

التقييد والتعقيد : قراءات إسلامية في مفهومي الكفاءة والتقريب

مصطفى لافي الحرازين *

لماذا يجب لكي يتمتع نظام لغوي ما بالكفاءة (1) أن ندخل إليه عناصر من نظام آخر؟ لأن ذلك من طبيعة الأمور. هذا ما يجيبنا به الفكر المحلي الحديث في سياق بحثه عما يؤمن لصيغ الجمل (2) وأنواع الممارسات في الإسلام القدرة على التشكل دون المرور بمركزه الذي يشهد من خلال المخزون اللغوي القرآني على تشكل نظام السيادة الذي يعطل نظام الشرعية القائم على اللغة الصناعية ويفكك مفرداته (3).

بهذا المعنى عُني هذا الفكر بالتقريب (4) بين الإسلام والحادثة بما هو في جوهره محاولة لتزويد الإسلام بصيغ قولية إشارية ووحدات فعلية مشكّكة تنتمي إلى المخزون اللغوي الحديث فتتحقق عبر هذا التقريب لمفرداته الكفاءة وتتوفر لدعوته المشروعية.

وإننا إذ ننطلق في إجابتنا عن هذا السؤال الاستفهامي من مبدأ "عدم المقايسة" كما صاغه بصورة حاسمة بول فايربند في كتابه "ضد المنهج" (5)، أي عدم إمكانية العبور بين بعض النظم التي تستخدم منطوقات متشابهة ولكن في ألعاب لغوية متباينة لغياب الأصل الموحد بينها أو التي يمكن أن تُحمل عليه فإن هذا المبدأ لن يتمتع بقوة الإقناع الفعلية في مواجهة نظام التقريب المحلي إلا إذا اكتشفنا من داخل أنظمة الإسلام والحادثة ما يفصل حيثياته ويدعم بنوده ويضع قواعده موضع امتلاك الفعالية الذي يؤشر في الحقل اللغوي المنهجي على تعسر التقريب وتحوّل نظامه إلى جهاز تشويش هجومي يستهدف الإسلام بما تحمله هذه الكلمة من معانٍ تطال الوحي والتاريخ والممارسات الراهنة.

فما هو هذا الشيء الذي إذا ما اكتشفناه ترسخ مبدأ عدم المقايسة وانهار نظام التقريب وتعطلت قنواته؟ علينا للإجابة عن هذا السؤال أن نستفيد من الدعوة المنهجية (6) التي يطلقها فايربند بقوة ويستكمل بها مبدأ عدم المقايسة في فتح حقل تفكري دأب المحلي على إقفاله.

ولكن كيف يُقفل الفكر المحلي هذا الحقل التفكري؟ لنستمع من هذا المنطلق إلى عبد الله العروي وهو يشرح لنا السر الكامن وراء انقلاب حقل الأقوال والأفعال في الغرب ودخول مفرداته في أنواع من الجمل الحديثة هي التعبير الحديث عن قدرته على الانفصال عن النظام القديم الذي يظهر بصيغة عبارية ممركرة لا تقبل التحويل إلى أي صيغة أخرى ولا- تحتاج لإثبات مشروعيةها إلى التعبير عن أفعال البشر المتجددة: "لا مناص لنا من قبول التمييز والإقرار أن العقل عقلاّن: أحدهما يهّم الفكر وحده، ومهما كانت المادة

المعقولة، هدفه النظر في شروط التماسك والاتساق، والثاني يهتم السلوك أو الفكرة المجسدة في فعل، هدفه النظر في ظروف مطابقة الوسائل للأهداف المرسومة، أياً كانت. الأول عقل المطلق، عقل الكائنات المجردة، عقل الحدود والأسماء، عقل النطق والكون، والثاني عقل الواقعات، أفعال البشر المتجددة. يوجد فرق جوهري بين من يميز ومن لا يميز بين هذه المفهومين، بل هنا تحل القطيعة الجوهرية بين القديم والحديث" (7).

نحن هنا أمام نص يقدم فرصة فريدة لإيضاح ما جعلنا سؤلنا حول الفكر المحلي يدور عليه. وتكمن هذه الفرصة بالضبط في أنه إذ يجعل في حقل الدلالات من محاولات الخروج على "عقل المطلق" الذي يبسط الحقل التداولي في التواطؤ (8) وغير القابل للتوسط أو التشكك في أصل الانتقال إلى النسق الغربي الحديث، فإنه يكشف لنا وبصورة واضحة اللحظة التي تشهد تحوّل الفكر المحلي إلى فكر إقفالي. ويمكننا منذ البداية أن نكتشف مع إرنست غلنر من خلال مفهومه عن "اللحمة المنطقية" (9) ما يشكل أصل هذه اللحظة ومفتاحها الذي إذا مُس، وهو يُمس فعلياً في النص الغلنري لا بل يُكسر، انفتح لنا معبر بالغ الأهمية، المعبر بوصفه قوة كاشفة تعدّل السياقات وتعيد تشكيل الدلالات.

لنستعرض هنا كلام غلنر، إنه ينطلق في تحليله للتبدّل الشامل الذي أصاب عبر فكر الحداثة مفردات القول ووحدات الفعل من نقطة مفاجئة تجعل من نص العروبي كلما جهد لتثبيت نفسه وتدعيم سبل حجاجه يقترب من اللامعنى وفقدان الدلالة. ما هي هذه النقطة؟ إنها الإكراه مفصلاً. عن أي إنية تتدخل في الحقل الإدراكي السياسي لتفرض منطقتها، فلنستمع إليه: "ولكن حين ينفك الإكراه عن القناعات الفردية ولا يرتبط إلا بالنظم المحكمة وقواعد التفكير النظامية واندراجها في متكوّنات من العناصر الملتحمة، يبرز أمامنا إمكان حديث: اجتماع هو بمثابة نظام تعاقدية، أو طبيعة تبنى على ما هو بديهي وعلى توقع ما هو تناظري وعلى اجتماع حيث المفاهيم متواطئة والبشر سواسية" (10).

لنلاحظ قبل أن نستكمل التبصّر بهذا النص الغني بالإشارات والدلالات أننا نشهد هنا تفجيراً مضيئاً لفكرة "الحديث" التي تُعيد وبصورة مخيالية نجاح التعيد في الغرب إلى التمييز الحاسم بين ثقافة الشطارة وثقافة الإرادة (11) بما هي ثقافة العالم القديم أو أي نظام للجمل الإخبارية والوحدات المعلوماتية لا- يمكن التوسط بين أطرافه. فهنا في النظام الغلنري لم تعد الإنية الحديثة تلك الإنية التي تتبذ اللغات السابقة عليها لتتخلص من أي سابق (12)، بل إنها ما تتكشف كمنصب سلطوي يواصل الإكراه في سياقات تمرکز مفرداته وتعيد صياغة مبدئه الذي يلحم مزاجه.

وتبعاً لذلك فإن تعيين الإكراه بفصل ديناميته التأثيرية التي تبنى التعاقد على التواطؤ في المفاهيم والتناظر في المضامين عن اللحظة النظرية (13) التي تؤمّن فرض هذا التواطؤ وإتمام هذا التناظر يظل رغم ما تحدثه هذه الدينامية من تبدلات كبرى في المعاني والدلالات (14) غير مكتمل ولا يتمتع بالكاشفية. ذلك أنه تعيين لا يظهر في النص الغلنري إلا- ليفتح ثغرة في ما يعتبره الفكر المحلي عبر النص العروبي أصل الحداثة الذي يفصل

التعقيد عن آليات العالم القديم أو أيّ متحركات تستكملها أو تعدّلها لينفصل عن "عقل المطلق" الفارض لتلفظ تحكّمي يحول دون اكتشاف "عقل الفعل" وتثبيت التوسط، أي دون ما هو ضروري بذاته بما هو أصل الكفاءة ومعيار المشروعية.

ولا بد هنا لإدراك هذه الثغرة من تصور المتكوّن الاجتماعي انطلاقاً من حقل يتألف من وحدات لغوية عبارية تفرغ حقول الكلام الإشارية (15) من طاقتها وتنشئ حقولاً جديدة تقوم على الاتساق والامرية. من أين تأتي اللغة العبارية في هذا الحقل؟ إنها تأتي من مفاهيم ومتحركات الفكر المنطقي الأرسطي مدعّمة بنواة التفكير الاجتماعي الحديث الكامن في النص الفيبري والدوركايمي، حيث يدخل مفهوم "اللحمة المنطقية" بمعناه القائم على تأصيل أبنية القول وقنوات الفعل انطلاقاً من مبدأ عدم التناقض (16) في أصل هذه اللغة وفي صلب آلياتها.

غير أن هذا الدخول، هذا التشكّل للحمة المنطقية يتميّز عند إرنست غلنر بأنه ما يظل معدوماً في العالم القديم الذي يتحوّل في مفردات نصه إلى تعلق "طقي" هو تشكك إشاري ووحدات قولية سياقية تدمر اللحمة المنطقية وتؤسّس التعقيد على اللحمة الاجتماعية (17).

وإننا إذ نشهد بهذا المعنى تمتع الإكراه بكاشفية تتجاوز ديناميته التأثيرية في سياقات التعقيد في الغرب لتركز على ما يظل معطلاً في نظم الإكراه القديمة وهو اللحمة المنطقية التي تفكك حقل الكلام المركّب كذاكرة إشارية وتظهر كهدف للقطع مع هذه النظم، فإننا ننقل مع إرنست غلنر إلى صياغة سؤال يتعلق بالسبل والآليات التي تجعل من هذه اللحمة تظهر وتتركز: "كيف يمكننا الانتقال من مجتمع يقوم على اللحمة الاجتماعية ويتصف قطعاً بالتفكك المنطقي إلى مجتمع هو مجتمعنا، حيث اللحمة المنطقية بأجلى صورها وليس اللحمة الاجتماعية هي ما يتأسّس عليها هذا المجتمع" (18). وهو سؤال يقودنا مع غلنر إلى اكتشاف النسق الذي سمح بتعيين هذا الانتقال وتحديد شروطه، وهو بالضبط البروز الحاسم للثقافة المتعالية حيث التحول الفعّال الذي لا ينفك عنها يتمثل بتأسس الإكراه ودخول مفرداته مع صيغ التعقيد اللغوي والمنطقي في حقل من المهمات المتبادلة (19).

غير أن الكلام عن آليات الانتقال والجمع بين الإكراه والتعقيد اللغوي المنطقي في الغرب يستدعي كما يكشف لنا غلنر في خطابه التوقعي التدخلي، الكلام عن الإسلام عبر مفهوم "الإسلام المتعالي" (20) الذي يدخل في حقل التداول الأناسي كنموذج يؤمّن آلية فريدة لثبات القواعد وانعقاد الرابطة المنطقية القادرة على تأسيس الالتحام السياسي والتماسك الاجتماعي.

ولكننا نوجّل الكلام في هذا التقريب "المعكوس" (21) إلى ما بعد ونكتفي هنا بما أحدثه النص الغلنري بما هو وحدات طاقة استراتيجيّة قولية وفعليّة لا تنفصل عن متحركات الممانعة والمناجزة والإحباط والتعطيل لآليات الإقفال التي تكوّنت وانشجذت وتراكت في

المخزون الفكري المحلي والتي تجد في خطاب عبد الله العروي نموذجاً بارزاً لها.

ولنعد الآن بعد هذا الاستعراض لخطاب إرنست غلنر إلى السؤال الذي انطلقنا منه والذي يدور حول معيار الكفاءة في نظام لغوي يتكوّن من أقوال وأفعال بينه وبين نظام قولي وفعلي آخر حالة من عدم المقايسة. وكنا قد صغنا هذا السؤال بصيغة أخرى حول المنحى الإقفالي للفكر المحلي الذي يقرأ الغرب بما ليس فيه، واضعاً بذلك حداً لمحاولتنا فتح أفق تفكري يُتيح نظاماً من الدلالات والمفاهيم وشروطاً كافية لإعطاء مبدأ عدم المقايسة مصداقيته التي تؤمّن له فعّاليته في مواجهة نظام التقريب المحلي. ويمكننا منذ البداية أن نشير إلى أننا ما نزال نواجه هذا المنحى الإقفالي نفسه ولكن هذه المرة في سياق انشاقية (22) تقرّ بتشكّل اللحمة المنطقية كأصل يتأسّس عليه النسق الحديث ويؤدي إلى تفريغ السياقات وحصر المعاني ونبذ الإشارات، أي فعلياً بما ينطلق الفكر المحلي من تعييبه برده إلى آليات العالم القديم حيث الفعّالية المقنّنة لمجمل حقول القول والفعل التي تتمتع بالسماكة الإشارية لا تتفك عن هذا التشكّل ولا تتضاف إليه ولا هي دونه في المرتبة الوجودية.

ولكن لماذا يجب علينا إذا كان الأمر على هذا النحو أن نعتبر هذه الدعوات إقفالية؟ من أين يأتي هذا المنحى الإقفالي؟ إن هذا ما سيتضح لنا في قراءة سريعة لنظام ديفيد بلور التفكري (23).

يمهّد الكاتب لنظامه هذا بالإشارة إلى ما ينتج عن استخدام المفاهيم المنطقية خارج سياقاتها القولية والفعّالية لتضطلع بوظائف السلطة الأخلاقية من مفاعيل تأثيرية تدفع بالتوازن الكامن بتشكّل الكلام وتعدّد سبل الاستدلال نحو التركيز والثبات: "إن الفكرة التي تجعل من الأحكام المنطقية نفس السلطة الأخلاقية هي فكرة تعرّض لخطر الإنكار العناصر الأكثر دينامية في الفكر المنطقي المتمثلة بممانعة التمرکز وتوزيع سبل الاستدلال بالتناظر والتعبير عن الأوضاع الإشكالية وإنتاج تعريفات تقوم على التشارك وتوسيع نطاق الفعّالية.. وعلينا أن نلاحظ هنا أن الغفلة عن هذه العناصر إنما تقودنا إلى فهم آلية اشتغال الأحكام المنطقية انطلاقاً من فرضية أساسية حيث تُفرض هذه الأحكام مفصولة عن أي لغة تجعلها قابلة للتشكيك أو النقد. وما نود التأكيد عليه هنا هو أن السلطة إذ تحافظ على هذا الانفصال فإنها تخلق توازناً يتصف بالثبات والجمود وذلك في مواجهة أي صيغة ممكنة لتوازن مرّ ودينامي. وهكذا يصبح هذا التوازن سياقاً لفرض صيغة سلطوية تدعّم الثبات وتعمّم الإكراه، غير أن هذا الوضع نفسه يظل مجرداً من أي آليات تجعله راسخاً ويتميّز بالتماسك" (24).

وعلينا قبل تفصيل ما يراه الكاتب سبيلاً منهجياً يقاوم في حقل إشاري ما يشهده النسق الغربي الحديث من بروز وحدات حكمية منطقية تمرکز القدرة وتستهلك في سبيل ذلك طاقة الوحدات الأخرى محوِّلة التوازن من إطار يقوم على التناظر والتواصل إلى حقل يلتحم بالسلطة أن نسأل عن لغة هذا التوازن. في تعليقه مقتضية هي بمثابة نتيجة سريعة

يتوصل إليها حول مجمل رؤيته يعرض الكاتب لهذه اللغة، فلنستمع إليه: "إن ما نستنتجه هنا هو أنه لا- يوجد فكر مطلق حيث وجوب أن يقبل الجميع بالمبدأ الذي يغلب من حيث قوة المقام المتكوّن الكلي على المتكوّن الجزئي هو في صلب هذا الفكر. فليس هنا للكلمات لجهة ما تتطوي عليه من معانٍ أساسية أن تفرض أية استنتاجات أو أحكام مسبقة وذلك لأنها لا تملك نصاب التقرير الذي يخولها رد ما هو مستجد ويمثل انفلاتاً من القاعدة إلى القاعدة نفسها. ولقد قاد هذا النموذج في سياقاته الاستخدامية إلى تشكيل فرضية تدعو إلى ضرورة ضبط ما هو مستجد وما هو أصيل بالقاعدة نفسها. غير أن الفرضية هنا هي شيء مختلف تماماً عن الإكراه، كما أن سبل الحكم بأصالة المستجد والعرضي إنما تتم بآليات استقرائية تنفك عن الآليات الاستنباطية ولا- تتقاطع معها. وإذا كان من الملائم أن نتكلم عن الإكراه فإنه يمكننا القول بأن الجوهر الإكراهي للقاعدة التي تظهر في متن نظام تقليدي ما إنما تتأتى من استخدام النماذج المختلفة وغير المتقايسة بصورة غير متكافئة. وإنما نواجه في سياق الكلام عن الإكراه بمدلوله المنطقي الأمر نفسه حيث نجد أنفسنا مكرهين على أن نحمل على الصواب سلوكاً معيناً بينما نحمل على الخطأ سلوكات أخرى" (25).

لنركز هنا على الفكرة التي يؤسس عليها الكاتب نصه والتي لم يكن كلامنا عن لغة التوازن إلا- محاولة لإزالة الغموض عن معناها، وهي أن قوة المستجد الذي يعبر في سياقات التععيد عما هو عرضي وطارئ تأتي من حقل فعاليته الناتجة عن تشكّله تشكلاً مخصوصاً فيما لغة التمييز بين المنطوقات الصحيحة والمنطوقات الزائفة تأتي من تفكيكها وتوليد طاقة جديدة لرأب الحقل المشكك، وإعادة إنتاج لغة تواطؤ العلامات والدلالات، وبناء المراتب في حقل فعال ذي سماكة عبارية، وهو ما يحاول الكاتب، منطلقاً من الربط بين ما لا- يظهر في الحقل الاستدلالي التلفظي إلا- كتوازن صناعي وبين تعرّض صيغ الاستدلال المتنوعة لمحاولات فعلية للسيطرة عليها والقضاء على تنوعها، التصدي له وذلك بإيجاد المبدأ الذي يوفر لهذا التصدي قاعدته ويؤمّن له لغته.

لنستمع إلى ما يقوله الكاتب في سياق كلامه عن هذا المبدأ: "لأنه لا يوجد هناك توازن طبيعي فإن اتجاهها استدلالياً سوف يدخل بالتأكيد في حقل تنازعي مع اتجاه آخر. فأن نعطي بهذا المعنى اتجاهها معيناً صفة الحكم غير المقيد أو أن نضفي عليه خاصية التعبير الطبيعي هو بالضبط أن نجعل الاتجاهات الأخرى تضرر وتنقلص. وهو ما يجعل من ضرورة إضفاء المشروعية بالتساوي بين الاتجاهات الاستدلالية وبالتالي من ضرورة التفاوض خياراً لا يمكن تجنبه" (26).

علينا إذن شرح مفهوم التفاوض لاكتشاف المتحركية التي تمكّنه من تعميم نصاب المشروعية وتؤمّن له القدرة على حفظ الحقل الاستدلالي من مداخلات أية لغة منطقية ممرّكة تجمّد التوازن وتستبدل أساليبه التناظرية بلغة صادق/ زائف العبارية، فلنلجأ إلى الكاتب الذي يكشف لنا في نص قصير جوهر هذه المتحركية: "هاكم مثلاً نوضح به هذه النقطة ونستعيره من الرياضيات. ولنذكر في سياق مثالنا هذا بأن الوجهة التي تقيم الحجة

على أن الجذر التربيعي للرقم اثنين لا- يرقى إلى مصاف الأرقام الصحيحة إنما تشتمل على خطوات تسدّد في حقل الحجاج المنهجي بوصفها أحكاماً غير مقيدة، ولكن من دون أن تعطى قطعاً حق التعبير الطبيعي ضمن سياقات الرياضيات المعاصرة. إن البرهان على زوجية رقم ما ثم فرديته على التوالي هو ما يمكن تكراره دون نهاية أو حد. وهو استنتاج لا يتلاءم في الواقع مع تلك الفرضية التي ترى أنه لا يمكن للرقم أن يكون مفرداً ومزدوجاً في الآن نفسه. غير أن محصلة النقاش لم تكن بأي حال من الأحوال مواجهة جامدة بين هاتين النظرتين المتعارضتين أو تغليباً تفضيلياً لإحدهما على الأخرى. وبدلاً من ذلك فإن تمييزاً حاسماً قد تشكل: إنه بالنسبة لليونان تمييز بين الكتل والأرقام، فيما هو بالنسبة للغرب الحديث تمييز بين الأرقام العشرية والأرقام الصحيحة" (27).

وهو إذ يعبر عن هذا التمييز الذي يتشكل كآلية إدراكية رياضية ويمكننا من حيث هو كذلك من تعيين التمايز بين النسق اليوناني والفكر الغربي الحديث تعييناً دقيقاً فلكي يفتح حقلاً من الأساليب والنظريات والآليات والتقنيات يمكنه من استكمال ما يبحث عنه، أي ما هو جوهر التفاوض؟ فلنصغ إليه: "تخلق المفاوضات المعاني. ولنشر بهذا المعنى إلى أن إقامة الحجة على أن الجذر التربيعي للرقم اثنين لا يبلغ مرتبة الأرقام الصحيحة إنما هي نوع من الأحكام التي لا تحمل على أية مفاهيم نتحصّل عليها بالتفاوض.. وهو ما يجعلنا نفهم لماذا ولد الفكر اليوناني ردوداً وإجابات تظل مختلفة كلياً عن تلك التي ظهرت وتشكّلت في السياق الغربي الحديث.. وهو ما سوف نبينه مركزين من داخل تاريخ الرياضيات على حالة أخرى، حالة تظهر لنا دون إخفاء أو موارد الجوهر التوليدي للتفاوض" (28).

إننا نصل مع الكاتب ومن دون أن نستكمل كلامه الذي يقودنا إلى تحليل متخصص يفوق قدرتنا هنا فضلاً على أنه لا- يقع مباشرة في مجال اهتمامنا إلى ما يجعل هذا التفاوض فعّالاً- ويتمتع بقوة الممانعة في مواجهة عقلانية "الكلي" التي تحصر الدلالة بالصيغ والمفردات والأساليب التي تتمتع بانتظام داخلي يعبر في كل مرة عن انتظام عام لا يمكن لأية لغة أن تتفك عنه أو أن تتحوّل إلى نموذج لا- يستكمله أو يحول دون تفصيله. فما يحدث من خلال التفاوض/ التوليد يشير إلى بروز تحولات في سياقات المعاني تغلب دلالاتها الاحتمالية على روابطها الضرورية، باحثة خارج اللحمة المنطقية عن سبل لتأصيلها، مصطدمة في سبيل ذلك بوحدة اللغة العبارية، مستبدلة العرضي بالمنتظم والجزئي بالكلي، فاتحة من هذه الحيثية حقلاً- توأصلياً شاملاً قائماً على التعددية الاستدلالية، أي على توليد المعاني وتشكيك الدلالات، وليس على كسر التوازن وتعطيل مفرداته بالدعوة إلى التماسك التي تفتقد هي نفسها لما يُماسكها ويجعلها قادرة على التشكل كنسق تفسيري يضبط ويوزن المفردات النظرية بالنقلات البرنامجية والسياقات التاريخية" (29).

وبهذا المعنى فإن ما نتحصّل عليه بالتفاوض هو الفعّال، أما الانتظام الذي ينتج عن الفكر الذي يركز الكلام ويُسقط الوجود الإنساني في العباري والمجرد، فإنه يحصر الفعّالية

بالجمل الوصفية/ التقريرية، أي التي لا تخرج في حقل اللغة المفهومية الصناعية عن مبدأ مرجعية الحقيقة بصيغته التنويرية فيما ينزعها عن وحدات الكلام الإنجازية بحملها على هذه الجمل(30)، وهو ما لا يؤدي إلا إلى تقويض هذا التفاوض وتهميش هذا التوليد.

إلا- أنه لا- يمكننا أن نؤخذ هنا بما يثيره الكلام حول التفاوض والتوليد من غبطة توحى بالقدرة على مواجهة الحقل الممرز بما يؤدي إلى ردع لغته عن الاستنثار بالتلفظ ومنعه من فرض صيغ القول المكتملة، وهي غبطة باتت تجذب إليها من داخل حقل التداول الفكري الإسلامي نظماً تراثية تقليدية تحوّل عبر الدعوة إلى التحديث والعقلنة المخزون اللغوي الموحى إلى "خطاب"، أي إلى كلام يتفرع عن علاقة أصلية بين سيادتين ذات إلهية وذات إنسانية مكّمة لها(31)، وإنما بدلاً من ذلك سواصل القراءة لنعيّن بدقة المنحى الإقفالي الذي يميّز هذه الدعوة الفكرية. وإنما سنعيّن هذا المنحى انطلاقاً من فكرة التفاوض نفسها. فمن أين نبدأ سبيلنا هذا؟

علينا بداية أن نعمّق ما ذهبنا إليه في سياق بحثنا عن وسيلة فعّالة لمواجهة نظام التقريب المحلي بما هو سعي لضبط مبدأ الكفاءة وتحديد معيار المشروعية بفصل التقاليد بين أنظمة الإسلام والحداثة من عدم مقايضة(32). ولنشر إلى أننا سنلجأ في سبيل ذلك إلى الانتقال من القراءة النصيّة لأفكار ديفيد بلور إلى قراءة جديدة تلتقط ما تُقل عليه هذه الأفكار وتمنع المساس به، وذلك بإضاءة ما يجري على أرض التفاوض من زاوية أخرى. وما نسعى إليه من خلال هذه الزاوية هو اكتشاف الصلة التي تربط التفاوض بتشكيل النصاب السلطوي المهيم على حقول الأقوال والأفعال. وهو ما سوف نمهد له من خلال طرح السؤال الآتي: كيف تنشأ السلطة(33)؟ وهو سؤال لا ينفصل عن سؤال آخر مكمل له وهو: إذا ما كان بإمكاننا البت بأن تفكيك اللحمة الداخلية لنظام لغوي ما بتقطيع أوصاله والعبور مباشرة بين وحداته، يؤمّن آلية قاردة على ضبط السلطة والحيلولة دون تبلورها أو تركها. غير أننا نجد أنفسنا هنا أمام ما يطعن بصدق هذه الأسئلة وهو من هذه الحيثية استحالة الجمع بين ما تعترّ عنه من أفكار تتسم بعدم التلاؤم وعدم المقايضة، وخاصة عندما تستند هذه الاستحالة على بداهة ما تردده عن نفسها وتشره خارج حقلها، وأيضاً على بداهة الفكر الناقد لها(34).

وإننا لإعطاء هذه الأسئلة مصداقيتها التي تؤمّن لها كاشفيتها نجد أنفسنا مضطرين إلى القيام بقفزة إلى رؤية أخرى(35) نكمل بها محاولتنا فتح حقل تفكري يلقي ضوءاً جديداً على ما هو جوهرى في الحداثة ولا- يقبل التحويل أو التعديل، وأيضاً إلى التساؤل عما يجمع في ظل هذه الرؤية بين عناصر هذا الحقل حيث الإشارات المتعارضة تحل مكان الدلالات والمفاهيم المتناسقة.

ما هو كنه هذه الرؤية؟ وما هي السبل والآليات والمضامين التي توفرها حول إذا ما كان للتفاوض كلعبة لغوية إشارية(36) ما يمكنه من تقوية الممانعة ضد تمركز الإنية السلطوية؟ لا نود في هذا المقام بالغ الأهمية من كلامنا من مبدأ عدم المقايضة أن نطوي

هذه الرؤية بالقفز سريعاً إلى نتائجها النهائية، بل إننا سنرسم سبيلاً يصل إليها عبر بسط تفاصيلها. وإننا نبدأ سبيلنا هذا بالتبصر بما يشكل مفتاح هذه الرؤية ومدخلها إلى التعبير عن نفسها في نظام متكامل يدمج بين الوصف والتفسير والنقد ويُعيد طرح العلاقة بين الفعل اللغوي والفعل السلطوي على أسس جديدة (37).

وهاكم ما يقوله جان - فرانسوا ليوتار (38) شارحاً هذا المدخل الذي يشير إلى تحوّل لغة التقعيد في الغرب عن نواة التنظيم الأسطوري، حيث التماسك يتم بالتأصيل، أي الرجوع إلى أصل لتظهر كهدف قابل للاختيار الحر وردّ هذا التحول إلى متحركات الفكر التداولي بما هي دورة تحوّلات الأقوال والأفعال في ظل الخطاب الجمهوري الحديث والتي تشكل برأي ليوتار جوهر هذا الخطاب وكنهه: "لا يقتصر الخطاب الجمهوري على الفصل بين السلطات. إنه يقتضي تشظي الهوية الشعبية، لا بل تحللها. وهو لا يدور حول التمثيل فقط: إنه من الحيثية اللغوية تنظيم لأنماط الجمل وأنواع الخطابات يقوم على الفصل فيما بينها، سامحاً هكذا بـ(التلاعب) بين أطرافها، أو إن شئت موفراً إمكانيّة إبراز ما هو حدثي من حيث هو عرضي وطارئ، هذا التنظيم أسميه تداولياً" (39).

إن هذا النصر إذ يكشف سر الفكر التداولي في الغرب من حيث إنه تنظيم للجمل وأنواع الخطاب بتفكيكها وتركها غير محكمة فإنه يضع على بساط البحث مجمل تفسيرات الكتابة الإسلامية (40) التي تطرح الحل التداولي في محيط لغوي يقوم على إعجاز لغة القرآن ولا تتعداه إلى الاهتمام بمسالك العبور ونظم الإقفال بين حلول تتولد وتتبدّل وسط انعدام المقايسة فيما بينها، وهو ما سنعرض له في ما بعد. أما الآن فلندقق انطلاقاً من هذه الأفكار المتحصّلة من التبصر بهذا المدخل الذي يظل أولياً بما كنا قد توصلنا إليه مع إرنست غلنر والذي يبدو هنا وكأنه يتعرّض لثغرة لا يتمكن من تجاوزها.

ولذلك ربما كان علينا لتمتين قراءتنا للنسق الغربي الحديث أن نقوم "بتكذيب" ما توصلنا إليه وما احتجنا به على صحة دعوانا، إذ الأمر هنا على مستوى "الحمّة المنطقية" يبدو محسوماً باتجاه فرض التواطؤ العباري وإلغاء التشكك الإشاري، فيما التلاعب بين الجمل يقاوم هذا التواطؤ ويثبت هذا التشكك ويفتح الحقل على التحاور بما هو بحسب ليوتار نفس هذا التلاعب وثمرته التي تأتي كتفصيل له أو كتحديد لاتجاه فعاليته (41).

ولكن إلى أي مدى يعتبر "التلاعب" الذي يستقر في قلب التنظيم التداولي ويتعيّن كمارسة للتفكيك اللغوي عن منطوق الجمل التي يتشكل نسق الحداثة من تدافعها وتراتبها وتنازعها وانفكاكها؟ وإننا نطرح هذا السؤال بصيغة أخرى وهي فيما إذا كانت الآليات اللغوية المنطقية تلعب فعلاً دور النظام التأصيلي الشامل الذي يؤدي إلى دخول الجمل في تشكيلات متواطئة تقوم على تبديد آليات التمايز القائمة على الاعتراف بمرجعيات متعددة لإسناد الكلام؟ ولا تبدو الإجابة التي تُعطي لهذا السؤال من خلال التفريق بين الوظيفة التصويرية للغة ووظيفتها الإنفعالية وضبط هذا التفريق بمبدأ التحقق العباري (42) أنها تضيف شيئاً، لا بل إنها لا تتفك عن نظم التمويه والتغويل الحديثة التي تلغي التفكير وتقضي

على التأمل.

وإذا كنا نعتبر أن الآليات اللغوية لا- تملك بالفعل ما يمكنها من التحكم بجميع الجمل المبنوثة في الحقل المعرفي السياسي، فهذا يفترض أن نكتشف وراء هذا الاعتبار ما يرسخه ويمتن أو يبسطه على الأقل، وهو ما سنحاول القيام به لإيضاح ما لا يتوضح هذا الاكتشاف إلا به. وعندما نصل إلى هذا الحدّ حيث البحث عن الفعالية الإيضاحية يقتضي البحث عن سبل تحليلية تملك القدرة على الدلالة وتحول دون أن يتحول الفكر إلى إغلاقات منهجية. يبدو لنا أنه من الضروري أن نعود إلى ليوتار لنستكمل نصه ولننبصر انطلاقاً من هذا الاستكمال بما يطرأ على هذا النص من تبدّلات جوهرية تمس بمرجعية الآليات اللغوية التي تقوم عليها سيادة التنظيم التداولي وتتمنّ بها قنوات العبور والهدم والتمويه التي تقوم بين لغة التشكيلات القديمة ولغة المفاهيم ذات المشروعية الحديثة أو أية مفاهيم تتطلق في محاولتها تعديل نصاب الفرض العباري من الآليات نفسها (43).

ما هي هذه التبدّلات التي يظل سؤالنا حول موقع الآليات اللغوية من مجمل الأساليب التعيدية التي يقوم عليها النسق الغربي الحديث معلقاً بها؟ إن "ليوتار" الذي نستند إليه في إجابتنا ونستلهمه في تشكيل مفاهيمنا يأخذنا هنا إلى مرتبة من التحليل لا تبدو للوهلة الأولى فعّالة أو حتى مضيئة حيث "التشاكل" بين الآليات اللغوية والجمل الإدارية يؤمّن لهذه الآليات المشروعية ويمكنها من الظهور وسط التنظيم التداولي كنصاب تأصيلي يكتسب قوته من هذا التشاكل نفسه.

فلنستمع إليه مجدداً ولنّدقق بما يدور في هذه المرتبة التحليلية من تشاكل يقوم تخصيصاً بين لغة الاستنباط النقدية واللغة – الموضوع بصيغته الإدراكية: "تتميز العلاقة التي تقوم بين المبادئ المتضمنة في لغة الاستنباط الفوقية المتجهة نحو النقد واللغة- الموضوع الذي يعبر عنها هنا الخطاب العلمي بالتشاكل مع تلك العلاقة التي توحد لغة العلم مع ما ينتج عن استخدام التجربة من (معطيات) عينية. والواقع أنه لا- يمكننا بأي حال من الأحوال القول بأن هذا التشاكل إنما يتناقض مع كون المتعالي هو المستوى الذي يحكم العلاقة الأولى فيما تُصاغ الثانية انطلاقاً من الملموس والإحساسي (..) هذا التشاكل هو الذي وفر لكانط حجية القول بتعذر استنباط المبادئ بالرجوع مباشرة (إلى المصادر) وباستخدام التجربة كسبيل (..) إن اللغة الفوقية التي هي بمثابة الخطاب النقدي الذي يمكن من استنباط مبادئ العلم وبالأخص مبدأ السببية تظل متشاكلة على كافة مستوياتها مع اللغة- الموضوع المخصوصة بالعلم الذي هو مرجعها. هذا التشاكل هو الذي يجعل الاستنباط ممكناً" (44).

وإذا كان الأمر على هذا النحو، أي إذا كان للاستنباط كآلية لغوية منطقية شرعيته المتأتية من تشاكله مع جملة العلم الإدراكية أو أي جمل لا- تُبنى في الحقل التلفظي إلا بآليات التنظيم التداولي (45) فأى سبيل نضيفه هنا ويسمح لنا بالإجابة عما يجب علينا الإجابة عنه؟

وبالفعل لا يمكننا الاستناد إلى ما يقوله ليوتار في هذا النص الذي يبدو وكأنه يأخذنا بعيداً

عن هدفنا إلا إذا تبصّرنا بالفصل الذي يقيمه بين الجمل بمعيار التمييز بين ما لا يتحقق إلا بعد تأصيله برده إلى مرتبة الآليات اللغوية بما هي دورة تراتب المبادئ والمضامين التي يتحصل منها هذا التأصيل وبين ما يتحقق بذاته خارج كل تأصيل. وتبعاً لذلك فإن ما يكسبه الاستتباط من تشاكلة هذا يخسره عندما نقرأه انطلاقاً من هذا الفصل حيث التغيرات والتباين يحل مكان التشاكل والتلاؤم، فليوتار ينهي كلامه عن لغة الاستتباط على الشكل الآتي: "وتغيب وضعية التشاكل بين لغة الاستتباط النقدية واللغة- الموضوع الإدراكية التي هي موضع انتزاع المبادئ حين تتحوّل اللغة- الموضوع إلى لغة الأمرية. وما نشهده من خلال الحجاج الكانطي يشير إلى أن الجمل الأمرية، بعيداً عن كونه تنتظم على إيقاع مبدأ السببية، وبنفس الطريقة التي تنتظم بها الجمل الوصفية، هي نفسها السبب في ما تولده من أفعال. إن هذه السببية ذات الطابع المحض أو هذه اللحظة العشوائية التي تختص بها لغة الأمرية لا تنتمي إلى عالم التجربة حيث إن كل ما هو معطى لا بد وأن ينتظم وفق سلسلة لا تنتهي من العلل والنتائج: حتى لو اعتبرنا أن علة هذا هي نفسها ما ينتج عن ذلك. وتبعاً لذلك فإننا نجد أنفسنا هنا أمام حالة من عدم التشاكل أو التغيرات تقوم بين لغة الاستتباط الفوقية المتعينة بالجمل الوصفية واللغة- الموضوع المخصوصة بالجمل الأمرية" (46).

هذا التغيرات لا بد من ملاحظته لاكتشاف الحل الإدراكي الذي يفتحه واكتشاف السر الكامن وراء تحققه، فلنعد إلى ما يقوله ليوتار ويكمل به تحليله لهذا التغيرات: "لا تزد السلطة إلى أي شيء تُستتبط منه. ذلك أن أية محاولات لتسريعها لا تقود إلا إلى الوقوع في الدور (فأنا لا أملك سلطاناً عليك إلا بقدر ما تملكني إياه)، إذ السؤال الذي يفتح بمحاولة تحديد السلطة التي تملك حق التشريع امتلاك السلطان يدخل في سلسلة من الأسئلة الارتجاعية التي لا نهاية لها (..)، أي إلى المفارقة التي تثيرها مسألة العلة الأولى (..)، فهنا مرجعية السلطة القائمة على الاستتباط تقع في التضاوّف، وهو تضاوّف تعارضي لا يفارق المشروعية. إنه مؤشر على كون جملة تملك السلطة لا يمكن أن تنبثق عن جملة تكون عاكسة لأنظمة متنوعة. إنه مؤشر على عدم المقايسة بين الجملة المعيارية وما دونها من جمل أخرى" (47).

نحن إذاً نقرب وكأنما فجأة من رسم صورة فعلية تمكّنا من إعطاء سؤالنا حول قدرة الآليات اللغوية على التدخل والتحكم وإخضاع الجمل التي لا- تتواطأ على تشكيل قولي وفعلي واحد لايقاعاتها التأصيلية بعداً بالغ الدلالة وشديد الكاشفية، فما هو سبيلنا إلى بناء هذه الصورة؟ لنشر أولاً وقبل كل شيء إلى أننا هنا أمام آليات تعكس ازدواج لغة التعقيد في الغرب (48): قطع الحقل الاجتماعي عن أي كلام ثابت ويتماسك بالتأصيل بالتحوّل إلى الفكر التداولي الذي يبقى بمثابة الزاوية والأصل في نظم التعقيد اللغوية التي لا تحصل مصداقيتها إلا من وجوده، وتحويل الأساليب التعقيدية التي تتم في مرتبة الآليات السياسية إلى نظام سلطوي بينه وبين هذه النظم حالة من عدم المقايسة.

بهذا المعنى لا تعتبر الآليات اللغوية خالية من الفعالية لأنها غير مألوفة كما توحى بذلك الكتابة المحلية (49) بل لأنها لا تتفك عن هذا "الازدواج" الذي يشهد مع إرنست غلنر

محاولة فعلية لإتمام أصوله التي تحكم مساره، حيث تتبذ هذه الآليات التي تأخذ شكل الفعالة الدلالية بالأشياء المخيالية التي يطويها الكنه غير الدلالي للعالم وتنسخها الإنيَّة السلطوية.

وبالفعل لا يمكننا تتبع خطوات غلنر على هذا الصعيد إلا إذا تبصرنا برده على الفكر ما بعد الحدائي(50) الذي ينطلق في نقده للتواطؤ العباري بما هو مناط تشكل اللحمة المنطقية من لغة "الخصائص الدلالية" التي تعبر عن نفسها خارج مفاعيل الإحكام وقنوات التعميم وضرورات التدليل وتبيانه أن هذا الفكر إنما يتخطى باللجوء إلى هذا النقد اللغوي "التمازج بين العاصر الخارجية (الإكراه/ الإنتاج) ونظام المعاني الداخلي الذي يجعل المجتمعات الإنسانية ممكنة (..) بحيث لا- يمكننا الحكم مسبقاً على هذا التمازج الدقيق والفعال انطلاقاً من سيطرة الخصائص الدلالية"(51). وهو في خطوة بالغة الأهمية من حيث إنها تدفعنا إلى التدقيق بما كنا قد قررناه حول الصيغة التي يظهر بها الحقل السياسي المعرفي في الغرب وتتمثل في دورانه انطلاقاً من مرجعية اللحمة المنطقية التي توصل الإكراه الحديث بقطعه عن صورته التاريخية، يتهم الفكر ما بعد الحدائي " .. بأن ميله إلى النسبية واهتمامه بصورة مفرطة بالخصائص الدلالية قد أعمى بصره عن الوجه غير الدلالي للعالم"(52).

ولأنه يتحول في النص الغلنري على هذا النحو يسمح لنا الانطلاق من هذا التحول تعيين الآليات والمضامين التي توصلنا إليها من خلال قراءتنا لنظام ليوتار التفكري في إطار متحركة تنذر بوصول محاولتنا التساؤل حول قدرة الآليات اللغوية على التحكم بالحقل المركب كذاكرة سلطوية إلى كمالها وبالتالي إلى نهاياتها.

غير أننا لا نكاد نفرغ من محاولتنا هذه التي تظل غير مكتملة وتحتاج إلى تفصيل لا نبدي جاهزين للقيام به الآن حتى نواجه مفهوم "الإنجازية" الذي يبدو للوهلة الأولى وكأنه يدك مواقع دعوانا وينزع عنها أية كاشفية، إذ سلطة الفرض العباري بمقتضى هذا المفهوم الذي يدفع بمنطق التفاوض القائم على المعالجات اللغوية والتعقيدات السياقية إلى حدوده القصوى لا تتبلور أو تتشكل لا بل إنها لا تنشأ أصلاً.

ولا- يمكننا قبل تبيان الحقل الإدراكي/التصوري الذي تأصل به هذا المفهوم والتبدلات التي يحدثها وتطال مفهوم اللغة نفسه أن نوضح كيف أننا ندخل هنا مرحلة نهائية من محاولتنا فتح أفق تفكري يمكننا من ملاحقة الانشعابات المنهجية الراهنة في الغرب والتنازع بين آلياته لاكتشاف الجملة التي تحتل داخل أنظمة الإسلام والحدائنة نصاب التعيد وأصل التشريع بما يعود على مبدأ عدم المقايسة بصيغته التي أشرنا إليها سابقاً بالتوضيح والإبانة والتفصيل عبر التصدي لنظم الإقفال المتشكلة حيث تغييب جملة السلطة داخل النسق الغربي الحديث(53)، أو حتى تهوينها هو كنه هذه النظم الذي يؤدي إلى حجب هذا النصاب/الأصل والإقفال على مفرداته. ولنحاول الآن بسط الحقل الذي يستمد منه مفهوم الإنجازية أصله الذي يكسبه آليته ويؤمّن له متحركيته. فأين نجد هذا

الحقل؟ إن هذا ما سوف يتبين لنا مع مؤسس التداولية البراغماتية جون أوستين في تحليله لوظيفة اللغة. إنه تحليل مستجد. فلننتبه.

يفتح جون أوستين كتابه الهام "كيف نصنع بالكلمات الأشياء" (54) بتبيانه فشل المقاربة اللغوية على أساس الوظيفة الإخبارية القائمة على مبدأ الحقيقة التطابقية الأرسطية، وهو إذ يحاول أن يصوغ نظاماً من الجمل والمنطوقات لا-ينضبط بهذا المبدأ التطابقي فإنه يطرح سؤالاً- افتتاحياً ويجب عنه على الشكل الآتي: "ماذا يمكن أن نسمي هذا النوع من الجمل والمنطوقات؟ إننا نقترح تسميتها بالجمل الإنجازية أو المنطوقات الإنجازية أو بصيغة مختصرة بالإنجازية" (55). ولكن ما معنى الإنجازية هنا؟ فلنستمع إليه مجدداً ولنصغ إلى ما يقوله ويوضح به هذا المعنى: ".. ليست المنطوقات الإنجازية هي ما نقوله، أو هي مجرد ذلك، بل هي بالضبط ما نفعله" (56).

عندما نتكلم نعمل (57). هذا ما ينبئنا به جون أوستين من خلال مفهومه عن الإنجازية التكميلية، حيث التداول بهذا المعنى يكف عن كونه وحدات لغوية عبارية تقوم على الأمرية ليصبح سياقات تكمل فعالية المتداولين وتقوم على نوع من التواطؤ بين القول والفعل وإرادة المتلفظين، وهو ما سوف يكون له نتائج المنهجية الحاسمة على فلسفة التشريع في الغرب كما يتبين ذلك من الدينامية الانشاقية التي تتميز بها تفرعاتها وصيغها الراهنة (58).

لنستعرض هنا ما يقوله فيلسوف التشريع البريطاني هربرت هارت (59)، إنه يشير بوضوح إلى هذه الدينامية التي تجد أعلى تعبيرها في الحكم بعدم إمكانية فهم الأفعال القانونية خارج الأفق اللغوي/ التلظي الذي تفتحه فكرة الإنجازية: "غالباً ما يشير المحامون البريطانيون إلى اللغة كما لو كانت نظاماً استخدامياً يتكون من كلمات تتصف (بالعملانية)، غير أن هذه الوظيفة العامة للغة التي تتبسط في حقل استخدامي واسع خارج لغة القانون نفسها هي ما يسميها غالبية الفلاسفة البريطانيين بـ"الوظيفة الإنجازية". وبالفعل يتميز الاستخدام الإنجازي للغة داخل وخارج لغة القانون بمفاعيل مخصوصية تميزه عن الصيغة التي تستخدم بها اللغة عندما نكون بصدد صياغة بيانات صادقة أو زائفة نصف بها العالم. وما نعتقد هنا هو أن أي محاولة لفهم الأفعال القانونية (Rechtsgeschäfte) من حيث جوهرها وكنها بفصلها عن فكرة الاستخدام الإنجازي للغة إنما هي محاولة تفتقد إلى ما يبررها ويجعلها ممكنة. ولقد أبدى عدد من فلاسفة القانون وتحديدًا هاغريستورم Hagerstorm حيال إمكانية تشكيل الإلزام والتعبير عن الحقوق وبصورة عامة تغيير المؤسسات القانونية بمجرد استخدام اللغة موقفاً يتسم بالحيرة والتردد. فهذا الاستخدام هو ما يترأى لهاغريستورم على أنه نوع من السحر أو الخيمياء القانونية، غير أنه يمكننا على الرغم من ذلك فهم هذا الاستخدام وكل ما نحتاجه هنا هو أن نعترف بأن اللغة وظيفية مخصوصية بها: فإذا اعتبرنا أن هاهنا حقلاً مرجعياً من القواعد والتقاليد التي تنص على أن نطق شخص ما بكلمات معينة يستدعي تشغيل بعض القواعد الأخرى وإدخالها في مجرى العملية، فإن هذا ما يحدد وظيفة الكلام أو في نطاق

أوسع معناه" (60).

ويبدو مستحيلاً في إطار بحث مقتضب كهذا التعرض لمجمل الدقائق التي تحكم تحوّل الإنجازية إلى سياقات قولية وفعلية تتأسس عليها الأفعال القانونية، وهو ما يتطلب دراسة مخصصة تتناول فيها باستيعاب نقدي ما توصلت إليه فلسفة التشريع في الغرب بصيغتها "التحليلية" من مفاهيم وأساليب حجاجية، دراسة كان لابد من الإعداد لها بقراءة مفصلة للتصنيف الذي يقيمه جون أوستين للأفعال الكلامية (61). ويمكننا رغم ذلك المضي الآن بنقاشنا لما تذهب إليه هذه النصوص وهو أن مفهوم الإنجازية يعطل السلطة ويحول دون تشكل أمريتها العبارية، غير أنه لا يعطلها إلا في مرتبة التحليل فيما يمتتها في مرتبة الفعالية. إذ الإنجازية بمعنى تواطؤ القول والفعل المفصول عن أي نظام لغوي متكامل يحول دون بسط هذا التواطؤ في حقل الإنيية التكميلية الفردية وهي على هذا النحو عند أوستين لا تعني عدم قدرة السلطة على استخدامها، بل وحتى على تحويلها إلى أصل من أصولها.

غير أننا سنترك هذا الأفق التصوري الذي نبذو مستعدين بما يكفي لإتمامه لنركز النقاش على حيثية أخرى هي بمثابة مفتاحه الذي إذا توضح تبين هذا الأفق نفسه.

والسؤال الذي يواجهنا الآن ويتعلق بهذا الحيثية هو بالضبط لماذا يبدو الاستخدام الإنجازي للغة إقفالياً رغم ما يتمتع به من كاشفية تتمثل بتخليص الصيغ التقليدية الخبرية وأشكال التعقيد العرفية (62) من تدخل الإنيية العلمية؟ ببساطة لأنه يصور اللغة كحقل من الأقوال والأفعال يرسى فعاليته بذاته، وهو ما لا يتأسس إلا على التغليف. ولكن إذا لم يكن للغة فعاليته الذاتية فمن أين تأتيها هذه الفعالية؟ من السلطة/ المؤسسة التي تتلفظ بها وتحوّلها إلى نفس أو امرها.

لنستمع بهذا الخصوص إلى بيار بورديو في نص قصير ومقتضب ولكنه يتميز بلمعة ثابتة: "أن نحاول لغوياً فهم قوة التعابير اللغوية، أو نجعل من اللغة نفسها مبدأ فعاليته وآلية هذه الفعالية، هو أن ننسى أن السلطة هنا هي ما تأتي إلى اللغة من خارجها، كما ينبئنا بذلك بنفنست Benveniste (..) في تحليله للصولجان (..) الذي يمك به الخطيب وهو يلقي خطابه. وعليه فإن فعالية الكلام لا تكمن في "التعابير التكميلية" ولا حتى في الخطاب نفسه، كما يذهب إلى ذلك أوستين، إنها لا شيء سوى ما تمنحه لهذا الكلام المؤسسة من سلطان" (63).

فهنا إذ يكشف هذا المعنى الذي يعطيه بيار بورديو للفعالية اللغوية ويستكمل به كلام ليوتار عن عدم التشاكل بين التأصيل اللغوي والتأصيل السياسي وكلام إرنست غلنر عن اللحمة المنطقية كفعالية إكراهية أنه من غير الممكن صب السلطة في الغرب باستخدام التفاوض (64)، وهو ما يؤدي إلى انهيار دعوة ديفيد بلور المنهجية إلى تحويلها إلى لغة إقفالية، فإنه بالمقابل يفسر لنا لماذا لا يقيد الفرض والإرغام وفعالية الأمر بالقول في حقل التداول الإسلامي بالتفاوض والتحاوّر بل بامتلاء الكلام وثباته وترفعه عن أي تفاوض

بجعله مساحة الأمر التي لا يدخل فيها أي عنصر يتعين بمرتبة القول والفعل بما يمنع أي فعالية من استخدامها.

وهو تفسير يكسر وهمّ التطابق الذي يقيمه الفكر المحلي الحديث بين محاولات الاستدلال على الشرعية بما هي أساساً قراءة "ناسوتية" للنظم التكلّميّة ومحاولات تعطيل كلام الإعجاز القرآني كمخزون لغوي ثابت لا يتبدل ولا يتعين بأية إنّيّة إنسانية متركرة (65).

لنسترجع الآن الفكرة التي انطلقنا منها في استشكلنا حول معيار الكفاءة والمشروعية في نظام لغوي ما وقادتنا إلى هذا العرض السريع والمختصر للمخزون اللغوي الحديث في محاولة منهجية لتعيين أصوله التي لا-يقوم إلا-بها، وهي أن لكل نظام لغوي مفاهيمه الأصولية والفرعية التي لا-يمكن تقريبها من مفاهيم النظم الأخرى لا-لتميزها بالخصوصية "الاجتماعية" داخل نظمها كما تشير إلى ذلك بصيغة اعتراضية الكتابة المنهجية المحلية (66)، بل لاختلاف الأصل الذي يمكن أن تحمل عليه هذه النظم نفسها. وكنا قد استندنا في صياغة هذه الفكرة إلى مبدأ عدم المقايسة كما وضعه وطوره فيلسوف العلم اللاسلطوي بول فايربند، وكنا أيضاً لاعتبارات تفكيرية وجامعية راهنة قد خصصنا هذه النظم غير المتقايسة بالإسلام والحدائثة، حيث قدرة الإسلام على التشكل لا تتم في أدبيات الفكر المحلي إلا-بتحويل الحدائثة التي يتخلف عنها ولا-يبلغها إلى مصدر لمتحركيات قولية وفعالية تمكنه من مواجهة أصوله العبارية الكامنة في لغة الإعجاز القرآنية وبالتالي من تحقيق الكفاءة واكتساب المشروعية.

ويمكننا بالانتقال إلى عرضنا السابق أن نشير إلى ما تحصلنا عليه من خلال هذا العرض وهو في هذا الإطار نظام لغوي تحتل فيه الجملة السياسية السلطوية موضع الأصل الذي يشهد على انكشاف وتخلّج نظم الإقفال الفكرية والسياسية في الغرب حيث الطبيعة المخصوصة التي تؤمّن له هذه الفعالية تتمثل في تشكّله كحقل لتنظيم الأقوال والأفعال انطلاقاً من بديهية فرض القواعد وضرورة فرضها بالإكراه بما هي ضرورة تأسيسية (67).

وهذا يعني أن أشكال التعقيد أي أنظمة الجمل وأنواع الممارسات وتشكيلات الصلاحيات التي تنتج عن هذا النظام تدرس انطلاقاً من مفاهيم سلطوية يتم تقريبها وتوصيلها لتدخل في حقلها الاجتماعي الجديد، وهذه المفاهيم السلطوية تتوسط بين حقل اللغة النظرية والتحليل التاريخي لهذه الأشكال، أي أنه لن يكون بالإمكان الانتقال مباشرة من السرد والتحليل التاريخي إلى التأسيس النظري دون العبور بالمفاهيم السلطوية في هذا النظام اللغوي الحديث (68).

الهوامش

(* طالب دكتوراه بالإنثربولوجيا، الجامعة اللبنانية بيروت.

[1]- انظر بهذا الخصوص: Talal Asad: Genealogies of Religion: Disciplines and Reason of Power in Christianity and Islam, The John Hopkins University Press, Baltimore and London, 1993.

2- انظر: Jean- Frncoise Lyotard: The Differend, Phrases in Dispute, Translation by George Van Den Abbeele, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1996.

3- انظر بهذا المعنى عياض بن عاشور: الضمير والتشريع، العقلية المدنية والحقوق الحديثة، المركز الثقافي العربي، ط1، بيروت، 1998م.

4- انظر بهذا الخصوص عبد الإله بلقزير: الإسلام والسياسة، دور الحركات الإسلامية في صوغ المجال السياسي، المركز الثقافي العربي، ط1، بيروت، 2003م، ص155-156.

5 - Paul Feyerabend: Against Method, Verso, London and New York, 2001.

6- ينطلق فايربند في هذه الدعوة المنهجية من سؤال يدور حول كيفية قراءة نظام ما، وهو يحدّد هذه الكيفية انطلاقاً مما يتوفّر عليه هذا النظام من "أفكار مفتاحية" يعرف بها نفسه. والشرط الضروري لكي يكون لهذه الأفكار دورها الحاسم هو أن ينصاع الناس لمضامينها دون أن يسعى إلى تغييرها أو تعديلها. انظر بهذا الشأن المرجع نفسه، ص187-189. وحول النص الإنساني الذي استلهمه فايربند في صياغته هذه الدعوة راجع: Evans- Pritchard: Social Anthropology, New York, 1985.

7- عبد الله العروي: مفهوم العقل، مقالة في المفارقات، المركز الثقافي العربي، ط1، بيروت، 1996، ص358.

8- ما نقصده بالتواطؤ هنا هو حمل الشيء على مصاديقه بالتساوي وعكسه التشكك وهو حمل الشيء على مصاديقه بالتفاوت.

9- يشكّل مفهوم اللحمة المنطقية مدخلاً لقراءة الفكر الغنزي حول شروط الانتقال والعبور إلى الاجتماع الغربي الحديث وأصلاً تتأسس عليه أساليبه الحجاجية.

10 - Ernest Gellner: Anthropology and Politics, Revolutions in The Sacred Grove, Black well Publishers, Oxford, 1995, p38.

11- حول هذا التمييز بين ثقافة الإرادة وثقافة الشطارة بما هو بحسب الفكر الكانطي الأصل التي تُبنى عليه فكرة المجتمع المدني في الغرب انظر:

Jean- Frncoise Lyotard: The Differend, Phrases in Dispute,
Translation by George Van Den Abbeele, University of Minnesota
.Press, Minneapolis, 1996.

12- انظر:

Paul Feyerabend: Science in A free Society, NLB, London, 1982.

13- إن ما نقصده باللحظة النظرية هنا هو الطرق التفكرية والتقاليد اللغوية التي تحكم
في نظام ما كيفية بناء هذا النظام لمفاهيمه الأصولية والفرعية، أو هي هذه المفاهيم نفسها.

14 - راجع بهذا الخصوص: Roger Trigg: Rationality and Religion,
Blackwell Publishers, Oxford, 1988.

15- الكلام الإشاري بحسب طه عبد الرحمن هو الكلام الذي يتصف بالمجاز والاشتباه
والإضمار وهو عكس الكلام العباري الذي يتصف بالحقيقة والتصريح والإحكام. راجع
حول هذا التمييز طه عبد الرحمن: فقه الفلسفة، المفهوم والتأثيل، المركز الثقافي العربي،
ط1، بيروت، 1999م.

16- انظر: Ernest Gellner: Concepts and Society, In Rationality:
edited by B. R Wilson, Basil Blackwell, Oxford, 1970.

17- راجع بهذا الخصوص:

18- المرجع نفسه، ص 36.

19- المرجع نفسه، ص 61.

20- انظر:

Ernest Gellner: Postmodernism, Reason and Religion, Routledge:
.London and New York, 1992

21- التقريب المعكوس هو ما نستشفه من الصورة المستجدة التي يرسمها غلنر لإسلام
يتميز بصفاء القواعد وصرامتها في دائرة الممارسة السياسية الإدراكية وذلك في مقابل
التنوير الذي يفشل في تحقيق هذه الصرامة وفي تحصيل هذا الصفاء. للوقوف على ما
يعتبره غلنر في سياق تحليله لهذا الفشل نقطة حاسمة انظر:

Ernest Gellner: Plough, Sword and Book, The Structure of Human
History, Collins Harvel, London, 1988.

22- نقصد بالدعوات الانشقاقية هنا التيارات الفكرية التداولية والتأويلية التي تدعو في الغرب إلى الخروج على العقلانية وعلى مبدأ الإنية التكميلية. غير أننا سنحصر كلامنا حول هذه الدعوات بما كتبه فلاسفة مدرسة إدنبرة الذين يركزون نشاطهم التفكري على إعادة بناء العلم الحديث انطلاقاً من لغة البيانات السياقية.

23- بخصوص الكتاب الذي سنعتمده في قراءتنا انظر:

David Bloor: Knowledge and Socil Imaginary, Routledge and Kegan Paul, London, Boston and Henley, 1976

24- المرجع نفسه، ص 120.

25- المرجع نفسه، ص 123.

26- المرجع نفسه، ص 130.

27- المرجع نفسه، ص 130.

28- المرجع نفسه، ص 130.

29- المرجع نفسه، ص 123-130.

30- بخصوص ما يرتبه هذا الحمل من مفاعيل تقود إلى التغليف عن جوهر الأحكام والتعديلات القانونية وعن المتحركات التي لا يوم هذا الجوهر إلا بها انظر:

G.P.Baker: Defeasibility and Meaning, In Law, Morality and Society, Essays in Honor of L.A.Hart, edited by P.M. S. Hacker and J. Raz, Clarendon Press, Oxford, 1977.

31- راجع بهذا المعنى حسن جابر: المقاصد الكلية والاجتهاد المعاصر، تأسيس منهجي وقرآني لآليات الاستتباط، دار الحوار، ط1، بيروت، 2001م.

32- انظر بهذا الخصوص: Daryush Shayegan: Cultural Schizophrenia: Islamic Societies Confronting The West, Translation by John Howe, Saqi Books, London, 1992.

33- نلفت إلى أن ما نقصده بالسلطة هنا يتعدى معناها السياسي الإداري المباشر ليطال ما يعطيها مشروعية التفسير والبت والتأويل والتحكم بالأقوال والأفعال.

34- تتمثل هذه البداهة بالنسبة للفكر الناقد للحدثة في نقدها انطلاقاً من كونها لا تسمح بالعبور بين وحداتها، وهو بذلك لا- يضيء على سؤالنا بل إنه لا- يقوم هنا إلا بتعطيله.

للقوف على نموذج لهذا الفكر انظر علي حرب: الماهية والعلاقة، نحو منطق تحويلي، المركز الثقافي العربي، ط1، بيروت، 1998م.

35 - نشير بهذا الخصوص إلى: Jean- Françoise Lyotard: The Postmodern Explained, Translation edited by Don Berry, Bernadette Maher, Julian Pebanis, Viginia Spate and Morgan Thomas, The University of Minnesota Press, Minneapolis, London 1997.

36-راجع:

Honi Fern Haber: Beyond Postmodernism Politics, Routledge, London, 1992.

37- نشير هنا إلى أن هذه الإعادة تستهدف بالضبط نفي حاكمية اللغة التي يظن أنها تخضع للأفعال السلطوية لها.

38 - Jean- Françoise Lyotard: The Postmodern Explained, Translation edited by Don Berry, Bernadette Maher, Julian Pefanis, Viginia Spate and Morgan Thomas, The University of Minnesota Press, Minneapolis, London 1997.

39- المرجع نفسه، ص47.

40-انظر طه عبد الرحمن: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، ط2، بيروت 2000م.

41- إن هذا ما يعبر عنه ليوتار من خلال تميزه بين التنظيم التداولي والتنظيم الحكائي فيما يتعلق بالإجابة التي يعطيها كل منهما للسؤال: ماذا يجب علينا أن نكون؟ فلئن كانت الإجابة التي يعطيها التنظيم الحكائي هي أن ما يجب أن نكون عليه هو ما نحن عليه بالفعل، فإن لا شيء ثابت أو يُبنى بالتأصيل في التنظيم التداولي مما يجعل التحوار بمثابة السبيل الوحيد لتحقيق هذا الوجود المستقبلي إن لم يكن على صعيد الأفكار المتعلقة بالنظام الكوني فعلى الأقل كما يذهب إلى ذلك كانط ضمن دائرة الأنظمة الفكرية الإناسية.

42- للتعرف إلى مبدأ التحقق بصيغته المنطقية العبارية راجع:

O. Hanfling: Logical Positivism, Basil Blackwell, Oxford, 1981

43- يمكن العودة بخصوص هذه المحاولات بالنسبة لبعض تيارات الفكر الفلسفي وكذلك القانوني والإناسي إلى:

Man, law and modern Forms of life, edited by Eugenio Bulygin
.and Others, Dordent, 1985

-Jean- Francoise Lyotard: The Differend: Phrases in Dispute, 44
Translation by Georges Van Den Abeedle, University of Minnesota
Press, Minneapolis, 1996, P119.

45- المرجع نفسه، ص150.

46- المرجع نفسه، ص119.

47- المرجع نفسه، ص142.

48-بخصوص رؤية أرسطو هذه انظر: Aristotle: The Nicomachean
Ethics, Translated by J.A.K Thomson, Revised with Notes by Hugh
Tredennick, Penguin Books, London, 1983, P 119.

49- راجع بهذا المعني محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى نقد الخطاب
الديني، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، ط1، بيروت 2001م.

50 - Ernest Gellner: Postmodernism, Reason and Religion,
Routledge, London.

51- المرجع نفسه، ص70.

52- المرجع نفسه، ص70.

53- لئن ما نزال حتى الآن في طور الكلام عن هذا النسق فذلك لتفصيل بعض
الحيثيات الضرورية المتعلقة بدينامية ظهوره ننتقل بعدها إلى الإسلام للوقوف على أسسه
وأصوله.

54 – John Austin: How to do Things With Words, edited by
J.O.Urmson and Marina Sbisa, Harvard University Press,
Cambridge, Massachusetts, 1955.

55- المرجع نفسه، ص6.

56- المرجع نفسه، ص25.

57- المرجع نفسه، ص22.

58- انظر حول بعض هذه الصيغ التي تحوّل الوجوب القانوني إلى عمل حجاجي:

Man, law and Modern Forms of life, edited by Eugenio Bulygin
.and Others, Dordent, 1985

59- انظر بهذا الخصوص:

Herbert L. A. Hart: Essays in Jurisprudence and Philosophy,
.Clarendon Press, Oxford, 1988

60 - المرجع نفسه، ص276.

61- راجع بشأن هذا التصنيف الذي يمثل أساس نظرية أوستين حول أفعال الكلام:

John Austin: How to do Things With Words, edited by J.O.Urmson
and Marina Sbisa, Harvard University Press, Cambridge,
.Massachusetts, 1955

62- بخصوص هذه الرؤية لمفهوم الإنجازية كأسس تُفسر به الممارسات التي تقوم
على الخبر والعرف ويتمتع بمشروعية إناسية معينة انظر:

Modern Power and Reconfiguration of Religious Traditions: An
Interview With Talal Asad by Saba Mahmood, SHER, Volume 5,
.Issue1: Contested Politics, February 27, 1996

63 - Pierre Bourdieu and Loïc J. D. Wacquant: An Invitation to
.Reflexive Sociology, The University of Chicago, 1992, P 147

64- هكذا لا يعود الطابع المخيالي لهذا الفكر إلى محاولته المس بالانتظام بما هو
ضرورة تكوينية كما يرى بورديو بل أساساً من عدم قدرته على القيام بهذا المسّ. للتعرف
على رؤية بورديو هذه راجع:

Pierre Bourdieu: Raisons Pratiques, Surla Theorie de L' Action,
.Seuil, 1994

65- فيما يتعلق بهذا التطابق الذي يجعل من تحليل القواعد بمثابة المبدأ والأصل التي
تقوم عليه "مصلحة البشر" التي تبدها التقاليد الإسلامية يمكن العودة إلى حسن قببسي:
المتن والهامس، تمارين على الكتابة الناصوتية، المركز الثقافي العربي، ط1، بيروت،
1997م.

66 - كنموذج لهذه الكتابة المنهجية راجع عبد الله إبراهيم: العلاقة مع الغرب: الموضوع

الإشكالية، المنهج، المركز الثقافي العربي، ط1، بيروت 2000م، ص117.

– Hans Kelsen: General Theory of Norms, Translated by 67
.Michael Hartney, Oxford, Clarendon Press, 1991

68 – حول ضرورة العبور من المفاهيم السلطوية إلى التحليل التاريخي لأنواع الخطابات
والممارسات في الغرب نشير هنا إلى القراءة النقدية البالغة الأهمية التي يقدمها طلال أسد
لخطاب حقوق الإنسان بما هو خطاب لا ينفك برأيه عن حاجة السلطة الغربية الحديثة إلى
تأصيل نفسها.