

الأدب العربي، السنة الحادية عشرة، العدد الأول

ربيع و صيف ١٣٩٨هـ.ش - ٢٠١٩م

نقد و رأي:

التعددية وجدلية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي

سعدالله همايوني*

أستاذ مساعد في اللغة العربية و آدابها بجامعة طهران

عدنان طهماسبي

أستاذ مشارك في اللغة العربية و آدابها بجامعة طهران

صفحة: ٢٤٥-٢٨٢

تاريخ الإستلام: ١٣٩٧/١١/٢٦هـ.ش، تاريخ القبول: ١٣٩٨/٠٢/١٦هـ.ش

الملخص

هناك جذور عريقة لتعددية الفكر في العالم العربي بما فيها العصر العباسي حيث تبلورت إرهاباً في أفكار متضاربة و أحزاب وشخصيات تتصارع على السلطة مستغلين الديانة والقومية، كما نجبت حيناً أفكاراً منيرة وحيناً آخر أفكاراً متكلسة واستمر هذا الحجاج الجدلي في ابيستمة مدورة و متمحورة حول الذات و تضخم الأنا و رفض «الأخر» في حلقة ضيقة و خطاب مغلق يدور في نزاعات على سلطة، و انتماءات دينية وقومية كما كانت تبلور في إثارة نعرات طائفية واشتباكات دامية تحرق الأخضر و اليابس. ولكن التلاحق الفكري و التمازج الحضاري والعلمي في العصر الحديث أصبح مبدءاً لتدجين الروافد الفكرية العالمية في خدمة الفكر العربي و محوراً للتمفصل العقلائي بين التراث والحداثة، كما تمخضت الأجواء الخطابية المنفتحة الجديدة عن تماوي الكثير من الأفكار المنتفخة المهشة بناء على حاجيات العصرنة والتي طغت بظلالها على الفكر المهيمن على العقل الجماعي العربي. و إن يعاني الفكر العربي حالياً من معيقات ولكن بدأ يرافق العصرنة و مضاعفاتها الإيجابية و السلبية. تستهدف هذه الورقة المتواضعة تناول الفكر العربي المعاصر في ضوء آراء المفكرين العرب أمثال أدونيس، و مصطفى الحجازي، و حسن حنفي وإلخ دراسة تحليلية متمحصنةً افانين فكرهم التجديدي و كيفية الإنفلات من التصلب و التقوقع المقيت المهيمن على عصرهم والذي أدى إلى وأد كل ما يتسم بالتجديد في عصور موالية.

الكلمات الدللية: التعددية، الفكر العربي، الأصالة والمعاصرة، الهوية، «الأنا» و «الأخر».

*. الكاتب المسؤول: homayooni84@ut.ac.ir

١. المقدمة

تفترض هذه الدراسة أنّ التحديات الفكرية و البنيوية و التمزقات الثقافية في عصر العولمة والتي تعاني منها المجتمعات العربية في أرجاء المعمورة، تكمن إلى حد بعيد في وجود علاقة معاكسة بين الجزمية الفكرية والإحتباس على الذات، و تضخم الأنا من جهة، والتغيير في التنظيم الإجتماعي للمجتمعات العربية، و رقي التفكير، و ظهور الأفكار النيرة و معاكسة للسلطة جراء أسباب عدّة منها الصدام الحضاري والثورة المعلوماتية التي ألفت بظلالها على الأجواء المعتمنة في البلدان العربية و ضخت الدم والحياة في الأرواح الإنهزامية و الأجسام الهامدة من جهة أخرى.

كما أن قهر الإنسان العربي و التقهقر الفكري والإستلاب الثقافي الذي يعاني منه المجتمع العربي، ذو علاقة طردية برؤية كونية اصطنتها السلطة السياسية و التي ازدانت بغلاف من الخطاب الديني القومي حيث مهدت أرضية مناسبة لتمدد سلطة المتسلط و أدى إلى التماهي و إنخراط المغلوب في دائرة خطاب المتسلط خوفاً وطمعاً.

فيبدو أن الخلاص الحقيقي من هيمنة المتسلط مرهون بتغيير مفصلي في بنية العقل العربي الجماعي على نحو يتبنى إليات عقلانية تماشى العصرية و كل ما يتسم بالتجديد كما لا تغفل المفيد المستفاد من التراث الفكري الخصب لكي يقضى على السلبات المترسخة في الأفكار الجماعية. كما أننا على يقين بأن المجتمعات التي تنصهر في بوتقة الأنايية والنفعية الضيقة حيث لا ترى إلا أرنبة أنفها لاتدعن بوصفة العلوم التي تقدم الحلول الجذرية، إذ هي في سبات من أمرها مسدلة على قواها إسدال التغطرس والعنجهية تفكر في الأنا الذي لا يمكنه أن يعيش إلا من خلال قبول الآخر ليشد عضده لا ليفتتها مفلولة تذهب بريحها وتفسد الحياة على أبناء المجتمع عن بكرة أبيها.

فالأفكار النيرة والعلوم الإنسانية جمعاء وبتظافر سائر الأدوات الكفيلة لتوفير حياة كريمة للشعب بإمكانها أن تأخذ بأيدينا لنفتح على نافذة حياة أفضل.

بناء على التحديات المذكورة أعلاه و في ضوء ما رافق العصرية و أنجب افكاراً نيرة في المجتمعات العربية يسعى الكاتب إلى دراسة أسباب التخلف في بنية العقل العربي و دور التعددية و الإبداع في انكسار الحواجز الفكرية وانفلات الإنسان العربي المقهور من

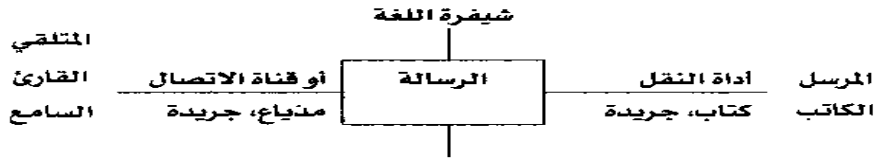
سطوة المتسلط و التحرر من القيود المتحكمة عليه والتي هي من صنيع السلطة وخطابه المنمق و المرعب معا.

في هذا البحث سنحاول الإجابة عن الأسئلة التالية:

- ما هي أسباب التخلف و قَهْر الإنسان العربي في العصر الحديث؟
- ما هو دور الفكر العربي المتجدد في تقويض السلطة السياسية المهيمنة على الروح الجماعية؟
- ما دور التعددية في ايجاد مجتمع عصريّ يتمتع بميزات الأصالة كما ترافق مستجدات العصرنة؟

٢ . اللغة والخطاب

اللغة في الماضي كان يعرفها ابن الجني في كتابه *الخصائص* في القرن الرابع الهجري بأنها «أصوات كل قوم يعبر بها عن أعراضهم» (ابن جني، ٢٠١٤: ١/ ٣٣) و هذا التعبير الذي أتى بها ابن جني هو في الحقيقة تعريف مناسب لعصره كما يناسب التعريف الذي أتى به المحذثون من علماء اللغة في الغرب بأن اللغة وسيلة للتواصل بين الناس للتعبير عن الأفكار والعواطف. و بناءً على هذا التعبير إنّ اللغة هي مرآة تَعكِّس الواقع فقط. فاللغة نظام من الإشارات، لكنها أيضاً أداة تستخدم لنقل الأفكار بين المتكلمين وعملية نقل الأفكار هذه بين المتكلمين، تحقيقاً للشرط الاجتماعي الإنساني، هي ما يسمى عند علماء اللغة: الإيصال. و إذا تأملنا هذه العملية فسرى أنها تربط بين طرفين: بين اللغة نظاماً، و الإيصال هدفاً للمتكلمين. ويكون ذلك ضمن علاقة تمثل اللغة فيها أداة للإيصال، ويمثل الإيصال فيها وظيفة اللغة.



يمثل هذا الرسم الشكل الإجرائي للإيصال، كما يتمّ في الحياة اليومية، أو عبر اللغة المباشرة. غير أنّ هناك أشكالاً أخرى تبنى اللغة فيها شكلها الخاص، فتخرج به عن كونها أداة لتكون غاية نفسها (عباشي، ٢٠٠٢: ٥٥). ومن أهم المؤسسين للنظرية التواصلية، وللخطاب التواصلية بمفهومه المعرفي والثقافي، الألماني يروغن هابرماس

(Jürgen Habermas) إذ يقول: «الفعل التواصلي يخص التواصل بين الشخصين على الأقل، قادرين على التحدث والدخول في علاقة بين شخصية (interpersonalrelation)، سواء أكان ذلك باللغة أو غيرها. حيث يبحث الفاعلان عن وفاق وتفاهم حول مخطئيهما» و سيقود هذا بعض الباحثين إلى التمييز بين التواصل الذي يسعى إلى تقديم المعلومات والتواصل الذي يهدف إلى تحقيق التوافق. و يعتقد هابرماس بأن بناء ثقافة إجتماعية يُمكن من تجاوز المشاكل التواصلية، و أن العملية التواصلية الناجحة نتاج للإشتراك في الثقافة، المشكّلة من مجموعة من القواعد الإجتماعية المشتركة (كون، ٢٠١٥: ١٥٧). إن الخطاب التواصلي، وفق تصور فوكو ليس إنتاجاً فردياً وإنما إعادة إنتاج لنظام فكري مجتمعي، والبنية الذهنية الفردية لمنتج الخطاب نسخة لبنية المجتمع الفكرية، و الذي تساهم في تشكيلها السلطة بمؤسساتها. (المصدر نفسه: ١٦٠). إلا أنّ الدراسات الوظيفية للغة تدلّ على الوظائف التداولية الأساسية للغة، حيث تخرج اللغة من كونها أداة للإيصال، وتصبح اللغة فعلاً تحددها الخطابات والإيديولوجيات المتضاربة. فحسب علم اللغة الوظيفي والخطاب النقدي إنّ اللغة لها وظائف أخرى بغض النظر عن التواصل و التعبير عن العواطف و الأحاسيس. فبعد نشوء نظرية تحليل الخطاب النقدي في الغرب بدأت اللغة تُدرس في علاقة جدلية مع السلطة والإيديولوجيا والمعرفة. فلم تُعد وسيلة فقط للتعبير و إنّما أصبحت وسيلة لتغيير الواقع و تشكيله و تكوينه أو هي تقدّم الواقع بشكل مغاير و إن كان عن طريق الخداع. بل قال بعض العلماء إنّ اللغة وسيلة للسيطرة، لذلك أضحت اللغة سلاحاً يستخدمه الساسة في إقناع متلقيهم.

فحسب هذه الرؤية إنّ اللغة متعددة الأوجه و الوظائف، تنقل الخبرات الإجتماعية لكنها أيضاً تتشكل من خبرات إجتماعية للمتحدثين يعني أنّ اللغة تؤثر و تتأثر في نفس الوقت فالكلمات التي نستخدمها في أحاديثنا هي فعلاً كلمات مشحونة إجتماعياً و تأريخياً و ليست كلمات بريئة محايدة.

٣. البيئة الغربية وتعددية الفكر

مما لا شكّ فيه أنّه كلما تُؤفرت البيئة للفكر الفلسفي و ازدهرت الفلسفة، تطوّر و ازدهر الفنّ و الأدب و الثقافة و جميع الحقول المعرفية في المجالات المختلفة من الإجتماع

والسياسة و ما شابه ذلك، و هذا ما نشاهده جلياً في عصر النهضة (رنسانس) في العالم الغربي كما نشاهده في العالم الإسلامي خاصة في العصر العباسي و بعد التلاقح الفكري بين الحضارة الإيرانية، و الفكر اليوناني و المجتمع العربي. فغني عن البيان لا يمكن دراسة الفكر الغربي المعاصر بكل ما فيها من الإتجاهات والفروع، منقطعة عن جذورها الفلسفية و التاريخية والتي قسم منها يعود الى آراء الفلاسفة الأغريقية و قسم متجدد منها -بفاصل يناهز عشرين قرناً- يعود إلى عصر النهضة في العالم الغربي.

وإذا محصنا التطورات العلمية و الفلسفية في الغرب و أوروبا خاصة بعد إنتهاء القرون الوسطى يعني حوالي القرن الخامس عشر ميلادياً نرى أنّ الفكر العلماني طغت على الفكر الكنيسي المتكلس و المتمحور حول الكنيسة في حلقة مغلقة، حيث تم إسقاطه من المؤسسات السياسية و القوانين و حتى القيم الإجتماعية. فتغيّرت ملامح الحياة في الغرب العلماني الجديد فتغيرت الإيستمات السائدة التي كان محورها الله -طبعاً بتعريف كنيسي- و حل محلها إيستمات مادية متمحورة حول العقل و الانسان دون الإنتباه إلى ما وراء الطبيعة، و هكذا تغيرت الرواية الكونية السائدة في الغرب و التي ألفت بظلالها حوالي ألفي سنة على المجتمع الغربي. وتباعاً لذلك طرأ انفتاح واسع في العالم الغربي و أنجبت البيئة الجديدة كثيراً من المفكرين و أدت إلى عقلنة الأمور بعد ظهور الفيلسوف الألماني الشهير رينيه الديكارت^١ و فلسفة «التشكيك» في العلوم الإنسانية. حيث أدى هذا المفهوم القيم، إلى ظهور مدارس و مناهج متعددة عبر القرون الموالية.

فهو بحق أبو الفلسفة الحديثة الذي عارض معاصريه وطريقة التفكير عندهم ممن مزجوا الفلسفة بالدين مزجاً أفسد الإثنين معاً و جعل كلا منهما عقيماً غير منتج. كما هو أكبر نائر عرفه التأريخ حطم إلى الأبد تحكم فلسفة اليونان و كل سلطة غير مشروعة في العقول كما حطم قبله تحكم رجال الدين في الضمائر و القلوب. فهو حقيقة علم من أعلام حرية الرأي و إليه يرجع الكثير ممّا تتمتع به نحن اليوم من حرية في الرأي والأجواء المنفتحة السياسية و التقدم في العلوم. فازدهر الفكر الديكارتى رغم هياج رجال الدين من الكاثوليك و حتى البروتستانت أيضاً الذين رأوا حرية التعبير و طريقة ديكارت الجديدة خطراً على تراث آبائهم و أجدادهم. و لكن روح العصر تغلبت

على الموانع فانحصرت ديكرات و أنصار ديكرات و طبع عصره بطابعه وانكمش معارضوه في زوايا الصوامع و الكنائس يتلون أورادهم و يُكفِّرون مخالفهم. فبعد أن تهاوى الفكر الكنيسي ظهر كثيرٌ من العلماء في عصر النهضة مثل اسپينوزا، كوبرنيكوس، كبلر، نيوتن، غليليو و غيره فعلى سبيل المثال كانت عقيدة جميع علماء الدين و فلاسفة العالم قبل غاليليو لفترة طويلة هي أن الأرض تمثل مركز العالم. لكن بعد إختراع أول تلسكوب على يد غاليليو و رصد العالم بطريقة علمية، فقدت الهيعة الباطلموسية وزنها و قيمتها بعد ما كانت في ضمن أهم معتقدات الكنيسة و في عداد منطوق أرسطو و كلمات المسيح. إذن لا الإجماع و لا الإختلاف ليساً معياراً لصدق القضية أو كذبها، أو بعبارة أخرى إن الحقيقة لا تنال بالتأييد و التصديق (تقي إصفهاني، ١٩٢٧: ٣١٤).

تأسيساً على ما ذكرنا ظهر إيستمة جديدة في مجال العلم و المعرفة، حيث ركزت على العقل و الإنسان دون أيّ إلتباه إلى ما بعد الطبيعة فظهرت «الانسانية» (humanism)، و «العقلانية» (rationalism) والعلمنة (secularism) واستمرّ هذه المفاهيم الجديدة حتى يومنا هذا في الفكر الغربي و أرجاء المعمورة برمتها. وأدى كل هذا إلى «عقلنة الأمور» و أصبح الإنسان هو المحور الأساس و المفصل العمود الذي يسخر الأرض و العالم لنفسه.

استمرّ الفكر الديكارتي حول الإنسان كمحور العالم أو ما يطلق عليه «subject» حتى ظهر العالم الإجتماعي إميل دوركهايم (١٨٥٨-١٩١٧) الذي هو أبو علم الإجتماع و يعتقد أنّ هناك نظاماً محدداً لكل مجتمع يعيش فيها الفرد و يتعرّج في إطاره فمن الخطل في الرأي الإعتقاد بأنّ الفرد بنفسه يدير حياته كما يشاء بل هناك تقاليد و عادات يجب علينا تتبعها و إذا نحن بالغنا في الخروج عنها اقتصت من أبنائنا فكانوا غير صالحين للعيش مع معاصريهم في وسط واحد لأنهم غير متناسبين معهم و سواء ربّناهم على أفكار قديمة جداً أو أفكار حديثه جداً (تقي اصفهاني: ١٩٢٧، ٣١٤) إذا هناك إطار و حدّ للإنسان و حياته في المجتمع و هذا الحد هو الإطار الذي تحدده العادات، والأفكار والقوانين، و المذهب و كل ما يتعلق بالأساطير الذي وصل إلينا عبر القرون فكثيرٌ من هذا ليس من صنعنا، و إنما هي نتيجة الحياة المشتركة والبنيات التي تحكم على الحياة الجماعية في كل مجتمع على حده.

هذا الفكر أثار كثيراً على العالم اللغوي ديسوسير الذي يعتبر هو أيضاً أبا لعلم اللغة و للبنويية التي كانت لها اصداء واسعة حتى يومنا هذا من خلال الثنائيات التي طرحها في علم اللغة لأول مرّة. كما ظهرت مدراس جديدة في البنويية وما بعد البنويية برعاية علماء كبار أمثال رولان بارط، وجورج زيمل، ودريدا، وهيغل، ميشل فوكو وغيرهم في ساحة العلم و الفلسفة كما ظهرت الخطابات العلمية وتعددت الأفكار في القضايا الإجتماعية، والفكرية والثقافية والسياسية و هكذا رافقت هذه الأفكار المتضاربة إنفتاحاً في الرأي و إحتراماً للآخر.

٤. الفكر العربي بين الأصالة والمعاصرة

يمكن للمطلع على التراث العربي أن يصل إلى نتيجة هي أن المقاربتين المعيارية والوصفية للخطاب السياسي كانتا أكثر شيوعاً من المقاربة النقدية. إذ يصعب العثور في التراث العربي القديم على مؤلفات علمية تعني بنقد الخطاب السياسي، من حيث هو أداة للهيمنة والسيطرة أو من حيث إستخدامها لأساليب قد تنطوي على التلاعب. و مع ذلك لم يحل غياب نقد علمي للخطابة السياسية دون وجود إنتقادات لخطب بعض السياسيين... هذه الإنتقادات، على الرُغم من قسوتها، لا تكشف عن توقّر مناخ من الحرّية النسبية اللازمة لمثل هذه الممارسة. فقد كانت هذه الإنتقادات إستجابة لتحريض الخليفة في ذلك الوقت. كما أنها جاءت بعد إنتهاء الممارسة الخطابية، و إنجاز الآثار التي استهدفتها، بل بعد وفاة قائلها نفسه (عبداللطيف، ٢٠١٥: ١١٧) و من ناحية أخرى كان تولى السلطة وتبادلها في ظل الأنظمة الملكية الأوتوقراطية القائمة آنذاك يحدث غالباً دون مشاركة من الشعوب المحكومة. ولم يكن لـ«رعية» حق نقد الحاكم علناً.

ذلك الحق الذي كان يتعرض ممارسوه لدرجات متنوعة من العقاب (المصدر نفسه)، فلذلك كان السلطان والحاكم، الأمر والناهي الوحيد في توجيه الأفكار و تحديد شؤون الحياة لشرائح المجتمع دون قيد أو شرط.

منذ اصطدام العالم العربي بالنموذج الأوروبي، وبالضبط عقب حملة نابليون بوناپرت على مصر، اكتسحت النظريات الفكرية السياسية والفلسفية الغربية، الساحة السياسية لدينا، بالترجمة والإقتباس حيناً، وبالإستلهام والتقليد حيناً آخر.

«فقد ارتبط وعي النهضة لدى المجتمع العربي الحديث تاريخياً بنموذجين حضاريين هما: النموذج الأوروبي، والنموذج العربي الإسلامي الذي كان ولا يزال يشكل، بالنسبة إليه، السند الوحيد الذي لا بدّ منه لعملية تأكيد الذات أمام هذا التحدي الحضاري الأجنبي. ولما كان النموذج الغربي يحمل في آن واحد الحرية والقمع - المبادئ الليبرالية والتدخل الإستعماري - و النموذج الإسلامي يقدم نفسه أيضاً عبر سلسلة من التخلف والإنحطاط التاريخي، فكان لا بدّ من أن يأتي إختيار أحدى النموذجين كنقطة إنطلاق للنهضة العربية مصحوباً بنوع من التوتر النفسي شبيه بذلك الذي يسميه بلويلر (bleuler) التجاذب الوجداني (ambivalence)، حيث تمتزج في ذات الفرد مشاعر الحب والكراهية إزاء الموضوع نفسه، ... إن تبنى النموذج الأوروبي كان يقتضي من المثقف الليبرالي السكوت عن الجانب الإستعماري فيه، غير أنّ هذا السكوت لم يكن ممكناً نظراً لأنّ الإستعمار جزء موضوعي من تطور البورجوازية الغربية، كما أنّ تبنى النموذج الإسلامي من طرف المثقف السلفي قد تطلب منه أيضاً السكوت عن قرون طويلة من الإنحطاط والتخلف، في حين تشكل هذا القرون ميراثاً أساسياً في تركيبه وعيه النهضوي، الأمر الذي يعنى أن هذا السكوت غير ممكن كذلك، وبالتالي لا بدّ من حضورها بكيفية أو أخرى داخل الإطار نفسه الذي يشده إليه» (بوقريه، ١٩٩٣: ٣٨-٣٩). يمكن تعرية المسكوت عنه شريطة ألا يدخل المنخرط في النموذجين في سجال مع الآخر فلذلك ربما تنكشف ما أراد التعتيم عليه والأقرب إلى الحقيقة أن يبقى كلا الفريقين على الحياد بالنسبة للمسكوت عنه الأمر الذي إذا انقشع وانزاح عنه الستار، فضح. إذ من غرل الناس يغربلونه.

يعتقد حسن حنفي انه «ليس التراث بغير ذى قيمة، إن لم يكن كغاية في ذاته فعلى الأقل كوسيلة، فالتراث جزء من المخزون النفسى للمعاصرين، فهو إذن إحدى مكونات الواقع، كالعادات و التقاليد و الأمثال الشعبية، وهذا لا تلغى أو تسقط من الحساب بل تستخدم ويعاد صياغتها. و تغيير الجماهير و تطوير الواقع لا يتمّ بطريقة آلية عن طريق إستبدال جماهير بأخرى أفضل، و واقع بواقع آخر أكمل بل بتطوير الموجود بالفعل دون النظر إلى التكاليف أو الوقت أو الجهد، فهذا هو البناء الأبقى (حنفي، ٢٠٠٢: ٢٩).

وإنه لغني عن البيان أنّ إشكالية الأصالة والمعاصرة ما كان لها أن تشغل كل ذلك الحيز الهام من التاريخ الفكر العربي، لو أن رواد النهضة إنطلقوا مما كان ينبغي البدء به، أعنى تأسيس التاريخ على صعيد الوعي بصورة تحقق الذات العربية إستقلالها التاريخي، و تعمل في الوقت نفسه على ترتيب العلاقة بينها و بين تراثها، بحيث لا يصبح هذا الأخير طرفاً ضاعطاً يُزاحم الحاضر في عقر داره ويسلبه صيرورته. أما و إنهم لم يفعلوا، فقد كان من المنتظر أن يؤدي بهم تصورهم إلى خيار خاطيء بين ماضٍ دون مستقبل، وبين مستقبل دون ماضٍ. فكانت النتيجة: تعطل مشروع «النهضة» العربية واجترار الفكر النهضوي للقضايا نفسها دون تحقيق أيّ تقدم (بوقربة، ١٩٩٣: ٣٧ و ٣٨). والمجتمع العربي حسب أدونيس محاصر بين معرفتين: الأولى تنقل الماضي، ولا تنقل منه إلا ثقافة الآخرة والثانية، تنقل الحداثة الغربية ولا تنقل منها إلا ثقافة الدنيا» (أدونيس، ٢٠٠٢: ١٥١). وفي هذا النقاش الجدلي بين الماضي و الحاضر، يصبح المواطن العربي تبعاً لإنبهار بالنماذج الغربية في الغالب مغلوباً لروافد الفكر الغربي و ثقافته فيسعى المجتمع ليوظف قشور هذه الثقافة الغربية في جميع شؤون الحياة ويخضع جوهرياً لهذه الملامح المستوردة ناسياً الأصول التي تختلف و تخالف جوهرياً مع الثقافة العربية الإسلامية.

و يعرف الجميع أن الحكم في المجتمع العربي يقوم على أساسين: الأول: مبدأ المجتمع العربي وقوامه الدّين، المدينة. المدينة نفسها لا تقوم إلا بالدين. الثاني و هو نتيجة طبيعية للأول: الآخر غير المسلم، والمسلم الذي يخالف رأيه «رأي الجماعة» هو آخر «مختلف» لا بالمعنى التعدديّ الإيجابي، بل بالمعنى السلبيّ: الفرقة، أو الإنشقاق، أو الكفر. هذا الآخر الشريك في المدينة الواحدة لا يشارك مع ذلك، في بناء «الأمة» إلا بوصفه «تابعاً» وفي إطار التسامح، هو شريك في «تقبّل» ما تترتأى «الأمة»، وعليه، مقابل «التسامح»، أن يقوم بالواجبات المدنيّة كلّها، و أن يرضى، في الوقت نفسه، حرمانه من بعض «الحقوق». هذان الأساسان لايزالان قوام الحكم العربي، بشكل أو آخر قليلاً أو كثيراً- مما يتناقض، جوهرياً مع الديمقراطيّة ... (المصدر نفسه: ١١٢-١١٣). هذه التحولات تلاحظ بوضوح كبير في تصرفات العنف والإبادة ذات الطابع السياسي. فحين يجسد عدة قواد نشيطين الشرعنة الجماعية لفعل القتل، تثار الجماعة وينشر فيها التبرير الجماعي إنطلاقاً من أفكار سياسية أو مواطنية. وقد يصل الأمر حد الوحشية الدمويّة، يساهم فيها أناس عديدون، معتقدين أنهم يقومون بواجب جماعي، أو بإحقاق

العدالة وإستعادة الإعتبار للجماعة. في هذه الحالة يحل محل الرباط الإنساني مع الآخر، رباط كارثي ينفجر في عدوانية صمّاء متخذاً طابع الخيار المأزق (أنا أو هو، نحن أو هم). محل الرباط المشاركة تحل علاقة السيطرة الجبروتية للذاتية المطلقة التي لا يمكن أن تتأكد إلا من خلال إبادة الآخر، أو على الأقل إنكاره بواسطة العنف (حجازي، ٢٠٠٥: ١٩٤).

يعتقد بوقربة إنّ إعادة بناء التراث على المفاهيم والتصورات التي يقوم عليها الفكر الفلسفي والعلمي هي المخرج الوحيد من مأزق الإصالة والمعاصرة (بوقربة، ١٩٩٣: ٢١). ويقترح عدة نقاط للخروج من عنق الزجاجة: ١. الإنتقال من مفهوم التجويز إلى مفهوم السببية. ٢. الإنتقال من مفهوم الإقتران العادي إلى مفهوم الحتمية. ٣. الإنتقال من آلية القياس بالمقاربة والإستدلال بالأثر والعلامة والأمانة إلى آلية القياس بالتحليل والتركيب والإستدلال بالملاحظة والتجربة. ٤. التحرر من سلطان النص، كسلطة اللفظ والمعنى وسلطة الظاهر والباطن بإتباع طريقة حديثة في التعامل مع النص ذاته بوصفه شبكة من العلاقات، وتوجيه الإنتباه إلى ملاحظة هذه العلاقات قصد تعرية الثوابت و تغيير المتغيرات. ٥. إعادة تأسيس التراث على صعيد الوعي العربي المعاصر بصورة تحقّق له تاريخيته. ٦. التخلي عن مفهوم الحاكمية والوصية والخلافة والإمامة في الوعي العربي وإعادة تأسيس الإسلام السياسي على مفهوم الإجماع الذي يتضمن تحقيق أرضية مشتركة بين أفراد المجتمع عن طريق الإقتراع والتمثيل الحر. ٧. القطع من التصور الخلدوني للدولة (الدعوة القائمة على العصبية، أية عصبية: عشائرية، دينية، طائفية، إقليمية ... الخ) وتأسيس مفهوم عصري للدولة (الدولة بوصفها مجموعة من المؤسسات التي تساهم في إنتاج المدني) (المصدر نفسه: ٢١ و ٢٢).

من البدهي لتطبيق هذه البنود في المجتمع العربي لم يزل هناك مشاكل عديدة تعرقلها و تعرقل تنشيط الفكر الناقد و نقل الأفكار النيرة إلى المجتمع العربي كما تمنع الحريات والعثور على هوية متمحورة حول العقل والأخلاق و التي هي تحدّ أمام كل المتسم بالتخلف و اللاعقلانية.

٥. الخطاب والسلطة والأيدولوجيا

تتعدد أنواع الخطاب العربي و تختلف باختلاف مرجعيتها، ويأتي على رأسها الخطاب القرآني، هذا الخطاب لانهائي الدال والمدلول أو التركيبي، فالتنزيل الحكيم هُدى للناس

ورحمة للعالمين، ومن هنا فهو يحمل الطابع الإنساني لا العروبي، ويجب بالتالي أن نرى مصداقيته رأى العين في كل أنحاء العالم و ليس في المجتمع فحسب، وعلى مرّ العصور والدهور و ليس في عصر النبوة والصحابة فقط. أي أن التنزيل يحمل الخاصيتين التاليتين:

أ. الوحي لا يناقض العقل

ب. الوحي لا يناقض الحقيقة (ناعوس، ٢٠١٢/٢٠١٣: ٣١ نقلاً عن محمد شحرور).

و هناك نوع آخر من الخطاب العربي يمكن تسميته «الخطاب الإيصالي» ونماذجه متعددة سياسية، و إرشادية ووعظية وقضائية وإقناعية وإجتماعية و إعلامية إلى آخره. يقول الجابري «صنفنا الخطاب ... إلى أربعة أصناف: الخطاب النهضوي وجعلناه يدور حول قضية النهضة عامة والتجديد الفكري والثقافي خاصة، والخطاب السياسي ومحوره حول «العلمانية» وما يرتبط بها والديمقراطية وإشكالياتها، والخطاب القومي الذي يقيمه الفكر العربي بين الوحدة والاشتراكية من جهة وبينهما و بين تحرير فلسطين من جهة ثانية. ويأتي الخطاب الفلسفي أخيراً ليعود بنا إلى صلب الإشكالية العامة للخطاب العربي الحديث والمعاصر، إشكالية الأصالة والمعاصرة (المصدر نفسه، ٣٢).

حسب أدونيس يلتقى الفكر «الغيبي» والفكر «الإيديولوجي» في القول إن المجتمع العربي متخلف، وقد يتفقان على تسمية هذا التخلف إنحطاطاً، بالقياس إلى الإنجازات العربية الحضارية المتقدمة.

وإن كانا يختلفان في التشخيص وفي العلاج، ظاهرياً، فإنّ بنيتيهما متشابهان، وطريقتيهما في التفكير والممارسة متطابقتان. يرى الأول أن سبب الإنحطاط كامنٌ في الإنحراف عن النص/ الأصل، و أن العلاج هو في العودة إليه. ويرى الثاني أن هذا السبب يكمن في عدم الأخذ بالنص الذي قدّمه، وأنّ الأخذ به يضع المجتمع على طريقة التقدم. هكذا ينطلق كلاهما من نصٍّ - مرجع، ومن إيمان به، قبليّ و مسبق (أدونيس، ١٩٩٣: ٨٤-٨٧).

السلطة في العالم العربي على مدار القرون كانت تدعى إستناد شرعية وجودها على تفويض إلهي لا تملك «الرعية» سوى الإذعان له. وقد أدى هذا إلى هيمنة التلقى غير النقدي للخطاب السياسي للحاكم و معاونيه... وعلى الرُغم من تحول المجتمعات العربية من أنظمة حكم ثيوقراطية قبلية إلى شكل الدول والملكيات الحديثة، وإكتساب

الشعوب لسلطة صورية في كثير منها، فان الحق في الدرس العلمي للخطاب السياسي مايزال مقيّداً في بعض الأحيان (عبداللطيف، ٢٠١٥: ١١٨). يعتقد أدونيس «معظم الأفراد العرب يضيق بهم الواقع الذي يعيشون فيه وهم يتمنون أن يتغير، ويعملون، كلّ بطريقته، على تغييره ... لا يتغير الواقع إلا بتهديم بنيته من داخل. و النواة الأساسية في هذه البنية كامنّة في الثقافة - في أبعاد نفسيّة، و الجنسيّة و الأخلاقيّة و الدينيّة» (١٩٩٣: ٨٤-٨٥).

وبما أن الواقع العربي منهزمٌ من داخله، لايسمح للكائن العربي أن يكون مجتمعاً متقفاً ذو السيادة والهوية والحرية «فالإنسان العربي المقهور يستعيز عن عجزه الفردي بالإحتماء بالجماعة» (حجازي، ٢٠٠٥: ١١١)، إذ لا يجد هذا الإنسان المقهور من مكانة له بالمتسلط العنفي سوى الرضوخ والتبعية، سوى الوقوع في الدونية كقدر مفروض. ومن هنا شيوخ تصرفات التزلف والإستلزام، والمبالغة في تعظيم السيد، إتقاء لشره أو طمعاً في رضاه. إنه يعيش في عالم بلا رحمة أو تكافؤ إذا أراد المجاهرة أو فُكر في التمرد. فسيأتي الردّ عندها حاسماً يقنعه بقمع أفكاره التمردية. ان عالم المتخلف هو عالم التسلط واللاممقراطية، يختل فيه التوازن بين السيد و الإنسان المقهور (حجازي، ٢٠٠٥: ٣٦). لذلك يرى أدونيس فشل «عصر النهضة» في نبذ «الآخر» و تمجيد الذات من طرف، و في نبذ الذات و تمجيد الآخر. فيرى أدونيس على هذا بأن «المواطنة ... وفي معزل عن الإتمائية أية كانت، قاعدة الحياة الإجتماعية السياسية» (١٩٩٣: ٢١)، فهو يرى تعقيباً لهذا «لأسياسة بصيرة وفائدة حقاً إلا إذا كانت تركيباً خلاقاً من آراء متضاربة ولا ثقافة عظيمة أو حياة إجتماعية نامية ومبدعة إلا إذا كان التعدد فيها قاعدة (المصدر نفسه: ٢٣). فعندما الإنسان المغلوب على أمره في هذا النظام القيمي يرى انه رغم الإتماءات العريضة التي يخضع لها لا يرى لنفسه النجاح بالمقدار الذي كتب لنفسه أن ينخرط في قضية جديدة وهي «التماهي بالمتسلط بشكل إحدى المظاهر البارزة في سعي الإنسان المقهور لحل مأزقه الوجودي والتخفيف من إنعدام الشعور بالأمن. والتبخيس الذاتي الذي يلحق به جرّاء وضعية الرضوخ. و أخيراً يهرب من ذاته و من جماعته للتماهي بالمتسلط «وهروب من الجماعة والتنكر للإتماء إليها، من خلال التشبه بالمتسلط وتمثل عدوانيته وطغيانه و نمط حياته وقيمه المعيشية، إنه استلاب

الإنسان المقهور الذي يهرب من عالمه كي يذوب في عالم المتسلط ونظامه آملاً في الخلاص (حجازي، ٢٠٠٥: ١٢٣). أمّا السؤال يطرح نفسه هل المجتمع العربي، اليوم يعيش بلا ثقافة؟ أنّ هناك، لاشكّ، مثقفين في المجتمع العربي، أو «أنتجهم» هذا المجتمع، (وتحلى عنهم) غير أن الواقع العربي الرّاهن يتيح لنا القول- في أفق ديكرت- إن المثقف العربي أحد إثنين: أالف: موجود، لكنه لا يفكر (ليست لديه حرية التفكير)، ب: مفكّر، لكنه غير موجود (مهتمّش أو صامت، أو معزول) إلغاء الفرد، بوصفه جوهرياً، حرّية و كرامة، وتغليب السياسي- الإيديولوجيّ على الإبداعي - التساويّ، هما ممّا أدّى إلى إلغاء البُعد الأخلاقي من الممارسة الثقافية (أدونيس، ١٩٩٣: ٩٨).

النزعة المثلّية في الثقافة العربية تتناسل كأثما الواحد الدينيّ، أو الواحد الإيدئولوجي.

المثلّية التي تقول لك: إستسلم، تكيف. و لك أن تتحرك، لكن داخل سلاسل النظام، كائناً عجيباً ... أن لا تكون أنت، أنت. تنهض هذه النزعة المثلّية على ثلاثة أسس: الأول: هو الإستلاب الوظيفي: وهذا يجعل الكتابة تنطلق من مسلمات و أوليات و من هنا أن الكثرة الغالبة من الكتّاب العرب وظيفيون. الثاني: هو استلاب التبعية للنظام ... و لهذه الهيمنة أشكال عديدة، عملية و نظريّة. بين أبرز الأشكال العمليّة تأسيس مجالات خاصة. أمّا على الصعيد النظريّ، فإنّ النظام يقونن الثقافة ... الثالث: هو استلاب الكتّاب إزاء نفسه و دوره. أي خيانتته لمعنى الكتابة (شرطة النظام) (المصدر نفسه، ١٠١ و ١٠٢).

في حين إذا قارنّا هذه المعوقات مع الإنفتاح الذي حدث للمفكر الغربي في أوروبا نرى بوناً شاسعاً في أساليب التصرف مع المفكرين و أصحاب الرأي حيث ظهرت بين حريين العالميتين حركة سياسية كبيرة جداً في دول أوروبا و في امريكا، وظهرت القوة السياسية، و نشطت منظمات المجتمع المدني، هذا المجتمع كان بسيطاً في تركيبه لكن مع التطور الإنساني و مع ظهر التعددية السياسية حصلت حركة سياسية ضخمة، أصبحت منظمات المجتمع المدني لها سلطتها و لها حرّيتها و تقول ما تريد و احتضنت أحزاب متعددة و أحزاب تتصارع على السلطة، ظهرت الإنتخابات و لأجل ذلك اضطرت السلطة السياسية أن تطوّر نفسها لمواكبة هذا الإنفتاح الذي حدث في أرض الواقع عملياً في الأجواء العلمية والسياسية و غيرها.

٦. الثقافة والهوية والاستلاب الفكري

لو ألقينا نظرة على نوع القضايا التي تعجّ بها الساحة الثقافية العربية، فإن أول انطباع يتكوّن لدينا ينصبّ على الصيغة الإزدواجية التي تشدّد هذه القضايا، إذ لا يكاد يخلو منها مجال من مجالات البحث العلمي والثقافي عندنا ... إنه يدلّ على أنّ الثقافة العربية في حاجة إلى إعادة تأسيس، تأسيس يجعل قضايا هذه الثقافية تلتئم ضمن رؤية نقدية تنزع عنها طابعها الإشكالي، الطابع الذي لا يسمح بالتفكير (بوقربة، ١٩٩٣: ٥). إلا من خلال نافذة ضيقة. فالمجتمعات العربية يجب ضمن التفكير بالماضي الزاهر لاتبرح بالتفوق بل تفتتح على التطورات والمستجدات العلمية واضعة بعين الاعتبار أن الأمر لا يدعو للاستلاب أو للإنكفاء أو الإنكماش «فلقد قام أجدادنا بتأسيس علومهم، عندما اصطدموا بالنموذج اليوناني فأعادوا تقنين اللغة والشريعة، والأدب ومختلف المعارف التي كانت بحوزتهم، وفق الشروط التي تحفظ لهم كيأنهم وهويتهم وعلينا أن نقوم بالعمل نفسه إذا أردنا أن نحفظ ذواتنا من زحف النموذج الحضاري الأوروبي ... (المصدر نفسه: ٥٥). فحسب طراييشي، علينا بالتحديث إذ يراها «سيرورة، على مستوى التماهي المشروط و الجزئي والتدرجي، التغريب سلب للهوية وإبدال وإفقار إلى حد الإعدام والتحديث تطوير للهوية وإغناء وتفتيح للشخصية على تعدد لامتناه من الأبعاد (٢٠٠٠: ٤٢). فالهوية ليست حقيقة مجردة ثابتة دائمة صورية كما يظن الفلاسفة المثاليون، بل هي من صنع الأفراد و الشعوب، هوية تاريخية (حنفي، ٢٠١٢: ٥٠).

لامرأة في أن العلاقة التي نسجتها الأنظمة العربية مع مجتمعاتها تندرج تحت عنوان «عربي أصيل» ألا و هو الإستبداد بالمجتمع. أي الهيمنة والسيطرة على كل مناحي حياته، بدءاً من الماضي وصولاً إلى الفكر، إذ كانت تنشئ تحويله الى ما يمكن تسميته بمجتمع الصمت المحدّب، أم مجتمع الطاعة الأبوية في حضرة الرئيس أو الملك أو الأمير ... (الماريني، ٢٠١٥: ٥٥). وكل هذا ليس سوى كبتاً للهوية وتطويرها نحو الأفضل المنشود والذي يرافق تشريد مفكري المجتمع وقمع الحريات الشرعية الإنسانية.

وقد يتحول كبت الهوية هذه عن طريق السجن والإعتقال والتعذيب والملاحقة والمطاردة إلى ثورة مفاجئة، إذ تكمن الهوية ولكن لاتنعدم، فالهوية هي أصالة الفرد، تنعدم بإنعدامه. ولما كان الوجود باقياً، الفردي والجماعي، فإنّ الهوية هي الباقية. بل إنها

تشتدّ وتزداد وترفض ما سواها كما حدث عند الجماعات الإسلاميّة بعدما اعتُقلت وعُدّبت على مدى نصف قرن ثمّ خرجت أكثر تمسّكاً بالهويّة الإسلاميّة مكفّرة كل أنظمة الحكم التي عذبتها ليبرالية أو قوميّة أو اشتراكيّة أو ماركسيّة... و تتحول الهويّة المنظوية المنكمشة المتقلصة إلى الهويّة المنبسطة المنفرجة المتمددة. تتضخم الهويّة بحيث تغطي على الوجود ذاته (حنفي، ٢٠١٢: ٥٥). كما يقول كاتب و ناشط ياباني، داساكو أكيداً «الثورة العظيمة داخل فرد واحد فقط سوف تساعد في تغيير مصير أيّ مجتمع وعلاوة على ذلك سوف تساعد على إحداث تغيير في مصير البشرية» (الشقيفي الماريني، ٢٠١٥، ١٣).

و قد تنفجر الهوية ضد كل مظاهر الإستبداد السياسي والثقافي عن طريق الإستبعاد والتهميش وتزوير الإنتخابات كما حدث في الإنتخابات المصرية قبل الثورة، بل وتدمير الإنتخابات إذا ما نجحت الجماعة الإسلاميّة، جماعة الإنقاذ مثلاً في الجزائر، ونشوب حرب أهلية بينها و بين الجيش كلفت أكثر من مئة ألف قتيل. تنفجر الهوية ضد انتهاك الحقوق والإهانة بالضرب والتعذيب، فالهويّة هي الحارسة للوجود، والضامنة لبقائه (حنفي، ٢٠١٢: ٥٦). و للهوية علاقة وطيدة بالحرية، و كما تكون الهويّة نامية ومتطورة، إنّ الحرية ذات طابع غير مستقر و متنامي.

أما في المجتمع العربي تتراوح آليات تقييد الحريات بين تهديد العلماء، وفصلهم من عملهم بسبب إنتماءاتهم السياسية أو الإيديولوجيّة، وغيرها. وقد يصل التهديد إلى درجة إغتيال العلماء، كما حدث في العراق وليبيا عدة مرات... مع ذلك توجد تحدّيات آخر هو التراجع النسبي في دور الخطاب في توجيهه أو حسم الصراعات السياسية في العالم العربي، وذلك لصالح دور أكبر للقوى الصلبة، خاصة مع سيطرة أنظمة (شبه) عسكرية على مقاليد السلطة في بعض البلدان، وفرض قيود واسعة على الفضاءات العامة، وإستعادة أشكال متعددة من تقييد حرية التعبير. إن موت السياسة بسبب الإستبداد يؤدي بدوره إلى موت الخطاب السياسي بسبب فقدته لوظائفه الجوهرية؛ أعنى التفاوض على السلطة وإضفاء الشرعية عليها، والإحتفاظ بها. فالبنديّة لا الكلمة تصبح لغة التواصل. وعلى الرغم من أن الخطاب السياسي لا يتلاشى مطلقاً إن مجال تأثيره يتقلص إلى حدٍ مخيف (عبداللطيف، ٢٠١٥: ١٢٦).

حسب أدونيس يبدو أن من خواص «الفكر العربي الحديث»، البحث في رائحة الشيء، لا في الشيء ذاته. دائماً، عندما يتيسر لي أن أدخل في ماينتجه هذا الفكر، أتذكر قول الشاعر:

أبو حفص دخلتُ عليه يوماً فغداني براحة الطعام
(أدونيس، ١٩٩٣: ١١٦)

حسب ما يقترحه أدونيس «ليست المسألة في المجتمع العربي كما يبدو لي، أن نسيب الفكر، أو نخضعه لمعيار إيديولوجي، أو نؤدجه كلياً. المسألة هي، على العكس، أن نتيح للمفكر أن يمارس، بوصفه مواطناً، السياسة، بحرية، وفقاً لما تمليه قناعاته، إذا كنا حقاً على أن يشارك في حياة المجتمع مشاركة فعالة. الفكر هو، جوهرياً، نقد. حين تمنع النقد في المجتمع، بحجة أو بأخرى، لسبب أو آخر، فنحن نمنع الفكر. أنت بعبارة ثانية، لا تعرف كيف تكتشف الجميل في العمل والحياة، إلا إذا كنت قادراً على رؤية القبيح و نقده. ربما لهذا تبدو المعارضة في المجتمع العربي، حتى في أبسط درجاتها، كأنها معارضة للسلطة في أعلى مستوياتها (المصدر نفسه: ١٢٢-١٢٤).

٧. النتيجة

حسب دراستنا لجدلية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي يمكننا إستنتاج النقاط التالية:

- بالنسبة إلى أسباب التخلف و قهر الإنسان العربي في العصر الحديث، بإعتقادنا لا يعود أسباب هذا التحدي الخطير إلى نمو وتنامي الثقافة الغربية أو خلو الثقافة العربي الإسلامية من ميزات و آليات تناسب الواقع الجديد العصري بل يعود إلى أن السلطة في العالم العربي منعت تقليد الأظافر و لم تنزل تعرقل تكوين الخطابات العلمية-السياسية المنافسة التي تخالفها في كثير من شؤونها الداخلية والخارجية وتصرفاتها الإيديولوجية حيث أنها تعتبر «الأخر» تهديداً لكيانها وتقويضاً لمبادئها اللاشعرية في حين أنّ فسح المجال للآخر المنافس يتيح لها تقدير نفسها و تديرها ومساعدتها للحصول على الشرعية وإعادة التفكير فيما أخطأ و من ثمّ إصلاحها.
- والفكر هو نقد وإعادة بناء للمجتمع كما هو نظام به يتم إنتاج الثقافة والنسق الثقافي هو نظام الفكر ومايتضمنه من مناهج وأساليب وآليات وأدوات معرفية وأشكال ثقافية.

- اما بالنسبة لتعددية الفكر في الفكر العربي لم تنزل السلطة الحقيقية في البلدان العربية ليست سلطة الشعب وفقاً لمبادئ الديمقراطية بل هي سلطة لأقلية حزبية أو تحالف خطابي يسعى إلى تطبيق مبادئه ويدعو الجميع إلى التكيف والإنسجام مع الواقع المفروض السائد والخطاب المهيمن دون قيد أو شرط ...

- للهوية علاقة وطيدة بالحرية، و كما تكون الهوية نامية ومتطورة، إن الحرية ذات طابع غير مستقر و متنامٍ. الهوية العربية تعاني من مشاكل داخلية وخارجية صاعدة حكومياً ومؤسسياً و دولياً تتنافس على دفنها و تعمل على إضعافها و وأدها هيمنة ثقافية وخطابات لاشرعية في الغالب.

- اما بالنسبة للأصالة و المعاصرة يجب أن نأخذ - كما يقول بوقربة- من تراث الأقدمين ما نستطيع تطبيقه اليوم تطبيقاً علمياً، فيضاف إلى الطرائق الجديدة المستحدثة ... فإذا كان عند أسلافنا طريقة تفيدنا في معاشنا الراهن، أخذناها وكان ذلك هو الجانب الذي نُحْييه من التراث، وأما ما لا ينعف نفعاً عملياً تطبيقياً فهو الذي نتركه غير آسفين.

الهوامش:

١. ولد ديكارت في ٣١ مارس سنة ١٥٩٦ في لاهاي بتورين ليس بعيداً من بواتيه بفرنسا و توفي في عام ١٦٤٨ وفقاً لحياته على تقليد أظفار المتعصبين و كل متمزمت في الدين .
٢. طريف ان نعرف كان عصر ديكارت غنياً برجال التفكير في جميع فروع العلم و الفلسفة. و قد شاء القدر أن يكون غنياً أيضاً بأنصار الجمود و أعلام الرجعية.

المصادر

- ابن جني، عثمان بن جني (٢٠١٤)، الخصائص، محقق: عبد الحميد هنداوي، بيروت: دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون.
- أدونيس (٢٠٠٢)، الثابت و المتحول، الطبعة الثامنة، بيروت: دار الساقى.
- بوقربة، عبد المجيد، (١٩٩٣)، الحداثة والتراث، بيروت: دار الطليعة.
- تقي اصفهاني، حسين (١٩٢٧)، رينية ديكارت، العصور، المجلد الأول، لندن: دار المريخ للنشر، العدد ٤، صص ٣١٧-٣١٠.
- حجازي، مصطفى (٢٠٠٥)، التخلف الاجتماعي، الطبعة التاسعة، بيروت: المركز الثقافي العربي.

- حنفي، حسنين حسن (٢٠٠٢)، التراث و التجديد، الطبعة الخامسة، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر و التوزيع.
- حنفي حسنين، حسن (٢٠١٢)، الهوية، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة.
- الشقيفي الماريني، ندى (٢٠١٥)، الربيع العربي، الأفق الأسود، بيروت: باحث للدراسات الفلسطينية والإستراتيجية.
- طرابيشي، جورج (٢٠٠٠)، من النهضة إلى الردة، تمزقات الثقافة العربية في عصر العولمة، بيروت: دار الساقى.
- عبداللطيف، عماد (٢٠١٥)، «البلاغة و تحليل الخطاب»، الأردن: دار كنوز المعرفة.
- عياشى، منذر (٢٠٠٢)، الأسلوبية و تحليل الخطاب، حلب: مركز الإنماء الحضاري.
- كون، حسن (٢٠١٥)، «الخطاب التواصلي من الدلالات إلى التداوليات و السيميائيات»، جيل الدراسات الأدبية والفكرية، العام الثاني، العدد ١١، صص ١٧٠-١٥٣.
- ناعوس، بن يحيى (٢٠١٣)، تحليل الخطاب في ضوء لسانيات النص، بإشراف: محمد ملباني، دراسة تطبيقية في سورة البقرة، أطروحة الدكتوراه، جامعة وهران.

References:

- Abdollahatif, E (2015). "Rhetoric and Discourse Analyses". Jordan: Knowledge Treasures publication. [In Arabic].
- Adonis (2002). Al_Sabet va Al-Motahavel. (Alxabea Alsamenate). Beirut: Al-Saghi Publishers. [In Arabic].
- Alshaghifi Al-maryni, N (2015). Arab Spring. Black Horizon. Lebanon: Palestinian and Strategic Studies. [In Arabic].
- Boghrabet, A (1993). Tradition and Modernity. Beirut: Al-Taliea Publication. [In Arabic].
- Eiashi, M (2002). Methodology and Discourse Analyses. Aleppo: Center for Civilization. [In Arabic].
- Hanafi Hosseinin, H (2002). Tradition and Modernity .Vol.5. Beirut: University Institution for Studies, Publishing and Distribution. [In Arabic].
- Hanafi Hosseinin, H (2012). Identity. Cairo: Supreme Council for Culture. [In Arabic].
- Hejazi, M (2005). Social Underdevelopment. 4th Ed. Lebanon: Arab Cultural Center. [In Arabic].
- Ibn jinni, O (2014) . Ibn jinni. Alkhasaes. Reasearcher: Abdolhamid Hendavi. Beirut: Scientific Library. Publications of Mohammed Ali Baydoun. [In Arabic].
- Kon, H (2015). Communicative Discourse From Semantics to Pragmatics and Semiotics. Generation of literature and Intellectual Studies. Vol.11. No.4. Pp.153-170. [In Arabic].
- Naeos, I (2013). Discourse Analysis Based on Text Linguistics. Supervisor: Mohammad Leliani. Applied Study in Surat Al – Baqarah. PhD Thesis. University of Vahran. [In Arabic].
- Taghi Esfehani, H (1927). Rinit. Dicart. Al-osour.vol1. No.4. Pp.317-310. london: Al Merikh Publishing. [In Arabic].
- Tarabishi, j (2000). From Rebirth to Apostasy, the Ruptures of Arab Culture in the Age of Globalization. Beirut: Al-saghi Publishers. [In Arabic].