

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة مولود معمري - تيزي وزو-

كلية اللغات والآداب

قسم الأدب العربي

التخصص: اللغة والأدب العربي.

الفرع: بلاغة وخطاب.

مذكرة لنيل درجة الماجستير

إعداد الطالب: عمر حاتم

الموضوع:

البلاغة والإيديولوجية في الخطاب الاجتماعي الجزائري

لجنة المناقشة:

أ.د/ صالح بلعيد، أستاذ التعليم العالي، جامعة مولود معمري، تيزي وزو..... رئيساً
د/عمر بلخير، أستاذ محاضر صنف "أ" جامعة مولود معمري تيزي وزو..... مشرفاً ومقرراً
د/ ذهبية هو الحاج، أستاذة محاضرة صنف "أ" جامعة مولود معمري، تيزي وزو..... عضواً ممتحنين

تاريخ المناقشة: 2012/06/27

الشكر والإهداء للجميع.

مقدمة

بسم الله، الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله

أما بعد:

تحرك هذا البحث حاجتان: حاجة إلى منظومة دراسية جديدة بديلة عن المنظومة الحالية والتي تُطبّق على البرامج التربوية والجامعية، وحاجة إلى مقارنة أخرى للخطابات التي تحيط بنا من كل جانب والتي ازداد تعاطيها أو قل اعتداؤها وتحرشها بالناس منذ تصاعد المدّ الإعلامي، مقارنةً تحلّل الخطاب باعتبار التاريخ الذي أنتجه والذي غيبيته الدروس المهمة بالشكل وحده دون الظروف التي أكسبته مفاهيمه وتصوّراته، بما في ذلك الدرس البلاغي، والذي لا يكاد يخرج من حدوده التي رسمَ مُدرّسون محاورها الأربعة والتي تُشكّل ما يسمى البلاغة التعليمية: أي علوم المعاني والبيان والبدیع، إضافة إلى الفصاحة التي يُقدّم بها عادةً للكتب التي تتناول هذه المداخل الثلاثة، والأقسام الأربعة هذه بتفريعاتها وأحكامها الانطباعية والتي تحقّق بها الكتب المدرسية وتعكف عليها المقررات في المدارس والجامعات، كتبت العقول قبل النصوص وجعلت من الضجر والملل يرافق التلامذة والطلبة في حصص على تعددها لتخالها حصة واحدة تتكرّر، مع أن اجتهادات البلاغيين العرب وغيرهم في القديم واليوم لا تخلو من تصنيفات أخرى وزوايا نظر مغايرة. ومن تلك، اجتهادات حازم في المنهاج، والتي يمكن أن تكون فاتحةً لأيّ بحث في البلاغة لما فيها من نسقية واعية حاولت جمع شتات مختلف العلوم في كلّ واحد، نسقية ثلاث متطلّبات البحث البلاغي اليوم، واللوم لا يقع على الذين رسموا خطوط البلاغة في مهدها الأول، لكن اللوم يقع على الذين أعادوا أقوالهم فارغةً من محتواها، وعلى الذين أخضعوا أعناق النصوص لتلائم ما في هذه الأقوال من تنظير وأحكام، لذلك سنحاول تقديم تقسيم بلاغي آخر غير الذي اعتاد عليه التلامذة والطلبة والأساتذة في الثانويات والجامعات، تقسيم هدفه فقط تكسير التفوق الذي فرضه التقسيم الكلاسيكي، فطموحه عابر سبيل، مشروعه العزوف عن البقاء والخلود، تقسيم يعتمد مقولات ما يسمى البلاغة الجديدة، أي أنواع الصور والحجج التي تُفرزها الخطابات على اختلافها، داخل فضاءات المقام المختلفة واحتمالاتها القرائية والإبداعية هذا من جهة، ومن جهة أخرى سنحاول التعرّض لتجليات الإيديولوجية ومظاهر السلطة من خلال التصوير والإقناع البلاغيين بدراسة الخطاب الاجتماعي السياسي عموماً، والخطاب المخوف من الإسلام بخاصة

وفي الجزائر بصورة أكثر تخصيصاً، تلقيه وإنتاجه، والذي يمكن وصفه امتداداً للتخويف من الإسلام في الغرب، لأن تحليل الخطاب الاجتماعي الجزائري موضوع يصعب حصره في موضوعنا هذا، لذلك سنتناول بالتحليل ظاهرة التخويف من الإسلام في عمومها وداخل المجتمع الجزائري بالتخصيص، إن كان يمكن وصفها بالظاهرة الاجتماعية وإن كان يمكن وصف خطابها بالخطاب الاجتماعي، والتخويف من الإسلام ظاهرة يمكن أن تتحول إلى العداوة لكل ما هو مسلم، بل وترافقها الطقوس آناء الليل وأطراف النهار في تخويفها وعدائها، وبعد أن مكنت لنفسها في الغرب، تسربت إلى المجتمعات المسلمة منها المجتمع الجزائري بخاصة في أوساط الشباب من منطقة القبائل، وقد شهّر لها بعض أعلام وأيقونات المنطقة، وفي أوساط المتقنين والنخبة السياسية من دعاة العلمانية، علماً بعد هذا التحليل نخرج بنتائج لما نكشف عن مواطن الزيف في هذه الطقوس المروّجة الدّعائية الطامحة إلى صناعة رأي عام على المقاس، وفي هذه الخطابات المضلّة بأغراضها السياسية الانتخابية، وأغراضها الاجتماعية في سعيها إلى إشباع وإرواء الذات العابرة التي تفتك بالكبير والصغير. وفي هذين الكشف والتحليل سنعمد نوعاً من التقليد المنهجي السيميائي على مظاهر الثقافة المتنوعة.

ومُنطلقاً أن كل شيء قد يُعبّر بالبلاغة، وأن كل إنسان أو مجتمع له نظامه البلاغي الخاص به والمشارك فيه مع غيره، فما هي البلاغة التي تعبّر من خلالها الأيديولوجية والسلطة؟ ما هي العلاقة التي تربط الصور والحجج والأيديولوجية بالسلطة داخل الخطابات المخوفة من الإسلام؟ وخطابات التخويف من الإسلام كغيرها من الخطابات وليدة التاريخ الذي أنتجها، وهي بدورها تحاول أن تصنع التاريخ وتؤثر فيه، في نوع من الجدلية بينهما، وهي في موضعنا هذا، بين الخطاب المخوف من الإسلام من جهة ومعطيات التاريخ المعاصر من جهة أخرى بما فيها تاريخ المجتمع الجزائري القريب. هذا التاريخ المعاصر المتعدّد مناهله الثقافية، بحكم العولمة التي تعج بالاحتكاك والصراع حتى أضحت مستحيلاً التمييز بين الأنا والآخر، المستحيل الذي كان من شأنه أن يؤدّي إلى قبول الناس بعضهم بعضاً على اختلافهم، لكن العكس هو الذي حدث وهو ما سيسعى تحليلنا هذا البحث في أسبابه.

على أنه في تحليلنا هذا سنعمد البلاغة بوصفها علماً شكلياً والأيديولوجية بوصفها علماً للتاريخ كما في كتاب بارت (Barthe) ميتولوجيا (Mythologies) الإيديولوجية

التي تُوجّه أنواع الصور والحجج في الخطابات المختلفة، بتعبير آخر سنعتمد منهج التحليل الثقافي، أي الوقوف على مظاهر الثقافة العدة آناء التحليل، الوقوف على ما ينتجه الناس من مفاهيم في الميادين المختلفة، في الاقتصاد والسياسة والأعراف الاجتماعية وغيرها، لكن الذي يهّمنا هنا هو الخطاب الاجتماعي-السياسي الذي يحاول صناعة رأي عام يخاف من الإسلام ليُعاديّه، وتحليله الذي سيكون بمساءلة التاريخ الذي أنتجّه، علّنا نُشارك في كشف هذه الهشاشة التي أصبحت ثوابت تكتسب شرعيّتها كلما صدّقها الناس مع مرور الأيام "فكلما عَظُمَ الكذب زاد تصديق الناس له" كما كان يقول مسؤول الإعلام والدعاية في ألمانيا النازية، لكن مع ذلك لا تكاد مساءلات كهذه تدخل حجر الدرس إلا متسلّلة، بل قل إن قراءات كهذه قِصْرٌ على أحاديث المقاهي في أوساط المتقّفين وربما الفضوليين من العوام، فما الذي يجعل من قراءات كهذه موصدة في وجهها أبواب حُجَرِ الدرس؟ ما الذي يجعل مما تقوله هذه الخطابات أو لا تقوله وتنتشر عليه محظورا لا يجوز التصريح به والإفصاح عنه؟ وعلى صعيد آخر، هل فعلا تعد هذه القراءات نورا يستضاء به كما يقول الذين يروجون لها؟ أم أن طموح مثل هذه القراءات لا يتجاوز مُجرّد إثبات الوجود ضمن القوى السياسية والثقافية الفاعلة في المجتمع؟ هذا من جهة، ومن جهة أخرى إذا سلّمنا بأن كل شيء له نظامه البلاغي الخاص به، فما هي البلاغة التي تعبّر من خلالها المصالح الخاصة عن نفسها، أو لنقل تخفي من ورائها الحقائق؟ ما هي العلاقة التي تربط الإيديولوجية بالتصوير والحجاج باعتبارهما أهم مركّبين علاميين في البلاغة وتربط الكلّ بالسلطة؟ وفيما نتجلى هذه العلاقة من خلال الخطاب الراجح في وسائل الإعلام الغربية والذي يردده بعض الشباب الجزائري، والذي يحدّد معالم العلاقات الدولية اليوم؟

على أن بحثنا الذي سيحاول الإجابة عن هذه الأسئلة وأخرى، سيحاول المزج بين ما هو تعليمي وما هو تأويلي، وذلك من خلال تقديم مادة فلسفية تعرض لروح البلاغة والأيديولوجية والخطاب والسلطة جميعا، بوصفها متغيرات تتطّلق منها أنواع الإبداع والتحليل على اختلافها، وهذا في زِيّ تعليمي قريب من التلامذة في المدارس والطلبة في الجامعات، إضافة إلى محاولة قرائية تُصاف إلى القراءات القليلة، وردود الفعل الكثيرة المضطربة التي حظّي بها خطاب الترهيب من الإسلام، رغم أن جُلّ هذه القراءات يكاد ينحصر في تصنيف وصفي للمادة التي تحتويها، ولا تكاد ردود الأفعال تتجاوز الغضب

الظرفي، لذلك يمكننا الادّعاء أننا بصدد تقديم قراءة في مُتناول الجميع لهذا الواقع الخطابي، من خلال تحليل بلاغي- إيديولوجي- سلطوي سيحاول تجاوز نقد (البراءة) و(الهدم) إلى نوع من النقد (البناء) الذي يطمح إلى الاستفادة من هذه المسألة على المستويين الفردي-الشخصي والجماعي... لكن لماذا البحث في بلاغة التصوير والإقناع ولماذا البحث في إيديولوجيا الخطاب، ولماذا التطبيق على سلطوية الخطاب المرهّب من الإسلام دون غيرها؟ هنالك نوعان من الأسباب تحكم هذه الاختيارات، أسباب ذاتية وأخرى موضوعية، أما عن الذاتية فهي دافع المشاركة في إضاعة مواطن اللبس التي قد تتعرض الجزائريين وغيرهم، المسلمين منهم وغيرهم في مُساءلتهم نصوص الإسلام وواقع البلاد المسلمة خصوصا بما في ذلك الجزائر، والواقع في مختلف الأقطار عموما والذي يرتبط بموضوعنا، من خلال قراءة ستحاول الكشف -كما أسلفنا- عن مواطن الزيف في هذا الخطاب والتي تحجب الرؤية وتشلّ العقول وتمنع التفكير، من خلال مساءلة وتحليل يصرّحان بالبناء ولا يُضمران هدمًا، باعتماد أدوات ما اخترناه تخصصا أي أدوات البلاغة وتحليل الخطاب، أما الأسباب الموضوعية فهي متعلقة بخصيصة في البحث العلمي وهي السعي وراء الشمول من خلال البحث في الأنساق التي تربط الأشياء ببعضها، فالخطاب الذي يُبديه دُعاة الترهيب من الإسلام ويُضمرونه، يمنح فسحة تمكّنا من قراءة متعدّدة الأبعاد تشمل الديني والسياسي والتاريخي والاقتصادي والنفسي والاجتماعي... إلى غير ذلك، بالإضافة إلى أن هذا الخطاب في معظمه يفترض قارئًا سلبيًا يتقبّل أطروحاته مباشرة دون تحليل أو تمحيص، معتمدا في ذلك أنواع الصور التي تُزيّن وتقرب المفاهيم من أذهان القراء والمستمعين، وأنواع الحجج التي تهدف إلى إقناعهم بما يقول ويرى، في نوع من العلامات التي تشكّل سننًا ثقافيا مشتركا بين الملقين والمتلقين، والتي تضمن التواصل بين الطرفين ضمن آفاق تأويلية مشتركة، لذلك سنبحث في طرائق تعامل الذات مع العناصر الثلاثة المشكلة للبلاغة (أي الصور والحجج والمقامات) إضافة إلى طرائق تعامل نفس الذات مع العنصر الخطابي (وما فيه من بلاغة وإيديولوجية وسلطة) وسنحاول البحث في طرائق استقبال مثل هذه الخطابات ضمن مقامات السياسة والمصالح، وسنحاول البحث في مساهمة القراءات العِدّة والتأويلات المختلفة في تفعيل سيرورة المعنى وتشكيل الدلالات وتنشيتها على مستوى وعي ولاوعي الأفراد والجماعات؟... فما يجمع شتات ذلك كله: شبكة من العلاقات تتسوّق بين أطراف

هذا الشتات، وهذا ما يُحوّلنا الربط بين هذه المركبات المختلفة، والذي يفتح الآفاق أمام تعدد القراءات فكل شيء من هذا المنظور أصبح يدل، من خلال الشتات ومحاولات ترتيبه، وفق شبكة العلاقات الاحتمالية النفسية والاجتماعية والفكرية، التي قد تربط بين عناصر هذا الشتات، وانطلاقاً من حركية النماذج التي سنختار، نطمح للوصول إلى نوع من الإيديولوجية المتعددة الأبعاد، فسيفساء إيديولوجية، معتقدين أن هذا التنوع الإيديولوجي منطلقه التلاعب بالصور والحجج داخل الخطابات على اختلافها، وفق مقاصد سلطوية، لكن وفي المقابل غالباً ما يدّعي التحليل الإيديولوجي أنه يمتلك الحقيقة التي تُخفيها نفس الإيديولوجية، لذلك وَجِبَ أن نوضح أننا لا ندعي امتلاك الحقيقة، وأن طموحنا هو اقتراح أداة للاجتهاد تصيب وتخطئ، لكنها تحاول وتبذل جهداً، إضافة إلى أن رجاءنا هو أن تكون هذه الأداة مرنة تقبل الزيادة والتغيير فيها متى اقتضت المستجدات الزيادة والتغيير، لكن إلى أي مدى بمقدور هذا البحث أن يوفق بين مثالية التنظير ومعطيات الواقع العملية؟ هل ستكون بلاغة النصوص التي سنختار وإيديولوجيتها عثرة في طريق القراءة التي سننتهج، وذلك لما قد يسببه الانتقال من مثالية التنظير إلى متغيرات الواقع من إحراج؟ أم أن الإمكانات التأويلية التي تتيحها البلاغة مقرونة بالإيديولوجية، مقرونيتين كليهما بالسلطة ستسمح بتجاوز هذا الإحراج؟ هكذا إذاً سيحاول هذا العمل البحث في الآليات البلاغية والإيديولوجية التي تحرك الصور والحجج بداخل هذه الخطابات المتنوعة، وعلاقتها التي تربطها بتاريخها الذي تتفاعل معه.

وعملنا هذا لا يزعم أنه سيحيط علماً بموضوعه، بل يعترف بافتقاره إلى دراسات أخرى تُعقب على نتائجه وتستدرك على هفواته، وتضيف على ما أسقطه وأغفله، وسيكون عملاً في أربعة فصول:

على أننا سنهتم في الفصل الأول: بالبلاغة صُورها وحُججها ومقاماتها، من خلال الحديث عن الإمكانات الجمالية التي بها نُصور العالم، وعن الذي نحاور به نفس هذا العالم، ضمن جَمْع المقامات بوصفها الفضاء الحيوي للصور والحجج، ثم سنحاول التَّعرُّضَ لإستراتيجيات التأويل البلاغي.

وفي الفصل الثاني: سنحاول التقديم للإيديولوجية وعلاقتها بالبلاغة، ومَرَدُّ ذلك قناعتنا بأن للإيديولوجية بلاغتها التي بها تُظهر وتُخفي، وهذا الذي نطمح أن يفتح لنا باباً إلى قراءة الخطابات على اختلافها وتعدُّدها.

أما في الفصل الثالث: فسنحدث عن السلطة والسياسة مفهومهما والتباسهما على الخليفة خطابتهما وطرائق استعمالهما للبلاغة والإيديولوجية، ترويجا وتضليلا ودعاية وتسليطا وربما تعليما وبناءً ومشاركة في صناعة التاريخ.

أما في الفصل الرابع: فسنعتمد في محاولة قرائية إلى تحليل خطابات التخويف من الإسلام، وهذا من خلال اجتهاد وارتجال طموحهما الكشف عن العلاقة التي تربط البلاغة كمكونٍ شكلي بالإيديولوجية كمكون تاريخي، وتربط كليهما بالسلطة كمكون نفسي-اجتماعي، وهذا في الخطابات المخوفة من الإسلام داخل المجتمع الجزائري، والتي سنأخذ منها مجالا للتطبيق.

لكن هذه الفصول عرفت الكثير من التبدل والتحويل خلال مراحل كتابتها، بخاصة أن العنوان كان ليعالج ظاهرة التخويف من الإسلام في عمومها لكن مخلفات التسجيل الأول وبعض التماطل من طرفي أجبرني على تحويل العام إلى الخاص، فالعنوان الذي اشتغلت عليه هو البلاغة والسلطة، أو التوجيه الإيديولوجي للخطاب السياسي إخضاعا للجماهير حالة الخطاب المخوف من الإسلام (الإسلاموفوبيا). والذي لم يقبل في آخر لحظة، فكان لزاما علي أن أدخل هذا كله في العنوان الأصلي الذي سجلت به، أي البلاغة والإيديولوجية في الخطاب الاجتماعي الجزائري. فكانت هذه أكبر العراقيل التي واجهت البحث، والتي ألقيت بعبئها على المشرف الدكتور عمر بلخير الذي يسر لي الأمور يسر الله له، والآن ستكون عبئا على باقي أعضاء لجنة المناقشة الذين أستمحهم دون تكلف على الإحراج الذي سيسببه لهم هذا العمل.

والختام الذي سننهي به بحثنا هذا، نرجو أن يكون مجموعة من الأسئلة والإشكالات حول منتهى هذه الخطابات مقرونة بواقعا الذي نعيشه ونتعايش معه، على مستويي الفكر والممارسة، ختاماً نرجوه قلقاً معرفياً وفتحةً لعمل آخر، فصدق عز من قائل «وقل ربي زدني علماً» الآية.

الفصل الأول: البلاغة واستراتيجيات التصوير والإقناع

في البلاغة:

في بلاغة الصور:

في بلاغة الحجج:

في بلاغة المقام:

استراتيجيات التأويل البلاغي:

بلاغة الخوف من الإسلام:

1. في البلاغة[∞]:

إن كان لا بدّ من البدء بالمفردات داخل المعاجم، فإن أيّ معجمٍ جاد تحت مادة (ب،ل،غ) سيحيلنا على معاني الوصول والانتهاء، وأن تبلغ الشيء، هو أن تصل إلى مُرادك، وتحيل المادة الصوتية المذكورة آنفاً على نشاط تواصلِي: علماً من طريق البحث أو فناً من طريق الممارسة.

وهذا العلم أو الفن عند حازم -منتهى رحلة البلاغة (الكلاسيكية) والذي سيكون منطلق عملنا هذا- نظرية عامة تجمع التُّراث البلاغي النقدي والإبداعي في نسقٍ واحد، نظرية تطمح إلى إيجاد نسقٍ يَصْهَرُ علوم الإنسان واللسان في بَوْتَقَةٍ واحدة بالنظر في العلاقات بين الدوال والمدلولات بإحالتها على مختلف مجالات الفعل الإنساني لأن "معرفة طرق التناسب في المسموعات والمفاهيم لا يوصل إليها بشيء من علوم اللسان إلا بالعلم الكلي في ذلك، وهو علم البلاغة"¹، إذًا فالبلاغة تطمح لأن تكون علماً كلياً يجمع مختلف العلوم والتخصصات وأنواع المقاربات، وذلك من خلال التوفيق بين حقلي اللسان والإنسان، وهو ما اهتدى إليه محمد العمري في كتابه البلاغة الجديدة بين التخيل والتداول*، فالبلاغة في هذا العمل علمٌ أعلى يشمل التخيل والحجاج وآلياتهما جميعاً من خلال المنطقة التي يتقاطعان فيها، أي الخطاب المُحتمل تصويراً وإقناعاً تنسيقاً دون الفصل بينهما.

1.1. البلاغتان الإبداعية والتحليلية:

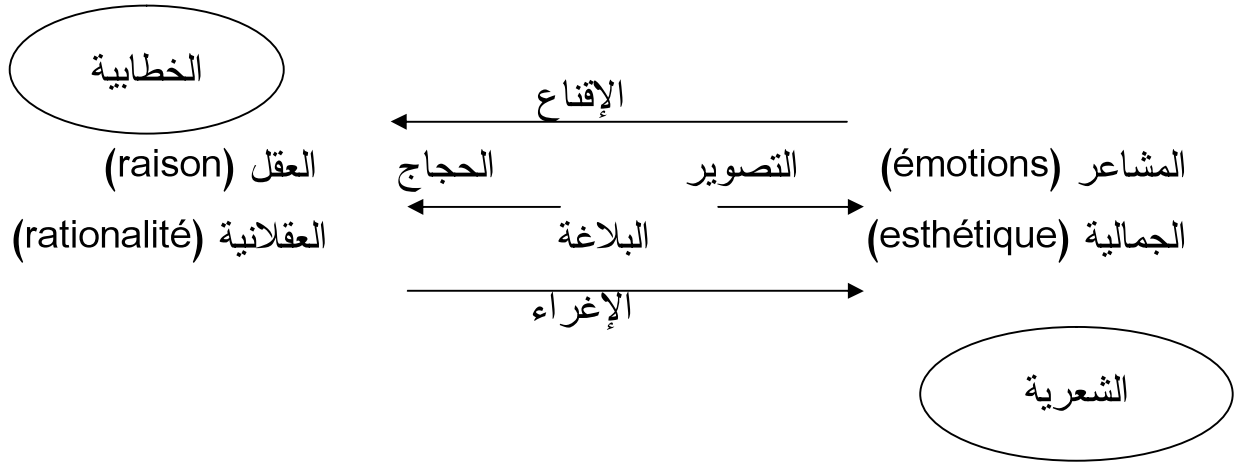
الإبداعية منها تشتغل على أهم مركبين في جهاز التواصل -المشاعر الحسية والعقلانية الفكرية- أي جمالية التصوير التي تخاطب المشاعر ومنطقية الإقناع التي تخاطب العقل، مع منطقة وسط تجمع وتفرق بين الاثنين، كالباحث في المحطات الإذاعية

[∞] -ومقابلها في التقليد اليوناني-اللاتيني هو مصطلح (rhétorique) الذي يحيل على فن الخطابة وفنّ آليات الابتكار اللغوي، وطرق الترتيب، والإلقاء، والتلفّظ، إضافة إلى ما يستدعيه الخطيب من مخزون الذاكرة، ويتبدّى هذا كله من خلال أنواع ثلاثة للخطاب: الاستشاري أو الوعظي، القضائي، والاحتفالي.

¹ -حازم القرطاجني (1986) منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تقديم وتحقيق: محمد الحبيب، ابن الخوجة، دار الغرب الإسلامي، ط3، بيروت، ص 226.

* -كتاب تعليمي يُورَخُ للبلاغة أولاً، ثم يبحث في بلاغة السخرية بشكل مخصوص، ثم يحاول أن يقدم نماذج تحليلية باعتماد أدوات علوم اللسان والإنسان.

ينتقل من المحطة الأولى ليصل إلى الثانية عبر منطقة وسطى فيها من التشويش ما يصعب فيه التمييز بين المحطتين الأولى والثانية، والمُلاحَظ أن الكثير من الناس يرون في النقاء البلاغي ميزة، أي أن قيمة الإقناع تزيد كلما راح في اتجاه التعقّل، وكذلك يزيد التصوير قيمةً رواجه في اتجاه الجمالية، وأيضاً هناك من يرى أن التصوير مجاله الشعرية، أما الإقناع فمجاله الخطابية، لكن حدوداً كهذه تبقى تسمها الكثير من النسبية والغموض والميول الشخصي، ونستطيع أن نمثّل لكل هذا بمخطط بسيط:



أعلم أن مخططاً كهذا والتعليق من قبله وفيه ومن بعده يسمها الكثير من السطحية وأحكام القيمة والتعابير الاستعارية النسبية المتعلقة بنسبية الزمان والمكان، فالحدود والعلاقات بين المصطلحات المستعملة غير واضح ويفتقد إلى الدقة، والتّموضّع الفضائي هنا قد يشكل حرجاً*، لكن ما يلائم الصناعات الخطابية التواصلية، اللغوية منها وغيرها والتي تفتقد بدورها للوضوح والدقة، وتتنزع أكثر إلى كل ما هو نسبي سواء على مستوى الممارسة أو البحث في نفس الممارسة من خلال إصدار الأحكام، والاستعانة على ذلك بأنواع الاستعارات التي لا يمكن تفاديها.

أما البلاغة التحليلية فتتطلب من مجموع القوالب الجاهزة التي أنتجها الدرس البلاغي في قراءته للخطابات المتنوعة، ناظرة إلى النسبية التي قد تسم هندسة الخطاب -من زاوية القارئ أو المتلقي- المكتوب منه أو المُلقى شفاهة، وهكذا "أصبحت البلاغة، قادرة لا فقط

*- يمكن للصورة أن تكون حجة والعكس، ويمكن أن يكون الإقناع إغراءً والعكس، والشعرية يمكن أن تتسرب إلى الخطابية والعكس، ولا يسمو الواحد على الآخر، أما الحدود هنا فهدفها معرفي لا تدعي الفصل المطلق.

على التأثير وتحويل القول والصورة فعلا وممارسة، على أساس الفعل ورد الفعل، وإنما أصبحت مُتَحَكِّمَةً في أذواق الناس، تساعد على صياغتها وإعطائها الوجهة التي تهيئها لقبول ما يقترح عليها"¹، أي القدرة العملية التي أصبحت قدرة علمية والتي بدورها أصبحت قدرة فنية يتم من خلالها "تمرير الأفكار والتصورات والأخيلة التي نريد تمريرها على حساب ما هو قائم في ذهن المتلقي. والغاية هي إبعاده عما كان يعمر ذهنه وإحلال ما نريد نحن مكانه، بتحريك الإعجاب، بما نعرض عليه أو نخلق الصدمة أو الفتنة أو الإقناع"². أي أن البلاغة بعد أن أصبحت علما من طريق البحث تبقى مشدودة إلى ماضيها الذي مارس أنواع التضليل والمخاتلة.

2.1. في نقد البلاغة:

ونقد البلاغة يقفو أثر البلاغتين الإبداعية والتحليلية، فيكون مُوجَّهًا نحو قدرتها النظرية أو العلمية المُقنَّنة، أو مُوجَّهًا نحو قدرتها العملية المضللة أو توظيفها السياسي وطابعها السلطوي أي الذي يجمع القدرتين:

وأول النقد "ينطلق من المقابلة بين الطبيعة والأداة المستحدثة، بين اللغة التي يمارسها كل واحد منا بعفوية، والمستحدث الذي يُصَيِّرُها شكلاً"³، أي الاهتمام بالقوالب اللغوية بدل الاهتمام بالأشياء التي تحيل عليها، لكن تبقى نظرة كهذه مرتبطة بالاعتقاد أن الأشياء هي على ما هي عليه خارج القوالب التي نفرضها عليها في إدراكنا لها. والنقد الثاني هو "لا أخلاقية الممارسة البلاغية بوصفها تقنيةً مرتزقة في خدمة القضايا على اختلافها"⁴، أي أنها وسيلة تصل إليها الأيدي على تناقض أهدافها تمارس بها أنواع التضليل والدعاية.

أما النقد الثالث "فقدام مباشرة من أفلاطون، والذي هاجم به النسبيين من دعاة السفسة ويدعو بالمقابل إلى استخدام البلاغة بوصفها وسيلة ذكية في خدمة البحث عن الحقيقة"⁵

¹ - حمادي، صمود (1999) من تجليات الخطاب البلاغي، تونس، دار قرطاج للنشر، ط1، ص135.

² - حمادي، صمود، المرجع نفسه، ص134.

³ - Philippe, Breton et Gille, Gauthier (2000) Histoire des théories de l'argumentation, Edition la Découverte, Paris, p 18.

⁴ - Ibid, p19.

⁵ - Ibid, p19.

أي الدعوة إلى نوع من علمنة البلاغة (من العلم) والابتعاد عن ما يُطَبَّخ خارج أسوارها من تضليلٍ للرأي العام، والممارسات السياسية، لكن هل هناك فعلاً ما يفصل البلاغة العملية عن البلاغة (العلم)؟

أما النقد الرابع فسياسي، لأن تعميم الدرس البلاغي وتعميم الوعي به قد يُفقد الطبقات المصلحية الحاكمة مصداقيتها أمام الملاءة إن هم خاطبواهم مخادعين، مراوغين، مضللين فيكتشف الناس سحرهم وألأعيبهم، ويشاركوهم سلطتهم، وهذا محال حدوثه عند ذوي المصالح الخاصة جداً من أصحاب المال والنفوذ، الذين لا يودّون أن يشاركهم الناس مالهم ونفوذهم، وفي مقام أول وأولى علمهم.

2. في بلاغة الصور:

من حضارة الأيقونة إلى حضارة الكتابة، من الرسوم والعوالم الافتراضية إلى عالم الكتب والصحف، من السطحية والانسحاب إلى العمق والتوتر، وهذا على المستويين الإبداعي والتحليلي، "فلنكن سطحيين إذاً، لنعش الصورة والأشكال، ولنعتبر أن المعنى في المبنى وأن المخبر في المظهر، وأن الأشكال مضامين"¹، والصورة في معناها ورهاناتها المعرفية والدلالية، وكيفية تلقيها داخل مجتمع الصورة، طبيعتها، أنواعها، ومكوناتها: لغة خاصة تمارس علينا إغراءاتها لتسوق منتجاتها، مستعينة في ذلك بأفقها القابل للتأويل المفتوح مباشرة على المشاعر والغرائز "فالصورة لا تدل من خلال طاقتها المعنوية الذاتية المفصولة أصلاً عن أي سياق ثقافي (وهي طاقة غير موجودة أصلاً) بل تدل من خلال مجمل الأحكام التقييمية التي تتسجها الثقافة في مرحلة ما 'والحكم ربط فكرة بأخرى وإقامة علاقة بينهما'"²، فالصورة يمكن أن تمثل أي شيء، لأن "الصورة تحمل إمكانية الوضعية التي تمثلها"³ هذا من جهة، ومن جهة أخرى "بإمكان الصورة أن تمثل كل واقع تملك شكله"⁴، وهناك من يرى أن "الصور في البلاغة هي المظاهر التي من خلالها تُعبّر الخطابات عن ما هو موجود في عالم الأفكار"⁵ أي هي ترجمة لما هو قابع في الفكر من جراء احتكاكه بواقع معيش، المادي منه والمعنوي. إذاً يمكننا القول إن أهم صفتين تتسم بهما الصورة* هما المرونة في تمثل الواقع، والاحتمالية التي تكاد تكون عشوائية في تمثل الدلالة.

¹ - عبد السلام، بنعبد العالي (2008) ثقافة الأذن وثقافة العين، دار توبقال، ط2، الدار البيضاء، ص63.

² - سعيد، بنكراد (2005) السيميائيات، مفاهيمها وتطبيقاتها، دار الحوار، ط2، سورية، ص132.

³ - Ludwig, Wittgenstein (1993) Tractatus logico-philosophicus, Tra : Granger Gille-Gaston, édition Gallimard, Paris, p40.

⁴ - Ibid. p39.

⁵ - Jean, Dubois et les autres (1999) dictionnaire de linguistique et des sciences du langage, Les Edition Larousse, Paris, p412.

*- أظن أن أفضل استعمال للصور هو في العملية التعليمية (البيداغوجية) وهذا لمرونتها، ولارتباطها بعالم المحسوس السهل إدراكه، لكنه يبقى طريقاً محفوفاً بالمخاطر، فبعض العلوم تلجأ لسدّ ثغرات فيها إلى مجموع الصور والرسوم تُحرّكها تضليلاً من دون سندٍ علمي بل ويناقضها أغلب العلم، لكنها حاضرةٌ ورائجةٌ بين الناس يصدقونها ويتداولونها ويؤسسون عليها معارفهم وحتى حيواتهم، كالتطورية (l'évolutionnisme) على سبيل المثال لا الحصر.

1.2. حدود الصورة:

الصورة كل تمثيل مرتبط بالموضوع المُمثل من طريق التشابه أو التجاور، وهي تحليل على فكرة النسخ، "فنحن في واقع الأمر، لا ندرك أي شيء بشكل مباشر، فالإدراك والتذكير يقتضيان استحضار 'خطاظة سابقة' (النموذج الإدراكي' أو البنية الإدراكية' أو سنن التعرف') والذي يشكل المعرفة الأولية التي تساعد الذات المدركة على فك رموز مجمل الصور البصرية وربطها بالتجربة الواقعية التي تشير إليها"¹، كما أن الصورة مرادفة في الخطابة الأرسطية لكلمة (éthos)² والتي تُحيل مباشرةً على هيئات الجسد وحالاته، أما في البلاغة العربية -بخاصة التي تُسمى تعليمية- فنجد الصورة مقرونة بالبيان (تحت مسمى الصور البيانية)، أي مرتبطة بالإقناع، فالبلاغة العربية (التعليمية) حاولت الابتعاد بالصور قدر الإمكان عن الجمالية والإغراء، والولوج بها إلى عالم المُحاجة والإقناع، لَتَهْمَش الصور في بعدها المُغري (أي صور البديع) على المستوى التحليلي، رغم الاحتفاء بها على المستوى الإبداعي، إضافة إلى سيطرة النظرة النحوية² على تحليل الصور (في ما يسمى بالمعاني) في البلاغة العربية وفي التحليل العربي الكلاسيكي للغة عموماً وربما لمعظم مظاهر الثقافة، لذلك تفوقعت البلاغة العربية في نوع من التحليل الشكلي الذي لا يعدو تعليم الناس إعادة صناعة قوالب بلاغية جاهزة (والذي يُعدُّ مُهمًّا في المراحل المبكرة من تعليم اللغة، لتتكمش أهميته وتزيد متاعبه بعد ذلك في المراحل المتقدمة، حتى ليصير عائقاً في طريق طالب العلم وحتى العالم).

2.2. مصطلحات* في مجال الصورة:

مصطلح الصورة في مرجعيته المعرفية يرجع عادة إلى مصطلحي المشابهة والمماثلة وكذلك إلى مصطلحي التجاور والتقارب، وهذا على مستوى المفهوم، وإلى الشعرية على

¹ سعيد، بنكراد، السيميائيات، مفاهيمها وتطبيقاتها، المرجع السابق، ص119.

² - إضافة إلى الإيتوس هناك الباتوس وهو جزء البلاغة الذي يعالج مزاج الخطيب وجمهور المخاطبين، والمرتبط بالمشاعر لديهم جميعاً، وهناك اللوغوس المرادف للمنطق والذي يعنى بآليات تنظيم الفكر.

² ينظر كتاب محمد، العمري (1999) البلاغة الجديدة، بين التخيل والتداول، الدار البيضاء/بيروت.

*- والمهم في هذا العرض المعجمي المختصر، وربما المخل بالمعنى هو الولوج إلى روح المصطلحات التي سنتناول معجمياً ومن خلال التعليقات على الهوامش المرافقة لها طيلة هذا العمل.

مستوى الحضور، رغم أن الصور موجودة في كل ما يحيط بنا وهي في رأيي أصل كل أنواع التواصل بما فيها الحجاجي الذي سنعرض له بعد حين، وهذه بعض المصطلحات التي تدور في فلك مصطلح الصورة وتتماهى معه.

5.2.2. التمثيل: والظن أنه جوهر العملية التصويرية، فالناس ينزعون على ما يبدو إلى تمثيل ما تدركه حواسهم، بما يعتقدونه لائقا ومناسبا لتلك الأشياء المُمَثَّلَة، والإشكال هنا أن كل تمثيل أصله تمثيل يَتَمَثَّلُ للناس، أي يظهر لهم أو يُتَخَيَّلُ لهم أن مظهره كذلك والتمثيل أيضا يمكن أن يكون لأشياء قائمة في الأذهان تملك أو لا تملك أرضية في عالم الإحساس بالماديات، وفي المُجمل تبقى هذه العلاقة الأولية بين الصورة ومرجعها تعتمد على إدراك الإنسان للأشياء وفي حدود هذا الإدراك تكتسب معانيها ودلالاتها.

3.2.2. الخيال: وهو البون بين عالم الأموات من الناس وعالمي الآلهة الوثنية والشياطين*، التخوم الذي يفصل العوالم الثلاثة عن بعضها وربما يجمعها، لينتبدى في شكله المرئي، المتظاهر، فهو في نفس الوقت لا يُفَصِّحُ عن نفسه صراحةً، لكنه لا يُخْفِي نفسه أيضا، وهناك طيف الميت الذي يعيد صاحبه إلى الحياة ويبقيه في نفس الوقت في تعداد الموتى، ويمكن أن يكون هذا رمزا للموت والخوف منه، وهو في المعتقد السائد صورةً عن جوهر الميت في حياته.

4.2.2. الأيقونة: وهي نوعٌ من التعبير عن الاختلاجات هناك في عالم المعتقدات لدى الحضارات الأيقونية على مر التاريخ، بتمثّل الآلهة والملائكة والرسل والملوك ورجال الدين ومشاهد الحروب والحيوانات وغيرها... وهي نوعٌ من التصوير الهادف إلى تخليد موضوع الأيقونة، "وهو في الاصطلاح البورسي يرافقه كلٌ من مصطلحات المؤشر والرمز، وترتيب العلامات هذا يستند إلى طبيعة العلاقة بين العلامة وما هو كائن في الواقع الخارج عن اللغة"[∞]، والأيقونة تحاول تمثيل هذا الواقع في الخارج، والاقتراب من طبيعته تخليدا وتمجيда له بإضفاء طابع القداسة على ما ترسمه وتُريه للناس.

*- نرى هنا التصاق الصورة بمفاهيم الطيرة والطقوس التصويرية الوثنية، فالصورة مقرونة بالغيبيات تملك سلطة يمارسها الذين يدعون أنهم يملكون مفاتيح فك سَتَنَها وطلاسمها، فالصورة صرّح مرّن يحتمل أن يكون قالبا لشتى المفاهيم على اختلافها وتناقضها، وسلطة الصورة على خلاف الحجة هي في عدم توفر الذي يدحضها، فالصورة دائما شكل فارغ ينتظر المحتوى الذي يشغله، ويمكن لهذا المحتوى أن يكون أي شيء.

∞ - Jean, Dubois et les autres, Op.cit. p238.

6.2.2. الرمز: وهو ما نُحيل به على معنى معين باستعمال إحالةٍ تطمح لأن تكون الدال عليه دوماً، فالرمز يتطلع إلى نوع من التواصل العابر الثقافات والعابر للتاريخ، لذلك نجد أغلب الأساطير تُوغَلُ في استعمال الرمز، وكذا الخطابات التي تَوَدُّ الوصول إلى أكبر عددٍ ممكن من المرئدين عبر العالم الكبير.

وللرمز طرائق تعبيرٍ مختلفة، ليس وفق علاقته بمرجعه فحسب، لكن هذه المرة وفق علاقته بالذات التي أنتجته، فهناك الرمز الذي يُنفَسُ عن كبت أصله الرغبة الجنسية، التي فيما يبدو لا يفصح عنها الأفراد داخل الجماعة كما في نظريات التحليل النفسي، وفي نفس السياق يستعمل الكبار الرمز للإحالة على الجنس مراعاةً لأحاسيس الأصغر سناً، وهناك رمزٌ آخر يعبر عن انطواءٍ وسريّةٍ يتقاسمها مجموعة من المرئدين أو المنتمين إلى عَصَبٍ لا يودون أن يشاركهم الناس طقوسهم أو ما يعلمون أو ما يعملون، وهناك من الرموز ما تحكمه غريزة الخوف ليكون بذلك سنناً يتجاوز ذلك الخوف تحقيقاً للتواصل بين جمع الخائفين، وغير ذلك... إذن فالرمز ليس تعالياً أو فرداً يقاوم الجماعة فقط كما في الفكر التلمودي الليبرالي*، بل هو شكلٌ من أشكال التعبير الذي يحتمل من العلائق الكثير داخل منطقته الذي ذكرنا.

3.2. أنواع الصور #:

1.3.2 الصور الشكلية:

وهي الصور التي تعتمد في اشتغالها على إيقاع الأصوات والألوان والأشكال تتناغمها وتتاسبها، باعتماد الحواس والمدرجات كنبضات القلب وتعاقب الفصول وصوت حركة الأقدام والنبرات الصوتية وتتالي الصوائت والصوامت وبالإستناد إلى هندسة الدوائر والمتوازيات والتقاطعات وغيرها... وما يحدثه كل هذا في وجدان الإنسان، لذلك

*- هو الفكر الذي يتبنى الصراع بوصفه وحدة تحليل وينتصر للفرد على حساب الجماعة كما في الفكر (الفرويدية) والنيشوي) مثلاً، في مقابل الفكر التلمودي الاشتراكي أو الشيوعي الذي ينتصر للجماعة على حساب الفرد، كالفكر الماركسي مثلاً.

#- وقبل الخوض في أنواع الصور يمكن أن نشير إلى العلاقة الغريبة التي تربط مجال الصور بغريزتي الحياة والموت (éros/thanatos) وحالات الجسد وهيأته كما أسلفنا وهذا يخبرنا في اعتقادي عن الطبيعة البدائية للصورة الملازمة للغريزة والتي رافقت الإنسانية في مراحلها التواصلية والتخمينية المبكرة، لذلك نجد أغلب المنتجات المُسَوِّق لها، يَرَوِّجُ لها عادةً عن طريق الصور دون الحجج، استثارة للغريزة وطلباً لرغباتها، اليسير تطويعها وإخضاعها.

غالبا ما تكون شبكة العلاقات بين كل هذه العناصر نسبية تختلف من فرد إلى آخر ومن ثقافة إلى أخرى، أو متشابهة إذا ارتبطت بالبيولوجية البشرية المشتركة بين جميع الناس (بخاصة تلك المرتبطة بالاستجابات الهرمونية والعصبية).

2.3.2 الصور القيمية:

وهي وحدات معنوية بسيطة ودلالات قاعدية، تعتمد نظاما من العلاقات للتأسيس لمفاهيمها، منها التماثل والتضاد والمقابلة والاستبدال والتركيب، الإضمار والتجلي والتقديم والتأخير، والاختصار والإطالة، والثبات والشتات، المعادة والموالة، خذلان الهزيمة ونشوة الانتصار، وحالات لغوية وفكرية ونفسية، إضافة إلى حالات اجتماعية وطقسية متعددة يصعب إحصاؤها...

3.3.2 الصور المجازية:

وهي من بين الصور، الأكثر تعقيدا والأكثر احتمالية وشتاتا، وتبقى إمكانياتها التأويلية كبيرة، لذلك تحفل بها صناعات الأدب التي تحاول الزجّ بزبائننا في عوالم التشويق والإثارة، والتي تضمّنها هذه الصور، باعتمادها المجاز الذي يُفرغ الشكل التواصلية الأول من محتواه السابق ويملؤه بمضمون ثانٍ لاحق وفق شبكة من العلاقات تقف على ما تراه مشابها أو مماثلا أو مجاورا أو مقاربا أو حتى مُلخصا...

4.2 طرائق اشتغال الصور:

كل الصور تستند إلى الحواس وعلاقة البدن البشري بباقي المخلوقات حية كانت أو جامدة، وعلاقتها بالزمان والمكان وبهم جميعا باللغة، والتأويل الذي ينطلق من الصورة في تكوثرها[#]، إنما ينطلق من هذه الشبكة المعقدة من العلاقات، ومن هنا يمكن أن تُؤوّل هذه العلاقات على أنها "تداخل بين الرغبة وعملية التخيل"¹ من خلال: الخرق الذي يمارسه التصوير على الشكل في حالة الصور الشكلية، وعلى الموضوع في حالة الصور النفعية، وعلى الزمان والمكان في حالة الصور المجازية، فالعملية التأويلية* هنا تُؤسّس

[#] - التكوثر مصطلح استحدثه الدكتور طه عبد الرحمن، وسنصل فيه لاحقا (ينظر الفصل الثاني من هذا العمل).

¹ - Jean-François, Lyotard (1971) Discours, figure, Edition Klincksieck, Paris, p279.

* - ينظر كتاب أمبرتو، إيكو، الإبداع المفتوح (l'œuvre ouverte) وحديثه عن علاقة التأويل بالتصور الفردي والجماعي للمكان والزمان.

لنفسها قاعدة تنطلق منها من خلال "المفارقة بين الاستعمال المحتمل (غير التصويري) والاستعمال المحقق (التصويري) للغة، (والتي) تخلق فراغا. وعلى المتلقي أن يملأه بعملية تكمن في ((إعادة ترجمة)) الصور إلى بنيات لسانية موافقة للمعايير"¹، أي نوع من اللغة التي تسبق الفكر كما في المعتقد الفلسفي الشهير.

¹ - هنريش، بليث (1999) البلاغة والأسلوبية، تر: محمد، العمري، أفريقيا الشرق، بيروت، ص103.

3. في بلاغة الحجج:

الحجاج ممارسة لغوية هدفها "حث النفوس أو دفعها لمزيد من الموالاة لمجموع التعاليم المعروضة عليها: فالحجاج الفعّال هو الذي يزيد في حجم هذه الموالاة بشكل يثير لدى المستمعين الفعل المطلوب منهم (القبول أو الامتناع) أو على الأقل هو الذي يخلق لديهم استعدادا للفعل في حينه"¹، فكأن الحجاج ذو طابع سلطوي، والحجاج أيضا "فعالية استدلالية خطابية مبناها على عرض رأي أو الاعتراض عليه، وممرها إقناع الغير بصواب الرأي المعروض أو ببطلان الرأي المُعْتَرَضِ عليه استنادا إلى مُواضَعَاتٍ ((البحث عن الحقيقة))"²، ودراسة الحجاج تفتقر دائما إلى بعض الملاحظات الخاصة بالمنطق عموما وبالصوري منه بخاصة، والحجاج كالمنطق "أداة صناعية لحسن توجيه عقلنا عند معرفة الأشياء (...)" وتقوم هذه الأداة الصناعية في النظر والتأمل الذي مارسه الإنسان، (على) جرد العمليات الأربعة الأساسية للفكر وهي التصور والحكم والاستدلال والترتيب"³. وينطلق المنطق من المعلوم من الأفكار ليصل إلى معرفة المجهول منها وهذه العملية في عُرْفِ المناطق تسمى استدلالا، والذي يكون إما استنباطا، انطلاقا من العام إلى الخاص، أو استقراء والذي يسلك الطريق المعاكس أي من الخاص إلى العام.

وهناك عنصر آخر تفتقر إليه الدراسات الحجاجية وحتى التصويرية في طموحهما للاكتمال وهو مشكل المقام أو المُسْتَمْعُ كما اصطلح عليه الأستاذ محمد العمري ترجمة لمصطلح (auditoire) لصاحبه (Perelman) بيرلمان، والذي يلزم دارس الحجاج والبلاغة عموما النظر في العلاقات الاجتماعية والمعطيات النفسية والأنثروبولوجية والتاريخية، وبالتالي العناية بالجانب السياقي المتأخّر مباشرة لعلوم الإنسان، فالحجاج عقد بين الخطيب ومستمعيه أو متلقيه، تواطؤ بينهما، تنازلات يقوم بها الطرفان خاصة

¹ – Chaïm, Perelman et Lucie, Olbrechtes-tyteca (2000) Traité de l'argumentation, Editions de l'université de Bruxelles, 5^e édition, Bruxelles, p 141.

ومن هذا المنظور، أي من منظور بيرلمان وتيتيكا، يملك الحجاج إمكانيات أيديولوجية وسلطوية كبيرة، فسمته -أي الحجاج- العنف والتسلط والتضليل، أي أنه ميكيافلي في تحقيق غاياته (براغماتي) واقعي تهمة النتائج التي يسعى إليها فالأهم في العملية الحجاجية من هذا المنظور ليس تجسيد الحقيقة بل فرض حقيقة.

² طه، عبد الرحمن (2000) في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، ط2، الدار البيضاء/بيروت، ص66.

³ – أنطوان، أرنولد وبيير، نيكول (2007) المنطق، أو فن توجيه الفكر، تر: عبد القادر، قنيني، المركز الثقافي العربي ط1، الدار البيضاء/بيروت، ص31.

المتقين، وصولاً إلى حقيقة موضوعية يكاد ينفرد بها الخطيب¹، وبذلك يكاد الحجاج يدّعي اليقين، رغم أنه لا يتدخل إلا في الحالات التي يكون فيها اليقين موضع طعن.

1.3. التساؤل والحجاج:

إن الوحدة الأساسية للعملية المعرفية هي الزوج: سؤال/جواب، "وذلك لانطواء مفهوم ((السؤال)) المأخوذ في حدها على معنيين أساسيين، هما: ((الطلب)) و((التداعي)) (...). ومعلوم أن فعل الطلب هو الشرط الضروري لحصول المعرفة (...). فكل سؤال يدعو إلى سؤال مثله أو ضده، وكل جواب يفتح باب السؤال حيث يظن أنه يوقف الاندفاع في هذا التداعي، حتى إن السؤال الواحد قد يتوالد في كل اتجاه ويتشعب تشعباً²، والسؤال يكون دائماً مرفقاً بعائق، بصعوبة، وإلزام باختيار ما، مما يخلق مسافة قبل الإجابة، وهذه المسافة هي التي تستدعي تساؤلات أخرى ترافق الإجابة بشكل آلي، وعندما يُوضع السؤال، يوضع معه في نفس الوقت رأيٌ مخالف ومن هنا فإن طرح السؤال في الغالب يعني بالضرورة الحجاج، وأن الحجة تعني الإتيان برأي أو موقف حول سؤال ما، وهكذا فإن الحجاج ينبثق من عملية التساؤل ومن صلبها، والسؤال منتهاه الإجابة، وكل إجابة تبقى إشكالا، وإن كان الجواب هو المتوخى من عملية المسألة، وفي هذا الموضوع، تظن الفلسفة المعاصرة أن الأسئلة في العملية المعرفية بعامة وفي الحجاجية منها بخاصة أهم من الأجوبة، فكل جواب يصير بدوره محطّ تساؤل، فيتحقق نماء المعارف مع إيقاع الأسئلة التي لا تقف عند حدود الإجابات المصاحبة لها، لكن الأجوبة مهمة أيضاً، وكذلك الأفعال مهمة فالابتسام والصدقة وغيرها يمكن أن تعلّمك الكثير.

2.3. الحجاج والمصطلحات المصاحبة له:

1.2.3. المحاجة ودحض الحجة : هي سلسلة من الحجج تنتهي بشكل كلي إلى تأكيد نفس

¹ - ينظر كتاب خاييم، بيرلمان، إمبراطورية البلاغة (l'empire rhétorique) حيث المحاجة طرف واحد يتسلط بحججه على الطرف الآخر من دورة التخاطب، لكن دون أن ننسى التداول على الحجج وعلى مواقع التسلط الحججي أثناء المحاورة.

² - طه، عبد الرحمن (2000) فقه الفلسفة، الفلسفة والترجمة، ج1، المركز الثقافي العربي، ط2، الدار البيضاء/بيروت ص11 و12.

النتيجة، كما أن المحاجة طريقة في تنظيم واستعراض الحجج أو تقديمها لدعم رأي أو تنفيذ آخر باستخدام نوع من الحجج المضادة للحجاج الأول.

3.2.3. الدليل والاستدلال: الاستدلال هو إما استقراء أو استنباط كما أسلفنا، وهو عملية تُوجّه الفكر بصورة يقينية ومقنعة، وبذلك يتخذ الدليل صورة استدلال تصير فيه النتائج منسجمة مع المقدمات التي انطلق منها، هذا من جهة، ويُحيل الدليل من جهة أخرى إلى الواقع، ليأخذ من ثمة مضمونا ماديتا تصبح بموجبه الوقائع والأحداث والوثائق بمثابة أدلة، ويتميز الدليل بميزة الحقيقة*، إذ أن كل ما يُحمل عليه يعتبر في غالب الأحيان حقيقيا.

4.2.3. البرهنة: هي استنباط موجه يُؤتّى به لتأكيد أو إثبات سبق نتيجة ما، وذلك بالاستناد إلى مقدمات مُعترف لها بميزة الصدق أو الحقيقة، وهكذا فإن صدق قضية بعينها يعتمد على صدق قضية أخرى مرتبطة بها وسابقة لها أو منبثقة عنها.

3.3. أنواع الحجج:

في تحاور الناس مع بعضهم يعتمدون آليات حجاجية يمكن رصد معالمها وطرائقها (رغم أن العبرة هي في استيعاب العلاقات بين الحجج على اختلافها، إضافة إلى نسقها الذي يجمعها آناء استعمالها وتحليلها) أي أن مُستعمل الخطاب ومحلله إنما يهتمون إلى جانب اهتمامهم بانتقاء واختيار الحجج التي سيقدمون، بترتيبها وتتاسقها ومناسبتها لبعضها وعدم تعارضها فيما بينها، وآليات الحجاج هذه، صنفها بيرلمان ومريديه من المدرسة الفروكوفونية¹ كما سيأتي بعد هذا التقديم المتعثر لأنواع الحجج:

*- في ظني، الحقيقة التي نبحث عنها من خلال التحاور ومهما كانت طبيعتها، تملك سلطتها في ذاتها ولا تحتاج إلى سلطة من الخارج لتدعمها أثناء البحث عنها من خلال المحاورّة والمشاورّة، لكن الكثير من الناس يُؤثرون التسلّط والإزام الآخرين بحقيقتهم عنوة، مهما كانت طبيعتها وغاياتها ووسائلها.

¹ - كل أنواع الحجج مقتبسة من الكتب التالية:

- Chaïm, Perelman (2002) L'empire rhétorique, LIBRAIRIE PHELOSOPHIQUE J.VRIN, 2^e édition, paris.
- Chaïm, Perelman et Lucie, Olbrechtes-tyteca, Traité de l'argumentation, Op.cit.
- Jean-Jacques, Robrieux (2000) Rhétorique et argumentation, NATHAN/HER éditions, 2^e édition, paris.

1.3.3. الحجاج شبه المنطقي:

والذي يقف على آليات المنطق الصوري والمفاهيم الرياضية، أي هو مجموع العمليات الحجاجية التي تتخذ من تجريد الوقائع مبدأ لها، منها الحجج التي تعتمد مبدأي المساواة والهوية (كالتعاريف) أو مبدأي عدم التساوي وعدم التوافق، أو الاعتماد على الثالث من بين خيارين يستحيل الترجيح بينهما، أو التعدي، أو استغلال علاقة الجزء بالكل أو العكس، إضافة إلى التمثيل والنمذجة...

2.3.3. الحجاج القائم على التجريب والاختبار:

في هذا النوع من الحجاج ما يعتمد الخلط الظاهر بين السببية والتعاقب الزمني للأحداث، وهناك من الحجج التي تنظر إلى نفعية النتائج، منها التي تنطلق من مواضع الكم أي التي ترى الأكثر عددا أكثر نفعاً، ومنها التي تنطلق من مواضع النوع أي التي ترى في الأفضل نوعاً، نفعاً أكبر. وهناك من الحجج التي تستمد سلطتها الإقناعية إما إثباتاً أو دحضاً من العملية السردية أي سرد واقعات مضت لتدعيم قول أو فعل ما، وهناك أيضاً الحجج التي تستند إلى الأخلاقيات كالتضحية والإسراف والتجاوز وغيرها...

3.3.3. حجاج الاستفزاز والإكراه:

ومن الاستفزاز في الحجاج ما يعتمد الأسئلة المثيرة للجدل، والمفارقات والسخرية، أما الإكراه فهو كالجوء إلى مجموع القيم الاجتماعية (أي سلطة الأعراف المتوابع عليها) الاستناد إلى الحكم بالعادي والمعقول، واللجوء إلى المواضيع الشائعة أو الأفكار المبتذلة* وهناك أيضاً المغالاة والاستدلالات الزائفة والإفراط في استثارة العواطف... فإلى هذا تنتهي حدود العملية الحجاجية[#]، لتتجاوز بعد ذلك أعراف المحاور.

*- وهذا ترجمة لمصطلح lieux communs.

[#]- والذي يبدو من كل هذا الذي شاهدنا في دراستنا للعملية الحجاجية هو أن الحجاج يحاول أن يكون مرادفاً للحقيقة أو على الأقل يطمح لأن يكون الطريق المؤدية إليها، والحجج في مقارعتها لبعضها تحاول بالفعل الوصول إلى الحقيقة وإن لم يتحقق لها ذلك، وهذا هو الفرق بين الصور والحجج فإن كانت الأولى تطمح لتمثيل الحقيقة، فالثانية تطمح لأن تكون تجسيدا لها، أي أن الصور تود أن تكون شكلاً فقط للحقيقة مبتعدة بذلك عن المجازفة بنفسها في الوقوع في نوع من التفليق إذ هي ادعت أنها الحقيقة، وهذا الذي أغرى الدارسين المحدثين بها بوصفها وحدة للتحليل، في حين تودّ الحجة أن تكون مضمونا للحقيقة، جوهرها لها معرضة نفسها للنفاق وأنواع التقلبات التي تسمي العملية الحجاجية ذاتها والتي لا يمكن في تصور الناس أن تسم الحقيقة، التي فيما يبدو، صفتها الثبات.

4. في بلاغة المقام:

والمقام أو القرينة أو السياق "ليس أمراً مُعطى دفعة واحدة، إنما يتشكل قولاً إثر قول"¹ وهو ما يجعل منه أكثر المكونات البلاغية تَشَطُّبًا، حيث لا يمكن التَّحَكُّم في التداخل بين مستوياته التي تُوافق إلى حدٍّ كبير مستويات تشكيل الصور والمَعْرُوضِ لها آنفاً، لأنه في نهاية الأمر: السياق مجرد صورة نتلقاها، لذلك "يحصل دوماً خلط وانزلاق يحولان الغاية الرسمية"² للخطاب فيه، فعندما "نبرح أنواع الخطابات المُنمَّطَة جداً، فإن السياق يبدو وكأنه نتاج بناء المتفاعلين: كثيراً ما تكون طبيعة نوع الخطاب ودور المشاركين وطبيعة الإطار الزمكاني موضوع صراعات ومفاوضات، في نهاية التخابط يمكن للسياق أن يختلف كثيراً عن السياق الذي كان عليه في البداية والمنطلق، على الأقل لأن المعلومات والسلوكات المعتمدة في التفاعل قد ساهمت في تحويله"³، إذاً كما هو في المقولة الشهيرة "كل مقام مقال" أو لنقل لكل مقال مقام بل مقامات، مواطن يقوم فيها ومن خلالها البليغ الخطيب، والمفارقة أنها مواطن تحدّ من تشطبي الخطاب وتزيد في نفس الوقت من إمكانيات تأويله، دون الوقوع في نوع من الغلو السياقي (hyper-contextualisation) وهذه المواطن أو المقامات نوعان:

1.4. أنواع المقام:

1.1.4. مقام الهيئة: وهو مجموع المقامات الخارجة عن اللغة المرتبطة بحالة الخطيب والخطاب والمُخَاطَبِينَ المظهرية، أي بالمخطط الخلفي (arrière plan) وهو أيضاً مجموع الحالات النفسية والتسويقية في بعدها الفردي من قصدية وكاريزمة على مستوى الخطيب من جهة، وجاهزية وطواعية أو معاندة على الطرف المقابل أي على مستوى الجماهير، وهو أيضاً مجموع المواضع المرتبطة بطبوغرافيا الموقع ومعطيات المجتمع والثقافة والتاريخ، والمؤثرة جميعاً في سيرورة الخطاب، وهو أيضاً مجموع خلفيات الخطيب والمستمعين والدارسين على السواء.

¹ - آن، روبرول وجاك، موشلار (2003) التداولية اليوم، علم جديد في التواصل، تر: سيف الدين، دغفوس ومحمد الشيباني دار الطليعة، ط1، بيروت، ص77.

² - دومينيك، مونقانو (2005) المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب، تر: محمد، يحياتن. ط1، منشورات الاختلاف ص27.

³ - المرجع نفسه، ص27.

2.1.4. مقام البنية: وهو مجموع المقامات اللغوية المرتبطة بحالات البناء اللغوية، أي البنيات المتوآثرة المُعَادُ صياغتها، أو البنيات المسكوت عنها والمفتعل السكوت عنها، وهو أيضا الإحصاءات اللغوية التي طَعَمَت نظريات الأجناس الأدبية، وأنواع الكتابة، وتعدد الأصوات والتناص.

3.1.4. العلاقة بين المقامين: هذان النوعان ليسا منفصلين عن بعضهما، بل كلُّ منهما يُكَمِّلُ الآخر، ولا بد منهما عند التعامل مع الخطابات على تنوعها ليكتمل الفهم، فالاقتصار على سياق البنية وحده، سيجعل النص بيئة مغلقة تقتصر على ما تفيد الألفاظ من دلالات ومعان، وتَحْرِمُ الباحث من البيئة الخارجية المحيطة بالنص، والوقوف عند دلالة سياق الهيئة وحده، تجعل الباحث يحوم حول حمى النص دون الولوج إليه، لذلك على المحلل أن يستعين بالسياقين، لأن الخطاب الذي نحله يحيا فيهما مجتمعين وإن استغنينا على واحد منهما اضطررنا ذلك إلى استعمال صفة الموت على عناصر دورة التخاطب كاستعارة مبتذلة نمثلُ بها قصورا منهجيا.

2.4. بلاغة المقام والتداول:

يُحِيلُ لفظ التداول على العلاقات القائمة بين العلامات في العملية التواصلية ومستعملها وطرائق استعمالها وآثارها، إضافةً إلى التفاعل الحاصل بين هذه العناصر جميعا و"التداولية تنطلق من هدفٍ أساسي هو استثمار الممكن والمتاح من الآليات لتوصيل رسالة لغوية معينة وجعل المعني بها يعيها ويتحرك في إطار إنجازها"¹، أي التداولية منظورا إليها في بعدها القصدي التواصلية، ومن هنا نصل إلى المستوى الثاني من التداول "حيث يتم استثمار كل تلك العناصر لتوضيح مدى فاعلية اللغة في المناورة بين الإظهار والإخفاء"²، أي المستوى العملي الإنجازي.

وقد تحيل التداولية على المعنى الذي يتجاوز مقاله، وقد تُحِيلُ على العناصر اللغوية وإشارتها لمراجعها، وقد تحيل أيضا إلى العقد الموجود بين طرفي التخاطب والذي يضمن التواصل بينهما من طريق الانخراط في فضاء الخطاب وتأويله، ونرى هنا أن "تعاضد البعدين التواصلية والإفهامية في أي عملية-أو مقاربة- تداولية تنبثق عنها حتما محاولات

¹-محمد سالم محمد الأمين، الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة، المرجع السابق، ص175.

²- المرجع نفسه، ص176.

ورؤى تأويلية مختلفة باختلاف الكفاءات والسياقات والمقامات، ذلك أنه لما كانت البراغماتية-التداولية- تتناول أساسا المسارات التواصلية... فإن هذا مما يجعلها في بؤرة العلاقة بين العلامة ومُرسلها ومُؤولها، هذا المؤول الذي عليه أن يُمَيِّز بين مُقْتَرَبَيْن، أو على الأصح مسارين تداوليين هما: التداولية المعنوية والتداولية التواصلية: حيث تُعنى الأولى بكيفية تمثيل الظواهر التداولية في أي نظام دلالي، في حين تُعنى الثانية بكيفية تحليل-تأويل- الظواهر التداولية التي لها علاقة بالمسار التواصلية¹، ومن هنا نرى أن "البلاغة تداولية في صميمها، إذ إنها ممارسة الاتصال بين المتكلم والسامع بحيث يَحُلُلان إشكالية علاقتهما مستخدمين وسائل محدّدة للتأثير على بعضهما"²، وأيضا يمكن القول إن التداولية بلاغية في صميمها، فالتفاعل الحاصل بين المتكلمين والسامعين يتم بالاستعانة بالآليات التصويرية والحجاجية وفق معطيات المقام.

4,3. المعنى والسياق:

يمكن القول إن المعنى هو المحور الذي ارتكز عليه البحث الفلسفي طوال تاريخه، بل هو موضع اهتمام المشتغلين في علوم الإنسان واللسان على السواء، لكن يبقى فلاسفة اللغة أكثر اشتغالا بالمعنى من غيرهم، فقصة فلسفة اللغة عبر مراحلها قصة تروي فكرة المعنى، فما هو المعنى؟ والإجابة على هذا السؤال البسيط غاية في الصعوبة. لكن دعونا نقترح بعض التصورات لكلمة معنى: كثيرا ما نستعمل المعنى كمرادف للقصد، أو الإشارة إلى شيء ما، أو نستعمله بوصفه علاقة بين الموضوع وممثله (بنوع من الاصطلاح البورسي نسبة إلى (Pierce)). في مجال اللغة مثلا: هناك معاني مفردة (للألفاظ وحدها) وأخرى سياقية (أي الألفاظ في سياقها اللغوي والخارج لغوي). هناك نظريات عدة تناولت المعنى، غير أن تقديم كل هذه النظريات في مقامنا هذا ضرب من المستحيل، لذلك سنقتصر على نظريتين اثنتين تخدمان موضوعنا -أي المعنى كما عالجه فلاسفة أكسفورد* (Oxford)- على أنه قبل الخوض في ما قاله أوستين (Austin)

¹ محمد سالم محمد الأمين، الطلبة، المرجع نفسه، ص189.

² المرجع نفسه، ص175، 176.

*- وهم مجموعة من الفلاسفة شكّلوا مدرسة تمثل تيارا في فلسفة اللغة وهو الفلسفة التحليلية، التي تعرضت بالدرس للغة اليومية من وجهة نظر منطقية منافسة في ذلك مدرسة كمبريدج (Cambridge) بوجهة نظرها الرياضية.

وتلامذته، وجب البدء بالأصل الفلسفي للمدرسة أي آراء فيتجينشتاين (Wittgenstein) الأول والمناطقة الوضعيون، وتناولهم لمسألة المعنى، فالمعنى عند هؤلاء غير موجود خارج مبدأ التحقق¹، فالقضايا التجريبية والتي يمكن الحكم عليها بالصدق أو الكذب، هي القضايا الوحيدة التي تعتبر حقيقية لأنها النوع الوحيد الذي يمكن التحقق منه، إلا أنهم يقبلون قضايا الرياضيات والمنطق رغم أنها فارغة تجريبيا، وذهب فيتجينشتاين إلى أنها تحصيل حاصل (tautologie) وهي ليست من القضايا التي يُتَحَقَّق منها²، وإنما هي مما يبرهن عليه، إنها ليست صادقة كما هو حال القضايا التجريبية ولكنها شرعية، ومن ناحية أخرى فإن قضايا الميتافيزيقا لا هي بالتجريبية ولا هي تحصيل حاصل، بمعنى أنه لا يمكن أن تكون مما يتحقق منه ولا مما يبرهن عليه إذ لا يمكن أن تكون صادقة ولا شرعية ومن ثم فهي ببساطة خالية من المعنى³، وترتب عن كل هذا إقصاؤهم لعلم الأخلاق وعلم الجمال والميتافيزيقا نفسها من مجال العلوم، لأن المناطقة الوضعيين يرون أن معظم إشكالات الميتافيزيقا، إشكالات زائفة، وأن معظم التعبيرات التي تمتلئ بها كتب الفلسفة من جنس العبارات الإنشائية التي لا يمكن التحقق من صدقها أو كذبها، فهي بالضرورة فارغة من المعنى وإن كانت تبدي غير ذلك، فيعتبر المناطقة الوضعيون أن الجمل الإخبارية وحدها من تملك معنى، لأنها تقدم تصورا للواقع وبالتالي يمكن التحقق من صدقها أو كذبها بإحالتها على الواقع الذي تصوره⁴، لكن يمكن نقد كل هذا على الأقل بنقد المبدأ الأساسي في هذه النظرية، أي التحقق الذي ليس بالذي يمكن التحقق منه بالتجربة ولا بالذي يمكنه الحديث عن نفسه أنه تحصيل حاصل، إضافة إلى أن الأشياء التي لا يمكننا التحقق من صدقها تجريبيا وحكمنا عليها بالكذب، لم نبرهن أيضا على كذبها تجريبيا.

والذي أغرى بالحكم بالكذب أغلب الفلاسفة المحدثين بخاصة منهم الماديين، وهذه الفراغات في نظرية التحقق للمعنى، هي ما دفع بفلاسفة أكسفورد إلى البحث عن نظرية جديدة للمعنى، تكون أكثر ملاءمة لطبيعة اللغة والبحث الفلسفي، وقبل أن يشرع هؤلاء

¹ - إسماعيل عبد الحق، صلاح (1993) التحليل اللغوي عند مدرسة أكسفورد، دار التنوير، ط1، بيروت.

² - voir Ludwig, Wittgenstein, Tractatus logico-philosophicus, Op.cit.

³ - إسماعيل عبد الحق، صلاح، التحليل اللغوي عند مدرسة أكسفورد، المرجع السابق.

⁴ - المرجع نفسه.

الفلاسفة -ومن قبلهم فيتجينشتاين نفسه صاحب النظرية الأولى- قبل أن يشرعوا كلهم في تقديم نظرية جديدة، حاولوا اجتثاث النظرية القديمة من جذورها، وكان ذلك بالبحث عن الأصل المنطقي لنظرية التحقق والذي يتمثل في النظرية العلاقية أو الاسمانية، ومؤدى هذه الأخيرة أنه يجب التمييز بين اللغة من جهة والواقع من جهة أخرى¹، وأن نقول إن أية كلمة لها معنى، وهو العلاقة الاسمية التي تربط الكلمة كصوت وبين شيء موجود في العالم الخارجي، والعلاقية معقولة إذا تعلق الأمر بأسماء الأعلام، فمعنى اسم العلم هو الشخص الذي يشير إليه هذا الاسم، لكن هذه النظرية تفقد معقوليتها بمجرد الحديث عن كلمات مجردة من قبيل الحروف والأفعال والأحوال... وغيرها²، حتى لا نتحدث عن المصطلحات الفلسفية، وهذه الصعوبات في الوصول إلى ما المعنى؟ إشكالنا الذي طرحنا في البداية تجعلنا نطرحه مرة أخرى، ويجيب فلاسفة أكسفورد بأن الوصول إلى معنى الكلمة يكون بتوضيح الطريقة التي يتم بها استعمال هذه الكلمة. والقول بالاستعمال في المعنى أصله كتابات فيتجينشتاين المتأخرة (أي فيتجينشتاين الثاني كما يحلو للبعض تسميته) في تشبيهه اللغة بلعبة الشطرنج*، فالكلمات والتعبيرات متنوعة كتتوع قطع اللعبة والوظائف التي تؤديها نفس الكلمات والتعبيرات أيضا متنوعة كتتوع وظائف نفس قطع اللعبة، وكما توجد أنواع عديدة مختلفة من الحركات كذلك توجد أنواع عديدة مختلفة من المعاني التي لا يمكن أن تتطابق جميعها مع استعمال الكلمة التي يقال أن لها معنى³، إذن يمكن القول أن كتابات فيتجينشتاين الأولى أسست لنظرية التحقق للمعنى، وبعد ذلك أسست كتاباته الثانية لنظرية مناقضة هي نظرية الاستعمال، والتي تبنيها أعلام مدرسة أكسفورد. والذين من تأثرهم نجدهم يمثلون بلعبة كما مثل فيتجينشتاين، لكنهم يخالفونه نوع اللعبة فيمثلون بالكرة التي تلعب بها كرة القدم الأمريكية، فعندما نعلم الطفل معنى الكرة فإننا نعلمه معنى استعمالها، وسيختلف معنى الكرة لديه باختلاف ما تعلمه من استعمالاتها الممكنة. إذا فالنقطة الأساسية التي يتفق عليها فلاسفة أكسفورد هي: تعريف المعنى في حدود الاستعمال اللغوي، وإذا كان هناك توكيدا على أن نظرية الاستعمال تتبثق من

¹ - إسماعيل عبد الحق، صلاح، المرجع نفسه.

² - المرجع نفسه.

* - وهو نفسه التمثيل الذي استعان به سوسير.

³ - المرجع نفسه.

كتابات فيتجينشتاين المتأخرة، فإن فلاسفة أكسفورد طوروا هذه النظرية وأضافوا إليها أبعاداً جديدة تميزهم كتيار من تيارات الفلسفة التحليلية، فالمعنى عندهم مرتبط دائماً بالسياق الذي تُستعمل فيه الكلمة، وإذا كان فلاسفة أكسفورد قد اتفقوا على نظرية الاستعمال للمعنى، فإن هذا الاتفاق أصله اتفاق آخر على رفض نظرية إمكانية التحقق للمعنى، تلك النظرية التي رأت في العبارة الإخبارية النموذج الذي يجب أن تُبنى عليه أية نظرية أخرى تريد أن تكون ذات معنى. وهذا يطرح إشكاليين على الأقل: أولاً ليس هناك من منهج للتحقق من المعنى في أغلب ما نرى أن فيه معنى. والثاني والأكثر خطورة بالنسبة لفلاسفة أكسفورد، هو ارتباط التحقق بالصدق والكذب، واللذان يخرجان جملاً ذات معنى من دائرة المعنى لا تمت بصلة للصدق والكذب: وهي الجمل الإنشائية والتي كانت محور دراسات فلاسفة أكسفورد، وقد تناول أوستين في نظريته عن أفعال الكلام، أنواع هذه الجمل بالدرس، بهدف البرهنة على أن تحديد الفعل الكلامي الذي يَستعمل الجمل الإنشائية هو تحديدٌ لمعنى هذه الجمل، فالكلمات ترتبط بأنواع معينة من أفعال الكلام وهي تستعمل لأداء أنواع معينة من الأفعال الكلامية.

لكن الذي لاحظته سيرل هو أن الكلمة المستعملة في نفس السياق وبنفس شروط الاستعمال لا تؤدي بالضرورة الفعل الكلامي المنوط بها والذي قال به أوستين أيضاً، فالكلمات تقول شيئاً ما باستعمالها استعمالاً مخصوصاً، ولا تقول كل شيء، وحاول سيرل الخروج من هذا المأزق باقتراحه البحث عن كيف في المعنى عوض البحث عن الماهية: أي البحث في كيف تستعمل الكلمات في الفعل الكلامي، عوض البحث عن في ماذا تستعمل¹. لكن تظل هذه الدعاوي تنظر إلى قصد المتكلم وكيفية إنتاجه لفعل الكلام دون كيفية تلقيه وهذا الذي استدركه هير (Herr) على سيرل (Searl) أي الاهتمام بالمتلقي في إدراك المعاني في الكلمات المستعملة في أفعال الكلام، وهذه الاحتمالية في إنتاج المعنى وإدراكه فتحت آفاقاً جديدة في ممارسة التأويل ودراسته.

4.4. السياقية وحدود التأويل:

السياقية هي السياق في بعده الفلسفي، السياق بوصفه مُطلقاً لمنهج يبحث في معاني الأشياء، أي أداة تعتمد على عملية التأويل "فالانتقال من القصيدة التواصلية للخطيب إلى

¹ - إسماعيل عبد الحق، صلاح، المرجع نفسه.

قصديته الإخبارية تمر (...) من طريق عملية تأويلية تستند إلى آلية استدلالية وتأكيد للفرضيات، والمنطلقة من المقدمات (السياق) إلى النتائج¹، وهذه المعاني التي يستقبلها المتلقي في شكل معلومات تنتظم وفق مداخل تُعنى بالمفاهيم تبعاً للمداخل التالية:

أ- المدخل المنطقي الذي يجمع كل المعلومات في نسبتها إلى العلاقات المنطقية (استلزام تناقض، إلخ.) التي يقيمها المفهوم مع المفاهيم الأخرى.

ب- المدخل الموسوعي، والذي يجمع كل المعلومات في نسبتها إلى المواضيع المناسبة للمفهوم والتي تسمح إذن بتحديدده.

ج- المدخل المعجمي، والذي يجمع نسخ المفهوم باللغة الطبيعية².

لكن المعلومات التي تأتي على ذهن المتلقي، ليست كلها وليدة هذه المفاهيم وآلياتها، بل هي قادمة من تأويلات سابقة، ومن نظرة للعالم مشتركة، والتي "مصدرها الذي يصطلح عليه سبيربر وولسن الذاكرة متوسطة المدى. بالنسبة إليهما، في الواقع، بجانب الذاكرة طويلة المدى التي تجمع معلومات متعلقة بالمفاهيم، هناك ذاكرة متوسطة المدى بقدرات محدودة لتحافظ بدورها لمدة محدودة أيضا على المعلومات المعالجة لتوها"³، وهذه القدرات المحدودة والتي يستند عليها حقلَي التعليم والإعلام في أدائهما لوظيفتيهما التي توجهها (اللوبيات) أو الجماعات الضاغطة والمصالح الاقتصادية الضيقة والفرص السياسية، وهذا ما تستغلّه فيما بعد الدعاية والتضليل ليتاخما بذلك حدود التأويل*، في محاولتهما الوصول إلى أذهان الأغلبية.

¹ – Anne, Reboul et Jacques, Moeschler (1998) pragmatique du discours, de l'interprétation de l'énoncé à l'interprétation du discours, Armand colin, paris, p43, 44.

² – Ibid, p46.

³ – Ibid, p50.

* – والتأويل المرتبط بالاحتمالات السياقية مرّده بالنسبة لسبيربر وولسن إلى قيمة من بين اثنتين تعرضت لهما البلاغة العربية مطوّلاً وهما المناسبة والاعتدال، والمناسبة تقرّها البلاغة العربية أداة تتقن بها اللغة، ومع سبيربر وولسن أصبحت أداة تساعد على اختيار المتلقي واحدا من المفاهيم والمعلومات العدة، خلال العملية التأويلية، ورغم أن القيمتين يكتنفهما الكثير من الغموض والنسبية إلا أن هذا في طبيعة عمل البشر الذي لا يمكن أن يتّصف بالكمال ويجب أن يقر بالنقص الذي فيه.

5. إستراتيجيات التأويل البلاغي:

للبلاغة مُستَوَيَيْن: مستوى حجاجي يطمح للإقناع، وآخر تصويري يرمي إلى جلب الانتباه إليه، ويمكن للحجاج أن يكون مغريا ويمكن للتصوير أن يكون مقنعا، لكن الأصل فيما يبدو هو كما أشرنا إليه أولاً. فالتخييل والإقناع داخل النسق البلاغي "يلتقيان في أنهما خطابان قائمان على الاحتمال، الاحتمال توهيما وترجيحا، التوهيم في التخييل والترجيح في التداول الحجاجي"¹، والبلاغة سياق يحد من شتات واحتمالية الصور والحجج من جهة، وهو من جهة أخرى حدث واحتمال يساهم في تخصيص كلاً من فعلي الإبداع والقراءة البلاغيين. والبلاغة أيضاً: مُرسِلٌ بليغ أو بعضٌ منه، عارفٌ بالكثير أو القليل من فنون البلاغة وصناعاتها تأليفاً، ومتلقٍ يُحلل بما تيسر له من أدوات التحليل، تأويلاً.

وإن كانت البلاغة الأولى تنزع لأن تكون تعليمية للمريدين، فإن البلاغة الثانية تزعم أنها منتشرة بين الناس ليتسنى لكل واحد أن يزيد فيها ويُقص، وهذا كله يجعل البلاغة المعاصرة مُطالبَةً بالوقوف عند عمليات البناء والتحليل، والفهم والتأويل، في تحريك المستمعين والتأثير عليهم، وقياس درجة تفاعلهم مع ما يُوجّه إليهم، عبر مختلف قنوات الاتصال"²، أي إن البلاغة أصبحت مُطالبَةً إلى جانب وظيفتها القديمة في تقنين الخطابات، بتفصّي آليات التحليل التي تنتقي من أدواتها، وآليات التلقي التي تخضع لنفس هذه الأدوات البلاغية، وهذا يفتح الأبواب وحتى النوافذ أمام كل ما هو إيديولوجي "وتصبح الإيديولوجية، بما هي كذلك، لا تأويلاً للعالم أو قراءة للواقع، وإنما لغةً للغة وتأويلاً لشيء مؤوّلٍ معيش. والأهم من ذلك أن الأيديولوجية ستُقل من الأذهان إلى الأعيان، وتخرج من وعي الناس لتسكن ((الواقع)) ذاته، أو لتخره وتحدث هوةً وتباعداً داخله، ستصبح الأيديولوجية مؤسسة من مؤسسات المجتمع وجهازاً من أجهزته، بل مستوى من مستويات التشكيلة الاجتماعية، وستغدو الأوهام الإيديولوجية أقنعة ينبغي تأويلها، وتأويل تأويلها"³، وما يساعد على ولوج الأيديولوجية إلى فعل التأليف والقراءة على السواء هي المسافة التي تخلقها المستويات البنيوية الأوائل: من تحديد للموضوع واستعمال وتحليل للمستوى الأول اللغوي (مجموع الأصوات، ومجموع المقاطع

¹ - محمد، العمري، البلاغة الجديدة، بين التخييل والتداول، المرجع السابق، ص11.

² - محمد سالم محمد الأمين، الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة، المرجع السابق، ص9.

³ - عبد السلام، بنعبد العالي، ثقافة الأذن وثقافة العين، المرجع السابق، ص51.

والكلمات، مجموع التراكيب)... ثم المستويات الثواني (الميتا-بنيوية) من حالات نفسية واجتماعية وظروف محيطية، والتي تُختصر عادة في لفظي السياق أو المقام، وهذه السلسلة المعقدة من بناءٍ وهدمٍ وإعادة البناء ما يمنح الفرصة لفعلي القراءة والتأليف من استثمار طاقات التأويل واحتمالاته، وبلاغة البناء أو الهدم وإعادة البناء تصبح هنا إمكانية إيديولوجية، "وهذه كلها عمليات تتيحها القراءة من جهة والنص من جهة ثانية، (...) فهو -النص- حامل لعدة تجارب وخبرات يمكن من خلالها اعتباره عملية جمالية متواصلة بالقراءة. ولعل هذا ما يجعل النقاد يتحدثون عنه باعتباره بنية دلالية يتم من خلالها إنتاج المعنى من لدن القراء الأكفاء، وهذه البنية الدلالية تنتجها ذات فردية أو جماعية ضمن بنية نصية منتجة، وفي إطار بنيات ثقافية واجتماعية محددة، ومن خلال هذا التضافر بين العناصر الإنتاجية والبنيوية يكتسب النص انفتاحه على مختلف التأويلات المنسجمة مع وحداته وآفاقه النوعية، الدلالية والإنتاجية"¹، إلا أن فعل القراءة في نظريات التلقي يشترط الإحاطة بآليات القراءة ذاتها، وبالتالي يفرض علينا الفصل بين القراءة الإستيمولوجية وقراءة الجماهير، رغم انتمائهما إلى نفس جنس القراءة، إلا أن ثمة اختلاف في درجة وعي كلٍ منهما، وكذلك فعل الكتابة الذي يختلف باختلاف درجة وعي المؤلفين بقُرَّائهم المحتملين، "وإذا كانت القراءة مُحتملة، فذلك لأن النص غير مُغلق على نفسه، بل مفتوح على آخر، والقراءة تعني، في كل فرضية، ربط خطاب جديد بخطاب النص. هذا الربط لخطاب بخطاب، يشي في صياغة النص ذاتها، بقدرة أصلية على الاستئناف، التي هي ميسمه المفتوح. والتأويل هو النتيجة الملموسة لهذا التسلسل والاستئناف"²، والإبداع*

¹ - محمد سالم محمد الأمين، الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة، المرجع السابق، ص62.

² - بول، ريكور (2004) من النص إلى الفعل، أبحاث التأويل، تر: برادة، محمد وبورقية، حسان، دار الأمان، ط1 الرباط، ص105.

*- والإبداع يُعرّفه إيكو في مؤلفه الإبداع المفتوح، على أنه رسالة غامضة في الأساس، أي أنه مدلولات متعددة تتعايش داخل دال واحد، ويرى إيكو أنه يمكن لهذا الغموض أن يصبح غاية في ذاته: وعندها لا يمكن للغموض أن يصبح مجرد صدفة بل سيتحول إلى دعامة في العمل الإبداعي، ورغم أن إيكو يرى أن هذا الغموض قد يكون مُفْتَعلاً من طرف المؤلف الذي يستهدف قارئاً نموذجياً، إلا أن الأمر قد يكون تلقائياً تتحكم فيه العملية القرائية التي تربط المؤلف والإبداع والقارئ على السواء، ويرى إيكو أن العمل الإبداعي المُسْتَهْلَك يخضع لاحتمالين: فإما أن يكون تاماً لا يزيد عليه أحد، باعتبار أن المؤلف ضبط المعنى واحتمالاته، أو أن يكون العمل الإبداعي مفتوحاً على مشاركة المتلقي في إنتاجه باعتبار ثقافة هذا المتلقي وتأويلاته وأذواقه وأحكامه... لكن مهما ضُبِطت احتمالات المعنى فهناك دائماً ما يشارك المتلقي في إنتاجه.

(مهما كانت نكهته ومزاجه، أسلوبه وتصنيفه وجنسه) "في نفس الوقت مقامٌ و(مقال) يجتازه الكثير من التناقض. فخصوصية خلقه، ومسيرة مبدعه لا تجعلان منه شيئاً آخر غير نوع من السير الذاتية، لكن تاريخ تلقّيه يستدعي الكثير من العوامل، ليصير شيئاً فشيئاً تاريخاً كلياً"¹، وهنا تلتقي حدود التأويل بضرورته "فكل كائن بشري سوي يعير الانتباه إلى ما يحيط به من ظواهر الكون فيريد أن يتعرّف على تفاصيل ما ظهر منها وتقوده عملية التعرف على الظواهر إلى طلب ما خفي منها وما بطن. وإذا كانت الظواهر والأفعال أو ضروب السلوك لا تتلاءم مع ما يستتبطه من معارف وأعراف فإنه يلجأ إلى عملية تأويل الظواهر أو ضروب السلوك أو الأفعال لجعلها منسجمة متناغمة مع معارفه الخلفية، وهذا يعني أن الكائن البشري يعتقد في شيء أنه أصل أو أول أو أساس، وأن هناك شيئاً ثانوياً أو فرعياً يمكن أن يرجع إلى الأصل أو إلى الأول أو إلى الأساس. وبهذا الاعتقاد يعمد إلى التأويل برد الغائب إلى الشاهد"²، أي أن التأويل أمر مُغَيَّب مُرْجَأٌ إدراكه، لذلك تَكثُرُ التأويلات وتتعارض وربما تتنافس داخل الحقل المعرفي الواحد المشترك، لكن هذا لا يمنع من وجود قواعد تنتهجها، وطرائق تسلكها العملية التأويلية القرائية، والتأويلية التأليفية على السواء.

والتأويل* المشترك بين فعلي القراءة والتأليف، يطمح إلى تجاوز المحاكاة السلبية بالانتقال من المعاني الحرفية إلى المعاني المجازية، من طريق جدلية بين المؤلف والنص أو الخطاب-بوصفه مؤسسة اجتماعية- والقارئ، فكل هؤلاء يَدَوّنُون إثبات وجودهم من خلال الآخرين ومن خلال المشترك بينهم من خبرات وسنن ثقافي وقدرة على الاستيعاب والفهم والتي غالباً ما يحتويها أفق الانتظار لديهم جميعاً أي لدى المؤلف والقارئ والنص

¹ - Antoine, Compagnon (1998) le démon de la théorie, littérature et sens commun, Edition du seuil, France, p246.

² - محمد، مفتاح (2001) التلقي والتأويل، مقارنة نسقية، المركز الثقافي العربي، ط2، المغرب، ص217.

* - وفعل التأويل شديد الارتباط بالمعتقد، فهو إما حقيقة مطلقة مرتبطة بإله واحد في ديانات التوحيد، أو هو حقيقة متعددة تعدد آلهة الوثنيين، أو هو لا وجود للحقيقة أي شيء يقترب من عدم كما يفهمه الملحدون خاصة منهم نخب الحداثة وما بعدها، وبتعبير آخر إما أن التأويل مرتبط بالله، أو بما يماثل هرمس اليونان المشتقة من طبيعته الهيرمينوطيقا، أو أن التأويل مجرد وهم عابر، وإذا كان الوهم والتعدد ممكنين فإن الحقيقة المطلقة الواحدة بالضرورة ممكنة أيضاً، لكن الإنسان إن تسنى له الوصول إليها فليس بمقدوره أن يميزها -أي الحقيقة المطلقة- عن أنواع التأويل الأخرى وإلا أصبح مُتَأَلِّهاً، وهذا ما يحدث فعلاً عند الذي ينسب لنفسه معرفة هذا النوع من الحقيقة، وهذا في حالات التأويل الثلاث، فالتأويل البشري متعدد دائماً، لكن لا يمكن سحب التعدد على ما هو مطلق، أو العكس.

على السواء، وعلى كلٍّ منهم استشراف معاني أفق الانتظار. وفعل التأويل يعتمد تشفيراً أولياً ومن ثمَّ فكُّه، غاية ذلك فهم السَّنَنِ اللغوي الأول، ثمَّ يلي هذا تشفيراً ثانياً يحاول فهم السَّنَنِ اللغوي الأول في إطار المعطيات النصية أو الخطابية الخارجة عن اللغة المحيطة والمتداخلة مع المعطى اللغوي، بمراجعة الاحتمالات الدلالية الممكنة واختيار الأنسب لملى الفراغ المُخلف من جراء المسافة بين المعطيات الأوائل والثواني، وهنا يأتي الدور على التأويل الثالث الذي يُعنى بالآليات والطرق التي سلكها التأويلين الأول إلى الثاني، ويمكن بنفس المنهج استحداث قراءة رابعة وخامسة... لكن تبقى من جنس الثالثة (رغم أنني لا أنتمي إلى المعتقدين في مثالية العدد ثلاثة ولا باقي الأعداد) وهنا يتّضح لنا أصل تشعب التأويل وانفلاته، فالذوق يختلف بين الناس، وكذلك تختلف المرجعية الثقافية والمستوى المعرفي، والانتماءات على اختلافها من طبقات اجتماعية وحقول بحثية، ونزوع سياسي ومصلحة اقتصادية، ومذاهب دينية... وغيرها.

6. بلاغة الخوف من الإسلام*:

وهنا سيكون ترتيب العناصر أكاديميا بحيث سنحاول تصنيف المادة البلاغية المُخوّفة من الإسلام وفق المعطيات النظرية التي قَدَّمْنَا آنفاً، أي من خلال الصور والحجج والمقامات، التي يتلقها أو ينتجها بعض أفراد المجتمع الجزائري، دون الإطالة مع المنتهى التأويلي لهذا وذاك، الذي سنرجئه للفصل الرابع.

1.6. في التصوير المُخوّف من الإسلام:

المُلفت للانتباه في المشاهد التي تلهم الخطابات الخائفة والمُخوّفة من الإسلام أنها تعتمد نوعاً من المفارقة الساخرة بين ما هو موجود في واقع الحضارة وما يُظنُّ أنه خيال أهل التطرف من بين المسلمين والذين تحركهم (سيناريوهات) التخويف من الإسلام ضمن مشاهدتها، فنرى الانتحاريين فيها مثلاً يُمنون أنفسهم بالملاهي الليلية وفتيات الليل والنهار يمنون أنفسهم بالمراكب الفاخرة والقصور والمراكز التجارية مضافاً إليها نوعاً من النور الساطع المبهر الذي يحيل على الحياة في الجنان، في ومضة إشهارية سينمائية ساخرة وهناك أيضاً في عالم الألوان: الخطر والتهديد الأخضران أو الأزرقان للمصابين بعمى الألوان، والمهم هنا ليس تلوين التهديد والخطر، بقدر ما تهمنا إحالات اللون الأخضر على ما يوجد هناك في الذاكرة الجماعية للشعبي المتوسط: من خضرة رجال الفضاء، وخضرة السوائل السامة والفطريات، وكل ما يحيل على الوافد من عوالم أخرى تختلف عن عالمنا الأرضي، كأنها نوعٌ من القومية الأرضية في استمرارٍ للقومية الوطنية، الوافد الذي لا يشبهنا في شيء، المشكوك في طبيعته الآدمية، بنواياه ومشاريعه التي لا تعرف غير الإفساد والإبادة، الواجبة مقاومته حتى القضاء عليه، فلا تكاد.

وأيضاً في عالم الصور دائماً، هناك مقابلة غريبة بين الأيقونات الغربية المسيحية والأربسك (Arabesques) المشرقي الإسلامي، فكأنّ التنافس بين نمطي التعبير هذين على الجُذر وفي المعابد، امتدادٌ لصراعٍ على القلوب والعقول وفي ساحات المعارك، رغم أن الذي هو محليّ اليوم وأصلي، كان في بدايته قادماً من الشرق، كان غريباً وغير مرغوب فيه.

*- وهي بلاغة تنطلق من فكرة خطورة الإسلام وانحطاط مبادئه التي لا تتناسب الحياة، المرادفة للموت، ومعاني الدمار والهمجية، وللقارئ أن يتقدم إلى الفصل الرابع حتى يستوضح اللبس المشار إليه في هذه المرحلة المبكرة من هذا العمل.

وآخر صورة سأعرض لها هي الاستعمال السياسي الفاحش للمآذن (les minarets) فلا تكاد مُلصقة دعائية أو حملة انتخابية أو استفقاء شعبي في الغرب يخلو من الخوض في موضوع المآذن، الذي إلى جانب أنه لم يوص الإسلام به ولا يُعْتَبَرُ من بنوده (فالإسلام ليس مرجعا للأشغال المنزلية أو الهندسة المعمارية) لكن الخطاب المخوف من الإسلام يأبى إلا أن يجعل من المآذن المنادية للصلاة والتكافل والتعاون والمحبة والكلمة الطيبة، صواريخ تُهدّد أمن الناس، وبعض الشباب في الجزائر وحتى شيوخهم يعيد نفس الصورة فارغة من محتواها السياسي ليلبسها لباس المشكل الاجتماعي (problème de société) ليُجعل من المساجد والمصلين بؤرة لكل المشاكل.

2.6. في الحجاج المخوفة من الإسلام:

أول أنواع الحجاج المخوف من الإسلام هو التعاريف: التي سَمَّتها الاضطراب والتصنيف وحصة الأسد فيها للتفريق، كما فعل أحد ممثلي* الحزب اليميني في أوروبا بتأليفه قاموساً، طَعَمَهُ بمجموعة من مفردات اللغة العربية التي انتقى لها من المعاني ما يدعم نظريته للإسلام العنيف الدوني المتخلف... أي قاموسٌ يجتمع فيه التخويف من العربية ومن الإسلام، تخويفٌ مزاجٌ العنصرية وقصور النظر والفرصة السياسية، فلغات العالم كافة فيها من العنيف ومن الدوني والمتخلف... والإسلام عربي اللسان لكنه إنساني الدعوة، وليس فيه من الخلفية العربية إلا ما يوافق رسالته الإنسانية، ونمط التعبير هذا نجده عند شباب منطقة القبائل بخاصة من خلال علامات الإرشاد على الطرقات حيث نجدهم يحذفون كل ما له صلة بالعربية، وكذلك شتم العربية من خلال بعض الأغاني الرائجة على ألسن الناس والتي يُعدّ أصحابها من الأيقونات في المنطقة.

أما عن الحجة الثانية التي يعتمد عليها الخطاب المخوف من الإسلام فهي حجة التساوي، التي تريد أن تساوي بين الذكورة والأنوثة وإن اختلفتا، وهي نفسها -أي الخطابات المخوفة من الإسلام- التي تأبى أن تساوي بين الأعراق والألوان... رغم أن الإنسان متساوٍ في إنسانيته رجاله ونساؤه باختلاف الشعوب والقبائل، والذي يختلف بين المجموعات البشرية هو مشاربها الثقافية، والاختلاف بين الذكر والأنثى هو في البيولوجية، والسلوك المرتبط بها، أي اختلافٌ يقع على مستوى بيولوجي-سلوكي.

* - وأقصد هنا (Geert Wilders) رغم أنه ليس من عادتي التشهير بالناس ولكنه في هذه المرة هو للأمانة فقط.

وهناك أيضا حجة التاريخ القائمة على تقنيات سردية تقرأ الوقائع الماضية والراهنة وحتى المستقبلية منها ضمن نطاق تصوّرها للإسلام وللحضارة وللسياسة والنضال، وهي حجج تملك من الإمكانيات الإيديولوجية ما يفوق غيرها، لأن إمكانية ربط الأحداث التي لا تمت لبعضها بصلة كثيرة يصعب حصرها، لكن المشترك بينها هو البحث الآلي عن الموائية الزمنية التي يمكنها استيعاب المادة السردية، ومنها ربط الإسلام بالتخلف في العالم الإسلامي أي تخلف بعد تبني الإسلام، وتاريخ الحضارة المسلمة يكذب مثل هذه الإدعاءات، إضافة إلى أن التخلف موجود في مختلف العوالم، وأخرى ربط الإسلام بالإرهاب والتطرف والتقتيل والتنكيل، رغم أن الإنسانية على اختلاف مراحلها وأماكن تواجدها عرفت كل هذا وأكثر.

3.6. في مقامات التخويف من الإسلام:

ينتمي جَمْعُ المخوفين من الإسلام إلى تيارات فكرية سياسية متماثلة في أغلبها، فهم ينتمون في معظمهم إلى اليمين المتطرف والتيار القومي المحافظ وإلى الحركات الاستقلالية، إضافة إلى فئة أخرى أقل إفصاحا وهي المغالية في العلمانية (les ultra laïcs) بل وحتى الذين يأتون العلمانية تسترّا، والمثير في هذا كله أن هؤلاء في تخويفهم من الإسلام ينطلقون من خطاب يقترب كثيرا من الخطاب الإسلامي المتطرف، والذي غالبا ما يعتمد المخوفون من الإسلام بوصفه قاعدة معرفية ينهلون منها مفاهيمهم عن الإسلام نفسه، أي أنه في الواقع إنما يخوفون من خطاب هو من جنس خطابهم يحسبونه إسلاما ويبيعونه لغيرهم على أنه الإسلام، أي أن هذين الخطابين المتطرفين يتنافسان نفس الفضاء والمنبر، أي فضاء التطرف والعنصرية والخوف من الآخر الغريب، ومنبر الدعاية والتضليل والفرصة السياسية*، لذلك نجد بعضهم يعتدي على الآخر بغية السيطرة على الرأي العام والوصول إلى دوائر صناعة القرار وتقاسم الأسواق والريع.

* - أقصد politicienne ولا أقصد politique لذلك تعذر عليّ أن أجد مصطلحا آخر غير هذا.

الفصل الثاني: البلاغة والإيديولوجية

في الإيديولوجية:

كيف يفضي البلاغي إلى الإيديولوجي:

الإيديولوجية (من تصوير العالم إلى تكوين العقل):

البلاغة والإيديولوجية في إنتاج وتحليل الخطاب:

الإيديولوجية وأساليب الدعاية المُخَوِّفة من الإسلام:

1.1. في الإيديولوجية:

الإيديولوجية: "أولاً: استعمال القرن الثامن عشر حيث تعني الإيديولوجية الأفكار المُسبقة الموروثة عن عصور الجهل والاستعباد والاستغلال. ثانياً: استعمال الفلاسفة الألمان حيث تعني منظومة فكرية تعبّر عن الروح التي تحفّز حِقْبَةً تاريخية إلى هدف مرسوم في خطة التاريخ العام"¹، والمعنيان يستعملهما هذا العمل، وربما يغالي في استعمالهما، رغم أن المعنى الأول يحوي الكثير من النسبية وأحكام القيمة.

أمّا الاستعمالات الأخرى والتي يحاول هذا العمل أن لا يغفل عنها فهي "ثالثاً: الاستعمال الماركسي حيث الإيديولوجية منظومة فكرية تعكس بنية النظام الاجتماعي. فيُنظَرُ إلى الإيديولوجية انطلاقاً من البنية الباطنية للمجتمع الإنساني الذي يتميز بإنتاج* وسائل استمراريته. رابعاً: استعمال نيتشه حيث الأيديولوجية مجموع الأوهام والتعليقات والحيل التي يُعَاكِسُ بها الإنسان/الضحية قانون الحياة. خامساً: استعمال فرويد حيث الإيديولوجية مجموع الأفكار الناتجة عن التعاقل الذي يُبرّر السلوك المعاكس لقانون اللذة والضروري لبناء الحضارة."² ويمكن القول إن الإيديولوجية في الاستعمالات الخمس، شيء سلبي لكنه يكاد يكون ضروري أو لنقل لا مفر منه، ومن جهةٍ أخرى يجب التخلص منه، فكأنه نوع من الانفصام، حالةٌ غير عادية يجب التّطَبُّبُ منها.

"ومن الواضح أن هذه الأقوال تحتوي على بنية مشتركة: وهي أن الأفكار رموزٌ لا تحمل حقيقتها فيها، بل تَسْتَتِرُ حقيقةً باطنية، وفي هذا التستّر ذاته تُوَمِّئُ إليها، وبتأويل ذلك الإيماء نكشف عن الحقيقة المستورة."³، والبنية الأخرى المشتركة هي عنصر التبرير فكأن الإيديولوجية تبرير لسلوك غير طبيعي، أي أن الإيديولوجية مناقضةٌ للطبيعة الخالصة، ومن هنا تبدأ رحلة البحث عن المشروعية -أي مشروعية هذا السلوك المخالف للطبيعة- من طريق نفس الإيديولوجية بواسطة شبكة معقدة من الرموز والإيماءات، وهذا

¹ - عبد الله، العروي (2003) مفهوم الإيديولوجيا، المركز الثقافي العربي، ط7، الدار البيضاء/بيروت، ص103.

*- بل يتجاوز ذلك عند التوسير عملية الإنتاج البحتة إلى عملية إعادة إنتاج وسائل الإنتاج، والقوى المنتجة، والعلاقات بين أطراف عملية الإنتاج.

Voir idéologie et appareils idéologique de l'état (note pour une recherche) article publié par Louis Althusser (1976) dans position, les éditions sociales, paris, p 67-125.

² - عبد الله، العروي، مفهوم الإيديولوجيا، المرجع السابق، ص103، 104.

³ - المرجع نفسه، ص43.

مشتركٌ بين مستعمل الإيديولوجية ومستهلكها ومحلّها على السواء، وهناك أيضاً بنية مشتركة في هذه التعاريف للإيديولوجية، وهي البعد الدّعوي، قصد الانخراط ضمن مشروع بعينه، والمشروع هنا مشروع اجتماعي، فالعلاقة هي علاقة الأفراد ببعضهم وبهم جميعاً بالمكان والزمان، ووسيلة الدعوة بلاغية في الأساس فالتواصل هنا مقصودٌ مُوجّهٌ ومتواضعٌ عليه.

وهذه الرموز والإيماءات التي من طبيعة بلاغية إما تصويراً أو احتجاجاً، غايتها تحقيق التواصل أصلاً ثم لتتساق وراء رغبة التسلط وبسط النفوذ على الآخر وعلى الأسواق والريع وربما حتى على وسيلة التواصل نفسها، فالإيديولوجية "نسق" (له منطقه ودقته الخاصتين) من التمثيلات (من صور وأساطير وأفكار وتصورات حسب الأحوال) يتمتع داخل مجتمع ما، بوجود ودور تاريخيين¹، أي أن الإيديولوجية تُحقّق إلى جانب نوع من الوظيفة المعرفية وظيفاً اجتماعية، فالناس في تآلفهم لا يعبرون من طريق الإيديولوجية "عن علاقتهم مع ظروف عيشهم، بل عن (الكيفية) التي يعيشون بها علاقاتهم مع تلك الظروف"²، وهذه المسافة بين الذات المعبرة وعلاقات نفس هذه الذات مع ظروف عيشهم، هي التي تشغلها الدعاية ويشغلها التضليل والوهم، "حينئذ يغدو الوهم من صميم الواقع، وتتهار الثنائية الميتافيزيقية وهم/ واقع"³، أي أن طرفي الثنائية يُصهران في قالب واحد، فيذوب الواحد في الآخر ليصعّب التمييز بينهما، "ففي الإيديولوجية توضع العلاقة الحقيقية داخل العلاقة الوهمية: تلك العلاقة التي تعبر عن (إرادة) أو أملٍ وحنين أكثر مما تصف واقعا معينا"⁴، لذلك ثمة من ينكر الواقع من أساسه، ويجعل الوجود مجموعة من التصورات، هذا من جهة، ومن جهة أخرى هناك من يجعل العلم (الذي هو ترجمة أخرى للمعرفة بالواقع) مقابلاً للإيديولوجية وبالتالي مُرادفاً للحقيقة، وتصبح الإيديولوجية مرادفة للكذب والزيف، لكن يمكن للعلم أن يكون إيديولوجياً بما أنه مجرد وصفٍ للواقع يتخلّله في الكثير من الأحيان أنواع التضليل والوهم. والظن هو أن معايير كالمصلحة العامة والمُصارحة دون المراوغة، أي النية المرتبطة بالإنسان وعلمه وعمله وإيديولوجيته، هي

¹ - محمد، سبيلا وعبد السلام، بنعبد العالي (1999) دفاثر فلسفية، الإيديولوجيا، دار توبقال، الدار البيضاء، ص 8.

² - المرجع نفسه، ص 9.

³ - عبد السلام، بنعبد العالي، ثقافة الأذن وثقافة العين، المرجع السابق، ص 51.

⁴ - المرجع نفسه، ص 10.

من تصنع الفارق، أما عن طموح التخلص من الإيديولوجية نهائياً بما أنها تمثل العائق النهائي الذي يحول دون مفاهيم من مثل الحقيقة والطبيعة والغريزة والمعرفة... والتي من شأنها تحقيق السعادة التي يبحث عنها الإنسان إذا سلمنا بأنها الغاية من عيشته وميتته، فهو -أي طموح التخلص من الإيديولوجية- غاية يصعب بلوغها، أو يستحيل.

2.1. نهاية الإيديولوجية وحدود التلفيق:

حيث ينفذ التاريخ وتجريده لا يمكن تجاوز الإيديولوجية لسبب بسيط متعلق بطبيعة الإنسان المحدودة النظرة والقاصرة العلم، وحيث تضيق الثقافات والهويات بأصحابها تتسع رقعة الإيديولوجية المضللة، وحيث تنتعش المصالح الخاصة فوقودها إيديولوجية دعائية نفقات منها، فمفاهيم التمرکز حول الذات والنظرة للعالم والوعي واللاوعي، وأحكام القيمة والواقع، والأحكام المسبقة تختلف من إنسان إلى آخر، وحتى تختلف عند الواحد في ذاته سيرا مع تجاربه وحالاته، فالإيديولوجية لا تناقض أو تقابل المفاهيم المذكورة آنفاً -أي الحقيقة والطبيعة والغريزة والمعرفة- بل لتتماهى معها وقد تتخللها وتمتزج بها، أما الذين يقولون بنهاية الإيديولوجية أو ينكرونها فإنما يحاولون فرض مفاهيم وممارسات يرونها طبيعية ومطلقة، كما فعل كل من قال بنهاية التاريخ من مركسيين، ثم ليبراليين من بعدهم لما أتى التاريخ نفسه على الدولة البلشفية، رغم أن الزمان والمكان فيما يبدو أن لتسميها النسبية والتقلب على الأقل من منظور البشر.

2. كيف يفضي البلاغي إلى الإيديولوجي:

1.2. الإيديولوجية بوصفها تشويها وطمسا:

على أن الإيديولوجية مَنْظُورًا إليها بوصفها تشويها وطمسا، يخفي بدوره ثغرةً تنتظر من يملأها، فإذا سلّمنا بأن الحياة الواقعية -الممارسة- تسبق الوعي وتمثله، "فإننا لن نفهم كيف يمكن للحياة الواقعية أن تنتج صورة عن نفسها، أو بالأحرى صورة مقلوبة"¹ لأن طرائق التصوير غير موجودة أصلا، ولن نستطيع فهم ذلك "إلا إذا ميّزنا داخل بنية الفعل نفسها، وساطةً رمزية يمكن تحريفها"²، أي إذا لم يكن الفعل مشوباً بالخيال منذ البداية فلن نستسيغ الكيفية التي بها تتولد الصور والمفاهيم عن الواقع، إذا فمجموع الصور والمفاهيم التي نخلقها ونتعامل معها وتناوّلها، إنما نصنع من خلالها تاريخا يناسب مآربنا وأهدافنا، وهو ما تعتمد الإيديولوجية في التعبير عن نفسها على مستويي التشويه والإخفاء اللغويين، خلال العملية التواصلية، من طريق البلاغة.

2.2. الأيديولوجية بوصفها تبريرا:

وبذلك نتجه نحو المشترك الثاني في مفاهيم الإيديولوجية، حيث لا تكون الإيديولوجية عنصرا مُشوّشا ومشوّها، بل تتبدى لنا كعنصر مبرّر، "وقد حاذى ماركس نفسه هذا المعنى عندما صرّح بأن أفكار الطبقة المسيطرة تصبح أفكارا مسيطرة حينما تُضفي على نفسها صفة الأفكار الكونية"³، فتحاول أن تمرر نفسها بوصفها أفكارا شمولية، وهكذا فإن المصالح الخاصة لطبقة معينة، تصبح مصالح عامة تشمل الجميع عنوة.

إذاً يمكن القول إن محاولة التبرير ترتبط بظاهرة السيطرة -والتي سنتناول بالتفصيل في فصل قادم- وهذه المشكلة تتجاوز مشكلة الطبقات الاجتماعية، فكل سيطرة تريد أن تبرّر ذاتها، وتقوم بذلك من خلال لجوئها إلى مدلولات يمكن أن تصبح شمولية، أي صالحة للجميع، وهناك وظيفة للغة تستجيب لهذا المقتضى، وهي الوظيفة البلاغية المؤسسة بأفكار كونية مزعومة، والعلاقة بين السيطرة والبلاغة قوامها "بأن ليس هناك من مجتمع

¹ - بول، ريكور، من النص إلى الفعل، أبحاث التأويل، المرجع السابق، ص 266.

² - المرجع نفسه، ص 266.

³ - المرجع نفسه، ص 266.

يشتغل بدون معايير وقواعد ورمزية اجتماعية، تتطلب بدورها بلاغةً للخطاب"¹، وبلاغةً الخطاب تصبح إيديولوجية من وجهة نظر بول ريكور عندما تُوضع في خدمة عملية إضفاء المشروع على السلطة، فيجب أن نرى في ذلك -قبل أية حيلة أو أي إخفاء- أداءً وظيفياً، يمكن أن يكون مليئاً بالمصائد، لكنه ضروري ولا خيار فيه، "وقد أوضح ماكس* في كتابه الاقتصاد والمجتمع الصادر في مطلع القرن الماضي، أن كل فئة اجتماعية متطورة، تدرك بالضرورة مرحلة حيث يتم التمييز بين الحاكمين والمحكومين وحيث هذه العلاقة اللامتماثلة، تُطالب حتماً ببلاغةٍ للإقناع، ولو من أجل الحدّ من استخدام القوة في فرض النظام، وكل نسقٍ للمراقبة الاجتماعية بهذا المعنى يستند على اشتغال إيديولوجي مُسخّر لإضفاء المشروع على مطالبته بالسلطة، وهذا ليس فقط صحيحاً بالنسبة للسلطة التي يدعوها فيبر بالسلطة الكاريزمية، ولا فقط بالنسبة للسلطة المرتكزة على التقليد، بل حتى بالنسبة للدولة المعاصرة، التي يصفها بأنها دولة بيروقراطية"² والأمر كذلك "لأن ادعاء المشروع بالنسبة لمنظومةٍ سلطويةٍ ما، يتجاوز دوماً ميل الناس إلى الاعتقاد في شرعيتها الطبيعية، وتلك ثغرة يتعيّن ملؤها، فهناك حيث تكون السلطة تكون المطالبة بالمشروعية، وهناك حيث تكون المطالبة بالمشروعية، يتم اللجوء إلى بلاغة الخطاب"³ بهدف زرع الطمأنينة تخيلاً بالتصوير وإقناعاً بالحجج، كما في الرسوم واللوائح قديماً وفيما بينه الإعلام الرسمي حديثاً، وكما في الخطب والملصقات والمناشير قديماً وحديثاً، وعبر غيرها من قنوات وطرائق التواصل.

3.2. الذاكرة، الإيديولوجية والإدماج:

لكن إذا لم يكن في مقدورنا تتبّع تولّد ظاهرة السلطة (في هذا الموقع من بحثنا) فإننا نستطيع أن نفهم ما هي الأسس التي تقوم عليها، وذاك مستوى ثالث أعمق من مستويات الظاهرة الإيديولوجية يتم الكشف عنه، والكشف عن وظيفته، والتي فيما يبدو يمكن وصفها بالوظيفة الإدماجية، لنتحقق للإيديولوجية غايتها النهائية أي الخلود.

¹ - بول، ريكور، المرجع نفسه، ص 267.

* - أي ماكس فيبر.

² - المرجع نفسه، ص 267.

³ - بالتصرف عن المرجع نفسه، ص 267.

ومن أجل أن يُفهمنا هذا، يعتمد ريكور على استعمال خاص للإيديولوجية: حيث تكون وظيفتها الإدماجية واضحة، ويتعلق الأمر هنا بالاحتفالات التذكارية التي تحيي الجماعة بواسطتها ما تعتبره أحداثاً مؤسّسة لهويتها، يتعلق الأمر إذن بالبنية الرمزية للذاكرة الاجتماعية ونشير هنا إلى ظواهر مثل الأحداث المأساوية أو البطولية، الأحداث المنهية أو المعلنة عن نهاية عهد وبداية آخر... وفي كل هذه الحالات تحافظ الجماعة على علاقة معينة مع جذورها الخاصة، والتي تردّها نفس الجماعة في هذا الموقع إلى الأحداث المؤسّسة، ودور الإيديولوجية هنا "هو نشر الاقتناع بأن تلك الأحداث المؤسّسة هي عناصر مكونة للذاكرة الاجتماعية، ومن خلالها للهوية نفسها"¹، فيتحقق تماهي كل واحد منا مع التاريخ الذي يمكن أن يحكيه عن ذاته، والأمر نفسه ينطبق على المجتمع، "مع فارق أن علينا أن نتماهي مع أحداث لم تعد ذكرى مباشرة لأي شخص، ولم تكن ذكرى إلا لدائرة محدودة من الآباء المؤسّسين"²، أو لشعب دون غيره، وتلك وظيفة الإيديولوجية في أن تعمل كممثل للذاكرة الجماعية، وصيّة عنها، حتى تصبح القيمة التأسيسية لهذه الأحداث موضوع اعتقاد من طرف الجماعة كلّها، وينتج عن ذلك أن الفعل المؤسس ذاته لا يمكن أن يتمّ إحياءه، إلا بواسطة تأويلات لا تكفّ عن تعديله، وأن الحدث المؤسس ذاته يتماهى أيديولوجياً مع وعي الجماعة تحقيقاً للإدماج ولطموح الخلود، وهذا ما تفعله السياسة عندما تستحوذ على الذاكرة لتجعلها وظيفة من وظائفها تخفي منها وتظهر وفق المصالح والأهداف التي ترمي إليها.

4.2. الهوية، الإيديولوجية والانتماء:

وهنا سنتحدث أيضاً عن المستوى الثالث للإيديولوجية أي الإدماج، لكن من خلال علاقة الأفراد والمؤسسات بالمكان -الطبيعي والصناعي- من طرق تواصلهم التي تتحكم فيها مظاهر الطبيعة والبداءة أو التمدن، وهذه العلاقة الإيديولوجية فيما تبدو، تؤسّس للانتماء بارساء مفهوم الهوية المرتبط دائماً بمفهوم الوحدة، لكن الوحدة هنا لم تعد انسجاماً بل تبايناً واختلافاً واجباً نمذجته وإعادة نسخه، ومن خلال هذا لا يمكن للفرد، أو لنقل ليُتخيل للفرد أنه لا يمكنه الخروج من مجموع القوالب البلاغية الجاهزة التصويرية

¹ - بول، ريكور، المرجع نفسه، ص268.

² - المرجع نفسه، ص268.

والحجاجية وحتى السياقية التي تُملئها عليه المؤسسات التي ينتمي إليها أو الطبيعة التي رافقت خطوات بناء ثقافته التي ينحدر منها، حتى إنّ الطبيعة من حوله أو الحيّ الذي يسكنه أو البناية التي يعمل فيها أو البذلة التي يلبس والحذاء الذي ينتعل أو تسريحة الشعر التي يعتمد، لتُعتبر أَرْضِيَّة إيديولوجية توجّه اختياراته البلاغية اليومية والمناسباتية وتوجهها اختياراته البلاغية، إذن يمكن القول أن المكان والزمان هنا صارا يحملان دلالات تستبطنها البلاغة منهما لتستثمرها الأيديولوجية في توطيد روابط الهوية داخل الجماعة الواحدة، كأنه نوع من طقوس المكان والزمان التي وظيفتها التنسيق بين عناصر مُتَشَبِّهة تَظُنّ انتماءها إلى جماعة مُوَحَّدة، كأن الإيديولوجية هنا نوعٌ من المُسَكِّنِ الجماعي للنزوع الأناني لكل فردٍ على حساب الآخر، أو لجماعةٍ على حساب الأخرى، أو ربما مُنَشَّطٌ له.

3. الإيديولوجية (من تصوير العالم إلى تكوين العقل):

يرى عبد الله العروي مُسْتَدًا إلى أعمال مانهايم (Mannheim) أن الإيديولوجية مَنْوطةٌ بالإنتاج الفكري وزاوية النظر وتَوَجُّه الخطاب المهيمن، وبالتالي فإنَّ الإيديولوجيا "تتبط إنجازا فرديا بتصورٍ خاصٍ للكون يعطي للفرد وسائل الإدراك والتحليل والتركيب والتساؤل والإجابة. ليس ذلك التصوُّر من إبداع الباحث ولا انعكاسَ حقيقةٍ مطلقةٍ دائمة وليس تفكيراً خاصاً بالفرد الحرّ، بل هو تصوُّر جموعي محدّد تاريخياً سائدٌ في كل المجتمع أو في فئة فقط"¹، أي أن الإيديولوجية تتخذ من البلاغة أداةً تحكي من خلالها العالم، وتصنع بها مجتمعا أو جماعة من خلال "وجود بؤرة ذهنية ننيط بها الإنجازات الذهنية الفردية لنكسبها بنية داخلية ولننقَهمها بدون تعليل ولا حكم"²، إذًا يمكن القول بأنَّ المصلحة الخاصة تحاول أن تصوِّر نفسها على أنها نشاطٌ كوني، من خلال بلاغةٍ خاصة تدَّعي الكونية لأنَّ "الإيديولوجية كتصوُّر للكون، كأداة لفهم الأعمال الفكرية، لا تتفصل عن النسبية التاريخية"³. وكل هذا منطلقه الصورة، لأن "مجل الدلالات التي تثيرها الصورة من خلال بُعديها الأيقوني والتشكيلي ليست وليدة مادةٍ مضمونية دالة من تلقاء ذاتها، وليست وليدة معاني قارة ومُثبتة في أشكال لا تتغير، إنها أبعاد أنثروبولوجية مشتقة من الوجود الإنساني ذاته. فهي لذلك ليست سابقة على الممارسة الإنسانية، إنها في الممارسة جزءٌ منها، إنها مرتبطة بخطاب إنساني يجنح إلى منح الظواهر الطبيعية أبعاداً دلالية تتجاوز الأبعاد المادية الوظيفية"⁴، و يمكن أن نصطلح على كل هذا بما سمّاه الدكتور طه عبد الرحمان بالتكوثر، بوصفه فعلاً عقلياً وقصدياً ونفعياً، مستنداً إلى تعدّد الأصوات والتوليد النحوي[∞] والتعدّد والتراكم المعرفيين: وينتج عن هذا تكوثرًا للكلام وفق

¹ - عبد الله، العروي، مفهوم الإيديولوجيا، المرجع السابق، ص 73

² - المرجع نفسه، ص 74 و 75.

³ - المرجع نفسه، ص 75.

⁴ - سعيد، بنكراد (2005) السيميائيات، مفاهيمها وتطبيقاتها، المرجع السابق، ص 151.

[∞] - تعدد الأصوات: هو الخاصية الكرنفالية في أنواع الخطابات، وتعني صفة التفاعل والاستجابة المتبادلة لغوياً، فاللغة حوارية بالضرورة، ذلك لأنَّ اللغة نشاطٌ اجتماعي وهي تسبق الذاتية من الناحية النطقية، فالأنا التي تتكلم، تتكلم في نفس الوقت تعدُّداً من اللغات مُستمدّة من أصولٍ وسياقاتٍ اجتماعية متعددة، فكل أنا هي في الحقيقة نحن. أي هناك تعدداً للأصوات مقابل أحادية الصوت، أو اختزال الأصوات المتعددة من حيث الإمكان في صوت منفرد، وتلك هي خاصية تعدّد الأصوات حيث يكتسب كل صوتٍ مركزه الخاص المستقل لغوياً وفكرياً ويدخل مع الأصوات الأخرى في علاقةٍ =

علاقات خطابية، أي التواصل مع الغير قصد التأثير والتوجيه والإفهام، وبعدها يأتي الدور على الخطاب فيتكوثر وفق علاقات استدلالية تعتمد إقامة الدليل أو الاعتراض على شيء مجهول عند الطرف الآخر من شبكة التخاطب انطلاقاً من معلوم، وهذا ينتهي إلى تكوثر الحجاج استناداً إلى علاقات مجازية* من خلال شبكة التفاعل بين أطراف العملية التواصلية، وهذا ما يميز الحجج عن البراهين الرياضية رغم اعتماد كليهما على الاستدلال، إلا أن الحجج تحتوي على اعتباران اثنان قادمين مباشرة من المجاز أي من البلاغة وهما اعتبار الواقع واعتبار القيمة.[#]

و"علم الموضوع في الخارج، يَنبني على إدراك وتمثّل، فيزداد العلم التصاقاً بموضوعه كلما تنوعت طرق التمثيل والتمثّل. (...) فإذا انحصر في تمثّل واحد، ونعني تمثّل الألفاظ (الكون كله أسماء وحروف وأرقام) انتهى بالضرورة إلى علمٍ اسمي ولفظي وحرفي"¹

=حوارية، وهنا نصل إلى أن الخطاب متعدد الدلالات وليس وحدة عضوية في مركزها إرادة أحد أطراف عملية التخاطب.

التوليد النحوي: يفترض النحو التوليدي التحويلي ثنائية البنية اللغوية بمعنى أن هناك بنية ذهنية عميقة تشمل العناصر الكاملة للمقولة اللغوية تتحول إلى بنية سطحية منطوقة لذا فالنموذج النحوي يُشكّله مكونين أساسيين هما: المكوّن التركيبي الذي تنتظم داخله عناصر البنية العميقة والمكوّن التحويلي الذي يحدد البدائل الممكنة لبنيتها، وفق تجريد رياضي يبدو أنه قادر على احتواء اللامتناهي اللغوي.

*- التعبير الاستعاري المنتمي للمجاز أو العكس -كلّ وتقديره- والذي تنتهي عنده الصور تبدأ عنده العملية الحجاجية كما في المخطط الذي مثّلنا من خلاله للبلاغة صورها وحججها في الصفحات الأولى من عملنا هذا، والتعبير الاستعاري أصله في رأيي مقاومة الواقع لأهم المؤسسات الاجتماعية وهي اللغة، لذلك وفي علاقة تكاد تكون رياضية، فإن أكثر الناس استعمالاً للاستعارة وإنتاجاً لها، هو الذي يتعرّض للمقاومة اجتماعياً ولا يستطيع حيال ذلك شيء، وهو المنبوذ في قومه كالشعراء الذين يغالون في استعمال مثل هذه التعبيرات، والمُعظم فيما بعد، لمّا أن تصبح تعابيره الاستعارية التي قاومها الواقع في حقبة مضت منصهرة في نفس الواقع مذبية له في قولها في حقبة بعديّة، فكأن المجتمعات تنتهج نوعاً من النفاق اللغوي الذي لا يمارسه الثائرون على واقعهم في مجتمعاتهم، لكن هذا لا يعني أن الثورة على الواقع بصيرة نافذة أو حكمة بالغة أو بدائل مُنَجّزة ولا حتى مُقترحة، هذا فيما يخص النوع الثالث من التكوثر، أما فيما يخص النوع الثاني من التكوثر فيحاول صنّاع القرار الاستحواذ عليه والتعالي من خلاله على الجماهير التي تجهله، وإقصاء المتقف الذي يشارك صنّاع القرار ما يعلمون، ولذلك يحاول التعبير الاستعاري في آخر المطاف أن يتجاوز من طريق الرمز ضغط التسلّط الذي يجتاز المجتمع ويعبره ليبلغ الأفراد متعدّياً على حقوقهم، أما النوع الأول من التكوثر فنجدّه عند كل الناس ويمكن اعتباره أساساً لكل الممارسات السلطوية فيما بعد والتي تنحدر مباشرة من عالم الخطاب كما سنوضح لاحقاً.

#- ينظر كتاب الدكتور طه عبد الرحمان، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ومعالجته لما يسميه الحقيقة النطقية الإنسانية.

¹ - عبد الله، العروي (2001) مفهوم العقل، المركز الثقافي العربي، ط3، الدار البيضاء/بيروت، ص352.

فينحسر العلم وينكمش في وجهة النظر الواحدة التي تسدّ الأفاق وتُضيّق من مجال تحرّك الناس، فتفرض عليهم ما هو أشبه بحياة السجون، والذي نراه جلياً في العالم المسلم، وإذا نظرنا إلى واقع المسلمين نرى أن الذي "عاكس ظهور حساب الاحتمال نظرياً، داخل الفكر الإسلامي، هو بالضبط المانع من إبداع نظرية عامة حول الفعل تهمّ الحرب والاقتصاد والسياسة وأخيراً التاريخ، فالعقل مجال تجارب الإنسان المتجددة"¹، لكن الناس يَنزَعون إلى تجميده وفرض القيود عليه، أو إلصاقه بغرائز بهيمية، رغم أن العقل يتميز عليها وإن تماهى معها، فغالبا ما يترك العقل المصلحي الأهواء تتصرف مكانه من خلال توجيه الخطابات و(أدلجتها) إن صح قول ذلك. ويرى العروي أن النقلة النوعية تكون من العقل التجريدي المرتبط بعالم المفاهيم ونقاشها، إلى العقل التجريبي القادم مباشرة من علاقة الإنسان واحتكاكه بالعالم المادي، ومن ثمّة إلى العقل السلوكي الذي يتناول العلاقات بين بني البشر مع أنفسهم ومع غيرهم*. إذاً يمكن القول أن طرائق تكوين العقول من تتحكّم في تصويرنا للعالم الذي نعيشه، وفق الثنائية الميتافيزيقية الضيقة مجرد/ مادي، فإذا اقتصرنا على التجريد وحده (أي الذي لا يمكن بلوغه في الواقع) صنعنا عالماً مثالياً مُغلّقا على نفسه مسطّحاً لا عمق فيه، شموليٌ يعيد نفسه باستمرار، وإذا اقتصرنا على المادة وحدها (التي تجزم كل حقبة على امتلاك حقائقها وأسرارها) صنعنا عالماً متفسّخاً منحلاً فوضوياً لا يقبل التنظيم ويتبنّى العشواء يهدم نفسه باستمرار، أما إذا نظرنا في العلاقات بين التجريد والمادة (مع الوعي بأن أدوات النظر تتغير وأن الأمر لا يعدو أن يكون مجرد تفسيرٍ تحكمه معارف المرحلة) صنعنا عالماً -صحيح- لا يثبت على حال، فيه من الارتفاع والانخفاض لكنه عالمٌ مبدع مبتكر، ولا يتنكر للآخر المختلف ويمكن تجاوز الصعاب فيه بالتكافل والتعاون.

¹ - عبد الله، العروي، المرجع نفسه، ص356.

* - المرجع نفسه، ص356.

4. البلاغة والإيديولوجية في إنتاج وتحليل الخطاب*:

يفترض فوكو (Foucault) أن إنتاج الخطاب وبالتالي تأويله -بما أن الإنتاج والتأويل وجهان لعملة واحدة من طريق ما يسمى بالقارئ أو المتلقي الافتراضي- داخل كل مجتمع، ممارسة مراقبة ومُنقاة ومُنظمة، مُعادّ توزيعها بموجب إجراءات، دورها الحدّ من سلطة الخطاب ومخاطره، والتحكّم في حدثه العشوائي وإخفاء ماديته الثقيلة والرهيبية وثمة ثلاثة أنواع من الإجراءات يقول فوكو أنها تضرب الخطاب وهي: الكلمة المحظورة، تركة الجنون، وإرادة الحقيقة¹، وهذه كلّها ممارسات بلاغية تُعبّر الأيديولوجية من خلالها عن كيائها، إما إظهاراً أو إضماراً، وذلك باستعمال صورٍ أو حججٍ أو باستحضار سياقات بعينها، انتقاءً أو تبنيّاً، تأكيداً أو رفضاً، اختياراً أو إرغاماً، وهذا ما يُدخلنا مباشرة إلى عوالم السلطة والتسلّط، والتي سيأتي الدور عليها بعد حين، والخطاب عموماً بلاغة متعدّدة الأبعاد، حيث يتداخل النفسي والاجتماعي والتاريخي... لذا يمكن القول إن الخطاب هو تركيب بين مجموع العلامات ومجموع العلاقات اللغوية وغير اللغوية، إنتاجاً وتأويلاً، ومنه فعلى محلّ الخطابات الاستعانة بنسقٍ تجتمع فيه علوم اللسان والإنسان:

1.4. الظاهرة اللغوية:

وهي مجموع الصوائت والصوامت ترتيبها وتركيبها وعلاقتها بعوالم الدلالة من طريق الفهم والتأويل، أي شكلُ اللغة الذي يبقى ترتيباً للصوامت والصوائت وفق نبرات بعينها انخفاضاً وارتفاعاً، مضافاً إليها لحظات الوقف، لكن هذا النظام الصوتي-الصرفي-النحوي يبقى عقيماً ما لم يستعن بمجموع المضامين التي في عالم الدلالة المرتبطة بالشعور بالمادة، وبالشعور نفسه الذي ينقسم بين مادّي ومعنوي، وبالرغبات المتعددة لبني البشر، منها رغبة التواصل، إضافة إلى مركبات نفسية واجتماعية أخرى من شبكة التعقيد

*- وتحليل الخطاب شأنه شأن أغلب مظاهر الثقافة والوعي للحدث وما بعدها يحكمها الفكر التلمودي -كما أسلفت سليل الفكر السومري من الطريق الفارسي العبراني، ثم الهيليني اللاتيني، بمعتقداته الثنائي الأبعاد المبني على المواجهة والصراع بوصفهما وحدتا تحليل، وهو ما سنراه جلياً في مقاربات تحليل الخطاب التي سنوجز، وكلّ وطرفاه المتصارعان، وكلّ تأوّلٍ لنفس الصراع ونهايته.

¹- ينظر كتاب ميشيل فوكو (2008) جينالوجيا المعرفة، تر: أحمد السطاتي وعبد السلام، بنعبد العالي، دار توبقال ط2 الدار البيضاء، الجزء المخصص لترجمة نظام الخطاب.

البشرية، لذلك تبقى اللغة ذات إمكانيات تأويلية وأيديولوجية كبيرة، باعتبار مجموع العلاقات الممكنة بين عوالم الشعور المادية منها والمعنوية، وعوالم الرغبة ومعطيات الطبيعة والنفس والمجتمع، مقترنةً جميعها بالامكانيات الصوتية-الصرفية-النحوية، وبما أن ثمة من يرى أن كل شيء له وجود باللغة فيمكن لكل شيء أن يصير أيديولوجية، بل وحتى الوجود في ذاته ربما مجرد أيديولوجية في نوع من التصور المتطرف.

2.4. الاجتماعيات:

ومن مقولاتها إخضاع الظواهر الاجتماعية للإحصاء ومجموع البيانات التي تُجرّد رقمياً ظاهرة اجتماعية ما، ثم التعليق عليها بالاستناد إلى معطيات شبكة العلاقات بين الأفراد داخل المؤسسات الاجتماعية على تنوعها: من علاقات القرابة وعلاقات الإنتاج إلى العلاقات الهرمية (Les relations hiérarchiques)...

لكن تبقى تعاليم ماركس من أهم مقولات علم الاجتماع خاصة تلك القائلة بجدلية البنى التحتية (الوقائع الاجتماعية) والبنى الفوقية (الحياة العقلية عموماً) وبالتالي فأي عمل تواصلٍ إنما تتحكم فيه مواقف الجماعة إزاء حركة التاريخ تحت ما سماه لوسيان جولدمان "برؤية العالم"،*، ومحلّ الخطاب يَعْلَم أن الفرد في عمق الجماعة -أي الجمهور الذي يبدأ بالأسر والقبائل والتجمعات الشعبية على اختلافها دون إهمال العنصر الإعلامي الذي زاد من حدة الظاهرة الجماهيرية- إنسان مُخدّر، يتراجع وعيه بنفسه وتخدم روحه النقدية وتتكمش امكاناته الفكرية حتى لِيُؤدّي كل هذا إلى اضطراب في سلوكه، وهذا الاضطراب ما هو إلى نزوع نحو الغريزي الهنجري، والذي تزداد حدته كلما نمت الجماعة[#]، وما يربط الاجتماعيات بتحليل الخطاب هو البعد الاجتماعي للرموز والإيماءات التي تعتمدها المجتمعات في التعبير عن كيائها، تعزيزاً لوجودها من خلال أنثروبولوجيا خاصة بجماعة دون غيرها أو مشتركة بين التجمعات الكثيرة لبني البشر. وأيضاً ما يكرّس الاجتماعيات في مجال تحليل الخطاب هو "تاريخية (نفس) الخطاب

*- رؤية العالم: مجموع معقد من الأفكار والتطلّعات والمشاعر التي تربط أعضاء جماعة إنسانية ببعضهم.

#- وحركة الجماهير مرتبطةٌ بخلفية الجماعة الفكرية وطبيعة مكبوتاتها النفسية، فإذا كان العلم منتشرًا والأخلاق متداولة، والمال غير مُحتكر، وكذا السلطة وصناعة القرار، فإن الجماهير ستتحرك بشكل إيجابي دائماً نحو الأفضل إصلاحاً، أما إذا اختل عنصر من العناصر أعلاه، كان الحراك نحو التخريب والتفكيك والهمجية.

والأرشيف الحضاري"¹، فهناك تاريخية العناصر البنائية للخطاب من جهة وتاريخية قراءته، وتاريخية السياقات المحيطة بهم جميعاً، بتعبير آخر أرشيف بلاغي أيديولوجي - رغم أن فوكو ممن يتتكررون للإيديولوجية أو لنقل ينتقدونها بوصفها وحدة تحليل - وهذا الأرشيف الحضاري يقرأه فوكو حفرياً (أركيولوجياً) من خلال الخطاب نفسه وقواعده التي يخضع لها، من خلال خصوصياته مقارنةً بميزات غيره من الخطابات التي تعاصره، من طريق قواعد خاصة تملئها ممارسات خطابية تعبّر الأعمال في فردانيتها، باستعمال الوصف النظامي للخطاب-الموضوع، أي تقصي نظام الخطاب في علاقته مع ظروف إنتاجه دون التعرّض لأصوله، لكن بالاستفسار عن أسباب وجوده وربما هيمنته وانتشاره بين الناس، بإعادة كتابته دون محاولة تكريره.*

3.4. النفسانيات:

يبدو أنه في عرف أصحاب هذا الاتجاه (بخاصة الذين عُنوا بالتحليل النفسي) نوعٌ من الارتباط بين إنتاج الأحلام ووصفها وإنتاج الخطابات، فالكلُّ مبني في عرْفهم على الرغبات المكبوتة عموماً، ففي الحلم تندفع المادة اللاشعورية من الهو نحو الأنا، ثم تحدث فيه تعديلات تسمى تحريف الحلم، وهذا ما يحدث تقريباً في إنتاج الخطابات عبر نوافذ لاشعورية، فتكون التحريفات في النصوص استجابةً لغايات سلطوية يملئها الأنا الأعلى أو تأتي للتنفيس عن الأفراد من الضغط الذي يمارسه المجتمع ومواقفاته، وكما يحدث أثناء الحلم - حيث تتلاشى مراقبة الأنا - كذلك تفعل الخطابات حين تستعين بالرمز وتتسامى بالمكبوتات بحيث تعبّر عنها بشكل مراوغ ومقنع يُبعد عنها الشبهات ويخلصها من مراقبة الأنا الجمعي.[#]

وقد لاحظ أصحاب التحليل النفسي الأنثربولوجي أيضاً، أن الأحلام وبالتالي الخطابات على تنوعها تُظهر أحياناً مادة لا يمكن أن تكون قد أتت من شباب الحالم ولا من طفولته

¹ - ديان، مكدونيل (2001) مقدمة في نظريات الخطاب، تر: عز الدين، إسماعيل، المكتبة الأكاديمية، ط1، القاهرة ص40.

* - Michel, Foucault, Op.cit, partie (archéologie et histoire des idées).

[#] - لكن التركيز على اللاوعي قد ينسينا الوعي الذي يحاول من خلال نفس الخطابات صناعة أنا جمعي يخدم مصالحه ووعي مضلل يحاول إعادة خلق الرأي العام الذي من شأنه الضغط على الأفراد، والتأثير في أفكارهم وسلوكهم بما تقتضيه الأهداف السياسية الانتخابية أو التسويقية الترويجية.

المنسية، مما اضطرهم إلى اعتبارها جزءاً من الميراث القديم الذي يأتي به الطفل إلى العالم موروثة من خبرات السلف، أي نوعٌ من الذاكرة الجماعية يعود إليها المُخاطَبُ والمُخاطَبُ على السواء، وانطلاقاً من هذه النتائج راح أصحاب هذا التخصص يفسرون الخطابات مثلما يفسرون الأحلام باستعمال أداة التحليل النفسي والأنثربولوجيا: كالأسطورة الشخصية والنماذج العليا والانحراف المعرفي وآليات الدفاع (كالكبت والإسقاط والاجتناب...) وغيرها.

4.4. الرياضيات وعلوم المادة:

الرياضيات تجريدٌ رقمي وعلائقي (من العلاقات) لمعطيات حسابية وهندسية، أما علوم المادة فهي القدرة على التجريب وملاحظة الظواهر في تكرارها، والذي ولج إلى حقل تحليل الخطاب هو الاستعانة بالمنطق الرقمي القادم من الرياضيات والمتمثل أساساً في الإحصاء الذي كان أول المحاولات لعلمنة (من علم) الدرس اللغوي والإنساني، وأيضاً النظر في العلاقات في قضايا علوم اللسان والإنسان بعد أن كان حِكراً على قضايا الرياضيات والفيزياء، والذي قَدِمَ من علوم المادة إلى علمي اللسان والإنسان، هما إلى جانب منهج التجريب، حُكْمَانِ مسبقان، معتقدان يتنافسهما علماء المادة وهما القول بالنظام أو العشواء بوصفهما روحان تحكمان الكون، نشأته وما هو عليه ومنتهاه، وهو نفس حال علم الأحياء، إضافة إلى العلاقة الحميمة بين هذا المجال -أي علم الأحياء- والبلاغة بشكل خاص، فالجسم يتواصل مع نفسه ومع محيطه من خلال التفاعلات الكيميائية المختلفة والنشاط الكهربائي وصولاً إلى الإيماءات والتعابير المظهرية، وكل هذه العمليات مآلها الدماغ بجزئيه الشعوري واللاشعوري: اللاشعوري الذي يُعْنَى بحركة الهرمونات والتواصل العصبي في علاقتها بالحواس (بوابة الجسم إلى العالم الخارجي) وبالأيض (أي بالنشاط الحيوي داخل الجسم نفسه) أما الشعور فيحاول أن ينظّم كل هذا يُرتِّبُه وَيُمنطِّقُه (من المنطق) ليوافق اللاشعور وهو الجزء الأكبر من الدماغ والمستمر عمله طوال الوقت أكثر عالم الصور، ويوافق الشعور الذي يشغل الجزء الأمامي من المخ أكثر عالم الحجب الذي يشتغل أثناء وعي الفرد فقط، ويغيب أو يضطرب عمله في حالات السكر والإغماء والنوم، وأشكال التخدير... وهذا الذي يستغلّه ويحبّذه التسويق ودعايته والإعلام وأجهزة السياسة والاقتصاد الإيديولوجية...

5.4. النسق الفلسفي:

يبدو أن المزج بين المعطيات الإنسانية واللسانية، هو الذي انزاح بقناعات التخصصات المُحللة للخطاب، من النظر في لغة الخطاب وبنائه، إلى النظر في تحاور الخطاب مع المجتمع والتاريخ الذين أنتجاه، كما في مفهوم الحوارية الباختييني ومفهوم التناص عند جوليا كريستيفا، إضافة إلى مفهوم الهيرمينوطيقا في الفلسفة الألمانية: فالمعنى في المفاهيم الثلاث ليس شيئاً قاراً في النص يُستخرج منه مباشرة، بل هو تفاعلٌ حاصل بين أطراف عملية التخاطب (خطيب/ خطاب/ مخاطب/ سياق/ مُضافاً إليها ربما حتى مجموع القراءات السابقة) ضمن معطيات الفرد والمجتمع والتاريخ، فهناك إذن نوعٌ من النزوع نحو لا نهائية التدليل في تلقي وتأويل الخطابات، كما أسّس لذلك بعض الفكر الفلسفي المعاصر، وهنا أقصد مشروع التفكيك أو déconstruction والذي يفترضُ شتاتاً أولياً بوصفه أصلاً في الخطابات ومن ثمَّ فعملية تجميع المعنى التي هي من مهمة القارئ تخضع حتماً للاختلاف الذي يُميّز القراءَ عن بعضهم و يميزهم جميعاً عن المؤلف.

فالخطاب في عرف التفكيك إستراتيجية من الألاعيب والإجراءات التي يمارس من خلالها نفس الخطاب آليات الحجب والإقصاء، أي أنه لا يُفضي بكل مدلولاته، أي أنه أيديولوجي بالأساس فوجب رصد التناقضات وإيجاد الشقوق ونسف البناء والكشف عن المسكوت عنه، عن المحجوب وعن وظائفه، وهنا يعتمد التفكيك على الظن حسنه وسيئته، بوصفهما عماد العملية النقدية، إضافةً إلى طمسه القصدية وافتراضه المعنى المتعدد، وافتراضه وجود دلالةٍ للمسكوت عنه، وافتراضه إيهام وإيهام في المصرح به، ورغم أن هذا كله إمكان بالفعل إلا أن المغالاة في الأخذ به قد تُؤدّي بصاحبه إلى العدول عن فعل القراءة المعرفي، الذي غايته التعليم والتعلّم والسير نحو الأفضل دائماً، إلى فعل قراءةٍ شعبي غايته الترويج والتسويق والتضليل، والذي سينتقل حتماً إلى فعل الكتابة، ومنه إلى فعل الحضارة في عمومه.

5. الإيديولوجية وأساليب الدعاية المُخَوِّفة من الإسلام:

الإيديولوجية في طموحها للخلود، لتَبْذُلَ جهداً في استغلال كل منفذٍ تُطَلُّ من خلاله على قلوب الجماهير، بالتشويش على عقولهم باستدعاء أكثر الجوانب إثارة وحساسية في الطبيعة البشرية، مما يكفل لها نوعاً من العمى المعرفي¹، وفي محاولةٍ لكشف منطق الإيديولوجية من خلال أساليب كسب الجمهور تخويفاً من الإسلام أو حتى دعوةٍ إليه سنستعرض هنا لبعضٍ من الحيل الإيديولوجية البلاغية في ذلك.

1.5 دق الأداة تشويهاً وطمسا:

وهذه تعني أن يكتفَّ المُخَوِّف من الإسلام الأدلة التي تهدف إلى إعطاء شعورٍ لدى المتلقي أن هذه الفكرة التي يدعو إليها قد أحاط بها التدليل من كل جانب وأصبحت مدعّمة بالأدلة القاطعة، ولكننا حين نبحث بامعان في هذه الأدلة نجد أن أغلبها إن لم يكن كلها لا يتعرّض لصلب القضية ولا لجوهرها، فحين نستمع لواحدٍ من السّاسَةِ يخوف الناس من الإسلام، يناقش الحرية الفكرية ومواضيع الأمن وحقوق المرأة ويسوق الأدلة من نصوص الإسلام أو من واقع المسلمين، والتي لا تتصل بالموضوع أو أنها تدل على عكس ما يقول أو هو يختزلها في تأويل ضيق، فحقيقته أنه متصرف بالنصوص وبالواقع لا أمينا عليهما كما يدّعي، وهنا تبرز عملية الانتقاء وتجاهل الآراء المُخالفة، فسلطة الأيديولوجية هنا أكبر من سلطة النص والواقع، وأياً كان هذا النص والواقع فهو متصرفٌ فيهما لا متصرف بحسبهما²، وهي إستراتيجية يتّبِعها المخوفون من الإسلام، ويستعملها المسلمون في تخويف بعضهم بعضاً أو حتى في الدعوة إلى الإسلام، والإيديولوجي بحكم إستراتيجيته الدفاعية عن الذات، والهجومية على المخالف، فهو لا يقبل بهذه الإستراتيجية كمبررٍ إن استعان بها المُخالف.

وقد يرجعُ أيضاً المخوف من الإسلام أو الداعي إليه إلى أحداثٍ تاريخية وسياسية وحتى شخصية دون غيرها وإخفاء أخرى، فيرجع إلى الحتمية التاريخية الماركسي أو الليبرالي مثلاً أو يرجع إلى المشيئة والغيب الديني كأنه عالمٌ بهما، كل هذا بوصفه تبريراً لما

¹ - ينظر مقال الكاتب عبد الله، المطيري، منطق الإيديولوجيا أو أساليب الدعاية في كسب الجمهور، جريدة الوطن

السعودية (06/07/19) www.alwatan.com.sa

² - ينظر المرجع نفسه.

تتورط فيه الإيديولوجيات من فشل، أو ارتكابها لفظائع لا يمكن تبريرها إلا بهذه الحجة ومجموع هذه الصور، ولا شك أن هذا التفسير يُعطل قدرة الإنسان على التفاعل ومحاولة التصحيح، لأن ما يحدث شيءٌ خارق لا قدرة له على تعديله أو الحول دون وقوعه، وهو كذلك يرفع عن المجرمين والفاشليين مسؤولية أعمالهم التي ارتكبوها، وما يحدث أمر لا يمكن رده ولا دفعه وما نحن إلا أدوات لتنفيذه¹، في نوع من الاعتقاد الجبري.

2.5 العلة، التبرير والتناقض:

ويتحقق ذلك بخلق سببية مفترضة، فالمخوف من الإسلام مُطالبٌ أمام المتلقين بإبداء أسباب للظواهر المحيطة بهم، فهو الذي قدّم نفسه لاتباعه بأنه مصدرهم الوحيد الموثوق للمعرفة، وبحكم أنه ينطلق من أفكار لا يستطيع الخروج عنها، وبحكم أنه أيضاً ينطلق من إرضاء جمهور المتلقين وكسب تعاطفهم، فإنه يلجأ إلى اختلاق الأسباب أو إلى التحايل في جعل ما ليس علة علة، وذلك بالهروب عن الأسباب الحقيقية، إن كان يُدركها، لخشيته على منظومته من اطلاع الجماهير عليها ولذا يختلق أسباباً واهية يُغطي بها وجه الحقيقة²، كأن يربط بين غياب الأمن والإسلام السياسي وحتى الطقسي، وربطه أيضاً بين البطالة والجالية المسلمة، وحتى الربط بين الأزمة الاقتصادية والإسلام، والمسلمون كغيرهم فيهم المتطرف والمعتدل وفيهم المواطن (الأصلي) ابن البلد والمغترب، والأزمة التي سببها ليبرالية جائرة وبنوكٌ تاهت بالصيرفة في أسواق الربا والمُراهنة والمضاربة والمُقماراة، أضف إلى هذا الانتاج والاستهلاك المفرطين... أين الإسلام في كل هذا؟!

والقول الإيديولوجي محكومٌ بهدف رئيس وهو تحقيق الأهداف النابعة من المبادئ التي يؤمن بها صاحب الأيديولوجية بأي وسيلة، وهذا ما يؤدي به إلى الوقوع في الكثير من التناقضات التي يتعافى عنها أو لتبرّر تبريرات واهية، وكل ذلك سببه محاولة تفسير كل الأحداث والظواهر المتنوعة بما يؤيد المنظومة المتبعة³، فالمخوف من الإسلام وبعض الداعين إليه يؤكدون دائماً على حرية المعتقد والتعبير والتعايش بين الأديان ولكننا نجدهم من أكثر الناس تقييداً للمعتقدات والتعابير ومن أكثرهم تهجماً واتهاماً للذين لا ينتمون

¹ - ينظر مقال الكاتب عبد الله، المطيري، المرجع نفسه.

² - ينظر المرجع نفسه.

³ - ينظر المرجع نفسه.

لدينهم أو منهجهم، ويُسوِّغون ذلك بضرورة إظهار الحق ولكنهم لا يناقشون المخالفين علمياً ولا يجتهدون في نقض الحجج الواهية وكشف الزيف عن الصور المخادعة، بل يتجاوزون ذلك إلى الأشخاص، ويلجأون إلى التضليل تسلّطاً بتسخير أجهزة الدولة التي تدعمهم إلى ذلك، وربما يلجأون إلى الاعتداء الجسدي في الوقت الذي يدّعون محاربتة¹ وكذلك يفعل كل المخوفين والمتطرفين.

3.5 أحكام الواقع والقيمة، والأحكام المسبقة:

الأحكام الإيديولوجية أحكامٌ قيمية وليست أحكاماً معرفية والفرق بين الحكم القيمي والمعرفي أن القيمي مهتم بإعطاء قيمة معينة كالتجميل والتقبيح بينما الحكم المعرفي هو حكمٌ موضوعي قائم على الأحكام الوصفية المتعلقة بالوقائع والظواهر كما هي، ولا شك أن الحكم القيمي في اعتماده على مثل هذه الأساليب سيتجنّب التعامل مع المنطق والعقل والحجج والإثباتات، وذلك لأن القناعات الإيديولوجية ليست وليدة العقل بل وليدة الأهواء والمصالح والفوبيا والاستيهامات الجماعية². ويميل غالبية البشر إلى الاعتقاد لا إلى التفكير، فإعمال العقل والتشكيك في الأفكار الموروثة ومساءلتها عملٌ لا يقوم به إلاّ القليل من البشر*، والإيديولوجية مبنية على هذه الفكرة، لذلك فإنّها تُبنى على أحكامٍ وآراءٍ معيّنة وتمارسُ على متلقّيها نوعاً من التعمية تجعلهم لا يرون غيرها، وتجعلهم غير محتاجين ولا مدفوعين لمناقشتها والتشكيك فيها، ثم إن هذه الأحكام تُستخدم في الخطاب الإيديولوجي كمبادئ أو لحسم أي خلافٍ يمكن أن ينشأ ويُخشى منه أن يتطور إلى أن يصل إلى مرحلة التشكيك في المبادئ التأسيسية، لذا فالأفكار التأسيسية للإيديولوجية ليست إلاّ مقدمات منطقية ولا يمكن أن تكون نتائج، بمعنى أنها بديهيات ومسلمات لا يمكن أن يصل إليها الشك والتساؤل وهذا تأمينٌ بالغ القوة لأفكار الإيديولوجية التأسيسية ومن هنا نفهم الحساسية المفرطة عند الإيديولوجي إذا انتقل الحوار معه إلى ما يعتقد مسلماً أو

¹ - ينظر مقال الكاتب عبد الله، المطيري، المرجع نفسه.

² - ينظر المرجع نفسه.

* - ويمكن القول إن تفكيراً كهذا فيه من الأيديولوجية الكثير وغايته خلق نوع من الوصاية تمارسها النخبة التي (تطرح الأسئلة وتعلم) على عامة الناس التي لا تعلم، رغم أن الذي يحاول أن يُنبّه إلى هذا على أنه تضليل، يمارس في نفس الوقت (ديماغوجياً مضلّلاً) وهي المعضلة التي يصعب تجاوزها إلاّ بالنية الصادقة في خدمة الجميع والمصارحة وعدم التردد في التنحي من المناصب إلى غير ذلك ممّا يقلّل من وطأة الإيديولوجية.

ثابتاً¹، رغم أن كل الناس ينطلقون من مسلمات ومعتقدات وثوابت، والفرق كما أسلفت هو في منتهى كل ذلك، هل هو إلى المصالح الخاصة والأنانية أم إلى الصالح العام، هل هو إلى مزيد من تمركز السلطات مزيد من الطغيان والحروب والدمار والاستعباد أم إلى السلام والأمن والرفاهية والحرية للجميع أي إلى مزيد من الرقي بالإنسانية؟ إن كانت فعلاً تلك الغاية المتوخاة من كل هذا الذي ذكرنا.

4.5 الخلط بين معطيات الفكر والواقع:

لا يميّز المخوف من الإسلام والمتشددون من الداعين إليه بين الفكر والواقع بين النصوص وتطبيقها بين التنظير والممارسة فهما دائماً الخلط بين الطرفين، فلا يراعيان في الأفكار واقعيتها أو قدرتها على العمل في الواقع، ويصل بهم الحد إلى اعتبار أن واقعهما تعبير عن أفكارهم، وهم بهذا غير قادرين على التفكير بشكل سليم، فإما أن يتعلق الأمر لديهم بأفكار خيالية وهما يظنان أنها لاشك واقعية، أو ينطلقون من واقعهم وهما يريان أنه مُتماه مع أفكارهما، وهذه من سمات التفكير البدائي الذي لم يكن الإنسان قادراً فيه على التمييز بين الأفكار التي يحملها في عقله وبين واقعه الملموس الذي يعيشه² وخطورة هذا الأمر تكمن في أن العجز عن تغيير الواقع لَمَّا يتفق مع الأفكار قد يَنُتِج عنه بروز حل العنف ضد الواقع بالتغيير بالقوة، أو اتجاه الذات بالقضاء عليها، كما فعل نفس التيار القومي المخوف من الإسلام اليوم باليهود و بالأقليات الأخرى في أوروبا بالأمس القريب والبقية معروفة.

وحين يتعرض المخوف من الإسلام، وحتى الداعي إليه إلى إخراجات من نوع تصرفات يقوم بها بعض المنتمين لمنظومته الإيديولوجية فإنه يسعى وبسرعة للفصل بين المذهب - الذي هو مجموعة من التأويلات التي تصيب وتخطئ - والذي يُعتَقَد أنه جوهرى ومثالي وصالح، وبين تطبيقات المؤمنين، فالخطأ لا يُنسب للمذهب بل للأتباع ونجد أنه لا يرضى بهذا التفسير في الاتجاه المقابل فنجد يستدلّ على خطأ الأفكار المخالفة مستدلاً بتصرفات معتققيها³، وهذه الإستراتيجية واضحة بشكل كبير وتكشف مدى تناقض الإيديولوجي أياً

¹ - ينظر مقال الكاتب عبد الله، المطيري، المرجع نفسه.

² - ينظر المرجع نفسه.

³ - ينظر المرجع نفسه.

كانت منظومته فهو يفصل بين الفكر وأهله والواقع والتاريخ الذي أنتج كل ذلك، فيقرأ الأفكار والواقع من خلال تغييب التاريخ أو من خلال ما ينتقيه من نفس التاريخ. وقد يلجأ الإيديولوجي إلى الاستدلال على فساد المنهج الصالح الذي يبغضه بالأخطاء القليلة التي يرتكبها العاملين بهذا المنهج كأنّ الناس جمعٌ من الملائكة، وأن ليس من المناهج الموجودة أو الممكنة ما هو صالحٌ ليتبنّاه الناس رغم الهفوات، ولكن الجميع لا يرضون بسوّق نفس الحجة والتبرير عليهم، والمتطرفون من بين المسلمين لا يضعون مسافةً بين الإسلام وفهم الإسلام وتطبيق تعاليمه، فيختصرون المسافات ولا يدركون الخلل، ولم يستوعبوا أيضاً أن الإسلام يمكن أن يُنْتَقَدَ، وأنه يمكن الرد بالحجة.

الفصل الثالث: السلطة، من توجيه الاختيارات البلاغية
إلى التوجيه الإيديولوجي للخطاب

في الاجتماع والسياسة والسلطة:

الإيديولوجية السياسية:

في الخطاب السياسي:

تجليات الإيديولوجية من خلال الاستعمالات البلاغية

في الخطاب الاجتماعي-السياسي:

الأبعاد السلطوية في الخطاب المخوف من الإسلام:

1. في الاجتماع والسياسة والسلطة:

السلطة فيما يبدو هي القدرة على إلزام الآخر، ونجد السلطة في كل ما هو هرمي أو تراتبي* في شبكة العلاقات بين الأفراد والمؤسسات في المجال الاجتماعي-السياسي سواء على المستوى العائلي أو في العلاقات العامة وفي المجال العسكري#... والملاحظ أنه في كل من العلاقات الأسرية والعلاقات العامة يُستعمل الخطاب لبلوغ السلطة والمحافظة عليها، وغالبا ما يكون الخطاب ذاته موضوع السلطة نفسها، وهناك أيضا ميول واضح إلى نعت كل ما يدخل في مجال السلطة بالسياسي، لذا ارتأيت استعمال لفظ سياسي للإشارة إلى عموم العلاقات السلطوية التراتبية على مستوى التعاملات الاجتماعية، واستعمال لفظ السلطة للدلالة على عنصر السيطرة الجزئي في العلاقات السياسية، وفي غيرها من العلائق التي يبدو أنها لا تعرف غير السلطة لتُفصح عن معانيها، "فالسلطة إجمالا قائمة في كل خطاب نقوم به حتى ولو كان يصدر من موقع خارج السلطة، فهي مُنغمسة في التاريخ مُتجذرة في أعماقه، بل ربما أن التاريخ ليس إلا السلطة ذاتها وقد تحولت بفعل التطور إلى خطاب يدعي العلمية والبراءة"¹، وهنا نرى كيف يتماهى مفهوم السلطة بالذي للإيديولوجية، فكلاهما تعبير معرفي عن التاريخ، بديل علمي وبريء لدرس التاريخ، الذي سيُهَمَّش، لتحل محله الأساطير وأنواع التشويه والطمس، ثم يأتي الدور على دَفْق الهرمونات وفيض المشاعر ليُكسب كل هذا الشرعية والمشروعية الضرورييتين لضمان البقاء لأصحاب النفوذ.

والسلطة هي شكل أول وأخير"²، شكل يرسم المجتمع معالمه من خلال هرمية مُفترضة ومجموعة من التصورات حول علاقات القوة بين الأفراد وبين المؤسسات، وبين كليهما وهذا ما يُحدث خلا في تصور أشكال السلطة والخلط بينها، والذي يؤدي إلى تجاوزات خطيرة على الصالح العام في ممارستها، خاصة في حالات الطغيان والاستفراد بصناعة القرار. ويحيلنا الكلام عن السلطة الشكل، مباشرة على ما يسميه بورديو بالسلطة الرمزية، "من حيث هي قدرة على تكوين المعطي عن طريق العبارات اللفظية، ومن حيث

* - ويقابلها في اللاتينية مصطلح: (hierarchique).

- والمعروف أن كلاً من السياسة والعسكر امتداد للآخر، فالسياسة استمرار للحرب بوسائل آخر كما هو منقول عن الجنرال البروسي كلاوسفيتز، الشائع تعريفه للسياسة.

¹ - عمر، أوكان (1991) مدخل لدراسة النص والسلطة، أفريقيا الشرق، ط2، الدار البيضاء/بيروت، ص13.

² - المرجع نفسه، ص15.

هي قدرة على الإبانة والإقناع، وإقرار رؤيةٍ عن العالم أو تحويلها، ومن ثمة قدرةً على تحويل التأثير في العالم، وبالتالي تحويل العالم ذاته¹، والسلطة الرمزية ما يجعل الربط ممكناً بين عوالم السلطة وفضاءات البلاغة، أي أن اللغة في إفصاحها عن نفسها، في رؤيتها للعالم، تطمح لأن تجد لها مكاناً مع إفصاح آخر ورؤيةٍ أخرى للعالم من غير جنس اللغة، وإثبات الوجود هنا يتم وفق علاقات القوة بين اللغة نفسها والواقع الذي تعيش فيه، بما فيه لغاتٍ أخرى تكون جزءاً من واقعها، فالسلطة هي مجموع "علاقات القوى المتعددة التي تكون محايثة للمجال الذي تعمل فيه تلك القوى، مكوّنةً لتنظيم تلك العلاقات إنها الحركة التي تُحوّل تلك القوى وتزيد من حدّتها وتقلب موازينها بفعل الصراعات والمواجهات التي لا تنقطع، وهي السند الذي تجده تلك القوى عند بعضها البعض، بحيث تشكّل تسلسلاً ومنظومة، أو على العكس من ذلك، تفاوتاً وتناقضاً يعزل بعضها عن بعض²، ومن هذا المنظور فإن السلطة تتغذى من الصراع ولا يمكن أن تنمو إلا في أحضانها، والذي يفترض طرفان على الأقل يتنازعانها حتى ليفرضنّها الواحد على الآخر وفهم السلطة على هذا النحو ما أفرز نظريات الصراع التي تحفل بها الكثير من الكتب والدراسات، خاصة تلك التي خصّصت لمجال العلاقات الدولية، وحتى العلاقات الأسرية والتي تنظر في العلاقات الزوجية والأخوية وفي العلاقات بين الرجال والنساء، بوصفهم قوى فاعلة في المجتمع، بل وحتى درس الحيوان في بيئته... ليصبح التاريخ كلّ مقروء وفق هذا المنظور. والسلطة يمكن أن يُنظر إليها على أنها: "الاستراتيجيات التي تفعل فيها تلك القوى فعلها، والتي يتجسّد مرماها العام ويتبلور في مؤسسات أجهزة الدولة وصياغة القانون وأشكال الهيمنة الاجتماعية"³، في نوعٍ من التاريخ المُبيّت داخل العلاقات الاجتماعية عبر مراحل تشكّلها، أي أن السلطة هنا متعالية (تراسدنتالية) سابقة للتاريخ تتحكّم فيه وتوجّهه، لكن هناك من يرى العكس وهو أن "السلطة محايثة لا متعالية. إنها تأتي من كل صوب. وعلائقها لا تقوم خارج أنواعٍ أخرى من العلائق (كالعلائق الاقتصادية والمعرفية والجنسية) وإنما تتشابك معها. إنها النتائج المباشرة التي تتمخض

¹ - بيير، بورديو (2007) الرمز والسلطة، تر: عبد السلام، بنعبد العالي، دار توبقال، ط3، الدار البيضاء، ص55 وص56.

² - ميشال، فوكو، جينيالوجيا المعرفة، المرجع السابق، ص 105.

³ - المرجع نفسه، ص105 و106.

عن التقسيمات والاختلالات التي تتم في تلك العلائق، وهي الشروط الداخلية للتمايزات الاجتماعية¹، إذاً إما أن السلطة هي كل شيء أو في كل شيء، أو قبل كل شيء هذا من جهة، وهناك طموح في أن تصبح لا شيء كما في كل الأفكار الشيوعية والليبرالية لتصبح في الأولى ملكا للعسكر وفي الثانية ملكا لرجال الأعمال، وهناك أيضا طموح آخر وهي إقامتها بعد تعليم الناس العيش في سلام مع أنفسهم ومع الآخرين كما فعلت الديانات السماوية، ويبدو أن الإنسان أضعف من أن يمتلك السلطة المطلقة أو أن يخلد في مناصبها، أو أن يتصورها على غير ما هي عليه، "لا معنى إذن للقول بامتلاك السلطة. إنها ليست ((متاعا)) يحصل عليه وينتزع ويقتسم"²، فالسلطة في الأصل مؤقتة ومنظمة لا دائمة ولا ظالمة مستبدة، تدعمها الكفاءة والمسؤولية، لا المصالح الخاصة، وطقوس الشخصية، وتلك التي للفحولة والأنوثة... وفعلًا يمكن نعت نظرتي للسلطة بالمثالية إلا أنها واقعتي، أما المكيافيلية والحسابات السياسية والمصرفية رغم انتشارها لكني لن أضعها و لن أبررها، و من جهة أخرى مهما كان تعريف السلطة فهو دائم الأخذ بعنصر السيطرة (domination) الذي يبقى البحث في جذوره الأنثروبولوجية طريقا محفوفًا بالمخاطر، للتأصيل لمفهوم السلطة في بُعْدَيْه الفردي والجماعي عبر سيرة التاريخ.

1.1. البلاغة والجنوسة[∞]، وسلطة الجسدين البدني والاجتماعي:

تتبدى السلطة من خلال العلاقات الجسدية المُخضعة أو التي تتطَّع للإخضاع من طريق الإغراء أو العنف الجسديين أو التلميح باستخدامهما، وهي طقوس (بدائية) تُحدّد العلاقات بين الرجل والمرأة أوّلا (خاصة في الجماع ومخلفاته التي غالبا ما يتأولها الناس تصبّ في صالح الرجل على حساب المرأة التي يُرى حملها، لتنتج لنا مجموع أساطير

¹ - عبد السلام، بنعبد العالي، ثقافة الأذن وثقافة العين، المرجع السابق، ص74.

² - المرجع نفسه، ص74.

[∞] - ينظر مفاتيح اصطلاحية جديدة (معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع). تحرير كوني، بينيت ولورينس، غروسمبيرغ وميغان، موريس (2005) تر: سعيد، الغانمي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ص263. وفي هذا المعجم "اعتبر الجنس أساسا بيولوجيا للفروق بين الذكر والأنثى، في حين أن الجنوسة، كانت بناءً اجتماعيا وثقافيا"، وهناك من يجعل من الجنوسة ظاهرة اجتماعية وآخرون يجعلون منها حقلا لدراسة دور النساء والرجال داخل المجتمع وهناك من يحصر الجنوسة في نوع من التحليل النسوي للمجتمع، والذي لا يختلف في الغالب عن الفحولي منه.

الفحولة والخصب) ثم ثانيا بين الرجال فيما بينهم والنساء، وهي -أي هذه العلاقات ذات أسس بيولوجية، أو ذات أسس طقسية نفسية واجتماعية وعرفية ثقافية قد تمت أو لا تمت بصلة للفروق البيولوجية، هذا على المستوى الفردي.

أما على المستوى الاجتماعي الأكثر تطورا فتتجلى السلطة فيه من خلال التفاعل الحاصل بين الأفراد وبين الجماعات على السواء، والتي تحدّد مكانة الفرد أو المجموعة داخل الجسد الاجتماعي، كعلاقات القرابة وعلاقات العمل والإنتاج، ومختلف الهرميّات الاجتماعية، والمستويين الفردي والجماعي في تأثير وتأثر دائمين.

ومن هذا المنطلق -أي ثنائية (بدائي/ متطور) إن صح قول ذلك، سيوافق مستوى البدن مستوى الصورة البلاغية الأكثر التصاقا بحركة الأبدان وتعابيرها كما أسلفنا، والتي قد لا تشترط سنّا ثقافيا مشتركا لتتواصل مع الآخر، أما مستوى الجسد الاجتماعي فيوافق الحجاج، الأكثر صرامة بالأخذ بالأعراف الثقافية الموجودة في تواصله وتعامله مع الآخرين، وهذا ما يجعله مؤسسة اجتماعية، فيما تبقى الصور أداة فردية في الغالب وربما هذا ما يُفسّر استعانة الأيديولوجيات الفردية بالصور أكثر، وفي المقابل استعانة الأيديولوجيات الجماعية بالحجج أكثر مع تمادي البعض من هؤلاء وأولئك في إقصاء التعبير بالحجج أو الصور.

وهناك أيضا نوع من الحتمية في التّموضّع أو التّموّقع على مستوى العلاقات السلطوية أي أن الفرد أو الجماعة لا يمكنهم التواجد من خلال كل القوى السياسية الفاعلة في آن، ما يفرض على الفرد وعلى الجماعة الانتقال على المستوى البلاغي من طريق الاختيارات اللغوية المتاحة أمام هذا التوجّه السياسي أو ذاك، والذي بدوره يُحيل مباشرة على الأيديولوجية من خلال الإمكانيات الفكرية-الواقعية الموجودة أو المُبتكرة، وكل هذا يتجلى من خلال الخطاب، الذي يمكن وصفه لا وعيا للسلطة، أي أن الخطاب فيما يُظهره أو يُخفيه، إنما هو تجلّ لمجموع العلاقات السلطوية من خلال الظواهر النفسية والاجتماعية التي توجّه حياة الناس، ويوجّهها نفس الناس.

والنزوع البلاغي نحو الجمالية أو العقلانية، قد يُمثّل تبريرا أيديولوجية يُساق وفق خطاب يطغى عليه نزوع بعينه، وفق طقوس تُكرّس سلطة طرف أو أطراف داخل العلاقات الإنسانية، للاستحواذ على مكانة لها ضمن هرمية المجتمع.

3.1 في التواصل الاجتماعي:

كان منظارنا الذي نظرنا من خلاله في الظواهر الاجتماعية منذ الخطوات الأولى لهذا البحث، هو منظار البلاغة، لذلك فقد "عالجنا تحت اسم السنن المنطقية والجمالية لحد الآن علاقة الإنسان بالطبيعة، لكن الإنسان يحيى كذلك داخل المجتمع، ويعيش فيه تجربتين إحداهما موضوعية والأخرى ذاتية. والواقع أن المجتمع لا يمثل (سوى عنصر خاص) من العالم الذي نحى فيه، ومن ثمة فإن كل ما قيل لحد الساعة عن مختلف السنن، ينطبق كذلك على الدلالة والتواصل الاجتماعيين"¹، إذًا فالبلاغة العلم تعبير عن التجربة الموضوعية، والبلاغة الفن تعبير عن التجربة الذاتية، وفي كلا التعبيرين هناك إمكانات أيديولوجية كبيرة، "فالمجتمع نسق من العلاقات بين الأفراد تتغىي الحفاظ على النسل وتوفير التبادل والإنتاج... ولتحقيق هذه الغايات، تلزم الدلالة على مواقع الأفراد في الجماعة، وموقع الجماعة داخل المجتمع، وهذا هو دور الشارات والشعارات التي تومئ إلى الانتماء إلى فئة اجتماعية : عشيرة كانت أو مهنة أو جمعية... أما الشعارات والاحتفالات والأعياد والمواضات والألعاب فهي أشكال تواصلية يحدد من خلالها الفرد نفسه بالنظر إلى الجماعة، والجماعة بالنظر إلى المجتمع، وهي تبرز في الآن ذاته الدور الذي يضطلع به كل فرد داخل المجتمع والنصيب الذي يأخذ منه"². وهذا ما يستلزم تنظيم القوى الاجتماعية ضمن علاقات هرمية سلطوية، من طريق علمية معرفية (par vois savante) "وإذا كان العلم تنظيماً للعالم الطبيعي ودلالة عليه، فإن السنن الاجتماعية تنظيم للمجتمع ودلالة عليه. ودوال هذه السنن هم الأفراد أو الجماعات أو العلائق. غير أن الإنسان هو مادة العلامة وحاملها. فهو الدال والمدلول في الوقت نفسه، أي أنه علامة من ثمة فهو مواضعة. فالحياة الاجتماعية لعبة يلعب فيها كل فرد دوره الخاص، ثم إن العلامة الاجتماعية في الغالب هي علامة دالة على "المشاركة". فمن خلالها يعبر الفرد عن هويته وانتمائه إلى الجماعة، ومن خلالها كذلك يعلن عن هذا الانتماء ويعينه"³، لذلك يصعب دراسة الظواهر الاجتماعية للتداخل الواضح بين الذات والموضوع، أي الإنسان

¹ - سيميائيات التواصل الاجتماعي، مقتبسة من الفصل الخامس من كتاب السيميائيات (La sémiologie) المنشور ضمن سلسلة "Que sais je ?" (من ص 97 إلى ص 115) وعنوان هذا الفصل الأصلي هو (Les codes Sociaux) تر: محمد العماري، من موقع سعيد بنكراد.

² - المرجع نفسه.

³ - المرجع نفسه.

في الحالتين، "وتتخذ التجربة الاجتماعية -على غرار التجربة العلمية- مظهرًا مزدوجًا : منطقيًا ووجدانيًا. فالعلامات التي تشير إلى موقع الفرد أو الجماعة داخل الهرمية السياسية والاقتصادية والمؤسسية وكيفية تنظيمها، تنتمي إلى المنطق، أما العلامات التي تعبر عن العواطف والمشاعر التي يحس بها الفرد أو الجماعة نحو الأفراد الآخرين أو الجماعات الأخرى فتتصل بالوجدان"¹. وهذه العلامة -إن صح قول ذلك- والتي تخترق بناء المجتمعات ما تستغلّه الإيديولوجية والسياسة في إقامة مشاريعهما والتمكين لرؤيتهما على صعيد اجتماعي.

¹ - سيميائيات التواصل الاجتماعي، المرجع نفسه.

1.2. الإيديولوجية السياسية:

في ظل تسيّد المفاهيم المكيافيلية على العلاقات السياسية، سيكون لزاماً علينا الانطلاق من الصراع بوصفه مفهوماً مركزياً للإيديولوجية السياسية، فالإيديولوجية تعتبر "عن الطريقة التي تدرك بها طبقة اجتماعية ما أو مجموعة وطنية ما علاقتها بظروف وجودها، وهذا النمط لممارسة الفكر يسود في حالات الغليان الاجتماعي والسياسي. وله في نفس الوقت وظيفة تقنيع وكشف: فهو يقوم فعلاً على اختزال تعقّد الواقع التاريخي والاجتماعي والنفسي إلى مجموعة من القضايا المتناسقة إلى حدّ ما، والموجهة إلى إعطاء قيمة وإضفاء صبغة المشروعية على أهداف العمل الجماعي"¹، و يبدو أنه من لَوَازِم السيطرة في مجتمعاتنا ومن أسرار مهنة السيادة والهيمنة، تغذية الإحساس لدى الطرف المَسُود بأنه قاصر، وأن الخطر يحيط به من كل جانب لا يستطيع شيئاً حياله (أي انتهاج التخويف الذي يُحوّل للطرف المُرَهَّب فرض إملاءاته على الطرف الخائف بسهولة ويسر) ومن جهة أخرى الترسّخ لدى الطرف المَسُود لفكرة العجز عن اتخاذ القرارات السليمة، وأنه يحتاج إلى من يفكر مكانه أو وصيّ ينوب عنه في إدراك ما حوله، مما أنتج صوراً متعدّدة من صور الوصاية السياسية، التي في جوهرها تؤدي إلى تعميم وعي زائف يخلق لدى الإنسان شعوراً ملازماً بالقصور والدونية وبأنه عاجز أمام نخب استفردت بأكثر المجالات حيويةً في حقول المال والسياسة والإعلام، وشخصيات كاريزمية تكون موضع رعبٍ وتهيبٍ كبيرين مما يقوده إلى إهمال حقوقه المدنية وازدراء دوره في الحياة العامة.

وأول ما ترتبط به الإيديولوجية السياسية هو مصالح "الفئات التي تتصارع على السلطة السياسية. والمصلحة تعني هنا المصلحة الاقتصادية الجلية. كل أدلوجة*، لكي تكسب الأتباع وتكون فعّالة، ترى ذاتها حقيقةً مطلقة وترى منافساتها غلطاً وزوراً وتديساً"² و"تدخل مختلف الطبقات، والفئات التي تتفرّع عنها، في صراع رمزي للعمل على فرض التصرّ عن العالم الاجتماعي الذي يكون أكثر ملاءمةً لمصالحها، في حين أن مجال اتخاذ المواقف الإيديولوجية يقوم بإعادة إنتاج الأوضاع الاجتماعية وإعطائه شكلاً

¹ - محمد، سبيلا وعبد السلام، بنعبد العالي (1999) دفاثر فلسفية، الإيديولوجيا، دار توبقال، الدار البيضاء، ص 61.

* - وهو مصطلح ابتدعه العروي، ويعني به الإيديولوجية.

² - عبد الله، العروي، مفهوم الإيديولوجية، المرجع السابق، ص 46.

مغاير¹، والكلام هنا هو عن أنواع الشعارات والأساطير والدعاية والطقوس المتداولة في المنازل وفي الساحات العامة وفي الإعلام... وتتحقق الوظيفة الإيديولوجية لمجال الإنتاج الإيديولوجي بكيفية تكاد تكون آلية، بفعل التناظر الذي يوجد بين بنية مجال الإنتاج الإيديولوجي ومجال الصراع الطبقي، فهذا التناظر يجعل الصراعات الدائرة من أجل احتكار المجال المستقل، تتمخض عن أشكال متسترة مقلوبة من الصراعات الاقتصادية والسياسية بين الطبقات: في هذا التوافق بين بنية وأخرى تتحقق الوظيفة الإيديولوجية للخطاب السائد، ذلك الخطاب الذي يشكل واسطةً، تنتظم في بنية وتفرض بنيات، وتسعى إلى فرض النظام القائم على أنه نظامٌ طبيعي وذلك بالترسيخ المقنع لنظم التصنيف والبنىات الذهنية التي تلائم موضوعيا البنيات الاجتماعية²، والطبقات هنا قد تكون مجموعات مصالح أو أسراً أو أحزاباً سياسية أو مجموعات إثنية، إلى غيرها من التقسيمات الاجتماعية التي يبدو أنها مبرمجةً لتتصارع فيما بينها! وتدويل المال بين الناس دون احتكاره، مع الاعتراف بالتفاوت بين الناس في الأرزاق دون ظلمهم، والتقسيم العادل للثروة، والقسط في معاملة العمل ورأس المال، وتحقيق التوازن بين الملكيتين الفردية والعامة، واحتقار المال وتصنيفه وسيلة لا غاية، والسعي في تحقيق مصلحة الجميع وعدم الخوف أو التردد في التّحّي والتّخلي عن المناصب وردّها إلى الكفاءة دون تنافسها تنافس السلع في الأسواق، لكفيل بالقضاء على الظلم والمصلحية وسوء التسيير، أما مصالح المال والبقاء على حساب الآخر الذي يُعيق دوماً، ليؤدي إلى انزلاقات خطيرة على المستويين المحلي والدولي، كما فعلت الأحزاب النازية والبروليتارية، وتفعّل الميليشيات التي تنسب نفسها للأديان المختلفة، وتفعّل الشركات المتعدّدة الجنسيات واللوبيهات وجماعات الضغط الاقتصادية والروحانية، وتفعّل النخب العسكرية والإدارية في مختلف أقطار العالم... و"المتقف" الحر من كل انتماء طبقي. هو الذي يصل إلى الوعي الصادق وإلى الموضوعية، لأنه يقارن بين الأدلوجات السياسية، ينتقد الواحدة من

¹ - بيري، بورديو، الرمز والسلطة، المرجع السابق، ص 51.

² - المرجع نفسه، ص 55.

* - المتقف هنا ليس موضوعاً في مقابل العامي، فالعامي يمكن أن يصير مثقفاً إذا تعلّم، والمتقف هنا مضافاً إليه صفة الحر، أي في مقابل المتقف المقيد أسير الساسة ورجال الأعمال يقول بما يقولون وإن كذبوا وناقضوا وأجرموا... أما الصدق والموضوعية فصعبا المنال ولا يحكم بهما الواحد على نفسه ويمكن استبدالهما بالنية في خدمة مصلحة الجميع والواقع معطى ووسيلة كغيره من المعطيات والوسائل ولا يصلح لأن يكون هدفاً ينبغي الاستفراجه به.

منظور الأخرى- فيتحرر من الحدود الاجتماعية ويتجاوز المعطيات البديهية الظرفية ليلتصق بالواقع المتغير"¹، ويمكن للإيديولوجية السياسية بعد كل هذا أن تنفرع إلى انتماء حزبي، وتموضع تاريخي، وتعامل اقتصادي، وإفتاء ديني، وسنن اجتماعي... المهم أن يُحتكر المال والحق في الحياة ولا يكون متداولاً يشتركه الناس فلا ييخلونه عن بعضهم*.

2.2. الفكر والفعل السياسيين:

هناك توتر كبير بين عالم الفكرة وعالم الفعل، ليذهب كلاهما في اتجاهات مختلفة وربما في نفس الاتجاه داخل عوالم السياسة وكلُّ يحاول أن يصنع لنفسه فضاءً بداخلها محاولات تحكمها الحسابات السياسية والمصالح الاقتصادية والأطراف الفاعلة في صناعة القرار السياسي.

والذي أقصده بعالم الفكرة هنا هو عالم اللغة واستعمالاتها الخطابية، والذي يمكن أن يكون تمهيدا أو استمرارا للفعل بما في ذلك السياسي، وهنا سأنتقل من افتراض أن الخطاب السياسي بخاصة والخطابات في عمومها لا تؤدي معنى خارج الفعل، ومن خلال نفس الفعل تظهر الذات الممارسة للسلطة، وهذه الذات لا تتحقق إلا من خلال الآخر مُنطلق الوعي بالأنأ، ومن خلال القول والفعل السياسيين بوصفهما أهم مركبين في عناصر التبادل الاجتماعي -أي في العلاقة بالآخر داخل المؤسسات الاجتماعية، وبهذا تنتهي العلاقة إلى نوع من التناوب بين الأنأ والآخر داخل الذات الواحدة، ومن هنا تنشأ إرادة التأثير أي محاولة جذب الأنأ للآخر الذي هو في نفس الوقت أنا تحاول جذب الآخر إليها وهذا التناوب والتجاذب تنتج عنهما نوعٌ من المواجهة تقتضي تنظيما حتى لا ينفلت العقد الاجتماعي، باختصار حتى لا يهلك الواحد الآخر، والذي يضمن هذا التنظيم هو الخطاب

¹ عبد الله، العروي، مفهوم الإيديولوجية، المرجع السابق، ص 48.

*- أعلم أن الخطاب هنا يُتأخم الوعظي منه، فيُسبَّب إخراجا للبعض، لكن هذا العمل لا يزال يُصرّ على ادعائه تقديم أنصاف الحلول وحتى أعشارها ولا يعرف لهذا المقام غير هذا المقال، ويمكن أيضا أن يرى الواحد في هذا الخطاب شيوعية أو ترويسكية ضمنيّتان، إلا أنني لأجدُ حرجا كبيرا في اعتماد نماذج اقتصادية ضيقة تُعنى بالعلاقات بين عناصر الإنتاج والموارد المتاحة داخل سوق المال والعمل في مجال السياسة الذي يبدو أكثر تعقيدا أو على الأقل لا يُعنى بنفس العلاقات وبنفس الأطراف حتى يعتمد نفس الآليات الاقتصادية، الليبرالية منها أو الشيوعية الاشتراكية أو غيرها، ففي رأيي إذا ولج الاقتصاد إلى عوالم السياسة فيمتزج بها سيكون تجريدا فقط ليعطي يوتوبية تتحول شيئا فشيئا في واقع الممارسة إلى كابوسٍ مزعج حتى لا أقول مُهلك، كابوسٌ يحتمل إحدى الحالتين: إما طغيانا أو فوضى، وفي كلتا الحالتين سيستقر العنف وكل أنواع التطرف، فيتبدد الأمن والسلام وتحل أشياء أخرى مكانها.

قولا وفعلا، لذلك إذا اضطرب الخطاب اضطربت معه العناصر الأخرى في سلسلة التفاعل الاجتماعي، وإذا عدنا إلى السياسة وممارستها للسلطة نجدها تمارسها من خلال السيطرة والعنف أو من خلال التعايش ومجموع التنازلات أو من طريقهما معا، وهذا معناه أن ممارسة السلطة سياسيا، حوار بين نمطين من التفاعل الاجتماعي: القول السياسي الذي يحيل على فضاء تبادل الأفكار والآراء، والفعل السياسي الذي يحيل على فضاء القرارات وصناعتها، لكن يجب الحذر هنا أن لا يطغى فضاء على الآخر، وإلا حلت الفوضى إن تسلطت الآراء المتعددة، ويحل الطغيان إن تسلط القرار المتفرد بنفسه.

3. في الخطاب السياسي:

يمكن القول إن "الخطاب السياسي منظومة فكرية يُوجَّهها تراكم معرفي نابع من استقرار حالات الواقع الثقافية والاجتماعية والنفسية عبر أنساق أيديولوجية مستمدة من التصورات السياسية السابقة والمعاصرة له، والتي تختلف في آلياتها ونظمها حسب مستوى النضج الفكري، والوعي بمتطلبات المجتمع، وأيضا باختلاف نياتها ومراميها"¹ والخطاب السياسي في بعده الغائي يرمي كما أسلفنا إلى جمع المريدين من حوله بتصوير عالم يتعرفون على أنفسهم من خلاله وإقناعهم بمشاريعه وأرائه وحلوله، وهذا هو الجمع الذي كنا نطمح إليه منذ البدء بالسعي في المزج بين معطيات حقلي اللسان والإنسان من خلال البلاغة التي تجمع بينهما. "والسياسة بخطاباتها لا يمكن أن تكون خِصبةً من دون أن يكون هناك نمو ثقافي واجتماعي واقتصادي تحكمه قاعدة تربوية صلبة، وإذا ما انفصلت السياسة عن هذا، فليَتولَّد عنه تناقضٌ بين السلوك والخطاب، أي تنامي التوترات الحاصلة بين القوى السياسية من جهة والأغلبية الحاكمة المتفرّدة بصناعة القرار من جهة أخرى"²، ورغم أن خطاب ما يسمى معارضةً غالبا ما يكون متذمرا، ناقدا ومتسائلا، أو مهاجما ساخرا لاذعا، لكنه في أكثره يدور حول خطابات مراكز السلطة، لا يخرج من فلكها إلى أفلاك البدائل والحلول، والغريب أن خطاب الجماهير أيضا غالبا ما يكون على آثار خطاب أصحاب النفوذ، "خطاب الجماهير هو خطاب السلطة: السلطة، مثل خطابها لا توجد فوق، إنما هي مبنوثة منتشرة عائمة ذائعة، وخطابها يُبَثُّ عبر جميع القنوات وعن طريق جميع الوسائل، نحن نلتقطه بجميع حواسنا"³، وبالتالي فكل الخطابات المرتبطة به، هي إعادة وتحويل لمادته الأولية. "والتناقض القائم بين لغة الخطاب والأداء السياسي قد يحدث شَرَحاً في العلاقة التي تربط المنظومة السياسية بالقاعدة الجماهيرية لأن الخطاب السياسي المثالي (utopique) الذي لا يمتّ بصلة إلى الواقع، والذي يَتَكَيُّ في أطروحاته على آلية عقيمة هي إعادة النموذج الواحد والأوحد الذي على الجميع أن

¹ بالتصرف عن محمد، العمري، بلاغة الخطاب السياسي، الهوية والرسالة. ألقى هذا العرض يوم الأربعاء 2007/09/26 بدار الثقافة بالمحمدية بمناسبة افتتاح السنة الثقافية لأنشطة مكتب فرع اتحاد كتاب المغرب بالمحمدية ونشرت بجريدة الاتحاد الاشتراكي يوم 2007/10/02، منقول من الشبكة.

² بالتصرف عن سعد مطر عبود، الزبيدي، الخطاب السياسي آراء وتحديات العصر:

<http://www.alsabaah.com/paper.php?source=akbar&mlf=interpage&sid=23775>

³ عبد السلام، بنعبد العالي، ثقافة الأذن وثقافة العين، المرجع السابق، ص114.

يسير خطاه، وإن كان ذلك ليؤدي بالجميع إلى الهاوية"¹، أي نوع من الطغيان يود أن يجعل من الجماهير وواقعهم صورة شاحبة عن أهواء النخبة الحاكمة وما تصوّره للناس ولا تعيشه "وهذا ما سيدفع لا محالةً بالجماهير إلى المقارنة بين واقعهم الذي يعبر عن هويتهم، والانفصام الذي تدعوا إليه مثل هذه الخطابات والذي يزيد من تشتتهم واغترابهم وهذا بعد قيامهم -أي الجماهير الواعية- بتفكيك الخطاب السياسي، وإعادة صياغته بمنظور الواقع، ومنظور التراكمات المستمدة من التاريخ والفكر، خاصة مع معطيات السند الإعلامي المعاصر، وهذا سيدفع حتماً بسلطة الخطاب إلى البحث عن آليات قمعية لتفادي الفجوة في خطابها بل والأفطع من ذلك إضفاء طابع القداسة عليه، وهكذا فإن الخطاب السياسي سيتمركز حول ذاته، وسيفتقد لأبسط عوامل استمراره سواء في التأثير في الجماهير أو في تشكيل الهوية، وهذا قد يكون سبباً في نكوص السلطة الخطابية"².

"إن الخطاب السياسي إذا كان يعتمد في أطروحاته على النزعة المثالية فسيكون خطاباً أفلاطونياً يفتقد للواقعية، وإذا كان براغماتياً ميكافيلياً، فسيكون مزدوج المعايير انتهازياً"³، أما الخطاب السياسي الذي نطمح إليه فهو الذي يجسّد مقولاته في الواقع، هو الذي يتعامل مع الحقائق بوضوح وشفافية هو الخطاب المتوازن في منطلقاته، والذي يصدّقه الميدان، وهو اللغة التي يفهمها ويصغي إليها الجميع، لا لغة الخشب المتآكل الذي أثلّفته الرطوبة وأنواع الفطريات والحشرات الضارة، خطاب خارج الزمان والمكان نرجسي لا يبالي بالمصلحة العامة مضلّ يحسب الناس أغبياء لا يفهمون في أمور السياسة التي يظن حيازةً مفاتيحها.

1.3. البلاغة بوصفها آلية للخطاب السياسي:

يمكن للدارس أن يتناول الخطاب السياسي من زوايا نظر متعددة منها الفلسفية والنفسية والاجتماعية والاقتصادية... وغيرها، إلا أن الوظيفتين الإغرائية والإقناعية لهذا الخطاب وطبيعته التصويرية والحجاجية، "تجعل المدخل الرئيسي إليه هو المدخل البلاغي، في حين تظلّ المداخل الأخرى المذكورة ثانوية أو جانبية، ومن المهم، في هذا الصدد، أن

¹ - بالتصرف عن سعد مطر عبود، الزبيدي، المرجع السابق.

² - المرجع نفسه.

³ - المرجع نفسه.

المدخل البلاغي لا يستبعد المداخل الأخرى بل يوظفها ويستفيد منها في حدود ما يتطلبه إبراز الخصوصية الجوهرية للخطاب السياسي¹. فالخطاب السياسي ينتمي إذن إلى المجال البلاغي باعتباره خطاباً ينشد التأثير والاستمالة قصد الانخراط أو الفعل "فالخطاب السياسي نتاج مزيج دقيق من الكلام الذي يجب أن يؤسس للسياسي، والذي يجب أن يسيّر السياسة"²، وهكذا فإن البلاغة السياسية تشغل على مستويين:

المستوى الأول الفردي الكاريزمي، الذي يلزم وضعيات الجسد وقدرات الصوت وسياق الخطاب وخلفيات الخطيب ووعيه بالمستمعين أو جمع المتلقين، والمستوى الثاني المؤسسي أي مستوى الجماعة الذي يغلب عليه الطابع الطقسي المكرر (المجتر) من خلال إعادة المقامات واللجوء إلى حقول معجمية دون الأخرى، إضافة إلى التّموضّعات والنّبرات المشتركة بين الأفراد والجماعات السياسية، من مدح وسخرية وتهكم، وإظهار، ومراوغة أو صدق... باختصار المناخ العام للخطابات السياسية.

2.3. غائية الخطاب السياسي (من الإيديولوجية إلى السلطة):

يبدو أن طموح الخطاب السياسي بدعايته وإيديولوجيته، لا يقتصر على إلهاب الجماهير قصد نضال أكبر، بل هو تأكيد هوية الخطيب من أجل تسهيل انخراط نفس الجماهير تحت رايته السياسية، ومعنى ذلك أن الخطاب السياسي "يحرّك نحو الفعل مباشرة أو تمهيدا له، ولكنه يهتم أكثر من ذلك، أو بالأحرى من خلال ذلك، ببناء هوية الخطيب أو المجموعة السياسية، ذلك أن الدعاية والإيديولوجية حين تُترجّمان واقعيًا تعنيان المضامين والبرامج، والمضامين والبرامج جزء من الهوية، كما أن الفعل هو المصّب النهائي لكل ذلك، فالتفريق بين الرسالة والهوية اجتهاد ينطوي على نوع من التساهل من أجل بيان أهمية الهوية في الخطاب السياسي، ولتوضيح مفهوم الهوية في هذا الخطاب نقول بأن الغرض من الخطاب السياسي هو خلق فضاء لسانی يستقطب مجموعة ذات تصور مشترك (أو يخلق ذلك التصور) من أجل الفعل في الحياة الجماعية (...). فالكيان السياسي لغة وكلام، قبل أن يكون أشخاصا ومقرات ومنابر"³، ونرى مرة أخرى، كيف ترتبط

¹ - محمد، العمري، بلاغة الخطاب السياسي، الهوية والرسالة، المرجع السابق.

² - Patrick, Charaudeau (2005) le discours politique. Editions vuibert, paris, p34.

³ - محمد، العمري، بلاغة الخطاب السياسي، الهوية والرسالة، المرجع السابق.

اللغة بالفعل، وأيضا كيف يقع الكلام السياسي في أنواع المصائد. وهذه السلطة المزدوجة تفرض على المؤسسة السياسية أن تبتدع طريقةً تقول دون الإفصاح عن المشاريع والأهداف من الفعل السياسي مع الانتباه إلى أن إخفاء الفعل من طريق الخطاب يبقى دائما متاخما لنوع من أدب المسؤولية¹، وكما أسلفنا من قبل فإن الخطاب السياسي كلامه وفعله يبقى مرتبطا بأهم مركبين بلاغيين "الكلام المقنع (نظام العقل) و/ أو الكلام المغربي (نظام الغريزة)"². وهذا الذي ذهبنا إليه ورجّحناه منذ البداية.

¹ – Patrick, Charaudeau, le discours politique, Op.cit. p17.

² – Ibid, p17.

4. تجليات الإيديولوجية من خلال الاستعمالات

البلاغية في الخطاب الاجتماعي - السياسي:

انطلاقاً من "التناوب بين الخيال المُنتَج، والخيال المُعيد للإنتاج"¹ تعبّر السلطة عن توجهاتها باستعمال آلية بلاغية قاعدية وهي مستويّ الترميز الأول الذي يوافق اليوتوبية والثاني الذي يوافق الإيديولوجية، "وكل شيء يتمّ كما لو أن المُتَخَيِّل الاجتماعي لا يستطيع أن يمارس وظيفته غريبة الأطوار (في إنتاج الواقع) إلا من خلال اليوتوبية، ووظيفته في مضاعفة الواقع إلا من خلال الإيديولوجية"²، أي لا يستطيع تأويل نظام الزمان والمكان إلا من خلال علاقاتٍ خطيةٍ أولاً، ثم تأويل نظام القوى ثانياً، من خلال العلاقات الرأسية إن صحّ قول ذلك والتي يطوّرُها الناس مع ما يعيق سيرهم الذي يتصورونه خطياً داخل الزمان والمكان، أي داخل واقعهم/أو الواقع*، "واعتبار الواقع كميات من القوة في حالة توتر هو ما سيدفع فوكو إلى القول بأن الواقع من إنتاج السلطة، وبأن القوة والسلطة إستراتيجية فعّالة مهمتها أن تنتج الواقع غليانه وتعدده"³، لتصبح السلطة هنا وظيفة اجتماعية تعطي معنى للواقع في حركيّته باتجاه السيطرة والإخضاع، "ف وراء إنتاج المعاني قوة تهدف إلى الإخضاع والسيطرة"⁴، وهو أول ما يتجلى في الخطابات وبلاغتها أي الإخضاع والسيطرة، والأجرام التي تدور في أفلاكها من ظلمٍ وطغيان، وعداء وتباغض وتحاسد، وكذب وبخل وأنانية... وكذلك تتجلى في الخطابات وبلاغتها، المسؤولية والنظام والتعاون والتآلف والصدق والمحبة والكرم والإيثار والأمان والسلام[#]... وللإنسان أن يختار بأي نوعا السلطة سيتعامل، لكن الذي يهمننا هنا هو العلاقة بين السيطرة -مزاج

¹ _ بول، ريكور، من النص إلى الفعل، أبحاث التأويل. المرجع السابق، ص 272.

² _ بول، ريكور، المرجع نفسه، ص 272 و 273.

*- والواقع يبقى مرتبطاً بتصوّر الناس له، فمهما بلغ التصاق الناس بواقعهم إلا أن ثمة مسافة بين نفس الواقع وإدراكهم له، لذلك فضلت التذليل على الواقع بثنائية واقعهم أي المُدرك والواقع القائم فعلاً، عكس الذين يقولون بعدم وجود الواقع أصلاً، أو الذين يرون فيما يدركه الناس، الواقع في مطلقه.

³ _ عبد السلام، بنعبد العالي (2000) أسس الفكر الفلسفي المعاصر، مجاوزة الميتافيزيقا، دار توبقال، ط2، الدار البيضاء، ص 148.

⁴ _ عبد السلام، بنعبد العالي، المرجع نفسه ص 147.

[#] - وهذا يقترب كثيراً مما يسميه فونتانيه بسميائيات العواطف، أي أن العواطف هنا تصبح علامات تحمل الدلالات التي نتأول، وللتعمق في النظرة السميائية للعواطف يمكن العودة إلى كتاب سميائيات العواطف (sémiotique des passions) لجاك فونتانيه.

السلطة- والبلاغة -بوصفها مزاجاً للغة- "ولأجل التعمق في هذه العلاقة بين السيطرة والبلاغة، يكون اللجوء إلى سوسيولوجية الثقافة مفيداً، فهي توضح بأن ليس هناك مجتمعٌ يشتغل بدون معايير وقواعد، ورمزية اجتماعية كاملة تتطلب بدورها بلاغة في الخطاب (الدعائي المضلل). كيف يدرك هذا الأخير هدفه في الإقناع؟ عن طريق الاستعمال المستمر للوجوه البلاغية والاستعارات، مثل السخرية، والالتباس، والمفارقة، والمبالغة"¹ فيكون ذلك مدخلا إلى الإيديولوجية، وخطابات التخويف من الإسلام تصبح إيديولوجية تُضمّر وتُظهر سوء النية "عندما تكون في خدمة سيرورة السلطة وإضفاء المشروعية"² السلطة في صورتها المكيفيلية كما أسلفنا، وللتقليل من هذا النزوع الإيديولوجي نحو الصراع على الحقيقة المطلقة وفرض ما نراه نموذجاً طبيعياً للمعيشة يمكن اتخاذ المقارنة منهجاً (إيديولوجياً) -إن صح قول ذلك- لأن "العدول عن المقارنة هو عدول عن التجريد والتحديد"³ وبالتالي عدولٌ عن الرمزي الحوارية، والذي يُؤدّي إلى تحوّل الناس إلى الصراع سلاحاً سَفْكَاً للدماء.

والليوتوبية في الخطاب المُخوف من الإسلام هي تصوير عالمٍ بدون الإسلام، تملأه السعادة والأمان والطمأنينة والرفاهية، وعلى الطرف النقيض عالمٌ عنيف متخلف كئيب تصنعه الحروب لأن من سكانه الإسلام، خيالٌ أول يستدعي خيالا ثانيا هذه المرة إيديولوجي يحيك تاريخاً على المقاس، مستندا في ذلك إلى معطيات ما يَنْتقيهِ أو ما يطمسه من الواقع.

¹ - بول، ريكور، من النص إلى الفعل، أبحاث التأويل، المرجع السابق ص 267.

² - المرجع نفسه، ص 267.

³ - عبد الله، العروي، مفهوم العقل، المرجع السابق، ص 353.

5. الأبعاد السلطوية في الخطاب المخوف من الإسلام:

يمكن أن نميّز بين ثلاث أبعادٍ سلطوية تتطلق منها وتشتغل في فضائها الخطابات المخوفة من الإسلام والتي سنمّثل لها بثلاث ثنائيات: الأنوثة/ الذكورة، غرب/ شرق جمهورية/ إسلام، ورغم أن هذا التقسيم المختصر قد يبدو مُخِلًّا لضيق فيه، إلا أنّي في هذا الموقع أتناول موضوعاً قاعدياً فارتأيت التمثيل له برموز قاعدية.

1.5 الأنوثة والذكورة: (صراع أم تكامل)؟

كما رأينا في حجة التساوي في القسم المُخصّص للبلاغة، الإشكال هو في: هل ثمة تباين أم تماثل بين الذكر والأنثى؟ في نص الإسلام هناك إقرار بالتباين، عند المسلمين ومنذ أن أفل زمن النبوة والخلافة الراشدة أصبح هذا التباين يتجاوز إلى نوعٍ من التفوق الفحولي والأولوية للرجل والدونية للمرأة وهذه الحالة كثيرة الانتشار حتى في أيامنا هذه. لكن الذي يستثمر فيه بعض الخطاب المخوف من الإسلام هو إنكار التباين من أصله وإحلال التماثل حتى بين المعروف اختلافه أي بين الذكورة والأنوثة، أي أن الخطاب المخوف من الإسلام يحاول عزل نصف المجتمع (النساء) عن نصفه الآخر (الرجال) وإحداث الصدع الذي يُمكنه من التسلّل والاستحواذ على نصف السلطة الاجتماعية في أوساط المسلمين، فكأنّ التشريع الإسلامي في تصوّر الخطاب المخوف من هذا الدين موجّه للنساء فقط دون الرجال، الجزائي منه خاصة، ويصوّر الحقوق ممنوحة للرجال دون شقائقهم من النساء، والأمر أن التشريع في الإسلام يُعنى بكليهما وأنواع الجزاء موجّهة لكليهما، وهناك من الحقوق والواجبات ما هو مشترك وهو الغالب، وهناك ما هو مخصوص بالنساء، وهناك ما هو للرجال فقط، لكن دائما طلبا لوظيفة اجتماعية بعينها تعود بالفائدة على الفرد والجماعة وهي دائما حفظا لحقوق الرجال والنساء وطلباً لقدرتهما على أداء الواجبات وفقا لاختلافات الذكورة والأنوثة بينهما. والحوار يمكن أن يفهمه المسلم لأنه يستند إلى مسلّمات المجتمع الأبوي في فهمه الأشياء، أما المجتمعات الأخرى فمنها من يستند إلى مفاهيم انبثقت عن مجتمع أمومي -من الأم إن صح قول ذلك- لأسباب تاريخية أو عقدية أو اقتصادية، فالناس يختلفون في فهمهم الأشياء انطلاقا من خلفياتهم، لكن الإستراتيجية السياسية المفضوحة لأهل التخويف من الإسلام هي من تمنع المحاورة، لأنّ هدفها الوصول إلى تنازلات على مبادئ تصنع المجتمع المسلم وتطمح

حتى لأن تكون دعامة تقوم عليها جماعات غير مسلمة تعيش بين المسلمين، ومن جهة أخرى فإن التركيز على النساء إستراتيجية للخطاب الإسلامي المتطرف أيضا والذي يرى في المرأة أصلا لكل مشاكل العالم المسلم بل والعالم في كليته، لكن المسؤولية يتحملها الرجال والنساء على السواء.

2.5 التنافس غرب شرق:

وعين المخوف من الإسلام تنتظر دوما من منطق المواجهة والصراع القادمين مباشرة من التحليل المادي للعلاقات الاجتماعية والسياسية عبر التاريخ... والصراع المفترض أو المحتمل أو الكائن هنا هو بين الشرق الإسلامي والغرب اليهودي-المسيحي* في تصور مختصر مُخلّ موروثٍ عن قرون التنافس الصليبي الإسلامي فيما يعرف بالحروب الصليبية والذي امتد من طريق التنافس العثماني الأوروبي ثم استمر مع الحقبة الاستعمارية، وكل هذا لا يزال يملك أرضية في الذاكرة الجماعية ينطلق منها في تأويله للعلاقات الدولية اليوم، العلاقات الدولية التي تحكمها تحالفات السلاح ومصالح المال أكثر من أي شيء آخر، فالعالم الإسلامي كغيره من العوالم تجتازه الكثير من الثقافات والمشاريع الاجتماعية والسياسية إضافة إلى المصالح الاقتصادية والجيوستراتيجية المتعارضة بين بلدان العالم الإسلامي حتى يُشكّل كتلة واحدة، أما في الجزائر فهناك فعلا تنافس بين فئتين حمالتين لمشروعين اجتماعيين، الأول غربي والثاني مشرقي، ويمكن إضافة مشروع ثالث غير محدّد المعالم ينادي بالمحلي، وهذا الاختلاف الإيديولوجي أدى إلى التنافس ثم إلى التناحر على مواقع السلطة والريع خلال الثمانينيات والتسعينيات من القرن الماضي خلف عشرات الآلاف من القتلى والمفقودين، ذهبت دماؤهم هباءً. وهناك أيضا انزلاق إيديولوجي يحاول أن ينقل صراع الطبقات بخاصةً أثناء الأزمات إلى صراع بين الشعوب، أو إلى صراع بين فئات الشعب الواحد، وعلى المستوى الدولي كانت هناك رغبة كبيرة في استبدال الإتحاد السوفيتي باتحاد إسلامي غير موجود (ولو كان ليتواجد

*- إن كانت مشاركة التراث اليهودي-المسيحي في بناء الحضارة في الغرب أمرا ملموسا وموجودا، يبقى أغلب بناء الغرب في معارضة ما جاءت به المسيحية واليهودية مجتمعيتين، لكن ثمة ملاحظة، وهي أن اليهودية والمسيحية لم تتعايشا كثيرا عبر تاريخيهما المشترك، بل تنافستا وتقاتلتا أكثر رغم الولاء الذي بين المسيح واليهود خاصة في عالم اليوم.

في رأيي لكان لـيستقرّ العالم أكثر ويبتعد عن اضطرابه الذي يعرفه اليوم) وهناك أيضا طموح اليهود في التوسّع بدولتهم وليس ببعيد أن يتّخذوا من التخويف من الإسلام -أو بتعبير أكثر دقة- من الإسلاميين من حولهم، مطيّة يركبونها للوصول إلى تجسيد حلم الأرض الموعودة. أما عن التكتّل الغربي، اليهودي-المسيحي فهو تكتّل يصبو إلى تحقيق مشروع العولمة وإقامة حكومة عالمية تمكّن للمشروع الليبرالي ومجمّعه العسكري الصناعي البنكي، ولن يتحقّق هذا إلا بإزاحة العقبة التي يمثّلها الإسلام لديهم، هذا على المستوى الدولي. أما على المستوى المحلي فهي الرغبة في خلق عدو واحد يجمع الناس حول الطبقة (الأوليغارشية الريعية) التي تحكم الجزائر ضد جزء شكّل ويشكّل الأغلبية الشعبية في الجزائر نفسها. لكنه وإذا عدنا إلى الغرب فإن أغلب الوعي هناك والذي تسلّل إلى باقي بقاع العالم أصله الفكر التلمودي كما أسلفت، لكن هذه المرة وفق عقيدة الإلحاد التي صاحبت ما يسمى فلسفة الأنوار، إضافة إلى مشاركة مناهل وثقافات عدّة في بناء الحضارة في الغرب تتجاوز حدود الديانتين المنسوب إليها الغرب المتعدد، إذاً نظرية الصراع على خلفية دينية أمر ممكن حدوثه لكن في زمن العولمة وتعدد الثقافات والمصالح الاقتصادية الغالبة، تنقلّص إمكانية حدوث هذا النوع من الصراعات، رغم أن الهوية الدينية الروحانية من أكثر أنواع الهويات صلابة، والذي أراه هو تحالفٌ يُلوح في الأفق، فهناك نوعٌ من التنازل الذي يستعد كلٌّ من الغرب والشرق القيام به، فهناك تطع شرقي للاستعانة بالتجربة الحضارية الغربية، وفي المقابل هناك نوعٌ من الانبهار الغربي بالإرث الحضاري الإسلامي، خاصة الانبهار بالمواد الأولية الشرقية، والمحروقات في المقدمة، وهذا التحالف الجديد بين الشرق والغرب، سيقضي نهائيا على الحرب الباردة ومخلفاتها، وبهذا التقارب الإستراتيجي سيفرح الجنرالات وأصحاب البنوك ورجال الأعمال على رأس الشركات المتعددة الجنسيات في الغرب لما سيوفّره هذا التحالف من جبهة متقدمة وقاعدة للإمداد، بخاصة توفر العالم المسلم على المواد الأولية، في مواجهات مستقبلية محتملة، وسيُفرح التحالف الشعوب والنخب في الشرق، والتي تتطلع لنوع من الحرية السياسية والترف المادي، والذين سيخيب أملهم هي القوى العالمية الأخرى التي سيزيد طلبها على المواد الأولية وستقلّ فرصها في الحصول عليها، وكل هذا إنما ينبئ بحروب مستقبلية ربما تكون قد بدأت منذ الآن. أما على المستوى المحلي فالتنافس الجهوي بخلفيته العنصرية قد قضى على مشروع المجتمع المدني في الجزائر ليصير

مجرّد أفراد أو جماعات تائّهة في مشاكل الهوية، لا تعرف لنفسها توجّها سياسيا ولا حضاريا تصنع بهما مدينتها. إلّا أن التخويف من الإسلام في الجزائر تخويفان: واحد مجاهر تأتّيه أقلّية تودّ استحداث دولة ومجتمع جديدين ضيقين، أكثرهم من الحركات الاستقلالية داخل أقليات المجتمع الجزائري، وهناك تخويف متستّر مبثوث، تأتّيه أجهزة الدولة في سعيها إلى إبقاء الأوليغارشية العسكرية اللاتيكية في مواقع السلطة وصناعة القرار، استفرادًا بالريع.

3.5 تعارض الإسلام مع قيم الجمهورية:

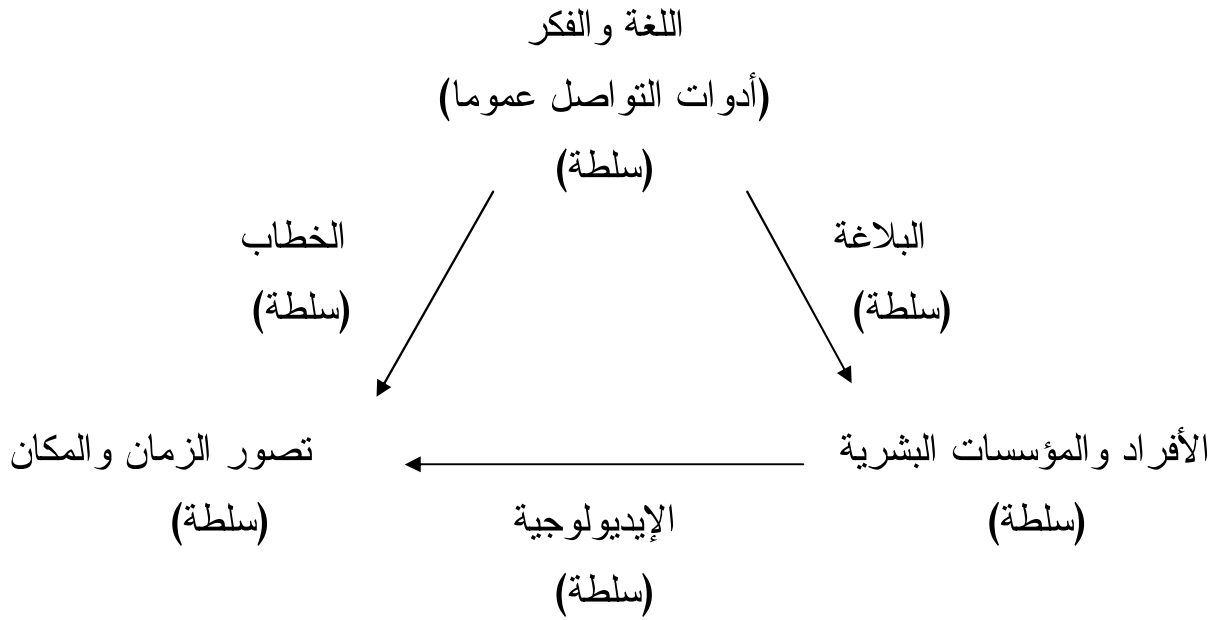
وهذه أيضا من الحجج التي ساققتها وتسوقها النخبة العلمانية التي تشغل دوائر صناعة القرار في الجزائر وحتى لتسوقها النخب التي تنسب نفسها للمعارضة وهي من صناعة النظام. لكن النظام الجمهوري مجرد نظام سياسي، وليس ديناً أو نظرية فلسفية أو وجهة نظر في الكون والحياة والإنسان، إنّهُ حصيلة ما توصلت إليه تجارب الفكر والتنظيم السياسيين في كثير من البلدان التي سبقت، بحثا عن أنظمة فعّالة والتي من شأنها تحقيق أفضل إدارة سياسية للمجتمع، النظام الجمهوري إطاراً لنظام: محددة في السلطات، من تشريعية تضع القوانين التي تسير وفقها المدينة وقضائية ترقب احترام الحقوق والإتيان بالواجبات وتحقيق النظام، وتنفيذية تتسق وتدير وتخطّط وتجسّد المشاريع على أرض الواقع، إضافة إلى السلطة العسكرية التي لا يجب أن يتجاوز دورها الحماية إلى صناعة القرار السياسي، وهناك سلطة خامسة وهي السلطة العلمية التي غالبا ما تختصر في حقل الصحافة والإعلام، وفي رأيي فإن هذه السلطة إذا تخلّت عن الجانب التسويقي واهتمت بالتحقيق والبحث العلميين، ليمكن لها أن تقدّم نفسا جديدا للديمقراطية* والجمهورية، فمن الطبيعي إذاً أن نستفيد من هذه الأنظمة التي توافرت عبر التاريخ البشري ووصلت إلينا على النحو الذي نعرفه اليوم، والإسلام يدعونا للنظر في تجارب الأمم السابقة والاستفادة منها، ولو كان للإسلام نظام خاص ومحدّد في الحكم والسلطة كان ذلك حريّاً أن يظهر في المصادر الأساسية للتشريع الإسلامي (الكتاب والسنة) الذي دعا لأن يكون الحكم

* - والديمقراطية هنا ليست مجموعة قيم كما يروّج لها أحيانا، بل هي آلية تنظّم بها المدينة ومؤسساتها، أما القيم فمصدرها فلسفي، ديني، عرفي... إذا فالديمقراطية مجرد آلية سياسية تضمن التداول والممارسة السلميين للسلطة تحقيقا لمصالح المدينة، في إطار توازن أجهزة الدولة بين الأغلبية والأقليات.

المسلم وفق عقيدة ومبادئ وأخلاقيات الإسلام، ولكنه لم يتطرق إلى شكل النظام وبالتالي فإن المسلمين الأوائل كانوا أكثر تحرراً عندما اعتمدوا أشكال التنظيم التي استفادت بصورة واضحة من التجارب السابقة لهم في تطعيمهم قوانين مؤسّسة الخلافة الراشدة فاستفادوا من التنظيمات التي سبقتهم إليها الحضارات الأخرى التي أقامت دولاً سابقة على الدولة الإسلامية. هذا يجعلنا نؤكد أكثر على ضرورة الاستفادة من النظام الجمهوري الذي هو حصيلة تجارب أمم سبقتنا في مجال الفكر والتنظيم السياسي... وأن نستفيد من تجاربها في هذا المجال، بل نسعى لتطوير النظام الجمهوري نفسه فنضيف إليه عناصر جديدة كان الآخرون قد أضافوا إليه لكي يصل إلينا هذا النظام في شكله الراهن. وعندما يسعى المسلمون لإقامة نظام إسلامي فإنهم يريدون صيغة عملية وفعّالة لهذا النظام، وإذا ما أرادوا ابتكار نظام جديد فإنهم سيقعون في مشكلة التجربة والخطأ ولا يستفيدون إذ ذاك من تجارب الآخرين. ويبقى أفضل ما توصل إليه النظام الجمهوري الديمقراطي هي فكرة اختيار المحكومين لحكامهم، إضافة إلى تحديد العلاقات التي تربطهم ببعضهم وبالمؤسسات التي تسيّر أمورهم، إضافة إلى فكرة التداول على السلطة، لكن تبقى الطريق الموصلة إلى الحكم محفوفة بالمخاطر لأنها تعتمد آليات ليست من حقل السياسة، ولا يمكن أن تتماهى معها وهي قيم السوق، والبديل المقترح هو إقامة حملات انتخابية على أساس علمي تقوده الجامعات والمعاهد والمدارس ودور الصحافة والنشر بإنفاق مراقب بدلاً من الحملات التسويقية التي قد تهبط بالديمقراطية إلى نوع من الكاريكاتورية وتهوي بها إلى الفوضى والانحلال. والحكمة التي مصدرها أشكال المعرفة والتجارب المتنوعة والتي يمكن أن يكون مصدرها ديني، بل هو أول مصادرها، الحكمة التي توجّه الجمهورية في اختياراتها وطرق تسييرها، لا يمكن أن تصدر من مجموع عمليات سبر الآراء والاستفتاءات الشعبية ونتائج الانتخابات التي لا تعدو أن تكون مجرد إحصاءٍ للأهواء الغالبة في الجماعة. إذًا فالإسلام لا يعارض في أي حال من الأحوال الابتكارات البشرية التي تتقدم بالإنسان بما فيها النظام الجمهوري الديمقراطي أو أي نظام يسهّل من حياة البشر وينظم المجتمعات، وإن كان ليعارض الإسلام شيئاً داخل الديمقراطية الليبرالية، هي سحب قيم السوق على سياسة أمور الناس وتنظيم المجتمع الذي يحتاج إلى قيم أخرى غير قيم العرض والطلب والإشهار، إضافة إلى النظرة الوثنية البعيدة عن التوحيد والتي تحكم مؤسسات النظام الديمقراطي الجمهوري.

6. خلاصة الفصول الثلاثة الأولى:

البلاغة هي تصوّر الأفراد والمؤسسات البشرية للزمان والمكان من طريق اللغة والفكر، والإيديولوجية هي تمّوضّع للأفراد والمؤسسات من بني البشر بالنسبة لهذا التصور للزمان والمكان، أمّا الخطاب فهو طُرُقُ صياغة الأفراد والمؤسسات البشرية وفق التغيّرات الزمنية والمكانية للغة والفكر، والسلطة هي تعبير عن علاقات القوة داخل كل هذه العناصر...



إذاً فالخطاب هو المجال الحيوي للإيديولوجية من خلال البلاغة، أو أن البلاغة تعبّر عن الإيديولوجية من خلال آليات الخطاب، أو أن الإيديولوجية بلاغة مخصوصة في خطاب مخصوص، أما السلطة فتحاول أن تكون فيهم جميعاً، ولتظهر من خلال العناصر والعلاقات داخل النظام أو العشواء المُمثّل هنا بهذا المخطط استعارياً، ويمكن القول من جهة أخرى أن البلاغة هي لاوعي الإيديولوجية، وأن الإيديولوجية لاوعي للخطاب، وأن الخطاب لاوعي للسلطة، ولذلك فتحليل السلطة يستلزم نوعاً من التحليل الحفري لكل من الخطاب والبلاغة والإيديولوجية.

الفصل الرابع: الإسلام والخوف منه داخل المجتمع الجزائري

في التخويف من الإسلام:

آليات اشتغال خطابات التخويف من الإسلام:

المجتمع الجزائري المعاصر، التشكّل، الحدود والآفاق:

في تحليل الخطابات المخوفة من الإسلام:

1.1 في التخويف من الإسلام:

هو مجموع الرسائل الدعائية والتضليلية التي تدّعي نقد الإسلام، تخويفا وتنفيرا منه وربما حتى عداً له وتكילה بأهله، وذلك خدمةً لأهداف متباينة تمتد من السياسية الانتخابية إلى التبشيرية الدينية السيئة النية، إلى التسويقية التضليلية للاستيلاء على أجزاء من السوق، بخاصة الحيوية منها، بعد خلق رأي عام وذائقة جماعية تلائم أصحاب المصالح، وهذا استنادا إلى سلبيات واقع المسلمين المتعثر والمتشعب، والذي قد يكون بعيدا حتى عن تعاليم دينهم، أو باعتماد أنواع التشويه الممارس على تاريخ المسلمين وحاضرهم ونصوص الإسلام نفسه، والذي قد يصدر عن المسلمين أنفسهم، إضافة إلى الاضطراب على مستوى تحديد هوية المسلمين، أي أن الإسلاموفوبيا إضافة إلى أصولها الخارجية عن العالم المسلم، يبقى وقودها تيه العالم المسلم نفسه، ورغم أن الحالة وليدة واقع -صحيح، لكنها فيما يبدو أيضا حاكتها المؤامرة كما يظهر من تقديمي لهذا المبحث "لأن ظاهرة الإسلاموفوبيا ليست وليدة صدفة، وليست نتاج ترف فكري، جادت به صالونات الأدب التي غالبا ما تروج للرومانسيات والرمزيات، (...) ولكن الأمر جلل، لا يمكنه أن يصدر إلا من خلال سراديب ومتاهات وكواليس نوادي السياسة والإستراتيجية"¹، فالإسلام أو نموذج المصغر -الإسلامية (islamisme)- الذي غالبا ما يحصر فيه دين بكامله، أصبح في عرف الكثيرين مرادفا للخطر الذي يهدد الدول في استقرارها وسيادتها، ويهدد الشعوب في حريتهم بل في حيواتهم، والكل يعرف "أن العنف لا دين له ولا جنسية، ولكن سياسة التخويف من الإسلام تدفع إلى إصاق التهمة بالإسلام والمسلمين تحقيقا لمصالح إستراتيجية ذات بال"²، مصالح اقتصادية في الغالب، بوسائل ردعية سياسية وعسكرية، ووسائل دعائية تضليلية أدبية، إعلامية، وشبه علمية، وكل هذا أفرز خطابات على تشعبها وتنوع مشاربها وصعانها، لتسقى بماء واحد، والذي سنعرض إلى آليات تمبيعه. لكن هناك من ينكر وجود ظاهرة الخوف من الإسلام*، أو يعرض لها على أنها حدث طبيعي يمكن تصنيفه في مجال آخر كالعنصرية (racisme) أو الخوف

¹ - محمد العربي، فلاح (2007) الإسلاموفوبيا أو الخوف المرضي من الإسلام، دار هومه الجزائر، ص26.

² - المرجع نفسه. ص38 و39.

* - voir le livre d'Alain, Gresh, l'islam, la république et le monde, dans la partie qui discute de l'islamophobie.

من الغرباء (xénophobie) مثلاً، والإشكال ليس في كون (الإسلاموفوبيا) حدثاً عابراً أو شيئاً غير التخويف من الإسلام، أو أنه طبيعي أو غير طبيعي أو هو فصامٌ أو شخصية متوازنة، أو حتى موجوداً أو غير موجود، بل بحثنا هذا يحاول الانطلاق من الأصول البلاغية-الأيدولوجية لهذا الذي يسمى خوفاً وتخويفاً من الإسلام أو يُنسب إلى تسميات أخرى، وصولاً إلى المآل السياسي لكل هذا من خلال الأقوال والأفعال في عوالم السلطة أي البحث في هذا التّعنيف الفكري الذي يحاول نمذجة الإسلام على مقاسٍ ترتضيه التيارات الفكرية المتطرفة في الغرب أو لما لا القضاء على الإسلام نهائياً، في نوعٍ من النظرة المثالية الشمولية التي تدّعي الحرية والمساواة وغيرها من القيم التي ليست منها هذه الخطابات في شيء، فلإسلام نصوصه وقيمه وحدوده ومنطقه المرن جَمِيعُهُ صحيح لكنه دينٌ لا يقبل مساومة الأهواء من داخل العالم المسلم أو من خارجه.

2.1 لما لا الحديث عن الإسلام والتوحيد:

رغم أن الحديث عن التوحيد أصبح من (الطابوهات) اليوم بين المتقنين وفي مجالسهم إلا أنني أفضل أن أتحدث عن الإسلام كما أراه ويبدو لي: أي باختصار تحقيق السلام بين الإنسان ونفسه وبين الإنسان وغيره من المخلوقات من طريق تسليم الأمور لله الواحد الأحد الخالق البارئ المصور، الذي لا شريك له، والتسليم بأن العبد الضعيف مجرد مخلوق كباقي المخلوقات التي لا تعلو على خالقها الذي خلقها تقديراً وقضاء. وتحقيق السلام يكون بالعلم بتعاليم الله التي في كتبه، والتي أرسل بها رسله بعد تبليغهم إياها من واسطة الملائكة، إعماراً للأرض وإصلاحاً فيها دون التطلع للبقاء فيها الذي يبقى مستحيلاً، والذي لجامه -أي طموح الخلود- الاعتقاد في عالم آخر فيه المحاسبة والجزاء. وتعاليم الإسلام تبدأ بالفعل المؤسس لهذا الدين وهو فعل القراءة طلباً للعلم والحكمة والإسلام في الأساس دستورٌ اجتماعي يؤدّب الفرد ويُعلّمه العيش مع غيره من المخلوقات، في تناسقٍ فطري، من طريق إصلاح فكره بمجموع المعتقدات المؤسّسة على قواعد يمكن ملاحظتها وتفصيلها واستكشافها، ومجموع العبادات* (حركات وإيماءات

*- وهنا سأحدث عن الحجّ بوصفه أكثر أركان الإسلام إثارة للجدل: هل طقوسه وثنية أو قريية أو امتداد؟ والذي يقول بهذا ينطلق من مسلمة، هي أن الوثنية أصلٌ والتوحيد متفرّع عنها، لكن الإسلام يرى في التوحيد أصلاً وفي الوثنية وأنواع الشرك والإلحاد فروعا، لكن المهم هنا هو أن الحجّ جامعٌ لعبادات الإسلام الأخرى في أقصى أطر الإسلام=

وسكنات) التي من شأنها أن تصون جسده وروحه وتحافظ على توازنه النفسي والبدني وكل هذا هدفه تأدية أنواع الأعمال الصالحة على أحسن وجه حتى أبسطها كالابتسامة والكلمة الطيبة والتكافل والتضامن وغيرها، والتي تعود بالفائدة على الجميع، أما المستويات الثواني من سياسة وسلطة وقوانين وأعراف مختلفة فما هي إلا ترجمة للتأويلات الناتجة عن أنواع المعارف الإنسانية المختلفة، الدينية منها وغيرها، والإسلام يدعو إلى التأمل في ما هو موجود دون الخوض فيما يخفى عن الناس من أمور غيبية ثَبَّتَ ما يهم منها في عقيدته، ويدعو إلى تأدية العبادات والصالحات من الأعمال دون فاحشها، فيصْلُحَ حال الناس في ذواتهم وفي علاقاتهم مع بعضهم ومع المخلوقات الأخرى فتعمّر الأرض ويتحقق الأمن وتؤدي الأمانة.

=جماعية- أي اجتماع المسلمين من مختلف الأصقاع في مكان واحد يذكرون إلهًا واحدًا في لباس متواضع واحد، أمّا الطقوس التي يرى فيها البعض وثنية كالحجر الأسود والطواف ورمي الجمرات فهي أقرب إلى (الفيتيشية) -إن صحّ قول ذلك- التي فعلا يمكن أن تكون بوابة للشرك، لكن (فيتيشية) الحج مرتبطة بالذكر الموحّد، مرتبطة بالاعتقاد في الله الواحد وفي تفاهة الجمادات وغيرها من المعبودات من دون الله، والواحد منّا إذا ضرب الأرض سخطا أو قبلها غبطة أو اشتياقا وذكرى فلا يمكن في أي حال من الأحوال أن يكون هذا الضرب شركًا أو وثنية إلا أن يُعتَقَد في قدرات خارقة للضرب أو للأرض أو للمستحضر من ذلك، والإسلام موحّد للربوبية وللألوهية وللأسماء والصفات الحسنى، أما أعمال الحجّ التي يرى البعض وثنية فيها إنما وظيفتها إحداث القطيعة بين الشرك والتوحيد، للوعي الذي تستدعيه من المسلمين بمقدّمات الوثنية أثناء أداء مناسكها والذي يجسّده تعليق عمر بن الخطاب المشهور على الحجر الأسود.

1.2. آليات اشتغال خطابات التخويف من الإسلام:

الواضح من الاصطلاح أن المقرون بالإسلام هو التخويف، مصدر يدل على إرادة مُبَيَّتة... إرادة صناعة الخوف بمجموع استراتيجيات التخويف: التي تبدأ بخلق نوع من الذهول والذعر، والتخلص منهما الذي يفترض مواجهة وصراعا مزاجهما التأزم، والذي يفسح المجال أمام القرارات الجائرة المتطرّفة الضيقة الأفق، والتي لا تتخذ عادةً، إلا بعد توفير كل أسباب التخدير.

ثم اعتماد ما أسميه التسويق السلبي: أي اختيار المُستهدف من التسويق وحثّه على تجنب البضاعة بإظهار فسادها وعدم مناسبتها وبدائيتها في مقابل الحادثة*، وذلك بانتهاج ما يُسمّه تشومسكي بتصنيف التاريخ، "فعندما نتعدى على مخلوق وندمّره، واجبّ التظاهر بالحماية والدفاع ضد معتدّ عتيد"¹، وذلك اجتهدا برسم "صورةٍ للعالم يرى من خلالها الملاء، صورةً تكون تشويها مبتعدا عن الواقع والحقيقة، مقبورا لها عميقا تحت طبقات مترسبة من الكذب"²، وهكذا تمر "الرسالة كالبرقية عبر بريدها، بخاصة إذا كان النظامان التربوي والإعلامي مراقبين كليهما، والمريدون من أهل العلم ينعمون بما يسمعون"³ ويتبعون أهواء الدعاية والتضليل يعيدونها على مسامع الناس مقتنعين.

ثم يأتي الدور على التعبئة الإعلامية: وذلك بإغراق المجال الإعلامي بالصور والخطابات التي تخدم المنحى التسويقي المذكور آنفا، بما يسميه تشومسكي (Chomsky) أيضا بصناعة الرأي "فحتى تُحرّك يجب التخويف"⁴، فحتى تخوّف "يجب العودة بالجماهير إلى ما هي عليه من غفلة، وطواعية وخمول"⁵، ما دام الذين يظنون أنفسهم واعين "في الهامش، مُستبَعدين خاضعين للوسائل المُبتدعة لإلهائهم، مع منعهم من كل ما يمكن أن

* - مصطلح ضبابي يمزج بين مفاهيم بدائية (archaïques) -ولا أعني بها الأول أو الأصل بل هي في رأيي انحطاط بالإنسان إلى ما دون الحيوانية إن صحّ قول ذلك- كالوثنية والطيرة والإغراء و، و.... ومفاهيم كلاسيكية و(تنويرية) في العلم باللسان والإنسان مُضافا إليها الابتكارات التقنية التي وحدها الحديثة، ليخلق ذلك إيهاما بأن كل هذا متجانس ومتربط لكنه لا يعدو أن يكون حجّا يعتمد المغالطة الزمنية.

¹ - Noam, Chomsky et Robert W, McChesney (2000) Propagande, média et démocratie, Tra par Liria, Arcal, les Editions El hikma, Alger, p45.

² - Ibid, p47.

³ - Ibid, p46.

⁴ - Ibid, p39.

⁵ - Ibid, p42.

يجمعهم ويُنظّمهم ويمكّن لأرائهم¹، لتستمرّ عزلتهم وبالتالي يستمرّ ضعفهم. الإقدام على الفعل: أي إعلانها حرباً، أو إصدار العقوبات أو المتابعات القضائية... فلا يبقى بعد كل هذا إلا انتظار ردة الفعل، لأن مجموعةً من الانتهازيين أدركوا أن كل هذا تسويق وتجارة ومال في عوالم السلاح والحرب والعتاد والإمداد والتأمين... وغيرها فراحوا يستثمرون في الأعمال المروّجة للتخويف عامة، ومن الإسلام والطعن في أهله بخاصة. ثم ادعاء البراءة، والتملّص من كل هذا، وحتى إرداف كل هذا بشيء من (الإسلاموفيلية) -وهي نقيض الإسلاموفوبية، أي إعجابٌ بالإسلام ينبع مثله مثل التخويف من عالم المشاعر والعقول المُخدّرة المدمنة على الومضات الهرمونية- لكن هذا العناء الإستراتيجي لِيُنْبِئُ ويستشرف بالمكّاره التي ستقع لا محالة، وهذه التي تجعل منك تقوم من مقعدك، أو لتسقط من (طولك) أي التدبير بالليل وادعاء البراءة نهائياً، مفارقات تجعلك تفقد معالم الصواب، وهناك مصطلحٌ ضيقٌ يجعل ممن يبحث في كل هذا مجنوناً مخبولاً لا يصلح إلا لمستشفى المجانين -أي مصطلح نظرية المؤامرة الذي اعتبره تجريداً لغويا لمصحة الأمراض العقلية والتي ضاقت جذرانها بالمجانين الباحثين عن الحقيقة، لكن لنقل أن الأمر مجرد سوء فهم ولا وجود لأي إستراتيجية سياسية، لكنني أتذكر أن النفوس أمارة بالسوء إلا ما رحم ربك.

2.2. من انغلاق النماذج البلاغية إلى انفتاح الدلالة

في الخطابات السياسية المخوفة من الإسلام:

الذي يحول من سلوك الناس إلى السلبية ثم العداء هو التخويف دعايةً وتضليلاً: وذلك بجعل جوهر العلاقات بين الناس التناحر لا التعارف، ويجعل السلطة التي هي من أهم العلاقات بين الناس غاية لا وسيلة، جزءاً من فؤاد الإنسان لا أداة بين يديه، وتصويرها - أي السلطة- على غير صورتها، باستبدال قيم التنظيم فيها بقيم التسلّط، وإحلال قيم التنافس مكان قيم التضامن، وقيم القهر بدل قيم المسؤولية، وقيم المحسوبية عوض قيم الكفاءة، وأخرى استبدال قيم العطاء بقيم الأخذ... باختصار فرض قيم فاسد الأسواق مكان قيم أصلح المعابد.

¹ - Noam, Chomsky et Robert W, McChesney, Ibid, p40.

وبشكل عام، فإن الذي يتحكم في أذواق الناس وتوجهاتهم، والذي يفتح النماذج البلاغية المحدودة على دلالات متعددة، هو مجموع مخزون الذاكرة الفردية والجماعية، فالأشكال التي غالبا ما ترتسم في الذاكرة لا تنتظر إلا الذي يملأ فراغ المضامين فيها، أو الذي يعيد تنظيم شتات المضامين المترسبة هناك، فالكتابات عن الإسلام أو المقتبسة من تاريخه خاصة السلبية منها قد تضمن المال والشهرة لصاحبها، فهو يتحدث مباشرة إلى ذاكرة جماعية تملأها الأشكال السلبية عن هذا الدين والمنتمين إليه، والتي بدورها -أي الأشكال- تملأها الفراغات والمناطق الضبابية والظلال والمبهمات التي تنتظر من يشبع فضولها ومخاوفها أو رغباتها، التي تتراوح بين السادية والمزوخية، وحب التطلع والإيهام والاستهام، فتكوين الأفراد وبناء المجتمعات قد يتم في مقابل شيء ما، أي شيء يعترضك ويقاومك، وفي الخطاب المخوف من الإسلام رغبة في تكوين الأفراد وبناء المجتمعات بما يقابل مجموع المفاهيم المغلوطة المشبوهة المنسوبة للإسلام، لكن هذا يبقى سلاحا ذو حدين، لأن المفاهيم التي يعتمد عليها الإسلام في الغالب، تسير عكس المفاهيم التي تنسب إليه ليكون رد الفعل نقيض الذي يرجوه الخطاب المخوف من الإسلام من غايات، فبدل أن يبتعد الناس عن الإسلام نجدهم يقتربون منه.

ومن جهة أخرى فالفراغ وعدم المشاركة في حياة المدينة تُميت الأفراد والمجتمعات على السواء، وقد تدفعهم إلى التطرف، فكل إنسان يود أن يكون موجودا من خلال شيء ما يتقنه ويمارسه أو يقوله ويعبر عنه وبه ومن خلاله، وإذا أغلقت الأبواب وسدّت الطريق الوسط، سعى الناس في شعب التطرف، تحقيقا لذواتهم لكن هذه المرة جهلا وظلما وطغيانا وعدوانا، أو كسلا وخمولا من دون حركة أو سعي خيرين.

وآلية كل هذا هو الاستعمال المفرط للتسلط الأيديولوجي، باختياراته البلاغية المقصودة وحتى العفوية منها، والتي تُخبرنا عن ما هو قابع هناك في لاوعي الجماعة والتي بالتالي تُبلّغنا الكثير عن المشاريع المستقبلية، فالذي لاحظته مثلا من خلال تطلعي السطحي على السياسة المعاصرة، سواء على المستوى الداخلي أو على مستوى العلاقات الدولية، هو نوع من الإستراتيجية، تبدأ بالمعلومات المخبرانية والبحوث العلمية والمؤتمرات ومجموع أحاديث الصالونات... وحتى المطابخ، ثم لتطرح النتائج ومجموع الأحكام على الإعلام لتغزوا قنواته من محطات البث الإذاعي والتلفزيوني والشبكات الإلكترونية وصفحات الإعلام المكتوبة، والتي تصبحها غالبا مرحلة شراء الذمم، فتصنع بذلك رأيا عاما مساندا

أو معارضا، ثم النظر في ردة الفعل المتوقعة من قبلُ استشرافا، كالتى في العمليات المُسوَّقة للمنتجات الجديدة، ثم لتكون في الأخير فعلا مشروعا يشغل هذا الفضاء الذي صنع له، خاصةً إذا قُرِنتْ بواحدةٍ من المؤسسات والمنظمات المحلية أو الدولية، أو بمجموع القيم المتواضع عليها محليا أو دوليا.

وأیضا الذي لاحظته هو استعمال مجموع الصور والحجج التي لا تَمُتُ لبعضها بصلة في نفس السياق والتي تدفع الناس مباشرة إلى إقامة علاقة بين أشياء لا علاقة لها ببعضها أصلا، كالذي يتحدّث عن المساجد وحشد المصلين وعن الأزمة الاقتصادية، ثم يحشر المد النازي في أوروبا في نفس سياق خطابٍ سياسي ملؤه الوطنية المنحدرة من عالم المشاعر السيئة النية، المُتغافلة عن التاريخ (خاصة تاريخ الحقبة الاستعمارية، قبل تلك التي عرفت هجرةً مرغوبا فيها) فالجماهير يصعب في هذه المواقع كبح رغبتها في إقامة العلاقة بين هذه الأطراف المتضاربة، وهذا مثال عن نمطية الخطابات السياسية الانتخابية، أو الإعلامية الطامحة للشهرة والتي تعتمد التخويف من الإسلام وصولا إلى العداء اتجاهه بوصفه استراتيجية تبلغ أهدافها.

وهناك نتيجة أو مُنطلق ينتهي عنده أو يبدأ منه التخويف من الإسلام، وهو أن نصوص الإسلام تُناقض نفسها، فهي تتحدّث عن السلم والقتال عن الحب والكرهية عن تحرير المرأة و تقييدها -و غالبا ما تنسى خطابات التخويف من الإسلام تحرير الرجال وتقييدهم وكذلك مختلف الطبقات، أغنيائهم وفقراؤهم تُحرّرُهُم وتكبح رغباتهم الأنانية، الفاسدة المُفسدة- وتتحدث نصوص الإسلام عن تماثلات عدة واختلافات لأنها تقف على أمور البشر لا مخلوقات قادمة من عالم آخر، والتي يبدو أن لها وجودا في عالم التطرف، كعالم التخويف من الإسلام، لأنّ العالم على ما يبدو له قوانينه وللشعر إرادتهم، والإسلام يودّ تنظيم هذه الإرادة ضمن تلك القوانين.

بتعبير آخر القرآن نص لا زماني (أي لا يملك أصلا في ثقافة لسانه الذي كَلَّمَ من خلاله الناس، ولا في الثقافات الأخرى، بصيغة أخرى ليس استمرارا لمعطى ثقافي قبلي) يعالج زمنية (أي عالم الناس) وعالم الناس منه عالم المخوفين من الإسلام الذي يرى فيه أصحابه العالم المثالي المتعالي الأزلي، والتناقض كامن هنا في رأيي، أي أن لدينا نصّ يؤمن بكماله ويقرّ النقص في عالم البشر، وعالم بشري يرى في نفسه الكمال، ويؤمن أن نصوص الدين يعترّيها الكثير من النقصان. والمُتغيّر الذي يعتبر نفسه مثاليا ثابتا، إن سير

متغيراً آخر تعم الفوضى وتضيع المصلحة العامة، والنصوص السماوية لا تشتغل إلا من خلال عالم الناس الذي يُفسرها وبالتالي يجب الإقرار بأن تفسير النصوص يَعْتَرِيهِ النقصان الذي يلزم البشر، والذي يتغافل عنه المتطرفون من بين المسلمين فيصبح خطابهم من جنس خطاب المخوفين من الإسلام كما أسلفت القول، والملفت أن نفرا من المسلمين ينطلقون كما ينطلق الخطاب المخوف من الإسلام من الشعور بالحنين لما مضى (la nostalgie) في تحليلهم لواقعهم لذلك تجدهم يدعون إلى إعادة بعث تصوّر للإسلام ممزوجاً بروح الحقبة الجاهلية، مُضَافاً إليها شيئاً من المرحلة الأولى للإسلام والكثير من الأعراف التي تبنّاها الحكم والمجتمع في الحقبة الأموية، إضافة إلى نوع من الانبهار بالحدثاء، والعودة هنا إلى الماضي هي في الحقيقة نوعٌ من الصورة العربية المعاصرة بكل المعطيات التي ذكرت والمُؤَوَّلَة للإسلام من خلال ذلك، والذي يعتبره أصحابه نص الإسلام الأزلي المثالي أي نقصان يدّعي المثالية يُسير نقصاناً رغم أن كل النصوص هي قراءة وتأويل يعتريهما الكثير من النقصان فقيران إلى النقد والتعديل فيهما - والقاعدة الدينية النصية لهذه العودة إلى الإسلام الأول: هي مجموع الأحاديث الضعيفة والموضوعة إضافةً إلى آراء مشكوك في مصدرها يُوصف أصحابها بالزُّهَّاد الصالحين، ويمكن إضافة مختلف أنواع الطلاسّم والهديان والشعوذة الكثيرة الانتشار بين الجماهير، وكل هذا يبقى قريباً من البيئة العربية البائدة (الجاهلية) في صورتها الأموية التي يودّ هؤلاء العودة إليها فنراهم يتحاشون قدر الإمكان الاستعانة بالقرآن والمتواتر من الأحاديث، وأفعال وأقوال الخلفاء الراشدين، ويعيدون باستمرار الصراع الأموي الهاشمي على السلطة في مكة والذي امتدّ من الجاهلية إلى يومنا هذا عبر فنتته التي نعرف، ومن جهة أخرى هناك من يدعو إلى إعادة إسلام الأنوار في محاولةٍ منهم لإعادة الشروط الحضارية للعصر العباسي، لكن الذي يعيشه المسلمون هي رهانات الحضارة اليوم والإسلام إسلام فقط وليس إسلاماً مضافاً إليه صفة من الصفات التي تُعبّر عن توجّه أيديولوجي إقصائي يودّ الاستفراد بالسلطة والمال، لأن الإسلام أولّه وآخره إنما هو دينٌ عابر للثقافات لا يقف عند حدود ثقافة بعينها، فهو يُقرّ تساوي الناس في إنسانيتهم ويقرّ اختلاف أعرافهم، فينطلق من التساوي وينظّم الاختلاف وفق مبادئ عامة، وأخرى خاصة تعنى بالحالات الخاصة وربما هذا ما يراه المخوفون من الإسلام بالمتناقض مع نفسه، لذلك على الذي يودّ قراءة

نصوص الإسلام* أن يقرأها في كليتها لا يفصلها عن بعضها، فعلى سبيل المثال لا الحصر، إذا استحضرت النصوص التي تُعنى بالمرأة يجب أن تستحضرها في مجملها وأن تردِّفها التي تُعنى بالرجال، على الأقل لتتحقق المقارنة التي هي أبسط وسائل البحث العلمي ومن أنجعها، وهكذا منهج القراءة في رأيي في مواضيع العلم على اختلافها.

* - كأنني في هذه السطور وفي غيرها أمثل الإسلام وأتحدث نيابةً عنه، لكنني لا أزعم ذلك، فكل هذا يبقى نظرتي للإسلام وفهمي له المليئين كليهما بالذاتية وأنواع الأخطاء والنقص.

3. المجتمع الجزائري المعاصر، التشكّل، الحدود والآفاق:

سنحاول التأريخ للمجتمع الجزائري على مراحل تشكّله باختصار، وإن كان الاختصار سيخلّ حتماً بالمعنى لتشعب تاريخ هذا المجتمع وهذه المنطقة، لكن هذه المحاولة التاريخية ستضع قصداً الإسلام في المركز، بما يلائم دراسة خطابات التخويف من الإسلام بعد حين.

1.3 مرحلة ما قبل الفتح الإسلامي:

يبدو أن منطقة الشمال الإفريقي مثلت منذ القدم منطقة عبور، ومفترقا لطرق عديد من الشعوب، فالدراسات الإثنية تعود بتاريخ سكّون المنطقة إلى آلاف السنين مع الأفراد والجماعات الذين ارتحلوا عبر شعاب القارة الإفريقية وصولاً إلى شمالها ثم إلى جزر المحيط الأطلسي وجنوب القارة الأوروبية. وبعد هذا الترحال الذي قدّم مجتمعا بدويا يعتمد أساساً على الرعي والجنّي والصيد، أتاح النسب الفينيقي اكتساب مهارات أخرى كالتجارة والإبحار، ليمهد كل هذا للتجربة الحضارية سيرا على النموذج اليوناني، في تشييد المدائن الأولى غرب شمال إفريقية، لكن تنافس النفوذ على المنطقة والحروب التي طالت قروناً حالت دون الاستقرار ليعرقل ذلك المسيرة الحضارية في المنطقة، وازدادت وتيرة التشعب الإثني مع دخول الرمان والوندال... لتصبح المنطقة منذ ذلك العهد أرضاً ريعية للكثير من القوى العسكرية.

2.3 مرحلة الفتح الإسلامي والدول الإسلامية:

والذي أدى بالمسلمين الأوائل إلى الزحف بجيوشهم غرباً هو مطاردتهم للبرنطيين، ثم بعد ذلك نيتهم في نشر تعاليم الإسلام بعد تحالفهم عسكرياً مع جزء من سكان المنطقة لكن القادة المسلمين الأوائل كانوا يؤثرون العودة إلى قواعدهم، ليتركوا أمر إدارة الأمور لأتباعهم من أبناء المنطقة، لكن الهجرة الجماعية لسكان شبه الجزيرة العربية إلى شمال إفريقية، والغارات العسكرية التي كانوا يشنون إبان الحكم الأموي والعباسي بخاصة بعد فتح جزء من أوروبا، كان في كل مرة يقترح تنظيم اجتماعياً وسياسياً جديداً، لكن المرحلة عرفت نشاطاً زراعياً وتجارياً كبيرين، إضافة إلى الحركة العلمية التي صاحبت ذلك كله، لكن تقلص حجم الاقتصاد في العالم المسلم بعد الاكتشافات الجغرافية الكثيرة

للأوروبيين، وانكماش العلم لتفشي الأمية ونقص الاهتمام بالتقنيات وتحديثها، ووفود عدد كبير من النازحين من الأندلس إلى شمال إفريقيا من عرب وأمازيغ ويهود وحتى أوروبيين ممن أسلموا، أدى إلى انهيار النسيج الاجتماعي وإلى تشتت السلطة السياسية. ورغم المحاولة العثمانية في بعث نفس جديد في المنطقة، إلا أن حكم العسكر والاهتمام بالريع، والفقدان المرضي للقدرة على القراءة والكتابة أدى ذلك كله إلى الإخفاق والتفقر الحضاريين، ليفتح ذلك الباب أمام الغرب لدخول المنطقة، ومنها استيلاء فرنسا على معظم شمال إفريقيا منها الجزائر.

3.3 مرحلة الاستعمار الغربي:

إذن بعد الثراء الذي طال الغرب جراء الاكتشافات الجديدة، وبعد القفزة العلمية التي عرفوها، جرّاء إتقان الطباعة وانتشار القراءة والأبحاث العلمية، كان الوقت قد حان للقضاء على العدو المحاصر لهم المتمثل في الدولة العثمانية وخلافتها للمسلمين، ومن أوائل الخطوات، استعادة الشمال الإفريقي بالعبور إلى الجزائر والاستيلاء على ثرواتها واستبعاد سكانها، فكانت خريطة الجزائر التي نعرف حاليا والتي لا تعدو أن تكون نتيجة لوقوف الفرنسيين على أهم مناجم الشمال الإفريقي، وما تبعها من توسع عسكري، إضافة النزر القليل من تاريخ المنطقة، التوسع العسكري الذي انتهج الإبادة والتحريق والتخويف والتجويع والدعاية والتضليل، ما أحدث صدوعا على مستوى الهوية التي تبنيها الاستمرارية والتلقين على مرّ الأجيال، وكل هذا المد والجزر والاختلاط والتنافس والشقوق، إضافة إلى أنواع القطيعة، ما مهد للمجتمع الجزائري المعاصر.

مرحلة الدولة المستقلة:

هذه الفسيفساء الاجتماعية التي تشكلت على مرّ قرون شكّلت حرجا للنخبة السياسية التي قادت مرحلة الاستقلال التي تبنت النموذج القومي العربي الواحد والأوحد طلبا للشرعية التي يمنحها الانتماء إلى المنطقة العربية المستحدثة على أنقاض التركة العثمانية وفق نظام سياسي أوليغارشي عسكري، نموذج ونظام أقصى الكثيرين ممن توجسوا خوفا أو امتثلوا غيضا، فكثرت الانقلابات والاعتقالات السياسية إلى أن وصلت الأمور إلى الإبادات الجماعية خلال ما أصبح يعرف بالعرشية السوداء، وكثر إلى جانب هذا كله التضليل الاجتماعي عبر المدرسة والإعلام المحلي والوافد، فلم يعد من رابط يحول دون

اندثار العقد الاجتماعي إلا أنواع الترفيه والرياضة في ثوبها الثلاثي الألوان، وشيء من الخوف من الإسلام، أو لنقل الخوف من الإسلاميين (les islamistes) الذين فعلا قتل بعضهم ونكّل وعاث في الجزائر فسادا، ونشر البغضاء والخوف والأحقاد، لكن الإسلام من السلام والإيمان من الأمان، وقد لا يسعنا هذا المقام للتفصيل في تاريخ الحركات الإسلامية، الذي سيكون ربما في عمل لاحق إن شاء الله، والذي تمخض من كل هذا على مستوى النظام الخطابي الاجتماعي، هو فسيفساء يصعب حصرها، فالخطاب الاجتماعي الجزائري كغيره من الخطابات الاجتماعية حول العالم، حمّال تناقضات، شيء يصعب حصره، تعيش بداخله المشاريع والنماذج الاجتماعية المختلفة، والتي مردّها تعدد المشارب اللغوية -البلاغية للغة الجزائريين، فهي لا تستقرّ على حال، مختلفة من منطقة إلى أخرى بل من فرد إلى آخر، بل عند كل جزائري مع نفسه، وهذا مؤداه تشعب الإيديولوجيات داخل المجتمع الجزائري كما هو ظاهر، والذي ينتج اضطرابا في الهوية، وعدم استقرار في ميدان السياسة، ورغم هذان التعب والتشظي يمكن رصد ثوابت داخل الخطاب الاجتماعي الجزائري لكن من خلال أبحاث متعدّدة لا تسعها المذكرة الواحدة، لذلك سنهتم في هذه المذكرة وفي المبحث الموالي بالتحديد بظاهرة اجتماعية واحدة وهي الخوف من الإسلام والتخويف منه في عموم خطابها، تلقيه وإنتاجه داخل المجتمع الجزائري وفي غيره من المجتمعات، فالظاهرة عامة تعيشها مختلف المجتمعات حول العالم، صحيح أنها غير متفشية داخل المجتمع الجزائري لكنها مندسة، تحاول أن تصنع لنفسها مكانا داخل القوى الفكرية والسياسية -الاجتماعية التي تحرك المجتمع الجزائري.

4. في تحليل الخطابات المخوفة من الإسلام:

إذن سيكون التحليل هنا عاما للخطابات المخوفة من الإسلام، بحصر ما يمكن من موضوعاتها ومنطلقاتها الإيديولوجية، ومراميها في ميادين الفكر والاجتماع والسياسة والاقتصاد.

1.4. الطعن في رسول الإسلام:

بتغيب السيرة واستحضار مجموع الخواطر التي كلما ابتعدت عن العلم بالتاريخ كلما صَلَّحَتْ في الإساءة إلى رسول الإسلام، والمُلفت للنظر أن التخويف من رسول الإسلام يتم على محورين: الجنسي أي علاقة النبي بالنساء، والأمني أي سلوك النبي على صعيد سياسي-عسكري، ونجد الخطابات المخوفة من الإسلام تضع النبي على طرفٍ نقيض لما هو مستقر في الذاكرة الجماعية عن (أيقونة) نبي الله عيسى من طريق الكنيسة المسيحية، فكأن نبي الإسلام نوعٌ من المسيح الدجال (anti-christ) في الخطابات المخوفة من الإسلام، مُصَوَّرٌ على أنه مخلوقٌ دموي عنيف، مولع بالنساء. لكن المدقق في سيرته صلى الله عليه وسلم يرى أنه تزوج من واحدةٍ لأكثر من عقدين من الزمن، وأنه أُوذي في مكة ولم يرد على الأذية بل كان الناس ليلطمونه على خد فيسارع بمدّ الخدّ الأخرى -كما في التعبير المتداول لدى النصارى- وعلى خلاف السيد المسيح، فقد عرف نبي الإسلام في فترة أخرى من حياته الدعوية ممارسة السياسة، ورغم العداء الذي كان يجاوزه ويحيط به إلا أنه سالم وهادن أكثر مما حارب وكان يجنح للسلم أكثر من جنوحه للحرب، وقاتل المعتدين عليه ولم يعتد على أحد، وأما علاقته بالنساء فلم تكن خيانات أو متعة، بل كانت زيجات آناء شدة وحرب حفاظا على الأرامل والثكالى واليتامى، وتزوّج لتوطيد العلاقة بصحابته، وتزوّج تعليما للمسلمين طرائق النكاح على اختلافها، فتزوّج من تكبره ومن تصغره* وتزوّج الثيب والبكر، وتزوّج الجميلة والأقل جمالا، تزوّج الغنية والفقيرة، وذات النسب والجارية، وكان بإمكانه استحداث حرم بمئات النساء، لكنه تزوّج

* - والتكليف في الإسلام مرتبطٌ بالبلوغ (la puberté) بالحلم -أي بالحلم الجنسي الأول، وبما أن الزواج تكليف فالإسلام لا يرى حرجا في زواج حديث العهد أو في الزواج بحديثه العهد بالبلوغ، أما سن الرشد الشائع فلا يملك معيارا جادا إلا ربما ذاك الذي لإقصاء الشباب وتأخير وصولهم إلى عالم الشغل والسياسة وصناعة القرار، في حين لا يجد أصحاب نفس المعيار حرجا في الولوج بالمراهقين وربما حتى بالأطفال والزجّ بهم في سوق الإباحة والجنس!؟

لغايات مُحدّدة دون فساد أو إفساد... وليس عيباً أن يحب الرجل زوجته أو زوجاته وتعدد الزوجات موجودٌ في مختلف الشرائع والثقافات، وهذا ما لم يكن للمسيح عليه السلام، لأنه ما بنى أسرةً ولا دولة، ولم يعرف زواجا ولا سياسة ولا حرباً، وهناك نوعٌ آخر من الطعن يأتيه بعض المسلمين وهو الغلو في تقديس نبيهم الذي أرسل إليهم، حتى ليصلُ بهم الغلو إلى نوعٍ من التآليه كما فعلت ذلك أمم من قبلهم بأنبيائهم عباد الله والحري بنا هو أن نعيد هذه النماذج، فلكل مجتمع نماذجها العلياً التي يعيدها، فليتنا نعيد نماذج الأنبياء باستمرار فلن تكون المجتمعات إلا أكثر أمناً وسلاماً.

2.4. البدائي المتخلف والمجتمع المنحط وواقعية التأخر العلمي:

والحجة هنا قادمة مباشرة من الحجج القائمة على الاختبار والتجريب، تُعزّزها صورة البدوي العدواني الشقي، المُتَنَقِّل بخيمته خلال البراري، أو المقيم في بيت الطوب العتيق بين الأولاد والأوساخ، وفي قلب تجمّعات الفحولة، صورةٌ وثائقية تبحث عن مصداقية لها في عالم يغلب عليه التمدّن، رغم أن المسلمين منهم رجل الأعمال والعالم والأستاذ والطبيب... المتمدّنون جميعهم، ومنهم البدوي والفلاح والتاجر، وفيهم من التباين كما في غيرهم، وهذه الحجة تحاول دحض الحجة القائلة بحضارية الإسلام، بتنفيذ التاريخ الذي يُحدّثنا عن النقلة النوعية التي أحدثتها تجمّعات بدوية تحولّت إلى مجتمع متمدن بعد عقود قليلة من تبنيها الإسلام، في العصور الأولى من حياة هذا الدين.

3.4. عودة الفاشية والنازية:

وهو إكراه يشكو إكراهها، والإسلام بصريح نصّه لا إكراه فيه، وإنما يُشدّد من لهجته تلقاء الظلمة والمفسدين حتى المسلمين منهم، وقوة الإسلام في تواضعه وعدم إكراهه الناس وعالميته واعترافه باختلاف الناس، وحاجتهم إلى بعضهم، فلا أدري كيف يراه المخوفون منه نقيضاً لمبادئه، ولا ندري كيف زلّت أقدام مسلمة لتتخذ منه تشرّذماً وانغلاقاً؟! وهذه الحجة أيضاً استعمالٌ ذكي لصور القمع والتقتيل والوحشية النازية خلال الحرب العالمية الثانية القابعة هناك في ذاكرة الجماعة بعد استدعاء وعي ولاوعي الجماهير، لكن النازية قوامها المادية، وتفوّق الجنس الآري وطقس الشخصية واحتكار القرار، بل كل هذا ما تدعو إليه خطابات التخويف من الإسلام صنوان الفكر النازي

المعدة لإيديولوجيته وإن انتهج ذلك بعض المسلمين فليس من الإسلام في شيء بل إن الإسلام على طرف نقيض من كل هذا ففيه الناس سواسية وأمرهم شورى بينهم وحياتهم أساسها روعي يُهذب المادي منه.

4.4. المخلوق الشهواني:

بخاصة الصورة المرتبطة بتعدد الزوجات، في مقابل تعدد الأخدان، ولنا أن نختار وفي عصر (الليبيدو) التجاري العالمي المجاهر والمتستر في كل التعاملات التجارية يصعب أن يُنسب للإسلام ما ليس فيه، فهو فعلا على الطرف النقيض من هذا، فرغم اعترافه بضرورة العلاقة الحميمة بين النساء والرجال بتنظيمها، إلا أنه لا يرى فيها تسويقا وسلعة، ولا يرى فيها المكون الوحيد في تركيب البشر، بل ليعلمنا مركبات البشر الروحية والاجتماعية والفكرية... ويُنظمها في شبكة التعقيد الإنساني، لكن بعض المسلمين يتمادون في الأخذ بالتعدد، فلا يرون له قيودا، في نوع من طقوس الفحولة التي تُضر بالمجتمع بكامله، بعد أن تُفقد الرجل توازنه، فالتركيز في تعدد الزوجات على إرضاء شهوة الجنس التي تكفيها الزوجة الواحدة، أو السعي في التعدد طلبا للتنوع في الأطباق والمأكولات، أو الهروب من الزوجة صاحبة أم الأولاد التي أرهقتها السنوات واستبدالها بالأصغر سنا، كل هذا ليغفل عن الوظيفة الاجتماعية لتعدد الزوجات من قضاء على العنوسة والبغي، بمسح دموع اليتامى وإعانة الأرامل والثكالى، لا التباهي بمضاجعة الفتيات...!

5.4. المرأة المضطهدة والمساواة:

وهما الصورة والحجة الأكثر رواجاً من أدوات الدعاية والتضليل، المرأة المُحَبَّبة إكراها وتجبُّرا وتعنيفا، دون الحياء والتواضع والطُّهر والمخالفة*، المرأة المجلودة المرجومة المُحرَّقة المعذَّبة، كأن الرجال غير معنيين بذلك، وكأن الرجال والنساء لا

* - والمخالفة هنا من الاختلاف، أي الاختلاف بين الذكر والأنثى والاختلاف بين الشرائع، لكن وفق الاختلاف الثقافي تجنباً للخلاف الذي وقع فيه المسلمون بعد إقرارهم الوحدة الثقافية أي الذي من إنتاج أعراف البشر، فنرى الكل ينتصر لأجداده ومخلفاتهم حتى المهلكة منها، وعلى الطرف المقابل نجد المخوف من الإسلام يُسارع إلى رمي الإسلام بالتفوق والتكبر للآخر، والاختلاف في طبيعة البشر، وحتى المخوفين من الإسلام لينادون به وهو في طبيعتهم كغيرهم من الناس كما أسلفت، وقذف كهذا لا يكاد يتجاوز التلفيق نفاقا، بل التفوق إقرار الثقافة الواحدة أو إقرار الجنس الواحد ونحن ذكور وإناث وشعوب وقبائل، تحكم العلاقات بيننا سنة التعارف كما في نص الإسلام.

يعانون كل هذا وأكثر في أغلب بقاع الأرض على اختلاف الانتماءات الدينية والثقافية المرأة في الإسلام المساوية للرجل إلا فيما اختلفوا فيه من ذكورة وأنوثة، وما تعلّق بهذا الاختلاف من سلوكات، المرأة التي لا يجوز في الإسلام حتى الكلام عن عفتها، وما أدرانا، فكيف يُتهم نفس الإسلام من خلال صُورٍ منتقاةٍ أو من خلال واقعٍ مسلمٍ بعيد عن تعاليم دينه، بظلمه النساء وتحقيرهن.

وتعوّل الإسلام على مجتمع أبوي يكون الرجل فيه أكثر مسؤولية، أصله أن للمرأة مسؤولية الإنجاب التي لا يتحمل الرجل معاناتها إلا في النزر القليل وهذا يفسّر الكثير من الأشياء التي يراها المخوفون من الإسلام خللاً مقارنةً بالمجتمعات الأمومية أو التي تدّعي المساواة المطلقة تلفيقاً، والتي تخدم أرباب العمل في محاولتهم التحكّم في المرتبات، وذلك بإغراق سوق العمل بالعنصر النسوي بمرتباتٍ شحيحة، وكل هذا من شأنه إرهاب المرأة والقضاء على دورها في استمرار النسل والمجتمع.

وهذا عدّ سريع للمسائل التي يمتطيها التخويف من الإسلام طلباً للُبس والشبهة: فللذكر مثل حظّ الأنثيين، لأن الرجل هو الذي ينفق. شهادة الرجل بشهادة امرأتين، وهذا مرجعه عمل الذاكرة عند المرأة لا لأنها قاصر أو غير ذلك من المصوّغات المعجمية السيئة النية، بل لخاصيتين وهما شبه انعدام ذاكرة الفضاءات الكبيرة عند المرأة وتشتت الذاكرة لديها لتركيزها على أشياء متعددة في نفس الوقت، في حين أن الرجل يملك ذاكرة فعّالة للفضاءات الكبيرة ويركّز على شيء واحد في كل مرة ممّا يجعل شهادته أكثر وثوقاً في حين تحتاج المرأة ربما لامرأةٍ أخرى تُذكرها في شهادتها ولو من خلال الحضور وهذه الخاصيات في ذاكرة المرأة والرجل لا تجعل منهما أقلّ ذكاءً أو أكثر، بينما تساعدتهما في تأدية وظائفهما الأكثر فطرية. الطلاق للرجل والخلع للمرأة لأنه في الخلاف والطلاق الذي ينبغي أن يكون بالمعروف قد تصل الأمور إلى طريقٍ مسدودة فلا يمكن للمرأة أن تطلق نفسها خوفاً عليها من بطش الرجل لتتوب عنها المؤسسة القضائية، البطش الذي لا يخافه الرجل من المرأة في العموم. العدة: وذلك مرجعه تواجد سوائل المطلق دون النطاف، بهرموناته وبروتيناته والتي تعمل في رحم المرأة لأشهر، ما يؤدي إلى اختلاط السوائل الجنسية إن تزوّجت المرأة في عدّتها والدليل أن العدة مرتبطة بالتناكح هو سقوط العدة عن الزوجة التي لم يعاشرها زوجها. تعدد الزوجات، لأن تعدد الأزواج سيفضي إلى حمل واحد في كل مرة عكس الرجل الذي بإمكانه الإنجاب من زوجاته جميعاً في نفس

الوقت، ومسؤولية الإنفاق التي تبقى على عاتق الرجل لكن دون أن يتجمع المال في يد الرجل فقط يحتكره ليتسلط بذلك على من يعول وهذه أيضا ينتظرها المخوفون من الإسلام فرصة يرمون من خلالها الإسلام وأهله. نسبة الأولاد للرجال، لأن النساء ينسب الأولاد لهن طبيعيا فهن اللاتي حملن ووضعن عكس الرجل الذي لا تعلم صلته بالأولاد إلا بالنسبة الاسمى ولن أتكلم هنا عن اختبارات الكشف الوراثية التي ليست في متناول الجميع ولا متوفرة في كل مكان وعصر. الحجاب للمرأة دون الرجل لأنه كما في المملكة الحيوانية قد يستفرد واحد من الطرفين (الذكر أو الأنثى) بجميع أو بعض الإغراء الجسدي ولدى الإنسان تكاد تتفرد المرأة بذلك وبما أن الإنسان لا يملك ما يُنظم عملية التزاوج في مواسم وجب ستر ودرء ما يغري حتى لا ينفلت المجتمع باتباعه غريزة الجنس التي تنزع إلى الفردية واللحظية وهذا ليس ازدراء للجنس، بل تنظيم له. وأخيرا الضرب الذي في الآية المعروفة، والذي لا يمكن بأي حال من الأحوال أن يكون التعنيف الذي تتعرض له النساء عبر بقاع الأرض المختلفة بل هو تنبيه صارم على المرأة الناشز المترفعة عن زوجها حدّ التطلع إلى آخر بأن زوجها لا يزال موجود رغم أن التعبير عن الوجود هنا لا يكاد يتجاوز لعب الأيدي المعروف بين الرجال والذي يعني تعبيراً عن التفوق في الحالات القصوى أو تعبيراً عن الحضور في أغلبه وهو المراد منه في حالتنا هذه، على أن تكون لعبة الأيدي هذه الخفيفة جداً، دون المناطق الحساسة ودون منطقة الرأس ودون تكرارها ومن جهة أخرى يمكن للرجل أن ينشز لكن ليس للمرأة من قوة جسدية على الرجل والإحصاءات تؤكد ذلك تسعة رجال مقابل امرأة واحد في حالات التعنيف على الزوج لذلك على المرأة أن تستعين بالحكماء من الرجال الذين يقربونها يُنبّهون زوجها بصرامة بأن زوجته تودّ المواصلّة وفي الحالتين إن كان لا بدّ من الطلاق الذي لا يحبّه الإسلام وجب أن يكون تسريحاً بإحسان وليس من التلفيق في شيء أن يُربط الضرب هنا بالعنف لكن هذا ليس المقصود في نصوص الإسلام بل منبوء والأصل في العلاقة الزوجية المودة والرحمة والميثاق الغليظ... وهكذا كما أسلفت في تعليقاتي السابقة في هذا الموضوع، ولن أقف هنا على الذي على الرجل دون المرأة حتى لا أطيل ولأنه لا يعني الخطاب المخوف من الإسلام، وكذلك تسهيلات الإسلام للمرأة، أما الجزاء فهو نفسه للمرأة وللرجل، والعلم والعمل أيضا متساو بينهما فهو قدر المستطاع وكذلك الأجرة والمشاركة في الحياة العامة ضمن الأطر الأخلاقية العامة للإسلام.

6.4. العنف والدعاية الأمنية ومصطلح الإرهاب:

وهذا أيضا من السلع التي لا ينفك الإعلام في جميع بقاع الأرض حتى المسلم منها يعرضها على الناس فيدفعهم إلى استساغتها، فصورة الأشعث الملتحي، صاحب الأسلحة البيضاء والسوداء والحمراء وبكل الألوان، القاتل للصغير والكبير، الذي يبرر قوانين أمنية تضطهد الناس وتخوفهم أكثر مما تؤمنهم، وتضمن لأصحاب النفوذ البقاء في مناصبهم، لكن سؤال من يقتل من؟ (qui tue qui) ليسبب الإحراج للكثيرين. والإسلام من جهة أخرى، الدين الذي يمنع أذية الجمد من دون مصلحة تجلبها أو مضرة تدفعها أو هلاك تجتنبه... سأكون مؤصلا لبعض الوقت، فالإسلام يُبيح القتل في ثلاث مواقع، بدولة قائمة وألوية المسالمة والمهادنة والعفو، أولا: القتال الدفاعي إن قُتل الناس وأخرجوا من ديارهم وحرّموا ممارسة دينهم، وهذا ما يسمى جهادا والذي ما يفتأ المخوفون من الإسلام يتداولونه فارغا من محتواه الأخلاقي والدعوي والسياسي*، فوحدها الدول تملك حق الجهاد لا الأفراد والجماعات المتشرذمة هنا وهناك كما نرى اليوم، ثانيا: القتل قصاصا فالقاتل أو الجاني عموما لا يمكن أن يكون بأي حال من الأحوال وحده الذي يملك الحق في القتل والاعتداء متى وكيفما شاء، دون الضحية وأهلها، والتي تمثلها الدولة هنا أيضا والتي وحدها تملك حق الاقتصاص لأهل الضحية، والحالة الثالثة والأخيرة هي ما يتعلّق بالخانتين الزوجية (للرجال والنساء) والسياسية التي يُصطلح عليها عادة بالردة أي أهم خانتين اجتماعيتين، العائلية والسياسية. أما الإرهاب والمخدرات والرهائن وقطع الطريق، والتقتيل والتنكيل، فالذي تعلّم كل هذا لم ينشأ على غرس الورود والأزهار، وإنما علّمه الذين يرمونه اليوم بأنواع السب والشتم والقنابل، علموه صنعة السلاح وسفك الدماء وإفساد الحرث والنسل عندما كانوا بحاجة إلى ذلك، فالذي لا يعرف غير هذا سيشارك بما يعرفه على مستوى عملية الإنتاج، لذلك نجده يبحث عن سياسة

*- والجهاد آداب، أي القتال دفاعا ضد الجيوش والعسكر دون المدنيين العزل، بعيدا عن التخريب والتنكيل وسوء التعامل مع العدو حامل السلاح نفسه، والاقتصار في الجهاد على قتال المعتدين من أصحاب الأسلحة لا المدنيين العزل مهما بلغ عداؤهم للإسلام أما عن بعده الدعوي فهو في غاياته أي نشر العلم والحكمة والمحافظة عليهما، أما عن بعده السياسي فلأن فيه من الدبلوماسية كما فيه من القتال حفاظا على المدينة، وفيه من الخطأ البشري كما في غيره من الحملات العسكرية عبر الزمان والمكان، فكلنا نريد عالما لا قتال فيه لكنه عالم غير موجود، لذلك وجب تنظيم ما هو حتمي في العلاقات بين الناس، لكن يظل الجهاد الأول والأسمى في الإسلام هو جهاد النفس في فعل الخيرات وتجنب الشرور.

تسيّر إنتاجه، وسلطة تمنحه الشرعية و المشروعية اللازمتين لتبرير ذلك، والسلطة هنا مصدرها تأويل يزعم أنه الدين الذي كان عليه الأولون. إضافة إلى أن الذي تتخلى عنه السياسة تتبناه الحركات شبه السياسية التي لا تملأ إلا الفراغ الذي تركته السياسة الحقيقية لها، وهنا أحدثكم عن أشباه السياسات التي تمارسها أشباه الدول (مخلفات الحقبة الاستعمارية والديكتاتورية الممتدة عنها) فغياب السياسة الفعلية والفعالة يفسح المجال لفعل مؤازر يصعب التحكم فيه، وهنا يمكن إضافة أجهزة الاستعلامات والمخابرات التي يبقى عملها من جنس الموازي، لذلك يمتزج نشاط الجماعات التي تُسمى إرهابية مع نشاط أجهزة المخابرات حتى ليصعب التمييز بينهما فوسيلتهما واحدة وهو خلق الفوضى وغايتهما واحدة وهي اصطياد أكبر الفرائس والطرائد في سوق المال والسلطة.

7.4. الردّة وتغيب مبدأ حرية المعتقد:

وهي أن الإسلام يمنع على معتنقيه أن يعودوا أدرجهم، أي لا يسمح الإسلام بالتخلي عنه بعد اعتناقه أو استبداله بدين آخر، والقائل بهذا يتناسى أن هذا كان بعد قيام دولة الإسلام في المدينة دون الإسلام قبله في مكة، ودون حقبة المهادنة والمصالحة، حفاظا على استقرار الدولة الفتية لأن الردة في تلك الحالة كانت فعلا سياسيا نوعا من الحركات الانفصالية، ولم تكن ترفا فكريا كما يُصوره المخوفون من الإسلام، ووضع الحدود على الحريات وتنظيمها في الساحة العامة يأتيه الديمقراطي إن عارضت مؤسسة أو فرد ديمقراطيته وكذا يفعل الديكتاتوري، وكل أنواع الحكم والحكام، حفاظا على الدولة والنظام الذي يحول دون الفوضى والشتات اللذان من شأنهما إرهاب المدينة والقضاء عليها.

8.4. تغليب العقل الفقهي الجزائي، وتغيب العقول الأخرى:

وهذه منبعها العالم الإسلامي تنخر جسده، ويستعملها المخوفون من الإسلام بمصطلح الشريعة (la chariâa) المرفقة عبر قنوات الإعلام بمشاهد المدارس القرآنية وتجمعات إقامة الحدود، والتعاليق حول دونية المرأة، مدعومة كلّها بخرائط جغرافية مضلّة هذا من جهة، ومن جهة أخرى كأن الإسلام لا يتجاوز بعض اجتهادات الفقهاء في مجال الجزاء على منكر فعله الجناة، وكأن الجزاء الذي يوقعه القضاء في أوروبا اليوم وما يحكم به القضاء هناك عدل مطلق وحكمة بالغة، والأمر فيه الكثير من النقاش ولا يزال.

وأيضاً كأن الإسلام ما هو إلا الشريعة في أحسن الأحوال أو لِيَنكَمَشُ ليصبح مرادفاً للفتوى (la fatwa) التي تحكم بالحلال والحرام والتي أصبح يَمْتَنِّهَهَا الجميع، فكأنه ليس ثمة عقيدة وتأمّل وليس هناك أخلاق ومعاملات، وليست هناك قراءات واجتهادات، وأيضاً كأن المسلم لا ينبغي له أن يعلم في الماديات ويشغل فيها...؟! لكن للأسف إن كان هذا هو تصوّر المخوف من الإسلام لدين بكامله فإنه لا تكاد مجالس العلم وحديث العامة في العالم المسلم ومنها في الجزائر، يخرج من حدود ثنائية يجوز/ ولا يجوز، وإذا كان العلم بحراً، ونصيبنا منه قطرة، فلا أدري في أي جزء من القطرة نسبح.

9.4. الاستثمار في الثنائية عربي / أعجمي وقناع القومية:

وهذه من أكبر الآفات في العالم المسلم، والمناقضة لجوهر الإسلام بوصفه رسالة عالمية، والمزج هنا واقع بين الإسلام والعروبة، فمصادر الإسلام بالعربية فهي لسان قوم رسول الإسلام كما كانت مصادر اليهودية بلسان قوم سيدنا موسى وكانت الأديان الأخرى بألسنة أقوام المرسلين لهم... ولأن السلطة السياسية كانت عربية لشيء من الدهر غلواً وحياداً عن الدين، سارع الناس إلى التلون بالعربية، بل أضحى الجميع من النسل القرشي أو حتى الهاشمي، طلباً للسلطة أو لشيء منها، وتكروا لأقوام آخرين حتى لا ينافسوهم إياها بعد أن أعلنت السلطة تنافساً لا مسؤولية، وأصبحت الثقافة العربية التي كغيرها من الثقافات فيها من الصالح والطالح بديلاً عن دين بأكمله -أي دين الإسلام- وفي المقابل أصبحت الثقافات الأخرى بصالحها وطالحها، في مقابل الإسلام مناقضة له بالضرورة ومن هذا الانزياح استمدّ الخطاب المخوف من الإسلام صفة النازية ورمى الإسلام بها في دعوة الناس لهجر هذا الدين ولما لا إبادة أهله، ومن هذا الانزياح أيضاً استمدت بعض القيادات في العالم المسلم حيلة السيادة على المسلمين بشيء غير الإسلام لكنه في نفس الوقت إسلام!

10.4. التوجيه السياسي-الاقتصادي للإسلام وإحياء ذكرى الحرب الباردة:

وذلك بوضع الدولة الإسلامية سياسة واقتصاداً في اليسار المتطرف، إلا المملكات اليمينية الليبرالية من العالم المسلم والتي يراها الغرب حليفاً استراتيجياً، وحتى لا يقع

اللبس، ليست كل العقيدة الغربية مخوفة من الإسلام وليست كل دولة من العالم الإسلامي دولة مسلمة، لذلك وعلى نفس الجانب نجد أغلب المعادين للإسلام من اليمين المتطرف وحتى من اليمين المحافظ القريب منهم أيديولوجيا كما أسلفت، فالإسلام بالنسبة إليهم أو لنقل تصوّرهم للإسلام وتصوريرهم له على طرفٍ نقيضٍ من الدولة الليبرالية العلمانية* وفي التحليل المكيفيلي للعلاقات الدولية وللسياسات الداخلية: حتى تحصل الطبقة الحاكمة والنافذة على تنازلات من باقي المحكومين يجب أن يكون ثمة عدوٌّ يترصدّ بالمدينة، عدو إن لم يوجد وجبت صناعته حتى يستمرّ أصحاب النفوذ في مراكزهم، يتخذون من السلطة مطيّةً تقرّبهم ثم لتوصلهم إلى الثروة ومصادرها، والخطر المصطنع اليوم في تفاصيله لم يعد جيشاً أو قوة اقتصادية أو كتلة أيديولوجية بل أصبحت نصوصُ حكمة تُمثّل تعاليم الدين الإسلامي، والتي تنتصر لمعتقداتها طبعاً، دون أن تغفل الذين دونهم، لكن في المنتهى

* - على أن العلمانية فصل للدين عن السياسة أو بالأحرى إبعاد رجال الدين عن السياسة (لأنه لا يمكن فصل الدين كاتّناء وكتعاليم عن السياسة) لكن السياسة يقررها ويمارسها رجال السياسة، والمتنفس الحقيقي لها لا يتحقق بإبعاد رجل الدين وحده، بل بإبعاد رجل الأعمال والعسكر، لأن رجل الدين رغم لجوئه إلى نوع من الشرعية والسلطة الدينيتين إلا أنه رجل فكر وتأييل واجتهاد معرفيين وبالتالي يمكن مناقشته، أما رجل الأعمال فلا يهتم إلا مصالحه الاقتصادية وحجم الأرباح، ورجل الحرب والعسكر يغلب عليه نزوعه إلى المواجهة سلاحاً ويغلب عليه السلوك التراتبي المتعالي العنيف، إضافة إلى أن المدينة ليست ثكنة والجماعات البشرية بداخلها لا تسير فيالق في مواقع الطعن والضرب، أضف إلى أن هؤلاء الذين يسمون إرهاباً ليسوا رجال دين ولا رجال سياسة بل رجال عسكر وحرب لا يعرفون مشاركة في السياسة إلاّ طريق التفجير والتفكيك والتكتيل -خاطرة فقط- والعلمانية أيضاً هي فكرة التعايش بين الأديان والمعتقدات والممارسات المختلفة، وهي فكرة تنزع للمثالية وتحتمل انزياحاً إلى نوع من الشمولية أكثر من وصفها فكرة عملية يقبلها الواقع، لكن يمكن للأديان أن تتعايش فعلاً وهذا المبدأ ينص عليه حتى الإسلام نفسه، لكن وفق أي حدود، وأي فضاء مشترك يمكنه أن يستوعب هذا التعايش الذي لا مفر منه والحيوي في آن، وإن عدنا إلى أصول العلمانية الغربية في شقيها الشيوعي والليبرالي فلا تكاد تتجاوز التعبير عن الإلحاد على مستوى النخبة، والتعبير عن نوع من الوثنية على مستوى الجماهير بعد تسلّلهم إلى مدارات صناعة القرار وكل هذا يُصدّقه مجموع طقوس الجمهورية والأعياد الوطنية ومختلف المناسبات التي تُعبّر عن حياة الجماعة والتي تُرجمت على مستوى العلاقات السياسية والنصوص القانونية وأنواع أجهزة الدولة بالانفصال عن الدين وقيمه الروحية -التي أصبحت تحتضنها جذرُ ما يسمى أصولية- واستبدالها بقيم ملحدة وثنية على مستوى المعتقد وقيم المادة والإباحة على مستوى الأخلاق والتي تستمد طقوسها ومعتقداتها من نصوص مختلف الشعوب البائدة وأعرافهم وممارساتهم ما دامت بعيدة عن نصوص الدين أو تُضمّر تأثرها بها ولا تظهره، وما دامت بعيدة عن معبد التوحيد وطقوسه وأخلاقياته وتطلّعه للتسيّد أو على الأقل تطلّعه لتهديب الحياة العامة بعد تهذيبه لحياة الأفراد، إذا تعايش الأديان المختلفة والشرائع والمعتقدات نعم، لكن ضمن أي نوع من الأطر...؟! وبالفعل فإن السياسة يقوم بها الناس، ولا يقوم بها خالق الناس كما يعتقد نفرٌ من المسلمين ويروّج له المخوفون من الإسلام، لكن من جهة أخرى كيف لحضارة أن تتغاضى عن التركة الدينية الهائلة في كل المجالات بما فيها السياسية إلا جحوداً وتظاهراً.

لا منذ البدء، الإسلام لا ينتقي معتنقيه بصورة قبلية، بل وجودهم يكون لاحقا لاعتناقه ودولته لا تقوم على أقلية تفرض قوانينها ورؤيتها للعالم، بل وظيفة الأقلية المسلمة فيما يخص الإسلام تعليمية تُلقن الحكمة وتدعوا إلى السلام والكلمة الطيبة، وهو كذلك دور الأغلبية المسلمة التي في قيادتها لمؤسسات الدولة والمجتمع المدني إنما تستعين بمجموع قيم الإسلام وتعاليمه والتي لا تمنع الابتكار وحسن التسيير، أما عن عدوها إنما يكون بعد إعلانه عداؤه.

11.4. ثنائية القتل/ القتال:

هناك الكثير من أحاديث الصالونات تدور حول إشكالية القدرة على القتل التي تمثل قمة سلطة الدولة والتي قد يُنازعها فيها بعض الأفراد والجماعات، لكن القتل والقتال من اختصاص الدول كما أسلفت ولا يصلح أن يكون لغيرها وإلا عمّ الهرجُ والفوضى والإشكال القائم هو في كيف ومتى يكون القتل والقتال؟ فنرى المخوفين من الإسلام يعرضون لصور القصاص، أو يعرضون لما يسمونه جهادا (أي التقتيل والتكيل بالناس العزل إرهابا خارج أطر الدولة) فتوقفهم صور الانتهاكات والجرائم التي ترتكب باسمهم لكن الردّ موجود (لمرونة في الصور كما أشرت إلى ذلك من قبل) ليصوّر المسلمون في ثياب المجرمين المنتهكين لحرمت غيرهم، والذين تجب إبادتهم حربا وقصاصا فتتحقق معارضة مبدأ القتال والقتل وإقرارهما في نفس الوقت، والأمر يمرّ من دون أن يُحسّس أحدا بالتناقض الفاضح الموجود في خطابات وأفعال كهذه، ونرى كيف أن هذه الثنائية نتخبرنا بالكثير عن الأيديولوجية الاستعمارية الجديدة السائدة في الغرب، فالقتل المسموح به هو الذي يأتيه الغرب وأحلافه دون الآخرين القاصرين الذين لا يحسنون قتلا بل ولا يحقّ لهم حتى أن يأتوه دفاعا عن أنفسهم.

12.4. حصص السوق والشمولية المبيّنة:

الكل يسعى اليوم في بلوغ حصص السوق المتاحة له وغير المتاحة، وبكل الوسائل المشروعة إن وجدت وغير المشروعة وإن لم توجد، وحصص السوق إضافة إلى الموارد البشرية والطبيعية، والثروة الناتجة عن كل هذا، ينظر إليها المخوفون من الإسلام وحتى الدّاعون إليه، كأنها الجنان في الغيب، وينظرون إلى الناس نظرهم إلى السلّع، وسلوكهم

في العملية الاقتصادية سلوك المضاربين في السوق مُزايدين، غايتهم في ذلك الاستيلاء على الربح، ولا تَهْمُهُمُ الوسائل -ولا أريد أن أقول الغاية تبرر الوسيلة رغم أنني قلّتها- والوسائل هنا في معظمها طرقٌ ملتوية (مافياوية) إن صحّ قول ذلك، لكن تبقى لدى أصحابها مُجَرَّدُ صفقات.

وهناك ما أُسمّيه عَقَبَاتِ الإسلام أمام الليبرالية المطلقة، وهذا الذي يُرعب مافيا السوق ويودّون أن يشاركهم رعبهم جمهور الناس، فالإسلام لا يودّ التحكم في السوق لكنه يُوجّه الأطراف والآليات الفاعلة فيها، والإسلام ليس من مبادئه (دُغمائية) الاستهلاك والتنمية وهناك عددٌ من الأسواق ستُفلس والإسلام قائم، سوق الخمر والمخدرات والمهلوسات سوق الربا وسوق المقامرة والرهانات والمضاربة (بوصفها دعامات لما يسمى الليبرالية المصرفية) سوق الجنس (عماد العملية التسويقية) سوق الموضة، وسوق الثراء الذي ينتعش في الأزمان حين تجتمع الأموال في أيدي الأقلية احتكرا، والتي ستقضي عليها إما قوانين الإسلام أو أخلاقياته، لكن في المقابل هناك أسواقٌ ستعرف انتعاشا كبيرا، كسوق النظافة والعطور، سوق الرياضة (ليس الاستعراضية منها بل الممارسة) التكنولوجيا الخضراء وسوق المحافظة على البيئة، إضافة إلى أن الإسلام يُقسّم الثروة بشكل يجعل من الطبقة الوسطى الغالبة والمهيمنة، وهذا من شأنه تيسير تداول المال أكثر بين الإنتاج والاستهلاك، إضافة إلى إمكانية فتح أفاق استثمارٍ جديدة تُيسّر حياة الناس، تتفهم ولا تضرهم.

13.4. أصولية الفقه الإسلامي وتمثّلها خطرا على المؤسسات السياسية الديمقراطية:

صحيح أن العقل الفقهي مدعوما من المؤسسة العسكرية، يحاول السيطرة على العقل السياسي والعقول الأخرى منذ أن أفلت الخلافة الراشدة إلى يومنا هذا، فنجد أن الطاغية لا يتحرّج من المغالاة في استعمال الجزاء المُقرّر في كتب الفقه، لكنه ليتحرّج ويضجر من العمل بالمشورة وتقسيم المال بالعدل والحكم بما ينفع الناس ويدفع عنهم الضرر، المُقرّر أيضا في كتب الفقه وغيرها، والكائن في العقل الفقهي وغيره، وهذه النظرة الضيقة للفقه ومن خلالها لمظاهر الحياة عموما أفرزت تحليلا أصوليا للإسلام يبرر به نفرٌ من المسلمين النظم العسكرية الشمولية، ويبرر بها المخوفون من الإسلام نظرتهم العدائية اتجاه الإسلام والتي تنزع إلى أن تكون أصولية.

14.4. المجتمع الأبوي ومسلمات الحركات النسوية-الرجالية:

وهذا قادمٌ من الاعتقاد بأن النساء لسنَ كَامِلَاتِ المسؤولية وبالتالي يجب تَحْمُلُهَا عنهن، وهذا من شأنه أن يُصَيِّرَهُنَّ مجردَ أشياء مملوكة ومواضيع للسيطرة والتسلط وهذه النظرة كثيرة الرواج في العالم المسلم وحتى في العالم بأسره، ومن جهة أخرى يحاول آخرون إخفاء فروق الذكورة والأنوثة الموجودة فعلا والمؤثرة على معيشة الرجال والنساء مع أنفسهم وفي علاقتهم ببعضهم، خاصة داخل المؤسسات الاجتماعية، وهذه (الدُغمائية) المزدوجة تحاول قراءة التاريخ على ضوء مسلماتها، لصناعة مجتمعات متوقعة لتنفجر أو منحلة لتضمحل، أما عن الأسباب الحقيقة وراء نزاع الرجال والنساء وحتى الذي بين الفقراء والأغنياء وبين كل الطبقات وأشكال الاختلاف هي في تقسيم العمل والمال فكلُّ والأيديولوجية التي ينطلق منها لتفسير ما يذهب إليه من تقسيم، لكن الذي هوَلاء وأولئك أجدر أن يسَلِّط عليه الضوء لفك شفراته وتحصيل الفائدة منه وتجاوز العقبات التي يضعها أصحاب المصالح الأنانية.

15.4. الاقتصاد الإسلامي والخوف من التحوّل الثقافي للرجية:

الاقتصاد الإسلامي، هي محاولة بعضهم قراءة المعطيات الاقتصادية الحالية بقواعد الإسلام العامة في الاقتصاد، من مساواة وعدل وشفافية، بإقرار الزكاة والصدقات والبيع والشراء والابتكار، وتحريم الربا والرشوة والمضاربة والقمار والاحتكار والفساد من البيوع، إضافةً إلى تقسيمه التّركّات، وأنّه لم ينه عن التخطيط على مستوى الدول والإبداع والاستثمار على مستوى الأفراد، لكن هذه التي يعتبرها المسلمون خطوات تتقدم بالإنسان، يراها المخوفون من الإسلام عثرات تعيق مسيرة الليبرالية المصرفية باستهلاكها كل شيء، الضار منه والنافع ومغالاتها في الاستهلاك، ومعاملاتها الربّوية والقمارية التي أدّت إلى أزمة القروض المصغرة والأزمات الأخرى من قبل ومن بعد، إضافة إلى ذائقتها المُتَشَطِّية التي ترى بأنها طريق الإبداع الوحيد، بإقرارها الجنس عمادا للتسويق، والإدمان وقودا لحركتها في اتجاه الربح الوفير، وإقرارها الفردية بعد تحطيم كل الائتلافات الجماعية خاصة العائلة التي تنزع إلى عدم التبذير، وصناعة التشطّي الأخلاقي تحت اسم الحرية والعناوين الأخرى التي تضمن تعدد حصص السوق التي يبدو أن الليبرالي لا يمكنه التفكير إلّا من خلالها، لذلك أصبح الإسلام مرادفا للشيوعية في معجم هوَلاء تخويفا باستدعاء ذاكرة الشيوعية السوفيتية القريبة، وأصبح (le hallal) علامة مُسجّلة فارغة من

محتواها مُلئتْ على أنها إقصاء للآخر (المبدع) رغم أن النقاش هنا لا يكاد يتجاوز مجال كَيْفِيَّاتِ الطبخ (les recettes de cuisine) فللمسلم الحق أن يختار من الأطباق قبل الأشهى الأنفع مبتعدا عن الضار منها، فلكل أدواقه وأعرافه في الأكل الذي يبقى طقسا فرديا في الأساس، ويحاول المخوفون من الإسلام الولوج به إلى عالم الجماعة طلبا للمواجهة وصولا إلى الصراع ثم الإخضاع، وإستراتيجية المخوف المعتدي دائما على جبهتين: يجعل الأشياء فردية إذا كانت غايته العزل والتفريق، ويجعل من جهة أخرى الأشياء جماعية إذا أراد بها المواجهة والصراع. وعلى صعيد آخر يرى البعض في أن الإسلام يظلم غير المسلمين في سؤاله إياهم جزية يدفعونها إلى بيت مال المسلمين، لكن ينسى هؤلاء في المقابل أن المسلمين يدفعون الزكاة لفائدة الجميع و التي لا يدفعها غير المسلمين، والجزية رغم خطابها الشديد وقعه على غير المسلمين خاصة منهم المعنيين بخطابها شديد اللهجة من الساسة الظلمة والمحاربين الذين اعتدوا على حمى دولة الإسلام ليعيشون في كنفها من بعد، لكن تبقى الجزية مشاركة في المدينة المسلمة التي يعيش في سلامها الجميع آمنين محفوظة حقوقهم.

16.4. تغييب حقيقة الإسلام والتلاعب السيميائي بالتاريخ:

وهذا يحدث لدى المسلمين كما يحدث لدى المخوفين من الإسلام، فنجدهم يعدلون عن نصوص الإسلام من قرآن وحديث... والعلم بهما، مُتَخَذِينَ من تاريخ المسلمين السياسي بتقلباته مرجعا دينيا، فيجعلون من الإسلام فرقا وتشرذما وهو دين واحد، ويجعلون من السياسة التي هي سُلْطَاتٍ وولاءات واستراتيجيات وتؤيلات واجتهادات، دينا واحدا، وهذا ما يؤدي إلى التقوقع في مجالات لا بد من الإبداع فيها فتحلّ الأزمات وينفجر المجتمع وتضيع مصالح الناس، وتؤدي من جهة أخرى التفرقة إلى الإحداث في الدين الذي اكتمل وفُصِّلَت الأمور فيه، فتختفي المعالم الوثقى وتضطرب القدوة، ويضيع التأسى بالأسوة الحسنة.

خاتمة

خاتمة

إنّ البلاغة إبداعٌ وتحليل من خلال مقاماتٍ تحيى فيها مجموعُ الصور والحجج التي تحاول أن تلبسَ الحقيقةَ إمّا إغراء أو إقناعا. والإيديولوجية إخفاءً، وتبريراً وإدماجاً اجتماعيين، يكون التقليل من وطأتها بالتحليل المتعدد الأبعاد، وبالابتعاد عن الطمس والتضليل والدعاية، وانتهاج المصارحة والنقد الذاتي، أما السلطة فتكون ممارستها بعد إعادة صياغة مفهومها، وإعادتها إلى مجموع القيم التي تضمن سلامة المجتمعات والمبادئ لا المصالح الاقتصادية الخاصة.

أما الإسلاموفوبيا فهناك من يتلقى خطاباتها على أنها حتمية تاريخية كما في نظريات الصراع، وهناك من يرى أنها حالة مرضية تستوجب التّطبّب لعلاجها، وهناك من يفضّل تحليل هذه الخطابات بأدوات نظرية المؤامرة، وهناك من يرى فيها مجموعةً من الأخبار المتفرقة القريبة من الإبهام والتي يمكن أن تكون نسقا أو نوعا من الشّتات، لكن يبقى الشك ظاناً الحقيقةَ بين هذه الاحتمالات، والتخويف من الإسلام في الجزائر نفسه التخويف من هذا الدين في باقي الدول والمجتمعات، فمرجعه مشاكل الهوية على الصعيدين الاجتماعي والسياسي، إما تهميشا وإقصاءً أو تقصيا للفرصة السياسية التي تمكن أصحابها من ترويض الجماهير خدمة لمصالحهم الريعية. ويشغل التخويف من الإسلام على ثلاثة محاور: المحور الدلالي الذي يمتن السفسطة اللغوية، والمحور السياسي الاجتماعي الذي يحاول فرض النموذج الليبرالي العلماني بقيمه الإباحية، وأخيرا المحور التاريخي الذي يحاول قراءة التاريخ بما يخدم مصالح المجمع العسكري الصناعي وحليفه البنكي في محاولتهم الاستفراد بالتراث والنفوذ.

وهناك إمكانيةٌ أخرى وهي الحديث عن الإسلام في ذاته، وفي مختلف استعمالاته السياسية في العالم، والتعرّف على ما هو أزلي وما هو تاريخي وعلى ما هو قرآني وسني وصحابي وتابعي، وعلى ما هو مكي ومدني، وعلى ما هو قطعي وما هو اجتهادي وعلى ما هو وحي وما هو من قول وفعل الآدميين... الذي غالبا ما يتغاضى عنه المسلمون أنفسهم، فيتناحرون ويفتن بعضهم بعضا. والإسلام هو كل هذا مجتمعا ضمن سيرورة التاريخ التي يغفل عنها الناس، فسيح لا ضيق فيه، يسير لا يُعسر على الناس ولا يُغص عليهم معيشتهم، يدعو إلى الحياة فلا يمكن أن يكون مرادفا للموت، وإن أقرّ الموت فحذر

لَيَذَرُّهُ ما هو أكثر تقنيتاً وتكديلاً، ويجنح إلى المُسالمة والمُهادنة والعفو وغيض الطرف على من يتوب ويُصلح، فلا تُقام الحدود عبثاً واعتباطاً أو بسهولة، لكنه في المقابل لا يرى الضحية جلاداً والجلاد ضحية.

وإذا تحولنا إلى هذه الرسالة في مزاجها نَقْصَاه، لَيَتَبَدَّى إلينا أنها أفرطت في تقنيتها بالأساتذة في المغرب، وبالباحثين من المدرسة الفرانكفونية، حتى لَتَتَأَخَّم التقليد لأرائهم وأساليبهم، وهذا النوع من المَطَبَّات، هي من التي يقع فيها عادةً المُبتدئ في البحث العلمي، لكن إضافةً إلى أن مراجعهم وحدها المتوفرة بين الأيدي، إلا أنها لا تحتاج الاستعانة بها في الكتب والرسائل المختلفة، ولا تحتاج إلى تداولها بين الطلبة والأساتذة حتى تُظهر جدارتها العلمية، ولا يُنْقِصُها النقل عنها شيئاً.

ومن المَطَبَّات أيضاً التي وقع فيها هذا البحث، هناك حين ينكمش الإلهام فيطْلُبُهُ في الشبكة ومواقعها حتى لَيُشَارَفَ الإلهامُ حدود النقل الحرفي لجهود تبقى ملكاً لأصحابها رغم قلة تأصيلها.

ويبدو أيضاً أن هذه الرسالة تُظهر نوعاً من الازدراء لكل ما هو تصويري، ومنتصرة لما هو حاجي، لكن المَوْضِعَ هنا ليس موضع انتصار أو ازدراء بل موضع تعليم وتحليل يطمحان إلى نوع من العلمية، أضف إلى أني أعتبر المتغيرات التي اعتمدت في هذا البحث وحدات تحليل جادة يمكن لها أن تصل إلى نتائج.

ويعترف هذا البحث أنه أقرب إلى عالم الإعلام من جرائد ومجلات وأشرطة وثائقية ومقالات وحصص وأفلام، منه إلى أمهات الكتب ومُعتمد البرامج.

وهناك أيضاً شَرَكٌ لا بدّ أن يقع فيه التحليل الأيديولوجي السلطوي، فلا يُمكنه تفادي الأيديولوجية التي ما يَنفَكُ يَعُدُّ مساوئها ويقذف مراوغتها ومخاتلتها، ولا يمكنه تفادي دخول اللعبة السياسية السلطوية في تطلّعها إلى اكتساب الجماهير والمُريدين وتوجيه حياة الأفراد والمجتمعات.

وهذا البحث يعترف أنه متساهل في منح الأعذار لصاحبه، كُلِّما كان التقصير والخلل كلما تَمَادَى في إطلاق أحكام القيمة وخطأ بين المصطلحات رغم أنه يفعل هذا وذاك في أغلب الأحيان عن وعي لحاجة في نفسه قضائها، وأيضاً يطمح هذا البحث من خلال كل هذه المناورات ليكون مُستفزاً، ومن خلالها طالبا للنقد والزيادة فيه وعليه. وأيضاً هناك شيء رأيت أن أشير إليه وهو عدم اعتمادي على تحليل نصٍ لمؤلف بعينه، لكن ارتأيت

التعميم ودراسة الظاهرة، حتى لا تُفهم الإسلاموفوبيا على أنها مؤلفٌ واحد أو خطيبٌ سياسي مقصود، والذي كان لِيَتَّخِذه عينة بحثنا هذا، كل هذا لِيَتِمَّكن الفضولي من رصد هذه الظاهرة التي أرى فيها خطرا (إن امتدت إليها أيدي الساسة والعسكر) وحيوية (إن تَوَلَّتها مجالس العلم) من خلال الخطابات على اختلافها.

لكن هل استطاعت هذه الخطابات المخوفة من الإسلام أن تلج بالشعوب والأفراد في فضائها البريء أو المذنب الذي ما فتئت ترسم معالمه؟ أم أن هذه الخطابات التي أضحت تخرّ لها الجباه ويصدقها الجميع، رسمٌ اهترأت ركائزه وتهدّم بناؤه، ولا يصلح أن يكون مَشِيدًا لواقع الناس؟ ما الذي قدمته هذه الخطابات للعالم؟ هل الذي قدّمته هو مجرد تضليل ودعاية وادّعاء يُضمر مآرب شخصية تخدم أفرادا دون الجماعة أم أنها تُقدّم لمصلحة الجميع؟ كيف يمكن رصد منابعها لسدّ الطريق أمامها؟ هل بالرجوع للوراء بعجلة التاريخ؟ أم بقراءة التاريخ قراءةً أخرى غير التي اعتدنا عليها من أنواع القراءات التي تُبنى من خلالها المجتمعات والمدائن؟

وكانت ثمّة محاولةً منيّ تعرضت من خلالها لدرس التاريخ، لكنها تبقى محاولةً ينقصها النضج والتعمّق والإبحار بعيدا في تاريخ المسلمين من خلال قراءة سيميائية للتاريخ في عمومه وخصوصيّاته.

أما عن البدائل والحلول فسأتحدّث عن الجانب العملي الختامي لهذا البحث، أي مجموع الحلول بعد موجات التشاؤم التي اخترقت هذا العمل وربما خرّبت معالم صاحبه، والحل المركزي والتمثّل في الحد من التسلّط والظن في امتلاك السلطة، وتحقيق العيشة الهنيئة والميئة السوية في نظري يمكن تحقيقهما من طريق سلوكيات ثلاث تحول دون احتكار المعلومة والمال والقيم وهي:

تحرير العلم: رغم أنّه غالبا ما يلجأ المثقفون وحتى العوام في تخويف بعضهم البعض في النقاش العلمي إلى سلطة المؤسسات العلمية أو المُتَشَبِّهة بالعلم، وإلى المؤسسات السياسية والاقتصادية والتعليمية والإعلامية المختلفة بأعرافها ومواضعاتها... في حين أن الحجة قائمة في النتائج العلمية ذاتها، وهناك نفرٌ آخر يودّون بتحرير العلم غير إشاعته بين الناس وتسهيل الوصول إليه وتعميمه وتيسيره والانفتاح به، بل يودّون فيه تسفيحه وتبديده بالعشواء، وبه تبرير المصالح الخاصة والطغيان والانحلال الأخلاقي. والعلم قوامه القراءة والكتابة والحساب إضافةً إلى تنمية الوعي لدى المتعلمين بتعليمهم اللغات العدة

والاستعانة بأجسادهم والوسائل والموارد من حولهم، وأيضاً عرضُ الآراء على اختلافها وتناقضها، وتعليمهم مناقشتها لا استساغت الرأْي الواحد في اللغة الواحدة بنمطية خاملة مُخدّرة وعنفٍ جائر، إضافة إلى عرض المادة العلمية وفق برامج لا تتغافل عن النواحي النفسية لكل مرحلة عمرية ولا تتغافل عن تخصّص الطلبة، ولا يجب أن ننسى من جانب آخر تعليم النشء وحتى الكبار أيضاً الأهم وهو إنسانيتهم.

تحرير المال: أي تقسيمه بين الناس بالعدل وتداوله دون احتكاره، وجعله في الأيدي لا في القلوب، وتيسير أمور الناس به لا التشديد عليهم، وتوازُنُه بين العمل ورأس المال وبين الملكية العامة والفردية، كما أسلفنا، وهذا من شأنه التخفيف من وطأة السنوات العجاف فلا تتوقف عجلة الاقتصاد عن الدوران، فتقاسمُ الخيرات في سنون الغيث يُسهّل تقاسم الشدائد في غيرها. والحلّ العملي الذي أقترح، ليس تنظيم الأسواق ولا (أخلّقَها) ولا سجنُ رجال الأعمال أو تفجيرهم ومنح العمال كل المال والعمل (وهو المحال حدوثه، لأنه سيُنتج نفس الحالة الأولى، أي خللٌ في توزيع الثروة، والذي سينتجّر هو الأقلية التي ستملك أغلب المال) بل الحل العملي الأول الذي أقترح هو تَحْيَةُ البنوك من أسواق الاستثمار والربح، فالبنوك أداة للتنظيم العام ولا يمكن أن تكون إِمكانيّة استثمارٍ خاصّة، وهذا سيحدّ من المضاربة من طَرِيقِهَا (القماري والربوي) وهذا بعد أن تُصَيَّرَ البنوك بنكاً عاماً، أما الذي سيضمن اشتغالها دون فوائد الربا التي تتخر جسد المجتمعات لتقضي عليها، هو إِتِّبَاعُهُ أي البنك العام الموحد بمصلحة الضرائب لتصير وظيفةً من وظائفه، فيكون توزيع المال على المستثمرين، الذين في حال نجاحهم سيبقى البنك يجني معهم الفوائد من خلال الضرائب، وفي حال خسارتهم سيردون ديونهم من دون فوائد، وأيضاً يمكن للبنك أن يقطع المال من الأغنياء ليردّها على الفقراء، وعلى الشباب البطال لتحميسه على العمل إضافة إلى انتهاج الأربعة أرباع في التعامل مع المال وهي: ربح للدخار وآخر للاستثمار وآخر للاستهلاك وآخر للصدقة، إضافة إلى أمرٍ آخر وهو طباعة الأوراق النقدية وصناعة نقودها الذي ستتولاه الدولة أيضاً مع استحداث مصلحة لمراقبة الأموال تابعة للقضاء، لتفادي التضخم.

تحرير الأخلاق: وهذا بإشاعتها بين الناس بتحويلها أصلاً في المعاملات، بدل إحلال قيم المادة والإباحية، فالخلقُ الحسن أحيى للناس وأمتع وأحصن وأُنفَع وأجدر أن يكون متداولاً بين الناس في تعاملهم بينهم، والأخلاق هنا ليست احتماليةً تُتمّيها قيمَتَي الخير والشر، بل

هي الأشياء الضرورية التي تجعل السلام ممكنا وقائما بين الإنسان ونفسه، وبينه وبين الآخرين على اختلاف الأعراق والأعراف، وهنا سأحدث عن جوهر الدولة التي هي حماية الضعفاء والكبح من طغيان الأقوياء، عكس الدولة المعاصرة التي تؤثر حماية الأغنياء وكبح مطالب الضعفاء.

وبعد كل هذا يمكن للتعاليق أن تتراوح بين من ينعت العمل أو صاحبه بالمتطرف الذي يود أن يظهر ناعما، أو ينعته زنديقا مستغربا حديث الأسنان... فكأن المسلم متطرف دوما ولا يحسن إلا لغة العنف، أو أن الذي يبحث عن الحكمة وينهل من الثقافات على اختلافها ولا يقف عند حدود الثقافة الواحدة، كافر زنديق فاسق... أضف إلى أن العلم طلبه والاجتهاد فيه وإبداء الرأي من خلاله ليراه البعض حكرا على الشيوخ دون الشباب، في نوع من صراع الأجيال، فالعلم وطلبه من حق الجميع، بل هو واجب فلا يهم العمر والجنس والثقافة... لكن يمكن -وهذا آمن وأقل مجازفة- أن لا يبالي بهذا العمل أحد ولا يشعر بوجوده ولا يكثر له واحد من الخلق... وبإمكان الجميع، أو لمن أراد ذلك أن يطبق نفس المنهج الذي طبقت على الخطابات المخوفة من الإسلام على عملي هذا ليكشف ربما مواطن الزيف والدعاية والتضليل والتناقض أو أشياء أخرى...

تمت بعون الله، فله الحمد والشكر والثناء، وصلي اللهم وسلم على نبينا محمد وعلى الأنبياء أجمعين وعلى من تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

قائمة المراجع

قائمة المراجع:

المراجع باللغة العربية:

- آن، روبول وجاك، موشلار (2003) التداولية اليوم، علم جديد في التواصل، تر: سيف الدين دغفوس ومحمد، الشيباني، دار الطليعة، ط1، بيروت.
- أنطوان، أرنولد وبيير، نيكول (2007) المنطق، أو فن توجيه الفكر، تر: عبد القادر، قنيني، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء/بيروت.
- بول، ريكور (2004) من النص إلى الفعل، أبحاث التأويل، تر: محمد، برادة وحسان، بورقية، دار الأمان، ط1، الرباط.
- بيير، بورديو (2007) الرمز والسلطة، تر: عبد السلام، بنعبد العالي، دار توبقال، ط3، الدار البيضاء.
- جورج، لاكوف (2005) حرب الخليج أو الإستعارات التي تقتل، تر: عبد المجيد، جحفة وعبد الإله، سليم، دار توبقال، ط1، الدار البيضاء.
- _____ ومارك، جونسن (1996) الاستعارات التي نحيا بها، تر: عبد المجيد، جحفة، دار توبقال، ط1، الدار البيضاء.
- حازم، القرطاجني (1986) منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تقديم وتحقيق: محمد الحبيب، ابن الخوجة، دار الغرب الإسلامي، ط3، بيروت.
- حمادي، صمود (1999) من تجليات الخطاب البلاغي، تونس، دار قرطاج للنشر، ط1.
- دومينيك، مونقانو (2005) المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب، تر: محمد، يحياتن، ط1 منشورات الاختلاف.
- ديان، مكدونيل (2001) مقدمة في نظريات الخطاب، تر: عز الدين، إسماعيل، المكتبة الأكاديمية ط1، القاهرة.
- رشيد، بن مالك (2000) قاموس مصطلحات التحليل السيميائي للنصوص، عربي- إنجليزي- فرنسي، دار الحكمة، الجزائر.
- روزنتال ويودين (1997) الموسوعة الفلسفية، تر: سمير، كرم، دار الطليعة، ط7، بيروت.
- سعيد، بنكراد (2005) السيميائيات، مفاهيمها وتطبيقاتها، دار الحوار، ط2، سورية.
- _____ (2005) النص السردي، نحو سيميائيات للإيديولوجيا، دار الأمان، ط1، الرباط.
- _____ (2008) ثقافة الأذن وثقافة العين، دار توبقال، ط2، الدار البيضاء.
- سليمان، الرياشي وآخرون (1999) الأزمة الجزائرية، الخلفيات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية، سلسلة كتب المستقبل العربي (II) مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، بيروت.

- شوقي، أبو خليل (1998) الإسلام في قفص الاتهام، دار الفكر، ط5، دمشق.
- صالح، بلعيد (2007) في الهوية الوطنية، دار الأمل، تيزي وزو.
- صالح، فخري (2004) النقد والمجتمع، دار كنعان، ط1، دمشق.
- صلاح إسماعيل، عبد الحق (1993) التحليل اللغوي عند مدرسة أكسفورد، دار التنوير، ط1 بيروت.
- طه، عبد الرحمن (2000) في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، ط2 الدار البيضاء/بيروت.
- _____ (1998) اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء/بيروت.
- _____ (2005) الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء/بيروت.
- _____ (2000) فقه الفلسفة، الفلسفة والترجمة، ج1، المركز الثقافي العربي، ط2، الدار البيضاء/بيروت.
- _____ (2005) فقه الفلسفة، القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأثيل، ج2، المركز الثقافي العربي، ط2، الدار البيضاء/بيروت.
- عادل، مصطفى (2003) فهم الفهم، الهيرمينوطيقا من أفلاطون إلى غادامير، دار رؤية، ط1، الدار البيضاء.
- عبد الرحمن، ابن خلدون (2007) المقدمة، دار الفكر، بيروت.
- عبد السلام، بنعبد العالي (2000) أسس الفكر الفلسفي المعاصر، مجاوزة الميتافيزيقا، دار توبقال ط2، الدار البيضاء.
- عبد الله، العروي (2001) مفهوم العقل، المركز الثقافي العربي، ط3، الدار البيضاء/بيروت.
- _____ (2003) مفهوم الإيديولوجيا، المركز الثقافي العربي، ط7، الدار البيضاء/بيروت.
- عبد الهادي بن ظافر، الشهري (2004) إستراتيجيات الخطاب، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1 ليبيا.
- عمر، أوكان (1991) مدخل لدراسة النص والسلطة، أفريقيا الشرق، ط2، الدار البيضاء/بيروت.
- فاطمة، ديلمي (2005) بنى النص ووظائفه، مقارنة سيميائية لنص الأقوال لـ"عبد القادر علولة" دار كنعان، ط1، دمشق.
- فيليب، برو (2006) علم الاجتماع السياسي، ترجمة محمد عرب، صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط2، بيروت.
- كارل، بروكلمان (1984) تاريخ الشعوب الإسلامية، تر: نبيه أمين، فارس و منير، البعلبكي، دار العلم للملايين، ط10، بيروت.

- كوني، بينيت ولورينس، غروسبيرغ وميغان، موريس (2005) مفاتيح اصطلاحية جديدة (معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع) تر: سعيد، الغانمي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت.
- ليلي، بنسالم، وآخرون (2007) الأنثروبولوجيا والتاريخ، حالة المغرب العربي، تر: عبد الأحد السبتي وعبد اللطيف، الفلق، دار توبقال، ط2، الدار البيضاء.
- ماجد عرسان، الكيلاني (2008) الهجوم على الإسلام والمسلمين (الفكرة والدراسة) مركز الناقد الثقافي، ط1، دمشق.
- محمد، أركون (1996) الفكر الإسلامي، قراءة علمية، تر: هاشم، صالح، المركز الثقافي العربي ط2، الدار البيضاء/بيروت.
- محمد، سبيلا وعبد السلام، بنعبد العالي (1999) دفاتر فلسفية، الإيديولوجيا، دار توبقال، الدار البيضاء.
- محمد، السويدي، مقدمة في دراسة المجتمع الجزائري، تحليل سوسيولوجي لأهم مظاهر التغيير في المجتمع الجزائري المعاصر، ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون، الجزائر.
- محمد، العمري (1999) البلاغة العربية أصولها وامتداداتها، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء/بيروت.
- _____ (1986) في بلاغة الخطاب الإقناعي، دار الثقافة، ط1، الدار البيضاء.
- _____ (2005) البلاغة الجديدة بين التخيل والتداول، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء/بيروت.
- محمد، مفتاح (1999) المفاهيم معالم، نحو تأويل واقعي، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء/بيروت.
- _____ (2001) التلقي والتأويل، مقارنة نسقية، المركز الثقافي العربي، ط2، المغرب.
- محمد سالم محمد الأمين، الطلبة (2008) الحجاج في البلاغة المعصرة، دار الكتاب الجديد المتحدة ط1، بيروت.
- محمد عابد، الجابري (2003) قضايا في الفكر المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، ط2 بيروت.
- محمد العربي، فلاح (2007) الإسلاموفوبيا أو الخوف المرضي من الإسلام، دار هومه الجزائر.
- ميشال، فوكو (2008) جينالوجيا المعرفة، تر: أحمد، السطاتي وعبد السلام، بنعبد العالي، دار توبقال، ط2، الدار البيضاء.
- ميشال، مايير (2006) نحو قراءة جديدة لتاريخ الفلسفة، من الميتافيزيقا إلى علم السؤال، تر: عز الدين، الخطابي و إدريس، كثير، عالم التربية، ط1، الدار البيضاء.
- نصر حامد، أبو زيد (1999) إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، ط5، الدار البيضاء/بيروت.
- هنريش، بليث (1999) البلاغة والأسلوبية، تر: محمد، العمري، أفريقيا الشرق، بيروت.

المجلات:

- أدب و نقد (نوفمبر 2006)، العدد 256، مصر.
- أيس (جوان 2005)، العدد الأول، الجزائر.
- أيس (2007)، العدد الثاني، الجزائر.
- مجلة الخطاب (ماي 2006)، العدد الأول، تيزي وزو، الجزائر.
- مجلة الخطاب (جانفي 2007)، العدد الثاني، تيزي وزو، الجزائر.
- مجلة دراسات استراتيجية (جويلية 2007)، العدد الرابع، مركز البصيرة للبحوث والاستشارات والخدمات التعليمية، دار الخلدونية، الجزائر.
- مجلة دراسات استراتيجية (جوان 2008)، العدد الخامس، مركز البصيرة للبحوث والاستشارات والخدمات التعليمية، دار الخلدونية، الجزائر.

رسائل الماجستير وأطروحات الدكتوراه:

- ذهبية، حمو الحاج (2001) إشكالية التلفظ/ الحديث، الخطاب السياسي أنموذجا، رسالة ماجستير جامعة تيزي وزو.
- عمر، بلخير (2006) الخطاب الصحافي الجزائري المكتوب، دراسة تداولية، أطروحة دكتوراه جامعة الجزائر.

المواقع الإلكترونية:

- موقع سعيد، بنكراد، www.saidbengrad.net.
- موقع محمد، العمري، إمبراطورية البلاغة، medelomari.perso.sfr.fr.
- موقع جريدة الصباح العراقية، www.alsabaah.com.
- موقع جريدة الوطن السعودية (06/07/19)، www.alwatan.com.sa.

المراجع باللغة الفرنسية:

- Alain, Gresh (2006) L’islam, la République et le monde, Casbah édition Alger.
- André, Gautier (2001) le monde aux xx^e siècle, Bréal, Rosny, France.
- Anne, Reboul et Jacques, Moeschler (1998) pragmatique du discours, de l’interprétation de l’énoncé à l’interprétation du discours, Armand colin, paris.
- Antoine, Compagnon (1998) le démon de la théorie, littérature et sens commun, Edition du seuil, France.
- Bruno, Etienne (1977) l’Algérie cultures et révolution, Edition du seuil, Paris.
- Chaïm, Perelman (2002) L’empire rhétorique. LIBRAIRIE PHELOSOPHIQUE J.VRIN, 2^e édition, paris.
- Chaïm, Perelman et Lucie, Olbrechtes–tyteca (2000) Traité de l’argumentation, Editions de l’université de Bruxelles, 5^e édition, Bruxelles.
- Eric, Bordas, Les chemins de la métaphore, Presse universitaire de France France.
- George, Mounin (1975) linguistique et philosophie. Presse universitaire de France, France.
- Jean, Dubois et les autres (1999) dictionnaire de linguistique et des sciences du langage, Les Edition Larousse, Paris.
- Jean–François, Lyotard (1971) Discours, figure, Edition Klincksieck, Paris.
- Jean–Jacques, Robrieux (2000) Rhétorique et argumentation, NATHAN/HER Editions, 2^e édition, paris.
- Jürgen, Habermas (1974) Profils philosophiques et politiques Tra : Françoise Dastur et les autre, édition Gallimard, Paris.
- Karl, Cogard (2001) introduction à la stylistique, Flammarion, France.
- Louis, Althusser (1976) position, les éditions sociales, paris.
- Ludwig, Wittgenstein (1993) Tractatus logico–philosophicus, Tra : Gille–Gaston, Granger, Edition Gallimard, Paris.
- M.G, Olivier (2009) Recherches sur l’origine des Berbères, Edition l’Odyssée Tizi–Ouzou.

- Malek, Bennabi, pour changer l'Algérie, article de presse, Société d'Edition et de communication, Tipaza, Algérie.
- Michel, Foucault (1988) L'ordre du discours, Edition du seuil, Paris.
- _____ (1969) L'archéologie du savoir, Edition Gallimard, Paris.
- _____ (1966) les mots et les chose, Edition Gallimard, Paris.
- Noam, Chomsky et Robert W, McChesney (2000) Propagande, média et démocratie. Tra : Liria Arcal, les Editions el hikma, Alger.
- Oswald, Ducrot (1980) les mots du discours, Les Edition de minuit, Paris.
- Patrick, Charaudeau (2005) le discours politique, Editions vuibert, paris.
- Pierre, Fontanier (1977) Les figures de discours, Flammarion, Paris.
- Philippe, Breton et Gille, Gauthier (2000) Histoire des théories de l'argumentation, Edition la Découverte, Paris.
- Roland, Barthes (1957) Mythologies, Edition du seuil, Paris.
- Umberto, Eco, l'œuvre ouverte, Tra : Chantal, Roux de Bézieux, Edition du seuil, Paris, 2003.

ثبت المصطلحات

فرنسي عربي

ثبت المصطلحات فرنسي عربي

(ترجمة المصطلحات هنا جاءت وفق استعمالها في متن المذكرة)

العربية	الفرنسية
تجريد	abstraction
حلف	alliance
تحليل	analyse
أربسك	arabesque
حجج	arguments
محااجة	argumentation
مواطنة	citoyenneté
تمدن/ تحضر	civisme
مؤامرة	complot/ conspiracy
تنازلات	concessions
صراع/ مواجهة	conflit/ confrontation
مقام/ سياق	contexte
دحض الحجة	contre argumenté
إكراه	contraindre
استنباط	déduction
ديماغوجي/ شعبي	démagogie/ populisme
برهان	démonstration
خطاب	discours
نخبة	élite
رغبة	envie
دليل	preuve
إقصاء	exclusion
تجريب	expérimentation
خصب	fécondité/ fertilité

féministe	نسوي
figures/ image	صور
figuration/ imagination/ simulation	تخييل
fondamentalisme	أصولية
fromaçonnerie	ماسونية
groupes de pressions/ lobbies	جماعات ضاغطة/ لوبيات
hiérarchie	هرمية/ تراتبية
idéologie	إيديولوجية
induction	استقراء
inférence	استدلال
influence	نفوذ
intégration	إدماج
intérêt/ profit	مصلحة
islamisme	إسلامية
ironie	سخرية
justification	تبرير
laïcité	علمانية
légalité	شرعية
légitimité	مشروعية
machisme/ sexisme	فحولية
manipulation	تضليل
matriarcale	أمومي
monopolisation	احتكار
monothéisme	توحيد
morale	أخلاق
nationalisme	قومية
œuvre	إبداع
opinion public	رأي عام

opportunisme	انتهازية/ وصولية
opposition	معارضة
paganisme	وثنية
paradoxe	مفارقة
part de marché	حصص السوق
patrilinéaires/ patriarcale	أبوي
persuade	إقناع
peur	خوف
phobie	رهاب
polythéisme	تعدد الآلهة/ شرك
pouvoir	سلطة
propagande	دعاية
racisme	عنصرية
rationalisation	تعامل
rente	ريع
représentation	تمثيل
rhétorique	بلاغة
rituelles	طقوس
secte	فرقة
séduction	إغراء
simulacre	خيال
spéculation	مضاربة
stratégies	إستراتيجيات
symbole	رمز
théorie du genre	جنوسة
usure	ربا
variantes	متغيرات
violence	عنف

فهرس الموضوعات

فهرس الموضوعات

01	مقدمة
08	الفصل الأول: البلاغة وإستراتيجيات التصوير والإقناع
09	في البلاغة
13	في بلاغة الصور
19	في بلاغة الحجج
23	في بلاغة المقام
30	إستراتيجيات التأويل البلاغي
34	بلاغة الخوف من الإسلام
37	الفصل الثاني: البلاغة والإيديولوجية
38	في الإيديولوجية
41	كيف يفضي البلاغي إلى الإيديولوجي
45	الإيديولوجية (من تصوير العالم إلى تكوين العقل)
48	البلاغة والإيديولوجية في إنتاج وتحليل الخطاب
53	الإيديولوجية وأساليب الدّعاية المُخوّفة من الإسلام
58	الفصل الثالث: السلطة، من توجيه الاختيارات البلاغية إلى التوجيه الإيديولوجي للخطاب
59	في الاجتماع والسياسة والسلطة
65	الإيديولوجية السياسية
69	في الخطاب السياسي
73	تجليات الإيديولوجية من خلال الاستعمالات البلاغية في الخطاب الاجتماعي -السياسي...
75	الأبعاد السلطوية في الخطاب المخوف من الإسلام
80	خلاصة الفصول الثلاثة الأولى

81	<u>الفصل الرابع: الإسلام والخوف منه داخل المجتمع الجزائري.....</u>
82	<u>في التخويف من الإسلام.....</u>
85	<u>آليات اشتغال خطابات التخويف من الإسلام.....</u>
91	<u>المجتمع الجزائري المعاصر، التشكّل، الحدود والآفاق.....</u>
94	<u>في تحليل الخطابات المخوفة من الإسلام.....,,.....</u>
107	<u>خاتمة.....</u>
113	<u>قائمة المراجع.....</u>
120	<u>ثبت المصطلحات فرنسي عربي.....</u>
124	<u>فهرس الموضوعات.....</u>