

مؤتمر مكة المكرمة الثامن
[الخطاب الإسلامي
وإشكاليات العصر]

٥-٧ ذي الحجة/١٤٢٨هـ

١٥-١٧ ديسمبر/٢٠٠٧م

بحث بعنوان :

[الخطاب الإنساني بين الصلاح والفساد]

إعداد :

كمال الصادق عمران

تونس

بسم الله الرحمن الرحيم

كمال الصادق عمران

تونس

الخطاب الإنساني بين الصلاح والفساد (تلخيص)

يقتضي موضوع "الخطاب الإنساني بين الصلاح والفساد" الوقوف عند المصطلحات التي يتضمنها ويعيننا أن نبدأ بتحديد المجال الإنساني كما يستوجبه البحث، وهو مجال لا يخلو من اللبس إذ إنه يقترن باتجاهين متقابلين.

يتمثل الاتجاه الأول في كون الصفة الراجعة إلى الإنسان وهي "الإنساني" مشبعة بدلالات الخلافة التي شرف بها الله عزّ وجلّ الإنسان وهذا مقتضى الفهم الديني للعبارة وما جرت به الأحوال عبر العصور المديدة سواء أكان الدين دينا صحيحا أم كان مما أفسده الإنسان تحريفا وزيغا. فكان مفهوم الاستخلاف قائما على المعنى الأصيل ومؤداه تطبيق الشريعة على وجهها الحق أو كان جائرا نازعا نحو الزيادة بالرهينة أو بالنقصان مائلا إلى المادية الصرف أو الزعم بأن البشر غير متساويين وأن الله يفضل قوما على أقوام.

ويتمثل الاتجاه الثاني في كون الصفة "الإنساني" مترعة بالتمرد على الذات الإلهية خارجة عن الحدود التي وضعها الله لأبن آدم فوق الأرض. وهو اتجاه تقلّب عبر العصور من الدهرية إلى الشرك بألوانه إلى المدنية الحديثة التي نهضت على نقض وجود الإله وقد تفننت أفانين في ذلك إلى درجة التّنكر المفضوح لأية قوّة خالقة كذا الداروينية القائمة على فكرة النشوء والارتقاء وكذا الماركسية التي نكّبت عن طرق الإيمان وكذا الوضعية التي أوّلت المراحل التي مرت بها البشرية فجعلت للدين مرحلة انقضى عهدها وتمت لها دلالاتها وهي بائرة لا إمكان لظهورها من جديد.

إنّ في تحديد المفاهيم وإن كانت محفوفة باللبس مسالك إلى وضع الأسس السليمة للخطاب لأي نوع من الخطاب. والبعد الإنساني في هذا السياق شامل لكل بني البشر مهما كان عرقهم أو لونهم أو عقائدهم أو المكان الذي يرجعون إليه. ولا بأس بأن نؤكد أنّ المعنى الملازم لـ"إنساني" لا يختلط بالتعبير الإيديولوجي ولا يمتزج بأي

تصنيف مهما كان جنسه فالعبارة تجري مجرى حياديا لا يقع على علل الانتماء الضيق أو الهوية المقصورة على الغاية فله منزلة تمكّنه من "المعنى" محضا، هذا في المنطلق وفي البديهيات المتصلة بالبحث.

أما في سياق التعامل مع الخطاب فإنّ للمعنى من الدلالات المصاحبة ما يستوجب الاعتبار بالسياقات الجديدة وهي لا تخلو من الانتماء في أي وجه من الوجوه. على أنّ للانتماء اتجاهات أردنا أن نصلح عليها بمصطلحين جامعين هما "الصالح" و"الفساد" وهما بمثابة البداية للخوض في الخطاب بوصفه ظاهرة شغلت الباحثين في الغرب ثم شغلت الدارسين العرب وكثيرا ما اختلط الاشتغال لدى العرب بظاهرتين هما التقليد أولا والوهم بأنّ الجدة لا تكون إلا من الغرب ثانيا؟

في تحديد الخطاب

يعتبر "الخطاب" ظاهرة من أبرز الظواهر التي بها تتحدد طرق الاتصال، و تضبط أشكال التعبير، و تنشأ الأهداف المنشودة منهما. وهو يحظى في اللغات الغربية بقدر كبير من العناية لأنه يخرج الدراسة من الانطباع إلى التفكيك و من وصف أداة الاتصال إلى النيش عمّا يحيط بها من إشكاليات وهي التي بها تتمكن الدراسات و يرقى بها البحث إلى تحقيق المقاصد.

و ندرك -بحسّ طبيعي مبدئي- أن البحوث العربية الإسلامية المعاصرة ما زالت بحاجة إلى صناعة الخطاب المناسب لها من الزاوية اللسانية - على وجه الخصوص - ومن الزاوية الاجتماعية- على وجه التأكيد- وهو عمل يتطلب نفسا طويلا وتضافر جهود كثيرة متنوعة الاختصاص متآزرة في الأهداف، حتى يُدرأ الخلط الساري المتمثل في توهم الصلة بين الخطاب و الخطابة (أو الخطبة أو الدرس الديني) (٢) و لئن يعسر أن ننفي وجوه الارتباط بين الخطاب و الفنون التي ذكرنا فإنّ للخطاب بالمعنى المعاصر خصائص متميزة، نحسب أن الكدّ من أجل نحتها علامة وعي بالوظيفة المنوطة به وإعداد للانتقال من اللبس إلى الوضوح ومن الإبهام إلى التجلية .

علامة الفساد في الخطاب الحدائي الإنساني :

للحدائثة أعوان هي الإنسوية والديمقراطية والعقلانية والعلمنة وهي تتآزر لتفصح عن موقف من الله ومن الدين غلب عليهما الرفض وقد جاء خطاب الحدائثة مستندا إلى ركائز منها :

- الزعم بأنّ الإنسان هو مركز الدائرة في الوجود
- الإيهام بكون الدين كل الدين محصور في المسيحية
- صناعة أنماط من الخطاب منها الخطاب العلمي والخطاب الفلسفي والخطاب الإيديولوجي على شاكلة تزعم الموضوعية إلا أن الوقائع تنطق عن الذاتية المححفة الغاشمة التي بدلت القيم إلى الفساد.
- ألا يرجى الكلام على خطاب ديني(يقوم على الدين الإسلامي بوصفه الدين الصالح لكل زمان ولكل مكان) تتوفر فيه عناصر التمكّن اللساني والاجتماعي فضلا عن الجوهر العقدي الأصيل؟
- للخطاب في الكون الحدائي أبعاد متنوعة يمكن أن نصنفها أصنافا ثلاثة كبرى تجسّم الوظيفة التي يضطلع بها و تعكس العناية التي يحظى بها في الدراسات اللسانية المعاصرة.
- يقرن البعد الأول صلة الخطاب باللغة فهو في هذا الإطار كلام إلا أنه كلام يجري مجرى الفعل ويجد في حيز الحياة العملية مكانة أولى. فالخطاب هو اللغة كما يمارسها المتكلم.و لا تؤخذ اللغة إلا في الدائرة اللسانية ولها ميزتان :
- أولاهما أنّها كائن حي ذو خصائص تكفل لها ذاتية قائمة الذات.
- وثانيتها أنها ترصد كل الظواهر اللغوية رصدا مخبريا يحتاج إلى الدراسة و إلى التّعهّد و يدعو إلى الاستنتاج و الإفادة.
- والبعد الثاني متّصل باللسانيات أيضا وبالوحدات التي تجعلها مادة قصوى عند البحث والدّرس.
- الخطاب في هذا السياق هو الوحدة التي تساوي الجملة أو تعلو عليها لأنها تختلف اختلافا كمّيّا فالوحدة قد تنطوي على الجملة الواحدة كما قد تنطوي على عدد كبير من الجمل ويرتبط الخطاب في هذا الاتجاه بعملية التّلفّظ فيصبح مركزا لمركبات متلاحقة تصوغ الرّسالة وتضع لها علامات في البداية و أخرى في النّهاية.
- والبعد الثالث أكثر تجدّرا في عملية التّلفّظ وأكثر اقترانا بالمعنى اللساني الحديث.
- فالخطاب هو كل ملفوظ يضم عددا من الجمل، وهو يسهر على الترابط بينها من حيث التلاحق بين الجمل ومن حيث طريقة الترتيب والقرن. وإذا كان الخطاب في هذا المحيط اللساني ينطلق من الملفوظ ويركّز على عملية التّلفّظ بوصفها تنزيها واعيا

موضوعيا لعناصر متضافرة من الجهاز اللغوي فإنّ المسار الذي يراعي المتكلم ووظيفة الكلام الصادرة عنه يخرج عن الشواغل اللسانية. فالمقصد هنا إنما هو المتكلم والغاية اللسانية تسعى إلى الخطاب سعيا ينبغي معه تفكيك الكلام على قواعد علمية وتبيين الخطوط الشكلية المميزة باعتبار التّضيد و التّرتيب و باعتبار العلامات الكامنة في التّلفظ وهما، التّضيد و العلامات، مطية لتمثّل الصّلة بين اللغة والمجتمع فيخرجنا قانون التواصل إلى قانون الاتصال.

إذ إنّ الخطاب الأول المتعلق بالتراث وكأنّه هامة لا تتحرك غلب عليها الفساد جرّاء التحنيط.

ولحق بالخطاب الثاني وهو المتبني للحلول من الغرب خطاب فاسد نتيجة الاغتراب المفضوح والاستلاب الواضح.

أما الخطاب الثالث وهو الوسط فإنّ فيه من أسباب الانعتاق ما يتيح له أن نقلّب البصر في وحداته وهو الخطاب الموسوم بالصلاح وهو المقصد الذي نسعى إليه. على أنّ الإشكاليات المحيطة به تحتاج إلى النظر وإلى النقد وقد آثرنا أن نتعرض لها تقديمًا وتحليلًا ونقدًا.

أي خطاب نريد حينئذ؟ و أي توجه نختار له؟

ليس من الهين أن نوفر إجابة شافية لهذين السؤالين لأنهما يحملان أبعادا خطيرة تستوجب العودة إلى عنصر جوهرى ذي صلة متينة بالخطاب وبالأتجاه الذي نروم أن نلزمه به سواء أكان مقترنا بالصلاح أم بالفساد فضلا عن بالمضمون الذي يحمل والبنية التي بها يتشكل.

إن للمرجع وظيفة أساسية في بلورة الخطاب و في نحت مكوناته و في إدراجه ضمن عملية التواصل بعد بلورته ضمن عملية التلّفظ. وإنّ للمرجع قيمة كبرى في الإحالة إلى المحيط الذي يحفّ بالخطاب و الذي ينتج منه عناصره الفاعلة بالصلاح أو بالفساد.

فإذا كانت الإيديولوجية عائقا دون إنتاج الخطاب "العلمي" فإنّ الإيديولوجية في حدّ ذاتها ليست مذمومة بل إنها حقّ مشروع يحظى به الإنسان بيد أنّ سلطانها على الخطاب هو الذي يفقده الخصائص الأولى التي بها يكون خطابا وينسف فيها البنية المميزة التي تضمن توليد المعاني و إحصاب الدلالات فوجب التمييز بين الإيديولوجية

بما هي ظاهرة بشرية أوجدت لنفسها حقاً مشروعاً والخطاب بما هو آلية لسانية حَمالة أوجه متعددة.

إن للخطاب بنى متعددة تتأسس على قاعدة الاختلاف النوعي بين الأشكال الكبرى في التعبير الإنساني وهي شكل الخطاب العلمي و شكل الخطاب الإيديولوجي و شكل الخطاب الفلسفي و يمكن أن نضيف إليها شكل الخطاب الديني. و قد اخترنا أن نوجز الكلام على الأشكال بمشجرات تنطلق من الأصل لتتفرع إلى المكونات الجوهرية توقاً إلى الوقوف عند مواطن الصلاح أو الفساد فيها.

إنّ الخطاب القداسي كما أشرنا و ليد ما أضفي عليه من قدسية وهي زائفة لأنها اقترنت بظاهرة التقليد ولم تعد قادرة على إنتاج المعرفة في حين ينهض العلم على الإضافة وعلى مبدأ التراكم على شرط - في سياق الثقافة الإسلامية - أن ينطلق من تمثّل السلف الصالح لكونهم خير القرون و لكون التقوى التي ميّزت حياتهم وعلاقتهم بالخالق وبالمخلوق وفي هذا المعنى من القدسية الحق ما لا مجال إلى التنكر إليه وإنّ في الإلحاح على العودة إلى السلف الصالح تمسكاً بالمرجع في نظرية الخطاب المعاصرة والمرجعية في الثقافة الإسلامية ذات جناحين :

- الجناح الأول نطلق عليه المصدر وهو القرآن والسنة.

- والجناح الثاني ونطلق عليه عبارة المرجع وهو تمثّل السلف الصالح تلخيصاً

لكل الآليات العلمية التي توخاها هذا السلف.

ولا ينبغي أن يخرج الخطاب المأمول المشبع بالمصدر وبالمرجع على قدم المساواة عن إنتاج للمعرفة متواصل، وعلى هذا النحو يتمكن الخطاب الإسلامي من الجوس خلال العصر، هذا العصر الموسوم بالتغيرات وبالتحولات المتسارعة، بسلام من العلم والمعرفة والقدرة على مواصلة المهمة وهي الدعوة إلى دين الحق.

بسم الله الرحمن الرحيم

الخطاب الإنساني بين الصلاح والفساد

المدخل

يقتضي موضوع "الخطاب الإنساني بين الصلاح والفساد" الوقوف عند المصطلحات التي يتضمنها ويعيننا أن نبدأ بتحديد المجال الإنساني كما يستوجه البحث، وهو مجال لا يخلو من اللبس إذ إنه يقترن باتجاهين متقابلين.

يتمثل الاتجاه الأول في كون الصفة الراجعة إلى الإنسان وهي "الإنساني" مشبعة بدلالات الخلافة التي شرف بها الله عزّ وجلّ الإنسان وهذا مقتضى الفهم الديني للعبارة وما جرت به الأحوال عبر العصور المديدة سواء أكان الدين دينا صحيحا أم كان مما أفسده الإنسان تحريفا وزيغا. فكان مفهوم الاستخلاف قائما على المعنى الأصيل ومؤداه تطبيق الشريعة على وجهها الحق أو كان جائرا نازعا نحو الزيادة بالرهينة أو بالنقصان مائلا إلى المادية الصرف أو الزعم بأن البشر غير متساويين وأن الله يفضل قوما على أقوام.

ويتمثل الاتجاه الثاني في كون الصفة "الإنساني" مترعة بالتمرد على الذات الإلهية خارجة عن الحدود التي وضعها الله لأبن آدم فوق الأرض. وهو اتجاه تقلّب عبر العصور من الدهرية إلى الشرك بألوانه إلى المدنية الحديثة التي نهضت على نقض وجود الإله وقد تفننت أفانين في ذلك إلى درجة التّكر المفضوح لأية قوّة خالقة كذا الداروينية القائمة على فكرة النشوء والارتقاء وكذا الماركسية التي نكّبت عن طرق الإيمان وكذا الوضعية التي أوّلت المراحل التي مرت بها البشرية فجعلت للدين مرحلة انقضى عهدها وتمت لها دلالاتها وهي بائرة لا إمكان لظهورها من جديد.

إنّ في تحديد المفاهيم وإن كانت محفوفة باللبس مسالك إلى وضع الأسس السليمة للخطاب لأي نوع من الخطاب. والبعد الإنساني في هذا السياق شامل لكل بني البشر مهما كان عرقهم أو لونهم أو عقائدهم أو المكان الذي يرجعون إليه. ولا بأس بأن نؤكد أنّ المعنى الملازم لـ"إنساني" لا يختلط بالتعبير الإيديولوجي ولا يمتزج بأي

تصنيف مهما كان جنسه فالعبارة تجري مجرى حياديا لا يقع على علل الانتماء الضيق أو الهوية المقصورة على الغاية فله منزلة تمكّنه من "المعنى" محضا، هذا في المنطلق وفي البديهيات المتصلة بالبحث.

أما في سياق التعامل مع الخطاب فإنّ للمعنى من الدلالات المصاحبة ما يستوجب الاعتبار بالسياقات الجديدة وهي لا تخلو من الانتماء في أي وجه من الوجوه. على أنّ للانتماء اتجاهات أردنا أن نصطلح عليها بمصطلحين جامعين هما "الصلاح" و"الفساد" وهما بمثابة البداية للخوض في الخطاب بوصفه ظاهرة شغلت الباحثين في الغرب ثم شغلت الدارسين العرب وكثيرا ما اختلط الاشتغال لدى العرب بظاهرتين هما التقليد أولا والوهم بأنّ الجدة لا تكون إلا من الغرب ثانيا؟

في تحديد الخطاب :

يعتبر "الخطاب" ظاهرة من أبرز الظواهر التي بها تتحدد طرق الاتصال، و تضبط أشكال التعبير، و تنشذ الأهداف المنشودة منهما. وهو يحظى في اللغات الغربية بقدر كبير من العناية (١) لأنه يخرج الدراسة من الانطباع إلى التفكيك و من وصف أداة الاتصال إلى النباش عمّا يحيط بها من إشكاليات وهي التي بها تتمكن الدراسات و يرقى بها البحث إلى تحقيق المقاصد.

وحرّيّ بالباحث أن يتعقب أنماط الخطاب من خلال الوقوف عند الخصائص الاتصالية ضمن الخطاب من النوع الثقافي (الشامل لكل ألوان السلوك المادي والسلوك الذهني المتصلين بالنشاط الذي يصدر عن الإنسان) أو من أي نوع آخر من الخطابات التي بها يواجه الإنسان المتلقين. وقد آثرنا أن نكتفي بأبرز العناصر المحيلة إلى هذه الخصائص:

النمط السردى :

وتكتمل خصائصه بحضور الأشخاص ضمن الخطاب يتحاورون أو يتبادلون ضروبا من الحديث و يقتضي حضورهم التعاقب بين الأحداث تعاقبا زمنيا وهو من سبل انتقاء وجهة نظر سردية تكون منطلقا للخطاب السردى. ولّبّاث الرسالة في هذا النوع من الخطاب نية سرد حكاية هي قصة يزكي بها الأفكار التي ينحتها في الخطاب.

النمط الوصفي :

وهو يقتضي تنظيم الفضاء الذي يعنى البّاث بوصفه فضلا عن تحديد نقطة البداية للعملية الوصفية. كما يستوجب الخطاب الوصفي وضع ضوابط على مستوى الزمن وذلك للإبانة عن الإطار الذي يجري من خلاله الوصف والإحالة إلى البعد الزماني كفيلة بالإشارة إلى البعد المكاني من جهة أولى أو لتحديد ملامح الشخص الفاعل في الخطاب من جهة ثانية. ويسعى هذا الخطاب إلى المتلقي بأن يجوس خلال خياله ما أمكنه ذلك. وإنّ لهامش التدقيق في النمط التفسيري ضمن عملية التخاطب مجالا فسيحا يبيى هذا النوع من الخطاب مكانة مهمة في التواصل بين البّاث والمتلقي.

النمط التفسيري :

وقوامه على استعمال التعبير الدقيق وأن يبدو البّاث كالمحايد وهو يلقي الخطاب والعلامة في هذا النوع من الخطاب الانطلاق من الوظيفة المرجعية للغة وأن يوفر التفسيرات التي تجيب عن الأسئلة والتي تتيح للمتلقي بأن يفهم الرسالة الكامنة في الخطاب.

النمط الحجاجي :

والمنطلق فيه أن تتوفر أطروحة (وهي ما يتبناه البّاث من القضايا أو من المواضيع) وهو يستند إلى الحجج (وهي الأفكار التي يقدمها البّاث لتبرير الحجج التي انطلق منها وليؤكد أنّ الأطروحة صحيحة) وترتكز الحجج إلى أمثلة تدعمها. ويقتضي الخطاب الحجاجي حضور البّاث ضمن عملية التّلفظ التي ينتجها ويبيى لها الأحكام والتبريرات والغاية من الخطاب الحجاجي الإقناع ولفت النظر.

النمط التوجيهي :

وهو ينهض على تقديم النصائح أو فرض القوانين وله علامات منها أن تتشعب اللغة بالوظيفة الانطباعية .

كل هذه الأنماط تولدت عن الأعمال المخبرية التي حوّلت للعقل الغربي أن ينتج العلوم والمعارف والمناهج فضلا عن التكنولوجيات المتطورة كما جعلت العقل العربي الإسلامي كالتلميذ القاصر الذي يكتفي بالأخذ دون الاستيعاب - في كثير من الأحيان - وهي من الأسباب التي دفعت إلى تبني الأطروحات الغربية دونما نقد أو

مراجعة. والملاحظ أنّ هذه الأنماط تنوس نوسانا بين الصلاح والفساد وقد حرصنا على أن نقف عند الأسباب التي تفضي بها إلى نوع دون آخر منهما.

و ندرك -بحسّ طبيعي مبدئي- أن البحوث العربية الإسلامية المعاصرة ما زالت بحاجة إلى صناعة الخطاب المناسب لها من الزاوية اللسانية - على وجه الخصوص - ومن الزاوية الاجتماعية- على وجه التأكيد- وهو عمل يتطلب نفسا طويلا و تضافر جهود كثيرة متنوعة الاختصاص متآزرّة في الأهداف، حتى يُدرأ الخلط الساري المتمثل في توهم الصلة بين الخطاب و الخطابة (أو الخطبة أو الدرس الديني) (٢) و لئن يعسر أن ننفي وجوه الارتباط بين الخطاب و الفنون التي ذكرنا فإنّ للخطاب بالمعنى المعاصر خصائص متميزة، نحسب أن الكدّ من أجل نحتها علامة و عي بالوظيفة المنوطة به و إعداد للانتقال من اللبس إلى الوضوح ومن الإبهام إلى التجلية .

للخطاب في الكون الحدائي أبعاد متنوعة يمكن أن نصنفها أصنافا ثلاثة كبرى تجسّم الوظيفة التي يضطلع بها و تعكس العناية التي يحظى بها في الدراسات اللسانية المعاصرة.

يقرن البعد الأول صلة الخطاب باللغة فهو في هذا الإطار كلام إلا أنه كلام يجري مجرى الفعل و يجد في حيز الحياة العملية مكانة أولى. فالخطاب هو اللغة كما يمارسها المتكلم. و لا تؤخذ اللغة إلا في الدائرة اللسانية ولها ميزتان - أولاها أنّها كائن حي ذو خصائص تكفل لها ذاتية قائمة الذات.

- وثانيتهما أنها ترصد كل الظواهر اللغوية رصدا مخبريا يحتاج إلى الدراسة و إلى التّعهد و يدعو إلى الاستنتاج و الإفادة.

و البعد الثاني متّصل باللسانيات أيضا وبالوحدات التي تجعلها مادة قصوى عند البحث والدّرس.

الخطاب في هذا السياق هو الوحدة التي تساوي الجملة أو تعلو عليها لأنها تختلف اختلافا كمّيا فالوحدة قد تنطوي على الجملة الواحدة كما قد تنطوي على عدد كبير من الجمل ويرتبط الخطاب في هذا الاتجاه بعملية التّلفّظ فيصبح مركزا لمركبات متلاحقة تصوغ الرّسالة وتضع لها علامات في البداية و أخرى في النّهاية.

و البعد الثالث أكثر تجدّرا في عملية التّلفّظ وأكثر اقترانا بالمعنى اللساني الحديث. فالخطاب هو كل ملفوظ يضم عددا من الجمل، وهو يسهر على الترابط

بينها من حيث التلاحق بين الجمل ومن حيث طريقة الترتيب والقرن. وإذا كان الخطاب في هذا المحيط اللساني ينطلق من المفروض ويركّز على عملية التّلفّظ بوصفها تنزيها واعيا موضوعيا لعناصر متضافرة من الجهاز اللغوي فإنّ المسار الذي يراعي المتكلم ووظيفة الكلام الصادرة عنه يخرج عن الشواغل اللسانية. فالمقصد هنا إنما هو المتكلم والغاية اللسانية تسعى إلى الخطاب سعيا ينبغي معه تفكيك الكلام على قواعد علمية وتبيّن الخطوط الشكلية المميزة باعتبار التنضيد و الترتيب و باعتبار العلامات الكامنة في التّلفظ وهما، التنضيد و العلامات، مطية لتمثّل الصّلة بين اللغة والمجتمع فيخرجنا قانون التواصل إلى قانون الاتصال(3)

أفسحت العلاقة بين الخطاب و المداخل اللسانية على طرق الحدائث، المجال الخصب لتفهّم المرتكزات التي يبنى عليها الكلام و إلى إدراك الخصائص اللغوية الفاعلة فيها.

و من الضروري أن نتعرض للصلة الأكيدة بين الخطاب والكلام حتى يتسنى أن نضع الموازين لوضع حدّ للخطاب وهو كما ألمعنا آنفا كامن في الخصائص والمرتكزات.

فقد سطرّ بعض اللسانيين خطوطا كبرى للوقوف عند أركان الكلام و ما ينبثق عنها من وظائف. ينطلق الكلام من البّاث و يتجه نحو المتقبل والخطاب هو الرابط بينهما وهو يفرض سياقاً و مصطلحا قانونا حسب الشكل المأثور عن "ياكوبسن" (Jakobson)

٥ القانون

|

٦ الصلة

|

١ الباث — ٣ الخطاب — ٢ المتقبل

|

٤ السياق

كيف نقرأ هذا الشكل؟

تنشأ العلاقة بين العناصر الستة المرسومة في الشكل وظائف تتكامل لتصوغ أوجها من الضوابط بين تلك العناصر.

تتعلق الوظيفة التأثيرية والوظيفة الخطابية بالمتكلم (البّاث) في هذا الشكل وهما يرتبطان بالمخاطب (المتقبل أو المتلقي) من جهة الأمر والنهي. وتضاف إليها الوظيفة الفنية وهي الإنشائية المتمثلة في إبداع الكلام نفسه و الوظيفة المرجعية وهي قرينة السياق تستنبط منه وإليه تحيل وهي الوسيلة الرابطة على مستوى التواصل بين البّاث والمتقبل، والوظيفة الاتصالية وهي تؤكد الربط بين طرفي عملية الخطاب (البّاث والمتقبل) وفيها تتجسم كل الآليات المشار إليها في الشكل وهي تحقق عملية الخطاب في مظهرها النهائي وهي تحوج من جهة أخرى إلى التفكيك حتى تبوح بأفعال عملية التخاطب في كل جزئياتها والوظيفة الأخيرة هي الماورا لغوية وهي ذات علاقة باللغة وهي التي تحيط بقوانينها.

ولقانون الكلام وللوظائف الموصولة به أهمية تجعل منها مقولات تفضي إلى وصف الكلام وتحديد خصائص الخطاب. فالخطاب من زاوية الكلام طبع لساني يدخل في إطار التواصل اللغوي و ما له من قرابة بوحداث النحو والصرف والبلاغة أو أوجه الانتقال من الدال إلى المدلول وصولاً إلى العلامة. فهو يتوزع توزيعين جوهرين:

- يمسّ الأوّل البنية العميقة

- ويمسّ الثاني البنية المنجزة.

وللخطاب قرينة مرجعية تجعله متجذراً في علم آخر وجد حظاً كبيراً في الدراسات الغربية ومازالت الدراسات العربية الإسلامية بحاجة إليه وهو الإبيستيمولوجيا (4) إذ الخطاب يتأسس على مرجع ينبع من الواقع. فالعلاقة بين الكلام و الواقع متغيرة لأنّ اللغة متطورة حيّة ولأنّ الواقع ينمو و يتحرك. فتصبح المسألة فلسفية لا في المعنى المزعج كما رسخ في الذهنية التقليدية (5) بل في سياق التأمل و النقد والإيضاح بدل "تأسيس كل التشكيلات الثقافية في كل الميادين" (6). وقضية الترابط بين الفلسفة والخطاب كامنة في الواقع العربي الإسلامي كمون التنافر بين مجالين :

- مجال يستدعي الرفض جرّاء ما في الفلسفة من دعوة إلى التحرر عن العقيدة

- ومجال مازال لم يستو عوده بعده وهو يتعلّق بإنتاج الخطاب إنتاجا يراعي مستلزمات الحاجة إلى استثمار القوانين اللازمة لحسن الكلام.

إنّ الثقافة الإسلامية مازالت ممزّقة بين الحنين إلى ماضٍ تالد كثر عليه التقليد وأرهقته ذهنية التواكل من ناحية وإلى مكانة في الحاضر تستجيب لقيمة ذلك الماضي وهي مازالت تستوجب الكدّ لتحقيق الغاية المنشودة. فلا غرو أن يتراكم على هذا الواقع التردد بين الدعوة إلى إحياء التراث (7) والاكتفاء به والدعوة إلى الاقتباس عن النمط الغربي (8).

لقد بقي هذا الواقع ممزّقا بين الدعوتين، غامضا هشا ولم يجرؤ أصحاب النفس العلمي والدراسات الجادة على اقتحامه اقتحاما يزيل ما تراكم عليه من أعمال إيديولوجية مثلت العائق الكبير الذي كان يحول دون انتشار الواقع من الغموض والتمزق. إنها إيديولوجيا العكوف على الذات والاكتفاء بالتراث وتقابلها إيديولوجيا الذوبان في الآخر.

ولدت الإيديولوجية الأولى خطابا تمجيدا ينتقي من التراث ما يراه صالحا ويغضي عن العوامل التاريخية التي أفرزته. وولدت الإيديولوجية الثانية خطابا هستيريا مفعما بالانبهار أفقد الواقع خصائصه وكانت "الفكرة" في كل الحالات قاعدة التعامل لا على أساس ما يؤدي إليها من مدارج معرفية ومن تحليلات موضوعية ومن مقاربات مخبرية بل على أساس ما تؤدي إليه من مواقف سياسية وحضارية وفلسفية. فهما خطابان قريبان من التلقي والتوجيه بعيدان عن العلم.

وهما خطابان خرجا عن دائرة الواقع العربي الإسلامي الراهن و جعللا يلهثان وراء ما يعطلّ النظر الثاقب في حقيقة هذا الواقع.

فجاء الخطاب الأول خاضعا لما يفرض عليه من طرائق في التعبير تنقل تاريخنا برمته نقلا تقليديا و تقدّمه عنوة بوصفه النموذج الأمثل.

وكان الخطاب الثاني ينقل أساليب في التفكير أنتجها واقع مغاير في ظروف تاريخية مغايرة و قد جعل منها النموذج بل النمط المؤدي إلى شواطئ السلام .

ولم يجد "الخطاب" بين هذين النوعين من التوجه وقد غلب عليهما الفساد، حظا به يفهم الواقع كما هو ويفكك عناصره ويستنبط منه وسائل التعبير الملائمة فنحن إزاء خطاب، بهذين النوعين من الإيديولوجية، مسقط إسقاطا فظيحا وإذا قلبنا النظر

في هذا الواقع فإننا نلمح على الدوام عنصرا ثالثا قد يكون ضامرا أو يلوح هشا ولعله يبدو هيّنا ولكنه يضطلع بوظيفة الميزان ويوفر الاعتدال. إنه الخطاب "العلمي" الذي يسهر على تفهّم الواقع التاريخي ويعمل على توضيح مرتكزاته إيمانا بأن للثقافة الكونية دورا في الحياة المعرفية المعاصرة واعتقادا في قدرة الخطاب العربي الإسلامي على الارتفاع إلى مستوى الحضارة الحديثة وإنه المشروع الذي يحتاج بلا جدال إلى الموازنة و إلى الصيانة وإلى الرعاية. ونقف في ضوء هذه الأنواع الثلاثة من الخطاب موقف الساعي إلى الاعتدال:

إذ إنّ الخطاب الأول المتعلق بالتراث وكأنه هامة لا تتحرك غلب عليها الفساد جرّاء التحنيط.

ولحق بالخطاب الثاني وهو المتبني للحلول من الغرب خطاب فاسد نتيجة الاغتراب المفضوح والاستلاب الواضح.

أما الخطاب الثالث وهو الوسط فإنّ فيه من أسباب الانعتاق ما يتيح له أن نقلّب البصر في وحداته وهو الخطاب الموسوم بالصالح وهو المقصد الذي نسعى إليه. على أنّ الإشكاليات المحيطة به تحتاج إلى النظر وإلى النقد وقد آثرنا أن نتعرض لها تقديما وتحليلا ونقدا.

الإشكالية الأولى:

-الخطابة/ الخطاب

إن الانتقال من ظاهرة الخطابة إلى ظاهرة الخطاب، انتقال من كون تقليدي إلى آخر حدائي. يتكون الكون التقليدي من دائرتين جوهريتين أو لاهما تلامس الأفق العقدي وثانيتها تتعلق بالأفق اللغوي.

أما الأفق الديني فمقتضى التقليد فيه أنّه حسب تعريف للإمام الشوكاني (ت 1250/1894) ورد في رسالة له موسومة بـ " القول المفيد في أدلة الاجتهاد والتقليد " الأخذ عن الرجال دون حجة أو دليل من القرآن والسنة " ففيه ينعدم العمل الأساس في فهم الدين وفي سبل التفقه فيه وهو التماس الحجة والدليل من الأصلين القرآن والسنة مع إتباع رأي العلماء من السلف الصالح. فوضح أنّ التقليد من هذه الجهة مذموم وأنّه مجلبة للبدع بل للخروج عن جوهر الدين ذاته (٩). ويقول الشيخ محمد بن عبد الوهاب موضحا الغرض الذي اخترنا في مسألة التقليد "لست والله الحمد أدعو

إلى مذهب صوفي أو متكلم أو إمام من الأئمة الذين أعظمهم مثل ابن القيم والذهبي وابن كثير وغيرهم، بل أدعو إلى الله وحده لا شريك له، وأدعو إلى سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم التي أوصى بها أول أمته وآخرهم وأرجو أني لا أردد الحق إذا أتاني، بل أشهد الله وملائكته وجميع خلقه إن أتاني منكم كلمة من الحق لأقبلها على الرأس والعين، ولأضربن الجدار بكل ما خالفها من أقوال أئمتي حاشا رسول الله صلى الله عليه وسلم فإنه لا يقول إلا الحق" (١٠) ونحسب أن الشيخ قد جمع فأوعى في هذه الفقرة وأنه أدى المعنى الذي نريد من مصطلح "التقليد".

وأما الأفق اللغوي فمؤداه أن اللغة متى عريت عن البعد اللساني، الذي جعل لها كيانا مساهما في الإبداع، لا حظ لها في إنتاج المعرفة وفي تحقيق الاتصال إلا حظ الآلة المجردة التي ينتهي دورها بأن تؤدي الوظيفة المنوطة بها أو هي الوسيلة المقصورة على الغاية.. إن المراد باللغة لا يخرج عن كونها "ألفاظا يعبر بها عن المعاني" و إليها يرجع إلى "ما سمع أيضا من العرب بنقل الثقافات المقبولين أن هذه لغتهم" (11) و إن من "لم يعلم ذلك [علم النحو] فلم يعلم دينه، و من لم يعلم دينه ففرض عليه أن يتعلمه، و فرض عليه واجب تعلم النحو و اللغة و لا بد منه على الكفاية" (12).

هذا الفهم لظاهرة اللغة هو الذي أنشأ ظاهرة الخطابة المترعة بأرضية التقليد ولا ضير أن تنشأ هذه الخطابة في هذه الدائرة بوصفها عالما بيانيا أبهره سحر اللغة. إلا أنها بقيت معه أداة طيعة تخدم العلوم الشرعية باعتبارها قسما من العلوم الوسائل المستحلبة للعلوم المقاصد يرجى بها الوصول إلى العلم اليقيني.

– اللغة/العلوم الشرعية

لا تكون المعرفة يقينية في المنظور الإسلامي إلا إذا اتصلت بالشرعيات (13) اتصالا يؤيده المنهج العلمي. إلا أن الآفة تكمن في التقليد على المعنى الذي حدده الإمام الشوكاني جرّاء ما يعتور الشرعيات من انحرافات تؤدي إلى الابتداع. والحال أنه لا اشتغال منجيا من الضلال إلا بعلم الشرعية "فإن اشتغل مغفل عن الشريعة بعلم غيره فقد أساء النظر و ظلم نفسه إذ آثر الأدنى و الأقل منفعة على الأعلى و الأعظم منفعة...." ولا شك في أن هذه المعاني الصواحب داخلية في حيز التقليد .

وقد توسل علماء اللغة قديما إلى التأسيس لمناهج في البحث العلمي اعتمدت مبدأ الاستزادة من "المعنى" واستخدمت آليات لتحقيق الغاية منها الاشتقاق والتوسع فيه

ومنها التعامل مع الدخيل والمعرب وما إلى هذه العلوم النحوية التي خاض فيها النحاة والجامعون للأخبار والبلاغيون كالسيوطي في كتاب المزهرة وفيه من فنون اللغة ما يشبع الباحثين، فتراكمت المعارف واستطاع المسلمون أن يبهروا العالم بتحقيقات في شتى العلوم ساهمت في تطوير المفاهيم وفي بسط منافذ لتجديد المعاني، وتحقيق أن نقرّ للمسلمين بأنهم أوجدوا الخطاب المناسب لإبداعاتهم في العلوم الشرعية وفي العلوم الحكيمة وكان الشأن لديهم أن نشأ علم البيان من رحم الشرعيات وأن نشأ علم البرهان من منابت الحكميات. فمثل البيان قاعدة الخطاب الديني ومثل البرهان أساس الخطاب الحكمي وقد بلغ التوازي بين الخطابين ما أفضى بأبي سليمان المنطقي ابن بهرام السجستاني (مات في السنوات الأخيرة من القرن الرابع الهجري) إلى القول "إنّ الفلسفة حق ولكنها ليست من الشريعة في شيء و الشريعة حق ولكنها ليست من الفلسفة في شيء، وصاحب الشريعة مبعوث، وصاحب الفلسفة مبعوث إليه، وأحدهما مخصوص بالوحي، والآخر مخصوص ببحثه، والأول مكفيّ، والثاني كادح... ويقول أيضا: من أراد أن يتفلسف فيجب عليه أن يعرض بنظره عن الديانات، ومن اختار التدبّر فيجب عليه أن يعرّد بعنايته عن الفلسفة ويتحلّى بهما مفترقين في مكانين مختلفين، ويكون بالدين متقربا إلى الله تعالى، على ما أوضحه له صاحب الشريعة عن الله تعالى ويكون بالحكمة متصفحا لقدرة الله تعالى في هذا العالم الجامع للزينة الباهرة لكل عين، المحيرة لكل عقل، ولا يهدم أحدهما بالآخر... فإنّ الفلسفة مأخوذة من العقل المقصور على الغاية والديانة مأخوذة من الوحي الوارد من العلم بالقدرة" (14).

ألم يؤسس أبو سليمان المنطقي، وهو وسط بين الفارابي الذي نشأ في بداية القرن الرابع الهجري، وابن سينا الذي نشأ في نهاية القرن نفسه، اتجاهها واضحا بدت فيه سماحة المنهج الإسلامي وقد أتاح للمعارف بشتى ضروبها وإن اختلفت مصادرها وآلياتها ومقاصدها التعايش ما كانت الحكمة سبيلا إليها؟

ألا نجد قبسا من الآية الكريمة " إنّ هذا القرآن يهدي للتي أقوم ويبشر المؤمنين الذين يعملون الصالحات أنّ لهم أجرا كبيرا" (سورة الإسراء/ الآية 9) وقد جاء فيها تفضيل القويم منبئا بالأفضل بين الخطابات وجعل ما جاء به القرآن الكريم الأقوم على الإطلاق وعلى ما جاء عن بني إسرائيل من أثر " القصص المهولة التي قصت عن بني إسرائيل وما حلّ بهم من البلاء مما يثير في نفوس المسلمين الخشية من أن يصيبهم

مثل ما أصاب أولئك فأخبروا بأن في القرآن ما يعصمهم عن الوقوع فيما وقع فيه بنو إسرائيل إذ هو يهدي للطريق التي هي أقوم مما سلكه بنو إسرائيل" (15) وهو بذلك يومئ إلى ما في القرآن " من الحيدة عن الطريق الأقوم" كما أنه لا ينكر ما دونه من الخطابات وجودها بقدر ما يؤكد أنّ القرآن العظيم هو الحامل إلى الهداية الكاملة ويقول الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور في هذا السياق: "لأنّ القرآن جاء بأسلوب من الإرشاد قويماً ذي أفنان لا يحول دونه ودون الولوج إلى العقل حائل، ولا يغادر مسلوكاً إلى ناحية من نواحي الأخلاق والطبائع إلا سلكه إليها تحريضا أو تحذيراً. (16). ألا يتسنّى أن نرى في الآية الكريمة من معاني التحدي القرآني ما يضع الخطاب القرآني فوق كل خطاب. وأنّ الخطاب الصالح إنما هو الخطاب القرآني وأنّ كل خطاب دونه تتفاوت فيه درجات الفساد ومقتضى كلام أبي سليمان المنطقي أن الخطاب القائم على الشريعة حق يلحق أصحابه إلى الصلاح في الدنيا والآخرة إذ هو مأخوذ عن الوحي الوارد من العلم بالقدرة وأن الخطاب القائم على الفلسفة لا حول له ولا قوة إلا بوهم من الفلاح في الدنيا وأن لا طاقة له بأن ينجي في الآخرة إذ إنّ الخطاب الفلسفي يقنع بالعقل وهو مقصور على الغاية؟

– اللغة/علوم النحو

وللغة مجال آخر أقرب إلى خصائصها ولا محيد فيه للإغضاء عن الدور الضخم الذي اضطلع به النحاة قديماً فلقد بذلوا من الجهد ما به أسسوا علوماً في اللغة جليلاً شملت كل العناصر المتصلة بالكلام بل إنّ الناظر ليدعش أحياناً عند تصفح المواقف الدقيقة التي اهتدى إليها سيبويه و الخليل والكسائي وابن يعيش الجرجاني... و إنّ الناظر ليهتته الاختلاف في المدارس و في التخريجات لما تنطوي عليه من الثراء إلا أنّ الاختلاف – وقد كان ظاهرة إيجابية – لم يخرج عن الآداب التي كانت تسهر على المناخ العلمي المتميز فكانت المناظرات ترقى بالظاهرة اللغوية (17) و كانت المدارس – مدرسة البصرة والكوفة على وجه الخصوص – تثري و تضيف حتى و إن بلغ التباين الحدّ الكبير فإنّ ذلك لم يحل دون أن يوفّر قسطاً من الاحترام واضحا. و لئن كان هذا الدور عظيماً وكان يحمل نواة التفكير في قضايا اللغة الكبرى فإنه سرعان ما انقلب إلى رضى عند الخلف بما أنتجه السلف فعمّت آفة التقليد مجال

العلوم اللغوية إذ حمد المتأخرون جهود المتقدمين ولم يجد حقل اللغة العلماء المزارعين من ذوي الجرأة على إيلاف المجهول والإضافة إلى ما إبداعات القدامى.

إنّ الإرث اللغوي، و قد بدأ حافظاً ثمّ انقلب إلى عبء، إنه عبء التقليد و الاطمئنان للرصيد الذي أنتجه المقلدة وإنّه يتوجس الخيفة من آية إضافة مهما قلت أو عظمت ولا عجب أن يسرع هذا الوضع في فترة النهضة العربية الإسلامية - وقد انطلقت مع حركة التصحيح التي اضطلع بها الشيخ محمد بن الوهاب بالجزيرة العربية و الإمام الصنعاني(ت ١١٨٢ هـ) في اليمن ومرتضى الزبيدي المصري (ت ١٢٠٥ هـ) و الشيخ إبراهيم الرياحي(ت ١٢٦٦ هـ) بتونس - إلى ضروب من الخلط اشتدّ عودها مع الاحتكاك بالغرب في الفترة المعاصرة وانقلب المعروف معها إلى منكر وتغيرت الموازين إلى حدّ التضارب بين المصلحة الواضحة والمفسدة التي تغري. والحال في الثقافة العربية الإسلامية قد تراكت عليها التناقضات مما حدا بدعاة التغريب إلى نسف الطرق المؤدية إلى إحياء الدعوة إلى القيم الإسلامية الثابتة وذلك تحت راية التحديث أو الحداثة. ولعل من أبرز الظواهر التي تجسم فيها الخلط ما لاح بين ظاهرة الخطابة بوصفها علامة من علامات حسن البيان، والخطاب بوصفه نسيجا لسانيا هائلا.

الإشكالية الثانية: الحداثة/الخطاب

لقد عصفت الحداثة (18) بكل شيء، بما هبّ ودبّ، وقد تمكنت آثارها من صياغة رؤى داخل الكيان العربي الإسلامي تبناها أصحاب النفوس الخاوية وجعلوا لها مقدسات جديدة يتهم كل مخترق لها ويشار إليه بالبنان تحت شعارات شتى منها أنّه يرمى بالمحافظة أو بالتعصب أو بالتشدد وهي شعارات ناجمة عن الاختلاف في الموقف والرأي والتفكير. لقد هزّت الحداثة المقاييس الموضوعية واستبدلت ما كان من السلوك - وفيه عدد من الآفات لا تنكر - بسلوك فيه من العسف ومن الجور كثيرا ما تسربل بإيهاب القيم الجديدة. وتمكنت الحداثة من التأسيس لمبادئ نطلق عليها عبارة الأعوان ومنها:

أ - الإنسانية:

وهو عون يستند إلى الاعتياض عن وجود الله الخالق المتصرف المقتدر المالك بوجود الإنسان المتصرف الوحيد في الكون. لقد أثمرت الحداثة عوناً قام على استبدال

القوة الربانية بالظاهرة البشرية وقد اقتضت تغيير "العدالة" الإلهية بـ "عدالة" الإنسان وقد اختارت الحداثة أن تصوغ خطابا عمدت فيه إلى مسلكين متميزين.

أما المسلك الأول فهو جمالية الخطاب بما صنعت الحداثة من أساليب ظاهرها تحسينات لغوية واستعمالات بلاغية تخلب الألباب وباطنها نفس لأنساق متوارثة وكأن كل قديم أضحى باليا وكأن كل موروث يقضى عليه بالاندثار.

وأما المسلك الثاني فنلتمس إليه وسيلة مما جرت به الأحداث غبّ عواصف الحداثة الهوجاء. فلقد نسفت الثورة الفرنسية من الأرواح ما نسفت وذلك باسم الإنسانية، غاية الثورة؟ وقس عليها الثورة البلشفية وما آل أمرها على يد الطاغية "ستالين". وإذا شئنا أن نضرب الأمثلة المستمدة من أعماق المساحة التاريخية، وهي عديدة، فإنّ من أوضحها على النفوس ما حدث وما يحدث في فلسطين وكأنّه لا سبيل إلى التعامل مع الأحداث الفلسطينية على مستوى الخطاب إلا في ضوء ما يستند إليه أهل الحداثة من القيم "الإنسانية" التي قوّضت الحق الإلهي وبه عزمت على بسط سلطان "العدل" البشري فوق الأرض فانقلبت المقاييس غير المقاييس وأضحى المنطق في العدل منوطا بمعايير القوة العسكرية والمالية والسياسية فأصبح المعروف مع الحداثة منكرا وأضحى المنكر معروفا إن لم نقل إن المعايير قد تبدلت إلى درجة افتعال موازين جديدة تعالى بها أهل الحداثة عن العدالة السماوية بعدالة بشرية زيفت الحقائق وعطلت الموضوعية وكسرت منطق الاستقامة وأحلت محلّه منطق القوة التي تفرض الأسباب والنتائج و لات حين تحرر من سلطانها "القاهر". وقد جمعت العدة والعدد لتجعل منه خطابا دغمائيا نكاد لا نفهم من خلاله الأوضاع في فلسطين ولا أن نجد القوة للتدبّر فيها. أليس هذا من نتائج الفكر "الإنساني" الذي استبدل سلطان الله بسلطان البشر؟

ألم يصطنع العون الأول المتمثل في الإنسانية خطابا لُوبا متقلبا يجري في الظاهر مجرى القيم الأصيلة ويجري في الباطن مجرى التناقضات العميقة وإنّ في التضارب بين الظاهر والباطن مجالات لتدبّر مواقع الفساد التي ألمّت بالحداثة وبمركزاتها التي أخذت بمجامع الناس إلا من رحم الله. ونحن نميّز بين الحداثة في مهدها الأوروبي ثم الغربي وفيها نصيب من الموضوعية يفهم بالسياق التاريخي والحداثة المجلوبة إلى البلاد الإسلامية وفيها من العنت ما نحرض على استجلاء عناصر منه مهمّة.

ب - الديمقراطية :

وللديمقراطية شأن في الحداثة مؤداه تغيير نظم الحكم القائمة على الشكل التيقراطي (الحكم المستمد من النظام الإلهي إن على صواب أو على خطأ) بنظم أخرى تنطلق من المبادئ البشرية وكان لمنتسكيو (ت ١٧٥٥) Montesquieu الفرنسي دور كبير في إمادة اللثام عن "روح القوانين" وعن التقسيم الجديد للسلطات كما ظهرت قبل الفيلسوف الفرنسي نظرية ميكيافلي (ت ١٦٤٢) الإيطالي في تصريف شؤون السياسة ثم تالت العهود والمواثيق وظهرت الدساتير وأضحى النظام الديمقراطي بمثابة "المثل الأعلى" للساسنة ولكثير من الشعوب وقد كان لمقالات ولسن Thomas Woodrow Wilson (ت ١٩٢٤) رئيس الولايات المتحدة تعبيرا عن حق الشعوب في تقرير مصيرها (١٩١٨) مما شجع على طلب مسالك الديمقراطية وما تؤدي إليه من نتائج ذات بال. ولسنا نعيب على الديمقراطية مناهجها أو مضامينها بقدر ما نتساءل عن مشروعية التطبيقات وعن مدى إفادة الشعوب منها خاصة وقد أضحى أنموذج واحد يقرر فرض الديمقراطية على العالم كله دون النظر في الأعراف الجارية والخصوصيات القائمة وبتعبير آخر دون فهم الأنماط الديمقراطية الممكنة. ومتى أصبح تصدير النماذج الديمقراطية مفضوحا انقلب السحر على الساحر وامتنع الكلام على اختيار الشعوب تقرير مصيرها بنفسها. وللحداثة مع الديمقراطية خطاب عقده على الإغراء وعلى تقنيات التفاوض فهل من فساد أعظم وبالا من هذا؟

ج - العقلانية

الصلة القائمة بين صفتي "العقلية" و"العقلانية" صلة قَلْبٌ والسبب في ذلك ما سعت إليه الحداثة من الفصل المقصود بين القيم والمبادئ والآليات. فأصبح البون بائنا بينها وبين الكون القديم. وكان من الحداثة أن صنعت أو اصطنعت خطابا خاصا بها ألحقته بالعقلانية أفضى إلى التباين بين حضور العقل في الفكر القديم وحضوره في الفكر الحداثي .

فللعقل في البنية المعرفية القديمة حركة مطوقة بالقيود الميتافيزيقية فهو عقل يفهم ويستدل ولكنه لا يبدع .

وللعقل في البنية المعرفية الحداثية حركة إبداع أصلا فهو المنشئ والخلاق وهو المادة للتصور وللصياغة.

جاءت العقلانية التزاماً بما في العقل من التمرد وليس التمرد سوى بداية الخلق في المنظور الحدائلي. إن في الفصل بين العقلانية، العقلانية من جهة ما أسست له الحدائثة من ناحية أولى والمعقولية، المعقولية من جهة ما نسبته الحدائثة للكون المعرفي القديم، من ناحية ثانية، تعسفاً يؤدي إلى طرح أسئلة منها ما هو نسبي ومنها ما هو حقيقي:

أما النسبي فمتعلقه في الحضارة العربية الإسلامية بالفلاسفة الذين نهلوا من فلسفة أرسطو وقد لطفوا منها وأضافوا وأوجدوا المسالك لتخرجات ذات بال ما كان العقل فيها مجرد آلة بقدر ما كان حضوراً فعّالاً ويمكن ذكر أبرز الأسماء في هذا الاتجاه:

- الفارابي

- ابن سينا

- ابن رشد

وأما الحقيقي فمتمتها إلى ابن خلدون في المقدمة ، فقد أقدم على وضع علمي جديد وسمه بالعمران البشري وقد مهد له بمفاهيم من أبرزها العمران البدوي والعمران الحضري والعصبية والتزف والخراب كما وقف موقفاً نقدياً من الخلافة والملك وصنف نظم الحكم تصنيفاً، إلى أي مدى يخرج ابن خلدون عن العقلانية الناشئة من رحم الثقافة الإسلامية وهي أبعد عن المنظومة الحدائثة المنزلة من الغرب؟ ألا يوفر ابن خلدون منطلقات "حدائثة" إسلامية يجدر أن تنبثق عن الثقافة الإسلامية بمصطلحات إسلامية لا نرى في الوقت الحاضر بديلاً عنها غير مصطلح التجديد. ما نتج عن الخوض في إشكالية العقلانية أننا نمهد لضبط القوانين الملازمة للخطاب الصالح مقابل الخطاب الفاسد على الحدود التي فصلنا أنفسنا. وإجمال القول إن الحدائثة أخرجت التفكير القديم برمته عن العقلانية واصطنعت المصطلح لذاتها وبنيت له الخطاب المناسب ولكنها لم تفلح في قراءة كل الفكر القديم وهذا عنصر من مسألة الخطاب سنسعى إلى أن نفرده بجزء من البحث لاحقاً.

د - العلمنة

يمثل آخر عون من أعوان الحدائثة الأساس الذي به جاهر بالتخلي عن الدين في حياة الإنسان والعبارة متصلة بما طرأ على الفكر المسيحي من خلافتات أبرزها ظهور البروتستانتية على يدي لوثر Martin Luther (ت ١٥٤٦) وكلفان Jean

Calvin (ت ١٥٦٤) فالعلمنة انبثاق عن الاتجاه الذي طوّر المسيحية وخرج عن الكاثوليكية. أما الكاثوليكية فقد عرفت زمن التحقيق العلمي في شأنها ظهور مصطلح مختلف هو اللائكية. فالعلمنة ، عن البروتستانتية ، موقف حيادي إزاء الدين يسمح بالالتزام به على مستوى القلوب وفي إطار لا يتجاوز الأفراد واللائكية، عن الكاثوليكية، فصل بين الدين والدولة بات. ولقد تستعمل العلمنة استعمالا عاما يقصد به إبراز الخروج عن التدين في كل الحالات. فالخطاب الحداثي يفسد على أهل العزم من المتدينين مساهمتهم في الحياة العامة إفسادا قد يلتجئ فيه إلى استعمال القوة لمنع الردع وتاريخ العلمانية في هذا الشأن انطلق على أساس السخرية من الدين ثم على قاعدة الرفض الواضح وكانت مجالات الرفض تقتضي التدرج من قبيل الإقرار بوجود الإله ورفض الأديان (وهو ما كان عليه فولتار (1778) Voltaire الفرنسي) ثم جاء نيتشة (1900) Nietzsche ليعلن موت الإله وليحيل إلى حياة الإنسان ، الإنسان الأرقى المحض لإعدام الإنسان الضعيف؟

الإشكالية الثالثة: نقد خطاب الحداثة

ألا يفضي التعرض لأعوان الحداثة الكبرى لنقد الخطاب المنبجس عنها وقد اخترنا أن نلّم بعدد من القضايا جعلناها في شكل ثنائيات

–الخطاب المتعلق بالخاص/ العام أو في التعامل مع وجود الله

لعل من أبرز القضايا التي طرحتها الحداثة في مستوى إنتاج الخطاب الإيهام بأن المرتكزات التي وضعتها كونية لا تقبل التجزئة وأنها تشمل كل حاجيات الإنسان في المنطق الإنسوي الذي اعتاضت به عن وجود الله. وإنّ طرح الأسئلة في هذا السياق ضروري نظرا إلى المغالطة في وضع الخطاب وفي طرق تصريفه.

السؤال الأول يتعلق بالخالق وعن أي وجه التمسست به الحداثة التنكر للذات الإلهية؟ ألم تذكي الكنيسة بكل فروعها الكاثوليكية والبروتستانتية والأرثوذكسية دلالات تتعلق بذات الله على شكل خاص اجتمعت فيه الأقانيم الثلاثة وحرصت الكنائس على إضفاء المعقولية عليه ؟ ألم تنطلق النفرة النقدية من الحداثة عبر نقد هذه الأقانيم لإبراز ما فيها من الفساد العقلي ؟ يقول نيتشة في هذا السياق "إنّ مفهوم الإله عند المسيحيين – الإله كإله المرضى، إله العنكبوت، إله الروح – من المفاهيم الأكثر تعفنا مما يقع عليه المرء فوق الأرض فهي تجسم دونما ريب الحضيض للتطور المنتكس للنمط

الإلهي. الإله الذي يتهاوى إلى تناقضات الحياة بدل أن يكون "نعم" الأبدية... الإله الشكل التعبيري عن كل منكر في "الحياة الدنيا" وعن كل افتراء في "العالم العلوي"؟ في الإله العدم المقدس، إرادة العدم في المعابد التي يجدر أن تكون محصنة من الخطأ.... " (19)

ولسنا في حاجة إلى المساجلة في هذه الدلالات ولا في المفاهيم التي ألبستها الكنائس لله بل الحاجة لدينا ثابتة لنزع الوهم المسلط على الأفهام بالإبانة عن مغالطات الحداثة بأن عمّمت الكل انطلاقاً من الجزء مع الاختلاف النوعي على المستويات التالية: المستوى العقدي والمعرفي والعلمي والتاريخي والثقافي والحضاري وذلك بين الجزء وهو مسيحي والكل - ومنه الإسلام - وهو غير مسيحي؟

هنا تكمن المغالطة الكبرى والفساد في المنهج وفي التناول وفي التعامل بين المختلفين في الأسباب والمسببات أي بين العقيدة المسيحية بضروبها والعقائد الأخرى المباينة لها. قد يبدو نقد خطاب الحداثة للذات الإلهية كما تراءت لدى الكنائس المسيحية نقداً موضوعياً - وهو شأن مسيحي / مسيحي - إلا أنّ المغالطة العظمى تتجلى في تعميم النقد حتى يصبح شاملاً لكل الأديان - وللدين الإسلامي عينه وهو الذي جاء بمنطق داخلي يوفّر تصحيحاً لما آل إليه أمر المسيحية. فكيف يصاب مفهوم الله في الإسلام - وبعيدا عن المجادلة بل قريبا من روح الدراسات الدينية المقارنة - بما أصيبت به المادة التي جاءت لها ناقضة النقض العميق الجذري؟ وبتعبير آخر لقد نهض خطاب الحداثة ناقداً لمفهوم الإله جهلاً أو تجاهلاً. بما في الإسلام من معطيات يزكو بها العقل وبها يعلي مقاما للتدبر وللتفكير بل إنه يوفّر مادة حجائية غزيرة في هذا الشأن (20). لقد أسّس الإسلام صرحاً مقتضياته راهنة إلى يوم الناس هذا وما زالت عجائبها ستبهر الناظرين مستقبلاً. ألسنا إزاء خطاب مضل فاسد منهجا ومضمونا وخطاب آخر ناضر يانع على كل المستويات؟

وإذا اتخذنا من ذات الله في الإسلام محجة نكتفي بها فإن كل الاعتبارات التي سلكت إليها الحداثة تهوي و تفسد. والسبب راجع إلى كون الله في الإسلام مختلف عن كون الإله عند المسيحيين عندما اختاروا أن ينشئوا عقيدة جديدة جعلوا الله فيها ابناً والقرآن الكريم يبرئ الله من أن يكون له ولد بل إن في سورة الإخلاص يكمن التوحيد المحض والتأسيس للعقيدة الصحيحة الصالحة لكل زمان ولكل مكان. يقول تعالى قل هو الله

أحد الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد" وفي السورة أسرار يجدر أن نقف عندها لا بمنطق المفاضلة بين العقائد بل بمعنى المقارنة بين الأديان والتباين في الخطاب.

وإذا تفرغنا لمقولة القول في السورة الكريمة فإننا ننتهي إلى ملاحظات لا نطمع فيها بأن نفسر بها الآيات بقدر ما نروم الانتباه إلى الإعانات منها :

- أن الضمير "هو" يعلن مرتبة أولى من التوحيد مجردة عن الأشباه والنظائر محجوبة عن المثل مخصصة محضا لله تبارك وتعالى وكأن التعبير بالضمير يعني تشبع الإنسان المؤمن بالله وصولا إلى التوحيد الأسمى واكتفاء بالمعاني المقدسة ولا يكون هذا كهذا إلا عبر التقوى (21) والإحسان (22) والاستقامة (23).

- ومنها أن كلمة الله تعيين للذات القدسية وإشارة إلى كونها سبب الخلق والإمحاض للصنعة البديعة وإلى أنه موجد الموجودات من عدم وفيها من اللطائف ما نغترف منها واحدة غيرت مجرى الرياضيات وأتاحت للمسلمين أن تجري على أيديهم النهضة العلمية القديمة والمعاصرة. ولئن لا حاجة لله عز وجل إلى التخريجات العلمية نظرا إلى كون وجوده تقتضيه الفطرة على صفحات الكائنات كلها فإن بعض النفوس الواهية قد تطمئن بزاد قد يهدي السبيل إلى مزيد من الإيمان عبر الربط بين التوحيد والرياضيات. وإذا كان لله المثل الأعلى فإن الصفر في الأعداد ، وليس الصفر معتبرا من الأعداد، إنما هو كالعدم للموجودات وإن الواحد في الأعداد ، وهو المنطلق، هو الذي يتجلى في كل الأعداد ويفيض عليها وهو - والله المثل الأعلى - بمثابة الله الخالق الذي يتراءى في كل المخلوقات فالله خالق كل الكائنات وهو فيها يتجلى والواحد في الأعداد هو الأصل أو الأسطقس كما يقول إخوان الصفاء في رسائلهم وهو كامن في كل الأعداد ، وكما العدم سابق للوجود فإن الصفر سابق للأعداد ، قال الشاعر

وفي كل شيء له آية تدل على أنه واحد

- ومنها أن "أحد" و"الصمد" يفيدان المعاني التي تتجلى من خلال الفقرات التالية: "قل هو الله أحد : أي قل يا محمد لهؤلاء المشركين المستهزئين إن ربي الذي أعبدته والذي أدعوكم لعبادته هو واحد أحد وتر لا شبيهه و لا نظير ولا مثيل له لا في ذاته و لا صفاته و لا أفعاله فهو جلّ وعلا واحد أحد ليس كما يعتقد النصارى بالتثليث (الأب ، الابن ، و روح القدس) ولا كما يعتقد المشركون بتعدد الآلهة ، وعند وصف الله تعالى بالواحد هي ثلاثة معاني كلها صحيحة :

- (١) أنه واحد لا ثاني معه فهو نفي للتعدد،
- (٢) أنه واحد لا نظير ولا شريك له ،
- (٣) أنه واحد لا يتقسم ولا يتبعّض وهناك براهين قاطعة على وحدانية الله أوضحها في أربعة براهين:

- (١) " أفمن يخلق كمن لا يخلق " دليل الخلق والإيجاد فالله تعالى خالق جميع الموجودات لم يصح أن يكون واحدا منها شريك له ،
(٢) " لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا " دليل الإحكام و الإبداع ،
(٣) " لو كان معه آلهة كما يقولون إذا لابتغوا إلى ذي العرش سبيلا " دليل القهر والغلبة.

(٤) " ما اتخذ من ولد وما كان معه إله إذا لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض " دليل التنازع و الاستعلاء.

- الله الصمد:

الصمد هو الذي يُصمَدُ إليه في الحاجات : أي يقصد لكونه قادرا على قضائها . عن ابن عباس قال : الصمد السيد الذي كمل في سؤدده و الشريف الذي قد كمل في شرفه والعظيم الذي قد كمل في عظمته و الحليم الذي قد كمل في حلمه والغني الذي قد كمل في غناه و الجبار الذي قد كمل في جبروته ، و العالم الذي قد كمل في علمه ، و الحكيم الذي قد كمل في حكمته ، وهو الله سبحانه و تعالى فهذه الصفات لا تنبغي إلا له . ففيها إشارة إلى نفي الأضداد و الأمثال والشركاء والأنداد ، فالخلق كلهم في حاجته وهو غني عن العالمين .

وجاءت الصمد معرفة وأحد نكرة وذلك لأن الأحدية هي صفة قد يجهلها كثير من الناس لله سبحانه و تعالى وبالتالي الأولى تنكيرها أما الصمد فقد جاءت معرفة لأن الله تعالى هو من يقصد في قضاء المطالب والحوائج فقال تعالى " ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله " وبالتالي هو معروف لدى الخليقة كلها .

-ومنها "لم يلد ولم يولد" لم يلد و لم يولد أي لم يتخذ ولدا وليس له أبناء ولا بنات كما هو متصف بالكمالات، منزه عن النقائص ، وفي الآية رد على كل من جعل لله ولد كاليهود في قولهم عزيز ابن الله و قالت النصارى المسيح ابن الله و قول بعض المشركين الملائكة بنات الله فرد الله على الجمع كلهم أنه ليس له ولد لأن الولد لا بد أن يكون من جنس والده ، و الله تعالى أزلي قديم ليس كمثلته شيء ، فلا يمكن أن يكون له ولد لأن الولد لا يمكن أن يكون إلا لمن له زوجة و الله تعالى ليس له زوجة : " بديع السماوات أنى يكون له ولد ولم تكن له صاحبة " ؟ .

لم يولد: أي ولم يولد من أب وأم لأن كل مولود حادث والله تعالى أزلي قديم ليس كمثلته شيء فلا يصح أن يكون مولودا ولا أن يكون والدا. وقد نفت الآية عن الله تعالى إحاطة النسب من جميع الجهات فهو الأول الذي لا ابتداء لوجوده ، وهو القديم الذي كان ولم يكن معه شيء غيره . و قدم الله تعالى بأنه لم يلد ذلك لأن مشركي العرب قالوا ما سبق ذكره عن الله تعالى بأن له أبناء ولم يسبق أن ذكر عنهم أن لله تعالى والد وبالتالي بدأ عز و جل بالأهم وهو الولد ، كأنه قيل الدليل على امتناع الولادة اتفاقا على أنه ما كان ولدا لغيره".

-ومنها "لم يكن له كفوا أحد"

ولم يكن له كفوا أحد :

كفوا : بضم الكاف والفاء ، أي ليس له جل و علا مثل ولا نظير ولا شبيه أحد من خلقه لا في ذاته و لا في صفاته ولا أفعاله تبارك و تعالى ، قال ابن كثير : هو مالك كل شيء وخالقه ، فكيف يكون له من خلقه نظير يساميه؟ أو قريب يدانيه ؟ تعالى وتبارك وتقدس وتنزه عن ذلك . وفي الحديث القدسي يقول الله عز وجل : كذبتني ابن آدم و لم يكن له ذلك ، و شتمني ولم يكن له ذلك . فأما تكذيبه إياي فقله لن يعيدني كما بداني وليس أول الخلق بأهون علي من إعادته و أما شتمه إياي قوله : اتخذ الله ولدا ، وأنا الأحد الصمد

الذي لم يلد و لم يولد و لم يكن له كفوا أحد . وقدّم الله الظرف لبيان نفي المكافأة عن ذات الله و لأهمية الظرف الذي يبين النفي قدم للأهمية " .

ألا تفصح مجرد الإلماعات التي أقبلنا عليها عن التضارب المشط بين ما جاء من معاني الألوهية عند المسيحيين وهو الدافع لدى الحدائين إلى التنكيب عنها نظرا إلى ما رأوا من شطط في تركيب الدلالات الراجعة إلى الذات الإلهية وما لاح لهم من فساد فيها انبروا لدحضه وللإبانة عما فيه من التهافت هذا من ناحية وما هو مجهول لدى الحدائين مما هو متعاهد بالقياس إلى معاني التوحيد عند المسلمين وفيه من المعقولية ما يشد الأذهان ويشحد فيها من المنطق السليم إلى درجة قد لا نجانب الصواب إن ذهبنا إلى القول إن المنطق الذي نسجه القرآن الكريم في الإفصاح عن دلالات الوجود الإلهي فضلا عما أبرمه علم الكلام عند المسلمين بوصفه علما خاصا بالتوحيد منطقي حريّ بأن يجذب الحدائنة إلى حياض الشريعة الإسلامية لولا ما اعتور الحدائنة من شطط في الأعوان التي إليها أشرنا هذا من ناحية ثانية. فكيف يجرؤ خطاب الحدائنة عن المماهة بين الأديان في فكرة وجود الله رغم ما أبنا من الفروق الجسيمة بين المسيحية والإسلام رسما لمثالين يكفيان لرد اللبس الذي تمكّن من معنى وجود الله لدى أهل الحدائنة؟

–الخطاب الخاص باستعمال الدين المسيحي للتعبير عن كل الأديان

صحيح أن الفيلسوف فيرباخ Feuerbach قد نسج كلاما على الدين جعله مبنيا على الانتقاد وعلى الرفض، وهو كلام موصول إلى الدين المسيحي في فترة النقد المسلط من الحدائين ، أضحي عند الملة الاشتراكية والماركسية ومن لف لفهم من الاتجاهات المادية كالشعار المرفوع ومؤداه "الدين أفيون الشعوب " فعن أي دين تكلم وهل يجوز التوهم أنّ الدين المقصود هو كل الدين أم إنّ الدين المسيحي عينه؟ لا شكّ في أنّ الفيلسوف لم يطلع على الدين الإسلامي وليس من شأنه أن يطلع على كل الأديان وإنما حسب الانطلاق من المسيحية بكل التناقضات التي رآها الحدائون في هذا الدين عينه، على أنّ فيلسوفا آخر يعدّه أهل الحدائنة رأسا من رؤوسها يبدو أنّه رأى في الإسلام رأيا عابرا قد أقرّ بأنّ قساوسة إسبانيا قد حرموا أوروبا من الإسلام إذ الإسلام يعتبر إنسانية الإنسان في البدء وفي الختام (24) . أليس

في هذه النتيجة تبرئة للدين الإسلامي من التهمة المتخلدة باستعمال عبارة الدين مطلقا عند أهل الحداثة وقد بلغت أقصاها من خلال قولة الفيلسوف الألماني.

وقد تكون الظاهرة مفهومة لدى أرباب الحداثة في أوروبا إلا أنها غير مقبولة من الذين يميزون بين حقيقة الدين في الرسالة المحمدية وفي سائر الرسالات التي يقر المسلمون بكونها قد مستها أيادي التحريف. فلا اليهودية بقيت على الحال التي نزلت بها على النبي موسى ولا المسيحية أبقت على حقيقة الرسالة كما جاءت على أيدي النبي عيسى وهما في العقيدة الإسلامية من حيث الأصل لبنات من الإسلام الذي أتمه النبي صلى الله عليه وسلم ومن حيث الممارسة التاريخية سواء في العهد القديم أو في العهد الجديد تحريف مسته أيادي البشر فأفسدت الأصل.

– الثوابت / المتغيرات

لا يتحرك الكون الحدائني إلا في دائرة التغيّر والتسارع في كل قطاعات الحياة الإنسانية و في كل أشكالها الاجتماعية و الاقتصادية و السياسية و الفنية و الأخلاقية و لا شك في أن لوسائل الاتصال دورا في هذا التسارع و قد اضطلعت اللغة بدور خطير في هذا السياق إذ أضحت كائنا يتمتع بالهوية و بالذاتية (25)

وخارج المنظومة الاتصالية تدّعي الحداثة – بوصفها الخطاب الإنساني الذي تتراكم عليه ملامح الفساد من حيث المبنى ومن حيث المعنى – نفس الثوابت والتأسيس على المتغيرات إلى درجة أضحت فيها المتغيرات النبراس الذي يعصف بكل شيء. وقد مسّ أمر التغيرات العلاقات البشرية في ظواهر كانت مقدسة من كل الأديان ومن كل زوايا النظر الأخلاقية إذا استثنينا عقابيل الأمم الغابرة – كقوم لوط – وقد وجدت لها في مهد الحداثة تشريعات حولت الزواج من الجنس الواحد؟ وما يرجى الانتباه إليه في هذا الصدد وبعيدا عن منطلق الإيمان أن الحسّ البشري الفطري يستنكف عن تعميم المتغيرات ويستدعي الثوابت المناسبة للوجود الإنساني الأصيل. ألا يجوز أن نبصر في زعم الحداثة تعميم التغيرات فسادا عمّ البشرية وأنذر بالوبال ونحن نرى آثارا بادية للعيان من هذا الوبال إذ أصبح الإنسان المشيع بالحداثة غير الإنسان في صفاته وفي مواقفه بل في مشاعره أيضا؟ أليس الحفاظ على الثوابت كما جاءت بها الشريعة الإسلامية صلاحا يبقى للإنسان العزة والكرامة ويجعل للمتغيرات أسسا تدور عليها وذلك من الفطرة الداعية لثنائية الثابت والمتحول؟

أي خطاب نريد حينئذ؟ و أي توجه نختار له؟

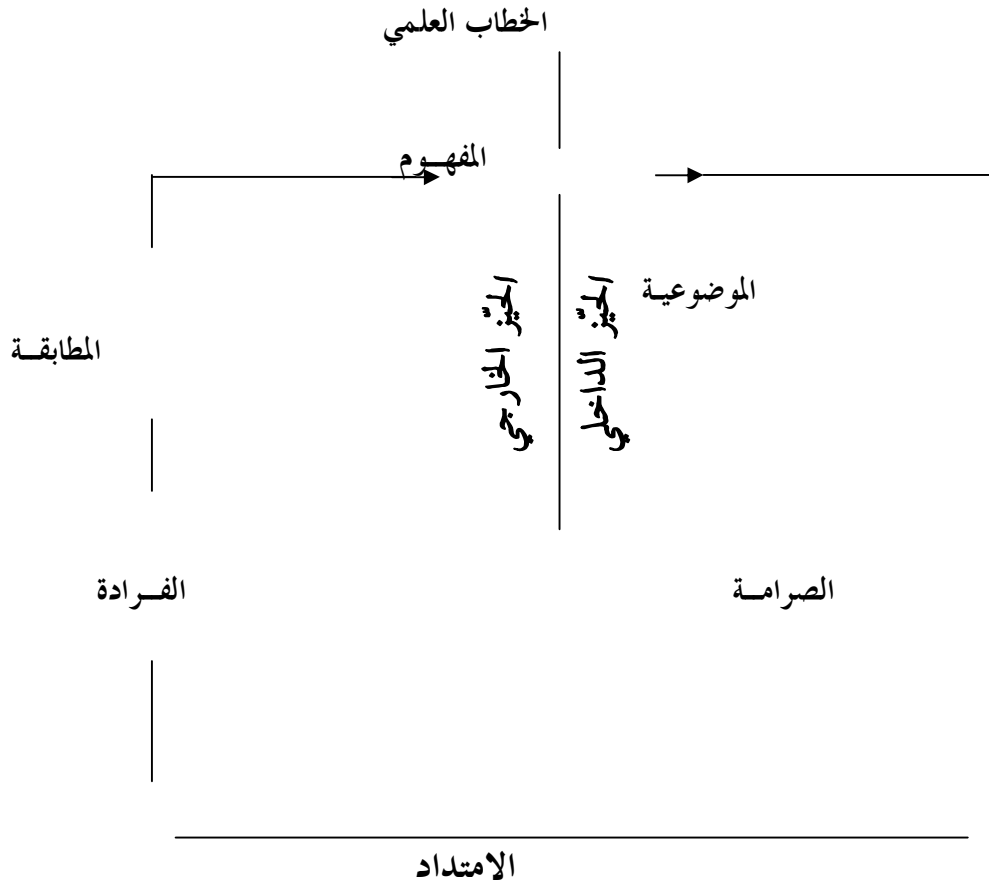
ليس من الهين أن نوفر إجابة شافية لهذين السؤالين لأنهما يحملان أبعادا خطيرة تستوجب العودة إلى عنصر جوهرى ذي صلة متينة بالخطاب وبالالاتجاه الذي نروم أن نلزمه به سواء أكان مقترنا بالصلاح أم بالفساد فضلا عن المضمون الذي يحمل والبنية التي بها يتشكل.

إن للمرجع وظيفة أساسية في بلورة الخطاب و في نحت مكوناته و في إدراجه ضمن عملية التواصل بعد بلورته ضمن عملية التلفظ. وإنّ للمرجع قيمة كبرى في الإحالة إلى المحيط الذي يحفّ بالخطاب و الذي ينتج منه عناصره الفاعلة بالصلاح أو بالفساد.

فإذا كانت الإيديولوجية عائقا دون إنتاج الخطاب "العلمي" فإن الإيديولوجية في حدّ ذاتها ليست مذمومة بل إنها حقّ مشروع يحظى به الإنسان(26) بيد أنّ سلطانهما على الخطاب هو الذي يفقده الخصائص الأولى التي بها يكون خطابا وينسف فيها البنية المميزة التي تضمن توليد المعاني و إخصاب الدلالات فوجب التمييز بين الإيديولوجية بما هي ظاهرة بشرية أوجدت لنفسها حقا مشروعاً والخطاب بما هو آلية لسانية حمالة أوجه متعددة.

إن للخطاب بنى متعددة تتأسس على قاعدة الاختلاف النوعي بين الأشكال الكبرى في التعبير الإنساني وهي شكل الخطاب العلمي و شكل الخطاب الإيديولوجي و شكل الخطاب الفلسفي و يمكن أن نضيف إليها شكل الخطاب الديني. و قد اخترنا أن نوجز الكلام على الأشكال بمشجرات تنطلق من الأصل لتتفرع إلى المكونات الجوهرية(27) توقا إلى الوقوف عند مواطن الصلاح أو الفساد فيها.

أ - حقل الخطاب العلمي: التصور النظري لبنية نموذجية :



أ- ١ الحيز الداخلي:

الموضوعية :

يؤسس هذا مصطلح المقياس الأول الذي به يتبلور المفهوم في حقل الخطاب العلمي. و الموضوعية تفترض تجنب كل ما هو ظرفي أو آني تجنباً محضاً كما تستوجب الدقة في التعريف و الثبات في تناول. هذا في المستوى النظري. أما في المستوى العملي فإن ثنائية الصلاح والفساد تأخذ بأيدينا لنميز بين نوعين من الموضوعية في الخطاب العلمي. الصلاح ملازم لمستلزمات الموضوعية بوصفها حياداً وعقلانية صرفاً وانطلاقاً من الذاتية صوب العناصر الكفيلة برسم المثال على ما هو عقلي عام يشمل عدداً كبيراً من القوائم المشتركة في القضايا أو في الظواهر التي يتبناها الأفراد أو الجماعات. والفساد موكول إلى تحويل الموضوعية إلى أغراض فردية أو جماعية تخدم المآرب الخاصة وتسير بالنشاط نحو الهيمنة، هيمنة الأقلية على الأغلبية. وواضح أنّ الموضوعية قلب بين الغايات، الغايات التي توضع على ميزان العدل شأن ما جرى به العمل في الخطاب الإسلامي في صورة التمسك بالشرعية وبالثوابت النيرة القائمة على

مراعاة الفطرة البشرية، أو الغايات التي تستند إلى الجور وإلى التمييز العنصري وإلى قلب الحقائق وإفساد الأفهام حتى يبدو الحق باطلاً والباطل حقاً؟

الصرامة :

وهي تخلص من استعمال المناهج العلمية استعمالاً وجدانياً وتنكب عن الطريقة الغنائية فضلاً عن الاستطرادات والخيالات و تتمثل الصرامة في انتقاء الكلمات انتقاءً وظيفياً إجرائياً كما تقتزن الصرامة بالمنطلق الداخلي الذي يجعل للمفهوم العلمي مراتب عقلية و مقولات و حلقات عليّة. هذا على المستوى النظري. أما على المستوى العملي فإنّ الصرامة مشدودة هي الأخرى إلى الصلاح أو الفساد. يتبين الصلاح في التزام الصرامة في كل أوجه البحث العلمي سواء كان مجارياً للمصالح الذاتية أو كان مجانباً لها فيكون مبدأ الصرامة علامة على الحياد المعرفي يشجع على طلب العلم لصالح البشرية قاطبة. كذا كانت العلوم عند المسلمين يوم استيقظ العالم على مراتب في العلم لم تميز بين الأجناس وبين العقائد فاجتمع للعلم في بغداد زمن المأمون العباسي رجال لم يمين همهم سوى التقدم بالعلم فجالس المسلم النصراني واليهودي وانبرى المترجمون ينقلون العلوم من مظانها والفكر الإسلامي يضيف ويبدع. نذكر من المترجمين قسطاً بن لوقا ومتى بن يونس القنائي وما شاء الله اليهودي فضلاً عن حشد من المسلمين كجابر بن حيان والخوارزمي ونذكر من العلماء ابن الهيثم والبيروني وابن زهر. وأينما شرّق النظر أو غربّ سيجد من الأسماء التي اتخذت من الصرامة في العلوم ديدناً لها لم تعزف عنه لأي سبب كان. ذلك أن الثقافة الإسلامية كانت تستند إلى الإنسان هو المنطلق لها وهو المقصد. فأين هذه الخصال في الخطاب الفاسد هيكلية ومضمونياً مع الحدائث ومع العولمة حيث اقتصر مبدأ الصرامة على الحاجة التي تتطلبها الهيمنة، هيمنة الأقلية التي تمتلك زمام القوة على الأغلبية التي لا حول ولا طاقة لها إلا بالصبر أو بانتظار ساعة الغزو الثقافي أو المادي؟

الامتداد:

نقل فتحي التريكي عن كارناب Carnep قوله "إنه من الممكن أن تنشئ لغة فيها يجد كل بيان من أية لغة كان، ترجمة له" (28) وهو يربط الامتدادية بالدوال و يقرن الدوال بالحقيقة لأنّ العلاقة تنهض على التناسب في القيمة وهو ييسر العملية الإجرائية. وللامتداد مساحة تفصل بين الصلاح والفساد. الصلاح كامن في امتداد

ينطلق من اللغة إلى مجالات الترجمة وإلى مجالات التمكن من التواصل بين اللغات أي بين أهل اللغات دونما تمييز . كذا بلورت الثقافة الإسلامية أصولاً في الترجمة بدأت بحمل المعرب والدخيل ثم ثابت إلى العربية الصرف بفضل التمكن من العلوم ولئن بقيت رواسب اللغات الأخرى التي أخذت منها العربية فذلك للإبانة عن العقلية التي بها تعامل الفكر الإسلامي مع اللغات دونما تعصب بل كان امتداد العلم هو الغاية الأولى. وعندما استبدت الحداثة بالعلوم رمت باللغات إلى محاضن الإهمال وجعلت من اللغة الإنجليزية لغة الهيمنة والناظر في نسبة استعمال هذه اللغة في الأنترنت يعلم مدى ما أردنا أن نشير إليه.

أ - ٢ الحيز الخارجي:

المطابقة :

وهي تتجسم في البيان الخطابي وفي التجارب و الواقع، و لها مساس بالإبستيمولوجيا من جانب و بالمنطق من جانب ثان.

الفرادة:

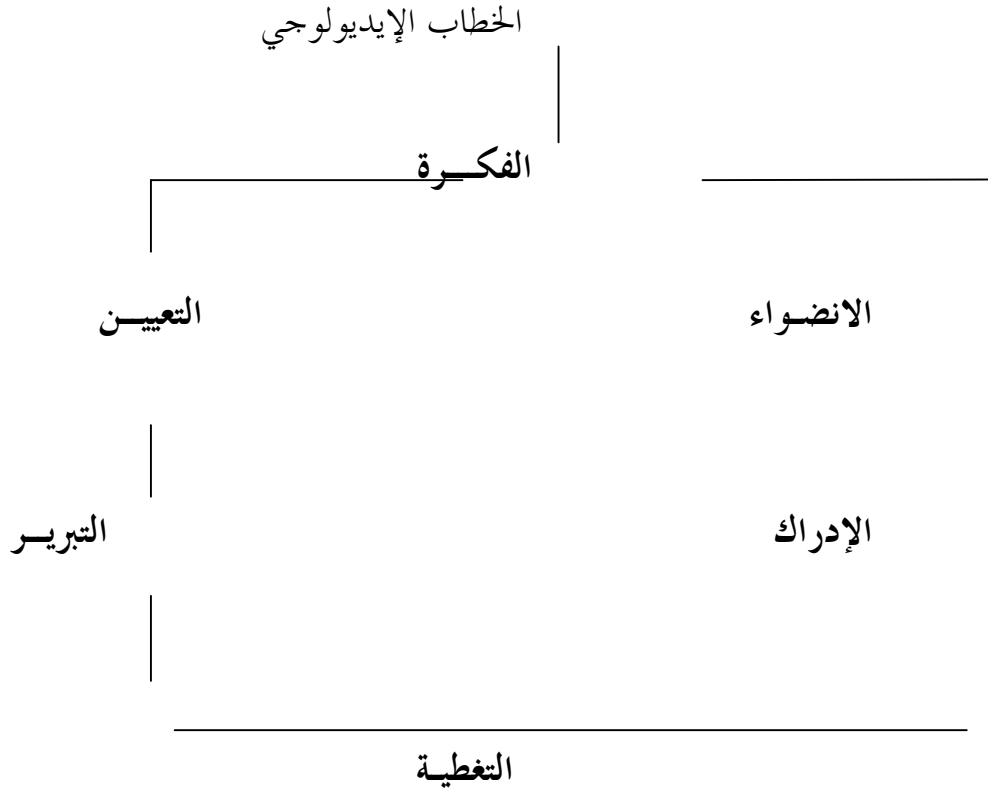
هي الهوية التي تخص الخطاب العلمي بخصائص نوعية بها يتميز عن غيره. إن القول العلمي قرين للفعل و للشيء وهو لا "يعبر عن حالة" فلا صلة للخطاب العلمي بالتأويلات و التخريجات لأنه يخلو من المعاني الصواحب و من المسكوت عنه و من الضمني و له صلة بالاستقلال في المعنى.

هذا في المستوى النظري بالنسبة إلى الحيز الخارجي وإذا قلبنا النظر في ثنائية الصلاح والفساد فإننا نقف عند ملاحظات من أهمها:

- أن المطابقة تحوج إلى التوافق بين الخطاب بما هو تلفظ وتعبيرات بيانية من ناحية والواقع الذي إليه يتجه ومن مظاهر الصلاح في المطابقة الإقرار بضرورة النهوض بالواقع حسب الخطاب الذي يطابق الأحوال التي ينطوي عليها. في هذه الحالة ينعكس الصلاح في الملاءمة بين الأقوال والأفعال والأحوال؟

- أن جانب الفساد يتصل بإخضاع المطابقة للمصالح التي تسعى إلى فرضها الهيمنة فتكون الصلة بين الواقع والخطاب معقودة على مطابقة الظروف كلها للمآرب الخاصة وهي كثيراً ما تكون جائرة.

ب - حقل الخطاب الإيديولوجي:



للفكرة في الخطاب الإيديولوجي الدور الجوهرى الذى إليه تثوب كل العناصر الفرعية التى جسمنا فى الشكل:

الانضواء:

و فىه مراحل تحدده وهى التعرف على الأطراف المحيطة داخل عملية النضال السياسى ثم الفرز المفضى إلى التمييز بين الأنصار والخصوم ثم تحديد ملامح الخصم. ويصبح الانضواء جوهر الخطاب الإيديولوجى لأنه يستميل استمالة كلية تستنفر العقل و العاطفة و الوجدان فى آن. وفى هذا ما يكفى للوقوف عند معالم الفساد فى هذا الخطاب.

التبرير :

تعود عملية التبرير فى حقل الخطاب الإيديولوجى إلى المثقف بالدرجة الأولى إذ هو الملتزم فى الرؤية السياسية وهو المؤمن على بلورة التبرير لما يتخذ من قرارات و لما ينجز من سلوك و من ممارسات و يتمثل التبرير فى القدرة على الإقناع بل على الإفحام أيضا. وكثيرا ما جار خطاب المثقفين بأن يحملوا الرأى العام على التسليم بالأفكار التى تظهر الصلاح ولكنها تبطن الفساد.

التغطية :

وهي ضرب من التحجيب يصدّ عن الإطلاع على خفايا الممارسات السياسية
استراتيجيا أو أخلاقيا. وفيها من أسس الفساد ما لا يحتاج إلى التحليل

التعيين:

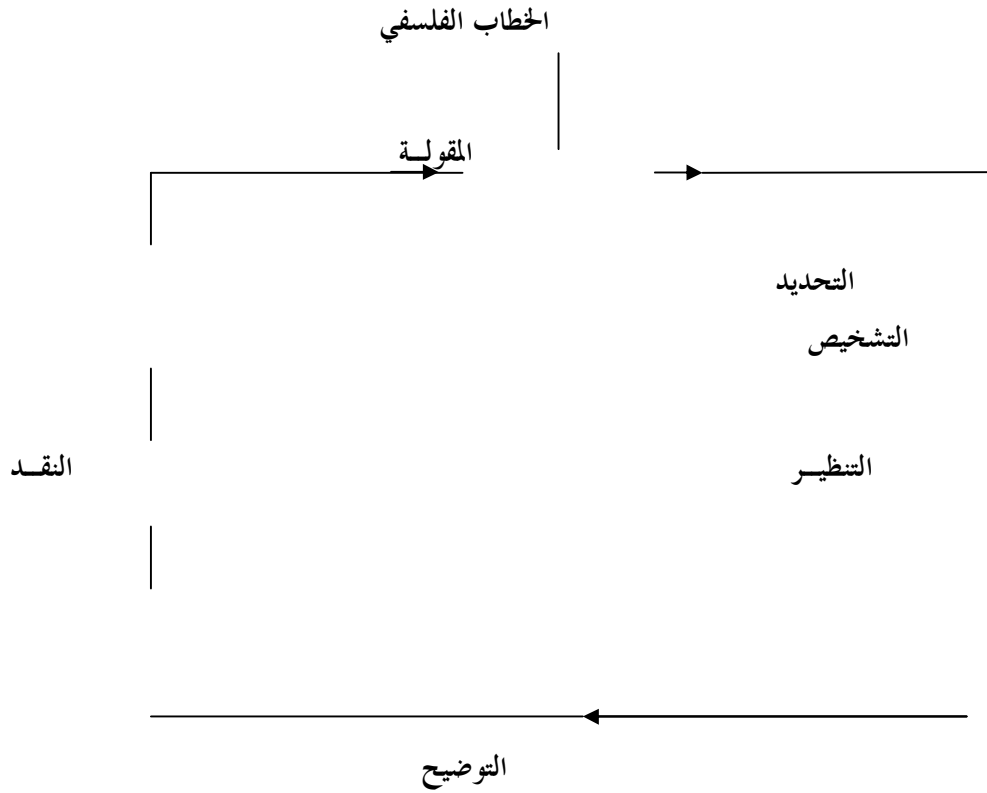
وهو يتصل بالاختيارات السياسية و بالتصورات و لها اتجاهات متعددة منها
مراعاة الاتجاه المضاد و بلورة الخطاب في ضوء العناصر المتوفرة في الظرف المناسب و
قد تتقلب العناصر و تتغير حسب الظروف. فالتعيين هو وسيلة للتعرف بناء على
خدمة الأغراض الإيديولوجية

الإدراك:

و يعود هذا العنصر إلى خصائص الخطاب الإيديولوجي وهي تلتقي في نواة
واحدة هي النظرة الشاملة التي تريد أن تحيط بالواقع إحاطة ناجعة فوجب إدراك
ملامح الواقع لنحت الخطاب الملائم ووجب إدراك طبيعة المتلقي للتعامل الناجع معه،
ووجب إدراك الغاية لوضع الخاصة المناسبة. وواضح أنّ التّجاعة في هذا السياق لا
تخرج عن الدغمائية التي تقتضيها الإيديولوجية

تتآزر هذه العناصر لتهد الخطاب الإيديولوجي سلطانا على الواقع يتجسم عبر
سلطة الفكرة و شرط الفكرة في هذا السياق أن تكون خلاقة في نظر أهل
الإيديولوجية بيد أنّها سبيل يؤدي إلى الاستلاب إذا قسنا ما نجم عن هذا الخطاب من
الفساد في الواقع الملموس؟

ج- حقل الخطاب الفلسفي:



المقولة بما هي ضرب من التفكير المنطقي هي دعامة الخطاب الفلسفي وهي تقتضي عناصر متلاحقة تبين عن جوهرها وتكشف عن الآفاق التي يسطرها الخطاب الفلسفي سواء كانت الفلسفة جارية على النحو التقليدي أيام كان الإغريق ينتجونها أو مع التحولات العميقة التي وهبت بها الحداثة للفلسفة أبعادا جديدة :

التحديد:

"هو عملية تحليلية شائكة تعتمد تفسير الكلمة و تسمية المفهوم حتى يتسنى فهمه" (٢٩) وهو رصد للموضوع رسدا يراعى أمرين اثنين متلازمين هما المنطق الداخلي الذي يميزه و يبين عن مرتكزاته و الحركة التي تلازمه فتجعله شيئا يصير و يستحيل فيصبح أنموذجا صوريا.

النقد:

" وهو قرين التسأل الذي يحيط بالموضوع فيصبح كالسياج التواق إلى تبين الأشياء بطريقة جدلية تعتمد البناء و الهدم، و الإثبات و الدحض و تسعى

إلى التأليف. فالنقد ضرب من الغرلة بعد الطحن و السبيل إليه العقل و المنطق.

التوضيح:

إذا كانت الفلسفة ممارسة و نشاطا فإن الخطاب الفلسفي توضيح للموضوعات و للأشياء بعد تفكيكها و نقدها و لا مخرج للتوضيح البتة عن المنطق وعن الجهد العقلي المنظم و بديهي أنّ كلّ ما يدرك إدراكا واضحا يعبر عنه تعبيراً واضحاً.

التشخيص:

من أغراض الفلسفة الحديثة الوقوف على أدوار الواقع الراهن و تمثل الاختلاف بين الماضي و الراهن استعداداً للآتي.

التنظير:

الفلسفة هي "العلم الشامل بالمبدأ الأول الذي يكون أساساً لكل كائن و لكل فكر" (٣٠) و العلاقة بين التنظير و التجريد علامة على التفكير و على الإبداع.

خلاصة الكلام على الفلسفة أنّها منظومة فكرية أفضت إلى إنتاج خطاب نقدي تعالي عن البعد الميتافيزيقي مع ظهور الحداثة و خلط بين الأديان كما أسلفنا و اتّهم العقائد وهمّش مساحة الدين أي دين كان مصدره و مضامينه قائمة على الصلاح أو قائمة على الفساد فنجم عن التعميم في الخطاب الفلسفي انزياح عن الحقيقة ألبسه طابع الفساد.

في الخطاب العربي الإسلامي: الحقل الديني

لا شكّ في أن الثقافة العربية تحمل قاعد دينية بها ارتقت إلى الوظيفة الكونية. وهي التي أدت كما ألمعنا آنفاً إلى إنتاج المعرفة اللغوية إنتاجاً خطيراً. و إنّ النظر في خاصية الخطاب العربي الإسلامي الراهن من زاوية البنية و الخصائص العامة رصد لما يحيط بهذا الخطاب من عوائق أو من حوافر تنشئ العوائق الصادرة عن العادات الموروثة التي لم تقو على التخلص من أسر التمجيد و لم تفز بالرؤية التاريخية الملائمة. وتتولد الحوافر عن وعي صارم ينهض بالخطاب عن طريق النهوض باللغة. وتصبح اللغة في هذا الإطار علامة مزدوجة:

- هي علامة على النضج اللساني الذي يسبغ عليها معينا جديدا يجعل منها مخبرا يفتح على العلوم المتصلة بها.

- وهي علامة اتصال وتواصل تحيل إلى الوظيفة الاجتماعية وإلى المستوى الحضاري المقترن بها.

يتمحّض عملنا لتبيين الصلة بين عناصر الخطاب في الحقل التي وقفنا عليها وهي الحقل العلمي والإيديولوجي والفلسفي من جهة، والحقل الديني ذو المعين الإسلامي وهو بحاجة إلى دراسات تستشرف المستقبل بعد أن تنحت المعالم التي يحتاج إليها هذا الخطاب من جهة أخرى.

ليس الخطاب الديني بصفة عامة نائبا عن أشكال الخطاب الأخرى فهو بها متصل وفيها تتجذر بعض مكوناته. وليس الخطاب القداسي دينيا سماويا محضا بل له جوانب دينوية ملازمة. والمشكلة الحادة هي التفرغ لتحليل الخطاب العربي الإسلامي ضمن الخطاب الديني القداسي و توهم الفصل بينه وبين الشواغل الدينوية والوجه عندنا عدم الفصل بين المقدس و الدينوي وهي عملية تحتاج إلى جهود متآزرة للإبانة عن المصدر الإلهي للشريعة وطبيعة الفهم البشري لها بالمراتب التي وضعها السلف الصالح لا تعسفا عليهم وجورا (٣١).

و ليس فصل الخطاب الإسلامي عن الخطاب الديني السماوي والقداسي العام تمجيدا ذاتيا بل هو محاذاة لمنطق داخلي يعبر عن خصائص الإسلام من خلال القرآن الكريم (٣٢) و بديهي أن تتحمل المنطق ذاته كل الأصول الإسلامية تحملا متفاوتا من حيث الحجية والدليل والإقناع. كما أن الفصل يدعو بالحاح في ضوء وضع المعرفة الإنسانية الحالي إلى المقارنة بين الإسلام و بقية الأديان في كل ما يمكن أن تستوعبه المقارنة من عناصر التماثل أو التباين إذ لا سبيل في العصر الراهن إلى التفكير الأحادي الاتجاه وهو الذي شحن الذاكرة بالأحقاد و العداوات وهو يحتاج إلى طهارة عميقة تميز بين الانتماء وهو مشروع، و التعامل مع الآخر المختلف وهو ضرورة حضارية لازمة. ولن تضير الثقافة الإسلامية المقارنات إذ هي من مصدر إلهي لا يصيبه الباطل و لا يمسّه الفساد عملا بالآية الكريمة "إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون" سورة الحجر/الآية ٩ وما بقي القرآن والسنة مصدرين يضاف إليهما فهم السلف الصالح فإنّ الخطاب الإسلامي سيظل هاديا السبل إلى ما فيه الصلاح.

فقد كانت الصلة بين الدين الإسلامي وغيره من الأديان قائمة على أساس وضعه المؤرخون استلهاما من الفقهاء والمحدثين ومفسري القرآن الكريم ثم تحولت الصلة بين المسلمين وغيرهم إلى الردود (٣٣) و ما تقتضيه من مواقف مبدئية تخرج المقارنة عن بعدها العلمي إلى الحماسة و الإفحام في ضوء أجواء المناظرات القديمة على أن الردود ليست الأصل أو المرجع كما بينّا.

فقد نطقت كتب الطبقات والأخبار والتاريخ بمختلف أنواعها وفي مختلف العصور كما نطقت كتب المغازي و الفتوحات في المرحلة المبكرة من علاقة المسلمين وغيرهم من أصحاب الملل و النحل المغايرة، بمنهجية في التعامل لطيفة مؤداها توزيع العالم إلى أمة إجابة وهي أمة المسلمين وأمة الدعوة وهي أمة غير المسلمين، والصلة بين الإجابة والدعوة مبنية على قوة الخطاب، أي على الخطاب المستمد من الصلاح جوهرًا، لا على القوة المادية الفاتكة القاطعة للتواصل. ولا يعني هذا ردّ فكرة "الحرب" أو فكرة السلاح في العلاقات المبكرة بل يعني تحديد منزلة لها كانت لاحقة تابعة لمبدأ جوهرية و ملخصة "اسلم تسلم" فكانت القاعدة تقوم على الابتداء بالسلم دون غيره. ومهما بدا في هذه القاعدة من فرض للرأي ومن إلزام بالاعتقاد فإن الطريقة المتوخاة في عالم لم تشذ فيه حضارة قديمة أو جديدة عن الحرص على فرض ما تريده وبه تؤمن على الحضارات الأخرى، طريقة بوأت الخطاب منزلة رفيعة وهو الخطاب الصالح المفعم بالصلاح. ولا شك في أنّ الانتقال إلى قاعدة الردود يحمل مبدأ الردّ والإقصاء وتوزيع العالم إلى دار الإسلام مقابل دار الكفر أو دار الجهاد، وإنّ تغيير العلاقة بين المسلمين و غير المسلمين من تسمية الأمة (العنصر الإنساني) إلى تسمية الدار (العنصر المكاني) إنما يكشف في ثناياه عن ازورار عن الخطاب المنكّب عن القطيعة إلى ذهان القوة الساعي إلى الانغلاق.

و لم تخرج الدراسات المعاصرة باللسان العربي على وجه التأكيد عن صفة الردود بل أكستها حلة جديدة و عزّ أن نقف عند بحوث تهدف إلى تفكيك الفكر الإسلامي بمقاربات معاصرة بروح تثبت الإيمان بالإسلام على وجهه المبكر و أن تعتبر منطقته الداخلي. وليس غريبا أن يطمح البحث إلى هذا النوع من الدارسين الذين ينكبون عن المواقف الجاهزة وهم يبصرون في ماضي الدين وظائفه القائمة على التواصل لا على التنافر و هم متمكنون من المقاربات العلمية باختلاف

مرجعياتها. وهذا لا يعني رفض الدراسات التي تتخذ موقفا انتقاديا من الدين عموما ومن الإسلام خصوصا، بقدر ما يعني التمييز بين الدراسات العلمية و الدراسات الإيديولوجية لأنّ الخطاب القداسي لا يراد به حتما القرآن و السنة في المعرفة الإسلامية، بل يراد به الإنتاج البشري المتعامل معهما أيضا ولا نرى وجها يحتّط هذا الخطاب كما قد يوحي به الرسم الذي رسمنا آنفا بل نؤمن بضرورة نقده حتى يخرج عن الميتافيزيقا المغلقة- على الطريقة التي أخذها وهما التحديثيون المنتسبون إلى البلاد الإسلامية -إلى الواقع البشري. فمعنى القدسية هذا محدود بإضفاء الطابع القداسي على تأويلات بشرية ولعله من الضروري أن تصبح الدراسات الإسلامية مادة للأعمال المخبرية حتى نقف على جوانب من الخطاب الإسلامي الملائم للعصر وفي الرؤى التي تبناها السلف الصالح خير زاد لإنتاج هذا الخطاب. واستعمال مصطلح الخطاب استعمال ينهض على التحوّز في كثير من المواقف التي تبدو كالمسلمة في الدراسات أو في الصحف و لعل الأنسب الاستعاضة عنه في ما يغلب على المدونة الإسلامية بالبلاغ لما يحف بالخطاب العلمي من عناصر ومكونات لم تتوفر على الوجه الواضح في المدونة الإسلامية التقليدية السائدة ولعل أبرز ما في هذا البلاغ في الثقافة الإسلامية النباش عن المرجع، إذ للمرجع علاقة خطيرة بالواقع وإنّ الواقع الإسلامي اليوم بتعدد أنماط المجتمعات الإسلامية ورسوب جملها ضمن دائرة "الآخرين" بالقياس إلى القوة المهيمنة وما يليها من مجتمعات مساندة ذات القوة المعاضدة، واقع الاضطراب في مستوى البنية الاجتماعية وفي مستوى المخيال. والصلة بينهما عضوية لأن المخيال هو جماع التصورات والمفاهيم الذهنية والرمزية كما تتحدد في مرحلة من الواقع الاجتماعي. و لاشكّ في أنّ عصر النهضة الحديثة في البلاد العربية الإسلامية مرحلة مخصوصة من التاريخ الإسلامي بل هي أخطر مرحلة على الإطلاق بالقياس إلى النقلة النوعية التي عرفها الواقع العربي وإن على مستوى السطح من البني التقليدية إلى البني المعاصرة.

ليس المخيال إلا وليد البنية الذهنية لذلك يصبح الأداة أو الآلية التي تبلور المنظومة الذهنية و الفكرية بصفة أهم و يتأكد المخيال بوصفه مصدر المعرفة وصورة التفكير والتّمثيل عنصرا جوهريا في البحث عن البلاغ في الثقافة الإسلامية فالحرص على معرفة بني العالم إحالة إلى المخيال كما نشأ و ترعرع في ظل الحياة الاجتماعية

التقليدية وكما انتقل إلى صورة أخرى مختلفة في الحياة المعاصرة فهو نافذة إلى الوعي بما تغير وقد لا يكون محل إجماع لأن الارتياح إلى التقليد طغى على العنصر الثقافي في الواقع العربي الإسلامي (٣٤)

وهو يتجلى بوضوح في محاور يمكن أن نتخذها مطية للبحث والتفكيك وهي المحاور التي اخترناها في هذا البحث لننظر في الأدبيات الإسلامية عموماً و جدير بأن تستخرج نماذج تفصح عن الأزمة في الخطاب الإسلامي، و تدفع "الأمة" إلى تمثل العناصر المكونة لها و تحضّ على طلب الانفراج بالعدول عن الخطاب المشدود إلى الخطابة و إلى البلاغ فحسب إلى الخطاب بوصفه ظاهرة علمية تحط الرحال في عملية التواصل وتفترض المغايرة في طلب الحقيقة و في المسالك المفضية إليها. وهو ما كان يعبر عنه في القديم بالاختلاف وما يلزمه من الآداب وهي القوانين المحترمة للتنوع والتعدد. فوجب الاستعداد لنحت خطاب للثقافة الإسلامية في بنى العالم الجديد الذي نعيش. وهو يراعي الانتقال من الخطاب السكوني الثبوتي إلى الخطاب المتحرك المتجدد. إنّ الخطاب القداسي كما أشرنا وليد ما أضفي عليه من قدسية وهي زائفة لأنها اقترنت بظاهرة التقليد ولم تعد قادرة على إنتاج المعرفة في حين ينهض العلم على الإضافة وعلى مبدأ التراكم على شرط - في سياق الثقافة الإسلامية - أن ينطلق من تمثّل السلف الصالح لكونهم خير القرون ولكون التقوى التي ميّزت حياتهم وعلاقتهم بالخالق وبالمخلوق وإنّ في الإلحاح على العودة إلى السلف الصالح تمسكاً بالمرجع في نظرية الخطاب المعاصرة والمرجعية في الثقافة الإسلامية ذات جناحين

- الجناح الأول نطلق عليه المصدر وهو القرآن والسنة

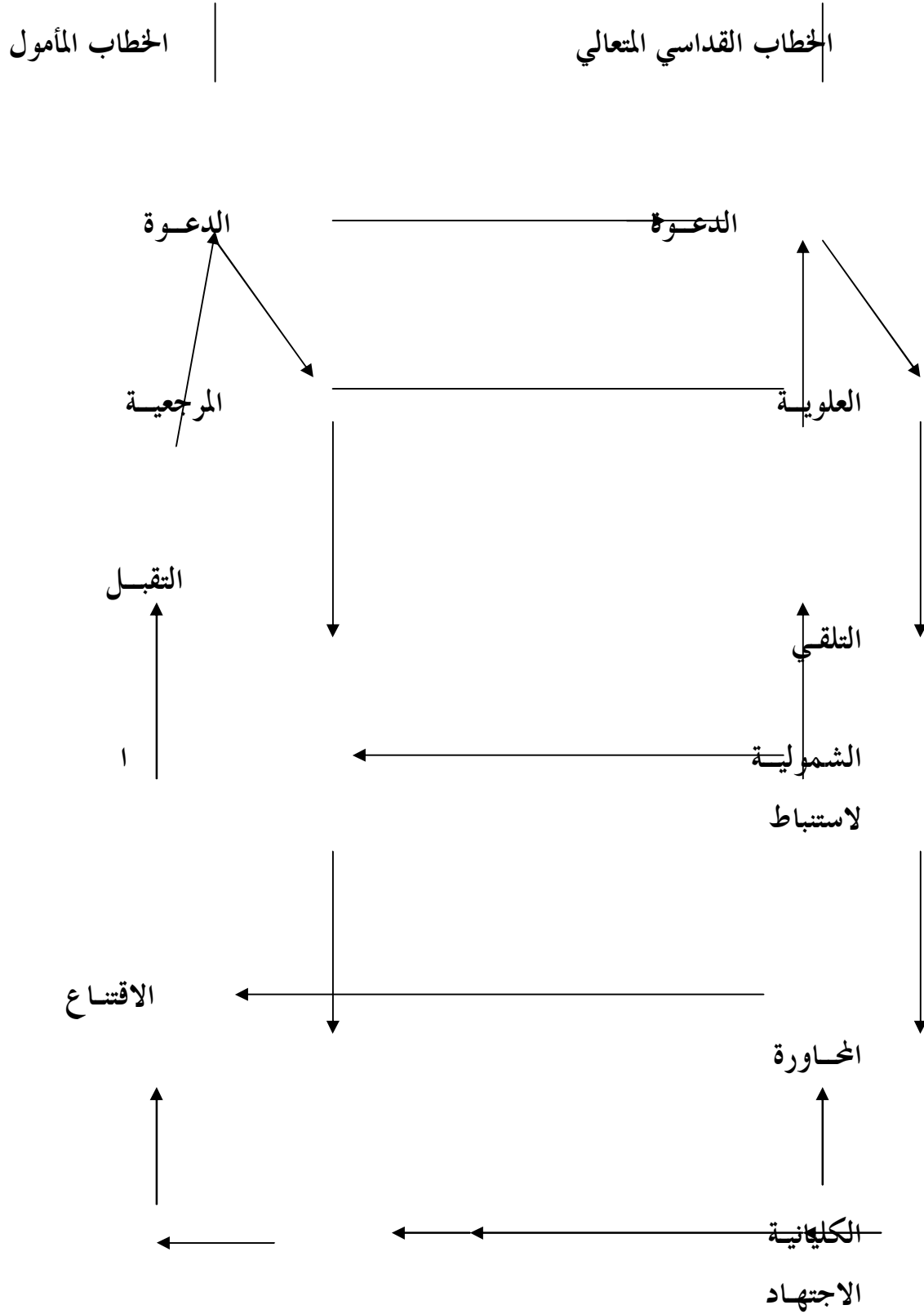
- والجناح الثاني ونطلق عليه عبارة المرجع وهو تمثّل السلف الصالح تلخيصاً

لكل الآليات العلمية التي توخاها هذا السلف

و لا ينبغي أن يخرج الخطاب المأمول المشبع بالمصدر وبالمرجع على قدم المساواة

عن إنتاج للمعرفة متواصل، وعلى هذا النحو يتمكن الخطاب الإسلامي من الجوس خلال العصر، هذا العصر الموسوم بالتغيرات وبالتحويلات المتسارعة، بسلام من العلم والمعرفة والقدرة على مواصلة المهمة وهي الدعوة إلى دين الحق.

أ - حقل الخطاب الديني: التصور النظري لبنية نموذجية :



لا يخرج الخطاب الديني عن ظاهرة الدعوة إذ هو ينطلق من بثّ الرسالة بناء على التبليغ وهو ما تؤديه معاني الآية الكريمة "ادع إلى سبيل ربك" و قد أوكل النبي محمد (صلى الله عليه وسلم) هذا التبليغ إلى كل مسلم بدءاً بالعلماء ورثة الأنبياء وعليهم مسؤولية الدعوة كاملة ثم من هم دونهم علماً فمن دونهم علماً حتى يحاط التدين بما يكفي من المعرفة وإن قلت على أن تكون صحيحة لا يعتورها أي قيد من البدعة أو من الانحراف. وهي دعوة أشار إليها النبي صلى الله عليه وسلم في حديث فجعلها باليد أو بالقول أو بالسلوك. عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: «مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَرًا فَلْيُغَيِّرْهُ بِيَدِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِهِ، وَذَلِكَ أَضْعَفُ الْإِيمَانِ». رَوَاهُ مُسْلِمٌ [رقم: ٤٩].

و ليس التبليغ باليد إلا بناء لعلاقات بين البشر في ضوء ما تمليه الشريعة السمحاء تراكم فيه الانجازات المتميزة بالصلاح وتآزر فيه القيم النبيلة بالعمل التطبيقي الشريف فلا مجال للتواكل أو للتخاذل في هذا العالم الذي ينشده الخطاب الإسلامي وهو الذي حققه النبي صلى الله عليه وسلم وهو النمط الأعلى في الایتساء وفي الاقتداء. ومن النتائج المترتبة على هذا الخطاب ألا يكون في منطق الإسلام أي سلوك يتوسل بالعنف أو بالقوة أو بالتعصب أو بالإكراه.

و ليس التبليغ بالقول إلا خطاباً يتفاعل مع الواقع و يجعل من الكلام معبراً للتواصل وله وجهان كبيران أولهما معقود على حديث نبوي شريف

يقول صلى الله عليه وسلم " عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَلْيُكْرِمْ جَارَهُ، وَمَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَلْيُكْرِمْ ضَيْفَهُ» .

رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ [رقم: ٦٠١٨]، وَمُسْلِمٌ [رقم: ٤٧]

وثانيهما مقترن بالقول الصالح القائم على الإفادة الراجع إلى مرجعية الخير. فالقول السديد وهو مقتضى الآية الكريمة "يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وقولوا قولا سديدا يصلح لكم أعمالكم ويغفر لكم ذنوبكم ومن يطع الله ورسوله فقد فاز فوزا عظيما" سورة الأحزاب/الآيتان ٦٩-٧٠

وليس التبليغ بالقلب سوى تطهير له حتى يكون الداخِل و الظاهر في السلوك قائمين على زرع الخير. ولعل هذا المعنى منوط بالتصنيف الذي أقره القرآن الكريم للبشر من خلال القلوب التي في الصدور فأحال إلى القلب السليم والمنيب والوجل والتقي والحَي والمريض والأعمى والآثم والمتكبر والغليظ والقاسي والغافل وهي صفات تجتمع في ثلاثة عناصر متكاملة وهي :

- القلب الحَي.

- القلب المريض.

- القلب الميت.

وهي المعاني التي فسرها النبي صلى الله عليه وسلم في حديث رواه الإمام أحمد في مسنده وقد جعل القلوب أربعة: قلب أجرد مثل السراج يزهر وقلب أغلف مربوط على غلافه وقلب منكوص وقلب مصفح. وواضح أنّ القلب الحَي في المعجم القرآني يتضمن القلب الأجرد وهو ذو سراج تنبع منه الأنوار وأنّ القلب المريض قلب منكوص وقلب مصفح وأنّ القلب الميت قلب أغلف هو قلب من داخلهم الشرك وتمكن منهم الكفر.

ألا تتأزر هذه المعاني لتنتطق عن رؤية تقوم على تصنيف القلوب وإن كان لا شأن للكافر أو المشرك بمعنى الحديث الذي انطلقنا منه فإنّ الشأن متصل بالمؤمن وبالمنافق. أما المنافق فهو في غيّه يتمادى يظهر ما لا يبطن وأما المؤمن فالقلب لديه لا يسكن إلى الصمت ولا يرتكن إلى الغفلة عن الدعوة بل إنه مناط الإجهار بالحق والتعبير بملاء القوة العقلية والوجدانية عن خلجات الصلاح فلا سبيل إلى التعامل مع معنى الحديث على إخفاء الحق أو طمس الحقيقة بل القلب هنا خزّان التقوى والعلامة على الاستقامة.

فالدعوة، بالشكل القديم وبما يحيط به من الآليات التي اهتدى إليها العقل الإسلامي في الزمن الماضي أو بالشكل الجديد بما توفر من آليات منحوتة من اللسانيات ومن

الحجاج على وجه الخصوص إنما هما نواة للخطاب الديني، على أن الآليات الجديدة لا تنهض على العلوية كما هي في الخطاب القداسي المعتم بالتقليد وبتأليه المقلدة القائم على سوء تأويل للوحي و على الهروب من الاضطلاع بالمسؤولية التي سطرها الوحي حينما يلتمس إليه المؤمن التماسا مقتديا بالسنة، فالمسألة هنا ترجع إلى فهم وضعية الإنسان فوق الأرض هل يكتفي دوره بالتطبيق على قاعدة التقليد والتسليم الأعمى. بما يفرضه المقلدة علة النحو الذي حللنا آنفا عن الشيخ محمد بيرم الخامس أم هو مكلف بدور الانطلاق من وحدات الوحي للاضطلاع بأعباء الآدمية فيصبح خليفة لله في بلورة الوجود لا بمجرد منفذ. وتصبح الطاعة عندئذ طاعتين، طاعة عمياء وأخرى ناضجة. وإن المرجعية هي الكفيلة بنحت صورة للإنسان الناضج الذي ينطلق من المصدر الديني (الوحي) ليقيم وجوده البشري فيتأكد العزوف عن التقبل الساذج و يثبت الانتقال إلى التلقي الواعي و بديهي التخلي عن فكرة الشمولية القائمة على العاطفة الخالية من الحجّة من القرآن والسنة كما تكرسها عدد من الدراسات الإسلامية إلى بديل عنها هو الاستنباط فيخرج الفكر عن التمجيد تغنيا بالشمول إلى الشمول بالمعنى الواقعي المشيع بالممارسة وبالمصادقية الضرورية وهو موصول إلى الجهد المفضي إلى التعامل المطرد مع النص الديني ومع الثوابت فيه لتقويم الواقع المتغير. وهو يؤدي إلى الإعراض عن الاقتناع السطحي بوصفه حالة مرض مزمن للوصول إلى المحاورة وهي السبيل الآمنة إلى صنع المخاطب الكفء المنتهي للمغايرة باعتبارها حقا في الاختلاف أقره القرآن الكريم.

والفرق الأخير بين مفهومي الخطاب القداسي الثبوتي التقليدي و الديني المتجدد الراجع إلى معنى الحديث عن أبي هريرة. أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال:

"إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها" رواه

مالك في موطئه، ومسلم في صحيحه،

ولعل في الحديث إشارة إلى الانتقال من الكليانية - المفهوم ابتدعته الحداثة لرمي الدين أي دين بالهيمنة الكلية- وهي تزعم امتلاك الحقيقة المطلقة إلى الاجتهاد في طلب الحقيقة و قد جاء في الحديث كما رواه الإمام أحمد يقول صلى الله عليه وسلم:

أتاني جبريل فقال: يا محمد أمتك مختلفة بعدك - قال - فقلت له: فأين المخرج يا جبريل؟ - قال - فقال في كتاب الله، به يقصم الله كل جبار، من اعتصم به نجا، و من تركه هلك - مرتين - قول فصل، و ليس بالهزل، لا تخلقه الألسن، و لا تنفى عجائبه، فيه نبأ من كان قبلكم و فصل ما بينكم، و خير ما هو كائن بعدكم (٣٥) و فيه الدعوة الواضحة إلى تجديد المعرفة و إلى أنّ أبرز معطل لها إنما هو الظلم، فحيث تتاح الحرية تسنح المعرفة و هذا يعني أن التفقه في الدين إيدان بالسماحة و تمسك كما نقول اليوم بالتسامح فكلما تعمق المرء في حقيقة الدين بشكل علمي أدرك سبل التسيير فيه و كلما ملك الجهل أفئدة الناس طلبوا العسر و التشديد

لا يعني ما ذهبنا إليه غياب الخطاب العربي الإسلامي الناضج، إنه يعني بدرجة أولى تحريك السواكن- ونحن على عتبات أولى من قرن جديد زاحف- لصياغة الخطاب الملائم للمرحلة التاريخية التي نعيشها. ويتأكد هذا المشروع بالقياس إلى المتلقي وقد تغيرت ملامحه وقد تعددت مصادر المعرفة لديه و أصبح بفضل رفع الأمية و انتشار التعليم و قيام المؤسسات القطرية أو القومية أو العالمية الساهرة على الثقافة و على التعليم متلقيا جزئيا قد ينكب عن الخطاب الديني عندما يدرك أنه يتعلق بوصفات جاهزة في عالم متغير سريع التغيرات، مشبك يكاد يحيط بكل شيء ممكن عبر وسائل الاتصال المتطورة فوجب تطوير الخطاب الإسلامي في كون تسوسه قوة جديدة هي النفوذ الجديد الذي ترسمه المنظومة الاتصالية.

و لم يبق هذا المتلقي، المتلقي الضمني (٣٦)، قاصرا تبني له مراتب الخطاب قصدا إنه المتلقي العارف بالوظائف المختلفة في عملية التقبل وهي تجتمع حول نواة أصلية خطيرة هي المستوى الحضاري الذي يدرأ عن التلفظ و مقتضياته النشاز أو الفوات (L'anachronisme) أو الضياع.

إن راعينا ملامح التقبل في عملية الخطاب فإن الثراء الذي ميّز المتلقين بمراتبهم يحتاج إلى تمييز عند المنتجين للخطاب. ولعله من المفارقات الكبرى أن يتضح التفاوت بين الإبداع الأدبي عموما والإبداع الشعري خصوصا بين المبدع وأصناف المتلقين وهو تفاوت يرفع شأننا للمبدعين الذين ينخرطون في الأدب الأصيل من جهة ويبقى

بالملتقين لوعة الصادي من جهة ثانية وقد لاحظنا نوعا من التناغم بين الخطاب الأدبي والمتلقي العربي أما الخطاب في الحقل الحضاري عموما وفي الحقل الديني الإسلامي خصوصا، فهو يعرف عودة الوعي ونرجو أن تكون هذه العودة على الوجه الذي يرضي الله ورسوله.

١ - Pierre Bourdieu, Le langage autorisé, in « ce que parler veut dire, Fayard, 1982»

٢ - يغلب على الصفحات الدينية في الصحف اليومية ربط الخطاب بالخطاب الديني بالخطابة انظر على سبيل المثال جريدة الصباح التونسية في الصفحة الدينية كل يوم جمعة

٣ - Martinet (André), Syntaxe générale, Paris, Armand Colin p 13

٤ - إذا كانت الحاجة إلى الإبيستمولوجيا أكيدة في الفكر العربي الإسلامي لما لها من القدرة على اقتحام المعرفة اقتحاما عميقا يسعى إلى علم العلم أو إلى فقه المعرفة، فإن الحاجة ضرورية إلى حصر مواطن العمل فجاءت الدعوة إلى "إبيستمولوجيا جهوية" تتحدد بالمكان وبالغرض وتساهم مساهمة فعالة في الخروج بالبحث العلمي من التلقائية إلى المنهجية، انظر محمد وقيدى، نحو إبيستمولوجيا جهوية ضمن أعمال ندوة الفكر الفلسفي بالمغرب المعاصر، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط سلسلة ندوات و مناظرات رقم ٢٣ ص ١٣٥ - ١٤٤.

وأنظر مقال *Epistémologie* في دائرة المعارف الكونية (E.U)

٥ - انظر صدى هذا المعنى: أبو حيان التوحيدى، الإمتاع و المؤانسة، الجزء ٢ الليلة ١٧. و قد لخص المواقف السائدة و أشار إلى انتقال الفلسفة من مرحلة إنتاج المعرفة إلى موطن عداء مزمن أعلنه الفقهاء إعلانا محتدما.

٦ - انظر الحوار بين دنستي و أحمد الشيخ، مجلة العربي عدد ٣١٩ يونيو ١٩٨٥ ص ١١٤

٧ - مازال هذا الرأي يهيمن على عدد غير قليل من المفكرين وهو لئن كان جوهريا متى طلب مطلبا علميا محضا يستحضر ما في التراث من مقومات صالحة لنحت الهوية و لتوفير الإضافة المرجوة للأعمال الراهنة و المستقبلية فإنها سرعان ما

- تتلون بالإيديولوجية فتصبح عنصر عرقلة للمعرفة انظر على سبيل المثال: أنور الجندي، الثقافة العربية المعاصرة في معارك التغريب القاهرة ١٩٦٥
- ٨- نريد بالدعوة الوعي الكامل بالخصائص الذاتية في صلب الثقافة العربية الإسلامية وهي تحمل حملا موضوعيا ناضجا على الأخذ بالثقافة على أساس التكافؤ مع الغرب لا على أساس التمايز القائم على فضل الغرب على الشرق
- ٩- الشوكاني ، القول المفيد في أدلة الاجتهاد والتقليد ، دار القلم ، الكويت ١٩٧٦
- ١٠- محمد بن عبد الوهاب، مؤلفات الشيخ محمد بن عبد الوهاب، القسم الخامس (الرسائل الشخصية) ص ٢٥٢ .
- ١١- ابن حزم الأندلسي، مراتب العلوم ضمن رسائل ابن حزم نشرة إحسان عباس القاهرة د ت - ص ٦٤
- ١٢-- ابن حزم الأندلسي، مراتب العلوم ضمن رسائل ابن حزم نشرة إحسان عباس بيروت ١٩٥٩ ص ٢٠٢-.
- ١٣-- يقول أبو حامد الغزالي في هذا السياق: "فلا بدّ من طلب حقيقة العلم ما هي؟ فظهر لي أن العلم اليقيني هو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافا لا يبقى معه ريب و لا يقارنه إمكان الغلط والوهم." المنقذ من الضلال، الدار التونسية للنشر ١٩٨٩ ص ٢٧
- ١٤- أبو حيان التوحيدي الإمتاع والمؤانسة تحقيق أحمد أمين و أحمد صقر، القاهرة، د ت/ ج ٢ الليلة ١٧ ص ١٨-١٩
- ١٥- الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور تفسير التحرير والتنوير ، الدار التونسية للنشر ١٩٨٤ ج ١٥ ص ٣٩
- ١٦- نفسه ص ٤٠-٤١
- ١٧- انظر ما أثبتته أبو حيان التوحيدي في الإمتاع و المؤانسة، ج ٢ الليلة ٨ ص ص ١٠٤-١٤٣ .

١٨- تعبر كلمة حداثة Modernity (عصرية أو تحديث) عن أية عملية تتضمن تحديثا و تجديدا لما هو قديم لذلك تستخدم في مجالات عدة، لكن هذا المصطلح يبرز في المجال الثقافي والفكري التاريخي ليدل على مرحلة التطور التي طبعت أوروبا بشكل خاص في مرحلة العصور الحديثة. بشكل مبسط، يمكن تقسيم التاريخ إلى خمسة

أجزاء: ما قبل التاريخ، التاريخ القديم، العصور الوسطى، العصر الحديث والعصر ما بعد الحديث .

معظم الحياة الحديثة تغذت من مصادر متعددة: **اكتشافات علمية** مذهلة، معلومات عن موقعنا من **الفضاء** وتصورنا عنه، **مكننة الصناعة** التي حولت المعرفة بالعلوم إلى **تكنولوجيا**، وغيرها. كل هذا يخلق بيئات جديدة للبشر ويدمر القديمة، فهو يعجل حركة الحياة، يبلور أفكارا واتجاهات **اجتماعية وسياسية ودينية**، يكون **قوى وسلطات** جديدة، يعقد العلاقات بين الناس وبعضهم وبين الناس والمؤسسات المختلفة، يزيد أو يغير اتجاهات **الصراعات الطبقية** ويفصل الملايين من البشر عن تاريخهم وعاداتهم الموروثة منذ الأزل.

بداية الحداثة

الحداثة تشمل مجموعة من التغييرات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية بالإضافة إلى أخذ تلك التغييرات على أنها عصرية. الجدل حول الحداثة يتناول هذه التغييرات التي يبدو أنها بدأت في أوروبا في أواخر القرن الخامس عشر أو بداية القرن السادس عشر.

بعض المفكرين يؤرخون بداية الحداثة عام ١٤٣٦، مع اختراع **غوتنبرغ** للطباعة المتحركة البعض الآخر يرى أنها تبدأ في العام ١٥٢٠ مع الثورة اللوثرية ضد سلطة الكنيسة. مجموعة أخرى تتقدم بها إلى العام ١٦٤٨ مع نهاية حرب الثلاثين عام ومجموعة خامسة تربط بينها وبين الثورة الفرنسية عام ١٧٧٦ أو الثورة الأمريكية عام ١٧٨٩ وقلة من المفكرين يظنون أنها لم تبدأ حتى عام ١٨٩٥ مع كتاب **فرويد** "تفسير الأحلام" وبدأ حركة الحداثة (**modernism**) في الفنون والآداب.

التغييرات الأساسية

بالرغم من أن الحداثة تربط عادة بالتقدم **التكنولوجي** إلا أن التغييرات **الفكرية** كانت الأكثر تأثيرا، تشمل التغييرات الفكرية السياسة والاقتصاد والدين وعلم الاجتماع.

علم الاجتماع

بالرغم من أن **إبن خلدون** هو من وضع أسس علم الاجتماع، إلا أن الحديث عنه لم يأخذ منحى مؤثراً في المجتمعات حتى ظهر المفكرون الحداثيون. فكرة **ديكارت** عن **كوسموبولس** مثالية ألهمت خيال المفكرين في القرون الثلاثة التالية وأنجبت العديد من رواد العدالة الاجتماعية والمدن المثالية نسجاً على منوال "المدينة الفاضلة" لتوماس مور.

كانت الأفكار تميل إلى البحث عن **العدالة الاجتماعية** ورفض **الإقطاع** و**الطبقة** التي كانت سائدة في **أوروبا** في ذلك الوقت وتدعو إلى مجتمع فاضل يحصل فيه الجميع على حقوق متساوية. أدت هذه المدارس الفكرية إلى ظهور العديد من المدارس السياسية والاقتصادية القائمة عليها مثل **الشيوعية** و**الاشتراكية** و**الماركسية** وغيرها، وأدت تلك بدورها إلى تغيير النظم الحاكمة في أوروبا وحدثت الثورات الاجتماعية والسياسية مثل **الثورة الفرنسية** و**الثورة البلشفية**.

من المفكرين الحداثيين الذين أثروا في علم الاجتماع **فيرديناند تونيز** و**إميل دوركهايم** و**ماكس فيبر** و**كارل ماركس**.

الاقتصاد

بالرغم من المثالية في علم الاجتماع وبالرغم من غلبة العدالة الاجتماعية إلا أن خطين رئيسيين ظهرا في الاقتصاد الحداثي، **الرأسمالية** و**التجارة الحرة** بقيادة **آدم سميث** و**الماركسية** و**الشيوعية** التي دعا إليها **كارل ماركس**. كان هذان الرائدان أول من نظّر للاقتصاد السياسي.

الدين

في بداية الحداثة في **عصور التنوير** و**النهضة** بدأت بوادر السخط على الكنيسة في أوروبا تظهر يؤججها تعنت **الكنيسة** وجشع العديد من رجال الدين وسيطرتهم على المجتمع من خلال وضعهم في طبقة مرتفعة بعد طبقة الملوك و**النبلاء**، حتى أن البعض

يحدد بداية عصر الحداثة بثورة **لوثر مارتن** ضد الكنيسة الكاثوليكية البابوية عام ١٥٢٥.

إلا أن السخط على رجال الدين والتبرم من سيطرة روما على الدول لم يكن هو التغيير الوحيد. في نهايات العصور الوسطى وبداية عصر التنوير كانت التفسيرات حول العالم وما فيه تدور في حيز الدين، **الله** هو الخالق وهو الذي سوف ينهي الكون، للتاريخ نهاية واضحة... الخ. في بداية القرن السابع عشر الميلادي أسس **نيوتن** قوانين **الفيزياء الحركية** أو الميكانيكا، أوحى هذه القوانين للناس أن العالم يمكن فهمه بدون العودة إلى الدين. كان نيوتن يؤمن بأن الله خالق الكون وأنه هو الذي خلق هذه القوانين إلا أن فهمها أو دراستها يمكن أن تتطور بدون العودة إلى **الإنجيل**.

فيما بعد، قام آخرون بدراسة مجالات أخرى من الحياة بمنأى عن الدين: الاقتصاد، السياسة، الأخلاق وغيرها. كل هذه أعطت إمكانية إخراج الدين من دائرة الحوار وجعل الحوار، في رأيهم، عقلاني، منطقي ويمكن التكهن به. الإنسان يمكنه أن يستوعب كيفية عمل الأشياء ويمكنه أن يغيرها. هذه الطريقة في التفكير في النهاية أدت إلى تحول مجموعة من المفكرين الراديكاليين إلى **الربوبية** التي ترفض **الأديان المنظمة** وتدعو إلى التمسك بالعلم والمنطق. العلمانية والإلحاد كانتا الخطوات التالية المتوقعة لهذه الأفكار.

تطور العلم وتعارض العلم مع الدين أدى إلى ظهور طبقة من العلماء رفضوا كافة الأديان واعتنقوا **الإلحاد** وبدأوا الدعوة إلى أنظمة حكم **علمانية** لا تسمح للدين بالتدخل في أمور الحياة العامة. ظهور **نظرية دارون** في النصف الثاني من القرن التاسع عشر عزز هذه الظاهرة وشجع الكثير على الإلحاد معتمدين على النظرية التي تتعارض مع الفكر الديني الذي يؤكد أن الناس جميعا من نسل **آدم**.

السياسة

معظم الفلاسفة السياسيون يعتبرون **ميكافيللي** و**هوبز** و**بودين**، والبعض قد يضيف لوثر أيضا، كمفكرين نظروا للتغيرات في الواقع السياسي ومهدوا الطريق للدراسات

السياسية. أستوعب هؤلاء حقيقة القوى الفاعلة في إيطاليا، ألمانيا، بريطانيا وفرنسا وفسروا السياسة بجدلية فرقت بينها وبين القوى السياسية في العصور الوسطى والعصور القديمة. بصورة عامة، رأوا أن السياسة هي ميدان القوة، الأناية والسيطرة. ولكنهم أيضا اعترفوا بدور السلطة في الحفاظ على النظام والأمن. **نيكولو ميكافيللي** في كتابه **الأمير والحديث** وفكره الواقعي أثر تأثيرا بالغيا على الفكر السياسي في الغرب إلى الحد الذي يمكن فيه أن يقال أنه أساس الفكر السياسي الحديث. فيما بعد قام **توماس هوبز** بتطوير وتوسيع أفكار ميكافيللي في فلسفته السياسية التي نبع منها الفكر الليبرالي الغربي الحالي.

في عصر التنوير ظهرت نظريات سياسية جديدة من أهمها فكرة "العقد الاجتماعي" المبنية على فكر **جان جاك روسو** والتي نظر لها أيضا **مونتسكيو** و**جون لوك** والتي تفرق بين الدولة والحكومة وتقول بأن على الشعب أن يتنازل عن بعض الحقوق للحكومة في مقابل الحفاظ على الأمان والنظام، إلا أن هذا التنازل يجب أن يكون بموافقة الشعب فيما أسماه روسو العقد الاجتماعي. هذه النظرية ألهمت الثورة الفرنسية.

مع انتشار الثورة الصناعية تزايد التطور العمراني وظهرت الرأسمالية بقوة مما غير المجتمع بشكل ملحوظ. خلال هذه الفترة بدأ الفكر الاشتراكي بالتكون وحازت **الماركسية** على دعم الشعوب خصوصا من قبل الطبقة العاملة. من قياديين هذا الفكر كارل ماركس و**فريدريك إنكلز**. في نفس الوقت بدأت حركات سياسية أخرى بالتكون، منها **اللاسلطوية** و**النقابية** والحركات التي تدعو إلى **تعدد الأحزاب** وسيطرة الطبقة العاملة على السياسة والاقتصاد.

تحديد خاصيات مرحلة الحداثة

هناك محاولات عدة خصوصا في حقل **علم الاجتماع**، لفهم مظاهر الحداثة. ويستخدم لهذه الغاية مصطلحات متنوعة مختلفة لوصف المجتمعات، والحياة الاجتماعية و**القوة المسيرة driving force**، و**العقلية الأعراضية symptomatic mentality** وغيرها من المصطلحات. هذه المصطلحات تتضمن: البيروقراطية

،Secularization العلمنة، Rationalization العقلنة، Bureaucracy
الفردية Individualism، الفاعلية Subjectivism، الاختزالية
،Reductionism الشواش Chaos، الموضوعية Objectivism، اللاقرينية
Democratization الديمقراطية Decontextualization

المصادر

- أ- مارشال بيرمان ١٩٨١: "كل ما هو صلد يذوب في الهواء: اختبار الحداثة".
melts Berman, Marshall 1981; All That is Solid
.into Air: The Experience of Modernity
- ب- ستيفن تولمن ١٩٩٢: "كوسموبولس: الأجندة المخفية للحداثة"، مطبعة جامعة
شيكاغو: شيكاغو. Toulmin، Stephen 1992; Cosmopolis:
The Hidden Agenda of Modernity, University of
.Press : Chicago Chicago
- ت- جين بورتر، ٢٠٠٢، "الحداثة: طبيعتها وأسباب نموها".
Porter, Jene Nature and The Causes M., (2002), Modernity: Its
.Of Its Growth

مراجع أخرى

- دونالد جينيل، ١٩٦٩ "إعادة التنظيم الفضائي: موديل وفكرة".
Janelle, Donald ١٩٦٩: 'Spatial reorganization: a model and
.concept' Annals Assoc. Amer. Geog
- أنتوني جيدنز، ١٩٩٠، "تبعات الحداثة".
Giddens, Anthony of Modernity 1990: The Consequences
- دايفد هارفي، ١٩٨٩، "حالة ما بعد الحداثة".
Harvey, David (of Postmodernity (1989 1989: The Condition

١٩- نيتشة المسيح الدجال Collection Nietzsche l'Antéchriste

1967. D'édition 1018 union générale ص ٢٨

٢٠- عبد الله صولة: الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية جزآن

منشورات كلية الآداب بمنوبة ٢٠٠١

٢١- عن التقوى: انظر موقع www.heartsactions.com وفيه مقال "التقوى

وطرق تقويتها للشيخ عبد العزيز بن باز ومقال أعمال القلوب-التقوى للشيخ

محمد المنجد

٢٢- عن الإحسان انظر موقع www.forsan.net. المقال للشيخ عبد السلام

ياسين

٢٣- عن الاستقامة انظر موقع webmaster@islamword/com

محاضرة الشيخ صالح الفوزان.

٢٤- نيتشة المصدر المذكور ص ١٠٦.

Lyous (John) : Linguistique générale, Larousse ٢٥-

1970,

p 467-468

26- عبد الله العروي: الإيديولوجيا العربية المعاصرة ترجمة محمد عثمانى - دار

الحقيقة بيروت ١٩٨٠-

27- أفدنا في هذه الأبعاد من المعاجم اللسانية المختصة

Jakobson Romand, Essais de la linguistique générale

édition de minuit, Paris 1973

Martinet (André), Syntaxe générale, Paris, Armand

.Colin p 13

وقد انطلقنا من دراسة: فتحي التريكي: نشوء المفهوم و الفكرة و المقولة و

سيرورتها في مختلف التشكيلات الخطائية. ضمن كتاب تأسيس القضية

الاصطلاحية منشورات بيت الحكمة تونس ١٩٨٩ و قد اعتمد الباحث أعمالاً
عديدة لبرتراند رسل منها:

B.Russel, signification et vérité, trad de ph. Devaux,
Paris 1969

De la dérivation, trad de ph. Devaux, Paris in l'age de
la science,
Vol III, n°3 p.

و رجعنا ما استطعنا إلى دراسات أخرى لنثري بها العمل.

٢٨- فتحي التريكي، المرجع المذكور، ص ١١٢.

٢٩- اعتمد فتحي التريكي في مقاله المذكور Jean Baechler : qu'est ce
que l'idéologie Gallimard, Paris 1976.

٣٠- "ليس الفيلسوف هو الذي يفكر فقط بل هو الذي يفكر أن التفكير موجود في
كل مكان، يجب فقط أن ننهض به في كل مكان حيث تقوم السلطة بطمسه و
إخفائه" المرجع المذكور السابق عن فرنسوا شاتلي François Chateld ص
١٣٥

٣١- تذهب - تعسفا الباحثة الليبية سالمة عبد الجبار في كتاب لها موسوم ب"الدين
وقضايا العصر" إلى القول الجائر "لعب رجال الدين(؟) من محدثين وفقهاء ومفسرين
ومتكلمين دور الكنيسة المحددة للإيمان القويم والمشهرة بالمخالفين، وقد أوكلوا
لأنفسهم بالخصوص مهمة الكلام باسم الله(؟) وأسبغوا على آرائهم ومقالاتهم صفة
القداسة فاعتبروا -مثلا- القوانين التي سنوها، أحكاما إلهية حججهم في ذلك أنها
أحكام شرعية، لأنها مستنبطة من الأصول الإسلامية، وبالأخص من القرآن الكريم
والسنة النبوية وانهقد عليها الإجماع" الدار العالمية للطباعة طرابلس ص ١٣.

٣٢- الإسراء ٩، آل عمران ٨٥/٣، الأنعام ١٢٥

٣٣- أنظر نموذجا من الدراسات عبد المجيد الشرفي: الفكر الإسلامي في الرد على
النصارى - الدار التونسية للنشر ١٩٨٦

٣٤- H.Lamimens : l'islam, croyances et institutions -
3 ed - Beyrouth 1943

٣٥- انظر: ابن كثير: فضائل القرآن - دار الأندلس ط ٦، ١٩٨٣ - ص ٩-١٠

Iser Wolfgang, l'acte de lecture, Bruxelles, ed : انظر: - ٣٦
Pierre Mardaga, 1985.