

المحاضرة الأولى

مصطلح الخطاب في الموروث اللغوي العربي القديم

الدكتور عباس عبدالحليم عباس
الجامعة العربية المفتوحة

الأربعاء 16 محرم 1435هـ- الموافق 20 تشرين الثاني 2013م

الخطاب كلمة مركبة، وردت في ميادين معرفية مختلفة، حملت دلالات شتى، وتحتمل في سياقاتها الكثير من التأويلات، حتى صار لها في العلوم والمعارف المعاصرة شهرة واسعة.

لقد دلت مفردة الخطاب في موروثنا العربي على التفاعل اللغوي والمعرفي بين غير طرف، فالخطاب: "مراجعة الكلام، وقد خاطبه بالكلام مخاطبة وخطاباً، وهما يتخاطبان... والمخاطبة مفاعلة من الخطاب والمشاورة⁽¹⁾". وجاء الفيروزآبادي (ت 817 هـ) في القاموس المحيط، والزبيدي (ت 1205 هـ) في التاج بكلام مشابه في تعريف لفظ الخطاب.

فاللفظ يدل على "اللغة المستخدمة، أو استخدام اللغة، لا اللغة باعتبارها نظاماً مجرداً⁽²⁾" ومع ذلك فإنّ معظم من كتب عن (الخطاب) من المحدثين أشار لضبابية هذه الكلمة، وتداخلها مع غيرها من المصطلحات، وقلقها، والخلاف حول دلالاتها في الثقافة المعاصرة، وهو الأمر الذي أشبه إلى حدّ ما الخلاف الذي أثير حولها في أقوال المفسرين، وفي علم الأصول في تراثنا العربي.

وقد ورد هذا لفظ الخطاب في القرآن الكريم في ثلاثة مواضع هي:

1- قال تعالى: (وشددنا ملكه وآتيناه الحكمة وفصل الخطاب) (سورة ص 20).

2- وقال تعالى: (فقال أَكْفَلُنِيهَا وَعَزَّنِي فِي الْخِطَابِ) (سورة ص : 23).

3- وقال تعالى: (رب السموات والأرض وما بينهما الرحمن لا يملكون منه خطاباً) (سورة النبأ : 37)

ومعنى فصل الخطاب في قوله تعالى : "وشددنا ملكه وآتيناه الحكمة وفصل الخطاب " :أي "أعطي الفهم....وقيل في الخطاب "إصابة القضاء وفهمه "

و(فصل الخطاب "علم القضاء"... وهو أيضا : "الكلام والفهم والبيّنات" أو "الشاهدان واليمين" وقيل: بل هو قول "أما بعد.."(3).

"وقال بعض المفسرين في قوله تعالى: وفصل الخطاب ؛ هو أن يحكم بالبيّنة أو باليمين، وقيل معناه أن يفصل بين الحق والباطل، ويميّز بين الحكم وضده، وقيل فصل الخطاب : أمّا بعد ؛ وداود عليه السلام، أول من قال : أمّا بعد، وقيل: فصل الخطاب الفقه في القضاء. وقال أبو العباس : معنى أمّا بعدُ : أمّا بعدَ ما مضى من الكلام فهو كذا وكذا (4)" ومعنى الخطاب الوارد في قول الله تعالى: "فقال أكفّنيها وعزّني في الخطاب" أي "صار أعزّ مني في مخاطبته إياي، لأنه تكلم فهو أبين مني.. والخطاب الكلام (5)" وأضاف الطبري قول الضّاحك (ت 64 هـ) : "إن تكلم كان أبين مني، وإن بطش كان أشدّ مني، وإن دعا كان أكثر مني". (6) فحمل الخطاب معاني ودلالات تجاوز بها حدّ الجملة والكلام، إلى دائرة من التفاعل (اللغوي وغير اللغوي).

أما مدلول الخطاب في قوله تعالى : "رب السموات والأرض وما بينهما الرحمن لا يملكون منه خطاباً" (سورة النبأ : 37) أي "لا يملكون أن يخاطبوا الله، والمخاطب : المخاصم الذي يخاصم زميله"(7).

فالخطاب هو الكلام، والفهم، والفقه، وفي أقوال أخرى، هو القضاء، والحوار والخصام... ولا شك أنّ كل هذه المعاني توسّع الدائرة الدلالية (للخطاب) لتتجاوز دلالة (الكلام) الذي كثرت الإشارة إليه في المعاجم، ليصل بنا الأمر إلى نشاط اتصالي تفاعليّ ضمن سياق ما.

أما (الكلام) بصفته المجردة فلا يشترط له مثل هذا السياق والتفاعل، في حين لو تأملنا الدلالات المتعددة لكلمة خطاب لبدا ذلك التجاذب والموار أو التفاعل. والتأسيس المنسجم مع دلالة (أما بعد ..) على سبيل المثال، تلك التي

أشير لها في تفسير (وفصل الخطاب) ودلالات الاتساع في مفهوم الخطاب حين تجاوز الجملة والبنية الكلامية المحدودة.

وإذا أخذنا مفردات مجاورة لمفردة الخطاب في سياقاتها القرآنية للمسنا أبعادا جديدة قد تضاف لتأويلات محتملة تخدم الدلالة الخاصة لمصطلح الخطاب، ومن هذه المجاورات :

- (وإذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاما) (الفرقان : 63)

-(ولا تخاطبني في الذين ظلموا) (هود : 37)

-(قال فما خطبك ياسامري) (طه : 95)

-(قال فما خطبكم أيها المرسلون) (الذاريات : 31)

-(قال ما خطبكما قالتا لا نسقي حتى يصدر الرعاء) (القصص : 23)

-(قال ما خطبكن إذ راودتن يوسف عن نفسه) (يوسف : 51)

فنحن أمام مفهوم للخطاب يستمد من معناه العام، وأطراف من جذوره ومشتقاته، واجتهادات المؤولين له، لنرسم بكل ذلك تصورا يعزز النظرة المصطلحية لكلمة (خطاب) من خلال ملازمة الحدث اللغوي الكلامي الناجم عنها لسياق أعم (مناخ موضوعي كلي، أو قيمي اجتماعي،... وكأن الخطاب في الأمثلة السابقة تناول جزئية ما ضمن هذا الكلي...! لذا فإنّ "مصطلح الخطاب من حيث معناه العام...يحيل على نوع من التناول للغة، أكثر مما يحيل على حقل بحثي محدد، فاللغة في الخطاب لا تعد بنية اعتبارية، بل نشاطا لأفراد مندرجين في سياقات معينة⁽⁸⁾".

ومن هنا "يجب أن يكون الخطاب مفهوماً بمعناه الأوسع، فكل تعبير من المفترض أن يوجد له متحدث ومستمع، وفي حالة المتحدث يتم التأثير على الطرف الآخر بطريقة ما... وصرّح روجر فاوّلر بأنّ الخطاب هو مشهد مقروء أو مكتوب، من وجهة نظر، المعتقدات، القيم، والمقولات التي تجسدها هذه المعتقدات"⁽⁹⁾.

وبما أن الكلمة غادرت مدلولها اللغوي في بعض السياقات فقد أمكن الحديث عن وضع مصطلحي لها، ويشير أحمد مطلوب إلى أنّ "أول المصطلحات العلمية ما جاء في القرآن الكريم، وكان لكثير منها معنى لغوي، فنقلنا من معناها الأول إلى المعنى الجديد."⁽¹⁰⁾

الذي اقتضته الحقيقة الشرعية أو الاجتماعية على سبيل المثال، وإن كنّا أمام مصطلح الخطاب بحاجة لبذل المزيد من الاستقصاءات والمطالعات والتأويلات؛ لأن استنتاج معنى اصطلاحى له، في ثقافتنا العربية بعامة ليس بالأمر المباشر السهل، غير أن البحث في ميادين معرفية محددة قد يسعفنا في هذا السياق، وربما كان علماء الأصول هم أول من منح كلمة (الخطاب) وضعها المصطلحي، فالغزالي (ت 505 هـ) يرى أن الخطّاب "اسم مشترك قد يطلق على الألفاظ الدالة على ما في النفس، تقول : سمعت كلام فلان وفصاحته، وقد يطلق على مدلول العبارات، وهي المعاني التي في النفس"⁽¹¹⁾.

وعرّف أبو الحسن الأمدي (ت 631 هـ) الخطاب بأنه : "اللفظ المتواضع عليه، المقصود به إفهام من هو متهم لفهمه"⁽¹²⁾.

وذكر التهانوي أنّ "الخطاب قسمان : تكليفي ووضعي... واعلم أنه قد جرى الخلاف في تسمية كلام الله تعالى خطاباً في الأزل قبل وجود المخاطبين"⁽¹³⁾.

وعلى هذا فإن مصطلح الخطاب يشير إلى الكلام النفسي غير المتحقق لفظاً، كما يدل على الرسالة المتحققة فهماً، وبُني على ذلك فهم أصولي مفاده "أنّ الخطاب منه ما هو لفظ، وما هو ليس بلفظ، فاللفظ منهما هو خطاب الله - عز وجل - وخطاب الرسول - صل الله عليه وسلم - وخطاب علماء الأمة (الإجماع). وغير الخطاب منها هو الأفعال والإقرارات، وكذلك القياس والاستصلاح، وغير ذلك من مصادر التشريع" (14).

فالخطاب بهذا الفهم الأصولي يؤدي دلالات عدة، كالعبرة والتصور، والنشاط المعرفي (تشريعي ديني، اجتماعي تواضعي، نفسي... إلخ). بمعنى أنه "اتصال يتم بين المتحدث والمستمع، أو نشاط خاص بالعلاقات بين الأشخاص، والذي يحدد شكله وتكوينه هدفه الاجتماعي" (15).

ويشير بعض الباحثين إلى أنّ مصطلح (الخطاب) "هو الأكثر رواجاً عند أوائل الأصوليين ومتقدميهم، أما عند المتأخرين فقد صار مصطلح النص يزاحم مصطلح الخطاب ، وإن استمرت الغلبة لهذا الأخير ، ومما يجدر قوله أنّ مصطلحي النص الشرعي والخطاب الشرعي، وإن كانا مترادفين في الدلالة على لفظ الكتاب والسنة، إلا أن الترادف بينهما ليس تاماً، وذلك من جهات:

إحدهما : أن النص من الناحية اللغوية لا تشترط له المواجهة، أي وجود المتكلم والمخاطب في الوقت نفسه. أما الخطاب، فتشترط له المواجهة لغة.

والجهة الثانية: أن الخطاب يتضمن، عند كثير من الأصوليين جميع الأدلة، المعتمدة شرعاً، من كتاب وسنة وإجماع وقياس واستحسان وغير ذلك. أما النص فلا يتضمن إلا دليلي الكتاب والسنة.

والجهة الثالثة : أنّ بعض الأصوليين يستثني من الخطاب (الفعل النبوي) بينما هو داخل في النص (16).

ومع ضرورة النأي عن المبالغة في تحميل فهم الأصوليين لمصطلح الخطاب ما لم يحمله المصطلح، يجب ألا نذهب إلى تفريغ المصطلح من مدلولاته الاصطلاحية المغايرة للمعنى اللغوي للكلمة، من ذلك نفي الدكتور جابر عصفور أي علاقة بين مصطلح الخطاب بدلالاته المعاصرة، ووجوده في الثقافة العربية، قائلاً: "كلمة الخطاب من الكلمات التي أصبحت تحمل دلالات محدثة، تقتنر بما ينطوي عليه المشهد الثقافي المعاصر من خصائص مائزة على مستويات عدة، وآية ذلك إلحاح الكلمة على ممارساتنا اللغوية في السنوات الأخيرة، وكثرة تداولها بين المثقفين العرب، وأداؤها من المعاني ما لم يكن موجوداً، أو مشاراً إليه، في اللغة العربية، منذ عهد قريب، ورغم أنّ الكلمة قديمة، من حيث أصولها العربية المقترنة بالنطق، فإن استخداماتها المحدثّة، أو المعاصرة، بوصفها مصطلحاً له أهميته المتزايدة، تدخل بمعانيها إلى دائرة المعرب، أو الدخيل، من الكلمات الاصطلاحية التي هي أقرب إلى الترجمة، والتي تشير حقولها الدلالية إلى معان وافدة، ليست من قبيل الانبثاق الذاتي في الثقافة العربية"⁽¹⁷⁾.

وفي هذا الذي يذهب إليه جابر عصفور، من التجنّي ما فيه ؛ لأنه تعميم واضح من جهة، ولأن قليلاً من التأمل في استخدام المصطلح في (علم الأصول)، بل في دلالاته اللغوية المتحركة، من جهة أخرى، يظهر بعض الوشائج بين مفهوم مصطلح الخطاب في تراثنا العربي ومفهومه في الثقافة الغربية المعاصرة، ولعل هذه المدافعة لا تأتي من قبيل الحرص على ربط تراثنا بثقافة الآخر، بقدر ما هي نابعة من إقرار واقع معرفي، وإبراز حقيقة ثقافية منطبقة على مسيرة كلمة الخطاب. وسيرورتها من بيئتها اللغوية إلى القرآنية ثم الأصولية التي أوجز الباحث الحالي أبرز ملامحها فيما سبق. ألا يكفي هذا التداخل الدلالي بين مصطلحي (النص والخطاب) في الثقافة العربية، ونظيره من التداخل بين عين المصطلحين

في ثقافة الغرب برهانا ودليلا على بعض التواشج - ولو خارجيا - بين شخصيتي المصطلحين في هاتين الثقافتين؟! وخاصة حين نقف على إشارة كل من "جريماس وكورتيس في معجمهما إلى أنّ مصطلح النص يؤخذ في الغالب كمرادف لمصطلح الخطاب⁽¹⁸⁾".

وقد بدا لنا هذا التداخل واضحا في الخطاب الأصولي كما سلف، بل بدا لنا أيضا نوع من الوعي بضرورة التفريق بين المصلحين عند الأصوليين، وبالمقابل طالما جهدت الثقافة الغربية المعاصرة في رسم ملامح فارقة بينهما، منها ما جاء في معجم (D.Crystal) من أنّ "النص كائن فيزيائي منجز، أما الخطاب فهو موطن التفاعل، والوجه المتحرك منه ويتمثل في التعبير والتأويل⁽¹⁹⁾".

كما أن قليلاً من المراجعة لاستخدام المصطلح في علم الأصول، بل في دلالاته اللغوية المتحركة من قبل، لا يخفي بعض الوشائج بين مفهوم مصطلح الخطاب في تراثنا العربي ومفهومه في الثقافة الغربية المعاصرة، ولعل هذه المدافعة لا تأتي من قبيل الحرص على ربط تراثنا بثقافة الآخر بقدر ما هي نابعة من إقرار واقع معرفي، وإبراز حقيقة ثقافية. وإلا كيف يكون الفعل الأصل لكلمة (خطاب) في لغات الغرب "يتضمن معنى التدافع الذي يقترب بالتلفظ العفوي، وإرسال الكلام، والمحادثة الحرة، والارتجال، وغير ذلك من الدلالات التي أفضت، في اللغة الأوروبية الحديثة إلى معاني العرض والسرد والخطبة الطويلة.. وأخيراً اللغة من حيث هي أفعال أدائية لفاعلين، وممارسات اجتماعية لذوات تمارس الفعل الاجتماعي وتتفاعل به بواسطة اللغة⁽²⁰⁾". كيف يكون هذا كله، ولا نقر بحقيقة اصطلاحية كلمة الخطاب في ثقافة العرب وموروثهم اللغوي.

ولعلنا لا نبالغ في تحميل فهم الأصوليين لمصطلح الخطاب ما لم يحمله المصطلح، ولكن الباحث لا يرمي - في الوقت نفسه - إلى تفرغ المصطلح من

مدلولاته الاصطلاحية المغايرة للمعنى اللغوي للكلمة، وخاصة حين نعلم أن "مصطلح الخطاب في المفهوم المعاصر يعبر عن القول الذي يتجاوز الجملة" (21). وبذا من غير الإنصاف عزل منجزنا الثقافي عن سياقاته الإنسانية، والاكتفاء بظاهر القضية - في موضوعنا تحديداً - لأن استخدامات المصطلح توضح كيف يتفق في بعض ملامحه مع المفهوم المعاصر للمصطلح، وخاصة حين نعلم أن "مصطلح الخطاب في المفهوم المعاصر يعبر عن القول الذي يتجاوز الجملة" (22).

كما أن إشكالية التداخل المعاصر بين مصطلحي (النص / Text) و(الخطاب Discourse) والنظر إلى مصطلح الخطاب بصفته مصطلحاً مريباً في الثقافة الغربية نفسها، هو بعض الإرباك الذي أحاط بالمصطلح في موروثنا العربي.

ولحل مثل هذا الإرباك حاول الغربيون إيضاح الفرق بين (النص والخطاب) ليذهبوا إلى أن "اللسان والكلام معنيان لا يكافئ أي منهما ما نعنيه بالخطاب، ولكن تناولهما قد يساعد في استجلاء بعض التصورات الخاصة باللغة، وما يختلف به الخطاب عن هذه التصورات" (23).

مضيفين لذلك "أن الشروط الاجتماعية هي التي تحدد خصائص الخطاب" (24) للوصول إلى تحديد أدق لماهية الخطاب، يمتاز فيه كلياً عن (مصطلح النص) من خلال التأكيد على أن "النص نتاج وليس سيرورة... أما مصطلح الخطاب فيستخدم للإشارة إلى كامل سيرورة التفاعل الاجتماعي التي لا يشكل النص سوى جزء منها. فسيرورة التفاعل الاجتماعي هذه تشتمل، بالإضافة إلى النص، على سيرورة الإنتاج التي يكون النص نتاجاً لها، وعلى سيرورة التأويل التي يكون النص مرجعها. وهذا ما يجعل تحليل النص جزءاً واحداً فحسب من تحليل الخطاب الذي يشتمل أيضاً على تحليل السيرورتين الإنتاجية والتأويلية" (25).

ولا شك أن انتقال مصطلح الخطاب بين بيئات ثقافية متباينة أكسب المصطلح ثراءً مفهوماً واضحاً، فقد استخدم البلاغيون والنقاد العرب القدماء مصطلح (الخطاب) استخداماً خاصاً، كما ظهر في معجم المصطلحات البلاغية وتطورها، ومعجم النقد العربي القديم لأحمد مطلوب، فكل المعجمين يرصدان دلالات متقاربة (للمصطلح) ليغدو أقرب إلى مصطلح (الأسلوب) حيث ذكر الزركشي (ت 794 هـ) في البرهان، أربعين وجهاً من أوجه الخطاب في القرآن الكريم، منها (26):

- خطاب التهكم، كقوله تعالى: "ذق إنك أنت العزيز الكريم".

- وخطاب التعجيز، كقوله تعالى: "فأتوا بسورة من مثله".

والمقصود بالأسلوب هنا: (الغرض البلاغي).

ولا شك أن هذا التصنيف للأساليب وعدّ كل منها خطاباً هو مقارنة اصطلاحية لكلمة (الخطاب)، فقولنا: (خطاب التعجيز) مثلاً، لا يعني أبداً الجملة أو المثال تحديداً، ولا يعني فقط الكلام المشار إليه بجملة محددة، بل هو ميدان لغويّ أسلوبيّ دلاليّ ثقافيّ عام، يتضمن كل المعطيات اللفظية والنفسية والقيم والمواضعات المنتجة في إطار خطاب لغويّ مكون من (مخاطب / ومخاطب / ومعرفة لغوية مسبقة بمفهوم التعجيز / وتصور ما للمعجز وغير المعجز / وسوى ذلك...).

وإذا دلّ مصطلح (الخطاب) على مفهوم الأسلوب في جوانبه المعنوية وأغراضه البلاغية، فقد دلّ أيضاً على مفهوم الأسلوب في جانبه الفني الصياغي، وهو ما نجده عند بعض النقاد والبلاغيين الأندلسيين كالكلابي (ت ق 6 هـ). صاحب (إحكام صناعة الكلام) الذي عقد فصلاً في (أقسام الخطاب) قائلاً: "الخطاب يقسم إلى ثلاثة أقسام: منه مارفل ثوب لفظه على جسد معناه، وهذا هو

الإسهاب، ومنه ما ثوب لفظه كثوب المؤمن، وهذا هو الإيجاز، ومنه ما خيط ثوب لفظه على جسد معناه، وهذا هو المساواة⁽²⁷⁾.

فالخطاب لديه تعبير عن باب بلاغي كليّ، مكتمل (ببنائه اللغوي، وتجلياته الدلالية، ومعطياته الجمالية، وغير ذلك).

ولعل ابن البناء المراكشي العددي (ت 721هـ) هو من أكسب مصطلح (الخطاب) ملامح الفعالية الفكرية الكلية، والإطار الثقافي، والممارسة الشمولية، وجعله أقرب إلى كونه ممارسة جمعية، وذلك حين جعل (البرهان) خطاباً.. وكذلك الجدل، والخطابة، والشعر، فكل ممارسة لغوية ونشاط معرفي من هذه الممارسات والأنشطة (خطابٌ)، وهو ما يفضي إلى تشكيل وعي جديد لمصطلح الخطاب، يضاف إلى إشارة الكلاعي السابقة، حين نتحول بالمصطلح من الجملة إلى ما هو أوسع منها، وفي هذا الوعي تأسيس جديد لتحولات هذا المصطلح الخطاب ضمن جهاز المفاهيم في موروثنا العربي.

ومع أنّ البحث الحالي غير مشغول بمسألة تحليل الخطاب، ولا تعنيه تفاصيلها، إلا أنّ ما سبق يضيء جانباً من جوانب اللحاحات السريعة التي بثها ابن البناء المراكشي في الروض المريع مما أشرت إليه سابقاً، وأضيف إليه هنا ما نصّ عليه ابن البناء تحديداً قائلاً :

"وينقسم القول إلى موزون مقفى وهو المنظوم، وإلى غير ذلك، وهو المنثور، ويستعمل كل واحد منهما في المخاطبات، وهي على خمسة أنحاء:

الأول: البرهان، وهو الخطاب بأقوال اضطرارية، يحصل عنها اليقين.

والثاني: الجدل، وهو الخطاب بأقوال مشهورة، يحصل عنها الظنّ الغالب.

والثالث: الخطابة، وهو الخطاب بأقوال مقبولة يحصل عنها الإقناع.

والرابع : الشعر، وهو الخطاب بأقوال كاذبة مخيلة على سبيل المحاكاة، يحصل عنها استقراز بالتوهمات.

والخامس: المغالطة، وهو الخطاب بأقوال كاذبة يحصل عنها ظهور ما ليس بحق أنه حق⁽²⁸⁾.

ويما أن مصطلح الخطاب في المدونة اللسانية المعاصرة خاضع للتأويل، بل إنه ذو "مفهوم مائع ومتعدد الدلالات"⁽²⁹⁾.

على حدّ تعبير بعضهم، فإن مفهومه في تراثنا العربي أشدّ احتياجا لهذا التأويل، وللمزيد من المحاورة والاجتهاد، وحسبنا أن نفتح الباب، لنقف على قول فصل في مصطلح (الخطاب).

ويعزز هذا الرأي ما نجده عند ابن الأثير (ت 630 هـ) في المثل السائر، والعلوي (ت 749 هـ) في الطراز من أنّ "الخطاب بالجملة الاسمية يؤتى به لغرض خاص". (الطراز، 25/2).

الحواشي

- (1) (لسان العرب لابن منظور، مادة خ ط ب) وجاء الفيروزآبادي (ت 817 هـ) في القاموس المحيط، والزبيدي (ت 1205 هـ) في التاج بكلام مشابه في تعريف لفظ الخطاب.
- (2) (المصطلحات الأدبية الحديثة ، محمد عناني، مكتبة لبنان ناشرون، ط1، 1996، ص 19).
- (3) (تفسير الطبري).
- (4) (لسان العرب، ابن منظور، مادة : خ ط ب).
- (5) (تفسير الطبري، محمد بن جرير الطبري).
- (6) (نفسه، تفسير سورة ص، آية 23).
- (7) (نفسه، تفسير سورة النبأ : 37).
- (8) (المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب ، دومينيك مانغونو ، تر : محمد يحياتن، الدار العربية للعلوم، بيروت، 2008، ص 38).
- (9) (مفهوم الخطاب والدراسات الأدبية واللغوية المعاصرة، سارا ميلز ، تر : عصام كامل، دار فرحة، مصر، 2003، ص ص 12-13).
- (10) (بحوث مصطلحية، د. أحمد مطلوب، مطبعة المجمع العلمي، بغداد، 1427 هـ - 2006، ص 100).
- (11) (المستقصى من علم الأصول، أبو حامد الغزالي، دار الكتب العلمية، 64/1).

(12) (الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي، دار ابن حزم ودار الآفاق الجديدة 18/1).

(13) (كشاف اصطلاحات الفنون، التهانوي، مادة : خطاب)

(14) (قراءة في فهم الخطاب الشرعي عند الأصوليين، حسين زعطوط، مجلة الأثر، ع13، مارس2012، ص 133).

(15) (مفهوم الخطاب في الدراسات الأدبية واللغوية المعاصرة، سارا ميلز، ترجمة : عصام كامل، دار فرحة للنشر والتوزيع، القاهرة، 2003، ص 10).

(16) (قراءة نقدية في مصطلح النص في الفقه الأصولي، أيمن علي صالح، مجلة إسلامية المعرفة، س9، ع 33-34، 2003، صص 61-62)

(17) (خطاب الخطاب، جابر عصفور، ضمن : في محراب المعرفة، دراسات مهداة إلى إحسان عباس، تحرير د. إبراهيم السعافين، دار صادر، ط1، 1997، ص 97).

(18) (مفهوم النص، محمد وهابي، مجلة عالم الفكر، ع2، مج 41، 2012، ص202، وهو ينقل عن معجم سيميائي منشور بالفرنسية لهذين المؤلفين)

(19) (نسيج النص، الأزهر الزناد، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1993، ص 12، نقلا عن (Linguistics and Phonetics، A dictionary of

(20) (خطاب الخطاب، جابر عصفور، ص 97).

(21) (معجم مصطلحات نقد الرواية، لطيف زيتوني، مكتبة ناشرون - لبنان، ط1، 202، ص 89)

(22) (معجم مصطلحات نقد الرواية، لطيف زيتوني، مكتبة ناشرون - لبنان، ط1، 202، ص 89).

(23) (الخطاب بوصفه ممارسة اجتماعية، نورمان فيركلو، تر: رشاد عبدالقادر، مجلة الكرمل، ع64، 200م، ص 156).

(24) (نفسه، ص155).

(25) (نفسه 159).

(26) البرهان، الزركشي / وتواترت هذه الدلالات البلاغية عند الزمخشري (ت 538 هـ) في الكشف، والسبكي (ت 773 هـ). في عروس الأفراح (473/4).

(27) (إحكام صنعة الكلام، لإبي القاسم محمد بن عبدالغفور الكلاعي الإشبيلي الأندلسي، تحقيق: محمد رضوان الداية، دار الثقافة بيروت، 1966، ص89).

(28) (الروض المريع في صناعة البديع، ابن البناء المراكشي العددي، تحقيق، رضوان بنشقرون، 1985، ص 81).

(29) (تحيل الخطاب الروائي، سعيد يقطين، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1989، ص 25).

التعليقات والمناقشات

- د. إيمان الكيلاني

تعلق على فكرة ذكورة اللغة أو أنوثتها، وتعدّ هذه الفكرة متسربة من الدراسات الغربية، وترى أننا بحاجة إلى الاطلاع على المناهج الحديثة التي يتبعونها في دراسة المجتمع، وتشير إلى أن اللغة التي طبقت لدى بعض الباحثين عندنا كانت سيئة جداً وكأن الهدف هو مهاجمة هذه اللغة وأهلها.

وترى أن حقيقة الأمر ليست الذكورة بمعنى الذكورة، وإنما ثمة أنوثة في الموضوع، فاللغة التي تعدّ ذكورية هي اللغة المحايدة أي أصل اللغة، ولكن حينما تتقدم اللغة باتجاه الارتقاء فإنها تعتمد إلى التخصيص، والتأنيث هو التخصيص وما دون ذلك هو اللغة المحايدة، وتوصي بأن ننطلق في دراستنا من هذا المنطلق.

- د. غالب الشاويش

يستفسر عن طبيعة الخطاب القرآني حين خاطب الله أهل مكة بـ"يا أيها الناس"؛ إذ يدخل تحت مظلة الناس الكافر منهم والمؤمن.

وحين وجه الخطاب إلى أهل المدينة بـ: "يا أيها الذين آمنوا". ويدخل تحت مظلة الإيمان المؤمنون فقط، ويعتقد أن كلمة الناس -كما يذكر الدكتور عودة أبو عودة- لها استعمالات عامة وخاصة، فحين قال تعالى: "يا أيها الإنسان ما غرّك بربك الكريم" هذا خطاب عام، وحين قال تعالى: "وعلى الناس حجّ البيت" هذا خطاب خاص.

- د. رائد عكاشة

يرى أنّ ما ورد من محاولة تأصيل لمفهوم الخطاب كان فيه كثير من التجني على الجهود الإنسانية التي تعاملت مع هذا المصطلح، فالدراسات النفسية

والإنسانية والثقافية تبتعد كلياً عما تُحدّث فيه عن مفهوم المصطلح. والخطاب قد يعني المجادلة أو المناقشة أو المحاورّة أو المساعلة، وعملية التّأصيل ينبغي أن يكون لها أسس علمية؛ كي نرى الموضوع في مفهومه الحاضر ونفككه في بنيته المعرفية الغربية ومن ثم نراه في تراثنا وبعدها نوازن بين المفهومين لنتمكن من وضع نظرية معرفية جديدة فيما يتعلق بالخطاب.

- د. عاطف فضل

يتساءل: لماذا - دائماً- يقوم الدارسون بالبحث عن أصول تراثية لأي مصطلح وافد، وكما نعرف أن دلالة المصطلح في أي أمة من الأمم تختلف عن دلالة المصطلح في أمة أخرى، على سبيل المثال: مصطلح فقه اللغة ومصطلح علم اللغة اختلف فيهما الباحثون في العصر الحديث اختلافاً كبيراً حتى احتكموا إلى المستشرق (جويدي) لتحديد مصطلح فقه اللغة.

ويشير إلى قضية غربة المصطلح التي نشهدها حالياً كأن نستخدم المصطلح الإنجليزي أو الفرنسي بحروف عربيّة وهكذا.

- د. حامد صادق قنبي

يقول: لو استعرضنا لغة الخطاب في العصر الحديث لوجدنا أن هذا المصطلح لفظ مُشكل فعلاً؛ لأننا أردنا أن نركب المفهوم الغربي على التراث العربي لذلك ارتبكنا في فهم كلمة الخطاب.

ويرى أن يخرج المؤتمر بتوصيات توجد بديلاً للفظ الخطاب؛ لأن الخطاب في موروثنا واضحٌ وبَيّنٌ ومستمدٌ من لغة القرآن الكريم التي هي (فصل الخطاب)، ويعتقد أن وجهة نظر جابر عصفور معقولة حين قال: "كلمة الخطاب إمّا أن تكون معرّبة أو دخيلة يراد بها استخدام اللفظ كما هي في الغرب أو مولّدة بمعنى

أنها لفظة جديدة في حياتنا وليست لها علاقة بموروثنا الثقافي؛ لذلك يرى أنه يجب أن نعرّف الخطاب بلفظة جديدة أو نضيف لكلمة الخطاب كلمة بحيث توضّح عن أيّ خطاب نتحدّث فنقول: خطاب كذا أو كذا ... لأن هناك انزياحاً في المفهوم بين الخطاب في الموروث العربي الإسلامي والخطاب كما نقلناه وألبسناه لحاضرنا اللغوي والفكري والثقافي.

رد الدكتور عباس عبدالحليم عباس

فيما يخص دراسة الخطاب الأخلاقي الذي أشارت إليه الدكتورة إيمان يعتقد أنه من خلال بعض القراءات أن هذا المنحى موجودٌ في الوظيفة الاجتماعية للخطاب أو الدراسات الاجتماعية له.

وفي سياق ردّه على الدكتور الشاويش فيما يخص الخطاب المدني والمكي يقول: في محاولتي التأصيلية لمصطلح الخطاب لم يكن يعنيني كيف عرّف ابن عباس وغيره مصطلح الخطاب أو وجوه الاختلاف والاتفاق بين القرآن المكي والمدني، ولكن ما كان يعنيني هو أن ابن عباس التفت التفاتة ذكية مبكرة إلى أن الخطاب ليس هو الكلام وإنما هو المنظومة الفكرية الكلية الكامنة؛ لذلك عندما قال: خطاب أهل مكة هو الخطاب المكي وخطاب أهل المدينة هو الخطاب المدني؛ يكون قد قسم القرآن إلى خطابين يمتاز كلٌّ منهما عن الآخر وهذا دليل على نضج الرؤية لمصطلح في فترة مبكرة من تراثنا.

كما يشير إلى قضية الحداثة والتراث في كل ظاهرة؛ إذ لا بدّ لكل ظاهرة إنسانية في العصر الحديث أن يكون لها جذور وسيروعة؛ لذلك ربما ارتأى القارئون على هذا المؤتمر أن يبدؤوا بالتراث العربي ثم بالفروع الأخرى للمسألة.

وفي معرض ردّه على ملاحظة الدكتور رائد عكاشة فيما يخص التجنيّ على الدراسات الإنسانية المعاصرة يقول: ليس في الأمر تجنّ وإنّما هو نوع من البحث عن الوشائج التي ينكرها البعض، ولكن هذا لا يبرر التجني على التراث ولا يجوز أن ننكر ولو نزرأً يسيراً من المنجز في مدوناتنا التراثية.

وفيما يخص منهج الاستقراء يقول: نحن -للأسف- نقع في كثير من الإشكالات والأخطاء في أبحاثنا، ومردُّ ذلك هو افتقارنا لمعجم تاريخيّ يستقرى اللفظ في مراحل تاريخية مختلفة، وهذا خللٌ نعاني منه في كل دراساتنا الإنسانية.

وفي ردّه على سؤال: لماذا دائماً نبحث عن أصول تراثية للمصطلح الوافد؟، يقول: ذكرت مصطلح الخطاب في كل السياقات التراثية القديمة بالكلمة نفسها سواءً كان ذلك في السياق اللغوي أو التفسيري أو الأصولي أو البلاغي أو النقدي، فابن البناء المراكشي يقول: الشعر خطاب المخيلة، فهل يعني ذلك: الخطاب من مرسل ومستقبل، إنّما هو فعالية أدبية تخيلية كلية، وهذا يقترب جداً من المعنى الذي يُمنح لهذا المصطلح في سياقات معنية، ولا أدّعي أنه هو المطروح نفسه في الإنثربولوجيا وعلم الاجتماع وفي السياسة والإعلام وإنّما قريبٌ جداً منه.

كما يرى أنه لا بُدّ من وجود ولو خيط خفيّ يربط المعنى اللغوي بالاصطلاحي فيما يخص تعريف مصطلح الخطاب، وهذا ما أكّده المصطلحيون أنفسهم.

المحاضرة الثانية

لغة الخطاب القرآني

الدكتور عودة أبو عودة
جامعة العلوم الإسلامية العالمية

الأربعاء 16 محرم 1435هـ- الموافق 20 تشرين الثاني 2013م

الخطاب القرآني مبادئ وأساليب وشواهد

مقدمة البحث

بسم الله الرحمن الرحيم

(الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا
الكهف: ١ - ٢.

(بَارَكَ الَّذِي نَزَلَ الْفُرْقَانِ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا) الفرقان: 1.

الحمد لله الذي وصف كتابه الكريم بقوله تعالى: (نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ، عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ، بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ) الشعراء: 192_195.

وبعد،

فقد أعلنت لجنة الندوات والمحاضرات في مجمع اللغة العربية الأردني عن موضوع الموسم الثقافي الواحد والثلاثين للمجمع، الذي تقرر عقده في أيام 19_21 من أواخر شهر تشرين الثاني من عام 2013م، واختارت له موضوعاً مهماً، عنوانه: "لغة الخطاب في العصر الحديث: المشكلة والحل". وحددت محاور البحث فيه، وعندما استقر الأمر على هذا الموضوع أعلنت عن رغبتني في المشاركة فيه ببحث عن: "الخطاب القرآني: مبادئ وأساليب وشواهد".

ولعله من المناسب قبل أن أبدأ تفصيل القول في الخطاب القرآني، أن أبين بعض الحقائق والتعريفات عن مصطلح الخطاب بشكل عام.

فقد انشغل علماء اللغة المعاصرون، وبخاصة ما كان من علماء الغرب ومدارسه اللسانية الحديثة بمفهوم الخطاب، وجعلوا الحديث عنه متصلاً بالدراسات

اللسانية الحديثة، التي يعد دي سوسير^(١)، الرائد الأول لها، وهو أول من تنبه من علماء الغرب بأن اللغة نظام من الرموز والدلالات الذهنية، يعبر عنها اللسان، وهذه أهم الثنائيات التي نادى بها، ثنائية الدال والمدلول، وقد أطلق عليه العلماء لقب (أبو اللسانيات الحديثة)^(٢) من أجل هذه النظرية التي نادى بها.

بعد هذا انطلقت الدراسات في كل اتجاه فدرست الخطاب من جهة المنطق والعقل والفلسفة، وكان لأندرية لالاند، وميشال فوكو حضور متميز في هذا المجال، يقول لالاند: "إن الخطاب عملية فكرية جزئية متتابعة، وعلى نحو خاص هو تعبير عن الفكر وتطوير له بسلسلة كلمات أو عبارات متسلسلة"^(٣).

أما ميشال فوكو فيرى في كتابه (نظام الخطاب) أن الخطاب مصطلح لساني متميز عن النص والكلام والكتابة وغيرها بشموله لكل إنتاج ذهنيّ، سواء أكان شعراً أم نثراً، منظوقاً أم مكتوباً، فردياً أو جماعياً، ذاتياً أو مؤسسياً..."^(٤).

ويلاحظ بوضوح النزعة العقلية المنطقية في هذه التعريفات، الأمر الذي جعل اللسانيين يبحثون في مفهوم الخطاب من وجهة نظرهم اللغوية، فمنهم من قال: إن

(١) ولد دي سوسير عام 1856م، وتوفي عام 1913م، وبعد هذا التاريخ انتشرت الدراسات اللغوية في كل أنحاء الغرب، وتتابع المدارس اللسانية الحديثة، من المدرسة البنوية إلى مدرسة براغ فكونهاجن فلندن، ثم تحولت إلى أمريكا، حيث عرف هناك عدد من العلماء الكبار، وأشهرهم تشومسكي، صاحب النظرية التوليدية التحويلية، وهو مازال يراجع نظريته ويطورها وفق ما يقدمه العلماء في الغرب والشرق من ملاحظات علمية، ومناقشات موضوعية، وقد ولد تشومسكي عام 1928م، ومازال حياً يرزق.

(٢) انظر: مدارس اللسانيات: التسابق والتطور، جفري سامسون، ترجمة د. محمد زياد كبة، جامعة الملك سعود، الرياض، 1994م، ص 27

(٣) موسوعة أندريه لالاند الفلسفية، ص 287

(٤) نظام الخطاب، ميشال فوكو، ص 9

الخطاب وحدة تساوي أو تفوق الجملة، مكونة من وحدة متتالية تشكل رسالة ذات بداية ونهاية^(١).

وتعددت آراء اللغويين في مفهوم الخطاب، فتحدث عنه ياكبسون، وهاريس، وفان دايك، وبوجراند، وكثير غيرهم، وقد جمع هؤلاء بين مفهوم النص ومفهوم الخطاب، للصلة الوثيقة بين المصطلحين، وألفت في ذلك بحوث ودراسات كثيرة منها:

_ المصطلحات الأساسية في لسانيات النص وتحليل الخطاب، لنعمان بوقرة.

_ لسانيات النص، مدخل إلى انسجام الخطاب، لمحمد خطابي.

_ لسانيات النص، نحو منهج لتحليل الخطاب الشعري، لأحمد مداس.

_ النص والخطاب والإجراء، لبوجراند، ترجمة: د. تمام حسان.

ومن هذه الدراسات وغيرها يتبين لنا أن الخطاب هو صورة لغوية، منطوقة أو مكتوبة، تعمل على نقل الدلالات والمعاني من متكلم أو كاتب إلى سامع أو قارئ، يرافقها كل ما يسهم في أداء المعنى من وسائل مباشرة، وإشارات مفهومة بين المخاطب الفاعل، والمخاطب المفعول^(٢).

وعلى هذا يمكن أن يكون الخطاب بالكلام، وبالكتابة، وبالإشارة، وبحركات الوجه واليد والجسم بشكل عام، ويمكن كذلك باستخدام أسماء الأصوات التي يصطنعها بعض الناس من أجل إيصال فكرة أو معنى للسامعين. ومن ذلك ما رآه أحد الباحثين في قوله تعالى: (وَعَلَّقَتِ الْأَبْوَابَ وَقَالَتْ هَيْتَ لَكَ ۚ قَالَ مَعَاذَ اللَّهِ) يوسف: ٢٣؛ إذ رأى أن (هيت لك) هو صوت استدعاء لهذا الأمر الذي يكون بين الرجل والمرأة، وقد جاء به القرآن الكريم على هذه الصورة التي لم تعرفها اللغة

(١) لسانيات النص، أحمد مداس، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، 2007م، ص10.

(٢) سأعتمد في هذا البحث وفي غيره مصطلح (المخاطب الفاعل)، و (المخاطب المفعول) بدلاً عن (المخاطب بكسر الطاء) و (المخاطب بفتح الطاء)؛ لأنني وجدته أكثر سهولة وأحسن بياناً.

العربية من قبل نزول القرآن، وذلك أدب رفيع من أدب الشريعة الإسلامية، وأدب كتابها الكريم، وذلك أن هذا الأمر الذي يتحدث عنه القرآن من شأنه أن يكون سرّاً بين الرجل والمرأة، لا يطلع عليه غيرهما، إنها لغة يفهمها الزوجان، سواء أكانت بإشارة أم بعبارة، هذا هو المفهوم الذي يعطيه هذا الصوت (هيت لك). ودع عنك ما ذهب إليه الذاهبون من تأويلات وتخريجات لكلمة (هيت لك)، وخذاها على أنها حكاية صوت مصحوبة بإشارة يد أو لحظة عين، لا على أنها من لغة التخاطب المتعامل بها في قاموس اللغة، إنها في مقامها هنا كلمة استدعاء وإغراء، وكفى^(١).

هذه إشارة سريعة إلى ما يمكن أن يكون عليه الخطاب القرآني من أساليب متنوعة للخطاب، فيمكن أن يكون باللغة مباشرة بين المرسل والمتلقي، كتابة أو كلاماً^(٢)، ويمكن أن يكون من خلال إدراك أسرار الحروف، والمفردات، والتراكيب، وما تحمله من إشارات ودلالات في اختيار حرف دون حرف، أو كلمة دون أخرى، أو ترتيب الكلام وفق القواعد الأساسية، أو ما يتطلبه الموقف من تقديم وتأخير، أو تعريف وتتكير، أو أفراد وجمع، أو المخالفة بين الصيغ الفعلية، وهكذا كثير.

ولكنني في هذه المقدمة من هذا البحث، رغبت في تقديم فكرة عامة عن مفهوم الخطاب وعناصره، حتى تكون القاعدة مهيأة للحديث عن ألوان الخطاب في القرآن الكريم وصوره المتعددة.

(١) عبد الكريم الخطيب، القصص القرآني في منطوقه ومفهومه، دار المعرفة، بيروت، (د.ت)، ص424_425

(٢) أقصد بهذه الملاحظة أن الآيات القرآنية قد تتحدث بلسان أشخاص قالوا أو كتبوا لغيرهم ما يريدون إبلاغه لهم، كرسالة ملكة سبأ إلى سليمان عليه السلام.

عناصر الخطاب

ومن البدهي أن يكون المرسل أو المخاطب الفاعل هو العنصر الرئيسي في مشروع الخطاب الإنساني، وهو ينشئ كلامه مسموعاً أو مقروءاً للتعبير عن آرائه ومواقفه ورغباته في شتى شؤون حياته، ولا يتسع المقام هنا أن نعد ما يمكن أن يكون بين المخاطب الفاعل وغيره من الناس من شؤون وقضايا وأعمال لا تنتهي، أو ما عبر عنه المتنبّي: وفصول العيش أشكالٌ.

أما عندما يكون المرسل أو فاعل الخطاب هو الله عز وجل في كتابه الكريم، فإن أهداف الخطاب تختلف كلياً شكلاً ومعنى عن أهداف المخاطب الفاعل من أفراد المجتمع وعامة الناس،. فالله عز وجل: (هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ ۖ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ ۚ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ) (الحشر: ٢٢) وهو عز وجل رب الناس، ملك الناس، إله الناس، وكل ما ورد في القرآن إنما هو تشريع لله عز وجل لبناء الدين القيم الذي يرسم للناس كل ما يهمهم في أمر دنياهم وأخراهم.

وفي الدراسات العربية التي اهتمت بموضوع الخطاب والنص قديماً وحديثاً، فقد انطلقت في معظمها من تحليل مادة (خطب) في معاجم اللغة، واستعمال القرآن الكريم.

أما معاجم اللغة فقد ذكرت أن (خَطَبَ) مصدرها الخَطْبُ، وهو الشأن أو الأمر صغر أم عظم^(١)، أما خاطبه، وهي اسم الفاعل من الثلاثي خطب، فمعناه كالمه وحادثه، ووجه إليه كلاماً وحديثه بشأنه^(٢). والخطبة بضم الخاء اسم للكلام الذي يتكلم به الخطيب على المنبر^(٣)، والخطاب هو الكلمة الجامعة لهذه المادة،

(١) انظر: لسان العرب، مادة خَطَبَ.

(٢) المعجم الوسيط، مادة خَطَبَ.

(٣) لسان العرب، مادة خَطَبَ.

وهي التعبير الذي شاع الآن في الكتابات اللسانية عموماً. وهو عند ابن منظور مصدر للفعل خاطب، بمعنى مراجعة الكلام. وهو عند أبي البقاء الكفوي في الكليات: الكلام اللفظي أو النفسي الموجه نحو الغير للإفهام^(١).

وفي هذا التعريف الأخير تطور لمفهوم الخطاب وأثره في الناس؛ فقد تحدث عن الأثر النفسي عند المستمع أو المتلقي بشكل عام، وهذه نظرة متطورة، سنجد لها تحققاً واسعاً في آيات القرآن الكريم عند الحديث عن الخطاب القرآني. ولم تزد المعاجم اللغوية والدراسات السابقة عن هذه المعاني لمادة (خطب) وما اشتق منها. أما في القرآن الكريم فقد وردت مادة خَطَبَ في اثني عشر موضعاً، تمثلت في المشتقات التالية:

_ خاطبهم: (وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا) الفرقان: 63.

_ تخاطبني: (قَالَ فَمَا خَطْبُكُمْ أَيُّهَا الْمُرْسَلُونَ) هود: 37.

_ تخاطبني: (قَالَ فَمَا خَطْبُكُمْ أَيُّهَا الْمُرْسَلُونَ) المؤمنون: 27 .

وتلاحظ أن هذه الآية تكررت بنصها مرتين في سورتي هود والمؤمنون، وكانت خطاباً لسيدنا نوح عليه السلام بشأن القوم الذين ظلموا من قومه ولم يستمعوا إلى دعوة نبي الله لهم بالإسلام.

_ خطبك: (قَالَ فَمَا خَطْبُكَ يَا سَامِرِيُّ) طه: 95.

_ خطبكم: (قَالَ فَمَا خَطْبُكَ يَا سَامِرِيُّ) الحجر: 57.

_ خطبكم: (قَالَ فَمَا خَطْبُكُمْ أَيُّهَا الْمُرْسَلُونَ) الذاريات: 31.

(١) الكليات، معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، لأبي البقاء الكفوي، القسم الثاني، ص486

وهذه الآية أيضاً تكررت مرتين في سورتي الحجر والذاريات، وهي على لسان سيدنا إبراهيم عليه السلام في مخاطبة الملائكة الذين تمثلوا له في صورة بشر من الناس.

_ خطبكما: (قَالَ مَا خَطْبُكُمَا ۖ قَالَتَا لَا نَسْقِي حَتَّى يُصْدِرَ الرِّعَاءُ ۖ وَأَبُونَا شَيْخٌ كَبِيرٌ) القصص: 23.

_ خطبكن: (قَالَ مَا خَطْبُكُنَّ إِذْ رَاوَدْتُنَّ يُوسُفَ عَنْ نَفْسِهِ) يوسف: ٥١.

_ الخطاب: (وَأَنبَيَاؤُهُ أَلْحَمَّةٌ وَقَصَلُ الْخِطَابِ) ص: 20.

_ الخطاب: (فَقَالَ أَكْفُلْنِيهَا وَعَزَّنِي فِي الْخِطَابِ) ص: 23.

_ خطاباً: (رَبِّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا الرَّحْمَنُ ۖ لَا يَمْلِكُونَ مِنْهُ خِطَابًا) النبأ: 37.

_ خطبة: (لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُم بِهِ مِنْ خِطْبَةِ النِّسَاءِ) البقرة: ٢٣٥.

ولدى دراسة هذه الآيات الكريمة، وتدبرها في السياق القرآني الذي وردت فيه كل آية، وجدنا أن مادة خطب وما اشتق منها في القرآن الكريم، من الخطب الذي تردد خمس مرات والخطاب الذي تردد ثلاث مرات، والفعل خاطب ومضارعه تخاطب وقد تكرر ثلاث مرات، ثم كلمة (خطبة) _ بكسر الخاء_ وقد وردت مرة واحدة. إن هذه المادة تدور في فلك الأمر المهم والشأن الكبير والموقف العظيم الذي له صلة بالعدد الكبير من الناس، أو له تأثير في الفكر الذي يحمله الناس أو يحاول الأنبياء أن يوصلوه لهم. إن الخطاب ليس كلاماً عادياً بل هو مواقف لها شأن في حياة الناس.

ولعل من أجمل ما قرأت في هذه الفكرة، أو في التعليق على دلالة الخطاب في الدراسات العربية الحديثة، ما قاله مختار الفجاوي في كتابه (خطاب العقل عند العرب)، لنستمع إليه يقول:

"وبناء على ذلك فالآيتان إضافة إلى أنهما أشارتا إلى اقتران (الخطب) باعتباره شأنًا وغرضاً بمصطلح (الخطاب)، فإنهما بيَّنتا أن دلالة (الخطب) لا تحمل فقط الأمر العادي، أو الشأن اليومي للأفراد من الناس، وإنما تحمل دلالة أمر خارق للعادي، وشأن عظيم، هو شأن كل الناس. وهذا الشأن العظيم هو بالتعبير الحديث (المشروع الحضاري)، وهو بتعبير القرآن (الرسالة)؛ فالرسالة ليست مجرد كلام فحسب، بل هي كلام حامل لمشروع، والرسالة السماوية هي مشروع مخلص للبشرية من العذاب الذي تردت فيه بسبب خياراتها الوضعية، إذن الرسالة (خطاب)، والخطاب مشروع حضاري، وكل هذه الدلالات تولدت من معنى (الخطب)^(١).

ولا ينبغي أن يفهم من هذا أن الخطاب يقتصر على الكلام الشفوي الذي يتحدث به الناس، فالخطاب يمكن أن يكون أيضاً من خلال النص المكتوب الذي ينتقل من مرسل إلى مرسل إليه^(٢).

ويرى منير البعلبكي أن الخطاب يطلق على الكلام المنطوق خاصة، أو المكتوب، وعلى الحوار عندما يتجاوز الجملة الواحدة^(٣).

(١) خطاب العقل عند العرب، مختار الفجاوي، المطبعة العصرية، تونس، الطبعة الأولى، 1993، ص 48_49.

(٢) انظر معجم المصطلحات اللغوية في اللغة والأدب، مجدي وهبة وكامل المهندس، مكتبة لبنان، بيروت، 1984، ص 159.

(٣) معجم المصطلحات العربية، رمزي البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، 1990، ص 153.

ولعل هذه الفكرة الأخيرة تتجسد حقيقتها عند التأمل في كتاب الله العزيز عندما شاعت الحكمة الإلهية أن ينزل الكتاب في صورة قرآن يقرأ ويتلى على الناس، ويحفظه الناس ويتناقلونه عبر العصور بطريق الحفظ والتلاوة والترتيل لا عن طريق الكتابة والحفظ من السطور.

يقول الله عز وجل في أول سورة يوسف: (الرَّ َّ تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ، إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ) يوسف: ١ - ٢ .

ويقول سبحانه في أول سورة فصلت : (تَنْزِيلٌ مِنَ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ، كِتَابٌ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ) فصلت: ١ - ٣. فالقوم الذين يعقلون إذن_ والذين يعلمون، يدركون ما الحكمة الإلهية في إنزال الكتاب قرآنًا عربيًّا.

هذا القرآن الكريم هو الذي يحدد الفرق الدلالي بين مصطلحي (الكتاب) و(القرآن)، وقد أمر الرسول عليه الصلاة والسلام أن يقرأ كما أنزل عليه، وكما قرئ عليه تماماً، قال الله عز وجل: (إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ، فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ، ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ) القيامة: 16_19.

فالخطاب القرآني إذن_ يكون بطريق التلاوة، والترتيل، ويكون بالكتابة، ويكون بالحوار، ويكون بالسرد في عرض المعاني والأفكار، وخلال السرد تتعدد المعاني والأفكار، والعواطف والانفعالات، والتصوير والتجسيم، كما أن للقصص القرآني أثراً كبيراً في الإبلاغ والتذكير ونشر الدعوة.

وإن أساليب الخطاب تتنوع كثيراً في القرآن الكريم وفق هذه الصورة الكلية التي سبقت الإشارة إليها؛ فأساليب الدعاء والرجاء والأمر والنهي والنداء، كل أولئك من صور الخطاب القرآني، وكذلك أساليب العرض والتفصيل والسرد من أساليب

الخطاب القرآني، وأساليب الحوار والقصص والتمثيل والتصوير أيضاً من أساليب العرض المؤثرة في إبلاغ الفكرة المقصودة والمعنى المرجو من النص.

ولذا، فإن كل ما يرد في القرآن الكريم من أوامر ونواهٍ، وقصص وعبر وتشريع وأحكام، وحديث عن الإيمان والكفر، والطاعة والعصيان، إنما هو تصوير لما يجري في هذه الحياة الدنيا من صوره الحياة المختلفة ليعتبر من يعتبر، ويحيا من حيٍّ عن بيئة، وهذا هو الأمر الذي ينبغي أن يلاحظ عند الحديث عن القرآن الكريم، أن المخاطب الفاعل هو الله عز وجل، وأنه العليم الحكيم في كل ما يشرعه ويأمر به، وينهى عنه، وحتى إذا كان الخطاب في الآيات القرآنية على لسان أحد خلق الله من الرسل والأنبياء وعامة الناس، في أي شأن من شؤون الحياة، فإنه يكون في الصورة العليا من التعبير والإبلاغ، لا مجال فيها للحديث عن نقص أو عيب أو خطأ، وهذه أيضاً إحدى سمات الخطاب القرآني وخصائصه.

إن هذه النظرة التي ينظر بها كثير من المختصين في هذا العصر، إنما هي عقبة كؤود في سبيل طريق المعرفة والحضارة الإنسانية المتطورة دوماً، التي تسافر متنقلة في القرون، يسهم فيها كل شعب بنصيب، وكل قرن بطرف، يقل أو يكثر، وبهذا تنطلق المعرفة غير متوقفة عند أحد، ولا آبهة بنظرات المتعصبين الضيقة سواء أكانت لحضارتهم هم، أم للحضارات الأجنبية التي يؤمنون بها، أو يزدرونها، فالفريقان سواء _ بكل تأكيد _ في إعاقة المسيرة الإنسانية في تشكيل العلم والحضارة على مرّ العصور.

إن الخطاب بمفهومه العام حقيقة إنسانية فطرية، فالإنسان في هذه الأرض يمارس حياته الواقعية بكل ما تشمله من أنماط السلوك الإنساني، وما يعبر عن هذا السلوك من أقوال وأفعال، يتبادل الناس تحليلها وتفسيرها، ويتداولونها في مسارات حياتهم المتطورة المستمرة.

إن الكلمة هي الوسيلة الأولى للاتصال والتواصل الإنساني، وإن التخاطب بين الناس، باللسان أو بالقلم، على مستوى الأسرة، والمجتمع، والأمة، والشعوب المختلفة في أقطارها العديدة، وأزمانها المديدة، هو السمة الأساسية التي تجمع الناس، وتبني بينهم العلاقات الإنسانية في مجالات الحياة المختلفة.

والقرآن الكريم، أنزله الله عز وجل للناس كافة، لا للمسلمين وحدهم، أو للعرب وحدهم، بل هو الكتاب الإلهي الآخر للناس كافة، حمله رسول الله _ صلى الله عليه وسلم_ وبشّر به رحمة للعالمين، يقول الله عز وجل: (الرَّ َّ تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْحَكِيمِ، أَكَانَ لِلنَّاسِ عَجَبًا أَنْ أَوْحَيْنَا إِلَىٰ رَجُلٍ مِنْهُمْ أَنْ أَنْذِرِ النَّاسَ وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا أَنَّ لَهُمْ قَدَمٌ صِدْقٍ عِنْدَ رَبِّهِمْ ۚ قَالَ الْكَافِرُونَ إِنَّ هَٰذَا لَسَاحِرٌ مُّبِينٌ) يونس: 1_2.

فكلمة (الناس) التي تكررت في هذه الآية مرتين، تدل دلالة قاطعة على أن القرآن الكريم نزل للناس جميعاً، وأنه حجة عليهم عند ربهم. وفي هذه الآية الكريمة يبدو واضحاً أركان الخطاب مكتملة، ففيها المخاطب (الفاعل) وهو الله عز وجل، وفيها المخاطب (المفعول) وهم الناس جميعاً، وفيها موضوع الخطاب، أن أنذر الناس، وبشّر الذين آمنوا بالجزاء الأوفى عند الله. وهذه العناصر الأساسية في الخطاب القرآني، تكاد تكون النسبة الغالبة لصور الخطاب في القرآن الكريم.

وهذه الصورة الأكثر حضوراً، والأعلى مثلاً في شأن المخاطب (الفاعل) ^(١)، وهو الله عز وجل، تكررت في القرآن الكريم في عشرات الآيات. وقد ورد تعبير (يا أيها الناس) في القرآن خمس عشرة مرة، وتعبير (يا أيها الذين آمنوا) أربعاً وثمانين مرة، منها على سبيل التمثيل:

_ (يا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ) البقرة: ٢١.

_ (يا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا) البقرة: ١٦٨.

_ (يا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمُ الرَّسُولُ بِالْحَقِّ مِنْ رَبِّكُمْ) النساء: ١٧٠.

ومنها أيضاً:

_ (يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ) البقرة: ١٧٢.

_ (يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ) آل عمران: 200.

_ (يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) المائدة: ١.

_ (يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا) الأحزاب: 56.

يتضح من هذه الآيات الكريمة أنّ الله عز وجل يخاطب الناس جميعاً، ويخاطب الذين آمنوا بكل ما تقتضي الحكمة الإلهية من إبلاغه للناس، وفي كل شؤون الحياة، ولهذا رأيت أن كل ما يتعلق بالخطاب، من أسس وخصائص ومناهج وأساليب يجده الدارس المنصف والباحث المحقق في القرآن الكريم؛ لأنه الصورة العليا من التعبير باللغة العربية، والصورة الكاملة للتكامل التام بين اللفظ

(١) سأستعمل فيما يلي من هذا البحث وفي غيره من البحوث مصطلح (المخاطب الفاعل) بين قوسين للدلالة على المخاطب بكسر الطاء، و(المخاطب المفعول)، للدلالة على المخاطب بفتح الطاء.

والمعنى، والشكل والمضمون، كما يقولون في علم النقد والبلاغة. وهذا هو الفرق الأساسي بين القول البشري، حتى لو كان في أسمى صوره كما هو الشعر الجاهلي، وبين النص الإلهي المعجز، كما نراه في القرآن الكريم، والنص النبوي المحكم كما هو في الحديث الشريف، الذي وصفه الله عز وجل بأنه (وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ) النجم: 3_4.

هذه حقيقة ينبغي ألا تغيب عن علم أي أحد من الناس. فالقول البشري يمكن أن يعجب الناس أياً إعجاب، ويضطربهم ويهز مشاعرهم، فيقبلونه بالمدح الثناء. ولكنه في النهاية سيظل قولاً بشرياً مليئاً بالنقص والمبالغة والقصور والتناقض. إن الشاعر ليمدح فيصف الممدوح بكل الصفات والمثل العليا، وهو في قرارة نفسه يعلم أن الممدوح ليس على شيء من هذا، وإن الشاعر ليرثي ويتحزن، ويصف (الفقيد) بكل الصفات العالية، والأمجاد التي لا تجارى، وهو يعلم يقيناً أن (الفقيد) كان على النقيض من ذلك تماماً.

وإن الشاعر ليتغزل، وإن الشاعر ليصف، ويهجو، ويحب، ويكره، وكل ذلك لا يقوم على أساس ثابت، ولا على قاعدة صحيحة، وتمضي الأيام، ويذهب الشعراء، وتتقطع أخبارهم، وتفتنى أقوالهم، إلا من بعض القصائد التي تخلد لجمال التعبير فيها، وبراعة الشاعر في تصوير أفكاره وتزيينها. أما المضمون فقد تلاشى، وأما المبدعون فقد فنوا. وإلا، فأين زهير ابن أبي سلمى وهرم بن سنان، وأين امرؤ القيس ودادة جلجل، وأين عنتره وعبله، وأين جرير والفرزدق والأخطل والخلفاء الأمويون، وأين المتنبي وسيف الدولة، وأين شوقي والخديوي إسماعيل؟ كل هؤلاء ذهبوا، وظلت أسماؤهم سطوراً معدودة في الكتب.

أما القرآن الكريم فهو الصدق الصراح، وهو الحق الخالد، وهو الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وهو الذي قال الله عز وجل فيه: (أَفَلَا

يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ ۚ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا (النساء: 82).

إذاً، فإننا نقول ببين: إن كل شيء من عند الله هو الحق المبين، والصرط المستقيم، والعلم القويم، والخبر اليقين، وهذه في الحقيقة أول خصيصة، بل هي الأساس المتين لبناء الخطاب القرآني على مرّ العصور.

وفي الدراسات الحديثة التي اهتمت بالحديث عن الخطاب، وبيان مفهومه وعناصره، وخصائصه، وجدت وصفاً عميقاً لحقيقة الخطاب الإنساني، ولكن هذا الوصف يتحدث عن خطاب الإنسان للإنسان، وهو عرضة لأن يعتريه ما يتعرض له الإنسان من مضايقات، وتقييد لحرية القول، سواء أكان هذا من عند المسؤولين، أو من تحكم الظروف الاجتماعية، والعادات المستحكمة في حياة الناس. يقول مختار الفجاوي في حديثه عن وجهة نظر ميشال فوكو عن الخطاب: "والخطاب عند فوكو _ كما نظر له _ كلام مقموع؛ فالمتكلم لا يقول ما يريد، بل يقول ما يجب أن يقال"^(١). ثم ينقل له نصاً وافياً، يقول فيه: " نعلم جيداً أنه ليس الحق في قول كل شيء، ولا الحديث عن أي شيء، في أية مناسبة، وأن أي شخص لا يستطيع أن يتحدث كيفما اتفق في نهاية المطاف. ثمة قدسية الموضوع، وطقوس المقام، وحق الأفضلية، أو حق التفرد الذي يتمتع به الشخص المتحدث، نحن هنا بإزاء ثلاثة أنماط من الحذر، تتعاقب وتتآزر ويعدّل بعضها بعضاً، لتشكل جميعاً مصفاة تخضع لتحرير مستمر..."^(٢).

إن هذا النص يتحدث عن طبيعة البشر في خطابهم بعضهم مع بعض، فإن كثيراً من ألوان الخطاب، تتأثر بالقوة السائدة أو السلطة القائمة، فإن لم تكن كذلك

(١) خطاب العقل عند العرب، مختار الفجاوي، ص60

(٢) المرجع السابق، نقلاً عن كتاب فوكو: نظام الخطاب، جينباليوجيا المعرفية، ترجمة: أحمد الطائي،

المغرب، 1988، ص61

فإنها تصدر عن الآراء، وتتنازع الأهواء، وهذه بلا ريب طبيعة العنصر البشري في كل أعماله. ولعل هذا هو السبب الذي تنزلت من أجله الكتب السماوية ترسم للإنسان مناهج الحياة وشرائعها؛ لأن البشر لا يمكن أن يُشرَّع بعضهم لبعض أمور دينهم ونظام حياتهم.

كان القرآن الكريم كما هو معلوم في الثقافة العامة لكل الناس، المصدر الأساسي لعلوم العربية كلها، كالنحو والبلاغة والأصوات وما يتصل بها من عناصر متعددة، ولذا فإن من البدهي أن يكون الحديث عن الخطاب القرآني مستمداً من أسلوب القرآن الكريم في خطابه للناس جميعاً، وفي تصويره للصورة التعبيرية عن كل ما كان يجري ولا يزال في شؤون الحياة العامة، في جوانبها كلها؛ فالحياة كلها عناصر متشابكة، ومتفاعلة، ومتداولة بين أفراد الناس، فرادى ومجتمعين، ذكوراً وإناثاً، في وطن واحد، أو في أوطان متفرقة.

من خلال هذه النظرة العامة للخطاب القرآني نتوقع أن يكون هذا الخطاب من حيث المخاطب الفاعل، أن يكون الله عز وجل هو جل شأنه أصل الخطاب القرآني في التشريع وإصدار الأحكام، وتنزيل الآيات التي ترسم للإنسان حيثما كان منهاج حياته، وقواعد سلوكه.

إن الله عز وجل خاطب أنبياءه ورسله، وأنزل عليهم ما اقتضت حكمته أن يكون عليه النظام السائد بين الناس، ولهذا كان المجال الثاني من أصناف المخاطب الفاعل هم:

- أفراد القادة والمسؤولين وأصحاب الحكم في أممهم وبلدانهم، ويشمل هذا دعوات الرسل والأنبياء والحكام والأمراء وكل من له أثر في توجيه الناس.

- أفراد المجتمع بصورة عامة، وفق تنوع وظائفهم وأعمالهم، وما يعترض هذه الحياة من مواقف مع الآخرين، ومن صلات بعضهم مع بعض.

وفيما يلي آيات كريمات من صور الخطاب الإلهي من الله عز وجل إلى رسله وأنبيائه، إضافة إلى ما مر ذكره مما ورد في القرآن الكريم، من مخاطبة (الناس) و (الذين آمنوا) في عشرات المواضع.

قال الله عز وجل:

_ (يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ لَا يَحْزُنْكَ الَّذِينَ يُسَارِعُونَ فِي الْكُفْرِ) المائدة: ٤١ .

_ (يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ) المائدة: ٦٧ .

_ (إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ، ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ) التكوين: ١٩ - ٢٠ .

وقال الله عز وجل في مخاطبة النبي _ عليه الصلاة والسلام:

_ (يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَسْبُكَ اللَّهُ وَمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ) الأنفال: 64.

_ (يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ) الأنفال: ٦٥ .

_ (يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِمَنْ فِي أَيْدِيكُمْ مِنَ الْأَسْرَى ۖ إِنْ يَعْلَمِ اللَّهُ فِي قُلُوبِكُمْ خَيْرًا يُؤْتِكُمْ خَيْرًا مِمَّا أُخِذَ مِنْكُمْ) الأنفال: ٧٠ .

_ (يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ) التوبة: ٧٣ .

_ (يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِأَزْوَاجِكَ إِنْ كُنْتُمْ تُرِيدُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا فَتَعَالَيْنَ أُمَتِّعْكُمْ وَأَسْرَحْكُمْ سَرَاحًا جَمِيلًا) الأحزاب: 28 .

وتعدد هذا الأسلوب من الخطاب المباشر في ثماني آيات أخرى من القرآن

الكريم.

وأحياناً كان الخطاب الإلهي يتنزل بأسلوب غير مباشر، أي ليس بأساليب الأمر القياسية المعروفة، بل بأساليب أخرى كأسلوب النفي، كقوله تعالى:

_ (مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا) التوبة: ١١٣ .

_ وقوله تعالى: (مَا كَانَ لِأَهْلِ الْمَدِينَةِ وَمَنْ حَوْلَهُمْ مِنَ الْأَعْرَابِ أَنْ يَخْلُقُوا عَنْ رَسُولِ اللَّهِ) التوبة: ١٢٠ .

وهذه الآية من سورة التوبة هي خطاب من الله عز وجل للمؤمنين من أهل المدينة، وقد تنوعت صور الخطاب من الله عز وجل للناس على مختلف أجناسهم وألوانهم وأديانهم، تحمل إليهم أوامر الله عز وجل وأحكامه، ومن ذلك:

_ (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ) البقرة: ١٨٣ .

_ ومن ذلك قوله تعالى: (لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ ۚ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ) آل عمران: ٢٨ وهذا أمر غير مباشر عن طريق أسلوب النهي، وهو طلب الكف عن القيام بشيء لا يرضاه الله عز وجل، أو عرف في الناس الإعراض عنه.

_ وقوله تعالى: (يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا ۚ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ) الأعراف: ٣١ .

وأحياناً يكون الأمر عن طريق الخبر؛ إذ تكون الجملة خبرية ولكنها بمعنى الجملة الإنشائية التي تحمل في طياتها أمراً، كقوله تعالى:

_ (وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَعُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا) (الفرقان:

أسلوب الخطاب من الأدنى إلى الأعلى

وهذا نوع من الخطاب كثير في القرآن الكريم، وأكثر ما يكون بين العبد وربّه، ويكون بين أفراد الناس ومن يملكون أمورهم من الحكام والمسؤولين، ويكون بين الأبناء والآباء ومن في منزلتهم، ويكون بين كل فرد ومن يتصل به في شؤون الحياة، من علم أو صلة اجتماعية، أو غير ذلك من علاقات الحياة العامة.

والخطاب من الأنبياء والمرسلين إلى الله عز وجل، يكون بمعنى الدعاء، كما يسميه علماء البلاغة، ومن هذا دعاء إبراهيم ربه عند الكعبة قبل أن تصبح بلدًا آمنًا معروفًا عامرًا.

_ قال الله عز وجل على لسان إبراهيم عليه السلام: (وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا وَارْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ مَنْ آمَنَ مِنْهُمْ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ) البقرة: ١٢٦.

_ وفي سورة إبراهيم عليه السلام دعا إبراهيم ربه وتضرع إليه أن يحفظ عليه ذريته، وأن يرزقهم ويطعمهم ويسقيهم في هذا المكان الساكن المقفر، الذي لا حركة فيه ولا ماء ولا أي أثر من آثار الحياة الإنسانية، قال الله عز وجل:

_ (رَبَّنَا إِنِّي أَسْكَنْتُ مِنْ ذُرِّيَّتِي بِوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ عِنْدَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ رَبَّنَا لِيُقِيمُوا الصَّلَاةَ فَاجْعَلْ أَفْئِدَةً مِنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ وَارْزُقْهُمْ مِنَ الثَّمَرَاتِ لَعَلَّهُمْ يَشْكُرُونَ، رَبَّنَا إِنَّكَ تَعْلَمُ مَا نُخْفِي وَمَا نُعْلِنُ ۖ وَمَا يَخْفَى عَلَى اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ، الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَهَبَ لِي عَلَى الْكِبَرِ إِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ ۖ إِنَّ رَبِّي لَسَمِيعُ الدُّعَاءِ ، رَبِّ اجْعَلْنِي مُقِيمَ الصَّلَاةِ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي ۖ رَبَّنَا وَتَقَبَّلْ دُعَاءِ، رَبَّنَا اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِلْمُؤْمِنِينَ يَوْمَ يَقُومُ الْحِسَابُ) إبراهيم: ٣٧ - ٤١.

فانظر إلى هذه اللوحة القرآنية التي تحمل كل ما يشعر به المرء من حب الله عز وجل، والإيمان به وبقدرته على فعل كل شيء إذا توجه إليه المرء بالدعاء. وانظر إلى الله عز وجل كيف يسمي التوجه إليه (بالدعاء) قبل أن تكون البلاغة علماً مدروساً، وقبل أن يضع علماءها القواعد والأصول.

ومن هذا الخطاب، الخطاب من الأدنى إلى الأعلى، ما جرى بين السحرة وفرعون عندما حشرهم من المدائن إلى حيث مكان قصره وملكه. وتسلبه على الناس، فقال الله عز وجل يصف ذلك:

— (أَرْجِهْ وَأَخَاهُ وَأَبْعَثْ فِي الْمَدَائِنِ حَاشِرِينَ ، يَأْتُونَكَ بِكُلِّ سَحَارٍ عَلِيمٍ فَجَمَعَ السَّحَرَةُ، لِمِيقَاتِ يَوْمٍ مَّعْلُومٍ، وَقِيلَ لِلنَّاسِ هَلْ أَنْتُمْ مُجْتَمِعُونَ، عَلْنَا نَتَّبِعُ السَّحَرَةَ إِنْ كَانُوا هُمْ الْغَالِبِينَ ، فَلَمَّا جَاءَ السَّحَرَةُ قَالُوا لِفِرْعَوْنَ أَئِنْ لَنَا لَأَجْرًا إِنْ كُنَّا نَحْنُ الْغَالِبِينَ، قَالَ نَعَمْ وَإِنَّكُمْ إِذَا لَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ) الشعراء: ٣٦ - ٤٢.

تصور الآيات الكريمة هؤلاء السحرة المساكين الذين حملوهم من قراهم وأماكنهم في أطراف المملكة إلى فرعون في قصره ومدينته، ووقفوا أمامه مشدوهين خائفين يسألون بارتجاف ورعب وأمل في الوقت نفسه (إِنْ لَنَا لَأَجْرًا إِنْ كُنَّا نَحْنُ الْغَالِبِينَ)، فأجابهم بصلف وكبرياء وتعالٍ مشروطاً عليهم النجاح في سحرهم (قال نعم وإنكم إذا لمن المقربين).

(إذن) هذه وقفت شوكة في حلوقهم، إذ إن العطاء مشروط بالغلب، وسبب هذا الازدراء من فرعون لهم أن الحديث كان بينه وبين السحرة مباشرة، أما في سورة الأعراف، كان الحديث بينه وبين الملأ من قومه الذين أشاروا عليه بجمع السحرة، ولذلك لم يجروا أن يخاطبهم بهذا التعالي والكبر والاشتراط. تأمل في السياق الذي ورد في سورة الأعراف، فليس فيه سؤال منهم عن الأجر بل هم

تحدثوا كأن الأمر حقيقة واقعة، وأن الشرط لم يقع عليهم؛ لأن (واسطتهم) كان
الملا من قومه، يقول الله عز وجل:

﴿قَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِ فِرْعَوْنَ إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ عَلِيمٌ، يُرِيدُ أَنْ يُخْرِجَكُمْ مِنْ أَرْضِكُمْ
فَمَاذَا تَأْمُرُونَ، قَالُوا أَرْجِهْ وَأَخَاهُ وَأَرْسِلْ فِي الْمَدَائِنِ حَاشِرِينَ، يَأْتُواكَ بِكُلِّ سَاحِرٍ
عَلِيمٍ، وَجَاءَ السَّحَرَةُ فِرْعَوْنَ قَالُوا إِنَّ لَنَا لَأَجْرًا إِن كُنَّا نَحْنُ الْغَالِبِينَ، قَالَ نَعَمْ وَإِنكُمْ
لَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ﴾ الأعراف: ١٠٩ - ١١٤ .

تأمل في هذه الآيات تجد الملا من قوم فرعون يسيطرون على الرأي
والتدبير، هنا في الأعراف (قال الملا من قوم فرعون)، وهناك في الشعراء (قال
للملا من حوله)، وهنا في الأعراف (قال السحرة إن لنا لأجراً إن كنا نحن
الغالبين)، هكذا بصفة التقرير والتأكيد، معتمدين على وقوف الملا من حولهم، أو
على الأقل إن الملا هم الذين يتولون المناقشة والحوار. وهنا في الأعراف، قال
فرعون (قال نعم وإنكم لمن المقربين)، وهناك في الشعراء وضع عليهم شرطاً ثقیلاً
وهو أن ينجحوا في عملهم (قال نعم وإنكم إذن لمن المقربين).

وهكذا تكون غالباً أساليب الخطاب بين الأدنى والأعلى، تقوم على التسلط
والأمر الجازم والقهر، إلا عند من عصم ربك من الخلفاء والأمراء الذين يتصفون
بأخلاق الإسلام وآدابه، كأبي بكر الصديق، وعمر بن الخطاب، وغيرهم من
الحكام الصالحين، وقليل ما هم.

أساليب الخطاب في القرآن الكريم

أولاً: الخطاب القرآني الجامع عن طريق السرد والعرض.

تتنوع أساليب الخطاب في القرآن الكريم، وفُرق ما تقتضيه الحكمة الإلهية
من أهداف الخطاب، ولكن هذه الأساليب المتعددة يجمعها دائماً جامع واحد، لا
يتخلف، وهو الإعجاز الإلهي المستمر في آيات القرآن الكريم كلها، وأعني

بالإعجاز القرآني: الصورة الكلية التي نزل بها القرآن الكريم. وأنا لست مع الذين يقسمون الإعجاز أقساماً وأنواعاً، فيقولون: الإعجاز اللغوي، والإعجاز العلمي، والتشريعي، والتاريخي، والبياني، والإعجاز في الإخبار عما كان وما سيكون؛ فهذا كله حديث يُحمل على النية الحسنة في تقدير القرآن وتعظيمه، وهذا في نظري يعد خطأ في النظر إلى القرآن الكريم، الذي يجب أن ننظر إليه بحكمة وقوة وحسم واقتدار؛ لأنه منهاج الله في الأرض وشرعته التي يجب أن يتمسك بها الناس.

القرآن في الحكم الصحيح_ معجز كله، نزل معجزاً، وحفظه الله عز وجل معجزاً، وهذا الحفظ جعل الله عز وجل له منهاجاً وآليات لا بد منها لتحفظ القرآن الكريم، كما هو، على الصورة التي نزل بها، وربما تسنح الفرصة في هذا البحث للإشارة إليها. فالقرآن الكريم وحدة واحدة، معجز كله، بكل حروفه وكلماته وآياته وسوره. لا يند فيه حرف عن السياق الذي أراده الله عز وجل فيه، ولا لفظ، ولا تركيب، ولا آية، ولا سورة؛ فكل شيء فيه في مكانه، وله دلالته، وله معناه الذي أراده الله عز وجل، والذي يكشف عنه الإنسان تبعاً في مرّ الأيام والسنين. وهذا ما أشار إليه رسول الله _ صلى الله عليه وسلم _ في وصف القرآن، أنه "كتاب الله تعالى، فيه نبا من قبلكم، وخبر ما بعدكم، وحكم ما بينكم، وهو الفصل ليس بالهزل،... هو الذي لا تزيغ به الأهواء، ولا تلتبس به الألسنة، ولا تتشعب معه الآراء، ولا يشبع منه العلماء، ولا يخلق على كثرة الرد، ولا تنتهي عجائبه..."^(١)

وعليه فإن القرآن معجز كله؛ لأنه وحدة واحدة، وهو _ أيضاً _ وحدة متكاملة في حديثه عن كل ما يلزم الإنسان في أمور حياته، فلا يفصل حديث القرآن عن الأخلاق مثلاً، عن حديثه عن العلم، أو عن الجهاد، أو عن الأسرة، أو عن العلاقات الاجتماعية، القرآن حياة شاملة، تتصافر فيه المعاني والدلالات مع

(١) انظر نصّ الحديث بتمامه في الجامع لأحكام القرآن، المشهور بتفسير القرطبي، ج1، ص5

التعبير السامي المعجز، ففي ذروة الحديث عن موضوع ما، أو عن طرف من قصة، فإذا بالكلمات تقدم لك حقيقة علمية خالدة، أو مشهداً تاريخياً حياً، أو حقيقة نفسية لما يكشف عنها علماء النفس المتخصصون، تأمل في قول الله عز وجل في مشهد من قصة أهل الكهف:

__ (وَرَبَطْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ إِذْ قَامُوا فَقَالُوا رَبُّنَا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَنْ نَدْعُو مِنْ دُونِهِ إِلَهًا ۖ لَقَدْ قُلْنَا إِذَا شَطَطًا، هَؤُلَاءِ قَوْمُنَا اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً ۖ لَوْلَا يَأْتُونَ عَلَيْهِمْ بِسُلْطَانٍ بَيِّنٍ ۖ فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى ۚ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا ، وَإِذْ اعْتَزَلْتُمُوهُمْ وَمَا يَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ فَأْوُوا إِلَى الْكَهْفِ يَنْشُرْ لَكُمْ رَبُّكُمْ مِنْ رَحْمَتِهِ وَيُهَيِّئْ لَكُمْ مِنْ أَمْرِكُمْ مَرْفَقًا، وَتَرَى الشَّمْسَ إِذَا طَلَعَتْ تَزَاوَرُ عَنْ كَهْفِهِمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَإِذَا غَرَبَتْ تَقْرِضُهُمْ ذَاتَ الشَّمَالِ وَهُمْ فِي فَجْوَةٍ مِنْهُ ۚ ذَلِكَ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ ۚ مَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ ۚ وَمَنْ يُضِلِلْ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ وَلِيًّا مُرْشِدًا) الكهف 13- 17.

فقد يظن القارئ أن هذا مشهد من قصة فقط، ولكن عند تدبر الآيات نجد فيها ما يلي:

__ دعوة إلى البحث في علم التشريح لنعلم ما معنى (وربطنا على قلوبهم).

إنني أرجو أن يأتي يوم يقول لنا فيه علماء الطب، والتشريح، والنفس، ما معنى الربط على القلب، وكيف يتم؟

__ وحدة الربوبية (ربنا رب السماوات والأرض) ودعوة التوحيد (لن نعبد من دونه إلهاً).

__ الدعوة إلى اتخاذ طريق العلم الصحيح في كل أمر، فكل من يقول شيئاً عليه أن يقدم عليه السلطان البين، أي البرهان العلمي الواضح.

وإنني أرجو أن ينهض باحثٌ باحث، فيكتب لنا بحثاً علمياً موثقاً عنوانه:

(دلالة البرهان والسلطان في السياق القرآني). لكي نفهم بعد ذلك معنى قوله تعالى: (مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءَ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ) يوسف: ٤٠.

فما هذا السلطان الذي لم ينزله الله عز وجل للأسماء التي ادّعوها؟ وهل هذه الأسماء تختلف عن الأسماء التي علمها الله عز وجل لآدم عليه السلام في قوله عز وجل: ﴿قُلْ جِجْ جِجْ﴾ البقرة: ٣١؟

– وفي تلك الآيات أيضاً حقيقة تتصل بالأخلاق والسلوك؛ إذ إن أظلم الناس هم من يفترون على الله الكذب في أقوالهم وأفعالهم، ثم ينشرون هذا الكذب بين الناس في حياتهم اليومية.

— وفي الآيات أيضاً حقيقة علمية مذهلة لم يقل العلم فيها كلمته بعد، تلك هي هذه الهندسة العجيبة التي خلق الله عز وجل هذا الكهف عليها، كهف لا تدخله الشمس صباحاً، على الرغم من اختلاف مطالعها في الشتاء والصيف، ولكنها تدخله عصراً قبيل الغروب، لكي تمدهم بالحياة، وينبغي أن نعلم الآن، أو نتذكر أن أهل الكهف كانوا نياماً لمدة ثلاثمائة عام، ولم يكونوا أمواتاً، وهذا أيضاً إعجاز كبير في آيات القرآن الكريم، عندما يقول الله عز وجل : (ضَرَبْنَا عَلَىٰ

هذا مثل على وحدة النص القرآني. ولأضرب مثلاً آخر لمزيد من البيان، وأعرض الآيات الكريمة التالية من سورة النحل، وأدع للقارئ الكريم استخراج ما أود أن أقوله فيها. يقول الله عز وجل:

— (هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً ۖ لَكُمْ مِنْهُ شَرَابٌ وَمِنْهُ شَجَرٌ فِيهِ تُسِيمُونَ، يُنْبِتُ لَكُمْ بِهِ الزَّرْعَ وَالزَّيْتُونَ وَالنَّخِيلَ وَالْأَعْنَابَ وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ ۚ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ، وَسَخَّرَ لَكُمْ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ ۚ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِهِ ۚ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ، وَمَا ذَرَأَ لَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهُ ۚ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَذْكُرُونَ، وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُوا مِنْهُ حِلْيَةً تَلْبَسُونَهَا وَتَرَى الْفُلْكَ مَوَاحِرَ فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ) النحل: ١٠ - ١٤.

— (إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ).

— (إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ).

— (إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَذْكُرُونَ).

أوليس في هذه الآيات الكريمة — أيضاً — آية للتأمل والتدبر؟

- ما الحكمة في أن (لاية) وردت مفردة مع (لقوم يتفكرون) و (لقوم يذكرون)؟
- ما الحكمة في أنها وردت جمعاً (لآيات) مع (لقوم يعقلون)؟
- ثم انظر كيف جمع إنزال المطر وإنبات الزرع و الزيتون والنخيل وكل الثمرات مع تسخير الليل والنهار والشمس والقمر والنجوم، وتسخير البحر، وفي كل كلمة في الآيات الكريمة علم لا ينتهي، وإشارات تحتاج إلى التفكير والتعقل والتدبر، هذا هو أسلوب القرآن الكريم، وحدة التعبير، كما هي وحدة الإنسان في كل أنحاء الأرض، فليس في الأرض إنسان خلق لبحث في العلوم، وآخر خلق لبحث في الآداب والفنون، وليس في الإنسان من اختص بالعواطف والوجدان، وآخر اختص بالأفكار والعلوم والبرهان.

إن الإنسان في أنحاء الأرض كلها إنسان واحد في التشكيل وفي الخلق، (إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا) الإنسان: 2 والإنسان واحد في الابتلاء وفي التكليف وفي الحقوق وفي الواجبات، ولذلك أنزل الله عز وجل عليه ديناً واحداً، للناس كافة، (إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ) آل عمران: ١٩، وهكذا نزل القرآن الكريم فيه العلم الغزير، والبحث، والتجريب، وفيه الأدب، والعاطفة، والوجدان، وفيه التشريع والأحكام، وفيه الآيات البينات، والإشارات العلمية إلى خلق الكواكب والنجوم والأفلاك، والسموات والأرض، والبر والبحر، والماء والهواء، كل ذلك في سياق واحد متكامل، وهذا أحد أسرار التعبير القرآني الجامع، الذي ينفرد به القرآن الكريم.

ثانياً: الخطاب عن طريق التصوير.

يعتمد الخطاب القرآني أحياناً إلى التصوير المجسم للمعاني، وبخاصة الأفكار غير المحسوسة في عالم الواقع، فيشعر القارئ أو السامع بأنها تتجسم أمامه كأنها حقيقة ملموسة، انظر إلى قول الله عز وجل، في النهي عن تتبع الأعراض، والنظر إلى محارم الآخرين.

— (وَلَا تَمْدَنَّ عَيْنَيْكَ إِلَىٰ مَا مَتَّعْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِنْهُمْ زَهْرَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا لِنَفْتِنَهُمْ فِيهِ ۚ وَرِزْقُ رَبِّكَ خَيْرٌ وَأَبْقَىٰ) طه: ١٣١

فإني أشعر أن عيني المرء قد خرجت من وجهه وامتدت أمامه، تلاحق أزواجاً لأناس غيره من المسلمين، كأنما تريد أن تلحق بها وتمسك بها، وتشبع رغبتها في النظر إليها، وتأمل محاسنها. وهذا التعبير المصور يحمل كل ما في نفس المرء من رغبة وشهوة وبُعدٍ عن أدب غض البصر وحفظ اللسان وطهارة القلب، ومن هذا التعبير المصور تأمل في قوله عز وجل:

_ (وَيَوْمَ يُحْشَرُ أَعْدَاءُ اللَّهِ إِلَى النَّارِ فَهُمْ يُوزَعُونَ ، حَتَّى إِذَا مَا جَاءُوهَا شَهِدَ عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ وَأَبْصَارُهُمْ وَجُلُودُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ) فصلت: ١٩ - ٢٠ .

فالناس مجموعون أمام الله عز وجل يوم الحساب، وأعداء الله عز وجل مسوقون إلى النار.

● وهناك يقف الناس للحساب، ويشهد على كل امرئ منهم سمعه وبصره وجلده بما كان يعمل.

وهذا هو الكتاب أو المسجل المفتوح طوال عمر الإنسان، يسجل عليه صوتاً وصورة كل ما يقول وكل ما يفعل، وعند الحساب، يفتح هذا الكتاب، ويقال لكل امرئ من الناس:

(اقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا) الإسراء: ١٤ .

ومن هذا الخطاب المصور، قول الله عز وجل، يعزي ويصبر المؤمنين على القرح الذي أصابهم يوم أحد، ويبين لهم أن هذا هو شأن الحياة، يوم لك، ويوم عليك، واني كلما قرأت هذه اللوحة البيانية أشعر أنني دخلت سرادق عزاء كبيراً، فيه حشد من الناس جعلوا يواسي بعضهم بعضاً.

_ يقول الله عز وجل: (وَلَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ، إِنْ يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ الْقَوْمَ قَرْحٌ مِثْلُهُ ۚ وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ وَلَيَعْلَمَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَتَّخِذُ مِنْكُمْ شُهَدَاءَ ۗ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ ، وَلَيُمَحِّصَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَمْحَقَ الْكَافِرِينَ، أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُدْخِلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ وَيَعْلَمَ الصَّابِرِينَ ، وَلَقَدْ كُنْتُمْ تَمَنَّوْنَ الْمَوْتَ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَلْفُوهَ فَقَدْ رَأَيْتُمُوهُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ، وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ ۚ أَفَأَنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَىٰ أَعْقَابِكُمْ ۚ وَمَنْ يَنْقَلِبْ عَلَىٰ عَقْبَيْهِ فَلَنْ يَضُرَّ اللَّهَ شَيْئًا ۚ وَسَيَجْزِي اللَّهُ الشَّاكِرِينَ، وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ كِتَابًا مُّوجِلاً ۚ وَمَنْ يُرِدْ ثَوَابَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا وَمَنْ يُرِدْ ثَوَابَ الْآخِرَةِ نُؤْتِهِ مِنْهَا ۚ وَسَنَجْزِي الشَّاكِرِينَ ، وَكَأَيِّنْ

مِنْ نَبِيٍّ قَاتَلَ مَعَهُ رِبِّيُّونَ كَثِيرٌ فَمَا وَهَنُوا لِمَا أَصَابَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَمَا ضَعُفُوا وَمَا اسْتَكَانُوا ۗ وَاللَّهُ يُحِبُّ الصَّابِرِينَ) آل عمران: ١٣٩ - ١٤٦ .

إن قراءة هذه الآيات الكريمة وتدبرها يغني عن كل تعليق؛ لأن القارئ لا بد أن يتصور أمامه هذا المنظر المهيّب في التذكر بالموت، وبالشهادة، وبالمصير المحتوم المكتوب على كل الخلق.

ثالثاً: الخطاب عن طريق الحوار.

حفل القرآن الكريم بشواهد عديدة على أسلوب الخطاب عن طريق الحوار بين المتخاطبين، وهذا أيضاً من قبيل التصوير الحي للمشاهد، والحوار كان يجري بين طرفين، وتأتي المفردات القرآنية كاشفة لما في الصدور في سياق قرآني معجز، يعبر عما في القلوب مثلما يسمع ما يجري على الألسنة، وهذا الخطاب كان يتنزل على محمد _ عليه الصلاة والسلام _ تعليماً وتذكيراً وتنبيهاً وعبراً ينشرها أمام الناس، ويقرؤها على مسامع الناس، ليبلغهم رسالة ربهم، وليعلمهم شؤون دينهم. ومن ذلك هذا الحوار الذي جرى بين إبراهيم عليه السلام وقومه، والله عز وجل شاهد على ذلك، يوجه رسوله عليه السلام ويحميه من كيد أعدائه وشروهم:

_ (وَلَقَدْ آتَيْنَا إِبْرَاهِيمَ رُشْدَهُ مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا بِهِ عَالِمِينَ ، إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ مَا هَٰذَا التَّمَاثِيلُ الَّتِي أَنْتُمْ لَهَا عَاكِفُونَ) الأنبياء: 51_ 52 .

_ (قَالُوا وَجَدْنَا آبَاءَنَا لَهَا عَابِدِينَ) الأنبياء: 53.

_ (قَالَ لَقَدْ كُنْتُمْ أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ) الأنبياء: 54.

_ (قَالُوا أَجِئْتَنَا بِالْحَقِّ أَمْ أَنْتَ مِنَ اللَّاعِبِينَ) الأنبياء: 55 .

_ (قَالَ بَلْ رُبُّكُمْ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الَّذِي فَطَرَهُمْ وَأَنَا عَلَىٰ ذَٰلِكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ ، وَتَاللَّهِ لَأَكِيدَنَّ أَصْنَامَكُمْ بَعْدَ أَنْ تُولُوا مُدِيرِينَ ، فَجَعَلَهُمْ جُذَاذًا إِلَّا كَبِيرًا لَهُمْ لَعَلَّهُمْ إِلَيْهِ يَرْجِعُونَ) الأنبياء: 56_58.

_ (قَالُوا مَنْ فَعَلَ هَٰذَا بِآلِهَتِنَا إِنَّهُ لَمِنَ الظَّالِمِينَ) الأنبياء: 59.

_ (قَالُوا سَمِعْنَا فَتًى يَذْكُرُهُمْ يُقَالُ لَهُ إِبْرَاهِيمُ) الأنبياء: 60.

_ (قَالُوا فَأْتُوا بِهِ عَلَىٰ أَعْيُنِ النَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَشْهَدُونَ) الأنبياء: 61.

_ (قَالُوا أَأَنْتَ فَعَلْتَ هَٰذَا بِآلِهَتِنَا يَا إِبْرَاهِيمُ) الأنبياء: 62 .

_ (قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَٰذَا فَاسْأَلُوهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْطُقُونَ ، فَرَجَعُوا إِلَىٰ أَنْفُسِهِمْ فَقَالُوا إِنَّكُمْ أَنْتُمُ الظَّالِمُونَ ، ثُمَّ نَكِسُوا عَلَىٰ رُءُوسِهِمْ لَقَدْ عَلِمْتَ مَا هَٰؤُلَاءِ يَنْطُقُونَ) الأنبياء: 63_65.

_ (أَفْتَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُكُمْ شَيْئًا وَلَا يَضُرُّكُمْ ، أَفَ لَكُمْ وَلِمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ ۖ أَفَلَا تَعْقِلُونَ) الأنبياء: 66_67.

_ (قَالُوا حَرِّقُوهُ وَانصُرُوا آلِهَتَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ فَاعِلِينَ) الأنبياء: 68.

_ (قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ) ^(١) الأنبياء: 69.

إن القرآن الكريم يكشف هذه الانحرافات العقلية والنفسية والخلقية التي تجري في أحداث قصصه، فيردها على أصحابها، أو يقيمها على الوجه الذي يرتضيه الحق والعقل اللذين قام عليهما دين الله وجاءت بهما شرائعه^(١).

(١) انظر في تصوير هذا الحوار: القصص القرآني في منطقته ومفهومه، عبد الكريم الخطيب، دار

وكذلك رسم القرآن الكريم لوحات حوارية بين موسى عليه السلام وفرعون في كثير من المواضع، وبين موسى عليه السلام والسامري، وبين عدد من الأنبياء وأقوامهم، وسأعرض فيما يلي حواراً بين موسى عليه السلام وفرعون يعبر عن صورة من صور الخطاب القرآني:

_ (قَالَ فِرْعَوْنُ وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ) الشعراء: 23.

_ (قَالَ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا ۖ إِنَّ كُنُتُمْ مُوقِنِينَ) الشعراء : 24.

_ (قَالَ لِمَنْ حَوَّلَهُ آلَا تَسْتَمْعُونَ) الشعراء: 25.

_ (قَالَ رَبُّكُمْ وَرَبُّ آبَائِكُمُ الْأُولَى) الشعراء: 26.

_ (قَالَ إِنَّ رَسُولَكُمْ الَّذِي أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ) الشعراء: 27.

_ (قَالَ رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَمَا بَيْنَهُمَا ۖ إِنَّ كُنُتُمْ تَعْقِلُونَ) الشعراء: 28.

_ (قَالَ لئنِ اتَّخَذَتِ إِلَهًا غَيْرِي لَأَجْعَلَنَّكَ مِنَ الْمَسْجُونِينَ) الشعراء: 29.

_ (قَالَ أَوَلَوْ جِئْتُكَ بِشَيْءٍ مُّبِينٍ) الشعراء: 30.

_ (قَالَ فَأْتِ بِهِ إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ) الشعراء: 31.

_ (فَأَلْقَى عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُّبِينٌ، وَنَزَعَ يَدَهُ فَإِذَا هِيَ بَيْضَاءُ لِلنَّاظِرِينَ) الشعراء: 32_33.

_ (قَالَ لِلْمَلَإِ حَوْلَهُ إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ عَلِيمٌ، **يَدِي** أَنْ يُخْرِجَكُمْ مِنْ أَرْضِكُمْ بِسِحْرِهِ فَمَاذَا تَأْمُرُونَ) الشعراء: 34_35.

_ (قَالُوا أَرْجَاهُ وَأَخَاهُ وَابْعَثْ فِي الْمَدَائِنِ حَاشِرِينَ) ^(١) الشعراء: 36.

وفيما يلي حوار قصير بين السيدة مريم عليها السلام والمَلَك الذي تمثل لها بشراً سوياً:

- (وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ مَرْيَمَ إِذِ اتَّخَذَتْ مِنْ أَهْلِهَا مَكَانًا شَرْفِيًّا ، فَاتَّخَذَتْ مِنْ دُونِهِمْ حِجَابًا فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا) مريم: 16_17.
- _ (قَالَتْ إِنِّي أَعُوذُ بِالرَّحْمَنِ مِنْكَ إِنْ كُنْتَ نَقِيًّا) مريم: 18.
- _ (قَالَ إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَامًا زَكِيًّا) مريم: 19.
- _ (قَالَتْ أَنَّى يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ وَلَمْ أَكُ بَغِيًّا) مريم: 20.
- _ (قَالَ كَذَلِكَ قَالَ رَبُّكِ هُوَ عَلَيَّ هَيِّنٌ ۖ وَلِنَجْعَلَهُ آيَةً لِلنَّاسِ وَرَحْمَةً مِنَّا ۚ وَكَانَ أَمْرًا مَقْضِيًّا) ^(٢) مريم: 21.

رابعاً: الخطاب عن طريق القصص القرآني

القصص القرآني منهج من مناهج الدعوة إلى الله، وهي أسلوب من أساليب

الخطاب القرآني، يقول الله عز وجل في سورة يوسف التي جعلها الله عز وجل

أحسن القصص، وفيها آيات للسائلين إلى يوم الدين، قال الله عز وجل في الآية

الأخيرة منها: (لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي الْأَلْبَابِ ۚ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَىٰ

وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ)

يوسف: 111.

(١) انظر: القصص القرآني في منطوقه ومفهومه، عبدالكريم الخطيب، ص131

(٢) انظر: المرجع السابق، 141

ولست هنا بصدد التحليل الفني للقصص القرآني، فتلك دراسة نقدية ليس هذا مجالها، وحسبي _هنا_ أن أمثل بقصة يوسف عليه السلام مع إخوته على أساليب الخطاب المتنوعة في هذه السورة، ففي هذه السورة الكريمة:

_ حوار بين يوسف (الغلام) وأبيه يعقوب عليه السلام.

_ حوار بين إخوة يوسف وأبيهم يعقوب عليه السلام.

_ حوار بين السيدة التي هو في بيتها ويوسف عليه السلام.

_ حوار بين الملك ويوسف عليه السلام.

- وفي هذه السورة بيان وتعليم للناس جميعاً لمبادئ تربوية وقيم إنسانية تتجلى في أحداث السورة الكريمة، منها:

_ التمسك بالإيمان الكبير ومراقبة الله عز وجل في المواقف العصبية.

_ التدبير الحسن في وقت الرخاء ووقت الشدة التي تصيب الناس.

_ تحقق نصره الله عز وجل لمن ينصره ويسأله ولا يسأل غيره جل شأنه.

_ المسامحة والعفو عن يسيئ إلى غيره من أجل نشر المحبة والخير بين الناس.

- وفي قصة موسى عليه السلام في طفولته الأولى عبر مفيدة، وآيات باهرة لمن تدبر كتاب الله عز وجل، ففي أوائل سورة القصص تعرض الآيات الأحداث التالية:

_ أوصى الله عز وجل إلى أم موسى أن ترضعه.

_ وأن تلقية في اليم إذا خافت عليه بطش فرعون وجنوده.

_ وألا تخاف ولا تحزن وهي تفعل ذلك.

_ يلتقط آل فرعون الطفل موسى من اليم.

_ تتبعه أخته خفية لتعلم ما يكون من أمره.

_ يختار آل فرعون في شأن الطفل الذي امتنع عن الرضاعة من كل النساء.

_ تدلهم أخته _وهم لا يشعرون_ على أهل بيت يكفلونه لهم.

_ تعود به أخته إلى أمه كي تقر عينها ولا تحزن.

_ يتحقق وعد الله عز وجل لها بأن يعيده إليها، وسيتحقق وعده الآخر بأن

يجعله _في المستقبل_ من المرسلين.

ولن تغني كل أساليب الدنيا، وكل مهارات كتابها وأدبائها أيَّ إنسان عن قراءة

هذه الآيات الكريمة في سياقها، يقول الله عز وجل:

_ (وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ ۖ فَإِذَا خِفَتْ عَلَيْهِ فَالْقِيهِ فِي الْيَمِّ وَلَا

تَخَافِي وَلَا تَحْزَنِي ۗ إِنَّا رَأَوُوهُ إِلَيْكَ وَجَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ) القصص: 7.

_ (فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا ۖ إِنَّ فِرْعَوْنَ وَهَامَانَ

وَجُنُودَهُمَا كَانُوا خَاطِئِينَ) القصص: 8.

_ (وَقَالَتِ امْرَأَتُ فِرْعَوْنَ قُرَّتْ عَيْنِي لِي وَلَكَ ۖ لَا تَقْتُلُوهُ عَسَىٰ أَنْ يَنْفَعَنَا أَوْ

نَتَّخِذَهُ وَلَدًا وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ) القصص: 9.

_ (وَأَصْبَحَ فُؤَادُ أُمِّ مُوسَىٰ فَارِعًا ۖ إِن كَادَتْ لَتُبْدِي بِهِ لَوْلَا أَنْ رَبَطْنَا عَلَىٰ

قَلْبِهَا لِتَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ) القصص: 10.

_ (وَقَالَتْ لِأُخْتِهِ قُصِّيهِ ۖ فَلَبِصْرَتْ بِهِ عَنْ جُنُبٍ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ)

القصص: 11.

_ (وَحَرَمْنَا عَلَيْهِ الْمَرَاضِعَ مِنْ قَبْلُ فَقَالَتْ هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ أَهْلِ بَيْتٍ يَكْفُلُونَهُ لَكُمْ وَهُمْ لَهُ نَاصِحُونَ) القصص: 12.

_ (فَرَدَدْنَاهُ إِلَىٰ أُمِّهِ كَيْ تَقَرَّ عَيْنُهَا وَلَا تَحْزَنَ وَلِتَعْلَمَ أَنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ) القصص: 13، صدق الله العظيم.

- ترى من يستطيع أن يصور مشاعر الأخت الصبيّة، وهي تحمل أخاها تطير به إلى أمه الوالهة، التي كاد قلبها يتصدع حزناً وعطفاً على ابنها الذي ألقته في اليم؛ إيماناً بربها وطاعة لأوامره؟

- ترى من يستطيع أن يصور فرحة الأم وهي تتلقف ولدها، وهو يُردُّ إليها تحقيقاً لوعد الله: (إِنَّا رَأَوُوهُ إِلَيْكَ) ؟

- ترى كم مرّ من الوقت على هذا الطفل الرضيع منذ ألقته أمه في اليم إلى أن عاد إليها؟

- ترى كم ساعة يصبر الطفل الرضيع على فراق ثدي أمه ليبقى على قيد الحياة؟

إذا أردت أخي القارئ أن تعلم كم ساعة مرّ عليه بين لحظة فراقه لأمه وإعادته إليها، فَعُدَّ تلك الآيات الكريمة التي صورت هذه الأحداث بإعجاز قرآني مبین.

إنها سبع ساعات، بل هي سبع آيات. نعم إنه تفسير إشاري قلبي نابع من المشاعر، ولكنه _والله أعلم_ هو عين الحقيقة التي كانت تماماً في واقع الأمر.

خامساً: القرآن الكريم يصنع لغة جديدة راقية في الخطاب العربي.

أعني بالخطاب العربي: التعبير باللسان العربي المبين الذي نزل به القرآن الكريم. وينبغي لهذه الآيات الكريمة في وصف القرآن الكريم أن تأخذ حقها بالبيان

الصحيح، والتعليق الدقيق، الذي لا أظن أنها وفيت حقها، على الرغم من آلاف الدراسات قديماً وحديثاً عن لغة القرآن الكريم وإعجازه. يقول الله عز وجل: (وَإِنَّهُ لَنَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ ، نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ، عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ، بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ) الشعراء: ١٩٢ - ١٩٥.

وإن علينا إدامة النظر والتدبر والتأمل في الكلمات والتراكيب الآتية في هذه الآيات الكريمة:

_ وإنه لتنزيل رب العالمين، هكذا (تنزيل) وليس إنزال أو غيرها.

_ وإنه لتنزيل رب العالمين، (رب العالمين)، هكذا دون أي اسم آخر من أسماء الله الحسنى، كالرحمن أو الرحيم أو القادر أو العزيز أو غير ذلك.

_ وإنه لتنزيل رب العالمين، أي (العالمين) جميعاً، وليس عالماً واحداً، كأن يكون عالم الإنسان، أو عالم الحيوان، أو النبات، أو السماوات، أو الأرض، بل تنزيل رب العالمين كلها، ما عرفنا منها وما لم نعرف.

_ نزل به الروح الأمين (على قلبك)، وليس على نفسك، أو على تفكيرك، أو على فؤادك، أو أي جزء آخر من أجزاء الجسد.

_ ثم هو (بلسان عربي مبين). وسأمضي الآن مع هذا التركيب الإلهي (بلسان عربي مبين)، وأدع النقاط الأخرى، عسى أن يسمح الوقت في مناسبة أخرى لبسط القول فيها.

إن القرآن الكريم نزل بكل يقين، بلسان عربي مبين، بهذا صرّحت كثير من الآيات القرآنية بكل وضوح وبيان، بما لا يدع مجالاً للشك عند كل قارئ أو سامع، أيّاً كانت عقيدته وفلسفته. يقول الله عز وجل:

_ (وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ ۖ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ) النحل: ١٠٣.

_ (إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً ۖ وَمَا كَانَ أَكْثَرُهُمْ مُّؤْمِنِينَ ، وَإِنَّ رَبَّكَ لَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ، كَذَّبَتْ عَادُ الْمُرْسَلِينَ) الشعراء: ١٠٣ - ١٠٥ .

_ (وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ ۖ أَأَعْجَمِي وَعَرَبِيٌّ ۚ قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ آمَنُوا هُدًى وَشِفَاءٌ ۚ وَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ فِي آذَانِهِمْ وَقْرٌ وَهُوَ عَلَيْهِمْ عَمًى ۚ أُولَٰئِكَ يُنَادَوْنَ مِنْ مَّكَانٍ بَعِيدٍ) فصلت: ٤٤ .

_ (إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ) يوسف: ٢ .

_ (وَكَذَٰلِكَ أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا وَصَرَّفْنَا فِيهِ مِنَ الْوَعِيدِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ أَوْ يُحْدِثُ لَهُمْ ذِكْرًا) طه.

_ (وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَٰذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ ، قُرْآنًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عِوَجٍ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ) الزمر: ٢٧ - ٢٨ .

_ (كِتَابٌ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ) فصلت: ٣ .

_ (وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِتُنْذِرَ أُمَّ الْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا وَتُنْذِرَ يَوْمَ الْجَمْعِ لَا رَيْبَ فِيهِ ۚ فَرِيقٌ فِي الْجَنَّةِ وَفَرِيقٌ فِي السَّعِيرِ) الشورى: ٧ .

_ (وَمِنْ قَبْلِهِ كِتَابُ مُوسَىٰ إِمَامًا وَرَحْمَةً ۚ وَهَٰذَا كِتَابٌ مُصَدِّقٌ لِّسَانًا عَرَبِيًّا لِّنُنْذِرَ الَّذِينَ ظَلَمُوا وَنُبَشِّرَ الْمُحْسِنِينَ) الأحقاف: ١٢ .

ولعل سائلاً يسأل: ما ضرورة حشد هذه الآيات الكريمة كلها في هذا

الاستدلال، أولاً تكفي آية أو آيتان للدلالة على الفكرة التي تريد؟ فأقول: إن في كل آية من هذه الآيات الكريمة دلالات كثيرة، وإنها كلها تقدم عرضاً وافياً لمن أراد أن يتدبر آيات القرآن الكريم، ودلالة إنزاله قرآناً عربياً، ولذلك تعددت الفواصل القرآنية:

(لعلهم يتقون) و(لعلهم يتذكرون) و(لعلكم تعقلون) و(لقوم يعلمون)، ويمكن لدى

تدبر الآيات الكريمة التوصل إلى الحقائق التالية:

_ لم يذكر الله عز وجل صفةً للسان الذي أنزلت به الكتب السماوية، إلا مع القرآن الكريم، (بلسان عربي مبين)، مع تأكيد هذه الحقيقة، وهذا إشارة لا بد من التوقف عندها والتفكر في دلالتها.

حقاً لقد وردت إشارة عامة بأن كل نبي أرسل بلسان قومه ليبين لهم، وهذا واضح في قوله تعالى: (وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ ۚ فَيُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ ۚ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ) إبراهيم: ٤، وإننا نستطيع أن نفهم من هذه الإشارة أن كل نبي منهم _عليهم الصلاة والسلام_ قد بلغ قومه بلسانهم، ثم انتهى الأمر، مع نهاية كل رسالة، وانقضاء فترتها الزمانية. أما الإصرار على اللسان العربي المبين، الذي أنزل به القرآن الكريم، فهو دليل ساطع، وبرهان قاطع على أهمية هذا اللسان، وعلى أثره الكبير في صناعة الحضارة الإنسانية، وفي سلسلة الكتب السماوية؛ فالقرآن الكريم عربي اللسان منذ كان، ونحن نعلم يقيناً أن (الرَّحْمَنُ، عَلَّمَ الْقُرْآنَ) الرحمن: ١ - ٢ قبل خلق الإنسان نفسه، هكذا تقول الآيات الكريمة: (الرَّحْمَنُ، عَلَّمَ الْقُرْآنَ، خَلَقَ الْإِنْسَانَ، عَلَّمَهُ الْبَيَانَ) الرحمن: ١ - ٤.

كان القرآن في الكتاب المكنون، وفي اللوح المحفوظ قبل خلق الإنسان نفسه، يقول الله عز وجل:

_ (فَلَا أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ ، وَإِنَّهُ لَقَسَمٌ لَوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ ، إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ ، فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ ، لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ ، تَنْزِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ ، أَفَبِعَدَا الْحَدِيثِ أَنْتُمْ مُدْهِنُونَ ، وَتَجْعَلُونَ رِزْقَكُمْ أَنْكُمْ تُكَذِّبُونَ) الواقعة: ٧٥ -

أفبعد هذا البيان بيان للإنسان؟ أفبعد هذا القسم العظيم _لو أن الناس يعلمون_ قسم على علو شأن القرآن الكريم، وقدمه في الكتاب المكنون، قبل خلق الإنسان، وأكاد أقول قبل خلق السماوات والأرض؟

وعندما يقول الله عز وجل (تنزيل رب العالمين) في آيات كثيرة، إنما هو تأكيد على أن القرآن الكريم كان محفوظاً في علم الله، ثم شاعت الحكمة الإلهية، عندما حلّ اليوم الموعود أن ينزل القرآن الكريم على عبده محمد _صلى الله عليه وسلم_، ليكون للعالمين نذيراً.

وتؤكد هذه الآيات الكريمة آيات أخرى في سورة البروج، يقول الله عز وجل فيها: (وَاللَّهُ مِنْ وَرَائِهِمْ مُحِيطٌ، بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَجِيدٌ ، فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ) البروج: ٢٠ - ٢٢.

ولكم أرجو لو يتدبر الناس هذا القول العظيم، ويتساءلون عن دلالة (بل) في هذه الآيات الكريمة، وما تحمله من معانٍ وآفاق تحلّق بالإنسان إلى عنان التأمل والتدبر والتفكير والعرفان.

ثم ألا تثير هذه الإشارات الإلهية العلماء الكبار والمختصين المدققين في علوم (الحاسوب) و(علوم الاتصالات الحديثة) و (العلوم التي تبحث في أسرار الاتصال والانتقال بين أقطار الأرض)، ألا تثيرهم هذه الآيات الكريمة ليبحثوا بحثاً علمياً في أسرار قوله تعالى: (إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ ، فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ ا) الواقعة: 77-78 ثم في قوله تعالى (بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَجِيدٌ، فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ) البروج: ٢١ - ٢٢ ما الفرق بين القرآن الكريم والقرآن المجيد؟ هل هما شيئان أم كتاب واحد؟ وما هو اللوح المحفوظ، وما الفرق بينه وبين الكتاب المكنون؟ وهل الكتاب المكنون هو اللوح المحفوظ، أم هما شيئان مختلفان؟

أما أن للعلماء المسلمين، ولمراكز البحث العلمي في العالم الإسلامي أن تجيب عن هذه الأسئلة؟ أفلا تتحرك نفس أحد الكبار من علماء المسلمين، أو من أغنياء المسلمين أن ينفق جزءاً من ماله على مجمع كبير علمي، يحشد فيه من علماء اللغة، وعلماء الفلك، والاتصال، والإعلام، والحاسوب، والطب، والتربية، والنفس، والاجتماع، لكي يجتمعوا ويجيبوا إجابات علمية عن هذه الأسئلة، وعن مئات الأسئلة الأخرى التي تفهم من الآيات القرآنية، وهذه مسؤولية علماء اللغة في المقام الأول، ليقدموا لزملائهم العلماء صورة الأفكار على شكل فرضيات علمية، يقوم العلماء الآخرون بوضعها موضع البحث والتجريب والاختبار والتحليل؟!!

إن آيات القرآن الكريم لتؤكد أن العربية هي لغة القرآن منذ كان القرآن، وقد علمنا أنه كان قبل خلق الإنسان، وقد أشعرتنا الآيات الكريمة على إرادة الله عز وجل المؤكدة على إنزال القرآن الكريم باللسان العربي. وقد حرصت الآيات على ذلك، يقول الله عز وجل في سورة القيامة:

— (لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ ، إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ ، فَإِذَا قَرَأَهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ ، ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ) القيامة: ١٦ - ١٩ .

لقد تكفل الله عز وجل بقراءة القرآن كما هو، بلسانه العربي المبين، فأنزله على نبيه _صلى الله عليه وسلم_ عن طريق جبريل عليه السلام، يقرؤه كما أَرَادَهُ الله أن يُقْرَأَ، ثم أمر الله عز وجل بحفظه وقراءته كما قرأه جبريل. إن هذا أمر إلهي لا ريب فيه.

وإن هذه القراءة الإلهية للقرآن الكريم، كان لها خصائص ومناهج محددة، هي ما سمّاه الناس من بعدُ (الترتيل)، أخذاً من كتاب الله عز وجل.

_ (يَا أَيُّهَا الْمَزْمَلُ، قُمْ اللَّيْلَ إِلَّا قَلِيلًا، نَصْفَهُ أَوْ انْقُصْ مِنْهُ قَلِيلًا، أَوْ زِدْ عَلَيْهِ وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا) المزمّل: ١ - ٤ هكذا بأسلوب التوكيد.

فإذا علمنا أن المزمّل هي من أوائل ما نزل من السور، ولم يكن قبلها قرآن يتلى سوى سورة العلق، علمنا أن الأمر بالترتيل قبل أن يكون القرآن، إنما هو أمر اتباع المنهج الإلهي الذي أمر الله عز وجل أن يُقرأ عليه القرآن، ليحفظ القرآن الكريم من الضياع ومن التشتت بين اللهجات واللهجات المختلفة، وصور النطق المتعددة، التي من شأنها أن تذهب بالقرآن، ربما بعد مرور عقود قليلة بعد نزوله^(١).

الله عز وجل اختار العربية لساناً لكتابه الكريم، آخر الكتب السماوية نزولاً، ولعله كان أول الكتب السماوية عند الله عز وجل. ولكن المؤكد يقيناً أن الأمر بترتيل القرآن، أي بتوحيد طرائق نطق حروفه وكلماته بحروفها الصامتة والصائتة، إنما هو أمر إلهي بحفظ القرآن الكريم إلى يوم الدين؛ لأنه من البدهي أن يحفظ الله عز وجل كتابه الذي خاطب به الناس إلى قيام الساعة. فكيف يذهب كتاب أرادته الله عز وجل أن يبقى تشريعاً وديناً إلى يوم الدين؟

إن هذه الخصيصة للخطاب القرآني ينبغي أن تكون في قلب كل إنسان عربي مسلم، يحمل كتاب الله ويتبع دين الله عز وجل. ذلك أن علم الأصوات الحديث يبين طرائق نطق الأصوات وَفْقَ مخارجها الدقيقة، وإن هذا النطق الدقيق من شأنه أن يوحد طريقة نطق الأصوات على اختلاف الأجناس والألوان، وهذا سر حفظ القرآن الكريم على مر العصور، ولأمر ما نسمع بين طهرانينا أناساً من بلدان شتى

(١) انظر في هذا بحثاً مفصلاً بعنوان: "ورتل القرآن ترتيلاً: أول درس صوتي في تاريخ اللغات"، ألقيته في مؤتمر آل البيت، عام 2008م.

يقرأون القرآن بطريق صحيح، ونطق فصيح، فإذا تحدث أحدهم عن بلده، أو عن شؤونه الخاصة، تحدث بلغة عربية ركيكة لا يكاد يبين فيها.

تُرى، هل هذا الذي أراده رسول الله _ صلى الله عليه وسلم _ في حديث طويل، يصف فيه القرآن الكريم، قال فيه: "... وهو الذي لا تزيع به الأهواء، ولا تلتبس به الألسنة، ولا تتشعب معه الآراء، ولا يشبع منه العلماء، ولا يمله الأتقياء، ولا يخلق على كثرة الرد، ولا تنقضي عجائبه..."^(١).
إن قوله عليه الصلاة والسلام: (ولا تلتبس به الألسنة)، بحاجة إلى تدبر طويل.

كيف صنع القرآن الكريم الكلام العربي واللغة العربية.

عندما نزل القرآن الكريم على رسول الله _ صلى الله عليه وسلم _ لم يكن من علوم العربية شيء مما عرف فيما بعد من علوم النحو والصرف والبلاغة والفقه والتفسير والحديث والعروض والنقد وما إلى ذلك. وقد تأثر الناس بأساليب القرآن الكريم وطرائق عرضه للأفكار والمعلومات والحقائق والمشاعر تأثراً عاماً، ليس له أية مقاييس سوى مشاعر الانطباع العامة في النفس الإنسانية، ولكنهم صاروا يتحدثون بلغة القرآن من حيث لا يشعرون، وأعني بلغة القرآن: أساليب القول فيه، وطرائقه في استخراج ما في الحروف والمفردات والتراكيب من دلالات ومعانٍ. وإن هذا _ بالتأكيد _ لم يكن معروفاً لدى الناس في العصر الجاهلي، على الرغم من أنهم كانوا أفصح الناس وأعلاهم كعباً في فنون القول وأساليب البيان، ولو أردنا التمثيل ببعض أقوال الشعراء الجاهليين لسمعنا شيئاً عجباً لم يقل مثله الناس من قبل.

(١) الجامع لأحكام القرآن، المشهور بتفسير القرطبي، ج1، ص5

لا غرو في ذلك، فقد قال رسول الله _ صلى الله عليه وسلم _ عندما سمع محاورة بعض الشعراء، قال: "وإن من البيان سحراً، وإن من الشعر حُكماً" ^(١). هذا السحر، وهذا البيان تغلغل في قلوب الناس، وانتشر على ألسنة الشعراء والأدباء والمؤلفين في العصور التالية لنزول القرآن الكريم، فصار للحروف دلالات جديدة، ولل كلمات مواقع جديدة، وللتراكيب سياقات جديدة، فإذا الناس أمام قول كالسحر، وما هو بالسحر، وإذا بهم يسمعون، فيعجبون ويقولون: والله ما هذا بكلام بشر. _ ولعل في قصة إسلام عمر بن الخطاب _ رضي الله عنه _ ما يشعر بهذا المعنى، عندما قرأ في بيت أخته فاطمة بنت الخطاب، التي أسلمت قبله الآيات الأولى من سورة طه، فتخشع قلبه، ورق صوته، وتأثر وجهه، وقال: "ما أحسن هذا الكلام وأكرمه..." ^(٢).

وهل أتاك حديث الأعرابي الذي سمع القارئ يقرأ قوله تعالى في سورة يوسف (فَلَمَّا اسْتِئْذِنُوا مِنْهُ خُلُّوا نَجِيًّا) يوسف: ٨٠ فقال: والله ما يقول هذا بشر.

وهل علمت قصة عتبة بن ربيعة الذي تعهد لقومه أن يكلم (محمدًا) وأن يرده عن دعوته، أو يعطيه ما يريد ليعدل عنها، "... فقام إليه عتبة حتى جلس إلى رسول الله _ صلى الله عليه وسلم _، فقال: يا ابن أخي، إنك منا حيث قد علمت من السلطة في العشيرة، والمكان في النسب، وإنك قد أتيت قومك بأمر عظيم فرقت به جماعتهم وسفهت به أحلامهم... فاسمع مني أعرض عليك أموراً تنتظر فيها لعلك تقبل منها بعضها، قال: فقال له رسول الله _ صلى الله عليه وسلم _ قل يا أبا الوليد،

(١) سنن أبي داود، سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي، (275هـ)، راجعه وضبطه: محمد محيي الدين عبدالحميد، (د.ط)، دار إحياء السنة، (د.ت)، رقم الحديث (5011)، ج4، ص303

(٢) انظر خبر إسلام عمر بن الخطاب _ رضي الله عنه _، في تفصيل جيد في كتاب السيرة النبوية،

لاين هشام، طبعة البابي الحلبي، ط2، 1955م، ج1، ص342_350

أسمع. قال: يا ابن أخي، إن كنت تريد بما جئت به من هذا الأمر مالا، جمعنا لك من أموالنا حتى تكون أكثرنا مالا... قال: أقد فرغت يا أبا الوليد؟ قال: نعم. قال: فاسمع مني. قال: أفعل. فقال: بسم الله الرحمن الرحيم (حم، تَنْزِيلٌ مِنَ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، كِتَابٌ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ، بَشِيرًا وَنَذِيرًا فَأَعْرَضَ أَكْثَرُهُمْ فَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ) فصلت: ١ - ٤ ثم مضى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فيها يقرؤها عليه. فلما سمعها منه عتبة أنصت لها وألقى يديه خلف ظهره معتمداً عليهما يسمع منه. ثم انتهى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - إلى السجدة منها، فسجد، ثم قال: قد سمعت يا أبا الوليد ما سمعت، فأنت وذاك.

فقام عتبة إلى أصحابه، فقال بعضهم لبعض: نحلف بالله لقد جاءكم أبو الوليد بغير الوجه الذي ذهب به. فلما جلس إليهم قالوا: ما ورائك يا أبا الوليد؟ قال: ورائي أنني قد سمعت قولاً والله ما سمعت مثله قط، والله ما هو بالشعر، ولا بالسر، ولا بالكهانة يا معشر قريش، أطيعوني واجعلوها بي، وخلوا بين هذا الرجل وبين ما هو فيه، فاعتزلوه، فوالله ليكونن لقوله الذي سمعت منه نبأ عظيم، فإن تصبه العرب فقد كفيتموه بغيركم، وإن يظهر على العرب فملكه ملككم، وعزه عزكم، وكنتم أسعد الناس به. قالوا: سحرك والله يا أبا الوليد بلسانه. قال: هذا رأيي فيه، فاصنعوا ما بدا لكم^(١).

وهل، وهل، أمثلة كثيرة ترويهما الكتب على تأثر الناس بآيات القرآن الكريم، وما ذلك إلا لتغير أساليب القول التي يعهدونها ويعرفونها من قبل، إلى أساليب جديدة، ودلالات جديدة ليس لهم عهد بها.

_ مرت معظم كتب التفسير الكبرى على قوله تعالى في سورة آل عمران (وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ بِبَدْرٍ وَأَنْتُمْ أَذِلَّةٌ ۖ فَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ) آل عمران: ١٢٣ فقالوا:

"كانت بدر يوم سبعة عشر من رمضان، يوم جمعة لثمانية عشر شهراً من الهجرة، وبدر ماء هنالك، وبه سمي الموضع" ^(١). وفي تفسير ابن كثير كلام قريب من كلام القرطبي عن بدر ومكانه وانتصار المسلمين بنصر الله ^(٢). وفي تفسير الألوسي قال: "إن بدرأ ماء بين مكة والمدينة، التقى عليه النبي _صلى الله عليه وسلم_ والمشركون..." ^(٣).

ولكن الباء هنا ليست بمعنى (في)، وما ينبغي لحرف أن يكون مكان حرف آخر في القرآن الكريم، فكل حرف دلالاته وموقعه، وليس صحيحاً ما كتبه بعضهم من تتاب الحروف بعضها عن بعض، فهذا قول ينبغي أن نطرحه الآن عن أساليب القرآن الكريم. فالباء هنا تفيد السببية؛ أي إن الله عز وجل نصركم إلى يوم الدين بسبب انتصاركم ببدر، وهذا مصداق دعاء الرسول عليه الصلاة والسلام في موقعة بدر: "اللهم إن تهلك هذه العصابة، فلن تعبد في الأرض". ولك أن تجمع بين دعاء الرسول عليه الصلاة والسلام، ونص الآية الكريمة (وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ بِبَدْرِ) لتعلم كيف تلتقي دلالة الآية الكريمة عندما تفسر الباء بمعنى السببية، وتبين دعاء الرسول عليه الصلاة والسلام في يوم بدر.

إن القرآن الكريم علّم الناس كيف يرسمون الصور المعبرة بحسن اختيار الكلمات المناسبة في السياق القرآني. انظر إلى استعمال القرآن لكلمة (حبطت أعمالهم) ^(٤)، وإلى استعمال القرآن لكلمة (النفاق وما يشق منها) ^(٥)، وإلى (ولا

(١) تفسير الجامع لأحكام القرآن، المشهور بتفسير القرطبي، ج4، ص190

(٢) تفسير القرآن العظيم، المشهور بتفسير ابن كثير، ج1، ص400

(٣) تفسير روح المعاني، المشهور بتفسير الألوسي، ج4، ص39

(٤) شواهد في الإعجاز القرآني، عودة خليل أبوعودة، دار عمار، عمان، (ط1)، 1998، ص143

(٥) التطور الدلالي بين لغة الشعر الجاهلي ولغة القرآن الكريم، عودة خليل أبو عودة، دار عمار،

عمان، (ط2)، 2013، ص260

تصغر خذك للناس) ^(١)، وإلى عشرات غيرها في السياق القرآني، إنه صنع لغة جديدة، هي اللغة الإسلامية _إن جاز التعبير_، استخرجها من رحم اللغة العربية، أو إن شئت فقل إنه قدم اللغة العربية في أرقى صور البيان فيها من خلال الدلالات والمعاني التي حملها للألفاظ والتراكيب من خلال العناصر اللغوية، وصور التنوع في الأسلوب، من أمثال ^(٢):

_ تنوع صيغ الأفعال بين الماضي والمضارع والأمر.

_ تنوع أنماط الجمل بين الاسمية والفعلية والشرطية.

_ التقابل بين التعريف والتكثير في الجمل المتشابهة في مواطن مختلفة.

_ التقابل بين الأفراد والتنثية والجمع.

_ تبادل صور التقديم والتأخير في أنماط الجمل وفق دلالات السياق.

_ تعدد صور التوكيد والقسم والأمر والنهي والنداء، وما إلى ذلك من أساليب الخبر والإنشاء في تناسب التراكيب والدلالات التي تحملها ^(٣).

ثم إن القرآن صنع من خلال السياق دلالات جديدة للحروف والألفاظ والتراكيب، وانتشرت هذه الدلالات، وصارت شيئاً معتمداً ملموساً مقررّاً على السنة الكتاب والأدباء والعلماء والباحثين، وهي لغة جديدة، سميتها اللغة الداخلية التي تسري خلال التراكيب القرآنية موازية للمعنى العام، الذي تحمله الدلالات في النظرة الأولى.

(١) شواهد في الإعجاز القرآني، عودة خليل أبو عودة، ص 379

(٢) انظر: بحث (البيان القرآني: مفهومه ووسائله)، عودة خليل أبو عودة، مجلة إسلامية المعرفة، العدد

56، 2009م، ص 49

(٣) المرجع السابق، البحث كله في هذه المعاني والأساليب القرآنية.

— من ذلك مثلاً: دلالة (إذا) و (إن) في القرآن الكريم، فالأولى تستخدم عند اليقين، الثانية عند الشك في حدوث الأمر. فعندما يتعلم الناس هذا القول ويتعاملون به، يصبح هذا لغة جديدة لمثل هذه الحروف^(١).

ومثل هذا يقال في (السين) و (سوف)، فالأولى للأمد البعيد، والثانية للأمد القريب. ومثل ذلك يقال في (أم) و (أو)، وفي (الواو) و (التاء) في القسم، وفي (الباء) و (في)، وفي (نون التوكيد الثقيلة والخفيفة)، وهكذا كثير من الأمثلة. — ومن ذلك أيضاً الدلالة الخاصة القرآنية لما يَظُن كثير من الناس إنه من الترادف:

- فالحلف في القرآن غير القسم، الأول يكون في الكذب والثاني في الصدق^(٢).
- والعقاب غير العذاب، فالأول عقاب في الدنيا والثاني في الدنيا والآخرة.
- والغيث والمطر، الأول في الخير والثاني في العذاب.
- وجاء الموت غير حضر الموت، فالأول الموت المفاجئ والثاني المتدرج غير المفاجئ، كمن يكون مريضاً أو هرمّاً كبيراً أو مصاباً بإصابات شديدة، لا يرجى البرء منها في حدود التصرف الإنساني^(٣).
- والحياة الدنيا غير الدنيا، فالأولى عند الانشغال بشؤون الحياة ودواعي النفس، والثانية اسم علم مقابل للآخرة.
- والفلاح والفوز، فالأول فلاح في الدنيا، والثاني فوز في الآخرة.

(١) انظر: شواهد في الإعجاز القرآني، عودة خليل أبو عودة، ص219

(٢) انظر: المرجع السابق، ص223

(٣) المرجع السابق، ص105

• والمسلم والمؤمن والمحسن، كأنهم أشخاص يتحركون بيننا في الحياة نعرف
كلاً بسيماهم التي حدّدها لهم القرآن الكريم.

• والذي في قلبه مرض، والمنافق، والفاسق، والكافر، والمشرّك، والملحد،
أشخاص يتحركون أماننا في المجتمع، عندما نقرأ صفاتهم وسلوكهم في
السياق القرآني، نتعرف إليهم كأنما علقت على جباههم لافتة تدل على كل
منهم.

هذا هو الخطاب البياني الذي يصور الحقائق والأفكار صوراً مجسّدة
أماننا^(١).

إن هذه الدلالات التي صنعها القرآن الكريم للألفاظ والتراكيب، والحروف التي
تخلل ذلك كله، إنما هي لغة جديدة، وأسلوب من الخطاب جديد، ما كان يعرفه
العرب من قبل، ولعل هذا هو أوضح تفسير _ حتى الآن _ لهذه الحروف المقطعة
في أوائل بعض السور:

_ الم: في أول البقرة وآل عمران والعنكبوت والروم ولقمان والسجدة.

_ المص: في أول سورة الأعراف.

_ الر: في أول سورة يونس وهود ويوسف والرد وإبراهيم والحجر.

ولكنها في الرعد: المر.

_ حم: في أول سورة غافر وفصلت والشورى والزخرف والدخان والجنّة
والأحقاف، ولكنها في الشورى: حم عسق.

_ كهيعص: في أول سورة مريم.

_ طه: في أول سورة طه.

_ يس: في أول سورة يس.

_ ق: في أول سورة ق.

_ ن: في أول سورة القلم.

وهكذا.

إن هذه الحروف تقول لكل مسلم أو لكل إنسان: إن هذا بلسان عربي مبين،
بالحروف التي تتكلمون بها وتتشدون بها، فإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا
بها فاصنعوا مثلها، وادعوا شهداءكم من الجن والإنس.

إن العرب، وكل من يتحدث بالعربية، يتخذ من لغة القرآن الكريم أسلوباً له،
ومجالاً للتأثر به في تراكيبه ودلالاته ومعانيه، وهذا لا يعني أن الناس يتمثلون
بآيات القرآن أو يقتبسون منها، بل يستخدمون الألفاظ والتراكيب على الصورة التي
صنعها القرآن، وهذا الذي حير الناس وأذهلهم.

لعل قائلاً يقول: إن للقرآن إيقاعه ومعانيه وتأثيره في النفوس، وإن له من
يؤمن به ويدافع عنه، ولكن للشعر العربي أيضاً إيقاعه ومعانيه وتأثيره في النفوس،
وإن له _ أيضاً _ من يؤمن به ويدافع عنه.

ولكن النظر العلمي الموضوعي الصادق والنقد الأمين، يعلم علم اليقين أن
القرآن الكريم يتلاحم فيه اللفظ والمعنى في وحدة واحدة كأنها البشرة ولونها، وكأنها
العين وبصرها، والأذن وسمعها، لا ينفصلان أبداً. إن القرآن الكريم تسير معانيه
وتراكيبه في القرون، وتعبر عن أهواء النفوس، وتصور أعماق القلوب، بحديث
صادق كل الصدق، لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، أبد الدهر.

ولكن الشعر والأدب، وكلام الشعراء والقصاصين وأهل النثر وأهل الفنون،
فحدث ولا حرج، عن مواقفهم ومذائهم وأهاجيهم وتقلب أمزجتهم. إن امرأ القيس
وعظماء الشعر الجاهلي، والفرزدق وجريير والمنتبي وأبا العلاء وشوقي وحافظ
والجواهري وغيرهم من عيون الشعراء والأدباء، يقولون القول الذي ينتهي لحظة
إلقائه من حيث المعنى، وقد ينتهي بعد سنوات قليلة من حيث تعبيره وتراكيبه، وإلا
فأين هرم بن سنان والحارث بن عوف اللذان قال فيها زهير ما قال؟ وأين عبلة
ودارها التي قال فيها عنتره:

يا دار عبلة بالجواء تكلمي وعمي صباحاً دار عبلة واسملي
وأين الخلفاء الأمويون الذين جرى بين أقدامهم جريير والفرزدق والأخطل، وأين
كافور الإخشيدي الذي قال فيه المنتبي:

فتى ما سرينا في ظهور جدودنا إلى عصره إلا نرجي التلاقيا
إن مجرد الإحساس بهذه الأقوال المبالغ فيها، يجعل وقعها على النفس ثقيلاً،
إلا ما كان من أثر بسيط لجمال التعبير وجمال اللغة، ولكنه سرعان ما يزول.
وإن سحر القرآن، وجمال إيقاعه، وكمال تراكيبه، حي في القلوب دائم لا
يزول.

إن هذه أيضاً خصيصة أخرى من خصائص الخطاب القرآني، الصدق
الصرح الدائم، والكمال المطلق في القول والتعبير.

كان للخطاب القرآني _ولازل_ تميز كبير في فن القول وأساليب التعبير،
فكان الخطاب القرآني متميزاً متفرداً في لغة الخطاب بين الله عز وجل وعباده،
وبين عباده بعضهم مع بعض وبين العباد ورب العباد، وبين أهل الإيمان وأهل
الشرك، وبين الله عز وجل وأصناف خلقه من إنس وجن، وحيوان ونبات، وكواكب

ونجوم، وكل ما خلق الله عز وجل. إنه خطاب شامل، يشمل كل دقائق الحياة، وكل حقائق الكون بلغة سامية تامة، صحيحة فصيحة، لا شية فيها، ولا نقص، ولا عيب، وحسبك أن تكون أول آية في كتاب الله، بعد سورة الفاتحة التي لها شأن خاص، هي قوله تعالى (الم، ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ) البقرة: ١ -

٢

وها هي القرون تمر قرناً بعد قرن، والقرآن الكريم (لا ريب فيه)، وعده الحق، وصفاته حق، وبناءه تام محكم (لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ ۖ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ) فصلت: ٤٢.

إن الخطاب في لغة القرآن الكريم لا ينتهي القول فيه. وأود في نهاية هذا البحث، الذي أشعر أن الكلام فيه يطول وأن القول فيه مازال يفيض بأفكار كثيرة، وشواهد عديدة، تحتاج إلى تفصيل وتحليل وبيان، ولكني في انتظار أن يسمح الوقت إلى فضل بيان، ومزيد تفصيل لآيات القرآن الكريم، أقرر حقيقة مازلت أقلب فيها النظر منذ بعض الوقت وهي أن القرآن الكريم كتاب الله عز وجل، الذي لا تنتهي عجائبه، وأنه مازال ينتظر جهود الباحثين المخلصين الذين ينظرون إليه نظرتهم إلى ملكوت السماوات والأرض، فإن هذا القرآن الكريم هو الكون المقروء كما قال أحدهم يوماً ما. وإن الكون هو القرآن المشهود الملموس لكل من كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد.

إن الإنسان، هذا الإنسان الذي خلقه الله عز وجل في أحسن تقويم، إن هو إلا كون يتحرك، إن فيه من شواهد عظمة الخلق، ودقة الصنع، ما يكون من كل فرد مدينة صناعية متحركة، تحتاج لو قسمت إلى أجزائها إلى كل الطاقة الكهربائية الممكنة في العالم لتسييرها. خطر لي هذا خاطر عندما زرت أحد المرضى ممن يراجعون المستشفى ثلاث مرات في الأسبوع لإجراء عملية غسيل الكلى، فرأيت قاعة واسعة امتلأت بالأجهزة والحبال الكهربائية والأنابيب الذاهبة

والواردة من جسم المريض، كل هذا للقيام بعمل الكلية الواحدة، فكيف لو أردنا أن نجري العملية نفسها لعمل الرئتين، والقلب، والأعصاب، والمعدة، والأمعاء، والعين، والأذن، ومئات الأجهزة الدقيقة الأخرى في الإنسان، في كل فرد منه؟

إن في هذا الفرد الإنساني من قدرة الخلق، ما في الكون كله، وإن في هذا الكون من عظمة الخلق واتساعه، وقدرة خالقه العظيم ما في القرآن الكريم من دلالات وبيان وعجائب التعبير، وصور التفكير. إننا كلما تدبرنا في القرآن الكريم، انكشفنا لنا حقائق جديدة، وكلما أعادنا قراءة القرآن الكريم، تبدت لنا شواهد جديدة في الإعجاز؛ إعجاز في التشريع، وفي العلم، وفي البيان، وفي دقائق اللغة، وفي انكشاف العلوم، وفي أسرار الخلق الإنساني، والخلق العام.

- إن القرآن الكريم بأسراره كون كبير،
- وإن الكون بأفلاكه وكواكبه قرآن مشهود بسوره وآياته،
- وإن هذا كله يشهد للإنسان بعظمة خلقه وحسن تقويمه.

— قال الله عز وجل (إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ) البقرة: ١٦٤ .

— ويقول الله عز وجل (لَخَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ) غافر: ٥٧.

وعندما يقارن خلق السماوات والأرض بخلق الناس، نعلم إلى أي مدى يكون خلق الإنسان عظيماً وكبيراً في ميزان الله.

— ويقول الله عز وجل (قُلْ لِّئِنْ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَٰذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا، وَلَقَدْ صَرَّفْنَا لِلنَّاسِ فِي هَٰذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ فَأَبَىٰ أَكْثَرُ النَّاسِ إِلَّا كُفُورًا) الإسراء: ٨٨ - ٨٩.

— وقال تعالى (وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَٰذَا الْقُرْآنِ لِلنَّاسِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ ۚ وَكَانَ الْإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا) الكهف: ٥٤.

هذا هو الكون، وهذا هو الخلق الإنساني، وهذا هو القرآن الكريم. ولعل في هذا ما يمثل الأسلوب القرآني الخالد في الخطاب، لكل مستويات الناس، وفي كل أغراضهم وشؤونهم، (إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ الْقَصَصُ الْحَقُّ ۚ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ ۚ وَإِنَّ اللَّهَ لَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ) آل عمران: ٦٢.

والحمد لله رب العالمين.

التعليقات والمناقشات

- د. إيمان الكيلاني

توصي بأهمية دراسة أدب الخطاب الأخلاقي أو أدبية الخطاب الأخلاقي في القرآن الكريم.

- د. يعقوب أبو حلو

يتمنى على المحاضرين والحاضرين الربط بين هذه المحاضرات وعنوان المؤتمر "لغة الخطاب في العصر الحديث"؛ فما جاء في القرآن الكريم وما جاء في لغة الخطاب في اللغة العربية يربط بين الماضي والحاضر وحتى المستقبل الذي يجب أن يركز على التأمل والتفكير والتحليل واستخدام العقل في مخاطبة الطرف الآخر.

- د. رائد عكاشة

يوجه سؤالاً للباحث: لو أردنا أن نضع بدلاً من مصطلح الخطاب القرآني مفهوم الرسالة القرآنية أو الأسلوب القرآني أو الرؤية القرآنية، هل ستتغير المفردات التي تحدثت عنها؟

- د. أمين أبو لاوي

يوضح مصطلحي "المكي والمدني"، قائلاً: المكي، ما كان قبل الهجرة، والمدني: ما كان بعد الهجرة ولو نزل في مكة.

ويشير إلى أسلوب من أساليب الخطابة وهو الخطاب بالإشارة كما ورد في القرآن الكريم حيث يقول عز وجل: "فأوحى إليهم أن سبحوا بكرةً وعشيًا" فجاء الخطاب بالإشارة، وهناك تفسير يقول: إنه كتب لهم على الأرض.

كما يرى أن الآية التي تمثل الخطاب في القرآن الكريم هي قوله تعالى: "ولا تخاطبني في الذين ظلموا" الذي يمثل حواراً بين ربّ العزة وسيدنا نوح عليه السّلام.

- د. يحيى عابنة

يرى أن مصطلح الخطاب مصطلح فنيّ أي أنه مصطلح ناضج وقارّ، وليس فيه أي نوع من الخلل الذي أشار إليه بعض المعلقين من أنه مصطلح غير مقبول على مستوى الدراسات. إلا أن محاولة الربط بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي قد تكون محاولة فيها إطالة وعدم فائدة؛ لأن المعنى اللغوي يغدو غير مفيد في مسألة خطبة النساء مثلاً أو خطب أو ما خطبك. وأن مفهوم الخطاب مفهوم واضح جداً، أهم ما فيه أنّه معنيّ بالتواصل كما أشار إلى ذلك الدكتور عودة أبو عودة، وأنه يشمل المكتوب والمنطوق كما تحدّث الدكتور عباس.

- طالب لغة عربية

يسأل: ما تعريف التعريب لدى مجمع اللغة العربية؟؟

- رد الدكتور عودة أبو عودة

فيما يخص قضية ذكورة وأنوثة اللغة يرى أن لغة القرآن الكريم لم تفرّق بين الذكورة والأنوثة، وإنما تحدّث بأسلوب عام وأعطت للمرأة خصوصيتها في الشأن الذي يختص بها، وهذا واضح جليّ في القرآن الكريم.

كما يثني على اقتراح د. إيمان الكيلاني فيما يخص الخطاب القرآني من الناحية الأخلاقية ويرى أن هذا يحتاج إلى بحوثٍ ودراسات جيدة.

ويشير إلى أنه لم يقصد بأساليب القرآن النثر والشعر، وإنما أساليب القول التي وردت في القرآن الكريم من قصة وحوار وسرد، وأنه حين تنتظر إلى حقيقة التعبير القرآني تجد أن القرآن الكريم عمَد إلى أساليب العرب الشائعة من قول في المقصورات والإيقاع الذي اعتزوا به في الوزن والقافية وفي القصة، وجاء بهذه الأساليب نفسها وأعطاهما الصورة العليا بلسان عربي مبين، وبإيقاع وتقسيمات في الآيات والجمال وافق ما صار يسمى عروض الشعر وأوزانه، كقوله تعالى: "والليل إذا يغشى والنهار إذا تجلَّى"، ففي القرآن شاعرية بالمعنى الذي صرنا نعرفه ولم يكن موجوداً عند نزول القرآن الكريم. وكذلك فيما يخص القصة حيث يقول عز وجل: "نحن نقص عليك أحسن القصص"، فكل قصص الدنيا لا تقف أمام العرض القرآني للقصة والأهداف التي تحققها.

كما يشير إلى كلمة وردت في كتاب "مناهل العرفان في علوم القرآن" حيث سئل أحد العلماء: ما خير تفسير للقرآن، قال: الدهر... الدهر... وجاء هذا في معرض ردّه على من خالف البحث عن مصطلح الخطاب في التراث.

ويتابع قائلاً: القرآن كتاب للناس جميعاً وللعالمين كافة؛ فالقرآن لا يرتبط بزمن أو بعصر، والحديث عنه حديث قائم ومعاصر في كل زمان ومكان وموضوع ومستوى؛ لذلك ينبغي أن نتحدث عن الخطاب في القرآن وغيره.

ويرى أن موقفنا من الدراسات الغربية له جانبان: جانبٌ يحترم كل ما يصدر عن الدراسات الغربية لدرجة الاستهزاء بالتراث العربي أيّاً كان، وجانب يقُدّس التراث العربي ولا يأبه بكل ما تأتي به الدراسات الغربية، وكلاهما - في نظره - خاطئ؛ إذ يجب احترام العلماء الذين يضيفون للعلم بتفوقهم ودراساتهم وما يتوصلون إليه من نظريات في لغاتهم، فعندما يأتي أحدهم بنظرية النص أو الخطاب وغيرها، لا

يجوز أن نقف منه موقف عداء بل نأخذ منه أحسن ما عنده، وإن كان ما جاء فيه
يوافق تراثنا أو يطابقه مطابقة تامة لماذا نهمل ذلك ولا نتحدث عنه؟؟!!

ويتفق مع الدكتور عباس فيما يخص الربط بين المعنى اللغوي والاصطلاحي،
حيث لا بُدَّ من وجود رابط بينهما؛ إذ إن الدلالة تتطور من اللغة إلى الاصطلاح،
كما يعتمد فهم المعنى الاصطلاحي على الإدراك لأساس الكلمة في اللغة؛ لأنَّ
اللغة فيها مجالات للقول والفهم.

المحاضرة الثالثة

مصطلح الخطاب وتجلياته في الدراسات الحديثة

الدكتور زياد الزعبي
جامعة اليرموك

الأربعاء 16 محرم 1435هـ- الموافق 20 تشرين الثاني 2013م

يقال: "مفاتيح العلوم مصطلحاتها"، بمعنى أن المصطلح يوضع أو يسك لكي يحمل مفهوما محددا في حقل علمي معين ليساعد في التعامل مع قضايا هذا العلم ومضامينه على نحو يتسم بالوضوح والدقة، ولذا فإن لكل علم مصطلحاته الخاصة به. وحين نقف على مصطلح الخطاب نجد أن هذا المصطلح لا ينتمي إلى حقل علمي محدد، بل هو مصطلح عابر للحقول المعرفية، كما أنه مثل معظم المصطلحات الحديثة عابر للغات والثقافات، مما يجعل أمر تعيين المفاهيم التي يحملها في الثقافات المستقبلية أمرا غير سهل.

إن الاشتغال بمصطلح الخطاب وتحليل الخطاب يقع في سياق ظاهرة الاستهلاك التي تمارسها الثقافات المستقبلية التي تقع تحت تأثير الآخر المتفوق، وتلجأ في الوقت نفسه إلى العودة إلى البحث في تراثها أو مخزونها الثقافي لإيجاد مقابل أو مواز لما وفد عليها، وهو ما نجده في الدراسات التي تعنى بالخطاب، فهي من جانب تحثني بالمصطلح الوفد وتعتمد في الوقت نفسه إلى معاينة ما يشبهه أو يقابله لديها لتصل إلى شكل من أشكال التوازن الذي يرمي إلى ترك انطباع بعدم الاستلاب للغريب.

وسأشير فيما يلي إلى هاتين الصورتين قبل النظر في ظاهرة الانشغال بالخطاب في الدراسات الحديثة.

مصطلح الخطاب في الثقافة العربية:

والخطاب في الدراسات العربية بمفاهيمه الحديثة مصطلح واد من الثقافة الغربية، ويحمل فيها دلالات متعددة بتعدد الحقول التي يدخل فيها، وهو يتداول بوصفه مقابلا عربيا للمصطلح الغربي Discourse الذي تشكل في سياقات ثقافية

مباينة لتلك السائدة في الثقافة والمجتمع العربي، ولعل هذا ما يجعل المرء يتساءل عن إمكانية تحميل هذا المصطلح مفاهيم اجتماعية كذلك التي يحملها في سياقاته الأولى. وهذا الأمر مرتبط بكون المصطلح الغربي قد انبثق وتشكل في سياق اجتماعي له سمات مباينة للثقافة المستقبلية، ولو كان الأمر يتعلق بمسألة علمية لكان ذلك مقبولا. (المادة المتعلقة بهذا الجانب تتكرر في كل الدراسات التي عالجت موضوع الخطاب).

يرتبط مصطلح الخطاب في دلالاته الأولى بالمحادثة أو بالحديث الحواري، ولعل استحضار الآية القرآنية الكريمة: "وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا" تبين في بنيتها اللغوية عن حديث حوارى مكون من "خطاب" ورد عليه. وهذه الدلالة لم تكن الوحيدة، فقد ورد الخطاب في مواطن أخرى من القرآن الكريم بدلالات أخرى، فقد وقف الفقهاء والمفسرون عند الآية الكريمة "وَأَتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَصَّلَ الْخُطَابَ"، وقدموا تفسيرات متعددة دار معظمها على عناصر لغوية وفقهية، فقد ذهب بعضهم إلى الوقوف على الدلالة المتعلقة بالبنية اللغوية التي تحدد المعنى حين أشير إلى أن فصل الخطاب هو الكلام الواضح البين الذي لا يلتبس على السامع أو القارئ، كما يتعلق بمكان الفصل والوصل في الخطاب، فلا يقرأ مثلا الكلام مقطوعا عن المعنى في قوله تعالى "ولا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى".

وفي السياق الفقهي ذهب أكثر الفقهاء، "في فصل الخطاب، أنه فصل الحكم والقضاء. وقال الضحاك بن مزاحم: فصل الخطاب العلم بالقضاء. وروي عن شريح والحسن البصري، أنهما قالوا: فصل الخطاب الشهود والأيمان، ذهب إلى أنه يجب بهما الحكم وتتفصل الأشياء". (الصولي، أدب الكتاب، الموسوعة الشعرية).

وقد دارت معظم دلالات الخطاب في المعاجم العربية على هذه الدلالات كما نجد مثلاً في لسان العرب: "الخطاب والمُخاطَبَةُ: مُرَاجَعَةُ الكَلَامِ، وقد خَاطَبَهُ بالكَلَامِ مُخَاطَبَةً وخطاباً وهما يَتَخَاطَبَانِ.... قال بعض المفسرين في قوله تعالى: وَقَصَلَ الخطاب هو أَنْ يَحْكُمَ بِالْبَيِّنَةِ أَوِ الْيَمِينِ؛ وقيل: معناه أَنْ يَفْصَلَ بَيْنَ الْحَقِّ وَالْبَاطِلِ، وَيُمَيِّزُ بَيْنَ الْحُكْمِ وَضِدِّهِ وَقِيلَ فَصَلَ الحطاب أَمَّا بَعْدُ؛ وداوُدُ، عليه السلام، أَوَّلُ من قال: أَمَّا بَعْدُ؛ وقيل: فَصَلَ الخطاب الفقه في القضاء. (انظر عرضاً لهذا الجانب في: مها العتوم: تحليل الخطاب في النقد الغربي الحديث، 5 - 10).

ويرى التهانوي (ت ق 12هـ) في "كشافه" أن الخطاب: "توجيه الكلام نحو الغير للإفهام، ثم نُقل إلى الكلام الموجّه نحو الغير للإفهام. وقد يعبر عنه بما يقع به التخاطب. قال في الأحكام: الخطاب اللفظ المتواضع عليه المقصود به إفهام من هو متهيئ لفهمه". (كشاف، مادة الخطاب).

وفي هذا السياق قدم مختار الفجاري دراسة بعنوان: "تأصيل الخطاب في الثقافة العربية" مقررًا أن "أهم منطلق لتأصيل مصطلح الخطاب Discourse داخل الثقافة العربية هو تحديد مختلف معاني الكلمات المؤلفة من هذه المادة - الأصل خطب . ولبيان ذلك تكون المعاجم العربية وكتب اللغة والفكر والأدب القديمة هي المرشحة لذلك...". واعتماداً على هذه المصادر قدم قراءة لحضور المصطلح ودلالاته في الثقافة العربية في مقابل المفاهيم التي يحملها المصطلح الأوروبي. وقد حدد المعاني التي يحملها الخطاب في الشأن والغرض، وفي الدلالة على السلطة، وفي المحاور. وهذه الدلالات تلتقي بالدلالات التي يحملها المصطلح الحديث، وبخاصة في السياق الفلسفي كما هي الحال في بعض طروحات فوكو (انظر الفجاري: 1993، 100-101).

المصطلح في الثقافة الغربية:

أما الأصل اللغوي للخطاب Discourse في اللغات الأوروبية فيعاد إلى الأصل اللاتيني Discursus (Discurrer) الذي يحمل دلالة التحرك ذهاباً وإياباً وهو المعنى الذي يستعمله الفلاسفة للتعبير عن تبادل الأفكار. كما أن كلمة الخطاب تعبر عن الجدل والعقل أو النظام. (بغورة: 2000، 90). وقد ورد عند هابرماس لدلالة على التواصل اللغوي المبني على الحجج أو التعليل. وتقدم المعاجم اللغوية الأوروبية ومعاجم المصطلحات العلمية مادة تشمل حقولاً متعددة يدخل فيها الخطاب، كما هي الحال في معجم A Dictionary of Stylistics الذي يعرض لمعاني المصطلح لغوياً قبل أن يقف على مفاهيمه في الحقول الفلسفية واللسانية والاجتماعية مقدماً طيفاً واسعاً من التصورات النظرية المختلفة.

لقد "أصبح مصطلح الخطاب متداولاً وشائعاً في مجموعة من الحقول: النظرية النقدية وعلم النفس واللسانيات والفلسفة وعلم النفس الاجتماعي وعدد من الحقول الأخرى إلى حد أنه ترك مبهماً مراراً، كما لو كان استعماله معرفة مألوفة وبسيطة. وقد استعمل الخطاب بصورة واسعة في تحليل النصوص الأدبية والنصوص غير الأدبية موظفاً دوماً في الإشارة إلى خبرات نظرية معينة بطرق غامضة وأحياناً مشوشة. وربما كانت لمصطلح الخطاب أعرض سلسلة من الدلالات الممكنة من أي مصطلح آخر في النظرية الأدبية والثقافية. ومع ذلك كان دائماً هو المصطلح الأقل تعريفاً عند استعماله في النصوص النظرية. (سارة ميلز: الخطاب، nizwa.com).

ولعل التأكيد على عدم تحديد المصطلح وانفتاح مفاهيمه على احتمالات غير محدودة قد جعل من الممكن استعمال مصطلح الخطاب أمراً غير خاضع إلا

لرؤية الباحث وللحقل الذي يعمل فيه، إنه مصطلح مائي يأخذ شكل ولون الإناء الذي يوضع فيه، وهذا ما جعلنا نقف على موجة من الدراسات المعنونة بالخطاب أو بتحليل الخطاب دون سند معرفي أو منهجي، وهو ما جعل كل شيء خطابا.

وهنا أود أقف عند أكثر منظري الخطاب شهرة وتأثيرا وهو ميشيل فوكو الذي الذي خصص للخطاب كتابين من كتبه، وهما: أركولوجيا المعرفة 1969، ونظام الخطاب 1971، وقدم فيهما تصوره للخطاب، وهو تصور يفارق بصورة واضحة المفهوم عند سابقه، ومن خلال الاستعراض التاريخي لمفهوم الخطاب في الثقافة الغربية يتبين:

١ - "ارتباط الخطاب بالفلسفة والمنطق من حيث كونه "عملية عقلية منظمة تنظيما منطقيا أو عملية مركبة من سلسلة من العمليات العقلية الجزئية أو تعبير عن الفكر بواسطة سلسلة من الألفاظ والقضايا التي يرتبط بعضها ببعض".

٢ - أن الخطاب أصبح توجهها في الدراسات الألسنية... تعبر عنه أعمال بنفيست ومدرسة تحليل الخطاب الفرنسية.

٣ - أن ميشيل فوكو الذي اعتمد على هذه الخلفية الفكرية وخاصة على أعمال ليفي شترواس وبنفيست قد اختلف مفهومه للخطاب عن سابقه. (انظر بغورة، 2000، 93 ومصادره).

لقد قدم فوكو تعريفا جديدا للخطاب لا يستند إلى أسس ألسنية أو منطقية، بل يتشكل من مجموعة من المنطوقات بوصفها تنتمي إلى ذات التشكيلة الخطابية فهو ليس وحدة بلاغية أو صورية.... بل عبارة عن عدد محصور من المنطوقات التي نستطيع تحديد شروط وجودها (فوكو: حريات المعرفة 1968، 78 وانظر النص وتعليق عليه بغورة 2000، 95).

ومن المهم التوقف عند مصطلحين استعملهما فوكو في إطار نظريته في الخطاب وهما الأركولوجيا والجينالوجيا، وموضوع الاركولوجيا عنده "ليس اللغة وإنما الأرشيف أي الوجود المتراكم للخطابات، فالأركولوجيا كما يقول ليست جيولوجيا أي تحليل للطبقات الأرضية، ولا جينا لوجيا أي وصف للبدايات والتواريخ وإنما هي تحليل للخطابات في صيغة أرشيف" (بغورة 2000، 114).

وهذا ما يقود إلى مصطلح محوري آخر لديه وهو تحليل الخطاب الذي يستند إلى نظام الخطاب عنده، إذ إنه يمثل مفهوما يتعلق بالمعرفة والقوة، والآثار التي يتركها في سياقاته، ولذا فإن:

".. منهج تحليل الخطاب عند فوكو، لايحلل نظام اللغة أو المضامين أو الدلالات، كما لايهتم بصدق الخطابات أو معقوليتها، وإنما ينصب التحليل على المنطوقات كأحداث وعلى قوانين وجودها، وعلى ما يجعلها ممكنة أو غير ممكنة" (بغورة: منهج في تحليل الخطاب، مجلة إبداع، القاهرة، ابريل . مايو 2000م ص 109).

وتورد سارة ميلز نماذج من تحليل فوكو للخطاب تركز على أسس المعرفة والسلطة، وهي نماذج تتعلق بالخطاب في سياقات اجتماعية، و توضح في الوقت نفسه أن فوكو لم يكن معنيا بالخطاب الأدبي إذ يذهب إلى " أن كلمة أدب في العصر الحديث وفي ثقافتنا أيضا تعني انفراد لغة معينة بأسلوب غير مألوف كي تبدو أدبي...الأدب هو الصراع مع فقه اللغة... إنه يقود اللغة من النحو إلى قوة الكلام المجردة، وهناك تصطدم بالوجود الجامح والمتغرس للكلمات " . (فوكو، 1970: 299 – 300 عن سارة ميلز).

على الرغم من أن نظرية الخطاب قد تكونت تحت تأثير الانتقادات الموجهة لثلاثة تيارات أو تقاليد فكرية ألا وهي البنيوية والتأويلية والماركسية... وأن أكبر أهداف تحليل الخطاب الكشف عن القوانين ذات نشأة التاريخية التي تضع بنية أو تؤطر إنتاج المعاني في سياق اجتماعي محدد (محمد الصقار 101، 2005)، وعلى الرغم من أن تحليل الخطاب "يختلف عن التحليل الألسني أو التحليل المنطقي" (بغورة، إبداع 2000، 107) - فإن كثيرا من الدراسات تقوم على دراسة الأدب وعلى تحليل ذي توجه ألسني أو بنيوي، بمعنى أن الأسس التي وضعها فوكو مثلا لم تعد حاضرة في ما يسمى تحليل الخطاب.

إن استقراء الدراسات الحديثة المتعلقة بالخطاب يضع المرء أمام كم ضخم من مادة غير متجانسة في أطروحاتها وحقولها ومناهجها ومفاهيمها، فمصطلح الخطاب وتحليل الخطاب يحضر بصورة واسعة في عناوين الكتب والأبحاث دون أن يكون له في كثير من الأحيان ارتباط بالموضوع المطروح، فنحن نقرأ: الخطاب اللساني، والخطاب الديني، والخطاب الروائي، والخطاب السلفي، والخطاب الشعري، والخطاب السياسي، والخطاب الجنسي، والخطاب النسوي، والخطاب النقدي، ولا شك أن هذه كلها يمكن أن تكون خطابات، ولكن المسألة تكمن في أن المادة التي تضمها أو تقدمها أكثر هذه الدراسات لا تنهض على استعمال علمي منهجي للخطاب ومفاهيمه، فهي تستعمله على نحو لا يخضع لمعايير نظرية أو إجرائية معينة، مما يعني أن مصطلح الخطاب بدأ يحل محل كلمة لغة أو مقال أو نص. وتتعمق هذه الحال حين يعلق بها تحليل الخطاب، إذ نجد سلسلة طويلة من الدراسات التي تعنون بتحليل الخطاب، وهي في واقع الأمر ليست سوى قراءات تقليدية لنصوص لا علاقة لها بالخطاب أو بالمفاهيم التي يحملها.

ويقود تأمل هذه الدراسات إلى تبين نمطين متكررين، هما:

- الترجمات أو القراءات التي تعالج هذا المصطلح في إطار الثقافة الغربية، وهي تتمثل في ترجمة النصوص النظرية الغربية أو عرضها في صورة شروح أو اقتباسات مطولة توضع في سياقات نظرية مستقلة حيناً، أو في مقدمات لدراسات تحمل في عناوينها الخطاب أو تحليل الخطاب. وبعض هذه الترجمات أو القراءات تمتاز بالدقة والعمق مثل أعمال الزواوي بغورة الذي وجه اهتماماً خاصاً لنظرية ميشيل فوكو في الخطاب.

- الدراسات العربية التي تحمل في عناوينها مفردة أو مصطلح الخطاب، سواء أعلق الأمر بالخطاب بوصفه مصطلحاً يحمل مفهوماً أو مفاهيم يجب أن تبنى عليه أو عليها هذه الدراسات أم لا. وفي هذا الإطار نجد عشرات الكتب ومئات من الأبحاث التي تستعمل أو تستملح المصطلح دون أن يكون له صلة بموضوع الدراسة.

إن ما يجب ذكره هنا أن المصدر الأصلي للخطاب يحمل هذه الصورة غير المستقرة للمصطلح ومفاهيمه، وذلك لأنه أخذ صورة الواجهة للدراسات المختلفة في حقول علمية مختلفة التي صبغته بصبغتها، فقد ذهب هوارث إلى القول: " رغم أن مفهوم الخطاب نشأ في مجالي اللغويات والسيموطيقا إلا أنه قفز للعديد من فروع ومجالات العلو الإنسانية، إذ يستخدم تحليل الخطاب في الانثروبولوجيا والتاريخ وعلم الاجتماع والتحليل النفسي ودراسات ما بعد الكولونيالية والعلوم السياسية وتحليل السياسات العامة، مما جعل مفهوم الخطاب يشغل مكاناً محورياً تتزايد أهميته في العلوم الاجتماعية والإنسانية المعاصرة. على أن الكم الغزير من الدراسات... لم يؤد إلى صبغ المفهوم بلون ثابت واضح يميزه عن غيره من المفاهيم، بل على العكس من ذلك تماماً فقد جعلت تلك الدراسات مفهوم الخطاب كالحرباء يتلون بلون الخلفية التي يقف أمامها، إذ فرض كل حقل معرفي عند استخدامه للمفهوم مسلماته ومقولاته وإشكالاته عليه، بحيث صار المفهوم يتسم

بالنسبية والاختلاف الشديدين. فبينما يضيق البعض مفهوم الخطاب ليقصر على مجرد أساليب الكلام والمحادثة يوسعه البعض الآخر ليجعله مرادفا للنظام الاجتماعي برمته حيث يصير كل شيء خطابا". (هوارث 2000، 1-3، عن محمد الصفار 2005، 100).

فإذا كان هذا الأمر قد حدث في إطار الثقافة المنتجة للمصطلح فليس غريبا أن نجد صده غير المنضبط في الثقافة العربية المتلقية له على نحو غيرنسقي أو منهجي. وهو ما مكن من زج الخطاب في كل الموضوعات بغض النظر عن علاقتها أو عدمها به.

لقد أنتج الاشتغال بهذا المصطلح ومفاهيمه الرغبة لدى الباحثين العرب للبحث عن مقابل عربي له في تراثنا، ولذا فقد ذهبت بعض الدراسات العربية إلى البحث عن جذور هذا المصطلح في الثقافة العربية، وحاولت تقديم عرض لدلالاته اللغوية والاصطلاحية في المعاجم وكتب التراث على اختلاف حقولها، على نحو يظهر اقتفاء لما وجدوه في الثقافة الغربية. ومن ذلك عمل مختار الفجاري: "تأصيل الخطاب في الثقافة العربية 1993" الذي عمد فيه إلى استقراء مادة خطب في القرآن الكريم وفي المعاجم العربية، وكتب التراث.

لكن الأمر الذي يستوقف المرء هو أن دراسة عربية واحدة لم توضع في الخطاب منبثقة من التراث العربي ومكتفية به قبل شيوع المصطلح الوافد، بل إن كل الدراسات التي اطلعت عليها قد وضعت بتأثير من الاشتغال بالخطاب في الثقافة الغربية، مما يعني أن هذه الدراسات جاءت صدى لمقابلها الغربي، لكن في صور متباينة من الأصداء التي يقود بعضها إلى سوء فهم قد يولد نظرية أو نظريات جديدة، وهذا أمر محمود إن حدث.

وثمة ملاحظة أخرى في هذا السياق وهي أن المادة المتعلقة بهذا الموضوع في معظم الدراسات العربية مادة مكررة، إذ يمكن للمرء أن يقرأ عشرات الدراسات والأبحاث دون أن يجد شيئاً جديداً، فهي تعيد المادة نفسها والأسماء نفسها على نحو يتسم في كثير من الأحيان بالغموض وغياب المعنى، لأن المادة المنقولة تقع في سياق ثقافي مختلف تماماً، ولأن الترجمة المهمة أساساً بالتأويل لا تسعف في كثير من الأحيان على تشكيل تصورات واضحة عن الأفكار المطروحة في هذا السياق الذي غلب الجانب الفلسفي وبخاصة حين يتعلق الأمر بما قدمه ميشيل فوكو.

ويمكن أن يكون كتاب محمد عزام "تحليل الخطاب الأدبي على ضوء المناهج النقدية الحداثيّة" نموذجاً للكتب التي تحمل عنوان تحليل الخطاب، ولكنها تناقش المناهج الحداثيّة المختلفة كلها دون توقف عند الحديث عن معنى تحليل الخطاب، فهو يعرض ما قدمه كمال أبو ديب في "جدلية الخفاء والتجلي"، وهو تحليل بنيوي إلى جانب عمل الطاهر لبيب في "سوسولوجيا الغزل العذري"، وعمل محمد بنيس في ظاهرة الشعر المعاصر في المغرب". وهذا عمل يعني ألا علاقة له بتحليل الخطاب بالمفهوم الاصطلاحي، وإنما استعمل كلفمة خطاب استعمالاً عاماً. ومثل هذا الأمر يمكن مناقشته في "تحليل الخطاب الروائي" عند سعيد يقطين. ولعلّ معاينة المزيد من الدراسات العربية تظهر على نحو عميق أن استعمال المصطلح أو منحه المفهوم الذي يريده الباحث تم دون ضوابط منهجية أو معرفية.

المصادر

- إبراهيم، عبد الله: الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة، الدار البيضاء بيروت 1999.
- بغورة، الزواوي: مفهوم الخطاب في فلسفه ميشيل فوكو، القاهرة، 2000.
- بغورة، الزواوي: منهج في تحليل الخطاب، مجلة إبداع، القاهرة، ابريل . مايو 2000م ص 109).
- التهانوي، محمد علي : كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ، تح. رفيق العجم وعلي دحروج، بيروت 1996.
- سعيد يقطين: تحليل الخطاب الروائي، الدار البيضاء- بيروت 1997
- الصولي، أبو بكر: أدب الكتاب، الموسوعة الشعرية، الإصدار الثالث. العتوم، مها: تحليل الخطاب في النقد العربي الحديث، دراسة تحليلية في النظرية والمنهج، أطروحة دكتوراه، الجامعة الأردنية، 2004.
- الفجاري، مختار: تأصيل الخطاب في الثقافة العربية 1993، مجلة الفكر العربي المعاصر، ع 100-101.
- فوكو، ميشيل: حقايق المعرفة، تر. سالم يفوت، الدار البيضاء، 1986.
- محمد الصفار: تحليل الخطاب وإشكالية نقل المفاهيم، النهضة، مج 6، ع4 ص99-110.
- محمد عزّام: تحليل الخطاب الأدبي على ضوء المناهج النقدية الحداثيّة، دراسة في نقد النقد
- محمد علي الكردي: الخطاب واللغة عند ميشيل فوكو، فصول، مج 11، ع!، 1992.

- ابن منظور: لسان العرب، دار صادر بيروت، 1968.

- ميلز سارة: الخطاب، تر. غريب اسكندر، مجلة نزوى، الموقع الالكتروني

<http://www.nizwa.com/articles>.

Katie Wales: A Dictionary of Stylistics, London , 1989.-

التعليقات والمناقشات

- أحد الحاضرين

يشير إلى ما يراه د. زياد من أن الغرب يأخذون مفاهيم العرب كما هي كالجهاد مثلاً، وهذا - وفق رأيه- مجافٍ للحقيقة فالجهاد عندهم يعني الإرهاب؛ لذا يرى عدم التسليم بهذا الرأي خاصةً في المصطلحات السياسية.

وحين تحدث د. زياد عن "ميشيل فوكو" قال: إنه لا يههمه الصدق أم الكذب، الخطأ أم الصواب ويتساءل المتحدث: إذاً ما الذي كان يههمه؟؟! وبميل هنا إلى القول: إن الغربيين يحكمون القوة؛ فالقوي لديهم هو المصيب مهما كان مخطئاً.

- د. فتحي ملكاوي

يرى أن المفهوم المتحدث عنه - كما يبدو - هو مفهوم، سائل مائع مائي...الخ، ويقول: كأنتي أرى الحل في كلام د. زياد قطيعةً بين الدلالة التي تختلف عليها في الأصل الغربي أو الثقافة الغربية عمّا يمكن أن نبنيه لأنفسنا من دلالة معينة في الثقافة العربية. وكلمة الخطاب -في ظنّه- كلمة عربية وأصلها الثلاثي معروف واستعمالها في اللغة القديمة والحديثة موجود وبدلالات محددة، ويتساءل: ما المشكلة في ربط هذه الدلالات التي يمكن تقصّيها واستقراؤها بشكل جيد بالدلالة الغربيّة؟؟! لِمَ لا يكون هناك شيءٌ من التحديد في الثقافة العربية؟؟! على سبيل المثال: الخطاب الأشعري والخطاب الاعتزالي في مجال علم الكلام...الخ، ففي المجلد هناك مضمون معين ودلالة معينة لكلمة الخطاب كمفهوم وكمصطلح.

ويقول: ما المشكلة في بناء دلالة محددة لهذه الكلمة لتكون مفهوماً ومصطلحاً في الثقافة العربيّة الأصيلية. ثم لا مانع عندنا أن نقول: إن ما يمكن أن يكون قابلاً لهذا المصطلح عند الغربيين هو كذا وكذا وإن كانت جذوره مختلفة عن

جذور المصطلح لدى العرب، فهل في هذا نوع من التبسيط أم أنه حلم غير قابلٍ للتطبيق؟؟

- أحد الحاضرين

يقول: إن معجزة سيدنا محمد -صلى الله عليه وسلم- هي البيان فقط، وإن لم ترتبط اللغة العربية بالدين فلا قيمة لها، ومن هنا استطاع الغرب السيطرة علينا بثقافته وبأفكاره.

ويوجه المتحدث سؤالاً خاصاً بكلمة الجهاد التي تطرق إليها الدكتور زياد في بحثه يقول: ما سبب ذكرك أخذ الغرب كلمة الجهاد عن العرب، وعدم تفسيرك لمدلولها عندهم؟

- هالة فزاع/ طالبة دكتوراه

ترى أن المشكلة تكمن في تحديد المفهوم الذي يؤدي إلى تحديد المصطلح بدليل ما ذكره المحاضرون، من أن تحليل الجملة أو النص عند الغرب مختلف عما هو عليه عند العرب؛ فكلانا يستخدم المصطلح نفسه، ولكن بمدلولات أخرى. وتتساءل: هل نفهم من ذلك أن تحليل الخطاب عند الغرب أو عند هالدي تحديدًا يعني التحليل الاجتماعي مثلاً!!

- رد الدكتور زياد الزعبي

يرد قائلاً: لست معجباً تماماً بالغرب وهذه قضية ليست متضمنة في الخطاب، وإنما أحاول -بموضوعية مطلقة- أن أقول ماذا يملك الغرب وماذا نملك، وهذه مسألة لا علاقة لها بالإعجاب.

وحين قلت: إنَّ الجهاد انتقل إلى أوروبا بمفهومه المعروف لدينا، نعم، هو انتقل بمفهومه طبعاً، ودليل ذلك: كتاب غربي عنوانه: "الجهاد وعالم ماك" مترجم

إلى العربية؛ إذ انتقل المصطلح وحمل مفهوم الجهاد كما هو في الثقافة العربية بمعنى أنهم أبرزوا تماماً معنى هذا المفهوم في هذه الثقافة. وعندما انتقل إليهم عالجوه على هذا النحو ومن ثم حملوه مفهوماً يرتبط بالثقافة الغربية، فمن يفجر نفسه، ويقول: أنا مجاهد، عدّوه إرهابياً. وبالتالي أصبحنا أمام صورة في منتهى الوضوح، فالصورة كالآتي: أنقل هذا المصطلح وأعيه تماماً وأعرف ماذا يعني في إطاره الثقافي وأعرّفه وفق إطار ثقافي آخر، فهذه قضية محورية يجب أن تدرك؛ ولذلك لدينا مشكلة مع أنفسنا، سببها قوقعة المجتمع العربي.

وعندما تحتك بالثقافة الأجنبية بشكل مباشر سوف تعرف أكثر، فهم يعرفون عنّا أكثر مما نعرف نحن عن أنفسنا؛ والمعرفة سلطة، والخلاف بيننا ليس المصطلح بحد ذاته وإنما تحديد المفاهيم، وقد تحدثت عن (المصطلح) المفردة اللغوية في أصولها المختلفة، في لغات مختلفة وليس في اللغة العربية أو الإنجليزية وحسب. فالمصطلح كلمة واحدة تحمل آلاف المفاهيم في الحقول المختلفة أو نفسها في الحقل نفسه، كما اختلف على مصطلح (discourse) بين الثقافة الغربية الفلسفية والمنطقية قبل فوكو وبعده؛ فهذا موجود في الثقافات كافة، والمصطلح عملية تواطؤ لتحميل مفاهيم عليه في حقل معيّن.

وفيما يخص فلسفة فوكو يقول د. زياد: هناك منطق ولا منطق وهناك أرشيف أو نصّ، فمن قال مثلاً: الرقية الشرعية أفضل من الطب نقول له: هذا كلام لا يخضع للمنطق أو للصدق أو للكذب، وإنما يخضع لعملية خطاب إقناعي يستند إلى المعرفة والسلطة التي تريد أن تنتقل إليك المفردة بغض النظر عن أي شيء آخر. وما يهمنا هنا هو الإطار الذي أسماه فوكو (الأرشيف الخطابى) الملفوظ القائم على أنني أوجه إليك شيئاً من أجل السيطرة عليك أو إقناعك.

وفي سياق ردّه على د. ملكاوي يرى أننا نستطيع أن نقدّم موازياً عربياً لما
يأتينا شريطة ارتباط المفاهيم بالمصطلح الأجنبي الوارد إلينا.

ويتمنى أن يكتب باحثٌ عربيّ عن المصطلح قبل أن يردنا من الخارج؛
فمثلاً كتاب أرسطو، الكتاب الثالث في الخطابة المترجم بـ (العبارة أو الأسلوب)
وضع كل أسس علم الأسلوبية ليس بمفاهيمها التفصيلية وإنما بأطرها العامّة؛ لذا
يرى أننا نعاني مشكلة محورية وهي عدم معرفتنا بتراثنا معرفة حقيقية أو
صحيحة، وإنما نعرف مسارب باتجاه واحد في الجامعات العربية كلها.

المحاضرة الرابعة

الخطاب في الدراسات اللسانية الحديثة

الدكتور سمير استيتية
جامعة اليرموك

الأربعاء 16 محرم 1435هـ- الموافق 20 تشرين الثاني 2013م

المفهوم والنشأة والتطور:

لو لم يكن لتحديد المفاهيم إلا أنه يضع بين يدي الباحث التصورات الأولية التي ينبغي أن يكون عليها بحثه، لكان هذا كافياً، فكيف إذا كانت صورة المفهوم هي الأساس الذي يعينه على رسم خريطة الطريق لبحثه؟ لقد أصبح من المتفق عليه أن المصطلحات العلمية ينبغي أن تكون محدّدة تحديداً دقيقاً؛ ليتمكن الباحث من أن يصل إلى ما يريد.

شاع مصطلح الخطاب شيوعاً ملحوظاً في العقدين الأخيرين من القرن العشرين، وفي العقد الأول من هذا القرن، وما زال الأمر كذلك. وبدلاً من أن يفضي هذا الشيوع إلى تحديد المصطلح - ومن ثمّ فهمه - أفضى إلى نقيض ذلك في كثير من الأعمال التي تتحدث عن الخطاب.

أيّ كان الأمر، فقد كان في توجّه الباحثين إلى دراسة الخطاب تحولاً ملحوظ في الدرس اللساني المعاصر. لقد كان نحو الجملة هو المسيطر على التفكير اللساني في جُلّ النظريات الغربية المعاصرة. وما في ذلك من ضيّر ولا حيف من حيث المبدأ؛ فاللغة - من حيث أداة تفاهم وتواصل - تقوم على مرتكزات أساسية، والجملة من هذه المرتكزات. وحتى يفهم الناس بعضهم بعضاً، يجدر أن تكون الوحدة التواصلية الأساسية المفيدة - وهي الجملة - سليمة، وحتى تكون كذلك، وحتى يقف الباحثون على العمليات العقلية العليا التي تصدر عنها الجملة، لا بدّ أن يأخذ التنظير لها مداه. ولمّا كان التفكير اللغوي التقليدي في الغرب قد استولى على عقول المعلمين والمتعلمين قروناً، فلا أقلّ من أن تأخذ ولادة الرؤى الجديدة في التنظير للجملة حظها من الوقت.

انتبه المنظرون اللسانيون إلى أهمية الخطاب باعتباره الركيزة الأساسية التي تقوم عليها وظائف اللغة. وكان ياكوبسون من أوائل الذين اهتموا بدراسة الخطاب

من حيث كونه الوجه التواصلي للغة. وقد صرّف كثيرًا من أعماله من أجل تحقيق هذا التوجّه. وقد أفضى به جهده وتفكيره إلى تقسيم العملية التواصلية ستة أقسام، بها يظهر الخطاب في ستة أركان هي: المرسل، والمستقبل (بكسر الباء)، والسياق المقامي الذي يكون فيه الخطاب أو الرسالة، ومضمون الرسالة، والاتصال الذي تنشئه الرسالة، والنظام اللغوي الذي أقيمت عليه.

يشبه هذا التقسيم ما ذهب إليه الشكلاونيوس الروس في تقسيم الحدث الكلامي (الخطاب)؛ فقد ذهب باختين إلى التقسيم الآتي: المتكلم، والمستمع، والموضوع، والكلام نفسه، والتناص، والمستوى اللغوي الذي يؤدي فيه الكلام.

لكنّ ياكوبسون تجاوز ما ذهب إليه الشكلاونيوس الروس، فوقف عند وظائف كل قسم من أقسام العمل التواصلي (الخطاب)، فكانت هذه الوظائف موزعة على النحو الآتي:

أولاً: الوظائف المرجعية التي يؤديها الحدث الكلامي في سياق مقامي، أو مجال من مجالات التواصل. وتظهر هذه الوظائف في نقل الأخبار بصورة محايدة، وفي المعلومات والحقائق العلمية، وفي وصف الأشياء كما هي وصفًا مجردًا، من غير أن يكون للمرسل أي توجه خاص، أو انطباع ذاتي، يؤثر في نقل الخطاب، أو يبرزه على أنه وجهة تصوّر المرسل. إنّ الوظائف المرجعية مجردة من كل ميل عاطفي، أو رغبة ذاتية، أو ميل وجداني. وبذلك يكون الخطاب في أدنى درجات التوجه الوجداني، ولا يصح أن يكون معه انفعال أو ميل وجداني في هذه الحال. مثال ذلك أن تقول: هذه الطريق توصل إلى الجامعة، جوابًا لمن سألك: أين الطريق التي توصل إلى الجامعة؟ فإذا عاد وسألك السؤال نفسه مرة ثانية منكراً أن تكون المعلومة صحيحة، مع علمك بصحتها، قلت له وفي نبرة صوتك ارتفاع، وفي تنغيم الجملة شيء من التأثير والانفعال: هذه هي الطريق التي

توصل إلى الجامعة، لم تعد المعلومة مرجعية خالصة، لقد ظهر فيها شيء مما سيرد في الفقرة التالية.

ثانياً: الوظائف التعبيرية وهي التي يتجاوز فيها الخطاب تقرير المعلومات وسرد الحقائق المجردة، ليصبح الخطاب فيها معبراً عن أمر ينحاز إليه المرسل، أو يرغب فيه، أو يؤكد، أو يعاني منه أو يستهجنه. ولا نقصد أن الخطاب في هذه الحال يخرج عن كونه معلومات وأفكاراً، ولكننا نقصد أنه يستخدم هذه المعلومات والأفكار من أجل بيان موقفه، أو بيان أثرها فيه، أو تأكيد المعلومة التي يعرفها. يمكن توضيح هذه المسألة ببعض الأبيات التي قالتها ليلي الأخيلية في رثاء حبيبها توبة بن الحُمَيْر:

لَعَمْرُكَ مَا بِالْمَوْتِ عَارٌّ عَلَى الْفَتَى	إِذَا لَمْ تَصِبْهُ فِي الْحَيَاةِ الْمَعَايِرُ
وَمَا أَحَدٌ حَيٌّ، وَإِنْ عَاشَ سَالِمًا	بَأْخَذَ مِمَّنْ غَيَّبَتْهُ الْمَقَابِرُ
وَكُلُّ شَبَابٍ أَوْ جَدِيدٍ إِلَى بَلَى	وَكُلَّ أَمْرٍ يَوْمًا إِلَى اللَّهِ صَائِرُ
وَكُلَّ قَرِينٍ أَلْفَةً لِيَتَفَرَّقَ	شَتَاتًا، وَإِنْ ضَنَا وَطَالَ التَّعَاشُرُ

ذكرت الشاعرة مجموعة من الحقائق التي نعرفها، من جملتها أن الموت ليس عاراً، وأن العار الحقيقي هو أن يقع الأحياء في المعايير. ومنها أن الحي ليس أخذ من الميت؛ لأنه سيصير إلى ما صار إليه، وغير ذلك من المعلومات التي يعرفها كل واحد منا. لا تريد الشاعرة أن تخاطبنا بهذه المعلومات ولا أن توصلها إلينا. إنها تقرّر أن حبيبها توبة لم ينل ما يجعله محل سخط الناس وكرهيتهم في حياته، وأنه تبعاً لذلك لن يكون محلّ سخطهم في مماته. مدح لا يطمع أي امرئ بأكثر منه ولا أن يزيد عليه مؤبّنوه ومادحوه بعد موته. وإذا نظرنا في قولها: وكلّ شباب أو جديد إلى بلى..... إلخ وجدنا مضمونها معروفاً شائعاً. ومن هنا فإن

الشاعرة لا تريد أن تخبرنا بها؛ إنها تُعزّي نفسها بموت توبة، تعزية تقرّرها لنفسها قبل أن تقرّرها لنا، من أجل أن تطمئن، ويخف حزنها ولو قليلا. فهي بهذا متوجهة إلى نفسها قبل أن تتوجه إلى الآخرين.

ثالثًا: الوظائف النزوعية: المقصود بذلك أنّ أهم هدف للخطاب هو أن صاحبه ينزع به إلى المتلقي. وإنما يؤدي الخطابُ هذه الوظائف أداءً صحيحاً إذا استطاع أن يصل المرسل بالمتلقي، فيكون تركيز الخطاب موجهاً إليه في المقام الأول؛ وذلك بإحداث تأثير من نوع ما على المتلقي. ويمثل هذه الوظائف خير تمثيل أبوابٌ متعددة في النحو والبلاغة العربيين، منها: النداء، والإغراء، والتحذير، والأغراض البلاغية، وما تؤديه هذه الأبواب من تطبيقات في السياقات والمقامات المختلفة. ولما كان المستقبلُ ركناً أساسياً من أركان الخطاب والعملية التواصلية برمتها، كانت عناية كل واحد منا كبيرة بتصريف الكلام على النحو الذي يجعله مقبولا عند الآخرين. لم تكن البلاغة أصلاً إلا من أجل أن يكون للخطاب أثر كبير في الناس. ومن هنا كان التنافس الضمني غير المعلن بين الشعراء والفنانين على خوض معركة التسابق في الوصول إلى الناس. وما كان هذا ليكون لولا أنّ النزوع إلى الآخرين هو الهدف الذي يسعى الخطاب إلى تحقيقه. فكل شاعر يعرف أنّ استحسان الناس لشعره ما هو إلا نتيجة للوظيفة النزوعية التي أداها حُسْنُ التأتّي في خطابه.

رابعاً: متابعة الخطاب: لكل لغة من اللغات أساليبها وطرائقها في المحافظة على اتصال الخطاب، واستمرار متابعة المتلقي للمرسل؛ فما قيمة أن نخاطب الناس وقد شردت أذهانهم عن بعض ما نخاطبهم به ؟ في العربية يجد المتكلم نفسه في بعض السياقات والمقامات أنه في حاجة إلى أن يربط المتلقي بخطابه، فيقول له: رأيت ؟ هل أنت معي ؟ هل هذا مفهوم ؟ أليس كذلك ؟ وهلمّجراً.

خامساً: الوظائف الجمالية: إن الخطاب القائم على جماليات اللغة وإمكاناتها المختلفة هو الخطاب الذي يمكن أن يربط المتلقي بالخطاب أوعى ما يكون الربط. وللعربية إمكانات جمالية تواصلية لا يمكن أن نحصيها في هذا المقام. فالتشبيهات والمجاز والكناية والاستعارات بأنواعها والبديع من الإمكانات التي تدل على أن العربية ليست لغة توصيل الأفكار فقط ؛ إنها علاوة على ذلك لغة الجمال.

سادساً: الوظائف التداولية: وقد سماها ياكوبسون وظائف ما وراء اللغة؛ وهي الوظائف التي يؤديها الخطاب في المقامات المختلفة، عن طريق توظيف التراكيب اللغوية في أداء دلالات ليست لها في الأصل. فالتداولية تجعلنا نفهم من اللغة ما وراء دلالاتها المباشرة. فعندما نقول لشخص يتكلم: أرجوك أن تسمع، فهذا التركيب يدل على أن المتكلم يواصل حديثه، وأنه لا يريد أن يتوقف أو أن يصغي إلى الشخص الذي يكلمه. ومن ذلك مثلاً أنك تقول لصديق لك: أنا أنصحك ألا تفعل كذا، فهذه العبارة تعني تداولياً أن المتلقي يريد أن يفعل أمراً بخلاف ما ينصحه به الطرف الآخر، وأنّ عنده ما يشبه ترجيح فعله، وأنّ المتكلم يعرف إمكان وقوع الضرر إذا صار المتلقي إلى فعل ما ينصحه المرسل بخلافه، وأنّ ما يقوله ليس وجهة نظر أو رأياً فقط ؛ إنه علاوة على ذلك نصيحة يحضنها للمتلقي.

ملكات الخطاب:

يرى فان ديك Van Dick أنّ الناطقين باللغة يستعملون في الخطاب خمس ملكات، ولكل واحدة منها قالبٌ خاصٌّ بها في الخطاب، والمقصود بالقالب هو أنّ لأداء كل واحدة منها طرقاً وإستراتيجيات معينة، هذه الملكات هي: الملكة

المنطقية، والملكة الإدراكية، والملكة المعرفية، والملكة النحوية، والملكة الاجتماعية. وسأخذ بما ذهب إليه ديك، إلا أنني سأفسّر كل واحدة من هذه الملكات بحسب ما أراه، دون أن يكون هذا التفسير هو ما أراده ديك بالضرورة.

أما الملكة المنطقية فهي متصلة بالعلاقات ذات البناء التنظيمي للتفكير في اللغة، والتفكير في كيفية توصيل الأفكار إلى الآخرين. ومن شأن هذه الملكة أن تجعل الخطاب منظماً، وأن تربط المعلومات بعضها ببعض، وأن تجعل الأفكار متسلسلة، وأن يتوالد بعضها من بعض. ويفترض فيها قبل ذلك كله، أن تخاطب في المتلقي كينونته المنطقية. ومخاطبة الكينونة المنطقة تعني مخاطبة كل إنسان بما يفهم، ومخاطبة أهل كل عصر بلغة عصرهم، وأهل كل بيئة بما هو مفهوم في بيئتهم. وعلى هذا الأساس، ليس من المقبول أن يكون الخطاب النحويّ في عصرنا هو الخطاب النحويّ الذي كان في القرون الخوالي. هذه ليست دعوة إلى التخلي عن التراث؛ إنها دعوة إلى عصرنة التراث؛ لأنّ هذا من أظهر بدهيات الملكة المنطقية عند الإنسان.

وعلى أساس هذا يكون حظ الكلام من التوافق المنطقي مع الآخرين، بغض النظر عن كون مضمون الرسالة عند المتكلم متوافقاً أو غير متوافق عند المخاطبين. والتوافق لا يعني الاتفاق على صحة تلقي مضمون الرسالة بالضرورة. التوافق المنطقي خطوة تواصلية مهمة في سبيل الوصول إلى التوافق على المضمون؛ فنحن نتواصل على أساس المنطق الذي تؤدّي به المعلومات، ولا نتواصل على أساس صحة المعلومات فقط. وإذا لم يحصل التوافق على المضمون، فما من شك أنّ التوافق المنطقي يجمع الناس في موضوعات شتى، فالاتفاق على صحة المسلمات التي لا يختلف فيها اثنان، من الملكات المنطقية.

والملكة المنطقية ليست لغوية، ولكنها ملكة التصرف باللغة بحيث يكون المرسَل منها نسيجاً مترابط الأجزاء.

أما الملكة الإدراكية فهي التي تمكّن الإنسان من استيعاب المعلومات والمعارف التي يستقيها وتمكنه من تفسيرها. هذا إذا نظرنا إليها من جهة التلقي. أما إذا نظرنا إليها من جهة صاحب الخطاب فالملكة الإدراكية تجعل الإنسان قادراً على تنظيم أفكاره في لحظات الخطاب، فيستوعب الذي يقال، ويتمكن من تنظيم الأفكار المناسبة التي تجعله قادراً على الردّ على ما سمعه، أو التنسيق بين الأفكار التي تلقاها، وما هو مختزن في ذهنه من أفكار توافقها أو تخالفها.

وأما الملكة المعرفية فهو منظومة المعلومات المعرفية التي يختزنها الإنسان على مرّ الأيام. وهنا نوّد أن نوّكد أنّ المعلومات التي يختزنها الإنسان في موطن اختزان المعلومات تجري على لسانه بعد حين، وهو لا يتذكر اللحظة التي اختزنها فيها أول مرة. وهذا يعني أنّ الخطاب ليس صنعة اللحظة الآنية؛ إنه نتيجة ما يختزنه الإنسان في حياته كلها، ولكنّ اللحظة الراهنة تولد من هذا المختزن ما يناسب هذه اللحظة.

وأما الملكة النحوية فهي مقدار التمكن والإتقان اللذين يتحققان للفرد في استعمال قواعد اللغة، ليس في النحو فقط - على الرغم من تسمية هذه الملكة - ولكن في الصرف، والبلاغة وأساليب اللغة. ولذلك كنت أفضل تسمية هذه الملكة بالملكة اللغوية؛ لأنها الوحيدة التي تمثل أنظمة اللغة النحوية والصرفية والبلاغية من بين الملكات جميعها.

وأما الملكة الاجتماعية فيمكن تمثيلها من جانبين أولهما أنّ الفرد يمثل المجتمع إلى حدّ كبير في لغته وثقافته وبعض أنماط السلوك. وثانيهما أنّ الإنسان

يوجّه خطابه إلى المجتمع. وعلى ذلك يكون الخطاب صادرًا من وعي الفرد بهذين الأمرين.

المكونات اللسانية – النفسية للخطاب

يصحبُ الرسالة اللغوية التي تصدر عن المتكلم – في أيّ شأن من شؤون الحياة – وعيٌّ بأربعة أشياء، نجدها في ما تصل إليه إجابات الأسئلة الآتية:

1. ماذا أريدُ أن أقول ؟ 2. مَنْ الذي أخطبُه ؟ 3. كيف أخطبُه ؟ 4. لماذا نخطبه ؟ ولا أريدُ أن أعرض لهذه الجوانب من الجهة اللغوية فقط، بل من الجهة النفسية كذلك؛ فإن الوعي بصلات هذه الأسئلة بجوانبها النفسية يجعلنا قادرين على فهم جوانب خفية في اللغة نفسها.

عندما ننظر في هذه الأسئلة ونستوعبُ إجاباتها – ونحن نفكر حتى في الجملة الواحدة – فقد خرجنا من إطار الجملة إلى إطار الخطاب. فالخطاب يقف خلف الجملة، ويوجّهُ إخراجها وتوجيهها. بذلك يتحول النظر في الجملة إلى النظر في الخطاب ؛ ذلك أنّ العقلية التي تقف خلف بناء الجملة هي نفسها التي تقف خلف بناء النص، من حيث إنّ كليهما في النهاية خطاب. ولكن طريقة إخراج الجملة مختلفة قليلاً أو كثيراً عن طريقة إخراج النص برمته.

إنّ الأسئلة الأربعة الآتية الذكر هي التي تجعل الجملة صحيحة ؛ أي أنها هي التي تجعل الجملة جملة، وهي التي تجعل الخطاب صحيحاً كذلك؛ أي أنها هي التي تجعل الخطاب خطاباً. تتضمن هذه الأسئلة إجابات لما تحدث عنه فان ديك، وهو يتحدث عن الملكات الخمس التي شرحناها في الجزء الأول من هذا البحث.

مضمون الخطاب : يمثل السؤال الأول من الأسئلة الأربعة المذكورة آنفاً مضمون الخطاب، وهو مرتبط بعدد كبير من المقولات التي تجعل خطابنا مقبولاً

أو مرفوضاً، مفهومًا أو غير مفهوم، ضروريًا أو غير ضروري، تفاعليًا أو غير تفاعلي. من السمات الأساسية التي يتكون منها الخطاب المقبول أنه ينبغي أن يتشكل من القاعدة النفسية اللغوية التي تنبثق من مصدرين أساسيين هما: المجتمع والفرد. فمن المعلوم أنَّ للمجتمع تصورًا ذهنيًا لا يستطيع الناس عادة أن يعبروا عن حقيقته، مع أنَّ كلامهم في ذاته يصوّر البنية الذهنية للمجتمع تصويرًا دقيقًا. غير أنَّ كلام الفرد ليس صورة فوتوغرافية لما يقوله الناس في المجتمع. إنه الصورة المدمجة بين الكينونة المجتمعية، والكيفية التي تتمثل بها شخصية الفرد هذه الكينونة.

يلتقي كلُّ واحد منا مع الآخرين، في بعض السمات والملامح والخصائص الذهنية والعقلية والوجدانية، ولكنه يختلفُ عنهم جميعاً، باعتباره النموذج الذاتي الذي يمثل هذا المجتمع، ولا أقول النموذج الفردي؛ لأنَّ الفرق بين المفهومين كبيرٌ كبيرٌ. فالنموذج الذاتي هو الصورة التي تنطبع في الإنسان باعتباره شخصية مختلفة عن كل شخصية، باعتباره كينونة مستقلة عن كل كينونة، باعتباره ذاتاً لا باعتباره فرداً. ولو كان هذا النموذج نموذجاً فردياً فقط، وليس ذاتياً، لما كان بينه وبين أيِّ فرد في المجتمع أيُّ اختلاف، ولكان شأنهم في ذلك شأنَ المادة التي ينتجها أحدُ المصانع. فالمصنع ينتج ما لا يحصى من أفراد هذه الأدوات، وكلُّ أداة تشبه الأخرى بحيث تكون كل واحدة منها هي الأخرى، ولكنها ليست إياها، بسبب التعدّد، لا بسبب الاختلاف والتميز. هذا ليس موجوداً في الذات الواحدة التي يختلف كل شيء في بنيتها السيكلوجية والذهنية والوجدانية، عن البنية السيكلوجية والذهنية والوجدانية لكل ذاتٍ أخرى. إنَّ ما ينجم عن تمثّل الفرد لصورة المجتمع لا يتكرّر. وعلى ذلك، لا مفرّ من التسليم بأنَّ لِخطاب الواحد منا

وَجَهًا مشتركًا مع الآخرين، لا يتفاوت فيه الناس كثيرًا، وخطابًا مفردًا لا يلتقي فيه اثنان؛ إنه بصمة الخطاب. هذا المفهوم لم يكن أحدٌ يقفُ عنده من قبل.

ما الذي نقدّمه في خطابنا ؟ يمثل هذا السؤال جوهرَ وجود كل واحدٍ منا. فنحن نقدّم ما هو مُستكَنٌ في البنية الذهنية، وما تستقبله هذه البنية من معلومات، والعمليات العقلية الدنيا ، والعليا التي نؤديها في استقراء هذه المعلومات، والتصورات التي نبنيها منها، والمواقف التي تولّفها كينونةُ الذات الإنسانية. هذا هو الذي نقدّمه في خطابنا مختصرًا. وعلى ذلك إذا كنا على أن نعرّف الخطاب قلنا: إنه البنيةُ الذهنيةُ ذاتُ الطابع الهندسيّ البيولوجيّ الذهنيّ التي تولّف من التصورات التراكمية كلامًا. هذا يعني - كما هو واضح - أنّ الجملة الواحدة التي ننطقها هي نتيجة عدد لا يمكن إحصاؤه من التراكمات البنائية، والعمليات العقلية الدنيا والعليا التي تقف خلف كل جملة نقولها. ودراسةُ الخطاب تقفُ عند هذه العمليات، وتردّها إلى ما تتألّف منه من تراكمات بنائية، وتقف عند الأساس، أو مجموعة الأسس التي جعلتها على صورتها النهائية.

لا ينبغي لنا - ونحن ندرس الخطاب - أن ننظر إلى ما نبنيه من الجمل والتراكيب، بالطريقة نفسها التي ينظر بها النحويُّ إلى هذه الجمل والتراكيب، مع أنّ الموضوع واحدٌ. النحويُّ يعنيه من جملة ما يعنيه أن يُعرّبَ زيدًا في قولنا: زيدٌ مجتهدٌ، فيقول: زيدٌ مبتدأ. صحيح أنه ليس بعيدًا عن الخطاب، في قوله إنه مبتدأ، لكنه ليس قريبًا منه كذلك. إنّ المنطق الذي يجعل زيدًا مبتدأً في عبارة (زيدٌ مجتهدٌ) يعنيه في المقام الأول أن يقف عند الكلمة التي يُبتدأُ بها الكلام، على أساس أنها محوَرُه. وما كان شأنه كذلك فلّه حقُّ التصدُّر. لكنهم عندما نظروا إلى الفعل الذي تبتدئُ به الجملة الفعلية لم يقولوا عنه إنه مبتدأ، على اعتبار أنّ المبتدأ محصورٌ في الاسم الذي يصلح دون غيره أن يوصف بأنه مبتدأ. هذا هو

المنطق الذي يؤلف خطاب الجملة الاسمية. ليس في هذا ما يعيبه ولا ما ينتقص من قدره؛ فإن لكل أمة أن تتصور الأشياء بطريقتها الخاصة، وأن تعبر عنها بالخطاب الذي ترتتيه. وإنه لمن الخطأ الفادح أن يأخذ التسرع في خطاب بعضنا مأخذه عند النظر في التراث اللغوي دون أن نحيط خطابنا بقدر كبير من الحيلة والحدز؛ فما كل ما يقال في النظر الغربي يلائم أن يقال في اللغة العربية. وفي المقابل ليس لنا أن نردّ ما يمكن أن يستفاد منه في النظر العالمي كله، على اعتبار أن الحضارة اللغوية حضارة إنسانية قبل أن تكون حضارة لأمة بعينها.

يتجاوز الخطاب - ومن ثمّ تحليله - النظر إلى الجملة الاسمية، أو الفعلية، الإخبارية أو الإنشائية، باعتبار ما هي عليه من الظاهر المنطوق؛ فهو يسبر غور المنطق الذي تصدر عنه كل واحدة منها. وبيان ذلك مثلاً أنّ كلّ جملة استفهام تتضمّن إخباراً، بل إنها تصدر عن إخبار. فعندما تسأل رجلاً: ما اسمك؟ فهذه الجملة تتضمّن بالضرورة إخباراً، وتصدر عنه؛ فهي تعني: أنا لا أعرف اسمك، وأريد أن أعرفه؛ فانطوى هذان المعنيان: عدم المعرفة، والرغبة فيها في صيغة السؤال. وعندما يقال: متى وقع هذا؟ فالمعنى الإخباري المتضمن في هذا السؤال: عرفت أن هذا قد وقع، ولكني لا أعرف الوقت الذي وقع فيه، وأرغب في معرفته، أو أريد أن أعرفه. وهكذا الحال في كل سؤال. غير أنّ القيمة العملية للسؤال تتجاوز هذا إلى أن يصبح السؤال أساساً كثير من القرارات التي نتخذها في حياتنا العملية، ليس بسبب أنّ الجواب هو الذي يجعلنا نفعل ذلك، وإنما لأنّ السؤال هو الذي قاد إلى الجواب.

ينظر تحليل الخطاب إلى الجملة الاسمية - من حيث دلالتها على الثبات - باعتبارها أيقونة الثبات في التركيب؛ في حين ينظر إلى الجملة الفعلية باعتبارها غير دالة على الثبات، فهي قابلة للتغير. ونقدم مثالا لذلك ما جاء في القرآن

الكريم حول قصة الملائكة عندما دخلوا على إبراهيم، يقول القرآن الكريم: (ولقد جاءت رسلنا إبراهيم بالبشرى قالوا سلاماً، قال سلام (هود 69). هذا يعني أنّ الملائكة سلّمت عليه بما يؤدي معنى الجملة الفعلية في العربية، وردّ عليهم بما يؤدي معنى الجملة الاسمية في العربية، والجملة الاسمية أكثر دلالة على الثبوت والاستمرار في العربية ؛ فيكون إبراهيم عليه السلام قد ردّ التحية بما هو أحسن منها. وليس هذا التفاضل بين إلقاء التحية والردّ عليها من هذا الوجه فقط ؛ فالجملة الفعلية تدلّ على التغير الذي يناسب طبيعة البشر المتجسدة في إبراهيم عليه السلام، ولكنه ردّ عليهم بما يناسب طبيعتهم المتمثلة في عدم التغير. عبّر القرآن الكريم عن ذلك كله بحركة إعرابية، في مقابل حركة إعرابية أخرى.

ثمة مشكلات كثيرة يلتبس فيها الخطابُ الذي نقدّمه، بالخطاب الذي نجدُ أنه الأمثل، مع أنه قد لا يكون كذلك عندما نبلغ حدّ المبالغة في ذلك. فالخطابُ المِثاليّ في نظر بعض اللغويين هو الذي لا يتجاوز ما هو مركز في المعاجم من ألفاظ، وما في كتب الصرف من صيغ ومبانٍ، وفي كتب النحو من قواعد وأحكام. ولثقافة المرء أثرٌ في ذلك بخاصة عندما يكون قدرٌ من ثقافته قائماً على أنّ اللغة لا تتجاوز حدود مقولة: قل ولا تقل. بل تجدهم يتجاوزون الحديث عن الخطأ إلى تخطئة الذي له وجهٌ من الصواب، والصواب الذي لم يصل نَبْؤُهُ إليهم. وربما كان الذين يبالغون في ذلك لا يدركون أنّ اللغة خطاب، وأنّ الخطاب لا ينبو بكلمة تكلم بها العربُ، وأنّ عدم إجازة عالم أو فريق من العلماء لتلك الكلمة أو ذلك الاستعمال، لا يعني أنّ قائله قد أتى منكراً من القول وزوراً.

ذكرتُ أنّ الفردَ يُمثّل ما اختزنه وعِيُهُ من العقل الجمعي الذي يمثّل الفردَ في الكينونة الجمعية، ويمثّل الثقافة الذهنية لهاتيك الكينونة، والثقافة الذاتية التي تحمي وجودها بانتمائها إلى تلك الكينونة الجمعية. ووضحتُ أنّ سلوك الواحد

يمثل المجتمع على نحو أو آخر. وإذا كان الأمر كذلك - وإنه كذلك - فمن باب أولى أن يكون المجتمع نفسه قد احتذى حذو الصورة الأنموذج للخطاب. ومن هنا تجدُ أمةً من الأمم ذاتَ خطابٍ حادٍّ، وثانية ذات خطاب استعلائيٍّ، وثالثة ذات خطاب ماديٍّ، ورابعة ذات خطاب غيبيٍّ، وخامسة ذات خطاب هزليٍّ ضاحكٍ، وسادسة ذات خطاب قويٍّ، وسابعة ذات خطاب ضعيفٍ، وهكذا دواليك. وتظهر آثار ذلك كلّهُ في كلامنا. وإذا كان ذلك سمتَ عامّة المجتمع، فمن غير المنكور أن يُتوقع صدورُ مثل هذا السلوك أو ذاك من الأفراد. وإنما يفعل الأفراد ذلك لأنهم من نتاج ذلك المجتمع وتربيته.

يفترض في اللغة - باعتبارها أداة اتصال - أن تكون الوعاء الذي يُصنع فيه الخطاب. ولكنّ اللغة المنطوقة وحدّها لا تؤدّي ما يُؤدّيه الخطاب؛ فالخطابُ هو الذي يجعل الكلام قابلاً. عندما تجدُ إنساناً يتكلم بكلام كثير، ثم لا يكون له من هذا الكلام إلا أنه يقصد شيئاً يسيراً محدّداً، لا يستحقّ الجهد الكبير الذي بذله في الكلام، ماذا يحدث؟ يصفه الناس بأنه مهذار، ووصفهم له صحيحٌ ما عليه من سبيل. وعندما تستمع إلى شخص آخر يتكلم قليلاً، ولكنه يُسدي مع الكلام القليل مقاصدَ ومعانيَ كثيرة، ستجدُ الناس قد استوعبوا منه ما أراد أن يقول، وربما ذهب بعضهم إلى فهم معاني أخرى لم يقصدها، ولكنها صحيحةٌ؛ لأنهم ذهبوا في ما استمعوا إليه، إلى آفاق يفتحها الكلام. قد يتفق الناس جميعاً على ما فهموه من هذا الإنسان، وقد يختلفون بحيث يكون لكل واحدٍ منهم شأنٌ تستوعبه ملكائهُ الذهنيّة، وتستنتجهُ العمليّاتُ العقليّةُ التي آتاه الله عزّ وجلّ إياها. هذا الكلام الذي يؤدّيه هذا الشخص خطابٌ. فهو لغةٌ باعتبارهِ كلاماً منطوقاً، ولكنه فوق ذلك لغةٌ تستكنُّ في اللغة المنطوقة، أو خلفها، فكان قميناً أن يكون هو الخطاب.

أكثر الذي قلناه حتى الآن مرتبطٌ على نحو أو آخر بتأويل الكلام؛ إذ ما دام العقل الجمعيّ والفردى يكتنزان صوراً لا يمكن حصرها من الخطاب، فإنّ تأويلَ الخطاب جزءٌ أساسيٌّ من فهمه. ويبدأ التأويل من النقطة التي يظهر فيها أعمّ الكلام وأكثره شيوعاً، إلى أقلّه تداولاً بين الناس. وقلّ أن ينتبه الناس - حتى المتخصصون منهم - أنّ هذا الذي يشيع على ألسنة الناس يحتاج إلى تأويل.

نأخذ مثلاً لذلك الفعل (قال) في العربية؛ فهذا الفعل يكاد يكون أكثر الأفعال في العربية شيوعاً وتداولاً. ولكنه يكشف عن معانٍ مخبوءة خلفه؛ لبيان ذلك نقف عند هذا الفعل في الآية الكريمة: " قال ما منعك ألا تسجد إذ أمرتك؟ قال أنا خيرٌ منه خلقتني من نار وخلقته من طين " (الأعراف). هذا موطن سؤال كما هو واضح، فالفعل قال هنا يعني: سألَ، ولكنّ الفعل (سأل) لم يردّ له ذكرٌ. وقد وردّ الفعل قال نفسه في الآية نفسها، ولكنه هذه المرّة بمعنى: أجاب. غير أنّ الآية كما عرّفت عن الفعل سألَ، عرّفت عن الفعل أجابَ. ولماذا كان ذلك؟ الجواب في حاجة إلى تأويل، أو قل: إنّ الجواب نفسه سيكون تأويلاً؛ لأننا نُؤوّل خطاباً، ولا نفسّر جملة. ربّما يكون السبب هو أنّ السياق ليس سياق سؤال وجواب؛ إنه أكثر من ذلك بكثير؛ إنه موطن محاسبة: الصواب فيه واضحٌ، والخطأ واضحٌ أيضاً. وما دام الأمر كذلك فالخطاب باعتباره قولاً أولى منه باعتباره سؤالاً وجواباً. وينبغي أن نعلم كذلك أنّ الفعل سألَ يتضمن في بعض السياقات إشارة ضمنية بوجود عدم معرفة السائل للجواب. ولذلك تجنّب القرآن الكريم ذكره؛ حتى لا يقع في الوهم من لا يفقه العربية. والخطاب القرآني لا يدانيه خطاب في إبراز بعض القضايا، وتسليط الضوء عليها، وترك بعضها الآخر للمتلقّي ذي الحس المرهف يستنتجها بنفسه، ويفسرها بوعيه.

إذا كَانَ الأمر على هذا النحو من تعدّد المعاني للفعل قال الشائع استعماله - وأظهر استعمالته تدل على الكلام - فمن باب أولى أن يكون ذلك في الأفعال التي تحمل معاني متعددة، وفي التراكيب التي تستظل بما يستظل به الخطاب من حصانة اجتماعية وفردية. وحتى أوضح هذه المسألة أذكر القصة الآتية: يُروى أنّ محمد بن الحسن الشيباني - صاحب أبي حنيفة - كان في مجلس هارون الرشيد، وكان طاووس أحد كبار التابعين موجوداً في المجلس. وقد ذكّر أحد العلماء في المجلس لفعل فعله، فقال محمد بن الحسن: سبحان الله ! (يستبج ذلك الفعل)، فقال طاووس: ما ظننت أنّ سبحان الله ستكون معصية لله، حتى كانت اليوم. نحنُ أمام خطاب متعدّد الاتجاهات، ولكنها تلتقي كلها لتصبح في اتجاه واحدٍ نهاية المطاف.

أما قوله: سبحان الله ! فقد جرد من دلالاته اللغوية المعجمية - مع أنه يستظل بها ظاهرياً - ومن مقاصده الدينية تجريدًا كاملاً أو شبه كامل، وأصبح جُلُّ وكده أن يُنبّه الخليفة إلى سوء يراه، هو أنّ الرجل المراد يستحق العقاب. ولما كان طاووس على علم بما أراده الشيباني، فقد تبرّم مما سمع. فنحنُ إذن أمام خطاب تداوليٍّ، تتقلب له الدلالات اللغوية: هذا يقول سبحان الله ويعني شيئاً آخر، وذلك يقف عند المعنى الثاني فيصطاده ؛ لأنه يعرف أنّ الخطاب قد تجاوز دلالاته اللفظية، وحلّ محله خطاب آخر توجّهت دلالاته اللفظية، إلى دلالة تستبدل باستقباح قول ما، أو فعل معيّن، مقولة سبحان الله، فظهر لطاووس الاستقباح الذي هو مراد الشيباني، أكثر مما ظهرت الدلالة اللفظية. لقد تكوّنت هذه الواقعة القصيرة من مكوّنات متعددة الاتجاهات، ولكنها التقت في النهاية في أنها جعلت من نفسها خطاباً متميز في الدلالة على نفسه.

وأريدُ لأوضح هذه القضية بمثال آخر، هو قول طرفة بن العبد:

لخولة أطلالٌ بِبُرْقَةٍ تَهْمِدُ تلوحُ كباقي الوشم في ظاهر اليدِ

هذا ليس تشبيهاً فقط ؛ ولو اكتفينا بالنظر إلى كونه تشبيهاً لما فهمنا شيئاً من بنية الخطاب فيه. إنه خطابٌ، وهو في هذا الوصف أكثر من كونه تعبيراً عن منظر يراه الشاعرُ فيؤدّيه بعشر كلمات. ما يدلّ عليه ظاهر الكلمات هو أنّ لخولة - حبيبة الشاعر - أطلالاً في مكان اسمه: بُرقة (في حيٍّ من أحياء العرب اسمه: تهمد)، وأنّ هذه الأطلال باقية كأنها وشمٌ على ظهر الكفّ. هذا هو المعنى الذي يقف عنده الناس عادةً، وهو معنىٌ أوليّ لا يظهر من ظاهره أنّ الشاعر يتحدّث عن شيءٍ ذي بال. ولكنّ كونه خطاباً يعني أنه يريد أن يرسل رسالة للمتلقي، مُودّاهاً أنّ أطلالَ خولة - على الرغم ممّا اعتراها من خراب - ما زالت باقية تلوح (تظهر) لي، بل لا تكاد تغيب عن عيني، مثلما لا يغيب عنها الوشمُ على ظاهر الكفّ، فهو أمام عيني، وقد تطاول العهد بهذا الوشم، وأوشك أن يَمَحِيَ - يشير بذلك إلى طول الزمن - ولكنه يستعصي على الامحاء، فما زالت آثاره على كفّ يدي، وما زال شأنُ أطلال خولة كشأن الوشم الذي أصبح كأنه جزء من يدي. فليس ثمة ما يمكن الاستشهاد به على جدوى النظر في الخطاب أكبر من هذا. إنّ الخطاب يسعى إلى أن تكون كل كلمة موضوعة في مكانها الصحيح.

من الذي نخاطبه ؟

ربما يكون هذا السؤالُ على قدر من الوضوح، بحيث إنه ليس في حاجة إلى أكثر من جملة واحدة تصلح أن تكون جواباً له: نحنُ نخاطبُ الناس. هذه الإجابة يمكن أن تكون مقبولة عندما نريدُ أن نختصرَ الحقائق، وفي دراسة الخطاب لا تُخْتَصَرُ الحقائق. كلُّ صاحب خطاب يخاطبُ نفسه أولاً، فيكون خطابه الذي نتداوله عندئذٍ وبعدئذٍ ثمرة ذلك الخطاب. وحتى أوضح هذه المسألة أقول إنّ

المرسل هو مستقبل للكلام الذي يقوله؛ لأنه بكلامه هذا يُخبر، أو يسأل، أو يأمر، أو ينهى، أو يتعجب، أو ينفي، أو يؤكد، إلى آخر ذلك مما نعرفه من أغراض التواصل. وما من غرض من هذه الأغراض إلا وهو يشبع حاجة من حاجات صاحب الخطاب قبل غيره، أقول: قبل غيره؛ لأن ذلك يعني أنه يرسل الخطاب أول ما يرسله فيكون هو المتلقي الأول له، مثلما كان هو المرسل، فيقع منه موقع القبول فيرسله إلى غيره، أو أنه يجد فيه ما لا يحتاج إليه، فيكف عنه، أو أنه يجد أنّ خطابه يحتاج إلى تعديل فيعدّله، قبل أن يرسله إلى غيره. ولو لم يكن صاحب الخطاب أول مستقبل له لما كان ثمة فرق بين إنسان عاقل يعي ما يقول، وآخر قد فقد ملكاته العقلية، فهو يهذي بما يتكلم، ولا يعرف ما يقول. وليست الضوابط والقيود التي نضعها على كلامنا قبل أن نرسله إلى الناس، إلا دليلاً على أننا نحن أول مستقبل للكلام الذي نرسله. ولأنّ المرسل هو أول مستقبل للكلام الذي يرسله، أوضح هذا بما روي عن زهير ابن أبي سلمى أنه كان يُنقح بعض قصائده في حول كامل، فسميت: الحوليات. هذا يعني أنه كان يمارس عمل المستقبل (بكسر الباء)، قبل أن يمارسه المستقبلون، بل قبل أن يسمعوا القصائد. كان يمارس عمل المستقبل الناقد الذي يستوعب ما يقال، ولمن يُقال، فيغيّر، ويبدّل، ويُعدّل، ويحذف، ويزيد، ويقدم، ويؤخر، ويستحسن، ويستقبح، تماماً كما يفعل مستقبل آخر طُلب منه أن يفعل ما يفعل المعلم.

قد يقال - ومن الحق أن يقال - يمكن أن يمارس المرسل عمل المستقبل في الأعمال الأدبية أو العلمية، لكن كيف يمكن أن يكون ذلك في الكلام الذي نتواصل به في الحياة اليومية؟ قلت: إنّ عملية الإرسال والاستقبال من المرسل نفسه وإليه، تتم بسرعة فائقة. والسرعة في العمليات العقلية العليا تحدث بقدر كبير من تجاوز الثواني، ولا تُحسب إلا بالجزء الواحد من مائة جزء من الثانية، أو

الجزء الواحد من ألفٍ منها في حالات كثيرة. والشاعرُ الذي يقرأ قصيدته مرات ومرات قبل أن يَنشرها في الناس، إنما كان يؤدي وظيفةً المستقبل في كل مرة، بل كان يؤدي دورَ مستقبل واحد في المرة الواحدة، ثم كان يؤدي أدوار آخرين في المرات الأخرى. وبروى عن البحريّ أنه كان وهو يُنشد قصائده، يتوقف ثم يقول: أحسنتُ والله! هذه قضية قد ينظر إليها من قِبَل كونه مغرورًا. ربما كان الأمر على هذا النحو حقًا، وسواء صحَّ هذا التصور أم لم يصحَّ، فهو في النهاية يمارس ما يمارسه المستقبل. صحيحُ أنه كان يقول ذلك أمام الناس. ولكن مما لا شك فيه أنه كان يجدُ مثل هذا الاستحسان بينه وبين نفسه وهو يقول قصائده. هذا يعني في النهاية أنه كان يمارس ما يمارسه هو نفسه، لو كان يستمع إلى غير شعره. أليس هذا دليلًا على أنّ المرسل يؤدي عمل المستقبل، قبل أن يستقبله أيّ شخص آخر؟ إنه يتلقى ما يتلقاه المستقبل، ويستوعبه كما يستوعبه، لكنّ ذلك كان في أثناء عملية إنتاج الخطاب. إنها عملية مركبة تؤدي فيها العمليات العقلية العليا عند المرسل وظائفها عند المستقبل.

لكنّ الناس يتفاوتون في أداء عمل المرسل والمستقبل معًا. لكنّ هذا لا يعني أنّ أحدًا منهم لا يمارس العملين معًا وهو يخاطبُ الناس. بعضُ الناس يجعلون إحدى الوظيفتين (وظيفة المرسل والمستقبل) متحركة بالأخرى متقدمة عليها. وأكثرهم نجاحًا في أداء الخطاب من يُحْكَمون التوازن بينهما، والتوازن عملية تحتاج إلى قدر كبير من الوعي بنفسية المستقبل، وبالظروف المحيطة. لكنّ كيف يمكن أن تكون إحدى الوظيفتين متحركة بالأخرى؟ هذا يرتبط بمسائل متعددة منها: تكوين الشخصية، والمؤثرات الثقافية، والعمل الذي يؤديه المخاطب (بكر الطاء)، والمكونات الذهنية والوجدانية عنده، ومقدار تفاعل هذه المكونات بعضها مع بعض.

على هذا الأساس نستطيع أن نتصور مقدار ما يتحكم به الشخص من الخطاب، ومقدار ما يتحكم الخطاب به. فذو الشخصية التي تستحوذ على قدر كبير من أبهة الذات، يكون من شأن الخطاب عنده على أنحاء متعددة، أولها: أن يكون الخطاب ملزماً للمستقبل، أو أن يكون ذلك مطلوباً منه، وأن عليه أن ينفذ ما يتلقاه، بغض النظر عن كونه مقتنعاً أو غير مقتنع، فهم أو لم يفهم. وثانيها أن يكون الخطاب ملزماً للمستقبل، لكنه يستطيع أن يأخذ ويعطي، يستطيع أن يناقش المرسل، غير أنه في النهاية سيجد نفسه مضطراً - بشكل أو بآخر - إلى التنفيذ، أو التسليم بوجهة نظر المرسل. وثالثها أن يكون الخطاب ملزماً للآخر كلما استطاع إلى ذلك سبيلاً. ونحن نجد لهذه الأنماط الثلاثة تطبيقات عملية في حياتنا اليومية. وفي جميع هذه التطبيقات يكون المرسل هو المحور الذي من أجله أنشئ الخطاب. وقد يُظن أنه هو الذي يتحكم بالخطاب، والصحيح أن الخطاب الجاهز هو الذي يتحكم بذهنية هذا الإنسان، ومثله لا ينهض به خطاب، بل يظل بصورة دائمة محل تردد من قبول الآخرين له.

وفي صورة مقابلة لهذه الحال، مناقضة لها تماماً، نجد الشخصية التي انطبعت على اعتبار ما هو متعارف عليه من تقاليد التواصل، واحترام كل شخص للآخر، والتسليم بأن التواصل اللغوي عملية مشتركة، يستوي فيها إرسال المرسل، وتفاعل المستقبل، وأنه بغير ذلك لا يمكن أن تستقيم للمجتمع قنائه، ولا أن يستمر بقاؤه.

لماذا وجد الخطاب ؟

لم أر سؤالاً يمكن أن يكون سؤالاً عن الحياة كلها مثل هذا السؤال. فأول ما نهدف إليه من عملية التواصل هو أننا نسعى إلى تحقيق إنجاز ما. قد يكون هذا الإنجاز فكرياً، قد يكون حياتياً، وقد يكون وجدانياً. وفي الحالات كلها لا يكون

الإنجاز إلا من طرفي عملية التواصل، وهما المرسل والمستقبل؛ فالمعلم الذي يتحصل على إنجازين، وهو يعلم طلابه أحدهما أنه يوصل إليهم المضامين والمفاهيم العلمية في مجال تخصصه، وثانيهما أنه يُسهم في تأسيس القدرات التي تجمع المعلومات وتصنفها وتحاكمها وتتوصل إلى حلول للمشاكل العلمية. وكل واحدة من هذه القدرات تحتاج إلى طرق من التفكير العلمي، وطرق في الخطاب. وأما عندما يكون الإنجاز حياتيًا - متعلقًا بأيّ شأن من شؤون الحياة اليومية - فإنّ القوة الإنجازية تكون أكثر تفاعلاً؛ لأنّ إيقاع الخطاب فيها سريع، ومن ثمّ يحدث الإنجاز سريعاً. ولنقدم لذلك مثالا يحدث بما لا حصر له من المرات؛ فإنّ الواحد منا يذهب إلى متجر، ليشتري سلعة ما، فيحدث بينهما الحوار التالي:

- بكم هذا الكتاب ؟

- بدينارين

- أعطني نسخة منه

- تفضل.

أما الجملة الاستفهامية: بكم هذا الكتاب؟ فتتطوي على المضامين الآتية: أنا أريد هذا الكتاب، لكنني أريد أن أعرف ثمنه، خبرني عن ثمنه. إذا كان ثمنه معقولاً أو كنت أملك ثمنه فساأشتريه. وقد استكثت هذه المضامين في الجملة الاستفهامية ليس بسبب أنها ثانوية أو أنها لا أهمية لها. لقد استكثت لأنها قوة إنجازية مستترة لا يمكن أن تتحقق القوة الإنجازية المنطوقة للجملة الاستفهامية بغيرها. وأما التركيب: بدينارين، فمن الواضح أنه لا ينطوي على قوة إنجازية مستكنة كبيرة؛ وهذا من شأنه أن يقلل احتمالات التفاوض؛ لأنه لو قال مثلاً: بعناه بدينارين، فهذا يعني أنه يمكن أن يباع بأقل من ذلك. وأما جملة: أعطني

نسخة منه فتعني: اقتنعت بالسعر، وأريد أن أشتريه. ومن الواضح أنّ الخطاب يحتاج إلى إخراج مناسب في هذه الحال، حتى لا ينجح المرسل في أن يكون مرسلاً، وينجح المستقبل أو المتلقي في أن يكون مستقبلاً. وفي حال نجاح كل واحد منهما يكون الخطاب قد أدى وظيفته عند كل واحد من الطرفين.

كيف يكون الخطاب ؟

هذا السؤال يمثل ما صار يعرف في الدرس اللساني الحديث بـ: إستراتيجيات الخطاب. الإستراتيجية هي الطريق المدروسة ذات الأهداف المحددة في الوصول إلى نتائج محددة. ولكل فرع من فروع المعرفة إستراتيجياته، وللخطاب مثل ذلك، غير أنّ عدداً كبيراً من إستراتيجيات الخطاب قد تناوله الباحثون، وفي نظري أنّ دراسة عبد الهادي بن ظافر الشهري في كتابه: إستراتيجيات الخطاب هي أوعى ما صدر عن المكتبة العربية حتى الآن. وسنقف عند بعض هذه الإستراتيجيات بتعريف موجز لها، والإحاطة بتفصيلات أيّ منها غير ممكن في دراسة مقتضبة كهذه، فكيف بها جميعاً ؟

أولاً: الإستراتيجية التضامنية، والمقصود بها ما يُنشئه صاحب الخطاب من علاقات ضمنية في خطابه تجمع بينه وبين المستقبل. وتتمثل في أداءات متعددة منها أن يحترم عقول المستقبلين، وألا يتعالى عليهم، وأن يكون في خطابه شيء من التودد، والاحترام، والتقدير للناس جميعاً، وللمخاطبين خاصة، على ألا يكون في ذلك شيء من التكلف أو التهافت على استرضاء المخاطبين. إنّ الخطاب الذي يتبع هذه الإستراتيجية يجعل الناس الذين يوجه خطابه إليهم يتعاطفون مع ما يريد أن يوصله إليهم.

ثانياً: الإستراتيجية التوجيهية، والمقصود بها الخطاب الموجّه إلى المخاطب بعدد من أساليب اللغة مثل الأمر والنهي والنداء والحثّ، وبمضامين معينة مثل النصح والتوجيه والإرشاد والتذكير والدعاء وغير ذلك من المضامين التي يُتَحَصَّل منها التوجيه في النهاية. سأضرب مثلاً من القرآن الكريم، فقد قال تعالى: " والوالدات يرضعن أولادهنّ حولين كاملين لمن أراد أن يتمّ الرضاعة " (البقرة 233). فالآية في ظاهر منطوقها تخبرنا بأنّ الوالدات يفعلن كذا وكذا. ولكنّ الآية لا تخبرنا بذلك، إنها تأمر - عن طريق التوجيه - الوالدات بالمضمون المذكور.

ثالثاً : الإستراتيجية التلميحية: تقوم هذه الإستراتيجية على التلميح بطلب شيء، أو التلويح برده، أو الإعجاب بشيء، أو التعريض به واستقباحه، أو الموافقة على مضمون معيّن، أو الاعتراض عليه، أو الإخبار بتبّتي شيء ما، أو تركه واطّراحه، أو تصحيح خطأ أو تخطئة فكرة، من غير أن يكون في ذلك شيء من التصريح والمباشرة في عرض الفكرة. وهذه الإستراتيجية واسعة جداً، حتى إنها توشك أن تدخل في معظم أبواب الحياة. وأدنى ما يمكن تصويره من عبارات في هذا المجال، أن تقول للمخطئ، لو فعلت كذا وكذا لكنت موفقاً أكثر. هذا القول يعني أنّ المخاطب قد أخطأ وأنه لم يكن موفقاً. لكنّ عبارة كهذه لا تستفز أحداً، فهي ضربٌ من التلميح.

رابعاً: إستراتيجية الإقناع: تقوم هذه الإستراتيجية على مخاطبة عقل المتلقي لإقناعه بسلامة المنطق الذي يستخدمه الخطاب. والإقناع لا يكون فقط بحمل المتلقي على التصديق بأفكار الخطاب ومبادئه، والتوجه الذي يسير عليه صاحب الخطاب، والطرق التي اتبعها في تبني ما يعتقد ويؤمن به. إنه إلى جانب ذلك حمل القارئ - الحمل لا يعني الإكراه - على التصديق بسلامة الطريقة التي يتبعها في عرض أي موضوع ومناقشته. هو كذلك قدرة على اختيار الكلمات

المناسبة للموضوع، والإسهاب في الموطن الذي يحتاج إلى إسهاب، والإيجاز في الموطن الذي لا يحتاج إلا إلى الإيجاز. هو كذلك عرض الأفكار بتجرد وموضوعية دون أدنى تحيز، إلى جانب مناقشتها بموضوعية وتجرد. صحيح أن الموضوعية المطلقة ليست موجودة، ومن ثم لا يكلف الله نفساً إلا وسعها، ولكن لا بدّ من حمل النفس على مثل هذا السلوك، حتى يصبح في المرء بعض سجاياه.

المراجع

الرجاني، عبد القاهر. دلائل الإعجاز، تحقيق محمد عبد المنعم خفاجي. مكتبة القاهرة، 1965.

زرال، صلاح الدين. الظاهرة الدلالية، بيروت: الدار العربية للعلوم، 2008.

الشهري، عبد الهادي. إستراتيجيات الخطاب. بيروت: دار الكتاب الجديدة المتحدة، 2004.

المتوكل، أحمد. الخطاب وخصائص اللغة العربية. بيروت: الدار العربية للعلوم، 2010.

Chomsky, Noam. Language and Problems of Knowledge. The Managua lectures, 2000.

Gazdar, Gerald. Pragmatics. N.Y., Academic Press, 1979.

Lyons, John. Semantics. Cambridge University Press, 1979.

Halliday, M. & R. Hasan. Cohesion in English. London, Longman, 1976.

Jakobson, Roman. Selected Writings. Paris, Mouton, The Hague, 1971.

Miller, George. Psychology and Communication. Princeton, New Jersey, 1974.

التعليقات والمناقشات

- أحد الحاضرين

يتساءل عن سبب تجاهل د. استيتية للملكة البلاغية للخطاب؛ إذ ذكر الاجتماعية والنحوية والمنطقية ولم يتطرق للملكة البلاغية!

- رد الدكتور سمير استيتية

يرى أنه إن كان تعريف البلاغة: أن أبلغ إليك بما أريد، فهذا يعني أن البلاغة لا يمكن أن تتأتى إلا بوجود الملكة المنطقية والمعرفية والنحوية والاجتماعية، هذا الكلام ذكره ابن عيَّاش لمعاوية بن أبي سفيان حين سأله: ما البلاغة عندكم؟ قال: شيءٌ تجيش به صدورنا فتنتلق به ألسنتنا.

ويقول د. سمير: لا أعرف شيئاً أدقَّ من هذا يمكن أن توصف به البلاغة.

ويتابع: برأيي، النحو بلاغة؛ فلا يوجد شيءٌ يسمَّى نحواً خارجاً عن البلاغة، ومثال ذلك حين تقول: زيدٌ في البيت وفي البيت زيد؛ فهل هاتان الجملتان تؤديان المعنى نفسه؟ بالطبع لا، فالجملة الأولى تعني: أنه ليس غير زيد في البيت وزيد لا أقصد غيره، أما الثانية فتعني: في البيت لا في مكان آخر زيد، فالجملة الأولى تكون جواباً عن سؤال: من في البيت؟ أما الثانية فعن سؤال: أين زيد؟.

وعلم المعاني كان جزءاً من النحو، ثم فصله من فصله عن النحو وإلا كان النحو مقترناً بالجمال؛ فعندما يقول الشاعر: وقوفاً بها صحبي ولم يقلِّ قفاً؛ فهو لا يريد منهم أن يقفوا وإنما أن يتمثلوا الوقوف كأنهم شيءٌ لا يتحرَّك.

وبرأيه أن البلاغة لا تكون بمعزل عن النحو؛ ويقرأ البلاغة في أي كتاب تراثٍ كما يقرأ القاعدة النحوية، فلا وجود للبلاغة منفصلة عن النحو عنده.

كما يرى أن الخطابة ما وراء النص كما وراء النصّ من أشياء كثيرة من
جملتها فهم الخطاب.

وفي باب علم النفس وتحليل الشخصية يقول: يستدل على شخصية المتكلم
من أول ثلاث جمل يتكلمها؛ فاللغة هي شخصيتك وهي المعبر الأساسي عنك.

كما لا يرى البعد الاجتماعي منفصلاً عن البعد النفسي بأي حال، ويعرّف
البعد النفسي كما يراه: الصورة التي يتمثل بها مجتمعه، فسيكولوجية الشخص هي
السلوك الموجود بالفعل وسلوكيات الناس جميعاً هي السلوك الموجود بالقوة؛
فالواحد منا يمثل الجميع ولكن بطريقته الخاصة، ومن هنا نشأ ما أسماه (بصحة
الخطاب).

المحاضرة الخامسة

تحليل الخطاب- البلاغة- الحجاج:
ما العلاقة بين هذه المباحث وما تأثير كل منها في الآخر؟

الدكتور جمال مقابلة
الجامعة الهاشمية

الأربعاء 16 محرم 1435هـ- الموافق 20 تشرين الثاني 2013م

رهان اللغة الأول هو نجاحها الفائق في تحقيق التواصل، وفي خلق أعلى درجة من درجات التفاعل فيما بين البشر، فهي لهذا وجدت، فكان احتفال القائمين عليها بتشييد العلم الدقيق والباذخ في مستويات الصوت والصرف والمعجم والنحو أو التراكيب، وبهذا ازدهر معمارها، وعظمت قصورها، وما زالت تتعالى أبنية تلك العلوم وتتسامق حتى كانت البلاغة وتحولاتها، وعلوم النص و تحليل الخطاب، وعلوم الأساليب والسرد، وأبنية التراكيب ومعانيها ودلالاتها، ووسائل الحجاج والإقناع وطرائقها، كلّ هذه وغيرها الكثير الكثير، من المفاهيم والمصطلحات والمناهج والمبادئ والطرائق والوسائل، التي انصبّت على تحليل أركان التواصل الثلاثة؛ المرسل والمستقبل والرسالة التي بينهما.

عناية هذه الورقة ستكون منصبة على بحث العلاقة ما بين تحليل الخطاب والبلاغة والحجاج، للوقوف على معانيها اللغوية والاصطلاحية، ومنطقاتها النظرية، وإجراءاتها التطبيقية، عبر تحولاتها التاريخية، وبؤر اهتمامها بالنظر في أركان عملية التواصل، والتفاوت في تقديم ركن منها، وتأخير آخر في مجال الدرس وظروف الاعتناء.

إنّ العنوانات الثلاثة جميعها لتعلي من قيمة الرسالة اللغوية، وتضع المبادئ والرسوم والأسس الكافية لبحثها بوصفها مجمعا حواريا مقدّسا: يهمل ما بين الإنسان وخالق الإنسان في رسالات السماء. وما بين الإنسان والإنسان في حوار العقل والروح لخلق وجود محتمل، أو حياة تطاق. وما بين الإنسان ومكونات الوجود الطبيعي، من مستلزمات الكون الحيّ الخلاق، ومن موجبات الفساد الذي هو - مهما طال الزمان - لا بدّ آت.

تحليل الخطاب؛ بحثٌ في بناء القول والكلام وتشقيقه، وكشف في مكونات الرسالة. والبلاغة؛ علم في المقام والمقال، وموافقة مقتضى الحال، فهي بين رسالة

تتحقق، ومستقبل يوصله الكلام إلى غايته ومبتغاه. والحجاج؛ نظر عقلي تشفّ فيه رسالة اللغة، وتسمو على أنقالها، وتلقي بسلطانها، على لسان مخاطب بليغ، لتصل إلى أذن سامع واع أريب.

- بالبلاغة نبداً وبها نختتم

البلاغة قديمة بوصفها علماً دارت عليه كثير من الدراسات والمسائل والقضايا والإشكالات. وفي أصل المعنى اللغويّ للبلاغة في العربية إشارة إلى اكتمال فكرة الرسالة على البُعد؛ بُعد ما بين المتكلّم والسامع، فتصير الرسالة فيها حاملة لما يمكن تبليغه، وقد كثر لدى القدماء في الشعر ورود صيغ من مثل: ألا أبلغ فلاناً...، ومن مبلغ عتي...، وغيرهما من الصيغ الدالة على المقدرة على التوصيل لمعنى منجز، جرت صياغته، وتوضّحت معالمه، فصار قابلاً للنقل، وصارت مادّته من ثمّ قابلة للدرس البلاغي في المستويات المعروفة والمعهودة فيها.

فالبلاغة اسم مشتق من الفعل (بلغ) وهي تعني إدراك الغاية أو الوصول إلى النهاية. وهي تدل في اللغة وفي الاصطلاح كذلك على إيصال معنى الخطاب كاملاً إلى المتلقي، سواء أكان سامعاً أم قارئاً. وهكذا قد يُفصل القول عن سياقه، فيغدو نصّاً لغويّاً معزولاً عن كل ما يكتنف صياغته، ومعناه السياقي، وعن منشئه بالضرورة، وعن متلقّيه المحتمل، فلا نجد حديثاً وافياً في الدرس البلاغي العربي أو في التحليل البلاغي لهذه العناصر، بما يفيها حقّها من البحث والتأمّل والنظر المنشود.

وفي الحجاج نظرٌ شبيه بما مرّ ذكره في البلاغة، ولعلّ الحجاج يقتصر على الإعلاء من النظر في مدى قدرة المتكلّم على التأثير في السامع أو المتلقّي بما يودّع في الرسالة من الخصائص التأثيريّة والمزايا العقليّة أو المنطقيّة أو العاطفيّة الكفيلة بجعل المستمع أو المتلقي يذعن لما يقوله الخطاب أو النص، على اعتبار

أنّ النصّ قد اغتنى بتلك الخصائص وتجوهرت فيه، وجاء أوانها لتفعل فعلها الدال على مقدرة القائل أو المرسل أو المبلّغ أو المُخاطب أو الخطيب، وهنا يبرز التركيز على الخطيب بوصفه المنشئ الأكثر استعمالاً للحجاج، والأشد حاجة إليه؛ لأنّ الكلام المتعيّن اقترب من مقام الخطاب، وانزاح قليلاً عن مفهوم النص. لكن يبقى النظر في الحجاج مشدوداً إلى الخصائص النصّية الماثلة في البناء اللغوي، والمعطاة في المعاني والدلالات المنبثقة عنه، أي عن ذلك البناء اللغوي، وإذا نُظر إلى الخطيب، فلا يكون النظر في تعيّنه الفرديّ أو الشخصي، ولكن يكون الخطيبُ خطيباً كأَيّ خطيب، كما يكون الحديث عن الشاعر أي شاعر، لا على التعيين. وهذا هو ما جعل أرسطو يفرد كتاباً للخطابة أو (البلاغة ريتوريقا : Rhetoric) وكتاباً آخر للشعر أو (في الشعر أو "الشعرية" بويطيقا: Poetica).

أما في تحليل الخطاب، فإنّ الاصطلاح في هذا البناء التركيبي الإضافي ضمن جوهر معنى التحليل في المضاف متأثراً بعلوم العصر التي أمدّت كلمة التحليل، ومن ثمّ مصطلحه، بفاعليّة وانتشار وأفق واتّساع نظر. وفي الخطاب، أي المضاف إليه، توكيد على تنامي تطوّر وسائل الاتّصال والتواصل الحديثة، وضمان التقييد الطبيعي للخطاب في سياقه الكلّي، فقد غدا من الممكن، ومن المتاح، ومن الضروري في كثير من الأحيان، أن تسجّل الأقوال المنطوقة لفظاً حياً ومباشراً كما يُقال، وأن يصوّر القائل في أثناء النطق، فيحفظ السياق على درجة عالية من المحاكاة الدقيقة، حتّى لكأنّ الخطاب ماثل في السياق مثولاً طبيعياً، ولعل هذا ما أغرى العلماء بالعودة إلى مصطلح الخطاب ليكون بديلاً عن النص، وليصير علماً على كل الأقوال المنطوقة أو المحتملة النطق في آن واحد معاً. ولا ننسى أنّ الخطاب في أصله اللغويّ في العربيّة يتّصل بالخطبة المأخوذة من القول يلقيه الخطيب في محفل، على جمهور قلّ أو كثير، ويكون ذلك في أمر

هام، أو حدث جلل، هو في أساسه خطب استدعى ذلك الاهتمام. وليس يبعد ذلك كثيرًا عن أصل الخطابة في التقاليد الإغريقية في المجالات الثلاثة التي أشار إليها أرسطو، وهي؛ البرهانية والاستشارية والقانونية.

إنّ الخطاب بمعناه الحديث - بعد تطوير ميخائيل باختين له في المبدأ الحواري ودراسة التلفّظ، وميشيل فوكو في نظام الخطاب وحفريات المعرفة - هو اصطلاح يتضمّن البلاغة بعناصرها ويزيد، ويتضمن القول وظروفه المحيطة به ويزيد، ويتضمّن الحجاج وعناصره العديدة ويزيد، وهو حافظ للمرسل وللرسالة وللمستقبل جميعًا معًا، علاوة على السياق الضامن لمعرفة كلّ الملابس الممكنة، ولفتح الأفق لمناقشة حال المتكلم ونفسيّته، حين سكنت البلاغة القديمة عن ذلك. ولمناقشة حالة المتلقي التي لم تعد بحسبان تلك البلاغة أو أنّ تراجعها. ولمناقشة كل ما أمكن من عناصر السياق المحتملة التي لم تعد تأبه بها البلاغة، ولم يحفل بها الحجاج إلاّ لمأماً.

- مع (أرسطو 384 - 322 ق. م.) يبدأ البحث، وبه قد ينتهي، فكيف يكون ذلك؟

يقول فولتير: "لا أعتقد أنّه قد ندّد عن (أرسطو) شيء واحد من دقائق هذا الفنّ (فنّ الخطابة)... ولا شيء أدلّ على إرهاف حسّه وسلامة ذوقه ممّا فعله (في هذا الكتاب) بوضعه كلّ شيء في مكانه الصحيح"^(١)، وفي نهاية التصدير خلص عبد الرحمن بدوي إلى القول: "وعلى الرغم من مرور أكثر من ثلاثة وعشرين قرنًا

١. فنّ الخطابة، أرسطوطاليس، ترجمة وتعليق وتقديم عبد الرحمن بدوي، دار الشؤون الثقافية العامة - آفاق عربية، ط2، بغداد 1986، "من التصدير العام للكتاب"، ص 5.

على هذا الكتاب، فلا يزال حتّى اليوم عمدة الباحثين في الخطابة والبلاغة، ولا نعلم في تاريخ الكتابة في هذين الفئتين ما يفوقه حتّى يوم الناس هذا^(١).

ابتداء فإنّ البلاغة هي الخطابة، أو الخطابة هي البلاغة، وهما كذلك جزء من الحجاج، أو الحجاج جزء منهما. فكما يرى أرسطو وشراحه ومترجموه، وذلك من خلال العنوان؛ فإنّ (الخطابة هي الريطوريقا: Rhetoric، وهي البلاغة)، إنّ الريطوريقا كما استقرّ مفهومها في الثقافة الإغريقيّة إنّما هي نظرية في القول الناجع، وهي كذلك ذات علاقة متوطّدة بالممارسة الشفويّة^(٢)، وترى (روث أموسي: Ruth Amossy) صاحبة كتاب (الحجاج في الخطاب) أنّ حدّ الخطابة الذي هو فنّ الحمل على الإقناع لدى أرسطو يكون وفق القواعد الأربع الآتية: ١. لا خطاب خارج مقام التلقّظ، فأن نتكلّم أو أن نكتب هو أن نتحاور. 2. الخطاب يرمي إلى التأثير في العقول، فهو فعاليّة لفظيّة، فالمقول هو ذاته فعل. 3. الفعاليّة الخطابية تستند إلى العقل، فاللوغوس يعني العقل والكلام في الآن نفسه [أي اللغة]. 4. الخطابة هي فعل منجز يتوسّل بتقنيّات وإستراتيجيّات بين الخطيب والمتلقّين. ومن هنا تبدو علاقة الحجاج بالخطابة علاقة ظاهرة بيّنة لاشتراكهما في جانبيّ التأثير وقوّة العبارة ونجاعة الكلام^(٣). وتخلص أموسي إلى أنّ "الخطاب الحجاجي لا ينفك عن الخطاب الإقناعي، فهي تعتبر تلك الخطابات خطابات متفاعلة داخل نسيج الخطاب الواحد"^(٤) ويقول ابن الأثير: "مدار البلاغة كلّها على استدراج الخصم إلى الإذعان والتسليم، لأنّه لا انتفاع بإيراد الأفكار المليحة الرائقة

١. فن الخطابة "التصدير"، ص 20.

٢. الحجاج بين المنوال والمثال: نظرات في أدب الجاحظ وتفسيرات الطبري، د. علي الشبعان، مسكلياني للنشر والتوزيع، ط1، تونس، 2008، ص14.

٣. انظر: الحجاج بين المنوال والمثال، ص 14 - 15.

٤. الحجاج بين المنوال والمثال، ص 20.

ولا المعاني اللطيفة الدقيقة دون أن تكون مستجلبّة لبلوغ غرض المخاطب بها"^(١)، فهو يجمع ضمناً في كلامه بين الخطاب والبلاغة والحجاج.

وتتأوب هذه المصطلحات الثلاثة ماثل في أغلب النصوص القديمة والحديثة في هذا المجال، ممّا يدلّ على التداخل الكبير فيما بينها، على صعيدي الماهيّة والوظيفة، مثال ذلك نظرُ المحدثين في أقدم النصوص اليونانية "إنّ البلاغة الأرسطيّة، إذن، احتماليّة وتعدديّة، تبني عمليّة الإقناع على عقلنة الخطاب دون إلغاء مبدأ إحداث التأثير بوساطة الأهواء، لذلك شملت مجمل أنماط الخطابات البرهاني، والاستشاري، والقانوني، المحيلة على القسمة الثلاثيّة المعروفة للأنواع الخطابيّة، وأعطت الأولويّة للغة أو اللوغوس"^(٢)، ونجد مثل هذا أيضاً حين نتتبّع تطوّر البلاغة الغربية وتحولها لدى المنظر الروماني (شيشيرون 106 – 43 ق.م.) ولدى خلفه (كوينتيليان 30 – 100 ب.م.) إلى الخطيب بدلاً من اللغة. "هكذا، تمّ الانتقال من عالم بلاغي متمركز حول اللغة عند الإغريق إلى عالم متمحور حول الخطيب مع الرومان. ولعل الفرق واضح بين التصرّوين، فإذا كانت البلاغة عند أرسطو نتاج فكر حرّ لا يُلزم الجمهور بتلقّي خطابات وقبولها، إلا بقدر تلاؤمها واعتقاداته وأفكاره، استناداً إلى بنية مزدوجة تقبل الطرح والطرح المضاد؛ فإنّ البلاغة الرومانيّة ظلّت رهينة (المؤسّسة الخطابيّة) الخاضعة لتراتبات اجتماعيّة وسياسيّة، مستجيبة لمواضع موجّهة تحكم علاقة الإرسال بالتلقّي، في مقابل سابقتها التي أشكل عليها أمر اللوغوس. لا شكّ، إذن، أنّ البلاغيتين

١. المثل السائر، ابن الأثير 64/2.

٢. الحجاج وبناء الخطاب في ضوء البلاغة الجديدة، أمينة الدهري، ط1، شركة النشر والتوزيع المدارس، الدار البيضاء 2011، ص5.

صادرتان عن مفهومين مختلفين للإنسان والفكر والتاريخ مَيِّزاً كلَّ مرحلة بمنطقها الخاص^(١).

ولاستكمال العرض يمكن لنا أن نذهب إلى أنَّ البلاغة في المرحلة الحديثة أخذت توجَّهين بارزين، "نحا أولهما بمفهومها منحىً جدلياً، سعى إلى امتلاك معرفة دقيقة. ولعلَّه الهدف الذي توخَّاه كتاب "خطاب المنهج"، فصاحبه (ديكارت) صاغ على غرار أجزاء النسق البلاغي الخمسة - المصطلح عليها تبعاً بإيجاد مصادر الأدلَّة، وترتيب أقسام القول، والأسلوب، ثمَّ الذاكرة، فالإلقاء - قواعد منهجيَّة ذات خطوات تحليليَّة مماثلة، مبتدؤها المسلَّمة ومنتهاها التركيب، مروراً بالتفكيك والبرهنة. غير أنَّها، على عكس الأولى - منجذبة صوب التحليل الرياضي، يحركها هاجس بحث جوانب التضليل والحدس والحقيقة في الإقناع، تحدوها الرغبة في التوصل إلى نتائج تتَّسم بالضبط والصرامة العلميين^(٢)."

أمَّا التوجَّه الآخر فجعل البلاغة مرادفة للأسلوب^(٣) حتَّى باتت تُعرف به، "فأضحت اللغة المجازيَّة، على إثره، موضوع دراسة كلِّ من "مجازات" (ديمارسيه 1730م) و"صور الخطاب" لدى (فونتانيي 1820م)، استقصاء منهما لأدواتها

١. الحجاج وبناء الخطاب في ضوء البلاغة الجديدة، ص5.

٢. الحجاج وبناء الخطاب في ضوء البلاغة الجديدة، ص6.

٣. قدَّم العرب المحدثون دراسات عديدة في هذا الباب، من مثل محمَّد عبد المطَّلب في كتابه " الأسلوبية والبلاغة "، وكتابات شكري عيَّاد المتنوعة في ذلك، وعلى رأسها مقالته "البلاغة العربية وعلم الأسلوب" التي ختم بها كتابه "اتِّجاهات البحث الأسلوبي: دراسات أسلوبيَّة، اختيار وترجمة وإضافة"، دار العلوم، ط 1، الرياض 1985، ص 211-236. يقول عيَّاد: "أحاول في هذا المقال أن أحدِّد المعالم الرئيسيَّة لدراسة الأسلوب الأدبي في البلاغة العربية،...، ولعلَّ كلَّ ما يجب تمهيده بين يدي هذه الدراسة هو بيان السمات العامَّة لعلم الأسلوب، التي تسوِّغ لنا أن نقرن بينه وبين علم البلاغة، أو أن ننسب علم البلاغة إليه" ص211.

وصورها، ممّا سيكون له الأثر الواضح في قراءات بلاغية عديدة، وعلى رأسها "الأسلوبية"^١ و"لقد أدّى كلا التوجّهين إلى وقف البلاغة على عقلانية أو انزياح أقصيين، وبالتالي إلى حبسها حتّى منتصف القرن العشرين، حيث ستنبعث في السنوات الخمسين من رماد تراكم المقاربات اللغوية، وعلى رأسها الإسهامات البلجيكية لكلّ من (بيريلمان: Perelman) و(جماعة مو: GroupeMu) وهي الأعمال التي كان لها أثر في تجدد البلاغة، ولو على حساب شطرها شطرين - مرّة أخرى - باعتبارها مساراً حاجبياً وإجراءً أسلوبياً من ناحية أخرى"^(١).

"لقد جرى نهر البلاغة مجاري متفرّقة، ولا شك أنّ مفهومها سواء في الفترتين التأسيسيتين الإغريقيّة والرومانيّة، أو إبان عصر النهضة، وصولاً إلى انبعاثها في القرن العشرين، بقي مرتبطاً بالمرحلة التاريخية التي صدر عنها وبتصوّراتها للمعرفة والعالم. لذلك تفرّقت به مسالك ومفارق، وتلبّس حلاًّ شتّى تراوحت بين العقلانيّة النسبيّة، والبرهنة الصارمة، والجماليّة الأدبيّة، والاحتماليّة التعدّديّة، وسمته بسمات الضلال (أفلاطون)، وذاتيّة القيم (شيشيرون وكينتلان)، وفنّ القول (بلاغة دومارسي - فونتانيي وجماعة مو) [وهذا العنوان هو الذي ابتكره الشيخ أمين الخولي للبلاغة في مناهج تجديده في النصف الأول من القرن العشرين في اللغة العربيّة]، والمنطق شبه الصوري (تولمين)، والاستدلال المعقول (بيرلمان)، أفرزت كلّ سمة أشكالاً من المخاطبين: الكائن الإشكالي المتعدّد عند أرسطو، والإنسان النموذجي ذو القيم العليا لدى الرومان، و"المستمع الكوني" بالنسبة لتيار البلاغة الجديدة لا سيّما بيرلمان."^(٢).

١. الحجاج وبناء الخطاب في ضوء البلاغة الجديدة، ص 6.

٢. الحجاج وبناء الخطاب في ضوء البلاغة الجديدة، ص 7.

وهكذا يمكن أن نخلص إلى أن كلّ الاتجاهات البلاغية على مرّ الزمن تمحورت حول الجانبين الإمتاعى والإقناعى وهما حدّا البلاغة، فالإمتاعى يقوم على إجراءات أسلوبية واستراتيجيات استهوائية تخاطب أحاسيس الجمهور وتحرك عواطفه لتبني موقف مؤيد للخطاب الموجّه إليه. والإقناعى يقوم على الأطروحة والأطروحة المضادة، والاستدلال المنظم، وبحث المعقول والمقبول من الرأي المخالف. وهذا هو ما أدّى إلى تضيق أفق البلاغة في هذين الحدين، وجعلها تجمد وتصاغ في قوالب ثابتة، فكان لا بدّ من نفخ الروح فيها من جديد بتطوير مقولات الحجاج، وفتح آفاق الأسلوبيات، وتبني مفاهيم البلاغة الجديدة التي اتّسمت بشمولية النظر، حتّى طمحت في نهاية المطاف إلى تعميم مقارباتها على كلّ أنواع الخطاب^(١).

وحيث يكون الحديث عن التواصل بعامّة والحجاج بخاصّة، لا بدّ للبلاغة من أن تتصدّر الكلام، أو قلّ لا بدّ للخطاب البلاغى من أن يكون حاضرًا بامتياز "يدخل الجانب البلاغى كآلية رئيسية في تشكيل خطاب جمالى لتحقيق تواصل مميز ومثمر بين الناس، واليوم نعيش عودة قويّة للبلاغة، التي تعرف حضورًا متميزًا في مشهد علوم التواصل"^(٢). وعلى الرغم من عودة البلاغة بقوة في العصر الحديث، فعلينا ألاّ ننسى أنّها عبر تاريخها الطويل كانت فنًا للإقناع أو فنًا للتعبير، فحين يتّسع المجال الديموقراطى تهيم البلاغة بوصفها فنًا للإقناع، كما لدى أرسطو ومحاكم أثينا ومجالس الشعب، وحين يتقلّص مجال الحريات تتحدّد في مجالات أخرى فنًا للتعبير والتزيين، كما كان الأمر في البلاغة العربية

١. انظر: الحجاج وبناء الخطاب في ضوء البلاغة الجديدة، ص 8 - 12.

٢. عندما نتواصل نغيّر: مقارنة تداوليّة معرفيّة لآليات التواصل والحجاج، عبد السلام عشير، 2006،

والبلاغة الغربية الكلاسيكية في عهد سلطة الدين الكاثوليكي. غير أنّ هدفها في النهاية يبقى هو الاتجاه نحو الآخر من أجل إشراكه والعمل على انخراطه في قضية ما أو طرح معين^(١).

ويكتب مثلاً صابر الحباشة كتاباً تحت عنوان (التداولية والحجاج: مداخل ونصوص) فيقدّم بمقدّمة تحت عنوان: "التداولية والبلاغة: مقارنة جديدة" ليميّز بين البلاغة الجديدة والبلاغة الحديثة، ويعرّف التداولية انطلاقاً من نظريات أفعال الكلام بأنّها "علم استعمال اللغة في المقام"^(٢) أمّا البلاغة بحسب (كريرات أوريكيوني) فهي "نظرية الوجوه ونظرية طرق تحريف الكلام وتحويله" وفي نطاق الإرث الأرسطي (الذي تابعه بريلمان وتيتيكاه في مؤلفهما (مصنّف في الحجاج: البلاغة الجديدة) هي دراسة فنّ الإقناع ودراسة الوسائل الناجعة للتعبير: إنّ الصور والوجوه البيانية تعلّل تداولياً"^(٣).

لقد كان هناك إدراك دقيق لما آلت إليه البلاغة القديمة لدى اليونان والرومان والعرب من بعدهم، فهي جمدت أو ماتت أو نضجت حتّى احترقت، فكان لا بدّ من بعثها من جديد، "تعرفّ البلاغة الجديدة بأنّها نظرية الحجاج التي تهدف إلى دراسة التقنيّات الخطابية، وتسعى إلى إثارة النفوس، وكسب العقول عبر عرض الحجج، كما تهتمّ البلاغة الجديدة أيضاً بالشروط التي تسمح للحجاج بأن ينشأ في الخطاب، ثمّ يتطوّر، كما تفحص الآثار الناجمة عن ذلك التطوّر"^(٤).

١. انظر: عندما نتواصل نغيّر، ص19.

٢. التداولية والحجاج: مداخل ونصوص، صابر الحباشة، ط1، دار صفحات للدراسات والنشر، دمشق 2008، ص11.

٣. التداولية والحجاج: مداخل ونصوص، ص11.

٤. التداولية والحجاج: مداخل ونصوص، ص15.

من عنوانات فصول الكتاب لدى الحباشة (البلاغة والحجاج) ويقول تحته:
"ليس الحجاج علمًا/فنًا يوازي البلاغة، بل هو ترسانة من الأساليب والأدوات يتم
اقتراضها من البلاغة (ومن غيرها، كالمنطق، واللغة العادية...)، ولذلك فمن
اليسير الحديث عن اندماج الحجاج مع البلاغة في كثير من الأساليب. ولما كان
مجال الحجاج هو المحتمل وغير المؤكّد والمتوقّع، فقد كان من مصلحة الخطاب
الحجاجي أن يقوي طرحه بالاعتماد على الأساليب البلاغية والبيانية التي تُظهر
المعنى بطريقة أجلي وأوقع في النفس. ولعلّه من الطريف بمكان الإشارة إلى أن
الأساليب البلاغية قد يجري عزلها عن سياقها البلاغي لتؤدي وظيفة لا جمالية
إنشائية (كما هو مطلوب في سياق البلاغة) بل هي تؤدي وظيفة إقناعية استدلالية
(كما هو مطلوب في الحجاج). ومن هنا يتبيّن أنّ معظم الأساليب البلاغية تتوفّر
على خاصية التحوّل لأداء أغراض تواصلية، وإنجاز مقاصد حجاجية، وإفادة
أبعاد تداولية"^(١)، هكذا تبقى البلاغة هي المسيطرة على هذا العلم الجديد أي
الحجاج، لأنّه من رحمها خرج يومًا، وإليها يعود ليحييها وليحيى هو بها من جديد.
حتّى لكانّ البلاغة الأرسطية كانت حاملة -منذ اليوم الأول لميلادها- بذور
اكتمالها، بوصفها خطابة لا تموت، وحاجًا لا تتقضي فاعليّته.

لذلك يرى محمد الولي أنّ "هذه البلاغة الأرسطية المختزلة إلى المقومات
المشار إليها هي التي نفّض عنها الغبار أبو النظرية الحجاجية المعاصرة
(بيرلمان) في مصنّف الحجاج أو البلاغة الجديدة"^(٢)، وهذا يتفق مع ما يذهب إليه
فيليب دوفور في قوله الآتي: "بلاغة (rhetorique): حسب التعريف الذي أورده
المنظّرون اليونانيّون القدماء، هي العلم الذي يُعنى بفنّ ممارسة الكلام العلني أمام

١. التداولية والحجاج: مداخل ونصوص، ص 50.

٢. خطابة أرسطو الباتوسية، محمد الولي، مجلة علامات: سعيد بنكراد، ع 26، ص 46.

جمهور متردّد و/أو معارض بهدف كسب تأييده. ظلّ علم البلاغة يشكل جزءاً أساسياً من التعليم حتى بداية القرن العشرين في فرنسا حين ألغي من البرامج الرسميّة. وفي النصف الثاني من القرن العشرين، أعاد شارل بيرلمان (Charles Perelman) إحياءه وصارت أدواته جزءاً من أدوات تحليل الخطاب من دون أن تحمل بالتحديد اسم علم البلاغة / "rhetorique"⁽¹⁾ إذاً الحجاج هو البلاغة الجديدة، والبلاغة ذاتها هي تحليل الخطاب من هذا الوجه أو ذاك، فهي بأدواتها جزء من أدوات تحليل الخطاب، هذا العلم الجديد الناشئ حديثاً كذلك.

ويرى محمّد الولي أيضاً "أنّ أخطر الإنجازات الأرسطية في براري البلاغة هي تلك المتعلّقة بالجوانب الذاتية أو الانفعاليّة. وهي التي تستأثر بالكتاب الثاني من (الخطابة) إلا أنّ البلاغة الأرسطيّة، وفي ظلّ شروط تاريخيّة معيّنة، تمّ تشذيبها وتدجينها وترويض جموحها، عبر اختزالها إلى بلاغة المحسنات التي استقرّت صياغتها النهائيّة والتامّة على يدي (بيير فونتانيني) في مصنّفه الذائع (محسنات الخطاب). وتمّ ذلك بتعطيل دماغها أي المقوّمات اللوغوسيّة، وببتر قلبها؛ أي المقوّمات الانفعاليّة أو الذاتية. وكان هذا البتر هو السبب المباشر لاغتيالها، لا لموتها، إذ إنّ المقوّمات اللوغوسيّة أو الموضوعيّة تمثّل حلقة ارتباط البلاغة بالمنطق وبالفلسفة وبالسياسة؛ في حين أنّ المقوّمات الانفعاليّة تمثّل الحلقة التي تربط البلاغة بالأخلاق والسياسة والسيكولوجيّة. وأعتقد أنّ البلاغة ما تزال إلى اليوم تتلمّس الطرق التي توصلها إلى استعادة حقّها وملكيّتها على هذه

١. فكر اللغة الروائي، فيليب دوفور، ترجمة هدى مقنّص، المنظمة العربيّة للترجمة، ط1، بيروت 2011، (أصل الكتاب في الفرنسية مطبوع 2004)، ص 434.

الأدغال البلاغية. وأعتقد أنّ هذه المقوّمات تعيش اليوم حالة تصعّك في مجالات التواصل الإشهاري والدعاية والتلقين التربوي والتفاوض السياسي والاستتقاق^(١).

فمهما حاولت الدراسات الحديثة في باب تحليل الخطاب، أو الحجاج أن تعيد الألق إلى عناصر الخطاب الحيويّة من باث ومتقبّل، أو مرسل ومستقبل، أو مخاطب ومخاطب، فإنّها لا تعدو بذلك أن تجلو الغبار عمّا لحق بأصول البلاغة الأرسطيّة التي تجلّت ناصعة يومًا ما "إنّ العنصرين الذاتيين في خطابة أرسطو هما ذينك المتعلّقين بالإيتوس والباتوس أي سيكولوجيّة الباث وسيكولوجيّة المتلقّي أو المستمع"^(٢)، وهكذا فإنّ ما بشرّ به ميخائيل باختين في مبدئه الحواريّ لا يعدو أن يكون أكثر من تعليقات وحواشٍ -على ما فيها من لفات بارعة وذكيّة- لما كان قد قرّره أرسطو يومًا ما في كتابه الشهير عن البلاغة، أو قلّ الخطابة في أصل المعنى "موضوع علم (عبر اللسانيّات) تعادل كلمة (الخطاب): الخطاب، أي اللغة بكليّتها الملموسة؛ الخطاب، أي اللغة كظاهرة كليّة ملموسة؛ الخطاب، أي التلقّظ [بحسب مفهوم باختين للتلقّظ]"^(٣).

فهل يزيد باختين في قوله الآتي عن أن يشرح -بذكاء ودهاء وبصر ثاقب- ما قاله أرسطو من قبل؟ "ما هو، في الواقع، ذلك العنصر الذي يوحد الحضور المادي للخطاب مع معناه؟ إنّنا نوّكد أنّ هذا العنصر هو التقييم الاجتماعي. ونحن ندعو هذا التقييم الاجتماعي الواقع التاريخي الذي يضمّ الحضور المتفرّد للتلقّظ مع

١. خطابة أرسطو الباتوسية، ص 46.

٢. السابق نفسه، ص 47.

٣. ميخائيل باختين: المبدأ الحواريّ، ترفيتان تودوروف، ترجمة فخري صالح، رؤية للنشر والتوزيع، ط1،

القاهرة 2012، ص 85.

عموميّة معناه وتعدّديّته، وهو ما يجسّد المعنى في وضع ملموس ومنفرد ويمنح هنا والآن، معنًى (الحضور الخطاب العميق)"^(١).

يشرح تودوروف الكلام السابق [التلفّظ: الخطاب] بقوله: "هذه العمليّة لا تفترض الوجود البسيط لجسمين فيزيائيّين فقط، أي الجسمين الخاصّين بالمرسل والمستقبل، بل تفترض حضور كينونتين اثنتين (أو أكثر) من الكينونات التي تترجم صوت المرسل وأفق المستقبل. وليس الزمان والمكان اللذان يحدث فيهما القول مجرد مقولتين فيزيائيّتين صافيتين، ولكنّهما زمان تاريخيّ وفضاء اجتماعيّ. إنّ تدخل الذات الإنسانيّة يصبح شيئاً فعليّاً عبر حدوث تلقّظات بعينها."^(٢). إنّ هذا في جوهره هو تفعيل لأفكار أرسطو، ونفخ للروح فيها بعد أن صمت الناس دهرًا عن استنطاقها. فهذه هي التأمّلات العميقة في المرسل وسياقه، والمستقبل وسياقه؛ "كل عنصر من عناصر العمل يمكن مقارنته بخيط يصل بين الكائنات البشريّة. والعمل كلّهُ هو مجموعة من هذه الخيوط التي تخلق تفاعلاً اجتماعياً معقّداً متميّزاً بين الأشخاص الذين يتواصلون معه"^(٣).

ولا يقف الأمر عند المرسل وسياقه والمستقبل وسياقه، فلا بدّ من أن تكون العناية أكبر بالخطاب أو الرسالة أو النصّ والسياق الذي يكتنفه من الجوانب جميعها " إنّ الخطاب (كما هي العلامات جميعها) بين - فردي. إنّ كلّ ما يُقال، ويُعبّر عنه، يقع خارج (نفس) المتكلّم ولا ينتسب إليه، فقط، لا يمكن أن نعزو الخطاب إلى متكلّم وحده. قد يكون للمؤلّف (المتكلّم) حقوق في الخطاب غير قابلة لتحويلها إلى شخص آخر، لكن للسامع أيضاً الحقوق نفسها، وكذلك لأولئك الذين

١. ميخائيل باختين: المبدأ الحوارية، ص 114 - 115.

٢. السابق نفسه، ص 115.

٣. السابق نفسه.

يترجّع صدى أصواتهم في الكلمات التي أوجدها المؤلّف (إذ ليس هناك كلمات لا تنسب إلى شخص ما). الخطاب هو دراما مكوّنة من ثلاثة أدوار (إنّها ليست ثنائية بل ثلاثيّة). إنّها تؤدّي خارج المؤلّف، ومن غير المقبول أن نحققها داخل المؤلّف^(١).

وعلى ما سبق، فإنّنا نقرأ الخطاب في صيرورته في العصر الحديث قراءة تاريخيّة على صعيد الاصطلاح، فنجدّه يعرّف من أحد جوانبه -مقابلاً للغة- على النحو الآتي: "الخطاب (Discourse): تنتمي جذور المصطلح إلى العربية في ارتكازه لدى (التهانوي) على الخطب أو الحدث الواقع فيه التخاب، وعلى الذاتيّة فيما أسماه (الكلام النفسي)، وهاتان الركيزتان هما محور التصرّ في الفكر البنيوي. ولأنّ (سوسير) كان ينظر إلى اللغة على أنّها (نظام من الاختلافات) فقد فصلت البنيويّة بين نظام هذه اللغة والحدث الخطابي الذي يتمخّض عنه ذلك النظام، ف وقعت ثنائية اللغة/الخطاب، لتعني (اللغة) بالمخزون الذهني الذي تمتلكه الجماعة، بينما يُعنى (الخطاب) بما يختاره المتحدّث من ذلك المخزون اللغوي ليعبّر عن فكرته^٢، في حين يكون تعريف اللغة في هذا السياق مبنياً على أن "تتجاوز الإشارة اللغوية إلى المصطلح حال الفصل بينها وبين كلّ من الخطاب والكلام، ليراها سوسير في العلاقة الأولى نظاماً من الاختلافات حتّى فصلت البنيوية بين نظامها الطبيعي والحدث الخطابي الذي تمخّض عنه هذا النظام، لتعني اللغة بالمخزون الذهني الذي تمتلكه الجماعة، ويصبح (الخطاب) عمليّة اختيار من ذلك المخزون - أمّا في الثانية مع (الكلام) فهي تصبح مجموعة من

١. ميخائيل باختين: المبدأ الحوارية، ص140.

٢. نظرية المصطلح النقدي، د. عزت محمد جاد، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، القاهرة 2002،

العلاقات التي تشمل نسق الكتابة، ليستوجب الفصل بين هذه العلاقات كخاصية اجتماعية شاملة، وتقنية السلوك الفردي التي تفقد معياريتها حال التأصيل لهذه العلاقات^(١)، ومثل هذا ما عالجه بنوع من الاستفاضة والتفصيل بول ريكور في كتابه "نظرية التأويل: الخطاب وفائض المعنى" حين أفاض في الحديث عن اللغة بوصفها خطاباً، مقابل الكلام والكتابة، مستثمراً الإرث الأرسطي، ومستفيداً من لمحات باختين، ومطوّراً النموذج السوسييري البنيوي^(٢).

ولا ننسى في هذا السياق أنّ تحليل الخطاب أو علم النصّ أو علم لغة النصّ قد نشأ في الأصل نشأة لغوية، أي أنّه نما وترعرع على أيدي علماء اللغة دون غيرهم؛ "يكاد يجمع كل المتحدّثين عن الخطاب وتحليل الخطاب على ريادة (زليغ هاريس: 1952) في هذا المضمار من خلال بحثه المعنون بـ "تحليل الخطاب". إنّه أوّل لساني حاول توسيع حدود موضوع البحث اللساني بجعله يتعدّى الجملة إلى الخطاب.^(٣)"

ويرى سعيد يقطين أنّ هاريس باعتباره توزيعياً قد سعى إلى تحليل الخطاب بنفس التصورات والأدوات التي يحلّل بها الجملة. فاهتمّ بذلك انطلاقاً من مسألتين: أولاً توسيع حدود الوصف اللساني إلى ما هو خارج الجملة، وهذه مسألة لسانية بحثية، أما المسألة الأخرى فتتّصل بالعلاقات الموجودة بين اللغة والثقافة والمجتمع، وباعتبارها قضية خارج لسانية فلم يهتمّ بها هاريس. وببقائه ضمن حدود المجال

١. نظرية المصطلح النقدي، ص 476.

٢. انظر: نظرية التأويل: الخطاب وفائض القيمة، بول ريكور، ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي

العربي، ط2، بيروت - الدار البيضاء 2006، ص 23 - 81.

٣. تحليل الخطاب الروائي: (الزمن - السرد - التّعبير)، سعيد يقطين، ط 3، المركز الثقافي العربي،

بيروت - الدار البيضاء 1997، ص 17.

اللساني، فقد عرّف الخطاب بأنه "ملفوظ طويل، أو هو متتالية من الجمل تكوّن مجموعة منغلقة يمكن من خلالها معاينة بنية سلسلة من العناصر، بواسطة المنهجية التوزيعية، وبشكل يجعلنا نطلّ في مجال لساني محض"، وهذه العناصر تلتقي من خلال التوزيعات لتعبّر عن انتظام معيّن يكشف عن بنية النص، ومحدّد هذا الانتظام يكمن فيما يسميه هاريس بالتوازي الذي يشكّل لوحة ذات محورين أفقي وعمودي^(١).

لكنّ درس الخطاب فيما بعد خرج من عباءة اللغة، أقصد من عباءة علم اللغة، إلى فضاء أعم وأرحب بكثير، وذلك على يدي (ميشيل فوكو)، الذي فتح الأفق لقراءة نظام الخطاب، أو قلّ أنظمة الخطابات جميعها، التاريخية منها، والمعاصرة لنا، وأحدث ثورة في هذا المجال كادت تقطع الصلة ما بين الخطاب والبلاغة الإصطلاحية، إلّا أنّه احتفى بمفهوم القوة، أي قوة الخطاب المتمثلة بالسلطة التي يشتمل عليها، سواء أكانت من نواتج الشكل البلاغي له، أو من مفاعيل البناء الداخلي لنظامه، وانصبّ جلّ اهتمامه على تفكيك أنظمة الخطابات التي تعرّض لها في دراساته العديدة، والمنفتحة على مجالات متباينة.

يرى الزواوي بغورة في نقد المنعطف البنيوي لدى ميشيل فوكو بأنّ تحليل الخطاب يسترعي بعض الملحوظات الآتية: تحليل الخطاب يقوم على خطوتين هما؛ الوصف والتأويل التاريخي. وأبرز نقطة في الوصف العام للمنطوق أنّه غير مستتر، إلّا أنّه غير مرئي، فهو موجود على حدود اللغة. وقواعد الوصف أربع هي؛ أ/ الندرة: أي ندرة المنطوقات التي من مقتضياتها أنّ الكلّ لا يُقال أبداً. فتعدّد المعنى يرجع إلى ندرة المنطوقات تلك، ومن نتائج ذلك أنّ لا خطاب دون سلطة، ولا سلطة دون خطاب. ب/ الخارجية: فقد تتماثل الخارجية مع الحيادية،

١. انظر: تحليل الخطاب الروائي: ص 17 - 18.

إلا أنّ تحليل الخطاب لا يكون حياديًّا؛ لأنّ المنطوق ليس ترجمة، وإنّما هو ميدان ممارسة أو مجال تطبيقي. ج/ التراكم: وصف المنطوق يعني إقامة نوع من الوضعيّة، أو المكانة لذلك الخطاب. د/ القبلي التاريخي: إنّ المنطوقات تتواصل وتترابط من خلال حالة أو مكانة خطاباتها، وهذه المكانة تلعب دور القبلي التاريخي، وهذا ما يحيل على الأرشيف لا على التراث كما يراه فوكو. فالأرشيف قانون ما يمكن أن يقال، فليس هو التراث، إنّّه " النظام أو النسق العام لتشكّل أو تحوّل المنطوقات"^(١).

ويرى الفرنسي (بنفنست) أنّ الجملة تخضع لمجموعة من الحدود، إذ هي أصغر وحدة في الخطاب. ومع الجملة "نترك مجال اللسانيّات كنظام للعلامات" على اعتبار أنّ الجملة تتضمّن علامات عديدة وليس علامة واحدة، "وندخل إلى مجال آخر حيث اللسان أداة للتواصل نعبر عنه بواسطة الخطاب"^(٢).

مع بنفنست وعدد من اللسانيّين الغربيّين نجد ثنائيّة جديدة على قدر من الأهميّة، وهي التلقّظ مقابل الملفوظ، فالتلقّظ يعني الفعل الذاتي في استعمال اللغة؛ إنّّه فعل حيوي في إنتاج نصّ ما، كمقابل للملفوظ باعتباره الموضوع اللغوي المنجز والمغلق والمستقل عن الذات التي أنجزته. وهكذا يتيح التلقّظ دراسة الكلام ضمن مركز نظريّة التواصل ووظائف اللغة. ويرى بنفنست أنّ التلقّظ هو موضوع الدراسة وليس الملفوظ^(٣).

١. الفلسفة واللغة: نقد "المنعطف اللغوي" في الفلسفة المعاصرة، الزواوي بغورة، دار الطليعة، ط1،

بيروت 2005، ص164 - 168.

٢. انظر: تحليل الخطاب الروائي: ص18.

٣. السابق نفسه.

وبعد أن يستعرض الخطابات الشفوية مثل المخاطبة اليومية والخطبة الأكثر صنعة وزخرفة، والخطابات الشفوية المكتوبة مثل المراسلات والمذكرات والمسرح والكتابات الأخرى، باختصار كل الأنواع التي يتوجّه فيها متكلم إلى متلقٍّ، وينظم ما يقوله من خلال مقولة ضمير المتكلم، يقيم بنفسه نظامين للتلفّظ هما الحكي والخطاب، وذلك استنادًا إلى مقولة الضمير والزمن، بعيدا عن التمييز القائم على مقابلة المكتوب بالشفوي، فالتلفّظ القصصي يُحتفظ به الآن في اللغة المكتوبة، بينما الخطاب يوظّف كتابة وشفويًا، وفي الممارسة العملية للتلفّظ نجدنا في الآن نفسه ننقل من أحدهما إلى الآخر ^(١). وهذا قريب جدًّا ممّا ذهب إليه باختين في تشقيقه لمعنى الحوار والحواريّة، ومن ثم لكلامه المستقيض عن التلفّظ. وكذلك قريب ممّا ذهب إليه بول ريكور في كتابه "نظرية التأويل: الخطاب وفائض المعنى".

بهذا نخلص إلى القول بأنّ العناية بتحليل الخطاب بقيت وفيّة للبلاغة في حديثها عن القائل والظروف التي تحيط به، وكذلك المستمع أو المتلقي، وإن كانت الجملة هي أساس انطلاقهم الأول، بوصفها الرسالة الصغرى أو الصورة الأولى للخطاب الذي تتكاثر جملة وتزايد، ممّا يزيد من العناية بهذه الرسالة في ظروفها بوصفها رسالة عبر لغويّة، تنتج عن إستراتيجيتين متحوّلتين وليس عن ذاتين فيزيائيّتين جامدتين. ولعلّ هذا ما جعل البلاغة تتصدّر المشهد من جديد. فلا يغدو جوهر تحليل الخطاب في صياغته الحديثة، وفي اصطلاحه الجديد، أكثر من محاولة جادّة لتجديد البلاغة، كما كان الحجاج كذلك تعبيرًا عن البلاغة الجديدة بامتياز.

١. انظر: تحليل الخطاب الروائي: ص 19.

فقد عرض كريستيان بلانتان هذا الأمر بوضوح في كتابه "الحجاج" حين تتبع الدراسات المعاصرة في الحجاج بعد أن عرض للقديمة منها بمسح تاريخي سريع، فقال عما استجدّ في هذا الباب بعد سنة 1945، أي بعد الحرب العالمية الثانية ما يأتي: "إنّ دراسات الحجاج ونظريّاته توقّران مشهداً متّسماً بالتباين؛...، ويمكن أن يُعتبر وجود جمعيّة دولية لدراسة الحجاج، ومجلّة حجاج التي أُسّست سنة 1967 ممثلاً لحواريّة جديدة....، ومن الأكيد أنّ أزمة الخطاب السياسيّ مع ظهور الأنظمة الكليانيّة والأشكال الحديثة للدعاية ساهمت مساهمة كبيرة في تجديد هذه الدراسات...، تمثلّ أواخر الخمسينيّات فترة أساسيّة في الدراسات حول الحجاج. ففي سنة 1958 ظهر فعلاً "مصنّف في الحجاج - البلاغة الجديدة" لـ بريلمان وتيتايكا، و"استعمالات الحجاج" لـ تولمين، تلتقي هذه المصنّفات الآتية من آفاق متنوّعة والمحرّرة بأساليب مختلفة تمام الاختلاف في إحالتها المشتركة إلى الممارسات القضائيّة، وهي تبحث في الفكر الحجاجي عن وسيلة لتأسيس عقلانيّة خصوصيّة متوقّرة في الأمور البشريّة".^١

وتحت عنوان ملتقيات الطرق النظريّة، يدرج المؤلّف بلانتان خمس مسائل هي [ومهمّة هذه الطرق أن تفصح لنا بجلاء عن مقدار التداخل بين كلّ من تحليل الخطاب والبلاغة والحجاج في الفكر الحديث]:

أ. اللغة / الفكر: "الحجاج نشاط لغوي يصحبه نشاط فكري وينتج أثر فكر؛ فنحن نقبل على ميدان الحجاج بوساطة علوم اللغة. فالحجاج نشاط فكري يعبر عن نفسه ويترك أثراً في الخطاب. ويُنظر إلى ميدان الحجاج من زاوية المنطق (الصوري أو غير الصوري) والعلوم العرفانيّة".

١. الحجاج، كريستيان بلانتان، ترجمة عبد القادر المهيري، دار سيناترا، المركز الوطني للترجمة، سلسلة مقالات اللغويين، تونس 2009، ص 21.

ب. اللسان / الخطاب: " اللسان حجاجي". إنّ هذه الجملة الفرعية الملعّنة شيئاً ما تجعل من الاتجاه نحو نتيجة خاصية دلالية في الجمل (خارج السياق)، والبحث عن الحجاج ينتمي إلى لسانية اللسان بالمعنى السوسيري للفظ. إذا اعتبرنا الحجاج خلافاً لهذا ظاهرة خطابية تنتمي إلى ممارسة اللغة في مقام أمكن الاختيار بين أمرين: [أولهما] كلّ كلام حجاجي حتماً، فهو نتيجة ملموسة للتلفظ في مقام؛ وكلّ ملفوظ يرمي إلى التأثير في المرسل إليه، في الآخر، وتبديل نسق فكره. وكلّ ملفوظ يجبر أو يحمل الآخر على الاعتقاد وعلى النظر وعلى الفعل بطريقة غير طريقته. ودراسة الحجاج هي دراسة نفسية لسانية أو اجتماعية لسانية. [وآخرهما] بعض الخطابات فقط حجاجية، وينبغي البحث عن الحجاجية في طريقة تنظيم الخطابات. وهذا الموقف هو موقف النظريات الكلاسيكية للحجاج البلاغي.

ج. حوار أحادي/ تحاور: "تتخذ دراسة الحجاج موضوعاً لها أساساً الخطاب الحواريّ الأحادي لاستخراج الأبنية التي يقوم عليها، والصفات المشتقتان تحاوريّ ثنائيّ وحواريّ أحاديّ تطابق الاسمين تحاور ثنائيّ وحوار أحاديّ. وموضوع دراسة الحجاج هو المقام التحواريّ والتداول والتحدث. وتستعمل الدراسة الأدوات التي صيغت لتحليل التفاعلات اللغوية"

د. دراسة الحجاج غير معيارية / معيارية: المعايير أنواع عديدة، ومنها خياران كبيران هما: معيار النجاعة الذي يحمل على الفعل الحسن، مثل التأثير في السياسيين أو في المشتريين في حالة حجاج الإشهار أو الإعلانات. ومعيار الصدق، وهو معيار حجاج العلوم.

هـ. مسألة إجماع / اختلاف: 1/ غاية النشاط الحجاجي هو إقامة إجماع وفسخ اختلافات الآراء، فالتنافر علامة نقص أو خطأ..... / غاية النشاط

الحجاجي هو تنشيط الخلافات وتعميقها. والحجاج يعين على إنتاج آراء غير متوافقة، والتنافر شرط تجديد الفكر.. وهذا ما يذهب إليه (ش. أ. ويلار: C. (A. Willard) ^(١).

إنّ هذه الطرق التي يشرحها بلانتان تكشف عن مقدار التداخل الحادث بين العنوانات الثلاثة التي حاولنا تبين معانيها والعلاقات فيما بينها، والآثار المتبادلة التي تتفاعل فيها هذه العلوم، أو المنهجيات، أو طرائق التحليل، أو ما شئت أن تطلق عليها من الأسماء، سواء بمسمياتها التي وردت في العنوان، أو بمرادفاتها الأخرى المتكاثرة التي من شأنها أن تزيد المشهد تداخلاً والأفق ضبابيةً، والمجال التباساً، فيكفي أن نعرض لعدد من تلك العنوانات التي لم نجتهد لجمعها وانتقاءها بمقدار ما عثرنا عليها ونحن نعدّ لكتابة هذه الورقة العلميّة، سواء الكتب العربيّة منها أو تلك الكتب المترجمة.

بلاغة الخطاب وعلم النص/ صلاح فضل. كتاب الخطابة / أرسطو. علم لغة النص، المفاهيم والاتجاهات/ سعيد بحيري. مدخل إلى علم لغة النص/ إلهام أبو غزالة وعلي خليل أحمد. الحجاج بين المنوال والمثال/ علي الشبعان. التداوليّة والحجاج، مداخل ونصوص/ صابر الحباشة. الحجاج وبناء الخطاب في ضوء البلاغة الجديدة/ أمينة الدهري. استراتيجيات الخطاب/ عبد الهادي بن ظافر الشهري. بحث في العلامة المرئية، من أجل بلاغة الصورة/ مجموعة مو. الحجاج/ كريستان بلانتان، ترجمة عبد القادر المهيري. تحليل الخطاب السردى، وجهة النظر والبعد الحجاجي/ محمد نجيب العمامي. النقد والبلاغة/ شكري عياد. قراءة جديدة للبلاغة القديمة/ رولان بارت، ترجمة عمر أوكان. تحليل الخطاب الروائي/ سعيد يقطين. بلاغة الفن القصصي/ وين بوث. وغيرها الكثير الكثير. فهي تنثير الإشكال بما

يبوح به العنوان، أو تفصح عن ذلك في الفصول الداخلية، أو في المناقشات في ثانيا كل كتاب. وسنعرض لأمثلة من ذلك.

مثال ذلك في كتاب "علم لغة النص: المفاهيم والاتجاهات"، لسعيد حسن بحيري، فنعرض عن البابين الأول والثاني في هذا الكتاب لأن أولهما يُعنى بملاحظات أوليّة هي؛ مدخل تاريخي نقدي وأشكال النص ونظريته ونموذجه. وثانيهما يُعنى بمفاهيم النص؛ تعريفاته وأبنيته ونحوه وفهمه. أمّا الباب الثالث /الأخير فهو اتجاهات التحليل النصّي بفصول ثلاثة (ص 191 - 286) هي؛ تجزئة النصّ عند (فاينريش) أو التجزئة النحويّة للنصّ. ونحويّة النصّ عند (فندايك) أو آجروميّة النصّ. والتحليل التوليدي للنصّ عند (بتوفي) أو التحليل النحوي - الدلاليّ للنصّ. لنلاحظ أن علم النصّ أو علم لغة النصّ بقي وفيّاً للمبحثين البلاغي القديم والأسلوبي الحديث في انحصاره في اللغة أو في الأبعاد النصيّة اللغويّة ولم يتوسّع في البحث في الظروف المحيطة بالنصوص كما يحاول تحليل الخطاب أن يفعل حين يضيق بهذه الحدود، فيناقش السياقات الخارجيّة للنصوص، ويجهد في توسيع الخطاب والخطابات لتطال اللغة الفنيّة وغير الفنيّة معاً، ولتطال اللغويّ وغير اللغوي في ظروف الخطاب.

ومن العنوان "علم لغة النص: المفاهيم والاتجاهات" نجد تكرار الصيغ الدالّة على تحليل الخطاب، باستبدالات كثيرة، بين التحليل والعلم، والخطاب والنص، ناهيك عن التداخل ما بين البلاغة والخطاب والأسلوبيّة والخطابة والحجاج، ونستعرض من ذلك: أولاً؛ الكتب الكثيرة التي تتحدّث عن البلاغة والبلاغة الجديدة أو البلاغة والأسلوبيّة، فلدى رولان بارت (قراءة جديدة للبلاغة القديمة) وعدد كبير لدى غيره في اللغات المختلفة تحت عنوان (البلاغة والأسلوبيّة)، فالبلاغة القديمة تطوّرت إلى البلاغة الجديدة أو صارت هي علم الأسلوب أو الأسلوبية، البلاغة

القديمة لم تكن تعنى بغير البعد الفني في اللغة، وجاءت الأسلوبية لتعنى بالبعد الفني للكلام الفردي، في أغلب اتجاهاتها، وإن توسّعت لتشمل الفن في اللغة بعامّة، لكنّها لم تمتد إلى كلّ أشكال التواصل،...، وهكذا، تراعي النظرية النصّية كلّ أشكال التواصل دون تمييز، خلافاً للبلاغة والأسلوبية معاً، حيث يكون للبعد الفني وما يحدثه الشكل من أثر جمالي الاعتبار الجوهري.^١

وكذلك الأمر في كتاب "بلاغة الخطاب وعلم النصّ"، لصالح فضل حيث يقول فيه محاولاً تحليل جمود البلاغة القديمة، ومحاولة نفخ الروح فيها في العصر الحديث "فكثير من البلاغيين البنيويين يعزّون السبب إلى الانحصار التدريجي للمجال البلاغي، فمنذ الإغريق أخذت البلاغة في الواقع تتحصر قليلاً قليلاً في مجال بعض الخواص اللغوية للنصوص. وذلك ببطر جناحيها الرئيسيين - كما يقولون - وهما الاستدلال والترتيب. وفي نطاق هذه الخصائص اللغوية فإنّ الأمر ما لبث أن اقتصر في نهاية الأمر على مجرد تصنيف الأشكال البلاغية، وأخذت نفس الأشكال تضيق حتّى انحصرت في مرحلة تالية في الصيغ المجازية فحسب. ثم لم تلبث أن ركّزت على ثنائية الاستعارة والكناية قبل أن تضع الاستعارة وحدها في بؤرة الضوء المركزية"^٢.

وفي النصّ الآتي من الكتاب نعرثر على توضيح يقدّمه المؤلّف بخصوص الجمع بين البلاغة والخطاب الذي ظهر في العنوان الرئيسي للكتاب "بلاغة الخطاب تطمح إلى إقامة قوانين الدلالة الأدبية بكل ثرائها وإيحاءاتها. أو تهدف

١. علم لغة النصّ: المفاهيم والاتجاهات، د. سعيد حسن بحيري، الشركة المصرية العالمية للنشر -

لونجمان، سلسلة لغويّات، ط1، القاهرة 1997ص67.

٢. بلاغة الخطاب وعلم النصّ، صلاح فضل، سلسلة عالم المعرفة (164)، المجلس الوطني للثقافة

والفنون والآداب، الكويت 1992، ص 180 - 181.

إلى احتواء ما أطلق عليه (بارت) علامات الأدب. وكلّما حدث استعمال لأحد الأشكال البلاغية المعترف بها في نظمها فإنّ الكاتب لا يسند إلى لغته حينئذ مهمة "التعبير عن فكرة"،...، وفي التحليل الأخير فإنّ الوضع المثالي للبلاغة - طبقاً لهذا المنظور - يصبح متجسداً في تنظيم اللغة الأدبية باعتبارها لغة ثانية داخل اللغة الأولى التي تسمّى طبيعياً^(١).

ومن هنا مثلاً رأى (واين بوث) أن يجعل عنوان كتابه القيم والشهير المنشور سنة 1961 "بلاغة الفنّ القصصي: Rhetoric of Fiction" مستنداً إلى المفهوم القديم لمعنى البلاغة التي تُعنى باللغة الأدبية، لكنّه وسّع هذه السمات الأدبية لتطال الفنّ القصصي ولا تبقى حبيسة فنّ الشعر كما كان معهوداً من قبل. ولعلنا لا نعثر على أيّ من قوانين البلاغة التقليدية في هذا الكتاب البتّة، فهو يناقش الواقع والخيال، والمؤلّف الضمني والقارئ الضمني، ومشكلات الصوت الواحد وتعدّد الأصوات، وهذه كلّها تدخل في باب بلاغة النصّ أو الخطاب، لكنّها لا تنحصر في أنماط البلاغة التي سادت من قبل، وإن كان الكاتب أفاد منها كثيراً. فهي إذن بلاغة جديدة، وتحليل خطاب من نوع ما. يقول بوث: "سيُتضح لجميع القراء الذين استطاعوا الوصول بأنّ كلّ شكل بلاغي أو أي كلمة مجازية قد استخدمت كانت لجعل السرد أكثر تأثيراً وذات صلة بموضوعنا. إنّ كلّ صفحة تقريباً من صفحات كتاب أرسطو (البلاغة)، وكلّ أداة أدبية في كتاب كونتليان (المعهد)، أو دراسة كينيث بيرك الخالدة في قواعد وبلاغة و"رمزية" التفاهم بين البشر، تستطيع أن تساعدنا في شرح نجاح أو فشل قصّة ما أو قصّة ممكنة"^(٢). فيمكن القول إنّ بوث قد اعتمد خطةً عمليّةً لتطوير البلاغة القديمة، دون أن يدخل في جدل المفهوم، فهو استثمر كلّ ما أمكنه من مزايا هذا العلم القديمة منها

١. بلاغة الخطاب وعلم النصّ، ص 183.

٢. بلاغة الفنّ القصصي، وين بوث، ترجمة أحمد خليل عردات وعلي بن أحمد الغامدي، مطابع جامعة الملك سعود، كلية الآداب، مركز البحوث، الرياض 1415 هـ، ص 474.

والحديثه، وغامر بجعل العنوان على الصيغة التي اختارها له، ولعلّه كان من أسباب نجاح الكتاب، وما لاقى من رواج وشهرة.

وعلى صعيد آخر نجد أنّ علم البلاغة يشترك في أمور كثيرة مع علم لغة النص، وذلك في سياق كتاب آخر يورد منها الافتراضات المشتركة بينهما الآتية: أولاً: الضبط المنهجي للتوصّل إلى الأفكار وترتيبها. ثانياً: الانتقال بين الأفكار والتعبيرات لا يستعصي على التدريب الواعي. ثالثاً: بين النصوص المختلفة المعبرة عن الأفكار نصوص أرقى من سواها. رابعاً: يمكن تقييم النصوص بما تحدث من أثر في نفوس المتلقين. خامساً: النصوص هي وسائل نقل للتفاعل الغائي^(١). وعلم لغة النص هنا هو المرادف لتحليل الخطاب بكلّ تأكيد.

أخيراً نخلص إلى أنّ تحليل الخطاب هو في حقيقة أمره محاولة حديثة جاهدة لبعث الحياة في البلاغة القديمة، وذلك بالتوسّل بكلمة الخطاب التي هي في الأصل مرادفة للبلاغة بشكل أو بآخر. والبحث المستفيض في العلاقة بين المرسل والمستقبل، وسبر غوريهما من خلال ما يتجلّى في ذات الخطاب، وهو الرسالة، أو النصّ الذي أقيم له الصروح العلميّة في علم النص أو علم لغة النص، وهو تحليل الخطاب، أو بلاغة الخطاب في عبارة أبلغ في الدلالة. والحجاج كذلك هو البلاغة الجديدة كما أسماه أعلام الحجاج في العصر الحديث، دونما مواربة. وعلى ذلك فإنّ البلاغة عادت لتصبح هي سيّدة الموقف كما رأينا لدى واين بوث، وها هي مجموعة مؤسّس لبلاغة جديدة أوسع من الحجاج الذي بدأت به، بل تؤسّس لما أسمته بلاغة الصورة.

١. انظر: مدخل إلى علم لغة النصّ: تطبيقات لنظرية روبرت ديوجراند وولفجانج دريسلر، د. إلهام أبو غزالة، وعلي خليل أحمد، الهيئة العامّة للكتاب، ط2، القاهرة 1999، ص 39.

فتعدّ (مجموعة "مو": فرانسيس إدلين وجان ماري كلينكنبرغ وفيليب مانغيه)، من أبرز دعاة إحياء البلاغة القديمة وتجديدها، وتوسيع إطارها لتشمل كل الحقول الإنسانية، انطلاقًا من اللغة إلى علم العلامات والفنون جميعها، فبقية مجالات التواصل والفاعلية الإبلاغية والبلاغية، ومن أبرز كتاباتهم في هذا المجال كتاب "بحث في العلامة المرئية: من أجل بلاغة الصورة".

ففي الكتاب تأسيس لبلاغة التواصل المرئي، وذلك على امتداد الجزء الثالث منه ص 359 - 494، في الفصول؛ السادس: البلاغة المرئية الأساسية. السابع: البلاغة الأيقونية. الثامن: البلاغة التشكيلية. التاسع: البلاغة الأيقونية التشكيلية. كما أنّ الجزء الرابع جاء تحت عنوان؛ نحو بلاغة عامة ص 497 - 564، في الفصول؛ العاشر: الأسلبة. الحادي عشر: سيميائية الإطار وبلاغته. الثاني عشر: نحو بلاغة الملفوظات ذات الأبعاد الثلاثة.

وقد عرّفت بلاغة التواصل المرئي في الثبوت التعريفي في نهاية الكتاب بالقول الآتي: "تأسيس نظري يرمي إلى [بيان] كيفية اشتغال المنظومات البلاغية داخل السيميائية، وإلى أي مدى يمكن تطبيقها على الأيقوني والتشكيلي. وقد بيّن المؤلفون أنّ بلاغة التواصل المرئي، إذ تفيد من البلاغة اللسانية، تدرس الانزياح المكاني الذي يتحقّق في الملفوظين الأيقوني والتشكيلي اعتمادًا على الدرجة المدركة والدرجة المتصورة"⁽¹⁾.

وأخيرًا فإنّ البلاغة تعود إلى المشهد لتكون دالة على أنماط لم تحلم بأن تدلّ عليها من قبل، فبعد أن ترسّخت مفاهيم بلاغة الخطاب وبلاغة الحجاج، توسّعت لتتطال بلاغة الأسلوب اللغوي وغير اللغوي، فصار لدينا بلاغة الموضة، وبلاغة

١. بحث في العلامة المرئية: من أجل بلاغة الصورة، مجموعة مو، ترجمة د. سمر محمد سعد، المنظمة العربية للترجمة، بيروت 2012. (الطبعة الفرنسية الأولى سنة 1992)، ص 566.

الصورة، وبلاغة الدولة ^(١) وبلاغة المترو ^(٢)، وبلاغة كل شيء يمكن أن يؤثر في المتلقي بالإقناع أو الإمتاع مهما كانت الوسيلة أو الأداة، وهي في نهاية المطاف بلاغة دالة على القوة، أو ممثلة للسلطة التي من شأنها أن تلقي بظلالها على المستقبل أو المتلقي المخاطب باللغة أو غيرها في نظرية التلقي ^(٣) التي يروج لها في العصر الحديث أيما ترويج.

١. يرد مفهوم بلاغة الدولة في كتاب "حلم رام الله: رحلة في قلب السراب الفلسطيني"، بانجمين بارت، ترجمة سنا خوري، ط 1، الدار الأهلية وجروس برس ناشرون، 2013. ويشير فيه المؤلف إلى أنّ بناء مدينة رام الله لتكون عاصمة دون دولة حقيقة هو شكل من أشكال استعمال فكرة (بلاغة الدولة) لخلق وهم وجود دولة بتحقيق وجود عاصمة حسب.

٢. كتب الشاعر السوري محمد علاء الدين عبد المولى، المقيم في المكسيك، قصيدة بعنوان "بلاغة المترو" ونشرها يوم السبت 16 / 11 / 2013، الساعة التاسعة صباحاً على صفحته على الفيسبوك، مع ترجمتها إلى اللغة الإسبانية.

٣. نظرية التلقي، روبرت هولب، ترجمة عز الدين إسماعيل، كتاب النادي الأدبي الثقافي بجدة (97)، ط 1، جدة 1994.

التعليقات والمناقشات

- أحد الحاضرين

يتساءل: هل نسمي البلاغة القرآنية بلاغة قديمة كوننا ابتلينا ببلاغة قديمة وأخرى جديدة؛ وهل نقول عن بلاغة الرسول - صلى الله عليه وسلم - بأنها بلاغة قديمة؟.

كما يعتقد أن الجامعات الأردنية قد أهملت البلاغة؛ فخصصت ساعات قليلة لمادة البلاغة؛ بينما حصلت مادة الأدب على الحصة العظمى من الساعات، رغم أن الأديب لا يستطيع تحليل قصيدة أو نصّ نثري إذا لم يمتلك الأدوات البلاغية؛ فالصورة الفنية فيها بيان ومجاز واستعارة وألوان من البديع مختلفة فإذا لم يكن الأديب الذي يدرّس الأدب متمكناً من أدوات البلاغة فلن يستطيع أن يحلل هذه القصيدة أو النصّ النثري.

- د. حامد صادق قنبي

يعرّف المصطلح بأنه اللفظ أو الرمز اللغوي الدالّ على مفهوم معين في علم أو فنٍّ أو أيّ عملٍ ذي طبيعة خاصة، وشروط المصطلح المثالي عنده أن يكون لفظة محددة المعنى قابلة للتنسيق وقابلة للزيادة، ويرى أن العرب واجهوا قضية الخطاب في تراثهم فوجدوا كلمة (الخطاب بالإنجليزية) فتركوا اللفظة كما هي ولم يترجموها إلى كلمة خطاب.

كما يرى أن حل المعضلة القائمة هو الاعتراف بأن الخطاب كمفهوم جاء من الغرب بكيفية معينة لها تاريخ اجتماعي وحضاري وآثاري وببيولوجي وثقافي معين، حتى تكوّن عندهم الخطاب بأشكال متعدّدة، وتطوّر، وألغى التالي منه السابق، إلا أننا ما زلنا نتمسك بكل جزئية من جزئيات التطور الغربي ونركبها على حاضرنّا البلاغي غير الموجود في الواقع.

ويرجو أن تنتهي بالوصول إلى حل بخصوص هذا المصطلح اللفظي وإيجاد بديل عنه.

- رد الدكتور جمال مقابلة

في معرض رده على من تساءل عن مصطلح البلاغة الجديدة والقديمة ومفهوم الخطاب يقول: مفهوم الخطاب في الغرب يختلف من باغتين إلى فوكو إلى برليمن... الخ، بالتالي فالمطلوب هو الحديث عن الخطاب بمفهوم فلان أو فلان؛ وبهذا قد يُضبط مفهوم الخطاب.

ويأخذ على الجامعات تدريسها لبلاغة السكاكي وإهمالها لبلاغات أخرى كبلاغة الجرجاني، ويرى أن هذا جموداً أصاب البلاغة كما أصابها في أوروبا سنة 1910؛ إذ توقف تدريس البلاغة في فرنسا لأنه أصابها ما أصاب البلاغة العربية الآن، وحين أعيد النظر في كتاب أرسطو عادت الحياة للبلاغة والحجاج والخطاب؛ فقال الناس: هذه بلاغة جديدة، والسبب في ذلك هو أن هذه مسائل لا تموت؛ لذلك فالخطاب موجود في لغتنا بالطبع، نبحث عن أقرب الأشياء له، ولكن المشكلة في وجود أزمة تكمن في أن من يتعامل معنا من الخارج يعرفنا أكثر من معرفتنا لأنفسنا؛ فيلقي لنا بالونا هنا وآخر هناك ليشغلنا عن البلاغة الحقيقية.

المحاضرة السادسة

الأسس الفلسفية لتحليل الخطاب

الدكتور يحيى عباينة
جامعة مؤتة

الأربعاء 16 محرم 1435هـ- الموافق 20 تشرين الثاني 2013م

- مدخل الدراسة:

ستعمل هذه الدراسة المختصرة على توضيح مبدأ التجزئة النصية القائمة على فكرة من أفكار تحليل الخطاب التي ابتدعها النصانيون، والحقيقة أن أفكار هؤلاء ليست قليلة، أثبت بعضها نجاعة ما في تحليل الخطاب، كما تبين أن بعضها الآخر لاقى صعوبات أهمها عدم الوضوح والانصياع الجزئي لفلسفة التحليل القائمة على الكشف عن نصية النص استناداً إلى آليات أغلبها لغوية، وهو أمر طيب؛ لأنّ النص أو الخطاب هو مجموعة من التراكيب اللغوية.

وفي سبيل الكشف عن مفردات التجزئة النصية التي اعتمدتها بعض اتجاهات التحليل النصي، رأينا أن تقوم هذه الدراسة على محاولة تقديم بعض المصطلحات والمفاهيم المنطلقة منها والفلسفات القائمة عليها، فأوردنا شيئاً عن الخطاب والنص، وعلم لغة النص (نحو النص) والهدف الذي يعمل على الوصول إليه، ثم سعت الدراسة إلى توضيح مصطلح تجزئة النص عن طريق تشريح المفهوم الذي انطلق منه، وحاولت الدراسة في هذا المبحث أن تبين العلاقة بين التجزئة للوصول إلى الكلية، والتشريح الهدمي الذي يوصل النص إلى قيم صوتية لا يمكن الحكم عليها على أنها أكثر من أصوات لا دلالة لها.

وبعد هذا أوردنا حديثاً عن مدى التوافق أو الافتراق بين آليات التجزئة النصية والنص القرآني، ووصلنا إلى اقتراح بديل عن التجزئة النصية، وهو دراسة التراكيب الأسلوبية، موردين مثلاً على هذه التراكيب الأسلوبية، وهو تركيب الاستفهام، وإن كان التركيب واحداً من البدائل، فما يقابله تحليل التحويلات الأسلوبية التي تعدّ مميّزاً من مميزات العربية، ولا سيما النص القرآني.

وأثبتنا في آخر الدراسة ما رأينا أنه ملحوظات مهمة تتعلق بالتجزئة النصية.

- معنى الخطاب ومعنى النص

يشارك الخطاب والنص في أمر واحد اشتراكاً تاماً، وهو اضطراب تحديد معنى كلٍّ منهما، ويعود السبب في هذا إلى عدم وضوح المفهوم الذي ينطلق منه المصطلحان، وتعدد المرجعيات التي تدرس هذين الموضوعين، وغالباً ما نجد أحدهما يفضي إلى معنى الآخر أو يشتبك معه في عدد من الدلالات، أو يصلان إلى حدّ الاشتراك فيما بينهما، ولهذا، فإنّ أدوات تحليل الخطاب تعدّ جزءاً لا يمكن فصله على علم النص أو نحو النص، لما بينهما من الاعتماد على الأدوات اللغوية المستعملة للوصول إلى تحليل مقبول للنص من وجهات نظر الموضوعين.

وعلى الرغم من أنّ الأساس اللغوي للخطاب أمر مفهوم يمكن ربطه مع مشتقاته بما فيها الخطاب، فإن الأمر لم يكن كما هو مأمول منه، فالخطاب مصدر الفعل المزيّد (خاطب) من الأصل الثلاثي (خطب)، فالخطبة هو اسم للكلام والخطاب مصدره، يقال: خاطبهُ بالكلام، أي: راجعه به، وهما يتخاطبان^(١).

ولذا، فإنني أرشّح أن يكون معناه الرسالة التي تنقل من مرسل إلى مرسل إليه^(٢)، دون النص على أنّها الرسالة المكتوبة، فإن وسائل النقل تتجاوز الكتابة إلى ما لا يقلُّ أهمية عنها، وهو العنصر المعتمد على الرواية والمشافهة، فمن المؤكّد أن العناصر القائمة عليها تحمل الرسالة التي تؤهلها لأن تكون (رسالة).

ولكن هذا الأمر ليس قائماً على الاتفاق بين العلماء والباحثين، فقد صدر عنهم عدد كبير من التعريفات، كقولهم إنه عملية الفهم والاستيعاب التي يتعرّض النص لها من مبدئه إلى منتهاه، وهو الاتصال عبر الكلام أو المحادثة، أو القدرة على فهم النص التواصل، أو أنه تناول أو معالجة مكتوبة أو منطوقة لنص طويل أو بحث أو أطروحة أو موعظة أو ما أشبه ذلك، أو هو الاتصال المؤلف، أو أن يطرح المرسل مسألة قابلة للنقاش والمحادثة، أو أن يتكلّم أو يكتب عن قضية كتابية مطولة وأكثر من هذه الأقوال أيضاً، ولكن أهم ما جاء في قاموس أكسفورد

(١) لسان العرب (خطب) 361/1.

(٢) الكافي، معجم عربي حديث لمحمد الباشا، ص414.

من هذه التعريفات يذهب إلى أن هذا يشتمل على المكتوب والمسموع من النصوص^(١).

والحقيقة أنَّ مصطلح النص لا يقلُّ تعدداً في التعريفات عن مصطلح الخطاب، على الرغم من أنَّه معروف النسب في المعجم العربي، فهو أيضاً من مادة (ن ص ص) ولكن علماء النص أو علماء لغة النص لم يتفقوا على تعريف واحد للنص أو علم لغة النص، بل إنَّ علم لغة النص اتخذ طرائق غير معهودة في التشكيلات القواعدية للنص انطلاقاً من المدارس اللغوية الحديثة.

وأما تحليل الخطاب، فقد نما أولاً على ما يمكن أن نعدّه أنقاض المدرسة التركيبية الإنجليزية خاصة والمدرسة التركيبية عامة، إذ لم ينفع مع هذه المدرسة هجرة عدد كبير من رعوسها إلى أمريكا، فبعد وفاة كبيرهم الإنجليزي (فيرث)، استلم الراية بعده عالم كبير هو (هاليداي) الذي أراد أن يثبت للعالم أنَّ المدرسة التركيبية الإنجليزية ما زالت قائمة ويمكنها أن تطرح إبداعاً، فخرج بمسألة (تحليل الخطاب)، في الوقت الذي كان زميلة المنسلخ عن المنهج التاريخي يقول هذا في أمريكا نفسها بعد أن هاجر إليها، وهو زيلج هاريس Z. Harris^(٢)، ليتخلّى عن منهجه التاريخي، وأن يسهم إسهاماً كبيراً في (تحليل الخطاب)، وقد قام مشروعه على محورين: الأول منهما التحليل الصوري للنصوص، وهم ما طوّر لاحقاً تحت اسم علم اللغة النصي أو النحو النصي، والثاني التحليل الاجتماعي للإنتاج اللفظي^(٣).

(1) Oxford Dictionary, P. 376.

(٢) الحقيقة أن هاريس هو أول من استعمل مصطلح تحليل الخطاب discourse analysis إذ نشر مقالاً في مجلة Language بهذا العنوان، وقد ترجم إلى الفرنسية في عام 1969 تحدث فيه عن الخطاب الملفوظ الذي يشتمل على الخطاب الشفهي والمكتوب على حدٍّ سواء، وهو الصحيح، انظر: بافو وسرفاتي، النظريات اللسانية الكبرى من النحو المقارن إلى الذرائعية، ترجمة محمد الراضي، ص260.

(٣) بافو وسرفاتي، النظريات اللسانية الكبرى من النحو المقارن إلى الذرائعية، ص260-261.

فإذا ما حاولنا النظر في مفهوم الجملة، فإننا نجد أنه أكثر انسجاماً مع المصطلح، وإن كان يعاني إما من القصور في الدلالة، وإما من القصور في فهمه والافتقار إلى القدرة على الفصل بين الفائدة التركيبية (النحوية) والفائدة التواصلية، فقد عزّفه العلماء بأنه اللفظ المفيد فائدة يحسن السكوت عليها، وإن ذهب بعض كبار النحاة إلى تعريفها وفقاً لشكلها التركيبي، فالجملة عبارة عن الفعل وفاعله (الفعلية) وما كان صدرها اسم (الاسمية) والمصدرة بظرف (الظرفية) ^(١)، وهو توسّع يتجنّب الوقوع في تفسير المقصود بالفائدة، فإنّ النحاة كانوا يدركون أن الفائدة إنما هي تحقيق عناصر الإسناد، وأما الفائدة التواصلية فلا تدخل في هذا الأمر، فقد كانوا يدركون معنى الفائدة، ولهذا لم يعترض منهم معترض على معنى الفائدة التي يحسن السكوت عليها.

- التماسك والانسجام ومبدأ التجزئة:

يقوم معيار التماسك والانسجام على تأسيس مبدأ الترابط النصي، وهو معيار يحقق للنص عنصر النصية تحقيقاً قوياً وفقاً لما يهب إليه علماء تحليل الخطاب ، وهما أوثق المعايير بالنصّ، ولما كان النصّ يقوم بشكل أساس بوصفه نسيجاً قائماً على الترابط، فقد جاءت أغلب حدود النصّ تحمل مفهومي التماسك والانسجام. فالنصّ هو كلّ تأليف لغوي منطوق من حدث اتصالي (في إطار عملية اتصالية)، محدّد من جهة المضمون، ويؤدّي وظيفة اتصالية يمكن إيضاحها، ويقصدها المتحدث، ويدركها شركاؤه في الاتصال، وتتحقّق في موقف اتصالي ما، إذ تتحوّل المنطوقات اللغوية إلى نصّ متماسك، يؤدّي بنجاح وظيفة اجتماعية اتصالية، وينتظم على وفق قواعد تأسيسية (ثابتة) ويمكن كتابة النصّ

(١) مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، ص490.

كتابة ليخرج من إसार هذا التحديد الذي أتى به أحد النصانيين المعروفين، وهو (شميت)^(١).

وعلى هذا، فإنه يمكن القول إن الغاية الاتصالية التي يسعى النصّ إلى تحقيقها تتمّ بهذين المعيارين، ومن هذا المنظور كانت رؤية هارفج للنصّ على أنّه ترابط مستمر للاستبدالات الخطية التي تُظهر الترابط النحوي في النصّ. أما فاينريش فقد وصفه بأنّه: "تكوين حتمي يحدّد بعضه بعضاً؛ إذ تستلزم بعض عناصره بعضها الآخر لفهم الكلّ، فللنصّ كلٌّ تتربط أجزاؤه من جهتي التحديد، والاستلزام، إذ يؤدّي الفصل بين الأجزاء إلى عدم وضوح النصّ، كما يؤدّي عزل عنصر من عناصره أو إسقاطه، إلى عدم تحقّق الفهم. ويفسّر هذا بوضوح من خلال مصطلحي "الوحدة الكلّية"، و"التماسك الدلالي" للنصّ في حين لا يعدّ جون لاينز أيّ قطعة لغوية نصّاً ما لم تتسم بسمات التماسك والترابط^(٢).

ومن هنا يمكن النظر إلى التجزئة من حيث المصطلح على أنّها نقيض البناء وعنصر الكلية، وقد تخلّص أتباع التجزئة النصية من هذا الذي يبدو تناقضاً في الفلسفة الكلية للنصية بقولهم إنّ التجزئة تهدف إلى بناء الكلية من أجل الوصول إلى تذوق عميق للنصّ أو تحليل لعناصره وتحديد أشكاله، وهو أمر ننظر إليه من جهتين: الأولى منهما تتعلق بالانتماء إلى علم اللغة البنيوي، فإذا أخذنا بهذا الأمر فإنّ انتماء التجزئة وإعادة البناء يفضي إلى النحو السوسيري أو نحو الجملة، وهو ما لا يريده النصانيون الذين يصرون على أنّهم يدعون إلى نحو النصّ وليس إلى نحو الجملة.

(١) جبار الذهبي، النص والخطاب، دراسة إجرائية في العلاقات النصية، ص 12، وينظر: سعيد

البحيري، علم لغة النص، المفاهيم والاتجاهات، ص 99-100.

(٢) سعيد البحيري، علم لغة النص، المفاهيم والاتجاهات، ص 99-100.

وأما المسألة الثانية، فهي التساؤل عن المنطلق التقعيدي، فهل هو النصّ الكلي أو الجملة التي أرادها النحو بمفهومه التحليلي والتركيبّي في بناء القواعد على أساس الجملة، وهو ما لا يريده علم اللغة النصّي، وهذا يعني أنهم غير معنيين بالنحو في مفهومه الواضح، بل يريدون بناء قواعد لتحديد أشكال النص وطرق فهمه، وهو ما نص عليه النصابيون الآخرون، ومن ثمّ يمكن النظر إلى قواعد الانسجام والتماسك على أنها سعي لبناء قدرة نقدية باستخدام أدوات نحوية تنطلق من نحو الجملة وليس من نحو النص.

هدف علم اللغة النصّي:

يمكن أن نطرح سؤالاً عن هدف علم اللغة النصّي في نظرته إلى الخطاب اللغوي، وهو: هل يسعى هذا العلم نحو التخلّص من مستويات التحليل التركيبّي؟ إن هذا السعي إذا نجح في تحقيق هدفه سيفضي إلى التخلّص مما يسميه النحاة الغربيون "قواعد النحو السوسيري"، وهو النحو بصورته العربية الكاملة، وهو نحو الجملة أو نحو التركيب الجملي الذي يهتم بكشف قواعد الجملة، وعليه بُنيت قواعد النحو العربي وقواعد النحو في اللغات قبل أن يحاول نفرٌ من علماء اللغة النصّيين أن يعملوا على الدعوة إلى (نحو جديد) مادته (النص) لا الجملة، لأنهم يعتقدون بوجود إحفاف في التقعيد انطلاقاً من الجملة التي تشكّل جزءاً من النص، ويذهبون إلى أنّ النصّ أولى بوضع القواعد من الجملة التي سيكون التقعيد انطلاقاً منها تقعيدياً محدوداً ومبتسراً، فهو يمثّل الكلية التي تقضي إلى تأدية رسالة اللغة، وهي تحقيق التواصلية بين المنتج والمتلقي.

إنّ هذا الهدف الذي يبدو معقولاً أول وهلة يصطدم بعدد من المعوقات التي تمنع من تحقيقه، ومنها أن المفهوم الذي ينطلق منه مصطلح النص، أو الخطاب مفهوم غير محدّد من حيث الكم أو النوع، فمساحة النص أو الخطاب غير ممكنة

التحقق، لأننا نستطيع أن نطرح سؤالاً لا يمكن الاتفاق على الإجابة عنه، وهو: هل تصلح العبارة المكوّنة من تركيب جملي واحد قائم على علاقة كلية تتمتع بتحقيق الإسناد فيها لأن تكون نصاً أو خطاباً؟

والحقيقة أن النصانيين قد اختلفوا فيما بينهم في الإجابة عن هذا التساؤل، فيرى بعضهم أنّه نصّ صالح للتحليل النصي صلاحية النص المكوّن من عدد كبير من التراكيب الجملية، فيما يذهب آخرون إلى أنّه يفتقر إلى عنصر مهم من العناصر التي تحقق للنصّ نصيته، ومن ثمّ فهو عنصر من عناصر الخطاب لا غير.

ولقد اهتمّ العرب القدماء بهذا العنصر الخطابي، وعدّوه نصّاً صالحاً للتحليل لا التعقيد، فنشأ عندهم ما يعرف بأدب التوقيعات، فقد كان أولو الأمر من الحكام والولاة أو كتّابهم يجيبون على مطالب الناس بتوقيع جملي قصير ^(١)، كما: قليل دائم خير من كثير منقطع، رداً على طلب زيادة الدخل لأحد العاملين الذي تقدّم به مطالباً بزيادة راتبه، زيادة على عدد من الفنون الاختزالية التركيبية.

ويمكن الحديث في هذا الصدد عن الوظيفة التي يقوم عليها جهد النصانيين العرب، إذ يمكن أن نلتمس اتجاهين رئيسيين أولهما المادة التنظيرية، إذ يعمل عدد منهم على محاولة نقل مشروع نحو النص إلى الأكاديمي العربي من أجل أن يأتي بجديد يمكن ترويجه بينهم، ولا أريد أن اتهم هذا الاتجاه بالرغبة في (سرقة الأضواء) لأننا نجد منهم من يخلص النية بتوجيهه هذا الفرع العلمي إلى النص الأدبي واتجاه جديد للنقد يقوم على اعتماد بعض الأدوات اللغوية في تحليل النصوص ونقدها.

(١) تاريخ اللغة العربية لجورجي زيدان، ص25، دار الهلال، القاهرة، 1904.

وأما الاتجاه الثاني، فهو اتجاه شكّل وعياً قد يكون كبيراً أو جزئياً بآليات علم اللغة النصي، دون أن يلتفت إلى الفلسفات التي تقف وراءه، وطبق هذا على النصوص العربية، فنجح بنسب متفاوتة في هذا الأمر لأنه اتجاه نقدي وليس اتجاهاً يهدف إلى التععيد اللغوي، وهم أحسن حالاً من الاتجاه الأول لأنهم لم يكونوا يهدفون إلى تععيد النص بقدر ما كانوا مهتمين بتحليل حدائي للنص.

ولا أريد أن أزيد في هذا المقام على القول إنّ الاتجاهين كانا معروفين دون أن يحاول أحدهم أن يقول إنه مجدّد، ولعل أوفر النظريات حظاً في مجال البحث عن العلاقات الكلية ما جاء عند الجرجاني في كتابه دلائل الإعجاز، دون أن يحاول أن يتبنى اتجاهاً جديداً في التععيد النحوي، بل كان يدعو إلى فهم كلية النص القرآني المعجز، والدليل على أنّه كذلك أننا نجد كتابه النحوي "المقتصد في شرح الإيضاح" يخلو من أي إشارة إلى نظرية النظم، لأنّه كان يدرك أنّه يكتب عن التركيب الجملي ومكوّنات الجزئية ويقعّد له، ولم يحاول أن يتحدث عن النص والتععيد له.

ومن الممكن أن نمتدح النصانيين العرب لأنهم لم يلتفتوا إلى الفلسفات الكلية، لأنّ بعض هذه الفلسفات يتناقض مع الفهم العربي المسلم للكون والحياة، فإذا كان التشريحيون أو التفكيكيون أو الهدميون يعتمدون فكرة تجزئة النص الكلي مهما كان دون نظر إلى الناحية القداسية، فيجتريئون على تجزئة كل ذات كلية بما فيها الذات الإلهية، فإن الفكر المسلم لا ينظر إلى الذات نظرة تشي برغبته في تفكيكها، فالمسلم يدرك تماماً أن الذات الإلهية لا تخضع لمرحلة الفتق التي تحكم ضوابطها وقواعدها الفيزيائية حياة الإنسان ضمن المكان والزمان والحركة، وأن

الذات الإلهية العلية لا تخضع للفتق، بل هي موجودة هذا الفتق وقد كانت موجودة قبله (مرحلة الرتق) التي لا تحكمها ضوابط الفيزياء^(١).

ومما يمكن أن نورده معتمداً على توضيح هذه الفكرة ما جاء في قوله تعالى: "أولم ير الذين كفروا أن السموات والأرض كانتا رتقاً ففتقناهما" ^(٢)، فلقد تحدّث الواحد العظيم في هذه الآية عن حالتين من حالات الخلق، ما قبل الفتق والانفصال، وما بعده، والمعنى أنّ السماء والأرض كانتا شيئاً رتقاً، أي أنّ السماء كانت متّصلة بالأرض لا فضاء بينهما، ففتقهما الله وفرّجَ بينهما بعدما كانا شيئاً مصمتاً^(٣)، وهذا يعني أن مرحلة الرتق كانت قبل حادثة مشيئة الخلق الكوني، ولم يكن الكون محكوماً بقوانين الطبيعة التي جاءت بعد الفتق، فأراد الله لهذا الكون أن يسير وفق القوانين التي وضعها للمرحلة الجديدة، وأما هو تعالى، فلا يُحكّم بالفتق نفسه، ولا بالرتق المحكوم بعلى يعرف الإنسان بعضها، كمبدأ الحركة وكون الخلق الجديد خاضعاً لمبدأ الزمن والمكان، ومن نِعَم الله الواحد الأحد أنّه خصَّ الإنسان بالقدرة على الكشف عن بعض قوانين الحياة دون أن يمنح هذا الأمر للمخلوقات الأخرى، ولكنّ تفسيره لها يظل خاضعاً للمحدودية التي يمكنه الوصول إليها، في الوقت الذي لا يمكنه أن يفكّر في مرحلة الرتق السابقة، وهي مرحلة لا يمكن الكشف عنها؛ لأنّها مما يختص بها الموجد العظيم.

تجزئة النص:

(1) ينظر: يحيى عابنة، الذات بين البناء والتفكيك، ص 29-30.

(2) سورة الأنبياء/30.

(3) الزمخشري، الكشاف، 570/2.

لقد قطع المشروع الذي ينظر إلى النصّ نظرة قائمة على النحوية الكلية شأواً بعيداً، فبعد أن عمد عدد كبير من نحويي النص إلى عرض مناهجهم ومعالجاتهم لما اعتقدوا أنّه نحو جديد قائم على النص لا الجملة، وحددوا من خلاله عدداً كبيراً من أشكال النص لم أر أنها تخرج خروجاً كبيراً على ما حدّده علماء البلاغة العربية الذين يرميهم أتباع (علم اللغة النصي) من العرب بأنهم لم يبلغوا أن يكونوا الأصل الذي انطلق منه النحو النصي، بل إنّهم يرون أن البلاغة العربية لم تبلغ هذا الشرف، وذهبوا إلى أنّ الأسلوبية هي الأصل التاريخي لعلم النصي، وهو ما يغامر العرب بمنحه مصطلح (البلاغة في ضوء النقد الحديث) علماً بأنّ هذا المصطلح يحمل قدراً كبيراً من مجافاة المفهوم، لأنّ البلاغة تحت هذا المسمى يمكن أن تكون بديلاً للأسلوبية، أقول: بعد هذا الأمر لم يتفق النصابيون وعلماء تحليل الخطاب على تحديد معنى النص، أو أشكال النص، بل لم يتفقوا على أنّ فهم النص ليس جزءاً من النحوية التي ذهبوا إليها، فخرج أحد أعمدة نحو النص -وهو فاينريش- بنظرية جديدة تدعو إلى نقيض الكلية، وهي التجزئة، وبما أن علم لغة النص ولد في فترة متأخرة تكاد تكون معاصرة لظهور المنهج التفكيكي، فإنه يمكن القول إن فاينريش قد اتفق معهم في مسألة تشريح النص الكلي، أو ما أطلق عليه مسألة تجزئة النص، فعلى الرغم من أنّ فاينريش أراد أن يجعل النص أساساً لدراسة لغوية قوامها أنّ النصّ وحدة كلية مترابطة الأجزاء؛ لأنّ الجمل من وجهة نظره وحدات تركيبية يتبع بعضها بعضها الآخر وفقاً لنظام معقّد، بحيث تسهم كلّ جملة في فهم الجملة التي تليها فهماً صحيحاً، كما أن هذه الجملة التالية عليهما تسهم في فهم الجمل التي سبقت أيضاً^(١).

(١) علم لغة النص، المفاهيم والاتجاهات، سعيد البحيري، ص 193-197.

إن هذا المفهوم والأداء الذي يستند إليه يحمل في طياته تطويراً لفكرة قواعد النص الكلية التي تمكننا من الاستغناء عن القواعد التي اعتقدوا بجزئيتها، وهي قواعد نحو الجملة، وهو أمر مخالف لفكرة القواعد، لأن وضع قواعد اللغة مخالف لمنطق التقييد، وإن كان يصلح لوضع قواعد لغوية يمكن الاستناد إليها في تحليل النصوص اللغوية.

وأحسب أن هذه الآلية من آليات تحليل النص لغوياً تلنقي مع التفكيكية في مسألة الدعوة إلى تجزئة النصوص الكلية، وإن كانت لا توصله إلى النهايات التكوينية التي يمكن أن تكون (العناصر الفونيمية) أو أصغر وحدة صوتية، بل تتوقف عند حدود الجملة، مما يعني في واقع الأمر الرجوع إلى قواعد نحو الجملة، ولكن أمراً واحداً يمنع من أن نحكم هذا الحكم، وهو أن التجزئة في هذا المجال لا تهدف إلى تفكيك الأجزاء، بل تهدف إلى الكشف عن دلالات النص، مما يعني في النهاية أنه مسألة نقدية محضة، وإن كانت تعتمد أدوات لغوية.

- هل علم لغة النص يسعى لهدم نحو الجملة؟

يتردد في الأوساط العلمية أن نحو النص قد جاء ثورة على نحو الجملة أو النحو السوسيري، وهو أمر يكاد يكون من المسلّمات عند دعاة اتّباع هذا العلم الذي يعتقدون بجِدَّتِهِ، ونحن إذا نظرنا إلى هذا النحو على أنه بديل عن نحو الجملة سننأكد من صدق هذه المقولة، ولكن إذا عرفنا أنه سبب تشكّل نحو النص، سنعرف أن هدف لم يكن تدمير نحو الجملة، بل البحث عن وسائل لغوية لفهم النص الذي اعتقدوا بأنّه أهم مرحلة من مراحل التواصل، ولهذا، فإننا إذا نظرنا إليه على أنه محاولة لهدم نحو الجملة، فسنرى أنّه تخريب لقواعد النحو التي استقرت عبر قرون طويلة من البحث المجهد، وإذا أخذناه على أنّه وضع آليات للتذوق العميق للنص، فيمكن عندها أن نقول إنّه إفادة علماء النص من الأدوات اللغوية

في تحليل النص الأدبي، مع النظر إلى مسألة الاتفاق على تعريف النص أو الخطاب.

وهذا يعني أن النحويين: نحو الجملة ونحو النص يمكنهما أن يتعايشا جنباً إلى جنب، بعيداً عن أي شكل من أشكال الصراع، وهو أمر أقرّ به النصانيون إقراراً تاماً عندما وافقوا على أنّ نحو النص يعدّ بديلاً ناجعاً للبلاغة الحديثة أو الأسلوبية^(١)، وأما أن يكون بديلاً عن النحو في قواعده المعيارية التي تعالج التركيب الجملي، فأمر لا يقبله العقل.

ومن هنا فإنّ آخر ما قال به النصانيون ممثلاً بفابينريش لا يعد أكثر من محاولة لتحليل النص والخطاب، ومحاولة سبر غوره دون محاولة لهدم نحو الجملة، فقد استعمل أدوات لغوية تعتمد على النحو بمفهومه السوسيري لتحليل النصوص، كما فعلت البلاغة الحديثة أو الأسلوبية عندما اعتمدت أدوات قوامها القواعد النحوية، للوصول إلى كلية النص ومحاولة الوصول إلى تذوّق عميق؛ لأن الوصول إلى التذوق المطلق أمر دونه استحالة حصر اللغة في قواعد معينة محدّدة، كقواعد نحو الجملة أو قواعد نحو النص.

والذي يثبت أن نحو النص لا يمكن أن يسعى إلى الهدمية القواعدية القائمة على التركيب الجملي أنّ فاندايك، وهو أحد أقطاب النحو النصي سعى إلى ابتداع نموذج للتحليل النصي عن طريق تسخير طاقات النحو التوليدي التحويلي وعناصر التحويل التي جاءت بها هذه النظرية، كالحذف والموقعية وأدوات الربط والعناصر المؤكّدة وغيرها من العناصر اللغوية التحويلية التي تعمل على إضفاء قيم دلالية إلى النص، وهي في حقيقتها جزء من التركيب الجملي تتضافر مع ما يجاورها من التراكمات الأخرى لأداء الرسالة أو الدلالة والثيمة.

(١) علم لغة النص، المفاهيم والاتجاهات، سعيد البحيري، ص 9-11.

كما استعمل الاستبدال، وهو عنصر من العناصر التي سبقت تشومسكي والمدرسة التحويلية التوليدية، إذ بدا هذا المصطلح ناضجاً في الفكر اللغوي التركيبي، فقد استعمله فيرث في نحو الجملة معتمداً عليه في تحديد المعاني النحوية الموجودة في التراكيب الجمالية، وهو أيضاً الإحلال، أو استبدال النمط اللغوي pattern substitution^(١)، ويعني عند التركيبين تحديد المعنى النحوي للمفردة اللغوية ضمن التركيب اللغوي عن طريق إحلال كلمة معينة شبيهة باللفظ المراد تحديد معناه، ضمن المؤشرات الشكلية نفسها، فإذا جاز أن تقع في موقعها، فإنه يمكن تحديد معنى اللفظ غير المعروف قياساً على اللفظ المعروف المعنى.

وهذا يثبت أن آليات النظر اللغوي عند فاندايك لم تخرج على أدوات الأسلوبية أو البلاغة الحديثة، فهي قائمة على الكشف عن العلاقات الاستبدالية أو الإحلال، والمجاورة والتصاحب والازدواج والتوازي والمثابة والفصل والوصل، وهي أمور لم يكشف عنها خارج إطار نحو التركيب الجملي^(٢).

تجزئة النص والقرآن

تعني التجزئة وفقاً لمفهوم فاينريش الذي سبق أن عرضناها توظيف التراكيب الجزئية لأجل الوصول إلى تحليل النص أو الخطاب اللغوي، من أجل الكشف عن الأوجه القواعدية للنص، بحيث يسهم كل تركيب جملي جزئي في الكشف عن نصية النص أو الخطاب عن طريق توضيح ما سبق والوصول إلى التركيب التالي، وهذا يكشف عن قواعد النص من وجهة نظرهم.

(١) علم اللغة المعاصر، مقدمات وتطبيقات، ص 29.

(٢) علم لغة النص، المفاهيم والاتجاهات، سعيد البحيري، ص 41.

وانطلاقاً من هذا، فإنَّ أي نصٍّ يكون قابلاً للتجزئة أو البحث في نحويته، وقد عرفنا أن المفسرين العرب قد انقسموا وتشعبوا في معالجتهم النص القرآني، فذهب عدد منهم إلى النظر في النظم القرآني على أنه نصٌّ معجز بالصِّرفة، وآخرون رأوا وجوهاً إعجازية أخرى، في حين رأى آخرون، كعبدالقاهر الجرجاني (ت473هـ) أنَّ إعجاز القرآن يكمن في نظمهِ وفقاً لقواعد اللغة العربية، وقد عرفت هذه النظرة بنظرية النظم التي نادى بها هذا العالم الكبير ^(١)، وانطلاقاً من هذه النظرية فقد عالج عبدالقاهر مسألة الإعجاز القرآني انطلاقاً من القواعد النحوية التي وردت ممثلة في النص القرآني، وهي تشتمل على ما اشتملت عليه مفردات فاندليك، كالمرتبة أو الموقعية (التقديم والتأخير) مع التركيز على موقع الأداء بين الخبر والإنشاء، والمعاني النحوية المختلفة "فاعل، مفعول به...."، والمعاني الناشئة عن المعنى النحوي كالتوكيد المفتوح على أصناف التركيب المختلفة، والحذف والذكر الذي يشتمل على المفردات النحوية المختلفة، كحذف المبتدأ والمفعول به، والفروق في الخبر كالاسم والخبر في الإثبات، والتعريف والتكثير في الإثبات، والجملة الحالية وغيرها، والنظر إليها من منظور نحوي يثبت أنَّها أدوات نحوية نادى بها عبدالقاهر كما نادى بها النصابيون أتباع نحو النص، ولكنه لم يناقض نفسه عندما لم يدعُ إلى وضع قاعدة كلية للنص، غير قاعدة النظم التي تهتمُّ باتساق التراكيب المكونة للنص الكلي مع قواعد اللغة، إذ لا يمكن لهذه المفردات أن تحتمَّ على المنتج أن يتبع شكلاً معيناً أو نحوية بعينها للنص الكلي، ولكنه دعا إلى الكشف عن قواعدية التراكيب المكونة للنص، وهو ينظر في هذا المقام إلى النص القرآني.

وأما أن أطبق هذه الآليات بالصورة التي يطبقها معالجو النصوص من أغلب الباحثين النصيين العرب، فإنَّ الأمر لا يتمُّ بهذه الصورة، إذ إنهم يبحثون

(١) دلائل الإعجاز في علم المعاني، نشره محمد رشيد رضا، دار المعرفة، بيروت، 1978، ص69.

في توافر ما يروونه عناصر للتساق والانسجام النصيين، ويهتمون اهتماماً كبيراً بموضوع الإحالات المعتمدة على الضمائر، فإذا حدث هذا، فإن الحكم على تماسك النص ستكون محكومة بمسألة وجود الإحالات أو عدم وجودها، وسيكون الحكم على الالتفاتات الكثيرة في صور العدول الضميرية الموجودة في صور الأداء القرآني وقرءات القرآن، أو أن الباحث سيعلن نتيجته المنصاعة لقدسية النص قبل أن يبدأ دراسته، وهو أمر يبعده عن التماس جماليات الأداء الحقيقية الموجودة في التركيب القرآني، زيادة على انشغاله بمسائل التجزئة، وبعدها لن يخرج بنتيجة.

ستكون كثير من سور القرآن الكريم من عدد من الموضوعات، قد تتربط برابط واحد من حيث الرؤيا، كسورة الكهف مثلاً التي تكونت من عدد من الموضوعات التي تنضبط تحت باب القصص القرآني الموصول بالعبارة التي ترتبط بالآية الأولى (الحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب ولم يجعل له عوجاً، قيماً لينذر بأساً شديداً من لدنه ويبشّر المؤمنين الذين يعملون الصالحات أن لهم أجراً حسناً)^(١)، على أننا هنا يجب أن نسجل أن عنصر الوعي بالعالم هو عنصر الربط الموضوعي الوحيد الذي يمكن من خلاله الكشف عن اتساق النص، وأما عناصر الحذف والزيادة والموقعية والإحالات القبلية والبعدية والمقامية، وعناصر الربط بالأدوات والظروف المختلفة، فهي عناصر موجودة في سورة الكهف كما هي كذلك في غيرها من نصوص القرآن، ونحن انطلاقاً من عنصر الوعي بالعالم نستطيع أن نوجه السورة توجيهاً موضوعياً، وأما أن نقول إن السورة تشتمل على عدد معين من الإحالات الضميرية القبلية أو البعدية، مما يعني أن النص يحقق عناصر الانسجام النصي، فإننا سنجد في هذه السورة أيضاً عناصر غائبة، ولكن الانسجام متحقق فيها،

فإنّ هذا يعني محاسبة النص الكلي باستخدام أدوات تعاني من النقص وعدم الاتفاق عليها بين النصيين أنفسهم.

والأمر أشدّ تعقيداً من هذا في الترتيب التوقيفي لبعض السور المدنية التي تتشكّل بنيتها من موضوعات متفرّقة لا يجمعها ضابط موضوعي واحد، ولكنها تتكوّن من عدد كبير من الموضوعات المتباينة، فإننا لا نستطيع أن نفسرها أو أن نبحث في وحدتها وما يدعى الانسجام والاتّساق النصي، فهل نقول إن هذه السورة أو تلك تعاني من التفتت المضموني؟ وهو ما يجيب عنه النصيون بأن عناصر الضبط والوصل والإحالات والموقعية موجودة فيها مما يعني تحقيق النصية بعيداً عن التواصلية المضمونية.

ولكن، ما هو تحليل الخطاب الذي يمكن أن نبشّر به لخدمة اللغة العربية؟

تحليل التركيب بديلاً لمفردات تحليل الخطاب

الجملة في اللغة تركيب معقد، بمعنى أنه متعدد المستويات، وبالإمكان دراسته من مواقع متباينة، ومنظورات مختلفة؛ لأن الكلام الذي يتشكّل خلال عملية الكلام أو النشاط الكلامي يعد الأساس لأيّ دراسة لغوية ^(١) ومعنى الكلام ينجلي من تركيبه الذي يُنقَلُ إلينا الخبر أو الفائدة.

والذي يهمننا في هذا المجال هو بعض القضايا التركيبية التي تتعلق ببعض التراكمات الكلامية العربية، وفيه تتوافر مفردات تحليل الخطاب استناداً إلى التركيب الجملي وأساليب اللغة التي تتبعها في إنشاء النص، وهو ما يمكن أن يؤوّل في آخر الأمر إلى الكشف عن مكنون النص كشفاً لا يخلُ بالقواعد الكلية لإنشاء النصوص، فهي في مجملها تعتمد على التركيب سواء أكان جملة بسيطة أو

(١) دراسات في علم النحو العام والنحو العربي 1

معقدة، إذ لا تتسامح اللغة مع الانزياحات الحادة في التراكيب الجمالية، ولكنها لا تضع حدوداً للنص كما وكيفاً.

ومن المفيد أن نذكر أنه حتى ننجح في تحليل التركيب اللغوي، فإننا نلجأ إلى مفردات لغوية نحوية تتطلق من نحو الجملة.

تركيب الاستفهام

وفي هذا المقام مواضع لهزمة الاستفهام قرئت وصلأً وقرئت استفهاماً، نحو: قوله تعالى: (أَتَخَذْنَاهُمْ سُخْرِيًّا أَمْ زَاغَتْ عَنْهُمْ الْأَبْصَارُ)^(١).

قرأ أبو عمرو بن العلاء وحزمة والكسائي: اتَّخَذْنَاهُمْ، بهمة الوصل. ووجهها بعض العلماء على أنها صفة لـ(رجال) في الآية السابقة، كما وجهت على أنها حال. وقرأ أبو جعفر والأعرج والحسن وقتادة من غير السبعة وابن عامر وعاصم ونافع وابن كثير: اتَّخَذْنَاهُمْ بهمة الاستفهام على جهة التوبيخ لها والأسف، بمعنى: اتَّخَذْنَاهُمْ سُخْرِيًّا ولم يكونوا كذلك^(٢).

وقال مكي بن أبي طالب^(٣): "وحجّة من وصل أنه استغنى عن الألف بما دلّ عليه الكلام من التقرير والتوبيخ، وبدلالة (أم) بعده على الألف، ويجوز أن يكون جعله خبراً؛ لأنهم قد علموا أنهم اتخذوا المؤمنين سُخْرِيًّا، فأخبروا عما فعلوه في الدنيا، ولم يستخبروا عن أمر لم يعلموه، ... ويكون (اتخذناهم) وما بعده صفة لـ(رجال) ... وحجّة من همز أنه حملة على لفظ الاستفهام الذي معناه التقرير والتوبيخ، وليس على جهة الاستخبار عن أمر لم يعلم، بل علموا أنهم فعلوا ذلك في الدنيا، فمعناه أنهم يوبخ بعضهم على ما فعلوه في الدنيا من استهزائهم بالمؤمنين".

(١) سورة ص/63.

(٢) البحر المحيط 407/7

(٣) الكشف 233/2-234

كما نجد توجيهات أخرى على حذف همزة الاستفهام بمعنى ورود تركيب
الاستفهام دون وجود الأداة، وهو ما يسمى في عرف المعاصرين: الاستفهام
بالتنغيم، وذلك كما في المواضع الآتية:

في قوله تعالى: (أَشْهَدُوا خَلْقَهُمْ) ^(١)، قرأ الجمهور: أَشْهَدُوا، بهمزة الاستفهام
الداخلية على (شهدوا) ماضياً، مبنياً للفاعل والمعنى: أحضروا خلقهم؟ وقيل: سألهم
الرسول صلى الله عليه وسلم: ما يدريكم أنهم إناث (أي الملائكة)؟ فقالوا: سمعنا
ذلك من آبائنا، ونحن نشهد أنهم لم يكذبوا، فقال الله تعالى: "ستكتب شهادتهم،
ويسئلون عنها"، أي في الآخرة ^(٢)، وقرأ نافع: أَشْهَدُوا، بهمزة داخلية على (أشهدوا)
الرباعي المبني للمفعول بلا مدّ بين الهمزتين، وقرأ علي بن أبي طالب وابن عباس
ومجاهد وأبو عمرو ونافع بتسهيل الثانية بلا مدّ، وجماعة بمدّ بينهما. وعن عليّ
والفضل عن عاصم تحقيقهما بلا مدّ كقراءة نافع الأولى، وقرأ الزهري: أَشْهَدُوا على
الاستفهام دون همزة الاستفهام، فقليل: المعنى على الاستفهام، وحذفت الهمزة لدلالة
المعنى عليها ^(٣). ومثل هذا أيضاً في قوله تعالى: "وَقَالُوا أَلَّهِتُنَا خَيْرٌ أَمْ هُوَ" ^(٤)، فقد
فقد خَفَّفَ حمزة وعاصم والكسائي الهمزتين، وسهّل باقي السبعة الهمزة الثانية بين
بين، وفي رواية عن ورش أنه قرأ بهمزة واحدة على صورة الخبر، فاحتمل أن تكون
همزة الاستفهام محذوفة لدلالة (أم) عليها، واحتمل أن يكون خبراً محضاً ^(٥). وفي

(١) الزخرف 19/43

(٢) البحر المحيط 10/8 وذكر مكي أن قراءة نافع بهمزة بعدها واو خفيفة الضمة انظر الكشف 257/2
وانظر البدر الزاهرة 289

(٣) البحر المحيط 10/8

(٤) الزخرف 58/43

(٥) البحر المحيط 25/8 وانظر الكشف 261/2 وانظر مثل هذا في زاد المسير 242/3 وتفسير

النسفي 70/2

قوله تعالى: (أَإِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَاباً ذَلِكَ رَجْعٌ بَعِيدٌ) ^(١). قرأ الجمهور: إِذَا مِتْنَا، بالاستفهام وهم على أصولهم في تحقيق الثانية وتسهيلها والفصل بينهما، وقرأ شيبة والأعرج وأبو جعفر ويحيى بن وثاب والأعمش، إِذَا بهمزة واحدة على صورة الخبر، فجاز أن يكون استفهاماً حذفته منه الهمزة ^(٢).

ومن التوجيهات الإعرابية القائمة على علة التركيب التي تخص الاستفهام ما ورد على تركيب التسوية في الاستفهام، وذلك كما في المواضع الآتية:

في قوله تعالى: (أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ) ^(٣)، قرأ الجمهور: أَسْتَكْبَرْتَ، بهمزة الاستفهام وعادلت (أَمْ) هنا الهمزة، وقرأت فرقة منهم ابن كثير: اسْتَكْبَرْتَ بصلة الألف، وهي قراءة ليست في مشهور ابن كثير، فاحتمل أن تكون همزة الاستفهام محذوفة، لدلالة (أَمْ) عليها كقول عمر بن أبي ربيعة:

بِسَبْعِ رَمَيْنَ الْجَمْرَ أَمْ بِثَمَانٍ ^(٤)

واحتمل هذا الأمر أن يكون إخباراً أيضاً، وجاء على سبيل التقرير ^(٥). وفي قوله تعالى: "أَمَّنْ هُوَ قَانِتٌ آنَاءَ اللَّيْلِ سَاجِداً وَقَائِماً" ^(٦)، قرأ ابن كثير ونافع وحمة والأعمش وعيسى وشيبة والحسن في رواية عنه: أَمَّنْ، بتخفيف الميم والهمزة كما

(١) ق 3/50

(٢) البحر المحيط 120/8

(٣) ص 75/38

(٤) الشاهد لعمر بن أبي ربيعة في ديوانه، ص 209، والمقتضب 394/3 والمحتسب 50/1 والجمل المنسوب للخليل 235 برواية (بثمانى) بالياء.

(٥) البحر المحيط 410/7

(٦) الزمر 9/39

يبدو لاستفهام التقرير، ومقابله محذوف لفهم المعنى، والتقدير: أهذا القانت خير أم الكافر المخاطب بقوله: (قل تمتع بكفرك)، وفيه حذف المقابل، كقول أبي ذؤيب:

دَعَانِي إِلَيْهَا الْقَلْبُ إِنِّي لِأَمْرِهَا سَمِيعٌ فَمَا أَدْرَى أَرْشُدُ طِلَابُهَا^(١)

والتقدير: أرشد طلابها أو غي، وقرأ باقي السبعة والحسن وقتادة والأعرج وأبو جعفر: أَمَّنْ بتشديد الميم، وهي (أم) دخلت ميمها على ميم (مَنْ)، فاحتملت (أَمْ) أن تكون متصلة، ومعاذها محذوف قبلها، تقديره: أهذا الكافر خير أم من هو قانت، وهذا التقدير بحاجة إلى ما يناظره من كلام العرب، ولذلك فإنَّ (أم) يمكن أن تكون منقطعة تنقدر بـ(بل) والهمزة، والتقدير (بل من هو قانت، صفته كذا، كمن يكون ليس كذلك)^(٢).

وذكر مكِّي أنَّ حَجَّةَ من خفف (أَمَّنْ) أنه جعله نداء، فالألف للنداء، ودليله قوله: "هل يستوي"، ناداه مشبهاً إياه بالنداء، ثم أمره، ثم ذكر أنه يحسن أن تكون الألف للاستفهام على أن يُضْمَرَ معادلٌ للألف في آخر الكلام؛ لأنَّ التركيب تركيب تسوية، وتقدير الكلام على هذا: أَمَّنْ هو قانت كمن هو بخلاف ذلك، ولا بد من هذا الإضمار؛ لأنَّ التسوية تحتاج إلى اثنين، وإلى جملتين^(٣).

وفي قوله تعالى: "سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَسْتَغْفَرْتَ لَهُمْ أَمْ لَمْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ"^(٤)، قرأ الجمهور: أَسْتَغْفَرْتَ لهم، بهمزة التسوية التي أصلها همزة استفهام، وطرح ألف الوصل، وقرأ أبو جعفر: آسْتَغْفَرْتَ بالمدّ، قيل: المدة عوض عن همزة الوصل كالمدة التي في قوله تعالى: (قُلْ الذَّكْرَيْنِ حَرَّمَ)^(٥) لكن هذه المدة في الاسم تمنع

(١) الشاهد لأبي ذؤيب الهذلي في شرح أشعار الهذليين 43/1، وجمع الهوامع 132/2.

(٢) البحر المحيط 418/7 وانظر الكشف 237/2 وزاد المسير 165/7 وتفسير النسفي 51/4

(٣) الكشف 237/2

(٤) المنافقون 6/63

(٥) الأنعام 143/6

أن يلتبس الاستفهام بالخبر، ولا يحتاج ذلك في الفعل؛ لأنَّ همزة الوصل فيه مكسورة، واللفظ في هذا الموضع خبر، والمعنى على الاستفهام، والمراد التسوية، فجاز حذف الهمزة لدلالة (أم) عليها^(١).

وهذه هي بعض المواضع التي يمكن أن نحتكم إلى تركيب الاستفهام فيها، وهي في مجملها تمثل أسلوب الاستفهام بالهمزة التي تعد أم باب الاستفهام.

ونلمس من هذا العرض أنَّ الاستفهام في القراءات القرآنية جاء على صورتين: الصورة العادية التي يتركَّب فيها أسلوب الاستفهام من أداة الاستفهام التي لها الصدارة في الكلام والمستفهم عنه، والصورة التحويلية التي تحذف منها أداة الاستفهام.

والحقيقة أننا في الاستعمالات العادية يندر أن نستفهم بأداة الاستفهام فإذا قلت: ذهبت إلى الجامعة؟ فإنني استفهمت دون الحاجة إلى أداة استفهام، ومع ذلك يظلُّ النمط الكلامي المذكور استفهاماً على الرغم من عدم وجود الأداة، حتى هذه الأنماط القرآنية، لولا وجود السماع في نقل القرآن لما عرفنا أنها استفهام إلا من خلال التركيب العام للكلام، وهذا دليل على صحة ما ذهب إليه القدماء من أن الاستفهام يجوز أن تحذف منه الأداة، ودليل على صحة ما ذهب إليه (palmer) من أن اللغة المكتوبة أقل قدرة في الاتصال بين الناس من اللغة المنطوقة^(٢) أي أنَّ الاستفهام تركيب من التراكيب الكلامية التي تؤدي بالأداة أو بالتنغيم والأخير في القرآن الكريم كثير جداً، ووجوده في الاستعمال الشعري كثير أيضاً، وأما في اللغة المنطوقة فلا نكاد نستعمل الأداة في لهجاتنا الحديثة، وإنما يعتمد الاستفهام على النغمة الصوتية في فهم المعنى المراد، وهو طلب الإفهام.

(١) البحر المحيط 273/8 وانظر مختصر في شواذ القرآن 157

(2) Palmer, F., Grammar of the Arabic Language, P. 27.

بعبارة أخرى تمثل عملية التنغيم طريقة من طرق التحويل الأسلوبي، فتنقل الكلام من معنى إلى معنى آخر وهو الاستفهام إذا كانت النغمة استفهامية والتنغيم عنصر من عناصر نقل المعاني إلى السامع، وهذا التحويل أكد في النفس من استعمال الأداة، وهو من التطريزات المهمة في نظرية الفنولوجيا التطريزية prosodic Phonology، التي تعتمد على وقوع الكلمة في سياقها الأدائي بالدرجة الأولى^(١).

(١) علم اللغة المعاصر مقدمات وتطبيقات، ص45.

خلاصة هذه الدراسة

يمكن أن نخلص بعد هذه الدراسة التي يمكن تطويرها إلى دراسة موسّعة إلى عدد من الأمور المهمة، وأبرزها:

- علم اللغة النصي يهدف إلى وضع القواعد الكلية للنص، ولا يهدف أبداً إلى وضع قواعد بديلة عن نحو الجملة، إذ إن البحث في النص أو الجملة بحثان لا يلتقيان على مستوى التقعيد، فكلاهما يمثل حالة مختلفة عن الأخرى، فالقواعد النحوية هي التي تضع المعايير الصحيحة للتركيب اللغوي، لأن الجملة في نهاية الأمر هي التركيب الذي يملك قاعدة في أنظمة اللغة المجردة (competence)، وليس للنص قواعد خاصة يمكن أن يختزنها هذا النظام، فيبدع غيرها وفقاً لقواعدها المخزّنة، على النقيض من التراكيب الجمالية التي تخزن قواعدها في النظام اللغوي المجرد، ثم يولّد من هذه القواعد عدداً لا يمكن أن ينتهي من التراكيب المقيسة.

- أما النص، فهو مجموعة من الآليات التي تخضع للفكر الإبداعي، ولا يمكن تخزين قواعدها هنا، بل يمكن أن تخزّن في ملفات الخبرة الفردية، أو الذاكرة اللغوية والحياتية، فقد اعتمد الدادائيون مثلاً على الإبداع عندما ابتكروا طريقتهم في فوضى إعداد النص، ثم تحولت هذه الخبرة إلى تراث نحفظه ولا يمكن أن ننجزه إلا بالتقليد.

- تتغير قواعد النص بتغير الزمان والمكان والسياق الثقافي وأنماط الأنساق السائدة، ولكن قواعد إنتاج الجملة التي تعدّ أهم أساس للتفكير لا تتغير تغييراً مقصوداً كما هو الحال في قواعد النص والخطاب.

- يمكن أن تتغير آليات الإنشاء النصي تغييراً كبيراً ملحوظاً، وأما التغير التركيبي فلا يكون ملموساً في فترة قصيرة، بل يحتاج إلى حِقَبٍ طويلة لملاحظته،

وهذا الأمر إنما يتم في اللغات الحرة من القيود، وأما في اللغات المقيّدة، فأمر
تغيره محدود الإمكان.

- إنَّ محاولة تطبيق آليات التجزئة النصية على بعض النصوص، كالنص
القرآني، لن تقود إلى نتيجة صحيحة بالضرورة، إذ يحكم هذه النصوص، وأغلب
النصوص فيما أحسب، عدد كبير من السياقات التحليلية التي قد لا تتفق مع
القواعد النصية التي يريدها النصابيون، وأبرزها قواعد أشكال النص وقواعد فهم
النص، وعندها سيجد الناقد نفسه بمواجهة نصٍّ كليٍّ غير قابل للتجزئة، وبخاصة
أنَّهم ينادون بالتجزئة التي تفضي إلى الكشف عن القواعد الكلية التي تحكم إنشاء
النص، ولا ينادون بالتجزئة الهدمية التي تهدم البناء وتتركه مجزأً دون محاولة
إعادة البناء.

- إن مناداة التجزيين بإعادة البناء النصي وفقاً لمفهومهم عن النص الكلي
وإعادة بنائه، تتعارض مع فكرة منشئ النص الكلي، فإذا أراد هو كلياً لا دخل
للمتلقيين فيه تتطوي على مجازفة متمثلة بأن الباني الجديد أقدر على إظهار
جماليات النص الكلي أفضل من المنشئ الأول، وينطبق هذا التناقض على
محاولتهم تجزئة النص وتحكيم أدوات المنشئ الثاني الجديد بمشيئة المنشئ
المبدع.

- يمكن تطبيق بعض الآليات على التركيب الجزئية التي تتضافر في سبيل
التوصيل الدلالي أو تحقيق تداولية اللغة في بيئاتها المختلفة.

مراجع الدراسة

- البحر المحيط، أبو حيان الأندلسي، دار الفكر، بيروت، مصورة عن طبعة دار السعادة، 1328هـ.
- البذور الزاهرة، في القراءات العشر المتواترة من طريقي الشاطبية والدرة، عبدالفتاح القاضي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، 1955.
- تاريخ اللغة العربية لجورجي زيدان، ص25، دار الهلال، القاهرة، 1904.
- تفسير النسفي، عبدالله بن أحمد النسفي، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، (د.ن).
- الجمل في النحو المنسوب للخليل بن أحمد الفراهيدي، تحقيق فخر الدين قباوة، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1985.
- دلائل الإعجاز في علم المعاني، نشره محمد رشيد رضا، دار المعرفة، بيروت، 1978.
- ديوان عمر بن أبي ربيعة، دار القلم، بيروت، (د.ت).
- الذات بين البناء والتفكيك، قراءة لغوية مقارنة في جذور الذات الإلهية في العهدين القديم والجديد، يحيى عابنة، دار الكتاب الثقافي، إربد، 2013.
- دراسات في علم النحو العام والنحو العربي ، للمستشرق فيكتور خراشكوفسكي، ترجمه جعفر دك الباب وزارة التعليم العالي السورية، دمشق، 1982.
- زاد التفسير في علم التفسير، ابن الجوزي، المكتب الإسلامي، دمشق، ط1.
- شرح أشعار الهذليين، للسكري، تحقيق عبدالستار فراج ومحمود محمد شاكر، مطبعة دار العروبة، القاهرة، (د.ت).

- علم اللغة المعاصر، مقدمات وتطبيقات، يحيى عابنة وآمنة الزعبي، دار الكتاب الثقافي، إربد، 2005.
- علم لغة النص، المفاهيم والاتجاهات، سعيد البحيري، مكتبة لنان ناشرون، والشركة المصرية للنشر لونجمان، 1997.
- القاموس الجديد، علي بن هادية، وبلحسن البليش، والجيلاني بن الحاج يحيى، تونس والجزائر، 1982.
- الكشف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، الزمخشري، دار المعرفة للطباعة، بيروت، (د.ت.).
- الكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها وحججها، مكي بن أبي طالب القيسي، تحقيق محيي الدين رمضان، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1981.
- لسان العرب، ابن منظور، دار صادر، بيروت، 1955.
- المحتسب في تبیین وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها، أبو الفتح بن جني، تحقيق علي النجدي ناصف، وعبدالحليم النجار وعبدالفتاح شلبي، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، 1994.
- مختصر في شواذ القرآن، ابن خالويه، دار الهجرة، الرياض، (د.ت.).
- مغني اللبيب عن كتب الأعراب، ابن هشام الأنصاري، تحقيق مازن المبارك ومحمد علي حمدالله، دار الفكر، بيروت، 1985.
- المقتضب، أبو العباس المبرّد، تحقيق محمد عبدالخالق عزيمة، المجلس الأعلى للشئون والمقدسات الإسلامية، القاهرة، 1399هـ.
- النص والخطاب، دراسة إجرائية في العلاقات النصيّة، جبار سويس الذهبي، 2011.

- النظريات اللسانية الكبرى من النحو المقارن إلى الذرائعية، ماري آن بافو وجورج إليا سرفاتي، ترجمة محمد الراضي، مركز دراسات الوحدة العربية، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2013.
- همع الهوامع، للسيوطي، طبعة حجرية مصورة عن طبعة دار السعادة.

التعليقات والمناقشات

- د. حامد صادق قنبي

يرى أن المحاضرات المتتالية اقتربت من التوصل إلى تعريف الخطاب كمصطلح يعني التواصل، إذ نتواصل نحن بالكلمة العربيّة، هذه الكلمة الخالدة التي نبتنا فيها ونبتت فينا، وهذه اللغة التي تتطور وتنمو ولن تشيخ أبداً.

- د. جمال مقابلة

يتساءل متعجباً: لماذا حين يكون هناك منهج عملي للتحليل نصبغ عليه صفات أخلاقية ونحاول التشكيك فيه، رغم أن الأصل محاولة بيان طبيعة البناء اللغوي أكثر من البحث عن التجزئة كمفهوم؟، ويعتقد أن التفكير ليس مفهوماً هداماً كما نظن، وإن فككت فيه المركزيه الأوروبية مثلاً؛ فهو منهج إجرائي لمحاولة تبين الوعي بالنسبة للغربيين.

- رد الدكتور يحيى عبانة

يرى أن الفلسفة التفكيرية أو التشريرية هدامة بكل ما تحمل هذه الكلمة من معنى؛ إذ إنها لا تقوم على تشریح النص الأدبي وحسب، وإنما تتطرق من فلسفة عميقة تعني تشریح الذات الكبرى وتفكيكها إلى ذوات صغرى. وهذه الفلسفة تفكك حتى الذات الإلهية وهذا موجود في فلسفة (دريدا) التفكيرية التي تسود العالم الآن؛ فهم يعتقدون أن المفك والمشرّح أقدر من الباني فيفككون أي نصّ إلى الحد الذي يتساوى فيه أي نص مع غيره، فتفكيك أي نصّ قرآني أو أدبي إلى وحدات صغرى سيؤدي إلى العدميّة أو الهدمية.

وإلا ما الفرق بين المكونات الصوتية الأصلية في مقامة نظيرية وسورة

(يس) على سبيل المثال.

ويتابع قائلاً: أنا لا أظلم دريدا ولا أقيّم عمله، وإنما هو رجل يتبع فلسفة لا دينية ضدّ الذات الإلهية وضدّ أي ذاتٍ كبرى. وعبدالله الغدامي هو أكثر من دافع عن التفكيكية في كتابه "الخطيئة والتكفير" فسمى أتباع البنيوية - وهي أيضاً مبدأ غير إيماني - خطيئة كبرى عندما تحوّل من مبدأ البنيوية إلى التشريحية؛ فعّدّ البنيوية خطيئةً يمكن التكفير عنها بالتشريح والوصول إلى العدميّة.

المحاضرة السابعة

الخطاب وعلم اللغة التداولي

الدكتور عاطف فضل
جامعة الزرقاء

الأربعاء 16 محرم 1435هـ- الموافق 20 تشرين الثاني 2013م

مقدمة

اللغة وعاء الفكر، وأداة الاتصال، ووسيلة التفاهم بين الأفراد والجماعات، وعن طريق اللغة يستطيع المرء أن ينقل أفكاره إلى غيره، وبها يستطيع التعبير عن مشاعره. وتواصلية اللغة ذكرها ابن جني بقوله: "أما حدّها - اللغة - فإنّها أصوات يعبر بها كلّ قوم عن أغراضهم" ^(١). وقد ورد هذا المفهوم نفسه؛ أعني التواصلية عند كثير من الباحثين القدماء والمحدثين ^(٢).

وتعريف ابن جني يتضمن أركان عملية التواصل من متحدث أو منشيء/مرسل، ورسالة، وسماع أو متلقٍ/مرسل إليه؛ فالأصوات مميّزة بالسمع، ووسيلة السمع الأذن، ثم وفاء اللغة بحاجة أصحابها في كل الظروف والمناسبات، كما أنّ لها قدرة على الأداء والاستمرار؛ وذلك بما لها من خصائص كامنة في عناصرها، وبما لدى أصحابها من استعداد لاستخدامها، ومعرفة بالتصرف بها قولاً وتعليماً، وأخيراً احتوائها على كل ألوان الأداء التداولي: في العلم، والأدب، والقانون، والسياسة، والصحافة، وغيرها.

والاتصال اللغوي يتم بين الأفراد بطريقتين:

الأولى: المستوى المنطوق، ويكون بين مرسل ومرسل إليه، فتنشأ عنه مهارتا: التحدث والاستماع.

والثانية: المستوى المكتوب، وهو ما يُعرف بالنظام الكتابي، ويتكون من كاتب وقارئ، فتنشأ عنها مهارتا: القراءة والكتابة.

(١) ابن جني، أبو الفتح عثمان، الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، دار الهدى للطباعة، بيروت، ط2، 1952م، ج1/ص32.

(٢) لمزيد من التفصيل انظر: الجرجاني، علي بن محمد الشريف، التعريفات، مكتبة لبنان، طبعة جديدة، 1985 / ابن خلدون، عبد الرحمن، المقدمة، منشورات مؤسسة الأعلمي، بيروت، ط3، 1982/ فضل، عاطف، مقدمة في اللسانيات، دار المسيرة، عمان، ط1، 2011.

ويحظى طرفا الخطاب في هذه الثنائيات . السابقة .، باهتمام بالغ في التحليل اللغوي عند علماء العربية القدماء والمحدثين، منذ سيبويه، وعبد القاهر الجرجاني، والإستراباذي، وغيرهم إلى أعلام الدرس اللساني الحديث، مثل سوسير، وياكبسون، وتشومسكي، وغيرهم وهو ما عُرف أيضاً في الدراسات اللسانية الحديثة بـ "التداولية"، وهي منهج لساني حديث يقوم على استعمال اللغة في الخطاب، والعملية التخاطبية تبدأ بالمرسل، وبقدر ما يكون ناجحاً في إرساله خطابه، ومبيناً لمقاصده، وذلك باختيار الأدوات اللسانية المناسبة للمقام، يتم فهم هذه المقاصد، ومعرفة معاني خطابه. فالتداولية، إذًا، تختص بتحليل عمليات الكلام بصفة خاصة، ووظائف الأفعال الكلامية، وخصائصها خلال إجراء عملية التواصل.

أما كيفية إجراء هذه العملية، فتتمّ كالآتي: يقوم المخ عند إجراء عملية التواصل بإنتاج الأنظمة الصوتية، والدلالية، والتركيبية معاً حتى يصبح لدى الفرد المنشئ / المرسل تيار مستمر من الكلام عند إرادة التحدث، وعندما يستقبل المرسل إليه الرسالة، يقوم المخ بتحليل عناصرها التي يسمعها، ثمّ يستخلص المعنى المقصود من الرسالة، مع الأخذ بعين الاعتبار أنّ هناك فروقات فردية تظهر في عملية الفهم، وعندما يختلف السياق؛ ممّا يساعد على تفسير كثير من نتائج المدخلات التي تظهر باختلاف الأفهام بين المتلقين^(١).

وفي تراثا اللغوي والنحوي ما يؤكد اهتمام النحاة بالبعد التداولي للظاهرة اللغوية، وذلك من خلال إشارات كثيرة وردت هنا وهناك مبنوثة في بطون الكتب^(٢). كما أظهر كلٌّ من عبد القاهر الجرجاني، ورضي الدين الإستراباذي عناية كبيرة بالارتباط التداولي بين الأسلوب - خبراً كان أم إنشأً - والمعنى

(١) كرستين، تمبل، المخ البشري مدخل إلى دراسة السيكولوجيا والسلوك، ترجمة عاطف أحمد، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، عدد 287، سنة 2002، ص 85.

(٢) انظر: صحراوي، مسعود، التداولية عند علماء العرب: دراسة تداولية لظاهرة الأفعال الكلامية في التراث اللساني العربي، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2005.

البلاغي، ووظيفته التواصلية، مع حرصهما الكبير، والمتكرر على الاهتمام بالمعاني، والأغراض الإبلابية المتوخاة من الخطاب. كذلك سلك الأصوليون منهجاً تداولياً في تحليل الظواهر التي لا تعدو أن تكون أغراضاً، وغايات تواصلية يسعى المتكلم إلى تحقيقها.

ولا ننسى السكاكي الذي لم يحصر ارتباط تعدد الوظيفة التداولية للأفعال الطلبية في الاستفهام، فقد درس الأمر، والنهي، والتمني، والنداء، وغيره.

أمّا ابن خلدون فيعد الشخصية المثلى في دراسة التصور التداولي العربي، فقد نظر إلى الغاية من دراسة الأدب، ورأى أنّ امتلاك اللغة يجب أن يكون لغاية الإبانة، والإفهام، وهو هدف التداولية. وقد ميّز ابن خلدون بين النحو العلمي والنحو التعليمي؛ إذ دعا إلى أن تقتصر مهمة النحو على حصول الملكة اللسانية عند المتعلم، مركزاً على الوظيفة التداولية للنحو، يقول: "وهكذا العلم بقوانين الإعراب مع هذه الملكة في نفسها، فإنّ العلم بقوانين الإعراب، إنما هو علم بكيفية العمل بتلك القوانين..... فأصبحت صناعة العربية كأنها من جملة قوانين المنطق العقلية أو الجدل، وبُعِدَت عن مناحي اللسان وملكته، وما ذلك إلا لعدولهم عن البحث في شواهد اللسان وتراكيبه وتمييز أساليبه، وغفلت عن الممران في ذلك للمتعلم، فهو أحسن ما تفيده الملكة في اللسان، وتلك القوانين إنما هي وسائل للتعليم، لكنهم أجروها على غير ما قصد بها، وأصاروها علماً بحتاً، وبُعِدُوا عن ثمرتها " (١)

(١) انظر: ابن خلدون، عبد الرحمن، المقدمة، ص 160 و ص 561.

وإنّ تتبع مثل هذه الإشارات عند القدماء ليؤكد اهتمام العرب من لغويين، ونحويين، وبلاغيين، وأصوليين بالأبعاد التداولية للخطاب^(١).

إنّ تطبيق مفهوم التداولية على اللغة العربية سيسهم في إبراز الأبعاد التداولية، ورصد خصائصها، وتفسير ظواهرها الخطابية التواصلية. واللغة العربية كغيرها من اللغات تشتمل على طائفة من الصيغ، والأدوات التي يستعملها المتكلم للدلالة على القوة الإنجازية التي يريد تضمينها كلامه. وإذا ما ذهبنا ننتبع أساليب كثيرة في العربية كالاستفهام، والتعجب، والنفي، والإثبات، والحذف، والزيادة، بل الحركة الإعرابية في بعض الأساليب، فضلاً عن النغمة الصوتية، فإننا سنجد علاقة لهذه الأساليب اللغوية بمستعملها، وطرائق استخدامها، والسياقات التي قيلت فيها، وقد جعلت الخطاب رسالة تواصلية ناجحة وواضحة.

وهنا لا بدّ أن أشير إلى أنني سأبتعد عن التنظير التاريخي للتداولية - قدر المستطاع -؛ فقد كُتب عنها كتابات كثيرة من حيث: مفهومها، وعلاقتها بالدلالة، وموضوعها، ومصطلحاتها، ومنابعها، وغير ذلك. وسأعتمد التطبيق؛ لأن التطبيق عند من كتب عن التداولية - في حدود ما اطلعت عليه - لم يكن شافياً كافياً، وإنما هي أحاديث عن الخبر والإنشاء، وغيرها أسقطت على التداولية إسقاطاً كما هي عند البلاغيين، أو نصّاً دينياً كخطبة الرسول -عليه السلام - التي خلّلت تحليلاً أقرب إلى الأسلوبية منها إلى التداولية^(٢). أما دراسة الأربعين النووية،

(١) انظر: بوقرة، نعمان، ملامح التفكير التداولي عند الأصوليين، بحث منشور في مجلة إسلامية المعرفة الصادرة عن المعهد العالمي للفكر الإسلامي، عدد 54، السنة الرابعة عشرة، 2008م، ص 105 وما بعدها.

(٢) انظر: فريد، بهاء الدين محمد، تبسيط التداولية من أفعال اللغة إلى بلاغة الخطاب السياسي، دار شمس للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، سنة 2010 ص 132 وما بعدها.

ودراسة خطب بعض رجال السياسة لراضية بو بكري(١)، فإنها قد وظّفت التداولية فيهما توظيفاً يتجاوز حدود التحليلات الشكلية، والوصف الظاهري.

أما توظيف التداولية في قراءة التراث العربي تطبيقاً فعلياً إجرائياً، فإنني أزعّم أنني لم أقف على بحث كاف شاف في ذلك، سوى الدراستين السابقتين، وهما رسالتان علميتان. وعليه فسأعتمد إلى اعتماد التداولية في تحليل أمثلة، وشواهد من اللغة والنحو الدارجة في الاستعمال اليومي، تحليلاً يتجاوز تلك التحليلات البنائية، والشكلية التي تقف عند حدود الوصف الظاهري لعناصر الملفوظ... منطلقاً إلى منجز في سياق معيّن يتلقاه المرسل إليه بإدراكه وشعوره، محاولاً فهم الخطاب بين المرسل والمرسل إليه.

بهذا المعنى يهتم البحث بدراسة اللغة في الاستعمال الحاضر، بمعنى دراسة اللغة في سياقاتها الواقعية، لا في حدودها المعجمية، أو تراكيبها النحوية المعيارية، ندرس الكلمات، والجمل كما نستعملها، ونفهمها، ونقصد بها في ظروف ومواقع معينة، لا كما تصفها اللغة المعيارية، ولا كما تقترحها معاجم اللغة، ولا كما هي في كتب النحو في بعض قواعدها العقلية الافتراضية التأويلية التي تحدث عنها ابن خلدون سابقاً.

(١) انظر: رسالتي الماجستير والدكتوراه اللتين نوقشتا بجامعة باجي مختار، عنابة، الجزائر، سنتي

2005 و 2011 للطالبة راضية بو بكري.

تمهيد

نشطت الدراسات اللسانية في أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين نشاطاً ملحوظاً، وامتدت بعد ذلك امتداداً كبيراً، نتج عنه تراكم كبير في مجال الدراسات اللسانية. وظهر في هذا المجال مدارس، وعلماء تعددت مناهجهم في دراسة وتحليل المواد اللسانية. وانطلاقاً من هذه المناهج المختلفة، والمدارس المتعددة، يمكننا أن نميز بين ثلاث منها، هي:

المدرسة الوصفية البنيوية.

المدرسة التوليدية التحويلية.

المدرسة التداولية الوظيفية.

فالمدرسة الوصفية البنيوية قامت على تحليل العمل الإبداعي على أساس أنه آلة لتصنيع الأشكال اللغوية القابلة للتفكيك، ثم إعادة التركيب والبناء، فالنص الإبداعي - في نظرهم - هو بمثابة رقعة الشطرنج، قوامها المداخل المعجمية المرموقة، وفق القوانين البنيوية؛ بمعنى أن مفهوم البنيوية يقوم على البنية والعلاقات التي تقوم بين العناصر اللسانية قبل أن يقوم على كيانات معزولة (١). وواصلت البنيوية حدّها الذي بلغ منتهاه في تحليل النص الأدبي، لاسيّما مع ظهور التوجه الذي أعلى من قدر التحليل الوصفي، وتشدد في تطبيق إجراءات المنهج الشكلي.

وأما التوليدية التحويلية فهي دراسة البنى والتراكيب اللغوية، والكشف عن البنية السطحية (S.S.)، والبنية العميقة (D.S.). هذه النظرية التي نشرها

(١) انظر: حناش، محمد، الأساس المعرفي لمنظومة الإبداع (مقاربة لسانية تداولية)، مجلة التواصل اللساني، المجلد العاشر، العددان 1، 2، سنة 2001.

تشومسكي في كتابه التراكيب النحوية، تعدّ حالياً من أكثر النظريات اللغوية انتشاراً في الجامعات الأمريكية والأوروبية.

ومن الجدير بالذكر أن تشومسكي طرح أفكاراً عدّة في كتابه، وطرح تصوراته في مهام اللسانيات، ومناهج البحث اللساني. ووجد في علم اللسانيات الوصفي مناهج متطورة، يمكن أن يفيد منها، على أنّها نقطة انطلاق للدرس اللساني^(١).

وأما التداولية الوظيفية فهي التي تهتم بدراسة الفعل الكلامي في عددٍ من المجالات، أو هي المذهب اللساني الذي يدرس علاقة النشاط اللغوي بمستعمليه، وطرق وكيفيات استخدام العلامات اللغوية بنجاح، والسياقات، والطبقات المقامية المختلفة التي يُنجز ضمنها الخطاب، والبحث عن العوامل التي تجعل من الخطاب رسالة تواصلية واضحة المعالم، وناجحة^(٢).

جاء البحث، كي يتناول التداولية من حيث: مفهومها لغةً واصطلاحاً، ونشأة التداولية، ومعالمها في المسألة اللغوية والنحوية، وغيرها من القضايا. ولكنني أشير إلى أن تناول هذه القضايا كان بشكل موجز ومختصر؛ فليس من مهمة البحث النظر التفصيلي فيها، فما كُتب عنها كثير، وتركيزي سينصب على الجانب الاستعمالي كما أشرت في المقدّمة.

(١) للوقوف على نظرية تشومسكي انظر: بريجتيه، بارتشت، مناهج علم اللغة من هرمان باول إلى نعوم تشومسكي، ترجمة سعيد بحيري، مؤسسة المختار، القاهرة، ط 1، 2004، ص 270 وما بعدها/ ميشال زكريا، الأسنينة في علم اللغة الحديث، بيروت، 1980 /تشومسكي، جوانب من نظرية النحو، ترجمة مرتضى باقر، منشورات وزارة التعليم العالي، جامعة البصرة، 1985 / عمايرة، خليل، في نحو اللغة وتراكيبها، عالم المعرفة، جدة، ط 1، 1984.

(٢) انظر: ابن عريبة، راضية، اللسانيات التداولية في ضوء الدراسات العربية، أحمد المتوكل أنموذجاً، الشابكة.

التداولية لغةً

جاء في اللسان قوله: تداولنا الأمر: أخذناه بالدُّول. فقالوا: دَوَالِيكَ؛ أي مداوَلَةً على الأمر. ودالت الأيَام؛ أي دارت، والله يداولها بين الناس. وتداولته الأيدي؛ أي أخذته هذه مرّةً، وهذه مرّةً. والماشي يداول بين قدميه؛ أي يراوح بينهما^(١).

والملاحظة التي نخرج بها من هذا المعنى المعجمي لمادة "دول" هي: أنّ المعاجم العربية لا تكاد تخرج في دلالاتها للجذر "دول" عن معاني التحول، والتبدّل، والانتقال من مكان إلى آخر، ومن حالة إلى أخرى؛ وهذا يقتضي بالضرورة وجود أكثر من طرف في حقل التحول هذا. وإذا ما ذهبنا نطبق هذا المعنى على اللغة، فإنها - اللغة - متحولة من حال المتكلم إلى حال أخرى لدى السامع، ثم هي متنقلة بين الناس، يتداولونها بينهم. يقول طه عبد الرحمن في توصيفه للفعل "تداول"^(٢): "تداول الناس كذا بينهم" يفيد معنى تناقله الناس، وأداروه فيما بينهم، ومن المعروف أيضاً أنّ مفهومي "النقل، والدوران" مستعملان في نطاق اللغة الملفوظة، كما أنهما مستعملان في نطاق التجربة المحسوسة، فيقال: "نقل الكلام عن قائله"، بمعنى رواه عنه، ويقال: "دار على الألسن" بمعنى جرى عليها، فالنقل والدوران يدلان في استخدامهما اللغوي على معنى التواصل بين الناطقين، ويدلان في استخدامهما التجريبي على معنى الحركة بين الفاعلين، فيكون التداول جامعاً بين اثنتين هما: التواصل، والتفاعل.

(١) انظر: جمال الدين، ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، مادة "دول". / الزمخشري، جار

الله محمود، أساس البلاغة، دار الفكر، عمان، 1979م، مادة "دول".

(٢) عبد الرحمن، طه، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط 1،

فالصيغة الصرفية التي جاء عليها المصطلح (تَفَاعُلٌ وَتَفَاعُلِيَّةٌ) تفيد عند الصرفيين معنى المشاركة بين طرفين (المرسل، والمرسل إليه)، مما ينقل النص من فردية المبدع إلى ثنائية التفاعل بين المرسل والمرسل إليه، ويضفي عليه سمات تنغيمية، ووظيفية تداولية ما كانت لتتحقق لو كان النص مكتوباً بعيداً عن وظيفته الإبلاغية.

التداولية اصطلاحاً:

تعدّ التداولية المقابل العربي للمصطلح الإنجليزي (Pragmatics)، الذي يعود إلى الفيلسوف تشارلز موريس. وفي هذا المقام يجب أن نفرّق بين مصطلحين هما: "براجماتكس" الذي يستخدم في المجال اللساني ويشيع ترجمتها إلى العربية بالتداولية؛ لأنها توفّي المطلوب حقّه، بوصف دلالاته على معنيي الاستعمال والتفاعل معاً^(١). و"براجماتيزم" الذي يستخدم في مجال الفلسفة. ومن الترجمات الأخرى الذرائعية، والنفعية، والبراغماتية.

أما التداولية اصطلاحاً فيصعب وضع تعريف شامل جامع لها؛ لأنها: أولاً: لم تكن نشأتها لسانية خالصة، بل كان للفلسفة دور ملحوظ في نشأتها وتطورها، كغيرها من المصطلحات التي نشأت في أحضان الفلسفة، ثمّ ما فتئت أن شاعت في الدراسات اللسانية، مثل السيميائية التي نشأت على يد الفيلسوف الأمريكي بيرس.

وثانياً : لم تكن فرعاً أو مستوى تحليلياً من مستويات التحليل اللساني المعروفة.

(١) عبد الرحمن، طه، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، سنة 2000، ص 28.

وثالثاً: إنها قد لا تتصوي تحت علم من العلوم التي لها علاقة باللغة، على الرغم من تداخلها مع هذه العلوم في بعض الجوانب. فهذه مجمل الأسباب التي يصعب معها وضع تعريف شامل جامع مانع للتداولية^(١).

وقد قام غير باحث بعمل إحصائي لتعريفات التداولية، ومفاهيمها، منهم نعمان بوقرة^(٢). ويمكن هنا عرض بعض تعريفات التداولية التي وردت:

هي دراسة الأسس التي نستطيع بها أن نعرف لِمَ تكون مجموعة من الجمل شاذة تداولياً أو تعد في الكلام المحال. وعلى الرغم من أن إيضاح الشذوذ في هذه الجمل قد يكون سبباً جيداً للوصول إلى نوع من الأسس التي تقوم عليها التداولية، فهو لا يعدّ تعريفاً شاملاً لكل مجالاتها.

هي دراسة كل جوانب المعنى التي تهملها النظريات الدلالية، فإذا اقتصر علم الدلالة على دراسة الأقوال التي تنطبق على شروط الصدق، فإن التداولية تعنى بما وراء ذلك مما لا تنطبق عليه هذه الشروط.

هي دراسة اللغة في الاستعمال أو في التواصل؛ لأنها تشير إلى أن المعنى ليس شيئاً متصلاً بالكلمات وحدها، ولا يرتبط بالمتكلم وحده، ولا المتلقي وحده، فصناعة المعنى تتمثل في تداول اللغة بين المتكلم/ المرسل والمتلقي/ المرسل إليه

(١) انظر:

- نخلة، محمود، آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، دار المعرفة الجامعية، ط1، 2002م.
- أرمينكو، فراسوا، المقاربة التداولية، ترجمة سعيد علوش، المؤسسة الحديثة للنشر، ط 1، 1987م.

- فريد، بهاء الدين محمد، تبسيط التداولية ص14 وما بعدها.

(٢) انظر على سبيل المثال لا الحصر: بوقرة، نعمان، مدخل إلى التحليل اللساني للخطاب، دار الكتب

الحديث، إريد، ط2، سنة 2008.

في سياق محدد (مادي، واجتماعي، ولغوي) وصولاً إلى المعنى الكامن في كلام ما.

هي العلم الذي يعنى بالشروط اللازمة، لكي تكون الأقوال اللغوية مقبولة، وناجحة، وملائمة للموقف التواصلّي الذي يتحدث فيه المتكلم.

هي دراسة السياقات المختلفة، والوسائل المستخدمة لغوياً للتعبير عن عمل معين.

هي مجال استعمال اللغة في التواصل والمعرفة.

مذهب لساني يدرس علاقة النشاط اللغوي بمستعمله، وطرائق وكيفيات استخدام العلامات اللغوية بنجاح، والسياقات، والطبقات المقامية المختلفة التي ينجز ضمنها الخطاب، والبحث عن العوامل التي تجعل من الخطاب رسالة تواصلية واضحة، والبحث في أسباب الفشل في التواصل باللغات... إلخ.

والذي أرتضيه من ذلك أن التداولية، هي دراسة اللغة في الاستعمال والتواصل، في سياقاتها الواقعية، لا في حدودها المعجمية، أو تراكيبها النحوية، أو قل هي دراسة الكلمات والعبارات، والجمل كما نستعملها، ونفهمها، ونقصد بها في ظروف ومواقف معيّنة، لا كما نجدها في القواميس والمعاجم، وليس كما تقترحها كتب النحو التقليدية. ولنأخذ مثلاً كلمة (شكراً) ففي لسان العرب تجد لها عدداً من المعاني، كالعرفان بالإحسان وغيره، وتنشأ لها دلالات جديدة في الاستعمال تتجاوز حدودها المعجمية، فربما قصد بها المتكلم التهكم أو الضيق.

فالتداولية تعدّ الضلع الثالث لمثلث يقوم ضلعه الأول على النحو، والثاني

على الدلالة؛ إذ ينشغل النحو بعلاقة العلامات بعضها ببعض؛ أي علاقة

المفردات، والأدوات، والروابط في العبارة الواحدة، والجملة، والنص. أمّا علم الدلالة

فيتناول تلك العلاقات بما تشير إليه، مثال ذلك كلمة (عسل)، فقد تأخذ مواضع مختلفة، مثل: عسل النحل، العسل فيه شفاء، شراب العسل، وغيره، ومن ناحية المعنى تشير إلى الصفاء، والشفاء، والمذاق الحلو.

ومن الناحية التداولية، تكتسب المفردة دلالات متباينة، وربما متناقضة، كالمرح، والوصف وغيره، وذلك بحسب السياق المقامي في الاستعمال الواقعي اليومي.

وتظهر وظيفة التداولية في ستة عناصر رئيسة: المرسل، والمرسل إليه، والرسالة، والقناة، والمرجع، واللغة؛ إذ يرسل المرسل رسالة إلى المرسل إليه، تتضمن موضوعاً أو مرجعاً معيناً، وتُكتب هذه الرسالة بلغة يفهمها كل من المرسل والمتلقي. ولكل رسالة قناة حافظة كالظرف بالنسبة للرسالة الورقية..... واللغة بالنسبة لمعاني النص الإبداعي. ويعني هذا أن اللغة ذات بعد لساني وظيفي، وأنها ستة عناصر، وست وظائف، هي: ^(١)

المرسل ووظيفته انفعالية تتضمن قيماً، ومواقف عاطفية، ومشاعر وأحاسيس يسقطها المتكلم. والمرسل إليه، وهو المخاطب ووظيفته تأثيرية؛ إذ يتم التأثير عليه بغية إقناعه. وتكون العلاقة بين المرسل والمتلقي إيجابية أو سلبية. والرسالة التي تتجسد في وظيفة التواصل المعرفي.

والمرجع ووظيفته مرجعية، والوظيفة المرجعية تركز على وظيفة الرسالة بوصفها مرجعاً، وواقعاً رئيساً تعبر عنه تلك الرسالة. وهذه الوظيفة في الحقيقة

(١) كما جاءت عند رومان ياكبسون. انظر: ياكبسون، رومان، اللسانيات والشعرية، ترجمة محمد الولي، ومبارك حنون، سلسلة المعرفة الأدبية، ط1، 1988. الشابكة.

موضوعية لا وجود للذاتية فيها، نظرا لوجود الملاحظة الواقعية، والنقل الصحيح، والانعكاس المباشر.

والقناة ووظيفتها حفاظية؛ أي الحفاظ على عملية التواصل والإبلاغ وعدم انقطاعه.

وأخيرا اللغة ووظيفتها تفسيرية، وتقوم على الشرح والتفسير والتأويل، للوصول إلى وصف الرسالة لغويا، بالاستعانة بالمعجم، والقواعد اللغوية والنحوية المشتركة بين المرسل والمرسل إليه.

ومن اللافت للنظر أن هذه الوظائف تقوم على عناصر، هي:

. عنصر ذاتي يتمثل في التعبير عن معتقدات المرسل، ومقاصده، واهتماماته.

. عنصر موضوعي يتمثل في غلبة كل وظيفة على نوع خاص من ألوان الرسائل.

. عنصر تواصلية بين المرسل، والمتلقي يدلّ على معرفة مشتركة بينهما.

نشأة التداولية

يعود استعمال مصطلح التداولية إلى الفيلسوف تشارلز موريس انطلاقاً من عنايته بتحديد الإطار العام لعلم العلامات، أو السيمائية من خلال تمييزه بين ثلاثة فروع، هي:

الفرع الأول: النحو أو التركيب (Syntax): وهو دراسة العلاقة الشكلية بين العلامات بعضها ببعض.

الفرع الثاني: الدلالة (Semantics): وهي دراسة علاقة العلامات بالأشياء التي تؤول إليها هذه العلامات.

الفرع الثالث : التداولية (Pragmatics): وهي دراسة علاقة العلامات

بالأشياء بمستعملها وبمؤوليها.

ويمكن القول : إن مبتدع التداولية المفترض هو تشارلز بيرس إلا أن تلميذه

موريس هو الذي أدخلها ضمن إطار نظري، يعني فيه هذا المصطلح "العلاقة بين العلامات ومستعملها".

أما عن نشأة التداولية، وظهورها في الفكر اللساني الغربي الحديث، بحيث أصبحت تياراً موازياً لتيار البنيوية، وتيار التوليدية التحولية، فقد اتفق الدارسون على أن التداولية لم تصبح مجالاً يعتد به في الدرس اللغوي المعاصر إلا في العقد السابع من القرن العشرين بعد أن قام على تطويرها ثلاثة من فلاسفة اللغة المنتمين إلى التراث الفلسفي لجامعة أكسفورد؛ هم: أوستن، وسيرل، وجرايس، وكانوا جميعاً مهتمين بطريقة توصيل معنى اللغة الإنسانية الطبيعية بإبلاغ مرسل رسالة إلى مرسل إليه يفسرها، وهذا من صميم التداولية.

ويمكن إرجاع نشأة التداولية - بمفهومها اللغوي - إلى سنة 1955م عندما ألقى أوستن محاضراته في جامعة (هارفارد)، ولم يكن يفكر في تأسيس اختصاص فلسفي للسانيات، فقد كان هدفه تأسيس اختصاص فلسفي جديد هو فلسفة اللغة^(١).

تمثلات التداولية في اللغة والنحو

ظهر لدينا أن مبادئ التداولية الحديثة ماثلة في تراثنا اللغوي والنحوي، ولو بمصطلحات مختلفة، وذلك من بداية طلائع الدرس اللساني، وصولاً إلى النقد والبلاغيين المتأخرين. كما وجدنا عند الأصوليين اهتماماً كبيراً بأطراف العملية التخاطبية أكثر من اهتمام اللغويين، والنحويين، والبلاغيين، وذلك بقدر ما يعود

(١) انظر: الثامري، عادل، التداولية واللسانيات، موقع إلكتروني www.danoob.com / فراسوا

أرمينكو، المقاربة التداولية، ترجمة سعيد علوش، ص 96 / صحراوي مسعود، التداولية عند علماء

العرب دراسة تداولية لظاهرة الأفعال الكلامية، ص13 وما بعدها.

إلى اهتمام كل فريق. فالنحويون صبو اهتمامهم على وصف الطريقة الأسلم للقول، وأن يفهم المعنى العام للخطاب في جانبيه: الدلالي والمعجمي. في حين انصب اهتمام البلاغيين على الإنشاء والخبر، وأضرب الخبر، ومبدأ الإفادة، ومراعاة الغرض، وهذا هو الذي نشأت من أجله التداولية.

أما علماء الأصول فكانوا من أفضل من استثمر التداولية في ظاهرة الخبر والإنشاء معتمدين مقولات ومبادئ سياق الحال، ووضع المتكلم وموقعه من العملية التواصلية، وغرضه من الخطاب، وطبقوها على نصوص القرآن والسنة، بغرض دراسة المعاني الوظيفية لتلك النصوص؛ لتعلق تلك النصوص بالأحكام الشرعية التي تؤثر في حياة الناس، فنجدهم اهتموا بأطراف الحكم الشرعي، وهي: الحاكم وهو الله تعالى، والحكم وهو مضمون الخطاب للعباد المكلفين، ثم المحكوم فيه وهو الشأن المتعلق به الحكم، وأخيراً المحكوم عليه وهو المكلف، مع مراعاة حال المخاطب، وسياق الموقف الذي قيل فيه.

هذا وتدرس التداولية اللغة عند استعمالها في طبقات مقامية مختلفة؛ أي بوصفها كلاماً محدداً صادراً عن مرسل محدد إلى مرسل إليه محدد. وتتأسس الاستدلالات التداولية على "أعراف" اجتماعية، وإن كانت نسبية، فمثلاً قولنا: "لا شكراً" لمن قدم لنا شيئاً لا نريده، فالسياق المقامي يعدّ مفهوماً تداولياً راسخاً، ينظر عادة إلى المقام على أنه معيار من معايير الحكم على العبارة بالقبول من ناحية لغوية؛ إذ إن العبارات غير المكتملة لغوياً قد تكون منسجمة مع المقام، فتصبح صحيحة ومقبولة، والعبارة السابقة "لا شكراً" غير مستقيمة لغوياً؛ لأنّ المعيارية النحوية ترفض هذا التركيب من ناحية المعنى، لكن الواقع الاستعمالي أو السياق المقامي يأخذ به، ومن ثمّ يصبح مفهوماً، ومتداولاً، ومقبولاً.

وكذلك لو شاهدنا جنازة تُحمل على الأكتاف، ويسأل سائل: مَنْ المتوفَّى؟
فيجاب: فلان. فالمتداول كلمة المتوفَّى، تعني الإنسان أو الكائن الحي، لكن
المنطوق اللغوي يخالف ذلك مخالفة كبيرة، إذ المتوفَّى هو الله، والمتوفَّى هو
الإنسان، ولو أجيب السائل - عند سؤاله مَنْ المتوفَّى - بالقول: الله لقامت الدنيا
ولم تقعد على رأس المجيب، ووقع ما لم تحمد عقباه.

ومثله قول أحدهم لآخر "لا عافاك الله" ليس المقصود الدعوة عليه بعدم
المعافاة، بل الدعوة له، لكن منطوق العبارة التداولي هو: لا عافاك الله، في حين
أن منطوقها اللغوي غير ذلك، ويفضي إلى الدعوة عليه.

ومثل ذلك كثير، وأحياناً نسمع من بعض من لهم قليل من المعرفة اللغوية،
يقولون لمن يقول هذه الجملة وأمثالها، قل: لا وعافاك الله، أو لا (ثم سكتة خفيفة)
عافاك الله.

وثمة أمثلة كثيرة من المتداول تخالف قواعد اللغة، منها:

قرأت صفحة الوقيّات ← وصوابه الوقيّات.

أقيمت دورة رياضية بإشراف خبراء أكفاء ← والصواب أكفاء.

مدراء الدوائر مجازون ← مديرو الدوائر مجازون.

كلما زاد عدد الطلبة كلما زاد عدد المدارس ← كلما لا تكرر.

استبدلت السيارة القديمة بالجديدة ← الباء تكون مع المتروك؛ أي أنه أخذ

الجديدة وترك القديمة، لكن منطوق الجملة أنه أخذ القديمة وترك الجديدة.

سحب شكواه ← استردّ شكواه.

وغير ذلك من الجمل والتراكيب التي فيها تجاوز لحدود الوضع اللغوي

الأصلي، إذ الوضع الأصلي لكل جملة ممّا سبق هو معيار الصواب الذي ارتضاه

النحويون، واللغويون، ووضعوا له المسوّغات النازمة له، وهو ما أطلقوا عليه قواعد القياس الصرفي والنحوي، وهو وضع لغوي مجرد لا يمكن الوصول إليه إلا من فهم اللغة في سياق ما يرتضيه علم النحو الذي يقتصر على دراسة العلاقات بين العلامات.

أما الاستعمال المتجدد الذي يتجدد بمقاصد المتكلمين، فهو غير ذلك، فما دامت الرسالة قد وصلت واضحة ومفهومة، فلا مجال للحكم على الكلمة أو الجملة بالخطأ اللغوي أو النحوي، فكل الجمل السابقة أخذت بعداً تداولياً شائعاً في المجتمع بين مرسل ومرسل إليه، بل إنّ الخروج عن هذا المتداول خروج على أعراف المجتمع اللغوية، فيما يتخاطبون به. وفي هذا كله خطورة واضحة، وموضع الخطورة أن تسود جمل وعبارات على ألسنة الناطقين، وتصبح شائعة مستساغة، وبعد زمن تصبح وكأنها هي الأصل على ما فيها من خطأ وتجاوز. ومما يعدّ من التداولية أيضاً الحذف، والترتيب، والتنغيم، وبعض الأساليب كالاستفهام، والتعجب، والتحذير، والإغراء، والاختصاص، وكم الخبرية والاستفهامية، وغيره.

أمّا الحذف فيعني أيّ نقص في الجملة الاسمية أو الفعلية، ولا يكون إلا لغرض في المعنى، وتبقى الجملة معه تحمل معنى يحسن السكون عليه، ومثاله: إن سأل سائل قائلاً: مَنْ حضر؟ وأجيب: محمد، فإنّ كلمة (محمد) في سياقها المقامي تحمل معنى يحسن السكوت عليه؛ أي أنه مفهوم، وقد حذف الفعل هنا لقصد الإيجاز، وهو من ثمّ أمرٌ متداول وشائع، وكثير.

وقد اهتم العرب بالحذف، لما له من دور في إغناء العربية، ولما عليه جرت عادة العرب من حذف الجملة، والمفردات، والحروف، والحركات، كما قرّر ذلك المتقدّمون، منهم ابن جني، وما أكّده سيبويه من حذفهم الكلم، واستغنائهم

بالشيء عن الذي من حقّه أن يستعمل، وأنه لكثرة الاستعمال صار مألوفاً في أساليبهم معروفاً عند عامتهم^(١).

والحذف لا يكون إلا إذا كان المخاطب عالماً به، فيعتمد المتكلم على بديهية السامع في فهم المحذوف.

وإذا ذهبنا نتتبع الأثر الدلالي والتداولي، فإننا نجده كثيراً في كتاب الله تعالى، وحديث رسول الله ﷺ وما هو متداول وشائع بين الناس، ومنه:

كيف الامتحان؟ جيّد، وكلمة (جيد) في سياقها التداولي تحمل معنى يحسن السكوت عليه.

وكذلك عند زيارتنا لمريض، نقول له: كيف صحتك؟ أو كيف أصبحت؟ فيقول: بخير، أي أنا بخير، أو صحتي بخير، وكلمة (بخير) في سياقها تحمل معنى يحسن السكوت عليه.

ويقول آخر: حفظت القرآن الكريم، فيقال له: نعم الحافظ والمحفوظ؛ أي نعم الحافظ أنت، ونعم المحفوظ القرآن.

فهذه الجمل وغيرها ممّا ورد له بعدّ دلالي وتداولي، وله من الأسرار ما لا يخفى على الباحثين^(٢).

(١) انظر: سيبويه، أبو بشر عمرو بن قنبر، الكتاب، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، ط 3، 1988م، ج1 ص 24، ص 38، ص 74، ص 204، ج 2، ص 38، ص 162، ج 3، ص 82، ص 271.

- المبرد، أبو العباس محمد بن يزيد، المقتضب، تحقيق عبد الخالق عزيمة، عالم الكتب، بيروت، 1963م، ج3، ص112.

- ابن جنّي، الخصائص، ج2، ص360.

(٢) لمزيد من التفصيل في موضوع الحذف انظر: فضل، عاطف، دراسات في الفكر اللغوي والنحوي، دار ابن الجوزي، عمان، الأردن، 2013م، الفصل السادس.

والترتيب في عناصر الجملة يعدّ من باب التداولية، فهو تغيير في تركيب الجملة، يعتمد فيه المرسل إلى ما حقّه التأخير فيقدّمه، أو إلى ما حقّه التقديم فيؤخره كتقديم الفاعل على الفعل، أو المفعول على الفعل، أو تقديم الخبر على المبتدأ... إلخ، لإجراء تغيير في المعنى، وقد تناول القدماء هذا الأسلوب، ودرسوه بعناية، ويعدّ فنا من الفنون التي يأخذ بها أصحاب البيان في الأساليب يقول الجرجاني: " هو باب كثير الفوائد، جمّ المحاسن، واسع التصرف، بعيد الغاية....، ثمّ تتظر فتجد سبب أن راقك، ولطف عندك أن قدّم فيه شيء، وحول اللفظ عن مكان إلى مكان " ^(١). وقال الزركشي: "... ويقع في الكلام في فصول من حيث المعنى " ^(٢). وهو عند سيبويه للعناية والاهتمام ^(٣). وقد وضع النحاة الشروط النازمة له، وتحدثوا عمّا يجوز، وما لا يجوز، ووجوهه، وأضره، نجد ذلك بالتفصيل في كتب النحو.

والتقديم والتأخير عند النحويين يتعلق بالبنية الداخلية المرتبطة بالمعنى في ذهن المتكلم، وهو الطرف الأول في العملية التداولية، فإذا ما نظرنا إلى الجمل الآتية:

(١) الجرجاني، عبد القاهر، دلائل الإعجاز، ص 83.

(٢) الزركشي، بدر الدين بن محمد، البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة، بيروت، ط2، ج3 ص233.

(٣) انظر: سيبويه، الكتاب، ج1، ص34.

- ابن السراج، أبو بكر محمد بن سهل، الأصول في النحو، تحقيق عبد الحسين الفتلي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1985م، ج2، ص22.

- ابن جني، الخصائص، ج2، ص382.

الفراء، أبو زكريا، يحيى بن زياد، معاني القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل، عالم الكتب، ط 2، 1920، ج2 ص161، 191، 410.

احترم أبي عمي.

يكرم موسى عيسى.

ساعدت سلوى ليلي.

وهذه جمل متداولة هي وأمثالها، وهي جمل - ومن ثم - تقدّم فيها الفاعل وجوباً عند النحويين؛ لعدم وجود قرينة لفظية (علامة إعرابية) تعيّن أحدهما من الآخر.

ومن أمثله المتداولة التي خرجت عن مقتضى قواعد النحويين، وأصبح لها سيورتها في المجتمع قولهم:

عذبةٌ أنت.

ممزّق أنا.

بل نجد مثل هذه التعبيرات، أو التراكيب في الشعر المعاصر، في قول الشاعر أبي القاسم الشابي في قصيدته: صلوات في هيكَل الحب^(١):

عذبةٌ أنت كالطفولة، كالأحلام كاللحن، كالصبا الجديد

وقول محمد المرواني في قصيدته أنا وليلى: ^(٢).

ممزّق أنا لا جاء ولا ترف ومعذرة أنت إن أجهضت لي ألمي

(١) الشابي، أبو القاسم، ديوان الشابي، دار العودة، بيروت، 1972، ص 303.

(٢) الشابكة.

(3) انظر: ابن هشام، أبو محمد عبد الله، مغني اللبيب، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، دار

إحياء التراث العربي، ج2 ص638 / ابن السراج، الأصول في النحو، ج1 ص59.

الأصل النحوي الذي يوافق القياس اللغوي قولهم: أنت عذبةٌ، وأنا ممزقٌ، وأنت معذورة ^(١)، لكنّ الشاعرين قدّما الخبر على المبتدأ الضمير الذي له صدر الكلام، ليقينهما أنّ لكل بنية تركيبية معناها، ومقصدها، وغايتها التداولية، ولهذا الرأي ما يسنده، فقد نقل الإسترباذي عن ابن الدهان قوله: "إذا حصلت الفائدة فأخبر عن أي نكرة شئت؛ وذلك لأنّ الغرض من الكلام إفادة المخاطب مضمون الكلام" ^(٢).

ويجعل عبد القاهر الجرجاني حصول الفائدة متوقفاً على مراعاة حال المخاطب، وحال المخاطب يعدّ ضابطاً مؤثراً في توجيه كلام المتكلم ^(٣).

وتأسيساً على هذا التحليل التداولي، والفهم العميق لسياق المقام، يرى عبد القاهر الجرجاني "أنّه لا تكون البداية بالفعل كالبداية بالاسم" ^(٤)، فقولنا: الشعب يريد، غير قولنا يريد الشعب، فالشعب فاعل تقدّم على فعله للعناية والاهتمام، فأصل الجملة: فعل + فاعل / وبالتقديم أصبحت الجملة فاعلاً مقدّماً لغرض العناية والاهتمام + فعلاً، ولا شيء فيها من الاسمية (م + خ).

والذي يبدو لي أن عبارة العناية والاهتمام التي جاءت على لسان القدماء تتسم بالعمومية، والأولى أن نقول: بأن التقديم والتأخير حصل لأسباب تداولية، إذ يركز المرسل على تقديم الجزء المجهول من الكلام عند المرسل إليه. فإذا كان

(١) الإسترباذي، محمد بن الحسن، شرح الكافية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 3، 1982م، دار الفكر العربي، القاهرة ج1 ص88.

(٢) لاشين، عبد الفتاح، التراكيب النحوية من الوجهة البلاغية عند عبد القاهر الجرجاني، دار الفكر العربي، القاهرة، ج1 ص203.

(٣) المصدر السابق، ص152.

يعرف الفاعل ويجهل الفعل يقدم الفعل، وقد يحذف الفاعل؛ لأنه معلوم. وهنا يكمن الفرق بين التحليل التداولي والتحليل النحوي أو البلاغي القديم.

وتظهر التداولية في أسلوب الاختصاص الذي هو اسم ظاهر يأتي بعد ضمير المتكلم أو المخاطب، لبيان المراد منه، كقولهم في المثال المتداول الشائع: نحن العرب نكرم الضيف، هكذا دون ضبط لكلمة العرب، فلو نُطقت بـ "العرب" أو العرب" فإنَّ المقصود منها هو الاختصاص في العرف اللغوي المتداول والشائع. وأزعم أن لا أحد يمكن أن يقول: نحن بنو الدنيا نتهافت عليها، ونحن محامو الدفاع، ونحن مبعوثو الجامعة إلى المؤتمر، فكل من ينطق بهذه الجمل سواء أراد الاختصاص أم لم يرد فهو يريد بها الاختصاص، ويقول: نحن محامي الدفاع؛ ونحن مبعوثي الجامعة، وهكذا، فهي جمل ملفوظة في مقام خطابي، وأنَّ هذا الملفوظ يستلزم استعمالاً لغوياً خاصاً؛ أي قد تواضع عليه مستعملو اللغة، وأن هذا الاستعمال يؤدي دلالة معيّنة وفق سياق مقامي معيّن، وعليه يكون:

مرسل + ملفوظ (سقطت حركته الإعرابية) + مقام خطابي أو سياق مقامي + مرسل إليه مؤثّر عليه ← معنّى

وفي النداء نجد جملة أو عبارة تقال أو تكتب على و في المؤسسات، هذه الجملة هي: "عاش أبا الحسين"، أصبحت هذه الجملة بصورتها تمثل بعداً تداولياً بين الناس، فعلى أية صورة إعرابية كانت رفعاً أو نصباً أو جراً تستعمل أبا الحسين. وفي كل ذلك، فإنَّ معناها واضح ومعبرٌ لعالم اللغة وغيره، وأما النداء الشبيه بالمضاف، أو النكرة بقسميها فالمتداول منها على صورة واحدة هي: أداة نداء + منادى (شبيه بالمضاف أو نكرة مقصودة أو غير مقصودة) يأخذ حركة إعرابية مختلفة، ضمة أو فتحة أو سكون لا قيمة لها عند المتحدث + جملة الجواب، بل في حال جمع المذكر السالم، والمثنى، وجمع المؤنث السالم، يُقال: يا

مزارعين، ويا طالبين، ويا مهندسات، وفي هذا كله تكون المعلومة أو المفهومة قد وصلت إلى السامع، وتمت عملية المحادثة أو التواصل.

وتتجلى التداولية في التحذير والإغراء كذلك، فالتحذير هو تنبيه المخاطب، وتخويفه من أمر مكروه أو قبيح ليجتنبه، والإغراء هو ترغيب المخاطب أو حثّه على أمر محمود ليفعله، فقول أحدهم لولده: الصلاة الصلاة، أو السيارة السيارة، وغيرها من التراكيب التي يقصد بها المتكلم تحذيراً أو إغراءً، دون أن يسمّي ذلك، لكن العُرف والاستعمال التداولي يجعله ينطق بهذه التراكيب، والسامع يفهم بُعدها الدلالي، فلا يعقل أن يحذر الوالد ولده من الصلاة أو الدراسة، أو يرغبه بالسيارة في موقف مقامي لا يدل على الترغيب، بل التحذير من سيارة قادمة مسرعة، ومن ثمّ عليه أن لا يقطع الشارع.

ويظهر البعد التداولي في هذا الأسلوب في الأدوات اللسانية التي يلجأ إليها المرسل. فبالإضافة إلى حذف الفعل، وترك المفعول به، وإلى تكرار لفظ المفعول به، فإن هناك تنغيماً خاصاً يصاحب نطق الكلمتين، وهو الذي يفيد معنى التحذير أو الإغراء. وهو أمر لا نجده إلا في المستوى المنطوق من الخطاب.

وكذلك الحديث عن (كم) بقسميها: الاستفهامية والخبرية، فقد وضع النحاة لكل منهما شروطاً خاصة، أظهرها أن كم الاستفهامية يأتي الاسم بعدها منصوباً، نحو: كم كتاباً قرأت؟ والخبرية يكون الاسم بعدها مجروراً، نحو: كم كتابٍ قرأت؟ لكن المتكلم أو المتداول فيهما حذف الحركة الإعرابية، ومع هذا فإن المعنى مفهوم عند طرفي العملية التواصلية، لكن الأغلب أنّ كم الاستفهامية هي النمط الشائع في العرف الاستعمالي التداولي. والمحاورة تمت بنجاح تام، وبذلك تحقق التواصل.

والذي يبدو لي أنّ لا دور للحركة الإعرابية في الدرس التداولي، تلك الحركة التي بها يتم التفريق بين المعاني، قال ابن فارس: "من العلوم الجليلة التي اختصت

بها العرب الإعراب الذي هو الفارق بين المعاني المتكافئة في اللفظ، وبه يعرف الخبر الذي هو أصل الكلام، ولولاه ما ميّز فاعل من مفعول، ولا مضاف من منعوت، ولا تعجب من استفهام، ولا نعت من تأكيد^(١). وقال أيضاً: "فإنّ الإعراب هو الفارق بين المعاني ألا ترى أنّ القائل إذا قال: "ما أحسن زيداً لم يفرق بين التعجب والاستفهام والذم إلا بالإعراب"^(٢).

ففي الإعراب تميّز المعاني، ويوقف على أغراض المتكلمين، فلو قال قائل: "ما أحسن زيد" غير معرب، و "ضرب زيد عمر" غير معرب لم يوقف على مراده عند النحويين، لكنه يكون مفهوماً وواضح المعنى في المنظور التداولي. فالشائع أن الأول ضارب، والثاني مضروب، فزيد ضارب وعمر مضروب، وكذلك قولهم: ما أحسن زيد، يقصد بها التعجب، كقولهم: ما شاء الله، فعدم ظهور الحركة الإعرابية ليس دليلاً على خطأ المتكلم أو المرسل، إنما هو مقصود ما دام المستقبل قد فهم المراد أو الرسالة.

فالذي سمح للغة التخاطب اليومي بإسقاط الحركات مع ضمان حصول الفائدة التواصلية هو السياق أو المقام الذي أنتج فيه الخطاب، فهو الذي أُنمّ اللبس، وهو ما لا يمكن أن يحققه النص المكتوب؛ إذ يكون مقطوعاً عن سياقه. فلو أسقطنا منه الحركات الإعرابية لتطلّب من المرسل وصف السياق بكلام طويل.

ويبدو كذلك أن قول قطرب قريب إلى حدٍّ بعيد مما يتداوله الناس من جمل وكلمات لا يعيرون اهتماماً بها للحركة الإعرابية، إذ يرى قطرب أن لا قيمة للعامل في الأثر الإعرابي على أواخر الكلم في التركيب الجملي، وأنّ هذه الحركات كانت بأثر صوتي، ويمكن أن تعلل تعليلاً صوتياً. يقول: "إنّما أعربت العرب كلامها؛ لأنّ الاسم في حال الوقف يلزمه السكون للوقف، فلو جعلوا وصله بالسكون أيضاً لكان

(١) ابن فارس، الصحابي، ص76.

(٢) المصدر السابق، ص55. وانظر: ابن جني، الخصائص، ج1 ص35.

يلزمه الإسكان في الوقف والوصل، وكانوا يبطئون عند الإدراج، فلما وصلوا، وأمكنهم التحريك جعلوا التحريك معاقباً للإسكان؛ ليعتدل الكلام^(١).

فالإعراب، إذًا، هو الذي يكشف عن المعاني أو يفرق بينها على حدّ تعبير عبد القاهر الجرجاني^(٢)، ولكنه في المتداول لا يحمل هذه الأهمية في المنطوق الشائع؛ لأنّ السياق المقامي يعدّ مفهوماً تداولياً راسخاً، ومعيّاراً محكماً من معايير الحكم على العبارة بالمقبولية، فالعبارة غير المكتملة نحوياً من جهة التركيب، لكنها منسجمة مع المقام؛ وتكون مقبولة تداولياً.

وأما التنغيم فهو: مصطلح يدل على ارتفاع الصوت، وانخفاضه أثناء الكلام، وهذا الارتفاع والانخفاض لا يكون إلا لمعنى^(٣)، ويكون مجاله في الجمل المنطوقة، ولا أثر له في كتب النحو العربي على مستوى التنظير؛ لأنّ النحاة العرب اعتمدوا اللغة المكتوبة عند التقعيد، ولم يعتمدوا النطق.

وتطبيقاً لما جاء في الدراسات اللغوية المعاصرة، وبخاصة في الغرب، فإنّ للتنغيم وظيفة نحوية ودلالية مهمّة، ولا يكون - كما أسلفت - إلا لمعنى، ومن ثمّ يعدّ العنصر الرئيس في التمييز بين الجمل، فالجملة "حضر خالد" جملة تقريرية خبرية إذا نطقت بتنغيم مستوٍ، ولكنها جملة استفهامية إذا نطقت بتنغيم صاعد.

وله حضور بارز في المستوى التداولي، هب أنّ ولدًا يقطع الشارع، فتريد أن تحذره، فتقول له بصوت مرتفع وحاد: السيّارة، لتنبهه ويأخذ حذره، وكثيرة هي الأساليب التي تدخل باب التنغيم كالاستفهام، فمثلاً لو رأيت طالباً يقف منتظراً حافلة

(١) الزجاجي، أبو القاسم، الإيضاح في علل النحو، تحقيق مازن المبارك، دار النفائس، ط 4، 1980م، ص70.

(٢) الجرجاني، عبد القاهر، دلائل الإعجاز، ص 75.

(٣) مناهج البحث في اللغة، تمام حسّان، دار الثقافة، بيروت، ط2، سنة 1974، ص164.

ليذهب إلى الجامعة، وأنت تقود سيارتك، وقد مررت به، وعندما دخلت المحاضرة، وجدته أمامك، فنقول له: كيف وصلت؟ بتنغيم صوتي مرتفع، أنت لا تسأله، إنّما تتعجب من سرعة وصوله، على الرغم من أن تتابع الحدث يقضي بغير ذلك، وقد ورد منه في القرآن الكريم: "كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتاً" ^(١)، فالله تعالى لا يسألهم وهو العليم بحالهم، إنّما يتعجب من كفرهم على الرغم من وجود الآيات الدالة على وحدانيته.

وكذلك لو قال القاضي لمتهم: من أين حصلت على المخدر؟ هذا مجرد سؤال، وليس الغرض منه أن يجيب المتهم من فلان أو علان، إنّما الغرض هو محاولة الإيقاع بهذا المتهم، فإذا أجاب، وقال: نعم، فهو بذلك يؤكد على إجرامه، وإذا أجاب بالنفي، فإن هناك ملامح تظهر عليه توشي بالصواب، وهذا ما أشار إليه أوستن، وهو ما أطلق عليه عمل التأثير بالقول ^(٢)، أي العمل المتحقق نتيجة قولنا شيئاً ما، فالتنغيم في اعتبارات كثيرة يكون الركيزة الأولية في عملية التواصل في لغة الخطاب اليومي. وإذا ما ذهبنا ننتبع أمثلة التداولية وتمثلاتها في اللغة والنحو فإننا نجدها ماثلة في كثير من الأبواب التي تحتاج إلى مزيد من الإحصاء أولاً، والوصف ثانياً، والتحليل أخيراً.

الخلاصة

يمكن القول : إنّ التداولية بمفاهيمها، كالسياق المقامي، وغرض المتكلم، وإفادة السامع، ومراعاة العلاقة بين أطراف الخطاب، ومفهوم الأحداث الكلامية، يمكن أن تكون أداة رئيسة من أدوات النظر الجديد في قراءة التراث العربي اللغوي، والنحوي، والبلاغي، وغيره.

(١) انظر: البقرة، آية 28 / وانظر: آل عمران، الآية 101.

(٢) المقاربة التداولية، فرانسوا أرمينكو، ترجمة سعيد علوش، مركز الإنماء القومي، بيروت، ص66.

وهنا لا بدّ من طرح سؤالين اثنين يشكلان استفزازاً لعقول الباحثين من أجل البحث فيهما، الأول: هل يمكن أن تحل اللغة التداولية مكان اللغة المعيارية؟
والثاني: هل هناك - في التداولية - فرق بين العُرف اللغوي السائد في لغة الخطاب اليومي، والقانون اللغوي الثابت؟.

أخيراً، والذي يبدو أن فكرة المعيار والقواعد غير صحيحة بشكل مطلق، سواء من حيث الشكل (القواعد الصوتية، والصرفية، والنحوية) أم من حيث المعنى (دلالة الكلمات). فإذا كانت اللغات تحافظ على ثبوت نسبي، فإنها لا محالة تتغير من عصر إلى عصر (المحور العمودي)، ومن منطقة إلى منطقة (المحور الأفقي)، وفقاً لتغير أحوال المتكلمين، ووفقاً للسياقات الاجتماعية، والثقافية التي يعيش فيها المرسل والمرسل إليه.

الخاتمة

موضوع التداولية موضوع غني، وبشكل حلقة متقدّمة في مسيرة الدرس اللساني، ولكنه موضوع شائك مترامي الأطراف، متداخل المسائل، فكثير ممّن كتب عنه، كتب تنظيراً، وهو متلبس ببعض ما هو مكتوب فيه، فنسج على منواله من غير أن يأخذ البُعد التداولي الوظيفي في مسأله، لذا جاء هذا البحث يحمل بعداً تطبيقياً في مسائل من اللغة والنحو، ممّا يتواصل به الناس والباحثون في خطابهم، عبر ثلاث نقاط رئيسة: الأولى، وصف لهذه الظاهرة. والثانية، تفسير وتحليل لهذا الوصف. والثالثة، نقد ما احتاج إلى نقد من هذه التمثلات.

وإنّ ثبوت المعنى الدلالي للمفوظ عند النحاة واللغويين لا يمكن أن يثبت للجملة أو للكلام حتى يكون له معنى يفهمه السامع، وإلا كان لغواً، وكلّ اختلاف في المبنى لا يقابله اختلاف في المعنى، فهو عبث. وهذا المعنى مشترك بين الناطقين كلهم؛ لأنّ فهمه هو هدف العملية التواصلية، ولا يمكن أن يخضع لمنطق النحويين، وقواعدهم، واصطلاحاتهم؛ لذلك يقال للسائل: مَنْ المتوقّى؟ أو غيرها من الأمثلة التي سبق ذكرها ليس مخطئاً، وإن خالف قواعد اللغة والنحو. فالمتداول أصبح هو المعيار والأساس في العملية التواصلية، وإذا كان ذلك كذلك عندها يمكن القول: إنّ التداولية ليست علماً لسانياً محضاً يقوم على تفسير البنى اللغوية، ويتوقف عند حدودها، وأشكالها الظاهرة، ولكنها علم جديد يبحث في الأدوات التي يختارها المرسل، ليحقق أعلى درجات النجاح في تواصله مع المرسل إليه. ولذلك فإن أعلى مقامات التداولية في التراث العربي المقولة الشهيرة التي مفادها أن " لكل مقام مقال "، وكذلك مقولة البلاغيين " مطابقة الكلام لمقتضى الحال ".

مصادر البحث ومراجعته

- القرآن الكريم.
- الإستراباذي، محمد بن الحسن ، شرح الكافية ، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3، 1982م.
- بارتشت، بريجتيه، مناهج علم اللغة من هرمان باول إلى نعوم تشومسكي ، ترجمة سعيد بحيري، مؤسسة المختار، القاهرة، ط1، 2004م.
- بوقرة، نعمان، مدخل إلى التحليل اللساني للخطاب ،دار الكتب الحديث، إريد، ط2، سنة 2008.
- بوقرة، نعمان، ملامح التفكير التداولي البياني عند الأصوليين ، مجلة إسلامية المعرفة، السنة الرابعة عشرة، العدد 54، 2008م.
- تشومسكي، نعوم، جوانب من نظرية النحو ، ترجمة مرتضى جواد باقر، منشورات وزارة التعليم العالي، جامعة البصرة، 1985م.
- الثامري، عادل، التداولية واللسانيات ، الموقع الإلكتروني: www.doroob.com
- الجرجاني، عبد القاهر ، دلائل الإعجاز ، تصحيح محمد عبده ومحمد الشنقيطي، دار المعرفة، بيروت، 1982م.
- الجرجاني، علي بن محمد الشريف ، التعريفات ، مكتبة لبنان، طبعة جديدة، 1985.
- ابن جني، أبو الفتح عثمان ، الخصائص ، تحقيق محمد علي النجار، دار الهدى للطباعة، بيروت، ط2، 1952م.

- حناش، محمد، **الأساس المعرفي لمنظومة الإبداع** : مقارنة لسانية تداولية، مجلة التواصل اللساني، المجلد العاشر، العددان 1، 2، 2001م.
- ابن خلدون، عبد الرحمن، **المقدمة**، منشورات مؤسسة الأعلمي، بيروت، ط 3، 1982م.
- الزركشي، بدر الدين بن محمد ، **البرهان في علوم القرآن** ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة، بيروت، ط2.
- زكريا، ميشال، **الألسنية في علم اللغة الحديث**، بيروت، 1980م.
- الزمخشري، جار الله محمود، **أساس البلاغة**، دار الفكر، عمان، 1979م.
- ابن السراج، أبو بكر محمد بن سهل، **الأصول في النحو**، تحقيق عبد الحسين الفتلي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1985م.
- سيبويه، أبو بشر عمرو بن قنبر ، **الكتاب**، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، ط3، 1988م.
- الشابي، أبو القاسم، **ديوان أبي القاسم**، دار العودة، بيروت، 1972م.
- طه، عبد الرحمن ، **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام** ، المؤسسة الحديثة للنشر، الدار البيضاء، 1987م.
- طه، عبد الرحمن ، **تجديد المنهج في تقويم التراث** ،المركز العربي، الدار البيضاء، ط1، سنة1994.
- ابن عقيل، **شرح ابن عقيل** ، بهاء الدين الحمداني المصري، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، دار الفكر، 1979.
- عمايرة، خليل، **في نحو اللغة وتراكيبها**، عالم المعرفة، جدة، ط1، 1984م.

- ابن فارس، أحمد، **الصاحبي**، تحقيق مصطفى الشويمي، بيروت، 1964م.
 - الفراء، أبو زكريا يحيى بن زياد، **معاني القرآن** ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، عالم الكتب، ط2، 1920م.
 - فراسوا، أرمينكو، **المقاربة التداولية** ، ترجمة سعيد علوش، المؤسسة الحديثة للنشر، ط1، سنة 1987.
 - فضل، عاطف، **دراسات في الفكر اللغوي والنحوي** ، دار ابن الجوزي، عمان، ط1، 2003م.
 - فضل، عاطف، **مقدمة في اللسانيات**، دار المسيرة، عمان، ط1، 2011م.
 - كريستين، تمبل، **المخ البشري: مدخل إلى دراسة السيكولوجيا والسلوك**، ترجمة عاطف أحمد، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، عدد، 287 سنة 2002م.
 - لاشين، عبد الفتاح، **التركيب النحوية من الوجهة البلاغية عند عبد القاهر الجرجاني**، دار الفكر العربي، القاهرة.
 - المبرد، أبو العباس محمد بن يزيد، **المقتضب** ، تحقيق عبد الخالق عزيمة، عالم الكتب، بيروت، 1963م.
 - مسعود، صحراوي، **التداولية عند علماء العرب: دراسة تداولية لظاهرة الأفعال: دراسة تداولية لظاهرة الفاعل الكلامية**، دار الطليعة، بيروت
 - ابن منظور، جمال الدين، **لسان العرب**، دار صادر، بيروت.
 - نحلة، محمود، **آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر** ، دار المعرفة الجامعية، ط1، 2002م.
 - ابن هشام، أبو محمد عبد الله، **مغني اللبيب** ، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار إحياء التراث العربي.
- التعليقات والمناقشات**

- د. رائد عكاشة

يشير إلى خطورة القضية التي تحدث عنها د. فضل، التي تكمن في أن يصبح النمط التداولي ضابطاً للعرف اللغوي أو القاعدة اللغوية، وإن حدث هذا سيصبح السياق والمقام هما اللذان يحددان طبيعة اللغة التي تتكلم بها، سواء قاربت أو خالفت النمط اللغوي أو العرف اللغوي. ويتساءل: كيف يمكننا ضبط هذا النمط التداولي بحيث يكون تحت مظلة العرف اللغوي أو القاعدة اللغوية؟

- رد الدكتور عاطف فضل

فيما يخص ضبط النمط التداولي يردّ: المعنى الدلالي للملفوظ عند النحويين واللغويين لا يمكن أن يثبت للجملة حتى يكون له معنى يفهمه السامع بين المرسل والمرسل إليه، وهذا المعنى مشترك بينهما أو بين الناطقين كلهم؛ لأن فهمه هو هدف العملية التواصلية كما قال ابن خلدون: قضية الفلزكة النحوية أو المنطق الرياضي النحوي يجب أن نبتعد عنهما.

وذلك لأن المعنى هو المشترك بين المرسل والمستقبل؛ فإن فهم المستقبل المعنى وفهم الرسالة بصرف النظر عن بعض التفاصيل النحوية واللغوية فقد تمّ الأمر.

ويرى أنه بإمكاننا تجاوز خطورة هذه القضية عن طريق تغيير المناهج والتعاطي بالفهم والوعي والمران والتدريس الجيد وتجاوز الأخطاء اللغوية.

المحاضرة الثامنة

بلاغة الخطاب وعلم النص

الدكتورة ثناء نجاتي عياش
الجامعة الهاشمية- الزرقاء

الأربعاء 16 محرم 1435هـ- الموافق 20 تشرين الثاني 2013م

مقدمة :

يسعى هذا البحث إلى تحليل لغة الخطاب الإعلامي المقدم في البرامج الوثائقية؛ لبيان مدى تأثير هذه البرامج في المتلقي، وغني عن القول إنّ الهدف المنشود لهذه البرامج كسب المتلقي وجذبه؛ ليتعاطف مع المادة المُقدمة له، كما يتضح من قول تودوروف: "أيّ منطوق أو فعل كلامي يفترض وجود راوٍ ومستمع، وفي نية الراوي التأثير في المستمع بطريقة ما" ⁽¹⁾ وأكّد هذا الأمر شميدت بقوله عن الخطاب: "إنه كل لغة متجلية في صورة تواصلية أو اجتماعية" ⁽²⁾ وفي هذا بيان أنّ الإيصال هو الوظيفة الأساسية لأي خطاب، ثم يتحقق التأثير بمقدار إقناع الخطاب للمتلقي؛ "ولذلك نجد أنّ ثمة اشتغالا - لدى صاحب الخطاب- في كيفية صوغ اللغة؛ لتغدو قادرة على حمل معطيات الرسالة وأبعادها وغايات كاتبها، لكسب ود هذا المتلقي وجذبه، ومن ثم ضمان استكمال تلقيه للرسالة واستتباع ذلك بالتأثر والتعاطف" ⁽³⁾، فكل خطاب إعلامي يسعى إلى إيصال رسالة إلى المتلقي بأوجز الأساليب وأفصحها؛ لإحداث التأثير المطلوب تحقيقه، وهذا يؤدي إلى الاهتمام بالصياغة الفنية للمادة الإعلامية؛ وهي الغاية المنشودة التي يسعى كل خطاب إلى تحقيقها. وبهذا يمكننا القول إن النص الإعلامي يشبه النص الأدبي في الغاية التي يسعى كل منهما إلى تحقيقها ⁽⁴⁾، وتحليل الخطاب الإعلامي من منظور فني، يبرز أثر اللغة في التأثير في المتلقي، ولا يقل أثر الكلمة في هذا المجال عن أثر الصورة التي تتبوأ مركز الصدارة في الخطاب الإعلامي، وعناصر

(1) ترافتان تودوروف، اللغة والأدب في الخطاب الأدبي، ترجمة: سعيد الغانمي، ببيروت المركز الثقافي العربي، 1993، 93.

(2) محمود عكاشة، لغة الخطاب السياسي، "دراسة لغوية تطبيقية في ضوء نظرية الاتصال"، دار النشر للجامعات، ط1، 2005، 38-39.

(3) المجلة الأردنية في اللغة العربية وآدابها، "أسلوبية الخطاب الإعلامي، تقارير" الحرب على غزة" في قناة الجزيرة نموذجاً" أماني سليمان داود، م 8، ع 1، كانون الثاني، 2012، ص 21.

(4) نفسه، الصفحة نفسها.

أي خطاب تقوم على: ضبط الألفاظ، واختيار المفردات المناسبة، ومراعاة الكلام لمقتضى الحال⁽¹⁾.

ويهدف هذا البحث إلى إبراز بلاغة الخطاب في البرنامج الوثائقي " يُحكى أن " وتميز البرنامج بأسلوب الإعداد والتقديم الذي غلب عليه الطابع الأدبي، وهذا شجعني على اختياره؛ ليكون محورا لبحثي.

وسيحاول هذا البحث إبراز مواطن الجمال في أسلوب أسعد طه * معد البرنامج ومقدمه . المتمثلة في تجليات التناس، وهذا يقتضي تحليل مواطن التناس: الديني والتاريخي والأدبي والشعبي والأسطوري الذي برز بجلاء في حلقات البرنامج.

والمنهج المتبع في التحليل يقوم على تحديد مواضع التناس في حلقات البرنامج، ثم استحضار النصوص الغائبة التي استوحاها معد البرنامج ومقدمه، ثم بيان القيمة الدلالية المترتبة على التفاعل بين النص الحاضر والنص الغائب؛ فالتناس يبرز العلاقات الواعية والمقصودة بين النصوص، وهذا الأمر يكشف عن قدرة معد البرنامج ومقدمه على الاختيار الواعي لما يختاره من نصوص، وفي الوقت نفسه يكشف عن رغبته في تنشيط ذاكرة المتلقي؛ ليستحضر النصوص

(1) اللغة العربية في الإذاعة والتلفاز والفضائيات في المملكة المغربية، دراسة تحليلية ونقد، الدكتور

محمد طلال، الموسم الثقافي الحادي والعشرون، مجمع اللغة العربية الأردني، 18.

- تقوم فكرة البرنامج على إعادة سرد واقعة حدثت على لسان أبطالها، موثقة والاستعانة بطريقة إعادة تمثيل الحادثة. ويكيبيديا، الموسوعة الحرة.

- صحفي مصري ولد عام 1956، عمل مذيعا ومراسلا لدى قناة الجزيرة الفضائية، قدّم عدة برامج وثائقية منها: " نقطة ساخنة " و"يحكى أن"، قام بتغطية الحرب في يوغسلافيا السابقة، أعد مجموعة من البرامج الوثائقية الخاصة بمنطقة البلقان، والشيشان، والبوسنة والهرسك، أسس شركة إنتاج البرامج الوثائقية "هوت سبوت فيلمز" في دبي. ولمزيد من التفاصيل ينظر: ويكيبيديا، الموسوعة الحرة.

الغائبة بما لديه من مخزون ثقافي ومعرفي⁽¹⁾. مما يسهم في زيادة تفاعله مع البرنامج.

التناص القرآني:

استمد أسعد طه من القرآن الكريم في عدة مواضع من حلقات برنامجه، وتتوعدت صور الاستمداد منه، وتراوحت ما بين الأخذ المباشر للنص كاملاً، والاكتفاء بأخذ الفكرة التي تضمنها النص القرآني، ثم توظيفها في سياقات جديدة بما يتناسب مع الهدف الذي يسعى إلى تحقيقه من برنامجه.

برز النص القرآني بجلاء في الحلقة التي قُدمت بتاريخ 16 / 10 / 2003، وعنوانها "سفينة الموت" تحدث فيها عن غرق مجموعة من المهاجرين من العراق حاولوا دخول استراليا بطريقة غير مشروعة، وتعرضوا لألوان شتى من التضليل والخداع، مما أدى إلى وفاتهم إثر غرق السفينة التي حملتهم. وتمثل ذلك في استحضاره لقوله تعالى: [وَفِي الْأَرْضِ قِطْعٌ مُتَجَاوِرَاتٌ وَجَنَّاتٌ مِّنْ أَعْنَابٍ وَزُرْعٌ وَنَخِيلٌ صِنَوَانٌ وَغَيْرُ صِنَوَانٍ يُسْقَى بِمَاءٍ وَاحِدٍ وَنُفَضِّلُ بَعْضَهَا عَلَىٰ بَعْضٍ فِي الْأُكْلِ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ (الرعد: 4)] في أثناء حديثه عن فترة الاستراحة التي مكثها المهاجرون في الطريق قبل الوصول إلى استراليا. في قوله "ونخيل صنوان وغير صنوان يذكر المرء بالأوطان. وشعب مسالم كان هو الآخر ضحية الطغيان" الذي ربط بين بين لقطتين متباعدتين زمنياً ومكانياً، بتصويره أن ما شاهده المسافرون في الطريق من أشجار وثمار، ذكرهم بأوطانهم التي غادروها

(1) محمد علي الشوابكة، توظيف التناص في "مناهاة الأعراب في ناطحات السراب" لمؤنس الرزار، دراسة في التناص القرآني والبنائي فكرياً، مجلة مؤتة للبحوث والدراسات، م 10، ع2، 33، 43. وفاضل ثامر، النص بوصفه إشكالية راهنة في النقد الحديث، مجلة الأعلام، ع 4-3، آذار - نيسان، الجمهورية العراقية، 16.

مكرهين، وبذا يكون نقل ما استوحاه من النص القرآني إلى سياق جديد، فللنص القرآني يتحدث عن قدرة الله - سبحانه وتعالى - على إيجاد الأصناف المتعددة من الثمرات والزرور واختلافها في الطعم واللون والرائحة... الخ مع أنها تُسقى بماء واحد وهذا من أعظم الدلائل على قدرته سبحانه وحكمته وإحكامه (1) وفي الوقت ذاته حافظ على اللفظ القرآني كما هو (خيل صنوان وغير صنوان).

وفعل الفعل نفسه فيما استوحاه من قوله تعالى: (أَوْلَقِيَ الذَّكْرُ عَلَيْهِ مِن بَيِّنَاتٍ بَلْ هُوَ كَذَابٌ أَشْرٌ) [القمر: 25] ؛ وذلك بشيئه المهرين الذين يقومون بتهريب المسافرين بطرق غير مشروعة ب. (الكذاب الأشْر) في قوله : " كما هو الكذاب الأشْر، يخرج المهربون بين أوجاع البشر، يقصدون البشر.. يدغدغون أحلامهم، عيونهم على أموالهم. ويمضون كما الخفافيش، كما هو الكذاب الأشْر" فالآية القرآنية تتحدث عن موقف ثمود من صالح - عليه السلام - وتكذيبهم برسالته، وبلغ بهم الأمر أن وصفوه بالكذاب الأشْر " أي المتجاوز الحد في الكذب" (2) وإذا كان قوم صالح - عليه السلام - وصفوه زورا وبهتاناً بـ(الكذاب الأشْر) - وهو عليه السلام بريء من هذه التهمة - فإنَّ أسعد طه أثبت أنَّ المهرين يتصفون حقيقة بهذه الصفة، ودليله على ذلك ما فعلوه بالمسافرين على "سفينة الموت" كما أنه قلب دلالة النص القرآني الذي نعى على ثمود وصفهم لصالح - عليه السلام - بـ(الكذاب الأشْر) وكرر (الكذاب الأشْر)؛ لتقبيح فعل المهرين والتفجير منهم، وبيان مدى سوء فعلهم فهم جمعوا بين الكذب والطمع : الكذب ؛ لأنهم يرسمون أحلاماً وردية - لا أساس لها - للمسافرين في سبيل خداعهم وتضليلهم، والطمع لأنهم لا

(1) ابن كثير، عماد الدين أبو الفداء، تفسير القرآن العظيم، تقديم: عبد القادر الأرناؤوط، دار الفحاء،

دمشق، ودار السلام الرياض، ط2، 2، 1998/ 657 - 658

(2) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، 4 / 339.

يتورعون عن أخذ أموال هؤلاء المسافرين الفقراء الذين لا يملكون شيئاً من حطام الدنيا، وليت الأمر يقف عند المهربين فبعض رجال الشرطة أيضاً يشاركون في هذا العمل غير الإنساني بقبولهم الهدايا من المهربين لغض الطرف عنهم، كما كشف قوله: "ثم أعطى الإشارة ووزع العطايا على رجال الشرطة المرتشين" وقوله: "وشرطيون مرتشون".

ويسهم أيضاً قبطان السفينة في التضليل بقوله للمسافرين عندما يصعدون السفينة: "في أستراليا يكون اللجوء السياسي، فلا فقر ولا حصار ولا شرطي ولا مخابرات، إنما هو صبر ساعة ونصل أرض الجنة" بأنهم سيصلون قريباً إلى الجنة حيث الأمن والرخاء.... الخ، ببساطة سيعثرون على كل ما رحلوا من أجله. واختزل قوله (الجنة) كل مظاهر النعيم والرضى التي يطمح كل إنسان إلى التمتع بها؛ لأنه استقر في وجدان كل مسلم أنّ الجنة أقصى ما يتمناه .

وكشف توظيفه لقوله تعالى: (سَنَدْعُ الزَّبَانِيَةَ) [العلق: 18] عن عدم رضاه عن الحكام المستبدين الذين يظلمون الناس؛ وذلك بتشبيهه هم بالزبانية (ملائكة العذاب) في قوله "يدان كل من يهجر الأوطان، ويدع الحكم للزبانية، ولا يزرع في الأرض المقاومة" والقاسم المشترك بين الفئتين (الحكام الظلمة والزبانية) أنهم يسومون الناس العذاب، والفرق بينهما أنّ ملائكة العذاب تعذب من يستحق العذاب بما كسبت يده، أمّا حكام الأرض فإنهم يعذبون الناس ظلماً وبهتاناً، كما أنّ عذاب أهل النار يأتي بعد حساب الناس وفرزهم إلى الجنة أو إلى النار ، بناء على أعمالهم في الدنيا، أمّا حكام الأرض فيسومون المستضعفين العذاب دونما ذنب ارتكبوه، ودونما تمييز. وبهذا التشبيه فإنه يساوي بين ملائكة العذاب وهؤلاء الحكام فكلهم من مصادر العذاب، وإذا كانت ملائكة العذاب تفعل ما تفعل لاستحقاق المعذبين العذاب، أمّا الحكام فإنهم يفعلون ما يفعلون في سبيل الحفاظ على

مصالحهم الخاصة، واستمرار حكمهم الاستبدادي الذي يدفع الناس دفعا إلى الهجرة عن أوطانهم، بل الذهاب إلى المجهول.

ولم يكن أمام أسعد طه وهو يرى شيوع الظلم في الأرض وغياب العدالة إلا أن يرنو ببصره نحو الآخرة، مستحضرا مشاهد مما سيحدث يوم القيامة كما بين النص القرآني في عدة مواضع، جمع بينها في قوله: " **وكأنها القيامة، حيث العدالة، الجنة للفقراء التعساء المطحونين وجهنم للسادة الكبار ولمن منحوهم الولاء ولمن سكن البيوت البيضاء**" المتضمن عدة مفاهيم مبنوثة في القرآن الكريم عن القيامة والجنة والنار، يمكن للمتلقي معرفة دلالتها، بما اختزنه في ذاكرته ووعاه مما قرأه في النص القرآني.

وحافظ على دلالة النص القرآني في حديثه عن يوم القيامة، فقد استقر في الأذهان بما كرره النص القرآني أن يوم القيامة هو يوم العدالة حيث العدل المطلق، ولكنه أباح لنفسه الخروج على دلالة النص القرآني بتصويره أن الجنة ستكون مآلا للفقراء التعساء كما وصف، ولكن هذا التعميم يتعارض مع النص القرآني الذي بين أن العمل وحده الذي يدخل الإنسان الجنة، وليس فقره أو تعاسته. فليس كل فقير تعيس يدخل الجنة، فالتعميم لا يجوز في مثل هذه الحالة. ونوافقه على أن جهنم ستكون مآلا للسادة الكبار الظالمين الذين استحقوا جهنم لظلمهم- كما قال- أو على الأقل هذا ما يرجوه كل مظلوم.

واستحضر عددا من الدلالات الإسلامية في قوله: " **وأن عزاءنا أن الوطن قد عاد، وأن القصاص ليس على الأرض، والعدل ليس على الأرض، وإنما هنا في السماء، فطوبى لكم ولنا، ولهم سوء الحساب**" في أثناء حديثه عن المجازر التي ارتكبت في كوسوفا*، مستمدا من قوله تعالى: (**وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي**

* عنوان الحلقة " كوسوفا.. الحزن الدفين" المُقدمة في 1/ 9/ 2006.

الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ) [البقرة: 179] وقوله تعالى: (لِلَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ الْخُسَىٰ وَالَّذِينَ لَمْ يَسْتَجِيبُوا لَهُ لَوْ أَنَّ لَهُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا وَمِثْلَهُ مَعَهُ لَافْتَدَوْا بِهِ أَوَّلِيكَ لَهُمْ سُوءُ الْحِسَابِ وَمَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمِهَادُ) [الرعد: 18]، ونجح في المزج بين هاتين الآيتين، وأخذ من كل آية جزئية لكنها كانت كافية للدلالة على مراده، فالدنيا تشهد ظلم الإنسان لأخيه الإنسان، وتسלט القوي على الضعيف، والتكيل به بصنوف شتى من صور التكيل، وتشهد كذلك غياب الحق، لكن كل هذا مآله الزوال والتلاشي، لتحل محله العدالة الإلهية التي تعيد الحقوق لأصحابها في الآخرة، واتكأ أسعد طه على المقابلة وإيجاز القصر في نصه السابق؛ ليبين عاقبة كل من الظالمين والمظلومين في الآخرة حيث العدل المطلق (فطوبى لكم ولنا) مقابل (ولهم سوء الحساب) (وأبرزت المقابلة - المستمدة من النص القرآني - التباين بين عاقبة كل فريق، فالعدالة الإلهية تقتضي نصرة المظلومين في الدنيا؛ لذا جاءت (طوبى) لتختزل مصير الفئة المظلومة في الآخرة، وفي الوقت ذاته تتضمن تخفيفا ومواساة للمظلومين في الدنيا الذين لا حول لهم ولا قوة، أما عاقبة الظالم فاخترلها قوله (ولهم سوء الحساب) وفي هذا ردع للظالمين ليعتبروا ويتوقفوا عن ظلمهم قبل فوات الأوان.

وبما أنَّ نضال الشعوب في سبيل حقوقهم لا يتوقف؛ لذا تتابع قوافل الشهداء الذين شبههم بالشجرة المثمرة في قوله - على لسان أحد ثوار جيش تحرير كوسوفا- "جدي من هنا، أنا من الأرض التي كلَّما ذبحوا فيها شجرة نبتت منها ألف شجرة" المستمد من قوله تعالى: (مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلٍ فِي كُلِّ سُنْبُلَةٍ مِائَةُ حَبَّةٍ وَاللَّهُ يُضَاعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ) [البقرة: 261] المتضمن مثلا "ضربه الله - تعالى - لمضاعفة الثواب لمن

* عنوان الحلقة " آدم يشاري.. بطل من زمن المعجزات والأساطير " المقدمة في 23 / 12 / 2005.

أنفق في سبيله وابتغاء مرضاته، والحسنة تضاعف بعشر أمثالها إلى سبعمئة ضعف⁽¹⁾، وفي هذا إبراز لعظيم فضل الله - سبحانه وتعالى - مضاعفة لأجر والثواب، وذلك بضرب المثل بالسنبلة الواحدة التي ينتج عنها سبعمائة سنبلة، وبالمقارنة بين النصين يتضح أنَّ أسعد طه نقل النص القرآني إلى سياق جديد؛ ليبين أنَّ أهل "كوسوفا" ما زالوا متمسكين بأرضهم على الرغم من كثرة التضحيات التي قدموها، وفي سبيل تأكيد ذلك شبههم بالأرض التي إذا قُطعت منها شجرة ينمو مكانها ألف شجرة، فهم قدّموا الشهيد تلو الشهيد.

وعاد بالذاكرة إلى الورا ليصوّر مظاهر الأمن والأمان التي كان ينعم بها أهل "كوسوفا" في الماضي القريب، مستوحيا من الرؤية (وَقَالَ الْمَلِكُ إِنِّي أَرَى سَبْعَ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ يَأْكُلُهُنَّ سَبْعٌ عِجَافٌ وَسَبْعٌ سُنبُلَاتٍ خُضْرٍ وَأُخَرَ يَابِسَاتٍ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَفُنُونِي فِي رُؤْيَايَ إِنْ كُنْتُمْ لِلرُّؤْيَا تَعْبُرُونَ) [يوسف: 43] التي رآها الملك في قصة يوسف - عليه السلام - قوله: "طائر يُغرد في السماء، وفراشة تُداعب الأزهار، وصغير يُنَاطح الهواء، وأرض خضراء وسنابل تتمايل قبل الحصاد، وصبايا يَعشَق المرء فيهن الحياء، ويعشَق بهن الحياة، وفلاحتان تضحكان وبقرات سمان، هذا كل ما كان قبل زمان" وتضمن قوله لوحة متكاملة لمظاهر رفاهية العيش والسلام الذي كان يعم المكان، وتمثّل ذلك في: تغريد الطيور، وتنقل الفراش بين الأزهار، والأطفال الذين يلعبون ببراءة غافلين عما يحاك ضدهم وضد بلادهم...الخ، وفصّل في مظاهر النعيم والسلام التي كان يتنعم بها أهل "كوسوفا"؛ ليبرز مقدار الخسارة والفقد والمعاناة التي حلّت بهم، بعد مهاجمة الصرب لهم.

(1) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، 1/ 423.

واستوحى في تصويره السابق الجزء الأول من رؤية الملك "بقرات سمان وسنبلات خضر"، تاركا للمتلقي إتمام الصورة المتمثلة في "يأكلهن سبع عجاف" التي اختزلت كل ما فعله الصرب في تلك المنطقة، وارتكابهم المجازر.

ومع أنه نقل النص القرآني إلى سياق جديد، إلا أنه حافظ على مفردات النص القرآني (سنبال وبقرات سمان)، وهو بدا يشير إلى أن سنوات الخير والخصب تلاها سنوات عجاف أكلت الأخضر واليابس كما يقولون.

ومن المبادئ التي استقرت في وجدان المسلم عدم جواز الفرار من المعركة كما نصّ النص القرآني على ذلك في قوله تعالى : (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا زَحَفًا فَلَا تُولُوهُمْ الْأَدْبَارَ وَمَنْ يُؤَلِّمُ يَوْمَئِذٍ دُبْرَهُ إِلَّا مُتَحَرِّفًا لِقِتَالٍ أَوْ مُتَحَيِّزًا إِلَى فِتْنَةٍ فَقَدْ بَاءَ بِغَضَبٍ مِّنَ اللَّهِ وَمَا وَاهُ جَهَنَّمَ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ) [الأنفال: 15-16]. فالتولي يوم الزحف من أكبر الكبائر؛ لذا صممت عائلة "آدم" على الصمود، كما اتضح من قوله: "ولكن آدم اختار ألا يفرّ، واختارت العائلة ألا تفر" وجاء التكرار في قوله السابق ليبين شدة إصرار آدم وعائلته على القتال، والصمود مهما كانت النتيجة.

وصورَ قوله: "وكان الجميع يعرف أنها الهالكة، والساعة في الصباح تدقّ الرابعة، والصرب بأحذيتهم الثقيلة يدقون الأرض الطيبة، والعشب الأخضر في الفجر تدوسه جنازير الدبابات المتوحشة" شدة الموقف، والخطر الحقيقي المهدق بهم، ومع ذلك قرروا جميعا الصمود، هذا من جهة، ومن جهة ثانية صرّ قوله قسوة الصرب، الذين لم يهيزوا بين البشر والشجر بدليل قوله إنّ الدبابات داست العشب الأخضر، كما داست البشر.

واستوحى قوله تعالى: (إِنْ يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ الْقَوْمَ قَرْحٌ مِّثْلُهُ وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَتَّخِذَ مِنْكُمْ شُهَدَاءَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ)

[آل عمران: 140]، في قوله: "صحيح الأيام دول" * في أثناء حديثه عن مأساة القتل الذين تعرضوا لحملات شتى من التنكيل بهم، وهو يقارن بين التتار الذين استطاعوا في يوم من الأيام القضاء على الخلافة العباسية باحتلالهم بغداد ودمشق، وما هم أحفادهم الآن لا يأمنون على أنفسهم في ديارهم بعدما انهارت دولتهم، وهم كما قال: "ترى بوسع من أن يتصور أن هؤلاء التتار كانت لهم في سالف الزمان حضارة مشعة ودولة ذات قوة يحسب لها ألف حساب؟ من يمكن أن يتخيل أنهم وصلوا يوما إلى أسوار موسكو وحاصروها وفرضوا الجزية على أمرائها؟" ولعل من المفارقات أن أحفادهم يتعرضون للاضطهاد من "موسكو" التي كان أجدادهم قد فرضوا على أمرائها دفع الجزية لهم!!! فدوام الحال من المحال، والأيام دول، وجاء الاستفهام المبني على التعجب في قوله "من أن يتصور و من يمكن أن يتخيل" ليعبر مقدار التباين بين حال الأجداد وحال الأحفاد، وكشف تكرار الاستفهام عن شدة تعجبه من الحال التي آلت إليها الأمور، وهذا ما وضحه قوله: "حضارات تصعد وأخرى تنهار، لا تلك تخيلت يوما أنها يمكن أن تسقط، ولا هذه تخيلت يوما أن بإمكانها أن تصعد" حقا إن الأيام دول. ومن أوجه الاختلاف بين النصين أن النص القرآني جاء في سياق التخفيف عن المسلمين مصابهم في غزوة أحد بعدما تحول النصر إلى هزيمة، واستشهاد عدد كبير منهم، وذلك ببيان سنة الله - سبحانه وتعالى - تتمثل في مداولة الأيام بين الناس لحكمة إلهية يريد بها الله - سبحانه وتعالى، والذي حدث مع المشركين في غزوة بدر، ومع المسلمين في غزوة أحد خير مثال على ذلك، فدوام الحال من المحال، إذ لا بد من مرور الأمم بحالات من الانتصار وحالات من الانكسار وهكذا. أما أسعد طه فإنه وظّف النص القرآني في سياق الربط بين ماضي التتار وحاضر أحفادهم، متعجبا مما آلت إليه الأمور.

* عنوان الحلقة "مأساة شعب تتار القرم ج1" المقدمة في 28 / 4 / 2006.

الحديث النبوي الشريف:

كان للحديث النبوي الشريف حضوره في حلقات برنامج " يُحكى أن " وبخاصة في الحلقات التي تحدث فيها عن الشهادة في سبيل التمسك بالدين الذي دفع أهل " كوسوفا" ثمنه غاليا، وتمثل في استحضار هقصة الأعرابي الذي أتى الرسول - صلى الله عليه وسلم - معلنا إسلامه، وتمنيه الشهادة في سبيل الله - سبحانه وتعالى- ورفضه أخذ الغنائم بقوله للرسول - صلى الله عليه وسلم: ما على هذا اتبعتك ، ولكني اتبعتك على أن أرمى إلى هاهنا - وأشار إلى حلقة - بسهم فأموت فأدخل الجنة، فقال له - صلى الله عليه وسلم-: " إن تصدق الله يصدقك "وهذا ما كان، وشهد له - صلى الله عليه وسلم - بذلك بدليل قوله - صلى الله عليه وسلم- " اللهم هذا عبدك خرج مهاجرا في سبيلك فقتل شهيدا، أنا شهيد على ذلك" (1) استحضر هذه القصة ليصور رغبة " آدم يا شاري" -أحد الثوار في جيش تحرير "كوسوفا" - في نيل الشهادة في سبيل الله، ولخص أسعد طه هذه القصة في قوله: "وحلمك أنت كان الشهادة، رصاصة في العنق.. هنا تماماً هنا.. وترحل والعدو يرحل ، هكذا أسررت إلى أصدقائك، هكذا أخبرتهم أن الشهداء من قبورهم يهزمون الأعداء في قصورهم"، فالحلم هو هو لم يتغير منذ أن قال الأعرابي ذلك ذات يوم، وها هم الأحفاد يسرون على درب الآباء، لم يغيروا ولم يبدلوا تبديلا. وبذا يكون أسعد طه ربط بين الماضي والحاضر ، وتحقق حلم آدم، كما تخيل أسعد طه أحد المقاتلين من الصرب يقول: "حققتنا لآدم حلمه، فأصبناه في عنقه برصاصة"، وتحقق حلم آدم دليل على صدق نيته، فهو صدق الله فصدقه، كما قال - صلى الله عليه وسلم- للأعرابي، فهما صدقا الله فصدقهما ، فمآلهما الجنة، وبهذا يتضح أن مشهد الحاضر استدعى مشهد الماضي.

(1) مقبل بن هادي الوادعي، الصحيح المسند مما ليس في الصحيحين ، مكتبة دار القدس ، صنعاء،

وبما أَنَّ الجنة مآل الشهداء؛ لذا استحضر قوله- صلى الله عليه وسلم- في وصف الجنة ، في الحديث القدسي: "قال الله : أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر" ⁽¹⁾؛ ليبين الدافع الذي جعل آدم يصمد في ساحة القتال على الرغم من شدة المعركة، ويقاقل حتى ينال الشهادة كما يتضح من قوله : " لكن آدم اختار ألا يفِرَّ، واختارت العائلة ألا تفرَّ، واختار الجميع ما لا عين رأت ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر " ، وتغضبت الكناية مع إيجاز القصر للتعبير عن المعنى المراد الذي يبين أَنَّ آدم وعائلته اختاروا الصمود حتى لو كان الثمن حياتهم؛ فإنَّ ذلك هو طريقهم إلى الجنة، هذا من جهة، ومن جهة أخرى؛ فإنَّ تضحياتهم ستضمن حياة حرة كريمة لمن سيأتي بعدهم.

وتم قوله: "الحوار العين للشهداء، والشهداء لجوف طير خضر في قناديل معلقة بالعرش" مظاهر تكريم الشهداء عند الله - سبحانه وتعالى- المستوحى من قوله تعالى: (كَذَلِكَ وَزَوَّجْنَاهُمْ بِحُورٍ عِينٍ) [الدخان:54] وقوله تعالى (إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَنَعِيمٍ مُّتَكِبِينَ عَلَى سُرُرٍ مَّصْفُوفَةٍ وَزَوَّجْنَاهُمْ بِحُورٍ عِينٍ) [الطور:17 و20] وقوله صلى الله عليه وسلم في الشهداء: "أرواحهم في جوف طير خضر لها قناديل معلقة بالعرش تسرح من الجنة حيث شاءت ثم تأوي إلى تلك القناديل" ⁽¹⁾، ويتضح أَنَّ أسعد طه نجح في دمج عدة نصوص مستمدة من القرآن

(1) البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، ضبطه ورقم أحاديثه، وصنع فهرسه:

محمد عبد القادر أحمد عطا، دار النقوى للتراث، القاهرة، 152/2.

(1) مسلم بن حجاج، صحيح مسلم، تحقيق: نظر بن محمد الفارابي أبو قتيبة، دار طيبة للنشر،

الكريم والحديث النبوي الشريف، ولولا معرفة المتلقي بتلك النصوص لما أدرك أنها من نصوص مختلفة.

استدعاء الشخصيات التاريخية:

من المعروف أن الشخصيات التاريخية تحمل إرثاً عظيماً، يتمثل في أنها كانت مؤثرة في وقتها، وما زالت تؤثر في وقتنا الحاضر، كما أن استحضار هذه الشخصيات يسهم في تقوية المعنى وتعزيزه⁽²⁾؛ ولهذا استدعاها في كلامه، وتعددت الشخصيات التي استدعاها في حلقات برنامجه، بما يتناسب مع الموقف الذي اقتضى استحضارها.

الخلفاء:

استحضر عدداً من أسماء الخلفاء العباسيين (أبي جعفر والمأمون وهارون الرشيد) الذين شهدت بغداد إبان حكمهم أوج عزها ومجدها، مكتفياً بذكر الأسماء دونما تفاصيل، "فالمعنى القصدي لاسم العلم داخل النص يعتمد على التفاعل الثنائي بين الاسم، ووظيفته داخل السياق"⁽¹⁾ فالاسم وحده كفيلاً باسترجاع إنجازات كل خليفة من الخلفاء، وكل اسم من هذه الأسماء خدم بغداد وأعلى من شأنها، وإذا كان الاسم الواحد يعيد إلى الأذهان صفحة مشرقة من تاريخ بغداد، فكيف باجتماعها معاً، فالمنصور هو باني بغداد ومؤسسها، أما هارون الرشيد فهو الذي خاطب السحابة: "أذهبي حيث شئت فخراجك لي"، والمأمون بلني نهضتها العلمية.

(2) محمد مفتاح، تحليل الخطاب الشعري (استراتيجية التناسل) المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط3، 1992، 245.

(1) أحمد مجاهد، أشكال التناسل الشعري، دراسة في توظيف الشخصيات التراثية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1998، 50.

وها هي بغداد اليوم تحرم من الدفاتر والكتاب! يا لها من مفارقة أن تغدو الآن محاصرة من كانت ذات يوم عاصمة الخلافة!! ولو عاد هؤلاء الثلاثة الآن فماذا سيقولون للأبناء الذين فرطوا في إرث الآباء.

القادة :

استدعى عددا من الأبطال والقادة الذين نقشوا أسماءهم بحروف من نور في التاريخ؛ لما حققوه من إنجازات، ومن هؤلاء حمزة بن عبد المطلب - رضي الله عنه- الذي استحضره في قوله على لسان الصرب: **"وفعلنا بحمزة ما فعلوه بحمزة، فبقرنا صدره وفعلنا الشيء نفسه مع من أحبه"** فهو ربط بين استشهاد حمزة أحد ثوار تحرير "كوسوفا" واستشهاد حمزة بن عبد المطلب- رضي الله عنه- في غزوة أحد. وتضمن قوله السابق دمجا بين لقطتين متباعدتين زمنيا ومكانيا ، فمشهد الحاضر ذكر بمشهد من الماضي، فإذا كان المشركون في مكة بقروا بطن حمزة ولاكت هند بنت عتبة كبده، فإن أحفادهم من الصرب فعلوا الفعل نفسه مع سميّه (حمزة) في محاولتهم ترويع الأمنين، ومع ذلك تبقى جذوة الشهادة حية في النفوس، والاستعداد من أجل الدفاع عن الإسلام، فالأعداء هم هم لا يتغيرون ولا يكونون من محاربي الإسلام، والشهداء يقدمون أرواحهم، ويضحون بالغالي والنفيس. واستحضر شخصية الحجاج في قوله: **"الحجاج يعود إلى المدينة"** في أثناء حديثه عن موت المئات من العراقيين المهاجرين إلى أستراليا، وعلى الرغم من وجازة الجملة **"الحجاج يعود إلى المدينة"** إلا أنها تحمل في طياتها الكثير من الدلالات، التي لم يفصح عنها تاركا للمتلقى تقديرها وفهمها، ولعله بهذا الاستحضار يريد القول إن بغداد عندما وقعت في قبضة الاحتلال، لم تعد حرة واستبيحت، وعادت سطوة الحجاج وقسوته لتحكم البلاد من جديد، بدليل قوله **"الجنود يعدمون كل رهينة"**، مستحضرا الجانب السلبي من شخصية الحجاج، الذي

بات رمزا للقسوة والاستبداد في الحكم، بدليل ما شاع عنه من قصص وحكايات في هذا المجال.

واكتفى باستحضار اسمي صلاح الدين وعمر المختار في قوله: "يحكى أنّ في زمان بعيد، من أيام الأساطير والمعجزات وحكايات الأبطال، الاسم لا يهم.. صلاح الدين، عمر المختار... لا يهم" إدراكا منه لقيمة الرصيد النفسي والشعوري الذي يحمله الاسمان، وذكرهما فقط يستحضر إلى الوجدان قصص بطولاتهم وتضحياتهم؛ لذا قال "الاسم لا يهم" فالذي يعنينا الإرث الذي يحمله الاسم، وهدفه من هذا إظهار رباطة جأش "آدم يا شاري" أحد ثوار جيش تحرير "كوسوفا" الذي سيقدم حياته رخيصة في سبيل تحرير بلاده، إذ لولا تضحياته وتضحيات أمثاله من الثوار لما تحررت البلاد.

وإذا كانت الشخصيات السابقة تمثل الجانب المشع من تاريخ المسلمين فإنه استحضر التتار في أثناء حديثه عن الأسباب التي دفعت بعض العراقيين إلى الرحيل عن بلادهم بعدما اشتدّ عليهم الحصار، الذي فرض عليهم بعد اجتياح الكويت، و من المعروف عبر التاريخ أنّ التتار عندما اجتاحت البلاد العربية والإسلامية عاثوا في الأرض فسادا وقتلوا الأبرياء ونهبوا... إلخ، وهو استحضر كل هذه الدلالات واختزلها في قوله : "وعلى الحدود جحافل التتار تحاصر زاد الصغار، والعدوان يمنعان عن البلاد الدفاتر والكتاب، وكل ما يمكن أن يكون خبزاً أو حرية".

ووظف صيغة الجمع (جحافل) للدلالة على كثرة الدول التي التزمت بقرار الحصار وطبقته على الرغم من قسوته. وتضمن قوله السابق اعتراضه على هذا القرا؛ لأنه جعل هذه الجحافل تحاصر زاد الصغار، والزاد: طعامٌ يتخذ للسفر (1)

(1) الجوهرى، إسماعيل بن حماد، الصّحاح في اللغة، مادة (زود).

الذي لا غنى لأي إنسان عنه فيه يقيم أود حياته، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنّ قوله (الصغار) يدل على أنّ هذا القرار ظالم؛ لأنه شمل حتى الصغار، فهم لم يسلموا من الضرر الناتج عن الحصار.

ولو وضعنا جحافل أمام صغار لاكتشفنا قبح هذا الفعل، الذي يرقى إلى الجريمة؛ لأنه لا يقلّ عن القتل المباشر، ونتج عن هذا الحصار كما قال الحرمان من الدفاتر والكتب، فهو حصار ثقافي أيضا؛ لأنه يهدف إلى تجهيل هذا الشعب المحاصر.

كما أنه ينتقد الملتزمين بهذا الحصار في قوله: " أغرب ما في القضية -ويا للعار- أن الأحرار خلف الحدود والديار يشاهدون وهم صامتون وقائع الجريمة، الرفاق منهم وحتى الإخوان". واختزل قوله (يا للعار) كل ما يريد قوله، والعار لا يطلق إلا على الأمر المخجل والمخزي، والعارُ كل شيء يلزم به سبّة أو عيب⁽²⁾، كما أنّ صيغة التفضيل (أغرب) تبين أن الالتزام بقرار الحصار لا يمكن قبوله وبخاصة أنه وصفه بالجريمة، ومما زاد من غرابة الأمر - من وجهة نظره- أنّ الأحرار من الرفاق والإخوان التزموا به، كلهم بلا استثناء، فصمتهم يعني موافقتهم على ما يحدث. وقد نتفهم التزام الجنود بالقرار أو الدول، أما الذي لا يمكن فهم ه فهو صمت الأحرار الذين عُرف عنهم رفضهم كل أشكال الظلم والاستبداد.

وأعلن رأيه بكل وضوح عندما تخيل أنّ القاضي أصدر حكما ب: "يعدم كل من يحاصر العتبات، والحليب في صدور الأمهات والأرجوحة وفساتين الصغيرات، يعدم كل من يحاصر المشافي والحقول والحدائق، وكل عصفور مغرد. وقاعات الدرس والطبشور"، فمن يلتزم بالحصار ينبغي أن يُحكم عليه بالإعدام؛ لأنه يحرم

(2) ابن منظور، محمد بن جلال الدين بن مكرم، لسان العرب، مادة (عير).

الإنسان من مقومات حياته الأساسية، ولا يكتفي بذلك بل يحاصر حليب الأطفال
ن والمستشفيات، وكل مظاهر الفرح والبهجة، فهو يحوّل حياة المحاصر إلى جحيم
لا يُطاق، ويدفعه دفعا إلى هجرة وطنه.

ويكشف قوله: "فلما زاد الزمان والظلم والحصار قال رجال ونساء من مختلف
الأعمار: نهرب، نلجأ عند الغريب نجد الملجأ والأمان" عن مدى سوء الحال الذي
يدفع بأبناء الوطن إلى ترك أوطانهم، والهجرة إلى بلاد بعيدة غريبة عنهم في كل
شيء، يغادرون في رحلة غير مأمونة العواقب، فخط سير الرحلة من العراق ←
إيران ← ماليزيا ← أندونيسيا ← استراليا، ومع ذلك يسافرون؛ لأنهم لم يجدوا
الأمان في أوطانهم. ويا لها من حال أن يترك الإنسان مسقط رأسه، ويذهب إلى
المجهول، على أمل أن يجد عن الغريب ما لم يجده في وطنه!!

ولولا سوء الأوضاع لما فكّر هؤلاء بالرحيل عن وطنهم، فهم لم يجدوا بدا من
السفر، كما أفصح قوله: "تبعد ألف حرب وحرب، ألف حصار وحصار، وقبضة
حديدية، يفكر الجميع في الأمر، أين من الفقر المفر؟ وأين نجد للأطفال بدلاً من
الأكفان حبات البرتقال؟ حسم بعضهم أمره، ليس من مخرج سوى الفراق، فلنغادر
إذن العراق". فتتابع الحروب وويلاتها، وشدة الحصار وتواصله العام تلو العام،
والاستبداد والظلم، والفقر، والموت الذي يتربص بهم، أجبرهم على السفر، واجتماع
هذه الأمور معا أدّى إلى ذلك، وليس لهم من مخرج سوى الفراق فغادروا العراق،
وهذا ما كان. ومن سيبقى لينتظر الموت ؟ وهو غير راض عما فعله المهاجرون
ببليل وصفه لما فعلوه بـ"أحلامهم العجيبة" و"المغامرة" بل إن ما فعلوه أخطر من
المغامرة فهم يغامرون بأرواحهم أغلى ما يملكون.

استدعاء الأماكن :

دفع سوء الحاضر أسعد طه إلى العودة إلى الماضي المشرق، لأهل العراق الذين باتوا الآن محاصرين في وطنهم، لا يملكون شيئاً من حطام الدنيا؛ ولعله رغب في التخفيف من مأساوية الحاضر؛ لذا استدعى أسماء الأماكن التي شهدت الإنجازات، كما يتضح من قوله: "والذكريات في القلب تكبر، الكرخ والرصافة،.. في الطرق إغراء وسحر، وفي الساحات إنشاد وشعر" الذي رسم صورة مشرقة لبغداد في أبهى تجلياتها عندما كانت موئلاً للعلم والشعراء، وتموج بالحياة موجاً، وتمور مورا بكل متع الحياة، وهذه الصورة المختزنة في الذاكرة، والمحفورة في الأذهان تكاد تتلاشى عندما ننظر إلى الحاضر المائل للعيان؛ لـ يحلّ مكانها الحروب والحصار والدمار والفقر والجوع.....الخ، وهو بهذا يدين الأحياء الذين سمحوا لعاصمة الخلافة الإسلامية أن تعاني ما تعانيه الآن، فالكل مشترك، والكل مدان.

التناص الأدبي:

استثمر أسعد طه ما اختزنه ذاكرته من نصوص أدبية في حلقات برنامجه، كما في قوله: "كل شيء يدعوك للغضب، صياح الجنود الغرباء في طرقات مدينتك، حروف غير حروفك على لافتة تعتلي دارك، وأوامر للسلطان في قلب الميدان، ممنوعة لعب الأطفال، وينفى المهندسون والعمال، ويُعدم الأطباء والتجار، وتُغلق المشافي والمدارس والحدائق والأزهار، كل شيء يدعوك للغضب"، المستوحى من قول المتنبي في وصف شعب بؤان⁽¹⁾:

(1) أبو الطيب المتنبي، ديوان أبي الطيب المتنبي، شرح أبي البقاء العكبري، المسمى بالتبيان في شرح الديوان، ضبطه وصححه ووضع فهرسه: مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي، دار المعرفة، بيروت، 4/ 251.

مَغَانِي الشَّعْبِ طَيْباً فِي الْمَغَانِي بِمَنْزِلَةِ الرَّبِيعِ مِنَ الزَّمَانِ

وَلَكِنَّ الْفَتَى الْعَرَبِيَّ فِيهِ غَرِيبُ الْوَجْهِ وَالْيَدِ وَاللِّسَانِ

الذي صورَّ الإحساس بالغربة التي شعر بها المتنبي في بلاد فارس؛ لأنَّ كل ما يحيط به - على الرغم من جماله - عمق من إحساسه بالغربة، أمَّا أسعد طه فبيّن أن الإحساس بالغربة الذي سيطر على أهل "كوسوفا" بعدما تعرضوا لحملة إبادة من الصرب، الذين سعوا بكل ما أوتوا من قوة إلى تغيير معالم مدينتهم، وتمثّل في قوله "حروف غير حروفك على لافتة تعثلي دارك" ولكن هذا الإحساس سرعان ما دفعهم إلى الغضب والقتال من أجل تحرير بلادهم، إذن التقى النسان في تصوير الإحساس بالغربة، ولكنهما افترقا لأن المتنبي عبّر عن همّ فردي أحسّ به وهو في بلاد فارس، وهذا أمر متوقع أن يمر الإنسان بتمثّل هذا الإحساس، عندما يذهب إلى بلاد غير بلاده، أمّا أهل "كوسوفا" فهم يحملون همّاً جماعياً، ويتصدون لعدو يريد اقتلاعهم من جذورهم من بلادهم، فكيف يطبق الإنسان رؤية جنود الاحتلال يجوبون دياره، إذن الإحساس بالغربة دفعهم إلى العمل الإيجابي المؤثر وهو التصدي للمحتل. وخلاصة القول إنّ مأساة أهل "كوسوفا" أشد من معاناة المتنبي.

وأثار الحصار المفروض على العراق أشجان أسعد طه مما جعله يستحضر قول عليّ بن الجهم⁽²⁾:

عُيُونُ الْمَهْمَا بَيْنَ الرُّصْفَةِ وَالْجَسَرِ جَلَبْنَ الْهَوَى مِنْ حَيْثُ أُدْرِى وَلَا أُدْرِى

الذي يصورّ حالة الرفاهية والأمن التي كانت عليها بغداد عندما كانت عاصمة الخلافة العباسية، أمّا قول أسعد طه: "والذكريات في القلب تكبر، الكرخ

(2) علي بن الجهم، ديوان علي بن الجهم، تحقيق: خليل مردم بك، دار الآفاق، بيروت، 2، 1980، 252.

والرصافة، عيون المها، فتون الهوى" فجاء في سياق إظهار الأسف والحزن، لما آلت إليه بغداد.

ووقف أسعد طه حائراً وهو يرى أقول نجم بغداد في ظل الحصار، وعزا ذلك إلى غيرة العواصم الأخرى منها، ولولا ذلك لما أسهمت في تدمير بغداد، كما يتضح من قوله: "وتغار منك يا بغداد أمم وإمبراطوريات" المستوحى من قول نزار قباني في خطاب "بيروت":

يا بيروت .. يا بيروت

يا ست الدنيا يا بيروت

نعترف أمام الله الواحد نعترف

أنا كنا منك نغار

وكان جمالك يؤذينا

إبان الاجتياح الإسرائيلي لبيروت في عام 1982، وهي العاصمة التي أُطلق عليها ذات يوم "سويسرا العرب".

فمأساة بغداد ذكّرت بمأساة بيروت، وبهذا فإن أسعد طه وحد بين معاناة العاصمتين، ولمس جرحاً غائراً في الإنسان العربي، وكأنه يريد القول إننا لا نحسن الحفاظ على النقاط المضيئة في حياتنا، ونخسر أثمن العواصم بأبخس الأثمان، فبيروت بالأمس وبغداد اليوم، وماذا بعد؟؟ وهذا يمثل مظهراً من مظاهر انكسارات الأمة العربية، وتشتت الإنسان العربي، ومعاناته إزاء الأحداث المتتالية، والكوارث المتواصلة. واختزل مشاعر الإحباط التي يحياها الإنسان العربي، ويبرز مقدار المرارة لفقد الأشياء الجميلة والمؤثرة في حياتنا.

التناص الشعبي:

وبما أنّ برنامج " يحكى أنّ " مقدّم إلى متلقين من مستويات ثقافية مختلفة ؛ لذا حرص أسعد طه على الاستعانة بالتراث الشعبي؛ لجذب كل فئات المتلقين، ويستقطب أكبر عدد من المشاهدين، وبدا التناص الشعبي واضحا في عنوان البرنامج " يُحكى أنّ " فهذه العبارة مما درج القصص الشعبي على الافتتاح بها؛ لتشويق المتلقي وإثارة انتباهه، وإذا كانت هذه العبارة تُشعر المتلقي أنّ ما سيُقص عليه جاء من الماضي البعيد؛ فإنّ أسعد طه استعان بها في سياق إعادة رواية حدثٍ حدَثَ على أرض الواقع.

وبناء الفعل (يحكى) للمجهول لأنّ الحدث هنا هو الأهم، وليس الفاعل أو الراوي للحدث، وهذا ما تمّ تسليط الضوء عليه في كل حلقة من حلقات البرنامج التي كانت تتناول حدثًا مختلفًا عن الآخر، ويربط بينها أنها تتحدث عن معاناة الإنسان حيثما كان، بغض النظر عن لونه أو مكانه أو زمانه، فالمعاناة هي التي وحدت بين كل حلقات البرنامج.

ومع أنّ " يحكى أنّ " عنوان البرنامج إلا أنّ أسعد طه استحضرها ثانية في افتتاحه للحلقة التي تحدث فيها عن إنشاء جيش تحرير "كوسوفا" وجاء هذا الافتتاح منسجما مع عنوان الحلقة " آدم يا شاري.. بطل من زمن المعجزات والأساطير " ومع مضمونها الذي يصور بطولة " آدم " كما يتضح من قوله: " في زمان قريب رجل أتى من زمان بعيد، من أيام الأساطير والمعجزات وحكايات الأبطال " فما فعله آدم ومواصفاته وبطولته... الخ لم تعد من مواصفات هذا العصر؛ لذا عدّه آتيا من زمن الأساطير، فهو من أوائل الذين انضموا إلى جيش تحرير "كوسوفو" وقَدّم حياته رخيصة في سبيل تحرير وطنه، وبصنيعه هذا يذكّرنا بطولات القادة الذين سطرّ التاريخ بطولاتهم، وكأنه يريد القول على الرغم من أنّ زمن البطولات قد ولّى

إلا أنّ "آدم" بفعله هذا يعيد للأذهان وبما أنّ برنامجه يقوم على قصّ حكاية حدثت على أرض الواقع؛ لذا نراه يستحضر عبارة مما اعتدنا على قراءتها في القصص الشعبي، وهي قوله: "هذا ما كان قبل زمان" ؛ ليلخص قصة "كوسوفا" التي كان أهلها ينعمون بالسلام والأمان ذات يوم في وطنهم، ثم شاعت الأقدار أن يتبدل الحال ويحلّ محله الخراب والدمار، فما كان أمام أهل "كوسوفا" إلا إنشاء جيش تحرير "كوسوفا".

واستعان كذلك بالتناص الشعبي في قوله: "لكن كان ما كان" في حديثه عن "سفينة الموت" واختزل قوله هذا معاناة العراقيين الناتجة عن الحصار الذي فُرض على بلادهم ، وصور كذلك تبذّر حال أهل العراق عندما كانوا ينعمون بالأمن والسلام في بلادهم، وحلّ محلّهما البؤس والشقاء.

واستوحى قوليّه السابق من العبارة التي اعتدنا على قراءتها في افتتاحية القصص "كان يا مكان" وإذا كانت هذه العبارة تمهد لبداية القصة؛ فإنّ أسعد طه استعان بها لاختزال قصة معاناة شعبين من قارتين مختلفتين وحدّ بينهما الدين والألم، وظلم الإنسان لأخيه الإنسان.

وجسّد قوله في خطاب "آدم": "وماذا عساك أن تفعل، وأنت القليل؟ والظلم عندهم دين، والحديد أيها الفارس لا يفله إلا الحديد"؟ التباين بين قوة الصرب وقوة جيش تحرير "كوسوفا" إذ لا مجال للمقارنة بين القوتين، ومع ذلك لم يتراجع "آدم" عما نذر نفسه من أجله.

وقوله (والحديد أيها الفارس لا يفله إلا الحديد) مستوحى من المثل: "لا يفُلُّ الحديد إلا الحديد" ⁽¹⁾ الذي يبين أنّ القوي لا يقدر عليه إلا من يماثله قوة، أو

(1) الميداني، أبو الفضل أحمد بن محمد، مجمع الأمثال، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الجيل، بيروت، 3/ 184.

يتفوق عليه، وإزاء هذه الحقيقة ماذا يمكن للمحتل أن يفعل أمام القوة الغاشمة التي تسيطر عليه؟؟ وغني عن القول إنه لا خيار أمام المحتل إلا مقاومة المحتل، وهذا ما فعله " آدم " فهو على الرغم من إدراكه أن قوته المادية لا تكاد تُذكر أمام قوة الصرب، لكن إيمانه بحقه المشروع في الدفاع عن أرضه دفعه إلى فعل ما فعل.

ولعل هدف أسعد طه من الاستشهاد بهذا المثل التماساً لعذر لآدم وأمثاله الذين قد لا يحققون الأهداف التي يسعون إلى تحقيقها، لكن ثمارها سوف تُقطف ذات يوم، ويعيش أحفادهم في أمان في وطنهم المحرر، وإن لم يتحقق هذا الأمر في حياتهم فيكيهم أنهم حاولوا، وضحوا بأعلى ما يملكون في سبيل وطنهم، وبذا أصبحوا نماذج تُحتذى في التضحية.

وهذا ما كشف عنه قوله: "وحسبنا أن صغارنا هم من يحصدون زرعنا" الذي استوحاه من الحكمة "غرسوا فأكلنا ونغرس فيأكلون" ولئن كانت الحكمة تتحدث عن غرس الثمار فإن أسعد طه نقلها إلى سياق جديد، سياق جني الأحفاد لثمار نضال الآباء..

واستحضر كذلك مبدأ من المبادئ التي قامت عليها شريعة حمورابي "العين بالعين والسن بالسن" ونقله إلى سياق جديد، سياق مواصلة التضحيات، وعدم توقف النضال على الرغم من كثرة الشهداء، وبذا يصور إصرار أهل " كوسوفا" على تحرير أرضهم مهما طال الزمان، ومهما كثرت التضحيات.

التناص الأسطوري:

نوع أسعد طه في أسلوب إعدادة وتقديمه لحلقات برنامجه؛ في سبيل التأثير في المتلقي؛ وليكسب تعاطفه مع قصص برنامجه، وجاء التناص المستوحى من الأساطير ليصور كثرة التضحيات التي تقدمها الشعوب في سبيل تحرير بلادها، وفي

هذا السياق استحضّر أسطورة الفينيقي أو العنقاء⁽¹⁾ في سياق حديثه عن تقديم أهل "كوسوفا" الشهيد تلو الشهيد في سبيل تحرير وطنهم. مكتفياً بذكر ومضات سريعة؛ لكنها كافية للدلالة على مراده، ومعتمداً على ثقافة المتلقي وقدرته على استحضار النص الغائب وفهم دلالاته.

فقوله: "والصرب بأحذيتهم الثقيلة يدقّون الأرض الطيبة والعشب الأخضر في الفجر تدوسه جنازير الدبابات المتوحشة فيشُبّ مرة أخرى واقفاً ويهتف بآدم أن الحرب كر وفر" يصرّ العشب الذي داسته الدبابات يشبّ واقفاً ليحتّ أبناءه على مواصلة القتال، وعدم الاستكانة أمام قوة الأعداء، وضخامة التضحيات، وفي الوقت ذاته، يكشف قوله السابق عن قسوة الصرب الذين لم يتورعوا عن دوس العشب الأخضر بدباباتهم، فهم يسعون إلى إبادة كل مظاهر الحياة في تلك المنطقة.

وأكد هذا المعنى في قوله: "فالأرض كما البشر، بعد كل حرب تلد مزيداً من البشر" فالغاصب يتصور بقتله أكبر عدد ممكن من الشهداء، يمكنه من إضعاف عزيمة المناضلين في سبيل حقهم، ولا يُلحّن في حسابه أنّ شدة القتل تولد المزيد من الشهداء، فكل مولود مشروع شهيد، وتوالي التضحيات يحقق النصر، هذا ما قاله على لسان آدم: "هكذا أسر رت إلى أصدقائك، هكذا أخبرتهم أنّ الشهداء من قبورهم يهزمون الأعداء في قصورهم"، وأكدّه ثانية في قوله: "الأرض باقية ما بقي الشهداء". وخلاصة القول إن أهل "كوسوفا" يرفضون الرضوخ أو الاستسلام أو التفريط

(1) وهو " ائثر خيالي ورد ذكره في قصص مغامرات السندباد وقصص ألف ليلة وليلة، وكذلك في الأساطير العربية القديمة. ويمتاز بالجمال والقوة، وفي معظم القصص أنه عندما يموت يحترق ويصبح رماداً، ويخرج من الرماد طائر عنقاء جديد" ولمزيد من التفاصيل: ينظر ويكيبيديا، الموسوعة الحرة.

بحقوقهم، ولو قدّموا في سبيل ذلك أعلى ما يملكون، فهم يدركون أن تضحياتهم ستضمن حياة حرة كريمة لأبنائهم وأحفادهم من بعدهم.

النتائج:

تتّقلّ أسعد طه بين عدة أزمنة، وعدة أماكن في سبيل إيصال الرسالة التي يريد إيصالها إلى المتلقي، وغرسها في وجدانه ليضمن النجاح لبرنامج، وربط بين الماضي والحاضر، وأفسح المجال للمتلقي ليدرك المغزى الذي يسعى إلى تقريره في ذهنه .

تنوعت أنماط النصوص المقتبسة في حلقات البرنامج ما بين النص الديني والأدبي والتاريخي والشعبي والأسطوري؛ فهو يخاطب متلقين من مستويات مختلفة، واستطاع أسعد طه صهر ما استوحاه من النصوص الغائبة، وإعادة صياغتها من جديد؛ لأن جوهر التناص يقوم على "الهضم والتحويل" ⁽¹⁾، وهذا يظهر قدرة معد البرنامج ومقدمه على توظيف ما استحضره من النصوص الغائبة بحيث دخلت في نسيج حلقات البرنامج، فالتناص يثري النص، ويحقق التأثير الذي سعى أسعد طه إلى إحداثه في المتلقي؛ ليتعاطف مع حلقات البرنامج، ويكشف في الوقت نفسه عن ثقافته الواسعة والمتنوعة.

وأدّت النصوص المقتبسة وظيفة فكرية من جهة، ومن جهة أخرى، أدّت وظيفة فنية، وتضافرت الوظائف معاً، لتنميط فكرة البرنامج. التعليقات والمناقشات

- د. فتحي ملكاوي

(1) كاظم جهاد، أدونيس منتحلاً (دراسة في استحواذ الأدبي، وارتجالية الترجمة) يسبقه : ما هو التناص؟ مكتبة مدبولي، 43.

فيما يخص بلاغة الخطاب والتناص يرى أَنَّ المشاهد التي روتها د. ثناء عن الراوي كانت أقرب إلى الأحداث وأكثر تأثيراً في المستمع والمتلقي من الألفاظ نفسها، ويتساءل هنا: إلى أي درجة كان التناص بين الألفاظ ذا دورٍ في إحياء الأحداث بطريقة تتجاوز اللغة نفسها؟

- د. زياد الزعبي

يتحدث حول مفهوم فوكو للخطاب الذي يدل على نوع من الخطاب الآني المرتبط بسياق اجتماعي فكري مباشر؛ لذلك يرى أن ما تفضلت به الدكتورة ثناء حول التناص كان يشير إلى هذه الظاهرة المرتبطة بعملية التأثير المتصلة بالسياق. لذا يظن أنه كان بالإمكان التعمق في هذا المجال بالإشارة إلى الخلفية الفلسفية التي طرحها فوكو لمسألة سلطة النص التي تعتمد على الأرشيف من وجهة نظر فوكو وهو ما استحضرت د. ثناء بعضه في إطار مفهوم التناص الذي يعني استدعاء نص سابق يقوم بتدعيم نص حاضر بغض النظر عن سلسلة التحولات التي تصيب الدلالات في انتقاله من زمن إلى زمن أو من سياق إلى سياق أو من صورة إلى أخرى.

- رد الدكتورة ثناء عياش

فيما يتعلق ببرنامج "يُحكى أن" ترى أن المادة الأدبية كانت تأتي في مقدمة ووسط وخاتمة البرنامج وفي التمهيد لفقرات البرنامج أو المقابلات مع الشخصيات، بحيث لا تقل المادة الممهدة للحدث تأثيراً في المتلقي عن الصورة نفسها، خاصة أن مثل هذه البرنامج تقدّم إلى مخاطبين من مستويات مختلفة. فمن المستمعين من تؤثر فيه الصورة وآخرين تؤثر فيهم المادة اللغوية؛ وهذا يؤدي بنا إلى أن هذه البرامج التي تقدّم لنا يمكن أن تقدّم بمستوى راق ولا يتعارض هذا أبداً مع أنها مادة

إعلامية؛ فالشائع في الأذهان عندنا -للأسف- أنه إذا أردت أن تكسب المشاهد
فقدّم له مادة إعلامية بصرف النظر عن مستواها أو لغتها.
وتعتقد بأن هذا البرنامج أدّى الرسالة وارتقى بذائقة المشاهد؛ لذا توصي بأن
يهتم الإعلام بمثل هذه البرامج ذات المستوى الراقى.

المحاضرة التاسعة

اللغة في الخطاب الأدبي

الدكتور عمر القيام

جامعة العلوم الإسلامية العالمية

الخميس 17 محرم 1435هـ- الموافق 21 تشرين الثاني 2013م

ثمة اختلاف جوهري عميق حول اللغة الدينية عموماً، وطبيعة اللغة القرآنية على وجه الخصوص، وللباحث الإيراني سيد حسين نصر دراسة قيمة في هذا المجال ذهب فيها إلى أن اللغة العربية لغة مقدسة، وأن غيرها من اللغات الدينية لا ينطبق عليها مفهوم "المقدس"، وأن فهم هذه الطبيعة المقدسة للغة القرآنية يقتضي إطلاقة على تقاليد الأديان الكبرى الأخرى في العالم. "فهناك نوعان من التقاليد، أحدهما يتأسس على موجد التقليد، والذي يعتبر فيه مُتلقّي الوحي هو المتجسد... والذي هو نفسه كلمة الله ورسالة السماء. في مثل هذه التقاليد لا توجد لغة مقدسة، لأن الجسد أو الشكل الخارجي للموجد هو الشكل الظاهري لكلمة الله في المسيحية - مثلاً - المسيح نفسه هو كلمة الله"^(١). وما ينطبق على المسيحية ينطبق على البوذية حيث يعتبر بوذا هو التجسد نفسه.

بإزاء هذه التقاليد، توجد تقاليد مختلفة في أديان أخرى "حيث المؤسس نفسه ليس رسالة السماء، كلمة الله، ولكنه رسول لتلك الكلمة في الحقيقة، هذه هي الفكرة التي بموجبها يتصور الإسلام الوحي، حيث المؤسس للوحي يدعى رسول (كذا). وفي مثل هذا الدين حيث إن المؤسس ليس هو الكلمة... يجب أن يكون هناك لغة محفوظة مقدسة وموصولة بشكل لا يقبل الانفكاك بمحتوى الرسالة، ومختارة بعناية فائقة كاملة لتعبيره. إن ألفاظ وكلمات مثل هذه اللغة المقدسة تعتبر أجزاءً من الوحي، وتلعب نفس الدور في مثل هذا الدين، تماماً كما هي حال جسد المسيح في المسيحية"^(٢).

١. نصر، سيد حسن. "القرآن كلمة الله، مصدر المعرفة والفعل"، تعريب موسى صفوان، مجلة المحجة، بيروت: دار الهادي، ع10، 2004م. ص18.

٢. نصر، سيد حسن. "القرآن كلمة الله، مصدر المعرفة والفعل"، ص18-19.

فإذا تم تقرير هذه النتيجة، فإن القرآن مثل كل نص مقدس لا يجب أن يُقاس بأي شكل من أشكال الكتابة الإنسانية ، لأنه بالتحديد رسالة القدس بلغة إنسانية"^(١). وهذا الذي قاله سيد حسين نصر كان قد سبق إليه هشام جعيط الذي بحث هذه المسألة وانتهى إلى أن القرآن "هو الكتاب المقدس بامتياز"^(٢).

لقد انبثق التمايز بين اللغة القرآنية وغيرها من الأنساق اللغوية في التراث من خلال فكرة الإعجاز والبحث عن مفهوم السمو الأدبي والتفوق الخارق للغة القرآنية على الرغم من احتكام هذه اللغة وغيرها من أنماط التعبير الأخرى إلى قوانين البلاغة العربية^(٣). وإن نظرة فاحصة في التصانيف التي تبلورت في إطار فكرة الإعجاز، كفيلة بإبراز الجهد الخلاق الذي بذل في سبيل إظهار التفوق الأدبي للغة القرآن على غيرها من تجليات اللغة، ولو أفضى ذلك إلى التقليل من شأن هذه التجليات، كالذي رأيناه من صنيع القاضي الباقلاني ، الذي تأسست طريقته في إظهار إعجاز القرآن الكريم من خلال التركيز على ضعف النصوص الأدبية المتفوقة في سياق الثقافة العربية، مثل شعر امرئ القيس والبحري وغيرهما ممن بلغوا الذرى العالية على مستوى الإبداع الأدبي . وليس المقام متسعاً لعرض المؤاخذات النقدية التي سجلها النقاد على منهج الباقلاني في إظهار امتياز اللغة القرآنية، ومفارقة بيان القرآن لبيان البشر على حد تعبير محمود محمد شاكر^(٤) الذي بسط القول في الأسباب والدواعي التي هاجت الباقلاني على اعتساف هذه

١. نصر، سيد حسن. "القرآن كلمة الله، مصدر المعرفة والفعل"، ص20.

٢. جعيط، هشام. الوحي والقرآن والنبوة. بيروت: دار الطليعة، ط1، 1999، ص22.

٣. انظر: الكعبي، المنجي. "تطبيق نظرية الإعجاز على الشعر"، ضمن كتاب: السعافين، إبراهيم. في محراب المعرفة: دراسات مهداة إلى إحسان عباس. بيروت: دار الغرب الإسلامي، دار صادر، ط1، 1997، ص433.

٤. شاكر، محمود محمد. مداخل إعجاز القرآن. القاهرة: مطبعة المدني، جدة : دار المدني، ط1، 2002م، ص87.

الخطبة في إظهار نقائص بيان الشعر الجاهلي على وجه الخصوص، وكان حرياً به أن يبحث عن الخصائص البيانية لهذا الشعر الفريد وإثبات أنها مفارقة لبيان القرآن على الوجه الذي تحصل به الغلبة للبيان القرآني الخلاب^(١).

بإزاء هذا المدخل النقدي لبحث طبيعة اللغة القرآنية وامتيازها الأدبي الذي سبيلغ ذروته لدى عبد القاهر الجرجاني في نظرية النظم، كان ثمة مدخل آخر يتأسس على معطيات كلامية في بيان طريق معرفة كلام الله تعالى. وللقاضي عبد الجبار الهمداني المعتزلي فصل شريف نافع في هذا الباب عقده في كتابه "خُلُق القرآن" سَمَاهُ: "فَصْلٌ في بيان طريق معرفة كلامه جل وعز" نَزَعَ فيه نَزْع المتكلمين في الدلالة على امتياز الكلام الإلهي، "فكل ما يقدر العباد على مثله فوجود جنسه لا يدل على أنه من فعل الله تعالى لتجويز كونه من فعل غيره"^(٢).

فإذا صحت هذه المقدمة الكلامية "فلا بد أن يُراعى فيما نعلمه كلام الله تعالى، وقوعه على وجه لا يصح أن يقع من العباد عليه أو يتعذر الآن وقوعه منهم، وهذه حالهم. وقد علمنا أن الكلام خاصة مما تختلف طرائقه في البلاغة والفصاحة، وأن الذي يقتضي فيه كونه كذلك علم فاعله، وقد جرت العادة بأنه لا يحصل في العرب الذين هم الأصل في الفصاحة من العلم به إلا القدر الذي لا يبلغ حدَّ القرآن في البلاغة ولا يقاربه. فإذا صحَّ ذلك بالعادة، وقد عُلِمَ أن هاهنا

١. شاكر، محمود محمد. مداخل إعجاز القرآن. القاهرة: مطبعة المدني، جدة: دار المدني، ط 1، 2002م، ص 185. هناك دراسة قيمة عنوانها "مقدمة في الأصول الفكرية للبلاغة وإعجاز القرآن" أحمد أبو زيد، دار الأمان، الرباط، ط 1، 1989، كشفت عن نقطة اللقاء بين علماء البلاغة والبيان وبين المتكلمين في إظهار إعجاز القرآن الكريم.

٢. القاضي عبد الجبار. المغني في أبواب التوحيد، خلق القرآن. قَوْم نصّه ابراهيم الأبياري، القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ط 1، 1961، ص 180.

كلاماً خارجاً عن هذه الطريقة في البلاغة والفصاحة، وأنه قد بلغ في ذلك حدّاً لا يصحّ منهم مقارنته، فالواجب أن نعلم أنه ليس من فعل العرب^(١).

لقد لَخَّصَ مصطفى صادق الرافعي نظرية الإعجاز القرآني على نحو يرجع بها إلى "أسرار الوضع اللغوي التي مرجعها إلى الإبانة عن حياة المعنى بتركيب حيٍّ من الألفاظ يطابق سَنَنَ الحياة في دقة التّأليف وإحكام الوضع وجمال التصوير وشدة الملائمة"^(٢) ثم جاء تلميذه محمود محمد شاكر فاحتجّ بأبلغ احتجاج على قَصْرِ الإعجازِ على اللغة وحدها، وأفضى به ذلك إلى القول بمنع ترجمة القرآن لما يؤدي من الإخلال بإعجازه^(٣). بيّد أنه حين نشر كتابه "رسالة في الطريق إلى ثقافتنا" صدره ببحثٍ عن منهجه في تدوّق الشعر الجاهلي، وذكر في سياق بحثه كلاماً لعبد القاهر الجرجاني من "الرسالة الشافية" فيه إشارة إلى أن من الكلام الإنساني كلاماً لا يدرك شأؤه، ولا يُستطاع تجاوزه، فهو أشبه شيءٍ بالكلام المعجز، وذكر عبد القاهر "أن من أخصّ شيء يطلب ذلك فيه، الكتب المبتدئة الموضوعية في العلوم المستخرجة، فإنّنا نجد أربابها قد سبقوا في فصول منها إلى ضرب من اللفظ والنظم أعيان بعدهم أن يطلبوا مثله، أو يجيئوا بشبيه له فجعلوا لا يزيّدون على أن يحفظوا تلك الفصول على وجوها، ويؤدوا ألفاظهم فيها على نظامها وكما هي. وذلك ما كان مثل قول سيبويه في أول "الكتاب": "وأما الفعل فأمثلة أُخِذَتْ من لفظ أحداث الأسماء، وبُنيت لما مضى وما يكون ولم يقع، وما

١. القاضي عبد الجبار . المغني في أبواب التوحيد، خلق القرآن، ص 180. وقد توسّع القاضي عبد الجبار في بحث هذه المسألة في كتاب "إعجاز القرآن"، ص 311-315.

٢. الرافعي، مصطفى صادق . تاريخ آداب العرب . بيروت : دار الكتاب العربي، ط 2، 1974، ج2، ص156.

٣. شاكر. مداخل إعجاز القرآن، ص190.

هو كائن لم ينقطع" لا نعلم أحد أتى في معنى هذا الكلام بما يوازنه أو يدانيه، أو يقع قريباً منه، ولا يقع في الوهم أن ذلك يُستطاع"^(١).

لقد علّق محمود محمد شاكر على صنيع عبد القاهر هذا بقوله: "فهذا الإمام البارع اليقظ لم يجد وهو يعالج قضية إعجاز القرآن العظيم، ويمارس تطبيق فكرته المبتدعة التي سبق بها الناس وهي قضية "اللفظ والنظم" وهما عمود مذهب في إعجاز القرآن وفي البلاغة، لم يجد غصاضةً في تطبيق فكرته في الإعجاز، على حدٍّ من حدود "الفعل" وهو الحد الذي كتبه إمام النحو سيبويه، ولم يستتف أن يجعله قريباً للكلمات الجامعة الشريفة"^(٢).

يبدو أن هذا المنزع الذي نرّع إليه الجرجاني وشاكر في تفسير بعض لحظات التفوق الأدبي في الإبداع الإنساني قد أسبىء فهمه. ففي دراسة تنهض على حس ثوري تطهيري ذهب المنجي الكعبي إلى القول "بأن الإعجاز غير خاص بالقرآن، وأن كلام العرب من قديم يتعاجز بعضهم بعضاً في الإتيان بخير منه"^(٣).

وكانت الفكرة التي آلت به إلى هذه القالة هي أن القول بإعجاز القرآن قد تأسس ضمن منطلقات دينية جعلت الإعجاز جزءاً من العقيدة، وأفضى بهم هذا الأمر إلى الاعتقاد الجازم بأن "إعجاز القرآن أعظم من كل إعجاز يضاهيه أو قد يضاهيه"^(٤) ليخلص المنجي الكعبي إلى تقرير "أن الإعجاز القرآني هو أمر خارج

١. الجرجاني، غبد القاهر. "الرسالة الشافية"، نُشرت بضميمة "دلائل الإعجاز" قرأه وعلق عليه: محمود محمد شاكر، القاهرة: مكتبة الخانجي، ط2، 1989، ص604.

٢. شاكر، محمود محمد. رسالة في الطرق إلى ثقافتنا، القاهرة: كتاب الهلال، 1991، ص13-14. وأصل هذا الكتاب مقدمة سابعة صدر بها محمود محمد شاكر الطبعة الثانية من كتابه "المنتبي" الصادرة 1987.

٣. الكعبي. تطبيق نظرية الإعجاز على الشعر، ص440.

٤. الكعبي. تطبيق نظرية الإعجاز على الشعر، ص436.

عن النص بسبب ديني أو إيحائي... بينما الأسلوبية لا تقرّر للأثر غير ما هو من عناصره الداخلية"^(١).

لقد ربط المنجي الكعبي هذه التحولات في النظر إلى طبيعة اللغة القرآنية "المعجزة" بإيقاع التحولات في العصر الحديث، "قالعصر غير الإيمان الذي دخلت فيه العربية الحديثة أفقدها روافدها الأصلية من الكتاب والسنة وتراث ما قبل الإسلام شعراً ونثراً"^(٢) مشيراً إلى قيام بعض الحركات لتخريب نظامها اللغوي، محدداً أن "نصارى لبنان أول من قاوم القداسة الدينية في اللغة العربية نكاية بسلطة الخلافة (العثمانية) وتولت حركة المهجر الإجهاز على هالة اللغة العربية في بلاغتها المطابقة للبلاغة القرآنية، وفي فصاحتها المتقيدة بالفصاحة القرآنية، وأصبحت ملكاً لهم لا ملكاً للقرآن أو بقية العرب المسلمين ، لأنهم أخذوا بالتطور كما يأخذ أبناء اللغات لغاتهم بالتطور دون أن يملكها عنهم نص ديني مقدس لا يمنحهم إلا حدود بلاغته وفصاحته او ما دونهما"^(٣)، ليصل المنجي الكعبي بعد هذا كله إلى ذروة الشطط حين قال: "وينبغي في تقديرنا أن يعتدل الوضع بالبلاغة العربية اليوم، ولا يبقى القرآن هو نمطها المفضل"^(٤).

لقد طالب شكري عياد - وهو أحد الدارسين المتمرسين بدقائق البلاغة والأسلوبية - إلى أن يكون القرآن الكريم هو النمط الأسلوبي الجامع الذي يمكن أن يصدر عنه علم الأسلوب العربي، مقتفياً في ذلك أثر شيخه أمين الخولي، مُنبهاً على أننا حين نتّجه إلى القرآن الكريم، فإننا لا نتّجه إليه لأننا مسلمون مؤمنون بأنه الكتاب المنزل، "فلا خلاف بين مسلم وغير مسلم على أن القرآن هو كتاب

١. المرجع السابق، ص 436.

٢. المرجع السابق، ص 437.

٣. المرجع السابق، ص 437-438.

٤. المرجع السابق، ص 439.

العربية الخالد، وأنه النموذج الأعلى في البلاغة العربية... وأنه تميّز عن سائر نصوص العربية بأسلوبٍ خاصٍّ شعر به العربُ الأقحاحُ في جاهليتهم، وحاجَّ به المتكلّمون الأوائل خصوصهم، وقرّره طه حسين في العصر الحديث حين جعل القرآنَ قسماً من اللغة قائماً برأسه: فلا هو شعرٌ ولا هو نثرٌ^(١).

ولا بأس هنا أن يُضاف ما قاله إدوارد سعيد عن الحضور المهيمن للقرآن في الثقافة العربية الإسلامية حيث يقول: "إنَّ ثقافة يغلب عليها الأدب وتوجَّهها الكلمة، ثقافة لغوية المحور كالثقافة العربية - الإسلامية التي استطاعت أن تصمد هذا الصمود، تجعلنا نرى في الحضور المهيمن لأثر القرآن مغزىً خاصاً. إنني أتكلّم عن القرآن كأثرٍ لغوي ييسط ظله على سائر المجالات اللغوية في العربية، واللغات القومية الكبرى ليست مجرد مجموع كلمات بل هي أيضاً - كما يعلمنا العلماء اللغويون منذ دي سوسور حتى بنجامن لي وورف وبنفنيست - نظام يتحكم بالفكر. ولا تفكير بغير اللغة. لذلك ينظر إلى لغة ما على أنها بنية أو نظام له شروط محددة لا تتحكم بالفكر وحسب بل تعطيه إلى ذلك طابعه. وفيما يختص بالعربية لا ضرورة لأن يكون المتأمل باحثاً عربياً أو إسلامياً لكي يدرك الضغط النفسي الهائل على الناطق بالعربية، وهو الضغط الذي يمارسه القرآن باعتباره أثراً يسلم الجميع بأنه تجسيدٌ للغة بكاملها، وبالتالي للفكر في هذه اللغة. كل كاتب مسهم في الثقافة العربية ينبغي أن يعترف بهذه الحقيقة. هكذا تعتبر اللغة ممتازة لأنها لغة ذلك الأثر الأساسي الكلي الأهمية"^(٢).

يتأسس البحثُ في طبيعة اللغة الدينية على تفريق وظيفي بين نوعي اللغة: الدينية والعادية. وبخصوص اللغة الدينية، فهي لغة "تحمل على كاهلها عبء التعبير عن المُطلَق، في حين أنها في بنيتها الأصلية - أي من حيث هي ظاهرة

١. انظر: "اللغة والإبداع"، د. شكري عياد، القاهرة، ط1، 1988م، ص102.

٢. سعيد، إدوارد. مقالات وحوارات. تقديم وتحرير: محمد شاهين، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر. ط1، 2004، ص49. وانظر: ستيكفتش. العربية الفصحى الحديثة، ص23.

ثقافية اجتماعية - تعبير عن النسبي^(١). وقبل البحث في طبيعة اللغة الدينية يحسن الإشارة بحسب نصر حامد أبو زيد إلى مقدّمة متفقٍ عليها هي: "أن لغة القرآن الكريم تستمد مرجعيتها من اللسان العربي بصفة عامة، ومن إطاره التداولي التاريخي في جزيرة العرب قبل الإسلام بصفة خاصة"^(٢). لكن هذا الاستمداد لا ينفي "أنها لغة ذات نظام خاص"^(٣)، وأن واجب الباحثين هو اكتشاف ملامح تلك الخصوصية من غير إهمال أصلها الذي استمدّت منه.

لقد أشار علماء أصول الفقه الى أن الشرع قد غير اللغة، ونقل كثيراً من الألفاظ عن مسمياتها مثل الصلاة والزكاة والدعاء^(٤). والمقصود بالتغيير هنا هو تحويل اللغة بكاملها من حقيقة كونها نظاماً من "العلامات" دالاً إلى أن تكون هي ذاتها "علامة" في النظام الدال للغة الدينية^(٥).

ينطوي البحث في طبيعة اللغة الدينية على قدرٍ من المغامرة. لكنها مغامرة مشروعة في إطار البحث العلمي. فهي ذات أساس منهجي في بنية النص القرآني من جهة، وفي عملية "التلقي" ... التي ينخرط فيها القارئ المسلم للنص من جهة أخرى^(٦).

أما أساسها المنهجي في القرآن ، فلأن التراث اللغوي السابق كله ، بوصفه نظاماً من العلامات ، يتحول الى علامات "آيات" دالة - بطرائق مختلفة - على حقيقة واحدة مطلقة وكلية. وبخصوص آلية التحويل إلى علامات ، فإن عبد

١. أبو زيد. النص، السلطة، الحقيقة، ص227.

٢. المرجع السابق، ص 214.

٣. المرجع السابق، ص 216.

٤. المازري، محمد بن علي. إيضاح المحصول من برهان الأصول، دراسة وتحقيق: عمار الطالبي،

بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط1، 2001، ص155.

٥. أبو زيد. النص، السلطة، الحقيقة، ص216.

٦. المرجع السابق، ص 217.

القاهر الجرجاني قد شرح عملية التحول الدلالي الذي يحدث في الأنماط البلاغية من خلال فكرة "معنى المعنى" وهي التي يسميها نصر حامد أبو زيد عملية "السمطقة"، التي تقوم بنقل اللغة من مجال المواضعة إلى مجال الاستدلال العقلي، أي تحويلها إلى نسق من العلامات غير لغوي؛ إذ الأساس في العلامات اللغوية قيام دلالتها على العُرف والمواضعة، وليس الأمر كذلك في العلامات السيميوطيقية. وهذا شبيه بتحويلات اللغة العادية من وظيفتها الدلالية والإبلاغية إلى النسق البلاغي، الذي يُحيل إلى دلالاتٍ معقولة^(١).

أما من ناحية المتلقي، فإن قارئ القرآن مندوب إلى تعقّل معاني ما يقرأ، والتفكّر في آيات الله، دون التوقف عند العلامة اللغوية ذاتها، بل التفكير بما تدل عليه من أمر معقول. ومعلوم أن مفهوم "العلامة" في القرآن يتجاوز حدود الكون والتاريخ، بمعنى أن نظام العلامات في النص متعدّدٌ تعددًا يستوعب نظام اللغة في بنيته. وفي هذا الاستيعاب الناتج عن الدمج بين (النص) و(الأحكام) و(العالم) يتم استيعاب القارئ استيعاباً تاماً، في إطار مرجعية واحدة ووحيدة، هي النص القرآني^(٢) بحيث تغنيه قراءته عن قراءة ما عداه.

لقد كشف نصر حامد أبو زيد في هذه الدراسة عن الآليات التي يحوّل النص القرآني بها العالم كله إلى مجموعة من العلامات الموحّدة الدلالة، أو ذات البؤرة الدلالية الواحدة. كما كشف عن الكيفية التي يتعامل بها النص مع اللغة (اللسان)، حيث ينقلها من المعنى الحرفي المباشر إلى معنى المعنى العقلي، أي ينقلها من نظام علامات اللغة إلى نظام السيميوطيقية، بحيث سيطرت لغة النص - اللغة الدينية - على اللغة الأصل، وحولتها إلى مجالها الخاص، فصارت اللغة العربية

١. أبو زيد. النص، السلطة، الحقيقة، ص 217 - 218.

٢. المرجع السابق، ص 218-219.

لغة دينية بامتياز ، بعد أن أحكم النص السيطرة عليها، واستوعبها استيعاباً شبه تام في شقّه الدلالي الخاص^(١).

انطلاقاً من هذا التصور لطبيعة اللغة الدينية، وكونها نظاماً أعلى للفكر والوعي في الثقافة العربية الإسلامية، توقف نصر حامد أبو زيد وقفة نقدية تحليلية عند مفهوم اللغة الدينية في أعمال محمد أركون. لقد لخص ابتداءً الأفكار الجوهرية لأركون حول طبيعة اللغة الدينية على النحو التالي: "من المؤكد أن القرآن أحدث تجديدًا معنوياً -سيمانتيًا- عن طريق استخدام المجاز، وعن طريق هذه اللغة المجازية تكتسب اللغة الدينية رمزيتها القابلة دوماً للانفتاح من خلال دائرة التأويل.

ومن المؤكد كذلك أن للغة القرآنية سيميائيتها الخاصة على مستوى بنيتها الكلية من جهة (مرسل -وسيط - مستقبل - جماعة - تأويل) أو على مستوى مخاطبتها للوعي الكلي عن طريق القلب أو اللبّ والشعور من جهة أخرى. لكن الأهم من ذلك أنها تحوّل (العالم) إلى (علامة) دالة على المطلق ، علامة كلية متجزئة إلى مجموعة من العلامات الفرعية (الآيات). وتُحيل اللغة القرآنية إلى بنية العالم تلك عن طريق خَلْقِ حالة من الإبهام في وعي المتلقي أمام معجزة الخلق التي تتجاوز الإنسان"^(٢).

لقد تتبع نصر حامد أبو زيد الهواجس الأساسية التي تسيطر على محمد أركون بخصوص طبيعة اللغة الدينية، ما مصدر هذه الهواجس: هل لأن اللغة الدينية حظيت بامتياز تقديم التعبيرات الأولى النموذجية للحالات المحدودة للوضع

١. أبو زيد. النص، السلطة ، ص 219.

٢. أبو زيد. الخطاب والتأويل، ص 118. انظر أيضاً أفكار محمد أركون بخصوص رمزية اللغة الدينية

في كتابه: أركون. الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص 72، ص 200، ص 218، ص 219.

البشري ؟ أم لكونها لغة لا يمكن اختزالها إلى مجرد لغة عادية كبقية اللغات؟ أي كلغة توصيل ولا يمكن اختزالها حتى الى اللغة الأدبية^(١).

إن خصوصية اللغة الدينية في نظر محمد أركون هي في تجاوزها للغة التوصيل، لأنه عندما يصلي شخص ما بلغة دينية معينة، سواء أكانت لغة القرآن أو التوراة أم الانجيل أم أية لغة أخرى، فإنه لا يعبر بواسطة الكلمات التي يلفظها بقدر ما يعبر بواسطة الطقوس والشعائر التي تخلق مجموعة من الحقائق الدالة، التي لا يمكن للدارس المحلل أن يتجاهلها إذا ما أراد أن يأخذ بعين الاعتبار كل مستويات الدلالة والمعنى الخاصة باللغة الدينية.

وأيضاً، فإن من خصائص اللغة الدينية طاقتها الهائلة على الحشد والتجيش، بسبب طابعها التيلوجي المحدد للسيادة العليا، التي تنبثق منها كل مشروعات السيادة في المجتمعات الدينية، وهي خصيصة ليست من طبيعة اللغة، بل هي مستمدة من الإيمان بمصدر تلك اللغة العلوي المفارق.

إن هذه النظرة الايجابية لطبيعة اللغة الدينية عند نصر حامد ابو زيد، تتعارض مع نظريته التي تبلورت في سياق حديثه عن طبيعة الوحي، وما يترتب على ذلك من البحث في ماهية اللغة الدينية. ففي (مفهوم النص) تأسس مفهوم اللغة الدينية على أساس غير لغوي، لأنه يُعدُّ مفهوم (الوحي) هو المفهوم المركزي للنص^(٢) القرآني. ويرى أن الوحي هو عملية اتصال بين الله والبشر. على أن الأمر اللافت للنظر، أن حالة الاتصال عبر الوحي هي عنده جزء من النشاط الثقافي العربي المرتبط باتصال البشر بالجن، ويظهر هذا الارتباط بقوله: (لقد كان ارتباط ظاهرتي "الشعر والكهانة" بالجن في العقل العربي، وما ارتبط بهما من

١. أبو زيد. الخطاب والتأويل، ص121. انظر أيضاً: أركون. الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص121.

٢. أبو زيد. مفهوم النص، دراسات في علوم القرآن، ص31.

اعتقاد العربي بإمكانية الاتصال بين البشر والجن، هو الأساس الثقافي لظاهرة الوحي الديني ذاتها^(١).

إن التقابل أو التوازي بين ما هو ديني وما هو أسطوري ينطوي على أمر خطير جداً، يُخرج النص من دائرة الواقعي/الحسي، إلى ما وراء الواقع/ أو إلى ما وراء اللغة، أو بمعنى آخر: يخرج النص من الفعل اللغوي إلى الفعل الثقافي، وهو ما نلمحه من محاولة تسويغ هذا التقابل بين ثنائية الجن / الوحي بقوله: "ولو تصورنا خلو الثقافة العربية قبل الإسلام من هذه التصورات، لكان استيعاب ظاهرة الوحي أمراً مستحيلاً من الوجهة الثقافية، فكيف كان يمكن للعربي أن يتقبل فكرة نزول ملك من السماء على بشر مثله، مالم يكن لهذا التصور جذور في تكوينه العقلي والفكري؟"^(٢).

إن اعتقاده لهذا التصور المفترض (الخيالي) المبني على موروث ثقافي بدئي، جعله يخرج إلينا بنتيجة تقضي إلى أن ما تقدم "يؤكد أن ظاهرة الوحي - القرآن - لم تكن ظاهرة مفارقة للواقع، أو تمثل وثباً عليه، وتجاوزاً لقوانينه، بل كانت جزءاً من مفاهيم الثقافة ونابعة من مواصفاتها وتصوراتها. إن العربي الذي يدرك أن الجني يخاطب الشاعر ويلهمه شعره، ويدرك أن العراف والكاهن يستمدان نبوءاتهما من الجن، لا يستحيل عليه أن يصدق بملك ينزل بكلام على بشر. لذلك لا نجد من العرب المعاصرين لنزول القرآن اعتراضاً على ظاهرة الوحي ذاتها، وإنما انصبّ الاعتراض على مضمون كلام الوحي، أو على شخص الموحى إليه،

١. أبو زيد. مفهوم النص، دراسات في علوم القرآن، ص34.

٢. المرجع السابق.

ولذلك أيضاً يمكن أن نفهم حرص أهل مكة على رد النص الجديد -القرآن- إلى آفاق النصوص المألوفة في الثقافة، سواء أكانت شعراً أم كهانة^(١).

إن وضع النص القرآني في إطار الثقافة التي أنتجت الشعر وسجع الكهان، والتعامل معه على أنه بنية لا تفارق الواقع، ولا تتجاوز قوانينه، والنظر إليه بصفته حالة نابعة من تجليات الثقافة السائدة وتصوراتها وما تواضعت عليه، أمر لا ينزع عنه صفة القداسة بوصفه كلاماً إلهياً وحسب، وإنما يثير الشك في جوهره وبنيته وغايته.

إن النظرة النقدية إلى القرآن الكريم على أنه حدث لغوي تاريخي، قد نقبله من الوجهة النقدية، لكن أن نخرج من الدائرة اللغوية التاريخية إلى ما وراء اللغة، أو إلى المتعالي، أو إلى ما فوق الواقع، لنكشف عن طبيعة اللغة الدينية من خلال ظاهرة الوحي، وطرائق اتصال الوحي بالرسول البشر، وندعي أن هذا التوجه ينسجم مع معايير النظرية النقدية المعاصرة، ونتعامل معه على أنه من أسس القراءة والتأويل للنص القرآني، أمر لا تقبله النظرية النقدية، لأنه ببساطة يدخل النص - من وجهة النظرية النقدية- إلى آفاق الخرافة والأسطورة والروايات الشعبية^(٢).

التعليقات والمناقشات

- د. محمد الحوراني

١. أبو زيد. مفهوم النص، دراسات في علوم القرآن، ص34.

٢. ويلحظ هنا أنه قد تحدّث في كتابه مفهوم النص عن وقائع غير لغوية تتعلق بأسباب النزول ومسألة السور وترتيبها وكيفية التنزيل والوحي وطرائق اتصاله بالبشر، وهي مسائل أغفلها كل من ادونيس ومحمد أركون لأنها تتضاد مع الفكر النقدي بوصفها ظواهر متعالية، وتتأى به عن المنهج العلمي الذي يسلكه نصر حامد أبو زيد.

يطلب توضيح أطراف المعادلة في ورقة د. القيام فيما يخص مصطلحي المهيمن والمهيمن عليه، خاصة إذا أخذنا بعين الاعتبار الاستشهاد المكثف من المستشرقين في إضفاء معنى على قوة النص للقرآن الكريم.

- رد الدكتور عمر القيام

يتحدّث عن فكرته الرئيسية في ورقته التي كان يرمي فيها إلى أن إنعاش الذائقة الأدبية من خلال اللغة القرآنية هو الحل الجذري لإعادة اعتبار اللغة الأدبية إجمالاً، وأن فكرة الهيمنة لا تحمل أية أبعاد سلبية تجاه النصوص الإبداعية الأخرى؛ ولذلك كان هذا الإيحاء الخاطف لموقف القاضي الباقلاني في الثقافة القديمة، وقد كان الأدباء من الملل الأخرى إذا أرادوا إنعاش ذائقتهم وصقلها أدبياً يتوجهون إلى القرآن الكريم.

لذا ارتأى الباحث أن إعادة الاعتبار والوعي باللغة القرآنية سيكون مدخلاً مناسباً لإنعاش الذوق الأدبي عامة؛ فكل تلامذة محمود شاعر مثلاً كان يعلمهم دائماً اللغة القرآنية أمثال: يحيى حقي ونجيب محفوظ... وغيرهم، هؤلاء مبدعو الرواية الكبار، وكان يقصد أن يوقفهم على أسرار التعبير القرآني باعتباره نموذجاً مكتملاً.

وفيما يخص فكرة الحضور الاستشراقي في الورقة؛ يقول: هناك أيضاً حضور مكثف للأعلام العرب أمثال: سيد حسين نصر، ونصر أبو زيد، وإدوارد سعيد وغيرهم الكثير لكنها أسماء ظلّت محتجبة في القسم الأخير من الورقة، إذ لم يسعفني الوقت لتقديمها.

المحاضرة العاشرة

اللغة في الخطاب الدعوي

الدكتور عبدالرحمن إبراهيم الكيلاني
الجامعة الأردنية

الخميس 17 محرم 1435هـ- الموافق 21 تشرين الثاني 2013م

بسم الله الرحمن الرحيم

تمهيد:

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد المرسلين سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين، وبعد،

لم تتفك آيات القرآن الكريم وأحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم من التأكيد على ضرورة احتكام الخطاب الدعوي إلى جملة من القواعد والأصول وانضباطه بمجموعة من الضوابط والشروط التي تعين على نجاح الدعوة إلى الله وتأثيرها، وتساعد في فاعليتها وقوتها، وتسهم في صيرورتها إلى أهدافها وغاياتها المرجوة منها. وإن الدارس لكتاب الله الكريم وسنة الرسول صلى الله عليه وسلم ليجد التوجيه المستمر للدعاة إلى الله في كل عصر وزمان إلى ما ينبغي أن يتحقق في خطابهم للناس من أوصاف تمكّن من النفاذ إلى عقول المدعويين وقلوبهم، ومن النجاح في صياغة أفكارهم وشخصياتهم، ومن التأثير في إصلاح حياتهم، ومن القدرة على تحويل مسار الأفراد والمجتمعات من طريق الانحراف والفساد، إلى طريق النجاة الاستقامة والصلاح، ومن ذلك على سبيل المثال :

- توجيه القرآن الكريم إلى ضرورة اتسام الخطاب الدعوي بالرشد والحكمة، واختيار أحسن الأساليب والوسائل في إيصال الدعوة إلى الغير كما في قوله تعالى (ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ) النحل / (125).

- وتوجيه القرآن الكريم إلى اشتراط تأسيس الخطاب الدعوي على منهجية علمية سليمة، وعلى أصول معرفية صحيحة، ترتبط فيها المقدمات بالنتائج، والوسائل بالمقاصد، والأسباب بالمسببات، كما في قوله تعالى: (قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي

أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي وَسُبْحَانَ اللَّهِ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ)
يوسف / (108).

- وتوجيه القرآن الكريم إلى ضرورة اتصاف الخطاب الدعوي بالقوة والجرأة والوضوح، كما في قوله تعالى (يحيى خذ الكتاب بقوة) مريم/ 12.

- والتوجيه الدائم بضرورة اتسام الخطاب الدعوي بالرفق واللين مع المخالف للرأي كما في قوله تعالى (أَذْهَبَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَىٰ فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ) طه : 43-44.

وفي حديث أَبِي مُوسَى، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: بَعَثَنِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَمُعَاذُ بْنُ جَبَلٍ إِلَى الْيَمَنِ فَقَالَ: «بَشِّرًا وَلَا تُنْفَرًا، وَيَسِّرًا وَلَا تُعَسِّرًا»

إلى غيرها من النصوص الكثيرة التي ترشد إلى أن الخطاب الدعوي وفق ما يقدمه القرآن الكريم والسنة المطهرة، ليس خطابا تلقائيا عفويا يقدم للناس كيفما اتفق ، ولا هو مجرد خطاب وعظي يقوم على أساس استثارة عواطف الناس ومشاعرهم من خلال التهريب والترغيب غير المنضبط بالقواعد والأصول العلمية، وإنما هو خطاب علمي له أصوله وقواعده التي يركز عليها، وله مناهجه وطرقه التي يخطتها، وله شروطه وضوابطه التي يتقيد بها، كما أن له خصائصه ومزاياه التي يستقل بها.

هذا، وتعدُّ لغة الخطاب من المفردات الأساسية في الخطاب الدعوي، ذلك أن اللغة هي الوسيلة التي من خلالها يتم تقديم الخطاب وتعريف الناس بمضامينه، وبيان حقائقه ومعانيه، والكشف عن قيمه وأفكاره الثاوية فيه، وهي قضية قد ركّز عليها القرآن الكريم كثيرا ونبّه إليها باعتبارها شرطا أساسياً من شروط فاعلية

الخطاب وتأثيره ومقوماً رئيساً من مقومات نجاح الدعوة وبلوغها لمقاصدها وأهدافها.

وستعتمد هذه الورقة إلى تحديد الخصائص العامة التي ينبغي أن تتصف به لغة الخطاب الدعوي الراشد الأصل وفق ما وجهت إليه النصوص الشرعية من القرآن الكريم والسنة المطهرة، ثم النظر إلى مدى تحقق هذه الخصائص والمزايا في لغة الخطاب الدعوي المعاصر، مع إبراد نماذج عملية للغة الخطاب الدعوي في مصادره الأصلية وشواهد المعاصرة، وذلك للمقارنة بين المثال والواقع.

وستكون خطة الورقة على النحو الآتي:

أولاً : عناية القرآن الكريم بموضوع لغة الخطاب.

ثانياً : الخصائص العامة للغة الخطاب الدعوي الراشد:

- الوضوح واليسر.

- الواقعية والعصرية.

- التنوع والجمال.

- الوسطية والاعتدال.

والله أسأل أن يوفقني فيما أنا بصدد بيانه وتفصيله، إنه نعم المولى ونعم

النصير.

أولاً: القرآن الكريم بلغة الخطاب الدعوي:

يمكن تعريف لغة الخطاب الدعوي بأنها مجمل النشاط اللغوي المستعمل للتوصل إلى تبليغ الإسلام للناس وتعليمه وتطبيقه في الحياة^(١).

ذلك أن الخطاب الدعوي له ثلاث مستويات ومراحل من حيث التدرج فيه وحمل الناس عليه^(٢):

المرحلة الأولى: هي المرحلة التبليغية، وتتمحور حول التعريف بحقيقة الدين وأصوله وأهدافه وجميع مشمولاته ومضامينه.

المرحلة الثانية: هي المرحلة التكوينية، وتتمحور حول التربية والتعليم وصياغة شخصية الأفراد والجماعات التي استجابت لداعي الله في مرحلة التبليغ.

المرحلة الثالثة: هي المرحلة التنفيذية، وتتمحور حول تطبيق الدين بتنزيل مضامينه وأحكامه على الواقع، والانتقال به من حيز التنظير والعلم إلى حيز التطبيق والعمل.

ولقد أرشد القرآن الكريم إلى هذه المستويات الثلاث للخطاب الدعوي في قوله تعالى: (هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ) **الجمعة / (2)**

فتلاوة آيات الكتاب هي التبليغ له والتعريف به ودلالة الناس علي. والتزكية وتعليم الكتاب هي تكوين الأمة وإعدادها لتكون حاملة لمضامين الرسالة وقيمها وأخلاقها وفكرها.

(١) هذا التعريف مستفاد من تعريف الدكتور محمد أبو الفتح البيانوني لعلم الدعوة، وتعريف الدكتور

بشير مساري للغة الخطاب الدعوي، انظر: محمد أبو الفتح البيانوني / المدخل إلى علم الدعوة،

ص 19، وبشير المساري، لغة الخطاب الدعوي ص 23.

(٢) انظر البيانوني / المدخل إلى علم الدعوة ص 16-17.

وتلاوة الحكمة، هو التطبيق العملي لهذا الدين، ذلك أن الحكمة هي السنة التي تمثل التطبيق العملي للأحكام ومعانيه.

و لقد تضمنت آيات القرآن الكريم العديد من الإشارات والتبسيطات التي تلفت الأنظار إلى أهمية لغة الخطاب الدعوي في جميع مراحل ومستويات الدعوة إلى الله تعالى وإلى دورها المحوري في تبليغ الرسالة وإرشاد الناس إليها، وفي تركيبتهم وتعليمهم والتأثير بهم وتغيير سلوكهم، وفي حملهم على الالتزام بها وتطبيقها وتمثلها في حياتهم.

فالقرآن الكريم يوجّه مثلاً إلى ضرورة الالتفات إلى طبيعة المخاطب وجنسه لتحديد لغة الخطاب المناسبة له، نجد هذا في قوله تعالى (وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ) إبراهيم / (4).

حيث يبين الله تعالى في هذه الآية سنته المطردة في بعث الرسل بلغة أقوامهم، ويبين سبب هذا : بأنه أدعى إلى وضوح الدعوة وتبين معاني الرسالة والوقوف على حقيقتها ومعرفة مضامينها وأحكامها ، قال الشيخ الطاهر ابن عاشور : "وَاللِّسَانُ : اللَّغَةُ وَمَا بِهِ التَّخَاطُبُ. أُطْلِقَ عَلَيْهَا اللَّسَانُ مِنْ إِطْلَاقِ اسْمِ الْمَحَلِّ عَلَى الْحَالِّ بِهِ، مِثْلُ : سَالَ الْوَادِي.

وَالْبَاءُ لِلْمَلَابَسَةِ، فَلَعَنَ قَوْمَهُ مَلَابِسَةً لِكَلَامِهِ وَالْكِتَابِ الْمُنَزَّلِ إِلَيْهِ لِإِرشَادِهِمْ. وَالْقَوْمُ : الْأُمَّةُ وَالْجَمَاعَةُ، فَقَوْمُ كُلِّ أَحَدٍ رَهْطُهُ الَّذِينَ جَمَاعَتُهُمْ وَاحِدَةٌ وَيَتَكَلَّمُونَ بِلُغَةٍ وَاحِدَةٍ، وَقَوْمُ كُلِّ رَسُولٍ أُمَّتُهُ الْمُبْعُوثُ إِلَيْهِمْ، إِذْ كَانَ الرَّسُلُ يُبْعَثُونَ إِلَى أَقْوَامِهِمْ، وَقَوْمُ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هُمُ الْعَرَبُ، وَأَمَّا أُمَّتُهُ فَهُمُ الْأَقْوَامُ الْمُبْعُوثُ إِلَيْهِمْ وَهُمْ النَّاسُ كَافَّةً.

وَإِنَّمَا كَانَ الْمُخَاطَبُ أَوَّلًا هُمُ الْعَرَبُ الَّذِينَ هُوَ بَيْنَ ظَهْرَانِيهِمْ وَنَزَلَ الْكِتَابُ بِلُغَتِهِمْ لِيَتَعَذَّرَ نَزُولُهُ بِلُغَاتِ الْأُمَمِ كُلِّهَا، فَاخْتَارَ اللَّهُ أَنْ يَكُونَ رَسُولُهُ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - مِنْ أُمَّةٍ هِيَ أَفْصَحُ الْأُمَمِ لِسَانًا، وَأَسْرَعُهُمْ أَفْهَامًا، وَأَلْمَعُهُمْ ذِكَاءً، وَأَحْسَنُهُمْ اسْتِعْدَادًا لِقَبُولِ الْهُدَى وَالْإِزْشَادِ، إِلَى أَنْ قَالَ "وَاخْتَارَ أَنْ يَكُونَ الْكِتَابُ الْمُنَزَّلُ إِلَيْهِمْ بِلُغَةِ الْعَرَبِ، لِأَنَّهَا أَصْلَحُ اللُّغَاتِ جَمْعَ مَعَانٍ، وَإِيجَازَ عِبَارَةٍ، وَسُهُولَةَ جَرِيٍّ عَلَى الْأَلْسُنِ، وَسُرْعَةَ حِفْظٍ، وَجَمَالَ وَقَعَ فِي الْأَسْمَاعِ، وَجُعِلَتِ الْأُمَّةُ الْعَرَبِيَّةُ هِيَ الْمُنْتَلَقَةُ لِلْكِتَابِ بِادئِ ذِي بَدْءٍ، وَعَهْدٍ إِلَيْهَا نَشْرُهُ بَيْنَ الْأُمَمِ." (١)

وبناء على ضرورة مراعاة لغة المخاطب في اختيار نوع اللغة في الخطاب الدعوي فندد القرآن الكريم الشبهة التي أثارها أعداء الإسلام وخصومه في استنكارهم نزول القرآن الكريم باللغة العربية في الوقت الذي نزلت به الكتب السماوية الأخرى بلغات أعجمية، وقد فند القرآن الكريم هذه الشبهة الغريبة ودحضها بناء على ما فيها من مجافاة لقواعد الدعوة الراشدة والرسالة الناجحة التي تراعي لغة المدعويين وأحوالهم عند اختيار لغة الخطاب الدعوي فقال سبحانه: (وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ أَأَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ آمَنُوا هُدًى وَشِفَاءٌ وَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ فِي آذَانِهِمْ وَقْرٌ وَهُوَ عَلَيْهِمْ عَمًى أُولَئِكَ يُنَادُونَ مِنْ مَكَانٍ بَعِيدٍ) فصلت / (44).

قال ابن كثير: "فَلَمَّا ذَكَرَ تَعَالَى الْقُرْآنَ وَفَصَّاحَتَهُ وَبَيَّاغَتَهُ، وَإِحْكَامَهُ فِي لَفْظِهِ وَمَعْنَاهُ، وَمَعَ هَذَا لَمْ يُؤْمِنْ بِهِ الْمُشْرِكُونَ، نَبَّهَ عَلَى أَنَّ كُفْرَهُمْ بِهِ كُفْرٌ عِنَادٍ وَتَعَنُّتٍ، كَمَا قَالَ: (وَلَوْ نَزَّلْنَاهُ عَلَى بَعْضِ الْأَعْجَمِينَ فَقَرَأَهُ عَلَيْهِمْ مَا كَانُوا بِهِ مُؤْمِنِينَ) [الشعراء: 198، 199]. وَكَذَلِكَ لَوْ أُنْزِلَ الْقُرْآنُ كُلُّهُ بِلُغَةِ الْعَجَمِ، لَقَالُوا عَلَى وَجْهِ التَّعَنُّتِ وَالْعِنَادِ: (لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ أَأَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ) أَي: لَقَالُوا: هَلَّا

أُنْزِلَ مُفَصَّلًا بِلُغَةِ الْعَرَبِ، وَلَأَنْكَرُوا ذَلِكَ وَقَالُوا: أَعْجَمِيَّ وَعَرَبِيَّ؟ أَيُّ: كَيْفَ يَنْزِلُ كَلَامٌ أَعْجَمِيٌّ عَلَى مُخَاطَبِ عَرَبِيٍّ لَا يَفْهَمُهُ^(١).

وإن مراعاة لسان المدعويين ولغتهم عند اختيار لغة الخطاب الدعوي، على وفق ما وجّه وأرشد له القرآن الكريم، لا تقتصر على مجرد أن يكلم كل قوم بلغتهم الخاصة بهم مجرد فيكلم الصينيون باللغة الصينية والروس باللغة الروسية، وإنما تعني أيضا مراعاة طبيعة كل فئة مخاطبة فيخاطب الخواص بلسان الخواص، والعوام بلسان العوام، ويكلم الناس في الشرق بلسان أهل الشرق، وفي الغرب بلسان أهل الغرب، ويخاطب الأطفال بلغتهم التي يفهمونها ويدركونها، ويخاطب الناس في القرن الحادي والعشرون بلسانهم ولغتهم لا بلسان قرون مضت^(٢).

وفضلا عما وجّه إليه القرآن الكريم من النظر إلى طبيعة المخاطب في سبيل اختيار لغة الخطاب المناسبة له حتى يفهمها ويدركها ويتفاعل معها ، فإنه قد وجّه أيضا إلى الاهتمام بالأسلوب والمفردات والعبارات التي تتضمنها لغة الخطاب الدعوي حتى يكون وقعها قويا وعميقا في نفوس المدعويين ، ولهذا فقد جاء تأكيد القرآن الكريم الدائم على ضرورة اقتران لغة الخطاب الدعوي بالأسلوب الحسن والحكمة الحسنة كما في قوله تعالى : (وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَآئِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْكُمْ وَأَنْتُمْ مُّعْرِضُونَ) البقرة / (83).

حيث قرن الله تعالى في هذه الآية الكريمة بين الأمر بأصول الدين من عبادة الله وحده وإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة وبرّ الوالدين والإحسان إلى الأقارب، وبين

(١) ابن كثير / تفسير القرآن العظيم: 185 / 7.

(٢) يوسف القرضاوي/ خطابنا الإسلامي في عصر العولمة ص 35.

الأمر بالقول الحسن للناس، وهذا يعني أن حسن اللغة في الخطاب والبعد عن الفحش والإساءة والتجريح، هو من صلب الدين ومن ضرورات الشريعة وأنه ليس قضية ثانوية أو نافلة من نوافل الأمور ومكملاتها.

وقد تأكد هذا الأمر في آيات أخرى كقوله تعالى : (ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ) النحل / (125).

ويلاحظ في هذه الآية كيف ميّز القرآن الكريم بين مقام الوعظ وبين مقام الجدل، ففي مقام الوعظ اشترط ان تكون الموعظة فيه حسنة لأن المدعو قد لا يكون مخالفا ولا معاندا ولا خصما للواعظ أو للداعي، ولكنه في مقام الجدل لم يُكتفَ بأن يكون جدالا حسنا فقط وإنما اشترط فيه أن يكون بالأحسن، لأن الجدل مبناه على المخالفة والمشادة والمغالبة بين الطرفين، وهذا يقتضي اختيار أحسن العبارات وأجملها وألطفها وأرقها حتى لا يوغر صدور المخالفين أو يثير عصبيتهم وكراهييتهم وغضبهم.

هذا، و يبلغ القرآن الكريم الغاية في التأكيد على أهمية تحلية لغة الخطاب الدعوي بمعاني الحسن وقيم الجمال عندما يبين اطراد هذا المنهج حتى مع المستكبرين عند تعريفهم أول الأمر بالرسالة وطبيعتها، حيث أمر الله تعالى نبيه موسى وهارون بتبليغ الدعوة إلى فرعون واشترط فيها أن تكون بكلام جميل حسن رقيق لئِنْ قَرِيبٍ سَهْلٍ فَقَالَ : (اذهبَا إِلَى فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَى فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيِّنًا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى) طه / (43)-(44).

ذلك أن المَقْصُودُ مِنْ دَعْوَةِ الرُّسُلِ حُصُولُ الْإِهْتِدَاءِ لَا إِظْهَارُ الْعِظَمَةِ وَغِلْظَةِ الْقَوْلِ بِدُونِ جَدْوَى، وهذا لا يتأتى إلا إذا توافرت في لغة الخطاب ما يدعو إلى الاستجابة لها والتأثر بها.

وإذا أجلنا النظر في أحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم فسنجد العديد من النماذج الدالة على أهمية إتقان اللغة في الخطاب الدعوي وأنه يتعين على الداعي إلى الله أن تكون لديه القدرة على اختيار المفردات المناسبة والأدوات والأساليب الملائمة والمؤثرة بالآخرين، فالرسول صلى الله عليه وسلم يؤكد على أهمية الالتزام بأسلوب الرفق واللين في الخطاب الدعوي ويعدّه من أعظم أسباب نجاح الدعوة وتوفيقها فعن عائشة رضي الله عنها عن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال « إن الرفق لا يكون في شيء إلا زانه ولا ينزع من شيء إلا شانه^(١) ».

ويؤكد عليه الصلاة والسلام عمليا: على ضرورة تجنب لغة الخطاب الدعوي لأسلوب التجريح والتشهير والغمز واللمز والإساءة للآخرين ، حين يوجه عليه الصلاة والسلام نصيحته للمسيء والمخطئ دون أن يعينه ويحدده ؛ حتى لا يجرحه أو يشهر به أو ينتقص منه أمام الآخرين ، فعن عائشة رضي الله عنها قالت : "كان النبي صلى الله عليه وسلم إذا بلغه عن الرجل الشيء لم يقل : ما بال فلان يقول ؟ ولكن يقول : ما بال أقوام يقولون كذا وكذا؟"^(٢).

ثم هو -عليه الصلاة والسلام يوصي سفراءه ورسله إلى الناس أن ينضبط خطابهم الدعوي بمنهج التبشير والتيسير فعن أبي موسى الأشعري أن النبي صلى

(١) أخرجه مسلم باب فضل الرفق، حديث رقم 6767.

(٢) أخرجه أبو داود باب في حسن العشرة، حديث رقم 4790.

الله عليه و سلم بعث معاذًا وأبا موسى إلى اليمن قال (يسرًا ولا تعسرًا، وبشرا ولا تنفرا، وتطاوعا ولا تختلفا) ^(١).

قال بعض شراح الحديث : (ولا تنفرا) من التفتير أي لا تذكر شيئا يهرون منه، أي أن الخطاب ينبغي أن يكون جذابا ومحبا للناس وليس فيه ما يدعو إلى مجافاته والنفور عنه.

إلى غير ذلك من الأحاديث الكثيرة التي ترشد إلى مكانة اللغة ودورها المحوري في الدعوة إلى الله وإلى أثرها البالغ في نجاح الدعوة وفلاحها، أو في فشلها وإخفاقها فيما إذا كانت اللغة غير مناسبة للمدعوين، أو غير مستوعبة لطبيعة نفسياتهم وأنماط تفكيرهم.

ويمكن القول بأن لغة الخطاب في القرآن الكريم والسنة النبوية تمثل النموذج الأمثل للخطاب الدعوي الراشد الذي ينبغي أن يلتزمه الدعاة والمربون والمصلحون في دعوتهم للناس وخطابهم للغير وفي سعيهم من أجل نشر قيم الخير والصلاح بين الناس.

وهذا يدعو - بلا ريب - إلى تحديد الخصائص والمزايا العامة التي اتسمت به لغة البلاغ القرآني والبيان النبوي في دعوة الناس وهدايتهم وإصلاحهم، ومقارنة هذا بواقع الخطاب الدعوي المعاصر ومدى تحليه بهذه الخصائص والأوصاف العامة.

الخصائص العامة للغة الخطاب الدعوي :

أولا : الوضوح واليسر :إن وضوح اللغة وسهولة فهمها والقدرة على إدراك معانيها من غير مشقة ولا عنت هي من الخصائص التي تميزت بها لغة الخطاب

(١) أخرجه البخاري باب ما يكره من التنازع والاختلاف في الحرب، حديث رقم 3083.

الدعوي في القرآن الكريم والسنة النبوية، وقد نبّه الله تعالى إلى هذه الخاصية التي تتميز به لغة القرآن حين أخبر عن كتابه الكريم بأنه بيان للناس فقال : (هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ) (138)، وحين وصف كتابه في أكثر من موطن بأن من أوصافه الملازمة له أنه واضح وظاهر وجلي : فقال (الر تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ) يوسف / 1. وقال تعالى : (قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ) المائدة / 5.

وقد ورد في معاني المبين : أي الواضح الذي لا تشبته على العرب معانيه لنزوله بلسانهم^(١).

ولا ريب بأن وضوح اللغة في الخطاب الدعوي من شأنه أن يرفع من مستوى التواصل مع الأفراد المخاطبين، ومن القدرة على التفاعل معهم والتأثير عليهم وإحداث التغيير المنشود في سلوكهم وحياتهم، حتى إذا جنح الخطاب إلى الإبهام والخفاء والإلغاز في الألفاظ والتركيب والأسلوب كان هذا سببا في تضيق دائرة الاتصال وربما إلى إغلاقها بالكلية.

وبالرغم من وضوح لغة القرآن الكريم في الدلالة على معانيه فإنها لم تغلق الباب أمام اكتشاف معانٍ متعددة قد لا يكون المتلقي للخطاب القرآني أدركها أول الأمر، وهذا من خواص القرآن أن وضوحه في دلالاته على معناه يترك مساحة للتأمل والنظر والاجتهاد في فهم معانٍ ودلالات جديدة أخرى، وهذا ما عبر عنه الشيخ عبد العظيم الزرقاني بقوله : "جمع القرآن بين الإجمال والبيان مع أنهما غايتان متقابلتان لا يجتمعان في كلام واحد للناس، بل كلامهم إما مجمل وإما مبين، لأن الكلمة إما واضحة المعنى لا تحتاج إلى بيان، وإما خفية المعنى تحتاج

إلى بيان، ولكن القرآن وحده هو الذي انخرقت له العادة فتسمع الجملة منه وإذا هي بيّنة مجملة في آن واحد، أما أنها بيّنة أو مبيّنة بتشديد الياء وفتحها، فلأنها واضحة المغزى وضوحا يريح النفس من عناء التتقيب والبحث لأول وهلة، فإذا أمعنت النظر فيها لاحت منها معان جديدة كلها صحيح أو محتمل لأن يكون صحيحا، وكلما أمعنت فيها النظر زادتك من المعارف والأسرار بقدر ما تصيب أنت من النظر وما تحمل من الاستعداد على حد قول القائل:

يزيدك وجهه حسنا.. إذا ما زدته نظرا.

ولهذا السر وسع كتاب الله جميع أصحاب المذهب الحضر من أبناء البشر، ووجد أصحاب هذه المذاهب المختلفة والمشارب المتباينة شفاء أنفسهم وعقولهم فيه^(١).

هذا، وإذا نظرنا إلى السنة النبوية لوجدنا أن النهوض بواجب البيان والتوضيح لحقائق الدين وأحكامه هو جزء من المهمة التي أوكلت إلى الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم في قوله تعالى (أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ) النحل / (44)، ولهذا فقد كان حريصا عليه الصلاة والسلام على وضوح لغة خطابه النبوي حتى ينهض بواجبه الرسالي والبياني على أكمل وجه، إذ إن تحقيق البيان لا يتأتى بلغة مجملة أو متشابهة يعثرها الغموض والخفاء والإبهام ولا يدرى حقيقة المقصود منها.

وإن من صور حرصه صلى الله عليه وسلم على وضوح خطابه أنه كان إذا انتقى لفظا من لغة العرب وأراد منه معنى جديدا مخالفا للمعنى المعهود في اللسان العربي اتبعه بالتفسير والبيان الذي يزيل الإشكال ويرفع الإبهام ويبدد الخفاء، ومن

(١) عبدالعظيم الزرقاني / مناهل العرفان : 232/2.

هذا مثلاً ما ورد في الحديث "عن أبي هريرة أن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- قال " أتدرون ما المفلس ". قالوا : المفلس فينا من لا درهم له ولا متاع. فقال " إن المفلس من أمتي يأتي يوم القيامة بصلاة وصيام وزكاة ويأتي قد شتم هذا وقذف هذا وأكل مال هذا وسفك دم هذا وضرب هذا فيعطى هذا من حسناته وهذا من حسناته فإن فنيت حسناته قبل أن يقضى ما عليه أخذ من خطاياهم فطرحت عليه ثم طرح في النار "(١).

حيث قدّم الرسول صلى الله عليه وسلم في هذا الحديث معنى جديداً للإفلاس لم يكن معلوماً ولا واضحاً عند المخاطبين من قبل ، ولهذا فقد احتاج إلى بيانه وتوضيحه من خلال كشفه عن البعد الأخلاقي والقيمي الجديد الذي صار اللفظ يدل عليه.

ويلاحظ هنا كيف استطاع الرسول صلى الله عليه وسلم أن يوظف مفردات اللغة وتراكيبها من أجل خدمة الرسالة وقيمها ومبادئها ، وأن يضيف إلى معاني ألفاظها وتراكيبها دلالات جديدة تعكس قيم الإسلام وأخلاقه ومقاصده العليا.

وإذا نظرنا إلى لغة الخطاب الدعوي المعاصر من حيث وضوحها وبيانها ومدى استجماعها للخاصية التي اتسم بها البلاغ القرآني والبيان النبوي، فسنجد أن لغة الخطاب المعاصر ليست على درجة واحدة من حيث التزامها بهذه الخاصية ؛ فهناك خطاب ملتزم بوضوح لغته وبيان معانيه ، وهذا الخطاب يجد قدرة على التواصل مع الآخرين والتأثير بهم.

(١) أخرجه مسلم باب تحريم الظلم، حديث رقم 6744

وثمة خطابات أخرى تميل إلى التكلف والتتبع والإبهام ما يجعل خطاباتها غير قادرة على النفاذ في أوساط الناس، ولا في تحقيق أهداف الخطاب من الإصلاح والتغيير المطلوب.

ولعله من المناسب في هذا السياق الإشارة إلى أن ضرورة الوضوح في لغة الخطاب الدعوي المعاصر لا يسوّغ البتة اطمئنان بعض الدعاة المعاصرين إلى الاعتماد على اللهجات العامية والمحلية لتكون بديلاً عن اللغة العربية الفصيحة، كما لا يسوّغ إقحام المفردات الأجنبية في سياق الخطاب الدعوي من أجل التبسط في الأسلوب وتيسير عملية الفهم، ذلك أن الدعوة إلى تعزيز العامية في الخطاب تنطوي على الدعوة إلى هجر القرآن الكريم وإنشاء جيل مسلم من غير قرآن، وعربي من غير عربية.

واللغة ليست مجرد رموز، وإنما هي جزء من دينها وعقيدتها، و مرآة لشخصية الأمة وطرائق تفكيرها وهي قطعة من تاريخ الأمة، فمن عرف اللغة فقد عرف الأمة وعقيدتها ودينها ^(١). وحرى بالدعاة والمصلحين، وهم حراس الدين وحماة الشريعة، أن يكونوا أحرص الناس على لغة القرآن الكريم والذود عنها، وألا يكونوا الأداة التي تهدم بها حصون العربية وتنقض بها أركانها وقواعدها، من حيث لا يريدون ولا يقصدون، وقد قال ابن تيمية من قبل : "إن اللغة العربية من الدين، ومعرفتها فرض واجب، فإن فهم الكتاب والسنة فرض، ولا يفهم إلا باللغة العربية، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب".

وأجدد في هذا المقام الدعوة التي نادى بها المخلصون والصادقون من أبناء هذه الأمة في التحذير من التهاون في نشر العامية "ذلك أن الدعوة إلى العامية

(١) انظر: مازن المبارك / نحو وعي لغوي ص 47.

دعوة جاهل أو شعوبي، وهي لا تعني اجتماعيا غير التقاطع والانزواء في قوقعة المجتمعات الضيقة. ولا تعني قوميا وسياسيا غير تفكيك وحدة الأمة وتمزيق شعوبها والإكثار من كيانتها المتجزئة. ولا تعني إسلاميا غير إنشاء جيل بلا قرآن. وأن حماية الأمة ليست بحماية أرضها فقط ولكنها قبل ذلك بحماية لغتها من الضعف والاضمحلال والضياع^(١).

ثانيا: الواقعية والعصرية:

يقصد بواقعية اللغة وعصريتها في الخطاب الدعوي: أن تكون مفردات الخطاب وأسلوبه وتراكيبه وجميع أشكال التعبير اللغوي المستعملة فيه مراعية لطبيعة الواقع والعصر والزمان الذي يوجّه فيه الخطاب.

وإن الواقع المطلوب مراعاته في لغة الخطاب يشمل الواقع بجميع أشكاله وصوره ومستوياته وأنواعه، فيشمل واقع الفرد والمجتمع والأمة والإنسانية كلها.

فالخطاب الدعوي الناجح هو الذي يراعي في تحديد مفرداته وتراكيبه وأسلوبه وجميع وجوه نشاطه اللغوي فيه واقع المخاطب نفسه وطبيعته، فالخطاب الدعوي الموجّه للصغار مثلا يختلف في مفرداته وتراكيبه وأسلوبه عن اللغة الموجهة للكبار، واللغة المستعملة مع الشباب تختلف عن اللغة مع الشيوخ، وما يقال للنساء قد يختلف عما ما يقال للرجال، وما يخاطب به المختصون والعلماء والنخبة ينبغي أن يختلف في لغته وأسلوبه ومفرداته عما يخاطب به عوام الناس.

(١) مازن المبارك / نحو وعي لغوي ص 22

ولقد ترجم البخاري في صحيحه: باب من خصّ بالعلم قوما دون قوم كراهية أن لا يفهموا، وذكر فيه قول علي رضي الله عنه : حدثوا الناس بما يعرفون أتحبون أن يكذب الله ورسوله (١).

وقد جاء في شرح هذا الأثر: أي إذا حدث الناس بما يشتبه عليهم ولا يعرفونه ربما كذبوا بما جاء عن الله تعالى أو عن رسوله صلى الله عليه وسلم.

وهذا يعني أن عدم مراعاة طبيعة المخاطب في اختيار نوع الخطاب ولغته قد يكون سببا في التأثير سلبا على الدعوة نفسها نتيجة سوء اختيار الألفاظ والعبارات المناسبة، ما يجعل الخطاب غير مقبول ولا مؤثر في نفوس المخاطبين.

وقد ثبت أن النبي صلى الله عليه وسلم بعث معاذ بن جبل إلى اليمن فقال : "إنك تأتي قوماً أهل كتاب فادعهم إلى شهادة أن لا إله إلا الله وأني رسول الله، فإن هم أطاعوك فأعلمهم أن الله عز وجل افترض عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة، فإن هم أطاعوك فأعلمهم أن الله عز وجل قد افترض عليهم صدقة في أموالهم تؤخذ من أغنيائهم فتوضع في فقرائهم، فإن هم أطاعوك لذلك، فإياك وكرائم أموالهم واتق دعوة المظلوم فإنها ليس بينها وبين الله عز وجل حجاب (٢)".

(١) صحيح البخاري باب من خصّ بالعلم قوما دون قوم كراهية أن لا يفهموا، حديث رقم 127.

(٢) صحيح البخاري باب أخذ الصدقة من الأغنياء، حديث رقم 1496.

قال الحافظ ابن حجر العسقلاني معلقا على هذا الحديث : إنك تقدم على قوم أهل كتاب هي كالتوطئة للوصية لتستجمع همته عليها لكون أهل الكتاب أهل علم بالجملة فلا يكون العناية في مخاطبتهم كمخاطبة الجهال من عبدة الأوثان^(١).

ويخطئُ بعض الدعاة في عصرنا عندما تغيب عن لغة خطاباهم الفقه والعلم بطبيعة العصر والواقع الذي نعيشه، فلا يميز بين اللغة التي تصلح للخطاب الدعوي الموجه في القرية والريف أو في إقليم خاص، وبين لغة الخطاب الموجه إلى العالم كله في عصر العولمة وسهولة الاتصالات.

وإن من العجيب أن يبقى بعض الدعاة على نفس الأسلوب القديم في الخطاب وعلى نفس المفردات والمصطلحات القديمة التي كانت معهودة ومتداولة في عصور سابقة، بالرغم من أنها ليست من الألفاظ التي قد تعبدنا الله بها حتى يتشبثوا بها ويصروا على استعمالها في خطاباتهم الدعوية!

ومن ذلك مثلا مصطلح دار الحرب فهو مصطلح متداول ومشهور في الكتب الفقهية القديمة بناء على قسمة العالم إلى دار إسلام؛ وهي التي تظهر فيها أحكام الإسلام وشعائره، ودار حرب؛ وهي التي لا تظهر فيها أحكام الإسلام وشعائره، فمثل هذا المصطلح ليس من المصطلحات التوقيفية المتعبد بها حتى يصرَّ بعض الدعاة على استعماله للتعبير عن البلاد غير الإسلامية، وقد كان هذا التعبير يتناسب مع طبيعة العصر والزمان وطبيعة العلاقات الدولية التي كانت في ذلك الوقت.

أما في عصرنا وقد أصبح العالم كله مرتبطا بميثاق دولي هو ميثاق الأمم المتحدة، فإن البلاد غير الإسلامية كلها قد غدت بالنسبة للمسلمين دار عهد،

(١) ابن حجر العسقلاني / فتح الباري شرح صحيح البخاري : 358/3.

وأهلها هم أهل عهد وأمان، وذلك بموجب العهد والميثاق الدولي الذي يجب الوفاء به والالتزام بمقتضياته.

على أنه يستثنى من هذا: الدول التي صدر منها عدوان على المسلمين أو احتلال لأرضهم أو انتهاك لمقدساتهم كما هو الحال بالنسبة للكيان الصهيوني^(١).

وإن من واقعية الخطاب أن يختار لغير المسلمين الذين يعيشون في بلاد غير إسلامية مصطلح (أمة الدعوة) لأنهم محل لدعوتهم إلى رسالة الإسلام ودعوة الإسلام، فهذا ألصق بالواقع من أن يعبر عنهم بأهل الحرب ما داموا لم يوجهوا إلى المسلمين أي أعمال عدوانية.

وإن الناظر في القرآن الكريم ليجد أنه كان يراعي في مفرداته وألفاظه وتراكيبه وأساليبه طبيعة الواقع والحال الذي ورد فيه، فالخطاب المكي مثلاً، وهو ما تنزل من القرآن قبل الهجرة، مختلف في مفرداته وكثير من مصطلحاته وأسلوب الخطاب فيه عن الخطاب المدني، وهو ما نزل من القرآن بعد الهجرة، وقد ذكر علماء التفسير بعض الضوابط المميزة للقرآن المكي عن المدني التي منها: ^(٢) أنه في القرآن المكي يكثر الخطاب ب(يا أيها الناس) و(يا بني آدم) وفي القرآن المدني يكثر الخطاب ب(يا أيها الذين آمنوا).

وفي الخطاب المكي كان التركيز على قضايا التوحيد والبعث والنشور واليوم الآخر وذكر أخبار الأمم الماضية، بينما في الخطاب المدني أضيفت قضايا جديدة كأحكام الحدود والمواريث وغيرها من الأحكام التفصيلية التي صارت واقعية بعد إقامة الدولة في المدينة.

(١) انظر: يوسف القرضاوي / فقه الجهاد ص 907.

(٢) انظر: الزرقاني / مناهل العرفان: 139/1.

وفي الخطاب المكي لم يكن فيه ذكر لمصطلح (المنافقين)، بينما في الخطاب المدني كثر ذكر هذا المصطلح الجديد، حتى أفردت سورة خاصة تتحدث عنه وعن أهله، وتكشف حقيقتهم وتحلل نفسياتهم وطبيعتهم.

وهذا كله يظهر أن اعتبار الملابس والمقتضيات الخاصة في لغة الخطاب الدعوي ليس تمييزاً للدعوة، ولا تطويلاً لها على حسب ما يظن البعض، وإنما هو إتباع للمنهج الأصيل الذي تأصل في القرآن الكريم وتؤكد في السنة المطهرة.

ثالثاً : الجمال والتنوع:

إن اتصاف الخطاب بجمال اللغة وحسن البيان يعدُّ من أبرز العوامل التي تمكّنه من التأثير في المخاطبين وحضّهم على التفاعل معه والانجذاب إليه.

وقد كان لهذه الخاصية التي وصلت إلى درجة الإعجاز في لغة القرآن الكريم الدور الكبير في إقبال الناس عليه وانجذابهم إليه واستيلائه على قلوبهم وعقولهم، حتى إن المعاندين للدعوة والرسالة لم يملكو أن يقاوموا جمالية اللغة القرآنية التي وصلت بهم إلى درجة الانبهار بل الإقرار بعظمة القرآن وأنه ليس من كلام البشر، وقد عبر عن هذا الوليد بن المغيرة بقوله: "فوالله ما فيكم رجل أعلم بالأشعار مني، ولا أعلم برجز ولا بقصيدة مني، ولا بأشعار الجن والله ما يشبه الذي يقول شيئاً من هذا، والله إن لقوله الذي يقول حلاوة، وإن عليه لطلاوة، وإنه لمثمر أعلاه مغدق أسفله، وإنه ليعلو وما يعلو وإنه ليحطم ما تحته^(١)".

ويجد الباحث في لغة القرآن الكريم أنواعاً وصوراً كثيرة لجمالية اللغة القرآنية، وقد كشف الشيخ محمد عبد الله دراز عن العديد من هذه الوجوه المختلفة للجمال اللغوي في القرآن الكريم، فبين أنه "جميل في إيقاعه وتوزيع حركاته وسكناته،

(١) الحاكم النيسابوري / المستدرک باب تفسیر سورة المدثر، حديث رقم 3872.

ومداته وُعْنَاتَه، فإذا سمعت من يقرأ القرآن الكريم و يرثله حق ترتيله فستجد نفسك منها بإزاء لحن غريب عجيب، لا تجده في كلام آخر لو جرد هذا التجريد، وجود هذا التجويد.

وستجد اتساقاً وائتلافاً يسترعي من سمعك ما تسترعيه الموسيقى والشعر، على أنه ليس بأنغام الموسيقى ولا بأوزان الشعر، وستجد شيئاً آخر لا تجده في الموسيقى ولا في الشعر. ذلك أنك تسمع القصيدة من الشعر فإذا هي تتحد الأوزان فيها بيتاً بيتاً، وشطراً شطراً، وتسمع القطعة من الموسيقى فإذا هي تتشابه أهواؤها وتذهب مذهباً متقارباً. فلا يلبث سمعك أن يمجهها، وطبعك أن يملها، إذا أعيدت وكررت عليك بتوقيع واحد. بينما أنت من القرآن أبداً في لحن متنوع متجدد، تنتقل فيه بين أسباب وأوتاد وفواصل على أوضاع مختلفة، يأخذ منها كل وتر من أوتار قلبك بنصيب، فلا يعروك منه على كثرة تردادته ملالة ولا سأم. بل لا تقفأ تطلب منه المزيد.

هذا الجمال التوقيعي في لغة القرآن لا يخفى على أحد ممن يسمع القرآن، حتى الذين لا يعرفون لغة العرب. فكيف يخفى على العرب أنفسهم؟

ثم هو جميل في رصف حروفه وتأليفها من مجموعات مؤتلفة مختلفة:

فإذا ما اقتربت بأذن المخاطب قليلاً قليلاً، فطرقت سمعك جواهر حروفه خارجة من مخارجها الصحيحة، فاجأتك منه لذة أخرى في نظم تلك الحروف ورصفها وترتيب أوضاعها فيما بينها؛ هذا ينقر وذاك يصفر، وثالث يخمس ورابع يجهر، وآخر ينزلق عليه النفس، وآخر يحتبس عنده النفس. وهلم جرا، فترى الجمال اللغوي ماثلاً أمامك في مجموعة مختلفة مؤتلفة لا كركرة ولا ثرثرة، ولا رخاوة ولا معازلة، ولا تتاكر ولا تتافر.

ثم هو جميل في ألفاظه ومفرداته وأساليبه التي تجمع بين القصد في اللفظ والوفاء بحق المعنى من غير أن يطغى أحد الجانبين على الآخر. وبين خطاب العامة وخطاب الخاصة، وإقناع العقل وإمتاع العاطفة^(١).

وإن من مظاهر الجمال في لغة الخطاب الدعوي في القرآن الكريم: التنوع واختلاف الأساليب والطرق في تقرير المعاني والأحكام، فتجد المعنى الواحد تتعدد أساليبه وصوره، ومن ذلك مثلاً أسلوب الأمر والنهي في القرآن الكريم، الذي جاء متنوعاً ومختلفاً ولم يمتز على طريقة واحدة أو نسق واحد.

وقد أحصى العز بن عبدالسلام، ثلاثة وثلاثين أسلوباً مضى عليه القرآن الكريم في طلب الفعل والأمر به، فقال: "كل فعل كسبي عظمه الشرع، أو مدحه، أو مدح فاعله لأجله، أو فرح به، أو أحبه، أو أحب فاعله، أو رضي به، أو رضي عن فاعله أو وصفه بالاستقامة أو البركة أو الطيب، أو أقسم به أو بفاعله، أو نصبه سبباً لمحبه أو لثواب عاجل أو آجل، أو نصبه سبباً لذكره أو لشكره أو لهديته أو لإرضاء فاعله أو لمغفرة ذنبه أو لتكفيره أو لقبوله أو لنصرة فاعله أو بشارته، أو وصف فاعله بالطيب، أو وصفه بكونه معروفاً، أو نفى الحزن والخوف عن فاعله، أو وعده بالأمن، أو نصبه سبباً لولاية الله تعالى، أو وصف فاعله بالهداية، أو وصفه بصفة مدح: كالحياء والنور والشفاء، أو دعا الله به الأنبياء فهو مأمور به"^(٢).

كما أحصى سبعة وأربعين أسلوباً للنهي عن الفعل: "كل فعل كسبي طلب الشارع تركه، أو عتب على فعله، أو ذمه أو ذم فاعله لأجله، أو مقتته أو مقتته فاعله لأجله، أو نفى محبه إياه أو محبة فاعله، أو نفى الرضا به أو نفى الرضا

(١) محمد عبدالله دراز / النبأ العظيم ص 141-153.

(٢) عز الدين ابن عبدالسلام / الإمام في بيان أدلة الأحكام ص 3.

عن فاعله، أو شبه فاعله بالبهائم أو الشياطين، أو نصبه مانعاً من الهدى أو من القبول، أو وصفه بسوء أو كراهة، أو استعاذ الأنبياء منه أو بغضوه، أو نصب سبباً لنفي الفلاح أو لعذاب عاجل أو آجل أو لدم أو لوم أو لضلالة أو معصية، أو وصف بخبث أو رجس أو نجس أو بكونه إثماً أو فسقاً أو سبباً لإثم أو زجر أو لعن أو غضب أو زوال نعمة أو حلول نقمة، أو حدّ من الحدود، أو لارتهان النفوس أو لقسوة أو خزي عاجل أو آجل، أو لتوبيخ عاجل أو آجل أو لعداوة الله تعالى أو محاربتة أو لاستهزائه وسخريته، أو جعله الرب سبباً لنسيانه، أو وصف نفسه بالصبر عليه أو بالحلم أو بالصفح عنه أو العفو عنه أو المغفرة لفاعله أو التوبة منه في أكثر المواضع، أو وصف فاعله بخبث أو احتقار، أو نسبته إلى عمل الشيطان أو تزيينه أو تولي الشيطان فاعله، أو وصفه بصفة ذم كالظلمة والمرض وتبرأ الأنبياء منه أو من فاعله أو شكوا إلى الله من فاعله أو جاهرُوا فاعله بالبراءة والعداوة، أو نُهي الأنبياء عن الأسى والحزن على فاعله، أو نصب سبباً لخيبة عاجلة أو آجلة، أو رتب عليه حرمان الجنة وما فيها، أو وصف فاعله بأنه عدو الله أو بأن الله عدوه، أو حمل فاعله إثم غيره، أو يلاعن فاعلوه في الآخرة، أو تبرأ بعضهم من بعض، أو دعا بعضهم على بعض، أو وصف فاعله بالضلالة، أو سئل فاعله عن علته في غالب الأمر بعرف الاستعمال، أو نهى الأنبياء عن الدعاء لفاعله، أو رتب عليه إبعاد أو طرد أو لفظ قتل، أو وصف الرب نفسه بالغيرة منه، فكل ذلك منهى عنه وكل ذلك راجع إلى الذم والوعيد^(١).

وقد أورد العز بن عبدالسلام لكل هذه الأساليب والطرق أمثلة وشواهد من أدلة الشرع تظهر جمالية وسعة اللغة في الخطاب الدعوي إذ لم تقتصر على أسلوب واحد لطلب الفعل أو الترك، وإنما تنوع الأسلوب فيها بما يحمل المخاطبين على الاستجابة والالتزام بمضمون الخطاب وموضوعه عن رضا وطوعية.

(١) عز الدين ابن عبدالسلام / الإمام في بيان أدلة الأحكام ص 10.

وإن هذه الخاصية التي تميّزت به لغة الخطاب في القرآن الكريم تتطلب من الدعاة -اليوم - تجويد خطابهم وتحسينه وتجميله في شكله ولغته وأساليبه ومفرداته، وفي مضمونه ومعانيه وأفكاره التي تنطوي عليه أيضاً، فذلك أدعى إلى قبول الناس به واستجابتهم له، إذ النفوس مطبوعة على حب الجمال والميل له، وقد ذكر ابن عبد البر في معنى قوله صلى الله عليه وسلم: (إن من البيان لسحراً)^(١) وفي هذا الحديث ما يدل على أن التعجب من الإحسان والبيان موجود في طباع ذوي العقول والبلاغة، وكان صلى الله عليه وسلم قد أوتي جوامع الكلم إلا أنه بإنصافه كان يعرف لكل ذي فضل فضله، وفي هذا ما يدل على أن أبصر الناس بالشيء أشدهم فرحاً بالجد منه ما لم يكن حسوداً، وإنما يحمد العلماء البلاغة واللسانة ما لم يخرج إلى حد الإسهاب والإطناب والتفهيق، فقد روي في الثرثارين المتفهيقين أنهم أبغض الناس إلى الله ورسوله، وهذا والله أعلم إذا كان ممن يحاول تزيين الباطل وتحسينه بلفظه ويريد إقامته في صورة الحق، فهذا هو المكروه الذي ورد فيه التغليظ، وأما قول الحق فحسن جميل على كل حال كان فيه إطناب أو لم يكن إذا لم يتجاوز الحق، وإن كنت أحب أوساط الأمور، فإن ذلك أعدلها والذي اتفق العلماء باللغة في مدحه من البلاغة والإيجاز والاختصار وإدراك المعاني الجسيمة بالألفاظ اليسيرة^(٢).

رابعاً: الوسطية والاعتدال :

(١) أخرجه مالك في الموطأ، باب ما يكره من الكلام بغير ذكر الله، حديث 2074، وأحمد في المسند حديث 4651.

(٢) ابن عبد البر / التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد 176/5 .

الوسطية والاعتدال هي من أعظم خصائص الإسلام وأوصافه العامة ، ولقد قرر القرآن الكريم هذه الخاصية الأصيلة باعتبارها واحدة من أخص مزايا الإسلام التي يتفرد بها عن غيره من المناهج والدعوات الأخرى قال الله تعالى {وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا} البقرة / 143.

وتتمثل وسطية الإسلام في توازنه واعتداله بحيث لا يميل إلى أي من الأطراف المتباينة المتقابلة التي يעדُّ الميل إلى أحد طرفيها مع التقصير في الآخر ظلماً وطغياناً، كالروحية والمادية، والفردية والجماعية، والعقل والعاطفة، والعبادة والمعاملة، وغيرها من الأطراف المتقابلة الأخرى التي أعطى الإسلام لكل طرف منها مجاله وميدانه، من غير وكس ولا شطط ولا غلو ولا تقصير ولا طغيان ولا إفساد^(١).

وقد انعكست وسطية الرسالة وتوازنها واعتدالها على لغة الخطاب الدعوي نفسه ؛ حيث يجد الدارس للخطابات الشرعية في القرآن الكريم والسنة النبوية أنها قد زخرت بالمفردات والجمل والتراكيب التي تتحدث عن الأمور المتقابلة دون أن يطغى أحد الجانبين على الآخر، فالخطاب القرآني إذ يزخر بالحديث عن الحياة الآخرة مثلاً وما فيها من جزاء وحساب ومشاهد وأحداث وعذاب ونعيم وجنة ونار، فإنه يتحدث في الوقت نفسه عن الحياة الدنيا وعمارتها وإصلاحها وتنظيم شؤونها وكيفية تحقيق مصالح الناس فيها، ووجوب التصدي للفساد والمفسدين فيها.

ومثلما نجد في القرآن والسنة المفردات والألفاظ التي تندرج في زمرة العبادات كالصلاة والصيام والزكاة والحج، فإننا نجد في المقابل الألفاظ الأخرى التي تتناول

(١) انظر في خاصية الوسطية ومعناها : يوسف القرضاوي / الخصائص العامة للإسلام ص 119-148.

أحكام المعاملات المالية؛ كالرهن والبيع والدين والإجارة، ومفردات أخرى تتحدث عن أمور الأسرة؛ كالنكاح، والطلاق والنفقة والخلع والميراث، ومصطلحات ومفردات تتحدث عن أمور الحكم والدولة، كالشورى والعدل والحكم بما أنزل الله، إلى غيرها من المفردات والمصطلحات والتراكيب المبنوثة في أرجاء الكتاب والسنة التي عبرت أصدق تعبير عن وسطية الإسلام واعتداله وتوازنه.

وإن من المؤسف أن يتركب بعض الدعاة المعاصرين هذا المنهج الوسطي الذي مضى عليه القرآن الكريم والسنة المطهرة وأن يلجأوا إلى المبالغة والإسراف في تناول بعض القضايا الفرعية لتصبح هي القضية المركزية الكبرى التي يدور حولها خطابهم الدعوي، كالإسراف مثلاً في الحديث عن عذاب القبر ونعيمه وأحوال أهله وحشد النصوص التي لا يصح الكثير منها من أجل تخويف الناس وترهيبهم.

أو الإسراف في الحديث عن الجان والسحر والعين والمس وعلاقة الجن بالإنس، إلى غيرها من المفردات الأخرى التي صارت سمة عامة لبعض البرامج الدعوية، وصارت تستهوي بعض الدعاة المعاصرين لما فيها من استمالة لجمهور كبير من عامة الناس.

بينما تغيب عن هذا الخطاب نفسه : مفردات أساسية هي من جوهر الدين وأصول الشريعة مثل : الحرية والمساواة، والإصلاح والتغيير، والشورى والعدل، وحق الشعوب في اختيار ممثليها، وغيرها من القضايا الجوهرية التي أخذت مساحة كبيرة في الخطاب الدعوي الشرعي الأصل.

وقد ذكر الشيخ يوسف القرضاوي معياراً مهماً ينبغي الاهتمام به لتحقيق الوسطية والتوازن في تناول الموضوعات الدعوية فقال : "أن نهتم بالأشياء على

قدر اهتمام القرآن بها، فما أولاه القرآن عناية وفسح له المجال في سورة وآياته وكرره، وأكدته بصورة وأخرى، فهذا دليل على أهميته وضرورته في الدين ويجب إعطاؤه من المساحة والعناية ما يليق به.

وما أولاه القرآن عناية أقل كأن لم يذكره إلا مرة أو مرتين فيجب أن يعطى من الاهتمام مثل ذلك.

وما أهمله القرآن الكريم تماما ولم يكن له ذكر فينبغي ألا نعيه اهتماما ما لم توجد عوامل أخرى تقتضي التتويه به، لسبب أو آخر، فتقدر بقدرها^(١).

وهناك أمر آخر يفرضه اعتدال اللغة في الخطاب الدعوي وبعدها عن الغلو والتطرف، وهو أن يبتعد عن استعمال الألفاظ والكلمات المصطلحات التي قد تترك آثارا سلبية في نفوس بعض المخاطبين اليوم، ومن هذا مثلا مصطلح أهل الذمة فمثل هذا المصطلح قد يتأذى منه غير المسلمين الذين يعيشون في المجتمع المسلم، ويشعرون بنوع من الانتقاص لكرامتهم وحقوقهم داخل المجتمع المسلم، وقد أصبح مصطلح المواطنة هو الأنسب للتعبير عن أهل البلاد كلهم سواء أكونوا مسلمين أم غير مسلمين، وإن عدم استعمال اللفظ الذي يثير الحساسية لا يتعارض مع شيء من أحكام شريعتنا أو مقررات ديننا، ما دام ليس من الألفاظ التي قد تعبدنا الله بها^(٢).

(١) خطابنا الإسلامي في عصر العولمة ص 39.

(٢) انظر : خطابنا الإسلامي في عصر العولمة ص 50

وقد ذكر الشيخ الطاهر ابن عاشور : "أن نوط الأحكام الشرعية الأحكام الشرعية بمعان وأوصاف لا بأسماء وأشكال"^(١) أي أن أحكام الشريعة الإسلامية إنما تتعلق بمعاني الأشياء ومصالحها الحقيقية التي تترتب عليها، لا بأسمائها وصورها الشكلية التي تلوح منها في الظاهر فمناط الحكم الشرعي في قصد الشارع واعتباره ليس اسم الفعل وصورته، وإنما حقيقته وما يترتب عليه من مصلحة أو مفسدة.

ومن وسطية لغة الخطاب الدعوي واعتداله : بعده عن الإفراط والغلو واستعماله لغة وسطية معتدلة تتسع لقبول الآخر في القضايا الخلافية التي تحتمل تعدد وجهات النظر، وتحتمل اختلاف الآراء والإفهام ، ذلك أن العديد من المسائل والقضايا المختلف فيها هي في حقيقتها قضايا ظنية واجتهادية وفيها مساحة واسعة لتعدد التقديرات والأحكام، فلا يصح والحال كذلك أن يستعمل فيها من أحد الأطراف المختلفين لغة قطعية حاسمة بحيث يرمي الآخرين بالجهل والضلال أو الفساد، ويصنفهم بأنهم خارجون على قطعيات الدين وثوابت الشرع، ولقد عبر الإمام أبو حنيفة عن هذا البعد الوسطي في لغة الخطاب حين قال : "علمنا هذا رأي وهو أحسن ما قدرنا عليه، ومن جاءنا بأحسن من قبلنا"^(٢).

ويلاحظ غياب هذا المعنى الأصيل عن بعض الخطابات الدعوية المعاصرة التي تقدم نفسها بلغة فيها قدر كبير من الاستعلاء والفوقية واعتبار نفسها الوصية على الدين، فما تقوله فهو الحق، وما عداه فهو الباطل والضلال، ولا تقبل مبدأ الاعتراف بحق الآخر في مخالفتها الرأي والتفكير.

(١) محمد الطاهر ابن عاشور / مقاصد الشريعة الإسلامية ص 346.

(٢) طه جابر العلواني / أدب الاختلاف في الإسلام ص 93.

ومثل هذه اللغة الإقصائية قد غدت وللأسف خاصية تتميز بها بعض الخطابات الدعوية المعاصرة التي لا ترى في الآخرين إلا قطعانا من الضوال الذين ليس لهم أن يناقشوا أو يفكروا أو يعترضوا على ما يقوله أئمة الهدى والعلم ! وأرى أن مثل هذه اللغة تجافي منهج القرآن نفسه الذي جعل مساحة واسعة للحوار والتعايش مع الآخر بالرغم من الاختلاف معه في الفكر والمنهج والسلوك فقال :

(قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ) المائدة / (64)

وقال سبحانه : (وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَأُنْزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَهُنَا وَإِلَهُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ) العنكبوت / (46)

وقد غاب عن أدبيات بعض العاملين في حقل الدعوة إلى الله أن نجاح الخطاب الإسلامي يعتمد بشكل كبير على اللغة المستعملة في الخطاب التي تستطيع أن تستوعب الآخر وتستفيد من تجاربه وخبراته وإمكاناته ثم توظفها في خدمة قضايا الأمة الكلية ومصالحتها العامة، وإن لغة الخطاب المبينة على الشعور بالفوقية والازدراء للآخرين لا تزيد الناس إلا بعدا ونفورا عن الخطاب وأصحابه.

ولعل هذا النزعة الاستعلائية هي صورة من صور (النشوق) و(التفهيق) التي ذمها رسول الله صلى عليه وسلم إذ بين أن أصحابها هم من أبغض الناس إليه صلى الله عليه وسلم فقال:

(إن من أحبكم إلي وأقربكم مني مجلسا يوم القيامة أحاسنكم أخلاقا. وإن أبغضكم إلي وأبعدكم مني مجلسا يوم القيامة الثرثارون والمتشدقون والمتفهبون.

قالوا يا رسول الله قد علمنا الثرثارون والمتشدقون فما المتفهبون ؟ قال المتكبرون^(١).

وقد ذكر أهل الحديث أن من معاني التشدق : المستهزئ بالناس يلوي شدة بهم وعليهم.

ولا يتسع المقام في هذه الورقة لذكر جميع شواهد وصور هذه الخصائص في الخطاب الدعوي المعاصر غير أننا نجد أن كثيرا من الخطابات الدعوية المعاصرة ما زالت تقتصر إلى تحلي لغتها بالخصائص العامة التي تميزت به لغة الخطاب الدعوي الأصيل في القرآن والسنة، إما لما يشوبها من غموض وإبهام، أو لأنها عجزت عن توظيف اللغة في استيعاب قضايا العصر ومستجداته وبقيت محكومة بمصطلحات الماضي وألفاظه التي كانت تتناسب مع طبيعة الزمان الذي وردت فيه ، أو لانحرافها عن نهج الوسطية والاعتدال والرشد في أسلوبها وألفاظها وطريقتها، وهذا يدعو إلى مراجعة شاملة للغة الخطاب الدعوي المعاصر وتحديد جوانب القصور والنقص الذي تعتريه، ورصد وجوه الخلل فيه، والنظر في كيفية تجاوز ذلك كله حتى يكون الخطاب الدعوي المعاصر قادرا على تحقيق أهدافه في إصلاح الفرد والمجتمع والأمة، وفي نشر الخير للإنسانية جميعها.

المصادر والمراجع

(١) أخرجه الترمذي حديث رقم 2018

ابن عاشور: محمد الطاهر / مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق محمد الطاهر الميساوي، ط2، دار النفائس، عمان 1421هـ -2001م.

ابن عاشور: محمد الطاهر، التحرير والتنوير: الدار التونسية للنشر - تونس.

ابن عبد البر: أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد / التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي ومحمد عبد الكبير البكري.

ابن عبد السلام: أبو محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام الحسن السلمي الدمشقي / الإمام في بيان أدلة الأحكام، تحقيق: رضوان مختار بن غربية

ابن كثير: أبو الفداء إسماعيل بن عمر / تفسير القرآن العظيم، دار الفكر - بيروت.

أبو داود: سليمان بن الأشعث أبو داود السجستاني الأزدي/ سنن أبي داود، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر، بيروت.

البيانوني: محمد أبو الفتح المدخل إلى علم الدعوة، ط1، مؤسسة الرسالة، 1412هـ -1991م، بيروت -لبنان.

الترمذي: أبو عيسى محمد بن عيسى / الجامع الصحيح، تحقيق : أحمد محمد شاكر وآخرون دار إحياء التراث العربي - بيروت.

دراز: محمد بن عبد الله، النبأ العظيم، اعتنى به : أحمد مصطفى فضلية، دار القلم للنشر والتوزيع، 1426هـ -2005م، بيروت.

الزرقاني: محمد عبد العظيم، مناهل العرفان في علوم القرآن، ط3، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه.

الزمخشري: جار الله أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الكشف عن حقائق غوامض التنزيل، الطبعة: الثالثة - 1407 هـ، دار الكتاب العربي - بيروت.

العسقلاني: أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر / فتح الباري شرح صحيح البخاري: تحقيق: عبد العزيز بن عبد الله بن باز ومحب الدين الخطيب، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه وذكر أطرافها: محمد فؤاد عبد الباقي، الناشر: دار الفكر.

العلواني: طه جابر / أدب الاختلاف في الإسلام، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا - الولايات المتحدة الأمريكية، 1987 م

القرضاوي: يوسف / فقه الجهاد، ط1، مكتبة وهبة، م، مصر.

- الخصائص العامة للإسلام، ط1، 1397 هـ - 1977 م، مكتبة وهبة، مصر.

- خطابنا الإسلامي في عصر العولمة، ط3، 2009 م، دار الشروق - مصر.

المبارك: مازن / نحو وعي لغوي، ط1، 1399 هـ - 1977 م، مؤسسة الرسالة، بيروت.

مساري: بشير مساري لغة الخطاب الدعوي، ط1، 1433 هـ، كتاب الأمة العدد 143، وزارة الأوقاف، قطر.

مسلم: أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري، الجامع الصحيح، دار الجيل بيروت.

النيسابوري: أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه المستدرک على الصحيحين، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، ط1 دار الكتب العلمية - بيروت.

التعليقات والمناقشات

- د. سرى سبيع العيش

تتساءل: لماذا نتخوَّف من بعض الكلمات والتعابير العربية الأصيلة التي لها معنى جميل، مثل كلمة أهل الذمة التي حذَّر من استعمالها د. الكيلاني. وتستغرب: لِمَ هذا التحذير؟!، فأهل الذمة تعني استحقاق هؤلاء للرعاية والعناية والتسامح معهم في شعائرهم الدينية واحترامهم، وقد حظوا بهذا الاحترام طيلة حياة الأمة الإسلامية، وكان لهم حضور ثقافي وأدبي وشعري وطبي، وكان لهم كل الحماية والرعاية.

كما أن هناك ذمماً في البنوك والشركات، هي أموالٌ مستحقَّة لا يجوز الجور عليها، وكذلك نقول عن المرأة المتزوجة هي في ذمة رجل، أي أن لها عليه استحقاق الرعاية والحماية، فَلِمَ نحذف كلمة أهل الذمة؟!

- رد. الدكتور عبدالرحمن الكيلاني

فيما يتعلق بمصطلح أهل الذمة يقول: أنا لا أطالب بإلغائه وإنما أطالب بتحسين معناه ومضمونه، ثم إعطاء بديل له فيما إذا كان يثير حساسية عند قطاع كبير من أبناء المجتمعات الإسلامية؛ فنحن لا نريد أن يكون الخطاب الدعوي خطاباً تقسيمياً للمجتمع إلى فئات وأقسام. ومصطلح "أهل الذمة" في معناه الأصل هو معنى جليل، فالذمة تعني العهد والميثاق ولكن استعمال هذا المصطلح الآن -مع وجود مصطلحات أخرى كمصطلح المواطنة- يعني أننا نميز بين أفراد المجتمع المسلم بحيث يكون هناك مواطن من الدرجة الأولى ومواطن من الدرجة الثانية؛ فيثير هذا حساسية عند المتلقي، وبالتالي إذا استعضنا عنه بمصطلح آخر هو المواطنة، فلا أظننا نكون قد خالفنا قاعدة من قواعد الشرع أو حكماً من أحكام الدين؛ لأن هذا المصطلح ليس مصطلحاً توقيفياً أو تعبدياً، كما أن الله لم يتعبدنا بمخاطبة غير المسلمين بأهل الذمة.

المحاضرة الحادية عشرة

اللغة في الخطاب الثقافي

الدكتور رائد عكاشة
المعهد العالمي للفكر الإسلامي

الخميس 17 محرم 1435هـ- الموافق 21 تشرين الثاني 2013م

مقدمة

يشكل الخطاب في سياقه اللغوي، واللغة في سياقها الخطابي مفردتين مهمتين في الرؤية العربية المعاصرة، لا سيما بعد تنامي الحديث عن الهوية والانتماء إلى الثقافة العربية الإسلامية، في ظل الصراع الثقافي والحضاري مع الآخر؛ إذ غدت اللغة المكوّن الأساس للخطاب، فهي التي تُشكّل رؤيتنا للعالم. وما الخطاب إلا تولّد لغوي أنتج في سياق معين، وهو مبني على نص له مدلولاته.

ومثّل الصراع اللغوي مظهراً ملحوظاً، جعل الدول والمؤسسات والأفراد يستشعرون ضرورة التفاعل مع ما يحدث للغة من غزو وتهميش في المجالات الحيوية وحتى الترفية. ولم تعد مسؤولية حماية اللغة مقتصرة على الخاصة وخاصة الخاصة، ضمن أبوية واضحة في تشكيل المجتمع، ولم يعد المركز هو الأساس في صنع خميرة التغيير، بل قامت مؤسسات المجتمع المدني؛ الثقافية والفكرية والدينية والتربوية... بالقيام بما عجزت عنه المؤسسات الرسمية، ونشأ خطاب متجاوز، مُتَّسِمٌ بالإدراك الواعي لمعطيات التطور التاريخي، وبالنظرة الموضوعية تجاه الذات، وبالاستثمار الحقيقي للطاقة النفسية والفكرية.

إن الخطاب مرتبط بعلاقات التواصل والتفاعل الخارجي مع الآخر، ومع الممارسات اليومية؛ إذ تكمن تواصليته في توصيل المعلومات والمعارف ونقل التجارب إلى المتلقي؛ وتتجلى تفاعليته في إقامة العلاقات الاجتماعية بين أفراد المجتمع، فهو ممارسة اجتماعية ثقافية، تتجاوز في كثير من الأحيان المقاصد اللغوية؛ المحكية والمكتوبة.

وبما أن الخطاب سياقٌ ونصٌّ وممارسة، فستحاول الدراسة تلمّس الخطاب الثقافي من خلال مظاهر الاستعمال اللغوي، والتحوّلات التي طرأت عليه في سياق

الخطاب الثقافي، مع الحرص على ملاحظة السياق الاجتماعي-النفسي-اللغوي في هذا الإطار؛ لأن اللغة -كما يراها علماء اللسانيات- ظاهرة اجتماعية، ونسق من العلاقات يسمح للأفراد بالاتصال فيما بينهم. وبناء عليه ستقوم الدراسة بالتطرق إلى السياقات الداخلية والخارجية لعلاقة اللغة بالخطاب الثقافي؛ أي بالانتقال من دراسة اللغة بوصفها موضوعاً إلى كونها ركيزة وأساساً لملاحظة مستوى الأداء اللغوي في السياق والخطاب الثقافي، على أساس أن السياق الاجتماعي والثقافي لا ينفصلان عن أي فعل لغوي، لا سيما أن النموذج الوظيفي للخطاب الثقافي متكئ على تتبع السياقات المعرفية والثقافية والاجتماعية التي أثّرت على تغيير النسق اللغوي؛ إذ لا تتحدد وظيفة الخطاب التواصلية إلا باستحضار السياق والمتلقي؛ أي باستحضار المؤثرات الاجتماعية والثقافية... .

وستحاول الدراسة ملاحظة التراتبية اللغوية في الخطاب الثقافي، ومدى حضور اللغة الفصحى خاصة في هذا الخطاب، بوصف هذا الحضور تعالقاً مع هوية الأمة، وغيابه يُعدّ خيانة ثقافية. ومن المفيد أن تستند الدراسة إلى بعض الخطابات الثقافية الموجودة في الأردن، وتلمّس اللغة من خلال تأسيساتها النظرية وتجلياتها العملية.

أولاً: تحرير المصطلحات والمفاهيم

تميل بعض الدراسات العلمية إلى تأطير المفاهيم والمصطلحات التي تستخدمها؛ درءاً لسوء فهم قد ينجم عن عدم فهم مراد الباحث، نتيجة لتباين الفهم تجاه المفاهيم والمصطلحات المستخدمة، مما يؤدي إلى غياب اللغة المشتركة في التواصل مع الفكرة. لا سيما أن المفاهيم قد ترتبط بالمعاني والمشاعر الموجودة في

أذهان الناس،^(١) مما يجعلها مرنة مرونة متسعة، تفرض على مستخدميها تقييدها. لذلك نلح أحياناً تركيزاً من الباحثين على تضمين دراساتهم مبحثاً يتناول المصطلحات والمفاهيم الإجرائية للدراسة.

وتتنوع المفاهيم بتنوع الحقول المعرفية التي تتضمنها، ويفرض الحقل المعرفي اتساعاً أو تحديداً للمفهوم؛ فثمة مفاهيم ينبغي أن تكون محددة، لا سيما تلك المتعلقة بالعقيدة مثل مفاهيم الإيمان والشرك والكفر...، وثمة مفاهيم تتسع اتساعاً كبيراً، وتتطور بشكل ملحوظ، مثل المفاهيم المتصلة بالعلوم الاجتماعية والإنسانية؛ إذ نجد لهذه المفاهيم دلالات معجمية وسياقية كثيرة. ونلح لها كذلك معاني أساسية يشترك فيها المتحاورون، وأخرى إضافية تختلف باختلاف المناخ الثقافي الذي تتشكل فيه.

وترى الدراسة بأن ثمة مفاهيم أساسية ينبغي التطرق إليها بشكل إجمالي؛ إذ ليس من هدف الدراسة البحث في كينونة هذه المفاهيم وتاريخ فكرتها، بل بموقعها المعياري والوصفي والذهني؛ أي بما يتشكل في ذهن باحث الدراسة، محاولاً الاقتصار على تلمس المفاهيم في إطار التفكير العربي. وقد حصرت الدراسة المفاهيم المؤطرة لها في أربعة مفاهيم أساسية هي: الخطاب، والثقافة، والخطاب الثقافي، واللغة.

١. الخطاب:

١. لقد أدرك علماؤنا الأقدمون خطورة الانقسام بين اللفظ والعقل والواقع، فهذا أبو حامد الغزالي يقول: "إن لأشياء وجوداً في الأعيان ووجوداً في الأذهان ووجوداً في اللسان، أما الوجود في الأعيان فهو الوجود الأصلي الحقيقي، والوجود في الأذهان هو الوجود العلمي الصوري، والوجود في اللسان هو الوجود اللفظي الدليلي. فإن السماء مثلاً لها وجود في عينها وفي نفسها، ثم لها وجود في أذهاننا ونفوسنا؛ لأن صورة السماء حاضرة في أبصارنا ثم في خيالنا... أما الوجود في اللسان فهو اللفظ المركب من أصوات... فالقول دليل على ما في الذهن، وما في الذهن صورة لما في الوجود من مطابقة له. ولو لم يكن وجود في الأعيان لم ينطبع صورة في الأذهان، ولو لم ينطبع صورة في الأذهان لم يشعر بها إنسان، ولو لم يشعر الإنسان لم يعبر عنها اللسان. وإن فاللفظ والعلم والمعلوم ثلاثة أمور متباينة لكنها متطابقة متوازية." انظر: - الغزالي، أبو حامد. المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى، القاهرة: مكتبة الجندی، 1968م، ص10.

يُعد مفهوم الخطاب من أكثر المفاهيم المتسعة؛ إذ تعددت التعريفات المتعلقة به^(١)، نظراً لتنوّع المشارب الفكرية واللغوية والفلسفية والاجتماعية التي تطرقت إليه في سياقه الغربي خاصة^(٢). وفي سياق التفكير العربي، ولا سيما اللغوي منه، نجد تعريفات كثيرة؛ فمن المفكرين والنقاد اللغويين من انطلق انطلاقاً بنبويّاً؛ إذ رأى الخطاب جملة واحدة تجمع بين أعضائه علاقات إحالية، وتتسم هذه الجملة بالاكتماء الذاتي؛ إذ لا تحتاج إلى العوامل الخارجية. وهي بذلك بنية مغلقة^(٣) تُدرس في ذاتها ولذاتها. ^٤ وغياب المرجعية يجعل الخطاب متميزاً لا يطابق الواقع، ولا يهتم بتسجيل الأحداث، بل يهدف إلى خلق عالم لغوي خاص^(٥). ومن النقاد من يرى بأن الخطاب يمثل رمزاً مشتركاً بين المرسل والمتلقي، مما ينبئ عن علم

١. لعل الناظر في سيرة مفهوم الخطاب في التفكير الغربي، يلح التطورات التي حدثت على تعريف الخطاب، تبعاً للمؤثرات التي عملت على صوغه؛ إذ نجد تصوّراً لمفهوم الخطاب منطلقاً من التواصلية اللغوية المباشرة، ومنتهياً بالتأويلية والممارسة وما وراء اللفظ أو اللغة. فالخطاب عند الغربيين "كل كلام تجاوز الجملة الواحدة سواء كان مكتوباً أو ملفوظاً، غير أن الاستعمال تجاوز ذلك إلى مفهوم أكثر تحديداً، يتصل بما لاحظته الفيلسوف هـ ب غرايس عام 1975م من أن للكلام دلالات غير ملفوظة، يدركها المتحدث والسامع دون علامة معلنة أو واضحة... وقد اتجه البحث فيما يعرف بتحليل الخطاب إلى استنباط القواعد التي تحكم مثل هذه الاستدلالات أو التوقعات الدلالية". انظر: -الرويلي، ميجان، والبازعي، سعد. **دليل الناقد الأدبي**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2000م، ص89.

٢. يرى بعض الباحثين أن ثمة تجاوزاً لمفهوم الخطاب لدوره اللساني إلى آفاق أخرى وعلوم متباينة. ولاحظوا أن هناك اضطراباً في فهم مفهوم الخطاب، وأن ثمة خلطاً والتباساً بين مفهومي الخطاب والنص داخل الثقافة الغربية قبل انتقالهما إلى الثقافة العربية عن طريق الترجمة. وإن كان يغلب في التقليد الأوروبي استخدام النص، وفي التقليد الأنجلو أمريكي استخدام الخطاب. انظر: - العبد، محمد. **النص والخطاب والاتصال**، القاهرة: الأكاديمية الحديثة للكتاب الجامعي، ط 1، 2005م، ص7.

٣. يرى رولان بارت أن الخطاب يمتلك وحداته وقواعده ونحوه. انظر: - بارت، رولان. **التحليل النبوي للسرد**، ترجمة: حسن بحراري وبشير القمري وعبد الحميد مقلد، المغرب: منشورات اتحاد كتاب المغرب، 1999م، ص9.

٤. المسدي، عبد السلام. **الأسلوب والأسلوبية**، تونس: الدار العربية للكتاب، 1977م، ص116.

٥. السد، نور الدين. **الأسلوبية وتحليل الخطاب**، الجزائر: دار هومة، 1997م، ج2، ص68.

كلُّ من المُرسِل والمتلقِي بالأنماط اللغوية المستخدمة، لتحقيق الهدف التواصلي^(١). ولعل هدف التواصلية من الأهداف المتعينة التي أرادها العرب من تعريفهم للخطاب، أكان هذا التواصل منطوقاً^(٢)، أم مكتوباً^(٣). وثمة من يرى في الخطاب التواصلية والتفاعلية والاتساق والانسجام والتطور والتحوّل، تبعاً لكل قارئ^(٤). وبما أن الخطاب متواصل مع القارئ، لتضمّنه خصائص نفسية واجتماعية وثقافية، فإن هذا يجعله يقول ما فيه، فلا داعي للإقبال عليه بأفكار مسبقة^(٥). لذلك فالخطاب خلق لغة من لغة.

وثمة من ينظر إلى الخطاب بوصفه من المصطلحات المعقدة التي يفتح فيها التأويل^(٦) على جملة من المفاهيم، ومجموعة من المقاصد. وما اللغوية إلى واحدة منها، وربما تكون أكثرها تجلياً^(٧). لذلك يرى بعض النقاد أن الخطاب ليس وعياً يتخذ من اللغة مظهره الخارجي، وليس لساناً وذاتاً تتكلمه، وإنما هو ممارسة، لها أشكالها الخاصة من الانتظام^(٨). وهناك من يجد الخطاب صيغة تختارها لتوصيل أفكارنا إلى الآخرين، وصيغة نتلقى بها أفكارهم، سواء أكان ذلك عبر

١. يُنسب هذا الرأي إلى سعد مصلوح. انظره في:

- السد. الأسلوبية وتحليل الخطاب، مرجع سابق، ج2، ص74.

٢. ومثاله ما ورد في لسان العرب: مادة خطب.

٣. ومثاله ما ورد في المعجم الوسيط: مادة خطب.

٤. مفتاح، محمد. تحليل الخطاب الشعري، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1995، ص120.

٥. يُنسب هذا الرأي إلى منذر عياشي. انظره في:

- السد. الأسلوبية وتحليل الخطاب، مرجع سابق، ج2، ص13.

٦. لعل فهم ما وراء اللغة يذكرنا بما قاله الباجي عندما عرّف الخطاب؛ إذ قال: "ما فهم من قصد المتكلم ما لم يوضع له لفظ" انظر:

- الباجي، أبو الوليد سليمان بن خلف. المنهاج في ترتيب الحجاج، تحقيق: عبد المجيد تركي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط3، 2001، ص12

٧. لعل أبرز من يمثل هذا النمط في التفكير، الذي يتجاوز الحدود اللغوية، فوكو ومَنْ تبعه من المفكرين والنقاد الذين تحدثوا عن مفهوم الخطاب والسلطة.

٨. بنعبد العالي، عبد السلام. بين بين، الدار البيضاء: دار توبقال، ط1، 1996، ص78.

الكلام أم الإشارة أم الإبداع الفني^(١). وثمة من يجد الخطاب لغةً بوصفها حواراً بين الكاتب والقارئ، أو بين أفكار الكاتب وأفكار القارئ، أو بين ما يمثله الكاتب: اجتماعياً أو سياسياً أو ثقافياً...، وما يمثله القارئ^(٢).

أما مفهوم الخطاب في سياق الدراسة فيعني: ذلك الفعل التواصلية^(٣) القصدي، الذي يرمي من خلاله المنشئ إلى التأثير في المتلقي؛ لإيصال رسالة ما.

٢. الثقافة:

لعل مفهوم الثقافة من أكثر المفاهيم التي أخذت نصيباً وافراً من التعريف والتحليل والتعقيد والتصنيف، لما لها من ارتباط بالمعارف والعلوم كلها دون استثناء، وبما يتصل بمناشط الإنسان الفكرية والعملية، وبما لها من اتصال مع الملموس والمجرد. ففي نهاية الخمسينات استطاع المؤلفون أن يجمعوا أكثر من مئة وخمسين تعريفاً مختلفاً للثقافة قيد الاستعمال في الكتب الأكاديمية^(٤).

ثمة تعريفات متعددة للثقافة تتمحور حول ماهية الثقافة بوصفها طريقة حياة كُلية^(٥)، أو طريقة العيش والتفكير، أو بوصفها معارف عامة، أو بوصفها نشاطاً علمياً وإبداعياً ملتزماً، أو مجموعة من المعتقدات أو القيم التي تعطي معنى لطرق الحياة، وتُنتج ويُعاد إنتاجها من خلال أشكال مادية ورمزية، أو مجمل السلوك

١. استنبئية، سمير. اللغة وسيكولوجية الخطاب، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط 1، 2002م، ص15.

٢. عناني، محمد. من قضايا الأدب الحديث، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1995م، 36.

٣. التواصل بأي شكل من أشكال إخراج المعاني التي تحدث عنها الجاحظ في كتابه البيان والتبيين، المتمثلة في: اللفظ والإشارة والكتابة والعقد والنسبة.

٤. كرانغ، مايك. الجغرافيا الثقافية، ترجمة: سعيد منتاق، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد 317، 2005، ص14.

٥. للاستزادة حول مفهوم الثقافة والحضارة في السياق الذي يتحدد به في الدراسات (الأنثروبولوجية والسوسيولوجية) والفلسفة، انظر: - السعيد، فؤاد، و خليل، فوزي. الثقافة والحضارة: مقارنة بين الفكرين الغربي والإسلامي، سوريا: دار الفكر، 2008

الإنساني الذي تتشارك فيه مجموعة ما، أو أسلوب الحياة بين أعضاء مجتمع معين، أو مجمل الكسب الإنساني في تفاعله مع بيئته ومجتمعه ومصادر معرفته وأدواتها. وتشمل الثقافة بذلك: العادات والتقاليد والأفكار والعقائد والفنون واللغة والرموز ومناشط الإنسان وأساليب حياته. وثمة من يرى أن الثقافة مجموعة من الصفات الخلقية والقيم الاجتماعية، التي تؤثر في الفرد منذ ولادته، وتصبح لا شعورياً العلاقة التي تربط سلوكه بأسلوب الحياة، في الوسط الذي ولد فيه ^(١). ويمكن فهم دلالات الثقافة في الأصل العربي المعتمد على المرجعية المعجمية بشكل خاص، فيما يأتي ^(٢):

- إن مضمون مفهوم الثقافة في اللغة العربية ينبع من الذات الإنسانية ولا

يُغرس فيها من الخارج، فالكلمة تعني تنقية الفطرة البشرية وتشذيبها وتقويم اعوجاجها، ثم دفعها لتوليد المعاني الجوانية الكامنة فيها، وإطلاق طلائعها لتنشئ المعارف التي يحتاج إليها الإنسان.

- إن مفهوم الثقافة في اللغة العربية يعني البحث والتنقيب والظفر بمعاني

الحق والخير والعدل، وكل القيم التي تُصلح الوجود الإنساني وتهذبه وتقوّم اعوجاجه. فهو مفهوم يفتح أمام العقل البشري المعارف والعلوم النافعة الصالحة، ولا يدخل فيه تلك المعارف أو العلوم أو القيم التي تُفسد وجود الإنسان، ولا تتسق مع مقتضيات التهذيب والتسوية وتقويم الاعوجاج.

- يركز مفهوم الثقافة في المعرفة على ما يحتاج الإنسان إليه طبقاً لظروف

بيئته ومجتمعه، وليس على مطلق أنواع المعارف والعلوم. وهذا يربط مفهوم الثقافة بالنمط المجتمعي الذي يعيش الإنسان في ظله، وليس بأي مقياس آخر، يقسم

١. ابن نبي، مالك. مشكلة الثقافة، ترجمة: عبد الصبور شاهين، سوريا: دار الفكر، ص 74.

٢. يمكن تتبع نشأة مفهوم الثقافة وتطوره في الفكرين الغربي والعربي في:

- عارف، نصر. الحضارة-الثقافة-المدنية، واشنطن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1994م.

الثقافات قياساً على ثقافة معينة. فاللفظ العربي يعدّ الإنسان مثقفاً طالما هو ثابت المعرفة بما يحتاج إليه في زمانه وعصره ومجتمعه وبيئته. ولذلك يكون المثقف مرتبطاً بمجتمعه وقضاياها بغض النظر عن كم المعارف والمعلومات المكسّسة في ذهنه؛ أي حجم المعارف التي يمتلكها، والتي ربما تكون أفكاراً ميتة أو مميتة.

- إن مفهوم الثقافة غير مقيد أو مخصص، فهو عام للإنسان والجماعة والمجتمع، ويشتمل على جميع أنواع الممارسات الإنسانية، ومختلف درجاتها، ويعطي دلالاته على أي مستوى تحليلي يستخدم فيه، طالما تحقق مطلق التهذيب والتقويم. وتقصّد الدراسة بالثقافة في هذا المقام: ما يمارسه الفرد والمجتمع من طرائق في التفكير والسلوك في مناشط حياته كلها، بما يهدف إلى تقويم سلوك المجتمع وتهذيبه، ضمن مرجعية واضحة متسقة مع تاريخ المجتمع وقيمه وعقيدته وتراثه ولغته.

٣. الخطاب الثقافي:

بناء على ما سبق من تعريفنا للخطاب وللثقافة، فإننا نعني بالخطاب الثقافي هو تلك التتظيرات والممارسات التي تُعنى بالشأن الثقافي، والمتصلة اتصالاً مباشراً بشرائح متعددة ومتنوعة في المجتمع، وتهدف إلى محاولة تشكيل الأفراد والمجتمع، بما ينسجم مع مرجعية المجتمع الفكرية والثقافية والعقدية واللغوية، سواء أكان ذلك على الصعيد المادي أم المعنوي أم المنهجي أم القيمي...^(١).

٤. اللغة:

قد يغدو الحديث عن التأطير النظري للغة أصعب بكثير من الممارسة العملية لها؛ إذ ليس الإنسان بحاجة إلى أن يرسم معالم النظرية وهو يمارس اللغة

١ ثمة اختزال لمفهوم الثقافة، ليركز على الفنون الأدبية لا سيما الشعر؛ إذ لوحظ بأن معظم النشاطات الثقافية لوزارة الثقافة ورابطة الكتاب تركز على النشاط الأدبي، لا سيما في بعده الشعري والنقدي. بينما توسّع مفهوم الثقافة عند مؤسسة عبد الحميد شومان؛ إذ شمل معظم مناشط الحياة. وهذا يتسق مع المفهوم الحقيقي للثقافة.

دون عائق. وتأتي الصعوبة من أننا ننتقل في الحديث عن اللغة من التوصيف العملي المسموع والمقروء والمتحدث والمكتوب، إلى الحديث عن الفلسفة التي صاغت اللغة، والمنطلقات النظرية التي كوَّنتها.

إن التفحص الدقيق لبعض النصوص القديمة يعطينا تصوراً حول مفهوم اللغة عند بعض الذين عنوا باللغة، من حيث فلسفتها وطبيعتها وتكويناتها وهدفها. فذا ابن جني يرى أن اللغة "أصوات يُعَبَّر بها كل قوم عن أغراضهم." ^(١) ويعرفها ابن خلدون بقوله: "عبارة المتكلم عن مقصوده، وتلك العبارة فعل لساني ناشئ عن القصد بإفادة الكلام." ^(٢)

ومما يلاحظ على النصين السابقين بأن إحداث فعل التواصل هو الأساس الوظيفي للغة، وأن الطابع اللساني الصوتي هو المكوّن الأساس للغة. إن التركيز على البعد التواصل للغة، ودراسة اللغة ضمن مستوياتها المعروفة: الصوتي، والتركيب، والصرفي، والدلالي، والمعجمي، والبلاغي يجعل اللغة مقصودة لذاتها، وبنية مغلقة مكتفية بذاتها. صحيح أن وظيفة التواصل من أهم وظائف اللغة نظراً لكونها تحقيقاً صوتياً لميل الإنسان إلى رؤية الواقع بطريقة رمزية، وبفضلها تكوّنت الجماعات الإنسانية، فتاريخ البشرية منذ بدايته يفترض وجود اللغة. إلا أن ثمة فارقاً بين اللغة والتواصل، فعلى الرغم من أهمية وظيفة التواصل وحيويتها وضرورتها، إلا أنها لا تمنح اللغة خصوصية؛ إذ إنها متحققة بين الكائنات الأخرى بالقدر الذي تحتاجه، وبهذا فالتواصل لا يأخذ دوره الفعلي والجوهري، إلا إذا تعالق مع الفكر، ليشكلا هوية واضحة قادرة على تحقيق الانسجام بين الماضي والحاضر والمستقبل. ولعل الاقتصار على دور اللغة في التواصل -بمعناه البسيط- أدّى إلى خلل واضح في فهم مقصدية اللغة، وعدّها أداة لتوصيل المعنى

١. ابن جني، أبو الفتح. الخصائص، تحقيق: محمد علي النجار، بيروت: عالم الكتب، ج1، ص33.

٢. ابن خلدون، عبد الرحمن. المقدمة، تحقيق: علي عبد الواحد وافي، القاهرة: دار مصر للطباعة والنشر والتوزيع، 2004، ص621.

فحسب، غاضين الطرف عن الأخطاء والركاكة؛ إذ لا يؤثر هذا في وصول المعنى واستيعابه.

ومن هنا جاءت القراءة المعرفية لتركز على البُعد التمثلي للغة، الذي يمنح اللغة إطارين مهمين: الإطار الداخلي الذي يعطينا تصوراً واضحاً حول مكونات اللغة، وطاقتها التفجيرية في التعبير عن الأفكار، من خلال تحليل مستويات اللغة آنفة الذكر، والإطار الخارجي الذي يبرز لنا قدرة اللغة على التعامل مع العالم الخارجي: نفسياً واجتماعياً واقتصادياً...، واستيعابه تبادلياً، من خلال إنتاج الألفاظ والمفاهيم والمصطلحات القادرة على تمثله.

تتحدد اللغة في هذه الدراسة ضمن رؤية معرفية لسانية ترى أن المقصود باللغة: ذلك القالب اللفظي والشكلي المتكئ على القواعد والمعايير التي وضعها العرب، ويتم من خلاله تفحص مناشط الحياة والوجود وتمثلها؛ لإقامة التفاعل مع الذات والوجود. وذلك القالب هو اللغة الأم؛ أي تلكم اللغة التي اتخذتها الأمة ميداناً منسجماً للتعبير عن هويتها، وغدت الشكل المتجلي للتواصل بين أفرادها، واتخذتها كذلك الدولة لغة تواصل في إدارتها ومؤسساتها ومراسمها، وهي التي نص عليها الدستور. لذلك نجد الفن التشكيلي على سبيل المثال لا الحصر، الذي يستخدم الحروف العربية في لوحاته، تمثلاً من تمثلات اللغة، وشكلاً من أشكال التواصل اللغوي^(١).

ثانياً: دور اللغة في بناء الشخصية العربية الإسلامية

١. انظر انتشار الحرف العربي في اللوحات التشكيلية ضمن ما يُسمى بحركة الحروفية، التي تعتمد على تنويعات الحرف العربي في إبراز المظهر الجمالي للوحة الفنية.

أدرك سلف هذه الأمة دلالة ارتباط العربية بالإسلام؛ فالعربية عندهم كادت تكون مرادفةً للإسلام، وهما معاً يشكّلان خاصية المسلم وهويته، فحين سأل أبو جعفر المنصور مولى لهشام ابن عبد الملك عن هويته قال المولى: "إن كانت العربية لساناً فقد نطقنا به، وإن كانت ديناً فقد دخلنا فيه"^(١).

يُعدّ إتقان قواعد اللغة وفروعها وتطبيقاتها من أهم الشروط اللازمة لفهم الدين، الذي يُعدّ مكوناً أساسياً من مكونات الشخصية العربية الإسلامية، فإنّ إتقان اللغة مهم للمفسّر والمحدّث والأصولي والفقّيه المجتهد للفهم الصحيح للإسلام، ولحسن فهم مقاصده، ولضمان سهولة التخاطب والتفاهم بين أفراد الأمة الإسلامية. ومن أراد فهم مقاصد الشارع، أو استنباط أحكامه، أو تفسير آية أو حديث ولم يكن عالماً بالعربية؛ فإنه قد يضل الطريق في فهمه للمقاصد وحكمه وتفسيره. كتب عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه إلى أبي موسى الأشعري: "أما بعدُ فتفقهوا في السُّنة، وتفقهوا في العربية وأعرّبوا القرآن فإنه عربي، وتعلموا العربية فإنها من الدين." ^(٢) ويقول ابن تيمية: "واعلم أن اعتياد اللغة يؤثر في العقل والخلق والدين تأثيراً قوياً بيّناً، ويؤثر أيضاً في مشابهة صدر هذه الأمة من الصحابة والتابعين. ومشابهتهم يزيد من العقل والدين والخلق وأيضاً فإن نفس اللغة العربية من الدين، ومعرفتها فرض واجب، فإن فهم الكتاب والسنة فرض ولا يفهم إلا بفهم اللغة العربية، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب." ^(٣) ويقول

١. انظر النص في :

- الدوري، عبد العزيز. التكوين التاريخي للأمة الإسلامية: دراسة في الهوية والوعي ، بيروت، 1984، ص19.

٢. ابن أبي شيبة، عبد الله بن محمد. المصنف، بيروت: دار الفكر، 1994م، أحايث الأحكام، ص130.

٣. ابن تيمية، أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم. اقتضاء الصراط المستقيم، تحقيق: عصام فارس الحرساني ومحمد إبراهيم الزغلي، بيروت: دار الجبل، 1993م، ص 207.

أيضاً: "اللسان العربي شعار الإسلام وأهله، واللغات من أعظم شعائر الأمم التي يتميزون بها." (١)

وثمة أقوال كثيرة تكشف عن أهمية إتقان اللغة، والتعرف على أسرارها، لما يتيح من تنظيم للفكر، وتأثير في المتلقي (٢).

وبفهم من كلام السلف والخلف أنه ليس المقصود من تعلم اللغة العربية الاقتصار فقط على القواعد الأساسية، التي تتوقف وظيفتها على معرفة ضوابط الصحة والخطأ في كلام العرب، وإنما المقصود من تعلم اللغة العربية لدارس الكتاب والسنة والمتأمل فيهما، هو فهم أسرارها وإدراك مقاصدها، والبحث عن كل

١. المرجع السابق، ص203.

٢. انظر:

- الزجاجي، أبو القاسم. **الإيضاح في علل النحو**، تحقيق: مازن المبارك، ط6، 1996، ص96.
- القرطبي، أبو عبد الله. **الجامع لأحكام القرآن**، تحقيق: عبد الله عبد المحسن التركي، ط1، مؤسسة الرسالة، باب ما جاء في إعراب القرآن.
- الحموي، ياقوت. **معجم الأدباء**، تحقيق: إحسان عباس، بيروت: دار الفكر، 1980، ج1، باب فضل الأديب وأهله.
- الشافعي، محمد بن إدريس. **الرسالة**، تحقيق: أحمد شاكر، بيروت: دار الكتب العلمية، ج1، ص42.
- الغزالي، أبو حامد. **المنحول من تعليقات الأصول**، تحقيق: محمد حسن هيتو، ط1، دمشق: دار الفكر 1980م، ص463، والمزهر، ج1، ص5.
- الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى. **الموافقات في أصول الشريعة**، تحقيق: محمد عبد الله دراز، ط1، مصر: المكتبة التجارية الكبرى، ج4، ص324.
- ابن جني، أبو الفتح عثمان. **الخصائص**، القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، 1347هـ، ج1، ص11.
- الزمخشري، أبو القاسم. **المفصل في صناعة الإعراب**، تحقيق: علي بو ملح، بيروت: مكتبة الهلال، ط1، 1993، مقدمة المؤلف، ص2.
- ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله. **تأويل مشكل القرآن**، تحقيق: السيد أحمد صقر، القاهرة: دار التراث، ط2، 1973، ص12.
- ابن خلدون، **المقدمة**، مرجع سابق، ص545.
- الثعالبي، أبو منصور عبد الملك بن محمد النيسابوري، **فقه اللغة وأسرار العربية**، شرح: ديزيرة شقال، بيروت: دار الفكر، 1999م، ص10.

ما يفيد في استتطاق النص، ومعرفة ما يؤديه التركيب القرآني على وجه الخصوص، بوصفه أعلى ما في العربية من بيان. وقد نبّه على هذه الخاصية الزجاجي في كتابه الإيضاح في علل النحو؛ إذ يقول: "فإن قال قائل: فما الفائدة في تعلم النحو، وأكثر الناس يتكلمون على سجيّتهم بغير إعراب، ولا معرفة منهم به، و يُفهمون غيرهم مثل ذلك؟ فالجواب في ذلك أن يقال له: الفائدة فيه الوصول إلى التكلم بكلام العرب على الحقيقة صواباً غير مبدّل ولا مغيّر، وتقويّم كتاب الله عز وجل، الذي هو أصل الدين والدنيا والمعتمد، ومعرفة أخبار النبي صلى الله تعالى عليه وسلم، وإقامة معانيها على الحقيقة؛ لأنه لا تفهم معانيها على صحة إلا بتوفيتها حقوقها من الإعراب" (١).

لقد كثر الحديث منذ منتصف القرن الماضي عن اللغة وأهميتها في صنع الهوية، ودورها في بناء الشخصية العربية خاصة (٢). ولعل الحديث يتنامى كلما كان هناك شعور بالتحدي الذي تواجهه اللغة العربية، ومرّد هذا التحدي "الشعور المبالغ فيه بأهمية اللغة الأجنبية الناتج غالباً عن الانبهار بكل ما هو أجنبي، والظن الزائف بأن التقدم لا يأتي إلا عن طريق إتقان اللغة الأجنبية للجميع، بل والتحدث بها بين العرب أنفسهم. وغني عن الذكر أن هذا الشعور يأتي من الإحساس بالهزيمة النفسية التي يعاني منها الإنسان العربي في هذا العصر، والإعجاب المتنامي بصانع الحضارة المعاصرة الذي يمثل المنتصر الغالب." (٣)

١. الزجاجي، أبو القاسم، الإيضاح في علل النحو، مرجع سابق، ص 95.

٢. لعل المطلّع على طبيعة المؤتمرات التي نظمتها أقسام اللغة العربية في الجامعات العربية، يجد أغلبها تناقش موضوع مكانة اللغة العربية في ظل التغيرات المعاصرة، مما يدل على ملمحيّ الخوف على اللغة من الضمور والهيمنة، وعلى الحاجة الماسة إلى تطوير طرائق إدماج اللغة في العصر.

٣. الضبيّب، أحمد. اللغة العربية في عصر العولمة، الرياض: مكتبة العبيكان، ط 1، 2001م، ص 16.

واللغة أيقونة مهمة في تحديد الرؤية؛ إذ إن "اللغة التي تنتمي إلى مجتمع بشري معين، والتي يتكلمها أبنائها، ويفكرون بواسطتها، هي التي تنظم تجربة هذا المجتمع، وهي التي تصوغ بالتالي عالمه وواقعه الحقيقي، فكل لغة تتطوي على رؤية خاصة للعالم؛" ^(١) لأنها بمثابة شبكة تواصل وقنوات نقل للتراث والمعرفة الوافدة إلى الذات، والناقلة من الذات إلى الآخر، فلا جرم أن يعتصم كل مجتمع بهويته الثقافية من خلال تنشئته بلغته.

وقد يحدث انسجام بين اللغة والهوية، فتغدو لغة الهوية مُشبعة بهوية اللغة، وتصبح هوية اللغة علامة بارزة لهذه اللغة، وكلتاها سيدتان ومسودتان، فصحيح أن الإنسان هو الذي يصنع اللغة، إلا أنه أسير لها ولا يخرج عن قوانينها، واللغة "سبيل المرء إلى معرفته لذاته ومحيطه، وهي في الوقت نفسه تفرض على المرء قيوداً تمنعه من تخطيها، فإذا أراد شخص أن يعبر عن مكنوناته، أو أن يتواصل مع إخوانه، أو أن يعي ما يجيش في نفسه، فإنه يستعمل في ذلك ما تُقدّم اللغة إليه من مفردات وتراكيب، وهو يبقى في ذلك أسير هذه المفردات والتراكيب" ^(٢).

تعاني الذات -أحياناً- من شعور بالتفسخ ما بين الماضي والحاضر. وقد يدفع هذا الشعور تلك الذات إلى محاولة إعادة تشكيل الهوية التي تمنحها صفة الانسجام، مما يدفع الذات إلى الانتماء باللغة الأمّ شكلاً من أشكال الهوية؛ إذ يُعدّ هذا الأمر غريزة يشعر بها المرء بالاطمئنان، ويستطيع من خلالها أن يبتّ همومه، وينقل أفكاره وعاداته وتقاليده. وفي ذلك يقول ساطع الحصري: "إن اللغة سواء قلنا إنها خلقت دفعة واحدة من قبل الله، أم ذهبنا إلى أنها تكونت تدريجياً بعمل العقل، فلا يمكن أن نشك في أنها -في الحالة الراهنة- هي التي تخلق

١. تنسب المقولة إلى إدورد سابير، انظرها في:

- بركة، بسام. اللغة العربية: القيمة والهوية، مجلة العربي، العدد 528 تشرين الثاني، 2002م، ص 84

٢. كرم، الشريف. اللغة العربية وعلاقتها بالهوية، مجلة حوليات التراث، مستغانم، الجزائر، العدد 6

العقل، أو على الأقل تؤثر في التفكير تأثيراً عميقاً، وتسدده وتوجّهه توجيهاً خاصاً، فاللغة القومية تعتبر بمثابة الوعاء الذي تتشكل به، وتحفظ فيه، وتنتقل بواسطته أفكار الشعب. إن لغة الآباء والأجداد مخزن لكل ما للشعب من ذخائر الفكر والتقاليد والتاريخ والفلسفة والدين، فقلب الشعب ينبض في لغته وروحه، وتكمن في بقاء هذه اللغة.^(١)

وقد يحدث شرخ وحالة فصام نكد بين اللغة والهوية، وهو ما يمثل فسخ الهوية؛ أي حدوث قطيعة مع اللغة في سياقات تقطع الذات عن اللسان، ومن ثم هي حالة تحاول تغريب اللسان بالمعنى الواسع. وفسخ الهوية يؤدي إلى قطيعة مع الأصل وإلى قطع الذات عن العلاقات الفطرية ومجالاتها الحيوية^(٢). وما من شك في أن حالة الفصام تؤدي إلى انسلاخ الإنسان عن ذاته وذاكرته، ضمن محور يحاول محو الذاكرة الحضارية، وقطع النفس عن ذاكرتها التراثية، لتتشكل في وعي ولا وعي أبناء اللغة أن لغتهم سبب رئيس في تخلفهم وفقدانهم فاعليتهم الحضارية. فينشأ جيل لا يستطيع صوغ ذاته وشخصيته، ولا يقدر على رسم حدود الانتماء، فهو ابن الهوية والحضارة والجغرافيا والزمان، ولكنه يستعير لساناً آخر غير قادر على إعادة تشكيله؛ إذ إن اللسان في منزلة (تفوق) منزلة الهوية، والذات ترغب هذا اللسان، واللسان يأبى ذلك، فتحدث عندئذ حالة المسخ التي تمثل صيغة موحشة للذات، التي تشعر بالاعتراب، فلا هي ابنة اللسان، ولا هي ابنة الهوية. تُعد اللغة في المفهوم الإناسي (الأنثروبولوجي) أساس النشاط الثقافي، وهي أساس أيضاً في التصنيفات الإثنية؛ إذ تغدو تعبيراً عن الوجود. وما الصراعات

١. الحصري، ساطع. ما هي القومية، بيروت: دار العلم للملايين، ص 56

٢. وهذا ما يمثلته الخطاب الثقافي عند بعض الحداثيين، الذين يرون ما في التراث بكل تجلياته عبئاً على إبداعهم، لذا لا بدّ من نبذه.

الإثنية داخل بعض البلدان الغربية مثل بلجيكا وهولندا وإسبانيا وكندا إلا تمثيل واضح على أهمية اللغة في التعبير عن الذات، وعن دور اللغة في بناء شخصية الفرد؛ إذ لم تعد أساساً للتواصل بين الأفراد، بل غدت إطاراً وجودياً للفرد، وسيجاً مجتمعياً لبناء الذات وحمايتها. وما قانون (توبون) الفرنسي، الذي نشأ إثر الحرب الدبلوماسية التي حدثت بين فرنسا والولايات المتحدة الأمريكية 1994 تحت عنوان الاستثناء الثقافي، إلا مثال صارخ على التمسك باللغة؛ لأنها عنوان هوية المجتمع الفرنسي؛ إذ قام هذا القانون على ثلاث دعائم رئيسة هي: إغناء اللغة الفرنسية، وإجبارية استعمالها، والدفاع عنها بوصفها لغة الجمهورية.

يرى بعض المفكرين أن اللغة تعمل على توجيه الإنسان ليندمج في التراتبية الاجتماعية؛ إذ تفرض عليه الاستعمال الصحيح للكلمات داخل النظام الذي ينتمي إليه. وهي تتحكم به في اختيار المقال المناسب للمقام المناسب، فهي بذلك سلطة تهذيبية إلزامية؛ إذ تحدد نطقنا وألفاظنا وتركيبنا اللغوي، ومن هنا لا تظهر قدرة الفرد الإبداعية إلا من خلال قدرته على الالتزام بقوانين النسق اللغوي^(١).

ويُعد مفهوم "التراتبية اللغوية" من المفاهيم المعرفية ذات التجذر الأيديولوجي الاجتماعي النفسي، وهو مرتبط بشكل كبير بالبناء النفسي للفرد والمجتمع. ولعلنا عندما ننظر في التنظيرات والممارسات التي قام بها "الاستعمار" في بعض البلدان من تغيير في الهوية، ومحاولة إعادة تركيب النفسية من جديد، نجد بأن ثمة حضوراً متصلاً للغة في تثبيت مفهوم التراتبية اللغوية، الذي يعني رقي لغة على أخرى. فهذا دوغلاس روبنسون يقول: "لقد جعلت الإمبراطورية اللغة تراتبية حيث

١. بارت، رولان. درس السيميولوجيا، ترجمة: عبد السلام بنعبد العالي، الدار البيضاء: دار توبقال، ط3،

لغة القوة الإمبراطورية في القمة، ولغة المسودين المذلين المستعمرين في الأسفل".
(١)

ويزداد مفهوم التراتبية اللغوية تعقيداً عندما يختار المستعمر لغة المستعمر لغة أدب أو تحدث أو تواصل، اختياراً طوعياً؛ إذ يتجلى حينئذ ضعف هوية المستعمر إزاء محاولات المستعمر فرض هيمنته اللغوية والثقافية والسياسية... والاختيار الطوعي اختيار قيمي معرفي أكثر منه رغبة في اكتشاف الآخر أو التواصل معه.

وقد تبدو التراتبية اللغوية مظهراً من مظاهر التمسك باللغة بوصفها إطار الهوية؛ إذ ينظر ابن اللغة إلى لغته على أنها الأعلى والأشرف، وهي القدرة على استيعاب منجز الآخر، فيكيّف ما في اللغة من طاقات اشتقاقية توليدية؛ لإبقاء ثقافته في حالة حضور دائم ومشارك في صنع الحضارة الإنسانية. فينشأ انتماء إلى اللغة الأم، وانتماء إلى الهوية الحضارية للفرد والمجتمع والأمة^(٢).

ثالثاً: دور الخطاب الثقافي في بناء الشخصية

أسهم تفاعل الشخصية العربية مع محيطها الخارجي إلى بروز تفاعلات أكبر وأوضح مع مكوناتها الداخلية، لا سيما على مستوى الهوية والبناء المعرفي، فظهرت مصطلحات ومفاهيم كشفت عن هذا الحراك مثل: الهوية، والتبعية

١. روبنسون، دوغلاس. الترجمة والإمبراطورية، ترجمة: ثائر علي الديب، دمشق: دار الفرق، 2009م، ص187.

٢. ثمة تنظيرات كثيرة وتمثيلات وتجليات اتخذت أشكالاً متنوعة في سياق أنشطة المؤسسات الثقافية، تحدثت عن علوية اللغة العربية.

الثقافية، والاستلاب الثقافي، والغزو الثقافي، والاختراق المعرفي، والانتماء والارتقاء، والأمن الاجتماعي، والنهوض الحضاري، والأصالة والمعاصرة، إلخ^(١). ولعل العالم العربي من أكثر المنظومات الجغرافية والديموغرافية والثقافية في العالم، التي تعرضت إلى محاولات تشكّل جديد، منبئة عن منظومته الـ معرفية وهويته الحضارية. مما أدى إلى نشوء خطابات ثقافية، لا سيما على مستوى الخاصة والنخبة، تحاول أن تتلمس طريقها نحو الانعتاق عن الآخر، وخوض معركة البناء تنموياً ونهضوياً، وتطوير منهجية مناسبة للتعامل مع الذات والواقع والآخر؛ لإتاحة الفرصة أمام الهوية كي تثبت قدرتها في تشكيل الفعل المجتمعي، والإسهام في تشكيل الوعي اليقظ بمكونات هذه الهوية من جهة، وبكل ما يعمل على محاولة نسقها من جهة أخرى.

إن ما شهده عالمنا العربي مؤخراً ليس ببعيد عن مسيرة الانعتاق، إلا أن له ملامح ومعالج تختلف بنيوياً واستراتيجياً ومعرفياً عما كان في مراحل الانعتاق السابقة؛ إذ لم يعد الوعي مقتصرأ على خاصة الخاصة، يمارسون أبويتهم وسدانتهم على باقي شرائح المجتمع، ولم يعد المكوّن العلمي أساساً للفتق وللرتق، ولإشغال فتيل الحراك، ولم يعد المركز هو الأساس في صنع خميرة التغيير. مما أنبا بنشوء نوع فريد من الخطاب الثقافي يمكننا وصفه بالخطاب الثقافي المتجاوز، الذي يتطلب إدراكاً صحيحاً وواعياً لمعطيات التطور التاريخي، ونظرة موضوعية تجاه الذات، واستثماراً للطاقة النفسية والثقافية والفكرية؛ لتشريح الواقع ورصد مكوناته، ولعل في ذلك نقلاً نوعياً للخطاب من الأهواء والأوهام الذاتية إلى الآليات والشرائط

١. استشعرت وزارة الثقافة هذا الهمّ المجتمعي والقيمي، فجاء الهدف الأول من أهداف الوزارة: تعزيز الولاء والانتماء للثقافة العربية الإسلامية والتعريف بها. كما أكدت المادة السادسة من النظام الداخلي لرابطة الكتاب على: التأكيد على هوية الأمة.

الموضوعية. لا سيما أننا نمُرُّ اليوم بمرحلة نستطيع القول فيها إننا قادرون على تحديد تصوّر واضح عن طبيعة العلاقة بين التبعية والتخلف والسكون من جهة، والكينونة والخصوصية من جهة أخرى^(١).

ولعلي أقول، بشيء من الاطمئنان، إن الخطاب الثقافي هو الأقدر على إحداث الفعل التغيير في المجتمع؛ إذ يتفوق على الخطاب السياسي في طبيعة الفعل والمدى الزمني؛ فالخطاب السياسي محكوم بالنجاعة العاجلة الآنية؛ لاعتماده على المفعول المباشر والذاكرة القصيرة للأثر عند الرأي العام سلباً أو إيجاباً، بينما الخطاب الثقافي يتمثل المدى البعيد والتأثير البطيء وغير المرئي، فهو ذو نتائج مستقبلية عظيمة؛ لأنه يتعلق، بشكل جذري، بإصلاح الرؤية وتوجيه دفنها وتقويمها، وإنتاج الهوية، ومن ثم إعادة تشكيل الواقع في ضوء القيم الإنسانية الرفيعة.

إن ثمة حاجة ماسّة الآن وفي كل عصر إلى تجدّد الخطاب الثقافي؛ إذ إن الوقائع والنفوس والمتغيرات غير ساكنة، وهذا يتطلب تأطيراً نظرياً تنظيرياً يعمل على إصلاح المجتمع وتجّدده وبلورته. وهذا التجديد لن يؤتي أكله دون إصلاح ثقافي مجتمعي؛ أي الربط بين التجديد والحراك الاجتماعي والسياسي للمجتمع، فهو في النهاية تخطيط ثقافي ولكنه إنجاز مجتمعي، ولن يتجلى إبداعاً إلا بالرغبة في التجديد والقدرة عليه. ومن هنا يغدو الخطاب الثقافي مُعبّراً عن رؤى المجتمع وطموحه، ومُجدّداً للهويات، فقد تكون الهويات مستقرة في مجتمع ما، لكن الخطاب هو الذي يبرزها سلباً أو إيجاباً، ولا تكون الهوية عندئذ موجودة إلا بشكل مستقل عن المتكلمين باسمها، وبذلك يُعاد إنتاج الهوية، أي إنتاج ثقافة تعكس

١. يظهر هذا الوعي بأهمية الخطاب الثقافي في رسالة وزارة الثقافة، فقد ركزت الرسالة على "النهوض بالفعل الثقافي الأردني، وإطلاقه في فضاء إبداعي حر، وبناء قدرات المجتمعات المحلية لإدارة الفعل الثقافي وتوظيفه للتأثير على نوعية حياة الإنسان واحترام التنوع الثقافي".

العلاقة مع الآخر، كما تعكس العلاقة مع الذات، وهي علاقة يؤدي فيها التخيل مهمة مركزية، يتم من خلاله تكوين رؤية للمجتمع تحرص على إخفاء الذاتية، والرجوع إلى الأصل ذي النقاوة، والابتعاد - ما أمكن - عن التلوث بالآخر، ابتغاء المحافظة على طهارة المجتمع، فهو خطاب رؤية مشوبة بالتخيل، وسرعان ما يتحول إلى ممارسة ثقافية واجتماعية وسياسية، إلخ.

صحيح أن ثمة تحجيماً للفعل الثقافي من أن يكون رائداً في تشكيل المجتمع، وفي صوغ هويته؛ فيمثل سلطة ثقافية تكون أساس المناخ الروحي والقيمي، وبها تُنَاط عملية رصد حركات الوعي بجميع تجلياته ونشرها، لا سيما إذا تحولت الثقافة كذلك إلى مؤسسة؛ إذ يوحي مفهوم مؤسسة بتوحيد الخطاب والجهود في رابطة مصلحية لتحقيق أهداف الوجود المشترك للفرد وللجماعة، وتعبّر عن التماسك والتكيف والاستقلالية. إلا أن هذا التكيل والتجيم طارئ وذو منحى فوقى، مما يشي بعدم قدرته الكليّة في تشكيل الشخصية المجتمعية، ويظل خطابه - عُرفاً وممارسةً - ضعيفاً أمام الخطاب الثقافي. ولكن قد يكون الوضع صعباً إن لمسنا خلاً في بنية الخطاب الثقافي؛ إذ يغدو معوقاً لسيرورة التجديد والإصلاح. وهنا يأتي السؤال عن دور المثقف في بناء الشخصية، وفي التعبير عن طموحات المجتمع وتطلعاته، لا سيما بعد التفهقر الواضح للنخب الأيديولوجية، ومدى قدرة الخطاب الثقافي، حاضراً وعلى المستوى القريب، على النهوض بالثقافة أفقياً من أن تكون تعبيراً عن معارف عامة، إلى أن تغدو نشاطاً إبداعياً، وعمودياً من أن تكون أداة تثقيف، إلى أن تصبح أداة وعي^(١). لذلك فإن محاولة تجديد الخطاب الثقافي، يتطلب تأسيساً علمياً ومعرفياً، يساعد على وضع الحلول الأقرب والأنسب لما طرأ على المجتمع من تغيرات اجتماعية واقتصادية وسياسية، إلخ.

١. وهذا خلل في فهم معنى التغيير الثقافي الذي يقتصر على التجليات اللغوية والأدبية، دون أن يتطرق هذا الخطاب إلى المنحى التكويني للفرد والمجتمع. وهذا ما تعبّر عنه الأنشطة الثقافية للوزارة ورابطة الكتاب؛ إذ إن ما نسبته 80-90% من أنشطتهما تتعلق باللغة العربية والأدب العربي. وعلى الرغم من الفائدة التي جنتها اللغة العربية، إلا أن الانعكاس الثقافي على باقي المجالات ظل ضعيفاً.

لا يقتصر دور الخطاب الثقافي على نشر المعرفة والثقافة وتوظيفها، بل إن

من أهم أدواره إنتاج الوعي القادر على التطرق إلى قضايا المجتمع ومحاورتها ومعالجتها برؤية منهجية ^(١). وإن كان ثمة صعوبة في المعالجة، فيكفي ذلك الخطاب أن يثير الوعي حول القضايا المطروحة، وأن يساعد على بناء الشخصية وتنمية تفكيرها؛ إذ يصبح الخطاب الثقافي، ممثلاً في المراكز الثقافية، مكاناً رحباً لتكوين الإبداع وتنميته ^(٢). ولعل إثارة الوعي نابعة من التساؤل والنقد بوصفهما مفردتين رئيسيتين في الخطاب الثقافي. والخطاب الثقافي بذلك يمارس دوره الطبيعي في تفكيك المنظومة السائدة، وتفحص مقوماتها ومناقبها ومثالبها، والعمل في الوقت ذاته على تأسيس منظومة مجتمعية صالحة للارتقاء بالمجتمع، لذلك يتحمل الخطاب الثقافي مسؤوليتين كبيرتين: أولاهما: المسؤولية الثقافية من خلال استيعاب ثقافة الأمة، وتمحيص غثها من سمينها، وتجاوز ذلك بتحديث الثقافة ، وأخذ ما يلائم ثقافة المجتمع، فهي تقدم ثقافة واعية وواقعية، ليست مغترية عن

١. ينظر رسالة المعهد العالمي للفكر الإسلامي وأهدافه التي توضّح هذه الرؤية.

٢. ثمة إصدارات كثيرة نتجت عن المعهد العالمي للفكر الإسلامي تتحدث عن بناء الشخصية، ومنها على سبيل المثال لا الحصر:

- أبو سليمان، عبد الحميد. أزمة الإرادة والوجدان، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2004.
- أبو سليمان، عبد الحميد. جزيرة البنائين، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ودار السلام بالقاهرة، 2006.
- السيد، عبد الحليم. الأسس النفسية لتنمية الشخصية الإيجابية للمسلم المعاصر، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2008.
- هلال، هدى. نظرية الأهلية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2011.
- وعقدت مؤتمرات تبحث في تنمية الشخصية وصوغ رؤيتها، ومنها:
- التكامل المعرفي ودوره في تمكين التعليم الجامعي، 2010
- دور السيرة النبوية في بناء الشخصية الإسلامية المعاصرة، 2011
- الفن في الفكر الإسلامي، 2012

أبناء المجتمع. ^١ وثانيهما: المسؤولية الاجتماعية من خلال تفعيل الطاقات المجتمعية تجاه أفكار الخطاب الثقافي ، والتعبير عن ضمير المجتمع، وتقريب المسافة بين المنشود والموجود.

يُعد الاحتضان المؤسسي للخطاب الثقافي من العوامل المساعدة والمؤثرة في تعزيز الخطاب الثقافي في المجتمع، وفي التخطيط لبناء الفرد على أسس علمية. وهذا ما أشار إليه التقرير العربي الأول للتنمية الثقافية الذي صدر عن مؤسسة الفكر العربي؛ إذ رأى التقرير أن المؤسسات الثقافية العربية (حكومية وأهلية وخاصة) تتحمل مسؤوليات جسيمة وشاقة، لما يواجهه العالم العربي اليوم من تحديات حضارية وثقافية، وتعود جسامه المسؤولية إلى كون كل المؤسسات مطالبة بأن تسهم في فك الحصار الثقافي الحضاري المهدد للهوية القومية، وذلك من خلال:

أ- إحياء الصورة الإيجابية للثقافة العربية لدى الآخر الأجنبي، لمحو الصورة السلبية التي أصبحت ترسم للعرب في المخيال الثقافي الأجنبي.

١. لقد ركزت أهداف وزارة الثقافة على تنمية ثقافة وطنية شاملة في المملكة بما يؤكد هويتها بوصفها ثقافة: أردنية عربية إسلامية إنسانية. مما يعزز من دور الثقافة في البناء الحضاري، وقد تجلّى ذلك في بعض إنتاجات الوزارة، وظهر كذلك في تيسير التفاعل الثقافي من خلال نشاطات المدن الثقافية وإصدارات مكتبة الأسرة، وإدماج كثير من المؤسسات تحت مظلة وزارة الثقافة. ولعلّ جلّ الندوات والمؤتمرات الصادرة عن مؤسسة عبد الحميد شومان، والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، تبحث في كيفية استعادة الأمة لدورها الحضاري والريادي. ينظر على سبيل التمثيل الكتب الصادرة عن مؤسسة عبد الحميد شومان:

- الثقافة العربية وأسئلة التنمية والتحديث.

- أسس التحديث والتنمية العربية في زمن العولمة.

ولعل الكتب والمؤتمرات والأبحاث التي نشرت في مجلة إسلامية المعهد، أكثر من أن تحصي في هذا المقام، إذ إن معظم ما أنتجه كان منسجماً مع رؤية المعهد المتمثلة في محاولة استعادة الأمة لدورها الحضاري.

ب- تفعيل النشاط الثقافي داخل الوطن العربي من خلال رسم مخططات مستقبلية، تخرج الثقافة العربية من وضعية دينامية التجدد والتطور والانفتاح على ثقافة الآخرين.

ج- جعل الثقافة إلى جانب الاقتصاد والسياسة شرطاً في تحقيق التنمية الاجتماعية الحضارية المستدامة.

د- فتح قنوات الاتصال والتنسيق التعاوني بين كل المؤسسات الثقافية العربية على المستوى القطري والإقليمي والكلي^(١).

يفترض في الخطاب الثقافي أن يعبر عن هوية المجتمع إن كان محلياً، والأمة إن كان عالمياً، ويتطلب ذلك أن تكون مرجعيته متسقة مع هوية المجتمع ؛ إذ يساعد المجتمع على تحديد أولوياته: داخلياً وخارجياً ، وينظم قضايا المجتمع وقضايا الأمة بما يتسق مع هوية المجتمع وطموحاته وآماله.

قد يعاني الخطاب الثقافي في أي مجتمع من خلل واضح في مسيرته الثقافية، ولهذا أسباب متنوعة: داخلية وخارجية؛ ذاتية وموضوعية؛ لحظية وتراكمية؛ إلخ. وقد عمل هذا الخلل على عدم وضوح هوية المجتمع وماهيته، وإلى حدوث الارتباك الثقافي. ولعل من أهم أسباب هذا الارتباك عدم تحديد مرجعية الخطاب الثقافي، لا سيما في ظل صراع قيمي ثقافي، سخرت له أحدث التقنيات، فغدا الخطاب الثقافي، صدئٌ لغيره من الخطابات الثقافية والمعرفية المركزية (أوروبا وأمريكا)، على الرغم من اخ تلاف بنية النظام المعرفي لكل ثقافة. وفي خطابنا الثقافي، المتسق مع هوية الأمة، ثمة نظام معرفي واضح يحدد الرؤية الكلية لأبناء الثقافة العربية الإسلامية، وتنعكس معالم هذا النظام المعرفي على

١. التقرير العربي الأول للتنمية الثقافية، مرجع سابق، ص 659-660.

مجالات الحياة كلها، وهذا كان له دور كبير في المحافظة على تماسك الأمة والمجتمع، وإبقاء هويتها واضحة المعالم على مر العصور، فلا إملاءات ثقافية ومعرفية وسياسية واقتصادية واجتماعية ...، تتعارض مع هوية المجتمع.

في خطابنا الثقافي، المتسق مع هوية الأمة، ثمة نظام معرفي واضح يحدد رؤية الإنسان للإله والإنسان والكون، وتنعكس معالم هذا النظام المعرفي على مجالات الحياة كلها. وهذا كان له دور كبير في المحافظة على تماسك الأمة والمجتمع، وإبقاء هويتها واضحة المعالم على مر العصور. فلا إملاءات ثقافية ومعرفية وسياسية واقتصادية واجتماعية وقانونية...، تتعارض مع هوية المجتمع.

وينبغي للخطاب الثقافي أن يلاحظ ذلك الاتصال الوثيق بين ما صاغه النظام المعرفي للأمة والمجتمع - وهو في حالتنا الثقافية، النظام المعرفي الإسلامي، على مستوى التفكير والعطاء الحضاري والثقافي - والحقوق الطبيعية للمجتمع؛ فما يُسمى حقوق الإنسان الطبيعية عقلاً هو ما نسميه الضروري من مقاصد الشرع نقلاً؛ فمقصد النفس شرعاً هو حق الحياة عقلاً، ومقصد العقل هو حق حرية الفكر، ومقصد العرض هو حق الكرامة، ومقصد المال هو حق الملكية، ومقصد الدين هو حق حرية المعتقد.

إن نجاح الخطاب الثقافي على استيعاب التحولات والمنعطفات الخطيرة وتجاوزه، يعتمد على قدرة هذا الخطاب في تمثّل هوية مجتمعه، وإحداث الاتساق الثقافي؛ إذ يتحقق هذا الاتساق إذا كانت وجهتا الأفراد السلوكية والاقتصادية متناغمتين، فتكون كل أركان الثقافة متجهة وجهة واحدة لا تتنازع ولا تتناقض. وعدم الاتساق الثقافي وتناثر عناصر الخطاب الثقافي مدعاة إلى ضعف ثقافة المجتمع مما يهدد كيانه ووجوده.

يُعدّ استحضار الماضي في الخطاب الثقافي عاملاً مهماً في تثوير العقلية العربية وتحريك الأحاسيس من أجل استيعاب الشهود الحضاري الأول، الذي شكّلته

الحضارة العربية الإسلامية، ومن ثم تجاوز ذلك إلى محاولة وضع البرامج المناسبة للحاضر، من أجل استشراف المستقبل . ولا يعني الاستحضار بكائيات على ماضي تلي وفردوس مفقود، ولا مباهاة بإنجاز حضاري نعلقه زينة في كل خطاب أو منهاج، بل هو تقرّيع للذات عن تقصيرها بحق هويتها ومنجزها الحضاري، ولا يشكل الماضي بتواتره وإنجازه عندئذ عبئاً على كاهل المتقف أو المفكر، بل تصوراً رؤيويّاً للمستقبل، ينأى بالذات عن أن تمارس الاستجداء الثقافي والمعرفي والفكري.

إن البحث في الأسباب التي أدت إلى تشوّه الرؤية في الخطاب الثقافي هو من الأولويات القصوى في محاولة البحث عن الذات ؛ إذ عن طريق تفحص الأسباب نستطيع تبين العجز الذي أصابنا في تحديد بوصلة التعامل مع الذات ومع الآخر، مما سينعكس على بناء الشخصية القادرة على صوغ المشروع الحضاري، لتمارس دورها الطبيعي في أداء مهمة الاستخلاف التي شرفها الله بها.

يحتاج الخطاب الثقافي لتفعيل خطابه إلى مناخ مناسب ومهيء لإحداث الحراك الثقافي في المجتمع . وتُعدّ الحرية أهم متطلبات سيرورة الخطاب الثقافي؛ فالحرية إحدى المصالح الأساسية والضرورية التي يقوم عليها المجتمع . وبما أن الخطاب الثقافي هو خطاب نقدي تغييري، بالمعنى المجتمعي للتغيير، فإن الحرية وخطابها من مرتكزات رؤيته وعمله، لذلك ينبغي أن تتجلى الحرية في المساحات المعرفية والمجتمعية للخطاب الثقافي، وأن يُبنى الخطاب الثقافي منهجياً عليها.

وقد يحدث أن يتحول الخطاب الثقافي من عامل مهم في التواشج الاجتماعي، إلى معول هدم في النسيج الاجتماعي ؛ إذ إن من متطلبات النهوض الثقافي حدوث انسجام وجداني بين أفراد المجتمع، مبتعدين فيه عن البغضاء والشحناء . وغياب العدالة سيدفع بعض المتقفين إلى تغيير الانتماء في أسوء الحالات ، وإلى الارتباك في الانتماء في أفضل ها . وعندئذ سيحدث صراع بين الخطابات الثقافية، مما يشكل حالة من الهدر الثقافي والمهارات الثقافية التي تبتعد بشكل كلي ومقصدي عن طبيعة الحراك الثقافي الذي ينتج طحناً.

ثمة أزمات قد يعيشها الخطاب الثقافي، ومن أهمها الأزمة المعرفية، وهي تتعلق بقدرة المثقف على الموازنة بين بنائه الثقافي الذي عاش فيه، وصاغ فكره وشخصيته، والبناء الثقافي والمعرفي للأمم والمجتمعات الأخرى. لقد انعكست هذه الأزمة المعرفية على البناء النفسي والفكري للمثقف في بُعدين مهمين هما: الاغتراب والتبعية الثقافية. أما الاغتراب فهو انسحاب من ممارسة الفعل الثقافي في المجتمع. وبناءً عليه فقد المثقف الحقيقي أحد أبرز مقوماته، وهو تفاعله مع مجتمعه وقضاياها. ولا يعني الانسحاب عدم الحضور على الساحة الثقافية، بل يعني الانطلاق في الرؤية والتفكير من منطلقات لا تمتُّ بصلة إلى ثقافته وحضارته وهمومه وقضاياها، ومثال ذلك الخطاب الثقافي المتعلق بقضايا الأسرة والتنشئة الاجتماعية، المنبثق من منظومة معرفية غربية، تُعلي من قيمة الفرد على حساب المجتمع. وكذلك الحديث عن المرأة، والجندر، والخطاب النسوي، ودور الإسلام في الحياة المدنية، والخطاب الإسلامي،

أما التبعية الثقافية؛ التي تعني نمط العلاقة ال ذي يجعل بعض الثقافات تعتمد اعتماداً بنوياً في إنتاج القيم والمعاني والأفكار والمعارف على ثقافات أخرى، فهي إلغاء هوية المثقف وذاتيته. وهي رغبة ذاتية أكثر منها سيطرة؛ إذ نمُثل استلاباً ثقافياً وقابلية للاستعمار أو العقل الكلّ على حد قول مالك بن نبي. ولهذه التبعية آثار سلبية على الخطاب الثقافي؛ إذ يفقد الخطاب الثقافي بوصلته في التعامل مع الواقع والتراث والهوية؛ "فقد أدّت عملية نقل الفكر من الخارج إلى عدم توفر التربة الخصبة لاختلبو هذه الأفكار من ناحية، أو لبروز أفكار وقضايا نوعية توضح خصوصيات المجتمع العربي في علاقاتها بالقوانين العامة لتطور المجتمع الإنساني".^(١) ويبرز عندئذ ما يُسمى عند علماء الاجتماع بظاهرة العقل الأسير، الذي يغترب عن القضايا الأساسية للمجتمع و عن معتقداته الوطنية وعن

١. عبد المعطي، عبد الباسط. الوعي التنموي العربي، القاهرة، دار الموقف العربي، 1982، ص201.

بنائه الأسري^(١). ويحدث بذلك مسخ للهوية يؤدي إلى قطيعة مع الأصل، وإلى قطع الذات عن العلاقات الفطرية ومجالاتها الحيوية. وحالة الفصام هذه ستؤدي إلى انسلاخ الإنسان عن ذاته وذكرته، ضمن محور يحاول محو الذاكرة الحضارية وقطع النفس عن ذاكرتها التراثية^(٢).

ثمة عوائق تحول دون فاعلية الخطاب الثقافي في بناء الشخصية، وتهذيب المجتمع، ونستطيع تأطير هذه العوائق في المستويات الآتية:

1. مستوى الرؤية:

فرضت التغيرات والتحولات التي طرأت على بنية المجتمع أن يبلور الخطاب الثقافي رؤية قادرة على تجاوز الضعف الذي سيطر على الخطاب الثقافي في العقد المنصرم. ونستطيع أن نجمل العوائق التي أسهمت في غياب الخطاب الثقافي على مستوى الرؤية في الأمور الآتية:

أ- ضعف الهمثل القيمي في تنظيرات الخطاب الثقافي:

إن حياة الإنسان في الكون تتقوم بمنظومة من القيم، تحدد تصوراتهِ وعلاقاتهِ وأعمالهِ الظاهرة والباطنة. وتُعدّ القيم والأخلاق محددات وضوابط لسلوك الناس،

١. غطاس، سيد حسين. العقل الأسير والتنمية الخلاقة، ترجمة: عباس محمود عوض، المجلة الدولية للعلوم الاجتماعية، مجلة رسالة اليونسكو، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، العدد الحادي والعشرون، السنة السادسة، أكتوبر/ ديسمبر 1975، ص20.

٢. نستذكر هنا مقولة ابن خلدون المشهورة "المغلوب مولع أبداً بالافتداء بالغالب في شعاره وزيه ونحلته وسائر أحواله وعوائده، والسبب في ذلك أن النفس أبداً تعتقد في من غلبها وانقادت إليه، إما لنظره بالكمال بما وفر عندها من تعظيمه، أو لما تغالط به من أن انقيادها ليس لغلب طبيعي، إنما هو لكمال الغالب، فإذا غالطت بذلك واتصل لها اعتقاداً، فانتحلت جميع مذاهب الغالب وتشبهت به، وذلك هو الافتداء، أو لما تراه، والله اعلم من أن غلب الغالب لها ليس بعصية ولا قوة بأس، وإنما هو بما أنحلته من العوائد والمذاهب... ولذلك ترى المغلوب يتشبه بالغالب في ملبسه ومركبه وسلاحه في اتخاذها وأشكالها وفي سائر أحواله". انظر: - ابن خلدون، المقدمة، مرجع سابق، ص510.

تميّز النوع الإنساني عن غيره من المخلوقات، ولذلك فإنها ترتبط بمتطلبات الاجتماع الإنساني والعيش المشترك، كما ترتبط بالكرامة الإنسانية. وبذلك تغدو القيم تحقيقاً للمشينة الإلهية . وتفعيل القيم لا يتم إلا بتحريك بشري يُحوّل الأمر الإلهي إلى واقع معاش على الأرض؛ إذ إن الإنسان لا يعيش إلا في مجتمع؛ فالتجمع الإنساني فطرة بشرية. وهنا تبرز الأهمية الكبرى للقيم؛ إذ تكمن أهميتها في فطريتها البشرية ، التي تتجاوز حدود الخطاب العرقي والديني واللغوي والجغرافي، فهي ذات بُعد إنساني متكئ على الفطرة والعقل واللغة؛ وهي موجودة في فطرة كل إنسان ولكنها تحتاج إلى تنمية؛ ومنطق العقل يؤكد البعد الإنساني المشترك في القيم؛ فالإنسان العاقل لا يقبل أن يوصف بالظلم أو الخيانة أو الكذب، ومنطق اللغة يؤكد البُعد الإنساني كذلك؛ فألفاظ الظلم والخيانة والكذب في كل لغات العالم تثير في النفس النفور والاشمئزاز، وألفاظ العدل والوفاء والصدق في كل لغات العالم تثير في النفس الراحة والسكينة.

إن تحويل القيم من إطار نفسي عُلوي إلى تأطير إجرائي، يتطلب تحديداً لموقع القيم في الحياة العامة؛ إذ نلاحظ أن قضايا القيم والأخلاق في كثير من المؤسسات تُذكر في سياقين، وكلاهما يتعلّقان بالنصوص التشريعية؛ الأول عند تحديد رؤية المؤسسة ورسالتها وأهدافها العامة، وترد في نصوص عامة إنشائية، والثاني عند تحديد مواد الأنظمة والتعليمات الخاصة بالعقوبات والإجراءات التأديبية المترتبة على مخالفة العاملين في المؤسسة لتلك التعليمات، وتأتي في نصوص إجرائية محددة. ونرى أن من الضروري القيام بتحويل جذري في طبيعة الاهتمام بالبُعد القيمي والأخلاقي، من الاتجاه السلبي الذي يركّز على معالجة المخالفات عند وقوعها، إلى اتجاه إيجابي يركّز على تعليم القيم بطريقة تمنع وقوع المخالفات. وهذا يعني أن الإعلاء من شأن القيم في الحياة العامة، سوف يتطلب من مؤسسات المجتمع اتخاذ الإجراءات المتنوعة التي تُعزز التوجه الإيجابي في التفكير بالقيم والتعامل معها، وتُعين في بناء مناخ أخلاقي في المؤسسة يُسهّم فيه

التشريع والتوجيه، ويسود فيه الالتزام بالسلوك القيمي من جميع أفراد البيئة الاجتماعية والمؤسسية ، وتتعاقد فيه القدوة الحسنة في مختلف مستويات المسؤولية. وهذا المناخ الذي يدعو إلى الالتزام بالمعايير القيمية والأخلاقية ويشجع عليها، هو الذي يضيق فرص وقوع المخالفات ويُقلل منها^(١).

في ظل التطورات والتحولات الاجتماعية والسياسية والثقافية ...، فُرضت على المجتمعات جميعها أن تنشئ أو تطوّر أو تبلور منظومة قادرة على التعامل مع هذه التطورات، برؤية تعطي قدراً معتبراً للذات ولهويتها الحضارية، وقدراً آخر لما يطرأ على ثقافة المجتمع. وإن لم يستطع الخطاب الثقافي أن يعي هذا التطور وتلك المستجدات فإنه سيسير في طريق مجهول، له آثاره السلبية على بناء الذات وتشكيل المجتمع. ولعل المدخل القيمي مدخل مناسب للخطاب الثقافي كـ ي يخاطب المجتمع؛ إذ لا يختلف اثنان على أهمية القيم، وأن حضورها عاملاً في استقرار حياة الفرد، وفي تماسك المجتمع نفسياً وثقافياً واجتماعياً، إلا أن ثمة تفاوتاً قد يحدث عند تحديد الإطار المرجعي لهذه القيم، لا سيما في ظل الهيمنة الثقافية للغرب (المركز) على المنظومة الثقافية لباقي المجتمعات والثقافات (الهامش) ؛ إذ غدت المؤتمرات والملتقيات والمناهج تدعو إلى توحيد منظومة للقيم لا تراعي خصوصيات الثقافات وهوياتها، وإلى تتميط القيم؛ انطلاقاً من أن الغرب المتقدم قادر على التفكير نيابة عن الآخرين، وأن عبء نقل الحضارة بكل متعلقاتها منوط به. ويستطيع المراقب أن يلحظ الآن أن ثمة قرارات دولية تتعلق بالقيم، تتناقض والرؤية القيمية لمجتمعنا ؛ إذ عدّت الثقافة الغربية منطلقاً ومعيّاراً ومآلاً لجميع الثقافات، وغدت الثقافة الاستهلاكية المرتبطة بالأفلام والمناهج مغوّلاً يقصي

١. انظر: ملكاوي، فتحي حسن . التأصيل الإسلامي لمفهوم القيم، مجلة إسلامية المعرفة ، السنة الرابعة عشرة، العدد 54، خريف 2009، ص10.

الثقافة الخاصة بالمجتمع المحلي أو القومي، ووصل الأمر بالدعوة إلى تهميش القيم، انطلاقاً من ارتباط هذه القيم بالأيديولوجيا. وهذا يُحمّل الخطاب الثقافي مسؤولية أخلاقية وأدبية في أن يكون المنافح عن البُعد القيمي للمجتمع، والمرتبط بهوية الأمة ومرجعيتها؛ إذ إن الخطاب الثقافي، ويتضمن ذلك الرؤية الدينية، هو المؤهل لتحمل هذا العبء؛ فالسياسي يحكمه مبدأ المصالح والمكاسب، والغاية تبرر الوسيلة، والاقتصادي يسير في ركب العرض والطلب، إلخ.

إن استثمار الخطاب الثقافي للبُعد القيمي سيمكّنه من تنظيم المجتمع أخلاقياً، من خلال إدماج المفاهيم الأخلاقية في الحياة العامة: السياسية والاجتماعية والاقتصادية والأكاديمية؛ إذ سيسهم الخطاب الثقافي في إنتاج القيم وإشاعتها في المجتمع من خلال البرامج الثقافية؛ بجميع تمثلاتها، مما سيؤثر بعد ذلك في التنشئة الاجتماعية؛ فيتأسس الفرد على مبادئ وقيم نابعة من هوية المجتمع، فيصبح هذا الفعل مقابلاً منطقياً للتحلل الاجتماعي الذي تتجلى مظاهره في الجوانب السياسية والاقتصادية والقانونية والتربوية والثقافية.

ويمثل البُعد الاجتماعي المتصل بالإنسان والمكان والثقافة، أساساً مهماً في ساحة أخلاقيات الفعل الإنساني، وينبغي للخطاب الثقافي أن يلحظ هذا المنحى في تأسيس الأخلاق مجتمعياً؛ إذ "بمجرد الانتقال من دائرة البيئة إلى فضاء أخلاقيات الفعل الإنساني المتمثل في تحريك معطيات المكان والزمان، يصير الإنسان أمام آثار ملموسة قابلة للقياس، تستدعي الشريعة لتقنينها، وضبط آلياتها، والتعمق في آفاق استلهاهما، ونشر الوعي بها في الجسد المجتمعي، مع استمرار منظومة النقي في أداء دورها. وتظهر هنا ضرورة النسيج الاجتماعي المحسوس والحي، فالأمانة التي تحمّل بها الإنسان هي: التحريك الأخلاقي لمعطيات الزمان والمكان للانتفاع بها في تحقيق العمران ... ومن نسيج العلاقات والتفاعلات الاجتماعية المحسوسة يتشكل البُعد الأخلاقي للسلوك الإنساني . والتفاعل الإنساني علاقة تكاملية لها

بعدان أساسيان: الحاجة، واستحالة إشباع تلك الحاجة بغير المعية والتساند، ولا موضع للحديث عن الإنصاف والقيام بالأمانة إلا في ظل معاملات إنسانية، بين أناس متفاوتين في القدرات، ولكن أحداً منهم لا يستطيع أن يستغني بنفسه عن غيره. ومهما انحرف المجتمع أو استقام فإن إرادة البقاء تظل بحاجة إلى نظام أخلاقي^(١).

ب- غياب الأفق الاستراتيجي القادر على تحديد الأهداف:

إذ يعاني الخطاب الثقافي من أنية التخطيط والتنظيم والتنفيذ، لذلك تأتي التوجهات الثقافية بعيدة عن الإطار العلمي الذي يضبط الفعل الثقافي، مما يجعل الخطاب الثقافي غير مؤهل لاستشراف المستقبل. ونستطيع أن نستكشف ذلك الخطاب المبني على ردة الفعل، فبدلاً من أن يكون الخطاب الثقافي متقدماً في تغيير المجتمع ورصد تحولاته، غدا متلقياً ووعاءاً للأفعال والرؤى التي يضعها السياسي والاقتصادي، فتراجع دوره في التساؤل والنقد والصنع.

ج- غياب العقل الناقد:

إن ما يميز العقل الناقد أنه يستطيع تلمس مواطن القصور في تشكّل الخطاب وفعله وإنتاجه، وهو لا يستكين إلى الوضع القائم، فمهمته التطوير والتغيير من أجل الارتقاء بالمجتمع. والعقل الناقد لا يتشكل في ظل منظومة ثقافية وتربوية لا تتأسس على التربية الانتقادية؛ إذ إن أسلوب التلقين والترديد ، وردّ البضاعة إلى أهلها ، وإغلاق باب الاجتهاد، معيقات أمام نمو العقل الناقد . ولعل غياب العقل الناقد يظهر بشكل سافر في استنساخ الخطاب الثقافي؛ إذ تبرز

١. عمر، السيد، النسق السياسي للأسرة في المنظور الإسلامي، مؤتمر واقع الأسرة في المجتمع: تشخيص للمشكلات واستكشاف للسياسات الموجهة، تنظيم: جامعة عين شمس ومركز الدراسات المعرفية، القاهرة، 2004، ص353.

الكتابات المكررة التي تتضمن المضمون الثقافي نفسه ولكن بصياغات بلاغية مختلفة، وهذا يعمل على تسطيح الخطاب الثقافي، مما سيؤدي إلى نزع البعد الرؤيوي عنه.

د - غياب فقه الأولويات:

يتعلق فق ه الأولويات بقدرة العقل الناقد على رسم استراتيجية قادرة على تمييز القضايا من المشاكل، والمحلي من القومي، والكلي من الجزئي، والضروري من الحاجي والتحسيني، والفردى من الجمعي، إلخ. وعدم الوعي بترتيب الأولويات حسب أهميتها زماناً ومكاناً وإنساناً وظروفاً وموضوعاً، سيجعل الخطاب الثقافي في انقسام نظري وعلمي مع مجتمعه. ولعل غياب فقه الأولويات نتيجة طبيعية لغياب فهم الواقع والوعي النقدي به، وملاحظة التطورات والتغيرات التي تطرأ عليه، وإعمال المنهجية العلمية فيه.

2. مستوى الخطاب:

يُعدّ مستوى الخطاب تمثلاً وتجلياً لمستوى الرؤية، ونجد في هذا المستوى عوائق ذاتية تتعلق بتصورات المثقف وتطبيقاته، وأخرى موضوعية يصوغها المجتمع بأطيافه. وتبرز أهم العوائق في هذا المستوى في الأمور الآتية:

أ - نخبوية الخطاب والمثقف:

كما لاحظنا فإن الضرورة تقتضي أن يفهم المثقف واقعه ومجتمعه، كي يكون قادراً على صوغ خطابه؛ إذ إن خطاب المثقف موجه بالأساس للمجتمع، فمهمته العمل على تغيير المجتمع وتوعيته، وهذا يحتاج إلى أن يصوغ المثقف خطاباً بعيداً عن المثالية، التي تبتعد عن هموم المجتمع وقضاياها، وبعيداً عن

التقعر الثقافي؛ أي الافتراض المسبق أن طبقات المجتمع على تنوعاتها العقلية والفكرية والاجتماعية والنفسية تعي ما يفهم به المثقف، فتعدو كتابات المثقف ترفلاً فكرياً وثقافياً لا يحقق دور المثقف تجاه مجتمعه. وتبسيط الخطاب لا يعني سطحيته وضالته؛ إذ إن السطحية تتعلق بالأفكار والمضامين، بل يعني اختيار اللغة المناسبة للخطاب ، والأسلوب الناجح في مخاطبة المجتمع. وهذا ما يمثله الخطاب الثقافي الغني، الذي يشعر فيه كل من يتناوله أنه قريب منه، ومن فهمه، ويعبر من طموحاته وآماله.

إن نخوبة الخطاب والمتلقي تؤدي إلى تماهي المصطلحات والمفاهيم ، فتختلط آنذاك مهمة المثقف بالفيلسوف أو المفكر؛ إذ يُقبل من الفيلسوف أن يمارس دوره في الحديث عن البُعد التنظيري النظري للمجتمع وكذلك المفكر، ولكن المثقف هو الذي ينقل الأفكار من أن تكون مجردة وربما مثالية، إلى أن تغدو واقعية تلامس المجتمع. كما أن نخوبة الخطاب الثقافي سيؤدي إلى عزلة المثقف وربما تهميشه؛ لأنه عاجز عن أداء دوره الحقيقي في مجتمعه.

ب- الخطاب العاطفي:

إن بروز الخطاب العاطفي لا سيما في مستوى الكتابة، مؤشر على أن العقل ابتعد عن برهانيته، وغداً عقلاً متكئاً على الحماس دون تقديم مسوغات منطقية للقضية التي يتعرض لها، كما أنه مؤشر على عدم قدرة المثقف على مجارة السياسي في تخطيطه العلمي لبناء المجتمع، وهو دليل كذلك على أن الخطاب الثقافي ذو مدى قصير أو متوسط (وهو ليس كذلك)؛ إذ يهتم بالتأثير الوجداني لا التنظيم العقلي، مما سيؤدي بالمجتمع إلى أن يتفاعل لحظياً مع هذا النوع من الخطاب، إلا أنه سرعان ما يتخلى عن هذا الخطاب إذا تأمله قليلاً. إن عوار الخطاب الثقافي العاطفي يظهر عند الأزمات، إذ يتفاوت الخطاب ال مبني على

أسس علمية،^١ عن الخطاب الإنشائي المتكئ على الأمانى والعواطف، وسيتحول الخطاب الثقافى آنذاك إلى غياب فى ظل الحضور.

ج- الثنائيات:

لقد تشكلت فى دائرة الخطاب الثقافى ثنائيات مصطنعة كان لها دور فى انحراف الخطاب الثقافى وعجزه عن أداء دوره فى ت كامل المجتمع؛ إذ ساعد الخطاب الثقافى على تشكل هذه الثنائيات فى دوائر مستقلة منفصلة وربما متضادة. ومن أهم هذه الثنائيات الأصالة والمعاصرة، ودوائر الانتماء إلى المجتمع، كأن ينتمى الإنسان إلى العشيرة والمنطقة والدولة والأسرة، فيحدث أن يكون الحرف (أو) عاملاً فى إحداث القطيعة بين الثنائيات.

إن هذه العقلية التجزئية التى تنتظر إلى الأمور نظرة مفاصلة ، لا يمكنها أن تصوغ شخصية قادرة على النظر إلى المجتمع نظرة تكاملية تؤمن بتداخل الدوائر ، التى يُظن بأنها مستقلة ومكتفية بذاتها ، دون الحاجة إلى الدوائر الأخرى فى المجتمع. ولعل فى ذلك إحياءً بغياب ثقافة الحوار، والتربية الحوارية.

رابعاً: مكانة اللغة فى الخطاب الثقافى

تحدث التقرير الرابع للتنمية الثقافية الذى صدر عن مؤسسة الفكر العربى عام 2010، عن وضع اللغة العربية فى الوقت الحاضر^(٢)؛ إذ يشير التقرير إلى تراجع موقع اللغة العربية فى خارطة الثقافية والتربوية العربية، وإلى إخفاق المشاريع المتعلقة باللغة العربية، نتيجة عدم الثقة بالقيمين عليها، لا سيما أن

١. لا أقصد بالعلمى هنا المصطلح الفنى بل الخطوات المنهجية المتبعة فى التوصل إلى المعلومة.

٢. انظر التقرير من ص650-700

المهرجانات والتظاهرات المتعلقة باللغة، التي أقيمت في بعض الدول العربية لم تؤد إلى نتيجة^(١). كما أن نسبة اللغة في الدوريات الثقافية لم تتجاوز 7%.

تعد قضية الانتماء إلى اللغة والهوية من القضايا الشائكة، التي توترق العاملين في حقل السياسة اللغوية أو التخطيط اللغوي في أي زمان ومكان؛ إذ تتمحور هذه القضية حول موقع الفرد وموقفه من هويته، والأسس المعرفية والاجتماعية التي صاغ منها شخصيته، وعلاقته مع الآخر، فما هو ابن حزم الأندلسي يرى أن العلاقة بين ارتقاء اللغة وارتقاء الأمة علاقة وطيدة؛ إذ إن "اللغة يسقط أكثرها ويبطل بسقوط دولة أهلها ودخول غيرهم عليهم... فإنما يقيد لغة الأمة علومها وأخبارها قوة دولتها ونشاط أهلها وفراغهم"^(٢). وهذه نظرة عميقة من ابن حزم في الربط بين اللغة ومكانتها، ودور الأمة في سمو اللغة.

ثمة اتصال كبير بين اللغة والخطاب الثقافي يبرز من كون الخطاب في أصله وحدة لغوية تهدف إلى التواصل. وفي تحليلنا لأي خطاب نأخذ بعين الاعتبار المحتوى اللغوي والسياقات التي نشأت في ظلها النصوص. وبمنحنا النموذج الوظيفي الذي يربط اللغة بالاستعمال فرصة جيدة للتعرف على دور اللغة في الخطاب الثقافي؛ إذ يُوظف السياق والنص والمنشئ والمخاطب لتجلية مكانة اللغة في الخطاب، ومكانة الخطاب في ظل المنظومة المجتمعية بشكل عام.

١. إن تخصيص وزارة الثقافة فعاليات شعرية ونقدية ضمن مهرجان جرش، وتعاون رابطة الكتاب معها في تنفيذ هذه الفعاليات، قد يعزز من مكانة اللغة العربية شعورياً، ولكنه لا يخدمها تنموياً وحضارياً؛ إذ يحتاج ذلك إلى بلورة مشروع تنموي للغة العربية، تكون أهدافه واضحة، وبرامجه متسقة مع هوية المجتمع وضرورات العصرنة، وفئته المستهدفة مهنية لقبول اللغة وتطويرها، على أساس أن اللغة مكون ثقافي حضاري لا تواصلية فحسب.

٢. ابن حزم، علي بن أحمد. **الإحكام في أصول الأحكام**، تحقيق: أحمد محمد شاكر، ط1، بيروت: دار

يرى النموذج الوظيفي أن الخطاب عبارة عن مجموعة من الجمل أو القضايا ذات البعد الثقافي؛ إذ يحيل على معطيات غير لغوية، ومن ثم يلح على العلاقات الضمنية القائمة بين الخطاب والسلوك الثقافي. ويرتكز النموذج على فرضيتين أولاهما: تتوفر اللغات على وظائف خارجة عن النسق اللغوي، وتؤثر هذه الوظائف الخارجية على التنظيم الداخلي للنسق اللغوي. ومعنى ذلك أن دراسة الخطاب هي دراسة لكل مظاهر الاستعمال اللغوي، وثانيتهما: ثمة ارتباط جذري بين الخطاب والسياق؛ إذ يتم توظيف نماذج التكلم لتحقيق أغراض محددة في سياقات محددة.

وبناء على النموذج الوظيفي لا بدّ أن يكون ثمة مكانة للغة في الخطاب الثقافي، ويُسهّم في إبراز هذه المكانة طبيعة الخطاب الثقافي المتصل بهوية الأمة، التي تستند إلى مرجعية دينية وثقافية تُمدّد اللغة العربية، والمتكى على إرث لغوي عميق ما زالت معالمه كما هي منذ ما يقارب خمسة عشر قرناً، فضلاً عن الإنسان الذي يرى في اللغة عاملاً من عوامل وحدته مع إخوانه في المنظومة العربية ضمن الإطار القومي. لذلك تصبح اللغة في الخطاب الثقافي مقياساً لمدى انتماء المثقف إلى منظومة الأمة.

وعلى النقيض من ذلك نُمتلّ على مكانة اللغة في الخطاب الثقافي بشكل معاكس؛ أي بالصورة السلبية، بما أحدثه خطاب بعض المثقفين الحداثيين من محاولة تفسير معيارية اللغة. فلذا كانت الحداثة تدميريّة للتراث والقيم السكونيّة والقواعد والأنماط، وهدماً للشعر التقليدي الاتّباعي، فإنّ هدم اللغة وتدميرها هدف أساسي من أهدافها. ولعل الأمر متّصل بما تمثّله اللغة من وعاء ناقل للتراث ، حاملٍ لقيمه وفكره ونظامه المعرفي، وبما تجسّد قيّمه الجماليّة النابعة من رؤيته للجمال، وفهمه الفلسفي المعرفي لمعنى الوجود. هكذا، نجد الحداثة تنظر لتدمير

اللغة من الدّاخل سعيّاً إلى تدمير "القواعديّة فيها، ومحاولةً لإعادتها إلى بناها اللا قاعدية اللا متشكّلة، ويتمّ ذلك في الحادثة عن طريق تدمير بنية الجملة الدّالة بما هو نسق واضح من القواعد المنفّذة، وتحويل الجملة إلى سلسلة من الإمكانيات والتّدخلات" (١).

وقد يغدو الحديث عن إعادة تشكيل اللغة بوصفها شكلاً من أشكال التواصل والتمثّل، مقبولاً في ظل التطور الطبيعي للغة، فهي كائن حي يخضع للزيادة وللنقصان، وللتحجر وللموت وللرعاية...، ولكن يحق لنا النظر أيضاً بعين الريبة والشك تجاه هذه الدعوات؛ إذ إنها ارتبطت بمقصد فكري ومعرفي طارئ، هدفه التقويض والتفكيك، ضمن مخطط يهدف إلى بناء اللغة بفكر يناقض ثقافة الأمة، ويخالف ما ثبت نصّاً وعقلاً وفطرة. فماذا يعني أن ما تمّ في الإطار اللغوي الحداثي من استعمال للغة هو من باب التخيل والرمز لا من باب الحقيقة والواقع، وأن ما تقوله لغة الشعر، لا ينظر إليه بمعيار الإيمان والكفر. وأن على الشاعر "أن يخرج الشعر من إطار العلاقة مع الله وأشياءه، إلى إطار العلاقة مع العالم وأشياءه. وهو بذلك، يخرج اللغة من مهدها الإلهي، ويقذف بها في طين الجحيم اليومي، أو الجنة اليومية." (٢) أي تخرج من معياريتها التي حافظ عليها القرآن الكريم إلى وصفيتها التي تؤخذ من أفواه العامة.

إنّ المسعى الأساسي لتدمير اللغة عند الحداثيين ليس كامناً في البنية النّحوية للجملة، ولا في الأبنية الصوتية والصرفية؛ إنّما في المنظومة الدلالية (٣). واللغة التي لا "تحترفُ الانشقاقَ والنّقصانَ، أي الخروجَ على النمطية الوهميّة

١. أبو ديب، كمال. الحادثة، السّلطة، النّصّ، مجلّة فصول، الجزء 1، 1984، ص47.

٢. أدونيس. الثابت والمتحول: الأصول، ط3، بيروت، 1982، ص114.

٣. أدونيس. مقدّمة للشعر العربي، بيروت: دار العودة، 1971، ص125.

اعتمادًا على أرقى المعارف العلمية، عاجزةً عن أن تستوعب الذات المترنّحة، واللحظة التاريخية، اللتين تريد أن تحيا بهما ولهما.^(١) وبذلك يميل الحداثيون إلى تحييد اللغة "عن طريقها العادية في التعبير والدلالة" وإلى إضافة ما يلزم لطاقتها من خصائص "الإثارة والمفاجأة والدهشة"،^(٢) وهي خصائص من الظاهر أنها تعتمد إلى حد كبير على التجربة الذاتية للشاعر الذي لا بدّ له من أن يطهر لُغته من "آثار غيره، ويفرغها من ملك الذين امتلأوها في الماضي".^(٣) على الشاعر أن ينفصل بلغته عن الإطار اللغوي العام الموروث^(٤)، ولا بدّ له من تنوير اللغة بأن يثور على "نظامها اللغوي"^(٥) المحافظ.

يرى بعض الحداثيين العرب أنّ الثورة على المحافظة، والنُظم اللغوية والتقاليد الأدبية، وحدها هي التي ستمكّن من خلق لغة ثورية، وهذه بدورها حيويةٌ لخلق ثقافة عربية جديدة مُغايرة^(٦)؛ ولا بدّ لتحقيق تلك اللغة بنُظمها الجديدة الثورية من هدم وظيفة اللغة القديمة (التراثية)، وذلك بإفراغها من محتواها ومضمونها^(٧) الدلالي بصورة خاصة، وتحقيق انزياحات مُدهشة فيها، لتكون حداثيّة حدثيّة تُمكن الإنسان العربي، والمسلم من دخول بوابة العصر. حتى لو أدى ذلك إلى قلق دلالي عند القارئ وربما الأديب.

إنّ المسعى الأساسي للحدثات أن تبلغ باللغة الشعرية حدّاً تكون به الكلمات طازجةً جديدةً فذةً بريئةً من أيّ ماضٍ أو تاريخ؛ أي أن تفرّغ الألفاظ من حمولات

١. بنيس. حدثات السؤال، بيروت، 1986م، ص27.

٢. أدونيس. مقدّمة للشعر العربي، مرجع سابق، ص112.

٣. أدونيس. زمن الشعر، ط3، بيروت: دار العودة، 1983م، ص138.

٤. المرجع السابق، ص159.

٥. المرجع نفسه، ص179.

٦. أدونيس. زمن الشعر، ط3، بيروت: دار العودة، 1983م، ص199.

٧. أدونيس. سياسة الشعر، بيروت: دار الآداب، ص132.

معانيها تاريخياً لينتسب لها تاريخٌ جديد خاصّ ، انطلاقاً من حمولة معرفية جديدة^(١)، وهذا هو القصدُ بحديثهم عن التّوهُّج والإشعاع والدّهشة والمفاجأة؛ لأنّ المتلقّي الذي يعرف للكلمات تواريخَ معانيها بحسب النظام الدلالي المعرفي للغة، حينما تفجّؤه الكلمات أنفسها بعلاقات غير مألوفة سيعيش حالة من الصدمة والمفاجأة والدّهشة. ينبغي الخروج باللغة عن المألوف ،^٢ ولا بدّ من تفجير "بكرتها من جديد"،^(٣) وإطلاق طاقاتها الكامنة إبداعياً^(٤).

وتستند الحادثة في دعاوى منظريها على اكتشاف قدرات اللغة من جديد، عن طريق تفجيرها "بخلق وظيفة جديدة هي وظيفة ما وراء الإبداع، يكونُ قطبُ الرّحى فيها أدبيّة الخطاب النقدي"^(٥).

إن تفجير اللغة في مظهر من تجلياته "انتهاك لقوانين العادة، فينتج عنه تحويل اللغة من كونها انعكاساً للعالم أو تعبيراً عنه أو موقفاً منه، إلى أن تكون هي نفسها عالماً آخر، ربما بديلاً عن ذلك العالم."^٦ وبهذا لا شيء يعلو النص ولغته؛ إذ إن اللغة مرجعية ذاتها، وهي بذلك تتسق مع نظرة الحادثة إلى الإنسان من أنه مرجعية ذاته. وهنا قد يقع المبدع في مأزق معرفي وأسلوبى عندما يحتكر المصطلح وماهيته، فيغدو المفسر الأوحد للمصطلح، فتتشأ فجوة كبيرة بين عناصر التكوين التفاعلي: المبدع والنص والقارئ. وحتى يتمكن العربي من فهم

١. برادبري، مالكوم ، ماكفارلن، جيمس (محرران). الحادثة ، ترجمة: مؤيد حسن فوزي، بغداد، 1987، ص158.

٢. أدونيس. الثابت والمتحول، صدمة الحادثة، ط4، بيروت: دار العودة، 1983م، ص243.

٣. أبو ديب. الحادثة، السلطة، النصّ، مجلّة فصول، الجزء 1، 1984، ص44.

٤. المسديّ، عبد السلام: النقد والحادثة، بيروت، 1983، ص13-14.

٥. المسديّ، عبد السلام: النقد والحادثة، بيروت، 1983، ص29.

٦. الغزامي، عبد الله. الخطيئة والتكفير: من البنيوية إلى التشرّحية ، كتاب النادي الأدبي (27)، جدة، ص26.

النص ودلالاته، ينبغي أن يترَوّد بالأدوات والمعارف الحديثة لتنتقله من الماضي وتراثه إلى الحاضر وواقعه.

خامساً: تنمية اللغة وتفعيلها في الخطاب الثقافي

كثر الحديث في العقد الماضي عن تنمية اللغة وتحديثها وتفعيلها وتطويرها، إلى غير ذلك من المفاهيم والمصطلحات التي تهتم بوضع اللغة العربية في سياقها الحضاري. وقد جاء الحديث عن موضوع التنمية والتحديث في سياق الهيمنة اللغوية التي تمارسها اللغات الأخرى لا سيما الإنجليزية، وتغولها في النطاق التقني والمجتمعي والبحثي والتعليمي، إلخ. فكان لا بدّ من العمل على تفعيل اللغة العربية في مناشط الحياة كلها، فتشكّلت المؤسسات الحكومية والخاصة للدفاع عن اللغة وتطويرها. وما من شك في أن هذه المحاولات أسهمت في إحداث نوع من الحراك المجتمعي والثقافي تجاه لغتهم القومية. إلا أن معظم المحاولات لا سيما الخاصة منها كانت ذات وجهة تجارية مرتبطة بالسوق؛ إذ غدت اللغة مادة وسلعة مهمة لتعريف الآخر بالثقافة والحضارة العربية الإسلامية، لا سيما بعد أحداث سبتمبر. لذلك لا نلمح مظاهر الانتماء تجاه المحافظة على اللغة، ومحاولة تطويرها بالاتجاه الذي يحافظ على كينونتها وماهيتها وارتباطها بالمتجذر بالدين. بل يكون الآخر حاضراً عند التفكير في محاولة التحديث والتطوير والإنتاج، لأنه مناط الخطاب. وبناء عليه فإن أية تنمية لغوية ينبغي أن تكون واعية لطبيعة اللغة ومدى الانتماء إليها، ووضع سياسة لغوية قادرة على مواكبة التحولات الثقافية، وتفعيل اللغة في حياة الذات والآخر.

لا أحد ينكر المدّ الكبير للعولمة منذ مدة ليست بقصيرة، وكلنا يعي أن العولمة ذات وجوه متعددة، وإن كان الوجه الاقتصادي هو الأبرز؛ فثمة عولمة اجتماعية وأخلاقية وفنية وثقافية ولغوية أيضاً؛ إذ نلمح هيمنة واضحة للغة الإنجليزية في جميع

مرافق الحياة؛ سماعاً وقراءةً و كلاماً. وهذا الإحساس بهيمنة اللغة الإنجليزية يفرض على المؤسسات الثقافية والمعرفية والفكرية والتربوية ...، أن تضاعف جهودها في سبيل حماية لغتها وهويتها^(١)، لا سيما أن اللغة العربية تمتلك ميزات تؤهلها إلى أن تغدو لغة عالمية، فخصائصها النحوية والتركيبية والاشتقاقية، والقدرة الكبيرة على الإنتاج اللغوي، يجعلها قادرة على التكيف والاستيعاب والتجاوز.

ثمة عاملان مهمان يبلوران موقع اللغة في رؤية الخطاب الثقافي، هما: السياسة اللغوية والتخطيط اللغوي.

يرى طوليْفصون في كتابه الموسوم بـ "السياسة اللغوية ... خلفياتها ومقاصدها" أن سبب إخفاق ملايين البشر في تحصيل الكفايات اللغوية اللازمة للغات التي يحتاجون إليها كي يعيشوا بكرامة، يعود إلى السياسات اللغوية التي تجعل هؤلاء الناس غير مقتدرين على التمكن اللغوي^(٢). والسياسة اللغوية تعني تحديد الاختيارات الكبرى في مجال العلاقات بين اللغات والمجتمع، وتطبيقها؛ أي ما يُدعى بالتهيئة أو التخطيط اللغوي^(٣). وتدور السياسة اللغوية حول أسئلة تتعلق بالمتحدّث والمتحدّث إليه، وكيفية الحديث، والوسائل المتبعة، والبيئة المخصصة،

١. ينظر جملة الفعاليات التي عقدتها مؤسسة عبد الحميد شومان في تفحص أخطار العولمة على اللغة

العربية، والتحديات التي تواجه اللغة. ومن هذه المحاضرات:

- لبيب، الطاهر. عودة إلى المسألة اللغوية، 2004/5/10

- الأسد، ناصر. مستقبل اللغة العربية في عالم متغير، 2007/5/7

- الرباعي، عبد القادر. أسئلة النقد الأدبي في عصر العولمة، 2009/2/16

- المسدي، عبد السلام. اللغة العربية وتحديات العصر، 2012/2/27

٢ طوليْفصون، جيمس. السياسة اللغوية ... خلفياتها ومقاصدها، ترجمة: محمد خطابي، الرباط: مؤسسة الغنى، ط1، 2007م، ص16.

٣ كالف، لويس جون. السياسات اللغوية، ترجمة: محمد يحياتن، الجزائر: منشورات الاختلاف، لبنان: الدار العربية، للعلوم، 2009م، ص7.

وموضوع الحديث، وزمنه. وهذا يعني أن السياسة اللغوية هي عملية تديرية للذات وللموضوع وللآخر، وعملية تنظيمية للبيئة اللغوية وللوظائف وللاستعمالات وللبيئة ولجوانب التغيرات المتعلقة بذلك كله والمرتبطة به، وتنظيم المصادر اللغوية في المجتمع. وهي عملية مجتمعية ؛ لأن أية سياسة لغوية لا بد أن تأخذ بعين الاعتبار التطورات الاجتماعية، ومطالب المجتمع وهويته . وهي تكيفية؛ إذ إنها عملية يمارسها الأفراد والمجموعات حسب الزمان والمكان والموضوعات والأدوار الاجتماعية، فيتكيف الفرد لغوياً، كما يتكيف اجتماعياً واقتصادياً وسياسياً وثقافياً وحضارياً.

إن على الخطاب الثقافي أن يعي أهمية وجود السياسة اللغوية في رؤيته وبرامجه، ولا يعني ذلك أن تتحول المؤسسة الثقافية إلى مؤسسة لغوية، تسخر وقتها ومالها وعاملها بشكل كامل للغة، بل يتطلب الأمر أن يكون للغة - بوصفها هوية - وجود معتبر، عن طريق الإنتاجات التي تصدر عن المؤسسة، بأن تكون لغتها سليمة، وأسلوبها عربياً مبنياً. وأن تكون معالجة التراث ضمن دائرة الانتماء والتطوير لا النقص، وأن يكون حضور اللغة حضورَ هوية لا تواصل، وأن تستثمر المؤسسة الثقافية الوسائل والتقنيات اللازمة لجعل اللغة العربية فاعلة في المجال التقني ، ف "أية لغة لا يمكن أن تكون فاعلة إلا إذا كانت متداولة عبر شبكات المعلومات العالمية. وهذا سيؤدي إلى زوال تدريجي للعديد من اللغات التي تعجز عن التطور مع مستلزمات تقنيات المعلومات وشبكتها. وهذا هو التحدي الأساسي الذي يواجه اللغة العربية حالياً في إطارها العالمي الإسلامي المنتشر بين أكثر من بليون من البشر" (١).

١. حسن، الشريف. العولمة والثقافة واللغة: القضايا الفنية في: أسئلة اللغة، الرباط: منشورات معهد الدراسات

إن التجلي الأبرز للسياسة اللغوية كما من في التخطيط اللغوي؛ فالتخطيط اللغوي تطبيق لسياسة لغوية، وبُعنى هذا التخطيط بتكوين رؤية تبحث في مجالات اللغة ودوائرها وموضوعاتها. وهذا يتطلب أن تكون السياسة اللغوية للخطاب الثقافي واضحة المعالم والإجراءات. ويدل التخطيط اللغوي على المتابعة المنظمة الهادفة إلى إيجاد حلول لمشكلات اللغة، وخاصة على المستوى القومي. ويدل كذلك على أنشطة مَعْمُرة اللغة التي تؤديها المجامع اللغوية واللجان المتخصصة بتطوير اللغة، وهي أشكال الأنشطة التي تعرف عموماً بـ"بتمية اللغة"، والمقترحات المتعلقة بإصلاح اللغة ومعيرتها^(١). وهو بذلك يشمل كل ما يتعلق باللغة من حاجيات وأهداف، والقيام بالتنفيذ والتقييم والنقد؛ إذ هو "كل الجهود الواعية الرامية إلى التأثير في بيئة التنويعات اللغوية، أو في وظائفها، وهذا هو التحديد الذي يحظى بالقبول عامة، وتشمل هذه الجهود إنشاء قواعد الإملاء، وتحديث البرامج والعلم، وأشياء أخرى كثيرة لا تصل لا بالعامية، ولا بالأجنبية في المحيط العربي الإسلامي، وإنما تصل باللغة العربية الفصيحة، لأنها لغة الدين والحضارة والإبداع الأدبي، وما إلى ذلك من مجالات كثيرة، لا يتمكن النمو العربي المعرفي والديني والمجتمعي إلا بالنمو فيها، لأن هذه المعارف نشأت باللغة الفصيحة، وتمكنت بها، وتفتقت طاقة العربي بها."^(٢)

إن قصر التخطيط اللغوي على اللغة بوصفها موضوعاً وآلة، يُعدّ تقليلاً من شأنه، فهو يشمل بالإضافة إلى اللغة، مستعمل هذه اللغة، والوسط الذي تُستعمل فيه. لذا لا بدّ للخطاب الثقافي أن يهيئ وسطه لاستيعاب اللغة، وإدماجها في

١. روبرت، كوبر. **التخطيط اللغوي والتغيير الاجتماعي**، ترجمة: خليفة أبو بكر الأسود، المغرب: مجلس الثقافة العام، 2006م، ص 67-69.

٢. الفاسي الفهري، عبد القادر. **عربية النمو والمعجم الذهني**، مجلة أبحاث لسانية، العدد 1، المجلد 1، 1996م، ط3، الرباط: منشورات معهد الدراسات والأبحاث للتعريب.

برامجه وإنتاجاته. وعندما يتيقن الخطاب الثقافي بأن ثمة سياسة لغوية وتخطيطاً لغوياً يسيران ضمن رؤية علمية منهجية واقعية، فعندئذ سيؤدي ذلك إلى تنمية لغوية مستدامة وواعية. وتنتج في الوقت ذاته حماية لغوية قادرة على تمكين اللغة في ذاتها، وفي محيطها، وتأهيلها وتأهيل مستعمليها، وتعزيز وجودها واستعمالها في جميع مرافق الحياة. وأخيراً ضمان مستقبلها، واستشراف نتائجها^(١).

ينبغي للخطاب الثقافي أن يستشعر ماهية اللغة، وأن يتعامل مع هذه اللغة بوصفها قيمة من القيم العليا السامية، ارتبطت بنص إلهي^(٢). وتفعيل هذه القيمة يتم بتحريك بشري يحول الأمر الإلهي إلى واقع مع يش على الأرض. وإن تحويل هذه القيمة إلى تأطير إجرائي، يقع على عاتق المؤسسات الثقافية؛ إذ تتبلور في رؤية المؤسسة ورسالتها وأهدافها العامة. ولا تعني ماهية القدسية توقيف العمل على تطوير اللغة، بل تعني استشعار قيمة اللغة ودورها في الارتقاء بالهوية.

إن عملية النهوض الثقافي بحاجة إلى أن يعي المثقف الواقع الذي يعيشه ويعايشه؛ إذ إن حركة الإنتاج الفكري تفاعل بين الإنسان وبيئته الثقافية والاجتماعية والسياسية صحيح أن بذرة التغيير والنهوض عبارة عن أفكار وربما تكون مجردة، إلا أنها في سيرورتها وصيرورتها تنتزل واقعاً معيّناً، لتنتقل من

١. من المفيد الاطلاع على تجربة لجنة البحث في تعليم اللغة الإنجليزية المعروفة بتقرير (King Man)

عام 1986م، الذي بحث في المحافظة على الإنجليزية بوصفها إرثاً وطنياً. انظر التقرير في:

- طوليڤسون. السياسة اللغوية، مرجع سابق، ص72.

٢. ينظر تبلور هذه الفكرة في:

- العلواني، طه جابر. عربية القرآن ومستقبل الأمة القطب، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، السنة التاسعة، العدد 33-34، صيف وخريف 2003، ص11-44.

- الشيخ عبد الله، عادل. علوم العربية ومنهجية الجمع بين القراءتين، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، السنة السابعة، العدد 28، ربيع 2002، ص95-122.

حالة التجريد إلى حالة التشكّل الملموس والملح وظ. وإذا لم تتساق الرؤية الثقافية مع الواقع فإن النهوض الثقافي سيُصاب بالإحباط وربما الاحتضار.

يحتاج الخطاب الثقافي إلى استقراء الواقع، وتفحص ما يحتاجه المجتمع ومدى قدرة الخطاب على بث الوعي بجميع أشكاله بين أفراد المجتمع؛ إذ يتقزم دور المتقف إن مارس دور الموجّه والمفكر الذي ينتج الأفكار فحسب، بل ثمة حاجة إلى أن ينتقل من النظر إلى العمل، وبذلك يغدو ذلك العالم العامل.

لعل من القضايا المتعلقة بالواقعية، تلمس اللغة المناسبة لممارسة الخطاب الثقافي من خلالها؛ فقد دار حوار كبير وعميق عن مدى قدرة العربية الفصيحة في التعبير عن مناشط الحياة، ومن ضمنها الخطاب الثقافي. وثمة محاولة للدكتور نهاد موسى في تشخيص العربية وأطرها كما هي في الوقت الحاضر ^(١)؛ إذ رأى أن العربية تتخذ في الوقت الحاضر الأنحاء الآتية:

- عربية فصحي في المصحف المرتل، وهي عربية ائتلافية، فقد أنزل القرآن على سبعة أحرف.

- وعربية فصيحة بالفعل إذا استوفى القارئ بما استدخل من نظامها شروط الصواب، كما في إنشاد الشعر الفصيح والغناء به، وكما في الدراما التاريخية والدراما التلفزيونية المترجمة "المدبلجة"، والتقارير الوثائقية والنشرات الإخبارية وكثير من أفلام الكرتون.... وغيرها.

- وعربية فصيحة بالقوة، وهي عربية البحوث والمؤلفات والدوريات والصحف؛ إذ هي مكتوبة غير مشكولة في المعتاد الجاري، وإن تكون مفتوحة لمستويات متفاوتة من الأداء، فقد تكون فصيحة بالفعل على الشرط المتقدم، ولكنها

١. من محاضراته في مؤتمر: الثقافة والمتغيرات، الذي عقدته وزارة الثقافة الأردنية، بتاريخ

في السائد عربية ملحونة مشوبة بأخطاء الضبط والإعراب، وهي عربية القارئ العربي على العموم.

- وعربية فصيحة محكية، يحاولها ويلتزمها متخصصون ومثقفون، ولكنهم قليل، حتى ليكاد الناس يميزونهم بهذه الخصوصية.

- وعربية شبه فصيحة، تجري بها ألسنة مراسلي بعض الفضائيات في سياق نشرات الأخبار؛ إذ اجتهدوا في تطويرها لتتسجم مع سياق النشرات، ومقتضيات الخطاب الموجّه إلى قطاع المشاهدين في الفضاء الممتدّ.

- وعربية وسطى، هي عربية المتعلّمين المحكية، وهي مزاج من العامية المكتسبة والفصحى المتعلّمة، تقترب من الفصيحة في معجمها وهيئات أبنيتها وطرائق نظمها. ولكنها تقع دون الفصيحة؛ لأنّها غير معربة إلا في بعض المأثور والرواسم (مثلاً، طبعاً، بدايةً، أصلاً، شكراً...)، و هي عربية التخاطب بين المتعلّمين الناطقين بلهجات عربية مختلفة.

- لهجات عامية محكية متداولة في سياقاتها المحلية، بل ممتدة في فضاء الإعلام، والأفلام العربية، والدراما الاجتماعية، والشعر الشعبي (أو النبطي)، وفيض الأغاني الشبابية. وهي اللهجات المكتسبة بالسليقة، وهي النظم اللغوية التي تستولي على البرنامج اللغوي الأول في الدماغ لدى العربيّ.

- لهجات عامية مكتوبة في حواشي بعض القنوات الفضائية والإعلانات التجارية، وهي تخرق العُرف الاجتماعي؛ إذ تُنزل العامي المحكي المنطوق منزل الفصيح المكتوب، وتخرج على رسم العربية المألوف إلى رسوم كتابية عشوائية.

- عربية مكتوبة مجتزأة في الإعلانات المبوبة لغاية الإبلاغ، تُسقط الروابط جملة؛ إذ تعوّل في خطابها على قرائن السياق، وتستثمرها لغايات الاقتصاد في حيّز الإعلان، ومؤنة النفقة.

- عربية مختزلة مكتوبة بالحرف اللاتيني، يتداولها الشباب في رسائل الهواتف المحمولة والبريد الإلكتروني، وهي في معظم الأحيان عامية مشوبة بعبارات إنجليزية سائرة، بل تستبدل ببعض الألفاظ أرقاماً (4or)، و تختزل الألفاظ حروفاً (u-you).

- عربية محكية وسطى تخالطها مفردات وعبارات بالإنجليزية أو الفرنسية في المشرق العربي.

- عربية عامية مهجنة بالهندية أو الأردنية في مشرق الخليج العربي.

- عربية عامية تخالطها مفردات و عبارات بالفرنسية في المغرب العربي.

ويرى الدكتور نهاد بأن ثمة مواقف متعددة ومتباينة من أهل العربية تجاه وضع العربية: فمن ناظرٍ إلى التزام الفصحى في لغة الخطاب اليومي دليلاً على المحافظة فيأنس به. ومن ناظرٍ إلى هذه الظاهرة على أنها ظاهرة فردية لم تبلغ أن تكون عرفاً اجتماعياً، وأن تكلف الفصحى في كل موقف يلقي على المتحدث عبئاً ذهنياً إضافياً هو من لزوم ما لا يلزم، وقد يلقي لدى بعض المستمعين استهجاناً لما لم يألفوا. ومن راجب في اتخاذ الفصحى يحاولها في خطابه الديني أو الثقافي ولكن بعض "العامي" المكتسب يتسرب إلى لسانه على نحو تلقائي "لا واع" أو "لا إرادي". ومن قائل إن الإعراب نظام، والنظام جميل، والتزامه دليل اتساق يليق بالاتساق المنشود في ظواهر الوجود والاجتماع الإنساني، وذلك ملحظ جمالي "مثالي" على نحو ما. ومن قائل إنه لا ضير من التساهل في الإعراب ما دما نبغ القصد من الإفهام والتواصل، وتلك نزعة براغماتية خالصة. ومن "لغوي" يستحب ما كان يجري به لسان أمه من العامية؛ إذ يجد له مع حميميته أصلاً في الفصحى ونأياً عن التكلف. ومن مُحاضر بالعربية وغيرها من حقول التخصص

يستعمل "العربية الوسطى"، غير آبه بأن يحتشد لهذا الموقف العلمي الخالص بالتهيو اللائق، مائلاً إلى أدنى المجهود والخطر اللغوي الحاضر. ومن ناظر إلى أداء أبناء العربية وما يقعون فيه من أخطاء القراءة الكتابية، فيراه ضعفاً فادحاً، ومدعاة للإنحاء باللائمة على الجيل والمؤسسة التربوية. ومن قائل إن المداخلة بين العربية والإنجليزية (مثلاً) يأتيه عفواً لازدواج موارد اللغتين لديه بالاكتساب (على مستوى العامية)، والممارسة (على مستوى الإنجليزية). ومن قائل إن هذه المداخلة تنبئ عن عقدة نقص تُترجم عنها المقولة الخلدونية: إن المغلوب مولع بتقليد الغالب، أو هي مظهر من مظاهر التباهي بالتزيي بزي "الآخر" "المتقدم" طلباً للظهور. ومن ناظر إلى تفوق "الآخر" و امتداد لغته "الإنجليزية" خاصة في الآفاق، مفتاحاً لفُرص العمل ودليلاً على التقدم، وعملة رائجة في سوق التداول ومجال الأعمال، فيقف من التخصص في العربية موقفاً سلبياً أقرب إلى الازدراء. ومن ناظر إلى مثل هذا الموقف على أنه من وجه يمثل ازدراء المؤلف، ويغفل عن المكانة الحيويّة للعربية، ويرى أن لو عانى هؤلاء حُبسة في ألسنتهم لأيقنوا بهذه المكانة والدور الذي لا تستقيم حياتهم إلاّ به، ويمثل، من وجه آخر، خفوت الحسّ بالهويّة تحت وطأة تغول الآخر، وتداعي عنفوان الأمة الرسمي. ومن مُشفق على العربية أن يغمرها طوفان الألفاظ الأجنبية في السوق العربية الاستهلاكية. ومن ناظر إلى هذه الظاهرة على أنّها ظاهرة طبيعية في اقتراض اللغات بعضها من بعض، ذاهباً إلى أنّها نتيجة تلقائية لموقف "الإنتاج" لدى "الآخر" مقابل غلبة "الاستهلاك" علينا.

لقد وجدت عبر تاريخ العربية محاولات جادة لإقامة ائتلاف بين اللغة والخطاب، وإيجاد لغة وسطى، رغبة في المحافظة على اللغة ومقوماتها من جهة، وتيسير اندماجها في بنية خطاب العصر، وتكون هذه اللغة مشتركة سليمة

مستساغة، يجيدها الخاصة ولا يعجز عنها العامة ^(١). يقول ابن خلدون: "اعلم أن عرف التخاطب في الأمصار وبين الحضار ليس بلغة مضر القديمة، ولا بلغة أهل الجبل، بل هي لغة أخرى قائمة بنفسها، بعيدة عن لغة مضر، وعن لغة هذا الجبل الذي لعهدنا، وهي عن لغة مضر أبعد. وأما أنها لغة قائمة بنفسها، فهو ظاهر يشهد له فيها من التباين الذي يُعَدُّ عند صناعة أهل النحو لحناً".^٢ وهو يصرح في مقدمته، في الفصل الثامن والثلاثين (إن لغة العرب لهذا العهد مستقلة مغايرة للغة مُضر وجمير) "وذلك أنا نجدنا في بيان المقاصد والوفاء بالدلالة على سنن اللسان المضري، ولم يفقد منها إلا دلالة الحركات التي تعيّن الفاعل من المفعول، فاعتاضوا عنها بالتقديم والتأخير، وبقرائن تدل على خصوصيات المقاصد ^(٣)".

يرى الدكتور أحمد المعتوق أن ثمة حاجة للغة تسابير العصر ومتطلباته، ويدعو إلى تشكيل لغة وسطى، ويصفها بأنها "ذلك المستوى اللغوي المنطوق الذي يستمد عناصره ومكوناته الأساسية الأولى من فصحي العصر بمختلف درجاتها ونماذجها، وروافدها الداخلية والخارجية، وتُكَيَّف فيها عناصر أخرى من العامية بمختلف أنماطها ودرجاتها التي لا تبتعد عن أصول الفصحى، ومقاييسها وقاعدتها الأساسية. لتتكون أو تتطور من خلاله، ومن خلال توفيقه وجمعه بين هذه العناصر، لغة عربية محكية مشتركة وسيطة عفوية أصيلة مبسطة... لا يجد المدرس ولا تلميذه ولا المذيع ولا مستمعه أية صعوبة أو كلفة في مواصلة

١. نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر:

- ابن فارس في كتابه: متخيار الألفاظ.

- ابن خلدون في مقدمته.

- توفيق الحكيم في مسرحية الصفقة.

- محمد كامل حسين في كتابه: اللغة العربية المعاصرة.

- أحمد المعتوق في كتابه: نظرية اللغة الثالثة.

٢. ابن خلدون، المقدمة، مرجع سابق، ج3، ص1284.

٣. المرجع السابق، ج3، ص555.

استعمالها... لغة لا تعوض عن الفصحى الأصلية الصافية النقية العالية، ولا تكون بديلة عنها، وإنما تكون إلى جانبها متطلعة صاعدة دائماً نحوها، مهينة لانتشارها وزيادة نفوذها وتعزيز مكانتها.^(١) ويرسم المعتوق خطوطاً عامة ورؤية كلية لهذه اللغة؛ إذ ينبغي أن تكون عربية محكية، فصيحة سليمة في تكوينها العام، ولكنها لا تصل إلى مستوى اللغة الأدبية في الانتقاء والغلبة واكتمال الاستقامة في النحو والإعراب. وأن تكون لغة التعليم في جميع مراحلها، ولغة الإعلام الجماهيري في معظم أشكاله، ولغة للثقافة والتثقيف المحكي عامة، وقابلة أن تصبح مشتركة بين أفراد المجتمع العربي بمختلف طبقاته. وهي تسير وفق العربية الفصحى، إلا أنها تظل بعيدة عن كل ما يضع العراقيين أمام انسيابها سائغة ميسرة. ولها من الألفاظ الأجنبية المعربة والدخيلة نصيب وافٍ، ولكنها خالصة في منتها وبناء مفرداتها، مما يقلل ارتباطها بأصلها. وهي منسجمة مع مستجدات العصر، وظروفه المتطورة، ومع طباع الناس وذوقهم، ومع مستوياتهم الذهنية والفكرية والاجتماعية والثقافية، حيوية مرنة منفتحة على العصر تنمو بنموه، وتتسع مع اتساعه. وهي متخففة من كل ما يمنع من ديمقراطيتها وديمقراطية الأدب والفكر الذي يتم إيصاله ونشره بها، بعيدة عن كل ما يقضي بالتقريب في أي جانب من عناصر اللغة القومية الأولى. وهي مترفعة عن كل ما ينأى بالجيل أو يفصله على المدى القريب أو البعيد عن نصوص وعناصر تراثه الفكري والأدبي. وأخيراً فهي سهلة الاكتساب، ببساطتها وكثرة تداولها^(٢).

وعلى الرغم من الاعتراضات الكثيرة على مشروع المعتوق، لا سيما في موضوعي اللغة الفصيحة والعامية، واللغة الفصيحة والثنائية اللغوية، إلا أن محاولته تستحق البناء عليها لمحاولة المواءمة بين اللغة في معياريتها ومتطلبات

١. المعتوق، أحمد. نظرية اللغة الثالثة: دراسة في قضية اللغة العربية الوسطى ، الدار البيضاء: المركز

الثقافي العربي، ط١، ٢٠٠٥، ص٩٨-٩٩.

٢. المعتوق، نظرية اللغة الثالثة، مرجع سابق، ص٩٩-١٠١.

العصر المادية والنفسية، ولما فيها من استقراء كبير لمحاولات التوليف التنظيرية والتطبيقية بين اللغة العربية والزمن الذي تعيشه. خاصة أن هذه المحاولة تفارق المحاولات التي نادى بنبذ الفصيحة، وإحلال اللغة المحكية مكانها تحت الشعار البنيوي: "دع اللغة وشأنها، تسير حيث شأنت لها الظروف والمصادفات"^(١). مما سبق نرى بأن ثمة استشعاراً كبيراً بأن الخطاب الثقافي بحاجة إلى الوعي بأهمية اللغة في إبراز تجليات الخطاب الثقافي، وتسييره وتيسيره بين أبناء المجتمع، وثمة حاجة لإدماج اللغة؛ فكراً وحرفاً وكلماً في بنيته الخطابية، وتكييف هذه اللغة بما لا يتعارض مع هويتها وقواعدها التي تميزها عن غيرها من أشكال التواصل.

خاتمة:

كشفت الدراسة عن دور اللغة في بناء الشخصية العربية الإسلامية، وأهميتها في ترسيخ معالم الانتماء إلى هوية الأمة، ومدى الحاجة إلى حضورها في الوجدان العربي، بوصفها عنصراً من عناصر الثقافة العربية الإسلامية. وأبرزت الدراسة دور الخطاب الثقافي في تشكيل الشخصية العربية الإسلامية، وإسهامه في تهذيب الرؤية الثقافية العربية التي وقعت في مستنقع البنيات المعرفية الأخرى، على مستويي: الرؤية والخطاب؛ إذ كان للخطاب الثقافي حضور في مقاومة التبعية الثقافية والاغتراب، إلى غير ذلك من مصطلحات الاستلاب الثقافي.

وحاولت الدراسة أن تتبين موقع اللغة في الخطاب الثقافي ضمن إطارين: إطار إيجابي تلمسته من تنظيرات بعض الخطابات الثقافية وتجلياتها؛ إذ ظهر حرص الخطاب الثقافي المنتمي للأمة ولهويتها، على المحافظة على اللغة، بوصفها مكوناً أساسياً من مكونات الهوية العربية؛ وإطار سلبي تمثل في تنظيرات

١. ومنها محاولات سلامة موسى وأنيس فريحة على وجه الخصوص.

الخطاب الثقافي لبعض الحداثيين وتطبيقاتهم تجاه اللغة بوصفها جزءاً من التراث؛ إذ برزت عبارات الرفض والتمرد على اللغة ومحملاتها الثقافية والمعرفية.

ورأت الدراسة بأن ثمة ضرورة لتفعيل اللغة وتنميتها في الخطاب الثقافي، من خلال بناء سياسة لغوية قادرة على إدماج اللغة في النسيج الثقافي الاجتماعي متجاوزة تواصلية اللغة. وتطرقت الدراسة إلى بعض الاستقراءات لموقع اللغة في الكيان المجتمعي في الوقت الحاضر، وما هي اللغة المناسبة التي يمكن من خلالها اقتحام بوابة العصر، دون تقويض لبنية هذه اللغة.

ثمة حاجة ماسة لتتبع الأدبيات التي تحدثت عن تطوير طرائق إدماج اللغة في مناشط الحياة، وعن المهمة التي يمكن أن تؤديها اللغة في الخطاب الثقافي. ومحاولة النظر إلى اللغة بوصفها كياناً متحركاً لا قواعد معيارية ساكنة. وهذا يفرض على الخطاب الثقافي أن يبلور تصوراً جديداً حول اللغة وماهيتها ودورها، يتجاوز الشكل الحرفي والصوتي إلى الدور المعرفي لهذه اللغة.

التعليقات والمناقشات

- د. حامد صادق قنبي

يرى أن تكون نتائج ورقة د. عكاشة من أهم توصيات هذا المؤتمر.

- د. محمد الحوراني

يقول: وجدت في تعريف الثقافة نكهةً وظيفية ترتقي بمفهومها إلى المثانة؛ فتجعلها مفهوماً مثالياً، وهذا لا يجعل أي نوع من الخطاب على مستوى الممارسة يقارب مفهوم الثقافة، ويتساءل -هنا- ما الفرق في هذا الطرح بين الثقافة وبين الخطاب الثقافي خاصة مع تقديم مفهوم إجرائي للثقافة؟

- رد الدكتور رائد عكاشة

فيما يتعلق بقضية الثقافة والفرق بينها وبين الخطاب الثقافي يقول: لعل سلامة موسى حين ترجم مصطلح الثقافة أوقعنا في مأزق كبير؛ فقد ترجمه على أنه الأطر المتعلقة بالتنظيرات والمناشط الفكرية والثقافية للحياة وليست المناشط المادية.

ولم أتبع هذا المنحى في تعريف الثقافة، وإنما اتبعت المنحى الذي يربطني بالمرجعية، ولم أخف هذه المرجعية الدينية الإسلامية في استنباط معنى الثقافة، وقد أوردت في دراستي هذه تعريفات كثيرة فيما يتعلق بالثقافة كناحية نموذجية نحاول الوصول إليها بالأسلوب والسلوك الثقافي والخطاب الثقافي الذي هو أكثر إجرائية من مصطلح الثقافة، كما يجوز أن يكون مصطلح الثقافة مصطلحاً مثالياً في محاولة الوصول إلى هذا المصطلح.

المحاضرة الثانية عشرة

اللغة في الخطاب الإعلامي

الدكتور تيسير أبو عرجة
جامعة البترا

الخميس 17 محرم 1435هـ- الموافق 21 تشرين الثاني 2013م

المقدمة

تركز هذه الدراسة على اللغة العربية في وسائل الإعلام، سواء أكانت وسائل الإعلام التقليدي المتمثلة بالصحافة والإذاعة والتلفزيون، أو الإعلام الجديد الذي تعبر عنه الصحافة الإلكترونية، ومواقع التواصل الاجتماعي. وتشتمل الدراسة على خمسة أقسام رئيسية هي:

أولاً: وسائل الاتصال – الأدوار والخصائص.

ثانياً: اللغة الإعلامية – الفصحى المشتركة.

ثالثاً: وسائل الإعلام ودورها الإيجابي في نشر اللغة العربية وإثراء مفرداتها.

رابعاً: وسائل الإعلام وتأثيراتها السلبية على اللغة العربية.

خامساً: اللغة العربية والإعلام الجديد بين موقفين.

الخاتمة

الهوامش

أولاً: وسائل الاتصال: الأدوار والخصائص

إن الوظائف العديدة التي يضطلع بها الاتصال في حياتنا المعاصرة جعلت منه معلماً بارزاً ومرفقاً أساسياً يشكل محوراً للعديد من الأنشطة التي تعرفها مجتمعاتنا الحديثة، وذلك من خلال دوره في التعريف بهذه الأنشطة وتعزيزها وتوظيفها في خدمة الإنسان والمجتمع. وقد أصبحت وسائل الاتصال بالنسبة إلى الجمهور المعاصر شيئاً مفروغاً منه. حتى أنه يصعب على معظم الناس تصور العالم دون وسائل الاتصال.

ونستطيع القول، إن وسائل الاتصال الجماهيري باتت تهيمن على حياة الإنسان المعاصر بإمكانياتها الكبيرة ووسائلها المختلفة التي تعتبر الأكثر قوة واستخداماً ومعايشة في عصرنا الحاضر.

إن الاتصال يؤدي أدواراً معينة تعكس أهميته للمجتمع، تتمثل فيما يلي:

أولاً: يوفر الاتصال للأفراد في المجتمع، المعلومات الخاصة بالبيئة والأخطار المحيطة بها، مما ينعكس على دعم الاستقرار والأمن داخل المجتمع وخارجه.

ثانياً: يحقق الاتصال الترابط أو التقارب بين أفراد المجتمع وعناصره، ودعم التفاعل بينهم، فيؤدي ذلك في النهاية إلى تحقيق التماسك الاجتماعي.

ثالثاً: يحقق الاتصال المحافظة على الهوية الثقافية للمجتمع، بنقل تراثه من جيل إلى آخر، وتعريف الأجيال الجديدة بهذا التراث، الذي يعتبر أحد المحددات الأساسية للنظام الثقافي في المجتمع⁽¹⁾.

وهناك خصائص تميز كل واحدة من وسائل الاتصال، تؤثر في وظائفها وأدوارها، فالمطبوعات تتميز بأنها تحتاج إلى مساهمة أكبر من جانب جمهورها

بدرجة تفوق المساهمة المطلوبة لجماهير وسائل الإعلام الأخرى، وذلك لأن المطبوعات لا تواجه جمهورها بمتحدث يسمعه كما يفعل الراديو أو يشاهده كما هو الحال في التلفزيون أو العرض السينمائي، ولهذا يسمح المطبوع بحرية أكبر في التخيل، والتفسيرات وما شابه ذلك⁽²⁾.

ويمكن القول إن المواد المطبوعة تمتاز بين الوسائل الإعلامية بأنها الوحيدة "التي تسمح للقارئ بالسيطرة على ظروف التعرض، كما يتيح له الفرصة لكي يقرأ الرسالة أكثر من مرة. كذلك يسمح المطبوع، أكثر من أي وسيلة أخرى، بتطوير الموضوع في أي طول وبأي تعقيد تظهر الحاجة إليه. وتشير التجارب إلى أن المواد المعقدة من الأفضل تقديمها مطبوعة من تقديمها شفهيًا، ومن الأفضل استخدام المطبوع للوصول إلى الجماهير المتخصصة والجماهير الصغيرة الحجم.

ولا يحتاج الراديو إلى مجهود من جانب المستمعين، وحيث أن غالبية الناس أصبحوا مشغولين وليس لديهم وقت للفرغ للقراءة أو المشاهدة. أصبح الراديو هو الوسيلة السهلة التي تبقيهم على علم بما يحدث. والرسالة المذاعة قد تكون أكثر فاعلية من الرسالة التي تنقل بالاتصال المواجهي لأنه يمكن تقويتها بواسطة الموسيقى والتأثيرات الخاصة التي تترك انطباعاً قوياً.

والاختلاف بين التلفزيون والراديو هو اختلاف في طبيعة الاهتمام والتركيز أثناء التعرض، فالتلفزيون يتطلب انتباهاً أكثر من الراديو لأنه يحتاج إلى حاسني السمع والبصر، فلا يستطيع المتفرغ أن يفعل شيئاً آخر وهو يشاهد التلفزيون في حين أنه يستطيع أن يقرأ أو يقود العربة وهو يستمع إلى الراديو. ومشاهد التلفزيون يندمج تماماً في المشاهدة لأن مضمون التلفزيون محدد وليس مضموناً مجرداً، فالمتفرغ على التلفزيون يشاهد ويسمع بينما المستمع إلى الراديو يتيح الفرصة

لخياله لكي يصل ويجول، فالتلفزيون أكثر قوة لأنه يجذب المتفرجين وقتاً أطول ويحتاج إلى انتباه أكثر⁽³⁾.

وهكذا نجد أن لكل وسيلة إعلامية (صحافة، إذاعة، تلفزيون) خصوصية تكنولوجية معينة، تترك آثارها البالغة الأهمية على شكل، وأسلوب، ولغة، ومضمون الأنواع الصحفية المستخدمة فيها. وقد بلغ هذا الطابع الخاص درجة من التطور، أوجدت أنواعاً جديدة. وهكذا لم نعد نتحدث عن الخبر الصحفي وندرسه، بل أصبحنا نتحدث عن الخبر الإذاعي، والخبر التلفزيوني وندرسهما، كأنواع تنتمي إلى مجالات مختلفة هي الصحافة المقروءة، والصحافة المسموعة، والصحافة المرئية⁽⁴⁾.

هذا بالنسبة إلى وسائل ما بات يعرف بالإعلام التقليدي، الذي بدأ رحلته التاريخية بميلاد الطباعة والصحافة المطبوعة، أما الإعلام الجديد الذي نعيشه اليوم إلى جانب الإعلام التقليدي فهو ثمرة من ثمار تكنولوجيا المعلومات والاتصال، ومن أبرز وسائله الصحافة الرقمية أو الالكترونية، التي تجمع بين خصائص الوسائل الإعلامية المكتوبة والمسموعة والمرئية وتتميز بعدد من الخصائص تتمثل بالسرعة في نشر الأخبار والمعلومات، وبالنفاذية التي تعني إتاحة الفرصة للجمهور للمشاركة في إبداء الرأي وكتابة التعليقات، وإمكانية السرعة في التعديل والإضافة على ضوء ما يستجد من التطورات والمعلومات.

وتجدر الإشارة، إلى أن هذه الحالة الإعلامية المتقدمة على صعيد الإمكانيات التي أتاحتها ثورة الاتصالات والمعلومات قد حملت معها إيجابيات عديدة لصالح الجمهور المستهلك للرسائل الإعلامية تتمثل فيما يلي⁽⁵⁾:

- القدرة على الانتقاء لدى الجمهور بين الوسائل الإعلامية التي يتعامل معها، سواء الوسائل التقليدية المعروفة، أو الوسائل الالكترونية والرقمية.

- إمكانية المشاركة بما يتم مشاهدته في البرامج التلفزيونية، من خلال وسائل الاتصال المتاحة كالهاتف والفاكس والبريد الإلكتروني ومواقع التواصل الاجتماعي. الأمر الذي يشير إلى تطور مفهوم وظيفة الوسيلة الإعلامية في تعاملها مع المتلقي.

- إمكانية الوصول إلى الأفكار والمعلومات بحرية، وبدون وساطة الجهات التي كانت تحتكر طويلاً هذه الوسائل الإعلامية، خاصة الحكومات صاحبة هذه الوسائل تاريخياً.

- التنوع الكبير في البرامج التي يمكن مشاهدتها ومتابعتها، وهو ما يعني عدم الارتهاق إلى جهة واحدة تحتكر هذا الإنتاج التلفزيوني.

- الخروج من إطار العزلة على الفرد والمجتمع، إلى مجالات أرحب من الاتصالات والمشاركة والمعرفة.

- الإمكانيات الفنية التي يتيحها التلفزيون الرقمي من الصور الأكثر وضوحاً إلى التوسع في المهام والوظائف.

- إتاحة المعلومات المطلوبة بسرعة وكفاءة عالية، لا تستطيع أية جهة أن تفرض عليها قيود الرقابة أو التشويش.

- قدرة وسائل الإعلام، وخاصة التلفزيون، على وضع الأجندات السياسية للدول، بما يتيح من أخبار ومعلومات تفرض المنافسة السريعة الضرورية لهذه الأجندات.

- تعرّف الشعوب على أنماط حياة وثقافة ومستويات معيشة الشعوب الأخرى، خاصة لجهة التقدم العلمي الذي تعيشه الدول المتقدمة، مقارنة مع أشكال التخلف والامية والفقر التي ترزح تحت أنقالها بعض شعوب الأرض.

- قيام أشكال من الانفتاح الإعلامي والاتصال الثقافي بين الشعوب من ثقافات مختلفة، بما يعزز الشعور بوحدة الهموم الإنسانية.

- إمكانية المشاركة في المؤتمرات العلمية عن بعد من خلال ما يتيحها الأقمار الصناعية لمثل هذه المشاركات، وهو ما يعني محاولة الانتفاع من التقدم الراهن في المجالات المتعددة.

- اتساع سقف الحريات الإعلامية، خاصةً مع التنافس الذي يتم بين المحطات الفضائية بما تقدمه من برامج حوارية تتسم بعض طروحاتها بالجرأة، ومحاولة البحث عمّا وراء الأخبار من تفسيرات ومعلومات.

- الانعكاسات اللغوية لثورة المعلومات في مجال المفردات والمصطلحات التي تدخل عالم الإعلام والاتصال، وتصبح بمرور الوقت معربةً تثري القاموس اللغوي العربي في التعاطي مع تطورات العصر المستفيدة من ثورة المعلومات.

- إمكانية استفادة الجيل الناشئ من الأطفال في اكتساب خبرة التعامل مع وسائل الإعلام وتوسيع الإطار الدلالي الذي تغذيه هذه الوسائل بما تقدمه من معلومات.

ثانياً: اللغة الإعلامية.. الفصحى المشتركة

يمكن بيان الدور الذي نهضت به الصحافة العربية تاريخياً في حركة التنوير العربي من خلال الدور المميز الذي قام به عدد مهم من المفكرين والأدباء العرب الذين قاموا بإصدار الصحف وتحريرها.

وكانت السمة المميزة لمحربي الصحف العربية في نشأتها الأولى أنهم كانوا من الأدباء الذين رأوا في هذه الصحف وسائل متاحة للنشر والتعبير، من إبداعات أدبية ذاتية، أو ما يتم استساغته من النقل والترجمة.

وقد شكّلت عدد من الصحف العربية رافعة مهمة لتعزيز اللغة العربية وتخليصها مما يعوق فهمها وانتشارها، وكانت خطوة (رافعة رافع الطهطاوي) في الوقائع المصرية عندما تسلم رئاسة تحريرها، بإلغاء اللغة التركية في أنهر

الصحيفة، وتحريرها باللغة العربية الخالصة نقلة مهمة في هذا السبيل. كما دأبت هذه الصحف في مخاطبتها لجمهورها على الاقتراب منه باللغة الفصحى التي يجري تخليصها تدريجياً من المفردات التي تتطلب جهداً قاموسياً، مما لا يستقيم طرحه مع مستجدات الحوادث والأخبار التي تقوم الجرائد اليومية بمعالجتها.

وقد سبق (للدكتور عبد اللطيف حمزة) أن وضع كتاباً من ثمانية أجزاء بعنوان (أدب المقالة الصحفية في مصر) أبان فيه الدور الذي قامت به الصحافة عبر تاريخها، بجهود نفر من الصحفيين والأدباء، بجعل اللغة العربية التي تكتب بها مقالات الصحف وأخبارها قابلة للفهم، ومستجيبة للتطور مع تمسكها بمقتضيات القواعد اللغوية السليمة والإعراب الصحيح.

وقد كانت الصحافة العربية في العقود الأولى من القرن العشرين، الوسيلة التي شكلت نافذة لحملة الأقلام والأفكار من الأدباء والمفكرين، لكي يكتبوا وينشروا نتاجاتهم الأدبية، ولولا تلك الصحف باعتبارها الوسيلة الإعلامية الأولى المتاحة، ما كان للحركة الأدبية أن تظفر بهذه الأسماء الكبيرة، التي وجدت طريقها للذئوع والانتشار من خلال الصحف، بل إن الكتب التي أصدروها وعرفوا بها، ما هي إلا مقالات تلك الصحف التي قاموا بنشرها في زوايا ثابتة وأيام معلومة.

ويرى (عبد العزيز شرف) أن الصحافة قد حققت للغة العربية كل ما كان يأمل فيه المجددون من رجال اللغة، وكّل ما نادى به الغيورون على هذه اللغة من وجوب تبسيطها، بحيث يفهمها أكبر عدد ممكن من القراء، ومن وجوب تزويدها بالحيوية الكافية حتى لا يضيق بها أحد من القراء، بل من وجوب تطويرها حتى تتسع للتعبير عن كل جديد أو مستحدث في الأدب والعلم والفن جميعاً⁽⁶⁾.

ولكن كيف تم للصحافة العربية أن تفعل ذلك، وما هي طبيعة الأداء اللغوي والمستويات اللغوية التي قدمتها الصحافة، واتخذتها سبيلاً لمعالجاتها التحريرية المقالة والإخبارية، انسجماً مع وظائف الصحافة في الأخبار والتفسير والتحليل والمتابعة اليومية للأحداث.

يقول (محمد سيد محمد) إنه إذا كان النقاد العرب قد قسموا النثر إلى ثلاثة أنواع هي النثر العادي، والنثر العلمي والنثر الفني، فإن أساتذة الصحافة والأدب قد أضافوا نوعاً رابعاً سموه النثر العملي أي النثر الصحفي، وقالوا إن هذا النثر يقف في منتصف الطريق بين النثر الفني أي لغة الأدب وبين النثر العادي أي لغة التخاطب اليومي، له من النثر العادي ألفته وسهولته وشعبيته، وله من الأدب وحظه من التفكير، وخطة من عذوبة التعبير. ولعله انطلاقاً من هذا المفهوم للنثر العملي أطلق بعض أساتذة الصحافة على لغة الصحافة بأنها الأدب العاجل⁽⁷⁾.

وكان لابد لصحافتنا العربية كما قال (الدكتور عبد اللطيف حمزة) من صفة "الشعبية" في التعبير، صفة التطور في الكتابة، وإفساح المجال للجديد من الألفاظ والمعاني التي لم يعرفها القدامى، فالصحافة عمل اجتماعي بحث، واللغة التي تستخدم لهذا الغرض مشتقة من الحياة الواقعة التي يحياها الناس في المجتمعات⁽⁸⁾.

وعليه، فإن لغة الصحافة تتمثل في المستوى العملي من مستويات الكتابة، التي قسمها (الدكتور حمزة) إلى ثلاثة مستويات هي المستوى الأدبي والمستوى العلمي والمستوى العملي. وهو يقول عن هذا المستوى العملي: إنه المستوى الذي يقف فيه الصحفي لينقل للناس أخبار البيئة التي يعيشون فيها، والبيئات التي يتصلون بها. وليقوم الناس بتفسير هذه الأخبار في أثناء نقلها، وبعد نقلها، وذلك

عن طريق التعليق عليها، والصحفي في سبيل هذه الغاية يستخدم لغة عملية يفهمها القراء، ولا يشترط فيها ما يشترط في لغة الأدب من خيال أو جمال، أو ما يشترط في لغة العلم من دقة بالغة في تحديد معاني الألفاظ.

وهذا المستوى العملي، هو الذي يميّز لغة الصحافة، وهي اللغة المشتقة من الحياة الواقعة التي يحياها الناس في المجتمعات، والتي يفهمها أكبر عدد من الناس على اختلاف أذواقهم أو أفهامهم، أو بيناتهم وثقافتهم. وهذه اللغة هي اللغة القومية- في صورة من صورها-تمتاز بأشياء أهمها: البساطة والوضوح والإيناس واللفظ والرشاقة، وتتأى ما أمكن عن صفات التعالي على القراء، والتعقّر، أو الغرابة في الأسلوب، والمبالغة في التعمق الذي لا تقبله طبيعة الصحف بحال ما⁽⁹⁾.

وصفوة القول إن للصحافة وأجهزة الإعلام تأثيراً كبيراً على اللغة. فمن المؤكد أنها هي التي خلصت النثر العربي من الزخارف اللفظية كالسجع والطباق وغيرها من المحسنات التي كانت تعتبر عبئاً على التعبيرات وأحلت محل هذا الأسلوب المزخرف المنمق، الأسلوب المرسل السهل السريع الذي يحرص على المادة الفكرية والعاطفية والتعبير عنها أكثر مما يحرص على البهرجة اللغوية والزخرفة اللفظية وكان للصحافة فضل كبير في خلق لغة الإعلام التي تجمع بين البساطة والجمال وسرعة الأداء والتعبير⁽¹⁰⁾.

لقد فرض التحرير الصحفي أسلوباً له ملامحه الواضحة على اللغة التي يتم بها تقديم الأخبار والمقالات الصحفية، وبدا أن هناك أسلوباً صحفياً أو أسلوباً معيناً له سماته، كما يقول (محمود علم الدين) يتبع في عملية التحرير الصحفي، وينبع هذا الأسلوب من عدة محدّدات تتعلق بطبيعة الصحافة كوسيلة اتصال من حيث حجم الصحيفة حيث المساحة المحدودة، وبجانبها التقني، وطبيعة دوريتها أو

توقيت إصدارها الذي يقتضي السرعة التي تتطلب الإيجاز والاختصار والتركيز، وبوظيفتها العامة، وهي التعبير عما يحدث في الحياة اليومية، والتي يطلق عليها الوظيفة الإخبارية كوظيفة أساسية - إذ تقوم بإخبار كل فئات الرأي العام، ولما كانت سرعة توصيل الخبر إلى كل الطبقات الاجتماعية على مختلف مستوياتها الثقافية هي الهدف الأول لكل صحيفة، إلى جانب ما استجد من ظروف العصر، ومنافسة وسائل الاتصال الأخرى، وتعدد الأحداث وتشابكها من وظائف أساسية أخرى للجريدة كانت فيما سبق من اختصاص المجلة كالتفسير والتحليل والشرح والاستقصاء، كان على الأسلوب الصحفي أن يتخذ شكلاً سهلاً يقترب من الأسلوب الدارج، وعلى الصحافة أن تقدم الأحداث اليومية ببساطة ووضوح وواقعية مبتعدة بذلك عن الاستعارات والكنائيات والتشبيهات والألفاظ الزائدة، وعن كل تعقيد حتى يسهل على الجميع فهم محتواها، على الرغم من تفاوت مستوياتهم الثقافية⁽¹¹⁾.

وأصبحنا إذن، أمام لغة إعلامية لها ملامحها ومحدداتها، تتصل بشكل وثيق مع ظروف النشر اليومي، وطبيعة الجمهور المخاطب، وخصائص الوسيلة الإعلامية القائمة على بث الرسائل الإعلامية الغزيرة المتجددة.

وهذه اللغة الإعلامية العربية قطعت رحلة طويلة كاملة من أجل أن تحقق لها شكلها المستقر المتطور الذي نراها عليه اليوم من خلال صراع الألفاظ والتعبيرات والمصطلحات. فاللغة الإعلامية إذن هي اللغة التي تشيع على أوسع نطاق في محيط الجمهور العام، وهي قاسم مشترك أعظم في كل فروع المعرفة الثقافية والصناعة والتجارة والعلوم البحتة والعلوم الاجتماعية والإنسانية والفنون والآداب⁽¹²⁾.

وهي تخاطب جمهوراً مشتركاً لا يجتمع فيه أقوى من هذه اللغة الواحدة المشتركة العامة للبلاد العربية، أما اللهجات فلا تعدو أن تكون أدوات ووسائل للتعبير البيئي الضيق. فالقول، بأن العامية أصلح للغة الإعلام مردود بحكم التاريخ ومنطق الواقع، ومنطق الوسائل المحكومة بسنن الإعلام اللغوي التي تفرض وجود لغة عامة مشتركة للإعلام، فلم تجر اللهجات على الفصحى التي بقيت لغة الأمة ديناً ودولة، ومناطق وحدتها الذوقية والوجدانية، واللغة العليا للتعليم والتأليف والثقافة والإعلام والحضارة⁽¹³⁾.

ويقول (وديع فلسطين): إنه ليس ثمة ما يدعى (اللغة العامية) فالعامية ليست لغة بين اللغات، بل هي لهجات جرت على الألسنة مجرى غير مرهون بقاعدة أو بمنهاج. فالقول إذاً بأن هناك (لغة) عامية تصاول اللغة الفصحى وتطاولها قولٌ فيه كثير من التجوّر، لأن اللغة الوحيدة التي تعرفها الضاد هي اللغة التقليدية النظامية الفصحى، وما عداها لغوٌ منسوب إلى العامة⁽¹⁴⁾.

و لا شك أن العربية الفصيحة قد كسبت من التطور العربي والتطور الإعلامي مزيداً من النفوذ في الاتصال الجماهيري محلياً وعالمياً، وأصبح لها مكانها في بعض المنظمات الدولية كلغة عمل، ويستلزم ذلك أن تجتاز اللغة الإعلامية المشتركة المعادلة الصعبة بين التراث والمعاصرة، وأن تسعى إلى التقريب بين مستويات التعبير اللغوي بحيث لا تكون مقطوعة الصلة بلغة الحضارة⁽¹⁵⁾.

وهي (اللغة المشتركة) التي يستخدمها معظم المتعلمين في أحاديثهم وكتاباتهم والتي ترتفع عن مستوى اللغة الدارجة، ولا تصل إلى مستوى اللغة الأدبية التي تستخدم في الشعر والرواية والمسرح والكتابات الإبداعية. وهذه اللغة المشتركة تخلص من المحسنات البديعية والتكلف والتصنع، مثلما تخلص من المصطلحات

والتركييب المعقدة، وتتأى عن استخدام العامية المحدودة في زمان ومكان معينين. اللغة الصحفية تختار من الألفاظ أقصرها وأكثرها إيجاء وأداء للمعنى⁽¹⁶⁾.

ولأن لوسائل الاتصال هذه القدرة الفائقة على التبليغ والإعلام. فإننا نستطيع أن نقول عن يقين أن بمقدورها أن تؤدي خدمات جوهرية معينة للفصحى المشتركة بكل أساليب الكلمة المنطوقة: الرواية، الحوار، المحاضرة، المناقشة، التعليق، التمثيلية، أو أي شكل آخر من أشكال الفن الأدبي⁽¹⁷⁾.

واللغة العربية الفصيحة كما يقول (نهاد موسى) هي: لغة القصة القصيرة والرواية والمقالة والخطاب الثقافي والمعرفي في المجالات الثقافية والمتخصصة هذه الأيام. وهي لغة الصحافة والإذاعة المسموعة والمرئية في نشرات الأخبار وتقارير الاستطلاعات الانثروبولوجية والكشوف العلمية والأفلام الوثائقية والتسجيلية والدراما التاريخية. إنها العربية التي يقدر سواء الناطقين بالعربية - بالحدس - أنها الفصيحة المغيرة للهجات العامية المحلية المعاصرة على اختلافها⁽¹⁸⁾.

وهذه اللغة تمتلك عوامل البقاء والاستمرار، التي تتمثل في:

- أنها لسان التنزيل وأنها السبيل إلى فهمه
- أنها لسان تراث ما يزال كثير منه ينطوي على قيم فكرية وجمالية خالدة.
- أنها رمز لهوية الأمة بمنطوياتها الوجدانية وحاجاتها الحيوية التواصلية.
- أنها تعلم للناشئة ركناً محورياً في العملية التربوية
- أنها لسان الإعلام على أنحاء متنوعة
- أنها واسطة الإعلان لأغراض اقتصادية تنشد سوق استهلاك عربية عريضة⁽¹⁹⁾.

إن الصحافة ووسائل الاتصال اليوم تقدم لغة إعلامية "تواكب الأحداث والتطورات السياسية، وما تفرضه هذه التطورات من لغة تعبر عنها وتستجيب لمجرياتها وتتصل بكل جزئية منها، بما يثري لغة الصحافة ويمنحها سعة في التعبير وثراء في المفردات والمصطلحات التي لم تكن صحافتنا العربية القديمة تعرفها، بصفاتها وليدة تطورات السنوات الأخيرة والاتصال بالصحافة الأجنبية والانفتاح على العالم الخارجي والترجمة⁽²⁰⁾.

لقد وجدنا من خلال المتابعة الدقيقة للمادة التحريرية التي تنتشرها جرائدنا الرئيسية الكبرى في الأردن الحرص الأكيد على استخدام اللغة العربية الفصحى بمستواها الصحفي العملي الذي يواكب الأحداث والمستجدات، بما تنتشره هذه الجرائد من أخبار ومقالات ومقابلات وتحقيقات صحفية.

ولم تلجأ هذه الجرائد إلى استخدام العامية إلا في القليل النادر، من خلال بعض الإعلانات الصحفية، وفي أحيان قليلة من خلال عبارات وجمل قليلة يتم تضمينها داخل المقال أو التعليق من قبيل السخرية أو تقريب مفهومات المشكلة موضوع الحديث إلى أذهان القراء بطريقة مباشرة⁽²¹⁾.

إن هناك تفاوتاً في مستويات العربية في الصحافة، كما يقول (نهاد موسى) وذلك أمر طبيعي عائد إلى الموضوع وإلى الأسلوب، فلكل مقام مقال، ولكل كاتب أسلوب، وقد تتباين هذه المستويات من الكتابة بما يشبه أن يكون مجازاً على الجملة كما في الإعلام الرياضي، حيث تصبح الكرة قذيفة واللاعب بطلاً أسطورياً، والمدرّب نجماً، بل حيث يحسّ من يتابع أخبار المباريات كأنما هو يتابع عرضاً حياً يقدمه مراسل عسكري في الميدان⁽²²⁾.

وهناك عوامل تفسّر تباين طرائق الكتاب في الأساليب الكتابية أوردتها (صالح أبو إصبع ومحمد عبيد الله):

أولاً: خصوصية تكوين الكاتب الفني الفكري

ويعتمد ذلك على موهبته وتجربته وثقافته العامة والمتخصصة، وثروته اللغوية، وروحه العامة وفلسفته في الحياة. فكلما اتسعت ثقافة الكاتب، وزاد تعمقه في موضوع اختصاصه، استطاع أن يكتب مقالات أكثر تأثيراً وأشد إقناعاً للمتلقين.

ثانياً: طبيعة الموضوع الذي يكتب فيه

تختلف المقالة التي تعالج موضوعاً أدبياً في لغتها وأسلوبها عن المقالة التي تعالج موضوعاً علمياً أو موضوعاً في الشؤون العامة، فكل موضوع له لغته الخاصة به التي يستمدّها من سياقه وطبيعته المختلفة.

ثالثاً: نوعية القراء

تختلف نوعية القراء واهتماماتهم ومستوياتهم الفكرية والثقافية مما يؤثر تأثيراً كبيراً في نجاح أية مقالة في تأدية رسالتها. والكاتب الناجح هو الذي يعرف إلى أي نوع من القراء سوف تصل رسالته⁽²³⁾.

كما أن الأسلوب الإعلامي البليغ بعامة وأسلوب التحرير الصحفي بخاصة يمكن حصر مكوناته في النقاط الأربع التالية:

المكوّن الأول: يتصل بالصحة النحوية والصرفية.

المكون الثاني: ويتصل بالصحة المنطقية.

المكون الثالث: يتصل بالصحة الأسلوبية العامة أو البلاغة.

المكون الرابع: يتصل بالصحة الأسلوبية الخاصة أو الصحفية⁽²⁴⁾.

لقد رأينا خبراء الإعلام وأساتذته وجمهرة من الأدباء والمثقفين يرددون أن اللغة وعاء الفكر وأن اللغة أداة المفكر والأديب في التعبير عن مكنونات النفس والوجدان، ولكننا نجد (زكي نجيب محمود) يقدم وظيفة للغة أبعد من ذلك عندما يقول إن: لغة الإنسان هي (فكره)، وأرجو أن نلاحظ بأنني لم أقل إنها أداة تنقل (فكره) بل إنها هي هي (فكره) وهي هي (وجدانه) وهي هي كل حياته اللاحقوانية، وذلك أن نقول أن ما يكتبه الكاتب أو يقوله المتعلم - إنما هو (عقله) وقد ظهر من ممكنه إلى العلانية، وذلك إذا كان الموضوع من موضوعات العقل، وكذلك هو (وجدانه) وقد تجسد في موجات الصوت أو في الكتابة المرقومة على ورق، واختصاراً فلغة الإنسان هي نفسه، هي شخصه هي حقيقته⁽²⁵⁾.

وإذا كان حديثنا في الصفحات السابقة قد تركز على اللغة الإعلامية كما عرفتھا الصحافة العربية المطبوعة، فإننا لا نستطيع أن نغفل الدور الذي تضطلع به الصحافة السمعية والسمعية البصرية في تقديم لغة إعلامية تتسم بالبساطة والوضوح، وتتناسب مع مقتضيات العمل في هذه الوسائل، التي تخاطب شرائح واسعة من الجمهور. وهو ما جعل الأديب (فاروق خورشيد) يقول: إن ناقد الأدب بحاجة إلى امتلاك المعرفة العلمية بعلوم العصر، وفنون العصر وأشكالها وتطورها كالقصة والرواية والمسرحية والسيناريو السينمائي والعلاج التلفزيوني والنص الإذاعي، وإلى فن دراسة الجماهير وما تطلب وما تريد. وإلى فن دراسة أجهزة الإعلام العصرية وما تفرضه من مقتضيات فنية وما تلزم به الكاتب، أي أديب العصر، من خضوع لتقنياتها وحرفياتها ورسالتها وأهدافها⁽²⁶⁾.

وأن تغلغل هذين الجهازين في حياتنا، أي الراديو والتلفزيون، كما يقول (خورشيد) أدى إلى أن أصبح ما يقدمان من إنتاج فنيٍّ أكثر ذيوعاً بين الجماهير من المتلقين

من كل ما يقدم عن طريق المطبعة بأي شكل من الأشكال سواء في المجالات والصحف أو في الكتب الدورية وغير الدورية على السواء.

وأدى تغلغل هذين الجهازين في حياتنا أيضاً إلى أن أصبح التحلق حولهما لا يستهدف الأخبار أو ما تقدمانه من مادة إعلامية بالدرجة الأولى - كما كان الحال من قبل- بل أصبح التحلق حولهما يستهدف بصفة رئيسية ما تقدمان من أعمال درامية، كمسلسلات أو كسهرات كاملة.

ولهذا فلن نبعد كثيراً إذا قلنا إن الأدب الإذاعي يفرض تدريباً لغته الخاصة على الكاتب، حيث لا تصلح كل الكلمات ولا تصلح كل التركيبات اللغوية المتداولة في العمل الأدبي المكتوب⁽²⁷⁾.

وبين (أحمد المعنوق) أن التلفزيون له دوره الكبير في التنمية اللغوية حيث:

١ - أصبح التلفاز المصدر الأول للإعلام والثقافة العامة، بالإضافة إلى كونه أداة للإمتاع والترفيه، متفوقاً بذلك على وسائل الاتصال الأخرى. وهذا بالطبع يعني اتساع رقعة انتشاره وسعة نفوذه، ومن ثم تأثيره في مجال تنمية اللغة على أساس أنها الوسيلة الأولى التي يتم بها توصيل المواد الإعلانية والثقافية، وربما المواد الترفيهية أيضاً من خلال هذه الأداة.

٢ - أصبح مجال البث التلفزيوني في الأقطار العربية واسعاً في عصر الفضاء الحالي - بفضل الأقمار الصناعية- وهذا يعني إعطاء فرص كثيرة للمشاهدة للتنوع والتنقل، وبالتالي شدة للمشاهدة مدداً أطول، ومن ثم إعطاء مساحات زمنية أوسع للتأثير والاتصال اللغوي.

٣ - إنه في التلفاز تشترك الصورة والصوت والنغم والحركة في توصيل المعلومات، وبشترك سمع المشاهدة وبعده في النقاط هذه المعلومات، وعن طريق

المشاهدة قد يتضاعف اكتساب المعارف واكتساب اللغة، وتلقن أو النقاط ألفاظها وتراكيبها المختلفة النوع أو جزء من هذه المعارف⁽²⁸⁾.

ثالثاً: وسائل الإعلام ودورها الإيجابي في نشر اللغة العربية وإثراء مفرداتها.

إن التساؤلات التي تثار عندما يذكر دور الإعلام التي تملكها وسائل الإعلام إزاء اللغة العربية في الجانب الإيجابي، تتمثل بالقدرة على نشر اللغة، وإغنائها بالألفاظ والمفردات والمصطلحات، وتكريس استخدام الفصحى في البرامج والحوارات السياسية والاجتماعية، وهي تمتلك خاصية التكرار والتأثير والقدرة على التواصل والتوصيل بطريقة مشوقة، وكذلك قدرة وسائل الإعلام على إثراء القاموس اللغوي من جديد المفردات والمصطلحات في عالم السياسة والاقتصاد والاجتماع والتقنيات الحديثة، سواء بواسطة التعري ب أو الترجمة أو التوليد والاشتقاق، مما يعطي لوسائل الإعلام دوراً مهماً من هذا القبيل.

لقد أدرك جلّ الأدباء أهمية وسائل الإعلام كوسائل متاحة للكتابة والتعبير، ووسيلة النشر الأساسية لمخاطبة القراء بنتائجهم الأدبية والفكرية، وباتت الصحافة مهنة لعديد الأدباء وجدوا فيها الحرفة الأقرب إلى مواهبهم، وقلما نجد أديباً لم يتخذ الصحافة ووسائل الإعلام مهنة له أو أداة لا غنى عنها للنشر والوصول إلى جماهير القراء والمستمعين والمشاهدين. وكان ذلك مبعثاً لكثير منهم للحديث عن الخطاب الصحفي وضرورات اليسر والسهولة المطلوبة فيه، بالإضافة إلى الميزات التي تتمتع بها وسائل الاتصال والغنى المعلوماتي الذي تتوفر عليه، بصفتها سجلاً يومياً نابضاً بالأحداث، ومعبراً عن هموم الناس ومشكلات الحياة على اتساعها.

يقول رجاء النقاش عن (محمد مندور): كان عمله في الصحافة السياسية اليومية فرصة لكي يزداد خبرة بالحياة. ولكي يزداد معرفة بالواقع الاجتماعي لقد

تعرف في تلك الفترة - بطريقة دقيقة ومباشرة - على المشاكل الشعبية المختلفة وأدرك ما في الواقع الاجتماعي من فساد رهيب، حيث تقوم طبقة صغيرة باستغلال الجماهير الكبيرة⁽²⁹⁾.

ويقول (مصطفى ناصف): لقد يبدو لي في بعض الأحيان أننا نغشط حق المجتمع علينا، وحق المجتمع أن نحفل بلغة الحياة اليومية، واللغة المرتبطة بتحقيق عمل محدّد، ولغة السياسة وأساليب المجتمع في دحض الأشياء والدفاع عنها. كل ذلك واجب، فإذا عنيّا بالشعر فليس من حقنا أن نتجاهل لغة المجتمع الذي أنتج هذا الشعر⁽³⁰⁾.

وبشير (مصطفى ناصف) إلى تجربة (أحمد أمين) قائلاً: لقد لاحظ في تعاملنا مع اللغة الحرص الغريب على استعمال ألفاظ فضفاضة، وعزا إليها العجز عن التواصل، وربما كان الأستاذ (أحمد أمين) حريصاً على التعامل مع كلمات عادية. كانت الكلمة العادية تغذي طموحه إلى درس اللغة درساً واقعياً كان يرى الباحثين يستحيون كثيراً مما هو كثير الدوران، ربما رأى كلمة المبتذل عاتقة دون فحص كثير من اللغة، والحقيقة أن الكلمات المطروحة في الطريق تؤثر في عقولنا تأثيراً بليغاً، ولكن الناس يستحيون - مع الأسف - من فحصها، إننا لم نكتشف بعد أهمية الكلمات العادية السيارة التي يهملها (الأدباء) عادة الكلمات العادية تخدمنا بفضل تغييرها الذي لا نلتفت إليه كثيراً، الكلمات العادية الأساسية هي مجمع الخطاب أو مفصله⁽³¹⁾.

ويقول (كامل جميل ولويل): إن سعة الاستعمال اللغوي تتحقق بأجهزة الإعلام في سرعة مذهلة، وهذه السعة كانت مطلباً مهماً جداً عند العرب في جزيرتهم، ولذلك قاس علماء اللغة فصاحة اللغة أو الكلمة أو العبارة بكثرة استعمالها، فإذا كانت صياغة ذلك الخبر جرت بأسلوب فصيح سليم من الأخطاء

مراعياً التركيب النحوي، فإنك تكون قد أبلغت لغتك التي تعدّها أساساً من أسس مقومات الأمة إلى قسم كبير من الأمة في يسر وسهولة واقتدار.

وعلينا أن نقف إجلالاً لتلك المؤسسات الصحفية التي جعلت للغة حظاً في داخل أروقتها، فتكلف المدققين ألا يسمحوا بخروج كلمة واحدة عن مسار اللغة السليم، وتطلب إليهم أن يحفظوا للأسلوب اللغوي متانته كما يحفظون للخبر أمانته، وقد أدركت هذه المؤسسات أن واجبها تجاه لغتها كبير، فهي مدارس من نوع جديد، فكان التدقيق والتتقيق من الأعمال البارزة التي تحتسب لها، إذ أن هذا العمل الجليل من أهم مقومات انتشار الفصحى في العصر الحاضر، فهو أقرب ما يكون إلى تعلم اللغة بالسماع، والأخذ بها بالسليقة⁽³²⁾.

وبرأي (فاروق شوشة) فإن الإعلام هو المسؤول اليوم عن تطوير اللغة العربية أو ما يسمى باللغة العصرية والمعاصرة. وإن لكل قسم من أقسام التحرير الصحفي والإعلامي لغته الخاصة والمصطلحات المرتبطة به. فلة الخبر الصحفي لها نسقها الذي يميزها عن الأسلوب اللغوي المتبع في التحقيق والتحليلات السياسية والتراجم والموضوعات الاجتماعية والثقافية، وكذلك قسم المنوعات الذي يعتمد على مكونات لغوية أخرى، ومن هنا تعددت الأنساق والأنماط في لغة الصحافة وفقاً للمتغيرات التي تجري على أرض الواقع، كما أن الإذاعة والفضائيات أوجدت أيضاً لغة عصرية ومعاصرة تتفاعل مع الناس وتقترب منهم وتحوّره وترتبط بهمومهم، هذه اللغة اكتسبت مرونة خاصة، واكتست في الوقت نفسه طبيعة سهلة لينة تجاري العصر.

وحول الأخطاء التي يأخذها البعض على وسائل الإعلام، والتي يقع فيها بعض مقدمي البرامج ومقدمي النشرات الإخبارية أيضاً، والمرتبطة بالمفردات اللفظية والتراكيب البنائية، يقول الإعلامي فاروق شوشة: يجب أن نعترف للعاملين في وسائل الإعلام العربية المختلفة بالفضل، وبما يبذلونه من جهد جبار سواء في

عملية التعريب أو الترجمة السريعة للأخبار الدولية التي يتناقلونها من وسائل الإعلام في مختلف دول العالم، وهم في هذه الحال يحتاجون إلى عدد وفير من المجامع العلمية حتى يدققوا لهم الأخبار ويصوبوا لهم الأخطاء، وهذا في حد ذاته يحتاج إلى شهور، لذا يتخذون قرارات سريعة من أجل اللحاق بركب المستجدات التي تحدث على الساحة العالمية، وأكاد أقول إن وسائل الإعلام المسموعة والمرئية والمقروءة هي القاطرة التي تجر عربة المجامع اللغوية العربية للأمام⁽³³⁾.

وهنا، يمكن القول، إن وسائل الإعلام الحديثة، يحسب لها الفضل الكبير، في إحياء اللغة الفصحى أو الفصيحة على الأقل، وتداولها بين عامة الناس، بعدما كانت مهددة بدعوات بغیضة، تريد الكتابة بالعاميات، من أجل ترسيخ الهوة بين أقطار الأمة، فتمكنت وسائل الإعلام من التقريب بين الشعوب العربية، وتوحيد اللغة إلى حد كبير⁽³⁴⁾.

وإذا لم يكن من المطلوب من رجال الإعلام والصحافة أن يصطنعوا الجديد من الألفاظ بالنقل أو التوليد أو التعريب أو النحت والتركيب.. فلا أقل من أن يُطلب منهم التنسيق مع رجال المعاجم والمجامع اللغوية، لأخذ ما توصل إليه هؤلاء المتخصصون من إجماع حول اعتماد المفردات اللغوية الجديدة، والعمل على غرسها في ملكات العامة، بالأسلوب المناسب، لما يتوفر عليه رجال الإعلام والصحافة من وسائل وأجهزة فعالة وخطيرة في مجال الاتصال. وإذا لم يحمل رجال الإعلام مسؤولية وضع الألفاظ والمفردات اللغوية واعتمادها بمفردهم، فإنهم مسئولون مسؤولية كاملة في مشاركة رجال المجامع اللغوية بطريقة غير مباشرة في هذه العملية، خاصة وأن أهل الصحافة عموماً هم لغويون إلى حد بعيد⁽³⁵⁾.

وعليه، فإن وسائل الإعلام، قدمت كثيراً من الإيجابيات في التعامل مع اللغة العربية، لعل أبرزها:

أن هذه الوسائل أمدّت اللغة العربية بكثير من الألفاظ والعبارات والتراكيب الجديدة المولودة، وكثير منها مترجم عن اللسان الأجنبي. المباشرة، والوصول إلى أفكار الموضوع وصولاً مباشراً دون التوقف عند نتوءات فكرية فرعية، ويظهر ذلك بصفة خاصة في نشرات الأخبار والتعليق عليها.

السهولة والوضوح، فلم تعد تستخدم الغريب أو المهجور أو الممات من ألفاظ اللغة، وتصدق هذه الخصيصة على البرامج التراثية كالتفسير، والتوعية الدينية، وتقديم الكتب القديمة وتحليلها.

التخفف من الأثقال اللغوية والخيالية، إلى حد التخلص التام أحيانا من الصور البيانية، فأحلت التعبيرات المباشرة السهلة محل العبارات البيانية⁽³⁶⁾.

ولا بد أن نشير إلى بعض الإيجابيات المتمثلة من إنطاق كثير في البرامج التسجيلية والعلمية وبرامج الأطفال المنتجة في خارج العالم العربي بالعربية الفصحى على نحو يحقق الالتزام بمتطلبات كل من المعاصرة والدقة ولقد اختارت الجهات المنتجة عن عمد اللغة الفصحى، حتى تحقق لهذه البرامج انتشاراً واسعاً. وقبولاً قومياً عاماً.

كذلك فإن التوسع في استخدام العاميات واللهجات المحلية من الإذاعتين المسموعة والمرئية والفضائيات، ومزاحمتها للفصحى، صاحبه التزامٌ بالمستوى الفصحى في كل من نشرات الأخبار وتقارير المراسلين والتعليقات على الأحداث والتحليلات السياسية والاقتصادية والعلمية والأدبية والبرامج الدينية والثقافية وبعض الأعمال الفنية كالأفلام والمسلسلات التاريخية الإسلامية، والأفلام التسجيلية، والأعمال الفنية المُدبجة (الناطقة بالعربية) والنصوص المترجمة للأعمال الأجنبية.

ولا يُنسى لهذه الأجهزة الإعلامية أنها قضت على حازر الأمية بالنسبة لملايين الأميين الذين لم تعقهم أميتهم عن المتابعة والمشاركة في كثير مما تقدمه هذه الأجهزة من خلال الاستماع إلى الإذاعة ومشاهدة التلفزيون والفضائيات في البيوت والمحال والمصانع والمزارع والبوادي⁽³⁷⁾.

وإذا كانت هناك أهداف سياسية غير خافية تقف وراء إنشاء العديد من وسائل الإعلام الأجنبية الناطقة باللغة العربية، إلا أن هذه الوسائل، تساهم بنشر اللغة العربية وتعميم مفرداتها، وزيادة وتيرة استخدام اللغة في كافة مستويات الخطاب الإعلامي وأنواع الفنون الصحفية. وربما نجد فيها حرصاً واضحاً على سلامة اللغة والنطق وتوظيف الإعلاميين المؤهلين والمدربين لغوياً ومعرفياً.

وقد أشار عدد من الإعلاميين إلى الكثير من الإيجابيات لمساهمات الإعلام والإعلاميين (في تشكيل الذائقة الإنسانية وجريان لغة الضاد على الألسنة) على حد وصف جريدة (الاتحاد) الإماراتية، في مداخلة لعدد من الإعلاميين، ومنهم (محمد يوسف) الذي يرى أن الإعلام المقروء: التزم منذ البداية هذه اللغة المعبرة وشكلها بطريقة معاصرة، تتواءم مع الظروف والمتغيرات، فلم يحملها ما لا تطبيق، ولم يستخدم مفرداتها الضخمة الفخمة عبر الصحف التي تلتحم بالإنسان العربي منذ فجر المطابع التي سهلت حركة النشر، وجعلت الكلمة المكتوبة سهلة مقروءة، وفي متناول الجميع، إلى أن وصلنا إلى العصر الرقمي الذي نقلها بطبيعة الحال عبر العالم في أسرع من البرق⁽³⁸⁾.

ولعل الإذاعي والشاعر (فاروق شوشة) كانت له أكثر من مداخلة يدافع فيها عن الإعلام ونأى به عن الاتهام بكونه شريكاً في ما تتعرض له اللغة العربية من تحديات تعاضمت في رأي البعض إلى حد وصفها بـ(مذبحة لغة الضاد) وقال إنه

على العكس، فإن الإعلام العربي المعاصر يقدم لنا "ثروة لغوية" عصرية ربما تحتاج أحياناً إلى تصويب في بعض جوانبها.

ودافع شوشة عن الإعلاميين العرب، وقال إنهم وحدهم دون غيرهم يحاسبون على ما يقتطفون من أخطاء لغوية، بينما يخطئ الجميع في قواعد اللغة ومفرداتها بما في ذلك المسؤولون العرب أنفسهم، وقال حتى أساتذة النحو في الجامعة يدرسونه بالعامية، مؤكداً أن الإعلامي هو عنصر من عناصر إنقاذ اللغة وليس شريكاً في "المذبحة"

وأوضح إن اللغة العربية العصرية، هي اللغة التي واكبت حياتنا في كل مجال في السياسة، والأدب والثقافة العلمية حيث قدم لنا الإعلاميون العرب معجماً جديداً للغة العربية يمتلئ بعشرات الألف من الألفاظ والمصطلحات والتراكيب والتعابير، مثل "العولمة"، و "المائدة المستديرة"، و"دموع التماسيح" هي لغة إعلامية صنعها إعلاميون الذين يتلقون الخبر والحدث والموضوع بلغات أجنبية يكون عليهم وهم في صالة التحرير أن يحولوا هذا الأجنبي لغة إلى لغة عربية مقروءة ومفهومة في دقائق قليلة⁽³⁹⁾.

رابعاً: وسائل الإعلام وتأثيراتها السلبية على اللغة العربية

يقدم الإعلام، كما رأينا، إيجابيات عديدة للغة العربية، إلا أننا نقف، في الطرف الآخر، أمام عدد من السلبيات التي ترتبط بالأداء الإعلامي في التعامل مع اللغة، والذي يتمثل، ميدانياً، بما يلحق باستخدامات اللغة العربية في وسائل الإعلام، من أخطاء النطق والنحو، في حالة المواد الإعلامية المقدمة باللغة العربية الفصحى، ومن خطيئة تجاهل الفصحى واعتماد العامية، في هذه الوسائل.

وتجدر الإشارة إلى أن كثيراً من الأخطاء الأسلوبية والتحريرية التي تلحق

بلغة الصحافة الحديثة، يمكن إرجاعها إلى عدة عوامل: أهمها عامل السرعة وخصوصاً في التحرير الإخباري الذي يجعل من الصعب على الصحفي أن يجد الوقت اللازم لكتابة القصة الصحفية بأقوى أسلوب وأسهله. كما أن طبيعة القصة الصحفية تستلزم وجود عامل السرعة أيضاً. وقد تضع قيمة الأخبار، بل قد تصبح عيباً صحفياً أن تنشر هذه الأخبار بعد مرور فترة وجيزة عليها، إذا كانت المصادر الأخرى قد سبقت في نشرها.

أما العامل الثاني، فيتصل بجمهور القراء أنفسهم، وهو يتصل بطريق غير مباشر أيضاً، بعالم السرعة، ذلك لأن الكثيرين من القراء أنفسهم يريدون أن تقدم لهم القصص الإخبارية في أسلوب سهل لا يدعو إلى تعمق في التفكير، إذ ليس لديهم الوقت لإعادة التفكير في معنى من المعاني.

والعامل الثالث، يتمثل في أن غالبية القراء من أواسط المثقفين الذين لا

يمكنهم فهم الأساليب الأدبية الرفيعة بسهولة ويسر، ويتم لذلك اللجوء في مخاطبتهم إلى الأسلوب الصحفي السهل⁽⁴⁰⁾.

ولعلّ ما يدفعنا إلى التوقف أمام هذا الأداء اللغوي لوسائل الإعلام، ما نراه من أخطاء على ألسنة المذيعين والمذيعات من: أخطاء في قراءة الأعداد والأرقام، وفي نطق الأسماء الأجنبية، وفي نطق أسماء الأشخاص والبلدان. وما نراه من سطوة للعامة في الإذاعات الشبابية التي تسمى إذاعات الـ FM التي تقدم برامجها الحوارية ومنوعاتها وموادها الترفيهية باللهجة العامية. وما نراه من طغيان للعامة في الإعلانات الصحفية والإذاعية والتلفزيونية، التي تركز العامة، وتزداد خطورتها نظراً لتكرارها واتصالها بحاجات الناس من سلع وخدمات، وما نراه من استخدام للعامة، أو الفصحى المليئة بالأخطاء، وغير الملتزمة بقواعد النحو

العربي السليم، في الرسائل الهاتفية القصيرة التي تنتشر بكثافة في الأشرطة التلفزيونية المتحركة التي تعرف برسائل S.M.S والتي تبدو لمن يقرأها أنها غير خاضعة لأية مراجعة تضبط ما تعج به من أخطاء.

وقد ذكرت إحدى الدراسات حول التأثيرات السلبية لوسائل الإعلام على العربية الفصحى أن السهولة والبساطة التي تعتبر من ميزات لغة الصحافة قد جنحت في كثير من الأحيان إلى الخطأ والزلل، حتى تعددت عثرات اللغة الصحفية، وكثرت كبواتها، وجنت على الفصحى، ومن أهم هذه العثرات:

١ - غزو الألفاظ العامية لأسطر الصحف والمجلات، وقلما تسلم صحيفة أو مجلة من ذلك، وهذا من أعظم ما جنته الصحافة على الفصحى.

٢ - في اللغة الإعلامية عامة، واللغة الصحفية على وجه الخصوص، هناك ما يمكن تسميته بالقوالب الجاهزة التي تصب فيها المادة الصحفية، فلو تتبعنا طريقة كتابة خبر معين في عدد من الصحف، فسنجد أن صياغة الخبر تكاد تكون متماثلة من حيث المفردات المستخدمة، والأساليب التعبيرية في أغلب الصحف.

٣ - استخدام الألفاظ والمفردات الأجنبية مع وجود لفظ عربي مقابل لها، ونشر الإعلانات المصاغة بلغة انجليزية أو فرنسية، وربما احتل هذا الإعلان صفحة كاملة من الصحيفة أو المجلة، هذا فضلا عن الصحف الناطقة بلغة المستعمر السابق.. في الوطن العربي.

أما في الإذاعة والتلفاز، تضيف الدراسة، أن حرب اللهجات المستعرة بين الإذاعات والفضائيات العربية، والتنافس المحموم لحيازة قصب السبق، بانتشار عامية هذه الإذاعة أو تلك الفضائية بين أكبر عدد من المستمعين والمشاهدين، حتى تنوعت وتعددت لهجات الإذاعات والفضائيات بعدد الدول العربية، وأن منافذ العامية في الإذاعة والتلفاز، تعددت ويات من الصعب حصرها، فهناك إذاعات

وفضائيات تبدأ إرسالها وتنتهي بالعامية، وما بين البدء والختام لا يكاد المتابع يسمع جملة فصيحة. والكثير من المذيعين والمذيعات لا يحسن صياغة جملة فصيحة غير ملحونة، ولا يعلم من قواعد العربية شيئاً، وهو لا يرى في ذلك عيباً أو منقصة تحط من قدره، بل وصل الأمر ببعضهم إلى ازدياد الفصحى، وجعلها مثاراً للسخرية والاستهزاء، في مقابل الاعتزاز باللهجة المحلية، والشعور بتفوقها على ما عداها من اللهجات.

وغالباً ما يحرص القائمون على أمر الإعلانات التجارية على استخدام العامية التي يرون أنها أكثر تأثيراً وجذباً للمتابع، وبالتالي أضمن في تسويق سلعتهم ورواجها. وفي مقابل الطوفان العارم للعامية، ما عاد للفصحى مكان إلا في نشرات الأخبار، وهي هنا مشوهة عليلاً، مليئة بالأخطاء اللغوية والإلقائية⁽⁴¹⁾. ولم يبتعد (جابر قميحة) كثيراً عن التشخيص السابق للتأثيرات السلبية لوسائل الإعلام على اللغة العربية، التي وإن كانت قدمت نفعاً للغة العربية كما يقول، فإنها تسببت في الوقت نفسه في تأثيرات ضارة كانت أفدح وأعتى:

- فالتلفزيون يصرف الأطفال والناشئة عن القراءة، وعن أوجه نشاط أخرى مفيدة.

- والإعلانات وخصوصاً التلفازي منها، كانت انتصاراً للعاميات، وترويجاً للغات الأجنبية، ونشراً للنطق المعيب لكلمات العربية، وإفساد للذوق الفني وللحس اللغوي.

وقد حققت الإعلانات ذلك في سرعة عجيبة لأنها تعرض بأسلوب فني فتان، موزقة- بإمكاناتها الضخمة- أحدث الوسائل التي تحقق جمال العرض وبراعته، فأصبح الأطفال بخاصة متعلقين بها إلى أقصى مدى.

- وفي الإعلانات الصحفية أصبحت الأخطاء اللغوية والقاعدية هي الأصل، أما سلامة اللغة فهي الاستثناء. زيادة على أن كثيراً منها يكون مطعماً بالقوالب والكلمات الأجنبية بحروف لاتينية، أو حروف عربية.

- كما تبنت هذه الوسائل، وما تزال تتبنى الأخطاء الفادحة في المفردات، وفي الجمل والتراكيب والحوار والمناقشات والأخطاء في مخارج الحروف ونطق كلمات العربية بلكنة عامة أو أجنبية⁽⁴²⁾.

وهناك من رأى أنه "مع انتشار الفضائيات العربية وتنوع غاياتها وارتباطاتها واتجاهاتها، تسابقت إلى التبسيط والإسفاف والبهرجة، سعياً إلى الشيوع والانتشار والريح، فطغى التجاري فيها على الثقافي والمحلي على القومي، والعامي على الفصيح والسطحي على المبدئي، وضعف الالتزام باللغة الفصيحة وشاعت اللهجات المحكية حتى في أكثر البرامج رصانة وجديّة"⁽⁴³⁾.

وإنما تكبر المسألة حين ننتبه إلى أننا نقضي الوقت الأطول نحن وأبنائنا، أمام أجهزة التلفزيون والراديو، مستمعين أو مشاهدين، وربما أمضى نفر من الأسرة الواحدة ساعات، دون أن يحدث أحدهم الآخر مشودين جميعاً إلى تمثيلية أو فيلم أو برنامج يشاهدونه. وحين يصدر غلط من هذا المذيع أو تلك المذيعة، في اللغة أو النحو والصرف، فإن الطفل أو الفتى - والراشد أحياناً- يحسب أن هذا هو الصواب، فإذا تكرر مرّات عديدة، رسخ الغلط في الذهن، حتى يعسر اقتلاعه في بعض الأحيان، نظراً لما تتمتع به العادة من قوة تتغلغل في ثنايا المزاج والعقل⁽⁴⁴⁾.

وفيما يتصل بالإعلانات التجارية التي تهيمن على مساحات زمنية واسعة من الفضاء التلفزي والأثير الإذاعي ناهيك عن الإعلانات الصحفية بشقيها الورقي والالكتروني، فإنها تشهد طغياناً للعامة، تحدث آثاراً سلبية على المتلقين وخاصة من الأطفال، إضافة إلى انتشار الألفاظ الأجنبية في لغة الإعلانات التجارية. وقد تم تعليل "انحسار اللغة العربية في الإعلانات التجارية إلى أمور منها تخلف الأمة العربية عن ركب الحضارة وميادين الابتكار والتصنيع، التبعية الغربية للعديد من أبناء المسلمين، حيث تجذب الإعلانات التجارية ذات الهوية الأجنبية الزبائن

وتظهر أنهم عصريون، والحاجة لدى التجار حيث أن اسم المحل أجنبي والماركات التي يسوّقها أصلها أجنبي»⁽⁴⁵⁾.

خامساً: اللغة العربية والإعلام الجديد بين موقفين

يقول (نادر سراج) إن: الاقتراض اللغوي يشكل جانباً من جوانب التلاقح على مديات زمنية بين الثقافات واللغات. وبمقدور المناهج اللسانية رصد مفاعيل عمليات الاقتراض وسيروراتها وراعت ا ناهيك بلحظ دورها في تعزيز القدرات التواصلية ورغد النسيج اللغوي العربي بمفاهيم ومصطلحات حديثة. أما بالنسبة إلى اللغة المعتمدة في مجال الثروة الالكترونية في أجهزة الاتصال الخلوي والتراسل الالكتروني والرسائل النصية أو التداولية ومواقع (الفيسبوك) و(التويتر) فالمقترضات والمختصرات هي سيدة الموقف بلا منازع. ونلاحظ أن القاموس المتداول بين مرتادي ومدمني غرف الدردشة Chatting، هو بأغلبه مقترض ومعرب ومختصر وفق الصيغ الصوتية والتراكيب العربية الشبابية المنحى. وهذه اللغة (الإنترنتية) الشائعة في صفوف الشباب الذين نعتتهم وسيلة إعلامية باعتبارهم (الفيسبوكيين)، وهم الذين تربط بعضهم بعض علاقات (فيسبوكية)، استتبعت استعارة صحفية لاحقة للنعت (انترنتي)⁽⁴⁶⁾.

وقد قام الشباب في العالم العربي بتسطير قواميسه اللغوية بنفسه، متجهاً إلى تركيب تعابير جديدة والخلط بين العربي والأجنبي في التواصل، وخاصة في المستجدات من الأمور، أو عبر الاقتراض من عالم اللغة ما يلبي رغبته ويسد حاجاته. وفي هذا السياق يأتي الإعلام الذي ساعد على تعميق الشقة بين أهل اللغة الواحدة، والشاهد أن برامج للمواهب في العالم العربي وأكثرها شهرة ومتابعة، أسماؤها ليست باللغة العربية، فضلاً عن أن الكثير من المواهب المعروضة يكرس حالة الجفاء بين الشباب وثقافته، واللغة هي أحد أهم أدوات تحصيلها وكذلك التعبير عنها، وهي الوعاء الحامي لها والمحافظ على نقلها من جيل إلى جيل⁽⁴⁷⁾.

إن هذا الواقع اللغوي في شبكات التواصل يعمقه: تمدد التأثير والاكتساح

الشامل لوسائل ووسائل الاتصال ودخول خدمات الشبكة العنكبوتية لكل بيت عربي، وظهور جيل جديد ينشط وعيه في نموذج الكائن العولمي المنفتح على كل الثقافات والخيارات اللغوية. ويترك ذلك واقع الأمة وضميرها أمام أسئلة حائرة وحالة من الشك والترقب، ولا ينتظر الوقت طرح الإجابات ونضج الحلول، إذ تبدو مفردات وحروف اللغة الانجليزية تسيطر على الخطاب اليومي للشباب وتكتب بها كلمات غريبة على اللسان العربي، وأخرى منه ولكنها طمست خصائصها وشخصيتها وبدا ذوبانها في اللغة الانجليزية⁽⁴⁸⁾.

وصفحات الشبكة من منتديات ومواقع تعد مثلاً حياً - مؤلماً أشد الألم- لما وصل إليه حال أبناء العربية. إن جولة واحدة في أحد المنتديات، تصيب المرء بالذهول من شدة (الانحطاط) اللغوي الذي تثن من وطأته هذه المنتديات والمواقع، فالفئة العمرية التي ترتاد أمثال هذه المواقع تتراوح في أغلب الأحيان بين سن 20 إلى 30 وحتى 40، أي أنهم جميعاً قد نالوا قسطاً وافراً من التعليم، يمكنهم على أقل تقدير من الكتابة الإملائية الصحيحة، لكنك تفاجأ بكم هائل من الأخطاء التي ما كنت تتصور أن يقع فيها طالب الابتدائية. هذا فضلاً عن العامية التي تتحرر من كل قيد قواعدي أو إملائي⁽⁴⁹⁾.

ولكن هذه المواقع التي تسمى أيضاً وسائل الإعلام الاجتماعي، تشهد نمواً مستمراً، وقد أصبح عدد مستخدمي "الفيسبوك" في العالم العربي 55 مليوناً وعدد مستخدمي "تويتر" ثلاثة ملايين وسبعمئة ألف، حسب إحصائية وردت في (تقرير الإعلام الاجتماعي العربي الخامس لكلية دبي للإدارة الحكومية) تحت عنوان (تحولات التعليم في العالم العربي: كسر الحواجز في عصر التعلم الاجتماعي) وجاء فيه: أن التعليم أحد المجالات التي شهدت اعتماداً واسعاً على وسائل

الإعلام الاجتماعي في ظل وجود عدد كبير من المستخدمين العرب. وأن ظهور مفاهيم جديدة مثل "التعلم الاجتماعي" و"شبكات صنع القرار الذكي" و"الدورات واسعة الانفتاح على الانترنت" يساهم في تمكين المعلمين والطلاب والمؤسسات التعليمية في الاعتماد على أدوات الإعلام الاجتماعي لخلق أساليب مبتكرة في التعليم وبناء القدرات ونقل المعرفة في المنطقة العربية. وجاء في التقرير أن اللغة العربية لا تزال الأسرع نمواً على مختلف منصات وسائل الإعلام الاجتماعي في العالم. وعلى سبيل المثال، بلغت نسبة التغريدات العربية 74% من مجموع التغريدات بالمنطقة في مارس 2013 مقارنة مع 62% في العام السابق.

وبالنظر إلى الانتشار الواسع للمحتوى العربي على مواقع التواصل الاجتماعي، كشفت نتائج التقرير عن أن اللغة العربية باتت تمثل الخيار الأفضل للمحادثات على موقع (تويتر) بين الجهات الحكومية ومتابعيها من المواطنين في المنطقة العربية⁽⁵⁰⁾.

إن هذا الواقع الإعلامي الجديد الذي فرضه وجود مواقع التواصل الاجتماعي بقوة في حياة الملايين من الشباب العربي، يتطلب النظر إليه والتعامل معه، باعتباره ناقلاً رئيسياً لملايين "التغريدات" اليومية، التي تم وصفها بمداخلات سابقة، بأنها تتم خالية من الصواب اللغوي، مليئة بالأخطاء النحوية والإملائية، وجّلها بالعامية.

وقد بين (فاروق شوشة): أن التعليم أمامه فرصة رائعة للاستفادة من تلك المستجدات وربما أهمها (التويتر) كعنصر مساعد في حفز الإبداع اللغوي، حيث أن التغريدات ما هي إلا تعبير عن فكر في كلمات مقتضبة، وأنه يشكل بيئة مواتية للتدريب على الكتابة وبصفة يومية، في حين تكون التغريدات أيضاً وسيلة للبوخ عن مكنونات الصدور والعقول⁽⁵¹⁾.

وتجب الإشارة إلى أن الوسائل التواصلية، لديها من الميزات ما يعزّز وجودها ومكانها بين أهل الكتابة والثقافة والإبداع، خصوصاً مع انحسار القراءة الجادة، وانخفاض معدلات توزيع الكتاب الورقي، وإيقاع الحياة السريع الذي تعرفه حياتنا المعاصرة، وامتلاك هذه الوسائل التواصلية، مقومات الوظائف الإعلامية، في الإعلام، وسهولة الاستخدام، وقوة الجذب، واستخدام ملفات الصوت والفيديو، والقدرة على التواصل مع مختلف فئات الجمهور، والقدرة على تحديث البيانات والمعلومات، واعتبارها فضاءً واسعاً لحرية التعبير التي توفرها الانترنت، وتعدد منتجي الخطاب الإعلامي فيها، واختلاط التعامل بهذه الوسائل بين النخب والشرائح الواسعة من الجمهور، وسهولة التصفح، وتحميل المواد، وسرعة التعرف على الآراء، وردود الفعل السريعة على الرسالة الإعلامية، واستخدام أسلوب التواصل الحواري، وإشباع الحاجات المعرفية والعاطفية، والحاجات إلى الاندماج، التي تؤكد على عضوية الفرد الفاعلة داخل المجتمع.

إن هذه المواقع متوفرة طيلة الوقت من خلال أجهزة الهواتف المحمولة، ويتحقق فيها التواصل بين المثقفين والكتاب والقراء، وتقرأ الردود فيها على المادة المكتوبة بشكل مباشر، ولا مجال فيها للمرور على الرقابة، ولا يوجد فيها قرارات لمحرر ثقافي تتحكم أو تراجع أو تجيز المواد المنشورة، ولا تدقيق ولا انتظار ولا صرامة في الإجراءات العملية والتدقيق اللغوي. وقد أدى ذلك إلى ظهور فئة من الكتاب لم تكن معروفة أو كانت تحول دونها عوائق النشر أو لا تملك الجرأة على التعبير عن البوح الأدبي الخاص⁽⁵²⁾.

وبرأينا، فإن الجهود المطلوب تضافرها من كافة الجهات والهيئات المعنية بسلامة اللغة العربية وانتشارها والحرص على سلامة قواعدها ونطقها، يمكن أن تتجسد في كيفية تنقية هذا الفيض اللغوي الذي تزخر به وسائل الإعلام الجديد، سواء في الصحف الالكترونية أو شبكات التواصل الاجتماعي. وقد لاحظنا كيف برز هذا الضعف في التحرير الصحفي والإخباري في بعض الصحف الالكترونية

التي ساهمت تكنولوجيا الاتصال في ظهور المئات منها في فترة زمنية قصيرة دون التيقن من القدرات اللغوية والثقافية للعاملين فيها والقائمين على إدارتها. أو في حوارات الانترنت ومواقع التواصل الاجتماعي التي تعتبر حرة طليقة من أية قيود، وتقوم على البث الشخصي للرسائل عبر شاشات أجهزة الحواسيب والهواتف النقالة، وهي من الكثافة والغزارة، بحيث لو أحسن تقديمها، لشكلت إضافة مهمة إلى اللغة العربية وقاموس مفرداتها.

ونرى أن هناك تحديات تواجه اللغة العربية المستخدمة في هذه الشبكات، أهمها:

- أن هذه الحوارات والكتابات المسماة "تغريدات" تتطلب قدرة لغوية في المبادرة والاستجابة وسرعة البديهة.

أن غالبية هذه الحوارات تتم بالعامية لأن المتحاورين، وجلهم من جيل الشباب، لا يستطيعون، أو ربما لا يحاولون، أن تكون حواراتهم بالفصحى، فيلجأون إلى العامية التي يفكرون بها، ويجدونها أكثر ملاءمة لنقل أفكارهم ومداخلاتهم.

- أن جانباً من هذه الحوارات تتم بالعامية لكن باستخدام الحروف الانجليزية، وهو الأمر الذي يجعلها غير مفهومة، إلاّ عند من يستخدمونها. ويبدو أن هناك رموزاً متعارفاً عليها في هذا الاستخدام، يقتصر على جيل الشباب.

- يتم اللجوء كثيراً إلى استخدام الآيات القرآنية الكريمة، والأحاديث النبوية

الشريفة والحكم والأمثال والقصائد الشعرية المنسوبة إلى كبار الشعراء وأمّهات القصائد، الأمر الذي يقدم نكهة ثقافية وأدبية وجمالية على صفحات هذه المواقع، بما يسمح لوجود التوازن بين الضعف والقوة، وبين العامية والفصحى، وبين الحرف العربي الأصيل والحرف الأجنبي المقحم.

إن هناك عدداً مهماً من أصحاب الأقلام والأدباء والشعراء والأكاديميين العرب الذين لديهم صفحات على شبكات "الفيسبوك" وغيره، الأمر الذي يعني

مساهمة ثقافية جادة حريصة على سلامة اللغة، وسلامة الحوار، وانتقاء العبارات المتميزة بدقة التعبير، وجمالية الألفاظ، وهو ما قد يؤدي إلى إشاعة مناخ أدبي وثقافي، تصل أصداؤه وأجواؤه إلى جيل الشباب بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، مما يبقّهم على صلة باللغة العربية الفصحى في أطرها السليمة ومستوياتها الراقية.

الخاتمة

توصلت الدراسة إلى عدد من الملاحظات والاستنتاجات على النحو التالي:
إن ثورة الاتصال وتكنولوجيا المعلومات كان لها إيجابيات عديدة لصالح الجمهور المستهلك للرسائل الإعلامية وخصوصاً من الجانب اللغوي وإثراء القاموس العربي بالمفردات المتجددة بصفة مستمرة.

- أن هناك دوراً مهماً نهضت به الصحافة العربية عبر تاريخها في حماية اللغة العربية وتخليصها مما يعوق فهمها وانتشارها.

- أن لغة الصحافة أو اللغة الإعلامية وصفت بأنها لغة الحياة الواقعة التي تتسم بالبساطة والسهولة وتتطلب الإيجاز والاختصار والتركيز، وأنها تعبير عن المستوى العملي من مستويات الكتابة، إلى جانب المستوى الأدبي والمستوى العلمي.

- أن الفصحى المبسطة قطعت رحلة طويلة من التطور، وأطلق عليها الفصحى المشتركة التي يتم تداولها كلغة للإعلام والتعليم داخل أقطار الوطن العربي، وهي قاسم مشترك في كل فروع المعرفة والفنون والآداب.

- أن العامية ليست لغة بين اللغات بل هي لهجات جرت على الألسنة، وهي تعبر عن بيئات محلية، لا ترقى أن تكون لغة للفهم والتواصل بين أبناء العروبة في كافة بلدانهم.

- أن الصحافة العربية المطبوعة تحرص على استخدام العربية الفصحى بمستواها الصحفي العملي المواكب للأحداث والمستجدات، وما تقع به من أخطاء يعود إلى ضعف التحرير والسرعة وضعف المهنية لدى بعض المحررين.

- أن العامية يجري تداولها في كثير مما تقدمه الوسائل الإعلامية السمعية والسمعية البصرية (الراديو والتلفزيون) وأن هناك أخطاء كثيرة يلاحظها

المستمعون والمشاهدون في المواد الإذاعية المقدمة بالفصحى، سواء من النواحي القواعدية أو أخطاء النطق وغيرها.

- أن هناك إيجابيات كثيرة تقدمها وسائل الإعلام لجهة نشر اللغة العربية وإثراء مفرداتها بما يستجد يومياً من خلال المعالجات الإعلامية سواء في عملية التعريب أو الترجمة السريعة للأخبار الدولية.

- أن وسائل الإعلام تساهم في التخفف من الأثقال اللغوية، من خلال اللجوء إلى التعبيرات المباشرة السهلة، وأن هناك دوراً مهماً تقوم به هذه الوسائل في التنمية اللغوية وإثراء المعجم اللغوي.

- وإلى جانب الإيجابيات الآتفة الذكر، فإن هناك سلبيات ضارة تلحق باستخدامات اللغة العربية في وسائل الإعلام، لعل أبرزها طغيان العامية في الوسائل السمعية والسمعية البصرية وفي الإعلانات التجارية.

- أن الصحف الالكترونية، التي كانت من ثمار تكنولوجيا الاتصال، ظهر الكثير منها في فترة زمنية قصيرة دون أن تكون معتمدة على أجهزة تحريرية تتمتع بالقدرات اللغوية والمعرفية لتقديمها إلى القراء، وقدمت مستويات تحريرية ولغوية تتصف بالضعف.

- أن هناك "لغة شبابية" قائمة على الاقتراض اللغوي، وهي شائعة الاستخدام على شبكات التواصل الاجتماعي وأجهزة الاتصال الخلوي والتراسل الالكتروني.

- أن العامية طاغية على حوارات الشباب ومداخلاتهم في مواقع التواصل الاجتماعي، كما أن حروف اللغة الانجليزية تسيطر على الخطاب الإعلامي للشباب.

- أن وسائل الإعلام الاجتماعي، التي تشهد نمواً مستمراً، تشهد كثافة في الاستخدام باللغة العربية، وأن هناك ملايين التغريدات باللغة العربية على مواقع الفيسبوك وتويتر.

- أن مواقع التواصل الاجتماعي تعتبر عنصراً هاماً في حفز الإبداع اللغوي، حيث أن التغريدات ما هي إلا تعبير عن الفكر في كلمات مقتضبة.
- أن أجواء الحوار في هذه المواقع مفعمة بالحيوية، ممّا يشكل رصيذاً جيداً للغة وانتشارها إذا ما أحسن الأداء المحيط بالاستخدام اللغوي، وذلك بسبب اتساع هذه المواقع لتقديم الصور والرسوم والمعلومات والأخبار.

الهوامش والمراجع

- ١ - محمد عبد الحميد، الاتصال في مجالات الإبداع الفني الجماهيري، القاهرة، عالم الكتب، 1993، ص22.
- ٢ - محي الدين عبد الحليم، الاتصال بالجماهير والرأي العام، القاهرة، الأنجلو المصرية، 1993، ص104-105.
- ٣ - جيهان رشي، الأسس العلمية لنظريات الإعلام، القاهرة، دار الفكر العربي، 1978، ص366.
- ٤ - أديب خضور، مدخل إلى الصحافة - نظرية وممارسة، ط2، دمشق، 2000، ص61.
- ٥ - تيسير أبو عرجه، الثقافة العربية وتقانة الإعلام الجديد، في كتاب مستقبل الثقافة العربية في ظل ثورة المعلومات، رابطة الكتاب الأردنيين، عمان، دار الينابيع للنشر والتوزيع، 2000، ص157-159.
- ٦ - عبد العزيز شرف، المدخل إلى وسائل الإعلام، القاهرة وبيروت، دار الكتاب المصري ودار الكتاب اللبناني، 1980، ص156.
- ٧ - محمد سيد محمد، الصحافة بين التاريخ والأدب، القاهرة، دار الفكر العربي، 1985، ص50.
- ٨ - عبد اللطيف حمزة، المدخل إلى فن التحرير الصحفي، ط 2، القاهرة، دار الفكر العربي، 1965، ص216.
- ٩ - عبد اللطيف حمزة، المرجع السابق، ص217، 170.
- ١٠ - عبد العزيز شرف، لغة الحضارة وتحديات المستقبل، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1999، ص56.

- ١١ - محمود علم الدين، أساسيات الصحافة في القرن الحادي والعشرين، القاهرة، دار النهضة العربية، 2008، ص 100-101.
- ١٢ - عبد العزيز شرف، المدخل إلى وسائل الإعلام، المرجع السابق، ص 55.
- ١٣ - عبد العزيز شرف، لغة الحضارة، مرجع سابق، ص 170-171.
- ١٤ - وديع فلسطين، قضايا الفكر في الأدب المعاصر، ط 2، بيروت، دار الجديد، ص 18-19.
- ١٥ - عبد العزيز شرف، لغة الحضارة، مرجع سابق، ص 105.
- ١٦ - عبد الستار جواد، فن كتابة الأخبار، عمان، دار مجدلاوي، 1999، ص 243.
- ١٧ - عبد العزيز شرف، لغة الحضارة، مرجع سابق، ص 185-186.
- ١٨ - نهاد الموسى، اللغة العربية في العصر الحديث، عمان، دار الشروق، 2007، ص 29.
- ١٩ - نهاد الموسى، المرجع السابق، ص 180.
- ٢٠ - تيسير أبو عرجه، تقويم لغة الصحافة العربية اليوم، كتاب ندوة اللغة العربية ووسائل الإعلام، جامعة البترا، 2000، ص 30.
- ٢١ - تيسير أبو عرجه، المرجع السابق، ص 40-41.
- ٢٢ - نهاد الموسى، المرجع السابق، ص 109.
- ٢٣ - صالح أبو أصبع ومحمد عبيد الله، فن المقالة، عمان، دار مجدلاوي، 2002، ص 21-22.
- ٢٤ - محمود علم الدين وليلى عبد المجيد، فن التحرير الصحفي للجرائد والمجلات، القاهرة، دار السحاب للنشر والتوزيع، 2004، ص 10.

- ٢٥ - زكي نجيب محمود، في تحديث الثقافة العربية، ط 2، القاهرة، دار الشروق، 1993، ص261.
- ٢٦ - فاروق خورشيد، هموم كاتب العصر، القاهرة، دار الشروق، 1981، ص61.
- ٢٧ - فاروق خورشيد، المرجع السابق، ص126-128.
- ٢٨ - أحمد المعتوق، الحصيلة اللغوية، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، رقم 1996، 212، ص92.
- ٢٩ - رجاء النقاش، أدباء معاصرون، بغداد، وزارة الإعلام العراقية، سلسلة الكتب الحديثة، 1972، ص87.
- ٣٠ - مصطفى ناصف، اللغة والتفسير والتواصل، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، 1995، 193، ص126.
- ٣١ - مصطفى ناصف، المرجع السابق، ص338-340.
- ٣٢ - كامل جميل ولويس، اللغة العربية في وسائل الإعلام، الكويت، ط 2، وكالة الأنباء الكويتية، 2005، ص32-33.
- ٣٣ - صحيفة الاتحاد الإماراتية، تقرير صحفي بعنوان: وسائل الإعلام تساهم في تشكيل الذائقة الإنسانية وجريان لغة الضاد على الألسنة، مداخلة فاروق شوشة، 12/ يوليو/ 2013.
- ٣٤ - محمد الأمين، اللغة العربية في وسائل الإعلام، موقع مقالات إسلام ويب، بتاريخ 20/12/2010.
- ٣٥ - أحمد بن نعمان، واقع اللغة العربية في أجهزة الإعلام (عرض تقويمي)، ورقة علمية مقدمة إلى ندوة اللغة العربية إلى أين، جامعة أم القرى، ومنشورة على الرابط:

٣٦ - عبد الرحمن هاشم، أثر وسائل الإعلام في اللغة العربية- قراءة في كتاب

الدكتور جابر قميحة، موقع رابطة أدباء الشام، على الرابط

www.odabasham.net/show.php?sid=34467

٣٧ - فاروق شوشة، اللغة العربية في الإذاعة والتلفاز والفضائيات في جمهورية

مصر العربية - دراسة تحليلية ونقد، عمان، مجمع اللغة العربية الأردني،

حزيران 2003.

٣٨ - صحيفة الاتحاد الإماراتية، مداخلة محمد يوسف، المصدر السابق.

٣٩ - سامي أبو العز - تقرير بعنوان: منتدى الإعلام العربي يتصدى لأزمة

اللغة العربية، دبي، مداخلة فاروق شوشة، منشور على الرابط الآتي:

www.alwafd.org

٤٠ - تيسير أبو عرجه، فن المقال الصحفي، عمان، دار مجدلاوي، 2010،

ص117-118.

٤١ - الأبيّة (اسم مستعار لكاتبة عربية)، أثر الإعلام في تقويض دعائم العربية،

منشور في موقع مدار القلم، بتاريخ 2013/3/15.

٤٢ - عبد الرحمن هاشم، قراءة في كتاب د. جابر قميحة، المرجع السابق.

٤٣ - تقرير صحفي بعنوان: كيف نصون لغتنا العربية في عصر الإعلام،

مداخلة د. سهيل الملاذي، نشر بتاريخ 2012/11/5.

٤٤ - نصر الدين البحرة، اللغة العربية والإعلام، موسوعة دهشة،

الناشر: الهاشمي، على الرابط:

<http://http://Awu-dam.org/trath/78/turath78-001>

٤٥ - حلقة نقاش بعنوان "اللغة العربية والإعلان" مركز الملك عبد الله بن عبد

العزيز الدولي لخدمة اللغة العربية، نشر بتاريخ 23 ابريل 2013.

- ٤٦ - نادر سراج، الشباب ولغة العصر، بيروت، الدار العربية للعلوم ناشرون، 2012، ص34،63،66،68.
- ٤٧ - خالد الخاجة، اللغة العربية والإعلام الجديد، صحيفة البيان الإماراتية، 12 فبراير 2013.
- ٤٨ - عبد الرافع محمد، واقع اللغة العربية وهواجس المستقبل، نشر في موقع الجزيرة نت، بتاريخ 2012/12/29.
- ٤٩ - الأبيّة، أثر الإعلام في تقويض دعائم العربية، المصدر السابق، بتاريخ 2013/3/15.
- ٥٠ - تقرير صحفي بعنوان: 3.7 مليون مستخدم نشط لتويتر وأكثر من 55 مليون مستخدم لفيسبوك في العالم العربي، البوابة العربية للأخبار التقنية.
- ٥١ - سامي ابو العز، منتدى الإعلام العربي يتصدّى لأزمة اللغة العربية، مداخلة فاروق شوشة، المصدر السابق.
- ٥٢ - تيسير أبو عرجه، دور مواقع التواصل الاجتماعي في تفعيل الثقافة العربية - الفيسبوك أنموذجاً، الجسرة الثقافية الإخبارية الإلكترونية، سبتمبر 2013.

- د. حامد صادق قنبي

يرى أن التدفق اللغوي عن طريق الصحافة المعاصرة لا يمكن تجاهله، وهذا التدفق أمدّ اللغة العربية بكثير من الألفاظ والتراكيب التي عاصرت الحداثة والتجدد في المفاهيم والأفكار.

ويتساءل: إلى أي مدى يتفق أو لا يتفق هذا التدفق اللغوي عن طريق الصحافة مع قرارات مجامع اللغة العربية؟

- د. خلف الجرادات

يرى حماساً كبيراً للإعلام في الورقة، إذ كاد الباحث يبرئ ساحته من مشكلة خطاب العصر الذي يتحمل الإعلام وزرها أو وزر جزء كبير منها.

كما يرى أن الإعلام يتحمل تأثيرات سلبية على اللغة ولا يتحدث هنا عن التخطئة الصرفية أو النحوية البسيطة، وإنما ما تجاوزته لغة الإعلام إلى أكثر من ذلك بكثير حتى صارت القضية قضية معنى.

- د. عاطف فضل

يخالف رأي الباحث في أن الإعلام ينشر اللغة، ويرى -بصفته متابعاً جيداً للإعلام بكل أشكاله- أن هناك مجازر لغوية تدور في كل الفضائيات عدا قناة الجزيرة التي تضبط اللغة وتلتزم قواعدها.

رد الدكتور تيسير أبو عرجة

فيما يخص الفجوة بين مجامع اللغة العربية والصحافة يرى أن هناك فجوات عدّة بين الصحافة وأشياء كثيرة؛ فالصحافة مهنة تركّز كثيراً وربما لا تلتفت لبعض الجهود المبذولة، وربما تكون المجامع مقصورة في نشر بضاعتها أو تقديمها

لهذه الوسائل الإعلامية على الرغم من عدم تقصيرها في خدمة اللغة، وربما تكون الصحافة أسرع ويكون جهد المجامع أبطأ؛ فالصحافة كل يوم أمام تحدٍّ جديد من حيث استخدامها اللغة، ودخول مفردات جديدة فيها كل يوم.

وفيما يخص جمع كلمة "الخطاب" يقول: كلمة الخطاب مفردة تغني عن الجمع، فهي مفردة وجمع. وإذا قلنا مثلاً: هطل المطر لا داعي لأن نقول: هطلت الأمطار.

والخطاب مفرداً يغني عن الجمع؛ لأن الخطاب ليس اللغة فقط وإنما اللغة بالمعنى والفكر وهذا هو الخطاب.

وبخصوص تأثير الإعلام يقول: ضمت ورقتي تأثيرات إيجابية وأخرى سلبية للإعلام، ولدي مذبحة في الحديث عن السلبيات، وحديثنا الدائم عن اللغة يتعلق في تقليل السلبيات ومحاصرتها وفي كيفية تدريب الإعلاميين وكيفية تعيين المراجعين اللغويين.

كما يرى أن أخطاء الصحافة تكمن في الصياغة ولكن أخطاء الإذاعات وقنوات التلفزة تكمن في مجازر العامية التي تخاض فيها، وهناك فرق بين تجويد أخطاء الصياغة وبين مذبحة اسمها العامية.

وفيما يخص ما ذكره د. الجرادات يقول: إن عصر العولمة الذي نشهده ونعيشه هو عصر ثورة تكنولوجية إلكترونية مذهلة، جعلت من المواطن صحفياً وجعلت كل إنسان قادراً على امتلاك صحيفة، وجعلت بدلاً من الصحيفة أربعين وبدلاً من الإذاعة خمسين وبدلاً من المحطة الفضائية مئات وهكذا، فأين لهذه أن تؤمّن الخريجين القادرين على ضبط اللغة، كما أن المشكلة اللغوية تكمن في الخريج الجامعي الذي يدرس سنوات ولا يحصل من اللغة الكثير، لأن القدرة

اللغوية تكمن في التدوق اللغوي والبناء السليم المستند إلى تدريس القرآن والجهد الذي يبذل لتحقيق هذا البناء وذلك بفرض مساقات لغوية عديدة في أقسام الإعلام في الجامعات لبناء ثروة لغوية هائلة. إلا أن طبيعة الإعلام تقتضي التنافس لأن هناك سرعة في الخبر؛ لذا لا بدّ من العودة إلى ما كنا عليه من تدريب مكثّف للمراجعين اللغويين وإعداد لغوي طيب للإعلاميين، لتتخلص من سلبيات الإعلام الذي يأتيه الخريج طامحاً بمنصب رئيس التحرير من اليوم الأول. كما أنه لا يمكن لأحد أن ينكر أن الإعلام يصنع اللغة، واللغة تأتي عن طريقه بمئات المصطلحات التي نقرأها يومياً وإن كان بعضها قادم بالترجمة؛ فهذه ميزة تضاف إلى لغتنا التي تقبل الترجمة والاشتقاق والنحت والتعريب وتستخدم في لغتنا وكأنها جزء من كيائها اللغوي، فتقول: لوجستي، وديمغرافي، ومليشيا... وغيرها.

المحاضرة الثالثة عشرة

اللغة في الخطاب الفني

الدكتور إدهام حنش
جامعة العلوم الإسلامية

الخميس 17 محرم 1435هـ- الموافق 21 تشرين الثاني 2013م

أولاً . المقدمة:

يبدو (الفن) لفظاً إشكالي المبني والمعنى في اللغة، وفي المعرفة، وفي

الثقافة العامة:

فإشكاليته اللغوية تتمثل في قيود المعجم التاريخي لهذا اللفظ الذي أنبنى في (مقاييس اللغة) على كل من " الفاء والنون أصلي صحيحين، يدل أحدهما على تعنيّة، والآخر على ضرب من الضروب في الأشياء كلها. فالأول: الفن؛ وهو التعنية والاطراد الشديد، يقال: فتنته فناً؛ إذا أطردته وعنيته. والآخر: الأفانين: أجناس الشيء وطرقه. ومنه؛ الفن: وهو الغصن، وجمعه: أفنان، ويقال: شجرة فنواء، قال أبو عبيد: كأن تقديره فنّاء" ^(١)، وثمة لفظ لغوي ثالث نادر في اللغة هو الفن ^(٢) (بضم الفاء).

وتتمثل إشكالية الفن المعرفية في ولادة مفهومه . المتفقت نوعاً ما من معناه اللغوي السابق . من رحم الثقافة اللغوية التي قامت حديثاً على الترجمة في ما بين اللغة العربية من جهة، واللغات الأوروبية ؛ الفرنسية بخاصة من جهة أخرى، إذ ربما كانت هذه الترجمة قد فتحت أبواب اللغة العربية الحديثة والمعاصرة لاكتساب لفظة الفن العربية معاني ومفاهيم ودلالات جديدة ذات بعد معرفي يتعلق بعلم الجمال Aesthetics تحديداً.

أما إشكالية الفن الثقافية فهي الإشكالية الجامعة في تحولاتها الدلالية بين الإشكاليتين اللغوية والمعرفية، لأنها تقوم في الأساس على تجسير الهوية الواسعة

١ . معجم مقاييس اللغة ، احمد بن فارس، تحقيق: عبد السلام هارون، بيروت: دار الجيل ، 1991 ، 119/1.

٢ . كتاب النوادر في اللغة ، أبو زيد الأنصاري، تحقيق: محمد عبد القادر أحمد، بيروت: دار الشروق، 1981، ص 243.

بين معنى الفن في معجم اللغة التاريخي من جهة، ومفهومه المعرفي المتصل بعلم الجمال الحديث من جهة أخرى، حيث صارت للفن تحولات دلالية نابعة من المعنى اللغوي والمفهوم المعرفي معاً، ولكنها آلت معرفياً ومنهجياً إلى علم النقد Criticism الذي جعل الفن يتمتع على وجه التقرد والخصوصية بمعنى أو مفهوم أو دلالة ثالثة من التحولات اللغوية التي قد لا تتمتع به ألفاظ أو مصطلحات أخرى في الثقافة العربية المعاصرة؛ يمكن أن نسمي تلك التحولات اللغوية: (الخطاب)، ذلك لأن الخطاب في تعريفه الموجز العام هو: بث لغوي بالمعنى الحديث للغة الذي يقوم على إنها مجموعة من الرموز اللسانية أو غير اللسانية، فقد يكون الخطاب لغوياً محضاً؛ يتمثل في كلام أو نص لغوي يعمل في سياق اجتماعي لإبلاغ فكرة أو توصيل رسالة، أو يكون الخطاب ثقافياً يتمثل في علامة أو صورة أو غيرهما^(١).

من هنا؛ يمكن التأكيد على أن الفن هو لفظ شائك الإشكالية من حيث المعنى والمفهوم والدلالة، بل ربما كان هذا اللفظ . ولا يزال . واحداً من أكثر ألفاظ اللغة العربية الحديثة والمعاصرة إشكالية في التداول اللغوي والمعرفي والثقافي، لصعوبة الفصل فيه بين معنى الفن اللغوي ومفهومه المعرفي ودلالته الثقافية، حيث يشكل كل عنصر من عناصر الفن هذه نواةً معنوية ومنطقاً مفهوماً وبؤرة دلالية للآخر في نسق (الخطاب الفني) الذي ربما لا تخرج فيه تحولات الفن المفهومية وتداولاته الدلالية عن المعنى اللغوي الكامن في أصل الهناء الصرفي للفظه الفن من المعجم اللغوي العربي الذي حدد معنى الفن بالنوع وحيويته بالتنوع.

١. يعد الفن لغة رمزية مجازية تقوم على خطاب الصورة. ينظر: تواصلية الفن الإسلامي، إدهام محمد

حنش، إسلامية المعرفة (مجلة الفكر الإسلامي المعاصر)، بيروت: المعهد العالمي للفكر الإسلامي،

إن (النوع والتنوع) كانا أشبه بالحبل السري و العصب الحيوي المحرك لكل معاني الفن اللغوية، ومفهوماته المعرفية، ودلالاته الثقافية التي يمكن القول بأنها حولت الفن من كلمة ذات معنى لغوي محدد إلى مصطلح ذي مفهوم معرفي واسع وممتد؛ ينتهي بالفن في حضن (علم المصطلح) الفلسفي الجمالي الحديث؛ دالاً على نوعٍ من أنواع المعرفة أو على شئٍ من أشكالها القابلة للتصنيف في نظرية المعرفة (الأبستمولوجيا) المعاصرة: أي إن الفن مجال معرفي واسع وعريض وعميق ومتنوع الألفاظ والمفاهيم والمصطلحات التي هي مادته المعرفية الأساس، شأنه في ذلك شأن كل من العلم والأدب والصناعة (التكنولوجيا) بوصفها المفاهيم الأساسية والمقولات الكلية التي تميز الأشياء والظواهر والأعمال والنظريات، وتبين حدودها الاصطلاحية في المعرفة الإنسانية^(١).

وقد يمكن القول بأن الدراسات اللغوية العربية الحديثة والمعاصرة لألفاظ الفن ومصطلحاته قد سارت في مسارات علمية عدة، متكاملة معرفياً عند النظر العلمي العميق في نشأة لغة الخطاب الفني وتطورها، ولكنها شبه متوازية منهجياً عند التحليل المنطقي الدقيق لمقوماتها اللفظية والمصطلحية، ولمجالاتها التداولية: الجمالية النقدية والوظيفية الاجتماعية، فضلاً عن أبعاد وجودها وحياتها التاريخية والعلمية في ضوء علم التصنيف والتكامل المعرفي بين أصناف الفن المعرفية: البصرية كالفنون التشكيلية، والسمعية كالموسيقى والغناء، والحركية (التمثيل) كالمسرح والسينما (الفن السابع)^(٢). وأصناف الفن الثقافية كالفنون الإسلامية، والفنون الشعبية (الأردنية مثلاً)، والفنون الاتصالية (الإذاعة والتلفزيون)، والفنون

١. يراجع: الأبستمولوجيا والأبستمولوجيا البديل، أبو يعرب المرزوقي، تونس: الدار المتوسطة للنشر، 2006.

٢. معجم المصطلحات السينمائية، ماري تيريز جورنو، ترجمة فائز بشور، دمشق: وزارة الثقافة، 2007.

القديمة (الآثار)، والفنون العتيقة أو التقليدية Traditional، وغير ذلك من الفنون الجميلة والتطبيقية (النافعة)، فضلاً عن تلك الفنون التي يمكن أن نطلق عليها اسم: الفنون المجازية التي أخذت وصفها من إعجاب الناس بها وليس من باب حقيقتها الجمالية وطبيعتها المعرفية ووظيفتها الاستعمالية، فوصفها الناس بالفن ونسبوا إليه وهي ليست منه كفنون السحر واللعب والطبخ وما شاكل^(١).

إن قائمة الفنون طويلة جداً؛ ومتوالدة على سبيل الحقيقة والمجاز بلا حدود. ولذلك؛ تصعب الإحاطة العلمية بها إجمالاً وتفصيلاً، فضلاً عن صعوبة الإحاطة الوافية بكل ما يتعلق بها من ألفاظ ومفاهيم ومصطلحات كثيرة جداً في عددها، ومتشعبة جداً في تصنيفها المعرفي^(٢)، ومتنوعة جداً في طبيعتها اللغوية والمصطلحية (علم المصطلح)، ومعقدة جداً في منهجية التعامل معها بين الوضع والتعريب والترجمة والتصنيف والمعجمة.

لذلك كله؛ تحاول هذه العجالة البحثية أن تقارب في نظرية الخطاب الفني اللغوية القائمة على دراسة الألفاظ والمفاهيم والمصطلحات المتعلقة باثنين فقط من مجالات الفنون الكثيرة هذه، وهذان المجالات هما: الفنون الجميلة، والفنون الإسلامية، من حيث نشأتها وتطورها ومعجمتها العامة والخاصة.

ثانياً . الدراسات اللغوية لألفاظ الفن ومصطلحاته:

لقد أصبح الفن مصطلحاً فلسفياً جمالياً عابراً لكل تحولاته المعنوية والمفهومية والدلالية الذاتية في التداول اللغوي والمعرفي والثقافي العربي إلى ما يمكن أن نسميه: (الخطاب الفني) الذي يقوم من حيث الرؤية على الجمال والإبداع، ومن حيث الموضوع على (العمل الفني)، ومن المنهج على القراءة

١. تصنيف الفنون العربية الإسلامية، سيد أحمد بخيت علي، بيروت: المعهد العالمي للفكر الإسلامي،

2012، ص 57.

٢. أمثلة: تاريخ الفن، فلسفة الفن، علم عناصر الفن، علم نفس الفن، علم اجتماع الفن.. إلخ.

النقدية التأويلية في الغالب، ومن حيث الأسلوب على النص أو الصورة اللذين يحتاج كل منهما لغوياً إلى ألفاظ ومصطلحات ورموز خاصة.

ولعل مما تجدر الإشارة إليه في هذا السياق هو أن الفن والصناعة والحرفة هي من ألفاظ التراث الفكري والاجتماعي العربي والإسلامي الواحدة في معناها اللغوي الذي يقوم على العمل والإنتاج، والمتضامنة في دلالتها الإبداعية التي تقوم على الإتقان والإحسان، والمتكاملة في طبيعتها الوظيفية التي تجمع بين الجمال والاستعمال.

ولكن النظام الحضاري الغربي الذي أخذ بلباب النخب الفكرية والثقافية والاجتماعية العربية الحديثة والمعاصرة؛ تأثراً بأفكاره العلمية الوضعية في التفريق الفلسفي بين كل من الفن بوصفه إبداعاً جمالياً ذاتياً واستثناءً فذاً خارقاً للعادة والمألوف من جهة، والصناعة والحرفة بوصفهما وظيفة موضوعية عامة وقاعدة روتينية مألوفة للعمل والإنتاج.. قد أدى . نوعاً ما . إلى دفع الصناعات والحرف اليدوية التقليدية إلى خارج دائرة الإبداع والفن والجمال، ومن ثم صارت ألفاظها التراثية والشعبية المعاصرة ليست من لغة الخطاب الفني العربية الفصيحة التي ظل المفهوم الفلسفي العميق للفن فيها يعكس وجهاً واحداً ضيقاً ومحدوداً من وجود الفن وحيويته الإنسانية والاجتماعية التي لا يقتصر فيها تداوله ولا خطابه اللغوي والمعرفي والثقافي على النخبة الفكرية حسب، بقدر ما يبدو خطابه الإنساني حقيقة موضوعية عامة، وتداوله الاجتماعي واسعاً ومفتوحاً على كل مجالات الحياة بلا استثناء، وعلى كل النخب والشرائح والطبقات الفكرية وغير الفكرية، حيث تبدو حقيقة وجود الفن وحيويته شعبية اللغة والخطاب بامتياز.

لقد أثار الفن الكثير من الجدل الديني والثقافي؛ قبل الجدل اللغوي الذي أظهر أن الفن كان إشكالية حضارية وثقافية في الحياة الاجتماعية العربية الحديثة والمعاصرة قبل أن يكون إشكالية لغوية، على الرغم من صعوبة الفصل بين الاثنين

لاسيما وان لغة الفن قامت . في الأساس . على أعمال النحت والرسم والتصوير الفوتغرافي^(١) والمسرح والغناء والرقص وغير ذلك من مثل هذه المظاهر الناشئة حديثاً في المجتمع؛ التي كانت هي وخطابها الفني يثيران عند الناس قليلاً أو كثيراً من الشك والريبة والقلق الديني بين الحلال والحرام، والقلق الاجتماعي بين القبول والرفض، ولكن جهود رواد النهضة الثقافية العربية الحديثة من بعض علماء الدين الإسلامي وبعض علماء اللغة وغيرهم من المثقفين المطلعين على الثقافة الغربية الأوروبية تصافرت جميعها في تبديد حيرة الناس وتعاملهم مع هذه المظاهر الفنية الحديثة التي مالت أغلب الدراسات اللغوية إلى عد الفن . بالتالي . لفظاً من (ألفاظ الحضارة) أو من (ألفاظ الحياة العامة)^(٢).

ولكن هذا اللفظ الوافد كان نواة مركزية هامة وأساسية لمشروع فكري مختلف من المشاريع الفكرية الجديدة التي غلبت على الجدل اللغوي عند المثقفين العرب المعاصرين للبحث في المعنى الجمالي للفن ومفهومه الثقافي عن طريق التفاعل

-
١. حظي التصوير الفوتغرافي (الفوتغرافيا) بعد جدل طويل بفتوى الإباحة والقبول من قبل مفتي الديار المصرية الشيخ محمد بخيت المطيعي (ت1935م) الذي نشر عام 1884م رسالة حول الموضوع، وصدرت عن المطبعة الخيرية بالقاهرة، بعنوان: (الجواب الشافي في إباحة التصوير الفوتغرافي).
 ٢. "عندما نتحدث عن "ألفاظ الحضارة" في مشروعنا المعجمي في الوقت الحاضر، فإنما نعني جميع الألفاظ التي يستعملها الإنسان العربي في "حياته العامة" من مأكّل ومشرب وملبوسات وما يتعلّق بها، ومن منزل وأدوات منزلية وأثاث وما يتعلّق بشؤون البيت وكذلك أسماء الأماكن العامة والخاصة وما يتعلّق بها، والمكاتب وأدواتها وأجهزتها، والمركبات وما يتعلّق بها، والحرف وأنواع المهن والصناعات وأدواتها والمواد المستعملة فيها، وكذلك ما يتعلّق بالتربية الرياضية وأنشطتها، وجوانب الحياة الفنية، ومجالات الترويح والزينة. ويتعدى هذا المدلول، التعبير عن الأدوات والأشياء المادية، إلى التعبير عن الحياة الثقافية العامة التي تتمّ عن الحسّ الحضاري والاجتماعي والذوق الجمالي في التعامل بين الأفراد والجماعات في حياتهم اليومية، وفي لغة مختلف وسائل الاتصالات الجماهيرية " . المعجم العربي الموحد لألفاظ الحياة العامة في العصر الحديث، عبد الكريم خليفة، عمان: موقع مجمع اللغة العربية الأردني، 1981، ص1.

مع الثقافات الأخرى من خلال الترجمة والتقييس اللغوي وغير ذلك من عمليات تحديد المفهوم وصناعة المصطلح المناسب لألفاظ الحضارة الحديثة الوافدة إلى العالم العربي الإسلامي، حيث أصبحت هذه الألفاظ الحضارية ظاهرة اجتماعية مقلقة لغوياً في الحياة العربية العامة، دفعت النخب والمؤسسات الدينية والعلمية والثقافية لمواجهتها معرفياً من خلال: التأصيل الشرعي، والتوطين الاجتماعي، فضلاً عن التكيف اللغوي لأغلب ألفاظ هذه الوافدات الحضارية الجديدة من الأشياء والتقنيات والأساليب والمفاهيم الغربية كالتلغراف، والفوتوغراف، والطامويل، والفونوغراف، والراديو، والإصطنبا، والسبتاكل، والأوبرا، والبنك، والأوبرا، وغيرها^(١) في الحياة الاجتماعية والثقافية العربية والإسلامية الحديثة.

لقد كانت هذه الألفاظ والمصطلحات مادة علمية جديدة في الدراسات اللغوية العربية الحديثة والمعاصرة التي نهض علماء وأدباء ومفكرون ومثقفون رواد، وصارت هذه الألفاظ والمصطلحات الشغل الرئيس الشاغل للمجامع العلمية واللغوية العربية منذ تأسيسها؛ بل إن بعضها - إذا لم نقل أغلبها - قد تأسس على هدف التصدي لهذه الألفاظ والمصطلحات التي اقتحمت الحياة العربية العامة بكل جوانبها تقريباً، واستوطنت فيه طوعاً وكراهية، لارتباطها الحيوي الهام بالاستعمالات والعلاقات والتصرفات اليومية للناس في شتى المجالات التي جعلت اللغويين المجمعين يطلقون عليها: (ألفاظ الحضارة) الحديثة، أو "ألفاظ الحياة العامة في الحواضر والأرياف والبادية"؛ وهو عنوان واسع وعريض "يعني كل ما يتعلق بأدب

١. الفقيه والصورة. قراءة في (القول المحرر في اتخاذ الصور) لمحمد بن عبد الكبير الكتاني (ت 1909 م)، أحمد السعيد، في: ثقافة الصورة، عمان/الأردن: جامعة فيلادلفيا، 2007، 33/2.

الحواس، من مطعومات ومشموحات وملموسات ومسموعات ومبصرات.. إلخ من ألفاظ حية ومستعملة"^(١) عند الناس.

ثالثاً . في المعنى اللغوي والمفهوم الدلالي للفظه الفن:

1 . الفن في المعجم القديم:

الفن: لفظ قديم في اللغة العربية؛ تداوله الشعر العربي قبل الإسلام، وظل حياص وفاعلاً ؛ يتداول على نطاق واسع في الأدب اللغوي والمعرفي والثقافي؛ فضلاً عن الاجتماعي العربي حتى اليوم.

وتتفق المعاجم اللغوية العربية على أن الفن . بالجملة . هو الحال، والنوع، والضرب من الشيء، والترتين، والعجيب من الأفعال^(١). لكن الراغب الأصفهاني (ت

١ . معجم ألفاظ الحياة العامة في الأردن، مجمع اللغة العربية الأردني، بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، 2006، المقدمة: ص و .

ولعل من الطريف في هذا المعجم (ص 1211) إدراجه ألفاظ (الفنون الشعبية) إلى جانب (الفنون الجميلة) في القوائم النسقية لمصطلحات الفنون. ومن ألفاظ الحياة العامة الشعبية المتعلقة بالفن:

- أغنيات فلوكلورية: أغنية لم ينظمها ناظم، ولم يلحنها ملحن محدد، فقد تغنى بها الناس بصورة عفوية فصارت ألحاناً، وتتضمن حضارة الشعب وتاريخه، وما أبدعه في أول مراحل تاريخه.
- حاش: امرأة ترقص بالسيف وسط حلقة السمر، بشكل رشيق و سريع.
- حاشية: الرجل الذي يقوم بالرقص إمام مجموعة الرجال الذين يقومون بالدبكة.
- دبكة: رقصة شعبية على أنغام موسيقى شعبية، في الغالب على أنغام موسيقى القرية والطليل، و تتشابه فيها أيدي الشبان ويقومون بحركات معينة مثل الحركة الدائرية و الطرق بالأرجل على الأرض، مع الغناء الجماعي، خاصة في الإعراس.
- ديبك: من يمتحن أداء حركات الدبكة الشعبية في الحفلات و المناسبات.
- طقطوقة: انشودة خفيفة، سهلة التلحين والحفظ، تتركب من مذهب ومجموعة أغصان، وتصاغ كلماتها بالشعر العامي، على أوزان إيقاعية خفيفة.
- قالب الترويد: قالب غنائي ريفي، يغنى ليلة الحناء، ويؤدى من قبل مجموعتين تتبادلان غناء المقاطع، فيكون من أبيات شعرية غير محدودة العدد، تتضمن أوصاف العروسين، ونصائح الأصدقاء.

بحدود 1033م). يذكر لفظاً آخر للمفردة؛ ذلك هو (الفن، ج: أفنان وفنون) الذي هو في الأصل: "الغصن الغض الورق". ويقال ذلك للنوع من الشيء" أيضاً، إذ يفسر الأصفهاني معنى ما ورد في الآية (48، سورة الرحمن): (ذواتا أفنان)؛ بقوله: "أي: ذواتا غصون، وقيل: ذواتا ألوانٍ مختلفة"، وذكر قول بعض المفسرين: "الأفنان؛ ظل الأغصان على الحيطان"^(٢).

ويبدو من هنا بأن دائرة المعنى اللغوي للفظة فن تدور في رحى: النوع، والضرب، والفرع، وشببهاتها من المترادفات التي يجمعها الجوهري (ت1002م) في صحاحه بما يأتي: "الفن واحد الفنون، وهي الأنواع. والأفانين: الأساليب: وهي أجناس الكلام وطرقه . والفن: الطرد [أيضاً]؛ تقول: فننت الإبل أي طردتها. والفنن جمعه أفنان؛ ثم أفانين، وهي الأغصان"^(٣).

2. الفن في المعرفة:

أ. النوع المعرفي:

وغير بعيدٍ عن المعنى اللغوي للفن، سار ما يمكن أن نسميه المعنى المعرفي الذي تداوله المصنفون العرب والمسلمون في تأليف كتبهم ومؤلفاتهم المختلفة؛ الموسوعية والمتخصصة، إذ كان أغلب هؤلاء المؤلفين قد استخدموا لفظ الفن

١. لسان العرب، محمد بن مكرم بن منظور، بيروت: دار صادر، د.ت، 326/13. القاموس المحيط،

مجد الدين محمد يعقوب الفيروزآبادي، تحقيق: يوسف الشيخ ومحمد البقاعي، بيروت: دار الفكر،

د.ت، 256/4. مختار الصحاح، محمد بن أبي بكر الرازي، تحقيق: أحمد شمس الدين، بيروت: دار

الكتب العلمية، 1994، 265.

٢. مفردات ألفاظ القرآن، الراغب الأصفهاني، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، دمشق: دار القلم،

2002، ط3، ص 645.

٣. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، إسماعيل بن حماد الجوهري، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار،

بيروت: دار العلم للملايين، 1990، ط4، 33/2.

وصفاً للنوع المعرفي من العلوم والآداب والفنون والصنائع وغير ذلك من الأشياء والأمر والقضايا، أي إنهم استخدموا مفردة الفن لأغراض الترتيب أو التصنيف أو التفريع أو التقسيم في تأليف الكتب؛ سواء كان ذلك في العنوانات العامة والرئيسة أو الخاصة والفرعية للكثير من الكتب العربية والإسلامية مباشرة؛ مثل:

١. نور العيون وجامع الفنون، صلاح الدين بن يوسف الكحال الحموي (ت1296م).

٢. كشاف اصطلاحات الفنون، محمد بن علي التهانوي (ت بعد 1745م).

٣. المخترع في فنون من الصنع، الملك يوسف بن عمر بن علي بن رسول (ت 1294م).

٤. كشف الظنون في أسامي الكتب والفنون، حاجي خليفة (كاتب جلبي ، ت1657م).

٥. خزانة العلوم في تصنيف الفنون الإسلامية ومصادرها، أبو يحيى زكريا الأنصاري (ت 1519م).

أو في متون العديد من هذه الكتب التي غالباً ما كان تقسيم هذه المتون على نظام الأبواب أو الفصول أو المباحث أو المطالب أو المقالات أو غير ذلك مما كان يُعتَوّن بلفظ الفن عنواناً فرعياً؛ كأن يكون على تسلسل: (الفن الأول) و(الفن الثاني) و(الفن الثالث) وهكذا حتى وصل التسلسل . مثلاً . إلى (الفن الثاني والعشرين) من الكتاب الثاني من القانون في الطب لابن سينا (1037م).

وربما كان الكندي (ت 873م) أول من استخدم لفظة الفن في تصنيف الكتاب^(١).

ب. صناعة المعرفة وتصنيفها:

وربما كان تداول مفردة الفن هذا في تأليف الكتب والمؤلفات ، وفي تقسيم موضوعاتها أول خطوات تسلك هذه المفردة إلى المجال المعرفي ، لاسيما وإن معناها اللغوي الدال على النوع والضرب والأسلوب والفرع قد تحول إلى مفهوم أكثر تحديداً وخصوصية في الدلالة اللغوية على مختلف مجالات المعرفة العربية والإسلامية؛ العلمية والأدبية وغيرها.

وعلى الرغم من التداخل المفهومي في ما بين العلم والأدب والصناعة؛ بوصفها: مصنفات معرفية، يمكن تمييز بعضها عن بعض بفروق معنوية ودلالية تساعد على تحديد كل منها في مجاله المعرفي (الاختصاص)؛ مختلفاً. من الناحية الأبنستمولوجية . عن غيره من هذه المصنفات: مصطلحاً ، ومجالاً معرفياً ، وموضوعاً، ومنهجاً، وأسلوباً، وأثراً معرفياً في الإبداع الإنساني:

فمفهوم الأدب مثلاً في المعرفة العربية الإسلامية ينصرف إلى الموضوع الأخلاقي والذوقي والوجداني والذاتي مثلما ينصرف إلى الأصول والأسس والقواعد والمقولات النظرية الواصفة للعامل الإبداعي المنتج للعمل الأدبي. يعرفه الجرجاني (ت 1413م) مثلاً بأنه: "المعرفة النظرية للأسس والقواعد العاملة في اختصاص معين"^(٢).

ومفهوم العلم ينصرف إلى ما يشبه مفهوم الأدب من حيث الطبيعة النظرية ، لكنه محكوم بمطابقة الواقع وبالخضوع للحس والتجربة والقياس أصولاً وقواعد ونظريات فاعلة في إنتاج العمل العلمي.

١. رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق: عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة: مطبعة حسان، 1978، ط2، ص25.

٢. التعريفات، علي بن محمد الجرجاني، بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، د.ت.، ص7.

أما مفهوم الصناعة فهو الأوسع معنى ودلالة ، ولأشمل عملاً وتطبيقاً في المعرفة العربية الإسلامية إذ يمكن القول بأن هذه المعرفة تعد كل عمل يزاوله الإنسان صناعة على وجه العموم ، لأن "الصناعات كلها تشتمل على معلومات ما. فمن المعلومات في الصنائع ما يحدث علمها للإنسان مع مزاوله أعمال تلك الصناعة والاعتیاد للأفعال الكائنة عنها، ومنها ما تحصل معلوم ته لا عن مزاوله أفعال. فالتی يحدث علمها مع مزاوله أفعال؛ فهي مثل علم الكتابة والتجارة وأشباههما، ولنسم هذه: الصناعات العملية. والصناعات التي تحصل المعرفة بمعلوماتها لا عن مزاوله أعمال، فلتسم: الصناعات النظرية" ^(١) مثل الرياضيات والفلسفة والأدب.

وربما كان هذا التمييز هو الذي أوحى إلى الفارابي (ت 950 م) لأن يصنف (الصنائع) إلى نظرية وعملية؛ على أساس مناهج وموضوعات التحصيل المعرفي لها. وربما كان هذا الفهم المعرفي الواسع للصناعة هو الذي دعا أبا البقاء الكفوي ^(٢) (ت 1683م) مثلاً إلى أن يقترح تمييزاً لغوياً ودلالياً بين (الصناعة الفكرية) و(الصناعة اليدوية) ؛ وذلك بأن جعل (الصناعة . بفتح الصاد) تستعمل في المحسوسات: الصنيع المادي، و(الصناعة . بكسر الصاد) تستعمل في المعنويات: الصنيع الفكري.

ومن هنا؛ يوحي تعريف الصناعة . بالنسبة إلى كل من العلم والأدب . بأنها الرابط المعرفي في ما بين النظرية والتطبيق ، أو هي نظرية التطبيق في المعرفة الإسلامية، ومصادق هذا هو التعريف الذي يسوقه الجرجاني للصناعة بقوله:

١. المقابسات، أبو حيان التوحيدي، القاهرة: المكتبة التجارية، 1929، ص 163.

٢. الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي، تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصري، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1998، 37.

"الصناعة ملكة نفسانية؛ يصدر عنها أفعال اختيارية من غير روية، وقيل: هي العلم المتعلق بكيفية العمل" ^(١)؛ مثل "علم النحو أي صناعته، فيندرج فيه الظن واليقين، وكل ما يتعلق بالنظر في المعقولات لتحصيل ما يسمى علماً ، ويسمى صناعة" ^(٢).

وربما لذلك؛ شاع في المعرفة العربية الإسلامية إطلاق لفظ صناعة على بعض ما هو علمي أو أدبي؛ كما هو الحال . مثلاً لا حصراً . في كتاب (الصناعتين) الذي وضعه أبو هلال العسكري (ت992م)؛ ويقصد بهما كلاً من الشعر والنثر.

وقد تتكشف مما تقدم من تعريفات المعاجم اللغوية والاصطلاحية لكل من العلم والأدب والفن والصناعة، و من التداول المعرفي الذي درجت عليه المؤلفات العربية الإسلامية المختلفة لكل منها : آفاق وعلاقات معرفية متينة في ما بين البنيات المفهومية الواسعة لكل من الفن والصناعة من جهة، وبينهما وبين كل من العلم والأدب من جهة أخرى، باعتبار إن المعرفة الإسلامية هنا لا تزال . من حيث التصنيف . عبارة عن علم وأدب، و . من حيث التوصيف . عبارة عن فن وصناعة.

لكن العلاقات المعرفية والمفهومية الداخلية في ما بين كلٍ من الفن والصناعة تبدو بكونها الأوضح والأبرز والأهم في سياق تمييز أشكال المعرفة الإسلامية وتصنيفها، إذ إن تحليل مثل هذه العلاقات يكشف عن ترادف لغوي ودلالي قوي اعتمدت عليه هذه المعرفة في التعبير السهل الممتنع، وربما من غير تكلف، عن (فن الشعر) مثلاً بعبارة (صناعة الشعر).

١. التعريفات، الجرجاني، ص 56.

٢. الإبهاج في شرح المنهاج، نقي الدين علي بن عبد الكافي السبكي (ت 1683م)، بيروت: دار الكتب العلمية، 1995، 79/2.

ج. الصناعة الحادثة (الإبداع):

ولعل هذا الواقع الذي عليه علاقة هاتين المفردتين في التراث التداولي العربي هو الذي أوحى لبعض فلاسفة الفن العرب المعاصرين ؛ مثل: فؤاد زكريا (ت 1431 هـ / 2010 م) بأن يقول: كان العرب "يستعملون كلمة (صناعة) للإشارة إلى (الفن) عموماً [أي بمعناه الدال على] مجموع المهارات البشرية على اختلاف ألوانها"^(١) : الأدبي والعلمية وغيرها مما يمكن القول معه بأن ابن النديم (ت 998م) كان قد عبر عن هذه المهارات النظرية والعملية البشرية بما سماه: "التصنيع والتفنين"^(٢) اللذين هما مهارتان جامعتان في ما بين العلم النظري و العلم العملي على وجه التماثل المعرفي.

لكن كلاً من الفن والصناعة هو واصف معرفي أكثر منه مصطلحاً لنوع من أنواع المعرفة العربية الإسلامية، أي إن اللغة العربية لم تتداول لفظ الفن بوصفه شكلاً أو جنساً أو قسماً متميزاً من أشكال أو أجناس أو أقسام هذه المعرفة على وجه التميز الأبستمولوجي دقيق الفواصل الوصفية بين كل من العلم والأدب والصناعة والفن في ضوء عنايتها المعرفية والمنهجية المختصة بالموضوع أي موضوع.

لقد كان لفظ الفن في اللغة العربية يحمل نواة التحول إلى معرفة من خلال كونه ملكة . بتعبير الأقدمين . أو مهارة . بتعبير المحدثين . أو إبداعاً إنسانياً ذاتياً بتعبير فلاسفة الجمال ومفكريه المعاصرين الذين ميزوا بين الاثنين على أساس أن الصناعة أقرب ما تكون طبيعة إلى النظام الموضوعي الروتيني الصارم الرتيب

١ . مشكلة الفن، زكريا إبراهيم، القاهرة: مكتبة مصر، د.ت.، ص19.

٢ . الفهرست، محمد بن إسحاق بن النديم، تحقيق: رضا تجدد بن علي المازندراني، طهران، 1971،

والقبح إلى حد ما بسبب عنايته المعرفية بالناحية الوظيفية والاستعمالية، وعلى أساس أن الفن أقرب ما يكون طبيعة إلى النظام الذاتي المرن والمفاجئ في حركته وتغيره وتنوعه الهادف إلى تحقيق الجاذبية والاستقطاب والتأثير الجمالي الخاص^(١).

إن تحول الفن من لفظ لغوي عام إلى مفهوم معرفي خاص هو الفكرة المضافة التي يوحى بها تحليل واقع العلاقة المتلازمة بين كل من الفن والصناعة من جهة، والصناعة والطبيعة من جهة أخرى في أدبيات التراث العربي الإسلامي عن المهارات البشرية على اختلاف ألوانها الأدبية والعلمية وغيرها^(٢):

• الصناعة "ملكة نفسانية؛ يصدر عنها أفعال اختيارية"، والطبيعة "قوة فاعلة تنتج بدون وعي أو تفكير".

• "إن الصناعة تحاكي الطبيعة وتروم اللحاق بها والقرب منها".

• "الصناعة تستملى من النفس والعقل، وتملى على الطبيعة".

وهذه المعاني والدلالات هي تماماً جوهر نظرية المحاكاة الإبداعية التي يقوم عليها علم الجمال وفلسفة الفن.

يقول التوحيدي (ت 1023م) في ذلك : "إن الطبيعة مرتبتها دون مرتبة النفس؛ تقبل آثارها، وتمتثل بأمرها، وتكمل بكمالها، وتعمل على استعمالها، وتكتب بإملائها، وترسم بإلقائها.. فالموسيقار إذا صادف طبيعة قابلة، ومادة مستجابة،

١. يعرف المعجم الفلسفي الفن بأنه: " جملة من القواعد المتبعة لتحقيق غاية معينة، جمالاً كانت، أو

خيراً، أو منفعة. فإذا كانت هذه الغاية هي تحقيق الجمال سمي بالفن الجميل، وإذا كانت تحقيق

الخير سمي بفن الخلاق، وإذا كانت تحقيق المنفعة سمي بفن الصناعة". ينظر: المعجم الفلسفي،

جميل صليبا، بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1969، 165/2.

٢. المقابسات، التوحيدي، ص 164.

وقريحة مؤاتية، وآلة متقادة، وأفرغ عليها من تأييد العقل والنفس لبوساً مؤنفاً، وتأليفاً معجباً، وأعطاهها صورة معشوقة، وحلية موصوفة، وقوته في ذلك تكون بمواصلة النفس الناطقة.. فمن ههنا؛ احتاجت الطبيعة إلى الصناعة، لأنها وصلت إلى كمالها من ناحية النفس الناطقة بواسطة الصناعة الحادثة التي من شأنها: استملاء ما ليس لها، وإملاء ما يحصل فيها؛ استكمالاً بما تأخذ وكمالاً لما تعطي^(١).

د. الحادثة المعرفية:

وعلى الرغم من ثبات السيرة الدلالية هذه للفظه الفن على حالها في الدلالة العامة على صنوف المعرفة من الصناعة والعلم والأدب؛ حتى في عهد الإصلاحات الثاني في الدولة العثمانية الثاني ؛ التي كانت تسمى: (التنظيمات الخيرية: 1839 . 1856م)، يمكن القول بأن لغة التنظيمات الخيرية كانت قد أعطت كلمة (الفن) بعداً دلالياً إضافياً على بعدها الدلالي المعرفي.

ويمكن تأشير هذا البعد الدلالي الجديد في الحادثة التي بدأت تظهر صفة لعصر جديد من الحضارة الإنسانية، فقد وظف أدب التنظيمات اسم (الفنون) جامعاً لكل ما كان يطلق عليه آنذاك (المعارف النافعة) من الآداب والعلوم والفنون والصنائع ؛ كالآداب، والفلسفة، والحقوق، والطب، والهندسة، والعلوم الرياضية والطبيعية، فضلاً عن العلوم الدينية العالية التي صارت تدرس في مؤسسات أكاديمية جامعية حديثة؛ نشأت على نمط الأكاديميات العلمية الأوروبية، مثل (دار فنون: دار الفنون) التي تأسست عام 1863م، وتحول أسمها عند توسعها في عام

1900م إلى (دار فنون شاهانيه : دار الفنون الملكية) ؛ قبل أن يتحول أسمها .
أخيراً وبصورة رسمية . في عام 1933م إلى (جامعة إستانبول) الحالية^(١).

هـ. المعرفة الأدبية:

ويمكن أن نلاحظ تأكيد هذه اللغة على الحداثة والأكاديمية والتخصص معاني
تضاف إلى المعنى المعرفي العام للفن؛ في ما كانت المجالات الأدبية العثمانية تعنون
به من اسم (الفنون)، تمييزاً لها عن المجالات العلمية التي عنونت باسم (العلوم)؛ كما
هو الحال في ما فعلت الجمعية العلمية العثمانية (تأسست عام 1861م) من إصدارها
مجلتها الخاصة لأول مرة باسم (مجموعه فنون: مجلة الفنون)، ثم حولت العنوان عام
1879م إلى (مجموعه علوم: مجلة العلوم).

ويبدو أن التحول الدلالي في معنى الفن من العموم المعرفي إلى الخصوص
الثقافي كان توجهاً جديداً ناشئاً في الأوساط العلمية والأدبية العثمانية آنذاك، فقد
صدرت أولى المجالات الثقافية والأدبية العثمانية بعنوان (خزينة فنون : خزينة
الفنون . صدر عددها الأول في 1870م)، وبالعنوان (ثروت فنون: ثروة الفنون .
صدر عددها الأول في عام 1876م)^(٢).

و. المعرفة المهنية:

ولكن بؤادر التغير في السيرة الدلالية للفظه الفن قد سارت من خلال
الاهتمام الأكاديمي الرسمي في بعض المجتمعات العربية والإسلامية نحو المعرفة
المهنية المتمثلة في الحرف و الصناعات التقليدية ، فقد تأسست أول مؤسسات

١. الدولة العثمانية: تاريخ وحضارة ، أكمل الدين إحسان أوغلي (إشراف)، ترجمة: صالح سعداوي،

إستانبول: مركز الأبحاث للتاريخ والفنون والثقافة الإسلامية، 1999، 277/2.

٢. المصدر نفسه.

التعليم المهني الرسمية الحديثة في عددٍ من ولايات الدولة العثمانية ، وأولها: إستانبول منذ العام 1879م؛ حيث تأسست (مدرسة الصنائع النفيسة) على تدريس مبادئ الإبداع والمهارات التقنية في مجالات الصناعات والفنون الجميلة، ثم: بغداد منذ العام 1869م باسم (مدرسة الصنائع) التي سرعان ما تحولت إلى (مدرسة الفنون والصنائع)^(١).

وكانت هذه المدرسة . ونظيراتها . تعنى بالحرف والصناعات البسيطة كالنجارة والخياطة والحدادة والسروج والألمونيوم وصهر الحديد وصنع الأسرة وصناعة الأحذية والطباعة والتجليد وغير ذلك من المواد الحرفية وما يتعلق بها من العلوم كالهندسة والحساب والميكنة والبناء، فضلاً عن بعض الفنون كالرسم والخط والموسيقى والتمثيل والمع ارف النافعة. وهذا ما يفسر دخول مختلف الفنانين من الخطاطين والنقاشين والمصورين والمعماريين وغيرهم في عداد (أهل الحرف) والصناعات في أغلب المجتمعات العربية والإسلامية.

ويمكن القول بأن هذا التحول يوحى بمضي الثقافة العربية الإسلامية في طريق التمييز الدلالي في ما بين الفن من جهة، والصناعة والحرفة والمهنة من جهة أخرى، فقد كان هذا التحول بداية الانتقال المفهومي من الخصوص المهني إلى التخصيص الإبداعي الذي يعتمد على المواهب الذاتية، إذ نلاحظ التوجه الرسمي والشعبي في بعض المجتمعات العربية والإسلامية في مطلع القرن العشرين إلى إنشاء المدارس أو الجمعيات أو الفرق الفنية الخاصة بالموسيقى

١ . مدرسة الفنون والصنائع الإسلامية بمدينة طرابلس في مائة عام (كتاب توثيقي)، عمار جحيدر

(إشراف)، ليبيا: مركز جهاد الليبيين والإدارة العامة لمدارس الفنون والصنائع الإسلامية، 2000،

والتمثيل والرسم والخط وغيرها من الفنون التي كانت كثيراً ما تعامل معاملة الحرف الشعبية والصناعات التقليدية.

وكان من أول هذه المدارس وأبرزها . على سبيل المثال لا الحصر . مدرسة الخطاطين (العثمانية: إستانبول: 1912)^(١)، ومدرسة الخطوط الملكية (المصرية: القاهرة: 1921)^(٢)، وفرقة خريجي مكتب الفنون والصنائع للتمثيل والموسيقى (التركية: إستانبول: 1923)^(٣).

3 . الفن في الترجمة:

لكن التغير الأكبر الذي نقلت المعرفة العربية والإسلامية من خلاله لفظة الفن، وحاولت تحديدها به: مصطلحاً معرفياً محدد الدلالة على المجال الجمالي؛ لم يبدأ إلا حديثاً ؛ أي في حدود القرن الثالث عشر الهجري/التاسع عشر الميلادي؛ بتأثير الانفتاح الحضاري العربي والإسلامي على المعارف الغربية المتقدمة في العلوم الصرفة والطبيعية والتطبيقية، إذ وفدت إلى الأوساط الثقافية العربية الأفكار المدنية الغربية المتمثلة في الثقافة و الحضارة المستوردة من بعض الدول الأوروبية.

وقد لعبت حركة الترجمة من اللغة الفرنسية بخاصة إلى اللغتين: التركية والعربية دوراً متميزاً في نقل بعض المفاهيم والمصطلحات الغربية إلى الثقافة العربية الحديثة والمعاصرة، وكان أبرز هذه المفاهيم والمصطلحات ذات العلاقة المباشرة بالمعنى اللغوي والمفهوم الدلالي للفن:

١ . المدرسة العثمانية لفن الخط العربي ، إدهام محمد حنش، القاهرة: مكتبة الإمام البخاري للنشر، 2013، ص143.

٢ . مجلة مدرسة تحسين الخطوط الملكية، القاهرة: مطبعة ابن عبد الله، 1943، العدد الأول، ص4

٣ . الدولة العثمانية، 287/2.

أ. Culture و Civilization؛ حيث قدم الأدب العربي لهذين "المفهومين الغربيين ثلاثة ألفاظ عربية هي: الثقافة والحضارة والمدنية، فمن ترجم culture إلى حضارة؛ ترجم civilization إلى مدنية، وفي كل حالة يختلف تعريف المفهوم العربي عن الآخر، ففي الحالة الأولى تكون الثقافة هي الجانب الفكري من الحياة الإنسانية، وتكون الحضارة هي الجانب المادي منها. وفي الحالة الثانية تكون الحضارة هي الجانب الفكري، وتكون المدنية هي الجانب المادي منها"^(١).

ب. Art ؛ حيث يعتقد البعض بأن "هذا المصطلح ترجم في غضون عام 1767م عن المصطلح الفرنسي Beaux Arts الذي كان يدل على عدد محدود من أشكال الفنون المرئية شملت: النحت، والتصوير، والطباعة"^(٢).

وربما ساهم كل من الأدبيين رفاة رافع الطهطاوي (ت 1873م) وأحمد فارس الشدياق (ت 1887م) في انتقال هذه الألفاظ والمفاهيم والمصطلحات ثقافياً إلى اللغة العربية، فقد نقل الطهطاوي "أن الإفرنج قسموا المعارف البشرية إلى قسمين: علوم وفنون، فالعلم هو الإدراكات المتحققة بطريقة البراهين، وأما الفن فهو معرفة صناعة الشيء على حساب قواعد مخصوصة..

١. الحضارة . الثقافة . المدنية ، نصر محمد عارف، أمريكا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1994، ص 49.

ولعل من المفيد في هذا السياق؛ الإشارة إلى أن الفن تعلق من الناحية المعرفية كذلك بالتراث، وصارت ألفاظه جزءاً من ألفاظ التراث الشعبي؛ كما في (معجم ألفاظ التراث الشعبي الزيداني: دراسة في أصول ألفاظ التراث الشعبي الزيداني والتعابير وأسماء القرى والبلدات والمسميات العامة لمكونات البيئة النباتية والحيوانية وأصولها ، إبراهيم علاء الدين ، عمان: دار اليازوري العلمية، 2013)، أو غير الشعبي؛ كما في (معجم ألفاظ التراث : إنجليزي-عربي؛ عربي-إنجليزي: يضم ألفاظ الحضارة والتراث والفنون والأديان، إعداد عبد الوهاب علوب، القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2010).

٢. مذاهب الحسن، شربل داغر، بيروت والدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1998، ص 365.

وأما الفنون فإنها تنقسم إلى فنون عقلية، وفنون عملية. فالفنون العقلية ما يكثر قريبا من العلوم، مثل علم الفصاحة والبلاغة، وعلوم النحو والمنطق، والشعر والرسم، والنحاتة، والموسيقى، فإن هذه فنون عقلية لأنها تحتاج إلى قواعد علمية. وأما الفنون العملية فهي الحرف. هذا تقسيم حكمااء الإفرنج، وإلا فعندنا أن العلوم والفنون في الغالب شيء واحد، وإنما يفرق بين كون الفن علماً مستقلاً بذاته، وآلة لغيره" (١).

ويشيد الشدياق بما تميز به الإفرنج في هذا الباب من "الفنون اللطيفة كالشعر والإيقاع والتصوير" (٢).

رابعاً . في ألفاظ الفنون الجميلة:

1 . ألفاظ الفن الجديدة:

ومن هنا؛ شهدت الأدب العربي مخاضاً عسيراً لولادة ألفاظ الفن ومصطلحاته المتعلقة بوعي الجمال نسبياً، وصارت أوسطه اللغوية تتداول . بشكل شبه اصطلاحي . تركيبات اسمية وتعبيرات لغوية محددة المعنى والدلالة على الفن والجمال بوصفهما قرينتين معرفيتين في اللغة وفي الخطاب. ولعل من أبرز هذه

١ . تخلص الابريز في تلخيص باريز أو الديوان النفيس ببايوان باريس ، رفاعة رافع الطهطاوي، الجزائر: موفم للنشر، 1991، ص 343.

٢ . الساق على الساق ، أحمد فارس الشدياق، تقديم: نسيب وهيبه الخازن، بيروت: دار مكتبة الحياة، 1966، 98. ويذكر الشدياق بأن "مفردات العربية غير تامة بالنظر إلى ما استحدثت بعد العرب من الفنون والصنائع مما لم يكن يخطر ببال الأولين، وهو غير شين على العربية، إذ لا يحتمل أن واضع اللغة يضع أسماً لمسمياتٍ غير موجودة"، وأن " لكل جيل من الناس محاسن في غنائمهم، مقصورة عليهم فقط، كما أن لكل لغة محاسن في عبارتها لا توجد في غيرها". . يراجع: مذاهب الحسن، ص367.

التركيبات الاسمية والتعبيرات اللغوية: (الفنون النفيسة)، و (الفنون الراقية)، و (الفنون الفتانة)، وآخرها (الفنون الجميلة) ^(١).

ويبدو أن التصوير كان يشكل في هذه الفترة المحتوى المفهومي لمصطلح الفنون الجميلة ومقصدية الدلالية بين (الرسم) و (النحت) مفهوميين لغويين جديدين ظهرا في هذه الفترة (1894م) تعبيراً عن تصوير الإنسان والحيوان والطبيعة وغير ذلك مما سماه الشيخ محمد عبده (ت 1905م) "المصنوعات من الرسوم والتماثيل" المحفوظة عند الغرب في أماكن خاصة "تستحق أن تسمى: ديوان الهيئات والأحوال البشرية" ^(٢).

كان الشيخ محمد عبده مفتي الديار المصرية، وله من التأثير الاجتماعي ما ساعد . ربما . على قبول المجتمع العربي لهذه الفنون الجميلة وتداول الكلام عنها، بل وربما ساعد هو من شاكله من العلماء القائلين بأهمية التصوير وفوائده المباحة شرعاً كالشيخ محمد رشيد رضا ^(٣) (ت 1935) على توطين النحت والرسم وغيرهما من الفنون التشكيلية الغربية في المجتمع المصري من خلال قيام العديد

١. قواميس الفن ومقارباته ، شريل داغر ، الشارقة: مجلة الصورة، دائرة الثقافة والإعلام، ع/1، 2004، ص83.

٢. الشيخ محمد عبده والفنون الجميلة، مصطفى عبد الرازق، القاهرة مجلة الفنون، 1924/9/20.

٣. يقول الشيخ محمد عبده: " إنك إذا نظرت الرسم، وهو ذلك الشعر الساكت، تجد الحقيقة بادرة لك تتمتع بها نفسك كما يتلذذ بالنظر فيها حسك، وحفظ هذه الآثار حفظ للعلم في الحقيقة". ويضيف الإمام " يغلب على ظني أن الشريعة الإسلامية أبعد من أن تحرم وسيلة من أفضل وسائل العلم بعد تحقيق أنه لا خطر فيها على الدين لا من جهة العقيدة ولا من جهة العمل".

يقول الشيخ محمد رشيد رضا: " التصوير ركن من أركان الحضارة ترتقي به العلوم والفنون والصناعات والسياسة والإدارة، وإنما نهى عنها (الصور والتماثيل) قبل نزول جميع القرآن ووصله إلى الناس لقرب عهدهم بالوثنية ".

يراجع: تصوير وتجميل الكتب العربية في الإسلام، محمد عبد الجواد الصمعي، مصر: دار المعارف،

1962، ص21.

من الفعاليات الاجتماعية كافتتاح (مدرسة الفنون الجميلة) لأول مرة في القاهرة عام 1908 م؛ بإدارة عميد ايطالي وبتدريس أساتذة من الرسامين والمعماريين الايطاليين والفرنسيين لمواد الرسم والنحت والعمارة وغيرها من المواد الفنية التي أخذت تنتشر في المجتمع عبر اهتمامات الهواة والمحترفين، وعبر اهتمامات بعض الجمعيات والنوادي الأهلية الراعية للفنون الجميلة، فقد صدر أول كتاب تعريفى بالفنون الجميلة عام 1909م؛ عن (نادي الفنون الجميلة المصري) ^(١)، وأصدر (إتحاد أساتذة الرسم) في عام 1938 محاضرة الدكتور زكي محمد حسن (ت....) أمين دار الآثار العربية في كتاب بعنوان: (في الفنون الإسلامية، مصر: مطبعة الاعتماد).

وقد حاول بعض المثقفين العرب الرواد جعل الفن جزءاً من ثقافة المجتمع ورفيقه الاجتماعي، وصارت هذه المواد الفنية من أهم الموضوعات التي كانت تدور على صفحات الدوريات الإعلامية وفي أروقة الصالونات الأدبية وفي جنبات المقاهي العامة وغير ذلك من مشاغل الفكر والأدب واللغة والمعرفة العامة التي ساهم فيها العديد من المتعلمين والمثقفين والكتاب العرب المحدثين على توطين بعض هذه الوافدات الغربية من الصناعات والآداب والتقاليد والملابس وغير ذلك من الآلات والمواد والمظاهر في المجتمعات العربية والإسلامية بوصف هذه الوافدات معايير ودلائل على رقي هذه المجتمعات وتطورها الحضاري، وذلك من خلال وسائل تحديث التعليم المتاحة، ومن خلال الحوارات والنقاشات والسجلات الدائرة في الصالونات الخاصة والمقاهي، ومن خلال تأليف الكتب ونشر المقالات في الصحف والمجلات ووسائل الإعلام الأخرى.. حيث تمت من خلال ذلك كله

١. مرشد الطالبين إلى تاريخ الفنون الجميلة عند قدماء المصريين ، شكري صادق، مصر: مطبعة المعارف، 1909.

على الأقل؛ مقاربات لغوية وأسلوبية واصطلاحية غير مباشرة لهذه الوافدات في لغة المجتمع العامة؛ فضلاً عن لغتنا العربية الفصحى.

وكانت مقالات الأديب سلامة موسى (ت 1958م) التي نشرها في مجلة الهلال المصرية في عشرينات القرن العشرين مثلاً حياً على ما كان شائعاً من جدل ثقافي حول الفنون الجميلة في تلك المنتديات الأدبية والمناقشات الصالونية فضلاً عن الكتابات الصحفية، فقد نشر هذا الأديب بعض مقالاته عن (الجمال؛ ماهيته وأسبابه) في عدد أبريل 1923م، وبعض مقالاته الأخرى عن (الثقافة والحضارة) في عدد ديسمبر 1927، وهي المقالة التي يذكر فيها سلامة موسى بأنه كان أول من أقرّى لفظ الثقافة ^(١) في مقابل اللفظ الأجنبي Culture ^(٢). ودعا في هذه المقالة إلى ربط الفن بالثقافة أكثر من ربطه الحضارة، باعتبار أن الحضارة مادية وأما الثقافة فذهنية ^(٣)، مرتبطة بفكر الناس وهويتهم الإنسانية الخاصة التي تبدو أكثر توضيحاً في مقالته التي نشرها في عدد نوفمبر 1928 من مجلة الهلال بعنوان: (الفنون الجميلة).

2 . معجم مصطلحات الفنون :

وربما كان مجمع اللغة العربية في القاهرة أول المراجع اللغوية العربية عناية بألفاظ الفن ومصطلحاته الحديثة، فقد شهدت أروقة هذا المجمع اللغوي أولى محاولات توليد المفهوم الذوقي والدلالة الجمالية للفظه الفن العربية، والعمل العلمي

١ . يعرفها مجمع اللغة العربية بالقاهرة (المعجم الوسيط ، 98/1) بأنها: العلوم والمعارف والفنون التي يطلب الحَقُّ فيها.

٢ . المعجم الموسوعي للمصطلحات الثقافية (انجليزي . فرنسي . عربي)، ثروت عكاشة، بيروت: مكتبة لبنان، 1990.

٣ . الحضارة . الثقافة . المدنية، ص 27.

اللغوي على صناعة هذه اللفظة العربية مصطلحاً معرفياً محدداً بالتعريف الذي قدمه المجمع في معجمه المعروف بالوسيط على النحو الآتي^(١):

أ. "الفن: التطبيق العملي للنظريات العلمية بالوسائل التي تحققها، ويكتسب بالدراسة والمران. والفن: جملة القواعد الخاصة بحرفة أو صناعة. والفن: جملة من الوسائل؛ يستعملها الإنسان لإثارة العواطف ولأحاسيس؛ وبخاصة عاطفة الجمال ، كالتصوير، والموسيقى، والشعر، والفن: مهارة يحكمها الذوق والمواهب".

ب. الفنان^(٢): "من يحترف الفن ويجيده، وله ضروب فيه".

وعلى نفس المنوال؛ أقر مجمع اللغة العربية بالقاهرة في دورته الثالثة والأربعين: الجلسة الثانية المنعقدة بتاريخ 22/2/1977 ما يمكن ان نصفه بالحزمة الأولى والرائدة من ذخيرة الفن اللغوية العربية، وقد أصدر هذا المجمع في عام 1980م هذه الحزمة المصطلحية بعنوان (مصطلحات في الفنون)، ونشرها معجماً في القسم الثاني من معجم خاص بعنوان (معجم ألفاظ الحضارة ومصطلحات الفنون).

وكانت الفنون المستهدفة ألفاظها بالمعجمة في هذا العمل اللغوي الرائد هي: فن التصوير، والفن الحديث، وفن النحت، وفن المرسومات، وفن الخزف. إن هذا المعجم هو المعجم العربي الأول من الناحيتين العلمية المحكمة، والاعتماد الرسمي الأوسع في ما يتضمنه من مصطلحات قامت في أغلب هذا المعجم الرائد على

١. المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، القاهرة، 1980، ط2، 729/2.

٢. "ومفّن تعني أيضاً: متفّن، وهو المتفّن العالم بمختلف أنواع العلوم".

رينهارت دوزي، ترجمة محمد سليم النعيمي، مراجعة جمال الخياط، بغداد ، دار الشؤون الثقافية

العامة، 1997، 122/8.

الترجمة والتكييف اللغوي لخطاب الفن الحديث والمعاصر. ونعرض ههنا أمثلة من مواد هذا المعجم اللغوية الحديثة^(١):

- **الفن التجريدي Abstract Art**: فن يعتمد في الأداء على أشكال مجردة؛ تتأى عن مشابهة الشخصيات والمرئيات في صورتها الطبيعية أو الواقعية.
- **الفن التشخيصي Figurative Art**: فن يعتد في الأداء على تمثيل الأشخاص والأشياء في صورة متعارفة، وهو يقابل الفن التجريدي.
- **النموذج المصغر Maquette**: العمل الفني في حجم مصغر مكتمل الملامح؛ يصلح أن يكون أساساً للتكبير.
- **التشكيل Modeling**: استعمال الطين أو الشمع أو غيرهما من المواد الرخوة في صنع التمثال.
- **فن المرسومات Graphic Arts**: فن يعتمد على الخطوط كالرسم والحفر والملصقات.
- **فن الحفر Engraving**: حفر المرسومات ونقشها في خامات المعدن والخشب والحجر، تستخرج منها نسخ عن طريق الطباعة.
- **الخزف Ceramic**: ما يصنع من طينة تشكل وتحرق في الأفران بدرجة حرارة خاصة لاكتساب طبقة من الطلاء.
- **الرسم Drawing**: ما خط بوسيط على سطح.

١. مجمع اللغة العربية: معجم ألفاظ الحضارة ومصطلحات الفنون، القاهرة: الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، 1980م.

• **المنظور الأمثل Ideal Perspective**: هو رسم الأشياء الخطية أو

الجوية بهيئة مبتكرة ليعطي المصور صورته أو رسمه ميزة فنية خاصة باختلافها عن المؤلف.

• **الإنشاء Composition**: تأليف أجزاء مصورة من حيث الموضوع

والمواضع والوضعة ومكانة أحدها بالنسبة للآخر وتوزيع الألوان والظل والنور ، إلى كل ما هو منشئ للصورة، ويشترط أن تمثل الصورة موضوعاً خاصاً، فلا يدخل في ذلك المناظر والصور الشخصية ما لم تشر إلى معنى خاص.

ولعل من الجدير العلمي في هذا السياق الخاص بمعاجم الفنون الجميلة

التشكيلية بالذات؛ الإشارة إلى أن مؤتمر التعريب المنعقد في دمشق في عام 1998 قد صادق على ما يقرب من (1524) مصطلحاً (إنجليزي . فرنسي .

عربي) في الفنون التشكيلية. وقد أصدر مكتب التعريب التابع للمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم هذه المصطلحات سنة 1999 في معجم خاص أطلق عليه:

(المعجم الموحد لمصطلحات الفنون التشكيلية). وقام المجمع العلمي العراقي بترجمة (معجم الرسم: 1359 مصطلح) الذي ألفه جون فيتز موريس ميلز إلى اللغة العربية ونشره ضمن منشوراته (367 ص، حجم كبير) الصادرة في عام 2008م.

خامساً . في ألفاظ الفنون والعمارة الإسلامية:

1 . ألفاظ الفنون والعمارة الإسلامية:

هذا مجال معرفي حديث النشأة من الناحيتين التاريخية والمعرفية، فتاريخياً

تعود بداياته الأولى إلى غضون القرن الحادي عشر الهجري/السابع عشر الميلادي على أقل تقدير ، ويعود معرفياً إلى ما يمكن أن نسميه: علم الجمال الاستشراقي الذي كان له دور معنوي كبير في رسوخ الاعتقاد لدى كثير من

المشتغلين بأعمال هذا المجال المعرفي وتأريخه بأنه . من حيث هو موضوع . يبدو وكأنه . في أحسن أحواله المعرفية . موضوع ثانوي من موضوعات علوم الحضارة، والتاريخ، والآثار الإسلامية.

ويمكن القول إن هذا المجال المعرفي كان من أبرز الوافدات الثقافية إلى العالم العربي؛ المتمثلة في التكامل اللغوي بين ألفاظ الفن الإسلامي التراثية وألفاظه الحديثة التي طرحها علم الجمال الاستشراف عبر دراساته المعمقة للظاهرة الجمالية والإبداع الفني في العالم الإسلامي.

إن ألفاظ هذا الفن التراثية كثيرة العدد، ومتنوعة الفروع الفنية بين العمارة والخط والتصوير والزخرفة والتذهيب والتجليد والتمثيل (خيال الظل أو طيف الخيال) والموسيقى والغناء وغير ذلك من مجالات الفنون والعمارة الإسلامية التي يمكن القول بأن مقاربتها العلمية الأولى واللغوية الأهم لتأسيس معجم ألفاظ الفن التراثية على شاکلة البحث المعجمي الحديث؛ قد تمت على يد الباحث اللغوي بشر فارس^(١) (ت1963م) الذي كان عضواً في المجمع العلمي المصري^(٢)، فقد كانت جهوده في هذا المجال رائدة وتأسيسية لبعض الألفاظ والمفاهيم والمصطلحات المتعلقة بكل من (الفنون الإسلامية) و (الزخرفة الإسلامية)، وكذلك: (الفن القدسي) و (التصوير الإسلامي) اللذين يدخلان اللغة العربية لأول مرة من خلال نشره لكتابه: (الفن القدسي في التصوير الإسلامي الأول)^(٣).

كان بشر فارس أول الباحثين اللغويين العرب المحدثين وأكثرهم عناية بدراسة المصطلحات الفنية، وأكثرهم انشغالاً بتأصيلها اللغوي الهادف إلى بناء الخطاب

١. بشر فارس في مصطلحاته الفنية والفلسفية ، جورج عيسى، دمشق: التراث العربي (مجلة الاتحاد

العام للكتاب العرب)، العدد 80/ تموز 2000، ص 143.

٢. تأسس في القاهرة عام 1798م؛ بقرار من نابليون بونابرت أبان الحملة الفرنسية على مصر.

٣. القاهرة، 1955.

الفني لغوياً على ألفاظها التاريخية العريقة في الاختصاص، وذلك من خلال تقديمه العديد من الإسهامات اللغوية التي كان لها أثر كبير في تحول لفظة الفن من المعنى اللغوي والدلالي العام إلى المفهوم الاصطلاحي الخاص، وفي حادثة البنية العلمية للفن على مفاهيم ومصطلحات خاصة بالمعرفة الجمالية.

وقد قدم هذا الباحث اللغوي بحثاً مختصراً في مجلة مجمع اللغة العربية الملكي في مصر عام 1935م؛ بعنوان: (في اصطلاحات الموسيقى والفلسفة)، ونشر في العام 1948م كتابه الموجز: (اصطلاحات عربية لفن التصوير)، ووضع في خاتمة كتابه عن (سر الزخرفة الإسلامية، المعهد الفرنسي للآثار الشرقية بالقاهرة، 1952) مسرداً لغوياً عربياً . فرنسيّاً بأكثر من ثمانين مصطلحاً في فن التصوير: الرسم.

ويمكن أن نسوق وهنا بعض الأمثلة من المصطلحات التي أقترحها بشر فارس في هذا المجال:

- أداء: تعبير حسي بواسطة طرائق الصنعة.
- أسلوب: مذهب في الفن؛ من الأسلوب في الأدب.
- بنية: خطة تنتظم بها أجزاء التصويرة.
- تأليف: الجمع العام لعناصر التصويرة مع اختراع؛ من التأليف عند أهل صناعة الموسيقى؛ مثل الفارابي.
- تزويق: من زوق؛ المعنى العام: تزيين، والمعنى الخاص هنا هو: تنميق الكتاب وغيره بواسطة التصاوير في سبيل الإيضاح على الغالب. والتزويقة: التاء للمرة الواحدة نحو التصويرة، والمزوق: من يتعاطى صناعة التزويق، والمزوّق: الكتاب وغيره موضح بالتصاوير.

• **تصوير نقش:** الأولى شائعة، وللتصوير معنيان، الأول: إحداث شكل ممثل بطريقة من طرائق الفنون نحو الرسم والنحت، والثاني: تلوين الشكل الممثل، وكلا المعنيين مستعمل في القديم والحديث، لكن التصوير بمعناه الأول هو المشهور، ويحسن البحث عن اصطلاح موقوف على المعنى الثاني؛ ولفظة النقش هي المقترحة، في (نلج العروس): النقش تلوين الشيء بلونين أو ألوان كالتنقيش. وعلى هذا يكون الناقد من يمثل الأشكال على اختلاف أنواعها مع استعمال الألوان، كالمصور بالمعنى الثاني. ونجعل النقاش من يبسط الدهن على الحيطان.

• **تقويم:** خصائص سيماء معينة، وفي القرآن الكريم: (لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم).

• **تناسب:** حسن المواقع باعتدال النسب في العمل الفني.

• **فن التصاوير:** علم الأشكال المصورة بالدهن أو النحت وغيرهما.

• **منوال:** نمط خاص في صناعة العمل الفني.

• **الذات الفنية:** أي جانب من جوانب الفطرة؛ مهياً للتأثر بألوان الفن أو

ابتداعها.

ومن أجل كمال القول في هذا المجال؛ لا بد من الإشارة إلى أن (العمارة

الإسلامية) مصطلح ولده علم الجمال الاستشراقي، وشاع في دراسات الفن الإسلامي الجارية بجد منذ منتصف القرن الثالث عشر/ التاسع عشر، حتى تلقفه مجمع اللغة العربية في القاهرة وفصل في ألفاظه العلمية التي يمكن أن تكون بنيته المعرفية العامة مجالاً من مجالات الفنون الإسلامية؛ شأنها في ذلك شأن التصوير الإسلامي والزخرفة الإسلامية وغيرهما.

ولكن معالجات هذا المجمع ومقرراته اللغوية والاصطلاحية المتعلقة بالعمارة الإسلامية لم تكن جادة وواقعة وغير موفقة النظر اللغوي والمعرفي في ألفاظها الاصطلاحية، لا سيما وإن قرارات هذا المجمع^١ عن (مصطلحات في العمارة الإسلامية) جاءت في سياق الألفاظ والمفاهيم المتعلقة بالحضارات القديمة كالإغريقية واليونانية، ولهذا يبدو العديد من ألفاظ العمارة الإسلامية ومصطلحاتها المقررة في هذه المجمع متداخلة أو مأخوذة من ألفاظ الحضارات الأخرى. ونعرض هنا لبعض هذه المصطلحات:

• **كتف abutment:** الجزء من الجدار يقام لتقويته أو مقاومة ضغط العقد من فوقه.

• **عقد arch:** جزء من البناء مبنى من قطع حجرية أو من الأجر وغيره ليصبح في هيئة القوس.

• **إيوان Iwan:** كلمة فارسية معناها الدار الشامخة المكشوفة الوجه المعقودة السقف، أو المكان المتسع من الدار تحيط به حوائط ثلاث. ومنه إيوان كسرى، بالمدائن جنوبي بغداد، ويستعمل اللفظ للدلالة على هذه الهيئة في المساجد والدور القديمة.

• **مقرنص stalactite:** أسلوب زخرفي على هيئة مختلفة مدلاة من السقوف عم استخدامه في العمارة الإسلامية حتى أصبح من سماتها.

• **حجر مسنم rustic masonry:** طراز من حلية البناء تكون الأحجار فيه غير مصقولة وعلى شكل سنام، ومن آثارها ما بقى في أسوار القاهرة و قلعة الحبل.

ولا بد في هذا السياق من الإشادة العلمية بموسوعة (العمارة الإسلامية: عربي . فرنسي . إنكليزي) التي ألفها الدكتور عبد الرحيم غالب ^(١)، فضلاً عن الإشادة بمحاولات بعض الباحثين المعاصرين التأصيلية لألفاظ العمارة الإسلامية ومصطلحاتها الفنية الكامنة في بطون المعاجم اللغوية التراثية، كما هي . على سبيل المثال: محاولة الدكتور سامي نوار: (الكامل في مصطلحات العمارة الإسلامية من بطون المعاجم اللغوية) ^(٢).

2 . معاجم ألفاظ الفنون والعمارة الإسلامية:

وعلى الرغم من وجود مثل هذه الدراسات اللغوية الجادة منهجياً والمعمقة معرفياً في ألفاظ الفنون والعمارة الإسلامية، بدت أغلب الدراسات المعجمية لهذه الألفاظ . على قلتها . متواضعة في استيعابها، وفي تصنيفها، وفي تمييزها، وفي تعريفها.

وربما كان السبب في ذلك هو أن الثقافة العربية تبدو " فقيرة في كتب الفنون الإسلامية، وفقيرة كذلك في مصطلحاتها الفنية، إذ أن أكثر الذين كتبوا فيها لم يوفوا هذه المصطلحات حقها من العناية والتحقيق، وكثيراً ما تهرب الكتاب المصريون من ترجمة بعض المصطلحات الفنية الدقيقة، أو خلطوا بين ترجمة البعض منها كالنحت والحفر، والدهان والطلاء، والرسم والتصوير، والتكفيت والتطعيم" ^(٣).

١ . بيروت: جروس برس، 1998م.

٢ . مصر/ الإسكندرية: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، 2003.

٣ . الفنون الإسلامية، ديماندا، ترجمة أحمد محمد عيسى، القاهرة: دار المعارف، 1982، ط4، ص2.

ومهما يكن من أمر؛ فإن ثمة محاولات مشكورة . وإن بدت متواضعة .

لمعجمة ألفاظ الفنون والعمارة الإسلامية وتصنيف مصطلحاتها في:

أ. معاجم عامة كمعجم مصطلحات الفن الإسلامي للباحث الآثاري أحمد

محمد عيسى ^(١) الذي عمل عليه من خلال استخلاص ألفاظ الفن الإسلامي

ومفاهيمه ومصطلحاته الواردة في الكتب الأجنبية، وترجمتها، وتصنيفها،

ومعجمتها.

ب. معاجم خاصة كمعجم مصطلحات الخط العربي والخطاطين للدكتور

عفيف البهنسي ^(٢) الذي عمل على استخلاص ألفاظ هذا الفن ومفاهيمه

ومصطلحاته مما تيسر من بعض متون الكتب العربية والمؤلفات الإسلامية.

ج. معاجم عامة خاصة كمعجم مصطلحات العمارة والفنون الإسلامية

للدكتور عاصم محمد رزق ^(٣) الذي عمل عليه من خلال التوفيق بين الأساس

اللغوي العربي لألفاظ هذا المعجم ومصطلحاته وبين أفقها الموضوعي في هذا

المجال المعرفي الخاص والتميز .

سادساً . الخاتمة:

تبدو لغة الخطاب الفني إشكالية مركبة من جملة إشكاليات اللغة والفن

وتحدياتهما الثقافية الغربية التي فرضتها الدراسات الاستشراقية على اللغة العربية

١ . إستانبول: مركز الأبحاث للتاريخ والفنون والثقافة الإسلامية، 1994.

٢ . بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، 1995.

٣ . القاهرة: مكتبة مدبولي، 2000.

والثقافة الإسلامية عبر تعريب الألفاظ والمصطلحات والمفاهيم المتعلقة بالوعي الجمالي العربي والإسلامي.

وقد تصدى البحث اللغوي العربي الحديث والمعاصر لإشكاليات هذه اللغة وتحدياتها، فقام بعمليات الترجمة والتكييف والاستيعاب والوضع والتعريب لأغلب تلك الألفاظ والمصطلحات والمفاهيم، وتوجيهها معرفياً في ضوء اللغة العربية إلى بناء ما يمكن أن نسميه: (المصطلح الفني) العربي؛ لغة ومعرفة وثقافة، حتى صار هذا المصطلح في الثقافة العربية الحديثة والمعاصرة مفهوماً مستقلاً ذا وجهة دلالية واحدة ومحددة صوب المعاني المتعلقة . بشكل خاص . بالفن بوصفه واحداً من أركان المعرفة الإنسانية الأساسية الثلاثة إلى جانب العلم والأدب ، بل صار هذا المصطلح مجالاً معرفياً واسعاً وشاملاً لمعانٍ ومفاهيم عديدة ومتنوعة تتعلق بكل أصناف الفنون ومجالاتها المعرفية، فضلاً عن تعلقها المعرفي الحميم بالفنون الجميلة: التشكيلية (الحديثة: الرسم والنحت وغيرهما)، والإسلامية (التقليدية أو العتيقة: العمارة والخط والزخرفة والتذهيب والتصوير وغيرها)، بوصفهما المادة المعرفية الأساس للفن العربي الإسلامي.

ومن هنا، ندعو إلى اعتبار علم المصطلح الخاص بهذا الفن على أسس اللغة والثقافة والمنهج العلمي الذي يساعد في بيان طبيعة هذا العلم وحدوده وحقوقه المعرفية الواضحة. وقد تتيح هذه النتيجة الكبيرة لهذه العجالة البحثية المتواضعة إمكانية تقديم المقترحات الآتية:

1. تعميق البحث العلمي وتوسيعه في لغة الخطاب الفني التي لا تزال . إلى حد ما . أرضاً علمية بكرّاً.

2. تأليف المعاجم المتخصصة بالحقول المعرفية المختلفة لألفاظ الخطاب الفني ومصطلحاته.

3. التوطين الأكاديمي لهذا العلم في الدراسات الجامعية العليا: اللغوية والفلسفية والفنية وغيرها مما له علاقة بالثقافة العربية والمعرفة الإسلامية.

المحاضرة الخامسة عشرة

لغة الخطاب السياسي: المشكلة والحل

الدكتور وليد عبدالحى
جامعة اليرموك

الخميس 17 محرم 1435هـ- الموافق 21 تشرين الثاني 2013م

مقدمة:

نقطة البدء في تحليل الخطاب- أي خطاب ^(١) - هي في تحديد ما إذا كانت اللغة أداة محايدة للتواصل بين الأفراد، وشفافة تتم عن مضمونها ببسر (تشومسكي)، أم أنها "مراوغة" لها شמוש وظلال (بارث)، ثم هل هي أداة تصف الواقع لا غير (كما يعتقد الوضعيون)؟ أم انها تبدع واقعها الخاص (كما يرى السميائيون وغيرهم)؟ تلك هي جوانب البحث في تحليل الخطاب منذ سك عالم اللسانيات الأمريكي هاريس (Zellig Harris) هذا المفهوم، هادفا كما يقول إلى "فهم لا ما يقول الخطاب، بل كيف يقول بغرض تحقيق وعي أوسع له، من خلال تجاوز الحدود الوصفية للجملة، ثم كشف الرابط بين اللغة والثقافة"^(٢).

ولكن إذا انتقلنا لميدان السياسة، هل نبحت السياسة من خلال اللغة (أي أن أداة البحث هي اللغة ومادة البحث هي السياسة)، أم نبحت اللغة من خلال السياسة (وتصبح السياسة أداة البحث بينما اللغة مادته)، ذلك يعني أن المنهج الأول يبحث معنى الحرية في السياسة.. بينما المنهج الثاني كيف يوظف السياسي مفهوم الحرية في لغته؟ الأول يفترض أن للحرية معنى لغويا محددا، لكن السياسي يتلاعب بسياقات المفردة ليحصل على معانٍ مختلفة، والثاني كيف ينبش السياسي اللغة ليصل لمآربه؟ إنها تلك العلاقة بين المتنبي وسيف الدولة؟ فأيهما كان يستغل الآخر؟ فالأول يوظف اللغة ليحصل على السلطة، والثاني يوظفها لتعزيز سلطته.

وإذا كان أطراف لعبة الخطاب ثلاثة: مرسل ومستقبل وبينهما رسالة (نص مكتوب أو مسموع)، فهل هناك توزيع لموازن القوى بين هذه الأطراف؟ ولمن يختل ذلك الميزان؟ ومتى يختل؟ أم أن التوازن في القوى هو القاعدة؟ وكل ذلك

يعني أن العلاقة بين الأطراف الثلاثة هي علاقة قوى، وجوهر السياسة هو "علاقات قوى".

ويبدو أن علماء السياسة يجهدون في تحليلهم للخطاب السياسي نحو استقلالية عن محددات الخطاب الأدبي بحكم لغتهم الخاصة، فكيف نفهم قول وزير الخارجية الأمريكي الأسبق هنري كيسنجر بأن "الدبلوماسي الذكي هو الذي إذا قال نعم فهو يعني ربما، وإذا قال ربما فهو يعني لا، ولكنه لا يقول لا"، وهو ما يجعل الباحث مضطراً للاتكاء على طيف من مناهج التحليل بدءاً من التحليل النفسي وانتهاءً بالتحليل الكمي، فهل هذا ممكن؟^(٣).

فإذا اخترنا الخطاب السياسي العربي المعاصر مادةً نختبر من خلالها تساؤلاتنا السابقة، فإن علينا بدايةً أن نحدد معايير تمييز النص السياسي عن النص غير السياسي؟ فهل الإعلان عن عدد الأنواط (المداليات) التي فازت بها دولة معينة في المهرجانات الرياضية الدولية هو نص سياسي أم غير سياسي؟ ثم من هو المرسل هنا للنص؟ هل هم أفراد أم سلطة سياسية أم زعماء أم جهات إعلامية، أم منظمات دولية أم مفكرون؟ وما هي الرسالة السياسية؟ هل تعني الرسالة السياسية شريحة مجتمعية (المتلقي) دون غيرها؟ وعليه - في هذه الحالة - من هو المعني بخطاب الديمقراطية أو الحرية أو المساواة أو العدالة أو كل خطابات المنظومات القيمية التاريخية والمعاصرة؟ هل هو فرد معين أم الجمع كله؟ فعلى سبيل المثال، ثمة فارق بين خطاب حقوق المواطن وحقوق الإنسان، فالثاني يشمل الأول لكن العكس غير صحيح.

لعل كل هذه الأسئلة تستحق منا التأمل العميق من ناحية والرؤية في الإجابة من ناحية أخرى.

ألوان الخطاب السياسي:

لغايات منهجية بحثية، نشير بداية إلى توزيع ألوان الخطاب السياسي على ثلاثة هي:

أ- **الخطاب السياسي الأكاديمي التعليمي** : ويشمل هذا اللون المؤلفات السياسية التعليمية منهجا ومعلومة، وهي أدبيات تسعى للتعريف بالخطاب منزهة - افتراضا- عن كل غرض، لكن ذلك لا يستبعد توارى الغرض في منهج التعريف، فالقول مثلا إن "كارل ماركس يهودي" يبدو في مظهره قولاً تعريفاً، لكنه يوارى ظللاً للمتلقي العربي أوسع كثيراً من ظلال المتلقي غير العربي، أو للمتدين بغير اليهودية من المتدين باليهودية... والقول إن الشرق الأوسط الكبير إقليم جغرافي يمتد من موريتانيا إلى غرب باكستان هو تعريف تتوارى فيه أيديولوجيات واستراتيجيات تذيب الهويات القومية لصالح تكريس هويات جيواستراتيجية، ذلك يعني تأكيداً لعبارة أن "كل نظرية من شخص ما ولغرض ما" كما ترى المدرسة النقدية في نظريات العلاقات الدولية.

ب- **الخطاب السياسي الجماهيري** : وهو نص تحريضي، دعائي يرتبط في الغالب الأعم بالمناسبات والأزمات، ويأخذ شكل الخبر السياسي أو النص المتكامل أو الشعار أو الأغنية أو الطرفة، فلو أخذنا الطرائف السياسية حول زعيمين مثلاً كعبد الناصر أو السادات، فإن طرائف الأول ترسم صورة الشخصية "القوية سلباً أو إيجاباً"، بينما ترسم للثاني صورة "المراوغ"، وهكذا الشعار والأغنية.. إلخ، وتصبح دلالات الزمان والمكان أكثر جدوى كعوامل منهجية مساعدة في تفكيك الخطاب السياسي، ونجد نفس التحليل للطرائف السياسية في الأزمة السورية التي بدأت منذ 2011، حيث قام الباحث بتحليل الرسوم الكرتونية والتعليقات الواردة على صفحات الإنترنت، وطبق الباحث المنظور السيكلوجي، وميز من

خلال الاستناد للمنظور الفرويدي للطرائف "البريئة" والطرائف "المغرصة" ليتعرف صورة النظام في الذهن المجتمعي، وكيف تتحول الطرائف إلى أحد أشكال المقاومة^(٤).

ج- **الخطاب التنظيري الأيديولوجي** : وهو الخطاب الذي يبدعه مفكرون أو تيارات فكرية تتواصل في تشييد هذا البناء عبر مراحل تاريخية، وتروجه وتتنابه المنظمات السياسية كالأحزاب وجماعات الضغط وجماعات المصالح، ويبدو هذا الخطاب كنص مبني بعناية، يبرهن على صحة مقولاته بقدر من المقدمات والنتائج المنطقية من وجهة نظر صاحبه.

إن تعبير أرسطو ليس بأن "الإنسان حيوان سياسي" يشدني للزعم بأن كل خطاب أو نص هو "خطاب سياسي" في نهاية المطاف، فإذا كان الفعل السياسي هو عمل قصدي لتنظيم الحياة اليومية للمجتمع، فإن ذلك يعني أن تفاصيل السلوك الإنساني هي في جوهرها سياسية، لكن لكل خطاب مركزه أو منظوره (paradigm)، ومركز الخطاب السياسي هو "السلطة"، فإذا انتزعنا هذا المفهوم من الخطاب السياسي انهار هذا الخطاب، ويصبح كالمشجب الذي إذا سقط، سقط معه كل ما عُلق عليه.

ويرى أرسطو أن الخطاب السياسي يقوم على ركائز ثلاث هي: أخلاقيات المجتمع (ethos)، محاكاة المشاعر الشعبية (pathos)، والمنطق (logos)، وهو ما يعني التشابك المرهق بين المنطق وقواعد اللغة وبين الصورة التي تركبها الاستعارات اللفظية (metaphor) والمجاز (metonymy) والجناس (analogy) في بنية الخطاب^(٥).

ذلك يستدعي عند تحليل الخطاب التوقف عند مفرداته التي تشتمل^(٦):

أ- الإشارة للزمان والمكان (الحدود، الجوار، المياه الإقليمية، الشرق والغرب، والشمال والجنوب..الخ) والمكانة والعلاقة والسياق.

ب- التفاعل الذي يقوم على الترابط مع جهة معينة أو الانفصال عن أخرى.

ج- التفاوض وخداع اللغة (أراض، الأراضي في قرار مجلس الأمن رقم 242 الخاص بالصراع العربي الصهيوني)، أو في مفردات الوصف، وهو ما يفتح باب مشكلة الترجمة سواء في المفاهيم (هناك فرق في المستوى بين الصراع (conflict) والنزاع (dispute))، أو في الاتفاقيات الدولية التي تعد بلغة غير عربية وينص فيها على المرجعية اللغوية عند الاختلاف على المعنى (اتفاقية كامب ديفيد تنص على أن اللغة الإنجليزية هي المرجعية عند الخلاف على معنى مصطلح معين في الاتفاقية).

د- التنبؤ ومفرداته، وهنا لا نكون بالضرورة معنيين بالدقة التقنية في التنبؤ، بمقدار العناية بالمدلول الآني، (مثل تصريح لافروف حول احتمالات الحرب الأمريكية السورية في 30-8-2013، إذ قال: "لن ننجر لحرب مع أحد"، فهو هنا يفتح الطريق للولايات المتحدة لاحتمال إعادة النظر في موقفها، لأنه لو قال "سنقف إلى جوار سوريا في الحرب" لزداد الموقف الأمريكي تعقيدا، لأن التراجع الأمريكي سيبدو وكأنه "تحت الضغط الروسي"، وهو ما سيعيق التراجع بدلا من أن ييسره، كما أن التصريح يعني أن روسيا ليست دولة عدوانية، وأنها دولة قوية قد يؤثر موقفها في نتائج الحرب، وقد تعني أنه يتحلل من التزاماته مع سوريا... إلخ.

هـ- التصنيفات المتعارضة: وهي التي تأخذ طابعا ثنائيا مثل: العدو

الصديق، الخير الشر، الحرب السلام... إلخ.

و- توزيع الأدوار: إذ ينطوي الخطاب السياسي على توزيع ضمني للأدوار مثل الحكم والمحكوم، السلطة والشعب، الحكومة والمعارضة.

ز- الاستعارات والخيال التي تستهدف التأثير على المتلقي، مثل: (اصطياد بن لادن، طائرة الشبح، القنبلة الذكية.. إلخ).

ح- العاطفة: وهي مصطلحات الشحن الوجداني للمتلقي، مثل حب الوطن، أهلي وعشيرتي، العراق العظيم، التاريخ المجيد.. ذوي القربى... إلخ. وتؤكد دراسة جامعية هذه النقطة من خلال التأكيد أن الخطاب السياسي العربي أكثر نزوعاً للعاطفة (Emotive) منه في الخطاب السياسي باللغة الإنجليزية على سبيل المثال، وتدلل الدراسة على ذلك بعدد من المؤشرات التي توصلت لها من خلال مقارنة عدد كبير من النصوص السياسية باللغتين:^(٧)

أ- التأكيد على الذاتية في العلاقة بين المتحدث والمستمع أو الكاتب والقارئ.

ب- كثرة الجمل المعترضة التي تؤكد على الترابط بين طرفي العلاقة في الخطاب السياسي.

ج- تكرار الضمائر (ضمير المتكلم والمخاطب.. أنا، نحن، أنت، أنتم)، مما يعزز فكرة العلاقة.

د- كثرة مفردات "البلاغة" أو التي لها وقع حاد.

مناهج تحليل الخطاب السياسي:

تتنوع مناهج تحليل الخطاب -بشكل عام- بين تحليل المضمون والتأمل

النقدي للمفاهيم من ناحية وبين مناهج الألسنية عبر حقل دلالة النص ومسار البرهنة على صدق المفهوم والدلالة المرجعية للمفهوم في الخطاب من ناحية ثانية،

أما في الدراسات الخاصة بتحليل الخطاب السياسي فإن أغلب هذه الدراسات تركزت حول توظيف المناهج التالية (وسنعرض لاحقا لنماذج موجزة منها لتحليل الخطاب السياسي العربي):

1- تحليل المضمون: لعل الوظيفة الرئيسية لتحليل المضمون تتركز في كشف "ما وراء النص" من خلال قياس كمي للمفردات للكشف عن تلك التي تتكرر أكثر من غيرها بغرض تكثيف الدلالة في ذهن المتلقي نتيجة لسيطرة مفهوم معين على المنظومة المعرفية لمنتج الخطاب، وقد يأخذ القياس شكلا آخر، وهو قياس المساحة المعطاة للنص سواء بالمساحة أو الزمن (للخطاب الشفوي).

2- منهج التأمل النقدي (التحليل الإدراكي): ويعني الربط بين بنيتين هما بنية الخطاب السياسي من ناحية وبنية السياق السياسي للخطاب ^(٨)، وتتركز عملية الربط هذه بين النص السياسي وبين توزيع القوة (السلطة) في السياق المجتمعي.

ويعد الباحث الهولندي فان ديك رائد منهج تحليل الخطاب الاجتماعي الإدراكي ^(٩)، وهو المنهج الذي يقوم على تحليل الأيديولوجية والخطاب السياسي والخطاب الإعلامي من خلال البحث عن صلة الوصل بين بنية القواعد النحوية وبنية المفردات والجمل والسردية (كما تعكسها النظرية البنائية الاجتماعية) من ناحية ^(١٠) والإدراك من ناحية ثانية في دراسة النص، بالإضافة إلى استخدام مناهج تحليل الخطاب، ولعل ذلك أسبغ على منهج فان ديك الطابع التكاملي لمنهج هـ.

ومع مطلع الثمانينات من القرن الماضي، تحول فان ديك إلى مجال تحليل الخطاب، إذ أولى عنايته للتكوينات الخطابية الإعلامية مع الأخذ في الاعتبار كل المستويات والأبعاد الكلية والجزئية داخل النص، بدءا من المفردات وبنية الجملة

والأدوات البلاغية ودلالات الألفاظ والمضمون القيمي للمعلومات التي يسوقها الخطاب، بالإضافة لعنايته بالفكرة المحورية، وب التنظيم العام للنص، والبنية التخطيطية للنص، والبنية الفرعية.

وقد وظف فان ديك منظومة البنية الفوقية (superstructures) لإدراك عملية إنتاج واستقبال النصوص التي تسكن النصوص الإعلامية التي تطوي بداخلها تلك البنيات الفوقية ، ولعل ذلك يفسر عنايته بدراسة الخطاب السياسي والأيدولوجي لكشف الأبعاد المعلنة والم ستترة التي يشتمل عليها الخطاب الإعلامي.

ولعل الدراسة لموضوع الديمقراطية في المجتمع المصري تكشف لنا الجانب الإجرائي في هذا المنهج، إذ قامت هذه الدراسة على بحث موضوعها على مستويين؛ الأول مستوى اجتماعي إثنوغرافي يسعى لتعرّف السياق التفاعلي الذي أنتج فيه الخطاب، بينما ذهب المستوى الثاني إلى المستوى اللغوي المعني بتعرّف الأدوات اللغوية المحددة التي وُظفت في الخطاب.

ومن خلال تطبيق هذه المنهجية حاول الباحث تعرّف الوظائف الاجتماعية والسياسية التي ينجزها الخطاب عن الديمقراطية للفاعلين السياسيين المتنوعين على المسرح السياسي المصري ، وما الآثار اللغوية الدالة على هذه الوظائف، التي يستطيع المرء اقتفاء أثرها في عدد من شواهد الخطاب حول الديمقراطية^(١).

3- مناهج الألسنية: وهي المناهج التي وظفها الباحثون السياسيون على خطى الباحثين في ألوان الخطاب المختلفة مع تكييفها بما يناسب طبيعة الخطاب السياسي من خلال:

أ- حقل دلالة النص: ويتم من خلال الخطوات التالية:

- تحديد المفهوم المركزي في النص.

- تحديد المفاهيم المعارضة للمفهوم المركزي.

- تحديد المفاهيم الموائمة للمفهوم المركزي.

- كشف شبكة العلاقة بين المفاهيم كلها.

ب- مسار البرهنة: تحديد الدلائل التي يقدمها المتحدث أو الكاتب للتأثير على المتلقي، وهنا تتضح أهمية البعد المفاهيمي (Conceptual) في تحليل الخطاب، إذ لدينا مجموعتان من المفاهيم: الأولى المفاهيم التفسيرية (Explanatory) التي تعطينا قدرة أكبر على تفسير أكثر دقة لجوانب رئيسية من ظاهرة معينة، أو اكتشاف مفاهيم تصلح لتفسير قضية معينة كان يعتقد أنها تستعصي على التفسير (فمثلا لعب مفهوم اللاوعي دورا كبيرا في إعادة النظر في بعض المسلمات، وأصبحت الإنثروبولوجيا السياسية فرعا قادرا على تزويد الباحث بآليات تفسير جديدة لظواهر معقدة كالأساطير مثلا).

أما الثانية، فهي المفاهيم ذات الأبعاد الميتافيزيقية (Metaphysical) التي تستهدف نوع الشواهد أو الأدلة التي يقبلها الفرد ليقرر كيفية تقييم شيء بأنه صحيح أو خاطئ، فإذا تحولنا من تفسير التخلف على أنه نتيجة "سوء العلاقة مع الله"، إلى تفسيره على أنه نتيجة خطأ إدارة العلاقة مع الإنسان الآخر، نكون قد تحولنا في مفاهيمنا نحو منظومة مفاهيمية جديدة.

ج- حقل الدلالة المرجعية: حصر الدلالات المرجعية للمفاهيم التي اختيرت

لتكون موضوع التحليل (المرجعية قد تكون قيمية أو شخصية أو مكانية أو زمانية.. إلخ).

بعد ذلك، لا بد من الإقرار بأن هناك علاقة بين إنتاج الخطاب السياسي في مجتمع ودرجة تطور المجتمع ومكوناته الثقافية في لحظة ما، كما يميل الجزء الأغلب من الخطاب السياسي نحو "الذرائعية". ويقف الخطاب السياسي ضمن نظام أيديولوجي أكبر، فهو الجزء الظاهر من هذا النظام، بينما يشكل الإجراء (الممارسة) الجزء المستتر. فالأيديولوجيا، تقع في نقطة بين الواقع الحقيقي المتيقن وبين تصورنا عن الواقع، مما يجعلها مزيجاً من المعلوم والموهوم، ومن المتحرك والساكن، غير أن موازين القوى بين هذه الأبعاد المتفاعلة في دوارق المؤسسة الأيديولوجية تتباين من مرحلة تاريخية لأخرى، فتغلب في مراحل محددة نسبة العناصر المتحركة قياساً للساكنة، كما في المراحل الثورية، ففي وقت التطلع إلى الحكم والسلطة ومواجهة النظام القديم تسود العناصر المعرفية التي تروج الحاجة للتغيير الثوري بادعاء أنها تمثل مصالح المجتمع ككل.. بينما تتزايد غلبة الأبعاد الساكنة في مرحلة بلوغ أصحاب هذه الأيديولوجيا كرسي السلطة، وتبدأ أبعاد "الذرائعية" تنمو تدريجياً للمحافظة على الواقع (ويكفي دراسة خطابات الإخوان المسلمين في كرسي المعارضة، وخطاباتهم في كرسي السلطة في فترة تولي محمد مرسي في مصر للسلطة).

الخطاب السياسي العربي المعاصر:

فرضية البحث:

تقوم فرضيتنا التي سنسعى لبرهنتها على أن "البعد الميتافيزيقي"^(١٢) القائم على الإدراك القبلي السابق على التجربة ثاو في مفاصل الخطاب السياسي العربي، وهو تعبير عن لاوعي العقل الجمعي، ويأخذ طابع المصالحات الذهنية التي تفتقد إلى العقل الأدوات"^(١٣)، نتيجة الارتهان الواعي أو اللاواعي لفكرة "المطلق"، بغض النظر عن المضمون الأيديولوجي للخطاب إسلامياً أو ليبرالياً أو قومياً أو

ماركسيا، وأن ذلك عائد لسطوة التاريخ على العقل العربي من ناحية والبنية القبلية بكونها نواة صلبة للنسق الاجتماعي ثانياً، والمنحى المثالي في تطلعه القيمي من ناحية ثالثة.

التحليل:

أزعم بداية أن أضعف المساهمات لأدبياتنا العربية الإسلامية كانت في الحقل السياسي الذي يتمحور بشكل أو آخر حول ظاهرة السلطة السياسية^(١٤)، لكن الأمر فيه من الالتباس للمتخصص في هذا الحقل بمقدار ما فيه للعامة، فما هو "السياسي" في الخطاب العربي وما هو "غير السياسي"؟ فمركز الخطاب السياسي هو "السلطة أو القوة" هجوماً عليها أو دفاعاً عنها من ناحية، وحول مدى "العدالة" في توزيعها من ناحية أخرى، وأغلب دراسات تحليل الخطاب السياسي تنصب على ما ينتجه "السياسيون أو المؤسسات السياسية على المستويات المحلية أو الإقليمية أو الدولية" من نصوص (خطب الزعماء والمواثيق والداستير والآيديولوجيات، بل ومناهج تحليل الظاهرة السياسية).

والتركيز على الخطاب في مدلوله اللغوي الذي تركز عليه الدراسات الأدبية يجرفنا نحو "الاتصال السياسي" ؛ وهو ما يعني "مهارات الإبلاغ والإقناع"، وهنا يصبح المتلقي أيضاً طرفاً في إنتاج الخطاب. وقد تبين لنا من خلال تحليل نشرة أخبار "البي.بي.سي" (هيئة الإذاعة البريطانية) الخاصة باشتباكات حزب الله مع القوات الإسرائيلية خلال حرب تموز عام 2006، أن الهيئة نقلت 37 بياناً عسكرياً من الطرفين، منها 27 بياناً أصدرتها القيادة الإسرائيلية قبل أن يعلن عنها حزب الله و10 بيانات أصدرها حزب الله قبل أن تعلنها إسرائيل، لكن الهيئة نقلت حرفياً هذه البيانات بأمانة تامة مع ملاحظة واحدة تستحق التأمل، وهي أنها رتبت

ال37 بياناً عسكرياً بأن تبدأ دائماً بالبيان الإسرائيلي ثم بيان حزب الله، رغم أن الحزب أعلن عشر مرات قبل إسرائيل عن الواقعة نفسها.

إن إحدى قواعد الإعلام تقوم على أن الفرد يحاكم المعلومات اللاحقة استناداً للمعلومة السابقة، أي تصبح المعلومة الأولى وكأنها إطار معرفي يقيد تفسيرات ما يلي بعدها، فيصبح قول الناطق الإسرائيلي هو قاعدة النقاش لمعلومات حزب الله، وهنا لا يظهر في البنية المباشرة للغة هذا التسلسل لعقل المتلقي، لكنه يتوارى فيه كتواري الأسلاك المعدنية في جدران الإسمنت.

ذلك يعني أن الخطاب سيشمل ما ينتجه "اللاعبون السياسيون" من ناحية و"الفعل السياسي" من ناحية ثانية، وهو ما يعني السياق الذي ورد فيه الخطاب، الأمر الذي يضيف ضرورة دراسة المكان والزمان والقوانين والقيود والأهداف والنوايا.... إلخ. (text and context).

ويرتكز كل خطاب سياسي على أطر نظرية ترتكز بدورها على مفاهيم مترابطة في النص، لتبني صورة ذهنية للمتلقي ترتسم من خلالها ملامح الظاهرة السياسية في مستويين، مستوى الترابط المنطقي في بنية الخطاب، ومستوى القدرة على انتقال مضمون الخطاب إلى حيز التطبيق والفعل، والجسر الواصل بين الترابط المنطقي وحيز التطبيق يعتمد على المتلقي بمقدار اعتماده على منتج الخطاب.

متكئاً على ما سبق، سأعمل على قصر جهدي في رصد المفاهيم المركزية في الخطاب السياسي العربي المعاصر، ثم أعمل على رصد مضمون كل مفهوم ومدى اتساقه بين مستخدميه، ومدى ما يصيبه من تغير في المضمون عند انتقاله لحيز التطبيق أو ميدان الفعل.

تحديد المفاهيم المركزية في الخطاب السياسي العربي المعاصر

عند إشارتنا للخطاب السياسي العربي المعاصر، نبدو وكأننا نسلم مسبقاً بأن لدينا بنية داخلية لنظام الخطاب السياسي العربي، وهذه البنية تشكل المحدد الذي يميز ذلك الخطاب عن غيره، وهذه البنية تقوم على دعامتين هما شكل الخطاب متمثلاً في التراكيب اللغوية بين المفردات التي تقضي إلى مفاهيم تعلو على المفردات المجردة أولاً، ومضمون الخطاب ثانياً والذي نبلغه بتحليل عقلي لما يستبطنه التركيب اللغوي عبر توظيف للمفاهيم يساهم في فك ما استعصى على الفهم، الأمر الذي يعني أننا نسلم بوجود علاقة بين الشكل والمضمون.

لكن هذه العلاقة بين الشكل والمضمون ليست علاقة طليقة ومتحررة من الضوابط، إنها تفاعل يتم في دورق المنظومة القيمية التي تشكلت تاريخياً وتضبط العلاقة والدلالة بين المفردات والمفاهيم الثابتة في باطن الخطاب، وهو ما يعني توثيق الصلة بين المفهوم من ناحية، وسياقه التاريخي من ناحية أخرى، لتعريف مدى تطوره عبر رحلة الخطاب، وهو ما يؤسس لتحريّ دقيق للصلة بين بنية المجتمع وبنية الخطاب معبراً عنها بشبكة المفاهيم التي يتأسس الخطاب عليها، وسأوضح ذلك بمثال واحد، ففي النص المشهور المنسوب لعمر بن الخطاب "متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً" يرد مفهوم الحرية هنا بمعنى "تقيض الرق" بالمدلول الاجتماعي التاريخي للرق، لكنه لا يتسع بدلالاته لمعنى الحرية كما هو متداول في الخطاب المعاصر، لأن منظومة القيم الحاكمة لمعنى المفاهيم أصابها تغيير عميق، فتشابه اللفظ لا يستوجب تشابه المعنى نظراً لتباين السياق. والقيم تمثل "مثالية" تسيطر على الحركة، ولكن هذه المثالية ليست إلا نتاج عراك عضوي وعقلي بين الفرد وبيئته الطبيعية والاجتماعية، فالقيم ثمرة التفاعل كما يقول ويندت في النظرية البنائية (constructivism).

كل ذلك يعني أن جيولوجيا الخطاب السياسي (والخطاب بشكل عام) تقوم على صفائح يعلو بعضها بعضاً، لكن قاعدة ارتكازها هي البنية الاجتماعية تعلوها منظومة قيمية توجه الحركة وتضفي عليها مستوى شرعيتها، ويتم التعبير عن هذه المنظومة بشبكة مترابطة من المفاهيم التي تستند على مفردات اللغة.

ذلك يعني أن أسس تحديد المفاهيم في الخطاب السياسي العربي المعاصر يشترط-في منهجنا هذا- وعياً بدوائر ثلاث:

أ -البنية الاجتماعية العربية المعاصرة: وهي مجموعة الوحدات الاجتماعية بدءاً من الفرد والأسرة والعشيرة والقبيلة والأمة والحزب والنقابة... إلخ، ثم شبكة التفاعلات بين هذه الوحدات، ومنظومة القواعد التي تضبط هذه التفاعلات.

ب -المنظومة القيمية في المجتمع العربي: وهي تعبير عن مثاليات المجتمع العربي التي تشكل مرجعية الحكم على السلوك سياسياً كان أم غير ذلك، ولعل الفارق بين مجتمع وآخر ليس في توافر منظومة قيمية، بل في سلم القيم للمجتمع، فبعض المجتمعات تجعل من الحرية قيمتها العليا، وتخضع بقية القيم (المساواة، العدالة.. إلخ) للقيمة العليا، بينما هناك من يجعل العدالة هي القيمة العليا (كأغلب الحضارات الدينية) ليخضع لها بقية القيم.. وهكذا.

ج -تحديد المفاهيم المركزية والمفاهيم التابعة في بنية الخطاب العربي السياسي المعاصر، وهو ما يستدعي تعيين حدود الخطاب السياسي في أدبيات المجتمع العربي.

1- مفهوم السلطة:

الفارق بين الفكر الغربي والفكر العربي في السياسة أن الفكر الغربي يحاول بناء خطاب يتحرر تدريجياً من سلطة "السلطة" كمفهوم مركزي (التعددية، القطاع الخاص، المجتمع المدني، العولمة، النظم الإقليمية، الانتخاب، الإنسان)، بينما

يتركز الفكر العربي على خدمة "سلطة السلطة" ^(١٥)، واعتقد أن المشكلة تكمن في علاقة كل من المجتمعين بالميتافيزيقيا التي انعكست بتحرر من أسرها حد الفوضى في الفكر الغربي، مقابل ارتهان لها في الطرف العربي حد "الرهبنة". وهو ما يتضح في أن المفكرين العرب الليبراليين أو الماركسيين يقولون في جلساتهم الخاصة عند مناقشة الدين خطابا أكثر وضوحا مما يقولونه في جلساتهم العامة أو كتاباتهم، وهو ما يعني إنتاج خطاب متداول يقترب من القصد دون بلوغه.. ولعل ترك ذلك للتأويل ليس مفصولا عن "خطاب التأويل في التراث الإسلامي العربي"، والخوف من سلطة المجتمع، وهو ما يجعل الخطاب السياسي العربي محشوراً بين ضاغطين هما السلطة السياسية والسلطة الاجتماعية، فهو أقرب للنص الديني القابل للتأويل كما سنوضح لاحقاً.

إن ابرز سمات المجتمع الإنساني المعاصر هو "تآكل مكانة السلطة" بكل أشكالها، فالسلطة في نهاية المطاف ليست إلا "مجموعة قواعد لتحديد السلوك الفعلي أو اللفظي ضمن ظرف اجتماعي يكره الأفراد أو يقنعهم بشكل أو آخر على الالتزام بها"، ويبدو لي أن درجة الالتزام بقواعد اللغة (Grammar) لم تعد بتلك الأهمية لا سيما في الخطاب السياسي (انظر الخطابات السياسية والمقالات الصحفية.. إلخ)، كما أن الالتزام بقواعد اللباس أضحت أقل تشبهاً بالطقوس التقليدية، ومهابة المعلم والأب وشيخ القبيلة ليست على القدر نفسه، وهو ما يجعل السلطة السياسية في غير منأى عن ذلك كله (تقليص مدة الحاكم أو عدد مرات حكمه أو مدى صلاحياته... إلخ)، فديكتاتور السلطة السياسية ليس إلا نتاج شبكة ديكتاتوريات صغيرة في النسيج الاجتماعي الذي يتسمنه، ولكل منها نظام معرفي يسندها، فإن تهلّل ذلك النسيج تراخت قدرة الديكتاتور.

ونظرا للتحويلات الكبرى في العالم خلال القرن الماضي والحالي، وهي تحولات لا يتسع المقام للخوض في تفاصيلها، فإنني أرى أن البعد التقني وتطوره المتسارع عزز إحساس الفرد "بسيادته وذاتيته"، فانعكس ذلك على مساحة إحساسه بالحرية طالما أنه منتج لتلك التقنية، لكن مستهلك التقنية يبقى غير قادر على تحسب آثارها على منظومته القيمية، فيبقى يعاني بين "خطاب غير تقني" ينتجه، ومعايشة للتقنية في كل تفاصيل حياته اليومية.

2- تغليب فكرة "التوفيق على الصراع" بين المتناقضات في تفسير ظاهرة

التقدم والتطور :

أزعم أن السمة العامة في الفكر الغربي هي اعتبار الصراع أداة تطور ضروري، وإن ديالكتيك الحياة لا يتوقف، فالأفق مفتوح لا تأسره أية لحظة، بينما يبدو الخطاب السياسي العربي قائما على نظرة ميتافيزيقية هي أن التوفيق بين المتناقضات هو المدخل للتطور، وكفي أن نشير في الفكر السياسي العربي المعاصر إلى ثلاثة نماذج للخطاب السياسي العربي، أولها فكرة التعادلية عند علال الفاسي في المغرب العربي، التي تقوم على إمكانية تحقيق مجتمع تتعادل فيه القيم التاريخية الكبرى في نفس اللحظة ونفس المكان، وهي العدالة والمساواة والحرية، رغم أننا لا نجد نموذجا في التاريخ الإنساني كله تعادلت فيه القيم الثلاث، وببشرنا محمد عبده بنموذج ثان وهو نموذج المستبد العادل، أي قوة قاهرة لا تقيدوها إلا قيودها هي، ونطمئن لها لتحقيق العدل، بينما حاول الخطاب القومي العربي أن يقيم التطور على ساقين هما القومية والدين رغم التناحر بينهما في التاريخ العربي ذاته (صراع العرب مع الفرس والترك وظاهرة الشعوبية.. إلخ)، وفي الناصرية "تذويب الفوارق بين الطبقات" من خلال تحالف "قوى الشعب".. إلخ، وتبدو هذه الإشكالية في العلاقة بين العروبة والإسلام، فمع وجود تناقض

بينهما (لأيهما الأولوية)، ورغم جذورها التي تمتد في التاريخ العربي الإسلامي لظاهرة الشعوبية، فإنها تجددت في الدولة العثمانية والرغبة في الاستقلال عنها^(١٦).
عنها^(١٦).

ومن بين المفاهيم التي تظهر وتختفي في الخطاب العربي مفهوم "التسامح"، فهو يبدو في مظهره الخارجي تعبيراً عن نزعة أخلاقية تقوم على غض الطرف عن أخطاء الآخرين أو كظم الغيظ من هفواتهم، لكنه يستر بعداً غير أخلاقي عند نقله للفضاء السياسي، إذ إنه يتضمن التقرير المسبق بأن الآخر غير ذي حق في قوله أو فعله ولكنني سأتجاوز له عن دونيته، إنه حكم معياري مسبق يفترض تنازلاً عن حق "لم يثبت بعد"، إن التسامح في السياق الزمني السياسي المعاصر الذي طغى فيه يعني التوفيق بين الحق العربي في مواجهة إسرائيل وحلفائها وبين القوة للآخرين، إنه توفيق لا يمكن إدراك دلالاته بعيداً عن كونه تعبيراً عن الضعف العربي وليس "الأخلاق" العربية.

وتتضح عملية التوفيق في فكرة "الوحدة"؛ إذ يحتل مفهوم "الوحدة" مكانة مركزية في الخطاب السياسي العربي، ويمتد المفهوم للسلطة السياسية بوحادية الحاكم، ووحادية الأمة، لكن الواقع لا يتناغم مع هذا المنحى، إذ إن تركيز الخطاب على الوحدة لا يدل على "وعي" بمقدار ما هو ضيق بـ "التشرذم" التاريخي في التاريخ العربي، وهو ما يعزز فكرة "الصبغة الميتافيزيقية"، وهو ما سيتضح لاحقاً.

3- مفهوم الدولة:

عند النظر في تسميات الدول التاريخية خارج نطاق التجربة الإسلامية، نجد أن اسم الدولة ارتبط بالمكان أو القومية (الإمبراطورية الفارسية، الرومانية،

البريطانية، الأثينية، الفرنسية، السوفييتية... إلخ) بينما نجد شخصنة الدولة في الجزء الأطول من تاريخ التجربة العربية الإسلامية (الدولة الراشدة، الأموية، العباسية، العثمانية، وفي الوقت الحالي السعودية، الهاشمية)، وهو أمر واضح لدى المؤرخين الإسلاميين، فابن خلدون يتحدث عن "دولة بني العباس" حتى لو عنى بها "السلطة أو الحكومة، مما يعني أن هناك خلطاً بين العقار (real estate) والدولة (state) في الخطاب السياسي العربي إلى حد يقترب من مفهوم "المضارب" في خطاب البداوة العربية.

4- سطوة التاريخ:

لعل حضور التاريخ في الخطاب السياسي العربي المعاصر يبرز بشكل جليّ في مفهوم "الثوابت"، وهي تعني "القيم والعقائد والنظم المحددة التي تأخذ صورة مكتملة ونهائية وغير قابلة للتطور والتجديد، وتعلو فوق الأزمان والبيئات المرتبطة بالإنسان حيث وجد وأتى وجد"، وينظر إلى هذه "الثوابت باعتبارها قيماً موضوعية ومستقلة عن كل اهتمام شخصي أو ثقافي"، وما على الإنسان حيالها إلا أن يلتزم بها ويصوغ سلوكياته وفقاً لمقتضياتها ^(١٧)، فإذا أخذنا بهذا التعريف وقمنا بعملية مسح للخطاب السياسي العربي بدا لنا أن أغلب مفاهيم الظاهرة السياسية تقع في دائرة "الثوابت" سواء الوحدة أم القومية أم الوطن أم الدين أم الطبقة أم اللغة أم الحزب أم الشعب أم الأمة، وبكيفية لا يبقى فيها للمتغير مكان، وهو ما نجده في أدبيات الأحزاب العربية كلها، ولو تباينت توظيفات هذه المفاهيم إلا أنها تقدم في هذه الخطابات على أنها "ثوابت".

ويبدو لي أن طغيان أدبيات الثوابت هي استمرار لمنظور ميتافيزيقي يقوم على "ثوابت مقدسة"، فإما أن قبلها أو تقدم "ثوابت مقابلة لها وموازية".

5- الإحساس بالدونية تجاه الفكر الغربي:

فعند التمعن في الخطاب السياسي العربي نجد العلمانيين العرب أسرى الشكل والمضمون للخطاب السياسي الغربي، لكنهم يقرّون -على استحياء أحياناً- بتباين البيئة الحاضنة للخطاب الغربي عن البيئة العربية، فلا هم قادرون على إنتاج خطاب موائم للبيئة، ولا هم قادرون على التحلل من الانجذاب لبريق الخطاب الغربي، كما أن عقدة النقص لدى هذا الخطاب أنه لم يجد الحامل الاجتماعي له، فبقي محشوراً في "ركن النخبة" من المجتمع، أما التراثيون في الخطاب السياسي فهم عصابيون في تعاملهم مع الفكر الغربي نتيجة إحساس عميق بقسوة الواقع المؤكد لغلبة الغرب وتفوقه عليهم، وأنه ينازعهم الأنصار في عقر دارهم.

وتتجلى أحاسيس الدونية في مفهوم متكرر في الخطاب السياسي العربي وهو مفهوم "الخصوصية"، الذي يعني التحوط من توظيف مفاهيم فكرية معينة لكونها "منتجاً خارجياً" لا يتسق وخصوصية مجتمعاتنا، كما أنها -هذه المفاهيم- قد تطوي في داخلها مقدمات الهيمنة.

ويقوم مفهوم الخصوصية على افتراض مباشر أو غير مباشر بأن ثقافة المجتمع تحمل خصائص لا يمسه التغيير (الثوابت التي أشرنا لها)، وهذه النظرة اللاتاريخية تشيد جدراناً عالية بين البنى الثقافية المختلفة فلا يؤثر بعضها ببعض بل لا تطل على شرفات بعضها.

ويمكن اعتبار أنور عبدالمملك الأكثر حذراً في تناول موضوع الخصوصية، حيث حدد دلالتها من خلال مكوناتها التالية: ^(١٨)

1- التركيب الداخلي لتصور الخصوصية: الذي وصفه بالمرعب التكويني

المكون من:

(أ) تمكين الحياة الاجتماعية من التحقق والثبات؛ أي مستوى إنتاج حاجيات

الحياة المادية (مستوى الاقتصاد).

(ب) استمرارية حياة المجتمعات البشرية عبر الأجيال
المتعاقبة reproduction (عامل الحياة الجنسية البيولوجية كأساس لتناسل
الأجيال البشرية).

(ج) النظام الاجتماعي والسياسي الذي يحقق حداً أدنى من الأمن والسلام داخل
المجتمع وخارجه (السلطة والدولة).

(د) علاقة الإنسان في مجتمعه مع البعد الزمني (الأديان والفلسفات).

2- حركة المربع التكويني في الإطار المكاني والزمني.

3- التفاعل الجدلي بين عوامل الاستمرارية وعوامل التغير، وهو التفاعل بين
عناصر المربع التكويني.

إن التنوع الثقافي لا ينفى التأثير المتبادل بين هذه التنوعات، فالثقافة معطى
حيوي ينمو ويتطور، يأخذ ويعطي، والتجربة تدل على تساقط بعض الجدران في
مختلف الثقافات وتشديد جدران بديلة.

ويبدو لي أن خطاب "الخصوصية" ليس بريئاً على الدوام، فبعض منتجيه من
الحكومات والنخبة الثقافية والسياسية خاصة الفكر القومي والإسلامي يشهرونه
لمواراة سوءات الواقع الذي يحكمونه أو حكموه، أو لعلها غريزة تعزيز الذات في
مواجهة الآخر الثقافي من منطلق الإحساس بالنقص.

إن تهيب بعض الخطاب السياسي العربي من وضع خصوصياته موضع
النقد، يجعله مفارقاً لجهود إنسانية تحاول صياغة منظومة قيمية مشتركة، فكم
أسهم الخطاب السياسي العربي في صياغة العهود الدولية لحقوق الإنسان على
سبيل المثال؟

وتتحول "عقدة النقص" أحيانا إلى نزعة عدوانية في الخطاب السياسي تزداد حدتها بعلاقة طردية مع عمق العقدة، وتتضح ملامحها في توظيف مفهوم الاستغراب (Occidentalism) لمواجهة تعبير إدوارد سعيد الاستشراق (Orientalism)^(١٩)، وتتجلى مؤشرات ذلك في الخطاب من خلال التشبث بنصوص مثل:

- إن جذور الحضارة الغربية هي جذور عربية إسلامية.

- عقدة الإعجاز العلمي (ونحن هنا إزاء دفاع يحركه العقل الباطن بهدف تعزيز الشعور بالذات في مواجهة المتفوق علينا، وهو ما يحول دون الانفتاح على الآخر، وهو فعل سياسي بامتياز).

- الاتهام الأخلاقي للمجتمع الغربي، ومركز هذا الاتهام هي العلاقة بين الرجل والمرأة، وهي تهمة تخفي حرمانا حادا، لكنها تتحول لسلوك سياسي عطل مشاركة المرأة عن المشاركة السياسية والاجتماعية حتى في قيادة السيارة في بعض الدول..

- التأكيد على عدوانية الحضارة الغربية من خلال التركيز على السلوك السياسي وتجاوز إبداعها التقني والفكري، وهو أمر يمكن فهمه بالعودة لدراسة اليونسكو عن الصور الذهنية التي تحملها المجتمعات لبعضها البعض، والتي تؤكد على أن هذه الصور ليست صحيحة بالضرورة بل هي انعكاس لطبيعة العلاقة التاريخية بين طرفي العلاقة^(٢٠).

6- غياب العقل التقني (المنهج الكمي) (المدرسة السلوكية) في بنية الخطاب السياسي العربي:

ولعل ذلك تعبير عن غياب الإنتاج التقني من ناحية، وفقر دور التكنوقراط في بنية السلطة والمجتمع، إذ تخلو الدراسات السياسية العربية غالبا من الجانب الكمي لا لفقر في الآلة بل لفقر في العقل التقني.

ويكفي الإشارة لبعض النماذج في هذا الجانب، فقد طغت في الآونة الأخيرة

فكرة الدور المركزي لقنوات التواصل الاجتماعي التقنية في تأجيج ثورة الربيع العربي، واستسلم الخطاب العربي لهذه المعلومة كما لو أنها حقيقة، غير أن دراسة لنا حول العلاقة بين كثافة توافر أدوات التواصل الاجتماعي والربيع العربي كشفت أن معامل الارتباط بين المتغيرين كان ضعيفا، إذ إن ترتيب الدول العربية طبقا لتوافر أدوات التواصل من ناحية ودرجة الاضطراب السياسي، من ناحية ثانية لم يشر إلا لارتباط محدود للغاية ^(٢١)، وهي ذات النتيجة التي توصلت لها دراسات عربية ^(٢٢)، وهو ما يعزز فكرة غلبة الميتافيزيقيا على الخطاب السياسي، أي القبول بالفكرة دون التحقق من صديقتها، كما لو أن ذلك تجسيد لثقافة القطيع.

وحول شعارات الثورات الشعبية في الربيع العربي لم يتنبه الباحثون لسبب غياب "الصراع العربي الصهيوني أو القضية الفلسطينية" وتفسير ذلك، فقد تبين لنا من خلال رصد ألف شعار (أو لقطة تلفزيونية لحاملي الشعارات) خلال الفترة من 2011-2012 أن توزيع هذه الشعارات على الموضوعات المختلفة كانت على النحو التالي: ^(٢٣)

- 71% حول الديمقراطية والعدالة الاجتماعية.

- 14% حول سياسات القوى الدولية الكبرى

- 9% حول التحريض الطائفي.

- 6% حول القضية الفلسطينية.

7- استخدام أسلوب التوافق الإنزياحي (Deflective Identification):

ويعتمد هذا الأسلوب على حيلة التوافق السطحي لمضمون الخطاب مع توجهات الجمهور، لا لتبنيها، بل لحرزها الجمهور عنها تدريجيا وإحلال توجهات جديدة بدلا منها، كما تظهر في الخطاب السياسي للربيع العربي^(٢٤)، فقد وُظفت اللغة العربية في الآونة الأخيرة توظيفا سياسيا واسعا، فانزاحت عن الممارسة العادية إلى أخطر تشكيل لها في صياغة القوانين والاتفاقيات والقرارات، بل استخدمت في بث التصنيفات الفردية والجماعية والوطنية (تعبيرات مثل البلطجية، الشبيحة، زنقة زنقة، الفلول، الدولة العميقة.. إلخ) ، ما ألغى المسافة بين خشبة المسرح وبين الجمهور في صياغة الخطاب، وذهب الأمر إلى توجيه الأحداث الدولية توجيهها مفرطا في استخدام العبارة الاصطلاحية، وأمثلتها كثيرة في الراهن المعطى (الشرق الأوسط (لتغيب الوطن العربي)، الحوار (لتبرير التلاقي بالإسرائيليين)، الإرهاب (لتغيب مفهوم المقاومة)، الإصلاح (لامتصاص الثورة)، السلام بدلا من التسوية.. إلخ).^(٢٥) أو استخدام مفردات في السياق الديني لأنها أكثر قدرة على الشحن من السياق العلمي مثل: (الجهاد مقابل القتال) أو (الاستشهادي مقابل الانتحاري) أو (الفدائي مقابل الثائر) (الأمير أو الخليفة مقابل الرئيس)، أو (الشورى مقابل الديمقراطية)، أو (المرتد مقابل المعارض.. إلخ) أو (الفتنة بدلا من الثورة)، وقد تكرست هذه المفردات من خلال ثلاثة أنماط معاصرة للخطاب^(٢٦).

أ- خطاب الميادين: الخطاب الاحتجاجي والمفتوح أمام كل الأفراد.

ب- خطاب الشاشات: ويشمل كل ما تبثه القنوات الفضائية.

ج- خطاب الصناديق: وهو الخطاب السياسي الذي يرافق العمليات

الانتخابية.

وقد خضعت هذه الخطابات لدراسات أكاديمية متعددة، نختار منها:

1- طبق باحث في أطروحة دكتوراة لأحدى الجامعات الأمريكية ذلك على قناة الجزيرة^(٢٧)، متناولا ثلاثة موضوعات هي: الوحدة العربية، الصراع العربي الصهيوني، احتلال العراق عام 2003، وقام بتحليل مضمون أربعة برامج هي: برنامج الاتجاه المعاكس، وبرنامج بلا حدود، وبرنامج أكثر من رأي، وأخيرا برنامج الشريعة والحياة، وقياس كمي لتكرار المفردات وربط ذلك بسياق المفردات وغير ذلك من خطوات تحليل المضمون توصل إلى أن الجزيرة تسعى إلى:

أ - تكريس فكرة استحالة تحقيق الوحدة العربية.

ب - تحويل تدريجي للصراع العربي الصهيوني إلى صراع حدود.

ج - تعزيز النقد في أكثر من رأي، وتعزيز الذهنية القدرية الدينية في الشريعة والحياة.

ويخلص الباحث إلى أن الجزيرة تسعى لاستبدال أو إحلال أفكار سياسية بأخرى من خلال التسلل للمنظومة المعرفية للمتلقي.

2- دراسة للخطاب الإعلامي السياسي للجزيرة، ونشرها مركز الجزيرة للدراسات، إذ تبين لي قبل ثلاث سنوات من اندلاع الربيع العربي أن قناة الجزيرة تعد المسرح السياسي لحركة الإخوان المسلمين^(٢٨).

3- دراسة تم فيها تحليل مضمون خطب عبد الناصر وصادق حسين، وخلص الباحث إلى أن كليهما لجأ للمفردات الدينية في لحظات الأزمة أكثر منها في اللحظات العادية، كما تزداد لديهما اللغة الأبوية عند تناول موضوعات الخلاف بين السلطة والمجتمع، إلى جانب استحضار التاريخ بشكل انتقائي لتعزيز توجهاتهم^(٢٩).

4- دراسة للخطاب السياسي الساداتي، إذ توصل الباحث لعدد من المفاهيم المركزية في مضمون هذا الخطاب هي: (٣٠)

أ- مفهوم العائلة: الانتقال من استهلال الخطاب بـ"أيها الإخوة المواطنون" في فترة ما بعد عبد الناصر مباشرة، إلى "أبنائي وبناتي" بعد استقرار الوضع الداخلي له، تزايدت مع هذا الاستهلال تعبيرات مثل "الأب"، التناول، رب العائلة، وهو ما يُراد منه تكريس ثقافة "الطاعة" المغلفة بالاحترام، وهنا يبرز لنا المعلوم والمستتر في الخطاب السياسي العربي.

ب- مفهوم الحب: الدعوة للحب والتعاون بهدف تغييب "الثقافة الطبقية" التي راجت في الحقبة الناصرية.

ج- مفهوم الكسب: وهو مفهوم لا يتساوى في مضامينه مع مفهوم العمل، فالكسب أقل تشبعا في الثقافة المصرية بمعاني أخلاقية، وهو أقرب لمفهوم "الشخصية الفهلوية" التي رسمها حامد عمار (٣١)، كما أن مفهوم الكسب يشكل تعزيزا للنزوع الفردي على حساب النزوع الجماعي.

د- البراجماتية: كان السادات يدرك أن منافسيه أعلى منه مرتبة في الحوار الفكري، فخصومه مزودون بثروة أيديولوجية يصعب مجاراتها بيسر، فكان تركيزه على فكرة "المهم النتيجة".

5- استخدام الأرقام التي لا يمكن التحقق من صحتها للإيهام بالإنجاز، ويمكن تقديم نموذج على ذلك بخطاب الرئيس المصري السابق محمد مرسي في 6 أكتوبر 2012، إذ قال: "إن الحكومة نجحت في تحقيق 70 % من المستهدف في مجال الأمن خلال خطة الـ 100 يوم الأولى في برنامجه الانتخابي، و 75 % في

ملف الوقود و 40 % في ملف النظافة و 80 % في ملف الخبز و 60 % في ملف المرور لتبلغ نسبة ما حققه في المحاور الخمس لبرنامج الـ 100 يوم 65 % " (٣٢).

وأحيانا يلجأ الخطاب إلى استخدام تعبيرات ليس لها دلالة محددة مثل "المندسين"، الأيدي الخفية، المأجورين، الطابور الخامس، أصحاب الأجندات.... إلخ، والميل الفطري إلى تفسير الأحداث على أنها سلسلة من "المؤامرات"، وهو أمر ناتج في الغالب عن العجز عن تحليل تعقيدات الواقع، ونقص البيانات والمعلومات، فيتم توظيف الحد الأدنى من المعلومات المتوفرة لبناء تحليل متكامل، وهو الأمر الأيسر في نظرية المؤامرة.

6- تغليب الشخصية على الخطاب: كثيرا ما هيمن صاحب الخطاب على تحليل الخطاب نفسه (النص)، ولعل ذلك متأثر بمدارس التحليل النفسي، ويمكن أن نلاحظ ذلك مثلا في تحليل خطاب عبدالفتاح السيسي (وزير الدفاع المصري) الذي أعلن فيه ما سمي بخارطة الطريق لإصلاح الأوضاع في مصر، إذ نجد التركيز على الجوانب التالية التي رصدها ثلاثة من أساتذة علم النفس: (٣٣)

أ- إن السيسي كان محايدا في تعبيرات وجهه بدرجة لا تضعك أمام فهم واضح ومحدد لرد فعله، وهو بصفته رجلا عسكريا يتميز بتلك الصفة، فلغة الجسد للضباط تكاد تكون واحدة خاصة أنهم يتلقون تمرينات كثيرة في التعامل مع مثل هذه الحالات، فهم يتمرنون على سلوك معين، فيما هو معروف بـ "الثبات النفسي" و"الثبات الانفعالي"، حتى إنه حين صفق وسط الحضور الذين بدأوا بالتصفيق، كان تصفيقه عسكرياً لا يحمل معنى آخر، حتى إن وجهه طوال الخطاب بدا متجهماً غير دال على شيء، وإشاراته لم تكن متنوعة.

ب- أن عمل السيسى فى المخابرات الحربية أهله كثيراً لتصبح ملامحه متجمدة بدرجة لا تكشف كثيراً عن انطباعاته الحقيقية، واصفا إياه بأنه يتسم بـ "mask face"؛ أي أن وجهه يتسم بقناع لا ينم أبداً عما بداخله، مؤكداً أن ملامحه الصارمة وتعبيراته المحسوبة تجعل البعض يفهمه على حسب ما يريدون، فهو لا يضعك أمام صورة واضحة ، ولكنه يضعك أمام شيء يمكن فهمه بطريقتين، وهذا النوع من الشخصيات يصعب تفسير ما يقوده، ولهذا لا تستطيع أن تحدد إن كان مؤيداً أو معارضاً، فهو رجل منحه المخابرات خبرة في الاستطلاع وقدرة على التخفي وعدم "انفلات المشاعر".

ج- أن أسلوب جلوسه خلال ندوات الحوار، يشير إلى أنه "يدقق في فهم ما يقوله مقابله"، فحين رفع السيسى يده أسفل ذقنه أثناء استماعه لخطاب الرئيس، بدا "وكأنه يتعجب من مضمون ما يقوله مرسى، وأن ما جاء في الخطاب يخالف ما أراد السيسى".

وفي دراسة أخرى لمفهوم الاشتراكية عند الرئيس الجزائري الأسبق هواري بومدين^(٣٤)، يصل الباحث من خلال تحليل مضمون 425 خطاباً إلى "أن الرئيس بومدين كان رهين أفكاره المثالية الدينية، وتجربته القيادية السابقة لوحده العسكارية، وأسير طموحه السياسي، وشكلت مقوماته الذاتية مرجعية تفكيره الذي يقوم على أن مهمة بناء الاشتراكية هي مهمة القائد وليس الجماهير الكادحة"، ويرى الباحث هذه التوجهات الفكرية هي نتيجة انتماء بومدين لأسرة فقيرة ومعاناته المدرسية ثم انتقاله للمدينة واكتشافه الفارق الهائل إلى حد الصدمة بين الريف والمدينة، وتعزز ذلك بانتزاع الفرنسيين لممتلكات أهله، ثم حرق بعض أهالي مدينته على مرأى منه، كما لعب إيمانه على مشاهدة الأفلام المصرية تأثيره على توجهاته العربية وتوجهه لاحقاً لمصر، وتأثره بشخصية عبد الناصر^(٣٥).

البنية الاجتماعية العربية المعاصرة وانعكاسها في الخطاب السياسي العربي

المعاصر:

يمكن تحديد المفاهيم المركزية والفرعية التي رصدتها عينة ممثلة من دراسات علم الاجتماع السياسي العربية في الآتي^(٣٦):

أ - **السلطة**: عند النظر في الحقل الدلالي لمفهوم السلطة، نجد أنه يعني في المعاجم اللغوية "المُلك والقدرة"، بينما تتعدد المعاني في المعاجم الفلسفية فنجد لها ظلالاً سياسية واقتصادية واجتماعية.

تخلو دراسات هذا المفهوم أو الإشارات له من تأصيل فكري لمعناه السياسي في التراث العربي، ويغلب على مقاربات هذا المفهوم التأصيل الغربي في الوقت الحالي أو الإشارة للتقاليد الفارسية تاريخياً، ولعل اللافت للنظر أن أغلب ما أنتجه الفلاسفة اليونان القدماء انصب على هذا الجانب الذي تجنبه فلاسفة الحضارة الإسلامية رغم اعتنائهم بالموضوعات الأخرى في الفكر اليوناني، ويبدو أن ذلك عائد للطريقة التي نشأت فيها السلطة السياسية في الدول الإسلامية، إذ إن السلطة تشتمل على بعدين هما حاكم من ناحية ودستور أو عقد اجتماعي أو وثيقة حكم من ناحية ثانية، وفي التاريخ الإسلامي تسنمت الدولة بداية سلطة (الرسول) بإرادة لم يكن للمجتمع أي دور فيها (الوحي)، وتراكم النص التشريعي المنظم للسلطة والمجتمع خلال 23 سنة، دون أن يكون لهذا المجتمع أي دور في صياغة هذه النصوص، واقتصرت مهمة الأفراد والنخب على فهم أو شرح أو حفظ هذه النصوص، ونظراً لإضفاء القداسة على السلطة الأولى (النبي) والنص التشريعي (القرآن)، تكرر تقليد بأن موضوع السلطة "ليس مما تشغل به الأمة"^(٣٧)، وما إن اكتمل النص، وتدرجت الذهنية على التلقي، ضغطت التحولات الكبرى بعد موت الرسول نحو حل مشكلة السلطة، فتاه المجتمع بين نماذج

مختلفة أدت لمقتل ثلاثة خلفاء من أربعة، فكان الحل بنقل النموذج الملكي الوراثي، ليستقر هذا النموذج لبقية عمر الحضارة الإسلامية، وما تزال بقايا هذا النموذج قائمة حتى اللحظة.. ولم يتمكن الفكر العربي المعاصر من تطوير مفهوم للسلطة فبقي يراوح بين السلطة "المقدسة" أو السلطة التي تعبر عن تقاليد غربية، وهو ما يتضح في كل النماذج الفكرية التي وقفنا عليها وأشرنا لها في هامش هذه الدراسة، فالفكر العربي المعاصر إما "يجتر أو يرضع".

غير أن الممارسة للسلطة، تشير إلى أن السلطة السياسية هي امتداد لمفهوم السلطة الأبوية، وفكرة الراعي، أو أنها ترى في البشر قصورا لا يؤهلهم لصياغة عقد اجتماعي خاص بهم، وهو ما يتضح في دعوة سيد قطب إلى "قيام مملكة الله في الأرض، وإزالة مملكة البشر، وانتزاع السلطان من أيدي مغتصبه من العباد ورده إلى الله وحده، وسيادة الشريعة الإلهية وحدها، وإلغاء القوانين البشرية"..^(٣٨)

ب - **القبيلة** : عند قراءة الخطاب السياسي لحزب البعث بشقيه العراقي والسوري، وكذلك الحال بين البعث والناصرية، أو بين التيارات الناصرية، أو بين طيف الأحزاب الإسلامية لا تجد أية خلاقات فكرية ذات معنى لتفسر حالة العداء الحادة بين هذه التيارات وداخلها، إن الأزمة في البنية الاجتماعية التي أفرزت هذا الخطاب، وهي المتمثلة في قبلنة السلطة (من خلال الزحف التدريجي للعائلة على المراكز الحساسة في بنية السلطة)، وفي كمون مفهوم المضارب في مفهوم الوطن، وهو ما يتضح في لحظات الأزمة، إذ يرتد الفكر في لحظة الأزمة نحو هذه المعاني فيمتد الظل الطويل للبنية الاجتماعية على بنية الخطاب.

ج - **الطبقة** : عند استعراض الخطاب الماركسي العربي ممثلا في دراسات محمود أمين العالم وحسين مروة وطيب تيزني وسمير أمين ومهدي عامل وإسماعيل صبري عبد الله ومحمد سيد أحمد وصادق العظم^(٣٩) لا تجد سوى

ماركسية بحروف عربية، وتخلو كل هذه الدراسات من أي استقصاء ميداني، وهو ما جعل أحدهم يقول في توصيف الخطاب الماركسي العربي بأن "حجم معرفته الواقعية بأمور المجتمع الذي يناضل بين صفوف أبنائه محدود.. ويتميز بالسرعة في محاولة اكتشاف الحلول، دون إدراك كامل لكل حقائق وتعقيدات وتركيبات المجتمعات العربية التي تعاملنا معها"^(٤٠).

د النخبة: وهو التعبير المرادف لما ورد في التراث باسم أهل الحل والعقد، وتتضح هذه المسألة في دور المكانة (المركز أو الموقع الاجتماعي او السياسي.. إلخ) لصاحب الخطاب في تأثير الخطاب، وتقارن إحدى الدراسات على سبيل المثال استعداد المتلقي للتقبل بين خطابات حسن نصر الله وجورج بوش الأب، ووصل إلى أن هناك صورة مستقرة في لاوعي المتلقي حتى الذي ينفبها نجدها ضاغطة عليه للتقبل أو الرفض، فقد رسم نصر الله-مثلا- صورة في ذهن المتلقي لها دور في قوة الخطاب.. ويستشعرها المتلقي حتى المعادي له^(٤١)، وهكذا فإن سرد شهادات صاحب الخطاب أو مناصبه تؤثر على "مهابة" الخطاب، كما أن المقارنة بين خطاب النخبة المغاربية يكشف عن "نزعة رشدية" قياسا لنزعة "غزالية" في خطاب النخبة المشارقية، كما تصور الجابري، لكن هذا الخطاب هو من النخبة وللنخبة.

هـ - العسكرتاريا : إذا استثنينا الدراسة التي أشرف عليها أنور عبدالمالك (ومعه عدد من الباحثين الأجانب) حول دور المؤسسة العسكرية في التغيير والتنمية^(٤٢)، فإن الدراسات السياسية العربية لدور هذه المؤسسة قليل جدا، وقد كان مرحبا بهذا الدور حتى عام 1967، ثم بدأت ظاهرة المقاومة الفلسطينية وتنامي النقد للمؤسسة العسكرية العربية، لكن الخطاب السياسي العربي في هذا الجانب كان أقرب للمساجلات الإعلامية منه للدراسات العلمية.

غير أن الخطاب السياسي العربي بدأ يعرف ظاهرة "عسكرة المجتمع" الذي تحدث عليه أدبيات الخطاب "الجهادي"، بعد تزايد ظاهرة العنف، وانتشار السلاح، كما أن الخطاب الماركسي (الصراع الطبقي) والخطاب القومي (التحرر من الاستعمار والرجعية) عززا نزعة العسكرية في المجتمع، وهو ما أسس للتضييق على الحريات بذريعة أخلاقية، بل إن المبالغة تبرز بشكل رئيسي في نزعة وصفها باحث "بالفحولة السياسية"، وهي "لا تعني المعنى البيولوجي وإنما دلالات المعاني المضمرّة وإيهاءات المقاصد التي تضفيها الثقافة العربية على الفحولة في الأدب والشعر والسياسة، إن الفحولة السياسية بُنية قيمية واجتماعية ونفسية تشكلت عبر مراحل تاريخية طويلة وأصبح حضورها لاشعورياً في الخطاب السياسي والممارسة العملية. الفحولة السياسية لها قيمة محورية تدور في صورة الذكر شديد الوطأة، صعب المراس، قوي الشكيمة وصاحب الغلبة على أقرانه، الفحولة السياسية تعني الجسد المنتج لدلالات الرجولة وعلاماتها الفارقة التي تعكس وجوباً للهيمنة والثقة من ناحية، ومعادلاً ذاتياً معاكساً للضعف والوهن من ناحية ثانية، المهم أن يكون جسد وإيماءات وحركات وصوت السياسي منتجاً لدلالات القوة المجردة والفروسية بمعانيها الاجتماعية، ذلك لأن علامات الضعف وإن كانت تصدر عن شخصية ذكورية، إلا أنها تصبح بسبب آليات الاستدعاء الذهني والنفسي ذات دلالات أنثوية تقترن بقيمة الجسد الأنثوي المغلوب على أمره، وهذا ما لا تريده ولا تستطيع أن تستسيغه الذائقة العربية، ولذلك قام الخطاب السياسي العربي على المبالغة من دون أي تقدير عقلائي لتوازن القوى وقوانين اللعبة الدولية وللممكن، فالسياسي عندما يمتلك القوة بمعانيها المادية المجردة يميل إلى استخدامها بأقرب فرصة، فإذا لم يستخدمها يريد استعراضها والتلويح بها، وكأنها عضلات ذكورية بحيث تبدو المسألة شخصية أكثر منها سياسية لردع الآخر، المشكلة أن يظهر خطاب

الفعولة السياسية بصورة شعر النقائص والتمرين الكلامي البعيد عن حدود الواقع وممكنات الضرورة في حدودها القصوى فيتناسى في لحظة أن جمهور هذا الخطاب ليس القبيلة أو العصابة الحزبية أو السياسية ، وإنما النخب السياسية العالمية والوجدان الإنساني المعولم".^(٤٣).

و -**التنمية السياسية** : وتعني تحديث الثقافة والأجهزة والقوانين السياسية بالقدر الذي يجعلها قادرة على التكيف مع التطور العام بما يحافظ على استقرار المجتمع، فلو أخذنا موضوع الدور السياسي للمرأة في الخطاب السياسي العربي(الخطاب الديني والعلماني) سنجد أن الخطاب الديني أقل تركيزا على هذا الموضوع، مقابل تكرار إلى حد الملل في الخطاب العلماني العربي، ومع ذلك فإن دراسة لنا عن الممارسة الفعلية في عينة من الأحزاب العربية تشير إلى أن نسبة وجود المرأة في هيئات صنع القرار في الأحزاب العلمانية هي 2، 6% مقابل 22، 5% في الأحزاب الدينية،، أما نسبة مشاركة المرأة في عضوية الأحزاب السياسية العربية فلم تتجاوز نسبة 8% في أفضل الحالات^(٤٤).

ي -**المجتمع المدني** : ويعني شبكة التنظيمات الاجتماعية المستقلة عن الدولة(فهي تنظيمات غير حكومية) وعن السوق (تنظيمات لا تستهدف الربح)، ولم يظهر الخطاب السياسي العربي المعني بالمجتمع المدني قبل تسعينات القرن الماضي، وكان الاهتمام منصبا قبل ذلك على تاريخ الجمعيات التاريخية أو من خلال دراسة الخدمة الاجتماعية، لكن بعض الاستقرار في تداول المفهوم بدأ يظهر مع الألفية الثالثة، مع أن جزءا غير يسير من الخطاب السياسي العربي في هذا الجانب يتركز على "دور المعونات الخارجية في نشاط هيئات المجتمع المدني العربي".

وقد دخل هذا المفهوم على الخطاب السياسي العربي من باب الحاجة للديمقراطية وحقوق الإنسان، وأصبحت التنوعات الاجتماعية بما فيها الطوائف

والأقليات وعلاقة أفراد المجتمع ككل بالدولة هي مشكلة "السلطة" ^(٤٥)، لكن الخطاب السياسي العربي لم يستقر عند مفهوم محدد للمجتمع المدني، فثمة خلاف حول مكان الروابط القبلية، والأحزاب، والأقليات في هذه البنية، فالبعض يدمجها في المفهوم بينما يقصدها البعض الآخر، لكن البعد الديني في تشكيلات المجتمع المدني العربي بقي شاخصا بشكل واضح.

إن التحولات التي جرت في عدد من الدول العربية، كشفت من خلال الخطاب السياسي عن "عدم الثقة" بين المجتمع المدني والدولة، وهو ما يتضح في الخطاب الحقوقي، كما أن خطاب حقوق الإنسان بقي خطابا نخبويا لم يتجذر في الثقافة الشعبية ^(٤٦).

أ - الديمقراطية: الشورى:

يقيس الخطاب السياسي العربي الديمقراطية مع الشورى كما فعل محمد عبده، ويتفرع الاستبداد عنده إلى مطلق (تصرف الواحد في الكل على وجه الإطلاق في الإرادة)، ومقيد (غير ممنوع لا في الشرع ولا في العقل بل هما على وجوبه) ويتجلى في الشورى القائمة على مناصحة الأمراء ^(٤٧)، لكن الشورى لم تكن يوما مؤسسة لها قواعد إجرائية، بل يتعذر تقديم نماذج عليها خارج نموذج عمر بن الخطاب كحالة فريدة لكنها لا تشكل تأسيسا لتقاليد تاريخية.

ويتجلى توتر الخطاب العربي في دعوات للديمقراطية تقابلها دعوات للوحدة، فالأولى تهفو نحو حق الثقافات الفرعية في التعبير عن نفسها خطابا وإجراء، بالفكر والتنظيم، وقد تصل لحق الانفصال العضوي، وهنا تستيقظ الوحدة معبرة عن ذاتها نسا بمصطلحات الأمن القومي، والوحدة العضوية، والرباط التاريخي، ويعبر باحث عراقي ^(٤٨) عن هذا التوتر في الخطاب بقوله "إنهم يقعون في الوهم السياسي بأن الديمقراطية تعني تماثل الدولة أو المؤسسات التمثيلية مع تركيبة

المجتمع العراقي (الخارطة القومية والدينية والطائفية والعرقية) لكون هذه التركيبة تمثل أصالة المجتمع العراقي المخترع سياسيا من قبل هذه الجماعات ، إن هذه التركيبة تؤدي إلى نتائج مأساوية لأنها تفتقد إلى سيورورات التمرکز السياسي للمجتمع العراقي حول نواة صلبة مهما اختلفت التيارات السياسية أو تنوعت اتجاهاتها.

إن هذا الخطاب السياسي الناجم عن تراث الفكر البلقانوي (نسبة إلى منطقة بلقان) الذي تم إعادة إنتاجه عبر آليات الهويات القومية والدينية والطائفية والعرقية والأصالة والتفرد في المخيلة الأيديولوجية يؤدي إلى تقسيم العراق إلى طوائف وقوميات (سنة، كرد، شيعة، تركمان، آشوريين) وتوترات سياسية لدى الجماعات الأخرى المهمشة والمقصية عن السلطة والثروة".

ب- **العولمة** : وتعني النظر إلى المجتمع الدولي كوحدة تحليل واحدة، فإذا كانت البنية تتحدد بشبكة التفاعل بين مكوناتها، فالسؤال الذي بنيت عليه أدبيات العولمة هو: ما هو شكل البنية التي سينتهي إليها تنامي وتसार التفاعل بين المجتمعات والكيانات المختلفة؟

عند مراجعة الخطاب العربي لهذا المفهوم، ورغم التباين في ترجمته (الكوكبة، العولمة.. إلخ)، فإنني لم أعتز على أي قياس لهذه الظاهرة في كل الدراسات العربية، وعند قياسها تبين لي أن المنطقة العربية هي الأقل بين الأقاليم الأخرى في مستوى انتشار الظاهرة، وهو ما يعني أن الخطاب العربي حول هذه الظاهرة ليس إلا إدراكا قليلا لا تسنده التجربة، شأنه في ذلك شأن أغلب المفاهيم التي أشرنا لها^(٤٩).

والمربك في الخطاب السياسي العربي أنه عند توصيفه للخصم التاريخي يتمحور حول "الغرب المسيحي الاستعماري"، بينما أوسع العلاقات السياسية

والاقتصادية والثقافية يتمحور بشكل شبه كلي مع هذا الخصم، وهو ما يؤكد على الطابع "التوفيقي" في الخطاب السياسي العربي.

ما قبل.. وما بعد

أتمسك بداية بفرضيتي بأن الخطاب السياسي العربي خطاب "ميتافيزيقي" بالمعنى الكانتي للمفهوم ^(٥٠)، أي خطاب يقارب موضوعه بالتصور المجرد، إن الخطاب السياسي العربي المعاصر يكبت الفعل لصالح القول، وتخالجني رغبة في الاتكاء على التحدي القرآني "فيأتوا بحديث مثله" (الطور - 34)، (فأتوا بسورة مثله) (يونس - 38)، (فأتوا بعشر سور مثله) (هود - 13)، فلم لم يذهب التأويل لفهم السورة على أنها "الفعل لا القول"؟

إن انحياز الخطاب للقول على حساب اللفظ، جعله معنياً بتحقيق سلاسل مترابطة من المصالحات الذهنية، لكنه غير معني بالإجراء، مما جعل الخطاب كمن حفظ بكل دقة خطوات السباحة دون أن تلمس قدماء الماء.

إن المنهج التعليمي، والفنون بألوانها، والفكر بموضوعاته المختلفة مدعوة "لتقننة" ثقافتنا ومعارفنا، أي كيفية تحويل الفكرة لإجراء، أي أن تتغلب علامة الاستفهام "كيف" على علامة الاستفهام "ماذا"

الهوامش

- 1 - من الضروري التنبيه لتعدد المصطلحات في هذا المقام، فثمة قدر من الارتباك في أدبيات الموضوع وعدم استقرار بين الباحثين حول التعبير الأكثر تعبيرا والأكثر دقة، إذ نجد تداخلا كبيرا واستعمالا متباينا لمصطلحات مثل: الخطاب، النص، اللغة، الكلام، اللسان..

2- Zellis S.Harris- Discourse Analysis,Language,Vol.28,no.1,Jan-Mar.1952,pp.1-30.p.1,

3 - ثمة نقاش حاد بين الباحثين السياسيين حول جدوى وحدود توظيف تحليل الخطاب السياسي، سواء في العلوم السياسية أو العلاقات الدولية: للتفاصيل انظر:

- DAHLMAN, C. T., and BRUNN, S. D., 'Reading Geopolitics Beyond the State: Organisational Discourse in Response to 11 September', *Geopolitics*, 8 (3), 2003, pp. 253-280

- Howarth, D. and Torfing, J. (eds.) *Discourse Theory in European Politics: Identity, Policy and Governance*, Basingstoke, Palgrave Macmillan,2004. pp. 316-349.

- MILLIKEN, J., 'The Study of Discourse in International Relations: A Critique of Research and Methods', *European Journal of International Relations*, 5 (2), 1999, pp. 225-254

- MÜLLER, M., , 'Reconsidering the Concept of Discourse in the Field of Critical Geopolitics: Towards Discourse as Language and Practice', *Political Geography*, 27 (3), 2008pp. 322-338

-Martin Müller-Doing discourse analysis in Critical Geopolitics.

<http://espacepolitique.revues.org/1743>

4 - Blanca Camps-Febrer-Political Humor as a confrontational tool against the Syrian regime, A study case :Syria, 15th March 2011 – 15th May 2012 -Institut Català Internacional per la Pau,Barcelona, December 2012.pp.19-39

5-

http://www.mountainman.com.au/esseness/aristotles_modes_of_persuasion_in_rhetoric.htm

6- Paul Chilton-Analysing Political Discourse :Theory and Practice,Routledge,NY.2004.pp.194-205

7- Nawaf Obiedat-The presentation of Thematic Structure in the Translation of English and Arabic Political Discourse, Ph.D Theses ,Durham University,1994.pp.605-606

8- What is Political Discourse Analysis? Teun A. van Dijk,
<http://www.discourses.org/OldArticles/What%20is%20Political%20Discourse%20Analysis.pdf>

9- Teun A. van Dijk-Ideology and discourse: A Multidisciplinary Introduction, Universitat Oberta de Catalunya,2000, pp.42-61

10 - تقوم النظرية البنائية الاجتماعية على فكرة مركزية مؤداها اعتبار النص منتجا اجتماعيا أنتجه أفراد ضمن سياقات اجتماعية معينة، ويتم الاستناد لهذا النص كأداة للتفسير من ناحية وتقديم الذات للآخرين من ناحية أخرى.

11- ميشيل دون- الديمقراطية في الخطاب السياسي المصري المعاصر، ترجمة عماد عبداللطيف، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2011.

12 - نقصد بالميتافيزيقيا المعنى الذي استخدمه "كانت" وهو الإدراك الذي يكون قبلها سابقا على التجربة. وقد اتهم جلال أمين الخطاب الاقتصادي العربي بأنه "تراثي ميتافيزيقي". انظر: جلال أمين: نحو تفسير جديد لأزمة الاقتصاد والمجتمع في مصر، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1989.

13- حول مفهوم التوفيق في الفلسفة السياسية، يميل الباحثون إلى أنه مفهوم ضعيف في التقاليد الفلسفية الغربية، ورغم إشارات عابرة لدى هوبز (القانون السادس: قانون العفو، والقانون الخامس عشر: قانون الوسطاء)، وإشارات لدى هيجل في فلسفة الحق حول الحرية الفردية وتحقيقها من خلال التوفيق بينها وبين الدولة، فإن جون راولز (John Rawls) في نظرية العدالة كان الأكثر عناية بهذا المفهوم، لكن ما يميزه عن المصالحة الذهنية أنه "أداتي"، أي يعنى بالكيفية التي يتم فيها تحقيق التوافق بين المتناقضات. انظر التفاصيل في :

Paulin Manwelo SJ-The Theme of Reconciliation in Political Philosophy.

<http://www.sjweb.info/documents/sjs/pjnewarticles/103-1-02ENG.pdf>

14 - حول مسألة ضعف الفكر السياسي في التراث العربي الإسلامي: انظر علي عبد الرازق - الإسلام وأصول الحكم، ط 3، مطبعة مصر، القاهرة، 1925، ص. 22-31.

15- عابد أنصاري-تحليل الخطاب السياسي العربي "الاستبداد والهيمنة وغياب الرؤية الشاملة"، دار الكتاب الحديث، 2009.

16- للتفاصيل حول هذه الثنائية أنظر:

- ميشيل عفلق: في سبيل البعث، دار الطليعة، بيروت، 1959، ص. 26.

- منيف الرزاز: دراسات في القومية: دار الطليعة، بيروت، 1960. ص 21

- محمد أحمد خلف الله: عروبة الإسلام، مجلة المستقبل العربي، السنة. 1، العدد 2، 1978، ص 29.

17 -محمد أمزيان - منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية، هيرندن، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1980، ص354-355

18- أنور عبد الملك، من أجل استراتيجية حضارية، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، 2005.ص.123-183.

19- Hussain Al-Sharoufi-Critical discourse analysis of political editorials in some Arabic Newspapers.

<http://www.paaljapan.org/resources/proceedings/PAAL11/pdfs/02.pdf>

20- William Buchanan, Hadley Cantril-How Nations See Each Other: A Study in Public Opinion, University of Illinois Press, 1953

21 - وليد عبد الحي وآخرون_الانفجار العربي الكبير: في الابعاد الثقافية والسياسية، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، 2012.ص.194

22 -<http://www.globalsherpa.org.-arab-countries-revolution-index-ranking>

23- وليد عبد الحي-المشهد السياسي العربي 2012: إقليم مضطرب، مركز الجزيرة للدراسات، الدوحة، 2012.ص.4.

24 - عماد عبداللطيف-بلاغة الحرية: معارك الخطاب السياسي في زمن الثورة، دار التنوير، القاهرة، 2012.

25- د.ناصر بن عبد الله الغالي د. الجمعي بولعراس-التعبيرات الإصطلاحية في لغة الخطاب السياسي العربي ومواجهة الأحداث الدولية.

www.iiu.edu.my/irkhs/arabiclang/journal/index.php%3Fop.

26- عماد عبد اللطيف، المرجع السابق.

27- Mahmoud Al-Sadi

Advisor: Dr. John Campbell

Dissertation: Al-Jazeera Television: Intifadah on the Air. The University of Memphis, 2011

28 - سامي الخزندار ووليد عبد الحي-استطلاع آراء اساتذة العلوم السياسية والإعلام حول مدى مهنية قناة الجزيرة، مركز الجزيرة للدراسات، الدوحة، 2008، انظر الصفحات: 82-84

29- <http://www.odabasham.net/show.php?sid=1715>

- كريستينا شتوك-اللغة كوسيلة للسلطة: استراتيجيات البلاغة العربية السياسية في القرن العشرين -1999ط. الأولى رايشرت فيزيان.

30 - <http://acpss.ahramdigital.org.eg/siminardetails.aspx?seminarid=6>

31. - حامد عمار- في بناء البشر: دراسات في التغير الحضاري والفكر التربوي، طبعة جديدة، دار الصيف، القاهرة، 2010.

32- <http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=358540>

33- <http://www.elwatannews.com/news/details/211445>

34 - أحمد بن مرسل-مفهوم الاشتراكية في التجربة التنموية الجزائرية: دراسة تحليلية لخطب الرئيس بومدين 1965-1978، أطروحة دكتوراة، معهد الإعلام والاتصال، جامعة الجزائر، 1994. ص374.

- 35- أحمد بن مرسل، مرجع سابق، ص 90-100.
- 36 - إبراهيم ابراش: علم الاجتماع السياسي "مقاربة ابستمولوجية ودراسة تطبيقية على العالم العربي"، إي-كتب، 2011.
- شعبان الطاهر الأسود: علم الاجتماع السياسي "قضايا العنف السياسي والثورة"، الدار المصرية اللبنانية، 2001
- خلدون النقيب: المجتمع والدولة في الخليج والجزيرة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، 1987
- محمد جابر الأنصاري: تكوين العرب السياسي ومغزى الدولة القطرية، مركز دراسات الوحدة العربية، 1995
- هشام شرابي: النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين، مركز دراسات الوحدة العربية، 1999
- حليم بركات: المجتمع العربي المعاصر "بحث في تغير الأحوال والعلاقات"، مركز دراسات الوحدة العربية، 2008.
- ناصر جابي: الجزائر: الدولة والنخب، درا الشهاب، الجزائر، 2008.
- أماني قنديل: المجتمع المدني والدولة في مصر، مركز المحروسة للنشر والخدمات الصحفية والمعلومات، القاهرة، 2006.
- محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر، دراسة تحليلية نقدية، مركز دراسات الوحدة العربية، ط.4، 1982
- 37- نشير بهذا الخصوص إلى موقف الإمام أبو حامد الغزالي الذي يقول "اعلم أن النظر في الإمامة ليس من المهمات، وليس أيضا من فن المعقولات، بل من الفقهيات، ثم إنها مثار للتعصبات، والمعرض عن الخوض فيها أسلم من الخائض فيها، وإن أصاب، فكيف إذا أخطأ". انظر التفاصيل:
- أبو حامد الغزالي-الاقتصاد في الاعتقاد، تحقيق إبراهيم أكاه جوبجي وحسين آتاي، أنقرة، كلية الإلهيات، جامعة أنقرة، 1962. صص. 234-246

38 -سيد قطب:-معالم في الطريق، دار دمشق للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، د.ت.ص.82-83.

39 - انظر بهذا الخصوص: 1- محمود أمين العالم: مفاهيم وقضايا اشكالية،

القاهرة، دار الثقافة الجديدة، 1989، ص42 - 41.

2- حسين مروة : النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ج 2، بيروت، دار الفارابي (1977 - 1979).

3- طيب تيزيني: مشروع رؤية جديدة للفكر العربي من العصر الجاهلي حتى المرحلة المعاصرة، ط2، دار ابن خلدون، بيروت، 1978، ج1.

40- اسماعيل صبري عبد الله: مقابلة في صحيفة القبس الكويتية بتاريخ 30 و31-يناير 1988.

41-مازن السكران-فن تحليل الخطاب السياسي:لسانيات النص.

<http://www.ahmedwahban.com/aforum/viewtopic.php?f=12&t=15423>

42 -قدم أنور عبد الملك دراستين في هذا المجال هما:الجيش والحركة الوطنية وكتاب المجتمع المصري والجيش 1962-1970، وقد نحى في كتابه الثاني منحى مختلفا نوعا ما عن كتابه الأول.

43- <http://www.azzaman.com/?p=21148>

44 -وليد عبد الحي وآخرون-مرجع سابق، ص 185-186

45 - برهان غليون: المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات، دار الطليعة، بيروت، 1979، ص.66-82. و 87-88.

46-

http://foundationforfuture.org/en/Portals/0/Conferences/Research/Research%20papers/Amani_Kandil_Arabic.pdf

انظر ايضا :عزمي بشارة-المجتمع المدني-دراسة نقدية، المركز العربي للبحوث

ودراسة السياسات، الدوحة، 2012.ص.330-333

- 47 - محمد عبده: الأعمال الكاملة، جمع وتحقيق محمد عمارة، الجزء السادس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1972-1974، المجلد الاول، ص. 350-354.
- 48 - يوسف محسن-تحليل الخطاب السياسي حول مفهوم الديمقراطية الشعبية.
<http://m.ahewar.org/s.asp?aid=14680&r=75&cid=0&u=&i=1102&q=>
- 49- وليد عبد الحي-انعكاسات العولمة على الوطن العربي، مركز الجزيرة للدراسات، الدوحة، 2011.
- 50- يميز كارت بين ميتافيزيقيا العقل النظري وميتافيزيقيا العقل العملي، فالأولى معنية بفهم الأشياء في ذاتها، بينما العقل الميتافيزيقي العملي مشغول بوعي عالم الظواهر.. وقد نقد الميتافيزيقيين لأنهم استخدموا عقولهم خارج حدود التجربة.

التعليقات والمناقشات

- د. محمد الحوراني

يعتقد بأن الخطاب السياسي العربي لا يركز على حقائق علمية أو مؤشرات علمية طالما ضمن استجابة الآخر كما يريد وذلك بالهيمنة.

ويقول: من المعروف أن النُخب التي تعتمد الهيمنة ومنطق القوة لا تحسب حساباً للجماهير أو لا تراها أصلاً؛ لذا تجدها لا تعتمد على مؤشرات رقمية. بينما في الدول الديمقراطية نجد الخطاب قائماً على دراسات علمية ويحتوي أرقاماً حقيقية تستثمر في الدراسات المستقبلية.

كما يرى أن المنطق الذي تقوم عليه العلاقة بين الدولة والمجتمع عندنا يفرض هذه الصيغة من الخطاب الذي يحوّل الحقائق إلى تصورات، والجماهير بدورها تستجيب لها. وإلا مثلاً، ما الذي دعا القذافي ليقول للشعب الليبي النائم عليه "من أنتم؟!".

- د. تيسير أبو عرجة

يرى أن الخطاب الإعلامي العربي الموظف في خدمة الخطاب السياسي العربي خطاب دعائي، الهدف منه الوصول إلى الجماهير بلغة تحقق أهداف صاحب الرسالة السياسية؛ لذلك فالخطاب الإعلامي العربي مدروسٌ بذكاء، فيه علم نفس ومعرفة واضحة لقاعدة "كل مقام مقال" مع اختيار دقيق للوقت المناسب. كما أن الجماهير العربية أيضاً عندها الذكاء بحيث تنتج بين حين وآخر مقولاتٍ تصبح فيما بعد ذات تأثير كبير مثل المقولة الشهيرة: "الشعب يريد إسقاط النظام"، كما يؤمن بوجود جماهيرية عبقرية تطلّ بين حين وآخر، تثبت وجودها، تزلزل كيانات معينة، ويظن أن هذا ذكاء جماهيري تلعب ظروف كثيرة أو تراكمات معينة في صناعته. كما يرى أن الإعلام يعمل على أساس نظريات تاريخية موجودة منها: نظرية الاعتماد على وسائل الإعلام، ونظرية الغرس الثقافي، والأجندة أو ترتيب الأولويات.

- د. عبد الجليل عبد المهيدي / رئيس الجلسة

يطلب من الباحث أن يتحدث بإيجاز حول قناة الجزيرة، من حيث: أهدافها، ما يدور حولها، وما يجري فيها.

- رد الدكتور وليد عبدالحى

يوضح فيما يخص قضية الهيمنة بأنها تتم بوساطة القبيلة أو العسكرية أو وسائل الإعلام، والمهيمن ليس بحاجة إلى إقناعي؛ فهو يفرض سلطته وحسب، وهذا (جانب من جوانب الخطاب الذي يشمل الجابري وحسنين هيكل... وغيرهم). كما يرى أن من الصعوبة تحديد إطار وحدود الخطاب السياسي.

وفيما يخص قناة الجزيرة يقول: في بدايات قناة الجزيرة كانت الجرعة الدينية فيها هي الطاغية وتحديداً باتجاه الإخوان المسلمين، وهذا أمر مثبت بالأرقام وفق دراسة علمية نشرتها قناة الجزيرة نفسها، وأظن أن هذا الأمر نابع من رؤية لدى القناة مفادها زحزحة الناس في بداية الأمر عن قنوات معينة، وإلى أن يتم لها هذا الأمر تقدّم رؤية بديلة للفكرة السائدة، وهذا يمكن استنتاجه من خلال نماذج معينة تسيء للوحدة العربية مثلاً أو صراعات إسرائيل مع العرب. فعندما نحسب تكرارها ومدتها الزمنية وعدد البرامج التي قدمت فيها وعدد الأشخاص الذين تبناها وعدد الخصوم نجد أن الفارق واضح، وهذا التكرار ممنهج بشكل دقيق وليس مصادفة؛ لذا فإنني أرى أن القناة لا تعمل بعشوائية وإنما بتخطيط دقيق ومبرمج ونكي إلى أبعد الحدود بحيث لا يمكننا تجاهله.

التقرير الختامي والتوصيات للموسم الثقافي الواحد والثلاثين "لغة الخطاب في العصر الحديث: المشكلة والحل"

عقد مجمع اللغة العربية الأردني موسمه الثقافي الواحد والثلاثين هذا العام 1435هـ/ 2013م، في رحابه، على صورة مؤتمر علمي شعاره "لغة الخطاب في العصر الحديث: المشكلة والحل" في المدة (16-17) محرم 1435 هـ، (20-21) تشرين الثاني 2013م.

وجاء اختيار هذا العنوان حرصاً من المجمع على المشاركة الفاعلة في كل المشروعات والتوجهات الأردنية والعربية التي تسعى للحفاظ على اللغة العربية، وإعلاء شأنها ودعمها تعزيزاً للهوية القومية والتنمية المجتمعية، والعمل على وضع سياسة لغوية تعليمية واضحة المعالم والأهداف.

حفل الافتتاح

بدأ حفل افتتاح المؤتمر الساعة التاسعة بآي من الذكر الحكيم، ثم ألقى الأستاذ الدكتور عبدالكريم خليفة، رئيس المجمع، كلمة الافتتاح، التي قال فيها "إن سبيلنا الوحيد في حاضرنا هذا المؤلم، الذي نرى فيه أمتنا العربية ترزح تحت أحداثه الدامية، أن نسلك طريق الأصالة والإبداع في بناء نهضة علمية أصيلة ومبدعة".

ودعا الدكتور خليفة إلى وجوب الاطلاع على جميع العلوم والفنون والتقنيات الحديثة في عصر الثورة المعلوماتية، وترجمتها إلى العربية، وتمثلها واستيعابها من مصادرها مباشرة أو بالترجمة الأمينة المنهجية. وأن يتم ذلك كله في إطار تراث

أمتنا ومبادئها وقيمها ولغتها العربية السليمة، في عملية نمو طبيعية تتبع من الذات "الحياة نمو، أما التراكم المعرفي الذي تحكمه العشوائية والانتقاء الممنهج على وفق السياسة الاستعمارية، غير المعلنة "دعهم ينشئوا الجامعات، فإنهم سوف لا يأخذون إلّا ما نعطيهم لهم"، فإنها لا تؤدي إلّا إلى العقم والتشتت، بل إلى تضخّم لا حياة فيه".

وقد اشتمل هذا المؤتمر على خمسة عشر بحثاً، توزعت على ست جلسات وجلسة ختامية في مدة يومين، وذلك على النحو الآتي:

جلسات اليوم الأول: الأربعاء 20/11/2013م

الجلسة الأولى:

عُقدت في الساعة العاشرة، برئاسة الأستاذ الدكتور فتحي ملكاوي، عضو مجمع اللغة العربية الأردني، وألقي في هذه الجلسة بحثان، هما:

١. "مصطلح الخطاب في الموروث اللغوي العربي القديم"، إعداد الدكتور عباس عبدالحليم عباس، الجامعة العربية المفتوحة.

٢. "لغة الخطاب القرآني"، إعداد الدكتور عودة أبو عودة، جامعة العلوم الإسلامية العالمية.

الجلسة الثانية:

عقدت في الساعة الحادية عشرة والنصف، برئاسة الأستاذ الدكتور جعفر عابنة، عضو مجمع اللغة العربية الأردني، وألقي فيها ثلاثة أبحاث، هي:

١. "مصطلح الخطاب وتجلياته في الدراسات الحديثة"، إعداد الدكتور زياد الزعبي، جامعة اليرموك.

٢. "الخطاب في الدراسات اللسانية الحديثة"، إعداد الدكتور سمير استيتية، جامعة اليرموك.

٣. "تحليل الخطاب - البلاغة - الحجاج: ما العلاقة بين هذه المباحث وما تأثير كل منها في الآخر"، إعداد الدكتور جمال مقابلة، الجامعة الهاشمية.

الجلسة الثالثة:

عقدت في الساعة الثالثة مساءً، برئاسة الأستاذ الدكتور خالد الكركي، وألقي فيها ثلاثة أبحاث، هي:

١. "الخطاب وتغييب قواعد الجملة، بين النظرية والتطبيق"، إعداد الدكتور يحيى عابنة، جامعة مؤتة.

٢. "الخطاب وعلم اللغة التداولي"، إعداد الدكتور عاطف فضل، جامعة الزرقاء.

٣. "بلاغة الخطاب في البرنامج الوثائقي (يحكى أن) التناص نموذجاً"، الدكتورة ثناء نجاتي عياش، الجامعة الهاشمية.

جلسات اليوم الثاني: الخميس 2013/11/21م

الجلسة الرابعة:

عقدت في الساعة التاسعة، برئاسة الأستاذ الدكتور محمد عدنان البخيت، عضو المجمع، وألقي فيها ثلاثة أبحاث، هي:

١. "اللغة في الخطاب الأدبي، قراءة في أدبية اللغة القرآنية"، إعداد الدكتور عمر القيام، جامعة العلوم الإسلامية العالمية.

٢. "اللغة في الخطاب الدعوي"، إعداد الدكتور عبدالرحمن إبراهيم الكيلاني، الجامعة الأردنية.

٣. "اللغة في الخطاب الثقافي"، إعداد الدكتور رائد عكاشة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

الجلسة الخامسة:

عقدت في الساعة الحادية عشرة، برئاسة الأستاذة الدكتورة سري سبيع العيش، عضو المجمع، وألقي فيها ثلاثة أبحاث، هي:

١. "اللغة في الخطاب الإعلامي"، إعداد الدكتور تيسير أبو عرجة، جامعة البترا.

٢. "اللغة في الخطاب الفني"، إعداد الدكتور إدهام حنش، جامعة العلوم الإسلامية العالمية.

٣. "لغة الخطاب في علم الاجتماع المعاصر"، إعداد الدكتور محمد الحوراني، جامعة اليرموك.

الجلسة السادسة:

عقدت في الساعة الثالثة مساءً، برئاسة الأستاذ الدكتور عبدالجليل عبدالمهدي، عضو المجمع؛ وألقي فيها بحث واحد، هو:

١. "لغة الخطاب السياسي: المشكلة والحل"، إعداد الدكتور وليد عبدالحى، جامعة اليرموك.

الجلسة الختامية

عقدت في الساعة الثالثة والنصف مساءً، برئاسة الأستاذ الدكتور عبدالكريم خليفة، رئيس مجمع اللغة العربية الأردني، وتضمنت:

1. كلمة مجمع اللغة العربية الأردني، ألقاها الأستاذ الدكتور عبداللطيف عربيات، عضو مجمع اللغة العربية الأردني.

2. التقرير الختامي والتوصيات، ألقاه مقرر المؤتمر، الدكتور عودة أبو عودة.

التوصيات

صدرت عن هذا المؤتمر التوصيات الآتية:

١. يؤكد المشاركون في هذا المؤتمر أن النهوضَ بِلغة الخطاب العربي يتطلبُ وضعَ استراتيجية وطنية وقومية لتخطيط لغوي شامل لنظامنا التعليمي والأكاديمي والثقافي والإعلامي والاجتماعي، تشارك فيه وزارات التعليم العالي والتربية والتعليم والثقافة والجامعات العربية ومجامع اللغة العربية ومراكز تنمية الموارد البشرية والمؤسسات الإعلامية ومؤسسات المجتمع المدني الثقافية والعلمية.
٢. مصطلح الخطاب في موروثنا الثقافي بحاجة إلى دراسات استقصائية وفُق رؤية تاريخية تعملُ على تتبع ظهور المصطلح وترصدُ تحولاته في الميادين المعرفية المختلفة.
٣. دعوة الجامعات والمجامع إلى الاهتمام بالبحث العلمي بصورة عامة، وإلى توجيهه نحو لغة الخطاب في شتى المجالات لأنه الطريق إلى رسم منهاج تربوي منظم للإفادة من شتى مناهج البحث اللغوي القائمة.
٤. توجيه الجامعات الأردنية العامة والخاصة والمؤسسات الثقافية إلى تزويد مكاتبها العامة بكل المراجع والمؤلفات المتخصصة في موضوع الدراسات اللسانية الحديثة بكل فروعها.
٥. وضع الخطوط العريضة لسياسة منظمة عند وضع خطط الدراسة اللازمة في الجامعات الأردنية كلها حتى تتجه الجهود المتعددة لتحقيق الأهداف المرسومة.
٦. الالتزامُ باللغة الفصيحة والتعبير بها باللسان والقلم في مجالات القول كلها هو الحلُّ الأمثلُّ والاتجاه الصحيح لتوجيه لغة الخطاب المعاصر لتحقيق الأهداف القومية المرجوة.

٧. توحيد الجهود في المؤسسات التعليمية والتربوية، ووسائل الاتصال والإعلام للاهتمام باللغة العربية، وإعداد البرامج الهادفة لزرع محبة اللغة في نفوس الأفراد، حتى يصبح الاهتمام بها منهجاً وعقيدة لدى كل الناس.
٨. الدعوة إلى نشر مفاهيم الدراسات اللغوية المعاصرة، كالسياق والخطاب والمناهج اللسانية المتعددة منذ مرحلة البكالوريوس، في خطط منظمة، تعد تهيئة للتخصص في هذه العلوم في الدراسات العليا.
٩. إعادة النظر في الخطط الدراسية في المواد المختلفة كالبلاغة، واللغة، والنحو، والفن، والدراسات الإسلامية والشرعية، والإعلام، والسياسة وغيرها؛ لأن جامعاتنا بحاجة إلى التدقيق في وضع الخطط الدراسية وفق المفاهيم المتطورة للمنهج التربوي.
١٠. يؤكد المشاركون أن حركة الخطاب النقدي الأدبي العربي المعاصر بحاجة إلى عقد مؤتمرات عدة، وتنظيم لقاءات متخصصة على مختلف المستويات للعمل على وجود فكر أدبي نقدي منهجي يواكب الحركة الأدبية والمذاهب النقدية السائدة، ويعمل على إعادة النظر بالمنجز العلمي المتصل بهذا الموضوع.
١١. حث الفضائيات ووسائل الإعلام المختلفة على مراجعة المادة المقدمة من خلالها وتدقيقها لغوياً، خاصة شريط الأخبار الذي يكون مرافقاً للمادة الإعلامية. وإدراك أهمية تقديم البرامج الوثائقية بأسلوب أدبي مشوق.
١٢. يؤكد المشاركون أن وسائل الإعلام (المسموعة والمرئية والمقروءة) تعد وسيلة فاعلة في تعليم اللغة العربية وتعلمها، إذا استخدمت استخداماً موجهاً وسليماً، ويتوجهون إلى جميع المؤسسات الإعلامية الصحفية والتلفازية والفضائية والإلكترونية والإذاعات للعناية باللغة العربية السليمة

واحترامها، والارتقاء بمستوى الاستخدام اللغوي للعاملين فيها في كل ما يذيعون ويبثون ويعقدونه في ندوات علمية، واجتماعية وسياسية وغيرها.

١٣. دعوة وسائل الإعلام إلى الإسهام الفاعل في الارتقاء بلغة الخطاب من خلال اللجوء إلى التعبيرات المباشرة السهلة. والاهتمام بإثراء مفردات اللغة العربية بما يستجد يومياً من خلال المعالجات الإعلامية سواء في عملية التعريب أو الترجمة السريعة للأخبار. والحرص على تقديم التقارير المرافقة للنشرات الإخبارية بلغة عربية فصيحة.

١٤. الاهتمام بمواقع التواصل الاجتماعي ذات الأثر الفعال في الطبقات الاجتماعية حتى تعمل على تقديم صورة مشرقة للغة، ونشرها بالأداء الحسن والاستخدام اللغوي السليم.

١٥. العمل على تأسيس حلقة بحث وتحليل نشيطة فاعلة من لغويين واجتماعيين ونفسانيين، متخصصين في العربية والإنجليزية يعملون على استقراء الخطاب بكل أشكاله: الإعلامي المرئي والمسموع، والأدبي والسياسي... لاستخلاص ما يجري في العالم عموماً وفي عالمنا العربي، واستكناه ما يترتب عليه من نتائج ومن رسم لمستقبل اللغة، وتزويد الدولة بهذا الاستقراء لأخذ ذلك بعين الاعتبار للتخطيط الاستراتيجي للتعليم والتربية اللغوية المفيدة.

١٦. ضرورة رفع شأن اللغة وتنميتها في الخطاب الثقافي، من خلال بناء سياسة لغوية قادرة على جعل اللغة هي العنصر الأول في النسيج الثقافي والاجتماعي والسياسي والعلمي لدى كل المتعاملين باللغة، والعمل على تقديم اللغة بصورة حيّة مشرقة تتلاءم وقدرات اللغة المعروفة.

١٧. الحث على تأليف المعاجم المتخصصة بالحقول المعرفية المختلفة لألفاظ الخطاب الفني ومصطلحاته.

١٨. يدعو المشاركون إلى مراجعة شاملة للغة الخطاب الدعوي المعاصر وتحديد جوانب القصور والنقص التي تعترضه، والنظر في كيفية تجاوز ذلك كله حتى يكون الخطاب الدعوي المعاصر قادرا على تحقيق أهدافه في إصلاح الفرد والمجتمع والأمة ، وفي نشر الخير للإنسانية جميعها .

١٩. الخطاب السياسي العربي ذو أهمية كبيرة في دعم اللغة وتقديمها للناس وذلك بالحرص على استخدامها، والاعتزاز بها، والإفادة من التجارب التاريخية في اهتمام الأفراد والمسؤولين بها.

٢٠. الترجمة رافد مهم من روافد المعرفة الإنسانية، وعلى وزارة الثقافة والجامعات الرسمية والخاصة ومجمع اللغة العربية الأردني والجمعيات الأردنية ذات العلاقة التعاون والتنسيق لوضع استراتيجية وطنية متكاملة لبرنامج وطني للترجمة من العربية وإليها لما في ذلك من إغناء للغة العربية، وتيسير سبل الإفادة مما ينتجه الآخرون في حقول المعرفة المتعددة.

٢١. إعداد دراسات علمية، وتوجيه الباحثين إليها، في موضوع الخطاب القرآني، وأثره الكبير في رفع شأن اللغة، حتى غدت لغة الخطاب الأولى في كل مجالات القول والعمل في العصور الإسلامية الأولى، ورسم السبيل الأمثل من أجل إعادة مجد اللغة العربية وعودتها للقيام بدورها الفعال؛ إذ إن تقدم اللغة هو عنوان حياة الأمة وعزتها.