الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

جامعة محمد بوضياف

قسم الفلسفة

العنوان:

نقد الحقيقة لدى علي حرب

مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماستر في الفلسفة

إعداد الطالبة:

- سعيد نوارة

إشراف الدكتور:

-جلول مقورة

الموسم الجامعي:2020/2019

بسم الله الرحمن الرحيم

شكر و تقدير

الحمد لله الذي علم بالقلم و وهب الإنسان العقل و سائر النعم فحمداً و شكراً لك يا رب ، و لا يفوتني أن أشكر أستاذي الفاضل الذي كانت إرشاداته و توجيهاته شموعاً منيرة أضاءت لي طريق العلم و المعرفة .

الأستاذ مقورة جلول .

كما أجدد شكري و امتناني إلى كل أساتذة قسم الفلسفة بجامعة المسيلة و كل العاملين فيها ، و أتمنى لهم دوام السداد و الرشاد .

إهداء

إلى سراجي المنير ، إلى من حصد الأشواك عن دربي ليمهد لي طريق العلم ، إلى من جرع الكأس فارغاً لكي يسقيني قطرة حب ، إلى أبي نور عيني و سقيفتي .و إلى بلسم حياتي و فيض الحب و الحنان ، إلى التي جاعت لأشبع و سهرت لأنام و تعبت لأرتاح و سقتني من نبع حنانها ، إلى أمي نبضة قلبي و حبي ،أهدي تخرجي و شكري .

و إلى كل إخوتي و كل فرد من عائلتي و أهلي صغيراً و كبيراً و كل صديقاتي و طلبة دفعتي و أتمنى لهم دوام النجاح و التألق .

مقدمة

مقدمة :

ما هو غني عن البيان أن مسألة الحقيقة و البحث في متعلقاتها ، لهي من أهم و أعصى المسائل التي شهدها و لا يزال يشهدها الفكر البشري على وجه العموم و الفلسفي بصفة خاصة .

فلطالما كانت الحقيقة الملاذ الأخير لكل فرع معرفي كان ، حيث تتحدد قيمة الفكرة أو الطرح بناءاً على المستوى الذي حققته ووصلت إليه على درجات سلم الصدق و الكذب ، و الدليل على هذا الكلام هو ما جادت به كتابات و انتاجات الفلاسفة و المفكرين على مر العصور و الحقب الفلسفية ، بداية بالفكر اليوناني و ما تميز به نهاية بالعصر المعاصر ؛ لكن في مقامنا هذا لن نركز على تعدد المفاهيم التي تناولت الحقيقة بقدر ما سيكون تركيزنا على أهم التغيرات التي طرأت عليها و قلبت موازينها .

ففي عصورها الأولى امتازت الحقيقة بطابعها التطابقي الواقعي مؤسسة على مقولات التمثّل و الادراك والتموضع؛ فكان البحث فيها بحثا ميتافيزيقا ذاتيا يتخذ من الوجود الإنساني قاعدة له للوجود ككل؛ يتحتم تغيره متى مالم يتوافق مع الحقيقة الذاتية المعلن عنها. بعبارة اخرى كانت الحقيقة تقابل اللاحقيقة، وتمثل الاولى كل مقولات الصدق والصحيح والمطابقة اما الثانية فتمثل كل مقولات الكذب والخطأ وعدم المطابقة.

لقد ساد هذا الاعتقاد زمنيا ليس بالقليل، لأن مجالاته محدودة ومتشابهة وواقعة واحد، لكن مع التسارع الزمني والاجرامي لهذا العصر المعاصر وما شهده من تطور رهيب فعل فعلته في المساهمة في تغيير مدلول الحقيقة لارتباطها بالواقع، فكان لزاما على من تبنى هذا التغير أن يحلل و يناقش وينقد ما كان سائدا في محاولة منه لتبيان المستجدات التي استجدت والتبريرات التي تجعل من المفهوم السابق للحقيقة غير صالح للوقت الحالي، من هنا بدأت تطغى ضرورة اخضاع الحقائق والمسلمات التي كانت موضع ثقة وقداسة إلى ساحت الجدال والمناقشة فتوسعت الدراسات وتعددت بتعدد المفكرين والفكر نفسه، فانبثقت اطروحات جديدة كان زعماؤها عظماء الفكر أمثال : هيدغر الذي بحث في ماهية الحقيقة بحثا مفصلا جعله يقف عند الكثير من المغالطات التي آمن بها الفكر واتخذها حقيقة غير مشكوك فيها ، أو كما مارس نتشه نقده على الحقيقة و كيفية ربطه بين المتناقضات أي بين الحقيقة و اللاحقيقة .

و لم يبقى هذا التوجه حبيس الفلسفة العربية و فقط بل انه انتقل إلى الفلسفة العربية أيضاً أين حمل لواءها المفكر اللبناني على حرب مستعيراً في ذلك مناهج و وسائل غربية منها التفكيك و التأويل و النقد ، من أجل الوقوف على ما تستر و ما خفي من حقائق مستترة خلف الحقائق الظاهرة متخذاً في ذلك النص أو الخطاب كفضاء لها ؛ من منطلق أنها الوسيط الذي يحمل الحقيقة و يساهم في احداث التواصل بين الجيل الماضي و الجيل اللاحق لكن هذا التصور أثار الكثير من التساؤلات و التلبس من منطلق أن نقد الحقيقة في الفلسفة بخاصة هو نقد و تقويض كلي للفلسفة ككل ذلك لأن جوهر الفكر الفلسفي و غايتها الأولى و الأخيرة هو بلوغ الحقيقة و القبض عليها ؛ و هذا ما أحاول أن أبينه و أفك إشكاله من خلال هذا العمل المتواضع ؛ و عليه كانت اشكالية العمل كالتالي :

هل نقد حرب للحقيقة هو تقويض و رفض لها ، أم أنه استراتيجية لإعادة النظر فيها بطريقة جديدة ؟

و تندرج تحت هذه الإشكالية مجموعة من المشكلات الفرعية :

على أي أساس تستند المنظومة الدلالية للحقيقة عند حرب ؟ و إلى أي مدى ارتبطت هذه الدلالة بالنصوص و الخطابات في ظل المنظومة النقدية ؟ وهل كانت للاستراتيجية التي اعتمدها حرب في الكشف عن الحقيقة ذات جدوى و نتيجة ؟

و كمحاولة للإجابة على هذه الإشكالية اعتمدت على خطة تتألف من فصلين مع مقدمة و خاتمة و تفصيلها كالآتي :

أ/ مقدمة : و فيها قمت بعرض عام و شامل لتاريخ المصطلح ؛ و إبراز أهم الحقب التي تناولت مفهومها و كيفيات تغيرها و تبدلها من خلال نماذج من الفلاسفة و المفكرين الذين لعبوا دوراً حاسماً في هذا التغير و هذا التحول .

ب/ الفصل الأول : و الذي وسمته ب " **الحقيقة بين المفهوم و العلاقة** " ارتأيت فيه أن يكون ذا جانب نظري ؛ بحيث تناولت فيه أهم المفاهيم التي عرفت بها الحقيقة لدى علي حرب مع تبيان أهم المصطلحات التي اقترنت بها ؛ حيث ساهمت في بلورتها و تطورها مع التركيز على مقولة " النقد " بوصفها مقولة قالبت للموازين التقليدية و منظومة جادة .

وقد أدرجت تحت هذا الفصل تبعاً لما اعتمدت عليه من مراجع و مصادر إلى أربعة مباحث :

الأول " في معنى الحقيقة " : احتوى على المفاهيم المختلفة التي تلبست الحقيقة و اقترنت معها عبر الزمن ؛ لكني في تناولي لهذا المبحث ضيقت دائرة دراستي لتقتصر على أهم التعليقات و التعقيبات التي حسبها علي حرب على هذه المفاهيم و المدلولات مع تبيان مآزقها و مزالقها .

أما الثاني و المعنون ب " النص كمولد لأشباه الحقيقة " فقد تطرقت فيه إلى مفهوم النص و النوع الذي يتعامل معه حرب في اشتغاله و دراسته، مع تبيان الدور الذي يلعبه في القبض على الحقيقة و التستر عليها مركزت في ذلك على مستوى " المسكوت عنه " كبعد خطير في مشروع تعتيم الحقيقة و ذلك بالاعتماد على وسائل و أدوات معرفية كالتأويل و التفكيك و غيرها

و في المبحث الثالث " النقد كفضاء فاضح للحقيقة " فقد بينت فيه مصطلح آخر اعتبره حرب المخرج المؤدي إلى التحرر من السيطرة و العبودية التي يلعبها النص في مجال تغطية الحقيقة و هو النقد ؛ و تجدر الإشارة هنا إلى أن المصطلح يختزل كل فكر و مشروع علي حرب لأنه يمثل الإطار العام أو المجال الكلي الذي ضمنه في كل مؤلفاته . و في المبحث الرابع و المعنون ب " الحقيقة وعلاقتها ببعض المفاهيم " فإنني ارتأيت أن أدرج فيه أهم المصطلحات و المفاهيم التي لها علاقة و ارتباط و تأثر بمقولة الحقيقة و التي تساهم في إعادة إنتاجها و إعادة إحيائها و بعثها من السكون و الثبات المميت .

ج/ الفصل الثاني : و الموسوم ب " **الإسقاطات النقدية على الحقيقة الخطابة** " و قد اعتبرت هذا الفصل بمثابة جانب تطبيقي ممارساتي لما نظر له في الفصل الأول ؛ بمعنى أنني تناولت فيه نقد حرب للخطابات و النصوص التي تزعم بأن

مشاريعها و أطروحاتها تمثل الحقيقة المطلقة و الواحدة ؛ متخذة في ذلك نماذج من المفكرين و الفلاسفة العرب المنتقدين من خلال كتبهم و مؤلفاتهم ، و قد احتوى هذا الفصل على ثلاث مباحث تبعاً لأنواع الخطابات من الناحية الجنسية :

ففي المبحث الأول و المعنون ب " الخطابات الفكرية العربية " تناولت فيه نماذج من مفكرين عرب معاصرين مع تبيان المزالق التي وقعو فيها من ناحية الكيفية التي تناول فيها هؤلاء الحقيقة في خطاباتهم الفكرية و الفلسفية . و في المبحث الثاني تحت عنوان " الخطابات الدينية الإسلامية " و فيه تناولت خطابات المفكرين الذين يتخذون من الدراسات الإسلامية موضوعاً لمشاريعهم و أطروحاتهم مع تبيان النقد الموجه من طرفه نحوهم . المبحث الثالث عنونته ب " الخطابات الفكرية الغربية " تطرقت فيه إلى الدراسات النقدية الحربية لخطابات الفلاسفة الغربيين أمثال كانط و بورديو .

د/ نقد و تعقيب : تطرقت في هذا العنصر إلى أهم الانتقادات التي وجهها المفكرون و المشتغلون و الدارسون لفكر حرب على مستويين : المستوى العام و المستوى الخاص ؛أما العام فهو نقد كلي لفكر علي حرب ككل ، و أهم المزالق التي وقع فيها حسب هؤلاء المنتقدين ، أما الخاص فهو ما يتعلق بالانتقادات الموجهة لفكرته الجزئية موضوع المذكرة .

هـ/ خاتمة : و فيها تناولت أهم النتائج التي توصلت إليها من خلال ما تم عرضه و تحليله في الفصلين .

أما في ما يخص الدوافع و الأسباب التي جعلتني أختار هذا الموضوع فهي تتباين بين ما هي ذاتية و بين ما هي موضوعية .

أما الذاتية فتتمثل في محاولة إثراء الميدان الفكري العربي بالدراسات العربية في الوقت الذي كثرت فيه الدراسات الغربية على حساب الدراسات العربية .

و أما الموضوعية فتتمثل في أهمية الموضوع الذي يثير طرحه العديد من الإشكاليات و الكثير من التساؤلات ؛ لاحتوائه على مفهوم هدام كالنقد مقترناً بمفهوم مركز يعتبر الهدف الأول و الأخير للفلسفة عامة و هو الحقيقة مما ولد أزمة فكرية حادة ؛ فهمني أن أتبين و أستبين البراهين و التفسيرات التي أتبعها حرب للخروج من هذه الأزمة .

و قد اتبعت في هذا المنهج التحليلي في عرضي هذا بهدف استكشاف و استبيان و تحليل النقاط التي وجدتها خادمة لموضوعي .

أما عن الصعوبات التي واجهتني و تواجه أي باحث كان فهي تتمثل في نقص المراجع و الكتب التي تتحدث عن فكر علي حرب ؛ و إن توفرت بشكل قليل كانت مجرد دراسة تحليلية و تفسيرية لكلام حرب ، فكان لزاماً علي العودة إلى المصدر و قراءته مادام متوفراً لدي ؛علماً بأن الدراسات المناقشة لفكر حرب كانت عبارة عن مقالات في الصحف و المجلات التي كان من الصعب الحصول عليه إلكترونياً .

الفصل الأول : الحقيقة بين المفهوم و العلاقة

المباحث :

- في معنى الحقيقة
- النص كمنتج لأشباه الحقيقة
- النقد كفضاء فاضح للحقيقة المطلقة
- الحقيقة في علاقتها ببعض المفاهيم

تمـهيد :

إذا ما تصفحنا التاريخ الدلالي و المفهومي لمصطلح الحقيقة نجد أنها قد حفلت بالعديد من الدلالات و الضروب؛ بحيث أن إشكالية البحث فيها لم تنضب ولم تتوقف بالرغم من أنها لم تعرف اتفاقاً كلياً على منظومة دلالية واحدة متفق عليها جامعة مانعة للمفهوم .

كان هذا ربما إحدى الأسباب التي أدت علي حرب للاشتغال عليها نظراً لتعدد الوجوه و الأقنعة التي تلبست مفهوم الحقيقة أثناء مرورها بالتاريخ الطويل ، لكن مع هذا التقدم التاريخي و هذا التغير الذي طرأ على مدلول الحقيقة لم يكن تغيراً جذرياً و إنما كان تغيراً سطحياً – إذا جاز التعبير – إلى أن وصلت إلى مرحلة معينة انحرف مسارها و اختلف اتجاهها نتيجة تبدل لم يمس فقط السطح و إنما مس الأساس و الدعائم الأولى التي تقوم عليها الحقيقة كمفهوم يدل على معنى معين ، جعل منها محطة أو ساحة للجدال و الإعادة النظر فيها و الاشتغال عليها ليس بالوسائل و الأدوات القديمة و إنما بمناهج و وسائل جديدة جعلت من الفكر عموماً و الفلسفي على وجه التحديد يترصدها يتحين الفرصة المناسبة لفضحها ؛ مما ينتج عنه ولادة مفاهيم جديدة لم تكن معروفة من قبل .

حيث اعتبر حرب المرحلة النقدية التي شهدتها الفلسفة هي نقطة التحول الرئيسية التي مست الدعامة و الأساس ، مستهدفاً في ذلك الحقل النصي أو الخطابي الذي اعتبره حرب محطة تلاقي و توثيق الحقائق لأنه موطنها و دارها .

و عليه ما هو الأساس الذي تستند إليه المنظومة الدلالية و المفهومية لمصطلح الحقيقة عند حرب ؟

المبحث الأول : في معنى الحقيقة:

لقد كان بحث علي حرب في مفهوم الحقيقة بحثاً لم يكن من فراغ و إنما كان مرتكزاً على مجموعة من الدراسات و الأطروحات السابقة عليه و التي بحثت هي الأخرى عن مدلولها لكن بشكل مختلف و متفرق مما ولد تعدد و تنوع في تعريفاتها وصلت في بعض الأحيان إلى التناقض و التصادم ؛ فكانت هذه التصادمات و التناقضات إحدى الأسباب التي جعلت حرب يهتم بالحقيقة ، لكن السؤال الذي وجب طرحه في هذا الصدد هل كان بحث حرب في تاريخ المفهوم بحثاً مقتصراً على التأريخ له فقط ، أم أنه بحث يستند إلى التقصي و المقارنة و التعليق ؟

المطلب الأول : تعريف الحقيقة :

إذا أردنا البحث في الوجهة المفهومية للحقيقة لدى علي حرب فعلينا أولاً دراسة الدلالات المختلفة لها في المعاجم اللغوية و الفلسفية أولاً لكي يتسنى لنا فهم المدلول الحربي للمصطلح .

أ / الحقيقة في اللغة (في المعاجم اللغوية):

و الحقيقة في اللغة هي " ما أقر في الاستعمال على أصل وضعه ، و المجاز ما كان بضد ذلك ، و إنما يقع المجاز و يعدل إليه عن الحقيقة لمعان ثلاث : و هي الاتساع و التوكيد و التشبيه ، فإن عدم هذه الأوصاف كانت الحقيقة البتّة ، و قيل : الحقيقة الرّاية ، و قيل : الحقيقة الحرمة ، و الحقيقة الفناء ." [1]

تعرف مفردة الحقيقة في اللغة بضدها و هي مفردة المجاز ؛ حيث يمكن أن نميز هنا بين ثلاث مفاهيم أو صفات للحقيقة و هي أن تكون أوسع و أكثر تأكيداً و تشبيهاً .

يعرفها **الجرجاني** بأنها " اسم لما أريد به ما وضع له فَعيلة من حقّ الشيء إذا ثبت بمعنى فاعلة أي حقيق و التآء فيه للنقل من الوصفيّة إلى الاسميّة كما في العلّامة لا للتأنيث " [2] بمعنى أن مفردة الحقيقة هنا تتعلق بالإثبات ؛ أي أنه إذا تم إثبات شيء ما بالفعل لا بالمجاز اكتسب صفة الحق ؛ ومن جهة أخرى تكون التاء المتصلة بالحقيقة في الأخير لا تعبر عن التأنيث و إنما تعبر عن الاسم و مفردة حقيق تعبر عن الصفة العامة .

---

[1] الإمام العلامة ابن منظور : لسان العرب، ط 3، دار إحياء التراث العربي، للطباعة و النشر و التوزيع ، بيروت، لبنان، ج3، 1999م ، ص 258 .

[2] الفاضل العلامة على بن محمد الشريف الجرجاني : كتاب التعريفات، طبعة جديدة، مكتبة لبنان، بيروت ، لبنان، 1985م ، ص 94.

ب / الحقيقة في الاصطلاح (في المعاجم الفلسفية) :

لم تتفق أغلب – إن لم نقل كل – المعاجم التي تناولت مفهوم الحقيقة على تعريف اصطلاحي جامع مانع موحد لها ،لكن هذا لم يمنع من اتفاقها على مجموعة من الضروب التي تعرف بها الحقيقة ، معتمدين في ذلك على المدلولات التي تلبستها عبر مرورها بالحقب الزمنية المختلفة.

حيث يميز **جميل صليبا** في معجمه بين أربع ضروب للحقيقة في المفهوم الفلسفي ، "الأول هو مطابقة التصور أو الحكم للواقع ، فالحقيقة بهذا المعنى أعم لم أريد به حق الشيء إذا ثبت ... و الثاني هو مطابقة الشيء لصورة نوعه ، أو لمثاله الذي أريد له ، فالحقيقة بهذا المعنى هي ما يصير إليه حق الشيء ووجوبه ... و الثالث هو الماهية أو الذات فحقيقة الشيء هوهو ... و الرابع هو مطابقة الحكم للمبادئ العقلية "[1]

وتعريف صليبا هذا قائم على أساس تاريخي ،مستمد من المنظورات و الرؤى المتعددة للحقيقة عند الفلاسفة، مستهدفا أهم التغيرات التي طرأت على مفهوم الحقيقة عبر التاريخ .

أما **إبراهيم مدكور** فقد عرف الحقيقة من جانبها النوعي، حيث يرى بأن هناك حقائق أزلية، يعتمدها الفيلسوف اللاهوتي بالدرجة الأولى، وهي حقائق أبدية ثابتة لا يطالها تغير، لأن مصدرها هو الله، وهناك حقائق أولى وهي موجودة على مستوى الذهن، ولا يمكن الاستدلال أو البرهنة على شيء إلا بوجودها، وهناك حقائق عقلية، وهي ما كان مصدرها العقل، وتتميز باليقين و الضرورة لأنها لا تقبل التناقض، وأخيرا حقائق واقعية، وهي ما ارتبطت بالواقع المتغير، وعليه فهي متغيرة وغير يقينية لأنها مستمدة من التجربة الحسية.[2]

صحيح أن الحقيقة بهذه المعاني كانت و لا تزال تعتمد في الكثير من المؤلفات الفلسفية، غير أن هذا المعنى أو هذا المدلول لا يروق لعلي حرب، و يقر بالمقابل بوجوب دحضه؛ ذلك لأن الحقيقة عنده "**ليست ما نعرفه على نحو دقيق ومطابق؛ و إنما هي ما نخلقه من الوقائع أو ما ننتجه من الحقائق، أي ما نحدثه من التحولات أو نحققه من الانجازات، التي تتغير معها جغرافية المعنى و خريطة القوة أو عالم الفكر و مشهد العالم**"[3] .

إذاً **فعلي حرب** أراد نقل مفهوم الحقيقة، من الوجود الواقعي المطابق إلى الوجود المخلوق المنتج، ومن الأحادية الدقيقة إلى المتعدد المختلف؛ فلم تعد تعني تلك المعارف التي نبحث عنها في العالم المعاش و قياسها بمدى ارتباطها به، بل أصبحت

---

[1] جميل صليبا: المعجم الفلسفي، دط، الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، ج1، 1982م، ص ص 485 ، 486.

[2] إبراهيم مدكور: المعجم الفلسفي، دط، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، مصر، 1983م، ص 74.

[3] علي حرب: هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، 2005م، ص101.

تعني توليد هذه المعارف و ترويض الوقائع بما يتوافق و طبيعة هذه الحقائق و هذه المنجزات؛ وبالتالي يكون العالم و المعنى بهذا الطرح تابعاً لنوعية هذه الحقائق و ليس العكس .

و يعرفها في موضع آخر بأنها "**ما ننجزه و نصنعه من الروائع و الآثار، أو ما نعمل على خلقه وإنتاجه من الروابط و العلاقات، أو ما نخلقه من الشواهد و الشهادات**"[1]. هنا يتبين لنا أن الحقيقة قائمة على الإبداع والإنتاج، وهذا التعريف يدعم ما قيل سابقا.

رغم هذه التصريحات وهذه التوضيحات إلا أن حرب يراها غير كافية لتغطية كل الجوانب التعريفية للحقيقة؛ فالحقيقة عنده غير متعينة ولا يمكن القبض عليها، فهي تمثل اللا تعين و اللاوضوح لأنها تمثل "**منهج ومعيار، أو آلة و وسيلة، أو منظور وأفق، أو احتمال وتأول، أو تصحيح واعتراف، أو اختلاف و تعدد، إنها ما لا يمكن تعريفه إلا على حسابه.**"[2]

كل هذه المفاهيم تشير إلى الحقيقة؛ تعرفها و تزيد من غموضها. إنها تعريفات بقدر ما هي واضحة، بقدر ما هي غامضة.

المطلب الثاني : مسار الحقيقة من الطابع المفهومي الدلالي إلى الطابع النقدي :

بالنظر على الأطروحات الفلسفية التقليدية التي تناولت بالبحث ولدراسة موضوع الحقيقة، يمكننا أن نميز على ضوئها نوعين من الأطروحات؛ الأول يضم الدراسات التي اتخذت من البحث في مفهوم الحقيقة كمصطلح وكغاية، أما النوع الثاني فيحتوي على الأطروحات التي تجاوزت المفهوم وبحثت في نقدها، أي الأطروحات المفارقة للحقيقة والمحايثة لها .

أ/ العصر اليوناني :

وأول ما نبدأ به في النوع الأول هو الطرح السفسطائي* نظرا لكونه الحركة الأولى التي بحثت في المعرفة واهتمت بالجانب الداخلي وهو الإنسان، وحيث يعود الفضل لهذه الحركة في أنها أدارت دفة الاهتمام من العالم الطبيعي إلى العالم الإنساني .

والمبدأ الذي تقوم عليه الحقيقة عند **السفسطائية**، يتلخص في أنه لا وجود لحقيقة ما خارج الواقع؛ فالحركة السفسطائية جاءت كرد فعل على التعاليم السابقة عليها وبالأخص **المدرسة الإيلية****؛ التي ترى أن المعرفة الحقيقية، إنما مصدرها العقل

---

[1] علي حرب: الفكر و الحدث، ط1، دار الكنوز الأدبية، بيروت، لبنان، 1997م، ص43.

[2] علي حرب: نقد الحقيقة، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان / الدار البيضاء، المغرب، 1993م، ص03.

*هم مدرسون منتقلون، وجدوا في القرن الخامس وأوائل الرابع قبل الميلاد في اليونان، وكان مركزهم أثينا ... وكان السفسطائي هو المعلم، أو الأستاذ كما نقول الآن، الذي تمكن أن يتلقى الشباب عليه هذه الفنون، واتهم بإفساد الشباب لأنه كان يعلمهم الاعتماد على العقل، ويحثهم على مناقشة كل شيء حتى الأخلاق والدين. [عبد المنعم الحنفي : موسوعة الفلسفة والفلاسفة، ط3، مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر، ج1 ،2010م،ص ص 758- 759.]

** نسبة إلى إيليا إحدى مدن أيونيا بجنوب إيطاليا ، و هي المدرسة التي تزعمها بارمنيدس الإيلي و زينون الإيلي ؛ و يعتقد الإيليون عموماً أن العالم من طبيعة واحدة لا تتغير فهو إذاً ثابت عندهم . [عبد المنعم الحنفي : موسوعة الفلسفة و الفلاسفة ، ط3، القاهرة ، مصر ، ج2، 2010م، ص 1276 .]

وحده و ليس الحواس ، إضافة إلى رفضهم للآراء التي تنادي بضرورة الفصل بين العالم الخارجي و العالم الداخلي، فهذا الاعتقاد يرفضه السفسطائيين عموماً، و **بروتاغوراس** على وجه الخصوص؛ حيث يرى بأن الحقيقة التي ندركها و موجودة على مستوى الذهن ، لها ارتباط و توافق مع ما هو موجود في العالم الخارجي، ولا يمكن أن تكون غير ذلك.[1]

بهذا المنظور **السفسطائي** يتضح أن الحقيقة و الواقع مفهومان مرتبطان و متلازمان ولا يمكن الفصل بينهما؛ ذلك لأن الحقيقة – حسبهم – ما هي إلا تعبير صريح عن شيء ما أو واقعة معينة و لا يمكن أن تكون غير ذلك، وإلا بطل الكلام.

فكما هو معروف عند دارس الفلسفة فإن الحركة السفسطائية هي أول من لقن المعرفة و العلم بمقابل مادي، مما يجعل غاية العلم و المعرفة عندهم ليس الوصول إلى الحقيقة و البحث عنها لبلوغها، و إنما غايتها تحقيق المنفعة المادية لهم.

لكن هذا لا يعني بالضرورة ، أن الحقيقة هنا تكون بصفة مطلقة وثابتة و يقينية بالضرورة، من منطلق مدى تطابقها مع الواقع من جهة، و مدى تطابقها مع الذهن من جهة أخرى، و لم يقتصر هذا الطرح على النزعة السفسطائية وحدها بل امتدت إلى جل الخطابات الكلاسيكية [2] التي قدست مفهومي الواقع و الذهن تقديساً كبيراً، معتبرين إياهما طرفين أساسيين في التعريف بالحقيقة .

وما يدعم هذا التصور الحربي أكثر هو الحديث عن المسألة الأخلاقية التي أثارها **يورغن هابرماس** ، والتي تتعلق أساساً بالمعيار الصالح الذي نحتكم إليه في إقرارنا "**بالأحكام الأخلاقية**"، فيرى بأن الطرح القائل بأن الحقيقة تتحدد وفق واقعة معينة تعبر عنها ، يصطدم بعائق في تطبيق هذه الرؤية على المسائل الأخلاقية ، إذ أننا " لا نجد مقابلاً محدداً لها سوى مجموعة من الأشياء لا تفيدنا إفادة مباشرة ."[3]

وهذا إن دلّ على شيء ، إنما يدل على أنّ التصور التشيئي للحقيقة هو تصور مغلق و محدود ، لا يمكن أن يعمم على باقي المسائل المعرفية الاخرى ، ولا يصلح أن يكون معياراً واحداً و موحداً ، نميز من خلاله بين الحقيقة و اللاحقيقة .

ب/ العصر الحديث : ومروراً **بديكارت** في الفلسفة الحديثة الذي ربط الحقيقة بفكرة الله ؛ حيث يرى أن الحقيقة تعبر عن الشيء الثابت الكامل الكلي ، وهذه المفاهيم لا يمكننا الوصول إليها لأننا كيانات ناقصة وعليه فهي صادرة عن كيان أعلى منها ، و نستطيع بلوغ هذه الحقيقة عن طريق العقل بما هو جزء من العقل الكلي الالهي الذي يزودنا بالحقيقة اليقينية . [4]

ضف إلى ذلك ، أن تصور **ديكارت** للحقيقة يظهر جلياً و واضحاً في حديثه عن المنهج المسمى باسمه ؛ و الذي نتوصل اليه من خلال اتباع قواعده * التي بلورها **ديكارت** ، الى المعرفة اليقينية الخالية من الشك .

---

[1] أحمد أمين، زكي نجيب محمود: قصة الفلسفة اليونانية، ط2، دار الكتب المصرية، القاهرة، مصر، 1935، ص97.

[2] علي حرب: نقد الحقيقة، مصدر سابق،ص90.

[3] يورغن هابرماس : ايتيقا المناقشة و مسألة الحقيقة ، تر: عمر مهيبل ، ط1 ، الدار العربية للعلوم ناشرون ، بيروت ، لبنان ، 2010م، ص63 .

[4] يوسف كرم :تاريخ الفلسفة الحديثة ، دط ، كلمات عربية للنشر والتوزيع ، القاهرة ، مصر ، 2012م ، ص ص ، 80 ،81 .

فلا يخفى على دارس الفلسفة أن تأثر **ديكارت** بالعلم الرياضي** قد ساهم بشكل كبير في بلورة وتعزيز الفكر الفلسفي لديه، اذ أنه اراد للعقل البشري أن يكون عقلاً رياضياً من خلال ترييض هذا العقل لكي يتمكن من أن يدرك الحقائق الثابتة و اليقينية و هذا ما اثبته في قوله : " و لما لاحظت أنه بين كل من بحثوا من قبل عن الحقيقة في العلوم ليس إلا الرياضيين هم الذين استطاعوا أن يجدوا بعض البراهين، اعني بعض الحجج الوثيقة اليقينية ... غير اني لم آمل منها أي فائدة غير تعويد عقلي على أن يألف الحقائق."[1]

وعليه لكي يستطيع الانسان التمييز بين الحقيقي و الباطل ، انما يتم عن طريق الحجج و البراهين التي يتوصل اليها الذهن الذي يحتكم الى القاعدة الرياضية، بوصفها سبيله المضمون .

و يتابع **حرب** سرده للحقيقة وتاريخها ليصل بنا الى **هيغل**، الذي أكد هو الآخر على الحقيقة الواقعية؛ وذلك حين أكد على أن الكون أو الوجود ككل، موحد يتكون من أجزاء متناسقة في ما بينها ، حيث أن كل واقعة معينة مرتبطة بحقيقة معينة و هذه الأخيرة مرتبطة بأخرى وهكذا.[2] وهو ما يظهر أساسا في منهجه الجدلي الذي يقوم على الترابط بين المقولات .

ولو أمعنا النظر في هذه الخطابات التقليدية ، فسيتبين لنا اشتراكها على تأكيد ثالوث من المفاهيم المركزة وهي : الواقع و الذهن في علاقتهما مع الحقيقة ، وبين هذه المفاهيم علاقة ترابط وانسجام ؛ بحيث أن غياب احداها يؤدي الى غياب ودرئ الحقائق المعتمدة عليها .

ج/ العصر المعاصر :

غير أنه و مع التقدم الى الأمام قليلا بدأت بوادر ظهور خطاب مغاير لما كان سائداً ، وهو ما مثله **نتشه** ، حيث اقترن معه النقد بالحقيقة حيث سلط الضوء الفاضح عليها واضعاً اياها في قفص الشبهات ؛ فحللها ، و فككها ،ن و بين لنا أن خطاب الحقيقة ما هو إلا شبكة و منظومة من الإنجازات و الاستعارات المتوارية و المتخفية بألوان من الأيديولوجيات و الاعتقادات سواءً ما تعلق بالدين او بالفلسفة ، تخفي داخلها كل أشكال التزوير والطمس و التزييف، فاستهدف **نتشه** في نقده . على حد تعبير **حرب** . وجهتين أساسيتين هما المنظومة الدينية و المنظومة الفلسفية اللتان كانتا تتنازعان على ملكية و أحقية الحقيقة .[3]

---

* وهي أربع قواعد : قاعدة البداهة والوضوح ، قاعدة التحليل ، قاعدة التركيب و الترتيب ، قاعدة الاستقراء أو الاحصاء .[المرجع نفسه ، ص ص 72،73.]

** تحدث هنا ديكارت عن الرياضة الكلية ، وكيف اتى بها من الرياضيات التطبيقية الى الرياضيات الكلية ؛ ففي بداية الامر كان معجباً بالرياضيات التطبيقية التي سماها في ما بعد بالسوقية ، حيث تبين له أنها لا تفي بالغرض الذي يريده ، و عيبها الذي وجدها فيها ، هو اهتمامها بالموضوعات الجزئية، وعليه اتجه الى فكرة الرياضة الكلية الشاملة و القائمة على النظام و القياس .[اميل برهييه : تاريخ الفلسفة، تر: جورج طرابيشي، ط2، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ج4، 1993م، ص ص 72،73 – بتصرف–].

[1] رينيه ديكارت : مقال عن المنهج، تر: محمود محمد الخضيري، ط2، دار الكتاب، القاهرة، مصر، 1968م، ص 33.

[2] وليم كلي رايت : تاريخ الفلسفة الحديثة ، تر : محمود سيد أحمد ، ط1، دار التنوير للطباعة و النشر و التوزيع ، بيروت ، لبنان ، 2010م، ص312.

[3] علي حرب :أسئلة الحقيقة و رهانات الفكر ، ط1 ، دار الطليعة للطباعة و النشر ، بيروت ، لبنان ، 1994م، ص95.

فنتشه قد نقل الحقيقة من التصور الترنسندنتالي* الذي يحتضن كل ما له علاقة بالمطلقية و الثبات ، والوحدة و المثالية ، الى التصور الاتهامي المتشكك والمتسائل .

وتجدر الاشارة هنا الى أن نقد **نتشه** للحقيقة لا يعني استبعادها و الغاءها بالمفهوم الشائع و المتداول للنقد ، و انما هو ينتقدها طمعاً في إعادة النظر في ما تحمله ، و في الطريقة أو الكيفية التي نتعامل بها معها ، اضافة الى تمحيصها و اعادة غربلتها ، لتنقيها من الرواسب الزمنية التي تتخللها مانحاً بذلك عتاد جديد في التفكير.

و ما يلفت النظر في المفهوم النتشوي للحقيقة ، هو مقابلته لها بمفهوم "**اللاحقيقة** " من جهة ، واقترانها بمدلول الارادة من جهة أخرى ؛ أي " **ارادة الحقيقة** " . هذه الاخيرة التي تساءل **نتشه** عن مصدرها و منبعها ، من أين تأتي هذه الارادة ؟ مما يقودنا الى حيرة أكبر تساءل فيها **نتشه** " عن قيمة هذه الارادة ، وعلى افتراض أننا اننا نريد الحقيقة : لم ليس بالأحرى اللاحقيقة ، اللايقين و حتى الجهل ؟ "[1] ، اذاً هل الارادة شيء داخلي فينا أم أنه مفارق لنا ؟ و إن كان محايثاً لما لم نرد اللاحقيقة ونبحث عنها إذا كان مدلول الارادة يقودنا الى الحرية ؟ .

بيد أن **نتشه** من خلال سؤاله هذا ، لا يهدف الى زعزعت التصور التقليدي عموماً و الأفلاطوني على وجه الخصوص فقط بل يتجاوز ذلك الى تقويض و هدم التصور اللاهوتي الذي تأسست عليه الحقيقة الكلاسيكية ، و اعتبرتها الاله الذي يتمثل أمامنا بماهيته المطلقة التي لا تحتمل الشك أو الريب ، مما يجعل الانسان خاضعاً لها خضوعاً مطلقاً ، لا يسعه إلا الإيمان بها و عبادتها وحدها لا شريك لها .

فإذا فرضنا جدلاً أن معيار الحقيقة يتحدد بمدى تمثلها في الواقع فسنكون ازاء نمطين من التعارض ؛ فمن جهة يكون الانسان هنا هو مقياس كل شيء ، وهذا يترتب عنه نسبية و تباين في وجهات النظر الابداعية للإنسان في ما يخص قيمة الحقيقة ، ومن جهة أخرى يكون الواقع هنا واقعاً خاماً يخضع للاتعين و تمثلات الإنسان تخط عليه ما تشاء .[2]

بهذه الرؤى النتشوية التقويضية تكون الحقيقة قد نزلت من علياء سمائها الى أرض التحقيق و المحاكمة و الإدانة ، و عليه " **لم تعد تفهم الحقيقة في الخطاب الفلسفي المعاصر من خلال مفهومات الجوهر و التطابق و البداهة ... بل تفهم بالدرجة الأولى من خلال مفهومات مغايرة مثل الإنتاج و التوليد و الاجراء و المفاضلة و التفسير.** "[3]

---

* مصطلح أطلقه كانط على ما يخص الفكر و حده ، و ينصب على المبادئ و الصور الأولية و يقابل التجريبي(وظف هنا للدلالة على المتعالي و الثابت) .[ابراهيم مدكور : المعجم الفلسفي ، مرجع سابق ، ص 43.]

[1] فريدريك نتشه : ما وراء الخير و الشر ، تر : جيزيلا فالور حجار ، ط1 ، دار الفرابي ، بيروت ، لبنان ، 2003م ، ص ص 21 ، 22.

[2] عبد العزيز بو مسهولي و آخرون : أفول الحقيقة ، دط ، افريقيا الشرق ، الدار البيضاء ، المغرب ، 2004م ، ص ص60 ، 61.

[3] علي حرب : نقد الحقيقة ، مصدر سابق ، ص91.

من هنا نكون إزاء مرحلتين رئيسيتين حلتا على الحقيقة في جانبها الخطابي الفلسفي ؛ حيث كانت تفهم في المرحلة الأولى و هي المرحلة التقليدية التي عبرت عنها الخطابات الكلاسيكية بأنها تشمل كل المقولات التي تعبر عن الثبات و المطلقية و الوجود ؛ في حين أنها فقدت كل ذلك في الخطاب المعاصر و أصبحت تنتج و توجد بطريقة معينة .

المطلب الثالث : إجراءات و شروط توليد الحقائق :

و يقصد بها المعايير أو الركائز التي بها تتحدد جملة الحقائق التي يشهدها الفكر العام للبشرية .

ويذهب علي حرب في هذا الباب مسلكاً محاذياً لما ذهب إليه **باديو** الذي أورد في بيانه الفلسفي، شروطاً أربعة لميلاد الفلسفة أو كما يسميها " إجراءات الحقيقة " .

ويرى **باديو** في خطابه هذا أن الخطابات الفلسفية الأولى ، أو النشاط الفلسفي الأول و بالتحديد عند اليونان كان ضمن اطار هذه المفاهيم الأربعة، بحيث أن أي اقرار لحقيقة ما إلا و تكون منتمية و غير خارجة عن نطاق هذه الشروط ، و لا تقوم قائمة لأي فلسفة كانت خارجهم، حيث ينشأ النشاط الفلسفي حين يكون هناك توافق وترابط و تناغم بين هذه الإجراءات .[1]

و هذه الشروط هي كالتالي : الشرط الرياضي، الشرط الشعري، الشرط الإبداعي السياسي، و شرط الحب، هذه الرباعية هي أساس الحقيقة عنده[2]، حيث أن المتتبع لتاريخ الفلسفة ككل منذ نشوئها إلى آخر حقبها لا تخلو من هذه العناصر، إما ظاهرة مباشرة، أو ضمنية مستخلصة.

و**باديو** حين سمى هذه الشروط " بالإجراءات التوليدية " سماها بناءً على سبب هو أكثر من كافي لتكوين هذه الإجراءات، ألا وهو العقبات أو هو " الأزمات " التي تشهدها الرياضيات متمثلة في شرط العلو، و الاهتزازات في اللغات الشعرية المتمثلة في الفن، إضافة إلى المؤامرات التي تشهدها الساحة السياسية، و أخيراً ما يشهده الحب من ترنحات و تأرجحات.[3]

و منه فإن التفاقم و المشاكل و الأزمات الحاصلة في الأنماط الأربعة للفلسفة هي التي جعلت **باديو** يقر بها و ليس بغيرها، و هذا بمثابة دليل على أن الفلسفة إنما تعتمد عليها و تقوم من خلالها، بدليل أن تغير و تزعزع الفلسفة تابعاً لتغير و تزعزع هذه المفاهيم الرباعية .

---

[1] حمود لخضر : في شروط الفلسفة لدى آلان باديو، مجلة المواقف للبحوث و الدراسات في المجتمع و التاريخ، ع11، الجزائر 2016م، ص101.

[2] آلان باديو : بيان من أجل الفلسفة، تر : مطاع صفدي، مجلة العرب و الفكر العالمي، ع12، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990م، ص06.

[3] المرجع نفسه، ص05.

و يتفق أغلب المؤرخين على أن بوادر هذه الأزمة التي شهدتها الفلسفة، قد كانت في نهاية القرن التاسع عشر و بداية القرن العشرين؛ حيث تمخض عن هذه الأزمات بزوغ منظومات فكرية جديدة مخالفة لما كان سائداً آن ذاك؛ حيث كان هناك منظومتان تتصارعان على مصدرية وأحقية المعرفة و هما : التجريبية و المثالية اللتان احتلتا الصدارة والوحدوية في المعرفة ومثلتا محورها ومركزها .

وما نتج عن هذه الأزمة ظهور ثلاث تحولات رئيسية ضمنها المؤرخون في ثلاث مجموعات :**الأولى** : تضم أزمة العلم الطبيعي والعلم الرياضي، و**الثانية** تمثلت في المنهج الرياضي المنطقي والمنهج الفينومينولوجي*، أما الثالثة : فضمت تصورات وجودية مثل : التصور اللاعقلاني و الاتجاه الميتافيزيقي الواقعي الجديد.[1]

و في ذات السياق يبين **باديو** أن هذه الشروط لم تتشكل وفق تسلسل تاريخي كان بعضها مقبولاً و الآخر مرفوضاً فهناك " تشكلات فلسفية " عاشت بشرط واحد دون الآخر، و هناك من قبلت واحداً و حاربت الآخر، وهناك من تبنت ثنائية منهم و هكذا.[2]

و إذا أردنا أن نثبت ذلك فما علينا إلا العودة الى التاريخ الفلسفي الحافل بالنماذج التي تتضمن فيها هذه الشروط .

وبادئ ذي بدأ نبدأ بالتاريخ اليوناني في حقبة الحكماء السبع الأوائل؛ حيث نجد المدرسة الفيثاغورية بزعامة فيثاغورس قد تبنت الشرط الأول كأساس ليس فقط للمعرفة و الحقيقة بل للوجود أيضاً معتبرتاً أن " العدد " هو الأصل و المنبع الذي تتبع منه جميع الموجودات، وهذا التصور نابع أساساً من تأثر فيثاغورس وتلامذته بالعلم الرياضي تأثراً كبيراً.

و عليه فقد عرفت عندهم مصطلحات عديدة في الوجود " كالمحدود و اللامحدود " و المرتبطة أساساً بالأعداد، أين قسموها الى فردية و زوجية؛ وعليه مثل العدد الفردي الطابع المحدود في الوجود ككل، و العدد الزوجي مثل البعد اللامحدود للكون و اللانهائي للوجود، و قد قدموا أمثلة عديدة لإثبات آرائهم، وتبيان التوافق الحاصل بين العدد و الموجودات، مثل الرقم "7" يدل على الزمان الحقيقي، و العدد"4" يدل على العدالة و هكذا مع باقي الأعداد الأخرى الكل لها معنى معين.[3]

---

* مصطلح معاصر معناه علم الظواهر، ويعد من أكثر المصطلحات المتداولة في هذا العصر، ويرجع هذا المصطلح الى حركة فكرية بدأها هسرل في ألمانيا، ولما كانت الفينومينولوجيا هي علم الظواهر، فهي لا تقوم على الأساس التي تقوم عليها العلوم الطبيعية التي هدفها بلوغ الحقيقة الثابتة، وإنما تقوم على الوصف لأن هدفها هو جعل الفلسفة علماً وصفياً. [ايميل برييه : اتجاهات الفلسفة المعاصرة، مرجع سابق ص ص30، 34 . بتصرف .].

[1] إ. بوشنسكي : الفلسفة المعاصرة في أوروبا، تر : عزت قرني، دط ، عالم المعرفة المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب، الكويت 1992م، ص34.

[2] آلان باديو : بيان من أجل الفلسفة، مرجع سابق، ص06.

[3] حربي عباس عطيتو : ملامح الفكر الفلسفي عند اليونان، دط، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، مصر، 1992م، ص ص 46، 47 .

أما **أفلاطون** فيصفها بأنها الأنموذج الأمثل الذي يجعلنا نفكر تفكيراً صحيحاً[1]؛ وفي نفس الوقت نجده يرفض الشعر لكونه شكل من أشكال المحاكاة التي تبعدنا عن إدراك الحقيقة الموجودة في عالم المثل .[2]

إذاً فالحقيقة عند **أفلاطون** قائمة على الثنائية العالمية التي أشتهر بها، بحيث أن كل ما هو خالص و نقي و ثابت موجود في عالم المثل، و كل ما هو غير حقيقي و ناقص موجود في العالم الواقعي، بهذا التقييم الأفلاطوني المشهور تكون الحقيقة باعتبارها معرفة يقينية صادرة عن العالم المثالي، فهو موطنها و مسكنها.

و هناك من اهتمت بالشرطين الرياضي و الشعري، مثل الحركة السفسطائية التي علمت الشعر و الرياضيات معاً للشباب الأثيني اليوناني .

وبالانتقال الى الفكر الإسلامي نعود إلى مفكرنا العربي الذي تتبع هو الآخر مسار هذه الشروط في الفلسفة الإسلامية، ليجد أن الفلسفة هنا قد تلبست عدة شروط في محاولة لمعالجة المسائل الفلسفية و بخاصة مسألة العقل و النقل، التي تعد غالباً المسألة المشتركة بين جميع الفلاسفة المسلمين .[3]

فهناك من اشتغل على الجانب السياسي معتبراً اياه الوجه الأنسب لبلوغ الحقيقة دون الحديث عن الجانب العشقي، وهذا ما نجده في فلسفة **الفرابي**، حيث أنه اهتم بالسياسة تحت مسمى " العلم المدني " الذي يتأسس على الإرادة التي تحدد سلوك الفرد، وترتبط نظرية **الفرابي** حول السياسة بنظريته حول الأخلاق؛ حيث يرى بأن الأخلاق و السياسة مفهومان متلازمان و مترابطان، ولا يمكن أن نفصل بينهما [4] وهو ما يتضح في ما اشتهر به حول المدينة الفاضلة، التي عرف بها **الفرابي** كمدينة مثالية للحياة الأمثل، موضحاً فيها القواعد و القوانين التي تجعل من الإنسان يعيش حياة فاضلة .

في حين يقف الشيخ الرئيس موقفاً مخالفاً للفرابي، و يقر بالإجراء العشقي و الذي يظهر تحديداً في صوفيته؛ حيث يرى أن الإنسان وجب عليه أن يمر بمراحل الطريق الصوفي الذي يوصل الى الحب الإلهي، أين تتجه إليه النفس عندما تتحرر من شوائب البدن.[5]

---

[1] يحي هويدي : مقدمة في الفلسفة العامة، ط9، دار الثقافة للنشر و التوزيع، القاهرة، مصر، 1989م، ص 138.

[2] آلان باديو : بيان من أجل الفلسفة، مرجع سابق، ص 05.

[3] علي حرب : نقد الحقيقة، مصدر سابق، ص97.

[4] ابراهيم مدكور : في الفلسفة الإسلامية منهج و تطبيقه، دط، دار المعارف، القاهرة، مصر، ج2، د س ن، ص ص 144، 145.

أنظر : محمد علي أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ط2، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر، 1990م، ص 260.

[5] محمد علي أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، مرجع سابق، ص 331.

الى جانب ابن سينا أيضاً نجد رابعة العدوية التي يتجسد فيها هذا الإجراء بشكل أوضح و يظهر في صوفيتها، و حبها الغير مشروط لله تعالى.

أما الحقيقة الشعرية فقد كانت مغيبة الى حين مجيئ **ابن عربي** ليعيد لها الاعتبار كجانب يثبت وجود الإنسان حيث تقوم عنده أساساً على الخيال؛ هذا الأخير الذي يعتبره **ابن عربي** أساس الوجود الذي نعيش فيه إذ ميز فيه بين وجودين : وجود خيالي و وجود حق؛ أما الخيالي فهو العالم المعاش، و الحق هو الله، و هذا ما يظهر في قوله : "فالوجود كله خيال في خيال و الوجود الحق إنما هو الله ".[1]

و على هذا النحو حصرت الفلسفة في اللاهوت سواءً عند الفلاسفة المسلمين أو المسيحيين أمثال توما الإكويني و أوغسطين و تحولت من خطاب الحقيقة الى خطاب العقيدة، وهذا ما ميز الفكر الفلسفي في العصر الوسيط بشكل عام .

ولم يتغير هذا الاعتقاد إلا بمجيئ **ديكارت** أبو الفلسفة الحديثة، الذي قلب الموازين و أعاد للعقل قيمته وأهميته، معطياً الاولوية للإجراء الرياضي الذي اعتبره المعيار الأنسب لتمييز الحقيقة الواضحة من الغير واضحة أو الزائفة، وذلك عن طريق تطبيق المنهج الديكارتي و قواعده[2]، الذي يرى فيه **ديكارت** السبيل الأنسب الموصل إلى الحقيقة لأنه يعتمد أساساً على العقل الذي يتعود على الأحكام التي تم التوصل إليها شيئاً فشيئاً، فيقوم بتمحيصها و غربلتها، مما يزيد الحقيقة يقيناً و وضوحاً أكثر .

ويشاطر **ديكارت** في هذا الطرح كل من **ليبنتز** و **اسبينوزا** ؛ هذا الأخير الذي أعجب بالعلم الرياضي أيما اعجاب جعله يتبنى مبادئها وأسسها ليطبقها على فلسفته ككل، حيث أخذ منها جانبها الجبري و الهندسي الذي جعله ينتهج هذا الأخير في كتابه "علم الأخلاق" الذي كتبه بطريقة هندسية متميزة .

أما **ليبنتز** فقد أراد أن يؤسس لغة عالمية تشترك فيها جميع الشعوب، تكون هذه اللغة لغة مثالية مميزة، خالية من اللبس و اللاوضوح الذي نجد في اللغة العادية، ويقوم مشروعه اللغوي هذا على ابتداع لغة رمزية، لأنها الوحيدة حسبه الموحدة لجميع لغات العالم و عقول شعوب العالم كافة .[3]

أما بالنسبة ل**هيغل** فإنه اهتم بالسياسة و الشعر، ورأى أن الشعر كنوع من الفنون ذات النمط الرومنطيقي* وهي بالإضافة إلى الشعر تضم أيضاً التصوير و الموسيقى، تعبر عن مبدأ أساسي هو : أن الفن الرومنطيقي يسهم بشكل

---

[1] محي الدين ابن عربي : فصوص الحكم، تع : أبو العلا عفيفي، دط، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 1946م، ص104.

[2] علي حرب : نقد الحقيقة، مصدر سابق، ص 101.

[3] ريتشارد شاخت : رواد الفلسفة الحديثة، تر: أحمد حمدى محمود، دط، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 1997م، ص 57.

* هي نزعة سادت في الفن و الأدب في أوروبا ، و قد جاءت كرد فعل على الفن الكلاسيكي ، و هي تقوم أساساً علة تنمية الذات الإنسانية في ظل التغيرات و التطورات الرهيبة الحاصلة في العصر المعاصر .[رياض عوض : مقدمات في فلسفة الفن ، ط1، دار جروس برس ، طرابلس، 1994م، ص230 – بتصرف –] .

كبير في إحداث التوافق، و تتلاحم الروح ليس مع الجسد وحسب بل مع نفسها أيضاً ، كما نحملها على تأمل ذاتها أيضاً [1].

من هنا كانت دراسة **حرب** لبيان باديو دراسة تحليلية اسقاطية، جعلته يتبنى ما أورده في بيانه هذا من شروط اعتبرها قاعدة و أساس لكل حقيقة في الفكر الفلسفي، بحيث لا توجد هناك حقيقة خارج الإطار السياسي أو الفني أو العشقي أو العلمي .

و إلى جانب هذه الشروط يضيف **حرب** شرطاً خامساً، اعتبره شخصياً شرطاً ضرورياً لا يمكن تجاهله، ألا و هو " **المحور الغيبي** "الذي يضم . حسبه . كل الأشكال الدينية و اللاهوتية بما فيها الأسطورة و النبوة و التي تعبر بدورها عن الهدف أو الغاية التي وجد بموجبها هذا الإنسان .

و السبب الرئيسي الذي جعل **حرب** يضيف هذا الشرط هو في اعتقاده بأن الإجراء الرابع لباديو و هو : الشعر أو الفن، لا يشمل البعد الغائي الذي نوجد لأجله و الذي يقوم أساساً على " الفعالية التخييلية "، هذه الأخيرة التي يقوم عليها وجودنا من منطلق أنها تضم كل ما نريده و نتصوره أو نتخيله؛ ذلك لأن الإنسان لا ينفك عن التخيل و الإبداع و هو يعبر عن البعد الماورائي أو " الفوق الواقع "[2].

و هذا البعد هو العالم الذي يهرب إليه الانسان من أجل أن يصل إلى إدراك الحقيقة الغيبية اللامرئية، و السبيل الوحيد الموصل لهذه الحقيقة التي يسعى اليها كل إنسان هو التخيل، بحكم أن الإنسان مجبول و مفطور على الانجذاب نحو قوة غيبية دائمة، تسحبه نحو إدراكها، و هذا هو السبب الذي جعل حرب يربط هذا الإجراء الغائي بالأشكال و الطوابع المختلفة للآلهة و اللاهوت عموماً .

المطلب الرابع : الحقيقة بين الوحدانية و التعدد:

انطلاقاً من المفهوم الذي يتبناه **حرب**، و ينادي به يمكننا أن نستشف موقفه من التعددية أو الأحادية التي تتصف بها الحقيقة.

حيث يميز لنا **حرب** في هذا الباب بين مفهومين أو مدلولين للحقيقة وفق منظورين: منظور تقليدي كلاسيكي ومنظور معاصر.

---

[1] أميرة حلمي مطر : مقدمة في علم الجمال فلسفة الفن، ط1، دار المعارف، القاهرة، مصر، 1989م، ص 92.

[2] علي حرب : نقد الحقيقة، مصدر سابق، ص 105، 106 .

أما المنظور الأول "**فيقول أولاً بأن الحقيقة هي تطابق المعرفة مع موضوعها** (أي الذات العارفة مع موضوع المعرفة)**أما الحديث فيرى أن الحقيقة هي مجرد تفسير أو تأويل لما يقع، و يقول ثانياً أنه لا مجال لأن يتطابق المفهوم مع المقول ولا مع الموضوع** ".[1]

إذاً فالطرح الكلاسيكي يقوم أساساً على الانفصال التام بين الذات العارفة و موضوع المعرفة المتمثل أساساً في الواقع، وهذا يقودنا إلى القول أن الحقيقة وفق هذا التصور التقليدي قابعة في الواقع العيني وما مهمة الذات الإنسانية إلا إخراجها و التعبير عنها، دون إضافة أو نقصان، مما يجعل من هذه الذات مجرد مستخرج لا أكثر ولا أقل .

في حين أن هذه الذات تكتسب نوعاً ما قيمة في الطرح المعاصر، حين تساهم في تكوين الحقائق و المعارف بالتعاون مع الموضوع الخارجي أو مع الواقع العيني مما يولد تكامل بينهما[2]و بالتالي ولادة مشتركة للحقيقة، بهذا تكون الحقيقة ناتجة عن تفاعل إيجابي بين الذات العارفة وموضوع المعرفة، تتدخل فيه أسلحة الذات الإنسانية المتمثلة في التفسير و التأويل .

وعليه ما يقابل المفهوم التقليدي هو المنظور الأحادي، وما يقابل المفهوم المعاصر هو المنظور التعددي؛ بكلام أكثر وضوحاً يمكن القول : أن الحقيقة وفق التصور الأول هي حقيقة مقدسة غير خاضعة لأي معايير أو شروط تضبط تشكلها، بحيث تعتبر هذه المعايير "**عناصر سالبة** " بالنسبة لها، لا تقدم ولا تأخر لا تضيف ولا تفيد، فهي تكفي حالها بحالها مستقلة استقلالاً تاماً عن أي تدخل خارجي .[3]

وفق هذا التصريح يتبين لنا أن العقل أو الفكر الإنساني الذي هو مهد الحقيقة بالمفهوم الحربي هو عقل ضيق منغلق وظيفته تقتصر فقط على إخراج الحقيقة من جحرها . الواقع . دون أن يزيد عنها شيئاً أنه محض مستقبل لا غير .

ويذهب أغلب الدارسين و الباحثين، أن أصحاب هذا الطرح ينتمون إلى " النزعة التوكيدية الإيقانية "، و التي تتلخص إجمالاً أن أصحابها و فلاسفتها، موقنون إيقاناً مطلقاً بأن آرائهم تمثل الحقيقة التي لا شك فيها وإيمانهم بهذه الحقيقة قائم دون وجود أدلة و حجج تثبتها وفي المقابل يرفضون غيرها .[4]

أي أن كل ما يخالف آرائهم و معارفهم هو قول خاطئ و باطل، حتى لو كان قائماً على الدليل و البرهان القاطع أكثر من قولهم، إذاً فآرائهم منغلقة على نفسها لا تقبل التجديد أو الاختلاف وغير قابلة أيضاً للنقد و التعديل .

---

[1] علي حرب : الممنوع و الممتنع، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب / بيروت، لبنان، 1995، ص 73.

[2] المصدر نفسه ، ص73.

[3] المصدر نفسه ، ص 74.

[4] يحي هويدي : مقدمة في الفلسفة العامة، مرجع سابق، ص 121.

و هناك أمثلة كثيرة وعديدة لهذه التعصبات الفكرية، وهي أنواع : فهناك الدوغماطيقية الساذجة التي تكون أساساً عند الرجل العامي، الذي لا يقبل آراء الآخرين، ولا يعترف بها، و يحاول إثبات آرائه ولو بالقوة، وهناك أيضاً الدوغماطيقية المادية التي ترتبط بالواقع حيث لا تقر هي الأخرى بحقيقة خارج الوجود المادي، وتستبعد في هذا دور العقل في اكتساب المعرفة، و أخيراً هناك الدوغمائية الدينية ، و التي تكون عند الفيلسوف الذي يتخذ من معتقداته الدينية مبدأً ثابتاً تقوم عليه فلسفته ولا ينحرف عنها أو يتخطاها مهما كان السبب .[1]

لكن هذا الجمود و هذا الركود و هذه القداسة سوف تنتهي مع المنظور المعاصر، حيث تدخل الحقيقة في ظله الى بؤرة الاختلاف و التعددية من الباب الواسع تحت مسمى " النقد "، هذا الأخير الذي سيجرد الحقيقة من أحقيتها المطلقة و الثابتة، مبيناً أن الحقيقة لا توجد و إنما تتشكل و تنتج داخل التاريخ؛ أي أن الحقيقة أصبحت " حقيقة تاريخية " خاضعة لتغيرات الزمان و المكان و متطلبات العصر و الوقت .[2]

وفق هذا التصنيف يكون حرب من أنصار الاتجاه التعددي الذي يؤكد أن الحقيقة الحقيقية لا يجب أن تكون ثابتة مطلقة، و إنما يجب أن تكون متعددة ومتغيرة لأن العقول مختلفة و الفكر مختلف، ولا يمكن لمنظومة متغيرة و متطورة أن تحمل شيئاً ثابتاً و مطلقاً .

المطلب الخامس : الصراع حول ملكية الحقيقة:

يعالج **حرب** في هذا الباب إشكالية مهمة جداً تتعلق احتكار الحقيقة؛ أو أولئك الذين يعتقدون بأنهم الآباء و الأوصياء عليها، وفي هذا العنصر سنحاول أن نبين الطائفة التي يقصدها حرب من وصفه هذا .

وبالنظر إلى جل كتابات **حرب** التي تناولت هذه الإشكالية، يتبين لنا أن السلك العامل في المجال الفلسفي، و قبل أن نتعمق في هذه المشكلة وجب علينا أولاً أن نحدد المنظومة الفلسفية العامة الحربية.

لقد ظهرت هذه الإشكالية لدى حرب عندما رصد المنظومة المعرفية و الترسانة المفاهيمية التي تقوم عليها الفلسفة؛ حيث لاحظ أن الفلسفة عبر مسارها التاريخي قد شهدت تغيراً وتحولاً كبيرين مس العديد من جوانبها منها ما تعلق بالموضوع ومنها ما تعلق بالمنهج و العديد من الأبعاد الأخرى .

[1] يحي هويدي : مقدمة في الفلسفة العامة ، مرجع سابق ، ص 122 .

[2] علي حرب : الممنوع و الممتنع، مصدر سابق، ص 74.

أما ما تعلق بالموضوع يلاحظ أن الفلسفة قد تحولت من البحث في المتعاليات والمجردات المفارقة للواقع، مثل البحث عن " واجب الوجود " أو " المثال الأعلى للأخلاق "، و إنما أصبحت تبحث في الموضوعات المحايثة الجزئية، ودراستها في علاقتها مع الإنسان، حيث اقتحمت مناطق كان العقل فيها مغيباً لا دور له .[1]

بهذا أصبحت الفلسفة أكثر قرباً من الإنسان بعدما كانت أبعد من النجوم، و ما مثل الطابع الأول في التاريخ الفلسفي، هو ما تجسد أساساً في حقبة الفلسفة الطبيعية* و على رأسهم ما سموا بالحكماء السبع** الذين لعبو دوراً كبيراً في نشأت التفكير الفلسفي.

وعلى عكس الدراسات التي تقر بأن التفكير الفلسفي الحقيقي لم يبدأ إلا مع الفلاسفة الطبيعيين اليونان، هناك من الدراسات التي تبين أن هناك بوادر فلسفة ظهرت قبل الفلسفة الطبيعية، و الحقبة المقصودة هنا هي حقبة الحضارات الشرقية القديمة، التي يصر أغلب مؤرخي الفلسفة على تجاهلها وتداركها بالرغم من أنها مثلت محطة مهمة جداً من محطات الفلسفة.

وفي هذا السياق يبين الدكتور **زكريا ابراهيم**، أن العديد من الممارسات و المعتقدات التي كانت سائدة قبل الفلسفة الطبيعية كانت تحمل لمسات فلسفية منها " الأسطورة "، التي لعبت دوراً كبيراً في إشباع الفضول الإنساني نحو معرفة المجهول و الغامض ولذلك فلا وجود لتاريخ يبدأ فيه التفكير الفلسفي الإنساني، لأن الإنسان مجبول على التفكير منذ بداية وجوده .[2]

فالسعي نحو خاصية التفكير و السعي نحو معرفة حقيقة الأشياء و بلوغ مكنوناتها و اكتشاف أسرارها، مخلوقة في الإنسان منذ وجوده الأول، ولا يمكننا أن نحدد إطاراً زمنياً أو مكانياً لبدأ التفكير في المجهول .

أما من حيث المنهج فيبين حرب أن منهج الفلسفة قد تغير، ليس بمعنى التخلي الكلي إنما التطوري، حيث تحررت الفلسفة من النسقية و الدوغمائية التأملية، و أصبحت أكثر انفتاحاً بفضل النقد الذي هو روحها وقلبها النابض، لأنه الكاشف عن الغامض و الفاضح للألاعيب المعرفية اللماعة، وانتقل هذا التغيير ليمس اللغة و علاقتها بالفلسفة؛ حيث

---

[1] علي حرب : المشهد الفلسفي التحولات و التحديات، مجلة الكوفة، ع02، 2013م، ص 09.

* ويطلق عليها أيضاً مرحلة الفلسفة قبل السقراطية، و هو مصطلح أطلق على الفلاسفة أو بالأحرى محبي الحكمة، قبل سقراط ابتدأً من طاليس في القرن السادس ق م، حتى جورجياس في القرن الرابع ق م ... استغرقهم العالم الخارجي و البحث في الطبيعة ، بما هي أصل للوجود ومنبعه.[عبد المنعم الحنفي : موسوعة الفلسفة و الفلاسفة، ج2، مرجع سابق، ص ص، 1023، 1024.]

** و هم أساطير الحكمة اليونانية القديمة : طاليس المالطي، أنكساجوراس الأقلازوماني، أنكسمانس المالطي، أنباذوقليدس الأجريجانتي، فيثاغورس الساموسي، سقراط و أفلاطون الآثينيان.[المرجع نفسه، ص 537.]

[2] زكريا إبراهيم : مشكلة الفلسفة، دط، مكتبة مصر، مصر، 1971م، ص 26 .

أعادت هذه الأخيرة للغة الاعتبار و المكانة المميزة و لم تعد مجرد "**مرآة للأفكار**" وانما هي الحاملة و المشكلة للخطابات و النصوص الفلسفية،[1] هذه الأخيرة التي استحوذت على فكر حرب ، حيث اشتغل بها و بفك طلاسمها و قراءة ما خلفها لكي يتسنى له القبض على حقيقتها المخفية كما سنلاحظ في ما سيأتي .

ومن بين النتائج التي ترتبت عن هذه التغيرات الحاصلة على الصعيد الفلسفي، تحول وتبدل " **المفهوم** " الذي هو أبرز المفاهيم الفلسفية و محط أنظارها، حيث لم يعد ذلك الاطار المغلق المحدد و المستقل بذاته و انما أصبح " **أسلوب في العيش** " يمكن قبوله في الآن و التخلي عنه و تبديله في آن آخر، و الحديث عن المفهوم هو حديث عن الحقيقة باعتبارها جزء من المفهوم العام، و منطقياً أنه بتغير العام يتغير الخاص بالضرورة ، هذه الأخيرة التي اعتبرها الفلاسفة " **أقنوم مقدس** "، وهم رجالاتها و مالكوها، لكن بتغير مفهومها و خاصة مع اقترانها بالنقد تحررت الحقيقة من عبوديتها .[2]

وهذا مذهب **كارل ياسبرس** أيضاً الذي أكد هو الآخر على أنه لا أحد يستطيع تملك الحقيقة؛ ذلك لأنها تخضع لخاصية الكلية والعمومية و ليس للطابع الخاص الواحدي، و الفيلسوف الحق عنده هو ذلك الفيلسوف الذي يضع نصب عينيه دائماً أنه خادم للحقيقة مثله مثل الآخرين المشتغلين بمجالات أخرى، أو هو مجرد شاهد عليها و ليس شهيد لها، أو هو وسيط ينقلها من اللاوجود إلى الوجود تتعالى عليه.[3]

هذا من جهة و من جهة أخرى، ترفع الحقيقة عن الفلاسفة حينما رفعت عنهم الوصاية عن الحياة العامة، إذ لم يعد الخوض في اصلاح الأمة و تحسين حياة الأفراد حكراً على الفلاسفة بنظرياتهم و أطروحاته، و إنما هو شأن كل القطاعات و التخصصات و المجالات .

ولئن كان **علي حرب** ضد فكرة امتلاك الفلاسفة و احتكارهم للحقيقة ، فهذا لا يعني انكار دورهم في تكوينها، و انما يعني توسيع دائرتها لتشمل كل القطاعات ليس فقط الفلسفة ، وتحويل دور الفلاسفة من دور الملقنين و المعلمين للحقيقة الى دور المنتجين و الخالقين لها خاضعة للإمكان ؛ بمعنى أنها قد توجد وقد لا توجد، ممكن أن تكون صالحة و ممكن أن تكون غير صالحة.

---

[1] علي حرب : المشهد الفلسفي، مصدر سابق، ص 11 ،12.

[2] المصدر نفسه، ص 13.

[3] زكريا ابراهيم : مشكلة الفلسفة، مرجع سابق، ص 12.

المبحث الثاني : النص كمنتج لأشباه الحقيقة المطلقة:

يتخذ النص في الفكر الحربي مكانة مميزة استحوذت على جل تفكيره ، حيث لا يخلو كتاب أو مؤلف من مؤلفاته من بقعة يسلط فيها الضوء على النص و كينونته و طبيعته، لكن السؤال الذي يطرح نفسه ما المقصود بالنص عند حرب ؟ و أي نص يقصده و يتعامل معه ؟ وما علاقة النص بالحقيقة ؟ كل هذه الأسئلة و أكثر ستتحدد إجاباتها في ما سيأتي لاحقاً.

المطلب الأول : مفهوم النص :

إن التشكلات النصية و الخطابية السائدة في العصر المعاصر على تنوعها و كثرتها، جذبت انتباه الدارسين و المشتغلين بهذا الحقل، و هذا هو السبب . ربما . الذي جعل حرب مفتوناً بتمحيص و غربلت ما تحتويه هذه النصوص، أو هذه الخطابات، فيمكن أن نلمس تعريف حرب للنص في قوله : " **إنه امكان للتفكير وبيئة للفهم أو مفترق للحقائق.**"[1]

بمعنى أن النص هو ساحة واسعة تعتمد على مبدأ الحرية الشخصية التامة، تلتقي فيها كل الآراء و المواقف التي تعبر عن مواضيع تتناول أطر معرفية معينة .

و هذا مذهب **رولان بارت** في كتابه " **هسهسة اللغة** " الذي رفع هو الآخر من قيمة النص و مكانته؛ فلم يعد مجرد حامل للكلمات و الألفاظ و الحروف في قالب لغوي أحادي الدلالة و المعنى فقط، أو حامل لحقيقة خطابية نصية أحادية تكتسب صفة الألوهية، و لا يمكن أن يشكك في صدقها أو في صحتها، و إنما هو" فضاء لأبعاد متعددة، تتزاوج فيها كتابات مختلفة و تتنازع ... فالنص نسيج لأقوال ناتجة عن ألف بؤرة من بؤر الثقافة ." [2]

بهذا المعنى يتبين أن **بارت** يرفض التصور التقليدي الذي يسجن النص في حفرة ضيقة ذات المعنى الانفرادي، و يتبنى بالمقابل الزعم المعاصر الذي يؤمن بالانفتاح النصي التحرري؛ الذي يكتسب فيه النص الطابع الجامع، بحيث أنه لا يتشكل وفق ثقافة واحدة أو فكر واحد، و انما هو نتاج اختلاط و امتزاج و تجانس مجموعة كبيرة من الأفكار و الآراء التي تساهم في معالجة القضية النصية معالجة شاملة كلية محيطة بجميع الجوانب و الزوايا، مما يساعد على فهمها و تبينها من جهة، و تأسيس علاقات إيجابية تعاونية بين الثقافات الغربية و الدخيلة من جهة أخرى .

وفي ذات السياق أيضاً عالج **امبيرتو ايكو** هو الآخر مسألة النص و انفتاحه؛ حيث ميز لنا بين نوعين من النصوص: نص مغلق و نص مفتوح ، في إطار علاقتهما بالقارئ .

---

[1] علي حرب : أسئلة الحقيقة و رهانات الفكر، مصدر سابق، ص 33.

[2] رولان بارت : هسهسة اللغة، تر: منذر عياشي، ط1، مركز الإنماء الحضاري، حلب، سوريا، 1999م، ص 80.

فيرى بأن النص المغلق هو : ذلك النص الذي تكون فيه درجة التأويل كبيرة و خاضع لاحتمالية استيعاب و مدى فهم القارئ لذلك النص، بينما النص المفتوح فهو : ذلك النص الذي يأخذ فيه كاتبه أو مؤلفه بعين الاعتبار جملة المعايير التي يستند إليها القارئ بغية فهم مقصده.[1]

يتضح لنا في بداية الموقف وجود تناقض كبير بين المفهومين، مما ولد غموض أكبر وعدم استيعاب و فهم المقصود الحقيقي الذي يريد **ايكو** الوصول إليه من وراء هذين المفهومين، ليس فقط عند الدارس البسيط بل حتى لدى المختصين في فكره و فلسفته، بالرغم من الإيضاح الذي أوضحه **ايكو** في كتاباته اللاحقة، إلا أن هذا لم يكفي لرفع الطلسم عن نظريته هذه.

و في موضع آخر يعرف **حرب** النص فيقول : " **هو واقعة خطابية لها حقيقتها و قسطها من الوجود ... فالنص هو خطاب تم الاعتراف به و تكريسه؛ إنه كلام أثبت جدارته و اكتسب فرادته و أصبح أثراً يرجع إليه** "[2]

من هنا يتبين لنا أن **حرب** قد نقل مفهوم النص من مجاله الهامشي الذي لا قيمة له، إلى المجال الواقعي له مكانته و دوره في الوجود المعرفي، هذا من جهة و من جهة أخرى، فإن حرب يميز لنا من خلال هذا التعريف بين نمطين من الخطابات : خطابات تم الاعتراف بها و خطابات لم يتم الاعتراف بها، هذا التصنيف يحدد لنا المستويات التي تحتلها النصوص، و هذا إن دل على شيء إنما يدل على أن النصوص أو الخطابات ليست في مستوى واحد و انما تتفاوت حسب الأفضلية و الأثر و الجدارة .

أما في ما يخص النوع الذي يتعامل معه **حرب** من أنواع النصوص باعتبار أن هناك من النصوص ما هو ديني، فلسفي، سياسي. إلخ، فإن حرب يقر في هذا الصدد أن كل النصوص سواء، سواءً ما تعلق بالنصوص السماوية أو الوضعية فمنهج **حرب** لا يفرق بينها وإن كان يشير بفرق بسيط وهين "**فلا يهم اختلاف النصوص وتباعدها مادامت المسألة تتعلق بالاشتغال على النص بغية العلم به** ".[3]

هذا الصنيع هو ما يدعو إليه زمرة لابأس بها من المفكرين العرب المعاصرين؛ حيث نمت قضية معاملة النص الديني معاملة لا انفرادية واللاقدسية في الخطابات العربية المعاصرة في منتصف القرن العشرين مقارنة بالأزمنة الأخرى الماضية، والسبب في ذلك يرجع . ربما . إلى الاجتياح والغزو الثقافي الغربي على الثقافة العربية الإسلامية، والتي مثلها

[1] هشام الشيخ عيسى : براءة النص مقالات في النقد الحديث، دط، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2013م، ص 5 ،8.

[2] علي حرب : نقد النص، ط4، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب / بيروت، لبنان، 2005م، ص12.

[3] المصدر نفسه، ص 11.

العلمانيون والحداثيون العرب، الذين تبنوا نظم واستراتيجيات غربية بحتة في محاولة لتطبيقها و إرسائها على مستوى الفكر العربي، دون تمحيصها، مما أدى إلى ازدياد حركة التأليف في المجال الديني ازدياداً رهيباً.

لكن تبعات هذا الازدياد كما يراها الدكتور **عاطف العراقي**، تكون على وجهين ايجابي وسلبي:

أما الايجابي فيكمن في أن " الإكثار من المؤلفات الدينية يعد ظاهرة صحية، فنحن أحوج ما نكون إلى الدين في كل زمان وفي كل مكان "[1]، وخاصة مع التطور الرهيب الحاصل في العالم على مستوى المجال الفكري و خاصة التيارات المهاجمة للتعاليم و الأفكار الغيبية اللاهوتية مما يجعل وعي الشك و الرفض ينموان في الثقافة العربية. لذلك تلعب هذه المؤلفات دوراً كبيراً في تبيان الطريق الإيماني الصحيح.

أما في الجانب السلبي فإنه " يكمن في أن البعض يدفعه التسرع وعدم التعمق في الدين بالإضافة إلى المكاسب المادية نتيجة كثرة التوزيع، إلى بث الكثير من المعلومات الخاطئة، بين ثنايا الكتب التي يقوم بتأليفها ".[2]

فالنص من حيث هو الحامل للحقيقة يتمتع بالشمولية والكلية فبرغم اختلاف المضامين والمعطيات التي تحملها النصوص والخطابات إلا أنهم يشتركون في إدلائهم بحقيقة معينة .

فلا يهم . حسب حرب . هذه الاختلافات بقدر ما يهمه الطريقة أو الكيفية التي بني بها النص أو الخطاب، والإطار اللغوي الذي يتشكل منه وهذه الميزات تشترك فيها جميع النصوص سواءً كانت سماوية، دينية أو فكرية ... إلخ، إضافة إلى الاستعارات والمجازات فلا يخلو نص من النصوص من وجود مفردات تحيل إلى مدلول غير مدلولها الشائع، لكن وجه التمييز يكمن في درجة التأثير على الساحة الفكرية، لأن هناك نصوص ذات وزن كبير ونصوص لا وزن لها، مثال ذلك ما يكتبه **كانط** مثلا لا يمكن أن نقارنه بنص لدارس بسيط في الفلسفة .[3]

إذاً **فحرب** لا يصنف النصوص حسب المصدر وإنما حسب وزنها وقيمتها الفكرية، إذاً هناك نوعان من النصوص قيمة وهناك نصوص لا قيمة لها؛ لكن النصوص القيمة يعاملها **حرب** بشكل متساوي أياً كانت دينية أو علمانية أو غير ذلك ، بغض النظر عن تصنيفاتها و مجالاتها فالمهم عنده هو تركيبها وهندستها .

---

[1] عاطف العراقي: ثورة النقد في عالم الادب والفلسفة والسياسة القسم الأول القضايا والمشكلات من منظور الثورة النقدية، ط1، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، مصر، د س ن، ص 201.

[2] :المرجع نفسه ص 201،202.

[3] علي حرب : نقد النص، مصدر سابق، ص 11، 12.

أنظر: ماجد بن حمد العلوي : استراتيجيات الحمل على غير ظاهر عند المحدثين "علي حرب أنموذجا "، ط1، النادي الثقافي، مسقط، عمان،2014م، ص 198،199.

المطلب الثاني :المشروعية النصية :

من منطلق أن **حرب** يولي أهمية كبيرة للنص من حيث هو واقعة أو منتج للأفكار و الإبداعات، فإنه يتمتع بالعديد من الميزات و انطلاقاً من المفهوم الذي أوردناه سابقاً حول النص، سنحاول هنا أن نستشف العلاقة الرابطة بين النص و الحقيقة.

و يرجع **حرب** الفضل في زيادة الاهتمام و الاشتغال بالنصوص إلى النظريات و الأطر المعرفية الجديدة التي شهدتها الساحة الفكرية عموماً و الفلسفية على وجه التحديد في هذا القرن، و على رأسهم " **الإنجاز السيميائي اللغوي** "* الذي تمكن من تغيير مفهوم " العلامة "؛ حيث حررها من مفهومها التقليدي الذي كان مرتبطاً بالعالم الواقعي العيني، بمعنى أن " الفعل الدلالي " نتاج تطابق الذات مع الموضوع لكن مع هذا العلم أصبح الفعل الدلالي يتعامل مع ثلاث معطيات هي : الرمز، المفهوم الذي يدل على المؤول، و الموضوع الخارجي، هذه الثلاثية التي تعتمد على الوسيط بين الدال و المدلول و المؤول الذي يعطي للنص أرواحًا متعددة، و بهذا التغيير يصبح النص لعبة حرة خاضعة لتعدد المؤولين .[1]

إذاً فبتغير مفهوم العلامة تغير مدلول النص، حيث أن النص باعتباره حاوي العلامة و مجسدها في قالب لغوي دلالي؛ قد أصبح متغيراً و متحولاً بتحول دارسيه و مؤوليه .

وهذا مطابق لطرح **بول ريكو** حينما أكد على أن " المفهوم " دائماً ما يحمل معاني عدة نقف عند الظاهر و الواضح منها فقط و نعتبرها الحقيقة المطلقة و النهائية، غافلين عن معانيه الخفية المستترة ولكي نستشف و نصل الى هذا المخفي و جب علينا إتباع التأويل[2]، لأنه السبيل الوحيد الذي يرفع عن المفهوم أو النص الرؤية الأحادية و يضعه في ساحة التعددية و النسبية .

و عليه فقد أصبح للنص وجوده الخاص المستقل عن الواقع بحيث أصبح " **منطقة من مناطق الفكر** "، و هذا هو الرهان المحوري الذي انطلق منه **حرب** فالنص عنده يقابل اللاواقع فلم يعد مرآة عاكسة له؛ ذلك لأن النص ينتهي و يفنى بفناء الواقع المعاش، بهذا يكون النص غير مفيد خارج اطاره الزمني، فنحن لا نرجع إلى النصوص السالفة لكي نفهم

---

* تعرف السيمياء عموماً بأنها " علم دراسة الإشارات " وكل ما يحيل إليها من كلمات و صور و أصوات وغير ذلك، وقد ظهرت نظريات عن الاشارات منذ القدم أو منذ بدايات التفلسف، حيث اعتبرت الدراسات السيميائية احدى الفروع الفلسفية على ما عبر عنه جون لوك في احدى مؤلفاته، لكن السيمياء بمفهومها المعاصر كفرع مستقل ظهر مع كل من الألسني السويسري فردينان دوسوسير، و الفيلسوف الأمريكي تشارلز ساندرز بيرس، فقد عرفت معهما أكثر و أصبحت إحدى العلوم التي تتمتع بقدر كبير من الاهتمام . [دانيال تشاندلر : أسس السيمياء، تر : طلال وهبة، ط1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، 2008م، ص29،30.]

[1] علي حرب : أسئلة الحقيقة و رهانات الفكر، مصدر سابق، ص15 . 17 .

[2] نابي بو علي و آخرون : بول ريكو و الفلسفة، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة، الجزائر / منشورات ضفاف، بيروت، لبنان، 2013م، ص19 .

ماضيها، و إنما نرجع إليها لكي نفهم حاضرنا و مستقبلنا، ومن منطلق أن للنص حقيقته التي يحملها فإن ارتباطه بالواقع يشوه و يحجب تلك الحقيقة[1]، فهو إذاً محطة تلتقي فيها الحقائق و تخضع للتمحيص و إعادة النظر .

و في مقابل هذا الطرح الذي يمثله **حرب** و العديد من المفكرين و الفلاسفة هناك اتجاه معاكس ، يؤكد بأن صدق القضية أو كذبها مرهون بمدى تطابقها مع الواقع، و هذا ما ذهب إليه أساساً أنصار النزعة الوضعية المنطقية** تحت ما يسمى بمبدأ التحقق، و الذي يرى فيه **آير** – و هو أحد الوضعيين المناطقة – أن هناك نوعين من هذا المبدأ هما : التحقق القوي و التحقق الضعيف، أما الأول فإنه صادق صدقاً كلياً دائماً لأنه لا وجود لتجربة أو قضية أخرى تناقضه، أما الثاني فإنه محتمل تبعاً لتغير الوقائع و التجارب .[2]

و هو كذلك مذهب الدارسين الأصوليين تحت مسمى الدراسات القرآنية فهناك من يرى بأن عزل الواقع عن النص القرآني سوف يؤدي إلى الإخلال بأسسه و قوامه، ذلك لأن الواقع هو مصدر النص و أساسه، فالواقع يسأل و الوحي يجيب، و هذا ما ذهب إليه **جمال الدين الأفغاني** في تأكيده على الارتباط الشديد بين الوحي القرآني و أسباب نزوله[3]؛ و هذا يعني أن السبب في نز ل الآيات القرآنية انما مرتبط بالوقائع و الحوادث التي تحدث في ذلك الزمان .

و كثرة الاهتمام بموضوع الارتباط هذا جعل منه فرعاً مهماً من الفروع الفكرية التي تدرس في وقتنا الحالي تحت مسمى " فقه واقع النص " و هو ما يندرج ضمنه أسباب النزول و ظروفه و كل ما تعلق بحيثيات ذلك الزمان، و لعل **ابن القيم** هو أول من بحث في هذا المصطلح وبين أهميته قبل أن يصل إلى فكرنا المعاصر .[4]

وهنا تظهر جلية العلاقة التي حاول **حرب** أن يبينها لنا بين النص و الحقيقة؛ من حيث أن النص بمفهومه المعاصر لم يعد ينظر إليه بمعيار الصحة و الخطأ، أي مقدار وصوله إلى الحقيقة واثباتها أولاً، و إنما نتعامل معه على أساس أنه واقعة له حقيقته في حد ذاته مستقل عن أي شيء آخر يكمله .

---

[1] علي حرب : نقد النص، مصدر سابق، ص12، 13 .

*ضرب من الوضعية الجديدة نشأت في العشرينات من القرن الحالي في جماعة فينا و التي كان أبرز زعمائها رودولف كارناب و اوتو نويرات اللذان كانا على علاقة وثيقة بجمعية برلين للفلسفة العلمية ... و تتخذ الوضعية المنطقية تراثها من فلسفة ماخ و من التراث الذاتي بوجه عام، ابتداء من باركلي و هيوم، وتقول الوضعية المنطقية أنه لا يمكن قيام فلسفة علمية أصيلة الا بواسطة التحليل المنطقي للعلم، و وظيفة هذا التحليل المنطقي هي أولاً التخلص من الميتافيزيقا؛ أي من الفلسفة بمعناها التقليدي، و من جهة أخرى التحقيق في البناء المنطقي للمعرفة العلمية بهدف تحديد القضايا الأساسية ، أو المعنى الذي يمكن تحقيقه تجريبياً للمفاهيم و التوكيدات العلمية . [روزنتال و يودين و آخرون : الموسوعة الفلسفية، تر : سمير كرم، دط، دار الطليعة للطباعة و النشر، بيروت، لبنان، د س ن، ص 584.]

[2] فاروق عبد المعطي : دافيد هيوم الفيلسوف الأديب، سلسلة أعلام من الفلاسفة، دط، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، د س ن، ص 107 .

[3] حبيب الله بابائي و آخرون : الحضارة و الحداثة في الفكر العربي المعاصر، ط1، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، لبنان، 2014، ص37 .

[4] أنظر : ماهر حسين حصوة : فقه الواقع وأثره في الاجتهاد، ط1، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية / مكتب التوزيع في العالم العربي، بيروت، لبنان، 2009، ص30، 31.

المطلب الثالث : ألاعيب و مخاتلات النص :

ولئن كان **حرب** يعترف بكينونة النص ليس فقط كوسط للملمة الكلمات و الآراء؛ و انما كوسط منتج و مولد للأفكار، إلا أنه بقدر ما يساهم بشكل فعال في انتاج الحقيقة بقدر ما يقوم بتحجيرها ، و بقدر ما يظهرها يحجبها، إننا إذاً أمام علاقة طردية عكسية .

ولهذا السبب ينبهنا **حرب** على الممارسات المختلفة الخادعة و المظللة التي يلعبها النص، حيث يتهيأ لنا أنه يمنحنا الحقائق و يدلنا على المعارف و يضعها في متناولنا بهدف الحذر و الحيطة لكي لا نقع في الحقائق الوهمية، و النص حين يمارس هذه الألاعيب يمارسها على صعيدين اثنين :

المنطوق و المسكوت، أما الأول : فيكون فيه النص وحدة منسجمة خالية من التناقض و التعارض، لكن في حقيقته مليء بالتعارضات و الاختلافات .[1]

بمعنى أنه يستهدف المظهر الخارجي للنص بما فيه الأسلوب اللفظي الجميل الذي يستر تناقضه و تعارضه و تباينه، من هنا يكون من العسير أن نتنبه إلى مخاتلاته و خدعه و نكتشفها .

و أكثر الخطابات تستراً و خطراً هي الخطابات الميتافيزيقية على ما أكده الدكتور **غرباوي** في كتابه، لأنها تسعى جاهدة إلى إخفاء " الفضيحة المعرفية " خاصتها، و التي تكون غالباً متعارضة مع المبادئ العقلية و المعارف المنطقية التي لا يقبلها العقل، لذلك نجدها تتجه إلى السبل الملتوية و الغير واضحة و المماطلة لكي تضمن وجودها و كينونتها و تمارس سلطتها على الحقيقة بلا خوف[2]، و خاصة تلك التي تنتمي إلى الدين الذي يعتبر الحصن المنيع ضد أي هجمات و اعتداءات خارجية .

أما على الصعيد الثاني : فيبين **حرب** بأنه أخطر من الأول لأنه يمارس علينا دكتاتوريته و يرسخ فينا سلطته و يجعلنا تابعين له بغير وعي، و مثال ذلك ما تفعله خطابات الحرية و الاستقلالية التي تحذرنا من التبعية الغيرية و تدعونا الى التحرر منها، وفي الوقت نفسه يجذبنا بشعاراته و هتافاته المناقضة لما ينادي به، ليستعبدنا بها و يسجننا داخلها دون أن ندري .[3]

---

[1] علي حرب : الفكر و الحدث، مصدر سابق، ص65 .

[2] ماجد غرباوي : النص و سؤال الحقيقة نقد مرجعيات التفكير الديني، ط1، دار أمل الجديدة، دمشق، سوريا، 2018، ص77 .

[3] علي حرب : الفكر و الحدث، مصدر سابق، ص65، 66 .

هذا " المسكوت عنه " أو " المهمش " هو الهدف الذي أراد **ميشال فوكو** أن يصله و يبلغه من خلال منهجه التفكيكي بغية تعرية و فضح الممارسات الخطابية التي تنادي به الحداثة الغربية المشبعة بالشعارات المثالية لكنها قمعية و داحضة في داخلها و حقيقتها، ذلك لأن الحكم على الخطاب – حسب فوكو – لا يكون من خلال ما يصرح به هذا الخطاب و ما يعلنه ويجهر به، وانما يكون بما يستره و يسكت عنه .[1]

بمعنى أكثر وضوحاً : أن ظاهر الخطاب مسالم لكن باطنه مستعمر للعقول و للأذهان، و السبب –ربما– الذي دفع **حرب** لتحذيرنا من خطر هذا النوع يرجع إلى هذا الاستعمار أو هذا الاحتلال الخطابي الغير مباشر، فإذا كان الصعيد الأول يمثل احتلالاً مباشراً معلناً عنه، فإن الثاني يمثل احتلالاً مخفياً سرياً، مستتر وراء أقنعة السلم و المسالمة .

هذا من جهة و من جهة أخرى، كثيراً ما يستعمل أصحاب المشاريع الفكرية في نصوصهم مفاهيم و مصطلحات هي بديهية بسيطة في ظاهرها لكنها مركبة غامضة في داخلها، و التي تعبر عن الماورائيات و المتعاليات مثال ذلك : " الجوهر، الواحد، العقل، الحقيقة ... وغيرها " هذه المفاهيم يستعملها النص لكي يخفي عيبه و تعدده و لاحقيقته، إنه يقوم بحجب كل ما هو بالمتناول– على حد تعبير حرب– مما يجعله يوظف هذه المفاهيم في مواضع عدة للدلالة على معاني عدة للخروج من مأزق المساءلة و التحقيق .[2]

من ذلك مفهوم الجوهر مثلاً : له مدلول يعبر عن " الله " في الخطابات الدينية، و يدل على " لب الشيء " في الخطابات الأدبية، و عن " الماهيات " في الخطابات الفلسفية و هكذا مع باقي الخطابات الأخرى ذات التخصصات و التفرعات المختلفة ، فهذه الألاعيب لا يمارسها نص عن نص آخر و لا خطاب دون الآخر، وانما طل النصوص و الخطابات بأشكالها و ألوانها و أصنافها تمارس هذه المخاتلات سواءً عن قصد أو عن غير قصد منها .

فالخطابات اللاهوتية ترفع شعارات متعالية مفارقة لما هو معاش و ترتحل بنا الى سماء البداهات و التأملات لكي تنسينا واقعنا ووقائعنا الأرضية، و ذات الضأن بالنسبة للخطابات الفلسفية التي تسهب في الحديث عن الوجود و الموجودات في حين أنها تتناسى هذا الوجود و كينونته، و في اللحظة التي تدعي فيها الوصول الى الحقائق الكلية و امتلاكها تخفي و تتستر على حقائقها الجزئية الضئيلة و السبب الرئيس في هذا كله هو تغلغل و تشرب هذه النصوص بالترسبات و الايديولوجية و العقائدية و البداهات اللاواضحة [3] مما يعني أن النص عبد لها بإرادته .

---

[1] خديجة زنيلي : الفلسفة السياسية المعاصرة قضايا و اشكاليات، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة، الجزائر / منشورات ضفاف، بيروت، لبنان، 2014، ص82، 83 .

[2] علي حرب : نقد النص، مصدر سابق، ص8 – 10 .

[3] علي حرب : الممنوع و الممتنع، مصدر سابق، 118 ، 119 .

لذلك فلا وجود لنص بريء طاهر كما يرى **نتشه** فإما أن هذا النص الطاهر لم يخلق بعد و اما أنه مفقود إلى الأبد و لا يمكن الوصول إليه، وما النصوص التي نتعامل بها اليوم إلا إحالات و تجليات و مخاتلات لأشباه النصوص الأخرى .[1]

المطلب الرابع : ثالوث استنطاق النص :

رغم تلك العيوب و الألاعيب التي يمارسها النص في محاولته لحجب وتغطية الحقيقة الحقيقية، إلا أنه ما من جريمة كاملة، إذ يعطي لنا حرب استراتيجية نتمكن بها من تعرية النص و كشف خباياه، حيث يعتمد حرب منهجاً ثلاثياً قائماً على ثلاث مفاهيم : التفسير، التأويل، التفكيك، بهذه المفاهيم نستطيع أن نستخرج المعنى الحقيقي للنص و كشفه.

وقد عالج حرب هذه الاستراتيجية المثلثة كلاً على حدى وبين أهم الخصائص التي يتميز بها كل مفهوم عن الأخر، لكي يتسنى لنا تمييزها عن بعضها من منطق أنها مفاهيم غالباً ما تستعمل للدلالة على شيء واحد أو مدلول مشترك، و سأحاول هنا أن ألتمس المدلولات الحربية لكل من هذه المفاهيم .

أ / التفسير :

يعتبره **حرب** الكاشف عن مقاصد الكاتب و معنى الخطاب، وهو يضم أهل المذاهب و الايديولوجيات الدينية و الفكرية بحيث يقوم المشتغل به بشرح ما أراد المؤلف بيانه في نصه؛ وعليه فهو " **استراتيجية محافظة** "، بمعنى أن هدفها ليس تحليل الخطاب أو الكلام بقدر ما تركز على المعنى المراد قوله[2]، أي تولي أهمية للخطاب أو للمؤلف أكثر من النص في حد ذاته، فلا يحاول هؤلاء اضافة تعليق أو ابراز رأي خاص بهم خارج إطار المؤلف .

هذا المعنى **الحربي** غلب عليه الطابع الديني اللاهوتي بحكم أن التفسير عند المسلمين قد ازدهر و تنعنع كإحدى الاشكاليات العظمى في الفلسفة العربية الاسلامية، و التي تمحورت فيها هذه الاشكالية على الآيات القرآنية و الحقيقة القرآنية و الحقيقة الحقيقية لها .

أما التفسير في الخطابات الغربية فقد اكتسب طابعاً مغايراً ارتكز أساساً على جانبين : جانب القارئ أو المتلقي و جانب النص أو الخطابات في حد ذاته .

و من المشتغلين الغربيين على هذا المفهوم نجد **بول ريكور** اشتغل على التفسير و علاقته بمفهوم آخر هو " الفهم " اللذان لطالما تداخلا و تجانسا، حتى أن البعض يرى بأن العلاقة بين المفهومين هي علاقة ترادف و تطابق؛ حيث أننا

[1] أحمد عبد الحليم عطية : نيتشه و جذور ما بعد الحداثة، ط1، دار الفرابي، بيروت، لبنان، 2010، ص194 .

[2] علي حرب : الممنوع و الممتنع، مصدر سابق، ص21.

نجد العديد من النظريات التي تستعمل مصطلح التفسير و تريد به الفهم و العكس كذلك، تستخدم الفهم و تعني به التفسير، لذا كانت دراسة **ريكور** للتفسير دراسة تمحيصية بغية كشف الاختلاف و الفرق بين المفهومين المتفقين .

حيث يستهدف **ريكور** في نظريته هذه " الخطاب الشفوي " أو ما يسميه " المحادثة " الذي و جد فيه الصعوبة الكبيرة في الفصل بين المفهومين، بكلام أكثر وضوحاً يمكن القول أن : هناك مواطن يكون فيها التفسير مؤدياً الى الفهم، و مواطن أخرى يكون فيها مؤدياً الى التفسير.[1]

فمثلاً : حين يكون الأستاذ بصدد تقديم محاضرة ما للطلاب، فإن هناك من يستوعبها للمرة الأولى و هناك من يطلب أكثر، فيتطوع زميله لكي يفسر له ما قيل في المحاضرة لكي يستطيع الثاني فهمها، و بطريقة عكسية يكون الطالب الأول يفسر ما فهمه فلو لم يفهم لما استطاع أن يفسر .

لكن رغم هذا التداخل هناك أوجه اختلاف و تباين تكمن في " أننا نبسط في التفسير و نعرض في الخارج لمجموعة من القضايا و المعاني، في حين أننا في الفهم نلم و نستوعب ككل سلسلة من المعاني الجزئية في فعل من أفعال التأليف."[2] على حد تعبير حرب، بمعنى أن التفسير هو عملية خارجية تجزيئية تفكيكية، هدفها تقسيم القضايا و تبسيطها، في حين أن الفهم هو عملية داخلية ذهنية كلية تأليفية، هدفها جمع و لملمت تلك القضايا و المعاني الجزئية و ربطها ببعض للتعرف على العلاقات التي تربطها، و هنا يتشكل لنا الفهم و الاستيعاب و عليه فإن الفهم يمثل الخطوة الثانية بعد التفسير .

ب / التأويل :

لقد كان موضوع التأويل و لا يزال محطة خصبة و ساحة غنية بالتنوع الفكري و الموقفي حيث حمل العديد من المعاني و العديد من النظريات التي ضمنها أصحابها في كتاباتهم و مؤلفاتهم، حيث تباينت و تنوعت تبعاً لكل زمن و كل عصر من العصور بداية **بهرمس** * وسيط الآلهة إلى البشر في الفكر اليوناني و التي ظهرت معه الهيرمينوطيقا كمصطلح استعمل بدلالة الفهم و التفسير بغرض نقل كلام الآلهة و تأويله ليتناسب و الفهم المحدود للبشر، و كان **هرمس** هو المختار ليقوم بهذا الدور التأويلي؛ إذاً فالنظرية التأويلية كانت ذات بداية " لاهوتية " ولدت من رحم الدين .

---

[1] بول ريكور : نظرية التأويل الخطاب و فائض المعنى، تر: سعيد الغانمي، ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب / بيروت، لبنان، 2006، ص118 .

[2] المرجع نفسه، ص118.

* أنظر : عادل مصطفى : فهم الفهم مدخل الى الهرمينوطيقا نظرية التأويل من أفلاطون الى جادامير، دط، مؤسسة هنداوي سي آي سي، الكويت، 2017، ص ص 15 – 19 .

و يعد هذا المدلول من أقدم المدلولات التي سيطرت على الفكر البشري التأويلي لقرون عدة، بل إنها قد ازدادت أكثر في القرون الوسطى، أين ظهرت الديانات السماوية مثل : الإسلام و المسيحية و اليهودية، فكان لزاماً على مفكري ذلك العصر الاشتغال على التأويل بغية معرفة مقاصد النص الديني، مما أنتج صراعاً و زحاماً بين التأويلات الكثيرة و المتعددة و التي وصلت الى حد التناقض في بعض الأحيان، مما زاد إشكالية التأويل غموضاً و تشعباً و ابتعاداً عن الحقيقة النصية الحقيقية، ومن أبرز المؤولين في هذا العصر نجد القديس **أوغسطين** ممثلاً للمسيحية و فيلون ممثلاً لليهودية و الذي انتهج التأويل المجازي كسبيل للقبض على المعنى الحقيقي .

ولم تخرج التأويلية من حضن الدين إلا مع بداية عصر التنوير، حيث اكتسى حلة جديدة تحرر فيها من السلطة الدينية، و أكثر من مثل هذا التحول هو **كلادينيوس** الذي يعتبر أول من حاول تقنين التأويل و وضع قواعد و أسس تضبطه و تقومه بغية الوصول إلى الفهم الصحيح للنصوص أياً كانت دينية أو لاهوتية .[1]

ولم تبقى الهيرمينوطيقا بهذا المفهوم و إنما تطورت أكثر فأكثر مروراً بفلاسفة العصر الحديث حتى وصلت إلى **شلايرماخر** و **دلتاي** و غيرهما من الفلاسفة المعاصرين ممن درسوا هذه الاشكالية و تعمقوا فيها أكثر فأكثر .

و يعرفه حرب بأنه " **صرف اللفظ الى معنى يحتمله** "[2] أي اسناد الكلام الى معنى معين، هنا يكون النص خاضع لمعيار الامكان و الاحتمال مما يولد تشعبات في المعنى و المدلول الخطابي .

ويضم هذا المفهوم أهل الاختلاف و اللاتفاق، و به تكون هذه الاستراتيجية " **استراتيجية المغايرة** " تعتمد على تغير المنظورات و المدلولات في قالب ابداعي تجريدي [3]؛ بمعنى تحريره من قيد الوحدانية و التفرد، ويتعامل معه بوصفه رموز أو إشارات تدل على حقيقة ما و يجب علينا حل طلاسمها .

غير أن هذا اللاتفاق و هذا الاختلاف في التأويل لا يمنع من أن تلتقي فيه الآراء و المواقف المغايرة في محاولة لتأسيس " هيرمينوطيقا عامة " شاملة تلتقي فيها كل التأويلات المختلفة و المتباينة، و هذا إن دل هو مشروع **شلايرماخر** في نظريته الهيرمينوطيقية [4]، إنه يريد أن يقنن التأويل و يخضعه لدائرة من القواعد، بهدف فض الخلافات و النزاعات حول جودة التأويل فيسير النص بذلك على نحو واحد متفق عليه .

---

[1] عادل مصطفى : فهم الفهم مدخل إلى الهرمينوطيقا ، مرجع سابق ، ص 49.

[2] علي حرب : الممنوع و الممتنع، مصدر سابق، ص 22.

[3] المصدر نفسه، ص59 .

[4] أنظر : محمد تقي فعالي و آخرون : التأويل و الهرمينوطيقا دراسات في آليات القراءة و التفسير، ط1، مركز الحضارة لتنمية الفكر الاسلامي، بيروت، لبنان، 2011، ص 175 .

و لهذا يشبه **حرب** نص بالجسد في ظل " **التعامل التأويلي** " من حيث امكانية قلبه و اكتشافه على أكثر من وجه و معنى و منها أوجه الحقيقة و المعرفة عموماً، اضافة الى أنه يساهم في تضييق الهوة بين الأنا و الآخر، بين التراثي و الحداثي، بين الخاص و العالمي.[1] فبقدر ما أن تأويل الأنا لنصوص الآخر يقحمه بطريقة غير مباشرة في الوسط الثقافي للآخر، و يقربه منه أكثر؛ بقدر ما أنه يتيح لنا قراءة التراث و معايشته بطابع عصراني متطلع الى آفاق مستقبلية، و بقدر ما يخرج هذه الخطابات من القوقعة الخاصة الى المسرح العام .

و تكمن فائدة و دور التأويل في النصوص في أنه يعتبر قوة للقارئ، أي وقود القارئ لكي ينتج المعاني و يولد المعارف فلا يبقى مجرد متلقي سلبي جامد و انما يجعله يتفاعل مع النصوص و مع مفرداتها من خلال مسائلة هذه المعاني و المفردات، و هكذا تكون علاقة النص بالتأويل علاقة لزومية ضرورية، بحيث لا وجود للنص بدون تأويل [2]، و بهذا يخرج التأويل النصوص من سكنها الجامد الهادئ الى فناء الضجة و التحري .

ج / التفكيك :

يعرفه **حرب** بأنه "**منحى فكري في التعاطي مع النصوص الفلسفية، يرمي الى كشف ما يحجبه الخطاب في ما يقوله؛ أي تعرية آلياته في توليد المعنى أو اجراءاته في انتاج الحقيقة** "[3]، فالتفكيك بهذا المعنى شبيه بالضوء الساطع الذي يكشف ظلمة المعنى و المفهوم، و يحاول أن يخرج ما تم اخفائه و التستر عليه؛ أي قراءة ما خلف المعنى الظاهر إن صح التعبير؛ لكن ليس بالمعنى التأويلي و انما بأكثر صرامة، لأنه يستهدف النص أكثر من أي شيء آخر فيفك روابطه بغية تمحيصه .

و يعترف **حرب** بإسهامات الفكر الفلسفي الأوروبي في بلورة مفهوم التفكيك بداية **بنتشه**، باعتباره أول من مارس التفكيك على الخطابات الفلسفية و خاصة ما تعلق منها بمفهوم الحقيقة، مروراً **بهيدغر** و **مشال فوكو**، وصولاً الى **جاك دريدا** الذي سطع نجمه و اشتهر باستثمار التفكيك حتى نسب اليه و اشتهر به و أصبح اسمه مقترناً دائماً بالتفكيك .

حيث يرجع سبب اشتغال و اهتمام **دريدا** بالتفكيك الى اشكالية هامة جداً بالنسبة اليه مهي اشكالية " الكتابة "؛ و التي هوجمت و نفيت من الدائرة الأصلية و دائرة البحث عن الحقيقة من طرف فلاسفة عدة على رأسهم : **كلود ليفي ستراوس**، **روسو**، **ديسوسير**، و غيرهم ممن اعتبروها فرعاً و تابعاً لا أصلاً، و اقرارهم بالمقابل بالعقل كأصل لبلوغ المعرفة و الحقيقة، فكان لزاماً

---

[1] علي حرب : الممنوع و الممتنع، مصدر سابق، ص63 .

[2] دندوقة فوزية : التأويل و تعدد المعنى، مجلة كلية الآداب و العلوم الانسانية، ع4، قسم الأدب العربي، كلية الآداب و العلوم الانسانية، جامعة محمد خيضر، بسكرة، الجزائر، جانفي 2009، ص 5، 6 .

[3] علي حرب : الفكر و الحدث، مصدر سابق، ص 41 .

على **دريدا** أن ينفي و يقوض و يهدم هذا الزعم عن طريق تفكيك تلك الخطابات و النصوص، و الاقرار بأن النص لا يحيل الى معنى أو حقيقة واحدة، و انما نحن ازاء حقائق و معاني مختلفة تماماً و هذه الأخيرة تحيل الى حقيقة أخرى و هكذا .[1]

بمعنى آخر يمكن القول : أن فعل الكتابة ليس مجرد فعل جامد أو مستقبل آلي ؛و انما له دوره المساهم و المنتج و الدال على الاختلاف المستمر للحقائق الغير ثابتة و اللامحدودة ؛ ذلك لأن الزعم بالقبض على الحقيقة الحقيقية هو زعم باطل لا أساس له، لأن تلك الحقيقة الثابتة تحيل الى حقيقة أخرى قد تكون في بعض الأحيان مناقضة للأولى و هكذا، فحقيقة الحقيقة هي " المغايرة " عند **دريدا** على ما عبر عنه الدكتور **سامي بلقاسم الغابري** في قوله " يعمل التفكيك إذاً في ما وراء المعنى في اطار البحث عن حقيقة مغايرة أو البحث عن الحقيقة باعتبارها مغايرة و غياراً و غيرية . "[2]

حتى وصل التفكيك الى **حرب** و تبناه كمنهج مناسب لقراءة النصوص، لأنه يمثل بالنسبة له المنهج الوحيد الذي يمكنه أن يتجاوز ظاهر الخطاب و يصل الى عمقه المخفي المستتر و المسكوت عنه من طرف الخطاب؛ إنه " **نبش للأصول و تعرية للأسس و فضح للبداهات** "، و عليه تكون هذه الاستراتيجية " **استراتيجية اللادكتاتورية الحقيقة**"، أي أنها تركز على الطابع التحرري الامبريالي الذي يقبض على الحقيقة في النص .[3]

إلا أن هذه الترسانة المفاهيمية التي تمكننا من التقرب الى النص أكثر، إلا أنها لا تخلو من المآزق و العيوب التي يؤول إليها الاستعمال الخاطئ لهذه المفاهيم .

فعيب التفسير هو أنه غالباً ما يختلط مع التأويل بحكم أنه يفسد المعنى المراد الوصول إليه، اضافة الى أنه يقع في التكرار أي تكرار النص الأصلي بكثرة مخافة أن يحيد عن المعنى الحقيقي، إنه تحصيل حاصل على حد تعبير **حرب** .[4]

هذا بشكل عام، و بشكل خاص و تحديداً في التراث النقدي العربي الحديث فان المعضلة فيه تكون أكبر و أكثر حدة على ما يراه **نصر حامد أبو زيد** ، حيث يسعى كل مفسر منهم لفرض و جوده و كينونته و الاصرار على أن تفسيره هو الصحيح و الموصل الى الحقيقة الحقيقية، مما يحمله على نقد و دحض التجارب التفسيرية الأخرى لإثبات خاصته .[5] مما يجعل من التفسير الحقيقي يحيد عن غايته و هدفه الأصلي و هو الوصول الى فهم الحقيقة المعبر عنها في النص، وتصبح الغاية بذلك هي اثبات الأنا و دحض و ردم الآخر .

---

[1] عمر التاور : استراتيجية التفكيك عند دريدا الهدم و البناء، مجلة تبين، ع09، المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات، الدوحة، قطر، صيف 2014، ص 30 .

[2] سامي بلقاسم الغابري : تفكيك الميتافيزيقا و بناء الايتيقا في فلسفة جاك دريدا، دط، دار الخليج للصحافة و النشر، عمان، 2017، ص 89 .

[3] علي حرب : الممنوع و الممتنع ، مصدر سابق، ص ص 22 – 25 .

[4] المصدر نفسه، ص 58 .

[5] نصر حامد أبو زيد : اشكاليات القراءة و آليات التأويل، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب / بيروت، لبنان، 2014، ص 16 .

أما التأويل فعيبه أنه يخرج عن النص الأصلي و يشعب المعنى، بحيث تختلط المعاني و يتعقد النص أكثر، أما التفكيك فيقوم على الغاء الذات الكاتبة للنص بحيث يجرد النص من كل ما له علاقة بكاتبه أو بشعوره، بواسطة الذات القارئة نفسها أي ذاتاً تلغي ذاتاً أخرى .[1]

و بقدر ما يوجد بين هذه المنظومة الثلاثية من تعارض و تفرق بقدر ما يوجد هناك نقاط تلاقي و تداخل، بحيث تكون هذه المفاهيم متفرقة و مختلفة في حين، بحيث ما تكون متلاحمة و متجانسة في حين آخر.

فما تتشابه فيه هو أن قراءة أي نص لا تخلو من التفسير أو من التأويل أو من التفكيك؛ بمعنى أن التفسير يجعل القارئ يحلل و يشرح عناصر و مركبات الخطاب أو النص لكي تتضح له معالمه أكثر، و يستخدم التأويل لكي يرجح المعنى و الدلالات التي يحملها هذا الخطاب لكي يتفادى ألاعيب اللغة ذات المعاني المتعددة و المختلفة، و يستعمل التفكيك لكي يفتت الكلام و يكتشف ما يبنى عليه الخطاب من " **اللامعنى** " و اللاوضوح أو ما يسميه حرب "**المسكوت عنه** " في هذا الخطاب[2]، و منه يستخرج تلك الألفاظ أو تلك المفاهيم التي ليست في محلها أو لا تخدم غرض الموضوع العام للخطاب أو التي تسيء الى الآخر و غيرها من المفاهيم ذات الاستعمال الخطابي الخاطئ .

لكن مع هذا كله يرى **حرب** أنه من الصعب بما كان التمييز و الفصل التام بين هذه المفاهيم الثلاث بدليل الأمثلة التي يقدمها لنا من عقر الخطابات الفلسفية .

فيرى أن هناك من يقرأ إنتاجات فلسفية لفيلسوف معين بغية فهمه و التوصل إلى المقصود الحقيقي لصاحبه، لكن سرعان ما يجد نفسه بصدد ممارسة التأويل أو التفكيك مما ينتج نصاً آخر مخالف للنص الأصلي، و هذا ما فعله **آلتوسير** حين ما قرأ **لماركس**، فبدل من أن يفسر ما قاله **ماركس** أول و فكك خطابه ما ولد على إثره نص جديد مخالف لمقولات **ماركس**[3]. لكن هذا يروق **لحرب** و يرى فيه الطريق المناسب لقراءة ما بين السطور في النصوص، مما يجعلنا أكثر قرباً من الحقيقة النصية دائماً و التي يسعى جاهداً لإخفائها .

---

[1] علي حرب : الممنوع و الممتنع، مصدر سابق، ص 58 .

[2] علي حرب : هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، مصدر سابق، ص 25 .

[3] علي حرب : الممنوع و الممتنع، مصدر سابق، ص 22 .

المبحث الثالث : النقد كفضاء فاضح للحقيقة المطلقة و الثابتة:

قبل أن نسهب في الحديث عن المدلولات المختلفة و الاستعمالات المتعددة للنقد في الفكر الحربي، سنحاول أن نستشف أهم التعريفات التي عرف بها النقد في الفروع المختصة به، لكي نتمكن بعد ذلك من الوقوف عند أهم التعريفات التي وظفها حرب في كتاباته و انتاجاته، وأهم المناطق التي مارس فيها هذا النقد في الدراسة جامعة للعديد من الأدوات منها : التفسير و التحليل و المقارنة بنوعيها، سواءً مقارنة المتشابهات أو المختلفات للخروج بحكم معين؛ أي هو عملية تقوم على خطوتين :

الأولى : هي الدراسة و التحليل و التفسير، و الثانية : هي الحكم و الاستنتاج لتحديد و بيان قيمة العمل أو الإنتاج الأدبي و مقارنته بغيره .

أما على الصعيد الفلسفي فيعرفه **لالاند** في موسوعته بأنه " فحص مبدأ أو ظاهرة للحكم عليه أو عليها حكماً تقويمياً، تقديرياً بوجه خاص، ثمة نقد فني (جمالي)، و نقد الحقيقة (منطقي) "[1]، و معنى هذا القول أن النقد هو عبارة عن حكم؛ وهذا الحكم هو حكم عقلي نصدره على المنقود، بعد الفحص و التقصي، و الحكم هنا نوعان : حكم تقويمي و حكم تقديري .أما الأول فهو مختص بالقيمة أي قيمته عالية أم متدنية، أما الثاني فيختص بالقدر أي جيد أم سيء .

و اكتفائي بالحديث عن مفهوم النقد على الصعيدين الأدبي و الفلسفي دوناً عن الأصعدة الأخرى يرجع السبب في ذلك الى أن النقد كفرع معرفي مستقل و مجال الاشتغال عليه كبير جداً على المستوى الأدبي و الفلسفي؛ لكن هذا لا يمنع من اهتمام بعض التخصصات المعرفية الأخرى بهذا المفهوم .

أما **حرب** فإن النقد عنده موجه أساساً صوب النص أو الخطاب، باعتباره حامل و مدعي للوصاية على الحقيقة و القابض عليها لكن بمدلول جديد .

وفي هذا الصدد يميز لنا **حرب** بين نوعين من النقد نقد تقليدي و آخر معاصر :

أما التقليدي : فهو يدعو الى كل ما يشير الى الهدم و التقويض و الاستبعاد بهدف تقييم و تقويم الإنتاجات الفكرية و الحكم عليها حكماً نهائياً بناءً على مبدأي الصدق و الكذب أو الصح و الغلط، في محاولة لطمس المنتقَد و تغييره جذرياً، فأصحاب المشاريع التي تتبنى هذا الطرح تقفز فوق الوقائع و تحجب الحقائق على حد تعبير حرب، لأن مصير هذه المشاريع هو الزوال و الفناء لأنه لا وجود لانقطاع جذري و تهديم للأسس الأساسية .[2]

[1] اندريه لالاند : موسوعة لالاند الفلسفية، تر: خليل أحمد خليل، ط02، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، ج1، 2001، ص 238 .

[2] علي حرب : الممنوع و الممتنع، مصدر سابق، ص ص 61، 62 .

و التاريخ الفلسفي و الفكري زاخر بالأمثلة التي تتبنى هذا الزعم و تحاول استبعاد الآخر لإثبات الأنا و البداية تكون مع **سقراط** في تعامله مع الأفكار السفسطائية التي غزت عقول الشباب اليوناني فكانت استراتيجيته تقوم على قمع و دحض الأفكار التي يتبناها هؤلاء و بالمقابل يغرس فيهم أفكاره و فلسفته .

أما النماذج العربية فهي كثيرة و عديدة و لعل **أبو حامد الغزالي** يعد أبرز من مثل النقد الهدام في الفكر الإسلامي الرافض للمبادئ الفلسفية خاصة ما تعلق منها بالفلسفة اليونانية، التي تناقض الدين الإسلامي فعمل على دحضها و تفنيدها في أسلوب ابداعي رهيب .[1] كما لا ننسى اسهامات **ابن تيمية** في هذا الشأن حينما قام بمهاجمة المنطق الأرسطي و قام بتقويضه مبيناً كل العيوب التي وقع فيها أرسطو في منطقه، وهناك العديد و العديد من هؤلاء و لو أردت التطرق إلى هذه الاشكالية بشكل موسع لأدى بني المقام إلى الابتعاد عن الموضوع الأساسي الذي أعالجه في هذا المبحث .

من هنا يظهر لنا أن **حرب** من دعاة الاستمرارية و التراكمية، أي أن أي عمل فكري له أهميته و دوره في الساحة الفكرية مهما حمل هذا العمل من عيوب و نقائص و لا يمكن استبعاده أو دحضه بأي شكل من الأشكال لأنه يعبر عن فكر و حقيقة معينة، لكن دون أن يتعجرف و يحاول توحيدها و تمليكها .

أما النقد بالمعنى الحديث فلا يقوم على استراتيجية الدحض و الالغاء و انما يقوم على استراتيجية الكشف و اعادت النظر لكي نفهم هذه الانتاجات و نعيد قراءتها[2]و في هذا النقد إعلاء لشأن المنظومات و الأطروحات الفكرية المختلفة و **حرب** هنا يتبنى المعنى الحديث عن التقليدي .

من هنا يدعو **حرب** لتحرير النقد من الأساس الإيديولوجي و اقامته على أساس ابستيمولوجي، بمعنى آخر : عدم ممارسة النقد من أجل الدفاع عن الأنا وسب الآخر، أو من أجل رفعه و انزال الآخر و ضربه، و انما من أجل إبراز خفاياه و عيوب العقل المنتج من حيث صلته بالحقيقة و الوجود .[3]

و هذا بعد مذهب الدكتور **ماجد الغرباوي** الذي يرى بأن النقد هو الطريق أو السبيل الذي سيوصل الى فضح الممارسات التسويقية و التزمتية التي تمارسها الخطابات الدينية في اقرارها و دعوتها الى أحادية الحقيقة و وحدانيتها لذلك فالنقد بهذا المعنى هو " الوحيد القادر على تحدي النص في مراوغاته ... و اقناع المتلقي بها ".[4]

---

[1] عيد الدرويش : الإمام الغزالي بين العقل و النقل، ط1، مؤسسة علاء الدين للطباعة و التوزيع، دمشق، سوريا، 2004، ص 69 .

[2] علي حرب : الممنوع و الممتنع، مصدر سابق، ص 14 .

[3] علي حرب : فكر النهضة بين الاحياء و التنوير، مجلة عالم الفكر، ع3، الكويت، مارس 2001، ص ص 117، 118 .

[4] ماجد الغرباوي : النص و سؤال الحقيقة ، مرجع سابق، ص 77 .

غير أن واقع الحال لا يشير الى أن النقد بمفهومه المعاصر قد تجاوز مفاهيم الدحض و الالغاء، بل إنها نمت أكثر و ازدادت حدة و عدوانية، و دليلي على ذلك هو ما تتضمنه مؤلفات هذا العصر و أطروحاته المتعددة سواءً العربية أو الغربية .

حيث سيطرت النزعة الإلغائية على الخطابات الفكر العربي، سواءً ما تعلق بنفي الذات العربية و تراثها على ما نادى به **الجابري و محمد أركون** .

أو ما تعلق بنفي الآخر – الغربي – كمشروع **مطاع صفدي** في كتابه " نقد العقل الغربي " الذي بين فيه التناقضات و المزالق التي وقع فيها الفكر الغربي الذي يعتبر عند البعض كتاباً مقدساً لا يمكن التشكيك في أحكامه و استنتاجاته ، أو كما مارسه **حسن حنفي** في نقده للمناهج و القراءات و الاستراتيجيات المعتمدة على صعيد الدراسات الإسلامية بشقيه : الإستشراقي و المحلي[1]، فكما رفض المناهج الغربية و دراساتهم اللاموضوعية للثقافة الإسلامية، رفض أيضاً المناهج التي يتبعها المثقفون العرب في دراساتهم، و غير ذلك من المفكرين الذين حاولوا نقد الفكر الغربي و بيان زيفه و خداعه.

أما النماذج الغربية فهي متعددة هي الأخرى بداية من **نتشه** الذي شن هجوماً لاذعاً على الميتافيزيقا عموماً و التعاليم الدينية على و جه الخصوص؛ ذلك لأن الميتافيزيقا حسبه ما هي إلا ترسبات و تراكمات لمجموعة من الأخطاء و المغالطات التي ترسخت في العقل البشري بفعل الدين و معتقداته .

و يظهر هذا الرفض أكثر و بشكل أوضح في نظرية القطيعة الابستيمولوجية **لغاستون باشلار** و الذي يؤكد فيها بأن المعرفة عموماً وجب أن تدحض و تفند، وترمي كل ما مر على العقل البشري من ترسبات فكرية خاطئة، فالمعرفة الحقيقية عنده تتأسس على قطع الصلة بكل ما أثبت خطئه و بطلت مطلقيته .

أو كما مارسه **آلتوسير** بتأثير من **باشلار**، حينما أراد التأكيد على أن الفكر الماركسي فكر خالص إبداعي غير مرتبط بما سبق، و السبب الذي دفعه للإقرار بالرفض و الدحض لما قبل الماركسية انما يقوم على أساس إيديولوجي ذاتي[2] . فلم تكن دراسته بهدف الافادة العامة، و انما بهدف دفاعي تمليكي ترسيخي لحقيقة واحدة هي الحقيقة الماركسية .

المطلب الثاني : الانتقال من نقد العقل الى نقد النص :

يطرح حرب هنا اشكالية أساسية هي من الأهمية بما كان و تتلخص في الكيفية التي ينتقل بها الفكر من نقده للعقل الى نقده للنص، الذي تتجسد فيه المعطيات الذهنية، بكلام آخر : لم يعد الاشتغال على العقول و تبيان العيوب و النقائص التي تحتويها ضرورياً، و انما وجب تحويل هذا الاشتغال الى النصوص ذاتها، و هنا سنحاول أن نقرأ آراءه حول النقدين .

[1] مصطفى النشار : فلسفة حسن حنفي مقاربة تحليلية نقدية، د ط، نيويورك للنشر و التوزيع، القاهرة، مصر، 2017، ص 194 ، 195.

[2] محمد وقيدي : العلوم الانسانية و الايديولوجيا، ط2، منشورات عكاظ، الرباط، المغرب، 1988، ص 155 .

أ / نقد العقل :

في حديث **حرب** عن العقل لم يميز إن كان عقلاً عربياً أم غربياً، و خص منها تلك التي تمارس النقد في خطاباتها المختلفة على شاكلة : **نصر حامد أبو زيد و حسن حنفي و كانط و بيير بورديو** و غيرهم الكثير، لا يسعنا المقام هنا لذكرهم جميعاً بالتفصيل .

و قد أطلق **حرب** على مشروعه النقدي هذا مصطلح " نقد النقد "، حيث أنه ينتقد الخطابات التي تنتقد بدورها ممارسات العقل و انتفاضاته، لأنه يرى بوجوب فحص و تشخيص هذا العقل البشري و اخضاعه الى منطق المساءلة مسلطاً الضوء على ما يتصف به العقل في العموم " **بما هو ذات متعالية تتصف بالقدرة على الربط و التأليف** "، حيث أن هذا الوصف عند **حرب** يبرز العديد من التناقضات فيه؛ بمعنى أن العقل عندما يحاول أن يربط و يجمع بين شيء و شيء آخر، فإنه بالضرورة سوف يلغي و يدحض الجوانب المفرقة، أو يعلي من شيء على حساب الآخر، كما أن القول " **بأن الانسان كائن عاقل** "يجعل منه كائناً مثالياً و يغفل عن أن له جوانب بهيمية حمقاء [1] .

و إن تساءل سائل ما علاقة هذه الدلالة للعقل بمدلول الحقيقة، يمكن القول أن الممارسات و الاستنتاجات التي يتوصل اليها هذا العقل في مشواره البحثي يمثل في جوهرها الحقيقة، ذلك لأن هدف العقل الأول و الأخير هو الوصول الى حقيقة معينة، لكن عيبه هو أنه يؤله و يقدس هذه الحقيقة و يجعلها ثابتة لا تقبل الخطأ أو التبديل، ولا الشك فيها .

و المردود الذي يعود على العقل حين يكون في قفص الاتهام النقدي هو عودة الفرد الى ذهنه لمراجعة و فحص بنياته و تشكلاته، أو لدحض دوغمائيته و وحدانيته، من هنا فالنقد لا يمارس على العقل لكي يبين سلبياته، و انما لكي يدخل الى مناطق في الفكر، كان العقل عاجزاً عن دخولها بمفرده، تجعله يتوصل الى علاقات جديدة مع الأفكار و الوقائع أو مع الحقيقة ذاتها .[2]

ب/ نقد النص :

من هنا كانت الضرورة تقتضي الانتقال من نقد العقل الى نقد النصوص التي تتجسد فيها الممارسات العقلية و الانتاجات المختلفة له، و السبب في هذا التحول في رأي حرب هو " **أن نقد العقل خصوصاً كما يمارس عندنا قد بلغ مأزقه و هو يحتاج الى معالجات مختلفة، وهذا ما يوفره نقد النص الذي يقدم امكانات جديدة للسبر و الاستقصاء** "[3]، نعم إنه الملاذ الوحيد الذي ينتشلنا من الحفرة التي وقع فيها العقل العربي، و مآل هذا هو كثرة المحاربين الذين يرشقون العقل بسهامهم، و إن كثر الاشتغال

---

[1] علي حرب : نقد النص، مصدر سابق، ص 09 .

[2] علي حرب : فكر النهضة بين الإحياء و التنوير، مصدر سابق، ص 117 .

[3] علي حرب : نقد النص، مصدر سابق، ص 08 .

أنظر : علي حرب : هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، مصدر سابق، ص 53 – 147 .

بالشيء فهذا إنذار بقلة اهتمامه و بوضوحه، و من مميزات التفكير الحقيقي هو البحث في الغامض لتوضيحه، و ليس في الواضح لتعقيده .

و النقد حين يدخل على النص فإنه يتحول الى ظاهرة أو واقعة مستقلة عن كاتبه له كينونته و انطولوجيته الخاصة بحيث يعمل النقد على فضح الألاعيب اللغوية التي يمارسها النص و تتكشف لنا الحجب و الأغطية المغلفة له مما ينقص من سلطتها و سيطرتها علينا .

بهذا يكون النص في ظل النقد حقلاً أو ميداناً معرفياً يتم التنقيب فيه و حرثه لاستنطاقه و مساءلته اضافة الى أن القراءة النقدية ترفض القول بالحكم النهائي أو بالحقيقة المطلقة هذا من جهة و من جهة أخرى، تكشف تلاعبات اللغة الإنشائية التي تستر المحظور خلف عذب الكلام و جميل المفردات .[1]

و هذا يشتت القارئ و يجعله يحيد عن المعنى الحقيقي الذي يريده النص فينبهر الفكر بالكلمات المنمقة الجميلة ليلعب النص بحقيقته على أوتار العاطفة و الأحاسيس لتطغى أحكامها على أحكام العقل .

و **حرب** يقيم نقد النص على " **منطق الإمكان** " و باتسام النص بالإمكان يعني التوصل الى إمكانات جديدة و أساليب مغايرة، تمكننا من الدخول على القضايا و الموضوعات من عدة زوايا مختلفة مما يعطينا فهماً أكثر للقضية أو للموضوع، و الأكثر من ذلك يمكننا من معرفة الأشياء بأضدادها فخطابات الحرية مثلاً : تنتج في داخلها استبداداً، وفي الخطابات الداعية للعقلانية توجد دعوة الى اللاعقلانية، كل هذه التناقضات موجودة في الخطاب الواحد[2]، فكل خطاب في اللحظة التي يدعو فيها الى ممارسة عمل أو تبني موقف معين يدعو في الآن ذاته الى الموقف المضاد أو المغاير له .

---

[1] كريم أبو حلاوة : الفكر النقدي العربي، مجلة عالم الفكر، ع 1، الكويت، يوليو 2003، ص 266، 267 .

[2] علي حرب : الفكر و الحدث، مصدر سابق، ص 82 .

المبحث الرابع : الحقيقة في علاقتها ببعض المفاهيم :

إن المتتبع لجل مؤلفات و كتابات **حرب** و مقالاته التي نشرها في المجلات و غيرها من المواقع، التي أخذت فبها الحقيقة و البحث فيها نصيباً كبيراً، و هذا ما رأيناه في المباحث السابقة و من خلال ما تم التطرق اليه، فإن هذا المفهوم لا يقوم و حده مستقل بذاته و إنما يحتاج الى مفاهيم أخرى إما لإثباته أو لتصحيحه أو لصقله، و عليه سنأخذ نماذج من هذه المفاهيم و نبين علاقتها بالحقيقة .

المطلب الأول : مثلث العلاقة : الفكر ، الحقيقة ، الحدث :

بادئ ذي بدأ سنتعرف على معاني هذه المفردات، كنا قد تعرفنا سابقاً على مدلول الحقيقة في ما تم عرضه آنفاً، لذلك سوف ننتقل الى مفهوم الفكر، حسب مفكرنا اللبناني .

فيعرف **حرب** الفكر بأنه " **نشاط معرفي أو مفهومي يتعدى مجرد التسجيل و الانعكاس أو مجرد التمثل و التصور الى فعل الانتاج و التركيب أو الى عمل التكوين و التشكيل** ".[1] و معنى هذا القول أن **حرب** يرفض أن يكون الفكر أسير الواقع أو أن يكون مرآته العاكسة و فقط، لأنه بهذا المعنى لا يمكن للفكر أن يوجد أشياء أو حقائق أو معارف خارجة عن إطار الواقع، بل يجب أن يكون فعالاً و مسايراً و مساهماً في تكوين هذه الوقائع و إنتاجها، بحيث تظهر بصمته و ابداعه و أثره في هذا العالم .

و يساند **حرب** في رأيه هذا الدكتور **ابراهيم أبراش** في احدى مؤلفاته، حين يرى بأن النتيجة المترتبة عن تطابق الفكر مع الواقع هي " نتيجة سلبية " تخلفية، خاصة ما تعلق منها بالجانب السياسي؛ ذلك لأن هذا التطابق سوف يؤدي الى الركود و الجمود و السكون، و بهذا يختفي دور العقل و فائدته في محاولة تجاوز و تغيير الواقع، و يصير غير ذي جدوى " و لتوقفت الواقع و توقفت الحضارة الإنسانية عند لحظة النشوء الأولى للبشرية "[2].

و تجدر الاشارة هنا الى أن جدلية العلاقة بين الفكر و الواقع ليست وليدة العصر الحالي و انما لها ارهاصات و بدايات منذ التاريخ الفلسفي الأول و ما تزال موضع جدل حتى اليوم؛ حيث ينقسم فيها جمهور الفلاسفة و المفكرين الى فريقين : فريق ينادي بضرورة التطابق بين الفكر و الواقع، و أن الفكر لا يمكن أن يكون إلا في نطاق ما هو موجود عيني، ولا يمكن للحقيقة أن تتكون خرج هذه الثنائية ؛ و فريق آخر يقر أن المعرفة الحقيقية لا تتشكل من اتحاد الفكر بالواقع بالضرورة .

---

[1] علي حرب : الفكر و الحدث، مصدر سابق، ص 08.

[2] إبراهيم أبراش : النظرية السياسية بين التجريد و الممارسة تداخل النظرية السياسية و الخطاب السياسي في العقل السياسي العربي ،ط 1، دار الجندي للنشر و التوزيع ، القدس، فلسطين، 2012، ص 202.

أما إن انتقلنا الى مصطلح " الحدث " فسنجد أن **حرب** يقصد به كل تغير يمكن أن يطال أي نشاط أو أي ممارسة أو أي شيء كان، بحيث يحدث هذا التغير تجديد في البنيات و الأسس التي يتشكل منها هذا الشيء أو هذه الواقعة أياً كانت فكرية أو سياسية أو اجتماعية ... الخ، " **من هنا يتغير مع كل حدث مشهد العالم بقدر ما يحدث انقطاع في مجرى الأشياء، أو انعطاف في مسار الأفعال أو تحول في مصائر الذوات و الهويات** "[1].و هذا الانعطاف أو التحول لا يمس الأشياء فقط بل يمس أيضاً الأفكار و المفاهيم و المقولات التي كنا نعتقد بها و نؤمن بها في ما سبق .

أما عن العلاقة بين هذه المفاهيم الثلاث أي بين الفكر و الحقيقة و الحدث، فيرى **حرب** بأنها علاقة تلازمية ضرورية اتصالية، بحيث لا يمكن أن نفهم الحقيقة إلا في ظل الفكر الذي يحملها و ينتجها و يعيد صياغتها لكي تغير الحدث و تساهم في اعادة قراءته، بمعنى أن " **الفكر هو علاقة بالحقيقة بقدر ما تفهم الحقيقة بوصفها أثر الحدث و مفعول من مفاعيله** "[2].

و الفكر الذي يدحض الحدث و يستبعده يكون فكراً جامداً ساكناً لا تطور فيه و لا إنماء؛ ذلك لأن الممارسات الفكرية تساهم في إعادة قراءة و إعادة بناء للحدث الذي يساهم هو الآخر في توليد الحقائق و المعارف ، بهذا الطرح لا يمكن الفصل بين هذه المفاهيم أو قيام مفهوم على حساب الآخر، بل إن وجود الأول يستلزم وجود الثاني مما يترتب عنه وجود الثالث .

و لتوضيح هذه العلاقة أكثر يميز **حرب** بين ثلاث أبعاد للحدث تتجسد فيها جل الممارسات الفكرية و كيفية تأثيرها على الأحداث السائدة و علاقتها بالحقيقة .

أما البعد الأول فهو ما يصطلح عليه **حرب** " **البعد الأنطولوجي** "؛ و القول بأن الحدث ذو بعد أنطولوجي، معناه أنه يسهم في خلق و وجود و انبثاق معاني و علاقات و تشكلات جديدة لم تكن موجودة من قبل في الواقع، مما يسهم في تصارع ما هو جديد عصري مع ما هو تقليدي قديم، أو ما هو مألوف مع ما هو غريب غير مألوف، بهذه التصارعات تتقدم عجلة الحياة و التطور[3]، بكلام آخر : لولا هذا التغير الذي يحدثه الحدث لما أمكننا أن نتقدم الى الأمام ولما أمكننا أن نكتشف ما هو مجهول أو ما كان مجهولاً و عدماً؛ إذاً فالحدث ينقلنا من حالة العدم و اللاوجود الى حالة الوجود و الكينونة، أي من الاعتقاد بحقيقة معلومة الى استبدال هذا الاعتقاد الى حقيقة كانت مجهولة و عرفت .

و يدعم **حرب** كلامه هذا بعدة شواهد واقعية استهلها بالحدث اليوناني الذي خرجت منه و ولدت الى الوجود العديد من المفاهيم : كالرياضيات و المنطق و الديمقراطية ...الخ، كل هذه المفاهيم لم تكن موجودة من قبل، و مع الانتقال الى الحقبة الوسيطية، اقتنص **حرب** منها الحدث القرآني الذي يعتبر الحدث البارز في تلك الحقبة، حيث أتاح هذا الحدث ممارسة جديدة

---

[1] علي حرب : الفكر و الحدث، مصدر سابق، ص 08.

[2] المصدر نفسه : ص 08 .

[3] المصدر نفسه، ص 09 .

للعرب لم يكونوا على عهد بها : منها الشعائر و منها ما تعلق بالسيف و النص و القوة، و ختاماً الحدث الغربي الذي ما فتئ ينقلنا من وجود الى وجود آخر قائم على التجديد و الديمومة ليكونوا بهذا أمراء و سلاطين العالم وقياده .[1]

ثم يأتي " **البعد الفكري** " و الذي خص فيه **حرب** الجانب الفلسفي على و جه الخصوص، فيتمثل في ظهور مفهوم النقد واحتلاله الصدارة على الصعيد الفكري عموماً و الفلسفي بالأخص؛ حيث تجاوز مقولات الهدم و التقويض و الاستبعاد النهائي للمقولات و الأطروحات الى مدلولات أكثر حضارة مثل إعادة قراءة و إعادة غربلة و تفكيك المفاهيم و الخطابات، ليس من أجل الهدم و إنما من أجل اعادة البناء و التشكيل [2]، بهذا اكتسب النقد بعداً أو طابعاً غير طابعه التقليدي، الذي كان يمارس من طرف الفلاسفة التقليديين و الذي يقضي باستبعاد و رمي كل ما ثبت اخفاقه و خطأه، أو ما هو مخالف للحقيقة الثابتة المطلقة .

و في ذات السياق يبين **حرب** هنا أن من يمارس النقد في صورته التقويضية التقليدية لم يواكب الحدث الجديد و الذي ظهر أساساً مع **كانط** من خلال مؤلفاته النقدية، و التي أحدثة بلبلة كبيرة في الوسط الفكري تغير معه منظومات و اطروحات تغيراً جذرياً، ذلك لأن العمل الفلسفي خاصيته المميزة هي الخلق و التجديد الدائم للعلاقات و النماذج التي تغير الواقع و تجعله ينحرف انحرافاً ايجابياً عن مساره الثابت و الجامد، الى مسار حافل بالتجديد يصل دائماً و أبداً الى حقائق متعددة قابلة للتغيير لا تقبل الاقرار النهائي .[3]

و هذا هو الحدث الفكري لا يمكنه القبض على الحقيقة المطلقة الثابتة لأنه لا يؤمن بها ، بل ايمانه الوحيد هو أن الحقيقة مرتبطة دائماً بالجديد الذي ينتجه الفكر و لا يمكن بأي حال من الأحوال فصلها عن واقعها المتغير باستمرار .

أما البعد الثالث فهو " **حدث مركب** " و سمي مركب لأنه مزيج من ما هو سياسي و اجتماعي و فكري، فحسبه أن في الحدث المركب هذا تتحول و تتبدل المنظومات التقليدية فلا تكون هناك فائدة ترجى من التعامل و الوقوف على أنظمة حكم شيوعية أو اشتراكية أو غيرها، و انما وجب التحري عن ما حدث ووقع و الوقوف على تفاصيله، ذلك لأن الوقوف على ما حدث ليس لإعطاء حكم معين أو وصف ما حصل و انما نقف عليه لنقرأ ما فيه و نشارك في صنعه عبر التركيز على ثوابته و منطلقاته من جهة، و تفكيك و اعادة تركيب الآليات و الأساليب التي تمكننا من فهم الواقع فهماً جديداً من جهة أخرى،[4]و الأكثر من ذلك قراءة ما خلف الحدث، أو ما بين السطور و الذي يختفي وراء عباءة الوضوح و الشعارات المعلنة بحكم أن هناك أطروحات و منظومات مادية واقعية لكنها تحتكم الى مفاعيل ماورائية غيبية .

---

[1] علي حرب : الفكر و الحدث، مصدر سابق، ص 10 .

[2] المصدر نفسه، ص 11 .

[3] المصدر نفسه، ص 12.

[4] المصدر نفسه ، ص ص 13، 14 .

و كإثبات لهذا التصريح يعطي لنا **حرب** أمثلة واقعية تجسد هذا البعد استهله بالحدث السوفياتي بعد هزيمته و انهياره، حيث تجسدت فيه مفاهيم كالدكتاتورية و العقيدة و القيادة وغيرها"، استبدلت بمفاهيم أخرى كالتفكيك و اعادة النظر في المنظومات و فحصها لكشفها و هذا ما تجسد في الفلسفة الماركسية التي لطالما رفعت شعارات المادية و الحرية إلا أن ممارساتها و تعاملاتها مشربة باللاحرية، و في الوقت الذي دعت فيه الى نبذ الدين كانت في صميمها تمثل ديناً جديداً مستعبداً للفكر راكضاً وراء مقولات و مفاهيم تتجسد فيها دكتاتورية الحقيقة و تأليه الشخوص و الأعلام .[1]

بهذا فإن هذا النوع من الحدث المركب قد جمع بين ما هو فكري مع ما هو سياسي مع ما هو اجتماعي في قالب واحد، ظهرت فيه الأطروحات الفكرية مجسدة على أرض الواقع في عباءة سياسية واجتماعية، مدعية للاختلاف و التعدد في الحقائق و أوجه النظر في ظاهرها، و محتضنة للتعصب و الحقيقة الواحدية في باطنها، لهذا السبب ربما يعتبر هذا البعد خطراً إذا ما قارناه بالبعدين الآخرين .

المطلب الثاني : علاقة الحقيقة بالقراءة :

لقد نال مصطلح القراءة لدى **حرب** نصيبه من الاهتمام و الدراسة و أول ما سنبدأ به هو تعريف المصطلح و أهم الاستعمالات و الأنواع فيه.

فيعرف **حرب** القراءة بأنها " **نشاط فكري / لغوي مولد للتباين منتج للاختلاف، إنها تتباين بطبيعتها عما تريد بيانه، و تختلف بذاتها عما تريد قراءته و شرطها بل علة و جودها أن تكون كذلك** ."[2]

يتبين لنا من خلال هذا التعريف أن القراءة في جوهرها تشير الى التباين و عدم الاتفاق، لأنها خاصية فكرية لغوية مرتبطة بهما، و من منطلق أن الفكر و اللغة غير متفقان و مختلفان فإن الصادر عنهما بالضرورة يكون مختلفاً .

و لئن كان **حرب** يولي لمفهوم القراءة دوراً في الكشف و التحري، فإنه يميز فيها نوعين من حيث أهميتها و فاعليتها، و هذين النوعين هما " **القراءة الانتقائية** " و " **القراءة الفعالة** " .

أما الأولى فيصفها **حرب** بأنها قراءة " ساذجة " و لا تأتي لنا بأي جديد و لا تغير في الأمر شيءً، بل الأكثر من ذلك سميت انتقائية لأنها تختار من النصوص و خاصة التراثية ما يتلاءم و يتوافق مع التطورات العلمية و المعرفية .[3]

---

[1] علي حرب : الفكر و الحدث ، مصدر سابق ، ص 15 .

[2] علي حرب : نقد الحقيقة، مصدر سابق، ص 05.

[3] علي حرب : الفكر و الحدث، مصدر سابق، ص 32 .

أما الثانية فيصفها **حرب** بأنها قراءة منتجة لها فائدتها في النصوص لأنها تستخدم في ممارساتها مناهج و أدوات منها : التفسير ، التحليل ، التأويل ، التفكيك، و غيرها، مما يتيح لها تجديد الميدان المعرفي و الفكري، أو صقل و ترميم أدوات الفهم[1]، منها ترميم المفاهيم المتعلقة بالحقيقة باعتبارها شغلاً أو حقلاً من الحقول المعرفية و الفكرية الهامة .

بعد هذا الإيضاح الدلالي و النوعي للقراءة يجري تعامل **حرب** مع هذا المصطلح بنظور آخر، حيث يبين في هذا الصدد أن مصطلح القراءة في وقتنا الحالي لم يبقى حبيس المجال الكتابي و فقط، بل تعدى إلى مجالات أخرى كالواقع و المعطيات اللاكتابية، بمعنى أن مدلول القراءة سابقاً كان مقتصراً فقط على الكتب وما تحتويه من نصوص و خطابات، أو هي ما يسميها بقراءة المقروء، أما اليوم فقد اتسع استخدام هذا المصطلح ليشمل قراءة الوقائع الخارجية و الأحداث الحاصلة التي تجري عليها الكتابة[2]، ذلك لأن النصوص المكتوبة ما هي إلا تعبير عن أحداث ووقائع يتبناها الكاتب سواءً كانت نظرية مجردة كالأطروحات المجسدة في النصوص و الخطابات، أو كانت واقعية عملية كإسقاطات تطبيقية لما كان ينظَّر له، في شكل أنظمة حكم أو ممارسات أخلاقية أو كأسلوب عيش، يتخذه الفرد كقاعدة في حياته .

بعبارة أخرى أصبح الواقع و العالم المعاش هو ساحة القراءة و كتابها المفتوح، حيث أن مفردة القراءة أصبحت تستعمل و توظف في التطورات السياسية و الاقتصادية، بحث ظهرت هناك قراءات سياسية و اجتماعية غرضها تشخيص و فحص المعطيات الواردة كما توظف في المجالات التقييمية التي تقوم على السلب و الإيجاب فهذا الحكم أو هذا التقييم إنما صادر عن قراءة فعالة لظواهر واقعية.

مع هذا الانتقال الذي مس مفردة القراءة و جعلها تنتقل من التنظير النصي الى مواكبة الأحداث، انتقلت معها مفاهيم اخرى مرتبطة بها أبرزها مفهوم الحقيقة، ففي المجال النصي المغلق كانت الحقيقة في حضن القراءة حقيقة متعالية مطلقة نظرية و لما انزلت الى الواقع نزلت معها الحقيقة و أصبحت مسايرة للأحداث، فتجردت من المطلقية و التعالي و أصبحت متغيرة بتغير الأحداث و الوقائع، و هذا ما تجسد في المجال العلمي الذي تجاوز القبض النهائي للحقيقة الواقعية، الى الإيمان بالاحتمالية و التعددية حيث لم يعد الهدف هو البحث عن معطيات في الواقع لتأكيد حقيقة معينة فيه و انما انتاج معطيات جديدة لتغيير هذا الواقع بدليل علم الذرة و الجينية، التي استدل عليها **حرب** كمثال علمي على هذا الكلام .[3] فما ينتج عن متغير و متبدل بالضرورة، و بما أن الحقيقة ناتجة عن واقع متغير فإنها بالضرورة كذلك.

بهذا الطرح لا يمكن لأي أحد أن يتجاهل أو ينكر الظروف الاقتصادية و غيرها أو العوامل التي بلورة النصوص و صقلها، لتصير خطابات ذات كينونة ووجود، فهي التربة التي تنبت منها النصوص و تتشكل وفقها، و لا تتوقف عند هذا الحد

---

[1] علي حرب : الفكر و الحدث ، مصدر سابق ، ص 32 .

[2] علي حرب : هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، مصدر سابق، ص 09 .

[3] المصدر نفسه، ص 10 .

بل تتعدى العالم المعاش المكشوف الى العالم الداخلي المستور أي إلى الذات الإنسانية[1]، بمعنى أن قراءة النص و الوقوف على حيثياته يمكننا من لمس شخصية كاتبه و مؤلفه و الاطلاع على مكنونات ذاته و من يتحدث عنهم في نصه، هنا تتكشف لنا حجب و تظهر لنا حقائق مستترة عن الأنظار فنعرف الآخرين و شخوصهم و نحن نجهلهم في تفاصيلهم .

المطلب الثالث : الحقيقة و علاقتها بالمنهج :

إن لكل بحث طريق أو سبيل يستند الى مجموعة من الوسائل الممنهجة بغية تحقق هدف البحث المنشود، من هذا المنطق سئل **حرب** في احدى الحوارات التي اجريت معه حول المنهجية أو السبيل المنظم الذي ينتهجه في مشواره الفكري، أو ما هي المنهجية عموماً عند **حرب** ؟

و في محاولة **حرب** للإجابة على هذا السؤال يستهلها بتوضيح نقطة مهمة جداً مفادها أن أطروحاته و انتاجاته الفكرية ليست بحثاً عن الحقيقة و انما هي انخراط و تموضع في التجارب الفكرية للآخرين، بغية خلق و كشف الحقائق الموجودة فيها فالمنهج باعتباره " **جملة الأصول و القواعد التي ينبغي احكامها أو مراعاتها خلال عملية البحث** "[2] هو صالح للباحث عن الحقيقة و الراكض و راءها، معتبراً إياها ملاذه الأخير و الوحيد .

بهذه الرؤية يتبين لنا أن **حرب** لا يعتبر نفسه باحثاً ناشداً للحقيقة و انما هو كاشف لها في النصوص و الخطابات، لكن هذا الطرح يحمل نوعاً من التناقض و الخلل في ظاهره ذلك لأن القول بأن مشروعه هو كشف الأغطية عن الحقيقة هو في حد ذاته نوع من البحث عنها، **فحرب** ينفي ذلك لكنه يمارس البحث و التنقيب، هذا ما يحيل إليه الأمر في ظاهره، و لتوضيح هذا الخلل يمكننا القول أن اهتمام **حرب** بالحقيقة ليس لأجل اثباتها و تعيينها كمقولة ثابتة مطلقة لا تقبل النقض، و انما لأجل كشف مطلقيتها و رفع القداسة الوحدوية و الثبوتية عنها كمقولة متغيرة متعددة، فالحقيقة " **ليست ثابتة بقدر ما هي ثابت من ثوابت الفكر نقيم معه علاقات تتغير باستمرار** "[3] ، لأن الثابت في الوجود هو التغيير .

و لتوضيح موقف **حرب** من عدم جدوى وجود منهج للبحث عن الحقيقة في اطروحاته أكثر يمكننا أن نلمس ذلك في حديثه عن مسألة " الذات و الموضوع أو الفكر و الواقع ، و علاقتهما بمدلول الحقيقة .

وفق هذا المنظور يبين **حرب** أن تعامله مع الحقيقة يجعل من الذات الإنسانية ترتقي من مجرد تصوير و رسم طبق الأصل للعالم الخارجي الذي يمثل الموضوع، الى المشاركة في انتاجه و تحويله و خلقه عبر ما تنتجه من أفكار؛ بمعنى أن الفكرة هي وليدة تزاوج بين الذات و الموضوع تسهم و بشكل كبير في إعادة تشكيل و تكوين المعطيات الخاصة بالمفهومين –

---

[1] بابي بوعلي : القراءة : لعبة اكتشاف النص، مجلة كتابات معاصرة، ع 87، فبراير 2013، لبنان، ص 85 .

[2] علي حرب : الفكر و الحدث، مصدر سابق، ص 78 .

[3] المصدر نفسه، ص 78 .

الذات و الموضوع – سواءً تعلق الأمر بالمجريات الفكرية و النفسية كجانب داخلي للإنسان، أو بالوقائع و الأحداث التي تحصل في العالم الخارجي .[1]

بحكم هذا التشكيل وإعادة البناء و التركيب الذي يمارسه التعامل الجديد مع الحقيقة و تأثيره على الفكر و الواقع، نكون هنا إزاء نمط من العلاقات تتسم أساساً بالتغير و الصيرورة، بحيث لا يمكن لنا القبض عليها أو تثبيتها، هكذا لا يمكن لنا تطبيق منظومة تقوم على الثبات وعدم الحياز عن مجموعة القواعد و الأسس المقوّمة كالمنهجية على منظومة متغيرة خاضعة للتبدل و التحول في العلاقات و الروابط منتجة على الدوام و غير مستقرة على حال واحد مثل الحقيقة .

و النتيجة الرئيسية التي يخرج بها **حرب** من تتبعه لهذه المسألة هي أن الحاجة هنا لم تعد وجود منهج مناسب يمثل واسطة بيننا كذوات و بين العالم الخارجي بغية الوصول الى حقائقه، و انما هي قدرتنا و مقدرتنا على كشف و تفكيك و فحص تلك المعطيات أو تلك الحقائق من أجل التجديد و زيادة بؤرة النقد و التقدم به الى الأمام [2] لاكتشاف ما هو مخفي مستتر .

و على عكس الدراسات و الأطروحات الحربية، ثمة اتجاه معاكس يرى أن العلاقة بين الحقيقة و المنهج علاقة تلازم، لا يمكن أن ننكرها بأي شكل من الأشكال و النماذج التي تبنت هذا الطرح عديدة و كثيرة نستهلها بالطرح اليوناني :

أين عرف المنهج أول مرة مع **سقراط** الذي يقوم على مساءلة الطرف الآخر بغية استخراج و استنباط الإجابة الصحيحة تحت مسمى " منهج التهكم و التوليد "[*] و قد استهدف **سقراط** في منهجه هذا – كما هو معروف – المعارف التي تنشرها الحركة السفسطائية آن ذاك لشباب آثينا اليوناني، و التي كانت منتشرة بشكل كبير، فكان **سقراط** ينظف عقول هؤلاء الشباب من المغالطات و التناقضات التي كانت تحتويها التعاليم السفسطائية عن طريق منهجه هذا .

و لم يبقى هذا الاهتمام حبيس الفلسفة اليونانية و فقط، و انما انتقل أيضاً الى الحقبة الوسيطية أين نالت هذه العلاقة حظاً لابأس به في هذا العصر من قبل فلاسفته و مفكريه، و سنأخذ هنا نموذج من هذا العصر و ليكن من الفلسفة الإسلامية، و هذا الاختيار ليس مبني على ايديولوجيا دينية معينة، و انما بناءً على أهم الشخصيات التي اهتمت بالمنهج كطريق مؤدي الى بلوغ الحقيقة .

---

[1] علي حرب : الفكر و الحدث ، مصدر سابق ، ص 80 .

[2] المصدر نفسه ، ص 80 .

[*] و يقوم على مرحلتين أساسيتين : مرحلة التهكم : و هي مرحلة سلبية كان يصطنع فيها سقراط الجهل ثم يلقي الأسئلة، و كأنه يطلب في ذلك العلم و المعرفة، ثم يحول ذلك العلم أو المعرفة الى سؤال أخر مشكوك فيه، أو الى أقول لازمة لا كنهم لا يعرفون بهل أو يسلمون بها، فيقرون بجهلها . و مرحلة التوليد : و هي مرحلة ايجابية و فيها كان سقراط يساعد محدثيه بالأسئلة و الاعتراضات المرتبة و المضبوطة ضبطاً منطقياً بغية الوصول إلى الحقيقة دون أن يشعروا بذلك فهو استخراج الحقائق من النفس .[حربي عباس عطيتو : ملامح الفكر الفلسفي عند اليونان، مرجع سابق، ص 218 – 219. – بتصرف –].

و بالحديث عن المنهج عند المسلمين يأخذ **أبو حامد الغزالي** الواجهة في هذا، نظراً للكتابات التي أعلن فيها صراحة موقفه و رأيه في المنهج، و هو ما أورده أساساً في كتابه " المنقذ من الضلال " ** و التي أورد فيها الطريق الموصل إلى بلوغ الحقيقة الإلهية بداية بالشك و انتهاءً بالتصوف .

أما في الفلسفة الحديثة فقد واصل المنهج سيره و تطوره أكثر مع الفلاسفة الحديثيين، و على رأسهم **ديكارت** و **فرانسيس بيكون**، أين اكتسب قواعد جديدة و تبلورت معالمه و أسسه و استقلت منه فروع عدة جعلته يتعدد و يتنوع طبقاً لكل فرع علمي أو تخصص معرفي أو فكري، فبدل المنهج ظهرت مناهج كلُ بأسسه و معاييره الخاصة به التي تميزه عن غيره .

و في هذا نجد **بيكون** يقر بأن المنهج الأنسب الذي يمكننا من بلوغ الحقيقة و الوقوف عليها هو " المنهج الاستقرائي " و الذي يقوم أساساً عنده على تصنيفات محددة و مضبوطة في ما يسميها " الجداول " و التي يتم فيها تصنيف الملاحظات التي تم رصدها عن الظواهر المشابهة لها أيضاً .[1]

اضافة الى **بيكون** نجد **ديكارت** الذي أعلن منهجاً بقواعد مضبوطة انتهجه بغية الوصول إلى الحقيقة و بلوغها معتمداً في بحثه هذا عن العقل بما هو " أحسن الأشياء توزعاً بين الناس بالتساوي " .[2]

** حجة الإسلام أبي حامد الغزالي : المنقذ من الضلال و الموصل الى ذي العزة و الجلال، تع و تق: جميل صليبا و كامل عياد، ط 7، دار الأندلس، بيروت، لبنان، 1967.

[1] بيتر كونزمان و آخرون : أطلس الفلسفة، مرجع سابق، ص 95 .

[2] رونيه ديكارت : مقال عن المنهج، مصدر سابق، ص 109 .

خلاصة :

بناءً على ما سبق يمكننا القول أنه برغم التباين و الاختلاف الحاصل على مستوى المنظومة المفاهيمية للحقيقة، لا يعني أو لا يحيل بالضرورة الى التناقض و التضاد الذي يولد الإقصاء، و انما كل مفهوم أو كل دلالة خاضعة لسياق أو إطار معين بحيث ننطلق من مقدمات ضرورية لنصل إلى نتائج منطقية، لكن على هذه النتائج أن تتسم بالنسبية و التغير، خاضعة للتحول و التبدل، بناءً على مفاهيم عدة منها : التفسير و التأويل و التفكيك .

و أبرز هذه المفاهيم هو النقد الذي يعتبر نقطة التحول الذي مس المفهوم المطلق للحقيقة، و أنزلها من سمائها العالية إلى أرضها المحايثة، فاقترنت الحقيقة بالنقد و كسرت منطق الأحادية للحقيقة، التي تكون في النصوص الأصلية و فتحت الباب على مصرعيه للتعددية و الاختلاف، من منطلق أن المجال الذي نقب فيه حرب على الحقيقة الزائفة هو النصوص و الخطابات معتبراً إياها مصب كل مفكر و كل مذهب مدعي للحقيقة المطلقة و الكاملة .

الفصل الثاني : الإسقاطات النقدية على الحقائق الخطابية

المباحث :

- **في الخطابات الفكرية الغربية .**
- **في الخطابات الدينية (الإسلامية).**
- **في الخطابات الغربية .**

تمهيد :

لقد ترامت بؤر الاهتمام بنقد النصوص لدى **علي حرب** على امتداد الرقعة المعرفية و النقدية لمشروعه ككل، حيث مثلت الخطابات بؤرة الاهتمام التي جذبت **حرب** في اشتغاله على فضح مطلقيات الحقيقة و وحدانيتها بوصفها ساحة لالتقاء هذه الحقائق و موطن لنمائها و عيشها متخذاً في ذلك من النقد و التفكيك و التأويل و غيرها من المفاهيم أسلحة للدخول عليها و محاربتها، ليس كإطار معرفي و انما كإطار تحكمي سلطوي دكتاتوري على الحقيقة و الآمر الناهي لها .

و منطق هذا الحكم عنده هو أن كل نص أو كل خطاب انما يحمل في طياته حقيقة معينة مخفية و مستترة وجب علينا تعريتها، بدليل أننا لو تصفحنا الإنتاجات و الأطروحات و المشاريع الفلسفية عبر التاريخ منذ بداية تدوين التفكير الفلسفي و مسار البحث عن الحقيقة، لما وجدنا أمامنا إلا الخطابات و الإنتاجات المكتوبة لأنها تمثل الحقيقة في ذاتها و التي تمارس سطوتها و تحكمها في الفكر عبر ممارساتها و طقوسها، و ما مهمة النقد عنده إلا كشفها و تعريتها و عليه : إلى أي مدى يمكن للنقد الذي يمارسه **حرب** على الخطابات أن يكون ذا نفع في كشف زيف و مطلقية الحقيقة فيها ؟ و هل هذا النقد هو نقض و تقويض لها أم أنه استراتيجية لإعادة قراءتها ؟

و ستجري قراءتنا لهذه النصوص في هذا الفصل على تبيان الإطار العام للمشروع الفكري المراد نقده ليتسنى لنا بعد ذلك فهم مواطن النقد الحربي الموجه لها .

المبحث الأول : الخطابات الفكرية العربية :

لقد كان السبب الذي دفع **حرب** للاشتغال على النصوص الفلسفية العربية ، هو تشبعها بالحكم المطلق، أو الإقرار بحقيقة واحدة و اعتبارها الانموذج الأمثل لكل فكر و كل معرفة، من هذا المنطلق سنحاول في هذا المبحث أن نبين سهام النقد التي وجهها **حرب** و علبها على الخطابات العربية متخذين في ذلك نماذج من مفكرين عرب معاصرين كانت مشاريعهم تتباين بين رافض و مؤيد، بين مدافع و مهاجم، بين قابل للثقافة الغربية ، و بين منتقد و مستبعد لها .

المطلب الأول : صادق جلال العظم " بحث عن الحقيقة أم دفاع عن الماركسية " :

إن الطابع على جل الدراسات و الأطروحات التي تتبلور على مستوى الساحة الفكرية عموماً و الفلسفية على وجه التحديد، و التي تتخذ من الدفاع المستميت على فكرة أو أطروحة معينة منهجاً و هدفاً و غاية في مسارها الفكري هو الطابع الإيديولوجي الدوغمائي الوحدوي، و هذا ما يميز و ينطبق أيضاً على مشاريع الدفاع عن " المادية الجدلية "* التي عرف بها **ماركس** و مثلت حجر الأساس لمشروعه الفلسفي .

هذا هو الرهان المحوري الذي انطلق منه **حرب** في اشتغاله على نصوص العظم، و التي وجد فيها انقياداً تاماً و ايقاناً مطلقاً للمبادئ و الأسس الماركسية .

و من منطلق أن **صادق جلال العظم** ذو نزعة ماركسية بامتياز فإن جل أفكاره و إنتاجاته إنما تقوم على ضربين : إما أنها نقد و تهجم على معارضي و مناهضي النزعة الماركسية كتيار، أو أنها مشاريع دفاعية تمجيدية لتعاليمها و أفكارها .[1]

هذا ما آخذه **حرب** على فكر **العظم** مبيناً أن طرحه الفكري مبالغ فيه لدرجة جعلته يقع في ما اصطلح عليه " **تأليه الأفكار** "؛ و الذي يتخذ من منظومة فلسفية معينة مبدأً و أساساً تقوم عليه كل الأفكار و المفاهيم، هذا ما وقع **للعظم** حين ما اتخذ من الماركسية القوام الذي يؤسس لكل المقولات، و المعيار الأوحد لتفسير كل شيء، بحيث لا يمكن الإقرار بحقيقة ما إلا في ظل

---

* جزء مكون للفلسفة الماركسية و هي العلم الذي يدرس القوانين العامة للتطور الاجتماعي و اشكال تحققه في نشاط الناس التاريخي فالمادية التاريخية هي علم الاجتماع العلمي ... و قد شرح ماركس و انجلز السمات الرئيسية للمادية التاريخية لأول مرة في كتاب " الايديولوجيا الألمانية " و قد قدم ماركس صيغة كلاسيكية لماهية المادية التاريخية في مقدمة كتابه المعنون ب " نقد الاقتصاد السياسي . [روزنتال و يودين : الموسوعة الفلسفية، تر : سمير كرم، دط، دار الطليعة للطباعة و النشر، بيروت، لبنان، د س ن، ص ص 431 ، 432 .]

أنظر : بيتر كونزمان و آخرون : أطلس الفلسفة، مرجع سابق، ص 169 .

[1] السيد ولد أباه : أعلام الفكر العربي، ط 1، الشبكة العربية للأبحاث و النشر، بيروت، لبنان، 2010، ص 63 .

التعاليم الماركسية التي لا شك فيها و لا تشوبها شائبة، مما جعل **العظم** يقوم " **بإنشاء خطاب يحجب و يزيف بدلاً من أن يكشف و ينير** "[1] على حد تعبير **حرب** .

من هنا كان اشتغال **العظم** في مشروعه يقر و يشيد بالماركسية ليس كتيار فلسفي له سلبياته و نقائصه التي يغفل عنها، أو يتغافل عليها أي مذهب يريد إثبات و فرض نفسه على الساحة الفلسفية، كما له أيضاً ايجابياته و محاسنه التي يتمادى في إظهارها و تبيانها و تسليط الضوء عليها دائماً؛ بل كأقنوم مقدس و انموذج أعلى وجب الاقتداء به وحده و لا أهمية لغيره لأنه يجسد الحقيقة الحقيقية بالنسبة له .

و هذا الحكم الذي أصدره **حرب** في حق **العظم** لم يأتي جزافاً و انما أتى بناءً على مؤلف من مؤلفاته و الموسوم ب " **دفاعاً عن المادية و التاريخ** "، و التي تحدث فيها **العظم** عن إنجازات مفكري و فلاسفة العصر الحديث و المعاصر معاً مسلطاً الضوء على إنجازاتهم و أطروحاتهم، منتهجاً في ذلك ليس منهج التحليل و القراءة، و انما منهج النقد و التقييم و الحكم كما بينا آنفاً .

و تتلخص نظرة **العظم** للماركسية في كتابه هذا في أنها تمثل عنده فلسفة راقية و عريقة و فريدة من نوعها، أحدثت في الوسط الفكري المعاصر ثورة مثل الثورة الكوبرنيكية، ذاتها التي قلبت الفكر و ما كان سائداً من اعتقاد رأساً على عقب " بعبارة أخرى، تبقى الماركسية هي فلسفة العصر النقدية بامتياز."[2] على حد تعبير **العظم** و في هذا الكلام اقرار بالطابع القداسي الإنبهاري **للعظم** في ما يخص التعاليم الماركسية .

و ليس هذا فقط بل إنه يضيف أن الفلسفات اللاحقة عليها ليست إلا رداً عليها و دائرة في فلكها [3]، و هذا إن دل على شيء إنما يدل على أن الماركسية حسبه قد تناولت كل المواضيع الفكرية و الفلسفية، و توصلت الى كل الحقائق التي كانت مغيبة و ضائعة، و لولاها لبقي الفكر الفلسفي يتخبط في ضلاله و ظلامه و جهله، و لم نكن قد عرفنا مفاهيم مثل : الاشتراكية ، المادة ، العمل ...إلخ .

و هنا يكون **العظم** قد وقع في ما يسمى " **وهم المطابقة** " ؛ و الذي يتلخص في أن ضحاياه يؤمنون بحقيقة واحدة ثابتة مطلقة مثل : المركز ، اللب ... إلخ، التي تعتبر المنطلق الذي يبنون عليه نظرياتهم، و من ثمة يأخذونها الى التطبيق و الممارسة العملية بحيث أن الصعوبات و العراقيل التي تواجه مشاريعهم هذه وجب تغييرها لتتطابق مع أطروحاتهم.[4]

---

[1] علي حرب : نقد النص، مصدر سابق، ص 131 .

[2] صادق جلال العظم : دفاعاً عن المادية و التاريخ مداخلة نقدية مقاربة في تاريخ الفلسفة الحديثة و المعاصرة، ط 1، دار الفكر الجديد، بيروت، لبنان، 1990،ص 164.

[3] المرجع نفسه، ص 166 .

[4] علي حرب : أوهام النخبة أو نقد المثقف، ط 3، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء / بيروت، لبنان، 2004، ص ص 108 ، 109 .

و النتيجة الرئيسية التي يخرج بها **حرب** من تتبعه لكلام **العظم** هي أنه يؤمن بحقيقة واحدة، و يقين ثابت بعدم وجود فلسفة أو نظرية تضاهي الماركسية في رقيها و مكانتها[1]، ضف الى ذلك اقراره بأن كل ما سبقها من نظريات و أطروحات ما هي إلا إرهاصات لبدايات الماركسية، و ما يليها إلا شروحات له لا أكثر و لا أقل باعتبارها المقياس الأنسب و الأمثل لقياس درجة الحقيقة في المنظومات الفكرية .

و منه فإن الإقرار بأي حقيقة ما إلا و تكون مبنية على أساس المقارنة و الفحص الماركسي، بحيث إذا تعارضت هذه الحقيقة مع أي مبدأ أو قاعدة من قواعد الفلسفة الماركسية فهي باطلة و لا أهمية لها، مصيرها الفناء و الدحض، أما إذا توافقت و انسجمت معها قبلت و استحسنت، و كان مصيرها التبجيل و الاقتداء بها .

كان هذا الاستنتاج هو الذي خرج به **حرب** و حكم به على **العظم** حين لاحظ دفاعه و تبجيله للآخر، و هذه النظرة التقديسية للمذهب الماركسي لم يختص بها **العظم** وحده، بل هناك العديد من الفلاسفة الذين يؤلهونها و يقدسونها فعلى سبيل المثال لا الحصر نجد :

جون بول سارتر الذي ما فتئ يؤكد على أن افرازات العصر المعاصر و ما خلفه من فلسفات و أطروحات لم ترقى إلى مرتبة الماركسية، معتبراً أن المذهب الوجودي ما هو إلا طفرة منها يعيش على هامشها فقط .[2]

المطلب الثاني : حسن حنفي: "العقل الأوروبي تحت مجهر النقد":

" هل آن الأوان لكي يقوم العقل العربي بنقد العقل الأوروبي ؟ "[3]

هذا السؤال هو شارة البداية التي انطلق منها حرب في نقده **لحسن حنفي**، حينما قرء له اصداراً جديداً، كان عنوانه " مقدمة في علم الاستغراب "، و التي حاول فيها **حنفي** أن ينقد العقل الغربي و يحاول أن يرد لهم الصاع صاعين بالنبش على أخطائهم و زلاتهم، كما كانوا يفعلون بالنبش على أخطائنا و زلاتنا .

يصنف **حنفي** كتابه هذا بأنه يمثل أحد الجبهات الثلاث الأساسية* التي تمثل دعائم المشروع الحنفي بصورته الكلية و الموسوم ب" التراث و التجديد "؛ حيث تمثل هذه الثلاثية الإطار العام الفكري **الحنفي** .

---

[1] علي حرب : نقد النص، مصدر سابق، ص 132 .

[2] عبد الوهاب جعفر : مقالات الفكر الفلسفي المعاصر، دط، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، مصر، 1988، ص 154 .

[3] علي حرب : نقد النص، مصدر سابق، ص 30 .

* وهي : موقفنا من التراث القديم، موقفنا من التراث الغربي، موقفنا من الواقع . [حسن حنفي : مقدمة في علم الاستغراب، د ط، الدار الفنية للنشر و التوزيع، القاهرة، مصر، 1991، ص 09 .]

أنظر : السيد ولد أباه أعلام الفكر العربي، مرجع سابق، ص 33 .

فيلاحظ إجمالاً أن **حنفي** من خلال مشروعه العام هذا يهدف إلى إعادة قراءة التراث بوصفه ماضياً يساهم بشكل مباشر في بناء حاضرنا، بحيث يكون هذا التراث مواكباً و مسايراً للمستجدات و المتغيرات و التطورات الحاصلة في زمننا هذا ذلك لأن المفهومان – التراث و التجديد – بالنسبة **لحنفي** " يؤسسان معاً عالماً جديداً، وهو وصف الحاضر و كأنه ماضي يتحرك، و وصف الماضي على أنه حاضر معاش " [1]، من هنا يعلن حنفي تمسكه الشديد بالتراث القديم لأنه الممهد لبناء حاضرنا، هذه الثنائية هي معادلة الحضارة بالنسبة **لحنفي** .

في مقابل هذه النظرة يؤكد **محمد عابد الجابري** على أن البقاء في كنف التراث القديم ماضياً و حاضراً سوف يجعلنا نتخلف عن قطار التقدم و الحداثة، فلا فائدة من الاشتغال على التراث القديم و محاولة تجديده بل الأولى من ذلك و الأهم تجاوزه و تخطيه، ذلك لأن " الحداثة في جوهرها ثورة على التراث القديم، تراث الماضي و الحاضر من أجل خلق تراث جديد. "[2] على حد تعبير الجابري .

بهذا المعنى تصبح الحداثة التي تبعث على التحضر و الرقي مرهونة بمدى ابتعادنا عن التراث القديم و استبداله بآخر ليس من جنسه إنه من جنس غربي .

غير أن **حنفي** قد رد عليه مؤكداً على أن الحداثة لا تعني بالضرورة الفكر الغربي فقط، فقد تعني أيضاً محاولة التراث أن يجدد و يبتكر أساليب عصرية من أجل مواكبة المستجدات و التطورات الحاصلة، دون أن يختفي و يندثر[3]؛ فبدلاً من استعارة الحداثة من الآخر لما لا نصنع حداثتنا الخاصة وليكن التراث هو بدايتها و لبنتها الأولى .

و لقد شكلت إشكالية التراث و الحداثة و التقدم و علاقة هذه المفاهيم ببعضها ببعض، طابوراً من الطوابير الهامة التي اشتغل عليها مفكرو الفكر العربي المعاصر، و لا يسعنا في هذا المقام أن نورد مزيداً من النماذج التي عالجت هذه الإشكالية، نظراً لاتساع نطاقها الذي سوف يخرجنا من الإشكالية المعالجة في هذا المبحث .

و بالعودة إلى المشروع الحنفي سوف يكون تركيزنا هنا على الجبهة الثانية، و التي فصل فيها حنفي في مؤلفه المذكور أعلاه – مقدمة في علم الاستغراب – أو موقفنا من التراث الغربي، في محاولة منه لتبيان أهم النقاط التي وقف عليها .

فيلاحظ إجمالاً في هذا الصدد أن السبب الذي جعل حنفي يتجه الى دراسة الحياة الفكرية الغربية و نقدها يرجع بالدرجة الأولى إلى طغيان هذه الأفكار على الوعي العربي مما جعله الأساس و المصدر الأوحد و الرئيس لتوليد الثقافة العربية، مما

---

[1] حسن حنفي : التراث و التجديد موقفنا من التراث القديم، ط 4، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، بيروت، لبنان، 1992، ص 19 .

[2] حسن حنفي و محمد عابد الجابري : حوار المشرق و المغرب، ط 1، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بيروت، لبنان، 1990، ص 74 .

أنظر : محمد عابد الجابري : التراث و الحداثة دراسات و مناقشات، ط 1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 1991، ص ص 16 – 19 .

[3] حسن حنفي و محمد عابد الجابري : حوار المشرق و المغرب، مرجع سابق، ص 76 .

جعله مرفوعاً عن النقد و التمحيص و لا مجال للشك فيه أو الخروج منه، أو إحداث قطيعة نهائية بيننا و بينه، لذلك يدعو **حنفي** لدراسة الغرب دراسة تحليلية نقدية [1]، هذا التيار الذي بدأت تزداد الحركة عليه وفيه في ز مننا هذا من طرف مفكري العرب ضمن تيار التغريب .

فـ**حنفي** أراد أن يزيل عن العقل العربي نظرة الانبهار و الدهشة و الإعجاب المبالغ فيه اتجاه الفكر الغربي مبيناً أنه فكر لا يخلو من الثغرات و من النقائص التي تعجز عن رؤيتها لأنها محجوبة بالقبول و الانقياد الأعمى للغرب، باعتباره أكثر تقدماً و رقياً، و عليه فإن الاتجاه إلى الفكر الغربي و محاولة تحليله و كشف مستوره المحجوب واتخاذه موضوعاً للدراسة و النقد و التقييم يندرج ضمن الحركة التغريبية .

هذه الأخيرة التي مثلها و تبلورت أكثر مع مفكرين و فلاسفة عرب معاصرين أمثال : **مطاع صفدي** ، **طه عبد الرحمان** ، **ناصيف نصار** ، وغيرهم الكثير .

فـ**طه عبد الرحمان** بالإضافة إلى اشتغاله في المجال الفلسفي الإسلامي اشتغل أيضاً على الفكر الحداثي الذي يقوم على تصورين : الأول دعوة لتحطيم التمركز الغربي لها، و إنشاء حداثة متعددة الأبعاد، و ليست ذات بعد واحد و هو البعد الغربي، و الثاني : هو أخلقت الحداثة الغربية وجعلها أكثر استقامة لإخراجها من انحطاطها الأخلاقي .[2]

بمعنى آخر **طه عبد الرحمان** يؤكد على ضرورة انتاج حداثة خاصة بنا تقوم على الاستقلالية والتحرر من التبعية الغربية، و هذا أيضاً لب المشروع النقدي ل**ناصيف نصار**، حينما أكد هو الآخر على إتباع " طريق الاستقلال الفلسفي " الذي قوامه نقد الأفكار و الإنتاجات الغربية و إعادة صياغتها بأسلوب إبداعي ابتكاري .[3] و التوقف عن الانقياد الأعمى و الأصم لهذه المشاريع دون تمحيصها أو غربلتها .

و بالعودة إلى المشروع النقدي الحربي نجده قد بدأ نقده ل**حنفي** من الصفحات الأخيرة لكتابه المذكور آنفاً، حيث نستطيع أن نختزل نقده هذا لخاتمة **حنفي** على ضربين يصبان في إشكالية الكتابة أو الهدف من الكتابة وذلك لأهميتها في ذلك الزمان :

---

[1] حسن حنفي : مقدمة في علم الاستغراب، مرجع سابق، ص 15 .

[2] أنظر : السيد ولد أباه : أعلام الفكر العربي، مرجع سابق، ص 77 .

[3] محمد نور الدين أفاية : في النقد الفلسفي المعاصر مصادره الغربية و تجلياته العربية، ط 1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 2014، ص ص 186، 187 .

الضرب الأول:

إن **حنفي** عندما أقدم على الكتابة عن مشروعه إنما كان دافعه لذلك هو إخراج الأمة من حالة مزرية إلى حالة أفضل؛ أي مما هو كائن إلى ما يجب أن يكون، و هذا ما يظهر في قوله : " فالكتابة عندي تخليص من هم، و تخفيف من تبعة و ثقل، كما أن الكتابة عندي انفعال و اثبات وجود، لحظة تحرر الأنا من الآخر ... و أن أحوله من ذات إلى موضوع " [1].

يتبن لنا هذا الكلام أن الأمة العربية تعاني من أزمة فكرية عويصة تتلخص أساساً في عامل واحد هو رأس البلية ألا وهو " الآخر الغربي " الذي ننظر له بوصفه الكائن العظيم مصدر كل جديد و ما نحن إلا تابعون له و سائرون في مجرته، دون أن تكون لنا فاعلية إنتاجية تحسب لنا، لذا يرى **حنفي** أن كتاباته هذه ستقوم بتحرير الفكر العربي من هذه التبعية الغربية و يجرده من مركزيته و يثبت وجوده في الكون .

هذه الرؤية الحنفية نجدها عند العديد من الكتاب، الذين يتحدثون عن مسارهم و تجاربهم مع الكتابة و الهدف الذي يريدون بلوغه من خلالها، و من هؤلاء نجد :

موريس بلانشو الذي اهتم بمسألة الكتابة اهتماماً بارزاً، حيث تقوم نظريته حولها على قطبين اثنين هما : القراءة و التفكير، هذه الثنائية في اتحادها تشكل لنا فعل الكتابة، و ترتكز نظريته أيضاً على وجوب استقلال المؤلف على مؤلفه [2]، أي أن الكاتب ليس طرفاً في هذه المعادلة فهو حسب زعم **بلانشو** لا يتحكم الكاتب في ما يكتبه و ينتجه من أفكار و إنما مستقلة عن ذاته، لها قوانينها الخاصة بها، بهذا المعنى فالكتابة عند **بلانشو** فعل يتميز بالحرية المطلقة .

و لا نستطيع الخروج من موضوع الكتابة دون أن نذكر **جاك دريدا** الذي فعَّل نقده و تهجمه على أولئك الذين يحطون من قيمتها و أهميتها على ما ذهب إليه أصحاب النزعة البنيوية و على رأسهم : **ديسوسير** و **كلود ليفي ستراوس** حين أكد على أن الكلام أولى من الكتابة، و ما هذه الأخيرة إلا تابع له لا أكثر و لا أقل لأنها قاتلة للمعنى و الدلالة، في حين رد عليهم **دريدا** و بين أن الكتابة هي موطن الدلالة الحقيقي .[3]

هذا ما يقوله نص **حنفي** في ظاهره، لكن **حرب** في تعامله الدائم مع النصوص لا يستهدف ما يقوله النص، بل يستهدف ما يسكت عنه هذا النص و لا يقوله و يحجبه، لأن ذلك المحجوب – حسبه – هو حقيقة مخفية وجب إظهارها و إعلانها .

من هذا المنطلق يقدم **حرب** مقاربته النقدية، مبيناً أن **حنفي** بكلامه هذا الداعي إلى ممارسة الحرية و مواجهة الآخر؛ لا يعني به الآخر الغربي المنافس له في المجال الفكري و الكتابي؛ ذلك لأن إثبات الوجود لا يتأتى إلا من خلال مواجهة الضد أو

---

[1] حسن حنفي : مقدمة في علم الاستغراب، مرجع سابق، ص ص 186 ، 187 .

[2] سالم يفوت : المناحي الجديدة للفكر الفلسفي المعاصر، ط 1، دار الطليعة للطباعة و النشر، بيروت، لبنان، 1999، ص 59 .

[3] أنظر : وليد عثماني : التفكيك الجينيالوجي المقولة و المصطلح، ط 1، دار الفرابي، بيروت، لبنان، 2011، ص ص 20 ، 21 .

العدو الآخر، متخذاً من الفكرة سلاحاً له، هذا من جهة و من جهة أخرى؛ يبين أن **حنفي** في كتابته هذه " **يعتقد أنه يرى ما لا يراه الآخرون، و يكشف ما يعجزون عن اكتشافه أو التعبير عنه** " [1]

و كأن كل العقول ناقصة و لا يستطيع أحد أن يجاريه أو أن يكشف ما اكتشفه منصباً نفسه مثقفاً أعلى من الجميع، و كأنه لولا كتاباته هذه لما اكتشفت هذه المشكلة و لما حاول أحد حلها .

و هنا تظهر تعصبية **حنفي** لفكره و أن ما يتوصل إليه من معارف بصفتها حقائق هي واحدة و ثابتة لأنها صادرة منه.

الضرب الثاني :

و يظهر من خلال وصف **حنفي** أن مشروعه هذا هو رسالة و أمانة وجب أن يبلغها قبل أن توافيه المنية و هذا ظاهر في قوله: " أردت أن أعطي الحصيلة كلها مرة واحدة فقد لا يكون في العمر متسع إذا ما أجلت أداء الرسالة "[2].

" الرسالة " هذه الكلمة هي التي أيقظت **حرب** و حملته على النقد، لأنها تدل على النرجسية و الوراثة و النبوة، ف**حنفي** بكلامه هذا يعتبر نفسه المنقذ و الرسول المكلف بحماية التراث الفكري و الحفاظ عليه، لأنه يمثل الحقيقة و المعرفة الصحيحة، و المنهاج السليم الذي يوصل إلى بلوغ الهدف المنشود .[3]

من هنا يظهر لنا أن **حرب** يصنف **حنفي** ضمن طائفة المالكة أو القابضة على الحقيقة و الوصية عليها، و التي تعتقد أنها القلب النابض للمعرفة، و مصدر التزود بالحقيقة التي لا شك فيها، و هذا ما يظهر في كلام **حنفي** السابق حينما نصب نفسه حامل الرسالة التي من شأنها أن تحرر الفكر العربي من براثن التحكم الغربي، من خلال ما أورده في كتاباته و إنتاجاته .

و **حنفي** لا يكتفي بهذا فقط بل إنه يصنف نفسه ضمن الإطار المثقف الذي تقع على عاتقه مهمته إصلاح و توجيه و دعوة الفرد إلى الطريق السديد و السبيل القويم .

بيد أن نظرة **حرب** للمثقف ليست نفس النظرة التي ينظر بها الفلاسفة و المفكرين عامة، و إنما يرى بأن المثقف في ممارسته لدعواه إنما له هدف ظاهر و آخر مبطن، أما الظاهر فهو حرصهم على حمل الأمة العربية من هيجان واقعهم و حياتهم إلى بر الأمان و الحرية و الاستقرار، في حين أن هدفهم المبطن المخفي هو حمل الفرد على تبني أطروحاتهم و مشاريعهم لكي يعترف بهم و يؤلههم و يقدسهم، من خلال ما يحملونه من أفكار " **إنهم يرون العلة في الواقع لا في الأفكار أو في أنماط الفهم**

---

[1] علي حرب : نقد النص، مصدر سابق، ص 38 .

[2] حسن حنفي : مقدمة في علم الاستغراب، مرجع سابق، ص 786 .

[3] علي حرب : نقد النص، مصدر سابق ص 30 .

أنظر : عن النرجسية الثقافية [علي حرب : الإنسان الأدنى أمراض الدين و أعطال الحداثة، ط 2، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بيروت، لبنان، 2010، ص ص 138 – 152 .].

أو في طريقة التعامل مع الحقائق ... بهذا المعنى مارس المثقفون دكتاتوريتهم الفكرية أو عنفهم الرمزي باسم الحقيقة أو الحرية "[1].

بمعنى أدق **حنفي** و جماعته المثقفون عموماً لا يسعون إلى تغيير نمط المعيشة و تصحيح المنظومات الفكرية إلى الأحسن بغية توليد و إنتاج حقائق جديدة بقدر ما يسعون إلى التحكم في الواقع و جعله مواكباً لأطروحاتهم و مقولاتهم، و ذلك خوفاً من أن يعارضها و يصدها، فالعيب بالنسبة لهم ليس في ما يطرحونه من مشاريع و إنما في ما هو حاصل في الواقع و ما يعيشونه، هذا ما يمارسه **حنفي** في مشروعه هذا باعتباره أحد مثقفي الأمة .

هذه هي الأزمة الحقيقية التي حولت مفهوم المثقف من مفهوم مطلق صادق إلى مقولة تتسم بالنسبية و التخريف، و التي ظهرت بادئ ذي بدأ في الوسط الفكري الأوروبي مع ستينات القرن الماضي أين دفن تحت ركام اقتصاد السوق و العولمة و غيرها من التحولات الثقافية وانحصار دوره فقط كمستشار أو متحدث باسمها [2] لا أكثر و لا أقل .

و في هناك من يشيد بالدور الفعال للمثقف و ينظر إليه نظرة اصطفائية مثالية تصل إلى اعتبارهم " ملوك و فلاسفة " تجتمع فيهم كل الصفات الأخلاقية و الإبداعية على ما يراه **جوليان بندا** [3].

ليس هذا فقط بل هناك من يرى أيضاً أن المثقف هو معيار النهضة و التقدم؛ بل إن تقدم المجتمعات و الحركات و الشعوب إنما تقاس بعدد مثقفيها المشاركين و المنتجين للأفكار [4]، و هذا ما ذهب إليه كل من **ماوتس تونج** و **كاسترو** في حديثه عن الحركات التقديسية التي ظهرت في القرن العشرين .

يواصل **حرب** انتقاده ل**حنفي** في كتابه، بأن وصل إلى لب المسألة المعالجة و هي : علاقتنا بالفكر الغربي و التي يصرح بها **حنفي** علناً بأنها وجب أن تكون مبنية على العداء و المخالفة و الاستبعاد الكلي له، لذلك يرى **حرب** بأن **حنفي** في خطابه هذا قد وقع في أربة أوهام يتجسد فيها نقد الحقيقة عنده، حيث يمكننا أن نلمس حديث **حرب** عنها من خلال هذه الأوهام و التي نوجزها في ما يلي :

أ / الوهم الفلسفي أو التعصب الفكري :

يرى فيه **حرب** أن **حنفي** قد وقع في ما يصطلح عليه " **بفلسفة الذاتية** " و التي تجعل من صاحبها رهين فكرته و مقولته، فلا يسعه قبول غيرها أو الاعتراف بها؛ لأن نظريته و أطروحته بالنسبة إليه هي أكمل الرؤى، و أكثرها ملائمة من غيرها لأن

---

[1] علي حرب : أوهام النخبة أو نقد المثقف، مصدر سابق، ص 43 .

[2] إبراهيم القادري بوتشيش و آخرون : دور المثقف في التحولات التاريخية، ط 1، المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات، بيروت، لبنان، 2017 ص ص 65، 66 .

[3] سمير الخليل : دليل مصطلحات الدراسات الثقافية، و النقد الثقافي، تع : سمير الشيخ، د ط، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1971، ص 275 .

[4] مصطفى مرتضى : المثقف و السلطة رؤى فكرية، د ط، روابط للنشر و تقنية المعلومات، 2016، ص ص 43، 44 .

تكون سبيل الخلاص و النجاة، و تكثر هذه الرؤية عند الفلاسفة بالذات أكثر من باقي التخصصات المعرفية الأخرى[1] و هذا ما ينطبق تماماً على **حسن حنفي** في حديثه عن الفكر الغربي و دعوته للتحرر منه بشتى الوسائل و الطرق، و الدليل على ذلك ما يعتقده أنه بمجرد أن لا نقبل نظرياتهم الفلسفية مع دحضها و طردها من الساحة العربية؛ نكون قد تحررنا منه و من مركزيته، لذا **فحرب** أراد أن يصحح اعتقاد **حنفي** هذا و يؤكد بالمقابل بأن الغرب لا يتمثل في الجانب الفكري الفلسفي فقط، بل هو مزيج و خليط من العلوم و المفاهيم ذات التخصصات المتعددة، و التي تتلاقى في أوجه بقدر ما تتناقض في أوجه أخرى، و لا يتم هذا التحرر بمجرد رفض و طمس الاستيراد الفلسفي الآتي من الثقافة الغربية .

و تذهب **هبة البدوي** إلى نفس ما ذهب إليه **حرب** مضيفة أن هذه الصفة تنطبق أكثر على أصحاب الطرح الإيديولوجي، الذي يؤدي بهم إلى التعصب الشديد الغير مسوغ لأفكارهم أطروحاتهم، فيعتبرونها " عصى سحرية " [2]، تتفعل لحل كل المشاكل و العراقيل، مما يولد لديهم إيمان قطعي بها لا ينضب و تتحول بذلك الى إله و إلى حقيقة مطلقة همهم الوحيد و الأوحد هو الدفاع عنها و صد الهجمات الموجهة إليها .

ب / وهم التأسيس أو وهم النخبة:

" **أعني بهذا الوهم سعي المثقف إلى تنصيب نفسه وصياً على الحرية و الثورة، أو رسولاً للحقيقة و الهداية** "[3] .على ما يعرفه **حرب** .

و مفاد هذا الوهم هو اتخاذ الفلاسفة لمشاريعهم كلبنات أساسية لبناء الفكر الكامل المكتفي بذاته؛ بحيث تمثل هذه المشاريع الحل النهائي للأزمات و المشاكل و العراقيل للنهوض بالأمة؛ أو تمثل الحقيقة التي كانت غائبة و مفقودة و بإيجادها يبطل التخبط و التيه .

لذلك يتساءل **حرب** عن إمكانية وجود محاولة فلسفية فكرية نهائية كاملة و مكتملة، تعتبر فريدة من نوعها، تتجسد فيها كل مقولات الجدة و التجديد و الأصالة؛ و لئن كان **حرب** في سؤاله هذا يميل إلى الحكم بالنفي، إلا أنه يميز لنا في هذا بين نوعين من المشاريع :

مشاريع تأسيسية حقيقية بمعنى الكلمة ، أي تناولت موضوعات جديدة و طرحت نظريات و استنتاجات فعالة ابداعية لم توجد من قبل، و بين مشاريع زعم أصحابها بأنها فريدة و تأسيسية؛ لكن بمجرد وضعها تحت مجهر النقد و التفكيك و التمحيص

---

[1] علي حرب : نقد النص، مصدر سابق، ص 45 .

[2] هبة البدوي : فلسفة الاعتراض دراسة في الفكر السياسي الغربي، د ط، دار روابط للنشر و تقنية المعلومات، 2018، ص 199 .

[3] علي حرب : أوهام النخبة أو نقد المثقف، مصدر سابق، ص 98 .

بطلت مطلقيتها و تلاشت دعائمها و ظهر عيبها .[1]

و **حنفي** غير مستثنى من الطرح الأخير حين أكد على أن مشروعه هو تأسيس لحركة تحررية أصيلة و أن أسس و خطوات مشروعه هي التي تخول الفكر العربي للنهوض و التجديد .

ج / و هم الحرية :

هذا الكلام يقودنا إلى وهم آخر هو " وهم الحرية " الذي يعتقد ضحيته أنه قادر على تحرير الأمة و المجتمع من السيطرة و العبودية التي يعاني منها، في حين أن هذا الهدف التحريري يستلزم أن يكون هذا الإنتاج دائم التغير و التبدل تبعاً لتغير الظروف و العوامل الاجتماعية و الثقافية و السياسية ... إلخ[2]، و في الوقت الذي يسعى فيها إلى ممارسته لهذه الحرية على الصعيد الشخصي، بأن تكون له حرية التعبير و الرأي دون قيود أو اعتبارات، يجد نفسه حبيس ذلك الإنتاج الذي أنتجه بنفسه، فحين يهرب باسم الحرية من القواعد و القيود الدينية و العرفية و غيرها، يجد نفسه نقيد بقيود عدم التناقض، بحيث أن مشروعه العام يصبح هو المعيار المحدد للأفكار، فلا يقبل ما يتناقض و إياها حتى إن كان هذا التناقض ليس على المستوى النظري بل على المستوى التطبيقي الواقعي؛ فلا يسعى إلى تغيير فكرته و محاولة سبرها، بقدر ما يوجه جل اهتمامه على نقد ذلك الواقع و التعارض مع أطروحاته و مشاريعه .

المطلب الثالث : عبد العزيز حمودة : " في محاولة لتجنيس النقد " :

تطلعنا دراسات **عبد العزيز حمودة** على إفادته التي يجهر بها، من منطلقات رؤى نقدية معاصرة، إذ أن جل الدارسين لفكره يدرجونه ضمن التيار النقدي الجديد الذي تبلور على الصعيدين العربي و الغربي أين غزى الكثير من العقول في هذا العصر .

فعلى الصعيد الغربي مثلاً نجد : **بول بوف** ، **دريدا** ، **آرت بيرمان** ، و غيرهم الكثير، و على الصعيد العربي و تحديداً المصري فيمثله كل من : **العقاد** ، **أمين الخولي**، **محمد غنامي** ، **سمير سرحان** و آخرون .

و لعل أن هذا الثراء و هذا الاجتياح الرهيب للنقد على الساحة العربية و المصرية بالخصوص، هي ما دفعت **حمودة** لكي يدلي بدلوه في هذا المجال الذي أصبح موضة زمانه و عصره، من هنا يتبين لنا أن الظروف التي تحيط بالفرد تلعب دوراً كبيراً في بلورة فكره و صقل معرفته .

---

[1] علي حرب : نقد النص، مصدر سابق، ص 49 .

[2] علي حرب : أوهام النخبة أو نقد المثقف، مصدر سابق، ص 100 .

فلم يخطئ **دوركايم** حين أكد على أن ثقافة المجتمع العامة أو ما يسميها " الرأي العام " هو المتحكم في تغير التفكير و الأساس المعرفي[1]؛ ذلك لأن الاتفاق الجمعي على فكرة معينة دخيلة على ثقافته، هو ما يضمن استمرارها و حياتها أو اضمحلالها و أفولها.

و تبرز جهود **حمودة** في مجال النقد بوصفها جهوداً منتصبة على فلسفات غربية معاصرة على رأسهم البنيوية و التفكيكية، و تأكيده على رفض المبادئ و الأسس التي تتبنيان عليها، مسلطاً سهام النقد على أولئك المفكرين العرب على وجه الخصوص الذين يتخذون من المنظومتين بلاطاً و أساساً لمشاريعهم و أطروحاتهم .

ففي الجملة جاء مشروع **حمودة** كنقد للمفكرين البنيويين و التفكيكيين العرب، الذين يحاولون تطبيق أسس المنظومتين على الساحة العربية، واصفاً مشاريعهم هذه بأنها " عمليات اقتباس و نقل و ترقيع و توفيق لا ترتبط بواقع ثقافي أصيل " [2] .

مؤكداً على خطورة نقل أفكارهم إلينا، و هو ما أكده **عباس العقاد** في كتابه " دراسات في المذاهب الأدبية و الاجتماعية " مبيناً أن سيطرت الفكر الغربي على الثقافة العربية سوف يؤدي إلى أن " يمسخها و يشوه معالمها، لأنه قد يضحي بالعمق و النفاسة في سبيل الضحالة و الإسفاف " [3].

ف**العقاد** يؤكد بعدم انتظار الخير و الصلاح من طرف الغربيين للعالم العربي، فمهما أظهر من سلم و تمدن كان المخفي انحطاطاً و تخلف .

إن هذا الطرح الذي يلح عليه الباحث ينبع من قناعة راسخة فيه، مفادها أن الحداثة الغربية و التي انبهر بها الحداثيون العرب و صاروا نسخاً منها، قد غزت العالم المعاصر بشكل فضيع و يخص **حمودة** بهذا التيار البنيوي و التفكيكي كتجلي من تجليات الحداثة .

و قد يتسنى لنا أن ندقق زاوية الرصد في كتابيه الموسومين ب " المراية المقعرة " و " المراية المحدبة " لنجد أن نقد **حمودة** استهدف أساساً أنموذجي الحداثة بنوعيها الغربية و العربية بنموذجيها المذكوران آنفاً، و اللذين اتخذوا من الساحة اللغوية و الاشتغال عليها مطلباً لهم .

أما النموذج الغربي فيرى فيه **حمودة** أن نتائج و خلاصات البنيوية و التفكيكية لم تحل لنا مشاكل العصر و لم تحقق حداثة مطلقة بقدر ما زادت الأمر سوءاً و زادت الطين بلة ؛ فها هي البنيوية التي كان هدفها " من البداية هو إنارة النص، لكن

---

[1] إيميل دوركايم : علم إجتماع و فلسفة، تر : حسن أنيس، ط 1، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، مصر، 1966، ص ص 111، 112.

[2] عبد العزيز حمودة : المراية المحدبة من البنيوية إلى التفكيك، د ط، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 1998، ص 74 .

[3] عباس محمود العقاد : دراسات في المذاهب الأدبية و الاجتماعية، ط 1، وكالة الصحافة العربية، الجيزة، مصر، 2018، ص 08 .

ذلك لم يتحقق، و بدلاً من مقاربة النص و إنارته حجبت اللغة النقدية المراوغة ... ولم تحقق المعنى ."[1]

مثل هذا النقد و أكثر للبنيوية هو ما يؤكده نقادها و رافضوها، و على رأسهم ممثل الفلسفة التفكيكية **جاك دريدا** التي جاءت فلسفته على أنقاض الفلسفة البنيوية و ما حملته من عيوب و من سلبيات .

و تجدر الإشارة هنا إلى أن أول محاولة عربية لتبني البنيوية و تطبيقها على الخطابات العربية، كان مع الناقد **ايهاب حسن** في منتصف السبعينات تقريباً متأثراً بمشاعر الانبهار و الاندهاش لهذا الإنجاز الغربي العظيم فكانت محاولته لتأسيس مشروعه مجرد نقل فقط .[2]

و بالمثل مع التيار التفكيكي، ففي الوقت الذي سعى فيه أصحابها إلى دراسة علاقة الدال بالمدلول دراسة مخالفة للبنيوية، حينما أقروا أن الدلالة لا تقوم على علاقة الضرورة و التلازم بين الدال و المدلول، و إنما تقوم على أساس الاختلاف و اللاتطابق[3]، وفي إقرارهم بهذا الطرح زادوا تلك الدلالة من الغموض و التيه أكثر مما كانت عليه و " هكذا أضافوا إلى فوضى الدلالة لغة نقدية تتعمد لفت النظر إلى نفسها بعيداً عن النص "[4] ، مما زادوه تغطية و ابهاتاً و حجباً .

ففي محاولتها لتصحيح أخطاء البنيوية باعتبارها أخطأت و تأزمت، فلم تفلح في تدارك تلك الأخطاء و النقائص فحسب، بل إنها ساهمت في تغذية الفوضى و التخبط التي كانت تعاني منه اللغة عموماً .

أما النموذج العربي فقد كان حافلاً هو الآخر بنماذج كثيرة انتقدهم **حمودة** مثل : **كمال أبو ديب** ، **جابر عصفور** ، **هدى وصفي** ، **حكمت خطيب** ، وغيرهم الكثير ، و لا يسعنا في هذا المقام أن نورد بشكل مفصل الانزلاقات و المغالطات التي وقع فيها هؤلاء من منظور **حمودة** ، ولكن ما نريد أن نثبت الإشارة إليه هنا هو الطابع الغالب على هؤلاء إذا شئنا استخلاصها من كتابات **حمودة**، وهو ميلهم إلى استعارة و استرداد البضاعة الفكرية النقدية الغربية كما هي وكما صوروها لنا دون أن يحاولوا إبداع و ابتكار منظومات نقدية خاصة بهم تتوافق و الجو العربي .

و يؤكد **حمودة** في ذات السياق أن جهد هؤلاء لا يقتصر فقط على محاولة الربط بين هذه المنظومات المستوردة، ثم يخرجونهم في شكل مشاريع جديدة، و السبب في هذا كله يرجع إلى العجز أو إلى " افتقار الحداثي العربي إلى فلسفة خاصة به،

---

[1] عبد العزيز حمودة : المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك، مرجع سابق، ص 07.

[2] حفناوي بعلي : استقبال النظريات النقدية في الخطاب العربي المعاصر، د ط، دار اليازوري العلمية للنشر و التوزيع، الأردن، عمان، 2016، ص ص 129 – 130.

[3] أنظر : دانيال تشاندلر : أسس السيميائية، مرجع سابق، ص 146 .

[4] عبد العزيز حمودة : المراية المحدبة من البنيوية إلى التفكيك، مرجع سابق، ص 08 .

عن الحياة و الوجود و الذات و المعرفة "[1]، على حد تعبير **حمودة** ، جاعلين من أنفسهم مجترين لإنتاج غيرهم غير فاعلين و لا مساهمين فيه .

هذا الكلام كان بمثابة مقاربة عامة لفكر **حمودة** بالرغم من أنه لا يكفي و لا يوفي إلا أنني حاولت أن أبينه و أختزله لكي يتسنى لنا رصد النقد الموجه إليه من طرف **حرب** .

فأول ما يرصد **حرب** في مشروع **حمودة** هو محاولة هذا الأخير " تجنيس النقد " ، بمعنى أنه وقع في ما وقع فيه أولئك الذين يصنفون و يحصرون الإنتاج و الإبداع الفكري في توجه واحد معين، أو مقتصر على جماعة معينة كانت السباقة الأولى إليه [2].

و إن شئنا إسقاط هذا الكلام على **حمودة** يظهر لنا أنه رفض المنظومة النقدية التي بلورها مفكرون عرب من منطلق أن الغرب وصلوا إليها أولاً، و لا يمكن للعرب أن يضيفوا عليها أو يزيدوا أكثر مما توصل إليه الفكر الغربي .

لذا يرد عليه **حرب** بأن الهدف من الاشتغال على النقد الادبي في الساحة العربية لا يعني بالضرورة أن هذا الاشتغال ما هو إلا تقليد أعمى للنقد الغربي، بل إنه على العكس من ذلك يهدف الى تشكيل وإعادة صياغة مفاهيم وأطر نقدية جديدة تساهم في اثراء هذا الحقل وتوسيعه،[3] ضف إلى ذلك معرفة حدود وامكانيات وتطبيقات المنظومة على الساحة العربية .

ويشاطر الدكتور **محمد احمد البنكي حرب** في نقده هذا، مؤكدا على أن **حمودة** ينطلق في كتابه "المرايا المحدبة "، من مسلمة يعتبرها حقيقة ثابتة دون أن يخضعها للفحص والنقد أو يخرج بها كنتيجة لمقاربته، بل أنه يوردها في مقدماته دائماً، و مفاد هذه المسلمة هي أنه " من شبه المتعذر نزع فكر نقدي من تربته التي ظهر فيها، و مناخه الذي نما بداخله و استنباته في أرضية أخرى و ظروف مناخية أخرى "[4].

و المقصود بالتربة التي ظهر فيها الفكر النقدي هي التربة الغربية – مهد النقد – و إن انتقل إلى التربة العربية فإنه يفقد أصالته و جودته متأثراً بالمناخ و الجو الغريب عنه، و في هذا إقرار صريح برفض النقد الآتي من الغرب و دعوة صريحة لإبداع منظومة عربية مستقلة عن المنظومة الغربية .

---

[1] عبد العزيز حمودة : المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك، مرجع سابق، ص 54 .

[2] علي حرب : هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، مصدر سابق، ص 125 .

[3] المصدر نفسه ، ص 126.

[4] محمد أحمد البنكي : دريدا عربياً قراءة التفكيك في الفكر النقدي العربي، ط 1، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بيروت، لبنان، 2005، ص 269 .

و لذلك فقد وقع **حمودة** –على ما يراه **حرب** – في " عقلية المتكلم الأصولي " الذي يسعى جاهداً إلى حماية الخصوصية و الانفراد العربي في مواجهة الآخر الغربي الذي يعتبره خطراً محدقاً وجب الحذر منه.[1]

وهو نفس الوهم الذي وقع فيه **حنفي** في كتابه " مقدمة في علم الاستغراب" المذكور آنفاً، و هو وهم التأسيس الذي جعل **حمودة** يتوهم أن بحديثه عن النقد العربي الحالي وتبيان عيوبه و قصوره سوف يؤسس البديل الذي سينقذ النقد الأدبي العربي من التبعية الغربية، كما وجه **حرب** له نقداً آخر في كتابه " المرايا المقعرة "، و التي وجد فيها **حرب** تناقضاً صريحاً ففي الصفحات الأولى من كتابه هذا يؤكد على وجود اختلافات جذرية بين الثقافتين العربية و الغربية، مؤكداً على أن لكلا الثقافتين أسسها و منظوماتها الخاصة بها .[2]

فلا يمكن بأي شكل من الأشكال المقاربة بينهما، هذا ما يشير إليه قول **حمودة** لكن لو انتقلنا إلى الجزء الأخير من الكتاب، لوجدنا تأكيد واضح على أن الفكر النقدي الغربي قد أخذ و استقى من الحضارة العربية و هو ما يفسر التشابه الفكري و الطرحى لكلا المنظومتين متحججاً في ذلك ب**دوسوسير** و تشابهه مع **الجرجاني** مؤكداً على أسبقية هذا الأخير على ما توصل إليه **دوسوسير** .[3]

و يكمن العيب في هذا الكلام في التناقض الظاهر و تأرجح رأي **حمودة** حول علاقة الثقافة الغربية بالثقافة العربية بين الاختلاف و التشابه، بين التلاقي و التباعد و عدم استقراره على موقف واحد يتبناه في مشروعه ككل .

فما المانع الذي يحول دون استفادة الأنا من الآخر أو العكس ، فما هو العيب في أن تستفيد الحضارة العربية من الحضارة الغربية أو العكس، ما دام الهدف واحد و هو دفع عجلة التقدم الفكري عموماً و النقدي على وجه الخصوص إلى الامام و إثراء المحطة الفكرية بالتنوع و الزخم الثقافي مما يحمل على الانفتاح و التفتح و التجدد .

وعليه يتساءل **حرب** عن مصير الناقد العربي المعاصر الذي اتخذ من إنتاجات الآخر مقدمة و إرهاصاً لمشروعه ؟ وهل يجوز له أن ينكر ما توصل إليه الآخر و يدحض وجوده في سبيل إثبات وجوده ؟ لذلك فلا حرج في أن نستفيد و نفيد إذا كان سيثمر علينا بإفادة جماعية إنسانية سواءً كان هذا الإنتاج عربياً أو غربياً أو صادراً من ثقافة أخرى[4]، فلا فرق حين يتعلق الأمر بالفكر العام و المصلحة العامة .

---

[1] علي حرب : هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، مصدر سابق ص 127.

أنظر : علي حرب : المصالح و المصائر صناعة الحياة المشتركة، ط 1، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة، الجزائر / الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، 2010، ص ص 31 – 32 .

[2] عبد العزيز حمودة : المرايا المقعرة نحو نظرية نقدية عربية، د ط، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 2001، ص 49.

[3] المرجع نفسه ص 56.

[4] علي حرب : هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، مصدر سابق، ص 128 .

المبحث الثاني : الخطابات الدينية (الإسلامية) :

لقد نالت النصوص الإسلامية هي الأخرى نصيباً وافراً من النقد الحربي، لكونها أكثر النصوص حجباً للحقيقة و أكثر الأماكن ملائمة للاختباء و التستر، ذلك لأن ضامنها و حاضنها هو البعد الديني الذي يتسم بالصدق و عدم التشكيك، في انتقاداته و معطياته مهما كان نوعه سواءً كان سماوياً أو وضعياً لاتصافه بالقداسة و الألوهية، و في هذا المبحث سوف نسلط الضوء على الدين الإسلامي من منطلق أن **حرب** لم يكن متلصصاً على الآخر بقدر ما كان منشغلاً على الذات العربية، و عليه سنحاول هنا أن نستبين الخطابات المعنية بالنقد متخذين في ذلك الاختيار للنصوص البعد الفكري و النوعي للموضوعات المتناولة .

المطلب الأول : إشكالية الاختلاف و مكانة الحقيقة فيها :

لقد ترامت بؤر الاهتمام بهذه الإشكالية على امتداد الرقعة العربية الإسلامية منذ بدايات ارهاصاتها الأولى، كما يتضح من إنتاجات و أطروحات المشتغلين عليها، لكن السؤال الذي يفرض نفسه هنا هو : أين تتموضع الحقيقة الحقيقية في ظل هذا الاختلاف ؟ أو كيف يمكن الحديث عن وجود حقيقة معينة وسط ضجيج الاختلاف ؟

قبل الاجابة عن الأسئلة نستعرض في لمحة خاطفة بعض الآراء حول هذه الإشكالية التي بحث فيها الفكر الغربي كما بحث فيها الفكر الإسلامي .

فقد شكلت " فلسفة الاختلاف" الحدث الغربي المعاصر لما حملته من حركات ثورية مختلفة جاءت لتخليص الإنسان من الفكر التنويري المسيطر، و حيث حمل شعارها كل من : **جيل دولوز** ، **ميشال فوكو** ، **جان فرونسوا ليوناردو** ، **جاك دريدا** [1]، أما الحدث العربي المعاصر فنجد **طه عبد الرحمان** أبرز مفكري العرب الذين بحثوا في موضوع فلسفة الأخلاق في الثقافة العربية.[2]

أما الفكر الإسلامي فإن هذه الإشكالية كانت و لا تزال محطة للجدال و التنازع، ما ولد الكثير من الآراء و المواقف حولها، فكلما انخرط أحدهم في الاشتغال عليها بغية فك الجدال و الخروج بحل لها يزيد بما أورده من آراء في تعقيدها و طلسمتها أكثر .

و تقوم دراسة **حرب** لهذه الإشكالية على وجهين اثنين وجه عام و وجه خاص :

[1] فيضان السيد علي : سؤال الاختلاف الفلسفي رهانات الإبداع في الفكر العربي المعاصر، ط 1، نيويورك للنشر و التوزيع، القاهرة مصر، 2018، ص 30.

[2] أنظر : طه عبد الرحمان : الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ط 2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب / بيروت، لبنان، 2006 .

أما العام فيذهب فيه **حرب** مذهب **هيغل**؛ الذي يرى بأن مسألة الاختلاف تنقسم إلى قسمين : اختلاف خارجي ظاهري و اختلاف جوهري باطني ؛ أما الأول : فهو تباين الأشياء و الموجودات بعضها عن بعض دون أن يؤثر هذا التباين على الوجود المستقل أو الكينونة المستقلة لكل منهما .أما الثاني : فهو اختلاف الهوية الذي يؤثر بالسلب عن الموجودات و الأشياء وعن كينونتها الجوهرية إذا ما تحقق هذا الاختلاف [1] ، فالأول لا يؤثر بشكل كبير بينما الثاني تأثيره كبير جداً خاصة على الكينونة و الوجود .

حيث يرى **حرب** أن الاختلاف في الرؤى و المواقف مع الآخر أمر ضروري للوجود الفكري فبواسطته نعرف ذواتنا و نعرف الذوات الأخرى المختلفة عنا، و عليه وجب أن نفرق بين الاختلاف المطلق و الاختلاف النسبي؛ فالأول " **هو اختلاف الماهية ، و ذلك لأن الاختلاف المطلق هو اختلاف عن الاختلاف** " [2] و هذا ما أكده **هيغل** في ما سبق أي أنه ضرورة حتمية به يتم التطور و التقدم، و هذا ما سينعكس بالإيجاب على مقولة الحقيقة؛ لأنها تتخلص بفضله من المطلقية و الثبات فتتعدد و تتنوع الآراء فلا تكون هناك " الحقيقة " في ظل هذه الإشكالية، و انما تكون هناك حقيقة بدون " ال " التعريف الثابتة أو حقائق .

أما الاختلاف النسبي فيمكننا استنتاجه بأنه يكمن في المسائل المثارة على مستوى الفكر، أي جميع المواضيع الأخرى خلاف موضوع الهوية .

و عليه فإن الوجه العام لإشكالية الاختلاف تكمن في المطلق، أما الخاص فيكمن في النسبي، هذا الأخير الذي يضم كوكبة من المسائل سوف نقتصر في قراءتنا هذه على ما تعلق بالمسائل الإسلامية و التي تناولها **حرب** في مؤلفاته و هي كالتالي :

أ / الاختلاف على الصعيد السياسي (مشكلة الإمامة):

لعل المسألة المركزية في هذه الإشكالية تكمن في الصراع و التسابق نحو الأحقية في الخلافة؛ أي خلافة الرسول صلى الله عليه و سلم بعد وفاته، و هي ما يصطلح عليها " الإمامة "؛ فكما هو معروف في الفلسفة الإسلامية أن الإمامة هي أول خلاف نشب في أوساط المسلمين؛ فكل طائفة من الطوائف الموجودة في ذلك الزمان تزعم أنها الأحق بها، و كل منها قدمت برهاناً ودليلاً على ذلك .

[1] عبد السلام بنعبد العالي : أسس الفكر الفلسفي المعاصر مجاوزة الميتافيزيقا، ط 1، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، 1991، ص 90 ، 92 .

[2] علي حرب : نقد الحقيقة، مصدر سابق، ص 29 .

وأول خلاف نشب عليها كان بين **المهاجرين** و **الأنصار** حيث اتفقوا على أن يكون لكل واحد منهم ممثل و رسول و تتم الخلافة بالبيعة ؛ و هناك من يرى أن الخلافة لا يجب أن تخرج من **قريش**، و رد الآخر بأنها من حق **الهاشميين** [1]، مستدلين في ذلك بنسب **الرسول صلى الله عليه و سلم** و انتمائه الأسري .

و زعمت الشيعة هي الأخرى أن الأحق بالخلافة إنما هو الإمام **علي رضي الله عنه**[2] و هكذا تطورت لتشمل الفرق الإسلامية الأخرى .

و في هذا السياق يقدم **حرب** مقاربته في هذه المسألة و التي تتلخص في أن مشكلة الإمامة كما طرحت؛ تطرح هي الأخرى مشكلة جديدة هي : طبيعة العلاقة بين السلطان السياسي و السلطان الديني، فهل هي علاقة توافق و انسجام أم أنها علاقة صراع و انقسام ؟ مؤكداً على أنها تصب في مصب واحد، ذلك لأن " **الإمامة، بما هي خلاف النبوة، تشتمل على الوجهين الديني و السياسي** "[3] على حد تعبيره، لأنهما بالنسبة له وجهان لعملة واحدة، مختلفان في الظاهر متشابهان في الباطن

و لم تثُر هذه المشكلة في وقتنا الحالي فقط ، و إنما لها إرهاصات قديمة امتدت حتى الخلافة الإسلامية و الفرق الكلامية، و من بين الطوائف التي ربطت بين المفهوم نجد أهل السنة الذين يؤكدون بأن الإمامة ليست من الشؤون الإلهية و إنما هي شأن دنيوي إنساني، وجب أن لا نحتكم في حلها إلى الدين و القرآن و إنما إلى الشورى و البيعة وغيرها من الأحكام الإنسانية ، و أبرز ممثلي هذا الطرح من السنيين نجد : **الإسكافي** ، **الماوردي** ، **إمام الحرمين الجويني** ، **الإمام أبو حامد الغزالي** و غيرهم ؛ في حين رأت **الشيعة** خلاف ما ذهب إليه **أهل السنة** و أكدت أن الإمامة شأن إلهي بحت، مع الإقرار بوجوب طاعة الخليفة كما يطاع الرسول[4]، و لا يمكن أن يثور عليه القوم أو أن يطعنوا في أحكامه لأنها أحكام مطلقة .

هذا في حين أن الآراء حول المسألة الأخيرة فقط و هي : علاقة الدين بالسياسة قد شهدت هي الأحرى اختلافاً و ترنحاً بين مؤيد لهذه العلاقة و بين معارض و رافض لها ، و قد اشتعلت هذه المسألة أكثر مع العصر الحديث، لكن هذا الكلام لا يعني أنه لم يكن لهذه المشكلة وجود قبل هذا العصر، بل كانت مثارة أيضاً لكن ليس بالاشتغال الكبير في العصر الحديث، الذي تميز فيه العالم العربي الإسلامي بالاهتزازات و عدم الثبات على العقيدة، وجراء اجتياح التيار الفكري للعالم العربي الإسلامي، و خاصة مع تبني المنظومات السياسية الغربية كالديمقراطية و اللبرالية وغيرهما ، ما أنتج إشكالية إمكانية الدين الإسلامي من مضاهاة و مجاراة هذه الأنظمة و إمكانية التوفيق بين تعاليم و أسس و قواعد المنظومتين الدينية و السياسية الدخيلة عليها .

---

[1] الإمام أبي الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني : الملل و النحل، تع : أحمد فهمي محمد، ط 2، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ج 1، 1992، ص ص 13 ، 19.

[2] محمد حسن قدردان قراملكي : الإمامة، ط 1، دار الكفيل للطباعة و النشر و التوزيع، د د ن ، 2016، ص 84 .

أنظر : الشهرستاني : الملل و النحل، مرجع سابق، ص 163 .

[3] علي حرب : نقد الحقيقة، مصدر سابق، ص 33 .

[4] أنظر : محمد قراملكي : الإمامة ، مرجع سابق، ص ص 12 ، 14 .

أما من يؤكد على وجوب الاتصال فإن هذا الطرح يتبناه علماء الدين " و المصلحين الإسلاميين " و على رأسهم : **ابن عبد الوهاب ، خير الدين التونسي ، الأمير عبد القادر** وغيرهم العديد.[1] و حجتهم في ذلك آيات من الذكر الحكيم ، يقول تعالى : ***"وَ نَزَّلنَا عَلَيكَ الكتَابَ تبيَاناً لكُلّ شَيء وَ هُدًى وَ رَحمَةً وَ بُشرَى للمُسلمينَ "***[2]، وتأكيدهم بأن القرآن قد أورد كل المسائل الدنيوية و الدينية و لم يستثني شيء، لأنه جاء جامع مانع لكل مجالات الحياة المختلفة .

أما من يرفضون هذا التوافق من العرب فهم أصحاب النزعة العلمانية الحداثية؛ فعلى زعمهم بأن الدين مفسدة للسياسة و للحياة الاجتماعية، مؤكدين على وجوب أن يكون الدين في المساجد و في القلوب فقط دون أن تطبق أحكامه على العلاقات الاجتماعية و السياسية و الاقتصادية وغيرها .

ويظهر هذا التقارب بين المسألتين في نظر **حرب** في أن الحل الذي سيلجأ إليه المسلمون في محاولة حل مشكلة الخلافة إلى الاحتكام إلى النص القرآني و السني، هنا يدخل الدين لحل مشكل سياسي " **إذ كل خلاف سياسي له طابعه الديني و العقائدي** "[3] .

ب / الاختلاف على الصعيد التفسيري و التأويلي :

لا تقل هذه المسألة عن سابقتها من حيث الخطورة؛ لأنها انبثاق و تجلي من تجلياتها، ذلك لأن مشكلة الخلافة أدت إلى انقسام المسلمين إلى طوائف و فرق ومنه سعت كل فرقة إلى تفسير و تأويل القرآن و الحديث النبوي بما يتلاءم و مسلمات طائفتها، هذا من جهة .

ومن جهة أخرى، يرجع اختلاف التفسيرات و التأويلات في الإسلام و خاصة ما تعلق بالقرآن الكريم إلى الطبيعة و الخصوصية التي يتفرد بها دوناً عن الكتب المقدسة الأخرى، لاحتوائه على الكثير من المجازات و الاستعارات ذات الدلالات المتعددة و المختلفة " **فالقرآن لا يستخدم لغة مباشرة أو غفلاً، و لا هو يقرر الأمور بطريقة استدلالية أو برهانية؛ و إنما هو خطاب قوامه المجاز** "[4] ، و هذا المجاز يولد الترجيحات في المعاني و المفاهيم ما يحمل المفسرين على الاختلاف في النص الواحد، على مدلولاته و معانيه، تصل في بعض الأحيان إلى التناقض و التضاد في ما بينهما، ما يجعل الفرد يبتعد أكثر فأكثر عن حقائق الدين الإسلامي الصحيح بشرائعه الحقيقية .

---

[1] أنظر : يوسف القرضاوي : الدين و السياسة تأصيل و رد الشبهات ، ط 1، المجلس الأوروبي للإفتاء و البحوث، دبلن، 2007، ص 53 .

[2] سورة النحل آية : 89 .

[3] علي حرب : نقد الحقيقة، مصدر سابق، ص 33 .

[4] علي حرب : التأويل و الحقيقة قراءات تأويلية في الثقافة العربية، ط 2، دار التنوير للطباعة و النشر و التوزيع، بيروت، لبنان، 2007، ص 26 .

و هذا ما أكده قبل **حرب الجرجاني** في كتابه " **دلائل الإعجاز** " ، حين أكد على أن المجاز في الكلام دليل على جودة البلاغة و الفصاحة و دليل إعجازي بأن ما كتب ليس عادياً و إنما هو خارق و إبداعي [1] ، و معنى هذا أن احتواء القرآن على المجاز دليل يفضي إلى الاجتهاد و الكد على معرفة المعاني الحقيقية المراد بها هذا المجاز وهذا ما يزيد الخطاب إثارة و حلاوة و يبعده عن الملل و الكدر .

في حين أن **توما الإكويني** قبله كان قد رفض التفسير المجازي للنص الديني لأنه يشوه معناه في اعتقاده فلا ضرورة له .[2]

و تجدر الإشارة هنا إلى أن إشكالية التأويل و التفسير للنصوص الدينية لم تظهر مع ظهور الإسلام و إنما لها امتدادات في التاريخ الديني بدأً باليهودية مروراً بالمسيحية و وصولاً إلى الإسلام .

أما اليهودية فإن الحركة التأويلية عندهم عرفت على نوعين على ما تقوم عليه نظرية التأويل عند **فيلون**، الذي أقر بوجود نوعين للتأويل : تأويل طبيعي مأثور و تأويل روحي معنوي ؛ كان مجال الأول العالم الخارجي و ما يحتويه من دلالات حفية؛ أما مجال الثاني فكان العالم المعقول الروحي، وقد بقيت نظريته هذه تعتمد في المدارس و دور العبادة حتى الآن ، أما التأويل عند المسيحيين فقد تعدد رواده و المشتغلين عليه ، حيث كان هدفهم من ورائه درء الشبهات عن الدين و التصدي للهجمات الموجهة ناحيته من الأديان الأخرى، و من بين المؤولين المسيحيين نجد : **كليمانت الإسكندري** ، **أريجون** ، **القديس أوغسطين** ، **يوحنا الدمشقي** و غيرهم الكثير[3] مما يدل على أن التأويل المسيحي أكثر من التأويل اليهودي .

ج / إشكالية الاختلاف بين العقل و النقل :

مما لاشك فيه أن هذه المسألة قد أخذت حيزاً لا يستهان به من الاشتغال الإسلامي؛ بل إنها من بين الإشكاليات الكبرى التي اختلف حولها جمهور الفكر الإسلامي قاطبة .

فانقسموا طبقا لذلك الاشتغال إلى طائفتين : القائل بوجود علاقة توافق و تلاحم بين الدين و الفلسفة و هناك من قال باستحالة هذا التوافق و هذا التلاقي بين المقولتين .

و قد تطرق إليها فلاسفة العصر الإسلامي كما تطرق إليها مفكرو العرب المحدثون، أما من أبرز من خاض فيها في الدراسات الإسلامية فنجد : **ابن رشد** الذي خصص لها دفات كثيرة في كتبه و إنتاجاته أهمها كتابه " فصل المقال في ما بين الحكمة و الشريعة من الاتصال " .

---

[1] الشيخ الإمام أبي بكر عبد القاهر بن عبد الرحمان بن محمد الجرجاني النحوي : دلائل الإعجاز، تع : محمود محمد شاكر ، د ط، د د ن، د س ن، ص 295 .

[2] هلال درويش : إشكالية تأويل النص و مفهومه بين الانضباط و الانفلات نماذج تطبيقية قديمة و معاصرة، د ط، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2018، ص 44 .

[3] أنظر :المرجع نفسه، ص ص 46 ، 49 .

أما في الدراسات العربية الحديثة فقد اكتسبت هذه الإشكالية دلالات جديدة و أبعاد مغايرة عن ما تطرق إليه فلاسفة العصر الإسلامي جعلة هوة الاختلاف و اللاتوافق تتسع أكثر فأكثر ،و من بين المشتغلين بها هنا نجد : **حسن حنفي** ، **محي الدين صبحي** .[1]

و لم تبقى هذه الإشكالية حبيسة الثقافة العربية الإسلامية، بل امتدت حتى شملت الثقافة الغربية، و انقسمت بدورها إلى مؤيد و معارض لهذا التوافق، و من بين هؤلاء نجد : **ايمانويل كانط** .[2]

و **حرب** في حديثه عن هذه المسألة، يوافق على ما قيل فيها؛ لكنه يضيف بأن هذه الإشكالية لم تنتهي كما زعمت الدراسات التي تناولتها و التي حسبت أنها قد أثبتت ذلك بالدليل و البرهان و الحجة سواءً بالإثبات أو بالنفي لإمكانية هذه العلاقة ؛ و إنما ما تزال مطروحة حتى في زماننا الحاضر ، ليس هذا فقط بل أنها نقلت عدوى الاختلاف حول المعقول و اللامعقول لتشمل الفكر الغربي أيضاً .[3]

و معنى هذا الكلام أنها قد اكتسبت تسمية جديدة، من العقل و النقل إلى المعقول و اللامعقول رغم وجود ارهاصات لها في الفكر القديم لكن ليس بالدقة الحالية في زمننا هذا .

و من بين النماذج التي اشتغلت عليها في الفكر العربي نجد : **محمد عابد الجابري** الذي يرى أن جدلية المعقول و اللامعقول من المنظور القرآني في الفكر القديم كانت في صورة صدام بين بين مفهومي " التوليد و الشرك " . هذا من بدايات **آدم عليه السلام** و **الأنبياء عليهم السلام** .[4]

إلا أن نظرة **الجابري** لهذه الإشكالية في الزمن المعاصر قد اختلفت عن النظرة الأولى ؛ إذ أنها في القديم كانت يدل المعقول على المقولات التي تحتكم إلى العقل و المنطق و الدليل الواضح ؛ و اللامعقول يدل على الغيبيات و اللامرئيات الغير واضحة و تحديداً المسائل الدينية، هذا في المفهوم الشائع العام دون زاوية نظر محددة، و أخص بالذكر هنا الزاوية الدينية لأننا إن أخذنا هذا المفهوم من زاوية دينية لن يصلح وسوف يتغير من منطلق أنه ذا طابع مغاير عن المسائل الأخرى .

و عليه فقد كانت مقاربة **الجابري** لهذه الإشكالية الجدلية، قائمة في إطار ديني إسلامي حيث يقرر بأن هناك مناطق في الدين تدل على المعقولية و هناك مناطق دالة على اللامعقولية على ما جاءت به خطابات و أطروحات المشتغلين عليها ،[5] مما

---

[1] أنظر : إلياس مرقص : نقد العقلانية العربية، ط 1، دار الحصاد للنشر و التوزيع، دمشق، سوريا، 1997م، ص 193 .

[2] أنظر : ول ديورانت : قصة الفلسفة، تر : فتح الله محمد المشعشع، ط 6، مكتبة العارف، بيروت، لبنان، 1988م، ص 354 .

[3] علي حرب : التأويل و الحقيقة، مصدر سابق، ص 87 .

[4] محمد عابد الجابري : تكوين العقل العربي، ط 10، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 2009، ص 136 .

[5] محمد عابد الجابري تكوين العقل العربي ، مرجع سابق ، ص ص 135 – 138 .

يعني أن **الجابري** في مقاربته هذه لم يشتغل على القرآن فقط و إنما على الخطابات و النصوص العربية التي حملت هذه المفاهيم متخذاً في ذلك منهج التحقيق و النقد و التمحيص للوقوف على معانيها و مقاصدها .

و في دراسة **زكي نجيب محمود** عن هذه المسألة يبين هو الآخر أن مقولة " اللاعقل " مقولة حديثة مقارنة بمقولة " العقل " التي كانت مستخدمة و معروفة من أمد بعيد، بالرغم من الاختلافات التي نشبت حول مصدره، إلا أن دلالاته العامة في زمننا هذا و تحديداً مع بداية القرن العشرين، تشير إلى كل ما يتعلق بالعلم و ما يحمله من مفاهيم و حقائق ، و ما هو خارج عن العلم و أطروحاته و القائم على الوجدان و اللاعلم ، هو ما يندرج تحت راية اللاعقل .[1]

و هذا ما عبر عنه و تناوله مجموعة من المفكرين الغرب الذين أقروا بضرورة استبدال المقولات العقلية بمقولات لاهوتية متعالية ، حيث اضمحل دور العلم في مقابل الغيبيات و اللامعقولات ، و هذا ما عبر عنه نفر ليس بالهين من الفلاسفة الغربيين المعاصرين ، أمثال : **لافكرانت** ، **و.ب.بيتس** ، **أوسكار وايلد** ، **أوغست سترندبرغ** ، و غيرهم الكثير .[2]

و بالعودة إلى رأي **حرب** على ما تقدم من أطروحات و آراء النماذج السابقة الذكر و تحديداً النماذج العربية، فإنه قد قابلهم بالنقد و التمحيص؛ فيرى بأن خطاباتهم التي ينادون بها لم تتجاوز حتى مرحلة المقدس و الغيبي و لم يتحرر من " **الوهم و الخرافة** "رغم وجود محاولات نافية و داحضة للمبادئ و المعتقدات الدينية ، و تبني رؤية علمية في مقابلها قائمة على التفكير العقلي المنطقي المؤسس على مبادئ أثبت وجودها، و الموصل في زعمهم إلى الحقيقة النهائية .[3]

بعبارة أوضح لم يستطع العقل العربي التحرر من سلطة المعتقد الديني رغم محاولة دحضه لأنها راسخة فيه بالفطرة .

فكل تلك المحاولات باءت بالفشل و الرسوب، لأنهم كلما حاولوا دحضه أكدوا وجوده أكثر وكلما حاولوا إبعاده قربوه أكثر، لكن على نحو مشوه، وهذا تأكيد على عدم إمكانية تخليص العقل العربي من المسلمات الغيبة الدينية، التي تمثل عندهم " الأوهام " أو " اللامعقولات " ، ذلك لأن " **اللامعقول جزء من حقيقة الإنسان ... ولقد أدى نفي المنقول (** وتحديداً التعاليم و المعتقدات الدينية الموجودة في الكتاب و السنة **) باسم المعقول إلى عودة المنقول مكبوتاً** "[4].

بعبارة أوضح : تحتوي بعض المشاريع النافية و الداحضة للنصوص القرآنية و السنة النبوية تناقضاً واضحاً؛ ففي ظاهر الخطابات ينقدون هذه النصوص لكنفي باطنها يجري إثباتها لهم و دفاعهم عنها سواءً كان عن قصد أو عن غير قصد .

---

[1] زكي نجيب محمود : المعقول و اللامعقول في تراثنا الفكري ،د ط، دار الشروق، بيروت، لبنان، د س ن، ص ص 357 ، 367 .

أنظر : محمود أمين العالم : الوعي و الوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر، د ط، منتدى مكتبة الإسكندرية، الإسكندرية، مصر، د س ن، ص 745.

[2] أنظر: كولن ولسن :المعقول و اللامعقول في الأدب الحديث، تر : أنيس زكي حسن، ط 5، منشورات دار الآداب، بيروت، لبنان، 1981م،ص ص 27 – 47 .

[3] على حرب : التأويل و الحقيقة، مصدر سابق، ص 88 .

[4] المصدر نفسه ص 88 .

يقدم **حرب** إذاً في حدود التصورات السابقة مشروعاً نقدياً هدفه فضح تلاعبات و تسترات الخطابات و النصوص الدينية – الدراسات و ليست النصوص المقدسة – التي تنادي و تعلن في ظاهرها عن مقولة حافلة بالزركشات العلمية و مزينة بألوان العقل و المنطق المبرهن، يحولها أصحابها إلى حقيقة مطلقة لا تضاهيها أخرى، لكن في داخلها المستور و المحجوب توجد حقائق جديدة مناقضة للأولى تماماً، بمعنى نسبية الطرح ،و هذا التناقض و اللاإنسجام هو ما يسعى **حرب** لتبيانه في هذه الخطابات الدينية – العلمية .

المطلب الثاني : نصر حامد أبو زيد " القرآن بوصفه نص لغوي " ، " القرآن من الطابع القداسي اللاهوتي إلى الطابع اللغوي الناسوتي " :

كنا قد تطرقنا في العنصر السابق إلى الدراسات الإسلامية عموماً دون التعمق في تفاصيلها و حيثياتها ، سنحاول في هذه الدراسة أن نقف على أنموذج من النماذج العربية التي اتخذت من الدراسات الإسلامية عموماً و القرآنية على وجه الخصوص، منطلقاً و مشروعاً لها وهو **نصر حامد أبو زيد** ، حيث ترامت بؤر اهتمامه بالمسائل القرآنية و البحث في حيثيات النص و تأويله على امتداد الرقعة الخطابية و الكتابية التي نشرها و بلغها، لذا سنوجز طرحاً عاماً حول مشروعه لكي يتسنى لنا فهم النقد الموجه ناحيته .

و في سبيل تحقيق المشروع الزيدي يقدم في ذلك مجموعة من الكتب ، كان الطابع الغالب على معظمها – إن لم نقا كلها – هو النقد و التحليل و محاولة إخضاع النص القرآني إلى معايير تجريدية بغية رفع عباءة القداسة و التبجيل عنه ،و معاملته مثله مثل أي نص آخر .

و تبرز جهود **أبو زيد** في مجال التجديد الديني بوصفها جهوداً منتصبة على فلسفة التأويل في محاولة لإعادة فهمه و مساءلته و مناقشته من منطلق أن الدراسات التأويلية التي بحثت في الخطاب الديني سواءً القرآني أو السني ، قد أساءت فهمه و لم تقف على معناه الحقيقي .[1]

و عليه لكي نصل إلى المعنى الحقيقي للنص الديني وجب أن نعترف أن " النصوص دينية كانت أم بشرية محكومة بقوانين ثابتة ، و المصدر الإلهي للنصوص الدينية لا يخرجها عن هذه القوانين لأنها " تأنسنت " منذ وجدت في التاريخ و اللغة وتوجهت بمنطوقها و مدلولها إلى البشر في واقع تاريخي محدد "[2].

أمام هذا المعطى نكون إزاء معادلة زيدية في ما يخص مدلول النص ، تقوم أساساً على مجموعة من المعايير هي :

[1] نصر حامد أبو زيد : مفهوم النص دراسة في علم القرآن ، مقدمة الناشر ، ط 1، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغلب / بيروت، لبنان، 2014، ص أ ، ب .

[2] نصر حامد أبو زيد : نقد الخطاب الديني ، ط 2 ، سينا للنشر، القاهرة ، مصر، 1994م، ص 119 .

القالب اللغوي ، السياق التاريخي الواقعي ، و التوجه الإنساني ببعديه المنطوق و المفهوم ، هذه الثلاثية الزيدية هي المعايير التي تتشابه فيها جميع النصوص أياً كانت و مهما كان مصدرها و قيمتها و لا يستثنى منها النص الديني ، و تنطبق عليه القوانين النصية العامة من منطلق أن لكل معيار من المعايير السابقة محكوم بضوابط و ركائز وجب عدم الحياد عنها ، باعتبار النص الديني مثل النصوص الأخرى ، فهو مصوغ بلغة معينة؛ هذه اللغة تحتكم إلى مجموعة من القواعد تسقطها على كل خطاب ، و هذا يستلزم أن تكون هذه اللغة في إطار زماني مكاني معين، يحتكم هو الآخر إلى قواعد خاصة به تأخذ بعين الاعتبار الواقع و الظروف المعيشية ، و هذه المفاهيم باعتبارها مفاهيم منطقية رزينة ، فإن الكائن المرشح لفهمها و إدراكها هو الإنسان ، و متى خضع النص لهذه المفاهيم و القواعد فقد قدسيته و تعاليه المطلق و تأنسن كما عبر عنه **أبو زيد** .

مثل هذا الصنيع هو ما يدعو إليه طائفة من المفكرين العرب و الغرب ، متفقين على ضرورة تقشير النص الديني من هالته المقدسة ، و إنزاله إلى ساحة النص العام ، بحيث أن ما يجري على النص العام يجري بالضرورة على النص الخاص أي الديني و لا فرق بينهما .

و مثل ذلك نجد : **أدونيس** في كتابه الموسوم ب " **النص القرآني و آفاق الكتابة** " ، الذي أكد في صفحاته الأولى من الكتاب على أن منهجه و طريقته في دراسة النص القرآني لن تخضع لمعايير القداسة و التعالي ،و إنما سوف تطبق عليه أسس و معايير النصوص اللغوية الأخرى ؛ ذلك لأن **أدونيس** في وصفه للقرآن يجرده من ألوهيته و يتعامل معه على أساس أنه نص لغوي مثل باقي النصوص ، و هذا ظاهر في قوله : " إنني أتكلم على الكتابة القرآنية بوصفها نصاً لغوياً ، خارج كل بعد ديني ، نظراً و ممارسةً ، نصاً نقرؤه ،كما نقرأ نصاً أدبياً "[1].

و لئن كانت جهود **أبو زيد** منتصبة أساساً على الدراسات الدينية ، و محاولة تمحيصه و إعادة النظر فيها ، فإنه يميز فيها بين مستويين من حيث الدلالة : الدلالة الظاهرة للخطاب الديني ، و هي ما يعبر عنها " بالمنطوق " ، و هو القصد المباشر ؛ و بين الدلالة الباطنية لهذا الخطاب و هي ما يعبر عنها بالمسكوت عنه، و يظهر أن **أبو زيد** يولي للمدلول الثاني الأهمية القصوى باعتباره الإشكالية المحورية في فكرة .

ولم يبقى هذا " المسكوت عنه " رهن الإبهام و الغموض و إنما حدده **أبو زيد** في " **البعد التاريخي للخطاب** " ، ليس من جهة البحث في الأسباب و العوامل ، و لا من جهة الناسخ و المنسوخ * ، و إنما من جهة المدلول المفهومي للمصطلحات الدينية في علاقتها بزمانها و تاريخها اللغوي .[2]

---

[1] أدونيس : النص القرآني و آفاق الكتابة ، ط 1 ، دار الآداب ، بيروت، لبنان، 1993م، ص 19 .

* و هي إشكالية تتعلق بنسخ و تدوين النص الديني الإسلامي . [أنظر : نصر حامد أبو زيد ، مفهوم النص ، مرجع سابق ، ص 117 .]

[2] نصر حامد أبو زيد : نقد الخطاب الديني ، مرجع سابق ، ص 118 .

إذاً فالدراسات الإسلامية بهذا المعنى ، أمام أزمة مفاهيمية كبيرة تتعلق بإمكانية الفهم الخاطئ للنصوص الدينية، إذا ما جردت من زمانها و ظروفها التاريخية ؛ بكلام أكثر وضوحاً : يرى **أبو زيد** أن المشتغلين بتدوين و التأريخ للخطاب الديني تجاهلوا الظروف التاريخية للخطاب في كتاباتهم و النتيجة التي تمخضت عن هذا هو كثرة و تعدد التفاسير و التأويلات للقضية الدينية الواحدة ، وعليه فالسبيل – حسبه – الوحيد للخروج من هذه الأزمة هو بإعادة صياغة هذه الخطابات ، صياغة تتخذ من البعد التاريخي مرجعية ضرورية لفهمه و تحري مدلولاته و الوقوف على حقيقته .

لكن الإشكال الذي يطرح نفسه هنا في القضية الزيدية هي إمكانية الرجوع إلى التاريخ و إعادة صياغة الخطاب الديني من جديد وفقه؛ فهل هذا ممكن في ظل الظروف الراهنة المعاصرة ؟ .

و بالنظر إلى أهمية هذا البعد في الإشكالية الدينية، فقد تسيد الموقف في الكثير من الخطابات الفكرية التي ضمن فيها أصحابها آرائهم و مواقفهم حوله، فنجد **طه حسين** من بين هؤلاء الذين حاولوا تطبيق المناهج التاريخية على دراسة التراث العربي الإسلامي .[1]

وفي سبيل تحقيق **أبو زيد** لمشروعه هذا يعتمد في مؤلفاته على تبيان أثر و فائدة " **الهيرمينوطيقا** " في سبيل إعادة قراءة النص الديني من منظور جديد معاصر، ذلك لأن " **التأويل هو الوجه الآخر للنص** "[2] على ما عبر عنه **أبو زيد** .

و في مستهل حديث **أبو زيد** عن التأويل فإنه يميزه عن مصطلح آخر لطالما اختلط معه و هو " التفسير " ؛ ففي مقاربته التاريخية لاستخدامات المصطلحين وجد أن مصطلح التفسير قد طغى على مدلول التأويل عند أصحاب لفكر الديني الرسمي القديم ، حين أقروا أن التأويل طريق خطر يوصل إلى الكفر و الزندقة ، و العينة المرشحة لهذا الوصف هم أصحاب الفكر المتزمت الذي يهدف إلى " إلى محاولة مصادرة كل اتجاهات الفكر الديني المعارض ، سواءً على مستوى التراث أم على مستوى الجدل الراهن في الثقافة "[3].

فكان لزاماً على كل من يريد أن يثبت أن تفسيره و قراءته هي الصحيحة و الموصلة إلى إدراك الحقيقة الدينية ، أن ينقد ما تعارض مع طرحه أو مع مزاعمه إن سيادة هذا المفهوم لدلالة التفسير المرتبط بما قاله القدماء يقضي في إجماله على سجن دلالة النص و الكلام في الإطار الثقافي القديم للمسلمين الأوائل ، ما يجعل من مهمة المشتغلين بالدين الحداثيين تقتصر فقط على رواية و نقل ما قاله هؤلاء ، ما يجعل من مقولة " أن الخطاب الإسلامي صالح لكل زمان ز مكان مقولة باطلة " [4] .

---

[1] السيد ولد أباه : أعلام الفكر العربي ، مرجع سابق، ص 65 .

[2] نصر حامد أبو زيد : مفهوم النص، مرجع سابق، ص 219 .

[3] المرجع نفسه ، ص 219 .

[4] نصر حامد أبو زيد ، مفهوم النص، مرجع سابق ، ص 219 .

و لكي نرجع الدين إلى مساره الحقيقي و تنقيته من التناقضات و الصدمات التي تلبسته ، وجب علينا دحض و نقد تلك التفاسير المجحفة و المحتكرة للحقيقة، و تبني في المقابل مدلول التأويل العلمي الموضوعي للوقوف على المعاني الحقيقية ، هذه هي السمة العامة المميزة للمشروع الديني الزيدي .

و هذه الدعوة لم تعرف مع **أبو زيد** وحده بل سبقه إلى ذلك الكثيرين من بينهم : **أبو العلاء المعري** ، **اسماعيل مظهر** ، **طه حسين** ، و الذي يعترف **أبو زيد** بلسانه عن فضلهم في دعواه هذه .

و بطبيعة الحال ما من مشروع كامل و مكتمل ، و يقيني ، فقد تعرض **أبو زيد** لسهام غزيرة من النقد و الرشق على مشروعه هذا ، الذي وصفه العديد بأنه " مشروع تكفيري " تشويهي للإسلام ؛ لكن ما سنسلط الضوء عليه هنا ، هو مقولة **علي حرب** و ما حسبه على أبو زيد من مآزق و زلات في مشروعه المذكور .

و أول ما لاحظه **حرب** فيه هو نقده لما نادى به **أبو زيد** حول احتكام النص للواقع ، وبيان تأثير هذه الوقائع على كينونة و حقيقة النص، ذلك لأن النص وفق المعيار الواقعي ؛ يندثر و يزول مع زوال الوقائع المنتجة له .[1] هذا من جهة و من جهة أخرى ، يكون هذا النص خاضع لمبدأ التغير و التبدل مسايراً بذلك للتغيرات و التطورات الحاصلة في الزمان الواقعي ، وهذا يجعله غير مستقر المبدأ من منطلق عدم امكانية التنبؤ بما سيحصل.

و عليه فإن إخضاع النص لمعيار الواقع يوقع المرء في مأزق مفاده ، تجريد النص من حقيقته ، و وقائعيته على ما يدعو إليه **حرب** في جل كتاباته و يعني بالواقعية النصية " **أن النص يشكل في حد ذاته واقعة تفرض نفسها على القارئ** "[2]، و ليس على النحو الذي أشاد به **أبو زيد** أن النص يفقد كينونته متى ابتعد عن واقعه .

و في ذات السياق يميز **حرب** بين مفهوم " **الواقعية** " و مفهوم " **الوقائعية** " ؛ الواقعية على ما مارسها **أبو زيد** في مشروعه و التي تعني الحكم الأحادي على النص أو الخطاب ؛ فإما أن يحيل إلى معنى يحمل حقيقة معينة أو لا يحيل إلى شيء؛ أي إما أن يكون حقاً أو باطلاً في ما يحمله من مدلول و معنى؛ في حين أن الوقائعية كما يراها **حرب** تحيل دائماً إلى وجود حقيقة في النص أو الخطاب لا تفقد كينونتها مهما كان مدلولها و معناها و هذه الحقيقة النصية الثابتة في وجودها و ليس في حقيقتها تجاهد دائماً في سبيل التأثير على الآخر و محاولة استمالته للإيمان بها و بثباتها ؛ و للتملص من خداعها وجب دائماً التسلح بالتأويل و النقد، من منطلق أنه " **لا توجد حقائق نهائية ، إذ الحقيقة ليست سوى قراءتنا للواقع و النصوص أو طريقة تعاملنا مع الأشياء و الأحداث** ."[3]

---

[1] علي حرب : الاستيلاب و الارتداد بين روجيه غارودي و نصر حامد أبو زيد، ط 1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب / بيروت، لبنان، 1997، ص 101.

[2] المصدر نفسه، ص 102 .

[3] علي حرب : الممنوع و الممتنع، مصدر سابق، ص 175 .

أما النقد الثاني الذي يوجهه **حرب لأبو زيد** فهو نفس النقد الموجه لكافة الدعاة و أصحاب المشاريع النهضوية العربية و لا يستثنى في ذلك أي مشتغل بتصحيح الفكر السائد ، ألا وهو وهم التأسيس * على ما تم ذكره آنفاً .

فأبو زيد هو الآخر يعتقد ان النور الذي سينتشل الأمة العربية من براثن التفسيرات الخداعة التي يتحفنا بها رجالات الدين ؛ لأنه المخول الأساسي الذي يمكن الفرد من أن الحصول على الحقيقة الحقيقية للدين الإسلامي دون أي عراقيل أو صعوبات و ما عداه بهتان و زيف و خرف .

المبحث الثالث : الخطابات الفكرية الغربية :

لم يسلم الفكر الغربي من الاشتغال النقدي الحربي، على ما جادت بها قرائح وانامل المفكرين والفلاسفة لتشكيل قالب نصي فيه من أوجه الحقيقة، ما يحمل على التنقيب والتحليل، فكون **حرب** مفكر عربي ناقد لمشاريع بني جلدته، لم يكن من اولئك الذين يطلق عليهم مقولة "جالدي الذات " الذين يدحضون وينفون اسهامات مفكريهم العرب ويقدسون بالمقابل المشاريع واسهامات الآخر الغربي بصفته المؤسس والأب الحقيقي والاول للفكر والفلسفة على ما يفعل جل المفكرين العرب، من هنا سأحاول في هذا المبحث تبيان أوجه النقد التي استنبطها حرب ولاحظها على المشاريع الغربية .

المطلب الأول : كانط " بين الحقيقة المتعالية والحقيقة التجريبية " :

لا يكون هناك مبالغة في الكلام إذا قلنا أن المشروع الفكري الكانطي هو من بين المشاريع المؤسسة الفعلية للفلسفة ذات الابعاد العبقرية والممارسات الشاذة والفريدة من نوعها، ودليلي على كلامي هذا هو ما جاء في المراجع والانتاجات والدراسات التي تناولت بالبحث والتحليل أفكار **كانط** وابحاثه، خاصة ما تعلق بالنقد من جهة وما تعلق بمصدر المعرفة ومنبع الحقيقة من جهة اخرى والتي تعد الملاذ الاخير والمنشود لجل الفلاسفة إن لم نقل كل مشتغل في العالم الفكري عموما .

وعليه فإن دراستنا المتواضعة لفكر **كانط** سوف تتركز اساسا على الجانب المعرفي له وتحديدا زاوية النظر التي رصد بها امكانية وجود الحقيقة في ظل تيارين تسيدا الساحة الفكرية هما : التيار التجريبي والتيار العقلي المثالي وكلُ منهما يرشح نفسه كمنبع رئيس لها .

تتفق جل الدراسات والاطروحات التي تناولت معالم وأطر الفلسفة الكانطية، على أن الطابع الغالب على الفلسفة ككل هو الطابع النقدي، الذي توصل اليه من خلال معايشة والانخراط في المذهبين المذكوران انفا في محاولة منه للتوفيق بينهما، وكما هو معروف عن **كانط** فإن بداياته الفكرية كانت ذات توجه عقلي مثالي ديكارتي، إذ كان مهووسا بها وبتعاليمها غير أن قراءاته لإنتاجات التيار التجريبي قلبت موازينه ومقاربته ليعيد النظر في ما كان يعتقده .

* عد إلى الصفحة 58

ونتيجة لذلك ابتدع عدة مفاهيم ومقولات واستراتيجيات قائمة أساسا على مقولة "النقد " للوصول الى المعرفة اليقينية الحقيقية الضائعة بين المنظومين .

لذلك تنتظم مساهمات **كانط** الفلسفية، بحسب ما تأدى بنا التبع للدراسات حوله الى انها قد مرت بمرحلتين اساسيتين : المرحلة قبل النقدية والمرحلة النقدية :

أما الأولى فإنها تميزت بالطابع العقلاني وتسيد النزعة العقلية على فكره سواءً من حيث المبدأ أو المنهج أو حتى الغاية؛ والتي تتمثل في بلورة منظومة من الحقائق المبنية على أسس ومبادئ عقلية ضرورية[1]، لأنها هي الوحيدة التي تمكن الانسان من الوصول الى الحقيقة الحقيقية لكونها مبنية على ملكة العقل مناط التمييز والتفرد عن باقي الكائنات الأخرى .

والعامل المؤثر على **كانط** الذي حمله على الإقرار بهذا الكلام – وهو حال جميع العقلانيين – هو إعجابه الشديد وانبهاره بالعلوم الدقيقة التي أعجب بها الكثيرون قبله مثل : **ديكارت، ليبنتز، اسبينوزا**، وغيرهم .

وتظهر سمة التعالي في الفكر الكانطي هنا في نظريته حول الله حين أقر أن الله هو الفكرة القصوى التي لا توجد ما يفوقها، وهذا التعالي الإلهي هو المنبع والأصل لكل حقيقة أياً كانت، و ما هو موجود في العالم ماهي إلا صور وتجليات للحقائق المتعالية [2]، وفي هذا الكلام نلمس تأثر **كانط بليبنتز** في فكرة الله، حيث جعله المصدر كل الموجودات ولا يمكن لنا بأي حال من الاحوال إنكار هذا الوجود اللامتناهي والكامل وعنه تتفرع وتشتق باقي الأشياء الاخرى .

وعليه تكون نظريته حول الحقيقة مبينة على نظريته حول الله أو حول " العقل الالهي " فيرى بأن الحقيقة المطلقة هي التي ما كان مصدرها الله، اما الحقائق النسبية الواقعية فهي ما كانت تجلي من تجلياته الواقعية وصور من صوره [3].

و ستأخذ الأمور في هذه المرحلة في التعمق و التشابك بعد أن قرأ انتاجات فلاسفة آخرين خاصة التجريبيين و على رأسهم **دافيد هيوم** ، الذي يعتبر محطة من المحطات الأساسية التي قلبت الفكر الكانطي قلباً جذرياً .

و تتحدد مقولة القلب و التغير بتأثير من **هيوم** في مبدأ العلية ؛ حيث كان يعتقد **كانط** أن الحكم على الشيء إنما هو حكم قبلي تحليلي ؛ و بما أنه كذلك فهو بسيط و سهل في إدراكه و معرفته ، بواسطة العقل وحده و ذلك عن طريق العلاقة الضرورية بين العلة و المعلول [4]، هذا في حين أن **هيوم** لم يقتنع بهذا الكلام و – هو كلام كل العقلانيين عموماً – و أول ما ابتدأ به هو نزع صفة الضرورة القبلية عن العقل و دحض الطرح القائل أن مبدأ العلية هو بسيط التكوين .

---

[1] عبد الرحمان بدوي :موسوعة الفلسفة، ج 2، مرجع سابق ص 271.

[2] جوزايا رويس : روح الفلسفة الحديثة، تر : احمد الانصاري، المجلس الاعلى للثقافة ، القاهرة، مصر، 2003 ص ص 184،183.

[3] محمد توفيق الضوى : دراسات في الميتافيزيقا ،د ط ، دار النقابة العلمية ، الاسكندرية ، مصر ، 1999 ص 36 .

[4] أنظر : عبد الرحمان بدوي : موسوعة الفلسفة ، ج 2، مرجع سابق، ص 271 .

و يجري تصور **هيوم** للعلية على خلفية نظريته حول المعرفة ؛ و التي تقوم حسبه على مفهومين : انطباعات حسية و أفكار ؛ بحيث تكون العلاقة بين المفهومين علاقة تأثير و تأثر متبادل ، حيث يرى بأن المفهوم الأول يتميز بالأسبقية على الثاني ؛ ذلك لأن أداة هذه الانطباعات هي الحواس التي تنقلها لنا الحواس لتستقبلها أفكارنا و تحولها إلى معلومات و معارف حول ما يحيط بنا .

و النتيجة الأساسية التي خرج بها **هيوم** من هذه النظرية تتلخص في أن العلاقة بين العلة و المعلول ليست ضرورية ، و بالتالي ليست قبلية في العقل بل مكتسبة عن طريق التجربة المستندة إلى العادة و المران ، و عليه يستحيل أن نعرف حقيقة الأحداث إلا إن أثبتت التجربة ذلك .[1]

وبعد أن قرأ كانط ملاحظات هيوم هذه ، سلم بما قاله و اقتنع به لكنه انتبه إلى أن التجربة وحدها و القائمة على ثنائية العادة و الحواس ليست كفيلة وحدها بأن تكون أساس مبدأ العلية ، و إنما تتم عن طريق التكامل بين العقل و الحواس ؛ بحيث نستقبل المعارف التجريبية من الحواس ثم تتحول هذه المعارف إلى إدراكات عقلية كلية تكتسب صفة الضرورة .[2]

بعد هذا الاستنتاج و هذا الربط الذي توصب إليه كانط بين التجربة و العقل بدأت بوادر المرحلة النقدية في الظهور و الانبثاق ، خاصة بعد اصدار كتبه الموسومة ب : " **نقد العقل المحض** " و " **نقد العقل العملي** " و " **نقد ملكة الحكم** " ؛ هذه الثلاثية الكتابية هي الصندوق الذي ضمن فيها كانط ، مشروعه النقدي الذي خوله لإعادة النظر في كل ما كان يعرفه و يسلم به، و خاصة ما تعلق بالمعارف العقلية .

كانت هذه الفقرات بمثابة مقاربة قصيرة لفكر كانط كان لزاماً علي طرحها بغية فهم المشروع النقدي الحربي لهذا الفكر .

فحرب في نقده لكانط استهدف أكثر ما استهدف ، المرحلة النقدية و التي كتب فيها كانط ثلاثيته النقدية ، و بعد قراءة حرب لهذه الكتب توصل إلى مجموعة من المآزق و المزالق التي لم يستطع كانط تجنبها يوردها حرب في ما يلي :

بداية بكتابه الأول " **نقد العقل المحض** " و الذي تتمحور إشكاليته الكبرى و تتلخص في محاولته لتنقية العقل من الشوائب العالقة به من جهة و معرفة الحدود الممكنة التي يستطيع من خلالها اكتساب معرفة معينة تتحول بدورها إلى مقولة ضرورية تعتمدها التجربة لتأسيس العلم ؛ أي المدى الذي يستطيع العقل بلوغه في ادراك المعرفة دون واسطة الحواس ، فكانط يرى أن هذا العقل محدود في عمله ، فهناك من الأسئلة من يستطيع الإجابة عنها و إثباتها لأنه مفطور عليها ، و هناك من الأسئلة ما تفوقه فلا يستطيع بلوغها أو الإجابة عليها " لأنها تتخطى كلياً قدرة العقل البشري "[3] على حد تعبير كانط .

---

[1] ماهر عبد القادر محمد : مشكلات الفلسفة ، د ط، دار الثقافة العلمية ، الاسكندرية ، مصر، 1999م، ص 20 .

[2] أنظر : يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة ، مرجع سابق، ص 223 .

[3] ايمانويل كانط : نقد العقل المحض ، تر : موسى وهبة ، د ط، مركز الإنماء القومي ، بيروت، لبنان، د س ن ، ص 25 .

إذا فالمعيار هنا الذي يضع الحدود النهائية و القصوى لقدرة العقل على المعرفة هو "السؤال " ، لأن مهمة العقل هي بلوغ الحقيقة عبر السؤال و الاستفسار؛ إذاً فالسؤال يولد معرفة و المعرفة تتحول إلى حقيقة مطلقة .

غير أن السؤال في هذا الكتاب على ما جاء في مقدمة موسى وهبة مترجم الكتاب مفاده : " كيف يمكن للأحكام التأليفية القبلية أن تكون ؟ "[1] ؛ بعبارة أخرى إلى ما نحتكم في إقرارنا بأن هذا الحكم على هذا الموضوع حكم نهائي كلي دون أن يتدخل فيه طرف وسيط و تحديداً التجربة أو الحواس ، أي أن مجال البحث هنا هي العلاقة بين ما هو موجود على مستوى الذهن و ما هو موجود على مستوى الواقع .

بناءً على هذا الإيضاح لمفهوم التعالي الكانطي و الذي يصادق عليه حربن يجري نقده له و تحديداً في تسخير كانط لجهوده على محاولة إثبات أن " الحقيقة المتعالية سابقة عن التجريبية " و ذلك ظاهر في حديثه عن عالم العقل و العالم الخارجي ، و أسبقية الأول على الثاني .

وفيه يرى حرب أن كانط لم يستطع تحقيق هدفه المنشود المتمثل في تقريب العقل من التجربة أو "صوغ أحكام تأليفية قبلية " ، لأن مشروعه هذا يستند إلى " تجربة معرفية " حياتية متضمنة في سيرته الذاتية ليس هذا فقط بل إن كانط نفسه غير مقتنع بهذا ،[2]بحكم ان الحياة الشخصية لكانط قد تشبعت بالأفكار و المعتقدات الدينية .

أما النقد الثاني فمفاده أن كانط قد وقع في مأزق التعارض بين المعطيات العقلية " القبلية " و المعطيات التجريبية " التأليفية " على ما عبر عنه في كتابه ، فرغم إقراره بهذا المأزق إلا انه واصل بحثه و حاول تخطي هذا المأزق ليقع في آخر أكبر منه ، و ذلك بإقرار بمفاهيم ك " التعالي " و " المحض " و " القبلي " و كل هذا المفاهيم هي مقولات عقلية بحتة قوامها العقل وحده [3]، فكيف يحل التعارض بين المفهومين بتقديم أحدهما عن الآخر ؟ .

لكن حرب في نقده لكانط لا ينفي أن مشروعه النقدي قد كان أحد المشاريع الفريدة من نوعها و التي لم يسبق لأحد أن اشتغل عليها ، بالاشتغال الذي تميز به كانط .

---

[1] ايمانويل : كانط نقد العقل المحض ، مرجع سابق ، مقدمة المترجم ص 06 .

[2] علي حرب : نقد النص ، مصدر سابق ، ص 225 .

[3] علي حرب : الماهية و العلاقة نحو منطق تحويلي ، ط 1، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب / بيروت ، لبنان ، 1998م، ص 32 .

المطلب الثاني : بيير بورديو " وسائل الإعلام في قفص الإتهام " .

لقد كان للعصر الذي ولد فيه بورديو فضل كبير في شهرته على مستوى الساحة الفلسفية ، إذ تناول في مشروعه الفكري إحدى الإشكالات التي أفرزها هذا العصر و هي إشكالية فائدة وسائل الإعلام مهمتها تقريب الإنسان من الآخر و امداده بالمعارف حول واقعه و حاضره ، و تسهيل حياته و تغفر لها زلاتها، و تحجب مخاطرها و لسعاتها .

هذه – ربما – هي الإشكالية المحورية التي يريد بورديو دراستها و تبيانها للعلن ، وعليه يشكل إصدار كتاب " التلفزيون و آليات التلاعب بالعقول " ، لبورديو نقطة إنطلاق اللحظة النقدية الحربية عليه ، وقبل ان أتحدث عن المآخذ التي أخذها حرب على تقرير بورديو في هذا الكتاب كان لزاماً علي أولاً أ أعرض مقاربة عامة شاملة لمشروع بورديو الفكري لكي يتسنى لنا فهم نقد حرب الموجه إليه .

و عليه و انطلاقاً من رفض و تهجم بورديو على وسائل الإعلام و بخاصة التلفاز و بحسب ما تأدى بنا التتبع لجل كتاباته حول الموضوع المطروح فإنه يمكننا أن نلخص طرح بورديو حول خطر و سلبيات التلفزيون على أصعدة أو مستويات عدة منها :

أ / على مستوى الصعيد الإنتاجي الثقافي :

بما يضمه و يحتويه من مجلات مختلفة مثل: الأدب، الفن، المسرح إلخ ،.. إلخ من الإنتاجات ، و يتمثل خطر التلفاز على هذا المستوى في ممارسته " العنف الرمزي " و الذي يمارس من الطرفين الخاضعين له و الممارسين له [1]

أي من قبل الممثلين الذين يصورونه و يتقمصون شخصياته ، أو من طرف المتفرجين عليه من جمهور العامة سواءً بالتمثيل أو بالمشاهدة يشارك هؤلاء سواءً عن قصد أو عن غير قصد في هذا العنف .

و لتوضيح هذا الأمر أكثر يقدم لنا بورديو واقعية تجسده مثل : برامج " الإثارة و الدم " و أفلام الرعب و الجريمة ، و يظهر خطرها المحدق في تأثيرها الكبير على المشاهد بحيث تستميله و تغريه [2] فتبعده عن تلك الأحداث الجدية العاقلة .

ب / صعيد الحياة السياسية و الديمقراطية :

تتمثل " المخاطرة السياسية " للتلفاز في ما تجسده الصورة التي يلعب بها الصحفيون كما يريدون ؛ فيعمقون و ينفخون صورة " الواقع " ليزيدوا في إثارته و دراميته من خلال " قوة الصورة التلفزيونية " الخادعة، ما ينتج عنها تبعات سلبية تأدي إلى

[1] بيير بورديو : التلفزيون و آليات التلاعب بالعقول ، تر : درويش الحلوجي ، ط 1، دار كنعان للدراسة و النشر و الخدمات الإعلامية ، دمشق ، سوريا ، 2004م ، ص 46 .

[2] المرجع نفسه ، ص 46 .

العنصرية و الزينوفوبيا[1]، و في بعض الأحيان يصل هذا الزيف و الخداع إلى نشوب حروب و معارك بين الدول و بين الشعوب ؛ فمع أن القضية التي يطرحها بورديو هنا تبدو سهلة في ظاهرها ، لكنها معقدة جداً في باطنها تستحق الدراسة أكثر ، فبمجرد إعلان خبر كاذب أو غير صحيح يتألف من صورة و صوت و جملة يمكن أن يولد خراباً كبيراً .

و يستشهد بورديو في هذا بحادثة وقعت في فرنسا عام 1998م تمثلت في إضراب طلبة المدارس و الثانويات تحولت إلى حركة سياسية بفعل لمسات الزيف التي أضافها الصحفيون حين جعلوا الطلبة يتحدثون باسم الحركة [2].

و قضية تأثير الإعلام على الحياة البشرية لم يتفرد بها بورديو وحده بل هناك أيضاً من أثار نفس القضية ؛ لكن هناك في المقابل هذا الطرح هناك من يؤكد على الدور الإيجابي لوسائل الإعلام على المستوى السياسي ، و يكمن ذلك في بث النظام و الترتيب فيه و هذا مذهب كل من **مكومس و شو** .[3]

كما برزت جهود **بورديو** أيضاً في مجال الدراسات الاجتماعية على ما كشفت دراسته و أبحاثه التي ضمنها في كتابه الموسوم ب " **مسائل في علم الاجتماع** " و الذي يتمحور الاشتغال فيه على تبيان فائدة علم الاجتماع و أثره في فهم الظاهرة الانسانية و ما يحيط بها .

و في هذه المقاربة سوف نقرب مجهر الاشتغال على موضوع من المواضيع المتناولة في هذا الكتاب و هو مشروع تشكل الفضاء الاجتماعي الذي يرى فيه **بورديو** بأنه مجموعة من الحقول ذات القوانين المبرمجة لتأمين النظام في هذا الفضاء .[4]

و يرجع اختياري لهذا الموضوع دوناً عن المواضيع الأخرى المطروحة لسببين :

الأول : يكمن في أهمية هذا الموضوع بالأخص ، لأنه شغل حيزاً أكبر من الانشغالات و الأبحاث لدى بورديو .أما الثاني: فيكمن في أنه الموضوع المنتقد من طرف حرب.

لعلنا ابتعدنا عن القضية الأساسية في هذا المطلب و هي القراءة النقدية الحربية لهذا الخطاب، و قد آن الأوان للعودة إليها. و أول ما نلاحظه في هذا الصدد هو أن القراءة النقدية الحربية لبورديو تقوم على بنيتين هما : البنية السلطوية و البنية المعرفية .

---

[1] المرجع نفسه ، ص 46 .

[2] بيير بورديو : و آليات التلاعب بالعقول ، مصدر سابق ، ص 54 .

[3] أنظر :عايدة النجار : الاتصال و الإعلام في القرن العشرين، حصاد القرن المنجزات العلمية و الإنسانية في القرن العشرين (كتاب جماعي)، إش : فهمي جدعان، ط 1، مؤسسة عبد الحميد شومان ، عمان ، الأردن ، 2007م، ص ص 797 – 798 .

[4] بيير بورديو : مسائل في علم الاجتماع ، تر : هناء صبحي، ط 1، هيئة أبو ضبي للسياحة و الثقافة ، أبو ضبي، الإمارات العربية المتحدة، 2012م، ص 181

أما البنية السلطوية فهي ليست واضحة بصريح العبارة ، لكن يمكن أن نستخلصها على النحو التالي ؛ و التي تقوم على أن المجتمع الذي يعيش فيه الإنسان و الذي يساهم في بناء و تشكل ذاته و كيانه يمارس على هذا الإنسان سلطته و يجعله خاضعاً له و لما سنه من قواعد و قوانين .

وأما البنية المعرفية فتتركز أساساً في المقولة المزدوجة للحقيقة ، و التي تتلخص في أن الحقيقة عند بورديو إنما تنشأ عن طريق الصراع بين قطبين متنافسين ؛ كل منهما يحاول الوصول إليها لكن دون أن يدحض الآخر و يسحقه ، حيث يتخذ كل قطب منهما طرقاً و استراتيجيات معينة لإنتاج الحقيقة [1] من جهة ولإثبات أنه المؤهل لنيلها وكل هذا يتم في سياق علمي من جهة أخرى .

لكن قراءة **حرب** كشفت عن أن منطق الصراعات و التناقضات على انتاج الحقيقة ليس هدفها خدمة العلم و الوصول إلى الحقيقة المنشودة ، بقدر ما هي صراعات غرضها إثبات الذات و طلب المنفعة ؛ بعبارة أخرى : يتضح أن الحروب الدائرة على مستوى الساحات الثقافية و الفكرية في ما تدعيه من خطابات و شعارات منمقة تبدو في ظاهرها ناشدة و منتجة و مولدة للحقيقة ، إلا أن داخلها مشبع بمقولات الإقصاء و الإلغاء و دحض المنافس الآخر ، لكي تخلو لها الساحة وحدها .[2]

وبالعودة إلى نظرية بورديو حول التلفاز ، فإن حرب يوافقه في موضع و يخالفه في آخر ؛ فيوافقه على ضرورة سيادة الاختصاص و العلم على المجال الإعلامي تجنباً للفوضى ، و تجنباً للخلط و سوء الفهم إن تكلم شخص في مجال لا يفهم و لا يفقه فيه شيئاً ، لكن يخالفه في تهجمه الشنيع على التلفاز دون رحمة و وصفه بأنه أداة جبارة للسيطرة و الهيمنة ، فهذا لا يمنع من وجود وظائف إيجابية له كونه " **اختراع فتح مجالاً رحباً للكلام العلني و التداول العمومي** " [3] ، مما مكن الإنسان من معرفة الأخبار و اكتساب معلومات تسهل حياته و تزيد في ثقافته ، على أن يختار الإنسان من البرامج ما هو مضمون من ناحية المصداقية و الأمانة العلمية الخالية من المصالح الشخصية .

---

[1] بيير بورديو : مسائل في علم الاجتماع ، مرجع سابق، ص 107 .

[2] علي حرب : أصنام النظرية و أطياف الحرية نقد بورديو و تشومشكي ، د ط ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، لبنان، 2010م، ص 35 .

[3] علي حرب : هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، مصدر سابق، ص 243 .

خلاصة :

بناءاً على ما سبق يمكن أن نلاحظ أن الطابع الذي على كل الدراسات المتناولة في هذا الفصل سواءً العربية أو الإسلامية أو الغربية هو الطابع التحكمي ؛ إذ أن كل خطاب من هذه الأصناف إلا و تنصب نفسها ملاك و رسول للحقيقة الثابتة المطلقة التي لا توجد ما يضاهيها ، فتتحول عندهم إلى هاجس همهم الوحيد هو الدفاع عنها و رد الشبهات عنها .

ذلك لأن الحقيقة هي مقولة لا يمكن لاحد القبض عليها لأنها مقولة منتجة وليست جاهزة ،محايثة و ليست مفارقة ، تنتجها النصوص لكن بصورة نسبية متغيرة متحولة و ليست بصورة مطلقة ثابتة، فلا وجود للحقيقة و إنما هناك حقائق .

و المنظومة النقدية الحربية قد نجحت إلى حد معين في كشف هذه المطلقية و الحد منها عن طريق تبيان مواطن المآزق و المزالق التي وقع فيها أصحابها .

و حرب في ممارسته لهذا النقد لا يعني به الهدم و الاستبعاد النهائي لما تحتويه هذه الخطابات من مشاريع و أطروحات فلسفية و إنما يعني إعادة النظر فيها و إعادة قراءتها ، ليس لاستبدالها و إنما لتبيان أن هذا الطرح ليس هو الطرح النهائي و المشروع الأنسب للتقدم الفكري و إنما الاعتراف بأنه جزء من أجزاء بناء حقيقة خاضعة للتغير في أي لحظة .

نقد و تعقيب :

نظراً للحساسية و الأهمية التي يثيرها موضوع نقد الحقيقة على الساحة الفكرية ، و نظراً لطبيعة الفكر الفلسفي القائم على الحرية في الاختلاف و التباين ، فإنه لا وجود لمشروع فكري مكتمل و كامل البناء و عليه فإن نظرية حرب و أفكاره عامة قد تعرضت للنقد و المناقشة مثلها مثل باقي الأطروحات الأخرى و عليه فقد و جه له عدة انتقادات كانت أغلبها من مفكرين عرب من جنسه و من بينهم نجد :

جورج طرابيشي :

لقد كان طرابيشي من بين المشتغلين النشطين على الساحة الفلسفية عموماً و العربية على وجه الخصوص ، ذلك لأن نطاق اشتغاله العام هو تقريباً نفس اشتغال حرب و هو " نقد النقد" الذي يقوم على نقد تلك الخطابات و الأطروحات التي تنتقد بدورها أفكاراً و دراسات معينة فكان اهتمام طرابيشي بأطروحات حرب تصب في هذا الباب .

أما بالنسبة إلى المسألة التي سلط عليها طرابيشي اهتمامه في فكر حرب هي مسألة " المتعدد و الواحدي " و المذكورة آنفاً ، و التي تتلخص في أن الحقيقة وجب أن تتأسس على منطق التعدد و المختلف و التي تساهم في تحرير الفكر من عبودية الثبات و الوحدة و المطلق ، إلى فضاء حرية الاختلاف و اللااتفاق .

بيد أن طرابيشي وجد في هذا التصور الحربي تحصيل حاصل فقط و لا يأتي بأي جديد ؛ ذلك لأن " قلب الإشكالية إلى عكسها لا يحل شيئاً و لا يأتي بجديد ، و يوقعنا بنفس المطب ... و أعتقد أن هذا التأسيس لعبادة الاختلاف يسقط على عملية الوحدة اشكاليات فلسفية من خارجها و لا يقدم لها تطويراً فعلياً " [1] ؛ بعبارة أخرى أن الدعوة إلى الاختلاف و التعدد ما هو إلا وجه آخر للوحدة و الثبات ، و إن كان الحديث الأساسي هنا يدور حول الوحدة القومية العربية و حقيقتها المختلف فيها ، فحرب في حديثه عن الحقيقة عموماً لا يقتصر على الجانب النظري منه و إنما يشمل أيضاً جانبه الواقعي ، فقد بحث في الحقيقة العربية الواقعية كما بحث في الحقيقة المعرفية الفلسفية غير أن عيبه في ذلك أنه لا يفرق في تطبيقه للنتائج المتحصل عليها بين المعرفي النظري و الواقعي العملي .

جابر عصفور :

غالباً ما يقع الفكر في مساره العلمي الدراسي ضحية للشيء الذي يريد نفيه و دحضه ، وهو مرده بصفة مباشرة إلى التعمق و التركيز الشديد و المفرط في المسألة أو الموقف الذي يتبناه هذا المفكر .

من هذا المنطلق ينتقد عصفور حرب في وقوعه في هذا الشرك و الذي يسميه ب " التقمص المعكوس " و الذي لاحظه عصفور جراء قراءته و تحليلاته للمنهج التفكيكي لدى حرب .

[1] نقلاً عن :علي حرب : العربي بين اسمه و حقيقته أو نقد العقل الوحدوي ، مجلة عالم الفكر ، ع3، الكويت ، 1998م ، ص 175.

و التقمص المعكوس معناه " نفي مركزية الظاهرة في المجتمعات التسلطية بوجه خاص ينتهي إلى تقمص منطقها ، و من ثمة ينتهي إلى إعادة إنتاجها على نحو غير مباشر و نتيجة التقمص المعكوس هي استبدال مركزية النفي بمركزية الاثبات " .[1]

و النتيجة التي يخرج بها عصفور من هذا مفادها أن حرب حينما أراد إخراج العقل من وحدانيته و ثباته و احتكاره للحقيقة و قع في الثبات و المركزية نفسها لكن بصورة معكوسة و هي النفي و النقد ؛ بعبارة أخرى : نفى أن يكون هناك ثبات في الفكر يقوم على استراتيجية الوحدة و الثبات ، لكن في الوقت ذاته يؤسس استراتيجية أخرى تقوم على الاختلاف و التعدد و جعلها مركز كل فكر، و هكذا هرب من المركزية الوحدوية ليقع في المركزية التعددية ، لكن تبقى المركزية صفة مشتركة في كلا الاستراتيجيتين و التي تدل بشكل أو بآخر على التملك و الثبات .

[1] نقلا عن : علي حرب : العربي بين اسمه و حقيقته ، مصدر سابق ، ص 176.

الخاتمة

خاتمة :

بعد أن تتبعت العناصر الواردة في هذه المذكرة ، و بعد التحليل و القراءة لآراء و أفكار علي حرب حول الإشكالية المطروحة تمكنت من الخروج في الأخير بمجموعة من الاستنتاجات و هي كالتالي :

تتمثل الاستراتيجية المفاهيمية و التعريفية لدى علي حرب على معيار ثابت هو " التبدل و التحول و الصيرورة" و ليس على " الثبات و الديمومة و الاستقرار " ؛ ذلك لأن الحقيقة الحقيقية حسبه لا توجد و إنما تنتج فلا وجود لحقيقة و إنما هناك حقائق قد تكون صادقة في الحين و كاذبة في حين آخر و ذلك تبعاً للظروف و الظواهر و المتغيرات التي تطالها ، و ما نقد حرب لهذه الحقيقة الثابتة إلا لإثبات حقائق متغيرة ، و ما كان هجومه على الحقيقة الواحدة إلا ليدافع عن الحقيقة المتعددة و المتكثرة .

كانت دراسة حرب لتاريخ الحقيقة و تحولها من الجانب الماهوي اليقيني إلى الجانب الانتاجي و النقدي ، دراسة تعلن عن أفول و تصدع القداسة و الإجلال لهذا المفهوم ، و ما بحث حرب في هذه المسألة إلا لكي يبين أن الحقيقة ذات أوجه مختلفة و أحوال متغيرة ؛ و عليه فإن تاريخ الحقيقة بالنسبة لحرب ينقسم إلى حقبتين : ما قبل النقد و ما بعد النقد ؛ و تجدر الإشارة هنا إلى أن النقد هنا لا يؤخذ بالمفهوم العام له و إنما ما تعلق بمصطلح الحقيقة .

أما الحقبة الأولى : فتقدر بالتقريب منذ الفلسفة اليونانية إلى بدايات العصر المعاصر ؛ أين اتسمت الحقيقة هنا بأنواعها سواءً المعرفية أو العلمية أو الدينية ...إلخ بالثبات و اليقين المطلق فتعالت و تقدست و أصبحت آلهة همُّ كهنوتها من الفلاسفة هو الدفاع عنها و درء الشبهات و الهجمات الموجهة إليها ؛ و أكثر ما يميز هذا التصور التقليدي للحقيقة هو الترابط و الاتصال المطلق بين ما هو موجود على مستوى الفكر و ما هو متجسد على مستوى الواقع ، بحيث أن التسليم بحقيقة معينة يستلزم أن تكون وليدة تزاوج و تكامل بين الذهن و الواقع العيني ، فإن كانت غير ذلك بطلت و فسدت .

وأما الحقبة الثانية : و التي تميزت بانطلاق لأول شرارة ناقدة للحقيقة و التي كان مدشنها هو نتشه، الذي كان أول من أعلن عن هشاشة و طراوة مدلول " الحقيقة " ما دفع حرب لتبني نقد نتشه و تهديمه لمطلقية الحقيقة لكن بعد صقل و ترويض و إعادة تشكيل خاص به ، و أكثر ما ميز هذا التصور هو الانفصال عن العالم ذلك لأن الحقيقة هنا لا توجد في الواقع تلعب مع المفكر لعبة الاختباء و إنما هي منتجة أو " مولدة " من تفاعل مجموعة من المتغيرات و المواد المحدودة الصلاحية .

و عليه لم يكن حرب السباق الأول أو العقل الأول الذي اعتنى بنقد الحقيقة و الخروج عن المألوف ، فقد سبقه إلى ذلك نتشه و هذا إن دل على شيء إنما يدل على أن رجوع حرب لما سبقه من مشاريع فكرية و تحليلها و مناقشتها قد ساهم في تكوين

فكره و النهل من ما جادت به عقول هؤلاء ، فبالرغم من أن حرب يستخدم النقد و التقويض سلاحاً دائماً للدخول على الخطابات إلا أنه لا يجحد فضلها في بناء عقليته .

كما أن نقد حرب للحقيقة ليس تفنيداً أو تقويضاً لها ، و إنما هو نقد للباحث عن الحقيقة في صورة مشاريع و خطابات نضالية مطلقة لا تقبل شكاً و لا تحريفاً ، و هنا كان نقد حرب لها إنزالاً لها من عالمها المثالي الأحادي القداسي إلى أرضها الفاحصة المتعددة و المتغيرة ، فلم تعد الحاجة ماسة للبحث عن الحقيقة المطلقة و إنما عن حقيقة متغيرة قائمة على الإنتاج و التوليد .

يظهر تأثر حرب بالمدرسة التفكيكية ظهوراً بارزاً و خاصةً ما تعلق بإنتاجات دريدا و فوكو و هذا ما يظهر في حديثه عن الآليات الكاشفة عن الحجب و المغالطات التي تسحبنا إليها الحقيقة الخطابية .

و يرجع السبب في هذا النقد الموجه إلى الحقيقة إلى الممارسات و التلاعبات التي يلعبها الخطاب أو الكلام بصفة عامة ؛ أو هو ما يعبر عنه ب " المسكوت عليه " هذه التسمية تحيلنا إلى أن هناك جانباً خفياً مظلماً في الحقيقة الظاهرة أو المعلنة ، يتعمد الكاتب دائماً إخفائها و التستر عليها و ما مهمة النقد عند حرب إلا الدخول إلى هذا الظلام و إنارته بنور التأويل و إعادة التشكيل و البناء ليتسنى لنا القبض على حقيقته .

يعتمد حرب في مشروعه هذا و الهادف إلى فضح الحقيقة على منظومة ثلاثية الأطراف : التفسير ، التأويل ، التفكيك ؛ حيث أن هذه الاستراتيجية قد كسرت منطق أحادية الحقيقة التي تكون في النص الأصلي و فتحت الباب على مصرعيه لتعدد و اختلاف الحقائق النصية ؛ ذلك لأن تأويل نص ما معناه إنتاج نص آخر و هذا النص بدوره يحتمل أن يخضع لتأويل آخر و بالمثل مع التفكيك .

في حديث حرب عن النصوص و الخطابات و مكانة الحقيقة فيها يتبين لنا أن حرب يجرد هذه الكتابات من أي ميزات ذاتية و خاصة ما تعلق بالمؤلف أو الكاتب أو ما تعلق بالمصدر و المستوى الاجتماعي ؛ فلا يهمه مصدر هذه النصوص بقدر ما يهمه القيمة أو المكانة التي تحتلها هذه النصوص على سلم الفكر الإنساني كافة ، لذلك نجده لا يفرق بين أنواعها أكانت دينية أو فلسفية أو علمية ...الخ ما دام أن هدفها واحد وهو حمل و تبليغ رسالة ما اعتبرت في وقت ما حقيقة مسلم بها و آن الأوان لكشفها و تأويلها .

عمل حرب على نقد النصوص بأشكالها و أصولها المختلفة إلا أنه ركز أكثر على نقده للنصوص المعاصرة عموماً و العربية على وجه التحديد ، و علة هذا هو التطورات و التغيرات الحاصلة في هذا العصر ؛ فلم يعد الفكر أو العقل الإنساني حراً في تفكيره و طليقاً في تعبيراته و تصريحاته ؛ و إنما أصبح محكوماً بإيديولوجيات معينة و قيود محكمة مفروضة من مجتمعه و بيئته التي يعيش فيها منها ما تعلق بالحرية و منها ما تعلق بالهوية ...الخ ؛ كل هذه المواضيع المستجدة حددت للفكر المعاصر

مجال معين و جب عدم الحياد عليه ، بهذا اتسعت الهوة و الفجوة بين ما هو نظري معرفي و بين ما هو تطبيقي ممارساتي ، و توسعت الثانية لتدحض الأولى ، فاهتم الإنسان بممارسة الحرية ولم يهتم بمعرفة حقيقتها و سعى لإثبات هويته و إعلائها على حساب معرفة حقيقتها المختفية و المحجوبة خلف إعلانها .

اكتسب النص في ظل المشروع الحربي روحاً جامحة و نفساً ثائرة ، أفضى إلى الاعتراف العلني بحقيقة المكتوب ؛ فلم تعد الكتابة مجرد ناقل لأفكار معينة و إنما أصبح منتجاً للحقيقة متحدثاً باسمها ، معلناً بأن الحقيقة الحقيقية هي ما توجد خلف الكواليس ، بعبارة أخرى قراءة ما بين السطور ؛ وما مهمة القارئ الحقيقي إلا اكتشاف هذه الخبايا و حل طلاسمها ، و هنا نكون إزاء تعدد في القراءات بحسب طبيعة الذوات ؛ مما ينجر عنها فهوم مختلفة و متنوعة ما ينعكس على مقولة الحقيقة لتتجرد من مطلقيتها و تنفتح على التعدد .

هذه السلسلة التداخلية هي التي تخول للفكر النهوض و الديمومة و تخرجه من قوقعته السكونية ؛ ذلك لأن الفكر الفلسفي فكر يحيا بالنقد و يموت دونه ، و متى اتفق جمهور الفلاسفة على شيء ما ماتت الفكرة و موت الفكرة هو موت للفلسفة .

إن اهتمام حرب بمصطلح القراءة ينم على أهميتها و جدارتها في استكشاف الحقائق و هنا رفع حرب من شأنها لأن تساهم بشكل كبير في اعادة بناء و تركيب و انتاج الخطاب من زوايا متعددة مما يسمح بمعالجة و فحص الحقيقة التي يحملها الخطاب أو النص من زوايا مختلفة قد يغفل عنها كاتبها أو المختص بها .

المصادر والمراجع

أ/ المصادر :

1) القرآن الكريم برواية ورش عن نافع .

2) علي حرب : أصنام النظرية و أطياف الحرية نقد بورديو و تشومسكي ، د ط ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، لبنان، 2010م.

3) علي حرب : الاستيلاب و الارتداد بين روجيه غارودي و نصر حامد أبو زيد، ط 1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب / بيروت، لبنان، 1997م.

4) علي حرب : الإنسان الأدنى أمراض الدين و أعطال الحداثة، ط 2، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بيروت، لبنان، 2010م.

5) علي حرب : التأويل و الحقيقة قراءات تأويلية في الثقافة العربية، ط 2، دار التنوير للطباعة و النشر و التوزيع، بيروت، لبنان، 2007م.

6) علي حرب : العربي بين اسمه و حقيقته أو نقد العقل الوحدوي ، مجلة عالم الفكر ، ع3، الكويت ، 1998م

7) علي حرب : الماهية و العلاقة نحو منطق تحويلي ، ط 1، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب / بيروت ، لبنان ، 1998م.

8) علي حرب : المشهد الفلسفي التحولات و التحديات، مجلة الكوفة، ع02، 2013م.

9) علي حرب : المصالح و المصائر صناعة الحياة المشتركة، ط 1، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة، الجزائر / الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، 2010م.

10) علي حرب : الممنوع و الممتنع، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب / بيروت، لبنان، 1995م.

11) علي حرب : أوهام النخبة أو نقد المثقف، ط 3، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء / بيروت، لبنان، 2004م.

12) علي حرب : فكر النهضة بين الاحياء و التنوير، مجلة عالم الفكر، ع3، الكويت، مارس 2001م.

13) علي حرب : نقد النص، ط4، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب / بيروت، لبنان، 2005م.

14) علي حرب :أسئلة الحقيقة و رهانات الفكر ، ط1 ، دار الطليعة للطباعة و النشر ، بيروت ، لبنان ، 1994م.

15) علي حرب: الفكر و الحدث، ط1، دار الكنوز الأدبية، بيروت، لبنان، 1997م.

16) علي حرب: نقد الحقيقة، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان / الدار البيضاء، المغرب، 1993م.

17) علي حرب: هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، 2005م.

ب/ المراجع :

1) إ. بوشنسكي : الفلسفة المعاصرة في أوروبا، تر : عزت قرني، دط ، عالم المعرفة المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب، الكويت 1992م .

2) إبراهيم أبراش : النظرية السياسية بين التجريد و الممارسة تداخل النظرية السياسية و الخطاب السياسي في العقل السياسي العربي ،ط 1، دار الجندي للنشر و التوزيع ، القدس، فلسطين، 2012م.

3) إبراهيم القادري بوتشيش و آخرون : دور المثقف في التحولات التاريخية، ط 1، المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات، بيروت، لبنان، 2017م.

4) ابراهيم مدكور : في الفلسفة الإسلامية منهج و تطبيقه، دط، دار المعارف، القاهرة، مصر، ج2، د س ن.

5) أحمد أمين، زكي نجيب محمود: قصة ، الفلسفة اليونانية، ط2، دار الكتب المصرية، القاهرة، مصر، 1935م.

6) أحمد عبد الحليم عطية : نيتشه و جذور ما بعد الحداثة، ط1، دار الفرابي، بيروت، لبنان، 2010م.

7) أدونيس : النص القرآني و آفاق الكتابة ، ط 1 ، دار الآداب ، بيروت، لبنان، 1993م.

8) آلان باديو : بيان من أجل الفلسفة، تر : مطاع صفدي، مجلة العرب و الفكر العالمي، ع12، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990م.

9) إلياس مرقص : نقد العقلانية العربية، ط 1، دار الحصاد للنشر و التوزيع، دمشق، سوريا، 1997م.

10) الإمام أبي الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني : الملل و النحل، تع : أحمد فهمي محمد، ط 2، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ج 1، 1992م.

11) أميرة حلمي مطر : مقدمة في علم الجمال فلسفة الفن، ط1، دار المعارف، القاهرة، مصر، 1989م.

12) اميل برهييه : تاريخ الفلسفة، تر: جورج طرابيشي، ط2، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ج4، 1993م.

13) ايمانويل كانط : نقد العقل المحض ، تر : موسى وهبة ، د ط، مركز الإنماء القومي ، بيروت، لبنان، د س ن .

14) إيميل دوركايم : علم إجتماع و فلسفة، تر : حسن أنيس، ط 1، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، مصر، 1966م.

15) بابي بوعلي : القراءة : لعبة اكتشاف النص، مجلة كتابات معاصرة، ع 87، فبراير 2013، لبنان .

16) بول ريكور : نظرية التأويل الخطاب و فائض المعنى، تر: سعيد الغانمي، ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب / بيروت، لبنان، 2006م.

17) بيير بورديو : التلفزيون و آليات التلاعب بالعقول ، تر : درويش الحلوجي ، ط 1، دار كنعان للدراسة و النشر و الخدمات الإعلامية ، دمشق ، سوريا ن 2004م.

18) بيير بورديو : مسائل في علم الاجتماع ، تر : هناء صبحي، ط 1، هيئة أبو ضبي للسياحة و الثقافة ، أبو ضبي، الإمارات العربية المتحدة، 2012م.

19) جوزايا رويس : روح الفلسفة الحديثة، تر : احمد الانصاري، المجلس الاعلى للثقافة ، القاهرة، مصر، 2003م.

20) حبيب الله بابائي و آخرون : الحضارة و الحداثة في الفكر العربي المعاصر، ط1، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، لبنان، 2014م.

21) حجة الإسلام أبي حامد الغزالي : المنقذ من الضلال و الموصل الى ذي العزة و الجلال، تع و تق: جميل صليبا و كامل عياد، ط 7، دار الأندلس، بيروت، لبنان، 1967م.

22) حربي عباس عطيتو : ملامح الفكر الفلسفي عند اليونان، دط، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، مصر، 1992م.

23) حسن حنفي : التراث و التجديد موقفنا من التراث القديم، ط 4، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، بيروت، لبنان، 1992م.

24) حسن حنفي : مقدمة في علم الاستغراب، د ط، الدار الفنية للنشر و التوزيع، القاهرة، مصر، 1991م.

25) حسن حنفي و محمد عابد الجابري : حوار المشرق و المغرب، ط 1، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بيروت، لبنان، 1990م.

26) حفناوي بعلي : استقبال النظريات النقدية في الخطاب العربي المعاصر، د ط، دار اليازوري العلمية للنشر و التوزيع، الأردن، عمان، 2016م.

27) حمود لخضر : في شروط الفلسفة لدى آلان باديو، مجلة المواقف للبحوث و الدراسات في المجتمع و التاريخ، ع11، الجزائر 2016م.

28) خديجة زنيلي : الفلسفة السياسية المعاصرة قضايا و اشكاليات، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة، الجزائر / منشورات ضفاف، بيروت، لبنان، 2014م.

29) دانيال تشاندلر : أسس السيمياء، تر : طلال وهبة، ط1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، 2008م.

30) رولان بارت : هسهسة اللغة، تر: منذر عياشي، ط1، مركز الإنماء الحضاري، حلب، سوريا، 1999م.

31) رياض عوض : مقدمات في فلسفة الفن، ط1، دار جروس برس، طرابلس، 1994م.

32) ريتشارد شاخت : رواد الفلسفة الحديثة، تر: أحمد حمدى محمود، دط، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 1997م.

33) رينيه ديكارت : مقال عن المنهج، تر: محمود محمد الخضيري، ط2، دار الكتاب، القاهرة، مصر، 1968م.

34) زكريا إبراهيم : مشكلة الفلسفة، دط، مكتبة مصر، مصر، 1971م.

35) زكي نجيب محمود : المعقول و اللامعقول في تراثنا الفكري ،د ط، دار الشروق، بيروت، لبنان، د س ن.

36) سالم يفوت : المناحي الجديدة للفكر الفلسفي المعاصر، ط 1، دار الطليعة للطباعة و النشر، بيروت، لبنان، 1999م.

37) سامي بلقاسم الغابري : تفكيك الميتافيزيقا و بناء الايتيقا في فلسفة جاك دريدا، دط، دار الخليج للصحافة و النشر، عمان، 2017م.

38) السيد ولد أباه : أعلام الفكر العربي، ط 1، الشبكة العربية للأبحاث و النشر، بيروت، لبنان، 2010م.

39) الشيخ الإمام أبي بكر عبد القاهر بن عبد الرحمان بن محمد الجرجاني النحوي : دلائل الإعجاز، تع : محمود محمد شاكر ، د ط، د د ن، د س ن.

40) صادق جلال العظم : دفاعاً عن المادية و التاريخ مداخلة نقدية مقاربة في تاريخ الفلسفة الحديثة و المعاصرة، ط 1، دار الفكر الجديد، بيروت، لبنان، 1990م.

41) طه عبد الرحمان : الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ط 2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب / بيروت، لبنان، 2006م .

42) عادل مصطفى : فهم الفهم مدخل الى الهرمينوطيقا نظرية التأويل من أفلاطون الى جادامير، دط، مؤسسة هنداوي سي آي سي، الكويت، 2017م .

43) عاطف العراقي: ثورة النقد في عالم الادب والفلسفة والسياسة القسم الأول القضايا والمشكلات من منظور الثورة النقدية، ط1، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، مصر، د س ن.

44) عايدة النجار : الاتصال و الإعلام في القرن العشرين، حصاد القرن المنجزات العلمية و الإنسانية في القرن العشرين (كتاب جماعي)، إش : فهمي جدعان، ط 1، مؤسسة عبد الحميد شومان ، عمان ، الأردن ، 2007م.

45) عباس محمود العقاد : دراسات في المذاهب الأدبية و الاجتماعية، ط 1، وكالة الصحافة العربية، الجيزة، مصر، 2018م.

46) عبد السلام بنعبد العالي : أسس الفكر الفلسفي المعاصر مجاوزة الميتافيزيقا، ط 1، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، 1991م.

47) عبد العزيز بو مسهولي و آخرون : أفول الحقيقة ، دط ، افريقيا الشرق ، الدار البيضاء ، المغرب ، 2004 م.

48) عبد العزيز حمودة : المرايا المقعرة نحو نظرية نقدية عربية، د ط، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 2001م.

49) عبد العزيز حمودة : المراية المحدبة من البنيوية إلى التفكيك، د ط، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 1998م.

50) عبد الوهاب جعفر : مقالات الفكر الفلسفي المعاصر، دط، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، مصر، 1988م.

51) عمر التاور : استراتيجية التفكيك عند دريدا الهدم و البناء، مجلة تبين، ع09، المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات، الدوحة، قطر، صيف 2014م.

52) عيد الدرويش : الإمام الغزالي بين العقل و النقل، ط1، مؤسسة علاء الدين للطباعة و التوزيع، دمشق، سوريا، 2004م.

53) فاروق عبد المعطي : دافيد هيوم الفيلسوف الأديب، سلسلة أعلام من الفلاسفة، دط، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، د س ن.

54) الفاضل العلامة على بن محمد الشريف الجرجاني : كتاب التعريفات، طبعة جديدة، مكتبة لبنان، بيروت ، لبنان، 1985م.

55) فريدريك نتشه : ما وراء الخير و الشر ، تر : جيزيلا فالور حجار ، ط1 ، دار الفرابي ، بيروت ، لبنان ، 2003 م.

56) فيضان السيد علي : سؤال الاختلاف الفلسفي رهانات الإبداع في الفكر العربي المعاصر، ط 1، نيويورك للنشر و التوزيع، القاهرة مصر، 2018م.

57) كولن ولسن :المعقول و اللامعقول في الأدب الحديث، تر : أنيس زكي حسن، ط 5، منشورات دار الآداب، بيروت، لبنان، 1981م.

58) ماجد بن حمد العلوي : استراتيجيات الحمل على غير ظاهر عند المحدثين "علي حرب أنموذجا "، ط1، النادي الثقافي، مسقط، عمان،2014م.

59) ماجد غرباوي : النص و سؤال الحقيقة نقد مرجعيات التفكير الديني، ط1، دار أمل الجديدة، دمشق، سوريا، 2018م.

60) ماهر حسين حصوة : فقه الواقع وأثره في الاجتهاد، ط1، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية / مكتب التوزيع في العالم العربي، بيروت، لبنان، 2009م.

61) ماهر عبد القادر محمد : مشكلات الفلسفة ، د ط، دار الثقافة العلمية ، الاسكندرية ، مصر، 1999م.

62) محمد أحمد البنكي : دريدا عربياً قراءة التفكيك في الفكر النقدي العربي، ط 1، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بيروت، لبنان، 2005م.

63) محمد تقي فعالي و آخرون : التأويل و الهرمينوطيقا دراسات في آليات القراءة و التفسير، ط1، مركز الحضارة لتنمية الفكر الاسلامي، بيروت، لبنان، 2011م.

64) محمد توفيق الضوى : دراسات في الميتافيزيقا ،د ط ، دار النقابة العلمية ، الاسكندرية ، مصر ، 1999 م.

65) محمد حسن قدردان قراملكي : الإمامة، ط 1، دار الكفيل للطباعة و النشر و التوزيع، د د ن ، 2016م.

66) محمد عابد الجابري : التراث و الحداثة دراسات و مناقشات، ط 1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 1991م.

67) محمد عابد الجابري : تكوين العقل العربي، ط 10، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 2009م.

68) محمد علي أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ط2، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر، 1990م.

69) محمد نور الدين أفاية : في النقد الفلسفي المعاصر مصادره الغربية و تجلياته العربية، ط 1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 2014م.

70) محمد وقيدي : العلوم الانسانية و الايديولوجيا، ط2، منشورات عكاظ، الرباط، المغرب، 1988م.

71) محمود أمين العالم : الوعي و الوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر، د ط، منتدى مكتبة الإسكندرية، الإسكندرية، مصر، د س ن.

72) محي الدين ابن عربي : فصوص الحكم، تع : أبو العلا عفيفي، دط، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 1946م.

73) مصطفى النشار : فلسفة حسن حنفي مقاربة تحليلية نقدية، د ط، نيويورك للنشر و التوزيع، القاهرة، مصر، 2017م.

74) مصطفى مرتضى : المثقف و السلطة رؤى فكرية، د ط، روابط للنشر و تقنية المعلومات، 2016م.

75) نابي بو علي و آخرون : بول ريكو و الفلسفة، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة، الجزائر / منشورات ضفاف، بيروت، لبنان، 2013م.

76) نصر حامد أبو زيد : اشكاليات القراءة و آليات التأويل، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب / بيروت، لبنان، 2014، ص 16 .

77) نصر حامد أبو زيد : مفهوم النص دراسة في علم القرآن ، مقدمة الناشر ، ط 1، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب / بيروت، لبنان، 2014م.

78) نصر حامد أبو زيد : نقد الخطاب الديني ، ط 2 ، سينا للنشر، القاهرة ، مصر، 1994م.

79) هبة البدوي : فلسفة الاعتراض دراسة في الفكر السياسي الغربي، د ط، دار روابط للنشر و تقنية المعلومات، 2018م.

80) هشام الشيخ عيسى : براءة النص مقالات في النقد الحديث، دط، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2013م.

81) هلال درويش : إشكالية تأويل النص و مفهومه بين الانضباط و الانفلات نماذج تطبيقية قديمة و معاصرة، د ط، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2018م.

82) ول ديورانت : قصة الفلسفة، تر : فتح الله محمد المشعشع، ط 6، مكتبة العارف، بيروت، لبنان، 1988م.

83) وليد عثماني : التفكيك الجينيالوجي المقولة و المصطلح، ط 1، دار الفرابي، بيروت، لبنان، 2011م.

84) وليم كلي رايت : تاريخ الفلسفة الحديثة ، تر : محمود سيد أحمد ، ط1، دار التنوير للطباعة و النشر و التوزيع ، بيروت ، لبنان ، 2010 م.

85) يحي هويدي : مقدمة في الفلسفة العامة، ط9، دار الثقافة للنشر و التوزيع، القاهرة، مصر، 1989م.

86) يورغن هابرماس : ايتيقا المناقشة و مسألة الحقيقة ، تر: عمر مهيبل ، ط1 ، الدار العربية للعلوم ناشرون ، بيروت ، لبنان ، 2010م.

87) يوسف القرضاوي : الدين و السياسة تأصيل و رد الشبهات ، ط 1، المجلس الأوروبي للإفتاء و البحوث، دبلن، 2007م.

88) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة ، دط ، كلمات عربية للنشر والتوزيع ، القاهرة ، مصر ، 2012 م.

ج/المعاجم و الموسوعات :

1) إبراهيم مدكور: المعجم الفلسفي، دط، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، مصر، 1983م.

2) الإمام العلامة ابن منظور : لسان العرب، ط 3، دار إحياء التراث العربي، للطباعة و النشر و التوزيع ، بيروت، لبنان، ج3، 1999م .

3) اندريه لالاند : موسوعة لالاند الفلسفية، تر: خليل أحمد خليل، ط02، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، ج1، 2001م.

4) جميل صليبا: المعجم الفلسفي، دط، الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، ج1، 1982م.

روزنتال و يودين : الموسوعة الفلسفية، تر : سمير كرم، دط، دار الطليعة للطباعة و النشر، بيروت، لبنان، د س ن.

5) سمير الخليل : دليل مصطلحات الدراسات الثقافية، و النقد الثقافي، تع : سمير الشيخ، د ط، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1971م.

6) عبد المنعم الحنفي : موسوعة الفلسفة والفلاسفة، ط3، مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر، ج1 ،2010م .

7) عبد المنعم الحنفي: موسوعة الفلسفة و الفلاسفة، ط3، مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر، ج2، 2010م .

د/ المجلات و الدوريات :

1) حياة عمارة : محاضرات مقياس النقد العربي القديم، جامعة تلمسان، 2015 / 2016م.

2) دندوقة فوزية : التأويل و تعدد المعنى، مجلة كلية الآداب و العلوم الانسانية، ع4، قسم الأدب العربي، كلية الآداب و العلوم الانسانية، جامعة محمد خيضر، بسكرة، الجزائر، جانفي 2009م.

3) كريم أبو حلاوة : الفكر النقدي العربي، مجلة عالم الفكر، ع 1، الكويت، يوليو 2003، ص 266، 267 .

فهرس الأعلام

ابن القيم الجوزية	Ibn Qayyim al –Jawziyya
ابن تيمية	Ibn Taimia
ابن رشد	Ibn Rochd
ابن سينا	Ibn Sina
ابن عربي	Ibn Arabie
أبو حامد الغزالي	Al-Ghazali
أدونيس	Adonis
أفلاطون	Platon
الان باديو	Alan Badio
امبيرتو ايكو	Umberto Eco
أوغسطين	Augustin
ايمانويل كانط	Kant
بول ريكور	Paul Ricord
بيير بورديو	Pierre Bourdieu
توما الإكويني	Thomas d'Aquin
جاك دريدا	Jacques Derrida
جمال الدين الأفغاني	Djamal ad-Dine al- Afghani
حسن حنفي	Hassan Anafi
دافيد هيوم	David Hume
وليام دلتاي	Wilhelm Dilthey
ايميل دوركايم	Émile Durkheim
دوسوسير	De Saussure
ديكارت	Descartes
رولان بارت	Roland Gérard Barthes
زكريا ابراهيم	Zakaria Ibrahim
زكي نجيب محمود	Zaki Najib mahmoud
سقراط	Socrate
فريدريك شلايرماخر	Friedrich Schleiermacher
صادق جلال العظم	Sadik Jalal al-azm
طه حسين	Tahaa Hussein
طه عبد الرحمان	Tahaa abd al-Rahman

Atif al-Iraqi	عاطف العراقي
Abbas al-Akkad	عباس العقاد
Abed al Aziz Hamouda	عبد العزيز حمودة
Ali Harb	علي حرب
Gaston Bashlar	غاستون باشلار
Al Farabi	الفرابي
Francise Bikon	فرانسيس بيكون
Pythagores	فيثاغورس
Filon	فيلون
Karl Marx	كارل ماركس
Karl Jaspers	كارل ياسبرس
Klàdinos	كلادينوس
Leibniz	ليبنتز
Mohamed Abid Aljabiri	محمد عابد الجابري
Mataa Savdi	مطاع صفدي
Maurice Blanchon	موريس بلانشو
Michael Foucault	ميشال فوكو
Friedrich Wilhelm Nietzsche	فريدريش فيلهيلم نتشه
Nasir Hamid Abu Zaid	نصر حامد أبو زيد
Georg Friedrich Hegel	جورج فريدريش هيغل
Jürgen Habermas	يورغن هابرماس

فهرس الموضوعات

الموضوعات الصفحة

شكر و تقدير..... 01

الإهداء 02

مقدمة 03

الفصل الأول : الحقيقة بين المفهوم و العلاقة 06

تمهيد 07

المبحث الأول : في معنى الحقيقة 08

المطلب الأول : تعريف الحقيقة 08

أ/ في اللغة (في المعاجم اللغوية)..... 09

ب/ في الاصطلاح (في المعاجم الفلسفية)..... 10

المطلب الثاني :مسار الحقيقة من الطابع المفهومي إلى الطابع النقدي 11

أ/ العصر اليوناني 11

ب/ العصر الحديث 12

ج/ العصر المعاصر 13

المطلب الثالث : اجراءات و شروط توليد الحقائق 15

المطلب الرابع : الحقيقة بين الوحدانية و التعدد 18

المطلب الخامس : الصراع حول ملكية الحقيقة 20

المبحث الثاني :النص كمنتج لأشباه الحقيقة 23

المطلب الأول : مفهوم النص 23

المطلب الثاني : المشروعية النصية 26

المطلب الثالث : ألاعيب و مخاتلات النص 28

المطلب الرابع : ثالوث استنطاق النص 31

أ/ التفسير 33

ب/ التأويل 34

ج/ التفكيك 34

المبحث الثالث : النقد كفضاء فاضح للحقيقة المطلقة 37

المطلب الأول : مفهوم النقد.....37

المطلب الثاني : الانتقال من نقد العقل إلى نقد النص 39

أ/ نقد العقل 40

ب/ نقد النص 40

المبحث الرابع : الحقيقة في علاقتها ببعض المفاهيم 42

المطلب الأول : مثلث العلاقة : الفكر ، الحقيقة ، الحدث 42

المطلب الثاني : علاقة الحقيقة بالقراءة 45

المطلب الثالث : علاقة الحقيقة بالمنهج 47

خلاصة 50

الفصل الثاني : الاسقاطات النقدية على الحقائق الخطابية.....51

تمهيد 53

المبحث الأول : الخطابات الفكرية العربية 54

المطلب الأول : صادق جلال العظم " بحث عن الحقيقة أم دفاع عن الماركسية " 54

المطلب الثاني : حسن حنفي " العقل الأوروبي تحت مجهر النقد " 56

المطلب الثالث : عبد العزيز حمودة " في محاولة لتجنيس النقد" 63

المبحث الثاني : الخطابات الدينية (الإسلامية).....68

المطلب الأول : اشكالية الاختلاف و مكانة الحقيقة فيها 68

أ/ الاختلاف على الصعيد السياسي (مشكلة الإمامة).....69

ب/ الاختلاف على الصعيد التفسيري و التأويلي 70

ج/ اشكالية الاختلاف بين العقل و النقل 72

المطلب الثاني : نصر حامد أبو زيد " القرآن من الطابع القداسي اللاهوتي إلى الطابع اللغوي الناسوتي 75

المبحث الثالث : الخطابات الفكرية الغربية 81

المطلب الأول : كانط " بين الحقيقة المتعالية و الحقيقة التجريبية " 81

المطلب الثاني : بيير بورديو " وسائل الإعلام في قفص الإتهام" 83

خلاصة 87

نقد و تعقيب.....88

جورج طرابيشي 88

جابر عصفور 89

خاتمة 90

قائمة المصادر و المراجع 91

فهرس الأعلام.....94

فهرس الموضوعات 9