جامعة النَّجاح الوطنيَّة
كليَّة الدّراسات العليا

إسْتراتيجيّاتُ الشَّرعنةِ في خُطَبِ الخُلفاءِ العَبَّاسِيّين (نماذج مختارة)
دراسةٌ في ضَوْءِ مُقاربةِ (نورمان فيركلف) في التَّحليلِ النّاقدِ للخِطاب

إِعداد
وجدي "محمد درويش" قطب

إشراف
أ. د. محمد جواد النوري

قدمت هذه الأطروحة استكمالا لمتطلبات الحصول على درجة الدكتوراه في اللغة العربية وآدابها،
من كلية الدراسات العليا، في جامعة النجاح الوطنية، نابلس – فلسطين.

2024

إسْتراتيجيّاتُ الشَّرعنةِ في خُطَبِ الخُلفاءِ العَبَّاسِيّين (نماذج مختارة)
دراسةٌ في ضَوْءِ مُقاربةِ (نورمان فيركلف) في التَّحليلِ النّاقدِ للخِطاب

إِعداد

وجدي "محمد درويش" قطب

نوقشت هذه الأطروحة بتاريخ 2024/01/18م، وأجيزت:

أ. د. محمد جواد النوري	
المشرف الرئيسي	**التوقيع**
د. تقيّ الدين التميمي	
الممتحن الخارجي	**التوقيع**
د. عبد الخالق عيسى	
الممتحن الداخلي	**التوقيع**
د. نادر قاسم	
الممتحن الداخلي	**التوقيع**

جامعة النَّجاح الوطنيَّة
كليَّة الدّراسات العليا

إسْتراتيجيّاتُ الشَّرعنةِ في خُطَبِ الخُلفاءِ العَبَّاسِيّين (نماذج مختارة) دراسةٌ في ضَوْءِ مُقاربةِ (نورمان فيركلف) في التَّحليلِ النّاقدِ للخِطاب

إعداد
وجدي "محمد درويش" قطب

إشراف
أ. د. محمد جواد النوري

بناء على تعليمات منح درجة الدكتوراة الصادرة عن مجلس عمداء جامعة النجاح فقد تم نشر البحث المستل التالي من الأطروحة:

قطب، وجدي "محمد درويش"؛ النوري، محمد جواد. (2024). *خطاب التبرير، تحليل حجاجي ودراسة من منظور دراسات التحليل الناقد للخطاب، خطبة أبي جعفر المنصور بعد قتله أبا مسلم الخراساني نموذجاً*. المجلة الدولية للدراسات اللغوية والأدبية العربية، المجلد الخامس، العدد الرابع.

الإهداء

إلى أبي الحبيب طيّب الله ثراه

إلى أمي الأثيرة على قلبي حفظك الله ورعاك

إلى أخويّ الشهيدين –بإذن الله– سعيد وأمجد

إلى إخوتي وأخواتي وأصدقائي وزملائي

ثم إلى شقيقة الروح وثمرة الفؤاد ورفيقة هذا الدرب

عرفاناً ووفاء مني لكِ زوجتي

مُنى..

وإلى مهجة الفؤاد فلذة كبدي

أنس..

وإلى جميلتي الصغيرة

حلا..

رعاكم الله في حركاتكم وسكناتكم، حلكم وترحالكم

المحبّ لكم دوماً وجدي

الشكر والتقدير

إذا كان من كمال الفضل شكرُ ذويه، فإنني أسجّل لأهل الفضل والمعروف ما طوّقوا به عنقي، وأفعموني به من كريم عطائهم، وغمروني ببالغ برّهم وإحسانهم، وأول من يستحقّ ذلك أستاذي المِفضال الجليل الأستاذ الدكتور محمد جواد النوري، الذي درّسني في مراحل الدراسة الجامعية كلّها، ثمّ تفضّل عليَّ في مرحلتي الماجستير والدكتوراة، مشكوراً، بالإشراف على الأطروحة، فتشرّفت بذلك، وشهادة حقّ أنه قد شملني برعايته، وأفاض عليّ من عنايته وحسن اكتراثه، فكان هذا العمل، بعد توجيهه لي، من غرسه، وإنني أحمدُ الله أن جعلني ممّن تتلمذَ على يديه الكريمتين.

وأتوجه بالشّكر والعرفان وجزيل الامتنان إلى الأساتذة الممتحنين الأفاضل لقبولهم مناقشة هذه الأطروحة، واللهَ أسأل أن يوفّقني للإفادة من آرائهم ومقترحاتهم وإضافاتهم على ما كتبت، وسأقابل كل ذلك –إن شاء الله– سَعة صدر وأناة وتؤدة، ولا أنسى في هذا المقام العلميّ أساتذتي في جامعتي العزيزة؛ جامعة النجاح الوطنية، الذين كانت لهم سُهمة عظيمة في وصولي إلى هنا، فلهم الشّكر والتّقدير والامتنان.

الإقرار

أنا الموقع أدناه مقدم الأطروحة التي تحمل عنوان:

إسْتراتيجيّاتُ الشَّرعنةِ في خُطَبِ الخُلفاءِ العَبَّاسِيّين (نماذج مختارة) دراسةٌ في ضَوْءِ مُقاربةِ (نورمان فيركلف) في التَّحليلِ النّاقدِ للخِطاب

أقر بأن ما اشتملت عليه هذه الأطروحة هي نتاج جهدي الخاص، باستثناء ما تمت الإشارة إليه حيثما ورد، وأن هذه الرسالة ككل أو أي جزء منها لم يقدم من قبل لنيل أية درجة أو لقب علمي أو بحثي لدى أية مؤسسة تعليمية أو بحثية أخرى.

اسم الطالب: وحدي محمد رشيد مصيقلب

التوقيع: _____

التاريخ: ٢٠٢٤/١١/١٨

فهرس المحتويات

الإهداء ..... د

الشكر والتقدير ..... ه

الإقرار ..... و

فهرس المحتويات ..... ز

فهرس الجداول ..... ي

فهرس الأشكال ..... ك

فهرس الملاحق ..... ل

الملخص ..... م

مقدمة 1

مشكلة الدراسة 3

أهمية الدراسة 5

أهداف الدراسة 6

حدود الدراسة 7

منهجية الدراسة 8

الدراسات السابقة 12

مهاد وتأسيس 15

المطلب الأول: مثاقفات تأسيسية في مقاربات التحليل الناقد للخطاب 15

أولاً: الأسس الفلسفية والمرجعيات الفكرية 15

ثانياً: في مفهوم التحليل الناقد للخطاب 19

ثالثاً: الإطار المفهومي 24

المطلب الثاني: الخطاب السياسي وسلطة الخطاب 26

أولاً: ماهية الخطاب السياسي 26

ثانياً: مُفاتشة حول سلطة الخطاب 30

الفصل الأول: في التحليل النصي (مرحلة الوصف) 32
المطلب الأول: التحليل النسقي الوظيفي 33
أولاً: التعدية (Transitivity)..... 35
ثانياً: المُحدَّث عنه/الثيمة (Theme)..... 42
ثالثاً: الصيغة (Mood)..... 48
المطلب الثاني: التحليل المعجمي..... 54
أولاً: القيم التعبيرية للألفاظ..... 55
ثانياً: الاستعارة..... 59
المطلب الثالث: تحليل التماسك النصي..... 66
الفصل الثاني: تحليل الممارسة الخطابية 73
المطلب الأول: التناص..... 76
أولاً التناص مع القرآن الكريم 78
ثانياً: الحوارية 88
المطلب الثاني: التداولية..... 95
أولاً: أفعال الكلام (Speech act)..... 97
ثانياً: الحجاج اللغوي..... 109
الفصل الثالث: تحليل الممارسة الاجتماعية 126
المطلب الأول: الأيديولوجيا 130
المطلب الثاني: الهيمنة 161
أولاً: التطبيع..... 164
ثانياً: الإدماج والاستبعاد 172
ثالثاً: الترغيب والترهيب..... 181
المطلب الثالث: التغير الخطابي 186
النتائج والتوصيات..... 195

المراجع العلمية..... 201

الملاحق 210

Abstract.....b

فهرس الجداول

جدول (1): الجمل الموسومة وترتيبها الأصلي 47

جدول (2): العرض الإيجابي والعرض السلبي في خطبة أبي مسلم الخراساني 57

جدول (3): المتناص في مقابل النص الأصلي من القرآن الكريم 85

جدول (4): أنواع الأفعال الكلامية في قصيدة سديف بن ميمون 107

فهرس الأشكال

شكل (1): مقاربة (نورمان فيركلف) في تحليل الخطاب الجدلية العلاقية..... 9

شكل (2): الأصول الفكرية والمرجعية لمقاربة نورمان فيركلف في التحليل الناقد للخطاب..... 19

شكل (3): وظائف الخطاب السياسي 29

شكل (4): وظائف اللغة عن (هاليداي) 34

شكل (5): مخطط نظام التعدية المنضوي تحت الوظيفة الفكرية للغة 36

شكل (6): نسبة كل قسم من الأقسام الأربعة في خطبة أبي العباس السفاح يوم مبايعته للخلافة..... 39

شكل (7): نسب أنماط التعدية الواردة في خطبة أبي العباس السفاح يوم مبايعته للخلافة..... 41

شكل (8): ثيمة (بنا) في خطبة أبي العباس السفّاح..... 48

شكل (9): المربّع الأيديولوجي لـــ(فان ديك) 56

شكل (10): مخطّط نظرية المزج التصوّري 63

شكل (11): مخطط المزج التصوّري لعبارة "ركبوا الآثام"..... 217

شكل (12): مخطط المزج التصوّري لعبارة "استلذّوا تسربل الأوزار"..... 217

شكل (13): مخطط المزج التصوّري لعبارة "مرحوا في أعنّة المعاصي"..... 218

شكل (14): أنواع العلاقات الدلالية بين الجمل..... 218

شكل (15): السلم الحجاجي 218

شكل (16): الخيارات المحتملة لجواب جملة الشرط..... 219

شكل (17): تمثيل الحجج على السلّم الحجاجي في خطبة أبي جعفر المنصور بعد أن قتــل أبــا مســلم الخراساني..... 219

شكل (18): مبادئ أيديولجيا الثورة العباسية..... 220

فهرس الملاحق

ملحق (أ): أنواع العمليات التي تنضوي تحت الوظيفة الفكرية في خطبة أبي العباس السفاح يوم مبايعته للخلافة..... 210

ملحق (ب): أنماط التعدية الواردة في خطبة أبي العباس السفاح يوم مبايعته للخلافة 213

ملحق (ج): الأشكال..... 217

ملحق (د): شهادة قبول نشر البحث المستل من الاطروحة 221

إسْتراتيجيّاتُ الشَّرعنةِ في خُطَبِ الخُلفاءِ العَبَّاسِيّين (نماذج مختارة)
دراسةٌ في ضَوْءِ مُقاربةِ (نورمان فيركلف) في التَّحليلِ النّاقدِ للخِطاب

إعداد

وجدي "محمد درويش" قطب

إشراف

أ. د. محمد جواد النوري

الملخص

تتناول هذه الدراسة الخطاب السياسي العباسي وَفق المقاربة الجدلية العلاقية لـ(نورمان فيركلف) التي تندرج تحت إطار دراسات التحليل الناقد للخطاب، هذا المنهج اللساني ذو التوجّهات الفلسفية المتنوّعة الذي ظهر في تسعينيات القرن الماضي بوصفه منهجاً جديداً في تحليل الخطاب الرسميّ وغير الرسميّ خاصة تلك الخطابات التي تمثّل الهيمنة وتكرّس شطط السلطة، وتسعى إلى التغيّر الاجتماعي على مستوى الأفراد والجماعات، ومن ثَمَّ، فقد تبنّى منظرو هذا التيّار مسؤولية الكشف عن الأبعاد السّلطوية والأيديولوجية التي يحاول المتنفّذون والسياسيون تمريرها عبر الخطاب، ومن هذا المنطلق، فقد سعت دراسات التحليل الناقد للخطاب إلى تعرية هذه الخطابات وتفكيكها وإيجاد وعي نقديّ لدى المتلقّي في سبيل مقاومتها.

وقد اتّخذت هذه الدراسة من الخطاب السياسي العباسي، وتحديداً خطاب الثورة العباسية، نموذجاً تطبيقياً حاول الباحث من خلاله الكشف عن أهم الظواهر والأدوات والإستراتيجيات اللغوية وغير اللغوية التي استخدمها العباسيون في سبيل شرعنة ثورتهم ضد الدولة الأموية وما تلا ذلك من وقائع وأحداث سياسية تتعلق بطبيعة تعامل العباسيين مع خصومهم من الأحزاب السياسية في أثناء الثورة وبعد قيام الدولة، حيث كشفت الدراسة أنّ خطاب الثورة العباسية قبل تأسيس الدولة وبعدها كان خطاباً مؤسّسياً لا خطاباً فردياً، وأن العباسيين سعوا بوساطته إلى فرض الهيمنة وبناء مجتمع خاضع لهذا الكيان السياسي الجديد.

الكلمات المفتاحية: التحليل الناقد للخطاب، الخطاب السياسي، العباسيون.

مقدمة

ترمي هذه الدراسة إلى تسليط الضوء على الخطاب السياسي في العصر العباسي من خلال تحليل نماذج مختارة من خطب الخلفاء العباسيين وولاتهم وأمرائهم وكذلك بعض النصوص الشعرية التي انضوت تحت إطار هذه الخطب وتحمل في فحواها طابعاً سياسيّاً في حقبة زمنية اتّسمت بالتقلب والاضطرابات السياسية والاجتماعية والثقافية، وستتناول الدراسة الفترة التي رافقت ظهور الدعوة العباسية في مرحلتي الدعوة السرية والثورة العلنية، ثم مرحلة قيام الدولة والنجاح في تأسيس المشروع السياسي العباسي الذي تُوّجَ بتقلّد الخلافة وانتزاعها من أيدي الأمويين، وقد ارتأى الباحث اختيار بعض خطب الخلفاء والأمراء العباسيين وبعض الأشعار بوصفها نموذجاً دالّاً على الخطاب السياسي العباسي، هذا الخطاب الذي كان له دور فاعل ومركزيّ في إذكاء الصراعات السياسية التي نشأت بين الفرق الدينية، والأحزاب السياسية، وبات كل طرف ينافح عن معتقده الديني أو السياسي بكل ما يملك من أدوات اللسان والسنان، واتخذت كل جماعة من اللغة أداة للتعبير عن أيديولوجيتها وطموحاتها السياسية من جهة، وأداة للردّ على ادّعاءات الخصوم من جهة أخرى، فكانت تلك الخطابات الدينية والسياسية جزءاً ذا أهمية كبيرة في الصراع السياسي في تلك الحقبة، وأدّت دوراً فاعلاً في تشييد الواقع السياسي والاجتماعي أو إعادة إنتاجه وهيكلته أو ربما إقصاء بعض مظاهره الاجتماعية والسياسية.

ومن هذه النقطة، تحديداً، ينطلق البحث متوسّلاً بدراسات التحليل الناقد للخطاب في بيان دور الخطاب السياسي في التغير الاجتماعي وفق المقاربة الجدلية العلاقية لـ(نورمان فيركلف)، حيث تقدم هذه المقاربة منهجاً نظريّاً بيّناً وتوفّر إجراءات تطبيقية عملية في تحليل الخطاب أيّاً كان نوعه، خاصة السياسية والإعلامية منها، وبناء على ذلك، فقد استثمر الباحث هذه المقاربة في تحليل الخطاب السياسي العباسي الذي عبّر عن وجهة نظر الدعوة العباسية في أثناء الثورة وبعد قيام الدولة بغية الكشف عن دور الخطاب في الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية، ودراسة التحولات التي رافقت هذا الخطاب السياسي وأثره في الواقع الاجتماعي، حيث كان للخلفاء وأمراء الولايات وقادة الجيوش والشعراء

الموالين للثورة دور فاعل في نشر الدعوة العباسية، ودعم الثورة المسلحة ضد الأمويين، وإرساء قواعد الدولة والذبّ عن حياضها من خلال الخطب والأشعار التي كانت تُلهب حماس الأتباع، وتعزّز من انتمائهم لأيديولوجيا الثورة العباسية، وبوصفه خطاباً مضاداً ومقاوماً للخطاب السائد؛ أي الخطاب السياسي الأموي، والردّ عليه، مما يؤكد أن هذا النوع من الخطاب هو خطاب مؤسَّسيّ لا فرديّ، ويقع ضمن تشكيلة خطابية واحدة بحسب تعبير (فوكو) في كلامه حول مسألة نظام الخطاب.

وممّا حفّز على تناول الخطاب السياسيّ العباسيّ بالدّرس والتّحليل من منظور دراسات التّحليل النّاقد للخطاب ما يأتي:

1. إنّ دراسة مدوّنة لغوية كالخطب السياسية للخلفاء والأمراء العباسيين وبعض الشّعراء الذين حمّلوا أشعارهم الهمّ السياسي يضع اليد على جزء أصيل من التراث الفكري العربي، ودراسة هذا التراث الفكري السياسي له أهميّة كبرى في فهم كثير من المجريات التاريخية التي أثّرت عميقاً في الحياة السياسيّة والاجتماعيّة في تاريخنا القديم وامتدّ أثرها ليشمل حياتنا المعاصرة وواقعنا السياسي والاجتماعي والثقافي الرّاهن.
2. يمكن بوساطة دراسة التراث الفكري السياسي الكشف عن أطوار الفكر البشري عبر العصور وتحوّلاته، حيث يمكن فهم "ميكانيزمات" تغير الأفكار والمعتقدات وتطورها عبر الزمن، وهذا يساعد في فهم أنجع حول مسألة تشكّل الهوية والثقافة للمجتمعات وكيف تتأثر هذه الهوية بالأحداث التاريخية والاجتماعية والثقافية.
3. يمكن لدراسة هذه المدونة اللغوية أن يُثري الجانب المتعلق بالرؤية الفلسفية التي قامت عليها دراسات التحليل الناقد للخطاب وهو تأسيس "وعي نقدي" حول الظواهر الاجتماعية المتنوعة وما يستدعي ذلك من رفع درجة الوعي المجتمعي والفردي حول ما يستجدّ من المسائل السياسية والدينية والثقافية، وكذلك فهم "الأجندات" والأيديولوجيات التي يراد تمريرها بأساليب مباشرة أو

غير مباشرة من أجل توجيه الأفراد أو المجتمعات والتأثير في سلوكهم السياسي أو الاجتماعي أو الثقافي أو الاقتصادي.

4. أخيراً يرى الباحث أن العصر العباسي يزخر بكنوز نفيسة تتطلب من الباحثين بذل الجهد في الوصول إليها، فالدراسات التي تناولت هذا العصر، رغم كثرتها وأهميتها، لم تفِ حقّه بحثاً وتحليلاً ودراسة خاصة فيما يتعلق بمسألة الخطاب السياسي ودوره في التغير الاجتماعي، وينطلق ذلك من أسئلة بحثية مشروعة، فكيف يكون الخطاب خاضعاً للنظام الاجتماعي أو السياسي القائم؟ وما دور هذا الخطاب في تكريس الهيمنة أو كسرها؟ وكيف يتشكل الخطاب والخطاب المضاد في مسألة الصراع على السلطة، وغيرها من الأسئلة البحثية التي يشكّل كل واحد منها مشروعاً بحثيّاً مستقلّاً.

مشكلة الدراسة

تسعى هذه الدراسة المعنونة بـ"إستراتيجيات الشرعنة[1] في خطب الخلفاء العباسيين: نماذج مختارة" إلى دراسة الخطاب السياسي[2] في العصر العباسي من منظور التحليل الناقد للخطاب، وقد اتخذت هذه الدراسة من خطب بعض الخلفاء والأمراء العباسيين ميداناً للتطبيق. وفي رأي الباحث، فإن تطبيق مقاربة التحليل الناقد للخطاب على هذه النماذج، سيكشف عن فاعلية الاستعمال اللغوي في إضفاء الشرعية السياسية (الشرعنة) من جانب الخلفاء العباسيين ضد خصومهم في خطبهم، من حيث الجوانب الحجاجية والإقناعية في أحقيتهم بالحكم، وعن مدى تأثيره في الآخرين.

[1] يُقصَد بـ"الشرعنة" إضفاء الشرعية على أمر ما، ولا يرتبط هذا بالمجال السياسي فقط، وإنما يدخل في مجالات وعلاقات عدة في المجتمع، أما عن مشروعية الاشتقاق الصرفي "فَعْلَنة"، فيمكن الرجوع إلى الدراسات الآتية: الأقطش، عبد الحميد: التوليد اللغوي على وزن (فعلنة) في الاستعمال العربي المعاصر. مجلة مجمع اللغة العربية الأردني. المجلد 34، العدد 79. 2010م. خسارة، ممدوح: تجديد الدرس الصرفي: بناء (فَعْلَن) وجواز تقييسه. مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق. المجلد 87. الجزء 4. 2012م.

[2] يقصد الباحث هنا بكلمة الخطاب السياسي كل ما ينضوي تحت إطار العملية السياسية في تلك الحقبة الزمنية من خطب الخلفاء العباسيين وولاتهم، وكذلك الشعر السياسي الذي نافح عن القضايا السياسية أو المذهبية.

وتنطلق الدراسة من مبدأ أن الخطاب، أي خطاب، لا ينبتُّ عن الظروف الزمانية والمكانية التي نشأ فيها، واختلاف تلك الظروف يؤدي، بالضرورة، إلى اختلافٍ في بناء استراتيجية الخطاب، ابتداءً، ثم في اختيار طبيعة البناء اللغوي وعناصره الموَظَّفة التي تدعم تلك الاستراتيجيات، وهذا يصدق على الخطبة السياسية التي تنشأ، بطبيعة الحال، في ظروف زمانية ومكانية محددة، حيث إن الخطاب يختلف باختلاف أفكار الناس ومعتقداتهم، وأحوال بيئتهم، وتتلاءم طرائق الخطاب بما يلائم نفسية المخاطِب والمخاطَب، ذلك أنهما طرفان فاعلان في عملية تشكيل البنية الخطابية، إن بوعي أو بغير وعي.

وبناء على ما سبق، فإن النسيجَ اللغويَّ للخطاب السياسي ينماز عن النسيج اللغوي لأي نوع آخر من أنواع الخطابات استناداً إلى جملة من الخصائص والسمات التي يتفرّد بها، وبناء على الهدف الذي وُجد من أجله هذا الخطاب، فاستلزمَ ذلكَ توظيفاً خاصّاً مقصوداً للعناصر اللغوية ابتداء من اختيار الكلمات من المعجَم، تتحقق فيها المناسبة الدلالية، ومرورا بأنماط التركيب وأوجهه من تقديم وتأخير وحذف، وتوخياً للدلالات التي تترتب على هذه التراكيب، وكل ذلك بغية إيصال الرسالَة المتوخاة بأفضل طريقَة وبما يُحقق أهدافَها، ثم في تأثير الخطاب وبنيته اللغوية في البنية الاجتماعية.

وتسعى الدراسة للإجابة عن جُملة من الأسئلة منها:

- ما العلاقة بين البنية اللغوية ومقاصد الخطاب في الخطاب السياسي العباسي؟
- ما دلالة المفردات التي تنتمي إلى حقل دلالي معين بمقاصد الخطاب السياسي العباسي؟
- كيف أسهم التماسك النصي والانسجام الدلالي في بناء هذا الخطاب؟
- ما الدور الذي تؤديه الاستعارة في الخطاب السياسي العباسي من حيث تأثيرها في المتلقي؟
- ما القوى الإنجازية التي استخدمت في الخطاب السياسي العباسي؟
- ما الأنماط التركيبية التي تم توظيفها؟ وما سبب اختيار أنماط بعينها؟
- أين ظهرت علاقات السلطة في هذا الخطاب؟

- ما دور هذا الخطاب في تكريس الهيمنة وتمرير الأيديولوجيات وفرض الأجندات السياسية؟
- ما الإستراتيجيات الحجاجية التي برزت وأسهمت في إضفاء الشرعية على الممارسات السياسية؟

أهمية الدراسة

إن الناظر إلى واقعنا المعرفي، فيما يتعلق بالحركية الثقافية النشطة، بفعل الترجمة، سيدرك أن العلوم والمناهج قد شهدت قفزات نوعية كبيرة في مجال الدراسات اللغوية الحديثة، ومع هذا الاتجاه المعرفي بدأت الدراسات اللسانية تتزع من هيمنة الافتراض والأحكام المسبقة إلى النتائج العلمية والموضوعية نسبيّاً، وقد سعى الباحث إلى توظيف منهج التحليل الناقد للخطاب على نماذج مختارة من النصوص التراثية التي تنتمي إلى مجال الخطابة السياسية في العصر العباسي من منطلق إعادة قراءة التراث قراءة حداثية موضوعية، ويأمل الباحث أن تشكل هذه الدراسة مدخلاً مهمّاً في إطار دراسات تحليل الخطاب.

وعطفاً على ما سبق، فقد كان الباعث لهذه الدراسة هدفين اثنين؛ الأول موضوعي، يتعلق بأهمية ما توصلت إليه نظريات لسانيات النص وتحليل الخطاب الحديثة، وما ينضوي تحتها من وسائل وأدوات بحثية علمية تسعى إلى الكشف عن مواطن الكفاية والجمال في النصوص من جهة، وما يستتبع ذلك من البحث في العلاقة الجدلية بين اللغة والمجتمع من جهة أخرى، وأثر كل منهما في بعضهما بعضاً، والكشف عن بنية الخطابات الفردية والمؤسساتية ومقاصدها، واستجابة المتلقي لها. أما الهدف الآخر، فهو ذاتي، ذلك أن الباحث كان، وما يزال، يسعى إلى الوصول لآلية ناجعة يمكن بوساطتها تحليل الخطابات والنصوص، والكشف عن مواطن الجمال فيها، والبحث في كفايتها النصية والخطابية، وعن طبيعة العلاقة الحتمية بين اللغة والسيرورة المجتمعية، وعن الكيفية التي قد يستخدمها الفاعلون الاجتماعيون في تسخير اللغة من أجل مصالحهم الفردية أو المؤسساتية. ويُمكن إجمال أهمية هذه الدراسة بالنقاط الآتية:

1. تسليط الضَّوْء على أحد أنواع الخطاب في تراثنا، وهو الخطاب السياسي العباسي تحديداً، وتبيان أهميته في إضفاء الشرعية السياسية، وبناء الخطاب الحجاجي الموجّه، الذي نشأ في منعطف تاريخي مهم وهو بدايات نشأة الدولة العباسية.
2. قلّة الدراسات في مجال التحليل الناقد للخطاب، خاصة فيما يتعلق بالخطابة السياسية في التراث العربي، لذا، فإن هذه الدراسة ستكون من الدراسات القليلة التي حاولت تطبيق هذه المقاربة بكلّيتها؛ أي المقاربة الجدلية العلاقية لـ(نورمان فيركلف) على هذا النوع من الخطاب.
3. انطلاقاً من النقطة السابقة، فإنّ الباحث يأمل أن تكون هذه الدراسة مرجعاً مهماً في هذا المجال، أعني بذلك، دراسات التحليل الناقد للخطاب، فما يزال هذا المجال، بمقارباته المتنوعة، منهجاً حديثاً نسبياً في الدراسات العربية، وغالباً ما يستعمل في تحليل الخطابات المعاصرة، إلا أن الباحث اطمأنّ إلى نجاعة تطبيقه على النصوص التراثية السياسية.
4. يسعى الباحث إلى الخروج على نمطية الدراسات في وقتنا المعاصر، والابتعاد ما أمكن عن المناهج والنظريات اللسانية التي استُهلكت بحثاً، والاتجاه نحو التجديد في المقاربات والمناهج اللسانية الحديثة في تحليل الخطاب.
5. إن دراسات التحليل الناقد للخطاب منجز غربي، حيث نشأ في تلك البيئة السياسية الاجتماعية والثقافية البعيدة عن عالمنا ومجتمعنا العربي، وتأتي أهمية هذه الدراسة من خلال تقديم رؤية عربية لهذا المنهج من خلال تطبيقه على النصوص العربية التراثية السياسية.

أهداف الدراسة

تسعى الدراسة إلى تحقيق الأهداف الآتية:

- دراسة الخطاب السياسي في العصر العباسي بوصفه خطاباً مؤثّراً كانت له سُهمة في إذكاء المعارك السياسية الكلامية في تلك الحقبة الزمانية، وأسهم كذلك في تثبيت دعائم الدولة العباسية على يد مؤسسيها.

- استخدام أدوات التحليل الناقد للخطاب من أجل الكشف عن مواطن السلطة والهيمنة في هذا النوع من أنواع الخطاب وذلك بوساطة تطبيق مقاربة (فيركلف) على نماذج مختارة من النصوص التراثية السياسية في العصر العباسي.
- تقديم منهج نظري بيّن، وتطبيق إجرائي واضح في التحليل الناقد للخطاب إلى الدارسين والباحثين وذوي الاهتمام بهذا المجال، وهذا مطلب لا يُشكُّ في أهميته خاصة في مجال الدراسات اللسانية ودراسات تحليل الخطاب.
- دراسة أسلوب الخطاب السياسي وإستراتيجياته، ومدى إسهامه في تغيير السلوكات أو السياسات العامة بوساطة اللغة، وما لهذا النوع من الدراسات من أهمية كبيرة في تعرية الممارسات اللغوية التي يسعى أصحابها بوساطتها إلى التأثير في معتقدات الآخرين.
- بيان أثر الظروف الملابسة للنص؛ الزمانية والمكانية، وطبيعة المخاطَب، والسياق الذي وردت فيه، في اختلاف طبيعة الخطاب وإستراتيجياته، وبنيته اللغوية، وأساليبه.
- إثراء المكتبة العربية بدراسة تبيّن أسلوب الخطب السياسية في الخطاب الإقناعي الموجّه، وبيان كيفية تشكّل هذا الخطاب، والأدوات التي استُثمرت في ذلك.

حدود الدراسة

تتعلق هذه الدراسة بتحليل الخطاب السياسي في خطب الخلفاء والأمراء العباسيين المؤسسين في العصر العباسي، كخطب أبي العباسي السفاح[1]، وأبي جعفر المنصور[2]، وكذلك خطب داوود بن علي[3]، وعيسى بن علي[4]، وصالح بن علي[5]، وأبي مسلم الخراساني[6] وغيرهم، وكذلك تناول بعض الأشعار ذات

[1] انظر: صفوت، أحمد زكي: جمهرة خطب العرب. ط1. ج3. 1933م. ص1-3. وص7-8.
[2] نفسه. ص3-6. وص22-29.
[3] نفسه. ص6-7. وص9-12.
[4] نفسه. ص8-9.
[5] نفسه. ص13.
[6] نفسه. ص15-17.

المضمون السياسي كشعر سديف بن ميمون، وتوظيف مقاربة (نورمان فيركلف/ Norman Fairclough) في التحليل الناقد للخطاب؛ أي المقاربة "الجدلية العلاقية"؛ بغية الكشف عن بنيات هذا الخطاب، وما ينماز به من الأساليب اللغوية، وطرق التعبير، وجمال البيان، وعلاقات السلطة والهيمنة، والكشف كذلك عن أدوات الشرعنة فيها واستراتيجياتها.

منهجية الدراسة

سيعتمد الباحث، في أثناء تحليل الخطاب السياسي، على مجموعة من الأدوات الإجرائية التي يمكن بوساطتها تحليل هذا الخطاب، ذلك أن التحليل الناقد للخطاب (C.D.A)[1] إجراء جامع للتخصصات (transdisciplinary) بل إن (فيركلف) يرى ضرورة أن يكون التحليل الناقد للخطاب جزءاً لا يتجزّأ من إطار عمل البحث عبر التخصصي"[2]، حيث يقوم على مبدأ الجمع بين عدة مناهج تشتغل، أصلاً، بالتحليل اللغوي من وجهات نظر متنوعة، وفي التحليل الاجتماعي والسياسي، مما يعني أن هذه الدراسات تستثمر الأدوات والوسائل المتاحة، التي تنتمي، بدورها، إلى تخصصات متنوعة، في تناول الخطاب بالدرس والتحليل.

أما فيما يتعلق بالخطاب السياسي تحديداً، فلا يمكن دراسته أو تحليله إلا من خلال استثمار أدوات بحثية متنوعة، ذلك أن هذا النوع من أنواع الخطاب يتضافر في عملية إنتاجه عدة روافد لغوية وغير لغوية، فهو يقع ضمن إطار الدراسات اللسانية النسقية التي رأت في النص أو الخطاب كياناً لغويّاً يمكن تفكيكه وإعادة بنائه من أجل الوصول إلى مقاصده، ومعرفة مدى كفايته النصية، ثم الانتقال إلى دور هذا الكيان اللغوي في إطار الممارسة الاجتماعية بوصفه عنصراً قادراً على إحداث تغيير في الواقع، وقدرته على

[1] اختصاراً لـ: Critical Discourse Analysis

[2] فوداك، روث؛ وماير، ميشيل: مناهج التحليل النقدي. ترجمة: حسام أحمد فرج؛ وعزة شبل محمد. ط1. القاهرة: المركز القومي للترجمة. 2014م. ص339.

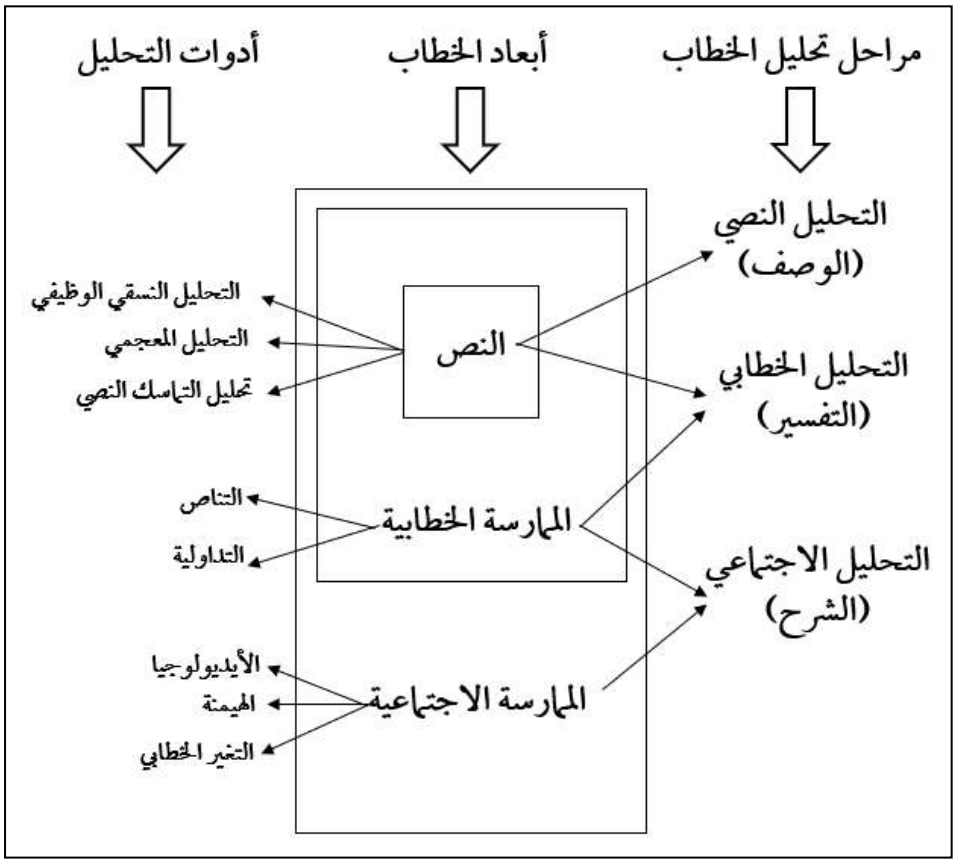
الإبلاغ، والطاقة التواصلية التي يستطيع من خلالها هذا الخطاب التأثير في المتلقين على اختلاف فئاتهم.

لكن الباحث سيعتمد بشكل رئيس على المقاربة "الجدلية العلاقية" (D.R.A)[1] التي أسسها (نورمان فِيركْلَف) الذي ركزّ على مسألة العلاقة الجدلية بين اللغة والمجتمع، وكيف أن البنية اللغوية تسهم في تغيير البنية الاجتماعية، وأن السلطة توظف اللغة من أجل نشر الأيديولوجيا؛ أي الأفكار والمعتقدات، والعمل على إحداث التحولات في المجتمع بما يتواءم مع مقاصد تلك "السلطة".

والشكل الآتي يبيّن أهم معالم مقاربة (فيركلف) في تحليل الخطاب:

شكل (1)

مقاربة (نورمان فيركلف) في تحليل الخطاب الجدلية العلاقية



[1] اختصار لـــ: Dialectical-Relational Approach

يظهر من الشكل أعلاه أهم معالم مقاربة (نورمان فيركلف) في تحليل الخطاب، وتقع هذه العملية ضمن ثلاثة مستويات، المستوى الأول وهو مستوى النص حيث يتمّ تحليل هذا النص من حيث بنيته اللغوية وفقاً للتحليل النظمي النسقي لـ(هاليداي)، وكذلك التحليل المعجمي للمفردات، ثم تحليل التماسك النصي، ويسمّي (فيركلف) هذه المرحلة بـ"الوصف"، وهي ليست الغاية في عملية التحليل، وإنما هي وسيلة للوصول إلى المرحلتين اللاحقتين. أما المرحلة الثانية، فهي مرحلة التحليل الخطابي، من مُنطلق أن الخطاب يشتمل على النص والسياق المحيط به، ويسميها مرحلة "الممارسة الخطابية"، حيث يُدرس فيها مسألة إنتاج النص وإعادة استهلاكه، وأهم أدوات التحليل في هذه المرحلة في دراسة الجانب التداولي للخطاب، ودراسة مسألة التناص، وسيضيف الباحث إلى هذه الأدوات الإستراتيجيات الحجاجية في الخطاب المدروس ذلك أن (فيركلف) لم يتطرّق إليها في مقاربته. والمرحلة الأخيرة هي مرحلة التحليل الاجتماعي، ويسميها (فيركلف) بمرحلة "الممارسة الاجتماعية"، وتدرس هذه المرحلة الخطاب بوصفه ظاهرة اجتماعية تتفاعل مع عناصر المجتمع الأخرى، ومن ثم، فإنها أداة فاعلة من أدوات التغيير الاجتماعي، وتدرس هذه المرحلة علاقات السلطة والهيمنة والإيديولوجيا والتغير الخطابي وأثره في التغير الاجتماعي.

وبتطبيق هذه المقاربة على الخطاب السياسي في العصر العباسي، فإن ذلك سيقود بنا إلى تلمّس مظاهر الهيمنة وتمرير الأيديولوجيا والتحيّز في اللغة، من حيث هو كلام إقناعي هدفه الأول والأخير التأثير في سلوك المتلقي، وإضفاء الشرعية على خطاب السلطة السياسية الحاكمة، وأن الخطاب الموجه من الخلفاء والأمراء العباسيين وبعض شعرائهم هو خطاب مؤسّسي (institutional discourse) موجه يُبرز وجهة نظر السلطة الحاكمة في وصف الصراع السياسي، وينبغي التنبيه إلى أن (فيركلف) لا يفترض وجود صورة محددة في المقاربة الجدلية العلاقية، وإنما "قد تتغير عندما تُطبّق في مجالات مختلفة"[1]، بل نجد باحثاً آخر وهو (توين فان ديك)، الذي يعدّ من أهم منظّري هذا الاتجاه في تحليل

[1] فوداك، روث؛ ومايرـ ميشيل: مناهج التحليل النقدي. ص344.

الخطاب، يذهب إلى أبعد من ذلك، إذ يرفض استخدام مصطلح التحليل الناقد للخطاب (Critical Discourse Analysis) ويقترح تغييرها إلى ما أسماه دراسات الخطاب النقدية (Critical Discourse studies)، ويعلل ذلك في أن هذا الاتجاه في تحليل الخطاب لا يحمل منهجية محددة في التحليل، بل يعتمد على أي منهج ملائم يحقق أهداف البحث[1].

وأما عن المصادر الرئيسة في وضع الخطوط العامة في الجانبين النظري والتطبيقي لهذه الدراسة، فقد اعتمد الباحث على ما يأتي:

- تحليل الخطاب: التحليل النصي في البحث الاجتماعي، لنورمان فيركلف. ترجمة: طلال وهبة. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية. ط1. 2009م.
- الخطاب والسلطة، لفان ديك. ترجمة: غيداء العلي. القاهرة: المركز القومي للترجمة. ط1. 2014م.
- مناهج التحليل النقدي للخطاب، لروث فوداك، وميشيل ماير. ترجمة: حسام فرج، وعزة شبل. المركز القومي للترجمة. ط1. 2014م.
- الخطاب والتغير الاجتماعي، لنورمان فيركلف. ترجمة: محمد عناني. المركز القومي للترجمة. ط1. 2015م.
- اللغة والسلطة، لنورمان فيركلف. ترجمة: محمد عناني. القاهرة: المركز القومي للترجمة. ط1. 2016م.

[1] انظر: ديك، توين فان: الخطاب والسلطة. ط1. ترجمة: غيداء العلي. القاهرة: المركز القومي للترجمة. 2014م. ص31.

الدراسات السابقة

لم يجد الباحث، في حدود ما اطّلع عليه، دراسات تطبيقية تهتم بتحليل الخطاب السياسي التراثي في ضوء التحليل الناقد للخطاب وَفق مقاربة (نورمان فيركلف)، ولذلك، فإن هذه الدراسة تتسم بالجدّة من حيث كونها دراسة تستثمر أدوات التحليل الناقد للخطاب، وفق المقاربة المذكورة، في تحليل نماذج مختارة من الشعر السياسي والخطب السياسية للخلفاء والأمراء العباسيين في بداية تأسيس دولتهم، وتثبيت أركانها ــ ولكن هناك بعض الدراسات التي تطرقت إلى فن الخطابة في العصر العباسي، وهذا بيانها:

الخطابة في العصر العباسي: دراسة تحليلية ونقدية. (رسالة ماجستير). للنوراني عبد الكريم كبور جبير. السودان. جامعة أم درمان الإسلامية. 2002م.

لقد حاول الباحث الحصول على هذه الرسالة بكل الطرق الممكنة المتاحة، ولكن للأسف لم يُتحصَّل عليها حتى لحظة كتابة هذه السطور. ولكن يتبدّى من عنوان الدراسة أنها تندرج ضمن الدراسات التقليدية التي تتطرق إلى التحليل الموضوعاتي للنصوص ونقدها نقداً أدبياً جمالياً.

الخطابة السياسية في العصر العباسي الأول. (بحث منشور). لقحطان صالح الفلاح. مجلة اتحاد الكتاب العرب. المجلد 27. العدد 106. 2007م.

تطرقت هذه الدراسة إلى فن الخطابة لدى خلفاء العصر العباسي الأول من الناحيتين الموضوعية والفنية، فقد أتى الباحث على أهم مضامين هذه الخطب وما حوته من أفكار تدعو إلى أحقية العباسيين في الحكم. أما من الناحية البناء الفني، فقد أتى الباحث على الشكل الفني للخطبة من حيث المقدمة، فالعرض، فالخاتمة.

وتختلف دراستنا عمّا قدمه الباحث في دراسته في المنهجية ابتداء، ثم في أهداف الدراسة التي وضعنا خطوطها العريضة سابقاً.

الخطابة العربية في العصر العباسي الأول: دراسة موضوعية فنية؛ لحسين عبد العالي اللهيبي. (بحث منشور). مجلة القادسية في الآداب والعلوم التربوية. المجلد 7. العدد 3،4. 2008م.

سعت هذه الدراسة إلى التعريف بفن الخطابة في العصر العباسي الأول، وتحدثت عن ضروب الخطابة وما يتعلق بمضامينها، كالخطبة الحفلية، والدينية، والسياسية، والحربية، كذلك تطرقت إلى الخصائص الفنية لهذا الفن من حيث الصياغة، والأسلوب، والمضمون.

وتختلف دراستنا عن هذه الدراسة في أنها دراسة أقرب إلى الدراسات البلاغية والموضوعية، وبناء عليه، فإنها تختلف اختلافاً كلياً عن منهجية دراستنا التي ستدرس خطب بعض الخلفاء والأمراء العباسيين وفقاً لمنهج التحليل الناقد للخطاب.

آليات الإقناع في الخطاب السياسية في العصر العباسي الأول. (بحث منشور) لعرفة حلمي عباس. مجلة رابطة الأدب الحديث. العدد 52. 2009م.

أتت هذه الدراسة على آليات الإقناع في خطب الخلفاء في العصر العباسي الأول، وقد صنفها إلى نوعين، فهناك الوسائل التي تشمل الاقتباس والتضمين والتصوير من القرآن الكريم والأحاديث النبوية والحكم والأمثال في الإقناع، وكذلك الصيغ أو الأساليب اللغوية كالتوكيد، والتكرار، والاستفهام.

وتختلف دراستنا عن هذه الدراسة في منهجية تناول الخطب العباسية، فما أورده الباحث في دراسته من حيث الموضوعات التي درسها بعيد عن دراساتنا التي ستتكون من إطارٍ نظريّ أشمل، ودراسة تطبيقية أعمق.

أسلوبيات الخطابة في العصر العباسي. (أطروحة ماجستير). لنهى محمد محمدي حسين. جامعة المنوفية – كلية الآداب -قسم اللغة العربية. 2016م.

سعت هذه الدراسة إلى دراسة نماذج من الخطب العباسية، السياسية، والحربية، والوعظية دراسة أسلوبية، فقامت الباحثة بدراستها من حيث مستوياتها اللغوية الصوتية، والصرفية، والتركيبية، والدلالية.

وتختلف دراستنا عن هذه الدراسة من حيث أهداف الدراسة، فتلك قامت بدراسة أسلوبية إحصائية للبنى اللغوية، أما دراستنا، فهي تسعى إلى فضح ممارسات السطلة في استغلال الاختيارات اللسانية من أجل تغيير القناعات والمعتقدات.

الأهداف السياسية لخطب الخلفاء في العصر العباسي الثاني–دراسة تاريخية–. (بحث منشور). لأسماء عبد عون. مجلة (لارك) للفلسفة واللسانيات والعلوم الاجتماعية. العدد 22. 2016م.

سعت هذه الدراسة إلى إبراز دور فن الخطابة في الدعوة إلى الجهاد وإلهاب حماسة النفوس في بدايات الدولة العباسية، وتطرق الباحث إلى الحديث عن تعريف الخطبة، وسماتها، وأنواعها، ثم الهدف من هذه الخطب من الناحية السياسية.

وتختلف دراستنا عن هذه الدراسة في طبيعة التناول، حيث سعت تلك الدراسة إلى تناول الخطب العباسية تناولاً موضوعيّاً من الناحية السياسية، أما دراستنا، فهي دراسة لسانية.

التوظيف السياسي للخطب السياسية والدينية في العصر العباسي. (بحث منشور). لغنية ياسر كباشي عبد الله. مجلة إكليل. العدد 4. 2020م.

سعت هذه الدراسة إلى الكشف عن التوظيف السياسي للآيات القرآنية والأحاديث النبوية، حيث قام الخلفاء العباسيون بتضمين هذه الآيات والأحاديث في خطبهم لغايات سياسية.

وتختلف دراستنا عن هذه الدراسة في أن دراستنا أشمل وأعمق فيما يتعلق بدراسة خطب الخلفاء والأمراء العباسيين.

مِهاد وتأسيس

المطلب الأول: مثاقفات تأسيسية في مقاربات التحليل الناقد للخطاب

أولاً: الأسس الفلسفية والمرجعيات الفكرية

شهدتْ دراسات تحليل الخطاب ومقارباته تطوراً نوعيّاً في وقتنا المعاصر، خاصة بعد نشوء نظريات فلسفية "ما بعد حداثية" أخذت تنظر إلى كل ما يتّصل بالمجتمع الإنساني بعين ناقدة ترمي إلى خرق المسلّمات بوصفها وقائع تتّسم بالتحول لا الثبات، والالتزام بموقف متشكك تجاه الادعاءات الكُبرى[1] التي تهدف بدورها إلى إضفاء الشرعية أو السلطة على الممارسات الثقافية[2]، فكان من نتاج هذه الفلسفة؛ أي فلسفة ما بعد الحداثة، ظهور فلسفات وتيارات ومنهجيات أدبية، وفنّية، واجتماعية، وسياسية، واقتصادية عملت على إحداث تحوّلات جذرية في البنية الفكرية للفرد والمجتمع، وقامت بتغيير القوالب الجاهزة، وبعثرت القواعد والأنظمة التي تشيّد الخطابات عامّة[3]، وقد نشأت دراسات التحليل الناقد للخطاب على أساس عدّة نظريات معرفية أسهمت في رفدها بالكثير من الأفكار والرؤى الفلسفية والمصطلحات العلمية والأساليب الإجرائية وطرق التحليل خاصّة فيما يتعلق بدراسة اللغة والخطاب والفن والثقافة وأثرها في الفرد والمجتمع.

وممّا كان له أثر كبيرٌ في دراسات تحليل الخطاب نشوء الفلسفة التحليلية في أوروبا في بدايات القرن العشرين على يد جمعٍ من الفلاسفة من أمثال (راسل) و(مور) و(فريجه) و(كارناب) الذين أحدثوا انقلاباً في الدرس الفلسفي، حيث كان الموضوع الاعتيادي للفلسفة البحث في الكون بمظهريه الطبيعي

---

[1] وتسمى (السرديات الكبرى) أو (النظريات الإنسانية الكبرى لمسيرة التاريخ) أو (السرديات الخلفية أو الورائية)، ويقصد بها المخزون الذي تستند إليه الجماعات الإنسانية في سرد بناء مقولاتها بناء على تجاربها التاريخية العميقة. للمزيد انظر: الشحات، محمد: سرديات بديلة. ط1. الهيئة العامة لقصور الثقافة. 2012م.

[2] انظر: باتلر، كريستوفر: ما بعد الحداثة، مقدمة قصيرة جداً. ترجمة: نيفين عبد الرؤوف. ط1. القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة. 2016م. ص19.

[3] انظر: ليوتار، جان فرانسوا: في معنى ما بعد الحداثة، نصوص في الفلسفة والفن. ترجمة: السعيد لبيب. ط1. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي. 2016م. ص8.

والروحي، في حين أن موضوع الفلسفة النقدية التحليلية هو البحث عن "ما يُقال" عن الكون؛ أي اللغة، وتقوم بالبحث عن المعنى، وتجعل من تحليل اللغة "فلسفة أولى"، وكل مشكل فلسفي بالنسبة إليها هو مشكل تحليل لغوي[1]، وقد ارتكز هذا المذهب الفلسفي، على اختلاف توجهاته، على مبدأين مهمّين، **الأول** هو الاهتمام باللغة "بوصفها الطريق الملكي إلى المعرفة، حيث يشكّل تحليل اللغة ممارسة فلسفية بامتياز، بل وتنحصر مهمة الفلسفة في هذا النشاط على وجه التحديد"[2]. أما **الثاني**، فهو النزعة النقدية "التي تقضي بضرورة الفحص الدقيق لكلّ شيء قبل التسليم به"[3]، كما أنه "ليس ثمة عقل يفسر تفسيراً غير متحيّز أوجه النشاط الثقافي البشري"[4]، ومن هذا المنطلق، فقد أسهمت الفلسفة التحليلية في جعل اللغة سؤالاً مركزيّاً ومناطَ التفكير والموضوعَ الحصري الذي يجب الاهتمام به من أجل الوصول إلى معرفة الوجود، فكان لهذه الفلسفة دور رئيس في الاهتمام باللغة وبدراسات تحليل الخطاب أكثر من أي وقت مضى.

ومن الروافد الأخرى التي أسهمت في نشأة دراسات التحليل الناقد للخطاب هو تأثُّر منظّري هذا التيّار بالفلسفة الماركسية التي قامت على مجموعة من المبادئ الفلسفية التي تتعلق بالأوضاع الاقتصادية والاجتماعية والسياسية للأفراد والمجتمعات، والتي ترى، من حيث منطلقاتها الفكرية، أن منشأ الصراع بين الطبقات هو العامل الاقتصادي والمصالح المادية أو ما يسمى بـ"الحتمية الاقتصادية"، حيث ينقسم المجتمع إلى طبقات اقتصادية متنافسة، وتحاول الطبقة العليا فرض إكراهاتها وبسط سيطرتها على الطبقات الدنيا في المجتمع، ومن هذا المنطلق فقد تبنّى منظّرو التحليل الناقد للخطاب النزعة التي تدعو إلى تحرير الإنسان والمجتمع من ربقة الرأسمالية وإكراهاتها، والعمل على الدفاع عن الطبقات الكادحة، وأن الهدف النهائي هو تغيير الواقع في سبيل تحرير الفرد والبحث عن رفاهيته.

---

[1] انظر: بلبولة، مصطفى: الفلسفة التحليلية بين وحدة المشروع وتعدّد المسالك. مجلة دراسات إنسانية واجتماعية. جامعة وهران. الجزائر. العدد 9. 2019م. ص234.

[2] نفسه. ص238.

[3] نفسه. ص238.

[4] الرويلي، ميجان؛ والبازعي، سعد: دليل الناقد الأدبي. ط3. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي. 2022م. ص226.

ثم كان لنشأة مدرسة فرانكفورت[1] في الثلاثينيات دورٌ جوهريٌّ في رفد تيار التحليل الناقد للخطاب بعُدّة مفهومية كبيرة تندرج تحت إطار النقد الاجتماعي والنظرية النقدية، لقد انبثقت هذه المدرسة في كثير من أفكارها ورؤاها الفلسفية عن الماركسية التقليدية خاصة في ما يتعلق بنقد الثقافة والفن والرأسمالية، لكنها انقلبت على بعض مبادئها، فأسس بعض منظّريها تيار (الماركسيون الجدد) هذا التيار الذي رأى أن الماركسية التقليدية لم تستطع أن تنظم الحياة الاجتماعية الجديدة التي نشأت في القرن العشرين بشكل كافٍ، وسعوا إلى إيجاد مرونة وتعددية للماركسية لتفادي الانغلاق على نفسها، وكذلك إنشاء نظرية نقدية قادرة على نقد المجتمع وأفكاره وثقافته بوساطة العلوم الإنسانية والاجتماعية من أجل تحريره، وبناء على ذلك، "يعتقد منظرو هذه المدرسة أن لهم منفذاً لمعرفة ليس فقط ما هو عليه المجتمع، ولكن ما ينبغي أن يكون عليه"[2].

في إطار هذا السياق المعرفيّ –آنف الذّكر– انبثقت مقاربات التحليل الناقد للخطاب على يدِ جمعٍ من علماء الاجتماع واللسانيات الذين ربما تأثّروا بالفلسفة النقدية التحليلية والنظرية الاجتماعية النقدية، من أمثال (نورمان فيركلف) و(فان ديك) و(روث ووداك) وغيرهم، حيث تقوم مقارباتهم على أساس نقد الخطابات اللغوية التي يستعملها الناس العاديون، والساسة، والأطباء، والمهنيّون، وغيرهم. ولذلك، درسوا في مقارباتهم مسائل متنوعة تتعلق بالأقليات، والهوية، والعنصرية، ودراسات المرأة، والنوع الاجتماعي، وخطاب الكراهية، وخطاب التحرر، في سبيل الوصول إلى الأسس التي تتبنى عليها

[1] (Frankfurt School) هي مدرسة بحثية نشأت في ألمانيا بين الحربين العالميتين الأولى والثانية، وتعدّ من أهم المدارس في مجال النقد الاجتماعي والفلسفة النقدية، ويرتكز إرثها البحثي والعلمي على مجموعة من المفهومات التي تنتمي إلى النقد الاجتماعي، ومن أهمها ما أطلقوا عليه مصطلح "الوعي الاجتماعي"، فالأفراد من وجهة نظرهم يتأثرون بالهياكل الاجتماعية ومراكز القوى والأوضاع السياسية والاجتماعية والاقتصادية، ومن هنا تأتي ضرورة أن يكون لدى الأفراد وعياً اجتماعياً لمواجهة السلطة ومحاولاتها فرض الهيمنة عليهم. كذلك اهتموا بمفهوم "الهيمنة الثقافية" الذي يناقش مسألة الطبقات الاجتماعية والقوى الاقتصادية، حيث تعمل الأخيرة على توجيه الثقافة وتتحكم بها عبر وسائل الإعلام، ومن هذه النقطة بالتحديد نشأ لديهم اهتمام كبير بالفن والثقافة والأدب على اعتبار أنها أدوات تسعى السلطة إلى استغلالها لفرض هيمنتها وسيطرتها على المجتمع. للمزيد حول هذه الحركة الفلسفية واتجاهاتها انظر: بوتومور، توم: مدرسة فرانكفورت. ترجمة: سعيد هجرس. ط2. طرابلس (ليبيا): دار أويا للطباعة والنشر. 2004م. ص19 وما بعدها.

[2] بريز، روث: التحليل النقدي للخطاب ونقاده. ترجمة: امحمد الملاخ. مجلة جامعة أم القرى لعلوم اللغات وآدابها. العدد 23. مارس. 2019م. ص302.

الخطابات ذات البُعد السلبي، التي تسعى بدورها إلى فرض قيم الهيمنة والسيطرة، ومن ثَمَّ، يكون الهدف تفكيك هذه الخطابات من أجل إيجاد خطاب بديل مضاد للتحرّر من سطوتها.

أما (نورمان فيركلف) فقد أفاد في إرساء معالم مقاربته الجدلية العلاقية –إضافة إلى ما سبق– من أفكار الفيلسوف الفرنسي (ميشيل فوكو) في مناقشاته الطويلة في كتبه حول مسألة "الخطاب"، تلك المناقشات التي فتحت أفقاً جديداً في أثناء تصوّره للخطاب من حيث تجاوز البنية اللغوية نحو الحديث عن دور السياق بأنواعه المختلفة في تشكيله من جهة، وضلوع الخطاب بالتأثير في الواقع من جهة أخرى، وبذا يغدو الخطاب "شبكة معقّدة من العلاقات الاجتماعية والسياسية والثقافية التي تبرز فيها الكيفية التي تنتج فيها الكلام كخطاب ينطوي على الهيمنة والمخاطر في الوقت نفسه"[1]، كما أنه يشير إلى "أن إنتاج الخطاب وتوزيعه ليس حرّاً أو بريئاً كما يبدو من ظاهره"[2]، وهذا، بطبيعة الحال، يجعل من الخطاب مُنجزاً اجتماعياً قد لا يتّسم بالبراءة أو العفوية، بل إنه كيان لغوي يضمر في بنياته السطحية والعميقة أيديولوجيات مسكوت عنها. إن تعريف (فوكو) للخطاب يُفضي إلى حقيقة مفادها أنّ الخطاب كيان لا تحدّه سطور أو زمان أو مكان، وإنما هو عملية سيرورة (Process) وصيرورة (Becoming) وتشابك معقد داخل بنيات المجتمع، وهو معقّد بتعقّد الإنسان نفسه، وبناء على ذلك، فإن تعريف (فوكو) للخطاب يتجاوز "المفهوم الألسني البحت في أهميته النقدية"[3]، فهو يتضمن كل ما يندرج تحت مظلة طرق التفكير وأساليبه وقنوات التواصل بين الأفراد داخل المجتمع الإنساني، ذلك أن الخطاب هو اللغة في حالة فعل، أي بالضرورة اللغة بين شركاء[4]، وبذا، فإن تحليل الخطاب يشتغل في الممارسة الاجتماعية للغة داخل السياق التاريخي والاجتماعي الذي تنشأُ فيه، ذلك أن للغة دوراً فاعلًا في تمثّل الواقع، بل وإعادة تشكيله أو بنائه، وفي أحايين أخرى المحاولة في إقصائه.

---

[1] الرويلي: دليل الناقد الأدبي. ص155.

[2] نفسه. ص156.

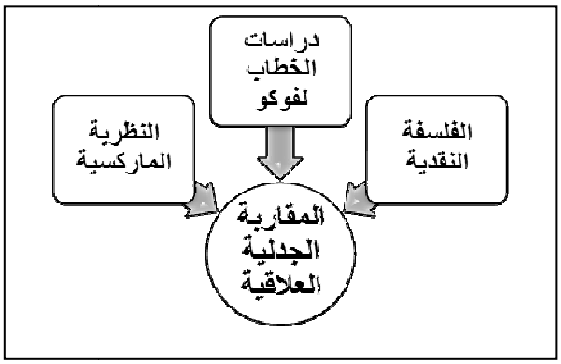
[3] نفسه. ص155.

[4] انظر: بنفنيست، إميل: الذاتية في اللغة. ترجمة: حميد سمير، وعمر حلي. مجلة نوافذ. العدد 9. سبتمبر. 1999م. ص62.

لقد شكّلت هذه الروافد؛ أي الفلسفة النقدية، والنظرية الماركسية التقليدية والجديدة، وأخيراً دراسات الخطاب عند (فوكو) –شكلت معاً الأصول الفكرية التي أقام (نورمان فيركلف) على أساسها معالم مقاربته الجدلية العلاقية[1]، التي تقوم هذه المقاربة على تبنّي جملة من الأسس النظرية والأدوات الإجرائية التي يمكن من خلالها تحليل الخطاب بصفته ظاهرة اجتماعية غير بريئة، ويجب أن يخضع للمساءلة وعدم التسليم بحياديته، ومحاولة الربط بين "مستنتجات التحليل النصي والتحليل الخطابي بالعوامل الاجتماعية التي فرضت بنية النص من جهة، ومظاهر تأثّر المجتمع ببنية النصّ نفسه"[2]. كما هو ظاهر في الشكل الآتي:

شكل (2)

الأصول الفكرية والمرجعية لمقاربة نورمان فيركلف في التحليل الناقد للخطاب



ثانياً: في مفهوم التحليل الناقد للخطاب

يندرج هذا الحقل المعرفي تحت إطار حركة تحليل الخطاب (Discourse Analysis) في العصر الحديث، الذي سعى أصحابه ومتبنّوه إلى "التناول اللساني العلمي لما زاد عن حدود الجملة في إطار نظري محدد المعالم"[3]، وتفكيك النصوص إلى بنيتها الأولية وتحليلها من أجل إعادة إنتاج المعنى

[1] يُشار إلى أن هذه الروافد المعرفية هي أهم النظريات المعرفية التي اعتمد عليها (فيركلف) في إرساء معالم مقاربته، ولكنها لا تقتصر على ذلك بل اعتمد على كثير من الدراسات خاصة الاجتماعية واللسانية منها التي ضمّنها (فيركلف) ضمن الجانب الإجرائي في تحليله للخطاب من ذلك ما جاء به (غرامشي) و(ألتوسير) و(هاليداي) و(باختين) وغيرهم؛ لذلك يرى الباحث ضرورة إفراد دراسة تستقصي الهوية المعرفية التي قامت عليه مقاربة (فيركلف) الجلدية العلاقية.

[2] يطاوي، محمد: المرجعية اللسانية في التحليل النقدي للخطاب. مجلة سياقات. المجلد 3. العدد 1. إبريل. 2018م. ص363.

[3] ابن عبد الكريم، جمعان: من تحليل الخطاب إلى تحليل الخطاب النقدي، مناهج ونظريات. ط1. عمان: دار كنوز المعرفة. 2016م. ص113.

الخاص بها، وقد سارت مقاربات تحليل الخطاب في اتجاهات شتّى يجمعها همّ واحد هو "تقسيم بنية النص إلى وحدات أساسية وفق رؤية منهجية محددة سلفاً"[1]، على أنه من المتعذّر تحديد تعريف جامع ومحدد لمفهوم تحليل الخطاب، فالمدارس والاتجاهات اللسانية الحديث حاولت، على اختلاف منطلقاتها الفكرية ومرجعياتها الفلسفية، وضع تعريف محدد له، ولكن طبيعة كل اتجاه أفرزت تعريفاً خاصّاً يناسب تطلعاتها وفلسفتها في التحليل، وبعيداً عن الاسترسال في الإواليات التاريخية لنشوء تحليل الخطاب والمدارس اللسانية وغير اللسانية التي صدر عنها، فإن ما يهم في هذا المقام هو الحديث عن دراسات التحليل الناقد للخطاب، هذه الدراسات الحديثة نسبيّاً ذات المقاربات المتعددة والمتنوعة التي ما انفكّت ترى في اللغة نشاطاً اجتماعيّاً يُمارس باستمرار، بشكل فردي أو جماعي، ضمن سياقات اجتماعية محددة، وترى أن للغة دوراً كبيراً في تشييد السلطة السياسية والاجتماعية، حيث يُتوسّل بها في تكريس السيطرة والهيمنة وفرض الأيديولوجيات أو تغييرها.

ويشير بعض الباحثين إلى الدور المهم الذي قام به (نورمان فيركلف) في وضع حجر الأساس لدراسات التحليل الناقد للخطاب عام 1989م، في حين يرى آخرون أنها نشأت على يد مجموعة من الدارسين المجتمعين في حلقة علمية في (أمستردام) في أوائل عام 1991م، حيث أُتيحت لهم الفرصة في مشاركة أفكارهم وآرائهم وتوجهاتهم حول مسألة تحليل الخطاب، وعلاقة الخطاب بالمجتمع، والتاريخ، والاقتصاد وغيرها من الموضوعات التي ترتبط بالوضع الاجتماعي الراهن في ذلك الوقت[2]، ورغم ذلك فلا يمكن إغفال الدور الرئيس الذي قام به (فيركلف) في تطوير منهجية تحليل واضحة ومتكاملة في دراسات التحليل الناقد للخطاب، وقد نشر عدة أبحاث ودراسات وكتب كان من شأنها أن تؤسس لمنهجية تحليلية مكتملة الأركان بيّنة الخطوات، مستفيداً من علوم متنوعة في بناء مقارباته اللسانية النقدية، كالبلاغة، واللغويات النصية، والأنثروبولوجيا، والفلسفة، والتداولية، وغيرها، لذلك يرى

[1] بوقرة، نعمان: المصطلحات الأساسية في لسانيات النص وتحليل الخطاب. ط1. عمان: جدارا للكتاب العالمي. 2009م. ص96.

[2] انظر: ابن عبد الكريم، جمعان: من تحليل الخطاب إلى تحليل الخطاب النقدي، مناهج ونظريات. ص157.

(فيركلف) أن التحليل الناقد للخطاب يستند "إلى مجموعة واسعة من المعالجات التي تحلّل الخطاب"[1]. وهذا يبيّن السبب الرئيس في تعدد مقاربات هذا الحقل المعرفي، ومردّ ذلك هو اختلاف المنطلقات الفكرية والمرجعية التي انطلق منها أصحابها، فكانت المقاربة الجدلية العلاقية لـ(نورمان فيركلف)، والمقاربة التاريخية للخطاب لـ(فوداك) و(ريزيغيل)، والمقاربة المعرفية الاجتماعية لـ(فان ديك)، ومقاربة الفاعل الاجتماعي لـ(تيو فان لوفين)، وغيرها من المقاربات التي تنضوي تحت إطار دراسات التحليل النقدي للخطاب[2].

ومن الأسئلة المشروعة التي قد تُطرح في هذا المقام مسألة التمايز والاختلاف بين تحليل الخطاب، والتحليل الناقد للخطاب، حيث يمكن القول إن المناهج التي تجنح نحو التحليل الناقد لا تكتفي بوصف الظاهرة الخطابية فحسب، كما هو الحال في مناهج تحليل الخطاب، وإنما تبحث في الكيفية التي يتشكل منها، وأثره في بناء علاقات السلطة، وآليات التأثير في المجتمع، والأيديولوجيا الكامنة فيه، ودراسة اللغة من منطلق الممارسة الاجتماعية، وإسهامها في خلق الواقع أو إعادة إنتاجه أو إقصائه، لذلك ميّز (نورمان فيركلف) بين منهجية التحليل الناقد للخطاب ومنهجية تحليل الخطاب، حيث يرى في الأخير أنه اكتفى بالإجابة عن الأسئلة المبدوءة بـ"ماذا؟"، أي "ماذا قصد المرسل أن يقول"، ولم يُعْنَ بـ"كيف؟" و"لماذا؟"، أي "كيف مَثَّل الخطاب سلطة على المتلقّي؟"، و"لماذا توسّل المرسل بالأفعال التعبيرية بدلاً عن الإخبارية؟" مثلاً، ويرى أن هذا السؤال تحديداً كان السبب في نشوء اتجاهات التحليل النقدي للخطاب[3].

---

[1] فيركلف، نورمان: تحليل الخطاب، التحليل النصي في البحث الاجتماعي . ترجمة: طلال وهبه. ط1. بيروت: المنظمة العربية للترجمة. 2009م. ص30.

[2] للمزيد حول أنواع مقاربات التحليل الناقد للخطاب انظر: يطاوي، محمد: المرجعية اللسانية في التحليل النقدي للخطاب: في الأصول ونقد المناهج. ص 354–385. وكذلك: ابن عبد الكريم، جمعان: من تحليل الخطاب إلى تحليل الخطاب النقدي، مناهج ونظريات. ص159.

[3] انظر: فيركلف، نورمان: اللغة والسلطة. ترجمة: محمد عناني. ط1. القاهرة: المركز القومي للترجمة. 2016م. ص28.

أما مفهوم "النقد"[1] هنا فليس المقصود به الحكم على الخطاب من حيث جودته أو رداءته، وليس له علاقة بمناهج النقد الأدبي، ولا يُعنى بالنقد الجمالي أو البنيوي أو النفسي أو الثقافي، وإنما هدفه هو تبيان علاقة التأثر والتأثير بين اللغة والبنية الاجتماعية، وفضح مقاصد السلطة في المُضمر والمسكوت عنه من خلال دراسة الاختيارات اللسانية في الخطاب[2]، وهو بحسب (فان دايك) "استعمال التفكير العقلاني لمساءلة البراهين أو الأفكار المقبولة، وترجمته عدم قبول شيء ما على أنه متّفق عليه، وبالتالي تحدّي المعاني السطحية وتمحيصها"[3]، وقد تحدث (فيركلف) عن مفهوم "النقد" في مقاربته، يقول: "يتأرجح التحليل النقدي للخطاب...بين التركيز على البنى...والتركيز على استراتيجيات العوامل الاجتماعية، أي الطرق التي يحاولون من خلالها تحقيق النتائج أو الأهداف ضمن البنى والممارسات القائمة، أو تغييرها بطرق معينة، وهذا يتضمن التركيز على التحولات في بنية التغير العلاماتي، أي التحولات في أنماط الخطاب، التي تشكل جزءاً من التغير الاجتماعي، وكذلك التركيز على كيفية اتباع الهيئات الاجتماعية لاستراتيجياتها في النصوص بشكل دال"[4]، وكذلك هو نهج" يهدف إلى الاستكشاف المنهجي عن العلاقة الجدلية بين الممارسات والأحداث والنصوص الخطابية مع الهياكل والعلاقات والعمليات الاجتماعية والثقافية بغية التحقيق من الكيفية التي تتشكل من خلالها هذه الممارسات والأحداث والنصوص، وكيف تتشكل الأيديولوجيا بوساطة علاقات السلطة والصراع عليها"[5].

وصفوة القول إن التحليل الناقد للخطاب "شكل من أشكال تحليل الخطاب الذي يتخذ موقفاً ناقداً من الكيفية التي تُستعمل بها اللغة، ويتجه إلى تحليل النصوص وسائر الأنماط الخطابية بهدف الكشف عن

---

[1] انظر: ابن عبد الكريم، جمعان: من تحليل الخطاب إلى تحليل الخطاب النقدي، مناهج ونظريات. ص156. كذلك: محمد، نورهان عبد الرؤوف: الوحدة في الخطاب القومي العربي من 1955 إلى 1965، دراسة في ضوء التحليل النقدي للخطاب. 2017م. جامعة عين شمس. كلية الألسن، قسم اللغة العربية. ص12–ص14.

[2] انظر: يطاوي، محمد؛ وآخرون: التحليل النقدي للخطاب، مفاهيم، ومجالات، وتطبيقات. ط1. ألمانيا: المركز الديمقراطي العربي للدراسات الإستراتيجية والسياسية والاقتصادية. 2019م. ص12

[3] Tuen.A.Van Dijk: Critical Discourse Analysis. P356. The Handbook of Discourse Analysis. Edited by Deborah Schiffrin, Deborah Tannen and Heidi E.Hamilton. Blackwell publishers. Ltd. USA. 2001.

[4] فوداك، روث؛ وماير، ميشيل: مناهج التحليل النقدي. ص343.

[5] Fairclough, Norman. Critical discourse analysis: the critical study of language. Longman Group Limitid. USA. 1995. P132.

الأيديولوجيا والقيم الكامنة فيها، وهو يحاول الكشف عن المصالح والسلطة في أية مؤسسة أو أي سياق اجتماعي تاريخي من خلال تحليل طرق استخدام الأفراد للغة"[1]، وهو كذلك منهج يهدف إلى تحليل "اللحظة الخطابية للعمليات والممارسات الاجتماعية والتغيير في علاقتها الجدلية مع الأحداث الأخرى، عبر تطوير منهجية وأجندة متعددة التخصصات تهدف إلى التكامل في تحليل الخطاب ودمجها مع النظريات الاجتماعية"[2]، فالتحليل الناقد للخطاب يسعى إلى الإبانة عن الروابط بين اللغة والسلطة والأيديولوجيا من خلال تحليل أنماط التفاعل الاجتماعي بوساطة التركيز على العناصر اللغوية المكونة للنصوص، والكشف عن العوامل التي تتحكم في نظم العلاقات الاجتماعية، والكشف عن الأثر الذي يحدثه الخطاب في منظومة المجتمع[3]، وهذه هي البؤرة التي تشتغل عليها جميع مقاربات التحليل الناقد للخطاب.

ويمكن تلخيص أهم المبادئ التي تقوم عليها دراسات التحليل النقدي للخطاب بعامة، والمقاربة الجدلية العلاقية بخاصة، في النقاط الآتية:

- تؤمن هذه الدراسات أن للغة دوراً فاعلاً في التغيير الاجتماعي حيث إنها ظاهرة اجتماعية يمكن استغلالها في صنع هذا التغيير، "فاللغة ذات تأثير عميق في مسالك الحياة الاجتماعية والسياسية والثقافية، وذات علاقة بالسلطة السياسية، وللخطاب اللغوي تأثير في إحداث التغيير الاجتماعي، وفي الانتقال السياسي، بل اللغة جزء من الحياة الاجتماعية، فبينها وبين عناصر الحياة الاجتماعية الأخرى علاقة منطقية جدلية[4].

[1] Richards, Jack C., and Richard W. Schmidt. Longman dictionary of language teaching and applied linguistics. Routledge, 2002, p. 133.

[2] Wodak; Ruth and Chilton; Paul. A New Agenda in Critical Discourse Analysis. 2005. Amsterdam. John Benjamins Publishing Co. p68

[3] انظر: فيركلف: اللغة والسلطة. ص20.

[4] بودرع، عبد الرحمن: في تحليل الخطاب الاجتماعي السياسي، قضايا ونماذج من الواقع العربي. ط1. عمان: دار كنوز المعرفة. 2014م. ص6.

- إن الهدف الأساس من دراسات التحليل الناقد للخطاب هو معالجة المشكلات الاجتماعية ذات البُعد السلبي في المجتمع، حيث تقوم بعض الجهات الفردية أو المؤسساتية باستغلال اللغة من أجل تمرير بعض السياسات التي تتوافق ومصالحها.
- إن التركيز الأول لهذه الدراسات هو اللغة بصفتها ظاهرة اجتماعية تنشأ في وسط اجتماعي تتشابك فيه الظواهر السياسية والاجتماعية والثقافية والدينية والاقتصادية.
- تسعى هذه الدراسات إلى تفكيك الخطاب الذي يحمل في مضمونه مظاهر السلطة والهيمنة ونشر الكراهية أو التحريض، ومن ثم، إيجاد بديل يصلح لمواجهة هذا النوع من الخطابات يمكن تسميته بـ"الخطاب المضاد" أو "الوعي النقدي".

ثالثاً: الإطار المفهومي

بادئ بدء لا بدّ من تجلية بعض المفهومات التي سترد في فصول هذه الدراسة، علماً بأن الباحث لن يتوسّع في إيضاح المصطلحات إلا بما يخدم أدبيات التحليل الناقد للخطاب، فكثير من هذه المصطلحات لها وشائج ووصائل مع علوم شتّى، خاصة الإنسانية منها، مما قد يؤدي إلى تشعّب البحث دون طائل.

- **الإستراتيجية (Strategy)**

الإستراتيجية بمفهومها العام هي: "مجموع العمليات والتدابير التي تُتّخذ قصد بلوغ غايات بعينها"[1]. فهي بهذا تحيل إلى جانب التخطيط والتفكير المسبق والمقصود من أجل تحقيق هدف محدد، وهي تعني في مجال تحليل الخطاب النقدي "الاختيارات الممكنة التي يتوخاها المتكلم حين يستعمل اللغة"[2].

[1] عبيدي، منية: التحليل النقدي للخطاب: نماذج من الخطاب الإعلامي. ط1. عمان: دار كنوز المعرفة.2016م. ص73.
[2] نفسه. ص82.

- **الشرعنة (legitimization)**

يشير هذا المصطلح إلى العملية التي يتمّ بوساطتها إضفاء الشرعية على أمر ما يعدّ غير شرعي بالنسبة للفرد أو المجتمع، حيث "تحاول كل منظومة سلطوية تأسيس الاعتقاد بشرعيّتها وتكريسه"[1]، وهي "مجموع الإجراءات التي تسعى لإكساب الشرعية بطريقة قهرية عبر مسلسل من الإجراءات يجعل من هذه الظاهرة مرغوباً فيها بفعل القوة"[2]. وفي تحليل الخطاب تقوم الشرعنة على فكرة نقض ادّعاء الآخر وهدم حججه بوساطة إستراتيجيات متنوعة، وعملية الشرعنة لا تقتصر على الخطاب السياسي فحسب، وإنما تمتد إلى أي خطاب يراد بوساطته بث الأفكار والمعتقدات أو تغيير السلوكات والعادات في الفرد أو المجتمع.

- **السلطة/القوة (Power)**

تسعى السلطة، أيّا كان نوعها، إلى ممارسة التحكّم والسيطرة على الأفراد أو الجماعات، وتكون العلاقة فيها بين الأطراف علاقة رأسية من الأعلى إلى الأسفل، وقد يبدو للوهلة الأولى أنها تحمل في مضمونها جانباً سلبياً يتعلق بإساءة الاستخدام والإخضاع، ولكن قد تستخدم في جوانب إيجابية كثيرة، كعلاقة المعلم بالطالب، أو الأب بابنه، أما فيما يتعلق بتجليات السلطة في الخطاب، فهو "الحلبة التي تجري فيها ضروب الصراع على السلطة...والسيطرة على نظم الخطاب آلية جبارة للحفاظ على السلطة"[3].

- **الأيديولوجيا (ideology)**

تمثل الأيديولوجيا مجموعة الأفكار والمعتقدات والتصورات التي تشكّل جزءاً مهمّاً من الفكر الإنساني الفردي والجماعي، وتسهم، إلى حدّ كبير، في تأسيس العلاقات الاجتماعية، وتحدّد موقعية (الذات)

---

[1] انظر: فيركلف، نورمان: تحليل الخطاب، التحليل النصي في البحث الاجتماعي. ص176.

[2] دكداك، صلاح الدين: من معاني الشرعية والمشروعية والشرعنة. مجلة الفقه والقانون. العدد 30. إبريل. 2015م. ص96.

[3] فيركلف: اللغة والسلطة. ص107.

بالنسبة إلى (الآخر)، وتعدّ أحد أهم دوافع الخطاب بين الأفراد والجماعات، ويسعى تحليل الخطاب النقدي إلى الكشف عن تمثّلاتها فيه، ويدرس "أساليب إضمار الأيديولوجيات في معالم معينة من الخطاب"[1].

- **الهيمنة (Hegemony)**

يقصد بها الصراع الناشئ عن اختلاف الهوية أو الطبقة الاجتماعية أو غيرها من الممارسات الاجتماعية والسياسية التي تصنّف الناس وتفرزهم إلى مجموعات متباينة وما يتبع ذلك من دور كل طرف في ذلك الصراع بوساطة الخطاب، وفي العادة تسعى كل الأطراف إلى نشر أفكارها ومعتقداتها من خلال السلطة من أجل الهيمنة على الطرف المقابل، ولذلك يعرفها (توين فان ديك) على أنها "سوء استخدام السلطة وتوظيفها"[2].

المطلب الثاني: الخطاب السياسي وسلطة الخطاب

أولاً: ماهية الخطاب السياسي

جرت العادة في الدراسات التي تشتغل في تحليل الخطاب الوقوف على مصطلح الخطاب (Discourse) بوصفه المرتكز الأول الذي تقوم عليه هذا النوع من الدراسات، وقد أفرد الباحثون المشتغلون في تحليل الخطاب العرب والغربيون، على اختلاف مرجعياتهم الفكرية التي يصدرون عنها، مِساحةً كبيرةً للحديث عنه، لكنهم، حتى لحظة كتابة هذه السطور، لم يُجمعوا على مفهوم جامع مانع في مسألة وضع حدّ لمصطلح الخطاب، وهذا يرجع، بطبيعة الحال، إلى الأنظار العلمية والفلسفية والمفهومية المتنوعة التي انطلقوا من خلالها في تفسير معنى "الخطاب". ثم هنالك الإشكالية التي نشأت حول إيجاد حدٍّ واضح لا لَبس فيه بين مصطلحي النص (Text) والخطاب (Discourse)، لكن الباحث

[1] فيركلف: اللغة والسلطة. ص111.

[2] ديك، فان: الخطاب والسلطة. ترجمة: غيداء العلي. ط1. القاهرة: المركز القومي للترجمة. 2014م. ص60.

لن يطرق باب هذا الخلاف أو الاختلاف في تعريف الخطاب، أو علاقته بمصطلح النص في هذه المباحثة، فالدراسات التي ناقشت ذلك كثيرة[1]، ولكن يمكن القول إن الخطاب هو "كل قول يفترض متكلماً وسامعاً، مع توافر مقصد التأثير بوجه من الوجوه في هذا السامع"[2]. ويعبر في كثير من الأحيان عن ممارسات اجتماعية أو سياسية ترمي إلى الرغبة في التغيير، أو الإصلاح، أو الإقصاء، أو الإخضاع. ولذلك يُعرّف الخطاب، وفقاً لدراسات التحليل الناقد للخطاب على أنه مفهوم تواصلي نابع من المهامّ الأيديولوجية التي ينهض بها وفق الأهداف والرغبات والمعتقدات[3]، وبهذا الاختيار يمكن إعطاء خلفية واضحة عن منطلق هذه الدراسة التي ترى في الخطاب نوعاً من الممارسة الاجتماعية ابتداءً، وأن الخطاب هو عملية موجّهة نحو التأثير في الطرف الآخر، وأخيراً أن الخطاب لا ينشأ إلا في إطار تواصلي تفاعلي بين طرفين على الأقل.

والخطاب السياسي[4] (Political Discourse)، أياً كان شكله[5]، يندرج تحت هذه المظلة، أي مظلة دراسة اللغة بوصفها ممارسة اجتماعية، حيث إن الخطاب السياسي جزء لا يتجزأ من هذه الممارسة، فهو يتضمن مجموعة من الأدوات والوسائل والإستراتيجيات التي تسعى بمجموعها إلى بث الأفكار والمعتقدات من جهة، ومناهضة الخطاب المضاد من جهة أخرى، ولذلك، لا يوجد خطاب محايد، وتحركه الأيديولوجيا التي إما أن تكون ظاهرة أو مضمرة، والهدف من تحليل الخطاب في هذه الحالة

---

[1] منها على سبيل المثال لا الحصر:

– الحميري، عبد الواسع: الخطاب والنص، المفهوم، العلاقة، السلطة. ط1. بيروت: (مجد) المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع. 2008م.

– النوري، محمد جواد: لسانيات النص وتحليل الخطاب. ط1. بيروت: دار الكتب العلمية. 2020م. ص309 وما بعدها.

[2] صولة، عبد الله: الحجاج في القرآن من خلال خصائصه الأسلوبية. ط2. بيروت: دار الفارابي. 2007م. ص41. (نقلاً عن بنفسنت).

[3] انظر: محسّب، محيي الدين: في التحليل النقدي للخطاب. ط1. عمان: دار كنوز المعرفة. 2019م. ص137.

[4] يرى (زوهار كامبف) أن مهمة تعريف الخطاب السياسي ليست سهلة، ويرجع ذلك، بحسب قوله، إلى وجود هذا المصطلح بين تخصصين اثنين هما اللسانيات وعلم السياسة، وتركيز كل تخصص على ظواهر مختلفة للخطاب السياسي، وكذلك غياب الإجماع أصلاً حول مفهومي "الخطاب" و"السياسة". نقلاً عن: بكار، سعيد: خطاب الحقيقة وحقيقة الخطاب، مقاربة نقدية للخطاب السياسي. مجلة دراسات. المجلد 10، العدد 2. ديسمبر. 2021م. ص192.

[5] من أشكاله: خطابات السياسيين، والمداولات البرلمانية، والمناظرات السياسية، وهتافات الجماهير في المظاهرات، والجداريات السياسية، وغيرها.

هو الكشف عن محاولات تكريس الهيمنة وتمرير الأيديولوجيات والأجندات السياسية. ويحيل هذا المصطلح؛ أي الخطاب السياسي، على الحقل المعرفي الذي يجمع بين دراسة الخطاب وتحليله وتفكيكه ثم إعادة بنائه للوصول إلى فحواه ومقاصده، والمجال السياسي الذي ينشط في بيئة سياسية مجتمعية بوساطة جماعات تسعى إلى بناء الخطاب والخطاب المضاد في سبيل الدفاع عن الأيديولوجيا والمعتقدات والأفكار، ولا شك في أن هذا الخطاب هو، بالدرجة الأولى، خطاب مؤسسي ينتجه القادة السياسيون في السياق الاجتماعي التواصلي لمعالجة القضايا السياسية الراهنة[1].

جاء في موسوعة السياسة أن الاتصال السياسي "تفاعل بين طرفين من خلال قناة معينة حول قضية معينة"[2]، ونلحظ من هذا التعريف أن الاتصال السياسي هو عملية تفاعلية بين المرسل والمستقبل، وتشتمل هذه العملية على قناة الاتصال والرسالة، ويقوم على أساس التأثير في الآخرين، ويرمي إلى إحداث قناعات محددة ذات اتجاه واحد في غالب الأحيان، وعملية التفاعل هذه من أهم عناصر الخطاب الذي يوصف عادة بأنه عملية تفاعل اجتماعي. وهناك أربع وظائف يسعى الخطاب السياسي إلى تحقيقها، وتتجلى فيه، كما يظهر في الشكل الآتي[3]:

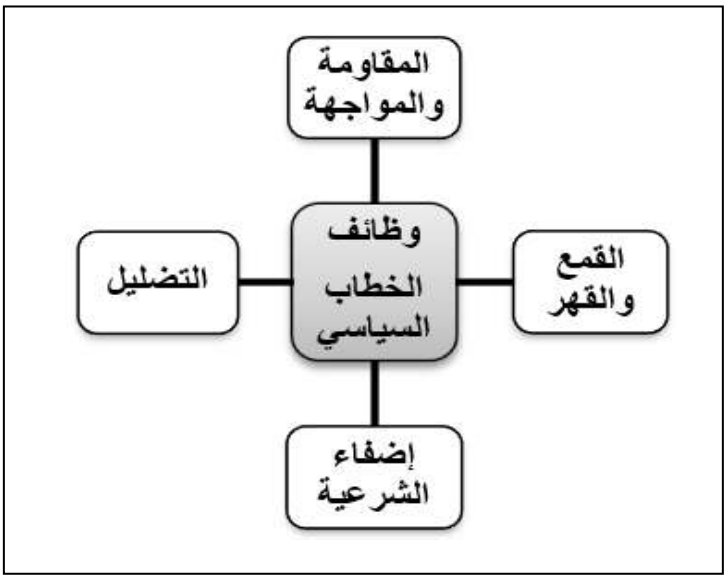
[1] انظر: خولي، أحمد: نظام الخطاب السياسي، بحث في إستراتيجيات الخطاب السياسي الفلسطيني في الأمم المتحدة. (كتاب غير منشور). ص9.

[2] ربيع، محمد محمود؛ وآخرون: موسوعة العلوم السياسية. د.ط. جامعة الكويت. 1993م. ص465.

[3] انظر: مزيد، بهاد الدين: تبسيط التداولية. ط1. القاهرة: شمس للنشر والتوزيع. 2010م. ص122.

شكل (3)

وظائف الخطاب السياسي



عادة ما تحاول الأطراف السياسة استخدام أدوات التعبئة والتوجيه والإقناع من خلال المقارعة بالحجة والبرهان في بعض الأحيان، أو من خلال مخاطبة المشاعر وإثارة الحماس في أحايين أخرى، وبين هذا وذاك يحاول المرسل تكييف اللغة واستثمار أدواتها لإيصال رسالته بنجاعة، دون استطراد أو حشو، وبصورة مباشرة وصريحة وموجزة، وعادة ما يسعى المرسل إلى التنويع في استراتيجيات الخطاب وأشكاله في أثناء هذه العملية التواصلية. ومن أهم الأمور التي يحاول محلل الخطاب دراستها الاهتمام، ابتداء، بسياق إنتاج الخطاب، والظروف الزمانية والمكانية الملابسة له، ثم دراسة مسألة التفاعل بين المشاركين فيه، وكيف وظف كل طرف منهم اللغة في سبيل تحقيق أهدافه، فـ"الخطاب السياسي لا يصف العالم بل يُنشئه ويغيّره، ومن بين الأدوات التي يستخدمها رجل السياسة في إنشاء العالم وتغييره تأتي عمليات تمثيل الذات والآخرين والأحداث...وتزداد أهمية عمليات التمثيل في خطابات الاشتباك على خلفية الهوية الفردية أو الجمعية، وهي خطابات تقوم عادة على ثنائية "أنا" في مقابل "أنت" أو "هو"، و"نحن" في مقابل "أنتم" أو "هم" حيث يسعى المتكلم لبناء تمثيلات إيجابية للذات أو الجماعة في مقابل

الآخر/الآخرين، بهدف الحصول على السلطة أو تبرير حيازتها والتحكم فيها، أو الاستئثار بممارستها أو مقاومتها"[1].

ثانياً: مُفاتشة حول سلطة الخطاب

ينشأ الاتصال السياسي (Political Communication) من علاقة بين طرفين بوساطة قناة اتصال ما حول قضية محددة، وهو اتصال نفعي ذرائعي في الدرجة الأولى؛ إذ إن المرسل يحاول، بشتى الطرق المتاحة له، السيطرة على الطرف المقابل، ذلك أن "لغة السياسة ليست كلاماً فحسب، بل هي فعل أيضاً؛ فالسياسي يوجّه جمهوره إلى القيام بأفعال عديدة قد تكون أفعالاً إيجابيّة وقد تكون أفعالاً سلبية، وعندما يعمد السياسي إلى الفعل الثاني ينبغي للمحلل النقدي للغة السياسة أن يوضّح هذا التلاعب الذي يقوم به، ويعرّي خطابه، مبرزاً آثاره السلبية"[2]. وهو؛ أي الخطاب، "نظام القول المعبر عن حكمة القائل، ونظام القول المعبر عن رغبة القائل في الاستحواذ والسيطرة، ومن ثم، فهو نظام القول المعبر عن سلطة، أو عن إرادة التسلط"[3].

ويمكن الانطلاق من نقطة ارتكاز مهمة في مسألة العملية التواصلية وعلاقتها بسلطة الخطاب من منظور الممارسة الاجتماعية، وهي أن "لأي سلوك إنساني معنى"[4]، وينبني على ذلك أن ما يصدر عن الإنسان من خطابات هو جزء من سلوكه الاجتماعي الذي يحيا به، وبما أن الخطاب الراهن يتشكل في بنيته من خطابات سابقة، هي، كما تقرّر، جزء من السلوك الإنساني، فإن المنجز الخطابي للفرد "ليس سوى جزء من تنظيم اجتماعي خطابي واسع"[5]، ولا يمكن له، بطبيعة الحال، أن يخرج عن الإطار العام

[1] عبد اللطيف، عماد: إطار مقترح لتحليل الخطاب التراثي، تطبيقاً على خطب حادثة السقيفة. مجلة الخطاب. العدد (14). ص205.
[2] بكار، سعيد: خطاب الحقيقة وحقيقة الخطاب، مقاربة نقدية للخطاب السياسي. ص192.
[3] الحميري: الخطاب والنص. ص28.
[4] نفسه. ص162.
[5] نفسه. ص163.

المجمع عليه في أثناء ممارسة العملية الخطابية، مما يجعل مسألة الخروج على سَـنن الخطـاب فيـه مخاطرة كبيرة، بل، في أحايين أخرى، شبه مستحيلة.

من هنا يمكن القول إن للخطاب سلطة وسطوة عبر مراحل سيرورته وتحوّلاته المتنوعة، ابتـداء مـن الاستجابة للخطابات الأخرى السابقة ومحاولة الردّ عليها، مروراً بآليات تشكله في وعي الفرد ولاوعيه، وانتهاء بعملية استهلاكه في المجتمع، والخطاب السياسي جزء من هذه المنظومة الاجتماعية المعقّدة، بل يغدو أكثر سطوة حين يُضاف إلى ما سبق القوى المادية العسكرية والاقتصادية والتراتبية الاجتماعيـة، واستخدام أساليب الابتزاز والإخضاع والمساومة والترغيب والترهيب وغيرها، وهذا قد يشير إلى حـدّ كبير عن أن الخطاب يحمل في ذاته سلطة، ويحتوي على آليات سلطوية تمكنه من الهيمنة[1].

ويستمد الخطاب سلطته من قدرته على ممارسة منطق القوة السياسية أو الاقتصادية أو العلميـة، ومـن المؤسسات التي يصدر عنها وتمتلك القوة المادية، ثم من طبيعة الخطاب نفسه بوصفه عنفاً نمارسه على الأشياء كما يقول فوكو، ومن وظيفته الأيديولوجية في المجتمع الإنساني[2]، وتمثّل عملية المحافظة علـى "سلطة الخطاب" تحدّياً كبيراً بالنسبة إلى مُنشئ الخطاب، ذلـك أن الخطـاب النـاجح، مـن المنظـور التواصلي، هو الذي يوظف الآليات الناجعة التي تجعل منه قادراً على الاستمرارية، واختراق الـذوات، بما يضمن الوصول إلى أكبر شريحة ممكنة من أفراد المجتمع، وإلا فإنـه سـيتحطم أمـام ادّعـاءات الخطاب المقابل، وسيفقد سلطته عليهم، فالخطاب ما هو إلا وسيلة يستخدمها الساسة وذوو النفـوذ مـن أجل فرض سيطرتهم وهيمنتهم على الشعوب بوساطة اللغة، بل يمكن القول إن من يمتلك اللغة يمتلـك السلطة[3].

---

[1] انظر: سليمي، خالد: التراث والخطاب. مجلة جذور. العدد 8. مارس. 2002م. ص432.

[2] انظر: الحميري: الخطاب والنص. ص 194-195.

[3] انظر: مبارك، حنون: دروس في السيميائيات. ط1. الدار البيضاء: دار توبقال للنشر. 1987م. ص34.

الفصل الأول

في التحليل النصي (مرحلة الوصف)

يرى (نورمان فيركلف) أن المرحلة الأولى من مراحل التحليل الناقد للخطاب هي مرحلة التحليل النصي (Text analysis)، ذلك أن "تحليل النص جزء أساسي من تحليل الخطاب"[1] كما يقول، من منطلق "أن أيّ معلم من معالم النص يمكن أن تكون له دلالة"[2]، والهدف من ذلك الوقوف على معالم البنية النصية وما يمكن أن تمثله بوصفها علامة سيميائية دالّة على قصد ما تخفيه تلك العلامة خلفها، ويكون دور المحلل، في هذه الحالة، هو الكشف عن دور التراكيب والألفاظ في الخطاب من الناحية الدلالية، حيث إن دراسة دلالة اللغة يتضمن معرفة "دور الخطاب في تكوين نظم للمعرفة والعقيدة[الأيديولوجيا]، وإعادة إنتاجها، والطعن فيها، وإعادة بنائها"[3].

وتنقسم هذه المرحلة بدورها إلى ثلاثة أقسام تحلّل كلّ منها جانباً محدّداً من اللغة، فالقسم الأول اعتمد فيه (فيركلف) على علم اللغة النسقي الوظيفي الذي نظّر له (هاليداي)، وأما القسم الثاني فقد اعتمد على التحليل المعجمي والمجازي للمفردات والألفاظ من منظور دورها الأيديولوجي في الخطاب وما يتعلق بدراسة الاستعارة والكناية وغيرها من المباحث البلاغية، أما القسم الأخير فقد درس فيه تحليل التماسك النصي بين الجمل والعبارات مثل الإحالة والحذف والاستبدال والوصل أو الربط وغيرها من مباحث علم اللسانيات النصية. وسيقوم الباحث بتطبيق هذه الجوانب الثلاثة على خطب الخلفاء العباسيين وأمرائهم بما يتناسب الأهداف المبتغاة من البحث، وبما يلائم طبيعة فن الخطابة، إذ إن الطبيعة الأجناسية للخطاب أو النص قد تؤثر في طبيعة تناوله بالدرس والتحليل.

---

[1] فيركلف: تحليل الخطاب، التحليل النصي في البحث الاجتماعي. ص21.

[2] فيركلف: الخطاب والتغير الاجتماعي. ص98.

[3] نفسه. ص209.

المطلب الأول: التحليل النسقي الوظيفي

اعتمد (فيركلف) في هذه المرحلة من مقاربته "الجدلية العلاقية" على النظرية النسقية الوظيفية (Systemic Functional Grammar) لـ(هاليدي)[1]، وجعل منها مصدراً قيماً للدراسة النقدية للخطاب[2]. ويعدُّ (هاليدي) من روّاد الاتجاه الوظيفي[3] في دراسة اللغة، الذي نظر إلى اللغة من الناحية النفعية الذرائعية للكشف عن مظاهر السلوك الإنساني الثاوي خلف العلامة اللغوية، فكان من أهم إنجازات هذه النظرة أنها ساعدت في تحديد مقاصد الخطاب استناداً إلى سياق الحال (context of situation) متأثراً في هذا الجانب بأفكار أستاذه (فيرث/John Rupert Firth) رائد النظرية السياقية في القرن العشرين.

يُعرّف هاليداي اللغة بأنها "وسيلة اتصال يستعملها أفراد المجتمع للتوصل إلى أهداف وغايات"[4]، ومعنى ذلك أن لدى المتكلم القدرة على تكييف اللغة في مختلف المواقف التي قد تواجهه في حياته اليومية، فتكون اللغة بناء على ذلك شكلاً من أشكال السلوك الدلالي الخاضع لسياق الحال، وبناء على ما سبق، فإن هاليداي "يربط بين النظام اللغوي وكيفية توظيف هذا النظام لأداء المعاني...أي ربط اللغة بالوظيفة التي تؤديها، وتأدية هذه اللغة لوظيفتها لا تتمّ إلا من سياق حال المتكلم، لأنه أعرف بما يمليه عليه ذلك

---

[1] هو (مايكل ألكسندر هاليدي) لساني بريطاني ولد عام (1925م) في بريطانيا وتوفي عام (2018م). من روّاد (المدرسة اللغوية الأنجلوسكسونية)، وتعد أعماله امتداداً لمنجزات أستاذه (فيرث) رائد النظرية السياقية. وللمزيد حول ذلك: انظر: بوقرة، نعمان: اللسانيات اتجاهاتها وقضاياها الراهنة. ط1. إربد: عالم الكتب الحديث. ص268-269. وكذلك: نحلة، محمود أحمد: علم اللغة النظامي. ط2. ملتقى الفكر. 2001م. ص13 وما بعدها.

[2] فيركلف: تحليل الخطاب، التحليل النصي في البحث الاجتماعي. ص27. ومن الجدير بالملاحظة أن (فيركلف) لا يسلّم بالاكتفاء بأي نظرية أو منهج دراسة لساني في تحليل الخطاب، وإنما يرى ضرورة تطوير معالجات لتحليل النصوص باستمرار من خلال حوار عابر للاختصاصات يحمل عدة منظورات حولل اللغة والخطاب ضمن النظرية والبحث الاجتماعيين. انظر: فيركلف: تحليل الخطاب، التحليل النصي في البحث الاجتماعي. ص28

[3] اتجاه ظهر في علم اللغة الحديث، يهتمّ بالجانب الوظيفي للغة، وينطلق هذا الاتجاه اللغوي من مبدأ أنه لا يمكن النظر إلى اللغة على أنها تركيبة تتجرّد من السياق الاجتماعي والثقافي، إذ تُعدُّ اللغة ظاهرة اجتماعية تتأثر بالمنظومة الاجتماعية والثقافية وتؤثر فيها، وتشترك النظريات اللغوية والوظيفية جميعها في التركيز على الدلالة، والاستخدام الفعلي للغة، والعوامل البراجماتية المؤثّرة في استخدامه، كما يلعب السياق دوراً كبيراً من الناحية الدلالية. انظر: ماكارثي، ميشيل: قضايا علم اللغة التطبيقي. ط1. المجلس الأعلى للثقافة. القاهرة. ترجمة: عبد الجواد توفيق محمود. 2005م. ص231.

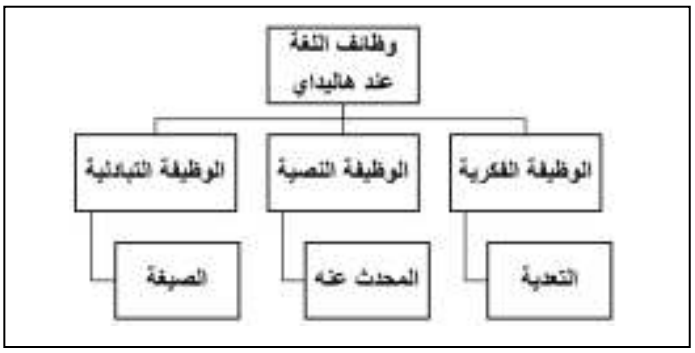
[4] بوقرة، نعمان: اللسانيات اتجاهاتها وقضاياها الراهنة. ص268.

السياق"[1]. وقد سعى إلى الإجابة عن السؤال الآتي: لِمَ كانت اللغة على هذا النحو الذي هي عليه؟ لأنه وجد أن طبيعة اللغة تتصل اتصالاً وثيقاً بما نريده منها، ويقصد بذلك الوظائف التي تقوم بها اللغة من حيث هي نشاط اجتماعي يسعى إلى تحقيق الغايات الاجتماعية لدى المتكلمين[2]، وهو بهذا يرى أن اللغة في ذاتها تتضمن عدداً ضخماً من الاختيارات اللغوية (Choices) التي يمكن للمرسل أن يختار منها ما يريد لتحقيق الهدف الذي يرومه من خطابه، "فالمتكلم بلغة ما، مثله مثل من يقوم بأي نوع من أنواع السلوك الثقافي أو الاجتماعي، يختار من بين إمكانات كثيرة تتيحها له الأعراف اللغوية والاجتماعية والثقافية السائدة في مجتمعه"[3].

وقد لحظ أن ثمة مكونات وظيفية كبرى للغة من أهمها؛ الوظيفة الفكرية أو التصوّرية (Ideational)، والوظيفة النصية (Textual)، والوظيفة التبادلية (Interpersonal)، حيث يتأسس النظام الدلالي اللغوي التركيبي في بناء الخطاب على هذه المكونات[4]، وترتبط كل واحدة من هذه المكونات الثلاثة بتمظهرات لغوية خاصة بكل واحدة منها بحيث تتجلّى في مستوى الجملة، والشكل الآتي يوضح معالم هذه المكونات:

شكل (4)

وظائف اللغة عن (هاليداي)



[1] عماش، أحمد؛ حاتم، رياض: سياق الحال في الاتجاه الوظيفي، مايكل هاليداي أنموذجاً. مجلة كلية التربية الأساسية للعلوم التربوية والإنسانية. العدد 29. جامعة بابل. تشرين أول. 2016م. ص135.

[2] انظر: نحلة، محمود أحمد: علم اللغة النظامي. ملتقى الفكر. ط2. 2001م. ص133

[3] انظر: نفسه. ص54.

[4] انظر: نفسه. ص137

أولاً: التعدية[1] (Transitivity)

تتشكل التجربة الإنسانية (Experience) من أحداث، وأفعال، وشعور، وكينونة، بحيث يمكن تمثيلها من خلال اللغة؛ لأنها، بطبيعة الحال، نشاط وممارسة اجتماعية تعبّر عن سلوك الإنسان وتجربته في الحياة، وتكون وظيفة التحليل النسقي الوظيفي توصيفها وتصنيفها وفرزها، حيث إن الجملة قد تكون "شكلاً من أشكال التبادل: الإعطاء والطلب للمعلومات والأفعال، تكون أيضاً شكلاً من أشكال الانعكاس: إضفاء نظام وترتيب على الأحداث والأشياء المتنوعة تنوعاً هائلاً، والنظام النحوي الذي ينجز ذلك هو نظام التعدية"[2].

يعبّر هذا المصطلح (Transitivity) عمّا يسمى بالعمليات (processes) وأدوارها الوظيفية في الحدث وأطراف الخطاب والسياقين الزماني والمكاني داخل العبارة اللغوية، وقسّمها هاليداي من حيث أنماطها إلى ثلاث فصائل عامة تنضوي تحتها تلك العمليات، فهناك العمليات المادية (material) التي تمثل ما يحصل في العالم الخارجي بالنسبة للإنسان، وثمة العمليات العقلية (mental) التي تمثل عالمه الداخلي وغالباً ما تكون رد فعل لما يحصل في العالم الخارجي واستجابة له، وأخيراً العملية العلاقية (relational)[3] التي تمثل عملية ربط جزء من التجربة الإنسانية بجزء آخر منها، وتقدّم حالة وجودية وعلاقة بين الموجودات، وتدخل هذه الأنواع الثلاثة تحت ما يسمى بالوظيفة الفكرية أو التصوريّة أو نظام التمثيل. ويمكن تمثيل هذه العمليات من خلال الشكل الآتي[4]:

---

[1] ويسميه الباحث إبراهيم عبد التواب حمزة (نظام التمثيل)؛ لكي لا يلتبس بنظام التعدية الذي استقر مصطلحه ومفهومه في النحو العربي. انظر: حمزة، إبراهيم عبد التواب: اللسانيات الوظيفية النظامية، الوافد الغربي والنحو العربي. ط1. مؤسسة الأمة للنشر والتوزيع. 2020م. ص226.

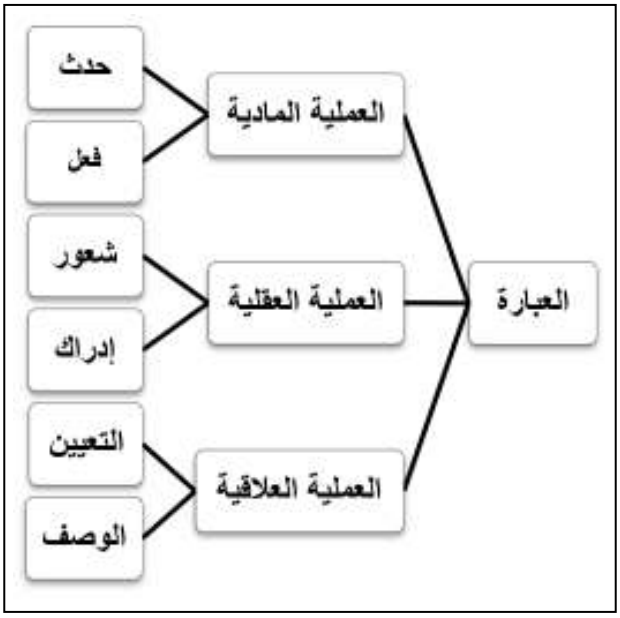
[2] حمزة، إبراهيم عبد التواب: اللسانيات الوظيفية النظامية، الوافد الغربي والنحو العربي. ص226.

[3] انظر: نحلة، محمود أحمد: علم اللغة النظامي. ص142-143.

[4] انظر: حمزة، إبراهيم عبد التواب: اللسانيات الوظيفية النظامية، الوافد الغربي والنحو العربي. ط1. مؤسسة الأمة للنشر والتوزيع. 2020م. ص228.

شكل (5)

مخطط نظام التعدية المنضوي تحت الوظيفة الفكرية للغة



يدرس (هاليداي) الجملة في هذه الجزئية من حيث "العلاقة بينها وبين الواقع الذي تمثله والذي قد تصنعه أحياناً؛ فاللغة ليست مرآة صافية بريئة تعكس الواقع كما هو بقدر ما هي وسيلة استعارية لتمثيله محكومة بأيديولوجيات منتجيها وأهوائهم"[1]، ويرى كذلك أنها تقوم بدور مركزيّ في تمثيل الواقع استناداً إلى وظيفتها التجربيّة (Experiential function) حيث إنها وسيلة من وسائل تمثيل أنماط التجربة الإنسانية كالأحداث، والشعور، والأفعال وغيرها مما يتعلق بالإنسان وتجربته في الواقع الذي يعيشه، واللغة، من ثم، تمكن الإنسان من خلق تصور ذهني لهذا الواقع، وتمكنه كذلك من أن يفهم ما يحدث حوله وداخله، وقد وضع (هاليداي) مبدأ لصياغة هذه التجربة الإنسانية، يتلخص في أن الواقع مكوّن من عمليات (Processes) وعلاقات بين الموجودات[2]، وأن اختيار نمط محدد من أنماط هذه العمليات في النص أو الخطاب قد يحمل في فحواه مغزى ثقافي أو سياسي أو أيديولوجي[3].

[1] حمزة، إبراهيم عبد التواب: اللسانيات الوظيفية النظامية، الوافد الغربي والنحو العربي. ص220.

[2] انظر: حمزة، إبراهيم عبد التواب: اللسانيات الوظيفية النظامية، الوافد الغربي والنحو العربي. ص226

[3] فيركلف، نورمان: الخطاب والتغير الاجتماعي. ص223.

وبعد هذا العرض الموجز لنظام التعدية في النحو النسقي الوظيفي سوف يقوم الباحث بتطبيق ما قدم لـــه على خطبة مختارة لأول خليفة عباسي في الدولة العباسية أبو العباس السفاح، وهي الخطبة التي ألقاهـــا يوم أن بويع له بالخلافة، حيث دافع فيها عن أحقية بني العباس في الخلافة، وحدّد علاقتهم مع الموالين؛ وهم أهل الكوفة، والمخالفين؛ وهم بنو أمية، علماً بأن الباحث سيقتصر في هذه الجزئية التطبيقية علـــى تحليل هذه الخطبة فقط، ولن يقوم بتطبيقها على كافة خطب الخلفاء والأمراء العباسيين، فالمقام لا يتسع لذلك في هذه الدراسة، حتى لا تنحو منحى التطويل الممل، بل يكفي بيان الطريقة الإجرائية على خطبة واحدة، واستخلاص أهم السمات الدلالية الوظيفية فيها.

وبعد قراءة الخطبة ارتأى الباحث أن يقسم الخطبة إلى أربعة أقسام بناء على المحكيّ عنه فيهـــا، حتـــى نعرف آلية تمثيل الواقع بوساطة الاختيارات اللغوية من الناحية الدلالية في الجملة، وهو ما يهمنـــا فـــي هذه الدراسة. يتعلق القسم الأول بما جاء في سياق الحديث عن الله عز وجل في إعادة الخلافـــة لبنـــي العباس وقد استغرق ذلك معظم الخطبة، وأما القسم الثاني فجاء في الحديث عن مخالفيهم، والقسم الثالث تحدث فيه أبو العباس السفاح عن الخلفاء الراشدين ودورهم في الحفاظ على الخلافة، وأما القسم الرابـــع ففيه عن علاقة بني العباس مع أهل الكوفة. والملحق (أ) يوضح أنواع العمليات ووظيفتها الدلالية.

وبعد الاطّلاع على الملحق (أ)، يمكن أن يُستخلص منه النتائج الآتية:

- جاءت موضوعات الخطبة على أربعة أقسام تتفاوت فيما بينها من حيث الحيّز الذي شغله كل قسم في الخطبة (انظر الشكل 6)، فقد حاز القسم الأول على مساحة كبيرة مقارنة مع بـــاقي الأقســـام، حيث أحصى الباحث تسعة وثلاثين عملية (Processes) في هذا السياق بنسبة (63%)، ولا شـــكّ في أن بناء هذه الجزئية من الخطاب بهذا الحيّز الكبير الذي تشغله له جانب وظيفي مهم يرجع إلى الهدف الذي أراده أبو العباس السفاح من خطبته في يوم مبايعته، وهو شرعنة أحقيته في الخلافـــة بوصفه الخليفة الأول من خلفاء بني العباس الذي اصطفاه الله –تعالى– لهذه المهمة، ولـــذا نجـــده

يعبّر عن هذه الفكرة ويمثّلها لغويّاً بوساطة العملية المادية المعبّرة عن الفعل (doing) عدا عملية واحدة عبرت عن الوصفية، ومن اللافت أن هذا القسم؛ أي القسم الأول، قد خلا من العملية المادية المعبّرة عن الحدث (Happening).

ويشير استخدام العمليات المادية المعبرة عن الفعل إلى أن الخلافة العبّاسية لم تكن وليدة واقع ما، بقدر ما كانت قدراً إلهيّاً محتوماً من منظور مُنتج الخطاب، حيث يكون القائم بهذه العمليات (الفاعل المنطقي/Actor) هو الله –عزّ وجلّ–، والمفعول به (المتأثّر/Goal) بهذه العملية في معظم الخطاب في هذا القسم هم بنو العباس، وبناء على ذلك، فإن بناء الخطاب بهذه الطريقة يكشف عن وجهة نظر أبي العباس السفاح في رؤيته لقيام الخلافة بوصفها أمر أوجده الله تعالى، وهذا ما تعبّر عنه العمليات المادية التي تعني، بطبيعة الحال عند هاليداي، أن "كائناً ما يفعل شيئاً"، خاصّة أن مثل هذا النوع من العمليات؛ أي العملية المادية المعبرة عن الفعل، تظهر معه فكرة الفاعلية (Actor)، وتختفي حينما يتعلق الأمر بالعمليات المادية المعبرة عن الحدث، ذلك أن الفاعل في هذه الحالة يختفي ولا يُصرَّح به في الجملة.

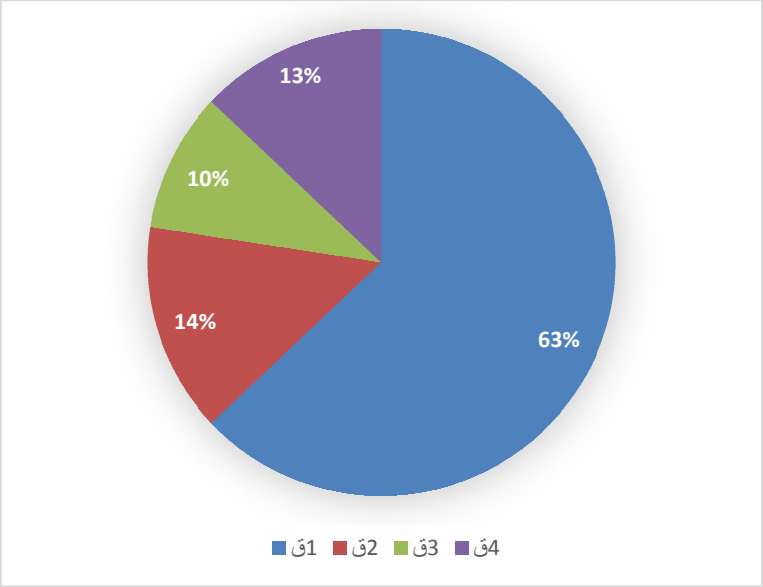
وبالمقارنة مع ما سبق، من حيث الحيّز الذي يشغله كل قسم من الأقسام الأربعة، سنجد أن القسم الثالث، وهو القسم الذي تحدث فيه عن الرسول –صلى الله عليه وسلم– والخلفاء الراشدين وما فعلوه بمسألة الخلافة، قد حاز على النسبة الأقل، حيث بلغت نسبتها (10%) من حيّز الخطبة، ويرى الباحث أن السبب في ذلك هو انشغال أبي العباس في بيان مساوئ بني أمية، فحاول عقد مقارنة بين ما فعله بنو العباس من القيام الصحيح بأمور الخلافة ثم بيان أنهم قاموا بذلك اتّباعاً لأهل القرن الأول من الصحابة في أثناء تولّيهم للخلافة، و"إيحاء بأن بني العباس ارتضوا حكومتهم لهذه الاستقامة وأنهم غضبوا على بني أمية لخروجهم عن طريقته –صلى الله عليه وسلم–"[1]، لذلك فقد أتى على ذكرهم في هذه الجزئية لهدف وظيفي، وهو أنه أراد أن يذكر بني أمية بالسوء بعدما خرجوا، من وجهة نظره، على سَمْتِ الأولين في مسألة القيام بأمور الخلافة حيث كان العدل والخير والإنصاف والزهد فيها، وهم ظلموا

[1] شلبي، عبد الجليل: الخطابة وإعداد الخطيب. ط1. القاهرة: دار الشروق. 1981م. ص331.

وجاروا وابتزوا، فأساؤوا لسيرة الأولين تلك، فأتى بنو العباس ليصححوا ذلك، فذكر الخلفاء الراشـــدين مناورة حاول أبو العباس السفاح بوساطتها نزع الشرعية عن خصومه من بني أمية، وإضـــفاء الرعيـــة على خلافته.

شكل (6)

نسبة كل قسم من الأقسام الأربعة في خطبة أبي العباس السفاح يوم مبايعته للخلافة



- اشتملت الخطبة على أنماط التعدية كلها؛ أي المادية والعقلية والعلاقية (7)، إلا أن "العملية الماديـــة المعبرة عن الفعل" غلبت على الخطبة كلها ومثّلت النسبة الأكبر من بين أنماط التعديـــة الأخـــرى حيث بلغت (80%)، ولا غرو في ذلك، إذ إن الخطبة تعبّر عن الصراع الذي دار حول الخلافـــة، وأن هذا الصراع يعتمد في الدرجة الأولى على القوة المادية وعلى الفعـــل (doing) مـــن أجـــل السيطرة على سدّة الحكم، سواء أكان هذا الفعل من الله سبحانه وتعالى أم من غيره، وهـــذا يمثّـــل رؤية أبي العباس السفاح تجاه هذه المسألة، إذ إن الأمر كلّه يتعلق بالسيطرة والقوة والقدرة علـــى الفعل. في مقابل ذلك، قلّت العمليات الذهنية في الخطبة، ولم تأت إلا في موضع واحد فقـــط عنـــد حديثه عن فرقة السبئية حين قال: "وزعمت السبئية الضلال"، ويقصد بالسبئية جماعة عبد الله بـــن

سبأ من العلويين الذين دعوا إلى أن تكون الخلافة في نسل علي بني أبي طالب –رضي الله عنه– خلافاً للعباسيين الذين أرادوا أن تكون في نسل عمّه العباس، وكانت بوادر الخلاف بين أبناء "آل البيت" قد بدأت تطفو على السطح، خاصة بعد إعلان بني العباس تسلمهم زمام الخلافة، ولكن حتى عصر أبي العباس السفّاح لم تمتد تلك الخلافات إلى استخدام السلاح والقتل في حسمها، وإنما حصل ذلك في خلافة أبي جعفر المنصور الذي قضى على ثورة "محمد النفس الزكيّة" في المدينة المنورة.

إن استخدام العملية العقلية في هذا الموضع يشير إلى وجهة نظر أبي العباس السفاح حول طبيعة الصراع بين العباسيين والعلويين في عهده، حيث إن الصراع سياسيّ ولا يترتّب على ذلك خطوات عملية للقضاء عليهم بوصفهم مناوئين لبني العباس كما فعلوا مع بني أميّة، ولذلك نجده يسند الفعل (زعم) إلى "السببية" وهو فعل من أفعال الظن التي تتسم بأنها تكشف عن موقفية المتكلم[1] تجاه مسألة معينة، ولم يكن العلويون، في عهده، قد استخدموا القوة العسكرية من أجل السيطرة على سدّة الحكم، في حين نجد أن أبا العباس السفاح، في القسم نفسه، قد أسند الأفعال (وثب، ابتز، تداول، جار، استأثر، ظلم) مع بني أمية، وهي كلها عمليات مادية معبرة عن الفعل، ما تطلّب الأمر إلى وجود ردّ فعل عنيف للقضاء عليهم بالقوة العسكرية.

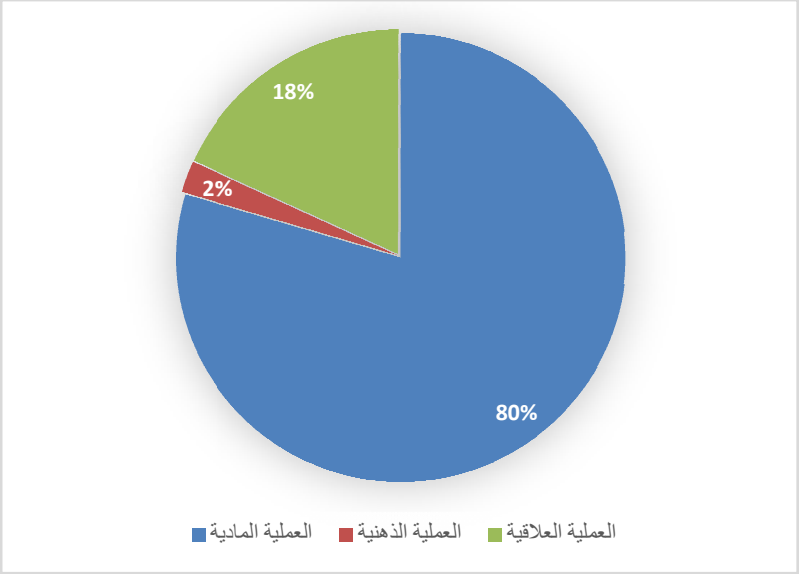
وأما العمليات العلاقية فمثّلت ما نسبته (18%) في الخطبة، وانحصر هذا النوع من أنواع العمليات في القسم الرابع الذي اشتمل على نمط واحد من أنماط التعدية هو "العملية العلاقية المعبّرة عن الوصفية"، ولو رجعنا إلى المحكيّ عنه في هذا القسم في الخطبة لرأينا أنه يتناول الحديث عن أهل الكوفة وعلاقتهم ببني العباس. وهذا النوع من العمليات يمثّل العلاقات بين الموجودات وينشئ علاقة بين كيانين كما أسلف الباحث في موضع سابق من هذه الدراسة، ويتّسم هذا النوع من العمليات بطابع الثبات، وهذا

[1] انظر: حمزة، إبراهيم عبد التواب: اللسانيات الوظيفية النظامية، الوافد الغربي والنحو العربي. ط1. مؤسسة الأمة للنشر والتوزيع. 2020م. ص247.

يرجع إلى طبيعتها التركيبية، حيث تكون في الأعمّ الأغلب في اللغة العربية جملة اسمية، وهي تتحدث عن العلاقة بين الموجودات، وقد شرع منشئ الخطاب، في نهاية خطبته، في الحديث عن طبيعة علاقة الدولة العباسية الجديدة مع أهل الكوفة في محاولة إلى استمالتهم "والتودد إليهم وكسبهم إلى جانبه خوفاً من زعزعة الوضع السياسي في ذلك الوقت، وإن التوجه إلى أهل الكوفة يحمل في تعبيره مغزى سياسياً، إذا إنّ أهل الكوفة شيعة الإمام علي –عليه السلام– وليس العباسيين، فلا بدّ أنّهم استشعروا خيبة الأمل ومرارة الأسى بانتقال الخلافة إلى آل العباس"[1]. فميل المخاطِب إلى العمليات العلاقة هدفه إقامة علاقة مع الطرف الآخر وبيان ثبات هذه العلاقة معه، فقام بتمثيل ذلك لغويّاً بوساطة استعمال الجمل الاسمية التي تتسم بطابع الثبات كما أسلف الباحث أعلاه.

شكل (7)

نسب أنماط التعدية الواردة في خطبة أبي العباس السفاح يوم مبايعته للخلافة



[1] عبد الله، غنية ياسر كباشي: التوظيف السياسي للخطب السياسية والدينية في العصر العباسي. مجلة إكليل. مجلد 1. العدد 4. كانون الأول. 2020م. ص190.

ثانياً: المُحدَّث عنه/الثيمة[1] (Theme)

يرى (هاليداي) أنّ الجملة تحمل في مضمونها طابع الرسالة، ذلك أنّها ترد، أساساً، في موقف اتّصالي ما بين طرفين على الأقل، ويرى كذلك أن تنظيم الكلمات داخل الجملة له دور أساسيّ في عملية بناء النص وتنظيمه، فضلاً عن الدور الأساس لها بوصفها وحدة لسانية تحمل في ذاتها معنى، وهي، بطبيعة الحال، جزء من السياق الذي ترد فيه، وبناء على ذلك، فمسألة (الثيمة) إستراتيجية نصّيّة ذات بُعد دلاليّ وليست سمة نحوية شكليّة فحسب[2]، ولذلك تنضوي هذه الجزئية؛ أي المُحدَّث عنه أو الثيمة، تحت ما يسميه (هاليداي) الوظيفة النصّيّة (Textual function) التي تختصّ بطريقة "تدفّق" الجمل والعبارات داخل النصّ أو الخطاب، ومن ثَمَّ، فهي تهتمّ بالبنية الموضوعية للخطاب وتماسك أجزائه وأخيراً المعلومات التي يُراد تقديمها من خلالها، ويعدها (هاليداي) "وظيفة تمكينية بمعنى أنه لا وجود للوظيفتين السابقتين [الفكرية والتبادلية] دونها"[3].

ويشير مصطلح (المحدَّث عنه/Theme) إلى "الجزء الذي أُريد إبرازه، توكيداً له، أو اهتماماً به، أو جعله نقطة انطلاق إلى غيره، أو إحالة إلى عنصر سبق ذكره"[4]، وهو كذلك "يتعلّق بالمواقع التي تشغلها عناصر العبارة وفقاً لمدى صدارة أو بروز المعلومات التي يمثلها كل عنصر"[5]، ويشدّد أصحاب هذه النظرية على أهمية الجملة الأولى في النص أو الخطاب التي "تَحكُم سائر الجمل اللاحقة لها، إن وجدت، بحكم ورودها في البداية، فهي نقطة الانطلاق، وهي المَعْلَم الأول المؤسس لكل المعالم في النص"[6]، في حين أنّ مصطلح (الحديث/Rheme) يُطلق على الكلام التابع للثيمة الرئيسة في الجملة أو

---

[1] حول إشكالية ترجمة هذا المصطلح انظر: المجدوب، عز الدين: البنية الإبلاغية ووصف العربية، المحدث عنه والمحدث به نموذجاً. مجلة اللسانيات العربية. العدد 12. يناير. 2021م. ص60. وكذلك: حمزة، إبراهيم عبد التواب: اللسانيات الوظيفية النظامية، الوافد الغربي والنحو العربي. ص143-145.

[2] حمزة، إبراهيم عبد التواب: اللسانيات الوظيفية النظامية، الوافد الغربي والنحو العربي. ص105.

[3] نفسه. ص77.

[4] نحلة: علم اللغة النظامي. ص148.

[5] فيركلف: اللغة والتغير الاجتماعي. ص219.

[6] بحيري، سعيد: دراسات لغوية تطبيقية في العلاقة بين البنية والدلالة. ط1. القاهرة: مكتبة الآداب. 2005م. ص97. بتصرف.

النص، ويعتمد التمييز بين الحديث والمُحدَّث عنه في الجملة أو النص بناء على قصدية المتكلم وما يرومه من خطابه، ثمّ في طبيعة السياق الذي تردُ فيه.

وينبغي الإشارة إلى وجود اختلافات فيما يخصّ بعض مسائل (المحدَّث عنه) بين اللغات أشار إليها بعض الباحثين[1]، ذلك أنّ لكل لغة بنيتها التصوّرية والتركيبية الخاصة بها، إلا أنّها تتفق جميعاً على مبدأ إبراز عنصر لغوي ما داخل التركيب النحوي، وعادة ما تكون عملية الإبراز تلك، بوساطة تغيير موقع ذلك العنصر داخل الجملة من خلال التصدير أو التقديم والتأخير مثلاً، وتُسمى هذه العملية في النحو النظامي الوظيفي بعملية الوسم (Markedness) فالجملة التي حصل فيها إبراز لعنصر لغوي ما بسبب تغير موقعه هي جملة موسومة (Marked)، وأما الجملة غير الموسومة (Unmarked)، فهي التي تأتي على ترتيبها الأصلي بحسب قواعد النحو التي اتفق عليها أهل اللغة.

وهناك ملامح أساسيّة مميّزة للمحدث عنه والحديث في نحو العربية، فهما مفهومان يرتكزان على مسألة الإسناد في قواعد اللغة العربية، ولو طبقنا هذا الأمر على الجملة الاسمية (التي تتكون من المبتدأ والخبر) والفعلية (التي تتكون من الفعل والفاعل بشكل رئيس)، فسيكون (المسند إليه/المحدث عنه) هما الفاعل والمبتدأ في الجملتين الفعلية والاسمية، وأما (المسند/الحديث) فهما الفعل والخبر[2]، وأمّا من حيث طبيعة التركيب، فقد يتقدم (المسند إليه/المحدث عنه) على (المسند/الحديث) أو يتأخر عنه بحسب ما يتيحه نظام التركيب في العربية، خلا الحالة التي يكون فيها الطرفان كلاهما معرفة في الجملة الاسمية، حيث يكون (المسند إليه/المحدث عنه) هو المقدَّم دائماً[3]. أما فيما يتعلق بوقوع (شبه الجملة) محدثاً عنه،

---

[1] انظر: حمزة، إبراهيم عبد التواب: اللسانيات الوظيفية النظامية، الوافد الغربي والنحو العربي. ص112-113.

[2] أشار الباحث إبراهيم عبد التواب حمزة إلى بعض الاختلافات بين مفهومي المحدث عنه والحديث من جهة، والمسند إليه والمسند في الجهة الأخرى، من ذلك أن التمييز بين المحدث عنه والحديث يعتمد على النص في أحايين كثيرة، وهو بذلك يحمل قيمة دلالية تعتمد على سياق ذلك النص، في حين أن التمييز بين المسند إليه والمسند يمكن إجراؤه بمعزل عن السياق، وكذلك يرتبط التمييز بين المسند إليه والمسند بالصحة النحوية (Grammaticality)، أما التمييز بين المحدث عنه والحديث فهو يتعلق بدرجة المقبولية (Acceptability) وسبك النص. انظر: حمزة، إبراهيم عبد التواب: اللسانيات الوظيفية النظامية، الوافد الغربي والنحو العربي. ص111-112.

[3] انظر: حمزة، إبراهيم عبد التواب: اللسانيات الوظيفية النظامية، الوافد الغربي والنحو العربي. ص106.

فيمكن ذلك من الناحية الدلالية في حال توفرت قرينة من السياق[1] ترجّح أهمية هذا المركب اللغوي، فالأمر يعتمد، في الدرجة الأولى، على الأهمّية الدّلالية للعنصر اللغوي الذي يريد المتكلم إبرازه في الكلام.

ومن الناحية الدّلالية التي ذُكرت آنفاً، فقد "أدرك البلاغيون العرب أنّ اختيار المحدث عنه والحديث كليهما في الجملة ليس اختياراً عشوائياً، وإنّما اختيار دال، وأدركوا أنه ليس اختياراً حرّاً؛ إذ يخضع لقيود نصّيّة تفرضها اختيارات المحدث عنه والحديث في الجمل السابقة واللاحقة"[2]، وممّا يدخل في هذه المسألة ما يسمى في النحو العربي بـ"الفضلة" كالمفاعيل، وشبه الجملة بنوعيها الظرفية والجرّية، وكذلك الحال وغيرها من العناصر اللغوية التي تمتاز بحرية موقعية داخل تركيب الجملة بحسب ما تجيزه القوانين التركيبية في الجملة[3]، وبحسب سياق الحال الذي تتحدث عنه الجملة، وأخيراً بحسب قصدية المتكلم.

اشتملت خطبة أبي العباس السفاح على بعض الجمل الموسومة التي خرجت على أصل الترتيب النحوي المعهود لدى علماء اللغة والنحو، ومما لا شك فيه أن لهذا التغيير دوراً في إبراز قضية ما يريدها المخاطِب من خطابه، وسيأتي الباحث في تحليل هذه الجزئية على نموذج واحد فقط يمكن من خلاله شرح الفكرة المبتغاة من هذه المباحثة، وسيقتصر في هذا النموذج على الجمل الموسومة من حيث الاختلاف الموقعي لشبه الجملة الجرّية (بنا) التي أصبحت (ثيمة) تكررت في أكثر من موضع في الخطبة.

---

[1] انظر: المجدوب، عز الدين: البنية الإبلاغية ووصف العربية، المحدث عنه والمحدث به نموذجاً. مجلة اللسانيات العربية. العدد 12. يناير. 2021م. ص90.

[2] حمزة، إبراهيم عبد التواب: اللسانيات الوظيفية النظامية، الوافد الغربي والنحو العربي. ص111.

[3] تزخر كتب التراث، النحوية وغير النحوية، بمسألة الرتبة بين العناصر اللغوية وما يلابسها من تغير موقعي في كثير من الأحيان مما اصطلح عليه بالتقديم والتأخير والصدارة، وتحدثوا عن الرتبة المحفوظة والرتبة غير المحفوظة بوصفها قرينة لفظية تركيبية تحدد طبيعة العلاقات الدلالية بين أجزاء التركيب اللغوي أو العناصر اللغوية. للمزيد حول القرائن اللفظية والمعنوية انظر: حسان، تمام: اللغة العربية معناها ومبناها. دط. الدار البيضاء: دار الثقافة. 1994م. ص191 وما بعدها.

نموذج تطبيقي

أتى الباحث في هذا النموذج على جمل موسومة تكرّرت فيها شبه الجملة (بنا) مع وجود تغيّر موقعي داخل تركيب الجمل التي وردت فيها، بحيث تحوّلت، بفعل التّكرار والتغيّر الموقعي، إلى (ثيمة) عبّرت عن نمط فكريّ قارٍّ في نفس المخاطِب، وعن قصدية فاعلة تكشف عن انفعالات نفسيّة ورغبات جوّانية وملابسات مقامية أثّرت في تلك التراكيب والعناصر اللغوية، وحملت في بنيتها بُعداً دلالياً محدّداً لتحصيل فائدة ما في إطار عملية لغوية إبلاغية تواصلية، فظاهرة التقديم "هي في الأساس ظاهرة نفسية معرفية مرتبطة بحركة الذهن وبتدافع الخواطر والأفكار وما يرتبط بهما من انفعالات"[1].

يقع المركب اللغوي (شبه الجملة الجرّية) في نظرية علم اللغة النظامية الوظيفية ضمن ما يسمى بـِ(المُحدِّدات/Circumstantial elements) وهي "العناصر النحوية غير العملية والمشاركين إن نُظر إلى الجملة بوصفها تمثيلاً للواقع، أو العناصر النحوية غير المسند والمسند إليه والمتمم إن نُظر إلى الجملة بوصفها تبادلاً"[2]، وتتميز شبه الجملة الجرّية والظرفية بالحرية الموقعية أكثر من غيرها من مكونات الجملة في العربية، مما يسمح لها بالتقديم والتأخير بحسب قصدية المتكلم أو سياق الحال الذي ترد فيه، ودراستها من منظور التحليل الناقد للخطاب قد يكشف عن بعض الجوانب الأيديولوجية الثاوية في التركيب اللغوي.

تكرّر في خطبة أبي العباس السفاح المركب اللغوي (بنا) الذي يتكون من حرف الجر (الباء) والضمير المتصل الدالِّ على جماعة المتكلمين (نا)، ويرى الباحث أنّ حرف الجر (الباء) يحمل في فحواه معنى الاستعانة[3] في الجمل التي اختارها للتحليل حيث يدلّل على هذا المعنى سياق الكلام في الخطبة، وأيضاً استخدام الضمير المتصل (نا) الذي يأتي نائباً عن جماعة المتكلمين يحمل في معناه سمات التفخيم

[1] حمزة، إبراهيم عبد التواب: اللسانيات الوظيفية النظامية، الوافد الغربي والنحو العربي. ص181.

[2] نفسه. ص278.

[3] انظر: السامرائي، فاضل: معاني النحو. ط1. عمان: دار الفكر. 2000م. ج3 . ص20.

والتعظيم لأنّه صدر في الخطبة عن متكلم واحد بعينه، لكنّ الباحث يرجّح أن مُنشئ الخطاب استخدم صيغة الجمع هذه في الضمير المتّصل من أجل الحديث باسم الجماعة التي ينتمي إليها؛ أي بني العباس، بحيث يغدو الخطاب بذلك خطاباً جمعياً مؤسسياً غير صادر عن فرد بعينه، وهذا في حد ذاته إستراتيجية خطابية تكرّس مفهوم السلطة والهيمنة، لأن الخطاب في هذه الحالة سيكتسب شرعية أمام متلقيه.

ويُضاف إلى ما سبق تقديم شبه الجملة الجرّيّة، وذلك لإفادة الاختصاص، ويقصد بالاختصاص "إثبات الحكم للمذكور ونفيُهُ عمّا عداه"[1]، حيث إنّ تقديم المعمول في الخبر المثبت يدلّ، في غالب الأمر، على الاختصاص، فكأنّ المخاطِب أراد بذلك أن يحصر الخيرية والاصطفاء الإلهي في بني العبّاس فقط ولا أحد غيرهم، بحيث أصبحوا هم القوم الذين سخّرهم الله –عز وجل– لإقامة الدين في أرضه، والذب عن حياضه، ومناوأة أعدائه، وبهذا الأمر يُضفي المخاطِب شرعية على خطابه لئلا ينازعه أحد فيما يقول. بقي أن يشير الباحث إلى أن تكرار هذا المركب اللغوي ضمن سلسلة من الجمل المعطوفة بعضها على بعض قد أدى إلى ترابط نصّي، فكان ترابطها كالخيط الناظم لهذه الجمل في بنية النص، وهي من الوظائف المهمة التي أشار إليها (هاليداي)؛ حيث إن "اختيار المحدث عنه يلعب دوراً أساسياً في طريقة تنظيم النص وإنمائه"[2].

والجدول الآتي يبيّن الجمل الموسومة من خلال تغير موقع شبه الجملة الجرية (بنا) في مقابل ترتيبها الأصلي بحسب القواعد النحوية:

[1] السيوطي، جلال الدين: الإتقان في علوم القرآن. ط1. دمشق: مؤسسة الرسالة ناشرون. 2008م. ص520.

[2] حمزة، إبراهيم عبد التواب: اللسانيات الوظيفية النظامية، الوافد الغربي والنحو العربي. ص125.

جدول (1)

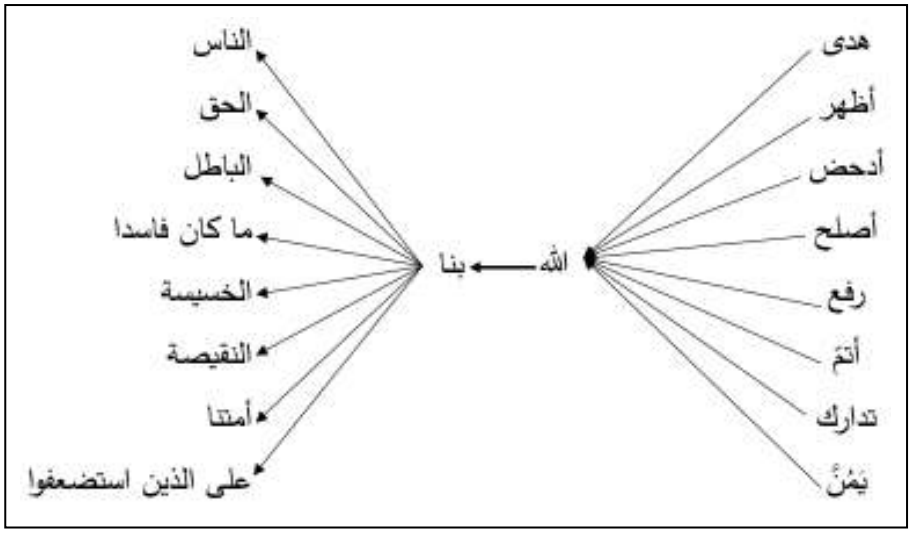
الجمل الموسومة وترتيبها الأصلي

الجملة الموسومة	ترتيبها الأصلي
وبنا هدى الله الناس بعد ضلالتهم	هدى الله الناس بعد ضلالتهم بنا
وأظهر بنا الحق	أظهر الحق بنا
وأدحض بنا الباطل	أدحض الباطل بنا
وأصلح بنا منهم ما كان فاسداً	أصلح ما كان فاسداً منهم بنا
ورفع بنا الخسيسة	رفع الخسيسة بنا
وأتم بنا النقيصة	أتمّ النقيصة بنا
وتدارك بنا أمتنا	وتدارك أمتنا بنا
ليمنّ بنا على الذين استُضعفوا في الأرض	ليمنّ على الذين استُضعفوا في الأرض بنا

مما يُلاحظ في هذه الجمل الموسومة أنّ الأفعال (هدى، أظهر، أدحض، أصلح، رفع، أتم، تدارك، يمنَ) هي إما أنها متعدية أصلاً، أو أنّها عُدّيت بهمزة التعدية أو بأحد حروف الجر، ثم استعمل المخاطِب المركب اللغوي الجرّي (بنا) ليكون وسيطاً أو أداة تُحقق بوساطته هذه (الأفعال/العمليات) التي أُسندت إلى الله –عز وجل–، فلمّا كان الفعل من الله، كان تحقيقه على يد بني العباس، وهي فكرة تكررت في معظم خطبهم خاصة مع بدايات الدولة العباسية، وهذا من شأنه أن يجعل من هذا المركّب اللغوي عنصراً رئيساً (ثيمة) في الخطاب خاصة بعد تغيره الموقعي في الجمل التي ورد فيها، حيث عبّر عن منظور سياسي محدد في إطار الشرعنة التي يحاول منشئ الخطاب تكريسها في خطابه. والشكل (8) يبين ذلك:

شكل (8)

ثيمة (بنا) في خطبة أبي العباس السفّاح



ثالثاً: الصيغة[1] (Mood)

تندرج هذه المباحثة تحت إطار الوظيفة التبادلية للغة[2]، ويُقصد بها أن الحدث التواصلي يقوم على ثنائية الإعطاء [الذي يقابله في العربية مصطلح الخبر في البلاغة]، والطلب [الذي يقابله مصطلح الإنشاء الطلبي[3]]، ذلك "أن هناك وظيفتين رئيستين للجملة تكمن وراءهما كل الوظائف الخاصة الأخرى هما: الإعطاء والطلب، فالمتكلم إما أنه يعطي المستمع شيئاً (خبراً أو معلومة مثلاً)، وإما أنه يطلب إليه شيئاً"[4]، و"حين تُستخدم اللغة لتبادل المعلومات [في أثناء العملية التواصلية] تتخذ الجملة شكل القضية، إنها تصبح شيئاً يمكن الجدل حوله، شيئاً يمكن إثباته، أو إنكاره، أو الشك فيه، أو معارضته، أو تأكيده،

---

[1] وقد تُسمى (الصيغ النحوية) انظر: فيركلف: تحليل الخطاب، التحليل النصي في البحث الاجتماعي. ص210. وكذلك: فيركلف: اللغة والسلطة. ص173.

[2] انظر الشكل (4) في ص34.

[3] ركز (هاليداي) في هذا القسم على الاستفهام والأمر بحسب ما يناسب اللغة الإنجليزية، ولكن يمكن التوسع إلى أنواع الإنشاء الطلبي في اللغة العربية حيث إن معظمها تفيد الطلب. انظر: عبد التواب: اللسانيات الوظيفية النظامية، الوافد الغربي والنحو العربي. ص166 وما بعدها. انظر: فيركلف: اللغة والسلطة. ص173.

[4] حمزة، إبراهيم عبد التواب: اللسانيات الوظيفية النظامية، الوافد الغربي والنحو العربي. ص172.

أو قبوله بشرط أو تقييده"[1]، ومن هذه النقطة بالتحديد تبرز مسائل عدّة تتعلق بطبيعة الأدوار الاجتماعية، والسلطة، والهيمنة، والأيديولوجيا، وغيرها من المسائل التي تقع ضمن دراسات التحليل الناقد للخطاب.

وانطلاقاً مما سبق، وعطفاً عليه، فإنّ التحليل الناقد للخطاب يهتم بمعرفة موقفية المتكلم بما يصدر عنه من جهة، ومدى تأثّر المتلقي بخطابه واستجابته له من جهة أخرى، تلك الاستجابة التي تنتج عن المؤثرات الخطابية اللغويّة وغير اللغويّة التي ينتجها المخاطِب، والجزئيّة التي تتناولها الدراسة في هذه المباحثة تتعلّق بجانب خطابيّ مهمّ يكشف عن دور المخاطِب في تطويع المادة اللغوية بغية فرض نوع من أنواع السلطة والتأثير في المتلقي، بوساطة الجمل الخبرية، والجمل الإنشائية الطلبية، وبناء عليه، فإن هذه المباحثة "تقتضي تقصّي الصيغ النحوية الأكثر استعمالاً في النص، ومدى ارتباط تركيبها بالوظيفة التبادلية التي تشي بالبعد السلطوي أو (الأيديولوجي) للمنتج، حيث تعالج الأساليب والأنماط التي صيغت فيها العبارات"[2].

إنّ تصنيف أنواع الجمل في الخطاب إلى جمل خبرية وجمل إنشائية يُجلّي طبيعة مسار ذلك الخطاب من المرسل إلى المستقبل وموقعيّة كل منهما بالنسبة إلى الآخر، بحيث يكون المخاطِب فاعلاً رئيساً في إدارة الخطاب والتحكّم فيه، خاصّة في الخطاب الحواري، مما يضعه في إطار أيديولوجي فاعل في أثناء العملية الاتصالية، "ففي الجملة الخبرية يكون صاحب الخطاب مصدراً للخبر، عالماً به، مدركاً لتفاصيله وحيثياته، ويكون المخاطَب متلقياً ينتظر من صاحب الخطاب أن يمدّه بالمعلومة الوافية، ومن الطبيعي، والحال هذه، أن يكون الأول مهيمناً على الموقف"[3]، أمّا في حالة الجملة الإنشائية الطلبية فالمخاطِب يطلب شيئاً ما من المخاطَب، أو يحثه على القيام بأمر ما، وفي كلتا الحالتين أيضاً يكون المخاطِب عنصراً أساسياً بل موجّهاً للعملية الاتصالية.

---

[1] حمزة، إبراهيم عبد التواب: اللسانيات الوظيفية النظامية، الوافد الغربي والنحو العربي. 175.

[2] الشافعي، هيا: خطاب النفاق في القرآن الكريم، دراسة في ضوء منهج التحليل النقدي للخطاب. (أطروحة ماجستير). الجامعة الهاشمية. الزرقاء. 2020م. ص25.

[3] الزلطيني، محمد لطفي: من تحليل الخطاب إلى التحليل النقدي للخطاب. مجلة الخطاب. العدد 17. ص18-19.

وقد اهتم البلاغيون بمبحثي الخبر والإنشاء، واعتنوا به عناية شديدة، خاصة ما جاء عندهم تحت مسمى أضرب الخبر الذي قسموه إلى ثلاثة أقسام بحسب حال المخاطَب، إذ قد يكون المخاطَب خالي الذهن ولا علم عنده من الخبر، أو أن يكون متردّداً في قبول الخبر شاكاً به، أو منكراً للخبر أصلاً، وبناء عليه، فملقي الخبر يستعمل من المؤكدات ما يتناسب مع حال المخاطَب في ذلك المقام الاتصالي، لكن هذا التقسيم يجعل من المخاطِب مرسلاً مثالياً في جميع أحواله؛ أي أنه لا يبتغي من خطابه أي فرض أو إجبار أو تلاعب، وهذا مما لا يستقيم في كثير من مواقف الخطاب في إطار التحليل الناقد للخطاب، فما ساقوه في كتبهم كانت، في الأعمّ الأغلب، شواهد مصطنعة سيقت من أجل التمثيل والتعليم، ولا ترتبط، في كثير من الأحيان، بمواقف اتصالية حقيقية، كما أنهم اهتمّوا بحال المخاطَب ولم يلتفتوا إلى المخاطِب الذي يكون محوراً رئيساً في دراسات التحليل الناقد للخطاب.

كذلك قام البلاغيون بتقسيم الخبر من حيث غرضه الحقيقي إلى فائدة الخبر، ولازم الفائدة، إلا أن الخبر قد يخرج من الأغراض الحقيقية إلى أغراض مجازية تُفهم من السياق، ومما لا شكّ فيه أن هذه الأغراض، سواء أكانت الحقيقية أم المجازية، غالباً ما ترد في الخطاب لأهداف يرومها منشئ الخطاب في كلامه، فيسعى محلل الخطاب إلى تلمّس الأسباب التي جعلت من المخاطِب يجنح إلى نوع معين من هذه الأغراض، خاصة في المناظرات والمنافرات والمفاخرات والخطب السياسية. إضافة إلى ما سبق، فقد قسموا الجملة الخبرية إلى منفية ومثبتة، وشيوع الجمل المثبتة قد يشي بأن المخاطب يحاول بوساطة خطابه إثبات أمر محدد، ومن جهة لأخرى، فكثرة النفي في الخطاب قد تشي بأن المخاطِب يحاول إخفاء أمر ما أو تبرئة نفسه منه أو على الأقل إرسال معلومات مغلوطة إلى المتلقين، وكل ما ذُكر آنفاً يقع في إطار "الشرعنة" التي هي محور حديث هذه الدراسة، مع التأكيد على خصوصية كل خطاب في أثناء تحليله.

نموذج تطبيقي

ستتناول الدراسة خطبة لداوود بن علي ألقاها في أهل الكوفة[1] يوم أن بويع لأبي العباس السفاح بالخلافة بوصفها نموذجاً تطبيقياً على دراسة الصيغة، فقد اشتملت خطبة داوود بن علي على خمس وسبعين جملة[2]، منها أربع وستون جملة خبرية شكلت ما نسبته (85%)، في مقابل إحدى عشرة جملة إنشائية توزّعت بين النّداء، والأمر، والنهي، والدعاء، وشكّلت ما نسبته (15%)، ويظهر بجلاء الفرق الواضح بين كلا النسبتين حيث فاقت الجمل الخبريّة بنسبة كبيرة من بنية الخطبة الجمل الإنشائية، وهذه هي السمة العامة في الخطب المختارة في الدراسة جميعها، على أنّ النسبة قد تختلف من خطبة لأخرى، علماً بأنّ الكلام الخبري هو الأكثر دوراناً في اللغة العربية من الكلام الإنشائي[3].

وقبل أن تشرع الدراسة في الكشف عن تمثّلات "الشرعنة" في الصيغة يمكن تقسيم الخطبة إلى أربعة أقسام حيث حمل كل قسم فكرة محددة ليشكل كل واحد من هذه الأقسام بنية صغرى تقع ضمن البنية الكبرى للخطبة، وهدف الدراسة من هذا التقسيم هو الكشف عن موقعية الذوات في الخطاب بين المخاطِب والمخاطَب حيث يكون المخاطِب صاحب سلطة الذي يسعى إلى التأثير في المتلقي ويحاول بشتى الوسائل تكريس الهيمنة على المتلقي.

يتحدث القسم الأول (ج1–ج12)[4] عن مسألة ظهور الحق ورجوع الخلافة لبني العبّاس، أما القسم الثاني (ج13–ج48) فيتعلّق بالدفاع عن أحقيتهم بتسلّم الخلافة وأخذها من بني أميّة، والقسم الثالث (ج49–ج53) تحدّث فيه داوود بن علي عن الخليفة السفاح، أما القسم الأخير (ج54–ج75) فكان الحديث

---

[1] صفوت، أحمد زكي: جمهرة خطب العرب. ج3. ص1.

[2] انظر الملحق (ب).

[3] انظر: الشمري، علي: الجملة الخبرية في نهج البلاغة، دراسة نحوية. أطروحة ماجستير. كلية التربية في جامعة بابل. 2001م. ص7.

[4] انظر الملحق (ب).

موجّهاً فيه إلى أهل الكوفة لاستمالتهم والتودّد إليهم. وبعد الاطلاع على الجدول الخاص بالصيغة[1] في خطبة داوود بن علي خلصت الدراسة إلى ما يأتي:

كانت نسبة الجمل الخبرية أكبر من الجمل الإنشائية، وهذا يناسب طبيعة الخطاب السياسي، إذ عادة ما يقوم على مسألة الإخبار وإعطاء المعلومات، وتفنيد الحجج، ودحض الأفكار، وبث المعتقدات، فكانت الغلبة في هذا السياق إلى الجمل الخبرية. أما الجمل الإنشائية فقد تراوحت بين النداء (ج4، ج13، ج49، ج54) والأمر (ج52، ج67، ج68، ج74) والنهي (ج69)، وكانت نسبتها قليلة جداً، فالنداء جاء في الخطبة في بداية كل قسم من الأقسام الأربعة تقريباً، ويفيد لفت انتباه المتلقي إلى الخطاب، ونلحظ أن المخاطِب قد حذف أداة النداء (يا) في محاولة إلى التقارب مع المتلقي، ثم وجود وصلة النداء (أيها) وما تحمله من قيمة تنبيهية تُشعر المتلقي بأهمية ما سيُقال بعدها، ثم المجيء بلفظ "الناس" على إطلاقها ليعمّ أي أحد من الناس سمع هذا الخطاب حاضراً كان أو غائباً وليس فقط مَن تواجد في أثناء الخطبة.

أما الأمر فكان كذلك في مواضع محدودة في الخطبة، ولم يُشغل مُنشئ الخطاب نفسه في إلقاء الأوامر، فوقع ذلك ثقيل على الناس خاصة مع بدايات قيام الخلافة، وإنما حاول إقناع الناس بشرعية الخلافة قبل إلقاء الأوامر عليهم، والأمر نفسه يُقال في مسألة النهي، فشغله الشاغل كان إضفاء شرعية لخطابه وما يتضمنه من الأفكار والقيم والمعتقدات. ويلاحظ أيضاً أن الجمل الخبرية المثبتة قد تفوقت في نسبتها على الجمل المنفية، وهذا من شأنه أن يبين المسار الذي سلكه منشئ الخطاب في خطابه، فهو يوهم المتلقي بأنه قد أتى إليه بالحقائق التي لا مجال إلى دحضها، ولم يضع نفسه في خانة الدفاع عن النفس بوساطة الإكثار من النفي، إذ عادة ما يُستخدم النفي في خطاب كحيلة خطابية دفاعية يسعى المخاطِب بوساطتها دفع شبهة أو ادّعاء أمام الخصم.

[1] انظر الملحق (ب).

ومما يتعلق بأنواع الجمل الخبرية أن مُنشئ الخطاب لم يُكثر من الجمل الخبرية المؤكّدة إلا في مواطن محدودة مخصوصة (ج14، ج17، ج18، ج50، ج51، ج55، ج70، ج71، ج72، ج73، ج74) حيث وردت هذه الجمل الخبرية في القسم الرابع من الخطبة، وهو القسم الذي خصّصه منشئ الخطاب في حديثه إلى أهل الكوفة، وهذا، من وجهة نظر الباحث، حيلة خطابية أخرى استعملها المخاطِب للإيهام بأنّ ما جاء به من الأخبار هو الحقيقة الثابتة التي لا تحتاج إلى تأكيد، فالآكد لا يُؤكّد، ولم يرد المخاطِب أن يُنزل المتلقين، وهم أهل الكوفة، منزلة المتردد، أو المتشكك، أو المنكر للخبر على الرّغم من أنّ الروايات التاريخية أثبتت أنهم لم يكونوا في صفّ بني العباس، بل كانوا في صفّ العلويين، ولما صارت الخلافة لبني العباس رفضوا ذلك، ويبدو أن المخاطِب قد شعر بهذا الأمر في أثناء الخطبة، فاستعمل في ذلك الموقف مؤكدات عدّة، حيث قال: "فإنّ الأمر أمركم، فإنّ لكل أهل بيت مصراً"، وإنكم مصرنا، ألا وإنه ما صعد منبركم هذا خليفة بعد رسول الله –صلى الله عليه وسلم– إلا أمير المؤمنين علي بن أبي طالب وأمير المؤمنين عبد الله بن محمد –وأشار بيده إلى أبي العباس–، فاعلموا أنّ هذا الأمر فينا ليس بخارج [حرف الجر الزائد] منا حق نسلمه إلى عيسى ابن مريم –صلى الله عليه وسلم".

وخلاصة القول في هذه المباحثة إنّ داوود بن علي قد حاول في خطبته تلك أمام أهل الكوفة إضفاء شرعية على خطابه بوساطة عدد من الحيل الخطابية التي سعى بوساطتها إلى تكريس السلطة والهيمنة وقلب الحقائق في مستوى الصيغة (Mood)، فركّز على الجمل الخبرية التي تجعل المخاطِب في موقف العالم بالحقائق والمعلومات[1] ممّا يعطيه سلطة شرعية أمام المتلقي، وركز على الجمل الخبرية المثبتة لا المنفية، ولم يستعمل التوكيد إلا في مواطن مخصوصة بوصفهما حيلتين خطابيتين دفاعيتين استخدمها المخاطِب لشرعنة خطابه.

[1] انظر: فيركلف: اللغة والسلطة. ص173.

المطلب الثاني: التحليل المعجمي والبلاغي

يسعى محلل الخطاب في هذه الجزئية إلى تحليل الكلمات ذات الأبعاد الأيديولوجية في الخطاب، حيث إن لكل خطاب شبكة من المفردات التي تحمل في مضمونها جوانب أيديولوجية تعبر عن توجّه منشئ ذلك الخطاب، ويشير (فيركلف) إلى أن منتج النص عادة ما يواجه مشكلة خيارات تتعلق بكيفية استخدام لفظ ما وصوغ أحد المعاني، والأمر ذاته يعانيه محلل النص حيث يواجه خيارات عدة في تفسير بعض المفردات التي ترد في النصوص، ذلك أن معاني الألفاظ خاضعة للتغير الاجتماعي والمنازعات الاجتماعية، وهي مظاهر لعمليات اجتماعية وثقافية[1].

وتتمثل مهمة محلل الخطاب، في هذا المستوى من التحليل، في الكشف عن العلاقات الدلالية بين المفردات كمسألة التضاد والترادف والاشتمال والتضافر[2] ذلك أنها تحمل في مضمونها المعنى ونقيضه أو ما يوافقه، حيث يقوم منشئ الخطاب عن طريقها بتمثيل الذات والآخر بوساطة مجموعة الألفاظ التي تحمل في مضمونها قيماً أيديولوجية، ثم البحث عما يسميه (فيركلف) "المعنى الكامن" خلف المعنى المعياري المعجمي، الذي يظهر ضمن سياق محدد، وكذلك دراسة مسألة الاستعارة في الخطاب التي تعد "وسيلة لتمثيل جانب من جوانب الخبرة...و ليست [الاستعارة] مقصورة إطلاقاً على نوع الخطاب الذي ترتبط به نمطياً؛ أي الشعر والخطاب الأدب"[3]، بل إنها تدخل في كل أنواع الخطابات تقريباً بما يشمل ذلك الخطاب السياسي.

وسوف تركّز الدراسة على دراسة أهمّ جانبين اعتنى بهما (فيركلف) في كتبه، وهما تمثيل الذات والآخر أيديولوجياً بوساطة الألفاظ، أو ما يسميه (فيركلف) القيم التعبيرية للألفاظ، أما الأمر الآخر فهو الاستعارة التي قد تُستخدم في الخطاب لأهداف أيديولوجية في الأعمّ الأغلب، حيث تعبّر عن وجهة نظر

[1] انظر: فيركلف: الخطاب والتغير الاجتماعي. ص229

[2] انظر: الشافعي، هيا: خطاب النفاق في القرآن الكريم. ص26.

[3] فيركلف: اللغة والسلطة. ص165.

منشئ الخطاب بالنسبة إلى الموضوع المطروح، وسيأتي الباحث على دراسة بعض النماذج الدالة على هذين الجانبين.

أولاً: القيم التعبيرية للألفاظ

تشير دراسات علم الاجتماع وعلم النفس الاجتماعي إلى أنّ الأشخاص يميلون في خطاباتهم العادية والرسميّة، أياً كان نوعها، إلى وصف ذواتهم والمجموعة التي ينتمون إليها (In-group)[1] بإيجابية، في حين أنهم يصفون الآخر أو المجموعات الأخرى (Out-group) بسلبيّة، وطريقة الوصف هذه تعكس المعتقدات الأيديولوجية لمنشئ الخطاب من جهة، وتؤثر في بنية الخطاب من جهة أخرى. ويقترح (فان ديك)[2] لمعالجة هذه المسألة ما يسميه بـ(المربع الأيديولوجي/The ideological square) الذي يبيّن الكيفية التي يتم بوساطتها تشكيل الخطاب الأيديولوجي المتلاعب والمخادع من حيث الكشف عن علاقة منشئ الخطاب بالآخر بوساطة إستراتيجيتين؛ الأولى يسميها العرض الإيجابي للذات (positive self-presentation)، والأخرى يسميها العرض السلبي للآخر(negative other-presentation).

وتقوم هاتان الإستراتيجيتان على مسألة المحاباة (favoritism) للمجموعة التي ينتمي إليها منتج الخطاب، والتشويه (defacement) للآخر أو للمجموعة التي ينتمي إليها، وتتم المحاباة من خلال تمجيد الذات والجماعة عبر مجموعة من الألفاظ والتّعبيرات التي تعمل على تكوين صورة نمطيّة محدّدة تدعم هذا الاتجاه، ومحاولة ترويج هذه الصورة في الأوساط الاجتماعية ذات العلاقة، وقمع صورة الآخر بحيث تبدو صورة مشوهة لا يمكن تقبلها في المجتمع، ولا شك في أن لهذه العملية علاقة وثيقة بمسألة تكوين الهوية (الأنا والآخر). والشكل (9) الآتي يوضح معالم المربع الأيديولوجي لـ(فان ديك):

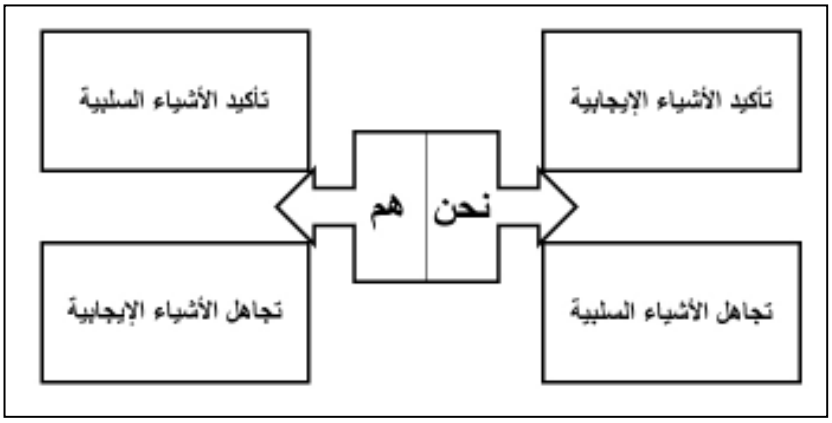
---

[1] يشير هذا المصطلح إلى "أن الناس يميلون إلى حب جماعتهم التي ينتمون إليها ويفضلونها على الجماعات المنافسة أو المناوئة". انظر: مارشال، جوردون: موسوعة علم الاجتماع. ط1. ترجمة: محمد الجوهري وآخرون. إصدارات المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة. 2000م. المجلد 1. ص551.

[2] انظر: ديك، فان: الخطاب والسلطة. ص459.

شكل (9)

المربّع الأيديولوجي لـــ(فان ديك)



نموذج تطبيقي

إن مدح الذات أو الجماعة التي ينتمي إليها الفرد وتشويه صور الآخر أو الجماعة التي ينتمي إليها يُعــدّ إجراءً طبيعياً في إطار المناكفات السياسيّة، خاصّة في الخطابات السياسيّة التي تقوم في بنيتها الخطابية الكبرى على فكرة (نحن/هم) من أجل الإعلاء من شأن الذات، والحطّ من الآخر، ويتمّ التعبير عن ذلــك بوساطة اللغة عادةً، أو بأية طريقة تهدف إلى الكشــف عــن تمــثّلات الاخــتلاف أو الائــتلاف بــين المجموعات السياسية المختلفة، وهذا ما نراه ماثلاً في جدل الجماعات السياسية أو الطائفية أو الفكريــة في تراثنا العربي، فالفرق والملل والنّحل قامت بفعل الخطاب والخطاب المضاد فــي ســبيل التــرويج لأفكارها وبث معتقداتها والردّ على الخصوم.

وقد اختيرت خطبة أبي مسلم الخراساني[1] للكشف عن القيم التعبيريّة للألفاظ فيها، فحــين تحــدث أبــو مسلم الخراساني في خطبته عن بني العباس، بصفته أحد ولاتهم والذابّين عــن مشــروعهم السياســي، استخدم تعبيرات وألفاظاً حاول بوساطتها رسم صورة إيجابية مشرقة عن بني العباس فــي أنــه رســم صورة سلبية مُظلمة عن خصومهم من بني أمية، والجدول الآتي يبيّن تصنيف تعبيرات الألفــاظ التــي جاءت في خطبة أبي مسلم الخراساني بحسب المربع الأيديولوجي لدى (فان ديك) أعلاه.

[1] صفوت، أحمد زكي: جمهرة خطب العرب. ج3. ص15.

جدول (2)

العرض الإيجابي والعرض السلبي في خطبة أبي مسلم الخراساني

العرض الإيجابي للذات (نحن)	العرض السلبي للآخر (هم)
1. جعل الحق بعد محمد –عليه السلام– في أهل بيته. 2. فصبر من صبر منهم بعد وفاة رسول الله – صلى الله عليه– على اللأواء والشدة، وأغضى على الاستبداد والأثرة 3. إن قوماً من أهل بيت الرسول –صلى الله عليه، جاهدوا على ملة نبيه وسنته 4. إن آل محمد أئمة الهدى، ومنار سبيل التقى، القادة الذادة السادة، بنو عم رسول الله 5. كم قصم الله بهم من جبَّار طاغ، وفاسق باغ 6. شيد الله بهم الهدى 7. وجلى بهم العَمى	1. من عمل بطاعة الشيطان وعداوة الرحمن 2. قوم آثروا العاجل على الآجل، والفاني على الباقي 3. إن رُتق جور فتقوه، أو فُتق حق رتقوه 4. أهل خمور وماخور، وطنابير ومزامير 5. إن ذُكروا لم يذكروا 6. أو قدموا إلى الحق أدبروا 7. جعلوا الصدقات في الشبهات، والمغانم في المحارم، والفيء في الغي 8. زعموا أن غير آل محمد أولى بالأمر منهم

يُلاحظ أنّ إستراتيجيّة العرض الإيجابي للذات قد ركّزت على جملة من القضايا التي يتّصل معظمها بنسب أهل البيت للرسول (ص)، وأنّهم بنو عمه، وأنّ الله "جعل" الحق فيهم، ولا شكّ في أنّ ذلك يضفي شرعية على أحقيتهم في الخلافة من جهة، وهذا، من جهة أخرى، يستلزمه ضمنياً التعريض بنسب خصومهم الذين لم يكونوا من أهل هذا النسب الشريف من منظور أبي مسلم الخراساني، وهو أمر تكرر أكثر من مرة في الخطبة، ثم يُبيّن أنّ أهل البيت "جاهدوا" على سنّة النبي (ص) وهذه الكلمة "جاهدوا" تحمل في فحواها معاني العمل والمجاهدة والجهد من جانب، ثم هي من جانب آخر تحمل في فحواها أنّ الجهاد يكون عادة ضد أعداء الإسلام/الكفار، ثم يصف بني العباس بأنّهم أئمة الهدى ومنار سبيل التّقى، واستخدامه للألفاظ "أئمة، القادة، السادة" فيه نوع من التفخيم والتعظيم وإعطاء رتبة (class) دينية وسياسية واجتماعية ذات مكانة في أعلى الهرم الاجتماعي، ثم هم الذين يستعملهم الله للقضاء على كل "

جبَّار طاغ" و" وفاسق باغ"، والمقصد من هذه الألفاظ كل من يخالف حق بني العباس في الخلافة، ولذلك نجد أنّ أبا مسلم الخراساني قد حشدَ سيلاً من الألفاظ التي تعرض الجانب الإيجابي للمجموعة الداخلية (In-group) التي ينتمي إليها ويدافع عنها و"يشرعن" وجودها، وفي الوقت نفسه نجده يتجاهل كل ما هو سلبي عنها.

في مقابل ما سبق، نجد أن أبا مسلم يؤكد كل ما هو سلبي في المجموعة الخارجية (Out-group) الذين جمعهم في وصفه بعبارة "غير آل محمد" وهي من وجهة نظره مثلبة لهم إذ إن نسبهم لا يمتد إلى نسب الرسول (ص)، فهو ينزع الشرعية عنهم في أحقيتهم في الخلافة، ومما وجب التنبيه إليه وكان قميناً بالملاحظة أن أبا مسلم قد اعتمد في عملية بناء الصورة السلبية على عدد من فنون البلاغة كطباق السلب وطباق الإيجاب، والمقابلة، والجناس وهذا من شأنه يولّد إيقاعاً صوتياً يجذب انتباه السامع إلى ما يُقال، ثم لا ننسى الجانب الإقناعي لها، كذلك اعتمد في بناء تلك الصورة السلبية على عدد من الجمل المبنية للمجهول، ولكن الدراسة لن تتناول هذا الجوانب هنا، وإنما ستكتفي بتناول القضايا التي تخدم غاية هذه المباحثة.

إنّ ما ساقه أبو مسلم في الخطبة نوع من حجج "التسويغ" من أجل إقصاء الآخر ورسم صورة سلبية له، حيث إنّ "إستراتيجية الانتقاص من العدو خطوة مهمة في الخطب السياسية الهادفة إلى تبرير الحرب أو تسويغها"[1]، فهم، من وجهة نظره، عملوا "بطاعة الشيطان وعداوة الرحمن"، والأمر الذي قد يقف عندها القارئ أنه قابل "طاعة الشيطان" بكلمة "عداوة الرحمن" وهي، بطبيعة الحال صورة سلبية جداً في العُرف الإسلامي، لكن اختيار كلمة "عداوة" وليس (عصيان) مثلاً في مقابل "طاعة" تشير إلى طبيعة العلاقة مع هذا "الآخر"، إنها علاقة مُؤسَّسة على الخصومة "الدينية" ابتداءً، وهذا من شأنه أن يشرعن أي يفعل قد يصدر من الذات نحو الآخر، إذا إنهم في "عداوة" مع الرحمن، وتحصيل حاصل، مع بني العباس الذين جعل الرحمن "الحق" فيهم.

[1] ديك، فان: الخطاب والسلطة. ص62

ومما يُلاحظ أن منشئ الخطاب قد اعتمد في تشكيل الصورة السلبية على أمور يعافها المسلم فضلاً عن أيّ إنسان سويّ، إذ يصفهم بأنّهم أهل خمور وماخور وطنابير ومزامير، وهي كلها تتعلق بمجالس الفُسّاق وأدوات اللهو الخاصة بهم، ناهيك عن استخدام كلمة "أهل" وما فيها من معاني الملازمة والسكن وكأن ما ذكره من أمور الفسق سمة ثابتة بهم، كذلك تبين استخدام كلمة "أهل" إلى مسألة المقارنة بين طرفين، فأحدهم أهل البيت والآخر أهل مجالس الفسق، عدا عن استخدامه لصيغة الجمع التي تحمل في فحواها معنى الكثرة، ثم هم، من وجهة نظره، لم يرعوا حقوق الله في الصدقات والمغانم والأفياء، وهذه كلها مصطلحات لها أبعاد فقهية شرعية، أتى عليها ليشير إلى طبيعة النزاع بين الطرفين على أنه نزاع ديني في الدرجة الأولى كما أسلف الباحث.

وصفوة القول في هذه المباحثة إنّ أبا مسلم قد اعتمد في خطابه على مسألة المحاباة في الحديث عن "الجماعة التي ينتمي إليها" في حين أنه اعتمد على مسألة التشويه ضد "الجماعة التي لا ينتمي إليها"، وهما إستراتيجيتان اهتمّت بهما مقاربات التحليل الناقد للخطاب بوصفهما أداتين من الأدوات اللغوية التي يساء استخدامها في الخطاب من أجل تكريس الهيمنة وإساءة استخدام السلطة وكذلك من أجل التلاعب في الإدراك الجماعي (Group cognition).

ثانياً: الاستعارة

تمثّل الاستعارة جانباً مهمّاً من الجوانب التي اهتمّ بها منظّرو التحليل الناقد للخطاب، ذلك أنها من وجهة نظرهم ليست حيادية بالمطلق وتعبّر عن أيديولوجيا كامنة فيها يريد المتكلم إيصالها إلى المستمع، لذا "تعد الاستعارة من البنيات الخطابية المهمّة في تحليل الخطاب السياسي وغيره من الخطابات الأخرى، نظراً للدور الذي تؤديه في التواصل الإنساني، بل هي التي تحكم هذا التواصل وتؤطّره"[1]، وهي لا تقتصر على لغة الخطاب الأدبي فحسب، وإنما نجدها "متغلغلة في جميع أنواع اللغة، وجميع أنواع

[1] بكار، سعيد: التحليل النقدي الجديد للاستعارة. مجلة الخطاب. العدد 23. 2016م. ص58.

الخطاب، حتى في الحالات التي لا تبشّر إطلاقاً بذلك مثل ضروب الخطاب العلمي والتقني"[1]، بل إنها حاضرة في كل مجالات حياتنا اليومية، وهي ليست مقتصرة على اللغة، بل إنها توجد في تفكيرنا وفي الأعمال التي نقوم بها كل يوم[2].

إنّ التحليل الاستعاري للجملة ضمن إطار التحليل الناقد للخطاب لا يهتم بالجانب الإقناعي منها، ولا بالجانب البلاغي الجمالي من استخدامها، وإنّما ينظر إلى الأسباب التي تجعل المتكلم يختار عبارة استعارية محددة من بين كثير من الصور الاستعارية الأخرى، بمعنى أنّ المتكلم عند استخدامه للاستعارة في خطابه فإنّه يعبّر عن فكرة ما يريد إيصالها تتصل ببنيته العقليّة، والنفسيّة، والاجتماعية، وهذا تحديداً ما عبّر عنه (فيركلف) حيث إنّ "العبارات المجازية ليست مجرد زخرفات أسلوبية سطحيّة للخطاب، إذ إننا حين نختار الدلالة على أمور معينة بتعبير مجازي معيّن دون غيره، فإننا نبني واقعنا بطريقة معينة دون سواها، وهكذا فإن لغة المجاز تبنى بالطريقة التي نفكر بها والطريقة التي نتصرف بها ونظم معارفنا ومعتقداتنا"[3].

وقد ظلّت الاستعارة تُدرس بوصفها مادة لغوية بلاغية يُتوسّل بها في الخطاب الرسميّ من أجل وظائف لغوية جمالية أو إقناعية، حتى انطلقت في عصرنا الحديث اللسانيات العرفانية (Cognitive linguistics)[4] الحديثة التي أخرجت الاستعارة من هذا القالب التقليدي لتقرّر أنها ذات بُعد فكري ذهني من جهة، وأنها تستخدم في مجالات الحياة جميعها، فضلاً عن السياقات الرسمية التي قد ترد فيها، بل لا يمكن الاستغناء عنها إذ إنها أداة مهمة من أدوات إنتاج الواقع أو إعادة تشكيله، وهي لم تعد "ظاهرة

---

[1] فيركلف: الخطاب والتغير الاجتماعي. ص239.

[2] انظر: لايكوف، جورج؛ وجونسن، مارك: الاستعارات التي نحيا بها. ط2. ترجمة: عبد المجيد جحفة. دار توبقال للنشر. 2009م. ص21.

[3] فيركلف، نورمان: الخطاب والتغير الاجتماعي. ص239.

[4] أو العرفنية أو المعرفية أو الإدراكية التي نشأت تحت إطار العلوم العرفانية (Cognitive sciences)، حيث أفادت اللسانيات من هذه العلوم في دراسة الظاهرة اللغوية. وللمزيد حول علاقة اللسانيات بالعلوم العرفانية انظر: الزناد، الأزهر: نظريات لسانية عرفنية. الدار العربية للعلوم ناشرون. دت. ص32 وما بعدها.

ناتجة عن عملية استبدال كلمة بأخرى أو العدول عن معنى حرفي إلى معنى مجازي، بل هي عملية إدراكية كامنة في الذهن البشري تؤسّس أنظمتنا التصوّرية، وتحكم تجربتنا الحياتية، أي أنّ الاستعارة في جوهرها ذات طبيعة تصوّرية لا لسانية"[1].

وليست تُعنى هذه المباحثة بمسألة دراسة تاريخ الاستعارة عبر العصور، ولا الحديث عمّا توصّلت إليه الدراسات اللسانية الحديثة، فالدراسات التي تناولت هذه الموضوعات كثيرة جدّاً، وإنما ستتناول الدراسة نظرية المزج التصوّري من حيث هي وسيلة يمكن بوساطتها الكشف عن آليات بناء المعنى في الخطاب من جهة، وعن استخدامها في بناء خطاب سلطوي يسعى إلى فرض الأيديولوجيا وتكريس الهيمنة خاصة في الخطابات ذات الانتشار الواسع أو الجماهيرية التي تختص بموضوعات اجتماعية أو اقتصادية أو سياسية، ذلك أنّ لمراكز القوى في المجتمع قدرة على اختراق الخطاب العام، فتُستغَلُّ هذه القدرة في إضفاء الشرعية على خطابهم ونزعها من خطاب خصومهم، فتكون الاستعارة، التي هي جزء أصيل من أي خطاب، مَعلماً مهماً من معالم بسط النفوذ والسيطرة، وبناء على ذلك، فلا مندوحة من دراسة الاستعارة في ضوء ما تؤديه في البنية الفكرية للفرد والمجتمع.

ونظرية المزج التصوري[2] (Conceptual blending) هي إحدى النظريات التي تنضوي تحت إطار اللسانيات العرفانية الحديثة، فهي تدرس الاستعارة من حيث علاقتها بالذهن، وتحاول تفسير قدرة البشر

---

[1] أحمد، عطية سليمان: الإشهار القرآني والمعنى العرفاني في ضوء النظرية العرفانية والمزج المفهومي والتداولية، سورة يوسف نموذجاً. القاهرة: الأكاديمية الحديثة للكتاب الجامعي. 2014م. ص137.

[2] وقد يُطلق عليها المزج المفهومي، والدمج التصوري، والدمج المفهومي، أو الإدماج المفهومي، أو نظرية الفضاء المتعدد، وكلها تشير النظرية التي أتى بها كلاً من (جيل فوكنيي/Gills Fauconnier) و(مارك تورنر/Mark Turner) حيث قاما بتجاوز نظرية "الاستعارة التصورية" لـ(لايكوف)، ليدخلا عليها نظرية الأفضية الذهنية. وللمزيد حول نقاط الائتلاف والاختلاف بينهما انظر الدراسات الآتية:

- الزناد، الأزهر: نظريات لسانية عرفنية. ص238.
- بن دحمان، عمر: الاستعارات والخطاب الأدبي مقاربة معرفية معاصرة. أطروحة دكتوراه. جامعة مولود معمري في تيزي وزو. الجزائر. 2012م. ص167 وما بعدها.
- كعنان، ججيقة؛ وبوهار، زهيدة: تحققات المزج التصوري في الكاريكاتور الصحفي، جريدة الشروق أنموذجاً. أطروحة ماستر. جامعة مولودي معمري تيزي وزو. 2014-2015م. ص43 وما بعدها.

على التجديد في بناء الدلالة بشكل لا محدود، و"تتأسّس هذه النظرية على خصيصة لغويّة مدارها أنّ لكل وضع، واقعيّاً أو خياليّاً، سبيلاً إلى استعمال بنية لغوية تعبّر عنه وعن مجمل أفكارنا عموماً"[1]، وأما عن آلية اشتغالها فتتم عبر إسقاط بنية انطلاقاً من فضاءات إدخال ذهنية إلى فضاء ذهني ممزوج مستقل عنها، وهي، بطبيعة الحال، "عملية شائعة يومية ضرورية لاشتغال الذهن البشري اشتغالاً روتينياً"[2].

وتُعدّ نظرية الأفضية الذهنية (Mental Spaces Theory) ركيزة أساسية في نظرية المزج التصوري حيث تُولَّد المعاني من فضاءين ذهنيين يسميان فضائي الإدخال (Inputs spaces) يتم الربط بينهما من خلال الإسقاط (Mapping principle)، ثم يكون المزج في فضاء آخر يسمى فضاء المزج (Blending space) بحيث يكون المزيج غير مشابه عما هو موجود في فضائي الإدخال، ولكنه يستعير من هذين الفضاءين أجزاء محددة تؤدي إلى تشكيل بنية مشتركة تعبّر عن المعنى المراد، ويقصد بالفضاء الذهني "جملة المعلومات المنظمة المتعلقة بالمعتقدات والأشياء"[3]، ومن أهم ميزاتها بحسب منظريها أن الفضاءات الذهنية تتسم بالتوالد في أثناء إنجاز الخطاب، فهي، بناء على ذلك، (آن قولية/On-line)، كما أنّ لها القدرة على إنتاج دلالات غير محدودة[4]. والشكل الآتي (10) يبين آلية اشتغال نظرية المزج التصوري.

---

[1] الزناد، الأزهر: نظريات لسانية عرفنية. ص223.

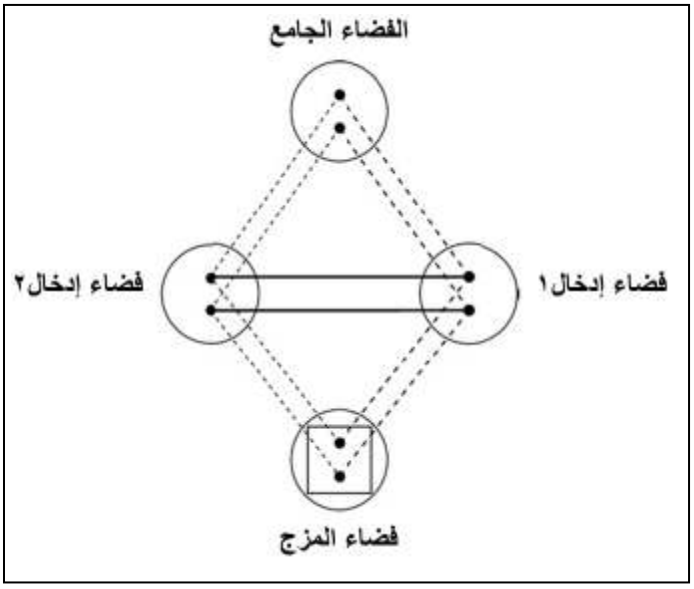
[2] تورنر، مارك: مدخل في نظرية المزج. ترجمة: الأزهر الزناد. د.ط. 2011م. ص6.

[3] الزناد، الأزهر: نظريات لسانية عرفنية. ص206.

[4] انظر: بكار، سعيد: تحليل الاستعارة في الخطاب السياسي. ص46.

شكل (10)

مخطّط نظرية المزج التصوّري



إنّ من أهم الأمور التي قرّرتها نظرية المزج التصوري، فيما يخصّ علاقتها بالتحليل الناقد للخطاب، هو ما سُمّيَ بـ(مبدأ التبرير/Good reason) الذي يعني "أن يكون لكل عنصر يتضمنّه الفضاء المزيج سبب أو مبرّر لوجوده بأن يكون له معنى أو غاية أو سبيل به يكون تعليل وجوده فيه بوجه من الوجوه"[1]، وهذا هو الفلك الذي تدور حوله دراسات التحليل الناقد للخطاب، حيث إن الخطاب، من حيث المبدأ، ليس حياديّاً بالمطلق، والعناصر التي يتكون منها غالباً ما تكون ذات وظيفة مقصودة تسعى إلى ممارسة الهيمنة وتكريس السلطة من خلال الخطاب، ولذلك يتعيّن على محلّل الخطاب أن يبحث عن سبب وجود العناصر الموجودة في الأفضية الذهنية، وعلاقتها بالواقع من وجهة نظر منشئ الخطاب، وأثرها في تكريس الهيمنة.

ويقوم الخطاب السياسي بمختلف أنواعه وأشكاله في طبيعته على مجموعة من التصوّرات والأفكار والمعتقدات التي غالباً ما تتحول في أثناء الخطاب إلى استعارات، وذلك من أجل تحويل تلك التصورات والأفكار من المجال المجرّد إلى المجال المحسوس لتقريبها من ذهن المتلقي ومحاولة إقناعه بها، فتغدو

[1] الزناد، الأزهر: نظريات لسانية عرفنية. ص233.

الاستعارة من هذه الزاوية أداة من أدوات الهيمنة وبسط السيطرة والإقناع، فيتقبلها الجمهور دون تمحيص، ومن ثَمّ، فإنها تؤثر في معتقداتهم وقناعاتهم، وهذا بالتحديد ما نراه ماثلاً في خطابات خلفاء بني العباس وأمرائهم، حيث نجدها مليئة بالاستعارات التي تعبّر توجّهات عامّة يسعى منشئوها إلى تقريرها وتسويغها في خضمّ الصراع الأيديولوجي المحتدم بين أطراف الصراع.

ستتناول الدراسة ثلاثة نماذج في تحليل الاستعارة التي وردت في خطبة داوود بن علي[1] وفق نظرية المزج التصوري، للكشف عن التصور الاستعاري من منظور أحد أمراء بني العباس تجاه خصومهم من بني أمية، علّ ذلك يكشف عن الدور الذي تؤديه الاستعارة في إضفاء الشرعية على الممارسات التي سلكها بنو العباس في أثناء خصومتهم مع بني أمية، علماً بأن الدراسة ستتناول جزءاً ضئيلاً مما هو جدير بالدراسة في هذه المباحثة، ذلك أن خطب العباسيين فيها كثير من التصورات الاستعارية التي يمكن دراستها لتكوين صورة استعارية شاملة ومتكاملة عن مختلف الموضوعات التي ذكرها خلفاء بني العباس وأمراؤهم في خطبهم. أما العبارات الاستعارية التي ستتناولها الدراسة بالتحليل من خطبة داوود بن علي على سبيل التمثيل لا الحصر فهي:

- "ركبوا الآثام".
- "استلذّوا تسربل الأوزار".
- "مَرِحوا في أعنّة المعاصي".

النموذج الأول

في هذا النموذج كما في الشكل (11) في الملحق (ج) عقَدَ صاحب الخطبة علاقة بين فضاءَيْن مختلفين، فالأول يتمثّل في وجود (الدابّة) وهي كائن حي (حيوان غير عاقل) يُمكن امتطاؤه، فهو شيء محسوس، أما الفضاء الثاني فيتمثّل في شيء معنويّ مجرّد (الآثام) وهي لا تُمتطى وليست شيئاً محسوساً، وقد قام

[1] صفوت، أحمد زكي: جمهرة خطب العرب. ج3. ص3-6.

بعملية المزج هذه ليعبّر عن المدى البعيد الذي وصل إليه بنو أمية في ارتكاب الآثام، حيث صوّر الآثام على أنّها دابّة وقد ركبها بنو أمية يتحكّمون فيها كما يشاؤون، فهم في مقام الفاعل للأمر والمتحكّم فيه، ذلك أن الراكب حينما يركب الدابة يمكن له أن يتحكّم في طريق سيرها، حسبما يريد، ممّا يعطي إشارة إلى القوة التي يمتلكها راكب الدابة في السيطرة عليها. ويمكن تأويل استخدام هذه الاستعارة في أن صاحب الخطبة أراد أن يبسّط الصورة للمستمتع ويُريّه أن ما فعله بنو أمية من الآثام كان عن وعي تامّ بما يفعلونه من جهة، وأنهم فاعلون أساسيون فيها من جهة أخرى، ولذلك استحقوا ما حصل لهم بعد أن زالت عنهم الخلافة، فلا يُلامُ، بعد ذلك، بنو العباس فيما فعلوه بهم، ومن الجلي أن هذه الاستعارة تندرج في إطار عملية إقناعية سعى صاحب الخطبة بوساطتها إلى تسويغ أفعالهم ضد خصومهم من بني أمية.

النموذج الثاني

في هذه الاستعارة مزج صاحب الخطبة كما في الشكل (12) في الملحق (ج) بين فضاءين اثنين؛ الأول مادّي يتمثّل في (السربال) أي ما يُلبَس من الثياب والدّروع، وعادة ما تحمل هذه اللفظة في فحواها معنى التغطية الكاملة الشاملة خاصّة أن الدرع في المعركة يغطّي كامل الجسد تقريباً؛ أي أنه يتصف بصفتي الإسباغ والاحتواء، أما الفضاء الثاني فيتمثّل في (الأوزار) التي هي شيء معنوي لا يمكن لمسه أو الإحساس به، وتحمل في فحواها المعجمي معنى الثقل، ولذلك يُلاحَظ أنه عقد المزج بين الفضاء الأول المحسوس والفضاء الثاني المعنوي ليعبّر عن مدى استغراق بني أميّة في الأوزار حتى أضحت لَبوساً لهم وقد احتوتهم وأثقلتهم، فاستحقوا ما حلّ بهم، كذلك يُلاحظ أنه استخدم الفعل المزيد (استلذّ) الذي يفيد معنى الطلب؛ أي طلبوا اللذّة في الأوزار وهذه مثلبة في حقّهم، وبناء على هذا الخطاب السياسي الاستعاري فقد أراد منتج الخطاب أن يشرعن ما حلّ ببني أمية من القتل والفتك بهم أمام الناس.

النموذج الثالث

يتعالق في هذه الاستعارة فضاءان [انظر الشكل (13) في الملحق (ج)]؛ الأول مادّي يتمثّل في (الأعنّة) التي تعني الأشواط التي يقطعها الخيل في ميدان السباق، فهي تدلّ على مكان الركض حيث يُمرح فيها ذهاباً وإياباً، فهي بذلك تحمل طابعاً استعارياً مكانياً يدل على الاتّساع، والثاني يتمثّل في (المعاصي) وهي شيء معنوي أخلاقيّ، وقد استعمل صاحب الخطبة الفعل (مَرِحوا) التي تحمل معاني الفرح والاختيال والتبختر، فكان المزج بين الفضاءين في قوله "مرحوا في أعنّة المعاصي" لتعبّر عن مدى استمتاع بني أميّة في اقترافهم المعاصي وكأنها ميدان يتسابقون فيه مرحين مختالين، وهو بهذا الوصف يشرعن لما حصل لبني أمية من المذابح والمجازر، ويشرعن كذلك لقيام دولة بني العباس على أنقاض الدولة الأموية.

إن دراسة الاستعارة في الخطاب السياسي يكشف عن إحدى أهم الإستراتيجيات التي قد يستخدمها السياسيون وصناع القرار للنفاذ إلى عقول الناس وقلوبهم واستثارة مشاعرهم وعواطفهم وتغيير سلوكاتهم وتوجيه تصرفاتهم وتغيير قناعاتهم حول قضية ما عن طريق جعل تلك الأفكار واضحة ومبسطة وأقرب إلى الذهن وتكوين صورة ذهنية إيجابية أو سلبية وإيصال الرسائل بفاعلية.

المطلب الثالث: تحليل التماسك النصي

تهتم دراسات التحليل الناقد للخطاب بدراسة التماسك النصي من كونه يمثّل جانباً مهمّاً من جوانب بناء النص، حيث يتحقق هذا التماسك عبر جملة من الأساليب اللغوية التي تعمل على الربط بين العناصر التي يتكون منها كالمفردات والجمل، فالتماسك النصي "ينظر في أسلوب ربط العبارات معاً لتكوين جمل، وكيف ترتبط الجمل ببعضها البعض لتكوين وحدات أكبر داخل النصوص"[1]، حيث إن تنظيم عناصر النص وفق آلية معينة في مستوى التماسك النصي يؤدي إلى بناء النص وفق نمط معين، وبناء

[1] فيركلف: الخطاب والتغير الاجتماعي. ص102.

على ذلك، فأنماط بناء النص تختلف باختلاف أنواع النصوص، ولا شكّ في أنّ اختلاف أسلوبية البنية النصية نابعة من غائيّة إنشائها حيث يرتبط ذلك ارتباطاً وثيقاً بالجانب الأيديولوجي والفكري والسياقي الخاص بها في كثير من الأحيان.

ولا يُقصد بدراسة التماسك النصي النظر إلى وسائل التماسك النصي ثم إحصاؤها ووصفها وصفاً سطحياً لا ينفذ إلى عمق النص وأفكاره، وإنّما يحاول التحليل الناقد للخطاب تجاوز هذه المسألة نحو التفكير في الغائية من استخدام أنواع أو أساليب محددة من أساليب التماسك النصي في النصوص، والكشف عن الأسباب التي تجعل من هذه النصوص تتباين فيما بينها من حيث أساليب التماسك النصي التي تتشكل بوساطتها، فمن الجليّ للمعاين أن النصوص القانونية مثلاً تختلف في هذا الجانب عن النص الطبي أو الديني أو الأدبي أو الاقتصادي أو غيرها من أنواع النصوص المتنوعة، ذلك أنّ "النصوص تتفاوت في أنواع العلاقات التي تُنشئها بين عباراتها، وأنواع التماسك النصي التي تفضّلها، وإن أمثال هذا التفاوت قد تكون لها دلالة ثقافية أو أيديولوجية"[1]. وينبغي التنبيه إلى أن الدراسة لن تتطرق إلى كل ما يتعلق بأساليب التماسك النصي التي أوردها (فيركلف) في كتبه التي بسط فيها مقاربته، وإنما ستأتي الدراسة على أهم معلم من معالم التماسك النصي، من وجهة نظر الباحث، التي تتعلق بشكل مباشر بأساليب "الشرعنة" وإستراتيجيّاتها، حيث إن الدراسة تدور في فلك هذه المباحثة.

يتحدث (فيركلف) تحت عنوان "العلاقات الدلالية"[2] (Semantic relations) عن أهم العلاقات التي قد تنشأ بين الجمل والعبارات في النص والتي تؤدي، بطبيعة الحال، إلى تماسكه والربط بين أجزائه من جهة، وبنائه وفق نسق يكشف عن الأيديولوجيات الكامنة فيه من جهة أخرى، فهو يرى أن لعملية الربط بين الجمل أهدافاً وظيفية تسهم في تشكيل النص بناءً على الغاية التي من أجلها أنشئ ذلك النص، ولذا يمكن، في كثير من الأحيان، تصنيف أنواع النصوص بناء على طبيعة العلاقات التي تنشأ بين الجمل

[1] فيركلف: الخطاب والتغير الاجتماعي. ص215.

[2] انظر: فيركلف: تحليل الخطاب، التحليل النصي في البحث الاجتماعي. ص179.

التي تتكون منها، فالتقارير الإخبارية تتحدث، غالباً، عن الوقائع التي حصلت أو التي ستحصل، فتكثر فيها العلاقة السببية والزمنية، أما النصوص التوجيهية التي تحمل في مضمونها إصدار التعليمات، فيغلب عليها العلاقات الشرطية والسببية، أما النصوص الأدبية السردية، فيغلب عليها العلاقات الدلالية الزمنية والإسهاب، ولا شكّ في أنّ هذا الأمر يحتاج إلى مزيد من البحث والتحرّي للوصول إلى نتائج موضوعية، خاصة فيما يتعلق بخطابات المحادثة اليومية، والخطابات السياسية. والشكل (14) في الملحق (ج) يبين أنواع هذه العلاقات التي أتى عليها (فيركلف).

وقد شرحها (فيركلف) من خلال الأمثلة الآتية[1]:

- السببية (Causal):

1. الموجِب(Reason): (تأخرنا؛ لأن القطار لم يأتِ في موعده)
2. النتيجة(Consequence): (لم يأتِ القطار في موعده، فتأخرنا)
3. الغاية (Purpose): (تركنا البيت باكراً لكي نركب أول قطار)

- الشرطية (Conditional)

(إذا لم يأتِ القطار في موعده سنتأخر)

- الزمنية (Temporal)

(عندما تأخّر القطار اعترانا القلق)

- الإضافة (Additive)

(يا لهذا اليوم! لم يأتِ القطار في موعده، وكان الكلب مريضاً)

- الإسهاب (Elaboration)

(لم يأتِ القطار في موعده. كان يجب أن يصل السابعة والنصف ووصل التاسعة)

[1] انظر: فيركلف: تحليل الخطاب، التحليل النصي في البحث الاجتماعي. ص179. وللمزيد انظر: النوري، محمد جواد: لسانيات النص وتحليل الخطاب . ص516 وما بعدها.

- التباين/الاستدراك (Contrastive/concessive)

(لم يأتِ القطار في موعده، لكن ذلك لم يتسبّب بتأخيرنا)

إن الهدف من هذه المباحثة هو الكشف عن علاقات التماسك النصي بين الجمل في الخطاب السياسي لخلفاء بني العباس وأمرائهم، ذلك أن الكشف عن طبيعة هذه العلاقات الدلالية سيبيّن عن الطبيعة الفكرية والأيديولوجية التي انبنت عليها تلك الخطابات السياسية، وبالتالي، معرفة الإستراتيجيات التي استخدمها منشئي هذه الخطابات في أثناء حديثهم عن بعض القضايا المتعلقة بالحالة السياسية التي كانت سائدة آنذاك، وسيأتي الباحث على نموذج واحد لتوضيح هذه المسألة.

ستتناول الدراسة خطبة لأبي جعفر المنصور[1] تحدث فيها عن مسألة قتله لعامله أبي مسلم الخراساني.

"(ج1) أيها الناس، لا تخرجوا من أنس الطاعة إلى وَحشة المعصية، (ج2) <إسهاب> ولا تُسِرُّوا غش الأئمة، (ج3) <سببية/موجِب> فإنه لم يُسر أحد قط مُنكرةً إلا ظهرت في آثار يده، أو فلتات لسانه، (ج4) <إسهاب> وأبداها الله لإمامه، بإعزاز دينه، وإعلاء حقه.

(ج5) <إضافة> إنا لن نبخسكم حقوقكم، (ج6) <إسهاب> ولن نبخس الدين حقه عليكم، (ج7) <إسهاب> إنه من نازعنا عروة هذا القميص أجزرناه خَبِيَّ هذا الغِمد، (ج8) <إسهاب> وإن أبا مسلم بايعَنا وبايعَ الناس لنا، على أنه من نكث بنا فقد أباح دمه، (ج9) <إسهاب> ثم نكث بنا، (ج10) <سببية/نتيجة> فحكمنا عليه حكمه على غيره لنا، (ج11) < سببية/نتيجة> ولم تمنعنا رعاية الحق له، من إقامة الحق عليه".

[1] صفوت، أحمد زكي: جمهرة خطب العرب. ج3. ص26.

جاء في الخطبة

ألقى أبو جعفر المنصور هذه الخطبة في مدينة (المدائن) في العراق بعدما قتل عامله أبا مسلم الخراساني، ولذلك يرى الباحث أن هذه الخطبة تندرج تحت إطار "خطاب التبرير"، ذلك أن المنصور قام بمحاولة بيان الأسباب التي أدت لقتل عامله أبي مسلم، و"شرعنة" هذا الفعل حتى لا يأخذ أيّ أحد على المنصور أية مأخذة أو لائمة، لكن سيُلاحظ أن المنصور في هذه الخطبة القصيرة قد أجمل وأوجز في بيان الأسباب التي دعته إلى قتله، وقد يعزى سبب ذلك إلى طبيعة المقام الذي وردت فيه، "فالخطبة التي تقال لإطفاء شغب على الوالي لعمله أمراً لم يرضه قومه، تكون قصيرة مقتصرة على أهم أغراضها، وتستعمل مع ذلك الأسلوب القوي، وتجمع بين التحذير والتبشير"[1].

وقد تكونت هذه الوحدة النصية من جزئيتين[2] حملت كل جزئية قضية محدّدة تتعلّق بحادثة قتل أبي مسلم، وقد يبدو للوهلة الأولى أنّ كل واحدة منها لا ترتبط بالأخرى، إلا أن النسق الدلالي في هذه الخطبة يكشف عن ارتباط وثيق بينهما على الرغم من عدم وجود أي نوع من أنواع الروابط النصية الظاهرة كالواو أو الفاء مثلاً، فالجزئية النصية الأولى تتحدث عن مسألة معصية الأئمة وإسرار الغش لهم، والجزئية الثانية أتت على مسألة الحق، فهناك حقوق للناس، وفي مقابل ذلك، هناك حق للدين، ثم تحدث المنصور عن الخلافة وبيعتها، وأنا أبا مسلم قد نكث هذه البيعة.

بدأ المنصور خطبته بالنداء للفت انتباه الناس لما سيُقال، ثم أردف الحديث في خطبته عن الطاعة، وقد وصفها دلاليّاً بـــ"الأُنس"، أما نقيضها، وهي المعصية، فقد وصفها دلاليّاً بـــ"الوحشة"، فكانت هذه الجملة هي نقطة الانطلاق أو ما يُسمى "جُملة الموضوع"، فالخطبة تتمحور حول فكرة الطاعة والولاء للخليفة الذي أخذ شرعيته من السلطة الدينية المتمثلة بمسألة "الخلافة"، ثم تحدّث في الجملة التي تليها عن "غشّ الأئمة" وكانت العلاقة الدلالية بين الجملتين علاقة (إسهاب)، إذ إنّ أشياء كثيرة تدخل تحت

[1] شلبي، عبد الجليل: الخطابة وإعداد الخطيب. ص26.

[2] الجزئية الأولى: (ج1–ج4)، والجزئية الثانية: (ج5–ج11).

إطار الطاعة أو المعصية، وبما أنّ المنصور يتحدث في ذلك المقام عن قتل أبي مسلم الخراساني، فكان عليه أن يوضّح السبب الذي دعا لقتله من خلال سرد التفاصيل، وعلاقة الإسهاب علاقة دلاليـــة يمكـــن بوساطتها فعل ذلك، وهو ما أتى عليه في الجملة الثانية، وهو أنّ أبا مسلم قد أسرّ غشّ الإمام، ثم أتـــى المنصور في الجملة التي تليها على سبب النهي عن غش الأئمة، ذلك أن الله –عزّ وجل– سيُظهر ذلـــك على آثار يده وفلتات لسانه وسيبديها للإمام إعزازاً لدينه وإعلاءً لحقّه، فكانت العلاقة بين الجملة الثانية والجملة الثالثة من قبيل العلاقة (السببية الموجِبة)، حيث أراد المنصور أن ينهى عن غش الأئمة والسبب الموجب لذلك هو أن الله[1] –عز وجل– سوف يُظهره في يوم من الأيام لا محالة وهو ما حصل مع أبي مسلم.

وبعد حديثه في الجزئية الأولى أراد المنصور أن يبيّن أن فعله لن يكون إلا لمن يســـتحقه، وفـــي هـــذا طمأنة للسامعين حتى لا يخافوا، فقد قتل أقرب أمرائه إليه، فكيف بالأباعد! ولذلك سنجد أن المنصور قد انتقل إلى جملة جديدة من خلال العلاقة الدلالية (الإضافة)[2]، حيث أتى على مسألة الحق، وأنه لن يبخس حقوق الناس، وفي المقابل، فإنّه لن يبخس حق الدين بإقامة الحدود ومعاقبة المعتدين، وعادة ما تكـــون علاقة الإضافة بين فكرتين تنضويان تحت فضاء دلالي واحد، وهي، في هذه الخطبة، فكـــرة الطاعـــة والولاء للخليفة، ويستخدمها منشئ الخطاب؛ أي علاقة الإضافة، من أجل استمرار الحديث عن الفكـــرة الأولى بأفكار إضافية جديدة تدور في فلك "جملة الموضوع"، ذلك أنّ طاعة الخليفة مسألة حق إلهـــي لا يجوز نكثها أو نقضها، ولكن منشئ الخطاب بدأ بالحديث عن حقوق الناس "لن نبخسكم حقوقكم" وذلـــك

[1] يُلاحظ هنا أن منشئ الخطاب قد نسب فعل "إبداء المنكرة" إلى الله عز وجل كي يكتسب بذلك شرعية القيام بفعل القتل، فالله هو الـــذي أبدى ذلك للخليفة، والخليفة ما قام إلا بإقامة حكم الله على أبي مسلم.

[2] يفرق (فيركلف) بين الإسهاب والإضافة في أنه يمكن في الثانية القلب بين الجملتين دون أن يُحدث ذلك تغير فـــي معنـــى الـــنص أو تماسكه، في حين أنه في علاقة الإسهاب لا يمكن فعل ذلك، إذ إن ارتباطه بما قبله غالباً ما يكون ارتباطاً إسناديّاً فضلاً عن الارتباط الدلالي. انظر: فيركلف: تحليل الخطاب، التحليل النصي في البحث الاجتماعي. ص181.

تلطيفاً لهم وتقرباً إليهم[1]، ثم انتقل للحديث عن حق الدين، ويقصد هنا مسألة الخلافة بالتحديد التي يستمد شرعيته منها.

أتى منشئ الخطاب في الجزئية الثانية على أربع علاقات إسهاب في الجمل (6،7،8،9) ثم اتبعها بجملتين (10،11) حملت علاقة السببية، وعلاقات الإسهاب فيها تفصيل لمسألة "الحق" التي أتى عليها في (ج5) و(ج6)، حيث كنّى في قوله "عروة هذا القميص" عن أقلّ مخالفة قد يرتكبها أحدهم، وأنّ من نازعه عليه فهو مستحق للقتل كما حصل مع أبي مسلم، ولذلك أردف في كلامه عن أبي مسلم بالتحديد في (ج8) في أخذه البيعة منه كما أخذها من قبلُ أبو مسلم من الناس، وأن من نكث البيعة فقد أُبيح دمه، فكانت نتيجة ذلك أن المنصور حكم على أبي مسلم حكم أبي مسلم على غيره وهو القتل وإقامة الحق عليه. ولا شك في أن كثرة علاقات الإسهاب في هذه الخطبة تعبّر عن مسألة التسويغ أو التبرير بوساطة سرد التفاصيل، أما العلاقات السببية سواء الموجبة أو التي تعبر عن نتيجة، فالهدف منها هو "شرعنة" ما قام به منشئ الخطاب من قتل أبي مسلم الخراساني.

[1] انظر "قاعدة التودد" في : الشهري، عبد الهادي: إستراتيجيات الخطاب.ط1. بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة. 2004م. ص102.

الفصل الثاني

تحليل الممارسة الخطابية

إنّ تحليل الممارسة الخطابية هي المرحلة الثانية من مراحل المقاربة الجدلية العلاقية التي أطّرها (فيركلف) ضمن دراسات التحليل الناقد للخطاب، وتختلف هذه المرحلة عن المرحلة الأولى في أنّها تهتم بدراسة اللغة في سياقها الذي وُجدت فيه، فبعد "تحليل المفردات والتراكيب والتماسك النصي وبنية النص [في مرحلة الوصف] يجب أن يتوجه الاهتمام إلى أفعال الكلام والتماسك المعنوي والتناص؛ وهي عناصر تربط النص بسياقه"[1]، حيث تُدرس عمليات إنتاج النصوص وتوزيعها واستهلاكها، وهي "عمليات اجتماعية تتطلب الإحالة إلى أوضاع اقتصادية وسياسية ومؤسسية معينة وهي التي يتولّد فيها الخطاب"[2]، وقد استخدم (فوكو) هذا المصطلح؛ أي الممارسة الخطابية، بوصفه "مجموعة من القواعد الخفية والتاريخية محددة دائماً في الزمان والمكان، والتي تحدد، في فترة معينة، ولرقعة اجتماعية واقتصادية وجغرافية أو لسانية معينة، شروط ممارسة الوظيفة التلفظية"[3]، وبهذا يهتم (فوكو) كذلك بالشروط المؤسساتية التي تضفي الشرعية على موقع المتلفّظ[4].

ومن هذا المنطلق يتّضح الارتباط الوثيق بين الخطاب وظروف الإنتاج[5] التي ينشأ في كنفها، إذ يسعى مُحلّل الخطاب، في هذه المرحلة، إلى دراسة الخطاب بدءاً من عملية إنتاجه ومروراً بعملية توزيعه وانتهاءً بعملية استهلاكه، وتقوم هذه المرحلة، من منظور التحليل الناقد للخطاب، على مبدأ أن "اللغة ترتبط ارتباطاً أساسياً بالسلطة وضروب الصراع على السلطة، وأن ارتباطها هذا يرجع إلى خصائصها

---

[1] عبد اللطيف، عماد: إطار مقترح لتحليل الخطاب التراثي تطبيقاً على خطب حادثة السقيفة. ص194.

[2] فيركلف: الخطاب والتغير الاجتماعي. 95.

[3] مانغونو، دومينيك: المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب. ترجمة: محمد يحياتن. ط1. الجزائر: منشورات الاختلاف. 2008م. ص103.

[4] انظر: مانغونو، دومينيك: المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب. ص103.

[5] تبلور هذا المصطلح لدى (بيشو) في إطار علم النفس الاجتماعي وتحليل الخطاب، وهو يحيل على المحيط المادي والمؤسساتي للخطاب، وكذلك للدلالة على التصورات المتخيلة التي تتهيأ للمتفاعلين حول هوياتهم في أثناء الممارسة الخطابية. انظر: مانغونو، دومينيك: المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب. ص25.

الأيديولوجية"[1]، وهذا المبدأ يرتبط ارتباطاً وثيقاً بما جاء به (فوكو) حول طبيعة العلاقة بين الخطاب والسلطة والأيديولوجيا المنثورة في بعض كتبه ودراساته حول الخطاب.

أما الإنتاج فيعني العمليات والظروف التي تؤدي إلى إنتاج الخطاب ضمن الإطار الاجتماعي الذي نشأ فيه، ولا شك في أنّ أيّ خطاب يُنتَج بطرق محددة ضمن سياقات مخصوصة ولأهداف قد تكون مُعلنة أو غير معلنة، علماً بأن عملية الإنتاج هذه قد تكون نتاجاً فردياً، أو جماعياً، ضمن مؤسسة رسمية، أو حزب ما، أو طائفة دينية أو غير ذلك. ويقصد بتوزيع الخطاب الطريقة التي ينتشر فيها هذا الخطاب من حيث الزمان والمكان، فالخطاب قد يكون مقبولاً في زمن محدد ويُرفض في آخر، أو مقبولاً في بقعة جغرافية معينة ويرفض في أخرى. أما الاستهلاك فهو يشير إلى عملية استجابة المتلقي للخطاب، ويختلف الاستهلاك، بطبيعة الحال، تبعاً للسياق الاجتماعي الذي يرد فيه ذلك الخطاب، كما أنّ فهم الخطاب يختلف من متلق لآخر، وقد يرجع ذلك إلى طبيعة الجهد المبذول من طرف المتلقي في محاول فهم الخطاب وتفكيكه، ومثلما أن الإنتاج قد يكون فردياً أو جماعياً، فإن الشيء نفسه يُقال في الاستهلاك بحيث قد يكون الخطاب موجّهاً إلى فردٍ بعينه أو إلى مجموعة من الأفراد، واستهلاك الخطاب قد لا يؤثّر في المتلقي مباشرة كالمحادثات اليومية العرضية التي لا يؤبَه بها وتُنسى بعد وقت قصير، وبعضها قد يؤدي إلى الحروب أو الدمار، وبعضها قد يغير من أفكار الناس ومعتقداتهم وبعضها الآخر لا يفعل ذلك[2].

ينطلق (فيركلف) في مقاربته في هذه المرحلة بالتحديد من مبدأ أن الخطاب شكل من أشكال الممارسة الاجتماعية لا مجرد نشاط فردي محض أو رد فعل للمتغيرات الموقفية[3]، ويترتّب على كلام (فيركلف) عدّة أمور لا بدّ من توضيحها، فإذا كان الخطاب يوصف على أنّه "ممارسة" فالممارسة تقتضي وجود فعل على أرض الواقع ينتج عن تفاعل المتخاطبين، وهذا يجعلنا ننطلق إلى مستوى أعلى، وهو أنّ

[1] فيركلف: اللغة والسلطة. ص35.

[2] انظر: فيركلف: الخطاب والتغير الاجتماعي. 104.

[3] انظر: نفسه. ص86.

وقوع الفعل بسبب الخطاب سيؤدي، بطبيعة الحال، إلى البناء والتغيّر الاجتماعي، "فالخطاب ممارسة لا تقتصر على تمثيل العالم بل تتجاوز ذلك إلى الدلالة عليه؛ أي إنه يكوّن العالم ويبنيه من زاوية المعنى"[1]. ويؤكد كذلك حتمية التأثر والتأثير بين اللغة والممارسات الاجتماعية، حيث إن اللغة ليست مجرد انعكاس أو تعبير عن هذه الممارسات، وإنما يمثل جزءاً أصيلاً منها، فاللغة من هذه الناحية عملية اجتماعية، وهي من ناحية أخرى "عملية يتحكم فيها المجتمع"[2]، وهذا هو جوهر مفهوم المقاربة الجدلية العلاقية، ويرى أن الخطاب يتضمن الأحوال الاجتماعية ضمن ثلاثة مستويات، فهناك البيئة الاجتماعية المباشرة التي ينشأ فيها الخطاب، والمستوى الثاني هو مستوى المؤسسة الاجتماعية التي تشكل الإطار الأوسع للخطاب، والثالث هو مستوى المجتمع كله[3].

وستتناول الدراسة في هذا الفصل مبحثي التناص والتداولية بوصفهما مَعْلَمين مُهمّين من معالم دراسة الممارسة الخطابية التي تقع ضمن النظرية الجدلية العلاقية التي أطّرها (فيركلف) ضمن دراسات التحليل الناقد للخطاب، ولا يعني ذلك أنّ تحليل الممارسة الخطابية يقتصر على هذين المبحثين فحسب، بل إن كل ما يندرج تحت دراسة التفاعل الخطابي بين الأفراد والمؤسسات في المجتمع يدخل في هذا الباب، إلا أنّ الباحث اقتصر عليهما دفعاً للتطويل والتشعّب من جهة، ولأنهما، من جهة أخرى، من الموضوعات البحثية التي تلائم الخطاب السياسي أكثر من غيرها، ذلك أنّ الخطابات السياسية عادة ما تكون نتاجاً لمتناصات خطابية سبقتها موافقة لها أو ردّاً عليها، هذا من ناحية مبحث التناص، وأما من ناحية مبحث التداولية، فذلك لأنّها تدرس اللغة في التواصل، وتحاول الإبانة عن مقاصد الخطاب، ودراسة السياق الذي ورد فيه، وهذا يناسب تماماً الخطاب السياسي الذي يرد في سياق محدد، ويحمل في ذاته مقاصد محددة، وهو أصلاً لا يكون إلا في سياق تفاعلي تواصلي.

---

[1] فيركلف: الخطاب والتغير الاجتماعي. ص87.

[2] فيركلف: اللغة والسلطة. ص42.

[3] انظر: نفسه. ص45.

المطلب الأول: التناص

تأتي أهمية دراسة التناص (Intertextuality) في مرحلة الممارسة الخطابية ضمن المقاربة الجدلية العلاقية في أن النصوص ترتبط بنصوص أخرى سابقة عليها، فلو درسنا خطاباً سياسياً ما سنجد أنه يقع تحت إطار الخطاب السياسي في سياق سياسي واجتماعي مُحدّدين، وبناء عليه، فإن هذا الخطاب سيرتبط بشكل ما بنصوص وخطابات سابقة، فهو إما أنّه جاء موافقاً ومؤيداً لها، أو أنّه جاء بوصفه خطاباً معارضاً ومقاوماً لها، أو ساخراً منها أو أنه أُنتج في سياق سياسي عام ورد فيه حتى لو لم يكن له علاقة مباشرة بالخطابات التي سبقته، فطالما أنّ هذا الخطاب ينضوي تحت إطار "نظام خطابي" مُحدّد، فإنه يمكن دراسة التناص فيه، "فالنصوص تُبنى من خلال نصوص أخرى يجري الإفصاح عنها وترابطها بطرائق معينة"[1]، ولذلك يصف (فيركلف) التناص بأنه "عمليات الهيكلة أو عمليات الإفصاح والربط في بناء النصوص"[2]، ومن هذا المنطلق تبرز علاقات السلطة والهيمنة مع الخطاب، إذ تظهر في عمليات الخطاب محاولات إضفاء الشرعية على ما يقوله الأفراد أو الجماعات، وتتمثل مهمة محلل الخطاب في هذا السياق الكشف عن "الأبعاد الأيديولوجية للعلاقات النصية"[3].

إنّ دراسة التناص لا تتعلّق بحضور النصوص السابقة في نص لاحق فحسب، وإنما يدرس، في جانب منه، النصوص السابقة التي يحاول النص الجديد إقصاءها أو إبعادها[4]، حيث "يعني التناص أساساً الخصيصة التي يتميز بها أحد النصوص، وهي حفوله بشذرات من نصوص أخرى، وقد تكون ذات حدود صريحة أو مندمجة فيه، وقد يكون النص مستوعباً لها، أو مناقضاً لها"[5]، لذا عقّب (فيركلف) على مقولة لـ(جوليا كريستيفا) حين عرفت التناص على أنّه "إدراج التاريخ في النص، وإدراج هذا النص

[1] فيركلف: الخطاب والتغير الاجتماعي. ص22.

[2] نفسه. 22.

[3] عبد اللطيف، عماد: تحليل الخطاب السياسي–البلاغة، السلطة، المقاومة. ط1. عمان: دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع. 2020م. ص265.

[4] انظر: فيركلف: تحليل الخطاب، التحليل النصي في البحث الاجتماعي. ص130. لكن ذلك قد يصلح في بعض مجالات الخطاب أو أنواعه وقد لا يصلح في أخرى كالنصوص الدينية مثلاً.

[5] فيركلف: الخطاب والتغير الاجتماعي. 110.

في التاريخ"، أنّ التناص يعني استجابة النص إلى نصوص سابقة وإعادة تمثيلها وصوغها، ويساعد كذلك على صناعة التاريخ وعمليات التغيير، كما أنه يعني استباق نصوص لاحقة عليه والإسهام في تشكيلها ويتم ذلك بوعي أو بدون وعي[1].

تناول (فيركلف) التّناص بالنظر إلى عمليات الممارسة الخطابية وهي الإنتاج، والتوزيع، والاستهلاك، "فمن زاوية الإنتاج، نرى أن منظور التناص يؤكد الطابع التاريخي للنصوص، أي كيف أنها دائماً ما تمثل إضافات إلى سلاسل الاتصال الكلامي القائمة، إذ تتكون من نصوص سابقة تتجاوب معها، وأما من زاوية التوزيع، فيساعدنا منظور التّناص على استكشاف الشبكات الثابتة نسبيّاً، والتي تسيرها النصوص، وتخضع لتحولات يسهل التنبّؤ بها أثناء تحولها من نمط نصّي إلى نمط آخر...وأما من ناحية الاستهلاك، فيساعدنا منظور التّناص على التأكد من أن التفسير لا يعتمد في بنائه على النص فقط، بل ولا على النصوص التي تشكله من خلال التناص فحسب، بل يعتمد أيضاً على نصوص أخرى يشركها المفسّرون بطرائق مختلفة في عملية التفسير"[2].

وهو يفرّق بين نوعين من التّناص؛ التناص السافر، والتناص التكويني أو التشكيلي، فالأول يعني "الوجود الصريح لنصوص أخرى داخل النص قيد التحليل، وهو سافر لوجود علامات واضحة تدلّ عليها على سطح النّص مثل علامات التنصيص"[3]، أما الثاني فيعني "تشكيل الأعراف الخطابية التي تستعمل في إنتاجه"[4]، ويقصد به "البحث في الأفكار السائدة والأمور المسلّم بها"[5] داخل الخطاب، فالخطابات التي تنتمي إلى حقل معين غالباً ما تحتوي على أفكار وأعراف خطابية عامة مشتركة فيما بينها مع وجود قليل من الاختلاف بين خطاب وآخر في آلية عرض تلك الأفكار، فهي "نوع من العلاقة بين النصّ وما قيل أو كتب أو ورد في الفكر في مكان آخر"[6]، ولهذا قد "نجد أنّ المتكلّم في كلام النص

---

[1] انظر: فيركلف: الخطاب والتغير الاجتماعي. ص130.

[2] نفسه. ص110.

[3] نفسه. ص132.

[4] نفسه. ص132.

[5] الشافعي، هيا: خطاب النفاق في القرآن الكريم. ص115.

[6] فيركلف: تحليل الخطاب، التحليل النصي في البحث الاجتماعي. ص91.

الثاني اللاحق ليس ذاتاً تتكلم كلامها الخاص، وإنما هو مجرد ناطق بكلام جماعي مشترك، فالمتكلّم في كلام هذا النص، ليس موجوداً في ذاته، وإنما هو موجود بغيره، وليس البعد الأيديولوجي هنا فردياً، وإنما هو بعد جماعي"[1].

وستكتفي الدراسة بتناول جانب واحد من مبحث التناص وهو دراسة التناص مع القرآن الكريم للكشف عن تمثّلات الهيمنة ومحاولات شرعنة السلطة السياسية في الخطاب السياسي العباسي ضد خصومهم، وذلك للكشف عن دور هذا النوع من التناص في تشكّل الوعي السياسي في الخطاب العباسي خاصة مع بدايات الدولة العباسية، وبيان دور هذا النوع من أنواع التناص في مسار التفاعل الخطابي السياسي بين العباسيين وخصومهم خاصة الأمويين. ثم ستتناول الدراسة مبحثاً يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالتناص وهو مبحث الحوارية التي أطّرها باختين ضمن دراساته في النقد والأدب الروائي، حيث درس تجليات الحوارية في الأدب الروائي من منطلق أيديولوجي وفكري، ويرى الباحث أن دراسة الحوارية في الخطاب السياسي العباسي سيكشف عن بعض الظواهر الخطابية التي تشير إلى التفاعل الأيديولوجي في خطابات الفرقاء، وما يتبع ذلك من الكشف عن إستراتيجيات الشرعنة في كل خطاب.

أولاً التناص مع القرآن الكريم

إن ما يميز خطب الخلفاء العباسيين في بدايات الدولة العباسية هو أُنها أنتجت في سياق تاريخي وسياسيّ حاسمين، فشكّلت، إضافة إلى معطيات أخرى، ظاهرة خطابية في مرحلة زمانية كانت منعطفاً تاريخياً في التاريخ العربي القديم، وقد أدّت هذه الخطابات السياسية دوراً مهمّاً في عملية نشوء دولتهم والقضاء على أي صوت آخر كان ينادي بأحقيته في الخلافة من المخالفين لهم، مع أن تلك الأطراف السياسية جميعها كانت تتحدث بخطاب سياسي ذي صبغة دينية قوية تضمّنت توليفة كبيرة من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية وأقوال الخلفاء الراشدين وأمثال العرب وحِكَمهم.

[1] الحميري: الخطاب والنص. ص215.

وقد شكّلت هذه التوليفة ما يُسمى بـــ (التداخل الخطابي/Interdiscursivity)[1] الذي يُلجَأُ إليه غالباً مـــن أجل تدعيم الخطاب وشرعنته أمام الخطاب المضاد، ففي هذا السياق يمكن أن يكون للخطابـــات تـــأثيراً متبادلاً فيما بينها، بحيث قد تتأثر بشكل مباشر أو غير مباشر مما يستدعي ذلك عمليـــة تحليـــل لهـــذه العلاقات والتفاعلات، وهذا يدخل في جوهر دراسات التحليل الناقد للخطاب، حيث يعكس مفهوم التداخل الخطابي الوعي بأن الخطاب ليس مجرد مصفوفة لغوية فحسب، بل يشير إلى تمثّلات السلطة والتفاعل والتأثّر والتأثير عبر الظواهر الاجتماعية والسياسية والاقتصادية في المجتمع.

ويمكن الولوج إلى دراسة التناص مع القرآن الكريم[2] في خطب الخلفاء العباسيين من خـــلال المنطلـــق الذي تأسّست عليها الأحزاب السياسية في تلك المرحلة الزمنية، حيث قامت تلك الأحزاب السياسية على مبدأ مشترك فيما بينها وهو إقرارها بأنّ التشريع الإسلامي وأحكامه هو الدستور الأول لها مـــن حيـــث الفكرة والمنهج، وكذلك على مبدأ "التسليم الكلّيّ لله" وهذا المبدأ هو الذي شكّل وعياً لدى الناس فـــي أن الحكم لا يقوم إلا على أساس متين من الدين، وبناء على ذلك، فإن أي سلطة لا تستمد شرعيتها إلا مـــن خلاله ذلك أن السلطة الحقيقية هي لله وحده[3]. وعلى إثر ذلك، فقد تواترت الأقوال على امتداد التـــاريخ الإسلامي منذ عهد الدولة الأموية على أن السلطان هو ظل الله في أرضه[4]، وهذا ما نجده بوضوح فـــي قول أبي جعفر المنصور بمكة في قوله: "أيها الناس: إنما أنا سلطان الله في أرضه، أسوســـكم بتوفيقـــه وتسديده"[5]، وهذه العبارة؛ أي "ظل الله على الأرض" جزء من حديث تراوحت درجة صحته بين ضعيف

[1] هو "شكل من أشكال التناص، يحدث عندما تترابط خطابات، وأنواع مختلفة، في حدث اتصالي ما". انظر: عبد اللطيف، عماد: تحليل الخطاب السياسي. ص268.

[2] يشار إلى أنّ أنواع التناص مع القرآن الكريم متعدّدة، فقد يكون تناصاً مع الآية القرآنية، أو المفردة القرآنية، أو المعنى القرآنـــي، أو القصة القرآنية، أو الأسلوب القرآني.

[3] انظر: شاتليه، فرانسوا: تاريخ الأيديولوجيات. ترجمة: أنطون حمصـــي. دط. دمشـــق: منشـــورات وزارة الثقافـــة. 1997م. ج1. ص238.

[4] جاء في كتاب أنساب الأشراف: "لما أراد عبد الملك الشخوص إلى الشام خطب الناس فعظّم عليهم حقّ السلطان، وقال لهم هـــو ظـــلّ الله في الأرض...". البلاذري، أحمد بن يحيى: جُمَل من أنساب الأشراف. ط1 بيروت: دار الفكر. 1996م. ج7. ص111.

[5] صفوت، أحمد زكي: جمهرة خطب العرب. ج3. ص22.

وضعيف جداً ومنكر وموضوع[1]، ومحاولة إضفاء صبغة دينية على الخطاب الحزبي السياسي أدى إلى وجود نوع من الاستبداد السياسي على امتداد العصور التاريخية العربية منذ الأمويين حتى وقتنا الحاضر[2].

وستتناول الدراسة الآيات القرآنية التي جاءت في خطب أبي العباس السفّاح بوصفها "متناصات" تحمل في مضمونها طابعاً إيديولوجياً استدعاها مُنشئ الخطاب لأهداف سياسية حاول بوساطتها تدعيم سلطته السياسية من خلال الاستدعاء المباشر أو غير المباشر للنصوص الدينية، إذ إنها من أقوى الإستراتيجيات الخطابية التي يتوسّل بها منتجو الخطاب السياسي –خاصة في المجتمعات المتديّنة، التي ترضخ وتسلّم أمرها طواعية للنصوص الدينية التي تؤمن بها بما تحمله من قداسة في نفوسهم– من أجل السيطرة وبسط النفوذ والإقناع، حيث "يتم تبادله وتلقيه [الدين] بوصفه بداهة لا يخضع للتفسير ولا للحجاج"[3].

جاء في خطبة أبي السفاح يوم مبايعته بالخلافة بعد أن صعد المنبر وحمد الله تعالى وأثنى على نبيه –صلى الله عليه وسلم–:

"الحمد لله الذي اصطفى الإسلام لنفسه تكرِمة، وشرّفه وعظّمه، واختاره لنا وأيَّده بنا، وجعلنا أهلَه وكهفَه وحصنَه، والقُوّام به، والذّابّين عنه، والناصرين له، وألزمنا كلمة التقوى، وجعلنا أحق بها وأهلها، وخصّنا برَحِمِ رسول الله –صلى الله عليه وسلم– وقرابته، وأنشَأنا من آبائه، وأنبتنا من شجرته، واشتقّنا من نبعته، جعله من أنفسنا عزيزًا عليه ما عنتنا، حريصاً علينا، بالمؤمنين رؤوفاً رحيماً، ووضعنا من

---

[1] انظر: جرادات، محمد فارس: هل السلطان ظل الله على الأرض؟. (مقال على الشابكة). العنوان الإلكتروني: (https://www.ida2at.com/is-authority-shadow-of-god-earth/) . تاريخ الدخول: (2023/2/4م).

[2] وهذا ما عبّر عنه الكواكبي حين قال: "تضافرت آراء أكثر العلماء الناظرين في التاريخ الطبيعي للأديان على أن الاستبداد السياسي متولّد من الاستبداد الديني، والبعض يقول إن لم يكن هناك توليد فهما أخوان أبوهما التغلّب وأمهما الرياسة". انظر: الكواكبي، عبد الرحمن: طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد. دط. القاهرة: مؤسسة هنداوي. 2012م. ص21.

[3] بروطون، فيليب: الحجاج في التواصل. ترجمة: محمد مشبال، وعبد الواحد التهامي العلمي. ط1. القاهرة: المركز القومي للترجمة. 2013م. ص43.

الإسلام وأهله بالموضع الرفيع، وأنزل بذلك على أهل الإسلام كتاباً يُتلى عليهم، فقال عزّ من قائل فيما أنزل من مُحكم القرآن: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجْسَ أَهْلَ ٱلْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا ﴾ [الأحزاب:33]، وقال: ﴿قُل لَّآ أَسْـَٔلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا ٱلْمَوَدَّةَ فِى ٱلْقُرْبَىٰ﴾[الشورى:23]، وقال﴿ وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ ٱلْأَقْرَبِينَ ﴿٢١٤﴾﴾ [الشعراء:214]، وقال:﴿ مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ﴾[الحشر:7]، وقال: ﴿وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَىْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ﴾[الأنفال:41] فأعلمَهم -جل ثناؤه- فضلنا، وأوجب عليهم حقنا ومودتنا، وأجزل من الفيء والغنيمة نصيبنا، تكرمة لنا، وفضلًا علينا، والله ذو الفضل العظيم."

أول ما يُلاحظ في هذا الخطاب أن مُنشئه قد حشد جُملة من الآيات القرآنية، التي تناص معها بأسلوب مباشر أو غير مباشر، في سبيل الاستشهاد بشرف نسبه من آل بيت الرسول – صلى الله عليه وسلم–، وهو ينطلق من هذه القضية بالتحديد لأن محبة بيت النبي – صلى الله عليه وسلم– من واجبات الدين، وهي من العبادات المشروعة التي يتقرب بها المسلم لربه، والمؤمن الحق، في عُرْف الدين، هو من يضع محبة النبي – صلى الله عليه وسلم– وآل بيته نصب عينيه، وقد استغلّ أبو العباس السفاح هذه القضية ليشرعن أحقيته في الخلافة، فنسبه موصول إلى العباس عمّ النبي – صلى الله عليه وسلم–، فاستحق هذه المكانة، من وجهة نظره، بسبب النسب الشريف، وهذه هي، أصلاً، الحجّة التي أقام عليها بنو العبّاس دعوتهم في حربهم مع بني أمية ثم مع العلويين[1].

[1] لم يكن شرطاً في بدايات الثورة ضد الأمويين أن يكون الخليفة من فرع هاشمي محدد، بل كان من حق كل هاشمي سواء أكان علوياً أم عباسياً أم جعفرياً أن يدعي الخلافة باسم آل البيت، لكن سرعان ما دبّ الخلاف بين أفرع البيت الهاشمي بعد القضاء على حكم بني أمية، فتصدّر العباسيون المشهد وتسلموا السلطة، وبدأوا ينظرون إلى العلويين على أنهم منافسون لهم على كرسي الخلافة بل أصبحوا مصدر خطر على الدولة الجديدة، في حين نظر العلويين إلى العباسيين على أنهم مغتصبون للخلافة من أصحابها الشرعيين، وقد بلغ الخلاف أوجه بين الفريقين في المراسلات التي تمّت بين أبي جعفر المنصور ومحمد ذي النفس الزكيّة الذي أعلن الثورة على المنصور سنة (145هـ)، حيث اعتبرت هذه المراسلات على أنها إعلان حرب وبداية للنزاع المسلّح بين فرعي البيت الهاشمي.

وسيتناول الباحث ما ورد من التناص في الخطاب أعلاه وفق نوعين، فالنوع الأول، هو الآيات الواضحة التي اقتبسها أبو العباس السفاح من القرآن مباشرة بنصّها دون إجراء أي تغيير في بنيتها التركيبية أو الدلالية، ولكن يلاحظ أن منتج الخطاب قد نصّ على أن القائل هو الله –سبحانه– في بعض الآيات، وفي بعضها الآخر لم ينصّ على ذلك بل جاءت في دَرَج الكلام، وأما النوع الثاني فهو ما اقتبسه من القرآن الكريم مع إجراء شيء من التغيير في بنيتها التركيبية أو الدلالية، والهدف من تحليل هذه الآيات هو الوقوف على الأسباب التي دعت منتج الخطاب إلى سَوْق نصوص بعينها دون سواها في خطابه، ومدى ملاءمتها مع أيديولوجيا المخاطِب والخطاب نفسه، ثم تحديد التغييرات التي أجراها على بنيتها التركيبية والبحث في الدوافع التي أدّت إلى ذلك، ثم الكشف عن القيمة التواصلية لهذه النصوص من حيث أثرها في المتلقي، وكذلك تحديد أسباب عدم إجراء أي تغيير تركيبي في بعض النصوص وأهميته من الناحية الأيديولوجية.

إن الإجابة عمّا سبق قد يكشف لنا شيئاً عن أثر التناص في بنية الخطاب من منظور الممارسة الخطابية، وسيبدأ الباحث بالنوع الأول من النصوص القرآنية التي تضمنتها خطبة أبي العباس السفاح؛ أي الآيات التي لم يُجرِ فيها منتج الخطاب أي تغيير أو تحوير في بنيتها التركيبية، علماً بأن هذه الآيات قد أتت في الخطبة متتالية ولم يفصل بينها إلا اللفظ "وقال"؛ أي قال الله عز وجل في القرآن الكريم، وهذا بيان فيها:

- ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجْسَ أَهْلَ ٱلْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا ﴿٣٣﴾﴾[الأحزاب: 33].
- ﴿قُل لَّآ أَسْـَٔلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا ٱلْمَوَدَّةَ فِى ٱلْقُرْبَىٰ﴾ [الشورى:23].
- ﴿وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ ٱلْأَقْرَبِينَ ﴿٢١٤﴾﴾ [الشعراء:214].
- ﴿مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَـٰمَىٰ﴾[الحشر:7].
- ﴿وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَىْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَـٰمَىٰ﴾[الأنفال:41].

ساق أبو العباس السفاح هذه الآيات القرآنية[1] في خطبته ليؤكد حقّه في الخلافة لنسبه من آل البيت النبوي حيث يرجع هذا النسب إلى العبّاس عم الرسول –صلى الله عليه وسلم–، والمُلاحظ في هذه الآيات أنها جميعها تتحدث عن مسألة "القرابة" كلفظ "أهل البيت"، و"القربى"، و"الأقربين"، ليخلص السفاح إلى نتيجة مفادها أن الله تعالى قد أوجب طاعة الناس لهم والتسليم بخلافة بني العبّاس بسبب قرابتهم من الرسول –صلى الله عليه وسلم–، يقول أبو العباس السفاح في الخطبة بعد أن ساق الآيات سالفة الذكر:" فأعلمَهم –جل ثناؤه– فضلنا، وأوجب عليهم حقنا ومودتنا، وأجزل من الفيء والغنيمة نصيبنا، تكرمة لنا، وفضلًا علينا، والله ذو الفضل العظيم". والحقيقة أن هذه الآيات لا علاقة لها بالنتيجة التي أتي عليه السفاح في كلامه، وإنما أقحمها في خطبته متوسّلاً بها للدفاع عن نفسه وعن بني العباس لما اغتصبوا الخلافة من بني أمية وشرعنة وصولهم إلى كرسيّ الخلافة.

وسيتناول الباحث نموذجاً واحداً للحديث عن أثر التناص في شرعنة الخطاب السياسي الأيديولوجي في طور الممارسة الخطابية، والآليات التي يستخدمها منتج الخطاب لتكييف النصوص وفق أيديولوجيته الخاصة من أجل إضفاء الشرعية عليها، وقد وقع الاختيار على الآية الأولى التي تتحدث عن أهل بيت الرسول –صلى الله عليه وسلم–، وهي جزء من آية طويلة، يقول الله تعالى فيها مخاطباً نساء النبي: ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَىٰ وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ ۚ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا ﴿٣٣﴾﴾[الأحزاب:33]، والمُلاحظ أن أبا العباس السفّاح قد اقتطع جزءاً من الآية الكريمة وأورده في خطبته، وترك قسماً آخر منها يتحدث عن بعض النواهي والأوامر لأزواج النبي –صلى الله عليه وسلم–، وبالعودة إلى كتب التفاسير سيجد القارئ أنّ هذه الآية قد نزلت بالتحديد في زوجات الرسول – صلى الله عليه وسلم–،

[1] يشار إلى أن هذه الدراسة لم تتطرّق إلى الكشف عن السياق القرآني الذي وردت فيه هذه الآيات، ودراسة علاقة ذلك بالخطاب السياسي العباسي الذي وردت فيه من منظور التحليل الناقد للخطاب.

وتحمل في فحواها جملة من الأوامر لهنّ كالتزام البيوت، وعدم التبرج، وإقامة الصلاة، وإيتاء الزكـــاة، وطاعة الله ورسوله، وذلك ليبعد الرجس عن أهل البيت ويطهّرهم تطهيراً.

فالسياق في الآية الكريمة واضح لا لَبس فيه، إلّا أنّ أبا العباس السفاح قد اقتطع جزءاً منها ليُدعّم موقفه الأيديولوجي في مسألة الخلافة وأنّه مستحقٌّ لها من خلال هذا النص القرآني، ففي أثناء التنـــاص تـــتم عملية "استبعاد واختيار –واعية أو غير واعية– من بين العناصر المكوِّنة للنص الذي يتناصّ معه، ثـــمّ يقوم بعملية تكييف لما يختاره"[1]، وهي إستراتيجية خطابية سعى بوساطتها إلى شرعنة اغتصابه للخلافة من بني أمية فضلاً عن خصومه الآخرين كالعلويين مثلاً. إنّ اقتطاع هذا الجزء مـــن الآيـــة الكريمـــة وإعادة استخدامه في سياق آخر جديد يدخل في ما يسمى (إعادة بناء السياق/Recontextualization)، ويُقصد بهذا المصطلح "إعادة إنتاج نص ما، وتجذيره في ســـياقات أخـــرى مغـــايرة لســـياق إنتاجـــه الأصلي"[2]، وهو يشير إلى العلاقة بين الخطابات في أثناء الممارسة الخطابية، فـــاللاحق يعتمـــد علـــى السابق في عمليّة تشكّله، ولا يكون ذلك، من منظور التحليل الناقد للخطاب، إلا لاعتبارات أيديولوجيـــة تدفع نحو الشرعنة والهيمنة وبسط السيطرة والتأثير في السلوك أو المعتقدات.

أما النوع الثاني من أنواع التناص، فهو التناص مع آيات القرآن الكريم مع القيام ببعض التغييرات فـــي بنيتها التركيبية لتظهر في دَرَجِ الكلام، إلا أنّ المتلقي الذي ينتمي إلى البيئة الثقافية نفسها التـــي ينتمـــي إليها المرسل يعي، بطبيعة الحال، أن هذه العبارات أو الجمل هي آيات قرآنية بحكم الـــوعي والإدراك اللذين يمتلكهما في مثل هذا الموقف الخطابي. إن أهمية دراسة هذا النوع من التناص يتعلـــق بالكشـــف عن الدوافع التي أدت إلى التغييرات والتحويرات التي أجراها منتج الخطاب في النص الأصلي ليتناسب مع خطابه، ولا غرو في أن ذلك سيكشف عن عملية فكرية استدعت من منتج الخطـــاب تغييـــر البنيـــة التركيبية للنص ونزعه من منطقه الدلالي الذي نشأ فيه ليتواءم مع الســـياق الـــدلالي الجديـــد لإضـــفاء شرعية على معتقداته في خطابه، وهو ما يحاول التحليل الناقد للخطاب الكشف عنه وتعريته.

---

[1] عبد اللطيف، عماد: تحليل الخطاب السياسي. ص272.

[2] نفسه. ص269.

والجدول الآتي يبين الآيات التي أوردها أبو العباس السفاح في خطبته مع إجراء بعض التغييرات في بنيتها التركيبية، وسيكتفي الباحث بتحليل بعض هذه الآيات خاصة تلك التي وردت في القرآن الكريم في سياق الحديث عن فرعون، من أجل الكشف عن الممارسة الخطابية الأيديولوجية التي تسعى إلى شرعنة أفعال طرف ضد طرف آخر.

جدول (3)

المتناص في مقابل النص الأصلي من القرآن الكريم

المُتناص	النص الأصلي
وألزمنا كلمة التقوى، وجعلنا أحق بها وأهلها	﴿إِذْ جَعَلَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ فِي قُلُوبِهِمُ ٱلْحَمِيَّةَ حَمِيَّةَ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ فَأَنزَلَ ٱللَّهُ سَكِينَتَهُۥ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ وَعَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ وَأَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ ٱلتَّقْوَىٰ وَكَانُوٓاْ أَحَقَّ بِهَا وَأَهْلَهَاۚ وَكَانَ ٱللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا ﴿٢٦﴾﴾[الفتح:26]
جعله من أنفسنا عزيزًا عليه ما عنتنا، حريصاً علينا، بالمؤمنين رؤوفاً رحيماً	﴿لَقَدْ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُم بِٱلْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴿١٢٨﴾﴾ [التوبة:128]
وأنزل بذلك على أهل الإسلام كتاباً يُتلى عليهم	﴿أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَرَحْمَةً وَذِكْرَىٰ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴿٥١﴾﴾[العنكبوت:51]
إخواناً على سرر متقابلين في آخرتهم	﴿وَنَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِم مِّنْ غِلٍّ إِخْوَانًا عَلَىٰ سُرُرٍ مُّتَقَٰبِلِينَ ﴿٤٧﴾﴾ [الحجر: 47]
وظلموا أهلها، فأملى الله لهم حيناً حتى آسفوه، فلما آسفوه انتقم منهم بأيدينا	﴿وَأَصْحَٰبُ مَدْيَنَۖ وَكُذِّبَ مُوسَىٰ فَأَمْلَيْتُ لِلْكَٰفِرِينَ ثُمَّ أَخَذْتُهُمْۖ فَكَيْفَ كَانَ نَكِيرِ ﴿٤٤﴾﴾[الحج: 44] ﴿فَلَمَّآ ءَاسَفُونَا ٱنتَقَمْنَا مِنْهُمْ فَأَغْرَقْنَٰهُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٥٥﴾﴾ [الزخرف: 55]
ليمنّ بنا على الذين استُضعفوا في الأرض	﴿وَنُرِيدُ أَن نَّمُنَّ عَلَى ٱلَّذِينَ ٱسْتُضْعِفُواْ فِي ٱلْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ ٱلْوَٰرِثِينَ ﴿٥﴾﴾ [القصص: 5]
وما توفيقنا –أهل البيت– إلا بالله	﴿وَمَا تَوْفِيقِيٓ إِلَّا بِٱللَّهِۚ﴾ [هود: 88]

جاء في خطبة السفاح قوله: "ثم وثب بنو حرب ومروان فابتزوها وتداولوها بينهم، فجاروا فيها، واستأثروا بها، وظلموا أهلها، فأملى الله لهم حيناً حتى آسفوه، فلما آسفوه انتقم منهم بأيدينا، ورد علينا حقنا، وتدارك بنا أمتنا، وولي نصرنا والقيام بأمرنا، ليمنّ بنا على الذين استُضعفوا في الأرض"، وفي كلامه مُتناصّات عدّة مع آيات القرآن الكريم، فقوله: " فأملى الله لهم حيناً" فيه تناص مع قول الله –عزّ وجل–: ﴿وَأَصْحَٰبُ مَدْيَنَ ۖ وَكُذِّبَ مُوسَىٰ فَأَمْلَيْتُ لِلْكَٰفِرِينَ ثُمَّ أَخَذْتُهُمْ ۖ فَكَيْفَ كَانَ نَكِيرِ ﴿٤٤﴾﴾ [الحج: 44]، وقد جاء الفعل (أملى) في عدّة آيات في القرآن الكريم تحمل معاني الوعيد والإنذار للكافرين للأمم السابقة[1] ومنهم أصحاب مدين وقوم فرعون، إلا أن السفّاح أسقط هذه الفكرة على ما حصل مع بني أمية، فقد أملى الله لهم وأمهلهم زمناً طويلاً على جورهم وظلمهم من وجهة نظره، فاستحقوا ما حلّ بهم، وعملية الإسقاط التي استخدمها السفاح في هذه الآية هي إستراتيجية خطابية أراد بوساطتها شرعنة ما قام به ضدهم في أثناء القضاء على ملكهم ودولتهم.

وقوله: " فلما آسفوه انتقم منهم بأيدينا" فيه تناص مع قوله تعالى: ﴿فَلَمَّآ ءَاسَفُونَا ٱنتَقَمْنَا مِنْهُمْ فَأَغْرَقْنَٰهُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٥٥﴾﴾[الزخرف: 55]، وقد وردت هذه الآية في سياق الحديث عن فرعون وقومه لما حاولوا الانتقام من موسى –عليه السلام– ومَن آمن معه، فالله –عزّ وجلّ– بيّن، في الآية الكريمة، أن فرعون وقومه أغضبوا الله –عزّ وجلّ– بعصيانهم وعنادهم على الكفر حتى بعد رؤيتهم للمعجزات والآيات، فاستدعى ذلك غضب الله وسخطه عليهم ثم الانتقام منهم بأن أغرقهم أجمعين.

إن استدعاء السفاح في خطبته لقصة فرعون وقومه من القرآن الكريم والتناص معها ثم إسقاطها على ما حصل مع بني أميّة يعكس توجّهات منتج الخطاب إلى محاولته في شرعنة أفعاله ضد بني أمية، وما يؤكد ذلك أن قد غيّر في تركيب الآية الكريمة ليكون فعل الانتقام على يد العباسيين في قوله: " فلما آسفوه انتقم منهم بأيدينا"، وليس كما هو موجود في الآية الكريمة في أن الله انتقم من آل فرعون بإغراقه لهم، وقد أجرى السفاح عملية التغيير هذه في النص المصدر ليبيّن أن ما حصل مع بني العباس إنما هو

[1] انظر: الأعراف (183)، والرعد (32)، والحج (48)، والقلم (45).

بسبب أعمالهم التي قاموا بها أثناء حكمهم، ثم التأكيد على أن ما حصل لهم إنما هو انتقام وسخط من الله لهم، فنحن هنا "أمام عملية إعادة بناء للسياق الخطابي تستهدف على نحو خفيّ الاستفادة من القوة الإقناعية والسلطوية لسياق تداول النص المصدر"[1].

وقوله: "ليمنّ بنا على الذين استُضعفوا في الأرض" فيه تناص مع الآية الكريمة:﴿ وَنُرِيدُ أَن نَّمُنَّ عَلَى ٱلَّذِينَ ٱسْتُضْعِفُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ ٱلْوَٰرِثِينَ ۝٥﴾[القصص: 5]، ويقصد السفاح من كلامه أن الله تعالى قد منَّ على بني العباس بأن جعلهم أئمة وجعلهم الوارثين بعد أن استُضعفوا وظُلموا من قبل بني أمية، فكانت عودة الخلافة إليهم إرادة الله ومنّة منه عليهم، وقد وردت هذه الآية في سورة القصص في سياق الحديث عن فرعون حيث علا في الأرض وجعل أهلها شيعاً، يذبّح الأبناء ويستحيي النساء، ثم عقّب الله تعالى بعد ذلك بأنه يريد أن يمنّ على الذين استضعفوا في الأرض بأن مكّن لهم وجعلهم أئمة لا مأمومين حُكّاماً لا محكومين، وقد أسقط السفّاح ما جاء في الآية من حديث عن فرعون على ما فعله بني أمية من الجور والظلم، ومن الحديث عن المستضعفين في الأرض بما حصل مع بني العباس من التمكين بعد الضعف.

إن التناص مع القرآن الكريم وقصصه وإسقاط ما حصل مع فرعون وقومه على بني أمية تكرر في أدبيات بني العباس بكثرة[2]، ويبدو أن هذا النوع من التناص كان حاضراً بقوة في خطابهم وفي دعايتهم

---

[1] عبد اللطيف، عماد: تحليل الخطاب السياسي. ص277.

[2] ومما ورد في مسألة التناص مع قصة موسى –عليه السلام– وفرعون على سبيل التمثيل لا الحصر ما ورد في كتاب البداية والنهاية في معرض حديثه عن مقتل مروان بن محمد آخر خلفاء بني أمية، حيث يقول: " ثم انهزم أهل الشام واتبعهم أهل خراسان في أدبارهم يقتلون ويأسرون، وكان من غرق من أهل الشام أكثر ممن قتل، وكان في جملة من غرق إبراهيم بن الوليد بن عبد الملك المخلوع، وقد أمر عبد الله بن علي بعقد الجسر، واستخراج من هلك من الغرقى، وجعل يتلو قوله تعالى:{وَإِذ فَرَقنَا بِكُمُ ٱلبَحرَ فَأَنجَينَـٰكُم وَأَغرَقنَآ ءَالَ فِرعَونَ وَأَنتُم تَنظُرُونَ}" انظر: ابن كثير: البداية والنهاية. تحقيق: علي شيري. ط1. بيروت: دار إحياء التراث العربي. 1988م. ج10. ص47.

ويرى الباحث إمكانية إفراد بحث في مسألة التناص مع القصص القرآني في الخطاب السياسي في ذلك العصر، والبحث عن آليات استغلاله من قِبَلِ الأحزاب السياسية المتناحرة لأغراض خطابية سياسية هدفها إضفاء الشرعية على خطاباتهم وبسط السيطرة والسلطوية والهيمنة ضد أي خطاب مضاد، مع الاشتغال على ذلك وفق دراسة علمية عميقة شاملة تكشف عن أثر الأيديولوجيا في استغلال النص القرآني في الدعاية الحزبية السياسية.

السياسية مع معرفتهم بمدى تعلق الناس بالقرآن الكريم من جهة، ومدى معرفتهم بما حصل مع فرعون من الانتقام الإلهي بسبب ظلمهم وجورهم لبني إسرائيل من جهة أخرى، فالتناص مع قصة فرعون "يُحدث خلخلة هيكلية في الخطبة السياسية، تبدو مقصودة وفعّالة، هدفها إعادة بنينتها، وصياغة شروط سياق تلقيها لتتماهى قدر الإمكان مع نصوص أقوى، لا يجوز عليها النقد، أو التفنيد، أو الاختلاف، مثل النص القرآني"[1].

ثانياً: الحوارية

يشير مفهوم الحوارية (Dialogism) لدى باختين إلى "الإحالة على البُعد التفاعلي الجمّ للغة، أكان شفوياً أو مكتوباً"[2]، وقد أقام (باختين) هذا المصطلح من منطلق دراساته للرواية من حيث تعدد الأصوات أو ما تسمى بـ(البولوفونية/Polyphony)، وقد استعمل (باختين)، في بعض الأحيان، الحوارية بمعنى التناص من باب التيسير[3]، إلا أنّ بعض الباحثين فرّق بين الحوارية التناصية والحوارية التفاعلية[4]، فالمصطلح الأول يشير إلى الاستشهاد أو الاقتباس المباشر من النصوص، في حين يشير المصطلح الثاني على التفاعل والصراع والتبادل الكلامي، أي إنه بمنزلة حوار داخلي داخل النص بين

[1] عبد اللطيف، عماد: تحليل الخطاب السياسي. ص277.

[2] مانغونو، دومينيك: المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب. ص36.

[3] على الرغم من التقاطع الكبير بين التناص والحوارية، إلا أنها يفترقان في عدة أمور، فالتناص مصطلح نشأ في كنف البنيوية لدى جوليا كريستيفا، في حين أن الحوارية نشأ في كنف الدراسات النقدية الأدبية للرواية لدى باختين، ولذا، فإن الحوارية تركز على التفاعل والصراع بين الأصوات المتعددة داخل النص الأدبي خاصة الرواية، حيث يتم تجسيد الأفكار والمعتقدات المتعارضة في النص، فهي في مضمونها تدرس الجوانب الأيديولوجية داخل العمل الأدبي، في حين أن التناص يشير إلى التفاعل بين النصوص المختلفة وكيفية تأثيرها على بعضها بعضاً من منطلق بنيوي بحت، ثم إن التناص، في جانب منه، يدرس العلاقات اللفظية المباشرة بين النصوص، أما الحوارية فهي تدرس العلاقات الفكرية والأيديولوجية. ومما وجب التنبيه إليه إلى أن بعض الباحثين لم يفرّقوا بين المصطلحين بل عدّوهما شيئاً واحداً، في حين أن (تودوروف) في كتابه (ميخائيل باختين–المبدأ الحواري) يجعل من مصطلح الحوارية مصطلحاً دالّاً على نوع من أنواع التناص الذي يمثّل تبادل الاستجابات بين المتكلّمين. انظر: تودوروف، تزفيتان: ميخائيل باختين–المبدأ الحواري. ترجمة: فخري صالح. ط2. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر. 1996م. ص121. كذلك انظر للتوسّع في هذه المسألة: المناصرة، عز الدين: علم التناص المقارن: نحو منهج عنكبوتي تفاعلي. ط1. دار مجدلاوي: عمان. 2006م. ص142. كذلك: مليكي، إيمان: الحوارية في الرواية الجزائرية. أطروحة ماجستير. جامعة العقيد الحاج لخضر. باتنة. الجزائر. 2013م. ويمكن إفراد دراسة علمية تبحث في نقاط التلاقي والافتراق بين مصطلحي التناص والحوارية للوصول إلى حكم علمي حول اختلاف هذين المفهومين من حيث الهوية المعرفية التي صدر عنها كل من هذين المفهومين، وإشكالية التلقي لدى الباحثين العرب والغربيين.

[4] انظر: مانغونو: المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب. 36.

أصوات متعددة وغالباً ما تكون متناقضة أو متوتّرة، ومن ثَمَّ، تركّز الحوارية، في جانب منهـا، علـى الخطاب الواحد وتعدّدية الأصوات التي تنشأ داخله، ذلك أنّ "البعد الحواري في الخطاب هـو اسـتدعاء لصوت الآخر الحقيقي أو المتخيّل (كمن يتخيّل وجود معارض لما يقوله فيرد عليه)، وحجاجه، ومن ثم يتم التعامل معه، إما بقبوله، وإما برفضه، وإما بمحاولة حلّه، وإما الإعـراض عـن صـوت الآخـر، والتركيز في المشترك"[1].

ومن وجهة نظر(باختين) فإنّه يرى "أنّ كل استخدام للغة، بما فيه الاسـتخدام الأدبـي، هـو اسـتخدام اجتماعي وأيديولوجي في آن واحد"[2]، وهو يصدر عن هذا الموقف من منطلق فكري ماركسي حيث يعدُّ أن الدليل اللغوي محمّل بشحنة أيديولوجية لا تعكس الصراع الاجتماعي السائد فحسب وإنما تعمل على تجسيده وتدخل في سياقه[3]، واستحوذت عليه في دراساته فكرة العلاقة بين الأنا والآخـر، مـن خـلال تفاعل حواري لا ينقطع[4]، حيث تمثّل الحوارية "علاقة الاستجابة والتبادل بين القـارئ والـنص عبـر المفردات التي تعتبر علامات أيديولوجية تصنع بطريقة معينة حواراً مع الآخر تجعلـه يـدخل بسـياقه الخاص في سياق آخر تتقاطع فيه الرؤى المختلفة للعالم"[5]، ويمكن القول: "إن كل خطاب، عن قصـد أو عن غير قصد، يقيم حواراً مع الخطابات السابقة له، الخطابات التي تشترك معه في الموضوع نفسـه، كما يقيم، أيضاً، حوارات مع الخطابات التي ستأتي والتي يتنبّأ بها ويحدس ردود فعلها"[6].

ويمكن دراسة الحوارية في تحليل الخطاب السياسي عن طريق تحليل التفاعلات الخطابية والصـراعات التي تنشأ في الخطاب الواحد، وذلك بوساطة تحديد أفكار المشاركين والقضايا التي يتناولها كل طـرف ضمن تشكيلة خطابية محددة، وتحديد العلاقات السلطوية بين الخصوم وكل ذلك ينعكس فـي المسـتوى

---

[1] الغيلي، عبد المجيد: لغة النزاع في القضايا الدولية ط1. دمشق: دار نينوى. 2016م. ص345.

[2] جيفرسون، آن؛ روبي، ديفيد: النظرية الأدبية الحديثة–تقديم مقارن. ترجمة: سيمر مسـعود. دط. دمشـق: وزارة الثقافـة. 1992م. ص70.

[3] انظر: لحميداني، حميد: النقد الروائي والأيديولوجيا. ط1. بيروت: المركز الثقافي العربي. 1990م. ص33.

[4] انظر: تودوروف، تزفيتان: ميخائيل باختين–المبدأ الحواري. ص10.

[5] برزيكو، حسن: الحوارية والتلفّظيّة وتحليل الخطاب. مجلة الخطاب والتواصل. العدد 7. 2020م. ص15.

[6] تودوروف، تزفيتان: ميخائيل باختين–المبدأ الحواري. ص16.

الأيديولوجي داخل الخطاب، ذلك أنّ الأيديولوجيا هي في الأساس مجموعة من المعتقدات والقيم التي تشكّل وجهة نظر معيّنة لفرد أو لمجموعة من الأفراد، وفي هذا السياق، فإنّ الحوارية تحاول الكشف عن الأيديولوجيا وتأثيرها في بنية الخطاب بوساطة الكشف عما يسميه (باختين) الانتقاد الظاهر (overt polemic) في حال نقد منتج الخطاب رأي مخالف له في خطابة بصراحة ووضوح، والانتقاد المضمر (Hidden polemic) إذا لم تكن إشارته للطرف الآخر بشكل صريح، ويكمن الفرق الرئيس بينها في مدى المباشرة والوضوح في التعبير عن الانتقاد للطرف الآخر وعدم الاتفاق مع وجهات النظر المغايرة[1].

ويمكن دراسة الانتقاد الظاهر والانتقاد المضمر من خلال تحليل محتوى الخطاب لفهم الرؤية التي يتبناها منتجه، والبحث عن العبارات التي تحمل في مضمونها انتقاداً واضحاً أو مضمراً ضد الطرف الآخر، ثم تحديد أسلوبية العبارات والجمل التي يستخدمها منتج الخطاب في إنشاء عملية الانتقاد، ويندرج تحت ذلك كل الأساليب اللغوية البلاغية التي يمكن استخدامها في سبيل تحقيق هذه الغاية، ثم يأتي بعد ذلك دراسة ظروف نشأة ذلك الخطاب والسياق الاجتماعي والسياسي والتاريخي الذي نشأ فيه، خاصة في أوقات التوترات والأزمات إذ يؤثر ذلك بجلاء على طبيعة الانتقاد فقد يكون ظاهراً أو مضمراً وقد يجمع بينهما بحسب أسلوب منتج الخطاب في طريقة التعبير عن أفكاره وآرائه، وأخيراً يقوم الباحث بتحليل ناقد لكل المعطيات السابقة حتى يصل إلى فهم طبيعة الانتقاد وأسلوبيته والغاية منه، والأيديولوجية التي يصدر عنها.

ومن الطبيعي أنّ الخطاب السياسي، على اختلاف أشكاله، يقوم عادة على مبدأ الخطاب والخطاب المضاد، وأنّ كلّ خطاب غالباً ما يكون متعلّقاً بخطابات سابقة عليه، خاصة تلك التي تحمل في مضمونها وجهات نظر مختلفة بين الخصوم، وهو ما نراه جليّاً في الخطاب السياسي للخلفاء العباسيين ضد خصومهم من الأمويين والعلويين وحركات التمرّد الأخرى، فتجد في الخطاب السياسي العباسي

[1] انظر: عبد اللطيف، عماد: تحليل الخطاب السياسي. ص269.

ردّاً ظاهراً وواضحاً على ادّعاءات الخصوم في كثير من الأحيان، وقد يُستخدم التلميح في الرد عليهم في أحايين أخر، لذا يمكن دراسة الخطاب المضاد في ضوء الحوارية بوصفه ردّ فعل تتبناها جهة معينة ضد خطاب آخر بهدف معارضته، أو التعقيب عليه، أو نقده وإبداء وجهة النظر المختلفة أو المتآلفة معه، وهو لا يقتصر على الجوانب السلبيّة فحسب، بل يمكن أن يشمل جوانب إيجابية لتعزيز وجهات النظر الأخرى.

وقد أشار (فيركلف) إلى العلاقة بين الاختلاف والبُعد الحواري في الخطاب، فعندما يقتبس منتج الخطاب شيئاً ما قاله شخص آخر أو ما كتبه أو فكّر به، حينها ينشأ حوار بين صوتين مختلفين يحملان منظورين مختلفين وأهدافاً ومصالحَ متباينة[1]، وقد أشار إلى وجود خمسة سيناريوهات تبيّن أبعاد هذه المسألة في أثناء عملية التفاعل في الخطابات السياسية والاقتصادية على النحو الآتي[2]:

- الانفتاح على الاختلاف وقبوله والاعتراف به.
- التشديد على الاختلاف والصراع والنزاع.
- محاولة حل الاختلاف وتخطيه.
- تحييد الاختلاف والتركيز على الأرضية المشتركة بين أطراف النزاع.
- الإجماع وقبول الاختلاف.

وممّا يجدر التنبيه إليه، فيما يخصّ دراستنا، أنّ الخطاب السياسي العباسي لم يتعامل مع كل الأطراف على نسق محدّد، ولم يقف الخلفاء العباسيون وأمراؤهم أمام مخالفيهم على مسافة واحدة، بل كانت تختلف طبيعة الخطاب وفقاً للمخاطَب من جهة، ووفقاً للظروف الملابسة من جهة أخرى، وكان الردّ يتراوح في الخطاب بين التصريح بالانتقاد والتلميح، فالاختلاف واضح في طبيعة الرد وحدّته في الخطاب السياسي العباسي ضد أبناء عمومتهم العلويين أو الأمويين أو الخوارج أو حتى عامّة الناس،

[1] انظر: فيركلف، نورمان: تحليل الخطاب، التحليل النصي في البحث الاجتماعي. ص108.

[2] انظر: نفسه. ص93.

ويمكن للقارئ أن يلمس ذلك بسهولة. وكذلك قد تختلف حدّة الرد ونبرته وقوته ضد تيار محدد كالعلويين مثلاً من فترة زمنية إلى أخرى، فتارة يمكن أن يندرج الرد عليهم تحت إطار "العتاب" وتارة أخرى تحت إطار التحريض والنزاع الشديدين. وممّا لا شكّ فيه أنّ طبيعة الردّ تكشف عن جانب مهم من جوانب الهيمنة وسوء استخدام السلطة في سبيل شرعنة الخطاب السياسي والمقولات الأيديولوجية ضد الطرف الآخر.

وستقتصر هذه المباحثة على دراسة تجلّيات الحوارية التفاعلية في خطاب العباسيين ضد أبناء عمومتهم العلويين الذين كانوا يرون في أنفسهم أصحاب الحقّ الشّرعي في الخلافة، وسيجد القارئ أنّ الخلفاء العباسيين قد أشاورا إلى العلويين في خطاباتهم، تصريحاً أو تلميحاً، وبيّنوا أنهم أحقّ بالخلافة منهم، بل أشاروا إلى أن الخلافة ستكون فيهم حتى نزول المسيح –عليه السلام–، ومن الجليّ أن العباسيين قد ركّزوا على هذه المسألة؛ أي مسألة الخلافة، وتناولوها في مناسبات عديدة، وتراوح ذلك بين الانتقاد الظاهر للعلويين والانتقاد المضمر، وردّوا عليهم وفي أحايين أخر شنّعوا عليهم مطالبتهم بالخلافة على أساس أنّ بني العباس هم الأحق بها وأهلها، ولم يقتصر ذلك على خطاب واحد، بل نجده هذه المقولات في خطب خلفاء بني العباس وأمرائهم وفي مراسلاتهم كذلك، وبالتالي يغدو هذا النوع من الحوارية التفاعلية خطاباً مؤسّسياً لا يرتبط بحادثة محدّدة، وإنّما يصبح فكرة أيديولوجية تتردّد في الخطاب على اختلاف أشكاله ضمن نظام خطابي محدد، وستأتي الدراسة على بعض الخطب تمثيلاً لا حصراً.

نماذج تطبيقية

من ذلك حينما صعد أبو العباس السفاح في يوم مبايعته في الكوفة ليعلن رسميّاً تأسيس دولة بني العبّاس بعد فترة زمنية طويلة من حروب الكر والفرّ والثورات والانتفاضات ضد الأمويين، إلا أن ذلك لم يمنع السفاح من المجيء على مسألة ملحّة أرّقته وأرّقت العباسيين ردحاً من الزمن، وهي مسألة الخلاف بين فرعي البيت الهاشمي، العباسيين والعلويين، لتستقرّ الخلافة في نهاية الأمر للعباسيين رغماً عن أنف العلويين وخلافاً لإرادتهم. يقول السفّاح:

"وزعمت السبئية الضلال أن غيرنا أحق بالرياسة والسياسة والخلافة منا، فشاهت وجوههم! بِمَ ولِمَ أيها الناس؟ وبنا هدى الله الناس بعد ضلالتهم، وبصّرهم بعد جهالتهم! وأنقذهم بعد هلكتهم، وأظهر بنا الحق، وأدحض بنا الباطل، وأصلح بنا منهم ما كان فاسداً، ورفع بنا الخسيسة، وأتم بنا النقيصة، وجمع الفُرقة، حتى عاد الناس بعد العداوة أهلَ تعاطف وبر، ومواساة في دينهم ودنياهم، إخواناً على سرر متقابلين في آخرتهم"[1].

يُلاحَظ أن السفّاح في هذا الخطاب يخاطب خصومه مباشرة، وهم السبئيون، الذين ألّهوا عليّاً –رضي الله عنه–، ورأوا أنه أحق بالخلافة من باقي الخلفاء الراشدين، وأن نسله من فاطمة تحديداً، هم الأحق بعده بتقلّد الخلافة، وبناء على ذلك، فقد وقفوا موقف العداء من العباسيين لما استحوذوا عليها، وطالبوا بإعادة الحقّ إلى أهله، وجيّشوا القلوب لنصرة "آل البيت" واستعادة حقّهم المسلوب من الأمويين ابتداءً، ثم من العبّاسيين في وقت لاحق، ولا شكّ في أن أبا العباس قد عاصر هذا الخطاب السبئيّ ووعاه، فقام في أول خطبة يشرعن فيها لدولته بالردّ على هذا الادّعاء الذي وصف من ينادي به بأنه من "الضُلّال" بما تحمله هذه اللفظة من أبعاد دينية واضحة، ثمّ أتى السفّاح على الأمور التي استحقّوا بها تقلّد الخلافة وبذّوا فيها أقرانهم من آل البيت الهاشمي فضلاً عن غيرهم، فما قدّمه السفاح في خطبته يعد من الانتقاد الظاهر ضد خصومهم خاصة العلويين وفيه حوارية تفاعلية مع مقولات السبئيين والعلويين في مسألة الخلافة.

ومن ذلك ما ورد في خطبة لأبي جعفر المنصور في بغداد حيث قال: "يا عباد الله، لا تظالموا، فإنها مظلمة يوم القيامة، والله لولا يد خاطئة، وظلم ظالم، لمشيت بين أظهركم في أسواقكم، ولو علمت مكان من هو أحق بهذا الأمر مني لأتيته حتى أدفعه إليه"[2]. ففي هذا الخطاب انتقاد مضمر للعلويين يمكن أن يُستشفَّ من بين كلمات أبي جعفر المنصور، فهو، على حدّ قوله، يخشى على نفسه من المشي في

[1] صفوت، أحمد زكي: جمهرة خطب العرب. ج3. ص2.

[2] نفسه. ج3. ص23.

الأسواق بين عامة الناس؛ ذلك بسبب وجود "يد خاطئة" و"ظلم ظالم"، وهو يشير هنا إلى من حاولوا الثورة على حكم العباسيين زمن المنصور ومن ضمنهم العلويون، ثم يبيّن أنه لو علم مكان أي شخص أحق بالخلافة منه لسلّمه مقاليد الخلافة، وفى كلامه هذا معنى ضمني يشير إلى عدم وجود من يستحق تسلّم الخلافة، وهو ردّ على مقولات العلويين الذين أعلنوا في خطابهم السياسي في حقب زمنية ممتدة أنهم الأحق بالخلافة وأهلها.

كذلك نجد انتقاداً مضمراً للعلويين في خطبة لداوود بن علي حيث قال فيها: "أيها الناس، إنا والله ما خرجنا في طلب هذا الأمر لنكثر لُجَيناً، ولا عِقْياناً ولا نحفر نهراً، ولا نبني قصراً، وإنما أخرجنا الأنفة من ابتزازهم حقنا، والغضب لبني عمنا"[1]، فهو يشير إلى أن بني العباس لم يخرجوا لتحقيق مصالح دنيوية وإنما كان خروجهم على بني أمية لإرجاع الحق إلى العباسيين، وقد عبّر عن هذه الفكرة بقوله: "وإنما أخرجنا الأنفة من ابتزازهم [الأمويون] حقنا" حيث نلحظ استخدام الضمير (نا) الدالّ على جماعة العباسيين، وكأن الخلافة حقّ لهم دون غيرهم حتى لو كانوا من آل البيت النبوي، ودليل ذلك أنها أردف قائلاً بعدها: "والغضب لبني عمنا [العلويون]"، فهو يرى أن العباسيين خرجوا ثأراً وانتقاماً لأبناء عمومتهم العلويين من بني أمية وما فعلوه بهم من المجازر والمذابح المؤلمة، ولم يأتِ داوود بني عليّ على ذكر حق هؤلاء العلويين بالخلافة بأي حال من الأحوال، وإنما ما قام به العباسيون هو الانتقام والثأر لهم لا أكثر، أما فيما يتعلق بمسألة الخلافة، فالمعنى الضمني الذي تحمله هذه الجملة أن العلويين لا حق لهم بها.

كذلك قول داوود بن علي في الخطبة نفسها: "ألا وإنه ما صعد منبركم هذا خليفة بعد رسول الله –صلى الله عليه وسلم– إلا أمير المؤمنين علي بن أبي طالّب، وأمير المؤمنين عبد الله بن محمد –وأشار بيده إلى أبي العباس– فاعلموا أن هذا الأمر فينا ليس بخارج منا، حتى نسلمه إلى عيسى بن مريم –صلى

[1] صفوت، أحمد زكي: جمهرة خطب العرب. ج3. ص4.

الله عليه وسلم- "[1]. فداوود بن علي ينفي أن أحداً غيرهم يستحق الخلافة بمن فيهم العلويون، فالخلافة باقية في بني العباس إلى أن يشاء الله على حدّ قوله، وحتّى لا يؤلّب الناس جاء في خطبته على أحقّية علي بني أبي طالب -رضي الله عنه- بالخلافة، إلا أنه أردف ذلك بالحديث عن أبي العباس السفاح وأنه هو الخليفة الذي يستحقّ هذا المنصب دون غيره، فنفى حقّ العلويين في الخلافة.

وخلاصة هذه المباحثة أن الحوارية شكّلت معلماً مهماً من معالم الخطاب السياسي العباسي ضد خصومهم من الأمويين والعلويين، فقد تضمن خطابهم الانتقاد الظاهر والانتقاد المضمر في حوارية تفاعلية حاول العباسيون بوساطتها شرعنة حقّهم في الخلافة، حيث أدّت هذه الحوارية دوراً كبيراً في بناء عمليات تواصلية داخل الخطاب السياسي العباسي مع خطابات المناوئين لهم، وكانت أداة خطابية قوية استخدمتها السلطة السياسية من أجل التأثير في الجمهور وتشكيل الرؤى السياسية، وكذلك سعت السلطة السياسية العباسية بوساطة الحوارية إلى تكوين هوية خاصة تمثّل الطموح العباسي في الهيمنة والسيطرة وبسط النفوذ السياسي.

المطلب الثاني: التداولية

يشير مصطلح (التداولية) أو (البراغماتية)[2] إلى مجموعة من الروافد النظرية التي تسعى إلى دراسة الظاهرة اللغوية في أثناء الاستعمال أو ما يُسمى بـ(السياق التواصلي)، وبهذا، فهي تختلف عن البنيوية التي حاولت دراسة اللغة من حيث هي بنية مغلقة وبمعزل عن السياق الذي وُجدت فيه، وللتوضيح أكثر، فإنّ التداولية تسعى إلى "دراسة استعمال اللغة" الذي يُعنى بأحوال الاستعمال اللغوي في السياقات المتنوعة بتنوع أغراض المتكلمين وأحوال المخاطبين عوضاً عن "دراسة اللغة" الذي هو من اختصاص اللسانيات البنيوية التي درست اللغة في ذاتها ومن أجل ذاتها بحيث تحوّل البحث في اللغة إلى علم

[1] صفوت، أحمد زكي: جمهرة خطب العرب. ج3. ص6.

[2] وقد تُسمى التداوليات بصيغة الجمع، والوظيفية، والاستعمالية أو علم الاستعمال، والتخاطبية، والنفعية، والذرائعية. وللمزيد حول توضيح هذا المفهوم انظر: بكار، سعيد: التداولية والتحليل النقدي للخطاب. ضمن كتاب (التداولية وفلسفة اللغة) لمجموعة مؤلفين. ط1. أكادير: منشورات القصبة. 2018م. ص212.

تجريدي منغلق على نفسه، لذا فإن "التداولية ليست علماً لغوياً محضاً، بالمعنى التقليدي، علماً يكتفي بوصف وتفسير البنى اللغوية ويتوقف عند حدودها وأشكالها الظاهرة، ولكنّها علم جديد للتواصل يدرس الظواهر اللغوية في مجال الاستعمال؛ ويدمج، من ثم، مشاريع معرفية متعددة في دراسة ظاهرة التواصل اللغوي وتفسيره"[1].

تظهر علاقة التداولية بالتحليل الناقد للخطاب[2] من حيث اشتغال كل منهما في آلية تناول اللغة ودراستها، فهي، من منظورهما، ظاهرة اجتماعية وظيفية يسعى المتكلم بوساطتها إلى التأثير في المتلقي، والتركيز على دور السياق في أثناء التفاعل اللغوي، كذلك دراسة الخطاب الحقيقي في الحياة اليومية، فالتحليل الناقد للخطاب يدرس "اللغة بوصفها فعلاً اجتماعياً، وهذا ما قدمته التداولية في إطار نظرية الأفعال الكلامية، وهذا أيضاً ما قدمته التداولية الإشارية. ومهتم كذلك بدراسة بنيات لغوية تعكس إيديولوجيات المتحدثين/الكتاب، وهذا ما تقدمه التداولية كذلك في نظرية الاستلزام التخاطبي (conversational implicature)، وعلاوة على ذلك فهو مهتم بإستراتيجيات المحادثة، والطرائق التي تبنى بها هذه المحادثات، وهذا أيضاً تقدمه نظرية التأدّب"[3].

تبنّى منظرو التحليل الناقد للخطاب مسألة كشف الهيمنة في الخطاب ومظاهر إساءة استخدام السلطة فيه، بل تعدّى الأمر ذلك حينما دعوا إلى "خلق وعي" لدى المتلقين في سبيل محاربة هذا النوع من الخطاب ودحضه، وهذا "يفرض على التحليل النقدي للخطاب الاستعانة بالعدّة التحليلية للتداولية، لأنها تمكّنه من الكشف عن كيفية تشفير الإيديولوجيات في بنية اللغة، ومن ثم عمّا لا يقال، كما تكشف عن

---

[1] صحراوي، مسعود: التداولية عند العلماء العرب. ط1. بيروت: دار الطليعة. 2005م. ص16.

[2] يرى (مارتن ريزجل) استحالة تحديد طبيعة العلاقة بيت التداولية والتحليل الناقد للخطاب، إذ تبدو علاقة معقّدة ومتشابكة ومن الصعب وضع حدود بيّنة بين هذه النظريات، فأحياناً تبدو التداولية تابعة لتحليل الخطاب، وأحياناً تبدو التداولية وتحليل الخطاب شيئين مختلفين ومنفصلين، مع وجود قواسم مشتركة من آلية اشتغال كل منهما في اللغة، ولكن الفيصل بينهما يتمثّل في أن التداولي يعنى بالوصف والتفسير دون النقد ودون أن يكون له بُعد تدخّلي في التحليل الذي هو من أهم مرتكزات التحليل الناقد للخطاب في تحليل النصوص. انظر: بكار، سعيد: التداولية والتحليل النقدي للخطاب. ص218 وما بعدها.

[3] بكار، سعيد: التداولية والتحليل النقدي للخطاب. ص 209-210.

الوظائف التي يؤدّيها استعمال اللغة في سياقات مختلفة"[1]، وكذلك "تحديد تمظهرات التحيّز في الخطاب وكشف المسكوت عنه أو الموحى به في هذه الخطابات"[2]، بحيث أضحت التداولية "صندوق أدوات"، بحسب تعبير (روث ووداك)، يمكن بوساطته إدماج آليات التحليل التداولي ضمن دراسات التحليل الناقد للخطاب[3]. وستتناول هذه الدراسة أهم مبحثين من مباحث التداولية هما نظرية الأفعال الكلامية، والحجاج اللغوي أو ما يسمى بالتداولية المدمجة.

أولاً: أفعال الكلام (Speech act)

انبثقت هذه النظرية[4] من أدبيات الفلسفة التحليلية (Analytic Philosophy)[5] بما احتوته من تيارات واتجاهات متنوعة، وكانت رافداً مهماً من روافد الاتجاه التداولي في دراسة اللغة وفلسفتها التواصلية، وقد مرت هذه النظرية بمرحلتين أساسيتين؛ مرحلة التأسيس عند (أوستين) حيث ألقى عدة محاضرات في جامعتي (أوكسفورد) و(هارفارد) ثم جمعت في كتاب نشر بعد وفاته عام (1962م) عنوانه (how to do things with words)، ثم تبع ذلك مرحلة النضج عند الفيلسوف الأمريكي (سيرل) حيث واصل جهوده في تطوير نظرية أستاذه (أوستين)، فوافقه على أمور وخالفه في أخرى، وألف كتاباً أسماه (Speech Acts) صدر عام (1969م)، ومن ثم جاء (جرايس) الذي كانت له نظرية مهمة أسهمت في تطوير الاتجاه التداولي في دراسة اللغة وفلسفة المعنى ومبادئ المحادثة، وهي نظرية الاستلزام الحواري.

---

[1] بكار، سعيد: التداولية والتحليل النقدي للخطاب. ص218.

[2] نفسه. ص227.

[3] نفسه. ص225.

[4] يؤكد الباحث جواد ختام على أن مبحث أفعال الكلام ليس نظرية لسانية محضة، وإنما هو مقاربة فلسفية لبعض قضايا اللغة الإنسانية، لذا، ومن هذا المنطلق، وجب التنبيه إلى أن دراسة الأفعال الكلامية يعد حقلاً معرفياً يعتمد في أصله على جوانب فلسفية حاولت دراسة اللغة من هذا المنظور الإبتسمولوجي. انظر: ختام، جواد: التداولية أصولها واتجاهاتها. ط1. عمان: دار كنوز المعرفة. 2016م. ص86.

[5] هي تيار فلسفي ظهر في النصف الثاني من القرن العشرين في (النمسا) على يد جمع من الفلاسفة كـ(رودلف كارناب)، و(لودفينغ فيتجنشتين)، و(جلبرت رايل)، و(غوتلوب فريجه)، ثم انقسمت إلى ثلاثة اتجاهات هي: الوضعانية المنطقية عند (كارناب)، وفلسفة اللغة العادية عند (فيتجنشتين)، والظاهراتية اللغوية عند (إدموند هوسرل) الذي اهتم بمبدأ (القصدية)، وهو المبدأ الذي اعتمده كل من (أوستين) و(سيرل) و(جرايس) في دراسة الأفعال الكلامية وتحليل المحادثة. انظر: صحراوي: التداولية عند العلماء العرب. ص18 وما بعدها. وللمزيد حول الفلسفة التحليلية وعلاقتها بالتداولية انظر: ختام، جواد: التداولية أصولها واتجاهاتها. ص26–ص43.

وفحوى نظرية أفعال الكلام "أنّ كل ملفوظ ينهض على نظام شكلي دلالي إنجازي تأثيري. وفضلاً عن ذلك، يعد نشاطاً مادياً نحوياً يتوسل أفعالا قولية لتحقيق أغراض إنجازية وغايات تأثيرية تخص ردود فعل المتلقي كالرفض والقبول، ومن ثم فهو فعل يطمح إلى أن يكون فعلاً تأثيرياً، أي يطمح إلى أن يكون ذا تأثير في المخاطب، اجتماعياً أو مؤسساتياً، ومن ثم إنجاز شيء ما"[1]، فـ"اللغة، في الواقع المؤسساتي، لا تستعمل فقط لوصف الوقائع، بل هي بطريقة غريبة إلى حد ما تأسيس لهذه الوقائع"[2]، وهي كذلك "بعيدة عن أن تكون وسيلة لتمثيل الواقع أو الفكر فقط، إنها جهاز أو مؤسسة تسمح بأداء الأفعال التي لا توجد إلا بوجود هذه المؤسسة"[3].

وتتلخص هذه النظرية في سؤال طرحه (أوستين) وقامت عليه فلسفته وهو: كيف ننجز الفعل حين ننطق القول؟ في إشارة منه إلى أن القول يتضمن في جزء منه فعلاً أو يترتب عليه في الواقع حدث ما، ويمكن التمثيل على ذلك ممن خلال المثال الآتي: إذا قال شخص لآخر "أنا جائع" فإن الجملة في مستواها التركيبي المباشر تشير إلى مسألة الجوع وهو المعنى المعجمي المباشر للجملة، ولكن هذه الجملة ليست إخباراً محضاً في كل السياقات، فقد تتضمن معنى آخر وهو أن هذا الشخص يطلب الطعام من الآخر، فإذا ما أحضر له الطعام يصبح هذا القول متضمناً لفعل إنجازي متحقق على أرض الواقع، ويُلاحظ أن المرسل قد أثر في المتلقي بدليل رد فعل المتلقي تجاه ما قاله المرسل. ولذلك، فقد رأى (أوستين) أن "الفعل الكلامي مركب من ثلاث أفعال تُؤدَّى في الوقت نفسه الذي ينطق فيه الفعل الكلامي، فهي ليست أفعالاً ثلاثة يستطيع المتكلم أن يؤديها واحداً وراء الآخر، بل هي جوانب مختلفة لفعل كلامي واحد، ولا يفصل أحدها عن الآخر إلا لغرض الدراسة فحسب"[4]، وهي على النحو الآتي[5]:

---

[1] صحراوي، مسعود: التداولية عند العلماء العرب. ص40.

[2] سيرل، جون: العقل واللغة والمجتمع. ترجمة: سعيد الغانمي. ط1. الجزائر: منشورات الاختلاف. 2006م. ص170.

[3] الحاج، ذهبية حمو: التداولية وإستراتيجية التواصل. ط1. القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع. 2015م. ص174.

[4] نحلة، محمود: آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر. دط. دار المعرفة الجامعية. 2022م. ص67-68.

[5] انظر: نفسه. ص45-46.

1. الفعل اللفظي (locutionary act): ويُسمى فعل القول، وهو الذي يتألف من بنية صوتية ضمن بنية تركيبية مقبولة نحوياً تحمل في فحواها المعنى المعجمي المباشر.
2. الفعل الإنجازي (illocutionary act): ويُسمى الفعل المتضمن في القول، وهو ما يؤديه الفعل اللفظي من معنى إضافي يكمن خلف المعنى الأصلي. وقد وجه (أوستن) جلّ اهتمامه البحثي لهذا القسم بشكل رئيس.
3. الفعل التأثيري (perlocutionary act): ويُسمى الفعل الناتج عن القول، وهو الذي يؤدي إلى إحداث تأثير في المتلقي فكرياً أو شعورياً أو جسدياً.

لقد ارتبط مفهوم الفعل الإنجازي [القسم الثاني من أنواع الفعل الكلامي الموضح أعلاه] بمفهوم آخر كانت له قيمة كبيرة لدى (أوستين) وتلميذه (سيرل) من بعده في دراساتهم حول نظرية أفعال الكلام هو مفهوم (القوة الإنجازية illocutionary force)، ويُقصد به "الشدّة أو الضعف اللذان يُعبَّر بهما عن الغرض الإنجازي [Purpose] في موقف اجتماعي معيّن"[1]، ويشير الغرض الإنجازي إلى الوظيفة المبتغاة من منطوق محدد، في حين أن القوة الإنجازية تحيل على تلك العناصر التي تجعل من ذلك المنطوق يتصف بالقوة أو الضعف، فهما؛ أي القوة والغرض، "عنصران مكملان للمعنى؛ القوة درجة والغرض وظيفة، ولكل غرض رئيسي أو فرعي درجات مختلفة من القوة وفقاً لسياقات الاتصال، وهذا ما يدعو إلى دراسة القوة من خلال الصيغة والسياق والمعنى ليتسنّى لنا تفسير القوة بصورتها الصحيحة"[2].

وتتجلى القوة الإنجازية بوساطة عناصر لغوية وغير لغوية، وهذا يستدعي النظر في الموقف الكلامي وما يلابسه من ظروف خارجية تبيّن الطريقة التي عُبّر فيها عن المعنى في أثناء العملية التواصلية، ولما كانت اللغة تتمثل في إحدى جوانبها على شكل منطوقات كلامية متراصّة، فإن "قوة المنطوق

[1] العبد، محمد: النص والخطاب والاتصال. د.ط. القاهرة: الأكاديمية الحديثة للكتاب الجامعي. 2010م. ص223.
[2] الصراف، علي: في البراجماتية، الأفعال الإنجازية في العربية المعاصرة. ط1. القاهرة: مكتبة الآداب. 2010م. ص268.

الإنجازية جزء من بنيته الدلالية"[1]، ومن هنا تبرز قيمة دراسة النصوص وتحليلها من حيث مستوياتها اللغوية للكشف عن العناصر اللغوية التي تبين تلك القوة الإنجازية إضافة إلى العناصر غير اللغوية التي تلابس الخطاب.

وبالنظر إلى مفهوم الغرض الإنجازي، فقد صنّف تلميذه (سيرل) الأفعال الكلامية إلى خمسة مجالات[2] على النحو الآتي[3]:

1. الإخباريات (Assertives): غرضها الإنجازي هو نقل المتكلم واقعة ما من خلال قضية يعبر بها عن هذه الواقعة أو بمعنى آخر الوصف، وهي ملفوظات تحتمل الصدق أو الكذب.
2. التوجيهيات (Directives): غرضها الإنجازي محاولة المتكلم توجيه المخاطَب إلى فعل شيء ما، ويتضمن الاستفهام، والأمر، والالتماس، والنهي، والنداء، والنصح، والتحدي، والاستعطاف.
3. الالتزاميات (Commissives): غرضها الإنجازي هو التزام المتكلم بفعل شيء ما في المستقبل، كالوعد، والوعيد، والمعاهدة، والإنذار، والوصية.
4. التعبيريات (Expressives): غرضها الإنجازي هو التعبير عن الموقف النفسي للمتكلم تجاه قضية معينة، ويتضمن الشكر، والتهنئة، والاعتذار، والمواساة.
5. الإعلانيات (Declarations): غرضها الإنجازي هو إحداث تغيير في الوضع القائم، كأفعال إعلان الحرب، والطلاق، والطرد.

لا شكّ في أن هذه المجالات التي وضعها (سيرل) تختلف فيما بينها من حيث قوتها الإنجازية، وذلك بناءً على أمرين مهمين؛ الأول يتعلق بطبيعة العلاقة التراتبية بين المرسل والمتلقي، والأمر الآخر يتعلق بالأثر الذي يتركه الفعل الكلامي على أرض الواقع، "فالتعبيريات والإخباريات إنما تعبّر عن جانب

[1] العبد، محمد: النص والخطاب والاتصال. ص221.

[2] وجب التنبيه إلى أن ترجمة هذه المصطلحات تختلف اختلافاً كبيراً بين الباحثين، فالمطّلع على الكتب التي ترجمت من اللغات الأخرى سيجد فيها اختلافاً بيناً حول ترجمتها إلى العربية، وقد اعتمد الباحث ترجمة محمود نحلة. وللمزيد حول هذه المسألة انظر: محمد، حسين عمران: شعر أبي نواس دراسة تداولية. ماجستير. جامعة ديالي. كلية التربية للعلوم الإنسانية. 2015م. ص144.

[3] انظر: نحلة، محمود: آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر. ص78.

شعوريّ للإنسان، وهذا الجانب الشعوري لا تترتّب عليه التزامات معيّنة إلا في حدود ضيّقة، والحال نفسه يتكرر مع المجال الإخباري الذي يهتمّ بمجرد إذاعة الخبر أو وصف الشيء. أما مجال الالتزاميات فيحتلّ المرتبة الوسطى بين المجالات في قوّته الإنجازية؛ حيث يترتّب على إنجاز أفعال هذا المجال التزام الإنسان بأمور معينة تجاه الآخرين، في حين تفوق مجال التوجيهيّات على الالتزاميات بالقوة؛ لأنه إلزام أو توجيه للآخرين كفعل الأمر الذي يُعدُّ أقوى أفعال التوجيهيّات. ويُعد مجال الإعلانيّات الأقوى بين المجالات لما يترتّب على إنجاز أفعال هذا المجال من جوانب قانونية وشرعية لا تحتمل العبث أو التراخي"[1].

لقد بحث (فيركلف) في مسألة القوة في مقاربته الجدلية العلاقية حيث يرى أنّ "قوة جزء من أجزاء النص...هو العنصر الخاص بالفعل فيه، ويمثل جانباً من جوانب معناه ما بين الأشخاص، أي ما يستخدم لفعل شيء على المستوى الاجتماعي"[2]، ولذا يتم في هذه المقاربة "التركيز على الفعل المتضمّن في القول، على أن تكون الاستعانة بفعل القول والفعل الناتج عن القول متعاضدة متكاملة، حيث يضمن اكتمال المشهد الفعلي في الخطاب المدروس"[3]، وبطبيعة الحال فإن منتج الخطاب يتبنى في العادة أيديولوجية معينة في مقام تواصلي محدد بحيث تتجسّد هذه الأيديولوجيا بوساطة استخدام أفعال كلامية تناسب طبيعة الرسالة المتبناة في ذلك الخطاب، وبما أن المخاطِب في الخطاب السياسي يتوجّه في كلامه مباشرة إلى المخاطَب بغرض التأثير، فإن ذلك يقتضي وجود أفعال كلامية لها قوة إنجازية وتأثيرية كبيرة، مع التأكيد على أنّ "قوة الإنجاز لا تأتي من الكلمات ذاتها [فحسب]، ولكن من القوة المعطاة لحامل الكلمة، فالسلطة ممثلة وظاهرة في الملفوظات والخطاب...إنها المقامات المؤسساتية التي تسمح بالتأثير في الأشخاص والأشياء بوساطة الكلمات"[4].

---

[1] الصراف، علي: في البراجماتية، الأفعال الإنجازية في العربية المعاصرة. ص272.

[2] فيركلف: الخطاب والتغير الاجتماعي. ص107.

[3] الشافعي، هيا: خطاب النفاق في القرآن الكريم. ص111.

[4] الحاج، ذهبية حمو: التداولية وإستراتيجية التواصل. ص176-177.

ومن هذا المنطلق، وبناء على أورده الباحث أعلاه، فإن محلل الخطاب يسعى، في إطار نظرية الأفعال الكلامية، إلى تحديد أفعال الكلام في الخطاب، ثم ردّ كل فعل كلامي إلى المجال الذي ينتمي إليه وبيان وظيفته، فالقول بأن العبارة تمثّل فعلاً كلامياً، فإن ذلك يعني تحديد الوظيفة التي تؤديها هذه العبارة في النص أو الخطاب، والوظيفة التي يرومها منتج الخطاب من كلامه، أي هل يخبر عن شيء، أو أنه يتوعد أو يعد أو يحذر أو يستفهم أو يأمر، ثم أخيراً الكشف عن أسباب شيوع مجال محدد من مجالات أفعال الكلام، وربط ذلك بالسياق والظروف الخارجية.

نموذج تطبيقي

وقع الاختيار على قصيدة تُنسب لسديف بن ميمون[1]، قيل في مناسبتها[2] إن سديفاً دخل على أبي العباس فرأى جمعاً من بني أمية جلوساً عنده، فغاظه ذلك الأمر، فأنشأ يؤلّب أبا العباس عليهم ويذكّره بشهداء آل البيت من بني هاشم حتى أوغر صدره فقتلهم، وقيل في عددهم إنه يقارب التسعين[3]، جاء في الأغاني: "كان أبو العباس جالساً في مجلسه على سريره وبنو هاشم دونه على الكراسي، وبنو أمية على الوسائد قد ثُنيت لهم، وكانوا في أيام دولتهم يجلسون هم والخلفاء منهم على السرير ويجلس، بنو هاشم على الكراسي؛ فدخل الحاجب فقال: يا أمير المؤمنين، بالباب رجل حجازي أسود راكب على نجيب متلثم يستأذن ولا يخبر باسمه، ويحلف ألا يحسر اللثام عن وجهه حتى يراك. قال: هذا مولاي سديف، يدخل، فدخل. فلما نظر إلى أبي العباس وبنو أمية حوله، حدر اللثام عن وجهه وأنشأ يقول [الأبيات أدناه]... فتغير لون أبي العباس وأخذه زَمَع ورِعدة فالتفت بعض ولد سليمان بن عبد الملك إلى رجل

---

[1] وقيل إن هذه القصيدة لشبل بن عبد الله مولى بني هاشم، كذلك اختلفت الروايات في الخليفة الذي حدثت القصة في حضرته، فتارة عند السفاح، وتارة أخرى عند المنصور. وقد أثبتها رضوان مهدي العبود لسديف بعدما جمع أشعاره في ديوان مطبوع صدر في النجف عام 1974. ولم يستطع الباحث الوصول إلى الديوان؛ ولذلك سيُكتفى بالرواية التي وردت في كتاب الأغاني. وانظر في تحليل عبد الله بيرم لهذه القصيدة تداولياً في كتابه (التداولية والشعر، قراءة في شعر المديح في العصر العباسي). ط1. عمان: دار مجدلاوي للنشر والتوزيع. 2014م. ص123 وما بعدها.

[2] انظر: الأصفهاني، أبو الفرج: الأغاني. القاهرة: دار الكتب المصرية. 1952م.ج4. ص344–ص346.ويمكن العودة إلى ابن المعتز، عبد الله بن محمد: طبقات الشعراء. تحقيق: عبد الستار أحمد فراج. ط3. القاهرة: دار المعارف. دت. ج1. ص38–40.

[3] انظر: ابن الأثير، أبو الحسن علي بن أبي الكرم: الكامل في التاريخ. تحقيق: عمر عبد السلام تدمري. ط1. بيروت: دار الكتاب العربي. 1997م. ج5. ص22.

منهم، وكان إلى جنبه، فقال: قتلنا والله العبد. ثم أقبل أبو العباس عليهم فقال: يـــا بنـــي الفواعـــل، أرى قتلاكم من أهلي قد سلفوا وأنتم أحياء تتلذذون في الدنيا! خذوهم! فأخذتهم الخراسانية بالكافر كوبات [اسم أعجمي للعصا الضخمة]، فأُهمدوا، إلا ما كان من عبد العزيز بن عمر بن عبد العزيز فإنـــه اســـتجار بداود بن علي، وقال له: إن أبي لم يكن كآبائهم وقد علمت صنيعته إليكم، فأجاره واستوهبه من السفاح، وقال له: قد علمت يا أمير المؤمنين صنيع أبيه إلينا. فوهبه له وقال له: لا تريني وجهه، وليكن بحيـــث تأمنه؛ وكتب إلى عماله في النواحي بقتل بني أمية"[1]، وهذا نص القصيدة[2]:

[بحر الخفيف]

أصـــــبح الملـــــكُ ثابـــــت الآســـــاس بالبهاليـــــل مـــــن بنـــــي العبـــــاس
بالصـــــــدور المُقـــــــدَّمين قـــــديماً والـــــــرؤوس القمـــــاقم الـــــرُّؤّاس
يـــا أميـــر المطهـــرين مـــن الـــذم م ويـــــا رأس منتهـــــى كـــــل راس
أنـــــت مهـــــدي هاشـــــم وهـــــداها كـــــم أنـــــاس رجـــــوك بعـــــد إيـــــاس
لا تقـــــيلنَّ عبـــــد شـــــمس عثـــــاراً واقطعـــــنْ كـــــل رَقلـــــة وغِـــــراس

أنزِلوها بحيث أنزلها اللهُ بدار الهوان والإتعـــاس

خـــــوفهم أظهـــــر التـــــودد مـــــنهم وبهـــــم مـــــنكمُ كحـــــز المواســـــي
أقصِـــــهم أيهـــــا الخليفـــــة واحســـــم عنـــــك بالســـــيف شـــــأفة الأرجـــــاس
واذكـــــرن مصـــــرع الحســـــين وزيـــــد وقتيـــــل بجانـــــب المهـــــراس
والإمـــــام الـــــذي بحـــــرّان أمســـــى رهـــــن قبـــــر فـــــي غربـــــة وتناســـــي
فلقـــــد ســـــاءني وســـــاء ســـــوائي قـــــربهم مـــــن نمـــــارق وكراســـــي

[1] الأصفهاني، أبو الفرج: الأغاني. ج4. ص344–346.

[2] نفسه. ج4. ص345. يُشار إلى ورود روايات متعددة لهذه القصيدة تتباين فيما بينها من حيث عدد الأبيات وألفاظها، لكـــن الباحـــث سيكتفي برواية الأغاني.

من الجليّ، بعد قراءة هذه الأبيات، أن المقصد الرئيس للشاعر في قصيدته هو التحريض على بني أمية وإعمال السيف في رقابهم، حيث "دعت هذه القصيدة صراحة إلى قتل من بقي من بني أمية الذي كانوا يرغبون في عفو الخليفة العباسي عنهم"[1]، ومن أجل ذلك فقد عدَّ مصطفى الشكعة أن هذا الشعر "ليس أكثر من إيقاظ للفتنة وتذكير بالثأر وإثارة لنخوة جاهلية، وليس له من الشعر إلا نظمه، أما حقيقته فمقالة سياسية عصبية كريهة"[2].

وبالنظر إلى الموضوعات الرئيسة التي تضمنتها القصيدة فقد تكونت من موضوعين[3]، ففي المقطوعة الأولى الأبيات (1–4) تضمنت مدح الخليفة، حيث بدأ قصيدته بتوجيه الخطاب إلى صاحب النفوذ والسلطة حتى يتحقق المقصد الذي يتغيّاه وهو القضاء على بني أمية حنقاً وحقداً عليهم، ولتحقيق فعل التحريض سعى إلى استمالة الخليفة منذ بداية القصيدة.

وقد غلب على المقطوعة الأولى الأفعال الكلامية الإخبارية (الإخباريات) التي حاول الشاعر بوساطتها نقل الواقع الجديد وتقريره، ولهذا يطلق عليها مصطلح التأكيديات[4]، وتشير هذه المقطوعة إلى قيام دولة بني العباس على يد عظمائها وقاداتها، ومنهم، بطبيعة الحال، الخليفة صاحب السلطان في هذه الدولة الجديدة، واستعمال الإخباريات في هذا المقام يشير إلى تأكيد المرسل بدرجات متفاوتة القوة بأن قضية ما هي أمر واقع وحقيقي، ويشي بالحالة النفسية التي يحاول الشاعر إظهارها، إذ إنه يؤكد، بوساطة هذه الأفعال الكلامية الإخبارية، على مسألة القوة والسلطة اللتين يمتلكهما الخليفة، الأمر الذي يكسبه الشرعية أمام مناوئيه وخصومه؛ شرعية القوة والسلطان من جهة، وشرعية الخلافة من جهة أخرى، وبالتالي يمكن القول إن الغرض الإنجازي من هذه الأفعال الكلامية الإخبارية يتجاوز الحيّز الإخباري

---

[1] بيرم، عبد الله: التداولية والشعر. ص126.

[2] الشكعة، مصطفى: رحلة الشعر من الأموية إلى العباسية. ط1. القاهرة: الدار المصرية اللبنانية. 1997م. ص455.

[3] يمكن العودة إلى دراسة عبد الله بيرم في كتابه "التداولية والشعر" للوقوف على تحليله لهذه القصيدة في ص126 وما بعدها، وقد تقاطعت هذه المباحثة مع دراسة عبد الله بيرم في بعض المحاور، واختلفت عن دراسته في جانب التحليل التداولي للقصيدة من منظور التحليل الناقد للخطاب للوقوف على أهم الإستراتيجيات التداولية التي استخدمها الشاعر في سبيل شرعنة قتل بني أمية.

[4] انظر: غيطاس، منى: الخطابة والتداولية. مجلة الدراية. العدد 15. 2015م. ص187.

الإبلاغي إلى الحديث عن تمثّلات القوة والسلطة التي يمتلكها الخليفة لإكسابه شرعية سلطوية تمكنّه من القيام بفعل القتل وهو ما تحقق فعلياً على أرض الواقع.

وقد استخدم في البيت الأول الفعل الماضي الناقص "أصبح" ذلك أن الأفعال الماضية، من حيث دلالتها، تفيد التقرير ووقوع الحدث، و(أصبح) هنا تحمل دلاليّاً معنى (صار)[1] التي تفيد بدورها معنى التحول والانتقال من حال إلى حال، وهذا من شأنه أن يعزّز من مكانة متلقي الخطاب (الخليفة) حيث ثبت الملك في زمانه، ثم نعت أمراء بني العباس، في البيتين الأول والثاني، بـ"البهاليل"، و"الصدور"، و"المقدَّمين"، و"الرؤوس"، و"القماقم"، و"الرّؤّاس"، وهي كلمات تشير إلى كل ما هو مُقدّم على غيره ومُعظَّم، وقد أتت بصيغة الجمع مستخدماً بذلك إستراتيجية التكثيف (Intensifying Strategy) التي من شأنها أن تزيد من القوة الإنجازية لفعل التلفّظ من الناحية التداولية، ثم ينتقل الشاعر من الحديث بصيغة ضمير الغائب إلى ضمير المخاطَب في البيت الثالث، حيث يتوجه بكلامه نحو الخليفة مباشرة مستخدماً أسلوب النداء الذي يهدف إلى طلب إقبال المنادى ولفت انتباهه من أجل قضية ما يحددها السياق، والنداء من الأفعال الكلامية التوجيهية التي تُنشئ عملية تواصلية بين طرفين بنيّة التأثير وبلوغ المقصد، وله وظيفة عملية غايتها الإبلاغ والاتصال والإقناع والحجاج[2]، ذلك "أن الملمح التداولي من غرض النداء قائم على ثنائية التواصل بين المنادي والمنادى ضمن إطار الدعوة والتنبيه، ليسمع ما يلقى إليه بعد النداء من الكلام ليعمل بمقتضاه قصد حصول الفائدة انطلاقاً من الحالة التي يرد فيها خطاب النداء الموجّهة لمقصديّته والمرتبطة بآلية الفعل الكلامي"[3]، ومن ثم، "التحفيز والتشجيع على قبول دعوات مقصودة لخلق ردود أفعال من قبل الذات المتلقّية"[4].

---

[1] السامرائي: معاني النحو. ج1. ص238.

[2] انظر: بومسحة، العربي: تداولية أسلوب النداء في التراث النحوي العربي، مقاربة سياقية من خلال نظرية الأفعال الكلامية. مجلة المعيار. المجلد 10. العدد 1. مارس. 2019م. ص10.

[3] بومسحة، العربي: تداولية أسلوب النداء في التراث النحوي العربي، مقاربة سياقية من خلال نظرية الأفعال الكلامية. ص7.

[4] نفسه. ص12.

ثم ينهي الشاعر هذه المقطوعة بالبيت الرابع الذي يحتوي على جملتين خبريتين؛ الأولى قوله: "أنت مهدي هاشم وهداها"، التي تفيد التأكيد والتحديد حيث صدّرها بضمير المخاطب المنفصل (أنت)، والجملة الثانية التي صدّرها بـ(كم) الخبرية التي تفيد الكثرة حيث قال: "كم أناس رجوك بعد إياس"، أما الجملة الأولى فهي تحتوي على فعل كلامي إخباري مفاده أن الخليفة هو المهديّ بل مهديّ بني هاشم وهو كذلك هداها، إن هذه الجملة تحمل في ظاهرها مدح الخليفة والإعلاء من شأنه، فالمهدوية صفة ذات شأن لدى المسلمين، ومن يتّصف بها فقد وُضع في مصافّ الصالحين والأولياء، وإطلاق هذه الصفة على الخليفة يهدف إلى إضفاء شرعية دينية على حكمه وسلطانه، إضافة إلى ما سبق، فإن هذه الجملة تحتوي أيضاً على معنى استلزامي يحمل قوة إنجازية مضمرة تتعدى ظاهر القول لتعبّر عن مقصد آخر مسكوت عنه وهو دفع الخليفة إلى قبول كلام الشاعر في التحريض على بني أمية والقيام بقتلهم، فهو، بحسب وصف الشاعر له، المهديّ، ومهما فعل المهديّ ذاك فلا يُشكّ في شرعيّته أو صحّة القيام به؛ لأنه مؤيّد من السّماء، كيف لا وهو سليل البيت الهاشميّ، وهو ما أدّى في نهاية المطاف إلى قتل ضيوفه من بني أمية.

وقد تضمّنت الجملة الثانية فعلاً كلامياً إخبارياً مفاده أن كثيراً من الناس قد ذهبوا للخليفة يرجونه الخلاص بعد إياسهم من بني أميّة، وقد استخدم الشاعر (كم) الخبرية التي تفيد الكثرة للتدليل على أنّ أفعال بني أمية قد عمّت أكثر الناس، وهم بدورهم ذهبوا إلى الخليفة رجاءَ أن يزيل عنهم ما هم فيه من "الإياس"، وفي هذا نوع من إضفاء الشرعية على الخليفة من خلال ما يسمى التفويض (Authorization) الذي يعطي شرعية للخليفة من أجل القيام بما هو مطالَب به من وجهة نظر الشاعر، وقد تضمنت هذه الجملة معنى استلزامياً موجهاً إلى الخليفة مفاده التحريض والدعوة إلى قتل ضيوفه من بني أمية وأنهم يستحقّون ما سيحلّ بهم من نكبات بناء على فعلوه بالناس، وبناء على ذهاب الناس إلى الخليفة وتفويضهم له.

لقد تضافرت الأفعال الكلامية في المقطوعة الأولى ليس من أجل مدح الخليفة والإعلاء من مكانته الدينية والاجتماعية والسياسية فحسب، وإنما هدف الشاعر من ذلك المدح إضفاء شرعية على حكم

الخليفة من جهة، والتأثير في سلوكه والتحريض على قتل ضيوفه الحاضرين من بني أمية من جهة أخرى، وبذا يصبح فعل المدح وسيلة لا غاية، ويصبح للأفعال الكلامية دوراً فاعلاً في ما حل بالحاضرين من بني أمية من القتل.

وفي المقطوعة الثانية الأخيرة في الأبيات (5–11) انتقل الشاعر، في قصيدته، إلى جُملة من الأفعال الكلامية التوجيهية، واللافت للنظر أن هذه المقطوعة قد استغرقت جُلّ أبيات القصيدة، لذا، يشكّل الموضوع الذي تحمله هذه المقطوعة محوراً رئيساً فيها، وتدور في فلك التحريض على بني أمية بطريقة واضحة ومباشرة، لذا حشد الشاعر مجموعة من الأفعال الكلامية التوجيهية التي يتمثل غرضها الإنجازي محاولة المتكلم توجيه المخاطَب للقيام بأمر ما وهو فعل القتل في هذا المقام، وقد اشتملت هذه المقطوعة على الأفعال التوجيهية الآتية، كما هو مبين في الجدول الآتي:

جدول (4)

أنواع الأفعال الكلامية في قصيدة سديف بن ميمون

الفعل الكلامي	نوع الفعل الكلامي	الغرض الإنجازي	دلالة الفعل الكلامي (المعنى الاستلزامي)	الفعل الناتج عن القول (التأثيري)
لا تقيلنَّ عبد شمس عثاراً	توجيهي	النهي	الدعوة إلى عدم العفو والصفح عن بني أمية	اقتناع الخليفة بعدم العفو والصفح عن ضيوفه من بني أمية ثم قتلهم والتمثيل بهم
واقطعن كل رقلة وغراس	توجيهي	الأمر	التحريض على القتل	
أنزلوها بحيث انزلها الله بدار الهوان والإتعاس	توجيهي	الأمر	الإذلال والإهانة	
أقصهم أيها الخليفة	توجيهي	الأمر	الإقصاء	
واحسم عنك بالسيف شأفة الأرجاس	توجيهي	الأمر	التحريض على القتل	
واذكرن مصرع الحسين...	توجيهي	الأمر	تذكير بمجازر بني أمية	

شكّلت هذه الأبيات قوة إنجازية قصد الشاعر بوساطتها إحداث أثر في الخليفة من أجل قتل من حلّ عنده ضيفاً من بني أمية، وبما أن فعل القتل قد وقع بحسب ما ورد في الروايات التاريخية، فإنه يمكن الحكم بالنجاح على الفعل الإنجازي الذي سعى الشاعر إلى تحقيقه في قصيدته كونه حقق الغاية منه. ومن خلال ما سبق يمكن ملاحظة ما يأتي:

- يُلاحظ في أبيات القصيدة غلبة الأفعال الكلامية التوجيهية، وبطبيعة الحال، فإنّ ذلك يلائم مقصدية الشاعر في الأبيات حيث دعا صراحة إلى قتل بني أمية، ويتمثل الغرض الإنجازي في الأفعال التوجيهية محاولة المتكلم توجيه المخاطب إلى فعل شيء ما.
- إنّ ما ورد من أفعال كلامية في هذه الأبيات يعكس جانباً مهماً من الجوانب السلوكية والفكرية والاعتقادية لدى الشاعر، فهو يحمل حقداً وكرهاً شديدين على بني أمية، وربما يرجع ذلك إلى المنطلق الأيديولوجي الذي انبنى عليه سلوكه هذا وهو مشايعته لآل البيت، وأن بني أمية عامة هم المسؤولون عن قتل ممن قُتل من آل البيت.
- إنّ أهم ما يجب التركيز عليه في هذه المباحثة، خاصة فيما يتعلق بالتحليل الناقد للخطاب، هو تحديد الفعل التأثيري أو الفعل الناتج عن القول في القصيدة، وهذا مرتبط بالسياق الذي وردت فيه، والروايات التاريخية التي نقلت لنا ذلك الموقف، حيث تمثّل الفعل الناتج عن القول في قتل ضيوف الخليفة من بني أمية.
- إنّ هذه المباحثة توضّح بجلاء كيف أن للفعل الكلامي التوجيهي دوراً بارزاً في إنشاء الفعل على أرض الواقع وهو ما يُسمى بالفعل التأثيري، أو الفعل الناتج عن القول، أو ما عُبّر عنه في النظرية التداولية في "جعل العالم يلائم الكلمات"، أو هو الأثر الذي يحدثه الفعل الإنجازي في متلقي الخطاب سواء أكان تاثيراً جسدياً أم فكرياً أم شعورياً[1].

[1] انظر: محمد، حسين عمران: شعر أبي نواس دراسة تداولية. ص208.

- تبين هذه القصيدة الدور الذي يقوم به الشعر بوصفه "سلاحاً فتّاكاً في وجه الخصوم، وناشراً للمآثر يؤثر في الرأي العام، وسجلّاً خالداً لا يبلى، [مما] جعل أغلب الدارسين لا يعدُّ الشعر فنّاً فحسب، بل هو فكرٌ وتصوّرات ومفاهيم لها أثرها اللغوي الفاعل في نفوس المتلقين وتوجهاتهم"[1].

ثانياً: الحجاج اللغوي

يهتمّ الحجاج بوصفه مبحثاً لغوياً[2] بدراسة كل ما له علاقة بطريقة إيصال الرسالة والإستراتيجيات المستخدمة لتحقيق هذا الهدف، وفهم دلالاتها في السياق الذي ترد فيه، لذا يعدّ الحجاج مبحثاً مهماً من مباحث الدرس التداولي[3]، حيث "انبثقت نظرية الحجاج في اللغة من داخل نظرية الأفعال اللغوية التي وضع أسسها أوستين وسورل"[4]، بل "من الطبيعي أن تكون التداوليات ذات طبيعة حجاجية بامتياز، ما دامت تستند إلى ثنائية المتكلم والمتلقي"[5]. وينطلق المبدأ الحجاجي من أن "حقيقة الخطاب ليست هي مجرد الدخول في علاقة مع الغير، وإنما هي الدخول معه فيها على مقتضى الادّعاء والاعتراض، بمعنى أن الذي يحدّد ماهيّة الخطاب إنما هو العلاقة الاستدلالية، وليس العلاقة التخاطبية وحدها: فلا

---

[1] بيرم، عبد الله: التداولية والشعر. ص123.

[2] لقد حدّد الباحث في هذه الدراسة مجال البحث فيما يخص مسألة الحجاج بنظرية الحجاج اللغوي عند (ديكرو) تحديداً، تمييزاً لها عن الحجاج المنطقي الذي نشأ في بداياته عند فلاسفة اليونان كأرسطو مثلاً، ومن الجدير بالذكر إلى أنّ نظريات الحجاج وآليات تناوله تتعدد وتتفرع بحسب المنطلقات الفلسفية والموضوعية التي يصدر عنها كل باحث في تناوله لهذه النظرية، فالدراسات الحجاجية قامت على إسهامات كثير من العلماء في النصف الثاني من القرن العشرين انطلاقاً من أعمال (برلمان)، و(تيتايكا)، و(تولمان)، و(همبلان)، و(غرايزر) وغيرهم. انظر: شارودو، باتريك؛ منغنو، دومينو: معجم تحليل الخطاب. ص68. ويرى الباحث أن أفضل من كتب في هذا المجال عربياً هو محمد طروس في كتابه "النظرية الحجاج، من خلال الدراسات البلاغية والمنطقية واللسانية"؟ ط1. الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة. 2006م. وانظر: صولة، عبد الله: الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية. ط2. بيروت: دار الفارابي. 2007م. ص20–ص39.

[3] انظر: حباشة، صابر: التداولية والحجاج. ط1. دمشق: صفحات للدراسات والنشر. 2008م. ص7.

[4] العزاوي: اللغة والحجاج. ط1. الدار البيضاء: العمدة في الطبع. 2006م. ص15. وتتمثل نقطة الالتقاء النظري بين نظرية الحجاج اللغوي ونظرية الأفعال الكلامية من مبدأ أن اللغة تحقق أعمالاً لغوية ذات قوة إنجازية ولا يقتصر عملها على وصف الأشياء في العالم أو تمثيل الواقع.

[5] حمداوي، جميل: التداوليات بين النظرية والتطبيق. ط1. تطوان: دار الريف. 2019م. ص13.

خطاب بغير حجاج، ولا مخاطِب (بكسر الطاء) من غير أن تكون له وظيفة المدّعي، ولا مخاطَب (بفتح الطاء) من غير أن تكون له وظيفة المعترض"[1].

واضع أسس هذه النظرية اللغوية الفرنسي (أوزفالد ديكرو/Oswald Ducrot)[2]، الذي بنى نظريته على مبدأ "أننا نتكلم عامة بقصد التأثير"[3]، وينبني على قوله هذا أمران؛ الأول أن الحجاج اللغوي لا يتمّ إلا عبر عملية تواصلية تنشأ على الأقل بين طرفين من خلال استخدام اللغة، وأما الأمر الآخر فيتمثّل في أن هدف المرسل إقناع المتلقي برسالة ما والتأثير فيه، ومن هذا المنطلق تغدو اللغة أداة من أدوات السلطة، ذلك أن الحجاج بنية لغوية منطقية، تتضافر فيها مجموعة من العناصر لغاية التأثير في المتلقي واستمالته إلى تغيير معتقد أو سلوك، ومن ثم، إنجاز شيء ما[4]، ويؤكد ذلك أبو بكر العزاوي، فنحن، على حدّ قوله، "نتكلم عادة بقصد التأثير، وهي تحاول [النظرية الحجاجية] أن تبين أن اللغة تحمل، بصفة ذاتية وجوهرية، وظيفة حجاجية...وتنتمي دراسة الحجاج إلى البحوث التي تسعى إلى اكتشاف منطق اللغة، أي القواعد الداخلية للخطاب، والمتحكمة في تسلسل الأقوال وتتابعها بشكل متنام وتدريجي"[5].

فالحجاج من حيث مفهومه العام عملية فكرية ذات هدف إقناعي موجه للتأثير في آراء المخاطَب وسلوكاته للحصول على عمل ما أو الإعداد له، و"الخطاب الحجاجي يتميز عن باقي الخطابات الأخرى بكونه خطاباً مبيناً وموجهاً وهادفاً"[6]، ومن أجل دراسة التأثير اللغوي وفعاليته الحجاجية لا بد من إدراك

---

[1] عبد الرحمن، طه: اللسان والميزان أو التكوثر العقلي. ط1. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي. 1998م. ص226.

[2] انظر: العزاوي: اللغة والحجاج. ص14. يشار كذلك إلى جهود (جان كلود أنسكومبر/ Jean Claude Anscombre) في إرساء معالم هذه النظرية مع (ديكرو). وانظر: لونجي، جوليان؛ سرفاتي، جورج: قاموس التداولية. ترجمة: لطفي السيد منصور. ط1. بيروت: دار الرافدين. 2020م. ص36.

[3] العزاوي: اللغة والحجاج. ص14.

[4] انظر: جودي، حمدي منصور: بين تداولية الأفعال الكلامية والحجاج مقاربة مفاهيمية. جامعة محمد خيضر-بسكرة. ديسمبر. 2013م. ص107.

[5] العزاوي: اللغة والحجاج. ص8.

[6] عشير، عبد السلام: عندما نتواصل نغير. دط. أفريقيا الشرق. 2006م. ص128.

ملابسات السياق، وتفاعل المعاني مع مقام التواصل، فهناك أساليب تهدف إلى "خلق دلالات ومعاني من داخل القول ككل، في علاقته بالظروف المقامية، والمعرفية، والعقلية، والنفسية وغيرها...وهذه المعاني المنتجة ترتبط في غالب الأحيان بطبيعة اللغة المستعملة، بما تحمله، بالإضافة إلى الجوانب التركيبية والمعجمية والأسلوبية، من قيم ثقافية، ودينية، واجتماعية، ونفسية"[1]، وهذا يرجع بطبيعة الحال إلى أن المتكلم يسعى إلى توجيه الخطاب توجيهاً مقصوداً بغية إقامة نمط حجاجي استدلالي مقنع أمام الطرف المقابل، مما يؤثر في طبيعة الأدوات اللغوية، والروابط الحجاجية، والأساليب الفنية المستخدمة في ذلك الخطاب.

تقوم نظرية الحجاج اللغوي على دراسة البنية اللغوية من حيث وظيفتها الحجاجية، فاللغة عند (ديكرو) في المقام الأول وظيفتها الأساسية هي الوظيفة الحجاجية، وأما الوظيفة الإخبارية أو الإبلاغية فهي وظيفة ثانوية، وهي لا تدرس أثر الموقف على الكلام، وإنما تهتمّ بدراسة أثر الكلام في الموقف[2]، أي أن الوظيفة الحجاجية تحقق أعمالاً لغوية وتؤثر في بنية الواقع وأنها ذات قوة إنجازية، والخطاب، من وجهة النظر هذه، يكتسب حجاجيته من حيث قدرته على أن يفرض على المخاطَب نتيجة محدّدة أو أن يصرفه عنها، وانطلاقاً من هذه المبادئ العامّة التي أسس (ديكرو) نظريته على أساسها، فقد وضع مجموعة من المفاهيم التي تبيّن معالم اشتغال هذه النظرية في التحليل الحجاجي اللغوي للغة، كمفهوم المواضع الحجاجية، والاتجاه الحجاجي، والعلاقة الحجاجية، والسلّم الحجاجي، والقوة الحجاجية والروابط والعوامل الحجاجية التي سنأتي على بيانها في النموذج التطبيقي.

وتأسيساً على ما سبق، فإن دراسة الحجاج تتقاطع مع التحليل الناقد للخطاب من حيث مبدأ الفاعلية التأثيرية في الطرف الآخر للفعل اللغوي داخل الخطاب، وبذلك يغدو الحجاج من هذا الجانب فعلاً سلطويّاً، والتحليل الناقد للخطاب يسعى بدوره، من حيث المنطلق المعرفي، إلى الكشف عن إساءة

[1] عشير، عبد السلام: عندما نتواصل نغير. ص171.

[2] انظر: لونجي، جوليان؛ سرفاتي، جورج: قاموس التداولية. ص213.

استخدام السلطة في الخطاب ومحاولات إضفاء الشرعية عليه، لذا فإن "عديداً من الفلاسفة يعدّون الحجاج عملية شرعنة، سواء لإضفاء الشرعية على موقف أو فكرة ما، أم لنزع الشرعية عنها. وبذلك فللشرعنة طريقان: الأول: نزع الشرعية عن مرجعيات مرفوضة، والثاني: إضفاء الشرعية على مرجعيات مرغوبة، فنزع الشرعية يعطي المتحدث مبرراً لما يتخذه من إجراءات وأعمال ضد الطرف الآخر، وإضفاء الشرعية على أقواله وتصرفاته يمنحه مبرراً لما يقول أو يفعل...واستخدام الشرعنة في خطاب النزاع إنما هو صراع سلطوي رمزي بين أطراف النزاع، كل منهم يشرعن لمرجعيته التي يريد إقامتها على أنقاض المرجعيات الأخرى"[1].

وسيكون مدار البحث في هذه الدراسة عن الروابط الحجاجية والعوامل الحجاجية ثم السلم الحجاجي في الخطاب السياسي العباسي، أما الروابط الحجاجية فهي "مجموعة متجانسة من العلامات داخل فضاء اللغة...توصف في الخطاب الاستدلالي بكونها عنصراً في استقراره وتماسكه؛ لكونها تتضمن عدداً من المعاني الوظيفية التي تنتظم في نماذج اصطلح عليها اللغويون بـ(العطف، والظرف، والاستثناء، والشرط، وغيرها من المعاني اللغوية المختلفة)"[2]، وهناك أنماط عديدة لهذه الروابط، فمنها الروابط المُدرجة للحجج (حتى، بل، لكن، مع ذلك، لأنّ...) وهناك الروابط المُدرجة للنتائج (إذن، لهذا، وبالتالي...)، ثم هناك الروابط التي تدرج حججاً قوية (حتى، بل، لكن، لا سيما...) والروابط التي تدرج حججاً ضعيفة، وأخيراً هناك روابط التعارض الحجاجي (بل، لكن، مع ذلك...) وروابط التساوق الحجاجي (حتى، لاسيما، الواو، الفاء...)[3]، وتتمثل أهمية الروابط الحجاجية من كونها تعمل على "توجيه الخطاب وجهة ما تمكّنه من تحقيق أهدافه الحجاجية بناء على درجات التفاعل بين الباث

[1] الغيلي، عبد المجيد: لغة النزاع في القضايا الدولية. ص291-292.

[2] كروم، أحمد: الروابط الحجاجية وطاقات الاستدلال. المجلة العربية للعلوم الإنسانية-جامعة الكويت. المجلد 34. العدد 136. 2016م. ص38. انظر كذلك العزاوي، أبو بكر: اللغة والحجاج. ص29.

[3] العزاوي، أبو بكر: اللغة والحجاج. ص30.

والمتلقّي. فغرض الروابط الحجاجية ليس فقط وصل السلاسل اللفظية بعضها ببعض، بل لها دور أساس في تقوية الحجة وبناء طاقات استدلالها"[1].

أما العامل الحجاجي فهو "صريفة [مورفيم] إذا جرى تطبيقه في محتوى أو ملفوظ معين، يؤدي إلى تحويل الطاقة الحجاجية لهذا الملفوظ"[2]، و"التحويل الذي يحدثه العامل الحجاجي في المحتوى الدلالي للملفوظ الذي يرد فيه لا يكون مستمداً من القيم الخبرية التي يضيفها هذا العامل، وإنّما يستمد في وظيفته التحويلية الحجاجية الخالصة، فهو لا يضيف مضموناً خبرياً، وإنّما غاية ما يحدثه هو شحن وتحويل المضمون الخبري القائم وزيادة طاقته الحجاجية في التوجه نحو نتيجة حجاجية ما؛ ليؤدي وظيفة تتلاءم مع الإستراتيجية الحجاجية للمتلفظ"[3]. ومن أهم العوامل في اللغة العربية "نجد النفي والاستثناء المفرّغ والشرط والجزاء وما إلى ذلك مما يغيّر قوة الجملة دون محتواها الخبري"[4].

وتتمثل أهمية العامل الحجاجي في حصر الإمكانات والخيارات التي قد يتيحها منطق اللغة فيما لو لم يكن في القول أو الجملة عامل حجاجي ما، وبالتالي توجيه المخاطَب نحو نتيجة محدد يرومها المخاطِب في خطابه، ويتجلى الفرق بين الروابط والعوامل الحجاجية[5] من حيث الناحية الوظيفية لكل منهما، فالروابط تربط بين حجتين...أما العوامل الحجاجية فهي...تقوم بحصر وتقييد الإمكانات الحجاجية التي

---

[1] كروم، أحمد: الروابط الحجاجية وطاقات الاستدلال. ص39.

[2] رشيد، الراضي: الحجاجيات اللسانية عند أنسكومبر وديكرو. مجلة عالم الفكر. المجلد 34. العدد 1. 2005م. ص235.

[3] زحاف، بسمة: آليات الحجاج في "عيون المناظرات" لأبي علي السكوني–دراسة تداولية. رسالة دكتوراه. الجزائر: جامعة باتنة–الحاج لخضر. 2019م. ص180.

[4] المبخوت، شكري: نظرية الحجاج في اللغة. بحث منشور ضمن كتاب "أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم". دط. تونس: منشورات كلية الآداب–جامعة منوبة. دت. ص377.

[5] من الباحثين من يميل إلى عدم وجود أي فرق بين مفهومي الروابط الحجاجية والعوامل الحجاجية، بل هما مصطلحان يشيران إلى مفهوم واحد. للمزيد حول ذلك انظر: الناجح، عز الدين: العوامل الحجاجية في اللغة العربية. ط1. تونس: مكتبة علاء الدين. 2011م. ص24. ويرى الباحث أن موضوع البحث في الروابط الحجاجية والعوامل الحجاجية يحتاج إلى مزيد من البحث والدرس خاصة مع الخلط المفهومي لدى الدارسين بين هذين المصطلحين من جهة، والأخطاء المنهجية التي ظهرت في بعض الدراسات في مستوى= =التنظير والتطبيق من جهة أخرى، لذا يجب العودة إلى المظانّ الأصلية التي ورد فيها هذا المصطلحان لدى منظري الحجاج اللغوي تحديداً، من أجل الوصول إلى أحكام علمية دقيقة حول هذين المصطلحين.

تكون لقول ما[1]، ويمكن القول إن الروابط تختص بالربط بين القضيتين البسيطتين لتصبحا قضية كبرى، في حين أن العوامل مختصة بالقضية الصغرى[2]. إن دور العامل الحجاجي يتمثل في الوقوف على "دلالة الخطاب انطلاقاً من المظاهر اللغوية القابلة للصياغة على أساس التوجيهات والتعليمات التي توفرها أبنية اللغة للقائل حتى يوجه خطابه وجهة ما"[3].

أما السلم الحجاجي فيعرف على أنه عملية تراتبية للحجج بحسب قوتها وفاعليتها الإقناعية، فالمرسل، غالباً، يسعى إلى ترتيب حججه سُلميّاً في حال كانت تلك الحجج متفاوتة من حيث قوتها وإقناعيتها، حيث يلجأ إلى السلم الحجاجي المتدرج لسردها أمام المتلقي من أجل الوصول إلى نتيجة محددة مقصودة لذاتها، و"تكمن أهمية نظرية السلالم الحجاجية أساساً في إخراج قيمة القول الحجاجي من حيّز المحتوى الخبريّ للقول، وهذا يعني أن القيمة الحجاجية لا يمكن الحكم عليها بالصدق أو الكذب لأنها لا تخضع لشروط الصدق المنطقي"[4]، إن هذه الجزئية تحديداً تبيّن أن الحجج في السلم الحجاجي التي تنتمي، بطبيعة الحال، تحت إطار قسم حجاجي محدد لا يمكن الحكم عليها بمدى مطابقتها للواقع من عدمه، أو بعبارة أخرى لا يمكن الحكم عليها بالصدق أو الكذب، إذ إن منتج الخطاب يسوق تلك الحجج وفق توجيه حجاجي محدد لتفضي إلى نتيجة يقصدها لذاتها، بغض النظر عن مدى صدق تلك الحجج، "فالحكم على المحاجّة أساسه القوة والضعف اعتباراً لطابع التدرّج فيها لا الصدق والكذب"[5]، وبناء عليه، يبرز ذلك السلطة التي يتمتع بها منتج الخطاب في أثناء سوق الحجج، فهو يهدف بوساطة السلم الحجاجي إلى إقناع المخاطَب واستمالته وتعديل سلوكه والتأثير فيه.

يقوم السلم الحجاجي على مبدأين اثنين؛ أولهما أن كل قول يقع في مرتبة ما من السلم يلزم عنه ما يقع تحته، بحيث تلزم عن القول الموجود في الأعلى جميع الأقوال الأخرى، كما أنّ كل قول في السلم كان

[1] انظر: العزاوي، أبو بكر: اللغة والحجاج. ص27.
[2] انظر: الناجح، عز الدين: العوامل الحجاجية في اللغة العربية. ص23.
[3] المبخوت، شكري: نظرية الحجاج في اللغة. ص359.
[4] نفسه. ص370.
[5] نفسه. ص370.

دليلاً على مدلول معين، كان ما يعلوه مرتبة دليلاً أقوى[1]، على أن تقع هذه الحجج في القسم الحجاجي نفسه، أي أن يكون بينها "علاقة حجاجية" التي تشير بدورها إلى العلاقات الدلالية التي تربط بين الأقوال للوصول إلى نتيجة محددة، سواء أكانت النتيجة مصرح بها أم ضمنية[2]. ويتم تمثيل شكل السلم الحجاجي كما هو ظاهر في الشكل (15) في الملحق (ج).

نموذج تطبيقي

إن هدف هذه المباحثة هو الوقوف على الإستراتيجيات والآليات الحجاجية في الخطاب السياسي العباسي والكشف عن دورها الحجاجي في الخطاب، وسيتم تطبيق ذلك على الخطبة التي ألقاها أبو جعفر المنصور بعد قتله لأبي مسلم الخراساني سعياً إلى الكشف عن دور اللغة في إرساء الهيمنة وإساءة استخدام السلطة، والآلية التي يتم من خلالها تضافر الروابط والعوامل الحجاجية والسلّم الحجاجي في إضفاء الشرعية على الخطاب وما ينتج عنه.

ألقى أبو جعفر المنصور هذه الخطبة يوم أن قتل أبا مسلم الخراساني ذلك القائد الذي حمل على عاتقه نشر دعوة بني العباس، فأخمد الثورات، وأخضع رؤساء القبائل لمبايعتهم، ومكّن لحكم الدولة العباسية في خراسان والعراق، وكان له دور محوريّ في رسم السياسية العباسية حتى زاحمت مكانته بين الناس مكانة الخليفة، وهو الأمر الذي أوغر صدر أبي جعفر المنصور، فخطّط لقتله والقضاء على شيعته وتشتيت شملهم خوفاً من تشكّل كتلة سياسية قد تطيحه يوماً ما عن سدّة الحكم، وتبينّ المصادر التاريخية أن العلاقة بين المنصور وأبي مسلم لم تكن على وفاق تامّ، فظلّ المنصور يراوغ أبا مسلم مستخدماً ليّن الكلام في رسائله حتى صدّقه أبو مسلم فمشى نحو المدائن حيث كان المنصور فقُتل هناك.

وما من شكّ، في ظلّ هذا الحدث الخطير، أنّ المنصور قد وقع في حرج شديد أمام ولاته وأمراء جيشه وعامة الناس، فكيف يأتمن الواحد فيهم على نفسه وقد قتل المنصور أوفى قائد عسكريّ نافح عن دولة

[1] انظر: عبد الرحمن، طه: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام. ط3. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربية. 2007م. ص105.

[2] انظر: المبخوت، شكري: نظرية الحجاج في اللغة. ص363.

بني العباس ضد خصومهم، فكان هذا السبب هو الذي دعا المنصور إلى إلقاء خطبة يسوّغ فيها قتل أبي مسلم، ويبيّن الأسباب التي دعته إلى ذلك مستخدماً إستراتيجيات وآليات حجاجية سعى بوساطته إلى إقناع المتلقي بشرعية ما فعله ضد أبي مسلم حتى لا يعترض عليه أحد. جاء في الخطبة:

"أَيُّهَا الناس، لا تنفّروا أطيار النعم بترك الشكر، فتحل بكم النقم، وَلَا تُسِرُّوا غِشَّ الْأَئِمَّةِ فَإِنَّ أَحَدًا لَا يُسِرُّ مِنْكُمْ شَيْئًا إِلَّا ظَهَرَ فِي فَلَتَاتِ لِسَانِهِ، وَصَفَحَاتِ وَجْهِهِ، وَطَوَالِعِ نَظَرِهِ. وَإِنَّا لَنْ نَجْهَلَ حُقُوقَكُمْ مَا عَرَفْتُمْ حَقَّنَا، وَلَا نَنْسَى الْإِحْسَانَ إِلَيْكُمْ مَا ذَكَرْتُمْ فَضْلَنَا، وَمَنْ نَازَعَنَا هذا القميص أوطأنا أم رأسه، حتى يستقيم رجالكم، وترتدع عمالكم.

وإنّ هذا الغمر أَبَا مُسْلِمٍ بَايَعَ عَلَى أَنَّهُ مَنْ نَكَثَ بيعتنا وأظهر غشنا فقد أباحنا دمه، فنكث وَغَدَرَ وَفَجَرَ وَكَفَرَ، فَحَكَمْنَا عَلَيْهِ لِأَنْفُسِنَا حُكْمَهُ عَلَى غَيْرِهِ لَنَا، وَإِنَّ أَبَا مُسْلِمٍ أَحْسَنَ مبتديا وأساء منتهيا، وأخذ من الناس بنا لنفسه أَكْثَرَ مِمَّا أَعْطَانَا. وَرَجَحَ قَبِيحُ بَاطِنِهِ عَلَى حُسْنِ ظَاهِرِهِ، وَعَلِمْنَا مِنْ خُبْثِ سَرِيرَتِهِ وَفَسَادِ نِيَّتِهِ مَا لَوْ عَلِمَ اللَّائِمُ لَنَا فِيهِ لما لام، ولو اطلع على ما أطلعنا عليه منه لَعَذَرَنَا فِي قَتْلِهِ، وَعَنَّفَنَا فِي إِمْهَالِهِ، وَمَا زَالَ يَنْقُضُ بَيْعَتَهُ وَيَخْفِرُ ذِمَّتَهُ حَتَّى أَحَلَّ لَنَا عُقُوبَتَهُ وَأَبَاحَنَا دَمَهُ، فَحَكَمْنَا فِيهِ حُكْمَهُ في غيره ممن شق العصا، وَلَمْ يَمْنَعْنَا الْحَقُّ لَهُ مِنْ إِمْضَاءِ الْحَقِّ فِيهِ."[1]

تندرج هذه الخطبة تحت إطار ما يسمى بـ"الحجاج التقويمي" حيث يكون خطاب المرسل حجاجاً على خطاب الطرف الآخر المتلقي بغية الردّ على أيّ دعاوى أو اعتراضات قد يُواجَه بها، ويراعي المرسل في هذه الحالة مسألة الإقناع فيبني حججه في الخطاب بناء على ما يتوقّعه من حجج الطرف الآخر ضد قضية محددة، فيفنّدها ويردّ عليها إما بالتصريح أو التلميح، وتسمى هذه العملية "الحوار الضمني" وغرضه قطع الشكّ المتوقَّع من المرسل إليه[2]، ويبدو جليّاً من خلال الخطبة أن تبرّماً قد وقع من العامة والخاصّة على هذا الفعل، ودليل ذلك أن المنصور أقام حواراً متخيلاً في خطبته أمام المعترضين، ففنّد

[1] ابن كثير: البداية والنهاية. ج10. ص76.

[2] انظر: الشهري، عبد الهادي: إستراتيجيات الخطاب. ص473.

حججهم وأقام الحجّة على اعتراضاتهم مستخدماً بذلك ما يتيحه النظام اللغوي من الـروابط والعوامـل الحجاج في عملية أثناء عملية الإقناع وتوجيهها نحو مقصد معين، وتسمى هذه العملية بـ"الوجهـة الحجاجية".

استهلّ المنصور خطبته هذه بالنداء الذي يحمل في طبيعته قيمة التنبيه ولفت النظر إلى ما سيُقال بعـده، ولم يبدأ المنصور في كلامه عن حادثة قتل أبي مسلم مباشرة، وإنما عمد إلى مقدمة حاول من خلالهـا استثارة مشاعر المستمعين وعواطفهم موظّفاً الاستعارة لإيصال رسالته، ذلك أن الاستعارة تزيـد مـن درجة التأثير في المتلقي لعمق التخييل الناتج عنها، فالنعم يشبهها بالأطيار التي تنفر بسبب ترك الشكر، فإذا طارت حلّت النقم مكانها، وتتمثل حجاجية الاستعارة هذه في أنها انتقلت بالكلام من الدائرة المجرّدة إلى المعنى الحسي التجريبي الذي يُدرك بوساطة الحواس من أجل استمالة النفس والتأثير في المتلقـي، وهي في هذا القول تحمل تهديداً مبطّناً للمتلقي، فمخالفة أمر الحاكم هو عدم شكر، وعدم الشـكر يبعـد النعم ويحل النقم، ومن النقم القتل، وهو ما حصل مع أبي مسلم الخراساني.

إنّ الاستعارة آلية حجاجية بامتياز وأداة استدلال حجاجية، تدعم الوجهة الحجاجية في الخطـاب، وهـي من الوسائل اللغوية التي يعتمدها المتكلّم للوصول إلى غاياته الحجاجية، وأداة مهمة من أدوات الإقنـاع والإذعان، إذ إنها تعمق المعنى وتقرّب الصورة، الأمر الذي يؤثر في المتلقّي بشكل ما، فـ"الصـورة المجازية تتنوع وظائفها داخل القول الحجاجي والعمليات الاستدلالية حسـب الأهـداف المتوخّـاة مـن استعمالها...فمنها ما هو متعلّق بالمتكلم...ومنها ما هو متعلق بالسامع كتحريك مخيلته، ومنها مـا هـو متعلّق بالمقام أو الواقع الخارجي كإبداع صورة جديدة لمعالجة بعض القضايا والوقائع"[1]، وهذا ما يُلحظ في عبارة المنصور، إذ أبدع في إيجاد صورة تخييلية تعبّر عن مدى سخطه لما وقع من غدر أبي مسلم الخراساني وخيانته للأمانة من وجهة نظره.

[1] عشير، عبد السلام: عندما نتواصل نغيّر. ص122.

وقد تضافر في هذه الخطبة عدد من الروابط الحجاجية التي نظّمت عملية ترابط الحجج فيها، ومن تلك الروابط؛ الرابط الحجاجي (الواو العاطفة) الذي يقوم بدور الجمع بين الحجج، حيث يندرج تحت إطار الروابط المُدرجة للحجج، ولا يقتصر دور هذا الرابط في مسألة إدراج الحجج فحسب، بل إنه يقوي الحجج ويضعها في سياق واحد لتدعيم النتيجة المقصودة التي يرومها المخاطِب، وهي من جانب آخر تشي بالتسلسل والتتابع في أثناء سوق الحجج، وقد ورد هذا الرابط؛ أي (الواو) في خطبة المنصور بكثرة قياساً إلى باقي أنواع الروابط الحجاجية، ومما ورد في الخطبة قول المنصور عن أبي مسلم الخراساني: "فنكثَ وغدرَ وفجرَ وكفر"، حيث تتمثل حجاجية الرابط الحجاجي (الواو) هنا في مسألة سوق الحجج للوصول إلى نتيجة محدّدة، وكذلك التتابع الذي استخدمه المنصور كإستراتيجية حجاجية للوصول إلى النتيجة التي يقصدها من هذا القول، فهو يشير بداية إلى أنّ أبا مسلم الخراساني قد نكث البيعة التي أعطاها للخليفة، إلا أنّ المنصور يبيّن أنّ أبا مسلم لم يقف عند هذا الحدّ، بل فعل أموراً أوجبت عليه القتل، وإلا لو بقي الأمر على نكث البيعة لربما خلّا سبيله، ولذلك أدرج حجة أخرى أقوى من سابقتها وهي الغدر، ثم يسوق حجة ثالثة وهي الفجور، بما تحمله هذه اللفظة من قيمة دينية تتمثل في كونها آية من آيات المنافقين، ثم يخلع عليه صفة الكفر، وبهذا أخرج المنصور أبا مسلم من دائرة الإسلام فكأنما ارتدّ عنه، وبناء على كل ذلك استحق القتل من وجهة نظره.

وورد كذلك الرابط الحجاجي (الفاء) وهو من الروابط الحجاجية الذي يفيد إدراج الحجج والربط فيما بينها حين تكون عاطفة، فيفيد التسلسل والتتابع والترتيب في سوق الحجج وهو بهذا يشبه عمل الرابط الحجاجي (الواو العاطفة)، وفي المقابل هناك السببية التي تتوسط بين السبب والنتيجة حيث تأتي في هذا السياق لغرض التعليل أو التفسير، من ذلك ما ورد في الخطبة قوله: "أيها الناس، لا تنفّروا أطيار النعم بترك الشكر، فتحلّ بكم النقم"، فالمنصور في هذا القول يبيّن أن ترك الشكر يؤدي إلى ذهاب النعم، وذهاب النعم يؤدي بالضرورة إلى حلول النقم، وقد شكّل هذا القول الذي أورده المنصور في خطبته حجة من الحجج التي ساقها ليسوّغ قتل أبي مسلم الخراساني، فأبو مسلم، من وجهة نظر المنصور، أحد

الذين تركوا الشكر، فرُفعت النعمة عنه، مما أدى إلى نزول النقمة عليه، وهي القتل على يد أبي جعفر المنصور.

وكذلك ورد الرابط الحجاجي (حتى) وهو من الروابط الحجاجية التي تقع بين قولين أو أكثر بحيث تشترك هذه الحجج في وجهة حجاجية واحدة وتخدم نتيجة واحدة، فهي تعمل على تعزيز حجاجية القول، وتعدّ من الروابط المُدرجة للحجج، ومن ذلك ما جاء في الخطبة: "وما زال ينقض بيعته ويخفر ذمته حتى أحلّ لنا عقوبته وأباحنا دمه"، لقد استعمل المنصور الرابط الحجاجي (حتى) ليدعّم الحجج التي تسوغ فعلته ضد أبي مسلم الخراساني، فقد بدأ قوله بالفعل (ما زال) الذي يفيد معنى الاستمرار حتى زمن الإخبار، ليبين المنصور أن الخراساني كان مستمرّاً في نقض البيعة وخفر الذمة ولم يرتدع أو يتب عن ذلك، حتى وصل المنصور إلى أقصى غاية التحمّل؛ ذلك أن (حتى) تحمل في فحواها معنى الغاية، ثم أتى المنصور بعد هذا الرابط الحجاجي بحجة أقوى[1] مما قبلها رغم أنها مرتبطة بها تسوّغ ما فعله به من القتل، وهو أن أبا مسلم بنقض البيعة وخفر الذمة أحل للخليفة أن يعاقبه ويبيح دمه، وهذه الحجة أقوى من سابقتها في تسويغ فعل القتل، فأبو مسلم هو من أباح قتل نفسه بسبب غدره ونقض بيعته للمنصور، ولم يكن الأمر من المنصور نفسه، فالمنصور بهذا يدفع التهمة والحرج عن نفسه من جهة، ويشرعن قتل أبي مسلم الخراساني من جهة أخرى بواسطة سوق حجج يربط بينها الرابط الحجاجي (حتى) حيث كانت ترسم المسار نحو وجهة حجاجية محددة وهي تسويغ واقعة القتل.

وكذلك ورد الرابط الحجاجي (إنّ) الذي يأتي بغرض التوكيد وإزالة الشك عن الكلام مما يؤدي إلى الإقناع والإذعان، وتتمثل حجاجية هذا الرابط في زيادة قوة القول وتمكينه في النفس وقطع الشك باليقين وحتى لا يكون هناك أي محلّ للنزاع أو الإنكار أو الردّ أو المعارضة من الطرف الآخر، إضافة إلى أن

[1] انظر: العزاوي، أبو بكر: اللغة والحجاج. ص73. ويشير أبو بكر العزاوي إلى ما يسمّى بـ"القوة الحجاجية" فهناك، على حدّ قوله، الحجج الضعيفة وهناك الحجج القوية. انظر: العزاوي، أبو بكر: اللغة والحجاج. ص130.

التوكيد يحمل في حقيقته عمل لغويّ مؤدّاه "أنا أؤكّد"[1]، وهذا من شانه أن يبرز موقع المتكلم صاحب السلطة أمام الآخر المتلقي الأضعف في الخطبة خاصة أن التوكيد يحمل في فحواه موقفاً اعتقاديّاً (Modality) فحواه "أنا متحقق كون كذا هو كذا"[2]، ويُفضي ذلك إلى أن مقتضى القول معلومة لا جدال ولا مراء فيها[3]، وينشأ بوساطة التوكيد نوع من الحوارية بين المرسل والمتلقي سواء أكان متلقياً حقيقياً أم افتراضياً، فمنتج الخطاب يحاول، في أثناء عملية إنتاج الخطاب، حصر الاعتراضات وتحديدها التي من الممكن أن يسوقها المتلقي للرد عليه، فيقوم منتج الخطاب بالرد عليها ضمنياً في خطابه من خلال التوكيد إذا استدعى موضوع الخطاب ذلك، وهذا يجعل من التوكيد "عمل كلامي يأتيه المتكلم فيجعل عمل الخصم الكلامي يسير في الاتجاه الذي يرسمه له ذلك المتكلم"[4]. ومما ورد في الخطبة: "ولا تُسرّوا غشّ الأئمة، فإنّ أحدا لا يُسرُّ منكم شيئاً إلا ظهر في فلتات لسانه، وصفحات وجهه، وطوالع نظره"، حيث ربط المنصور بين النتيجة في قوله: "ولا تسروا غش الأئمة"، والحجة: " فإنّ أحدا لا يُسرُّ منكم شيئاً إلا ظهر في فلتات لسانه، وصفحات وجهه، وطوالع نظره"، فالمنصور يوجّه العناية في حديثه نحو عدم إسرار الغش للإمام لأنه سينكشف، وحجّته في ذلك أن هذا الغش يظهر في فلتات اللسان، وصفحات الوجه، وطوالع النظر، وهذا، على التأكيد، سيؤدي إلى العقاب الوخيم مثلما حصل مع أبي مسلم الخراساني حينما انكشف غشه وخداعه من وجهة نظر المنصور، وإيراد هذه المقولة بهذه الصيغة والتوجيه الحجاجي الذي احتملته أدى إلى شرعنة فعل القتل ضد أبي مسلم الخراساني، كما أدى إلى تبكيت الآخرين وإبطال قدرتهم على الإنكار والمعارضة.

وبعد الحديث عن بعض الروابط الحجاجية في خطبة المنصور وأثرها في شرعنة قتل أبي مسلم، سينتقل الباحث للحديث عن بعض العوامل الحجاجية المبثوثة فيها، وسيقتصر الحديث في هذه المباحثة

---

[1] صولة، عبد الله: الحجاج في القرآن الكريم. ص284.

[2] نفسه. ص302.

[3] نفسه. ص305.

[4] نفسه. ص286.

على عاملي الشرط والنفي فقط، أما الشرط فهو من الأساليب اللغوية التي تتبني على وجود تلازم بين جزأين؛ فعل الشرط وجزائه، بوساطة أداة شرط، وأن الجزاء يترتب وقوعه على وقوع فعل الشرط، وتتمثل أهمية أسلوب الشرط حجاجيّاً في توجيه المتلقي نحو نتيجة محدّدة واضحة لا لَبس فيها، وهي غير قابلة للاستلزامات المتعددة، ويكون المتلقي في هذه الحالة مُدركاً للمقصد والمطلوب منه، وهو غاية فكرة الحجاج أي توجيه المتلقي إلى فهم المقصد وعدم تشتيت ذهنه بالكلام الغامض[1]، ومما ورد من أسلوب الشرط في الخطبة قول المنصور: "من نازعنا هذا القميص أوطأنا أم رأسه"، تشير هذه العبارة الشرطية إلى وجود تلازم بين الحجة "نازعنا هذا القميص" والنتيجة "أوطأنا أمّ رأسه"، وقد حدّد المنصور بوساطة أسلوب الشرط الوجهة الحجاجية التي يريد أن يصل إليها من خلال النتيجة الموجودة في العبارة، ذلك أنّ الشرط، كما أسلف الباحث، يحدد مسار الكلام نحو نتيجة محددة واستبعاد أي نتيجة أخرى قد يستنتجها المتلقي أو تخطر في خلده فيما لو لم يكن الشرط حاضراً في الكلام، والشكل (16) في الملحق (ج) يوضح ذلك.

ويُلحظ من خلال الشكل (15) أن هناك مجموعة من الاحتمالات التي قد ترد في خلد المتلقي في أثناء سماع فعل الشرط، ولكن منتج الخطاب لم يترك المجال لذلك، فحدد الوجهة الحجاجية في الجملة نحو احتمال وحيد مقصود لذاته في هذا القول، وقد ربط المنصور مسألة العقوبة "أوطأنا أُمّ رأسه" بمن ينازع في مسألة الخلافة، وهذا يحمل في مضمونه تهديداً مبطّناً إلى المتلقي في أنّ من يحاول منازعة المنصور في أمر الخلافة فالسيف له بالمرصاد، ومن ناحية أخرى، فإن هذه المقولة تحمل في مضمونها استلزاماً مفاده أن سبب قتل أبي مسلم هو منازعته للخليفة على منصبه[2].

---

[1] انظر: ناصح، كريم؛ الحسيناوي، ماجد: الدرس الأصولي في ضوء الحجاج، حجية الشرط أنموذجاً. مجلة الإمام الكاظم للعلوم الإنسانية. العدد 3. 2018م. ص83.

[2] أشارت المصادر التاريخية إلى أسباب تخوّف أبي جعفر المنصور من أبي مسلم الخراساني والمسوغات التي أدّت إلى قتل أبي مسلم من وجهة نظر العباس. وللمزيد حول هذه المسألة انظر: فوزي، فاروق عمر: العباسيون الأوائل. ط1. عمان: دار مجدلاوي للنشر والتوزيع. 2003م. ج1. ص77-78.

وخلاصة القول في هذه المسألة أن منتج الخطاب قد وظّف الشرط في خطابه بغية تحديد المسالك الخطابية التي تبين توجيه ذهن المخاطَب نحو وجهة محددة، ومسألة تحديد نتيجة معينة وتوجيه الحجاج نحوها في القول الشرطي، في بعض السياقات، كما هو جليّ في المثال أعلاه، يشير في فحواه إلى مركزية منتج الخطاب وسلطته من جهة، وهامشية المتلقي وسلبيته من جهة أخرى، كما أن المنصور بوساطة استخدام أسلوب الشرط، قام بشرعنة وتسويغ قتله لأبي مسلم الخراساني، بل وأي أحد آخر سيحذو حذوه مستقبلاً، وستكتفي الدراسة بهذا المثال لبيان حجاجية أسلوب الشرط في خطبة المنصور.

وأما النفي فهو أسلوب لغوي قائم على السلب على حدّ تعبير القدماء، والسلب يعني إنكار وقوع فعل أو صفة أو جحد دعوى، ومما يجدر الإشارة إليه، ويتعلق بصميم هذه المباحثة، أن "النفي يدلّ على تعدّد الأصوات؛ إذ يسمح للمتكلم بالتعبير المتزامن عن الصوتين المتقابلين؛ الصوت الذي يتبنى جانب الإثبات، وصوت المتكلم المتبنّي للنفي، فالنفي يشير إلى إثبات ضمني"[1]، وهو كذلك "آلية حجاجية تقصد الإقناع وترسم مسافة فاصلة لبيان المواقف المتباينة أو المتعارضة ليدحض في آخر المطاف حكماً ويثبت آخر"[2]، وهو أيضاً "ردّ على إثبات فعلي أو محتمل حصوله من قبل الغير"[3]، ولا يمكن إدراك حجاجية النفي في أي قول إلا من خلال معرفة النتيجة التي يقصدها منتج الخطاب من كلامه[4].

ومن أمثلة ذلك ما ورد في خطبة المنصور قوله: "وإنا لن نجهل حقوقكم ما عرفتم حقّنا، ولا ننسى الإحسان إليكم ما ذكرتم فضلنا"، فالمنصور يسوق هذا الكلام بعد قتل أبي مسلم الخراساني موجّهاً حديثه إلى المتلقين، ودعوى هذا الكلام أنه لما قتل المنصور أقرب قائد عسكري إلى بني العباس وأكثرهم إخلاصاً لدعوتهم، وصاحب الحظوة والمكانة لديهم، رأى أن يبيّن للناس الأمور التي سوّغت له قتله، فقام بطمأنتهم وهدّأ من روعهم حتى لا تنقلب الأمور ضدّه، فتوجه بالخطاب لهم يبين أنه لن يجهل

[1] فضل، صلاح: بلاغة الخطاب وعلم النص. ص94.

[2] زحاف، بسمة: آليات الحجاج في "عيون المناظرات" لأبي علي السكوني–دراسة تداولية. ص186.

[3] صولة، عبد الله: الحجاج أطره ومنطلقاته وتقنياته من خلال مصنف في الحجاج–الخطابة الجديدة لبرلمان وتيتيكان. بحث منشور ضمن كتاب "أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم". ص320.

[4] انظر: الناجح، عز الدين: العوامل الحجاجية في اللغة العربية. ص50.

حقوقهم؛ أي لن يجحدها أو ينكرها، ولا ينسى الإحسان إليهم، وكأنه بذلك يردّ على تلك الأصوات التي ظنّت ساعتها أن المنصور سيفتك بهم مثلما فعل بأبي مسلم، لكنه لم يترك النفي مرسلاً، بل علق وقوع المحتوى القضوي المنفيّ بوجود ما المصدرية الزمانية، فيصير المعنى (لن نجهل حقوقكم مدة معرفتكم لحقنا، ولا ننسى الإحسان إليكم مدة ذكركم فضلنا)، فوجود (ما) الظرفية الزمانية قيّد النفي بمحدد ظرفي زماني، فإذا ما انتفت الظرفية الزمانية انقلب النفي إلى ضده، مثلما حصل مع أبي مسلم، فلما جهل أبو مسلم حق المنصور بالخلافة، ونسي فضله، استحق بذلك القتل. وبناء على ذلك، فقد أدى استخدام أسلوب النفي إلى توجيه الحجاج نحو نتيجة محددة مفادها أن المنصور في خطابه يشرعن لفعل القتل الذي قام به ضد أبي مسلم، ويُفهم، ضمنيّاً، من كلامه أن من أنكر وجهل حق بني العباس وفضلهم، فقد أوجب ذلك جهل حقه من الحماية والعناية والإحسان، ومن ثم استحقاق نزول العقوبة عليه.

أما السلم الحجاجي، فقد استخدم المنصور هذه التقنية الحجاجية في سبيل تدعيم موقفه وتسويغ فعلته بعد أن قتل أبا مسلم الخراساني، حيث ساق جملة من الحجج التي تقع في إطار علاقة حجاجية واحد وقسم حجاجي واحد من أجل الوصول إلى نتيجة محددة وهي تسويغ قتل أبي مسلم، ومن ذلك قوله: " وَإِنَّ أَبَا مُسْلِمٍ أَحْسَنَ مبتديا وأساء منتهيا، وأخذ من الناس بنا لنفسه أَكْثَرَ مِمَّا أَعْطَانَا. وَرَجَحَ قَبِيحُ بَاطِنِهِ عَلَى حُسْنِ ظَاهِرِهِ، وَعَلِمْنَا مِنْ خُبْثِ سَرِيرَتِهِ وَفَسَادِ نِيَّتِهِ مَا لَوْ عَلِمَ اللَّائِمُ لَنَا فِيهِ لما لام، ولو اطلع على ما أطلعنا عليه منه لَعَذَرَنَا فِي قَتْلِهِ، وَعَنَّفَنَا فِي إِمْهَالِهِ، وَمَا زَالَ يَنْقُضُ بَيْعَتَهُ وَيَخْفِرُ ذِمَّتَهُ حَتَّى أَحَلَّ لَنَا عُقُوبَتَهُ وَأَبَاحَنَا دَمَهُ، فَحَكَمْنَا فِيهِ حُكْمَهُ في غيره ممن شق العصا، وَلَمْ يَمْنَعْنَا الْحَقُّ لَهُ مِنْ إِمْضَاءِ الْحَقِّ فِيهِ". والشكل (17) في الملحق (ج) يوضح تمثيل الحجج في هذه الخطبة على السلم الحجاجي.

ويتضمّن هذا السلّم الحجاجي مجموعة من الحجج التي ترتقي من أدنى السلم إلى أعلاه نحو نتيجة محددة يرومها منتج الخطاب وهي تسويغ قتل أبي مسلم الخراساني، ويربط بين هذه الحجج رابطين، الأول هو (الواو العاطفة) من الحجة الأولى إلى الخامسة، حيث ساهم هذا الرابط الحجاجي في تسلسل الحجج والجمع بينها وتعزيزها مما زاد من القوة الحجاجية لتلك الحجج بشكل متدرّج، ثم جاء في الحجة

السادسة الرابط الحجاجي (حتى) على رأس السلّم الحجاجي، حيث إن الحجة التي تأتي بعد هذا الرابط تكون، بالضرورة، أقوى حجّة في السلّم الحجاجي.

في الحجة الأولى أدنى السلم تحدث المنصور عن أن أبا مسلم قد أحسن في بداياته لبني العباس، ولكنه أساء في نهاياته، وهنا استخدم المنصور إستراتيجية التلطيف أو التأدّب أمام المتلقين، فلم يبدأ الهجوم على شخص أبي مسلم مباشرة، بل أقرّ بالدور الحسن الذي قام به في بدايات ثورة بني العباس، ولكنه أردف في كلامه بأن أبا مسلم قد أساء في نهاية الأمر حينما خان البيعة، ثم يأتي في الحجة الثانية للتشكيك بنزاهته، فأبو مسلم، بحسب قول المنصور، كان يأخذ من الناس الأموال لنفسه باسم بني العباس، ولا يؤدي ما عليه للخليفة، ومقصد المنصور في هذه الحجة هو جرح نزاهة أبي مسلم أمام عامة الناس والسرقة من الأموال من أكثر الأمور التي يعافها الناس، وفي الحجة الثالثة يبيّن المنصور أن قبيح باطنه قد رجح على حسن مظهره في إشارة إلى أن أبا مسلم كان يخدع الناس بحسن ظاهره، ويبطن الخبث واللؤم والخديعة، وهذا فيه ردّ ضمني على أي شخص قد يدافع عن حسن سيرة أبي مسلم في الناس، ولا يمكن تجاوز ما أوردناه في الحجج الثلاث دون الحديث عن فعالية الطباق بوصفه محسناً بديعياً أدّى دوراً مهماً في زيادة القوة الحجاجية بهدف الإقناع والبلوغ بالأثر مبلغه الأبعد[1].

وفي الحجة الرابعة يبيّن المنصور أنه قد تأكّد من خبث سريرة أبي مسلم ومن فساد نيّته، وهو هنا يُشعر المستمع بأن أبا مسلم كان يُضمر الشر للخليفة، وأن شره وخبثه لم يكن ظاهراً للعيان أو للعامة، وهو بهذا يحاول أن يشرعن فعل القتل من خلال إيهام المستمعين بوجود نيّة خبيثة مضمرة عند أبي مسلم لم تظهر للناس وإنما ظهرت للخليفة نفسه، فاستحقّ بذلك القتل، وفي الحجّة الخامسة مسوّغ آخر من مسوغات قتل أبي مسلم ساقه المنصور في هذا القسم الحجاجي وهو أن أبا مسلم نقض البيعة التي أعطاها للخليفة، وقد استخدم الفعل الناقص (ما زال) الذي يفيد استمرار الفعل واتصاله بزمن الإخبار[2]،

[1] الشهري، عبد الهادي: إستراتيجيات الخطاب. ص498.

[2] السامرائي: معاني النحو. ج1. ص240.

في إشارة إلى أن أبا مسلم حتى لقائه بالمنصور كان يسعى للإطاحة بالخليفة ونقض بيعته، وفي الحجة السادسة الأخيرة يبيّن المنصور أن أبا مسلم قد أحلّ عقوبته وأباح دمه لقاء كل الأعمال التي قام بها والتي ذكرها المنصور في الحجج السابقة، ومصدر قوة هذه الحجة الأخيرة في السلم هو أمران؛ الأول تصديرها بـ(حتى) حيث يأتي بعدها أقوى حجج السلّم، والثاني طبيعة الحجة من الناحية الدلالية حيث يشير المنصور إلى أن الذي أباح دم أبي مسلم هو أبو مسلم نفسه بسبب ما قام به من الأعمال، أي أن المنصور لم يصدر حكمه عليه لحاجة في نفسه وإنما ما حصل هو بسبب ما اقترفه أبو مسلم من نقض البيعة وخبث السريرة، فأباح أبو مسلم دمه بنفسه، وهكذا تدرجت الحجج في هذا السلم الحجاجي حتى وصلت إلى نتيجة محددة وهي حكم أبي جعفر المنصور عليه بالقتل ثم إنفاذ هذا الحكم.

إنّ براعة المنصور في هذا الخطاب تمثّلت في تدرجه بسوق جُملة من الحجج التي تنتمي إلى قسم حجاجي واحد، ثم توجيه هذه الحجج نحو وجهة محدّدة (Coorienation) حيث يكون التوجيه نحو الاتجاه نفسه عندما تتضافر حجتان أو أكثر في إثبات النتيجة نفسها وتعزيزها، بحيث تصبح هذه الحجج حججاً متساندة، وكذلك تدرّجه في سوق الحجج تصاعديّاً حتى الوصول إلى الحجة الأقوى، ثم بعد ذلك الوصول إلى النتيجة التي يرومها من خطابه، ومن الجليّ أن هدف هذه الحجج مجتمعة كانت تتمثل في شرعنة واقعة قتل أبي مسلم، وهذا، من زاوية نظر أخرى، يدل على اهتمام أبي جعفر المنصور بالرأي العام في قصره وبين رعيته، لذا عمل على إيضاح ما حصل من وجهة نظره وبروايته الخاصة.

وتخلص الدراسة في هذه المباحثة إلى أنّ المنصور حاول إضفاء الشرعية على واقعة القتل في خطابه الذي ألقاه بعد قتل أبي مسلم بوساطة استخدام التقنيات الحجاجية المتنوعة كالعوامل الحجاجية والروابط الحجاجية والسلم الحجاجي، التي شكلت بمجموعها نسيجاً خطابياً حجاجياً أدى دوراً مهماً في عملية شرعنة القتل التي تغيّاها المنصور في هذه الخطبة، وبناء عليه، فالباحث يؤكد على أهمية دراسة الحجاج اللغوي من منظور التحليل الناقد للخطاب بغية الكشف عن تمثلات السلطة والهيمنة ودور ذلك في إضفاء الشرعية على الأقوال والأفعال.

الفصل الثالث

تحليل الممارسة الاجتماعية

وفقاً للمقاربة الجدلية العلاقية التي أطّرها (فيركلف) ضمن دراسات التّحليل النّاقد للخطاب، فإنّ مرحلة الممارسة الاجتماعية (Social practice) هي المرحلة الثالثة الأخيرة في مقاربته، وبذلك تكتمل مراحل مقاربته الجدلية العلاقية بعد مرحلتي التحليل النصي وتحليل الممارسة الخطابية عبر علاقة جدلية متبادلة بين هذه المراحل الثلاث، وتعد مرحلة الممارسة الاجتماعية مرحلة مهمة؛ ذلك أنها تدرس الخطاب ضمن السياق الاجتماعي والثقافي الأوسع، حيث إنّ الخطاب يعكس، بطبيعة الحال، الأعراف الاجتماعية والمعتقدات والأفكار التي تنشأ ضمن سياق زماني ومكاني محدّدين، لذا تركز هذه المرحلة على دراسة الآلية التي يؤثر الخطاب بوساطتها في المجتمع، ومدى إسهامه في الحفاظ على الهياكل الاجتماعية والسياسية والاقتصادية القائمة، ويمكن دراسة الممارسة الاجتماعية عبر دراسة الكيفية التي يتمّ بوساطتها خلق أو تعزيز الأفكار النمطية تجاه الجماعات الإنسانية الأخرى، أو كيفية استخدام الخطاب في تعزيز نمط الاختلاف (Differences) أو دراسة الخطاب وأثره في السلوك الإنساني الاجتماعي أو السياسي أو الاقتصادي.

وينطلق (فيركلف) في دراسته للخطاب من "اعتبار استخدام اللغة شكلاً من أشكال الممارسة الاجتماعية، لا مجرد نشاط فردي محض أو رد فعل للمتغيرات الموقفية"[1]، وهذا يشير إلى أن الخطاب يتشكل بحسب البناء الاجتماعي الذي يتموضع داخله، وأنه ذو قدرة على التّكوين والتغيير الاجتماعي، لذا "فالخطاب ممارسة لا تقتصر على تمثيل العالم بل تتجاوز إلى الدلالة عليه، أي إنه يكوّن العالم ويبنيه"[2]، أو بمعنى آخر، إنه يسهم في التغير الاجتماعي (social changes)، لذا فهو يرى أن آثار الخطاب البنّاءة تتمثل في ثلاثة جوانب؛ فهو من ناحية يسهم في بناء الهويات الاجتماعية ومواقع الذوات، وهو

[1] فيركلف: الخطاب والتغير الاجتماعي. ص86.

[2] نفسه. ص87.

من جانب ثان يساعد في بناء العلاقات الاجتماعية بين أفراد المجتمع، وهو، أخيراً، يسهم في بناء نظم المعرفة والعقيدة[1].

ويعتمد (فيركلف) في مقاربته في مرحلة الممارسة الاجتماعية على مقولات (ميشيل فوكو) خاصة ما أطلق عليه (نظام الخطاب)، الذي يبحث فيه عن آليات تحكم الهياكل الاجتماعية في الخطاب، وعن كيفية خضوع الخطاب الفعلي للأعراف الكامنة في المجتمع[2]، و"لا ينسحب مفهوم نظام الخطاب على تحليل كل الأنواع الخطابية، وإنما يقتصر على تلكم الخطابات التي توصف بأنها ممارسات اجتماعية، وأيديولوجية مؤسساتية، وترجع العلاقة الأكيدة التي تربط الأيديولوجيا بالخطاب إلى كون الأخير الأداة الوحيدة للتعبير الأيديولوجي، لأنه حقيقة تاريخية متغيّرة؛ فيظلّ الخطاب –علاوة على ارتباطه بأيديولوجيا معينة– مرتبطاً ببنى اجتماعية محددة"[3].

أما عن دور الخطاب في الممارسة الاجتماعية، فالخطاب هو الطريقة التي يستخدمها الأفراد والجماعات للتواصل، ويشمل ذلك العناصر اللغوية وغير اللغوية، حيث يتم تبادل الأفكار والمعتقدات والقيم، وبناء على ذلك، يغدو الخطاب أحد أهم أدوات الممارسة الاجتماعية التي يتم بوساطتها فرض الهيمنة وإساءة استخدام السلطة وبناء الهوية الاجتماعية للأفراد والمجموعات، ومن ثَمّ، تنميطها، فالممارسة الخطابية تشكّل الممارسة الاجتماعية على اعتبار أن اللغة ليست أداة محايدة، لذا يتعيّن على محلل الخطاب، في أثناء تحليل الممارسة الاجتماعية، فهم السياق الاجتماعي التي أُنتج فيه الخطاب، وهذا يتضمن دراسة العوامل السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية التي تؤثر في القضايا التي يتناولها الخطاب، كذلك التركيز على الأفكار والمعتقدات التي يتضمنها ذلك الخطاب، ثم دراسة أثر الخطاب في الممارسات الاجتماعية والتغيرات التي يمكن أن يحدثها داخل بنية المجتمع، ذلك أن الخطاب قدر يؤدي إلى إحداث تحولات في المواقف والاتجاهات السياسية والاقتصادية والاجتماعية على مستوى الفرد والجماعة، ومن

[1] فيركلف: الخطاب والتغير الاجتماعي. ص87.

[2] انظر: فيركلف: اللغة والسلطة. ص49.

[3] خولي، احمد: نظام الخطاب السياسي. ص10.

هذا المنطلق، تغدو دراسة استجابات الجمهور ذات أهمية كبيرة من أجل مراقبة الأثر التي يتركه الخطاب في المجتمع.

وتركز هذه المرحلة على دراسة الأبعاد الأيديولوجية السائدة داخل نظام الخطاب سواء أكانت هذه الأيديولوجيات ظاهرة بيّنة الملامح أم خفية يتمّ تمريرها بطريقة مغلّفة، وكذلك دراسة الدور الذي تقوم به في إذكاء الصراع، إذ إنها تقوم بدور مركزي في تشكيل الصراعات والتوتّرات داخل المجتمع، وكذلك دورها في إعادة إنتاج السرديات السائدة أو تعزيز أيديولوجيا معينة على حساب أخرى مهمّشة وهو دور سلبي يمكن أن يؤدي إلى التحيّزات ضد الأفراد والجماعات، ومن هذا المنطلق، فالخطاب "باعتباره ممارسة أيديولوجية يكوّن دلالات العالم، ويطبّعها، ويحافظ عليها ويغيّرها من مواقع منوعة في علاقات السلطة... فالأيديولوجيا دلالات تتولد داخل علاقات السلطة بوصفها بُعداً من أبعاد ممارسة السلطة والصراع على السلطة"[1].

كذلك تدرس هذه المرحلة مسألة الهيمنة (Hegemony) وكيفية تمثّلها في الممارسات الاجتماعية داخل نظام الخطاب، كذلك تدرس التفاعلات التي تنشأ بسببها، وتحديد الأطراف ذات العلاقة؛ الطرف الذي لديه القدرة على ممارسة السلطة وتشكيل الخطاب أو إعادة إنتاجه، والطرف الآخر الذي تُمارَس عليه الهيمنة ويستهلك الخطاب الذي تنتجه هذه السلطة، فدراسة الهيمنة من منظور التحليل الناقد للخطاب يساعد في فهم آليات استخدام اللغة والخطاب في تسويغ الأيديولوجيات المُهيمِنة وترسيخها في المجتمع، والكشف عن علاقات القوة والسيطرة ومحاولات الحفاظ عليها، وطرق إرساء مظاهر التفاوت الطبقي داخل بنية المجتمع، حيث تتجلّى كل تلك الممارسات، في نهاية الأمر، على شكل هيمنة خطابية تعزّز من السلطة القائمة، وتقصي المعارضة أو الأقلّيات المُهمَّشة، والهدف الأساسيّ الذي يتغيّاه الخطاب المهيمِن هو إعادة تشكيل الرؤى الاجتماعية والثقافية والسياسية والاقتصادية من منظور السلطة القائمة.

[1] فيركلف: الخطاب والتغير الاجتماعي. ص90.

وفي هذه المرحلة تُدرس مسألة تأثير الهياكل الاجتماعية[1] (Social structures) على الخطاب وتأثرها به ما يؤدي إلى التغيّر الاجتماعي (social change)، ويقصد بالهياكل الاجتماعية الأنماط والتشكيلات التي ينظم بها المجتمع التفاعلات والعلاقات بين أفراده كالأسرة، والتعليم، والحكومة وغيرها من أنواع التشكيلات الاجتماعية، حيث تقوم هذه الهياكل بدور مهمّ في تنظيم العلاقة بين الأفراد ووضع القواعد والأطر التي يتبعها الأفراد في المجتمع حيث تحدد الدور الاجتماعي المنوط بكل منهم. وتعدّ اللغة من أهم الأدوات التي يستخدمها أفراد المجتمع في تشييد الهياكل الاجتماعية أو الحفاظ عليها أو تنظيم علاقة الأفراد داخلها، وفي ذات السياق، تعدّ الهياكل الاجتماعية إطاراً مهماً يؤثر في إنتاج الخطاب وتوزيعه واستهلاكه، حيث يتأثر الخطاب بالتحولات الاجتماعية والسياسية والثقافية والاقتصادية، كما أنه يسهم في المعرفة وتشكيل الرؤى الاجتماعية، ومن ثم، فهو يسهم في التحولات والصيرورة الاجتماعية[2].

وفي هذا الفصل سوف يسعى الباحث إلى تحليل الخطاب السياسي العباسي وفقاً للإطار النظري الذي وضعه (نورمان فيركلف) في مرحلة الممارسة الاجتماعية، حيث درس في مقاربته الجدلية العلاقية الأيديولوجيا، والهيمنة، ثم التغير الاجتماعي على أساس أنّها مسائل اجتماعية يمكن دراستها عبر الخطاب بوصفه أداة اجتماعية تتجلي فيه مظاهر التفاعلات الاجتماعية، فالتحليل الأيديولوجي للخطاب يكشف عن الأفكار والمعتقدات التي تؤمن بها التكتلات السياسية المختلفة، وبالتحديد دراسة أثر الخطاب السلطوي المهيمِن على الأفكار السائدة في المجتمع، ثم بعد ذلك سيقوم الباحث بتحليل مظاهرة الهيمنة الخطابية التي تقوم بدور مهم في تكريس مظاهر السيطرة بين السلطة وفئات المجتمع الأخرى، فالخلفاء العباسيون وولاتهم سعوا إلى السيطرة على الخطاب العام، وأخيراً، دور كل من الأيديولوجيا والهيمنة في التغيّر الاجتماعي والتحولات السياسية التي رافقت أحداث تلك المرحلة الانقلابية.

---

[1] انظر: بدوي، أحمد زكي: معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية. د.ط. بيروت: مكتبة لبنان. د.ت. ص397.

[2] فيركلف: اللغة والسلطة. ص35.

المطلب الأول: الأيديولوجيا

إنّ المنطلق الجدليّ الذي ينطلق منه (فيركلف) في دراسته للأيديولوجيا[1] هو التأكيد الحثيث والمستمر على العلاقة القائمة بين اللغة والسلطة والسياسة، فالخطاب، من هذا المنظور، أداة تستغلها السلطة في سبيل التأثير في الأفكار والمعتقدات والتصورات الفردية والجماعية خاصة في المواقف السياسية، وبناء عليه، يمكن بوساطة التحليل الناقد للخطاب الكشف عن الأيديولوجيات التي يتضمنها الخطاب المهيمِن، ويرى كذلك أن دراسة الأيديولوجيا في طور الممارسة الاجتماعية تنبني على ثلاث مقولات مهمة؛ الأولى أن الأيديولوجيا تتمثل مادياً في ممارسات المؤسسات، والثانية أنها تسهم في تكوين الذات[2]، والثالثة الأخيرة أن أجهزة الدولة الأيديولوجية[3] (Ideological state apparatuses) هي غنائم تحاول كافة الأطراف الداخلة في دائرة الصراع السيطرة عليها[4]، ويُستنتج من كلام (فيركلف) السابق أن مسألة الأيديولوجيا ليست مفهوماً فلسفياً نظرياً مجرداً، وإنما ترتبط بالممارسات الاجتماعية مباشرة[5].

---

[1] يشار إلى وجود إجماع بين الدارسين والباحثين على أن مفهوم الأيديولوجيا من أكثر المفاهيم التي اختلف عليها حتي قيل إنها من أكثر المفاهيم مراوغة في العلوم الإنسانية بأكملها، ذلك أنها خاضعة لنسبية المنظور الفردي والاجتماعي والسياسي والاقتصادي والثقافي، ثم قد تختلف الدلالات من مكان إلى آخر ومن حقبة زمنية إلى أخرى، مما جعلها تحمل لدى بعض الدارسين دلالات إيجابية، وعند غيرهم دلالات سلبية، وعلى إثر ذلك فقد خلص (مارتن سيجلر) إلى تعريف الأيديولوجيا بوصفها "مجموعة من الأفكار يضع من خلالها الناس ويفسرون ويبررون غايات ووسائل النشاط الاجتماعي المنظّم، بغضّ النظر عمّا إذا كان ذلك النشاط يهدف إلى الحفاظ على نظام اجتماعي بعينه أو تعديله أو اقتلاعه أو إعادة بنائه. وبهذا التعريف، لم تعد الأيديولوجيات لا جيدة ولا سيئة، لا صادقة ولا كاذبة، لا منفتحة ولا مغلقة، لا محررة ولا إكراهية، وإنما تستطيع أن تكون كل تلك الأشياء". هيود، أندرو: مدخل إلى الأيديولوجيات السياسية. ط1. ترجمة: محمد صفار. القاهرة: المركز القومي للترجمة. 2021م. ص20-21.

[2] يعارض (فيركلف) النظرة التي تجعل من "الذات الفردية" ذات بُعد سلبي فقط، أي بمعنى أنها تتأثر بما تتلقاه دون حول منها ولا قوة، بل يرى أن الذات في أحايين كثيرة تتبنى بعدا إيجابياً وتتمتع بالقدرة على العمل الخلّاق، وعملية التوازن بين اعتبار الذات ناتجاً أيديولوجياً وبين اعتبارها عاملاً فعّالاً يعتمد على عدد من المتغيرات والأحوال الاجتماعية. انظر: فيركلف: الخطاب والتغير الاجتماعي. ص117.

[3] انظر: مارشال، جوردن: موسوعة علم الاجتماع. ترجمة: محمد الجوهري وآخرون. مصر: المجلس الأعلى للثقافة. ط1. 2000م ج1. ص96.

[4] انظر: فيركلف: الخطاب والتغير الاجتماعي. ص113.

[5] يرى علماء الاجتماع أن الأيديولوجيات وقائع (Facts) ينبغي دراسة ماضيها ونشأتها وتطورها، ثم الكشف عن القوانين التي تحكم سيرها، على اعتبار أنها مشروطة اجتماعياً، إضافة إلى أنها تتباين وتتصارع فيما بينها حين تتداخل في الهياكل الاجتماعية فتؤدي إلى الصراع بين الأفكار (Conflict of ideas) حين نعتبر الأفكار كأسلحة (Ideas as weapons). انظر: إسماعيل، قباري: علم الاجتماع والأيديولوجيات. د.ط. الإسكندرية: المكتب العربي الحديث. د.ت. ص17.

وتتجسّد الأيديولوجيا في بنية الهياكل الاجتماعية، فهي، من هذا المنحى، مجموعة متنوعة من الأفكار والقيم والمعتقدات التي تؤثّر في سلوك الأفراد والجماعات، ومن هنا، يرى (فيركلف) أهمية دراسة الأيديولوجيا بوصفها ظاهرة اجتماعية يمكن ملاحظتها ودراستها عبر الخطاب، وبما أن الأيديولوجيا تؤثر في الفرد، فهي تسهم في بناء هويته وطريقة تفكيره، وهو الأمر الذي تسعى إليه كافّة الكيانات السياسية في سبيل الهيمنة وبسط السيطرة على الأفراد والجماعات بوساطة الخطاب، ومن أجل القيام بذلك، فإن الكيانات السياسة تعدّ "أجهزة الدولة الأيديولوجية" غنائم وأدوات من أجل الترويج لأفكارها ونشرها في المجتمعات، ومن ثَمَّ، تعزيز الهيمنة وبسط السيطرة، فالخطابات تمتلك القدرة على تكوين الأحداث الاجتماعية، حيث يمكن أن تحدث تغييرات على صعيد مباشر في المعرفة والمعتقدات والمواقف والقيم، أما على المدى الطويل فيمكن أن تسهم في تغيير هوية أفراد المجتمع، كما يمكن أن تشعل الحروب وتسهم في تغيرات ديموغرافية وجيوسياسية وثقافية، كما يمكن أن تؤثر على العالم المادي كتغيير التخطيط المدني والهندسة المعمارية والتصميم الفني[1].

وما من شكّ في أن (فيركلف) ينطلق، في دراسته لمسألة الأيديولوجيا، من المنظور الفلسفي الماركسي[2] الذي يعدّ الأيديولوجيا نسقاً أو منظومة فكرية تسعى إلى التزييف والتشويه والتضليل في سبيل خدمة الطبقات الحاكمة في المجتمع، ويسعى إلى الكشف عن الآليات التي يتم بوساطتها استخدام الأيديولوجيا في تعزيز هيمنة فئة اجتماعية على أخرى داخل المجتمع عبر إحداث تغييرات في الأفكار والتصورات الفردية والجماعية، ويكون دور محلل الخطاب، فيما يخصّ هذه المسألة، هو الكشف عن محاولات الهيمنة وتزييف الواقع وتضليل الأفراد والجماعات عبر إنشاء وعي فردي أو جماعي قادر على كشف تمثلات الهيمنة وإساءة استخدام السلطة داخل الخطاب، وكذلك القدرة على اختراق الخطاب للوصول

[1] فيركلف: تحليل الخطاب، التحليل النصي في البحث الاجتماعي. ص33.

[2] رغم وجود عدة معان فلسفية للأيديولوجيا مختلطة بمفاهيم اقتصادية وسياسية وسيكولوجية إلا أن المحور الأساسي الذي تدور في فلكه هو المنظور الماركسي على اعتبار أن ماركس هو أول من وضع هذا المصطلح واستخدمه في أدبيات علم الاجتماع. انظر: إسماعيل، قباري: علم الاجتماع والأيديولوجيات. ص18.

إلى المعاني العميقة والأفكار المسكوت عنها التي يحاول منتج الخطاب تمريرها في أثناء محاولاته التأثير في المتلقي، حيث "تعمل الأيديولوجيا المهيمنة على حماية النسق وضمان استمراريته. وطبيعي أن لهذه الوظيفة هدفين: ضمان مصلحة الفئة المهيمنة التي تعبر عن هذه الأيديولوجيا، وإقناع الفئة المهيمن عليها بالقبول والانصياع لهذه السيطرة وأداء دورها على أفضل وجه باعتباره يعبر عن مصلحتها أيضاً"[1].

ولكن ينبغي التنبيه، أخيراً، إلى أن الأيديولوجيا ليست مجرد أفكار تولد قناعات فقط، بل تتعدى ذلك إلى تشكيل مبادئ ومنطلقات تكون ذات مرجعية للسلوك الإنساني، فالأيديولوجيا، من حيث المبدأ، مجموعة من الأفكار والقناعات التي تشكل نظرة متكاملة للعالم والحياة، وفي الوقت نفسه، فإنّها تعمل على تشكيل قاعدة مرجعية ثابتة لتوجيه تصرفات الأفراد والمجتمعات، فهي، من الناحية السوسيولوجية، نسق من الأفكار التي تنبثق عن حالة اجتماعية معينة بحيث تكون قادرة على إشاعة التآلف الفكري الاجتماعي، وعلى تعبئة الأفراد وضبطها وتوجيهها نحو وجهة ما، وبناء عليه، فالأيديولوجيا تحمل في مضمونها بُعداً عمليّاً يدفع الأفراد والجماعات نحو الصيرورة المجتمعية.

والبحث في مسألة الأيديولوجيا في العصر العباسي من منظور التحليل الناقد للخطاب يرتبط، في جانب منه، بالأحزاب والكيانات السياسية المتناحرة التي لم تألُ جهداً في نشر أفكارها ومعتقداتها بين الناس حتى أضحت هذه الحقبة الزمنية ساحة صراع فكري بين التكتلات السياسية في سبيل محاولتهم الإخضاع وبسط السيطرة والاستحواذ على السلطة وتوسيع مناطق النفوذ، وقد تنوعت الأفكار السياسية والفكرية والفلسفية وحتى الفقهية حول ماهية الحكم ومن يحقّ له أن يتولى الخلافة وأن يمارس سلطته على الآخرين، ممّا شكّل حالة سياسية فكرية فريدة تمثّلت في طبيعة الاستقطاب الأيديولوجي (Ideological Polarization) الكبير والعميق الذي نشأ في تلك المرحلة الزمنية الانقلابية، والذي ما تزال آثاره ماثلة في الصراعات المذهبية والطائفية والحزبية حتى وقتنا الحاضر.

[1] هاني، إدريس: الأيديولوجيا بين الحقيقة والزيف. مجلة عالم الفكر. المجلد 36. العدد 3. 2008م. ص231.

إن نجاح العباسيين في فرض وجودهم أمام جميع الأطراف السياسية في تلك الحقبة الزمنية العاصفة بالأحداث والتغيرات لم يكن وليد الصدفة، وإنما جاء نتيجة عمل متواصل من العباسيين على مدار سنين طويلة عبر الدعوة السرية ثم العلنية في سبيل شرعنة وجودهم وأحقيتهم بالزعامة والخلافة، وكانت كذلك وفق قناعات ومعتقدات وأفكار أسست أرضية صلبة لقيام الكيان السياسي الجديد؛ أي الدولة العباسية، حيث كان لهذه القناعات والمعتقدات دور كبير في تأسيس هذه الدولة وفق رؤية أيديولوجية (Ideological Vision) محددة فرضها العباسيون على المجتمع أفراداً وجماعات.

وينطلق هذا الموضوع من سؤال مشروع مفاده:

كيف تمكن العباسيون من تحقيق مشروعهم السياسي بإقامة الخلافة وتسلّم مقاليد الحكم في فترة التحول السياسي التي أعقبت ضعف سلطان الأمويين على الأرض، وظهور معارضة قوية ذات ثقل سياسي وعسكري كبيرين؟

إن دراسة مسألة التحول السياسي (Political Transformation) الذي صاحب نشوء الدولة العباسية بعد القضاء على الدولة الأموية وما نتج عن هذه المرحلة من مشكلات وتحوّلات كبيرة مسّت العمق التاريخي في التجربة العربية الإسلامية، لهي مسألة مهمة ومركزية في أثناء محاولة تحليل الأيديولوجيا بوصفها مظهراً من مظاهر الممارسة الاجتماعية السائدة في تلك الحقبة الزمنية من منظور دراسات التحليل الناقد للخطاب، فهذه الدراسات تسعى، من حيث المبدأ، إلى تفكيك مظاهر الهيمنة وسوء استغلال السلطة في تمرير الأيديولوجيات وتأثير ذلك على المجتمعات، وبما أن الخطاب، أيّ خطاب، يتأثر بالسياقات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، فإن ذلك الأثر سيظهر جليّاً في أوقات الحروب والأزمات والتحولات السياسية الجذرية وفترات الانقلاب السياسي والاجتماعي والاقتصادي، لذا تُدرس هذه الخطابات وتُحلَّل من أجل تكوين صورة عنها، فالخطاب، بوجه من الوجوه، هو مرآة للواقع وناتج عنه في الآن نفسه.

وتظل مسألة الأيديولوجيا المرتكز الأول الذي يُعوّل عليه في دراسة هذه المرحلة المهمة التي شكّلت بدورها منعطفاً تاريخياً في تراثنا العربي الإسلامي، ويمكن أن نجلّي هذه المسألة انطلاقاً من التعريف الآتي للأيديولوجيا؛ فهي، من منظور علم الاجتماع[1]، "نسق الأفكار والأحكام الواضحة والمنظّمة بوجه عام، الذي يقوم بوصف وتفسير وتأويل وتبرير وصنع الجماعة أو التجمّع، والذي يحدد –استناداً إلى قيم معينة– اتجاهاً محدداً للعمل التدريجي للجماعة أو التجمع...أو الأسلوب الذي يحاول من خلاله أعضاء جماعة معينة تفسير وضعهم القائم وإضفاء معنى معيناً عليه"[2]، ويُستشفُّ من هذا التعريف أن الأيديولوجيا نسق أو نظام يشتمل على أفكار واضحة ومحدّدة بحيث تكون بعيدة عن الغموض أو التعقيد حتى يسهل تلقّيها، ومن ثَمَّ، سهولة نشرها، إضافة إلى وجود هدف محدّد وغاية من وجود هذه الأفكار، فهي ليست عبثية أو فوضوية أو عشوائية، وهذا ما نلمسه في البنية الفكرية للثورة العباسية، حيث قامت ضد الحكم الأموي بناء على برنامج سياسي واضح ومحدد، وتلقّفها كثير من الناس بالقبول والتسليم لأسباب كثيرة لا مجال لذكرها في هذه المباحثة.

وأما عن طبيعة الثورة العباسية فقد كانت حركة ثورية (revolutionary movement) ذات أيديولوجيا سياسية–دينية، فعلى "المستوى العملياتي، تأخذ الأيديولوجيات على أية حال شكل حركات سياسية عريضة تنخرط في التعبئة والصراع على السلطة"[3]، حيث سعت هذه الحركة السياسية بكل الوسائل المتاحة إلى السيطرة على الحكم والاستحواذ على الخلافة من أيدي الأمويين، ولذلك لم يجد العباسيون أي حرج من استخدام القوة العسكرية في سبيل إحداث التغيير المنشود، بل وتشير كثير من الروايات التاريخية إلى أنهم ترخّصوا في الدماء، خاصة دماء بني أمية، وحتى مع أبناء عمومتهم من العلويين حلفاء الأمس، وهذا يرجع، بطبيعة الحال، إلى أن الأيديولوجيات ذات بُعد عملي تسعى إلى

---

[1] اعتمد الباحث على تعريف الأيديولوجيا من منظور علم الاجتماع حتى يتناسب مع طبيعة الدراسة التي تقوم، في هذا الفصل، على مفاهيم هذا العلم، وحتى تتناسب كذلك مع الطريقة المنهجية التي اتبعها (فيركلف) في مقاربته الجدلية العلاقية.

[2] السمالوطي، نبيل: الأيديولوجيا وقضايا علم الاجتماع. د.ط. الإسكندرية: دار المطبوعة. د.ت. ص32.

[3] هيود، أندرو: مدخل إلى الأيديولوجيات السياسية. ص24.

إحداث التغيير عملياً وعلى أرض الواقع دون مهادنة أو موارية في معظم الأحيان، ولذلك ترتبط الأيديولوجيا دائماً بالسلطة في سبيل تقديم خارطة فكرية للعالم الاجتماعي عبر إقامة العلاقات بين الأفراد والجماعات من جانب، والسلطة من جانب آخر، ومن هنا، فالأيديولوجيا تقوم بدور حاسم في دعم السلطة القائمة أو إضعافها أو تحديها من خلال إبراز مظالمها وشرورها[1].

ويرى الباحث أن الإيديولوجيات التي تحمل في صميمها ادّعاء دينيّاً ما، هي من أكثر أنواع الأيديولوجيات فعالية وقدرة على اختراق الواقع والنجاح في بسط النفوذ والسيطرة أطول مدّة ممكنة، ذلك أنها تستند، في دعواها، إلى النصوص المقدسة التي يتلقّفها الناس على أنها مسلَّمات لا يمكن دحضها أو معارضتها أو عدم الامتثال لمضامينها، لذلك سنجد أن دعوة بني العباس قد قامت على أساس أيديولوجي ديني متين ينهل، في بنيته العقدية، من النصوص الإسلامية المقدّسة كالقرآن الكريم، والسنة النبوية، وبعض الآثار الواردة عن الصحابة والتابعين، حيث قام العباسيون بتجيير هذه النصوص المقدسة وتحوير مضامينها وإعطائها تأويلاً يشرعن لدعوتهم ويساعدها على الانتشار والنفاذ إلى قلوب الناس ويؤكد على أحقيتهم في تسلّم مقاليد الخلافة.

إلا أن هذه الأيديولوجيا الدينية–السياسية التي دعا إليه بنو العبّاس أفرزت إشكالية كبيرة تمثّلت في إخراج مسألة الحكم والخلافة من دائرة السجال السياسي ووجهات النظر المختلفة حول مسألة الحكم إلى دائرة الوحي المطلق الذي لا يجوز التشكيك فيه، حيث تجاوزت أيديولوجيا الثورة العباسية مرحلة الجدل السياسي على الخلافة إلى التحريض والتطرف والعمل المسلح وانتهاك حرمة الإنسان حياً وميتاً، ففي أثناء سعيهم إلى تثبيت نظام الحكم والحفاظ عليه قام العباسيون بممارسة العنف المفرط والإخضاع والقمع والإقصاء، وبناء عليه، فقد تحول الصراع السياسي حول مسألة الخلافة إلى صراع عقدي يتبنّى الحقيقة الإلهية المطلقة، من وجهة نظر العباسيين، التي لا مراء فيها ولا جدال، وهذا يرجع إلى الطريقة

[1] هيود، أندرو: مدخل إلى الأيديولوجيات السياسية. ص27.

التي تحاول الأيديولوجيات من خلالها إلى ادّعاء الكونية والشمولية[1] في سبيل التأثير على الأفراد ومعتقداتهم، إذ إن إلباس الأيديولوجيا لباس الحقيقة المطلقة والشاملة يسهّل من استمالة الناس ورضوخهم وإقناعهم بها وذلك يؤدي بدوره إلى سيطرة الكيانات السياسية على الحكم مدة أطول، ويؤدي كذلك إلى تبرير السياسات الصادرة عن منظومة السلطة الحاكمة.

لقد قامت الأيديولوجية العباسية على ثلاثة مبادئ رئيسة، شكلت بمجموعها البنية الفكرية للدعوة العباسية، الأول وهو مبدأ التفويض الإلهي أو الحاكمية الإلهية، والثاني وهو مبدأ مظلمة آل البيت النبوي، والثالث، الذي نُظِّر له بشكل مدروس في مرحلة متأخرة قليلاً بعد تثبيت أركان الحكم زمن المنصور، وهو الدعوة إلى المهدوية. والشكل (18) في ملحق (ج) يوضح بيان هذه المبادئ.

أما المبدأ الأول، فهو يشير إلى أصل أيديولوجي مركزي قامت عليه معظم الأحزاب الدينية في تلك الحقبة الزمنية، فالعباسيون[2] والعلويون والخوارج وغيرهم أسّسوا أحزابهم على أساس ديني في الدرجة الأولى مفاده أن الحاكمية لله وللشريعة الإسلامية، فالله –عزّ وجلّ– هو خالق الكون والمتحكم به ومالك كل شيء، وهو مطلق القدرة والقوة، والشريعة الإسلامية هي القانون الأعلى والدستور الذي بموجبه تسير الحياة بكل تفاصيلها الكبيرة والصغيرة، وما أُثر عن النبي من الأقوال والأفعال والصفات هو مرجعية مهمة في حياة المسلم يجب العودة إليها وتمثّلها، أما الحاكم المسلم أو الخليفة فهو الإنسان المخوّل لإقامة شرع الله في أرضه، وبالعودة إلى معنى كلمة "الإسلام" التي ترسّخت في القرآن الكريمة والسنة النبوية، فهو، من الناحية الأيديولوجية الفكرية والعملية، يعني التسليم الكلي لله، فليس بمقدور أي

[1] انظر: زلغوط، يوسف: الأيديولوجيا ووظائفها السياسية. مجلة أوراق ثقافية. المجلد 3. العدد 12. 2021م. ص219.

[2] تبنى العباسيون مذهب "أصحاب الحديث" وهو المذهب الذي سُمّيَ بعد ذلك بمذهب "أهل السنّة والجماعة"، وبحسب فاروق فوزي، فقد هدف العباسيون من تبنّي هذا المذهب للوقوف ضد المعارضة خاصة العلويون من جهة، وإلى الوقوف ضد حركات الزندقة والشعوبية من جهة أخرى، حيث كان العباسيون بحاجة إلى مذهب يجمع حولهم العامة ضد الأطراف التي تحاول القضاء على دولتهم، فكان تبني البعد الديني في السياسية العباسية سلاحاً سياسياً بيد الخلفاء أكثر من كونه عقيدة دينية. انظر: فوزي، فاروق: العباسيون الأوائل. ج2. ص425.

سلطة أن تقيم شرعيتها إلا بالإيمان به[1]، وعلى هذا المبدأ أقامت الأحزاب شرعيتها وأيديولوجيتها السياسية الدينية.

إن الثورات السياسية ذات الأيديولوجيا الدينية تجعل من النصوص المقدسة مرجعية أولى في رسم المسار السياسي الذي ستسير عليه ثورتهم، وفي توطيد أركان السلطة والحكم بعد تحقيق أهدافها، الأمر الذي يؤمّن توجيه الثورة نحو تحقيق غايتها التي أُنشئت من أجلها، وكذلك المساعدة في تكوين الهوية السياسية للثورة بحيث تحمل أيديولوجيا محددة تتميز فيها عن غيرها من الثورات أو الحركات السياسية، وليسهل أيضاً إقناع الناس بها واستمالة قلوبهم إليها، وهذا ما نراه ماثلاً في طبيعة الثورة العباسية في البداية، ثم في طبيعة الدولة التي شيّدوا أركانها بعد ذلك، فقد اصطبغت سياستها بالصبغة الدينية وأوّلوا النصوص القرآنية والأحاديث النبوية لتسير في ركب طموحاتهم السياسية، وكذلك استغلال المنامات والرؤى المختلقة والاستناد عليها من أجل حسم الصراع السياسي الأيديولوجي على السلطة والحكم.

وبالعودة إلى مبدأ التفويض الإلهي، فقد سعى العباسيون في خطابهم السياسي إلى بيان الشرعية التي تستند عليها دعواهم إلى الخلافة، وإلى الأرضية الأيديولوجية التي تقوم عليها ثورتهم ضد الأمويين، حيث ربطوا مسألة إعادة الخلافة إلى أهلها، ورفع ظلم الأمويين عن الناس، وإرساء العدالة بينهم – ربطوا كل ذلك بنصوص دينية مقدسة في محاولة منهم إلى شرعنة ثورتهم في بداية الأمر ضد الأمويين، ثم شرعنة استحقاقهم للخلافة بعد نجاح الثورة ضد أبناء عمومتهم العلويين، وفي الوقت نفسه، نزع الشرعيّة عن أيّ معارضة سياسية تحاول الوقوف أمام طموحاتهم السياسية، ولو طوّفنا في خطب الخلفاء العباسيين وأمرائهم وقادات جيوشهم لرأينا حجم التحشيد الهائل للنصوص الدينية من آيات قرآنية، وأحاديث نبوية، ومرويات مأثورة عن بعض الصحابة أو التابعين، كل ذلك في سبيل تعزيز

[1] انظر: شاتليه، فرانسوا: تاريخ الأيديولوجيات. ج1. ص238.

الرؤية الأيديولوجية التي تبناها بنو العباس في خطابهم الثوري السياسي للوصول إلى سدّة الحكم[1]، فالمكوّن الديني هو أحد أهم مكوّنات الشخصية العربية، وهذا ما أدركه العباسيون منذ بداية ثورتهم، لذا، فإنّ "تأكيد العباسيين على الكتاب والسنة جعلهم يشعرون منذ بداية خلافتهم بالحاجة إلى الاستناد على قاعدة إسلامية واسعة تدعمهم، لأن القوى التي قادوها أثناء الثورة لم تكن متجانسة الأفكار والأهداف"[2]، فكانت الدعوى الدينية أو التفويض الإلهي هي البوتقة التي انصهرت فيها هذه الجماعات.

ولم تتجلّ الدعوى الدينية في اللغة السياسية، إن شعراً أو نثراً، فحسب، بل تجلّت في بعض المظاهر الدينية غير اللغوية التي تبين حرص العباسيين على المبالغة في إظهار الجانب الديني في كثير من شؤون الملك والسياسية، فكانوا يحرصون على ارتداء بردة النبي[3] –صلى الله عليه وسلم– خاصة في أوقات المناسبات الدينية والمواكب والأعياد، ولا غرو في أن ذلك يحمل في طيّاته توظيفاً سياسياً بيّناً، إذ إن لُبس البردة يُكسِب صاحبها شرعية دينية وسياسية كبيرتين، فهي من الناحية العلاماتية "السيميائية" وسيلة اتصالية غير لغوية تقوم على أيديولوجيا وتمثلات سياسية ودينية، وتؤدي دلالة مهمة في بيان المكانة التي يتميّز بها من يلبسها أيديولوجياً ومذهبياً وطبقياً من جهة، واستحقاقه الملك والمكانة السياسية العالية من جهة أخرى توسّلاً بمكانة النبي –صلى الله عليه وسلّم–؛ من أجل إضفاء هالة من الشرعية السياسية والقدسية الدينية، ولم يقف الأمر عند البُردة، بل اتخذ العباسيون من راية الرسول – صلى الله عليه وسلم– السوداء التي كانت تُسمى راية "العقاب" شعاراً لهم منذ انطلاق ثورتهم ضد الأمويين، وهي تحمل كذلك دلالة دينية سياسية عميقة فيما يتعلق ببعض ما أثر عن أحاديث الرايات

---

[1] قد يعترض بعضهم على مسألة جعل الخلفاء العباسيين مستغلين للدين، ويعتبرهم خلفاء حكموا حقيقة بكتاب الله وسنة نبيه، إن هذه الدعوى تتكسر أمام أمواج روايات القتل المنظم الذي صاحب ثورة العباسيين ضد معارضيهم، وكذلك تتعارض مع كثير من أقوالهم وأفعالهم، إذ رسّخ السفاح مبدأ الملك بالوراثة لا بالشورى كما كانت في عهد الخلفاء الراشدين جرياً على ما قام به سلفهم الأمويون، بل إن المفارقة في هذا السياق أن الذين ثاروا ضد النظام القبلي الوراثي في تعيين الخلفاء، هم أنفسهم رسخوا هذا المبدأ عند تسلمهم للحكم.

[2] سوي، خير الدين يوجه: تطور الفكر السياسي عند أهل السنة. ط1. عمان: دار البشير. 1993م. ص72.

[3] حول صحة نسبة البردة إلى النبي –صلى الله عليه وسلم– انظر: باشا، أحمد تيمور: الآثار النبوية. د.ط. القاهرة: مطبعة دار الكتاب العربي. 1951م. ص ص 7–21.

السود، وقيل إن الراية السوداء تحمل معنى الحداد على من قُتل من آل البيت في معاركهم مع بني أمية وأن بني العباس يطالبون بالقصاص من قتلتهم، أو أنها مخالفة ضد بني أمية الذين كانوا يتزيّون بالبياض ويرفعون رايات بيضاء في مناسباتهم الدينية ومعاركهم[1].

لقد أرسى الخلفاء العباسيون مبدأ التفويض الإلهي والحاكمية الإلهية منذ الخطاب التأسيسي الأول[2] الذي ألقاه أبو العباس السفاح بصفته أول خليفة للدولة العباسية في مسجد الكوفة يوم أن بويع له بالخلافة، حيث بيّن، من جُملة ما بيّن في ذلك الخطاب، الشرعية التي تستند عليها هذه الدولة المستحدثة، يقول السفاح: "الحمد لله الذي اصطفى الإسلام لنفسه تكرِمة، وشرّفه وعظّمه، واختاره لنا وأيَّده بنا، وجعلنا أهلَه وكهفَه وحصنَه، والقُوّام به، والذّابّين عنه، والناصرين له"[3]، فهو يُقرُّ، في كلامه هذا، بأن شرعيته مستمدّة، ابتداءً، من الإرادة الإلهية المحضة، فالله هو الذي اصطفى الإسلام ابتداء، وهو الذي أيّده ببني العباس وجعلهم أهله وكهفه وحصنه والقوّام به والناصرين له، ثم يلمّح إلى أن هذه الشرعية مستمدة أيضاً من قرابتهم إلى الرسول –صلى الله عليه وسلم–، حيث قال في الخطبة نفسها: "وخصّنا برَحِمِ رسول الله –صلى الله عليه وسلم– وقرابته، وأنشَأنا من آبائه، وأنبتنا من شجرته، واشتقّنا من نبعته"[4].

وقد أكّد داوود بن علي أنهم سيحكمون بكتاب الله وسنة نبيه في محاولة منه إلى استمالة قلوب الناس، يقول: "لكم ذمة الله –تبارك وتعالى– وذمة رسوله –صلى الله عليه وسلم– وذمة العباس –رحمه الله– أن نحكم فيكم بما أنزل الله، ونعمل فيكم بكتاب الله، ونسير في العامة منكم والخاصة بسيرة رسول الله –صلى الله عليه وسلم–"[5]، وخطب في أهل مكة لما كان والياً عليها، فقال: "والله ما قمنا إلا لإحياء

---

[1] انظر: عمر، فاروق: بحوث في التاريخ العباسي. ط1. بيروت: دار القلم للطباعة. 1977م. ص247 وما بعدها. وكذلك: شنقارو، عواطف العربي: فتنة السلطة. ط2. بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة. 2001م. ص89.

[2] رسّخ العباسيون فكرة مبدأ التفويض الإلهي منذ بدايات الثورة العباسية أي قبل تكوين دولتهم بزمن، وظهر ذلك بوضوح في مراسلاتهم مع القبائل العربية التي حاولوا استمالتها إلى صفهم، ومع الحركات السياسية المعارضة التي نشطت ضدهم، ويمكن تحليل هذا الخطاب للكشف عن تصوّر العباسيين ومعارضيهم حول مسألة الثيوقراطية وعلاقتها بالممارسة السياسية.

[3] صفوت، أحمد: جمهرة خطب العرب. ج3. ص1.

[4] نفسه. ج3. ص2.

[5] نفسه. ج3. ص4.

الكتاب والسنّة والعمل بالحق والعدل"[1]، وكان أبو مسلم الخراساني يدعو "الناس إلى كتاب الله وسنّة نبيه –صلى الله عليه وسلم–"[2]، ويمكن للمتتبّع أن يجد هذه الدعوى في معظم خطاباتهم ومراسلاتهم السياسية والعسكرية مع حلفائهم وأعدائهم.

وتبدو هذه النبرة السياسية المغلفة بالدعوى الدينية حول مسألة التفويض الإلهي أوضح ما تكون عند أبي جعفر المنصور[3] في مكة إذ قال: " إنما أنا سلطان الله في أرضه، أسوسكم بتوفيقه وتسديده، وأنا خازنه على فيئه؛ أعمل بمشيئته، وأقسمه بإرادته، وأعطيه بإذنه"[4]، حيث يقر المنصور "بأن خلافتهم هي بإرادة الله وبتفويضه، وأنهم أُعدّوا لهذه المنزلة، واختيروا لهذا المنصب"[5]، وهو بهذه الكلمات يحيط نفسه بهالة من القداسة الدينية التي لا تدع مجالاً لمعترض على شخصه أو شاكٍّ في حكمه أو رافض لسياساته، فمن ذا الذي يعترض على "سلطان الله"؟!، ومن ذا الذي يجرؤ أن يقف أمام الخليفة المؤيد من السماء؟!، وقال المنصور يوم أن منح ولاية العهد لابنه المهدي "هذا الذي أنت فيه عطاء من الله"[6]، ومثل ذلك ما جاء في وصية المنصور لابنه المهديّ حيث قال له: "السلطان حبل الله المتين وعروته الوثقى"[7]، وكذلك لما استدعى المنصور الفقهاء: مالك بن أنس وأبان حنيفة ومحمد بن عبد الرحمن القرشي المعروف بابن أبي ذئب ليسألهم: "كيف ترون هذا الأمر الذي أعطاني الله من أمر الأمة"، ولما اتهمه ابن أبي الذئب

---

[1] البلاذري، أحمد بن يحيى: جمل من أنساب الأشرف. ج4. ص117.

[2] مجهول: أخبار الدولة العباسية. تحقيق: عبد العزيز الدوري؛ وعبد الجبار المطّلبي. دط. بيروت دار الطليعة للطباعة والنشر. 1971م. ص292.

[3] يشار إلى أن الخلفاء العباسيين، خاصة أبو جعفر المنصور، قد أشاروا في مناسبات عدّة لمسألة علم الباطن الغيبي الذي لا يطلع عليه إلا الأولياء والخاصة، فقد وردت روايات عن "الصحيفة الصفراء" التي ورثها العباسيون عن بني هاشم والتي فيها علم الباطن وما سيحدث في المستقبل خاصة بما يتعلق بأخبار الخلفاء العباسيين، ففيها، على حدّ زعم العباسيين، علم الآباء ما كان وما هو كائن إلى يوم القيامة، ويرى الباحث أن الحديث عن هذه الصحيفة في الخطاب العباسي مبدأ سياسي ديني حاول العباسيون بوساطته شرعنة أحقّيتهم في الخلافة، جرياً على عادة الأحزاب السياسية ذات التوجه الديني التي تتبنى مسألة الإيمان والمعتقدات الدينية في سبيل توجيه التصرفات واتخاذ القرارات وتفسير بعض الأحداث السياسية، وترسيخ مبدأ علم الباطن فيه تعزيز لقضية الحاجة إلى الحكم الديني والقيادة الروحية والاتصال بالعالم الغيبي في توجيه سياسيات الدولة.

[4] صفوت، أحمد: جمهرة خطب العرب. ج3. ص22.

[5] سوي، خير الدين يوجه: تطور الفكر السياسي عند أهل السنة. ص73.

[6] الطبري: تاريخ الرسل والملوك. ط2. بيروت: دار التراث. 1387هـ. ج8. ص75.

[7] صفوت، أحمد: جمهرة خطب العرب. ج3. ص31.

بالظلم رد عليه المنصور: "أتقول هذا لخليفة الله في أرضه"[1]، وقيل للمنصور: "يا أمير المؤمنين، إن الله لم يرض من نفسه بأن يجعل فوقك أحداً من خلقه"[2].

إن إرساء مبدأ التفويض الإلهي والحاكمية الإلهية في الخطاب الثوري السياسي يضفي المصداقية عليه والتأثير العاطفي في المتلقين، ويشكل عنصر استقطاب للعامة والخاصة، فالنصوص الدينية هي نصوص مقدسة في وجدان الناس، وجعل الأصل الديني مرجعية للحكم السياسي يعزز من العاطفة الدينية لديهم ويزيد من فرص تقبلهم ورضاهم عن الحالة السياسية الجديدة، ثم إن هذا المبدأ يمكّن منتج الخطاب من تبرير مواقفه وقراراته استناداً إلى السلطة الإلهية العليا، ويمكّنه كذلك من إظهار هذه المواقف والقرارات على إنها إرادة إلهية محضة أو أن ما يحدث هو جزء من الخطة الإلهية التي لا دخل للناس بها ولا مندوحة إلا القبول بنتائجها، وهذا ما يُستشفّ من الخطاب السياسي العباسي إذ صوّروا مذهبهم السياسي على أنه قدر الله المحتوم الذي لن يزول إلى أن يسلموا هذا الأمر إلى عيسى –عليه السلام–، فأضحت الدعوى الدينية في المناكفات السياسية أداة تنافسية صراعية توسّلت بها الأحزاب السياسية للاستحواذ على السلطة.

إن الإشكال الأساسي الذي ترتبت على مسألة التفويض الإلهي، من الناحية الأيديولوجية، هي حرمان الأمة من الشورى في مسألة اختيار الحاكم المسلم التي ترسخت منذ صدر الإسلام، فالخليفة في أيديولوجيا الدعوة العباسية مُؤيَّد من السماء ولا يحق لأحد أن يعترض على أهليّته أو شرعيته وعلى وجه التأبيد، حيث أكّد العباسيون، في مناسبات عدة، على بقاء الخلافة فيهم حتى نزول عيسى –عليه السلام، وكذلك بعض المرويات التي نسبت إلى الرسول –صلى الله عليه وسلم– التي تؤكد على حقّ العباسيين في الخلافة، من ذلك الأثر الذي جاء فيه أن النبي قال للعباس: "إذا سكن بنوك السَّوَاد ولبسوا

[1] الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد. ط1. بيروت: دار الكتب العلمية. ج3. ص101.

[2] نفسه. ج9. ص276.

السوّاد، وكانت شيعتهم أهلَ خراسان، لم يزل الأمر فيهم حتى يدفعوه إلى عيسى بن مريم"[1]، وكذلك الأثر المروي عن الرسول: "الخلافة في ولد عمي صنو أبي، حتى يسلموها إلى المسيح"[2]، وفي هذه الآثار الحديثية المُختَلَقة سدٌّ للباب أمام أي أحد يريد أن يطالب بحقه في الخلافة، مما أسهم في شرعنة الجبروت والبطش والسطوة والقتل من قبل العباسيين ضد مخالفيهم، وأسهم كذلك في تشكيل أيديولوجيا سياسية دينية اتّسمت بالإقصاء المذهبي والسياسي أسّست لمرحلة جديدة اتّسمت بالدموية والطغيان.

ولم يقف الأمر عند هذه المأثورات الحديثية المختلقة، بل تعدى ذلك إلى اختلاق المنامات[3] التي تحمل في فحواها دعوى سياسية دينية تشرعن لحكم العباسيين، في محاولة منهم إلى ربط الوقائع السياسية بالجانب الروحي المرتبط بالإرادة الإلهية المحضة التي لا يخالطها شكّ ولا يمكن ردّها، فالأحلام والرؤى كانت وما تزال مكوناً أساسياً من مكونات الثقافة الإسلامية، فهي تمس اللاوعي الجمعي وتربط الواقع المعاش بالغيبيات، وقد وُظّفت سياسياً أيام العباسيين في مواجهة خصومهم السياسيين، لذا غدت المنامات أداة أيديولوجية تؤيد السلطة وتشرعن لبقائها وتحاول إسقاط مخالفيها، ومن أهم الخلفاء الذين استخدموا "الدعاية المنامية السياسية" وتوظيفها سياسياً أبو جعفر المنصور الذي لم يترك سبيلاً إلا وسلكه في سبيل تثبيت حكم بني العباس.

ومن مناماته التي ذكرتها كتب التاريخ ما ذكره الخطيب البغدادي في كتابه تاريخ بغداد: " قال المنصور يومًا ونحن جلوس عنده: أتذكرون رؤيا كنت رأيتها ونحن بالشراة؟ فقالوا: يا أمير المؤمنين ما نذكرها. فغضب من ذلك وقال: كان ينبغي لكم أن تثبتوها في ألواح الذهب وتعلقوها في أعناق الصبيان. فقال عيسى بن علي: إن كنا قصرنا في ذلك فنستغفر الله يا أمير المؤمنين فليحدثنا أمير المؤمنين بها. قال: نعم. رأيت كأني في المسجد الحرام وكأن رسول الله صلى الله عليه وسلم في الكعبة وبابها مفتوح

[1] السيوطي، جلال الدين: تاريخ الخلفاء. ط1. بيروت: دار ابن حزم. 2003م. ص18.

[2] نفسه. ص18.

[3] ستقتصر هذه المباحثة على مثال واحد فقط بما يخدم مقاصد الدراسة، مع الإشارة إلى أنه يمكن التوسع، لمن أراد، في دراسة التوظيف السياسي للمنامات وأثرها في الصراعات السياسية في العصور المختلفة، حيث كانت مسألة المنامات حاضرة في الحياة السياسية والاجتماعية في التاريخ الإسلامي وحتى وقتنا الحاضر، مما يؤكد على حضورها الكبير في العقلية الجمعية.

والدرجة موضوعة وما أفقد أحداً من الهاشميين ولا من القرشيين إذا منادٍ ينادي: أين عبد الله؟ فقام أخي أبو العباس فتخطى الناس حتى صار على الدرجة فأخذ بيده فأدخل البيت، فما لبث أن خرج علينا ومعه قناة عليه لواء قدر أربعة أذرع وأرجح فرجع حتى خرج من باب المسجد. ثم نودي: أين عبد الله فقمت أنا وعبد الله بن علي [عمّه] نستبق حتى صرنا إلى الدرجة، فجلس فأخذ بيدي، فأصعدت فأدخلت الكعبة، وإذا رسول الله صلى الله عليه وسلم ومعه أبو بكر وعمر وبلال. فعقد لي وأوصاني بأمتـــه وعمّمنـــي وكان كورها ثلاثة وعشرين كوراً. وقال: خذها إليك أبا الخلفاء إلى يوم القيامة"[1].

يحاول أبو جعفر المنصور أن يسقط بعض الوقائع السياسية على منام له مشبع بالتـــأويلات والـــدلالات السياسية، حيث وظفه لهدف سياسي يشرعن فيه حكم العباسيين دون الأمويين والعلويين أولاً، ثمّ حقّـــه في الخلافة دون عمّه عبد الله بن علي الذي ثار ضده في الشام ثانياً، فالمنصور يسأل من حولـــه عـــن رؤيا رآها في الشراة وهو صغير، وهو هنا يضفي نوعاً المصداقية على رؤياه، إذ إن رؤيا الأطفال تقع عند أهل التعبير؛ خاصّة إن كانت تحمل دلالات وتأويلات أكبر من تستوعبه ســـنّه الصـــغيرة، كرؤيـــا يوسف –عليه السلام– مثلاً، ثم حينما يسأل المنصور من حوله عن هذه الرؤيا على اعتبار أنه قد حدّث عنها من قبل، ولا يذكرها أحد من الحضور يغضب غضباً شديداً لذلك مما يستدعي أحد الحضـــور أن يستغفر الله عن هذا الخطأ!! ثم يقول المنصور إنه كان ينبغي أن تثبّت هذه الرؤيا على ألـــواح الـــذهب وأن تُعلَّق في أعناق الصبيان، في دلالة على أهميتها الكبيرة وحتى لا تُمحى مع طول العهد، ثـــم يـــأتي المنصور في منامه هذا على أشرف بقعة لدى المسلمين وهو البيت الحرام أمام الكعبة المشرّفة تحديـــداً ليضفي هالة من القدسية على منامه.

ثم يروي أن الرسول –صلى الله عليه وسلم– كان جالساً داخل الكعبة ومعه أبو بكر وعمر وبـــلال – رضوان الله عليهم–، ودلالة هذه الأسماء من الناحية السياسية أن العلويين كانوا يحمّلون أبا بكر وعمـــر –رضي الله عنهما– مسألة الالتفاف على حقّ عليٍّ الشرعي في الخلافة يوم السقيفة، فذكرهم المنصـــور

[1] الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد. ج1. ص86.

في منامه نكاية بهم، ومن الجليّ أن المنصور قد استثنى من الأسماء عثمان بن عفان وعلي بني أبي طالب –رضي الله عنهما–، فالأول يشير إلى الأمويين، والثاني إلى العلويين، وهو في غنى عن ذكرهما في هذا المقام لئلا يُضفي أي شرعية سياسية لهما ولأتباعهما، وأما ذكر بلال بن رباح –رضي الله عنه– فذلك لأنه كان من الموالي حيث اشتراه أبو بكر الصديق ثم أعتقه، والغالب في الظن أن المنصور قد جاء على ذكر بلال في هذا المقام ليشير إلى مكانة الموالي في الإسلام خاصة أن أمّ المنصور كانت من الموالي، وهذا يفسّر سبب تأخره في تسلّم الخلافة على الرغم من أنه يكبر السفاح بعشر سنوات، فالأخير أمه عربية حرّة، فذكر بلالاً حتى لا يُعيّره أحد بنسبه لأمّه.

ثم يشير المنصور إلى أنه لم يفقد أحداً من الهاشميين والقرشيين، فذكر الهاشميين فيه إشارة إلى أبناء عمومتهم من العلويين، وذكر القرشيين إشارة إلى بني أمية تحديداً، وهذا يشير إلى مسألة سياسية مهمة وهي أن العباسيين يستحقّون الخلافة دوناً عن غيرهم من سائر القرشيين. ثم ينادي منادٍ "عبد الله" وهو السفّاح أخوه من أبيه، فيدخل على النبي ثم يخرج ومعه قناة؛ أي رمح، عليه لواء، وزاد ابن كثير أن لونه أسود[1] في إشارة إلى راية بني العبّاس، والدلالة السياسية التي يحملها وجود الرمح واللواء هو الحرب، فاللواء يُعقد عادة لأمير الجيش خاصّة في أرض المعركة، وغالباً ما يوضع على الرمح في إشارة إلى القتال، وهذا يشرعن للمعارك التي خاضها العباسيون ضدّ مخالفيهم، فتلك المعارك قدر محتوم لا مفرّ منه بحسب هذه الرؤيا.

ثم يشير المنصور إلى أنه نودي مرة أخرى "أين عبد الله؟" وفي هذه المرة يقوم المنصور وعمّه عبد الله بن علي يتسابقان حتى وصلا أمام الكعبة، وفي هذا إشارة سياسية إلى الخلاف السياسي الذي دبّ بين المنصور وعمه حول الخلافة، فبعد موت السفاح نادى عبد الله بن علي بالخلافة لنفسه وهو بالشام، فبعث له المنصور أبا مسلم الخراساني للقضاء على ثورته، وهو ما حصل في نهاية الأمر حيث مات في السجن، ولا يمكن التحقّق ما إذا كان المنصور قد قصّ هذه الرؤيا قبل قتل عمه أم بعده، ولكن في

[1] انظر: ابن كثير: البداية والنهاية. ج10. ص130.

جميع الأحوال فالمنصور يسعى إلى شرعنة ما قام به من القتال ضد عمه للاستحواذ على كرسيّ الخلافة، ولذلك يشير المنصور في منامه أنه بمجرد وصولهما إلى باب الكعبة سنجد أن علي بن عبد الله يجلس على الأرض ويمسك بيد المنصور ويساعده بنفسه على دخول باب الكعبة.

وفي نهاية المنام يروي المنصور أنّ الرسول قد عقد له بالخلافة وهذا يحيل إلى ما ورد في هذه المباحثة فيما يخص مسألة التفويض الإلهي والاصطفاء الربانيّ للخليفة، وأن النبي أوصاه في أمته، وفي هذا مضاهاة لوصاية الرسول لعلي عند الشيعة، ثم تتجلّى مسألة الاصطفاء والتفويض في تعميم الرسول للمنصور، فقد اقتضت العادة أن يضع الخليفة العمامة إيذاناً بتولّيه الخلافة، ذلك أن العمائم تيجان العرب، وأن الرسول كوّرها ثلاثاً وعشرين كورة، ولربما يشير ذلك إلى الفترة الزمنية التي ستستمر فيها خلافة المنصور، ثم وصفه النبي وكنّاه بأنه "أبو الخلفاء"، وهذا يعبّر عن نيّة المنصور توريث الخلافة لذريّته من بعده إلى يوم القيامة، وهو ما حصل بالفعل إذ إنه عزل ابن أخيه ولي العهد عيسى بن موسى، وأعطاها لولده المهدي. لذا، فإنّ هذه الرؤيا التي قصّها المنصور على جُلسائه تُظهر جانباً مهماً من أساليب المنصور في تدعيم سلطته وشرعنة خلافته وخلافة العباسيين على اعتبار أنها تفويض إلهي واصطفاء رباني، ثم إظهار نيته في توريث الحكم لابنه المهدي من بعده، فالتوظيف السياسي لهذه الرؤيا واضح بيّن، وهو يعبّر عن أيديولوجيا سياسية حاول المنصور بكل الوسائل المتاحة أن يشرعنها ويثبتها في وجدان الخاصّة والعامّة.

وأما المبدأ الثاني الذي قامت عليه أيديولوجيا دعوة بني العباس فهي مظلمة آل البيت النبوي التي تمثّلت داخل الخطاب السياسي للدعوة العباسية في أمرين اثنين؛ تمثّل الأول في مسألة الالتفاف على حقّ آل البيت الشرعي في الخلافة، وأن بني أمية قد اعتدوا عليها واستأثروا بها لأنفسهم دون وجه حق، وأن بني العباس هم الورثة الحقيقيون لها، وتمثّل الأمر الآخر في الأخذ بالثأر لآل البيت عامة، وأبناء عمومتهم العلويين خاصة، والقصاص من قتلتهم من بني أمية، حيث أشار العباسيون في مناسبات عدّة إلى هذه المظلومية في سبيل الوصول إلى الحكم أولاً، ثم الاستئثار به بعد نجاح ثورتهم، ومن أجل ذلك،

رفع العباسيون بالاشتراك مع العلويين في بداية الثورة شعار "الرضا من آل البيت"[1]، والمقصود بـ"الرضا" الخليفة الشرعي الذي بايعه العلويون والعباسيون في بداية الثورة دون الإفصاح عن اسمه حتى لا تصل إليه أيدي بني أمية وتقتله، فبقيت مسألة أخذ البيعة مُحاطة بالسرية والكتمان، حتى تمكّن أصحاب الثورة من القضاء على الدولة الأموية، لكن العباسيين التفّوا على العلويين بعد نجاح الثورة وقلبوا لهم ظهر المجنّ، وقصروا مفهوم آل البيت على العباسيين.

ويبدو أن العباسيين قد أدركوا منذ بداية الثورة أن دعوتهم لخلافة بني العباس لن تُؤتي ثمارها إذ إن هوى الناس كان يميل إلى جعلها في نسل بنت الرسول –صلى الله عليه وسلم– فاطمة وزوجها علي بن أبي طالب، فالحسن والحسين هما الوريثان الشرعيان للخلافة بعد مقتل علي –رضي الله عنه–، ويبدو أن أمراً ما قد طرأ في هذه الفترة جعل الخلافة تنتقل من العلويين إلى العباسيين في ظروف يكتنفها شيء من الغموض[2]، وحصيلة الأمر أن العباسيين كانوا قد استولوا على الحكم بدعوى استعادة الحق الشرعي لآل البيت مستغلّين بذلك الموارد التي بذلها العلويون عسكرياً وسياسياً في سبيل الاستحواذ على الخلافة، على أن هذا الخلاف لم يجنح في بدايته نحو الاقتتال، خاصة في عهد أبي العباس السفاح، فقد قربهم منهم واعتنى بهم أيّما عناية، وكان يقدّمهم ويلاينهم في المعاملة، ولكن بعد مجي أبي جعفر المنصور أضحى الخلاف يعبّر عن عصبية سياسية مذهبية تحول في نهايته نحو العنف والإقصاء والقتل والأسر، فهو "أول من أوقع الفتنة بين العباسيين والعلويين، وكانوا قبل شيئاً واحداً"[3]، فحمل العلويون لواء الحرب ضد بني العباس على اعتبار أنهم مغتصبون للخلافة من آل البيت كما فعل سلفهم من الأمويين، وقامت عدة ثورات قام العباسيون بإجهاضها والقضاء عليها في مهدها، وقد ارتكز العباسيون في دعواهم على أن عم الرسول العباس أقرب إلى النبي (ص) من ابن العم وهو علي بن أبي

---

[1] انظر على سبيل المثال لا الحصر: مجهول: أخبار الدولة العباسية. ص283؛ 287؛ 291؛ 317؛ 323؛ 329؛ 340؛ 365.

[2] يدّعي العباسيون أن حق الإمامة انتقل من البيت العلوي إلى البيت العباسي بعد تنازل أبي هاشم محمد بن الحنفية إلى محمد بن علي بن عبد الله بن العباس حيث سلّمه "الصحيفة الصفراء" التي تحتوي على أسرار الدعوة العلوية وسجلّات رجالاتها. للمزيد انظر: مجهول: أخبار الدولة العباسية. ص184 وما بعدها.

[3] السيوطي، جلال الدين: تاريخ الخلفاء. ص208.

طالب، والعم أحقّ بميراث الرسول من ابن العم أو أولاده وهما الحسن والحسين –رضوان الله عليهم جميعاً–، فكان هذا الجدل والسجال السياسي شرارة قدحت في أتون الخلاف داخل البيت الهاشمي الواحد، فقد كان كل من العباسيين والعلويين ينظرون إلى الخلافة بوصفها إرثاً عائلياً.

وما يهمّ هذه المباحثة هو دراسة الخطاب السياسي العباسي الذي كان يشرعن سيطرتهم على الخلافة، حيث حرص العباسيون في بدايات نشوء دولتهم على إظهار حقهم في الخلافة ووراثتهم لها من الرسول –صلى الله عليه وسلم– باعتبارهم آل البيت الأحق بها، من ذلك قول السفاح في خطابه التأسيسي في الكوفة: "وردَّ علينا [الله] حقنا، وتدارك بنا أمتنا، وولي نصرنا والقيام بأمرنا، ليمنّ بنا على الذين استُضعفوا في الأرض، وختم بنا كما افتتح بنا"[1]، فالسفاح في هذه الخطبة يؤكد دون موارية أن الحق قد رجع إلى بني العباس، وأنّ الله ختم بهم كما افتتح بهم، ويقصد بذلك أن الإسلام بدأ بالنبي الهاشمي –صلى الله عليه وسلم–، وسيُختتم بالعباسيين الهاشميين.

ومن ذلك قول المنصور مخاطباً أهل خراسان: "حتى ابتعثكم الله لنا شيعة وأنصاراً، فأحيا شرفنا وعزنا بكم أهل خراسان، ودمغ بحقكم أهل الباطل، وأظهر حقنا، وأصار إلينا ميراثنا عن نبينا –صلى الله عليه وسلم–، فقرَّ الحق مقرّه، وأظهر مناره، وأعز أنصار"[2]، ويدل كلامه فيما سبق على أنهم يعدّون الخلافة إرثاً عائلياً ورثوه عن النبي –صلى الله عليه وسلم– والإرث لا يكون إلا في بيت واحد، لذا ليس للعلويين حقٌّ في هذا الإرث، على اعتبار أن العباس أحق بهذا الإرث من غيره.

ومن ذلك قول أبي مسلم الخراساني: "ألا إن آل محمد أئمة الهدى، ومنار سبيل التقى، القادة الذادة السادة، بنو عم رسول الله، ومنزّل جبريل بالتنزيل، كم قصم الله بهم من جبَّار طاغ، وفاسق باغ، شيد الله بهم الهدى، وجلى بهم العَمى، لم يُسمع بمثل العباس! وكيف لا تخضع له الأمم لواجب حق الحرمة! أبو رسول الله بعد أبيه، وإحدى يديه، وجلدة بين عينيه، أمينه يوم العقبة، وناصره بمكة، ورسوله إلى

[1] صفوت، أحمد: جمهرة خطب العرب. ج3. ص3.

[2] نفسه. ج3. ص25.

أهلها، وحاميه يوم حنين، عند ملتقى الفئتين، لا يخالف له رسماً، ولا يعصي له حكماً، الشافع يوم نيق العقاب، إلى رسول الله في الأحزاب، ها إن في هذا أيها الناس لعبرة لأولي الأبصار"[1]، فأبو مسلم في هذه الخطبة يمدح بني العباس، ويؤكّد على حقهم في الخلافة استناداً إلى مكانة العباس عند الرسول –صلى الله عليه وسلم– حيث عدّد مناقبه وتضحياته في نصرة الدعوة مع الرسول، وقد أشار أبو مسلم في هذه الخطبة إلى مسألة مهمة تدعم حصر الخلافة في العباسيين وذلك حينما قال "أبو رسول الله بعد أبيه"، والأب في مسألة الميراث يحجب البنت، وبذلك فقد حجب العباس الميراث عن بنت الرسول فاطمة –رضي الله عنها–، وهذا أحد الادّعاءات التي قامت عليها حجة العباسيين في حقهم بالخلافة.

ومن ذلك قول داوود بن علي: "الحمد لله شكراً شكراً شكراً، الذي أهلك عدونا، وأصار إلينا ميراثنا من نبينا محمد –صلى الله عليه وسلم–...ورجع الحق إلى نصابه، في أهل بيت نبيكم، أهل الرأفة والرحمة بكم والعطف عليكم"[2]، فداوود بن علي يؤكد أن الله تعالى قد أرجع الميراث؛ أي الخلافة، إلى بني العباس من أعدائهم بني أمية، وأن الحق رجع إلى أهل بيت النبي وهم العباسيون حصراً. وبذلك نرى أن العباسيين قد حاولوا بثّ فكرة أنهم ورثة الرسول –صلى الله عليه وسلم– في الخلافة، وأنهم الأحق بها، وأنهم هم آل بيت النبي الذين يجب أن يعود لهم هذا الأمر، فشكّل هذا الخطاب مبدأ أيديولوجياً ظل العباسيون يؤكّدونه في كل مناسباتهم أمام العامة والخاصة في سبيل شرعنة استحواذهم على الخلافة.

وأما الأمر الآخر الذي يندرج تحت هذا المبدأ الأيديولوجي؛ فهو مظلمة آل البيت، التي سعى بنو العباس تأكيدها في خطابهم السياسي في سبيل الاستحواذ على الخلافة وشرعنة قيامهم بالثورة ضد بني أمية، حيث أكّدوا في مناسبات عدّة على مسألة الأخذ بالثأر والقصاص من قتلة آل بيت النبي، فما من معركة خاضها العباسيون في بداية الثورة أو بعد نجاحها وبناء دولتهم إلا كان قائماً على هذه الدعوى، ويرى الباحث أن هذه الدعوى كانت "مسمار جحا" الذي استخدمه العباسيون للقضاء على المعارضة بغض

[1] صفوت، أحمد: جمهرة خطب العرب. ج3. ص17.

[2] نفسه. ج3. ص3، 4.

النظر عن الخلفية السياسية التي تعتنقها أو تدعوا إليها، وسواء أكان لهم علاقة بقتل آل البيت أم لا، وقد ترخّص بعض الخلفاء العباسيين في بداية دولتهم بالدماء وتبعهم في ذلك ولاتهم وقادات الجيش مما أدى إلى مجازر ومذابح في حق الموالين لبني أمية خاصة، وبحق أي أحد عارض السلطة العباسية عامة.

ومما جاء في الخطاب السياسي العباسي حول مسألة الأخذ بالثأر ما قاله أبو جعفر المنصور عن بني أميّة وما فعلوه في آل البيت، يقول: "أمهلهم [بنو أمية] الله حتى بدّلوا السنة، واضطهدوا العترة، وعندوا واعتدوا واستكبروا، وخاب كل جبار عنيد، ثم أخذهم؛ فهل تحس منهم من أحد أو تسمع لهم ركزاً"[1]، حيث يؤكد أن الأمويين قد ظلموا وجاروا على العترة، وهم آل البيت النبوي، ثم يؤكد أن الله قد عاقبهم على ذلك بأيدي العباسيين.

ومن ذلك قول داوود بن علي: "إنا والله ما خرجنا في طلب هذا الأمر لنكثر لُجَيناً، ولا عِقْياناً ولا نحفر نهراً، ولا نبني قصراً، وإنما أخرجنا الأنفة من ابتزازهم حقنا، والغضب لبني عمنا، وما كرثنا من أموركم، وبهظنا من شئونكم، ولقد كانت أموركم تُرمضنا ونحن على فُرُشِنا، ويشتد علينا سوء سيرة بني أمية فيكم، وخُرُقُهم بكم، واستذلالهم لكم، واستئثارهم بفيئكم وصدقاتكم ومغانمكم عليكم"[2]، فهو ينفي أن ثورتهم قامت من أجل الثروة والمال وإنما بسبب سرقة بني أمية للخلافة ثم من أجل أخذ القصاص لبني عمهم؛ أي العلويون. وقوله في الخطبة نفسها: "تبّاً تبّاً لبني حرب بن أمية وبني مروان، آثروا في مدتهم وعصرهم العاجلة على الآجلة، والدار الباقية، فركبوا الآثام، وظلموا الأنام، وانتهكوا المحارم، وغشوا الجرائم، وجاروا في سيرتهم في العباد، وسُنّتهم في البلاد"[3]، ومن الجليّ أن داوود بن عليّ قد ذكر هذه المثالب والسيرة السيئة لبني أمية من أجل دعوة الناس إلى القيام بالثورة والقتال ضدهم.

---

[1] صفوت، أحمد: جمهرة خطب العرب. ج3. ص23.

[2] نفسه. ج3. ص4.

[3] نفسه. ج3. ص4.

وأما المبدأ الثالث الذي شكّل الأيديولوجيا التي قامت عليها الدعوة العباسية فهو المهدوية، ولا شكّ في أن هذه المسألة كانت أول ما نشأت، في التاريخ الإسلامي، لدى الشيعة العلويين في عهد الدولة الأموية، ثم تبنّاها العباسيون بعد ذلك ردّاً على العلويين، فقد "تلقّف السامعون قصة الإمام المنتظر [لدى الشيعة]، فرام كل قائم بدولة أن يدخل تحت مظلتها ويجعل أخبارها مطابقة لنزعته، فإن هو روّج ذلك بين طوائف من الناس قلب تلك المظلة راية مبرزاً للناس مؤيداً نحلته ورأيه...إن من شأن الذين يصنعون أخبار المهدي أن يدسّوا فيها ذكر أمارات تناسب حالهم أو صفاتهم أو أسماءهم أو مواطنهم"[1]، ويؤيد ما سبق ما أشار إليه أحد الباحثين في أن "التنصيص السياسي"[2] في مسألة التأسيس النظري للخلافة لدى السلطة العباسية بوصفها مؤسسة "أهل السنة والجماعة" كان ردّاً على التنصيص السياسي الذي نشأ عند الشيعة منذ عهد الأمويين في تأسيسهم النظري لمسألة الإمامة، فالحركة السنيّة فيما يخص أحاديث الخلافة وما يتعلق بها من المهدوية كان استجابة للمرويات الشيعية بالتحديد[3]، فقد" كانت فكرة المنقذ المنتظر هذه خطراً كبيراً على العباسيين لأنها جذبت الناس المعدمين والضعفاء سواء أكانوا ذوي ميول علوية أم غير علوية حول الثوار الذين ادّعوا المهدية أو السفيانية باعتبارهم سينقذون هؤلاء المعدمين من حالتهم التعسة. ولقد كانت هذه المحاولة بارعة من قبل الثوار ذلك لأن الطبقات الفقيرة في المجتمع الإسلامي فقدت رجاءها في الثورة العباسية والمنقذ العباسي"[4].

وتنقسم هذه المرويات إلى ثلاثة أقسام؛ قسم يلمّح إلى العلويين وهو معظمها، وقسم يلوح إلى العباسيين، وقسم بقي مطلقاً لبني هاشم[5]، وقد تجاوز التنصيص مسألة الاختلاق والوضع العفوي وغير الممنهج في العصر الأموي، ليتحول إلى ممارسة واعية في العصر العباسي، حيث قام العباسيون بتشييد بناء فكري

---

[1] ابن عاشور، الطاهر: تحقيقات وأنظار في القرآن والسنّة. ط2. تونس: دار سحنون للنشر والتوزيع. 2008م. ص54.

[2] المقصود بهذا المصطلح هو أي اختلاق الأحاديث عن السلطة بفعل السلطة ولصالح السلطة، أو ضد السلطة بفعل المعارضة ولصالح المعارضة. انظر: ياسين، عبد الجواد: السلطة في الإسلام، العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ. ط2. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي. 2000م. ص271.

[3] انظر: ياسين، عبد الجواد: السلطة في الإسلام، العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ. ص289.

[4] عمر، فاروق: بحوث في التاريخ العباسي. ص206.

[5] ابن عاشور، الطاهر: تحقيقات وأنظار في القرآن والسنّة. ص61.

شامل وأيديولوجيا متكاملة تنظّر لمسألة الخلافة حتى يتوافق وطموحاتهم السياسية من حيث شرعنة حكمهم من جهة، والردّ على الحركات السياسية المعارضة من جهة أخرى، حيث أيقن العباسيون أنهم مطالبون بالدفاع عن أحقيتهم في الخلافة وتحديداً ضدّ أبناء عمومتهم العلويين، لذا فقد نشأت حركة تلفيق للروايات بهدف إضفاء الشرعية على ثورتهم ثم بعد ذلك على حكمهم[1]، والمُطّلع على هذه المرويات سيجد أنّ هناك "طابعاً تصنيعياً" واضحاً للنصوص السياسية التي اختلقت على نحو شبه مفاجئ لتأييد مسألة الخلافة[2]، ومن أهم الخلفاء العباسيين الذين تبنّوا هذا الأمر في توطيد حكمهم أبو جعفر المنصور، فقد أدرك بحنكته السياسية أن الناس تستهويها أحاديث الغيبيات خاصّة في ظل الأزمات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، فكان من أهم ما قام به اختلاق مرويات المهدي ثم لقّب ابنه محمد بالمهديّ، وأوهم الناس أنه هو الإمام المنتظر الذي سيملأ الأرض أمناً وعدلاً بعد أن مُلئت جوراً.

ومن تلك المرويات المختلقة التي تؤيد الأيديولوجيا العباسية التي تبشّر بخلافة بني العباس وخروج المهدي ما أخرجه الخطيب عن الضحاك عن ابن عبّاس عن النبي –صلى الله عليه وسلم– قال: "منّا السفاح، ومنّا المنصور، ومنّا المهدي"[3]، ومن ذلك: أخرج ابن عساكر من طريق إسحق بن أبي إسرائيل، عن محمد بن جابر، عن الأعمش، عن أبي الوداك، عن أبي سعيد الخدري –رضي الله عنه– قال: سمعت رسول الله –صلى الله عليه وسلم– يقول: "منا القائم، ومنا المنصور، ومنا السفاح، ومنا المهدي، فأما القائم فتأتيه الخلافة ولم يهرق فيها محجمة من دم، وأما المنصور فلا تردّ له راية، وأما السفاح فهو يسفح المال والدم، وأما المهدي فيملؤها عدلاً كما ملئت ظلماً"[4]، ومن تلك المرويات كذلك ما أخرجه ابن عدي من حديث عثمان مرفوعاً: "المهدي من ولد العبّاس عمي"[5]، ومن ذلك: قال رسول الله

[1] انظر: سخنيني، عصام: العباسيون في مرحلة التأسيس. ص56.

[2] انظر: ياسين، عبد الجواد: السلطة في الإسلام، العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ. ص291.

[3] السيوطي: تاريخ الخلفاء. ص207.

[4] نفسه. ص207.

[5] نفسه. ص216.

–صلى الله عليه وسلم– للعباس: "فيكم النبوة والمملكة"[1]، ومن ذلك: خرج رسول الله –صلى الله عليه وسلم–، فتلقاه العباس، فقال: ألا أبشّرك يا أبا الفضل؟ قال: بلى يا رسول الله، قال: إن الله افتتح بي هذا الأمر، وبذريتك يختمه"[2]، ومن ذلك: قول الرسول للعباس: "اللهم انصر العباس وولد العباس قالها ثلاثاً، ثم قال: يا عم، أما شعرت أن المهدي من ولدك موافقاً راضياً مرضياً"[3].

إن هذه المرويات[4] وغيرها الكثير كانت أداة استخدمت في إذكاء الصراع الأيديولوجي السياسي في تلك الحقبة الزمنية في سبيل الاستحواذ على الخلافة من جهة، وفي شرعنة ما قام به العباسيون من المجازر والمذابح ضد مخالفيهم من جهة أخرى، فقد "قامت الثورة العباسية فاستغلت النبوءات وفكرة المهدوية ووجهت انتباه الناس إلى الرايات السود التي ستخرج من المشرق"[5]، وقد أشار (أندرو هيود) إلى أن الأيديولوجيات تتكون من عدة ملامح مهمة من المنظور السياسي، فالأيديولوجيا بوصفها "رؤية كونية" تقدم توصيفاً للنظام القائم من جهة، وهي من جهة ثانية تحاول تقديم نموذجاً مستقبلياً يتجاوز الواقع المراد تغييره، وهي من جهة أخيرة تفسير آلية إحداث التغيير السياسي للوضع القائم[6]، وهذا الأسلوب اتّبعه العباسيون في نشر دعوتهم السياسية، فالدعوة العباسية قامت على هدم أيديولوجيا الخصوم، ثم إحلال الأيديولوجيا الجديدة التي يُراد لها الظهور والتسيّد.

بقي أن يشير الباحث، فيما يتعلق بمسألة الأيديولوجيا والمبادئ الأيديولوجية التي قامت عليها الدعوة العباسية، إلى مفهوم "أجهزة الدولة الأيديولوجية" وهو مفهوم مهم صاغه الباحث الفرنسي (لويس ألتوسير)، الذي اجترحه من منطلق دراساته ذات النزعة الماركسية ضد المشروع الرأسمالي العالمي

---

[1] السيوطي: تاريخ الخلفاء. ص16.

[2] نفسه. ص17.

[3] نفسه. ص19.

[4] يرى الباحث ضرورة دراسة هذه المرويات دراسة معمّقة وشاملة لبيان العلاقة بين الثورة العباسية والأسس الأيديولوجية التي قامت عليها وأثر ذلك في الجوانب السياسية والاجتماعية والاقتصادية.

[5] عمر، فاروق: بحوث في التاريخ العباسي. ص205.

[6] هيود، أندرو: مدخل إلى الأيديولوجيات السياسية. ص22.

في القرن الماضي، فقد ناقش العلاقة بين الدولة والأيديولوجيا التي تدافع عنها سواء أكان ذلك بالعنف أم عبر نشر الأفكار والمعتقدات بين أفراد المجتمع عبر القوة الناعمة، وتساءل في دراسته عن سبب ولاء الناس لهذه الأنظمة [الظالمة من وجهة نظره] وقوانينها، وناقش أسباب عدم قيام أي ثورة ضد هذه الحكومات القمعية، وقد أشار في دراسته تلك إلى وجود آليتين رئيسيتين تضمن التحكم بالمجتمع داخل الدولة، فهناك ما أسماه "أجهزة الدولة القمعية" التي تتضمن الحكومة، والقضاء، والجيش، والشرطة، والسجون على سبيل المثال لا الحصر، وهناك "أجهزة الدولة الأيديولوجية" التي تتضمن المؤسسات الدينية والإعلامية والنقابية والتربوية والأحزاب.

ويبين (ألتوسير) أن أجهزة الدولة القمعية أجهزة أو مؤسسات تتبع النظام القائم مباشرة، وهي قادرة على إجبار الأفراد على القيام بتصرفات معينة عبر فرض وقائع قسرية بالقوة والبطش والعنف في المقام الأول، أما أجهزة الدولة الأيديولوجية فهي تعني المؤسسات القادرة على غرس المعتقدات والقيم في المجتمع ونشر أيديولوجية الطبقة الحاكمة وثقافتها دون وجود قمع أو إجبار[1]، وقد استخدم العباسيون كل الموارد المتاحة في سبيل نشر الأيديولوجيا التي روّجوا لها منذ بداية الثورة وحتى نجاحها وإنشاء الدولة، وسخّروا من أجل ذلك كل الإمكانات والموارد السياسية والعسكرية والاقتصادية والإعلامية عبر إنشاء شبكة علاقات معقّدة في مرحلة التنظيم السرّي خلال الثورة، ثم إنشاء دولة جديدة قائمة على أنظمة وقوانين تضمن مركزية الحكم واتّخاذ القرارات وإدارة الموارد، مما جعلها دولة سلطوية (Authoritarianism) قادرة على التأثير والتوجيه والتعبئة الشعبية بالاعتماد على مؤسسات الدولة الرسمية وغير الرسمية.

قام العباسيون في بدايات نشوء دولتهم إلى التصالح مع "مراكز القوى" التي غالباً ما تكون ذات نفوذ كبير في المجتمع، فمن الناحية الاجتماعية يُنظر إلى هذه المراكز، سواء أكانت رسمية أم غير رسمية،

[1] انظر: سبيلا، محمد؛ بنعبد العالي، عبد السلام: دفاتر فلسفية–الأيديولوجيا. ط2. الدار البيضاء: دار توبقال للنشر. 2006م. ص48.

على أنها قوة قد تُستخدم في توجيه المجتمع وتنظيمه، كما تسهم في اتخاذ القرارات وتنفيذ السياسات، ولها دور في تشكيل الأفكار والرؤى حول بعض القضايا التي تخصّ السلطة الحاكمة، فهي ذات تأثير كبير، بدءاً من تغيير الأفكار إلى تغيير السلوكات والتصرفات، ومن أهم مراكز القوى غير الرسمية التي وجدت في تلك المرحلة وجود مؤسسة دينية ذات سلطة ونفوذ كبيرين تمثّلت في الفقهاء والدعاة والوعّاظ والزهّاد، ووجود مؤسسة إعلامية، إن جاز التعبير، تمثلت في الشعراء السياسيين، والمُطّلع على تلك المرحلة سيلمس أن العلاقة بين العباسيين ومراكز القوى كانت تتجاذبها فترات متنوعة من التقارب والتباعد بحسب الظروف الملابسة لتلك المرحلة المتقلبة، إلا أن التاريخ يكشف عن سعي العباسيين الحثيث، خاصة في بداية نشوء دولتهم، إلى محاولة إخضاع هذه المؤسسات لتسير في ركب سياسات الدولة وتنافح عن أيديولوجيتها وتروّج لها عبر ما يسمى في علم السياسة بالقوة الناعمة (Soft power).

علماً بأنّ هذه الدراسة لن تتناول دور المؤسسة الدينية في الترويج للسلطة الحاكمة في العصر العباسي والحديث عن علاقة الخلفاء العباسيين بها[1]، فالخوض في المسائل الفقهية والشرعية يحتاج من الباحث اطّلاعاً كبيراً على كثير من الجوانب الفقهية في الإسلام حتى يكون النقاش نقاشاً علمياً سليماً، لذا ستقتصر هذه المباحثة على دراسة دور الشعر السياسي في نشر أيديولوجيا الدعوة العباسية والترويج لها

[1] يمكن للباحث أن يشير إلى بعض الجهود التي قام بها الخلفاء العباسيون التي كان من شأنها محاولة التقريب بين المؤسسة الدينية والسلطة الحاكمة، فحين انتقلت الخلافة إلى العباسيين، توجه بعض الخلفاء إلى الفقهاء، وأظهروا خطّهم الإسلامي، ورفعوا شعار السير على الكتاب والسنّة وإقامة العدل والمساواة، واهتموا بمظاهر الدين، فرأى الفقهاء أن الميل نحو العباسيين سيمكّنهم من تحقيق أهدافهم التي يسعوْن إليها من نشر الدعوة وإصلاح المجتمع، فكلما أظهر العباسيون رغبتهم في توسيع قاعدتهم الإسلامية بالابتعاد عن الأحزاب المتطرفة والتقرب من الفقهاء، وبمكافحة الزندقة، أكّد الفقهاء دعمهم لهم، ومنحوا الخلافة دعماً إسلاميّاً قويّاً في وجه معارضيها، وفي المقابل أسند العباسيون الفقهاء في صراعهم ضدّ معارضيهم ذوي الاتّجاهات الفكرية الأخرى، هذا في جانب، أما في جانب آخر فقد استحدث العباسيون منصب قاضي القضاة في الدولة في محاولة منهم إلى تقريب الفقهاء من الدولة، كذلك طلبت السلطة من بعض الفقهاء وضع كتب في مجالات متنوعة تخصّ الدولة كأحكام المال والإدارة والقضاء والفقه، وتصدى بعض الفقهاء للترويج للسلطة الحاكمة، ومن أبرزهم إبراهيم بن السندي. إلا أن محاولة العباسيين تقريب الفقهاء أدى إلى نتيجة عكسية، فحين دافع الفقهاء عن العباسيين وروّجوا لدولتهم قابل ذلك تمسّك التيارات الأخرى المعارضة بآرائهم ومحاولة الدفاع عنها ما أدى إلى تجذر الصراعات الفكرية وازدياد هوّتها، فكان لذلك دور كبير في نشوء خلافات واسعة أثرت بعمق في تاريخ الحضارة الإسلامية امتدّ تأثيره حتى وقتنا الحاضر. للمزيد انظر: الجبوري، أحمد: علاقة الخلافة العباسية بالعلماء في العصر العباسي الأول. ط1. عمان: دار الفكر. 2009م. وكذلك: شنقارو، عواطف العربي: فتنة السلطة. ص84 وما بعدها.

بوصفها إحدى مؤسسات الدولة الأيديولوجية، وإحدى أهم "مراكز القوى" التي استغلتها السلطة الحاكمة في فرض السيطرة والهيمنة على الحالة السياسية في ذلك الوقت، حيث مثّل الشعر السياسي واجهة إعلامية سياسية استغلها العباسيون في الصراع الأيديولوجي الذي كان دائراً بين الأحزاب السياسية المتعارضة، فقد حاول كل حزب من هذه الأحزاب الانتصار لرؤيته السياسية تجاه الحكم والسلطة، وكذلك تجاه المخالفين والمعارضين، ما أدى إلى نشوء صراع أيديولوجي زاد من حدّة الخلاف حول مسألة الخلافة من حيث هي حق إلهي محصور في آل البيت، وزاد كذلك من دموية السياسية العباسية ضد المخالفين بسبب تحريض الشعراء عليهم والدعوة إلى القتل والأسر والإقصاء والتشريد.

استطاعت الخلافة العباسية "أن تستحوذ على قلوب عدد ضخم من الشعراء وأفئدتهم، فما أن دانت لهم الخلافة، وتربّعوا على كرسيّها حتى بدأت وفود الشعراء تزدحم على بلاطهم، مهنئة ومباركة، مجسّدة شرعية هذه السلطة، ممتاحة من منطوقتها، ما يثبت أحقيتها وشرعيتها"[1]، وستتناول الدراسة بعض الأمثلة التي تبين مقصود هذه المباحثة وهو أن الشعراء السياسيين ذوي الهوى العباسي شكلوا مؤسسة أيديولوجية نافحت عن السلطة الحاكمة ودافعت عن أحقيتها في الحكم، ونادت بالولاء والطاعة لخلفائها، ودعت إلى القضاء على أي معارضة تحاول المساس بحق العباسيين في الخلافة، فكان للشعراء "مكانة متميزة في المجتمع العباسي، إذ كان لهم مشاركات سياسية، سواء في حركات المعارضة أو العمل عبر أبواق السلطة، وبهذا فإنهم إحدى القوى الفاعلة والقادرة على إضفاء الشرعية على العمل الذي تُراد بلورته أو تقريره، ومن هنا كان موقفهم من الاحداث والصراعات السياسية على درجة كبيرة من الحساسية، ويكرس أهمية بالغة، ويلقى تفاعلاً واستجابة من الناس"[2]، ومن هؤلاء الشعراء السيد الحميري، وإبراهيم بن هرمة، وأبو نخيلة، ومروان بن أبي حفصة.

[1] هياجنة، محمود: الخطاب الديني في الشعر العباسي. ط1. إربد: عالم الكتب الحديث. 2009م. ص146-147.

[2] هياجنة، محمود: الخطاب الديني في الشعر العباسي. ص146.

يقول السيد الحميري[1] يمدح السفاح:

دونكموهـــا يـــا بنـــــي هاشـــــم فجـــددوا مـــن آيهـــا الطامســـا

دونكموهـــا لا عـــلا كعـــب مـــن أمســـى علـــيكم ملكهـــا نافســـا

دونكموهـــا فالبســـوا تاجهـــا لا تعـــدموا مـــنكم لـــه لابســـا

خلافـــــة الله وســـــلطانه وعنصـــر كـــان لكـــم دارســـا

قـــد ساســـها قـــبلكم ساســـة لـــم يتركـــوا رطبـــاً ولا يابســـا

لـــو خيّـــر المنبـــر فرســـانه مـــا اختـــار إلا مـــنكم فارســـا

والملـــك لـــو شـــوور فـــي ســـائس لمـــا ارتضـــى غيـــركم سائســـا

لـــم يبـــق عبـــد الله بالشـــام مـــن آل أبـــي العـــاص أمـــراً عاطســـا

فلســـت مـــن أن تملكوهـــا إلـــى مهـــبط عيســـى مـــنكم آيســـا[2]

فالشاعر في هذه الأبيات يمدح السفاح خليفة بني هاشم ويؤكد أن هذه الخلافة هي خلافة الله وسلطانه وأنهم أحق بها من غيرهم، وأن الخلافة ستبقى فيهم حتى عودة المسيح –عليهم السلام–، وغني عن القول في أن هذا الشعر يشرعن لحكم العباسيين، ويسهم في توطيد حكمهم ونشر الأيديولوجيا التي كانت تدعو لها الدعوة العباسية في بداياتها في أن بني هاشم هم الأحق في الخلافة من بين بيوتات قريش الأخرى، وهو بهذا يعرّض بحكم بني أمية، فهذا الشعر يؤكد على مسألة الحق الإلهي أو التفويض الإلهي الذي قامت عليه الدعوة العباسية، وهو يشير، ولو بخفاء، إلى المهدوية، فالمشهور في الأحاديث أنّ آخر خليفة سيسلم الراية إلى عيسى –عليه السلام–.

ومما لا شك فيه "أن الشاعر يمتح من المعايير التي بثتها الحركة العباسية في إضفاء الشرعية على سلطانها وحكمها للأمة الإسلامية، ولا شكّ في أن الشاعر كان على وعي تامّ بهذه المعايير، لذلك لا

[1] إسماعيل بن محمد، وكنيته أبو هاشم، لُقب بالسيد، متشيع لآل البيت، إلا أنه بعد نجاح ثورة العباسيين مدح خلفاءهم كالسفاح والمنصور والمهدي والهادي والرشيد، ولد عام 105هـ وتوفي في عام (173هـ).

[2] ديوان السيد الحميري. ط1. بيروت: منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات. 1999م. ص125.

غرو أن يضمّنها قصيدته كي تطيب نفس الممدوح بحمولاتها الدلالية، التي تتناغم مع المسار الذي يلعب دوراً بالغ الأهمية في تثبيت دعائم الحكم، ومن هنا فالشاعر حريص على صياغتها خطاباً يكرّس صورة الشرعية والقانونية التي تسمح له بالرواج؛ لأنه يعلم الطقوس والأشكال والوظائف والأدوات والأبعاد التي تنسجم مع خطاب السلطة، ويعلم أنّ الممدوح يريد من ذلك استثمارها أداة تؤدي وظيفتها السياسية والدينية والطقسية كوجود يفرض الهيمنة والسيادة، كونها تتمظهر بحمولات دلالية تكرّس صورة الشرعية في ضمان هيمنة السلطة وسيادتها على من سواها"[1].

وممّن سار في ركب السلطة العباسية من الشعراء إبراهيم بن هرمة حيث يقول في قصيدة له يرثي فيها إبراهيم الإمام، ويمدح السفاح وخلافة العباسيين:

أمروان أولى بالخلافة منكم؟! أُصيبت إذن يُمنى يديّ فشُلَّت
وأنتم بنو عمّ النبي ورهطه فقد سئمت نفسي الحياة وملّتِ
وقد كان إبراهيم مولى خلافة بها خضعت صعب الرّقاب وذلّتِ
وأوصى لعبد الله بالعهد بعده خلافة حقٍّ لا أمانيَّ ضلّتِ[2]

ففي هذه الأبيات يمدح ابن هرمة أبا العباس السفاح بوصفه الخليفة الذي أوصى به إبراهيم الإمام، فكانت خلافته خلافة حقّ لا مراء فيها، وهو يستهجن أن يكون بنو مروان أولى بالخلافة من بني العباس، فالعباسيون هم بنو عم الرسول وهم رهطه وآل بيته، ومن الجليّ أن الشاعر يحمّل في هذه الأبيات محمولات دلالية تدعم منظور السلطة الحاكمة وتعزّز من دعايتها السياسية وتنتقص من ادّعاءات معارضيها، مما يعبّر عن تبعيّة أيديولوجية يحاول الشاعر شرعنتها في شعره، فيغدو الشعر بذلك أداة مهمة من أدوات توطيد الحكم، ووسيلة من وسائل شرعنة السلطة. وقال في أبيات أُخرَ يمدح المنصور بعد تغلّبه على محمد النفس الزكيّة وقضائه على ثورته:

---

[1] هياجنة، محمود: الخطاب الديني في الشعر العباسي. ص147.

[2] ديوان ابن هرمة. د.ط. تحقيق: محمد جبار المعيبد. بغداد: مكتبة الأندلس. 1969م. ص69.

غلبتَ على الخلافة من تمنّى ومنّاه المُضلُّ بها الضلول

وما الناس احتبوك بها ولكن حباك بذلك الملك الجليل

تراث محمد لكم وكنتم أصول الحق إذ نُفي الأصول[1]

فابن هرمة في هذه الأبيات يكرر مقولات العباسيين في خطبهم حول أحقيتهم بالخلافة بوصفها منحة إلهية حباها الله لهم، وبوصفها إرثاً عائلياً ورثوه عن النبي –صلى الله عليه وسلم–، فهم أصول الحق دوناً عن غيرهم، وهو هنا يعبّر عن فكرة أيديولوجية قارّة في الخطاب العباسي بوصفهم آل البيت الحقيقيين معرّضاً بذلك بنزع هذه الصفة عن العلويين الذين ثاروا ضد حكم بني العباس. ومن جانب آخر فالشاعر يؤيد ما قام به المنصور ضد ثورة محمد النفس الزكيّة ويشرعن لها، ومن ثَمَّ، يشرعن للدموية التي توسّل بها العباسيون في القضاء على خصومهم السياسيين.

ومن الشعراء الذي نافحوا عن العباسيين في الخلافة أبو نخيلة[2] الذي يقول:

حتى إذا ما الأوصياء عسكروا وقام من تبر النبيّ الجوهر

ومن بني العباس نبع أصفر يمنيه فرع طيب وعنصر

أقبل بالناس الهوى المستبهر وصاح في الليل نهار أنور[3]

فالشاعر في هذه الأرجوزة يؤكد على مبدأ الوصاية للعباسيين من النبي –صلى الله عليه وسلم–، وبذلك تغدو الخلافة حق إلهي لهم دون غيرهم، ويشير كذلك إلى نسبهم من الرسول فهم من جوهر تبر النبي وهم كذلك الفرع الطيب، فهذه الأبيات "تستند إلى مرجعيات نظرية العباسيين في الخلافة، والتي يشكل عنصر الوصاية والميراث النبوي ركنها المحوري تسريحاً وتلميحاً، بمعنى أنها أُسّست للتوافق مع معطيات النظرية العباسية في الخلافة والحكم"[4]، و"لعل نظرية الوراثة في الحكم معيار يتصارع في

---

[1] ديوان ابن هرمة. ص173.

[2] أبو نخيلة بن حزن بن زائدة، شاعر مخضرم، عاصر الأمويين والعباسيين، غلب على شعره الطابع السياسي، قتل عام 145هـ.

[3] شعر أبي نخيلة. جمع وتحقيق: عباس توفيق. مجلة المورد. المجلد 7. العدد 3. ص255.

[4] هياجنة، محمود: الخطاب الديني في الشعر العباسي. ص123.

أحقيته كل من العلويين والعباسيين، ولذلك نجد الشعراء لا يفتؤون يذكرونه في شعرهم، كل يدلي بدلوه ويحاجج بنظرية الحزب وأيديولوجيته، وهو نهج انتهجه الشعراء كي تتناغم مع رغبة الحزب أو الفرقة أو السلطة الحاكمة، للرد على الخصوم، تأييداً لحق كل فرقة في الخلافة الإسلامية"[1].

ومن القصص التي رواها البلاذري وتؤكد استغلال السلطة للشعراء في الدعاية السياسية ما رواه عن المدائني قوله: "استخلف أبو العباس المنصور وعيسى بن موسى بعد المنصور...فلمّا قام المنصور [بالخلافة] جعل يرشّح ابنه المهدي...وقدم أبو نخيلة على المنصور، فقال له أبو عبيد الله معاوية بن عبيد الله كاتب المهدي: قُل شعراً تدعو فيه أمير المؤمنين إلى البيعة للمهدي، فقال:

قُـــل للأمـــين الواحـــد الموحّـــد إنّ الـــذي ولاك ربُّ المســـجد[2]

تشير هذه القصة إلى دور البلاط العباسي في تثبيت حكم العباسيين، واستغلال الشعراء من أجل هذه الغاية، وتبيّن لنا أن الشاعر مستعدّ لتأليف القصائد الطوال إرضاءً للسلطة الحاكمة، أو خوفاً من بطشها، أو طمعاً في نعمتها، مما يشير إلى أن هذا الخطاب الشعري السياسي "لم يكن متحرّراً من عبودية السلطة في كل مظاهر فاعليته؛ فالشاعر، في هذه الحال، يتمثّل مسبقاً تفكير السلطة وهيكلها الأيديولوجي، ولذلك فهو يتفاعل معها ويشاركها مشاركة الموظف لها، أو ربما الصديق الحميم لها، ولهذا فهو يستجيب لمعطياتها ولثقافتها منذ اللحظة التكوينية للقصيدة"[3].

ومما لا شك فيه أن السلطة الحاكمة قد أسهمت في تشكيل الخطاب الشعري السياسي، وأن هذا الخطاب لم ينجح في الإفلات من سطوتها، بل كرّس الشعراء موهبتهم الشعرية وجهدهم وقرائحهم في سبيل شرعنة الخلافة العباسية ضد خصومهم السياسيين من جهة، وفي شرعنة قراراتها وأعمالها حتى الدموية منها من جهة أخرى، لذا لم يكن الشعراء في منأى عن الحالة السياسية السائدة بل عايشوها بتفاصيلها

---

[1] هياجنة، محمود: الخطاب الديني في الشعر العباسي. ص155.

[2] البلاذري: جُمَل من أنساب الأشراف. ج4. ص252.

[3] هياجنة، محمود: الخطاب الديني في الشعر العباسي. ص167.

كلّها، ووعوها في دواخلهم وفي منجزهم الشعري الذي استُغل، بطريقة ممنهجة، لخدمة الأطراف السياسية المتناحرة على السلطة والحكم، مما أدى إلى "تفوق الأيديولوجيا على الأدب كون تلك النصوص قد أسهمت في ترسيخ المذاهب والاتجاهات والفرق، ذلك لأن الشعر في هذه الحالة قد حدّد لنفسه جوهر تمظهراته، من خلال الحقل الوظيفي الذي سيطر على محتوياته"[1]، فكان من الطبيعي أن تستقطب هذه الأطراف الشعراء ليدافعوا عن أيديولوجيتها وشرعيتها.

لذلك، وبعد هذا العرض الموجز عن المبادئ الأيديولوجية التي قامت عليها الدعوة العباسية وعن مفهوم أجهزة الدولة الأيديولوجية، يمكن القول إن الأيديولوجيا هي أحد أهم المصادر الرئيسة في عملية إضفاء الشرعية حيث تمدنا بالتبريرات المختلفة لشرعنة العمل السياسي وما ينتج عن ذلك من آثار سياسية واجتماعية واقتصادية وثقافية، فالدول لم تعد تعتمد على استعمال القوة السافرة فحسب، بل يجب تغليف هذه القوة في إطار أيديولوجي مقبول[2]، لذا تتحول الأيديولوجيا إلى آلية لتبرير ممارسات السلطة والتعبئة والسيطرة، وآلية لتسيّد الطبقة الحاكمة على حساب الطبقات الاجتماعية الأخرى، وحينما أشار (مانهايم) في دراساته إلى أنماط الأيديولوجيا، جعل منه نمطاً أسماه "أيديولوجيا الجماعات الحاكمة" وهي الأيديولوجيا التي تريد فرض تصوراتها وأفكارها على بقية أفراد المجتمع، وتبرير الأوضاع الراهنة والدفاع عنها[3]، وهذا ما رأيناه ماثلاً في سياسات الخلفاء العباسيين وولاتهم وأمرائهم.

---

[1] هياجنة، محمود: الخطاب الديني في الشعر العباسي. ص309.

[2] انظر: زلغوط، يوسف: الأيديولوجيا ووظائفها السياسية. ص217.

[3] انظر: إبراهيم، خضر: مفهوم الأيديولوجيا، مطالعة في تاريخ المصطلح ومعانيه ومجالات استعماله. مجلة الاستغراب. العدد 6. 2017م. ص358

المطلب الثاني: الهيمنة

تسعى مقاربات التحليل الناقد للخطاب إلى دراسة الهيمنة بوصفها صراعاً على السلطة بين طرفين على الأقل، وهي تشير كذلك إلى "سوء توظيف السلطة الاجتماعية من قبل مجموعة اجتماعية معينة"[1]، ومحاولتها السيطرة وفرض التحكم ضد فئة أخرى بوساطة وسائل كثيرة من ضمنها الخطاب، وتحاول هذه الفئة المسيطِرة تحقيق الهيمنة عبر آليات تضمن لها بقاءها في أعلى السلّم الاجتماعي، وتستند الطبقة الحاكمة على الأيديولوجيا في تمرير سياساتها السلطوية، إذ إنها تسعى إلى فرض الأيديولوجيا الخاصة بها وتعزيزها وتبريرها ضد الأيديولوجيات الأخرى، وذلك بهدف التأثير في رؤى الناس وطرق تفكيرهم وسلوكاتهم، ومن هذا المنطلق، فإن التحليل الناقد للخطاب يدرس الهيمنة بوصفها إحدى الطرق التي تسعى إلى فرض السيطرة وتمرير الأيديولوجيات وتكريس شطط السلطة، ويكون دور الباحث في مجال دراسات الخطاب النقديّة الانخراط وعدم الحياد دفاعاً عن مصالح الفئات المهيمَن عليها في المجتمع[2].

ومما لا شكّ فيه أن الدول والإمبراطوريات والأحزاب السياسية على مرّ التاريخ قد أدركت الأهمية الكبيرة للخطاب في فرض السيطرة على الأفراد والجماعات، لذا فقد "عرفت كل عشيرة أو طبقة مهيمنة كيف تستغل ممارسة اللغة، وكيف تستغل، قبل كل شيء، الممارسة الخطابية لتدعيم تفوقها. إذ ما لم يتغير لسان أمة أدنى تغيير تقريباً أو لم يتغير إلا بشكل خفي فإن اللغات التي تتشكل داخلها –النماذج البلاغية والأسلوبية، والأنساق الدالة– تضمن كل واحدة منها أيديولوجيا وتصوراً للعالم وموقفاً اجتماعياً مختلفة وتفرضها. فطريقة الكلام، كما يقال عادة، ليست غير مكترثة بمحتوى الكلام، فكل محتوى أيديولوجي يجد شكله الخاص به ولغته وبلاغته"[3]، لذا فإن "الخطاب يحمل أيديولوجيا ما ويفرضها؛ وكل أيديولوجيا تجد خطابها. ونحن نفهم، ومن ثم، لماذا تحرص كل طبقة مهيمنة على ممارسة اللغة صفة

---

[1] دايك، فان: الخطاب والسلطة. ص38.

[2] انظر: نفسه. ص39.

[3] كريستيفا، جوليا: الممارسة اللغوية. ترجمة: محمد بولعيش. مجلة بيت الحكمة. العدد 5. 1987م. ص152.

خاصة وتراقب أشكالها ووسائل نشرها: الإعلام والصحافة والأدب. ونفهم لماذا تملك طبقة مهيمنة لغاتها المفضلة وأدبها وصحافتها وخطباءها وتميل إلى فرض الرقابة على أي لغة أخرى"[1].

وينبغي لمحلل الخطاب أن يُلمّ بالظروف السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية الملابسة للخطاب المُهيمِن المدروس؛ وذلك لتحديد الهياكل السلطوية الموجودة في المجتمع لدراسة تأثيرها في الخطاب السياسي، كذلك يجب تحليل توزيع السلطة في الخطاب وآليات تمثيلها، والأساليب التي يستخدمها ذوو النفوذ من أجل الهيمنة وتثبيت السلطة وتغيير السلوكات والمعتقدات، والتقنيّات المستخدمة في الإقناع والتلاعب لتعزيز سلطتهم ومواقعهم السياسية، كذلك يجب تحليل الأفكار التي يروج لها أصحاب السلطة في خطاباتهم من حيث كونها معتقدات تعمل على تثبيت الهيمنة وتعزيز النظام السياسي القائم وتُقصِي وجهات النظر الأخرى، مع ضرورة توخّي الحذر خوفاً من مغبّة الانزلاق إلى وضع أحكام مسبقة أو إطلاقها جزافاً دون تثبّت أو دليل على صحتها.

ويرتكز (فيركلف) في دراسة الهيمنة على النظرية الاجتماعية للفيلسوف الإيطالي (غرامشي/ Gramsci) الذي انطلق من المنظور الماركسي في تحليل الظاهرة الاجتماعية من حيث علاقة الهيمنة بالسلطة والسياق الثقافي والتغيير الاجتماعي، ومن وجهة نظر (غرامشي) فإن السياسة صراع هدفه بالدرجة الأولى هو الهيمنة[2]، التي تعمل، بدورها، على "السيطرة في جميع المجالات الاقتصادية والسياسية والثقافية والأيديولوجية في مجتمع من المجتمعات"[3]، وهو يرى أنّ "الصراع الطبقيّ خصيصة لازمة وكامنة في كل نظام اجتماعيّ يعتمد تحقيق الحدّ الأقصى من الأرباح والسلطة فيه لإحدى الطبقات على استغلالها لطبقة أخرى وسيادتها عليها"[4]، ويرتكز (فيركلف) كذلك في دراسة الهيمنة على

[1] كريستيفا، جوليا: الممارسة اللغوية. ص157.

[2] انظر: فيركلف: تحليل الخطاب، التحليل النصي في البحث الاجتماعي. ص101.

[3] فيركلف: الخطاب والتغير الاجتماعي. ص119.

[4] فيركلف: اللغة والسلطة. ص57.

المفهوم الذي طوره (Ernesto Laclau)[1] فيما يخص الهيمنة، فمن وجهة نظره تتجاوز الهيمنة مسألة الممارسة السطحية لها في فرض السيطرة على الطبقات الاجتماعية الدنيا، بل يعرّفها بأنها عملية بناء لإحساس مشترك للهوية الاجتماعية داخل المجتمع، وبعبارة أخرى، يرى (لاكلاو) أن الفئة المهيمِنة تُنشئ هوية خاصة بها تجعلها القاعدة الأساس التي يجب على الأفراد اتباعها وتمثّلها اجتماعياً، ويتمّ تشكيل النظام السياسي والسياسي بناء على هذه القاعدة ومصالحها وعادة ما يتحقّق ذلك بوساطة الخطاب.

إنّ فرض الهيمنة يستلزم السيطرة على الخطاب العام وهو الأمر الذي غالباً ما يكون متاحاً للسلطة الحاكمة، حيث يمتلك النخبة أو القادة أو "النخب الرمزية" القدرة على النفاذ إلى الخطاب العام[2]، ويعود السبب في ذلك إلى أن "الجماعات التي تسيطر على الخطاب المؤثر جدّاً تمتلك فرصاً كبيرة للسيطرة على عقول الآخرين وأفعالهم أيضاً"[3]، ومن أجل دراسة الهيمنة في الخطاب يجب تحديد المجموعات أو الأفراد الذين يمتلكون النفوذ السلطوي داخل المجتمع، ولديهم المقدرة على التحكم بالموارد البشرية والمالية والمعرفية، بحيث تكون قادرة على فرض أجندتها الخاصة بها وإقصاء أي خطاب مضاد لها، ذلك أنّ الهيمنة، من حيث المبدأ، "مؤسَّسة على [الإسكات]، لا على الحوار، كما أن كل نظام سلطوي مؤسَّس على بنيات اجتماعية وسياسية ذات معنى واحد، أي أنها تتحدّر من الأعلى إلى الأسفل، ولا تسمح بأية حركة في الاتجاه المعاكس"[4].

وبناء على ما تقدَّم، فإن هذه المباحثة تسعى إلى تحليل الخطاب السياسي للدولة العباسية بوصفه خطاباً يكرّس الهيمنة ضد الفئات الاجتماعية الدنيا، ويسعى تكوين هوية مشتركة تعمل على دمج الأفراد وحملهم على الإذعان للسلطة والخضوع لها، ويحاول تمرير أيديولوجيا الطبقة الحاكمة عبر تمجيد

---

[1] انظر: فيركلف: تحليل الخطاب، التحليل النصي في البحث الاجتماعي. ص101 وما بعدها.

[2] انظر: دايك، فان: الخطاب والسلطة. ص198،

[3] دايك، فان: الخطاب والسلطة. ص197.

[4] غولدشليغر، آلن: نحو سيمياء الخطاب السلطوي. مجلة بيت الحكمة. العدد 5. 1987م. ص136.

الجماعة المهيمِنة، وإيهام المهيمَن عليهم أن هذا الخطاب هو خطاب الحقّ الذي يجب الرضوخ له، ولذا، فإنّ من أهم مميزات "الخطاب الأيديولوجي السلطوي هو كونه خطاباً نهائياً وشاملاً...إنه مكان تُردّد فيه المبادئ وتُمجَّد، وتنطلق كل كلمة سياسية، ضمن أي خطاب، من حقها في الوصول إلى السلطة والاحتفاظ بها، كما يعتمد نجاحها على معطيات وأحداث خارجية–سواء أكان الحدث تحركاً سياسياً أم عسكرياً، وضعاً اقتصادياً أم اجتماعياً–، ولا يعتمد على قيمتها الأخلاقية"[1].

وستتناول الدراسة ثلاثة مظاهر من مظاهر الهيمنة في الخطاب السياسي العباسي وهي التطبيع، والإدماج والاستبعاد، وأخيراً الترغيب والترهيب، بوصفها مظاهر هيمنة تجلّت في الممارسة الاجتماعية السياسية في الخطاب السياسي العباسي، حيث سعى العباسيون بوساطتها إلى فرض أيديولوجيا الدعوة العباسية عبر وسائل متنوعة تراوحت بين الإقناع والإكراه، وأدّت، على وجه التحقيق، إلى تغيرات في الواقع الاجتماعي في تلك الحقبة الزمنية، الأمر الذي يكشف عن دور الخطاب السياسي في إحداث خرق في واقع الحياة الاجتماعية، ودور هذا الخطاب في تكريس شطط السلطة الحاكمة، والسيطرة على الفئات الاجتماعية الأضعف، وتقييد حريتها السياسية والثقافية والاجتماعية، عبر إنشاء نظام خطابي يعتمد على التلاعب والتمييز والقوة لتشكيل هوية جديدة للفئات الدنيا تتفق مع مصالح السلطة الحاكمة، فالممارسة الخطابية "تسهم في إعادة إنتاج المجتمع، الهويات الاجتماعية، والعلاقات الاجتماعية، والنظم المعرفية والعقائدية"[2].

أولاً: التطبيع

يُقصد بالتطبيع (naturalization)، في سياق دراسة الهيمنة في التحليل الناقد للخطاب، إلى العملية التي تصبح بوساطتها بعض الأفكار والمعتقدات شيئاً "طبيعياً" ومقبولاً بين أفراد المجتمع سواء أكان ذلك بالإقناع أم الإكراه، رغم أنّ هذه الأفكار والمعتقدات غالباً ما تعكس مصالح الطبقة الحاكمة التي تسعى

[1] غولدشليغر، آلن: نحو سيمياء الخطاب السلطوي. ص137.

[2] فيركلف: الخطاب والتغير الاجتماعي. ص88.

بكل الوسائل إلى تكريس هيمنتها على الأفراد، حيث إن كثيراً من الممارسات التي تبدو شائعة أو منطقية غالباً ما يتبيّن أن لها أصولاً في مواقف الطبقة المهيمِنة، وأنها أصبحت بعد ذلك أمراً "طبيعياً" لا غرابة فيه[1]، ويشير (فيركلف) في دراساته التي تتعلق بالهيمنة إلى مصطلح آخر يشير إلى مفهوم التطبيع وهو مصطلح المنطق السليم أو الحسّ السليم (common sense) ويقصد به أساليب إضمار الأيديولوجيا في معالم الخطاب بحيث يسلّم المرء بصحّتها ويجدها شيئاً "طبيعياً" لا إشكال فيها[2]، وبما أن "الخطاب باعتباره ممارسة أيديولوجية يكّون دلالات العالم، ويطبّعها، ويحافظ عليها ويغيّرها من مواقع منوّعة في علاقات السلطة"[3]، فإن المنطق السليم يقوم بدور الحفاظ على هذه العلاقات السلطوية غير المتكافئة بين طبقات المجتمع[4].

وينطلق فيركلف في دراسة هذه المسألة من مبدأ مفاده: "إذا هيمن نمط من أنماط الخطاب على مؤسسة ما إلى الحد الذي يتيح القمع أو الاحتواء الكامل تقريباً للأنماط الخاضعة للهيمنة، فلن يراه أحد بعدها نمطاً تعسّفيّاً...بل سوف يُنظر إليه باعتباره نمطاً "طبيعيّاً" ومشروعاً لأنه أسلوب التصرف المتّبع وحسب"[5]، إن تطبيع الأيديولوجيا و"تحديد المنطق السليم يتولّاه إلى حدٍّ كبير أولئك الذين يمارسون السلطة والهيمنة في مجتمع ما أو إحدى المؤسسات الاجتماعية"[6]، ومن هنا "يقوم أصحاب السلطة بمحاولات دائبة لفرض صورة من المنطق السليم الأيديولوجي يقبلها الجميع"[7]، وذلك عبر مجموعة من الأساليب التي تهدف إلى إخفاء الطابع الدموي والتعسّفي، وجعلها المنطق الطبيعي الوحيد، وتصبح جزءاً جوهريّاً ثاوياً في بنية الوعي الاجتماعي، وإسكات أو تهميش أي صوت أو خطاب يحاول كشف

---

[1] فيركلف: اللغة والسلطة. ص55.

[2] انظر: نفسه. ص111.

[3] فيركلف: الخطاب والتغيّر الاجتماعي. ص90.

[4] انظر: فيركلف: اللغة والسلطة. ص120.

[5] فيركلف: الخطاب والتغيّر الاجتماعي. ص126.

[6] فيركلف: اللغة والسلطة. ص129.

[7] نفسه. ص122.

هذا التعسّف عبر التشكيك بدوافعهم، والتقليل من شأن أفكارهم، أو تجاهلهم وصولاً إلى إقصائهم والقضاء عليهم.

وقد سعت السلطة العباسية إلى "تطبيع" كثير من الأفكار والمعتقدات التي من شأنها دعم سلطتهم وفرض سيطرتهم على الحالة السياسية والاجتماعية في ذلك الوقت، إلا أن هناك فكرة تكررت في خطاباتهم السياسية قام العباسيون بمحاولة تطبيعها وتمريرها بين الناس على أنها شيء طبيعي ومقبول، رغم أنها مرفوضة شرعاً وعقلاً وعرفاً، والفكرة التي ستتناولها الدراسة هي مسألة الدموية [أو ما يُعبّر عنه في أدبيات علم الاجتماع السياسي بـ(وحشية الدولة/State Brutality)] التي صاحبت ثورة العباسيين ضد بني أمية خاصة بعد نجاحها وإقامة كيانهم السياسي، حيث تشير تلك الخطابات السياسية إلى وجود ترخّص في الدماء واستهانة في استباحة الحرمات والأموال والممتلكات الخاصة ببني أمية وتقديم كل ذلك على أنه "شيء طبيعي" لا بدّ منه، بل إن ذلك من موجبات النصر والظهور على الأعداء "الأمويين"، الأمر الذي أدى إلى تحول كلمة "أموي" إلى جريمة تستحق القتل شر قتلة لدى عامّة الناس، ومن هنا فإن "الانتقال إلى العنف السياسي يشجّع عليه أولاً بثّ معايير أخلاقيّة مبرّرة. وبالطبع، فإن السلطة السياسية تشجّع...الخطب التي تعترف، لمصلحة الدولة وحدها، بحقّ اللجوء إلى نوع من العنف بغية ضمان النظام الاجتماعي"[1].

وسنجد مسألة تطبيع الدموية والوحشية شائعة في خطب الخلفاء العباسيين خاصة خطب السفاح والمنصور، وكذلك في خطب الولاة وقادات الجيش العباسي، فمن ذلك ما قاله السفاح في الخطاب التأسيسي الأول حين وصف نفسه بأنه "السفاح المبيح، والثائر المبير"، والمبيح هنا تعني استباحة الدماء على أصح الأقوال، أما المبير فيعني المُهلك؛ أي الذي سيهلك أعداءه، وفي خطبة أخرى له يصف بني أمية بأنهم الشجرة الملعونة ويشرعن لقتلهم والقضاء عليهم يقول في خطبته: "إن أهل بيت اللعنة

[1] برو، فيليب: علم الاجتماع السياسي. ترجمة: محمد صاصيلا. ط1. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع. 1998م. ص347.

والشجرة الملعونة في القرآن، كانوا لكم أعداء، لا يرجعون معكم من حالة إلا إلى ما هو أشد منها، ولا يلي عليكم منهم والٍ إلا تمنّيتم من كان قبله، وإن كان لا خير في جميعهم، منعوكم الصلاة في أوقاتها، وطالبوكم بأدائها في غير وقتها، وأخذوا المقبل بالمدبر، والجار بالجار، وسلطوا شراركم على خياركم، فقد محق الله جورهم، وأزهق باطلهم، بأهل بيت نبيكم"[1]، حيث يصف السفاح بأن "الشجرة الملعونة" التي ذُكرت في القرآن الكريم هم بنو أمية لكثرة شرورهم وآثامهم على حدّ قوله، وهذا يشرعن لقتل بني أمية دون هوادة من منطلق دينيّ فقهيّ ويطبع لمسألة الدموية، فاللعن في المفهوم الإسلامي يعني الطرد من رحمة الله، وقد يحمل مفهوم النبذ والهجر وحتى أحياناً القتل[2]، وفي خطبة أخرى موجهاً كلامه إلى أهل الشام يقول: "نكص بكم يا أهل الشام آل حرب وآل مروان، يتسكعون بكم الظلم، ويتهورون بكم مداحض الزلق، يطئون بكم حرم الله وحرم رسوله"[3]، فالأمويون، من وجهة نظر السفاح، ظلموا أهل الشام وانتهكوا حرمات الله، وانتهاك حرمات الله كبيرة من الكبائر التي يُجازى عليها الإنسان دنيوياً وأخروياً، مما استدعى ذلك إلى استئصال شأفتهم على أيدي العباسيين بصفتهم أهل الولاية والذابّين عن شرع الله وإقامة الخلافة.

أما المنصور فقد تذاكر هو وجماعة من أصحابه، في أحد المجالس، ما آل إليه حال الأمويين من الذل والصغار، فتذاكروا أحوالهم قبل سقوط دولتهم، فقال المنصور: "كان عبد الملك جباراً لا يبالي بما صنع، وكان الوليد لحاناً مجنوناً، وكان سليمان همته بطنه وفرجه، وكان عمر أعور بين عميان، وكان هشام رجل القوم، ولم يزل بنو أمية ضابطين لما مهد لهم من السلطان، يحوطونه ويصونونه ويحفظونه، ويحرسون ما وهب الله لهم منه، مع تسنمهم معالي الأمور، ورفضهم أدانيها، حتى أفضى

---

[1] صفوت، أحمد: جمهرة خطب العرب. ج3. ص7.

[2] يمكن دراسة اللعن من منظور علم الاجتماع بوصفه ظاهرة خطابية اجتماعية متعلقة بالتفاعل وعلاقات الهيمنة بين أفراد المجتمع، فاللعن له تأثيرات وتداعيات على المجتمع ويؤثر في السلوك الإنساني والاجتماعي، وله علاقة بعملية التواصل بين الأفراد، فقد يعتبر اللعن وسيلة للتحكم بهم بوصفها عقاباً، مما يعمل على إعادة تشكيل الهياكل الاجتماعية، كذلك قد يستخدم اللعن في بناء صورة نمطية أو هوية حول فئة محددة مما يؤدي إلى الانفصال والتباعد بين المجموعات الإنسانية، ومن هذا المنطلق يمكن دراسة مسالة اللعن في الخطاب من المنظور الاجتماعي الديني الثقافي.

[3] صفوت، أحمد: جمهرة خطب العرب. ج3. ص8.

أمرهم إلى أحداث مترفين من أبنائهم، فغمطوا النعمة، ولم يشكروا العافية، وأساءوا الرعايــة، فابتــدأت النقمة منهم، باستدراج الله إياهم آمنين مكرَه، مطّرحين صيانة الخلافة، مستخفين بحق الرياسة، ضعيفين عن رسوم السياسة، فسلبهم الله العزة، وألبسهم الذلة، وأزال عنهم النعمة"[1]. فالمنصــور يــرى أن مــا حصل للأمويين كان بما كسبت أيديهم من الظلم والاستخفاف بحقوق الناس ورعايــة العهــد والملــك، فسلبهم الله العزة وألبسهم الذلة، وأزال عنهم النعمة، وكل ما سبق يندرج تحت إطار إستراتيجية تشــويه الخصوم (Demonization of Opponents).

ونجد تطبيع الخطاب الدموي لدى أبي مسلم الخراساني حين وصف بني أمية بأنهم: " قوم آثروا العاجل على الآجل، والفاني على الباقي، إن رُتق جور فتقوه، أو فُتق حق رتقوه، أهل خمور وماخور، وطنابير ومزامير، إن ذُكروا لم يذكروا، أو قدموا إلى الحق أدبروا، وجعلوا الصدقات في الشبهات، والمغانم في المحارم، والفيء في الغي، هكذا كان زمانهم، وبه كان يعمل سلطانهم"[2]. وكذلك مــا قالــه داوود بنــي عنهم: "تبّاً تبّاً لبني حرب بن أمية وبني مروان، آثروا في مدتهم وعصرهم العاجلة على الآجلة، والدار الباقية، فركبوا الآثام، وظلموا الأنام، وانتهكوا المحارم، وغشوا الجرائم، وجاروا في سيرتهم في العباد، وسُنّتهم في البلاد، التي بها استلذوا تسربل الأوزار، وتجلبب الآصار، ومرحوا فــي أعنّــة المعاصــي، وركضوا في ميادين الغي، جهلًا باستدراج الله، وأمناً لمكر الله، فأتاهم بــأس الله بياتــاً وهــم نــائمون، فأصبحوا أحاديث، ومُزقوا كل ممزق، فبعداً للقوم الظالمين، وأدالنا الله من مــروان، وقــد غــره بــالله الغرور، أُرسل لعدو الله في عنانه، حتى عثر في فضل خطامه، فظن عدو الله أن لن نقدر عليه، فنــادى حزبه، وجمع مكايده، ورمى بكتائبه، فوجد أمامه ووراءه، وعن يمينه وشماله، مــن مكــر الله وبأســه

[1] صفوت، أحمد: جمهرة خطب العرب. ج3. ص28.

[2] نفسه. ج3. ص15.

ونقمته، ما أمات باطله، وحق ضلاله، وجعل دائرة السوء به، وأحيا شرفنا وعزنا، ورد إلينا حقنا وإرثنا"[1].

ومن ذلك خطبة عيسى بن علي لما قتل مروان بن محمد آخر خلفاء بني أمية: "الحمد لله الذي لا يفوته من طلب، ولا يعجزه من هرب، خدعتْ والله الأشقرَ نفسُه، إذ ظن أن الله ممهله، (وَيَأْبَى اللَّهُ إِلَّا أَنْ يُتِمَّ نُورَهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُون) [التوبة: 32]، فحتى متى، وإلى متى؟ أما والله لقد كرهتهم العيدان التي افترعوها، وأمسكت السماء درها، والأرض ريعها، وقحل الضرع، وجفز الفَنيق، وأسمل جلباب الدين، وأبطلت الحدود، وأهدرت الدماء، وكان ربك بالمرصاد ﴿فَكَذَّبُوهُ فَعَقَرُوهَا فَدَمْدَمَ عَلَيْهِمْ رَبُّهُم بِذَنبِهِمْ فَسَوَّىٰهَا ﴿١٤﴾﴾[الشمس: 14]، وملّكنا الله أمركم عبادَ الله لينظر كيف تعملون، فالشكر الشكر، فإنه من دواعي المزيد، أعاذنا الله وإياكم من مضلات الأهواء، وبغتات الفتن، فإنما نحن به وله"[2].

ولم يقتصر الأمر على الخطب أو المجالس، وإنما تعدّى ذلك إلى الشعر بوصفه آلة إعلامية تشرعن لسياسيات العباسيين، وتسوّغ قتل الأمويين، فقد قرّب الخلفاء العباسيون ثلة من الشعراء الذين نافحوا عن سياساتهم تجاه الأمويين خاصّة، من ذلك ما قاله سديف بن ميمون:

جرّد السيف وارفع العفو حتى ... لا ترى فوق ظهرها أمويّاً

لا يغرّنّك ما ترى من رجال ... إن تحت الضلوع داءً دويّاً

بَطُنَ البغض في القديم فأضحى ... ثاوياً في قلوبهم مَطويّاً[3]

ومن قول سديف كذلك يلحّ فيه على الاقتصاص من بني أمية:

كيف بالعفو عنهمُ وقديماً ... قتلوكم وهتّكوا الحُرماتِ

أينَ زيدٌ وأين يحيى بن زيدٍ ... يا لها من مصيبة وَتِراتِ

---

[1] صفوت، أحمد: جمهرة خطب العرب. ج3. ص4.

[2] نفسه. ج3. ص9.

[3] الأصفهاني، أبو الفرج: الأغاني. ص348.

والإمـــــامُ الـــــذي أُصـــــيبَ بحـــــرّا ... ن إمـــــام الهُـــــدى ورأسُ التّقـــــاتِ

قتلـــوا آل أحمـــد لا عفـــا الذّنـــــ ... ـــــبَ لمـــروانَ غـــافرُ الســـيّئاتِ[1]

وقول شاعر آخر من شيعة بني العباس يحرّض على الأمويين:

إيـــــاكمُ أن تلينـــــوا لاعتـــــذارهم ... فلـــيس ذلـــك إلا الخـــوف والطّمـــع

لـــو أنّهـــم أُمّتـــوا أبـــدَوْا عـــداوتهم ... لكـــنّهم قمعـــوا بالـــذُّلّ فـــانقمعوا

أليس فـــي ألـــف شـــهر قـــد مضـــتْ لهـــمُ ... سقوكـــمُ جُرَعَـــاً مـــن بعـــدها جـــرع

حتـــى إذا مـــا انقضـــت أيـــامُ مـــدّتهم ... متّـــوا إلـــيكم بـــالأرام التـــي قطعـــوا

هيهـــات لا بُـــدّ أن يُســـقوا بكأســـهمُ ... ريّاً وأن يحصـــدوا الـــزّرع الـــذي زرعـــوا[2]

وقد رافقت هذه الدعوات التحريضية التي ساعدت على تطبيع الوحشية والدموية جهوداً عباسية كبيـرة في استئصال شأفة الأمويين أو ما تبقى منهم، حيث لاحقتهم جيوش العباسيين في الحواضـر والبـوادي وبثّوا العيون بغية إمساكهم والقضاء عليهم حتى صار قتل الأموي منقبة يُمتدح بها الرجل أو القبيلة التي قتلته مثلما حصل مع قبيلة كلب لما قتلوا الفياض بن عنبسة بن عبد الملك في بادية الشام متفاخرين بذلك أمام الخليفة[3]، وقد اشتهر عبد الله بن علي عم السفّاح بمجازره الدامية في بلاد الشام ضـد الأمـويين، فاستباح دمشق وقتل من كان فيها من بني أمية دون رحمة، وقُتل أكثر من ثمانين أموياً في مذبحة قرب نهر أبي فطرس في فلسطين، ومذبحة أخرى في بوصير في مصر، بل وصل الأمـر إلـى اسـتخراج جثثهم من القبور وجلد من كانت جثته سليمة ثم حرقها، والحديث في هذه المجازر والمذابح مـن قبـل العباسيين ضد بني أمية يطول، فضلاً عن جرائمهم ضد العلويين وكل من خالفهم[4].

---

[1] الأصفهاني، أبو الفرج: الأغاني. ج4. ص344-345.

[2] نفسه. ج4. ص351.

[3] البلاذري: جمل من أنساب الأشراف. ج9. ص330. وللمزيد حول حملات القتل المنظمة ضد الأمويين انظر: البلاذري: جمل مـن أنساب الأشراف. ج9. ص329 وما بعدها.

[4] انظر: عقله، عصام: الأمويون في العصر العباسي. (أطروحة دكتوراة). جامعة اليرموك. 1992م. ص9 وما بعدها.

وقد أشارت كثير من المرويات التاريخية إلى استفظاع الناس لهذه المجازر، فقد رفض هـذه الدموية بعض الذين وقفوا مع العباسيين في ثورتهم، حيث احتج شريك بن شيخ المهري الثائر في بخارى ضد مظالم العباسيين قائلاً: "ما على هذا اتبعنا آل محمد، على أن نسفك الدماء ونعمل بغير الحق"، وتبعه على رأيه أكثر من ثلاثين ألفاً[1]، وقال أحد الشعراء معبّراً عن ظلمهم:

فليت جور بني مروان عاد لنا وليت عدل بني العباس في النار[2]

وقد طلب سليمان بن علي والي البصرة من السفاح أن يصدر كتباً عامّاً يعفوا فيه عن الأمويين لكثرة ما قتلوا منهم وأراقوا من دمائهم، يقول في رسالته للسفاح: "يا أمير المؤمنين، إنه قد وفد وافد من بني أمية علينا، وإنّا إنما قتلناهم على عقوقهم لا على أرحامهم، فإننا يجمعنا وإياهم عبد مناف، والرحم تُبلّ ولا تُقتل، وترفع ولا توضع، فإن رأى أمير المؤمنين أن يهبهم لي فليفعل، وإن فعل فيجعل كتاباً عاماً إلى البلدان، نشكر الله تعالى على نعمه عندنا وإحسانه إلينا" فوافق أبو العباس على ذلك[3].

يُلاحظ أن العباسيين قد أسّسوا في خطابهم السياسي تطبيعاً أيديولوجياً يشرعن التوحّش والدموية والعنف خاصة ضد الأمويين ويعزّز من هيمنة السلطة الحاكمة على الفئات المهمّشة والضعيفة والمعارضة لها، وفي الأعم الأغلب، فقد اقترن هذا الخطاب الدموي بمسوغات دينية تجعل من الوحشية والدموية أمراً مقبولاً وطبيعياً بين الناس، من خلال استثارة العاطفة الدينية لديهم عبر استغلال الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي غالباً ما يتلقّفها الناس بالقبول والتسليم، ولم تقتصر مسألة التطبيع على الخطب، وإنما توسّلت بالشعر الذي يعدّ آلة إعلامية قادرة على النفاذ إلى الوعي الجمعي والتأثير فيه وتغيير أفكاره وسلوكاته.

---

[1] الطبري: تاريخ الرسل والملوك. ج7. ص459.

[2] الأصفهاني، أبو الفرج: الأغاني. ج17. ص333.

[3] انظر: ابن الأثير: الكامل في التاريخ. ج5. ص78-79.

ثانياً: الإدماج والاستبعاد

ومن أهم مظاهر الهيمنة التي تتجلّى في الممارسة السياسية والخطاب السياسي مسألتا الإدماج (Inclusion) والاستبعاد (exclusion)، حيث تقوم الكيانات السياسية، خاصة الناشئة منها، بإدماج الفئات الاجتماعية التي يُعتقد أنها قد تكون أداة من أدوات الحفاظ على قوة الدولة ونفوذها أمام الكيانات السياسية الأخرى، بحيث يضمن ذلك مشاركة الأفراد في العمليات السياسية والاجتماعية التي تضمن تبنّي أيديولوجيا هذا الكيان وتماسكه، فالكيانات السياسية، في كل زمان ومكان، تسعى إلى استقطاب الفئات الاجتماعية والعناصر البشرية التي يمكن بوساطتها نشر أيديولوجيا الدولة، ويتم، في الوقت نفسه، استبعاد الفئات الاجتماعية التي يُعتقد أنها قد تشكّل خطراً على هذا الكيان السياسي، ما يؤدي، في كثير من الأحيان، إلى الإقصاء أو القمع أو حتى القتل، وبذلك تغدو عمليتا الإدماج والاستبعاد مظهراً أساسيّاً من مظاهر الهيمنة، حيث تقوم السلطة الحاكمة بالتحكّم في الفئات الاجتماعية وفي طبيعة العلاقات التي تنشأ بينها، الأمر الذي يؤدي، في كثير من الأحيان، إلى تغييرات في البنية الاجتماعية وفي الحالة السياسية الراهنة.

وسيتناول الباحث مسألة الإدماج أولاً، ثم سينتقل إلى دراسة مسألة الاستبعاد في الخطاب السياسي العباسي، وسيمثل لكل مسألة من هاتين المسألتين بفئتين اجتماعيتين كان لهما دور كبير في رسم الحالة السياسية والاجتماعية في ذلك الوقت، فهناك أهل خراسان بوصفهم فئة اجتماعية حاول العباسيون إدماجها منذ بدايات الثورة وفي دولتهم بعد نشوئها[1]، حيث تشير الوقائع التاريخية إلى الدور الكبير الذي قام به الخراسانيون في نجاح ثورة بني العباس، وتشير كذلك إلى اعتماد الخلفاء العباسيين اعتماداً كبيراً عليهم وسعيهم إلى محاولة إدماجهم في بنية الدولة سياسياً واجتماعيّاً واقتصاديّاً، وفي مقابل الخراسانيين، هناك أهل الشام بوصفهم فئة اجتماعية قام العباسيون باستبعادهم بل وإقصائهم من الحالة

[1] يشار إلى أن العباسيين كانوا يرسلون ما يسمى برسائل الخميس وهي رسائل يرسلها الخلفاء العباسيون إلى شيعتهم في تأييد الدعوة العباسية والإشادة بالخليفة وذكر مناقبه، لئا فهي وسيلة مهمة من وسائل الإدماج التي سعى العباسيون من خلالها تحشيد الناس لدعوتهم. للمزيد انظر: صفوت، أحمد زكي: جمهرة خطب العرب. ج3. ص317.

السياسية ومن الحياة الاجتماعية ما أدى، في بعض الأحيان، إلى حدوث مجازر دمويّة بحقّهم ناهيك عن سلب أراضيهم ومنازلهم وأملاكهم؛ بسبب كونهم الحاضنة الشعبية للدولة الأموية.

أما مسألة **الإدماج**، فعند قيام دولة بني العباس، وقبل ذلك في أثناء الثورة، أدرك العباسيون أنهم بحاجة إلى أكبر عدد ممكن من العناصر البشرية التي تضمن لهم إقامة كيانهم السياسي الجديد، ومن ثم، حمايته ضد الأخطار المحدقة بهم داخليّاً وخارجيّاً، لذلك لم يألُ العباسيون جهداً في استقطاب الأفراد والقبائل وبعض الطبقات الاجتماعية المهمّشة في سبيل تسخير كل الإمكانات البشرية من أجل تحقيق طموحاتهم السياسية في إنشاء هذه الدولة الجديدة، فقد اجتذب العباسيون تحت رايتهم عناصر أقل ما يمكن أن تُوصف به هو أنها عناصر غير متجانسة، إلا أن ما يجمعها هو العداء لبني أمية، كالفلاحين من مرو الذي تبعوا أبا مسلم لسوء أحوالهم الاقتصادية بسبب الضرائب التي أثقلت كاهلهم، والتفّ النبلاء حول رايتهم طمعاً في امتيازات الدولة الجديدة الناشئة، واجتمع العلويون حول دعوتهم ظنّاً منهم أن العباسيين يقاتلون لإعادة الخلافة إلى العلويين، واشتركت بعض القبائل العربية في الحركة العباسية رغبة في إرجاع العدل المفقود من وجهة نظرهم[1]، وهكذا انصهرت هذه الفئات الاجتماعية المتنوعة والمختلفة في بُوتقة الثورة العباسية كل منهم يسعى إلى مقصده وغايته، وقد تجلّت عملية الاستقطاب هذه في خطابات العباسيين السياسية بوضوح، إذ خاطبوا كافة الفئات الاجتماعية والسياسية واستطاعوا استقطاب كثير منهم، الأمر الذي يؤكّد على براعتهم السياسية في استغلال الظروف السياسية والاجتماعية والاقتصادية أثناء الثورة وبعدها.

وتشير الوقائع التاريخية إلى أنهم اعتمدوا، كما أسلف الباحث، على الطبقات الاجتماعية المحرومة والمهمشة في ثورتهم ضد السلطة الحاكمة، وضموا إلى صفوفهم كل من ناصب العداء ضد الأمويين، حيث كان استياؤهم وغضبهم من بني أمية الوقود الذي أشعل نار الثورة ضد ظلمهم وجَوْرهم على مدى

[1] انظر: الدوري، عبد العزيز: العصر العباسي الأول. ط1. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية. 2006م. ص47.

عقود طويلة، ومن أهم تلك الفئات الاجتماعية التي عانت من جَوْر الأمويين أهل خراسان[1] من العرب وغير العرب (الفرس والترك)، وقد "كان فيها من أسلم رغبة في الإسلام، ومن أسلم طمعاً في الامتيازات، ومن حافظ على دينه الأصلي. وكان كل من هذه الجماعات ساخطاً على الأمويين، فأولاها حقدت عليهم لإهمالهم مبادئ الإسلام، والثانية خاب ظنّها بالمساواة، والثالثة تنتظر الفرصة لتنفذ دينها"[2]، ومن هنا جاء وقوفهم مع الثورات التي قامت ضد بني أمية، فقد "كانت غاية الخراسانيين الأولى التخلص من ظلم الأمويين، ولا يهمهم أكان الإمام عباسيّاً أم علويّاً، وقد ظهر هذا من تأييدهم العباسيين [رغم هواهم العلويّ] حين استأثر هؤلاء بالسلطة"[3]، ولأجل ذلك "أظهر العباسيون تفضيلاً لخراسان على العراق كمسرح للدعوة"[4]، و"قد غذّى العباسيون هذه الحالة وكرّسوا وجودها بعزفهم نغمة الخراسانية في مسعى منهم لاكتساب قاعدة شعبية متميّزة لمواجهة خصومهم"[5]، وسيورد الباحث بعض الإشارات التي وردت في الخطاب السياسي للعباسيين لبيان محاولاتهم الحثيثة في إدماج الخراسانيين واستقطابهم.

وأولى الإشارات التي تبين محاولة العباسيين استقطاب الخراسانيين ودمجهم في الدعوة العباسية ما ينسب إلى محمد بني علي، المؤسس الأول للثورة العباسية، في رسالة وجهها لدعاته يوضح فيها أسباب اختياره الخراسانيين دوناً عن غيرهم، قال: "أمّا الكوفة وسوادها فهناك شيعة علي وولده، وأمّا البصرة وسوادها فعثمانية تدين بالكفّ [عن القتال] وتقول: كن عبد الله المقتول ولا تكن عبد الله القاتل، وأمّا

---

[1] تعني بالفارسية "بلاد الشمس المشرقة"، وعرفت قديماً باسم "آريانا" نسبة إلى أصل سكانها الآريّ، وتنقسم خراسان جغرافياً إلى أربع مناطق رئيسة: نيسابور، ومرو، وهراة، وبلخ، وقد تعرضت للفتوحات الإسلامية منذ خلافة عمر بن الخطاب بعد معركة نهاوند عام 21هـ التي انتصر فيها المسلمون على الفرس، وبعد فتحها عُدّت ثغراً من أهمّ الثغور الإسلامية أمام الأتراك، وسكنتها القبائل العربية بعد الفتح الإسلامي لها ومن أهمها قبيلة تميم، وقد أسلم خلق كثير من أهل خراسان على مدى عقود طويلة في العهد الراشدي والأموي، لكنهم تعرّضوا لظلم بعض الولاة الأمويين مما دفعهم إلى القيام بثورات وحركات احتجاجية ضد السلطة الأموية، وقد استغلّ العباسيون عداوة الخراسانيين لبني أمية في ثورتهم، وجعلوا هذا الإقليم قاعدة لانطلاق الدعوة العباسية في المرحلتين؛ السريّة والعلنية. وللمزيد حول دور هذا الإقليم في الدعوة العباسية انظر: حمزة، محمد جاسم: خراسان وأثرها في نشاط الدعوة العبّاسيّة. مجلة كليّة التربية الأساسية للعلوم التربوية والإنسانية. جامعة بابل. العدد 45. 2019م. ص371-384.

[2] الدوري، عبد العزيز: العصر العباسي الأول. ص26.

[3] نفسه. ص27.

[4] نفسه. ص27.

[5] سخنيني، عصام: العباسيون في سنوات التأسيس. ط1. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر. 1998م. ص305.

الجزيرة فحرورية مارقة وأعراب كأعلاج ومسلمون في أخلاق النصارى، وأمّا أهل الشام فليس يعرفون إلّا آل أبي سفيان وطاعة بني مروان، وعداوة لنا راسخة، وجهلاً متراكباً، وأمّا أهل مكّة والمدينة فقد غلب عليهم أبو بكر وعمر، ولكن عليكم بخراسان فإنّ هناك العدد الكثير والجلد الظاهر، وهناك صدور سالمة، وقلوب فارغة لم تتقسّمها الأهواء ولم تتوزّعها النحل، ولم تشغلها ديانة، ولم يقدح فيها فساد، وليست لهم اليوم همم العرب، ولا فيهم كتحارب الأتباع للسادات وكتحالف القبائل وعصبيّة العشائر، وما يزالون يدالون ويمتهنون ويظلمون ويكظمون ويتمنّون الفرج ويؤمّلون، وهم جند لهم أبدان وأجسام ومناكب وكواهل وهامات ولحى وشوارب وأصوات هائلة ولغات تخرج من أجواف منكرة"[1].

وله كذلك ما قاله لأتباعه: "وقد خصّنا الله بأهل خراسان، فهم أنصارنا وأعواننا وذخائرنا، وقد حلّت عليهم من الله رحمة قد غشيتهم، ويوشك أن تتبعهم ريح الحياة فتعزّ ذليلهم، وتقوّي ضعيفهم، وتقتل من قاتلهم حتى يعزّ دين الله ويظهر الحق وأهله، يقول الله عزّ وجلّ: (أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآء فَسَالَت أَودِيَةُۢ بِقَدَرِهَا)، فكأنّكم بالأودية قد سالت برجال خراسان أشدّ في طاعتنا من زبر الحديد، أسماؤهم الكنى، وأنسابهم القرى، يقدمهم النصر، ويحوطهم العزّ، فاله عن غير أهل خراسان، فإنّه ليس لكم بغيرها دعوة ولا من غير أهلها مجيب"[2]. فإذا صحّ ما نُسب إلى محمد بني علي في قوله أعلاه فإنه يبيّن الإستراتيجية التي تبنّاها العباسيون منذ أولى لحظات الثورة، فقد يمّموا وجوههم شطر خراسان التي عانت من جور الأمويين ردحاً من الزمن، فاستغلّوا هذه المظلمة من أجل استقطاب الخراسانيين إلى صفوف الثورة، فتمّ لهم ذلك الأمر بعد أن "ذهب أبو مسلم إلى خراسان، فأظهر من ثبات الرأي وحسن التنظيم والمقدرة على انتهاز الفرص والمرونة السياسية والشدّة ما أدى إلى نجاح الحركة العباسية"[3]، حتى أجابه إلى دعوته خلقٌ كثير من أهل خراسان، وبذلك تحولت الحالة السلبية التي كان يعيشها الخراسانيون من حالة التذمّر والبؤس إلى حالة إيجابية تتطلع إلى التسيّد، وهو ما جعلهم الركن الركين لدولة بني العباس.

---

[1] مجهول: أخبار الدولة العباسية. ص206-207.

[2] نفسه. ص205-206.

[3] الدوري، عبد العزيز: العصر العباسي الأول. ص38.

وكذلك ما جاء في خطبة لقحطبة بن شبيب، أحد أهم قادة الثورة العباسية، الذي خطب في الخراسانيين يذكرهم بماضي آبائهم وأجدادهم ويستثير قوميتهم الفارسية محاولاً استمالتهم، يقول قحطبة: "يا أهل خراسان، هذه البلاد كانت لآبائكم الأولين، وكانوا ينصرون على عدّوهم بعدلهم وحسن سيرتهم حتى بدّلوا وظلموا، فسخط الله –عز وجل– عليهم، فانتزع سلطانهم وسلّط عليهم أذلّ أمّة في الأرض عندهم، فغلبوهم على بلادهم، واستنكحوا نساءهم، واسترقوا أولادهم، فكانوا بذلك يحكمون بالعدل ويوفون بالعهد وينصرون المظلوم، ثم بدلوا وغيروا وجاروا في الحكم، وأخافوا أهل البر والتقوى من عترة رسول الله –صلى الله عليه وسلم–، فسلطكم عليهم لينتقم منهم بكم لتكونوا أشد عقوبة لأنكم طلبتموهم بالثأر، وقد عهد إليّ الإمام أنكم تلقونهم في مثل هذه العدة فينصركم الله –عز وجل– عليهم فتهزمونهم وتقتلونهم"[1]، فمن الجليّ أن قحطبة يحاول في خطبته هذه استمالة الخراسانيين واستقطابهم عبر تذكيرهم بأمجاد أسلافهم الفرس حيث كانوا أهل السيادة والرّيادة، حتى جاء العرب وأخذوا منهم هذا الأمر، ومن البيّن أنّ التحامل على العرب في هذه الخطبة واضح ومبتذل، وقد جعل قحطبة قتال الخراسانيين للعرب في دائرة الأخذ بالثأر، الثأر لأسلافهم الفرس، والثأر لعترة النبي –صلى الله عليه وسلم –، ثم يُضفي في نهاية الخطبة هالة من القدسية على قتال الخراسانيين ضد الأمويين عبر استدعاء قدسية "الإمام" وإقراره بأن النصر حليفهم.

وكذلك ما ورد في خطبة لأبي جعفر المنصور موجّهاً كلامه لأهل خراسان، يقول فيها: "يا أهل خراسان، أنتم شيعتنا وأنصارنا وأهل دولتنا، ولو بايعتم غيرنا لم تبايعوا من هو خير منا...حتى ابتعثكم الله لنا شيعة وأنصاراً، فأحيا شرفنا وعزنا بكم أهل خراسان، ودمغ بحقكم أهل الباطل، وأظهر حقنا، وأصار إلينا ميراثنا عن نبينا "[2]، وتكفي كلمة "ابتعثكم الله لنا" لتكشف عن محاولة المنصور استثارة العاطفة الدينية لدى الخراسانيين بغية إدماجهم في الدولة الجديدة، وفي وصية له لابنه المهدي في أهل

[1] الطبري: تاريخ الرسل والملوك. ج7. ص391–392.

[2] صفوت، أحمد: جمهرة خطب العرب. ج3. ص24.

خراسان يقول: "وأوصيك بأهل خراسان خيراً، فإنّهم أنصارك وشيعتك الذين بذلوا أموالهم في دولتك، ودماءهم دونك"[1]، وتشير المعطيات التاريخية إلى "أن المنصور كانت لديه سياسة ثابتة للتأسيس للخراسانية كوحدة سياسية منفصلة، متجاوزاً بذلك المدلول الإقليمي، أو الجغرافي، الذي كان يحمله هذا المصطلح"[2]، و"قد أدخل المنصور في هذه السياسية عنصراً أساسياً فيها هو إضفاء الطابع المهدوي (المسيائي) على الخراسانية. وهذا العنصر له أهميته المعنوية الكبرى في تشكيل الجماعات الموحدة. ففي هذا الصدد وضعت أحاديث عديدة نسبت للنبي –صلى الله عليه وسلم–، وبأسانيد تنتهي دائماً إلى المنصور، تتنبأ بديمومة الخلافة في بني العباس بدعم من الخراسانية"[3]، ما يدلّل على أن المنصور كان "يتطلع إلى إيجاد حزب خاص به يعزّز به قاعدة حكمه، ويستند إلى قوته في مواجهة خصومه، ويشتق منه الأدوات البشرية اللازمة للتصدي لما يهدد نظامه بالخطر"[4].

أما فيما يخص مسألة الاستبعاد، فقد قام العباسيون بقمع الفئات الاجتماعية التي اعتقدوا أنها قد تشكّل خطراً على كيانهم السياسي الجديد، ويُشار إلى أن عملية الاستبعاد هذه كانت قد بدأت، على وجه التحديد، بعد إعلان الدولة، حيث كان العباسيون أثناء الثورة في وفاق مصلحيّ تامّ مع أي حركة اجتماعية أو حزب سياسي أو تجمّع قبليّ يريد القضاء على دولة بني أمية مهما كانت عقيدته الدينية ومهما كان توجهه السياسي، وهذا يكشف عن المرونة السياسية التي أبداها العباسيون من أجل نجاح ثورتهم ضد الأمويين، لكن هذا الوفاق لم يدمْ طويلاً إذ أصبح حلفاء الأمس أعداء اليوم بعد أن قام العباسيون بقمع كثير من مناصري ثورتهم، مما يؤكد على العلاقة المصلحية التي كانت تجمع بني العباس مع جزء كبير ممّن تحالفوا معهم أثناء الثورة، ولم يتهاون العباسيون في القضاء على حركات المعارضة، فقد استخدموا القوة المفرطة في استئصال شأفة أي تحرك سياسي يهدف النيل من الدولة

[1] صفوت، أحمد: جمهرة خطب العرب. ج3. ص30.
[2] سخنيني، عصام: العباسيون في سنوات التأسيس. ص305.
[3] نفسه. ص307.
[4] نفسه. ص308.

العباسية ما أدى إلى كثير من المجازر والمذابح ذات الطابع الدمويّ والوحشيّة المفرطة التي لم ترقب إلّاً ولا ذمّة، ويبدو أن العباسيين قد قاموا بذلك من أجل الحفاظ على كيانهم السياسي الجديد من المآزق الداخلية والخارجية.

ويُعدُّ أهل الشام من أهم الفئات الاجتماعية التي لم يتهاون العباسيون معها، في أثناء الثورة وبعد نجاحها؛ ذلك أنّهم كانوا حاضنة الأمويين ومن أهم مناصريهم، ومن هنا كان أهل الشام، في نظر العباسيين، الفئة الأكثر خطورة على الثورة والدولة، وكانت نظرة العباسيين إلى أهل الشام مشوبة بالعصبية والعقد التاريخية التي تكشف عن تاريخ طويل من القتل والدموية والإحَن والعداوة، لذا قام العباسيون بقمعهم وإقصائهم وإنفاذ سنان القتل فيهم، وأولى الإشارات التي تشير إلى مسألة استبعاد أهل الشام من قبل العباسيين ما ورد عن رأي محمد بن علي، المنظّم الأول للثورة العباسية، في أهل الشام، يقول صاحب كتاب الدعوة العباسية: "لمّا أجمع محمد بن علي على توجيه أبي عكرمة إلى خراسان قال له سالم: ليس لنا أن نستبدّ بأمر دونك ولا نسبقك ونحن نأتمّ بك، وقد أحببت أن أستأذنك في شيء قد كنّا رأيناه فخالفنا فيه بكير إذ نحن بالكوفة. قال: فهاته وما أحب أن تخالفوا بكيراً فإنّه يحبّ آل محمد، وهو ذو رأي. قال: كنا نظرنا في أمرنا هذا فرأيناك قد حللت بين أهل الشام، ورأينا لأهل الشام دولة وجماعة ونجدة فيهم ظاهرة، فرأينا أن نبثّ دعوتك فيهم وندعو منهم من طمعنا في إجابته، فكره ذلك بكير وخالفنا فيه. قال محمد: أصاب بكير وأخطأتم، أبى الله أن يأتي بالشمس من المغرب، وأحبّ أن يأتي بها من المشرق، وإنّ أهل الشام أعوان الظالمين، وآفة هذا الدين، وشيعة الملاعين، وقد ابتعثوا بنصرة بني أميّة"[1]، يشير قول محمد بن علي إلى الصورة النمطية التي رسمها العباسيون لأهل الشام في أذهانهم وخطابهم السياسي، فهم أعوان الظالمين من بني أمية وشيعة الملاعين، ثم يشبّههم بالآفة، مع ما تحمله هذه الكلمة من ضرورة الاستئصال والعلاج، وأنهم ابتعثوا لنصرة بني أمية، وفي سبيل المفاضلة بينهم وبين أهل خراسان، فقد أشار محمد بن علي إلى أن الله جعل المشرق للشمس، وهو بذلك

[1] مجهول: أخبار الدولة العباسية. ص205.

يشير إلى خراسان، ولم يجعلها تطلع من المغرب، وهو يشير هنا إلى بلاد الشام، ومن الجليّ أن قـول محمد بني علي هذا يكشف عن محاولة العباسيين استبعاد أهل الشام وإقصائهم منذ بدايات الثورة.

ومن ذلك خطبة المنصور حين خروجه إلى الشام، قال:

شِنشـــنة أعرفهـــا مـــن أخـــزمِ مـــن يلـــقَ أبطـــال الرّجـــال يُكلَـــمِ

مهلاً مهلاً روايا الإرجاف وكهوف النفاق عن الخوض فيما كُفيتم، والتخطّي إلى ما حُـذّرتم، قبـل أن تتلف نفوس، ويقلَّ عدد، ويدول عزّ، وما أنتم وذاك؟ ألم تجدوا ما وعد ربّكم من إيراث المستضعفين من مشارق الأرض ومغاربها حقّاً؟ والجدَ الجحد، ولكن خبّ كامن، وحسد مكمد، فبعداً للقوم الظـالمين"[1]، فالمنصور في هذه الخطبة يتحامل على أهل الشام، ويذمّهم لأنهم باقون على عهد الأمويين هوىً وولاءً، ويصف بأنهم أهل خداع وحسد، ثم يقرّر مسألة الاستبعاد في تناصه مع الآيـة القرآنيـة: ﴿فَبُعۡدٗا لِّلۡقَوۡمِ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾[المؤمنون:41]، والملاحظ أنّ المنصور قد ركز على مسألة دينية مهمة في خطبته وهي اتّهام أهل الشام بالنفاق وما لهذا الاتهام من خلفية عقديّة تتعلق بإخراج المتصف بالنفاق من الدين وما يترتـب عليه من شرعنة عزله وهجره أو حتى قتله، فتكون في هذه الحالة مسألة الاتّهام بالنفـاق أداة هجوميـة ضد الخصم من شأنها تشويه صورته وشيطنته، ومن ثمَّ، شرعنة قتله والترخّص في دمائه.

وسنجد هذا الخطاب؛ أي الاتهام بالنفاق، ماثلاً في خطبة لصالح بن علي والي الشام في عهد السـفاح، وفي خطبة أخرى لابنه عبد الملك، حيث يقول صالح بن علي في خطبة له موجّهاً كلامـه إلـى أهـل الشام: "يا أعضاد النفاق وعبد الضّلالة، أغرّكم لين إبساسي وطول إيناسي؛ حتى ظنّ جـاهلكم أن ذلـك لفلول حدّ، وفتور جدّ، وخور قناة! كذبت الظّنون؛ إنّها العترة بعضها من بعض، فإذا قد استوليتم العافية فعندي فصال وفطام وسيف يقدّ الهام"[2].

---

[1] ابن عبد ربه: العقد الفريد. تحقيق: عبد المجيد الترحيني. ط1. بيروت: دار الكتب العلمية. 1983م. ج4. ص185-186.

[2] نفسه. ج4. ص187-188.

ويقول عبد الملك بن صالح بن علي في خطبة له: "أعوذ بالله السميع العليم من الشيطان الرجيم ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ ﴿٢٤﴾﴾[محمد: 24]. يا أهل الشام: إن الله وصف إخوانكم في الدين وأشباهم في الأجسام، فحذرهم نبيه محمداً -صلى الله عليه وسلم- فقال: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ ۖ وَإِن يَقُولُوا۟ تَسْمَعْ لِقَوْلِهِمْ ۖ كَأَنَّهُمْ خُشُبٌ مُّسَنَّدَةٌ ۖ يَحْسَبُونَ كُلَّ صَيْحَةٍ عَلَيْهِمْ ۚ هُمُ ٱلْعَدُوُّ فَٱحْذَرْهُمْ ۚ قَٰتَلَهُمُ ٱللَّهُ ۖ أَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ ﴿٤﴾﴾ [المنافقون:4]. فقاتلكم الله أنّى تُصرفون! جثث مائلة، وقلوب طائرة، تشبّون الفتن وتولّون الدُّبُر إلا عن حرم الله فإنه دريئتكم، وحرم رسوله فإنه مغزاكم؛ أما وحرمة النبوة والخلافة، لتنفرنّ خفافاً وثقالاً، أو لأوسعنّكم إرغاماً ونكالاً"[1]، حيث تكررت مسألة الاتهام بالنفاق لجملة أهل الشام دون تحديد أو تخصيص، وهو ما يطلق عليه مصطلح التعميم (Generalization)، وهذا، من حيث الإستراتيجيات الخطابية، يندرج تحت إطار إستراتيجية تشويه الخصوم (Demonization of Opponents) وشيطنتهم من أجل شرعنة إقصائهم أو حتى قتلهم.

إن ما أوردته الدراسة في هذه المباحثة، فيما يتعلق بمسألتي الإدماج والاستبعاد، يكشف مظهر مهم من مظاهر الهيمنة السياسية التي حاول الخلفاء العباسيون وولاتهم تكريسها في الخطاب السياسي العباسي، ويبيّن سياسية العباسيين تجاه الفئات المجتمعية المختلفة، وأن العباسيين استغلّوا كثير من القبائل والأحزاب والأفراد في دعوتهم رغم اختلافهم معهم في كثير من الجوانب الفكرية والعقدية، فأدمجوهم في ثورتهم ودولتهم، حيث "قامت الثورة [العباسية] على أساس تحالف متين بين كل العناصر الساخطة على الحكم الأموي من عربية وإيرانية استطاع الدعاة العباسيون أن يستغلوها بتلويحهم بشعارات الإصلاح والمساواة والثأر، وبمخاطبتهم كل فئة باللغة التي تفهمها"[2]، وفي مقابل ذلك، تعامل العباسيون مع بعض الفئات الأخرى على أنهم مصدر خطر وقلق على مستقبل دولتهم الواعدة، فقاموا باستبعادهم وإقصائهم بل قتلهم في بعض الأحيان، مثلما حصل مع أهل الشام، حيث تحولت حاضرة الشام وبواديها،

[1] ابن عبد ربه: العقد الفريد. ج4. ص187.

[2] فوزي، فاروق: العباسيون الأوائل. ج1. ص235.

بفعل التحولات السياسية في تلك الحقبة الزمنية، من حاضنة مركزية للخلافة الأموية مع ما صاحب ذلك من المكانة والامتيازات والرخاء الاقتصادي، إلى إقليم متمرّد تابع لعاصمة الخلافة الجديدة بغداد، ما جعل العباسيين يمارسون كل الضغوط الممكنة من أجل ترويض أهلها وكبح جماح الثورة والمعارضة فيها.

ثالثاً: الترغيب والترهيب

تُعدّ إستراتيجيتا الترغيب (Enticement) والترهيب (Intimidation) من الإستراتيجيات الخطابية التي تكرّس الهيمنة خاصّة في الخطاب السياسي، فهي، من الناحية العملية، تعمل على تشكيل العلاقات الاجتماعية وإعادة هيكلتها أو تحدّيها وفقاً لرغبات الطبقة الحاكمة المهيمنة (Dominant group)، وفي النظرية الاجتماعية للسلطة تُعدّ إستراتيجيتا الترغيب والترهيب بني تسيّديّة فاعلة[1] ويقصد بمفهوم "فاعلة" أنها قادرة على تغيير الواقع الاجتماعي والتأثير في الأفراد وتصرفاتهم وتغيير أفكارهم، مما يعطي السلطة المتنفّذة القدرة على الهيمنة وفرض السيطرة والسيادة على الطبقات الاجتماعية الدنيا، لذا تمارس الطبقة الحاكمة هيمنتها على المجتمع عبر أسلوبين يحافظان على كيانها، إما إرغام الآخرين على الانصياع لهم وإنزال العقوبات والعنف وأحياناً القتل، أو اكتساب رضاهم، و"الأيديولوجيا هي الوسيلة الأولى لخلق [هذا] الرضى"[2]، أو على الأقل عدم اعتراضهم على أي شيء يصدر عن هذه السلطة[3]، وقد يستخدم منتج الخطاب أحد هذين الأسلوبين في الموقف الخطابي الواحد أو قد يستخدمهما في الآن نفسه، بحسب الظروف الملابسة للموقف الخطابي، وبحسب العلاقة القائمة بين منتج الخطاب ومتلقيه، وبحسب المقصد والغاية التي يتبنّاها منتج هذا الخطاب.

---

[1] انظر: سكوت، جون: علم الاجتماع، المفاهيم الأساسية. ترجمة: محمد عثمان. ط1. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر. 2009م. ص247.

[2] فيركلف: اللغة والسلطة. ص18.

[3] انظر: نفسه. ص56.

وتشير مسألة الترغيب إلى استخدام الخطاب السلطوي في بثّ رسائل إيجابية تحمل الوعد بالمكافأة، أو وعوداً بتنفيذ بعض المصالح الخاصة بالأفراد أو المجموعات، أو منح امتيازات، وغالباً ما يستدعي منتج الخطاب لغة الإقناع والثناء والمديح لاستمالة العقول واستثارة العاطفة، الأمر الذي يؤدي إلى تعزيز الولاء والانتماء بل والتماهي أحياناً مع سياسات الطبقة الحاكمة وأيديولوجيتها وصولاً إلى الدفاع المستميت عنها، أما الترهيب فهو استخدام الخطاب السلبي الذي يهدف إلى تخويف الأفراد أو تهديدهم بلغة عدوانية عنيفة ما يدفع إلى الرضوخ لسلطة الطبقة الحاكمة وأيديولوجيتها، خشية من سلب بعض الامتيازات أو إنزال عقوبة السجن أو النفي أو تقييد الحريات أو حتى القتل، ويتم كلّ ذلك بوساطة نشر ثقافة الخوف بين أفراد المجتمع، ويتجلّى ذلك في الوسائل اللغوية وغير اللغوية التي تهدف إلى تكريس الخوف والقلق والتمييز واللامساواة.

لقد تراوحت سياسية العباسيين فيما يخصّ مسألتي الترهيب والترغيب في خطابهم السياسي بحسب حال المُخاطَبين في الأعمّ الأغلب، ولم يلتزموا بسمتٍ واحد في أثناء التعامل معهم، حيث كانت العلاقة التي تربطهم مع الفئات الأخرى من الجماعات والأحزاب والأفراد علاقة مصلحية تتصل في المقام الأول بمسألة الحفاظ على السلطة ونفوذها، وعلى مصالح الطبقة الحاكمة في البيت العباسي، لذا سنجد في كثير من المواقف أن سياساتهم كانت تتبدّل وتتغيّر بحسب المستجدّات السياسية والاجتماعية والاقتصاديّة، وبحسب علاقات التحول والتغيّر داخل بنية المجتمع، فكان أسلوبا الترغيب والترهيب أحد أهم الإستراتيجيات الخطابية التي مكّنت العباسيين من الحفاظ على الهيمنة السياسية والاجتماعية والاقتصادية، والحفاظ على التحالفات القديمة أو إعادة هيكلتها، أو بناء تحالفات جديدة متوسّلين بالخطاب السياسي بوصفه أداة يمكن بوساطتها تكريس شطط السلطة والهيمنة، وسوف تتناول الدراسة خطاب أبي العباس السفّاح وداوود بن علي في الخطاب التأسيسي الأول الذي أُلقي في الكوفة بوصفه خطاباً سياسيّاً اعتمد على إستراتيجية الترغيب من أجل استمالة الكوفيين إلى المشروع السياسي العباسي الجديد.

ألقى أبو العباس السفاح وعمّه داوود بن عليّ الخطاب العبّاسي التأسيسيّ الأول في مسجد مدينة الكوفة في العراق سنة (132هـ)، ورغم أن خراسان كان لها فضل كبير في نشر الدعوة العباسية، إلا أن اختيار الكوفة في إلقاء الخطاب التأسيسيّ يكشف عن توجّه مقصود لدى القيادة العبّاسية، حيث لم يكن هذا الاختيار عشوائيّاً، فقد أدركوا الأهمية الإستراتيجية التي تمتّعت بها هذه المدينة سياسيّاً واقتصاديّاً واجتماعيّاً وتاريخيّاً، فهي من أكثر المدن العراقية التي أيّدت الثورة ضد الأمويين بصفتها أحد أكبر المعاقل الشيعيّة في العراق، وكان الكوفيون قد توسّموا بالثورة العباسية خيراً حيث إن الثورة ما قامت، بحسب ظنّهم، إلا لإعادة الحق إلى آل البيت قبل أن يدركوا التفاف العباسيين على ذلك واستئثارهم بالخلافة، فقام السفّاح فيهم خطيباً محاولاً كسب ولائهم واستمالتهم لإدراكه خيبة الأمل التي أصابتهم بعد تنصيبه خليفة على المسلمين، فخاطبهم بقوله: "يا أهل الكوفة، أنتم محل محبتنا، ومنزل مودتنا، أنتم الذين لم تتغيروا عن ذلك، ولم يثنكم عن ذلك تحامل أهل الجَوْر عليكم، حتى أدركتم زماننا، وأتاكم الله بدولتنا، فأنتم أسعد الناس بنا، وأكرمهم علينا، وقد زدتكم في أعطياتكم مائة درهم، فاستعدوا، فأنا السفاح المبيح، والثائر المبير"[1].

لقد تجلّت في المقطع السابق من خطبة السفّاح إستراتيجية الترغيب، حيث وجّه حديثه إليهم مباشرة بوساطة أسلوب النداء في محاولة منه للتقرّب منهم وتلطيف الحديث معهم، ثم بدأ يبيّن مكانتهم لدى العباسيين، فهم محل المحبة والمودّة ويشير إلى أنهم لم يتغيّروا عن ذلك، وهو بذلك يعزف على وتر العاطفة، واستخدام الجانب العاطفي من شأنه أن يؤثر في المتلقي، ثم يبيّن صمودهم أمام جَوْر الأمويين وعدم تراجعهم عن نصرة الثورة حتى وصول بني العباس إلى سدّة الحكم، وعرفاناً وامتناناً من العباسيين فقد كافأهم السفاح بمكافآت مادية إذ زاد في أعطياتهم، وهي من أكثر أساليب الترغيب نجاعة في استمالة القلوب، فالسفاح في هذه الخطبة حاول تكريس الهيمنة وبسط نفوذ السلطة العباسية على الكوفيين بوساطة الترغيب بالمال والجاه والمكانة العظيمة لدى السلطان.

[1] صفوت، أحمد: جمهرة خطب العرب. ج3. ص3.

ثم وقف بعده مباشرة عمه داوود بن علي موجهاً كلامه للكوفيين، فقال: "يا أهل الكوفة: إنا والله ما زلنا مظلومين مقهورين على حقنا...وأراكم الله ما كنتم به تنتظرون، وإليه تتشوفون، فأظهر فيكم الخليفة من هاشم وبيض به وجوهكم، وأدالكم على أهل الشام، ونقل إليكم السلطان وعز الإسلام، ومن عليكم بإمـــام منحه العدالة، وأعطاه حسن الإيالة، فخذوا ما آتاكم الله بشكر، والزموا طاعتنا، ولا تخدعوا عن أنفسكم، فإن الأمر أمركم، فإن لكل أهل بيت مصراً، وإنكم مصرنا"[1]. لقد تحدّث داوود بن علي في خطبته هـــذه عمّا تمنّاه أهل الكوفة من إرجاع الخلافة إلى أهلها، لكنه يبيّن أنّ الله قد أظهر الخليفة من بني هاشم وأنه بيّض وجوههم بذلك، إلا أنّه يدرك تماماً أن الكوفيين كانوا يروْن الخليفة في آل علي، وهو بهذا الكـــلام يحاول الالتفاف على ما تمنّاه الكوفيون من اختيار خليفة علويّ من آل بيت النبـــي، ثـــم يـــذكرهم بمـــا أصبحوا عليه بعد إعلان الخلافة إذ نقل الله القوة والمنعة إليهم وأظهرهم على أهل الشام ونقـــل إلـــيهم السلطان وعزّ الإسلام، وأنّه منّ عليه بإمام عادل ترغيباً به من أجل طاعته والولاء له، وفي كلامه هذا نوع من التفاؤل في المستقبل الواعد لأهل الكوفة، إذ ينتظرهم العدل والخير وفي كل هذا ترغيب لهـــم بحكم بني العباس وتسليط ضوء على الفوائد التي سيحصلون عليها إن ناصروا العباسيين في مســـعاهم، ثم يبيّن أنهم سيكونون من خاصّة العباسيين والمقدّمين لديهم.

وكانت للسفاح خطبة أخرى في الجمعة الثانية من توليه الخلافة قال فيها: "ولأعطينّكم حتى أرى العطية ضياعاً...فما نؤخر لكم عطاء، ولا نضيع لأحد منكم حقّاً، ولا نجمّركم في بعث، ولا نخاطر بكـــم فـــي قتال، ولا نبذلكم دون أنفسنا، والله على ما نقول وكيل بالوفاء والاجتهاد، وعليكم بالســـمع والطاعـــة"[2]. وفي كلامه هذا طمأنة للكوفيين بأن العباسيين صادقون في سياستهم للرعيّة ويختلفون عن سابقيهم، وقد رغّبهم بالمال والأعطيات وتخفيف أعباء القتال عنه وعدم تجميرهم في الثغور، وفي مقابل كـــل ذلـــك عليهم بالسمع والطاعة لخليفة المسلمين.

---

[1] صفوت، أحمد: جمهرة خطب العرب. ج3. ص5-6.

[2] نفسه. ج3. ص7.

ورغم أن العباسيين قد أثنوا على الكوفيين في بداية الأمر ووعدوهم بالأعطيات والهبات والعز والجاه إلا أنه "سرعان ما كفّ العباسيون عن مجاملة أهل الكوفة ومداهنتهم، فذمّهم أبو مسلم، وعبد الله بن عليّ، وندّدا بغشّهم وخداعهم، واقترحا على أبي العباس أن يهجرهم ويُزايل بلدهم، وحثّاه على مراقبتهم ومحاسبتهم، وأغرياه بمعاقبتهم وإبادتهم، فهم شيعة العلويّين، وهم لا ينقطعون عن تحريضهم ودفعهم إلى طلب الخلافة، ومن الصعب أن تصفو نفوسهم للعباسيين"[1]، وبذلك تحول الخطاب السياسي العباسي من الترغيب إلى التهديد، وهذا يؤكد على العلاقة المصلحية التي يتبناها العباسيون تجاه الآخرين، ومن ذلك ما ورد عن المنصور في إحدى خطبه يهددهم فيها، فعندما "قُتل إبراهيم بن عبد الله وبعث عيسى بن موسى برأسه، أمر المنصور أن يطاف به بالكوفة، ثم خطب المنصور بالكوفة فقال: يا أهل الكوفة، عليكم لعنة الله وعلى بلد أنتم فيه، للعجب لبني أميّة وصبرهم عليكم كيف لم يقتلوا مقاتلتكم ويسبوا ذراريكم ويخربوا منازلكم، سبئيّة خشبيّة، قائل يقول: جاءت الملائكة، وقائل يقول: جاء جبريل وهو يقول: أقدم حيزوم، عمدتم إلى أهل هذا البيت، وطاعتهم حسنة، فأفسدتموهم وأنغلتموهم، فالحمد لله الذي جعل دائرة السوء عليكم، أما والله يا أهل المدرة الخبيثة، لئن بقيت لكم لأذلّنّكم"[2]، حيث نجد أن المنصور قد أفحش في القول ضدّ أهل الكوفة ونال منهم في كلامه جرّاء ما فعلوه من غدرهم بآل البيت بحسب ما جاء في خطبته هذه "لأنّهم مالئوا الحسنيّين حين تحركوا بالحجاز، ثمّ أنذرهم بالهلاك بعد قضائه على ثورة الحسنيين، لأنه تبيّن له أنّهم لن يتحوّلوا عن ولائهم للعلويّين، ويُصبحوا من شيعة العباسيين"[3].

ولا تقتصر مسألتا الترهيب والترغيب على خطاب العباسيين للكوفيين فحسب، وإنما كانت سمة مميزة في خطابهم السياسي بعامة، حاول العباسيون بوساطتها الهيمنة على الخصوم السياسيين، وإعادة تشكيل التحالفات السياسية أو بناء تحالفات جديدة، وكذلك ترسيخ النفوذ السياسي في المناطق التي سيطرت عليها وجذب الأمراء والزعماء ورؤساء العشائر المحليين، كل ذلك بوساطة الخطاب وما يتضمنه من

[1] عطوان، حسين: الدعوة العباسية مبادئ وأساليب. دط. بيروت: دار الجيل. د.ت. ص249.

[2] البلاذري: جمل من أنساب الأشراف. ج4. ص362.

[3] عطوان، حسين: الدعوة العباسية مبادئ وأساليب. ص252.

إستراتيجيات خطابية كرّستْ للهيمنة، معتمدين في ذلك على الموارد المادية والبشرية التي اغتنموها من تركة الدولة الأموية مما أسهم في توسيع مناطق سيطرتهم في فترة زمنية قصيرة نسبيّاً، ولا شك في أن الدولة العباسية استطاعت أن تؤسس لعهدٍ سياسي جديد مبنيّ على النفعية والعلاقات المصلحية التي قد تتغير من حين لآخر بحسب الظروف السياسية الراهنة في تلك الحقبة الزمنية.

المطلب الثالث: التغير الخطابي

يُعد التغيّر الاجتماعي[1] (Changement Social) ظاهرة اجتماعيّة مطّردة، فالمجتمع الإنسانيّ يعيش حالة من التغير والسيرورة الدائمة خاصة مع ما يستجدّ من أحداث ووقائع، فهو حقيقة وجودية لا مندوحة من حدوثها، وظاهرة أساسية من ظواهر النشاط الإنساني ووقائع الحياة الاجتماعية، وأداة التكيّف مع التحديات الفردية والجماعية في سبيل تحقيق التوازن والاستقرار[2]، وبما أن هذا التغير يصيب البناء الاجتماعي (Structure Social) عامّة، ويؤثر في الهياكل الاجتماعية، ويطرأ على المؤسسات الاجتماعية كالأسرة أو النظام الاقتصادي أو السياسي[3]، فإن من أهم الظواهر الاجتماعية التي يطالها هذا التغيّر هو الخطاب بوصفه ظاهرة اجتماعية تتأثر وتؤثر، من المنظور الجدليّ، في الظروف المحيطة والسياق التاريخي الذي وجدت فيه، ومن هذا المنطلق اجترح الباحثون في تحليل الخطاب في اللسانيات الاجتماعية مفهوم التغير الخطابي (Discursive Change) الذي يركّز على

---

[1] تُدرس مسألة التغير الاجتماعي تحت إطار نظريات اجتماعية متعددة، ولكن يرى الباحث أن أهم نظريتين درستا هذا المبحث الاجتماعي هما نظرية الحتمية الاقتصادية وصراع الطبقات الاجتماعية في الفلسفة الماركسية، ونظرية التشييد الاجتماعي أو البنائية الاجتماعية (social constructivism) في النظرية الاجتماعية الوظيفية التي تقوم على مقولة كبرى مفادها أن العالم الاجتماعي مشيَّد اجتماعياً، وهذا يشير إلى الطريقة التي يبني بها الأفراد الواقع الاجتماعي بوساطة تفاعلاتهم، فالواقع الاجتماعي من هذا المنظور ليس ثابتاً وإنما يتم إنشاؤه باطّراد، وقد شدّد عدد كبير من الباحثين في علم الاجتماع على دور الخطاب في تشييد العالم الاجتماعي، فالتغير حقيقة وجودية لا مندوحة من حدوثها، وهي ظاهرة أساسية من ظواهر النشاط الإنساني ووقائع الحياة الاجتماعية بل ضرورة للمجتمعات الإنسانية بعامة، وهي أداة التكيّف مع المستجدّات والتحديات الفردية والجماعية لتحقيق التوازن والاستقرار. للمزيد حول نظريات التغير الاجتماعي في علم الاجتماع انظر: الدقس، محمد: التغير الاجتماعي بين النظرية والتطبيق. ط1. عمان: دار مجدلاوي للنشر والتوزيع. 1987م. ص71 وما بعدها. الربيعي، فضل: التغير الاجتماعي، مقدمة في المفهوم والنظرية. دط. بغداد: بيت الحكمة. 2020م. ص108 وما بعدها.

[2] انظر: مارشال، جوردن: موسوعة علم الاجتماع. ج1. ص432.

[3] انظر: الدقس، محمد: التغير الاجتماعي بين النظرية والتطبيق. ص16.

"العمل الذي يؤديه الخطاب في الحياة الاجتماعية"[1]، ومن هنا، فقد درس (فيركلف) التغير الخطابي من مبدأ أن التغير لا يحدث من فراغ، بل ينجم عن التحولات الفكرية والثقافية والسياسية والاقتصادية والتكنولوجية، وأن الحادث الخطابي قد "يمثّل إمّا إسهاماً في الحفاظ على العلاقات وضروب الهيمنة...وإمّا إسهاماً في تحويل طابع هذه العلاقات من خلال الصراع على الهيمنة"[2].

يرتكز (فيركلف)، في دراسته للتغير الخطابي، على النظرية الاجتماعية الحديثة في اللغة والخطاب التي أتى بها (ميشيل فوكو)، حيث درس (فوكو) "العلاقة بين الخطاب والسلطة، والبناء الخطابي للذوات الاجتماعية والمعرفة، والعمل الذي يؤديه الخطاب في التغيير الاجتماعي"[3]، لذا ينظر (فيركلف) إلى الخطاب "باعتباره مكوّناً فعّالاً أو بانياً للمجتمع من شتّى الأبعاد، فالخطاب يشكّل موضوعات المعرفة، والذوات الاجتماعية، وأشكال النفس، والعلاقات الاجتماعية"[4]، وهذا يعني "أن الخطاب ذو علاقة فعّالة بالواقع، وأنّ اللغة تدلّ على الواقع بمعنى أنها تبني المعاني له"[5]، وتتناغم وجهة نظر (فيركلف) هذه مع كثير من الباحثين الذين أكّدوا على دور الخطاب في تشييد العالم الاجتماعي[6]، فـ(جوليا كريستيفا)، مثلاً، تكشف عن عمق العلاقة بين الخطاب والتغير الاجتماعي، إذ إن كل تحول اجتماعي يرافقه تحول بلاغي[7]، وترتبط جوانب التغير في استعمال اللغة بجوانب تغيير اجتماعية وثقافية، ومن هنا برزت أهمية التحليل اللغوي باعتباره منهجاً لدراسة التغير الاجتماعي في دراسات التحليل الناقد للخطاب[8].

وبناء على ما سبق، فإن الخطاب يضطلع بدور رئيس في التغير الاجتماعي من منطلق دوره المركزيّ في تحديد المفاهيم والرؤى والتمثّلات في العلاقات بين أفراد المجتمع في أثناء محاولاتهم لفهم الكون

---

[1] فيركلف: الخطاب والتغير الاجتماعي. ص123.

[2] نفسه. ص124.

[3] نفسه. ص58.

[4] نفسه. ص60.

[5] نفسه. ص62.

[6] انظر: فيركلف: تحليل الخطاب، التحليل النصي في البحث الاجتماعي. ص34.

[7] انظر: كريستيفا، جوليا: الممارسة اللغوية. ص152.

[8] انظر: فيركلف: الخطاب والتغير الاجتماعي. ص13.

والعالم من حولهم، الأمر الذي يكشف عن ارتباطه الوثيق بالعامل الأيديولوجي إذ إن الأفكار والمعتقدات تؤثّر في الأوضاع الاجتماعية وتؤثّر في نشاط الأفراد والجماعات داخل المجتمع وتشكّل نمطاً معيناً من التفاعلات والعلاقات، حيث تكون عاملاً محركاً للتغيرات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية[1]، وغالباً ما تنشأ التغيّرات السياسية والاجتماعية والاقتصادية نتيجة للقاء صدامي بين خطابين؛ الأول يحاول تثبيت السلطة القائمة والثاني يبحث عنها ويحاول الوصول إليها[2]، فالخطاب "باعتباره ممارسة سياسية يُنشئ علاقات السلطة ويحافظ عليها ويغيّرها، وكذلك الكيانات الاجتماعية، الطبقات، التكتلات، المجتمعات المحلية، والمجموعات، التي تنشأ فيما بينها علاقات السلطة"[3].

وترجع أسباب التغير الخطابي، من منظور المقاربة الجدلية العلاقية، إلى وجود "قوى" مؤثّرة في الخطاب مردّها التحولات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية والتكنولوجية، وتعدّ الثورات ضد الأنظمة الحاكمة والطبقات الاجتماعية المسيطرة من أهم وسائل التغير الاجتماعي وأسرعها، حيث "يتمّ من خلالها قلب النظام السياسي والاجتماعي كليّة، وذلك باستخدام وسائل عنيفة عادة، ثم يتم إعادة بنائه على أسس جديدة بقيادة جديدة"[4]، إلا أنه لا بدّ من وجود مقدّمات تؤدي إلى عملية التثوير تلك تتمثل في اشتداد حدّة التأزم بين طبقات المجتمع ويُعزى ذلك إلى التفاوت الاجتماعي والاقتصادي بينها، كذلك قد يُعزى السبب إلى ظهور أزمة في شرعية السلطة السياسية حيث يبدأ الناس بتحويل ولائهم نحو شرعية أخرى يرون فيها تحقيق طموحاتهم ومصالحهم[5]، وقد تحدّث (تيد غور) عن وسائل العنف في الثورات في معرض حديثه عن مفهوم "الكبت النسبي"، فمن وجهة نظره، "ينجم هذا الكبت عن شعور بفرق سلبي بين الخيرات التي يشعر الفرد بأن من المسموح له أن يطمع بها، والخيرات التي يستطيع فعلاً الحصول عليها. وإذا كان هناك إدراك بأن هذه المسافة بعيدة جدّاً، ولم يكن باستطاعة الفرد بلوغ إشباعات

---

[1] الربيعي، فضل: التغير الاجتماعي، مقدمة في المفهوم والنظرية. ص86.

[2] انظر: غولدشليغر، آلن: نحو سيمياء الخطاب السلطوي. مجلة بيت الحكمة. العدد 5. 1987م. ص139.

[3] فيركلف: الخطاب والتغير الاجتماعي. ص90.

[4] مارشال جوردن: موسوعة علم الاجتماع. ج1. ص473.

[5] انظر: برو، فيليب: علم الاجتماع السياسي. ص351.

تعويضية من نوع آخر...فإن الشروط تكون حينئذ قد تجمّعت لوجود حدٍّ أقصى من الحقد"[1]، وهو ما يؤدي، في نهاية الأمر، إلى "مشاركة شعبية تهدف إلى إجراء تحويل اجتماعي، وتنتهي بتأسيس نظام سياسي جديد"[2].

عُدّت الثورة العباسية "منعطفاً مهماً في التاريخ العربي الإسلامي، لا بوصفها ثورة سياسية أدّت إلى انتقال السلطة من نظام إلى آخر، ومن عائلة حاكمة إلى أخرى، بل لكونها ثورة قلبت المفاهيم السياسية والاجتماعية والاقتصادية في المجتمع آنذاك"[3]، ذلك أنّ عملية "التغير الاجتماعي عملية كليّة متجانسة، حيث تتغير كافّة جوانب المجتمع بصحبة بعضها البعض"[4]، لذا كان لثورة العباسيين أثر بالغ في إحداث انقلاب هائلٍ من النواحي السياسية والاجتماعية والاقتصادية، ومن هنا يرى أحد الباحثين بأنه "ليس دقيقاً الزعم بأن حكم العباسيين كان امتداداً لحكم الأمويين، لم يختلف عنه سوى بتبدّل الأسرة الحاكمة. فإذا كان الاثنان يحملان بعض السمات المشتركة، فإن الجوهر الكامن في مفهوم الحكم وشرعيّته كان مختلفاً بينهما تماماً... واختلاف الجوهر هذا هو الذي يجعل النظر إلى مجيء العباسيين إلى الحكم يتّجه إلى التعامل مع هذه الكائنة من حيث هي انقلاب في المفاهيم والقيم والأفكار والأولويات وأنماط السلوك"[5]، ومن هنا أدرك العباسيون أهمية بناء هوية ثقافية وسياسية واجتماعية خاصة بدعوتهم ودولتهم الجديدة في خطابهم السياسي، فأساس الهوية في جوهرها هو ارتباط الأفراد بأيديولوجيا سياسية محدّدة، ويتمّ بوساطتها مقاومة نظام الخطاب السائد في ذلك الحين وهو الخطاب السياسي الأموي ثم بعد ذلك الخطاب السياسي العلوي.

إن دراسة التغير الخطابي عملية تحليلية معقدة تهدف إلى فهم التحولات في الخطاب وآليات تأثيرها في المجتمع، ويستلزم ذلك من محلل الخطاب النظر في الإطار الاجتماعي الذي نشأ فيه الخطاب، وهذا

---

[1] برو، فيليب: علم الاجتماع السياسي. ص346.

[2] نفسه. ص350.

[3] فوزي، عمر: الثورة العباسية. ط1. بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة. 1988م. ص5.

[4] مارشال جوردن: موسوعة علم الاجتماع. ج1. 434.

[5] سخنيني، عصام: العباسيون في سنوات التأسيس. ص9-10.

يعني العودة إلى السياق التاريخي والاجتماعي والثقافي للفترة الزمنية التي نشأ فيها، والهدف من ذلك هو تحديد الهياكل الاجتماعية والعلاقات القائمة على الهيمنة[1] ومعرفة المستفيدين من هذا التغير الخطابي وكذلك المتضررين، كذلك يدرس نظام الخطاب من أجل المقارنة بين الخطاب الحالي ونظام الخطاب السائد من أجل فهم التحولات الخطابية، ومن ثم، يمكن الكشف عن التطورات الثقافية والسياسية والاجتماعية وتأثيرها في الهياكل الاجتماعية والكيانات السياسية، وأخيراً دراسة الآثار الأيديولوجية للخطاب في المجتمع من حيث التغيير الحاصل في المعتقدات، والعلاقات، والهويات الاجتماعية[2]، فالتغير في الخطاب من حيث المفردات أو البنية اللغوية أو الأسلوب من شأنه أن يبيّن التطورات السياسية والثقافية والاجتماعية والاقتصادية المستجدّة في المجتمع.

سوف تسعى هذه المباحثة إلى استجلاء مسألة التغيرّ الخطابي في الخطاب السياسي العباسي، ولكن سينحو البحث إلى دراسة الشعار العباسي الأسود الذي تمثّل في راية الدعوة العباسية وما يحمله هذا الشعار من مدلولات دينية وسياسية، ثم الكشف عن تأثّر هذا الخطاب البصري (Visual discourse) بالأحداث الاجتماعية من جهة وتأثيره بها من جهة أخرى، وهذا هو مناط دراسة التغير الخطابي في مقاربة التحليل الناقد للخطاب لدى (فيركلف)، وسيتجه الباحث في دراسة هذا الخطاب البصري نحو دراسة مسألة دور هذا الشعار البصري في بناء الهوية السياسية من جهة وذلك بالعودة إلى الخلفية السياسية والدينية له، كذلك دراسة دور هذا الخطاب في التغير الاجتماعي، حيث شهدت الفترة التي سبقت قيام الدولة العباسية تحولات سياسية واجتماعية ما أدى إلى تغيرات خطابية كبيرة في مستوى الخطاب السياسي، وستتناول الدراسة الخطاب السياسي العباسي في هذه المرحلة بوصفه خطاباً مضاداً (counter discourse) أو خطاباً مقاوماً (Resistance discourses) سعى إلى مقاومة الخطاب السياسي السائد والمسيطر (Dominant Discourse) وهو خطاب الدولة الأموية الأمر الذي أدّى في

[1] انظر: فيركلف: الخطاب والتغيّر الاجتماعي. ص256.

[2] انظر: نفسه. ص257.

نهاية المطاف إلى إحداث تغيير جذري وانقلاب سياسي واجتماعي واقتصادي عميق أثّـر فـي النظـام السلطوي القائم، وهو الدولة الأموية، لينشأ في عقبه نظامٌ سياسيّ جديد هو الدولة العباسـية، والهـدف الرئيس من هذه المباحثة هو التأكيد على أن "الخطاب ذو قدرة علـى التكـوين الاجتمـاعي...[وهـو] ممارسة لا تقتصر على تمثيل العالم بل تتجاوز ذلك إلى الدلالة عليه، أي إنّه يكوّن العالم ويبنيـه مـن زاوية المعنى"[1].

إن خطاب الصراع السياسي، بمفهومه العام، يشمل كل المظاهر والتمثّلات والمعطيات القولية والفعليـة والإشهارية التي تدعم وجهة نظر سياسية محددة ضد وجهة نظر سياسية أخرى، فالأمر لا يقتصر على الخطب أو القصائد أو الرسائل أو الشعارات القولية فحسب، بل يشمل كل المظـاهر التـي يمكـن أن تستخدمها الجماعة السياسية في سبيل بناء هويتها السياسية وإبرازها أمام الهوية السياسـية للجماعـات المناهضة والمنافسة لها، ما يجعل هذا النوع من الخطاب أداة من أدوات الهيمنـة وإضـفاء الشـرعية وبسط السيطرة ومن شأنه أن يؤثر في أفكار الناس وتوجهاتهم وسلوكاتهم، وقد أجاد العباسيون تسـخير كل الإمكانات المتاحة في ترويج خطابهم الأيديولوجي، وكان مما استخدمه العباسيون في تـرويج هـذا الخطاب رفع الرايات السود التي أضحت علامة مميزة للدعوة العباسية في بداياتها، ثم شـعاراً للدولـة العباسية بعد قيامها، وستتناول الدراسة هذا الخطاب غير اللغوي للكشف عن دور الشعار السياسي فـي التغير الخطابي، حيث إن إبراز الرمز السياسي ليس مجرد عمل رمزي أو شكليّ، وإنما هو ممارسـة خطابية ترمي إلى إحداث تغيرات في الأفكار والسلوك، وهذا يدلل بطبيعة الحـال علـى أنّ الخطـاب متأصّل في الكثير من الممارسات المادّية فضلاً عن الممارسات التلفظية.

وتتمثل أهمية هذا الفعل الرمزي المادّي؛ أي رفع الراية السوداء، في كونه يمثّل خطاباً مضـادّاً للنظـام السياسي القائم ومحاولة الالتفاف عليه عبر نزع الشرعية الدينية والسياسية والاجتماعيـة منـه، وبنـاء عليه، فالرمزية السياسية التي يحملها هذا الفعل الرمزيّ المادّي هو وجود قضـية أو معتقـد أو فكـرة

[1] فيركلف: الخطاب والتغير الاجتماعي. ص87.

يحاول أصحابها الدفاع عنها وترويجها، لذا فهو يمثّل عملية مستمرّة في بناء هوية الجماعة السياسية وإبرازها ومحاولة استقطاب الأفراد إليها، فمن وجهة نظر (فيركلف) فإن أهم مسألة يظهر فيها تأثير الخطاب في البناء الاجتماعي هو تكوين الهويات الاجتماعية وتحديد مواقع الذوات بالنسبة إلى بعضها بعضاً[1]، وهذا ما يظهر جليّاً في الدعوة العباسية إذ تشير بعض المصادر التاريخية إلى اهتمام العباسيين بالراية السوداء اهتماماً كبيراً، فقد شكّلت هذه الراية بلونها الأسود علامة سيميائية ذات وظيفة تواصلية بصرية في إطار خطاب سياسي "مؤدلج" عبّر عن أفكار الدعوة العباسية ومعتقداتها وطموحاتها السياسية في مواجهة السلطة الحاكمة آنذاك المتمثلة في الدولة الأموية، فاستخدام السواد يكشف عن براعة أرباب الدعوة العباسية في تخيّر هذا اللون تحديداً، فهو يحمل في مضمونه خلفية دينية عميقة جدّاً ترجع في بداياتها إلى راية الرسول –صلى الله عليه وسلّم– التي كانت تُسمّى راية العقاب ويقال عنها "راية الرؤساء"، وهي الراية التي دفعها الرسول لعلي بني أبي طالب –رضي الله عنه– في معركة بدر[2]، لذا فهي تحمل في فحواها مدلولات دينية عميقة تتمثّل في الهالة الدينية المقدّسة التي حاول العباسيون إضفاءها على راية ثورتهم عبر استحضار ذلك الموروث الديني المتعلق براية العُقاب.

تتمثّل أهمية الشعار السياسي المادّي في بناء الهوية السياسية للحزب السياسي عبر استدعاء الموروثات التاريخية ذات الصبغة الدينية السياسية وجعلها وسيلة تواصلية بصرية تؤكد على هوية الثورة العباسية الدينية التي ترجع في أصولها إلى الرسول –صلى الله عليه وسلم–، وكأنهم بهذا الفعل؛ أي رفع الراية السوداء، يحاولون التشبّه بفعل الرسول في مسألة الدعوة ونشر الدين والغلبة على الأعداء، ومن ناحية أخرى فهي تشير إلى ما وردَ في الأثر عن ظهور الرايات السود الآتية من المشرق أو من خراسان وما لهذه المأثورات الحديثية من قيمة دينية كبيرة حتى وإن كانت موضوعة، وقد استخدمت هذه المأثورات الحديثية في بناء هوية الدعوة العباسية والدولة العباسية بعد قيامها. ومن جانب آخر، فالراية السوداء

[1] انظر: فيركلف: الخطاب والتغير الاجتماعي. ص87.

[2] انظر: الحلبي، علي بن إبراهيم: السيرة الحلبية. ط2. بيروت: دار الكتب العلمية. ج2. ص203.

تحمل في فحواها شحنة عاطفية كبيرة، إذ تمثّل الحزن والحداد على قتلى آل البيت ومن ثـمّ المطالبـة بالقصاص من قاتليهم؛ أي بني أميّة، وقد أسلف الباحث في هذه الدراسة أن العباسيين كانوا قد تـذرعوا في ثورتهم بمظلومية آل البيت والأخذ بثأرهم من الأمويين، لذا نجد أن اختيار هذا اللون تحديداً يهـدف إلى إثارة العاطفة الدينية والسياسية في سبيل نيل استحقاقات وطموحات سياسية عبر التعبئـة السياسـية لأنصارها من جهة، واستقطاب عوامّ النّاس من جهة أخرى.

لقد شكّل هذا الشعار السياسي المادّي خطاباً سياسياً بصريّاً حاول العباسيون بوساطته تشكيل الرأي العام وتعبئة أنصارها ومحاولة تغيير الواقع الاجتماعي بوساطة التغير الخطابي، حيـث شـكّلت الأحـداث التاريخية نوعاً من التأثير في تبنّي الدولة العباسية للراية السوداء، فاختيار الرسول الراية السوداء فـي غزواته وتسليمها لعلي بن أبي طالب، كذلك ما حصل من مقتلة عظيمة لآل البيت النبـوي كـل هـذه الأحداث أثّرت في طبيعة الخطاب الذي تبنّاه العباسيون حينما اعتمدوا الرايـة السـوداء هـذه شـعاراً لثورتهم، وفي مقابل ذلك فقد أدى تبنّي هذا الشعار إلى بناء هوية سياسية للدعوة العباسـية تعبّـر عـن أفكار ومعتقدات وطموحات سياسية محددة فكان لرفع هذا الشعار المادي البصري دور رئيس في التأثير في الأفراد والمجتمعات وسير الأحداث السياسية والاجتماعية والاقتصادية، الذي تمثّل في تغيير الواقـع الاجتماعي والسياسي والقضاء على الدولة الأموية، واجتذاب عناصر بشرية جديدة من خراسـان مـثلاً وبناء مدن خاصة بالعباسيين كالهاشمية وبغداد.

وصفوة القول إن اعتماد الخطاب السياسي البصري يعمل على تشكيل الهوية السياسية للجماعة السياسية ويعبّر عن أهدافها وطموحاتها، وتقدّم إلى عناصرها شعوراً بالانتماء إلى هوية محدّدة وهدف مشـترك، وهو أمر أساسي في تعبئة عناصر الجماعة السياسية، ثمّ يساعد هذا الخطاب علـى إنشـاء سـرديات سياسية ودينية تدعم وجهة نظر الجماعة السياسية كالمطالبة بالخلافة أو الأخذ بالثأر من الأمويين مـن وجهة نظر العباسيين مثلاً وما لهذه السرديات السياسية من تداعيات في مستوى الخطاب التلفّظي شعراً ونثراً، ومن ثم الإسهام في التغير الاجتماعي والتأثير في الأفكار والمعتقـدات، بحيـث تترسّـخ هـذه

المعتقدات الجديدة في ذاكرة الأجيال مشكّلة مساراً سياسياً واجتماعياً وثقافياً قد يمتد أثره لمئات السنين كما حدث بعد قيام الدولة العباسية وبقيت هذه الدولة تتناول السردية السياسية نفسها في تثبيت حكمها وشرعنته ونزع الشرعية عن خصومها.

النتائج والتوصيات

عمدت هذه الدراسة إلى دراسة الخطاب السياسي العباسي لدى العباسيين في أثناء ثورتهم ضد الدولة الأموية وبعد قيام دولتهم وانتصار مشروعهم السياسي من منظور المقاربة الجدلية العلاقية لـ(نورمان فيركلف)، هذه المقاربة التي تقع تحت إطار دراسات التحليل الناقد للخطاب، إذ سعى الباحث إلى الكشف عن أهم الإستراتيجيات والأساليب الخطابية التي حاول العباسيون بوساطتها شرعنة ثورتهم ضد الدولة الأموية من جهة، وشرعنة أحقيتهم بالخلافة بعد قيام دولتهم من جهة أخرى ضد خصومهم السياسيين، وتتمثّل أهمية الدراسة في الكشف عن طبيعة الصراع الذي يرتبط بالأيديولوجيا السياسية والذي يشكّل الخطاب واللغة، والسعي إلى إماطة اللثام عن التحيّزات والممارسات التي تتبنى الإقصاء والتهميش ضد الأقليات السياسية والاجتماعية، وبيان أساليب السلطة في ممارسة الهيمنة وفرض السيطرة وترسيخ السلطة الفوقية وتمرير الأيديولوجيات ومحاولات التحكم في العقول والتأثير في التصرفات والممارسات الاجتماعية.

وقد توصلت الدراسة إلى جملة من النتائج العامة[1] من أهمها:

- إن دراسات التحليل الناقد للخطاب منهج مستقل فريد عبر تخصصي يشكل بُوتقة تنصهر فيها تخصصات علمية متنوعة كاللسانيات، وعلم الاجتماع، وعلم النفس، والأنثربولوجيا، والدراسات الثقافية، وعلم الاقتصاد، وغيرها من العلوم ذات الصلة بالظواهر الاجتماعية تحديداً.
- على الرغم من أن دراسات التحليل الناقد للخطاب تفيد من تخصصات متنوعة إلا أنها تتبنى إطاراً مفهومياً ومنهجيّاً يخدم الهدف الأساس الذي يتمثل في الدور الأخلاقي الذي يجب أن يتبنّاه محلل الخطاب في سبيل التحرر من ربقة الممارسات السلطوية التي تتغيّا التهميش والإقصاء والتحيّزات ضد الفئات الاجتماعية الأضعف.

[1] يمكن العودة إلى النتائج الخاصة في نهاية كل مباحثة في فصول الدراسة، ولم يوردها الباحث في الخاتمة تجنباً للتطويل الذي لا طائل منه، واكتفى بعرض أهم النتائج العامة التي تتعلق بمنهجية دراسات التحليل الناقد للخطاب بعامة.

- تحيل دراسات التحليل الناقد للخطاب إلى منظومة متكاملة ومتنوعة من الأفكار والفلسفات والدراسات التي تعود في أصولها إلى ما يسمى بالنظرية النقدية التي جاءت ردّاً على مقولات عصر التنوير مع أفوله في بدايات القرن التاسع عشر، ويتبني منظرو التحليل الناقد للخطاب ما جاء في النتاجات الفكرية والفلسفية لمدرسة (فرانكفورت) تحديداً، واعتمادهم على الفلسفة الماركسية التقليدية والحديثة، والنتاجات الفكرية التي انبثقت عن الاتجاه الفرنسي في تحليل الخطاب خاصة لدى (ميشيل فوكو).
- أثبتت المقاربة الجدلية العلاقية لنورمان فيركلف جدراتها في تحليل مختلف أنواع الخطابات خاصة الخطاب السياسي، إذ عمد فيركلف إلى طرح منهجية متكاملة الأطر والمفاهيم، وقد ارتكز في بسط مقاربته على تقسيم الدراسة، نظريّاً، إلى ثلاثة مراحل تتمثل الأولى في دراسة الخطاب بوصفه قطعة نصية، وتتمثل الثانية في دراسته بوصفه ممارسة خطابية، وتتمثل الأخيرة بوصفه ممارسة اجتماعية.
- يرى الباحث أن أهم ما يميز مقاربة فيركلف هي المرونة البحثية التي تتسم بها فلم يُلزم (نورمان فيركلف) طريقة واحدة لمقاربته بل دعا إلى التغيير والتبديل والإضافة بما يخدم التحليل الأمثل للخطاب المدروس أيّاً كان نوعه أو مجاله.
- حاول الباحث ما أمكن أن يضيء كثيراً من الجوانب البحثية التي تتعلق تحديداً بالمقاربة الجدلية العلاقية (لنورمان فيركلف) ولا يدّعي أن هذه الدراسة قد استطاعت الإحاطة بكل ما جاء به فيركلف في دراساته وأبحاثه وكتبه، ولكنه عمل بحثي يسلّط الضوء على المراحل الرئيسة لهذه المقاربة، ويقرّب بعض المفاهيم الغامضة للدراسين، ويبين المنهجية التطبيقية التي يمكن أن يسير الباحث على هديها في أثناء تحليله للخطاب.
- إن الأيديولوجيا عامل مهم في إقامة الكيانات السياسية ونشأة الدول، وهي تشرعن لبقاء الكيان السياسي من جهة وتشرعن لجانب الحكم وسن التشريعات وإنفاذ القرارات من جهة أخرى، وتمر

الأيديولوجيا بعدة مراحل تطورية، بدءاً من مسألة التجارب الشخصية والاستجابات الفردية لتحديات الواقع، مروراً بتحولها لأفكار يعتنقها الأفراد ويعتقدون بها، ومن ثم، تبنّي هذه الأيديولوجية بوصفها هدفاً نهائياً يمنح حياتهم غاية ومغزى للوجود، مما يؤدي إلى وجود دافع قوة لنشرها والدفاع عنها بكل الوسائل المتاحة وتشكيل الجماعات والحركات والأحزاب لتنفيذ ذلك.

- لا يخلو أي مجتمع وفي كل زمان ومكان من الصراع السياسي أو الاجتماعي او الاقتصادي، وغالباً ما يُتوسَّل بالخطاب في خضمّ هذا الصراع، وهذا ما رأيناه ماثلاً في المرحلة الانتقالية التي شهدتها الأمصار في الحقب الزمنية المختلفة خاصة في العصر العباسي، حيث أسهمت الحالة الاجتماعية والسياسية في فترة التحول من الدولة الأموية إلى العباسية خطاباً سياسياً فريداً أثار انتباه الباحث من أجل دراسته وتحليله.
- لقد أغنت دراسات التحليل الناقد للخطاب نظريات الأيديولوجيا من حيث علاقتها بمسألة الخطاب، فقد دار تفكير عميق، وبحث موسّع حول اللغة ودورها في تكريس الهيمنة، ومن هنا أصبحت الأيديولوجيا مرتكزاً في الكشف عن إساء استخدام السلطة والكشف عن أية أفكار ومعتقدات تمثّل مصالح الطبقات الحاكمة أو الفئات التي تسعى إلى الإكراه أو الإخضاع.

أما أهم **التوصيات** التي يمكن للباحث الحديث عنها في هذا المقال الختامي فهي دعوة الباحثين إلى توجيه دراساتهم نحو هذا النهج البحثي؛ أقصد دراسات التحليل الناقد للخطاب، وتبني موقفٍ أخلاقيٍّ ضد الممارسات التي تهدف إلى التأثير في عقول الناس وبسط السيطرة عليهم وترسيخ الهيمنة، خاصة مع تطور وسائل التواصل التي استطاعك الحكومات والأحزاب والكيانات السياسية والدينية بوساطتها النفاذ إلى قلوب الناس وعقولهم.

وقد قدح في ذهن الباحث كثير من العنوانات المقترحة خلال رحلة البحث التي يرى فيها حاجة ملحة لسدّ الفجوة البحثية الكبيرة في دراسات التحليل الناقد للخطاب علماً بأنها مجرد مقترحات بحثية يمكن

التوسع فيها وإضافة ما يمكن إضافته إليها من أساليب ومناهج بحثية متنوعة تخدم حقل دراسات التحليل الناقد للخطاب، وهذا بيانها:

- دور النصوص الدينية في بناء الشرعية السياسية في الخطابات السياسية التراثية/المعاصرة، دراسة من منظور التحليل الناقد للخطاب [وفق أي مقاربة يختارها الباحث].
- تشييد الهوية والانتماء الجماعي في الخطاب السياسي، دور النصوص الدينية في تشكيل الهوية السياسية [اختيار أي عينة بحثية خطابية تراثية/معاصرة].
- الإستراتيجيات اللغوية في الخطاب السياسي لتحقيق الإقناع، دراسة من منظور دراسات التحليل الناقد للخطاب.
- التلاعب بالنصوص الدينية في الخطاب السياسي من منظور دراسات التحليل الناقد للخطاب.
- العلاقة بين اللغة والأيديولوجيا في الخطاب، أو كيف تسهم الأيديولوجيا في تشكيل اللغة.
- تأثير التحيزات الأيديولوجية في الترجمة أو في تحليل الخطاب أو في المعالجة اللغوية.
- الخطاب ودوره في الهيمنة الأيديولوجية، دراسة في السياسية والتخطيط اللغوي.
- إستراتيجيات تمثيل الأقليات الدينية أو الأقليات الاجتماعية في الخطاب السياسي.
- استغلال الخطاب الديني ودوره في الصراع السياسي من منظور دراسات التحليل الناقد للخطاب.
- الخطاب بوصفه ممارسة تحررية، المفهوم–التجليات–الإستراتيجيات [اختيار نموذج خطابي].
- استغلال العاطفة الدينية في التعبئة والحشد وبناء الهوية السياسية.
- دراسة الإستراتيجيات الخطابية في ترسيخ الهيمنة بوساطة تحليل دور "مراكز القوى" في الخطاب السياسي.
- تحليل الخطاب الاستشراقي ودوره في الهيمنة السياسية من منظور دراسات التحليل الناقد للخطاب.
- دور الخطاب المضاد أو خطاب المقاومة في تعرية الخطاب السائد ومقاومته من منظور دراسات التحليل الناقد للخطاب.

- ملامح خطاب الصراع السياسي من منظور دراسات التحليل الناقد للخطاب [يمكن تحديد فترة زمنية محددة قديمة أو حديثة].
- دور خطاب الصراع السياسي في الهيمنة، دراسة في الإستراتيجيات اللغوية من منظور دراسات التحليل الناقد للخطاب.
- دراسة المناهج الدراسية بوصفها خطاباً مضاداً ومقاوماً من منظور دراسات التحليل الناقد للخطاب.
- إستراتيجية (مشكلة–حل) في الخطاب الإشهاري من منظور دراسات التحليل الناقد للخطاب.
- دراسة الفنون التشكيلية بوصفها خطاباً مضاداً ومقاوماً من منظور دراسات التحليل الناقد للخطاب.
- دور الخطابات التأسيسية في بناء هوية الكيانات السياسية.
- خطابات التضليل دراسة من منظور دراسات التحليل الناقد للخطاب.
- الخطاب الوعظي في العصر العباسي [أو أي عصر آخر] ودوره في التغير الاجتماعي.
- الغموض (Mystification) في الشعر وعلاقته بالهيمنة [شعر أدونيس على سبيل المثال].
- مفهوم الحياد والموضوعية لدى منظّري دراسات التحليل الناقد للخطاب.
- أيديولوجيا الجماعات الثورية في الخطاب الشعري [الخوارج نموذجاً] من منظور دراسات التحليل الناقد للخطاب.
- نشر الأيديولوجيا و"المجتمع الشبكي" في وسائل التواصل الاجتماعي، دراسة في الإستراتيجيات والأساليب.
- الكيسانية بوصفها أيديولوجيا سياسية–دينية من منظور دراسات التحليل الناقد للخطاب. [أو أي أيديولوجيا سياسية أخرى قديماً وحديثاً].
- وسائل الهيمنة الخطابية (discursive domination) في وسائل التواصل الاجتماعي.
- بين التشييد الخطابي والتشييد الاجتماعي دراسة في العلاقة من المنظور الجدلي العلاقي.

- دور الاستعارة في خطاب الصراع السياسي [ضمن أي عصر يختاره الباحث] من منظور نظرية الاستعارة التصورية.
- رسومات جدار الفصل العنصري، تحليل وفق نظرية الاستعارة التصورية.
- دراسة الخبر والإنشاء من منظور دراسات التحليل الناقد للخطاب. [موقعية المتكلم بالنسبة إلى المخاطب والتراتبية ومحاولات التأثير].
- دراسة مفهوم (Theme) في النظرية الوظيفية النظامية عند (هاليداي)، دراسة مقارنة بين اللغة العربية واللغة الإنجليزية.
- الوظيفة الدلالية لمبحث التعدية، دراسة مقارنة بين التراث النحوي العربي والنظرية الوظيفية النظامية عند (هاليداي).
- لغة الخطاب الشتائمي في الصراع السياسي [في أي عصر يختاره الباحث]، دراسة من منظور دراسات التحليل الناقد للخطاب.
- الخطاب التحريضي الشعري أو النثري، دراسة من منظور دراسات التحليل الناقد للخطاب.

وفي نهاية هذه الرحلة البحثية الماتعة فإنني أحمد الله تعالى أولاً وأخيراً على نعمه وآلائه، وعلى توفيقه وامتنانه، وأرجو من الله أن يكتب لي الأجر والثواب على ما قدمته للمكتبة العربية في هذا الحقل البحثي الحديث نسبيّاً، أقصد دراسات التحليل الناقد للخطاب، ولم آل جهداً في تبيين أي قضية بحثية تتعلق بالدراسة كل ذلك في سبيل خدمة العلم وأهله من جهة، ورفع الوعي النقدي لدى الأفراد والفئات الاجتماعية المهمشة والمجتمعات المغلوب على أمرها من أجل التحرر ودفع الظلم وإقامة الحق والعدل، وهو، لعمري، هدف سامٍ يطمح إليه كل ذي فطرة سويّة، وعقل متحرر، وقلب سليم.

المراجع العلمية

أولاً: المصادر والمراجع

القرآن الكريم

أحمد، عطية سليمان: **الإشهار القرآني والمعنى العرفاني في ضوء النظرية العرفانية والمزج المفهومي والتداولية، سورة يوسف نموذجاً**. القاهرة: الأكاديمية الحديثة للكتاب الجامعي. 2014م.

الأصفهاني، أبو الفرج: **كتاب الأغاني**. ط2. القاهرة: دار الكتب المصرية. 1952م.

باتلر، كريستوفر: **ما بعد الحداثة، مقدمة قصيرة جداً**. ترجمة: نيفين عبد الرؤوف. ط1. القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة. 2016م.

بحيري، سعيد: **دراسات لغوية تطبيقية في العلاقة بين البنية والدلالة**. ط1. القاهرة: مكتبة الآداب. 2005م.

برو، فيليب: **علم الاجتماع السياسي**. ترجمة: محمد صاصيلا. ط1. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع. 1998م.

بروطون، فيليب: **الحجاج في التواصل**. ترجمة: محمد مشبال، وعبد الواحد التهامي العلمي. ط1. القاهرة: المركز القومي للترجمة. 2013م.

البلاذري، أحمد بن يحيى: **جُمَل من أنساب الأشراف**. ط1 بيروت: دار الفكر. 1996م.

بودرع، عبد الرحمن: **في تحليل الخطاب الاجتماعي السياسي، قضايا ونماذج من الواقع العربي**. ط1. عمان: دار كنوز المعرفة. 2014م.

بوقرة، نعمان: **اللسانيات اتجاهاتها وقضاياها الراهنة**. ط1. إربد: عالم الكتب الحديث.

بوقرة، نعمان: **المصطلحات الأساسية في لسانيات النص وتحليل الخطاب**. ط1. عمان: جدارا للكتاب العالمي. 2009م.

بيرم، عبد الله: **التداولية والشعر**. ط1. عمان: دار مجدلاوي للنشر والتوزيع. 2014م.

تودوروف، تزفيتان: **ميخائيل باختين–المبدأ الحواري**. ترجمة: فخري صالح. ط2. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر. 1996م.

تورنر، مارك: **مدخل في نظرية المزج**. ترجمة: الأزهر الزناد. د.ط. 2011م..

جيفرسون، آن؛ روبي، ديفيد: **النظرية الأدبية الحديثة–تقديم مقارن**. ترجمة: سيمر مسعود. دط. دمشق: وزارة الثقافة. 1992م.

الحاج، ذهبية حمو: **التداولية وإستراتيجية التواصل**. ط1. القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع. 2015م.

حمداوي، جميل: **التداوليات بين النظرية والتطبيق**. ط1. تطوان: دار الريف. 2019م.

حمزة، إبراهيم عبد التواب: **اللسانيات الوظيفية النظامية، الوافد الغربي والنحو العربي**. ط1. مؤسسة الأمة للنشر والتوزيع. 2020م.

الحميري، عبد الواسع: **الخطاب والنص، المفهوم، العلاقة، السلطة**. ط1. بيروت: **(مجد)** المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع. 2008م.

الخطيب البغدادي: **تاريخ بغداد**. ط1. بيروت: دار الكتب العلمية. 1417ه.

خولي، أحمد: **نظام الخطاب السياسي، بحث في إستراتيجيات الخطاب السياسي الفلسطيني في الأمم المتحدة**. (كتاب غير منشور).

الدوري، عبد العزيز: **العصر العباسي الأول**. ط1. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية. 2006م.

ديك، توين فان: **الخطاب والسلطة**. ط1. ترجمة: غيداء العلي. القاهرة: المركز القومي للترجمة. 2014م.

ربيع، محمد محمود؛ وآخرون: **موسوعة العلوم السياسية**. جامعة الكويت. 1993م.

الربيعي، فضل: **التغير الاجتماعي، مقدمة في المفهوم والنظرية**. دط. بغداد: بيت الحكمة. 2020م.

الرويلي، ميجان؛ والبازعي، سعد: **دليل الناقد الأدبي**. ط3. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي. 2022م.

زحاف، بسمة: **آليات الحجاج في "عيون المناظرات" لأبي علي السكوني–دراسة تداولية**. رسالة دكتوراه. الجزائر: جامعة باتنة–الحاج لخضر. 2019م.

الزلطيني، محمد لطفي: **من تحليل الخطاب إلى التحليل النقدي للخطاب**. مجلة الخطاب. العدد 17. 2014م.

الزناد، الأزهر: **نظريات لسانية عرفنية**. الدار العربية للعلوم ناشرون. دت.

السامرائي، فاضل: **معاني النحو**. ط1. عمان: دار الفكر. 2000م.

سخنيني، عصام: **العباسيون في سنوات التأسيس**. ط1. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر. 1998م.

السمالوطي، نبيل: **الأيديولوجيا وقضايا علم الاجتماع**. د.ط. الإسكندرية: دار المطبوعة. د.ت.

سوي، خير الدين يوجه: **تطور الفكر السياسي عند أهل السنة**. ط1. عمان: دار البشير. 1993م.

السيد الحميري: **الديوان**. ط1. بيروت: منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات. 1999م.

سيرل، جون: **العقل واللغة والمجتمع**. ترجمة: سعيد الغانمي. ط1. الجزائر: منشورات الاختلاف. 2006م.

السيوطي، جلال الدين: **الإتقان في علوم القرآن**. ط1. دمشق: مؤسسة الرسالة ناشرون. 2008م. ص520.

السيوطي، جلال الدين: **تاريخ الخلفاء**. ط1. بيروت: دار ابن حزم. 2003م. ص18.

الشافعي، هيا: **خطاب النفاق في القرآن الكريم، دراسة في ضوء منهج التحليل النقدي للخطاب**. (أطروحة ماجستير). الجامعة الهاشمية. الزرقاء. 2020م.

الشكعة، مصطفى: **رحلة الشعر من الأموية إلى العباسية**. ط1. القاهرة: الدار المصرية اللبنانية. 1997م.

شلبي، عبد الجليل: **الخطابة وإعداد الخطيب**. ط1. القاهرة: دار الشروق. 1981م.

صحراوي، مسعود: **التداولية عند العلماء العرب**. ط1. بيروت: دار الطليعة. 2005م.

الصراف، علي: **في البراجماتية، الأفعال الإنجازية في العربية المعاصرة**. ط1. القاهرة: مكتبة الآداب. 2010م.

صفوت، أحمد زكي: **جمهرة خطب العرب**. ط1. ج3. 1933م.

صولة، عبد الله: **الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية**. ط2. بيروت: دار الفارابي. 2007م.

الطبري: **تاريخ الرسل والملوك**. ط2. بيروت: دار التراث. 1387هـ.

ابن عاشور، الطاهر: **تحقيقات وأنظار في القرآن والسنّة**. ط2. تونس: دار سحنون للنشر والتوزيع. 2008م.

عبد الرحمن، طه: **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**. ط1. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي. 1998م.

ابن عبد الكريم، جمعان: **من تحليل الخطاب إلى تحليل الخطاب النقدي، مناهج ونظريات**. ط1. عمان: دار كنوز المعرفة. 2016م.

عبد اللطيف، عماد: **تحليل الخطاب السياسي–البلاغة، السلطة، المقاومة**. ط1. عمان: دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع. 2020م.

ابن عبد ربه: **العقد الفريد**. تحقيق: عبد المجيد الترحيني. ط1. بيروت: دار الكتب العلمية. 1983م.

العبد، محمد: **النص والخطاب والاتصال**. د.ط. القاهرة: الأكاديمية الحديثة للكتاب الجامعي. 2010م.

عبيدي، منية: **التحليل النقدي للخطاب: نماذج من الخطاب الإعلامي**. ط1. عمان: دار كنوز المعرفة.2016م.

العزاوي: **اللغة والحجاج**. ط1. الدار البيضاء: العمدة في الطبع. 2006م.

عشير، عبد السلام: **عندما نتواصل نغير**. دط. أفريقيا الشرق. 2006م.

عطوان، حسين: **الدعوة العباسية مبادئ وأساليب**. دط. بيروت: دار الجيل. د.ت.

عمر، فاروق: **بحوث في التاريخ العباسي**. ط1. بيروت: دار القلم للطباعة. 1977م.

الغيلي، عبد المجيد: **لغة النزاع في القضايا الدولية** ط1. دمشق: دار نينوى. 2016م.

فوداك، روث؛ وماير، ميشيل: **مناهج التحليل النقدي**. ترجمة: حسام أحمد فرج؛ وعزة شبل محمد. ط1. القاهرة: المركز القومي للترجمة. 2014م.

فوزي، عمر: **الثورة العباسية**. ط1. بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة. 1988م.

فوزي، عمر: **العباسيون الأوائل**. ط1. عمان: دار مجدلاوي للنشر والتوزيع. 2003م.

فيركلف، نورمان: **اللغة والسلطة**. ترجمة: محمد عناني. ط1. القاهرة: المركز القومي للترجمة. 2016م.

فيركلف، نورمان: **تحليل الخطاب، التحليل النصي في البحث الاجتماعي**. ترجمة: طلال وهبه. ط1. بيروت: المنظمة العربية للترجمة. 2009م.

ابن كثير: **البداية والنهاية**. تحقيق: علي شيري. ط1. بيروت: دار إحياء التراث العربي. 1988م.

مارشال، جوردن: **موسوعة علم الاجتماع**. ترجمة: محمد الجوهري وآخرون. مصر: المجلس الأعلى للثقافة. ط1. 2000م ج1.

مانغونو، دومينيك: **المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب**. ترجمة: محمد يحياتن. ط1. الجزائر: منشورات الاختلاف. 2008م.

مجهول: **أخبار الدولة العباسية**. تحقيق: عبد العزيز الدوري؛ وعبد الجبار المطّلبي. دط. بيروت دار الطليعة للطباعة والنشر. 1971م.

نحلة، محمود: **آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر**. د.ط. دار المعرفة الجامعية. 2022م.

نحلة، محمود: **علم اللغة النظامي**. ط2. ملتقى الفكر. 2001م.

النوري، محمد جواد: **لسانيات النص وتحليل الخطاب**. ط1. بيروت: دار الكتب العلمية. 2020م.

ابن هرمة: **الديوان**. د.ط. تحقيق: محمد جبار المعيبد. بغداد: مكتبة الأندلس. 1969م.

هياجنة، محمود: **الخطاب الديني في الشعر العباسي**. ط1. إربد: عالم الكتب الحديث. 2009م. ص146-147.

هيود، أندرو: **مدخل إلى الأيديولوجيات السياسية**. ط1. ترجمة: محمد صفار. القاهرة: المركز القومي للترجمة. 2021م. ص20-21.

ثانياً: البحوث العلمية

برزيكو، حسن: **الحوارية والتلفّظيّة وتحليل الخطاب**. مجلة الخطاب والتواصل. العدد 7. 2020م.

بريز، روث: **التحليل النقدي للخطاب ونقاده**. ترجمة: امحمد الملاخ. مجلة جامعة أم القرى لعلوم اللغات وآدابها. العدد 23. مارس. 2019م.

بكار، سعيد: **التحليل النقدي الجديد للاستعارة**. مجلة الخطاب. العدد 23. 2016م.

بكار، سعيد: **التداولية والتحليل النقدي للخطاب**. ضمن كتاب (التداولية وفلسفة اللغة) لمجموعة مؤلفين. ط1. أكادير: منشورات القصبة. 2018م.

بكار، سعيد: **خطاب الحقيقة وحقيقة الخطاب، مقاربة نقدية للخطاب السياسي**. مجلة دراسات. المجلد 10، العدد 2. ديسمبر. 2021م.

بلبولة، مصطفى: **الفلسفة التحليلية بين وحدة المشروع وتعدّد المسالك**. مجلة دراسات إنسانية واجتماعية. جامعة وهران. الجزائر. العدد 9. 2019م.

دكداك، صلاح الدين: **من معاني الشرعية والمشروعية والشرعنة**. مجلة الفقه والقانون. العدد 30. إبريل. 2015م.

رشيد، الراضي: **الحجاجيات اللسانية عند أنسكومبر وديكرو**. مجلة عالم الفكر. المجلد 34. العدد 1. 2005م

صولة، عبد الله: **الحجاج أطره ومنطلقاته وتقنياته من خلال مصنف في الحجاج-الخطابة الجديدة لبرلمان وتيتيكان**. بحث منشور ضمن كتاب "**أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم**".

عبد اللطيف، عماد: **إطار مقترح لتحليل الخطاب التراثي، تطبيقاً على خطب حادثة السقيفة**. مجلة الخطاب. العدد (14). 2013م.

عبد الله، غنية ياسر كباشي: **التوظيف السياسي للخطب السياسية والدينية في العصر العباسي**. مجلة إكليل. مجلد 1. العدد 4. كانون الأول. 2020م.

عماش، أحمد؛ حاتم، رياض: **سياق الحال في الاتجاه الوظيفي، مايكل هاليداي أنموذجاً**. مجلة كلية التربية الأساسية للعلوم التربوية والإنسانية. العدد 29. جامعة بابل. تشرين أول. 2016م.

غولدشليغر، آلن: **نحو سيمياء الخطاب السلطوي**. مجلة بيت الحكمة. العدد 5. 1987م.

كروم، أحمد: **الروابط الحجاجية وطاقات الاستدلال**. المجلة العربية للعلوم الإنسانية-جامعة الكويت. المجلد 34. العدد 136. 2016م.

كريستيفا، جوليا: **الممارسة اللغوية**. ترجمة: محمد بولعيش. مجلة بيت الحكمة. العدد 5. 1987م.

المبخوت، شكري: **نظرية الحجاج في اللغة**. بحث منشور ضمن كتاب "**أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم**". دط. تونس: منشورات كلية الآداب–جامعة منوبة. د.ت.

أبو نخيلة: **شعر أبي نخيلة**. جمع وتحقيق: عباس توفيق. مجلة المورد. المجلد 7. العدد 3. 1978م.

هاني، إدريس: **الأيديولوجيا بين الحقيقة والزيف**. مجلة عالم الفكر. المجلد 36. العدد 3. 2008م.

يطاوي، محمد: **المرجعية اللسانية في التحليل النقدي للخطاب**. مجلة سياقات. المجلد 3. العدد 1. إبريل. 2018م.

ثالثاً: كتب بغير العربية

Fairclough, Norman. **Critical discourse analysis: the critical study of language**. Longman Group Limitid. USA. 1995.

Richards, Jack C., and Richard W. Schmidt. **Longman dictionary of language teaching and applied linguistics**. Routledge, 2002.

Tuen.A.Van Dijk: Critical Discourse Analysis. The Handbook of Discourse Analysis. Edited by Deborah Schiffrin, Deborah Tannen and Heidi E.Hamilton. Blackwell publishers. Ltd. USA. 2001.

Wodak; Ruth and Chilton; Paul**. A New Agenda in Critical Discourse Analysis**. 2005. Amsterdam. John Benjamins Publishing Co.

رابعاً: المواقع الإلكترونية

جرادات، محمد فارس: **هل السلطان ظل الله على الأرض؟**. (مقال على الشابكة). العنوان الإلكتروني: (https://www.ida2at.com/is-authority-shadow-of-god-earth/). تاريخ الدخول: (2023/2/4م).

الملاحق

ملحق (أ)

أنواع العمليات التي تنضوي تحت الوظيفة الفكرية في خطبة أبي العباس السفاح يوم مبايعته للخلافة

القسم		الجملة	العملية	نوعها
	1	الحمد لله الذي اصطفى الإسلام لنفسه	اصطفى	مادية معبرة عن الفعل
	2	شرّفه	شرّف	مادية معبرة عن الفعل
	3	عظّمه	عظّم	مادية معبرة عن الفعل
	4	اختاره لنا	اختار	مادية معبرة عن الفعل
	5	أيّده بنا	أيّد	مادية معبرة عن الفعل
	6	وجعلنا أهلَه وكهفَه وحصنَه	جعل	مادية معبرة عن الفعل
	7	وألزمنا كلمة التقوى	ألزم	مادية معبرة عن الفعل
	8	وجعلنا أحق بها وأهلها	جعل	مادية معبرة عن الفعل
	9	وخصّنا برَحِمِ رسول الله	خصّ	مادية معبرة عن الفعل
الأول	10	وأنشَأنا من آبائه	أنشأ	مادية معبرة عن الفعل
	11	وأنبتنا من شجرته	أنبت	مادية معبرة عن الفعل
	12	واشتقّنا من نبعته	اشتقّ	مادية معبرة عن الفعل
	13	جعله من أنفسنا عزيزًا عليه	جعل	مادية معبرة عن الفعل
	14	ووضعنا من الإسلام وأهله بالموضع الرفيع	وضع	مادية معبرة عن الفعل
	15	وأنزل بذلك على أهل الإسلام كتاباً	أنزل	مادية معبرة عن الفعل
	16	فأعلمَهم –جل ثناؤه– فضلنا	أعلم	مادية معبرة عن الفعل
	17	وأوجب عليهم حقنا ومودتنا	أوجب	مادية معبرة عن الفعل
	18	وأجزل من الفيء والغنيمة نصيبنا	أجزل	مادية معبرة عن الفعل
	18	والله ذو الفضل العظيم	-----	علاقية وظيفتها الوصفية

	20	وبنا هدى الله الناس بعد ضلالتهم	هدى	مادية معبرة عن الفعل
	21	وبصّرهم بعد جهالتهم	بصّر	مادية معبرة عن الفعل
	22	وأنقذهم بعد هلكتهم	أنقذ	مادية معبرة عن الفعل
	23	وأظهر بنا الحق	أظهر	مادية معبرة عن الفعل
	24	وأدحض بنا الباطل	أدحض	مادية معبرة عن الفعل
	25	وأصلح بنا منهم ما كان فاسداً	أصلح	مادية معبرة عن الفعل
	26	ورفع بنا الخسيسة	رفع	مادية معبرة عن الفعل
	27	وأتم بنا النقيصة	أتمّ	مادية معبرة عن الفعل
	28	وجمع الفُرقة	جمع	مادية معبرة عن الفعل
	29	فتح الله ذلك مِنّة ومنحة لمحمد	فتح	مادية معبرة عن الفعل
	30	قبضه الله إليه	قبض	مادية معبرة عن الفعل
	31	فأملى الله لهم حيناً	أملى	مادية معبرة عن الفعل
	32	انتقم منهم بأيدينا	انتقم	مادية معبرة عن الفعل
	33	ورد علينا حقنا	ردّ	مادية معبرة عن الفعل
	34	وتدارك بنا أمتنا	تدارك	مادية معبرة عن الفعل
	35	وولي نصرنا والقيام بأمرنا	ولي	مادية معبرة عن الفعل
	36	ليمنّ بنا على الذين استُضعفوا في الأرض	يمنّ	مادية معبرة عن الفعل
	37	وختم بنا	ختم	مادية معبرة عن الفعل
	38	كما افتتح بنا	افتتح	مادية معبرة عن الفعل
	39	وأتاكم الله بدولتنا	أتاكم	مادية معبرة عن الفعل
الثاني	1	وزعمت السبئية الضلال	زعم	عقلية معبرة عن الإدراك
	2	فشاهت وجوههم	شاه	مادية معبرة عن الحدث
	3	وثب بنو حرب ومروان	وثب	مادية معبرة عن الفعل
	4	فابتزوها	ابتزّ	مادية معبرة عن الفعل
	5	وتداولوها بينهم	تداول	مادية معبرة عن الفعل
	6	فجاروا فيها	جار	مادية معبرة عن الفعل

	7	واستأثروا بها	استأثر	مادية معبرة عن الفعل
	8	وظلموا أهلها	ظلم	مادية معبرة عن الفعل
	9	حتى آسفوه	آسف	عقلية معبرة عن الشعور
الثالث	1	قام بذلك الأمر من بعد أصحابُه	قام	مادية معبرة عن الفعل
	2	فحوَوْا مواريث الأمم	حوى	مادية معبرة عن الفعل
	3	فعدلوا فيها	عدل	مادية معبرة عن الفعل
	4	ووضعوها مواضعها	وضع	مادية معبرة عن الفعل
	5	وأعطوها أهلها	أعطى	مادية معبرة عن الفعل
	6	وخرجوا خماصاً منها	خرج	مادية معبرة عن الفعل
الرابع	1	أنتم محل محبتنا	-----	علاقية وظيفتها الوصفية
	2	و(أنتم) منزل مودتنا	-----	علاقية وظيفتها الوصفية
	3	أنتم الذين لم تتغيروا عن ذلك	-----	علاقية وظيفتها الوصفية
	5	فأنتم أسعد الناس بنا	-----	علاقية وظيفتها الوصفية
	6	و(أنتم) أكرمهم علينا	-----	علاقية وظيفتها الوصفية
	7	أنا السفاح المبيح	-----	علاقية وظيفتها الوصفية
	8	(أنا) الثائر المبير	-----	علاقية وظيفتها الوصفية

ملحق (ب)

أنماط التعدية الواردة في خطبة أبي العباس السفاح يوم مبايعته للخلافة

	الجملة	نوعها
1	الحمد لله الذي أهلك عدونا	خبرية
2	شكراً شكراً شكراً	خبرية
3	وأصار إلينا ميراثنا من نبينا محمد –صلى الله عليه وسلم–	خبرية
4	أيها الناس	إنشائية (نداء)
5	الآن أقشعت حنادس الدنيا	خبرية
6	وانكشف غطاؤها	خبرية
7	وأشرقت أرضها وسماؤها	خبرية
8	وطلعت الشمس من مطلعها	خبرية
9	وبزغ القمر من مبزغه	خبرية
10	وأخذ القوس باريها	خبرية
11	وعاد السهم إلى النزعة	خبرية
12	ورجع الحق إلى نصابه، في أهل بيت نبيكم، أهل الرأفة والرحمة بكم والعطف عليكم	خبرية
13	أيها الناس	إنشائية (نداء)
14	إنا والله ما خرجنا في طلب هذا الأمر لنكثر لُجَيناً، ولا عِقْياناً	خبرية
15	ولا نحفر نهراً	خبرية
16	ولا نبني قصراً	خبرية
17	وإنما أخرجنا الأنفة من ابتزازهم حقنا، والغضب لبني عمنا، وما كرثنا من أموركم، وبهظنا من شئونكم	خبرية
18	ولقد كانت أموركم تُرمضنا ونحن على فُرُشِنا	خبرية
19	ويشتد علينا سوء سيرة بني أمية فيكم، وخُرُقُهم بكم، واستذلالهم لكم، واستئثارهم بفيئكم وصدقاتكم ومغانمكم عليكم	خبرية

20	لكم ذمة الله –تبارك وتعالى– وذمة رسوله –صلى الله عليه وسلم– وذمة العباس –رحمه الله– أن نحكم فيكم بما أنزل الله	خبرية
21	ونعمل فيكم بكتاب الله	خبرية
22	ونسير في العامة منكم والخاصة بسيرة رسول الله –صلى الله عليه وسلم–	خبرية
23	تبّاً تبّاً لبني حرب بن أمية وبني مروان	خبرية
24	آثروا في مدتهم وعصرهم العاجلة على الآجلة، والدار الباقية	خبرية
25	فركبوا الآثام	خبرية
26	وظلموا الأنام	خبرية
27	وانتهكوا المحارم	خبرية
28	وغشوا الجرائم	خبرية
29	وجاروا في سيرتهم في العباد، وسُنّتهم في البلاد	خبرية
30	التي بها استلذوا تسربل الأوزار	خبرية
31	وتجلبب الآصار	خبرية
32	ومرحوا في أعنّة المعاصي	خبرية
33	وركضوا في ميادين الغي، جهلًا باستدراج الله، وأمناً لمكر الله	خبرية
34	فأتاهم بأس الله بياتاً وهم نائمون	خبرية
35	فأصبحوا أحاديث	خبرية
36	ومُزقوا كل ممزق	خبرية
37	فبعداً للقوم الظالمين	خبرية
38	وأدالنا الله من مروان، وقد غره بالله الغرور	خبرية
39	أُرسل لعدو الله في عنانه، حتى عثر في فضل خطامه	خبرية
40	فظن عدو الله أن لن نقدر عليه	خبرية
41	فنادى حزبه	خبرية
42	وجمع مكايده	خبرية
43	ورمى بكتائبه	خبرية

44	فوجد أمامه ووراءه، وعن يمينه وشماله، من مكر الله وبأسه ونقمته، ما أمات باطله	خبرية
45	وحق ضلاله	خبرية
46	وجعل دائرة السوء به	خبرية
47	وأحيا شرفنا وعزنا	خبرية
48	ورد إلينا حقنا وإرثنا	خبرية
49	أيها الناس	إنشائية (نداء)
50	إن أمير المؤمنين – نصره الله نصراً عزيزاً– إنما عاد إلى المنبر بعد الصلاة، أنه كره أن يخلط بكلام	خبرية
51	إنما قطعه عن استتمام الكلام بعد أن اسحنفر فيه شدة الوعك	خبرية
52	وادعوا الله لأمير المؤمنين بالعافية	إنشائية (أمر)
53	فقد أبدلكم الله بمروان عدو الرحمن، وخليفة الشيطان، المتبع للسِّفْلة الذين أفسدوا في الأرض بعد إصلاحها، بإبدال الدين، وانتهاك حريم المسلمين، الشاب المتكهل المتمهل، المقتدي بسلفه الأبرار الأخيار، الذين أصلحوا الأرض بعد فسادها بمعالم الهدى، ومناهج التقوى	خبرية
54	يا أهل الكوفة	إنشائية (نداء)
55	إنا والله ما زلنا مظلومين مقهورين على حقنا، حتى أتاح الله لنا شيعتنا أهل خراسان	خبرية
56	فأحيا بهم حقنا	خبرية
57	وأفلج بهم حجتنا	خبرية
58	وأظهر بهم دولتنا	خبرية
59	وأراكم الله ما كنتم به تنتظرون	خبرية
60	وإليه تتشوفون	خبرية
61	فأظهر فيكم الخليفة من هاشم	خبرية
62	وبيض به وجوهكم	خبرية
63	أدالكم على أهل الشأم	خبرية
64	ونقل إليكم السلطان وعز الإسلام	خبرية

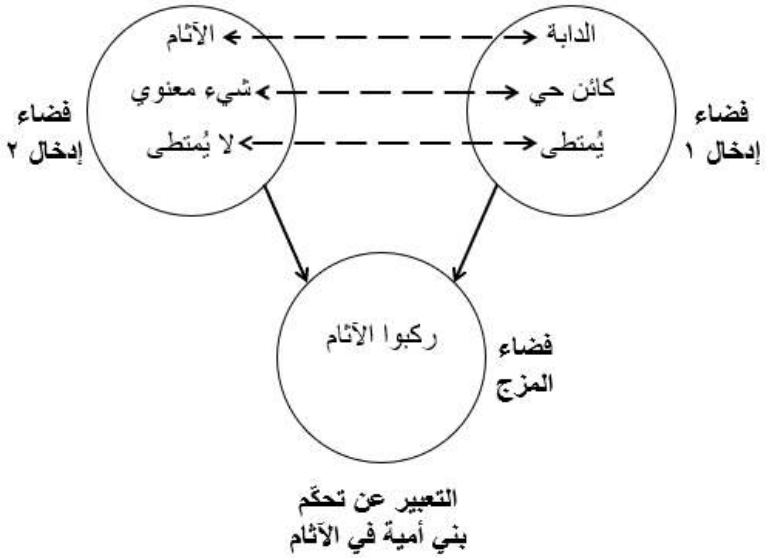
65	ومن عليكم بإمام منحه العدالة	خبرية
66	وأعطاه حسن الإيالة	خبرية
67	فخذوا ما آتاكم الله بشكر	إنشائية (أمر)
68	والزموا طاعتنا	إنشائية (أمر)
69	ولا تخدعوا عن أنفسكم	إنشائية (نهي)
70	فإن الأمر أمركم	خبرية
71	فإن لكل أهل بيت مصراً	خبرية
72	وإنكم مصرنا	خبرية
73	ألا وإنه ما صعد منبركم هذا خليفة بعد رسول الله –صلى الله عليه وسلم– إلا أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، وأمير المؤمنين عبد الله بن محمد – وأشار بيده إلى أبي العباس–	خبرية
74	فاعلموا أن هذا الأمر فينا ليس بخارج منا، حتى نسلمه إلى عيسى بن مريم –صلى الله عليه–	إنشائية (أمر)
75	والحمد لله رب العالمين على ما أبلانا وأولانا	خبرية

ملحق (ج)

الأشكال

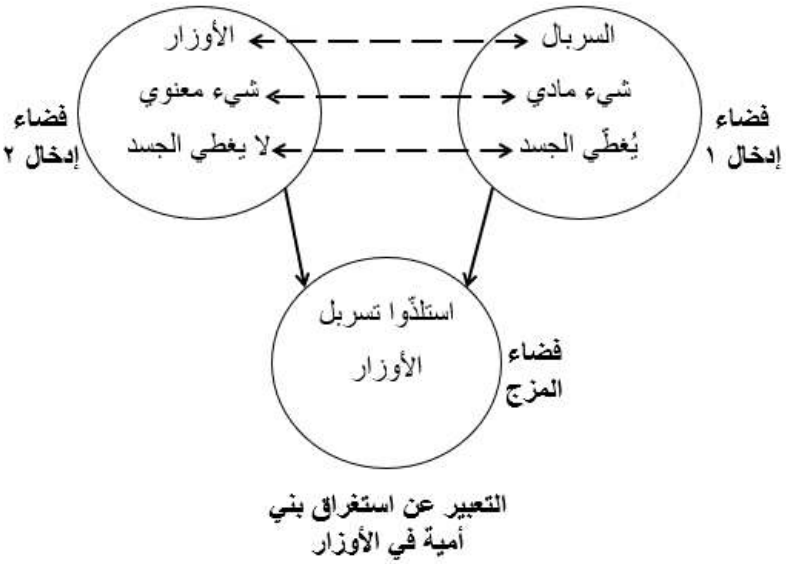
شكل (11)

مخطط المزج التصوّري لعبارة "ركبوا الآثام"



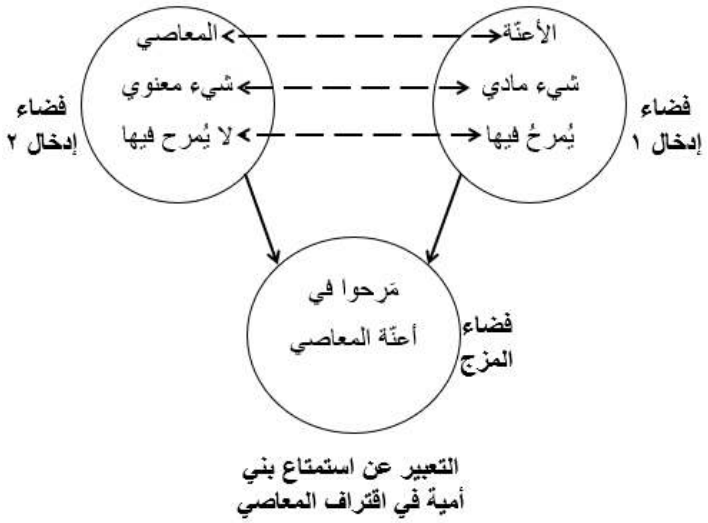
شكل (12)

مخطط المزج التصوّري لعبارة "استلذّوا تسربل الأوزار"



شكل (13)

مخطط المزج التصوّري لعبارة "مرحوا في أعنّة المعاصي"

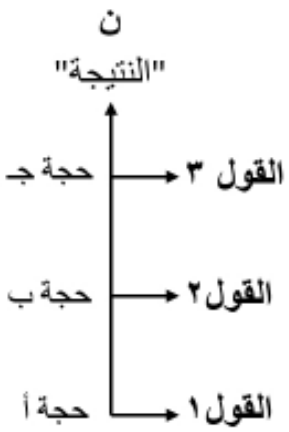


شكل (14)

أنواع العلاقات الدلالية بين الجمل

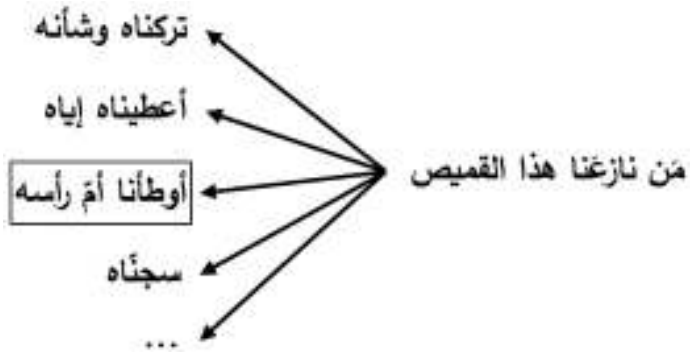
شكل (15)

السلم الحجاجي



شكل (16)

الخيارات المحتملة لجواب جملة الشرط

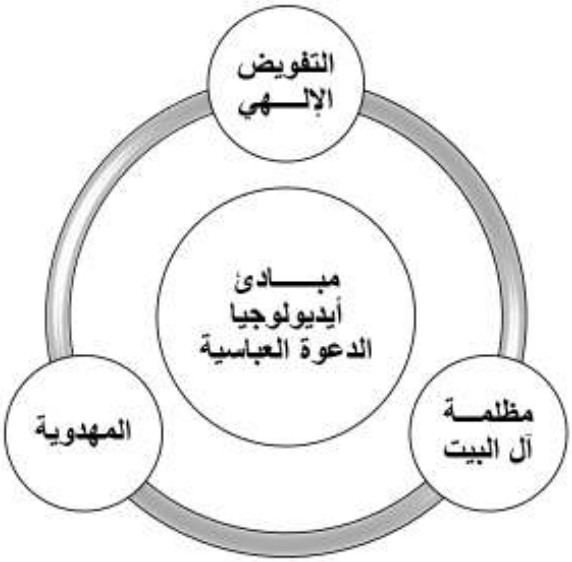


شكل (17)

تمثيل الحجج على السلّم الحجاجي في خطبة أبي جعفر المنصور بعد أن قتل أبا مسلم الخراساني

شكل (18)

مبادئ أيديولجيا الثورة العباسية



ملحق (د)

شهادة قبول نشر البحث المستل من الاطروحة

عنوان البحث: خطاب التبرير، تحليل حجاجي ودراسة من منظور دراسات التحليل الناقــد للخطــاب، خطبة أبي جعفر المنصور بعد قتله أبا مسلم الخراساني نموذجاً.

المجلة الدولية للدراسات اللغوية والأدبية العربية
Int. Journal for Arabic Linguistics and Literature Studies
ISSN 2663-5860 (Online)
ISSN 2663-5852 (Print)

الموضوع: خطاب رقم: 35/ع/2024

قبول نشر

بالإشارة إلى البحث المقدم من:

سعادة الأستاذ وجدي "محمد درويش" قطب/ جامعة النجاح الوطنية– فلسطين

سعادة الأستاذ الدكتور محمد جواد النوري/ جامعة النجاح الوطنية– فلسطين

والمعنون بـ:

خطاب التبرير

تحليل حجاجي ودراسة من منظور دراسات التحليل الناقد للخطاب

خطبة أبي جعفر المنصور بعد قتله أبا مسلم الخراساني نموذجاً

يسرّنا إبلاغ سعادتكم بأن هيئة تحرير (المجلة الدولية للدراسات اللغوية والأدبية العربية)، وبعد تحكيم البحث حسب الأصول العلمية والاطلاع على قرار لجنة التحكيم، فقد أصدرت قرارها بإجازة البحث للنشر في المجلة، وسيتم نشره – بإذن الله تعالى– في (المجلد الخامس، العدد الرابع).

وتفضلوا بقبول وافر الاحترام والتقدير

المجلة الدولية للدراسات اللغوية والأدبية العربية

رئيس التحرير

الدكتور مصطفى طاهر الحيادرة

+962-2-7279055 www.refaad/JALLS editorjalls@refaad.com

An-Najah National University
Faculty of Graduate Studies

THE STRATEGIES OF THE LEGITIMIZE IN THE SPEECHES OF THE ABBASID CALIPHS (SELECTED MODELS): A STUDY IN THE LIGHT OF (NORMAN FAIRCLOUGH'S) APPROACH IN THE CRITICAL DISCOURSE ANALYSIS

By
Wajdi "Mohammad Darweesh" Qotob

Supervisor
Prof. Mohammad Jawad An-Nori

This Disseration is submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree of Ph.D in Arabic language and litrerature, faculty of graduate studies, An-Najah National University, Nablus- Palestine.

2024

THE STRATEGIES OF THE LEGITIMIZE IN THE SPEECHES OF THE ABBASID CALIPHS (SELECTED MODELS): A STUDY IN THE LIGHT OF (NORMAN FAIRCLOUGH'S) APPROACH IN THE CRITICAL DISCOURSE ANALYSIS

By
Wajdi "Mohammad Darweesh" Qotob
Supervisor
Prof. Mohammad Jawad An-Nori

Abstract

This study examines Abbasid political discourse through the dialectical-relational approach of Norman Fairclough, falling within the framework of critical discourse analysis. This linguistic methodology, with diverse philosophical orientations, emerged in the nineties as a novel approach to analyzing both official and unofficial discourse, particularly those speeches embodying dominance, perpetuating power structures, and aspiring to social change at the individual and collective levels. Consequently, adherents of this paradigm assume the responsibility of exposing the power and ideological dimensions that authorities and politicians attempt to convey through discourse. Thus, critical discourse analysis endeavors to lay bare, deconstruct, and instill critical awareness in recipients as a means of resistance.

This study adopts the Abbasid political discourse, specifically the discourse of the Abbasid revolution, as a practical model. Through this model, the researcher seeks to reveal the essential linguistic and non-linguistic phenomena, tools, and strategies employed by the Abbasids to legitimize their revolution against the Umayyad state. It encompasses the subsequent political events and occurrences related to the Abbasids' interactions with their political adversaries during and after the revolution. The study unveils that the Abbasid revolutionary discourse, both before and after the establishment of the state, was foundational rather than individualistic. The Abbasids, through their discourse, aimed to establish dominance and construct a society subservient to this new political entity.

Keywords: Critical Discourse Analysis, Political Discourse, Abbasids