الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة بليدة 02- لونيسي علي

كلية الآداب واللغات

قسم اللغة العربية وآدابها

مقاربات في الهيرمينوطيقا الغربيّة والممارسات النّقدية العربية في التّأويل وإشكالاته بين النّظري والتطبيقي _علي حرب أنموذجا_

أطـروحة مقدمة لنيل درجـــة الدكـتوراه في: الدّراســـات الأدبيـــة

تخـصص: الأدب والمنـاهج المعاصـرة

إعداد الطالبة:

زروقي فاطمة الزّهراء

إشراف الدكتـور:

أ.د قرطي خليفة

السنـــة الجامعيـــة: 2022/2021م

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة بليدة 02- لونيسي علي

كلية الآداب واللغات

قسم اللغة العربية وآدابها

مقاربات في الهيرمينوطيقا الغربيّة والممارسات النّقدية العربية في التّأويل وإشكالاته بين النّظري والتطبيقي _علي حرب أنموذجا_

أطـــروحة مقـــدمة لنيـل درجـة الدكـتوراه في: الدّراســـات الأدبيـــــــة

تخصص: الأدب والمنـــاهج المعاصـرة

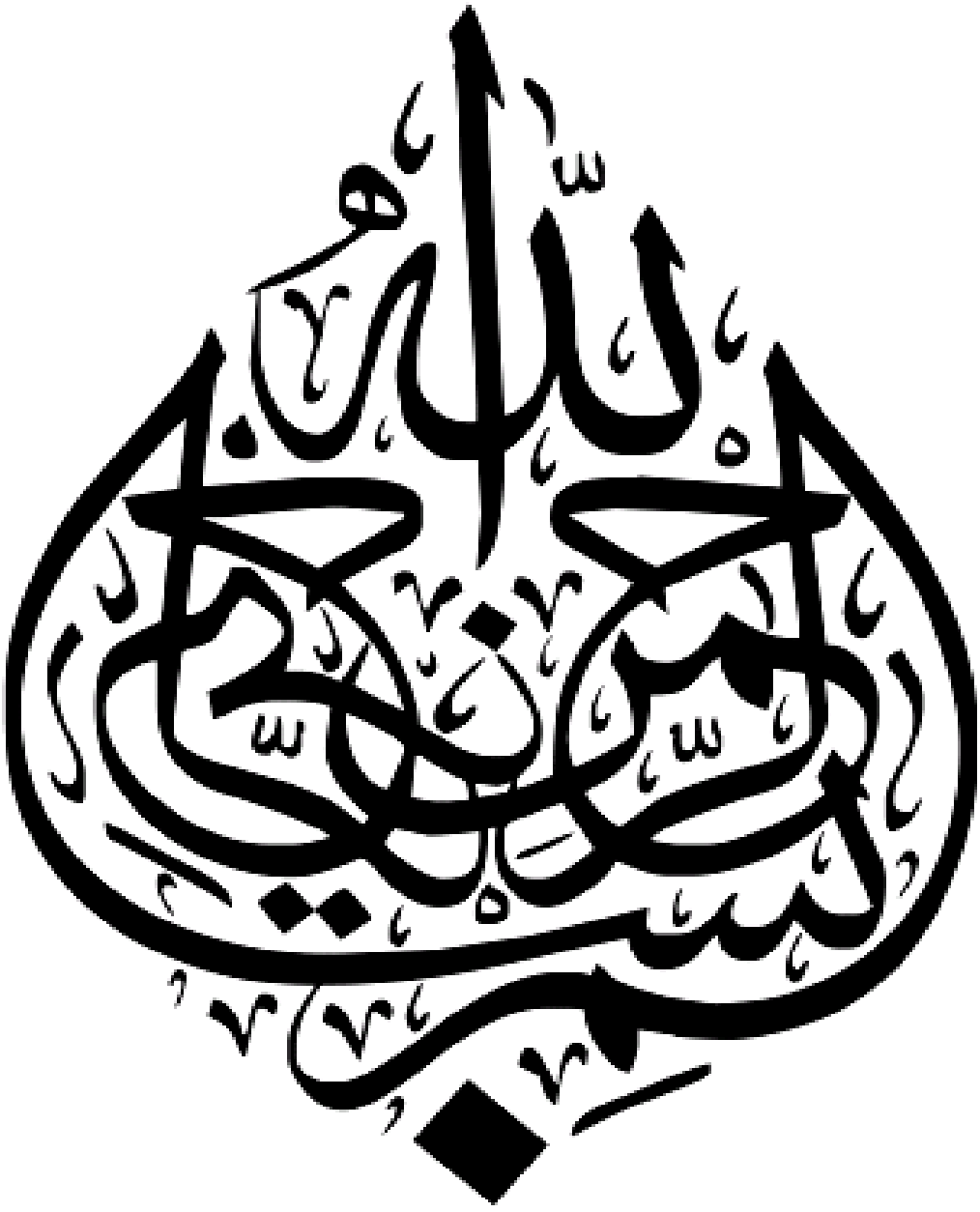
إعداد الطالبة:

زروقي فاطمة الزّهراء

أمام اللّجنة المشكلة من:

اللقب والإسم	الرتبة	الجامعة الأصلية	الصّفة
عبد الله شطّاح	أستاذ التعليم العالي	البليدة (02)	رئيسا
خليفة قرطي	أستاذ التعليم العالي	البليدة (02)	مشرفا ومقرّرا
وحيد بن بوعزيز	أستاذ التعليم العالي	الجزائر(02)	ممتحنا
علال سنقوقة	أستاذ التعليم العالي	الجزائر (02)	ممتحنا
سليمة مدلفاف	أستاذ محاضر (أ)	البليدة (02)	ممتحنا
علي محجوب	أستاذ محاضر (أ)	البليدة (02)	ممتحنا

السنـــة الجامعيـــة: 2022/2021م



﴿وَكَذَٰلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ﴾ يوسف -٦-

﴿ ذَٰلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا﴾ الكهف -٨٢-

﴿ هُوَ الَّذِيَ أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاء الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاء تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُوْلُواْ الأَلْبَابِ﴾ آل عمران-٧-

إهداء

أهدي هذا العمل إلى والديّ الكريمين، إقرارا بفضلهما وعرفانا وامتنانا لجميلهما

إلى إخوتي، وأخواتي

إلى حراس الوجود

إلى الذين يؤرقهم السؤال

إلى الذين لا يطمئنون إلى الأوثان والأصنام

إلى الذّوات في المعابد تمارس طقوس المعرفة

إلى فلاسفة كلّ العصور...

إلى المفكرين...

إلى بروميثيوس رسالة أمام بوابة الأسطورة.

شكر وتقدير

﴿رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَىٰ وَالِدَيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضَاهُ وَأَدْخِلْنِي بِرَحْمَتِكَ فِي عِبَادِكَ الصَّالِحِينَ﴾

سورة النّمل الآية 19

أتقدّم بجزيل الشّكر والعرفان للأب الرّوحي أستاذي الفاضل المشرف: خليفة قرطي الذي لازمني بدعمه وتوجيهه وإرشاده لي طيلة ست سنوات إشرافا، ولم يبخل عليّ بالنّصائح والتّصويبات، وكذا أشكر أستاذي المساعد: محمد خريصي، وجميع أساتذة قسم الأدب العربي، وكل أعضاء لجنة المناقشة الموقرين، وكل من ساعدني في مهمتي البحثيّة.

مـــقـــــدّمـــــــــــــــة

بات من المُسلمِ به أنّنا في دائرة عيش مُحاطة بالأثير التأويلي المنتشر في جميع وجهات الإمتداد اللانهائي للوجود؛ إنّنا بذلك كائنات تأويليّة تحيا في كون تأويلي، وجميع المعالم فيه متواشجة، سواء اللاهوتي في الإرتباط بالروحانيات، أو الإبستيمي، المنهجي، الجمالي، لتغدو بذلك مجموع المفاهيم؛ كالحقيقة، المطلق، الذات، الأخلاق، القوة، وغيرها في أن تكون ذات هيولى تأويلية.

واستتباعا لحلقات الفكر الإنساني على مستوى المحور الكرونولوجي بدأت ومضة التفكير في اللغة التي يحملها النّص المقدس المرسل من الإله، من هنا بدأت رحلة الكائن التأويلي مع اللغة كوسيط ينقل محمول الرّسالة السماوية، ثم توسعت دائرة الإنشغال التأويلي لتخرج من أسوار المعابد والكنائس وتدخل في كل ما هو محيط بنا من قيم وتعبيرات؛ كالأدب والفنون، وهذا ما كانت مشاريع الهيرمينوطيقا تسعى إلى تحليله وإدخاله دائرة الإهتمام الإنساني والفكري، حيث سجلت إنعطافات عدة؛ قدّمت قراءات خصبة في فهم كوسمولوجية الوقائع المحتجبة والمتجلية، وإذ ما تم الأخذ بالإفتراض القائم على فكرة تناظرية العالم مع النّص؛ حيث يُعتَبر العالم كمقابل للتشكيل النّصي، يغدو التأويل وفق هذه التناظرية المفعِّل الكاشف عن القيم والعلامات التي يحتويها الوجود، فينبثق انبلاج العالم فيصيغة تأويلية تقذف به خارج روتينية الإشكال الفلسفي الذي مَوضَع العالم في التّصور المحصور في ثنائية الشكل والمادة (الهيولى)، ليتمركز العالم داخل التحليل الوجودي والتأويلي في مجاوزة للميتافيزيقا التي نعتت العالم بصفة الوهمية.

إنّ مقاد القول بأنّ العالم يتخذ شاكلة تأويلية هو إقرار بأنّه نظام علاماتي كاللغة؛ ممّا يحيل على أنّه نسق تخضع له مجموع البِنيات لتحقيق أنموذج في وضعية منتظمة، لا وحدات متناثرة منتجة كاووس تتيه فيه الدّلالة؛ فالعالم بوصفه تشفيرا يستدعي استراتيجية قرائية تهدف إلى

إقامة حوارية مع العلامات وتفتح ممرات لتؤسس فسحة يُمارَس فيها التفاعل الخبراتي بين العلامات والذات القارئة. إنّ التّتبع التاريخي للمساق التأويلي وفهم الإرث الذّي خلّفه الأنساب التأويليّون يمتد إلى آفاق غائية ضاربة في مداها البعيد إلى تحقيق فلسفةِ فهم مرتوية ذات طابع كلّي وشمولي يؤسس لتاريخيّة أنطولوجية، معرفية وإيتيقية، فالهيرمينوطيقا في مهامها الأصلاني وإنوجادها الأوّلاني المتمثل في نشأتها التي أولدتها الضرورة الدّينية ارتبط بمباحث التفسير والتأويل، لتعمل بعد ذلك على تحيين استلهام الفكر القدسي من الدائرة اللاهوتية وتشكل قوّة تعْبُر بها المسارالنّقدي والتفكير الفلسفي بالرّجوع إلى الخطوط التأسيسيّة للنّصوص الدّينية في كثافة مَعينِها، لتقديم قراءة في تاريخية الأحداث وشريط الأزمنة ومَحورة الإستجابات للرّسالة الألهية في تأويليّة ضمن فلسفة الدّين أو فلسفة المقدّس، في مسعى يزيح فكرة مركزية الحضور والتّجذير الأوّلاني–الأصل– للولوج في التأويلات لا الوقائع لتتيح هذه المسألة انبثاق فكر جديد في فلك الدّين وإعطاء تأويل جديد للنّص الدّيني.

لقد اتخذت الهيرمينوطيقا بعدا حداثيّا شكّل مسارا جديدا لها، كفكر فلسفي عبّر عن التّصورات التي مثلت الخطوط الأساسية الكبرى للركب المعرفي، من شلايرماخر إلى المنطلق التاريخي لدلتاي في تشييد صرح إبستمولوجي للعلوم الإنسانية، ومع هيدغر تبلور مفهوم الفهم معه ليكون ذا طابع تقويمي؛ أي مقوّما للدّزاين في الكون، ومرورا بغادامير الذي أحدث انعطافة حاسمة في الهيرمينوطيقا، لتشهد بعد ذلك مرحلة نقدية معاصرة مع بارث وفوكو وريكور ودريدا.

لطالما تُرَد إشكالات المعرفة والفكر إلى تعطّلِ وتعلُّق التّفلسف، ولكن مع الهيرمينوطيقا نشهد مرحلة استدراكيّة يَستأنف فيها التّفلسف نشاطه في تلازم يجمع كلاّ من الهيرمينوطيقا والتّفلسف في فضاء تعايشي للتجربة الحياتيّة؛ فهذا الإستئناف لا يُحدِث قطيعة إبستيميّة مع

الماضي كما لا يحجب رؤية الحاضر في منظور إستشرافي تطلّعي، إنّ التأويل كمعرفة نشطة في الفلسفة جعلت منه نمطا للتفكير، وهذا ما كان مع هيدغر، حيث ارتأت المعرفة التأويلية إلى اللغة كنمط للوجود يفرّد التجربة الإنسانية، حيث ينعت هيدغر اللغة بأنّها بيت الوجود، ومن ثمّة توسعت دائرة الحظوة التأويلية في توجهاتها؛ الإبستيمية، الأنطولوجية، الإيتيقية، البراغماتية.

هذه المشهدية التي تُطرح في جدولتها الأبحاث الهيرمينوطيقية ساهمت في النظريات الأدبية والمناهج النقدية وإحداث تحوّلات عميقة على مستوى التنظير والإجراء، إذ لم تتوقف بالإكتفاء عند حد الأنموذج البنيوي لتدخل في ثورة زعزعت أركان البنيوية في مستنداتها الفلسفية والمعرفية، في شكل انعطافة حاسمة لتعلن تمرحل آخر متجاوز للبنيوية، حيث لم يكن النقد في الخطاب العربي بعيدا عن هذه الإنتقالات المناهجية والنقدية بفعل التثاقف والترجمة في تمهيد يفتح الأفق أمام وتيرة المنجز العربي وإشكالاته، ليدخل في دينامية مقارباتية جديدة للنّص أسهمت في تطوير المفاهيم وتوسيع التّصورات المجاوزة للتقاليد الكلاسيكية؛ هذا التجاوز لم يكن يسيرا وطبيعة العقلية والثقافة العربية الإسلامية وثوابتها، لكن الشاغل النّصي حفّز على الدخول في هذه المغامرة للوقوف على حقيقة النّص وسيرورة قراءته التاريخية في بلورة منهجية وقرائية، تضطلع بضرورة الوعي المنهجي والنقدي والإبستيمي لتفتح تبويبات المُساءلة التي تخترق الإعتقاد بالإنتقاد لتحليل معطيات تدعي الصّحة والمطلقية، فالانتقاد يتسم بروح التّعددية في إيمان يرى العالم لانهائي وأكبر من أن يُختزل في معتقد أزلي، فالتأويلية هي نظرية معرفية تبشر بقراءات جديدة.

فوِفق مستندِ الممرات التي تفتحها التأويلية تناولنا مدوّنة نقدية عربية للمفكر اللبناني علي حرب المهتم بالإنشغال في الفلسفة النّقدية، حيث كان المحمول النّقدي في أعماله هو المهندس للفضاء المفاهيمي لنصوصه الفكرية، كما يشغل تموقعات الإعمال الفكري كفعل التّفلسف الممارس

الذي يخلق نوعا من التّجدد للمعنى والملهم في حدّ ذاته للنّقد؛ لأنّ النّقد تتراءى تجذراته في توزيع ملازم لسيرورة الفكر، ولا يقدّم نفسه كجسم أو كتلة تتموضع في هيئة موجدة لمبتدءات التفكير؛ وإنّما هذا المعتمد المنهجي الذي يجعلنا نبحث عنه ونتعقّب أثره المفاعيلي ليس في منحى المرافعة وإثبات الأفكار المتبناة فقط، وإنّما أيضا التّملص منها حينما يُخلص إلى هشاشتها أو بطلان إقراراتها.

إنّ هذا التعالق النّقدي الفلسفي يسمح بخلق إبستيمات جديدة ومنح تشخيص للوضعيات المعاينة سواء الخطابات أو الوقائع لتأسيس وعي فكري عبر مراجعات نقدية للعقل العربي والذّهنية السائدة لرفع الوصايات الوثوقية التي تعتم مجال الرؤية المعاصرة المحايثة لترسانة التّحولات التي تمس جميع البنيات، ولهذا فإنّ المنطق الوصائي وضع تقليدي يستدعي إلى منطق آخر مجاوز.

لقد تمّ في هذا البحث ترصد الإستمدادات التأويليّة العربية للهيرمينوطيقا الغربية، وإبراز الإستفادة المعرفية من هذا البراديغم في تعقب كرونولوجي وتحوّلي على مستوى الفضاء المقارباتي الذي يقع في تماس مع جميع المباحث المعرفية، وإنصاتات الهيرمينوطيقا إلى ضرورة تأويل النّص الدّيني وتحقيق الفهم، وإصغاءاتها للواقع وتبايناته، وكذا اعتمادها على إعادة قراءة المسلمات والمفاهيم ووضعها في وسط تخصيبي مجدّد ومناقش لموضعة المحدّدات، وكذا فتح هذه المجالات على أفق استشرافية تعالج أزمات العقل الذي مركز النّص القرآني في الثّقافة العربية الإسلامية التي توجب الرؤية إليه أنّه كيان يولّد المعنى.

تقف التأويليات على ركيزة الإنتهاج الفهمي فلا تجزئ الخطابات إلى ما يدخل في حظوة ممارستها وإلى ما يتم إهماله، وإنّما تهتم بجميع الظواهر، فتسلك في مقاربتها على معتمد الفهم

معتبرة أنّ كل من القول والفعل مقتضى للممارسة وذلك لطبيعة العلاقة التي تربط بنية كل منهما في مجموع حامل للدّلالات والخصيصات المولّدة للمعنى.

يحتاج التأويل إلى التّخلص من الذّهنية النّمطية الإقصائية التي ترفض دخول مباحث معرفية إلى حظوة اشتغالها بالإنغلاق على نفسها، وتعوز فهم النّص بالشّرح والتّفسير، إلاّ أنّ في عقر هذا الإيعاز التفسيري يطرح المشكل التأويلي الذي تمّ تقديمه بدءا في دائرة المقترح الذي عُوِين لفهم النّص من منطلق قائم على أولانيّة القصد في النّص، لأنّ كل من الشّرح والتفسير يرتبطان بمقتضى ينتج مجموع افتراضات تستند على التقاليد الثّقافية والمذاهب الفكرية التي تؤطر بدورها عمليّة الفهم.

إنّ الأشواط التي قطعها البراديغم الهيرمينوطيقي على امتداد المسار الفكري الإنساني، وطبيعة تحوّلاته التي لا تكرّس لنمذجة أحادية، بل تعدو في خلق موازي بموجب تذبذبات الفكر والإغداقات التساؤلية، والمساءلات المعرفية والوجودية، أثبت بموجب هذه الدّينامية فاعلية قدرته على زعزعة طمأنينة الدّلالة، وخلخلة العقل العربي لفضح المصادرات التي يروّجها، ويعتق النّص الدّيني من أصفاد المعنى المؤدلج من طرف الكنيسة، لتخرج معاني جديدة عبر الفعل التأويلي المعلن عن ثيمات الإختلاف، وبوادر التعايش المشترك في إنسانية لا تخالف نظامية الكون.

على ضوء هذا ارتأى بحثنا إلى تناول الخطاب الفكري والنقدي للمفكر اللبناني (علي حرب)، الذي قدّم قراءاته التأويليّة للبنية الثقافية العربية الإسلاميّة في بلورة مناهجية تعمد إلى: التفسير، التأويل، واستراتيجية التفكيك، على نحو مؤسس لمقاربة في الهيرمينوطيقا التفكيكية، حيث عمد إلى فحص منطوقات الخطاب ونقدها للتّعرف عمّا تعلنه وتصرّح به قولا، وعمّا تقوله بالكشف وعمّا تسكت عنه، ممّا أتاح له هذا التوظيف النقدي والمناهجي تقديم قراءة للوضع العربي في

مجريات الأحداث، بداية بالحدث الدّيني، والأحداث المتولّدة التي أفرزت أزمات، صراعات، حروب أهلية، نتيجة مبايعة لمعنى معيّن للنّص الدّيني، إنّ علي حرب يقرأ الواقع العربي من منطلق نقد النّقد، هذه الرؤية النقدية كانت توسّلا في قراءة مشاريع العقل العربي المعاصر، وهذا هو الأمر الذي وجّهنا إلى الخوض في غمار هذا المبحث المعرفي في صياغة عنوان على النحو التالي:

مقاربات في الهيرمينوطيقا الغربيّة والممارسات النّقدية العربية في التّأويل وإشكالاته بين النّظري والتطبيقي _علي حرب أنموذجا_

إنّ ميلاد التأويل كمشروع شهدته الفلسفة الغربية بعد مخاض معرفي، وكفلسفة تمارس فعل الترونس للمعنى عبر فضاءات متعددة في تعالق كوني تخلقه دينامية التّرحال المستمر على امتداد الأثير الوجودي، قائم على حميمية جامعة له مع اللغة، ليعتق رقاب المعاني من محروسة الفكر التطابقي، قد تم الإعتراف بطبيعة الرّابط الآيوني بين اللغة والتأويل على نحو يسعى إلى فتح أبواب الإجتهاد والتّجديد وفك مغاليق الفهم، وتأسيس وعي تاريخي للنّصوص، وعي يقاوم وينشئ سرديته الأنطولوجية المتحرّرة من البراثن اللاهوتي، والإكليروس العقدي، ومن هذا المنطلق يطرح البحث إشكاليته المركزية التي تتفرّع عنها إشكاليات تابعة: ماهي الإمتدادات الإبستيميّة للمقاربة الهيرمينوطيقية الغربية في الممارسة التأويلية العربية؟، هل الهيرمينوطيقا هي خلاص النّص المقدّس من التفسيرات الاحتكارية البراغماتية أم العكس؟، هل يمكن وضع ترسيمة لحدود التجربة التأويليّة؟، ماهي المؤشرات الكاشفة التي تتيح الفصل التمييزي بين التأويل الصحيح والفاسد؟، ماهي مؤهلات التأويل التي مكّنته من إرساء الرؤية المعيارية والتّشريع القيمي؟، ماهي الأروقة والمسارات الجديدة للهيرمينوطيقا– التأويلية– ؟، ما هي السندات التأويلية التي قامت عليها القراءات التأويلية لبنية الثقافة العربية الإسلامية عند علي حرب، هل كانت قراءات تأويلية أم تآولية؟.

لا يخفى أنّ المقاربة التأويلية هي اقتضاء أوجبته ضرورة النّظر العلمي والإطار التداولي البراغماتي، وهذا عائد إلى مدى أهمية التأويل كمشروع ينهض من أجل إنتاج معرفة تأويلية تقوم بقراءة وظيفية، وتعمل على استيعاب رؤئ الإنسان المعاصر ومنظوراته في مجال التأويليات، وكشف مغاليق المعنى عبر تصريفه إلى ما يحتمله، واستنباط الأحكام النّصوصية بإعمال عقلي وطابع اجتهادي لا يكرّس لإستبدادية البنية التفاضلية التي تنخر كجرثومة خبيثة تُسقِط مناعة النّصوص وتفرز ما يعيث الفساد على أرض الواقع، ولهذا أرى أنّ الموضوع على قدر كبير من الأهمية التي تمنحه الأولوية لتصدُر المناقشة، والوقوف عند مسألة التأويل في المطارحات القرائية المعاصرة والحداثية في الثقافة العربية الإسلامية، وكذا من أجل تبيان المدى الذي يؤهل التأويل كواحد من الإنتقاءات المنهجية التي لجأ إليها الخطاب النقدي للخروج من مأزقية الأوضاع الراهنة وحل معضلات الفكر العربي والإسلامي، واستنادا عليه يهدف البحث إلى:

التّعرف على التأويليات في محورها المرجعي، وتبلورها كبراديغم يوسّع فضاء الفُهوم وتمثلاته للنّصوص والواقع في هيئة يصورها الإستحداث التأويلي على مستوى المنظور والمنجز العملي؛ فمن منحى يستلهم مسالك وآليات قرائية ونقدية كاشفة عن محتجبات الخطاب أو النّص وتجديد معناه، من خلال العدّة المفاهيمية والآلية التي تمثّل موتيفات تفعيلية للممارسة الإجرائية على المدونات والخطابات والنصوص والواقع، ومن منحى آخر يعطي تصوّرات جديدة ويفتح الفضاء لإمكانات جديدة في قراءة المنجز التأويلي السابق في ارتباطات النّص الدّيني بالواقع.

هذه المشاغل التي يفتحها التأويل كانت مأذونات لإهتمام النقاد والمفكرين العرب، ليجد التأويل بذلك توظيفاته في المدونات النقدية العربية في اشتغال جريئ يموضع النّص القرآني والنّصوص الأخرى على مشرحة قرائية نقدية، وفي التحديد التطرقي لما يقع في تحاورية من جهة الموضوع

المتناول للمتن النقدي والفكري لعلي حرب، نجد هناك دراسات قد تناولت: "علي حرب الإتجاه التفكيكي" وهي عنونة لمقالة شريف طوطاو ضمن موسوعة الأبحاث الفلسفية العربية المعاصرة: تحولات الخطاب من الجمود التاريخي إلى مآزق الثقافة والأيديولوجيا، وكذا"التفكيك في الخطاب النقدي العربي المعاصر لعلي حرب" للطالبة مديحة دبابي وهي أطروحة دكتوراه علوم، ومقالات لمجموعة باحثين أشرف عليها الدكتور محمد شوقي الزّين جمعت في كتاب " قراءات في فكر وفلسفة علي حرب النقد الحقيقة والتأويل"، ونورد ما يرتبط بموضوع التأويل:

نورة بوحنّاش حيث تطرّقت في مقال لها معنون بـ "علي حرب: التأويل والأصول المفتوحة" في الخلوص إلى أنّ ممارسة علي حرب التأويلية لم تكن إلاّ ارتهان برهان الخلاصة الهيرمينوطيقية كما حصلها الفكر الغربي، ولم يكن التأويل ومناهجه حاجة حيوية تنزع من الأصل الأزمة المعرفية والحضارية التي يحياها العربي على مستوى الوعي والواقع، وبهذا فهو لم يتمكن من تثبيت آلياته المفهوميّة والمنهجية لأجل تجديد فاعل.

كما كانت هناك دراسة لعبد القادر بودومة في عنونة تتناول: علي حرب ومغامرات النّقد من النّقد إلى نقد النقد ضمن مجلة مقدّمات، خلص فيها إلى أنّ منطق نقد النقد والذي هو المنطق التّحويلي يتحدث عن نوع من التّحرر واستقلال بين الكاتب وما يكتبه، حيث لا يصبح للكاتب وجود داخل النّص، وإنّ ما يفتحه نقد النّقد من إمكان الوجود المضاعف للكائن يجعله ينفتح على النّص ويبدع من خلاله نصوصا أخرى، كما يقتنص نقاط ضعف علي حرب في نقد النّص وممارسته لنقد النقد على نحو لا يعمق القراءة النّقدية للمشاريع.

أمّا ماجد بن حمد العلوي لقد سلّط الضوء على المسعى الذي تهدف إليه استراتيجيات الحمل على غير الظاهر، أي دراسة النّصوص على أساس يتّخذ من الباطن آلية لفهم معاني

النّصوص الشّرعية وإيرادات قصديتها، حيث تتخذ هذه الإستراتيجيات مبدأ الشّكيّة مُنطلقا لها، في اعتقاد أنّ اللغة ذات توصيف مخاتل ومتحجب ومضلل أيضا، وهذا ما يورده علي حرب في متونه الفكريـة، ومايقابلـه التيـار الأصـولي الـذي يـرى أن المقصـدية تصـدر دون تحريفـات ومخـاتلات وتضليلات.

في حين محمد أحمد البنكي في كتابه دريدا عربيّا (قراءة التفكيك في الفكر النقدي العربي)، يقارب فكر علي حرب من زاوية الإستراتيجية التفكيكية، ويصفها بأنّها اختراق للحدود، فهي تصنف في المقاربات ما بعد الحداثية، أمّا التأويل عند علي حرب هو "فسحة كلامية" يضيف طابعا من الإتساع الدّلالي ويحمل قابليّة ازدهار صراع التأويلات داخل عصمته.

كما أنّ محمد بوعزة في مقاله الموسوم بـ:نقد النّص بين التفكيك والتأويل (قراءة في مشروع علي حرب) يعرض من خلال هذه الدراسة فحصا لفاعلية الإستراتيجية التفكيكية التي يضطلع بها علي حرب في قراءته للمشاريع الفلسفية العربية في الخطاب المعاصر، في خلوص يمد للمعرفة النقدية إمكانات معرفية تخلخل وحدة النّصوص وتُظهر منطق التوتر داخلها.

من خلال هذا الإستعراض للدراسات السابقة نشير إلى أنّ البحث عمد إلى هذا المتكأ المعرفي كبنية مسبقة لإستثمار الرؤية التي تتقاطع معها رؤية بحثنا، في شكل مضايفة تتنامى بعدها رؤى استطلاعية أخرى تعمّق جهود البحث التأويلي، وهذا ما تم التركيز عليه في مقاربتي لمتن علي حرب؛ وذلك عبر الإنطلاق من النّص ونقده، ومعرفة العُدّة المفاهيمية التي توسل بها علي حرب في قراءته لبنية الثقافة العربية والتي اقتنصناها بفطنة حيث هناك استناد إلى فلسفة نيتشه، دولوز، فوكو، ودريدا، كما رصدنا الإحداثيات المنطقية التي يشتغل فيها الخطاب ويؤسس لعقلانيات راديكالية تؤطرها مذهبيات وآراء تتحكم في سيرورة الوضع المعاش. فعبر التأويل يتم إطلاق

الإنتعاشة النّصوصية لإعطاء كثافة مفهومية تصب في فتح إمكانات جديدة بعيدا عن داعشية المعنى والحقيقة، وهذا هو مركز مسعى البحث حيث يتحول النّص من اللغة إلى الميدان التطبيقي في شكل تمثُّل إنتقالي من هيرمينوطيقا النّص إلى هيرمينوطيقا البراكسيس، إلى هيرمينوطيقا الحياة.

إنّ هذا الإهتداء إلى الممر الرواقي في قراءة منجز علي حرب النقدي والفكري، وإحداث هذه الإنعطافة في قراءة مشروع علي حرب التي تمايزت عن الدّراسات السابقة لم تكن لتُترجم على هذه الشاكلة دون ترسيمة تحدّد التبويبات والمداخل لقراءة متن علي حرب، بإستعانة توفيقية اعتدّ بها بحثنا ليكشف عن النّظامية التي يستقر عليها خطاب علي حرب، والتي تلتقط تركيبات خطابه وبناه الداخلية ومجموع التّحولات التي رافقت منحاه المعرفي، التي أدخلت مفهومية مقارباتية تمثلت في الهيرمينوطيقا التفكيكية لتمنح متن علي حرب موقعة نقدية وخطابية جديدة، تكشف عن مآزق النّصوص وميكانيزمات اللامعقول النشطة في تعتيمات الخطاب المسؤولة عن تأزم الأوضاع، وعلى ضوء ذلك ارتكز اشتغال بحثنا على خطة تتكوّن من أربعة فصول، يستفتح فيها كل فصل بتمهيد ويختم بصفوة قول في محاولة تسعى إلى تقديم نطاقات جديدة في قراءتنا لمشروع علي حرب.

الفصل الأول: **الهيرمينوطيقا: الميلاد التأسيسي والترونس البراديغمي**

تم التّطرق في هذا الفصل إلى جينالوجيا مصطلح الهيرمينوطيقا وانبثاقه المفاهيمي في تتبع للمصطلح في منحاه الإبستيمي، الذي تمثّل في المبتدإ الدّيني اللاهوتي المرتبط بالرّسالة الدّينية وتلقيها وترجمتها وتفسيرها، وكذا رصدنا تحوّلات المصطلح الكرونولوجية من الدائرة الدّينية إلى الرومانسية إلى الأنطولوجية إلى الأدبية إلى الفلسفة النقدية، التي شكلت انعطافات حاسمة في مشهدية الفكر المعاصر، هذا على مستوى التربة الغربية، أمّا على مستوى الثقافة العربية الإسلامية

رصدنا مفهوم التأويل في جذريته اللغوية واشتغاله المتجاوز للمعنى الحرفي الظاهر إلى بنية النّص الباطنية.

أمّا الفصل الثاني: **التأويلية: الآيونات العلائقية والتقاطعات الإبستيمية**

خُصّص هذا الفصل لتلك التحاقلات المعرفية التي تفتح شراكة قرائية بحثية تُعيد رسم خارطة التفكير وفق منظورات جديدة تستند إلى روابط فلسفية ومعرفية يقوم عليها البراديغم التأويلي الناتج عن تلك التقاطعات الإحداثية؛ التي تمثّل محاور التقاء مع التأويل، إذ عُرج إلى الحديث عن تبلور المقولة الفلسفية "موت الإله" إلى تسويغ نقدي يمركز دور القارئ في إنتاج المعنى وتحقيق الفهم، وتناول مسألة الفيلولوجيا من منظور يتجاوز التّصور الكلاسيكي المحصور في دراسة اللغات تاريخيّا بالعودة الأصولية إلى مساق تأويلي يعمّق التأصيل القيمي لثيمة الإختلاف، وتعدّد القراءات وهذا ما أتاحه التفكيك عبر سلسلة المدلولات اللانهائية، والسيمياء عبر السيميوزيس، وكذا الحديث عن فكرة التكرار في السّيمولاكر النّصي لإنتاج نوع من المحاكاة الإبداعية، والتطرق إلى مسألة الإستعارة المنتجة لإبدالات وجودية مؤطرة للفهم وإدراك العالم.

بينما الفصل الثالث: **الخطاب النقدي لعلي حرب والمنافذ القرائية**

تم فيه مَوضعة خطاب علي حرب ضمن النقدية القرائية وجدولة الإنشغال الفكري، في عرض قرّبنا من المدار المعرفي ومحاوره، بِدءا بالمسالك المعرفية والمنهجية في قراءة علي حرب القائمة على ثلاثية التّعاضد الإستراتيجي (التفسير، التأويل، التفكيك) في قراءة العقل العربي وبنية الثقافة العربية الإسلامية التي تؤطرها مركزية مقولة النّص- الدّيني- ، وطبيعة البنية الإحتكامية للمنطق الدياليكتيكي بين الظاهر/ الباطن التي تؤول في الغالب وفق سياسة تأويلية تهندسها أُطر تنحرف بمعنى النّص لتلوّث غائيته عبر الإنتقال من النّص إلى منطقة التداول وهي الواقع، هذه التأويلية

التي تدّعي إمتلاك الحقيقة والمعنى المتعالي هي من صنعت التّطرف الدّيني والعنف في أبشع صوره.

وانتقالا إلى الفصل الرابع: **العقل التأويلي العربي: مقاربات في المنظومات الإبستيمية ومداراته** اقتضت فيه أطروحة العقل التأويلي التطرق إلى العقل العربي ومرجعياته ضمن مساءلات إبستيمية ترتبط بسؤال التأصيل والإنكباب على إشكالية التأويل في منحاها المعرفي والمنهجي، وذلك بعرض قراءات حداثية ومعاصرة للنّص القرآني عبر مداخل منهجية استوفت أوّلا نزع القداسة عن هذا النّص القرآني ورفع الوصاية عنه كما يدعو إلى ذلك علي حرب؛ هذه الوصاية التي يمارسها الفكر الأصولي منتجا لدوغمائيات تحول بين النّص والواقع المعيشي، نحو تحديث الفكر الإسلامي وتجديد الخطاب الدّيني في استبصار عميق لسلطة الموروث،ودعوة التجديد للأصول لخلق وعي هيرمينوطيقي ينتج براديغما حياتية لا تكرس لمنطق أحادي أو تغلب أحد أطراف منطق الثنائيات.

و**خاتمة** تضمّنت أغلب النتائج المتوصل إليها من خلال قراءة مشروع علي حرب النقدي في منظوره التأويلي لبنية الثقافة العربية، عبر مكاشفات للامعقول في خطاب العقل، وحفريات في خطاب الحقيقة لإبراز الوهم والدكتاتورية التي يحملها؛ هذه المكاشفات اتكأت على عُدّة مفاهيمية وآليات قرائية سمحت لعلي حرب أن يقارِب مناهجيّا العقل العربي الإسلامي وراهنية الوضع الوجودي، وعلى اعتبار التوصّلات البحثية في مجالنا نسبية، تعدّ النقاط التي خَلُص لها بحثنا فاتحة لطرح إستشكالات أخرى.

لقد أخذت الدّراسة البحثية طابعا قائما على التّعاضد المنهجي والتطويع المناهجي الذي هيأت فيه هذه القوامة المنهجية أقلمة لمقاربة الموضوع الذي اشتغلت فيه؛ فمن ناحية توسلت بالمنهج الجينالوجي لتتبع المسار الكرونولوجي للهيرمينوطيقا ورحلة الترونس التي شهدتها من الإهتمام

باللاهوتي إلى الأدبي إلى المعرفي إلى الوجودي، كذا رصد مفهوم التأويل في الثّقافة العربية في انتقال من الإرتباط بالنّص إلى الواقع، وتتبع المفهمة الإبداليّة التي أملتها السياقات الموجدة والمفاهيم، أمّا المنهج الأركيولوجي كان الأنسب للتنقيب المعمّق في الفكر الهيرمينوطيقي والفينومينولوجي والأنطولوجي للفكر الغربي وبنية الثّقافة العربية الإسلاميّة، وكذا التّوسل بالمنهج التحليلي القائم على أضلع؛ التفسير، النقد، الإستنباط وهذا ما أملته ضرورة طبيعة الإشكالات التي يطرحها التأويل ومضانه، والمسائل المتعلقة بالنّص وتصنيفاته وسياقاته.

إنّ الإشتغال الفكري والنّقدي لعلي حرب يتسم باللاّممانعة المنهجية في تطبيق مفاهيم أنظم معرفيّة مختلفة في أفق استيعابي للمقاربات الغربيّة، فلقد اتّسمت الكثير من المشاريع والمقاربات النّقدية المعاصرة بنوع من التّهجين النّقدي الذي يتضح في قضيّة التّركيب المنهجي، فغدا من الضّروري عند معظم المشتغلين في ساحة الفكر والنّقد الإعتماد على استعاضة عبر تعدّدية لحوصلة رؤى جديدة وانبثاقات آفاقيّة ذات عطاء.

لقد كانت مسيرة هذا البحث الأكاديمي متكئة على مجموع من المصادر والمراجع التي كانت أساسا في بناء هرمية الطرح المعرفي، حيث تمّ رجوعي إلى كتب المفكر علي حرب الذي يشغل مجال مقاربتي وعينة اشتغالي: التأويل والحقيقة (قراءات تأويلية في الثقافة العربية)، الممنوع والممتنع (نقد الذات المفكرة)، نقد النّص، هكذا أقرأ مابعد التفكيك، نقد الحقيقة.

وكذا إصدارات مؤمنون بلاحدود للدراسات والأبحاث، الإزاحة والإحتمال (صفائح نقدية في الفلسفة الغربية)، تأويلات وتفكيكات (فصول في الفكر الغربي المعاصر) لمحمد شوقي الزّين، الحقيقة والمنهج، معرفة المعروف (تحوّلات التأويلية من شلايرماخر إلى دلتاي) لفتحي إنقزّو،

مقدمة في الهيرمينوطيقا لدافيد جاسير، فهم الفهم مدخل إلى الهيرمينوطيقا (نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامر) لعادل مصطفى.

لقد كانت هذه المراجع معونة فكرية لسد الشروخات الناجمة أحيانا عن إفلاتات لعناصر معيّنة في مباحث الفلسفة، اعترضتني في سيرورة إنجازي للبحث، كذا قدّمت إضاءات معرفية لعتمات زوايا فلسفية ومنهجية جعلت الطرح يربط بين حلقات الفلسفات واقتناص الإستقاءات الفكرية العربيّة للمعين الفلسفي الغربي.

إنّ الإستناد على جملة المصادر والمراجع لم تحل بيني وبين الوقوع في مواجهة العديد من العراقيل والصعوبات التي فرضتها طبيعة الموضوع الفلسفي وإشكالية المنجز البحثي المطروحة؛ لأنّ الموضوع الذي تم الإشتغال عليه تطلب أرضية فلسفية خصبة، إلى جانب تحليل الظواهر المتواجدة في عمق الدّراسة والتي استلزمت أسلوبا ولغة فلسفية بمعيّة توجّب البعد النقدي في الطرح التدريجي لبناء هرمية المقاربة التأويلية، أيضا الإصطدام بحائط اللغة الألمانية فتعذّر عني قراءة مصادر نيتشه، هيدغر، هوسرل، ولكن حاولت قراءة مراجع فرنسية وأنجليزية، وكذا الإعتماد على التّرجمات الرّصينة في دائرة الهيرمينوطيقا الغربية، ومن الصعوبات التي اعترضتني أيضا الوقوع في فجوات معرفية، ولسدّها توجب العودة إلى بدايات تمرحل النّظريات في أساسها، والرّجوع إلى المستندات الفلسفية والإتجاهات الفكرية، وتتبع المصطلحات وبلورة استعمالها في مناقشة الطرح الهيرمينوطيقي، وكذا رصد توظيفها في الخطاب الفكري لعلي حرب الذي واجهنا فيه صعوبة أحيانا في مواطن لا يتم وضع تقريضات تهميشية تضيء أكثر الفكرة التي يتحدّث عنها، فأسلوبه سهل ممتنع، كما تعذّر على البحث الإلمام بجميع القضايا التي تناولها علي حرب والإكتفاء بالمحاور التي تخدم إشكالية البحث في فضاء المقاربة التأويلية؛ لأنّ كل فكرة تتناسل منها أفكار أخرى،

وبهذا لا يبقى البحث متقيّدا بمجال التّخصص فقط، إلى جانب ذلك إنّ الخوض في غمار هذا الميدان يوجس بداية تخوفا يحدث استوقافا عن الكتابة لمدّة يرجعها المستخلص الفلسفي الناتج عن القراءة للإنطلاق من جديد، وأخذا باعتبار أنّ البحث الأكاديمي مرهون بمدّة زمنيّة، فالخوض في كل فكرة أو محور من القضايا يشكّل في حدّ ذاتها معضلة وإشكالية فكرية تطرح في جدولة المطارحات وتستدعي تبويبات بحثية لعرضها وتحليلها ونقدها.

لا يسعني في الختام إلاّ أن أتقدّم بجزيل الشّكر وعظيم التقدير بكل ما تحمله الأبجدية إلى أستاذي الفاضل مشرفي: أ. د خليفة قرطي، الأب المعرفي، الذي وافق على موضوعي والإشراف عليه، فقدّم لي مجموعا من التصويبات والتوجيهات المؤطرة لبحثي الأكاديمي، كذا دعمه لي من جانب التّحفيز ومشاركتي في منحة التّربص من أجل تعميق الرؤية البحثية في مجال التأويليّات، وتحقيق الإستفادة المعرفية، وما خصّني به من رعاية علميّة وتواضع كبير ينقل فيه عدوى الإصرار العلمي، وكذا فالشكر موصول إلى جميع أساتذتي إكراما، وأخصّ بالذّكر أ: محمد خريصي الذي كان الأستاذ المستقبل لي في جامعة محمد الخامس كلية الآداب والعلوم الإنسانية- الرّباط-، وأشكر الأستاذين الكريمين من فريق مختبر التأويليات بتطوان بحفاوة استقبالهما ومناقشتهما موضوعي: أ.د: محمد الحيرش، أ.د: عبد الرحيم جيران، كما أشكر أستاذتي القديرة: أ.د سليمة مدلفاف رئيسة مشروع: الآداب والمناهج المعاصرة التي لازمتنا طيلة فترة تكويننا، وأشكر جميع أساتذة فرقة التكوين وأساتذة قسم اللغة العربية وآدابها، وجميع الأساتذة الذين زادوا في محصلتنا العلمية من خلال تقديم النّدوات والملتقيات الطارحة لأفكار نقدية وبنائية ومناهجية، والشكر موصول للأساتذة الأفاضل والموقرين أعضاء لجنة المناقشة الذين أتشرّف بقراءتهم لبحثي التأويلي.

الباحثة: فاطمة الزهراء زروقي

الفصل الأول: الهيرمينوطيــقا: الميــلاد التأسيسي والترونس البراديغمي

أوّلا: الهيرمينوطيقا: رحلة المصطلح وكرونولوجيته التاريخية

ثانيا: الهيرمينوطيقا المعاصرة

الفصل الأول: الهيرمينوطيقا: الميلاد التأسيسي والترونس البراديغمي

تمهيد

تُشكل نشأة النّص تاريخا في حدّ ذاته يُعلن ميلادَ كائن يحمِل ملامحا ورؤى، ويتعلّق بفضاءات زمانية ومكانية، له أبعاده: دينية، سياسية، ثقافية، إجتماعية، فهو حمولة تمارس شرعيتها الأنطولوجية بتدعيم يؤسسه المنطق الدياليكتيكي الثاوي في ماهية النّص (المعنى/ اللامعنى، الحضور/ الغياب، المطلق/ النسبي)، واستنادا على هذا الإعتبار نتساءل: هل للنّص معنى وثني نمجّد قداسته، أم سنشهد بوليفونيا نصوصية داخل النّص الواحد تقود إلى تخوم أو تعدد دلالي؟. إنّ الحديث عن طبيعة النّص تم تناولها في دائرة الفهم والإدراك والتأويل، ومن ثمة بدأت جَدْولة النص كمركز للدراسات الهيرمينوطيقة، فهو الأساس الإنوجادي للهيرمينوطيقا، إذن ماهي الهيرمينوطيقا؟، وماهو المسار الكرونولوجي للمصطلح؟، وهل يمكن أن نطلق على الهيرمينوطيقا بأنّها براديغم؟.

أوّلا: الهيرمينوطيقا: جينالوجيا المصطلح وكرونولوجيته التاريخية

1.الهيرمينوطيقا والميلاد الإغريقي

نتوجه بداية بتتبع مصطلح الهيرمينوطيقا* في منحاه اللغوي ثم ننتقل إلى المفهوم الإصطلاحي، من النشأة ترصُّدا لحركية مصطلح الهيرمينوطيقا، وتنقله كرحلة تاريخية مشبّعة في

* بفعل الترونس نلحظ مزاحمات في ترجمة المصطلح هيرمينوطيقا، حيث تم تعريب هيرمينوطيقا كمقابل عربي، وتنوعت الترجمات فمنه من استخدم كلمة "التأويلية"، علم التأويل، نظرية التأوّل، أو نظرية التفسير، أو علم

التربة الغربية، ونتطرق بالذكر أنّ المصطلح يضعنا في مزاحمات لتقابلات دلالية؛ أي مفاهيم موازية تبدو أحيانا كذلك وأحيانا أخرى متداخلة كالتفسير، الترجمة، التِلاوة والشرح، وغالبا ما يترجم بالتأويل.

تأتي كلمة هيرمينوطيقا من الفعل اليوناني" Hermeneuein ويعني يُفسّر، والإسم Hermeneia، ويعني تفسير؛ ويبدو أن كليهما يتعلق لغويا بالإله هرمس Hermes* رسول آلهة

التفسير، أو الفسّارة وهو مانحته مُشير باسيل عون في كتابه: الفسارة الفلسفية: بحث في تاريخ علم التفسير الفلسفي الغربي، المكتبة الفلسفية، بيروت–دار دمشق، ط: 2004، ويرى أن ارتباط اختيار لفظة فسارة تبرز الحاجة في مسايرة الرّكب التطوري في العلوم الإنسانية، وأن هذا النحت يدخل ضمن فكرة التجديد كرهان لإحياء لغتنا العربية، وبذلك تحمل الفسارة" معنى الهيرمينوطيقا، أي معنى النظر في أصول الشّرح أو الإستيضاح، أو التفسير أو التأويل" ص09–10، ومن الذين يستخدمون التأويلية مثال ذلك حسن ناظم وعلى حاكم صالح في ترجمتهما لكتاب: الحقيقة والمنهج (الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية) لهانز جورج غادامير، وممن استخدم مصطلح علم التفسير، ما أورده وجيه أسعد في ترجمة كتاب بول ريكور: في التفسير: محاولة في فرويد، وبذلك على اعتبار الترجمة فن فإن الدقة المنهجية لن تكون مطلقة، وكما يستخدم ناصر حامد أبو زيد الهيرمينوطيقا كتعريب لـ l'herméneutique، وما أوردناه هنا في الترجمات للمصطلح هي ترجمات ترتبط بجانب محدد من الممارسة التأويلية، وهذا حصر واقتصار للهيرمينوطيقا في زاوية من زوايا اهتماماتها ودلالاتها، يؤول إلى إسقاط جوانب أخرى من حمولة المصطلح؛ لأن الهيرمينوطيقا لا تشغل حيّز التأويل فقط لنطلق عليها التأويلية ولا تعنى بالتفسير فقط لنطلق عليها علم التفسير أو الفسارة، ولا بالفهم فقط لتسمى فهم الفهم أو فن الفهم، ومن هذا المنظور يجب أن تراعي الترجمة أبعاد المصطلح لتفادي الوقوع في سيولة المصطلح.

* هرمس: وقد أطلقت عليه عدة تسميات منها هرمس مثلث النّعمة، ولقد نال اسمه حظوة في التاريخ اليوناني وهناك من اعتبره نبيّ، وما ورد عنه في الكتابات العربية وبالضبط في كتاب تاريخ للمعروف باليعقوبي أنّه: " كانت ملوك اليونانيين ومن ملك بعدهم من اليوم مختلفة فطائفة منهم على دين الصابئين وكانو يسمون الحنفاء وهم الذين يقرون ويعترفون بخالق ويزعمون انّ لهم نبيا مثل أوراني وعابيديمون، وهرمس وهو مثلث النعمة ويقال أنّه إدريس وهو أوّل من خط بالقلم وعلّم علم النّجوم ويقولون في الخالق جلّ وعزّ على قول هرمس أما أن بعقل الله فعسر وأن ينطق به فلا يمكن وأنّ الله علّة العلل المكون للعالم جملة واحدة ". (أحمد بن أبي يعقوب : تاريخ، ج1، دط–دت، ص166).

الأولمب"[1]، ممّا يعني أنّ الهيرمينوطيقا هي تفسير يرتبط بالجانب الدّيني إنطلاقا من الرّسالة، وفكرة الوحي والتوصيل يعني الدّلالية الهرمسية، فالمصطلح قديم "بدأ استخدامه في دوائر الدّراسات اللاهوتية ليشير إلى مجموعة القواعد والمعايير التي يجب أن يتّبعها المفسر لفهم النّص الديني (الكتاب المقدس)، والهرمنيوطيقا – بهذا المعنى– تختلف عن التفسير الذي يشير إليه مصطلح Exegesis، على اعتبار أن هذا الأخير يشير إلى التفسير نفسه في تفاصيله التطبيقية بينما يشير المصطلح الأول إلى "نظرية التفسير"[2]، ومن هنا نسجل أنّ للمصطلح مفهوما عمليا يُعنى بإرساء قواعد تضبط النّص المقدس لقراءة مشروعة، ويعود تداول هذا المعنى للهيرمينوطيقا على السلم التاريخي "إلى عام 1654م، ومازال مستمرا حتى اليوم خاصة في الأوساط البروتستانتية"[3]، ومن التعريفات التي تحدد الحيثيات المفارقة عن التفسير أنها "نظرية تفسير الكتاب المقدس؛ تتميز الهيرمينوطيقا Hermeneutics عن التفسير Exegesis بأنها منهج هذا التفسير وأصوله وأحكامه، فإذا كان التفسير وقفا على الشرح أو التعليق الفعلي، فإن الهيرمينوطيقا هي قواعد هذا التفسير أو مناهجه أو النظرية التي تحكمه"[4]، وفي موضع من "كتابات الفيلسوف أفلاطون وصف الشعراء بأنّهم "مفسري الله"، وفي الأسطورة اليونانية، كان "هرمس" رسول الآلهة يتميز بسرعته ورشاقته، كان عمله هو أن ينقل إلى الناس في الأرض رسائل وأسرار آلهة أوليمبوس Olympus، كان هرمس قادرا بنعله ذي الأجنحة على تجسير الفجوة بين الإلهي والعالم البشري،

[1]– عادل مصطفى: فهم الفهم مدخل إلى الهيرمينوطيقا (نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامر)، رؤية للنشر، القاهرة، ط1: 2007، ص24.

[2]– نصر حامد أبو زيد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط7: 2005، ص13.

[3]– المرجع نفسه، ص13.

[4]– المرجع السابق، ص68.

ويصوغ بكلمات مفهومة ذلك الغموض القابع وراء القدرة البشرية على التعبير"[1]، في هذه النقطة نلحظ أنّ هناك رحلة انتقال رسالة من عالم السّماء إلى الأرض في إتجاه عمودي من الأعلى إلى الأسفل، من الإله إلى الرسول إلى البشر ليليه توزيع أفقي بعد ذلك، ممّا يجعل التباين بين فضاءات متباينة في طبيعتها؛ العالم الماورائي وعالم الإصطفاء، وعالم البشر هذا يدلي بطبيعة الحال إلى أنّ الرّسالة في شِفرتها ملغمة، مبهمة في نظر البشر، وهذا يخلق فجوة لا تُسد إلاّ عبر صياغة الرّسالة في قالب لغوي خال من الدوغمائية التي تولدها الطبيعة الوجودية، فيكون الرسول في هذا المقام موضع المترجم.

هذا الإنتقال اللغوي المتمثل في الخطاب أو الرّسالة الإلهية من الإله إلى الرسول، ومن ثمة إلى البشر يدفعنا للسؤال: هل حمولة المعنى وكثافته تبقى محافظة على أصلانيتها في الصياغة التي ينمذجها الرّسول أو المترجم؟، هل الرسول يترجم رسالة الآلهة أم يفسرها؟، يستدعي هذا السؤال إجابة تعقد مقارنة بين التفسير والترجمة في محاولة توضيح الخطوط العريضة لكل من المفهومين، ففي قضية الترجمة "حيثما تكون الترجمة ضرورية فلابد من الأخذ بعين الإعتبار الفجوة القائمة بين روح الكلمات الأصلية وإعادة إنتاجها، إنها الفجوة التي لا يمكن أبدا ردمها تماما"[2]، في ظل هذه الممارسة يبرز جانب سلطوي إذ "تحاول إحدى اللغتين دائما أن تؤسس نفسها على الأخرى كوسيط للفهم"[3]، ممّا يولد انحرافا في مسار المعنى الحقيقي.

---

[1]– دايفيد جاسير: مقدمة في الهيرمينوطيقا، تر: وجيه قانصو، منشورات الإختلاف، الجزائر، ط1: 1428هـ/2007م، ص21

[2]– جورج هانس غادمير: الحقيقة والمنهج (الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية)، تر: حسن ناظم، علي حاكم صالح، مراجعة: جورج كتوره، دار أوبا، طرابلس، ط1: 2007، ص506.

[3]– المرجع نفسه، ص506.

أ. التأويل عند الإغريق:

يشكّل المنهج مركز تباين للنظريات الفلسفية والعلمية؛ لأنّه يمثّل المدخل الإجرائي الذي يحاول أن يقدّم صوغا تحليليّا لتفسير الكون والمدارات المحيطة به في صورة تتسم بالكليّة، فهو محل محفز لإستقطاب التّصورات الذهنية والأساس النّظري، الذي يخلص بمجموع من المفاهيم التي تكون لها ركائز إبستيمية وقاعدة مصدرية للمعرفة تنطلق من العقل الخالص والواقع المحسوس، وعلى هذا النحو كانت الهيرمينوطيقا هي طريقة، فن الفهم أو منهج تأويلي له مفاهيمه في تفسير النّص اللاهوتي.

* عند أفلاطون

لقد عُرِف أفلاطون بنظريته المتمثلة في الموطن الذي تستقر فيه النماذج الأزلية المتعالية (عالم المُثل)، والذي اعتبر الشعر في جمهوريته الفاضلة أنّه فن محاكاة للطبيعة في صورة يشوبها الإبهام عن المثال الكمالي؛ فهي بذلك صورة غير مكتملة؛ ناقصة عن المِثال الأسمى، حيث اعتبر "الشعر رمزيّا خفيّا، لقد كان أفلاطون يلجأ في كل محاوراته إلى الأساطير والمجازات والقَصص الرّمزي ليعبّر عن أفكاره، ممّا أدى إلى اعتبار الشعر ستارا لِمَعان متصوّفة خفيّة"[1]، لها تقاليدها التي تسمو بالعشق إلى الإرتقاء من الجسد إلى الرّوح لتكون فكرة الحُلولية مع الإله، إذن إنّ توارد المُثل الرمزية هي تفريعات من الإشتقاق الأفلاطوني، فقد ورد " في محاورة أيون Ion لأفلاطون نجد أيون ذلك المؤول الشاب يتلو هومر، ويقوم من خلال تجويده والتلاعب بطبقات صوته بتأويل الشاعر الكبير والتعبير عنه بل وتفسير دقائق معانيه، ويوصل إلى

[1]– مجدي وهبه، كامل المهندس: معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، مكتبة لبنان، بيروت– لبنان، ط2: 1984م، ص55.

المستمعين أكثر ممّا يدركه أو يفهمه، وأيون بذلك يصبح شأنه شأن هرمس، حاملا رسالة هوم"[1]، يرى أفلاطون أنّ فعل التِّلاوة الذي تنظِمه المشافهة خصب في طبيعته هذه، لوصفها بأنّها تأويل يحمل قوّة تفوق محمولات تَحوّلها إلى كتابة، ممّا جعل محاورات أفلاطون ذات إضفاءات رمزية عُرفت بتأويلات مجازية أحدثت نفسا عميقا في تاريخ الفلسفة الإغريقية وفي مباحث التأويل النشطة، فهو يتطرق إلى مفهومين لهما ارتباط بالشعر وهما: الإلهام والوحي؛ "فإنّ ما يوحي به الصوت الأسطوري لربّة الفن إلى الكاتبليس الصور والأفكار أو الأبيات الشعرية، بل هو منطق الرّموز الكبير، فالأشكال الفارغة هي التي تمكن من الكلام والإنجاز"[2]، إنّ النّصوص المشبعة بالرّموز هي التي يشتهيها الفعل التأويلي، إذ يقع التمايز بين المدلول الظاهري والباطني، بين الكشف والإضمار في تحديد إبراز إشكالية الإيحاء التي تمتلكها السمة الأسطورية والمجازية وتحويلها إلى سمة فلسفية عقلية خالصة.

* عند أرسطو

يرِد التأويل عند أرسطو بمعنى "القول" to say" أو الإعلان "Announce"، فهو يشير إلى عملية العقل في الإدلاء ببيانات لها علاقة بحقيقة أو زيف شيء ما، فالتأويل في هذا المعنى هو العملية الأساسية للعقل في صياغة حكم حقيقي على شيء ما؛ صلاة، أمر، سؤال، أو وكيل الجملة التِّلاوية والتي ليست بيانا وفق أرسطو ولكنّها مشتقة من بيان"[3]، إذ تتموقع في شكل ثانوي

---

[1]– عادل مصطفى: فهم الفهم مدخل إلى الهيرمينوطيقا (نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامر)، ص36.

[2]– فانسان جوف: الأدب عند رولان بارث، تر: عبد الرحمان بوعلي، دار الحوار، سوريا، ط1: 2004، ص29.

[3]– Richard E.Palmer: Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer, Northwestern University Studies in phenomenology and existential philosophy Press, 1969, P.21.

للجملة، التي وفق مقامات معينة يكون لها تطابق مع مواقف يُنظر فيها إلى العقل بأنّه بيان في الأصل؛ فهذا التعريف يطرد كلاّ من البلاغة والشعر خارج دائرة التأويل؛ لأنّ كلايهما يعملان على تحريك السامع عبر النطق الذي يصوغ البيانات- المنطوقة- وليس عبر "عملية التفكير من معروف بأشياء غير معروفة...والإقرار ببيانات فيها حقيقة أو زيف، يجعل النطق إذن ليس منطقا ولا بلاغة ولا شاعرية؛ بل هو كذلك أكثر جوهرية، إنّه نطق الحقيقة أو الكذب"[1]، وهذا ما يُثمر به التأويل إذ يتجاوز عملية الفهم للأشياء البسيطة إلى الصفقات التي تحتوي على سلسلة من العمليات الضِّمنية من تكوين القول.

*** النّص ومنزِلة المفارقة**

يتأتى في مسار النّص رحلة انتقالية مفارقة، وهذا ما يؤكده غادامير* في قضية أصول قدسيّة اللفظ " أنّ ما يعلن عنه هرمس ليس مجرّد تبليغ، إنّما هو تفسير للأوامر الإلهية يتحقق على شاكلة ترجمة إلى لغة النّاس وأفهامهم، إنّ الأثر الخاص للتأويلية يتمثل أساسا في نقل مجموع دلالي Sinnzusammenhahg من عالم آخر إلى عالم صاحب الشأن"[2]، يتضافر التفسير وفعل

---

[1] -Richard E.Palmer: Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer, P.21.

* جورج هانس غادمير Gadamer Hans Georg: فيلسوف ألماني معاصر (1900-2002)، تطرق في متناوله الرئيسي (الحقيقة والمنهج) 1920م، إلى مشكلة تجربة الحقيقة خارج مضمار العلم، ويرى أنّ الفن يتيح للإنسان إمكانية إختبار الحقيقة، قد ميّز بين الوعي الجمالي والوعي التاريخي، ويرى أنّ الوجود مطابق للغة، والفلسفة أنطولوجيا تفسيرية، من مؤلفاته: مشكلة الوعي التاريخي، غوته والفلسفة. جورج طرابيشي: معجم الفلاسفة (الفلاسفة- المناطقة- المتكلمون اللاهوتيون- المتصوفون)، دار الطليعة، بيروت- لبنان، ط3: 2006م، ص 423.

[2]- جورج غوسدورف: أصول التأويلية ، تر: فتحي إنقزو، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، المملكة المغربية، الرباط، ط1: 2018م، ص42-43.

الترجمة لإعطاء صورة تتمثل في ذهن الناس ليقرّ الفهم لديهم، هذه سيرورة دلالية تنتقل من عوالم مختلفة عبر واسطة وهو الرّسول الذي يقف بين منزلتين متباينتين.

كما يجدر بنا أيضا الإشارة إلى أن الهرمينوطيقا تعرّف أيضا أنّها فن، وهو التعريف الذي أورده الألماني جورج هانز غادمير؛ فالهيرمينوطيقا " فنّ التأويل" تدل قبل كل شيء على ممارسة فكرية دليلها الآلية أو الفن، وهو ما يستحضره تشكيل اللفظ الذي يدل على التقنية"[1]، للمصطلح محموله الدلاليّ وهو عبارة عن نظرية في التأويل تعمد على ممارسات ذات طابع تفسيري، تُرجمي، كما يعرّفها غادامير في مفهومه لها أنها لها دلالة فن التأويل وترجمة الكتاب المقدس في علم اللاهوت (الثيولوجيا)، حيث كانت مرتبطة بالفيلولوجيا (فقه اللغة)، المنهج الفقهي اللغوي.

كما نوجه الإضاءة إلى ما أهتم به الشكلانيون الرّوس حيث مركزوا دراستهم على النماذج باعتبارها روابطا رمزية تتموقع في المحور المجازي للغة، ويشير فراي هنا إلى التراث التفسيري المسيحي للكتاب المقدس، والذي ركز في بدايته، كما في أعمال القديس أوغسطين القرن 4م، على الدّمج الرمزي أو النموذجي للعهدين القديم والجديد بإثبات أنّ العهد القديم بأحداثه وأشخاصه كان تهيئة لأحداث لعهد الجديد وأشخاصه آدم نموذج type سابق وتحضيري لعيسى وهكذا، ذلك المنهج التفسيري، الذي يعرف بالتفسير التيبولوجي typology؛ أي الذي يقوم على تفسير أحداث وأشخاص الإنجيل بوصفها نماذج سبق التنبؤ بها والتهيئة لها في التوراة يشكل منهجا نموذجيّا[2]؛ إنّ نقد فراي يعتمد على المعتقد الديني والنزعة العلمانية معتبرا النماذج هي وحدات معرفية، وبذلك

[1]– نقلا عن نصر حامد أبو زيد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص61.

[2]– عبد الوهاب المسيري: إشكالية التّحيز رؤية معرفية ودعوة للإجتهاد (محوريى مشكلة المصطلح الأدب والنقد)، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط3: 1418هـ/1998م، ص187.

ترتبط الهيرمينوطيقا بمجموع من الممارسات الفاعلية للتأويل، إذ يصف موريس وايلز التفسير المسيحي ليوحنّا بأنّه " تناغم حدسيّا مع الفهم"[1]، فاعلية تجمع كلاّ من الحدس، الفهم، والإدراك.

ففي المسار التتبعي لتاريخ نشأة المصطلح، بداية كانت الهيرمينوطيقا في فضاء تفسير النّصوص المقدسة والمد إلى فهم هذه الكتابات، وهو ما ذهب إليه شلايرماخر*، في موجة انتقال من دائرة الدّين إلى الأدب إلى مجالات العلوم الإنسانية، "وراح يعارض الكاثوليكية والقبّالة*، ويؤكد على ضرورة التخلي عن الطرائق المقبولة والمعتمدة في تأويل النّصوص المقدسة، وأن تعمم عى هذه الأخيرة مناهج التأويل المطبقة على النصوص الدينية (المقدسة)، في نظره كتابات كتبها بشر

---

[1]– ميشال نجم: المسيحي القديم للكتاب المقدس العهد الجديد4، الإنجيل كما دوّنه يوحنّا، منشورات جامعة البلمند، (دت–دط)، ص17.

* شلايرماخر فريديريك Schleiermacher Friedrich: لاهوتي رومانسي ألماني (1863–1768)، من مؤلفاته: الإيمان المسيحي طبقا لمبادىء الكنيسة الأنجيلية (1822)، الجدل (1836)، الأخلاق الفلسفية ، دروس في علم الجمال، يمثل فكر شلايرماخر شكل من الأشكال المتطرفة للإتجاه اللاعقلاني الذي لا يقبل انفصالا عن المأثور اللوثري، واللاعقلانية عنده ليست إرثا مدرسيا بل كانت تمثل التعبير العفوي عن طبيعة صوفية حانية، سعى إلى تحرير جذري للعاطفة الدينية، في منظوره هناك تنافيا مطلقا بين الدين والعقل، فالعقل يهيمن على الحياة العملية على نظام المتناهي، بينما الدين يتفتح على العكس من ذلك في اللامتناهي وهو المملكة الطاهرة للقلب المنعتق من كل منظور أرضي، ينتهي شلايرماخر إلى فوضوية دينية شاملة تقوّض صرح الأديان الوضعية على نحو مماثل من الجذرية لما فعله هيغل، فإن له دور في تاريخ اللاهوت". جورج طرابيشي: معجم الفلاسفة (الفلاسفة– المناطقة– المتكلمون اللاهوتيون– المتصوفون)، ص396–397.

* القبّالة وتعرف بالقبّالانية أيضا بالأنجليزية Kabala : في العبرية هي التقليد الموروث أو المقبول، وتطلق على التأويل الخفي للتوراة، وهي خليط من الفلسفة والتّصوف والسّحر ولها معنيان: القبّالة كتاب فلسفي قديم يلخص تعاليم الدّيانة الشعبية لبني إسرائيل منذ نشأتهم، وهي مذهب من أهم مسائلها: سرية التعاليم والقول بالإله يتجلى إدراكه لذاته في صدور الموجودات عنه، ومن نتائجها أن الإنسان هو العالم الأصغر وهو صورة مطابقة للعالم الأكبر. جميل صليبا: المعجم الفلسفي، مج2، دار الكتاب العالمي، بيروت، لبنان، ط: 1414هـ/1994م، ص 183.

من أجل البشر"[1]، ولذلك دعى بانفتاح الممارسة الهيرمينوطيقية، بحيث نلمس حيثِية مفارقة في استعارة المصطلح من أصوله الإغريقية وتوظيفها في المسار الدّيني كما شهد هذا النّقل الإصطلاحي للمعنى شيئا جديدا يتسم برؤية وممارسة نقدية، أي انتقالية من الفهم إلى النقد وهنا تبرز مركزية الذّات المتلقية.

2.التأويل في جدولة الدّيانات السّماوية

يمثل المبحث الدّيني الرحم الذي انبثقت منه مناهج تفسير النّص الدّيني في محاولات لتعميق الفهم في مقاطعه، وكلماته وتركيباته، لتكون هناك تخريجات نصوصية للألفاظ والمعاني التي يحتويها، وذلك من منطلق ترصيفه الحرفي إلى الوصول لمعانيه المبطنة الخفية، وهذا ما عُرفت به تأويلية الدّيانات السماوية.

1.2. التأويل في الدّيانة اليهودية

1.1.2- الفكر التأويلي عند فيلون الأسكندراني

تجاوزت ريادة الإسكندراني في المنجز التأويلي دائرة الديانة اليهودية إلى امتداد كل من المسيحية والإسلام، حيث يعتبر فيلون أحد تلامذة المدرسة الأفلاطونية وهو من كانت له الأسبقية في استخدام المقولات الفلسفية وشرح التوراة، ومن المحتمل أنّه قد اعترض طريقه في البحث ما يمكن أن يناقض النصوص التوراتية مع المقولات الفلسفية، هنا يبدأ التأويل وعلمه، بحيث يشرح

[1]- عبد الكريم شرفي: من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة (دراسة تحليلية نقدية في النظريات الغربية الحديثة)، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الإختلاف، الجزائر، ط1: 1428هـ/2007م، ص24-25.

النصوص المؤولة وِفق الأحكام الفلسفية وهنا يغلب على فيلون الفلسفة على الشريعة ولكنه يتدراك الأمر فيرى أن الأنبياء كانو يتكلمون على طريقة المجاز.[1]

للدين جوانب خفيّة هذا ما تؤمن به الفلسفة القبالانيّة والتي لها صداها في هذا الشأن، ممّا يجعلنا نتطرق لأحد أعمدة التأويل اليهودي وهو فيلون الإسكندراني الذي دخل جدولة الفكر الوجودي والعقائدي في محاولته التأويلية للتوراة عبر الإضطلاع بالمنحى الفلسفي وتأثيره البالغ بالفلسفة الأفلاطونية، وذلك واضح من خلال معاينته لموضوع الحقيقة الفلسفية من منطلق منهجي، وتبويبات خلق العالم، خلق الزمان، العالم العقلي والعالم الحسي، ثنائية الجسد والروح، فالخلفية الفلسفية الأفلاطونية تعتبر النواة والمنهل لفيلون وبالضبط "محاورة طيماوس لأفلاطون، التي رسمت بكل وضوح خطوط النظريات اللاحقة في خلق العالم والزمان ابتداء بأغسطينوس (توفي 430) في العالم المسيحي، والكندي (توفي حوالي 866) في العالم الإسلامي[2].

2.2. التأويل في الديانة المسيحية

زامن الدّيانة المسيحية وضع جديد للهيرمينوطيقا "تتطور فيه الهرمينوطيقا عبر إعادة تفسير الكتاب المقدس في ضوء مجيء المسيح، وفي هذا السياق الديني اللاهوتي يحدّد ريكور مفهوم الهرمينوطيقا الدينية بأنّها العلم بقواعد التفسير، وهذا التفسير نفسه يفهم على أنه تأويل مخصوص لنص معين"[3]، هذا التخصيص التأويلي كان موطنا للإختلاف بين أعلام التأويل المسيحي.

---

[1]– أحمد علي زهرة: الظاهر والباطن (فلسفة التأويل في الديانات السماوية)، نينوى، دمشق– سوريا، ط1: 2005م، ص22.

[2]– ماجد فخري: تاريخ الفلسفة اليونانية (من طاليس 585ق م إلى أفلوطين 670 م وبرقلس 485م)، دار العلم للملايين، بيروت–لبنان، ط1: آذار 1991م، ص190.

[3]– الحبيب بوعبد الله: مفهوم الهرمينوطيقا (الأصول الغربية والثقافة العربية)، مجلة فصول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة– مصر، عدد 65، خريف 2005، ص167.

1.2.2- أوريجان

يعدّ من أبرز المفسرين الدّينيين، فقد ناقش عدة قضايا تخص جوانب النّص الدّيني، وكان له أثر كبير في هذا؛ فهو صاحب نظرية "معاني الكتابة الأربعة، حيث عمد إلى تأويل النص الواحد على مستويات أربعة هي: "المعنى التاريخي/الحرفي (Littéral) ويتوصل إليه بالدراسات النحوية، والمعنى المجازي (Allégorique) الذي يرمز إلى تعاليم الكنيسة وعقائدها، المعنى الأخلاقي (Moral) وهو الذّي ينظم سيرة الإنسان الممارس للعقيدة، والمعنى الصوفي الزّهدي(Anagogique) ويكشف عن تلك الحقائق الماورائية الأخروية."[1]

فالنّص حسب أوريجان محكوم بأربعة منظورات تكشف عن أربعة معاني، بداية بالمعنى الحرفي أو التاريخي الذي يفهم من خلال العلاقات النحوية والدراسات اللغوية، أما المعنى الأليغوري فهو المعنى المجازي الذي كان شرارة احتدام في الوسط الديني؛ فهو يرتبط بنواميس الكنسية وتعاليمها التي لا يمكن المحيد عنها، أمّا المعنى الثالث في الأخلاق والسلوكيات التهذيبية التي يتوجب على المؤمن الإمتثال بها، أخيرا المعنى الصّوفي الروحاني، يكشف عن الأمور الغيبية الماورائية، وما سيحدث بعد فناء العالم المادي، ويبدو اقتصار الخوض في هذه المعرفة على رجال الكنيسة فقط، فهم من لديهم قدرة الكشف عن هذه الغيبيات وخاصة ما تعلق بما بعد الموت أو الحياة البرزخية، يعدّ أوريجان صاحب الفضل في تأسيس تأويلية دينية عالمية، فهو يرى أن مفتاح تأويل التوراة "يكمن في إعادة كتابة النص المقدس ثلاث مرات حتى يتسنى الوصول إلى حقيقته"[2]،

---

[1]- سامي شهاب أحمد: ومضات نقدية في تحليل الخطابين الأدبي والنّقدي دراسة في الشعر والنثر ونقد النقد، المنهل، 2012م، ص65.

[2]- عبد الغني بارة: الهرمينوطيقا والفلسفة، نحو مشروع عقلي تأويلي، الدار العربية للعلوم- ناشرون لبنان/ منشورات الإختلاف الجزائر، ط1: 2008م، ص164.

إذ الإكتفاء بقراءة واحدة للنّص الدّيني لا تصبو أن تكون قراءة لكشف كنه وأغوار الكتاب المقدس وفهم معانيه؛ إذ يجب توالي القراءات المُسفرة عن المعان متباينة؛ الجسدي/الحرفي/ التاريخي، والمعنى النفسي، والمعنى الروحاني/الرمزي.

تقوم عملية التأويل عنده على القاعدة الرمزية للغة الإنجيل مما ينتِج لُبسا وغموضا، فلا يمكن أن تدرك معاني النّص الدّيني إذا أخذته حرفيا، بل يجب التوسل بالتأويل، كما أنه يميز بين عالمين عالم واقعي ظاهري (مادي) وعالم (روحي) عرفاني ومتسامي، وتبعا لذلك يخلص إلى أنّ الكون مليء بالرموز وأنواع العالم غير المرئي التي لا تدرك إلا من طرف شخص كامل عن طريق التأويل[1] الذي يمثل المنفذ إلى هذه اللامرئيات.

2.2.2- كليمانت الإسكندري

عالم من علماء مدرسة الإسكندرية المسيحية، كانت محاولاته ترمي إلى التوفيق بين العقل والنقل، أي بين الفلسفة اليونانية والدين المسيحي[2]، يظهر تأثير فيلون في تفكير كليمنت في نظرته إلى لغة النص الديني على أنها لغة رمزية، وإدراك معانيها لا يكون إلا عن طريق التأويل، وهذا ما جعله يميّز بين خمس دلالات للنص الديني وتتمثل في: الدلالة التاريخية، اللاهوتية، العقدية، الفلسفية، والصوفية[1]، وهكذا توسعت الهوة بين المعنى الحرفي والمعنى المجازي وأصبح الضوء مسلط على هذا الأخير، فأضحى ملهما لعلماء الدّين ليمركز حقل الدراسة.

---

[1]- دايفيد جاسبر: مقدمة في الهرمينوطيقا، ص61-62.

[2]- كميل الحاج: الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والإجتماع، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت -لبنان، ط1: 2000 ، ص460.

3.2.2- أوغسطين

يشهد تاريخ التفسيرات الإعتماد على تفسيرات القديس أوغسطين كمرجعية رئيسية للإستناد الفلسفي التأويلي في العقيدة المسيحية، حيث " تفترض النظرية التأويلية الأوغسطينية عمل روحي للموضوع، يتوجب على نفسه أن يرتقي إلى المعنى الذي يبحث عنه والذي يؤدي إليه ومن ثمة إلى أخلاقيات التفسير"[1]، لا يتوقف طرح أوغسطين في أنموذجه التأويلي عند هذا الحد بل يرى أن تاريخ التفسيرات نابع من امتداد التفسير إلى نصوص أخرى من غير النّص التوراتي وإلى أشياء أخرى، وما يحقّق هذا الإنتشار التفسيري هو نهج المنوال التفسيري الذي "يقترح الإعترافات لفهمها العالم الذي نعيش فيه وجودنا وحتى التاريخ، وأخيرا تجعل الممارسة الأوغسطينية من الممكن أخذ قياس المنطق الخاص للعقل التأويلي حيث المعنى –نتيجة التفسير– مشروط به تجربة الحقيقة"[2]. إنّ الموجات التّاريخية العظمى والتّحولات الفكرية لم تكن نتاج تغيّر على مستوى معالم خارجية للوضع المادي فقط؛ وإنّما الفاعل الأوّلي في هذا التّغيير هي مأذونات النّفس أو الأهواء البّشرية، وبالتالي لقد كانت الأهواء كقرار يتحكّم في الفكر الدّيني– وهنا نقصد النّص المقدس– من خلال البعد الغرضي لرجال الدّين، في صورة تحالفيّة بين الدّين والسّياسة، حيث مارست الكنيسة سلطتها في إحتكار النّص الدّيني واقتصر التّفسير على الكنيسة فقط، ومع الثورة الصارخة التي أولدت التيار اللائكي أصبح النّص المقدّس مفصولا عن المؤسسة (الدّولة).

---

[1]– Christian Berner, Céline Denat et auter: L'interprétation, Rédacteur, Patrick Wotling, librairie philosophique J. Vrin– France, 2010, P. 07.

[2]– Ibid., p. 07.

4.2.2.- مارتن كلادينيوس

لقد تميّز العصر التنويري بمنجز كلادينيوس في الحقل التأويلي بالطابع المعياري والقيمي في استناد إلى الثيمات القيمية الأخلاقية، الدينية، التعاملية، والجمالية، إذ يتمحور الفهم الناتج عن النّص الديني في إدراك الحقيقة الخاصة به، حيث أراد عبر نزعته العقلية أن يجعل من التأويل علما له قوامه الذاتي وليس تفريعا يندرج ضمن الدراسات اللاهوتية؛ "أي أنه أراد أن يقدّم تقنية للفهم الصحيح والكامل[1]، وبذلك تُجاوز تنظريتها لأبحاث التي كانت سائدة كالفيلولوجيا؛ فمحاولته التأويلية لا تنفرد بفهم النّص المقدّس فقط بل تتجاوز ذلك إلى جميع النّصوص دون تمايز، إذ تنصب اهتماماته في مسعى لإزالة اللبس والغموض عن النّص المكتوب والمنطوق، فمن خلال مقدمته لتأويل صحيح الخطابات والكتابات العقلية، إذ فتح أفقا جديدا للتأويلية نقلها من الإطار المنطقي التقني لدانهاور إلى الفلسفة، وقد قدّم طريقتين لوظيفة العقل: واحدة تتقاطع مع المعرفة وهي مستغلة التفكير والإكتشاف والأخرى تطرح كيف تفهم الكتابات الأولى"[2]، إذ تتباين التأويلات وفقا للإفرازات الفكرية، المعرفية، الدينية، النظرية.

3.2. التأويل في الدّيانة الإسلامية

شكل النص الدّيني عند المسلمين المدوّنة المركزية التي كانت محور جميع الدّروس النّحوية والبلاغية والفقهية، كما شكل مدار الدّرس التأويلي، فتباينت تأويلاتهم للنص لاسيما المتشابه منه، فانقسموا من حوله إلى فرق ولعلّ أبرز الفرق التي يمكن رصدها:

---

[1]- دايفيد جاسبر: مقدمة في الهرمينوطيقا، ص94-95.

[2]- محمد خليف الحياني: التأويلية مقاربة وتطبيق: مشروع قراءة في شعر فاضل العزاوي، المنهل، دط- دت، ص 41.

- **أهل الظّاهر**: وهم من احتكموا إلى دلالة ظاهر اللفظ، ورأو أنّ القرآن نزل بلسان عربي مبين، وإعجازه يكمن في لغته، واللفظ محكم فيه لا يمكن استبداله أو تحريفه[1] .
- **أهل الباطن**: وهم من الشيعة والصوفية، إلا أن الفرق بينهما يكمن في أن الشيعة تذهب إلى تخصيص ما هو عامل لدلالة على فضل آل البيت، ويرون أن تأويل القرآن محصور فيهم، لأنهم أعلم ببواطن اللفظ، علما متوارثا مخصوصا فيهم دون غيرهم[2] .

وبالرجوع إلى المصدر الجذري للتأويل، فقد أورد ابن منظور في لسان العرب التأويل تحت مادة (أوّل) : "أوّل الكلام وتأوله، دبّره وقدّره، وأوّله وتأوّله، فسّره، والمراد بالتأويل نقل ظاهر اللفظ عن وضعه الأصلي إلى ما يحتاج إلى دليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ، والتأوّل والتأويل تفسير الكلام الذي تختلف معانيه ولا يصح إلاّ ببيان غير لفظه "[3]، من هذا التعريف اللغوي يتمركز التأويل في فكرة العودة أو الرجوع إلى الأصل، على اعتباره النواة كما يحوي دلالة التّدبر للوصول إلى فكرة الإصلاح كمسعى وغاية لها مبرراتها، فالتأويل يحمل وجه التفسير للكلام الذي تختلف معانيه، وموارد مفهوم التأويل كثيرة تشرك في التعريفات، ومنها ما يضاف عنها، فمثلا يعرّفه أبو حامد الغزالي بأنّه عبارة "عن احتمال يعضده دليل يصير به أغلب على الظّن من المعنى الذي يدل عليه

[1]– عبد المجيد محمود عبد المجيد: الإتجاهات الفقهية عند أصحاب الحديث في القرن الثالث الهجري، مكتبة الخانجي، القاهرة– مصر، ط 1: 1979م، ص358.

[2]– ناصر بن عبد الله بن علي القفاري: أصول مذهب الشيعة الإمامية الاثنى عشرية، عرض ونقد، مج 1، ص166.

[3]– ابن منظور: لسان العرب، مادة (أوّل)، مج1، دار صادر، بيروت ، لبنان ، ط3: 1999م، ص264.

الظاهر ويشبه أن يكون كل تأويل صرفا للفظ عن الحقيقة إلى المجاز"[1]، فالتأويل هنا هو وجه الإحتمال الوارد الذي يعزّزه الدليل.

وللتّقرب من مفهوم التأويل ودلالاته يستلزم بنا الرجوع إلى المواضع القرآنية التي وردت فيها لفظة " تأويل"؛ قال الله تعالى في محكم تنزيله: ﴿ هُوَ الَّذِيَ أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاء الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاء تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُوْلُواْ الأَلْبَابِ﴾[2]، وتفسير هذه الآية يكون على محملين أو قراءتين: "قراءة من يقف على قوله: "إلاّ الله"، وقراءة من لا يقف عندها، وكلتا القراءتين حق، ويراد بالأولى المتشابه في نفسه الذي استأثر الله بعلم تأويله، ويراد بالثانية المتشابه الإضافي الذي يعرف الراسخون تفسيره وهو تأويله. ولا يريد من وقف على قوله تعالى: إلاّ الله أن يكون التأويل بمعنى التفسير للمعنى"[3]، وفيما أورده ابن كثير في الحديث أنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم دعا لابن عباس فقال : "اللّهم فقهه في الدين وعلمه التأويل"، ومن العلماء من فضل في هذا المقام فقال التأويل يطلق ويراد به في القرآن معنيين؛ أحدهما: التّأويل بمعنى حقيقة الشيء، ومايؤول أمره إليه، ومنه قوله تعالى: ﴿ وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّوا لَهُ سُجَّدًا وَقَالَ يَا أَبَتِ هَٰذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْجَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا وَقَدْ أَحْسَنَ بِي إِذْ أَخْرَجَنِي مِنَ السِّجْنِ وَجَاءَ بِكُمْ مِنَ الْبَدْوِ مِنْ بَعْدِ أَنْ نَزَغَ الشَّيْطَانُ بَيْنِي وَبَيْنَ إِخْوَتِي إِنَّ رَبِّي لَطِيفٌ

[1]– أبو حامد الغزالي: المستصفى في علم الأصول، تح: محمد عبد السلام الشافي، مج1، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1992م، ص388.

[2]– قرآن كريم، رواية حفص، سورة آل عمران: الآية 07.

[3]– أبي حامد الغزالي: قانون التأويل، قرأه وخرّج أحاديثه وعلّق عليه: محمود بيجو، 1413هـ/1993، ص05.

لِمَا يَشَاءُ إِنَّهُ هُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿ هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ﴾[2]، أي حقيقة ما أخبروا به من أمر المعاد فإن أريد بالتأويل هذا، فالوقف على الجلالة لأنّ حقائق الأمور وكنهها لا يعلمه على الجلية إلا الله عزّ وجلّ ويكون قوله: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾[3] مبتدأ و﴿يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ﴾[4] خبّره، وإمّا أن يريد بالتأويل المعنى الآخر وهو التفسير والتعبير والبيان عن الشيء، كقوله تعالى: ﴿ نَبِّئْنَا بِتَأْوِيلِهِ﴾[5]، أي تفسيره[6]، ونجد أنّ كلا من التأويل والتفسير في الإستعمال متداخلان، وخاصة ما أودته الثقافة العربية في هذا المسار المعرفي والمقاربات التي تُعرف بالعرفانية*. يطوقنا في هذا الموضع أن نتحدث عن النظرية التأويلية وذلك بتتبع بدايات ظهور هذه المسألة في بعدها الديني، ونأخذ مفهوم التأويل في التراث العربي تحديدا عند ابن رشد (في كتابه: فصل المقال): "ومعنى التأويل هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب في التجوز، من تسمية الشيء بشبيهه أو بسببه

---

[1]– سورة يوسف: الآية 100.

[2]– سورة الأعراف: الآية 53.

[3]– سورة آل عمران: الآية 07.

[4]– سورة آل عمران: الآية 07.

[5]– سورة يوسف: الآية 36.

[6]– ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، تح: سامي بن محمد السّلامة،ج2، دار طيبة، المملكة العربية السعودية، ط2: 1430هـ/1999م، ص12.

* عرفان Gnosis : في المصطلح الفلسفي أطلق على نوع من المعرفة الصوفية، وأبرز ما يميز العرفان أنّه يحدث للصوفي بطريق مباشر وهو أشبه بالومضة من قبيل الإدراك المباشر الوجداني في مقابل الإدراك الحسي المباشر، ومقابلها باليونانية Gonosis معناها العلم بلا واسطة، ويطلق بعض الصوفيين الإ34لاميين على العرفان" المعرفة اللدنية، أو العلم اللّدني". معن زيادة وآخرون: الموسوعة الفلسفية العربية، مج1، مركز الإنماء العربي، ط1: 1986م، ص589.

أو لاحقه أو مقارنه، أو غير ذلك من الأشياء التي عددت في تعريف أصناف الكلام المجازي"[1]، وبالتالي فالتأويل تجاوز للظاهر الجلي على السّطح وهي الدلالة في بعدها الحقيقي ليعرج إلى البعد المخترق للمعيارية وهو البعد المجازي، ويأخذ التعريف الآتي للتأويل نفس المنحى: "هو تفسير اللفظ بمعنى لا يدل عليه الظاهر بحيث يدل اللفظ على الشيء ويفسر بشيء آخر، تجاوز الوقوف عند الظاهر(ظواهر النصوص الوارد فيها)"[2] ، وهنا تطرح قضية (الظاهر/الباطن) كثنائية ضدية. ويعرّف أبو حامد الغزالي التأويل بأنّه "عبارة عن احتمال يعضده دليل يصير به أغلب على الظّن من المعنى الذي يدل عليه الظاهر ويشبه أن يكون كل تأويل صرفا للفظ عن الحقيقة إلى المجاز"[3]؛ أي ما هو ممكن بقرينة أو إشارة أو إحالة.

وقد حدّد الجرجاني أن التأويل في أصله: "الترجيع، وفي الشرع: صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله إذا كان المحتمل الذي يراه موافقا بالكتاب والسنة مثل قوله تعالى: (يُخْرِجُ الحَيَّ مِنَ المَيّت)[4]، إن أراد به إخراج الطّير من البيضة كان تفسيرا، وإن أراد إخراج المؤمن من الكافر أو العالم من الجاهل كان تأويلا "[5]، وفي هذا التعريف أورد الفرق بين التفسير والتأويل؛ أمّا "التفسير في الأصل: هو الكشف والإظهار، وفي الشرع: توضيح معنى الآية وشأنها وقصتها

---

[1]– ابن رشد: فصل المقال وتقرير مابين الحكمة والشريعة من الإتصال، تقديم وتعليق: ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت–لبنان، ط2، (دت)، ص35.

[2]– محمد جواد مغنية: معالم الفلسفة الإسلامية (نظرات في التصوف والكرامات)، مكتبة الهلال، بيروت، ط2، 1982، ص198.

[3]– أبو حامد الغزالي: المستصفى في علم الأصول، ص388.

[4]– سورة يونس: الآية31.

[5]– الشريف الجرجاني: معجم التعريفات، تحقيق ودراسة: صديق محمد المنشاوي، دار الفضيلة، القاهرة، (دط–دت)، ص46.

والسبب الذي نزلت فيه بلفظ يدل عليه دلالة الظاهر"[1]، أمّا الفهم "تصور المعنى من لفظ المخاطب"[2]. السؤال الذي يطرح هنا ؛ هل يجب الوقوف عند ظواهر النصوص، أو يجب تجاوز ذلك والولوج إلى الباطن لإحتضان المعنى المراد؟.

يقف أهل المعتزلة على تقديم العقل على الظاهر وذلك " إذا تعارض النّص مع العقل جب تأويله بما يتفق مع منطق العقل وعلى هذه السبيل قالوا: إنّ الحسن والقبح يدركان بالعقل لا بالشرع، وأنّ الإنسان مخيّر لا مسيّر، وأنّ الله يرى بالبصيرة لا بالبصر"[3]، والمتصوفة يقرّون بثنائية الظاهر والباطن "إنّ النّصوص الشرعية ظاهرا وباطنا، والظّاهر هو النّص الجلي الواضح تماما كالصورة المحسوسة الملموسة، والنّص الخفي هو الدقيق الغامض كالأرواح المحجوبة عن العيان"[4]، وبالتالي يرتبط التأويل تقابلا مع ما خلقه الله سبحانه وتعالى؛ عالم الشهادة وهو عالم الموجودات المرئي، واللامرئي وهو عالم الماورائيات عالم الغيب.

في هذه الجدولة نعرض التيارات المؤسسة لمقاربة النصوص ونعرض بذلك ما قدمه عبد الوهاب مسيري حيث عقد مقارنة في جزئية الأصولية والتّفسيرات الحرفية بين النّص المقدس والنّص العلماني بقوله: " النّص المقدس نص مجازي توليدي، لا يمكن فهمه إلاّ بإدراك طبيعته المجازية، فهو نص يشير إلى الدنيا والآخرة، عالم الشهادة والغيب، عالم الحواس وما وراء الحواس، فهو نص ثنائي وليس أحاديّا، أمّا النّص العلماني فهو نص دقيق ترتبط فيه الدوال بمدلولات حسية

[1]– الشريف الجرجاني: معجم التعريفات، ص57.

[2]–المرجع نفسه، ص142.

[3]– محمد جواد مغنية: معالم الفلسفة الإسلامية (نظرات في التّصوف والكرامات)، ص200.

[4]– المرجع نفسه، ص201.

أو مادية، فهو نص يشير إلى الدنيا وعالم الحواس وحسب"[1]، ويوازي الفروقات بين النّصين كالفرق بين الشعر والمعادلة الجبرية على اعتبار أن الأول يرتبط بالتعبير والمنحى الوجداني في عالم الشعور المتدفق الزئبقي ، أمّا المعادلات الجبرية هي حسابات رياضية تركن إلى الدقة في عالم الأرقام والحسابات.

قد ميّز نصر حامد أبو زيد النّص الديني بين" التفسير بالمأثور والتفسير بالرأي أو "التأويل" وذلك على أساس أنّ النّوع الأول من التفسير يهدف إلى الوصول إلى معنى النّص عن طريق تجميع الأدلة التاريخية واللغوية التي تساعد على فهم النّص فهما " موضوعيا"...، أمّا التفسير بالرأي أو التأويل فقد نظر إليه على أساس أنّه تفسير "غير موضوعي" ، لأن المفسر لا يبدأ من الحقائق التاريخية والمعطيات اللغوية ، بل يبدأ موقفه الرّاهن محاولا أن يجد في القرآن (النّص) سندا لهذا الموقف" [2]، ومنه إنّ التفسير بالمأثور تفسير يتسم بالموضوعية ومبرّر ذلك الإنطلاق من الأدلة التاريخية واللغوية التي تشكل الحقائق لظهور النّص، أمّا التأويل يُنظر له على أنه تفسير يعدِل عن الموضوعية، فهو ينطلق من الموقف ويبحث عن مكافئ يبرره النّص، هذه النقطة التي تبناها نصر حامد أبو زيد كانت سببا في اتهامه بالتكفير؛ حيث أنه يرى" أنّ القرآن نص لغوي ومنتج ثقافي انطلق من حدود مفاهيم الواقع وهو مرتبط أوثق الارتباط باللغة التي صيغ بها وبالنّظام الثقافي الذي تشكّل به"[3]، ممّا دفع بالإهتمام بمفهوم الهيرمينوطيقا في جدولة الساحة

[1]– عبد الوهاب المسيري: اللغة والمجاز (بين التوحيد ووحدة الوجود)، دار الشروق، القاهرة، ط1: 1432هـ/2002م، ص176.

[2]– نصر حامد أبو زيد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص15.

[3]– هلال دريوش: إشكالية تأويل النّص ومفهومه بين الانضباط والانفلات (نماذج تطبيقية قديمة ومعاصرة)، دار الكتب العلمية، بيروت– لبنان، ط1: م2018، ص127.

الفكرية والثقافية وذلك لارتباطه بثنائية مركزية وهي (النص/الواقع)، والمسائل المتوالدة من هذه الأخيرة في منحاها الأصولي والعقائدي والفكري.

3. إبستيمية الممارسة التأويلية في الخطاب الديني

يشكّل النّص الموطن التحليلي للممارسة التأويليّة التي تُعتبر وجها من أوجه تحليل الخطاب، كما تأخذ على عاتقها التركيز على صمامات معرفية ترتبط بنحو النّص، والبلاغة، والبناء الدّلالي، وكذا المحدّد السياقي ومجموع الأجهزة التي تستدعيها البُنى الخطابيّة من خلال اللغة، ومنه تتشكل مستويات التأويل، الذي له المشروعية في تلقي النّص الدّيني بالإستناد إلى وضع تقنيني، وصوغ يضبط العملية التأويلية، وهذا ما يُعدّ رهان التأويل الذي يضمن تجاوزه للمعيقات الشائكة التي تخلق النزاعات والخصومات المذهبية، ولهذا فإنّ الإحتكام للبروتوكول المنهجي والسنن التي تحقق صحّة المخرجات التأويلية بعيدا عن الإكراهات التي يفرضها المؤول في قراءته للنّص المرتبطة بأهواءه ودوافعه البراغماتية، وهذا ما يستوجب أوّلا الأخذ بالسياقات التجميعية للوحي القرآني فيما يتواءم مع الدلالة وفق السياق والتظافر البنائي اللغوي.

لقد عمد الزّمخشري في كتابه الكشّاف إلى صناعة خطاب تأويلي متوسّلا بأدوات ذات منطلق عرفاني وأساس منهجي، تشتغل فيه مدارات التّحليل مرهونة بالجهاز اللغوي الذي يحقق التعبير والتواصل والفهم، حيث يشكل المنزع التأويلي عنده تجذير ينظر لعلاقة النحو بالبلاغة "لذلك شكّلت النزعة التأويلية حضورا بارزا في تحليل الزمخشري لما يؤول إليه الوجه النّحوي، وعلاقة ذلك بمعطيات السياق وارتباطه بالمعنى البلاغي"[1] كما يعمد إلى عمليّة الإختيار على

[1]– خديجة اليتيم: النّسق التأويلي اللغوي عند الزمخشري في كتابه الكشّاف، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية، الرباط– المغرب، 25 أكتوبر 2021، ص16.

المحور الإستبدالي لتحقيق التوافق مع معنى سياق الآية المفسرة. حيث يرى أن الإجتهاد التفسيري والإحتمال التأويلي هو تأسيس فعلي داعم لرأي الجواز والتجويز الذي لا يعدل عن التناسب النهجي للآية وشرطية توافقه مع الأساس الرّوحي للدّين ومقاصد الشريعة.

1.3. شروط التأويل

تشكل اللّغة نظاما من الرّموز، الإشارات، العلامات؛ فهي تعبير عن رغبة الناس، توجهاتهم، تعبيراتهم، مشاغلهم، حاجياتهم، تفكيرهم، وجودهم؛ فهي المولّد للوعي، لا تتوقف عند حدّ معيّن، بل هي ذات طابع تدفقي حيوي ناشئ من طبيعة نسقها الدّاخلي، وعلى اعتبار أنّها تمثّل تركيبا علاماتيّا يتظافر فيه الدّال والمدلول على مستوى متلازم بين الصّورة السّمعية والإحالة المفهوميّة أو التّصوريّة الذهنية، فطبيعة نظاميتها تجعلها على درجة من التعقيد فيما يتعلق بمسألة مستوياتها، التركيبي، النّحوي، وخاصة في تجاوز تركيب الجملة إلى بنية أكبر وهي النّص، فللغة القدرة على الخلق والإبداع عبر محوري النّظمي والإستبدالي للعلاقات سواء تعلّق الأمر بتغيّر وحدات معجميّة، أو عبر الظواهر التركيبيّة: كالتقديم، التأخير، العطف، الحذف، الإستثناء وغيرهم.

وفيما عرّفه الآمدي "وأمّا التأويل المقبول الصحيح فهو حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه مع احتماله له بدليل يعضده"[1]. حيث ينتج عن النّصوص في قراءتها وتأويلها صراعات مذهبية، وتوجهات فكرية وفرق دينية كل واحدة منهم تدّعي أحقيتها بتأويل ما، فيرجع ترجيح تأويل على آخر، أو التوافق مع تأويل على نقيض الآخر إلى مدى تحقق شروط التأويل الصحيح فيما قد أُوّل. ومنه إنّ مفارقة التأويل الصحيح عن التأويل الفاسد ناتجة عن الإحتكام إلى

[1]– الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، تح: عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، دمشق ، بيروت، ط3، دت، ص53.

الضوابط قائمة على سدادة الإستنباطات العقلية، والإستقرار الذي لا يمس قيمة الخطاب ومعناه، على اعتبار أنّ التأويل هو ممارسة إجتهادية وفاعلية عقلية تهدف إلى تأويل النصوص وبيان معانيها، لإدراك المقاصد والتأمل فيها، فصحة التأويل تقوم بموجب دليل يعضد أحد أوجه إحتمالات اللفظ، ونلخص شروط التأويل في هذه النقاط[1]:

_ أن يكون الناظر المتأول أهلا لذلك.

_ أن يكون اللفظ مما يقبل التأويل أصلا وداخلا في مجاله.

_ أن يقوم التأويل على دليل صحيح وقوي يؤيده، أو أن يكون الدّليل الصّارف للفظ عن مدلوله الظاهر راجحا على ظهور اللفظ في مدلوله.

_ أن يكون اللفظ محتملا للمعنى الذي آل إليه لغة أو من عرف الإستعمال أو عادة الشّرع.

_ ألاّ يتعارض التأويل مع نصوص قطعية الدّلالة في التشريع.

_ أن يكون المعنى الذي يؤول إليه النّص أرجح من معناه الظاهر الذي صرف عنه وبدليل مرجح.[2]

يكون الدليل الراجح في حالات تخوصص الصرف كأن ينزاح العام إلى الخاص في مواضع، والأمر في وجوبه الفعلي إلى الإباحة في مواطن ترجيحية استنادية، إنّ " الضابط المنتحل من مسائل هذا الكتاب أنّ المؤول يعتبر بما يعضد التأويل به، فإن كان ظهور المؤول زائدا على ظهور ما عضد به التأويل فالتأويل مردود، وإن كان ما عضد به التأويل أظهر فالتأويل صائغ معمول به،

[1]– عبد الله خدر حمد: التّصوف والتأويل، دار الأكاديميين، عمان– الأردن، ط1: 2018م، ص140.

[2]– المرجع نفسه، ص140.

وإن استويا وقع ذلك في رتبة التّعارض"[1]، فالتأويل وجب أن يُأخذ على محمل فيه من الصحة ما يجعل منه دليلا في جملة المتن.

_ يصدر حكم الفساد على تأويل ما، حينما يخرج هذا التأويل عن إردافات احتمال اللفظ فلا يبرّره إسناد شرعي أو دليل لغوي.

_ يتسم التأويل المغلوط أو الفاسد بالوقوع في تناقضات على مستوى القول والفعل فيقود ذلك إلى الضلال، والإبتعاد عن المعنى الذي يحمله النّص أو المسند الشّرعي، فلا مؤشر بموجبه إثبات هذا التأويل ولا برهان؛ لأنّه تم صرف اللفظ الظاهر إلى معنى لا يحمله بأي وجه من الأوجه.

_ تحمل هذه التأويلات المغلوطة أدلجة دينيّة تنم عن مخالفة للمقاصد الشّرعية والقاعدة اللغوية المحددة للمعاني.إن إخضاع التأويل إلى إسناد قانوني يجعل النص المؤول في منأى عن الصراعات والجدالات والإقحامات التي لها مصلحة في استغلال هذه النقطة لتأسيس أيديولوجيا لا تعمل على تصويب الفهم بل تعدل عن الفهم الصحيح لمقاصد الدين لتحقق غاياتها. وبالتالي فإنّ المقاربة التأويلية هي اقتضاء أوجبته ضرورة النظر العلمي والإطار التداولي البراغماتي من أجل إنتاج معرفة تأويلية تقوم بقراءة وظيفية، وتعمل على استيعاب رؤئ الإنسان المعاصر ومنظوراته في مجال التأويليات، وكشف مغاليق المعنى عبر تصريفه إلى ما يحتمله، واستنباط الأحكام النصوصية بإعمال عقلي وطابع اجتهادي.

[1]– أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني: البرهان في أصول الفقه، تح: عبد العظيم الديب، دار الوفاء المنصورة، ط4: 1418هـ، ص365.

2.3. التأويل والفكر الإعتزالي

تمثل المعتزلة إحدى الفرق الكلاميّة الإسلامية التي غلبت العقل في تأويلها على النقل، واعتبرت"حجة العقل مصدر المعرفة"[1]، إنّ نواة التفكير المعتزلي هي النزوع العقلي الذي يؤشر على جميع الآراء الدينية والدنيوية، وكذلك الشّروحات الكلامية والمسائل الكبرى التي تطرحها الذات في منحى الأفعال والأقوال، والعوارض، والقضاء والقدر، والمعارف، وهي قضايا ومشكلات أزلية، وبهذا فإنّ الإدلالات التي تقدّمها المعتزلة من براهين واستدلالات هي "أدلةّ عقلية صرفة في مسائل دقيقة في مثل إثبات الله موجودا، واثبات حدوث الأشياء والأفعال...إنّ هذه الأدلة العقلية كانت سهلة وبسيطة حتى تعقدت وتشبعت حتى بات من الصعب العثور على المتخصص فهمها إلاّ بعد معاناة ومعرفة بالمصطلحات والمفهومات اللغوية الفلسفية خاصة"[2]، بدعوة التأمل والتّفكر في المشاهد الحسيّة. وإضافة إلى المحاور الكبرى الذي عالجتها المعتزلة التي تعلقت أساسا بالمشكلات العقلية، نورد الأصول الخمسة التي استندت عليها المعتزلة كمذهب، حيث إنّ كل محور يندرج ضمنه محاور أخرى، كالأصل الأول وهو التوحيد يحمل في عباءته مشكلات الصفات ، كالكلام الإرادة، الرؤية، التشبيه، أما فيما يتعلق بالمحور الثاني هي أفعال العباد المجسدة والمعاملة باللّطف والسعي للصلاح، وثالثا تعلق بالجزاء وأن وعد الله لمفعولا، ورابعا وهو ما يبرّر إطلاق المعتزلة كتسميّة على هذا التيار لأنهم وضعوا منزلة وسط بين المؤمن والكافر عزل فيها مرتكب الكبيرة، أمّا المحور الأخير ارتبط بالتكليف.

---

[1]– علي فهمي خشيم: النزعة العقلية تفكير المعتزلة، الشركة العامة للنشر والتوزيع، ط2: 1396هـ/1976م، ص35.

[2]– المرجع نفسه، ص103.

أصول المعتزلة خمسة*:

– القول بالتوحيد، وفيه أن الله واحد لا شريك له من أي جهة كان.

– القول بالعدل، وفيه أن الله لا يحب الشر والفساد.

– القول بالوعد والوعيد، وفيه أنّ الله صادق في وعده ووعيده.

– القول بالمنزلة بين المنزلتين وفيه أن صاحب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر ولكنّه فاسق.

– الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وفيه تكليف المؤمن بالجهاد وإقامة حكم الله.[1]

إنّ المنظور النّصي للمعتزلة يتضمن إشكالات دلالية بارزة على مستوى الظاهر ولكنّها على قدر من العمق والغموض والتناقض، وهنا يأتي الدّور الذي يطالب به التأويل في الولوج إلى عالم النّص بفك شفراته وكشف مكوّناته اللسانية والدّلالية والمقامية.

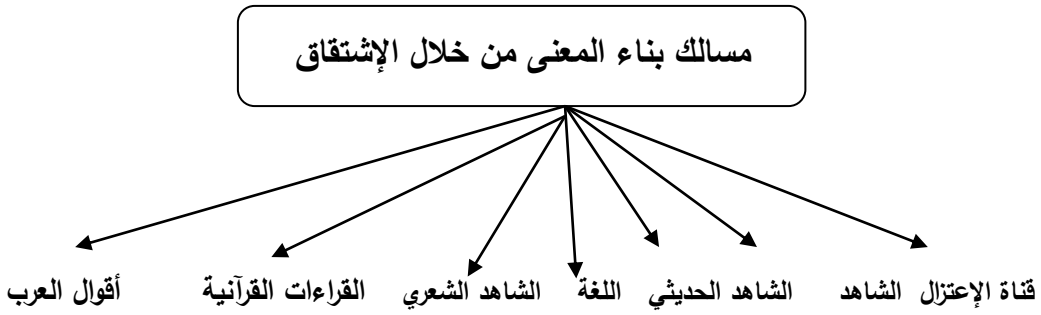
إنّ التأويل بطريقة أو بأخرى هو مواجهة معرفية مع القيم التي تستبعدها الدّلالة"[2]، فلقد عمدت المعتزلة إلى منافذ إجرائية لإستخراج دلالات الكلام في تقديم تصوّري قائم على نظرية التأويل الدّلالي، كمنهج يضمن عدم الوقوع في المحاذير والمخاوف التي تنبثق عن البعد الدّلالي للنّص في امتثال شرطي ذو قابليّة،حيث يعتبر الإشتقاق من المداخل القرائية التي تمنح تخريجات دلاليّة مستندة إلى الرجوع لأصول المفردات[3].

* يرجع الشهرستاني أصول المعتزلة إلى أربعة عوض خمسة يجملها في: أصل التوحيد، أصل العدل، الوعد والوعيد، السمع والعقل (وهو ما يعنى بأصول المعرفة، والحسن والقبح، والتكاليف)، ينظر: علي فهمي خشيم: النزعة العقلية –تفكير المعتزلة–، ص55.

[1]– علي فهمي خشيم: النزعة العقلية –تفكير المعتزلة، ص56.

[2]– هيثم سرحان: إستراتيجية التأويل الدّلالي عند المعتزلة، نادي تراث الإمارات، أبوظبي، ط1: 2012م، ص22.

[3]– جلال الدين محمد بازي: صناعة الخطاب الأنساق العميقة للتأويلية العربية، دار كنوز، عمان، ط1: 1436ه/2015م، ص195.



(الشكل 01: ص195)[1]

فعلى اعتبار أنّ اللغة نظام تواصلي عرفي أوجدته جماعة، فإنّ هذا النّظام هو مواضعة حاملة لمدارك وقيم وتصوّرات وانتماءات وموروثات مجتمعية، وبالتالي تكون الكفاءة التأويلية انبثاق من الحصاد اللساني المتعدد، لذا تسعى المعتزلة إلى عقلنة النّص، حيث يكون الفهم هو اللحظة المفارقة التي ينوجد فيها الفاصل البيني (بين العقل والنّص).

4. التأويل والترجمة

يمثل الخطاب منظومة لغوية، ثقافية، فكرية وإجتماعية، إذ يحتوي على بنيات منها ما تبدو بارزة معلنا عنها، ومنها ما هي مضمرة، فالخطابات متعددة بحكم المعتقدات، الأيديولوجيات، الإنتماءات العرقية، وكذلك اللّغات والتي تمثل محمولا للفكر فهي تعكس الجوانب الحياتية للمجتمعات وتاريخ الأمم، فتباين اللغات يحفز على معرفة الآخر ومنظوماته بغرض اكتشاف الثّيمات الثقافية والمكانية والتاريخية، حيث يشكل الأدب مرآة تعكس العقليات وتكوينها، فهذا الإختلاف دعا إلى مسعى معرفة نقاط التباينات مع الآخر، ويكون في هذا الصدد كل من التأويل والترجمة محوران متقاطعان في نقطة اشتراك وهو البعد اللغوي، فالترجمة والتأويل يشكلان ثنائية متلازمة كثنائية اللغة والفكر، وبذلك يتموقع الفعل الترجمي برهان يرتبط بالسياسة الثقافية، حيث

[1] – جلال الدين محمد بازي: صناعة الخطاب الأنساق العميقة للتأويلية العربية، ص195.

تحمل الترجمة أبعادا مبطنة تتجاوز المرمى المتعاقد عليه؛ والذي يتمثل في معرفة آداب وحضارات وثقافات (الآخر) المخالف لتحقيق المثاقفة، وهذا ما يدعو له "غادامير "في البعد الأدبي بما يسميه "الحوار الهيرمينوطيقي"[1]، وفي إقرار له أنّ "اللغة وسيطا للتجربة التأويلية"[2]، وانتقالا إلى أن تكون الترجمة أداة للهيمنة وتكون وجها استعماريا.

تتعدى الترجمة نقل المعنى المعجمي فقط من لغة إلى أخرى تحت اسم التكافؤ المصطنع الذي يعتبر نقلا أعمى، وبذلك فإنّ الترجمة تستلزم اختيار الفهم بدل من مجرد إعطاء أولوية للمصطلحات كما قال هنري ميشونيكس "إنّ اختيار الترجمة في حقيقة الأمر ليس اختيارا، فعدم اختيار الفهم هو عدم اختيار الترجمة أو كتابة نص حقيقي بمعنى ترجمته"[3]. لاشك أن هنري يؤكد على أهمية التفكير والحرص على تقريب المعنى قدر المستطاع، متجاوزا بذلك المصطلحات ومختلقا تناسقا وترابطا في الفكرة لكي لا نصل إلى فهم مغلوط، فمن "المستحيل إنتاج ترجمة مرضية دون اللجوء إلى انعكاس نظري على النص وفعل الترجمة ذاته"[4]، فالمترجم الجدير هو المطلع على تقنيات التأويل وإعادة بناء النص، وذلك لوجود ثقافات مختلفة قد تؤول بطريقة خاطئة. ومنه نتساءل هل تمارس الترجمة الأمانة حيال النّصوص المراد ترجمتها؟، وإذا تتطرقنا للحديث عن (الأمانة/ الخيانة) فماهو مصير النّص الأصلي؟، كيف تعاملت الترجمة مع النصوص

---

[1]– تأليف جماعي: التأويل والترجمة (مقاربات لآليات الفهم والتفسير)، إشراف: إبراهيم أحمد، منشورات الإختلاف، الجزائر، ط1: 1430هـ/2009م، ص19.

[2]– هانز جورج غادامير: الحقيقة والمنهج (الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية)، ص505.

[3]– Pascal David. Interprétation(s) : Actes du colloque international inaugural Brest, 14 au 16 février 2008. Presses Universitaires de Rennes 2010. Collection « Essais » Dirigée par Pierre Corbel. P.252.

[4] – Ibid, p.252.

المقدسة؟ هل مارست الإستحواذ وفكرة الإبتلاع وتقويض الخطاب المرجعي أم لا؟، وهل يمكن أن نطلق عن الترجمة أنّها سياسة سلطوية أم دعوة مثاقفة بريئة؟ ولرصد هذه الانتقالية يجب تتبع الترجمة عبر المسار التاريخي.

أورد بول ريكور في مناقشته لموضوع الترجمة وتحديدا في حديثه عن اللامترجم النهائي،إذ يطرح تلك الثنائية الأمانة/ الخيانة على أنها " قضية عملية لأنه لا يوجد معيار مطلق؛ هذا المعيار المطلق قد يكون نفس المعنى مكتوب في مكان ما، فوق أو بين النص الأصلي ونص الوصول، هذا النص الثالث قد يكون حاملا للمعنى الشبيه الذي يفترض أن ينتقل من النص الأول إلى الثاني ومنه قد يكون التناقض المختبىء تحت التعارض العملي القائم بين الأمانة والخيانة"[1]، يخلص هذا الطرح إلى البحث عن المعنى وتقفي لحظات عبوره من النقطة (أ) التي تشكل لحظة ميلاده في اللغة الأم وهو النّص الأصلي، إلى انتقاله للنقطة (ب) وهو المعنى في محتضن المترجم إلى النقطة (ج) التي تمثل النص الحكم الكاشف لمطابقة التمفصلات مع النص الأصلي؛ أي النقل بأمانة أو بكشف النقيض من ذلك وهو خيانة النّص الأول، وهذا عمل جريء يحلل معادلة هل الترجمة مؤسسة تضحي من أجل هوية المعنى أم تعمد إلى هذيانه.

ربّما يكون معتقد الذّين لا يحبذون الترجمة ويعتبرونها فعلا غير ساميا، ويقفون معترضين لهذه العملية بتبرير أنهم لا يحبون ارتحال لغتهم إلى لغات أخرى، ولا أن تتم الترجمة للغتهم، هذا التّعصب ربّما خوفا من حدوث اجهاض عمدي للمعنى وهو في حمل الفعل الترجمي، ربّما حقا أنه "لا مفر إذن من أن تخاض حروب كي تحقق هذه الخيانة، يقول يأس إيبتيوكل "étéocle" "لا تقتلعوا من الأرض فريسة العدو، مدينة تلهج بالكلام الحق ليونان"، إلا أن المترجم متهم باقتراف

[1]– بول ريكور: عن الترجمة، تر: حسين خمري، منشورات الإختلاف، ط1: 1429هـ/2008، ص63.

عصيان أعظم إنه عصيان الإله، فهو يزعم إعادة بناء برج بابل[1*]، والإستفادة من العقاب السماوي الذي يحدث للتفرقة بين البشر بما يولده من خلط وتشويش بين اللغات"[2]، ومن هنا يتبلور مهام الفعل الترجمي بأن هذا الاختلاف مرتبط بالبعد التفسيري الميثولوجي وهي أبراج بابل حيث يعتبر هذا الإختلاف الدافع للترجمة؛ فالمترجم هنا يعصي الرّب ويبحث في هذا الإختلاف وكأنه يُعيد المجد للأبراج البابلية برؤية عكسية، وقلب المقولة التي تفسر التّعدد اللغوي على أنّه نِقمة، وعلى اعتبار أنّ الترجمة هي وجه من أوجه العملية التأويلية التي ترتبط بالفهم، وهي رحلة عبور نصوص من لغة إلى أخرى.

هذا الإرتحال يدخل في سجل الحوار والتواصل والمثاقفة، كما يرى فالتر بنيامين في مقاله الشهير"مهمة المترجم" في الترجمة سبيلا للتصالح مع الإله الذي بلبل لغة الأقوام الأولى، ومفتاحا يمكن من البحث في أصول لغة البشر الأولى"[3]، وكما "أنّ الأصل الدّيني للترجمة ورّثها الإنبناء على مبادىء أساسية أربعة: إثنان منها يرجعان إلى قصة بابل وهما: "مبدأ الخفاء المعنوي" ومبدأ

* قد ورد في سفر التكوين، الفصل الحادي عشر: "وكانت الأرض كلها لغة واحدة وكلاما واحدا، وكان أنّهم لما رحلوا من المشرق وجدوا بقعة في أرض شنغار فأقاموا هناك، وقال بعضهم لبعض: تعالوا نصنع لبنا وننضجه طبخا، فكان لهم اللبن بدل الحجارة والحمر كان لهم بدل الطين، وقالوا تعالوا نبني لنا مدينة وبرجا رأسه إلى السماء، ونقيم لنا أسماء كي لا نتبدد على وجه الأرض كلّها، فنزل الرّب ينظر المدينة والبرج اللذين كان بنو آدم يبنونهما، وقال الرّب: هو ذا عم شعب واحد ولجميعهم لغة واحدة وهذا ما أخذوا يفعلونه، والآن لا يكفرون عمّا هموا به حتى يضعونه، هلم نهبط ونبلبل هناك لغتهم حتى لا يفهم بعضهم لغة بعض، فبدد الرّب من هناك على وجه الأرض كلّها وكفوا عن بناء المدينة، ولذلك سميّت بابل لأنّ الرّب هناك بلبل لغة الأرض كلّها، ومن هناك شتتهم الرّب على كل وجهها" (الكتاب المقدس، العهد القديم، ج1، بيروت، لبنان، مطبعة المرسلين، ط: 1925م، ص18-19.

[2]- موريس بلانشو: أسئلة الكتابة، تر: نعيمة بنعبد العالي، عبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال، المغرب-الدار البيضاء، ط1: 2004م، ص84.

[3]- جورج هانس غادامير: الحقيقة والمنهج (الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية)، ص468.

التّفاهم البعيد، وإثنان آخران يرجعان إلى ترجمة الإنجيل؛ وهما : "مبدأ الدعوة" و"مبدأ الوساط"[1]، فالتّصور الدّيني والذي يرتبط بترجمة الأناجيل وفق ما استنتجه طه عبد الرحمن أن تمارس فيه الترجمة ممارسة دعوة ؛ ذلك أنّ ترجمة الأناجيل اقترنت بإدارة الكنيسة الرّاسخة في نشر تعاليم المسيحية، كما انتقلت أعمال الترجمة إلى النّصوص غير المسيحية، أمّا فيما يتعلق في المبدأ الثاني أن المترجم ينزل منزلة "الوسيط" فهو في بين المتكلم الإلهي والمكلف الإنساني"[2].

إن للتأثير الدّيني مضان عديدة بوْتَقت فكرة الترجمة؛ فأمّا ما تمنحه قصة بابل: الخفاء المعنوي: فالحقيقة لم تعد حكرا على لغة واحدة تنقل عقلا واحد، بل شاعت بين لغات متباينة تحمل مدارك متفاوتة، إنّ هذا الإختلاف يعثر الإبانة، فالإختلاف اللغوي بذلك سببا في الخفاء المعنوي، فأمّا التّفاهم البعيد يكون عن طريق الترجمة[3] التي تبعث الحياة في جسد النّص وفي هذا المنحى يقول جاك دريدا "مادام نص لا يجد من يترجمه، فهو يظل في حداد، حداد على ما لم يأت بعد، وعلى تلك اللغة الموحدة التي يبلغها عبر الترجمة"[4]، يشهد المعنى لحظات ارتحال تارة يكون فيها المعنى نسخة في مظهره اللغوي عن النّص الأصلي وهذه ترجمة حرفية وتارة مؤولا، وتارة أخرى يكون في المفهوم الثالث للترجمة حسب زاوية دريدا "كل ترجمة يجب أن تسعى إلى فرض غرابة النّص المترجم على اللغة المترجم إليها...ومن هنا تنشأ لغة ثالثة هي الأقرب إلى اللغة الكبرى

---

[1]– طه عبد الرحمان: فقه الفلسفة (الفلسفة والترجمة)، ج1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1: 1995م، ص65.

[2]– المرجع نفسه، ص 63–64.

[3]– المرجع نفسه، ص62.

[4]– جاك دريدا: الكتابة والإختلاف، تر: كاظم جهاد، تقديم: محمد علال ناصر، دار توبقال، الدار البيضاء– المغرب، ط2: 2000، ص47.

المتحقبة عبر وليس وراء اللغات الإنسانية،...تعني بالتأشير على مواقع القوة في النّص المترجم"[1]، وتتسم هذه الترجمة بنوع من العدوانية لأنّها تتمركز على نقاط حساسة في النّص الأصلي، ويكون "البطل المضاد كائن: إنّه قارئ النّص في اللحظة التي يباشر فيها لذّته، حينئذ ستنقلب أسطورة التوراة الهرمة رأسا على عقب، ولن يكون اختلاط اللغات بعد ذلك عقابا، بل إنّ تعاشر اللغات وعملها جنبا إلى جنب سيدفع إلى بلوغ متعتها، فلذة النّص هي بابل السعيدة"[2]، وإذا تحدثنا ها هنا عن علاقة السلطة بالترجمة والأيديولوجيا نجد أن السلطة كيان تُمثّل الأيديولوجيا روحه، ومنه نتساءل: ما محل المعنى في وجود السلطة (مهما كانت صفتها سواء سياسية، دينية، ثقافية...على الرغم أن كل هذه الإتجاهات تعزّز خدمة بعضها البعض؟.

إن الأيديولوجيا " تغلق النّصوص، وتمنع التّعدد، وتشحب الغياب وترتاب من الغموض، وتقلق من المجاز، وتعتقل القارئ لتجعله بوساطة السلطة يكرّر الشعار الواحد والرؤية الواحدة، إنّ الأيديولوجيا سلطة تعشق التكرار"[3]، وبالتالي السلطة تعمد إلى خندقة المعنى، وفي الرؤية البارتية للنّص المعلنة لموت المؤلف يقول: "لقد مات المؤلف بوصفه مؤسسة، واختفى شخصه المدني، والإنفعالي، والمكون للسيرة، كما أنّ ملكيته قد انتهت، ولذا لم يعد في مقدوره أن يمارس على عمله تلك الأبوّة الرائعة"[4]، في هذا النّص لا يقصي صورة المؤلف لأنّه هنا بحاجة للمنتج أيضا فلا يسقط الدور الثاني للمؤلف وهو حضوره كذات قارئة.

---

[1]- جاك دريدا: الكتابة والإختلاف، ص45.

[2]- رولان بارث : لذة النص، الأعمال الكاملة1، تر: منذر عياشي، مركز الإنماء الحضاري، حلب، ط1: 1992م، ص24.

[3]- المرجع نفسه، ص13-14.

[4]- المرجع نفسه، ص56.

كما نتطرق بالحديث أيضا عن تفسيرات أسطورية "الميثولوجيا في أرقى معانيها هي القوة التي تمارسها اللغة على الفكر في جميع المناطق الممكنة للفاعلية العقلية "[1]، تتواجد "هناك أساطير هي الآن كما كانت في عصر هوميروس تماما، لكننّا لا ندركها ، لأنّنا نحن أنفسنا نعيش في ظلها الظليل"[2]. إنّ الحديث عن الممارسة السلطوية للغة على أخرى إذ " تحاول إحدى اللغتين دائما أن تؤسس نفسها على الأخرى كوسيط للفهم"[3]، كما يذهب بول ريكور إلى إعتبار الترجمة أحد وجوه التأويل من منطلق أن معرفة الذات تكون من معرفة الأخر، ويرى "أن الترجمة عملية تأويل وتفسير تباشر فهم النص ومسائلته بواسطة فعل القراءة، وهو فعل هيرمينوطيقي بالأساس"[4].

من محددات التّرجمة في إرتباطها بالنص المقدس مايراه "نايدا" أنّ الترجمة الجيّدة لا تبدو كأنّها ترجمة وإنّما يجب أن يبدو النّص في لغة الهدف مُعادِلا طبيعيا Natural Equivalence"؛ في معنى أن تكون الترجمة لا تحوي شيئا غريبا عن طبيعة النّص المقدس، ومبرّر ذلك أن يصل المترجم إلى أقرب درجة من التّعادل مع النّص الأصلي، ويردف "نايدا" طرحه بأن تكون هناك أسبقية للمعنى في صورته الكلية قبل العناصر التشكيلية الأخرى ذلك "أنّ محتوى الكتاب المقدس هو أهم شيء تدور عليه ترجمة الكتاب المقدس، ويعني ذلك أن بعض الإنزياح عن الشكل لا يعتبر مجرد إتجاه راديكالي" وإنّما هو أمر ضروري"[5]، فما يمكن إضافته في مشهدية الزّعزعة

---

[1]– أرنست كاسير: اللغة والأسطورة، تر: سعيد الغانمي، هيئة أبوظبي للثقافة والتراث مشروع كلمة الإمارات العربية المتحدة، ط1: 1430هـ/2009م، ص25.

[2]– المرجع نفسه، ص25.

[3]– جورج هانس غادمير: الحقيقة والمنهج (الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية)، ص506.

[4]– حسين راشدي: بول ريكور والترجمة، الترجمة وظيفة إنسانية، مجلة التواصل في اللغة والثقافة والأدب، جامعة سطيف 2، قسم اللغة و الأدب العربي، عدد 31 سبتمبر 2012 م، ص38.

[5]– يوسف نور عوض: علم النّص ونظرية الترجمة، دار الثقة، مكة المكرمة، ط1: 1410هـ، ص95.

الثقافية على اعتبار الترجمة هي الأداء الفعلي للتجسيد التواصلي الثقافي، ونعرض قول هومي بابا الذي أعاد قراءة فالتر بنيامين واستقراء دور التّرجمة فيما يسمّى بـ"التّفاوض الثقافي وعلامة الترجمة دائما ما تعلن أو مختلف الأوقات والأماكن التي تفصل مابين السلطة الثقافية وممارساتها الأدائية، والزمن في الترجمة ينم في الحركة المذكورة للمعنى، وهو مبدأ وممارسة التواصل الذي يقول بول دي مان عنه إنّه يجعل الأصل يتحرك حتى ينزع منه القداسة، ويمنحه حركة التفتيت وتجوال التشرد، ولونا من المنفى الدائم"[1]، فالترجمة تمارس الإستنزاف ونسف الهالة الكرستالية عن المقدس المتعالي باعتباره النّص الأصل. فمن أهم أنواع الترجمة؛ الترجمة الثقافية: ويعرفها نيدا وتيبر في سياق ترجمة الكتاب المقدس بأنّها " ترجمة يتم فيها تغيير مضمون الرسالة حتى يتسق مع الثقافة المستقبلة بطريقة ما؛ بمعنى آخر هي ترجمة تضاف لها إضافات لا يمكن استقراؤها مباشرة من صياغة النص الأصلي، أو حتى تضاف لها عناصر يتم إدراجها في الترجمة لتقديم معلومات خلفية ضرورية"[2]، ويعتبرها كل من نيدا وتيبر أنها ترجمة لا تتسم بالأمانة.

كما يتوجب عرض موضوع الترجمة كمقاربة فعلية في طرح حيثية فاصلة وهي فضيحة التّرجمة المتمثلة في تشكيل الهويات الثقافية حيث " تستخدم التّرجمة قوة هائلة في بناء تصورات للثقافات الأجنبية، ويمكن أن يرسخ اختيار النّص الأجنبي وتطوير إستراتيجيات التّرجمة بشكل

[1]– سوزان باسنيت، أندريه ليفيفير: بناء الثقافات مقالات في الترجمة الأدبية، تر: محمد عناني، العدد 2350، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1: 2015، ص255.

[2]– مارك شتلويرث، مويرا كووى: معجم دراسات الترجمة، تر: جمال الجزيرى، العدد 1152، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1: 2008م، ص87.

خاص تراثا محليا للآداب الأجنبية، تراثا يمكن أن يتوافق مع قيم جمالية ومحلية"[1]،فنرى بذلك لعبة الإستبعاد والإحلال منشئة بذلك ثنائية المركز والهامش.

يُحيل ربط التأويل بالترجمة في هذا المصاف، الحديث إلى ما يذهب إليه أمبرتو إيكو؛ أنّ النقطة المركزية للتأويل أو ما سمّاه "بالمتاهة الهرمسية هي قدرتها على الإنتقال من مدلول إلى آخر ومن تشابه إلى آخر ومن رابط إلى آخر دون ضابط أو رقيب"[2]، أمّا ما يتبناه جاك دريدا "تقوم ممارسة تفكيك النّصوص عند دريدا على تأسيس قوة التّشظي في خارطة النّص من أجل تفجير وتعرية بنياته المخفية، وبيان اللامفكر فيه توسّلا بجينيالوجيا نيتشه وفينومينولوجيا هوسرل وهدمية هيدغر"[3]، وهي ما يقصد به تقويض المركز واللوغوس وما ينتج عنه اللّعب الحر واللانهائية للدوال.

تعمل الترجمة كنشاط معرفي على "ترجمة معنى نص ما من سياقه الأول إلى سياق آخر، بمعنى؛ إعطاء دلالة جديدة تتخطى أفق المعنى الذي تحدّه قصدية النّص في سياقه الأصلي"[4]، ليكون مكمن قوة الأمثولة في ارتباطها بفعل التّطهير الذي يدخل في دائرة التذوق الجمالي الذي يعتق القارئ من توصلات تقطن على مرأى من خط بصره، إلى التّمكن من الوصول إلى درجة من الفهم الإدراكي للواقع، من خلال إعادة القراءة التي لا تنتج عن التّطهير قسريا التوازن النفسي على

---

[1]– لورانس فينتى: فضائح الترجمة، تر: عبد المقصود عبد الكريم، العدد 1621، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ص115.

[2]– إيكو أمبرتو التاويل بين السيميائية والتفكيكية، تر: سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي بيروت، ط1: 2000، ص118.

[3]– تأليف جماعي: التأويل والترجمة (مقاربات لآليات الفهم والتفسير)، ص47.

[4]– بول ريكور: الزمان والسرد الحبكة والسرد التاريخي، تر: سعيد الغانمي، فلاح رحيم، مراجعة: جورج زيناتي، ج1، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت–لبنان، ط1: 2006م، ص264.

الجانب العاطفي فقط؛ بل على مستوى الجانب الإدراكي والمعرفي في عقد مشابهة بالأمثولة في تتبع تاريخها الحافل ودخولها النّطاق التفسيري في المعتقد المسيحي والوثني، خالقة بذلك إشكالية فريدة متعلقة بالتطبيق الأدبي الذي يستجيب لهذه القوة يشابه استيعابنا بالماضي وامتدادنا له كنوع من الدّين.

فما يمكن الركون إليه أنّ " ظاهرة الترجمة باعتبارها فهما وتأويلا للنّصوص فإنّها لا تخرج عن جدل الفهم والتفسير؛ فالمترجم يبدأ بفهم مسبق للنّص يقوم على افتراضات تتراوح بين إدراك المعنى الكامل للنّص أو استحالة الحصول على المعنى، أو القبول بمعنى مرجح قد يكون سيئا أو حسنا"[1]، وهي فكرة التقاليد أو أسبقية الفهم لوضع الإحتمالات المتاحة؛ لأنّ قاعدية عملية الفهم تقف على أسبقية الفهم – ماقبل الفهم-.

ثانيا: الهيرمينوطيقا المعاصرة

1. العلوم الإنسانية ومشكلة الفهم

1.1. شلايرماخر: الإستدارة الهيرمينوطيقية وكونية مشكلة الفهم

تشكل الهيرمينوطيقا إحدى أكبر التّيارات الفلسفية حيث تشغل حيزا كبيرا في الدّراسات الفكرية المعاصرة، واستطاعت أن تدخل إلى فضاء علوم الرّوح؛ أي العلوم الإنسانية والإجتماعية، ويعدّ شلايرماخر الأب الرّوحي للفلسفة التأويلية الحديثة؛ هذه الأبوّة هي لواء مُنِح لشلايرماخر الذي كان له دورا فعّالا في تطوير فلسفة الهيرمينوطيقا، وذلك من خلال إحراز المضاربة التي شهدتها نظامية المعرفة في منحاها الديالكتيكي، بين توازن (الشكل والمضمون) في رؤية تؤطرها الرّغبة

[1]– لزهر عقبي: جدلية الفهم والتفسير في فلسفة بول ريكور، منشورات الإختلاف، الجزائر، ومنشورات الضفاف، بيروت، لبنان، ط1: 1433هـ/2012م، ص247–248.

التحفزية إلى مدى الهيرمينوطيقا المجاوز الحدود القواعد الهيومينوطيقة الموضوعة بداعم مضر براغماتي، فهذا الأمر لدى شلايرماخر لا يمثل بالنسبة له قناعة اكتفائية، ولذا فهو يرى أنّ الهيرمينوطيقا في حاجة إلى أن تعطي نفسها بعدا عالميّا في"التحليل التجاوزي لفعل التّفاهم هذا لايهم فقط النّصوص، لأنّها وضِعت بالفعل للعمل في أي تبادل لفظي مثل الظّل يرافق سوء الفهم جميع عمليات الفهم، هذا هو السبب في أنّ الفهم لا يتم اكتسابه مسبقا، ولكن يجب السّعي إلى الإستيلاء عليه في جميع الأوقات"[1]، إنّ تأويلية شلايرماخر الرّومانسية تسعى إلى معالجة القضايا الرئيسية للهيرمينوطيقا فيما يتعلق بالمكانة العلمية لها في تأسيس مبادئها النظرية العامة للتأويل في رؤية عالمية، هذا هو المبتغى الذي يطوق شلايرماخر إليه، إذ يرى أنّ الهيرمينوطيقا "مشتقة مباشرة من تجربة الغرابة وسوء الفهم الذي يمثّل الكثير من التبادلات اللفظية الأكثر شيوعا"[2]، و"تنطلق فكرة شلايرماخر عن تأويلية كلية من حقيقة أنّ تجربة اغتراب الفهم وإمكانية سوء الفهم هي تجربة كلية"[3]، من هذا المنطلق يضع شلايرماخر دعائم هيرمينوطيقيته في إيراد لتحقيق مبدأ العدالة والمساواة لجانبي عملية الفهم؛ الجانب النّحوي الذي يرتبط بمجموع قواعد نظام اللغة والجانب التقني الذي يتعلّق بالإستخدام الفردي كمتحدّث.

إن الحديث عن البحث الهيرمينوطيقي لشلايرماخر يُردف معه طبيعة العيش التي استقر فيها فريدريك شلايرماخر والتي كانت في رحاب الكنيسة، حيث التّفسير اللاهوتي يستند إلى الفيلولوجيا، وفي مرحلة اختلفت فيها تفاسير النّصوص الدّينية عن تفاسير

[1]–Jean Greisch: Le cogito Herméneutique, L'herméneutique philosophique et l'héritage cartésien, librairie philosophique, J. Vrin, Serbonne– Paris, 2015, P: 153–154.

[2]– Ibid, p. 153.

[3]– جورج هانس غادامير: الحقيقة والمنهج (الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية)، ص268.

النّصوص الأخرى، فكل نوع من النّصوص تفرد بآليات تأويله، لكن شلايرماخر كانت له وجهة نظر أخرى؛ وجهة نظر جامعة لكل النّصوص في فضاء تأويلي واحد، فحاول تشييد صرح تأويلي على أسس موحّدة للفهم والتّفسير تجمع كل النّصوص مادام سوء الفهم يطال حتى الكلام اليومي. يقول شلايرماخر في هذا الصدد "الهرمينوطيقا بوصفها فن الفهم لا وجود لها كمبحث عام، فليس هناك غير كثرة من الأفرع الهرمنوطيقية المنفصلة"[1]، وتأسيسا على هذا طرح شلايرماخر تساؤلا عن الكيفية التي يمكن أن تسمح بفهم أي عبارة أو قول.

لقد انتقلت مع شلايرماخر التأويلية التاريخية لتصبح فنا لعملية الفهم، كما توسع قطر الدائرة الهيرمينوطيقية معه، وتحوّل المصطلح من الإنشغال في الحيّز اللاهوتي والنّصوص الدّينية إلى تفسير كل النّصوص، ليكون بذلك قد حرّر الهيرمينوطيقا من دوغمائية اللاهوت، كما قدّم في منجزه الفلسفي هيرمينوطيقا موضوعية قائمة على معرفة وفهم الوسائط اللغوية التي يعمدها المؤلف في إنتاج النص وترجمة الأفكار، وشيئا فشيئا تزحزحت الهيرمينوطيقا عن مهمتها الأوليّة المتمثلة في تتبع المعنى، ليكون اهتمام الهيرمينوطيقا محاولة وضع قوانين ومعايير تحوز ضمانة الفهم المناسب للنّصوص وتقديمها في صورة ملموسة محققة.

لقد تمكنت الرّوح الحديثة لتأويلية شلايرماخر الرّومانسية في منح كل من الفهم والتفسير بناء جديدا خلص إلى إنتاج ماهية تبرز الفاصل بين التأويليات السابقة وتأويلية شلايرماخر؛ في أنّ الأولى تقع كإستجابة لمنبه وهو التّعرض للإبهام آناء قراءة النّص، في حين أنّ تأويلية شلايرماخر سابقة في عملها على التّعرض لهذا الإستوقاف الذي يحدثه تعطّل الفهم، لأنّ مدى إحتمال الوقوع

[1]– عادل مصطفى: فهم الفهم مدخل إلى الهيرمينوطيقا (نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامر)، ص60.

في هذا الوضع وارد منذ البدء، ومنه يكون الإحتراز السابق "لأنّ احتمال وقوع سوء الفهم متوقع في جميع مراحل عمليّة الفهم، وهذا يشكّل فرصة لتدخل التأويلية، فالإحتياج إلى التأويلية ملازم دائما لسوء الفهم"[1].

لقد شهدت التأويلية تجاوزا للحيّز الذي اشتغلت فيه والذي يتلخص في فك رمزيّة المعنى المؤطر وإزاحة ما يعيق تحقق الفهم من الموانع، فمع شلايرماخر تطوّرت النظرة التأويلية لتكون أطروحة تقتضي أنّه "لا يمكننا أن ندّعي فهم شيء من الأشياء مادمنا لم نستطع تحديد هوية هذا الشيء تحديدا ضروريّا وبالتالي إدراكها"[2]، فالتأويلية أتاحت مع شلايرماخر توسيع الميدان المعرفي الذي يستزيد على الإهتمام بالجانب الإشتغالي للآليات المساعدة في تحقيق الفهم، ومعرفة النّظامية التي تستند إليها منطق تفسير النّصوص إلى سؤال ماهية الفهم، والحواجز التي تقف حائلا بين النّص وفهمه، "إنّ المفسر حينما يُحاول الوصول إلى معنى النّص يسعى إلى صنع الذّهنية التي أنتجت هذا النّص من جديد، وبالتالي يقف على الفضاء الحاكم على ذهنية المؤلف حين إنتاجه ذلك النّص"[3]، هذه الخصّيصة التأويلية تستعيد تأسيسيا تجربة الحالة الذهنية للمؤلف من خلال إنتاجية الأثر، إذن المعرفة الذّهنية هي مولّد هذا الناتج (الأثر)، الذّي يُمكن المفسر من تحقيق الفهم عبر هذا الإستحضار الذي يتقمصه ويتعايشه المفسر أو المؤوّل، وبذلك تخرج الخبرة والتجربة المنسدلة من الآثريات الفنيّة إلى المفسر والقارئ، ومنه إنّ عملية الإدراك تعاد مرّة أخرى من خلال

[1]– أحمد واعظي: تأويلية شلايرماخر ضمن قراءات معاصرة (مجلة فصلية)، مؤسسة مثل الثقافية، دار الكفيل، النجف، ربيع الأول، 1437هـ/شتاء 2015م، ص110.

[2]– المرجع نفسه، ص110.

[3]– المرجع نفسه، ص110.

الأثر والمنظور التأويلي حسب هذا لا يصبح ضيّقا؛ وإنّما تتسع مقولة الفهم لتكون عامّة وليست حدوث الفهم على مستوى الخاص.

إنّ فن التأويل قد خدم الجانب العقائدي، فهو يشكل الوسيط الحواري بين النّص والمفسر والرّابط لحلقات الماضي بالحاضر، ولذلك مع شلايرماخر كان منجز الإنتقال "من النص إلى الخطاب عندما عارض هذا الفن المبدأ التاريخي الفيلولوجي للتفسيرات المتعددة للمطلب اللاهوتي، وحرّر نفسه منه، على هذا النحو بوصفه فنّا تأويليّا حواريّا، وفي الوقت نفسه كفن كوني، من إفتراضات الإنجيل وقانون تأويليه"[1]، فطبيعة العلوم الإنسانية في مصدرها حوارية.

2.1. تأويلية ديلتاي وفلسفة الحياة

يعرّف فيلهلم ديلتاي*على أنّه أحد مُمثلي منابر الهيرمينوطيقا الفلسفية والتاريخ، سعى في محاولته لإرساء أسس العلوم الإنسانية على خلاف ما ذهب إليه كانط الذي وضع أسس العلوم الطبيعية. حيث يجعل ديلتاي الفهم منهجا خاصا بالعلوم الإنسانية وكتقابلية مع العلوم الطبيعية نجد المنهج القائم هو التّفسير؛ ويعود الفضل لديلتاي في "اكتشاف المأزق الأساسي للتأويل الرّومانسي، بالمعارضة التي أقامها بين التفسير(Erklären) الخاص بالعلوم الطبيعية، والفهم النفسي

[1]– هانز روبيرت ياوس: السؤال المفتوح والجواب الحتمي نموذجية العلوم الإنسانية في حوار التخصّصات تر: رضوان ضاوي، شبكة أطياف الثقافية للدراسات والترجمة والنشر، الرباط– المغرب، ط1: 2019م، ص20. المرجع الأصلي: Die Paradigmatik der Geisteswissenscgaften im Dialog der Disziplinen كتاب" مسالك الفهم" Hans Robert Jaub , Wege des Verstehens,Fink, Munchen,1994.

* ولهلم ديلتاي Dilthey wilhelm (1823–1911): فيلسوف ألماني عارض الفلسفة الميتافيزيقية التي تدعي أنّها تصنع ذاتها كصورة استعابية للواقع وأنّها ترد جوانب الواقع كافة إلى مبدء واحد، وتشكل الفلسفة بالنسبة له بنية من البنى التي تكوّن الحضارة، وفي نظرية المعرفة عارض المذاهب العقلية، ويرى أنّ المعرفة التاريخية تأمل في الذات وليس تفسيرا ووظيفة عقلية بل يتم بواسطة كل القوى الإنفعالية للنفس. جورج طرابيشي: معجم الفلاسفة (الفلاسفة– المناطقة– المتكلمون اللاهوتيون– المتصوفون)، ص 304–306.

(Versthen) لتدخل التأويلية معه في مجال المعرفة التاريخية"[1]، فديلتاي يمتلك مشروعا صريحا لتجاوز التنظير للمعرفة الخاصة بالعلوم التاريخية، والتي تنبع في نظره من نظرية المعرفة الإقليمية، من أجل تأسيس هذه المعرفة التي تسبق عمومية التمييز بين علوم العقل والطبيعة وذلك في إطار فلسفة الحياة[2]، وهذا ما يحدّد جوهر فاعلية النّموذج الهيرمينوطيقي الدّيلتايي.

فقد تم توجيه رؤى نقدية من طرف هايدغر الذي يرى أن ديلتاي لم يمركز الإهتمام على البعد الأنطولوجي للفهم، وأيضا غدامير الذي لمح تناقض ديلتاي في النّزعة الرّومانسية التي ينتقدها، ولكنها حاضرة في هيرمينوطيقيته، فهناك حيثية سجلها بول ريكور في هيرمينوطيقية ديلتاي وهي الحالة الدياليكتية بين التفسير والفهم.

لقد نقد ديلتاي العقل التاريخي وكان منهج الهيرمينوطيقا عنده قائما على تشييد العالم التاريخي في علوم الروح، وخلُص إلى ما يسمّى "بالدائرة الهيرميونوطيقية"، فديلتاي يمثل الهرم التأسيسي لإبستمولوجيا العلوم الإنسانية، حيث يشكل الفهم نواة الأنطولوجيا والمفهوم المركزي للفكر الهيرمينوطيقي؛ فالفهم فلسفة الحياة، لقد إستقر ديلتاي إلى مرفأ البسيكولوجية الفهمية Psychologie compréhensive إذ يقول: "الطبيعة نشرحها أمّا حياة الرّوح نفهمها" Nous

[1]– François-Xavier Amherdt. L'herméneutique philosophique de Paul Ricoeur et son importance pour l'exégèse Biblique. En Débat avec la New Yale Theology School. Editions dy Cerf Paris, Editions Saint-Augustin,2004. P.97.

[2] –André Laks– Ada Neschek (éds): La Naissance du paradigme herméneutique De Kant et Schleiermacher à Dithey, Press Universitaires du Septentrion, France, 2008, P.297.

expliquons la nature mais nous comprenons la vie de l'âme"[1]، " لا يعتبر ديلتاي هذه الدائرية حلقة مغلقة أو خبيثة؛ إذ يرى أنّنا نستطيع لتوصل إلى تأويل مشروع من خلال التبادل المستمر بين إحساسنا المتنامي بالمعنى الكلي وفهمنا الإسترجاعي لمكوناته الجزئية"[2]، يعني دلتاي بهذا أن هذه الحلقة مترابطة كنسق متكون من بنيات صغرى يحكمها نظام ترابطي إتساقي، "ومفادها كي نفهم أجزاء أية وحدة لغوية لابد أن نتعامل مع هذه الأجزاء وعندنا حس مسبق بالمعنى الكلي، لكنّنا لا نستطيع معرفة المعنى الكلي إلا من خلال معرفة معاني مكونات أجزائه"[3]، فمفهوم البنية الذي استخدمه ديلتاي بالمعنى الواسع وهي جزء في مواجهة فرض النزعة الاستقرائية ومبدأ السببية لتفسير الوقائع؛ البنية تعني هنا أن هناك سببا آخر لفهم الحقيقة إلى جانب البحث في الأسباب، فهي ترابط معين لأجزاء شيء ما إلى حد لا تكون هناك أسبقية معينة لجزء على آخر، وهذا ينسجم مع النّقد الغائي في كتاب "نقد ملكة الحكم"[4]، لقد شهدت الهيرمينيوطيقا مع ديلتاي إنتقالية مصطلحية من حيز اللاهوت إلى الفلسفة إلى العلوم الإنسانية، حيث يوضع المعنى والفهم لمعرفة العالم الإنساني، وإذا أردفنا مفهوم العلوم الإنسانية فهناك استدعاء للمقابل وهي العلوم الطبيعية، فقد كانت الهيرمينيوطيقا بمنظور دلتاي هي المناهج المعتمدة للبحث في السلوك الإنساني وبذلك فهي مسلك لقراءة النصوص المختلفة.

---

[1]- بومدين بوزيد: الفهم والنص (دراسة في المنهج التأويلي عند شلايرماخر وديلتاي)، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الإختلاف، الجزائر العاصمة، ط1: 1429هـ/2008م، ص92.

[2]- ميجان الرويلي، سعد البازعي: دليل الناقد الأدبي، إضاءة لأكثر من سبعين تيارا ومصطلحا نقديا معاصرا، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- المغرب، ط3: 2002م، ص89.

[3]- المرجع نفسه، ص89.

[4]- المرجع السابق، ص6-7.

لقد عرفت الهيرمينوطيقا على يد دلتاي منحى جديدا؛ إذ يرى أن الفهم في العلوم الإنسانية يقابله ويناظره التفسير في العلوم الطبيعية، فالتفسير يرتبط بتحليل الظواهر والأحداث التي تربطها علائق سببية نعني بذلك أنها ناتجة عن قوانين الطبيعة، أمّا الفهم هو تجاوز للرؤية الظاهراتية للولوج للمعاني المكتنهة داخل الأشياء والذوات، أي التعمق لإكتشاف الأسرار الباطنية للطبيعة البشرية، ومنه فالتأويل عند دلتاي يكون عبر عملية فهم تلك التدفقات الشعورية والنفسية لحيواتنا الداخلية ومنه يتم بناء معرفتنا بذواتنا وبالآخر.

إن مشروع دلتاي قائم على أساس معرفي يرتكز على التجربة الواقعية المعاشة التي تعتمد على الإدراك الحسي وليس الخبرة الإنسانية، فهذه المشاريع ساهمت في مشهدية انبثاق هيرمينوطيقا فلسفية عالمية أحدثت فتقا في مخاطية التفكير الفلسفي لمعرفة حجرات الوجود ليتموضع مشروع العلوم الإنسانية في دائرة أكثر شمولية في حضرة النمط الوجودي.

يقول ديلتاي : "إنّ ماهية التأويل هي إعادة بناء الأثر بوصفه فعلا حيّا للمؤلف؛ وأمّا مهمة التأويل فهي تبعا لذلك التأسيس العلمي لإعادة البناء هذه انطلاقا من طبيعة الفعل المنتج وفي علاقته باللغة وبالشكل الفنّي وكذلك في حدّ ذاته"[1]، فلقد كان مسعى ديلتاي وشاغله الأكبر هو إقامة تأسيس صلب في مشروع علوم الرّوح، فلقد أضفى الطابع السيكولوجي على العلوم الإنسانية من منطلق التجربة الداخلية، وشروعه في البحث عن قائمة الشروط الموضوعية للإشكالات التي تطرحها القضايا الإنسانية، ولكن ما يجدر التنويه إليه، أنّ طابع السيكولوجيا التي أولاها ديلتاي في مشروعه لم تكن ذات طابع تفسيري وإنّما وصفي، وذلك بمقتضى أن هذه السيكولوجيا التفسيرية

[1]– فتحي إنقزّو: في تاريخ التأويلية: المسائل والقراءات، مجلة ألباب، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، العدد 05، ربيع2015م، ص39.

تقوم أساسا على عامل الإدراك السببي لتلك الظواهر النفسية وبشكل تقابلي بين علم النفس التفسيري والفيزياء، أنّ هناك مكونات أي وحدات تربطها قوانين، ولكن ما يوقع علم النفس التفسيري في مطبات لا خروج منها بسبب عجزه عن تقديم تحليل منطقي وعقلي للحياة الإنسانية.

" إنّ مدار هذه السيكولوجية التوصيفية Psychologie descriptive تكشيف البنى الحيوية المقوّمة للمعطى النفسي والمكنى بالتجربة الحيّة –المعاشة L'expérience vécu فالسيكولوجية الوصفية على خلاف السيكولوجيا التفسيرية تصادر على أنّ الحياة النفسيّة كل متماسك ومجموع متجانس تتداعى فيه الجوانب الشعورية والإرادية والفكرية وغرضها وصف أحوال النّفس بماهي كل متسق"[1]، وهذا الإتساق يكون داخل إطار النسق الذي يقوم على أساس مفهوم البنية، ويعيره دلتاي من مصنف العلوم الطبيعية أي أن صدد البحث هنا لا يكون في اقتناص الأسباب وإنّما في ذلك الخيط الرابط للبنية العامة أي أجزاء ذلك الكل في تشكيل تفاعلي وليس بترا للأجزاء عن بعضها البعض.

إن التأويلية في الطرح الديلتايي هي مرافعة تناظرية للمنهج التجريبي على نحو خضوع قاعدي للتأويل من قبل فنّ الفهم، وهو ما يعتبر البديل الإبستمولوجي؛ لأن النّصوص هي عبارة عن تجارب باطنية تحتوي على معان صبّت في قالب كلمات مترابطة، نسجت نصا ما، وبهذا إنّ العمل على فهم هذه التجربة النّصوصيّة تتطلب فنّا والمتمثّل في القواعد التأويلية التي تعاين هذا الموضوع وتحلله، فالمراهنة النظرية التي تخلص لها العلوم الإنسانية في حال العمل الإبداعي هو

1- سمير جواق: دلتاي وصياغة التأويلية كأساس منهجي للعلوم الإنسانية، مؤمنون بلا حدود، الرباط–المغرب، 05 يوليو 2016، ص12.

الأثر المتأرجح بين الإنطباع المفرد الذي ينمو ويتشكل في دائرة الجمع المؤطر والمعاش فيه، ومنه إنّنا" لا نفهم إلا بقدر مانؤول...ولا نؤول إلا بقدر مانفسر"[1]، فالتأويل مقترن في رهانه بالتفسير.

2. التأويلية الهيدغرية وأنطولوجيا الفهم

تشكّل هيرمينوطيقا الدّيزاين لهيدغر نواة مشروعه البّحثي، حيث أنّ فلسفته كانت من الإرهاصات الممهدة للتّحول التأويلي في المسار الفلسفي للفكر المعاصر، في درب يكاد يكون مقطوع الوصل مع التأويليّة الكلاسيكية التي دار اهتمامها في تفسير النّصوص، هذا التّقريب النّسبي في علاقة التأويليّة الكلاسيكيّة بتأويليّة هيدغر في عدم البتر الإبستيمي يشفع له استخدام هيدغر لمصطلح "التفسير كمجاز Auslegung فقط"[2]، في تعلّق يجعل رؤيته لمنهجية العلوم الإنسانية، وكذا التاريخية بأن تُسمّى "تأويلية اشتقاقية بالضبط لأنّها متجذّرة في تأويليته بوصفها تفسيرا للدّزاين، وهي تهدف من بين ما تهدف إليه إلى تعميق الشّروط الموجودية (الأونطية) لإمكانية علم التاريخ"[3]، التي تعمدها التأويلية الكلاسيكية وهذا ما جعلها تعيش تراجيديا، وإنّما خلص هيدغر إلى توصل قائم على قاعدة تغدو بها دائرة الفهم عنده مستندة في الأساس على البنية السابقة، وليس لإرتباط التفسير بها فقط بل أيضا التعلّق بها.

لا يقطن الدزاين في مكان واحد، بل يقوم بحركات يواجه بها انكشافه أمام وجوده الخُصوصي، والدخول في تسريبات الماضوية داخل مقذوفية الحضور، "إنّ للدزاين إمكانيات Disposibilité DieBefindlichkeit إذا أخذناها بمعنى (الذهاب للقاء بالذات) وهي تكون sich

---

1- فتحي إنقزّو: في تاريخ التأويلية: المسائل والقراءات، ص38.

2- هانز ألبرت: هيدغر والتّحول التأويلي، تر: عبد السلام حيدر، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية، 18 يونيو2016م، ص16.

3- المرجع نفسه، ص16.

befinden الجهوزية التواجد أو قابلية الذات لتجربة وجود الذات، توجّه الجهوزية حسب حركتين أساسيتين هما كون البحث عن الذات يكون سلبيا وهروبا أمام هذه الذات نفسها"[1]، في هذا المعنى يتَفتّق الدّزاين بواسطة مكامن قوّته العازلات الخارجية؛ هذا الخروج هو تفتيق للداخل صوب العالم، صوب الخارج، في إمكانية يتّسم بها الدّزاين وهي الإصغاء المحقق للفهم الذي يمثّل تكوينا للدّزاين أمام الحدوث الموجه للذات على نحو مخصوص.

يعد مارتن هايدغر مؤسس أنطولوجيا الفهم والصيغة الأولى للفينومينولوجيا الهيرمينوطيقية، وتكمن نظرته الهيرمينوطيقية في مركزة الإهتمام على الفهم لأنه يشكل نمط من الكينونة، حيث انبنت رؤيته للكينونة عبر ثلاثة ممرات: الأنطولوجي، الفينومينولوجي، الهيرمينوطيقي. لقد ظل التأويل منذ أفلاطون إلى غاية إدموند هوسرل أستاذ هيدغر منحصرا في نطاق الموجود، متناسيا الوجود، والتفكير في الوجود هو محور درس هيدغر الأنطولوجي في الهرمينوطيقا، فهذا الإنتقال من التفكير في الموجود إلى رحاب الوجود هو الذي شكل منعرجا في الدّرس الهرمينوطيقي المعاصر، فما المقصود بالتّفكير في الموجود؟ وكيف شكل التفكير في الوجود منعرجا في الدّرس التأويلي، وما أثره على الفلسفة والنقد على حد سواء؟.

إنّ العودة إلى كهف أفلاطون وعالم الضّلال ليست من باب الحنين الأوّلي إلى الإرث الأفلاطوني فحسب، ولا هي عودة لإبراز هذا الإرث في أنطولوجيا هيدغر، لكن هذا الأخير نفسه

[1]– أحمد الطريبق: نقد فلسفة الحداثة عند ميشيل فوكو II نقد النزعة الإنسانية، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء– المغرب، 2015م، ص189.

ما يفتأ يعود إلى البدايات[1]؛ هذه العودة من شأنها أن تنير المسار وتكشف عن طبيعة المنعرج الفكري.

لو رسمنا تخيُلِيّا مخططا فيه دائرة تجسد صورة الكهف متكونة من جزأين؛ يكون الجزء المنير في الدائرة يمثل الجزء المنير في كهف أفلاطون، ذلك الكهف الذي شرح من خلاله رؤيته في تعقل الأشياء، فالأجزاء التي تنيرها الشمس تمثل الحقيقة رغم أنها شبح الحقيقة[2]، وتمثل الموجود الذي يتعرف عليه العقل، أمّا الجزء المظلم فهو اللا موجود وهو لا يعني سوى أنه موجود، ولكن خارج مجال النور ومجال دائرة وعينا به، فاللاموجود أو الغائب أو المظلم هو موجود، ولكن فقط بشكل مغاير فقط[3]، ولذلك اتهم هيدغر الفلسفة التي سبقته – ينقد أستاذه هوسرل– بانحصارها في نطاق الموجود فحسب، وتم مع هيدغر إحداث انتقال من فينومينولوجيا هوسرل إلى فينومينولوجيا تمركز الإهتمام بالوجود، والتي "تجاوزت البداهة والحدس والحضور في اتجاه التّحجب والإنكشاف؛ أي في اتجاه أنطولوجيا جديدة"[4]، ذلك أنّ الوجود بقدر ما ينطوي على التجلي، بالقدر الذي يخفي في جانبه الآخر، وموقع الفيلسوف ليس هو الوقوف في حيز الموجود، ولكن عليه أن يكون هرمسيا يقف عند العتبات ما بين النور والظلام، ما بين عالم التّجلي والوعي والحضور، وما بين الخفاء والغيب والباطن والغياب؛ فتلك هي رحلة هرمس ومهمته؛ فمهمته ليست

---

[1]– Jean–François Courtine: Heidegger et la phénoménologie, librairie philosophique , j.vrin , paris, 1990, p152.

[2] –Peggy Avez, Louis Carré, Sébastien Laoureux: Utopie et quotidien: Autour de Pierre Macherey , presse de l'université St Louis , bruxellex, Belgique, 2016, p 22

[3]– سامي أدهم: ما بعد الحداثة، انفجار عقل أواخر القرن: النص، الفسحة المضيئة، دار كتابات للنشر الإلكتروني، ط 1: 1994م، ص103.

[4]– أحمد الصادقي: إشكالية العقل والوجود في فكر ابن عربي، بحث في فينومينولوجيا الغياب، تقديم: عبد المجيد الصغير، دار المدار الإسلامي ، بيروت– لبنان، ط1: 2010م، ص62.

التأويل فقط ولكن حمل المجهول إلى المعرفة[1]، رغم أن أفلاطون لم يجعل الكهف والنور من الخلف إلا صورة عن شبح الحقيقة أو شبح الموجودات في الخارج، ولذلك فالماهيات التي نعيها عادة ما تكون مجرد ذلك الشبح في الكهف، وليس هو الموجود المُضاء في الواقع الخارجي الذي يكون ممثلا لجوهر الحقيقة الأصيلة، ولكن عادة ما لا يمكن أن نتقبلها، ولذلك يحاول هيدغر أن يخرج من كهف أفلاطون للبحث عن الموجود الشبح في الكهف/ حضور(بما هو وجود) كينونته خارج لكهف/ غياب، أو إدخال الضوء إلى الكهف من أجل فضح الشبح أو الرمز أو الماهية / الحقيقة التي تم تقبلها في الظل[2]، من خلال هذا التقريض نسجل أن الظاهرة بالنسبة لهيدغر ليست ذلك التّجلي الذي يرتطم بوعينا؛ وإنّما ماتمّ فضحه عبر الإفصاح الذي ينشأ من شرارة ديناميت التّجلي والتّخفي، هكذا تتحول فينومينولوجيا الحضور عند هوسرل إلى بحث أنطولوجي عن الكينونة عند هيدغر، يغدو الغائب حاضرا بشكل ما، فالفراغ الذي يتركه المؤلف مثلا في النص، فرغم البياض إلاّ أنّه حضور بشكل آخر، فغياب الكتابة كعلامة يترك المجال لظهور علامة أخرى أو لنقُل أنّه كلام لكن هو غير متجل تماما مثل الغياب أو الموت[3].

ينتقد هيدغر الصّيغ والمفاهيم المجردة التي لا تحيلنا على نتيجة معينة، بل توقعنا في مطبات تواري بها المعطيات وتحجب الرؤية والظواهر، لقد توّسل بالمنهج الفينومينولوجي في تفسيره للوجود الإنساني كخبرة أساسية، ترى الإنسان يعيش في حالة من الفهم للوجود وهو الدّزاين، فهيرمينوطيقيته تتصل بالمنحى الأنطولوجي للفهم عبر اللغة كوسيط؛ التي لا يمكن حصرها في

---

[1]– Jean-François Courtine: Heidegger et la phénoménologie , op-cit, p79.

[2]–Émilie Tardivel, La liberté au principe: essai sur la philosophie de Patočka ,preface deFrancoise Dasture , librairie philosophique , j.vrin , paris, 2011, p55.

[3]– علاء طاهر: نهايات الفضاء الفلسفي، الفلسفة الغربية بين اللحظة الآنية والمستقبل، مكتبة مدبولي، القاهرة – مصر، ط 1: 2005م، ص119.

اعتبارها علامة لسانية فقط، بل تتعدى خطوط البُعد التداولي لتكون شكلا من أشكال الوجود، فهي إرادة تعبر عن الكائن، وفي هذا المصاف إن اللغة تمنح أطروحة الإنتقالية من الكائن الإنساني إلى الكائن الإبداعي.

لقد عمد هيدغر إلى الظاهراتية كمنهج للبحث عن كيفية تجلي الماورائيات فخلُص إلى أنّ الكون قائم على الخداع، حيث يقول مالا يبطنه، ويخفي مايجب قوله، وفي هذه اللعبة يدعو هيدغر إلى أن المحتجب هوالذي يخص التفكير به وكشفه وإعادة بناءه، فهو يرى "ضرورة تدمير التّقاليد لأنّها في تحجُبها تحجب التأسيس الأوّل للكينونة وتخفي أصل الأشياء"[1]، دعوته إلى التدمير؛ تدمير التاريخ الإبستيمي الميتافيزيقي، لأنّه رأى أنّ هرميّة الأزمة المعرفية للإنسان سببها سطوة التاريخ والتقاليد التي تمثل عقبة عملاقة في وجه الوصول إلى مصادر الحقيقة، وهذا ما يدعم إصراره على "ضرورة تجاوز الميتافيزيقا كإشكالية فلسفية رئيسية، ولذلك يؤكد على أن نوجه ضرباتنا للميتافيزيقا داخلها، لأنّ حلم تجاوزها لن يتحقق دون ذلك"[2]؛ التّدمير هاهنا يظهر في صورة إيجابية وليس بالمعنى السلبي الذي يحمله المصطلح والذي يؤول إلى الإفناء، وإنّما هو إعادة تركيب، فيأخذ بهذا صفة المخلِّص من ثقل التاريخ؛ فالتقاليد أوقعت الدّزاين في حفرة سحيقة فحجبتها وأسرتها، فتعذّرت ممارسة نشاطها الطبيعي. إنّ التقاليد تحجب في ذاتها كل ماهو أصيل وحقيقي وتمارس سلطتها عليه،هذا الحجب لم يستطع ممارسة الحجب الكامل لأنّ هذه الكينونة تطلق إشعاعاتها التي تبرهن عن وجودها وحنينها إلى التّجلي؛ إنّ معرفة مسار الدّزاين هو السبيل لمعرفة الوجود ولا يتحقق ذلك إلا من خلال الخروج من مأزق التقاليد ليتحقق الفهم عند هيدغر في

[1]– عبد العزيز حمودة: المرايا المحدبة، سلسلة عالم المعرفة، يناير 1978م، ص322.

[2]– محمد دوير: ماركس ضد نيتشه الطريق إلى مابعد الحداثة، روافد للنشر والتوزيع، القاهرة– مصر، ط1: 2020م، ص357.

تأصيل الوجود في العالم، حيث يراه هابرماس بأنّ له دور في نقد الأيديولوجيات، وأمّا ريكور يراه كشفا للغموض القابع في أشكال الوهم الكامن في المعرفة البشرية، فالتأويل أضحى مسلكا يعمّق فهمنا لوجودنا من خلال الإنطلاق من مفهوم الخبرة الوجودية للذات المركزية في فهم الوجود وتأويله، لأنّ وجودها مع الآخر سوف يمنح مستوى أعلى درجة في فهم الوجود، وبهذا فإنّ عملية الفهم تستلزم ما يسمّيه هيدغر" أفق الفهم"horizon حيث يحدّد هايدغر من الناحية المفاهيمية هذا الأفق على أنّه Vorhabe اكتساب مسبق عند مارتينو، كما أنّه استحواذ مسبق عند فيزين"[1]، والذي ينطلق من افتراضات قبلية تحدّد هذا الأفق ومساره. لقد انصب الشغل التأويلي بدءا من مساحة النّصوص الدّينية انتقالا تدريجيّا إلى النّصوص الأدبية، وكان هذا انطلاقا من مسلمات شكلت الدّافع التأويلي وهي أنّ اللغة منظومة تعبيرية لكشف الخبرات الوجودية والمعنى ومستوياته، كما أنّها ذات بعد براغماتي في تحقيق التواصل بين أفراد المجتمع، كما أنّها تشكل سلطة في يد عيّنات في المجتمع، وبهذا فهي تجسيد لخبرات معرفية وتراكمات تاريخية، ومع التّطورات التي هي ضرورة تستدعيها تعاقبات وراهنيات عالمية توسّع مفهوم النّص لشمل أفعال المجتمع وظواهره وأفعاله وأحداثه، سلوكاته، لينفتح معيّة ذلك التأويل على عالمية الواقع، لأنّ هناك قيم جوانية وبرانية أي ظواهر في المجتمع تجسد في قيم ومعاني داخلية في النّص(الأنشطة، التمثلات الثقافية، الدينية، الرموز، الأعراف، التقاليد، العقليات، كما يرى هيدغر أنّ كل من اللغة والأدب لا يعتبران وجها معبرا عن حقيقة الأديب، فالنّص لا يمثّل إلا تجربة داخل التقاليد، وبهذا يتعديان الجانبين الموضوعي والذاتي.

[1]– Cristian Ciocan: Heideggar et le probléme de la mort : Existentialité, Authenticité, Temporalité, Springer Dordrech Heidelberg,New York, London, 2014, P.49.

يختزل "التأويل الهيدغري في الإصغاء إلى صوت الوجود وتحقيق الإصغاء الجيد "فالفهم طريقة في الوجود قبل أن يكون طريقة في المعرفة"[1]، منطلقة من الدوائر الشيئية التي ثم التأسيس لها وجوديّا، حيث تعمل اللغة بعدئذ على حمل الكينونة إلى مستوى الخطاب من خلال ملتقى "أن العلامة لا تستحضر الشيء المشار إليه فقط بالمعنى الذي تعوضه" إنها هذا الشيء نفسه الذي نكوّنه، ومن خلال العلامة المجهزة بالإحالة الأداتية يتم إلحاق الفهم بمعنى الوجود، هذا الإلحاق يمرّ عبر اختزال الوجود من جهة من خلال القضاء على دواله ودمجه في لوغوس اللغة، ومن جهة أخرى يتم تدمير فكرة العلامة لسحب الفهم من وحدة الكلمة وكشفه للوجود الظاهراتي وهي مرحلة التأويل في اللغة"[2]. إنّ الفكر الهيدغيري قائم على (فلسفة الإصغاء للوجود) ذلك يعني أنّنا في حوارية مع العالم، وليس قائما على الكلام لأنّه لا يعبّر عن حقيقة الدّزاين.

ففي قراءة لمتن كتاب" الكينونة والزمان" نجد أنّ هذا الطرح الفلسفي يقع في مطب ميتافيزيقا الدّزاين، وهذا ناتج عن عدم تجاوز لتاريخية الميتافيزيقا الغربية في حد ذاتها، فإشكالية الكشف عن معنى كينونة الدزاين بقيت معلقة وتعذر الكشف عنها عبر المسبار الفينومينولوجي، ولذلك في تتبع ما أتى في كتاب (الكينونة والزمان)، تأتي طريقة الكشف عنها باعتبار" الدّزاين تأويل فينومينولوجي لتاريخ الكينونة والتحوير النهائي لها في آن"[3].إنّ تحليلية الدّزاين لا ترتكن إلى أصل للوجود، كما أنّ تحليل البنى الأنطولوجية لا يمكنها الإلمام بالمساحة الشاسعة للكينونة لأنّه لا يوجد استناد للإحالة ليكون أساسا تحتمي به لمعاينة كينونته، فنشهد قفزة تحوليّة في منحى

[1]– عمارة ناصر: اللغة والتأويل (مقاربات في الهيرمينوطيقا الغربية والتأويل العربي الإسلامي)، دار الفارابي، منشورات الإختلاف، الجزائر، ط1: 2007، ص73.

[2]– المرجع نفسه، ص73.

[3]– فيصل لكحل: مارتن هيدغر مفكر الإختلاف الأنطولوجي، مجلة دراسات فلسفية، مجلة محكمة نصف سنوية تصدر عن الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية، نوفمبر 2016/العدد07، ص47.

الطرح الفلسفي فيما يخص السؤال الذي يدخل المتن الهيدغيري في مساق جدلي عميق من ما معنى كينونة الدزاين إلى تأويلية تاريخ الكينونة؛ لأن هذه المساءلة هي استدعاء للنّصوص الكبرى في تاريخ الميتافيزيقا وهذا أمر ليس بالهين، لأنّها مجابهة بين الأفق التحليلي للدزاين وأفق التاريخ الميتافيزيقي، وهذا لوضع لأوراق المجابهة على طاولة النقاش يستدعي كمهمة لعدة منهجية وأدوات إجرائية، التي تفضي وفق هيدغر إلى أن المعرض الطرحي لسؤال معنى الكينونة لا يتحقق إلاّ هيرمينوطيقيا، ممّا يستلزم الرجوع إلى الإستناد لتاريخ الكينونة وهذا البحث يدخل في البعد الأنطولوجي، "أنّ الفلسفة إنّما هي أنطولوجيا فينومينولوجية كلية، تنبعث من تأويلية الدّزاين التي من حيثهي تحليلية للوجود قد حدّدت طرف الخيط الهادي لكل تساؤل فلسفي"[1]، إن المتن الهيدغري حاول التّطرق إلى كيفية الفهم التي وصلت إليها الميتافيزيقا الغربية للإحتمالات الممكنة لمعنى الكينونة، خلص في ذلك إلى أن الزّمان والوجود يشكلان المحاور الكبرى في مسألة الطرح الهيدغري، حيث يُدلي العنوان بقراءة تعالقية عميقة بين مدار الوجود والزمان، لغويا هذا العطف لا يوحي بإضافة مفهومية أي عطف بدلالة تقارب وترابط مفهومين يجر بعضهما، وإنّما عطف المفهوم ذاته، وإنّما كعلاقة تلازمية، حيث تطرح مشكلة الوجود مع مشكلة الزمان، حيث لا يمكن تحرير أحدهما عن الآخر وبذلك يكون تحديد الزمانية بالوجود، كما لا يمكن فهم الوجود خارج الزمان.

يتوجّه جهد هيدغر إلى إحداث تحوّل في الفكر الإنساني متجليّا في مكاشفة جديدة للوجود، فهذا الوجود حقيقي وذاتي يرتبط بالمفهوم الإستعلائي، لأنّ الحيّز الكوني أو العالم ليس مكان+ زمان؛ وإنّما ترابط إحالي، كما للموجود الواقعي ضرورة لتحليل وجودي، وما يبدو في تصريح

[1]– مارتن هيدغر: الكينونة والزمان، تر: فتحي المسكيني، دار الكتاب الجديد، بيروت– لبنان، 2013م، ص738.

هيدغر المرتبط بالفلسفة والحقيقة والوجود تغدو الذاتية في المعرفة مقياسا، تنزاح فيه موضوعية الفلسفة، فإنّ " الفلسفة أنطولوجيا فينومينولوجية كليّة بناء على تأويل المتواجد، أنطولوجيا حدّدت كأنالوطيقا (كتحليل) للوجود نهاية إرشاد كل التساؤل الفلسفي من أي منشأ وإلى أي ردّ"[1]، إنّ المعرفة الوجودية هي في الحقيقة تأخذ المثال الكلّي بالمنظور العام الذي لا يتوقف عند الحدود المحليّة أو الإقليميّة للأنطولوجيا لأنّها تضيّق مساحة الوجود أو الموجود، أمّا فيما يخص المنحى المنهجي فإنّها تتخذ الفينومينولوجيا من منطلق تصفية من الأحكام القبلية للموجودات وإدراكها كتمثّلات للوجود –كمظهر– فهي تتيح للموجود أن يظهر في حدّ ذاته، في هذه النقطة يتبيّن السير العملي لهيدغر على خطى هوسرل في الإعتبار الذي يقرّ بأنّ الفينومينولوجيا هي وسيلة تجريدية، ولكن يبدو في محاولة من هيدغر إلى التّوسل بالتأويل الذي عمده ديلتاي لإكمال خط الفينومينولوجيا، ذلك أنّ إمكانية المتواجد تمنحه تعريفا بنفسه بوصفه حرّا، ضف إلى ذلك أنّ هذه الإمكانيّة تأخذ صورة للمتواجد، ومن هنا تتشكل المعرفة الخاصة بالموجود في تأسيس فهم أساسي، فيسقط من هرمية الفينومينولوجيا الموضوع الذي يدّعي المطلقية، لأنّ أخذها في منحى علمي يكسر الموضوع في ارتباطه بالفهم الذاتي لرؤية العالم والذات أي الحكم المسبق"[2].

لم تتحوصل الهيرمينوطيقا مع هيدغر في عدّها مجرد منهجا قرائيا يطبق على النّصوص، وإنّما رأت أنّ العالم في حدّ ذاته أفقا لغويا يقوم بتحديد الوجود، حيث تنعت الهيرمينوطيقا بأنّها فلسفة الإنسان الأخير، وبهذا إنّ المنظور الهيرمينوطيقي سمح للفكر أن يكون إنسانيّا أكثر عبر براديغم اللغة " إنّ نواة الاشتغال الهرمينوطيقي هو" الدزاين الخاص في كل مرة الذي يتم استنطاقه

[1]– فرنر سنيدرس: الفلسفة الألمانية في القرن العشرين، تر: محسن الدمرداش، المشروع القومي للترجمة، العدد 833، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1: 2005م، ص86.

[2]– المرجع نفسه، ص88.

هرمينوطيقيا في خاصية كينونته من أجل إظهار حالة يقظة بذاتها قادرة على التّجذر، إنّ كينونة الحياة الواقعانية* جديرة بالملاحظة بأنها على شكل الكينونة من الإمكانية بذاتها الأكثر خصوصية التي يكون عليها الدزاين (الواقعانية)، دون أن تكون "هنا" علانية، هي ما سندعوه "الوجود"(existenz)"[1]. لاتحمل الهرمينوطيقا انطلاقا من هذه المفهمة التصور المعروف الذي يدور في وصفها أنها مجرد تأويل؛ وإنما تتخطى هذا التوصيف لتكون بذلك طريقة تتيح للحياة تبيان ذاتها بذاتها دون توجب منظوارت سابقة.

يجدر الإشارة إلى أن الهرمينوطيقا الهيدغرية الديزاينية قد أحدثت إنعطافة جذرية تجسدت في صورة قدمتها القطيعة مع التأريخ والتأويل الهرمينوطيقي في مركزة الوجود والإنقياد إليه على

* لقد أتاحت الترجمة العربية للمتن الهايدغيري أن يتعدى الضيافة إلى محاولة استوفاء هيدغر عربيا، هذا ما تعكسه كل من ترجمة عمارة الناصر الأنطولوجيا: هيرمينوطيقا الواقعانية، دار الجمل، بغداد، ط 2015م، وترجمة أبو هاشم محجوب في كتابه الأنتولوجيا: تأويليات الحدثيّة، دار مؤمنون بلا حدود، الرباط، بيروت، ط2019م، وهي إصدارات ترجمية لمؤلف:

Martin Heidegger: GesamtausgabeOntologie(Hermeneutik der Faktizitiit)

فمن الملاحظ بدءا أن هناك إختلاف في ترجمة عنوان الكتاب الأنتولوجيا ontologie بدل الأنتولوجيا اذ لا مبرر للطاء لا نطقا ولا اشتقاقا كما يقول محجوب ص 73، وتأويلياتhermeneutik بدل هرمينوطيقا ومن ثم الحدثية der faktizitat بدل الواقعانية، كما في ترجمة عمارة الناصر التي تعني الدزاين في كينونته الخاصة بنفسها في كل مرة ص 35، والإختلاف في الإجتهاد الترجمي بائن خصوصا مايتعلق بملفوظ jewellligkeit das heute الذي يترجمه محجوب إلى وهلية مريته والمريّة هنا تتعلق بملفوظ المر أو الأحداث أو الإستغراق الأنطولوجي المتجدد في كل مرة لدى كل واحد منا كما يقول محجوب ص 82، وكان عمارة الناصر قد ترجم الواقعاني بوصفه كائنا، ص38، أمّا محجوب فيترجم الحدثي بوصفه متمفصلا ص 80. دروب الموجد في وهلية مرّيته Jeweiligkeit الحياة الحدثية حدثية على جهة تعبيرها المطابق لخاصية وجود الموجد، هي حدثيّة من جهة كونها معبّرة، وهو ما جعلنا نجد في جذر "حدث" فضلا عن الحدوث فضلا عن الحديث ولاسيما الترجمة" بالواقعانية والواقعة والعيان واشتقاقاتها تهميش (محمد محجوب: التأويليات الحدثية، ص85).

[1]– مارتن هيدغر: الأنطولوجيا هيرمينوطيقا الواقعانية، تر: عمّارة الناصر، دار الجمل، بغداد، بيروت، ط1: 2015م، ص49–50.

إعتبار مفارق يحدد الوجود كفعل هرمينوطيقي، "إن فعل وجود الأشياء في كل مرة يحمل معه فعلا هرمينوطيقيا...، فكل الأشياء هي مستنطقة هيرمينوطيقيا حتى تكتسب مقام الوجود، حتى تكون موجودة عبر يقظتها بأن تكون متجذرة في العالم لتمارس حيواته"[1]؛ فتغدو صفة الوجود وساما للأشياء بعد الإستنطاق الهيرمينوطيقي في شاكلة تحمل خلقا إبداعيّا لا يتحقق العالم فيه إلا برهان اكتساب الأشياء لوجودها.

1.2. فلسفة هيدغر الأنطولوجية وآتموسفار التقنية

لا جدال فيما نتوافق فيه عامة وهو طبيعة العالم الذي أصبحنا نعيش فيه؛ عالم التقنية الذي اجتاحنا في كل استعمالاتنا، وأضحى ضرورة طبيعية، والذي أملى علينا نماذجا ثقافية تدفقت وسارت فينا كسرعة الضوء، لم تمدنا بمهلة تمهّد فيها لتطبيقات اختباراتها ولم تعرضها لتقبلها أو رفضها، فبعد أن أدخلت العالم تحت تأثيرها بصورة لا معاينة اكتشفنا أنّنا نعيش في فضاءها كطبيعة وليس كضرورة فقط، فنحن هنا لسنا بصدد تمايز فلسفي للإرادة وتقسيم الوجود إلى ثنائيات ضدية تتناول: السالب/ الموجب، الخير/ الشر، الحياة/ الموت، بل نتحدث عن آتموسفار التقنية الذي يغلف العالم المعاصر، وهو عرض في مبحث ثقافة الحداثة.

حيث يموضِع هيدغر في استعماله كلمة تقنية بدل ثقافة، ويعني أن –التقنية نمط من أنماط الوجود، يقول مارتن هايدغر: "إنّ هاته الكيفية في تعيين الفكر كنظرية، وتحديد المعرفة كموقف" نظري" تتم داخل تأويل" تقني" للفكر، إنّها محاولة رد فعل حفاظا للفكر على إستقلاله أمام الممارسة والعمل، بعدها وجدت الفلسفة نفسها مضطرة على الدوام أن تبرر وجودها أمام "العلوم،

[1]– رسول محمد رسول فرج الله: الهيرمينوطيقا بوصفها يقظة العيش في العالم (تجربة مارتن هيدغر في محاضرات 1923)، قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 09 نوفمبر 2016م، ص11.

وهي تعتقد أنّها تنال مبتغاها يقينا بإرتقائها مرتبة العلم، بيد أنّ هذا السعي ليس إلا تخليا عن ماهية الفكر"[1]، حتى غدت هذه التقنية قرينا للتفكير البشري ومهادا تاريخيّا" إنّ التقنية تكتسح الوجود المعاصر، ولا أحد يستطيع أن يوقف مدها، وهذا ليس راجعا لتدبير فاعل تاريخي، أو لإرادة مؤامرة يدبرها البعض ضدّ الآخر، وإنّما لقدر تاريخي اندلع يوم اتخذ الوجود صبغة رياضية"[2]، إنّ مُدْرجات التقنية لا تنحصر في مفهومها مع هيدغر في أنّها مجموع الأدوات والوسائل الآلية والإليكترونية والتكنولوجية، التي تعمل على مساعدة وتعويض الجانب الذي يعجز فيه الإنسان أن يقوم به دون معيّة مساعدة، والتي تحقق حاجياته، بل "نوعا من المعرفة، ومعرفة شيء تعني رؤيته مسبقا بالمعنى الواسع لكلمة الرؤية والذي يفيد تلقي ماهو حاضر بماهو كذلك، وتقوم ماهية المعرفة حسب التفكير الإغريقي في الحقيقة أي في كشف الكائن"[3]، تتخذ التقنية هنا بُعدا يدخل في معنى المعرفة والإنتاج الذي يجعلها صيغة من صيغ الإنكشاف ونمطا وجوديّا، لأنّه "لا يحدث فعل الإنتاج إلا بقدر ما يقود شيئا من الإختفاء إلى عدم الإختفاء، يستند فعل الوصول هذا ويجد نفسه فيما نسميه الإنكشاف"[4]. إنّ الأساس الماهوي للتقنية يُعنى بفعل تحريضي للطبيعة حيث تمنح مالا تظهره في شكل تسخير للإنسان، فمن خلال المساءلات والإستنطاقات المندّدة للإنسان عبر عملية "الإستفسار Arraisonnement يحدث هذا اللاتحجب الذي يكشف عمل التقنية الحديثة وفقا له

[1]– عبد السلام بنعبد العالي: الفكر في عصر التقنية، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، بيروت، 2000م، ص07.

[2]– المرجع نفسه، ص10.

[3]– مارتن هيدغر: كتابات أساسية منبع الأثر الفني، ج1، تر: إسماعيل مصدق، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة– مصر، ط1: 2003م، ص108.

[4]– أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، مج2، تر: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط1: 1996، ص803.

الواقع كمخرون ومستودع"[1]، في مكاشفة لمكامن طاقوية مستودعة داخل هذه الطبيعة لتحقق إدغاما مع النّداء المحرّض، وعلى الرغم من الجانب التسخيري والخادم لحياة الإنسان لا تعفي إيجابيات التقنية الإغتراب الذي ألحقته بالذات الإنسانية داخل هذا الآتموسفار، حيث يحاول هيدغر من خلال هذه الإستقرائيات الباحثة في ماهية التّقنية والتي خلصت بأنّها تتعدى الآلية إلى الدافع للمعرفة الكامنة، بأن يقدّم المنفذ الكينوني للإنسان الذي يمثّل الملاذ والمخلص من الإندثار والتيه والنسيان وهي اللغة التي تأخذ شاكلة الشعر.

1.1.2. تأويلية الفن عند هيدغر والتجذير الإيتيقي

1.1.1.2. المعبد من الصرح الدّيني إلى الأيقونة الفنيّة

لا يمكن في هذا العالم فصل الظواهر عن بعضها البعض لأنّ طبيعة الكون تحدّد هذا الترابط وفق نظامية جامِعة توجد في كل ظاهرة حاجتَها وفاعليتها مع ظاهرة أخرى، وما يخصنا في هذا المتن مفهوم الفن الذي يعتبر ظاهرة إنسانية يطرح كموضوع قيمي وإستيطيقي، كما يرتبط مع الأخلاق والحياة والمجتمع والدّين، أي مجموع البنى الفكرية لتحقيق نوع من المحاولات التي تريد الوصول إلى الفهم الإنساني ورغبته وحبّه في الحياة، وتحليل بناه الشعورية واللاشعورية، وتأملاته للوصول إلى مرحلة التكامل الإنساني في تعاضدية مستقطبة لمنظومات عدّة، ولا يخلو هذا البحث من إشكالات فلسفية طرحها موضوع الفن سواء تعلقت بالمسالك المفاهيمية والتأسيسية له، أو بما تعلق بشروط نقدية والمعيارية في الحكم الجمالي كتجربة جمالية، ومن الذين يشكل لهم الفن سؤالا فلسفيا لتحقيق إنتاجية الذّوق الجمالي الفيلسوف إيمانويل كانط الذي ارتبط عنده الفن بالذوق الذي

[1]– مارتن هيدجر: التقنية– الحقيقة– الوجود، تر: محمد سبيلا، عبد الهادي مفتاح، المركز الثقافي العربي، (دط– دت)، ص65.

يشكل معيارا للحكم، القوة التخييلية كموجه للفن نحو أفق جمالي، كما يعتبر نيتشه الفن أنّه نشاط ميتافيزيقي يضع لنا المظاهر، وليس المعنى هنا ما ارتبط بالتمثيل؛ وإنّما الحقيقة في حد ذاتها التي تكون على هذه الهيئة.

يرى هيدغر أنّ كل من الفكر والفن أضحى في درب جديد يتموقع في "مجاوزة الميتافيزيقا كتمهيد يضع اللبنات الأولى لتفكير ينصت إلى نداء الوجود"[1]، أي أنّه سوف تكون هناك تصوّرات ابتلعها الميتافيزيقا كنسيان الوجود، وهو ما اهتم به هيدغر في رحلة أعادنا فيها الفن إلى مسكن الوجود، وارتبطت ماهية الفن بِجعل الوجود ينجلي والحقيقة تبزغ، والوصول إلى الحقيقة لا يعني التطابق مع الواقع ومحاكاته؛ فالفن هو توتر بين قطبين؛ العالم والأرض، حيث تكمن مهمة العمل الفني في أنّها "تنحصر في تحقيق عملية تفتح الموجود بحيث تنبثق الحقيقة أمام أعينا، وكأنما هي النور الذي يبدد ظلمات الأرض، وليس الجمل – في نظر هيدغر– سوى مظهر من مظاهر تجلي الحقيقة"[2]، تخلص مهمة الفن عند هيدغر في تأسيس الوجود والإصغاء إلى نداءه، كما يرى أن أسمى صور الفن هو الشّعر الذي لا يشكل تأسيسا للوجود فقط بل للتاريخ أيضا.

إنّ الإنكشاف والإنفتاح على الحقيقة يتيحه الفنّ، فهناك من أطلق على الفن بأنّه شيطنة، وهناك من دعا إلى كسر الأصنام والأيقونات والتماثيل، وبهذا دخل الفن في دائرة التحريم، إنّ هيدغر من خلال ما ورد يضعنا في أفق تأويلي يناقش إشكالية الفن والمقدس، والتي تعتبر ورشة رحبة لإستخراج مفاهيم تتعلق بالكثير من الجوانب والبنى، وما يستخلص من المقتطف النّصي لهيدغر أوّلا: مشهدية الإنتقالية الفلسفية عبر الإستحواذ التأويلي على المعبد في تحويله من الثّيمة الدّينية

[1]– محمد طواع: هيدغر والميتافيزيقا مقاربة التأويل التقني للفكر، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء– المغرب، ط2002، ص53.

[2]– زكرياء إبراهيم: فلسفة الفن في الفكر المعاصر(دراسات جمالية1)، مكتبة مصر، القاهرة، 1966م، ص228.

إلى الفنيّة؛ أي إنتقالية المعبد من الصّرح الدّيني إلى الأيقونة الفنيّة، ثانيا:الفن من المحاكاة وإطلاق سراحه لإتاحة تُعطي للأثر الفنيّ متنفسا في فضاءات رحبة بعيدا عن تزاحمات النّسخ، ثالثا: إنّ رمزيّة المعبد تتجلى في المدلول القدسي؛ أي أنّ تأويل هذا الصرح المعماري يتحدّد في المضمار المقدس، إذن مع هيدغر كان البعد الفنّي هو المدار الذي وجه الدور التأويلي للمعبد اليوناني في تناظرية كوسمولوجية، أنّ العالم برّمته هو أنموذج المعبد الأكبر حيث تقطن الكينونة، ولكي نفهم ما يقوله هيدغر يجب أن تكون لنا بدلا من "عين تنظر إلى الأونطيقي (الشيء الموجود)، ينبغي أن تكون لنا عين تنظر إلى الأنطولوجي (ما ينتمي إلى الوجود نفسه)، وبدلا أن تكون لنا عين تنظر إلى الموجودات، ينبغي أن تكون لنا عين تنظر إلى وجود الموجودات"[1]، ممّا يُدخِلنا في مواجهة أشياء على نحو مختلف مؤسسا لعالم آخر؛ فالإنتقال من تمركز التّمثل الدّيني وسلطوية الكنيسة يُجمل معناه في أنّه ترحال وظيفي وقيمي للمعبد، فأضحى بذلك أثرا فنّيا لآيونية الجمع بين البشر من خلال ماورد في المتون الغاداميرية التي عرضت العلاقة الإمكانية بين محمولين هما الدّين والفن نرتكن إلى:

- الحنين الأوليّ كدافع الذي يرى ضرورة إستعادة الرابط الأصيل بين خطي الدّين والفن في صورة تعايشية وميلادية كما أهلّت في اليونان، التي تمثلت في تلك الواسطة بين الشاعر وبين لغة الآلهة ولغة البشر كما تناولته كتابات هوميروس.
- القيمة الهيرمينوطيقية تكمن في إعطاء النّصوص سمة إنفتاحيّة عبر التناسل الدّلالي، وعبر الآليات التأويلية تحرير المعاني التي هي في حالة من السّبات، وكذا المعاني التي تراكمت عليها الحقب فتكلّست ومارست عليها التقاليد والسّلطات هيمنتها.

[1]– سعيد توفيق: عالمية الفن وعالمه، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة– مصر، ط1: 2017م، ص78.

- إلغاء إشكالية الذّات الحاضرة والتراث المليئة بالتوتر، من زاوية أنّ الحياة عبارة عن تجارب إنسانية المعبر عنها في المقابل بتجارب لغوية، وهذا يعني أنّ هذه التجربة بوجهيها الإنساني واللغوي تكتنفها التجربة الهيرمينوطيقية ذات التحاقلات المعرفية المنفتحة على نماذج لا تستنفذ طاقاتها، على عكس الإخضاع النّموذجي الأحادي.

إنّ تمثيل الأثر الفنّي بإعتباره "سيرورة في إضفاء الشيئية على الأقوال والأفعال التي تنتمي بحذافيرها إلى العالم"[1]، هو تأويليّة لأفق استكشافيّ للتجربة الإنسانية، فالنّص الدّيني هو وعد يُلبي نداء كونية الهيرمينوطيقا، فالدّيني والفنّي يقبعان في أفق تآلفي مع العالم، يأخذ وجها يمثّل الحياة في معطى تعايش مشترك بين خطي الفن والدين.

إنّ انتصاب المعبد اليوناني أو رسمة لوحة فان غوغ يمثل كل منهما مشهدا لحدوث الحقيقة، وهذا لا يعني أنّ هناك شيئا معينا ومحددا في منوال أو نموذج معياري صحيح جعل حدوث الحقيقة فيهما، وإنّما بمفهوم أن للموجود محمول وهو الكليّة التي تبعث الكشف وفيه يتم الصون والحفظ، إذن إن حدوث الحقيقة يتحقق في لحظة الصراع بين عالمين متناقضين هما: الأرض والعالم، بين النّور والظلام، "فالعمل الفني لا يصل إلى مرحلة التوازن التي يبدو فيها مستقرا هادئا – قارا في ذاته – إلاّ بعد أن يكون اجتاز مرحلة الصراع الحاد بين الأرض والعالم"[2] تناقض يحقق صورة توازن وهدوء، هذا اللعب بين المتناقضين أي هذا الصّراع يحدث كشفا للموجود وليس إعلانا مباشرا ولا إفصاحا في العمل الفنّي مما يجعله جميلا، ومنه "الجمال هو الطريقة التي توجد بها الحقيقة بوصفها كشفا west ist eine weise, wie wahrheit als Unverborgenheit

[1]– محمد شوقي الزّين: الثّقاف في الأزمنة العجاف، فلسفة الثّقافة في الغرب وعند العرب، منشورات ضفاف، منشورات الإختلاف، بيروت، الجزائر، ط1: 1435هـ/2014م، ص350.

[2]– زكرياء إبراهيم: فلسفة الفن في الفكر المعاصر(دراسات جمالية1)، ص228.

Schoenheit"[1]، إذ تؤسس الحقيقة ذاتها في العمل الفني والمبدع يثبتها ويضعها في شكل سواء لوحة، أو معمار، وفي الطرف الآخر المشاهد يقوم بحفظها، وهكذا تكون الصياغة النهائية التي ينتهي إليها هيدغر في تعريفه للفن كأصل للعمل الفني بقوله: "إنّ الفن هو الحفظ الإبداعي للحقيقة في العمل الفني"[2]، إذ تكشف لنا طريقة تفكير هيدغر عن الطبيعة الأداتية في تحليل العمل الفني، وفي التحليل شيئية الشيء قادرة على إظهار نفسها، فهيدغر يؤكد لنا أن طبيعة الفن لا تتمثل في تحويل شيء كان قد تشكل من قبل، أو تتمثل في نسخ شيء ما بوصفه شيئا حقيقيا فماهية حدث الحقيقة الحاضرة في العمل الفني هي أنها تكشف مكانا مفتوحا[3]، إن العمل الفني موضوع على درجة من الحساسية حيث ينتقل إلينا بطبيعته شيء آخر غير الواقعة المصنوعة أو الشيء المتحقق.

"إنّ أثرا معماريّا، معبدا يونانيّا ما، هو لا يستنسخ شيئا، إنّه ينتصب ههنا في غير شيء وسط وادي الصخور المتوعر، إنّ الأثر المعماريّ يحيط بتمثال الإله ويجعله ضمن هذا الإخفاء ينتصب خارجا عبر الرواق المفتوح في الميدان المقدس، عبر المعبد يحضر الإله في المعبد، هذا الحضور للإله هو في ذاته انبساط الميدان وتحدده بوصفه مقدسا"[4]، حيث ينبسط وينتشر هذا المقدس في جميع أرجاء المعمورة، فهيدغر يورد إجابته " إنّ أثر المعبد هو وحده الذي يضم

---

[1]– مارتن هيدغر: أصل العمل الفنّي، تر: أبو العيد دودو، منشورات الجمل، كولونيا –ألمانيا، ط1: 2003م، ص118.

[2]– Heidegger Martin, de l'origine de l'œuvre d'art, trad : Nicolas Rialland , Edition Bilingue Numérique , Paris , 2002, p .41.

[3]– هيدغر مارتن: كتابات أساسية، تر: إسماعيل المصدق، ج1، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1 : 2003، ص16.

[4]– فتحي المسكيني: التفكير بعد هيدغر أو كيف الخروج من العصر التأويلي للعقل؟، جداول، بيروت–لبنان، ط1: 2011م، ص 162.

ويجمع حوله في آن واحدة كل السبل والصّلات التي ضمنها تكتسب الولادة والموت، الشقاء والغبطة، النّصر والعار، الصّمود والسّقوط، هيئة الكائن الإنساني ومجراه ضمن المصير الذي له"[1]، أمّا في تحليل لوحة فان جوخ التي صوّر لنا فيها حذاء الفلاح لنرى ما الذي جعل من هذه اللوحة عملا فنيا يختلف عن أي إنتاج صناعي آخر...إننا هنا بإزاء حذاء ضخم لا يحيط به شيء ولا يبدو خلفه أي طريق أو أية قطعة من الأرض، ولكنّنا مع ذلك لو أمعنا النظر إلى الجزء الداخلي من هذا الحذاء، لإستطعنا أن نلمح آثار الإعياء مرسومة عليه، ولو أننا نظرنا إلى ثقل الحذاء وصلابته، لأمكننا أن ندرك أنه حذاء فلاح يشق طريقه كل يوم عبر الحقول بخطى نشيطة أكيدة[2] نحو دروب الحياة.

3. غدامير: الوعي الهيرمينوطيقي وإنصهار الآفاق

يعتبر جورج هانز غادامير أهمّ المنظرين للهيرمينوطيقا الفلسفية ينطلق تأسيسه من فينوميولوجيا هوسرل وأنطولوجيا الفهم عند هيدغر، دعا في إستناداته هذه إلى فينومينولوجيا هيرمينوطيقية، وما يسجل على عاتق غادامير أنّه يُعارض فكرة المنهج في العلوم الإنسانية لأنّ العلوم الطبيعية تختلف في ماهيتها عن العلوم الإنسانية، وبذلك لا تحتاج هذه الأخيرة إلى مُعادِل منهجي يُماثل منهج العلوم الطبيعية.

لقد انصبت جهود غدامير في التّفكير الذي تدعمه تلك السّيرورة الضرورية للحدث، والتي لا تأخذ بالإعتبار الكامل إدراج التقاليد وحدها دون إقامة الجسر الحواري، لأن الوضع وفق الإعتبار التقاليدي سوف ينتج آراء دوغمائية، فاالتاريخية لا تختبر المدّة الزمنية على حِدى، ولا

[1]– فتحي المسكيني: التفكير بعد هيدغر أو كيف الخروج من العصر التأويلي للعقل؟، ص 163.

[2]– زكريا إبراهيم: فلسفة الفن المعاصر، مكتبة مصر، القاهرة، 1966م، ص 226.

تأخذ بالفكرة المستأصلة لتشكل إكتفاءها الذاتي، فمن الإستحالة الجذرية أن يقوم فكر دون تعزيز حواري يقوم على ثنائية السؤال والجواب، دون دخول السؤال تظل الفكرة ضبابية يشوبها اللبس من كل صوب، "إنّ ما يفترض الدخول في الأفق التأويلي؛ أفق الإستفهام الذي في نفس الوقت يترك لهذا الأفق إمكانية الإجابات التي لم يتوقعها النّص نفسه، هو من يُعدِّل ويواجه التّوقعات الأخرى، في إشارة إلى أفق أوسع وأشمل،؛ هذا اللقاء وعبور الآفاق التأويلية هذا ما وصفه غدامير بإنصهار الآفاق La fusion des horizons"[1]، هذه الفكرة التي بلورها غدامير– التقاليد وفكرة إنصهار الآفاق – تعود لمرجعية في حياة غادامير المرتبطة بتوجه والده الكيميائي، فللمسار الكيميائي إنعكاس وإنبثاق لميلاد فكرة إنصهار العناصر، ولأنّ هناك صبغيات وراثية تنتقل دون سبق إصرار لتشكل بيوغرافية الفكر الفلسفي وميلاد الأفكار؛ فالنّص عند تأويله ينتمي لسياق مغاير يكون فيه أفقان يحدّدان النص؛ الأفق الذي ينتمي إليه في لحظته الراهنة هنا، والأفق الذي ينتمي إليه النّص هناك، ويعني ذلك إنصهار أفق الأنا وأفق التراث أي الحاضر بالماضي مشكّلا "الوعي بتاريخ الكفاءة التي تسمح بتمهيد الطريق خارج المواقف التي تمحو التاريخية الحقيقية للإنسان، سواء كان ذلك هو مثال المعرفة المطلقة أم التأريخية والتي تقوم على اندماج الآفاق؛ هذا الإندماج الذي يحدث في الفهم وهو العمل المخصوص باللغة"[2] التي تتيح الوصول إلى وعي يتفوق على تلك المشتركات بيننا، موجها الحوار وداعِما له على إمتداد حيوي يتسم بالأصالة النزيهة من فرض رأي على آخر وتغليبه.

---

[1]– Isabel Weiss: Gadamer Une Herméneutique Philosophique, librairie philosophique J.Vrin, La sorbonne, Paris, Ed, 2009. P.143.

[2]–Isabel Weiss: Gadamer Une Herméneutique Philosophique,P.143.

‹L'idée directrice de la discussion qui suit est que cette fusion d'horizons qui advient dans la compréhension du langage›.

فما نسجلّه أن الهيرمينوطيقا كفلسفة لبست ثوبا جديدا في المشروع الغادامري، وأضحت نقدا للنقد، تأويلا للتأويل، وفهما للفهم، فقد قدّم غادامير الهيرمينوطيقا الفلسفية بعد نقده للهيرمينوطيقا المنهاجوية، حيث ارتكز طرحه على ثلاثة مفاهيم مركزية ذات طبيعة علائقية جدلية في الممارسة الهيرمينوطيقية وهي: التفسير، الفهم، الحوار؛ على اعتبار أن التفسير منحى هيرمينوطيقي ولا يمكن تحقيقه إلاّ من خلال كل من الفهم والحوار، كما أن الفهم لا يتحقق دون الحوار الذي يفتح فيه الذات على الموضوع عبر موضوعية الوسيط اللغوي، فالفهم الهيرمينوطيقي عند غادامير قائم على الرؤية الإنفتاحية للذات على الموضوع، والأنا على الآخر في تمثل حواري على نحو يتجاوز النزعة المنهجية التي يخضع فيها الموضوع للذات كفعل امتلاكي واستحواذي وإنما حواري.

فالنشاط الهيرمينوطيقي عند غادمير يتركز على التّرددات المولدة بين موجات ما هو مألوف وكسر الأُلفة أو الغرابة "يبقى النشاط التأويلي وسيطا بين رغبة المؤول في الإنتماء إلى تراث ما، والمسافة الزمنية التي تفصله عن التراث بما هو مجموعة أحداث أو موضوعات هي هدف دراسته[1]، يطرح غادامير في هذا الصدد "مفهوم المسافة الزمنية ليس كفراغ يفصل المؤول عن موضوعه ينبغي تخطيه أو ملؤه، أو كما كان يراه شلايرماخر هو مسافة يتشكل فيها كل سوء فهم عبر سلسلة التّحولات الفكرية والإجتماعية؛ وإنّما هي إمكانية فعالة منتجة للفهم، عبر إتصال وتواصل بين عناصر متكتلة ومتراكمة تتحول إلى تراث"[2] نشط مفعما بالحيوية.

---

[1]– هانس غيورغ غادامير: فلسفة التأويل (الأصول– المبادئ– الأهداف)، تر: محمد شوقي الزّين، الدار العربية للعلوم–بيروت، منشورات الإختلاف– الجزائر–، المركز الثقافي العربي–بيروت، ط2: 2006م، ص108.

[2]– Gadamer :le probléme de la conscience historique, Publications universitaires de louvain, paris , 1963, P.86.

4. الفينومينولوجيا الهسرلية والإرهاص الهيرمينوطيقي

تعترضنا مجموعة من المصطلحات في هذا المبحث، نحاول تقديم تعريفات لها، بِدءا ما المقصود بالفينومينا (الظّاهرة /phenomena) ؟؛ الفينومينا هي كلمة من أصل يوناني ويقصد بها الأشياء كما تظهر[1]، أمّا الفينومينولوجيا فهي علم الظواهر عند مُؤسسها يوهان هانريش في كتابه (الأورغانون* الجديد)، العلم الذي يختص بدراسة الظواهر[2]، لكن المشكلة التي مازلت قائمة هي: هل يمكن عدّ الفينومينولوجيا نظرية أم مشروعا؟، ذلك أنّنا في الحقيقة أمام فينومينولوجيات عديدة، فينومينولوجيا نقدية مع إيمانويل كانط، فينومينولوجيا الرّوح مع فرديريك هيغل، فينومينولوجيا إبستمولوجية مع إدموند هوسرل موضوع المحاضرة فينومينولوجيا الكينونة مع تليمذه مارتن هيدغر.

لقد ظلت الأشياء أسيرة العقل منذ أفلاطون إلى ديكارت، فلا وجود لشيء ما لم يجد في العقل، لكن بمجيء إيمانويل كانط انفصلت الذات عن الموضوع، واستقل هذا الأخير بوجوده هناك، والعلاقة ما بين الذات والموضوع يحكمها الحدس أو المعرفة القبلية، وهذه المعرفة القبلية ليست نتاج العلاقة بين الأجزاء إنّما هي معرفة سابقة عنها، وعلى أساسها فقط تكمن الوحدة بين

---

[1]– نقلا عن : سارة بكويل، على مقهى الوجودية، الحرية والوجود وكوكتيلات المشمش، تر: حسام نايل، دار التنوير للنشر والتوزيع، بيروت– لبنان ، ط 1: 2019م، ص12.

*أرغانون rganon: اسم يطلق على كتب أرسطو المنطقية وهي المقولات، العبارة، والتحاليل الأولى، والتحاليل الثانية، وطوبيقا وسوفسطيقا، وقد يضاف إليها إيساغوجى فورفريوس، وكتاب الخطابة والشعر لأرسطو، والأرغانون الجديد كتاب فرنسيس بيسكون الذي يقوم على المنهج الإستقرائي على عكس أرغانون أرسطو الذي يقوم على القياسي، والدلالة اللفظية للكلمة اليونانية هي الآلة. إبراهيم مدكور: المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، الهيئة العامة للشؤون المطابع الأمبرية، القاهرة، مصر، ط: 1403هـ/1983م، ص09.

[2]– محمد بن سباع: تحولات الفينومينولوجيا المعاصرة ، مورلوبونتي في مناظرة هوسرل وهايدغر، المركز العربي للأبحاث دراسة السياسات، الظعاين ، قطر، ط 1: 2015م، ص 43.

أجزاء موضوع الظاهرة، وبين الجزئي والكوني[1]، إنّ الموضوع يُعتق من شرنقة الذات وتسيجات العقل لينتقل بوضعه على زجاجة المعاينة والتجربة، وبهذا إنّنا أمام فلسفة تجريبية تصبو إلى أخذ الحيطة من الوقوع في مطبات التناقض عبر الإستناد إلى نقد العقل المحض.

وفي عرض فكرة القصدية سوف ندوّن أنّه سيكون هناك مؤيدي لمسلمة قصدية المؤلف ويتبناها "ويدافع عنها كونها لا تمثل مغالطة، وبعضهم يعود إليها متحدثا عن "إرادة" المؤلف"[2]، إنّ مبدأ القصدية l'intention عند هوسرل كان ثورة على التجريبية في العلوم الطبيعية التي بدأت تطال الحياة الاجتماعية، وتسم الإنسان نفسه بالتشيؤ، وذلك من خلال إعلاء شأن الذات في الوعي بالوجود وبالأشياء عبر فعل القصد، فغرائزنا ووعينا وفكرنا دائما متجهة نحو موضوع ما لشيء، ولأنّ الوعي الإنساني وعي متجدد، وعي يتميز بالتغير والدّينامية، فإن الحدس هو سبيله نحو تجديد النظرة للظواهر والأشياء وللموجودات، ووعينا بالحياة أيضا، فحدسُنا هو من يلغي المعرفة المألوفة عن الأشياء كأنها معطى ثابت لا يتغير، والقصد هو حماية للموضوعات، وهو في الوقت نفسه من يسمح لها بالتجلي كوعي وفي الوعي[3].

تغدو "فلسفة هوسرل هي "فينومينولوجيا الشّعور" حوّلها هيدغر إلى "فينومينولوجيا الآنية"، والإختلاف الأساسي بين هيدغر وأستاذه إنّما يرجع إلى الإختلاف بين طبيعة موضوعي الشعور والآنية، فموضوع الفينومينولوجيا عند هوسرل هو الشعور بما فيه من خبرات وأفعال، أمّا عند هيدغر فموضوع فلسفته هو وجود الموجود، ويوجه السؤال عن معنى الوجود من حيث هو كذلك،

---

[1]– فؤاد مخوخ : مِن نقد العقل إلى هيرمينوطيقا الرموز بحث في فلسفة الثقافة عند إرنست كاسيرر، المركز العربي للأبحاث ودراسات السياسات، الظغاين– قطر، ط1: 2017م، ص405.

[2]– سوزان روبين سليمان، إنجي كروسمان: القارئ في النص (مقالات في الجمهور والتأويل)، تر: حسن ناظم، علي حاكم صالح، دار الكتاب الجديدة المتحدة، طرابلس، ط1: 2007م، ص145.

[3]– محمد بن سباع : تحولات الفينومينولوجيا المعاصرة ، مورلوبونتي في مناظرة هوسرل وهايدغر، ص50.

ومن جهة أخرى يؤكد هوسرل على أهمية الماهية، ويعتقد أنّ "الفينومينولوجيا علم دقيق أمّا هيدغر فيؤكد على أهمية الآنية الوقائعية، كما يقبل البحث في ماهية الموجودات إلاّ أنّه طبق ذلك على الميتافيزيقا بدلا من تأسيس علم دقيق"[1]، إذ يرتكز هوسرل في المثالية الفينومينولوجية على علاقة الوعي بالوجود، فإطلاق صفة الوجود مرهونة بما هو كائن في الوعي وماهو خارج عن دائرة الوعي لا يعتبر موجودا "أن المنهج الفينومينولوجي بلحظتيه الإيبوكية Epokhe بما هي تعليق الحكم والردّ بما هو إجراء يقتضي بإرجاع المعنى إلى الوعي ينبغي أن ينتهي بمقتضى التعاليم الترندنستالية إلى الصيغة المكتملة لأطروحة الفينومينولوجيا الترندنستالية، ذلك أن التعالي Transzendanz، وكذلك كل تعال لا يمكن أن يفهم إلا بصفته تعاليا ضمن المحايثة Immanenz؛ أي تعاليا متقوّما ضمن محايثة مخصوصة في محايثة الوعي"[2].

لقد ورد في الفصل الثاني من كتاب عصر الأيديولوجيا المُعنون بالتّحول الترندنستالي في الفلسفة الحديثة ما انتشر في الفضاءات الفلسفية وهو مصطلح الترندنستالي، والمصطلح في ترجمته لا يدل اشتقاقه على العلو أو التعالي، وذلك أن المصطلح يعنى بالتعبير عن تلك الشروط القابعة والمختفية والكامنة في المعرفة[3] في منحها لإتاحة تكون فيها ضمن الممكن والمحتمل.

---

[1]– صفاء عبد السلام جعفر: الوجود الحقيقي عند مارتن هايدجر، منشأة المعارف، الإسكندرية، ط1: 2000، ص70.

[2]– محمد كيشانه: المثالية: مفهومها وأنواعها وفلاسفتها، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية–العتبة العباسية المقدسة–ط1: 1439هـ/ 2018م، ص113.

[3]– نورد مقتطف من كتاب كانت: المدخل إلى كل ميتافيزيقا مقبلة " the prolegomena to any future Metaphysics" والنص من القسم 50، بعنوان: الأفكار الكونية The cosmological Ideas " ... وأنا أطلق على هذه الفكرة اسم الفكرة الكونية (الكسمولوجية) لأنها لاتستمد موضوعها إلا من العالم المحسوس، كما أنها لا تحتاج إلى أي عالم سوى ذلك الذي يكون موضوعه شيئا محسوسا، وبالتالي فإنّها بقدر ما تكون كامنة وليست عالية، لا تكون حتى ذلك الحين قد أصبحت فكرة بعد، أمّا أن نتصور النفس على أنها جوهر بسيط فهذا يعني على

إنّ قولنا وعي بالظاهرة لا نقصد بها وصف الوقائع قيد التجربة، ولكن نعني بها عملية الوعي نفسها بالظاهرة ، يقول في هذا الصدد هوسرل "إذا فصلنا بين الأنا الجسماني والأنا التجريبي، ثم ميّزنا الأنا النفسي عن محتواه الفينومينولوجي، فإنّه يتحوّل إلى وحدة الوعي، وبالتالي إلى المركب الحقيقي للمعيش الذي نجده معطى فينا بوضوح "[1]، فوضع المعرفة القبلية بالظاهرة موضوع المعاينة أو التجريب او المعرفة هو ما يُسمّيه إدموند هوسرل (بالرّد الإيدوسي أو الإيبوخية*)[2]؛ أي تعليق الأحكام السابقة، "إنّ منهج الفنومنولوجي هو الرّد الترندنستالي"[3]، ومنه وضعها بين قوسين، وترك الظاهرة كما هي، أو الشيء كما هو وقد دخل في حيز الوعي. أما الرّد الماهوي عند هوسرل فهو تعقل الظاهرة حدسيا[4]، والرّد الإيدوسي يقابله عند ديكارت مبدأ الشك، أما

العكس من ذلك، تصور هذا الموضوع –وهو البسيط– من حيث هو لا يمكن أن يتمثل للحواس، ومع ذلك فإن الفكرة الكسمولوجية تمضي فالربط بين المشروط وشرطه– سواء أكان رياضيا أم ديناميا– إلى حد تعجز التجربة تماما عن مجاراته، وبذا تظل دائما من هذه الناحية فكرة لا يمكن أن يعطى موضوعها بطريقة مطابقة في أي تجربة" ص 51–52.(التفكيكية: هنري.د. أيكن: عصر الأيديولوجيا (مجموعة من المقالات الفلسفية)، تر: فؤاد زكرياء، مراجعة: عبد الرحمان بدوي، مكتبة الأنجلو المصرية–القاهرة، دط: 1963.ص51–52).

[1]– محمد بن سباع: تحولات الفينومينولوجيا المعاصرة، مورلوبونتي في مناظرة هوسرل وهايدغر، ص 49.

* يستعمل هوسرل الإيبوخيه Epoché بتعديل لمدلولها الرّيبي في الأصل، أي تعليق الحكم ليقصد بها وضع المعرفة وجملة الموجودات والنظريات القائمة موضع السؤال والإحجام عن استعمالها قبل فحص صدقها ومعناها فحصا نقديا بحسب نظام الوعي وقانونه، فتعليق الوجود يقصد تحقيق الإمكان أي تحقيق الماهية في الموضوعات والعلاقات التي بينها بغير تسليم سابق. إدموند هوسرل: فكرة الفينومينولوجيا، تر: فتحي إنقزو، المنظمة العربية للترجمة، بيروت– لبنان، ط1: 2007، ص129.

[2]– برنارد دلفاجيو ، فلسفة القرن العشرين، ترجمه إلى الانجليزية : ن. د . سميث، نقله إلى العربية : محمد مدين، نيو– بوك للنشر والتوزيع ، القاهرة ، مصر، ط1: 2018م، ص187.

[3]– محمد كيشانه: المثالية: مفهومها وأنواعها وفلاسفتها، ص113.

[4]– محمد بن سباع : تحولات الفينومينولوجيا المعاصرة ، مورلوبونتي في مناظرة هوسرل وهايدغر، ص61.

الفارق بين روني ديكارت وإدموند هوسرل يكمن في الحكم عند الأول وتعليقه عند الثاني[1]؛ فالرّد المتعالي يعني أنّ الذات لا تبقى تحت جبرية الموضوع ولا تبقى سجينته بعد قصدية الذات للموضوع الذي اتّحدت به، وإنّما تتجاوزه وتتعالى عليه؛ أمّا الرّد القطعي (الحدسي): يمكن اعتبارها الخطوة القطعية التي تثبت صحة الرّد الترنسندنتالي، فالذات في تكوّنها يوجد في بلازمتها يقين معرفي يخلصها من خطوة الإيبوخي التي تتخطى فيه تعليق الحكم.

إنّ فلسفة الظواهر هي مذهب فلسفي ينصب مسعاه في محاولة معرفية تهدف لدراسة معطيات الوعي وتستند عند هوسرل على مبدأ "قرين فكرة القصدية"[2]، وهذا تأكيد على أنه لا توجد ظواهر دون سبب أو مقصد معين، وهذا على نحو يُدلي أن معرفة الشيء لا يُحدّد وجودها إلاّ برابط علائقي بين ذات وموضوع، ورؤية إدموند قائمة على إزاحة الفرضيات القبلية، وما يصدر من إقرارات لم تنضج بعد ليكون الوعي خالصا.

فالمقصدية تتنوع وتختلف من أفق معرفي إلى آخر، فإن هي أعلنت عن سؤالها المضمر فأنها ستنتج "آليات واعية بذاتها وقادرة على استنبات أسئلة جديدة تقود بدورها بإعادة صياغة آليات القراءة، وبذلك تكون القراءة منتجة، أمّا آليات القراءة في حالة السؤال المضمر فتكون آليات مضمرة بدورها تتضافر غالبا بمظهر الموضوعية لإخفاء طابعها الأيديولوجي النفعي، وتقع من ثمة في أسر ضيق النظرة والتحيّز غير المشروع"[3]، لكن يجب إنعاش المقصدية عبر العملية التفاعلية بين الكلي والجزئي لإسعاف الخطاب من فخ المقصديات المضمرة، التي تجعله حبيس الوثوقيات

[1]– محمد سباع: تحولات الفينومينولوجيا المعاصرة، ص57.

[2]– إيديث كريزويل: عصر البنيوية، تر: جابر عصفور، دار سعاد الصباح، القاهرة–مصر، ط1: 1993م، ص146.

[3]– نصر حامد أبوزيد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص06.

المطلقة التي تكبح إرادة التأويل وحصره في مغالطات وتحيّزات، ومن هنا نشهد انتقالية من "الكائن الخطابي إلى الكائن التأويلي التي تحرّر من وهم الخطاب المتعالي عن الواقع والتاريخ والراهنية، فإنتاج المعرفة التأويلية الخصبة متوقفة عن فك التكبيل عن الخطاب"[1]، وهو ما أورده ناصر حامد أبو زيد.

يرى بول ريكور أن الفينومينولوجيا هي "افتراض الهيرمينوطيقا المتعذر تجاوزه ... فليس بوسع الفينومينولوجيا أن تطبق برنامجها المتعلق بالتشكل دون أن تشكل نفسها في هيئة تأويلية ما لحياة الأنا"[2]، إنّ أطروحة التجذير الفينومينولوجي للهيرمينوطيقا يشكل خلفية للقوام الهيرمينوطيقي، فهي لا تقتصر على علاقة مكتفية بفهم النص وقصديته بل تتعدى إلى فضاء رحب وهو العيش في العالم عبر مكاشفة كينونة الوجود، إنّ تخلي كل واحدة عن الأخرى يُفقِد المعرفة الكونية بصيرتها حيث هناك إمدادات بين كل من الهيرمينوطيقا والفينومينولوجيا؛ الأولى تمنح بالموضوع/ الظواهر في حين تمنح القضايا الفينومينولوجية منظورا هيرمينوطيقيا خصوصا فيما يتعلق بالذات/الأنا.

تشكل نظاميّة اللغة أرض المقاسمة بين الفينومينولوجيا والهيرمينوطيقا؛ لإهتمام كل منهما بالبحث في عمق أطروحة اللغة ضمن تجريب قائم على ترأس فينومينولوجي للمشروع التأويلي في مدار بحثي وهو الوجود، يتطويع توصيفي من قبل الفينومينولوجيا وتأويلي من قبل الهيرمينوطيقا.

فالسياقات التي تدور من حول الذات تعطي تشخيصات للأزمة وترشح مجموعة مقترحات من الحلول والنماذج للخروج من هذه الأزمات لقد كان هوسرل سلطان زمانه لأنّه مثّل تأسيسا منهجيا

[1]– نصر حامد ابو زيد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص06.

[2]– Paul Ricoeur Du Text à l'action, (essais du hérmeneutique II), édition du Seuil, 1986, P.61.

في تاريخ الوعي الفلسفي، وكانت نقطة إنطلاقه ديكارتية في تجل أعطى للكوجيتو الديكارتي صيغة جديدة وهي الظاهراتية؛ التي تمثل إحدى فلسفات الذاتية، وقد قام هوسرل بتحديد "طبيعة الدّرس الظاهراتي بوصفه نظرية لدراسة المعاني والماهيات، وطورا جديدا من أطوار دراسة الأنا القصدي المتماثل في الصياغات الإدراكية للمعنى بوصفه وحدة"[1]، وتِبعا لهذا تسعى الظاهراتية إلى تقديم معرفة تحليلية للذات– وبالتدقيق الوعي الذاتي– في لحظة تعرّفِها على العالم كمكاشفة، كما عمد الأساس النقدي للظاهراتية إلى تخليص الوعي من القبليات المظهرية في رؤية استنباطية للأشياء بوصفها ظواهر.

5. الهيرمينوطيقا الإرتيابية عند بول ريكور

تتموضع فلسفة التأويل مع بول ريكور* ضمن أفق جديد قائم على تجاوز المنظور الميتودولوجي،حيث عُنيت بأنطولوجيا الفهم وابستيميا التأويل، لقد عرضنا في مطارحتنا أهم إشكالات الممارسة التأويلية وعملية الفهم في خضم الجدل الهيرمينوطيقي، فإنّ المنهج التأويلي قد استوعب تقابله مع المنهج الوضعي التجريبي وتجاوز هذه التقابلية لأنه أمام إنفتاح إمكاني لتحقيق آفاق جديدة ولا يبقى في جدلية مآلها دائري وعودي.

"وهذا الفرق بين الكلمتين الفرنسييتين Interprétation و Herméneutique؛ إذ تعنى الأولى منهما: الجهد العقلي الذي نقوم به في إرجاع معنى ظاهر ومجازي إلى معنى باطن أو حقيقي في

[1]– مجموعة باحثين: الفلسفة الفرنسية المعاصرة–جدل التموقع والتوسع– إشراف وتحرير: سمير بلكفيف، منشورات ضفاف بيروت، منشورات الإختلاف– الجزائر، دار الأمان– الرباط، ط1: 1436هـ/2015م، ص292.

*بول ريكور Ricoeur Paul (1913–2005): فيلسوف فرنسي ولد في فالانس، وهو مفكر مسيحي يرتبط بالبروتستانتية، يمثل في الفلسفة الفرنسية المعاصرة محاولة أصيلة تستلهم الوجودية والفينومينولوجيا، وتريد بالإضافة إلى التيارات البنيوية والعقلانية أن تحصر نفسها في مسألة التأويل، ويرى أنّ الشّر يأتي للعالم جراء عدم تطابق الإنسان مع ذاته. ص 338.

حين أنّ الثانية ذات حمولة فلسفية بما أنّها تهدف إلى الإمساك بالكائن من خلال تأويل تعبير اجهده من أجل الوجود، وهذا يعني أن الغاية أنطولوجية في حين أنّ المسلك إليها إبستمولوجي"[1]، إنّ الفهم في تحقيقه يكون في إيعاز أكثر من الشّرح الذي يعد غير كفيل إلى عملية حاسمة تجعل للفهم مدى عالي الإمكان، وهذا من خلال التّفسير الذي به يتمكن المرء من الوصول إلى سذاجة مابعد نقدية للفهم.

إنّ الوضع الهيرمينوطيقي المتربع داخل الحداثة يجعل الهيرمينوطيقا في تموقع إزدواجي؛ أوّلا أنّها ضمن دائرة الحداثة، وثانيا فهي تسعى إلى تخطي تشوّهات الرّمزية التي أحدثتها الحداثة ذاتها في محاولة استعادية لمعنى الرّمزية، وللتنويه إنّ هذا الفعل الإسترجاعي الذي تريد الهيرمينوطيقا القيام به لا يعني أنّها "هيرمينوطيقا نكوصية أو رجعيّة (Régressive)"[2] ذات منزع نوستالوجي إحيائي؛ تختزل هذه الصورة الأساس الغائي للهيرمينوطيقا الريكورية التي ينصب في التوصيف الإستعادي، لأنّ الإستعادة منطقيا تأتي كمرحلة بعد النّسيان المرتبط بالعلامات فهو "نسيان لتمظهرات المقدّس les Hiérophanies"[3]؛ هذا المقدس المنسي يحمل الوصال الإنتمائي أيضا للإنسان، وكتحليل لهذه الجزئية يمكن القول أن نسيان الإنسان لذاته يعادل تلازميّا نسيان المقدس في درجته لتظهر شاكلة الفعل التأويلي هنا جامعة بين فينومينولوجيا الدّين والتأملية، وبذلك "هل تنجح التأويلات الريكورية في هذا العبور الذي تطمح إليه؛ نحو سذاجة ثانية* بعد نقدية

---

[1]– حسن بن حسن: النظرية التأويلية عند ريكور، دار تنميل، مراكش، ط1: 1992م، ص15.

[2]– درويش حسام الدّين: إشكالية المنهج في هيرمينوطيقا بول ريكور وعلاقتها بالعلوم الإنسانية والإجتماعية: نحو تأسيس هيرمينوطيقا للحوار، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت– لبنان، ط1: 2016م، ص 63.

[3]– المرجع نفسه، ص 62.

* لقد استعمل عادل مصطفى في كتابه (عادل مصطفى: فهم الفهم مدخل إلى الهيرمينوطيقا نظرية التأويل من أفلاطون إلى غدامير)، ترجمة naïvetésecond بـ: "براءة ثانية، التي يمكن بواسطتها تحقيق هدف التأويل وهو

‹secondenaïveté postcritique›؟، يمكن أن تقدّم مساهمة في منتصف المسارات المتعددة المنهجية ولاسيما بين تلك الخاصة بالليبيراليين والرجعيين"[1]، هذه السذاجة المتبلورة في الفهم أو الإعتقاد بعد- النقدي تتحقق بفضل الإحتدام الجدلي بين كلا من الفهم المسبق والنص كمُحقق، وهنا تتجلى الدّمغة النقدية للهيرمينوطيقا الريكورية التي تستعيد دورة التأويلات لتتربع في رقعة حلّت محل التّجذيرات المتأصلة الأولى التي تمثل الإعتقاد الأَولاني وعظمة الرموز للمقدسات الكبرى عبر المسلك النقدي في شكل سذاجة ثانية.

لقد اتسمت مسيرة التأويلات عبر المصاف التاريخي بمزالق منهجية سواء في التأويل السيكولوجي عند شلايرماخر، أوالتاريخي عند دلتاي والظاهراتي القصدي عند هوسرل، وفي مقاربة النص الذي تحدث عنه هيدغر وتلميذه غدامير يبقى نوعا ما غامضا، وإزاء هاته الوضعية التي

إيجاد عالم أمام النّص، عالم يفتح إمكانات جديدة للوجود"، فهم الفهم، ص 271، وإن كان يبدو أنّ هناك فرق بين البراءة والسذاجة؛ إذ تعني السذاجة الفكر أو الصورة الطبيعية الأصلية دون أي خدوش، أمّا "البراءة هي سمة عدم علمك بأي شيء في العالم، بينما السذاجة هي عدم القدرة على العمل بشكل صحيح في المجتمع"، يمكن الإطلاع على المقال بعنوان:

- Barbosa PC, Cazorla IM, Giglio JS, Srassman R.A: Six – month prospective evaluation of personality traits, psychiatric symptoms and quality of life in ayahuasca-naïve subject. J Psychoactive Drugs, 2009 Sep; 41(3).

يقودنا هذا التمايز بين المفردتين فيما يتحدث عنه ريكور وإن كنت أرى استعمال السذاجة أقرب، بمعنى أن يتحقق الفهم يجب أن يكون هناك بعدا واستبصارا نقديا للعبور إلى الأنموذج الأصلاني وليس هناك صورة مطابقة للأصل الأول، فالسذاجة تدخل في إطار تفعيل المقدس ورموزه في الحياة.

[1]- François-Xavier Amherdt. L'herméneutique philosophique de Paul Ricoeur et son importance pour l'exégèse Biblique. En Débat avec la New Yale Theology School. Editions dy Cerf Paris, Editions Saint-Augustin, 2004. P.43.

وصل إليها التأويل الحديث الذي يطمح إلى تحقيق الموضوعية العلمية، فما هي مقترحات ريكور للخروج من هذا المأزق المنهجي؟.

طرح بول ريكور هيرمينوطيقا بديلة خاصيتها أنّها تتبع الإشارات والرموز اللغوية وغير اللغوية، مزودة بالمنهج السيميولوجي (علم العلامات)، فالحياة الثقافية عامة تتجلى في شكل رموز ومجاز وسرد، إضافة إلى الفعل الإنساني[1]، قد استفاد ريكور من فكرة الوجود عند كانط ومن فكرة الزمان عند هيدغر التي أضفاها على الوجود، ليضيف لهما قطبا ثلاثا وهو السّردية ليكتمل بذلك هيكل المثلث[2]، ففي بداية الثمانينات من القرن الماضي (ق 20)، طفق بول ريكور يبني مشروعه التأويلي لتكون الثقافة عند بول ريكور تعبر عن نفسها في صياغتين:الأولى هي صوغ الفرضيات والأفعال والآراء التي تجعل للحياة معنى، والثانية هي وضع الأولى في محك التجربة، وبهذا يجمع ريكور بين الثقافة وإرادة الإنسان، لابد أن ينسجم مع وقائع العالم ومرتبطا به[3]، فأفعال الشخصية وأقوالها ونياتها تكون في علاقة وطيدة بالجو العام للرّواية، وتأسيسا على هذا فإنّ الشخصية لا تتحمل ما يصدر عنها في كل حين، بالقدر الذي يكون مرتبطا بظروف خارجة عن إرادتها، تشكل الجو الثقافي العام، أو تمثل الوقائع العامة للحياة، هذا الجو العام للحياة هي سردية كبرى، فالشخصية وأفعالها موجودة هناك، لكنها تعيش ضمن نطاق زمني، تحكمها سردية كبرى.

فوجهة النظر الجديدة التي تبناها بول ريكور عن الفعل تتعدى مفهوم الفعل (الإنهمام) عند سلَفه هيدغر، إذ الفعل غدا يحمل طابعا أوسعا يحمل صبغة أنثربولوجية وإجتماعية وتاريخية

[1]– يس ماضي فرو، المعرفة التاريخية في الغرب: مقاربات فلسفية وعلمية وأدبية، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الظعاين– قطر ط1: 2013م، ص63.

[2]– المرجع نفسه، ص63.

[3]– المرجع نفسه، ص63.

وثقافية، في إطار حديثه عن مسألة الهوية؛ من أكون أنا؟، ماذا أكون أنا؟، ثم ما يتوسط هذه الأنا؟، فإذا كان السؤال الأوّل يتعلق بقدرة الذات على إنجاز الفعل، فإن الثاني يكشف عن خصوصية الذات، فيما يكون السؤال الثالث يعني عنده سردية الذات[1]، ومفهوم الفعل عند ريكور مرتبط بمفهومي اللغة والخطاب، فاللغة عنده قائمة بشكر مستمر متعالية على الزمن، فيما يكون الخطاب متجددا على الدوام، فهو وليد اللحظة؛ حدث آني فعلي.

وعلى اعتبار اللغة تشكل منظومة من القواعد مستقلة عن مستعمليها، ذات طابع تجريدي، فإنّ الكلام مرتبط بمستعمل اللغة سواء أكان متكلّما، كاتبا أو قارئا، إنّ الغة هي التي تضمن عملية التواصل وتزويد المتكلمين بالسُّنن، لكنّها لا تتجسد إلاّ من خلال الخطاب الذي يحقق فعل التواصل. إضافة إلى ذلك اللغة كنظام من العلامات لا تشير إلاّ إلى علامات داخلها، لكن الخطاب يشير إلى علامات داخل اللغة وخارجها؛ أي علامات من العالم الذي نتحدث عنه، أو نصفه، أو نقوم بتمثيله بالفعل على هذا النحو شديد الصلة بالخطاب، فالخطاب فعل لغوي من جهة، ومن جهة أخرى كلّ خطاب غير لغوي يستدعي التعبير عنه بالفعل. فهما إذن متلازمان دوما، وتأسيسا على ما سبق، فإن كلاّ من الخطاب والفعل يحتاج إلى تأويل، ذلك أن الفاعلين ليسوا متحكمين فيما يصدر عنهم، نتيجة انفتاحهم على عدة معان، تتأرجح بين التّكهن واليقين، وهذا التأرجح يجعلها مفتوحة على الزمن. ولذلك تسمى هرمنوطيقا ريكور **بهرمينوطيقا الإرتياب** تبقى تتأرجح بين المجمل والمفصل، والتي تمثل "محاولته للإبقاء على كل من الطابع العلمي والطابع الفني للتأويل دون منح أيّ منهما منزلة مطلقة، أن حيوية الهيرمينوطيقا يكلفها هذا الدافع

[1]– مجموعة مؤلفين: بول ريكور والفلسفة، إشراف: نابي بوعلي، منشورات الاختلاف، الجزائر، دار الأمان، الرباط– المغرب، منشورات ضفاف، بيروت، لبنان، ط 1: 2003م، ص23.

المزدوج؛ الإصغاء والشك، الإذعان والتّمرد"[1]، فكل فعل يوضع يُنظر إليه في ذاته وفي مجموع الأفعال الأخرى، والعكس صحيح، وكذلك الخطاب. معنى ذلك أن الحياة الكونية لا تنبثق إلا في المعيش اليومي، وهذا الأخير لا يمكن عزله عن الكوني، لذلك اهتم ريكور بالتاريخ بإعتباره مجموع وقائع، لكنها تتسم بالسّردية، وتحضر هذه الوقائع بشكل رمزي في الحاضر داخل هذه السرديات، والنّصوص الإبداعية الفنية فتتشرب الماضي لتحوّله إلى رموز وإستعارات، وفي ضوء هذا، فالإستعارة ليست مجرد استبدال كلمة كما هو الأمر عند البنيويين والشكلانيين، بل هي إثراء للخطاب، تنتج فائض المعنى من خلال إعادة إحيائها تاريخيا، سواء في شكل شخصيات أو أحداث، فهي تحيل إلى الخارج، وهي تعني في الوقت نفسه تشرب النصوص لبعضها البعض، ممّا يجعل الاستعارة حية من وجهة نظر بول ريكور[2]، إنّها لا تندرج ضمن دلالة الكلمات وإنّما ضمن دلالة الجمل أو العبارة، ولذلك فهي محكومة بسياق عام للخطاب تحدده سواء علاقتها بالسياق الكلي للنص أو للموقف أو المرجعية عند كل من المتكلم والمتلقي، والحديث عن المُعطى التاريخي أو المسافة التاريخية التي تفصل بين لحظة إنتاج النّص ولحظة تلقيه عبر وضع الرموز والعلامات في نطاق الحياة الكونية، ويتجلى هذا التّصور في تتبع ريكور لإتيقا الشر فتشكيل وعي تأويليّ رهين بتعانق وعي آخر وهو الوعي التاريخي.

[1]– عادل مصطفى: فهم الفهم مدخل إلى الهيرمينوطيقا (نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامر)، ص269.

[2]– حسام الدين درويش: إشكالية المنهج في هيرمينوطيقا بول ريكور وعلاقتها بالعلوم الإنسانية والإجتماعية (نحو تأسيس هيرمينوطيقا للحوار)، ص247.

1.5. الفهم التأويلي ورمزية الشّر

إنّ المنجز الذي قدّمه ريكور فيلسوف الهيرمينوطيقا في مجالات: الفلسفة الوجودية، الفينومينولوجيا، فلسفة الإرادة، الزمن والسّرد وصراع التأويلات، ازداد معِينه في العقدين الأخيرين حيث شوهِد بزوغاً جديداً لأنثروبولوجيا ريكور الفلسفية وهيرمينوطيقاه الفينومينولوجية أضاءت ساحة الفكر الفرنسي، وممّا جاء به هيرمينوطيقا الإرتياب التيلا تنتهي لتغليب طابع العلميّة أو الفني بل يسيران في حركتي المد والجزر، الإبتلاع والإجترار، وهذا هو المَكمن البؤري لفاعلية الهيرمينوطيقا وحيويتها، يختزل ثيسلتون إيجازا للهيرمينوطيقا عند بول ريكور" الأوّل يتعلق بمهمة "**إزالة الأصنام**"[1]؛ أي أن نصبح على وعي نقدي بأنفسنا عندما نسقط رغباتنا وبناءاتنا الذهنية على النصوص وبهذا الوعي النقدي، لا تعود إسقاطاتنا الذاتية تخاطبنا من خارج أنفسنا على أنها آخر، والثاني يتعلق بالحاجة إلى الإصغاء المزدوج بانفتاح إلى الرمز وإلى السرد، وبذلك نتيح لأحداث خلاّقة أن تحدث أمام النّص وتمارس تأثيرها علينا"[2] في مسعى الضرب التأويلي عند ريكور القائم على الشرح والتفسير الذي يتأتى به للإظهار والتعبير، وأيضا مبدأ الإنصات والإصغاء، وبذلك يكون للهيرمينوطيقا دورين؛ الأوّل كمسعى كاثرسيسي أو تطهيري يتمثل في إزالة كرستالية الأسطرة الصنمية، ومنه نكون على وعي نقدي بذواتنا، والدور الثاني هو فن الإنصات لننفتح إلى الرموز والسرد لنتأثر بها.

انصب الإنشغال الفلسفي الريكوري بداية "بمسألة الإرادة"، وكان الإرتواء الثقافي الدّيني لريكور الموتيف الدافع للبحث في تعتيمات هذه المسألة التي تقوم عليها حياة الإنسان، وفي طي

[1]– عادل مصطفى: فهم الفهم مدخل إلى الهيرمينوطيقا (نظرية التأويل من أفلاطون إلى غدامير)، ص269.

[2]– المرجع نفسه، ص461–462.

هذا التنقيب الإبستمولوجي يركن إلى مسألة الشر باعتبارها فعل يحد قطب الخير وإرادة التفكير السوّي، فريكور هنا إزاء رؤى مفاهيمية وسِير أسطورية، قصص وعوالم وتصوّرات حمّلها التّدوين التاريخي من أول خلق بشري، هذا مشروع أسس أفقا هيرمينوطيقيا يبحث في خارطة محاذاة الثنائية الضدية التي انبنى عليها الوجود الكوني والبشري والمعرفي؛ حيث بدأت رحلة آدم مع الذّنب والخطيئة الأولى ليأخذ الجزاء بفقد الجنة ويدخل عالم محن الأرض، وكيف أن هذه الخطيئة انتقلت إلى بنو البشر جميعا وتم توريثها في صبغيات البرنامج الوراثي لهم أجمعين "أن إرادة الإنسان أسيرة تماما للخطيئة"[1] كقدر محتوم، ففي تحليلات بول ريكور المعمقة فيما يتعلّق برمزية الشّر نجد أنّ استخدامه لهذا المفهوم يصبو إلى "إعطاء معنى فلسفي للرّموز التي يصادفها المرء في لغة الإعتراف بالخطأ –ليستكمل لاحقا بلغة الشكوى–، ففي الأساطير يتم الإجابة على سؤال أصل الشّر، فلا يسع المرء هنا إلاّ أن يتأثر بحقيقة أنّ ريكور يفضّل المرور من الباب الخلفي للتفكير في الرّمزية الأوليّة للدّنس والخطيئة والذّنب المتضمنة مباشرة في لغة الذّنب"[2]، وهي أصل الشّر.

ينصب مسعى بول ريكور في الحاجة إلى تعديل المنحى المفهومي الأول للهيرمينوطيقا، وذلك كعملية إنتقالية من التأويل الذاتي للنّص إلى التأويل الموضوعي، وهو أن يكون فعلا يقوم به النص، يقول بول ريكور: " تكمن ميزة الإيحاء في القدرة على التضليل"[3]، إذ يحمل المسار التأويلي لبول ريكور حمولة فكرية تميزت بإختلاف مرحلي حيث نجد اهتمامه بالرمزية، ويجمل التأويل على أنّه علم قائم على قواعد لفك الشفرات المرتبطة بلغة الرموز الدينية، ويرى أن الرمز تعبير يحمل

[1]– عادل مصطفى: فهم الفهم مدخل إلى الهيرمينوطيقا (نظرية التأويل من أفلاطون إلى غدامير)، ص 465.

[2] - Paul Ricoeur: Le conflit des interprétations, Essais d'herméneutique, (préface de Jean Greisch–2013–), Paris,Seuil, 1969, P17.

[3]– Paul Ricoeur:la métaphore vive,l'ordre philosophique,Paris,Seuil, 1975, p30.

مضمونا فكريا، حيث أن فهمه يكون انطلاقا من الرّمز ذاته، ومنه يكون التّفكير انطلاقا من الرمز، كذا يكون نتاجا لسيرورة فينومينولوجية ممثلة معالما لمدار حركة الفهم التي تنبثق من داخل الرموز، فالمشروع الريكوري انصب اهتمامه بتأويل النصوص كما ركّز على معرفة المعنى الموضوعي للنص، في مقاد إلى تتشكل علاقة بين (خطاب النص) وهو المؤلف و(خطاب التأويل) وهو القارئ، وتكون الإحالة بينهما ليصير النّص هنا في صورة تحقق إكتماليتَه داخل الذّات المؤولة، فلا يتحدّد المدى الأقصى للهيرمينوطيقا الرّيكورية في البحث عن المعنى بل جوهر اهتمامها ينصب في تأويل وفهم النّص لفهم الذات.

أمّا الإهتمام الرمزي من قبل ريكور فيستدعي بداية تعريفا موجزا عن الرّمز؛ وهو الذي ينتج عن تقعيد عرفي، وماقد ترابط وتم دخوله حيّز التداول وهو علاقة الإشارة بموضوعها "**رمز** Symbole الموضوع أو التعبير أو النشاط الإستجابي الذي يحل محل غيره، ويصبح بديلا ممثلا له"[1]، يستخدم الرّمز كتمثيل للأشياء، وكذا "التعبير عن التفكير اللاشعوري الجنسي –عادة– عندما تتحول دلالة الفكرة بحيث يصبح الشعور عاجزا عن معرفة حقيقتها"[2]، يشغل الرّمز عمادة في حياة الأساطير منذ تاريخ الفكر البشري كذا الأحلام والتمثيلات والدراما وأبعاد الفنون والعروض المسرحية. فقد ارتبط الرمز بالتحليل النفسي والأعراض العصابية "إنّنا نفعل الشّر ولكن في نفس الوقت نعاني منه، نحن مسؤولون ولكن أيضا ضحايا التطور المعمق لرمزية الشر"[3]، يرى ريكور أنّه لا يمكن اختزال أساطير العالم لتكون بديلا عن الطابع المنهجي الفلسفي الذي بإمكانه تتبع

[1]– منير وهيبة الخازن: معجم مصطلحات علم النفس، تقديم: كمال يوسف الحاج، دار النشر للجامعيين، بيروت، دط–دت، ص144.

[2]– المرجع نفسه، ص 144.

[3]– Domenico Jervolino: Paul Ricoeur Une herméneutique de la condition humaine (avec un inédit de Paul Riceur), Ellipses, Paris, 2002, P.23.

سلسلة الأساطير التي تتحدث عن مرويات أصل انبعاث الشّر في رؤية يوثقها مبحث الأخلاق، وبهذا يبرز الدور التأويلي لريكور في مُحدده الإشكالي المنبثق من المنطقة اللغوية فيقول "لا يبدأ التفكير الفلسفي أبدا من الصفر ولكن من ثراء معنى اللغة التي تتجلى في الرموز والأساطير، الرمز يغذّي الفكر"[1]، فحياة البشر مغلفة بالرموز والحياة مستمرة بها فهي تعود منذ الحضارات القديمة والثقافات البدائية، "إنّ الرمزية خُصِّصت في الأصل لتحجب عن الدّنيويين الحقائق المقدسة، وذلك بأن تترك هذه الحقائق ظاهرة جلية لأولئك الذين عرفوا قراءتها، وما أن تتجسد هذه الحقائق في رموز حتى تصبح قابلة للإنتقال حسب إمكانيات الذهن وحسب كل واحد"[2]، هناك انسجام وتلاؤم بين الرمزية وما تستلزمه الطبيعة البشرية، فلقد ارتبط استعمال الرمز في الحياة الدينية وبالطقوس وتقاليد الكهنة والميثولوجيا، كما انتقل ليكون ضرورة استيطيقية ليشغل جانبا كبيرا في المنحوتات والفن والعمارة .

"يتكون الإستنتاج المتعالي، بالمعنى الكانطي، من تسويغ مفهوم بإظهار أنه يجعل تأسيس حقل من الموضوعية أمرا ممكنا، فإذا كنت أستخدم رموز الإنحراف والتشرد والأسر كأدوات كاشفة للواقع، وإذا كنت أفك رموز الإنسان انطلاقا من الرموز الأسطورية للفوضى والاختلاط والسقوط، وباختصار ،إذا كنت أعد – بتوجيه من أسطورة الوجود الشرير – دراسة لتجربة الحرية، فيكمن عندها أن أقول بدوري أنني أستنتج – بالمعنى المتعالي للكلمة– رمزية الشر الإنساني"[3]، وبهذا يكون

---

[1]– Domenico Jervolino: Paul Ricoeur Une herméneutique de la condition humaine, P.23.

[2]– فيليب سيرنج: الرموز في الفن–الأديان– الحياة، تر: عبد الهادي عباس، دار دمشق، سوريا، ط1: 1992، ص37.

[3]– حسام الدين درويش: إشكالية المنهج في هيرمينوطيقا بول ريكور وعلاقتها بالعلوم الإنسانية والإجتماعية (نحو تأسيس هيرمينوطيقا للحوار)، ص72.

التأويل الخلاق في تسويغه بأنه ضرب من ضروب الإستنتاج المتعالي، ويجدر الحديث هنا عن الفلسفة التأويليّة ضمن أفق إيتيقيّ، وتسليط الرؤية على المخرج التأويليّ للشّر في معالجة قائمة على تحوّل في حركة إنتقاليّة بالدّين من البعد الأنطولوجيّ إلى مبحث الإيتيقا.

إنّ مخطط المساعي في فهم الرموز لا يصبوا إلى فكر تكنى عنه الرموز، وإنما البحث عن الميلاد الفكري الذي يكون سببه الإنطلاق من العتبة الرمزية في معاينة وتأويل تكشفه الرموز في مقاربة الواقع الإنساني والكوني، وفي مساءلة ريكورية تكشف عنه مقاربته في كون هل من الإمكان فهم الرموز وشفرتها في بلورة استعمالية تغني فهمنا لذواتنا، وتبدو معارضة ريكور للذات الفاعلة بما يخص ارتباط لفكرة التأسيس الذاتي، إذ يرى أن تحقيق وعي الذات بذاتها هي مهمة وهدف في نفس الوقت، كما ينفي أن تكون الذات مقولة المركز بأن هذا الوعي لا يكون مسلما كمعطى وإنّما يتشكل بطرح فلسفة بول ريكور كبحث معرفي ونقدي ضمن أساس جوهري هو جدل الفهم والتفسير والذي يرتبط بمقولات النص الموضوعية والبنية الدياليكتية للخطاب، وينحو إتجاه الجدل في ارتسام حركي من الفهم الكلي إلى التفسير ثم تحقق العود العكسي من التفسير إلى الفهم؛ أي فهم الذات لذاتها أمام التقابل النّصي وهو المسار الذي يرى فيه ريكور التحقق الفعلي للفلسفة.

إن حركة الجدل الثانية والمتمثلة في المنحى النازل من التفسير إلى الفهم والذي يقذف بالذات في دائرة الفهم الأنطولوجية، يدرج فيه بول ريكور مجموعة من المعالم التي تتحدد في نقد الأيديولوجيات عبر مهمة تقوم بها الفلسفة إذ تعمد إلى "ربط فكرة المنهج نفسها بتصور أكثر جذرية لعلاقتنا بالأشياء وبالذوات"[1]؛ لتتجاوز هذه الأخيرة مجموع الأحكام المسبقة والمفاهيم التي تدعي المطلقية؛ أي تتخطى زيف القيم والتعصبات الدوغمائية التي لا ترتكن إلى براهين وأدلة، هذا

[1]– نظلة أحمد الجبوري: التأويليّة الصّوفية والمنهجية التّفكيكية، ضمن مجلة تأويليات، العدد02، خريف 2018، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط– المغرب، ص 128.

الجدل الذي يشغل مساحة تأويلها ومركز وحدتها، فكلا من الفهم والتفسير يشكلان قطبا الجدل في الفلسفة الريكورية، حيث يسعى إلى تجاوز إسقاطات العلاقة التي يقيمها الفكر التقليدي بينهما ومنه يعرّف الجدل بقوله: "أقصد الرؤية التي من خلالها التفسير والفهم لا يشكلان قطبين لعلاقة رفع أو امتناع ولكن اللحظتين المرتبطتان بسيرورة معقدة يمكننا تسميتها التأويل"[1]، فهيرمينوطيقية بول ريكور الفلسفية تعتد بالمسار الحافل الذي مرت عليه الفلسفة التأملية، الوجودية، الفينومينولوجيا، التحليل النفسي، الأنثروبولوجيا والبينيوية، أيضا إستثمار المعين الفلسفي الإغريقي إضافة إلى كل من ماركس ونيتشه وهابرماس، هذا التضايف الإستنادي للفلسفات يعكس مكانة فهم الذات في وجودها من خلال الوسائط الرمزية، النصوص، المنجزات الإنسانية والثّقافة ضمن آفاق تمجد الشغف المعرفي والبحث عن ماهية الإنسان.

صفوة القول

- تعدّ تأويليّة شلايرماخر قفلة ختام للمسار اللاهوتي الغني بحمولته في عصر النّهضة؛ لأنّها تأويليّة أسهمت فيها بوادر دلتاي لتخلص لبناء تأويليّة جديدة ممتدة إلى راهن هذا العصر.
- إنّ الهيرمينوطيقا في حادثتها النّشوئية ذات الصيغة الكونيّة غدت بمسار تاريخي مع دلتاي وأنطولوجي مع هيدغر وامتدت إلى ما بعديهما، ليسجل بعد ذلك على مستوى القراءات الفلسفية للفكر المابعد حداثي تعمق للملامح التأويليّة المعاصرة ابتداء من هيدغر الذي يعد صاحب التأويلية الفينومينولوجية الظواهراتية

[1]– لزهر عقيبي: جدلية الفهم والتفسير في فلسفة بول ريكور، منشورات الإختلاف–الجزائر، دار الأمان– المغرب، منشورات ضفاف، بيروت، لبنان، ط1: 1433هـ/2012م، ص127.

- لقد كان الشاّغل الأمثل للهيرمينوطيقا يدور في الفلك اللاهوتي أي؛ تأويل النّصوص الدّينيّة على غرار التّفسيرات والفيلولوجيا، لكن ما فتئت إلاّ وارتقت لتكون بذلك مضمارا فلسفيّا ذو إستقلاليّة، فعملت على تعميق وتطوير الجانب المقارباتي، وتجذير الأسس الإبستيميّة والفلسفيّة لها، كما ساهمت التوترات والإرتكاسات التاريخية في تقديم عرفانها للبعد القيمي والفلسفي للتأويل، إنّ هذه الحظوة التي نيلت تنامي فيها الجانب الممارساتي للتأويل من حيث فتحه لمعابر يتسرّب منها نور الحياة، والقصد من هنا منح معنى للوضع الوجودي.
- يشكّل البراديغم الهيرمينوطيقي الدّيني أوّل البراديغمات نشأة في تاريخيّة الفكر حيث عمل على إقامة الرّبط الآيوني بين الحقيقة والتأويل، فجعل هذا الأخير مسلكا فكريّا يعمد على كشف الحقيقة المتاحة في النّص كما يقوم بإنتاجها.
- أمّا البراديغم الهيرمينوطيقي الفلسفي ارتكز على الفصل التّمييزي بين مطلب المعنى وقيمة الحقيقة، وكثافة الغياب الذي يعتري الحقيقة؛ وهو الشّرط الإمكاني لقيام التأويل، فمفهوم الحقيقة أحدث إنعطافة محرزة في إشكاليات الهيرمينوطيقا؛ لأنّ الحقيقة تطرح في معترك شائك من الدّلالات، الأحداث، الوقائع، الإقرارات، تأويلات أخرى منافسة.
- إنّ تمظهرات الوجود وأشكال حضوره هي توسلات توظّف لتحقق معرفة ما ؛ تتمثّل في فهم تلك الخطاطات التي تبحث عن الحقيقة، فالأنطولوجيا تهتم بالوجود وترى الوجود سابق للماهية، وبالتالي فهي تدرس الوجود من خلال الرّموز التي تكتسحه لتمسك حقائقه التّجريدية، أمّا التأويلية فهي تهتم بالإمساك بماهيّة المعنى في تجاوز إلى الإحتمالي لا الوقوف عند حرفيّة الظاهر في النّص، وبهذا فهي لا تمارس مفاعيلها على المورفولوجيا

الغرافية فقط، وإنّما أيضا على الوجود كعلامات وسائطية بين الفهم والحياة، حيث يشترط الفهم وجود تعاضدية الثالوث المفاهيمي: الإنسان، الكون، اللغة.

- خلُص المؤولون إلى إدراك أنّ الفهم يشكّل مشكلة فلسفية، وبشكل خاص فيما مثلته الهيرمينوطيقا مع شلايرماخر في الدعوى إلى"هيرمينوطيقا كونيّة"، حيث استقلّ فيها الفهم عن النّص المعاين، فكانت إنطلاقة الهيرمينوطيقا من الدائرة الدينية وبالتحديد النّص المقدّس الذي استدعى وضعه خوض التفسير فيه من مبتدءات حرفيته إلى معاني رمزيته لوضع حدّ للإبهام أو التعمية التي تلبس كلمات النّص الدّيني، في صورة تتعلق بها المقاربة الهرمينوطيقية بالبحث عن هذه المناطق المعتمة لتجليتها، فالهيرمينوطيقا وفق هذه الرؤية تموضع نفسها ضمن مرونة تنقلها إلى وسائط على خلاف الدينية التي ترعرعت فيها، إلى العلوم الإنسانية إلى الأدب إلى الحياة الوجودية، فالتأويل يشكّل باكورة الإندفاع لتفسير ماهية الكينونة ومنح فلسفة للحياة، فممارسته هي تطلّعات واستشرافات لإحتمالات وممكنات الفهم المحتجبة داخل الحياة في حدّ ذاتها على نحو يسعى إلى حلّ الإستشكال الأنطولوجي والمعضلات الملازمة للمعرفة.

الفصل الثاني: التأويلية: الآيونات العلائقية والتقاطعات الإبستيمية

أولا: التأويل والفيلولوجيا

ثانيا: التأويل ونظرية القراءة والتلقي

ثالثا: التأويل والتفكيك

رابعا: في تأويلية السّيمولاكر والتمثيل الإستعاري

الفصل الثاني: التأويلية: الآيونــات العلائقيــة والتقاطعــات الإبستيميــة

تمهيد

تؤول بنائية النص إلى تأكيد تلك السيرورة الدلالية المنفتحة التي ما فتئ أن تستقر عند مدلول معين إلا ولتعلن عن ارتحالها، في إطار تنخرط فيه العلامات وتتوسط فيه النماذج والأنساق المتباينة المؤسسة لفرضية سابقة تنبأت بها طبيعة بنية النص وعلاقة شبكاته الأفقية والعمودية ومستويات تراتبه، وعلى أساس هذا الإعتبار فالنّص ظاهرة تفعّل العديد من البواعث القرائية إذ تتقاطع الممارسة التأويلية مع مقاربات عدّة منها: الفيلولوجيا، السيميائية، نظرية القراءة والتلقي، التفكيكية، حيث يشتغل السلوك التأويلي ضمن إستيعاب فعالية هذه التقاطعات الإبستيمية.

أوّلا: التأويل والفيلولوجيا

لقد تغيّر المعهود الفيلولوجي الذي تجعّدت فيه ملامح الفيلولوجيا في مفهومها المقتصر بأنّها "دراسة النّصوص القديمة، بمعنى فقه اللغة الذي يقوم على حب الكلام، للتّعمق في دراسته من حيث قواعده وأصوله وتاريخه"[1]، لتعلن في نهاية القرن 18 وبداية القرن 19 تفتقات تخترق بها التّعريف الذي جعلها في مصنفات الفروع القديمة لتهجر موقف التعليق في المرحلة الكلاسيكية وتسابق الفروع المعاصرة التي تّحال متونها إلى الهوامش الفلسفية الموازية كإسناد معرفي، حيث نترصّد تحوّلا على مستوى وظيفة الفيلولوجيا في إنتقال من جميع الذصوص وإعادة بنائها، والتعليق

[1]– أحمد السعيدي: الفيلولوجيا من فقه اللغة إلى تحقيق التراث، مجلة الفيصل، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، العددان 503–504، 2018، ص98

عليها إلى إحداث تماس مع الفلسفة وفلسفة اللغة إلى أن دخلت دائرتيهما، إذ انتعشت الفيلولوجيا مع نيتشه في إستعادة على نحو مغاير يؤسسه مبدأ التأقلم مع الوضع المعيشي، ويمكن أن ننعت هذا المستجد التحوّرِي للفيلولوجيا بأن نيتشه عمد إلى ترميم ذاتي لها، ليؤسس لفيلولوجيا جديدة كمنهج لفهم الحياة والوجود، "كل نشاط فيلولوجي يجب أن يكون موجّها ومؤطرا ضمن تصوّر فلسفي للعالم، لذلك يدخل نيتشه عالم الفلسفة بعد أن أرسى أسسه الفيلولوجية"[1]، فهذه اللوعة الناتجة عن حرصه الشّديد على الترابط بين الهيرمينوطيقا والفيلولوجيا، وكذا التشديد على وجوب الرّبط بين الهيرمينوطيقا بالبعد النقدي.

تعرّف الفيلولوجيا بأنّها "علم يعتمد التدقيق في النّصوص والتحقيق فيها، والمقارنة بين المصطلحات وتاريخ تطورها والتغيرات التي طرأت عليها عبر العصور"[2]، لقد كانت الفيلولوجيا عند نيتشه مدخلا إلى غمار الفلسفة، ولكن ما يحسم في هذا الأمر أن فيلولوجيا نيتشه لم تكن مطابقة لما كان قائما عند لسانيي القرن 19، أي لم تكن فيلولوجيته وفق التّصور السائد الذي كانت تدرس فيه اللغات تاريخيّا بإرجاعها إلى اللغة الأصل وانبثاقات هذه اللغات ومقارنتها، والبحث لإستخراج مواطن القرابة ومظاهر التشابه بينها، وبهذا إنّ فيلولوجيا نيتشه هي فيلولوجيا نصيّة أو نقدية اتسمت بالقراءة المتأنيّة والجديّة والدقيقة للنّصوص وهذا ما يثبته النحو الذي عمده في مؤلفه ميلاد التراجيديا، ولتعميق بحوثه في الفيلولوجيا رأى أنّ هذا المنهج هو موتيف للقراءة النقدية والهيرمينوطيقية، الذي به يتاح التأكد من أصالة النّصوص عامة وتطبيقها بتخصيص على النصوص القديمة، ومنه كان المنطلق المرسخ لهذه النصوص في الفيلولوجيا هو الشروع في

[1]– فوزية ضيف الله: نيتشه من الفيلولوجيا إلى الفلسفة، مؤمنون بلا حدود مؤسسة دراسات وأبحاث، سبتمبر 2015م، ص08.

[2]– محمد المزوغي: نيتشه، هيدغر، فوكو(تفكيك ونقد)، دار نيبور، العراق، ط1: 2014م، ص 21.

قراءتها وفهمها ومن ثمة تأويلها داخل حضرة الفيلولوجيا في حد ذاتها. لقد "رأى مؤسسو الفيلولوجيا القديمة في الأساس النظري العلمي وفي التصنيف الوظيفي لفن التأويل (للهيرمينوطيقا) أداة توجيه نحو النقد والنحو النسقي الذي يلقن فيه التفسير المنعكس هيرمينوطيقيا بين تحليل اللغة ونقد النّص"[1]، فالسياق الفيلولوجي الذي يضم التّحديد المفهومي للفيلولوجيا وتعريفها بأنّها منهج دقيق لقراءة النصوص ومعاينة أصالتها وتحقيق عملية الفهم، يهيئ لتولد سياق آخر هو السياق التأويلي، ومن خلال الإعتماد المنهجي القائم على الحذاقة والتأني يحيل هذا إلى أنّ الفيلولوجيا حذرة في تعاملها مع النّصوص والتأويلات، وتكون التأويلات هي المسبار الكاشف والمسلك المؤدي إلى حقائق متناسلة عن كشف مضمر العلامات المعبئة بالمؤامرات، وبهذا تتضح الإرهاصات الأولى للمعلم التأويلي عند نيتشه من خلال اهتمامه بداية بالفيلولوجيا ورحلة بحثه عن المعنى، وثيمة الأصالة في النصوص القديمة كالإلياذة والأوديسة.

وفي تتبعات إدوار سعيد نجد أنّ الفيلولوجيا تأخذ على عاتقها تولي اخفاض مستوى مقاومتها في إثبات جذريتها في تخط لذلك الإعتبار الذي يراها أنّها نظام غابر، فهو يثني إعجابا بجرأة نيتشه الذي "يرى إلى نفسه على أنّه فيلولوجيا أوّلا وقبل كل شيء آخر، فحرِيٌ أن يبدّد هذا فورا أي فكرة مترسبة ترى إلى الفيلولوجيا على أنّها لون من التعليم الرجعي"[2]، هذه الإحالة الإدواردية لنيتشه لها صداها في تعميق المنجز النيتشوي الذي عمد عبر التّوسل الفيلولوجي بتفعيل الميكانيزمات النّقدية والتأويلية لها، فالفيلولوجيا لا تسقط في النّزوع الوضعي المرتبط بالدّراسة التّاريخية لأصول اللّغات،

[1]– هانز روبيرت ياوس: السؤال المفتوح والجواب الحتمي– نموذجية العلوم الإنسانية في حوار التخصّصات، ص 40

[2]– إدوارد سعيد: الأنسنية والنّقد الديمقراطي، تر: فوّاز طرابلسي، دار الآداب، بيروت– لبنان، ط1: 2005م، ص79.

والتقاط التقاطعات القائمة على التشابه بين اللّغات لقرابة الإنتساب القائم على التّفريع؛ وبالتالي تأخذ الفيلولوجيا عند إدوارد سعيد وجها حيويّا مفعما بالطاقة الإبداعيّة، على نحو يجعلها فنّا لقراءة النّصوص وتأويلها برؤية تكرّس لمبدإ التّباين والإختلاف وليس لمبدإ التّطابق، فتغدو أداة قرائية ونقدية تهتم بالتّعمق التأصيلي لفرادة الإختلاف وقيمته، فهي "منهج يثمّن القراءات المتعددة للنّصوص والتّدبر المتأني لها والكشف عمّا هو إنساني وعام فيها، هو خير سبيل إلى تحرير ثقافات شعوب العالم من سجن ثقافة الأفق الواحد وهيمنتها"[1]، فالنّصوص التي تقدّم معان جديدة يمكن أن نقول أنّها نصوص جديرة بالحياة، لأنّها تحمل في ذاتها روح التّمسك بالبقاء في الوجود، فهي نصوص تبقى القراءة فيها مشروعا قائما.

فقد ورد في المتناول الذي قدّمه غوسدوروف في كتابه أصول التأويليّة في محور التأويل الجمالي يمنح غوسدوروف في استعادة مقارنة توضح الفرق بين الفيلولوجيا والهيرمينوطيقا "الفيلولوجيا هي فنّ قراءة النّصوص، أمّا الهيرمينوطيقا فهي فن قراءة الوثائق باسترجاع قصد الحياة التي يبعث فيها الرّوح فالإستصلاح ضرب من الإستحضار"[2]، يقف التأويل هنا أمام مجموع من المفاهيم؛ الإسترجاع، الإستصلاح، الإستحضار.

2.1. نحو تأويلية فيلولوجية

يعرّف جان بولاك* الفيلولوجيا على أنّها "علم الأعمال، يهدف إلى الفهم الأكثر دقة للنّصوص، له طموح علمي يهدف فيه إلى أن يكون نقديّا وعاكسا لنقد تقليد الفرد، وكذلك الأعمال

[1]– إسلام دية: الفيلولوجيا بين نزعتي التأريخ والتأويل، الرابطة المحمدية للعلماء، المغرب، ص08.

[2]– جورج غوسدوروف : أصول التأويلية، ص422.

*Bolack, Szondi, Celan لقاء قد جمع عالم لغوي سابق متخصص في الأدب المقارن والحديث والمعاصر، الثلاثة من نفس الجيل، أتوا من خلفية مختلفة: الألزاس، المجر رومانيا من عائلات يهودية نجوا وكتبت الأقدار أن

والتفكير في عملياتها[1]"، إذ لا يتم الفصل بين أصالة استئناف فقه اللغة والوصول إلى معنى قائم على نقد الإسقاطات التي كانت تقليدا في انتقالاتها بدرجات متفاوتة تؤطرها المصالح، حيث تشكلت في هذه الطريق تشوهات للأعمال القديمة تحت جمع يوحد التوقعات، ممّا دعى إلى إشكاليات تحت هذا الطائل، حيث عمل بولاك على إعادة تشكيل وحدة عملية ذات طابع نقدي، لإعادة تنظيم الشذرات والشهادات وجعلها ضمن إطار متماسك يحدده شرط المناقشة العلمية الموضوعية لمواجهة الفرضيات المنبثقة أثناء التقليد، فهي "تنسيب زمني للمعنى وتأويل له في

يعيشوا حياة بعد أن نجوا من الفناء الذي هددهم من ألمانيا النازية التي تركت آثارها!، كانوا يمارسون اللغة الألمانية في كثير من الأحيان ضد الألمان، عملوا من خلال إدخال راديكالية الإيماءة تمزق في انعكاس عميق للغة والثقافة التي لم تكن أهميتها السياسية غائبة. نشر جان بولاك في عام 1972 طبعة الدراسات بواسطة Szondi ، Celan-Studien ، Suhrkamp ، ثم أثناء السبعينيات مع طلاب من سزوندي، جميع الفصول، هو سعى إلى تر وترجمة مجلّديه "الشعر والشعر "على المثالية الألمانية والحداثة، في التأويل وصمم تكريمًا نُشرت أعماله فيه 1985 بواسطة مايوت بولاك في Presses Universitaires de Lille بالتعاون العمل مع Maison des Sciences de l'homme في باريس. الغرض الذي قدمه المساهمة لهذا المجلد هو أول نشر له على Celana، الذي ستصبح قراءته وتفسيره مصدر قلق رئيسي للسنوات التالية. هذا الكتاب يسعى في نفس الوقت لوضع عمل جان بولاك وبيتر سزوندي في سياقهما الخاصة، وضعهم الفريد ، الذي يعكس التزام تأويلاتهم. كان التقرير المقدم إلى سيلان في كثير من الأحيان مناسبة لمواجهة المواقف، مؤشرا على الصراع. أهمية من "الكلمة المضادة contre- mot"، التي تبرز نطاق إيماءة التناقض في إعادة صياغة معاني اللغة، يعبر عن سمة مشتركة، يفسرها الثلاثة بشكل مختلف؛ أولاً، يتعلق الأمر بتقديم السمات الرئيسية لموقف جان بولاك ومدرسة ليل فيما يتعلق بالقضايا القراءة ودستور الفلسفة النقدية. مجالها هو في المقام الأول الأدب اليوناني القديم، ولا سيما هيراقليطس وهسيود. نحن نفهم ذلك من خلال النظر في الطريقة التي ننظر بها إلى اللغة، على فردية المعاني في علاقتها بالقواعد والسياقات العامة. هذا النهج من قبل الحزب cularity يخفي أصالة في ادعائه بالعلمية تختلف عن المنهجيات الوضعية أو البنيوية.

يراجع:

-Denis Thouard: Herméneutique critique – Bollak, Szondi, Celan- Press Universitaires du Septentrion, éd 2013, P.23-24-25

[1]- Denis Thouard: Herméneutique critique – Bollak, Szondi, Celan, P.23

توالي سانكرونيته وتعاقبها، وهي حين تسلك هذا النهج فلكي تتيح لكل معنى سبل الإفصاح عن تجلياته الزّمنية والحياتية بما يفضي إلى الإنفتاح عليها ومعايشتها بأوسع قدر من التّفهم والتسامح والمراعاة (bienveillance)"[1] التي تجعلها موطنا يتقاطع فيه مع التأويل.

يمكن القول أنّ الفيلولوجيا لا يصبو إليها أي قارئ دون توفر فيه الرّزانة والصّبر بمعية اكتساب المعدّات لهذه المهارة القرائية، المستلزمة للتأني الذي يطبع على قراءة النّصوص حُسن الإصغاء، والإيغال إلى تجذرات البُنى المكوّنة بعيدا عن ضوضاء وشوشرة الآثار البارزة، فدرجة الحسمِ في هذا المنهج القرائي تكمن في تعلّم الأبجديات الأولى لتقديم تعمّق في مقاربة النّصوص.

ثانيا: التأويل ونظرية القراءة والتلقي

في ظلّ التّغيرات الفلسفية التي تؤثر على مولّدات الحركة المقارباتية والمناهج النّقدية المعاصرة تم حدوث منعرجات عن المسار الخطيّ للتّاريخ، وفي عمق المنظومة الفلسفية كان محور الإهتمام مجمل في البحث عن المسلك النقدي الذي يحاول الإمساك بمقصدية المؤلف، ومعنى النّص ليس في جزئية أحد أضلع الرّكح الثلاثي (المؤلف– النّص–متلقي) بل بتعاضدية الرؤية الكليّة الشاملة.

إنّ جدليّة تشكل المعنى في غمار التجربة الجمالية، مربوطة بتحقيق رهان تواصلي على مستويين (المبنى والمعنى)، ذلك أنّ العمل الفنّي تكون له حياة أطول، أو أن يكون عملا خالدا من بين الأعمال الأخرى ليس بالأمر الهيّن، ذلك يعود إلى انفلات العمل الفنّي من الشكل الزمني إلى الشكل اللازمني الذي بإمكانه استيعاب أسئلة وأجوبة أزمنة أخرى، غير الراهنة التي أنتج فيها

[1]– محمد الحيرش: أخلاقيات التأويل من أنطولوجيا النّص إلى أنطولوجيا الفهم، دار فاصلة، طنجة– المغرب، ط2: 2019م، ص 82–83.

النّص؛ أي أنّ هناك تجاوز للجانب العملي والوظيفي للغة المعروفة بها وهي الوظيفة التواصلية فقط إلى الفنية الجمالية، فهذا النّص على الرغم من تصنيفه ضمن أعمال محطة دياكرونية معيّنة فإنّه يقف من بين الذخائر الماضوية ويتميّز من بين الجميع بقول أشياء للأجيال القادمة، فآثار هذه الأعمال وتلقيها تصب في بوتقة التلاحم الحواري بين أفقين؛ الذات الحاضرة تطرح أسئلتها الفكرية، الوجودية والإجتماعية وخطاب ماض، لكن التساؤل الذي يتبادر إلى أذهاننا في هذه الجزئية: هل يأتي على هذه الذات يوم لا تتحصل فيه على جواب من قبل خطاب الماضي؟، بصيغة أخرى؛ هل يبقى خطاب الماضي في ديمومة استناطقية وبَوحِية للذات الحاضرة ولا تنفذ أجوبته؟.

إنّ هذا يرتبط بالسؤال الأصيل الذي في نظر هيدغر إذ ما سألته فإنّه يعني "أن تُقِيم في العراء، لأنّ الجواب لم يتحدد بعد، ومعنى أي سؤال إنّما يدرك في المرور من خلال هذه المرحلة من عدم التّحدد"[1]؛ وهي اللحظة الحاسمة التي يُعلن فها عن معدن السؤال الحقيقي عبر وسام الإنفتاحية، وفي الطرف الآخر ينجر الإفتراض إلى مشروطية مدى فطنة الذات الحاضرة واكتشافها للجواب المضمر في الخطاب الماضي وإدراكها بأنّه جواب لضرورة يستلزم طرحه الآن، إنّ الإعتقاد يذهب إلى "أنّه لا يجوز دون مجازفة تجاهل معضلات المسافة التاريخية، واتحاد الأفقين بالجزم بكل بساطة، كما يفعل ج. كايزر بأنّ سبب غنى جوهر الأدب الكلاسيكي يكون في كونه يطرح على القارئ وعلى مر القرون الأسئلة نفسها بقدر منا يطرح عليه كذلك أسئلة دوما جديدة"[2]، فإدراك هذه الأسئلة تصل إلى منافذ جديدة كما تمنح للأعمال حياة أخرى في معلم حقب تاريخية

[1]– عادل مصطفى: صوت الأعماق، قراءات ودراسات في الفلسفة وعلم النفس، مؤسسة هنداوي، 2020، ص288.

[2]– هانس روبيرت ياوس: جمالية التلقي من أجل تأويل جديد للنّص الأدبي، تقديم وتر: رشيد بنحدو، كلمة– تونس، منشورات الإختلاف– الجزائر، دار الأمان– الرباط، منشورات ضفاف– بيروت، ط1: 1437هـ/2016م، ص133–134.

غير التي أولدتها، وبها يحمل النّص استباقات تتجاوز الآني، وفي مقابل هذه الحياة تشهد أعمال أخرى شيخوخة واضمحلال ملامحها ومن ثم موتها؛ لأنّها لم تعد تمتلك طاقة حيوية وتجديدية تضمن استمراريتها.

إنّ جمالية التّلقي تبلور استثمارها للمحاذير التي وجهها يورغن هابرماس للتأويلية الفلسفية في هذا الصدد الذي يرى أنّه من الإستحالة الأخذ بإجماع حر لغرض توجيه حركة التقليد، لأنّ الإجماع الذي يكون في هيئة استباقية لتقليد ما يحتمل عكسا لذلك أن يكون محصلة آثار تواصلية موجهة ومدروسة، وهذا يعنى أن أفق توقع معين هي نسبة ضئيلة في الوصول إلى مكاشفة التنشيطات التي يخفيها أو يقمعها التقليد السائد.

لقد تحوّلت النظرية الأدبيّة إلى منهج وصفي على درجة من التعقيد الذي تخطى التأويل، ولكن أتت جمالية التلقي معارضة هذا الزعم الذي مازال صداه مبثوثا لحد الآن، وأجهرت باعترافها إلى التأويلية، ولكن هذا الاعتراف لا يعني اسقاط مكاسب البنيوية، وإنّما التأويل في مقتضاها "أن يسعى الباحث إلى السيطرة على مقاربته الذاتية بالإقرار بالأفق المحدد لوضعه التاريخي"[1]، وتبدو الدعوة الملحة في تطوير تأويلية أدبية في مسار تأسيسي حواري بين أفقي الماضي والحاضر في ترابطات تاريخية وتنشيطات للمعنى، إنّ جمالية التلقي أولت اهتمامها" على تحديد معنى النّص بالسلسلة التاريخية لتفعيلاته وعلى الإقرار بتساوق التأويلات المختلفة عوض تشويه التأويلات السابقة"[2]، ففي ظل مايتراءئ للمؤول أنّه في علاقة لا يحول بينه وبين النّص شيئا يظن أنّه المدرك الوحيد للمعنى الحقيقي للنّص، فجمالية التلقي تزيح الإعتقاد السّائد الذي يلحق بتاريخ قراءات النّصوص أنها ماهي إلا سوء للفهم.

[1]– هانس روبيرت ياوس: جمالية التلقي من أجل تأويل جديد للنّص الأدبي، ص111.

[2]– المرجع نفسه، ص112.

1. فلسفة التِّرحال الأُفولي (من موت الإله إلى موت المؤلف)

نفتتح هذا المحور بداية بتساؤل:هل النّص هو من يرسم خارطته أم المؤلف؟، يدخل في خضم السجال حول قضية المؤلف إلى جانب محورا: موت المؤلف وحضوره اقتراح آخر وهو الزحزحة المكانية المؤقتة لعرش المؤلف، وإبعاده عن النص مؤقتا، فإنّ حضوره الأول كان ميلاديا وانتاجيا وعودته هي مضايفة –أي أن يحل ضيفا في حضرة النّص– وهذا مايوحي بمعناه رولان بارت في مقالته بعنوان (من الأثر إلى النّص) يمكن للنّص أن يُقرأ من غير أن يضمنه أب، فقيام التّناص يلغي التراث ويقضي عليه، لا يعني هذا أنّ المؤلف لا يمكن أن يعود للظهور في النّص، في نصه، لكنّه لو عاد فإنّما في صورة مدعوّ"[1]. إن مقولة موت المؤلف هنا لا تفهم بمعنى الفناء أو الإزاحة القطعية أي استئصاله؛ بل الموت بالدّلالة الدينية التي تعني اللحظة التي تحدث فارق التحول والإنتقال من عالم المادة والدّنيا إلى العالم السرمدي؛ لأنّ المعنى الذي يمجده المؤلف ويعطيه جاهزا لحظة الإعلان عنه هي لحظة اضمحلال النّص في حد ذاتها، أمّا القارئ فيعطي دوما انتعاشة جديدة للنّص فيخصبه ولا يصاب بالعقم ولذلك "إنّ مفهوم الموت هنا لا يعني الإزالة والإفناء، ولكنّه يعني تمرحل القراءة موضوعيا من حالة الإستقبال إلى التّذوق ثم إلى التفاعل وإنتاج النّص، وهذا يتحقق موضوعيا بغياب المؤلف"[2] وبذلك تكون العلاقة مجددا بين المؤلف والنّص إرجائية:

> **الأخرق– أما سمعتم بذلك الرجل الأخرق الذيبعد أن أوقد فانوسه في وضح النهار، صار لكم، لقد قتلناه! أنتم وأنا! نحن كلّنا هُمْ قَتَلَتَه! ولكن كيف فعلنا ذلك؟ كيف استطعنا أن نُفرِغَ البحر مَنْ يجري في ساحة السوق ويصيح دون توقف: "أبحثُ عن الإله! إنّي أبحثُ عن الإله!" –ولمّا كان كثيرون ممّن**

[1]– رولان بارث: درس السيميولوجيا، ص64.

[2]– عبد الله الغذامي: ثقافة الأسئلة، ص204–205.

لايؤمنون بالإله متجمّعون هناك بالضبط فقد أثار ضحكاً كثيراً.... سارع الأخرق إلى وسطهم واخترقهم بنظراته. "أين الله؟" صاح فيهم، "أنا سأقول أعطانا الإسفنجة لمحو الأفق كله؟ ماذا فعلنا بإبعادنا هاته الأرض عن شمسها؟... مات الإله* [و] يظلّ الإله ميتاً! ونحن هُمْ الذين قتلناه! كيف سنُعَزّي أنفسنا نحن أكبر القَتَلَة؟ إنّ أقدَسَ وأقوى ما مَلَكَ العالمُ إلى الآن قد نَزَفَ دَمَهُ بطعنات مُدانا –مَنْ سيمسَحُ هذا الدم عن أيدينا؟ أيُّ ماءٍ سيُطَهِّرُنا؟ أيَّة مراسيم تكفيرية، أيَّة ألعاب مقدّسة يجب علينا أن نبتكر؟ وعِظَمُ هاته الفعلة، أليس شيئاً يفوق طاقتنا؟ الا يجب علينا نحن أن نصير آلهة كي نبدو جديرين بهاته الفعلة؟ لم تحدث أبداً فعلة أعظم من هاته – وكل مَنْ سيولد بعدها سينتمي، بمقتضى هاته الفعلة نفسها، لتاريخ أسمى ممّا كان عليه التاريخ حتى الآن!". هنا توقّف الرجل الأخرق وتأمّل مستمعيه: هُمْ بدورهم ركنوا إلى الصمت وصاروا ينظرون إليه دون أن يفهموا[1] [شذرة 125].

---

* لقد دمغ في أذهان الذين يقرؤن ويسمعون، أو تعترضهم مقولة (موت الإله) لفريديريك نيتشه، أنّ هذه الصيغة ذات محمول إلحادي واقتصر فهمهم في أنّها إعلان عن موت الإله أي فناء وجوده، مما يجدر التطرق إلى مسألة (الحضور/الموت الإلهي) في الطرح النيتشوي والتي تختلف عن مارسيل، لأنّ الإعلان عن موت الله في طرح مارسيل ليست تصريحا نجم عن طريق مسدود نهائي؛ وإنّما عن العجز في تحمّل مواصلة الطريق إلى الله، ليدحض مارسيل هنا فكرة الموت النيتشوية للإله، وفكرة الكسوف لبابر، ويقرّ ("بالحضور الإلهي السّر المطلق، غير القابل للتحقيق أو التّعقل، فليس الإلحاد عند مارسيل أو الرفض هو آخر ما تتوصل إليه التجربة، بل إنّ الشعور بالإكتفاء هو العائق الأكبر أمام مواصلة الطريق نحو الإيمان"، خميسة العايب: إعلان موت الإله بين قراءتي مارتن بابر وجبرئيل مارسيل، مجلة البحوث والدراسات، جامعة الوادي، الجزائر، المجلد 15، العدد (02)، صيف 2018، ص407)، ولذلك هناك من يرى أنّه يجب تصحيح وتصويب الفهم الناجم عن مقولة موت الإله، إذ أنّ هذه المقولة تعني عكس ماشيع فهمه؛ فهي تجذّر السّجية الدّينية المودعة في الإنسان على نحو يحرّر الدّين من المؤسسات الرّسمية والإعتقادات الأرثدوكسية التي تمارس وصايتها على الدّين والنّص المقدس، فهي دعوة إلى إحداث زعزعة في المركزيات الوثوقية، وخلخلة في المفاهيم التي تأخذ صورة البديهيات، وضدّ النمذجة التّصورية التي تقدّم المعنى جاهزا، أو تحتكر معان أخرى فتطمسها، وتمنح شروحات نهائية ومغلقة تحد بها تدفقيّة الدّلالة، وبالتالي إنّ مقولة موت الإله أو فلسفة الأفول الإلهي (أو الإعتزال أو الترحيل، أو الإنسحاب كما ورد في مستند القبالانية)؛ هي إعلان عن فتح بوابة التأويلات والدّخول في حواريات مع الدّين والمتعاليات التي لا يتطرق إلى الخوض والنقاش فيها.

[1]– نيتشه: العلم المرح، تر وتقديم: حسان بورقيبة، محمد الناجي، إفريقيا الشرق، ط1: 1993م، ص 132.

تطرح هذه الشذرة الفلسفية العميقة الكثير من التساؤلات الأصيلة في مباحث كبرى، ترتطم بفلسفة الموت والحياة، وبالوجود، باللغة والخبر والإعلان، بالهذيان والتصديق، إنّ الإله هو المركز الذي تدور من حوله جميع الموجودات، فكيف يحدث الإعلان المروع عن موته على لسان رجل مختل ولم يورد على لسان رجل حكيم أو عاقل؟، صفة الجنون هنا لا تعني أن الخطاب عاقر ومنسلخ من المعنى، ولهذا السبب كان له هذا الصدى الذي غلّف جميع من في مملكة الإله، في هذا المضيق يمنح هيدغر توضيحا لقصدية نيتشه أن "المختل إنسان صار مختلفا عمّا كان عليه في الماضي، أي لم يعد يعطي اعتبارا للماهيات والمثل، فعالم المثل صار عالما غير واقعيّ بالمرة"[1]، أي أن هناك تحول في مركز الثقل ليحول إلى خلق ثقل جديد يسلم بأن موت الآلهة هو قدر حتمي تؤول إليه كل آلهة كتسليم في قضية ميتافيزيقية.

إنّ موت الله قبل كل شيء من الأفضل إدراكه على أنه حَدَث، وبشكلٍ أكثر تحديداً إنه حَدَث ثقافي قد تنتج عنه آثاراً مدمّرة، فتدمير الإيمان يجلب معه فقدان شرعية القيم التي استمدّت تبريرها وشرعيتها من هذا الإيمان، ومن ثم يتمّ تحدّي تبرير هيمنة أوروبا المسيحية وثقافتها. إنّ تدمير القيم المسيحية أمر خطير لأنه سيقود المرء إلى العدمية، والإعتقاد بأنّ لاشيء حقيقي وكل شيء مباح، ومع ذلك فإنه أمرٌ مُبهِجٌ أيضاً، لأنه بموت مثل هذه القيم التقليدية تأتي الدعوة للتجربة، والشروع في مغامرة فكرية لا يحدّها أفق الأخلاق والقيم التقليدية، وهي نتيجة ستأخذ نيتشه إلى عالَم التجربة، ومنه هل يتجاوز المرء الميتافيزيقا ويتغلّب عليها ببساطة بمجرّد الشروع في مغامرات

[1]– فوزية ضيف الله: كلمات نيتشه الأساسية ضمن القراءة الهيدغرية، كلمة– تونس، دار الأمان–الرباط، منشورات الإختلاف–الجزائر، منشوات ضفاف–بيروت، ط1: 1436هـ/2015م، ص262.

العقل التي جعلها موت الإله أمراً ممكناً؟ أمّا تأكيد هذا الاستنتاج فسيكون في منتهى السهولة[1]. .

إن ديناميت الفكر النيتشوي قد خلخل تكتونيات التاريخ الفكري.

تشكل مقولة موت المؤلف مقولة نقدية لها فاعليتها على مستوى التحليل النصوصي والدرس الألسني، فلا يجدر الوقوف على ظاهر هذه المقولة – كما لم نقف على ظاهر المعنى اللغوي لمقولة موت الإله–، إنّ فلسفة الموت هنا لا تعني اسقاط واقصاء المؤلف ومحوه بعد فعل الكتابة من ذاكرة الأدب والثقافة، وإنّما مرمى هذه المقولة يركن إلى مسعى تحريري للنّص من وصاية السلطة الأبوية المهيمنة بدعوى انفتاحية على القارئ، وبالتالي إن تحقيق قراءة للنّص يستلزم أن تكون هناك إزاحة مؤقتة للمؤلف لتحقيق (امتلاء– أو ربّما نسبة تقاربية للحظة اشباع متبادلة بين النّص والقارئ– ويلي ذلك مضايفة أو استدعاء المؤلف لممارسة حضوره مجددا ولكن بصيغة أخرى غير الأولى، وإنّما لمباركة العرس النّصي، حيث يزف النّص للقارئ لتأتي مرحلة الإنتظار المبشرة بميلاد تناسل نصّي وإمتداد لشجرة العائلة لتشهد لها حقب تاريخية تشكل تاريخية القراءات، وإثراء الموروث الأدبي في تشكّلات سياقية مختلفة تمنح فهما للنّص وتفسيره.

إنّ الإنسان أمام فراغات تملأ حياته، ومحاولات السّد التي يرتئ إليها فاشلة إذ ما كانت غير دينية، فالدّين فقط الذي يعطي للحياة معنى، ويقرّب التصورات والمفاهيم؛ كالحياة، الموت، البعث، البرزخ. فالمسألة التي يطرحها دوستويفسكي أنّ ذلك الإنتظام للبشرية سوف يزول ويهدم بمعول ألهنة الإنسان لنفسه، "أن يصبح إلها إنسانا، ولو وجب عليه أن يكون الوحيد كذلك في الكون كلّه...فلا قوانين تفرض على إله، وأي مكان يكون فيه الإله فهو مكانه، كل شيء مباح"[2]، ، هذا

[1]– نيتشه: العلم المرح، انظر المرجع نفسه، شذرة 344، ص205.

[2]– أرنست جوردن: دوستويفسكي والله (مختارات من أعماله الروائية)، تر: قسطندي شوملي، مراجعة: مظهر الملوحي، دار الجبل، بيروت–لبنان، ط1: 1430هـ/2000م، ص14.

التحرر من الفروضات الدينية والنواميس التي تسيّر منظومة الحياة الإنسانية سوف يؤدي إلى تمرّد الإنسان وموت الإله.

يصف زوسيما الأكبر مثل هذا الوضع الجحيم ويطرح السؤال التالي: ماهو الجحيم؟، ويجيب بأنّه: المعاناة الناتجة عن عدم القدرة على الحبّ، وهذه هي النتيجة المرعبة للحريّة التي حصلنا عليها نتيجة نفي وجود الله ومعه أصلنا ومصيرنا"[1]، إنّ غياب الإله: سفك الدماء، الإرهاب، الجرائم، القتل تكون مسموحة ومباحة، وهنا كتقابلية نتحدث عن النص دون أب كالإبن اللقيط، ويتم تبنيه ويلصق فيه كل معنى حسب الميول والرغبة. لقد تناولت رواية (الإخوة كارامازوف) فكرة الله جوهرية لكل شخص بعدما حققت حركة التنوير ومقولاتها نجاحها على فكر الإصلاح فيما يتعلق بأن الكون موجود دون الله وبذلك تمثل الدولة فيه السلطة العليا، حيث أنّ قداسة الهالة الإلهية تضمحل وتزول، يقول إريك فروم: "إنّ المفكرّين تخلصوا من الله في القرن الثامن عشر، ومن الإنسان في القرن التاسع عشر، ولكن دوستويفسكي يذكر بأنّه لا يمكن تدمير الله والإنسان بهذه الفكرة"[2]، يعالج دوستويفسكي في أعماله محاورا كبرى تلخص مواجهة المصير المأساوي في الحياة، إنّه يطرح سؤالا في عمق السيكولوجيا البشرية ووجودها حينما تكون فكرة الحلولية، ما الذي سوف يحدث للبشرية إن لم يكن هناك إله، ويحل الإنسان محله، والإجابة سوف تكون (إذا لم يكن هناك إله، فكل شيء مباح)، لأن الحدود الفاصلة التي وفقها يكون التحديد والقياس فيما هو جائز أم لا قد زالت بزوال الإله، ومنه فالأسئلة التي يطرحها القلق الوجودي وفكرة الخلاص مرتبطة بفكرة الإيمان، الدّين هو القاعدة التي تستند عليها الذات وتحول إليها الإجابة عن كل هذه الأسئلة[3]،" في

[1]– أرنست جوردن، دوستوفسكي والله، ص14.

[2]– المرجع نفسه، ص14.

[3]– المرجع نفسه، ص14.

الدّين إذا شيء أزلي مقدّر له البقاء بعد فناء جميع الرّموز الخاصة التي أحاط الفكر الدّيني نفسه بها على التّوالي"[1]، حيث يماثل الدّين ميتافيزيقا تعجز الكينونة المادية عن تصويرها لأنها فانية.

إنّ معظم تعريفات الدّين تكون مرتبطة بدائرة توجب الكائن الرّوحي وتتمثل في فكرة الإله "الدّين هو تعيين الحياة البشرية عبر الشعور بصلة تجمع العقل البشري بالعقل الغامض الذي يعترف بسيطرته على العالم وعلى العقل البشري، ويجب أن يشعر بالإتحاد به"[2]، يقول رولان بارث "إن ميلاد القارئ يجب أن يكون على حساب موت المؤلف"[3]، وفي فتح فضاء الممكنات يرى آيزر القراءة أنها "نشاط موجه من طرف النّص، وهذا النص يجب أن يعالجه القارئ ليتأثر بدوره بما سبق أن عالجه"[4]؛ بمعنى تطبيق النسق المفتوح...هناك إزاحة مكانية حيث تم التنازل عن حضور المتكلم ومنح الدور لفعالية القارئ..." تكتسح مفردة القراءة شاشة الرؤية إلى درجة يكاد يزيح مفردة الحقيقة من مركز الصدارة وينزلها عن عرشها"[5]، فالنّص يتمتع بقوى داخلية لها مفعول تأثيري حتى بعد موت المؤلف ربّما تكون المعاني لم تستيقظ بعد فهي في غيبوبة، تنتظر لحظة الإحياء ونفخ الروح فيها والنداء إليها من العالم الخارجي فتستجب، وفي إستدارة بلاغية خالصة يطالب القارئ بتعيين محددات في النص ومنه، " يكون القارئ في النهاية فريسة الإستراتيجية التي اشتغل عليها

---

[1]- إميل دوركهايم: الأشكال الأولية للحياة الدّينية- المنظومة الطوطمية في أستراليا-تر: رندة بعث، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، قطر، بيروت، ط1: 2019م، ص541.

[2]- المرجع نفسه، ص 50.

[3]- إيديث كريزويل: عصر البنيوية، ص406.

[4]- فولفغانغ آيزر: فعل القراءة نظرية جمالية التجارب (في الأدب)، تر، تح: حميد لحميداني، الجلالي الكدية، منشورات مكتبة المناهل، فاس-المغرب، (دط-دت)، ص12.

[5]- علي حرب: هكذا أقرأ مابعد التفكيك، المؤسسة العربية، بيروت-لبنان، ط1: 2005، ص 10.

المؤلف وضحيتها، مادامت هذه الإستراتيجية مخفية في أعماق النّص"[1]، وهنا تحدث استجابة القارئ لأفخاخ وحيل المؤلف الضمني في مهمة استكشافية للطرق والإلتواءات التي يمارسها النّص مؤثرا على القارئ، وهي ما يسميها انغاردن "وجهات تخطيطية"[2] تكون في النّص كموجهات آلية تتسم بالغموض، وتباغت القارئ من بين أدغال النّص فيحدث الإرتباك وتذبذب موجات الإنتباه وبعدها تحدث مهمة البناء والتشكل للذات القارئة.

فالمعاني في النّصوص تمارس زحزحات وارتحالات مستمرة، فتدخل القارئ في لعبة متعبة وفي الآن نفسه تصنع نشوة من ثنائيات الغياب الذي يخلق شهوة الحاضر والعكس صحيح لمعان مرئية وأسراب كلّما تراءت لك اختفت لتتداخل فيها العوالم والأنفاس والأصوات.

يشكل تاريخ القراءات تراكمات قيمية للنّص الأصل- الأوّل- سواء كان ذلك النّص ذو طبيعة أدبية أو نقدية أو فلسفية، فالقراءات فيض للنّص تمنح سمات مفارقة لكون غنى النّص وتوهجه، وفي أحيان تتجاوز النّصوص شخص الكاتب في حد ذاته، فيغدو النّص ذو سلطة حاملا في ذاته بذور استمراره كأعمال شكسبير، ابن عربي، ادونيس، وغيرهم.

إنّ ورود مدلول ما يكون نتيجة دال ومرجع أو دال فقط فيكون هذا التداعي، وقياسا على ذلك إذا قلنا نصا أو كتابا فإنّه آليا يتبادر في أذهاننا شاكلة نص ما أو كتاب فيه غلاف، عنوان، مؤلف، صفحات هذه الصورة المشكلة توّلدت من تخزين مرئي لصورة الكتاب أو النّص أي الجانب الغرافي أو المورفولوجي، وحديثا عن العنوان الذي يعتبر كما يقال عنه نص مصغوط وأنّه البوابة التي من خلالها ندخل إلى عوالم النّص، حيث يحاول الكاتب أن يعقد شراكة بين مقاطع وحدات النص والعنوان المرشح، الذي يترآئ فيه أنه ملم بتمفصلات النص ودلالته، ولكن ألا يمكن أن نقرأ

[1]- بول ريكور: الزمان والسرد الحبكة والسرد التاريخي، ج1، ص 249-250.

[2]- المرجع نفسه، ص19.

هذا من جانب آخر، أن العنوان هو حدّ لوعي القارئ؟، ألا يمكن أن نعطي قراءة أخرى لتلك المجلدات والمؤلفات التي تورد المتون والهوامش وهوامشا لهذه الأخيرة فتحتل مساحة الصفحة، ألا يمكن إعتبار هذه الشروحات إحتلالية – إن صح القول– لأنّها مورفولوجيا لا تترك فراغات ومحطات فاصلة تستعيد فيها العين رسم خطاطة ذهنية لتوارد معاني مختبئة؟، وكأنما هناك إملاء يسوق وعي القارئ فلا يجد فاصلا غرافيا ليسترد أنفاس تفكيره، لتشكّل عنده حيّز التأمل "لازال هناك الكثير من الوقت والوعي والجهد يلزمنا من أجل ولادة نص عار، نص يتشكل في وعي القارئ ويتلوّن بمشاعره وعواطفه، فالنّص العاري هو النّص الذي يرفض أي وسيط بينه وبين القارئ، الوسيط الذي يثير ذهن القارئ بأنّ النص يمتاز بكذا من الصفات وبراهين على أهميته، أو تقلل منها بالمقابل"[1]، فالنّص العاري هو الذي لا يمارس عليه إكراهات ولا فكرا وصائيا ولا فروضا نمطية على القارئ. حيث تسمح نظرية القراءة والتلقي بالتركيز على الأبنية المتحركة في النص التي تشهد دينامية تاريخية بين سلم زمن الكتابة والقراءة.

كل من نظرية القراءة والتلقي والتأويلية سمحتا أن ترئسا القارئ لأنه تم فتح النسق، فالقارئ ركح أساسي في العملية الإبداعية وذلك لحمولته الذهنية السابقة وخبراته المعرفية، معرفة مرمى المؤلف وكثافة المعنى.

2. بين سلطة النص وسلطة القارئ

إنّ الخوض في قراءة نص ما هو تجربة عليها ألاّ تَخلص إلى ادعاء الحقيقة؛ لأنّ هذا التعبير هو إعلان عن تناه متأصّل في هذا الممر للمغامرة القرائية، بل يجدر القول أنّ القراءة هنا

[1]– إبراهيم محمود: صدع النّص وارتحالات المعنى، مركز الإنماء الحضاري، حلب–سوريا، ط1: 2000م، ص48.

تفسح المجال لإستئناف النّظر وتوزيع مفهومي لتجربة الحياة.

لا يمكن وفق هذا المنظور تغييب كل من النّص والقراءة كسلطتين تملكان قِوى مرجعية بإمكان كل منهما التّحرر من إكراهات الملاية وخلق نوع من الحرية، فسلطة النّص تُشكّل فيها الإحداثية المرجعية لبِنة مركزية لتوطين مفاهيم معيّنة وبناء علاقات تفاعلية وإرساء قيم أخلاقية، هذه الإحداثية بإمكانها دعم الممارسة التأويلية وكذا تحفّز القارئ ليتمكن من إمتلاك قصدية.

فعلى صعيد الفعل القرائي ينتج عن آلياته فعل حوار بين أفق النص وأفق القارئ، إذ يتحرى الناقد جمع القراءات ويعمد إلى تحليل هذه الإستجابات بتحديد نوعها، لأن القارئ في شروعه لفهم العمل الأدبي فهو بذلك يعيد تشكيل مدار الأفق الأدبي استنادا على مجموع الفرضيات التي أطرت فهمه، إنّ مفهوم التلقي بذلك يقع في دائرة تأويلية تعالج إشكالية القارئ الضمني والفراغات؛ بمعنى كيف يكون هناك ارتسام تخطيطي لتلقي النص وأفق التوقع المتبلور في تلك القراءات النقدية المتعاقبة لتشكل تاريخية الأدب، فمفهوم التلقي بتعبير آيزر"يستلزم تيارين أساسين من التفكير يمكن تمييز أحدهما عن الآخررغم تداخلهما، فالتّلقي يركز على السّيرورة التوثيقية للنّصوص ويرتبط أساسا بردود الأفعال والمواقف التي تكيّف استجابات القارئ، ولكن النّص نفسه شكل مسبق لتلك الإستجابات"[1]، ليس هناك شيء مفتوح أكثر من النص المغلق "إنّ النصوص المغلقة أكثر مقاومة للإستعمال من النصوص المفتوحة، وهي مُدركة من طرف القارئ النموذجي المحدد قصد توجيه المساعدة بشكل مكثف، بحيث تترك هذه النّصوص المغلقة هوامشا

[1]– فولفغانغ آيزر: آفاق استجابة القارئ، تر: أحمد بوحسن، محمد مفتاح، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية– المغرب، 1995م، ص211.

للعمل قد تمتد كثيرا"[1]، ولكن انفتاحه فعل مبادرة خارجية هادئة وطريقة استعمال النص، وليس أن تستعمل من طرف النص والمقصود هنا هو العنف أكثر من التّعاون النّصي.

نرى بأن القارئ يكون قريبا لمستودع الأعراف الشفرية المستخدمة، إذ تقوم البنيوية بإعلاء شأن القارئ ودوره في انتاج المعنى، هذه الأنساق تصل بين عوالم النص وقارئه وتتجاوزه في الوقت عينه، فالبنيوية تهتم بالطرائق التي تحقق الأثر النصي وفعل المقاومة لتوقعات القراء، واستوجب هذا الطرح بمعية العلمية القائمة على التقاطعات بين عوالم النص والقارئ "صياغة نظرية في القراءة ذات صلة بمفهوم اللغة عند دي سوسير، ومفهوم القدرة عند تشومسكي فصارت القراءة عملية تفاعل بين أنظمة لاواعية تنطوي على قدرة القارئ من ناحية، ولغة النص من ناحية ثانية"[2]، ينقاد هذا التواشج الإستلزامي في علاقات النص بالقارئ إلى جانب مراعاة ذخائر كل منهما إلى الخلوص لمعرفة هيولى النّص المعلنة عن حاجتها للكشف عن مكنوناتها عبر المسار التأويلي، فالقراءة والتأويل من منحا تقديم النّص إلى فضاء النّور الوجودي، حيث تتخذ الممارسة القرائية شكلها البوليسيمي والدّيالكتيكي الذي ينتج من الثنائيات الضدية والمنطق الجدلي والذي يحرّض على فتح أبواب التأويل، ممّا يقود إلى طرح السندات الإشكالية في ملف القراءة والتأويل التي تتمركز فيها قضيتين: تتعلق الأولى بطبيعة النّص، والقضية الثانية ترتبط بالمدركات والفهم والضرورة التأويلية.

[1]– فولفغانغ آيزر: آفاق استجابة القارئ، ص211.

[2]– إيديث كريزويل: عصر البنيوية، ص 405.

2.2.القراءة وسوء التأويل

يتحدث عبد الفتاح كيليطو في الحكاية والتأويل عن نماذج من السّرد العربي والممارسة التأويلية، ويرى أنّ بتر أجزاء من النّص يولّد قراءة سيئة؛ على اعتبار أنّ النّص في صورته الكلية نسق متكامل ومترابط الأجزاء، فالحكاية مبنية على ثيمات وعناصر مكوّنة لها فلا يمكن إسقاط جزء منها، وحتى العمْد إلى التلخيص في الحكاية أحيانا يمكنه أن يشوّش الرؤية على القارئ، ويصفه " ليس بالعملية البريئة"[1]، وفي هذا الصّدد يتطرق إلى" القراءة المغرضة، أو التأويل المُغرض، ويقصد به القراءة التي تصدر عن سوء نِية مبنية للإساءة إلى النّص المقروء أو إلى صاحبه"[2]، إنّه ليس من السهل الجزم المطلق بمعنى واحد يقف على حدّه جميع القراء، فإذا كان هذا النوع من القراءة يمنح تأويلا غرضيا فهل هناك تأويل غير غرضي؟، وفي المقابل هل هناك حسن نية في القراءة؟، ومن يحكم القراءات؟، إنّ التّبني الفكري لدى الجماعات مختلف وتحيزاتهم وآراءهم، وبذلك يبدو لنا أن القراءة تبقى غرضية تهدف لخدمة مآرب القارئ والذي يشبِهه بقاطع طريق*.

---

[1]– عبد الفتاح كيليطو: الحكاية والتأويل (دراسات في السرد العربي)، دار توبقال، الدار البيضاء– المغرب، ط1: 1988م، ص 21.

[2]– المرجع نفسه، ص 21.

* "يشبه القارئ ببروكوست: وهو قاطع يوناني كان يعذب ضحاياه بطريقة فريدة من نوعها؛ كان له فراشان: فراش كبير وفراش صغير، فكان يطرح المسافرين طويلي القامة على الفراش الصغير، والمسافرين القصيري القامة على الفراش الكبير، ثم يعمد إلى أرجل طويلي القامة فيقطعها لأنها تتعدى الفراش الصغير، أما القصيرو القامة فكان يجذب أرجلهم حتى يكونوا تماما على قدر الفراش الكبير...بشيء من المبالغة نستطيع أن نقول إن هذا هو حال القارئ عندما يقطع أجزاء من النص ويجذب إليه أخرى حتى تنسجم مع التأويل الذي يقترحه– أو يفترضه على النّص" عبد الفتاح كليطو: الحكاية والتأويل، ص21–22.

إنّ الحديث عن سوء التأويل أو سوء الفهم هو حديث عن التّماسف أو المباعدة التي يشيّدها كلاّ من فعلي القراءة والكتابة، يقول بول ريكور: "ثمّة هيرمينوطيقا حيثما يوجد بداية تأويل سيء"[1]، ممّا يعني أن تجذر السؤال الهيرمينوطيقي هو أساسا كان بداية لفهم سيء، فالتأويلات أو الفُهوم السيئة قد تكون خادمة لسلسة جديرة من القراءات ولذا "يجب ألاّ يؤدي أي تفسير ناجح وحقيقي إلى تبديد التفسيرات الخاطئة"[2]، وهي دعوة هيدغر كأساس لتجربة أولى وأصيلة قائمة على الإختلاف مع إبراز العود الجذري لسوء الفهم للتفسير الصحيح*، إنّ إتخاذ المسار العُدولي عن ضوابط التأويل ودقته ينحو إلى إرهاص مُمهد لمدونات قرائية لنصوص قادمة، إنّ "سوء الفهم ومن ثم سوء التأويل يؤدي إلى سوء مزدوج لجدل الواقعة اللغوية والمعنى والخطاب"[3]، ما ينْجر عنه إيراد التّناسبات الإفتراضية للتأويل في شاكلة تملأ الشروخات والفجوات التي تركتها القراءة، لتشحن الذاكرة بمجموع تصوّرات قد يفوق المنحى التخطيطي المتوقع لأنّ مكمن النّص قائم على نظامية اللامرئي.

---

[1]– حسام الدّين درويش: إشكالية المنهج في هيرمينوطيقا بول ريكور وعلاقتها بالعلوم الإنسانية والإجتماعية، نحو تأسيس هيرمينوطيقا للحوار، ص417.

[2]– Claude Vishnu Spaak: Interprétation phénoménologiques de la physique d'aristote chez Heidegger et Potocka, Springer International Publishing, 2017, P.239.

* يظهر هيدغر في مسألة سوء الفهم المنوط بجذرية الأصل في تقديم مثال: " الظل بالضرورة ينتمي إلى النّور، لذلك دعونا نُصِر على الحقيقة أنّه إذا كان الظل ينتمي إلى الضوء، فإنّ الأخير يظل أصليّا أكثر من الظل، ولذلك هناك رؤية أصلية يفترضها أي استرداد محتمل ولاحق"، مما يُحمِل على الفهم ما يحد عن تماشيه والمحاذير الخاصة، ينظر: Ibid, P239.

[3]– بول ريكور: نظرية التأويل الخطاب وفائض المعنى، تر: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء– المغرب، بيروت– لبنان، ط2: 2006م، ص54.

ثالثا: التأويل والتفكيك

تطرح إشكالية الخطاب النقدي المعاصر قضية الرّابط العلائقي بين التفكيك والتأويل، ورؤية تأثيث كل منهما لسياقاته الخاصة التي تنشأ فيها المعاول النّقدية والإستراتيجية لكل نهج؛ حيث لكل من التفكيك والتأويل إفرازاته الرائجة المولّدة للإيتيكيت الحداثي، إذ تعمل الإستراتيجية التفكيكية على إحلال النشاط التأويلي في إبدال عن المعنى الأحادي الذي يسقطه دريدا عن النّص، هذا الإسقاط أو الإبعاد هو نقد للشكلانية والبنيوية، لإتاحة تُقرّ بالقراءة اللانهائية للنّصوص لا تلك المحايثة التي تهيكل لها القراءة مرافِئها مسبقا؛ في هذا الوضع نقتنص مكانة القارئ وسلطة فهمه للنّصوص عند دريدا ممّا يؤهله إلى الرِّدة عن وثنية المعنى الأحادي والدّخول في غِمار الفجوات ومناطق الصّمت للخطاب، حيث يقوم بملئها عبر عملية الإستمرار التأويلي، في هذه النقطة تتقاطع حركية التفكيكية بالتأويلية؛ حيث أن هذه الأخيرة تجاوز في مقاربتها المعاني السطحية الظاهرة والإنتقال إلى التقويل، وهو مايكون على المستوى الباطن الذي يقع في مساحة لم يقصد الإفصاح عنه عبر منجز ثان.

فالتفكيك "هو حركة بنائية وضد البنائية في الآن نفسه، فنحن نفكك بناء أو حادثا مصطنعا لنبرز بنياته، أضلاعه، أو هيكله، ولكن نمسك في الآن معا البنية الشكلية العارضة والمخربة للبنية التي لاتفسر شيئا، فهي ليست مركزا ولا مبدأ ولا قوة أو مبدأ الأحداث بالمعنى الكامل، فالتفكيك من حيث الماهية، بالقول عنه أنّه طريقة حصر البسيط أو تحليل، إنه يذهب أبعد من القرارالنّقدي من الفكر النقدي لهذا فهو ليس سلبيا مع أنّه فُسّر كذلك على الرّغم من الإحتياطات"[1]، فالتفكيك عملية خلخلة في أبنية النص واللغة، ليكشف عن بنيات وأنساق أخرى غير التي كانت تتراءئ للقارئ،

[1]– أحمد عبد الحليم عطية: جاك دريدا والتفكيك، دار الفرابي، بيروت–لبنان، ط1: 2010، ص112.

فيتحول النّص إلى كرنفال يتم فيه عبر التفكيك إبراز الأنساق والثيمات التي كانت مهمشة، وبالتالي مركزة المهمش وتهميش المركز.

1. النّص والمضمر

إنّ الضرورة التأويلية يدفعها الحِساب التأويلي الذي يضع تخمينات وإفتراضات تشكل اعتبارات إحتمالية، لأن اللجوء إلى التّشكل المضمر هو صياغة يستدعيها نمط المحمول تحاشيا للممنوع والطابو، لأن هناك رقابة على هذه المحاور، إذ يوجد هناك تأويلات تُحاذي صورة الواقع، ولا تُجزم بمطلقية الحقيقة الدّلالية، وبهذا "لا يتعدى التأويل كونه تأويلا إذ نستتبع بصورة دائمة علمية استخراج المعنى عددا معيّنا من القرارات الذاتية إلى حد ما"[1]؛ لأنّ هناك تفاوت وتباين في الصوت والكثافة، والحضور، التوارد، تسجيلا على سُلّم الإضمار لقياس درجات التواري والدّلالات المركزة على المحتوى كالعناصر الدالّة المعينة، العوامل، الوحدات الدّالة على سطح القول- التصريح- "فالبنى الدّلالية هي مجموعة مشوشة الوضوح"[2]؛ لأن هذه الوحدات لا تملك نفس درجة التّجلي ولا قوة التفعيل الذاتي في النّص، كما يأخذ بعين الإعتبار الكمي والكيفي، فعلى المؤول أن يتقن الكيف الذي يفعّل به قوة المحتوى المضمر.

إنّ النّص الظاهر هو الذي يأخذ الصورة المتجلية على مستوى البنية السطحية فما هو إلاّ تولّد لبنية النّص العميقة، لا يتم إدراكه إلاّ من خلال النّص الظاهر الذي يُعبّر عنه ويترجمه – ويمكن أيضا القول يخُونه –، "فالنّص ليس ظاهرة لغوية، وبطريقة أخرى فهو ليس دلالة مبنية

[1]- كاترين كيربرات-أوريكيوني: المضمر، تر: ريتا خاطر، مراجعة: جوزيف شريم، المنظمة العربية للترجمة، بيروت-لبنان، ط1: ديسمبر 2008م، ص545.

[2]- المرجع نفسه، ص547.

تتمظهر من خلال متن لغوي يعامَل كأنّه بنية مسطحة، يتجلى في هذه الظاهرة اللغوية، هذا النص الظاهر الذي هو النص المطبوع، والذي لا نراه إلا إذا صعدنا في إتجاه عمودي عبر تكوّن:1) مقولاته اللغوية، 2): نمط فعل الدّال"[1]، وبهذا فإنّ المفهومين يتلازمان كثنائية الحضور والغياب، وتبددّ أحدهما يعطي كثافة حضورية في ظل الغياب، فالنّص الظّاهر يوجد في النّص المولد الذي يفيض عليه من كل الجوانب، والذي يمثل بالنسبة إليه، ليس غاية، لكن قطيعة وخطا مرسوما داخل الجهاز الممكن للغة في وقت محدد؛ إنّه السيرورة المولدة التي يمكن أن نقول عنها وربّما بطريقة مجازية، أنّ النص الظاهر هو البقايا"[2]، هو الملفوظ الغرافي أو المادي العيني الذي يحكمه المنطق النّصي ومجموعة من العمليات اللسانية والتركيبية، والتمظهرات اللغوية التي تتم في مجال التداول، أو الإستعمال التواصلي، أمّا النّص المولد فله إمكان إنجازي في التأويل عبر المعاينة والتحليل وتفكيك البنى اللغوية والتركيبية لكشف الدلالات التي تشتغل في الخفاء- المضمرات- فالبنية العميقة تحتوي على نقاط مركزية تمثل مركز الثقل الحاوي لمعاني، يشكل تراتبها ومسارها مولّدات للمعنى، أي أنّ هناك أماكن تشكل نقاط فيض وتدفق للدلائل؛ أي مواضع معينة يشبه ذلك بتأويل الأحلام التي تعتبر فضاء للكبت ومنه التركيزعلى زوايا الدّوافع والرّغبات. إن كل من النّص الظاهر والمولد مفهومين إجرائيين، فالنّص ينفلت من المقايسة المنطقية الأرسطية والديكارتية، لأنّه ذو طابع تجددّي يتغيّر مع كل قراءة. فالنّص المولد ذو بعد تجريدي لعمل اللغة، يتصف بسيرورة تدفقية لا نهائية، إنّ هناك حقل يشتغل فيه البعد الأدائي البراغماتي الوظيفي والإيتيقي وهو المجال- الشعري والجمالي-.

---

[1]- حسن خمري: نظرية النص (من بنية المعنى إلى سيميائية الدال)، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الإختلاف، بيروت لبنان، العاصمة الجزائر، ط1: 1428/2007م، ص241.

[2]- المرجع نفسه، ص249.

رابعا: التأويل والسيميائيات

يعتبر النّص نسيجا من العلامات التي يختفي المعنى وراءها، فيُعتمد للكشف عنه على آليات التأويل، حيث يمكن إعتبار السيميائية هي نظرية مؤسسة للتأويل ممّا يُؤطِر العلاقة بينهما، حيث تبرز السيمياء في النشاط التأويلي؛ ممّا يعني أن للسيميائية إسهامات في بلورة الممارسة التأويلية؛ يُثبَتُ أن بيرس لم تكن رؤيته للعلامة على اعتبار أنّها معطى يقطن في نطاق منغلق، وإنّما نظر إليها على أنّها ظاهرة تتسم بالإنفتاح الدّلالي، تستوجب وفقها أن يكون "مفهوم التأويل الحلقة المركزية التي ستتكثّف حولها كل الإجراءات التحليلية الخاصة إنطلاقا من مفهوم السيميوزيس"[1]، الذي يرى فيه إيكو الأرض الخصبة لإنتاج سيرورة دلالية تتسم بالخصوصية المنتظمة التي تضمن صلاحية التأويل، وضمان سلامته في وضع صِحيّ يمتثِلُ لحدود تقيّد من إفراطاته التي تُحيل به خارج المُبتغى السيميائي، أمّا بورس يرى التّسيّب الناجم عن كسر تقنينات التأويل يخلق متاهة هرمسية، يعود إلى التّدفق اللانهائي أو الإنحدار العبثي للعلامة.

فالنّموذج الهيرمينوطيقي وفق هذا التّصور المُؤسس على النزعة السيميائية، التي يكون فيها النشاط التأويلي عبارة عن سلسلة تأويلات غير نهائية تجعل كما وضّح بيرس أنّ "عالم الخطاب يتدخل لتحديد شكل الموسوعة، وليس النّص الإستراتيجية التي تواصل عالم تأويلاته- وإلاّ فهي شرعيّة أو على الأقل يمكن أن تكون شرعيّة كل قرار، للإستعمال الحرّ للنّص يتفق وقرار تحديد عالم الخطاب، فحركية عمل الإشارة (التّدلال) Sémiosis غير المحدودة لا تمنع تلك التأويلات بل تشجعها، ولكن يجب أن نعرف ماذا نريد: إمّا أن نعوِّد عمل الإشارة على دلالة معينة أو نؤول

[1]- أمبرتو إيكو: التأويل بين السيميائية والتفكيكية، تر. سعيد بنكراد، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت- لبنان، 2000، ص 120.

النص"[1]، هذه المعرفة تصب في مراد النهج المُعزّز لعالم الخطاب؛ الذي تتراوح فيه الإفتراضات إلى فرضيتين إمّا الأخذ بالنشاط التأويلي القائم على تدعيمات السيميوزيس اللامحدودة أو تأويل النّص في إرتباطه بالتجربة الحياتية وفق المُسطر النّفعي.

إنّ السيميائيات لا تقتصر على أنها العلم الذي يدرس الأنساق العلاماتية فقط، وإنّما تدرس التّمفصلات المتاحة للمعنى، لأنّ السيرورة الإنتاجية للدلالة (السيميوز)، لا يعنى بالعلامات معزولة وإنّما في علاقاتها، وبهذا فهو يخرجها من الوصف الموضوعي الذي يضيّق مساحة العلامة، ويقذف بها إلى فضاء التناسلات الإحالية التي يمنحها التأويل، لأنّ تعيين السيميوز وجوديا ليس سابقا على تمفصلات المعنى ولا ينْصب مرماه في رصد معنى أحادي، ومنه فالإنفتاح الدّلالي رهين بتشعبات السيميوز وإلتواءاته وتعقيداته التي ينجر عنها كثافة تأويلية وتوسعا لحجم التأويل، فالعالم بوصفه تشفيرا يستدعي العملية التأويلية التي هي استراتيجية قرائية تهدف إلى إقامة حوارية مع العلامات وفتح ممرات لتؤسس فسحة يمارس فيها التفاعل الخبراتي بين العلامات والذات القارئة.

رابعا: في تأويلية السّيمولاكر والتمثيل الإستعاري

يُمثّل العالم وملامحه الكونيّة المبتلعة لمراكز طاقوية تكونيّة بمعنى- الطبيعة التركيبة الفيزيائية- التي تظهر في العالم العيني المحسوس المادي- وعالم الغيبيات الماورائي عمق النظريات والفلسفات التي تتناول القضايا المندرجة تحت لواء المباحث الكبرى: الإبستمولوجيا، الأنطولوجيا، الأخلاق، والإستيطيقا، حيث تدخل العديد من المفاهيم كالوجود، الهوية، التاريخ، الذات، الأخلاق، الدين، الإله، الحرية، المقدس في موضعة مُساءلات تأسيسية لبنية الفكر. إنّ

[1]- فولفغانغ آيزر: آفاق استجابة القارئ، ص39.

العودة لهذه المطارحات والمحاور الفكرية الشاغلة لحد الساعة نجد أنّها شكلت تاريخا فكريّا يُعتبر مسارا فلسفيا للفكر الغربي، لقد عرف هذا المسار مجموع إنعطافات حاسمة في الفكر المعاصر استلزمت العودة لحوارية نقدية مع هذا التاريخ الذي يمتد من بداية الفلسفة إلى غاية نقطة المحايثة على المعلم الكرونولوجي؛ لأنّ هذه الإنعطافة هي ترسيمة العُدول بعد السير فوق خطية حركية، فالفكر المعاصر وماسنتحدث عنه في محورنا هذا بالضبط طروحات جيل دولوز حيث قلب الأفلاطونية* وأعاد مُساءلة المفاهيم في مهمة شاقة وصعبة؛ لأنّ فكرة القلب أي تجاوز تقاليد معهود الفكر الميتافيزيقي والتصورات المجردة والعقلانية الكلاسيكية، وصناعة مفاهيم جديدة قد حفرت معارضات على الكلاسيكية الفكرية والفلسفية السابقة.

مستحضرين (فكرة المحاكاة) وأنّ الشعر هو شكل من المحاكاة، وهذا من رؤية صاحب كتاب "الشعر" أرسطو وهو يستخدم هذا المصطلح ذاته الذي استعمله أستاذه أفلاطون، ولكن يمنحه مفهوما جديدا متباينا عن مفهوم أستاذه؛ الذي يرى أنّ الشعر محاكاة للمحاكاة، وبالتالي هو صورة مزيفة ومشوّهة عن عالم المثل أو الحقيقة الخالصة، كما عمّم مفهوم المحاكاة على كل شيء في الواقع أو العالم الطبيعي، أمّا أرسطو فقد قصره على الفنون كما يفند قول أستاذه أنّ المحاكاة نقل حرفي أو مرآوي لمظاهر الطبيعة، ولكن أرسطو يرى أنّ الشاعر لا يحاكي ماهو كائن ولكنّه

* renversement du platonismele عمد نيتشه قبل دولوز إلى آلية القلب .Renversement، ولقد جاء في الإستخدام النيتشوي العديد من المحمولات لموضوع واحد التي ترمى إلى مدلولية النزعة العدميّة Nihilisme وإرادة نفي الحياة مثلا: السقراطية، الأفلاطونية، المسيحية، الميتافيزيقا، الحداثة.

يحاكي مايمكن أن يكون أو ينبغي أن يكون بالضرورة أو الإحتمال...[1]، فالصور تكتسِب عبر الزمن إردافات ولمسات جديدة يمكنها أن تخفي الأصل الأول وملامحه*.

يطرح جيل دولوز مفهوم الإختلاف خارج أفق تمثلات الميتافيزيقا والأخلاق لكونهما يعتبران الإختلاف مقتا ولعنة وشرورا، وباعثا للكاوس* وخالقا للفراغات والتيه؛ لأنّه يزعزع نظام الوحداتوبهذا إن دولوز يضع سؤال إثبات الإختلاف بعيدا عن الجدل الهيغلي وقلبا للتّصور الأفلاطوني المثالي، فهو يرى أن كل شيء ذو طبيعة سيرورية مرجئة متمثلة في"السيمولاكر بلغة أفلاطونية، هو صورة شيطانية محض؛ لأنها تخلق فعل تشابه، خادع، صورة فرد تحيا بالإختلاف في عالم محايث من التفردات غير الذاتية وقبل الذاتية" قد ميّز أفلاطون "بين نوعين من النسخ

---

[1]- ينظر: شكري عزيز ماضي: في نظرية الأدب، دار المنتخب العربي، بيروت-لبنان، ط1: 141هـ/1993م، ص32-33.

* فيما أورده نيتشه في مقتطف (في بلاد المدينة) من كتابه هكذا تكلّم زرادشت تصوير لفكرة الإنعكاس والترسبات التي يحدثها الزّمن لدرجة تتلاشى الصورة الأصلية وتحول بينها وبين الصور المرئية طبقات من السراب، فيقول: (لقد برزتم أمامي يا رجال اليوم، وعلى وجوهكم وأعضائكم من الألوان عشرات الأنواع، وحولكم عشرات المرايا تعكس تموجات ألوانكم، والحق أنكم لا تستطيعون أن تجدوا ما تتقنعون به أشد غرابة من وجوهكم نفسها، فمن له أن يعرف من أنتم؟، لقد حفر الماضي في وجوهكم آثاره فألقيتم فوقها آثارا جديدة، لذلك خفيت حقيقتكم عن كل معبر وأعجزت كل بيان... وهذه جميع الأزمنة وجميع الشعوب تتزاحم مرسلة نظراتها من وراء قناعكم كما تفصح جميع حركاتكم عن تراكم كل العادات والمعتقدات فيكم. فإذا ما نزعت أقنعتكم وألقت أحمالكم ومسحت ألوانكم ووقفت حركاتكم فلا يبقى منكم إلا شبح ينصب مفزعة للطيور). فريديريك نيتشه: هكذا تكلّم زرادشت- كتاب للكل ولا لأحد، تر: فليكس فارس، مطبعة جريدة البصير، الإسكندرية، دط: 1938م، ص101.

***الكايوس:** (نظرية الفوضى)، تبتدئ من الحدود التي يتوقف عندها العلم التقليدي ويعجز، فمنذ شروع العلم في حلّ ألغاز الكون عانى دوما من الجهل بشأن ظاهرة الإضطراب مثل: تقلبات المناخ، حركة أمواج البحر، التقلبات في الأنواع الحيّة، أعدادها، والتذبذب في عمل القلب والدّماغ، إنّ الجانب غير منتظم من الطبيعة غير المنسجم يمثّله الكاووس وهو اختصار لحركة متصاعدة غيّرت الصورة الجذرية التقليديّة بحيث سارت بالعلم في الإتجاه المعاكس للتّوزع على الإختصاصات المجزأة. جايمس غاليك: نظريّة الفوضى (علم اللامتوقع)، دار الساقي، (دط-دت)، ص11-19.

وهي "النماذج" *Idoles وصورتها المباشرة الأولى هي الأيقونات، ثم الفانتازم Fantasmes وصورتها المباشرة هي السيمولاكر، الأولى هي النسخ الحسنة التي لا تخون الأصل، والثانية هي النسخ السيئة التي تشوه الأصل"[1]، يشير ضمنًا إلى تحريف، أو تسريب أساسي بهذا المعنى،...إنها مسألة ضمان إنتصار النسخ على المحاكاة، وعودة المحاكاة وإبقائها مقيدة في الأسفل، ومنعها من الصعود إلى السطح و"الزحف" في كل مكان[2]، وعلى هذا الإعتبار تقوم الأيقونة على التشابه ومبدأ التطابق والوحدة مع فكرة النموذج التي ينافيها دولوز ويرى في السيمولاكر الوسط الخصب للإختلاف، إذ تتحدد ملامح السيمولاكر في المنظور الدولوزي في صورة الإختلاف المحض الذي يمثل في الوقت نفسه إختلاف سيمولاكرات في حقيقة الأمر الذي يحقق الإنعتاق من ثقل الهوية وممارسة التمثلات في أذهاننا. وعلى اعتبار أنّ العالم وجود مادي قائم في تشكيله على المادة كنواة بنائية لهذا الكون، وأنّ إدراكاتنا تتشكل من التجريب والتجريد حيث يكون الحس إلى جانب الإدراك العقلي من هنا تتشكل الصورة كواقع مجرد (تصوّر ذهني)،فيغيب المحسوس ويحضر

* قد أورد أفلاطون في محاورة السياسي فيصل المفارقة بين النّسخ والأشباح (Entre les copies icones et les simulacres phantasmes)، في منظور الصور المنعكسة فيقول: " الدّساتير الجيّدة نسخ صادقة من القانون، ولكنّها قد تتحوّل إلى أشباح؛ أي صور زائفة إذا ما خرقت القانون وتعدّت عليه وحجبت الخير" محمود رجب: فلسفة المرآة، دار المعارف، القاهرة– مصر، ط1: 1994م، ص184، تحتكم هذه التفرقة لحمولة تقييمية في إحالة تعود إلى المثل والناموس الأسمى وهو الأصل (الخير)، فهذه الفكرة قد وردت استحضارا أيضا عند مفكرين بعد أفلاطون عند المسيحيين والمسلمين في الإرتباط بالجانب العقدي في تمثل المنطلق الصوفي الذي بجّل الرّوح عن الحرف في النّص الدّيني ووجه الجدل هنا بين الظاهر والباطن، وتتجلى أيضا في رؤيتهم للصور الصادقة التي كانت قبل خطيئة الإنسان حيث كانت صورة الإنسان على صورة الله، وبعد الخطيئة حدث النزول من العالم المتعالي ليكون صورة زائفة مغتربة في عالم الأرض.

[1]– شوقي الزين: تأويلات وتفكيكات فصول في الفكر الغربي المعاصر، منشورات ضفاف، بيروت– لبنان، ط1: 1436هـ/2015م، ص221.

[2]– Gilles Deleuze: Logique Du Sens, Les Editions de Minuit, Paris, n=6, 1969, P.296

الذّهني أي الصورة تتمثل حيث يقابل مصطلح التّمثل بالفرنسية Représentation " فكرتين هما الحضور بالفعل والحضور بالنيابة ويكون الحضور الفعلي عن طريق العرض والتبيين والإظهار، أمّا الحضور بالنيابة فيكون بالقيام مقام شخص أوعدة أشخاص إضافة إلى استحضار شيء غائب وتصوّره في الذّهن بكيفية معينة"[1]، أي أنّ الصورة متمثلة مشبعة حضوريا في الذّهن أي أنّ التشخيص هنا هوتمثّل في مستوى الذهن أي المخيلة، وبحكم الترجمات منها التّمثيل، التّصور العرضيعني هذا المفهوم عند ميشال فوكو أنّه "تمثل بوصفه الإستراتيجية الأكثر شيوعا في إنتاج المعرفة وهويقوم على فكرة الإستغناء عن الصورة بصورته أوبنيابة الصورة الممثلة عن الشيء موضوع التمثل"[2]، وهنا نحن في عرض التمثل كإحواء متواشج لمنظومة نسقية فكرية مبلورة الطرح في مجال معرفي تتمحور فيه جميع التّصورات والتّمثلات والمفاهيم والخبرات الناتجة عن الوقع العلائقي بين العالم الخارجي والداخلي.

تدعونا مسألة السيمولاكر النّصي إلى أخذ أنموذج من مخزون التراث الشعري العربي لإلتقاط تلك الملامح المحاكاتية المتسربة من الراسب الثقافي العربي المعبر عن الرؤية الوجودية إلى التبلور الشعري في تكرار يصوغ منظورات تجذُرية، وهذا ما يعرضه مطلع بيت عنترة بن شداد:

هل غادر الشعراء من متردم؟ أم هل عرفت الدّار بعد توهم؟[3]

تبدو إستهلالية قصيدة عنترة في صياغة تجاور سؤالين، يبدو الجواب عنهما واضحا ومستحيل الصوغ في الآن ذاته، إنّ ما يمكن تلمسه هنا بما يخدم المحور الذي نتحدث عنه، أنّ

---

[1]– أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، ص 1210–1212.

[2]– نادر كاظم: تمثيلات الآخر صورة السود في المتخيل العربي الوسيط، دار الفارس للنشر والتوزيع، الأردن، ط1، 2004م، ص 41.

[3] – ابن النّحاس أبي جعفر أحمد: شرح القصائد المشهورات الموسومة بالمعلّقات، ج2، دار الكتب العلمية، بيروت– لبنان، 1999، ص05.

التقاليد المترسخ كعادة في القصيدة العربية الكلاسيكية، سردية الطللية كأنموذج إحتذائي أي كمحاكاة، نجدأنّ هناك تكرار لمثال الإستهلال الذي له عمق في السؤال الأنطولوجي عن الحياة، الموت، الأثر، الفناء"في فجر التاريخ العربي تلفي رجوعا إلى فجر سابق، إلى أصل وأساس، فجر مضى وانمحى (ولم يخلف إلا بعض الآثار)...شعر عنترة الذي يميل اليوم إليه كشروق كان إنحدارا نحو المغيب"[1]. ففكرة الإنحدار هذه تحمل فكرة التدحرج يعني ذلك؛ أن هناك فاصل زمني ومكاني ليكون هذا التّحول ثم العودة إليه مجددا، فالثيمة الماضوية موجودة في حركية الحاضر، لأن هناك بقايا وآثار كتركة، إنّ "التّصور الأساسي لنتاج فكرة العود الدائمة هذه الصيغة الأسمى للإثبات"[2] ليكون بذلك التكرار هو المنقذ من النفاذ.

لقد تمجد الفكر الإختلافي وقيمته في الفكر المعاصر من خلال طروحات جاك دريدا التي عمدت إلى خلخلة المفاهيم الفلسفية المترسخة في تاريخ الفكر الفلسفي الغربي، وإحداث تصدعات في هيكلة البنيات الكبرى للميتافيزيقا، وقلب تراتبية السائد المفاهيمي، وفتح حوارا مع أصوات الهوامش من خلال زعزعة في إحداثيات المراكز، فكانت هذه المساهمة فريدة من نوعها، حيث وجدت هذه المسألة صداها في سياق الفلسفة الهيدغرية في قضية الوجود الذي يتميّز بخاصية التّحجب والظهور؛ فهيدغر رأى أنّ الضرورة المعرفية لمعالم الوجود ووضعها في انبثاق تاريخيّ تتطلب انتعاشة كاثرسيسية –تطهيرية– للتراث، وهي المهمة التي تتطلب أن تُحلل في مختبر المعاينة لمكاشفة المدخرات ورواسب الأنطولوجيا التقليدية عبر هذا التقويض للرصيد الميتافيزيقي،

---

[1]– عبد الفتاح كيليطو: الكتابة والتناسخ (مفهوم المؤلف في الثقافة العربية)، تر: عبد السلام بنعبد العالي، دار التنوير، بيروت–لبنان، ط1 :1985م، ص18.

[2]– جيل دولوز: نيتشه، تعريب: أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت–لبنان، ط1: 1418هـ/1998م، ص109.

ولهذا تبدو دعوة هيدغر في نسيان الوجود كوجه للمجاوزة الميتافيزيقية؛ لأنّ التفكير في الوجود وحقيقته يستلزم الإطاحة والتجاوز بالميتافيزيقا، ومع دريدا كانت الإستراتيجية التفكيكية أكثر جذرية في هذه القضية، كما ردّ الإعتبار للكتابة على حساب الصوت في الخطاب الفلسفي. لقد اعترت تفكيكية دريدا طابع البحث عن المواطن المخزنة للتوترات وإبراز التباينات والتناقضات المتواجدة في البنيات الدلالية والتركيبية للكشف عن لعبة الحضور والزّمان.

ترتكز طروحات دريدا على إبراز الاختلافات والتناقضات التي تحملها اللغة وتقدمها في صيغة مفاهيم، وهذا مايعكسه "إبدال الصامت e مكان a في كلمة différence ليبرز الإشكال الدلالي المعقد الذي ينتج في اللغة، إنّ " différence بنية وحركة لا يمكن تصورها على أساس التعارض بين الحضور والغياب، فالـdifférance هو التبدي المنظم للإختلافات"[1]، ولآثار الإختلافات وللspacing التي تشير العناصر بواسطتها إلى بعضها البعض، وهذا الـspacing هو النِتاج السلبي والإيجابي للمسافات التي لا يمكن للمصطلحات الكاملة أن تدل على شيء أو أن تقوم بوظيفتها والـ في différence تشير إلى هذا التردد بالنسبة للسلبية والإيجابية، أي تشير إلى ذلك الذي لا يمكن تنظيمه والتحكم فيه بذلك التعارض"[2]. إنّ المفارقات الدلالية للغة مليئة بالمحمولات الإختلافية اللانهائية، وتقديم دريدا دلالة différence بمعنى يحمل السلب والإيجاب من ناحية القطب الأول بما هو شرط منتج للدلالة، ومن ناحية ثانية يدل على التأجيل بما هو منتج للإختلافات التي تمثل إنتعاشة وممرا ينقذ التأويل من التهديدات الملاحقة له من طرف مؤمني المعتقد المكرس لفكرة أنّ العالم أو الوجود له معنى أحادي، أوّلاني، أصلي وحقيقي.

---

[1]– جون ستروك: البنيوية ومابعدها من ليفي شتراوس إلى دريدا، تر: محمد عصفور، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب– الكويت، العدد 206، يناير 1978م، ص191.

[2]– المرجع نفسه، ص191.

1. المحاكاة والصورة الإبداعية

تخرج المحاكاة فيما نعرضه في هذا المحور عن تعريفها المعهود الذي جرت به العادة أنّها تقليد ونسخ للأصل، إلى إصطلاح يحمل معنى التأويل والفنيّة الإبداعية، والأقرب للتمثيل هنا استحضار قرآني عظيم من سورة النمل؛ حيث يقول المولى عزّوجل عُلاه على لسان الملك سيّدنا سليمان في خطاب يوجهه إلى بلقيس ملكة سبأ:﴿ قِيلَ لَهَا ادْخُلِي الصَّرْحَ فَلَمَّا رَأَتْهُ حَسِبَتْهُ لُجَّةً وَكَشَفَتْ عَن سَاقَيْهَا قَالَ إِنَّهُ صَرْحٌ مُّمَرَّدٌ مِّن قَوَارِيرَ قَالَتْ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَانَ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾[1]، وعودة إلى "أصل الصّرح في كلام العرب: هو القصر، وكلّ بناء مرتفع...وهو قصر في اليمن عالي البناء، والممرد أي: المبنى بناء محكما أملس(من قوارير)؛ أي زجاج، وتمريد البناء تلميسه، ومارد: حصن بدومة الجندل"[2]، في مقامية موضع القصة أن بلقيس حينما رأت الصّرح حسبته لجّة"تقتضي أنّ ذلك بدا لها في حين دخولها فدّل على أنّ الصّرح هو أوّل مابدى لها من المدخل، فهو لا محالة ساحة معنيّة للنزهة فرشت بزجاج شفاف وأجري تحته الماء حتى يخاله الناظر لُجّة ماء"[3]، كان اتخاذ القصر العظيم من الزجاج مغرضا من قبل سيّدنا سليمان لترى الملكة عظمة سلطانه، ففي هذه الآية الكريمة مباشرة حسيّة مع المترآى الذي أردف في لحظة الرؤية تأملا إبداعيا في مظهر جمالي حيّ مفارق في مادّته، كما تنطوي الآية على محمولات لأزواج مفهومية تتداخل فيما بينها مشكلة صرحا ينفتح على إستشكالات ترتبط بالطبيعة، الماهية، الجوهر، الوجود، الأصل، الفن، النسخة، كما نستخلص من هذه الآية التفكير الفنّي من القرآن الكريم في مكاشفة تتجاوز محددات التخييل إلى مساءلة فلسفية يستدعيها الفكر الإنساني، من:

---

[1]– سورة النمل، الآية: 44.

[2]– ابن كثير: تفسير القرآن، ص197.

[3]– محمد الطّاهر ابن عاشور: تفسير التحرير والتنوير، ج19، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984م، ص275.

ناحية يتأوّل فيها الواقع ليخلق صيرورة منشئة لإمكانات إستشرافية ذات أبعاد مستقبلية، ومن هنا تغدو المحاكاة في لحظة مباغتة الفج الذي ينبسط منه الوجود خالقا في ذلك سبيلا لتجسد ممرات زمنية جماليّة وفنيّة.

2. الملمح الإستعاري والتأويل

يضطلع كل من الكلام والكتابة بالإستعارة على اعتبارها ميزة وعنصرا لغويا، فلقد حظيت الإستعارة على مسار الفكر البشري بإهتمام المفكرين والنقاد والبلاغيين، وذلك لأنها تهتم بنقل معاني الخطاب ممّا جعلها مرفأ للباحثين، وككل مادة بحث تحظى بالعديد من الدراسات فهذا يولد بالضرورة إختلافات على الرغم من المادة المعاينة الموحدة؛ فالإستعارة فيما يتفق عليه في مفهومها التقليدي هي ظاهرة لغوية يعمد فيها استخدام لفظ بآخر على أساس التشابه بين طرفيها، فيما يعرّفها أبو هلال العسكري "الإستعارة نقل العبارة عن موضع إستعمالها في أصل اللغة إلى غيره لغرض"[1] فالإستعارة فيما أورد هي إنتقال العبارة من طابعها الإستعمالي والتداولي الأولي أي الأصلي الذي تحدده مقاييس اللغة إلى مجال تداولي وإستعمال آخر يختلف عن الأول، في معنى أنّ الدال الأصلي يتجه لصف دال آخر، إنّها تركيب بنائي من الدال الأصل وهو المشبه المحذوف، والمشبه به منوب عنه من طرف دال آخر يستبدل الدال الأول لمسند المشابهة، إن مقاربة الإستعارة كعلامة تستدعي التفكيك المزدوج؛ حيث يحدث التباعد أو بالأحرى فصل الدال الأصل عن المرجع –المدلول– وثانيا يفصل الدال المنُوب عن الدال الأول عن المرجع وتبقى القرينة، ففي عملية التفكيك الأولى غيّب الدال الأصل وفي العلمية الثانية غيّب المرجع، ومنه

[1]– أبو هلال العسكري: الصناعتين، تحقيق وضبط: مفيد قمحة، دار الكتب العلمية، بيروت–لبنان، ط2، 1404هـ/1984م، ص15.

فالدال المنوب يأخذ موضع مرجع الدال الأصل لتنتج بذلك الإستعارة، ويعرّفها الجاحظ في كتابه البيان والتّبيين بإعتبارها نوعا بلاغيا في التراث النقدي العربي بقوله هي " تشبيه الشيء بإسم غيره إذا قام مقامه"[1]؛ أي أن الشيء يتخذ اسما غير اسمه بمعية بقاء المرجع الإحالي، فيتيح الدال الأصلي مساحة لدال آخر يقوم نيابة عنه في الإحالة على هذا المدلول.ولكن الإستعارة قد لبست ثوبا جديدا مع الدراسات الحديثةأخرجتها من الرؤية الكلاسيكية لتشهد بذلك انتقالا في تعريفها من الظاهرة اللغوية المحضة إلى مفهوم جديد بأنها ظاهرة مفهومية ذهنية وإدراكية، تخرج إلى حيز التواصل والتداول والإستعمال.

إن مكمن هذا الطرح هو إظهار شكل الإستعارة وملمحها الجديد الساري في تمفصلات الحياة، لتصبح الإستعارة بذلك محورا أنطولوجيا بعدما كانت تنضم إلى الدائرة البويطيقية واللغوية، هذا الإعتراف يجعلنا رهيني الإستعارات ممّا يستدعي بنا طرح الإشكال المُصاغ: كيف يتم بناء عوالم جديدة في حياتنا بالإستعارات؟، ماهو مصير الذات في ظل هذه الظاهرة المفهومية والأنطولوجية؟، هل نحن مهددين بخطر يحدق بنا من هذه الإستعارات إذا استغلت بإتجاه معاكس، وماهو مصير أنساقنا التّصورية؟.

إنّ تتبع مسار الإستعارة وانتقاليتها من مجال إلى مجال يجدها حمّالة أوجه، فهي تحمل في كروموزوماتها خصوبة مادتها، ممّا يدعونا إلى طرح تساؤل رئيسي يتعلق بكيفية ممارسة هذه الإستعارات كمادة خام تأثيرها على المتلقي، وكيف صوّغت البنيات الثقافية والإجتماعية والعقائدية؟. هذا هو السبب رئيسي في دفعنا لتناول هذه المسألة التي تتعلق بالربط بين الإستعارة والتأويل، ولأننا نبحث عن ذواتنا في ظل هذا التشظي الذي نعيشه علينا أن نفهم أنّنا في زاوية

[1]– الجاحظ: البيان والتبيين، تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، مج1، مكتبة الخانجي، القاهرة– مصر، ص153.

إستهداف توجب إدراك خارطة التّحرك بعد معرفة جغرافيا سلطة الوعي المهيمن للبحث عن إجراءات النفاذ إلى منطقة الأمان؛ وهي إنتاج وصناعة إستعارات مضادة تمثل جدار الحماية. وكنقطة إنطلاق من الفهم الذّهني للإستعارة نكتشف دور الإستعارة في هيكلة أطرالوعي وتشكيله وصياغة مفاهيم فلسفية ودينية وسياسية وأيضا مفاهيم أخلاقية.

يرى دريدا أنّ البحث عن الذات يكون من خلال الآخر، كذلك فعل الكتابة يحفر صوب الآخر ويناشده وهذا بدافع الرغبة التي تطوقها المعرفة، إنّه يرى أنّ "هاجس الفيلسوف الأول هو أن يفهم الخطاب عن المعنى كإستعارة كبرى عن العالم"[1]، الذي يكون فيه الآخر وجودا يطوف على لوح الترجيئ وصيرورة الإختلاف، ففي هذه التقابلية ستكون تباينات في حساب مساحة الظهور والتّحجب، ولا يكون هذا التقديم الظاهري اعتباطيّا؛ وإنّما بفعل حضور الوعي ومؤهلات التّبدي، فالكتابة كممارسة تقدم الآخر كإستعارة تخفي وراءها الوجود لتتيح الفضاء للآخر بالظهور، لأنها تمنحه الحافز والرغبة والقدرة للإعلان عن نفسه، فتكون الكتابة في المحمول الدريدي طاقة لا تستنفذ من إمكانات المعرفة، هذا ما يجعل التّصور الغراماتولوجي للغة في زاوية دريدا مختلفا لأنّها اجتراح ومغامرة صوب الإستنطاق، واللانهائي الذي يتجاوز المُعطى البرانيّ إنّها "إستعارة بماهي ميتافيزيقا ينبغي أن يختفي فيها الوجود إذ ما أردنا للآخر أن يظهر"[2] ويكون ذلك عبر الإختلاف الذي يشكل الكينونة وتجربة ثرية بما فيها من إمكانات دلاليّة.

ففي ظل الوجود الذي يقطن بداخلنا ويحيط من حولنا هناك قيم ومتغيّرات تفرضها الضرورة الحياتية هل يعني هذا أنّ الإستعارة أولدتها الحاجة الوجودية لنعيش بها؟، أمازلنا في حاجة لها لنستطيع أن نقول الكثير من الأقوال والتعابير؟، هل نحن تحت رحمة الإستعارة المغلفة التي تمارس

[1] – Greimas, Algirdas.J: Du sens, essais sémiotique, édition: Seuil, Paris, 1970, p.10.

[2] – جاك دريدا: الكتابة والإختلاف، ص167.

سلطتها عن طريق ادعاء ملكية الحقيقة ونحن مُمتثلين لها؟، إنّ كل هذه التساؤلات تحيل على أنّنا نعيش في الإستعارة من مؤشرات: الحياة، الموت، اللغة، الحضور، الغياب، الوجود، العيش، الكتابة، الخطاب، الزمن، المفهوم، فهذه التواردات المفاهيمية تُدلي بإجتياح الإستعارة ولُزوميتها، وحياتها لتكون جوهر الكينونة، وفي المقابل إذا نُعِتت الإستعارة بصمتها أي نسيانها في طيات الزمن يعني هذا أنّ ظلال أفولها تلوح في الأفق، وفي مادة هذا الموضوع يُعرض الجدال الفلسفي العميق بين بول ريكور الذي يرى أن الإستعارات حية، في حين يرى جاك دريدا أن الإستعارة صامتة عليها مغادرة أراضي اللغة.

إنّ الحديث عن موت الإستعارة يجعل التفكير يبحث عن أسباب الموت إذ ما كانت ناجمة عن إجهاض السيميوز لبنيته التكوينية، ومن ثمة يؤول هذا إلى عدم القدرة على أن يكون هناك أمل في إمكانية تأويل هذه الإستعارة، أم موتها مقرون بالتاريخ السوسيولساني، "قد تكون الإستعارة مهترِئة" معجميّا، وهي جزء من تعدد المعاني في الكلمة، وربّما لم تكن أبدا ميّتة تماما،...ماذا لو أنّ مصطلح إستعارة ميتة خطأ تم إختياره لأنّ المعنى المجازي يحتوي دائما على جرثومة حيوية، من نوع من السيولة المراوغة، وبالتالي نوع من الغموض الأساسي"[1]، هذا إفتراض يقابله آخر؛ إن فكرة الموت هذه تقود إلى التفكير في إبتكار إستعارات جديدة –وهذا يحمل من الصعوبة الكثير–، وذلك يعود إلى الميكانيزمات الإستعارية وأطراف تكوّنها؛ أي الإستناد لقواعد بلاغية ولغوية وسياقية تحددها، ومنه ألا يؤول ابتكار إستعارات جديدة إلى إبتكار قواعد جديدة؟، لأن القواعد المعروفة لن تعطي سوى اجترارا لإستعارات قديمة، ومنه فالمنطق يوجهنا إلى دراسة آليات الإجراء التأويلي في دراسة وتأويل هذه الإستعارات من وجهة توفض بصياغة ممرات خاصة تسمح بتوليد الملفوظات

[1]– Jean Claude Arfouilloux et Autres : Figures du discours et ambiguïté, Presses Universitaires Franc– Comtoises, 2002, P29.

الإستعارية، "إنّ التأويل الإستعاري يستند إلى مؤولات، أي إلى وظائف سيميائية تصف مضمون وظائف سيميائية أخرى"[1]، سوف يكون من المتعذر فهم إليوت في (أرض الخراب The Waste Land) عندما يقول:

I will show you fear in a handful of dust(سأريك الخوف في حفنة من تراب)[2]، ففي هذا المثال لا يمكن الإمساك بمعنى هذه الجملة في قراءة حرفية، بل هناك دافع يستدعي تجاوز ما في ظاهر النّص إلى معنى آخر لا يقوم على المشابهة ولا التماثل في المرجع؛ وإنّما ربط علائقي بين المحمولات المعبرِ عنها، فالخوف فيما ورد كإحساس شبيه وحفنة التراب مارسته الإستعارة إرغاما لتكون بنائية في خطيتها الواضحة، ومنه فإنّ المسألة تتعلق "بمماثلة خاصة بالسيميم (الأثر المعنوي) وليس بتماثل محسوس، ولهذا فإنّ التأويل الإستعاري في حدود ارتكازه على نماذج وصفية موسوعية وإبرازه لبعض الخصائص المميزة لا يكتشف وجود مماثلة وإنّما يقوم ببنائها"[3]لتحقيق الأثر.

يتخلل بين فلسفة موت/ حياة الإستعارة هاجس فلسفي يرتبط بالإستعارة والمتمثل في فكرة انسحابها، إذن ماذا يُعنى بإنسحاب الإستعارة؟، في هذا الصدد يجيب دريدا:" ليس الإنسحاب شيئا، أو كائنا أو معنى، فهو إنسحاب من كينونة الكائن بوصفه كذلك ومن إنسحاب اللغة، وإنسحاب الكائن دون أن يكون ودون أن يقال في مكان آخر"[4]، تنسحب الإستعارة من أرض الحضور لتغيب لأنها توهمنا بأنّنا في عقر الكينونة، ولكنها في حقيقة الأمر فهي لا تقول إلا غيابا للكينونة، وفي

[1]– أمبرتو إيكو :التأويل بين السيميائية والتفكيكية، ص150.

[2]– المرجع نفسه، ص148.

[3]– المرجع نفسه، ص150.

[4]– المرجع نفسه، ص82.

ظل هذه الثنائية (الحضور/الغياب) يلقى المعنى من الإستعارة إذا كان في يد كينونة الكائن، لأنه معنى ميتافيزيقي وفي هذه النقطة يبدى موقف دريدا في انسحاب الإستعارة.

أمّا الإستعارة في التّصور الرّيكوري فهي أوسع من إبدالات تحل محل أخرى؛ لأنّ هذه الإستبدالات المكانية لا تساوي في المعادلة شيئا لأنّها لا تنتج معنى جديدا يمنح للإستعارة وصفا أنّها قابلة للتمدد في فضاء اللغة، "الإستعارة هي الصيرورة الخطابية التي بواسطتها يحرر الخطاب السلطة التي تكمن في بعض المتخيّلات في إعادة وصف الواقع"[1]، للإستعارة تخوم معان، يقول بول ريكور: "الإستعارة إبتكار خطابي متحرر والرمز مقيّد بالكون"[2]؛ لأنّ المعنى بإنفتاحه يخلق عوالما جديدة، ويعطي طرقا جديدة للوجود تتمثل في الكون، والتبشير بعوالم لم تطأها قدم التجربة لتقدّم الإستعارة وفق ذلك عوالما من منظور إستشرافي، أمّا المنظور الهيدغيري يرى أنّ "الإستعاري لا يوجد إلا داخل حدود الميتافيزيقا"[3]، حيث يخلق مسافة تباعد بينه وبين الإستعارة في محاولة لمغادرة أرض الميتافيزيقا والإستعارة وتجاوزهما، وإنشاء كلام حول الوجود لا يتخلله كل منهما.

وعودة إلى فلسفة جاك دريدا التي لا تنفصل عن اللغة بإعتبار هذه الأخيرة لا يثبط فعلها فهي فلسفة في حدّ ذاتها تعكس المعضلة الفلسفية من خلال معضلتها، لتكون بذلك اللغة الفلسفية في أساسها لغة مجازية وهذا ماكشف عنه دريدا في نصّه الذي عُنون " بالميثولوجيا البيضاء: الإستعارة في النّص الفلسفي"[4]، في مكاشفة تخلص إلى تصوير العجز الذي يعتري الفكر الفلسفي بالتعبير

---

[1]– Ricoeur Paul : Métaphore Vive, édition du Seuil, Paris, 1975,P: 11.

[2]– بول ريكور: نظرية التأويل الخطاب وفائض المعنى، ص106.

[3]– Heidegger Martin: Principe de la Raison, traduit: André Préau, édition Gallimard, paris, 1962, Chapitre n:06.

[4]– Darrida, J":La mythologie blanche, la méthaphore dans le texte philosophique", in Marges–de minuit, Paris, 1972.

عن نفسه بالتوسل بذاته، وبهذا فهو في حاجة إلى اللغة المجازية ليخرج في صورة متّضحة، فيحدث التقاطع بين الفلسفة والإستعارة ليجتمعا في موعد لقائي رسمته طبيعة الفكر الفلسفي في لحظة تعبيره وإفصاحه وبين الإستعارة ليجد بذلك الفكر مكامن القوة في الوجه الإستعاري.

إنّ مفهوم الإستعارة كما سبق وقلنا لا يتوقف عند الحد اللغوي وإنّما يذهب بعيدا من ذلك إلى الذهن في تحقيق صرح رمزي يحمل مقصديات بالغة، وهذا مايدلي بالأشواط التي قطعتها الإستعارة في الفكر البشري وتأملاته وتعبيراته، حيث كان القرن 19م بالنسبة للإستعارة اللحظة التاريخية التي بدأت فيها الأطياف تلوح من بعيد وتقترب تبشر بموت الإستعارة، وذلك يعود للثورة العلمية والتقنية التي اجتاحت العالم، ومنه تلاشت الميتافيزيقا التي تمثل النّافخ الرّوحي للإستعارة، وإنطلاقا من هذه الأحداث التي جعلت الإستعارة تتقوقع وتتقلص أُفرِغ العالم من الومض الجمالي، والمقولات أصبحت فارغة موحشة وغدا العالم شبحا تقف على أعتابه اللغة جوفاء، وهذا ماقرّبتْه بالوصف مقولة "إزالة السّحر عن العالم"[1] لماكس فيبر*، فنزع السّحر عن العالم مفهوم أُعير ليدلي بمعناه إلى العقلنة أو الحداثة.

---

[1]– ماكس فايبر: العلم والسياسة بوصفها حرفة، تر: جورج كتوره، المنظمة العربية للترجمة، بيروت–لبنان، ط1: 2011م، ص172.

* ماكس فيبر (1864–1920)، عالم اجتماع ألماني معاصر، عاش معظم حياته المبكرة في برلين، والتحق بجامعات هايدلبرج وبرلين وجوتنجن، وحصل على درجة الماجستر في موضوع شركات التجارة في العصور الوسطى، ودرجة الدكتوراه حول التاريخ الزراعي لروما القديمة. له دور واضح في النقاشات التي تناولت فلسفة علم الاجتماع بألمانيا مطلع القرن الحالي، عبر مفاهيمه حول (الفعل التفسيري)، و(النمط المثالي) و(الموضوعية)، ومثلت أعماله التي قيل عنها أنها كانت (تتحاور مع شبح ماركس) أساس معظم المداخل غير الماركسية في علم الإجتماع، مما عرضه لانتقادات مفكري مدرسة فرانكفورت، برغم احترامهم له. توم بوتومور: مدرسة فرانكفورت، تر: سعد هجرس، دار أويا، طرابلس–ليبيا، ط1: 1998م، ص202.

في هذا المعرض سوف نتحدث عن حرب الإستعارات التي أغرقت العالم المعاصر في مصفوفة العالم الإفتراضي، وقلّصت حجم الواقع بصنع إستعارات إفتراضية أي عوالم مصنعة حلّت محل مساحة الواقع، لتقذف الذّات إلى متاهة اللاحقيقة والأقرب في تصوير هذا الوضع (أسطورة الكهف) التي تحمل نبوءة أفلاطون الذي أورد في كتابه الجمهورية هذه الأسطورة التي تصوّر بانورامية هؤلاء الأشخاص الذين وُضعوا في الكهف منذ ولادتهم "ألاّ تعتقد أنّهم إذا تداولوا فيما بينهم فسينظرون إلى الظلال أمامهم بإعتبارها أشياء حقيقية"[1] هنا يحل الوعي الزائف محل الوعي المنطقي في هذه الأمثولة "ستكون ظلال الأشياء عند هؤلاء الرّجال المكبلين هي الحقيقة ذاتها، ولن يروها إلاّ من خلال الظلال"[2]، تُناظر المراقبة التي كانت في الكهف المراقبة التي تحتلنا في عالمنا الرّاهن، في الأولى المصدر الموهم أنّ الظلال المنعكسة على جدار الكهف تمثل الواقع، والأقرب لتقريب الصورة مانعيشه من إقحامات الرقمنة في سيرورتنا الحياتية "إنّ الحرّاس في هذه – الإستعارة المجازية– هم أيضا خالقو الوهم، فهم يضعون سجناءهم في حالة سلبية وحالة تبعية للواقع المنعكس على الجدار هي نبوءة أفلاطون تتحقق الآن، فنحن مكبلون بالأوهام في العالم الذي تريده البيغ داتا، كما لم نكن أبدا من قبل"[3]. نحن أسيري عالم الظلال وتحت وصاية حراس الكهف، حيث نحن ممنوعي الخروج من ذلك الفضاء ومن أي تصوّر آخر غير الذي أمامنا، العالم المفعم بالوهم واللاحقيقة.

[1]– مارك دوغان، كريستوف لابي: الإنسان العاري الدكتاتورية الخفيّة للرقمية، تر: سعيد بنكراد، المركز الثقافي للكتاب، الدار البيضاء– المغرب، ط1: 2020م، ص 41.

[2]– المرجع نفسه، ص 41.

[3]– المرجع نفسه، ص 41.

لقد أحدث العالم الإفتراضي مفارقة عجيبة فيما يخص الثورة الرقميّة، لا تتطابق مع ما كان منتظرا من منجزاتها التي كنّا نتأمل أن تنفخ الرّوح مجدّدا في الإنسانية والقيم، ولكنّها "أعلنت عن ميلاد فرد فائق Hyper individu، يتحرك ضدّ نفسه وضدّ المجموع ضمن ممكنات واقع فائق Hyper realité، إنّه إنسان مزيّد بالإفتراضي والبدائل الإصطناعية"[1] هو إفراغ من الحلم من الإنسانيّة وإحلال فضاء التخدير الإتصالي الدائم في تمثل مزيف للواقع.

3. حدود التأويلية المعاصرة وصيغة التّناهي الدّلالي

إنّ المتتبع للمخاضات التي شهدتها الهيرمينوطيقا في مرور تمرحُلي يجعلنا نقيّد تلك التّحولات الإبستيمية في المسار الهيرمينوطيقي من مبتدءاته الظهورية إلى تأسيسيته القواعدية مع شلايرماخر وديلتاي، وارتباط الفهم بالأوليّة القصدية ونفسية المؤلف وتأثيرها الإنعكاسي على المنتَج الإبداعي، وارتكازا على هذه المُمهدات التأسيسية بدأ هرم الهيرمينوطيقيا في الإرتفاع؛ هذا التشييد الذي شهد تغييرا على مستوى الإبدالات من منحى الإهتمام بالجانب المتعلق بآليات التأويل وقواعد التفسير إلى جانب آخر الفهم المرتبط بالأنطولوجيا. قادت تمرحُلات الهيرمينوطيقا من الكلاسيكية، عصر الأنوار، الرومانسية والوجودية إلى مرحلة حاسمة لأنّها كانت عبارة عن مراجعات لمتن التأويلية الفلسفية بلورت تعمقاتها التأويلية في مقاربة تولي تركيزها على فضاء الإنفتاح الدّلالي، وتعددية القراءة وقضية القصدية التي تعني حدود الدّلالة مؤطرة للتأويل المتناهي مع أمبرتو إيكو.

[1]– مارك دوغان، كريستوف لابي: الإنسان العاري الدكتاتورية الخفيّة للرقمية، ص08.

1.3. التأويل المتناهي عند أمبرتو إيكو

حاول امبرتو إيكو في اشتغاله السيميائي تقديم صياغة مجموعة من الإشكالات المتعلقة بقضايا تأويل النّصوص الأدبية، ومن بين المفاهيم التي شكلت أساسيات سيرورة إنتاج الدلالات والعلامات؛ السيميوزيس؛ "هذاالتطلع في الممارسة التأويلية لا ينبغي أن يكتفي أو يرضى بالقليل من التأويل للنّص، لأنّ النّص لا يعد بقليل من إمكانات تأويله، لذلك فإنّنا هنا لا نتطلع إلى ممارسة تأويلية فحسب، وإنّ ما أسماه جونثان كلر "التأويل المفرط" في جداله أمام أمبرتو إيكو الذي يدافع عن التأويل المعتدل الملتزم بالحدود"[1]، يقول كلر "إنّ التأويل يصبح مثيرا فقط عندما يكون متطرفا، إنّ التأويل المعتدل والذي يعبر عن إجماع، برغم ماله من قيمة في بعض الظروفهو محدود الفائدة"[2]، إنّ الإقرار بالتأويل المفرط هو إعلان بإفتقار وتلاشي المقتضى الذي تدور فيه، وتربط عناصر البحث في فضاء إتصالي وإنتمائي بالموضوع، في شكل نوع من الإقتصاد التأويلي الذي يرى أنّ هذا الإسراف يفقد مفاتيح المعنى التي تقود إلى المعنى المؤسس لذلك النّص؛ مما يقود إلى تعيين حالة الوضع التأويلي في النّص، ومقاربة كثافته وأشكاله وحدوده، وبهذا فالتأويل في هذه الوضعية مقيد بالتأطيرات المرجعية، والقوانين اللغوية والذاتية.

يقوم التعاضد التأويلي على تفاعل القارئ النموذجي مع قصدية النّص للوصول إلى الفهم، وبهذا يشكل التعضيد التأويلي مفهوما جوهريا في التنظير الإيكوي؛ لأنه يرتبط بتلك القدرة التي يمتلكها القارئ على التخمين القصدي للنّص في إتاحة تأويلية تخلق نوعا من القراءة، وهو القارئ النموذجي الذي يصبح فاعلا ضمن تشكيلة العملية التأويلية اللانهائية في سيرورة سيميوزيسية،

[1]– عبد الله سيد: غواية النّص وقراءة اللعب: دراسة لإستراتيجية الغياب في شعر سعدي يوسف(نقد)، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة– مصر، ط2005م، ص 79.

[2]– أمبرتو إيكو: التأويل والتأويل المفرط، تر: ناصر الحلواني، مركز الإنماء الحضاري، دط، دت، ص 137.

حيث لا يشكل مستوى الخطاب عند إيكو محطة يتوقف عندها حدّ المقاربة النّصوصية السّردية، وإنّما يرى إلى أبعد من ذلك فيما يرتبط بالقارئ الذي ينسج مجموعة من التنبؤات التي تحيك عوالما ممكنة، إنطلاقا من مدارات أحداث الحكاية، وبهذا يكون القارئ مشاركا في مشاكلة حكائية من جانب تأويلي، لأنّ هناك شبكات عميقة داخل المتن السّردي، يكون محل القارئ فيها تعاضديا، إذ لا يلغي إيكو فاعلية الكفاءة التأويلية في استخراج البنى العاملية في النّصوص السّردية؛ لأن هذا سوف يمنح قراءة مبتورة وقاصرة، فإنّ إيراد دور الكفاءة يعني تكوين خلفية مسبقة، وبالتالي إنّ إدراجها في أولويات الإهتمام التطبيقي الإيكوي له صوغ قيادي لمجموع الأنساق العاملية في انتقاء يحدّد تقابلات الوحدات الكبرى، وفي هذا الشأن يخص إيكو البنى الأيديولوجية التي تعطي تحفيزا في خضم العملية التعاضدية، وليس كبنى لإستباقات تنميطية كابحة لدينامية التدفق السيروري للفهم، بموجب أن إيكو يفهم اختزال التأويل " في التحيين الدّلالي لكل مايريد النّص كإستراتيجية قوله عن طريق التّعاضد الذي يقوم به قارئه النموذجي"[1]، وهذا مايدعم التأويل ضمن أطر تعاضدية بين البني التشكلية للنّص والقارئ النموذجي.فالنشاط تعاضدي Activité coopérative: (أو تعاوني)، أي كل مقاربة يجريها القارئ على النّص المقروء، فيكون يعاضد بها النّص لإدراك دلالات اللفظ فيه"[2]، فالنشاط التعاضدي الذّي "يعمل على حث المرسل إليه على أن يستمد من النّص مالا يقوله، بل مايصادر عليه مسبقا، وما يعدّ به، ويتضمنه أو يضمره"[3]، في عملية ملء

[1]– وحيد بن بوعزيز: حدود التأويل (قراءة في مشروع أمبرتو إيكو النقدي)، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، منشورات الإختلاف، الجزائر، ط1: 1429هـ/ 2008م، ص39.

[2]– أمبرتو إيكو: القارئ في الحكاية– التعاضد التأويلي في النّصوص الحكائية، تر: أنطوان أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت–لبنان، ط1: 1996م، ص 305.

[3]– المرجع نفسه، ص07.

للبنيات الفارغة، وربط بين النص الموجود وسلسلة النصوص الأخرى في تداخل نصي يشمله التّناص الذي ينحل و يمنح ميلاد نص جديد.

2.3. الإستفادة الإيكوية من التقسيم البيرسي للمؤول

1. المؤول المباشر: أي الذي يعادل في البحث الدّلالي العام مفهوم المدلول، يتخذ في أغلب الأحيان منحى حرفيا قاموسيا.
2. المؤول الدينامي: وهو الأثر الذي أنتجه الدليل، وتبدأ به السيميوزيس في انفتاح يبدو للوهلة الأولى أنه غير منته.
3. المؤول النهائي: وهو المؤول الذي يكف من الإنفتاح الفائض الذي ولّده المؤول الدينامي، حيث يعرّف بيرس المؤول النهائي بقوله: "هناك ماأطلق عليه مبدئيا، المؤول النهائي الذي يبيّن الطريقة التي يمثل بها الدليل نفسه كعلاقة مع موضوعه"[1]، وفي هذا الصدد نستنبط مدى اهتمام بيرس في حيّز المؤولات بالأعراف والتقاليد التي تمنح صيغة الاقتضاء النهائي الخاضع لمشروطية منطقية.

يضع إيكو أوليّات التأويل المنهجي إلى جانب القاموس الموسوعي والعوالم الممكنة يتحدث عن المدار –أو الطوبيك– بإعتباره أحد المحددات والضوابط التي تقِ من السقوط في مزالق الغلو والإفراط التأويلي، بمعنى أنّه أداة توجيه فرضي لممرات النّص، " يقدم المدار باعتباره فرضيّة يكوّنها القارئ على المعنى، فيلتحم معنى النّص بخيال القارئ النموذجي، ممّا يدل على أنّ القارئ وفرضياته المسبقة تعد منطلقا في التوجه نحو فضاء النّص الرّحب الذي تكاثفت فيه جميع الأطر

[1]– وحيد بن بوعزيز: حدود التأويل (قراءة في مشروع أمبرتوإيكو النقدي)، ص60.

والفعاليات"[1]، إذن إنّ هذه الترسانة من الفروض المسبقة والتي تمثل التقاليد بالتعبير الغادامير تعمل على توجيه مسار الممارسة التأويلية، ولكن باستعمال خاضع لمعاينة وضامن لسلامة التأويل من مفهوم أن المدار"هو وسيط بين مضمون النّص ونشاط القارئ الذهني، يعمل على تنظيم استراتيجية القراءة، ويحمي التأويل من الوقوع في التيه والإفراط...هو أداة ماوراء–نصيّة ومخطط افتراضي يقترحه القارئ فتكون الحكاية جزءا من مضمون النّص"[2]، وهذا ما يمثل قانون الضبط التأويلي في المشروع الإيكوي لأن القراءة السيميوزيسية في وجهها الإنفتاحي يجب أن تخضع إلى تنظيم؛ لأنّ الكثافة الموسوعية في توظيفها التعسفي سوف يُخرج المتن النّصي من حجم استعابه الدّلالي.

يتموضع التأويل داخل حياتنا ويستحوذ على زوايا موقعية في تجربتنا الحياتية، الدينيّة، السياسية،حيث يخضع أيضا لبرنامج الأهداف الإحترازية التي تضع لها التجربة الإنسانية مخططاتها، "صنع التاريخ بالتأويل"[3]، إنّ هذه التسطيرات تقوم بدورها بتحديد التمفصلات التي تمثل نقاطا مركزية في هذه العمليّة، وبهذا يسقط التّصور القائم على النظرة الشمولية للتأويل، لأنّ المكيّفات، الأسباب، المشاكل والمقترحات التي تحدّد وصفه وتمنهج مقترحاته متغيّرة لا يمكن ضبطها، وهذا مايمكن استنباطه من تتبع المقاربة الهيرمينوطيقية في طروحاتها المختلفة؛ حيث تعالج الهيرمينوطيقا الدّينية المشكلة من زاويا مختلفة ومنهجيات متعددة، وهو مفرق التباين في

[1]– سعيدة خنصالي: أمبرتو إيكو في نقد التأويل المضاعف، منشورات الإختلاف–الجزائر، ط1: 143هـ/2015م، ص153.

[2]– المرجع نفسه، ص 152.

[3]– محمد مفتاح: التلقي والتأويل (مقاربة نسقية)، المركز الثقافي العربي، بيروت–لبنان، الدار البيضاء– المغرب، ط1: 1994م ص 222.

الحلول، فمشهد الفكر المعاصر عرفت فيه السّيرورة التأويليّة العديد من التحوّلات في ظل هذه المقاربة وتم الخروج من التقليد التأويلي وانفتاحه على آفاق جديدة.

3.3. إستراتيجية التأويل

يطرح إشكال النّص في مضمار الرّهان التأويلي ارتباطا بالمعنى على خطي التعدد واللانهائي، في صوغ تساؤلي يتعلق بمدى إمكانية حصر تعدد المدلولات، وإذ ما كانت هذه التعددية تؤيدها الحقيقة أم لا، وعلى ماذا يتوقف رهان التأويل؟، هل على ثبوتية مدلول نهائي للنّص؟، أم تعوم المدلولات فيه فلا تتحقق الدلالة عند موقف معيّن وتدخل عالم اللانهائيات؟.

إنّ موضوع رهان التأويل يرتبط بإستراتيجيات تأويلية متعددة يمكن تعيينها في[1]:

1. **التأويل المطابق:** يتوخى الكشف عن الدّلالة التي أرادها المؤلف، وبذلك يطابق مقاصد الكاتب وقصدية النّص.
2. **التأويل المفارق:** تكون فيه الدلالات متعددة، أي أن مقاصد النّص تفارق–بالضرورة نوايا المؤلف، ولا تطابقها، فيعزل النّص عن سياق المؤلف وعن أصله، ونظرا إلى طبيعة هذه التعددية يتفرع هذا النمط إلى نوعين:

- التأويل المتناهي: يُسلِّم هذا النّمط بالتعددية المحدودة لدلالات النّص، لأن التعددية لا تعني اللانهائية، فالتأويل هنا يخضع لقوانين واستراتيجيات نصيّة توجه هذه التعددية نحو مسارات تأويلية محتملة ومسوغة نظريّا

[1]– محمد بوعزّة: استراتيجية التأويل من النّصية إلى التفكيكية، منشورات الإختلاف، الجزائر، دار الأمان، الرباط– المغرب، ط1: 1432هـ/2011م، ص 57.

- التأويل اللامتناهي: ينظر إلى تعددية النّص على أنها لا محدودة، ومنه فإنّ رهان التأويل فيه مفتوح على مغامرة لا نهائية، فلا وجود لقواعد يستند إليها التأويل سوى رغبات المؤول.[1]

" التأويل الدّلالي أو السيميوزيسي Sémiosique هو نتاج السيرورة التي يقوم من خلالها المرسل إليه في مواجهة التّجلي الخطي للنّص بملئه بالمعنى، وعلى النقيض من ذلك يحاول التأويل النقدي أو السيميوطيقي Sémiotique تفسير الأسباب البنيوية التي تمكن النّص من إنتاج تأويلاته الدلالية–وأخرى تناوبيّا–"[2]، هناك تكافؤ تطلبه القراءة الإقتصادية وهي دعوة إيكو لرسم حدود خارطة التأويل تفاديا للغلو التأويلي والإفراط فيه، فالممارسة التأويلية تكون فاعلية يتشارك فيها: النّص–المؤلف– القارئ.

صفوة القول

تُملي طبيعة الخطاب بإعتبارها محمولا لبُنى متناقضة الإمداد إلى تقويض لوغوستية الإرتكان إلى مسار، زاوية، معنى، منطق،مجال، منهج أحادي، وهذا مبرّر كاف لطرح التأويل ضمن تحاقلات معرفية تفتح شراكة قرائية بحثية، تُعيد رسم خارطة التفكير وفق منظورات جديدة تستند إلى روابط فلسفية ومعرفية يقوم عليها البراديغم التأويلي الناتج عن تلك التقاطعات الإحداثية التي تمثّل مُصادرات تلتقي مع التأويل، إذ عُرج إلى الحديث عن تبلور المقولة الفلسفية "موت الإله" إلى تسويغ نقدي يمركز دور القارئ في إنتاج المعنى وتحقيق الفهم، وتناول مسألة الفيلولوجيا من منظور يتجاوز التّصور الكلاسيكي المحصور في دراسة اللغات تاريخيّا بالعودة الأصولية إلى مساق تأويلي يعمّق التأصيل القيمي لثيمة الإختلاف، وتعدّد القراءات وهذا ما أتاحه التفكيك عبر

[1]– محمد بوعزّة: استراتيجية التأويل من النّصية إلى التفكيكية، ص57–58.

[2]–Umberto Eco: Les limites de L'interprétatio, traduit par Myriem Bouzaher, édition n=01,Grasset, Paris, 1922, p.36.

سلسلة المدلولات اللانهائية، والسيمياء عبر السيميوزيس، وكذا الحديث عن فكرة التكرار في السّيمولاكر النّصي لإنتاج نوع من المحاكاة الإبداعية، والتطرق إلى مسألة الإستعارة المنتجة لإبدالات وجودية مؤطرة للفهم وإدراك العالم، ورغم انفتاح فضاءالتأويل إلاّ أنّه يقع رهان مشروطيّة قراءة معيّنة ضمن أفق محدّد ومعيّن لتحقيق الفهم، يتوسل بآليات تعمد على قراءة وفحص النّص لإبراز معانيه ومخرجاته الدّلالية؛ هذه العملية التأويلية تستلزم ثلاثية: المؤلف، النّص، الذات المؤولة، فالمعنى يتشكّل من منطلقبناء تعاضدي تساهم فيه كلّ الأطراف معا.

الفصل الثالث:الخـطاب النقدي لعلي حرب والمـنافذ القرائيـة

أوّلا: المسالك المعرفية والمنهجية في قراءة علي حرب

ثانيا: البيداغوجيا النّقدية عند علي حرب

ثالثا: التأويليات وعلوم النص

رابعا: هرمية الحقيقة، النّص، السياسة

خامسا: التأويل والنّص الديني في بانوراما الواقع

سادسا: مطارحات في العقلانية النّقدية عند علي حرب

الفصل الثالث: الخطاب النّقدي لعلي حرب والمنافذ القرائية

تمهيد

لقد وضع علي حرب على طاولة النقاش أطروحة التراث العربي الإسلامي ليتناولها من رؤية تعود للأصول، وذلك بطرح مجموعة من التساؤلات الفكرية التي تمثل إرهاصات راسمة لمساره الفلسفي؛ حيث ينصب اشتغاله على الكيفية التي نقرأ بها التراث والمنظور الذي نرى عبره إلى هذه البنية التراثية، ويقدّم القراءة التأويلية في اقتناص ينحت الفكر التراثي والأصولي بوصف التأويل حدث معرفي يستند إلى مجموعة من المعارف والعلوم التي تشتغل في مضمار فهم النّصوص، وهو بذلك إمكان للفهم وحقل موسوعي لفهم هذا الرّاسب المعرفي المتراكم لحقب تاريخية، فالأصول تشكل التأسيس الفكري الذي مازال لم يكشف عن نفسه بجميع حيثياته، فهو دعوى للبحث في أركيولوجيته الإبستيمية التي تختبئ من وراء العقلنة، ومقولات القول المعلن عنه.

أوّلا: المسالك المعرفية والمنهجية في قراءة علي حرب

1. ثلاثية التعاضد الإستراتيجي عند علي حرب: التفسير، التأويل، التفكيك

لقد اجترح علي حرب في ورشته القرائية المتناولة للبنية الثقافية العربية والإسلامية الإهتمام بمسائل التفسير، التأويل والتفكيك؛ حيث يعمد في قراءته للنصوص إلى "الإستراتيجية المثلثة"[1]؛ التي تتداخل فيها المسائل السابق ذكرها؛ "فالتأويل بماهو خروج عن الدّلالة يستغرق

[1]– علي حرب: التأويل والحقيقة: قراءات تأويلية في الثقافة العربية، دار التنوير، بيروت– لبنان، 2007م، ص09.

التفسير...، والتأويل بما هو إنتهاك للنّص قد يؤول إلى التفكيك، وعندها يجري تجاوز البحث عن المعنى للحفر في طبقات الخطاب وبنيته أو للقراءة في صمت الكلام وفراغاته، بما يكشف عن آليات النّص في إنتاج المعنى أو في إقرار الحقيقة، أو ألاعيبه في إخفاء ذاته وسلطته"[1]، فيما ورد نجد أن هذه المحاور الثلاثة تتعاضد فيما بينها لإعطاء قراءة للبنية الكبرى وهي الخطاب، مبرزا الإختلافات بين هذه المصطلحات؛ فالتّفسير "يرمي إلى الكشف عن مراد المؤلف ومعنى الخطاب، وغالبا ما يستعمله السّلفيون ودعاة التطابق مع الأصول في صراعاتهم حول ملكية الحقيقة ومشروعية الانتماء"[2]، نلتمس هنا تيمة الحقيقة ومحاولة الممارسة السلطوية في فرض الأفكار عبر التّفسير، ويمكن أن يدخل ضمن هذا ادعاء الأحقية في فكر ديني ما أو تيار ما، كما أنّ التفسيرلا يحتكر في دائرة الدّين فقط بل يتعدى ليشمل "أصحاب الأيديولوجيات الحديثة؛ فالماركسيون يتعاملون مع نصوص كارل ماركس بمنطق الشّرح والتّفسير، ولهذا يشكل التّفسير استراتيجية للمماهاة والمحافظة على الأدلجة، لكن مأزقه أنّ الكلام المفسر لا يتطابق مع النّص المراد تفسيره"[3]، في هذا الصدد يكون المعنى على شاكلة قالب مصنوع، وهذا مأزق النظرية التفسيرية، ففي الوقت الذي يسعى فيه المفسرين لتفسير النّص يضيع المعنى ويتيه المفسر؛ لأنّ الأيديولوجيا هنا تتوجّه في إرساء مفاهيم محددة ومعنى كولونيالي –إن صح القول– " فالكتابة الماركسية طرحت من أصل نشأتها وكأنها لغة المعرفة، هي وحيدة الإتجاه لأنّها مخصصة لإقامة التّناسق في طبيعة ما، وأنّ الهوية لتلك الكتابة تتيح لها أن تفرض استقرار الشروح واستمرار المنهج، ومنه فالقراءات

[1]– علي حرب: التأويل والحقيقة : قراءات تأويلية في الثقافة العربية، ص09.

[2]– علي حرب: الممنوع والممتنع: نقد الذات المفكرة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء– المغرب، ط2: 2002، ص63.

[3]– المصدر نفسه، ص63.

الماركسية ذات موقف دوغمائي إزاء أحادية الحقيقة وما تشهده الدائرة الدينية هي هرطقات، فالماركسية لا تلتقي إلا من طرف لغتها مع السلوك السياسي المحض، فالكتابة الماركسية ابتسارية (مقصرة عن مقصدها: Litotique)"[1]، وهي كإنتاج تولد المعنى وتجنده للأجندة الماركسية بحد ذاتها، وبذلك فحتى الإستعارات والوحدات المعجمية تتسم بالتقنين الماركسي والإنصياع لأيديولوجيته.

أمّا التأويل في البعد الرؤيوي لعلي حرب هو "صرف اللّفظ إلى معنى يحتمله، إنّه انتهاك النص وخروج بدلالة، ولهذا فهو يشكل إستراتيجية أهل الإختلاف والمغايرة، وبه يكون الإبتداع والتجديد، أو الإستئناف وإعادة التأسيس، ومأزق التأويل أنه يوسع النص بصورة تجعل القارئ يقرأ فيه كل ما يريد أن يقرأه"[2]، بذلك فالممارسة التأويلية تعتق المعنى من عنق الزجاجة حيث لا تكبل النص بمعنى واحد، بل تكرّس فكرة تداعي معان محتملة، ويكون فعلي الإختلاف والمغايرة المساهمان في انتاج الإبداع ومنح روح تجديدية للإستمرار، لكن ذلك لا يعني بحسب رؤية علي حرب أنّ التأويل يخلو من المطبات، والتي يمكن استقراؤها استناداعلى اعتبار التفكيك مولود هجين، فمن ضمن صبغياته التكوينية التأويل، كما أنّه يطرح موضوع القارئ الذي يُعاب على التأويل أنه فتح النص ليقرأ القارئ مايريد قراءته، والفجوة هنا تعادل مأزق التفكيك وهو فوضوية المعاني، ويقابل في ذلك المشروع النقدي لصاحب كتاب "الأثر المفتوح" لأمبرتو إيكو الذي نقد التأويلات المضاعفة والمفرطة ودعا إلى حدود التأويل، حيث "لا يعني الطابع الإنفتاحي الذي ينتاب السيميوزيس بأن عملية التأويل الدّلالي في النّصوص تكون منطبيعة حرة مطلقة، لأن الأمر

[1]– رولان بارت: الكتابة في درجة الصفر، تر: محمد نديم خشفة، ط1، مركز الانماء الحضاري، حلب– سوريا، 2002، ص32.

[2]– علي حرب: الممنوع والممتنع: نقد الذات المفكرة، ص22.

مرهون بحدود يتوقف عندها يدرجها إيكو فيما يسميه **عالم الخطاب** "L'univers du discours"[1]، وهذا الفضاء الخطابي يرسم معالم الحدود التي تتعاضد فيها فاعلية التّخيل للمتلقي وعالم النص؛ ومن هنا يفتح باب الإمكانات المحتملة وهذا ما تتيحه القراءة التأويلية.

إنّ هذا التطويع المنهجي والإستراتيجي الذي يقارب به علي حرب النّصوص والخطابات في تعاضد يجمع بين التفسير، التأويل، والتفكيك لا يصنف على أنّه إحالة عابرة، توليفة منهجية، موضة نقدية أو إقحام منهجي، لكن التّداعيات الفارضة من وقّفت استخدام ذلك كمعول نقدي، ففكت القسم المقدس الإدعائي لفكرة الخلاص، وتفكيك مسلّمات الدّين ومقولاته وبداهة الأفكار، في ممارسة تحلّل، وتفسّر كما تأوّل وتفكّك مجموع الأنساق الدّلالية، وصيغ التراكيب الشبيهة بالأورام الخبيثة في أجساد النّصوص واللغة، وفي نصوص فرمان المحرّم، فهذه الممارسات تتطلب جهدا كبيرا ونضجا عمليّا تساوره الحنكة والتّربص المتأني، والتخطيط وجِدّة العدّة المفاهيميّة التي يولي لها علي حرب أهميّة في المسلك القرائي.

إضافة إلى المناهج والاستراتيجيات السابقة تتموضع فكرة النظرة الحداثيّة للنّص في إزاحة مشكل التفسير من حيث أحقيته وحقيقته، فقد بات من الأجدر قراءة النّصوص من مسبار آخر يعتمد على السيمولاكرات، الإزاحات، الحجب، الإبدالات؛ هذه المعايير القرائية تسقط مقولة القصدية، فعلي حرب يقدم من خلال توظيفه لهذه التّوسلات القرائية نقدا لمفهوم القصدية عند هوسرل لأنّه "ينفي حقيقة النّص بقدر ما يشير إلى ذات قاصدة تتوجّه إلى الأشياء بمعزل عن فعل الكلام وآليات الخطاب...إنّ ظاهريات هوسرل تعيدنا من هذه الجهة إلى ما قبل حفريات نيتشه

[1]– وحيد بن بوعزيز: حدود التأويل (قراءة في مشروع أمبرتوإيكو النقدي)، ص34.

وتفكيكاته للخطاب الفلسفي الماورائي"[1]، يجب النّظر في آليات النّصوص التي تمارس الحجب والتّستر، لأنّ هذه البنيات الغائرة هي التي تقدّم معان جديدة، تجعل النّصوص جديرة بالحياة، لأنّها تحمل في ذاتها روح التّمسك بالبقاء في الوجود، كما تبقى القراءة فيها مشروعا قائما.

2.التّماسف الإبستيمي بين التأويل والتفكيك

لقد كان المنطلق القرائي لعلي حرب في بنية الثقافة العربية والإسلامية، والخطابات التأسيسية والعقلانية المتعلقة بذلك يعتمد على التأويل، ولكن أخذت مقارباته بعد ذلك منحى انعطافي للإستراتيجية التفكيكية، على الرغم من أنّ هناك مسالك مفارقة بين كل من التأويل والتفكيك؛ أي وجود تماسف* ابستيمي بين التأويل والتفكيك، لكن علي حرب لا يرى أنّ العلاقة بينهما منعدمة ومستحيلة بل يجد فيها التداخل والتقاطع بينهما، ويورد قوله: "لعلّ التأويل أصل للتفكيك وجذر، إذ كلاهما يتجاوز المنطوق الظاهر للنص إلى منطقه الخفي، غير أن التأويل هو سعي للوقوف على مقاصد المؤلف، في حين أنّ التفكيك لا يتعامل إلا مع ماهو بالمتناول، أي يعالج النّص ويسعى إلى استكشاف إمكاناته. التأويل هو الإلتفات إلى كثافة المعنى ومفاضلة بين وجوه الدلالة، في حين أن التفكيك يهتم بفراغات النّص وثقوبه"[2]، وبهذا فالتأويل في مهمة بحث واستقصاء للمعنى، أمّا التفكيك ينزع إلى مبدأ الزعزعة وخلخلة البنيات المشكلة للنّص والحفر الأركيولوجي في التضاريس والطبقات الخطابية، كما يرى أنّ التأويل لا يقع في كلية المعنى بل

[1]– علي حرب: أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر، ص33.

* لا يمكن فهم هذا الحامل المفهومي في معنى محصور؛ والذي يعنى الحدود الفاصلة بين منهجين أو مقاربتين أو مجالين، إنّ **التّماسف** لا يقف عند حدود مفهوم التّباعد أو الفاصل الزّمني أو الثّقافي أو المعرفي، بل إنّ النّص في حدّ ذاته والذي يمثّل عينة القراءة، التطبيق، التأويل والتفكيك يحتوي بطبيعته على تماسفات نصيّة، فالمسافة تشكل سمة ملازمة للغة حيث تخلق في خضمها صور لمعان جديدة في كلّ نشاط تأويلي.

[2]– علي حرب: نقد الذات المفكرة، ص53.

يقعبين المعنى والنّص في ارتباط المعنى باللفظ، لأنّ التأويل يتحدد بمقايسة تعادل بين كفتي ارتباط التأويل بالمعنى وبين البحث عن احتمالاته.

في هذا الصدد نتحدث عن الوضع الذي اعترى ساحة الخطاب النقدي المتمثّل في اللاإستقرار واللاتواؤم المنهجي والمعرفي بين النقاد العرب، ومردُ ذلك إلى إستقبال الآخر الغربي ومناهجه العلمية، حيث هناك من النقاد من يعاين هذا الوافد الغربي ويحوِره وفق الإرث والمتعارف العربي، وهناك من يحترم ماتم استقباله ساعيا إلى الحفاظ على معالمه كما استقبلت دون مراعاة الإستنبات المعرفي العربي، فيغدو في تبعية للنماذج الجاهزة دون مقاربتها، ومن المصطلحات التي تخدم هذا المبحث؛ مصطلح التفكيك الذي يدخل في مشكلة إيتومولوجية Etymologie يعرّبه عبد الله الغذامي بالتّشريحية، ويصب تعريبه في مفهوم إعادة البناء للنّص وليس بهدف تفكيك النّص وخلخلته وهدمه، وهذا الصف نفسه الذي يصطف فيه الدكتور محمد شوقي الزّين أيضا بقوله: "لا يعني التفكيك الذي يمارسه دريدا "مطلقا " الهدم (فكرة الهدم كان قد استعملها هيدغر في تفكيك النسق الفلسفي الإغريقي)، وإنّما يتضمن أيضا فعل البناء (البناء بنمط مختلف)، فهو بالأحرى تفكيك Démontage وحدة ثابتة إلى عناصرها ووحداتها المؤسسة لها لمعرفة بنيتها ولمراقبة وظيفتها، فالتفكيك يقتضي التعدد والتشتت بإزاحة مركزية décentrement توزع المراكز"[1]، ولكن هذا على عكس ما يدعو إليه جاك دريدا في ممارسته للتفكيك والقائمة على " تصديع الخطاب مهما كان جنسه ونوعه، وتفحص ما تخفيه تلك البنية من شبكة دلالية، فهو من هذه الناحية، ثورة على الوصفية البنيوية، وهو يذهب إلى أنّ لا ضابط قبل التفكيك ولا ضابط في ظلّه، فهو في رحلة شاقة، بل مغامرة محفوفة بالمخاطر... وتعويم المدلول المقترن بنمط ما من القراءة، أي استحضار

[1]– محمد شوقي الزّين: تأويلات وتفكيكات فصول في الفكر الغربي المعاصر، منشورات ضفاف، بيروت–لبنان، ط1: 2015م، ص 207.

المغيب، وهذا يقود إلى تخصيب مستمر للمدلول بحسب تعدد قراءات الدّال"[1]، حيث ينعدم في منطقة التّفكيك الأمان الدّلالي، والطمئنة لمدلول أحادي، فتترائى للقارئ سرابات مدلولية يظل يطاردها من مكان إلى آخر.

كما نردف من اصطلاحات التفكيك المترجمة عربيا، وبالتحديد عند كل من صاحبي مؤلف (دليل الناقد الأدبي)، في رؤية أنّ مصطلح التقويض هو الإمكان الأقرب للمفهوم الدريري لأنّ "التقويض لا يقبل مثل ما يذهب إليه أهل التفكيك في مقولة البناء بعد التفكيك، كما أنّ مفهوم التقويض يتناسب مع الإستعارة التي يستخدمها دريدا في وصفه للفكر الماورائي الغربي، إذ يصفه بإستمرار بأنّه صرح أو معمار يجب تقويضه، ولئن انطوى مفهوم التقويض على انهيار البناء، فإنّ إعادة البناء تتنافى مع مفهوم دريدا للتقويض، إذ يرى في محاولة إعادة البناء فكرا غائيا لا يختلف عن الفكر الذي يسعى دريدا إلى تقويضه"[2]، وتبقى كل من الترجمة والتعريب لا يُوفِضان بالحمولة الكاملة للمصطلح.

وبهذا إنّ المقاربة النّصوصيّة التي عمدها علي حرب في الممازجة بين التأويل والتفكيك تشابه إلى حد مايوصف بما قد أورده غدامير في صيغة قوله "إنّ الموضع الحقيقي للتأويليّة هو في المابين"[3]، إذ تتموضع (نصيّات بين الهيرمينوطيقا والتفكيك)؛ لأنّ ممارسة علي حرب المنهجية والإستراتيجيّة المعتمدة تحيل إلى تموقعات تفصل بينها، حدود، شروخات، تخوم، تصدّعات، أو منعطفات، هذا الصوغ العملي يفتح قراءة للمابين ويسميها سلفرمان (سيميولوجيا هيرمينوطيقية)؛ أي

[1]– عبد الله إبراهيم، سعيد الغانمي، عواد علي: معرفة الآخر(مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط2: 1996م، ص113.

[2]– ميجان الرويلي، سعد البازعي: دليل الناقد الأدبي، ص107–108.

[3]– جورج هانس غادمير: الحقيقة والمنهج (الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية)، ص404.

"أن يفهم على أنّ نصيّة النّص تكشف حينما توظف ممارسة سيميولوجيا هيرمينوطيقا في مكان (بين) الهيرمينوطيقا والتفكيك، فمكان المابين هذا هو موقع النّصيّة"[1]، إنّ مقاربة هذا الفاصل الإستراتيجي لا يسقط خصوصيّة كل طرف لأنّ هذه الأخيرة هي مقوّم الإختلاف والمابين، فهذه الصياغة تطرح التّصور الجدلي لكل من الهيرمينوطيقا والتفكيك في مستوى يجذب التفكير في منوطات النّص وتحقيق الفهم لعلامات النّص وتركيبه.

توجب صلاحية المنهج في عدم اقتصاره على الأدوات الإجرائية التحليليّة للقراءة في المتون الفكرية، الدّينيّة، الأدبية، النقدية، السّياسية فقط؛ بل إنّ المناهج لها القدرة على التّسلل إلى البطانات العميقة للنماذج من خلال استبطان الرؤى، وكذا توجيه مسار المقاربة، والخلوص إلى استنتاجات وآفاق محرزة، فالأجدر التّحلي بالفطنة المعرفية في التّوسل المنهجي لأنّه من أكبر المطبات التي تؤخذ على عاتق بعض المقاربات؛ التّعامل مع المتون من خلال منهج يكرّس كأقنوم[2*]، فيدور حول فكرتي الإقصاء والتّنميط، ولضمان صلاحيّة المنهج تستلزم هذه الرؤية أن تتسم بالمرونة القائمة على التّعددية والتكامل المنهجي.

إنّ الحديث عن المنهج يغزو للحديث عن القراءة كنشاط معرفي وعملية تنخرط في بناء الحاضر والسعي إلى سد فراغاته، تعديله وتوجيهه، ولأنّها عملية عقلية فهي إمكان بنائي للمعنى، وهذا بالضرورة بناء للذات، وبهذا فالقراءة هي معالجة النّص الممتلئ بالمعاني والدلالات، فرؤية النّص تقاد إلى وجهتين في تحقيق نصيّة النّص؛ إمّا احتواء النّص على مدلولها داخليا، وإمّا

[1]– هيو.ج. سلفرمان: نصّيات بين الهيرمينوطيقا والتفكيكية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء– المغرب، بيروت– لبنان، ط1: 2002م، ص11.

* أقنوم Hypostase: لغة: الأصل أمّا اصطلاحا: (أ) عند أفلوطين أحد مبادئ العالم الثلاثة الأولى وهي: الواحد، العقل، والنفس الكليّة، (ب)– في اللاهوت المسيحي أحد الأقانيم الثلاثة هي: الأب، الإبن، وروح القدس. إبراهيم مدكور: المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، ص19.

خارجيا وهذا ما ناشدت به البنيوية في إعلانها لموت المؤلف، ولحظة انفصال النّص عنه بفعل القراءة، وهي مرحلة انتقالية من سلطة النّص إلى سلطة القراءة كما يسميها فاضل ثامر، فالقارئ تتعدى مهمته من تنشيط النّص إلى إعادة تداعي أصوات وحضور التقاليد الثقافية من جديد، التي تمثل عتبات الإرث الفكري ومرجعيته الأصيلة، ومنه تغدو مهمة القارئ والقراءة متلخصة في "عملية استحضار أو استدعاء هذا المتصوّر الذّهني الغائب... ومن هنا تبرز فاعلية دور القارئ في استحضار الغائب واستكمال النّص"[1]، فهذه القراءات تجاوزت المعنى الأوّلي للقراءة الخطية والسطحية التي تمنحها الصورة الغرافية للنّص وذلك مع ما أتاحته المداخل النقدية الجديدة من المناهج والإستراتيجيات القرائية الحديثة والمعاصرة؛ كالبنيوية، الأسلوبية، السيميائية، نظريات القراءة والتلقي، التأويل، التفكيك، كل هذه الإستراتيجيات هي منافذ جديدة وفتوحات وآليات جديدة لإعطاء زخم من القراءات الثرية للنّص.

إذن فالفعل القرائي هو استراتيجية يحتاج فيها القارئ إلى عدّة منهجية ليواجه بها النّص، كما أنّ هناك تباين في أنواع القراء، لأنّ ليس جميع القراء هم على درجة من إمتلاك المؤهلات القرائية والأدوات الكاشفة للتعمق في طبقات النّص، إنّ هناك قارئ عادي وقارئ نموذجي؛ الأوّليسلّم بما يعتبر بديهة في النّص، ويكون رأيه تذوقيا انطباعيا، أمّا القارئ الثاني يخترق جدار النّص الماثل أمامه ليكتشف عمّا هو محجوب عنه، هذا التّمايز بين القراء يحيل إلى تمايز بين الفعاليات القرائية إزاء النّص وهي ثلاث كما يضعها تزيفتان تودوروف:

❖ الفاعلية الإسقاطية: " تنطلق من مفهوم يرى أنّ النّص الأدبي هو عملية نقل أو ترجمة تبدأ من شيئ أصلي آخر، ولذا فإنّ مهمة الناقد تتمثل في توجيهنا نحو الطريق المعكوس لإستكمال الدورة

[1]– فاضل ثامر:اللغة الثانية، إشكالية المنهج والنّظرية والمصطلح في الخطاب النقدي العربي الحديث، المركز الثقافي العربي، ط1: 1994م، ص44.

والعودة إلى الأصل"[1]، يتضح أنّ المنحى الذي تنطلق منه هذه القراءة يصدر من خارج النّص، حيث يكون للقارئ جعبة من المعطيات الخارجية التي يسقطها ويلقيها على النّص مباشرة.

❖ الفاعلية التعليقية: تنطلق من "الصعوبات التي يثيرها الفهم مباشرة لنصوص معينة، ويمكن تعريفها بكونها جزءا داخليا من النّص موضوع المناقشة"[2]، بمعنى هي فاعلية الشرح.

❖ الفاعلية الشّعرية: إنّ هذا المستوى من القراءة ينسجم والمناهج والمدارس النقدية الحديثة البنيوية وغيرها[3]، فمثلا القراءة السيميائية لا تقف عند حركة ارجاع العلامة إلى مرجعها كشخصنة للنّص وإنمّا تأويلها كعلامة ثقافية.

تتحدّد القراءات على حسب فعالياتها المؤهلة للولوج إلى عوالم النّص، ومن هذا المنطلق وجد علي حرب ضالته في المنعطف نحو **هيرمينوطيقا تفكيكية**، ليغدو مسعى المسار التفكيكي عنده في الكشف عما يخفيه الخطاب ويسكت عنه ممارسا بذلك ألاعيبه، واللجوء إلى التفكيك يبرّره دوره الذي يقوم"بتبديد الأوهام التي تحتضن آليات العجز عن مواجهة الأزمات التي تتحول إلى مأزق في طريقالفكر والتقدم والتّحررمن الأيديولوجيا، وهذه الأوهام هي الوهم الثقافي والوهم الأيديولوجي والوهم الحداثي"[4]، فهذا ما اتسمت به المشاريع النقدية المعاصرة من منظور علي حرب، إذ يحدد ثيمات منهجية تهندس معمارية منظوره النقدي، التي ترتهن بتجاوز "الممارسات الفكرية المنتشرة في الساحة الثقافية العربية المعاصرة كالمشروعية الأصولية والغزو الفكري والتفسير

[1]– فضل ثامر: اللغة الثانية، ص50.

[2]– المرجع نفسه، ص209.

[3]– ينظر: المرجع نفسه، ص50.

[4]– أحمد عبد الحليم عطية: جاك دريدا والتفكيك، دار الفارابي، لبنان، دار الأمان– الرباط، ط1: 2010م، ص41.

الشامل، ووساوس التراث، فكلها مفاهيم تنطوي على أوهام وتلاعب في صنع الكلام"[1]، ممّا جعل المشاريع النقدية العربية تحتاج إلى انتعاشة تجهزها بتأثيث استحداثي قائم على تخطي تلك الذهنيات الماضوية، التي تعطل الدولاب الدينامي لعجلة الفكر العربي وتجعله سجين الرواسب والمحمولات الإيديولوجية؛ "ليس التفكيك مطلبا في حد ذاته، بقدر ماهو محاولة لتفسير خراب المعنى ممثلا بالنتائج الكارثية التي تؤول إليها، دوما ممارسات الإنسان لمبادئه ومشاريعه وشعاراته"[2]، إنّ الإستعانة بالفكر التفكيكي تزيح غشاوة المفاهيم لتكشف عن قدر الزيف المبتلع في تلك المصطلحات والمفاهيم، ودوغمائيتها؛ فلا توجد بديهيات ومبادئ مطلقة، وبالتالي إن محاكمة الأحداث وفق هذه الإدعاءات التي تخندق تداولية هذه المفاهيم إنما هي زج بالتحقيق الفعلي في اقحام غير بريء على حساب دحض الحقيقة نفسها، "ليس هناك أصل ولا فرع، بل ثمة فروع لأصل يتعذر بلوغه، وليس هناك جوهر ولا مظهر، بل عين وجودية تظهر بصورة كثيرة وتعرض بأعراض مختلفة"[3]، ليحيل بالثنائيات الدّياليكتية: المركز/ الهامش، الأصل/ الفرع، الظاهر/ الباطن، إلى وجوب تفكيكها كبداهات لأن هناك مسافة بين المفهوم وضده ونقيضه، على هذا الأساس يخلص المسبار التفكيكي إلى الكشف عن طبيعة النّسق الخطابي الذي فرضته آليات قهرية سياسية، اجتماعية ودينية ورّثت بذور فكرية معينة، استقرت في البنية المفهومية والوعي الدّيني للثقافة العربية الإسلامية، وشكلت بذلك الأطر المرجعية التراثية. وكأرض "تزرع التفكيكية بذور تأويلية في حقول قراءاتها وازاحاتها، وتحصد التأويلية آثارها في القلب والخلخلة وثمارها في العزل

[1]– أحمد عبد الحليم عطية: جاك دريدا والتفكيك، ص40.

[2]– محمد سبيلا، عبد السلام بنعبد العالي: الحقيقة (دفاتر فلسفية)، تر: المؤلفين، دار توبقال، الدار البيضاء المغرب، ط2: 2005م، ص22

[3]– المرجع نفسه، ص 23.

والتفكيك"[1]، لتستند مقاربات علي حرب على دعامة نقد النّص* التي تعدّ المرتكز الأساسي في فكره، في تسويغ يصنّف اشتغال علي حرب في مصاف نقد النقد، لينحو المسلك التفكيكي إلى تقويض بنية النص لمعرفة آليات الحجب، ثم التوسل بالتأويل الذي يفتح الإمكان في علاقة وجودية مع العالم بصيغ مغايرة، لأنّ "المنفذ الذي يمكن من خلاله فتح ممرات حوارية متبادلة بين التفكيك والهيرمينوطيقا هو (مفارقة القوة الهيرمينوطيقية) التي تتجسد على مستوى الممارسة في شكلين؛ فعل التأويل نفسه ثم في العلاقات الصراعية بين جماعات القراءة المختلفة"[2]، لتشمل هذه المفارقة الدعوة إلى براديغم تأويلي يرتكن إلى الحوار، وهو ما دعت إليه الهيرمينوطيقا الغاداميرية القائمة في هيولتها التأسيسية على الفلسفة الحوارية، من حيث أنّ التوالد المدلولي وآفاق الفهم المنتجة لعوالم ابتكارية جديدة ذات أبعاد أنطولوجية وعرفية وثقافية مرهونة بالحوار القائم على مبدأ الإختلاف؛ وهذا ما تتيح فتحه استراتيجية التفكيك؛ لأنّ الإنغلاقية لا تولد صيغ تعالقية وتبادلية بل تبقى صيغ مونولوجية عقيمة، أو صيغ استسلامية لفرض قناعات غيرية، وعلى خلاف ذلك فالحوار هو أفق يمنح الإنفتاح على إمكانات جديدة، ففي ظل هذه المساحة نشهد كرنفالية لتأويلات تتنافس وتتعارض مشكّلة بذلك سيرورة إنتاجية كصيغ حوارية، هذه المبادرة الحوارية تشطب الإلصاقات السلبية بالممارسة التفكيكية، "ليس التفكيك عملا مضادا للعقل والعقلانية، إنّه تحليل

---

[1]– محمد شوقي الزين: الإزاحة والإحتمال–صفائح نقدية في الفلسفة الغربية–منشورات الإختلاف، الدار العربية للعلوم ناشرون، الجزائر، لبنان، ط1: 1429هـ/2008م، ص148.

* يوثر علي حرب تسمية المجال الذي يقدّم فيه نقدا للنّصوص والمشاريع التي تقارب العقل من منظور نقدي كموضوع فكري مركزي في الساحة الفكرية والفلسفية النقدية بـ (نقد النّص)، وهو ممارسة نقد النقد، إذ أورد في إحالة هامشية إلى رؤيته إلى نقد النّص بأنّه " يستغرق مفهوم النّص، كما يستغرق سلطة النّص، لأنّ النقد هو من جهة استكشاف للمفهوم، ومن جهة أخرى تفكيك لسلطة النّص" ينظر هامش: علي حرب: نقد النّص، ص 08.

[2]– محمد بوعزة التأويليات وعلوم النّص، ص296.

أنماط من العقلانية باتت بدوغمائيتها وأحاديتها ومركزيتها، عاجزة عن قراءة مايحدث، أعني غير قادرة على تفسير الإنفجارات التي يشهدها اللامعقول سواء في الممارسات أو في الكلمات"[1]، يقع على التفكيك مجموعة من الإنتقادات اللاذعة التي تعود إلى الإرتحال الترجمي المسقط لبعض الحمولة المعرفية، كذا فهم المترجم لذلك المتن، إضافة إلى ذلك مراعاة طبيعة البيئة المستقبلة التي توخي حذرها من أن توقع ذاتها في مطبات لا تتواءم والذهنيّة العربية، ودليل هذا ترجمات مصطلح (Deconstruction) التفكيك، التقويض، التدمير، استنادا على هذه المفارقات الإصطلاحية والمفهومية للتفكيك، نطرح تساؤلنا: هل يحق لنا هنا أن نتحدث عن المعلم الإيتيقي انتقالا من الدائرة الإبستيمية للإستراتيجية التفكيكية وإطارها التداولي؟.

قد يبدو مبدئيا أنّ التفكيك بعيدا على أن يوضع في هذا التناول، بتبرير يعتبر التفكيك هو المعول التقويضي للنّصوص، ينسف المركزيات ويقوّض الأصل، ويفتح فضاءات اللعب الحر، حيث يكون النّص هنا لقيطا، لتغيب هويته فلا تعود هنا مرجعية للإحالة؛ أي تمحى الحدود التي تمثّل جغرافيا النّصوص وانتماءاتها بصورة يقدّم فيها التفكيك كإستراتيجية مفرغة من الصرامة المنهجية.

ترى أم الزّين أنّ التفكيك " ليس تخريبا وهدما أو انتهاكا لحرمات النّصوص، بقدر ماهو ضرب من المعاودة الوفيّة لها، رُبّ معاودة هي مصاحبة تقترن "برغبة"، في إدراك مالم يقع بعد عبوره داخل هذا الدّور، إنّها الرّغبة في انجاز" خطوة جديدة" خطوة لا سلب فيها، ولا وعي تعيس، ولا محاكاة ولا أبوّة متغطرسة"[2]، فالتفكيك كإستراتيجية في مقاربة علي حرب أخذ مجريات

[1]– علي حرب: الممنوع والممتنع– نقد الذات المفكرة، ص72

[2]– أم الزّين بن شيخة المسكيني: الفن يخرج عن طوره أو مفهوم الرائع في الجماليات المعاصرة من كانط إلى دريدا، دار جداول، لبنان، ط1: 2011م، ص246.

استقطاباته المتعددة والتي تطمح إلى خلخلة أنظمة البنى والمعرفة الممتثلة أمامنا كصروح أنتجها اللوغوس، تمارس تمركزاتها وتملي مشروطياتها، وبهذا إنّ إرداف وتسلط مدلول واحد بدال هو إدلاء بوثنية الدّال، فوفق المنطق التفكيكي تأتي مهمة التفكيك في " تفتيش يقظ عن (السقطات) أو نقاط العمي أو لحظات التناقض الذاتي حينما يفضح النّص لا إراديا التوتر بين بلاغته ومنطقه، بين مايقصد قوله ظاهريا وما يكره على أن يعنيه رغما عنه"[1]، في إبراز لأفخاخ النّصوص وألغامه.

ثانيا: البيداغوجيا النّقدية عند علي حرب

إنّ تحليل النّص يكون وفق اعتبار يسلّم بالتناظر مع الهندسة الجغرافية؛ أي أنّ هناك هيئة برّانية، وتشكل جوانيّ، فيغدو النّص ذو وجهين؛ الوجه السّطحي والذي يمثل منظومة تأطيرية برؤى وجودية، ويدخل في دائرتها: اللاهوت–الدّين– السلطة، السياسة، ووجه عميق أو مايطلق عليه بالبنية التحتية؛ التي تتضمن المجاز ومحركات إشتغال التأويل.

في هذا المتن نلتقط التّخصيب الجدلي الذي عمده علي حرب في فكره المتبلور في استثمار إجرائي مردف بترسانة من الإشكالات والمفاهيم التي استوحى استعمالها من الفكر النيتشوي، ولكن في مواضع أخرى يعقد المفكر مفارقته التي تتأتى في هيئة انتقادات وهجومات على التبشيرات النتشوية التي يدعيها، وهذا ما يجعل نصوص علي حرب ذات مساحة مكتظة بتعددية تأويلية في قراءة مشروعه الفكري.

وكقراءة في هذا المشروع نحاول استنتاج الخطاطة الفكرية التي رسمت ملامح مشروع الفكر الفلسفي لعلي حرب، والتي يمكن أن نستقرأها من خلال تتبعات منجزه النّقدي وكذا من

[1]– عبد الله إبراهيم : المركزية الغربية إشكالية التكون والتمركز حول الذات، المركز الثقافي العربي، بيروت– لبنان، ط1: 1977م، ص316.

الملامح البانورامية في تصريحاته حيث يقول: "أنا أتعامل مع مهنتي بصفة العالمية والكوسموبوليتية محاولا تجاوز التقسيمات العرقية أو الدّينية للمعارف والعلوم والعقول، محاولا كسر منطق الدوائر الأناسية الخانقة، والتّحرر من الاعتبارات الإيديولوجية المغلقة"[1]، تعدّ هذه المبادئ تباشير النقد النّصوصي لعلي حرب في صورة تخريجات نقدية ارتئ إليها والناتجة عن متيفات تحفيزية أولدتها محاكمة الأوضاع الراهنة التي يعيشها العالم، وبالتحديد كانت انبثاقات نقده ودوافعه تسعى إلى إخراج العالم العربي من تسييجات تفكيره المغلق والقذف بهفي أفق انفتاحي وتفكير عالمي، في محاولات تجاوز تجنيس العلوم والمعارف والعقول وتقييدها بهواجس الهوية والانتساب؛ أي إعطائها خصوصية ضمن تقسيمات أيديولوجية عرقية أو دينية في ضرورة تستلزم هدم الأصنام الفكرية؛ فمن الأجدر البحث عن مفهوم الكينونة والإهتمام بمبحث الوجود، وليس التركيز على الهوية لأنّها تعتبر مجموع تركيب ثقافي تتحكم فيه متغيّرات عدّة، فتؤسس لمنطق نزاعي يغلب فيه طابع الثنائيات الضّدية، والفروقات المذهبيّة، أمّا الكينونة فهي معطى جوهري يتعايش فيها الجميع، تقوم على مبادئ تؤسس للأخلاق الفاضلة.

من هذا المنطلق يتوجّه علي حرب بالمنحى الممارساتي للفكر إلى فضاء حرّ يمارس فيه استقلاليته، متجاوزا عوائق النشاط الفكري من الأنساق المغلقة، والذهنيات التعصّبية، وكل ما يشكل بدوره تكتّلا يمارس طقوسه الوثنية التي توصف بالسّذاجة والسلطوية النائية عن التّعقل الفكري، لأنّ الفكر خلق ليقارب الأزمات، ويقدّم قراءته للمجريات الرّاهنة، والقضايا والمشكلات مستخدما شبكات

[1]– علي حرب: خطاب الهوية، منشورات الإختلاف، الدار العربية للعلوم ناشرون, بيروت ـ لبنان، ط2: 2008م، ص186.

الفهم، والعقلنة وقواعد المداولة أي "العقلانية التداولية"[1]، التي تستدعي مغايرة على الصعيد المتعلق بأنماط المعقولية لتنصَب صيغا جديدة تنسف تلك الأطر الدوغمائية والأنماط الجاهزة.

1. الميكانيزمات القرائية عند علي حرب

تملي علينا الثقافة التي نعيش في حضرتها مجموعا من التّصورات التي تحتل جزءا كبيرا من تفكيرنا، حيث يشكل النّص فيها بؤرة الحياة، وعلى هذا الأساس نصيغ بعض التساؤلات المعرفية التالية: فعلى اعتبار أنّ النّص من هذا المنطلق يمارس سلطته علينا، فماهي مؤهلات النّص؟، وماهي المرتكزات التي بني عليها؟، هل صيغة الجمع للنّصوص تعني التباين والإختلاف؟، هل تقع النّصوص في مستوى واحد على خط ناظم متساو؟، فإذا كان ذلك صحيحا هل يعني هذا أن النّصوص تحمل مضمونا واحدا وحقيقة واحدة؟.

إنّ هذه التساؤلات استدعت نقاشات عديدة نظرا للتأرجحات المذهبية، والتيارات الفكرية التي تناولت الموضوع من خلال تقاطبيات متعارضة: كقضية النّص من زاويتي التّقديس/ التّدنيس، الوحي(الغيبي)/ الواقع، التراث/ الحداثة، فما يعنينا في هذا العرض هو مقاربة هذه المسألة من وجهة تنفتح على آفاق إمكانية يتيحها لنا النّص، ليس من منطلق أنّه محمول للحقيقة؛ بل بإعتباره مؤشرا يأخذنا عبر أنفاق سريّة تساعدنا على تحقيق الفهم، لأن هذا الأخير هو الوثبة الأولى التي يطمح لها الفكر النقدي.

[1]– علي حرب: الإنسان الأدنى أمراض الدين وأعطال الحداثة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت– لبنان، ط2: 2010م، ص266.

إنّ الإقرار بسلطة النّص يدفعنا إلى البحث عن الميكانيزمات التي مكنت للنّص إخضاعنا لسلطته، وهذا ما عكف علي حرب للبحث فيه من خلال قراءتنا للمتن الفكري والنقدي للمفكر علي حرب إرتأينا إلى ميكانيزمات كاشفة وقارئة لبنيات الفكر والنّصوص والخطابات والوقائع:

1.1. تساوي النّصوص

إنّ النّصوص في منظور علي حرب متساوية؛ أي لا توجد مفاضلة النّص الدّيني على النّص الفلسفي، والنّص الأدبي على النّص النقدي، ذلك أنّ "جميع النّصوص تستخدم تقنيات مجازية بما في ذلك النّص الفلسفي"[1]، فهي تقع في مستوى واحد على الرّغم من التّباينات التي يحدّدها: الشكل، المضمون، الموضوع، التوجه، الإطار،"لا يهم اختلاف النصوص وتباعدها، مادامت المسألة تتعلق بالإشتغال على النص بغية العلم به"[2]،وبالتالي يعزى النّاقد بعُدّته الإجرائية للتّمكن من معرفة الكيف التّشكلي للخطاب، وطريقة اشتغاله، بأن "يتحوّل النّص إلى ميدان معرفي مميّز، وأن يصبح منطقة من مناطق عمل الفكر، معناه أنّ له مشروعيته وكينونته المستقلة، وكينونة النّص تقضي بالنّظر إليه من دون إحالته لا إلى مؤلفه، ولا إلى الواقع الخارجي، ففي منطق يستقل النّص عن المؤلف كما يستقل عن المرجع لكي يغدو واقعة خطابية لها حقيقتها"[3]. هذا ما يبرّر له مشروعيته، وكذا كينونته الخاصة المفروض التركيز عليها دون معيّة الإحالات المرتبطة بالمؤلف، أو السّياقات الخارجية، فيغدو النّص واقعة خطابيّة لها حقيقتها وسلطتها وحظها من الوجود، فالنّص الرّهين بالواقع تكون حياته أو موته محكومة بنهاية هذا الواقع؛ وهذا يؤدي إلى إهدار كينونته؛ لأنّ معالم النّص زئبقية تفتح فضاءات وعلاقات جديدة بالحقيقة من شأنها أن تحوّل

[1]– علي حرب: نقد النّص، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط4: 2005، ص11.

[2]– المصدر نفسه، ص11.

[3]– المصدر نفسه، ص12.

وتغيّر مفهومنا إليها. هذه الحقيقة ليست جوهرا أو شيئا متعاليا يتجاوز شروط إنتاجه، وإنّما هي مجموع الإمكانات التي يخلقها النّص نفسه، النّص لا يدخل مغامرة البحث عن الحقيقة؛ وإنّما هو من يفرض حقيقته، وتوافقا لذلك يضحى مفهوم النّقد عنده ليس إنتقالا من نص الحقيقة إلى حقيقة النّص.

يوجّه علي حرب موضع الرّحى إلى النّص في صورة تعيد الإعتبار للترتيب الأجدر بين النّص، المؤلف، القارئ؛ وذلك بإسقاط الترتيب التقليدي الذّي يصف النّص بأنّه مجرد تجسيد لغوي ووسيط راضخ للمؤلف، فيؤخر مرتبته بعد المؤلف. إنّ النّص وحدة مستقلة قائمة بذاتها لها معنى وفاعلية وأثرا، هذه الرؤية الجديدة للنّص تقوم على استبعاد منهجي إزدواجي؛ " أوّلا المنهج اللاهوتي الماورائي الذي يعتبر أنّ الخطاب هو مجرد وسيلة تعبير عن معنى قائم بذاته موجود في عقل أعلى أو متعال، إلهي أو إنساني، يتّصف بالعني والقصد، وتستبعد ثانيا المنهج الواقعي الموضوعي الذي يحكم على النّص بإسناد الخطاب إلى مرجع خارجي أو من خلال مطابقة الكلام لموضوعه"[1]، إنّ هذا الإستبعاد لكل من المنهج اللاهوتي والواقعي يعلن مع علي حرب لنظرية جديدة للنّص وهي " **أنطولوجيا النّص**"[2]، والتي تعترف بأنّ للنّص حقيقته الخاصة، كما تمنح لتفاسيره وتأويلاته اعتبارا لا يطمس كينونته بالممارسات اللاهوتية الاستحواذية الحاجبة له، كما لا تخفي وقائعيته الخطابية، هذه الرؤية التأويلية المعاصرة للنّص تُعنى باستقلالية النّص كوحدة دلاليّة أنطولوجيّة، تصرّح بشرعيّة الممارسات النّقدية على النّص بعد انهيار الجدار التقديسي للنّص،

[1]– علي حرب: أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر (مقاربات سجالية)، دار الطليعة، بيروت–لبنان، ط1: 1994م، ص 23–24.

[2]– المصدر نفسه، ص 24.

فيغدو كينونة ذاتيّة، "إنّ النّص يخلق واقعه ويمتلك وقائعيته"[1]، هذا ما يصب في مقولة جاك دريدا "لا شيء خارج النّص"[2]، التي يقصد من ورائها أن الفكر الإختلافي والتأجيلي الذي تعمد عليه القراءة التفكيكية يجد في المغايرة التي يحتويها النّص بشكل يفرض في ذاته خلقا لواقعه فلا تغدو قيمة الحقيقة والبحث عنها غُرّة انهمامه البحثي، فلا يكون رهين الملابسات المنتجة لمقصديّة المؤلف أو القائل، لأنّها قائمة على مبدإ السيميوزيس. تنساق في هذا المعرض تأرجحات التأويل بين مساق التّناظر الإكراهي وسيرورة السيميوس، ففي الجزئية التي خصّها غريماس وهي التّناظر مشيرا إلى أنّ هناك جذع دلالي تشترك فيه عوالم النّص ليخلص إلى معطيات تناسبيّة تحد من كاووس المعانم، وحركة توزيعها الإعتباطيّة غير المنتظمة في الفضاء الدّلالي؛ فالتّناظر هو"الحضور المتواتر لقاعدة دلاليّة مكوّنة من معنم سياقي من طبيعة تراتبية، ويمكّننا هذا الحضور من تنويع وحدات التّجلي وذلك بفضل انفتاح الإبدالات التي توفرها المقولات المعنمية السّياقية، وعوض أن يتسبب هذا التّنويع في تدمير التّناظر، فإنّه لا يقوم سوى بتأكيده"[3]، يمكن قراءة كل من التّناظر والسيميوس من زاوية تقرب الرؤية المؤطرة لهاذين المفهومين؛ هي أنّ التّناظر يعمل على إجمال سلسلة التفريعات في شكل من الإستعادة والتّمجيد الملازم للقصدية البدئية، في حين أنّ السيميوس يحرّض على انمحاء الأثر للعودة إلى القصدية الأولى للنّص- بطريقة ما- كنواة تفجيرية تفتّق النّص إلى مسارات تأويليّة جديدة.

---

[1]- علي حرب: نقد النّص، ص13.

[2]- عبد المنعم عجب الفيا: من التفكيك إلى التأويل، دار نينوى، دمشق- سوريا، ط1: 1438هـ/2017م، ص110.

[3]- A. J.Greimas: Sémantique Stuructural, éd Larouse, 1966. P .96.

إنّ التّناظر يعتبر مرشدا قياديّا؛ لأنّه يقود إلى إيضاح طريق الفهم، في حين أنّ الوجه اللاتحديدي للمسار التأويلي يسمح ببلورة منظومة النّص ومعطياته وفق منظور جديد يخلق قصديات جديدة قائمة على هرميّة الفرضيات، وليس نتاجا لوعي النّص أو وعي المؤلف؛ وبالتالي إنّ الوعي الذي يُوّجه هذه القصدية هو وعي المتلقي، لكنّ المطب الإشكالي في هذا الوضع؛ هو ذلك التّجاوز لمنطق التّناظر والمنطق الذي لا يقر بمركز أصلي تدور حوله أفلاك الدّلالة بشكل مطابق أو إحتمالي.

2.1. الحجابيّة وبرزخية النّصوص

هناك مفارقة وجوديّة في الصّورة، مُشكّلَة من جدل جامع بين مستوى ذو طبيعة عقلية مفارقة (متعالية)، ومستوى ذو طبيعة قائمة على التّشابه، (المنزه/ المثل)، كما يحدّد هذا ابن عربي في الصّورة، كذلك النّص يحمل في ذاته صورة مفارقة وجوديّة قائمة على جدل يتآخى فيه الظاهر والباطن لتأسيس رؤية انفتاحيّة مأمولة.

إنّ الرّغبة في الإنفتاح محمول في لحظة القوّة الجامعة للشكل التّضادي الثنائي، لتغدو صفة الإختلاف النّصوصيّة سمة تمييزية مرهونة "بمقدار الحجابية"[1]؛ لأنّ الحَجْب هو قوّة اكتنازية مفارقة تمنح ارسال تمظهرات وهيئات متجدّدة؛ هذه "القوّة الجمعيّة للبرزخ هي من أجل رفع النّزاع بين الأضداد، ببناء مرآة بين طرفي الظهور والبطون، والخفاء والتّجلي"[2] في تأكيد سمة التّواري والحجابية على وجه من التّحقق في إسدالات الظهور ومراتبه، وبالتالي فإنّ الوجود في حدّ ذاته للأشياء مبني على التّلازم الضّدي والجدلي بين صفتي الظاهر/ الباطن، لتكون النّصوص بذلك

[1]– ابن عربي، أحمد زكارى: الصّورة بين الخفاء والتّجلي عند محي الدّين بن عربي، مؤمنون بلا حدود للدّراسات والأبحاث، الرّباط– المغرب، ط1: 2018م، ص382.

[2]– المرجع نفسه، ص 383.

برزخيّة النعت؛ ولأنّ كل نص ماهو إلا محمول خطابي أي يحمل في ذاته خطابا، "الخطاب حجاب"[1]، فيكون اتجاه الناقد صوب النّص ماهو إلاّ توجه نحو خطاب تحكمه مجموعة من البداهات التي يقوم عليها تارة، ويتستر عنها تارة أخرى، لتتلخص المهمة في هذه الآلية في الكشف عن نشاط البداهات التي تقدم معطى معيّن، وتخفي معطى آخر في ذات الوقت، فالفعل النقدي يمكن له أن يكشف عن عمل هذه المفاعيل الآلية التي يخفى وراء ظهرها الخطاب قواعده.

يستدعي الخطاب باعتباره ترسانة منظوماتية أي بنية كبرى البحث في أكيولوجيته، وفك بنيته الغراماتولوجية للكشف عن تركيباته، ولذلك لا ينبغي التعامل مع النّصوص والخطابات بما تبوح به أو تقوله؛ وإنّما ما تخفيه وتحجبه؛ "أعني بالحجب كل ما يمكن أن يمارسه الكلام من آليات التمويه والطمس والتحوير والاستبعاد والكبت...على أنّني أميّز بين الحجب بمعناه الإيديولوجي الإدعائي كتضليل سافر، أو وعي زائف، وبين الحجب بمعناه الأنطولوجي وهو حجب تقتضيه طبيعة الأشياء بوصفه آلية من آليات الخطاب أو بنية من بنيات التفكير أو طبقة الوجود..."[2]، فالحجب آلية ذات بعدين؛ كممارسة تضليلية وتعتيمية لغرض سياسي أيديولوجي، وضرورة تبررها طبيعة التّكوين الكوني الذي يتمثل في السطح المرئي والعمق اللامرئي المتخبئ؛ الذي يمارس صراعا قائما بين الإنكشاف والتّستر، والحضور الذي يعزّز الغياب والعكس، فالكينونة ذات طبيعة تأويلية "هي الرّحم الذي يتآخى فيه توأمان متناقضان...إنّ الكينونة ليست انفصالا أو انقساما أو حتى علاقة وإنّما هي انسجام متين بين صيرورتي الاحتجاب والانكشاف"[3]، وبذلك سواء الحقيقة أو الكينونة هي تمظهر يجمع بين التّيمات المعلن والمكنّى عنها، "إنّ خطاب المطابقة لا

[1]– علي حرب، نقد النّص، ص11.

[2]– المصدر نفسه، ص269.

[3]– العزيز بن عرفة: الدال والإستبدال، دار الحوار، اللاذقية–سوريا، ط1: 1993م، ص51.

ينتج إلا مفارقة، فالأحرى التعامل مع النّصوص لا بوصفها أطروحات معيّنة، أو أطروحات مضادة لها، يمكن تمثّلها والتماهي معها، بل كأشياء قابلة للقراءة والتّحويل"[1]، على هيئة تكسر منطق التطابق وتبني منطق التغاير والإختلاف.

3.1. آلية المخاتلة

تتقارب الميكانيزمات التي يقرأ بها علي حرب البنية الثقافية العربية بكلّ تمثّلاتها، حيث يفضح عبر آلية المخاتلة عن التّمثلات والأنساق والروابط الآيونية المشكلة لبنى المعنى القابعة في الخطاب الذي يتّسم بأنّه " ليس شفافا في تمثيله لعالم المعنى"[2]، ممّا يجعل رحلة البحث عن المعنى مغامرة كلّما هُيئ فيها الإمساك بالمعنى انفلت من جديد، تعمل هذه الآلية على ترويض النّص ومحاولة إقراره بما ليس من السهل بَوْحه، " فالكلام مخادع ومخاتل وأنّ النّص هو عمل متشابك مراوغ يقع أبدا على الحدود بين الكائن ورسومه، أو بين المعنى وظلاله، أو بين الجد واللعب، فهو يلعب فعلا من وراء الذات"[3]، كما ينفخ الوهم في ذواتنا على أنّنا ننشئ المعنى ونمنحه بطاقة الوجود. "إنّ الخطاب هو غير ما يقوله أو يحاول إقراره...وأنّ النّص يتعدى ما يطرحه أو ينزاح عن مقاصدهأو يصل إلى مالا يريد قوله"[4]، هذه السّرية التي تتحفظ بها النّصوص هي التي تثير الفضول لسبر أغوار كونيّة النّص وتأويله، والتنقيب في مضمرات العالم التي تحمل أسرارا أبعد ممّا تجهر به المعاني الحرفيّة ونظامية القواعد التركيبيّة، هذا الموضع يُحيلنا إلى بارث الذي اهتم

---

[1]– علي حرب: العالم ومأزقه منطق الصّدام ولغة التّداول، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء– المغرب، بيروت– لبنان، ط1: 2002م، ص89.

[2]– علي حرب: نقد النّص، ص15.

[3]– المصدر نفسه، ص15.

[4]– علي حرب: الماهية والعلاقة نحو منطق تحويلي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء– المغرب، بيروت– لبنان، ط1: 1998م، ص55.

بموضعة نماذج مابعد اللغة مشكلة تاريخا جديدا، ففي هذا الاستحضار الذي تناول مسألة اللّغة عند رولان بارث في مؤلفه (الكتابة في درجة الصّفر) تبيان يقدّم أنّ الكتابة تمارس نوعا من الجريمة، من التلاعب، من الغياب، "إنّ الكتابة بإنطلاقها من العدم، حيث يدور الفكر متعاليّا لحسن الحظ على ديكور الكلمات قد اجتازت كل أحوال الترسيخ التدريجيّ، فكانت في البدء موضوعا للتّأمل، ثم موضوعا للفعل، أخيرا موضوعا للقتل، وبلغت اليوم تحوّلها النّهائي وهو الغياب"[1]، هذا الإقرار هو تسجيل حالة الكتابة في الوضع الكاووسي ممّا أدّى بالمفهوم البارثي للغة أن يدخل هو الآخر ضمن معترك مفاهيمي، لا يرسو إلى موطن استقرار بسبب الغموض الذي يعتري اللغة، "فاللغة جملة من المقرّرات والعادات...إنّها مثل حلقة حقائق مجردة وخارجها فقط تبدأ كثافة القول الوحيدة بالتّرسب...وهي بكلمة: الإتساع لتناسق مطمئن...إنّها مناخ الفعل وتعريف الممكن وانتظاره"[2] دون توقف اقبالات المزايدة التي تهبها اللغة للأشياء، المفاهيم، الذوات والوجود.

4.1. آلية الشك

يستدعي ضمان ديمومة التفكير وفاعلية المساءلة لتأسيس فعل وجودي، قائم على نقد المقولات والمنظومات التي تشكّل مدارالعالم بأبجدياته الأنطولوجية إلى النّزوع الإرتيابي، "فالشك والمساءلة وعدم الثّقة كل ذلك هو في نظري أهم من الأفكار ذاتها"[3]، يعبّر علي حرب عن القلق المعرفي الوجودي الذي يدعو للشّك، وهذا دافع لتوالد الحقائق والتفكير، في تمهيد لا يُطمْئن التأويل لتلك الخطيّة المتراصة، والمسلمة البّادية على النّص، فلا يقفز معصّب العينين على شقوق النّص

[1]– رولان بارث: الكتابة في درجة الصّفر، تر: محمد نديم خشفة، مركز الإنماء الحضاري، سورية، ط1: 2002م، ص10.

[2]– المرجع نفسه، ص15–16.

[3]– علي حرب: نقد النص، ص271.

وفراغاته؛ وإنّما ينفخ بعثا جديدا في تركيباته وتناصاته، وبنياته الغائرة، كما يؤول العلاقات الجدلية التي تحتويها بنية النّص.

إنّ النّصوص عليها أن تتمتّع بالتّواضع، لا الإدعاء بفكرة الكمال والمثاليّة؛ لأنّ هذا يعتبر وهما نصوصيّا يجب التّنازل عنه؛ ذلك أنّ التأسيس القائم على الفراغات والثغرات في النّص يعتبر ممرّات لإنبلاج آفاق جديدة تخرج للحياة على نحو لا يدعو إلى- مايتبادر للذهن-سدّ الثّغرات والفجوات فقط، وإنّما أيضا ربّما تعمّق الشروخات وتُعتم تلك المواقع المضادة، وبهذا تستلزم العملية التأويليّة كسرا للنّمطية على وجه يسقط استبدادية القراءة، وتضييقات الرؤية، وتكبيل الأفكار، مشكّلة هذه المفاعيل التأويليّة سيرورة تاريخية للدّلالات وتوارد المعاني، لأنّ الفعل التأويلي هو تشييد هرمي للأفكار التي يؤرشف تاريخها انطلاقا من مبتدءات تشكّلها وتلقيها ومقذوفيتها في اللّولبة التأويليّة.

ثالثا: التأويليات وعلوم النص

لا يمكن فك قرينة التلازم القائم بين التأويل واللغة؛ لأنّ اللغة هي الوسيط الذي مكّن من إحداث فعل التواصل بين الإنسان والكون المحيط به، والدّخول في حياة استكشافية للمرئيات ومن ثمّة الولوج إلى بواطن وماهيات الأشياء غير المرئية، ليغدو بذلك الجزم بالتّجذر الذي يتمحور في الحاجة إلى التأويل في اللغة، حيث أتاحت التأويليات انتقالا براديغميّا من خطيّة الإنتظام اللغوي والإبستيمي إلى صوغ براديغم أنطولوجي ليشهد التأويل تقاطبات لعوالم حياتية، وجودية، أخلاقية هذا كفيل بأن نقول إنّنا نعيش عصرا تأويليّا بإمتياز، فالتفاعل مع نص أو خطاب يستدعي تملك "إبدال تأويلي"[1]، مستند إلى أساس معرفة قوية بالنّص، وسياقه ومساقه، وهو مايفرض الحديث عن

[1] – محمد الحيرش: أخلاقيات التأويل من أنطولوجيا النّص إلى أنطولوجيا الفهم، ص15.

"أخلاقيات التأويل"؛ أي أنّ تأويل نص ليس "مشاعا لفوضى التأويل" بل لابد من الإقرار أنّ هناك تأويل سيء وتأويل جيّد[1]، هذه الممارسة التأويلية تسعى بعلاقتها مع علوم النّص إلى بناء معنى ناتج عن تفاعليات نصية، قرائية، مناهجية لتحرّر المعنى من القسرية الفارضة.

إنّ طبيعة العلوم النّصيّة المرتبطة بمجموع الظواهر والمشكلات، لا تتواءم مع نظرية أحادية تنطوي تحت لوائها، ولا تحت منهاج معيّن، بل ترتبط بأي عمل في اللغة يتخذ من النّص الإعتبار الأساسي لأنّه يشكل المسعى الأول لعملية البحث، ومن المعلوم أنّ مجالات المقاربات تتطور وتعمق أبحاثها، "إنّ الإجتهادات التي تُطور اليوم في تفاعل مع مقتضيات الإبدال التأويلي تتنافس فيما بينها من أجل الإهتداء إلى أوسع الصيغ النظرية إحاطة بأبعاد الخبرة النّصية، وقدرة على إعادة الإعتبار إلى ما استبعد منها مع هيمنة الإبدال البينيوي"[2]، ولهذا شهدت العلوم النّصية إنتقالية في سلم البراديغمات من تسييجات البنية إلى البراديغم التأويلي، ولا يعتبر هذا الإبدال على المستوى الإبستيمي إنتقالية في ذات الأفق، بل ينتقل إلى وضعية قيمية تنشط فيها أخلاقيات التأويل، بعدما كانت مطارق الصرامة المناهجية تدق بقوّة على النّصوص وفق إجراءات تحكم هذه النّصوص، لتحل محل ذلك نزعة هي بمثابة ميلاد لوعي تأويلي ناشئ من رحم العلوم النّصية في حدّ ذاتها، من منطلق إرساء علائقية تدعو إلى الإنفتاح مع الموضوعات قائمة على فكرة الإنعتاق والتحرر من الأبراج الإستعلائية الفارضة لترسانة من التعليمات، وهذه النزعة ذات طبيعة هلامية تحوي على مبادئ التسامح والوسطية. إنّ المحطات الحاسمة في تاريخ التأويليات وإتجاهاتها قدّمت

[1]– ينظر: محمد الحيرش: أخلاقيات التأويل من أنطولوجيا النّص إلى أنطولوجيا الفهم، ص15، وعبد الوهاب صديقي: في بلاغة الخطاب الديني المعاصر: بحث في آليات الحجاج والمغالطة، مركز الكتاب الأكاديمي، 2021م، ص149.

[2]– محمد الحيرش: الإبدال التأويلي وعلوم النّص: إشكالات واقتراحات، التأويليات وعلوم النّص، مختبر التأويليات والدراسات النصية واللسانية، ص 94.

مساهمة إنجازية تتلخص في برمجة ترسيمة بحثية ترتكز إليها العلوم النّصيّة، دافعة بذلك إلى صياغة مهام وفق آفاق إنفتاحية جديدة تروم إلى إخراج هذه العلوم من الإبرامات الإتفاقية التي شهدها من قبل وترتكز أساسا على تحقق الرؤية التوسعية للنّص وفك أسره من المقولات البنيوية التي تجهض عاملية السياقات، وإنّما تحول إلى بنية حدثية (حدث) فاعلة تحقق سيرورة تدعم ديناميته وتقذف به إلى الإمتداد الزّماني ليدخل في جوارية مع عوالم أخرى.

1. النّص والمجاورة التأويلية

تكشف أرشفة ثقافتنا العربية وفكرنا الإسلامي عن امتداد تاريخي لا يزال فيه النّص الشاغل الملازم على طول المحور الكرونولوجي؛ إذ يشكل المركز والبؤرة الدينامية في مسألة إشكالية قراءته، إذ يمثل "النّص السلطة المرجعية للعقل العربي وفعاليته"[1]، هذه القراءة التي تحرك مدرارات التوجهات الدينية والأحزاب السياسية والواقع التعاملي، لتخلص حضارتنا كما ينعتها نصر حامد أبو زيد "حضارة النّص"[2]؛ إذ لمفهوم النّص هيبة وقداسة، على أساسها تطرح الإشكالية المتعلقة بقراءة النّص في معضلة جدليّة النّص القرآني وتأويله انتقالا من قراءة النّص إلى تفسيره وتأويله والركون إلى معنى، هذا الذي يتم وفقه نمذجة وعي ما وتداوله ومن ثمّة محاولة تجذيره في الواقع، "فلا يمكن أن يكون المنهج العلمي في مداعبة الدوال بعد الإغواء الكامل سبيلا إلى التقويل، بل سبيل إلى

[1]– مجموعة مؤلفين: محمد عابد الجابري الموائمة بين التراث والحداثة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الضعاين–قطر، ط1: 2016م، ص69.

[2]– نصر حامد أبو زيد: مفهوم النّص (دراسة في علوم القرآن)، المركز الثقافي العربي، بيروت– لبنان، ط4: 1998م، ص09.

التأويل"[1]، فمجالسة النّص لن تكون بالسهلة ولن يكون فعل الإستنطاق يسيرا أمام أغواره ومكامنه، كل هذه الأشواط التي تقطع أمام النّص تستلزم التّجند بحصانة وعُدّة منهجية تمكّن الناقد من التقاط المواطن المسّيرة لفاعليات النّص، وهذا يكون عبر الممارسة النقدية أو التمرّس النقدي الذي يكون ناجما عن دربة مهدت طريقا من المنجزات، فـ" إمتلاك الآليات الإجرائية يمكن من مساءلة ونقد وتقييم أي بنية وتوصيف مسوغاتها، إنّ النقد الحديث يكشف لنا أنّه تقوم بين الذات وذاتها وسائط وممارسات وبنيات تحجب المرء عن نفسه وتجعل من المتعذر عليه أن يكون مرآة فكره، فليست الذات جوهرا مفكرا من الهوامات...إنّها الذات ساحة صراع أو بلورة توتر بين وساوس الرغبات وكوابيس المحرّمات...إنّه أشبه بمسرح تلعب عليه قوى وشخوص بصورة خفيّة وعلى نحو مُخاتل"[2]، يغدو النقد في مفهومه عند علي حرب مرتبطا بالتحليل السيكولوجي عند فرويد على اعتبار أنّ الإنسان ليس ذاتا واعية كما تبدو للعيان وفقط، بل إنّ المساحة الكبيرة من اندفاعاته وشخصيته وسلوكاته هي من تدبر اللاشعور والجانب المكبوت الذي يوجه هذه التّصرفات، فالكاتب أو المفكر من خلال ما ينتجه فإنّه في رحلته الكتابية الشاقة يملك نسخا تسمى المحاولات أو المسودات فهي صفائح مليئة بالخربشات التي سال فيها اللاشعور دون رقابة الوعي، وبعد ذلك تم تعديل نسخه الكتابية، ومع ذلك بقت متلازمات اللاشعور قابعة في نصوصه، فالتفكيك هنا كإستراتيجية نقدية "مطلب ضروري للبحث في فجوات النّص وثغراته عن هذا الجانب اللامعقول، أي عن اللامعنى القابع خلف المعنى،

[1]– سعد كموني: إغواء التأويل وإستدراج النّص الشّعري بالتحليل النحوي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء–المغرب، بيروت–لبنان، ط1: 2011م، ص26.

[2]– علي حرب: نقد الحقيقة، ص133–134.

وهذه العملية تجعل المفكك ينتج نصّا آخرا مغايرا للنّص الأصلي، وليس المهم في هاذه الحالة مدى مطابقة هذا النّص للمعنى الأصلي لأن الهدف ليس التماهي مع النّص أو الكشف عن معناه، بل توليد آخر مختلف ومتجاوز للمعنى الأصلي يحمل بدوره حقيقة من جملة حقائق يمكن توليدها من النّص الأصلي"[1]، فالنّص لا يحمل حقيقة واحدة متعالية ومطلقة نكون إزاءها منكبين بالبحث عنها ومطاردتها للإمساك بها؛ بل نحن إزاء حقائق.

2. البصيرة التأويليّة ومنطق النّص الجدلي

تصطدم العملية التأويلية بخزّان من الإفتراضات المسبقة فهي من جهة تشكل مصدرا تسلحيّا لخوض المغامرة التأويلية، وكما هو معروف أنّه لا شيء ينشأ من العدم بل المعرفة تتشكل عبر التراكمات،ومن جهة أخرى يمكن لهذه الإفتراضات أن تضيّق من حركية التأويل؛ من ناحية أنّها بطريقة ما تسدّ نماذجا يمكن لها أن تبرز في الأفق تزامنا مع تشييد مخططها، وهذا نوع من التّنافس الذي يواتي ما تناوله بول دي مان في مؤلفه (العمى والبصيرة)، من منطلق الجدليات الثنائية "إنّ أعظم لحظات العمى التي يمرّ بها النّقاد بصدد إفتراضاتهم النّقدية هي أيضا اللحظات التي يحققون بها أعظم بصائرهم"[2]؛ إنّ المداخل التأويلية التي تظهر في هذه الحالة تكشف عن جانب في حين أنّها بشكل ما هي تحجب عن جانب آخر نشط، فالتموقعات التأويليّة ذات منطق

[1]– الشريف طاوطاو: علي حرب الإتجاه التفكيكي، ضمن موسوعة الأبحاث الفلسفية: الفلسفة العربية المعاصرة (تحولات الخطاب من الجمود التاريخي إلى مآزق الثقافة والأيديولوجيا)، إشراف وتحرير: إسماعيل مهانة، دار الأمان، منشورات الإختلاف، منشورات ضفاف، الرباط، الجزائر، بيروت، ط1: 1435هـ/2014م، ص755.

[2]– بول دي مان: العمى والبصيرة مقالات في بلاغة النقد المعاصر، تر: سعيد الغانمي، المجلس الأعلى للثقافة، 2000م، ص06.

خصيصي وهو منطق البدائل الجِدالية والجدليّة في عرض تنافسي ناتج عن نشأة افتراضات مسبقة.

لايمكن القول أنّ النّص الماثل أمام القارئ يقدّم نفسه على هيئة إيجابية بصفة ما، وإنّما عرضه التقديمي يمكن أن يكون تمرير المضمر معنى آخر قد يحمل اللامعنى بصفة سلبية أو إيجابية أيضا، فالعلاقة هنا تلازمية سببية تشبه وجهي: الصّواب/ الخطأ، الحقيقة/ الزّيف، الشمس/ الظّل، يوازي هذا التوصيف للنّص البروفايل الشخصي الذي تمنح صورته القبول إذما كان التقديم إيجابيا، ولكن ليس جزما أنّ ما قدّمه أو جاد به هو الصّورة الكاملة لما يحكمه، يمكن أنّه يدسُ ما ليس من صنف ماجاد به في مباعدة قد تبدو لا تَمت لما جاد به في شيء، كذلك مؤلف النّص قد يقول شيئا لا يصب فيما يقوله نصّه؛ بمعنى أنّ ما يعنيه النّص ليس ما قد عبّر عنه، وفي هذا الموضع بالتحديد تتشكل حيثية المفارقة وشعريّة العمى والبصيرة.

وبما أنّ النّص والعالم ككل يتشكل من علامات نستحضر هنا المنظور الهيدغيري لنظرية العلامات المؤسس على وعي سيميائي، والذي يتقوّم أساسا على وعي فلسفي يقع في موازاة تُعادل الحذاقة التفكيرية، التي خلص بها هيدغر إلى إعتاق الكينونة من النّسيان وفكرة الخلاص هذه كانت مسعى هيدغر أيضا في وجود العلامات، فكانت رؤيته لها بمنطق الكيف؛ أي التّمرحل الكيفي الذي تتموضع فيه العلامات تواجديّا في العالم. فـ" العلامة تتوجه بالخطاب إلى كينونة- في- العالم على نحو مخصوص إنّما هي تفوز بتوجيه ما داخل العالم-المحيط- بل وتتوجه إلى التّبصر الذي من شأن التعامل المنشغل"[1]، وبهذا فالعلامات لابد من تقصيها في كينونتها وهي متباينة وفق توجّدها في العالم، فحالة التّبصر أو الإبصار تجعله حضورا في وضعية أو حالة توجُّد

[1]- رسول محمد رسول: أنطولوجيا العلامة مارتن هيدغر وسمياء الوجود، مجلة دراسات (مجلة فصلية محكمة)، إتحاد كتاب وأدباء الإمارات، العدد 36، شتاء 2014، ص28.

وهـذا مايسـميه هيـدغر "الفـتح Erschlieben، ومـن ثـم يسـميه مفتوحيّـة Erschlossenheit العـالم"[1]، فمحاولـة التّبصـر تنشـأ بـين الـنّص والقـارئ حيثيـرى هارتمـان أنّهمـا علـى عقـد يوثّـق علاقتهمابقيد" العهد أكثر من الحقيقة Troth rather than truth" ممّا ينقذ النّص بإستمرار في وعينا"[2]، عبر حوارية متبادلة ومنفتحة تتيحها اللغة، وهذا ما يجعل النّص مستيقظا على المستوى الإدراكي للقارئ، فيخلق نوعا من المقاومة التي تتلخص في "فكرة الإبهام indeterminacy، أو **الهيرمينوطيقا السلبية**، ولا يؤخر الإبهام بوصفه مفهوما موجِّها تقرير المعنى وحسب، بمعنى يعلّق الأحكام غير الناضجة ويسمح بتفكّر متأمل أكبر، فالتأخير هنا ليس كاشفا بنفسه وحده، أي مجرد وسيلة لإبطاء فعل القراءة حتى نقدر تعقيده، بل إنّ التأخير حقيقي فيكون التأخير نفسه تفكيرا متأملا مثل القدرة السلبية عند كيتس"[3]، هذا التأمل لا يخفي وراءه نية الدخول في صراع مع السّلب والإبهام والتغلب عليهما، وإنّما قيمة القيمة السلبية في المكوث الأطول لهذا السّلب الذي يستدعي نوعا من المقاومة الرّصينة التي تطمح إلى ذرة الإكتمال وحدوث ترجمان إنعكاسي، فـ"النص لا يقول الحقيقة بل يفتح علاقة مع الحقيقة"[4]، ممّا يتيح للتأويل أمد التأمل على نحو متساو مع التّبصر دون ختم هذه العملية بالخروج بحقيقة ما.

لا يصب الجدال القائم عند بول ديمان في أنّ البصيرة التأويليّة تتأتى عن طريق المقامرة وعلى صنف محدّد من العمى، ولكن من المحتمل أن تكون هناك وضعيات وحالات جديرة بالتعيين

---

[1]– رسول محمد رسول: أنطولوجيا العلامة مارتن هيدغر وسمياء الوجود، مجلة دراسات (مجلة فصلية محكمة)، ص25.

[2]– حسن البنا عزّ الدّين: قراءة الآخر/ قراءة الأنا نظرية التلقي وتطبيقاتها في النّقد الأدبي العربي المعاصر، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة– مصر، ط1: 2008م، ص55.

[3]– المرجع نفسه، ص55–56.

[4]– علي حرب: نقد النّص، ص14.

والإهتمام؛ لأنّ المؤول وهو يطمح للتعالي على محدودية الإفتراضات في هذه النقطة بالضبط ومن دون وعي منه فهو ينتقدها، ففي لحظة الوثوق بالبصيرة وتأكيد الإفتراض هو إقرار بالعمى والنقص.

3. المعنى واللامعنى

أحرزت هذه المسألة أكبر قدر من مناقشة المناطقة والدّارسين اللّغويين، حيث يعود هذا الإهتمام للإرتباط بسؤال يعالق بين المناطقة وضروب الإستحالة المنطقية، وبين اللّغة والملفوظ المحدد للدّلالة من خلال العودة إلى مواضعته وجذريته المعجميّة، وعلى الوجه الذي يتوافق مع مطلبنا في هذا المتناول لعنصر المعنى واللامعنى نتساؤل: هل يمكن للامعنى أن يقدّم عمقا للحالات أكثر من المعنى؟، هل الإشكال يتعلّق بعدم اسناد معان في استعمال الملفوظات، أم يرجع ذلك إلى غياب سياقي؟. يقع المعنى في مفهومين يختزلان دلالته؛ المعنى "الفكرة ممثلة بعلامة، والفكرة المنتسبة إلى موضوع التّفكير"[1]، إذ يُعرض ضمن وضعيتين؛ الأولى ترتبط بالمسند التواضعي أو القاعدة اللغوية أوالعرفية الإصطلاحية، والوضعية الثانية ترتبط بنسق تأويلي تكون العلامات فيه ضمن البطانات المحجوبة.

وممّا تدعمه الكتابات البارتية في إصدارات أسطورية (أسطورة الإعفاء من المعنى) حيث تغيّب العلامة، وتصبح هناك أشكال جوفاء/ المعنى فيها x مجهول وغائب[2]، هذا الغياب، (الفجوة، الفراغ، التشطيب، الحجب، التعتيم) ما يمثل حالة من اللامعنى. فلقد تحدث فتغنشتاين عن نفس

[1]– بيير جيرو: السيميائيات دراسة الأنساق السيميائية، تر: منذر عيّاشي، دار نينوى، دمشق– سوريا، ط1: 1437هـ/2016م، ص48.

[2]– جوناثان كلر: أقنعة بارت، تر: السّيد إمام، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ط1: 2013م، ص141–142.

المسألة في نقده لما يسمّى بجسم الدّلالة الذي يقبع خلف الكلمات، لأنّ الكلمة هي هيكل تتألف خلفه فضاءات وأجسام ضمن سلسلة،" فمتتالية الكلمات لا تعطي تركيبا ذا معنى إلّا إذا كوّن ذلك التركيب السطح الظاهر لتركيب ممكن بين أجسام دلالتها في السطح الخلفي، وهذا ما يخلق إمكان اللامعنى"[1]، لا يمكن أن يكون المعنى مطلقا انطلاقا من المظهر السطحي؛ بل هو توالد عن تلك الحركات التي تقوم بها البنيات التي تنعت بأنها فارغة ضمن سلسلة التراكيب، التي تخلق وعيا بمنطق التضمين في المعنى واللامعنى.

فطبيعة بنية الخطاب المتشكلة من علامات تتضافر فيها الدّوال مع المدلولات تقدّم بذلك إفصاحات عن المعنى عبر الدّال، أمّا عبر المدلول هناك احتجابات نشطة تعمل في طبقات الخطاب في شكل مفارقة تحتويها صورة المعنى، فمركزية المعنى"ليس اللامعنى عبثا أو نقيض المعنى، إنّما هو ما به يتقوّم المعنى ويُنتج...إنّه تزامن عناصر لا تعني بذاتها في بنية تعني وتدل، هو اجتماع أشياء غير دالة في حيّز له دلالته أو يصير دالا"[2]، فلا يلصق بالمعنى اعتبار الأصل أو المبدأ لأنّ حدوثه يكون وفق منتوجية لا تدعو إلى اكتشاف عبر الدورة الإستعادية لترممه، وإنّما يولَّد عبر ميكانيزمات تتصف بالجِدة، فالمعنى" هو مفعول سطوح، لا ينفصل عن السطح مثلما أنّه لا ينفصل عن بعده الخاص، ولا يعني هذا أنّ المعنى ينقصه العمق أو يعوزه السّمو، وإنّما بالأحرى أنّ السمو والعمق هما اللذان يعوزهما التّسطح، يعوزهما المعنى"[3]، التشكل الذي يُقام بفعل

---

[1]– جاك بوفريس: القول والقول الذي لايقول شيئا– اللامنطق والإستحالة واللامعنى–، تر: محمد الشاوش، مراجعة: عبد العزيز لبيب، هيئة البحرين للثقافة والآثار، المنامة، ط1: 2019م، ص283.

[2]– علي حرب: لعبة المعنى (فصول في نقد الإنسان)، دار مدارك للنشر، الإمارات العربية المتحدة– دبي، ط1: تشرين الثاني2012م، ص279.

[3]– جيل دولوز: خارج الفلسفة نصوص مختارة، تر: عبد السلام بنعبد العالي، عادل حدجامي، منشورات المتوسط 2021م، ص63.

حركة فكرية لا تتبتل من أجل أنموذج المعنى الأصلي، ولا إلى ما يطفو على السطوح بل بين المد والجزر تتأتى آليات هي من تنتج المعنى من منطلق اللامعنى، قفوة الخلوص أنّ " اللامعنى هو الشرط الذي يجعل ولادة المعنى ممكنة"[1] والذي تحتويه اللغة داخل كروموزوماتها، حيث تمثل التّجلي الوجودي، وعلى هذا الأساس كان انشغال الهيرمينوطيقا ابتداء من العهد الإغريقي الذي عرف تمخضات إبستيمية على عهدات متمايزة الكلاسيكية إلى الفيلولوجية إلى الرومانسية، والتي لازمها في جميع هذه المراحل مشكلة المعنى، والتي امتدت إلى الفترة المعاصرة مع جهود هيدغر وغادامير الفلسفية التي أحالت بدورها إلى تأسيس الظاهراتية التي انصب مهامها في مدارات: الوعي، المعرفة، الوجود، في فضاء المعنى الذي يكون فيه الوعي على هيئة قصد يتجه نحو الموضوع لبناء معنى؛ الذي يمثل محمولا داخل اللغة، وبذلك يتسع أفق الفهم الذي تستدعيه الرؤى الفلسفية في استغراق التجربة الوجودية التي تقوم على أقنوم ثلاثي: الله، الإنسان، العالم.

4. هيرمينوطيقا البراكسيس

يعيش المجتمع صراعا داخليا أو تناقضات داخلية لا يمكن فيها إزاحة أحد الأطراف وإبقاء آخر لتمثيل الوضع لأن تلك التمظهرات هي عبارة عن أنساق داخل بنية كبرى وهي المجتمع، وبذلك لا يمكن تقديم وعي ما تحت طائلة طرف واحد يعني؛ أن الوعي يغدو في صورة تقدمها وتعبر عنها علائقية مجموع الأنساق المتعارضة ليأتي دور الفيلسوف الذي يسعى إلى معالجة ومقاربة الفكر الإنساني في وحدته وليس في بتره عن امتداداته التكونيّة أي في وحدة التاريخ ومنه فرهان إنتاج الإنسانية لتاريخ جديد قائم على الإيمان بهذه الوحدة، لأنّ بإمكان الفلسفة أن تدخل في تحوّلات تناظر في قوتها القوى المادية وتقودها الأيديولوجيا.

[1]– علي حرب: لعبة المعنى (فصول في نقد الإنسان)، ص279.

يغدو المفكر علي حرب في طروحاته الفكرية والنقدية إلى إعتاق الفكر من نزعة التفكير الأحادي الذي "يتعامل مع الأفكار والقضايا على نحو ثابت ومطلق"[1]فهو يهيمن على تسيير الإطارات التي تنشأ الأوضاع والأزمات بسبب النواة التعصبية والنرجسية، ومنه يجب "التّمرس بسياسة فكرية جديدة تتغيّر معها طرق التّعامل مع ما ننتجه أو نطرحه، كي لا تتحوّل إلى أصنام نظرية وتنانين مفهومية أو إلى أنظمة إستبدادية ومنظمات إرهابية، فالأفكار الحيّة ليست حقائق مطلقة؛ إنّما هي أنماط من الوجود المعاش وأشكال من التّواصل"[2]؛ ولذلك وجب إمتلاك الوعي الكامل بجميع التناقضات التي تنبت في التربة المجتمعية، وعلى اعتبار أنّ الفيلسوف هو فئة من المجتمع فإنّ دوره لا يقف عند تشريح الواقع وأسباب الأوضاع، بل يجب التموقع كعنصر داخل هذه التناقضات ويكون صانعا للحدث عبر "التأويلات والتفكيكات هي مهارات" تكتونية" بمعنى صنائع أو وظائف همّها ابتكار الإمكان وصناعة الواقعة الفكرية"[3]، ليشهد هذا العنصر مرافعة تأخذ مرتبة المعرفة التي تصوغ التنظير التأسيسي ومن ثمة إرساء تلك المخططات إلى الميدان العملي أي فضاء الفعل، وهو مايسمى بفلسفة البراكسيس*، "التي تضع مشكلة العمل في موقع مركزي،

---

[1]– علي حرب: الإنسان الأدنى أمراض الدين وأعطال الحداثة، ص139.

[2]– علي حرب: ثورات القوّة الناعمة في العالم العربي من المنظومة إلى الشبكة، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت–لبنان، ط2: 1433هـ/2012م، ص233–234.

[3]– محمد شوقي الزين: الإزاحة والإحتمال صفائح نقدية في الفلسفة الغربية، منشورات الإختلاف، الدار العربية للعلوم ناشرون، الجزائر، لبنان، ط1: 1429هـ/2008م، ص11.

* البراكسيس la praxis النشاط الفسيولوجي والنفسي بشكل أساسي، مرتبة إلى نتيجة يعرّفها فيلوس. باركسيست أنها مجموعة من الممارسات التي من خلالها يغير الإنسان الطبيعة والعالم، والتي تشركه في البنية الاجتماعية التي تحددها علاقات الإنتاج في مرحلة معينة من التاريخ "لأطروحة الشهيرة عن فيورباخ: "الفلاسفة حتى الآن لم يفعلوا سوى تفسير العالم. إنها الآن مسألة تحويلها". يتم التعبير عن هذا الموقف الجديد في ماركس من خلال مفهوم التطبيق العملي. سيكون من الخطأ على الإطلاق فهمها بالمعنى البراغماتي. لاتستجيب الماركسية للتفوق المزعوم

فيما يتعلّق بالبعد اللغوي الأساسي للتجربة والسلوك البشري، النظريات التي تضع الإنسان في مركز تفكيرها من يتكلّم ويعمل، ويبحث عن جديد التوازن أكثر إثمارا وأكثر دينامية بين القول والفعل"[1] لانبعاث حيوي.

لا تنحصر مهمة الهيرمينوطيقا (على أنّها نظرية في التأويل)، في تأويل النّصوص الدّينيّة المقدسة أو تأويل الفن الإبداعي، وإنّما تتجه من النّص إلى الواقع، من اللغة إلى الفعل، فتغدو ممارسة التجربة الإنسانية ذات رؤى فلسفية وذات نزوع تأويلي إلى الواقع، وهي مقاربة في ميدان البراكسيس (الفعل)، وهذا يشكّل نوعا من قيود القول المتمثلة في ما تدّعيه الشعارات المنددة مثل: الديمقراطية، الحرية، العدالة، الحق... وعدم تجسدها على أرض الواقع.

إنّ هيرمينوطيقا البراكسيس تعدّ تلبيّة لنداء الإنسان المعاصر، رغبة في تأويل الوضع والواقع المعاش، ومعرفة باطن البنيات المسيرّة لشرائح المجتمع والمنتجة لهذه الأزمات التي يتم التّخبط فيها، فهي تقوم على مبدإ تجذير الترابط بين الأقوال والأفعال على وجه ينشئ علاقة متينة تمثّل في حدّ ذاتها مشروعا وكسبا لهذا النوع من الهيرمينوطيقا؛ هذا الطرح ينظر إلى الفعل كنص، والواقع كتجسيد خرائطي لمعالم بنائية متمثلة فيه، كذلك هو الفعل نصّ له قابلية القراءة والتأويل والتفكيك، حيث أنّ الفعل لا يموت بمعية تلك اللحظة الزمانية– لحظة الوقوع– أو توقيف الحدوث؛ بل للفعل غوائر أفعال مكبوحة أو مفعلة على مدى استجابي بعيد نوعا ما له افرازاته، فالصّورة

للفكر على الفعل من خلال تفوق الفعل على الفكر وموقفه مختلف عن الماركسية. تاريخ الإطلاع: 20/05/2019، متاح على الرابط:

https://www.cnrtl.fr/definition/praxis.

[1]– H.J. Adriaanse et Autres: Paul Ricœur L'Herméneutique a l'école de la phénoménologie, Présentation de Jean Greisch, Institut catholique de paris Faculté 16 de philosophie, BEAUCHESNE paris, 1995, P.261.

المقابلة لهذا أنّ النّص يحمل في ذاته نصوصا أخرى، فالفعل كذلك له تناسلات فعلية ودلالية أخرى شبيهة بالنّص وتولّداته، ومقايسة على هذا الإعتبار؛ أنّ النّص يولّد نصوصا جديدة، كذلك إنّ البراكسيس يولّد براكسيسات جديدة، وفي هذا يكون الرابط التّعقلي بين الفعل (النّص) والسّياق "من خلال هذا المجهود الذي يبذله هذا الفعل لكي يتحقق كنشاط حرّ وإنساني حقّا في إطار مجتمع من النّاس، حيث لا يمثّل الآخر حدّا بل شرطا لتحقيق إنسانيّ، في هذه النقطة بالذات، تلتقي هيرمينوطيقا البراكسيس والتاريخ بإيتيقا التّحرر وهي توافق التوتر الواعي المميّز للمسار الذي يذهب من العبودية إلى الحرية"[1]، يتعين في هذه الترسيمة التي نخلص في فهمنا لها إلى وجود مسلك فعلي على مستواه الذاتي يحقق إيتيقا تحررية، ومسلك آخر يوازيه ينحو إلى تحقيق فهم وجودي للذات التي تعمل على توجيهنا.

5. الكوجيتو الديكارتي وكوجيتو اللامفكر فيه

ينبع التفلسف من عمق تفكير نقدي وهذا فلسفة في حدّ ذاته، لأن المنطق الذي يحكم الفلسفة ليس قطبي الإثبات والدحض، وإنّما تلك التساؤلات وعلامات الإستفهام التي توضع على كل مافي الوجود والحياة، من شكوك، وعقائد، إلتزامات، أهواء، وتأتي مهمة النقد الذي ينحو مسار مساءلة العقل عن ذروة استيعابه، وحدوده، وحجم قدراته، وبالمفهوم الكانطي النقد بإعتباره بحث في شرط إمكان المعرفة؛ يعني ذلك ماهي الحدود التي بإمكان العقل أن يطأها ومالا يستطيع معرفته في تمثيل توضيحي هو رسم لقياسات مجال العقل.

وفي إنتقال رابط لما أسلفنا نتحدث عن الذات المفكرة والتأسيس لخطاب فلسفي جديد مرتكزه الإمكان المعرفي واللإمكان، المعلن عنه واللامعلن عنه، المفكر فيه واللامفكر فيه. ممّا يدفعنا

[1]– نبيهة قارة: الفلسفة والتأويل، دار الطليعة، بيروت–لبنان، ط1: 1998م، ص77.

للمساءلة: هل يعني أنّ اللامفكر فيه الذي يعيش في الغرف المظلمة لعقود وسنوات ماهو إلا وهم وخداع، ولذلك إن محدّدات العقل والمعرفة حبسته ليحجم تشويشاته عمّا تم الإعتراف به كإمكان ومعرفة ذات منطلقات ومبادئ؟.

يفيد مفهوم النّقد في المشروع الكانطي؛ أنّ جميع القدرات البشرية التي تهدف إلى تحقيق رغبات الإنسان من حيث هو عارف، وعامل لا يمكن أن يستعمل استعمالا مشروعا إلا في حدود معينة، بحيث إذا تجاوزت هذه الحدود كان استعمال هذه القدرات غير مشروع[1]، فالإقرار بالشّرعنة يرتبط بما هو مسموح في الخوض فيه وفق محدّدات ضمن حيّز نموذجية المفكر فيه، المختزلة في مبدإ الكوجيتو الديكارتي، ومن هنا تنشأ رغبة التساؤل عن إمكانية التفكير خارج الكوجيتو الدّيكارتي؟، الذي كان الدّعامة الأولى للبرنامج الإبستيمي في تفكير الفلسفة الغربية، وهل يمكن للفكر أن يخرج عن شكله ونموذجه الذي استنبطه ديكارت؟.

لم يعد يفضِ الكوجيتو –الحديث– إلى بداهة ما ارتأى إليه الكوجيتو الدّيكارتي "أنا أفكر، إذن أنا موجود"[2]، من منطلق مقدمات: أنا أشك، أنا أفكر، إلى نتيجة حاسمة: إذن أنا موجود، وإذا قلنا إنّ التفكير في المفكر فيه/ يقابلنا اللامفكر فيه، فلن يقودنا الكوجيتو في هذه الوضعية إلى جزم الكينونة وتأكيدها، نرى أن هناك إتجاه نحو إحياء للكوجيتو بصورة أخرى تموضع الفكر في مشروطية بنائية جديدة للفكر، ففي سنة 1961Histoire de la folie à l’age classique يعتبر هذا الكتاب إرهاصا عظيما في تاريخ الفكر الإنساني، لأنّ الخبرة الإنسانية كانت هيولى دراسته، في منحى عُدولي عن القاعدة النّظامية للعقل، المعقول والعقلاني، والنهج المستقيم والدخول

[1]– محمد هشام: في النظرية الفلسفية للمعرفة (أفلاطون–ديكارت–كانط)، إفريقيا الشرق، ط2001، ص107.

[2]– رينيه ديكارت: مقال عن المنهج، تر: محمود محمد الخضيري، الهيئة المصرية العامة للكتاب– القاهرة، ط3: 1985م، ص124.

إلى الذات في عوالمها اللامحدودة واللاعقل، في مقاربة تلك التّصرفات والسلوكات التي تجتمع في دائرة الشاذ والغريب والتي تختص بالجنون واللاعقل[1]، أي التّسرب إلى أغوار ومناطق جديدة تقع وراء المعقول والوعي، فالحديث عن الشاذ وفكرة الإحتجاز وقمع الأسئلة وردمها في عمق سحيق هو إخفاء للحياة الباطنية للعقل وإغفال عن تلك المادة الخام من الفكر؛ وهي المنطقة الخارجة أو المستبعدة من دائرة التفكير، والتي يمكن دخول إليها عبر النقد التفكيكي إذ يكشف ويحفر وينقب في طبقات الأقوال، يشكل فضيحة للعقل والفكر، لأنّه يكشف عمّا يدور في العقل أو عمّا تتناساه الذات المفكرة فيما هي تفكر، فالفكر ليس مرئيا أو إشراقا أو تلألؤ، إنّه ينبني على صمت أو كبت ويقوم على استبعاد ونسيان، ولهذا ليس الإنسان مايريده ويعيه أو يفكر به؛ إذ بالأحرى ذلك الشيء الذي يجهله أو لا يفكر فيه أو لا يريده، بكلمة أخرى أنا أوجد حيث لا أفكر، أو أفكر حيث أكون"[2] ليكون اللامفكر فيه هو موطن الكينونة الحقى.

إنّنا إزاء مفهومات جديدة تستدعي براكسيس جديد في تشريحات الوضع الرّاهن ونقده ومقاربته، لأن مآلات النّقد الفلسفي المرتبطة بفكرة فضح وتعرية الوضع وصور الإستلاب وكشف الأوهام بات شكلا إستبداليّا؛ لأن ميلاد الوهم ينتجه الوضع كحاجة ملحة ولكن لم يدم هذا الإجراء طويلا أمام منتعش جديد واستعاض مفاهيمي جديد في تقويضية- تفكيكية دريدا- وهو اللامفكر فيه، هذا المفهوم الذي يأخذ منحى إيجابيّا بأنّه لا يقحم الفكر في منزع إستلابي، وكذا لا يضيّق وظيفته ويحصرها في الكشف والفضح، كما أن تغيراته ليست زئبقية وليست مرهونة بميكانيزم آلي

[1]- ميشال فوكو: تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، تر: سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- المغرب، بيروت-لبنان، ط1: 2006م، ص14.

[2]- الشريف طاوطاو: علي حرب الإتجاه التفكيكي، ضمن موسوعة الأبحاث الفلسفية: الفلسفة العربية المعاصرة (تحولات الخطاب من الجمود التاريخي إلى مآزق الثقافة والأيديولوجيا)، ص756.

في شكل انعكاسات؛ لأنّه لا يسقط ولا يعدم سلسلة التقاليد الفكرية الموروثة ونماذجها التي اتخذتها والتي تشكلت عبر مسار كرونولوجي حافل أي عبر تاريخية، يعني ذلك أن اللامفكر فيه L'impensé ليس مالم يكن يفكر فيه بعد Le non-pensé، وليس مستقلا عن المفكر فيه وليس عنصرا غريبا عنه ودخيلا.

من هذا المنطلق يشكل المفكر فيه ممهدا إرهاصيّا لطريق ما لم يفكر فيه بعد في رؤية تعمد على تلك الكيفية التي يقوم فيها الفكر بالكشف عن التّستر، فنحن لسنا أمام مجموع الأوهام التي أنتجها الإنعكاس الأيديولوجي، وإنّما في عمق الكثافة المحموليّة للفكر وثرائه بالسرديّة التاريخية. فاللامفكر فيه هو تلك الزوايا الفكرية والمفهومية التي دخلت في سديمية النّسيان والتجاهل، ويوثر علي حرب تسميته بالممتنع على التفكير، حيث يضع حدود المفارقة بين مفهومي الممنوع والممتنع فـ"الممنوع هو خارجي، ولهذا فهو يتمثل في القيود المفروضة من قبل السلطات المختلفة سياسية كانت أم دينية مادية أم رمزية، أمّا الممتنع فهو يتلّق بالعوائق الذاتية للفكر، وهي عوائق تتمثل في عادات الذهن وآليات التفكير وقوالب المعرفة"[1]، أمّا منظور أركون هي فضاء الإشكالات الجديدة التي من الممكن استكشافها لإحياء الوعي بها وفق مناهجية جديدة ومتنوعة تتحلى ضروريا بالبحث العلمي، وهذا ما سعى إليه أركون في تأسيس تاريخ للفكر الإسلامي ذو طابع إنفتاحي وتطبيقي لا يختزل أي طرف من المعادلة، بل يدرس تجليات الفكر بشقيه المفكر فيه/ اللامفكر فيه. إن اللامفكر فيه كالمخيال العربي والميتوس، واللاعقل ومجموع التقابلات يشكل تاريخا يؤرخ للمعنى وتحولاته عبر سلسلة عمليات أنتجته، وهو ما يسميه ميشال فوكو(نظام الفكر) أو الإبستيمي "لأنّ كلا من اللامفكر فيه والمستحيل التفكير فيه يمثّل المهمش بالنسبة إلى المفكر

[1]- علي حرب: الممنوع والممتنع : نقد الذات المفكرة، ص 163.

فيه، لأنّ هذا الأخير هو عينه الخطاب الرّسمي السلطوي بمختلف تجلياته السياسية والدّينية والأخلاقية والإجتماعية وغيرها"[1]، يتحدّث محمد أركون عن الإشكالات المصاغة في دائرة المفكر فيه في الثّقافة العربيّة الإسلاميّة، والتي تأخذ ترخيص التّطرق لشؤونها ومواضيعها، لأنّ التراث هو من يشكل المؤسسة التي تملي أحكامها في لجوء قائم "بواسطة استخدام هيبة النّصوص التأسيسية"[2] في ممازجة بين التأسيس الدّيني والسّياسي. كما يعمد محمد أركون في قراءته للنّص الدّيني والثّقافة العربيّة الإسلاميّة إلى المنهج الفوكوي في إقرار أنّ هناك إبستيميّة تحكم كل مرحلة من مراحل التاريخ البشري، وهي نفسها من تحكم المجتمعات في عصور تاريخيّة؛ لأنّ المنهج الإبستيمي يمثّل أساسا ومعطى منهجي لمكاشفة إشكاليات الإنسانية واختبارها، هذه الإبستيميّة لها صلاحيّة التنفيذ إذ تعطي تبريرا لنفسها بنفسها، وليس من خلال الثيمات والموضوعات؛ ولذلك من الضّروري حضور المنهج ليس كفكرة سابقة أو معطى سابق يعمل على إستعادة المطلق ولكنه في الحقيقة يتميّز وسبب فشله هو عدم الإنصات لصوت الكينونة.

رابعا: هرمية الحقيقة، النّص، السياسة

1. سؤال المنهج في الفكر المعاصر ومعضلة الحقيقة بين غادامير وعلي حرب

لقد عمد غادامير إلى تناول قضية إرتباط الحقيقة بالمنهج، وأراد القضاء على هذه الدغمائية التي تتلخص في أن الحقيقة ترتبط بالمنهج، إن كتابه (الحقيقة والمنهج) لا يوحي معناه فيما يقدمه عنوانه ونقصد العلاقة الإرتباطية أي أن الواو هنا لا تعني العطف بل الإنفصال، فالمنهج لدى غادامير هو شيء ينبع من الذات ليصل إلى نتيجة هذه النتيجة لا تعني الحقيقة،

[1]– مختار الفجاري: نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، دار الطليعة، بيروت– لبنان، 2005م، ص47.

[2]– محمد أركون: قضايا في نقد العقل الدّيني، تر: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت–لبنان، ط: 2009م، ص233.

فقوام مشروعه الفلسفي بمجمله يغترف من شك موجه صوب الإستغراق الكلي لفكرة المنهج، والذي فُهمت على أساسه أنه المعبر الوحيد للوصول إلى الحقيقة، يمكن طرح المأزق الذي يضمره عنوان غادامير (الحقيقة والمنهج) "إمّا أن نمارس المنهج فنفقد الكثافة الوجوديّة للواقع المدروس، أو نمارس الحقيقة فنضطر إلى نزع الموضوعيّة عن العلوم الإنسانية. ينصب كلّ تفكيري في محاولة تجاوز هذا المأزق"[1]، فوفق المنظور الغادامير تسقط ضرورة رهان تحقق الحقيقة من خلال المنهج. كما يرى أن الفن هو الرحم الذي ينكشف فيه هذا النوع من الحقيقة لأنه خبرة تستدعي الفهم والتفسير وبهذا كان الفن عنده المنطلق الصارخ لمؤلفه الشهير (الحقيقة والمنهج) الذي يقدم فيه موطن خصوبة الحقيقة أو نموذج الكاشف عنها وهذا ما يدخل في تقاطعية خبرة الفن مع الخبرة الهيرمينوطيقية، ويتلخص مسعى غادامير أن المنهج لا أهمية له في إحداث عملية الفهم وإلى جانب ذلك لا ينكر تحقيقات الإستفادة منه فيما يتعلق بالعلوم التجريبية وبالمقابل ينفي أن يكون المنهج هو السبيل الإمكاني للحقيقة فيما يخص الظواهر الفنية والتاريخية، وهذا يعني أن عملية الفهم في العلوم الإنسانية تتجاوز المنهج أي إسقاط فكرة الوضع القاعدي لعملية تأويلها وتفسيرها، لأن نتائج توصلاته لا تخرج إجابته عن ماهو مطروح لأن عملية التأويل هي تفاعل حواري بين المؤول والنص والفهم، هو محصلة لهذا الحوار ويتحقق التوافق بين المؤول والنص مؤديا إلى إنصهار التجربتين أي إندماج الأفقين الأفق النصي والفني لإعطاء إنتاج جديد.

[1]– فرانسوا دوس: التطعيم التأويلي، نقله من الفرنسية إلى العربية: منير الزكري، عبد العزيز زيوان، ضمن سلسلة ملفات بحثية، الهيرمينوطيقا وإشكالية النّص، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 19 أبريل2016م، ص79.

2. النّص، المعنى والحقيقة

تتوظّف ابتدائية (الإنسان بسجيته فضوليّ استكشافي) لتمهِد لسؤال ما الذي نبحث عنه بالضّبط في قراءتنا لنص ما؟،سوف تتلخص الإجابات في مجملها على نحو يتعلّق بالشغف المعرفي، وأنّ م مجالسة النّص هي رغبة في تحقيق موضوع وقيمة ما، إنّنا نبحث عن فكرة ما، معنى ما، والبعض يوظّف استعمال مصطلح الحقيقة، نجد في هذا تلازمية مدلوليّة تناظر بين مفهومي النّص والحقيقة، وهو إقرار ضمني أن الحقيقة تتواجد في بطانة النّص حيث تتراءى شبحيتها فنطفق لمطاردتها من بين طوابق النّص، إنّه من العسر الإمساك بها، يقول إدموند جابيس "لا يمكن للحقيقة إلا أن تكون عنيفة، ليست هناك حقيقة مريحة"[1]، مادامت الحقيقة عنيفة يرجح أنّها تستلزم فعلا تأويليّا عنيفا، ويأخذ الإفراط أحد أوجه العنف التأويلي الذي لا يوصل إلى حالة التّخمة والتّشبع وإنّما إلى التّسمم، وعلى حد تعبير سوزان سونتاغ "التأويل هو انتقام الفكر من الفن، بل أكثر من ذلك: إنّه إنتقام الفكر من العالم، فالتأويل يعني الإفتقار استنفاذ العالم من أجل رسم عالم يتكون من ظلال "المعاني"[2]، هذا الوضع شبيه بالتلوث الذي يجعل حواسنا تفقد شيئا فشيئا الذوق، لأن الإفراط في التأويل يخلق ازدحاما وضجيجا فكريا يصل إلى الحِدة من التّعقيد، ولذا وجب إعادة مقابلة العالم من جديد في صورة مباشرة، ووضع مستنسخات العالم جانبا لأنها أفقرت للعالم طاقته في نقطة تحويله إلى عالم آخر[3] ليُستقبل في صورة لا نقول معدّلة بل متخلصة من نسخها التي أحالت عن الخام ملامحه. إنّ مقولة نيتشه "لاتوجد حقائق وإنّما فقط تأويلات"

---

[1]– سوزان سونتاغ: ضد التأويل ومقالات أخرى، تر: نهلة بيضون، مراجعة: سعود المولى، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت–لبنان، (دط–دت)، ص21.

[2]– المرجع نفسه، ص21.

[3]– المرجع نفسه، ص21.

تقطع كل الإدعاءات التي تدعو إلى مزاعم أنّ هناك حقائق مطلقة يتم البحث عنها وتقصيها والإمساك بها، وهذه فرضية يسقطها نيتشه من برج المُسلمات، وبذلك أن ماهو كائن هو مجموع تأويلات فقط، هذا التوارد للتأويلات يدخل في المراهنة المعرفية التي تعرض داخل المضمار التأويلي؟؛ لأنّ تصعيد معنى معين وترشيحه لا يحمل من اللاتبرير شيئا غير مقنع البتة، فهذا القول لا يؤخذ تأويله من الجانب السلبي الوارد؛ وإنّما أيضا في معنى إيجابي مقابل؛ ذلك أنّ إيراد معنى ما هو رغبة في تحقيق علاقة عبر موقف أو سلوك سواء مع العالم أو الذوات. ومنه فالهيرمينوطيقا لا تقف عند مفهومها الرائج بأنها فنّ التأويل، وعلم قواعد التأويل، وأنّها المسؤولة عن عمليات الفهم والتأويل بل فهما للعالم.

وفي المفارقة بين المعنى والحقيقة يعقد علي حرب محاور الإختلاف بينهما ليقدّم وضع كل منهما إذ يوضّح أن المعنى "في حالة مطردة بين انفصال واتصال، من جهة كونه شرط إمكان التّصور...، فالحقيقة تحد وتستقصى، في حين أنّ المعنى يصعب حصره واستقصاؤه، وليس كل ماله معنى حقيقة...، وهذا منظور فلسفة الذات، والتعالي التي تستبعد طاقة اللفظ أو الدّال في بعثرة المعنى بدل أحاديته وأصالته وجوهره...، فالمعنى لا يكون إلا بإختلافه، فهوية المعنى اختلافه وتباعده[1]، فليس كل لفظ له معنى يعني أنّه يحمل في ذاته حقيقة، أي وفق المنطق القولي يعني أنّه صادق، فـ"المعنى يختفي بفعل الكتابة وتتم عملية إرجائه جراء الطابع " الكاليدوسكوبي*

[1]– ينظر: علي حرب: لعبة المعنى، ص267–280.

Kaleidoscope *: هو مشكال أو أنبوب من المرايا، يحتوي على قطع صغيرة من الزّجاج الملون، تحوّل من أداة علمية إلى إنتاج تغير لأنماط متنوعة في الفن.

Oxford learner's Pocket Dictionary, edited by: Victoria Bull, édition4: 2011, Oxford university Press, New York, P.241.

"(المتوتر والمتواتر) لحركة النّص"[1]، هذه الحركة الإرجائية تزيد في رغبة القارئ ليأخذ شرفية البحث عنه تحت دروع الكتابة، "ليس للمعنى من حاضر أو حضور(Présent, Présence) ولكن فقط القطيعة في العبارة المحايدة التي وظّفها إيمانويل لفيناس في قراءة الوجود: il y a يحقق المعنى في أسميّه (اللحظة الإليائية): إليا المعنى il ya du sens أي ثمة المعنى دون إشارة أو تحديد أو قبض، إنّه على غرار الـ هو الفرويديleça الذي يدل على الغياب أو هوية غير محدّدة المعالم"[2]، إنّ المعنى لا يقدّم نفسه طواعية بتاتا، وإنّما يتخذ من صورة البديهي لباسا لإخفاء الإمكان البراغماتي الذي تحققه تلك الدّلالات الرّمزية المنضوية تحت برقعه، فينبغي التعامل مع المعنى الذي يسكن اللغة، الفضاء، الأشياء والأحداث على اعتبار هلُامي يفرّ من الوضعيات التعيينيّة والمباشرة ويقطن مناطق الظّل واللاشعور التي تستدعي صرامة الرّقابة، ولكنّها تفشل دوما في القبض عن المعنى والتّجسس عن تحركاته، إنّ قطع مسافات الجري والهروب هذه من تطابقية المدلول تمنح للدّلالة حجما وكثافة وسمكا، إنّ " المعنى ليس كيانا جاهزا، وليس معطى مرئيا تدركه الحواس دون وسائط، وليس كمّا ثابتا يصنف استنادا إلى ما يؤكد أو يثبت أو ينفى أو يرد هذا السلوك إلى هذه القيمة أو تلك، إنّه سيرورة خاضعة في وجودها وتحققها لمجموعة من الشروط"[3]. فالعالم ليس مفرغا من المعنى وإنّما يكتسب هذه الهيئة من خلال شعاعية الطاقة التي تحتويها الموجودات كتأثيث منتج للدلالة، فكل عنصر ليس كيانا أصمّا وإنّما أثيرا يمتد في زمنيّة الوجود، والتأويل هو الذي يجعل المعنى ينقل عبر أمكنة متعددة.

---

[1]– محمد شوقي الزين: الإزاحة والإحتمال (صفائح نقدية في الفلسفة الغربية)، ص244.

[2]– المرجع نفسه، ص244.

[3]– سعيد بنكراد: مسالك المعنى دراسات في الأنساق الثقافية، سلسلة شرفات، العدد48 فبراير 2015م، الرباط– المغرب، ص05.

1.2. المعنى والمقصد

ممّا لا شك فيه أنّ لأي خطاب هناك قصد يدعّمه، يرتبط بالمتكلم الذي يحدّده وفق تصدير معيّن للملفوظات؛ هذه الأخيرة التي قد تحمل اللاتصريح عن المقاصد الحقيقية لتكون بذلك الوجيه المسفر للتأويل، لأنّ البناء القصدي انبنى على ذهنية ومزاج وتوجّه معيّن ليشكّل كلّية الخطاب، فـ"إذا كان التأويل هو إعادة إنتاج المعنى، فإمكان التأويل هو تلك الفجوة القائمة بين الدّال والمدلول، وهي فجوة تملأها إستراتيجية المتكلم"[1]،الذي يمارس الحجب والمخاتلة وراء حجاب الخطاب. في هذه النقطة لابد من الإحالة فيها إلى الفرق بين المعنى والمقصد، لأنّ كثيرا ما يستعمل المعنى على أنّه المقصد فيما أنّ؛ " المعنى هو مدلول الألفاظ على مستوى التّجريد، في حين أنّه لابد لإستنباط المقاصد من الوقوف على القرائن اللفظية والمعنوية والإستعانة بالقدرات الإستنتاجية والتّأمل في الأصول التّخاطبية"[2]، وهذا مايجعل المعاني ترتبط بالمواضعة واللغة، أمّا المقصد يّدرك من خلال الإستعمال والكلام، فيكون المعنى بذلك مرحلة تواصلية تمرّ بها المقاربة الخطابية؛ أي انتقالا من الدّلالة إلى المقام التّخاطبي، أي المعنى ككيان مجرّد إلى المنجز الفعلي، وهو ما يمثّل مسلك القول اللّغوي.

[1]– علي حرب: لعبة المعنى (فصول في نقد الإنسان)، ص282.

[2]– محمد محمد يونس علي: تحليل الخطاب وتجاوز المعنى (نحو بناء نظرية المسالك والغايات)، دار كنوز، ط1: 1437هـ/2016م، ص92.

3.2. منظورية إرادة القوة والإستحواذ التأويل

إنّ الشاكلة التي يَتمظهر من خلالها العالم هي الصِّيغة –أو الشاكلة التأويلية* –، فالإهتداء إلى المنفذ التأويلي يعني أنّ "التأويل سبيل لحل رموز النّص كعالم والعالم كنص"[1]، فالعالم بحاجة إلى النّشاط الهيرمينوطيقي المستند على التأويل والتّفسير الذي يعتبر وصفا فينومينولوجيا للفهم، وإذا قلنا النشاط التأويلي بمعنى أن هناك رغبة في البحث عن الحقيقة، هذا المفهوم الذي لا يقف عند حدود ارتباط ذات بموضوع؛ وإنّما هي تحقق انفتاحا يولِّد سلوكا معينا أي انكشافا للموجود، وبذلك فإنّ السّمة الإنفتاحية الغير المغلقة للإنسان تعني" أنّ تاريخ الإمكانات الأساسية للإنسانية التاريخية يجد نفسه مهيأ من أجل هذه الأخيرة في انكشاف الموجود في كليّته، وحسب الطريقة التي تكون الماهية الأصليّة للحقيقة ماثلة بها، تُولد القرارات الحاسمة القليلة في التاريخ"[2]، ومن هنا يتشكل الموقف والرأي من الموجود عبر الأفق التأويلي. وانطلاقا من فضاءات الإمكان التأويلي نستدعي سيرورة التّدفق الدلّالي بعودتنا لفلسفة نيتشه، وهذا مانجد حضوره في الإشتغال النّقدي الذي يمارسه علي حرب باعتماده المنهجي على ترسانة التناسل النيتشوي، حيث أنّ نيتشه في مقاربته لخطابات الفكر الغربي لم يكرّس للمفارقة بين النّصوص وإختلافها وإنما تساويها، وأولى

* يمكن تسميتها **تناظرية العالم مع النّص** حيث يعتبر العالم كمقابل للتشكيل النّصي، أو بالأحرى أنّ العالم هو الأصل في الوجود، وما النّص سوى نسخة عن هذا العالم؛ وبهذا يغدو التأويل المفعل الكاشف عن القيم والعلامات التي يحتويها الوجود، فينبثق العالم في صورة أو **صيغة تأويلية** في ظهوره، ومنه يخرج من روتينية الإشكال الفلسفي الذي موضع العالم في التّصور المحصور في ثنائية الشكل والمادة –الهيولى، ويطرح العالم في التحليل الوجودي والتأويلي بعدما كانت الميتافيزيقا واللاهوت من يمنحان تفسيرات الوجود بنعت العالم الظاهر عالم الأوهام والخطأ.

[1]– أمبرتو إيكو: التأويل والتأويل المفرط، ص197.

[2]– مارتن هايدغر: التقنية–الحقيقة– الوجود، تر: محمد سبيلا، عبد الهادي مفتاح، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، (دط–دت)، ص27.

إهتمامه بكيفية الممارسة الخطابية وميكانيزمات البناء وتشكل المعنى وألاعيب الخطاب في إنتاجه للحقيقة، لأنه وفق القراءة النيتشوية هناك إستراتيجيات نصيّة مختلفة، وهناك إجراءات مشتركة تعمدها النّصوص على اختلافه، وهي ما يتحدث عنها ميشال فوكو في نظام الخطاب "أنّ إرادة الحقيقة هاته ترتكز مثلها في ذلك مثل سائر منظومات الإبعاد على دعامة مؤسسية: فهي في نفس الوقت مدعمة وموجهة من طرف قدر هائل من الممارسات"[1]، فالنّصوص تركن إلى التّوسل بمنظومات الإزاحة أو الإنكار لتمرير خُدعها. فمن زاوية رؤية نيتشه للخطاب الفلسفي أنّ هذا الأخير هو خطاب ميتافيزيقي، يعمد إلى آليات حجب إستعارية؛ تقوم بتتبع ما يطلق عليه ميشال فوكو بمنظومات الإنكار أو النّبذ التي تُدخِل الأسئلة المرتبطة بجينيالوجية المفاهيم إلى سراديب العتمة وتعمل على تفعيل إجراء يتشابه مع إجراء الدّين، ويعقد نيتشه المشابهة في ذلك؛" فالمثالي كالكاهن يمتلك كل المفاهيم الكبرى التي سيؤلهها، ويؤله معها العقل أوالروح، وهو كالكاهن مسمّم للحياة ويعتبر نفسه أرقى من الكائنات الأخرى، ومادام الفيلسوف كالكاهن على هذا الحال فلن نعثر لديه على جواب للسؤال المتعلق بماهية الحقيقة، لأن الحقيقة تمشي على رأسها"[2]، ومنه فالأصل افتراض دائم في المطابقة مع ذاته ويكون وفق صور وأشكال لها حضورها في الخطاب الميتافيزيقي كمسلمات وحقائق، "إن تقدير الحقيقة هو محصّلة الوهم"[3]، فالحالة التكوّنية للحقيقة في المفهوم النيتشوي تكون نتاج وهم Illusion؛ ذلك أنها تبقى فكرا متخيلا غير فعلية ولا ذات طابع عملي على أرض الواقع، وهي بذلك لا تكثف قيمة الوجود والحياة بل تلقينا في العدم، "إن الحقيقة

[1]– فوكو: نظام الخطاب، تر: محمد سبيلا، دار التنوير، 1984م، ص09.

[2]– محمد أندلسي: نيتشه وسياسة الفلسفة، دار توبقال، الدار البيضاء– المغرب، ط1: 2006م، ص144.

[3]– فوزية ضيف الله: كلمات نيتشه الأساسية ضمن القراءة الهيدغرية، منشورات الإختلاف، منشورات ضفاف، الجزائر، بيروت، ط1: 1436هـ/2015م، ص123.

لم تعد وليدة مصانع اللوغوس، الحقيقة هي الأمل والعمل"[1]، هنا يرى المفكر مشروع الحقيقة كإمكان تأويلي، ولم يعد إنتاج للميتافيزيقا ولا الكنسية ولا اللوغوس، ممّا يُدلي بأنّنا إزاء مشروع تتفاوت فيه القِوى منتجة بذلك نماذج تكرس لتراتبيات قيمية. ألا يعني ذلك لو أنّنا رجعنا إلى هذه المسيرة الخطية لتوارد المفاهيم والحقائق نلمح تأريخا تأسيسيّا لتراكمات قيمية؟، وأنّ المعاني تمارس لعبة الظهور والإختفاء، ومنه فكل قوة تظهر معنى من المعاني بشكل تخرج فيه المعاني تناوبيّا، وهذا ما يصطلح عليه نيتشه المنظورية Perspective؛ التي تعتبر الشرط الجوهري لوجود الإنسان وحياته، فهو في رحلة بحث مستمرة عن المعنى في هذا الوجود بواسطة التفسير المتدفق للحياة. وأنّ هذه التفسيرات هي توارد نتاج وجهات نظر معينة، وبذلك تطلق المنظوريات الفردية أي المخصوصة بكل فرد، ما يقود إلى عدد لا نهائي من التفسيرات –أي المنظورات–. لاتوجد دلالة قارة؛ فكل دلالة وأي معنى قابل للتغير بحكم إرادات القوى التي تتحكم فيها لأن هذه الأخيرة تتغير وتكون الذات أيضا خاضعة لها، والحصيلة سيرورة لانهائية من الدّلالات أي تدفق لانهائي من إرادات القوى. ولذلك نيتشه يتحدث في كتابه أفول الأصنام عن رفضه للدّلالة الإلهية المطلقة – قوى خارقة– ويرفض قوى الكنيسة، لأن فكرة الدين في رؤيته تؤسس للوهم، وتمارس سلطتها ولهذا يرتبط التأويل بالسياسات، "فالعالم مسكون بقوى تتناحر بغية الإستحواذ على كميات الواقع"[2]، تظهر غريزة السيطرة والبربرية والتسلط كقوى شر في العالم بأعلى نسبة من قيم التسامح والتشارك. يقول ميشال فوكو" التأويل لا يكشف خفايا مادة للتأويل تعطي نفسها بشكل سلبي منفعل، إن التأويل لا يمكنه إلا أن يستحوذ وبعنف على تأويل آخر سبق وجوده من قبل فيقلبه ويقلّبه وينزل عليه

[1]– علي حرب: الماهية والعلاقة نحو منطق تأويلي، المركز الثقافي العربي، بيروت–لبنان، 1998م، ص12.

[2]– مجموعة من المؤلفين: في الحاجة إلى التأويل، تنسيق: محمد الحيرش، عبد الرحيم جيران، منشورات مختبر التأويليات والدراسات النصية واللسانية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية–تطوان–، ص15.

ضربات عنيفة"[1]، فقانون الغاب يرتحل من تربته إلى الممارسة الخطابية في تأويل النّصوص، "إنّ التأويل عملية تاريخيّة وتاريخانيّة؛ بمعنى أنّه خاضع لإكراهات التاريخ ومستجيب لها، وأنّه صانع للتّاريخ ولثوراته"[2]، وهنا جوهر الفعل التأويلي الذي لا يستقرّ في النّص بل يتحكّم في توجهات العالم لما تدعّمه" إرادة القوّة، فالقوّة تؤسس المعنى بمعنى ما. "إنّ التاريخ ليس في النهاية سوى صراع قوى، وصراع القوى هو الوجه الخفي لصراع التأويلات، وإذا كان التأويل هو إعادة إنتاج المعنى، فإمكان التأويل هو تلك الفجوة القائمة بين الدال والمدلول، وهي فجوة تملأها استراتيجية المتكلم"[3]، التي تؤول إلى صراع قَبَلي أو مذهبي أو دولي وهذا ما يُدخل التأويل ضمن تسيس براغماتي يُشابِهالخطاب اللاهوتي الذي يمارسه سطوته على الناسوت ويواري حقيقته، وتمثلات ذلك من خلال الخطابات ذات حمولة الأوامر والنّواهي، وهنا تشترك النّصوص وتتساوى، فعلي حرب يرى أنّ الخطاب الماركسي يتساوى مع الخطاب الإسلامي، وذلك لإعتماد كليهما على أدوات مفاهيمية وميكانيزمات حجب، وانطلاقا من هذا فإنّ المفكر لا يقف عند حدود المنطوق بل يهتم بالإختلاف المحتجب في مكامن طروحات المتن، "ربّما رورتي حدس هذه الوحدة عندما صرّح بأنّ ماهو مهم حول الحكومة الديمقراطية التمثيلية أنّها منحت الفقير والضعيف الأداة التي سوف يستعملانها ضدّ الأغنياء والأقوياء وبخاصة ضد الوحشية اللاواعية للمؤسسات، التي من خلالها يمارس القوي سلطته على الضعيف، إنّها الهيرمينوطيقا"[4]، تبدو العلاقة بين سياسة التنظير وسياسة التّمرس؛ أي بين إرادة المعرفة وإرادة القوة أنّها تكشف لنا عن الماهية المُتموضعة للتأويل في أرض الواقع، إنّ

[1]– مجموعة من المؤلفين: في الحاجة إلى التأويل، ص15.

[2]– محمد مفتاح: التلقي والتأويل (مقاربة نسقية)، ص218.

[3]– علي حرب: لعبة المعنى (فصول في نقد الإنسان)، ص282.

[4]– جياني فاتيمو، زبالا سانتياقو: الهيرمينوطيقا الفوضويّة، تر: جمال بلقاسم، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 17 فبراير 2017م، ص03.

"العنف هو المعنى السياسي للحقيقة، لأن الحقيقة تتضمن دائمًا قيودًا ختامية تختلف عن تعريفها في الأناجيل (الحقيقة ستجعلك حرًا)، في هيجل (الحقيقة هي الكل)، أو مؤخرًا في Baudrillard (المحاكاة صحيحة)"[1]، ويظهر عنف الحقيقة في شكل فروضها الوصفية المسبقة التي تمهدها في شاكلة مقبولة، وبهذا فالسياسة قائمة على الحقيقة ومؤسسة بذلك لديمقراطية تأطيرية.تتواطؤ الأضداد في لعب للدّوال داخل النّص الواحد المتناسق، والتي يحجب خلفها صمت المكبوتات، فدريدا يطارد أشباح الحقيقة وأطياف الذات عبر الإستراتيجية التفكيكية، بذلك تهتزئ أجسام الظلال والأوهام وتتبدد المترائيات المثالية، وتنسف مركزيات المسلمات، وهوما يصوّر النص والمجاورات التأويليّة(التّصاحبات الظّلية: الدّلالة وأشباح المعنى)، حيث تتسم الفلسفة الدّريدية ببحثها في مناخات التّوتر الذي تتعايش في وسطه البيئي الأضداد والمتناقضات، كما تركّز إهتمامها على الشّبكات القائمة على "مقولة الشبحية Fantomachie, spectrologie, hantologie"[2]، والأنسجة الوهمية للمتقابلات والمتناقضات في مساحة يستعصى فيها فك هذه المتناقضات ذات الطبيعة الحلولية المتماهية في بعضها البعض، محاولة الكشف عن البنيات وما خلف البنائية النّصية، والتي تعتبر مجازفة يعمدها النّقد في التحليل النّصوصي.

خامسا: التأويل والنّص الديني في بانوراما الواقع

1. سّردية التّسييس التأويلي: نستهل هذا العنصر بالتساؤل التالي: هل من الممكن أن يكون البراديغم الهيرمينوطيقي مسوّغا لتوالد أيديولوجيات دينيّة تحرك الرأي العام وحياتنا

[1] –Giani Vattimo, Santiago Zabala: Hermeneutic Communism From Heidegger to Marx,Columbia University press,New York, Paperback edition, 2014, P.17.

[2]– محمد بكّاي: أرخبيلات مابعد الحداثة رهانات الذات الإنسانية: من سطوة الإنغلاق إلى إقرار الإنعتاق،، دار الرافدين، لبنان– بيروت، ط1: 2017م، ص16.

بمختلف مناحيها، وتضع النّص الدّيني في ركن تغذيه المعاني المرشحة في سياسات تأويلية؟.

نتطرق في مطارحتنا هذه إلى مشهدية الصّراع الذي أنتجته التّكتلات المتشددة والمتعصبة من الطوائف الإسلامية، التي رسمت مسار إرتداديا وأعطت مفاهيما وممارسات أصبحت منظومة تفسيرية للمدار العالمي، وتبرير ذلك هو انتقالية المقولات الدّينية إلى مقولات سياسية، ذات حمولة أصولية متعصبة لمبدأ أقنوم الحقيقة الأحادية والمطلقة وتطويق حيّز الحقيقة الذي يعتبر سلوكا إقصائيا يُعنبمعاداة من يعارض هذا المنطق، فهذا الفكر يكرّس توجها واحدا والمتمثل في لا وجود لمبدأ الإختلاف، حيث اختلفت طبيعة العلاقة بيننا وبين النّص وكذا "لم تعد علاقة التأويل بالنّصوص والمعاني علاقة تأمل ونظر، إنّها ومنذ البدء علاقة صراع واستحواذ وعنف، علاقة تملك ap–propriation وهو تملك عنيف"[1]، فما يشكل مدار مناقشتنا في هذا الطرح هو: ظاهرة الإرهاب الجهادية، وأنموذج المقاربة للمفكر اللبناني علي حرب في تناوله للجهاد وآخرته مابعد الأسلمة، إذ نجد في دعوى علي حرب وجوب تجديد الخطاب الديني ومراجعته، فهو يرى أنّ الإرهاب صناعة وليس فعلا مضاد ضد المستعمر، ولا هوغريزة استرجاع كرامة النفس؛ وإنّما هو ميلاد أنتجه النّسق الفكري الأصولي المحتكر للحقيقة، وماهو في الحقيقة إلا معايشة للوهم العميق الذي يغذي النرجسيةوغريزة البربرية والشعور بالمركزية والسلطة، فعلى اعتبار أنّ هناك تحولات على المحور الكرونولوجي والمعرفي لنماذج فكرية وممارسات فعلية لعوالم وتيارات مثل: الحداثة/ مابعد الحداثة، الحقيقة/ مابعد الحقيقة، العلمنة/ مابعد العلمنة، الأسلمة/ مابعد الأسلمة، يعني ذلك من المنظور الرؤيوي لعلي حرب مشروعية تجاوز مقولة الأسلمة لحديث مابعد الأسلمة.

[1]– عبد السلام بنعبد العالي: في المعرفة والسلطة، في الحاجة إلى التأويل، منشورات مختبر التأويليات والدراسات النصية واللسانية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية– تطوان، ص14.

هذا التجاوز يوجب أوّلا فهم ما تخْلص إليهالتّعصبات الدّينية القائمة على الفكر الأحادي وصنمية الحقيقة التي تحوّلت إلى "أيقونة مقدّسة"[1]، في تكريس يشكل مركزية استحواذية يهندس لنسق دوغمائي تطرفيّ، وهذا مايسمّيه علي حرب براديكالية الإسلام والإرهاب الجهادي، وإنتاج الجماعات الإسلامية المسلحة، ولذلك يجب مقاربة التّمثلات والظواهر الدّينية وتفكيكها وتأويلها لمعرفة مآزق الممارسة الدّينية، وهذا هو الإستلهام النّقدي الذي جعل علي حرب يفتح تبويبات المساءلة التي تخترق الإعتقاد بالإنتقاد لتحليل معطيات تدعي الصّحة والمطلقية، فالإنتقاد يتسم بروح التّعددية في إيمان يرى العالم لانهائي وأكبر من أن يختزل في معتقد أزلي، هذه التعدّدية تتيح للنظرية المعرفية وهي التأويلية لتبشّر بقراءات جديدة.

2. من هيرمينوطيقا النّص الدّيني إلى هيرمينوطيقا العنف

إن المنطلق من هيرمينوطيقا النّص إلى هيرمينوطيقا العنف يشكل مجموع تراكمات من قراءات متعددة للنّص ولتفسيرات من وجهات وآراء تدّعي فِرقها الحقيقة، في مقابل ذلك توجّه اتهاما للفرق الأخرى وتنعتها بالضّلال والتّكفير، ممّا أدّى إلى تولّد فعلي للفتن والصّراعات وتمزقات الوحدة المجتمعية؛ أي من العنف الرمّزي إلى الميداني، وفي هذا المضمار يتأتى انشغال المفكر علي حرب بأوضاع الأمة الإسلامية والأحداث التي تحرك الرأي العام من منطلقصورة النّص في المجتمع والعالم، هذا ما يسوّغه مبرّر قراءة النّص القرآني الذييبحث عن تصوّرات مغايرة في الواقع لمنح معطيات جديدة من شأنها تحسين الوضع الرّاهن وإعطاء فهم صحيح للحياة والعقيدة

[1]– محمد شوقي الزّين: حوار مع المفكر اللبناني علي حرب: تأويليات النّص وتداوليات الواقع – علي حرب في مرآة العصر–، مجلة يتفكرون، الهجرة وسياسات الصيافة، العدد 11، 2018، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، المملكة المغربية– الرباط، ص 147.

والتعامل، لا يتأتى الوصول إلى هذا المنظور إلاّ برفع الوِصاية عن النّص القرآني كما يقرّ علي حرب ذلك من خلال اشتغاله في مشروعه الفكري على نقد الخطاب الدّيني وتحليله بصورة يعكسها كتابه (الإرهاب وصُنّاعه)، بإيمان أنّ "ختم النبوة مُؤذِنا برفع الوصاية عن العقل"[1]، وفتح باب الإجتهاد، وهذا مانادى به الشيخ محمد عبده، كما يرى أن الأزمة الكبرى تكمن في الجمع بين السلطة الدينية والسياسية، ممّا يقود إلى سؤال كيف للعقل الإسلامي أن يخرج من مأزق ودوغمائية الثنائيات الإسلام/ الغرب، الدين/ الحداثة؟.

يتناول أركون قضية العنف من رؤية تبرئ جذرية هذا المفهوم في الإسلام، في انبناء علائقي يسمى "بالمثلثات الأنثروبولوجية Anthropological triangles" أضلعه الثلاثة: العنف والتحريم والحقيقة[2]، والذي يعتبر إثبات منظوره في مسألة العنف،ففي بحثه عثر على أنّ العنف امتداد تاريخي في مجتمعات قبل الإسلام ولازال في المجتمعات الحديثة أيضا، فهذا المثلث الأنثروبولوجي لا يهتم بدراسة العنف الدّيني فقط؛ وإنّما تتبع العنف في عمق الأيديولوجيات والمجتمعات المختلفة،وتفسيره للعنف لا يعود بإحالة إلى التّعصب الدّيني وحده، لأنّ هناك تعصبات سياسية وحزبية تؤسس لأيديولوجيا دمويّة، إذ يرتبط العنف بمفهوم الحقيقة وميكانزمات إشتغالها ويتموضع "الخطر في النّظرة إلى الحقيقة الدّينية كحقيقة مطلقة ثابتة وغير ملموسة لأنّها حقيقة كلام الله الذي أوحى للإنسان بالمعرفة الحقيقية، فكل تصد لهذه المعرفة الحقيقية وكل محاولة

[1]– محمد مختار المفتي: خطب الجمعة المعاصرة، أمواج للطباعة والنشر، عمان– الأردن، ط1: 2012م، ص267.

[2]– محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، تر: هشام صالح، دار الطليعة، بيروت– لبنان، ط1: 2005م، ص07.

رفض أو شك في "الحقيقة المعلنة" يمكن أن تؤدي إلى استجابات عنيفة"[1]، إنّه "ينبغي علينا أن نلتقط في كل ظرف ولدى كل ممارس للإجتهاد كل الإنحرافات الأيديولوجية المرافقة لهذه العملية الذّهنية التي يبرزونها على أساس أنّها تمثل احتكاكا للرّوح البشرية مع كلام الله"[2].

إنّ الظاهرة الدّينية في لحظة ميلادها التاريخية سوف تشهد إنتقالية تُزامِن المحور الكرونولوجي، وما تلك التّحولات التي تتبعها ما هي إلاّ إرداف لتكونات هيولى الظّاهرة الدّينية في بعدها التأسيسي الأوّل واستقبالها وتداولها وتصنيفها وتطبيقاتها، يحول هذا إلى أنّ الظاهرة الدّينية لا تحوي عنصرا واحدا، إنّ "دراستها لا تقتصر فحسب على دراسة المقدس أو العبادات والشعائر أو على النّص الدّيني المؤسس للعقيدة، وإنّما جوهرها هو الإعتناق والتّدين"[3]، هذا الأخير لا ينطوي على الإيمان فقط بل يتعدى ذلك إلى هوية إجتماعية قد تؤول إلى طائفية، وبذلك فالظاهرة الدّينية تحمل النّص الدّيني ومبادئه، تعاليمه، أسسه، السّنة، الحديث النّبوي، الخلفية التراثية التفسيرية والتأويلية، التيارات المذهبية، الفرق، الجمعيات، المؤسسات الدينية، ومنه تغدو ظاهرة مركبة أنتجتها آثار تاريخية الدّين وارتحاله وسيرورته، هذه الصورة المركبة للظاهرة الدينية تلخص فعل الترونس التي انتقل فيه الدّين من اللحظة الترندنستالية– المطلقة والمتعالية والمتمثلة في الوحي إلى لحظة تلقي الرّسالة عبر الوسيط إلى الإنتشار الأفقي الممتد لها في طابع تداولي وصبغة وجودية.

---

[1]– Rachid. Benzine: Les nouveaux penseurs de L’islam, ed. Albin Michel, Paris 2008, P. 118.

[2]– محمد أكون: من الإجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، تر: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت–لبنان، ط1: 1991م، ص15.

[3]– مصطفى آيت خرواش: نظرية العلمانية عند عزمي بشارة نقد السرديات الكبرى للعلمنة والعلمانية، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الضغاين– قطر، ط1: 2019، ص20.

إلى جانب قيمة النّص وتأويله والجهات المؤطِرة له يُطرح موضوع الديمقراطية ومبادئها وتطبيقاتها على أرض الواقع، إن موضوع الديمقراطية يشترط طرحا يربطها بمفهوم الثقافة، وعليه إلى أي حد يمكن تصور العلاقة بينهما، هل هي تجربة جدلية تسعى إلى اكتساح كل منهما على الوعي والعقل المتاح في ذلك المجتمع؟، يبدو من مقاربة أنثربولوجية وسوسيولوجية أن المجتمع الذي يتسم بعقلية وذهنية الطبقية أو الفاصل المجتمعي الطبقي، والذي يتحضر فيه علية القوم والعبيد لا يمكن إرساء فيه مبادئ وقيم الديمقراطية؛ لأن الذهنية المترسخة هناك سوف تهاجم هذه المبادرة، فالأنظمة الشاملة قد حقنت المجتمعات في جينياتها الأولى وتم توارث هذه العقلية عبر أجيال عديدة، وكذا من جانب "علاقة النّص الدّيني بالواقع السياسي علاقة منعدمة، أو على الأقل ملتبسة تتسم بالغموض...إذ تبحث الدّراسات الدّينية المعاصرة عن أي محاولة جادة لتقديم الديمقراطية في المجتمع، بل إنّ التوجهات الدّينية المحافظة والتي يتبناها الفقهاء المحافظون نجدها ترفض كل مايتعلق بالديمقراطية إن لم تعبرها ضربا من ضروب الكفر"[1]، وهذا ما يفشل مشروع توطين الديمقراطية وثقافة التعددية، وإقامة جسر حوار مع الآخر، إنّه لا يمكن التّخلص من هذا الرّاسب العرقي والتّعصبي، وهذا ما نتحدث عنه في معلن علاقة المعنى والنّسق وبناء مفاهيم من أجل واقع تعايشي، ولكن ما يفشل هذا المسعى "أنّ المفاهيم الإصطفائية التي تبشر بشعب مختار أو عرق متفوق على سواه أو فرقة ناجية، أو أمّة مقدّسة أو غير ذلك ممّا يدعو إلى الإستعلاء، ليس بوسعها أن تتعايش مع الدّيمقراطية التي تنشد مجتمعا يتساوى فيه المواطنون في حقوقهم وتتاح لهم

[1]– بغدادي أحمد: أحاديث الدّين والدنيا الواقع المفارق للنّص الدّيني، مؤسسة الإنتشار العربي، بيروت– لبنان، 2005م، ص77–78.

حرية الإعتقاد والتّفكير والتعبير، ويجري فيه تداول سلمي للسلطة"[1] فرحِم المجتمع الإستعلائي لا يؤثث لنشأة الديمقراطية داخله ويعلن اجهاضه قبل حمله. فلقد نزع الحراك الإنتفاضي الحِجاب عن فشل النماذج التي تمارس وصايتها على الفكر العربي؛ وهي النماذج الوثوقية التي أسقطت الذات العربية في فوّهة التقاليد والموروثات وأحاطت بها وكل مايرتبط بالحياة بسياجات دوغمائية، كما أنّ على الصعيد الآخر فشل احتضان نماذج غربية وتطبيقهتا وإيغالِها في بيولوجيا جسم الفكر العربي لعدم توافق الـ ADN.

إنّ الواقع العربي المثقل بالأزمات الإجتماعية والإقتصادية والثقافية والدّينية سببه التدجيج الخطابي الذي يدعّمه أساسا مايسمى "بخطاب الكراهية"[2]، ولحل هذا الوضع يجب أوّلا التصدي لخطاب الكراهية الذي يدعو إلى التحريض على العنف والقتل والعدوانية، والذي يستهدف بسط النّزاعات والتناحرات الأهلية، فهذا النوع من الخطابات معبأ بمحمولات الحقد والكراهية التي تعارض القيم السامية ؛ كالتّسامح والعيش المشترك وكل مايضمن الحياة المستقرة للإنسانية، إذ ينتشر خطاب الكراهية ليتحوّل إلى استقطاب صدامات تتجاوز السياسة إلى المجتمع، وتتوسع الصِّدامات منتجة لتناحرات ولا ننسى أنّ منصة الإعلام لها الدّور الأكبر في تدجيج هذا النوع من الخطاب وبصورة أكبر حين يتماهى فيه فينسلخ عن قيم تساميه.

[1]– عبد الجبار الرفاعي: إنقاذ النزعة الإنسانية في الدّين، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد– العراق، ط2: 1434هـ/2013م، ص306.

[2]– وحيد عبد المجيد: أزمة العقل العربي التّخوين..والتكفير، مركز المحروسة للنشر والخدمات الصحفية والمعلومات، ط1: 2015م، ص39.

3. التأويل التّطرفي للنّص الدّيني وصناعة الفكر الإرهابي

تكشف النّصوص عن أشكال المقاومة والمحاولات الإشتغاثية التي شهدتها ضدّ تخريبات واقعة تحت اسم دعاية الدّين، كالتيارات الإسلاموية، الطائفات العرقية، انقلابات حكوميّة وسياسية، حروب أهلية، مشاهد دموية، استباحات النّفس. حيث كشفت أرضية الواقع هذه في العصر الحديث والمعاصر عن أقنعة أوهام وزيف الكثير من التّوجهات؛ وبالأحرى كشفت على عورة النّماذج وصروحها، ومن ثمة الهوّة الساحقة التي ينبني عليها كل أصل وأساس.

من هذه اللحظة الكاشفة يبدأ عمل كل من التأويل والتفكيك في قراءة انصرافات الوقائع الخطابية وبواطنها وتأطيرها، وكذا فك ممارسات هيمنة الأصل ومركزيته في عمل يتخذ من أشكال؛ الإزاحة، إعادة البناء، القلب، الإنتهاك لصروح النّسق الأحادي وتحريره، نوعا من الإستراتيجية التي لا تقف عند حدود قضيّة التّفنيد أو الإثبات، بل تخترق السطوح إلى أغوار العمق.

فمن منظور علي حرب يؤول الفكر الأصولي الأحادي إلى منطق إقصاء المختلف، واللجوء إلى سياسة التّصفيات، سواء بنعت هذا المختلف بالرّدة والتكفير أو التنفيذ القتلي، "لا تَعَسُف في القول إنّ الأديان تشكّل خزّانا لا ينضب لممارسة العنف بمرجعياتها المقدسة وثنائياتها التكفيرية، وسواها من الأصول التي تصنع للمسلم هويّة مغلقة عدوانيّة"[1]، وبهذا يربط علي حرب تفسير النّصوص واحتكارات المدلول بالممارسات التّطرفية التي تتجسّد في ظاهرة الإرهاب، ليكون من هذه الرؤية التركيز على النّص الدّيني، وعلى الجماعات التي تقرأ هذا النّص قراءة تجحد حقّه،

[1]– مجموعة من المؤلفين: مجلة يتفكرون، الهجرة وسياسات الضيافة، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، المغرب– الرباط، العدد11، ط: 2018م، ص152.

وتأوّله على الوجه الذي لا يقدّم معناه الأصلي في تصدير ديني توجّهي يمارس افراغات من الإنسانية.

يدخل ضمن هذا الطرح الشائك المتعلّق بالنّص الدّيني وتفسيره والتوالدات التّطرفية الناجمة عنه، استقراء آخر يرتبط بالمحور التقاطعي الذي تشترك فيه الكتب التوحيدية جميعا وهو المعاناة من الهشاشة الكونية نفسها؛ إنّها تحتاج إلى تبرير ميتافيزيقي من نوع جديد؛ أي من نوع متعلق بآداب العناية بالحياة على الأرض في القرون القليلة القادمة، وفجأة تشعر بأنّ الدّراسات القرآنية لن تساعدنا في بلورة علاقة فلسفيّة صحيّة أو حيويّة، وليس فقط هووية بالنّصوص المقدسة؛ طالما هي منخرطة في نزع "مراجعيّة" تحركها هيرمينوطيقا بلا فنّ فهم، أو فيلولوجيا ضغائنيّة ممتنعة، سلفا، عن تطوير أي وعود تأويلية موجبة[1]، يحدّد فتحي المسكيني قدر المسؤولية التي نحن بإزاءها أمام النّصوص المقدسة، وهي المسؤولية التأويلية التي تولّدها الضّرورة التأويلية والبواعث الأنطولوجية، في رؤية تصوّر الخوف الذي لا يعدو كائنا من بوابة تاريخ النصوص؛ وإنما من فقدان الإنتماء تاريخيّا إلى مصادر مجتمعية لا تزال تقليدية، وبهذا لا يمكن تجاوز المعطيات ولا التّعامل مع النّص المقدس خارج أفق الفهم الذي يشكل هيولى تكوّنه. إنّ مسألة الممارسة التأويلية متعلقة بتداعي واستحضار التّموقع الذي تتحدث من منبره الذّات المؤولة والذي توجه من خلاله مسعاها، "فالمسلم الذي هو ثمرة الإنخراط في عالم الحداثة، إنما يتعامل مع هويته الدّينية كشأن شخصي هو رأسمال رمزي أو نسق خلقي يستلهمه المعنى والقيمة في حياته ومهنته، أمّا الإسلامي فهو صاحب مشروع شمولي يريد أسلمة الفكر والحياة لإنقاذ الأمة والبشرية، ومن الطبيعي تكون

[1]– فتحي المسكيني: الإيمان الحر أو مابعد الملّة (مباحث في فلسفة الدين)، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث المملكة المغربية– الرباط، ط1: 2018م، ص448.

نهايته كارثية."[1]، يرجع علي حرب البربرية إلى الثالوث الصنيعي المتمثل في: الطّاغية/المرشد/المثقف؛ حيث يشترك الإستبداد مع التأليه النرجسي، والعجز وبذلك يتحقق النموذج الإرهابي الذي يجتاحنا في صور شتى وهو صنيعتنا – بحد منظور علي حرب –.

على الرغم من الحساسيات التي قد يحملها فكر فتحي المسكيني غير أنّه أجد أنفاس علي حرب التي لم يستطع إخراجها في فكر فتحي المسكيني، "فمفهوم الإيمان الحر بوصفه ورشة تأويلية، وليس عقيدة جاهزة، ذلك أنه لا تخلو ثقافة من عناصر الإيمان الحر، يوجد تراث سرّي وأسلاف صامتون لفكرة الإيمان الحر"[2]؛ ومبرّر ذلك أن تلك التّقاليد والتراث قد غيّرت علاقتنا بحيث أصبحت تشكل مكسبا رمزيّا قد سجنا أنفسنا فيه بشكل اعتقادي ووثني وليس إيمانيّا "الإيمان الحر ليس تراثيا، لكنّه لا يحتاج إلى الإلحاد، وذلك لأن الإلحاد نفسه سلوك تراثي يكتفي بالثأر الميتافيزيقي من إله ميّت، إنّ الإيمان الحر تقنية شفاء للتأويلية من أمراض الملة بما فيها ظاهرة الإلحاد، ذلك أن كل إلحاد لا يمكنه أن يخلو من ضغينة لاهوتية ضد نوع معيّن من المؤمنين"[3]، وهذه ليست دعوة للقطيعة الإبستمولوجية مع مصادرنا ولكن دعوة لتغيير العلاقة معها، ومفهوم الإيمان الحرّ يعتبر عند فتحي المسكيني (ورشة تأويلية) وليس مرتبطا بالجزم وجاهزية العقيدة. نحن نرى أن في أركان مطارحات علي حرب ضلال متشابهة مع طرح فلسفة فتحي المسكيني لأن مسألة مصادرنا لم تعد ركنها فقهيا لتلك الدرجة التي كانت عليها، وإنّما يجب تناولها من جدولة كيف نغير علاقتنا بمصادرنا في ظل ما تستلزمه الراهنية والإستشرافية أيضا كنموذج عيش.ومنه

[1]– علي حرب: الإرهاب وصناعه (المرشد/الطاغية/المثقف)، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت–لبنان، ط1: 1436هـ/2015م، ص65.

[2]– فتحي المسكيني: الإيمان الحر أو مابعد الملّة (مباحث في فلسفة الدين)، ص22.

[3]– المرجع نفسه، ص23.

إنّ التأويل التّطرفي اللانهائي يعمل على تدمير المشروع العملي للتأويل في حدّ ذاته؛ لأنّ التأويل ليس فعلا مطلقا؛ وإنّما يخضع لشروط تضمن صحتّه، ليغدو الفعل التأويلي انفتاحيّا على الفضاءات اللمدلوليّة المحتملة، ولكن تبقى كمجرى تدفقي من أجله تستمرّ مغامرة التأويل.

4. أطروحة راديكالية الإسلام عند علي حرب

قد أخفقت حركات الإسلام السّياسي من نواحي عدّة ومن أهم الأسباب التي جعلت المشروع فاشلاهو إجتراح الفكر الأصولي. وبداية نستوقفلتعريف الرّاديكالية كما ماورد في قاموس لاروس بأنّها: "كل مذهب متصلّب في موضوع المعتقد السياسي"[1]، يمكن القول أن الإسلام الراديكالي ميلاد للأصولية الدّينية والنّتاج الغربي المتمثّل في الحداثة التي فشلت في مشروعها، فهناك العديد من العوامل التي ساعدت في تشكل هذه الراديكاليّة والتي هيأت ليُعشش التّطرف في كنفها، كما نرصد أنّ هناك فاعلية لقوى ونظم تعمل على نشر الأصولية بمساهمات كبيرة ودعم مالي، إضافة إلى هذاالبيئات المتخلفة؛ التّخلف من يُنتج تكتلات أصولية، هذا مايبدو رائجا ولكن أيضا "إزاء الفراغ الفكري وغياب البدائل يمكن أن يسيطر الوهم، ويمكن أن تتمكّن قوى ونظم من التأثير في الوعي والمواقف، ومنه تصبح البيئات المتخلفة هي العنصر الفاعل في الصراع، وبالتالي تفرض "هيمنة أيديولوجية" بالعنف"[2]، ممّا يدعو الفئات الشبابية للتوجّه إلى التّدين والولوج إلى العالم المروّج، الزائف على أساس أنّه الأصولية،وماهو إلا زيف لا يمت بالأصولية الحقبصلة

[1]– حسام كصّاي: الإسلام الراديكالي (بين الأصولية والحداثة)، دار الفكر، دمشق–سوريا، ط1: 2016م، ص179.

[2]– سلامة كيلة: صور الجهاد من تنظيم القاعدة إلى داعش، منشورات المتوسط، ميلانو– إيطاليا، ط1: 2016م، ص71.

ولا بالدّينية أيضا؛ هذا الشّرخ خلقه غياب الوعي الدّيني،منتجا بذلكللتطّرفات من منطلق تغريضي يتم فيه التمسك بالتأويل الظاهري وغلق باب الإجتهاد وتقديم النقل على العقل.

إنّ تناول علي حرب لأطروحة راديكالية الإسلام بمنظور رؤيوي كمقاربة نقدية يعمد فيها عبر البحث الأركيولوجي في تشكيلات الراسب للظاهرة الإرهابية والجهادية على مستوى البحث في المشكلات، وكيفية التعامل مع هذه القضية وطرح هذا النقاش على طاولة الفكرية، يقر أنّنا "إزاء مشروع ثقافي أيديولوجي تجسده الأطروحة الأصولية الرامية إلى أسلمة الحياة، بالعودة القهقرى إلى الوراء، بعد كل هذه الموجات من الحداثة العربية على مستوى قرنين وذلك لإقامة دولة الخلافة وتطبيق الشريعة تحت شعار: الإسلام هو الحل"[1]. هناك سؤال يطرح في معرض حديثنا هذا؛ لماذا تقف الجماعات المتطرفة على ظاهر النّصوص؟، كما تنتقي النّصوص الضعيفة مسقطة بذلك ملابسات الأحاديث وترك الأحاديث الصحيحة!، إنّ الكفة ترجح بأنّ هناك ارتكاز على استراتيجية معتمدة كسياسة قائمة على الوحشية، وهذا ماعبّر عنه أحد المنظرين في تنظيم القاعدة أبو بكر ناجي في كتابه" إدارة التوحش، أخطر مرحلة ستمر بها الأمة"، "فأفحش درجات التّوحش أخف من الإستقرار تحت نظام الكفر...لأنّنا إذا نجحنا فيها، فهي المعبر نحو الدّولة الإسلامية المنتظرة منذ سقوط الخلافة"[2]، وبذلك تطبق داعش إدارة التوحش وتميل للفتاوي وأخذها بصورة متشددة.

تصب في هذا الإناء تساؤلات معرفية كبرى تفسر العمق التاريخي للتيارات والتكتلات الحزبية والفرق الإسلامية، انطلاقا من تناول تجسيدات من أرض الواقع، وهو ما تجيب عنه معطيات تعكس مدى موائمة المقاربة المنهجية في تحليل مشهدية التّحولات الدّينية المعاصرة، ودراسة

[1]– علي حرب: الجهاد وآخرته مابعد الأسلمة، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت–لبنان، ط1: 2018م، ص30.

[2]– صالح عبد الله البلوشي: الإسلام السياسي وصناعة الخطاب الراديكالي، مؤسسة الإنتشار العربي، بيروت–لبنان، ط1: 2016م، ص259.

الظواهر الدينية وطرح مجموعة من الإشكالات تتناول الشروخات والتّصدعات التي تشهدها أنساق تفسيرية كبرى، فهذه الجماعات تعاني من "الظمأ الأنطولوجي الظمأ للمقدس، أو الحنين للوجود، إنّه ظمأ الكينونة البشرية بوصف وجود الإنسان وجودا محتاجا إلى ما يثريه، وهو كائن متعطش على الدّوام إلى ما يرتوي به"[1]، وبهذا "فالظمأ الأنطولوجي إنّما هو الفقر الوجودي، وارتواء هذا الظمأ هو الغنى الوجودي، أي أن هذا النقص لا يكتمل إلا ببلوغ الكائن البشري طورا وجوديّا جديدا يضعه في أعلى رتبة في سلم التكامل؛ الدين هو ذلك السلم الذي يرتقي عبره هذا الكائن صعودا للكمال، ويرتوي من خلاله ظمأه الوجودي"[2]، الرغبة في القيمة الأنطولوجية تدفع بهذه الذوات إلى أن تقذف بنفسها إلى جحيم العنف بحثا عن الضالة.

على هذا الأساس يشكل التأويل بنية ديناميكية لموجات التفكير، وفضاء مؤسساتي لإنتاج المعرفة والقيم السياسية والجمالية والأخلاقية، فهو يعتبر سياسة للعقل والمعرفة هذه الأخيرة التي تشغل حيز الفضاء العمومي الذي يمثّل كوكبية العيش المشترك، فلقد شهدت التأويليات امتدادا اخترق النّطاق المفعّل والتّخصيبي لها في مجال الفكر والفلسفة إلى مساحات التّفكير الإنساني الذي يطرح إشكالات مفهوم الحياة، الوجود والتعايش؛ وهذا ما أهّلها "إلى ترقية رتبة جديدة في أن تكون Velle Koinè لغة مشتركة ليس للثقافة الفلسفية ولكن للثّقافة ككل"[3]، وبذلك فإنّ عمليات التأويل والفهم وتفكيك بنيات الترميز المشبعة للمعنى هي مسالك لمعرفة حياة البشر، تاريخهم الحضاري، الفكري، الثقافي والعلمي، وبُعد استشرافي لمستقبل أفضل يسمح بتدفق الحياة وبناء حضاري لا

[1]– عبد الجبار الرفاعي: الدين والظمأ الأنطولوجي، التنوير، بيروت، مركز دراسات فلسفة الدين–بغداد، ط3: 2018، ص17.

[2]– المرجع نفسه، ص 17–18.

[3]– Denis Simard: Eduction et Herméneutique Contribution à une pédagogie de la culture, Les presses de l'université Laval, Canada, 2004, P.06.

تتخلله الفوارق الحيادية، هذا المصاف يدفع للحديث عن النّص والخطاب والذات المؤولة؛ حيث أن اللغة كوسيط للتواصل تبني الخطاب وتكون ذات حمولة أيديولوجية تؤطرها، ولكن هناك تشوهات وتحريفات في مقامية التداول، ممّا يُحدث التّحريف والتزييف، لمكسب تغريضي من قبل جهات مستهدفة تضليلية من أجل إرساء توجه معين أو تفسير من زاوية ضيقة تخندق الرؤية، وما يسلزمه هذا الوضع هو النقد وتحليل يعري المضمرات ويكشف عن مكامن المعنى وتكتونياته المنزاحة والأيديولوجية، وتكون عملية تفكيك الأيديولوجيات بكشف في طبقات **المعنى** الخفي- كمقابل للجلي والمعلن عنه- المتعلق بظواهر الممارسة السلطوية الاجتماعية وتمظهرات العنف" إنّ كشف الشفرة الإجتماعية Code social لإنكسار التواصل والتزييف الأيديولوجي يرتبط باكتشاف أصول اللامعنى...إنّ نقد الأيديولوجيات يبرز آثار العنف داخل الخطاب، وعمليات الإخفاء واللاتفاهم المسبق الذي يحكم على العلاقات الإجتماعية بين الأفراد والجماعات بالإنشطار والإختلال واللاتواصل وما يسميه بول ريكور "تشوهات الكفاية التواصلية"[1]، ومنه فإن اصطناع افتراضات تفسيرية غير ثابتة خادمة لمؤسسة معينة وأيديولوجيا بين المقدس والدين المؤسساتي تصنع فواصل تضليلية تتغذى منها الأصوليات ممّا يجعلها ليست بريئة في اجتهاداتها التي تنتجها لأنّها تطعّمها بمركّزات عرقيّة، فتعمل هذه الأخيرة على شلل حركة الفكر والإبداع، وهذا مايشكّل خطورة على الوعي، والأخطر من ذلك العنونة الإنتمائية إلى التيار الحداثي.

[1]- عبد الحق منصف، عز الدين الخطابي: في تأصيل العقل التأويلي (فلسفة تأويل الوجود الإنساني عند بول ريكور)، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء- المغرب، دط: 2019م، ص147.

5. الفكر الفلسفي واستقراء الأزمات

لقد شهد التاريخ الغربي مشاريعا فكرية تأسيسية كانت محاولات وطروحات رصينة لمراحل معرفية حاسمة في الفكر الإنساني والفلسفي،والتي كانت لها بدورها تأثيرات على جميع مناحي الحياة، وما يميّز الفلسفة أنّ كل مبحث لا يُلقي بمبحث آخر إلى محرقة العدم، لتغدو جميع محاورها في دائرة يستحيل سقوطها، هذا الإتقاد الفكري النابع عن توجهات وتيارات فلسفية متنوعة مرهون بآونة القلق المعرفي والوجودي بدعوة لتجاوز أزمة الوعي التي مست الثقافة الغربية، لتأتي فترة جديدة وهي مشروع التنوير؛ مشروع الإستيقاظ حيث" أيقظ دافيد هيوم كانط من سباته الدوغمائي، أمّا روسو فقد علّمه كيف يبدي شكه تجاه العقل"[1]، لقد أخذ هذا المشروع مع كانط إندفاعية الفلسفة النقدية المنفتحة وكانت "الثورة الكوبرنيكية الكبرى التي أراد كانط أن يحدثها في عالم الفلسفة؛ إنّما هي أوّلا وبالذات "ثورة منهجية على خلاف ماسُجل كمآخذ على بعض مؤرخي الفلسفة الكانطية بوصفها أنّها ذات طابع مذهبي إنغلاقي[2]؛ هذه الثورة أحدثت تغييرا في إحداثيات المعرفة بمركزة الذات ومحورة دوران الأشياء من حولها، في صيغة يراها كانط في تصديره لكتابه (نقد العقل المحض) أنّه "ينبغي للميتافيزيقا أن تحاول تجريب المسلمة الكوبرنيكية: على الأشياء أن تتبع معرفتنا وليس العكس" في هذه الزاوية تموقعت الذات في مسار جديد للميتافيزيقا"[3]، إنّه خطاب لا يملك قوته إلا بوجود قوة مفترضة في الخطاب الآخر، الذي تكون له صورة علم من العلوم أو

---

[1]– بيتر كونزمان، فرانز– بيتر بوركارد، فرانز فيدمان: أطلس dtv الفلسفة، تر: جورج كتورة، المكتبة الشرقية، بيروت–لبنان، ط2: 2007م، ص 135.

[2]– أحمد عبد الحليم عطيّة: كانط وأنطولوجيا العصر، دار الفارابي، بيروت–لبنان، ط1: 2010م، ص32.

[3]– بشير ربّوح: المساءلة النقدية في فضاء اللغة عند مارتن هايدغر، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الضعاين– قطر، بيروت–لبنان، ط1: 2020م، ص211.

منهج نقدي مرتبط بهذا العلم أو ذاك، أو يكون مجموعة أفكار تحيل على فلسفة ما، أو فلسفة فرد أو مدرسة فلسفية، ومن ثم فإنّ هاجس النّظير لا يتجاوز حدود التموضع داخل الخطاب الآخر[1]. فالفلسفة مطلوبة على السّاحة الفكرية على الرّغم من المعيقات التي تعترضها والآراء التي تدعو إلى تأصيل فكر فلسفي عربي محض، ليكون الرّاهن هو مهمة معالجة الفلسفةحيث تطرح قضية الفكر التأصيلي للفلسفة العربية؛ لأنّ الفكر الفلسفي في جوهره إنّما هو "تأصيل ظواهر الحياة السّابحة على السّطح المنظور لنردها إلى عمق نجد فيه الينبوع الخفي الذي فيه انبثقت تلك الظواهرالتي رأيناها على سطح الحياة اليومية متفرقة... وقد كشفنا بالفكر الفلسفي أساسها الواحد المشترك الذي أقيمت عليه جوانب حياتنا المختلفة"[2]، في مقاد إلى مكاشفة عن تلك الدوغمائية المرتبطة بالظواهر وكذا التقاط الرابط المشترك بين ما نراه مختلف ومتفرق في صوغ قضايا كبرى.

ولكن الوضع المسيطر على الفلسفة العربية اليوم هو الجمودّ وربما نقول التّوقف، ومنه يتوجب علينا كما أشار زكي نجيب "البحث خارج هذه الفلسفة ليس في المنقول الفلسفي أو المأصول منه، كما يذهب في ذلك بعض دعاة التأصيل، ولا في القول الفلسفي، أو في الخطاب أو المضامين الفلسفية؛ إنّما في منظومة الممارسات التي قيّدت الفلسفة وطبقت عليها مختلف أشكال العنف والتدمير، وحاربت حرية فعل التفلسف لما يقوم عليه من مساءلة ونقد وحفر وتفكيك واستنطاق وخلخلة"[3]، إذ تعيش الفلسفة في حدّ ذاتها خندقة تحاول الفرار منها بمعيّة الفيلسوف المتهم أحيانا بالزّندقة، فالفلسفة تُصاب بالجمود لو لم ترتبط بالمساءلة والنقد والحفر في

[1]– محمد الدغمومي: نقد النقد وتنظير النقد العربي المعاصر، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط– المغرب، ط1999، ص295.

[2]– زكي نجيب محمود: عربي بين ثقافتين، دار الشروق، بيروت– لبنان، ط1: 1410هـ / 1990م، ص 343.

[3]– عمر كوش: أقلمة المفاهيم تحولات المفهوم في ارتحاله، المركز الثقافي العربي، بيروت- لبنان، ط1: 2002م، ص 17.

الأركيولوجية التي تتوجبها القضايا، إذ عليها أن تكون متوافقة مع النزعة الديمقراطية ممارِسة بذلك حقها العلني، كما تشكّل الفضاء الفكري الذي يحتضن القضايا النقاشية، فالفلسفة هي روح العصر، واالضّروري ألاّ تبقى الأزمة ماثلة أمام أعيننا دون صياغة مفاهيم محاذية للراهن لإستقراء الأزمات، في استلزام يدعو إلى التغاضي عن تلك الدعوة إلى تأصيل فلسفي عربي قطعي عن الكونية، لا نقول أن محاولتنا فشلت ولكن لا عيب أن تكون فلسفتنا مصاغة ضمن كونية فلسفية، وهذا يعني أنّ "إقتحام الكونية اليوم قدر تاريخي وليس اختيارا إراديا، فإذا نحن أردنا للفلسفة العربية أن تقوم ينبغي ألا تنتظر منها أن تكون عربية خالصة كما ينبغي أن ننفصل عن مختلف الدعوات التي تنادي بعدم جدوى الحوار مع الفكر المعاصر"[1]، يكون هذا حلاّ منطقيا وواقعيا لا يتناقض مع الكونية.

لقد دعى علي حرب في هذا المضمار إلى عقلنة المعرفة في إطار التنوير ضمن تموقع تفكيكي للأنساق المتمظهرة كمعطيات لها فاعلية في الرّدع الأيديولوجي، الذي عمل على توجيه المعرفة وإسقاط الفكر الإصلاحي والمشروع النهضوي؛ فالتنوير يقع في مقابل الدوغمائية لعرض مدارات معرفية جديدة تكسر روتين الرّكود الذي خلفه الفشل والإنهيار الفكري، فكل تيار سواء التراثي أو الحداثي يعمد في محاولة خلاّقة إلى إنتاج مناخات جديدة.

1.5. صورة المثقف ونهاية الدّاعية

لقد رافقت أذهاننا صورة المثقف التي ماطفق ذكر مصطلح مثقف إلا وقد تم إرداف التّصورات التي تلازم التّسمية من مجموع صفات مثل: الإقتدار على تحليل الوضع ودراسة أبعاده،

[1]– عبد السلام بنعبد العالي: ثقافة الأذن وثقافة العين، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء– المغرب، ط2: 2002، ص 45.

التقويم، تمييز مصنفات الأحداث، آمال الرؤى الإستشرافية، وتصحيح مسارات خاطئة في المجتمع. إذ عرّف برهان غليون المثقف بأنّه "من ينتمي إلى طبقة إجتماعية فاعلة في المجتمع بحيث تتميز عن غيرها بتفكيرها العالي والناقد، وتدخل في عملية الصّراع الإجتماعي والسياسي، وفي النهاية يكون تأثيرها واضحا، إمّا من خلال مشاركات قوّية لصنع السياسة والقرار السياسي، أو من خلال أعمال فكرية كبيرة تؤثر في الناس والمجتمع فكريا وثقافيا ومعنويا"[1]، ولكن للأسف بات دور المثقف الآن منهوشا كصورة كانت تبدو في كامل ملامح جمالها وتغيّرت وسقطت منها قطع شبيهة بلعبة فقدت أحد أعضاءها، فمن دواعي إفلاس المثقف مسببين: إنزياحه التموقعي من مكانته بسبب السّلطة السياسية واستغناء السلطة عنه، وثانيا الإفلاس الأخلاقي في قضية إلتزامه وهذا ما يصفه إدوارد سعيد بخيانة المثقفين.

مع تصاعد أزمات الرّاهن العربي تَمت انتظارات الذوات المتأملة في تمرسات المثقف بخيبة فادحة، وهذا مايراه بعض المفكرين مثل عبد الإله بلقزيز الذي يرى أنّ المثقفين العرب أصبحت أدوارهم تبشيرية للأفكار فقط، ومرد ذلك في نظره إلى تطويق الوهم الذي أضحى لصيقا بدور المثقف، والإعتقاد بأنّ للثقافة رسالة تضاهي الثقافة الرّسالية في عهد الأنبياء، وبالتالي تزعزعت مكانة المثقف وقلّ دوره مقارنة بما أُسلف، يعود هذا إلى الإستغناء التدريجي عن فكرة التسويغ بمعنى أنّ السلطة كانت في حاجة ماسة إلى إقرارات مساعدة تركز شرعيتها، وكان هذا عبر المثقف كوسيط جوهري، ولكن حدثت متغيرات فيما يخص هذا الجانب وأصبح المثقف يرتكن إلى السلطة كي يتم الإعتراف به، لقد كان "المثقف في زمرة العلماء ورثة الأنبياء، على ما علّمته عقيدته، وعليه كان المجتمع مستعدا بأنْ يصغي إليه ويصدقه، فهو من سيعلمهم شؤون دينهم

[1]– إدوارد سعيد: خيانة المثقفين، النصوص الأخيرة، تر: أسعد الحسين، دار رنينوى، سوريا– دمشق، 1432هـ/2011م، ص37.

ودنياهم، وهو من يقيم لديه الفيصل بين الواجب والمندوب، والمباح والمكروه....لذلك استحق أن يحظى بإعتبار خاص يناسب وظيفته الإستراتيجية في الإجتماعي، الديني والمدني... وقد تغذّى من هذا الرأسمال الرمزي، فأفسح المجال لتنمية رأسماله المادي"[1]، وأصبح للمثقف في هذا الشأن مكانة على المستوى الديني والتحقيق البراغماتي في كسب المادة، فالإهتمام بالكلمة في مداها التأثيري على عقول المجتمع وتقديسها واجترارها سوف يولّد بعدها أن كل طرح خارج ما قد اعتاد تناوله هو زندقة وهرطقات، مما ولّد تخوما تساؤلية عن الأوضاع المعاشة.

يدخل المثقف في علاقة بالسلطة في مجال السيناريو وهو مصطلح استعمله سانفدور وكارود عام 1981م، ويقصد به المجال الممتد للمرجع المستعمل في تأويل نص ما، وذلك لأن المرء يمكن أن يفكر في المقامات والوضعيات كعناصر مشكلة للسيناريو التأويلي الكامن خلف النّص"[2]، تتسرب فيه معالجة الأسئلة الممتنعة أو المقموعة كما يطلق عليها علي حرب، لتدخل في محاولة تأسيسية جريئة للمختلف الذي يحفر في الوضع الراهن والوضعيات المأزومة والأسباب والمآلات المنتظرة للمجتمع والأمة وهذا يدور في فضاءين:

- مشهدية المثقف العربي في الثقافة العربية في الدائرة الحداثية التي يتم فيها دراسة المحدّدات والضوابط المنهجية التي تؤطر عمل المثقف في مقاربته للواقع.

[1]– عبد الإله بلقزيز: نهاية الدّاعية الممكن والممتنع في أدوار المثقفين، الشبكة العربية للأبحاث والنّشر، بيروت– لبنان، الدار البيضاء– المغرب، ط2: 2010م، ص44.

[2]– اليامين بن تومي: مرجعيات القراءة والتأويل عند ناصر حامد أبو زيد، منشورات الإختلاف– الجزائر، دار الأمان– الرباط، ط1: 1432هـ/2011م، ص74.

- فضاء يتعلق بالمسار التاريخي والزمني التي يطرح في خضمه مسألة الإحداثيات والتوقعات لمفهوم المثقف، وعلى سبيل المثال تلك التحولات في إحتلال المراكز مثل سلطة الفقيه، الداعية، الفيلسوف، المثقف.

لقد أضحى من الصعب موضعة المثقف في محاولة التشخيص التام في ظل الأزمات المباغتة والوقائع التي يشهدها العالم حاليا، لأن عرض ملفات المثقفين على طاولة النقد والمساءلة سوف تمد إعادة النظر في المكانة الفكرية للمثقف، ولهذا عمد علي حرب في كتابه أوهام النخبة نقد هذه الطبقة والوقوف على المعيقات التي تعترض رحلة المثقف وتثبط عمله، وتجهض ميلاد التجديد في معمورة الفكر العربي، عبر مفاهيم وأدوات معرفية قرأ بها المفكر علي حرب صحيفة النخبة والمثقفين وتفكيك بنيتها المركبة، ودراسة أبعادها, إرتئ إلى خمسة أوهام يعتبرها خِناقا على رقبة المثقفين، وكل وهم يرتبط بمفهوم عوهِد تداوله في خطابات المثقفين؛ "الوهم الثقافي الذي يرتبط بمفهوم النخبة، الوهم الأيديولوجي الذي يهتم بمفهوم الحرية، الوهم الأنثربولوجي الذي يرتبط بمفهوم الهوية، الوهم الأنثربولوجي الذي يرتبط بمفهوم الهوية، الوهم الماورائي الذي يرتبط بمفهوم المطابقة، والوهم الحداثي الذي يرتبط بمفهوم التنوير"[1]، يرى علي حرب أنّ هذه السلسلة من الأوهام تتمركز في ساحة الفكر العربي وتُكبل ذهنية المثقف وطبقة النّخبة العربية، مسببة عرقلة نشاط الفكر وتعسّر عملية الفهم، وهذا ما انبثقت عنه نتائج التجارب في مختبرات البحث الفكرية، إذ تعتبر استراتيجية التفكيك التي عمدها علي حرب ناجعة بمستوى يفوق المتوسط لأنّه قد مارس الفاعلية الفكرية والمقاربة النقدية والمناهجية في تناول الملفات الممتنعة وإخراج تساؤلات كثيرة كانت مقموعة، ممّا أتاح للتفكير أن يظهر فيصور جديدة ومغايرة تكسر الصورة النمطية الروتينية.

[1]– علي حرب: أوهام النخبة أو نقد المثقف، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط3: 2004م، ص27.

تقذف تأزميّة الوضع السياسي، الإجتماعي، الثقافي إلى حالة من البؤس الذي يمس جميع الأصعدة، وهذا يولد بالضرورة نشأة ثقافة مقاومة من طرف المثقفين؛ هذه المقاومة نابعة من رفض مايتم ترويجه، ومحاولة إحلاله من طرف السلطة، فتتجلى على الساحة مواجهة مستحدثة تتمثل في سرديّات مضّادة، والتي تعبّر عن مناهضتها وعدم الإستقرار في ظل إفرازات الإرساءات السلطوية وتعاليمها الإقصائية لروح المواطن، ويأتي دور المثقف الذي يعبّر عن هذه الأزمات والأوضاع وتقديمها بصورة خالصة من الضبابيات والتعتيمات المستهدفة؛ أي يزيل تلك الغمامة التي تقف حائلة بين الشخوص ومعرفة تموقعاتها في ظل هذه الأزمات. حيث تتبلور مهمة المثقف في كسر أنموذجية السيرورة النمطيّة المتوارثة والثابتة، والتّعمق في بؤرة الحدث وتجاوز الصورة التعتيمية والمختزلة لنقاط نشطة تقوم عليها دائرة الحدث، فارضة بذلك تقنينات ووصاية على الفكر، هنا تأتي عملية تفكيك البداهات والمسلمات وتأصيلات الأوهام المتجذرة في ذهنيات المجتمع، ليمثل موقف المثقف وشرطية مهامه في تفكيك وفضح الفعل السلطوي عائقا كبيرا أمام شرطية السلطة السياسية الصانعة للأصنام الفكرية والأوهام.

يعرض علي حرب ضمن مسوغه النّقدي أزمة المثقف ومأزق التفكير في طرح يُسائل الفكر ويفحص نتاجاته، لإعادة صياغة مشروعية الحرّية والديمقراطية ضمن مكاشفة عن الخطابات التي تلقى والشعارات المنددة، خيث يرى أنّه من الضروري "تغيير علاقة المثقف بذاته ومهمته، بعد كل هذا الهزل الوجودي والتّصور المعرفي والسّياسي... فالأجدر أن يعمل المثقفون على التّحرر من أوهامهم النخبوية، لإعادة صوغ المفاهيم المتعلقة بالتفكير الإجتماعي والعمل السّياسي والإنتمائي"[1]، إنّ تراجع دور المثقف في مشهدية الثقافة والمكانة النّخبوية، حيث يقدّم نقدا لمفهوم النخبة في تتبع

[1]– علي حرب: أوهام النخبة أو نقد المثقف، ص14.

لإنحدارات الدّور النّبوي والرّسولي الذي مارسه المثقف، والذي وصل إلى انسداد وعقم فكري، لأن ممارسة الوصاية على القيم لم تعد تُجدِ في هذه الهشاشة الرّاهنة، ومن هنا أعلن علي حرب عن نهاية المثقف التي تدعو إلى ضرورة، تحمل هذه الوضعية معضلتين؛ معضلة المثقف ودوره، ومعضلة السلطة السياسية ومطامحها، فتشكل المعضلة والإشكالية كائن بالضرورة بوجود المناقض للفعل المُمارس، فإذا كانت السلطة السياسية نتتج سيمولاكرات وأوهاما تجتاح بها عقول المجتمع، وبالمقابل ينشط دور المثقف في فضح هذه الممارسات وتنوير الذوات المجتمعية.

إنّ علي حرب يردف في تفرقته بين الممنوع والممتنع إلى منحى آخر يفرّق بين المثقف والمفكر؛ حيث يهتم المثقفون" غالبا ما يركزون نقدهم على الممنوعات والمحضورات المفروضة من الخارج، فإنّ المفكرين يتوجهون إلى الداخل، أي إلى منطقة الممتنع عن التفكير داخل الفكر، لكي يجعلوا اللامعقول مفهوما، أو يفسر ما نعجزوا عن تفسيره"[1]، كما يمكن هنا استعمال مفردة تنوير الجماهير من استحواذات الأوهام، يغدو توارد مصطلح الجماهير في العصر الحالي إلى إحالتنا إلى فضاءات عالم الميديا، ثقافة التليفزيون، ثقافة خطاب الصورة، الترويجات الإعلامية، الثقافة الرقمية، يطرح التساؤل: هل المثقف عضوي هنا في علاقته بالأوضاع وصورتها المنقولة على شاشات الميديا؟، أم أنّ دور المثقف تراجع أمام قوة فائقية التأثير الرّقمي؟، يوجب هذا الوضع على المثقف "الإنفتاح على صناعات جديدة يمكن الإضطلاع بهافي مجالات متعددة، فنحن أمام شبكة من الإنتاج والتلقي تصنع حدث الإنتقال من/ إلى وسائط متعددة من التكنولوجيا"[2]، لأنّ من المفروض أن تكون الميديا الجديدة تقدم صورة مرآوية أمينة عن الأوضاع المعاشة، ولكن في حالة فبركات الصورة الوضعية وعدم الشفافية، ونقصد بذلك تدجين الوسيط التواصلي–أي الميديا، مواقع

[1]– علي حرب: الممنوع والممتنع : نقد الذات المفكرة، ص17.

[2]– أحمد مداس: معالم في مناهج تحليل الخطاب، مركز الكتاب الأكاديمي، ط1: 2020م، ص153.

التواصل الإجتماعي، الشبكات الرقمية– هل يستسلم المثقف هنا ويعلن هزيمته؟، إنّ الأقرب في هذا التّصور أنّ هناك من المثقفين الملتزمين بدورهم النزيه ولكن تآكلت أوطان وجودهم الفكري، في المقابل تأخذ هزائم المثقفين صورة جديدة هي في حقيقة الأمر ناتجة عن قوة أيديولوجيا السلطة والميديا التي ردعت دور المثقف وقامت بإسكاته، فانقلب دور المثقف حيال رسالته ومهامه، فأفلت طوق نجاة الوعي المجتمعي المنوط بهم لإدراك الأوضاع وكشف الأوهام، فلم تكن الميديا وسيلة محاذية ومساعدة لدور المثقف ومنه تم خيانة المثقف لدوره فانعرج طريقه من مقوض للأصنام الفكرية، وكاشف للأوهام إلى صانع لها وأصبح عنصرا آخر يضاف إلى رصيد السلطة، ومنه ازدادت فاعلية التأثير والإستيهام فغدا كأفيون للشعوب.

2.5. القلق المعرفي ورغبة الفكر

تعود تلك المطارحات التي تُعرض في أروقة الإستشكالات الفكرية والفلسفية في حقيقة الأمر لتتبعات وإقتفاءات لأثر ما، والبحث في عمق هذا الأثر وتاريخيته، والرّوح التي حافظت على سيرورته من خلال عملية الإستدلال عبر الأثر كوسيلة، وتتحدّد رحلة البحث عن المعنى واستقامته في حضوة التّفاعلات التأويلية، وكذا فوضى التأويل من خلال محددات الدّلالة والسّياق، فهذه الفكرة تطرح تلازم الأثر والمعنى المُعادل للوجه والقفا في تكاملية العلاقة بين الجزء والكل، حيث لا يُمنح المعنى للجزء خارج البنية الكليّة.

تصب هذه المحاورات في اللغة المحتضنة لجميع المتوافقات والمتضادات ولهذا يقول هيدغر"أنّ اللغة هي مأوى للكينونة وموطنها الذي تقيم فيه وتستقر"[1]، ويقول أيضا: " اللغة هي

[1]– Martin Heidegger: Lettre sur l'humanisme, Qestion III, IV, Gallimard, Paris, édition 1990, pp 67–68.

الكينونة الجديرة بأن تفهم وتؤول"[1]، فكل الإنشغالات تحيل في طرحها إلى أتموسفار الوجود فهو الهم الأجدر الذي تسبح فيه العلامات التي يتم تحليلها من خلال تباعد الدّال عن المدلول بمسافات تطول إلى مقولة الإختلاف حسب دريدا، وهي دعوة تأسيسية للانهائية المعنى، والدّخول في تعويمات تمثّل بدورها حالات تحفيزية تُلقِي "القارئ إلى العيش داخل النّص والقيام بجولات مستمرة لتصيّد موضوعية المعنى الغائبة"[2]، حيث لا يوجد أصل للإحالة ترتكن إليه هذه الرّحلة بل هي تناسلات وتفريعات متنامية ومستمرة.

إنّ علاقة الدّال بالمدلول تطرح هنا في مداها الإشكالي الأعمق، فالدّلالة تفترض وجود علائقية بين دال ومدلول كما يكون هناك مرجع إحالي تعود إليه الذات، ولكن مايتحدّث عنه بودريار في أطروحته هو غياب هذه العلاقة التي تربط بين الدّال والمدلول، تقودنا هذه الفكرة إلى الرّجوع إلى ما أقرّت به التفكيكية في فتحها مسافة الدّال عن المدلول، فكلّما زادت مسافة ابتعاد الدّال عن المدلول كلّما نشأت بينهما معان لانهائية، فتتسع فيها الهوّة، وهذا ناتج عن تناسلات وتفريعات بعضها عن بعض، حتى يختفي هنا الواقع نتيجة المصطنعات (الصّور) التي تبرز في هذه الحالة وتصبح الوضع المهيمن، ومنه يحلُّ المعنى الوهمي ولا يغدو هناك وجودا للواقع، يقول بودريار: "المطنع ليس إطلاقا هو مايخفي الواقع...بل إنّ الواقع هو الذي يخفي عدم وجود واقع-

---

" ...dans la pensée l'étre vient au le langage. Le langage est la maison de l'étre. Dans son abri, habite l'homme. Les penseurs et les poètes sont ceux qui veillent sur cet abri..."

[1]- H-G. Gadamer: L'art de comprendre, Aubier Montaigne, librairie philosophique, Paris, 1982. p 135.

[2]- محمد سالم سعد الله: الأسس الفلسفية لنقد مابعد البنيوية، دار الحوار، اللاذقية- سوريا، ط1: 2007م، ص163.

المصطنع الحقيقي"[1]، يلخص هذا المفهوم أنّ الواقع يشطب من الوجود في صورة تمثلها وضعية مافوق- الواقع، حيث تصبح الحياة رموزا فقط، فتستأصل العلاقة الرّابطة بين المعهود الثنائي التلازمي (الوجه والقفا)، (الدّال والمدلول) فيصبح الرّمز هو الواقع، وما حدث هو تغيير في قاعدية المُسَلم به.

تقتحم اللغة كل فضاءات الوجود والتي يعتريها القلق المعرفي حيث أن المعرفة هنا لا تسعى لإكتشاف الحقيقة بقدر سعيها لتسليط الرؤية نحو العمل أو الأداء الفعّال، يعني ذلك أن المعرفة تعمل على تنامي النشاط والدّينامية وهذا جوهرها، ويكون القلق هو المحفز الأول لبداية مسار البحث؛ ومعين السؤال المتوالد، الخالق للشك الذي يحدث تشظي في الأنموذج الماثل أمام ومنه تنشأ عدّة نماذج معرفية، تُبنى انطلاقا من السؤال "وهو رغبة الفكر"[2]، حيث لا يمكن بناء أي طرح دون إيراد الفكر ويتعين هنا أن نتحدث عن معضلة العقل العربي الإسلامي، الذي لا يزال يمتد طرحه مشكلا تاريخا قرائيا للنّص؛ فالتاريخ في أصله هو سلسلة أسئلة مجموع طرحها ماهو إلاّ استعاضة عن سؤال متعلّق بالأصل هو السؤال المتعلق بكل شيء، والذي يُجمل في الحقيقة والمعنى، هذا ما دفع المفكرين الحداثيين إلى تفتيق غشاء قداسةالنّص، في مستجد فكري يتملّص من القراءة الكلاسيكية المُسيّجة له، وكاستحضار عجِل نورد ما نبّه إليه مارون عبود في كتابه "مجددون ومجترون "بأنّنا في لجة ثنائية متقابلة إذا لم نعِ درجة كل من الموروث والتحديث، ويكون لنا وعي لكل مفهوم لا تتم عملية الإدراك، ولا يتشكل ذلك التّصور الصحيح، وهذا ما يصوّره

[1]- جان بودريار: المصطنع والإصطناع، تر: جوزيف عبد الله، مراجعة: سعود المولى، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت- لبنان، ط1: 2008م، ص27.

[2]- موريس بلانشو : أسئلة الكتابة، تر: نعيمة بنعبد العالي وعبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء- المغرب، ط1: 2004، ص11.

مقتبس قوله "وأفتك الأوبئة الإنسانية ذلك الإطمئنان الدّاخلي مرض الدّهماء الذّين يعومون دائما في زبد أنفسهم، ولا يغوصون في لجّتها، تلهيهم ثرثرة السّاقية عن صمت النّهر الهادئ حيث الحيتان الضخمة التي تبتلع حوت اليونان"[1]، ربّما إن الأسطورة تُبتلع من طرف ذلك الحوت الأضخم بسبب الإطمئنان الأعمى، ولهذا يكون القلق هو المنفذ الخلاصي والمحفز الإبستيمي، والمسبار الأركيولوجي الواجب الإعتماد عليه للحفر داخل جميع المنظومات لكشف مضمراتها والتكلّسات الطبقية التي تقطن بها ميتافيزيقا الحياة في الهناك.

إنّ حالة القلق الإبستيمي هي تجربة حيث لا ملاذات يقينية تسعف هذه الذات القلقة فيكون المعول الوحيد هو تفعيل النّشاط التأويلي الذي لا يقف عند المحمول الدّلالي المقدم لموضوع ما، بل إلى احتمالات أخرى تفتح أفق المدلولات، مكرّسا بذلك حمولة اللغة وقيمة معنى الوجود النهائي.

سادسا: مطارحات في العقلانية النّقدية عند علي حرب

سيل جارف من الأسئلة يجتاح منظوراتنا حول تحقيقات ومكاسب المشاريع الإصلاحية والنهضوية والتنويرية في الوطن العربي، أين هي الديمقراطية من كل ماقيل في وسط هذه الهزائم المتنامية وطوفان الإستبداد والفشل النّظامي؟، وبصوغ فكري؛ أهذا ما ارتأت إليه العقلانية* والعقل العربي؟.

---

[1]– مارون عبود: مجددون ومجترون، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، جمهورية مصر العربية–القاهرة، 2003م، ص18.

* عرفت الثقافة العربية أصنافا من العقلانيات، حيث حصرها حليم بركات في ست عقلانيات: هناك العقلانية التي تعتمدها العلوم الدّينية النّقلية، وهناك العقلانية النّقدية التحليلية، وهناك العقلانية التأويلية التي تنطلق من رمزية الموروث، وكذا العقلانية الآنية التي تشير إلى إهتمام الإنسان بالحاجات والمشاغل الحالية، وهناك العقلانية كرد فعل (الإنفعالية)، ويختمها بالعقلانية المستغربة أو الرافضة. ينظر: أنواع العقلانية في الثقافة العربية، في العقلانية

لا تغدو العقلانية تيارا مذهبيّا أو عقائديّا؛ بل مجموع المشاريع والإنجازات على الصّعيد العلمي والفكري الإستنهاضي الذي يشمل جميع مناحي الحياة، في صوغ وصناعة مفاهيم خاصة بها تحت فواعل تتوافق مع الواقع المحدد بسياق تاريخي وإجتماعي، ولكن هذا المفهوم للأسف لم يكن إنتاجيّا إلاّ قَدر الأنموذج المحاكَى في التّراث العربي " فوراء كل تيار أو نظام فكري عقلانية تؤثثه، وكل واحدة ترى في نفسها كفاءة رصد التراث وضبط آلياته"[1]، فهذه المفاهيم ما هي إلا شعارات في ظلّها اشتدت ديكتاتوريات تحتج بالإجتياح الأصولي وأخذت هذا المسلك ذريعة، كما أنّ العقلانية تأخذ سمة التعدد الثقافي للأمم والعقلانية العربية في الحقيقة لم ترس شرعيتها الأنطولوجية كمفهوم على المستوى الفلسفي والسياسي، من جهة أنّها في ذاتها محمول لِتضاربات وتناقضات لرهانات العصر، ومن جهة أخرى اعتمدت اعتمادا شديدا على الخلفيات الإبستيمية كمسبقات لها سلطة في الفكر ولم تكن لامتدادات المفهوم ومضانه.

وفي معرض حديثنا في هذا المبحث عن العقل التأويلي والعقلنة نورد ما جاء في معجم أوكسفورد للتخلص من التيه الدّلالي الذي يحدث التعثر فيه مع تعريفات لمصطلح Reason بوصفه فرضية جدلية تسعى لمساندة قناعة ما، ويأخذ هذا التعريف الإصطلاحي تصنيفه في خانة علم المنطق والجدلية الإقناعية، حيث تكون الفرضية الجدلية معينة على تقوية القناعة، وهذا يقرب المعنى كثيرا مع مصطلح REASONING وتعريفه في معجم الأكسفورد: التفكير، خيط من التفكير، سلسلة أفكار، فكرة، منطق، استناج، عقلانية، تحليل، تأويل، شرح، استدلال، عقلنة،

وانتقاداتها: نصوص مختارة، إعداد وتر: محمد سبيلا، عبد السلام بنعبد العالي (دفاتر فلسفية)، دار توبقال، الدار البيضاء- المغرب، ط2004م، ص93-94.

[1]- عبد المجيد خليقي: قراءة النّص الدّيني عند محمد أركون، دار المنهل، 2010م، ص10.

جدلية"[1]، تصب هذه الترسانة من الدلالات في الإفتراض العملي والوظائفي للعقل والتي يستخدمها الإنسان في تحقيق براغماتية وأهمها صناعة المعنى. إنّ مايقع فيه كل بحث فلسفي هو المخاتلات المفاهيمية وعليه إنّ "العقلانية نفسها ستظل معروضة للوقوع في الوهم العقلاني بالرغم من كونها قياسا منطقيّا، وذلك بسبب انجرافها للبذخ المفاهيمي حسب عبارة كانط" [2].

تجد ترسيمة (اللغة، الفكر) تاريخ تجسيدها في مساءلة النص الديني وهو القرآن وعلاقته بالواقع، لأن الفهم لا يتحقق دون فهم لغة القرآن وربطها بالواقع المعاش، فإن التفاسير والشروحات والتأويلات التي جاءت فيما بعد هي إيرادات غرضية، وليست محمولات تعبر عما جاء بها القرآن، وإن ربط النّص الدّيني بالمنتج الثقافي هي عقلانية التطابق التي تضطر إلى البحث فيماهو لاعقلاني لقيام أركانها لأن المفهوم لم يستنفذ حيثياته بعد، "إنّ القول بأنّ النّص منتج ثقافي يكون في هذه الحالة قضيّة بديهيّة لا تحتاج لإثبات، ومع ذلك فإنّ القضيّة تحتاج في ثقافتنا إلى تأكيد متواصل نأمل أن تقوم به هذه الدّراسة، لكنّ القول بأنّ النّص منتج ثقافي يمثّل بالنّسبة للقرآن مرحلة التّكوين والإكتمال، وهي مرحلة صار النّص بعدها منتجا للثقافة؛ بمعنى أنّه صار هو النّص المهيمن المسيطر الذي تقاس عليه النّصوص الأخرى وتتجدّد به مشروعيتها، إنّ الفارق بين المرحلتين في تاريخ النّص هو الفارق بين استمداده من الثّقافة وتعبيره عنها، وبين امداده للثّقافة وتغييره لها"[3].

[1]– عبد الله الغذامي: العقل المؤمن/ العقل الملحد كيف لعقول البشر أن تؤمن أو تلحد، العبيكان، ط1: 2020، ص151.

[2]– المرجع نفسه، ص159.

[3]– نصر حمد أبو زيد: الإستلاب والإرتداد (الإسلام بين روجيه غارودي ونصر حامد أبو زيد)، ص87.

إنّ المنظور التأويلي الذّي يشرّع الرؤية إلى الوحي من جوانب عدّة وتقديم قراءات مختلفة للعلاقات بين الظاهر، الباطن، الديني الدّنيوي لا يوقع مسألة التأويل والقراءات الجديدة في رواقية الفصل بين الدّين والمجتمع على حدّ رؤية هشام جعيط، بل "يقوم على معرفة كيفية تمفصل المجالين أي معرفة الشكل السّياسي الذي ينطوي عليه كل دين، والإحتمال الدّيني الذي يمكن أن تتكشف عنه كلّ سياسة"[1]، ممّا يدعو إلى إعادة النّظر في العقل الديني، وكذا ترتيب العلاقة بين الديني والسياسي.

1. المنظومة التّراثية ومَرايا التأويل

لقد عرف المشهد العربي الكثير من الإنتكاسات والنّكوص على مستوى جميع البِنيات، مخلّفا تعثرات وإخفاقات ممّا أودى بالمشاريع الفكرية إلى السّعي بدورها عبر مقاربات سوسيولوجية وأنثروبولوجية وإبستيمية لمعاينة الأسباب والمآلات التي أودت بهذا الوضع المعاش، في محاولة للخروج بحلول تحفيزيّة نحو إحداث لحظة النهوض والمُجاوزة. إنّ علي حرب كمفكر يسعى لتحويل هذه المطبات والعثرات إلى ثمرات فكرية على مستوى عملي واستيعابي، انطلاقا من معطيات الواقع الذي أحال إلى إسقاط تِمثال الوثوقيات الذي نُصِب في ساحة المُسلمات وعُلّقت عليه أرواح مقتولة زهقا، وهي دعوة تجاوزية لا ترتكن إلى رصيف البداهات ولا تَسلبها إعلانات اليقينيات، في رحلة دؤوبة لتمديد آفاق الوعي بالمُواضعات المفاهيمية وتداولية السّياسات الأيديولوجيّة، لأنّ إشكاليّة المُعادلة هنا تُحلّ بموجب الخِبرات بالأزمات ومحلية الإنسان في عمق الأحداث. إن المُشكل المطروح هنا أنّ الذات العربية لازالت تتخبط في أزمات تتوالى وتفرّ إلى التراث دوما، مسترجعة إياه كخطاب مُمجد، ولهذا فالمشاريع العربية تحمل في تبويبات مقارباتها هَم النّقد والتّجاوز

[1]– علي حرب: التأويل والحقيقة (قراءات تأويلية في الثقافة العربية)، ص192.

والحداثة، ومرد ذلك المقايسات المعرفية والهواجس التي تتبع هذه الأفكار متبلورة في جملة أسئلة صاغتها مآزق الذات في أروقة الأوضاع الراهنة وهي أسئلة واضحة: كيف ننظر إلى التراث؟، وكيف نقرأ النّصوص؟، وكيف نتعامل مع الأصول؟. تطمح هذه الدراسات إلى تقديم قراءة بديلة للتراث ومنح تأويلات مغايرة للنّصوص الدينية، تتجاوز المنهجيات الجاهزة والمعايير التقليدية الشائعة، في صبو إلى مجالسات إصغاء لتدفق وتيرة الحياة، وإستجابة لرهانات الواقع، هل نجهض التراث وتاريخيته ونكتنف الحداثة، هل تَبنِي الحداثة على حساب التراث سبيل للخروج بالفكر العربي المعاصرمن تطويقات أزمته ومآزقها؟.

هذه المزاحمة من التساؤلات والإشكالات تُوجب بالأوّل معرفة يقينية أنّ الثقافة العربية الإسلامية بهذا الحقن الموروثي تحمل طابع أصالتها، "إن اجتثاث الفكر السّلفي من محيطنا الثقافي يستلزم منا كثيرا من التواضع والرّضا بأن نتميّز عن الغير بنبراتنا فقط لا بمضمون ما نقول"[1]، لا يمكن أن ننكر التراث مستقبلين ثقافة الآخر دون هذا الإمداد الطبيعي، لكن مكمن التأزم والتعقيد يُجمل في النزعة الإجترارية للتراث؛هذا الأخير يرتبط بالوعي ودرجته، ولكن الملاحظ أنّ هذا الوعي يعيش حالة جمود وكبح للطاقة الإبداعية والتجديد "لا يزال الوعي العربي مقمط الإرادة في إطلاق طاقة الإبداع، لأنه استنزف ذاته وأضاع فرصه وهدر وقته في إستهلاك وإجترار إستهامته وأوهامه ليجدد ذاته لكنها محبطة، ويدخل معارك لكنها دونكيشوطية"[2]، إنّ اتخاذ التراث نموذجا وقانونا للسير والإحتذاء به قِدما يدخلنا في عملية اجترار دون إنتاج يحاذي العصر،لنكون بذلك بعيدين عن هذا العالم وتجلياته؛ فأي وعي فكري وتأملي ينتج خطابا وهذا الأخير يعكس تمثلات رهينة الواقع ومرآته.

[1]– محمود أمين العالم: الوعي والوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر، منتدى مكتبة الإسكندرية، ص27.

[2]– محمد كاظم وسمي: الفكر العربي وتحديات الحداثة، إصدار عن منتديات ليل الغربة، 2009م، ص 234.

إنّ اعتبار التراث خطابا هو إقرار بنية قراءته؛ فالقراءة ليست حربا تعلن استحواذها على ملكية مواقع بقدرنيتها لإحداث ثراء عملي مع الآخر وفتح نطاقات تؤسس للإختلاف؛ هذا ما توجست منه الذات العربية، فبقت تمارس النّرجسيةالتي تصنعها في محل متموج غير مستقر، ما يُحيل إلى أنّ "وعينا يمارس لعبة خطرة وهي الإعتزاز المفرط بالجرح النّرجسي، الذي يكرّس المزيد من الإنغلاق والإنطواء والشعور بالعظمة الكاذبة اتجاه ثقافة الآخر، الأمر الذي جعل الآخر يبادلنا ذات اللعبة المخادعة"[1]، وهذا ما يبرّر ما نحن عليه الآن من دوامات وأزمات في الفكر العربي المعاصر، فـ "التفكير في كيفية توطين الحداثة، حيث لم يعد بإمكان المشتقات التراثية في صنميتها وتكلسها ونصّيتها أن تواجه متطلبات الأزمنة الحديثة بكل ما بلورته من تجارب وثروات وقطائع في مجالات المعرفة والعلم والتاريخ"[2] هذا ما يُعلن فشل الذات العربية والعقل العربي.

ففي معرضية مسألة التراث/ الحداثة هناك استدعاء إلى الوجاهة في استبصار عمق سلطة الموروث الثقافي والحراك الفكري للقضايا المعاصرة، من منظور المقاربة النّقدية التي تستلزم بانوراما معرفية لمرجعيات العقل العربي الإسلامي التي يمكن إلمامها في التراث، ومن ثمة تأتي وثبة الممارسة النقدية كمسعى تجاوزي لتحقيق المسايرة الحضارية في أفق يخدم ويعبر عن راهنية الوضع، وهذا يكون اشتغالا في فضاء نقد التراث على مرحلتي الوعي والميدان– الواقع –، وما يجدر التطرق إليه هنا مايسمى **بالوعي الهيرمينوطيقي** الذي هو في حركة تدفقية متجددة في عمق التحولات التاريخية متأثرا بالمحمول التراثي، ولكن في تموقع تجاوزي للديالكتيك الإحتدامي بين الذّات وسلطة التراث، محققا مايسميه بول ريكور" المباعدة المستلبة la distanciation

[1]– محمد كاظم وسمي: الفكر العربي وتحديات الحداثة، ص234.

[2]– كمال عبد اللطيف: الحداثة والتاريخ–حوار نقدي مع بعض أسئلة الفكر العربي، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء– المغرب، 1999، ص82.

aliénante، رغم التعارض الهائل بين الإنتماء والمباعدة المستلبة، فإن الوعي بالتاريخ الفعّال يحتوي عنصرا للمسافة والبعد، فتاريخ التأثيرات هو بالذات التاريخ الذي يمارس ذاته تحت شرط البعد التاريخي، إنّه الفاعلية داخل مسافة البعد"[1]، هذا المساق الفلسفي الريكوري يذكرنا بفكرة التراث الثقافي السلطوي التي يدعو فيها غادامير إلى إحداث فعل إنصهاري تتمازج فيه الأفق في تأويلية تمنح معنى بصبغة جديدة غير الذي سطره الأفق الأوّل، معنى جديد داخل موقع الإنتماء التاريخي، فقد خلص هيدغر إلى أنّ أي نص يقف إمكان الفهم فيه على المكسب أو التّصوّر السّابق، لأنّ هذه "البنية السّابقة Vor–struktur التي تشدّ تلك العناصر التأويليّة إلى نمط كينونة الإنسان من حيث هو دزاين، وليس شيئا من الأشياء القائمة في الطبيعة، أو التي يستعملها أداة في عمله اليومي"[2]، فتجمل البنية المسبقة حمل معطى سالف في الفهم في صيغة تعبيرية عنه "فليس التفسير بأي وجه إمساكا خاليا من أي مسبقات لشيء معطى سلفا، بل هو متورط بعد في وضعية تأويليّة لا فكاك له عنها من أجل أنّها جزء من ماهية المفسر نفسه"[3]، تشكّل البنية المسبقة إذن شرطية تمكّن التّفسير من الإنتقال إلى إنصاتات القول التي تقبع داخل الدائرة التأويليّة.

لطالما تم تداول هذه العبارة "أنّ التاريخ يعيد نفسه" إلى حدّ اليقين والإيمان بهذه المقولة، وهنا يجدر الإشارة إلى أنّ التاريخ الفكري لا يعيد نفسه، لأنّ في هذا الشوط الذي تقطعه الفلسفة أو الفكر لن يكون مدارا لحركة دائرية على نحو طريقة Flach Back، لأن مُمخضات التجارب الراهنة هي التي تمثّل المحدّدات الرئيسية المنتجة لعوالم جديدة ومفاهيم فلسفيّة تُأرخِن لهذا

[1]– عبد الحق منصف: عز الدين خطابي: في تأصيل العقل التأويلي (فلسفة تأويل الوجود الإنساني عند بول ريكور)، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء– المغرب، ط1: 2019م، ص192.

[2]– مارتن هيدغر: الكينونة والزمان، تر: فتحي المسكيني، مراجعة: إسماعيل المصدق، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت–لبنان، ط1: 2012م، ص20.

[3]– المرجع نفسه، ص20.

المحمول، وهذا ماتنطوي عليه دلالة التكرار عند جيل دولوز؛ التكرار بإفادة معنى الإختلاف والمغايرة، وليس الصورة التطابقية للمفهوم والأنموذج الأول، إنّ"منطق التّكرارية يدمر مسبقا كل الضّمانات التي تطال الخطابات والفلسفات والأيديولوجيات خاصة تلك المتمسكة بالحضور"[1]يُطرح مفهوم الحضور هنا بالمعنى العلاماتي وليس بالمعنى الفيزيقي- أي الحيّز المكاني أو الجغرافي- في تأشير شرطية بنائية وهي السّياق، لأنّ نماذج المعنى تتخذ أشكالا لا نهائية، فهي لا تختزل في جذر واحد لأنّ الدّلالة تعددية ومتراتبة ذات طابع تأويلي وبهذا قد يكون الإصطلاح نفسه، ولكن كإستثمار مختلف ومغاير بالقدر الذي يترآى أنّه تطابقي، فمن الضروري معرفة متون المذكرات الفلسفية في المستجد الإصطلاحي، لأنّ كل من الإستطلاعات والشروحات المتعلقة بالمفاهيم هي تخريجات مدلوليّة تقوم عليها المساءلات النّصوصيّة والفكرية.

ليس من السهل" إنّ تحديد القيم التراثية التي تؤثر في حركة الواقع من خلال اختزانها في وعي الجماهير عملية أكثر تعقيدا من مجرد التماس بعض أوجه الشبه، والوثب تلوينا للحاضر بلون الماضي"[2]، وهنا نتحدث عن عدم إهدار الدلالة التاريخية للتراث فسهم الرسم البياني يتجه من الحاضر إلى البنية التراثية، وانطلاقا من معطيات الإفتراضات المتاحة يجب أن تكون القراءة التأويلية متعدية للتسييج والخندقة المعرفية في الأفق التراثي فقط، لتمجيد النزعة الماضوية، "يكون فهمنا لنصوص التراث على أساس إنتظارات المعنى التي تتغذّى من علاقتنا العميقة بالأشياء ذاتها"[3]، فلا يحدث البتر بين العالم الداخلي وعالم الموجودات وهذا ما تصب فيه مطارحة علي

[1]- محمد بكّاي: أرخبيلات مابعد الحداثة رهانات الذات الإنسانية: من سطوة الإنغلاق إلى إقرار الإنعتاق، ص19.

[2]- نصر حامد أبوزيد: نقد الخطاب الديني، سينا للنشر، مصر، ط2: 1994، ص107.

[3]- Hans-Georg: la philosophie herméneutique, trad.Jean Grondin, paris, PUF, 1996, P.80.

حرب التي تتعلق بمسألة التجديد الفكري وتغيير علاقاتنا بالأشياء وذواتنا، والسّعي إلى التّحرر من شرنقة القراءات التي خندقت المعنى والحقيقة في اعتقالات المنظومات المذهبية والعقائدية المنددة بالأصوليات المغلقة التي تفرض المعنى الأحادي.

إنّ مسألة التراث وُجِب طرحها ضمن تأثيث خال من التوصيف السّلبي الذّي يكرّس التّصور الإتباعي للنظرة الكلاسيكية التي تتمحور في أنّ التراث يشلّ حركة الآنية (الحاليّة)، وأنّه خال من الوعي التاريخي، وأنّ هناك فاصل زمنيّ فارق بين هاتين اللحظتيين؛ إنّ هذا الفاصل الزّمني يعتبر مسافة على قدر من المعقوليّة لا تخلق شرخا إبستيميّا، ولكن "تبثق (ظلال قيمية)، وغايتها هي توليد النّظائر"[1] منشِئة حوارا نقديّا لا يقوم على إستبدالات مكانية لتحقيق الفهم، كأن يشغل الوعي رقعة النّصوص في نوع من الإحياء الذي يسترجع تاريخية مضت، أو يعايش حيثيات المؤلف، إنّما لإقامة مضايفة يلتقي فيها الوعي بعوالم النّص وثيماته ليحدث الإنتقاء والتّناسب الذي يؤهل لتوطيد علائقي يرسم تطلعات وإستشرافات.

تهدف الهيرمينوطيقا من خلال المسافة البينيّة للحاضر عن الماضي التراثي أي "المسافة الزّمنية الرّمزية بين الوعي والشيء ليس هو إرساء قواعد نظريّة في الفهم، وإن كانت هذه العملية الإبستمولوجية لا ينفك عنها التأويل– وإنّما لإنارة الشروط الممكنة في إنتاج الفهم"[2]، كما لا يمكن شطب القاعدة التي تم الخّلوص إليها من طرف غدامير المتعلقة بضرورة الأحكام المسبقة في عمليّة الفهم، والتي يشكّل منها الفهم مُنطلقه بمعيّة عمليّة مصاحِبة وهي تصحيح مسار هذه الأحكام وتوجيهها، ففاعلية هذه العملية الوظائفية تقوم بها المسافة الزّمنية في حدّ ذاتها لأنّها

[1]– ألجيرداس.ج. غريماس، جاك فونتنيي: سيميائيات الأهواء من حالات الأشياء إلى حالات النّفس، تر: سعيد بنكراد، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت–لبنان، ط1: 2010م، ص129.

[2]– محمد شوقي الزّين: الإزاحة والإحتمال (صفائح نقدية في الفلسفة الغربية)، ص78.

تمحص وتصطفي الأحكام التي تقدّم الفهم الصحيح لا الفاسد والمضر، يجدر في تباع هذا الحديث عن إرادة الفهم الذي لا يمكن للتطبيق العلمي على التّاريخ أن يدمغ على خصائصه وطبيعته سمتَه، كما ينعت جون غروندان هذه الفاعلية التاريخية أو "العمل التّاريخي هو يقظة مستمرّة تجاه كلّ أنواع التنميطات أو الإسقاطات الوضعية، الفهم هو الآخر مسألة يقظة وليس مجرّد وعي باللحظة الرّاهنة، إنّه مسألة نباهة"[1]، هذه الوضعية تعكس مايسعى الفهم لتحقيقه ضمن الأفق التّطلعي المُلم بالرؤى واستلهامات التراث وإدراك الذّوات والموضوعات.

إنّ الحديث عن المنظومة التراثيّة والعقل العربي في مرايا التأويل أو من خلال الفلسفة المرآوية*، يقول غادامير" بيد أنّ آثار البحث الكبرى والخصبة تحافظ على نوع من روعة وتألق لعبة المرايا أين ينعكس الحاضر مباشرة في الماضي، والماضي في الحاضر"[2]، إنّ التّعمق في قضية التراث والأصالة فيما حاول عبد العزيز حمودة تأسيسه استنادا على التراث لبناء حداثة عربيّة، يقع في لزوم إدراكي للثابت والمتحوّل في البنية الثقافية العربية، على نحو يوجّه الإصطفاء من التيارات والحضارات الأخرى (الآخر) بما يخدم الذات العربية لاستحداث الوعي الذي يتطلب دراية بالسّياقات في محاولة بحثيّة تفسّر الصّورة المنعكسة في المرايا عبر رؤية أنطولوجية.

---

[1]– محمد شوقي الزّين: الإزاحة والإحتمال صفائح نقدية في الفلسفة الغربية، ص80.

* "هناك أربعة أشكال وأوضاع معروفة للمرايا: المرآة العادية، حينما تكون مفردة تعكس كل مايوجد أمامها في صدق وأمانة دون تزييف أو تشويه أو مبالغة، أمّا المرآتان المتوازيتان فتقدمان صورا لانهائية لكل مايقع بينهما في متاهة خدّاعة ووهمية، والمرآة المقعرة تقوم بتصغير الأشياء بشكل مخل يشوّه حقيقتها، لكن المرايا المحدبة تقوم بتكبير كل مايوجد أمامها وتزييفه حسب زاوية انعكاسه فوق سطح المرآة" عبد العزيز حمودة: المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك، سلسلة عالم المعرفة، العدد: 232، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1998م، ص06.

[2]– هانس غيورغ غادامير: فلسفة التأويل (الأصول– المبادئ– الأهداف)، تر: محمد شوقي الزّين، الدار العربية للعلوم–بيروت، منشورات الإختلاف– الجزائر–، المركز الثقافي العربي–بيروت، ط2: 2006م، ص104.

يمنح الإعتماد على التأويل كمحرك دينامي وجهاز عملي، العالم تجربة بحثية جديدة تخرج عن الإطار الذي كان محدّدا فيه سواء ارتبط ذلك بالإعتبار الزّمني والفعل التاريخي أو بالخطاب وبنياته، أو بالنّماذج الفاعلة التي تُجمل في رمّتها لتدخل في حيّز خطاب الوعي التأويلي، الذي يمكِّن الخروج من التّصلب الذي تحمله فكرة ما ويمتلكه حدث ما، مسببا في انتقال حمولات الماضي الزّمني إلى الحاضر وهكذا " فإنّ الماضي هو الحاضر في حالة إنزلاق"[1]، فيكون الحاضر مُنكها بنماذج ماضوية ولكن الحاسم في هذا الأمر هو كيف يحضر هذا الماضي إيجابيا في تشكيل الوعي الزمني لصالح الحاضر؟، في هذه النقطة يقع الحاضر بين مفترقي طرق لأنه يجد نفسه يتعرض لفقدان في المعنى؛ إنه في حالة من الفسخ تولي بين رغبتين الأولى: هي عدم تكرار الماضي لأنه تاريخ يمثل ذهنيات وحياة ونماذج ومرحلة إنسانية ولّت وبين طلاسم المستقبل الذي لا معرفة يقينية ترومه، وهنا تتحدد الرغبة الثانية التي لا توجِب النّظر في التّجميع الحسابي لتراكمية المواد والنماذج؛ وإنّما الحفاظ على الرّغبة التأويلية المعتمدة على إستراتيجيات تحليلية لتشكل الممارسات الفردية والمجتمعية وتشكيل انخراطات جديدة مستقبلية ودراسة هذه المسارات الجديدة وفق تصورات معينة.

تروم هذه العملية الإعتراض بحالات يرتطم فيها المسار التأويلي بشفرات أو إوقافات تجابه حركة الإفتراضات المسبقة التي يعمدها المؤول لبناء الهرم التأويلي، والتي لا يتوجَب أخذها منمنحى سلبي يثبّط عملية التأويل فيوقِعها في وضع مأزقي؛ وإنّما استثمار هذا العارض بوجه يبلور من الإفتراضات المسبقة اصطفاءات تملك من القابليّة ما يتأقلم مع حالات الطوارئ، هذه

[1]– Bernard Lepetit, dans: paul Ricoeur, Temps et récit, Lordre philosophique, 3Tomes (Paris, Seuil,1983–1985, Tome3: le temps rancnté),P.390.

الوضعيّة بالتحديد هي من تخلق انفتاحات جديدة للمعنى، "هذا التّكيف المؤسس على الوعي النّقدي والإستيعاب الواعي لعوالم التأويل المختلفة (عالم النّص/ عالم القارئ، عالم الذّات/ عالم الآخر) هو ما يسمح له بتجنّب الإنزلاق إلى التّعصب الإبستمولوجي"[1]، وبذلك فالأجدر أن يتنصل المؤول من تزمته الفكري وتعصباته التي تغلق فضاء الدّلالة، لإستيعاب تمظهرات جديدة توسع انتشار الأفق التأويلي في شكل تواصلي مع ثيمات أخرى وحواريات ثقافية، هذا الوعي التأويلي يؤسس لفهم يلائم التّصورات الجديدة، فلا يكون اجترارا للنّص ولا ممارسةَ اثبات لإفتراضات مسبقة.

يُدخِل علي حربفي الورشة التأويلية الثقافة العربيّة الإسلاميّة التي تمثل عيّنة نموذجية لقراءتها وتأوّلها، لأنّ قضيّة التأويل هنا لا تعتكف في دراستها على مقاربة التراث في هيئة تدرس الماضوية، وإنّما التّداعيات الحموليّة للواقع من خلال تصادمات البنى والتّوجهات والتّباينات الفكريّة والسّياسية للتتجاوز حدود التّراث لتدخل في مُفاعلات الواقع المحايث، فالدّراسة هنا تهتم بالطابع الجدلي بين الماضي والحاضر في مكاشفة عن تجذّر المعتقدات الدّينيّة والتّوجهات الفكرية المؤطرة لسلوكات الثّقافة العربية؛ ومهمة الهيرمينوطيقا هنا تبرز في تلاقح الماضي مع الحاضر وفهم الآخر فهما ذو بعد أنطولوجي؛ "إن العلاقة الوثيقة بين المساءلة والفهم هي التي تمنح التجربة التأويلية بعدها الحقيقي"[2]، وبهذا نخلص إلى أن الممكنات ليست فرضا بل اختيار تكون به القاعدة الموضوعية للفهم والسعي إلى حقيقة تأويلية.

فالحديث في هذا المعرض عن إشراقات التأويل المجاوِز لمنطق الثّنائيات: التفسير، التأويل، التراث/ الحداثة، الحاضر/ الماضي،العقل/ النّقل، يتّسع لفضاءات مفهوميّة لها القدرة على

[1]– محمد بوعزّة: نقد النّص بين التفكيك والتأويل (قراءة في مشروع علي حرب)، مجلة التأويل وتحليل الخطاب، العدد الأوّل، مج2، ماي 2021م، ص35.

[2]– هانز جورج غادامير: الحقيقة والمنهج (الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية)، ص497.

تصحيح بعض الإطاحات لرؤية التراث، في مسعى ترميمي لتصدّعات مفهوم وتصوّر التّراث في ذهنيّة العقل العربي والتّوسل المناهجي، إذ يدخل النّص الدّيني في ممارسة هيرمينوطيقا نقدية عبر تسويغ حواري بين تاريخية الإنتماء للذات ووعيها في تأطير بُعد معرفي ويكون فيه "التأويل يعلّمنا التّخلي عن الوثوقية المرتبطة بفهم التّعارض بين تراث حيّ وامتلاكه الواعي، وهذه الفكرة ناتجة بالضرورة عن الإعتراف بالمحدودية وعن كونِنا محكومين بالصيرورة التاريخية"[1]، وهذا ما دعت إليه الهيرمينوطيقا الريكورية القائمة على الدور الإستعادي للتراث عبر تأويلية النّص الدّيني لتكون التجربة التأويلية هنا ذات نزوع نقدي، ممّا يسمح بِتخط فكر المُقايسات الذي يحتكم إلى الأصوليّة المبلورة للفكر الدّيني في محدّدات وشرطيات تتسم بمنطق الحكم المغلق الذي يعتبر كلّ إشكاليّة تطرح خارج المصاغ الأصولي تكفيرا.

وعليه يجب اغتنام الفائدة التأويلية من التجربة التراثية الزاخرة في حدث فريد من نوعه يستلهم من تاريخية التفسيرات القديمة محمولات معرفية وإمكانات فهمية تخرجها بحذاقة من التكلسات الوصائية والِصاقات المقاربات، لتمكننا التأويليات المعاصرة من إقامة جسر متطوّر يستضيف على طاولته كل من الموضوع (النّص–الواقع) والتفسيرات القديمة في رحابة شيّقة لخلق حوارية قادرة على استئناف النشاط التأويلي وتقديم أطر جديدة تكسر الروتين الفكري.

صفوة القول

تجسد المفاعيل القرائية في تأويلية علي حرب الإستراتيجيات المتجاوزة لظاهر الخطابات والنّصوص ومزاعم الحقيقة، إذ ثبّت على قوة النّص التي تختزل في حجب مقاصده ومخاتلته، لا

[1]– عمارة الناصر: الهيرمينوطيقا والحِجاج مقاربة لتأويلية بول ريكور، دار الأمان– الرباط، منشورات الإختلاف– الجزائر، منشورات الضفاف– بيروت، ط1: 1435هـ/2014م، ص136.

في تبيان سريته الخاصة، فهو عبر الآليات التي عمدها يسعى إلى تعميق سلطة الإختلاف التي تتولّد عبر تحرير النّص من سلطة الوصايات وفتح فضاء الإمكانات أمامه.

إنّ تعميق الحاجة إلى الممارسة التأويليّة في دائرة الإيماني تصبو لإستعادة المصالحة بين البعد الدّيني والواقع الإنساني (تأملاته، مشاغله، إشكالاته) في فضاء التّعايش والحياة المشتركة، إذ يقود هذا المبدأ العملي أو بالأحرى – التعاملي– إلى خلق جسر تواصلي بين الذّوات المختلفة، ومن ثمّة توطيد أواصل القيم الإنسانيّة: التّسامح، الإعتراف، الحوار، ممّا يعزّز إحتضان التأويلات في شكل بوليفوني، ومنه تفعيل خاصيّة الأنسنة داخل التجربة الدّينية؛ أي في إطار الممارسة والتّداول لتغدو: الديمقراطية، المدنيّة، المساواة، القيم، تتعايش في ثقافة خالية من الإحتكار والسّلب والإضطهاد والتّطرف الإثني في فضاء تنويري.

الفصل الرابع: العقل التأويلي العربي: مقاربات في المنظومات الإبستيمية ومداراته

أولا: مطارحات في الجدولة الحداثية: الإجتهادات القرائية للنّص القرآني

ثانيا: في أنطولوجيا اللامرئي: جدلية الجليّ والمحتجب

ثالثا: نقد علي حرب للمشاريع الفكرية العربية

العقل التأويلي العربي: مقاربات في المنظومات الإبستيمية ومداراته

تمهيد

يتطلب الحديث عن العقل التأويلي العربي اقتران الحديث أوّلا عن العقل العربي الإسلامي والمنطق الذي يستند عليه ضمن مقاييساته المعرفية، ومعرفة مجموع الفروض والأنظمة الإبستيمية له، وإحداثياته المركزية التي توجّه مُصادرة الأحكام وتُؤطر الوعي، وكذا العلم بحدود مساحة اشتغاله، هذا التّعمق في معرفة أنظمة العقل العربي هو إمتلاك السّندات الأوّلية للقيام بحركة تحمل نوعا من المانيفستو الصارخ أمام تكلّسات هذا العقل، لأنّ تقَصِ مآلاته على الصعيد الواقعي تصنف في جدولة السّلبي الذي لم يعد يستجيب للضرورة الوجودية. إنّه من اللامنطق تسجيل تحقق فِعلي على مستوى أي مقاربة دون الإمتثال لموجبات الممارسة النّقدية التي تستدعي فك الوِثاق مع الأنموذج السائد النمطي، لتؤسس كوجيتو جديد يقوم على فكر تحديثي وتجديد على مستوى الخطاب الدّيني وفق براديغمات تتيح إمكانات تداولية ذات صبغيات إيتيقية على مستوى الواقع.

أولا: مطارحات في الجدولة الحداثية: الإجتهادات القرائية للنّص القرآني

اختُلف مفهوم النّص الدّيني في جدولة المطارحات الحداثية والقراءات التأويلية المعاصر*، فأضحى ذا ماهيّة دينامية تجعله كيانا منفتحا على دلالات متغيرة، ليحاذي النّصوص الأدبية في

* ينصب مسعى هذه القراءات الحداثية والمعاصرة للنّص القرآني في تجديد الرابط العلائقي الذي يمنح بعدا رؤيويا جديدا في تحديد معاني النّص القرآني وتقديم فهوم جديدة من طرف هذه الإجتهادات، التي ربّما حال بينها وبين توصّلات التفسيرات التراثية الإسلامية، سواء كانت في زاوية عدم الدراية، أو لم يتم التطرق إليها خشية سلطة الدين وقداسة النّص، أومهابة التكفير الذي يمكن أن يُلحق بأصحاب هذا المنظور الحداثي، حيث عرفت الثقافة العربية إجتهادات على مستوى قراءة النص القرآني، فمن جانب الإصطلاحات مايطلق عليها محمد أركون **بالقراءة**

متن التأويليّة المعاصرة من جانب الممارسة، هذا الإعتبار الحداثي رجّح إلى إخراج النّص من دائرة القراءة المغلقة المنزوية على نفسها إلى تطبيق المقاربات التّحليليّة عليه، ومنه يطرح هذا التساؤل: ماذا يوجد بعد النّص؟، هل يحدث الفهم في مرحلة الحوار والتخاطب مع النّص بعينه، أم بعد تحرير النّص من هالته القدسيّة؟.

يُملي الجانب المقارباتي مقتضيات تدعو للنّظر في المتون الحداثية والمعاصر المتناولة لقراءات قرآنية من جوانب عدّة: المنهجية، الإبستيمية، التنظرية والميدانية، ذلك أن المجهود الإجتهادي وحركته الإستمرارية تدعو إلى تجاوز التقليد التراثي إلى مبتغى آخر أكثر اجتهادا، لأنّ الضرورة المنهجية تسوّغ ترشيحات لقراءات قريبة للأساس المنطقي، مبتعدة قدر الإستطاعة عن مزالق يُحتمل أن يقع فيها الإجتهاد القرائي، وفي ضوء موضوعية المنهج تحدث تصويبات تؤشر بتوجيهها على المسالك القرائية، معتبرة أهمية السياق المعاصر في منح رؤية جديدة تترجم في قراءات حداثية في ظل المناهج الجديدة (اللسانيات، الأنثروبولوجيا، التاريخي، الإجتماعي).

ممّا يطرح هذا الأمر إشكالية النّص الدّيني في موقفها إزاء النّص القرآني وكذا قراءته حيث يدور فلك هذه الإشكالية ضمن سؤال الماهية "ماهية القرآن وطبيعته بوصفه نصا لغويا"[1]، وكيف يتم قراءته في رؤية حداثية تستلزم تحويل تلك الشاكلة المعهودة المتوقفة على ربط النّص القرآني بمصدره، ليغدو بعد ذلك كينونة دلالية منعتقة من طابعها المتعالي، وهي الفكرة التي تتقاطع فيها رؤى المؤولين الحداثيين القائمة على إحداث تأويل فارق لمفهوم النّص كوحي أو معطى سابق

الحداثية، وأبو يعرب المرزوقي **بالتفسير الفلسفي**، وطه عبد الرحمان بالإئتمانية، أمّا محمد شحرور **بالقراءة المعاصرة**.

[1]– عمر حسن القيّام: أدبية النّص القرآني بحث في نظرية التفسير، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هرندن، فيرجينيا– الولايات المتحدة الأمريكية، ط1: 1432هـ/2011م، ص155.

للواقع إلى "نص لغوي ومنتج ثقافي"[1]، وهذا ما انطوى عليه منظور ناصر حامد أبو زيد المؤسس على رؤية منحت معنى آخر للوحي بإزاحته للهالة القدسيّة وبعده اللاهوتي والغيبي.هذا التحويل للمفهوم النّصي – نص القرآن– لم يسلم في عبوره من الوحي المتعالي إلى الإعتبار اللغوي من شراسة الهجوم المنتقد للإعلان الصارخ الذي يمس قداسة النّص؛ حيث رأى نصر حامد أبوزيد الضرورة الملحة للخروج من مأزقية الوضع الدّيني وفهم التجربة الإنسانية في "التخلص من عقدة التأويل والتأويل المضاد بتحديد طبيعة النّص الدّيني وآلياته في إنتاج الدّلالة"[2]، كما يرى علي حرب أنّ القرآن هو"**نص نبويّ**، فالنّبوة ليست بالضرورة ذات طابع ديني، ففي الشعر نبوءة...والقرآن هو في النهاية شكل من أشكال النبوّة، أيا كان مصدر المعرفة النبوية"[3]، هذا المنظور الوصفي للنّص القرآني عند علي حرب يوضح فيه بقوله أنّه "لا أعني بالخطاب النّبوي الحديث النّبوي، وإنّما أعني به خطاب الوحي الذي هو محصّلة النبوءة"[4]، فالأساس الذي يجدر منه الإنطلاق لدراسة التراث والبنية الثقافية العربية الإسلامية هو النّص القرآني– خطاب الوحي– الذي يعتبر المادة المستهدفة في هذه المعاينة والمعرفة النقدية، فالرؤية التي تحدّد مفهوم النّص هي من تملي أيضا آليات المقاربة، ولذا ينتقل علي حرب بوصف النّص القرآني إلى النّبوي والأسطوري، مستدلا بـ"أصحاب المنهج المثالي والفكر التأملي، أي الذين يتعاملون مع النص القرآني طبقا لآليات العقل الأسطوري والغيبي"[5]، هذا التعامل مع النّص القرآني يحدّد النحو الذي تسلكه الرؤية المؤسسة لهذا التوجه والمعتقد، حيث يتراءئ العدول الذي يحيله وصف النّص بالنّبوي في محمول يزيح قداسة الوصف

[1]– نصر حمد أبو زيد: الإستلاب والإرتداد (الإسلام بين روجيه غارودي ونصر حامد أبو زيد)، ص87.

[2]– نصر حامد أبوزيد: نقد النّص الدّيني، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط3: 2007، ص10.

[3]– علي حرب: نقد النّص، ص208.

[4]– المصدر نفسه، ص201.

[5]– المصدر نفسه، ص208.

الإلهي إلى ضمنية البشري التي تحيل عنها إشارية النّبوي، إنّ "الخطاب الكلامي يستبعد العرفان على مستوى منطوقه، تدليلا على صدق الوحي وأصالته، مستترا بذلك على عرفانية الخطاب الدّيني النبوي"[1]، هذه الإستتارة والحجب والتغليف الطبقي للنّص الأصلي – النّبوي عند علي حرب– هو التأسيسات الحولية والفكرية للنّص الأصلي، من التفاسير التراثية التي شكّلت طبقات تحول بين النّص الأصلي وحقيقته، "إنّ الخطاب النّبوي يستبعد ويُدين العرفان والكهانة وسائر أشكال النبوءة أو أنماط التلقي عن الغائب التي توصف بأنّه كاذبة زائفة، وهذه آلية من آليات الدفاع التي يمارسها الخطاب المذكور، تأسيسا لمشروعيته وتسويغا لتمايزه، تقوم على اتهام الشبيه واستبعاد النّظير"[2]، يجري اتهام علي حرب للنّص القرآني بأنّه نّص النّبوي في مجرى يصب في معنى أنّه نص عرفانيّ يقصي العقل ممّا يجعل ضرورة كشف اللامعقولية الذي تتضمنها الخطابات على السواء، دون تمايزات وظيفية؛ لأنّ القول بأنّ هذا نص أو خطاب هو استدعاء طبيعي ومنطقي للتأويل، وكلّ ما أُوِّل هو" دوما عرضة للتحويل، أو التحوير، أو التحريف؛ أي الخروج على الدلالة وانتهاك النّص"[3]، ممّا يخلق انحرافات للمعنى المراد وكذا ربّما يفتح تعالقات تبدو بعيدة على المستوى السطحي، متجاوزة الوصاية الفارضة لأقانيم مسلمة في دخول لـ "سوء النية التأويلي وهو ما يميّز القراءة المنتجة باعتبارها فعلا تأويليّا حفريّا، ينتهك سلطة النّص، بالحفر في المسكوت عنه، لأنّها تفترض أنّ نوايا المؤلف لما تطابق بالضرورة مقاصد النّص، وبذلك تنتهك سلطة المؤلف في فرض

[1]– علي حرب: نقد النّص، ص 175.

[2]– المصدر نفسه، ص 175.

[3]– علي حرب: التأويل والحقيقة (قراءات تأويلية في الثقافة العربية)، ص08.

الوصاية على مجال تلقي النّص وتداول دلالاته"[1]، بعد هذا الإنتهاك المزدوج لكل من سلطة النّص والمؤلف يتحدّد على المؤول أن يقف على مسافة فاصلة بين النّص وبينه "إذ النّص يتجاوز دوما مقاصد المؤلف"[2]، وكذا فهمه على نطاق أوسع كما يقول شلايرماخر" فهم المؤلف أفضل منه فهم نفسه"[3]، لأنّ ملامح الإمكان وتقديرات النّص لا تسلَّم في تكوين نهائي ومعطى يخلّد مع التقاليد؛ وإنّما الفهوم هي اشتقاقات من الغرابة والألفة من الرتابة، من تضافرات بين الواقع والثقافة، إملاء الدوافع والحاجة، وهذا ما يجعل التباين قائما طارحا بذلك إشكالية النّص وتلقيه.

فيما يتعلق بإشكالية النّص الدّيني والإجتهادات القرائية نورد ماتناوله طه عبد الرحمان في كتابه "روح الحداثة" في وجاهة ترى هذه الروح تأصيل إنساني وتاريخي يدعو إلى ابتكار حداثة إسلامية تتفتق من الداخل في شكل إبداعي وإبتكاري*، وليس ترحيلا واستهلاكا خارج عن ذاتها، حيث يطرح في مسألة القراءات الحداثية للقرآن تبيين الإستراتيجيات التي اعتمدت في بلورة قراءة

---

[1]– محمد بوعزّة: تأويل النّص من الشعرية إلى مابعد الكولونيالية، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط1: 2018م، ص57.

[2]– علي حرب: الحقيقة والتأويل (قراءات تأويلية في الثقافة العربية)، ص08.

[3]–Jean Greisch: Le cogito Herméneutique, L'herméneutique philosophique et l'héritage cartésien, p. 153.

* ينبه طه عبد الرحمان للإختلافات الفارقة في مفاهيم (الدين، الله، الوحي، الآخرة)، التي تختلف في سياق التفاعل الدّيني الإسلامي عنها في سياق الفعل الحداثي الغربي، فأهل القراءة غفلوا عن هذا الإختلاف الذي لا يقف عند حدّ التّصور العقلي لهذه المفاهيم، بل يتعداه إلى الممارسة التاريخية لها، حيث نسخوا استعمالها على الهيئة والوجوه التي وردت بها في السياق الحداثي الغربي، حيث وقعوا في طب حينما قدّموا نقدا لها، لأنّ النقد لم يكن في موضعه، ممّا جعل على عاتقهم تفويت فرصة الإسهام في إعادة النظر فيما تقرّر في هذا السياق الحداثي بصددها، تقويما لمسار الفعل الحداثي الغربي وتقريبا له من سياق التفاعل الدّيني الإسلامي. ينظر: طه عبد الرحمان: روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء– المغرب، بيروت–لبنان، ط1: 2006م، ص196.

حداثية للنّص القرآني: (خطة "الأرخَنة) والتي لا تقع في معنى "محو الحُكمية، كخطة التأريخ المقلّدة؛ وإنّما تقصد ترسيخ الأخلاق"[1]؛ أي رد النّص المنزل إلى السياق التاريخي، مضامينا وأحكاما، و(خطة العَقلنة)، والتي لا تقِرّ بـ "محو الغيبيّة، كخطة التعقيل المقلّدة وإنّما تقصد توسيع العقل"[2]، في إقامة إزالة كل ما يتجاوز العقل المجرد معاني وأخبارا في تعامل مع المتن النّصي – القرآني– إذ يتّصف بالعلمية وذلك بتوظيفه للمنهجيات والنظريات، ثم خطة (الأنسَنة) التي يراها طه عبد الرحمان مبرّأة من تثبيط التفاعل الدّيني الذي يدور في مسمّى الوحي حيث لا تقصد "محو القدسيّة كخطة التأنيس المقلّدة، وإنّما تقصد تكريم الإنسان"[3]، وتقضي بمحو الوصف الإلهي عن الوحي قداسة وتعاليا، وهكذا يرُد هؤلاء الحداثيون "النّص القرآني إلى ماهو بشري وعقلي وتاريخي، بحيث يصبح مجرد نص من إنتاج العقل العربي"[4]، فالنّص القرآني نص متعالي ولا يجدر تطبيق هذه الممارسات أو القراءات الحداثية للنص لأنها تسقط مركزية الخطاب، كما أنّ التأويل يشتغل على المناطق المعتمة والتي ترتبط بالغيبيات في حلّة القدسي ذات المنزع الدّيني "فالشيء المقدس في المنظومات التوحيدية يكون مقدّسا بمعنى مجازي، وتظل قداسته مرتبطة بكونه إشارة إلى الإله العليّ ورمزا عليه، ليس إلاّ"[5]، هذه الرّمزية تحمل قداسة ليس في ذاتها بل بالوصال مع مصدرية القداسة، إذ "لا يصبح النّص أو الخطاب رمزيّا إلاّ إنطلاقا من اللحظة التي نكتشف له فيها من خلال التأويل معنى غير مباشر"[6]، وهو المعنى المُطارد الذي كلّما خُيِّل لنا أنّه في قبضتنا كلّما

---

[1]– طه عبد الرحمان: روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، ص202.

[2]– المرجع نفسه، ص199.

[3]– المرجع نفسه، ص197.

[4]– طه عبد الرحمان: الحوار أفقا للفكر، الشبكة العربية للأبحاث والنّشر، بيروت–لبنان، ط: 2013، ص161.

[5]– عبد الوهاب المسيري: العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، مج2، دار الشروق، القاهرة، 1968م، ص 456.

[6]– عبد القادر الشّاوي: الكتابة والوجود (السيرة الذاتية في المغرب)، إفريقيا الشرق، المغرب، 2000م، ص 113.

انفلت هربا، كما أنّ" أي تأويل لكي يضمن قدرا مؤثرا من الملاءمة والمقبولية، ينبغي أن يتخذ النّص وسيطا في سيرورة بناءه لموضوعه الدلالي، فإذا كانت البنية تتعلق بمحفل الإنتاجProduction، والدّلالة بمحفل التلقي Réception، فإنّ التأويل هو التفعيل الدّينامي لهذه العلاقة الجدلية بين المحفلين"[1]، وطِبقا لهذا فالنّص مجموعة من البنى يجب الكشف عنها وعن التناقضات الداخلية التي تطرح في محل مساءلة أنطولوجية عميقة، وبهذا إنّ النّص في تحققه الكامل لا يتشكل إلا بعلاقة ثلاثية قائمة على النّص كبنية في علاقته بذاته، وبمؤلفه، وبمؤوله، وهذا يجعل من العملية تفاعلية يقف عليها رهان نجاح النّص، والذي يعمد إلى ذاكرة متنوعة – تناصيّات الذاكرة–.

إنّ طريقة التعامل مع النّص القرآني هي من تحدّد المسلك القرائي له، فمن الحداثيين الذين عمدوا إلى تجديد الخطاب الدّيني من خلال تقديم قراءات حداثية للنّص القرآني نصر حامد أبو زيد الذي "يتعامل مع القرآن ليس بوصفه ظاهرة غيبية مفارقة أو خارقة، بل بصفته ظاهرة مشروطة محايثة، أي بوصفه ممارسة خطابية هي في المنتهى فعالية بشرية تاريخية دنيوية، إذن دهرية"[2]، يقدّم علي حرب في هذا المعرض الصورة المأزقية التي وقع فيها نصر حامد أبو زيد والتي يحملها فيما يرتبط بدعوة أبو زيد لتأويل ذو طابع علمي للدّين –أي علمنة الدّين–، والتي تعني إسقاط البعد الغيبي والأسطوري في مسعى تصالحي مع المنظور العلماني حيث أنّ هذه الدّعوة لن تحقق استيراد الدّين من احتكارية الجماعات الإسلامية، ليغدو مفهوم النّص مكاشفة لأركيولوجيات طبقاته إذ "يعد الكشف عن مفهوم النّص كشفا عن آليات إنتاج المعرفة، وبما أنّ النّص الدّيني صار

[1]– محمد أبو عزة: هيرمينوطيقا المحكي (النّسق والكاوس في الرواية العربية)، الانتشار العربي، بيروت، لبنان، ط1: 2007، ص75.

[2]– علي حرب: الإستلاب والإرتداد (الإسلام بين روجيه غارودي ونصر حامد أبو زيد)، ص96.

النّص المولد لكل– أو لمعظم– أنماط النّصوص التي تختزنها الذاكرة/ الثقافة"[1]، الحاملة للتّمثلات، المنظورات، الذّهنيات والمؤسسة للدائرة المعرفية للوجود عبر المعنى، حيث انصب اهتمام نصر حامد أبو زيد على البحث في هيولى النّص وماهيته وعلاقة تصوّر الوحي القرآني بالواقع من أجل تجديد الفهم داخل منظومة الثقافة العربية، في مسعى يقوم بقذف النّص القرآني خارج هالة القداسية المتعالية إلى فضاء المقاربة والتحليل؛ فالمسألة هنا تعالج قضية مفهوم النّص*–النّص القرآني– وتطبيق المناهج المعاصرة عليه، فلا يوجد ما يُعْفِي النص من تطبيق المناهج عليه،وهذا ما يدعمه الإعتبار اللغوي للنّص القرآني إذ "لا تعارض بين تطبيق المنهج اللغوي–منهج تحليل النّصوص– على القرآن وبين الإيمان بمصدره الإلهي، إنّ البحث عن مفهوم النّص ليس إلاّ محاولة لاكتشاف طبيعة النّص الذي يمثّل مركز الدائرة في ثقافتنا"[2]، التي يتفرّق فيها القول فيما يخص قضية المُنزّل عن النّبي صل الله عليه وسلّم والواردة في ثلاثة أقوال: أحدها: أنّه اللفظ والمعنى، وأنّ جبريل حفظ القرآن في اللوح المحفوظ، ونزل به، وذكر بعضهم أنّ أحرف القرآن في اللوح المحفوظ، كل حرف بقدر جبل قاف، وأنّ تحت كل حرف منها معان لا يحيط بها إلاّ الله، أمّا الثّاني: أنّ جبريل إنّما نزل بالمعاني خاصّة، وأنّه صلّ الله عليه وسلّم علم تلك المعاني وعبّر عنها بلغة العرب، والثّالث:

---

[1]– نصر حامد أبو زيد: النّص والسلطة والحقيقة (إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة)، المركز الثقافي العربي، بيروت– لبنان، ط4: 2000م، ص149.

* يرى علي حرب أنّ مركز الطرح الذي يوليه نصر حامد أبو زيد في مشروع دراسته المتناولة لفلسفة التأويل والدراسالت القرآنية والتي تنطلق من (مفهوم النّص) كان من الأجدر على أبو زيد في رؤية علي حرب أن يسمي دراسته بـ **(نقد النّص)**، لأنّه يتناول فيها قراءة القرآن وعلومه تناولا تحليليّا نقديّا، وما يدعم تصنيف علي حرب هذه الدراسة إلى المنحى النّقدي ما تلى تقديم أبو زيد في كتابه « الخطاب الديني رؤية نقدية»، وهذا تصريح لأبو زيد بالرؤية النقدية التي شرع في ممارستها في مفهوم النّص، "ويؤكد عليها مستلهما موقف طه حسين الذي يعتبره أبو زيد الفدائي الأوّل في مقاومته للنظرة التقديسية إلى النّصوص الدّينية". ينظر: علي حرب: نقد النّص، ص 201.

[2]– نصر حامد أبو زيد: مفهوم النّص (دراسة في علوم القرآن)، ص 21.

أنّ جبريل ألقى إليه المعنى، وأنّه عبّر بهذه الألفاظ بلغة العرب، وأنّ أهل السماء يقرؤونه بالعربية، ثمّ إنّه نزل به كذلك بعد ذلك[1]، ففي الأقسام القولية هذه تورد مسألة اللفظ والمعنى المرتبطة بصورة الوحي القرآني ضروب تباين فيما يقرّ بالمعنى بأنّ جبريل قد أدّى القرآن بالمعنى وليس قراءة معناه، ممّا يستبعد الأداء باللفظ،وما يُورد عكس ذلك وما يُجمع بينهما، وهذا ما يشرّع باب الإجتهاد فيما يخص معنى النّص القرآني وفق المقامية ومقتضيات الخطاب ومراعاة أسباب النزول.

إذ تخلق قضية الوحي عند أبو زيد مسألة للماهية النّصية، ومن هذا المنطلق تصب مجرى جهوده في" تقويض مفهوم النّص كوحي مفارق موجود على نحو أزلي خطي في اللوح المحفوظ، أو كمعطى مفروض بقوّة إلهية يسبق الواقع ويشكل وثبا عليه وتجاوزا لقوانينه، ليحل محله مفهوما آخر قوامه أنّ القرآن نص لغوي ومنتج ثقافي"[2]، ملمح الإعتراض على ألوهية النّص القرآني بارز في طرح نصر حامد أبوزيد لأنّ ميتافيزيقية هذا البعد تطمِس جوهرية النّص بأنّه منتج ثقافي، ليصبح هناك مايُحيل بين الفهم والنّص على أساس يتعلّق بالمرحلة التّكونية التي صاغتها بداية عامة الثقافة في تاريخ صدر الإسلام، ومن ثمة تحوّل المنتَج الثقافي إلى منتِج يمارس وصايته وسلطته وهذا وجه المفارقة بين الإمداد والتعبير عن بنيات الثقافة، فكان المنهج اللغوي هو الإيعاز القرائي في دراسة أبو زيد للآيات المكية والمدنية، الناسخة والمنسوخة، الواضحة والملتبسة، كما عمد أبو زيد إلى لقراءة جديدة من أبرز القراءات في المنظومة الحداثيّة للنّص القرآني وهي القراءة التّاريخيّة؛ ويعرّفها نصر حامد أبو زيد أنّها "حدوث في الزّمن"[3]، يحيل مفهوم التّاريخية إلى الجانب

[1]– جلال الدّين السّيوطي: الإتقان في علوم القرآن، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، مج01، وزارة الشؤون الإسلاميّة والأوقاف والدّعوة الإرشادية، المملكة العربية السعودية، (دط، دت)، ص126.

[2]– علي حرب: نقد النّص، ص206.

[3]– نصر حامد أبو زيد: النّص، السلطة، الحقيقة (إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة)، ص 71.

الميكانيزمي الذي بواسطته يحدث الفصل بين الثّنائيات: المتعالي/ الواقعي، المطلق/ النسبي، الغيبي/ المادي، في خلوص يمنح الأولوية للطرف العيني المشروط والذّي يصمه الواقع (المادة)، ماهو تحت وقع المشروطية النّسبية، فالتاريخيّة في منظور أبو زيد"لحظة الفصل بين الوجود المطلق المتعالي–الوجود الإلهي– والوجود المشروط الزّماني"[1]، وطِبقا لهذا تُمركز أطروحة التاريخيّة مع أبو زيد لفكرة تُجاوِز التعامل بالإعتبار السائد الذي ينظر إلى النّص بأنّه أزلي متعالي على التاريخ؛ لأنّ في هذا إزاحة للبعد الإنساني وتكريس للبعد الإلهي الغيبي، الذي يخلق حسب منظوره فصلا عن سياقية نزول الوحي وتأسيسات الأحداث المرتبطة به، وهذا ما ينقل النّص إلى الطابع الأسطوري، وبهذا يتموضع طرح أبو زيد في مناهضة للخطاب الدّيني في رؤية تبرّر المفارقة الطامسة للجانب التاريخي الفاصل عن زمان النّص في تأت ادعائي يزعم الإمساك بقصدية الإلهي.

ففي ظل الرؤى الحداثية لقراءة النّص الدّيني التي تنخرط في إطار تحليل الخطاب القرآني والإيعاز بالمداخل المنهجية، اعتورت هذه الدراسات المعاصرة في مقاربتها مايتراوح بين أزمة المنهج التي تولد أزمة الفهم وبين رصد إحاطات جديدة بمعاني النّص التي تعطي بدورها قراءة جديدة للعقل العربي الإسلامي، ومن الفُهوم التي انبثقت من المقاربات الحداثية الوقوف على الكلام المسكوت عنه داخل الخطاب عبر توظيف الرؤية التفكيكية في القراءة التأويلية، حيث يستدعي ميدان التفكيك الولوج إلى مجموع التحليلات المنخرطة في إعطاء المعنى، كما لا يهتم فقط باستدعاء المعنى المنبثق من حرفية النّص؛ وإنّما العثور داخل هذا المعنى في حدّ ذاته عن هوامش

[1]– نصر حامد أبو زيد: النّص، السلطة، الحقيقة (إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة)، ص71.

وعوالقا تمثّل معان بديلة تطرحها أشْكلة البنية النّصية في رواقية القراءة المزدوجة التي تؤسسها منهجية التفكيك والتي تعمد على الإهتمام بالضرورات المتناقضة ظاهريا.

تبدو القراءات الحداثية للنّص القرآني عند المفكرين والباحثين المنددين بهذا المسلك في مشاريعهم النقدية للفكر الإسلامي كضرورة تقدّم تغييرات للمفهوم المركزي، الذي يقوم عليه النّص القرآني وهو (مفهوم الوحي)، إذ من تبعات هذه القراءات تحديث المفهوم وإزالة ثوب التقليدي، وإلباس ثوب يصوغه التّصور الحداثي لحقيقة الوحي، لأنّ مفهوم الوحي ليس مفهوما مطلقا يُرتكن إليه سرمديّا، فمحمد أركون من أهل هذا النهج إذ يبدي حسرته على النظرة التبسيطية الشائعة التي طبعت في السياقات الإسلامية حاملة مفهوما تقليديا للوحي، وهو بدوره يصبو إلى "زحزحة مفهوم الوحي وتجاوزه، أقصد زحزحة وتجاوز التّصور التقليدي الذي قذفته الأنظمة اللاهوتية"[1]، هذا التحويل من الوحي المُسلّم البديهي إلى حدوث استيعابي جديد يخلق جذرية جديدة، هو تحديد يموضع لتأسيس مفهوم جديد للوحي ومنه للنّص القرآني، حيث يصرّح محمد أركون استخدامه لمصطلح " الظاهرة القرآنية*"، ولم أستخدم مصطلح القرآن عن قصد، لماذا؟، لأنّ كلمة قرآن مثقلة

[1]– محمد أركون: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 76.

* يورد هاشم الصالح في ترجمته لمتن محمد أركون تعليقا عن تعمد أركون على استعمال (الظاهرة القرآنية) وليس القرآن، وكان يمكن أن يقول الحدث القرآني: أي القرآن كحدث تاريخي حصل في لحظة معينة من لحظات التاريخ، ومن الواضح أنّ أركون يفضل استخدام هذا المصطلح لكي يغرس القرآن في التاريخية ولكي يزيل عنه الشحنات اللاهوتية المرعبة التي تحول بيننا وبين فهمه على حقيقته، ينبغي تحييد الهالة اللاهوتية– ولو للحظة– لكي نستطيع أن ندرس النّص في كلّ ماديته اللغوية ومعانيه التي تعكس حتما أجواء بيئة معيّنة وزمن معيّن. هشام محمد فتحي السعيد مشالي: الرّد على شبهات المعاصرين حول مبحث الدّلالات من علم أصول الفقه، دار البشير للثقافة والعلوم، ط1: 1432هـ/2011م، ص 237.

بالشحنات والمضامين اللاهوتية"[1]، وهذا ما يدفع إلى أشكلة المفهوم ضمن الإبستيميات الفكرية الإسلامية، لأنّ هذا فيه إزالة للصبغة المصدرية المتعالية ممّا يحقن الهشاشة في طروحات الحداثيين في هذا الموضع ويُأتَى بيهم إلى المنزلق الحداثي، في هذا الصدديقول علي حرب: "مأزق أركون في قراءته للقرآن؛ إنّه يريد القيام بتعرية أركيولوجية لزمن الوحي والتأسيس لكشف عمّا مارسه من حجب وتمويه على الأشياء والأحداث والأفكار والأشخاص"[2]، يرى علي حرب أنّ أركون في مفهومه للوحي دهري ودنيوي، وكذا جريئ في معتمده المنهجي التحليلي لأنّ محاولته تحمل من الخطورة مايعادل الثّورة الصّارخة لتجديد معرفي للإسلام وللنّصوص الدّينية، ويخلص إلى أنّ نزع الهالة القدسية عن النّص القرآني لا تطيح بأهمية هذا النّص؛ وإنّما تحقق منجزا يعيد حياة البعث للحظة الحدث القرآني، كما يدعو علي حرب إلى هذه الإزاحة والإماطة ونزع القداسة؛ لأنّها تمارس حجبا للنّص ويعني أنّ "تعرية آليات التّقديس والتّعالي ليست انتقاصا من النّص القرآني، بل بالعكس استعادة للمنسي واستقصاء للكائن"[3]، فكينونة الشيء محتجبة بفعل حجاب القداسة، فالقرآن "هو نص محجوب بتقديسه ذاته"[4]، كما يرى علي حرب" أنّ النّص القرآني لا يحيل إلى حقيقة متعالية أو إلى واقع تاريخي معيّن، بقدر ماهو خطاب يخلق حقيقته ويولد أثره ومفاعيله"[5]، ويكون

---

[1]– هشام محمد فتحي السعيد مشالي: الرّد على شبهات المعاصرين حول مبحث الدّلالات من علم أصول الفقه، ص237.

[2]– علي حرب: نقد الذات المفكرة، ص122.

[3]– المصدر نفسه، ص122.

[4]– أدونيس: النّص القرآني وآفاق الكتابة، النّص القرآني وآفاق الكتابة، دار الآداب، بيروت– لبنان، دار الكتاب العربي، القاهرة– مصر، (دط– دت)، ص40.

[5]– علي حرب: نقد الذات المفكرة، ص122.

هذا التولد عن فاعلية النقد الذي يرتكز على تفكيك البنيات أركيولوجيا وتقصي البنيات الغائبة، المدلولات العائمة التي تمارس غيابيّا مفعولات تأثيرية في النّص.

يفتح أركون النصوص التأسيسة لديانات التوحيد على مقاربات حداثية كالألسنية،السيميائيات، الأركيولوجيا، التفكيك، لإضفاء الطابع الإنساني عليها يعني ذلك أنسنة النص، أو الخطاب في منظور يعطي هذه النّصوص الدينية أنّها تمثلات ثقافية تتعالى فيها أصوات ومظاهر الوعي الإنساني الذي صبغ الظاهرة الدينية بالكرستال القداسيّ، ومنحها مدلولا لاهوتيّا، ومن هنا حدث الإنتقال الهيرمينوطيقي الديني من الحيّز الميتافيزيقي المطلق إلى الفضاء الموضوعي وهو الواقع.

ينصب إهتمام المشروع الأركوني في إحداث القطيعة الإبستمولوجية مع الفيلولوجيا الكلاسيكية التي ألقت بالعقل الإسلامي في محظورة التفكير المنطقي والموضوعي، وإحاطته بالسّياجات الدوغمائية La clôture dogmatique؛ والذي يقصد به أركون "السّياج المشكّل من العقائد الإيمانية الخاصة بكلّ دين والتي أبقيت بمنأى عن كلّ تفحّص نقدي أو علمي بسبب استخدام استراتيجيّة الرّفض من قبل المؤمنين التقليديين"[1]، إنّ مكمن الإشكالية الكبرى يتمثل في كيفية اعتاق العقل النّقدي من التقييدات الإبستيمية، التي قام عليها العقل الدوغمائي ومارس فرضيته على جميع الأطر الفكرية والثقافية والدينية والساسية، حيث ينغلق فيه المؤمن سواء كان يهوديا أو مسيحيّا أو مسلما، لينتقل السياج الدّيني عبر تطورات إلى سياج مذهبي في "تأكيد على الطابع الذي لا يختزل للروحانيات، ثم رفض الحق في الإختلاف الدّيني، أي في اعتناق دين آخر،

[1]– محمد أركون: قضايا في نقد العقل الدّيني كيف الإسلام اليوم؟، تر: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت–لبنان، 2000، ص49–50.

ثم تغليب الوحي على كل معرفة بشرية"[1]، وهذا مادفعه للبحث في الوضعية الغيابية للممارسة الإجتهادية داخل التراث الإسلامي، حيث يُعتبر مشروعه مشروعا تنويريّا والمتمثل في الإسلاميات التطبيقية.

لقد اضطلعت بعض المقاربات التأويلية المتناولة للرؤية الصوفية أي التي تقدّم قراءة النص القرآني بفهم صوفي تأويلي تفكيكي، كما قاربته نظلة أحمد الجبوري التي تعدّ وفق منظورها"سببا في تفرد التأويلية الصوفية فكريا في سياق الفكر الصّوفي في الإسلام، وتداخلات النص القرآني، وعلى وفق الفهم التاريخي المكاني للنص، وامتدادات النص وعلى وفق الفهم الزماني له، بالإنطلاق من فهم النص القرآني بوصفه دلالة تعبيرية في تاريخية النص، وفي عصرنة النص من تأويلات أضفت على النص القرآني وعيا معرفيا صوفيا روحيا شكل بنية العقل الصوفي المؤول"[2]، هذه الحداثية القرائية التي تنتهج التفكيكية والتي لاق العمل بها إشكالا في الفكر العربي المعاصر، تبلور المسلك التأويلي الصوفي في شاكلة موائمة تعمّق الدّلالة المعرفية والرمزية للمعراج الإشاري الصوفي، إنّ "التأويلية الصوفية في قراءتها للنص القرآني بدلالة 'الحدث القرآني' (الحدث_النص) تمارس نصّا وذوقا وعقلا وواقعا قراءة تفكيكية لبنيته، معرفيا وتكوينيا يمتزج فيه الماضوي والمعاصر، الوعي والخيال، المنطوق منه واللامفكر فيه"[3]، ممّا يمنح استئناسا تعبيريا تسير فيه دلالة التأويل الإحالية أو الإشارية محاذية للصوغ الفكري أي التجريدي لتحقيق التجاوز الذي يقفز

[1]– محمد أركون: قضايا في نقد العقل الدّيني كيف الإسلام اليوم؟، ص50.

[2]– نظلة أحمد الجبوري: التأويليّة الصّوفية والمنهجية التّفكيكية، ضمن مجلة تأويليات، العدد02، خريف 2018، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط– المغرب، ص124.

[3]– المرجع نفسه، ص136.

علـى حـائط المعجميـة ليـدخل دائـرة الاسـتبطانات الـنّص القرآنـي عبـر الفهـم الـذي أولدتـه الرؤيـة التفكيكية لإخراج إشراقات وروحانيات المعاني.

إن السلطة التي تعدم حرية التعبير والآراء وكذا تقدم جاهزة معنى أحادي هي أنظمة إستبدادية ودكتاتورية سواء كانت سلطة دينية أوسياسية، والحقيقة أن لهذا الشكل من التحكم نابع من ارتباط ديني لأن الدّين في صورته النقية الأولى لم يستقبل كما هو بل حدث له تفسير وتأويل كوسيلة اصطفائية من طرف فرق وتيارات وعليه يجب تفتيش ملفات العقائد ومخابئها السريّة لكشف تماطلات هذه الأدلجات لأنها صنعت الوهم والمشاريع الزائفة حيث ابتلعت مساحة الحريات واجتثت مفهوم النزعة الإنسانية ببربرتها الفكرية وعلى أرض الواقع، ومنه في البحث في أركيولوجية هذه الذهنيات نعثرعلى مكونات إلهيات راسخة ومتأصلة في عمق هذه العقليات، قائمة على احتكار المعنى وخندقته وعدم استيعاب كل ما لم تصرح بها للتبني، وللنهوض من هذه الأزمات يجب فضح هذه الإلهيات التقليدية الخاطئة والتضليلية وبناء عقلية منفتحة تستوعب الرؤى البنائية ومواجهة القمعية التعسفية لهذه التيارات ومنه فإنّ "تحديث الإلهيات يتطلب تساؤلات جديدة تقضي إلى التّحرر من الصورة النّمطية للإله، والتي تشكّلت في سياق الصّراعات الدّامية، والفتن والحروب العديدة بين الفرق والمذاهب، والسّعي إلى ترسيخ صورة الإله، تستلهم مايتجلّى به من صفاته الجمالية وأسمائه الحسنى"[1]، فكل اسم من اسماء الله الحسنى هو حقل معرفي له باع كبير، ماارتبط بالجمال، وما ارتبط بالقيم، والحياة، والتعامل، الجمال وعليه وجب تطهير كل المجالات انطلاقا من هذا المبدأ.

[1]– عبد الجبّار الرّفاعي: إنقاذ النزعة الإنسانية في الدّين، ص284.

يَنجر عن المشروع الحداثي جدلية تلوح بين التمسك بالموروث أو الولوج في هذه الموجة الحداثية، وكثيرا ما فُهمت الصيغة الحداثية بأنّها تجذير لفلسفة القطيعة الإبستيمية، ولكنّ هذا الطرح لا يُحدَّد كنموذج تؤول فيه المنظومات إلى الفصل أو بالأحرى البتر عن جذور امتداداتها، أو عضوية نماذجها، وتطرّقا لرؤية أدونيس إذ يرى أنّ "المعرفة العربية السائدة تراكم تأويلي للنّص الدّيني، أو شبه الدّيني"[1]، ويضيف أيضا قوله: "إنّ تمثل الواقع دينيّا هو ما يوجّه حياتنا وتاريخنا وفكرنا وأدبنا وشعرنا، والمقولات التي نتأمل بها الإنسان والأشياء والعالم هي في بنيتها العميقة مقولات دينية"[2]، فالصبغيات الدينية هي ما تحتويه المعرفة العربية وتبعا لهذا يطرح النّص الدّيني في المنظور الأدونيسي وفقا لما يعرضه الجدل القائم بين التراث والحداثة، والذي هو من منتِجات الضبابية التأويلية بدئيا، وهذا ما يعكسه بطبيعة الحال على العقل الإسلامي والثقافة العربية الإسلامية، على اعتبار أنّ هذه الحضارة أو الثقافة مشدودة بالنخاع الشوكي وهو النّص، إذ تقع في لزومية متماثلة لثبات النّص والوحي بثبات الفكرية العربية، ولكن المسألة هنا تستدعي الحاجة إلى تنشئة تأويلية بين الذات الإنسانية والعقل العربي والنّص والتراث في فساحة الوجود، في رؤية تسطر لتأويلية الحياة، إذ يعتبر أدونيس النّص القرآني أنّه" بنية لغوية بعيدا عن إحالاتها وتمركزها الدّيني"[3]، فهو يعتبر النّص القرآني "نَغَم، ويمكن أن نتكلّم عليه بوصفه نغما، ولا تندرج أنغامه في سقف معيّن، أو نظام وزني ثابت، وهذا ما يجعلها حركية ومفتوحة"[4]، يحيل هذا المفهوم بطريقة ما إلى ما تلخصه مقولة هيدغر بأنّ اللغة بيت الوجود، فهي كفيلة بأن تُسند إليها جميع الصِناعات

[1]– أدونيس: كلام البدايات، دار الآداب، بيروت، ط1: 1989م، ص191.

[2]– المرجع نفسه، ص191.

[3]– عباس عبد الحليم عباس: أدونيس والقرآن أطر المواقف ومرجعياته، مجلة أفكار، الأردن، العدد 252، 2012، ص51.

[4]– أدونيس: النّص القرآني وآفاق الكتابة، ص22.

والتخريجات المدلوليّة، وصوب هذا ينظر أدونيس إلى اللغة أنّها مأمن الوجود وماهية العالم التي تتصهر فيها معادن الدّيني والقيمي والشعري ذات بعد روحي مفتوحة الدّلالة، وهذا ما تتصف بهفبنية الخطاب القرآني، في مباعدة عن الطابع القدسي والصبغة الدينية للنّص القرآني يعتبر أدونيس النّص القرآني نص متفرد بحكم القيمة الشعرية التي يحتويها، والتي تعتبر طاقة تفجيرية كامنة لا يمكن رؤيتها بالإكتفاء الذي يقدّمه الفهم الظاهري للنّص بل يجب الإعتماد على الآلية التأويلية الباطنية، وبهذا فالمقاربة التأويلية هي المنهج الذي يراه أدونيس مناسبا لهذا الإعجاز.

ينصب المسعى الحثيثي والتأسيسي لهذه القراءات الحداثية في تحرير الوعي الدّيني من مضمرات وتكلّسات العقل التراثي، ومنطق الفقه المتقوقع على نفسه، هذا الوثب الجريئ للفكر والطرح للأسئلة المتهرب منها، حيث يخترق علي حرب بطانات البنية العربية لمعرفة العلل الرّجعية، عدم تحقق شروط النهضة الحقيقية الفاعلة في ممارسة معمّقة لبنية الوعي وموّجهات العقل الجمعي، والهابيتوس* في معرض تترأسه الكثافة النّقديّة والمساءلات الفكرية، لتأويل النّصوص وتأوّلها وتفكيك المسلمات اليقينية وإعادة بلورتها في الحلّة المقامية للوضع التّداولي، وإعطاء دلالات جديدة للخطاب الدّيني بعد تمرحلات سابقة تستلزم تجاوز تلك اليقينيات لإحداث فهم تاريخي عقلاني للخطاب الدّيني، كما سعت رؤية علي حرب إلى تقدّم خرائط مغايرة .

* الهابيتوس مصطلح أطلقه بورديو عن البنية التي تقوم بتنظيم أشكال الممارسات والتّمثلات وتعميمها، وهو نتاج الظروف الحياتيّة النّابعة من مواقع الغير وظروفه الخاصة، هو نظام من الإستعدادات الدائمة التي يمكن نقلها من جيل إلى جيل آخر من خلال التنشئة تم تترسخ لتشكل بنية معرفية، ويرى بورديو فيه حسّا عمليّا يقوم بإعادة تنشيط المعنى الذي أصبح موضوعيّا داخل المؤسسات نتاج التلقين والتّملك حتى تتمكن نتاجات التاريخ الجماعي المتمثّلة في البنى الموضوعيّة من أن تعيد إنتاج نفسها على صورة مقتضيات أو مؤهلات دائمة ومتلائمة. ينظر: غسّان خالد: الهابيتوس العربي، قراءة سوسيو–معرفيّة في القيم والمفاهيم، منتدى المعارف، بيروت–لبنان،، ط1: 2015م، ص10–11.

تنخرط قراءة كل من نصر حامد أبو زيد، ومحمد أركون ،علي حرب، أدونيس، ضمن القراءات الحداثية التي تؤسس لأطر فلسفية وإسلاميةتوجّه التصورات إلى الدخول في مغامرة تطبيقية للعمل بتوظيفات جديدة من شأنها إحداث بعث جديد في منظومة الدّيني، وكذا في خارطة النموذج الفكري النقدي الذي ينطلق من مجموع مبادئ تفنّد تيار التبعية، وتدخل العقل العربي الإسلامي في مغامرة تخرجه من نظام الوصاية ليدخل بدوره في محاولة جريئة تمكنه من تعرية الأنساق المخاتلة للثقافة العربية، وتفكيك منظومة العقل العربي الذي ظل حبيس الوثوقيات الدينية والأيديولوجية، فهذه المشاريع تعبر عن انتفاضة على نموذجية الفكر الشمولي والأيديولوجي مشكلة خطوة إختراقية تمثل تأريخا لمرحلة جديدة للفكر العربي المعاصر.

1. تحديث الفكر الإسلامي وتجديد الخطاب الديني

يجابه الفكر الإسلامي مجموعة من التناقضات، وكذا الشيزوفرينيات الفكرية ومنهما: موضوع الخطاب الدّيني وقضية تجديده*، تحديث الفكر الإسلامي، الخطاب الدّيني الجديد والضرورة الملحة لذلك لإرساء الإصلاح الدّيني، فالمسألة تتعلق مبدئيا وبالأساس بالمفهوم؛ مفهوم الخطاب في حدّ ذاته ومن ثمة ننتقل إلى مسألة السّمة الإردافية والمقترنة بهذا المصطلح، فالسؤال الذي يطرح في هذا الخضم: هل نحن إزاء مرحلة تجديدية قائمة على إزاحة المفهوم وتداعياته وهو

* تستند مسألة تجديد الخطاب الدّيني إلى تقوّمات دياليكتية تعقد فيها الترابط بين الخطاب والدّين، ضمن وثاقة منهجية جدلية تكشف عن سيرورة الحياة ونقاط الحيوية داخل مكونات كل منهما، فهذه الظواهر والتركيبات تتجاوز ستاتيكية الوضع إلى مفرزات تستقرأ الواقع وتحاول إيجاد حلولا لمشاكله عبر مشروع تجديد الخطاب الديني المتقوّم على محمولات جدلية: الثابت/ المتحول، العقل/ النقل، التراث/ الحداثة، الأحكام/ الفتاوى، الدين/ الفلسفة، هذه المفاهيم تستدعي ضمن المشروع التجديدي إعادة بنائها وتحديد أطرها ضمن الهدف المنشود لتحقيق الوعي الفكري والنقدي لأبعاد هذا المشروع في تقويمات ومراجعات تستبصر مقاصد الأحكام وغاية الشريعة التي حرّف فيها المتطرّفون فقهية الفتاوى وحكمية الحكم وإباحة حدود لا تحتويها قطعية الآية من باب الإجتهاد التأويلي.

تجديد الخطاب الدّيني وتموضع البديل وهو إنتاج خطاب ديني جديد؟، هل تجديد الخطاب الدّيني هو المعنى ذاته لتحديث الفكر الإسلامي؟.

يُعدّ الكنديّ أوّل الفلاسفة العرب، والمؤسس الأوّل للفلسفة الإسلاميّة، أحد أئمة العلم والفكر العربي الإسلامي حيث كان أوّل من احتذى بأرسطو، من خلال طموحه الفكري سعى إلى تبيئة الفلسفة الغربية في التربة العربية، يقول في أحد نصوصه: "إنّ أعلى الصّناعات الإنسانيّة منزلة وأشرفها مرتبة صناعة الفلسفة، التي حدّها علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان،... ولسنا نجد مطلوباتنا من الحق من غير علّة؛ وعلّة وجود كلّ شيء وثباته الحق لأنّ كل ما له إنيّة له حقيقة، فالحق اضطرارا موجود، إذن، لإنيّات موجودة"[1] في هذا المقام الفلسفي يقدّم الكندي اهتمام الفلسفة ومعناها غير المنافي للدّين حيث تدرس أولانيّة الحق وأصله وهو الله، ومن ثمة البحث عن العلل الصّورية والماديّة بذلك يثني الكندي على الفلسفة الغربية لأن كل من الفلسفة والدّين اهتمّا بعلم الرّبوبية والرّوحانيات، وكذا القيم، الأخلاق، والفضيلة في المجتمع الإنساني.

لقد تجذّرت فكرة التأويل أيضا عند ابن رشد من خلال مؤلفه (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الإتصال)، من جهة دراسة قضايا النّص وكذا منهجه البحثي المعتمد في توظيف تأويلي يوفّق بين الحكمة والبرهان العقلي وبين الشريعة القائمة على الوحي والنّصوص والأحاديث. إنّ خلق هذه المساحة التي تتعايش فيها كل من الحكمة والشريعة تؤكد على المنهج الموفق لهذا الحدث التوازني المتآخي، من هذا المنظور للقرآن الذي يقود إلى بعد آخر وهو إسقاط

[1]– محمد عبد الرّحمان مرحبا: الكندي فلسفته– منتخبات، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط1: 1985م، ص136.

الفكر القائل بتعارض الفلسفة مع الدّين، فلا توجد عدائية بين الشريعة الدينيّة والفلسفة حين تستند هذه الأخيرة إلى قاعدية تأويلية وتقدم فهما صحيحا.

إنّ إطلاق صفة القداسة على القرآن الكريم في قضية التجديد والتحديث كان عارضا أمام هذه المحاولات، ولكن ألا تعني في المُسلَم به أنّه منزه عن الأخذ والعطاء في مسألته؟، إنّ الجواب عن هذا السؤال سوف يكون ببلى، فالدوافع التي فوّضت للنّص القرآني أن يدخل في مسائل القراءات، التفاسير والتأويلات هي نابعة من النّص في حدّ ذاته، لأنّ البنية النّصية المتكونة من : اللغة، المجاز، البلاغة، البيان، التركيب، الملابسات، الإعجاز الدّلالي وهذه الصفة تحديدا ما كان فيها سرّ لأنّ لغة النّص القرآني تتقاطع مع المحمول اللغوي للقوم الذين أرسل لهم الخطاب (الرّسالة الإلهية)، وهذا ما أثار لقراءة القرآن عبر مناهج نقدية وتحليلية.

وإن كان في قضية الإعجاز يرى منذر عياشي أنّ النعت يكون بوصفه إبلاسا ذلك أنّ "العجز ضعف يدركه المرء من نفسه عن بذل جهد ومعالجة، والإبلاس إحساس غامر بالحيرة والدهش والإنقطاع، تمنع المرء عن كل جهد ومعالجة"[1]. ثانيا: الأمر ليس عجزا من الخلائق عن فعل طولبوا بمثله فعجزوا، أو يتوهمون توهما أنهم لو أرادوه لعجزوا عن هذا؛ بل هو إبلاس محض من جميع الخلق ودهش، وسكون ووجوم وإطراق أحدثته مباغتة الآية عند المعينة، ثم تسليم قاطع فالشرط الذي وضعه المتكلمون وهو (مدار الآية على عجز الخليقة)، شرط فاسد المعنى، غير دال على حقيقة الآية– والشرط الصحيح هو أن نقول: (مدار الآية على إبلاس الخليقة) ليس غير[2].

إنّ قضية التجديد لا تُوصف بأنّها حالة أو وضعية عرضية، بل هي سيرورة تحاذي السياقات الثقافية والإجتماعية، الدينية، إذ يتجاوب الفكر مع الأصول وتفريعاتها في شكل ماتع

[1]– منذر عياشي: إعجاز أم إبلاس؟، مجلة فصول، العددان85–86، صيف 2013، ص27.

[2]– المرجع نفسه، ص27.

ينبثق منها وفي الحين ذاته يتفاعل بعدّته المفهومية معها، لأنّ عدم التجاوب مع هذه الأصول يرسم منحنى ارتكاسي رجعي- ترددي- لأنّ خصيصة الفكر غير مفعلة، ولتجديد مبرراته التاريخية والمعرفية والدينية المرتبطة بالواقع، لأنّ ذروة التفاقم الأزماتي الناتجة عن إجترار الماضي لن يحقق انتصارات لتفرغ البؤس الذي يحمله الواقع المعاش إنّ القرآن في منظور نص نصر حامد أبو زيد كان نزوله كحدث استجابي لحاجات وضرورة الواقع المساير للتّطورات آناء فترة زادت على العشرين عاما، ولكن مع استمراريّة التّحولات والحركات التي يشهدها الواقع بعد نزول القرآن" بعد انقطاع الوحي تظلّ العلاقة بين الوحي والواقع علاقة جدليّة يتغيّر فيها معنى النّص ويتجدّد بتغيّر معطيات الواقع بنفس التّمثّل الفكري النّاتج عن حركة الإمتزاج الجنسي والثّقافي"[1]، فيكون تحقيق الفهم هنا رهين إملاءات الواقع، وفق إفرازاته والمقتضيات الطارئة المحدّدة لحركة تغيّر الوضع، وتأخذ هذه الفهوم والتأويلات شكلا مخصوصا.

التأويل ليس البحث عن معنى أوّل بقدر ماهو تفضيل لمعنى على آخر، إعطاء أولوية بمعنى على آخر،" ليس ثمّة قراءة واحدة للعلوي المفارق، وليس ثمّة نظرة وحيدة الجانب إلى الوحي، ففي كلّ قراءة يتأوّل الحق من جديد... هو إعادة تأويل أو قراءة جديدة للعلاقة بين الدّيني والدّنيوي، الباطن، الظاهر، بين المحسوس والمفارق، بين الخالق والمخلوق"[2]، يتحدّث علي حرب عن المنطق الخفي للنّصوص وقضية التّجديد في الفكر والثّقافة العربية الإسلامية، لأنّ التجديد يعتبر إحدى المسائل التي تقع في منطقة الإشكالات المطروحة للثّقافة العربية، لأنّ في دعوتها ومناشدتها للتّجديد هي تبحث عن الإمتدادات التأويلية التي ترسو بها إلى مفاهيم جديدة وإصلاحات

[1]- نصر حامد أبو زيد: فلسفة التأويل (دراسة في تأويل القرآن عند محي الدّين بن عربي)، دار الوحدة، بيروت- لبنان، ط1: 1983م، ص 16.

[2]- علي حرب: التأويل والحقيقة (قراءات تأويلية في الثقافة العربية)، ص191.

تحديثية تغدو إلى بناء مشاريع فكرية لتعطي قراءات جديدة للتّاريخ والتراث، في نوع من التّقييم والتأويل التي تعتبر أحد أوجه البحث عن الملمح التّجديدي للفكر.

إنّ الفكر العربي أو العقل العربي في خضم هذه المرحلة الحداثية، نجد أن القبيلة والدّين يشكلان وجها من الأوجه الحديثة للميتافيزيقا أو بالأحرى الخرافة المعتمة وهي الأيديولوجيا الحاجبة للنورالعلمي وبقي العقل العربي في تقديسه لقضايا، تمتص من الأيديولوجيا والمقدس ولم تحرّر بعد ولهذا نصر حامد أبو زيد دعا إلى "مقاربة جديدة للقرآن: من النّص إلى الخطاب نحو تأويلية إنسانوية"[1]، إذ يقول: "بدأت أدرك أنّ التعامل مع القرآن بوصفه مجرد (نص) يقلّل من شأن حيويته، إلى جانب أنّ هذا التّصور النّصي يتجاهل حقيقة أنّ القرآن مازال يمارس وظيفته في الحياة اليومية للمسلمين بوصفه خطابا لا مجرّد نص"[2]، يجدر في هذه النقطة التفريق بين النّص القرآني والخطاب الدّيني في حين أنّ الأوّل هو ذو مصدرية ألوهية ربّانية (الوحي)، أمّا الخطاب الدّيني فماهو متداول ن لأنّ الخطاب يشمل اللغة، الإحالات، الإستعارات، المدركات، التّصورات، النّص القرآني أزليّ وثابت صالح لكل زمان ومكان، وهذه الصّلاحية تفيد الفاعلية، الإنجاز، المرونة، إذن فما يعيق سيرورة الفهم للنّص القرآني؟.- موضعة النّص في خضم إشكاليات تحديث الفكر الدّيني. إنّ الخطاطة الإجرائية للبرمجة المعرفيّة التي يعمدها المفسّر أو المؤول لفهم النّصوص ليست بالضرورة قاصرة أو مستغلقة، وإنّما هي برامج مجيّشة بعدّة مفاهيميّة وترسانة من الآليات الإجرائية إنّما تتسع رقعتها أو تضيق على حسب الخلفيّة المعرفيّة والثّقافية للمؤول في تجل تعكس قدرته على تطبيق هذه الآليات واستثمارها واستيعابها أوّلا.

---

[1]- نصر حامد أبو زيد: التجديد والتحريم والتأويل بين المعرفة العلمية والخوف من التكفير، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط1: 2010م، ص195.

[2]- المرجع نفسه، ص201-202.

لقد جعلت الرؤية الهيرمينوطيقية المعاصرة للنّص المقدس ينفتح على حركية التأريخ في مسار تجديدي يرسم معالم جديدة للفكر الدّيني؛ لأنّ النّص إطار تأسيسي لعوالم متجدّدة لأنّ المسبار التأويلي هو الذي يصوّب حركة التأريخ المتولّدة في العالم ضمن المصلحة والمنفعة.

إنّ ما يقف عارضا أمام مسألة التجديد والتحديث يكمن في أنّ العائق يتمثل في الوسائط المستعملة للفهم وهي الإستعارات، الإحالات القديمة، فمسألة تجديد الخطاب الدّيني وتحديث الفكر الإسلامي تتطلب دوما رسم حدود المصطلح ومعاينة الحيّز المفاهيمي، فإذما استعمل مصطلح التجديد هذا يدلي بإستبدلات مكانية، حيث ينزاح ماهو قديم قديم ويحل محله ماهو جديد، ولكن ليس بالضرورة أن يكون ماهو جديد ومعاصر هو البروميثيوس المنقذ للوضع الذي أنشأ هذه الثنائية، وبالتالي فالتجديد يخص الرؤية، المنظور، الممارسة العملية، إطار التداول، الإستجابة لمقتضيات الحداثة وتمثلاتها، التخلص من الخطاب التراثي الذي أنتجته الذهنية الوثوقية والإقصائية– الأيديولوجية–.

من بعض المخاضات النّقدية التى إرتئ إليها المنظور الحداثي عبر المنفذ المقاصدي، أن يُرى إلى أحكام الشّريعة أنّها مفرغة قيميّا بفعل تحقيق مقصدها عبر التّشريع، وتوصيفا لوضع الشّريعة من مقاربة عبد المجيد شرفي أنّها تعيش وضعا مأزوما ومشوّشا، لأنّها لم تراعِ إفرازات الثّقافة والبنى المجتمعيّة واختلاف البيئي، فهو ينحو بالضرورة إلى "ضرورة التّخلص من التّعلق المرضي بحرفيّة النّصوص ولاسيما النّص القرآني وإبلاء مقاصد الشّريعة المكانة المثلى في سنّ التشريعات الوضعيّة التي تتلاءم وحاجات المجتمع المعاصر"[1]، وتبعا لهذا المنظور يتم إزاحة العقل الفقهي التقليدي لإستقبال مقومات جديدة حداثية.

[1]– عبد المجيد الشرفي: لبنات معالم الحداثة، دار الجنوب، تونس، ط1: 1994، ص162.

تبقى قضيّة الوحي ومعضلة التأويل من أهم الإشكالات التي تعالج وتطرح في ساحة الفكر المعاصر؛ لأنّ هذه القضايا ليست في منئى جغرافي محدّد بل تدخل في تجارب وخلاصات مجتمعات إنسانيّ، ولهذا فأركون من هذا المنطلق يرى أنّ "كلّ قراءة للنّص القرآني تنتج نصوصا ثانوية أو تفاسيرا"[1]، فهو يقرّ "بوجود وحي في كلّ مرّة تظهر فيها لغة جديدة وتجيئ لكي تعدّلجذريّا من نظرة الإنسان عن وضعه، وعن كينونته في العالم، وعن علاقته بالتّاريخ، عن فعاليته في إنتاج المعنى، إنّ الوحي يعنى حدوث معنى جديد في الفضاء الدّاخلي للإنسان"[2] لتحقيق استطلاع أكثر يمركزه في دائرة الإهتمام فيما يتعلق بمصالحه الدنيوية وفهم الحياة مابعد الفناء.

يتعمّق حسن حنفي في طرحه من خلال كتابه (من النّص إلى الواقع، في محاولة لبناء أصول الفقه) لغرض مفاده أن يغيّر الفقيه طريق استدلاله بوجه حسن تغلّب فيه المصلحة العامة التي تعدّ عماد التّشريع، ويتجاوز حرفيّة النّص، والتّوجه إلى الواقع وأولويته، لأنّ خطاب التشريع لا يقتصر على الأحكام الوجوبية التّكليفية فقط، ومنه يرى أنّ المصلحة لا تعتبر ركن أساس في التّشريع فقط، بل أساس الوجود "المصلحة والمفسدة يقومان على العادة والشّرع أي يستندان إلى الواقع والنّص، فيتساوى الأصلان، وإن تعارضا فالتّوفيق أو التّرجيح أو الإختيار طبقا لمنطق التّعارض والتّرجيح، الواقع والنّص شيء واحد يدركه العقل نظرا لوحدة الوحي والعقل والطبيعة"[3]؛ لأنّ القاعدة الطبيعة للوجود في الأساس تحقيق المصلحة في فضاء التعايش المشترك.

---

[1]– محمد أركون: الفكر الإسلامي (نقد وإجتهاد)، تر: هاشم صالح، دار الساقي، ط3: 1998م، ص92.

[2]– محمد أركون: الفكر الإسلامي (نقد وإجتهاد)، تر، تعليق: هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، (دط، دت)، ص79.

[3]– حسن حنفي: من النّص إلى الواقع– محاولة إعادة بناء علم أصول الفقه، (بنية النّص)، ج2، مركز الكتاب، القاهرة– مصر، ط1: 2005م، ص487.

يقودنا الحديث عن محور إشكالي يتناول مفاهيم الحداثة* في التراث العربي الإسلاميّ من جانب تأصيلي، لقد تفرقت تيارات وتوجه المفكرين بخصوص هذا الشأن، فهناك من رأى أنّه بالإمكان تأصيل ترسانة مفاهيمية في التراث العربي، وهناك من ينفي نجاح هذه العمليّة التأصيليّة مبررين ذلك الإختلاف السّياقي المتفاوت الذي يحقن قيمة المصطلح في حدّ ذاته، وأنّ هذه المفاهيم الحداثيّة تصنف في دائرة اللامفكر فيه عربيا وإسلاميا، يُتاح في هذا المقام أن نتحدث عن مصادرة المفاهيم الغربية واستيرادها من قبل الثقافة العربية الإسلاميّة، يبدو أنّ هذا الفصل ناتج عن التبيئة وبالتالي عندما نقول تبيئة مصطلح ما، تبيئة مفهوم ما؛ يعني بأن يتم البحث على سبيل التّناسب والتكيف لهذا المفهوم فنقوم بأقلمته في تربة أو مكان آخر غير الذي وجد فيه، يستحضر في هذا المعرض مسعى محمد عابد الجابري الذي سعى إلى تبيئة المفاهيم الغربية " أي تأصيلها وشرْعنة توظيفها في السوسيولوجيا الإسلامية العربيّة"[1]، ولكن السؤال الذي يطرح هنا كيف يتأقلم هذا المصطلح مفاهيميّا إذا لم تكن هناك أصالة في حدّ ذاتها نريد تأصيلها في هذه البيئة؟، يعتبر كل عبد الرحمان الكواكبي، الطاهر حداد من الذين كانت لهم مساعي تأصيليّة للمفاهيم الحداثيّة داخل دائرة التراث العربي الإسلامي، لأنّ هذه المفاهيم والتنديدات المنشدة مثل: الحريّة، الحق، العدل، الأخلاق، العقلانية، فهذه مفاهيم موجودة في التراث العربي الإسلامي ولا تحتاج إلى هذه الإستيرادات ولا تنتجها شرطيّة السياق التاريخي.

* يرى محمد عابد الجابري بأنّ هناك إمكانيّة لأقلمة مفاهيم الحداثة في تراثنا العربي وقد كتب في هذا الموضوع الذي يربط التراث بالحداثة، أمّا علي حرب يرى أنّهناك جوانب قصور وعجز تعتري العقل العربي والفكر الإسلامي، فهو غير قادر على الإتيان بمسوّغ جديد يتّسم بالأصالة والإبتكار.

[1]– علي فياض: نظريات السلطة في الفكر السياسي الشيعي المعاصر، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت– لبنان، ط3: 2015م، ص27.

إنّ عرض طروحات الحداثة والنّص والتراث يرسو بنا إلى ضفاف الرؤية التي تنظر إلى الماضي كذاكرة أوديبيّة تمتد إلى الحاضر والمستقبل، نوع هذه الذاكرة تمازج حتمية القدر بالخطيئة، حيث لم يتمكن أوديب أن يتنصّل من قدره المحتوم، ولا من أرشيف ذاكرته، لأنّه عبره تمّ معرفته، وأنّ حياته كانت في مرحلة المستقبل هي حضور للذّاكرة؛ فهو محكوم بالأعراف والتّقاليد، إنّ مقاربة التراث في هذا الشأن لا تقع في مشابهة مع الذاكرة الأوديسيّة –في فكرة الخطيئة– ولكن لنقرّب الإعتقاد القائم على أنّ هناك إستحالة من تحرير الرؤية الإستشرافيّة للحياة التي يعتقد أنّ قيامها مرهون بالقطيعة مع التراث. يكون السؤال التأسيسي لهذا الإفتراض يتعلّق بما مدى استجابة المستقبل واللحظات الرّاهنة لإستشعارات الأحداث الماضوية كأرشيف يحمل: تاريخا، أحداث، وقائع، عبر، هل قيام المستقبل غير ممكن إلاّ بإيعاز الماضي التّراثي؟، هل المستحيل قد أشهد الكون عن نذره بالشّرب من كف الحدث الماضي الذّي يعد المخطوط الأصلي، فهي علاقة مشابهة لمسألة " العلاقة بين حدث الوحي الدّيني offenbarung، والوحيانيّة offenbarkeitK وإمكانيّة التّبيّن والفكر المسبق لما يفتح على الآخر الآتي"[1]، وفيما أورده المترجم في إضاءة هامشيّة عن فكرة الوحيانيّة عند جاك دريدا " أنّ الوحيانيّة كمفهوم معتقدي وفي الوقت نفسه أيديولوجي، يعزّز فكرة المستقبل في صياغتها التّوحيديّة، ويكون أرشيفا معزّزا متعاليا، وهذا مايمكن تقصّيه ومكاشفته في النبرة المثالية المفلسفة لخطاب دريدا...فالوحي علامة فارقة لشعب يتجلّى مغذّيا لذاكرته مدشّنا لوعد قابل للتّنفيذ مستقبلاّ[2]، فالتّتبع التاريخي للمساق التأويلي وفهم الإرث الذّي خلّفه الأنساب

[1]– جاكدريدا: أركيولوجيا الوهم (انطباع فرويدي)، تر: عزيز توما، إبراهيم محمود، مركز الإنماء الحضاري، ط1: 2005م، ص173.

[2]– المرجع نفسه، ص173.

التأويليّين يمتد إلى آفاق غائية ضاربة في مداها البعيد إلى تحقيق فلسفة فهم مرتوية ذات طابع كلّي وشمولي يؤسس لتاريخيّة أنطولوجية ومعرفية وإيتيقية.

يرى علي حرب أنّ الوضع العربي يستدعي شرطية تسمح له إحداث تلك النقلة التي تتخطى عائق الإستبدادات السلطوية لإنشاء واقع سياسي، ومجتمع ديمقراطي، وهذا مرهون بتأسيس نهضوي يصرّح به بعد إدخال الأفكار النهضوية والوضع العربي إلى المختبرات النّقدية، أيضا النهوض من التكلّسات الرجعية الممجدة لمنطق الثنائيات، لأنّ الرؤية التي تطرح في خضمها معضلة الوعي العربي لازالت تجوب الأروقة الكلاسيكية للإستشكال الفكري، ذلك أنّه لم يتم الخروج بعد من الجدل الروتيني المحصور في ديناميكتيك الثنائيات، وهذا ما يبرّر العجز في إعطاء حلول للوضعيات الرّاهنة التي تعيشها الأمة، لأنّ مشكلات هذا القرن لا يجب أن تتناول من زاوية تحديق إزدواجي أو ثنائي ضدّي وفقط؛ وإنّما تستدعي تغيير العدّة المنهجية والقرائية والتحليلية وفق مسعى أنموذجي لا يغفل عن إدراك فاعلية الآيونات الرابطة بين البنى، أيضا يستلزم تطوير قاموس الفكر العربي، وتسجيل تحوّلات مصطلحية وعدّة منهجية لقراءة الواقع، كما يعرض علي حرب محدّدات المدار التفكيري النّهضوي المختزل في التّيار التّأصيلي والتّحديثي.

2. براديغما العقل العربي التأويلي: سؤال المفهوم وفضاء الإمكان

نروم في هذا المبحث بداية الحديث عن مفهوم الإبدال* والبنية، وتنامي الوعي بالأزمات التي أصابته فيما يتعلق بالجانب النظري والإبستيمي، مما أدّى إلى تراجع إنتاجية البراديغم في قوّته

* نعود إلى متن ما أورده حمّو النّقّاري في استشكالات فلسفية منطقية، تصويغ ترجمي لمصطلح **البراديغم** باعتباره أنموذج معرفي بمصطلح المقلاد، وهذه الترجمة تندرج عنده في مقاربات الدّرس المنطقي المنحرف عن المنطق المعهود ليمنح منطقا توسعيّا، فهو يرى أن مجال استعمال مصطلح Le Paradigme في تصنيفات المباحث المعرفية والفلسفية وتاريخ العلوم أيضا يحمل معنى الذي يعرف به البراديغم وكما كوّنه توماس كون" مجموعة

الإستكشافية والتغييرية، فقد توصل توماس كون إلى أن تاريخ العلوم ليس امتداد لفعل تراكمي مترابط؛ وإنما هو براديغمات في صيغ تعاقبية، كما يعقد توماس كون مقارنة بين الثورات العلمية والسياسية لدرجة الموازاة، ذلك أن في كل منهما "تنشأ أزمات تسبّبها حالات عدم انتظام (Anomalies)"[1]، هذا التعريف لمصطلح البراديغم عُني بجانب علمي تقنيني وصل لهذه الوضعية من خلال تأسيس بحثي من قبل فئة مختصة، ومن خلال هذه الإضاءة نبلور مفهوم البراديغم في الإرتباط بالنطاق النّصوصي.

إنّ تموقعات النّصوص ومحدداتها تكون داخل البراديغم "تتحدد النّصوص داخل الإبدال التأويلي بماهي تحققات متنوعة ومتباينة من جهة إرتباط بعضها ببعض، ومن جهة تشكلاتها وهوية كل منها، فهي ليست ممّا يحتذى بنموذج واحد في بنائها وتشكيلها، لأن تحققها يحيل على ضروب من التّعقيد وعدم التجانس يستعصي إختزالها جملة وتفصيلا في صيغة تمثيلية تصدق على مختلق الوقائع النّصية وتنطبق عليها"[2]، فتشكيلات النّص كبنى داخلية تمارس نشاطها وعملها الذي يحدد هوية ما بعيدا عن التنميطات الصورية الجاهزة (القالب)، ولذلك "عد الأسلوب المتبع في تمثيل النّصوص داخل الإبدال البنيوي أسلوبا إختزاليا Réductionniste ينزع إلى المطابقة القسرية بين الوقائع النّصية ويروم إخضاعها لوحدة نظرية هشة سرعان ما تتهاوى تحت ضغط تعدد تلكم

القوانين، والتقنيات، والأدوات المرتبطة بنظرية علمية والمسترشدة بها، والتي بها يمارس الباحثون عملهم ويديرون نشاطاتهم. وحالما تتأسس تتخذ اسم العلم العادي". حمّو النّقّازي: أبحاث في فلسفة المنطق، دار الكتاب الجديد المتحدة، ليبيا– طرابلس، بيروت– لبنان ط1: يناير 2013م، ص16–17.

[1]– توماس س. كون: بنية الثورات العلمية، تر: حيدر حاج إسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، دت–دط، ص340.

[2]– محمد الحيرش: أخلاقيات التأويل، من أنطولوجيا النّص إلى أنطولوجيا الفهم، ص29.

الوقائع وتباينها"[1]، بحيث تحتكم الأفكار إلى منطق النّسق النّظامي، فلا تكون منتثرة ومتفرقة هنا وهناك دون روابط آيونية، كما لا تخضع لعمليات حسابية في صيغ تجميعية عشوائية.

إنّنا بحاجة إلى إبدالات جديدة بعيدة عن القوالب الجاهزة، وبهذا فإنّه لايولد الإبدال الجديد من العدم؛ وإنّما من نواة وتجاورات فَرضية تحمل محمولات وتكوّنات وراثية من الثقافة السائدة، ومحددات تواصلية وضرورات مجتمعية وحياتية، إنّ رهان الإبدالات المعوّضة هو تحقيق منجز إضافي يعالج الهشاشة التي تحملها الأزمة، كما يتميّز الإبدال بالسيرورة التّحوليّة والتّكونية والمفهومية التي تمتد في التّاريخ؛ لأن هذه الإبدالات تُنتج من بناء مفهومي أولدته التراكمية النقدية للمفاهيم السابقة. إنّ إقحام جميع النصوص في قالب واحد واخضاعها لنفس الأطر الصّورية هو سلب للتمايزات والإختلافات المتأصلة في بنائية البنيات داخليا، ممّا يؤدي إلى فقر وجودي لا يحيل لا على هوية ولا إنتماء ولا نمط خاص، وفي هذا العرض نتحدث عن بنيات الثقافة العربية وقوامها وهو العقل التأويلي العربي.

إنّ دخول العقل التأويلي العربي في مضمار المقاربة النقدية يعني محاولة الوقوف على ترسانة الأنظمة المعرفية والأنساق الفكرية التي صاغت هذا النموذج أو البراديغم،؛ لأنّ كل منتج تولده أسباب وظروف معينة، يكون وليدها بالضّرورة يحمل في ذاته بذور ممهدة لنظريات أخرى، تخرج للوجود بعد بيان العينات المؤثرة والدّينامية في حركية العقل العربي لتمنح تصوّرات عن عوالمنا من منظور أعمق، وهنا مكمن المهمة الإنجازية للعقل التأويلي الذي "أضاف للفلسفة طابع التحليل الأنطولوجي الذي جعل الذات تعدّد بوساطة لعبة السؤال/ الجواب، إلى ذوات متعدّدة ومعها المعرفة/ الحقيقة إلى حقائق لا ينتهي تأويلها، إنّه نمط الوجود حيث ينتفي الثابت وتغيب القاعدة

[1]– محمد الحيرش: أخلاقيات التأويل، من أنطولوجيا النّص إلى أنطولوجيا الفهم، ص29.

والمعيار ويتوارى الأصل الخالص المتعالي، ويذهب إلى غير رجعة، إلاّ المتعددة والمنفصل"[1]، فإدراك البعد المهامي للعقل التأويلي يتيح فهم آلياته، وكذا رصد تلك التّحولات بين النظم المعرفية للإرتباط العلمي والجانب التحليلي الذي يهتم بالنمط الوجودي.

فدراسة نسق معرفي ما يعني أنّ هناك نظام يحكم هذه الوحدات المشكلة أو البنيات الصغرى للبنية الكبرى– العقل العربي–، فيستدعي هذا رصد أهم الفترات التاريخية التي أسست مبادئه ومقولاته، مُحِيلة إلى تبيان المواطن المؤثرة التي تمارس نشاطها في مستوى أعمق؛ المستوى المضمر الذي يشتغل على تحريك العقل التأويلي العربي وتنميطه، وصوغه وِفق رؤى معينة ابتداء من عالم النّص إلى العالم الواقعي؛ حيث يُوجب فهم العالم الخارجي والداخلي استدلالات تبرّر وجود معرفة الكون وروحانياته، وما يتوسّل به في هذه المعرفة أدّلة العقل، وكذا العقيدة والتي هي في مرجعها ليست مجرد إعتقاد فقط؛ وإنّما هي بالأساس إيمان خَلص إلى منزلة الإقتناع.

إنّ مدار الحديث في محور العقل التأويلي يخلص بنا للتّطرق إلى العودة إلى العقل في مرور مفهومي يتلخص بأنّ العقل هو ملكة ومعجزة إلهية، فهو قاسم مشترك بين الناس، إلى دلالة أخرى للعقل وهي العقل بإعتباره تكوين يوجده المحيط الثقافي فيغدو منظومة فكرية وإجتماعية له انزلاقاته الوعرة في مقاربة الوعي، وفي هذا الصدد نركز على العقل العربي التأويلي، فلكل محور بحثي إطار تدور فيه الإستشكالات المطروحة في خضمه، وفي هذا المحور يستوقفنا مفهوم العقل العربي، فلّما نقرأ مثلا: أزمة العقل العربي، نقد العقل العربي، إشكالية العقل العربي، تكوين العقل العربي، بنية العقل العربي، فدلالة العقل في هذه الموضعة تحيل إلى "منطق الحالة الذهنيّة

[1]– عبد الغني بارة: الهيرمينوطيقا والفلسفة نحو مشروع عقل تأويلي، ص 148–149.

المرتبطة بموضوعات الحدوس بشكل عام التي تنتقل حسيّا لتكون صورة فكريّة"[1]،يدخل هذا الطرح في جدولة إشكالية العقل بإعتباره عقلا تأويليّا، فمن خلال ما تمّ تأويله فيما يركزعلى النّص القرآني انتقل وتحوّل– مفهوم النّص القرآني– داخل عمل منظومة الشفرات اللغوية إلى ثراء دلالي عبر الفاعل الإجتهادي، فالنّص القرآني لا يُسقط التأويل وفعل الإجتهاد، لأنّ التشكيل النّصي يتعالق من خلال المكان في إطار مستوى تركيب للبنية النّصية ومضامينها الواعية، فهو"بنية متفاعلة مع حركة المجتمع والتاريخ، وعلاقة الشريعة بما تضمنته من إيقاعات في التّدرج التاريخي والسيكولوجي لفهم عوالم النّص الدّفينة وهي تتلابس بإشكالية الوحي"[2]، حيث يُسيِّر منطق نزول النّص مكانيا المسلك الدّلالي التأويلي، فهذه الطروحات التي خاضها العقل العربي الإسلامي، والتي تمركزت في سؤال ماهيّة النّص ومسألة تأويله، مما أسفر عنه "صراع بين موقفين من النّص وبين تصورين له أو طريقتين في التعامل معه، أي بين قراءتين: قراءة طبقا لآليات العقل الغيبي الغارق في الخرافة والأسطورة، وهي قراءة القدماء والإسلاميين المعاصرين، وقراءة طبقا لآليات العقل التاريخي الإنساني وهي قراءة المحدثين من علمانيين وتنويريين"[3]، فتحت النّص على أفق جديدة غير التي عُهِد تداولها، "إنّ النّصوص دينيّة كانت أم بشرية محكومة بقوانين ثابتة، والمصدر الإلهي للنّصوص الدّينيّة لا يخرجها عن هذه القوانين لأنّها (تأنسنت) منذ تجسدت في التاريخ واللغة، وتوجّهت بمنطوقها ومدلولها إلى البشر في واقع تاريخي محدد"[4]، فالنّزول العمودي توقّف لتبدأ حركية المدى الأفقي والتفكير في الأنسنة والإنسانية وهذا ماعُنِي به التفكير العربي المعاصر،

[1]– علاء هاشم مناف: نظرية العقل العربي– الرؤية والمنهج– في سلم الحضارات، التنوير، بيروت–لبنان، ط1: 2011م، ص173.

[2]– المرجع نفسه، ص173.

[3]– علي حرب: نقد النّص، ص 205.

[4]– نصر حامد أبو زيد: نقد الخطاب الدّيني، سينا، القاهرة– مصر، ط2: 1994م، ص119.

ليتقوّم مساره بتصوّر يستوجب "استئناف الأصل والعودة الدائمة إلى البحث في معاني الألفاظ واستنطاقها عن دلالات جديدة، ومن هنا ينحو العقل التأويلي إلى تحرير التّصورات بالكشف عن أسس المعقوليّة في اللغة نفسها، كما ينحو إلى تجاوز مقولات المنطق الشكليّة والعامة بالنظر إلى المنطق نفسه؛ كاللغة لها نحوها ووظيفتها ورؤاها"[1]. إنّ رصد العقل التأويلي على نحو تتبعي لتحوّلاته الكبيرة مشكلا تاريخا تأويليّا يخلص إلى معرفة عمق التّنامي القائم بين الهيرمينوطيقا المعاصرة، وتاريخ الممارسات التأويليّة من أولى بداياتها، وفي هذا مستخلص يحيل إلى برهان فلسفي عن الطموح الملازم للذات في موضوع الوجود ومشروعيّة إشكاليّة التأويل التي تسلتزم في انفتاحية تجارب الذّات على الآخر نوعا من الإنضباط، لأن هناك علاقة تكاملية بين العقل والتجربة حيث يكمّل كل اتجاه منهما قصورَ الآخر، لتدخل الفلسفة التأويلية غمار تحديات كبرى جعلتها تواجه العجز الذي يعقبها في رحلتها البحثية الشغوفة، كتلك التي عرفتها فلسفة كانط في تملّكها الجرأة الإبستيمية التي استطاع بها أن يخترق حصانة العقل ومتعاليته ليكشف عن عجزه، وذلك بإدخال العقل مضمار النقد،في مكاشفة قامت على العقل الخالص والعقل العملي حيث لا يعتبرهما كانط مجرد مصطلحين يرسوان إلى معنى دلالي؛ وإنما كشف العجز والمخاتلات المفاهيمية وتداخلاتها كالعقل والعقلنة، على استناد أن العقل اسم مجرد والعقلنة هي فعل يعمد إلى القياس المنطقي أو لنقل الإستدلال العقلي.

يشكل العقل التأويلي أساسا لإعادة نحت العقل الفلسفي والتفكيري للثقافة العربية الإسلامية على نحو يمنح تأصيلا هيرمينوطيقيا تُفهم عبره قضايا التراث، وإشكالية النّص الديني ليقذف بهذه الإشكاليات إلى فضاء لا يمارس فيها التأويل موقفه الإبستيمي والمنهجي فقط، بل يخلق تأسيسا

[1]– علي حرب: التأويل والحقيقة (قراءات تأويلية في الثقافة العربية)، ص144.

كونيا لأفق معرفي وثقافي وحضاري لا يُؤصّل للمنطق الإقصائي، وعلى هذا المستوى من النقد، "لا جدوى مثلا من نقض النّص الدّيني أو النّبوي، إذ هو فضاء تأويلي متسع أو عالم مجازي متشابك يملي نفسه بوصفه مرجعية للمعنى أو مصدرا من مصادر المشروعية، كما يستحيل في المقابل تملك معناه والتطابق معه"[1]، لأنّ المعنى يختلف عن نفسه إختلافا إمّا بإختلاف الناطق والدّال أو بتباين المقاصد والتجارب، سواء بالمعنى الأبسط والأفقر، أو بالمعنى الأغنى والأقوى، ممّا يعني أنّ النّص معطى لكي نعمل عليه ونخضعه للدّرس والتحليل لتجديد حقول المعرفة أو لتطوير مناهج الدّرس أو لتغيير آليات الفهم[2]، حيث تعمل هذهالدينامية حسب منظور علي حرب على تغيير المفهوم الواحد فيما يتعلق بالأصل الديني وكوكبة الثوابت المحيطة به، في رحلة إنتقالية من الهرم المفهومي للأصل الثابت الذي تصنف فيه المتعاليات والغيبيات إلى تجسيد ملموس ومحايث للواقع، لا يرتكن تأويل النّصوص والخطابات إلى افتراض وحدة معنى ثابت؛ بل يلغي هذه الرؤية بفرض تعدد تأويلي يُهيئه مناخ الإختلافات والتّعدُديات؛ هذا المنطق التّعددي الذي يسقط مسلمة منطق التّطابق –منطق الهوية– لتحل إبدالات التغاير والإختلاف، ومن الإرهاصات الممهدة لهذا المنطق التعدّدي مقولة (موت المؤلف) حين تم إعلان خلاص النّصوص من سلطة المؤلف مع موته، هذه المقولة البارتية التي اعتقت النّص من الزنزانة الإنفرادية للمعنى، لأنّ إلصاق النّص بمعنى أحادي هو إدعاء بإقرار إمتلاك الحقيقة.

إنّ محاولة علي حرب تقدم رؤية استحداثية تكشف عن مطبات النقد وأزماته، وذلك بالكشف عن لاعقلانية المشاريع النقدية العربية القائمة على الفكر الوصائي الذي يمارس وصايته على ذهنيات المجتمع التي تحمل في ذاتها تعبئة أيديولوجية مسبقة، ولذلك عمد على الهيرمينوطيقا

[1]– علي حرب: هكذا أقرأ مابعد التفكيك، ص141.

[2]– المصدر نفسه، ص141–142.

التفكيكية لعرض استجوابات المساءلة الجذرية للمفاهيم السائدة، حيث كانت قراءاته التي يوثر فيها الإضطلاع بالنهج النقدي، التفكيكي والتأويلي المندرجة تحت طائلة المنطق التحويلي*على درجة من الموفقية لأنّها تقوم بفضح إمبراليات العقل الذي يكرّس لأقانيم لا تحصد منها إلاّ الخراب.

إنّ الممارسة الأركيولوجية لإنتاجية المعنى من رحم البنية الثقافية العربية ارتأت إلى وجود مغناطيس يؤثر على مسار المعنى، والذي يتمثّل في التأسيس النّصي وأرشيف المرجعيات، هذا يعني أنّ المعنى حاضر كمعطى موجود وجاهز ومكوّن سلفا، وكما تحدثنا سابقا عن مسألتي البحث هل عن المعنى أم الحقيقة، فالتأويل قام بإخراج المدونات المرجعية والنّصوصية إلى فضاء الإنفتاح على عوالم الكينونة بمعيّة التفكيك كآلية يسعى لفضح المنظومات الإضمارية التي تظهر في هيئة بنى شاملة للثقافة السائدة، والتي تكبّل دينامية الأنساق داخل زنزانتها "التفكيك انبثق من داخل البنيوية نفسها كنقد لها، وانصب على مشكلات المعنى وتناقضاته ليزعزع فكرة البنية الثابتة"[1]، كما تمارس الوصاية والعنف إزاء محاولات الخروج والإنعتاق في رحلة بحثية أو مغامرة استكشافية للحياة.

* يعتبر المنطق التحويلي من المفاهيم المستحدثة والجديدة التي تصنف في القاموس الإصطلاحي لعلي حرب، حيث يقع ضدّ المنطق الصوري الأرسطي، فهو منطق لا يرى في أساس التحويل مجرد عمليات حسابية أو قواعد رياضيّة، بل يتيح لنا أن نفسّر كيف يكون ممكنا توليد ما لا يتناهى من النماذج والصيغ والتراكيب، فهو مفعول من مفاعيل اللغة، بقدر ماهو فعل من أفاعيل الفهم، وشكل من أشكال التفكير بالواقع على صعيد المنطق المحايث؛ إنّ هذا المصطلح كثيف يستجمع جملة من المفاهيم التي يجري وضعها واستخدامها، كالصرف، الإحالة، الزحزحة، القلب، التفكيك، التركيب، الإنخراط، التواصل، الإختلاف، التعدد...ممّا لا يجعلنا هذا المنطق أن نكون إزاء ماهيات ينبغي اكتنافها بل ننخرط في علاقات يجري تحويلها. ينظر: علي حرب: الماهية والعلاقة نحو منطق تحويلي، ص07، ص267.

[1]– صلاح فضل: مناهج النقد المعاصر، ميريت للنشر والمعلومات، القاهرة، ط1: 2002م، ص127.

3. نقد العقل الإسلامي ونقد الخطاب الدّيني

يوازي تلازُم التراث العربي الإسلامي لثقافة النّص تلازما آخر؛ العقل إلى جانب النّص، وذلك فيما يخص تحكيم العقل في عملية فهم النّص، فعلى غرار مايشوب العقل من ضبابية وتشويش يعود إلى تلك التقاليد التي مارست الوِصاية عليه لعقود من الزّمن، وعلى الرّغم أنّ للعقل تحديداته النّظامية التي وِفقها يتم برمجة تشغيله، فإنّ لكل من العقل والنّص محاور مفارقة؛ حيث أنّ تَمثُّل النّص يكون وفق فهمه داخل مشروطية السّياق أي الواقع، فتشتغل مولّدات النّص التي تحافظ على حيويته وامتداد القراءات فيه، استنادا على هذا الإعتبار هل يحتاج العقل العربي إلى تقويم وضبط للتّمكن من الإلمام بحداثية التّمرس النقدي؟، يبدو أنّ المخزون العربي عَقّل مفهوم العقل في الإرتكان اللغوي أو مصادرة لغوية ألقت به في نهاية المطاف من التّسييج اللغوي إلى التّحكم المتعلق بجانب الممارسة، وعلى اعتبار أنّ الخطاب يشكّل ترسانة منظوماتية وبنية كبرى يستدعي البحث في أكيولوجيته وفك بنيته الغراماتولوجية للكشف عن تركيباته، والوصول إلى فهم وإدراك يؤطِره معنى ما بعد مروره بعمليتي التفسير والتأويل، لنكون بذلك في قراءة لمصاف المعنى؛ هذه القراءة هي فاعلية تطرح إشكالية محورية ليس لمعرفة النسق الذي قام بهندسة الفكر فقط؛ بل لفتح إمكانية المساءلة والفهم وهو مايقرّ به المفكر علي حرب –إعادة التأوّل– فالتأويل لا يقف عند الحد التّعريفي على أنّه أحد آليات البحث عن المعنى في مسعى القبض عليه، بل هو فضاء لإمكانات المعنى والرؤى في العالم، هو "نمط من الوجود بإعتباره تجربة إنسانية أو واقعة أنطولوجية أو إمكان دلالي"[1]، من خلاله تستطيع الذات الإنعتاق من خندقة النّمذجة النّمطية

[1]– محمد شوقي الزين: إزاحات فكرية (مقاربات في الحداثة والمثقف)، منشورات الإختلاف، الجزائر، ط1: 2005م، ص22.

للأنساق التي تملي فرضها عليها، فتتموقع الذات بعد تحررها في المكانة التي يعلي من شأنها البحث والمساءلة، فيتخذ التأويل بذلك طريقا آخر على غرار مسلك البحث عن المعنى في النّص وهو طريق الذات إلى ذاتها متجاوز أن يكون معبرا للحقيقة، وإنّما شكلا من أشكال التفكير يمنح فسحة للنصوص بانفتاحها على التجديد والإحتمالات ودحض لإمبريالية المعنى.

ففي ظلّ هذا الإنفتاح الأفقي للتأويل يدعو مشروع علي حرب النّقدي إلى الخروج من حُكميّة التكفير التي تكبح سيرورة التفكير خارج صرح الدّيني والمعتقد، والتركيز على الحاجة في تجديد الخطاب الدّيني عبر المَساق النّقدي، "إنّ نقد العقل يتعامل مع الخطاب بالمنطق القول الفصل أي بوصفه صادقا أو كاذبا، معقولا أو غير معقول لكي يحكم عليه إيجابا أو سلبا، أمّا نقد النّص فإنّه يكشف أن لا عقل يخلو من معقوله ولا خطاب يخلو من معقوليته، إذن النص هنا متعدد الأبعاد والمستويات والطبقات"[1]، يجب على العقل تجاوز حدّ التفكير فيما هو ديني فقط، ويُقصد بمعنى الدّيني الذي يرى أنّ استخدام مدركات العقل في قراءة النّص هو تكفير وليس تفكير، ولذا فعلى العقل أن يمارس حريته في ميدان الواقع من خلال الوسائط أي النّصوص، للوصول إلى الفهم وتحقيق الوعي، فنقد العقل العربي هو ضرورة إصلاحية يستنجد بها الواقع.

من أهم المقاربات التي تصنّف في جدولة نقد العقل الإسلامي مقاربة أركون التي عمدت إلى دراسة قضية الإجتهاد لتحديد مفهومه في الفكر الإسلامي مع تبرير الحاجة الملحة للإنتقال منه إلى نقد العقل الإسلامي، في رؤية أن مسألة الإجتهاد لا ترتبط كمشكلة بالدائرة الدّينية فحسب؛ وإنّما يعتبرها مشكلة فلسفية وجب تناولها لمآزق الفكر والوضع التراجيدي الذي يعيشه الإنسان، وطرح قضايا: الهوية، الديمقراطية، النظام، الحرية. تكتنف هذه المسألة مع أركون انفتاح النّصوص

[1]– علي حرب: الممنوع والممتنع: نقد الذات المفكرة، ص55.

التأسيسية لديانات التّوحيد على مقاربات حداثية كالألسنية، السيميائيات، الأركيولوجيا، التفكيك، لإضفاء الطابع الإنساني عليها يعني ذلك أنسنة النّص، فالطور الهيرمينوطيقي مع الصوغ المناهجي للعلوم الطبيعية والدعوة إلى الأنسنة من خلال تأويل النّص الديني يُراد به "إحلال دين طبيعي محل الدّين الإلهي، وإحلال كينونة العالم المعين والواقع المادي محل المقاصد الإلهية ومعاني النّص الدّيني وأحكامه، وتحرير القارئ والقراءة هيرمينوطيقيا من نفسية المؤلف ومقاصده، فعالم الشهادة وآياته وحقائقه الكونية قد غدت الأنموذج الأوحد...الذي أقام قطيعة معرفية كبرى مع عالم الغيب واللاهوت"[1]، ليغدو الخطاب في منظور يعطي هذه النّصوص الّدينية أنّها تمثلات ثقافية تتعالى فيها أصوات ومظاهر الوعي الإنساني، مزيلا الغشاء الذي غلّف الظاهرة الدّينية بالكرستال القداسيّ ومنحهامدلولا لاهوتيّا، ومن هنا حدث الإنتقال الهيرمينوطيقي الدّيني من الحيّز الميتافيزيقي المطلق إلى الفضاء الموضوعي وهو الواقع، حيث ينصب اهتمام المشروع الأركوني في إحداث القطيعة الإبستمولوجية مع الفيلولوجيا الكلاسيكية التي ألقت بالعقل الإسلامي في محظورة التفكير المنطقي والموضوعي، وإحاطته بالتسييجات الدّوغمائية، وهذا مادفعه للبحث في الوضعية الغيابية للممارسة الإجتهادية داخل التراث الإسلامي، حيث يعتبر مشروعه مشروعا تنويريّا والمتمثل في الإسلاميات التطبيقيةالتي هي "بمثابة موقع منهجي يهدف إلى تأسيس خطاب جديد ورؤية جديدة معاصرة للإسلام تاريخيّا وتراثا، رؤية تأخذ بعين الإعتبار مسألتين هما: المجتمع والواقع الإجتماعي للإنسان العربي المسلم"[2] يُجمل إهتمامها في محاولة الخُلوص لحل

[1]– محمد عمارة: قراءة النّص الدّيني بين التأويل الغربي والتأويل الإسلامي، (هذا هو الإسلام)، مكتبة الشروق الدّولية، القاهرة، ط1: 1427هـ/2006م، ص13.

[2]– فارح مسرحي: المرجعية الفكرية لمشروع أركون الحداثي، منشورات الإختلاف، الجزائر، ط1: 2006م، ص167–168.

المشاكل الراهنة عبر نقد الفكر الإسلامي إنطلاقا من البنيات الداخلية له بمِعولِ التنقيب الأركيولوجي في بنية المقدس في تجاوز للإسلاميات الكلاسيكية.

إنّ مفهوم نقد العقل الإسلامي ليس موجّها للنّص الدّيني ولا للإسلام ونفيه، وإنّما نقد تاريخي للتّجربة الإسلامية، وذلك من أجل تفكيك المنظومة التراثية وإعادة قراءتها بالآليات المعرفية الحديثة لتحقيق الفهم الذي يخص الإنبناء التاريخي للعقل الإسلامي، وعوامل تشكله عبر مسار الفكر الإنساني كظهور الدّين، ودعم السلطة السياسية للأرثوذكسية الإسلامية، وعقد المفارقة بين الظاهرة القرآنية والإسلامية، وتمديده للمثلث الأنثروبولوجي الذي يخلص بتبرئة الإسلام من تأصيلية العنف وكشف الحجاب عن اللامفكر فيه والمستحيل التفكير فيه، من أجل خوض غمار هذه المكاشفات لتفسيره، فهذا الكشف عن اللامفكر فيه والمسكوت عنه يحمل بُعدا قيميا يتمثّل في فضح الجهل المقدس والمؤسس، وتتويج الطابع الإنساني بتاج القداسة، وهذا يعتبر إنتعاشا للنشاط التفكيري في انفتاحه وتكوّناته بعد عرض بنود المسؤوليات المرهونة بالأبعاد التاريخية، المعرفية، الإجتماعية، الأخلاقية.

لقد قام المفكر اللبناني علي حرب بتفكيك هرمية ومعمارية الفكر في العالم العربي لإلتقاط أسباب الأزمة والتخلف، إذ يدعو إلى إعادة التأوّل "تتأوّل المعنى، والتأوُّل لا يفهم هنا بمعناه الحرفي، أي بوصفه رجوعا إلى بدء أوّل أومعنى أصلي، بل يؤول التأويل بوصفه فهم الفهم ومعنى المعنى، بوصفه إعادة إنتاج للمعنى وإعادة الإنتاج ليست فعلا خالصا للذات بل تتوقفعلى عمل بنى وأنساق ترتبط بأنظمة ومؤسسات"[1]، في إقرار لا يعترف فيه علي حرب بفردوسيّة الزّمان والمكان للعصر الإسلامي؛ لأنّ الصفة الماضوية لكل عصر تحمل في ذاتها حالات ظلمات، وهذا

[1]– علي حرب: لعبة المعنى (فصول في نقد الإنسان)، ص281.

ما شهدته أيضا أوروبا قبل مجيء التنوير، في إسقاط مشابه على النّص يحمل أيضا عتمات واحتجابات كما يواري أنواره، في ادعاء للبداهة ويحجب للسلطة. يتعامل علي حرب مع الدّين الإسلامي ومقدّسه القرآني، وكذا مجموع القراءات والتأويلات المرتبطة بالنّص الدّيني "كإمكانات للتفكير كخبرة بشرية، كتراث يحتاج إلى أن يقرأ قراءة حيّة، خصبة تحيله إلى عملة حضارية تنفع المسلمين والعالم أجمع"[1]، هذه النقديّة الفكرية لعلي حرب تقدّم الإمكان وفضاءاته الإنفتاحية كحلول للخروج من المأزق الذي وقع فيه العقل العربي الإسلامي بالكف عن الطريقة التي يتعامل بها مع الدّين –الإسلام– على أنّه سياسة وسلطة يتسم بالقداسة لأنّ "منطق تأليه الذات لأبلسة الآخر، مآله هذه الحروب الأهلية الهمجية"[2]، ممّا يستدعي اسقاط الرؤى التي تبتر الإجتهادات الفكرية وإعدامها بإطلاق الرّدة والإتهامات والتكفيرات عليها، حيث يرى علي حرب أن الغزالي مثلا وعلى الرّغم من أنّه دافع عن المعتقد الأشعري بتضاد ودحض يكفر الفلاسفة، ولكن من الضروري أن تدخل إجتهاداته في استجوابات المعرفة وليس في الزاوية العقائدية فقط، وهذا يمثّل نزوعا فكريا وهو يشكل "ثمرة الإنتقال من نقد العقل إلى نقد النص، فكلمة العقل، وحتى كلمة الله، إنّما تحيل إلى ماهو كلّي ومتعال أو ماورائي وغيبي، بقدر ما تعامل هذه بلغة الكليات والمتعاليات تزداد الإنتهاكات للمبادئ والمثل أو للقيم والقواعد"[3]، ما جعل كتابات الغزالي تتسم بفلسفة المنطق حيث كان المنطق الأرسطي حاضرا في البلاط الإسلامي، ودخل في مباحث الفكر الإسلامي من الفقه وأصوله وعلم الكلام؛ لأنّ المسائل الدّينية استدعى فهمها إلى الإستعمال المنطقي والمنهج الإستدلالي لمعرفة

[1]–علي حرب: الإرهاب وصنّاعه المرشد/ الطاغية/ المثقف، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط1: 1436هـ/2015م، ص46.

[2]– المصدر نفسه، ص48.

[3]– المصدر نفسه، ص47.

الإيرادات المقصدية وكذا بغية العصمة من الوقوع في الخطأ، ومن ثمة الوقوع في الضلال والأباطيل، وعنوان كتابه (المنقذ من الضلال) يوحي برؤيته التي يتقوّم عليها، حيث يشغل المنطق عصب اشتغاله في مسائل أصول الفقه ومنهج البحوث الدّينية، ويرى أنّ "المنطقيات فلا يتعلّق فيها شيء بالدّين نفيا أو إثباتا، بل هو النظر في طرق الأدّلة والمقاييس، وشروط مقدمات البرهان وكيفيّة تركيبها وشروط الحد الصحيح، وكيفية ترتيبه، وأنّ العلم إمّا تصوّر وسبيل معرفته البرهان"[1]، حيث يعزى الفهم والبرهان اليقيني إلى منطق يضبط حدود التّداعي النّظري في مسائل النّص وتأويله وشروطه الصحيحة، ومعرفة الطرق الإستدلال والمقايسة.

إنّ المبدأ المسلم به أنّ النّص هو وحدة كبرى قائم على الإنسجام بين الوحدات البنائية المشكلة له لا ينفي بأي حال من الأحوال فكرة إختلافه وتفككه من داخله " القرآن بوصفه محتوى الوعي المعادل للوجود الكوني وحركته"[2]، تجمل هذه المقولة حوصلة المداخل المعرفية والمنهجية في قراءة حاج حمد للقرآن الكريم، والذي يعمد فيه على شرطية توفر العلم ليتحقّق بعدها فهم الكون أو سنّة الخلق؛ هذا العلم هو من يمكن القارئ من إدارك وفهم المطلق، وكذا تتبع تلك السلسلة من السيرورات التّطورية لخلق الإنسان، لأنّ هناك عالم مفارق غيبي وعالم موضوعي، والحاج حمد هنا يجمع بين هاذين العالمين القرآن والوجود، في اشتراك يقوم كلّ واحد فيهم على الوحدة العضوية، وكذا التنبيه إلى أنّ المرجع والعائد الإحالي لكلمات القرآن لا يستأنس بالجانب البلاغي فقط؛ بل الإمتثال بالبحث العلمي الذي يؤوله على شاكلة الوجود الكلّي؛ أي كونيّة الصورة القرآنية لكل "حالة

[1]– محمد محسن مهدي بخيت: علم المنطق المفاهيم والمصطلحات، ج1، التّصورات، عالم الكتب الحديث، إربد– الأردن، ط1: 2013م، ص84.

[2]– محمد أبو قاسم حاج حمد: الحاكميّة، مراجعة وتح: محمد العاني، دار الساقي، بيروت، لندن، (دط–دت)، ص15.

عقليّة تاريخيّة إسقاطاتها الذّهنية الخاصة بها على القرآن، تبعا لمبادئها العقليّة وأشكال تصورها للوجود، أمّا النّص فهو ثابت ليس على مستوى الكلمة فقط، ولكن على مستوى الحرف، فالقرآن في بنائيته الحرفية يماثل البنائية الكونية"[1]، إنّ قراءة القرآن تكون وفق استعاضة مفاهيميّة واصطلاحيّة تراعي المتجاوز الكلّي، وكذا معرفة التّحولات الفكلرية التي تتنصل من ثوبها القديم لتلبس حلّة جديدة غير معهودة، أولدتها هندسة في المعرفة الدّينية، وتكون الحاكميّة وفق هذا الأساس ضمن دائرة الوضع القرآني في الجانب الإبداعي والمنتج لسيرورة تكونيّة وجدليّة، فهذه المرفقات الإنتقالية من الوضعية الطبيعية إلى التّحولات التاريخية لا تتشكّل فيه المفهمة إلا من خلال توسط الذات في تنظيم قواعد الوجود.

يعيب على العقل العربي تكريسه لما تمليه ضرورة إلغاء "كل الخطابات التيولوجية الدوغمائية التي تقتصر على نوع من العقائد الدينية التبسيطية"[2]، لأنّ هذه الدوغمائيات لازالت تدير سلطتها إلى حدّ الساعة، فمحمد أركون يحدد مهمة نقد العقل الإسلامي واستشرافاته التي تدخل في مشروع تأطيري ذو منحى تاريخي قائم على فكرة إستدعاء الماضي، ووضعية التطورات الحالية، ومنه يأتي جوهر التساؤل: ماهي المسلمات التي انبنت عليها هذه العقلانية؟، وماهو مجموع الفرضيات التي اقترحت لتأسيسها؟، كيف مارست تطبيقاتها واكتسبت مشروعيتها بين الفكر الإنساني والسلوكي؟.

---

[1]– الحاج أوحمنّة دواق: الإبستمولوجيا الكونيّة والمنهج المعرفي التوحيدي (قراءة في مشروع أبو قاسم حاج حمد)، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هرندن، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ط1: 1436هـ/2015م، ص 364.

[2]– محمد أركون: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟: من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، تر: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت– لبنان، ط2: 1996م، ص 40.

يستدعي العقل العربي تفكيك إدعاءاته بالكمالية لأنّ هذا يشكل غشاوة ضبابية تعيق عمل التفكير والحفر في وضعياته المأزومة. فالعقل الإسلامي في مدار حركي ضمن فضاء وأثير ديني "محدد بمعطى الوحي"[1] الذي يبلور استثماره وفق منظومات استراتيجية يحكمها الواقع وتلك الثيمات والقيم المنبثقة منه، وهذا مايطلق عليه أركون بـ" الوضع التأويلي" المنغلق والمنفتح في الآن نفسه، يتسم انغلاقه كوضع يحده من مبادرات العقل الإسلامي في الحين الذي يكون فيه الإنفتاح على الآفاق اللانهائية للقرآن، ومنه للوضع التأويلي محور كرونولوج يشكل تاريخه، تبدأ من مرحلة الوحي القرآني من ق7م-13م إلى مرحلة الإصطدام الحداثي الذي بدأ في فترة السبعينات التي تمثل المرحلة التي شهدت مشروع نقد العقل الإسلامي[2].

يُدخل أركون شرطية تحقق عدم إقصاء مفهوم العقل العربي ولا نفي اللاإمكانية التي تسمح له بها المقاربة النقدية لمنجزاته وذلك أنّ" العقل الإسلامي يتقيّد بالوحي أو المُعطى المُنزّل...أي أنّ دور العقل ينحصر في خدمة الوحي أي فهم وتفهيم ماورد فيه من أحكام وتعاليم، وإرشاد ثمّ الإستنتاج والإستنباط منه، فالعقل تابع ليس متبوع اللهم إلاّ بالقدر الذي يسمح به اجتهاده المصيب لفهم وتفهيم الوحي"[3]، فالمدار الحركي حسب أركون كائن ضمن المعطيات التي يمنحها الوحي على أساس أنّها يقينيات وبديهيات معرفية، ولكن التأثيث الحداثي لا يزاول في هذه الوتيرة والرؤية لهذا العقل أنّه مُسلَّم، بل في حاجة إلى البحث والحفر في طبقاته وتكلسات معتقداته.

---

[1]- نايلة أبي نادر: التراث والمنهج بين أركون والجابري، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت- لبنان، ط1: 2008م، ص 120.

[2]- إدريس كثير: الإسرار الفلسفي، منشورات اتحاد كتاب المغرب، ط1: 2003م، ص 61.

[3]- محمد أركون: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟: من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، ص 53.

ينتقي أركون العقل الإسلامي بدل العقل العربي* اعتبارا لهذا فإنّ " نقد العقل العربي يمكن أن يمثّل مرحلة أولى من نقد العقل الإسلامي يشرط أن نتحاشى كل الأحكام التيولوجية المسبقة، وبينها تلك التي تقول بأنّ اللغة العربية متفوقة على جميع اللغات البشرية، لأنّها لغة الوحي القرآني،...فهذا مزعم تيولوجي لا يثبت أمام الإمتحان والتفحص الألسني والعلمي الحديث"[1]، يمثّل الدّين مصدرا ملهِما لطاقة الإنسان المؤمن؛ حيث يمتثل لإرشاداته الدنيوية لنيل الخلاص الروحي من الخطيئة وعقدة الذنب، وبهذا فالعقل يشتغل في دائرة الدّيني والنّص المقدّس وينجرّ وفقا للنّص الذي يقيّده.

إن العقل الإسلامي لا يخرج من قشرة الزمكانية التي تغلف حيثياته وملابساته أي أنّ "ارتباطه بالثّقافة التي تحرّك داخلها الشيء الذي ينزع عنه الصيغة الإطلاقية"[2]، فلكل حقبة تاريخية لها إرهاصاتها وتأثيراتها، وانعكاساتها على هذا العقل الذي ينعته أركون بتسمية أنسنة العقل التي تكسر صنمية أقنوم قداسته التي تتيح بعد هذا بإدخاله مشرحة النقد والتمحيص؛ أي بنقد المبادئ المؤسس عليها، والنصوص المقدّسة التي يمتثل لها، في إرساء عقل استطلاعي كبديل عن العقل الفقهي المنغلق الذي يؤسس دوما للمنطق الإقصائي للمختلف والمغاير، لا يقع مفهوم نقد العقل الإسلامي في معنى الرّيبة المُلبسة لهذا العقل وإنّما يحيل إلى معنى مفاده؛ المكاشفة التاريخية

* فيما يتعلق بتسمية العقل العربي أم الإسلامي، نرى أن محمد عابد الجابري يفضل تسمية العقل العربي في حين محمد أركون يسمي العقل الإسلامي في تناس منه وتجاهل لغير المسلمين سواء اليهود أو المسيحيين الذين يكتبون باللغة العربية، هذا التجاوز يحمل إمكانية التعبير عنه بلغات أخرى غير اللغة العربية، فالعقل الإسلامي يندرج ضمن دائرة العقل العربي.

[1]– محمد أركون: الإسلام والحداثة، كيف نتحدّث عن الإسلام اليوم، ضمن كتاب الحداثة في المجتمع العربي القيم، الفكر، الفن، بدايات، دمشق– سوريا، دط، 2008م، ص40.

[2]– محمد عابد الجابري: العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت– لبنان، ط5: 1996م، ص 26.

لتشكّل هذا العقل من بدايته، وكذا الإهتمام بكيفية تنشيطه وتفعيله في البنية الثقافية العربية الإسلامية، هذه المحاولة النقدية تعمد على تعرية الملامح التاريخية والفلسفية والثقافية للتراث.

4. إيتيقا التواصل في تأويلية الحياة

تطُوق الطبيعة البشرية كفطرة للآخرالذي يُكمل الأنا في معرفتها؛ هذه المعرفة توجب التواصل كعملية تسعى إلى تحقيق انسجام في محيط الحياة مع مناحيها، ممّا دعا التيار الفكري لمدرسة فرانكفورت إلى الإهتمام بنظريات المستقبل وربط الفلسفة بالسوسيولوجيا، حيث أراد يورغن هابرماس–أحد رواد النظرية النقدية– أن يكمل مشروع الحداثة الذي أُعلن عنه ولم يكتمل بعد، فأرسى –نظرية الفعل التواصلي– التي يراها انخراطا في دائرة التأسيس النهائي لهذا المشروع، لا تُختزل في إملاء ما يجب/ لايجب الإمتثال به، إذ تعتبر الإيتيقا التواصلية "مجرد معايير تنظم العملية التواصلية في المجتمع وتبلور أشكال التفاهم الذي يتم بين الأفراد في إطار العقلنة اللغوية وسيادة المعقولية النقدية"[1]، فهي ذات طابع إجرائي يتركز إهتمامها على الجانب المسوغ لصلاحية المعايير فيما يتناسب مع تطبيقاتها، ولكن دولوز يدلي تناقضه مع العقلانية التواصلية التي تقع موازاة مع الشك للكوجيتو الديكارتي.

فإذا كانت الفلسفة تمارس إعادة الأقلمة باللجوء إلى المفهوم، فإنّها لا تجد شرط تحققه من خلال الشكل الحالي للدولة الدّيمقراطية أو من خلال كوجيتو التواصل، الذي هو أكثر مدعاة للشك من الكوجيتو التأملي، فنحن لا نفتقر إلى التواصل، بل على العكس نتوفر على الكثير منه؛ بل

[1]– كمال بومنير: النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت (من ماكس فايبر– هوركهايمر إلى أكسل هونيث)، منشورات الإختلاف، الجزائر، الدار العربية للعلوم ناشرون، لبنان، ط1: 1431هـ/2010م، ص121.

نفتقر إلى الإبداع، نفتقر إلى ثقافة مقاومة الحاضر[1]، تناقض دولوز مع هابرماس يعزّزه موقفه الذي يرى الحاجة المُفْتَقَرِ إليها وهي الثقافة الخصبة لمقاومة مجريات وتحوّلات الواقع.

لقد شغلت العقلانية التواصلية أيضا علي حرب والتي ينظر إليها كضرورة أنطولوجية، ومخرج من القلق الوجودي الذي طفا على سطحه أيقونات التّطرف الدّيني والإستبداد والعنف، وعلى اعتبار أنّ للتأسيس النظري فاعليته في تفكيك الواقع وقراءته، يستدعي هذا مراجعات نقدية للائحة من المفاهيم: كالذات والفكر، التراث، العقل، وهنا يبدو تبني علي حرب لمفهوم العقل التواصلي الذي صاغه الفيلسوف الألماني هابرماس منتقدا للعقل الأداتي وإحلال العقل التواصلي الذي يكسر البراثن اللاهوتي وهرمية اللوغوس الذي يقف عند العقل بل هو سعي لـ"عقلانية تواصلية تضع على رأس أولوياتها إعادة ربط صلة الفرد بالآخر الشريك دون ضغوط أو إكراه، بغية تشكيل لحمة النسيج الإجتماعي، وفق أنموذج إيتيقا المناقشة"[2]، بعيدا عن الإكراهات والتعسفات، "إنّ الإيتيقا قد تشذرت إلى إيتيقات بفضل التّصدعات التي ضربت البنية الرسوبية للمجتمعات المعاصرة"[3]، وهذا ما تعكسه الأحداث التي تحاصر العالم حاليا.

ففي المساءلة النقدية للطبيعة الأصولية يكون النّص المؤسس لنموذج قراءة تأويلية مستحدثة تكون فيه الغاية هي تجديد الأصول "الأصول تحتاج إلى أن تكشف من جديد"[4] كما يقول

---

[1]– جيل دولوز، فليكس غتّاري: ماهي الفلسفة، تر وتقديم: مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، بيروت–لبنان، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء–المغرب، ط1: 1997م، ص220–121.

[2]– جان مارك فيري: فلسفة التواصل، تر: عمر مهيبل، الدار العربية للعلوم ناشرون، لبنان، منشورات الإختلاف–الجزائر، ط1: 2006م، ص17.

[3]– يورغن هابرماز: إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، تر: عمر مهيبل، منشورات الإختلاف، الجزائر، دار العربية للعلوم ناشرون، لبنان، ط1: 1431هـ/2010م، ص07.

[4]– علي حرب: التأويل والحقيقة (قراءات تأويلية في الثقافة العربية)، ص14

علي حرب، والذي يدحض المزاعم الكوجيتية على الرغم ممّا توصل له الكوجيتو الديكارتي في تأسيسه لخطاب الذات المفكرة وأنطولوجيتها، فتحقيق هذا المآل الذي يخص (تجديد الأصول) قائم على معطيات واستدلالات، ولكنه لا يصل إلى الحقيقة اليقينية، يقول علي حرب:"لكنّنا نعرف اليوم بعد الحفريات في الخطابات والمؤسسات والممارسات، أنّ العقل يخفي علاقته بلا معقوله الذي هو قاعدته وحياته السّرية، وأنّ الحقيقة هي الوجه الآخر للخطأ"[1]، فالحقيقة زئبقية لا يمكن الإمساك بها ولا الوثوق بها.

يبدو أنّ ما يُشاع تداوله من أفكار يأخذ حجم اليقين من المعرفة على الرّغم من عدم التعمق في ذلك الفكر المشاع، لأنّه من المحتمل أنّ تعميم الحكم الشائع أحيانا كثيرة لا يكون منبثقا من مقاربة تمفصلات الوضع المولد لهذا الفكر، ومن أهمّ ما شاع في أوساطنا الفكرية والمجتمعية القول أنّ ما نعيشه في ظل العولمة هو أزمة قيم، وإغراق في الماديات، والإنسلاخ من الروح الإنسانية، وهذا مايؤثر بطبيعة الحال على هرمية السلوك الفردي، وممّا لا ريب فيه أنّ أزمة القيم التي تدخل ضمن المباحث الفلسفية الكبرى وهي الأخلاق، من كبرى القضايا على مرّ إمتداد تاريخية الفكر الإنساني، أعتقد بأنّه في مواطن لا يمكن الجزم بخطيئة الفكر العولمي 100%؛ لأنّ العولمة أتاحت مساحة الإعتراف بالمهمش من زاوية الكشف عن التّنوعات الثقافية، وتعدد القيم التي كانت مُنْدسة في تجاويف الثقافات.

إنّ مكمن الأزمة هنا ليس أزمة قيم بالقدر الذي نراه، بل أزمة في تحديد معنى القيم في حدّ ذاتها، ربّما يستلزم في هذا الوضع التوجه إلى الحديث ودراسة واستشراف أخلاقيات وقيم المستقبلفي

[1]– علي حرب: الممنوع والممتنع : نقد الذات المفكرة، ص199.

هيرمينوطيقا التّسامح* والعيش المشترك، يبدو أنّ هناك مفارقات في الفكر الأخلاقي المعاصر، وذلك من خلال الإندفاع والرّغبة في العودة إلى أخلاق عصور مضت غير العصر الذي فُقدت فيه المركزيات، وأُزيح عن عالمه هالة القداسة.

إنّ الجدل الأخلاقي يتجدد طرحه في لائحة الطروحات الرّاهنة مثل : أخلاقيات العيش المشترك، أخلاقيات البيئة، الأخلاقيات الحيوية (فيما يتعلق بالإستنساخ، فكرة الخلود الطبي، المعدلات الوراثية)، الأخلاقيات في ظل العلم والتقنية، وهنا تحل الأخلاق النظرية كضرورة يدخل في دائرتها البحث في الأعمدة الأساسية للنظرية العقلية المرتبطة بأحكام القيم والإلتزام بإرسائها للخروج من وحل تقهقر الأخلاق وإنقاذ الإنسان من إستلاب روحه وإفراغه من جوهره، وهذا ما تعكسه الفكرة الكانطية التي ترى أنّ الإنسان غاية في حدّ ذاته.

* تستتبع المناقشات والسجالات التي تطرح إشكاليات صارخة؛ مواقف مساندة الرأي وأخرى مخالفة، وهذا ناتج عن تعدد الرؤى في ذلك الموضوع المطروح، يمكن القول أن الرؤية التي حدّدت الرأيء المعارض أو المؤيد هي تأويل ما، وبين المعارضة والتأييد تنشئ وسطية أو رأي محايد يحاول الخروج بحل بين الطرفين لتخفيف الضرر الذي يمكن أن يلحقه الإعتماد على رأي أحدهما، يمكن الإصطلاح على هذه الوسطية بالهيرمينوطيقا المحايدة أو البينية، إذ يمكن رؤيتها إيجابية بنوع يمارس أخلاقيات التّسامح، لأنّ الأراء أو الأحكام أو الإقرارات على المستوى النقاشي سوف تؤول إلى تطبيقات على أرض الواقع ممّا يدعو إلى الإحتراز والخوف، حيث تُملى ضرورة إعمال السير بعقلانية جوارية – التفكير بمحاذات إستقراء الأحداث وتوقع المآلات على المدى البعيد؛ أي الترتبات عن هذا الرأي– وبشدّة تظهر هذه المطارحات التي ترتبط بالنّصوص المقدسة والمؤسسات الدينية وانعكاساتها على الواقع الإجتماعي والسياسي، فيؤول النّص الدّيني عبر منظورات عدّة تؤطرها لعبة الحقيقة، فإذا كانت الهيرمينوطيقا من شلايرماخر إلى غدامير هي" فنّ تجنّب سوء الفهم"، فإنّ هيرمينوطيقا اليوميّ هي الضرورة التي نحن بحاجة لها، والتي تكون تناسلا قيميّا تعامليّا من هيرمينوطيقا المقدس، الممجدة للتّسامح والمغفرة الخالقة لحوارية تواصلية في كونية عيش مشترك.

ثانيا: في أنطولوجيا اللامرئي: جدلية الجليّ والمحتجب

إن الإقرار الذي أعلن عن مجموع المفاهيم الأساسية في لائحة الفلسفة الحديثة، كمسلمات ومفاهيم تم تداولها في ساحة الفكر المعرفي والفلسفي؛ كقضية الذات/الموضوع، الجوهر/الحدث، الوجود/العدم، الشيء، صورته وإدراكه، هي مفاهيم يراها ميرلوبونتي تتطلب تجديد فاعلية، ونشاط العمل في مضمارها، أي تكثيف الجهد التأويلي، لإعطاء معنى جديد للعالم يلغي الإدعاءات الطوباوية التي تحملها هذه المفاهيم، وذلك في امتثالها أمام تجاربنا الحياتية المعاشة في رحلة البحث عن المعنى، وهذا يعني إلزامية إعادة النّظر في هذه المسلمات بفتح مسارات جديدة تتعدى المجال الذي أعتيد التفكير فيه، يقول ميرلوبنتي: "هناك وجود للغة يتردد في داخله لغز الوجود"[1]، نسجل انتقالية فريدة من نوعها من نقطة اللغة إلى الوجود ومن الوجود إلى اللغة، من المرئي إلى اللامرئي والعكس في ذلك، يسقط في هذا التصوير فرضيّة أنّ المدلولات تتمركز في موضع معيّن وهو المرئي أو المستوى الإفصاحي، بل يمكن تشبيه المدلولات بالجزيئات التي تشكل في دمجها جسما أو كتلة؛ فالمدلولات الخالصة لا تستمد وجودها من ذاتها وإنّما بتعلقها بالكتل الصامتة في النّص والعالم.

إنّ شعرية التّجلي المرئي تكمن في مراهنته الإنبثاقية التي تكسر الفضاء السكوني الذي يدور من حوله، لأنّ هناك انتقال من طابع مادي حيادي إلى طابع فنّي (اكتساب تسمية)، إذن أضحى المرئي في علاقة في فضاء انفتاحي حيوي، بعد احتدام صراعي على حافة الوجود بين (الظهور والخفاء) الذي يشكل نوعا من الإمتاع المغري الذي يخلق نفقا يبزغ عنه المرئي فيشع في

[1]– موريس ميرلوبونتي: المرئي واللامرئي، تر: سعاد محمد خضر، مراجعة: نقولا داغر، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد– العراق، ط1: 1987م، ص267.

اتساع ماحوله، وتارة أخرى التواري الذي يحاول اطفاء هذا الشعاع، ومن هنا إنّ أنطولوجيا المرئي تكمن في صراعية (الإحتجاب واللإحتجاب)، كثيمة قيمية لموطن الحقيقة، فحقيقة العمل الفنّي في كونه مكاشفة عن العالم المرئي في التواءات وثنايا الوجود.

يقع المرئي في مواجهة اندفاعية قرائية لتباشر أنطولوجيا الغرافي أو في ملامسة وجود العالم في تشكل هوياتي التي تتحدد في الفتحة المنارة الناجمة عن الفضاء الكاوس ليعطي شكلا لهذاالعمل الفنّي، ومن ثمة يقذف إلى الوجود باحثا عن الإختلاف.

يقول ميرلوبونتي: "وبمعنى فإنّ الفلسفة كلّها كما قال هوسرل، تقوم على استعادة قدرة استنباط المعنى، ولادة المعنى، أو ولادة معنى بدائي، والتعبير عن الخبرة بالخبرة التي توضح تماما ميدان اللغة"[1]، إنّ الممارسة التأويليّة كإجراء منهجي في قراءة النّصوص، واكتشاف طبقات المعنى المكنى عنه داخل البنى الخطابيّة، وكذا الوقوف على مهمة تأطير المعنى في خلق سلوكات ومواقف معيّنة ضرب من الإستحالة إذا لم يتوسّل بالمنظور الإستراتيجي الأصولي الذي يعمد على منحيين: اللّغوي والمقاصدي؛ ومبرّر عدم الإمتثال بمنحى أحادي هو أنّ المدار الحركي للإشتغال التأويلي لا ينحصر في منطق القواعد اللغويّة أو المقاصديّة، لأنّ الكفيل بتحقيق عمليّة التأويل هو المحاكمة اللغوية والمقتضى الدّلالي، وكذا البعد المقاصدي، فإنّ اسقاط أحد المنحيين هو استفراغ معرفي للمنهج في حدّ ذاته.

يتحدّث علي حرب في مسألة المرئي واللامرئي من خلال عقد مقارنة تدخل في لعبة الإمكانات بين العلم والأسطورة بإعتبار" كلاهما يشكّل منظومة تفسيرية وينهض على الإعتقاد بوجود نظام للعالم فيما وراء الفوضى المشاهدة فيه، كلاهما يسعى إلى تفسير المرئي بواسطة

[1]– موريس ميرلوبونتي: المرئي واللامرئي، ص 267.

اللامرئي"[1]، هذا البناء النسقي الخاص بكل منهما يقوم بتقديم أنوذج تفسيري لمدارات وقائعية الأحداث ويعتبر هذا نقطة تقاطع بين العلم والأسطورة، فيما تنحى الأسطورة إلى مصادرة عالم قد عمدت إلى ابتكاره هي وحدها ذو نسق أحادي، ممّا يعني أن التفسير هو معطى مقدّم سلفا في صندوقها التّصوري، على خلاف ذلك يقدّم العلم مجموعة فرضيات سابقة تليها تجارب تزاوج بين المنطق الإستدلالي والإستقرائي في وجه آخر يعمد عليه وهو الشك النّقدي لينفتح فضاء الدراسة على إمكانات ممكنة، "في الأسطورة يبحث عن اللامرئي فيما وراء العالم وفيما فوقه، بينما في العلم يبحث في المجهول في نواة الذّرة أو في هيولى الخلية ودقائق الجزيئة، أو في أقاصي اللاوعي وقعر الذاكرة، أو في ثقوب الخطاب وفراغات اللغة"[2]، لتغدو بذلك الأسطورة مشبعة في تركيبها بالترميزات والمضمرات التي تصورها القوى المفارقة، في حين أنّ العلم يعمد إلى اختراق المستوى الظاهر إلى بواطن وعمق هذا المتجلي.

1. الظاهر/ الباطن

إنّ بؤرة الإحتدام بين المنشغلين في علم الكلام يرجع إلى شرارة الخلاف حول جواز تفعيل الممارسة التأويليّة في فهم النّصوص، وكذا حدود هذه العملية وآلياتها وهدفها، ومنه فالتّيارات العقائدية والمذهبية الدّينية في أساسها مولّدة عن النّزاع التأويلي، وعلى هذا الإسناد ينتمي علي حرب إلى التّيار الذي يتبنى أنّ دراسة النّصوص التّشريعيّة تقوم على أساس إجرائي يأخذ بإستراتيجيات الحمل على غير الظّاهر، من منطلق مايعمده في تأويل النّصوص ورؤيته إذ طبيعة النّصوص تقوم على مبدإ تشكيكي لايقيني، أرضية غير مستقرة، في افتراض تبرّره اللغة وممارستها

[1]– علي حرب: لعبة المعنى (فصول في نقد الإنسان)، ص179.

[2]– المصدر نفسه، ص182.

للحجب والتّضليل والمخاتلة، وهذا تيار يعكس إتجاه الأصوليّة والتّخاطبية اللّذان يخلصان في أنّ المقصديّة تصل إلى المتلقي خالية من هذه الممارسات التي تتسم بالمخاتلة والتّضليل.

تشكل البيئة منبت العقليات التفكيرية فتغدو مساير محاذية لنتاج الرؤى والوعي، وهذا ما يعفي– بدرجة ما– نشأة التأويل بالنّص القرآني "فمنذ البداية كان التأويل (حيلة) العقل العربي في فهم معقوليّة النّص"[1]، لكن أسبقيّة المبادرة التي أحرزها ابن رشد في فلسفة التأويل في الوضع التأسيسي للمنهج العقلي والشرعي كانت اضفاء معرفيّا أتيح فيه الإنفتاح على الشّريعة بالمنطق في عرض يفتح أفق الشّريعة على رؤى متعددة الجوانب.

تخضع النّصوص لنظام تأويليّ، ذلك أنّ الآيات القرآنيّة فيها مايؤول اسنادا على الظاهر وفيها مايؤول تأويلا باطنيّا، حيث يقع هذا التأويل في موافقة لمنطق العقل، ومنه الإعتراف بموجب مبدأي الظاهر والباطن المرتبطان ببعضهما البعض "فالظّاهر هو المفهوم العام للتوصيات المتعلقة بقواعد عالم الدّين، والباطن هو روح الدّين المستور عن الأنظار والمخصص للألباب"[2]، على هذا الأساس تشترط المعرفة المتنامية للوصول إلى المعنى الباطني المتطلب للجهد والإجتهاد وكذا تخط العقبات في تحقيق التأويل؛ لأنّ معرفة الظاهر من الآيات الموضحة للشريعة، الأحكام، الفقه أمر ينال من اليسر مالا يناله علم الباطن، تعتبر هذه المدارج المعرفية التي توظف في قراءة النّص الدّيني انحدار من الفلسفة الهرمسية، وكما يرى الجابري أنّ العرفان الإسلامي قام بتبني الموروث العرفاني الذي يعمد على "جعل ظاهر هذه النّصوص يتضمن الموروث العرفاني بوصفه الحقيقة المقصودة...كما عمل على توظيف الباطن على الصعيدين العقدي المذهبي، والسياسي الّتنظيمي،

[1]– علي حرب: الحقيقة والتأويل (قراءات تأويلية في الثقافة العربية)، ص104.

[2]– القاضي النّعمان المغربي: أساس التأويل، تح وتقديم: عارف تامر، منشورات دار الثقافة، بيروت–لبنان، (دط–دت)، ص16.

وذلك بالمماثلة بين هياكلها التنظيمية وبين البنية الميتافيزيقية العامة التي نسجت عليها العرفانيات القديمة رؤيتها الكونية"[1].

يرجح علي حرب التأويل العرفاني في الفعل التأويلي على النّصوص، لأنّ أدواته تتجاوز الظاهر فمسعاه يصب في فتح النّصوص على رؤية عرفانية مستحدثة، فلقد وجد المفكر علي حرب الملاذ الذي أرّق في البحث عنه؛ وهو العرفان الصّوفي المنحرف عن المقايسة النّظاميّة الأحاديّة، بل لاق فيه الصّرب الذّي يولّد طرائق الفهم والتأويل "إنّ العرفان الصّوفي يمثّل في نظرنا المنهج التأويلي بإمتياز، فمع العرفان بما هو تأويل يتقاطع البيان والبرهان، والحدس والإستدلال، والوحي والنّظر...وبه يتصالح الرّمزي والواقعي، ويطلّ الظاهر على الباطن، ويظهر الحق في الحقائق ولذا، فإنّ نرى أن العرفان ليس استقالة العقل كما يظن، وإنّما هو في الحقيقة تأملات الفكر وفتوحات العقل"[2]. يبرّر محمد عمارة موقفه إزاء عدم نهجه للمسلك العرفاني ومعاداته له "كونه غير قابل للموضوعيّة وغير وإنّما نجرّم الدّعوة على اعتماده طريق تدين الأمّة ومذهب عقيدتها"[3]، لقد دافع علي حرب عن المنهج العرفاني والعقلاني ونقد محمد عمارة بشأن هذا التوجه الذي يراه أنّه غير صالح للتّعميم فلا يصلح أن يكون طريق الأمّة وقوام الحضارة.

إنّ إبانة المعنى قائمة على الإزدواج المتلازم بين الظاهر والباطن في عمليّة تمرّ من الظاهر المحسوس الذي يحمل قرينة احتواء تلافيف معان باطنيّة؛ وهي وجوه التأويل، قال رسول

[1]– محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت –لبنان، ط9: 2009، ص279.

[2]– علي حرب: التأويل والحقيقة (قراءات تأويلية في الثقافة العربية)، ص 18.

[3]– علي حرب: نقد النّص، ص 174.

الله صلّى الله عليه وسلّم: "ما نزلت عليّ من القرآن من آية إلاّ ولها ظهر وبطن"[1]، فمن مخرجات التأويل أنّ للآيات القرآنيّة ما يتحقق فيها المعنى على وجه الصّواب وما أقرّ الباطن معناها.

نجلب بعض الأسئلة التي أملتها عليّا ذاتي المفكرة في هذه النقطة، فبإعتبارنا نعيش في هذا الكون فنحن محاطون بطبيعة الحال بأجسام وجزيئات ومجهودات أخرى غير أجسامنا البشرية، هذا مارصدناه عبر تأملنا الحسّي والإدراك العقلي، هل نحن هنا إزاء مراجعا إحاليّة؟ سواء واقعية (ماديّة/ معنويّة) تطغى فيها مساحة الحقيقة أكبر أم مساحة الوهم، هذه الصلة مع الوجود هل تتفاوت نسبة تعارف الذات مع الكون؟، هل يحضر العالم في هيئة تجسدها صورة واحدة نشترك فيها جميعا؟، رجوعا إلى المفاهيم التي أوردتها في أسئلتي ألا يتضمن مفهوم الحقيقة اللاحقيقة، والوهم اللاوهم، ومنه المعنى يتضمن اللامعنى، لايمكن بذلك إبتلاع التناقضات ولا التّضمينات التي تندرج في كلّ مفهوم، تقود الأسئلة إلى تمهيد يحيل إلى أنّ الإمتثال الأوّل للشيء ليس باللضرورة هو المدرك اليقيني والحقيقي والصائب، لأنّ توارد الحقيقي مثلا لا يتحقق إلاّ بالتلازم الوهمي، وتوارد الإيجابي إلاّ بالمسبق الشاحن وهو السلبي، وبالتالي أحيانا يتعذر معرفة الصورة في حدّ ذاتها بوضوح تام بسبب إعتراضات أو إساءات نظر أو تأويل، فلا نصل إلى لحظة الإكتمال وقياسا على هذا الأمر نتحدث عن النّص والمعنى.

2. المجاز غواية تأويلية

قد لازم إطلاق صفة القداسة على القرآن الكريم في التّداول العام، في صورة متعالية ومفارقة عن منتج الذات البشرية، لأنّه مُنزّل من ذات إلهية، ومنه ألا يعني في المسلم به أنّه منزه

[1]– القاضي النّعمان المغربي: أساس التأويل، ص30.

عن الأخذ والعطاء في مسألته؟، إنّ الجواب عن هذا السؤال سوف يكون ببلى؛ فالدوافع التي فوّضت للنّص القرآني أن يدخل في مسائل القراءات، التفاسير والتأويلات هي نابعة من النّص في حدّ ذاته، "أن تكون اللغة مُفسّرة للعقل العربي معناه أنّ سيرورة هذا العقل هي إستعادة للنّص، أي قراءة للخطاب الإلهي وتأويل للوحي، والتأويل مجاز وعبور"[1]، ولأنّ البنية النّصية المتكونة من : اللغة، المجاز، البلاغة، البيان، التركيب، الملابسات، الإعجاز الدّلالي وهذه الصفة تحديدا ما كان فيها سرّ له، لأنّ لغة النّص القرآني تتقاطع مع المحمول اللغوي للقوم الذين أرسل لهم الخطاب (الرّسالة الإلهية)، وهذا ما أثار لقراءة القرآن عبر مناهج نقدية وتحليلية.

ومن المداخل القرائية للقرآن الكريم التّوسل الإستراتيجي بالتأويل، الذي ينشغل بالتّركيز على اللغة الرّمزية، " فمجازية النص بقدر ما تعبر عن استلاب الكينونة، تحاول استرداد الهوية الضائعة"[2] هذه الهيئة تبدو عند علي حرب خصلة مشتركة عند الحداثيين العرب، ولكن ما يُؤخذ على عاتقهم أنّهم لم يعيرو اهتمامهم بمصدرية القرآن في رؤية مصاحبة له أنّ نصيّة هذا القرآن منحت صحّة النبوّة والأحقيّة بالوحي، فالمجاز والصّور الموجودة في النّص يحوّلها إلى فضاء دلالي وقيمي مشبع؛حيث يمثّل المجاز غواية تأويلية في جعل النّص مشبّعا دلاليّا، وتوارده على سطح الكتابة في صورة تمثليّة يشكّل محفّزا لفتح حواريات نصّية مع المؤول، حيث أنّ التركيب البنائي ليس تشكيلا من البُنى المتوافقة الصامتة والساكنة فقط؛ بل احتواء حمولي على بنيات قلقة، مضطربة، والمُسفرة عن حالات التناقض الموجودة داخل الخطاب، " فمقولة المجاز وهي – مقولة لغوية– حلاّ لإشكالية التّعارض بين النّص والعقل، وكان اعتماده في استجابته العقلية على القياس– قياس الغائب على الشاهد– إدراكا للمطلق في مخالفته للمحدود محن كل وجه، فهو قياس مخالفة لا قياس مطابقة،

[1]– علي حرب: التأويل والحقيقة (قراءات تأويلية في الثقافة العربية)، ص 36.

[2]– المصدر نفسه، ص24.

كما تصوّر بعض الدّارسين"[1]، قد لاقت هذه التأويلات العقلية تعارضا مع التيار المندد والمتبني لفكرة أحقيّة النّقل على العقل بإعتباره المنهج المعرفي والإستنباطي للأحكام، هذه الخلافات المتباينة تعود إلى طريقة النظر في جوازات الإعمال التأويلي وتفعيله، وكذا حدود الفعل الممارساتي للتأويل وكان شأن قضية الحقيقة والمجاز في النّص القرآني موطن خلاف بين المعتزلة والأشاعرة حيث "انحصر الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة في تحديد المجالات التي توظّف فيها آلية المجاز، فحيث عمّمها المعتزلة لإزالة التناقض بين النقل والعقل قصرها الأشاعرة في مجال نفي صفات التشبيه الواردة في النّصوص الدّينية"[2]، ليكون المجاز في هذا الموضع مرتبطا بتأويله لإزاحة اللبس بين العقل والنقل وفي مخالفة لذلك فالأشاعرة تقف معارضة لإعمال المجاز بصورة شاملة في القرآن الكريم.

يسمح التأويل بتحقيق تتبعات استقصائيّة لمحتملات المحمولات المجازية في فضاء الإمكان الوجود، فتبدو في صيغ لا متناهية تبرّرها طبيعة الوِصال المنطقي بالمؤول وحالته، ولهذا لا تؤول العلامات على وجه أوحد بتدعيم اللغة المجازية التي تعتبر مسبارا لفهم الذّات والوجود، وعلى هذا الأساس "الهيرمينوطيقا بإعتبارها استعادة للمعنى"[3]تعني أنّ المدلول المجازي للدّال فيه استعادة إلى الطبيعة الأولى للغة.

هذه الصّورة المجازية تقبع داخل بنية النّص القرآني التي تتميّز أنّها ذات طبيعة تأويلية إحتمالية؛ فالنّص القرآني في حدّ ذاته يطرح موضوع التأويل على منحى إشكالي يؤسس لموقف

---

[1]– نصر حامد أبوزيد: الخطاب والتأويل، ص182.

[2]– نصر حامد أبو زيد: النّص والسلطة والحقيقة إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، بيروت والدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط5: 2006، ص 182.

[3]– Paul Ricoeur. De l’interprétation essai sur Freud. Editions de Seuil, Paris, 1965. P :36.

تأويلي بدعوى تستدعي الدّراية المؤهلة لإستنباط تصريفات ومحتملات اللفظ، وتبيّن المتشابه في حضرة المحكم استنادا إلى الأساس القاعدي الذي تحتكم إليه.

تُعلي البنية الدّاخلية الحاملة لتعدّدية في مستويات النّصوالمداخل الشرعيّة من قيمة الإستوجاب الفارق بين مجازية الدّلالة وعمق النية المتوارية، لأنّ التّركيب اللّغوي والذي يحضر فيه المجاز على أوجه متباينة يخلق نوعا من الإلتباس النّصي.

بمنظور أنطولوجيّ يرى علي حرب أن توصيف كينونة الإنسان في ماهيتها الحقيقة هي رحلة لغوية؛ إذ يقول أنّه "ثمّة رحلة لغوية يجتازها الذّهن عبر الكنايات والإستعارات والرموز، وكأنّنا لا نلتصق بأجسادنا إلاّ بعد أن أن نعبر عليها، ولا نتحدّث عن أنفسنا إلاّ بأن نكنّي عنها، ولا ندرك هويتنا إلاّ بالوجه الذي نستعير لها، فالمجاز هو الفاصل بيننا وبين أنفسنا وهو الطريق إلى حقيقتنا والفسحة التي تتقوّم بها كينونتنا"[1]، هذه القوامة اللغوية المجازية هي في الحقيقة تَقَوُّم كينوني للإنسانعبره يرتحل من عوالم إلى أخرى مغايرة ومختلفة، من المؤشر الحضوري إلى شعريّة الغياب، من صروح الدّال إلى سرابات المدلول، من عينيات الواقع إلى يوتوبيا الرّمزي.

3. تأويلية النقل والعقل في الثقافة العربية الإسلامية

يعالج هذا المحور أروقة استشكالية للفعل التأويلي في مساق يعزو بنظرة توفيقية لا خلافية بين الحكمة والشريعة، بين اللوغوس والنّص؛ أي بين العقل والنقل، بين الدين والفلسفة، ومحلّ التأويل في الرواقية البينية لهما، وعودة إلى فكرة التأويل عند ابن رشد التي تجذّرت من خلال مؤلفه (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الإتصال)، من جهة دراسة قضايا النّص وكذا منهجه البحثي المعتمد في توظيف تأويلي يوفّق بين الحكمة والبرهان العقلي وبين الشريعة القائمة على

[1]– علي حرب: الحقيقة والتأويل (قراءات تأويلية في الثقافة العربية)، ص 24–25.

الوحي والنّصوص والأحاديث. إنّ خلق هذه المساحة التي تتعايش فيها كل من الحكمة والشريعة تؤكد على المنهج الموفق لهذا الحدث التوازني المتآخي، من هذا المنظور للقرآن الذي يقود إلى بعد آخر وهو إسقاط الفكر القائل بتعارض الفلسفة مع الدّين، فلا توجد عدائية بين الشريعة الدينيّة والفلسفة، حيث تستند هذه الأخيرة إلى قاعدية تأويلية وتقدم فهما صحيحا.فلقد كان للمنهج سمة طواعية على النّص بحيث يمارس أحكامه عليه ولكن مع مرونة المنظومات أصبحت المناهجية تحقق تواصلا وحوارية بين المنهج والنّصوص في إطار إنتاجي وتبادلي.

يقول ابن رشد" الحق لا يضاده الحق بل يوافقه ويشهد له"، وفيما تناقل تداوله قول ابن تيمية: "العقل الصريح لا يخالف النقل الصحيح"[1]، إنّ هذا المنطق يسوّغ صحة التأويل الذي يخلص إلى توافق العقل بالنقل، والنقل بالعقل، وفي حالة حدوث اختلاف ولا نقول تعارض فإنّه لابد من أمرين: أحدهما: أنّ النقل غير صحيح في نفسه أو أسيء فهمه وفسر تفسيرا غير صحيح.ثانيهما: المعقول الذي ادّعى أنّ النقل يخالفه غير صحيح وغير سليم، بل إنّه أصيب بأدران الشبهة أو الهوى الذي غيّره حتى فقد العقل سلامته، ولو كان العقل يتمتع بعافيته وسلامته، والنقل يتمتّع بصحته وقوته فلا يكادان يختلفان[2]، يجري توافق كل من العقل والنقل استنادا إلى صحة كل منهما؛ لأنّ العلّة في أي منهما هي شائب ومرض يلوّث جو الإهتداء والتأويل، وهذا مبررّ انصافي للناظر في مسألة المنقول والمعقول، والذي يحوز على الإنضباط بقاعدة التأويل وموضعة الدّليل في موضعه الحق بعيدا عن الأهواء والتعصبات، ليطرد الشبهة ويتجنب الوقوع في الضلالة بسبب الإفتراء الذي يقول بالمعارضة بين الحكمة والشريعة.

---

[1]– محمد أمان بن علي: العقل والنقد عند ابن رشد، مركز شؤون الدعوة، الجامعة الإسلامية– المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، ط3: 1404هـ، ص17.

[2]–المرجع نفسه، ص17–18.

يتطرق على حرب إلى مسألة العقل والإجماع، وتباين الإجتهادات في مطارحة هذه القضية التي يتموقع فيها العقل البرهاني على مسافة من الإقرار الإجماعي– أي وعي الجماعة بذاتها– ذلك أنّ موضعة الإجماع والإتفاق عليه تحوّله إلى شرعية مشروعة فيعتمد كمقياس، فيكون ماقد تم الإتفاق عليه رابطا بين عوالم النّص والواقع، وإذ ما قلنا ذلك نعني النقل والعقل، الغائب ومادلّ قرينه ومؤشر عليه، ويحذو علي حرب المسلك الذي برهن عليه ابن رشد في هذا الإشكال الذي يتأرجح بين كفتي النظري والعملي، ومايرومه هذا الإشكال إلى استحالة الإجماع لإستناد قائم على ثنائية الظاهر/ الباطن، ومبرر هذه الإستحالة عدم جواز إذاعة الحقائق لغير أهل العلم بالباطن لوجود تلك المفارقات العقلية بين الجمهور والعلماء.

يبرز علي حرب أساس المعرفة القائمة على التأويل والتي تفترض بذاتها مساءلة تنحو صوب اللغة؛ التي تحرّر من صنمية التبعات وكذا التصورات في شكل مكاشفة عن معقوليات اللغة وتمثلاتها، إذ يرى أنّ استدعاءات الفهم هي استعادة للبحث واستئناف الأصل، ليس استنادا على المنطق الثنائي، وهذا مايجب على القراءة أن لا توليه التصنيف الأوّل "إنّ قراءة تاريخ العقل التأويلي لا تختزلها صيغة الجمع بين المعقول والمنقول، ولا هي تتم من خلال الثنائيات الثابت والمتحول أو المثالي والمادي أو الأصيل والدخيل، بل هي تقوم في المقام الأول على معرفة كيفية استعادة هذا العقل المنقول"[1]، هذه المسائل المركزية في قضية طرحها وكذا تقصيها على مستوى نقطة تولّدها وعلى مستوى افرازاتها التي أنتجت الخصومة التأويلية في الثقافة العربية الإسلامية والتي ترجع بالأساس الأوّل إلى نزاع قائم على أحقية ملكيّة المعنى الأصلي للنّص الدّيني، وهذا ما يدخل في قضيّة إدعاء ملكية الحقيقة (جوهر الحقيقة)، ممّا ولّد بالضرورة نشأة طوائف وتيارات

[1]– علي حرب: التأويل والحقيقة (قراءات تأويلية في الثقافة العربية)، ص106.

مذهبية، اختلف اتباعها على حسب مدى درجة الإقناع والبرهنة على حججها وذلك عبر مناهج إستدلالية وتقنيات حجاجيّة لكسب مشروعيّة تأويلاتهم .

ففي ظلّ التنافرات والجدالات المذهبية التي يشهدها تاريخ الصراعات العقائدية، تتخذ الجبهة الفقهية في الفكر الكلامي منطق وحدة النّص، المنافي لمنطق التعددية المؤمن بالطابع المجازي للغة الذي يُعمِل الفعل التأويلي، وهنا جوهر مفارقة العقل الفقهي في "محاولة عقلنة النّص وحصر دلالته، فالعقل نزوع إلى الوحدة والشمول وبحث عن معنى مشترك وتوكيد على هوية المعنى، أمّا التأويل فهو مفاضلة واختلاف"[1]، تدخل هذه الجدلية بين منطق الهوية والمغايرة، بين منطق الوحدة والتعدد، في مآلات يصبح الرجوع إليها على أساس أنّ تأويلها هو الحق وما خالف ذلك هو بدعة وضلالة، ليغدو "الدليل أو العلامة مكان تناحر قوى ومحل اختلاف، الدليل هو الفضاء التفاضلي différentiel الذي يكثّف سلسلة لا متناهية من التأويلات"[2]، ليكون التأويل ليس عودة للمعنى الأوّلي وبحثا عنه أو – الأصل المطابق–، بل منح أولويات لديناميت المحتجب وراء التأويل الذي تقوده السلطة والقوى.

ثالثا: نقد علي حرب للمشاريع الفكرية العربية

يشغل النّص مركزا تدور من حوله مدارات الإهتمام من قبل الدراسات والمقاربات الحديثة والمعاصرة، لأنّ النّص فرض أسئلته على شاغل الفكر وقضاياه، وطفقت بذلك اتجاهات وتيارات متنوعة في محاولة الإجابة عن النّص ومعناه، حيث بلور كل منهج آلياته الإجرائية في تحليل المخرجات النّصيّة والدّلالية، وكما هو معلوم أنّ كل موضوع هو بطبيعة الحال قضية تأخذ مسالكا

[1]– علي حرب: الحقيقة والتأويل (قراءات تأويلية في الثقافة العربية)، ص 52.

[2]– عبد السلام بنعبد العالي: في المعرفة والسلطة، ص14.

عدّة في طرحها وبالتالي تكون هناك آراء موافقة وآراء مفندة، على اعتبار أن منطلق المقدمات التي وضعها كل اتجاه تختلف عن الأخرى تفضي منطقيا إلى إختلاف في النتائج.

ومن أهم المشتغلين في هذا المضمار نصر حامد أبو زيد الذي قدّم قراءة جديدة للنّص القرآني تخلص هذا الخطاب الدّيني من ذهنية التقديس، وإسقاط الرؤية الميثولوجية التي علّقت بالنّص القرآني وذلك بوصف هذا الأخير أنّه نتاجا للواقع، وهنا إعلان عن ميلاد الوعي الذي هو"الحالة الناتجة عن الصّحو، إنها دعوة لتحرير العقل العربي من الوثنية التقليدية المعاصرة والتحرير هنا فعل مزدوج، تحرير تاريخي بالحفر والنبش في طبقات السلطة الدينية وتحرير جينالوجي بالحفر في تراكمات رجل الدين الذي تثبت سلطة قارة أو تركز وثيقة تاريخية خطيرة تجر في ناصيتها أحكاما بالجملة ضد الشروح والحواشي"[1]، هذه القراءة التي قدمها نصر حامد أبو زيد منحت رؤية جديدة للنّص القرآني. لأنّه يرى أنّ "التأويل هو الوجه الآخر للنّص"[2] السؤال الذي نطرحه هنا هو: ماهي طبيعة هذه القراءة؟، في منظور علي حرب نجد أن هذه القراءة تولدت عن تصادمات أو صراع بين موقفين أو تصورين وذلك يحيل إلى قراءتين: " قراءة طبقا لآليات العقل الغيبي الغارق في الخرافة والأسطورة وهي قراءة القدماء والإسلاميين المعاصرين، وقراءة طبقا لآليات العقل التاريخي الإنساني وهي قراءة المحدثين من علمانيين وتنويريين"[3]، يوضح علي حرب في نقاشه لقراءة أبو زيد أنه: "يحاول أن يقرأ النص قراءة تاريخية ناسوتية لا قراءة لاهوتية

[1]– اليامين بن تومي: مرجعيات القراءة والتأويل عند نصر حامد أبو زيد، منشورات الاختلاف، الجزائر– العاصمة، ط1: 1432هـ/2011م، ص12.

[2]– نصر حامد أبوزيد: مفهوم النّص: دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، الدار البيضاء، الرباط، ط1: 2014م، ص219.

[3]– علي حرب: نقد النص، ص205.

أسطورية"[1]، وهذا ما تطرقنا له أنه ينعتق من سجن التعالي والمفهومي في القراءة وكسر الهندسة النسقية، وهذا يستطردنا إن دعوى غارودي في حركة إزالة الهالة الأسطورية على الفكر الديني، والتي تتقاطع مع قراءة نصر حامد أبو زيد في هذه النقطة المركزية فهو إعلان حرب على الأصوليات الدينية التي تقرّ أن الحقيقة لها إحالة مرجعية واحدة وهي الأنموذج واللاهوت المقدس، ولذلك يعتبر أنّ "الفكر النقدي وحده ينقذ الإسلام من مرضه الرئيسي: "قراءة النصوص المقدسة بعيون الموتى"[2]، فإن نصر حامد أبو زيد بذلك يهدف إلى"تقويض النّص كوحي مفارق موجود على نحو أزلي خطي في اللوح المحفوظ، أو كمعطى مفروض بقوة إلهية يسبق الواقع ويشكل وثبا عليه وتجاوزا لقوانينه ليحل محله مفهوما آخر قوامه أنّ القرآن نص لغوي ومنتج ثقافي انطلق من حدود مفاهيم الواقع"[3]، يتجلى أن أبو زيد يدعو إلى الممارسة التأويلية العلمية للدين، ويدحض التفسيرات والميثولوجية، وهنا يرى علي حرب المأزق الذي يقع فيه ناصر حامد أبوزيد أنه في الوقت الذي يريد فيه تخليص الدين والخطاب الديني من الفعل الاحتكاري للجماعات الإسلامية يهبه للتحكم العلماني ونردف قوله :"يدعو أبو زيد لتأويل علمي للدين ينفي عنه جوانبه الغيبية والأسطورية من أجل مصالحته مع النظرة العلمانية، وهو يظن أنه بذلك يقضي على احتكار الجماعات الإسلامية للدين ويسحب البساط الشرعي من تحت أقدامهم، ولا شك أن هذه سذاجة كبرى...، ولهذا أرى أن أبو زيد يلعب لعبة تنقلب ضده، أعني أن محاولة تأويل الدين واستخدامه من قبل العلمانيين لا تخدم إلاّ أهله"[4]، كما نسجل نقطة هامة كانت نقدا لأبو زيد هو اعتماده على المنهج الواقعي حيث

[1]- علي حرب: نقد النص، ص205.

[2]- علي حرب: الاستلاب والارتداد (الإسلام بين روجيه غارودي و نصر حامد أبو زيد)، ص29.

[3]- علي حرب: نقد النص، ص206.

[4]- المصدر نفسه، ص100.

أن هذا الأخير يفضي في مآله الأيديولوجي إلى ما يسميه هو "إهدار كينونة النّص، إنّه منهج ينفي حقيقة النص بقدر ما يتعامل معه بصفته مجرد نص على الحقيقة وهذا أيضا شأن الخطاب اللاهوتي في تعامله مع النّص القرآني فإنّ أصحاب هذا الخطاب يتناسون حقيقة النص فيما هم يعتبرونه بيانا بالحقيقة أو تبيانا للحق"[1]، ويُدلي علي حرب في هذا المنعطف المتعلق بمفهوم الوقائعية التي عبر مسبارها نفهم النص؛ والفرق بين هذا المفهوم والواقعية أنّ هذه الأخيرة: " تعني إحالة النّص إلى واقع معين يقرأ بالإستناد إليه"[2]، فيشكل الواقع إحالة مرجعية، ولكن القراءة التي يمارسها علي حرب تتعامل مع النص على أنه هو الواقعة وهو يشكل امتثال نفسه كواقعة حقيقية تفرض مشروعيتها، أي أنّ الوقائعية تعني أنّ "النّص يشهد على نفسه ويولّد حقيقته، وهذا مايتناساه النّص، أعني كونه يحجب حقيقته ويسكت على سلطته وفاعليته، ولذا فهو يحجب الحقيقة بقدر ما ينص عليها"[3]، والواقعية تفضي بالتعامل مع طروحات الخطاب، أمّا الوقائعية فإنها تهتم بالحفر في طبقات النص وطياته وتفكيك بنياته المشكلة له. إذن نخلص في قراءة علي حرب لمشروع نصر حامد أبو زيد أن هذا المشروع أراد الانعتاق من السطوة –والتقاليد بتعبير هيدغر– فوقع في مطب العلمنة لصالح التيار العلماني وفي معرض هذا الطرح عنون علي حرب دراسته بالبند العريض: "نصر حامد أبو زيد، خطاب يناهض الأصولية ولكنه يقف على أرضها"[4]، إذن هنا نشهد تأرجح كفتا الميزان حيث أن علي حرب يوافق انطلاقة ومنظور نصر حامد أبو زيد في فكرة المناهضة الأصولية، ولكن يقصي توافقه مع مشروع أبو زيد في الممارسة العملية وهذا ما ينعته بمفهوم

[1]– علي حرب: نقد النص، ص101.

[2]– علي حرب: الفكر والحدث: حوارات ومحاور، دار الكنوز الأدبية، بيروت –لبنان، ط1: 1997، ص56

[3]– علي حرب: الممنوع والممتنع: نقد الذات المفكرة، ص21.

[4]– المصدر السابق، ص56.

"التلفيق المنهجي"[1]، وهنا نتساءل هل الذات العربية في حذوها لإرساء مشروع نقدي تواجه دوما هذا المطب*؛ حيث أنّ التنظير يكون مثاليا ولكنه يفشل في الجانب التطبيقي والعملي؟.

ميتافيزيقا اللالوغوس وسؤال فلسفة المابعديات

لقد سجل في جدولة الخطابات مايسمى بحديث النهايات، حيث بلور النسق الفكري الغربي هذه المشهدية التي تعلن عن أفول المفاهيم والممارسات والمنظومة القيمية، وحديث النهاية منطقيا يكون مرتبطا بمسار كرونولوجي معين ينطلق من نقطة "أ" وصولا إلى "ب" وصولا إلى "ج"، وهذا يعني أن هناك إرهاصات أولى أولدت الانبلاج الميلادي فتأتي النهاية كحتمية أنطولوجية للحياة، ولو نعود للتّمخضات التاريخية التي أولدت هذه المفاهيم نجد أن التصور الإنساني منذ القدم يسعى للإجابة عن تساؤلات تعبر عن القلق الوجودي وما عرضته فكرة البحث الإنساني وعلاقته بالحقيقة المتعالية، ونقصد بهذا ثنائية (الإنسان/الإله)، وكيف نتقلب معادلة المركز والهامش وتحدث الخلخلة في التكتونيات المسلم بها، وتبدأ تتضح معالم غريزة البشر في السعي إلى الألهنة، وتعتبر "ملحمة جلجامش" مهندسا لتصوير هذه الرؤية التي تعكس الهدف إلى التمركز وهي (السلطة)، إنّ الحديث هنا عن فلسفة الأفول أو النهايات هل هي إعلان عن الفناء القطعي؟، أم هي فلسفة تنبئ بمابعديات تحمل بذور الكروموزومات الأولى التي كانت في برمجيات الفلسفات الأولى؟.

---

[1]- علي حرب: نقد النص، ص199.

* إنّ بعض المشاريع العربية بصفة عامة سواء التي أنتجت على المستوى الميداني أو التي فشلت في إرساء تنظيراتها إنّما تعاني بداية من أزمة العنونة أو التسميات، لأنّ هذا وليد أزمة أعمق مما يبدو عليه الوضع، فالرؤية أو الأفق الذي يتم النظر منه إلى الفكر في الصورة الكوسمولوجية يشكل أزمة في حدّ ذاته لأنّ هذا ومقارنة بالفلسفة والفكر الغربي هناك تأطيرات محددة تم فيها إطلاق حدّدت مشاريعا معينة، إنّ الفكر العربي المعاصر يمكن أن نقول أصحاب مقاربات وهذا دال على محمولات فكرية تستلزم فكرة شروعها حيثيات محددة.

تستدعي النماذج الفكرية والمفاهيم المعرفية رؤية تصورية تحاول رسم مساراتها الدينامية التي قذفت بها داخل حركية التاريخ، لإلتقاط الفكرة في مثاليتها الطوباوية وكمخطط كونها تجسيدا متصاعدا على طول زمنية التطورات، لأنّ رحلة هذه النماذج من منطلقها النظري إلى الوضعي والواقعي قد تتحول إلى منتجات ومركبات معرفية جديدة، كما أنّ النظريات الناتجة عن تلك الأفكار تحمل موتها في ذاتها وكذا بذور حياة لولادة نظريات أخرى، يقودنا الحديث هنا عن الحداثة ومابعد الحداثة، ولن أدخل في تفاصيل الحداثة ومفهومها بالقدر الذي سنطرح بها سؤالا يجيب في ذات الوقت عن نفسه، هل يمكن وصف الحداثة كحالة ابستيمية أنتجتها ممهدات وارهاصات وأسباب في العالم إلى أن تخرِج الوضع من مآزقه؟، فإذا أوفت الحداثة حقها في التجسيد الفعلي وإخراجنا إلى بر الأمان فمامبرّر مرحلة مابعد الحداثة؟. ممّا لا ريب فيه أنّ النتاجات الإبستيمية لا تقف كلها مستقيمة المنطلق نعني بذلك أنّ الكثير من هذه النماذج المعرفية هي أحيانا إفرازات لمركبات ما.

إنّ مرحلة مابعد الحداثة ماهي إلا نتيجة من نتائج التحقق التاريخي المغلوظ للنموذج الحداثي الغربي عبر اشتراطاته المختلفة[1]، والذي نُبهنا فيه إلى أن التناقض سمة هو بارزة في هذا النموذج، ومن ثمة تبدو الإجابة عن السؤال الذي مفاده: هل تعتبر مابعد الحداثة مرحلة أزمة وفراغ تولدت بصيغة احتجاجية ما على عدم تحقق الوعود الحداثية؟، سيقودنا إلى الإعتقاد بأن الحداثة الغربية قد سقطت في وحل الميتافيزيقا من جديد، بعد أن قلصت مساحة حضورها على مسرح المعقولية، هاهي تعيد انتاجها الآن لكن ببراديغمية جديدة أكثر حدّة: إنها ميتافيزيقا اللاعقل"[2].

[1]– فتحي منصورية: في براديغما العقل التأويلي– الإمكان المفهومي والتداولي لإبستمولوجيا نقدية تأويلية عربية–، دار المثقف، باتنة– الجزائر، ط1: 1442هـ/2020م، ص81.

[2]– المرجع نفسه، ص81.

انطلاقا من هذه الحوصلة التي منحت إحاطة مختصرة لحالة الحداثة ومابعد الحداثة نتحدث عن نقدية نماذج مابعد الحداثة في الفكر العربي، حيث يختار علي حرب في كتابه "هكذا أقرأ مابعد التفكيك" مصطلح القراءة لأنه مصطلح يضم شبكة من المفاهيم ولا يقف عند حد الإختزال في طرح واحد- أي نموذج أحادي-، وبهذا إن حديث المابعديات لا يعني ماقد تم الإعلان عنه من تسجيلات على الخط الكرونولوجي من تداعيات وانهيارات وعقم لمشاريع أدلت بموت تلك النظريات لتتم بداية عصر جديد، بل المقصود بذلك انعكاسات وإضفاءات هذا الفكر أو المشروع بعد نضجه الإبستيمي من خلال رصد ملامحه في الساحة الفلسفية العربية، ومنه فإن مابعد التفكيك لا يعني نهاية التفكيك لأن أي مصطلح أو نظرية أو مفهوم أو مشروع يحمل في ذاته بذور نشأة نظرية أخرى كإرهاصات جينومية، فمثلا إن مصطلح مابعد الحقيقة لا يدلي بإقصاء الراهن والأحداث والوقائع؛ "إنّه يعني نقد مفهوم الحقيقة وإعادة بنائه في ضوء ماحجبه خطاب الحقيقة المتعالي، وأسهم في تلغيمه وتفجيره، كما يتجسد ذلك في هوامات الرغبة وأطياف الذاكرة أو مجازات اللغة وألاعيب المخيلة"[1]، هذا الوهم والحجب والتمويه يكشفه نقد الخطاب لإبراز الوجه اللاعقلاني في المعقول، كذا نقد الحقيقة الذي" يسفر عن وجه السفسطة في خطاب الحقيقة"[2]، الوجه الممجد للأصوليات والوثوقيات الدوغمائية في ممارسة لـ "سفسطة مضاعفة"[3]، لتأتي فلسفة المابعديات الحاملة لنبوءة تشكلات العالم الجديد الذي نحن بصدد الإرتطام به –أو بالأحرى- الذي دخلنا دوامته، فمرحلة المابعديات والتي تحددت مع فلسفة مابعد الحداثة تشترك في

[1]- مجموعة من المؤلفين: مجلة يتفكرون، الهجرة وسياسات الضيافة، العدد11، 2018م، مؤسسة مؤمنون بلاحدود، المغرب- الرباط، ص148.

[2]- علي حرب: نقد النّص، ص22.

[3]- المصدر نفسه، ص22.

خصلة النهايات؛ ذلك أن مابعد الحداثة "أسلوب في الفكر يبدي ارتيابا بالأفكار والتّصورات الكلاسيكية؛ كفكرة الحقيقة، والعقل، والهوية، والموضوعية، والتقدم والإنعتاق الكوني والأطر الأحادية، والسّرديات الكبرى أو الأسس النهائية للتفسير، وهي ترى العالم بخلاف معايير التنوير هذه، بوصفه طارئا عرضيا بلا أساس، متباينا، بعيد عن الثبات، وبعيدا عن الحتميات والقطعية، وبوصفه مجموعة من الثقافات أو التأويلات الخلافية التي تولد قدرا من الإرتياب حيال موضوعية الحقيقة"[1]، وبهذا يتشخص الوضع الحالي بحالة الإرتياب والقلق إلى نبوءات عصر الأفول، بعد دعوة التنوير والتحرر من إستلابات الحقيقة والمعنى التي اقتحمتها أوهام الوثوقيات المطلقة التي قولبت النماذج والأنساق المعرفية وبعد تلك التحولات والأوضاع المأزومة والعصِية دخلنا مرحلة (الهشاشة) السيولة بتعبير زيغمونت باومان.

2. هوامش قرائية في منهج علي حرب وأسلوب كتابته

1.2. المأزق التأويلي والتركيب المنهجي عند علي حرب

لقد اتّسمت الكثير من المشاريع والمقاربات النّقدية المعاصرة بنوع من التّهجين النّقدي التي يتضح في قضيّة التّركيب المنهجي، فغدا من الضّروري عند معظم المشتغلين في ساحة الفكر والنّقد الإعتماد على استعاضة عبر تعدّدية لحوصلة رؤى جديدة وانبثاقات آفاقيّة ذات عطاء.هذا الإتجاه يكسر نموذجيّة المنهج الأحادي وترسيمة خطه النّاظم، هذا يدعو إلى التساؤل الآتي: هل التخطي إلى تركيب منهجي هو تبرير لقصور المنهج الأحادي ومنه تحقيق منهج تكاملي؟، هل التطويع المنهجي يؤول بالمقاربة النّقدية إلى مصافات أخرى لم يكن المنهج الأحادي ليطأها؟.

[1]– تيري إيغلتون: مابعد الحداثة ومابعد الحداثية، ضمن كتاب: محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي: مابعد الحداثة–تحديدات– دار توبقال للشر، الدار البيضاء– المغرب، ط1: 2017م، ص10.

تحيل الإجابة عن هذا السؤال إلى نقطة شائكة تتعلّق بإشكاليّة التّنظير ومستوى الإجراء، وكذا بأزمة المنهج ومأزق النّقد. يرى علي حرب أنّ المنهج الأحادي يقوم على مبدإ الإختزال والتبسيط دون أن يتعمّق في الظواهر وكثافة التباساتها، وهو بذلك لا يقاربها في عدّة مستويات، وبأكثر من منهج وهذا يعني أن المقاربة تستلزم "عقل تركيبي"[1]، يسمح بإعطاء أدوات فهم جديدة تخلّص القراءة من مآزقها.

إنّ هذه الإحالة أو التوليفة المنهجية ليست موضة نقدية أو إقحام منهجي، لكن التّداعيات الفارضة من وقّفت استخدام ذلك كمعول نقدي، ففكت القسم المقدس الإدعائي لفكرة الخلاص، وتفكيك مسلّمات الدّين ومقولاته وبداهة الأفكار، في ممارسة تحلّل، تفسّر كما تأوّل وتفكّك مجموع الأنساق الدّلالية، وصيغ التراكيب الشبيهة بالأورام الخبيثة في أجساد النّصوص واللغة، وفي نصوص فرمان المحرّم، وهذه الممارسات تتطلب جهدا كبيرا ونضجا عمليّا تساوره الحنكة والتّربص المتأني، والتخطيط وجدّة العدّة المفاهيميّة.

إن طبيعة النّصوص المأزقية، وكذا مأزقية المنهج تدخل فيما يسمّيه أرسطو بالإحراج الفلسفيAporie وهو "تكافؤ بين استعدادات متضادة"[2]، ممّا يجعل المسار المقارباتي مسدودا في التقاءات متناقضة؛ لأنّ لكلّ منهج ترسانته الإجرائية، " إنّ كل مفهوم وكل منظومة تأويليّة هي عرض (من الأعراض) أو تشكيل عرضي يشهد على التقاء اللغة مع إمكان للمستحيل، إنّهما في

[1]– علي حرب: العالم ومأزقه، منطق الصدام ولغة التداول، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء– المغرب، بيروت– لبنان، ط1: 2002م، ص120.

[2]– م. روزنتال، ب. يودين: الموسوعة الفلسفية، تر: سمير كرم، مراجعة: صادق جلال العظم، جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت–لبنان، (دط–دت)، ص11.

الوقت ذاته ذاكرته ونسيانه"[1]، في شكل تناقضي تعترض المنظومة التأويلية انسدادات قد توليها ضربا من اللامرور إلى أفق آخر غير الذي تتمركز به، وفي الإستدارة الجامعة التي عمدها علي حرب في نحو "هيرمينوطيقا تفكيكية" يخلص فيها المأزق التأويلي Aporie بقيام " التفكيكية بإحلال النشاط التأويلي اللامحدود محل المعنى الأحادي (الذي تنفيه عن النّص أصلا)، ومادام الأمر كذلك فلا مناص من وقوف التأويل في فج دلالي يقع في مفترق الطرق التأويليّة المختلفة، ولا محيص من ارتباط الفعل التأويلي وإختلافه بإختلاف المؤولين"[2]، ومنه يكون الوقوع في المأزق التأويلي، هذا ما يحيله توصل كل من البازعي والرويلي في تصويغ مصطلح اللغزية–العماية للدّلالة عن حاجزية المسار المولدة عن التساؤلات التي لا تقدم بعد عرض إشكالياتها حلولا تخرج من مأزقية الوضع، وقد تم الإعتماد إلى استعارة العماية من قبل التقويضيين لشرح (القراءة المزدوجة) تسعى إلى" الوصول إلى منطقة مسدودة ومحيّرة، يسعى إلى انثناء مزدوج يؤدي بالتالي إلى تناقض المعاني التي تصبح بعد ذلك غير قابلة للتحديد... إنّ الحقيقة الوحيدة هي وجود هذه اللغزية المطلقة في ثنايا وطيات الخطاب عموما"[3]، فالتفكيكية تصرّ بشدّة على منطق "الإستحالة المطلقة والكاملة لمرور الفكر الناشئ عن البلاغة التي دائما ما تجعل إعمالاتها النّصوصية الخاصة تتسلّل إلى دعاوى الحق في الفلسفة"[4]، لتنشئ التفكيكية بذلك نوعا من الكتابة الذي تتموقع

---

[1]– لقاء الرّباط مع جاك ديريدا: لغات وتفكيكات في الثّقافة العربية، تر: عبد الكبير الشرقاوي، دار توبقال، الدار البيضاء– المغرب، ط1: 1998م، ص12.

[2]– محمد وغليسي: إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الإختلاف، بيروت، الجزائر، ط1: 1429هـ/2008م، ص376.

[3]– سعد البازعي، الرويلي: دليل الناقد الأدبي، ص218.

[4]– كريستوفر نوريس: التفكيكية النظرية والممارسة، تر: صبري محمد حسن، دار المريخ، الرياض– المملكة العربية السعودية، ط1: 1410هـ/1989م، ص116.

فيه الفلسفة داخل النّصوص ولكن مفعولها مؤقت خلال الإشباك مع النّص؛ لأنّ المأزقية النّصوصية تنفصم مع التأسيس المنطقي لهذا النوع من الكتابة، وتأملا في المقروء النقدي لعلي حرب نرصد أنّه يتعذر تصنيفه ضمن رواق منهجي معيّن أو استراتيجية معيّنة كضرب من الإستحالة في "ما أشار إليه هيدغر بالعبارة Nich Ohne والتي نجازف بتسميتها "لا بدونية"، فهي علاقة دورية تجعل من القارئ والمقروء، أحدها شرط إمكان الآخر: فلا فكر علي حرب بدون المرجعيات التي استقى منها أفكاره ونحت مفاهيمه، ولا مرجعيات بدون علي حرب الذي جدّدها بلغة غير لغتها"[1]، الملمح المعرفي الكوني الذي تتسم به نقدية علي حرب"اللابدونيّة تؤول نوعا ما إلى ما اجازف تسميته الكأنّهية (خلافا للماهية التي قوامها البداهة أو الفكرة): كأنّ النّص هو التأويل وكأنّ التأويل هو النّص"[2]، يرى علي حرب أنّ الوضع العربي يستدعي شرطية تسمح له إحداث تلك النقلة التي تتخطى عائق الإستبدادات السلطوية لإنشاء واقع سياسي، ومجتمع ديمقراطي، وهذا مرهون بتأسيس نهضوي يصرّح به بعد إدخال الأفكار النهضوية والوضع العربي إلى المختبرات النّقدية، أيضا النهوض من التكلّسات الرجعية الممجدة لمنطق الثنائيات، وإنّما أيضا تطوير قاموس الفكر العربي، وتسجيل تحوّلات مصطلحية وعدّة منهجية لقراءة الواقع، كما يعرض علي حرب محدّدات المدار التفكيري النّهضوي المختزل في التّيار التّأصيلي والتّحديثي.

ينفي علي حرب قدرة المنهج الأحادي على تقديم بانوراما قرائية وتحليل كاشف عن كثافة النّص وتمثلاته، والواقع وأزماته، فمن العسير تحقيق المقاربة في ضوء منهج أحادي؛ "لا توجد نظرية قصوى، أو منهج واحد يفسّر الظواهر بردّها إلى عنصر واحد بعينه...الأجدى التعامل مع الوقائع والتّحولات بوصفها ظواهر مترابطة، أو دوائر متداخلة، أو سيرورات متحوّلة، ممّا يعني أنّ

[1]– مجموعة باحثين: قراءات في فكر وفلسفة علي حرب، ص198.

[2]– المرجع نفسه، ص199.

الواقع يحتاج إلى مقاربات تتشابك فيها وجهات النّظر، وتتعدّد مستويات التحليل، بقدر ما تتضافر أدوات الفهم والتّشخيص، وتتساند وسائل الفعل والتأثير"[1]، فالشبكة النّصوصية وتعقيدات الواقع تحتاج إلى ترسانة منهجية وميكانيزمات إجرائية، وعدّة مفاهيمية كبيرة، فتوفر هذه المتطلبات المتعلقة بالمناهج وآليات التطبيق هي من تجعل المدى الإستقرائي للقراءة متفاوت، ومتجاوز لتوصّلات المنهج الأحادي السابق الذي يدّعي الصرامة العلمية، فالمقاربة باللجوء إلى منهج واحد في معهود الدّراسات لم يسجل على مستوى التحقيق الفعلي شيئا ملحوظا بخلاف البقاء في دوامة الأزمات وعدم الوصول إلى حل لهذه المشكلات المفاقمة. إنّ "السّبات المنهجي"[2] هو التوصيف الذي ينعت به علي حرب الوضع المنهجي والنقدي الذي يقارب به النّص والواقع عبر منهج واحد يخلو من تعددية المناهج، التي تُطعّم بعضها بعضا في إضافة استراتيجيات وركائز تحليلية، لتؤول بالوضع إلى مخرج وليس خلق مآزق أخرى، وهنا تكمن ميزة التركيب المنهجي في الفلسفة النّقدية لعلي حرب كضرورة وتجديد يخلق فاعليات جديدة على مستوى التطبيق.

ومنه إنّ الإشتغال الفكري والنّقدي لعلي حرب يتسم باللاّممانعة المنهجية في تطبيق مفاهيم أنظم معرفيّة مختلفة في أفق استيعابي للمقاربات الغربيّة، فهو يؤسس لحداثة وعقلانية نقدية من خلال هذا التضافر المقارباتي في نحت مصطلحات جديدة أنتجتها الحاجة الوجودية وعمق التفكير الإنساني، وكما هو معروف أن الوضع- للمصطلح- بطبيعة الحال له مبتدءاته البنائية من مرتكزات نظرية عقلية، وأيضا البعد التاريخي(العصرنة، الحداثة)، وكذا من منحى آخر مادي وهو اللّغوي؛ ذلك أنّ تقديم أيّ تصوّر فكري نظري لا يمكن استشفافه إلاّ من خلال القالب الإصطلاحي

[1]- علي حرب: العالم ومأزقه منطق الصّدام ولغة التّداول، ص120.

[2]- علي حرب: الماهية والعلاقة نحو منطق تحويلي، ص200.

الذي يصب فيه، فالصّوغ الإصطلاحي يمثّل ترسيمة النظرية ومجال توسعها ومعرفة حدودها، ممّا يعكس بنائية الطرح المعرفي والنشاط الفكري.

2.2. نقد مشروع علي حرب

يقع علي حرب في ضِلال ميتافيزيقية منشئةبذلك معضلة تشوّش سير مقاربته، إذ يسجل على عاتقه موجات ارتدادية توترية في المعتمد الإستراتيجي القائم على التفكيك والهيرمينوطيقا، وهذا انعكس في صورة إضطرابات وتداخلات معرفية نلمسها من حين إلى آخر في الممارسة النقدية للنص عند علي حرب؛ "فالهيرمينوطيقا بالنسبة للتفكيكية تبدو غير قابلة من الناحية المبدئية بما أنها تفترض مزيدا من المعقولية، بل إنّ مشروع الفهم ذاته يسعى إلى إخفاء جرح اللغة الأصلي أو الأول...في كل مرّة يتحدث فيها دريدا عن الهيرمينوطيقا فلكي يسميها بأنها إرادة استيعاب المعنى، ومنظومة" للكليانية التأويلية"، بهذا المعنى فكل تفكيكية يمكن أن تفهم أو تعرف مرة أخرى بماهي منظومة "لإجتثاث مبدأ الهيرمينوطيقا نفسه"[1]، إنّ القول بأن هناك تعالقات بين التأويلية والتفكيكية لا يغلق مبدأ الحوار الممكن؛ لأنه ليس ضربا من الإستحالة وإنما الحوار صعبا نوعا ما، وما يعاب على فكر علي حرب في ممارسته أنّه لم يخلق المسافة النّقدية التي تعتبر مسافة الأمان بين المفاهيم والنظريات، ممّا ينجرعنه الوقوع في مزالق ومطبات إبستيمية، لأن لكل تأسيس نظري أجهزته المفاهيمية ومعالمه المعرفية وحدوده، إنّ الجهل بالأرضية التأسيسية للمفاهيم جعل فكره استقطابيّا للعديد من النّظريات والمناهج؛ ويتجلى ذلك في ممازجاته بين التفكيك والتأويل، الأركيولوجيا، الأنطولوجيا، السيميائيات، التّصوف. إنّ السؤال الذي يطرح في هذا السياق: هل عمد

[1]– جان غراندان: المنعرج الهيرمينوطيقي للفينومينولوجي، تر: عمر مهيبل، منشورات الإختلاف، الجزائر، ط1: 1428هـ/2007م، ص176.

علي حرب إلى حفريات نقدية ومعرفية للمفاهيم والأدوات الإجرائية التي طبقها؟، إنّ التّتبع لهذه الممازجة على محوري النّظم والإسقاط يُدلي بأنّه لا يوجد مسوغ لهذا النّموذج التركيبي الذي عمده علي حرب.لذا يجب أن يكون هناك وعي إدراكي لتداولية الصياغات المفاهيمية وحركتها في أروقة المشاهد الفكرية وتحليلية الوقائع.

تبدو مطارحات علي حرب ذات صرح مفاهيمي، حيث أنّه سعى لإحداث زعزعة على مستوى التكتونيات الفكرية والمقولات السائدة التي تكسر نمطية الإرتكاز على الثنائيات الضّدية والصّراعات النّدية، غير أنّه يقع في الخطاب التّفاضلي والتحيّزي، وما يدلّ على ذلك قوله : "فالعربي أقرب إلى الأصالة والمروءة، أمّا العُروبي فهو أيديولوجي أي أقرب إلى الزّيف وأقل مروءة...ولهذا فأنا مع العربي لا مع العروبي"[1]، يتنافى التّنظير الذي يقرّه علي حرب مع ممارساته النقدية لأنّه حاول الإجتهاد في تجاوز التّصنيفات المانوية والثنائيات الدياليكتية وزحزحتها؛ إلاّ أنّ مشروعه قائم على الآلية التقابلية، كما أنّ اعتماده على التّفكيك لم يكن الإنشغال المُتعمق في درجة هذه الإستراتيجية، لأن التفكيك يسعى للعثور على مكامن القِوى التفكيكية في النّص عينه، ويرصد الثّيمات والتّوترات والتّناقضات التي تُكوّن به ميكانيزمة قرائية يُقرأ بها النّص، وبهذا لا يتم الإعتماد لمنطق التحيّزات وهوالمطب الذي يقع فيه علي حرب إذ يستعيد المنطق القديم للثنائيات.

3.3. لغة علي حرب وأسلوبه

ينحت علي حرب مصطلحات جديدة أنتجتها الحاجة الوجودية وعمق التفكير الإنساني، وكما هو معروف أن الوضع – للمصطلح– بطبيعة الحال له مبتدءاته البنائية من مرتكزات نظرية عقلية، وأيضا البعد التاريخي (العصرنة، الحداثة)، وكذا من منحى آخر مادي وهو اللّغوي؛ ذلك أنّ

[1]– علي حرب: الممنوع والممتنع: نقد الذات المفكرة، ص220.

تقديم أيّ تصوّر فكري نظري لا يمكن استشفافه إلاّ من خلال القالب الإصطلاحي الذي يصب فيه، فالصّوغ الإصطلاحي يمثّل ترسيمة النظرية ومجال توسعها ومعرفة حدودها، ممّا يعكس بنائية الطرح المعرفي والنشاط الفكري.

4.2. القراءة والمرجعيات الفكرية

لقد أحرزت الوثبات النقدية لعلي حرب فاعلية على مستوى المُنجز العملي في مشهدية الإنتقال من الحقيقة إلى نِطاقات النشاط الفكري والفعل المعرفي المتمثل في القراءة، لتوفر معطيات التسويغ العُدولي عن المبدإ القاعدي والإستقامة الخطية التي تقوم عليها الحقيقة، التي "تهتم بالوصف والعبارة، أو بالكشف والبرهنة، في حين تتعدى القراءة ذلك نحو المجاز والإشارة، وتعنى بالأثر والفاعلية؛ أي بما يتركه الكلام من الأصداء والظلال أو بما يولّده من التفاعلات والتداعيات"[1]، التي تنشئ سردية معينة أو تقنين تداولي، أو نهج محادثاتي، حيث لا يمارس علي حرب القراءة كنوع من الإقصاء أو الإختزال أو الإلغاء للحقيقة؛ لأن هذا المنطق- الإقصائي- هو إنزلاق نحو ميتافيزيقا تؤسس للهرطقة وتشل حركة الفكر، فما يدعو إليه علي حرب هو عدم البحث عن" جواهر ثابتة أو عن حقائق نهائية، ولا نذعن لأقانيم مقدسة أو نتعبّد لأصنام عقائدية؛ وإنّما نقرأ الوقائع لكي نخلق حقائق جديدة قد يتغيّر معها مفهوم الحقيقة بالذات"[2]، وهو مسعىلإنشاء فعاليات جديدة وخرائط للفهم تبتكر وتخلق إمكانات جديدة.

إنّ كتابات علي حرب تمارس شكلا من الوجود في مقذوفيّة عالم الإختلافات؛ هذه الرؤية التّي تبرز نوع التّرحال الذي يشقه علي حرب في فكره النّقدي والفلسفي؛ الذي يطبع عليه الفكر

[1]- علي حرب: هكذا أقرأ مابعد التفكيك، ص11.

[2]- المصدر نفسه، ص13.

مابعد الحداثي المنعتق من إنغلاقيّة البنية، مستنطقا للخطابات والنّصوص كاشفا عن الممتنع واللامفكر فيه، كما يركز اهتمامه على مشرحة نقد النّقد، واشتغاله على اللغة وعدولها عن تواتراتها، إزاحاتها التكتونية، ويتميّز فكره بترونس عابر منطلقا من نيتشه، هيدغر، ديلوز، فوكو إلى دريدا.لقد كانت مساهمة نيتشه بارزة على مستوى الفكر الغربي أو تأثرات الفكر العربي من حيث المباحث الفلسفية وقيمية مسائل الأخلاق والمعرفة، ممّا ساعد علي حرب في نحت مساره الفكري واشتغاله الفلسفي والنّقدي، المنفذ الذي ولج عبره إلى الطبقات الفكرية التّحتية والبنيات المغمورة في الظّلام والمنسية، والكشف عنها عبر منهج الفهم المعتمد الذي سعى في تأويل يعيد طرح إشكالية التّراتب خارج الخط الأحادي الذي رسم تاريخ الغرب وهو المنهج الجينالوجي.

تظهر ملامح الجينالوجيا في المعتمد المقارباتتي لعلي حرب من خلال محاولاته التّشخيصيّة التي تبحث عن الأصول المعرفيّة المؤسسة لبنية العقل العربي والإسلامي في شكل مجاوز للميتافيزيقا والفكر المتعالي؛ وهي مكاشفة ترتكز على فعاليّة القراءة؛ "قراءة مشخصنة للأعراض، لأنّها تكشف اللامنكشف في النّص الذي نقرؤه فتردّه إلى نص آخر حاضر بغيابه الضّروري في النّص الأوّل"[1]، فهذه القراءة لا تتحقق بالحدس والمعرفة المباشرة، ولا تقوم على مبدإ المطابقة والوحدة، ومبرّر ذلك أنّ قراءة الواقع –في شكل قراءة مباشرة– يحيل تسلّمه لذاته في هيئة أكسيوميّة* إلى الوقوع في فخوخ الوهم؛ لأنّ التّباعد الرؤيوي يمثّل بؤرة الواقع وليس مبدأ التّطابق.

---

[1]– عبد السّلام بنعبد العالي: أسس الفكر الفلسفي المعاصر (مجاوزة الميتافيزيقا)، دار توبقال، الدّار البيضاء– المغرب، ط1: 1991م، ص138.

* Axiom (بديهية): في الأصل كانت قضية رياضية مسلما بها لأنها واضحة بذاتها ولا تتطلب برهانا، في الإستخدام المعاصر، هي قضية تنتمي إلى لغة صورية يفترض صدقها بوساطة فرض.رولان أومنيس: فلسفة الكوانتم (فهم العلم المعاصر وتأويله)، تر: أحمد فؤاد باشا، يمنى طريف الخولي، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب– الكويت، 350، أبريل 2008، ص365.

والحديث عن الواقع هو الحديث عن الأيديولوجيا، التي تمثّل الميتافيزيقا أحد أوجهه، فالواقع لا يكون مفرغا من مبدإ العلاقات بين أفراد المجتمع ضمن هذا الوجود، ومن منظور فلسفي "فالفلسفة ليست تأويلا للعالم، وإنّما هي تأويل للتأويل؛ أي تأويل للوهم الأيديولوجي الذي يعكس علاقة النّاس بظروف وجودهم"[1]، في درجة لا تتطابق مع العلاقة المباشرة للواقع بل تقع في درجة موالية تمثلها علاقات خيالية وممارسة تأويل للمؤول الواقعي.

صفوة القول

لقد وضع الفكر التأويلي المعاصر مجموعة من المقترحات مرصوصة أمامنا على شاكلة موتيفات دينامية فاسحة أمام العقل العربي دروبا لإمكانات يخلقها الفكر ترتبط بوجودنا، حياتنا، ولغاتنا، عاداتنا، موروثاتنا، وتراثنا وبهذا شكّل التأويل تشخيصا لتمفصلات الخارطة الفكرية على امتدادها عبر العصور، لنخلص إلى تحديد الهشاشة والوعي بها، ليتم التمكن من استقراء الوضعيات عبر تحوّلاتها وانعكاساتها في النّصوص وعلى الذهنيات، ومنه فالفهم والمدى النسبي له هو مسلمة إيجابية في عملية البحث عن مؤشرات وشروط انفتاحية تسقط من لائحتها ديكتاتورية الفهوم، وهذا يعتبر اجتهادا فلسفيا يسجل في خانة رصيد التأويليات، لأنّ الفهم يرتبط بمسوّغات ومحددات تداولية، مقامية، مجموع الإستعدادات، التكوينات الثقافية، هذه كلّها تبرّر ميل الكفة لتيار ما دون الآخر الذي يكون مخالفا، ومن هنا لا يمارس التأويل إكراهات على الفكر والنّصوص والفهم والذّات،؛ إنّما هو دعوى منظورية انفتاحية تتميّز بالمرونة والتأقلم الذي يحتوي الشاغل

[1]– أحمد البنكي: دريدا عربيّا قراءة التفكيك في الفكر النقدي العربي، المؤسسة العربية للدراسات والأبحاث، بيروت، مملكة البحرين وزارة الإعلام الثقافة والتراث الوطني، ط1: 2005م، ص42.

الجمعي والفردي، ولا يقذف بنا إلى الحيّز العمومي الذي يسير وفق مسار واحد دوّنته المواضعة النموذجيّة كتوصيف منزه ومثالي للإحتذاء به.

خـــــاتـــــمـــــة

تتيح مرونة المعرفة الإنسانية التّجرد من الحدود الفاصلة والجنسيات ليتشكل بذلك إمتداد عبوريّ لقارات المعرفة، يضم كلَّ منتج وإرث لأي نشاط عقلي، وبهذا فإنّ الطرح الذي تناولناه في هذا الإنشغال المعرفي الفلسفي والفكري النّقدي لموضوع (مقاربات في الهيرمينوطيقا الغربيّة والممارسات النّقدية العربية في التّأويل وإشكالاته بين النّظري والتطبيقي ـعلي حرب أنموذجاـ) يقدّم قراءة في الأنظمة المعرفية للعقل التأويلي العربي في مساع حثيثة تبيّن مضمراته البنيوية ومساراته في رصد التّحولات التي بلورت صياغة تصوّرات هذا العقل وهندسة رؤاه الفكرية والأيديولوجية الدينية، السياسية، الوقائع، النّصوص، في جدولة التفسير والتأويل.

وختاما يمكننا أن نُلِم بخلاصة في شاكلة اختزالات لنقاط الإشتغال البحثي التي توصّلت إليها مقاربتنا لمتن علي حرب وممارسته النّقدية والفكرية، والتي خاضت غمار قراءة في بنية الثقافة العربية الإسلامية من منظورات استراتيجية اضطلع بها الخطاب النقدي، لتخلص قراءته إلى منافذ تؤسس لمعرفة نصّانية جديدة تكسر صنمية التّصور الميتافيزيقي، مسجّلا بذلك إنعطافات فكرية مدعمة بتِرسانة من الأجهزة المفاهيمية والآليات الإجرائية التي لها تجذراتها الفلسفية في المباحث المعرفية، والتي نجملها في نقاط كمايلي :

- التأويل هو المسبار الذي عبره يتم تحقيق الفهم في اقتضاء يمتلك المعنى الخفي المحتجب وراء سطوح النّص من وجهة العلاقات المؤسسة التي تربط بنيات النّص الداخلية وامتدادها إلى الآيونات الرابطة بين العالم والذات.
- الأفق التأويلي يمثل اللحظة الأكثر عمقا، والأكثر جوهرية في الحياة، لأنّ الإنسان في لحظة تنصيبه وإعلانه لإمتلاك الفهم ذاته، ومن ثمة فهم المدارات الحولية من الآخرين والعالم، هو إعلان عن إتصالية تاريخية، إيتيقية، إبستيمية، وأنطولوجية مع العالم ككل.

- الرؤية الهيرمينوطيقية المعاصرة للنّص المقدس جعلته ينفتح على حركية التأريخ في مسار تجديدي يرسم معالم جديدة للفكر الدّيني؛ لأنّ النّص إطار تأسيسي لعوالم متجدّدة لأنّ المسبار التأويلي هو الذي يصوّب حركة التأريخ المتولّدة في العالم ضمن المصلحة والمنفعة.
- المنطلق المقارباتي لعلي حرب يستهدف خارطة إحداثيات معيّنة وهي المسؤولة عن تشكّل مشهدية الواقع، ومؤسسة لمدارات متنه القائم على مستويات نقدية وإبستيمية المموضعة للنّص والعقل والثقافة تحت مشرحة النّقد.
- محاولة علي حرب خلق مناخات فكرية يحدث فيها الإستقطاب والإستدعاء الذي يحقق الأثير الذي تتجاوب فيه قوى فاعلة ومؤثرة حيث أنّه رسم فضاءات العقل في أروقة المبحث الصوفي، والتيار الكلامي الجدلي، وديالكتيك الذات والآخر في ساحة المثاقفة والحوار الحضاري، كما يرى أنّ التنوير لا يقف عند حد معيّن بل هو فاعلية في مجال النقد يدخلنا في إعادة مكاشفة الآيونات التي تربطنا في علاقة مع المؤسسات والسلطة والمعرفة، وعلى اعتبار التنوير نقدا فإنّ النقد التنويري له تخطيطات عملية على الواقع كمستلزمات إدراكية تعمل على:
- تقويض صنمية الأسطرة التي تسكن العقل الإنساني وإزاحة الأوهام والخرافات.
- الفكر التجاوزي لديالكتيك المذاهب والتيارات، والإستعاضة بالتحديد المفاهيمي الذي يبيّن مجال الإشتغال ويفصل حدود المصطلح.
- البحث أركيولوجيا في طبقات الفكر العربي وتشريح الواقع المأزوم في مسعى يتلخص في محاولة تخطي العجز والفشل الذي آلت إليه مشاريعنا العربية وسياساتها.

- إعادة تأوّل تراتبية محوارا الفكر والواقع وإعادة النظر في إسقاطات مرصوفة الفكر على الواقع.
- فكر علي حرب ذو خلفية مليئة بالمزاج الرؤيوي ذو احتفاءات منهجية متعددة ، وكتابته مقذوفة في فضاء يشقه المنظور الإختلافي، فكتاباته تتموقع في المقاربات المابعد حداثية.

يجب معرفة الأرضية التي تقف عليها مفاهيم علي حرب والتي بواسطتها تقرأ مشهدية الحراك الفكري والدّيني والسياسي.

- المنظور السائد بأنّ العقل محراب فقهيّ للمنظومة العربية، حيث كان الإحالة الدائبة في كلّ مشروع، ومن أمثلة هذه المشاريع: مشروع نقد العقل العربيللجابري، فقه الفلسفة لطه عبد الرحمان، نقد العقل الإسلامي لأركون، هذا النقد التوجيهي للعقل هو محاولة لتفكيك وتأويل وإعطاء نظرة ثاقبة للتوجه الكيفي الذي يتحقق بشرطية إمكانية لإنتاج وعي ومعرفة كليّة للعقل.
- المفاهيم ذات الأرضية الفلسفية في المتن الفكري لعلي حرب في حضورها لا تبدو عليها أنّها في أتم عافيتها، أي الجانب المتعلق بالتغيرات التي طرأت عليها حركة –فعل الترونس– من مزاج فكري وثقافي غربي إلى بيئة أخرى، وأنّ هذه الإجتهادات في ترجمة المصطلح واشباعه حموليّا وإعادة استنباته وتوظيفه يترك ملامح العوارض والتّكيفات تبدو على المفاهيم واصطلاحاتها.
- الممارسة النّقدية لعلي حرب تقصي السّمة المنهجية والمعرفية لخصوصية كل من المفاهيم والإجراء، والسقوط في مطل يُخرج ادعاءه الذّي تقوّل به في فتح فضاء الإختلافات، ورفع الوصاية الممركزة على بعد أحادي فقط، إلى جمع استراتيجي

(التفسير، التفكيك، التأويل) في مقاد إلى ثالوث لاهوتي جديد تنعدِم فيه احترام مسافة الإختلاف التي تمليها ارهاصات النشأة والتّكون ومجال الوسيط الممارساتي.

- وفي صفوة القول نركن إلى أنّ التأويل يشكل مسعى نبيل ينضخ اهتمامه بعمق التجربة الإنسانية للعالم والمحاور المرتبطة بهذا الفلك كفهم الذات وموضوعها، علائقيتها مع الآخر وفهمه، اللغة كوسيط للتجربة التأويلية، جدلية التراث / الحداثة، تاريخية الفكر الإنساني، المقدس الدّيني والمجتمع، الحياة في الأساطير والرّموز، يوتوبيا الفن والوجوه الأنطولوجية، الكون وإيتيقا التواصل الذي تحقق فيه الذوات جسرا يرتبط بالعالم الذي يتمظهر في صيغ تأويلية على مرّ إمتداداته التاريخية.
- إنّ الممارسة النّقدية والفكرية لعلي حرب في مقاربته للواقع العربي تسعى جاهدة إلى عرض تصوّرات ذات ملامح جديدة لإحداث براديغم جديد يواجه الأزمات والمآزق التي يتخبّط فيها الإنسان المعاصر.
- إسقاط الصّروح الواهية المكرّسة لمنطق التّطابق والهوية المُقصِي لمبدأ التّنوع والإختلاف من طاولة المناقشة وحواريات العيش في إيتيقا الوجود.
- لا يعاين المشهد النّصوصيّ ويؤول من خلال الفعل التأويلي كحدث مبتور الأواصل على سابقيته، بل بمكاشفة تلافيف الحدث عبر توسل استقرائي للميكانيزمات الإجرائية الإستيعابية للقراءة التأويلية التراثيّة سليلة الماضوية، والقراءات الإجتهادية للتأويليات المعاصرة، هذا الرّواق البيني بالقدر الذي يتخبّط فيه الطرح البوليفوني لمعضلة القراءات يتيح مفهمات استحداثيّة تفعّل حيويّة التأويل لينخرط في تفاصيل العيش اليومي.
- التّفعيل النقدي هو منبه يترجم الرّسالة العصبية التي يثبطها الإطمئنان المعرفي للثقافة العربية في موروثها الثّقافي، الدّيني، السياسي، الإجتماعي، ليتولّد الإدراك والوعي

المتأمل في تأسيس وضع يستند إلى ترسيمة متنامية تحقق مشروعية عقل تأويلي ونقدي يشطب النّزعة الوثوقية في الأصوليات الدّينية التي تمارس طقوس حراسة أصنام الأفكار والذّهنيات.

- إنّ التأويلية مشروع فلسفي ذات مسعى تجاوزي للمغاليق الإبستيمية فهي لا تقف عند المواضعة القاعدية للإجراءات في تحقيق الفهم، وإنّما هي أثير متوزعة موجاته في كل العالم، في صورة تصوغ وجودنا، وتسري في علائقية العالم، الله، الإنسان.
- التأويل هو المنفذ الذي نجابه به مفارقات الحياة والبنى الديالكتية التي يحتويها الكون، فهو يتجاوز التحديد بأنّه منهج مقارباتيّ تحليليّ إلى طريقة تفكير تنطلق من عدم الإطمئنان المعرفي، وتوارد الأسئلة المقلقة الناجمة عن ضوضاء هدوء المقابر المعرفية، فلا يشغل الإهتمام بجوهر الأشياء، أصلانيتها، ووجودها فقط بل كيف تتشكّل هذه البنى ضمن مستويات معيّنة، وكيف تشتغل في حيثيات مؤطرة تهندس الوعي وتمنح ترسيمات جديدة..
- إنّ الممارسة التأويلية عند علي حرب جمعت في مقاربتها للنّص الدّيني ثلاث مفاهيم – وفق استراتيجية مثلثة – (التفسير، التأويل، التفكيك).
- رؤية علي حرب للوضع العربي المستوجبة لشرطية تسمح له بإحداث النقلة التي تتخطى عائق الإستبدادات السلطوية لإنشاء واقع سياسي، ومجتمع ديمقراطي، وهذا مرهون بتأسيس نهضوي يصرّح به بعد إدخال الأفكار النهضوية والوضع العربي إلى المختبرات النّقدية، أيضا النهوض من التكلّسات الرجعية الممجدة لمنطق الثنائيات، وإنّما أيضا تطوير قاموس الفكر العربي، وتسجيل تحوّلات مصطلحية وعدّة منهجية لقراءة

الواقع، كما يعرض علي حرب محدّدات المدار التفكيري النّهضوي المختزل في التّيار التّأصيلي والتّحديثي

- إمكانية القول أنّ التأويل هو المنفذ الذي نُجابه به مفارقات الحياة والبنى الديالكتية التي يحتويها الكون، فالتأويل يتجاوز أن يحدّد بأنّه منهجا مقارباتيّ تحليليّ إلى طريقة تفكير تنطلق من عدم الإطمئنان المعرفي، وتوارد الأسئلة المقلقة الناجمة عن ضوضاء هدوء المقابر، فلا يشغل الإهتمام بجوهر الأشياء، أصلانيتها، ووجودها فقط بل كيف تتشكّل هذه البنى ضمن مستويات معيّنة، وكيف تشتغل في حيثيات مؤطرة تهندس الوعي وتمنح ترسيمات جديدة.
- المقاربة الجينالوجية اعتمدت كآلية لمعاينة التجربة الدّينية وتشخيصها في البنية الثقافية العربية الإسلامية، وهذا التّشخيص قام على إماطة اللثام عن وجه المعتقدات الدّينية والقيم السائدة، ومسألة الأصولية في الدّين لفضح مزاعم الحقيقة المطلقة، فالتصعيد الذي تمرّ به الجينالوجيا يبحث في كيفية تشكّل هذه المفاهيم والتّصورات.
- إنّ ما قدّمته نقدية الفلسفة التأويلية في مقاربتها للثقافة العربية الإسلامية يختزل في نقطتين: حركتي المد والجزر اللتان يشهدهما الفكر العربي الإسلامي الممتد من التراث الإسلامي كتأصيل بينوي، تمّ تجاوزه ولا يمكن استدعاء تمفصلاته الجزئية ومعايشتها من جديد– ضرب إستحالة تكرار حدث الوحي، وعيش ممهدات الإسلام، ثانيا: الوقوف في بينية يسبقها التراث زمنيا –قد مضى– وبين مرحلة تحمل في تباعدها عن المطلق الأوّل وهو الدّين بداية لنزع القداسة عن النصوص في طابعها الميثولوجي.
- الدعوة إلى تجديد العقد الذّي ينص على ضرورة الوعي بالعلاقة بين دائرة التفسيرات وفضاء التأويليات، وإحياء الأسس القويمة التي بإمكانها أن تتوغّل في التّجذّرات

الإبستيميّة التي لتحقق منتجات تستلزمها راهنيّة الوقائع والوضع الوجودي، كذا تسجيل مكاسب لها القدرة على المضي قدما، في شاكلة انتعاشة تأويليّة تقدّم مفاهيم العيش ضمن حواريات إيتيقيّة.

- تنحى الممارسة التأويلية إلى تجاوز البُنى السطحية لتدخل إلى عالم المراوغات التي تقوم بها تلافيف الوحدات النّصوصية في عالم اللامرئي، هذه المكاشفات العميقة تسقط متعالية الحقيقة الواحدةليلتقي بذلك المنظور النيتشوي مع منظور علي حرب،فليست هناك حقيقة واحدة بل حقائق، في ممارسة تقِرُّ بدحض المعنى الإمبريالي والإقرار بإعادة التأوّل، حيث قام علي حربإستبدال مفهوم الحقيقة بمفهوم القراءة، وينفي القراءة التطابقية التي تعدم المسافة بين الدال والمدلول فتتعدم بدورها الكثافة المجازية.
- إنّ علي حرب عمد إلى مساءلة النصوص عبر القراءة الحفرية في الممارسات الخطابية العربية والفكر الأصولي وعمد إلى نقد الذات العربية المثقلة بثقل التاريخ، ودعى إلى دمقرطة الحقيقة وتجديد الفكر والإبتعاد عن لوغوستية الحقيقة وصنمها للخوض في مغامرة إنشاء وانفتاح على عوالم ممكنة، لتخترق هذه الأركيولوجية منطقة التفكير الذي يُألهن الحقيقة وتتجاوز الممتنع عن التفكير لخلق حقائق جديدة تضمن التجديد والإستمرار.

لا تتوقف فاعلية المنجز التأويلي عند حدود ما تم التّوصل إليه، بل إنّ هذه التّوصلات تحمل في ذاتها إمتدادا لإشكاليات أخرى يطرحها البحث التأويلي، تطمح إلى تطلعات استشرافية تعمّق النّظر في المباحث المعرفية التي توطِّن المقاربات المناهجية مع علوم النّص، لتُخرِج المفاهيم من طوباوية التنظير إلى ميدان البراكسيس الذي يحتاج إلى تحديثات تواكب راهنية الوضع، على نحو يكون فيه المنهج القرائي دوما يقِظا ومسايرا مع ارتدادات وتحوّلات الواقع،

في هيئة جادّة احرقت وراءها أكواخ الميتافيزيقا لتعلن مغادرتها الجذرية بتنصيب البراديغم الجامع لمنطق التوافق بين جميع معالم العالم.

قائـــمة المصـــــادر والمـــــراجع

قائمة المصادر والمراجع المعتمدة

القرآن الكريم

المصادر

1. حرب (علي)، أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر: مقاربات سجالية، ط1، دار الطليعة، بيروت–لبنان، 1994.
2. _____الاستلاب والارتداد: الإسلام بين روجيه غارودي و نصر حامد أبو زيد، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1997.
3. _____الإنسان الأدنى أمراض الدين وأعطال الحداثة، ط2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ،بيروت– لبنان، 2010.
4. _____التأويل والحقيقة : قراءات تأويلية في الثقافة العربية، دار التنوير، بيروت، 2007.
5. _____لجهاد وآخرته مابعد الأسلمة، ط1، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت–لبنان، 2018.
6. _____العالم ومأزقه، منطق الصدام ولغة التداول، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء– المغرب، بيروت– لبنان، 2002.
7. _____الفكر والحدث : حوارات ومحاور، دار الكنوز الأدبية، ط1، بيروت –لبنان، 1997
8. _____الماهية والعلاقة نحو منطق تحويلي، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، المغرب، لبنان، 1998.
9. _____الممنوع والممتنع: نقد الذات المفكرة، ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء– المغرب، 2000.
10. _____أوهام النخبة أو نقد المثقف، ط3، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، 2004.
11. _____ثروات القوة الناعمة في العالم العربي، ط1، الدار العربية للعلوم الناشرين ـ بيروت ـ لبنان، 2011.
12. _____خطاب الهوية، ط2، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم ناشرون, بيروت ـ لبنان، 2008.

13._____لعبة المعنى: فصول في نقد الإنسان، ط.1، دار مدارك للنشر، الإمارات العربية المتحدة –دبي، تشرين الثاني2012.

14._____نقد الحقيقة، ط1، المركز الثقافي العربي– بيروت–، 1993.

15._____نقد النّص، ط4، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، 2005.

16. _____هكذا أقرأ مابعد التفكيك، ط1، المؤسسة العربية، بيروت–لبنان، 2005.

17. _____الإرهاب وصناعه: المرشد/الطاغية/المثقف، ط1، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت–لبنان، 2015.

المراجع العربية

1. إبراهيم (زكريا)، فلسفة الفن المعاصر، مكتبة مصر، القاهرة، 1966.
2. إبراهيم (عبد الله)، المركزية الغربية إشكالية التكون والتمركز حول الذات، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت– لبنان، 1977.
3. إبراهيم (عبد الله)، سعيد الغانمي، عواد علي، معرفة الآخر– مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة–، ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، 1996.
4. ابن رشد، فصل المقال وتقرير مابين الحكمة والشريعة من الإتصال، ط2، تقديم وتعليق: ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت–لبنان ، (دت).
5. ابن رشد، مناهج الأدلة في عقائد الملة، تقديم وتح: محمود قاسم، ط2مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1964م.
6. ابن عاشور(محمد الطّاهر)، تفسير التحرير والتنوير، ج19، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984.
7. ابن عربي، أحمد زكارى: الصّورة بين الخفاء والتّجلي عند محي الدّين بن عربي، ط1، مؤمنون بلا حدود للدّراسات والأبحاث، الرّباط– المغرب، 2018.
8. ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، تح. سامي بن محمد السّلامة، ط.2، ج2، دار طيبة، المملكة العربية السعودية، 1999.
9. ابن منظور، لسان العرب، ط3، مادة (أوّل)، مج1، دار صادر، بيروت، لبنان، 1999.
10. أبو زيد (نصر حامد)، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ط7، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء– المغرب، 2005.
11. أبو زيد (نصر حامد)، النّص والسلطة والحقيقة إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، ط4، المركز الثقافي العربي، بيروت–لبنان، 2000.

12. أبو زيد (نصر حامد)، فلسفة التأويل (دراسة في تأويل القرآن عند محي الدّين بن عربي)، ط1، دار الوحدة، بيروت– لبنان، 1983.
13. أبو زيد (نصر حامد)، مفهوم النّص: دراسة في علوم القرآن، ط4، المركز الثقافي العربي، بيروت– لبنان، 1998.
14. أبو زيد (نصر حامد)، نقد الخطاب الدّيني، ط2، سينا، القاهرة– مصر، 1994.
15. أبو عزة (محمد)، هيرمينوطيقا المحكي: النّسق والكاوس في الرواية العربية، ط1، الإنتشار العربي، بيروت، لبنان، 2007.
16. أبي نادر (نايلة) ، التراث والمنهج بين أركون والجابري، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت– لبنان، 2008.
17. ابن النّحاس (أبي جعفر أحمد)، شرح القصائد المشهورات الموسومة بالمعلّقات، ج2، دار الكتب العلمية، بيروت– لبنان، 1999.
18. إدالكوس (عبد الله) ، مطارحات في التفسير والدراسات القرآنية المعاصرة، سلسلة أبحاث مؤمنون بلا حدود، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء– المغرب.
19. أدهم (سامي)، ما بعد الحداثة، انفجار عقل أواخر القرن : النص، الفسحة المضيئة ، ط1، دار كتابات للنشر الإلكتروني، 1994.
20. أدونيس، كلام البدايات، ط1، دار الآداب، بيروت، 1989.
21. أركون (محمد)، الإسلام والحداثة، كيف نتحدّث عن الإسلام اليوم، ضمن كتاب الحداثة في المجتمع العربي القيم، الفكر، الفن، بدايات، دمشق– سوريا، 2008.
22. الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، تح. عبد الرزاق عفيفي، ط3، المكتب الإسلامي، دمشق، بيروت، ص53.
23. البازعي (سعد)، استقبال الآخر الغرب في النقد العربي الحديث، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء– المغرب، 2004.
24. البلوشي (صالح عبد الله)، الإسلام السياسي وصناعة الخطاب الراديكالي، ط1، مؤسسة الإنتشار العربي، بيروت–لبنان، 2016.
25. البنكي (أحمد)، دريدا عربيّا قراءة التفكيك في الفكر النقدي العربي، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والأبحاث، بيروت، مملكة البحرين وزارة الإعلام الثقافة والتراث الوطني، 2005.

26. الجابري (محمد عابد)، الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية، ط1، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، 1986.

27. الجابري (محمد عابد)، قضايا في الفكر المعاصر: العولمة، صراع الحضارات، العودة إلى الأخلاق، التسامح، الديمقراطية ونظام القيم، الفلسفة والمدينة، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 1998.

28. الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، مج1، مكتبة الخانجي، القاهرة– مصر.

29. الجويني (أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله)، البرهان في أصول الفقه، تح. عبد العظيم الديب، ط4، دار الوفاء المنصورة، 1418هـ.

30. الحيرش (محمد) أخلاقيات التأويل، من أنطولوجيا النّص إلى أنطولوجيا الفهم، ط2، دار الفاصلة، طنجة، المغرب، ديسمبر 2019.

31. الدغمومي (محمد)، نقد النقد وتنظير النقد العربي المعاصر، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط– المغرب، 1999.

32. الرفاعي (عبد الجبار)، الدين والظمأ الأنطولوجي، ط3، التنوير، بيروت، مركز دراسات فلسفة الدين–بغداد، 2018.

33. الرّفاعي (عبد الجبّار)، إنقاذ النزعة الإنسانية في الدّين، ط2، مركز دراسات فلسفة الدّين، بغداد– العراق، 2013.

34. الرويلي (ميجان)، سعد البازعي، دليل الناقد الأدبي، إضاءة لأكثر من سبعين تيارا ومصطلحا نقديا معاصر، ط3، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء– المغرب، 2002.

35. الزين (محمد شوقي)، إزاحات فكرية: مقاربات في الحداثة والمثقف، ط1، منشورات الإختلاف، الجزائر،2005.

36. الزين (محمد شوقي)، الإزاحة والإحتمال–صفائح نقدية في الفلسفة الغربية–منشورات الإختلاف، ط1، الدار العربية للعلوم ناشرون، الجزائر، لبنان، 2008.

37. الزّين (محمد شوقي)، الثّقاف في الأزمنة العجاف، فلسفة الثّقافة في الغرب وعند العرب، ط1منشورات ضفاف، منشورات الإختلاف، بيروت، الجزائر، 1435هـ/2014.

38. الزّين (محمد شوقي)، تأويلات وتفكيكات فصول في الفكر الغربي المعاصر، ط1، منشورات ضفاف، بيروت–لبنان، 2015.

39. السعيد مشالي (هشام محمد فتحي)، الرّد على شبهات المعاصرين حول مبحث الدّلالات من علم أصول الفقه، ط1، دار البشير للثقافة والعلوم، 1432هـ/2011.

40. السّيوطي (جلال الدّين)، الإتقان في علوم القرآن، تح. محمد أبو الفضل إبراهيم، مج01، وزارة الشؤون الإسلاميّة والأوقاف والدّعوة الإرشادية، المملكة العربية السعودية.

41. الشافعي (حسن)، التيار المشائي في الفلسفة الإسلامية، دار الثقافة العربية، القاهرة، دط، 1418هـ/1998.

42. الشّاوي (عبد القادر)، الكتابة والوجود: السيرة الذاتية في المغرب، إفريقيا الشرق، المغرب، 2000.

43. الشرفي (عبد المجيد)، لبنات معالم الحداثة، ط1، دار الجنوب، تونس، 1994.

44. الشرقاوي (عبد الكبير)، لقاء الرّباط مع جاك ديريدا: لغات وتفكيكات في الثّقافة العربية، تر، ط1، دار توبقال، الدار البيضاء- المغرب، 1998.

45. الصادقي (أحمد)، إشكالية العقل والوجود في فكر ابن عربي، بحث في فينومينولوجيا الغياب، تقديم: عبد المجيد الصغير، ط1، دار المدار الإسلامي ، بيروت- لبنان، 2010.

46. الطريبق (أحمد)، نقد فلسفة الحداثة عند ميشيل فوكو II نقد النزعة الإنسانية، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء- المغرب، 2015.

47. العالي (عبد السلام بنعبد)، ثقافة الأذن وثقافة العين، ط2، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء ،المغرب، 2002.

48. العسكري (أبو هلال)، الصناعتين، تحقيق وضبط : مفيد قمحة، ط2، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، 1404هـ/1984.

49. الغذامي (عبد الله)، العقل المؤمن/ العقل الملحد كيف لعقول البشر أن تؤمن أو تلحد، ط1، العبيكان، 2020.

50. الغزالي (أبو حامد)، المستصفى في علم الأصول، ط1، تح: محمد عبد السلام الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1992.

51. الغزالي (أبو حامد)، قانون التأويل، قرأه وخرّج أحاديثه وعلّق عليه: محمود بيجو، 1993.

52. القفاري (ناصر بن عبد الله بن علي)، أصول مذهب الشيعة الإمامية الاثنى عشرية، عرض ونقد، مج1

53. القيّام (عمر حسن)، أدبية النّص القرآني بحث في نظرية التفسير، ط1، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هرندن، فيرجينيا- الولايات المتحدة الأمريكية، 1432هـ/2011.

54. الكتاب المقدس، العهد القديم، ج1، بيروت، لبنان، مطبعة المرسلين، 1925.
55. المزوغي (محمد)، نيتشه، هيدغر، فوكو–تفكيك ونقد–، ط1، دار نيبور، العراق، 2014.
56. المسكيني (أم الزّين بن شيخة)، الفن يخرج عن طوره أو مفهوم الرائع في الجماليات المعاصرة من كانط إلى دريدا، ط1، دار جداول، لبنان، 2011.
57. المسكيني (فتحي)، الإيمان الحر أو مابعد الملّة– مباحث في فلسفة الدين–، ط1، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث المملكة المغربية– الرباط، 2018.
58. المسكيني (فتحي)، التفكير بعد هيدغر أو كيف الخروج من العصر التأويلي للعقل؟، ط1، جداول، بيروت–لبنان، 2011.
59. المسيري (عبد الوهاب) العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، مج2، دار الشروق، القاهرة، 1968.
60. المسيري (عبد الوهاب)، إشكالية التّحيز رؤية معرفية ودعوة للإجتهاد: محوريى مشكلة المصطلح الأدب والنقد، ط3، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1998.
61. المسيري (عبد الوهاب)، اللغة والمجاز: بين التوحيد ووحدة الوجود، ط1، دار الشروق، القاهرة، 2002.
62. الناصر (عمارة)، الهيرمينوطيقا والحِجاج مقاربة لتأويلية بول ريكور، ط1، دار الأمان– الرباط، منشورات الإختلاف– الجزائر، منشورات الضفاف– بيروت، 1435هـ/2014.
63. النّقّازي (حمّو)، أبحاث في فلسفة المنطق، ط1، دار الكتاب الجديد المتحدة، ليبيا– طرابلس، بيروت– لبنان، يناير 2013.
64. اليتيم (خديجة)، النّسق التأويلي اللغوي عند الزمخشري في كتابه الكشّاف، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية، الرباط– المغرب، 25 أكتوبر 2021.
65. أمين العالم (محمود)، الوعي والوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر، منتدى مكتبة الإسكندرية، دط– دت.
66. أندلسي (محمد)، نيتشه وسياسة الفلسفة، ط1، دار توبقال، الدار البيضاء– المغرب، 2006.
67. آيت خرواش (مصطفى)، نظرية العلمانية عند عزمي بشارة نقد السرديات الكبرى للعلمنة والعلمانية، ط1، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الضغاين– قطر، 2019.
68. بارة (عبد الغني)، الهرمينوطيقا والفلسفة: نحو مشروع عقلي تأويلي، ط1، الدار العربية للعلوم– ناشرون لبنان / منشورات الإختلاف الجزائر، 2008.

69. بازي (جلال الدين محمد)، صناعة الخطاب الأنساق العميقة للتأويلية العربية، ط1، دار كنوز، عمان، 1436هـ/2015.

70. بخيت (محمد محسن مهدي)، علم المنطق المفاهيم والمصطلحات، ج1، ط1، عالم الكتب الحديث، إربد- الأردن، 2013.

71. بغدادي أحمد: أحاديث الدّين والدنيا الواقع المفارق للنّص الدّيني، مؤسسة الإنتشار العربي، بيروت- لبنان، 2005.

72. بكّاي (محمد)، أرخبيلات مابعد الحداثة رهانات الذات الإنسانية: من سطوة الانغلاق إلى إقرار الإنعتاق، ط1، دار الرافدين، لبنان، بيروت، 2017.

73. بلقزيز (عبد الإله)، نهاية الدّاعية الممكن والممتنع في أدوار المثقفين، ط2، الشبكة العربية للأبحاث والنّشر، بيروت- لبنان، الدار البيضاء- المغرب، 2010.

74. بن أبي يعقوب (أحمد)، تاريخ، ج1، -ت- دط.

75. بن بوعزيز (وحيد)، حدود التأويل: قراءة في مشروع أمبرتو إيكو النقدي، ط1، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الإختلاف، الجزائر، 2008.

76. بن تومي (اليامين)، مرجعيات القراءة والتأويل عند ناصر حامد أبو زيد، ط1، منشورات الإختلاف- الجزائر، دار الأمان- الرباط،1432هـ/م2011.

77. بن حسن (حسن)، النظرية التأويلية عند ريكور، ط1، دار تنميل، مراكش، 1992.

78. بن سباع (محمد)، تحولات الفينومينولوجيا المعاصرة ، مورلوبونتي في مناظرة هوسرل وهايدغر، المركز العربي - للأبحاث دراسة السياسات، ط1، الظعاين، قطر، 2015.

79. بن عبد العالي (عبد السلام)، ثقافة العين و ثقافة الأذن، ط1، دار توبقال، الدار البيضاء، 2008

80. بن عرفة (العزيز)، الدال والإستبدال، ط1، دار الحوار، اللاذقية-سوريا، 1993.

81. بن علي (محمد أمان)، العقل والنقد عند ابن رشد، مركز شؤون الدعوة، الجامعة الإسلامية- المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، ط3: 1404هـ.

82. بن عيّاد (محمد)، في المناهج التأويلية، وحدة البحث في المناهج التأويلية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ط1، صفاقس، تونس، 2012.

83. بنعبد العالي (عبد السّلام)، أسس الفكر الفلسفي المعاصر (مجاوزة الميتافيزيقا)، ط1، دار توبقال، الدّار البيضاء- المغرب، 1991.

84. بنعبد العالي (عبد السلام)، الفكر في عصر التقنية، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، بيروت، 2000.

85. بنكراد (سعيد)، مسالك المعنى دراسات في الأنساق الثقافية، سلسلة شرفات، الرباط- المغرب، العدد48 فبراير 2015.

86. بوزيد (بومدين)، الفهم والنص: دراسة في المنهج التأويلي عند شليرماخر وديلتاي، ط1، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الإختلاف، الجزائر العاصمة، 2008.

87. بوعزّة (محمد)، إستراتيجية التأويل من النّصية إلى التفكيكية، ط1، منشورات الإختلاف، الجزائر، دار الأمان، الرباط- المغرب، 1432هـ/2011.

88. بوعزّة (محمد)، تأويل النّص من الشعرية إلى مابعد الكولونيالية، ط1، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، قطر، بيروت، 2018.

89. تأليف جماعي، التأويل والترجمة: مقاربات لآليات الفهم والتفسير، ط1، إشراف: إبراهيم أحمد، منشورات الإختلاف، الجزائر، 2009.

90. توفيق (سعيد)، عالمية الفن وعالمه، ط1، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة-مصر،2017.

91. تيزيني (أبو يعرب المرزوقي طيب)، آفاق فلسفة عربية معاصرة، دار الفكر المعاصر، دمشق -سوريا.

92. ثامر (فاضل)، اللغة الثانية، إشكالية المنهج والنّظرية والمصطلح في الخطاب النقدي العربي الحديث، ط1، المركز الثقافي العربي، 1994.

93. جعفر (صفاء عبد السلام)، الوجود الحقيقي عند مارتن هايدجر، ط1، منشأة المعارف، الإسكندرية، 2000.

94. جواق (سمير)، دلتاي وصياغة التأويلية كأساس منهجي للعلوم الإنسانية، مؤمنون بلا حدود، الرباط- المغرب، 05 يوليو2016.

95. حاج حمد (محمد أبو قاسم)، الحاكميّة، مراجعة وتح: محمد العاني، دار الساقي، بيروت، لندن، (دط-دت).

96. حمد (عبد الله خدر)، التّصوف والتأويل، ط1، دار الأكاديميين، عمان- الأردن، 2018.

97. حمودة (عبد العزيز)، المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد232، أبريل1998.

98. حنفي (حسن)، من النّص إلى الواقع: محاولة إعادة بناء علم أصول الفقه، (بنية النّص)، ج2، ط1، مركز الكتاب، القاهرة- مصر، 2005.

99.الحياني (محمد خليف)، التأويلية مقاربة وتطبيق: مشروع قراءة في شعر فاضل العزاوي، المنهل، دط-دت.

100. خالد (غسّان)، الهابيتوس العربي، قراءة سوسيو-معرفيّة في القيم والمفاهيم، ط1، منتدى المعارف، بيروت-لبنان،2015.

101. خشيم (علي فهمي)، النزعة العقلية-تفكير المعتزلة-، ط2، الشركة العامة للنشر والتوزيع، 1976.

102. خليقي (عبد المجيد)، قراءة النّص الدّيني عند محمد أركون، دار المنهل، 2010.

103. خمري (حسن)، نظرية النص (من بنية المعنى إلى سيميائية الدال)، ط1، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الإختلاف، بيروت- لبنان، العاصمة الجزائر، 2007/1428.

104. خنصالي (سعيدة)، أمبرتو إيكو في نقد التأويل المضاعف، ط1، منشورات الإختلاف-الجزائر، 2015.

105. درويش (حسام الدين)، إشكالية المنهج في هيرمينوطيقا بول ريكور وعلاقتها بالعلوم الإنسانية والاجتماعية (نحو تأسيس هيرمينوطيقا للحوار)، ط1، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة-قطر، 2016.

106. دواق (الحاج أوحمنّة)، الإبستمولوجيا الكونيّة والمنهج المعرفي التوحيدي(قراءة في مشروع أبو قاسم حاج حمد)، ط1، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هرندن، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، 1436هـ/2015.

107. دوير (محمد)، ماركس ضد نيتشه الطريق إلى مابعد الحداثة، ط1، روافد للنشر والتوزيع، القاهرة-مصر، 2020.

108. دية (إسلام)، الفيلولوجيا بين نزعتي التأريخ والتأويل، الرابطة المحمدية للعلماء، المغرب.

109. درويش (هلال)، إشكالية تأويل النّص ومفهومه بين الانضباط والانفلات (نماذج تطبيقية قديمة ومعاصرة)، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، 2018.

110. ربّوح (بشير)، المساءلة النقدية في فضاء اللغة عند مارتن هايدغر، ط1، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الضعاين-قطر، بيروت-لبنان، 2020.

111. رجب (محمود)، فلسفة المرآة، ط1، دار المعارف، القاهرة- مصر، 1994.

112. زهرة (أحمد علي)، الظاهر والباطن: فلسفة التأويل في الديانات السماوية، ط1، نينوى، دمشق-سوريا، 2005.

113. سرحان (هيثم)، استراتيجية التأويل الدّلالي عند المعتزلة، ط1، نادي تراث الإمارات، أبوظبي، 2012.

114. سيد (عبد الله)، غواية النّص وقراءة اللعب: دراسة لإستراتيجية الغياب في شعر سعدي يوسف (نقد)، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة- مصر، 2005.

115. شرفي (عبد الكريم)، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة: دراسة تحليلية نقدية في النظريات الغربية الحديثة، ط1، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الإختلاف، الجزائر، 2007.

116. شكري (عزيز ماضي)، في نظرية الأدب، ط1، دار المنتخب العربي، بيروت-لبنان، 1993.

117. شهاب أحمد (سامي)، ومضات نقدية في تحليل الخطابين الأدبي والنّقدي دراسة في الشعر والنثر ونقد النقد، المنهل، 2012.

118. صديقي (عبد الوهاب)، في بلاغة الخطاب الديني المعاصر: بحث في آليات الحجاج والمغالطة، ط1، مركز الكتاب الأكاديمي، 2021.

119. ضيف الله (فوزية)، كلمات نيتشه الأساسية ضمن القراءة الهيدغرية، ط1، كلمة- تونس، دار الأمان-الرباط، منشورات الإختلاف-الجزائر، منشورات ضفاف-بيروت، 2015.

120. طاهر (علاء)، نهايات الفضاء الفلسفي، الفلسفة الغربية بين اللحظة الآنية والمستقبل، ط1، مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر، 2005.

121. طه (عبد الرحمان) ، فقه الفلسفة والترجمة، ط1، المركز الثقافي العربي – بيروت –الدار البيضاء- 1995.

122. طه (عبد الرحمان)، روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء- المغرب، بيروت-لبنان، 2006.

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

124. طواع (محمد)، هيدغر والميتافيزيقا مقاربة التأويل التقني للفكر، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء- المغرب، 2002.

125. عبد الرحمان (طه)، الحوار أفقا للفكر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت- لبنان، 2013.

126. عبد الرحمان (طه)، فقه الفلسفة: الفلسفة والترجمة، ج1، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- المغرب، 1995.

127. عبد اللطيف (كمال)، الحداثة والتاريخ – حوار نقدي مع بعض أسئلة الفكر العربي، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء– المغرب، 1999.

128. عبد المجيد (عبد المجيد محمود)، الإتجاهات الفقهية عند أصحاب الحديث في القرن الثالث الهجري، ط1، مكتبة الخانجي، القاهرة– مصر، 1979.

129. عبد المجيد (وحيد)، أزمة العقل العربي التّخوين.. والتكفير، ط1، مركز المحروسة للنشر والخدمات الصحفية والمعلومات، 2015.

130. عبود (مارون)، مجددون ومجترون، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، جمهورية مصر العربية– القاهرة، 2003.

131. عبود (مارون)، مجددون ومجترون، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، جمهورية مصر العربية، القاهرة، 2003.

132. عجب الفيا (عبد المنعم)، من التفكيك إلى التأويل، ط1، دار نينوى، دمشق– سوريا، 1438هـ/2017.

133. عرفة (عبد العزيز)، الدار والإستبدال، ط1، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية –سوريا، 1993.

134. عزّ الدّين (حسن البنا)، قراءة الآخر/ قراءة الأنا نظرية التلقي وتطبيقاتها في النّقد الأدبي العربي المعاصر، ط1، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة– مصر، 2008.

135. عطية (أحمد عبد الحليم)، جاك دريدا والتفكيك، ط1، دار الفرابي، بيروت–لبنان، 2010.

136. عطيّة (أحمد عبد الحليم)، كانط وأنطولوجيا العصر، ط1، دار الفارابي، بيروت–لبنان، 2010.

137. عقبي (لزهر)، جدلية الفهم والتفسير في فلسفة بول ريكور، ط1، منشورات الإختلاف، –الجزائر، دار الأمان– المغرب، منشورات الضفاف، بيروت، لبنان، 2012.

138. علي (محمد محمد يونس)، تحليل الخطاب وتجاوز المعنى: نحو بناء نظرية المسالك والغايات، ط1، دار كنوز، 2016.

139. عمارة (محمد)، قراءة النّص الدّيني بين التأويل الغربي والتأويل الإسلامي، (هذا هو الإسلام8)، ط1، مكتبة الشروق الدّولية، القاهرة، 1427هـ/2006.

140. عوض (يوسف نور)، علم النّص ونظرية الترجمة، ط1، دار الثقة، مكة المكرمة، 1410هـ.

141. عون (مُشير باسيل)، الفسارة الفلسفية: بحث في تاريخ علم التفسير الفلسفي الغربي، المكتبة الفلسفية، بيروت–دار دمشق، 2004.

142. فخري (ماجد)، تاريخ الفلسفة اليونانية: من طاليس 585ق م إلى أفلوطين 670 م وبرقلس 485م، ط1.، دار العلم للملايين، بيروت–لبنان، 1991.

143. فرج الله (رسول محمد رسول)، الهيرمينوطيقا بوصفها يقظة العيش في العالم: تجربة مارتن هيدغر في محاضرات 1923، قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 09 نوفمبر 2016.

144. فرو (يس ماضي)، المعرفة التاريخية في الغرب: مقاربات فلسفية وعلمية وأدبية، ط1، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الظعاين– قطر، 2013.

145. فضل (صلاح)، مناهج النقد المعاصر، ط1، ميريت للنشر والمعلومات، القاهرة، 2002.

146. فياض (علي)، نظريات السلطة في الفكر السياسي الشيعي المعاصر، ط3، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت– لبنان، 2015.

147. قارة (نبيهة)، الفلسفة والتأويل، ط1، دار الطليعة، بيروت–لبنان، 1998.

148. كاظم (نادر)، تمثيلات الآخر: صورة السود في المتخيل العربي الوسيط، ط1، دار الفارس للنشر والتوزيع، الأردن، 2004.

149. كثير (إدريس)، الإسرار الفلسفي، ط1، منشورات اتحاد كتاب المغرب، 2003.

150. كصّاي (حسام)، الإسلام الراديكالي: بين الأصولية والحداثة، ط1، دار الفكر، دمشق–سوريا، 2016.

151. كموني (سعد)، إغواء التأويل واستدراج النّص الشّعري بالتحليل النحوي، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء–المغرب، بيروت–لبنان، 2011.

152. كوش (عمر)، أقلمة المفاهيم تحولات المفهوم في ارتحاله، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت-لبنان، 2002.

153. كيشانه (محمد)، المثالية: مفهومها وأنواعها وفلاسفتها، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية– العتبة العباسية المقدسة– ط1، 2018.

154. كيلة (سلامة)، صور الجهاد من تنظيم القاعدة إلى داعش، ط1، منشورات المتوسط، ميلانو– إيطاليا، 2016.

155. كيليطو(عبد الفتاح)، الحكاية والتأويل: دراسات في السرد العربي، ط1، دار توبقال، الدار البيضاء– المغرب، 1988.

156. مجموعة باحثين، الفلسفة الفرنسية المعاصرة –جدل التموقع والتوسع– إشراف وتحرير: سمير بلكفيف، ط1، منشورات ضفاف بيروت، منشورات الإختلاف– الجزائر، دار الأمان– الرباط،1436 هـ/2015.

157. مجموعة باحثين، قراءات في فكر علي حرب، النقد، الحقيقة ، التأويل، إشراف محمد شوقي الزين، ط1، الدار العربية للعلوم الناشرين، منشورات الاختلاف، 2010.

158. مجموعة من المؤلفين، في الحاجة إلى التأويل، تنسيق: محمد الحيرش، عبد الرحيم جيران، منشورات مختبر التأويليات والدراسات النصية واللسانية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية–تطوان–.

159. مجموعة مؤلفين: محمد عابد الجابري الموائمة بين التراث والحداثة، ط1، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الضعاين–قطر، 2016.

160. مجموعة مؤلفين، بول ريكور والفلسفة، إشراف: نابي بوعلي، ط1، منشورات الإختلاف، الجزائر، دار الأمان، الرباط– ، المغرب، منشورات ضفاف، بيروت، لبنان، 2003.

161. محمود (زكي نجيب)، عربي بين ثقافتين، ط1، دار الشروق، بيروت– لبنان، 1410هـ/ 1990.

162. مختار (محمد)، خطب الجمعة المعاصرة، ط1، أمواج للطباعة والنشر، عمان– الأردن، 2012.

163. مخوخ (فؤاد)، مِن نقد العقل إلى هيرمينوطيقا الرموز بحث في فلسفة الثقافة عند إرنست كاسيرر، المركز العربي للأبحاث ودراسات السياسات، ط1، الظغاين، قطر،2017.

164. مداس (أحمد)، معالم في مناهج تحليل الخطاب، ط1، مركز الكتاب الأكاديمي، 2020.

165. مرحبا (محمد عبد الرّحمان)، الكندي فلسفته– منتخبات، ط1، منشورات عويدات، بيروت، باريس، 1985.

166. مسرحي (فارح)، المرجعية الفكرية لمشروع أركون الحداثي، ط1، منشورات الإختلاف، الجزائر، 2006.

167. مصطفى (عادل)، صوت الأعماق، قراءات ودراسات في الفلسفة وعلم النفس، مؤسسة هنداوي، 2020.

168. مصطفى (عادل)، فهم الفهم مدخل إلى الهيرمينوطيقا: نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامر، رؤية للنشر، القاهرة، ط1،2007.

169. مصطفى (كيحل)، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر– العاصمة، 1432هـ/2011.

170. مغنية (محمد جواد)، معالم الفلسفة الإسلامية: نظرات في التصوف والكرامات، ط2، مكتبة الهلال، بيروت، 1982.
171. مفتاح (محمد)، التلقي والتأويل: مقاربة نسقية، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت–لبنان، الدار البيضاء– المغرب، 1994.
172. مناف (علاء هاشم)، نظرية العقل العربي– الرؤية والمنهج– في سلم الحضارات، ط1، التنوير، بيروت–لبنان 2011.
173. منصف (عبد الحق)، عز الدين الخطابي: في تأصيل العقل التأويلي: فلسفة تأويل الوجود الإنساني عند بول ريكور، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء– المغرب، 2019.
174. منصف (عبد الحق)، عز الدين خطاب، في تأصيل العقل التأويلي–فلسفة تأويل الوجود الإنساني عند بول ريكور–، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء– المغرب، 2019.
175. منصورية (فتحي)، في براديغما العقل التأويلي– الإمكان المفهومي والتداولي لإبستمولوجيا نقدية تأويلية عربية–، ط1، دار المثقف، باتنة– الجزائر، 1442هـ/2020.
176. ناصر (عمارة)، اللغة والتأويل: مقاربات في الهيرمينوطيقا الغربية والتأويل العربي الإسلامي، ط1، دار الفارابي، منشورات الإختلاف، الجزائر، 2007.
177. نجم (ميشال)، المسيحي القديم للكتاب المقدس العهد الجديد 4، الإنجيل كما دوّنه يوحنّا، منشورات جامعة البلمند، (دت–دط).
178. هشام (محمد)، في النظرية الفلسفية للمعرفة: أفلاطون–ديكارت–كانط–، إفريقيا الشرق، 2001.
179. وسمي (محمد كاظم)، الفكر العربي وتحديات الحداثة، إصدار عن منتديات ليل الغربة، 2009.
180. وغليسي (محمد)، إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد، ط1، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الإختلاف، بيروت، الجزائر،: 1429هـ/2008.

المراجع المترجمة

1. أركون (محمد)، الفكر الإسلامي نقد وإجتهاد، تر. هاشم صالح، ط3، دار الساقي، 1998.
2. أركون (محمد)، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، تر: هشام صالح، ط1، دار الطليعة، بيروت–لبنان، 2005.
3. أركون (محمد)، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟: من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، تر: هاشم صالح، ط2، دار الساقي، بيروت– لبنان، 1996.

4. أركون (محمد)، قضايا في نقد العقل الدّيني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟، تر. هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت–لبنان، 2000
5. أركون (محمد)، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، تر: هاشم صالح، ط1، دار الساقي، بيروت– لبنان، 1991.
6. أوترام (دوريندا)، التنوير، تر. ماجد موريس إبراهيم، ط1، دار الفارابي، بيروت، لبنان، 2008.
7. أومنيس (رولان)، فلسفة الكوانتم (فهم العلم المعاصر وتأويله)، تر: أحمد فؤاد باشا، يمنى طريف الخولي، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب– الكويت، 350، أبريل 2008.
8. إيغلتون (تيري)، مابعد الحداثة ومابعد الحداثية، ضمن كتاب: محمد سبيلا وعبد السلام بن عبد العالي: مابعد الحداثة–تحديدات– ط1، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء– المغرب، 2017.
1. أيكن (هنري.د.)، التفكيكية عصر الأيديولوجيا (مجموعة من المقالات الفلسفية)، تر: فؤاد زكرياء، مراجعة: عبد الرحمان بدوي، مكتبة الأنجلو المصرية–القاهرة، 1963.
9. إيكو (أمبرتو)، التأويل والتأويل المفرط، تر: ناصر الحلواني، مركز الإنماء الحضاري، دط، دت.
10. إيكو (أمبرتو)، القارئ في الحكاية– التعاضد التأويلي في النّصوص الحكائية، تر. أنطوان أبو زيد، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت–لبنان، 1996.
11. إيكو(أمبرتو) التأويل بين السيميائية والتفكيكية، تر. سعيد بنكراد، ط1، المركز الثقافي العربي بيروت، 2000.
12. بارث (رولان)، الكتابة في درجة الصفر،تر. محمد نديم خشفة، ط1، مركز الإنماء الحضاري، حلب، 2002.
13. بارث (رولان)، لذة النص، الأعمال الكاملة1 تر. منذر عياشي، ط1، مركز الإنماء الحضاري، حلب، 1992.
14. باسنيت (سوزان)، أندريه ليفيفير، بناء الثقافات مقالات في الترجمة الأدبية، تر. محمد عناني، ط1، العدد 2350، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2015.
15. بكويل (سارة)، على مقهى الوجودية، الحرية والوجود وكوكتيلات المشمش، تر. حسام نايل، ط1، دار التنوير للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 2019.
16. بلانشو (موريس)، أسئلة الكتابة، تر. نعيمة بنعبد العالي وعبد السلام بنعبد العالي، ط1، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء المغرب، 2004.
17. بوتومور (توم)، مدرسة فرانكفورت، تر. سعد هجرس، ط1، دار أويا، طرابلس–ليبيا، 1998.

18. بودريار (جان)، المصطنع والإصطناع، تر. جوزيف عبد الله، مراجعة: سعود المولى، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت– لبنان، 2008.
19. بوفريس (جاك)، القول والقول الذي لايقول شيئا– اللامنطق والإستحالة واللامعنى–، تر: محمد الشاوش، مراجعة: عبد العزيز لبيب، ط1، هيئة البحرين للثقافة والآثار، المنامة، 2019.
20. تلش (بول)، تاريخ الفكر المسيحي من جذوره الهلينستية واليهودية حتى الوجودية، تر. وهبة طلعت أبو العلا، مركز جامعة القاهرة للغات والترجمة، ج1، 2012.
21. جاسير (دايفيد)، مقدمة في الهرمينوطيقا، تر. وجيه قانصو، ط1، منشورات الإختلاف، الجزائر،2007.
22. جوردن (ارنست)، دوستويفسكي والله– مختارات من أعماله الروائية– تر. قسطندي شوملي، مراجعة: مظهر الملوحي، ط1، دار الجبل، بيروت–لبنان، 2000.
23. جوف (فانسان)، الأدب عند رولان بارث، تر. عبد الرحمان بوعلي، ط1، دار الحوار، سوريا، 2004.
24. جيرو (بيير)، السيميائيات دراسة الأنساق السيميائية، تر. منذر عيّاشي، ط1، دار نينوى، دمشق– سوريا، 2016.
25. دريدا (جاك)، أركيولوجيا الوهم: انطباع فرويدي، تر. عزيز توما، إبراهيم محمود، ط1، مركز الإنماء الحضاري، 2005.
26. دريدا (جاك)، الكتابة والاختلاف، تر. كاظم جهاد، ط2، تقديم: محمد علال سيناصر، دار توبقال، الدار البيضاء– المغرب، 2000.
27. دلفاجيو (برنارد)، فلسفة القرن العشرين، ترجمه إلى الانجليزية : ن ، د ، سميث ، نقله إلى العربية : محمد مدين، ط1، نيوبوك للنشر والتوزيع، القاهرة ، مصر، 2018.
28. دوركهايم (إميل)، الأشكال الأولية للحياة الدّينية– المنظومة الطوطمية في أستراليا–تر: رندة بعث، ط1، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، قطر، بيروت، 2019.
29. دوس (فرانسوا)، التطعيم التأويلي، نقله من الفرنسية إلى العربية: منير الزكري، عبد العزيز زيوان، ضمن سلسلة ملفات بحثية، الهيرمينوطيقا وإشكالية النّص، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 19 أبريل2016.
30. دوغان (مارك)، كريستوف لابي، الإنسان العاري الدكتاتورية الخفيّة للرقمية، تر. سعيد بنكراد، ط1، المركز الثقافي للكتاب، الدار البيضاء– المغرب، 2020.

31. دولوز (جيل)، الاختلاف والتكرار تر: وفاء شعبان، مراجعة: جورج زيناتي، ط1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت–لبنان، نيسان 2009.

32. دولوز (جيل)، فليكس غتّاري: ماهي الفلسفة، تر وتقديم: مطاع صفدي، ط1، مركز الإنماء القومي، بيروت–لبنان، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء–المغرب، 1997.

33. دولوز (جيل)، نيتشه، تعريب: أسامة الحاج، ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت–لبنان، 1998.

34. دولوز (جيل)، خارج الفلسفة نصوص مختارة، تر: عبد السلام بنعبد العالي، عادل حدجامي، منشورات المتوسط 2021.

35. دي مان (بول)، العمى والبصيرة – مقالات في بلاغة النقد المعاصر–، تر. سعيد الغانمي، المجلس الأعلى للثقافة، 2000.

36. ديكارت (رينيه)، مقال عن المنهج، تر. محمود محمد الخضيري، ط3، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1985.

37. روبين سليمان (سوزان)، إنجي كروسمان، القارئ في النص (مقالات في الجمهور والتأويل)، تر. حسن ناظم، علي حاكم صالح، ط1، دار الكتاب الجديدة المتحدة، طرابلس، 2007.

38. ريكور (بول)، الزمان والسرد الحبكة والسرد التاريخي، تر. سعيد الغانمي، فلاح رحيم، مراجعة: جورج زيناتي، ج1، ط1، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت–لبنان، 2006.

39. ريكور (بول)، عن الترجمة، تر. حسين خمري، ط1، منشورات الإختلاف، 2008.

40. ريكور (بول)، نظرية التأويل الخطاب وفائض المعنى، تر. سعيد الغانمي، ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء– المغرب، بيروت– لبنان، 2006.

41. س. كون (توماس)، بنية الثورات العلمية، تر. حيدر حاج إسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان.

42. سبيلا (محمد)، عبد السلام بنعبد العالي، الحقيقة: دفاتر فلسفية، تر. المؤلفين، ط2، دار توبقال، الدار البيضاء– المغرب، 2005.

43. ستروك (جون)، البنيوية ومابعدها – من ليفي شتراوس إلى دريدا، تر. محمد عصفور، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب– الكويت، العدد 206، يناير 1978.

44. سعيد (إدوارد)، الأنسنية والنّقد الديمقراطي، تر. فوّاز طرابلسي، ط1، دار الآداب، بيروت– لبنان، 2005.

45. سعيد (إدوارد)، خيانة المثقفين، النصوص الأخيرة، تر. أسعد الحسين، دار رنينوى، سوريا– دمشق، 2011.

46. سلفرمان (هيو. ج)، نصّيات بين الهيرمينوطيقا والتفكيكية، تر. علي حاكم صالح، حسن ناظم، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء– المغرب، بيروت– لبنان، 2002.

47. سنيدرس (فرنر)، الفلسفة الألمانية في القرن العشرين، تر. محسن الدمرداش، المشروع القومي للترجمة، ط1، العدد 833، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2005.

48. سونتاغ (سوزان)، ضد التأويل ومقالات أخرى، تر. نهلة بيضون، مراجعة: سعود المولى، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت–لبنان.

49. سيرنج (فيليب)، الرموز في الفن–الأديان– الحياة، تر. عبد الهادي عباس ط1، دار دمشق، سوريا، 1992.

50. غادامير (هانس غيورغ)، فلسفة التأويل (الأصول– المبادئ– الأهداف)، تر: محمد شوقي الزّين، ط2، الدار العربية للعلوم–بيروت، منشورات الإختلاف– الجزائر–، المركز الثقافي العربي–بيروت، 2006.

51. غادمير (جورج هانس)، الحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، تر. حسن ناظم، علي حاكم صالح، مراجعة: جورج كتوره، دار أوبا، ط1، طرابلس، 2007.

52. غاليك (جايمس)، نظريّة الفوضى: علم اللامتوقع، دار الساقي، (دط–دت).

53. غراندان (جان)، المنعرج الهيرمينوطيقي للفينومينولوجي، تر: عمر مهيبل، ط1، منشورات الإختلاف، الجزائر، ط1: 1428هـ/2007.

54. غريماس (ألجيرداس.ج)، جاك فونتنيي، سيميائيات الأهواء من حالات الأشياء إلى حالات النّفس، تر: سعيد بنكراد، ط1، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت–لبنان، 2010.

55. غوسدورف (جورج)، أصول التأويلية، تر. فتحي إنقزو، ط1، مؤسسة مؤمنون بلاحدود للدراسات والأبحاث، المملكة المغربية، الرباط، 2018.

56. فاتيمو (جياني)، زبالا سانتياقو، الهيرمينوطيقا الفوضويّة، تر. جمال بلقاسم، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 17 فبراير 2017.

57. فايير (ماكس)، العلم والسياسة بوصفها حرفة، تر. جورج كتوره، ط1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت–لبنان، 2011.

58. فوكو (ميشال)، تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، تر. سعيد بنكراد، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء– المغرب، بيروت–لبنان، 2006.

59. فوكو (ميشال)، نظام الخطاب، تر. محمد سبيلا، دار التنوير، 1984.

60. فولفغانغ (آيزر)، آفاق استجابة القارئ، تر.أحمد بوحسن، محمد مفتاح، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية– المغرب، 1995.

61. فولفغانغ (آيزر)، فعل القراءة نظرية جمالية التجارب: في الأدب، تر، تح. حميد لحميداني، الجلالي الكدية، منشورات مكتبة المناهل، فاس–المغرب، (دط–دت).

62. فيري (جان مارك)، فلسفة التواصل، تر: عمر مهيبل، ط1، الدار العربية للعلوم ناشرون–لبنان– منشورات الإختلاف–الجزائر، 2006.

63. فينتى (لورانس)، فضائح الترجمة، تر. عبد المقصود عبد الكريم، العدد 1621، المركز القومي للترجمة، القاهرة.

64. كاسير (أرنست)، اللغة والأسطورة، تر. سعيد الغانمي، ط1، هيئة أبوظبي للثقافة والتراث مشروع كلمة الإمارات العربية المتحدة، 2009.

65. كريزويل (إيديث)، عصر البنيوية، تر. جابر عصفور، ط1، دار سعاد الصباح– القاهرة، 1993.

66. كريستوفر نوريس: التفكيكية النظرية والممارسة، تر: صبري محمد حسن، ط1، دار المريخ، الرياض– المملكة العربية السعودية، 1410هـ/1989.

67. كلر (جوناثان)، أقنعة بارت، تر. السّيد إمام، ط1، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، 2013.

68. كونزمان (بيتر)، فرانز– بيتر بوركارد، فرانز فيدمان، أطلس dtv الفلسفة، تر. جورج كتورة، ط2، المكتبة الشرقية، بيروت–لبنان، 2007.

69. كيربرات (كاترين) –أوريكيوني، المضمر، تر: ريتا خاطر، مراجعة: جوزيف شريم، ط1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت–لبنان، 2008.

70. كيليطو(عبد الفتاح)، الكتابة والتناسخ: مفهوم المؤلف في الثقافة العربية، تر. عبد السلام بنعبد العالي، ط1، دار التنوير، بيروت–لبنان، 1985.

71. ميرلوبونتي (موريس)، المرئي واللامرئي، تر: سعاد محمد خضر، مراجعة: نقولا داغر، ط1، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد– العراق، 1987.

72. نيتشه (فريديريك)، العلم المرح، تر. وتقديم: حسان بورقيبة، محمد الناجي، ط1، إفريقيا الشرق، 1993.

73. نيتشه (فريديريك)، هكذا تكلّم زرادشت– كتاب للكل ولا لأحد، تر. فليكس فارس، مطبعة جريدة البصير، الإسكندرية، 1938.

74. هابرماز(يورغن)، إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، تر: عمر مهيبل، ط1، منشورات الإختلاف (الجزائر)، دار العربية للعلوم ناشرون (لبنان)، 1431هـ/2010.

75. هانز (ألبرت)، هيدغر والتّحول التأويلي، تر. عبد السلام حيدر، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية، 18 يونيو2016.

76. هايدغر (مارتن)، التقنية–الحقيقة– الوجود، تر. محمد سبيلا، عبد الهادي مفتاح، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء.

77. هوسرل (إدموند)، فكرة الفينومينولوجيا، تر: فتحي إنقزو، ط1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت– لبنان، 2007.

78. هيدغر (مارتن)، الأنتولوجيا: تأويليات الحدثيّة، تر. محمد أبو هاشم محجوب، ط1، دار مؤمنون بلا حدود، الرباط، بيروت، 2019.

79. هيدغر (مارتن)، الكينونة والزمان، تر. فتحي المسكيني، مراجعة: إسماعيل المصدق، ط1، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت–لبنان، 2012.

80. هيدغر (مارتن)، كتابات أساسية، تر.إسماعيل المصدق، ط1، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ج1، 2003.

81. هيدغر (مارتن)، أصل العمل الفنّي، تر. أبو العيد دودو، ط1، منشورات الجمل، كولونيا –ألمانيا، 2003.

82. هيدغر(مارتن)، الأنطولوجيا هيرمينوطيقا الواقعانية، تر. عمّارة الناصر ط1، دار الجمل، بغداد، بيروت، 2015.

83. ياوس (هانز روبيرت)، السؤال المفتوح والجواب الحتمي– نموذجية العلوم الإنسانية في حوار التخصّصات– تر. رضوان ضاوي، ط1، شبكة أطياف الثقافية للدراسات والترجمة والنشر، الرباط– المغرب، 2019.

مراجع باللغة الأجنبية

1. Adriaanse H.J. et Autres, Paul Ricœur L'Herméneutique a l'école de la phénoménologie, Présentation de Jean Greisch, Institut catholique de paris Faculté 16 de philosophie, BEAUCHESNE paris, 1995.

2. Amherdt François-Xavier, L'herméneutique philosophique de Paul Ricoeur et son importance pour l'exégèse Biblique. En Débat avec la New Yale Theology School. Editions dy Cerf Paris, Editions Saint-Augustin,2004.
3. André Laks- Ada Neschek (éds), La Naissance du paradigme herméneutique De Kant et Schleiermacher à Dithey, Press Universitaires du Septentrion, France.
4. Arfouilloux Jean Claude et Autres : Figures du discours et ambiguïté, Presses Universitaires Franc- Comtoises, 2002.
5. Avez Peggy, Louis Carré, Sébastien Laoureux: Utopie et quotidien: Autour de Pierre Macherey , presse de l'université St Louis , bruxellex, Belgique, 2016.
6. Barbosa PC, Cazorla IM, Giglio JS, Srassman R.A: Six – month prospective evaluation of personality traits, psychiatric symptoms and quality of life in ayahuasca- naïve subject. J Psychoactive Drugs, Sep 2009.
7. BenzineRachid:Les nouveaux penseurs de L'islam, ed. Albin Michel, Paris 2008.
8. Bernard Lepetit, dans paul Ricoeur, Temps et récit, Lordre philosophique, Tomes (Paris, Seuil,1983-1985, Tome3: le temps rancnté).
9. Berner Christian, Céline Denat et auter, L'interprétation, Rédacteur, Patrick Wotling, librairie philosophique J. Vrin- France, 2010.
10. Bull Victoria, Oxford learner's Pocket Dictionary, édition4, Oxford university Press, New York, 2011.
11. Ciocan Cristian : Heideggar et le probléme de la mort : Existentialité, Authenticité, Temporalité, Springer Dordrech Heidelberg, New York, London, 2014.
12. Ciocan Cristian: Heideggar et le probléme de la mort, Existentialité, Authenticité, Temporalité, Springer Dordrech Heidelberg,New York, London, 2014.
13. Courtine Jean-François, Heidegger et la phénoménologie, librairie philosophique , j.vrin , paris, 1990.
14. Darrida, J, "La mythologie blanche, la méthaphore dans le texte philosophique", in Marges-de minuit, Paris, 1972.
15. Deleuze Gilles, Logique Du Sens, Les Editions de Minuit, Paris, n=6, 1969.
16. Domenico Jervolino, Paul Ricoeur Une herméneutique de la condition humaine (avec un inédit de Paul Riceur), Ellipses, Paris, 2002.
17. François-Xavier Amherdt, L'herméneutique philosophique de Paul Ricoeur et son importance pour l'exégèse Biblique. En Débat avec la New Yale Theology School. Editions dy Cerf Paris, Editions Saint-Augustin,2004.
18. Gadamer Hang-George, le probléme de la conscience historique. Publications universitaires de louvain, paris , 1963.
19. Gadamer Hans-George, L'art de comprendre, Aubier Montaigne, librairie philosophique, Paris, 1982.
20. Gadamer Hans-George, la philosophie herméneutique, trad.Jean Grondin, PUF, 1996.
21. Giani Vattimo, Santiago Zabala, Hermeneutic Communism From Heidegger to Marx, Columbia University press, New York, Paperback edition, 2014.

22. Greimas Algirdas, J: Du sens, essais sémiotique, édition: Seuil, Paris, 1970.
23. GreimasAlgirdas, J: Sémantique Stuructural, éd Larouse, 1966.
24. Greisch Jean, Le cogito Herméneutique, L'herméneutique philosophique et l'héritage cartésien, librairie philosophique, J. Vrin, Serbonne- Paris, 2015.
25. Heidegger Martin,de l'origine de l'œuvre d'art, trad : Nicolas Rialland , Edition Bilingue Numérique, Paris , 2002.
26. Heidegger Martin, Lettre sur l'humanisme, Qestion III, IV, Gallimard, Paris, édition 1990.
27. Heidegger Martin, Principe de la Raison, traduit: André Préau, édition Gallimard, paris, 1962, Chapitre n:06.
28. Palmer Richard E., Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger,and Gadamer, Northwestern University Studies in phenomenology and existential philosophy Press, 1969.
29. Ricoeur Paul, De l'interprétation essai sur Freud. Editions de Seuil, Paris, 1965.
30. Ricoeur Paul, Du Text à l'action, (essais du hérmeneutique II), édition du Seuil, 1986.
31. Ricoeur Paul, la métaphore vive, l'ordre philosophique,Paris,Seuil, 1975.
32. Paul Ricoeur, Le conflit des interprétations, Essais d'herméneutique, (préface de Jean Greisch−2013−), Paris,Seuil, 1969.
33. Simard Denis, Eduction et Herméneutique Contribution à une pédagogie de la culture, Les presses de l'université Laval, Canada, 2004.
34. Spaak Claude Vishnu, Interprétation phénoménologiques de la physique d'aristote chez Heidegger et Potocka, Springer International Publishing, 2017.
35. Tardivel Émilie, La liberté au principe, essai sur la philosophie de Patočka, preface de Francoise Dasture, librairie philosophique , j.vrin , paris, 2011.
36. Thouard Denis, Herméneutique critique – Bollak, Szondi, Celan- Press Universitaires du Septentrion, éd 2013.
37. Umberto Eco: Les limites de L'interprétation, traduit par Myriem Bouzaher, édition n=01,Grasset, Paris, 1922.
38. WeissIsabel ,Gadamer Une Herméneutique Philosophique, librairie philosophique J.Vrin, La sorbonne, Paris, Ed, 2009.

المعاجم والموسوعات

الموسوعات

1. الحاج (كميل)، الموسوعةالميسرةفيالفكرالفلسفيوالاجتماعي،ط1،مكتبةلبنانناشرون،بيروت– لبنان،2000.
2. تهناوي (محمد علي)، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تقديم رفيق العجم، تحقيق: علي دحروج، نقل النص الى العربية: عبد الله الخالدي، الترجمة الأجنبية: جورج زيناتي، ط1، مكتبة زيناتي، مكتبة لبنان ناشرون، ج1، 1996.

3. روزنتال (م). ، ب. يودين: الموسوعة الفلسفية، تر: سمير كرم، مراجعة: صادق جلال العظم، جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت–لبنان، (دط–دت).
4. زيادة (معن) وآخرون، الموسوعة الفلسفية العربية، ط1، مج1، مركز الإنماء العربي، 1986.
5. طاوطاو (الشريف)، علي حرب الاتجاه التفكيكي، ضمن موسوعة الأبحاث الفلسفية: الفلسفة العربية المعاصرة: تحولات الخطاب من الجمود التاريخي إلى مآزق الثقافة والأيديولوجيا، إشراف وتحرير: إسماعيل مهانة، دار الأمان، ط1، منشورات الإختلاف، منشورات ضفاف، الرباط، الجزائر، بيروت، 2014.
6. لالاند (أندريه)، موسوعة لالاند الفلسفية، مج2، تر: خليل أحمد خليل، ط1، منشورات عويدات، بيروت، باريس، 1996.

المعاجم

1. الجرجاني (الشريف)، معجم التعريفات، تحقيق ودراسة: صديق محمد المنشاوي، دار الفضيلة، القاهرة، (دط–دت).
2. الحلو(عبده)، معجم المصطلحات الفلسفية فرنسي عربي، ط1، المركز التربوي للبحوث والإنماء، بيروت–لبنان، 1994.
3. الخازن (منير وهيبة)، معجم مصطلحات علم النفس، تقديم: كمال يوسف الحاج، دار النشر للجامعيين، بيروت.
4. شتلويرث (مارك)، مويرا كووى، معجم دراسات الترجمة، تر. جمال الجزيرى، ط1، العدد 1152، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2008.
5. صليبا (جميل)، المعجم الفلسفي، مج2، دار الكتاب العالمي، بيروت، لبنان، 1994.
6. طرابيشي (جورج)، معجم الفلاسفة: الفلاسفة– المناطقة– المتكلمون اللاهوتيون– المتصوفون، ط3، دار الطليعة، بيروت– لبنان، 2006.
7. مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، ط4، مكتبة الشروق الدولية، 2004.
8. مدكور (إبراهيم)، المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، ط1، الهيئة العامة للشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، مصر، 1983.
9. يعقوبي (محمد)، معجم الفلسفة أهم المصطلحات وأشهر الإعلام، ط1، دار الكتاب الحديث، القاهرة، مصر، 2008.

المجلات الأكاديمية

1. الجبوري (نظلة أحمد)، التأويليّة الصّوفية والمنهجية التّفكيكية، ضمن مجلة تأويليات، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط– المغرب، العدد02، خريف2018.

2. الزين (محمد شوقي)، مجلة يتفكرون، الهجرة وسياسات الضيافة، مؤسسة مؤمنون بلاحدود، المغرب– الرباط. العدد11، 2018.
3. السعيدي (أحمد)، الفيلولوجيا من فقه اللغة إلى تحقيق التراث، مجلة الفيصل، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، العددان 503–504، 2018.
4. العايب (خميسة)، إعلان موت الإله بين قراءتي مارتن بابر وجبرئيل مارسيل، مجلة البحوث والدراسات، جامعة الوادي، الجزائر، المجلد 15، العدد (02)، صيف 2018،
5. إنقزّو(فتحي)، في تاريخ التأويلية: المسائل والقراءات، مجلة ألباب، العدد 05، ربيع2015.
6. بوعبد الله (الحبيب)، مفهوم الهرمينوطيقا: الأصول الغربية والثقافة العربية، مجلة فصول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، عدد 65، خريف 2005.
7. بوعزّة (محمد)، نقد النّص بين التفكيك والتأويل (قراءة في مشروع علي حرب)، مجلة التأويل وتحليل الخطاب، العدد الأوّل، مج2، ماي 2021.
8. راشدي (حسين)، بول ريكور والترجمة، الترجمة وظيفة إنسانية، مجلة التواصل في اللغة والثقافة والأدب، جامعة سطيف 2، قسم اللغة و الأدب العربي، عدد 31 سبتمبر 2012.
9. رسول (محمد رسول)، أنطولوجيا العلامة مارتن هيدغر وسمياء الوجود، مجلة دراسات، إتحاد كتاب وأدباء الإمارات، مجلة فصلية محكمة العدد 36، شتاء 2014.
10. عباس (عبد الحليم)، أدونيس والقرآن أطر المواقف ومرجعياته، مجلة أفكار، الأردن، العدد 252، 2012
11. لكحل (فيصل)، مارتن هيدغر مفكر الإختلاف الأنطولوجي، مجلة دراسات فلسفية، مجلة محكمة نصف سنوية تصدر عن الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية نوفمبر2016/العدد07.
12. عياشي (منذر)، إعجاز أم إبلاس؟، مجلة فصول، العددان85–86، صيف 2013.
13. واعظي (أحمد)، تأويلية شلايرماخر ضمن قراءات معاصرة مجلة فصلية، مؤسسة مثل الثقافية، دار الكفيل، النجف، ربيع الأول، 1437هـ/شتاء 2015.

المواقع الإلكترونية

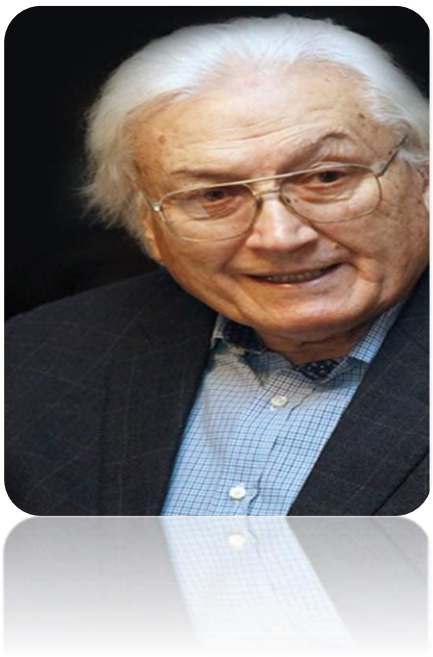
Orlolang, Praxis, Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales, France, 2012.

تاريخ الإطلاع: 20/05/2019، متاح على الرابط:

https://www.cnrtl.fr/definition/praxis.

مـــــــلاحـــــــق

سيرة المفكر علي حرب



علي حرب مفكر لبناني ينخرط في جدولة الفلسفة النقدية، ويوظّف مكتسباتها المعرفية والمنهجية في أعماله وكتاباته، يرى نفسه ليس من أصحاب المشاريع وهذا ما اعترف به في محاورة له يقول" لست من أصحاب المشاريع الفكرية العريضة والشاملة، إنّما أكتب بصورة حرّة ومفتوحة على الأحداث والمعايشات، فأتناول بالدّرس والتحليل قضية أو تجربة أو ظاهرة أو نصّا"[1]، وهذا ما يجعل الكتابة عند علي حرب هي اليوغا المخففة عن سلبيات الوقائع المعاشة، فهي كنوع يُخلص من الأثر السلبي واستبداله بمساحة تنشط فيها طاقة التفكير الإيجابي لإيجاد حلول لهذه الأزمات والأحداث التي تشكل معايشات وجودية، إذ برز موضوع الهوية لديه بشكل يُجاوز الإصطلاح المفاهيمي إلى كونية لا تتسم بالثبات لكي تحقق عيشا مشتركا، فلقد أصدر مؤلفه (خطاب الهوية سيرة فكرية)، والذي كان سيرة فكرية ولا يعدّ سيرة أدبيّة، ونالت الهوية في كتابته مركز الحديث في صور تعكس مفارقاتها.

إنّ علي حرب يدخل على قضايا الفكر في الحقل المعرفي الجديد الذي افتتح مع نقد النّصوص وتحليل الخطابات، لنرصد في المشهد المقارباتي له حركة انتقالية من نقد العقل إلى نقد النّص، حيث يتميّز بمنهجه النّقدي الذي يسفر استخدامه عن إمكانات فكرية تتيح تجاوز منطوق

[1] – محمد الحجيري: علي حرب شخص يحرص على نظافة البيئة أفضل من داعية مشعوذ أو مثقف متطرف، حوار في الفيصل مجلة ثقافية شهرية، العددان479–480 ذو الحجة– محرّم1437هـ/ سبتمبر– أكتوبر 2016م، ص105.

الخطاب إلى المهمش والمستبعد والمسكون عنه، كما يتيح نقل مركز الإهتمام من الأفكار إلى طريقة التعامل معها أو كيفيّة إرادتها واستعمالها أو أشكال ترجمتها وصرفها، فهو يقدّم نموذجا نقديّا عن كيفيّة ممارسته لعلاقاته بفكره من خلال استعادته النّقدية لمحاور ومسائل ومفاهيم؛ كالنّص، الحقيقة، الأيديولوجيا، الهوية، الوحدة، الحوار، الدّيمقراطيّة، الليبيرالية، وسواها من المصطلحات المتداولة في خطاباتنا ومقالاتنا.

لقد تأثر علي حرب كثيرا بنيتشه وجاك دريدا، فلم تعد نظرته للأشياء على أنّها مسلمات بل مفاهيم خصبة للنقد والتفكير، ممّا انعكس على عقليته الفكرية والمعرفية في تعاطيه للخطابات وعدم الإطمئنان إلى بروفايلها التقديمي، فهذه العين النقدية هي التي أصبحت يرى من خلالها علي حرب، وهي كما يقول أنّها "ميزة الصّناعة الفلسفية، بماهي صناعة مفهومية، فمن مفاعيلها تغيير النّظرة أو قلب الوجهة أو عكس الآية...هذا ما يجعلني مثلا أربط بين التأله والتّوحش أو بين الألوهة وفقدان السيطرة، كما يجعلني أرى أنّ نيتشه كان مؤمنا أكثر مما يحسب، إذ هو باعتقاده أنّه كان يكتب للبشرية إنجيلها الجديد، قد طرد الله من الباب ليعود من الشّباك"[1]، هذا القلب الكاسر لإعلان معين يحرّض في نفس علي حرب لإستقراء وتفكيك وتأويل بنيات الواقع، الفكر، الدّين، المقدس، الخطاب، الخوض في مسائل محظورة لأنّ حكمها لن يكون من داعية جهادي يريد تطبيق حساب الله على الأرض بمسلك بربري ودموي بإدّعاء يجعله يملك الحق، المعنى، الحقيقة، الإيمان، الجنّة، الخلاص، فهو يسعى إلى كسر منطق الألهنة والوصاية على العقل وعلى النّص الدّيني ليتناول في طروحاته إشكاليات متعددة يتعلق بعضها بالبعض، وتجني على بعضها كالسقوط في ارباكات ومفارقات وتعقيدات تؤزم الوضع ممّا أدى إلى الحروب الأهلية، الثورات، وسقوط

[1] – علي حرب: خطاب الهوية (سيرة فكرية)، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الإختلاف، بيروت– لبنان، الجزائر، ط2: 1429هـ/2008م، ص196.

المجتمعات وهلاك الإنسانية، لأنّه لم يكن هناك منطقا للتعامل في الإطار التجسيدي والبرغماتي الذي يكون في خدمة الأمة والمجتمع بل كان هناك فكر وصائي أحادي، أصولي، دوغمائي مسخر للسلطة، يقوم على الإقصاء واجترار المقولات المتكلسة، فهو يقوم باستقراء الوضع العربي والعقل ومفاهيمه وكذا مجريات العالم في محاولة تخصيبية للوسيط المعاش عبر منطق تحويلي وتداولي وكذا فاعلية تأويلية وتفكيكية.

مؤلفات علي حرب:

- التأويل والحقيقة، دار التنوير، ط2: 1995م
- مداخلات، دار الحداثة، 1985م
- الحب والفناء، دار المناهل، 1990م
- لعبة المعنى، المركز الثقافي العربي، 1991م
- نقد النّص، المركز الثقافي العربي، ط2: 1995م
- نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، ط2:1995م
- الممنوع والممتنع، نقد الذات المفكرة، المركز الثقافي العربي، 1995م
- أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر– مقاربات نقدية وسجالية–، دار الطليعة، 1994م
- خطاب الهوية، سيرة فكرية، دار الكنوز الأدبية، 1996م
- أوهام النخبة، أو نقد المثقف، المركز الثقافي العربي، 1996م
- الإستلاب والإرتداد، المركز الثقافي العربي، 1997م
- الماهية والعلاقة، نحو منطق تحويلي، المركز الثقافي العربي، 1998م
- الأختام الأصولية والشعائر التقدميّة، المركز الثقافي العربي، 2001م

- العالم ومأزقه، منطق الصدام ولغة التداول، المركز الثقافي العربي، 2002م

- المصائر والمصائر، الدار العربية للعلوم ناشرون/ منشورات الإختلاف، 2010م

- أزمنة الحداثة الفائقة: الإصلاح، الإرهاب، الشراكة، المركز الثقافي العربي،ط2: 2008م

- هكذا أقرأ مابعد التفكيك، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط2: 2010م

- الإنسان الأدنى، أمراض الدين وأعطال الحداثة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط2: 2010م.

- ثورات القوة الناعمة في العالم العربي، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط3: 2013م

ترجمات:

- أصل العنف والدّولة، مارسيل غوشيه وبيار كلاستر، دار الحداثة، 1985م.

- منطق العالم الحي، فرانسوا جاكوب، مركز الإنماء القومي، 1989م.

مسرد المصطلحات

A

Abduction	افتراض
Action	فعل
Altruisme	غيرية
Analogie	مماثلة
Anticipation	افتراضات ذهنية
Apriori	قبلي
Artefaçt	موضوع مصطنع
Articulation	تمفصل
Autorité	سلطة

B

Bible	توراة

C

Cercle Herméneutique	دائرة هيرمينوطيقية
Code	سنن

Compréhension	فهم
Concept	تصور
Configurations discursive	تشكّلات خطابية
Conflit	صراع
Contexte	سياق
Contrefacon	نسخ
Conviction	اعتقاد
Cosmologique	كوسمولوجي
Coupure épistémologique	القطيعة الإبستمولوجية

D

Dasein	الكائن–هنا
Déterminisme	حتمية
Démolition	هدم
Démythologisation	إزالة الأسطرة
Différence	اختلاف
Différentielles	تفاضليات

Dialectique	جدل
Double–Sens	معنى مزدوج

E

Espacement	فسحة وتباعد
Eternel Retour	العود الأبدي
Etre	الكينونة
Evénement	حدث
Evaluation	تقويم
Exégèse	تفسير ديني

F

Fallacy	مغالطة
Fonctionnement	اشتغال
Forces actives	قوى فاعلة
Forces réactives	قوى ارتكاسية
Fragment	شذرة
Fusion des horisons	اندماج الآفاق

G

Gnose	غنوصية
Grammatologie	علم الكتابة

H

Hypostse	أقنوم

I

Identique	مطابق
Idée	أمثول
Idole	صنم
Illusion	وهم
Impensé	لامفكر فيه
Induction	استقراء
Inférence	استدلال
Infini	لا متناه
Interpretant	مؤوّل
Intentionnalité	قصدية

Interprétabilité	قابليّة التأويل
Interprétance	تأوّل
Ipséité	هوية مغايرة

L

Logos	لوغوس

M

Mécompréhension	سوء الفهم
Médiateur	وسيط
Métaphore	استعارة
Mimésis	محاكاة
Misinterpretations	إساءة التأويل
Modèle	نموذج
Multicultiralisme	تعددية ثقافية
Multivoque	متعدد المعنى

N

Narrativité	سردية

O

Objet	موضوع

P

Paradigme	نموذج معرفي
Paradox	مفارقة
Participation	مشاركة
Perspectivisme	منظورية
Phénomène	ظاهرة
Philologie	فقه اللغة
Préjugé	حكم مسبق
Présence	حضور
Processus Interprétatif	سيرورة تأويلية
Positivisme	وضعية
Productivité	إنتاجية
Profance	مدنس

R

Radical	جذري(راديكالي)
Rationalisme	العقلانية
Reconstruction	إعادة البناء
Réception	استقبال
Répétition	تكرار
Réplique	نسخة
Réponse	استجابة
Réversion	ارتكاس

S

Sacré	مقدس
Scepticisme	شك
Sécularisation	علمنة
Sélection	انتقاء
Semiosis	سيميوزيس
Sens apparent	معنى ظاهر

Sens caché	معنى باطن
Signe	علامة
Signification	دلالة
Similitude	مشابهة
Simulacre	مصطنع
Simulateur	مصطنع
Simulation	اصطناع
SubjectiVité	ذاتية
Substance	جوهر
Surinterprétation	تأويل مضاعف
Symbole	رمز
Symbolique du Mal	رمزية الشّر
Synagogue	معبد
Synthése	توليف
Système	نسق

T

Téléologie	غائية
Texture	نسيج نصّي
Totalitarisme	نزعة كليانية (نظام شمولي)
Tradition	تراث
Transcendantal	ترنسندنتالي

U

Univocité	أحادية المعنى
Utopie	يوتوبيا (طوباوي)

V

Valeur	قيمة
Vérité	حقيقة
Volonté de Puissance	إرادة الإقتدار
Virtuel	مفترض

فهـــرس الموضوعـــات

فهرس الموضوعات

مـــــقـــــــدّمـــــــــــــة.....7
الفصل الأول: الهيرمينوطيقا: الميلاد التأسيسي والترونس البراديغمي.....17
تمهيد.....17
أوّلا: الهيرمينوطيقا: جينالوجيا المصطلح وكرونولوجيته التاريخية.....17
1.الهيرمينوطيقا والميلاد الإغريقي.....17
أ.التأويل عند الإغريق:.....21
* عند أفلاطون.....21
* عند أرسطو.....22
2.التأويل في جدولة الدّيانات السّماوية.....26
1.2. التأويل في الدّيانة اليهودية.....26
2.2. التأويل في الديانة المسيحية.....27
3.2. التأويل في الدّيانة الإسلامية.....31
3. إبستيمية الممارسة التأويلية في الخطاب الديني.....38
1.3. شروط التأويل.....39
2.3. التأويل والفكر الإعتزالي.....42
4. التأويل والترجمة.....44
ثانيا: الهيرمينوطيقا المعاصرة.....53
1.1. شلايرماخر: الإستدارة الهيرمينوطيقية وكونية مشكلة الفهم.....53
2.1. تأويلية ديلتاي وفلسفة الحياة.....57
2. التأويلية الهيدغرية وأنطولوجيا الفهم.....62
1.2. فلسفة هيدغر الأنطولوجية وآتموسفار التقنية.....72
1.1.2. تأويلية الفن عند هيدغر والتجذير الإيتيقي.....74
1.1.1.2. المعبد من الصرح الدّيني إلى الأيقونة الفنيّة.....74

3. غدامير: الوعي الهيرمينوطيقي وإنصهار الآفاق.....79
4. الفينومينولوجيا الهسرلية والإرهاص الهيرمينوطيقي.....82
5. الهيرمينوطيقا الإرتيابية عند بول ريكور.....88
1.5. الفهم التأويلي ورمزية الشّر 94
الفصل الثاني: التأويلية: الآيونـــات العلائقيـــة والتقاطعـــات الإبستيميـــة 103
تمهيد 103
أوّلا: التأويل والفيلولوجيا 103
2.1. نحو تأويلية فيلولوجية 106
ثانيا: التأويل ونظرية القراءة والتلقي.....108
1. فلسفة التِّرحال الأُفولي (من موت الإله إلى موت المؤلف) 111
2. بين سلطة النص وسلطة القارئ 118
2.2.القراءة وسوء التأويل.....121
ثالثا: التأويل والتفكيك 123
1. النّص والمضمر.....124
رابعا: التأويل والسيميائيات.....126
رابعا: في تأويلية السّيمولاكر والتمثيل الإستعاري.....127
1. المحاكاة والصورة الإبداعية.....134
2. الملمح الإستعاري والتأويل.....135
3. حدود التأويلية المعاصرة وصيغة التّناهي الدّلالي.....143
1.3. التأويل المتناهي عند أمبرتو إيكو.....144
3.3. إستراتيجية التأويل 148
الفصل الثالث: الخطاب النّقدي لعلي حرب والمنافذ القرائية.....152
تمهيد 152
أوّلا: المسالك المعرفية والمنهجية في قراءة علي حرب 152
1. ثلاثية التعاضد الإستراتيجي عند علي حرب: التفسير، التأويل، التفكيك.....152
2.التّماسف الإبستيمي بين التأويل والتفكيك.....156
2. من هيرمينوطيقا النّص الدّيني إلى هيرمينوطيقا العنف 203

3. التأويل التّطرفي للنّص الدّيني وصناعة الفكر الإرهابي 208
ثالثا: نقد علي حرب للمشاريع الفكرية العربية..... 299
ميتافيزيقا اللالوغوس وسؤال فلسفة المابعديات 303
2. هوامش قرائية في منهج علي حرب وأسلوب كتابته..... 306
1.2. المأزق التأويلي والتركيب المنهجي عند علي حرب..... 306
2.2. نقد مشروع علي حرب 311
3.3.لغة علي حرب وأسلوبه..... 312
4.2. القراءة والمرجعيات الفكرية..... 313
خـــــــاتـــــــمـــــــة..... 317
قائمة المصادر والمراجع المعتمدة..... 326
مـــــــــــلاحـــــــــــــق..... 350
سيرة المفكر علي حرب..... 351
مسرد المصطلحات 355
فهـــــرس الموضوعـــــــات..... 364
ملخص البحث 366

ملخص البحث

لم تعد التأويليات الحداثيّة تمارس طقوس الإملاء الفارض لفهم معيّن أو معنى أحادي، فقد أسقطت الإلزام بتبعية الأنموذج المصاغ، وبذلك أضحت الممارسة التأويليّة المعاصرة فضاء يرشح مقترحات وإمكانات جديدة للفكر، عبر مكاشفة تحرّر فيها النّصوص من تضييقات دائرة التفسير والتأويل من منطلق أنّ النّص هو وحدة ذات كثافة دلاليّة عالية تمكن من مجاوزة الشّروخات القائمة بين النّص والواقع. ومن الطروحات التي تناولت المسلك التأويلي كإمكان للمساءلة والفهم في صوغ إنفتاحي المشروع الفكري والنقدي لعلي حرب؛ حيث يرى أن النصوص الأصلية هي فسحة كلامية متجددة لا يستوقف فيها النشاط التأويلي عند حد أحادي؛ بل تحمل ممكنات ومدّخرات لها القدرة على استئناف سيرورة التفكير وتحقيق الفهم ضمن الإستشكالات الوجودية، لأن النّص يخلق واقعه ويمتلك وقائعيته التي تمثلها طبيعة بنيته الإختلافية. فلقد كشفت الممارسة النّقدية التي عمدها علي حرب في قراءة النّصوص والوقائع مجاوزة للممنوع ومداهمة لمناطق الممتنع واللامفكر فيه، في رؤية النّص حجابا يواري مضمرات. ويتوسل علي حرب بنقد النص المستغرق لعدة منهجيّة في قراءة المعطيات التي تتجلى في صور مسلّمات ومقولات متعالية؛ فيقوم بتفكيكها وإعادة تأوّلها كما يكشف عن الزّيف الذي تحتويه والأدلجة التي تلازم المفاهيم والأصوليات الدّينية المكرسة لسياسات انبنت على أرضية التأويل البراغماتي، واحتكار الحقيقة، فغدت هذه المنظوريّة موجهة للوعي ومولّدة بذلك الفكر التطرّف الناجم عن النزاعات المذهبية والعائد في الأساس إلى معضلة قراءة النص القرآني التي تستوجب نزع القداسة عنه ووضعه في جدولة المطارحات الحداثية.

الكلمات المفتاحية: التأويل، علي حرب، النص، الحقيقة، النقد، البنية الثقافية، الواقع، الفكر، اللامفكر فيه، إمكانات.

Abstract

Modern hermeneutics no longer practice the old fashioned rituals for a specific understanding or a monolithic meaning; they have discarded the obligation to follow the formulated model. Thus, contemporary interpretive practice has become a space that filters new possibilities for thought, so that

texts are liberated from the limitations of the interpretation circle on the premise that the text is a single unit with a high semantic density that enables to bridge the existing cracks between the text and reality. Among the propositions that dealt with the hermeneutic approach the intellectual and critical thought of Ali Harb who thinks that the original texts are a space for renewed speech in which the interpretive activity does not stop at a single limit; rather, it carries possibilities that can achieve understanding within the existential problems, because the text is the only controller that is presented by the nature of its different structure. The critical practice that was baptized by Harb in reading texts and facts revealed transgression of the forbidden and raiding the areas of the abstaining and the unthought, in considering the text as a veil that is full of hidden meanings. Ali Harb relies on a plethora of methodologies as the critique of the text in reading the data as axioms and transcendent sayings; he dismantles and reinterprets them as well as reveals the falsity they contain and the ideologies that accompany religious concepts and fundamentals devoted to policies built on the basis of pragmatic interpretation and the monopoly of truth. This perspective became awareness-oriented and thus generated the extremist thought resulted from doctrinal conflicts and mainly due to the dilemma of reading the Quranic text, which requires removing its sanctity and placing it in the scheduling of modernist inquiries.

Key words: hermeneutics, Ali Harb, the text, the truth, the critique, the reality, the thought, theunthought, possibilities