مفهوم الخطاب

(بين مرجعه الأصلي الغربي وتأصيله في اللغة العربية)

د. مختار الفجاري

الأستاذ المساعد بقسم اللغة العربية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية

جامعة طيبة بالمدينة المنورة

نظام الخطاب في مرجعه الأصلي الغربي

أ. مفهوم الخطاب:

مصطلح "خطاب" (Discours) هو مصطلح نقدي ما بعد حداثي في بعده الفلسفي العام وما بعد بنيوي في بعد النقدي والمنهجي. وهو من وضع الفيلسوف الفرنسي الأصل، التونسي المولد، ميشال فوكو. وهو مصطلح يندرج ضمن فضاء اصطلاحي أشمل هو فضاء "حفريات المعرفة" (L'archéologie du savoir) للفيلسوف نفسه حيث غدت العلوم الإنسانية حقولا بل طبقات متراصة عبر البعد الزماني للغة ومجموعة من الآنيات المتتابعة. يطمس اللاحق منها السابق فتصبح حقلا خصبا لممارسة حفريات لغوية شبيهة بتلك التي تمارس لدى علماء الآثار. وتخضع لرؤية منهجية تجمع بين البنيوية والابستيمولوجيا والتاريخ لتصنع تحقيبا معرفيا أصوليا للفكر الإنساني (périodisation épistémique de la pensée humaine) وهو ما خوّل لنا الانتقال المعرفي من مجال الحديث عن تاريخ الفكر القائم على الأحداث الخارجة عنه إلى مجال "تاريخ أنظمة الفكر" (histoire des systèmes de la pensée) حيث تحوّل الفكر إلى نسق أو بنية مستقلة بذاتها ومنتهية.

والخطاب نسق من العلامات الدالة الخاصة بالأفراد أو المجموعات أو حتى الموضوعات. وكل نسق من الأنساق الخطابية له سمات خلافية تميزه عن غيره من الأنساق وهذه السمات هي التي يقوم بضبطها الخبير الخطابي إن صحت العبارة، أو بالأحرى المختص في تحليل الخطاب. ومن هذه السمات يمكن تصنيف الخطابات إلى "خطاب زيد أو عمر" أو الخطاب العربي أو الخطاب الفلسفي أو إلى غير ذلك من البنيات الخطابية اللامتناهية. يقول ميشال فوكو معرفا الخطاب وفق هذا التصور: «نسمّي خطابا مجموعة الملفوظات التي تنتمي إلى نفس التشكيلة الخطابية.[1] ومن

(1) M. Foucault: L'archéologie du savoir, Paris, Gallimard, P 153.

الجلي أنّ مفهوم الخطاب عند فوكو يتحدّد في جانب كبير منه بمدى توضيح مفهوم "التشكيلة الخطابية". (La formation discursive) ولذلك سعى إلى توضيحه من خلال تفادي التباسه مع الوحدات التقليدية مثل "نظرية" و"فكرانية" و"علم"، ليفسره من خلال مجموع من الملفوظات التي يمكن إرجاعها إلى نفس النظام من القواعد المحددة[١] وككل مؤسس أوّل، لم يصل فوكو إلى توضيح الفوارق الكاملة بين "التشكيلات الخطابية" وما يعرف في علم الأسلوب البنيوي بـ"الطابع الأسلوبي" أو "التنظيم النصي". ويجب أن ننتظر تلميذه م. بيشو حتى يتمكن من وضح الحدود بين ما هو بنيوي أسلوبي وما بعد بنيوي خطابي[٢] بل حتى يظهر جيل فرونكفوني كامل يجعل من مفهوم "التشكيلة الخطابية" الأساس المصطلحي لبلورة مفهوم الخطاب[٣]

---

(1) P. Charaudeau et D. Maingueneau: Dictionnaire d'analyse de discours, P 270.

(2) Ibid., p 271.

(٣) يمكن أن نحيل هنا على مجموعة من الأبحاث الورقية والافتراضية التي اهتمت بهذه المسالة داخل ما يعرف بالمدرسة الفرنسية لتحليل الخطاب. فبالإضافة إلى المرجع الأساسي الموسوم بـ(dictionnaire d'analyse du discours)"معجم تحليل الخطاب" لـ"باتريك شارودو" و"دومينيك منغينو" الذي ترجمه الدكتور حمادي صمود بمساعدة الدكتور عبد القادر المهيري إلى العربية، نضيف معجما آخر لا يقل عنه أهمية للثلاثي "كاترين ديتري" و"بول سيبلو" و"برتنارد فيرين" الصادر عن... سنة ٢٠٠١. وعنوانه "مصطلحات ومفاهيم لتحليل الخطاب" (Notions et concepts pour l'analyse du discours). كما نحيل على بحث افتراضي ذي أهمية بالغة عن هذه المسالة لباحث متميز في تحليل الخطاب هو جاك قويلومو. والبحث بعنوان: "تحليل الخطاب، إلى أين: بحث حول مصطلح التشكيل الخطابي" (Où va l'analyse du discours: Atour de la notion de formation discursive). ويمكن ان نحيل أيضا على عدة ابحاث أخرى مثل كتاب (Analyse automatique du discours) "التحليل الآلي للخطاب" لـم. بيشو وكذلك (l'inquiétude du discours)"قلق الخطاب" للمؤلف نفسه، و(Eléments d'analyse du discours)"عناصر تحليل الخطاب" لـ"ج. سرفتي، وغيرهم من رواد هذه المدرسة.

وهكذا آل البحث مع رواد المدرسة الفرنسية لتحليل الخطاب وفي ضوء الرؤية الفوكونية إلى ضبط مفهوم الخطاب ضمن أربعة أصناف: صنف "التموقع في حقل خطابي" مثل "الخطاب الإسلامي" أو الخطاب القومي" أو الخطاب العلماني"، إلخ... وصنف "نمط الخطاب" مثل "الخطاب الصحفي" أو "الخطاب الإداري" أو "الخطاب التلفزي"، إلخ... وصنف "إنتاجات كلامية مخصوصة لصنف من متكلمين" مثل "خطاب الممرضات" أو خطاب ربات العائلات" أو "خطاب لاعبي الكرة"، إلخ... وصنف "وظيفة الكلام" مثل "الخطاب السجالي" أو "الخطاب الإلزامي، إلخ..."[1].

فالخطاب، إذن، بناء مغلق من الآليات ومجموع من القواعد الدلالية الكتابية والشفوية والعلامية العامة. إنه بنية دلالية غير تقليدية. بمعنى أنّ الخطاب هو المصطلح الأساسي في الجهاز الفلسفي والنظري لفكر ما بعد البنيوية بالرغم من أنّ العديد من الدارسين التقليديين المتشبثين بالقديم يرجعونه إلى البنيوية. إنه، كما سنرى لاحقا، ذاك المفهوم الذي ينظم الوظائف المترابطة لمختلف العناصر الآنفة الذكر. وهو، من ناحية أخرى، الأداة المنهجية التي وضعها فوكو ليعيد الاعتبار لكل العناصر الحافة بالعملية الدلالية والفاعلة فيها. حتى غدا النص مجرد عنصر من بين عناصر أخرى لا تقل عنه قيمة في صياغة المعنى وتشكيل الدلالة. فالخطاب إذن هو كل تلك العناصر مجتمعة في علاقتها بالنص والتاريخ والسياق وأطراف الدلالة والتواصل.

وبسبب هذه الثورة التي أحدثها مفهوم الخطاب في العلوم الإنسانية، اكتسح الساحة النقدية والفلسفية. بل واكتسح عناوين الكتب والدراسات على حساب الفكر والنص في آن. إلا أنّ هذا كان له نتيجة سلبية في الفكر العربي المعاصر لاسيما عند الباحثين الشبان في درجة الماجيستار. فالفكر العربي في هذا الزمن شديد التأثر

(1) Ibid., p186.

بالموضة. إذ جذبته موضة مصطلح الخطاب بقوة. وطفق يستعمل المفهوم بشكل عشوائي، دون سابق معرفة. فهو تارة يوظفه بمعنى الكلام، وطورا بمعنى الفكر، وتارة اخرى يلتبس مفهومه بمفهوم النص. يقول قريماس: «إنّ كلمة "نص" غالبا ما تأتي مرادفة لكلمة "خطاب"، خاصة في اللغات الطبيعية التي لا تمتلك مقابلا لكلمة خطاب[١]. والخطاب مفهوم يتحدّد من خلال هذه المقابِلات التي تلتبس به. لذلك وجب تحديد مفهوم الخطاب من خلال تمييزه عن مجموعة من المفاهيم المتجاورة معه بنيويا، مثل الكلام والفكر والنص.

فالخطاب ليس الكلام الخالص، على عكس ما يدعي اللسانيون الخلص. الخطاب لا يُختزل في البعد التلفظي كما ذهب إلى ذلك ز. س. هاريس بل يتسع ليشمل التعميم الفكري كما ذهب إلى ذلك ميشال فوكو عندما عرّج «بتاريخ الأفكار نحو دراسة آليات التلفظ[٢]».

والخطاب ليس الكلام صراحة بل هو الكلام ضمنا: أي الكلام بمعنى جديد. فالكلام في ظل لسانيات الخطاب لم يعد ذاك الذي نعبر به عما نريد، بل جعل لنخفي به ما نريد. ذلك أنّ المتكلم يمارس نوعا من التمويه اثناء التكلم، لأنه يعيش ضمن منظومات من القوانين الزجرية التي تحدّد له مجال التخاطب. وأبرز هذه المنظومات الأخلاق والسياسة والعدالة، إلخ... فالخطاب، إذن، هو الكلام المقموع الذي يعتمد شتى الحيل الخطابية والأساليب التمويهية.

والخطاب هو إفراز موضوعي للزخم المعرفي الذي غصّ به فكر "ما بعد البنيوية". وهو شاهد على نزوع هذا الفكر إلى التجدد المستمر. إذ الجديد في الخطاب هو إحداث نقلة نوعية من ناحية، ونقلة كمية من ناحية اخرى، في فكر "مابعد

(1) Greimas et Courtés: Sémiotique, Dictionnaire, P. 390.

(2) P. Chraudeau et D. Maingueneau: Dictionnaire d'analyse du discours P. 44.

البنيوية": نقلة نوعية، لأنه دعّم المكتبة المعاصرة بعناوين غدا فيها الخطاب بديلا عن "الفكر": ذاك المصطلح الذي كثيرا ما كان يتصدر عناوين الكتب قبل ظهور "الخطاب".

والخطاب ليس الفكر، لأنّ مصطلح "الفكر" لم يعد يفي بالحاجة في ظل الثورة النقدية الحديثة المنبثقة عن التراكم المعرفي لعلوم الإنسان وللسانيات الحديثة، وفي ظل الوعي بدور اللغة التي تفرض سلطانها على الفكر. فالفكر مفهوم نظري مجرد. ونحن عندما نقرأ نصا، أو نسمع كلاما، أو نتلقى رسالة، أو نشاهد إشارة، لا نفهم الفكر مباشرة. بل نفهم أولا الأداة التي بها يصاغ الفكر. ونكشف الغلاف الذي به يتغلف. ولا نصل إلى المعنى إلا إذا نجحنا في فهم شبكة الرموز المقدمة لنا، واستطعنا أن نحلّ مختلف العلاقات التي تربط بينها. وذاك يسمّى الفهم. وفي ضوء فهمنا لشبكة الرموز يكون المعنى. ولا يكون المعنى عندنا بالضرورة مطابقا لفهم غيرنا. وإذا نحن نظرنا في أمر كل رسالة وجدناها محط اختلاف شديد بين متلقيها. فأدركنا أنّ معناها لا يتحدّد من طرف باثها وحده، ولا من قبل متلقيها فحسب، ولا من الرسالة في حد ذاتها. بل يتحدد من خلال التداول بين هذه الاطراف مجتمعة، وتفاعلها فيما بينها. وربما تفاعلت معها أطراف أخرى خارجية، وساهمت في عملية صياغة المعنى. وإذا أردنا أن نجعل "الفكر" عنوانا للكتاب الذي يجمع بين دفتيه كتابة لا يمكن لها أن تؤدّي معنى في غياب قارئها، فإنه لا يفي بالحاجة، لأن مصطلح "الفكر" لا يحيلنا على دور القارئ في صياغة المعنى ولا يوحي بحضور الأطراف المتعدّدة الأخرى التي شاركت في هذه الصياغة. هذا بالإضافة إلى أنّ "الفكر" مشاع بين الناس. وهو مصطلح فسيح مطلق غير محدود أو مضبوط. وهو مصطلح لا يوحي بالاختلاف والنسبية.

لذلك يكون مصطلح "الخطاب" أنجع من مصطلح "الفكر"، لأنه أكثر استجابة لما نريده منه. فهو يتضمن الأطراف المتواصلة عبر قناة البث. ويمكّننا من

الضبط المنهجي، والتدقيق العلمي، في عملية تشخيص دور هذه الاطراف وفعاليتها في تحديد معنى الرسالة/ النص.

فالخطاب بهذا المعنى يجعل المتلقي/ القارئ واعيا بأنه طرف في تحديد معنى "الرسالة". فيصبح، أثناء مشاركته في إنتاج المعنى، حذرا من مغبة الوقوع في "الدغمائية" والتعصّب، وواعيا بأنه يقدم من النص إمكانية من إمكانيات عدة تحققه ولا تستنفذه. وعندما يجعل الباحث عنوان كتابه "الخطاب العربي"، مثلا، أو "الخطاب الديني" عوضا عن "الفكر العربي" أو "الفكر الديني"، فإنه اعتراف ضمني منذ البداية بأنه لا يقول القول الفصل في هذه النصوص. وإنما يقول وجهة نظر معينة من بين وجهات النظر الأخرى العديدة واللامتناهية.

إذن، "الخطاب" ليس الفكر، وإنما إمكانية منه. والخروج عن مصطلح "الفكر" في الفكر النقدي الحديث إلى مصطلح "الخطاب" هو خروج من مجال المطلق إلى مجال النسبي. وهو اعتراف بحق الآخر في الاختلاف.

والخطاب ليس النص، لأنّ النص يقف عند حدود البنية الداخلية. في حين أنّ "الخطاب" أكثر شمولية. فهو «يتجاوز كيان البنية ليدخل كيان التاريخ بنيويا»[1] فالخطاب في ممارسته النقدية يحافظ على أدوات التحليل البنيوية من ناحية، ويعيد الاعتبار للحيزات التي أصبحت تعتبر لدى البنيويين تقليدية من ناحية أخرى. فما كان يعرف بالحيز النفسي أو الاجتماعي أو حياة الكاتب وعلاقاته وموقعه الطبقي، وجدت لها داخل الخطاب نفسا جديدا. وانصهرت ضمن مفهوم شامل هو "السياق". لذلك لم يعد النقد في ظل "الخطاب" مقتصرا على تحديد علاقات النص البنيوية الداخلية. بل يهتم بالبحث عن صلات النص العضوية بالكيانات الخارجية ودورها في العملية الدلالية. ضمن هذا السياق نجد م. بيشو في كتابه التحليل الآلي للخطاب يرفض «أن

(١) مطاع الصفدي: الخطاب الكثير، الفكر العربي المعاصر، العدد ٦٠ ـ ٦١، ص٣.

يهب النص المعنى لقارئه انطلاقا من التوليفات المتحكمة في الكلمات والجمل لأنّ تحليل الخطاب يرى على العكس من ذلك أن المعنى تابع للتشكل الخطابي الذي ينتمي النص إليه[١]. وهذا يعني أن نظرية الخطاب أنهت استقلالية النص وانفراده بالدلالة وجعلته تابعا لبنية أشمل هي بنية الخطاب.

وبهذا الإجراء يكون الخطاب هو المفهوم الذي ظهر ليحسم الصراع بين المدارس النقدية المتناقضة والتي مزّقت الفكر النقدي بين ثنائيات متنافرة مثل شكل/ مضمون أو عامل نفسي/ عامل اجتماعي، إلخ... وهي ثنائيات تخضع الموضوع للرؤية المنهجية ذات الشوائب الفكرانية ولا تجعل المنهج ملائما للموضوع. والخطاب يقدم نفسه ليصهر هذه الثنائيات في نمط جديد، ويفرغها من أساليبها المفهومية التقليدية، ويجعل لها أدوارا متحركة من جديد داخل نظام، هو نظام القراءة أو بالأحرى داخل نظام خطاب القراءة.

والخطاب ليس النص، لان النص بنية مغلقة يحدّد وجودها الكاتب فحسب في حين الخطاب هو عملة لها وجهان: ما يقوله الكاتب وما يقرؤه القارئ. فالخطاب، إذن، ليس النص ولكنه مقروء النص أو ما يُنتج من النص بعد قراءته.

وإذا أردنا أن نحوصل مفهوم "الخطاب" في عبارات موجزة قلنا إنه ليس الكلام صراحة. وإنما هو الكلام ظنا وضنا. وليس الفكر مطلقا. وإنما هو إمكانية منه. وليس النص بنية. وإنما هو النص سياقا. إنّه بهذا المعنى «الكلام المنظم عن أشياء بالسكوت عن أشياء وإبراز أشياء وبعبارة أخرى إنّ الخطاب هو الاستدلال على أشياء مع إغفال كثير من الأشياء[٢].

---

(1) P. Charaudeau et D. Maingueneau: Dictionnaire d'analyse de discours, P 36.

(٢) محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، ص٦١.

وإذا كان مفهوم الخطاب ليس الكلام صراحة، وإنما هو الكلام المراوغ الكاذب، فكيف السبيل إلى تحليله تحليلا علميا؟ وإذا كان الفكر قبل الخطاب يقوم على فلسفة الحضور حيث تهجس النصوص بالصدق الصريح، فأية فلسفة للخطاب حين تحولت النصوص إلى بنى قائمة على فراغ وخواء، وأصبحت بؤرا لما لا يقال ومقابرَ للامفكر فيه أو المستحيل التفكير فيه؟

ب. منهجية تحليل الخطاب في الثقافة الغربية

الخطاب وفلسفة النص الغائب

قامت نظرية تحليل الخطاب على فلسفة جديدة يمكن أن نطلق عليها "فلسفة الغياب" مقابل "فلسفة الحضور" لعصر ما قبل الخطاب، أو بالأحرى لعصر ما قبل البنيوية. وبعبارة أكثر وضوحا تعني فلسفة الحضور تلك الفلسفة التقليدية القائمة على الاستقراء أمّا فلسفة الغياب فهي وريثة تلك الفلسفة وهي في بعدها العميق الأدب والنقد الأدبي واللسانيات [(١)]. لقد أدى ظهور اللسانيات والاستدلال اللساني إلى موت الفلسفة التقليدية. ولبلورة نظرية الغياب، بدأ أعلام تحليل الخطاب بتوحيد منهجية القراءة لكل النصوص داخل اللغة الواحدة. فلم يعد التفريق ممكنا في مستوى القراءة بين النصوص الأدبية والنصوص الفلسفية مثلا. وهي إذ تقوم بذلك، تريد أن تجعل النصوص كل النصوص، باعتبارها بنية من الدوال الحاضرة، تتضمن جملة من المدلولات الغائبة. فكل نص حاضر يتضمّن نصّا بل نصوصا غائبة بالضرورة.

---

(١) للتمييز العميق بين مصطلحي "الحضور" و"الغياب" يمكن مراجعة كتاب ليندا هَتْشيون "سياسة ما بعد الحداثة" (the Politics of Postmodernism) والكتاب ترجمه إلى العربية حيدر حاج اسماعيل. وصدر عن كركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٩ للميلاد. ويجد القارئ في مقدمة المترجم في ص ـ ص ٨ ـ ٩ تحديدا قائمة بالمصطلحات الحداثية وما يقابلها في فلسفة ما بعد الحداثة.

والوصول إلى بنية المدلولات الغائبة يكون انطلاقا من بنية الدوال الحاضرة وما يحف بها من سياقات. ومن هنا كان على نظرية "تحليل الخطاب" أن تسعى إلى هدم الفلسفة التقليدية "فلسفة الحضور" لتبني على أنقاضها فلسفتها الجديدة "فلسفة الغياب". فبدأت بالدعوة إلى توحيد طريقة التعامل مع كل النصوص، انطلاقا من تحليل هذه النصوص، سواء كانت أدبية أم فلسفية، من أنماطها التركيبية ولغتها البيانية وقصصها التخييلية وسياقاتها الخارجية وكل ما يستعصي على الترجمة فيها. وهي ترى ذلك في صلب الخطاب الفلسفي وليس غريبا عنه.

إلاّ أن ذلك واجه معارضة. إذ اتهم أهل الفلسفة التقليدية فلاسفة الخطاب باختزال الفلسفة وتحويلها إلى نوع من البلاغة. وهم إذ يفعلون ذلك يريدون المحافظة على نوع من "الهيبة المؤسّساتية للفلسفة". وكان الرد على هذه الدعوة المحافظة والمتشبثة بـ"فلسفة الحداثة" التقليدية على لسان داريدا حينما قال: «إنّ هذه المؤسّسة الأكاديمية للفلسفة إذ تستبعد اللغة والأدب من ساحتها، فهي تجهل مقاييس خطابها الخاص بالذات وتجهل العلاقات الكائنة بين الكلام والكتابة[1] فاختلاف قواعد البرهنة عند كل من أفلاطون وارسطو وهيقل وماركس وغيرهم من الفلاسفة يعود إلى اختلاف لغاتهم وألسنتهم وأساليبهم وبلاغتهم ولون البيان عندهم. ومن هنا يتجلى مدى عبثية اعتقاد كتابة فلسفية مفارقة لكتابة أدبية. والسبب بديهي. فالفلسفة تتكلم وتكتب باللغة نفسها التي يكتب بها الأدب. فهما يشتملان على نفس البنية الهندسية التركيبية وأحيانا نفس الصور الرمزية والتخييلية. إذ لا وجود في نظر فلسفة الخطاب للغة غير ترميزية. ولكن هناك درجات بين أنماط الخطابات في مستويات الرمز. والاستعارة هي التي نعبر بها عن فهمنا للعالم. بل إنها تسربل كل الخطابات بما

(١) ذكره هاشم صالح في: "مقابلة مع جاك داريدا"، مجلة العرب والفكر العالمي، عدد٦، ١٩٨٦، ص١٤٨.

في ذلك الخطاب العلمي إذ ليس اعتبارنا القمر في الأعلى، مثلا، ونحن في الأسفل سوى صورة استعارية منطلقة من وضعنا الذاتي وموقع أجسادنا من العالم. هكذا عبر عن ذلك دجونسن[١] وهكذا قال قبله ألكسيس كاريل في كتابه الشهر "الإنسان ذاك المجهول": «إنّ العالم يعدّل وجهه ويغيّره بحسب الحالة التي عليها أجسادنا (...) إنه يكبر بحسب طاقة أنشطتنا العضوية والذهنية[٢] ولذلك يكون كل خطاب حول العالم مهما كنت درجة صرامته العلمية لا يخرج عن إطار الفلسفة الذاتية ونظرية الفهم، كما تمّ تحديدها مع فلسفة الخطاب لاسيما في وجهها التأويلي.(Face herméneutique) إنّ الفلسفة، إذن، تكتب بلغة طبيعية بشرية وليست بلغة رياضية كونية. وإذا كان لا بدّ من فرق بين اللغة الأدبية واللغة الفلسفية فهو أنّ داخل هذه اللغة البشرية أساليبها نجد أنماطا تعبيرية تفرض نفسها على أساس يجعلنا قادرين على التمييز بين ما هو أدبي وما هو فلسفي، دون أن نكون ملزمين بالتفريق بين النمطين في مستوى القراءة. ذلك أنّ النمطين يتداخلان في الكتاب الواحد بل في النص الواحد أحيانا. وبناء على ذلك تكون "فلسفة الخطاب" قد قامت على أولوية القراءة اللسانية، بمختلف تفرعاتها ومشاربها، على القراءة التي تقوم على قواعد البرهنة والمحاجة المستخدمة في الخطاب الفلسفي الكلاسيكي.

إلاّ أن هذه الأولوية لم تكن جديدة في الحقيقة ولم تبدأ مع "فلاسفة الخطاب". بل إنّ ما قاموا به كان تتويجا لأعمال فلاسفة سبقوهم ومهّدوا لهم. فـ"فلسفة الغياب" في الواقع ظهرت بوادرها الأولى قبل فوكو. بل إنّ البوادر الأولى لا يمكن ضبطها في التاريخ بدقة. فأرسطو، مثلا، تحدث في كتاب "فن الشعر" عن نوع من البوادر الأولى لفلسفة يمكن أن نعتبرها الممهد الأول لـ"خطاب" ما بعد الحداثة. والتراث العربي

(1) M. Jonson: The body in the mind, P146.

(2) A. Carrel: L'homme cet inconnu, P. 436.

اللغوي، كما سنرى لا حقا، يبدو رائدا في هذا المجال. إلاّ أنّ البوادر الفعلية لذلك يمكن إرجاعها إلى "نيتش" حين اعتبر الحقيقة الفلسفية هي نسيج من الاستعارات، وأنّ النص "شفرة" مفاهيم مغلقة بتراكمات مجازية وصور تخييلية. واقترح لحل شفرة هذه المفاهيم منهجا لغويا أطلق عليه "المنهج الأصولي" وهو منهج يبحث بواسطته في أصول المفاهيم من أجل الكشف عن إمكانية الحقيقة(١).

أما هيدغير فقد اعتبر القول الفلسفي قولا ميتافيزيقيا في جوهره. فهو قول خادع ومتستر على مقوله. ولذلك وجب البحث في هذا الجانب الخفي والمتستر عليه من خلال إزاحة الطبقات اللغوية التي تحجبه. ولكي يحقق مشروعه، اعتمد منهجا خاصا أطلق عليه مصطلح "التظهير"، متبعا استراتيجية خاصة تؤدي إلى عمل "تدميري" للخطاب الفلسفي. لقد موضع هيدغير نفسه داخل الظاهرة الميتافيزيقية. ثم انطلق بمنهجه "التدميري" يحلل الانطولوجيا بتقطيعها وتفكيك بنية المفاهيم المتراتبة فوق بعضها عبر تعاقب الزمن. هذا العمل "التدميري" هو الذي جعل داريدا يصف هيدغير بأنه «أول من قرع نواقيس الميتافيزيقا»: أي أول من بدأ بتخليص الفلسفة من "تمركز اللوغوس أو المنطق" (Logocentrisme) بتوجيه ضربات متواصلة من داخل البنية الميتافيزيقية. وهو عمل جعل فلسفة هيدغير الممهد الأساسي لفلسفة الغياب. وهي بعبارة أخرى، الفلسفة التي قطعت مع فلسفة الحضور في النص: حضور الدال والمدلول وتطابقهما في حين أن فلسفة الغياب هي حضور الدال وغياب المدلول إذ الدلالة وراء النص لا أمامه(٢).

---

(1) Jean Michel Rey: La Génécologie Nietzschéenne, Histoire de la philosophie, Hachette, Tome VI, P. 115.

(2) Martin Heidegger: L'être et le temps, Gallimard, Paris, 1944, P. 44.

أمّا ألتيسار فقد أنطق النص الماركسي بما لم يخبر به ماركس نفسه. لقد بين في قراءته لنصوص "رأس المال" أنّ النص ليس بوقا لصاحبه، ولا مرآة عاكسة لأفكاره. بل هو ملك القارئ وحده. وعلى القارئ وحده أن يكشف عن فراغات النص. فالنص عنده منسوج من أعراضه وزلاته التي تدفعه إلى تفكيك نفسه بنفسه. وأعراض النص تكمن في صمته وفراغاته. ومن ثمة يتسلل القارئ من هذا الصمت، ليفجر ما لا يرى داخل حقل الرؤية ذاته. ولذلك أخذ ألتيسار على عاتقه تطهير نصوص ماركس من شوائب الفكرانية[١] ومن ثمة استخلاص المفاهيم والإبانة عمّا لم يستطع ماركس الإبانة عنه بحكم سلطة الفكرانية[٢].

هؤلاء كلهم مهّدوا لفلسفة الخطاب التي اكتملت أخيرا مع ميشال فوكو ونضجت مع جاك داريدا وبعض تلاميذهما المعاصرين ممن يواصل ريادة المدرسة الفرونكفونية لتحليل الخطاب[٣].

---

(١) للتذكير. مصطلح فكرانية تعريبنا الشخصي لمصطلح إيديولوجيا (Ideology).

(2) Louis Althusser et Etienne Bali bar: lire le capital, petite collection, Maspero, Paris, 1969, p-p 9-29.

وانظر أيضا كتاب ألتيسار "من أجل ماركس"

(pour Marx, Maspero, Paris,1965)

وانظر أيضا للمؤلف نفسه كتاب "الفكرانية والجهاز الفكراني للدولة"

(Idéologie et appareils idéologique d'état).

(٣) بالرغم من ذكرنا لها سابقا فإننا ننفي ان نسمي هذه المدرسة بالمدرسة الفرنسية كما يشاع لأن في ذلك مركزية فرنسية ترى أنّ "تحليل الخطاب" إبداع فرنسي خالص في حين أنّ الواقع غير ذلك. إن العديد من الفلاسفة والنقاد من غير الفرنسيين ساهموا في بلورة نظرية الخطاب. نفكر بإسهامات المغاربيين لاسيما التونسيين والجزائريين والمغاربة في هذا المجال. ففضلا عن ميشال فوكو الذي بدأ ندشين نظريته في الجامعة التونسية وداريدا الذي انطلق من الجزائر فإن تلاميذ لهم كثر في الجامعات المغاربية أسهموا، منذ الثمانينات، في بلورة نظرية نقدية ما بعد بنيوية. =

يرى ميشال فوكو أنّ الخطاب بنية قائمة بذاتها ونظام مستقل. والخطاب هو الفيصل بين حدود البنيات. فكل وحدة بنيوية سواء كانت زمانية أم حضارية أم ثقافية أم سياسية أم أدبية ـ والقائمة لا تنتهي ـ تحتوي على وحدة خطابية أو "تشكيل خطابي" بتعبير فوكو. وهي وحدة لها ممارسات وأساليب وطقوس خطابية واحدة. وبقدر ما تستقل بذاتها عن البنيات الغريبة عنها، تتداخل مع أساليب وطقوس خطابات البنيات المجاورة. وقد ساعد ذلك على اكتشاف مفهوم أساسي عند فوكو ووثيق الصلة بالخطاب هو مفهوم "مجال أصول المعرفة" (Epistémè) الذي هو نظام من المعرفة الموحدة في مجال تاريخي مغلق يخرج المعرفة من مجال التاريخ المبعثر، إلى مجال النظام، أو بالأحرى، من بنية التاريخ إلى تاريخ البنية العامة ذات الزمن المعرفي والخاص والمؤطر بمنظومة قواعد ابستيمولوجية مشتركة بين مختلف العلوم وموحدة لكل الممارسات الخطابية. يقول ميشال فوكو معرفا هذا المفهوم: «الابستيمي ليس نوعا من المعرفة أو نمطا من العقلانية يعبر بامتياز العلوم الأكثر تنوعا عن الوحدة المطلقة لموضوع ما، لعقل ما، أو لمصدر ما، إنها مجمل العلاقات التي يمكن اكتشافها بين العلوم في وقت معيّن عندما نحلّلها على مستوى "الانتظامات الخطابية"»[1]

لذلك يرى فوكو أنّ الخطاب نظام من المفاهيم والمصطلحات التي ينبغي على مؤرخ الخطاب أن يكون في غاية الحذر أثناء تعامله معها. من بين تلك المفاهيم نجد مفهوم "التحقيب" (périodisation) الذي وظّفه في تقسيم الخطاب إلى مجالات زمنية بنيوية. كما نجد مفهوم "الانفصال" (Rupture) الذي يعني كل ما يقع من تحول في

=

صحيح أن اللغة الفرنسية هي التي مكنت هؤلاء من إنجاز الكثير في مجال تحليل الخطاب ولذلك نفضل أن ننسب المدرسة إلى الفركفونية. فيكون المرجع في التسمية اللغة والثقافة وليس العرق.

(١) ميشال فوكو: مسيرة فلسفية، مركز الإنماء القومي، ص ٥٠.

بنية الخطاب من حقبة إلى أخرى: أي ما ينجرّ عن "الانفصال" من قطائع معرفية وانتقال جوهري. وفقد أدرك فوكو، بذلك، وأثناء تنقيبه عن نظم المعرفة، المجالات المتعاقبة للخطابات في التاريخ. وضبط تخومها. والخطاب الذي يندرج ضمن مجال ما، هو الخطاب الذي يعتبر منطقيا ومقبولا من قبل المتعايشين في ذلك المجال. فهو بتعبير فوكو «الخطاب الذي يتحرك ضمن دائرة الصدق». ولذلك نجد «الغرباء» الذين خرجوا عن "دائرة الصدق"، وتجاوزوا تخوم الخطاب، فوجدوا أنفسهم على الهامش. والشواهد على ذلك في التاريخ كثيرة. وأبرز ما ذكر منها فوكو ما طرأ على الخطاب البيولوجي في القرن ١٩ مع العالم "ماندال". يقول: «يمكن للمرء أن يتساءل لِمَ لم يكن في مقدور علماء النبات والبيولوجيا في القرن ١٩ أن يصدّقوا ما كان يقوله ماندیل (Mandel). جلية الأمر أنّ ماندیل كان يتحدّث عن موضوعات ويطبّق مناهج ويضع نفسه في أفق نظري ممّا كان يعتبر غريبا عن ميدان البيولوجيا في عصره (...) لقد أنشأ ماندیل السمة الوراثية باعتبارها موضوعا جديدا كلّ الجدّة بفضل عملية ترشيح لم تكن مستعملة آنذاك. لقد انتزع السمة الوراثية من النوع ومن الجنس الذي ينقلها. والميدان الذي لاحظ فيه هذه السمة هو سلسلة الأجيال المفتوحة بدون حدود. هذه السلسلة التي كانت السمة تظهر فيها وتختفي طبقا لقواعد الاطراد الإحصائي. نحن، إذن، أمام موضوع جديد استدعى أداة مفهومية جديدة وأسسا نظرية جديدة. كان ماندیل يقول الصدق ولكنه لم يكن في "دائرة الصدق": دائرة صدق الخطاب البيولوجي في عصره[١].

هكذا يلخص فوكو من خلال هذا المثال المستمد من الخطاب البيولوجي، مختلف فصول الخطاب وأصوله. فماندیل هنا يسعى إلى قطيعة مع الخطاب البيولوجي

(١) ميشال فوكو: نظام الخطاب، جينيولوجيا المعرفة، تعريب أحمد السطاطي وعبد السلام بن عبد العال، المغرب، ١٩٨٨، ص٦١.

السائد. فهو بصدد نقل هذه العلم إلى حقبة جديدة ويمجرد أن يفعل ذلك، يصطدم بالسلطة السائدة أو ما يسميه فوكو بـ"دائرة الصدق" وهذا هو الانفصال. والانفصال يدل على أنّ كل خطاب يسعى إلى تدشين مرحلة جديدة يُرفض ويُنظر إليه على أنه رديف الجنون. وهنا يتجسد الصراع بين سلطات الخطاب وإراداته: بين سلطة الخطاب الموجود وسلطة الخطاب المنشود.

والخطاب عند فوكو كلام مقموع. فالمتكلم لا يقول ما يريد، بل يقول ما يجب أن يقال. يقول في هذا السياق: «نعلم جيدا أن ليس لنا الحق في قول كل شيء، ولا الحديث عن أيّ شيء، في أيّة مناسبة، وأنّ أي شخص لا يستطيع أن يتحدث كيفما اتفق في نهاية المطاف. ثمّة قدسية الموضوع، وطقوس المقام، وحق الأفضلية، أو حق التفرّد الذي يتمتّع به الشخص المتحدّث. نحن هنا بإزاء ثلاثة أنماط من الحظر تتعانق وتتآزر ويعدّل بعضها بعضا، لتشكّل جميعا مصفاة تخضع لتحوير مستمرّ. حسبنا أن نسجّل في زماننا المناطق التي تضيق فيها عيون المصفاة، وتكثر فيها الخانات السود. إنها تلك التي تتعلّق بالحياة الجنسية والحياة السياسية. إنّ الخطاب في هذه المناطق بدل من أن يكون عنصرا شفّافا ومحايدا يتجرّد فيه الجنس من كلّ أسلحته وتركن فيه السياسة إلى الهدوء»[1].

هذه الفقرة لفوكو نقلناها كاملة لوضوحها ولأهميّتها. فهي تبرز أنّ الخطاب عند هذا المفكر المابعد حداثي بنية لسانية مضطهدة، وأنّ المعنى يكمن خلف طبقات من الأساليب الظاهرة المضللة للسلطات الاجتماعية التي تمارس نوعا من الحظر على الخطاب. والإنسان العاقل المفروض عليه الانسجام مع قوانين المجتمع وأعرافه يجد نفسه أثناء عملية إنتاج الخطاب مدفوعا إلى الانخراط في مجالات النبذ. ولا يخرج من هذه المجالات إلاّ ثلاثة في نظر فوكو هم «الفسقة» و«المجانين» و«الصعاليك أو

(١) المرجع نفسه، ص٦.

المتمرّدين. يقول: "ثمّة ثلاثة منظومات من النبذ تضرب الخطاب: الكلمة المحظورة وتركة الجنون وإرادة الحقيقة"[١].

لذلك يرى فوكو أنّ خطاب المجانين خطاب شفّاف. فهو الخطاب الأكثر صراحة ووضوحا لأنه تمرّد على مجالات النبذ والحظر الاجتماعيين. أمّا خطاب العقلاء فهو سميك يتخفّى وراء طبقات من الحجب التي تستوجب خبراء الخطاب للكشف عن دلالاته. هكذا بين فوكو في كتابيه "تاريخ الجنون" و"نظام الخطاب" كيف أنّ سلطة المجتمع سعت إلى التلاعب بخطاب الجنون. لقد اتخذت منه موقفا مزدوجا قصد ترويضه أو بالأحرى تهميشه. فعندما يحسّ المجتمع أنّ خطاب المجنون يشكل خطرا على سلطته يقصيه ويتهمه بالجنون والهذيان والخور. وحين يحقق ذلك وينجح في تهميش كلامه يستمع إليه على أنه صاحب الحقيقة المطلقة والحكمة الغيبية. ويجوّز لخطابه أحيانا سلطة غريبة لا يحظى بها أي خطاب آخر: سلطة تدرك بالرغم من سذاجتها الحكمة التي قد لا يتأتّى للآخرين إدراكها. يقول فوكو: «إنّ كلام المجنون في أوروبا، وهذا شيء يدعو إلى الغرابة، إمّا كلام لا يسمع بالمرة، وإمّا كلام يسمع على أنّه كلام الحقيقة. إمّا كلام يسقط في العدم حالما يسمع وإمّا كلام متفوّق على كلام كل العقلاء[٢].

وتعامل العقلاء هذا مع الخطاب هو الذي جعل فوكو يعتبر خطاب العقلاء يهجس بالسلطة، «بل هو الأداة التي بها ومن أجلها يقع الصراع. إنه السلطة التي نسعى إلى الاستحواذ عليها»[٣]، ولأنّ خطاب العقلاء يسعى إلى السلطة، فهو خطاب تتخلله ثغرات وينبني على فراغات وفجوات. وتلك الفراغات هي المنافذ التي

---

(١) المصدر نفسه، ص١٠.

(٢) المصدر نفسه، ص٧.

(٣) المصدر نفسه، ص٧.

يستغلّها النقاد لإبراز تهافت الخطاب وعدم تماسكه. وهكذا أصبحت مقولة "من كان بيته من زجاج لا يرمي الآخرين بحجر" مقولة بلا معنى لأنّ فكر ما بعد الحداثة أقرّ أنّ "الخطاب، أي خطاب، هو بيت من زجاج بالضرورة. ويستطيع الناقد أن ينسفه، وأن يبرز تهافته. فهو بناء قائم على خواء. ولذلك وضع فوكو منهج "الحفريات" حتى يستطيع النفاذ إلى ذلك الفراغ ويكشف عن "الحقيقة" المقهورة والمطمورة تحت ركام الخطابات المتواترة عبر الزمن، والممزوجة بذلك الركام إلى حدّ التماهي. وقد ساعده هذا المنهج المتمثل في التنقيب بين طبقات النصوص على الكشف عن أنظمة المعارف. فأكسب بذلك الفكر طاقة جديدة ساعدت على تعميق البحوث الابستيمولوجية في ميدان العلوم الإنسانية.

بعد حفريات فوكو جاءت تفكيكية جاك دريدا. والتفكيكية عنده ترتبط ارتباطا وثيقا بالكتابة، إذ جعل، كما هو معلوم، من الكتابة أصل الخطاب. وهو يعتبر الخطاب الشفهي ضربا من الميتافيزيقا. لذلك حيّره سؤال جوهري: هو كيف يسجن الفكر داخل اللغة؟ وكيف يتمفصل ويرتكز داخل الكتابة؟ وللإجابة عن هذا السؤال طفق ينبش النصوص ويقرؤها حرفا حرفا مع الاهتمام بأصغر التفاصيل والجزئيات دون أن ينسى نقل النص من انغلاقه الذاتي إلى الانفتاح على السياق: أو دون أن ينسى حمل النص إلى مجال أرحب هو مجال الخطاب.

لقد بيّن داريدا أنّ النصّ سواء كان فلسفيا أو أدبيا أو غير ذلك يحكمه منطق التنافر والتوتر لا منطق الانسجام أو الوحدة. وهذا التوتر الذي يحكم النصوص هو في الآن نفسه قوى تفكيكية للنص. يقول: «أنا لا أعتقد أنّ الأدب بوجه عام يتمتّع بقدرة على الهدم والتفكيك لا تتمتع بها الفلسفة أو النقد الأدبي (...) في كتابات ملارمي، مثلا، وجدت، في ما وراء اللحظات الفكرية والمواقف الفلسفية، مراسا للكتابة وبناء للجملة وطريقة في استخدام اللغة يفيضان في الحقيقة عن فلسفة

المحاكاة. ولا يتمّ ذلك من خلال المحتويات بل من خلال البنية المستخدمة نفسها.»[١] هذه الفقرة تبيّن أنّ الخطاب الفلسفي بالرغم من حرصه على الانسجام المنطقي وتجنبه لعدم التناقض لا يقل تهافتا عن الخطاب الأدبي ذي العفوية الشعرية. فالخطاب الفلسفي مثله كمثل الخطاب الأدبي يحمل في ذاته بذور خرابه وتهافته وعوامل تفكيكه لأنه بنية غير متجانسة. كما أنّ هذا الكلام في الوقت نفسه ينهي عهد الفلسفة الانطباعية التي أطلقنا عليها "فلسفة الحضور" ويدشن عهد "فلسفة الغياب" أو بالأحرى عهد القراءة أو تحليل الخطاب حيث يشمل هذا التحليل الخطاب الفلسفي. وهو ما يجعل اللسانيات تزحف للاستيلاء على مجالات الفلسفة التقليدية. لقد تحوّل الفيلسوف اليوم، وفي ظل فلسفة الغياب التي سنبيّنها لاحقا، إلى لساني أو خبير في تحليل الخطاب وأصبح يعمد إلى الأدوات اللسانية والتفكيكية نفسها التي يعتمدها الناقد الأدبي.

لقد أخذ داريدا على عاتقه حلّ البنية الميتافيزيقية. وسعى إلى إنجاز خطاب تفكيكي حول الخطاب الميتافيزيقي المهيمن والقامع لحق الآخر في الاختلاف عن معاييره. وهو يرى أنّ حلّ بنية ما وتجاوزها، من وجهة نظر التفكيكية، لا يتمّ عبر نقدها من الخارج أو القفز عليها كما فعلت مثلا "المادية المثالية"[٢] بل يستوجب من الناحية العلمية الصرفة التموقع داخل البنية ذاتها وتفكيكها من الداخل. إنّ ما تقره الفلسفة التقليدية من مواقف فوقية من خارج النصوص يعتبره داريدا إيغالا في المثالية

---

(١) جاك داريدا: الكتابة والاختلاف، ص ٥٠.

(٢) هذه هي التسمية التي أطلقها داريدا وجميع فلاسفة ما بعد الحداثة على "المادية التاريخية" الماركسية. فهي، حين تمعن في إقصاء الآخرين المختلفين معها، تكون قد وقعت فيما نهت عنه. أي وقعت في المثالية. ولذلك يجمع داريدا كل الحداثيين ضمن مجال ميتافيزيقي جديد يعبر عنه أحيانا بـ"متافيزيا الحداثة" وأحيانا أخرى بـ"التمركز المنطقي" الذي سنأتي على ذكره لاحقا.

وتجسيما للعقلية الميتافيزيقية الإقصائية المركزية. ولـذلك فتفكيـك أيـة بنيـة يـتمّ عـبر التموضع داخلها وتوجيه نقد لها من الداخل.

وداريدا إذ يهتمّ بنقد الميتافيزيقا ونقض "التمركز المنطقـي" وتفكيـك "مثاليـة الحداثة" لا يرى نفسه قد وصل إلى مرحلة القطع النهائي مـع أي مظهـر مـن مظـاهر التمركز أو أية شائبة من شوائب الميتافيزيقا. بل إنه، على العكس من ذلك، كان يـرى أنّ الميتافيزيقا سارية ومبثوثة في شكل سمّ في الكتابة. فكان هدفه الأول، عـبر خطابـه التفكيكي، هو كيف ينفذ إلى مكوّنات هـذه البنيـة فيقوّضـها؟ وكيـف يكشـف عـن "الترياق" (Pharmaken)[1] ذلك السمّ/ الدواء الذي يقضي على السمّ/ الداء، فيجعل "الاخـتلاف" المغيّـب والآخـر الضـعيف يتقـاوى ويثبـت وجـوده عـلى مبـدأ غـير ميتافيزيقي: أي على مبدأ الاختلاف. كان داريدا يقوم بذلك دون أن يغيب عن وعيـه بأنّ "السمّ" قد ينفذ إلى كتابته وخطابه هو بالذات، لذلك كـان يتخـذ إجـراءات مـع خطابه كتلك التي يتخذها الطبيب أثناء القيام بأي عمل جراحي، حتـى لا تنتقـل لـه العدوى. كان داريدا يراجـع خطابـه ويخضـعه للتفكيـك وينقحـه ويغربلـه ويراقبـه باستمرار ويحذف منه كل ما يشـير إلى "التمركـز" أو "الاسـتعلاء الأوروبي" ويجهـد نفسـه في جعـل نصوصـه تنطـق بحـق الآخـر في الاخـتلاف عـن "معـايير المركزيـة الأوروبية". لطالما سجل خطاب الآخر الذي يهجس بـه عـلى الهـوامش وفي جنبـات النصوص. فهوامش داريدا للمهمّشين والمنبـوذين. ومعركتـه هـي تأسـيس رحيميـة

---

(١) Pharmaken مصطلح لأفلاطون غير قابل للترجمة. كان يحدّد به الكتابة باعتبارها سمّا وترياقـا في الوقت نفسه. واعتمده داريدا في تفسير ماهية الخطاب الذي ينطوي على ازدواجيـة وظيفيـة. فالكتابة عند داريدا باعتبارها أصل الخطاب تنطوي على سمّ قاتل في وجههـا الظـاهر وتنطـوي على الترياق/ الدواء أو السمّ المضاد في وجهها الخفـي. (انظـر "في علـم الكتابـة" فصـل "نهايـة الكتاب وبداية الكتابة").

للاختلاف شبيهة جدا بتلك التي أسسها الإسلام الأول زمن النبوة. فلسفتان أساسيتان عند داريدا يقومان بهذه المهمة: الأولى "فلسفة الاختلاف" والثانية "فلسفة الهوامش".

ينخر داريدا الميتافيزيقا من الداخل بخطاب/ قراءة. يعتمد فيه معاول مختلفة لسانية وبنيوية وسيميائية وإناسية. استراتيجية خطابه التفكيكي هي التموضع على تخوم الميتافيزيقا: أي على الحدود التي تفصل بين الداخل والخارج. يقول: «إنّ حركات التفكيك لا تتناول البنى والهياكل الراسخة من الخارج ولا يمكن أن تصبح ممكنة وفعالة وتضرب ضربات صائبة إلاّ إذا سكنت هذه البنى وتلبستها بطريقة معينة بالطبع»[١].

وكل هذه "الأدوات النقدية" جمعها داريدا داخل خطابه النقدي في مصطلح "التفكيك". وهو خطاب نقدي جديد يعتبره البعض تطويرا للمنهج البنيوي ويراه البعض الآخر وخاصة في الولايات المتحدة تجاوزا للبنيوية. ويطلقون عليه اسم «ما بعد البنيوية» (Post-structuralism)[٢] إلاّ أنّنا نعتبره حركة نقدية جديدة قامت على أساس بنيوي من أجل تجاوز البنيوية ونقدها. فالتفكيكية منهج بنيوي المنشإ ولكنه حين تحوّل إلى فلسفة للاختلاف تحرّر نهائيا من البنيوية. ولئن كانت البنيوية قد حرّرت القارئ من سلطة المؤلف حين أكدت «أنّ ميلاد القارئ يجب أن يكون على حساب صوت المؤلف»[٣] فإنّها أوقعته في سجن النص. أمّا التفكيكية قد حررت القارئ من سلطة المؤلف والنص على حدّ السواء. وهذا ما جعل النقاد يعتبرون

---

(١) هاشم صالح: التأويل/ التفكيك (مدخل ولقاء مع جاك داريدا)، مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد ٥٤ ـ ٥٥، ص ١٠٢.

(٢) انظر جاك ديريدا: الكتابة والاختلاف، ص ٦٠.

(٣) رولان بارط: مبادئ علم الأدلة، ص١٠١.

التفكيك وجها جديدا للبنيوية. وقد اعترف داريدا بذلك. يقول: «كان التفكيك هو الآخر حركة بنيوية أو بأية حال حركة تضطلع بضرورة معينة للإشكالية البنيوية. ولكنه أيضا حركة «ضدّ بنيوية» وهو يدين بجانب من نجاحه لهذا اللبس. كان الأمر يتعلّق بحلّ وفك ونزع جميع رواسب البنيات سواء كانت لغوية أم تمركزية منطقية أم تمركزية صواتية»[١]

والخطاب التفكيكي ينطلق في ممارسته النقدية من مبدإ الكشف عن الثغرات والتناقضات والتوترات التي يحفل بها الخطاب/ النص. يقول داريدا: «ما يهمّني في هذه القراءات التي أحاول إنجازها هو ليس النقد من الخارج. بل الاستقرار أو التموضع داخل البنية غير المتجانسة للعثور على مؤثرات أو تناقضات داخلية يقرأ النص ويفكّك خلالها نفسه.»[٢] وبعبارة أخرى، يرى داريدا أنّ الخطاب/ النص هو بناء يعجّ بالتوترات والفجوات على نحو يجعله قابلا لتفسيرات وتأويلات لا نهاية لها. ومن هنا جاء مفهوم "الاختلاف" عنده.

هذا "الاختلاف" كان هدف داريدا الأساسي. لقد سعى إلى تفجيره في صلب الخطاب/ النص، ليخلق مساحة رحبة ومحتملة تكون بمثابة «الحسم مع الذهنية المراتبية الفوقية الاستعلائية ونسف للمواقع السلطوية» من أجل تغيير علاقتنا بالكون من أرض/ سماء إلى أرض/ أرض. وبعبارة أخرى، تفجير الاختلاف داخل الخطاب ليحدث انقلابا داخله لصالح الآخر المقموع والمقهور ويتجاوز عقدة الذات الحاضرة المستبدة والمهيمنة: عقدة «التمركز المنطقي» الذي انبثقت عنه كل ظاهرة تمركز مثل تمركز الإنسان حول الكون أو حول قوميته أو حول دينه أو حول ذاته، إلخ... وهي تمركزات لا تنتج إلا علاقات إنسانية استعلائية.

---

(١) جاك داريدا: الكتابة والاختلاف، ص ٥٨.

(٢) المصدر نفسه، ص٤٩.

فالاختلاف، إذن، هو جوهر الخطاب وأصله. و«في البدء كانت الكلمة» أي وجدت الكلمة منذ فجر الوجود حمّالة أوجه. وكان الاختلاف منذ تلك البداية مقترنا بالخطاب. والخطاب التفكيكي هو خطاب يحفّزه روح الاختلاف. إنه يختلف عن منطق التناقض ومنطق النفي. فهو لا ينفي فينفي بهذا الإثبات ذاته. وهو لا ينغلق على نفسه ويرتدّ إلى ذاته. بل هو سيرورة لا تنتهي، وفعل لا يفتأ يقيم مسافة "الاختلاف" دون أن تتقلّص. هذا الخطاب «لا يفتأ يضع حدّا للأماكن المريحة التي يتبوّؤها الخطاب الوثوقي الذي يدّعي أنه مغرق في الدلالة مكتنز بالمعاني. ذلك الخطاب الذي يدّعي الإحاطة بفوضى الواقع. إنه الخطاب المتمركز حول ذاته الممتلئ بالحضور المتطابق مع مقولاته»[١].

إنّ أهمّ ما اهتمّ به الخطاب عند داريدا هو رصد ڤوب لكل علامات الغياب. فهو بالمرصاد دوما لهيمنة الحضور وامبريالية المعنى التي هي أصل كل امبريالية. لقد نذر نفسه لتقويض كل سلطة للذات الطاغية وانتصر إلى كل آخر غير الذات الآخر المغيّب والمهمّش. يقول: «بنية الكتابة تهجس بغياب الآخر وبهذا الآخر الغائب ولو كان هذا الآخر هو لا أحد»[٢].

لم يعد الخطاب في ظل فلسفة الغياب خطاب الحقيقة المطلقة والماهيات الأزلية. ولم يعد خطاب التماسك المنطقي. وإنما خطاب الاختلاف والتباين والتهافت. وليس الخطاب الفلسفي ذلك الذي ينظر إليه على أنه خطاب البرهان القاطع والترتيب المحكم والتطابق الكلي. وإنما هو خطاب يبنى على منظومة من الاعتقادات والأوهام ومساحة واسعة من التيه والفراغات. وهو خطاب ينزع إلى الغائب نزوعا كبيرا. نجد

---

(١) عبد العزيز بن عرفة: جاك داريدا، التفكيك والاختلاف المرجئ، مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد ٤٨ ـ ٤٩، ص٧٦.

(٢) المرجع نفسه، ص٧٦.

في الخطاب حضور المتلقي قبل أن نجد أثر الكاتب. المتلقي الغائب/ الآخر هو الذي يملي على كاتب نصه. وهذا بالذات مقياس العدول عن تسمية النص إلى الخطاب. هكذا يستحضر الكاتب في كل سطر سلطات عدة (دينية، سياسية، أخلاقية، إلخ...) فيتخلى نهائيا عن ملكيته للنص. إنّ الكاتب لا ينتج نصوصا أبدا في ظل فلسفة النص الغائب. وإنّ فلسفة النص الغائب هي في نهاية الأمر نظرية يتم النص. كما قال بيتر شوندي: «إنّ النص هو ذاك الذي مات أبوه». إنّ هذا الغياب، أو بالأحرى هذا الآخر المغيب في الخطاب، هو الموضوع الأساسي الذي تأسّست من أجله نظرية «القراءة» في العصر الحديث.

الخطاب والقراءة:

تعتبر القراءة في المرجعية المابعد بنيوية خطابا على الخطاب. بمعنى أنها خطاب نقدي ينجز حول خطاب إبداعي بالمعنى العام للكلمة. وبناء على ذلك فالقراءة ليست تلك التي تقول ما أراد النص قوله. بل تقول ما لم يقله الكاتب. إنها، إذن، كشف عن هذا النص الغائب الذي أتينا على تحديده. والنص الغائب أصناف. أحيانا نجد نصا غير مصرّح به أي مسكوت عنه، (Le non dit)وأحيانا نجد نصا لا مفكرا فيه (L'impensable)أو مستحيل التفكير فيه (L'impensé)أحيانا أخرى [1]. كما أنّ القراءة تخضع لنظرية الفهم الحديثة حيث يتفرّد كل شخص بـ«بصمة فهم» شخصية تجعله مختلفا عن غيره في فهم الخطاب. فكل حسب مرجعيته ونفسيته وطبيعته النمطية يفهم ويولّد المعنى. تحضرني هنا أمثلة كثيرة من الواقع المعيش. كان أستاذ باحث يقدم قراءة لنصوص أدبية في إحدى الندوات. وكان المؤلف صاحب تلك النصوص حاضرا. وفجأة صاح قائلا: أنت لم تفهم النصّ. فأجابه الأستاذ قائلا: وأنت لا تفهم النقد.

---

(١) هناك فرق بينها. المسكوت عنه يكون عن قصد واللامفكر فيه يكون عن لاوعي والمستحيل التفكير فيه يكون عن منع.

هذا شاهد دقيق على كاتب تقليدي له مرجعية ما قبل خطابية وناقد يصدر نقده عن مرجعية تحليل الخطاب. الأول يرجع إلى المطابقة وأحادية المعنى الذي يملكه الكاتب والثاني يرجع إلى الاختلاف وتعدّد المعنى بتعدد القراء. فإذا بالمعنى مع هذه المرجعية الخطابية أصبح من إنتاج القارئ وليس من إنتاج النص. هذا هو الانقلاب المعرفي الذي قادت إليه نظرية تحليل الخطاب. مثل آخر لا يقل طرافة. كنت على سفر بالسيارة وكان معي طفلان: واحد على أبواب المراهقة والثاني صغير لا يزال يشحن ذهنه بالألعاب الكرتونية. ولما لاح لنا جبل حضرتني الدلالة وتذكرت مشاغل الخطاب والمعنى. ثم فجأة سألتهما بفضولية: ماذا يشبه هذا الجبل؟ قال المراهق دون تردّد إنه يشبه امرأة تستحمّ وشعرها يتدلّى على كتفيها إلى الخلف. وانبرى الثاني صائحا: لا لا إنه يشبه أسدا رافعا رأسه وهو في زئير متواصل. نظرت متأمّلا فإذا الدلالتان لهما ما يبرّرهما في التأويل. هكذا الخطاب: النص واحد والمعنى من صنع القارئ بالتأويل الذاتي وحسب مرجعيات معينة سنأتي عليها لاحقا. ومن الأمثلة التاريخية أنّ أبا نواس توقف مرة قرب حلقة درس في الأدب فسمع الطالب يسأل سيده قائلا: لماذا يا سيّدنا قال الشاعر:

ألا فاسقني خمرا وقل لي هي الخمر ولا تسقني سرّا إذا أمكن الجهر

فأجاب المدرس أنّ الشاعر يريد أن يشرك كلّ حواسه في التلذّذ بالخمر. فلما بقي السمع عاطلا متخلفا عن هذه اللذة أراد أن يدخله في جوقة اللذة. فتعجب أبو نواس من ذلك التأويل وقال إني لم أقصد ذلك.[1]

(١) ورد ضمن كتاب "المنهجية في الأدب والعلوم الإنسانية" صادر عن جمعية البحث والعلوم الإنسانية، دار توبقال، المغرب، ١٩٨٦، ص٦.

هذه أمثلة قد تبدو للتقليديين بأنها خرجت عن شروط البحث في النقد الأدبي لما تتضمّنه من نزعة خبرية سردية، ولكنها في منظور الخطاب تتنزل ضمن صميم الدلالة ولذلك لم أتردّد في ذكرها. وهي أمثلة تدلّ على أنّ الخطاب/ القراءة يبرّر وجوده بالغياب قبل الحضور. ويعلم أكثر ممّا يعلم الخطاب/ النص. فالخطاب يتجاوز صاحبه إلى متلقيه الذي لا ينتج المعاني من النص بل من «أفق انتظار» مسبق ومشروط يسلّطه على النص فيقوّله ما لا ينقال. ويحوّل الدلالة إلى مسار لا متناه وفضاءات للمعنى متعدّدة تعدّد الذوات المنتجة للخطاب مضروب في حالات ووضعيات الإنتاج. أما فلسفة الحضور فأصحابها لا يعترفون إلا بالمعنى النوذج الواحد الأوحد: المعنى المتطابق المتمركز حول الذات المفكرة. إن القراءة في ظل فلسفة الحضور هي قراءة "بروكستية"[١] لا ترى إلا وجها واحدا للحقيقة تتمسك به وتفرضه بالقوة.

نلمس الآن وندرك أنّ الفيصل بين مفهوم القراءة في ظل فلسفة الغياب، حيث أخذ الخطاب يؤسس سلطته ومثيلتها في ظل فلسفة الحضور حيث لا تزال سلطة النص تسود، هو قيام الأولى على مبدإ الاختلاف وقيام الثانية على مبدإ التمركز. وإذا أردنا أن نحسم نهائيا بين الفلسفتين فلن نجد أحسن من معارضة جاك لاكان الشهيرة للكوجيتو الديكارتي الشهير: «أنا أفكّر، إذن، أنا موجود». فديكارت من خلال الكوجيتو يوجد حيث الفكر أي حيث الحضور. في حين يوجد لاكان حيث اللامفكر فيه أي الغياب حين قال: «أنا أفكر حيث لا أوجد وأوجد حيث لا أفكّر[٢] فالإنسان

(١) المرجع نفسه. وبروكيست شخصية أسطورية تعرف بقاطع طريق كان يعذب ضحاياه فينيم الطول منها في سرير قصير بعد أن يقطع ساقيه، ويجعل القصير في سرير طويل بعد أن يمطّط ساقيه. وأصبحت رمزا لكل قراءة أدبية تعسفية تفرض نفسها على أنها الوحيدة السليمة وغيرها خاطئ. للتعمق راجع كتاب "المنهجية في الأدب والعلوم الإنسانية".

(٢) ذكره زكرياء إبراهيم: مشكلة البنية، دار مصر للطباعة، الفصل الخامس، ص١٧٨.

إذا كانت تحضره فكرة فقد غابت عنه أفكار. وكم من مرة نجد أنفسنا في غير الأفكار التي نظن أنّ لنا فيها اكتمال. إنّ طبيعة الإنسان هي النقصان ولا يمكن أن يدرك الكلي. وما تدعيه العقلانية التقليدية المولدة للحداثة من امتلاء باليقين فليس سوى صلف وادعاء. أمّا فلسفة الخطاب حيث الاختلاف يتأسس مبدأ للوجود، فهي اعتراف بالنسبي وبنقص الفرد البشري وإرجاعه إلى حدوده. إنّ الفرق بين فلسفة "التمركز المنطقي"، كما يحلو لداريدا أن يسمي فلسفة الحضور، وبين فلسفة الغياب أو بالأحرى فلسفة الخطاب هو أنّ الخطاب يرى أن هناك فجوة بين الوجود والفكر. وهذه الفجوة هي الخطاب/ الآخر المغيّب في الخطاب الأنا الحاضر والتي سمّاه هيدغير "نسيان الإنسان لوجوده" [1]. في حين أنّ فلسفة الحضور هي فلسفة الكبر والصلف والاعتداد بكمال المنطق واكتمال الحقيقة الأبدية.

وعود على بدء نقول: إنّ الخطاب/ القراءة المفجّر لمعان لا حدّ لها من الخطاب/ النص يجعلنا لا ننتج اليقين. بل ننتج الظن. وهذا الظن هو حكمة الخلق أصلا حتى يظل الإنسان يبحث عن الحقيقة دون أن يدركها ويظل بذلك يحقق وجوده المتثل في خلافته على الأرض وينحت كيانه الكائن في غياب الحقيقة. إنّ الحقيقة في ظل فلسفة الخطاب ليست الحقيقة العادية والمعروفة في فلسفة الحضور. إنها شيء ذاتي والقراءة أداتها. إنها، كما يقول قادمار عن المنهج/ القراءة: «المنهج شيء ينبع من الذات

(١) يعتبر هاغير رائد الفلسفة الميثالية الألمانية ويرى أنّ الإنسان لا يعقل وجوده حين يفكر بل هو ينساه. وهو بذلك يبين ضعف الذات المفكرة ويبين أن تلك حدود الإنسان الفرد. وهذا رد على الفلسفة الفرسية العقلانية المعتدة بالذات المفكرة والمعتدة بالإنسان الذي رفعته الحداثة إلى درجة التأليه. وهكذا يؤكد رواد ما بعد الحداثة أنّ عصر تأليه الإنسان قد ولى وانتهى ولا بد من تصحيح مفهوم الأنسنة. يقول ميشال فوكو في مسيرته الفلسفية ردّا على الحداثيين: «إذا كانت الحداثة قد أعلنت موت الله فإنّي أعلن هنا موت الإنسان» وفلسفة الخطاب اعتبرت ذلك "موتا للعقل" وهي تسعى فلسفيا إلى إدراك هذا الهدف المتمثل في تصحيح مسار الحداثة الخاطئ.

ليوصل إلى نتيجة وهذه النتيجة لا تعني الحقيقة أبدا»[١] الحقيقة "تصوّر" مجرّد لا بد منه. هي تصور لأنّ لها وجود في الأذهان وليس لها وجود في الأعيان. هي متصور يظل الإنسان يلهث وراءه. وكلما زاد اقترابا زاد اغترابا. الحقيقة وهم ولكنه شرط الوجود. والخطاب شرايين له. والنسبية روحه وجوهره. هي تصور يعترف بالآخر وبحقه في الوجود من أجل الاختلاف والتكامل: من أجل بناء تصور عام للإنسان العام علّه يستكين إلى يقين مؤقت. إنه الخطاب المؤسس للاختلاف الكاشف عن الآخر الغائب المطمور في ركام النصوص الغارقة حتى النخاع في النسبية. إنه بعبارة أخرى بحث متواصل عن الوجود وأمل في العثور عليه يوما ما. وهكذا يمكن أن نصوغ معادلة عن القراءة في ضوء فلسفة الخطاب فنقول: أنا أقرأ، إذن، أنا أنجز خطابا على الخطاب وأحفر بحثا عن الوجود. وبتعبير جاك داريدا «أنتج دلا على الدال حتى يصف حركة اللغة في أصلها الكتابي»[٢] ألم يقل التوحيدي قبله ومنذ القرن الرابع للهجرة "الكلام على الكلام صعب". فما هي خصائص هذا الحفر/ القراءة وهذا الكلام على الكلام بتعبير أديبنا الغريب معرفيا؟

أهمّ ما يميّز الخطاب/ القراءة هو الخروج عن خصائص النقد الكلاسيكي ذي الطبيعة المعيارية ليصبح ضربا من الإبداع الثاني الموازي للخطاب/ النص. فحوّله بذلك إلى منبع للمعاني اللامتناهية. فالخطاب/ النص في نظر الخطاب/ القراءة هو قوة دلالية متجددة باستمرار وآلة لإنتاج المعنى. يقول الدكتور حمادي صمود عن القراءة الحديثة: «ومن مميّزات هذا الفكر أيضا، أنّه يعوّض التقديم بل يعوّض النقد ذاته بالقراءة (...) باعتبار النص كائن مستقل عن كاتبه، مرتبط بقارئه في آن (...) ولذلك

---

(١) قادمار: الحقيقة والمنهج، ص١٥. مع التأكيد على أنّ واو العطف في عنوان كتاب قادمار تعني فصل الحقيقة عن المنهج

(٢) جاك داريدا: في علم الكتابة، ص٦٦.

فبإمكان القارئ أن يفجّر منه ما يقع في بؤرة التناص، ولا يستطيع أن يدّعي أنه استنفذه، إيمانا بأنّ كلّ قراءة ليست إلا مسلكا ممكنا في النص، وإمكانية من جملة إمكانيات تحقّقه ولا تستنفذه. بعبارة أخرى إنّ ما يميّز النقد الحديث هو تحويل العلاقة من نص كاتب إلى نص قارئ. فنسبة النص إلى كاتبه ليست في الاعتبار أهمّ من نسبة النص إلى قارئه[1].

وهذا النقد الذي يقصده صمود هو "القراءة" التي تلج المجاهل عبر عملية متشابكة من العلاقات تنسجها أطراف متعدّدة مثل النصّ والمؤلف والقارئ والموروث والواقع، إلخ... بعبارة أ خرى إنّ القراءة في منظور الخطاب إعادة إنتاج للنص من خلال جدلية هذا النص والسياق العام الذي يحيط به. وكلّ ذلك مجتمع يشكل بنية الخطاب.

فإذا كان الخطاب مفهوما أرحب من النص، فإنّ وجوده لا يتحدّد إلاّ بضبط نوع من العلاقة بين الأطراف المكونة له. فأمّا الأطراف فهي أربعة: النص والقارئ والموروث والتجربة. وأمّا العلاقة بينها فهي علاقة أخذ وعطاء. فالقارئ يسأل مثلا النص، يستنطقه ويحاوره. وفي ذلك اكتشاف للنص بقدر ما فيه اكتشاف لنفسه. يسأل القارئ النص عن دلالاته والنص يسأل القارئ عن هوّيته. وهكذا تكون العلاقة جدلية بين القارئ ونصه. يثري القارئ النص. ويحث النص القارئ على النظر والتوغل في ذاته. وككلّ جدلية تؤدي إلى التطور، فالقراءة المنبثقة عن هذه الجدلية تطور قارئها ومقروءها في الوقت نفسه. والقارئ بهذه العلاقة ليس مرآة تعكس النص فقط، بل النص مرآة يتمرأى فيها القارئ أيضا.

والقارئ يتلقى النص حسب معجمه. وهذا المعجم مختلف بالضرورة عن معجم المؤلف فيقع التمازج والتلاقح بين معجم القارئ ومعجم النص. وينتج عن

(١) حمادي صمّود: حوار أدبي، الحياة الثقافية، عدد٤٨ ـ ٤٩، ١٩٨٨، ص٢٤.

هذا التلاقح إنتاج نص جديد هو وليد القراءة. ويتحدث الدكتور صبري الحافظ عن إعادة إنتاج النص عبر جدليته مع القارئ فيقول: «فبقدر ما يشارك القارئ في إنتاج معنى النص، يقوم النص بدوره بالتأثير على القارئ وتوجيه استجابته واقتراحاته وتعديل هذه الاستجابات (...) بل أكثر من ذلك، إنه يشارك في صياغة القارئ نفسه وليس استجابته فحسب[١].

والنص لا يمكن فهمه دون الرجوع إلى عشرات النصوص التي سبقته وأسهمت في خلقه. وهذا الرجوع هو عملية "تناص" لا يمكن للقراءة أن تتنفس بدونها. ولا تكفي جدلية القارئ والنص لتصبح القراءة قابلة للإنجاز. بل لا بد من طرف ثالث في العملية القرائية وهو الموروث. و"التناص" هو علاقة مشروعة بين النص والموروث، سواء كان هذا الموروث تابعا للنصّ أو للقارئ، علاقة تتمّ في ضوئها إعادة إنتاج المقروء.

تتعدّد إذن، العوامل في إنجاز الخطاب/ القراءة. وقد أشار الدكتور عبد السلام المسدي إلى ضرورة تعدّد هذه العوامل المؤثرة في إعادة إنتاج الخطاب/ النص. يقول: «أوفق السبل إلى نظرية شمولية أن ننتبه إلى أنّ الظاهرة النقدية تجسّم تقاطع ظواهر ثلاث: حضور الإنسان مؤلفا كان أو ناقدا وحضور الكلام فحضور الفن[٢].

عامل رابع يساهم في تحديد ملامح الخطاب/ القراءة هو عامل التجربة. فالمتعبّد في محراب الكتاب باستمرار والاطلاع المتواصل على مختلف القراءات سواء كانت تنظيرا أم تطبيقا كلها صقل للذّات القارئة وتعويد للعقل على التمرّس بالنصوص حتى يتحوّل فعل القراءة إلى عمل إبداعي تلقائي في الذات. ويصقل

(١) د. صبري الحافظ: قراءة رواية حديثة ـ مالك الحزين، مجلة فصول، عدد٤، ١٩٨٤.

(٢) د. عبد السلام المسدي: الأسلوبية والأسلوب، الدار العربية للكتاب، تونس، ص١١٩.

بـ«حدسية»[١] شفافة: حدسية تدرك أبعاد النصوص بسرعة وتتفاعل مع كل قراءة بسهولة. وقد قال الدكتور صبري الحافظ في هذا السياق أيضا: «إنّنا عندما نقرأ عملا قصصيا، فإنّنا لا نقرؤه بعقل بكر محايد. فالبكارة العقلية لا وجود لها. والحياد النصي- خرافة دحضها النقد منذ زمن (...) إنما نقرؤه من خلال عقل صاغت قدرته على الفهم والقراءة ترسّبات الخبرات القرائية المختلفة، ومواصفات النصوص التي سبق استحسانها أو استهجانها على السواء[٢].

تلك هي شروط إنتاج القراءة باعتبارها مصطلحا للتعبير عن النقد الحديث في ضوء فلسفة تحليل الخطاب. وهي شروط احتفى بها الفكر النقدي الحديث في الغرب. القراءة نتاج غربي للزخم الذي غص به هذا الفكر بسبب تأثره بما بعد الحداثة فلسفة وبما بعد البنيوية منهجا للنقد والتفكير. إنه الفضاء المعرفي المؤطر ابستيمولوجيا بمفهوم الخطاب وبنظرية تحليله اللسانية.

وإذا أردنا أن نلخص مفهوم الخطاب في مرجعه الغربي الأصلي، قلنا اختصارا: الخطاب مفهوم نقدي نقل الفكر النقدي من مجال إطلاقية الفكر إلى مجال نسبية الفهم. وهو كلام يعج بالغياب عن الذات وبحضور الأخر المغاير المختلف. إنه كلام ليست حقيقته فيما يصرّح به بل فيما يصمت عنه. وما يصمت عنه أنواع عدة منها المسكوت عنه عن قصد، واللامفكر فيه عن لاوعي، والمستحيل التفكير فيه عن منع. وكل هذه المستويات لا يمكن إدراكها إلاّ بالقراءة في مفهومها الجديد. والقراءة مشروطة بأربعة أركان أساسية لا بد منها في إنتاج خطاب على الخطاب: هي حضور القارئ ووجود

---

(١) الحدس هنا ليس بمفهومه الصوفي ولا الفلسفي البرقسوني ولا الشخصاني ولا حتى الظاهراتي. إنه رؤية استكشافية تصقل بالتجربة والتمرّس المتواصل بالنصوص. إنه طاقة قادرة على استكشاف مكامن الدلالة بالضبط كما يستكشف الراعي المتمرس بالغابة مجاهلها.

(٢) د. صبري الحافظ: المصدر السابق.

النص واستحضار الموروث وتوفر التجربة. وهي الأطراف المؤطرة لاستراتيجية الحفر في بنية الخطاب.

وإذا كان هذا مفهوم الخطاب/ Discours كما يتحدّد في إطاره المرجعي الأصلي، فإنّ مصطلح الخطاب مصطلح اشتقاقي أصلي في اللغة العربية وليس غريبا عنها. وهذا يطرح إشكالا. إذ لا يتمّ اعتماده جهازا نقديا ناجعا إلاّ إذا قمنا بنقله من مرجعه الأصلي وتأصيله داخل مجال استعماله. فكيف يتمّ تأصيل الخطاب/ Discours في اللغة العربية؟

تأصيل الخطاب في اللغة العربية

أ - تحويل الخطاب إلى مصطلح

تمرّ العبارة في طريقها إلى الاستعمال العلمي بثلاث مراحل: الأولى ظهورها المعجمي واستعمالها في المجال اللغوي العادي الذي تعبّر فيه أو يعبّر بها عن شيء من الأشياء سواء كانت مادية ملموسة أم معنوية مجرّدة. والمرحلة الثانية هي تحويلها من قبل صاحب علم من العلوم إلى مجال استعماله الاصطلاحي لتصبح معبّرة عن بعد إجرائي داخل ذلك العلم. والمرحلة الثالثة هي تطور الاستعمال الاصطلاحي الإجرائي إلى مستوى التجريد النظري ليصبح المصطلح مفهوما يحتوى جملة من القواعد والمبادئ النظرية التي توحّد جملة من العلوم الخاضعة لنسق واحد ومبادئ أساسية عامة واحدة. فكيف يمكن تحويل كلمة «خطاب» العربية إلى مصطلح أولا، ثم إلى مفهوم ثانيا؟

منطلق تحويل كلمة «خطاب» إلى مصطلح في اللغة العربية يصطدم ببعض العوائق المعرفية التي لا بد من تجاوزها. أول تلك العوائق يتمثل في كون الاعتقاد في صحة الاطروحة العامة لعلماء السيميائيات والاتنولوجيا اللسانية التي تقول: «إنّ منظومة لغوية ـ بمفرداتها وتراكيبها ونحوها تؤثّر في طريقة رؤية أهلها للعالم وكيفية مفصلتهم له ومن ثمّة تؤثر في طريقة تفكيرهم[1] يجعلنا حذرين في تعاملنا مع المصطلحات المترجمة لا سيما إذا ترجم المصطلح الأجنبي بمصطلح أصلي في اللغة المترجم إليها: أي بمصطلح اشتقاقي إذا كان الأمر يتعلّق باللغة العربية. ينطبق هذا الأمر على مصطلح "الخطاب" باعتباره اسما مشتقا من مادة (خ. ط. ب)، وفي الوقت نفسه اعتمد في النقدين الأدبي والثقافي العربيين الحديثين ليحمل دلالة المصطلح النقدي الغربي (Discours).

---

(1) Adam Schaf: Langage et connaissance, Anthropos, Paris, 1967, p. 5.

فترجمة مصطلح أجنبي بمصطلح عربي يكون أصليا في اللغة العربية وليس غريبا عنها، يجعل القارئ يدرك مباشرة وبعفوية مدلولها كما يتحدّد داخل المنظومة اللغوية العربية التي هي المجال التداولي الأصلي لهذه الكلمة، لأنّ العبارة من حيث هي مدلول تحمل داخل منظومتها اللغوية خصائص رؤية أهلها للعالم وتصوراتهم وطرق تفكيرهم. وهي عمليات فكرية تقع بكيفية آلية وخفية ولا واعية.

وبناء على ذلك، فتعامل الباحث مع هذا النوع من المصطلحات يبقى رهينا لمدى نجاح المترجم في سبر مختلف العلاقات ونقاط التقاطع بين المصطلحين داخل المنظومتين اللغويّتين، ومدى نجاحه في المواءمة بين نظامين من الدلالة غير متجانسين. إلاّ أنّ ذلك لا يغني الباحث عن بعض الخيارات المنهجية. إذ لا بدّ من العمل بنفسه، وهو يعتمد جهازا مفهوميا غريبا عن المنظومة اللغوية للبحث، على نقل المفهوم من مجاله المعرفي الأصلي وتأصيله داخل المجال المعرفي التداولي الذي سيستعمل فيه. وبعبارة أخرى، إذا كانت كل وحدة لغوية تعبر عن وحدة حضارية، فتعامل الباحث مع مصطلح عربي أصلي يراد له أن يحمل محتوى معرفيا مغايرا لما يحمله يتمّ من خلال ثنائية الاستيعاب والصهر: استيعاب هذا المحتوى المعرفي ثم صهره داخل نظام المعرفة العربي. وهو عمل يجعل المصطلح أصيلا بعيدا عن تلفيقية التوفيق.

أهمّ منطلق لتأصيل الخطاب/ Discours داخل اللغة العربية هو تحديد مختلف معاني الكلمات المؤلفة من هذه المادة (خ. ط. ب). ولبيان ذلك تكون المعاجم العربية وكتب اللغة والفكر والأدب القديمة لاسيما القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة ومعجم لسان العرب هي المرشحة لذلك. فالقرآن الكريم، كما يعلم الجميع، هو الكتاب الأكثر تعبيرا عن اللسان العربي. ومعجم لسان العرب لابن منظور يساعدنا على الرجوع بالكلمة إلى أصلها اللغوي على امتداد زمني كبير. فالرجل، كما نعلم، عاش في النصف الثاني من القرن السابع للهجرة. وجمع في معجمه مادة اللغة الأصل كما تمّ تدوينها في أمهات الكتب والدواوين كالقرآن والحديث والشعر الجاهلي، إلخ...

وكان مدفوعا إلى هذا الجمع الأمين بهاجس الخوف على اللغة العربية ونقائها. ومن ثمّة الخوف على وحدة الثقافة العربية. فلسان العرب، إذنن هو موسوعة جمع اللغة العربية والحفاظ عليها من شوائب "الدخيل" زمن التراجع الحضاري.

ولذلك فالقرآن الكريم ولسان العرب يساعداننا مساعدة منهجية من ناحية، إذ يختصران لنا الوقت ويجنباننا مشقة التنقيب عن دلالة الكلمة في تراثنا الضخم. ويساعداننا مساعدة معرفية من ناحية أخرى، إذ يمكناننا من رصد دلالة المصطلح في حقيقته العربية الأصلية النقية من كل الشوائب التي طرأت على اللغة العربية في الفترات التاريخية اللاحقة، سواء كانت بسبب التوسع الجغرافي للمسلمين أم الغزو الاستعماري أم التبعية الحضارية. ذلك أنّ دراسة اللغة العربية قبل أن تختلط بلغات الشعوب الأخرى، تساعدنا على معرفة خصائص مصطلح الخطاب ومن ثمة ضبط نظام الخطاب في اللغة العربية: أي معرفة قوانين تفسيره من ناحية ومعرفة شروط إنتاجه من ناحية أخرى. وهو ما يسهل علينا عملية "صهر" مفهوم الخطاب/ Discours الغربي بمفهوم الخطاب كما يتحدّد معناه داخل نظام اللغة العربية. فما هو نظام الدلالة لمادة (خ. ط. ب) في اللغة العربية من خلال أمهات الكتب؟

غطّت مادة (خ. ط. ب) أربع صفحات من لسان العرب. وكانت هذه الصفحات الأربع كغيرها حافلة بالشواهد المختلفة على دلالة هذه المادة/ الأصل من شعر وحديث وقرآن وأقوال مأثورة وحكم منثورة، إلخ...[١].

وفي القرآن تردّدت المادة اثنتي عشرة مرّة موزّعة على اثنتي عشرة سورة[٢] أمّا في كتب السيرة والحديث فقد تردّدت بكثافة إلى درجة يصعب معها الإحصاء. ففي

(١) ابن منظور: لسان العرب، دار الفكر، مكتبة الحياة، ج ٨، باب الباء، ص١٥٣.

(٢) محمد فؤاد عبد الباقي: المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، دار إحياء التراث العربي، يسروت، ص ٢٣٥.

المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي يوجد حضور غزير جدا للمادة. فلا تكاد تذكر مناسبة أو عيد أو غزوة أو ظاهرة من الظواهر اجتماعية كانت أم طبيعية إلاّ واقترنت في ذكر حديث للرسول ﷺ عنها بمادة (خ. ط. ب) أو بمشتق من مشتقاتها.(١)

ومن خلال قراءتنا لهذه النصوص الواردة في هذه الكتب الأصول، حاولنا استخلاص جوهر الدلالة للمادة فضبطناها في ثلاثة مستويات نعرضها مرتبة كما يلي:

١- (خ. ط. ب) تعني الشأن والغرض. والدلالة على ذلك في هذه المادة يكاد يختص به المصدر المشتق منها «خطْبٌ» بسكون العين. وقد ذكر اللسان «الخطب الشان أو الأمر صغر أو عظم. وقيل هو سبب الأمر. يقال ما خطبك أو ما أمرك (...) والخطب الأمر الذي تقع فيه المخاطبة. وهو الشأن والحال.(٢) وفي القرآن الكريم ذكر خمس مرات موزعة على خمس سور. ففي سورة يوسف، (الآية ٥١): ﴿مَا خَطْبُكُنَّ إِذْ رَاوَدتُّنَّ يُوسُفَ عَن نَّفْسِهِۦ﴾، يسأل الملك النسوة عن شأنهن وغرضهن من مراودة يوسف عن نفسه. وفي سورة القصص، (الآية ٢٣): سأل موسى لما ورد ماء مدين المرأتين اللتين وجدهما تذودان عن السقي قائلا: ﴿مَا خَطْبُكُمَا﴾: أي ما شأنكما من منع السقي عن الناس؟ وفي سورة طه، (الآية ٩٥) خاطب موسى السّامري: ﴿قَالَ فَمَا خَطْبُكَ يَٰسَٰمِرِيُّ﴾، أي ما شأنك وغرضك من إضلالك بني إسرائيل؟ أمّا في سورتي الحجر (الآية ٥٧) والذاريات (الآية ٣١) فقد سأل فيهما سيدنا إبراهيم عليه السلام المرسلين قائلا: ﴿قَالَ فَمَا خَطْبُكُمْ أَيُّهَا ٱلْمُرْسَلُونَ﴾. ولئن كان الاستفهام يتضمّن معنى الاستخبار عن شأن المرسلين وغايتهم من تبشيرهم له بغلام عليم، فإنّ الذي يهمّنا هنا من إجابة المرسلين له هو الإرسال لهدف وغرض معيّن وهو تطهير

(١) فنسنغ: المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي، دار العودة، مادة، "خطب"، ج٢، ص ٤٤.

(٢) ابن منظور: لسان العرب، ج٨، ص١٥٣.

الأرض من المفسدين إمّا بإصلاحهم وإرجاعهم إلى الصواب وإمّا بسحقهم وتسليط عليهم عذاب أليم كما ورد في الآيتين.

وبناء على ذلك فالآيتان، إضافة إلى أنهما أشارتا إلى اقتران "الخطب" باعتباره شأنا وغرضا بمصطلح الخطاب/ Discours، فإنّهما بيّنتا أنّ دلالة "الخطب" لا تحمل فقط الأمر العادي: أي الشأن اليومي للأفراد. وإنما تحمل دلالة أمر أهمّ هو "شأن عظيم" يهمّ كل الناس. وهذا الشأن العظيم هو بالتعبير الحديث «الخطاب/ المشروع»[1] وبالتعبير القرآني هو «الرسالة». فالرسالة السماوية هي مشروع مخلّص للبشرية من العذاب الذي تردّت فيه بسبب خياراتها الوضعية. ولذلك فعبارة "المرسلين" المذكورة في الآيتين تحيلان أيضا على دلالة "الخطاب" ولذلك اقترن "الخطب" بـ"المرسلين". فالرسالة، إذن، خطاب. والخطاب "مشروع حضاري" في المرجعية اللسانية الغربية وكذلك في المرجعية اللغوية الإسلامية. وكل هذه الدلالات تولّدت عن معنى "الخطب" في القرآن الكريم.

٢- (خ. ط. ب) تعني كلام حامل لشأن أو غرض. والدلالة على ذلك في هذه المادة التي تشترك فيها الأفعال "خطب" و"خاطب" والمصادر المشتقة منهما. فالأفعال تدلّ على الكلام والمصادر تدلّ الغرض المحمول في فعل المخاطبة. وقد أورد ابن منظور في اللسان قائلا: «يقال خطب فلان إلى فلان فخطبه وأخطبه أي أجابه والخطاب والمخاطبة مراجعة الكلام. وقد خاطبه بالكلام مخاطبة وخطابا وهما يتخاطبان (...) وخطب الخاطب على المنبر واختطب يخطب خطابة. واسم الكلام الخطبة (...) والخطبة. اسم للكلام الذي يتكلّم به الخطيب (...) وذهب أبو إسحاق

---

(١) هكذا اقترن مفهوم الخطاب بالمشروع الحضاري أو السياسي أو الاقتصادي أو غير ذلك. لاحظ مثلا الحديث عن "الخطاب العربي" و"خطاب السوق" و"الخطاب العالمي الجديد" إلى غير ذلك من التسميات التي قرنت مصطلح الخطاب بالسلطة او المشروع.

إلى أنّ الخطبة عند العرب الكلام المنثور المسجّع ونحوه. وعن التهذيب: الخطبة مثل الرسالة التي لها أوّل وآخر (...) وقيل فصل الخطاب أمّا بعد. وداود عليه السلام أول من قال: أمّا بعد (...) وقال أبو العباس معنى أمّا بعد، أمّا بعد ما مضى من الكلام فهو كذا وكذا.[1]

ما يمكن استخلاصه من هذا النص أنّ مادة (خ. ط. ب) تحمل، في هذا المستوى، دلالة الكلام سواء كان شفهيا أم كتابيا. وهو كلام حامل بالبداهة لغرض ما. إلا أنّ الهام فيما تقدّم هو ذكر «فصل الخطاب» و «أمّا بعد». وذلك يبرز أنّ الخطاب له جوهر يرد بعد «أما بعد» وعرض يرد قبلها. فـ «أمّا بعد» ترد في الرسالة المكتوبة كتقاليد موروثة عن الخطبة الشفوية. ويؤتى بها لتنبّه القارئ على بداية جوهر الموضوع. وإذا اعتمدنا المفاهيم الإنشائية، لاسيما نظرية وظائف الخطاب كما أنشأها فلادميربروب وطوّرها جاكوبسون، قلنا إنّ «أما بعد» خطاب يقوم بالوظيفة الانتباهية. في حين أنّ ما يرد بعدها هو خطاب يؤدي الوظيفة الإقناعية. إنّ هذه الوظيفة أو ما يعرف لدينا بجوهر الموضوع يأتي عادة بعد التقديم والتسليم وغيرها من التقاليد الخطابية التي تقسم الخطاب إلى وظائف. وجوهر الموضوع هذا هو «فصل الخطاب» الذي قصده ابن منظور. وهو الغرض الأساسي من الرسالة/ المشروع. في حين يكون ما جا قبل أمّا بعد من العوارض العارضة.

في القرآن الكريم ذكر الفعل "خاطب" مرتين في كل من سورتي "الفرقان" و"هود". وهو يعني مجرّد الكلام. إلاّ أنّ لفظة «الخطاب» وردت ثلاث مرات في سورة "النبإ"، وفي سورة "ص" مرتين. ولئن كان المعنى لا يختلف عن المعنى الذي حدّده ابن منظور، فإنّ الآية ٢٠ التي وردت في سورة "ص": «وشددْنا ملكه وآتيناه الحكمة وفصل الخطاب» تؤدي دلالة إضافية تتمثل في حمل مادة (خ. ط. ب) لمعنى

(١) المصدر نفسه، ج٨، ص١٥٤.

النفوذ والسلطة. والعلاقة بين الخطاب والسلطة عند ميشال فوكو، كما رأينا، علاقة عضوية تلازمية. والتلازم نفسه نجده في اللغة العربية.

٣- (خ. ط. ب) تعني حصول سلطة لإنجاز الشأن أو الغرض. ذكر اللسان في هذا السياق «رجل خطيب حسن الخطبة (...) وفي حديث الحجّاج أَمِنْ أهل المحاشد والمخاطب أنت (...) أراد أنت من الذين يخطبون الناس ويحثّونهم على الخروج والاجتماع للفتن (...) وعن التهذيب قال بعض المفسّرين في قوله تعالى "وفصل الخطاب" قال هو أن يحكم بالبينة أو اليمين. وقيل معناه أن يفصل بين الحقّ والباطل[١].

وهذا الكلام يدلّ على أنّ الخطاب له طاقة تعبوية فهو سلطة مؤثرة على السامعين. ووظائف الخطاب في الخطبة لا تخرج عن حيز السلطة. فهي ردعية وإقناعية وتعبوية ووعظية، إلخ... وهي متوافقة مع ما ذهب إليه فوكو عندما قال معرفا الخطاب «إنه الأداة التي بها ومن أجلها يقع الصراع. إنه السلطة التي نسعى إلى الاستحواذ عليها[٢]. والحجّاج المذكور في لسان العرب باعتباره يمثل السلطة الرسمية يقمع السلطة المعارضة من خلال ضرب سلاحها التعبوي وهو الخطاب. والخطاب أيضا من خلال نصّ ابن منظور سلطة الحجة والبرهان الساطع والدليل القاطع كما برز في نقله لتفسير التهذيب لـ"فصل الخطاب" الوارد في القرآن الكريم.

المعنى نفسه الذي ذهب إليه القرآن الكريم في سورة "ص" حين أعطى سلطات خارقة لداود. فسخّر له الجبال تسبّح معه بالعشيّ والإشراق والطير محشورة له. فقال تعالى: «وشددنا ملكه وآتيناه الحكمة وفصل الخطاب»: أي مكنّاه من السلطة الكافية التي ضمنّاها خطابه لاستمرار حكمه في الأرض.

---

(١) المصدر نفسه، ج٨، ص١٥٤.

(٢) ميشال فوكو: نظام الخطاب، ص٧.

اقترن الخطاب، إذن، في اللغة العربية بالسلطة حتى غدا في الذهنية الشعبية كل كلام يصدر عن أعلى الهيئات في الدولة وخاصة القائد الأول الذي اقترنت صفته بالخطاب وأصبح مقتصرا عليه دون غيره. وهذا ما جسّمه الرسول ﷺ قديما ويجسمه الرؤساء حديثا. ففي المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي كانت خطب النبي غزيرة جدا. نذكر منها مثلا ما ذكره أبو داود وابن حنبل والنسائي: «خطب رسول الله ﷺ (...) يوم الفتح» وما ذكره أبو ماجد وأبو داود: «أنّ رسول الله إذا خطب في الحرب خطب على قوس وإذا خطب في الجمعة خطب على عصا» وما ذكره الترمذي: «سمعت رسول الله يخطب في حجة الوداع»[1]. إلى غير ذلك من الأحاديث الكثيرة التي تتحدّث عن خطب الرسول ﷺ في مناسبات المسلمين وأعيادهم. وهي دليل على العلاقة الوثيقة بين الكلام والسلطة. بل ذلك دليل على أنّ الخطاب مصطلح السلطة بامتياز به تتخذ إجراءات تسيير شؤون الأمة وتنفيذها.

وبناء على ما تقدّم تحمل مادة (خ. ط. ب) معنى جوهريا هو الكلام الحامل لـ"رسالة" ما، والمعتمد على سلطة ما لتبليغها وتحقيقها. وهذا الكلام أطلق عليه العرب مصطلح «الخطاب». ولذلك يبدو المشتق العربي «خطاب» قادرا على حمل المضمون المعرفي والمحتوى النقدي لمصطلح Discours الغربي. بل ربما يفوقه في ذلك. وإذا كان ذلك كذلك، فإنّ كلمة «خطاب» العربية قد ارتفعت الآن من مستوى الكلمة العادية في المعجم إلى مستوى المصطلح: أي خروجها من الحيز اللغوي المعجمي العادي إلى مجال استعمالها في علم النقد الأدبي. كما أنّ هذا المصطلح الذي وجد حيزا له داخل علم النقد العربي عموما سنجده قد تحوّل، في اللغة العربية، إلى مفهوم: أي يتحول إلى نسق ونظام ذي مبادئ وقوانين نظرية. فكيف ذلك؟

---

(١) فنسنك: المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي، ص٤٤.

ب - تحويل الخطاب إلى مفهوم

إنّنا نخطئ إذا ادّعينا ضبطا كاملا لمختلف خصائص نظام الخطاب خاصة في الثقافة العربية أو ادعينا الإحاطة بكامل القوانين التي تنظّمه. والسبب هو أنّ «الكلام على الكلام صعب» كما قال أبو حيان التوحيدي. والأمر مع الكلام العربي يصبح أصعب نظرا لطبيعة الخطاب العربي خطاب ثقافة شعب تميّز عن بقية الشعوب بالبيان والبلاغة والشعر ومختلف ضروب المجاز: ثقافة شعب إعجاز نبوّته الخطاب والكمال في الكلام. والصعوبة أيضا ابستيمولوجية حيث يوجد عائق معرفي في ابستملوجيا الخطاب لم يتمكن العلم إلى حدّ الآن من تجاوزه. وهو القصور والعجز عن استنباط قوانين علمية قادرة على الإحاطة بأسرار البلاغة. الصعوبة، إذن، متأتية من عدم جدوى هذه القوانين الاستدلالية في ضبط خصائص الخطابات الوجدانية الحاصلة بممارسة الكلام. فالبين شاسع بين خطاب محدود مقيد بقواعد العلم يسعى لضبط خطاب الاستعمال اللغوي اليومي الذي يفيض عن كل ضبط. هكذا بين علماء اللسانيات صعوبة ضبط الاستعمال العفوي والاعتباطي للكلام بالمعيار اللغوي. يقول ابن خلدون متحدثا عن صعوبة ضبط كلام العرب من قبل العارف به: «إذا عُرض عليه الكلام حائدا عن أسلوب العرب وبلاغتهم في نظم كلامهم أعرض عنه ومجّه وعلم أنّه ليس من كلام العرب الذين مارس كلامهم. وإنّما يعجز عن الاحتجاج بذلك كما يصنع أهل القوانين النحوية والبيانية. فإنّ ذلك استدلال بما حصل من القوانين المفادة بالاستقراء. وهذا أمر وجداني حاصل بممارسة كلام العرب حتى يصير كواحد منهم»[1] فالمتلقّي المتمرّس بالخطاب يمكن أن يفهمه لكن أن يصفه فهذ أمر صعب للغاية. هذا ما وضّحه كتاب النظرية اللسانية والشعرية في التراث العربي حين قال: «فلئن كان المتلقي متى صفا عقله واستأنست بأفانين القول نفسه قادرا على

(١) ابن خلدون: المقدمة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ص ٥٦٣.

تمييز جيد الكلام من رديئه، فإنّ ما به يتبيّن الفرق بين كلام وكلام وعلى أساسه يقوم الدليل لفضل مرتبة على مرتبة شيء في غاية الدقة يكاد لا يحيط به رسم ولا نجد إلى العبارة عنه سبيلا»[١].

الموقف نفسه اتخذه علماء اللسانيات في الغرب. فقد بيّن رواد التأويلية الألمان مشكلة التفاوت بين قدرة اللغة المتناهية والإنجاز الكلامي اللامتناهي، ذلك «أنّ مهمّة التعبير بالكلمات عمّا تقوله لنا تبدو مشروعا غير محدود وميؤوس منه. إنّ حقيقة أنّ رغبتنا وقدرتنا على الفهم تتجاوز دائما أيّ بيان يمكننا تكوينه»[٢] وهذا نفس ما ذهب إليه هابرماز عندما ذكر قول فيقنشطاين عن فقر اللغة عندما يتعلق الأمر بالميتا – خطاب[٣] يقول: «إنّ للقضايا التي أطرحها قوة بيانية إذ من يفهمها يدرك بنهاية المطاف أنها دون معنى. وذلك بعد أن يمرّ بها وعليها وفوقها ويدخل فيها ليخرج منها (...) ما لا يمكن التكلم فيه ينبغي كتمانه»[٤].

وأمام هذا العائق المعرفي ارتأينا منطلقا لمحاولة فهم خصائص نظام الخطاب العربي يقوم على ثنائية: خطاب/ سلطة. وانطلاقا من أنّ الخطاب في اللغة العربية يمثل سلطة يعتمدها منتج الخطاب لتمرير أغراضه، فإنّ السلطات المضادة لن تسمح للخطاب بممارسة نفوذه بكل حرية. بل ستضرب عليه رقابة زجرية. وهذا سيدفع الخطاب إلى اعتماده الحيل والتمويه قصد التوصّل إلى التسرب السرّي عبر ثغرات

(١) صمّود وأخرون: النظرية اللسانية والشعرية في التراث العربي من خلال النصوص، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٨٨، ص ٤٣.

(٢) قادمار: الحقيقة والمنهج، ص ٥٢٥.

(٣) الميتا- خطاب (Métadiscours) مصطلح يصعب إيجاد مقابل له في اللغة العربية ويعني في اللسانيات الغربية تحدث الخطاب عن ذاته. هو الخطاب المتحدث عن الخطاب. البعض ترجمه بـ"ماوراء خطاب". وهذه ترجمة حرفية سليمة تماما ولكنها تؤدي معنى آخر غير المقصود.

(٤) هابرماز: الفلسفة الألمانية والتصوف اليهودي، ص٦٥.

الرقابة. وهذا ما جعل بنية الخطاب تقوم على ثنائية الظاهر والباطن: ظاهر يقوم بالتغطية والتمويه ويوهم بالانسجام التام مع السائد وباطن يتسرّب إلى المتلقي خفية أثناء عملية التمويه ذاته. ويضع علامات وإشارات يدركها العقلاء. ولذلك يقال: «واللبيب من الإشارة يفهم».

والخطاب العربي، في عملية فرضه لذاته وبحثه عن تجسيم سلطته، يقوم بعملية تمويه خاصة تقوم على نوع من «التنويم المغناطيسي» تتمثل في السيطرة على الأذهان بالاعتماد على موسقة الكلام وتحسينه بالبديع والسجع وكل مظاهر البلاغة. فإذا أُخذ المتلقى بجمال الخطاب يكون المتكلم قد حقق الوظيفة التمويهية. عندها يصبح المتلقي قابلا في لاوعيه مضمون الخطاب مستسلما لمشيئته فيبدأ اقتياده إلى دفائن حكمته. وهذا هو المعروف عند علماء البلاغة العرب بـ"سحر البيان". وليس هذه الوظيفة الخطابية حكرا على نصوص الأدب والشعر. وإنما هو ظاهر فيها خفي في غيرها. وخفاء أسلوب التعمية والتمويه يزيد الخطاب سلطة ونفوذا.

والعرب تعتقد أن المعنى واحد لا يتجزّأ لتصورهم العقائدي المنبني على التوحيد. فالمعنى مرتبط بالله تعالى ولا أحد غيره يستطيع أن يمتلك المعنى. وكل ما يستطيعه الإنسان هو أن يجتهد في توفير ما به يدرك بعض أجزاء المعنى. وهو ما جعل اهتمامهم باللفظ أولى من اهتمامهم بالمعنى من أجل بلوغ أفضل ما يمكن من المطابقة مع المعنى. وقد شبه ابن خلدون نظام الدوال بالأواني وشبه المدلول المحمول بالماء. واختلاف الدوال هو باختلاف الأواني والماء واحد. يقول: «فكما أنّ الأواني التي يغترف بها الماء من البحر منها آنية الذهب والفضة والصدف والزجاج والخزف والماء واحد في نفسه، تختلف الجودة في الأواني المملوءة بالماء باختلاف الماء. كذلك جودة اللغة وبلاغتها في الاستعمال تختلف باختلاف طبقات الكلام في تأليفه»[1]. وهذا دليل

(١) ابن خلدون: المقدمة، ص ٥٧٨.

على أنّ العرب في احتفائهم باللفظ قد تحوّلوا إلى خبراء خطاب وجعلوا الدلالة طوع إرادتهم. بل إلى متحيّلين في نظر ابن سينا الذي يرى أنّ الإقناع في الخطاب يتردّد بين الفكرة وضدها في المعنى الواحد. ولذلك اعتبر الخطيب كالشاعر ماكرا مراوغا ودعا إلى الانتهاء عن تزيين الكلام. يقول: «إنّ اللفظ الجزل يوهم أنّ المعنى جزل واللفظ السفساف يجعل المعنى كالسفساف والعبارة بوقار تجعل المعنى كأنه أمر ثابت. والعبارة المستعجلة تجعل المعنى كشيء سيال. ولذلك فإنّ المشتغلين بالحقائق المتمكنين من المعرفة المتحلّين بالصدق لا يتعاطون طريقة تزيين الألفاظ. فلا المهندس ولا معلم آخر يعنيه الاشتغال بالألفاظ وتحسينها إلاّ أن يكون ناقصا أو مزورا أو مضطرا إلى أن يروّج باللفظ»[1] وهذا وعي من العرب بأنّ الخطاب يمارس الخداع والمكر وهو ما يتطابق مع تلك الفكرة التي أتينا عليها سابقا والمتمثلة في أنّ الخطاب في المنظور اللساني الغربي الحديث يخفي أكثر ممّا يكشف. بل هو خطاب مراوغ. وخير وصف للخطاب قول الشاعر:

يعطيك من طرف اللسان حلاوة ويروغ عنك كما يروغ الثعلب

وقد ضبط ابن سينا الخطاب وصنّفه إلى "مصدّق" و"مخيّل". والمصدّق هو ما اعتمد فيه صاحبه النزاهة ورجاحة العقل والمخيل هو ما اتبع فيه صاحبه ضروبا من التعمية والتزييف. والخطاب المخيل يلقم المتلقي طعما فيوقعه في شراكه بدون عناء. وصاحبه ماهر في صنعته حاذق في ترصّده. يقول: «لكن الناس أطوع للتخييل منهم للتصديق (...) وربما شغل التخيّل عن الالتفات إلى التصديق والشعور به»[2].

(١) ابن سينا: الخطابة، تحقيق محمد سليم سالم، القاهرة، ص٢٠٠.

(٢) ابن سينا: فن الشعر، تحقيق عبد الرحمان بدوي، دار الثقافة، بيروت، ط٢، ١٩٧٣، ص١٦٢.

فعلا، يطغى التخييل على الخطاب العربي بما في ذلك الخطاب الفلسفي الذي رغم طبيعته "التصديقية" لا يعدم حيلا خطابية بارعة. فالفارابي يرى الحقائق لا ينبغي أن تذاع للجمهور بل ينبغي أن تدوّن بأسلوب لا يخلو من الرمز الذي يخفي الحكمة. وابن رشد يرى أنّ للشريعة معان خفية لا يدركها الجمهور. والغزالي يرى أنّ "اللباب الأصفى" يُظنّ به على غير أهله خوفا عليه من سوء الفهم. وابن المقفع «جعل كتابه على ألسنة البهائم والطير صيانة لغرضه الأقصى فيه من العوام وضنا بما ضمّنه عن الطغام»[١] أمّا القرآن الكريم فقد تعامل مع هذا الثابت البنوي في الخطاب العربي بطريقة مختلفة. إذ نجد في الآية السابعة من آل عمران أنّ الموقف الإسلامي قائم على ثنائية المحكم والمتشابه وعلى إبراز دور هذه الثنائية في الفصل بين خطاب الثقافة العالمة وخطاب الثقافة العاملة حيثّ يحثّ العلماء على تأويل المتشابه منه في ضوء المحكم ويميّز بين الذين يدركون حقائقه والذين في قلوبهم مرض يتبعون ما تشابه منه.

ويظهر ممّا تقدّم أنّ نظام الخطاب العربي يعطي أولوية الاعتناء باللفظ أولا. وهذا ما وضّحه ابن رشيق حين اعتبر اللفظ جسما روحه المعنى. والمعنى يقوى بقوة اللفظ ويضعف بضعفه. وهذا يؤكد أنّ العرب[٢] إذا أرادوا تقوية الفكر الصادر عن الكلام قوّوا الكلام ودعّموه واعتنوا بحسن سبكه وجودة صياغته إذ أنّ «أكثر الناس على تفضيل اللفظ على المعنى. سمعت بعض الحذاق يقول: قال العلماء: اللفظ أغلى

(١) ابن المقفع: كليلة ودمنة، ص١٦.

(٢) نقصد هنا العرب اللغويين من أهل البيان الذين يعتقدون في اللفظ ويرون أنّه الطريق إلى المعنى وهؤلاء هم عموما أهل السنة من الفقهاء والمتكلمّين واللغويين من نحاة ونقاد وبلاغيين وغيرهم. أما الباطنية من الصوفية والشيعة وبعض الفلاسفة الإشراقيين فهم يرفضون اللفظ أصلا. وهذا ما ذكرته في أطروحتي لموسومة بـ"حفريات في التأويل الإسلامي" ولا يذهبنّ الظنّ إلى أنّ ما ذكرته في الأطروحة يناقض ما أقوله في هذا البحث.

من المعنى ثمنا وأعظم قيمة وأعزّ مطلبا، فإنّ المعاني موجودة في طباع الناس يستوي الجاهل فيها والحاذق ولكن العمل على جودة اللفظ وحسن السبك وصحّة التأليف»[١].

وفي نفس الاتجاه يذهب ابن الأثير إذ يبرز تأثير اللفظ على المعنى. إذ «الألفاظ الجزلة تتخيل في السمع كأشخاص عليها مهابة ووقار والألفاظ الرفيعة تتخيّل في السمع كأشخاص ذوي دماثة ولين أخلاق ولطافة مزاج»[٢] وإذا نظرنا الآن إلى هذا التصور العربي للعلاقة بين اللفظ والمعنى فإنّ لسانيات الخطاب تؤكّد أنّ الاهتمام المفرط بتزيين الكلام يؤدي إلى تفاوت بين منطوق الخطاب ومعقوله. أي أنّ المتكلّم كلما أمعن في الاعتناء باللفظ إلاّ وكان ذلك على حساب المحتوى المعرفي ودعما للتوظيف الفكراني الذاتي. بل الخطاب يسربل بالفكرانية من كل الجهات. وتلك معضلة ينكب علماء الخطاب على حلها.

خلاصة مفهوم الخطاب، إذن، في اللغة العربية يلتقي مع الخطاب/ Discours في كونه كلاما يهجس بالغياب: كلاما ليس معناه فيما يصرح به، بل فيما يصمت عنه: كلاما يمارس بما يصرح به سلطة يمرّر بها ما يصمت عنه الذي هو غايته ومراده. والعرب القدامى بينوا ذلك بطرقهم، وبما سمح به جهازهم المفهومي المتداول في ذلك الزمن. ونحن لا نجرؤ على القول إنّ العرب القدامى قد سبقوا علماء الخطاب الغربيين في ضبط نظام الخطاب وإنّما تمكّنوا من «إدراك منزلة التفكير المجرّد في شأن الكلام باعتباره ظاهرة بشرية تقتضي الفحص الموضوعي بغية الكشف عن نواميسها العامة التي تقوم مقام الكليات الذهنية أو المقولات المنطقية»[٣] إلاّ أنّ علماء الخطاب

---

(١) ابن رشيق: العمدة في محاسن الشعر وأدبه، دار الجيل، بيروت، ١٩٧٢، ج١، ص ١٢٤.

(٢) ابن الأثير: المثل السائر، ج١، ص ١٧٨.

(٣) صمود وآخرون: النظرية اللسانية والشعرية في التراث العربي من خلال النصوص، ص٧.

الغربيين، باعترافهم [١]، لم يكونوا مطلعين على التفكير اللغوي عند العرب أو أنهم لا يريدون الإعلان عن اطلاعهم. وهذا ما جعل الدكتور عبد السلام المسدي يعيب على اللسانيات الغربية جهلها بالتفكير اللغوي العربي القديم. وهو يرى إمكانيات تطور أكثر للسانيات عموما وللسانيات الخطاب خصوصا لو اطلعت على نظرية ضبط العرب القدامى لظاهرة الكلام البشري. يقول: «وإذا جاز لنا أن نبسط مصادرة في البحث أمكننا أن نقرّر افتراضا أنّ أهل الغرب لو انتبهوا إلى نظرية العرب في اللغويات العامة عند نقلهم لعلومهم في فجر النهضة لكانت اللسانيات المعاصرة على غير ما هي عليه اليوم. بل لعلّها كانت تكون قد أدركت ما قد لا تدركه إلاّ بعد أمد»[٢] وهذا يعني أنّ اللسانيات الغربية لو بدأت من حيث انتهى العرب لتطورت أكثر مما هي عليه. فهي بجهلها ذاك أضاعت الوقت في اكتشاف ما تم اكتشافه عربيا منذ القديم. ولكن ألا تكون اللسانيات الغربية تأخذ عن العرب وتنسب للغرب هذا الكشف اللساني العظيم؟ إنّ كلام الدكتور المسدي يحيل على احتمالين لا ثالث لهما: الأول أن يكون الغرب فعلا يجهل ما توصل إليه العرب في علم اللغة العام. والثاني أن يكون الغرب يسطو على التراث اللغوي العربي وينسبه إلى نفسه. وفي الحالتين تأكيد للريادة العربية في هذا العلم.

---

(١) يردّ جاك دريدا على أحد محاوريه حين قال له: «إنك لا ترجع تقريبا إلى مراجع تقع خارج الثقافة الأوروبية (...) وإنّ كلمة "تفكيك" في اللغة العربية قد تكون أقوى في حملها النقدي من كلمة Déconstruction عندك» قائلا: «عليّ أن أعترف بحدود الثقافة التي أعمل داخلها. لقد تلقيت تعليما وثقافة لا يسمحان لي بالكلام بنحو مسؤول وجدي عن ثقافات أخرى غير غربية (...) إنّ الحوار مع الثقافة العربية وعلى الرغم من معرفتي الناقصة بها ليظلّ يتمتع لدي بأهمية كبيرة». انظر "الكتابة والاختلاف" ص ـ ص ٥٤ ـ ٥٦.

(٢) عبد السلام المسدي: التفكير اللساني في الحضارة العربية، الدار العربية للكتاب، طرابلس، ١٩٨١، ص ٢٣.

ولم يكتف العرب بوضع منطلقات لغوية للتعامل مع الخطاب بل أشاروا أيضا إلى دور المتلقي في إنتاج المعنى. هكذا قدم الجاحظ قراءة تداولية للخطبة مبرزا دور المقام وكل ما يحف بالنص من سياقات في صياغة دلالاتها. تحدث عن المشافهة والمواجهة فضلا عن النصوص الصريحة. وصاغ نظرية أساسها مقتضيات المقام الخطابي. كما تجاوز العرب النصوص إلى الخطاب حين جعلوا الدلالة تشمل الهيئة والنصبة والعلامة والإشارة إلى غير ذلك من الأنظمة الدالة. بل إنّ الجاحظ قد قدّم في كتاب الحيوان الكون بأسره نصا معروضا للقراءة لنستنبط منه الحكمة على قدرة الخلق عند الله تعالى. فكامل كتاب الحيوان يندرج ضمن فكرة جوهرية هي كيف يمكّن «الدليل الذي لا يستدلّ» أي الحيوان والنبات والجماد «الدليل المستدلّ»، أي الإنسان، من نفسه قصد بلوغ مآرب الحكمة. يقول «ووجدنا كون العالم بما فيه حكمة ووجدنا الحكمة على ضربين: شيء جعل حكمة وهو لا يعقل الحكمة ولا عاقبة الحكمة وشيء جعل حكمة وهو يعقل الحكمة وعاقبة الحكمة. فاستوى بذلك العاقل وغير العاقل من جهة الدلالة على أنهما حكمة واختلفا من جهة أنّ أحدهما دليل لا يستدلّ والآخر دليل يستدلّ. فكلّ مستدلّ دليل. وليس كل دليل مستدلّ. فشارك كل حيوان سوى الإنسان جميع الجماد في الدلالة وعدم الاستدلال. واجتمع للإنسان أن كان دليلا مستدلاّ»[1] فالإنسان هو المعني بالدلالة ولذلك اختص بالاستدلال فضلا عن كونه دليلا في حد ذاته. أمّا بقية الأشياء فقد اكتفت بتقديم نفسها أدلة له. فالأدلة الباثة للخطاب كما تفطن إليها اللغويون العرب يمكن أن تكون صامتة ولكنها لا تخلو من الدلالة. «فالأجسام الخرس الصامتة ناطقة من جهة الدلالة ومعربة من جهة صحة الشهادة»[2].

(١) الجاحظ: كتاب الحيوان، ج١، ص٣٣.

(٢) المصدر نفسه، ج١، ص ٣٣.

خلاصة القول في نظام الخطاب في اللغة العربية هي أنّ نظام الخطاب كما حدّده العرب قد أعطى منطلقات هامّة تساعد اللاحقين على تأسيس طريقة موضوعية في التعامل مع الخطاب. وقد سبقنا محمد عابد الجابري في "بنية العقل العربي" فوضّح ما توصّل إليه أسلافنا من علماء نحو وأصوليين ومتكلمين من ضبط لقوانين تفسير الخطاب من ناحية ولشروط إنتاجه من ناحية أخرى. ونقدم هنا نصا كاملا للجابري يصف نظام الخطاب في الثقافة العربية ويبين خصائصه لاسيما تلك المفارقة بين منظوم الخطاب ومعقوله. يقول: «إنّ التناقض على صعيد الفكر لا ينظر إليه في هذه الحالة من حيث هو "تناقض" بما هو كذلك. بل بوصفه طريقة من طرق "صياغات المعاني" أو سبيل من سبل "إيراد المعنى الواحد بطرق مختلفة" أو من حيث هو مظهر من مظاهر "الإعجاز" البلاغي. وفي جميع الأحوال، فإنّ التناقض على صعيد المعاني يجد حله دائما في إعادة ترتيب العلاقات داخل نظام الخطاب. وذلك هو "التأويل" ومن يقرأ شروح المعلقات السبع، مثلا، ويلاحظ صنوف التأويل التي تعطى لنظام الخطاب فيها سيدرك بسهولة ما نقول. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فالاهتمام بتجنب التنافر بين الكلمات معناه الحرص على النغمة الموسيقية في نظام الخطاب. ومن هنا كانت المحسنات البديعية بمختلف أنواعها وهي محسنات تقوم بمهمة ابستيمولوجية. هي تعويض الفراغ وإخفاء التناقض على صعيد المعنى. إنّ النغمة الموسيقية الموافقة للخطاب المسجوع توجه السامع إلى نظام الكلمات وتصرفه ـ من ثَمَّ ـ عن نظام الأفكار، وعلى نحو يجعله في حالة إغفاء عقلي تسمح لـ"لمعنى" بالانسياب إلى لا وعيه بدون رقابة فيقبله بلا نقاش»[1] إنها حيل خطابية موضوعةٌ وأحابيل للمتلقي مرصودةٌ

(١) محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، قسم البيان، الفصل الموسوم بـ"العلاقة بين اللفظ والمعنى في الخطاب البياني"، ص ـ ص، ١٠٥ ـ ١٠٦.

وفخاخٌ في طريقه منصوبة. وليس أمامنا إلا خبراء الخطاب ملجأ، حيث تقدّم لنا نظرية تحليل الخطاب جرعة مؤقتة يصعب على غير القارئ المحترف تجرّعها.

هذا هو نظام الخطاب في اللغة العربية. وهو نظام يقوم على نفس القوانيين التي تحكم الخطاب بمفهومه النظري المجرد. إنه خطاب/ سلطة إذ تمثل السلطة أحد ثوابته البنيوية. وهو خطاب غير متجانس إذ ينطوي على المعنى وضده وعلى نص حاضر ونص أو نصوص غائبة. إنه إذ يفكر في شيء ينسى أو يغفل عن أشياء. فإذا هو يكشف عن فراغاته وثغرات تماسكه البنيوي. وينفتح عن وجوه لقراءات لا تنتهي ويتحول إلى متاهات للفهم لا حدّ لها. إنّ الخطاب نظام للحيل في الحقيقة لأنّ منتجه ليس إلا بهلوان لغوي يمارس نوعا من التنويم المغناطيسي على متلقيه ليمرر إليه سلطته في غفلة عقلية منه. إنّ الكلام لن يجعل لنعبر به عما نريد بل لنخفي به ما نريد ولنعبث به بمن نريد. فكيف السبيل إلى الكشف عن ألاعيب الخطاب وأحابيله؟ وهل للإنسان منه بديل. تلك أشكالية معرفية أخرى تنتظر.

والمهم أنّ كلمة «خطاب» العربية تستجيب لكلّ الحمل المصطلحي والمفهومي والنقدي والفلسفي لكلمة Discours الفرنسية. وهذا تأصيل قمنا به، داخل اللغة العربية، لواحد من أكثر المفاهيم تأثيرا في الفكر الإنساني المعاصر، وذلك من أجل استعمال فكري ونقدي سليمين وتصوّر مفاهيمي واضح لدى الباحثين الشبان في جامعاتنا العربية.

قائمة المراجع

أولاً: المراجع العربية:

١. ابن الأثير: المثل السائر، تحقيق أحمد الحوفي وبدوي طبانة، مكتبة نهضة مصر، القاهرة، ١٩٦٢.
٢. الجاحظ: كتاب الحيوان، تحقيق عبد السلام محمد هارون، القاهرة، ١٩٦٥.
٣. جاك داريدا: الكتابة والاختلاف، ترجمة كاظم جهاد، دار توبقال، ط١، المغرب، ١٩٨٨.
٤. جاك داريدا: في علم الكتابة، ترجمة وتقديم أنور مغيث ومنى طلبة، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠٠٨.
٥. ح. صمّود وأخرون: النظرية اللسانية والشعرية في التراث العربي من خلال النصوص، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٨٨.
٦. حمادي صمّود: حوار أدبي، مجلة الحياة الثقافية، عدد٤٨ ـ ٤٩، ١٩٨٨.
٧. ابن خلدون: المقدمة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د ـ ت.
٨. ابن رشيق: العمدة في محاسن الشعر وأدبه، دار الجيل، بيروت، ١٩٧٢.
٩. رولان بارط: مبادئ علم الأدلة، ترجمة وتقديم محمد البكري، الدار البيضاء، ١٩٨٦.
١٠. زكرياء إبراهيم: مشكلة البنية، دار مصر للطباعة، القاهرة، د ـ ت.
١١. ابن سينا: الخطابة، تحقيق محمد سليم سالم، المطبعة الأميرية، القاهرة، ١٩٥٤.
١٢. ابن سينا: فن الشعر، تحقيق عبد الرحمان بدوي، دار الثقافة، بيروت، ط٢، ١٩٧٣.
١٣. صبري الحافظ: قراءة رواية حديثة ـ مالك الحزين، مجلة فصول، عدد٤، ١٩٨٤.
١٤. عبد السلام المسدي: التفكير اللساني في الحضارة العربية، الدار العربية للكتاب، طرابلس، ١٩٨١.
١٥. د. عبد السلام المسدي: الأسلوبية والأسلوب، الدار العربية للكتاب، تونس، د ـ ت.
١٦. عبد العزيز بن عرفة: جاك داريدا، التفكيك والاختلاف المرجئ، مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد ٤٨ ـ ٤٩.
١٧. فنسنك: المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي، دار العودة، د ـ ت.
١٨. قادمار: الحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، تعريب حسن ناظم وعلي حاكم صالح، دار أويا، طرابلس، ٢٠٠٧.

١٩. ليندا هَتْشيون "سياسة ما بعد الحداثة"، تعريب حيدر حاج اسماعيل، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٩.
٢٠. محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ١٩٨٧.
٢١. م.ع. الجابري وآخرون: "المنهجية في الأدب والعلوم الإنسانية"، جمعية البحث والعلوم الإنسانية، دار توبقال، المغرب، ١٩٨٦.
٢٢. محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ١٩٨٦.
٢٣. مطاع الصفدي: الخطاب الكثير، الفكر العربي المعاصر، العدد ٦٠ ـ ٦١.
٢٤. محمد فؤاد عبد الباقي: المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د ـ ت.
٢٥. ابن المقفع: كليلة ودمنة، مؤسسة المعارف، بيروت، ١٩٨١.
٢٦. ابن منظور: لسان العرب، دار الفكر، مكتبة الحياة، بيروت، د ـ ت.
٢٧. ميشال فوكو: مسيرة فلسفية، مركز الإنماء القومي، بيروت، د ـ ت.
٢٨. ميشال فوكو: نظام الخطاب، جينيولوجيا المعرفة، تعريب أحمد السطاطي وعبد السلام بن عبد العال، المغرب، ١٩٨٨.
٢٩. هابرماز: الفلسفة الألمانية والتصوف اليهودي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ١٩٩٥.
٣٠. هاشم صالح في: "مقابلة مع جاك داريدا"، مجلة العرب والفكر العالمي، عدد٦، ١٩٨٦.
٣١. هاشم صالح: التأويل/ التفكيك (مدخل ولقاء مع جاك داريدا)، مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد ٥٤ ـ ٥٥.

ثانيًا: المراجع الأجنبية

32. Adam Schaf: Langage et connaissance, Anthropos, Paris, 1967.
33. Carrel: L'homme cet inconnu, Plon, Paris, 1974.
34. detrie, P. Siblot, B. Verine: Notions et concepts pour l'analyse du discours, Paris, 2001.
35. Greimas et Courtés: Sémiotique, Dictionnaire raisonné de la théorie du Langage, Paris,1979.

36. J. Guilhaumou: Où va l'analyse du discours: Atour de la notion de formation discursive, CNRS, 2008.
37. Jean Michel Rey: La Génécologie Nietzschéenne, Histoire de la philosophie, Hachette.
38. L. Althusser: pour Marx, Maspero, Paris, 1965.
39. "Idéologie et appareils idéologique d'état, édition sociale, Paris, 1976.
40. Louis Althusser et Etienne Bali bar: lire le capital, petite collection, Maspero, Paris, 1969.
41. M. Jonson: The body in the mind, university of Chicago, Chicago and landon, 1987.
42. Martin Heidegger: L'être et le temps, Gallimard, Paris, 1944.
43. M. Pêcheux: Analyse automatique du discours, Paris, 1990.
44. P. Charaudeau et D. Maingueneau: Dictionnaire d'analyse du discours, édition du Seuil, 2002.

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة
نظام الخطاب في مرجعه الأصلي الغربي.	٥٣٢
أ . مفهوم الخطاب.	٥٣٢
ب . منهجية تحليل الخطاب في الثقافة الغربية.	٥٣٩
الخطاب والقراءة.	٥٥٤
تأصيل الخطاب في اللغة العربية.	٥٦٣
أ . تحويل الخطاب إلى مصطلح.	٥٦٣
ب . تحويل الخطاب إلى مفهوم.	٥٧١
قائمة المراجع.	٥٨١
فهرس الموضوعات.	٥٨٤