جامعة جيلالي بونعامة خميس مليانة

كلية العلوم الإنسانية و الاجتماعية

قسم الفلسفة

الموضوع

الرؤى النقدية في فكر علي حرب

مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماستر، تخصص فلسفة عربية معاصرة وحديثة.

إعداد الطالبة:

ـ حليمة دريوش.

إشراف الأستاذ الدكتور:

بومنير كمال.

لجنة المناقشة

بن رابح أحمد	رئيس اللجنة
مخوخ	مقررا
كمال بومنير	ممتحنا

السنة الجامعية: 2015/2014

تشكرات

أشكر الله عز وجل وأحمده حمدا يليق بجلاله وعظيم سلطانه,

وأصلي وأسلم على نبينا وحبيبنا محمد خاتم الأنبياء والرسل .

كما أتقدم بجزيل الشكر إلى كل أساتذتي.وخاصة الأستاذ المشرف

بومنير كمال,بالإضافة إلى الأستاذ بن رابح أحمد والأستاذ بن

فريحة قدور, والأستاذ واحك مراد الذي شجع طموحي إلى طرق

هذا الموضوع .

الاهداء

إلى روح والدي أسكنه الله فسيح جنانه,

وإلى والدتي العزيزة أطال الله في عمرها,

وإلى أخواتي وإخوتي وخاصة أخي أحمد, و علي ,

و الكتكوتة مريم البتول .

وأهديه أيضا إلي باقي الأهل والأحبة , وأخص بالذكر فتحية

وحكيمة وحفيظة وإيمان ومليكه

وزهيه وفاطمة ونعيمة و رابعة.

وحورية.

ملخص البحث

من الصعب الوقوف عند مشروع نقدي عربي دون رصد التحولات المعرفية التي مر بها , لهذا تناولت في بحثي هذا عن أبرز المفكرين الذي وقف موقف واحد في مشكلة المشاريع النقدية , وهو المفكر " علي حرب " , لهذا كان عنوان بحثي " الرؤى النقدية في فكر علي حرب " , هادفة من وراء ذلك إلى فهم طبيعة النقد لديه , وكيفية التعامل مع المشاريع النقدية المشبعة بإرثها الحضاري و الخصوصي العربي, انطلاقا من معرفة أسباب لجوئه للنقد , كون النقد لديه قوة الإبداع و الإنتاج ويجعلنا نفكر بكل حرية , كما أنني حاولت معرفة طبيعة النقد المتمثل في نقد النصوص, ونقد الحقيقة و ذلك بتحديد مفهومهما , باعتبارهما المنطلق في تفكيره , وذلك أخذ بالمرجعية من فرديريك نيتشه F. NIETZSCHE وجاك الدريدا J. DERRIDA و فوكو و هيدرغرM.HEIDEGGER.

كما حاولت فهم الإستراتيجيات التي استخدمها **علي حرب** , من آليات النقد التي تتمثل في (الحجب , الشك, المخاتلة و التضليل) , التي تجعل النص قوي قابل للقراءة واكتشاف ما يخفيه , وتبيان المنظومة المعرفية التي استمدها من المنظومة المعرفية الحداثية (تساوي النصوص, استقلال النصوص, النسبية , نفي المرجعية) ' التي تهدف إلى جعل النص لديه بنيته المستقلة عن مؤلفه , و عليه فهذه الاستراتيجيات يهدف من خلالها حرب القدرة على التفاعل والاستمرار لكشف الممنوع و الممتنع على حد سواء .

أمّا في الأخير حاولت معرفة إشكالات التي تناولها حرب بالنقد المتمثلة في قراءة التراث وعولمة الهوية باعتبارهما يمثلان الكيان العربي , وأيضا تناولت نقده للمشاريع النقدية التي تسمى " بنقد النقد " , وقد اخترت مشروعين اثنين طه عبد الرحمن و نصر حامد أبو زيد.

المقدمة

ليس جديدا أن يقرا المرء باللازمة التي يتخبط فيها المشروع النقدي العربي المعاصر, نتيجة لاختلاف السياقات الفكرية الحضارية بين الأنا و الآخر, وغربة المنهج والمصطلح جميعا, حيث ذهب الحداثيون العرب يتبنون النقد ليخرجوا العالم العربي من مآزقه وكوارثه في ظل التحولات التي يشهدها العالم بأسره.

هكذا أصبح من العسير الوقوف عند مشروع نقدي عربي دون رصد عديد من التحولات

المعرفية التي مر بها, وإذ أنّ التجربة النقدية عند علي حرب (1943) واحدة من تلك المشاريع ,وقد توجهت إليها تعرفا ومساءلة , ذلك إن الناقد اللبناني الذي يمارس الكتابات الفلسفية النقدية موظفا مكتسباته المعرفية و المنهجية في أعماله و كتاباته , تدخل على قضايا الفكر من هذا الحقل المعرفي الجديد لقراءة النصوص الفلسفية القديمة والحديثة , إذ أنّه يتميز بمنهجه النقدي ومن كتبه: التأويل و الحقيقة, الحب والفناء, نقد الحقيقة , أوهام النخبة, لعبة المعنى , الفكر و الحدث , حديث النهايات , الماهية و العلاقة نحو منطق تحويلي, هكذا أقرا ما بعد التفكيك,الممنوع و الممتنع .

من خلال هذه الكتابات يعد أحدا من الذين أسهموا في إثراء النقد العربي المعاصر إن تنظيرا أو تطبيقا ,حيث كان له فضل الرّيادة في تعريف الساحة العربية بمقولات التأويلية و التفكيكية و الحفرية ,حينما كان غارقا في نقد المشاريع النقدية التي فشلت مهمتها بسبب الشبح الذي يطاردها والمتمثل في شبح الإيديولوجيات أمثال (محمد عابد الجابري,حسن حنفي,نصر حامد أبو زيد ,محمد أركون...),ورغم ما تكتسب كتب **علي حرب** من أهمية إلى أنّ الدراسات حول ما تتضمنه هذه الكتب نادرة ,إذ لا يكاد الباحث أن يعثر على دراسة كاملة تحيط بنقد" **علي حرب** " , وعليه فإنّ التجربة النقدية عنده تبقى من جملة المواضيع التي لم تستهلك من قبل معالجةً و تحليلاً, أو التي لم يتطرقوا إليها بالمعالجة و التحليل, وهذا ما دفعني اتجه الى اختيار هذا البحث معالجةً و تحليلاً دون غيره .

على هذه الدراسة تطالعني كثيرٌ من الآراء التي تنظر إلى **علي حرب** أنّه من جملة النُّقاد العلمانيين الملتزمين الحادثين في نقده للإسلام و العقل ,كما أنّه عرف بتعدد المناهج و تقرّ هذه الآراء على أنّ **علي حرب** كان ولياّ لحفريات ميشيل فوكو(1926-1984) وتفكيكية جاك دريداDERRICDA , وتأويلية نيتشه NIETZSCHE(1844-1900) , التي هي مبنية في كتاباته و خطاباته , الذي يعتبرها جهازاً أي المناهج جهازاً مرجعياً بالرغم أنني لم أتطرق إليها مباشرةً إلا أنّني أظهرته في محتوى بحثي لهذا سيكون من همّ البحث أن يتساءل:

ما هي طبيعة النقد عند علي حرب؟ و كيف كان تعامله مع المشاريع المشبعة بإرثها الحضاري و الخصوصي العربي؟.

هذا ما جعل البحث يتساءل بمنهجين اثنين ,لأنّه لا مفر من الخلي عن المنهج لأنه يشكل عونا على استنطاق الظاهرة المدروسة ,إذ أنني استعنت بالمنهج الوصفي التحليلي الذي سخرته للممارسة النقدية التطبيقية عند **علي حرب** , الذي نجده هذا المنهج في جميع أنحاء مختلفة من هذا البحث .

ثم أنّ هذا البحث يستند تكرارا على آلية نقد النصوص إذ لولاها لما تمكن للباحث أن يقابل النصوص ببعضها البعض كسبيل لكشف ألاعيبها و مخبئاتها لانّ البحث لجأ إلى الحفر في الأجهزة المفاهيمية و المصطلحية التي استعان بها **علي حرب** ,معرفةً و فهماً و مساءلةً , لينظر في مدى حضور الوعي المنهجي في مشروعه النقدي أي نقد النقد و الذي يتمثل في المنهج الوصفي النقدي.

وكما ذكرت سابقا فانّ الدراسات السابقة التي عالجت النقد عند **علي حرب** قليلة حسب معرفتي ,إلّا إذا استثنيت الجهد الذي قام به الكاتب الجزائري محمّد شوقي الزّين في كتاباته و خاصّةً كتابه (قراءات في فكر و فلسفة علي حرب التأويل ,الحقيقة,النقد)الذي خصصه وانفرد به لدراسة فلسفة **علي حرب** النقدية ,أي كانت دراسة مستقلة و كاملة حولها ,و لا

أنسى المفكر الموريتاني السيّد ولد أباه ضمن كتابه (أعلام الفكر العربي)مخصصا له جزءا صغيرا منه .

انّ الكلام على المنهجية يقودني إلى تقديم المحتوى المعرفي لهذه الأطروحة التي تشكلت من ثلاثة فصول, مقدّمة و خاتمة , حيث تناولت في **الفصل الأول** بعنوان سؤال النقد الذي يبيّن فيها مفهوم النقد بصفة عامّة , والنقد عند **علي حرب** خصوصاً, بذكر الدوافع التي تتمثل في أسباب الدعوى إلى النقد عنده ,كما تطرّقت إلى طبيعة النقد عنده بذهابي إلى الحقيقة التي حدّدتُ مفهومها , وكذلك حدّدتُ مفهوم النص , وبيّنت من خلال هذا الفصل قوة النقد عند **علي حرب** .

أمّا الفصل الثاني فقد كان في المنحى الإستراتيجي للنقد عنده الذي استعرضت فيه أولا آليات النقد(الحجب ,الشكّ,المخاتلة , و التضليل) ,من خلال كتاباته المبعثرة و خاصّةً كتابه نقد النص , و ثانياً استعرضت البنية المعرفية للنقد عنده ,أي ما ينتهي إليه النقد و هذه البنية جعلته يمظي قُدُماً , و المتمثلة في تساوي النصوص النسبية , نفي المرجعية , استقلالية النصوص التي استمدها من المنظومة الحداثية .

امّا الفصل الثالث فقد كان في المنحى الإشكالي للنّقد عند **علي حرب** ,أي تناول إشكالات النقد عنده حيث توقفت من خلاله مستهلكةً القضايا التي مازالت تؤثر على الفكر العربي الإسلامي و جعلته في دوامة لا خروج منها لهذا قام بنقدها,من بينها قراءة التراث, أمّا القضية الثانية تتمثل في عولمة الهوية ،أي تحدد مصير الهوية ضمن عالم الأمركة ، وذلك عن طريق تحليل و نقد الهوية بكل استراتجيات النقد من حفر و تفكيك.

أمّا الخاتمة فكانت جملة الأمر ومحصلته، عدت من خلالها إلى فصول الرسالة التي ذكرت فيها أهم النتائج التي خرج به البحث.

إنّ من أهم المصادر التي ارتبطت بها البحث قصد الإلمام بإشكالية البحث التي تتمثل في كتبه أي مدونته التي ذكرتها سابقا.

امّا الصعوبات التي واجهتها من خلال هذا البحث,لأنّه لا يخلو أي بحث من صعوبة مهما كان نوعها, والتي تتمثل في نقص المراجع التي اتجهت لدراسة الفلسفة النقدية عنده,إلاّ الكتب التي ذكرتها من قبل هذا حسب علمي , وضيق الوقت الذي جعلني لا ألم بالموضوع بأكمله .

الفصل الأول: سؤال النقد

المبحث الأول : سؤال النقد

1- مفهوم النقد

- من الزاوية اللغوية:

النقد خلافة النسيئة , و تميز الدراهم و إخراج الزيف منها نفي الدنانير تنقاد الصياريف, وقد نقدها نقدا و انتقادها و نقده إياها نقدا , أعطاها فنتقدها أي قبضها .

النقد تمييز الدراهم , و النقد مصدره نقدية دراهمه أي قبضها و نقده الدراهم و انتقدتها إذا أخرجه الزيف .

و في حديث **جابر** و جملة قال " **فنقدني ثمنه أي أعطاني نقدا معجلاً** "

و الدراهم نقد أي وازن جيد , و ناقدت فلانا إذ ناقشته في الأمر.

نقد الشيء ينقده نقدا إذا نقره بأصبعه كما تنقر الجوزة .

يقول أبو الدرداء " إذا نقدت الناس نقدوك و إذا تركتهم تركوك ", بمعنى نقدتهم أي عبتهم و اغتبتهم قابلوك بمثله[1].

النقد عند الكافر هو الحفر[2] .

نقدا تناول بالدرس و التحليل .

" نقد كتاب " ندّد , تناول بالهزأ و السخرية شخصا أو مقاما محترما .

نقدا بالنقد " دفع النقد ".

نقد يعني فن الناقد الذي يعطي رأيه في عمل أدبي أو فنّي[1] .

---

[1] ابن منظور, لسان العرب, دار المكتبة العلمية , منضورات محمد علي ـ بيروت ـ لبنان ,ط1, 1426, ص 803-805.

[2] القاموس نفسه , المجلد, نفسه , ص83.

كما يعرف كذلك بأنّه نقد بنقد نقدا و تنقادا – الدراهم أو غيرها منير جيدها من رديئها, الكلام أظهر ما فيه من الحسن و القبح .

نقد – نقود – نقد ما يدفع من الثمن معجّلا [2] .

من الزاوية الاصطلاحية :

إنّ مفهوم النقد .gritique ; subst في الأصل حكم من قسم المنطق يناول الحكم.

≥gritica. pars diabecticare de judicio ; quasi judiciaria≤

Goclenus ; 492.

لا يشير إلاّ لهذا المعنى, و إلى معنى cridicusdie , المصطلح الطبي

in quo morbi judicium seu crisis

لم تعد الكلمة تستعمل بهذا المعنى.

أ- فحص مبدأ أو ظاهرة للحكم عليه أو عليها حكما تقويميا تقديريا بوجه خاص , ثمة نقد فني (جمالي , و نقد الحقيقة , منطقي) , كان كنت قد حدده بهذا المعنى الواسع " فحص حر وعلني" .

بهذا المعنى يطلق العقل النقدي على الفكر الذي لا يأخذ بأي إقرار دون التساؤل أولا عن قيمة هذا الإقرار , سواء من حيث مضمونه (نقد داخلي) أو من حيث أصله (نقد خارجي) من الاستعمالات الخاصة نقد تاريخي , نقد لفظي .

[1] أنطوان نغمة وآخرون , المنجد الوسيط في العربية المعاصرة , دار المشرق ـ بيروت , ط1, 2003, ص1042.

[2] جبران مسعود , الرائد ـ معجم ألبائي , في اللغة و الأعلام , دار العلم للملايين – تموز – يوليو – ط 2 , 2005,ص905.

ب– حين يُحصر هذا المعنى بالحكم المناقض , يطلق النقد إمّا على اعتراض و إمّا على استقبال يدور حول نقطة خاصة ,و إمّا على دراسة إجمالية ترمي إلى دحض أو إدانة عمل ما , هذا المعنى موجود في الفلسفة على الرغم من انتسابه إلى اللغة الجارية " لا يوجد جوفروي إلى المذهب الإستكوتلندي سوى إنتقادين أنّه شديد التحفّظ في الماورائيّات أنّه شديد الإكتفاء بذكر المعتقدات الطبيعية ".

بالنسبة إلى الفعل نقد, هذا المعنى هو الأكثر تداولا [1].

– **النقدية:** اسم يطلق على مذهب كانت ومدرسته أساسها النقد بمعنى الفحص و الاختبار فنقد العقل الخالص , امتحان قيمته من حيث أنّه يتوخى الحقيقة , و نقد العقل العقل العلمي, فحص قيمته من حيث انّه يدبر العمل ونقد الحكم امتحان العقل من حيث أنّه ملكة للحكم[2]

تعريف كانت KANT للنقد :" بأنّه فحص حر أي غير مقيد بأي مذهب فلسفي و هذا الفحص عنده ينصب على مدى تطابق معاني العقل و مدركات الحس "[3].

لقد اتخذ كانت KANT مفهوما بديلا للنقد و تعيينه كالآلتي:

1 – النقد الإيجابي: يحاول تقييم حدود العقل ومدى إمكانية في نطاق التجربة الحسية, و هو تقييم هدفه الدفاع ضد نزعة هيوم الإرتباطية.

2 – النقد السلبي: يتضمن تقييما نقد العقل حينما يحاول تجاوز أسوار التجربة و هي بهذا المعنى يبيّن تهافت الفلسفة الميتافيزيقية الكلاسيكية, التي كانت تعتقد بإمكانية معرفة ماوراء الظواهر المحسوسة و ضرورة الانصراف به إلى مشاكل الحياة و المجتمع , فهو الشيء الوحيد الذي يمكن أن نعرفه بعقولنا.

---

[1] آندرية لالاند , موسوعة لالاند ,الفلسفية , المجلد الأول , منشورات العويدات , بيروت ـ باريس, ط1, 2001,ص237.

[2] تحدث عن هذا المفهوم في موضع , معجم الفلسفة(جميع المصطلحات الفلسفية), الثلاثاء ـ أبريل 2010 , ص81.

[3] مراد وهبة , المعجم الفلسفي, دار قباء الحديثة ـ القاهرة ـ ط5, 2007, ص655.

النقد عند هيغل HEGLE : يتمثل النقد عند هيغل في فكرة السلب أو النفي , و الذي يعتبره الدعامة الأساسية الذي يبنى عليه الجدل للبلوغ الحقيقة , لأن السلب قوة خلاّقة في الوجود و الفكر معا, لأنّ" فالوجود في نظر المنطق الجدلي مسار من خلال المتناقضات , يحدد تطور كل واقع هذا التوحيد بين الذاتي و الموضوعي أو هوية الفكر و الواقع ".

من هذا ففكرة السلب هي تلك الحركة التي تتسم بالرفض و التجاوز لما هو قائم بالفعل و النفي, حيث لا يمكن معرفتها إلاّ بطريقة جدلية , بمعنى أنّ " الجدلية باعتباره حركة نافية كما هي مباشرة تظهر للوعي , أولا لانّها شيء وقع الوعي فريسته و لا يتوقف وجوده عليه نفسه " , ومنه فالسلب ينتقل من الفكرة الواحدة إلى الفكرة المضادة لها , ومن القضية الموجبة إلى القضية السالبة , ومن ثم السالب في نفس الوقت موجب .

يعتبر السلب عند هيغل ليس مجرد عملية ذهنية , بل هو كذالك عملية في الواقع , حيث يذهب هربرت ماركيوز إلى التأكيد على السلب لدى هيغل في قوله " إنّ تلك الأشكال الفكرية التي تناقض العالم القائم تمثل الفكر السلبي , و سلطة السلب أو النفي هو المبدأ الذي يشكل في تطور المفاهيم , و التناقض هو الصيغة المميزة للعقل "[1].

النقد عند كلود برنارد C.BERNARD :

يقول " لا يتمثل النقد في إتيان الدليل على أنّ غير ناقد أخطأ , و حتى لو أثبتنا أنّ إنسانا عضيما قد أخطأ لما كان لإثباتنا هذا أية أهمية , و ماعد ذلك بأنّه فائدة على العلم طالما لم يتبيّن كيف وقع الإنسان في الخطأ "[2] .

[1] تحدثت عنها في موضع, (مفهوم النقد و مهمة الفلسفة, هوبرت ماركيوز مسائلا" كانت , هيغل, ماركس, 8-06-2015, 12. 53: 39:

[2] جلال الدين سعيد, معجم المصطلحات و الشواهد , دار الجنوب للنشر. فلسطين ـ تونس , د ط ,2004 , ص475.

2- دوافع النقد عند علي حرب

- إخراج العالم العربي من خصوصيته و تفكيره المغلق و إرساله إلى التفكير العالمي المنفتح , محاولا تجاوز تجنيس العلوم و المعارف و العقول و تقييدها بهواجس الهوية و الانتساب , أي إعطائها خصوصية ضمن تقسيمات إيديولوجية عرقية أو دينية , لذلك يجب

كسر تلك القيود الخانقة و تحريرها من الإيديولوجية , هذا ما يذهب إليه في قوله "أنا أتعامل مع مهنتي بصفة العالمية و الكوسموبوليتية محاولا تجاوز التقسيمات العرقية أو الدينية للمعارف و العلوم و العقول , محاولا كسر منطق الدوائر الأناسية الخانقة و التحرر من الاعتبارات الإيديولوجية المغلقة "[1].

- التوجه إلى ممارسة الفكر بحرية و استقلالية , متفاديا عوائق النشاط الفكري من الأنساق المغلقة , أو العادات الراسخة أو الثواب المتحجرة أو الحقائق المطلقة و النصوص المقدسة , وكل ما يشكل مبرر المصادر والاحتكار من جانب الهويات و السلطات و المؤسسات السياسية و الدينية و الاجتماعية و الفلسفية .

- التوجه إلى الفكر على أساس عاملا في أحد ميادينه , بقراءة المجريات و القضايا و المشكلات مستخدما شبكات الفهم و العقلنة وقواعد المداولة أي العقلانية التداولية ,هذا ما اتجه إليه في قوله " شاغلي الأول أن أقرأ المجريات و أعالج القضايا و المشكلات بأدواتي حقلي من شبكات الفهم وأطر المعرفة أو صيغ العقلنة و قواعد المداولة "[2] .

- إشباع تعطشه الفكري و العلمي و المعرفي و الكشف عن ألاعيب التفكير لأنّه كغيره من الفلاسفة و المفكرين الذين لديهم حب للمعرفة و الكشف[3] .

---

1 علي حرب , خطاب الهوية , منشورات الاختلاف , الدار العربية للعلوم ناشرون, بيروت ـ لبنان , ط2 , 2008, ص186.

[2] المصدر نفسه , ص 187.

[3] مجموعة باحثين, قراءات في فكر علي حرب , النقد , الحقيقة , التأويل , إشراف محمد شوقي الزين, الدار العربية للعلوم الناشرين , منشورات الاختلاف , ط1, 2010, ص22.

– محاولة فهم ما يجري و يحدث للوضع الذي آل إليه العالم العربي من كوارث و انهيارات في ظل التحولات و المجريات المتسارعة على المشهد العالمي , و هذا ما يذهب إليه في قوله" ما أبغيه هو أنّني أحاول فهم مايجري ويحدث , فأنا شاهد على مدينتي و مجتمعي و عصر"[1] .

– ممارسة فكره و فلسفة بابتكار قواعد جديدة أو وضع سياسة فكرية جديدة حسب عدته المعرفية واللغوية , لكي يكون فاعلا أو مبدعا في كتاباته و أعماله[2], محاولا إيجاد حلول و إستراتيجية للدخول على الحداثة الذي يخصها في :

– ترك التصور الثابت و المقدس و الذهاب إلى بناء مجتمع منتج قوي ذو توجيه سليم مزدهر, و هذا ما يتبناه في قوله " خلع عباءات الأيديولوجيات المقدسة بثوابتها ومقاوماتها و انقلاباتها الديمقراطية , بحكوماتها السليمة , بتوجيهاتها المزدهرة بإنجازاتها الحضارية ".[3]

– التخلي عن النموذج النخبوي وما جاء به والتوجه إلى المجتمع التداولي الذي أن جميع الناس قادرون على التفاعل والمشاركة في البناء.

– معرفة العلة و العوائق التي أدت إلى فشل المشاريع الحضارية و الثقافية ومؤسسات الفكر التي اهتمت بقضايا الفكر العربي , ولم تنتج سوى أزمات ومفاهيم قاصرة[4].

3– قوة النقد عند علي حرب:

تكمن قوة النقد في التغيير وبناء قوة فعّالة, فسبب القوة التي يملكها الغرب , تتمثل في ممارسته للنقد على ذاته وفكره و عقله ممّا جعله يتمتع بالحرية الفكرية , لهذا يرفض الغرب أن يمارسه العرب.

---

[1] علي حرب , نقد الحقيقة , المركز الثقافي العربي– بيروت , ط1, 1993, ص135.

[2] المصدر نفسه , ص135.

[3] علي حرب , ثروات القوة الناعمة في العالم العربي , الدر العربية للعلوم الناشرين ـ بيروت ـ لبنان,ط1,2011,ص17.

[4] محمد شوقي الزين , الذات و الآخر , دار الرباط , ط1, 2010, ص157.

يرى **علي حرب** أنّه للتخلص من الضعف العربي وبناء قوة, يجب الابتعاد عن ممارسته للنقد الهدام الموجه للغرب , لأنّه دليل على التعصب الهوية و التراث , وهذا ما يزيد من ضعف العرب وتجعله ورقة شفافة ليعطي للغرب المبرر للتحكم فيه , وعليه يجب فك صلته بهويته وتراثه , وذلك لممارسة النقد على عقله وذاته و وعيه فيرى **علي حرب** للخروج من الضعف و بناء قوة , يجب نقد الذات بتشريحها و تفكيكها لاكتشافها و معرفتها و إعادة بناءها ومعرفة مواطن العجز فيها , لكي تصبح قوة فعّالة وفاعلة نتأثر بها و تؤثر فينا, ممّا تجعل الفرد يغير طريقة التعامل مع نفسه ومع الغير , وبالتالي اكتساب فنّيات التفكير و الإبداع ليندمج مع الواقع و متغيراته , وذالك بالتبادل المثمر و تجربة اليابان نموذج على هذا.

يرى **علي حرب** إن قوة النقد تكمن كذلك في نقد الهوية التي تتمثل في تشريح الواقع الفكري و الثقافي لمعرفة العلة التي تعيقة على ممارسة للتفكير والإبداع .

يرى **علي حرب** أنّ العلة تكمن في المسكوت عنه, أي عدم الخضوع فيها و البحث فيها , و المتمثلة في العقائد و العادات التي أعطوها طابع قداسي , هنا تكمن قوة النقد في البحث على كل ما يمنع التفكير فيه وما يمتنع عن التفكير. لذلك يجب فحص الثوابت العقائدية و أنماط التفكير و الفهم للخروج من السلطة الخفية اللاشعورية التي تمنعه من التفكير , كون النقد هو حفر و تفكيك غرضه إعادة البناء و هو تشريحه هدفه إخراج الذات من عجزها و جعلها قادرة على التفكير في مجرى الاحداث و الافكار , فإنّه محاولة للكشف عن القوة الكامنة في أشياء يفتح المغلق و يكشف المحجوب , وتغيير الثابت و سير الكامن , بالتحرر من سلطة التراث و النصوص و جعل المعرفة المثبتة حية , لهذا فهو اكتشاف لطاقات أو سير لاكانات جديدة غير محتملة , و هنا تكمن قوته.[1]

[1] علي حرب , أسئلة الحقيقة و رهانات الفكر, دار الرضيعة للطباعة و النشر–بيروت–ط1, 1994,ص 181.

المبحث الثاني : طبيعة النقد عند على حرب

1- الحقيقة عند علي حرب (تحديد المفهوم)

لقد حضت الحقيقة اهتمام من قبل الفلاسفة و المفكرين , فلهذا لديها تاريخها الفلسفي, فمنهم فلاسفة الثبات اللذين اهتموا بها من حيث مقاييسها , فالاتجاه التجريبي يرجع مقياسها إلى التجربة , و الذي يمثله دافيد هيوم D.HUM و جون لوك و آخرون , و الاتجاه العقلي الذي يرجع مقياسها إلى العقل و الذي يمثله سبينوزاSPINOZA و ديكارت DESCARTES[1], وهذا الأخير يرى " أنّ الحقائق أزلية و مالبرانش ثابتة لا تتبدل لأنّها مستمدة من الله"[2]. لهذا لم تظهر قيمتها إلّا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر وخاصة عند شوبنهاور SCHOPENHAUER وفرديريك نيتشه, و هذا الأخير ينتمي إلى المدرسة الارتيابية* ,إذ أعطى للحقيقة طابع خاص , فهو يرى أنّ " ليس ثمة حقائق, هناك تأويلات فحسب" , و لهذا ربط نيتشه F-NIETZSCHE الحقيقة بالتأويل رافضا أنّ هناك علاقة بين الحقيقة والعقل و بين الحقيقة و الواقع , كما أنّه أعطي قيمة الحقيقة بالجينيالوجيا, التي تقوم بتغيير التفكير والحقيقة من طابعها الزائف إلى طابع إرادة القوة الفاعلة[3], التي تقوم " بقلب كل القيم"[4], و ذلك لا يكون إلاّ بالنقد الذي يستدعي التأويل, " و بهذا المعنى فإنّ نيتشه

---

[1] مجموعة باحثين, قراءات في فكر و فلسفة علي حرب , ص112. 114.

[2] إبراهيم مذكور , المعجم الفلسفي ,الهيئة العامة للشؤون المطابع الأميرية – القاهرة – د ت ,1982, ص54..

*إذا كان ماخر قد وضع المعالم الأساسية بخصوص مشروع هيرمونيطيقا ذات طابع فلسفي ,فإنّ التأويل عرف بعدا نقديا , باعتباره تقنية منهجية ومعرفية, مع ثلاثي الشك , كما يدعوهم بول ريكور (ممثلي مدرسة الارتياب): فرويد , ماركس , نيتشه , حيث يتفق الثلاثة في المقصد من مشروع التأويل, مع الاختلاف المجال و الموضوع , ومع بروز هيدجر و غدمار مرورا بديلثي, خضع العقل التأويلي إلى تحولات هامة بلغت شدتها داخل الفضاء الفلسفي المعاصر, ومع نيتشه ينطلق التأويل ويبرز فاعليته مع مجال القيم. وفاء درسوني , مفهوم التأويل في فلسفة نيتشه , رسالة ماجستر كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية , قسم الفلسفة , جامعة منتوري- قسنطينة , 2005, 2006, ص4.

[3] مجموعة باحثين, قراءات في فكر و فلسفة علي حرب , ص112..

[4] نيتشه فريدريك, إرادة القوة , ترجمة محمد الناجي , إفريقيا الشرق- المغرب, (د.ت),2011, ص8 .

F-NIETZSCHE يساند اعتبار كل معرفة تأويلا وهذا هو موقف هيغل أيضا و ففي كلتا الحالتين هناك سيرورة انكشاف"[1].

من هذا يرى نيتشه F.NIETZASCHE أنّ إرادة الحقيقة المتداولة من طرف الفلاسفة جمعاء بإجلاء حتى الآن أصبحت نظرة متبدلة ,لأنّ نيتشه قام بإعطائها صياغة جديدة " ما الذي فينا يصبو إلى الحقيقة, لقد توقفنا بالفعل مطولا أمام السؤال عن المنبت هذه الإرادة , حتى استقر الأمر بنا كليا في آخر المطاف, أمام السؤال أكثر عمقا, إذ سألنا عن قيمة هذه الإرادة "[2].

إنّ **علي حرب** كغيره من المفكرين و الفلاسفة , حاول الاهتمام بها و أعطاها قدرا كافيا في أعماله التي تجلت في كتابه " نقد الحقيقة " , متبعا نفس نسق نيتشه F.NIETZASCHE " وفوكو الذي تبيّن في قوله " أنّ لا حقيقة كليه ساطعة يمكن القبض عليها, و إنّما الحقيقة تنتج عبر الخطابات والروايات والسلطات و المؤسسات وكل من شأنه الإسهام في خلق الوقائع أو توليد المفاعيل و الآثار"[3].

إنّ هذا القول يبيّن أنّ **علي حرب** اتجه إلى نقد الحقيقة وتحويلها من البحث عنها إلى البحث عن الوجود و علاقتنا به , لكي تبدو له الحقيقة أقل حقيقة[4] , كما أنّه نقدها هذا النقد المبرح لفحصها و النظر فيها , محاولا كشف ألاعيبها من طرف خطاباتها التي تحمل خبايا لا تتكلم عنها , وهذا ما تجعلها مثالية و مطلقة و ثابتة , هذا ما جعل **علي حرب** يتجه إلى نقدها دون نفيها و إعادتها إلى الحدث و الكائن , و هذا ما يبيّنه في نصه " فليست الحقيقة شيء يتعالى على شروطه أو يكتفي بذاته , إنّها ليست جوهر قائما بنفسه بمعزل عن الخطاب ينتظر على من يعمل على كشفه و الاستيلاء عليه أو الإعلان عنه , أو الإنباء به ,

[1] مجموعة باحثين, قراءات في فكر و فلسفة علي حرب , ص 112 .

[2] نيتشه فريديريك , ما وراء الخير و الشر , ترجمة , جيزيلا فا لور حجار , دار الفارابي , ط1 , 2005 , 57 .

[3] علي حرب , أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر , ص 8 .

[4] مجموعة باحثين, قراءات في فكر و فلسفة علي حرب, ص 114.

و إنّما يخلقه النص نفسه , بل هي ما يخفيه الكلام ما يتكلم عنه , و كلما كان الكلام حجبا للحقيقة , كان أكثر قوة و صمودا , ومن ثم أقدر على إظهار حقيقته و فرض نفسه, و ليست الحقيقة معنى يتزامن مع نفسه و يحكم على العبارات التي تنطق به و تقول حقيقته , و إنّما مفاعيل القول و نتاج لنسق العلامات و أبنية الكلام , و إنّما ما ليست مانراه و ما ننظر إليه, بقدر ما هي ما به نرى أو ما منه ننظر, وليست الحقيقة نهائية , بل هي القراءة و إعادة القراءة أي سلسلة من التأويلات ومتلاحقة بالعالم و الأشياء, وهي ليست ثابتة بقدر ما هي بناء متواصل وسيرورة لا تنتهي ولا تكتمل , إنّها ليست مطلب بقدر ما هي أفق يسير باتجاهه , وهي ليست يقينا بقدر ما هي انفتاح على الاحتمال و على الخطأ "[1].

لا يكتفي **علي حرب** بهذه المواصفات أو التعريفات للحقيقة , بل إنّه يعتبر الحقيقة متنوعة و متعددة و مختلفة لسبب واحد , و السبب كله راجع إلى التعدد القائم على اختلاف الصور و النماذج و الأنماط و المناهج و اللغة و الاستعارات , ولهذا ميّز بين مفهومين للحقيقة , يتمثل الأولى بأنّه حقيقة في تطابق المعرفة مع موضوعها , أمّا المفهوم الثاني هي مجرد تغيير أو تأويل لما يقع[2], كما أنّ مفهوم الحقيقة عند **علي حرب** لا تتوقف على أنها أحادية فقط , بل هي منهج و معيار وليست نتيجة , وهي آلية لاستبعاد بدلا من أنّها تطابق , كما أنّها تقوم على فتح لمكان الاعتراف بالأخطاء و الأوهام .

إن كل هذه المفاهيم و التعاريف للحقيقة التي ذهب إليها **علي حرب** , تقوم بفتح إمكانات جديدة للفكر و العمل و التبادل[3] , لأنّه قام بتجريدها من الخصائص و المفاهيم التي لقيت من الفلاسفة القدامى , و أخرجها من صفات التعالي و التقديس بين المطلقات و الثبات و بالتالي

[1] علي حرب , نقد الحقيقة , ص 2 .

[2] علي حرب, الممنوع و الممتنع , المركز الثقافي العربي , الدار البيضاء – المغرب – ط 5 ,2011 .

[3] علي حرب , نقد الحقيقة , ص 2 .

تسهيل لنا التكيف مع العالم , وتكوين تاريخ , فهي إذا تقوم ببناء و بتشكيل دائم للواقع , ومن ثم التوقع و الاحتمال التي يجعلها أو يساعدها على معرفة المحيط و الأفعال[1].

كما أنّ هذه المفاهيم الذي ذهب إليها **علي حرب** تعبر عن التحليل الأركيولوجي لأنظمة المعرفة , الذي اتجه إليه ميشيل فوكو " لا تحاولوا أن تمتلكوا حقيقة ثابتة أو السلطة عينها , كما لو كانت هذه أو تلك نتيجة حوافر سيكولوجية إنّما تفحّصوها بالأحرى كإستراتيجية و سترون أثار هيمنة الناجمة عن السلطة ..... سترون أنّنا نكشف فيها عن شبكة علاقات متوترة باستمرار و ناشطة باستمرار أكثر منه عن امتياز يمكن امتلاكه "[2].

2- النص عند علي حرب (تحديد المفهوم)

لقد لقي موضوع النص الفلاسفة و العلماء , كل حسب نظرته, إذ نظر إليه" **رولاند بارث ROLAND BARTHES** " إلى النص بأنّه نسيج , لأنّ النص لا نستطيع اكتشافه إلاّ بتشابك المعاني و المجازات , هذا ما يبيّنه في قوله " لأنّ حقيقة النص لا تتكشف في تطابق ووحدة المعنى و حتمية الحضور, و إنّما في تداخل الطبقات و تشابك المجازات"[3].

كما ينظر إليه جاك دريداJ.DERRIDA نظرة مغايرة " **لرولاند بارث** " فهو يعتبره كبركان يجمع بين المصادفة و الضرورة و بين الهوية و الاختلاف[4], كما أنّ النص لم يعد كيانا مستقلا ثابتا , بل أصبح مجموعة من العلامات تشير إلى علامات , وهذا ما يدعى بالتكرارية عند " **دريدا DERRIDA** " لانّ هذا المفهوم يلغي وجود حدود بين نص و آخر[5].

---

[1] مجموعة باحثين . قراءات في فكر علي حرب , ص 26 .

[2] مجموعة باحثين . قراءات في فكر علي حرب , ص116 .

[3] محمد شوقي الزين , الذات و الآخر , ص 125 .

[4] المرجع نفسه , ص 125 .

[5] عبد الله الغلامي , الخطيئة و التفكير , من البنيوية إلي التشريح , نظرية و تطبيق , المركز الثقافي العربي , الدار البيضاء – بيروت – 2006 , ص 52

كما تذهب " **جوليا كرستيفا** JULIA KRISTEVA" حول نظرتها إلى النص أنّه " جهاز غير لساني يعيد توزيع نظام اللسان عن طريق الربط بالكلام التواصلي هدفا بذلك إلى الإخبار المباشر مع مختلف أنماط الملفوظات السابقة والمعاصرة "[1] , وهذا يعني أنّ هناك علاقة بين النص و اللغة التي تقوم على الهدم و البناء , و أجد في هذا القول معنى آخر الذي يتمثل في أنّ للنص الواحد لديه علاقة مع النصوص الأخرى كانت سابقة أم لاحقة , وهذا يعني أنّ هناك تبادل نصوص و الذي يسمى " **تناصا** "•[2], و هذا ما تبيّن في قولها " فسيفساء من نصوص أخرى أدمجت فيه بتقنيات مختلفة , ممتص لها , يجعلها و يميزها منسجمة مع فضاء بناءه ومع مقاصده , محول لها بقصد مناقضة خصائصها ودلالاتها أو بهدف تعضيدها ..... فالتناص هو تعالق نصوص نص حدث تكيّفات مختلفة "[3].

إنّ **علي حرب** كغيره من هؤلاء الفلاسفة ,كان اهتمامه بالنص الفلسفي و الفكري و الديني لمعرفة منهج تناولها وكيفية قراءتها و طريقة التعامل معها , و ذلك بالانطلاق بفكرة أساسية المتمثلة في أنّه ليس مجرد مادة معرفية أو نتاجا عمليا , بل هو لممارسة الفكر وفضاء للفهم ,أي فسحة دلالية متعددة الجوانب و المعارف , بمعنى النص يقوم بإنتاج المعرفة[4], وعليه فالنص ليس " مجرد أداة معرفية , بل أصبح هو نفسه مبدأ معرفيا مستقلا , أي مجال لإنتاج المعرفة تجعلنا نعيد النظر فيما كنا نعرفه عن النص و المعرفة في آن , ومن هنا يتأثر الآن باهتمام الباحثين و ينشغل به أهل على اختلاف ميادين عملهم ومجالات اختصاصهم "[5].

هذا ما جعله يعطي مفهوما جديدا للنص الذي يتمثل في " نقد النص " حيث يرى في هذه الفكرة مفهوما شاملا بدلا عن المفاهيم التي تسعى إلى احتواء مفهوم النص وما هبته مثل "

---

[1] ديداكتيكية النص الفلسفي " النظرية و التطبيقات , منشورات المجلة المغربية لعلم الإجماع السياسي , مطبعة المعارف المحمدية – الرباط – 1693 , ص 56 .

• التناص: من وظائف هذا المفهوم أنّه أعاد النظر في ذات الكاتب . ديداكتيكية النص الفلسفي " النظرية و التطبيقات

[3] المرجع نفسه , ص 56 .

[4] لسيد ولد أبّاه ,أعلام الفكر العربي, الشبكة العربية للأبحاث و النشر – لبنان – بيروت –ط4 , 2010 ,ص 123 .

[5] علي حرب , نقد النص , المركز الثقافي الغربي , المغرب – الدار البيضاء – ط 1, 2005, ص 7 .

مفهوم النص" ," نظرية النص" , " علم النص" وغيرها " لانّ النقد من جهة استكشاف للمفهوم , وهو من جهة أخرى تفكيك لسلطة النص "[1].

من هذا يرى **علي حرب** ليس ثمة ما يدعو إلى افتراض قداسة من شأنها إحالة أي نص على مؤلف معين إذا " لا يهم اختلاف النصوص و تباعدها ما دامت المسألة متعلقة بالاشتغال على النص بغية العلم به"[2], وضمن هذه الفكرة , يبيّن أنّ نقد النص يجعل النصوص عنده سواء , و بالتالي لم يتناول مفهوم النص من الجانب الشكلي أبدا , ولم يفرق بين نص و آخر ,من الجانب الوظيفي " والذي يهم كيفية انبناء الخطاب وطريقة تشكله وآلية اشتغاله"[3], ومن ضمن هذه الرؤية نستطيع جمع النص الفلسفي و النص النبوي , لأن " ....هناك آليات عامة تشترك فيها النصوص عند اختلافها أكانت فلسفية أم نبوية أم شعرية". [4]

يرى **علي حرب** أنّ إشكالية فهم النص ليس نتيجة لسوء التفاهم أو بسبب تأويلات غير سليمة", و إنّما المسألة أنّ فهم النص أي نص كان , هو مجال دائم للالتباس و سوء الفهم "[5], إذا لا يتم معالجة هذه النقطة عنده إلاّ بنقد النص , وذلك بمسائلته و تنقيبه و تحليله و تفكيكه , لأنّه أصبح يشكل منطقة من المناطق عمل الفكر, وبالتالي يصبح منطقة من مناطق الفكر, ممّا يجعله يعيد تركيب علاقتنا بوجودنا و الحقيقة و الذات و العقل و المعنى والمؤلف و القارئ[6] , و هذا ما يعبر عنه في مقولته " إنّ نقد النص يجعل من المعرفة بالنص جزء من المعرفة يكشف لنا علاقات جديدة بالكائن و الحقيقة "[7] , ومن هنا يرى أنّ هناك علاقة

---

[1] علي حرب , نقد النص , ص 7 .

[2] المصدر نفسه , ص 11 .

[3] المصدر نفسه , ص 11.

[4] المصدر نفسه , ص 11 .

[5] علي حرب, التأويل و الحقيقة, دار التنوير للطباعة والنشر و التوزيع – بيروت – ط2 . 2007, ص 7 .

[6] علي حرب , نقد النص , 8 .

[7] علي حرب , نقد الحقيقة , ص 2 .

بالنص و الحقيقة لأنّ النص لا يبحث عن الحقيقة , وهذا ما يبيّنه في قوله " النص من هذه الوجهة لا يبحث عن الحقيقة بقدر ما يفرض حقيقته "[1].

أعطى **علي حرب** للنص رؤية جديدة مفتوحة بوضع مواصفات له منها إيجابية, و سلبية التي تتمثل في:

المواصفات السلبية :

- ليس مساحة مسطحة تكشف معناها أو عمق يختبئ فيه المعنى .
- ليس نسقا ينغلق عن ذاته .
- ليس مجرد فعل ألسني يطلق اسم على مسمى.
- ليس مجرد فعل نحوي تحدد معنى من المعاني.
- ليس منطقي يقتضي به حد أو يستفاد حكم[2] .
- ليس هناك قراءة تستطيع القبض على حقيقة النص"لأنّ النص ليس بيانا بالحقيقة "[3].
- ليس هناك قارئ يستطيع الوقوف على مراد النص " إذا النص يتجاوز دوما مقاصد المؤلف"[4].

[1] علي حرب , نقد النص , ص 13 .
[2] علي حرب , نقد الحقيقة , ص 22 .
[3] علي حرب , التأويل و الحقيقة , ص 7 .
[4] المصدر نفسه , ص 7 .

المواصفات الايجابية :

– كل نص خاضع للتأويل " هو دوما عرضة للتحويل و التحوير أو التحريف الخروج من الدلالة و انتهاك النص"[1] .

– إنّه حيّز تتعدد سطوحه وعمق قرار له.

– إنّه مجالا مفتوحا يشكل مساحة يمكن التسلل من فجواتها للكشف عن شرك الكلام وحديقة القول وستر الخطاب.

– إنّه يمتاز بالتعدد والاختلاف و التنوع بالنسبة إلى لقارئه , ويمتاز بالوحدة بالنسبة إلى المؤلفه " أي أنّ النص منبه لاختلاف كما هو الأصل للوحدة "[2].

من هذه الاستنتاجات و المواصفات إذا ما صدرت من مؤول لديه مشكلات نحو الحقيقة , ولا يرون باجتهاده بلوغ الفهم الصحيح للنص , و إنّما جل ما يطلبه النقد المستمر , إنّه يتوهم وجود سلطات خادعة يخشى الوقوع في قبضتها , ومن ثم فهو يفقد الثقة في المؤلف و في القارئ , و يعتقد أنّ كل شيء يحيط به مخادع , بما في ذلك النص نفسه الذي " له صمته و فراغاته , وله زلاته و أعراضه , له ضلاله و أصدائه .....فهو لا يأمر بأمر المدلول , ولا هو مجرد خادم للمعني , ومن هنا يتصف النص بالخداع و المخاتلة و يمارس آليته في الحجب"[3].

من هذا يرى **علي حرب** أنّ قوة كل نص وسر النص هو" أنه يخفي إستراتيجية ولا يفضي بكل مدلولاته.. قوه كل نص في حجبه و مخاتلته لا في إفصاحه و بيانه , في اشتباهه و

[1] علي حرب , التأويل و الحقيقة , ص 7 .

[2] علي حرب , نقد الحقيقة , ص 49 .

[3] علي حرب , نقد النص ,ص 16 .

التباسه لا في أحكامه و أحكامه ,في تباينه و اختلافه لا في وحدته و تجانسه "[1], ومعنى هذا أنّ تناقضاته و هفواته تتيح لنا الفرصة لإعادة استكشافه في حركيته و ثرائه[2].

[1] المصدر نفسه , ص 18.

[2] السيد ولد اباه , أعلام الفكر العربي , ص 123 .

الفصل الثاني:
إستراتيجيات النقد
عند علي حرب

المبحث الأول: آليات النقد.

1-آلية الحجب :

لقد بيّن **علي حرب** عن هذه الآلية في كتابه "نقد النص" والذي اعتبره من الآليات الرئيسية والمهمة في النص الفاعل، كونه مبدأ عام وتصور كلي يتخذه للوصول إلى المعرفة وفهم الوجود، ومن ثم فهو يمنع الإنسان من الوصول إلى الدلالة في الكلام، ويحول دون مطابقة الحقيقة للواقع ، وهذا ما يؤدي إلى استحالة بلوغ الغاية المراد الوصول إليها أو الهدف المنشود، لهذا يجب الحذر من الكلام وذلك بعدم الوقوف به لأنّ "الخطاب حجاب"،[1] وقد بيّن **على حرب** تعريفه, في قوله "أعني بالحجب كل ما يمكن أن يمارسه الكلام من آليات التمويه والطمس والتحوير والاستبعاد والكبت.... على أنّني أميز بين الحجب بمعناه الإيديولوجي الدعائي كتضليل سافر,أو وعي زائف، وبين الحجب بمعناه الانطولوجي وهو حجب تقتضيه طبيعة الأشياء بوصفه آلية من آليات الخطاب أو بنية من بنيات التفكير أو طبقة الوجود...".[2]

يرى **علي حرب** أنّ للحجب وظيفة حيث استخدمه بمعنى إيجابي ومعنى سلبي، حسب نظرة المعتزلة، فمن الناحية السلبية يرى أنّه يقتضي الكشف والتنوير، وأمّا من الناحية الإيجابية، فهو يزيد من قوة وقيمة النص، وذلك يجعله مجالات للتأويل، ومن ثم اكتشافه وهذا ما يعبره في قوله " إذ يجعل منه إمكانا للتأويل وموضوعا للكشف من جديد، نعم إنّ الحجب ظلمة وعتمة، ولكنه هو الذي يدعونا إلى أن نكشف الغطاء كما يستبعده النص أو يستتر عليه الخطاب أو سكت عنه الكلام".[3]

---

[1] علي حرب، نقد النص، ص11.

[2] المصدر نفسه، ص169.

[3] المصدر نفسه ، ص270.

يرى **علي حرب** أنّ كلا من الحقيقة والوجود والعقل لا يخلو من الحجب[1], وكذلك اللغة، ولقد لخص في كتابه "هكذا أقرأ ما بعد التفكيك" أنّ ضرورة استعمال النقد التفكيكي لكسر منطق اليقين والثابت والمطلق الكشف عن نقائص العقل والحقيقة واللغة والوجود ومحنة المعنى الذي يقوم بها الكلام من ممارسته الحجب فيما يبيّنه في قوله " للكشف عما يمارسه الكلام من الحجب والخداع و الاعتباط".[2]

لقد سلك **علي حرب** نفس مسلك العرفان في فكرة الحجب، والتي تجلت في مواطن كثيرة فمثلا الحقيقة والعقل، واللغة والوجود، وكذلك أنّ العالم ملئ بالأسرار المحتجبة، وملئ بالعلاقات الملتبسة والمركبة، وأنها أسرار لا نهائية لا يعلمها أحد إلاّ العارف عن طريق الكشف، وهم يقصدون بذلك أنّ تلك الأسرار تعرف بقدرة عالية تفوق العقل، تتجاهل البرهان وترتمي في أحضان العرفان*.

ولقد نجد مثل هذا التفكير بارز عند **علي حرب** ، فكلا من اللغة والحقيقة في نظرة محتجبتين غامضتين، ففي كتاب "حديث النهايات" نظر إلى التجربة البشرية بأنّها "ليست من عالم البساطة والنقاء والشفافية، ولا ترك بأدوات التمثل والقبض، أو التثبيت واليقين، هذا العالم هو حيّز لطيات وثنيات، أو لتوترات وصدمات، أو لجراحة وانكسارات أو لثغرات، أو تفاوتات يستحيل معها الإنسان أن يتساوى ونفسه أو بتطابق مع مناه، أو أن يملك رغباته ويسيطر على لغته وأشيائه، إذ من غير الممكن أصلا التطابق بين الرؤية والعبارة أو بين الماهية والواقعة

[1] علي حرب, نقد النص ، ص 9-17.

[2] علي حرب، هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط5، 2005، ص. 27-29.

* تحدث الجابري عن وسائل وطرق وصول العرفانيين إلى المعرفة في كتاب بنية العقل العربي الذي تناول في هذه الدراسة منظومة العرفانيين المعرفية ، محمد عابد الجابري ، بنية العقل العربي , مركز الدراسات الوحدة العربية , بيروت ـ لبنان. ط9 ,2009, ص 386 .

أو بين القول والرغبة، أو بين القصد والصنع، وهكذا لا يمكن الفكاك من خداع العبارة وحجاب الرؤية".[1]

والآن أتطرق إلى المثل المذكورة سابقا التي يشترك أو يتوافق معها **علي حرب** مع العرفان، والتي تتمثل في:

أ- **الحقيقة:** لقد يرون العرفانين نظرة مغايرة للحقيقة حيث يقومون بإحلال محل الحقيقة هو "الباطن"، ولذلك تظهر الحقيقة دائما في المجاز أو الرمز أو الإشارة، لأنّهم يربطوه بالمعنى المجازي، وبما أنّها غير ظاهرة للجميع ، فإنّها بذلك محتجبة .

لقد استمد أصحاب العرفان هذه النظرة الشرعية من القرآن الكريم، لأنّهم وجدوا اللفظ "اللفظ للباهن" مستعملة في النص الديني الأساسي، أي أنّه وارد في الآيات القرآنية، وهذا ما جعل يسهل مهمة الدفاع عن هذه النظرة الشرعية مثل قوله تعالى: ﴿...**وذروا ظاهر الإثم وباطنه، إنّ الذين يكسبون الإثم سينجزون بما كانوا يفترون**﴾ (الأنعام 120)، وقوله تعالى بعد بسم الله الرحمن الرحيم: ﴿...**الله سخّر لكم ما في السموات وما في الأرض وأسبغ عليكم نعمة ظاهرة وباطنة ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ولا هدي ولا كتاب منير**﴾ (لقمان 20)، ومثال آخر في قوله تعالى: ﴿...**له ملك السموات والأرض يحي ويميت وهو على كل شيء قدير، هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم**﴾. (الحديد3).[2]

[1] علي حرب، حديث النهايات، ص169.

[2] محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص 271 – 272 .

بهذه الآية الأخيرة تعتبر دليلا للتصور العرفاني للألوهية، ومن ثم تسمح لهم مجال للتفسير كل شيء بناء على هذا الزوج الظاهر والباطن، ولكن المقصود هنا الباطن كون الباطن يحتجب، أي أن الباطن يحتجب نتيجته[1].

وبهذه النظرة تتفق أفكار العرفانيين مع أفكار **علي حرب** الذي يرى أنّ الحقيقة تكون في الباطن، قاصدا ذلك الباطن الذي يحوي المسكوت عنه بدلا من الباطن المقابل للظاهر، وهذا ما يمثل تناقضه لأراء العرفانيين ولكن هناك نقطة تتوافق معهم ، المتمثلة في أنّ الباطن سبق الظاهر للنظر و البحث ، لأنّ الحمل عملية ذهنية تنظر في الباطن يسبق الظاهر للنظر والبحث ، لأنّ الحمل عملية ذهنية تنظر في الباطن أولا ثم في الظاهر، لأنّ الحقائق محتجبة وتتلى بالكشف ، ومن ثم يجعل الحامل أن يبدأ مباشرة في التأويل، ولكن لا يكون للتأويل فائدة ولا وظيفة وإن تعددت النتائج، ولهذا يرى في هذه الحالة أن يكون حجب، ولكن أيّ رأيين تجد فيه نقاط الاتفاق، بالضرورة تجد فيه نقاط يختلفون فيها .

من هذا فالنقطة التي يختلف فيها **علي حرب** عن العرفانيين ، تتمثل في أنّ العرفانيين يبحث عن المقصد الإلهي. فإنّ **علي حرب** يرى في ذلك من سابع المستحيلات، لأنّ ذلك يؤدي إلى احتكار الحقيقة وتقصي الآخرين، وتخفي ممارسة رجال الدين وأصحاب السلطات، ومن ثم فالأمور الدينية وبالخصوص الإسلام عمل على طمسه وتغييره رغم أنّه كان يحضر ويتجلى، بدلا من توجيه الأمر الإلهي على الصعيد البشري، لمعرفة كيفية ممارسته وكيفية تحقيقه على أرض الواقع وفي ذلك يقول "إنّ المشهود دوما أو غالبا، أنّ المشاريع الدينية التي هي في أصلها حظر وتحريم، أو تهذيب وتأديب، تؤول في أفعال البشر وممارساتهم وفي أبنيتهم ومؤسساتهم إلى ضدها، أي تؤول إلى انتهاك المحرم وانهيار المعنى، ونسيان البداهة والانقلاب

[1] محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص272.

على الأصل، وتحويل الظاهرة القدسية إلى رأسمال رمزي، بل إلى سلع رمزية يتم إنتاجها وتداولها واستهلاكها وفقا للأهواء البشر ومصالحهم ونرجسيتهم"[*1].

بهذا يرى **علي حرب** أنّ تعدد القراءات والاجتهادات والتأويلات دليل على وجود الطوائف المتعددة التي تحاول التجديد والإبداع لتكوين شخصيته المستقلة عن غيره، ولهذا فكل واحدة منهم تدّعي لنفسها امتلاك حقيقة الكلام الإله، والواقع أنّ الحقيقة " أقل حقيقة مما يدّعي قول القائل ، ذلك أنّ قول الحقيقة دائما يضيف ويستبعد، ويخدع ويحجب و يحرف و ينسخ"[2].

كما يرى كذلك **علي حرب** أنّ الحقيقة تستخدم مفهومات كالذات والحضور والوعي والتطابق واليقين والثبوت، وهي مفاهيم منسية يسكت عنها خطاب الحقيقة، لأنّ الخطابات تستوي الخطابات المتعارضة من حيث المضامين و الطروحات، بحيث أنّها تشترك في استخدام آليات التفكير، وذلك يُدعم **حرب** موقفه باستواء كل من خطاب هيغل HEGLE وماركس لأنّ "الخطاب عند كل منهما يحجب بداهته وما يتأسس عليه".[3]

2- العقل:

لقد تغير نظرة العقل في الدراسات العرفانية التي كانت من قبل. فمثلا عند المعتزلة أو السنة فيما يتعلق وفاعليته والمهام التي وكلوها إليه هذا ما جعله ينحصر في أناس معينين كالإمام عند الشيعة، أو الولي عند المتصوفة، ولكن برغم هذا الاختلاف، نجد اشتراك بينهم

---

[*] يطلق على النرجسية في أيامنا هذه على الشذوذ الجنسي الذي يجعل المرء غارقا في عشق ذاته وقد بيّن علماء النفس أنّ للنرجسية الطبيعية مرحلتين: أولها مرحلة الطفل الذي يتخذ ذاته موضوعا لشحنات الليبيدو وثانيتها مرحلة المراهق.....وإذا اشتد ميل المرء إلى عشق ذاته انقلب إلى عصاب يسمّى بالعصاب النرجسي .....فهو إذن اضطراب نفسي تنحصر فيه شحنات الليبيدو في الذات ,بحيث لا يكون لدى المرء إلاّ شيء واحد يتأمله ويشتهيه و هو نفسه . جميل صليبا, المعجم الفلسفي, ج2, دار الكتاب اللبناني , مكتبة المدرسة – لبنان – بيروت , دط , 1982, ص 462.

[1] علي حرب، نقد الحقيقة ، ص55.

[2] المصدر نفسه ، ص79.

[3] علي حرب، نقد النص، ص17.

المتمثل في أنّ العقل أصبح يتجه إلى الأمور والأشياء وذلك بأمر من السلوك الروحي، في حين كان عند المعتزلة ذا فاعلية فائقة، أمّا عند علماء الأصول من السنة فقد استضاء بالنقل دون أن يتعارض معه[1].

ما يهمنا هنا هو ذلك الرأي المشترك بين العرفانيين من الشيعة وإسماعيلية و متصوفة " بأنّ " العقل حجاب"، لأنّهم في تميزهم، يمنع الإنسان من الاتحاد بالله، أو على الأقل يحجب الإنسان، كما يقولون عن معرفة الله معرفة حقيقية يقينية، ومن هنا تشديدهم وإلحاحهم على ضرورة الاستغناء عن العقل وعدم الخضوع لأحكامه، والواقع أنّ العقل حجاب فعلا يمنع من الانزلاق بالمماثلة إلى المطابقة، من النظر إليها على أنّها مجرد وسيلة من وسائل الإيضاح إلى اتخاذها أساسا لحد "البرهان"[2], ومن هذا يبيّن لنا أنّ العقل يحجب الإنسان من الاتحاد بالله بما أنّ مهمة العقل تتمثل في أنّه يتساءل عن الخبر لهذا كان" حجابا": يحجب صاحبه من الوقوف بين المرآتين• والاستفراغ في لذة نرجسية لا نهائية"[3] ,ومن هذا القول نستنتج أن هناك من يدافع عن النرجسية باسم "التوجه إلى الله" أما نحن فنقول "اللهم اجعل العقل لنا "حجابا".[4]

لقد أعجب **على حرب** بالفكر العرفاني لذلك اتبع نفس مسلكهم في آلية حجب العقل، ويظهر واضحا في دفاعه عن عقلانية الجنيد (ت 298هـ)* في كتابه "التأويل والحقيقة" ضمن مقالة بعنوان "التصوف الإسلامي هل هو نفي العقل، أو عجزه عن التحقيق يحث في عقلانية

---

[1] محمد عابد الجابري , بنية العقل العربي ,ص 319 –320 .

[2] المرجع نفسه ، ص 314–315.

• لقد تكلم الجابري عن هذه الفكرة في كتابه بنية العقل العربي,بوصفها مشابهة في العلاقة البنيتين إلى المطابقة بينهما بصورة تجعل الواحد منها مرآة الأخرى مدعما فكرته بالمثال الذي اتخذه العرفانيين , فعندما يجعل الإنسان من نفسه مرآة له, يجعل الله مرآة أمامه , ويقابل بين المرآتين, فإنه يرى نفسه في كل شيء, بل يراها وحدها صورة تعكسها المرآتان المتقابلتان بصورة متوالية متكررة , المرجع نفسه, ص315 .

[3] المرجع نفسه، ص315.

* الجنيد: أبو قاسم الجزّار يلقبه الصوفية بسيد الطائفة، ولذلك يعد من أهم الشخصيات الصوفية، ويعتمد المتوصفة على أقواله، وأرائه وبخاصة في التوحيد والمعرفة والمحبة، الجهنى مانع بن حماد، الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة،ج1,دار الندوة العالمية للطباعة والنشر و التوزيع ,ط4 ،1420 هـ, ص259.

الجنيد"[1], في الفصل الأخير من هذا الكتاب، الذي وضّح فيها فكرة "حجب العقل" عند المتصوفة ونظرته هو أيضا.

يرى **علي حرب** أنّ المفكرين العرب وضعوا طريقتين للتمييز في المعرفة ، فتمثل الطريقة الأولى في طريقة " البحث والنظر" وهذا اختصاص من الفلاسفة، وأمّا الطريقة الثانية طريقة "المكاشفة" والتي يعتبرها من اختصاص المتصوفة، ومن ثم لابد من النظر إليها بنظرة اتصال لا نظرة انفصال, وهنا يصل **على حرب** إلى نتيجة مفادها أنّ الفلاسفة انتهوا إلى الإشراق وهو نوع من أنواع التصوف، وهذا دليل على أنّ المتصوفة كانوا عقلانيين كون التصوف نشأ متداخلا ومتوازيا مع نشأ العلوم الأخرى(الفقه، الفلسفة، الفلك،الكلام، العلوم)، لأنّه كان له نمطه ومنهجه الخاص به في النظر والتحليل، ولديه شروطه، وعلى هذا فإنّ " لكل عقلانية شروطها التاريخية التي ترسم لها حدود تكونها ومجالها المعرفي الذي تفعل فيه".[2]

يرجع **علي حرب** فكرة حجب العقل عند الحنيد إلى ذلك التمييز الموجود للأنفس ولذلك يقول "وجودها بالله وله، ثم وجودها لذاتها للأشياء"[3].

وفي هذه النظرة يرى **علي حرب** أنّ هناك عالمين، أوله عالم الأرواح وهو المتمثل من الحق بحيث " كانت الأنفس غير موجودة إلّا بوجود الحق لها، فقد كانت موجودة بالحق"[4], أي أنّ الحق هو خارج عن عالم الذات "هو في أول طور من أطوار الحقيقة الكونية"،[5] ثم يليه عالم السفلي (الحسي) أي الخلق الذي ينشأ من تنفيذ لمشيئة الإله " أولئك الذين أوجدهم في كون الأزل عنده من مراتب الأحادية، لديه نقلة بإرادته ثم جعلهم كذر أخرجهم بمشيئة خلقا فأودعهم

[1] علي حرب، التأويل والحقيقة، ص 225

[2] المصدر نفسه ، ص226.

[3] المصدر نفسه، ص228.

[4] المصدر نفسه، ص228.

[5] المصدر نفسه، ص231.

صلب" (الميثاق)[1], بحيث كان هناك جدلية بين هذين العالمين ويعني بين الحق والخلق، ومن ثم توصل **علي حرب** إلى نتيجة مفادها أنّ "هذا الأمر يعني بوضوح أنّ البداية عند الجنيد ليست مما هو متعقل"[2].

يتفق **علي حرب** مع الجنيد في جعل العقل أداة ، ومن ثم أصبح ذات جدوى على مستوى واحد فقط من مستويات الوجود، قاصدا المستوى الحسي، لأنّ لا يمكن إدراك الأمور الغيبية بالأدوات والمدارك العقلية ، ولمّا كان عالم الحق خارج عن نطاق المحسوس, فإنّ العقل يصبح عاجز عن إدراكه، بحيث يقول "هناك مجالات للمعرفة مجال الأشياء وهو في متناول العقل، ومجال الغيب ولا يكون إلّا بمحور العقل وأثاره من تصور أو دليل أو قياس"[3], وبهذا فإنّ اتجاه العقل للبحث عن المستوى الثاني، أي أنّ المعرفة القائمة على التعقل، كما يرى بعض المتصوفة وكذلك **على حرب** يؤدي إلى ارتداد عن معرفة الحق، ومن ثم فالعقل يعجز عن تحقيق المعرفة بعالم الحق وبذلك يحجب صاحبة من الوقوع في مخالفات التوحيد في قوله "أو وساوس تحتاج إلى أن ترد أمام حقيقة التوحيد"[4].

3 ـ اللغة

لقد اهتم العرفانيون بفلسفة اللغة، والتي تقوم على ثنائية الظاهر والباطن، وهذا الزوج يكون متقابلا لثنائية اللفظ والمعنى أو الوضع والاستعمال في المنظومة المعرفية التخاطبية، كما أنّه يشير إلى أمرين مهمان.

[1] علي حرب , التأويل والحقيقة , ص229.

[2] المصدر نفسه ، ص231 .

[3] المصدر نفسه ، ص232 .

[4] المصدر نفسه ، ص 232 .

أ- يقوم الظاهر باحتجاب المعاني، ولا يلزم وجود علاقة منطقية أو استعماليه أو عرفية بين الظاهر والباطن، أي ليس بالضرورة وجود علاقة اتصال بينهما، وإنّما نرجع الأمر إلى الطريقة الخاصة المتبعة التي تستطيع الوصول إلى الحقيقة المتمثلة في التأويل.

ب- إنّ هذه الثنائية تفرض على الحامل عملية ذهنية عكسية بالمقارنة مع الوضع والاستعمال، فالكامل هنا – الوضع والاستعمال- كما هو عند الجمهور، وأمّا السلفية فإنّهم يرون النظر في الوضع والاستعمال في الوقت نفسه،[1] عكس أهل العرفان الذين ينظرون إلى ثنائية الظاهر والباطن نظرة مغايرة، أي ينظر من الباطن إلى الظاهر على نحو يصبح فيه الظاهر مشاعا لعامة الناس دون أن يكون مرادا، وهذا ما جاء به أصحاب البيان وهذا ما يبيّنه في قوله إنّ " البيانيون يستنبطون الظاهر من المعاني من ظاهر اللفظ والعبارة ويعبرون عنها بألفاظ وعبارة ظاهرة المعنى"[2], ويكون الباطن هو المقصود عند أصحاب العرفان لأنهم " يستنبطون الباطن من المعاني من باطن اللفظ والعبارة يجدون أنفسهم مضطرين إلى التعبير عنها تعبيرا باطنيا بل " إشاريا " يتوخى السرّ والكتم، تعبيرا يستعملون فيه ألفاظا وعبارات خاصة بهم اصطلحوا عليها وأصبحت بمثابة لغة خاصة لا يفهمها إلاّ أهل الطريقة"[3] , وهذا يعني أنّه لا يمكن الوصول إليه إلا بروحانيات معينة تظهر فيها لحظات الكشف والإلهام، وبذلك تكون الحقيقة محتجبة عن العامة، وتتبيّن للخاصة، الذين لهم ميزة الكشف والإلهام لأنّ رابطة "المعرفة العرفانية بـ "الإلهام".[4]

بيّن **علي حرب** اتفاقه مع أصحاب العرفان في كتابه "التأويل والحقيقة" طارحا سؤالا مبديا ومبيّنا رؤيته أو نظرته الخاصة حول احتجاب النص المتمثل في "هل انقسام الأقاويل إلى ظاهر ومؤول يعود إلى انقسام البشر بين عامة وخاصة، أم يكمن في طبيعة النص ذاته؟"[5]

---

[1] محمد محمد يونس، على علم التخاطب الإسلامي، دار المدار الإسلامي, ط1، 2006م ، ص 33.

[2] محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص295.

[3] المرجع نفسه, ص295.

[4] المرجع نفسه,296

[5] علي حرب,التأويل والحقيقة'ص105

ومن هذا ما يبيّن **علي حرب** أنّ سبب الاحتجاب راجع إلى طبيعة النص ذاته، هذا ما يؤدي إلى جعل هذا التأييد الأساس الأول لمفهومه (انطولوجيا النص)[1], فيقول إنّ جعل البحث عن الحقيقة عند ابن رشد في " التطابق بين الفكر والواقع، بين العقل والمعقول، بين الكلمات والأشياء، غير أنّ هذا الفهم لا ينطبق للحقيقة لا ينطبق على واقع الثقافة العربية، ويتضح ذلك إذا عرف معنى الحق ، فالحق في اللسان العربي ليس ذا دلالة منطقية إبستومولوجية وحسب، بل أيضا دلالة أنطولوجية، فالحق "هو الوجود الذاتي، وهو اليقين العقلي، وهو الأحكام العادلة"[2].

من هذا القول يحاول **علي حرب** تجاوز فهم **ابن رشد** للحقيقة، لأنّ فكرته لا تتماشى مع الواقع العربي، وإحلال محلها فكرة الحق، وهي نظرة شبيهة بمقولة العرفانيين (الحق المتعالي) الذي لا يستطيع العقل إدراكه وإنّما يتبّين للإنسان, وفي ذلك يقول "الحق يشهد ولا يعلم، ينكشف ولا ينسب، يتأول ولا يبرهن، ولهذا قيل بأنّ الحق يعرف بالكشف والمشاهدة، لا بالبحث والنظر"[3].

فإذا كانت مكانة الحق موجودة وتتجلى في كل شيء ، أي الأشياء و الذوات والصيفات، فهي تتعالى على كل شيء، فإنّ ظهورها في الكلام، وخاصة كلام الوحي حسب تعبير **حرب** – يجعل من النص ليس مجرد مقولة، أي عبارة ينظر في صحتها، وليس استدلالا يقيس قولا على قول، أو بحثا عن وحدة الدلالة"[4] , بل قول بياني فيما يبيّنه في قوله " وإنّما هو بيان والبيان في أصله كشف وظهور وهو في حقيقته تعدد المعاني والدلالات، إنّه عدم تطابق

[1] تحدثت عن هذا المفهوم في موضع (2،1،2) النص عند المنضرين للحمل على غير الظاهر، ص922

[2] علي حرب ، التأويل والحقيقة ، ص105.

[3] المصدر نفسه ، ص105.

[4] المصدر نفسه ، ص105.

بين الكلمات والأشياء وبين الدال والمدلول،[1] وقد كرر هذا القول من أكثر من موضع لأنّه مدخل لمقولته "النص يمارس حجبا مضاعفا"[2].

يرى **علي حرب** من هذا المعنى أنّ النص يقوم بترك فجوة بين الدال والمدلول وبين الكلمات والأشياء، ومن ثم تتعدد المعاني، ويكمن سببها في طبيعة الدلالات المجازية ذاتها التي تقوم بزحزحة المعاني، ممّا يجعل بعدم ظهور الدلالات الظاهرة في النصوص المتعالية، وبذلك يحجب النص المقاصد ولا يبوح بالمعاني [3]، وبالتالي يكون للنص دلالة داخلية مستقلة تتمثل في انفصال النص عن قائله[4] .

يقول **علي حرب** "النص لا ينص بطبيعته على المواد، لأن الدال لا يدل مباشرة على المدلول، هذا هو سر النص: له صمته وفراغاته، وله زلاته وأعراضه، وله ظلاله وأصداءه"[5] وباختصار" "للنص ألاعيبه السردية والخفية، وهي يمكن تسميته إستراتيجية الحجب".[6]

والنص الديني كغيره من النصوص يمارس الحجب فيقول "والنص يمارس مضاعفا، إذ يحجب ذاته كما يحجب ما يتكلم عليه"[7]'مستدلا بمثال المتمثل في"القول أنّ الله هو الحكم، فإنّ مثل هذا القول يحجب أولا طبيعة السلطة أي ناسوتيتها، ويحجب ثانيا رغبة القائل به في ممارسة سلطة على من يتوجه إليهم بالخطاب، ويحجب ثالثا ذاته وحجبه، أي كون النص نفسه يمارس سلطته على السامع أو على القارئ".[8]

---

[1]. علي حرب ، التأويل والحقيقة, 105.

[2] علي حرب , نقد النص,ص16 .

[3] علي حرب ، التأويل والحقيقة ، ص105.

[4] علي حرب , نقد النص , ص 15- 16.

[5] المصدر نفسه, ص 16 .

[6] المصدر نفسه ، ص16 .

[7] المصدر نفسه، ص16.

[8] المصدر نفسه ، ص16.

2- آلية المخاتلة والتضليل:

تظهر هذه الآلية واضحة في دراسات **علي حرب** سواء في آليات النص أو في الخطاب الذي يحمل الحقيقة، إذ نجد علاقة بين آلية المخاتلة والتضليل وآلية الحجب، لأنّ أين يوجد حجب هنالك تضليل ومخاتلة وقد تطرق **علي حرب** إلى هذه الآلية في كتابه " نقد النص" حيث يعتبره من منجزات مشروعة النقدي، محاولة منه تجاوز الرؤية الكلاسيكية التي ترى أنّه ليس هناك إستراتيجية يقوم بها النص ، بل ترجعها إلى الذات التي تقوم بكل الإجراءات و الاستراتيجيات، ولهذا اتجه **علي حرب** بتفكيك النصوص والذات معا , لأنّ الكلام يمارس نوعا من الخداعة والمخاتلة، وهذا ما يتبيّن فيما يقوله " وهو أنّ الكلام مخادع ومخاتل وأنّ النص هو عمل متشابك مراوغ يقع أبدا على الحدود بين الكائن ورسومه، أو بين المعنى وظلاله، أو بين الجد واللعب، فهو يلعب فعلا من وراء الذات"،[1] بمعنى الكلام يجعل صاحبه يتوهم الأشياء، وعليه الذات لوحدها لا يمكنها الاعتماد عليها في التوجيه الدقيق والصادق.

بهذا يتوصل **علي حرب** أنّ النص لا يقول الحقيقة بل يخلق حقيقته أي أنّه يتميز بالاستقلالية، ولهذا لا يجب دراسة المعاني التي تظهر من النص ولا دراسة ما تعلن عنه ، " بل بما تسكت عنه ولا تقوله، بما تخفيفه وتستبعده بكلام آخر ينبغي أن لا يهتم به مؤلف النص، بل تلفت إلى ما يقوله الكلام بمسائلاته واستنطاقه، أو بتحليله وتفكيك بنيته"[2].

يرى **علي حرب** أن تحدثه عن هذه الآلية أو بسبب نشوئها في نسقه الفكري، راجع إلى تلك الجدلية الزائفة التي ترى أنّ جميع النصوص والحقائق، قد اختلف عليها الناس، سواء في الزمان ، أو المكان الواحد أو المتعدد ، لأنّ النظم والمعارف تتغير من عصر لآخر، والدليل على ذلك التعدد في الحقائق والتغييرات والتأويلات، ولهذا يجب على الشخص أن يتوجه إلى امتلاك وجها من وجوه الحقيقة نفعيا، وهذا لا يحصل إلاّ باستخدام آليات التأويل اللانهائي.

---

[1] . علي حرب، نقد النص, ص15.

[2] المصدر نفسه , ص15.

يرى **علي حرب** أنّ هذه الآلية يمارسها التخاطب وأركانه، لهذا تشكل خطورة على التخاطب لأنه يفصل بينه وبين أركانه هذا ما يبطل عمل العقل في إدراك الحقائق، لذا قام **حرب** بتبديل العقل بالوهم لأنّه يستثمر الأدوات التي من شأنها تفريغ المعاني، والذي يبيّنه في قوله "ولاشك أنّ الفكر ينطوي على قدر من الوهم ، ولكن الوهم ليس خطأ خالصا، فهو قوة وطريقة من طرف وجود الكائن البشري كما يقول هايدغر، بل هو السلطان الأعظم على العقل في النشأة الإنسانية كما يقول ابن عربي، فالوهم مادة العقل وشرطه، بل أفقه ولولا الوهم ما كان من معنى للعقل"[1].

يرى **علي حرب** أنّ الخطابات تمارس التضليل والمخاتلة، وبكونه مجموعة من العلامات والإشارات، وبدورها العلامة التي تقع بين التصور والتخيل وهذان الأخيران يعتبرا قوة نقوم بتعدد الدلالات والرؤى[2].

يرى **علي حرب** أنّ سبب هذه الآلية راجع إلى تلك المجازات التي يتشكل منها الخطاب أو النص فيما يبيّنه في قوله " المجاز يقيم فجوة بين الكلمات والأشياء، ويمنع تطابق الحال والمدلول، وذلك نجد أنفسنا أمام إحالة دائما من دال إلى مدلول ومن مدلول لآخر، فيتحول الكلام إلى استعارات لا تتوقف، وبالاستعارة يتحدد القول ويتجنس المعنى"[3].

لهذا أعطى **علي حرب** مثال على ذلك المتمثل في شعر شوقي الذي يحمل المجازات التي تحمل التشبيهات والاستعارات، رغم أنّه لم يسرح به، هذا دلالة على أنّ " الكلام يخاتل ويخدع صاحبه، إذ هو يقوده إلى حيث لا يريد"[4]. مما جعل **علي حرب** بعدم الثقة بالكلام فيما يبرهن

[1] علي حرب، التأويل والحقيقة، ص21.

[2] المصدر نفسه، ص21.

[3] المصدر نفسه، ص28.

[4] علي حرب، نقد النص، ص274.

عن هذا في قوله "أن نثق ثقة مفرطة بالكلام لأنه مخاتل مخادع"[1], كما يرى محمد علي شمس الدين كذلك " أحذركم من كلامي، أقول لكم ظاهري غير سري"[2].

3- آلية الشك:

تطرق **علي حرب** إلى هذه الآلية بسبب الآليتين السابقتين أعني (الحجب والتضليل والمخاتلة) التي تقوم بها النصوص والخطابات، مما جعلت عدم الوثوق بالحقائق المطلقة، وبالتالي التشكيك فيها، هذا ما جعل يلجأ إلى الشك – الذي يحل محل اليقين.

يرى **علي حرب** أنّ الشك يقوم بدراسة الظواهر الإنسانية، كما أنّه يخص العقل المحض أن يشك دائما، ولكنه لا يقصد ذلك العقل الإيديولوجي الذي يقوم بمهمة الدفاع والحجاج، أو التبرير بدل من التعليل، وينظر إلى الإنسان نظرة الكل بالجزء، كما أنّه يقوم بفرض سلطته على الآخرين، كالأمر والمنبع، وتحرير والتحليل، بل قاصدا بذلك العقل الفلسفي المنفتح لأنّه يقوم بالنظر والفحص لإدراك المجهول والمعلوم وبفحص الأمور التي تتبيّن أو التي لم نراها أو نعقلها، وبهذا لا يقع في مهمات حجاجية "سقيمة" تقوم على المعيارية والتبرير وفرض السيطرة أي (تجاوز العقل الإيديولوجي)، وقد استأنس في ذلك بمقولة الإمام الغزالي "من لم يشك لم ينظر، ومن لم ينظر لم يبصر، ومن لم بقي في العمى والحيرة"[3] لذلك يدعو **علي حرب** من العقل أن يمارس الشك في جميع الميادين لتكون نظرة واعية منفتحة، غير منغلقة للأمور[4] ,أي الشك يؤدي إلى حيوية التفكير وذلك لا يكون إلا ينفذ الأفكار والمقولات والمبادئ، هذا ما يبيّنه

[1] علي حرب، نقد النص ، ص276.

[2] المصدر نفسه، ص276.

[3] علي حرب، التأويل والحقيقة، ص118.

[4] المصدر نفسه، ص118.

في قوله "أي لا تنقطع عن التفكير، ولا يتحقق ذلك إلّا بنقد الأفكار والمقولات والمبادئ، فالشك والمساءلة وعدم الثقة كل ذلك هو في نظري أهم من الأفكار ذاتها"[1].

إنّ الشك الذي يمارسه **علي حرب** هو شك جذري، لأنّ الشك يجعل المفكر يفكر بكل حرية واستقلالية، بعيدا عن قيود التبعية والتقليد، لأنّ الباحث أصبح يتعامل مع الأفكار وأصحابها، شيء من الإعجاب والتقدير والتناهي معهم، وذلك بإعطائهم صفة القداسة أي جعلهم معصومين عن الخطأ، هذا ما أدى إلى محاولة تطبيق ما جاء به من أفكار وأراء، ومن ثم وقوعنا في سلطتهم المعرفية، وللتخلص من هذا حسب رأيه" لا نثق بهم كل الثقة، بل نهتم بالكشف عن عما تمارسه الخطابات من آليات الحجب والطمس والتحوير"[2].

يوجه **علي حرب** شكه إلى النصوص أيضا، كونها حاملة للأفكار التي هي دائما تحت الشك والمناقشة، لذلك يرى أنّ عدم ثقتنا بالنصوص ليست راجعة إلى ضعفها وركاكتها بل إلى قوتها، ومن ثم كلما كانت النصوص قوية وفاعلة، سلطنا الضوء عليها بالشك وعدم اليقين، عكس النصوص الضعيفة والركيكة، حسب ما يبيّنه فيما قاله في كتابه "نقد النص"، ذلك أن الكلام القوي يمارس سلكته في الحجب والمنع والاستبعاد".[3]

لقد استمد **علي حرب** الشك من اتجاه فلسفي يوناني أخذ به بيرون صاحب "مذهب اللاإدرية"*, ونشأ هذا المذهب كرد فعل على إخفاق "الفلسفة الرواقية" وهي تعتبر مدرسة فلسفية يونانية أسسها زينون، ومنها انتقلت إلى روما في القرن الثاني قبل الميلاد، وترى أنّ ماهية

[1] علي حرب، نقد النص، ص271.

[2] علي حرب، نقد النص، ص276.

[3] المصدر نفسه، ص276.

* اللاأدرية: مذهب فلسفي قديم نشأ في اليونان على يد بيرون بعد انهيار مملكة الإسكندر الأكبر وانحطاطها، إذ بلغ فقد الإيمان بالحق والخير وتبليل الأفكار، مداه وفسدت الأخلاق، إلى حد بعيد فانعزل عن الحياة وامتنع عن الحكم على الأشياء بالإيجاب أو النفي على أن الأشياء مظاهر لا يدري حقيقتها، فاستدعاءه ذلك إلى القول بالشك، وإثار قدرة العقل البشري على إدراك العقل، أو معرفة ما يتعدى حدود الواقع بالتجربة اليومية والعلمية، الجهنى مانع، بن حماد، الموسوعة المسيرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، ج2، دار الندوة العالمية للطباعة و النشر و التوزيع , ط4, 1420هـ, ص1135.

الإنسان جزء من الوحدة بين الله والطبيعة وإنّ الكون تسري فيه روح كلية، وأنّ خالق هذا الكون ليس مفارقا له، بل هو كامن فيه، وبهذا ترى أنّها أول من وضعت بذور عقيدة وحدة الوجود، ولذلك كان للمدرسة الرواقية أكبر الأثر في انتقاله هذه العقيدة إلى الصوفية والفلاسفة كما دعت إلى تحكم الإرادة في الانفعالات الإنسانية من أجل تحقيق السعادة، وقد اجتذبت أعلاما مثل سنكا وابتكتاتوس وماركوس وأورليوس، تحدثت لنا بعض المصادر أن بيرون "امتنع عن الحكم على الأشياء بالإيجاب أو النفي، لأنّ الأشياء مظاهر لا يدرى حقيقتها، وغير معترف بقدرة الحواس أو العقل أو أي من الأدوات المعرفية على تحقيق اليقين، ولذلك يدعو بيرون إلى الوقوف على الحياة دون المبالاة بشيء، سعيا وراء تحقيق الطمأنينة والسعادة، ولهذا سمي شكه بالشك الأخلاقي"، ثم تطور الشك على يد السوفسطائيين أمثال بروتاجوراس، وبروجياس 380ق م، الذين يرون استحالة المعرفة وإنكار الحقائق المطلقة، وقالوا بإمكانية وجود الحقائق الجزئية المتعددة، وذلك حسب تعدد الأفراد واختلاف الأحوال، إذ ردوه إلى الحس وحده، ثم جاءت مدرسة أفلاطون – الأكاديمية – وذلك بأخذهم بمبدأ الاحتمال أو الترجيح فيه مع قولهم بإنكار وجود مقياس للحقائق واستحالة المعرفة اليقينية الصادقة، ويعد ارقاسسيلاس أول من قال به، إذا استخدمه منهجا في الجدال لزعزعة اليقين عند الخصم، وفي العصر الحديث، بدأ هذا الشك أولا مع هيوم HUME والذي سماه بالشك العلمي، ويعرفه الدكتور توفيق الطويل في أسس الفلسفة بأنّه "منهج يفر منه صاحبه بإرادته رغبة منه في امتحان معلوماته، واختبار معرفته، وتطهير عقله من كل ما يحويه من مغالطات وأظاليل، وهو يمكن صاحبه من البدء بدراسة موضوعه، وكأنّه لا يعلم عنه شيئا، فلا يتأثر بالأخطاء المألوفة أو المغالطات التي يتلقاها من غيره من الناس أو يقرؤه في كتب الباحثين"[1].

ومنه فإنّ أصحاب الشك المنهجي يستخدمونه وسيلة لا غاية كما أنّهم يقتصر عندهم على العلوم النظرية المكتسبة ولا علاقة بالوحي.

[1] الجهنى بن حماد، الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، ج2، ص1081.

ويعد أبو حامد الغزالي رائد في هذا المنهج من العرب، وإن ارتبط عند الغرب وأبنائهم برينيه ديكارت، وفي هذا الشك يقول أرسطو "إنّ الذين يقومون ببحث علمي من غير أن سبقوه بشك يزاولونه، يشتبهون الذين على غير هدى ولا يعرفون الاتجاه الذي ينبغي أن يسلكوه".[1]

[1] الجهني المانع بن حماد ،الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة,ج2 ص1083.

المبحث الثاني: البنية المعرفية للنقد .

1-النسبية:

هي مذهب تقرر أنّ كل معرفة نسبية، والمقصود بنسبية المعرفة، أنّ المعرفة الإنسانية نسبة بين الذات العارفة والموضوع المعروف، وأنّ العقل الإنساني لا يحيط بكل شيء، وإذا أحاط ببعض جوانب الأشياء صبّها في قوالبه الخاصة، فالعقل الإنساني، لا يدرك الجوهر إلاّ بالنسبية إلى العرض، ولا يدرك العرض إلاّ بالنسبة إلى الجوهر، فكل إدراك نسبي إذن ومشروط والمطلق لا يمكن إدراكه[1].

قد ظهرت النسبية عند السوفسطائين، ومن مشاهيرهم "بروتاغوراس"(480-410ق.م). الذي قال "الإنسان مقياس الأشياء جميعا"[2],وإن كانت الأشياء تختلف وتتغير، فإنّ الإحساسات تتعدد بالضرورة وتتناقص، وأعطى مثالا على ذلك المتمثل في الهواء الذي يخاف منه شخص والآخر عكس الأول، ومن ثم فالأشياء يتغير من شخص لآخر، وعليه لا يمكننا ضبط الأشياء "وعلى ذلك تبطل الحقيقة التي يشترك فيها الناس جميعا، وتحل محلها حقائق مؤقتة متعددة بتعدد الأشخاص، وتعدد حالات الشخص الواحد"[3].

أمّا النظرية النسبية فهي النظرية التي أسسها أينشتين، حيث يرى كودرك أنّها "قد أدرجت النسبي ضمن مسائل ما فتئ الناس يرون فيها المطلق لتدقق، إنّها قد قلبت العديد من المفاهيم المطلقة التي كانت تؤسس في السياق تصوراتنا للعالم، وهوت بها في النسبي، عادة ما يقال أنّ النظرية النسبية أقصت نهائيا المطلق من العلم، وهذا القول ساذج، لأنّ هذه النظرية قد

[1] جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، ص465.

[2]محمد رجب،أدبيات نبع الأداب والثقافة المعاصرة،أرسطو عبقري الفكر اليوناني،المؤسسة العربية الحديثة- القاهرة - (د ط),(د ت),ص6.

[3] المرجع نفسه , ص 8.

أقصت المطلق الباطن (...)، ولكنها كشفت النقاب عن أمور مطلقة أخرى أكثر عمقا وهي في الحالة الراهنة أمور ثابتة بما يكفي حتى نقيم عليها معرفتنا للكون"[1].

حاول **علي حرب** أن يستند إلى النظرية النسبية في دراسته للنصوص محاولا إزاحة القداسة الدينية من النصوص، وذلك يجعل المعاني والدلالات في نسق متغير دائما، أو يجعلها قابلة للتغيير من شخص لآخر، وهذا يستدعي نظام خاص يقوم على التفكيك والحفر.

يرى **علي حرب** بما أنّ النص أصبح كواقع خطابي، يقوم بإنتاج الأفكار والمعارف بأنّه يقوم بتغيير مفاهيمنا للفكر واللغة أو للمعرفة والحقيقة من خلال الموجب المعرفي حول الخطابات والنصوص والرموز اللغوية[2], وعليه يصبح النص ينطبق على الواقع أيضا، ولذلك قام بقراءة العلاقة بين النص والواقع بمنطق تحولي يقوم على خلق الوقائع المعرفية بطريقة مستمرة، "الواقع يقرأ كنص له معناه بقدر ما تعامله الواقع كعلامات ورسائل، وفي المقابل تعامل النصوص كوقائع لها فعلها وأثرها في تشكيل الواقع نفسه".[3]

وما أريد الوصول إليه من هذا القول هو أنّ النصوص والوقائع ليست ثابتة، قابلة للقراءة والاستنطاق، ومن ثم فهي متغيرة تنفذ القراءات، ولكن ليست تلك القراءة الهشّة المتكررة التي تدعي معرفة الحقيقة، بل قاصدا تلك القراءة الغنية والقوية، وهذا ما جعل **حرب** يقوم بتسمية هذه الفكرة "المنطق التحويلي"، بأنّ "القراءة الخصبة والمنتجة هي قراءة تخضع النص لعمليات من التحويل الدلالي، تحليلا وتركيبا، على سبيل الاستقلال للمنجزات أو السير الجديد للإمكانيات، بصورة تغتني معها المفاهيم أو تتغير بقدر ما تقتحم مناطق جديدة للتفكير"[4].

---

[1] جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، ص465.

[2] علي حرب، هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، ص20.

[3] المصدر نفسه ، ص21 .

[4] المصدر نفسه , ص53.

يرى **علي حرب** أنّ النسبية تسلم كل شيء إلى قبضة الاستمرارية، ولاسيما المعاني، عكس الذين يرون أنّ إذا "كانت المعاني مختلفة وذلك حسب اختلاف القراء فأين محل المعاني الذي أراد الكاتب الإبلاغ عنها، وعلى هذا فالمعاني عند **علي حرب** " ليست جوهرا مكنونا أو مفهوما محظا أو قصدا متعاليا يعبر عنه بالأدوات اللفظية: فالملفوظات أثرها في إنتاج المعنى وتوليد الدلالات"[1], إنّما المعاني رموز و إشارات لا تصمد أمام النسبية وتقبل التغير النهائي.

فإذا أراد الباحث دراسة المعاني من جهة العلامة، أو من جهة الدلالة لا يصل مع **علي حرب** إلى مقاصد ثابتة، بل تشير المعاني إلى وقائع خطابية مستقلة عن إرادة المؤلف، في قوله "وللنص حقيقته وسلطته مقابل مراد المؤلف ومقصودة، ذلك أنّ المتكلم أو الكاتب عندما يعبر عن مراده، من المعنى لا يقطف المعاني البكر أو ينتقد الدلالات الأولى، وإنّما يستخدم ملفوظات وعبارات هي كناية عن توظيفات مجازية وتراكمات دلالية، خاصة إذا كان الأمر يتعلق بأشياء معنوي أي بمعنى المعنى، عند ما يمكن القول بأنّ كل معنى هو انتهاك لمعنى آخر، وكل تعريف هو تأويل للخطاب يحيل إلى تأويل آخر"[2], ومعنى هذا أنّ المعاني والدلالات تختلف باختلاف الكلام عليها، وقد استدل **حرب** "بلفظة كتاب" حيث يقول "نجد معانيها تختلف باختلاف الحضارات والعصور،أو باختلاف اللغات والثقافات"[3].

إنّ خلاصة القول أنّ ما تعده الدراسات العلمية جواهر أو ماهيات أو علاقات محددة, نحو منطق آخر, يرى فيها **حرب** نسبية من شخص إلى آخر وقراءة المعاني غير خاضعة للمقاصد العامة، فلكل قراءة إنتاجها بحيث تجذب معاني متجددة, "وذلك أنّ النص فيما يرى الحقيقة يغدوا واقعة تفرض نفسها، وفيها يقرأ الحدث، يتحول هو نفسه إلى حدث يحتاج إلى قراءة، وفيما يصف الماهيات يجعلها تغاير ذاتها باستمرار، من هنا لا يدرك المعنى بذاته، بل

[1] علي حرب، الفكر والحدث، حورات ومحاور، دار الكنوز الأدبية، ط1، 1997، ص61.

[2] المصدر نفسه، ص61 .

[3] المصدر نفسه، ص61.

يدرك بقدر ما يجري تقويمه، أو إعادة إنتاجه، أو تفكيك أبنيته، أو تعرية آليات اشتغاله إنّها لعبة المعنى"[1].

ومن هذه الإشارات السابقة ألاحظ أنّ النسبية لدى **علي حرب** توهمه بإنجازات متجددة وإبداعات مفيدة، وأنّ حلولية المعنى تسمح له بالتطلع الغير النهائي، يساعد الباحث عن التفكير المستمر، وبذلك يكون منسجما مع الأحداث, ولكن النظرة الدقيقة المتعمقة تدرك أنّ هذه النسبية ما هي إلا أداة للهروب من المعيارية والأصول المعرفية السائدة، وقد لا يساعد هذا على الانسجام والتناغم مع الآخرين، وإنّما يجعل الباحث يسير نحو الغربة والانعزال والتفرد من الناحية الجغرافية، والناحية التاريخية ,ومن ناحية العالم الخارجي الذي يعيش فيه.

ومن هذا أرى أنّ **علي حرب** ينتقد معظم التفسيرات أو التأويلات التراثية بدليل أنّها تدعي الانفراد بحقيقة النص الأول أو النص المؤسسة، ويدعوا إلى تحديد القراءة تحديدا مستمرا، وهذا يعني التقليل من جدوى التواصل المعرفي بين التراث والحداثة واتجاه نحو مزيد من الانعزال والقطيعة المعرفية.

يرى **علي حرب** أنّ النسبية لا تتعلق بالنص فقط، بل حتى الحقيقة لا تخلو هي أيضا من النسبية، وذلك انطلاقا من المواصفات الذي وصفها **علي حرب** للحقيقة التي أشرة إليها سابقا(راجع الفصل الأول)، تدل على أنّ الحقيقة نسبية, وبهذا فهي متعددة و مختلفة و متنوعة و غير ثابتة وغير متناهية، ليست يقينية، ولا تجعلنا نتصور بالضرورة "على نحو يقيني ثبوتي باعتبارها الواقع عينه كما هو في جوهره الذي لا يحول"[2], مما تجعل **حرب** ينادي إلى نسبية

[1] علي حرب، الفكر والحدث، ص63.

[2] علي حرب، نقد الحقيقة,90.

الحقيقة لأنّ الحقيقة " ليست ثابتة بقدر ما هي ثابت من ثوابت الفكر نقيم معه علاقات تتغير باستمرار "[1].

من هذه المقولة يحاول **علي حرب** جاهدا أنّ الحقيقة ليست معطي قبلي نحاول استعادته والتنقيب عنه "فالحقيقة ليست غائية وراءنا لكي نعمل على استعادها ولا هي معينة أمامنا لكي نعمل على استشرافها، وإنّما ما نشيده من علاقات وروابط مع الحدث والواقع ومع النفس والغير والعالم"[2]

معنى هذا القول أنّ الحقيقة نسبية ومتغيرة تبعا لتغير الأحداث والمواقف والأشخاص، ومن هذا يعطي **حرب** للحقيقة، أنّها صناعة بشرية، بعد أن كانت محاطة بصيغات من القداسة الإلهية أو العقلية، ويمارس حماتها من كهنة الحقيقة مختلف أنواع الإقصاء والتهميش، لأنهم يتصورونها كشيء مطلق وموضوع جاهز يمكن اكتسابه يمكن اكتسابه بصورة يقينية ونهائية مستبعدين بذلك تاريخية النشاط المعرفي وطابعة النسبي[3].

وهذا ما يضطر المعني للخضوع الحالة نفسها ويصبح معها متغير، حسب حال القراءة ولا يخضع إلاّ لشروطها، ذلك أنّ العلامة في حد ذاتها تعد "حقلا شاسعا للدلالة وبؤرة لمعنى لا ينفك ينبجس ويختلف عن نفسه، إنّها إمكان سميائي، إذ هي تمتلك قابلية لأنّه تستدعي سلسلة من العلامات الأخرى تجعل المعنى متوالية لا تنتهي من المدلولات، وبهذا يصبح كل ملفوظ احتمالا لتأويل بنقلها من معلم دلالي إلى آخر... وعملية الانتقال بين الدال والمدلول والإحالة بين المدلول سمي بالتعويم عند جاك دريدا"،[4] ومع هذا التعامل الجديدة مع الحقيقة يجعلنا نقوم

[1] علي حرب، هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، ص78.

[2] علي حرب، الماهية والعلاقة نحو منطق تحويلي، المركز الثقافي العربي, بيروت ـ لبنان,1988, 90 .

[3] علي حرب، أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر، ص97.

[4] المصدر نفسه ، ص 26-17.

بإعادة صياغة الذات والموضوع، والفكر والواقع، ومن هذا كله يرى **حرب** أنّ الحقيقة هي أيضا نسبية[1].

2- نفي المرجعية:

يبدأ **علي حرب** هذه البنية من فكرة " نقد النصوص" في حد ذاتها, لأنّ النص بعد نقده تصبح لديه ميزة الاستقلالية أي استقلاله عن صاحبه , والذي أستعرضه لاحقا، كما أنّه " يصبح ميدانا معرفيا مستقلا"[2], قابلا للاستنطاق والبحث والمساءلة والحفر, وعلى هذا يتوجه إلى تسمية هذه الفكرة بـ "نقد النص"، لأنّ في هذا المفهوم آليات لكشف المفاهيم وتفكيك سلطة النصوص، وعلى هذه الآليات تقدم النصوص كشوفات جديدة , وبهذا لا تبقى أيّ مرجعية ثابتة تستحق البحث ، و لن تكون هناك حقائق ثابتة متعالية أو قيم مطلقة ، يمكن أن يحاكم النص بموجبه.

يرى **علي حرب** أنّ هناك مرجعية بديلة المتمثلة في أن يكون النص بالنقد مرجع نفسه، كونه بنية من العلاقات اللامتناهية، ولا تنفك هذه العلاقات عن التفسيرات والتأويلات المتجددة.

يطرح **علي حرب** مضمون نفي المرجعيات من خلال فكرة محنة المعنى[3], ومهما كان لدينا اسم أو عنوان فنحن مطالبين بإنتاج المعاني بشكل مستمر، وهذا هو المهم، فمادام الشخص ينطق ويرمز وبتواصل مع الآخرين، فلا مجال لديه إلاّ أن يستثمر كل الإشارات لإنتاج جديدة حتى الذي يعمل على تفكيك المعنى*، للكشف عما يحجبه من اللامعنى ، إنّما ينخرط في لعبة المعنى

[1] علي حرب، هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، ص79.

[2] علي حرب , نقد النص, ص7

[3] علي حرب، هكذا أقرأ ما بعد التفكيك , ص251.

* **المعنى:** هو العنوان الوجودي الذي يستمد منه الشخص المصداقية والمشروعية في توجهاته ومساعيه، إنه السقف الرمزي الذي يعمل باسمه المرء بقدر ما يخلع عليه طابع التعالي والقداسة أو التغاير والمفارقة، المصدر نفسه ، ص251.

لإنتاج معنى مغاير بقدر ما يعيد تركيب القول وبناء الفكرة من جديد"،[1] ومعنى هذا عدم التوقف عند معاني محددة، المعاني المتعالية والكلية أو الثابتة والجوهرية بل ينبغي تعدي هذه السلطات المرجعية "العلاقة بالأصل الثابت هي دوما متغيرة بقدر ما تصرف الماهية الثابتة، والحقيقة المتعالية إلى هوية شخصية أو إلى حق خاص"[2] ,ومن ثم يصبح كل شيء جزئي وخاص ومتحرك ومتغير.

يهدف من نفي المرجعيات إلى نفي و إزاحة القداسة الدينية عن النص القرآني، وذلك بوصف النص الديني بأنّه "نص نبوي"[3] أو "نص أسطوري",مستدلا بمثال "أصحاب المنهج المثالي والفكر التأملي, أي الذين يتعاملون مع النص القرآني طبقا لآليات العقل الأسطوري"[4], لهذا جعله عرضة للتأويل، لأنّنا "يمكن التعامل مع النص القرآني بصورة أخرى، أي بوصفه نصا مفتوحا، وفضاءا تأويليا لا يستنفذه تفسير واحد ولا تأويل نهائي"[5], كل ذلك لقراءة النص القرآني قراءة عصرية تجرد القارئ من اعتباره نصا مثاليا, لكي لأنّ مهة المفكر" التحرر من كل الوصاية سواء أكانت وصايا فلسفية أم وصايا شرعية"[6].

كما يرى **علي حرب** أن يصرف المعاني وتجسيدها في التجارب والخبرات اليومية على شكل مؤسسات وخطابات وعلاقات بين الناس"، هو الذي يفسر استحالة القبض على الحقيقة والماهية، بقدر ما يفسر اختلاف الفلسفات والشروحات للفلسفة الواحدة، على نحو نفسه تفهم أيضا الصراعات بين أهل العقائد والمذاهب"[7], ومن ثم يصل **علي حرب** إلى نتيجة مفادها أنّه لا توجد

---

[1] علي حرب، هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، ص252.

[2] المصدر نفسه، ص252.

[3] علي حرب، نقد النص، ص208.

[4] المصدر نفسه , ص 208.

[5] علي حرب، الفكر و الحدث, ص104.

[6] علي حرب ,نقد النص , ص44.

[7] علي حرب، هكذا أقرأ ما بعد التفكيك, ص253.

نزعات بين مؤمن و مهرطق أو بين مستقيم ومناطق، بل هناك "صراعات حول أشكال تجسيد المعنى وآلياته"[1].

3- تساوي النصوص:

تطرق **علي حرب** لهذه الفكرة في كتابه "نقد النص"، وكان لنفي المرجعيات أثر في تكوينه، إذ بالمرجعيات تتمايز النصوص، فلا نستطيع إرجاع النصوص الدينية مثلا نصوصا بشرية ذلك طبيعة أدبية، لأنّ المصدر مختلف تماما، بل يمكن الجزم بأن النصوص الأدبية المنسوبة إلى أدباء متعددين متساوية من حيث المضامين والمحتويات، فمعرفة المصادر أمر في غاية الأهمية لإكمال النصوص ومحاولة فهمها.

يبدأ **علي حرب** فكرته هذه من فكرة نقد النص"لا يهم اختلاف النصوص وتباعدها، مادامت المسألة تتعلق بالاشتغال على النص بغية العلم به"،[2] ومن هذا كله فإن النصوص تكون متساوية مهما كانت مختلفة، وهذا ما يبيّنه في قوله "ففي نقد النصوص تستوي النصوص على اختلافها"[3].

يرى **علي حرب** أنّ للنصوص صنفين: نص له أثر وتأثير على القارئ، ونص ضعيف التركيب ليس له أي فاعلية، ومن ثم يدرج النصوص المؤثرة في دائرة تصنيفية واحدة، ويزيح النصوص الأخرى، متجنبا أن يكون المصدر القائل للنص معيارا للتصنيف، لأن اهتماماته متجه على نقد النصوص وحفر وتفكيك محتوياتها أكثر من البحث عن المقاصد التي تأسست عليها النص، ولو ظهر له أن نصوصا ما كتبت عن النص الأول فإنّه ينظر في تأثيرها على الناس، فإذا كانت تلك الشروحات والتفسيرات منصبة بشكل مفيد استحقت أن تكون داخل إطار اهتماماته، أمّا إذا كانت ثرثرة وكلام فارغ لا معنى له فإنّه يستبعدها مباشرة .

---

[1] علي حرب، هكذا أقرأ ما بعد التفكيك,,ص253 .

[2] علي حرب , نقد النص, ص11

[3] المصدر نفسه، ص11.

يقول **علي حرب** "هذا هو الفرق مثلا بين نص كانط يفرض نفسه على كل مشغل بالفلسفة وبين كلام عليه هو أقرب إلى الهذر والثرثرة، أو بين نص خارج راسخ كالنص القرآني وبين كلام عليه لا يكاد يعد شرحا له".[1]

يرى **علي حرب** أنّ هناك جمع اجتماع بين آلية الشك وتساوي النصوص، وهذا الاجتماع بينها يحث على التوسع في إعمال النصوص، فإنّه يدعوا إلى إرجاء المعاني والحقيقة أو المشروعية والمصداقية لأنّها مختلفة ونسبية، فهي في حركة مستمرة، لذلك لا مجال للقبض على المعنى "الذي هو دوما مثار الاختلاف والتعدد أو الانتهاك والخروج أو الالتباس والتعارض، بقدر ما يشكل إمكانا لإعادة البناء والتركيب"[2].

4-استقلالية النصوص:

ينطلق **علي حرب** حرف بفكرة استقلالية النص بأنّه كائن مستقل، ينفصل عن مؤلفه وعن الواقع الخارجي، ويرتبط هذا المبدأ بكل الآليات السابقة، إذ يسعى إلى تحديد ماهية النص تحديدا بنيويا حداثيا مستقلا عن مقاصد مؤلفه، أمّا طريقة هذا التوجه في فهي تقوم على التفكيك والحفر، لا يعتمد على ثنائية الوضع والاستعمال ولا ثنائية الظاهر والباطن، وإنّما يتوجه إلى أعماق الباطن بالحفر " للكشف عن المحجوب، ويتكلم على ما هو مسكوت عنه"[3].

ومن الأفكار الملازمة لاستقلالية النص أن النص القرآني هو نص لغوي مليء بالمجاز لأنّ اللغة "في النهاية مجاز"[4], و المجاز عنده يقوم بالانتقال بين الدلالات، ومرجعه عجز الكلمات عن قول الأشياء والذوات، وعليه " فمجازية النص بقدر ما تعبر عن استلاب الكينونة، تحاول استرداد

[1] علي حرب، نقد النص, ص11.
[2] . علي هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، ص27.
[3] علي حرب، نقد النص، ص66.
[4] علي حرب، التأويل و الحقيقة, ص24.

الهوية الضائعة"[1] ,وهذه الميزة تكاد تكون من المشتركات الأساسية بين الحداثيين العرب، ولكن **حرب** انقدهم في عدم مبالاته بمصدر هذا القرآن، بل يرى وصفه بأنّه نص نبوي أولى من نص قرآني .

ومهما بحثت في مقدمات استقلالية النصوص، فأصل في النهاية إلى الكيفية التي يرغب **حرب** فيها لقراءة النص، ولعل الأفضل في هذه الحالة تتبع هذه الكيفية التي جعلت النص مستقلا في الأمر، ومن هذه الفكرة توجد آليتين (آلية التأويل والتفكيك) لقراءة النصوص، وعليه أي الآلية التي يؤيدها **علي حرب؟**.

كانت إجابة **علي حرب** عن هذا التساؤل من خلال تركيزه على اللفظ، ويرى أنّ "التأويل يتعلق بالمعنى بقدر ما هو بحث عن احتمالاته"[2], أي أنّ التأويل هو "صرف" اللفظ إلى احتمالاته، والصرف يعترف بأهمية اللفظ لأنّه "يحيل مباشرة إلى مرجعه"[3], وصحيح أنّ هذه الميزة لا تكون مباشرة ولكنها في النهاية تقر بأنّ هناك مرجعا وراء اللفظ، ولا يعنى هذا الأمر عند**علي حرب** السلبية المحضة، بل التأويل يمتلك القدرة على كشف حقيقة اللفظ التي تخادع وتخاتل بصورة من المعاني المتعددة " كون النص لا ينص على المواد بالتمام، كون الكلام يخدع ويلعب من وراء المؤلف وعلى حساب الشيء الذي يتكلم عليه"[4].

أمّا التفكيك فهو يقطع الصلة بالمؤلف ومراده, ويؤكد استقلالية النص عن كل ما يحيط به، كما أنّه يتعدى المعنى واحتمالاته، "إنّه لا يهتم بالمعنى بقدر ما هو سعي للتحرر من امبرياليته،

[1] علي حرب، التأويل و الحقيقة, ص24.

[2] علي حرب، الممنوع والممتنع، ص53.

[3] المصدر نفسه، ص53.

[4] المصدر نفسه, ص53.

ولا يعني بما يطرحه القول بقدر ما يعني بما يستبعده أو يتناساه"[1], وعلى هذا النحو سيتعامل التفكيك مع النص بوصفه واقعة مستقلة تملك حقيقتها وتفرض نفسها[2].

[1] علي حرب، الممنوع والممتنع، ص53

[2] المصدر نفسه, ص53.

الفصل الثالث:
إشكالات النقد عند علي حرب

المبحث الأول: قضايا في النقد

1- قراءة التراث :

إنّ مشكلة التراث لاقت الجزء الأكبر من جهود الباحثين و الدارسين في الفكر العربي الإسلامي , وعليه يبني حضارته الخاصة به , وعليه فإنّ **علي حرب** كغيره من المفكرين العرب اهتم بدراسته و قراءته بعين نقدية عميقة متفحصة . بعيدا عن المفهوم الذي يعتبر ككيان مجرد أو أقنوم مقدس يصح بذاته أو يقوم بذاته لتعامل معه كنمط وجود أو أسلوب في العيش أو شكل من أشكال الحضور و التواصل[1], مستخدما إستراتيجية القراءة التي تناول بها التراث كمادة للقراءة, متجنب الدخول في القراءة الإيديولوجية و العقائدية و المذهبية[2].

من هذا الكلام قام **علي حرب** بتقسيم التراث في كتابه "التأويل و الحقيقة " إلى مستويات و ميادين المعرفية , رغم انّه لم يتطرق إليها مباشرة ولكن تبيّن في فصول و أجزاء خاصة بهذا الكتاب, التي تناولها بعين نقدية سواء بقراءة النصوص , أو باستخدام استراتيجيات للتعامل معها , أو بنقد النصوص التي تناولت التراث , والذي يعرف عند" **بنقد النقد** " , ولهذا يجب تحديد بالرغم من أنّه تستعمل في العلوم الإنسانية , ولكنه تناول من طرف الفلاسفة بالدرس و التحليل , سواء على مستوى تحليل النصوص و الخطابات " ,و لهذا فالتراث هو كل ما وصل إلينا من الماضي داخل الحضارة السائدة , فهو إذا قضية موروثة وفي نفس الوقت قضية معطى حاضر على عديد من المستويات "[3] , ومن هذا فمستويات التراث تتمثل في المكتبات و المخازن و المسجد و الحواشي و المؤتمرات , ومنها مطبوع ومنها

علي حرب , المشهد الفلسفي (التحولات و التحديات) , مجلة فضيلة , محكمة الكوفة , السنة 1, العدد 2 , شتاء 2013, ص13[1] .

[2] سامر فاضل لأسدي , مجلة جامعة بابل / العلوم الإنسانية / المجلد 20 , العدد 3 , 2015 , ص1 .

[3] حسن حنفي , التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم , المؤسسة الجامعة و النشر – بيروت – ط 2 , ص 13 .

مكتوب , وهو ما يسمى المستوى المادي , أمّا المستوى المعنوي النفسي فتتمثل في العادات و التقاليد و الشعارات و وعليه يكون التراث في هذا المستوى جزء من واقع الفرد[1] .

ولهذا حسب **حسن حنفي** التراث لا يتبيّن في الموروث المادي فقط ولا في الموروث النفسي المعنوي فقط, ولا هو معطيات وليدة اللحضة إنّه " ليس مخزون ماديا في المكتبات وليس كيانا نظريا مستقلا بذاته , فالأول وجود على مستوى المادي والثاني وجود على مستوى الصوري, فإنّ التراث في حقيقته مخزون نفسي عند الجماهير*, فالتراث القديم ليس قضية دراسة للماضي العتيق فحسب , الذي وّلى و طواه النسيان ولا يزال إلاّ في المتاحف ولا ينقب عنه إلا علماء الأثار بل هو أيضا جزء من الواقع و مكوناته النفسية "[2].

لهذا لا يمكن القول أنّ التراث قد ولى و انقضى لأنّ مازال يؤثر فينا , بصفته معطى من الماضي داخل الحضارة السائدة , وعليه يصل حسن حنفي إلى نتيجة بمّا أنّ القديم يسبق الجديد و الأصالة أساس المعاصرة لهذا فالوسيلة تؤدي إلى الغاية إذ أنّ الوسيلة تتمثل في التراث , و الغاية تتمثل في التجديد الذي يساهم في تطوير الواقع لهذا " فاتراث ليس قيمة في ذاته إلاّ بقدر ما يعطى في نظرية علمية في تفسير الواقع و العمل على تطويره "[3].

وعليه لا يمكن التسليم بأي رؤية عن التراث دون مراعات هذه الجوانب, كما أي التعريف يعطي للتراث يجب أن يكون مراعيا لكل مستوياتها , كما أنّ أي تعريف للتراث يجب أن يكون مراعيا لكل مستوياته , وعلى هذا يمكننا الأخذ من **طه عبد الرحمن** " التراث عبارة عن جملة

---

[1] حسن حنفي , التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم , ص 13.

* الجمهور: لفض مستعملا في تراثنا القديم على نحو معرفيا خاصا ويعني العامة. ويقابل العقلاء أو الفلاسفة و هم الخاصة. بحيث لهم معنى سلبي يتمثل في السطحية أي عدم القدرة على فهم الحقائق النظرية المجردة , كما أنه لا يقدر على تحقيق من الصدق ما يقال له لأنه أقرب إلى الطاعة العمياء ولكن في هذا القول يعني به ذلك المعني العملي الخالص كما تعني أيضا الصدق في التعبير و الحدس و في الإدراك و الحس الشعبي التلقائي . فالجمهور هو التاريخ عملا نظرا ومن ثم فاللفظ له مدلول إجابي , المرجع نفسه, ص 15.

[2] المرجع نفسه , ص 15 .

[3] المرجع نفسه , ص 13 .

من المضامين و الوسائل الخطابية و السلوكية التي تحدد الوجود الإنتاجي للمسلم العربي في أخذة في مجموعة مخصوصة من القيم القومية و الإنسانية حية أم مبنية "[1].

من هذا يتجه الباحثون و المفكرون العرب في تعاملهم مع التراث إلى اتجاهين :

1- يهدف إلى إحياء المقولات التراثية و تحريرها من الهيمنة الأخرى حيث يعني أنّ التراث عندهم " البداية بالأنا في مقابل الآخر " [2], ومن بينهم **حسن الحنفي** الذي ذكرته سابقا , **طه عبدالرحمان , عبدالله العربي , زكي نجيب محفوظ** , إذ أنّهم اختلفوا في المنهج , فكل واحد منهما اتخذ منهجا لقراءة التراث .

2- هدفه القضاء على الانغلاق على الذات و التمركز حول الثوابت الموروثة , و الانفتاح على الآخر و الإنتقال إلا ما بعد الحداثة , ومن بينهم **أركون , الجابري** , الذي يمكن تحديد الغرض و الهدف من اهتمامه بقراءة التراث العربي الإسلامي عند العديد من الذين يهتمون بالتراث . وهو الخروج من التخلف و الانحطاط , و عوامل التمسك بمعطيات الماضي التي تظهر التأثر في توجيه الحاضر المنتمي إليها , رغبة منها أن تقوم و تنهض وتساير الوجود الحضاري التي تكتسيه دول الغربية [3].

اتخذ **محمد أركون** مشروع مستثمر من المناهج الغربية لدراسة عجز الفكر الإسلامي , و تأسيس الفكر منفتح وتطبيقي للفكر الإسلامي , التي تتجاوز الحدود و الحواجز من الرواسب اللاهوتية , و التفسيرات الثيولوجية والهرطقية والمنفتح بنفس الدرجة على علوم الإنسان و المجتمع و مناهجها و تساؤلاتها كما هي ممارسة اليوم الغرب[4]

---

[1] عبد الرحمن طه , حوارات من أجل المستقبل , دار الهادي , ط 1 – بغداد– ص 17.

[2] حسن حنفي , محمد عابد الجابري , حوا المغرب و المشرق , المؤسسة للدراسات العربية و النشر– بيروت – د ت,ص76 فايز الشرع , مراسم استقبال الحقيقة , قراءة في الإستراتيجية المنهجية في مشروع محمد أركون لقراءة الفكر الإسلامي , مجلة

[3] المعرفة , العدد , 479 , وزارة الثقافة السورية , أوت 2003, ص 59 .

[4] محمد أركون , تاريخية الفكر العربي الإسلامي , المركز الثقافي العربي – الدار البيضاء – مركز الإنماء القومي – بيروت – المنارة , ط2 , 1996 , ص 11– 12 .

يمكن أن نسمي هذه القراءة, و هذا التوجه لتراث قراءة معاصرة والتي نظر إليها أركون و أعطاها معنيين :

1- وهدف هذه القراءة أن تجعل المقروء معاصرا لنفسه على الصعيد الإشكالية و المحتوى المعرفي و المضمون الإديلوجي .

2- يهدف هذه القراءة أن تجعل المقروء معاصرا لنا , على صعيد الفهم و المعقولية , أي تجعل القارئ يفهم بالمقروء , مما يسمح له بإعادة بناء ذاته[1] .

ينصب تفكير **علي حرب** في الاتجاه الثاني , حيث ينطلق من أرضية نقدية ترفض كل الثوابت والمقدسات التى فقدت الشروط إمكانها ,لأنّها و أنتجت إنسان عربي مؤمن بالنقد الأعمى , و إنسان يدّعي أنّ كل منتوجات المعارف العلمية الحديثة موجودة في القرآن , لهذا ما جعله ينغمس بعين نقدية إلى كل مشروع إحيائي , أو التعامل مع التراث بعقلية التقديس , التي تنتج فكر أحادي و الحجز على معنى و الحقيقة و تنفي التعدد و الإختلاف , و هذا ما يقصد به **علي حرب** بمنطق حراسة المعنى و القيم أو الهوية, وذالك للكشف عن أشكال الفكر الأحادي و أسبابه سواء في التراث أو العصر الحديث , فحسب رأيه " أنّ مقدساتنا و ثوابتنا التي هي مصانع أزماتنا , بقد ما هي مادة انتهاكاتنا المتواصلة و الفاضحة"[2], و معنى هذا أنّ كل الأزمات التي واجهها العالم العربي راجع إلى تمسكنه بالتراث , والتعامل معه بكل ثبوتية و فردوسية مما يجعله ينقلب عليهم , لهذا يجب تغيير النظرة إليه بعيدا عن فكرة الثابت و الحقيقة المطلقة , و هذا ما يجعلني القول أنّ مشروع **حرب** يتمثل في تحليل أزمات المعاصرة بردّها إلى أصولها الترابية و محاولة القضاء عليها , و ذلك بتجاور منطق التقديس و الفكر الأحادي .

[1] محمد عابد الجابري , نحن و التراث , المركز الثقافي العربي-بيروت-ط6-1993 . ص11

[2] علي حرب تواطؤ الأضداد, الدار العربية للعلوم الناشرون- بيروت منشورات الاختلاف – الجزائ – ط 1, 2008ص81 .

إنّ **علي حرب** لا يفرق بين ظاهرة التراث و المناهج التي تم دراستها بها . فهو يمزج أمور مقدسة كالهوية و النصوص الدينية و بين أتباعها , ممّا يجعله يحكم حكما مسبقا على الظواهر و الدخول في فكر إيديولوجي بحكم اللاحقيقة بدل الحقيقة , في دراسة شتى الظواهر, و الامعنى بدل المعنى في تحليل النصوص , وعلى هذا نسي **علي حرب** انتماءه الإيديولوجي ويرجع أسباب الأزمات في التمرد, كأنّه ينبثق من العدم ,و وهذا ما يبيّنه في قوله " غالبا ما يؤول طلب الحقيقة إلى نفيها عند ذوي العقائد و المذاهب , يستوي في ذلك القدماء و المحدثون , اللاهوتيين و العلمانيون , ذلك أنّ كل فريق منهم ينطلق من موقف مسبق , صريح أو ضمني يقوم على استبعاد الفريق الآخر من دائرة الحقيقة و الهداية وقذفه في دائرة الخطأ و الضلالة "[1].

سلك **علي حرب** منهج النقد في كتاباته كلها , وذلك لتحريرنا و إخراجنا من الاصطفاء و داء الاستثناء , أي تغيير نظرتنا لتراثنا و هويتنا , وعلاج أوهام النخبة أو إخراجنا من النرجسية القائمة , والتي يعتبرها , بأنّها " الأسطورة المؤسسة لوعي المسلم , بأصولها الستة , معتقد اصطفائي , يقين دغمائي , فكر أحادي , مبدأ ألسكوني , منطق تطابقي ,عقل إقصائي "[2].

يرى **علي حرب** أنّ العالم الإسلامي قام بعبادة الأصل , و هذه الفكرة تضم و تختصر كل ما قلته سابقا في قوله " هذا الأصل ,عمل على التلغيم المجتمعات الإسلامية ,لأنّ الثابت و المطلق و المتعالي و الكامل و الواحد لا يمكن ترجمته إلا انتهاكات وفضائح أو مآسي و كوارث على أرض الواقع الحي حيث لا يوجد إلى النسبي و المتعدد والناقص و المتحول و الزائل "[3].

يرى **علي حرب** أنّ لكل مجتمع دينه , الذي يعبر عن كيانه الخاص و ثقافته التي تميزه عن الآخرين , و عليه له تأثير في نفوس البشر على اختلاف ثقافتهم من الدين , حيث

[1] علي حرب , أسئلة الحقيقة و رهانات الفكر , ص 97 .

[2] علي حرب, المصالح و المصائر, الدار العربية للعلوم – بيروت– منشورات الاختلاف– الجزائر– ط1, 201 , ص35 .

[3] المصدر نفسه, ص 34 .

يسميه **علي حرب** باللاهوت أي علاقتنا بالله الإلهية , ولهذا يرى **علي حرب** أنّ العالم الإسلامي كغيره من المجتمعات يتماه مع الأصل لهو الدين ,الذين يجعلونه أصل ثابت وواحد , و هذا الاعتقاد يجعل العالم الإسلامي باحتكار المشروعية الدينية و الخلقية و الوطنية , ومن هذا فإنّ أصل الداء يتعلق بالعقيدة الإسلامية التي ولّدت الخلاف و الاصطفاء , بين المذاهب الإسلامية الخاصة بين الشيعة و السنة والذي وصل إلى حد الجدال المسدود العقيم , بحيث كل منها منغلق على ذاته[1] , و للخروج من هذه الأزمات حسب **حرب** يتطلب الاستقاظ " من السبات اللاهوتي لكي نتمكن برعاية الأرض بدلا من التوجه إلى السماء , فالاصطفاء يسمم العلاقات بين البشر و القداسة تترجم على سبيل الانتهاك و الفضيحة , و الأحادية تصنع شتى أشكال الاستبداد و الثبات ينتج هوية فقيرة و خاوية , والأصالة تتحول إلى عرض أو مرض , والتراث يسمى عبئا و عائقا و الفتوى باتت تدمر التقوى التي هي رأس الفضائل . و الحجاب لا يعصم بل يولد المزيد من الهواجس و الوساوس التي قد تنتج الفجور أو الانفجار , و أمّا شعار التضحية فإنّه يحول الناس إلى ضحايا , تحت مسمى الاستشهاد , الذي هو قتيل الانتحار الذاتي "[2].

من هذا القول يبيّن **علي حرب** أنّه للخروج من الوضع الذي آل إليه العالم الإسلامي بسبب التراث الذي أصبح عبئا علينا و عائق للدخول في العالم المتقدم , ولكن حسب **علي حرب** لا يعني أنّنا نتخلى عن تراثنا و ننسلخ عن هويتنا بشكل كلي , بل يجب تغير التعامل معه بـ " عدة فكرية جديدة "[3], تتناول العقل التداولي و التحول , و هذا يعني استبدال نمط الفكري أو وجودي محل آخر, الذي يتمثل في إحلال التراث العربي الإسلامي , فمن يدع الاهتمام بتراثه الأصلي يلزم ذلك إلى أنّه يتبّين الاهتمام بتراث غيره لافتقاره إلى مستند لذاته[4].

---

[1] علي حرب, المصالح و المصائر, ص 34

[2] المصدر نفسه, ص 43

[3] المصدر نفسه , ص 44 .

[4] عبد الرحمن طه . حوار من أجل المستقبل , ص 14 .

كما أنّه استبدل التوجه إلى السماء برعاية الأرض , مما يبيّن قام باستبدال المبدأ العربي الإسلامي إلى مبدأ غربي, متخذ الفكرة من **مالك بني نبي** في تطرقه عن الفراغ الكوني , الذي يبيّن من خلال إجابتين للتساؤل الذي طرحه لهذه الفكرة "موقف الإنسان في عزلته: مادي(الثقافة الغربية) أو فكري(الثقافة الإسلامية)[1], فحسب مالك بني نبي إنّ الانعزال يشعر الإنسان بالفراغ مما يجعله يبحث عن طريقة ملئ الفراغ, التي تحدد طرز ثقافته و حضارته التي تتمثل في طريقتين :

الطريقة الأولى تتمثل في نظرة الإنسان إلى الأرض , إذ تملئ فراغه بالأفكار بالأشياء إلى درجة محبة امتلاك الكل , ممّا تنتج ثقافة و حضارة ذات جذور تقنية , أمّا الطريقة الثانية تتمثل في النظر إلى السماء إذ تملأ فراغه بالأفكار و البحث عن الحقيقة بروح نظرية متسائلة دون إرادة التوسع فيها و تطبيقها , مما أنتجت جذور أخلاقية و غيبية و دينية .

من هذا توصل **مالك بني نبي** أنّ الطريقة الأولى اتبعها العالم الغربي لأنّه يستبعد الظاهر الدينية في تفكيره , وينبذ التعامل مع مجالات الإلهيات و الغيبيات , لهذا فهو يمتلك قوة مادية و تقنية التي جعلته يبني حضارة عريقة , أمّا الطريقة الثانية فأصحابها العالم الإسلامي, إلاّ أنّها هيمنت عليه ممّا جعله يهتم بالمشاغل الإلهية دون سواه , هذا ما جعله متخلف راكدا وراء الغيبيات[2].

يتوجه المفكر الجزائري **بن عون بن عتو** في مقالته " الممارسة الثقافية و العولمة على ضوء إشكالية الوافد و الموروث في ثقافة المجتمعات" , رؤية متمثله في أنّ العالم الأوروبي يمتلك القيم الحداثية و العقلانية التي توجهه إلى التقدم العلمي و الفكري في بناء حضارة راقية ,

---

مالك بني نبي , مشكلة الأفكار في العالم العربي , ترجمة حمد شيعو – بسام بركة , دار الفكر المعاصر – بيروت –لبنان – دار الفكر– دمشق – سوريا , ط1. 1988 , 17 .

[2] المرجع نفسه , ص 17 .

عكس العالم الإسلامي الذي ليس لديه قدرة على الاستيعاب و الاستقبال , فقير من الناحية الفكرية و العلمية و غني بالتراث الثقافي و الفكري[1].

لقد أكد **علي حرب** أنّ التحرر من الأوهام أو العبادة الأصول لم يكن بهدف من الاستبدال تراثنا بتراث غيرنا , ذلك أنّ التمسك بالتراث لا يعني الانغلاق بقدر ما يعني " البداية بالأنا في مقابل الآخر وإحياء الثقافة المحلية وليس استبدالها و غرس أخرى محلها"[2].

هذا ما جعل **علي حرب** يقوم بقراءة نصوص التراث التي مازالت تنبض بالحياة و نصوص معاصرة لا يمكن نفيها أو تجاهلها[3] , وليست المسألة أن تقوم بنفي أعمال نخشى منها على عقولنا و ثقافتنا, فيما هي تشكل فتوحات عقلية و إمكانات فكرية , ولا هي بالطبع أن نتعلق بها كأصنام نظرية أو كأقانيم مقدسة تختم على عقول , كما يتعامل الكثير من الحاداثيين مع عناوين الحداثة و شعاراتها , لكي يشكلوا الوجه الآخر للدعاة التراثيين من حيث عبادة الأفكار و العجز عن و الخلق و الابتكار[4], و يعني أنّ قراءة التراث و محاولة تشريحه يفتح لنا أفق و المضي قدما أمام المستقبل.لأنّه يكشف لنا إمكانات جديدة غنية بالمعرفة[5] .

يرى **علي حرب** أنّ القول بأنّ العالم الغربي يسيء إلى العالم الإسلامي . فيه نوع من العصبية , وهذا ما يبيّنه في تساؤله " من يشوه سمعة من؟ هل الغربيون و الدانيماركيون هم الذين يسيئون إلى الإسلام أم المسلمون هم الذين يفعلون ذلك "[6], ومعنى هذا أنّ العالم الإسلامي هو الذي يشوه نفسه لأنّه مازال يتمسك بالماضي والسلف و التراث , وبصورة فقيرة

---

[1] مجموعة باحثين , الفلسفة و الممارسات الثقافية بمشاركة علي حرب , إشراف عبد الله موسى , مكتبة الرشاد للطباعة و النشر – الجزائر – ط1 2013 , ص 49 .

[2] حسن حنفي ومحمد عابد الجابري , حوار المشرق و المغرب , مؤسسة العربي للدراسات و النشر– بيروت– (د ت), ص 76 .

[3] مجموعة باحثين , قراءات في فكر علي حرب , ص 15.

[4] علي حرب , تواطؤ الأضداد , ص 20 .

[5] المصدر نفسه , ص 68 .

[6] المصدر نفسه , ص 78 .

بعيدة عن الفتحات الكونية و المنجزات الحضارية , ومن هذا تكون إجابة **علي حرب** عن السؤال الذي طرحته ، أنّ العالم الإسلامي يسيء لنفسه أكثر ما يسيء إلى غيره لأنّ هذا " حال من يعسكر وراء هويته وتراثه أو يعصم نفسه وينزه أفعاله بالتعامل معها كأقاليم متعالية على الأحداث والتجارب أو على الأهواء والمصالح" [1].

لا يمل **علي حرب** من التأكيد على أنّ أزماتنا ترجع أولا وقبل كل شيء إلى أفكارنا الموروثة التي آمنا بها واعتبرناها مصدر المعنى والحقيقة مما أدى إلى إقصاء الآخر , وهذا ما تبيّنه الحروب الطائفية والفكر السلفي الإقتصائي في التاريخ الإسلامي , حيث أنّ هذه حصيلة التمرس وراء الثوابت المقدسة و عبادة الأصول و السلف , و إقامة علاقة إدعاء أو زيف أو ضلال أو دمار مع القضايا , بالتأمل معها بمنطق إيماني ، ثبتي قدسي ، فردوسي تنقلب ضد أصحبها , بقدر ما تجرهم بوعي أو بغير وعي إلا أن يؤمنوا بالله و الإنسانية و النصوص, و الحقيقة, و حتى التوحش و البربرية أو التهويم و التشييع و الظلم " [2], ولهذا يجب التفطن وعدم الانخداع بما جاء به التراث و أصحابه من عقول مفخخة و بمقولات مستهلكة وخطابات مراوغة ومجموعات من المفاهيم مترددة مليئة بالتعارضات , كما أنّها تتعدى من الصدمات و العقد و الهواجس و لهذا نتوجه إلى ضد كل هذا لأن" الثمرة هي بالطبع أنّ الضد يستدعي ضده و بالتسلل إليه أو بالتواطؤ معه و يخدمه" [3].

هذه الجرثومة الاصطفائية و الفكر الأحادي الذي يتحدث عنه **علي حرب** , والتي أعطاها عدة مصطلحات كامبريالية المعنى و إمبريالية " الأصول ", و تنتج إلاّ المآسي والكوارث , و هذا ما حدث مع ثنائية المعسكر الجهادي و الأصولي , التي أنتجت حرب أهلية

[1] علي حرب , تواطؤ الأضداد , ص 80 .

[2] المصدر نفسه, ص 81 .

[3] المصدر نفسه , ص 81 .

على المشهد العالمي بمنطق الصدام الحضاري , و هذا ما يبرهنه في قوله " إنّها الجرثومة الأصولية الاصطفائية التي لا تصنع سوى المآسي و الكوارث "[1] .

يرى **علي حرب** أنّ النص الأصلي في الحضارة العربية الإسلامية , يتمثل في القرآن و هو كلام الله والمعجزة الإسلام،وقد كتب باللغة العربية وهي لغة العالم الإسلامي العربي ,التي تثمر كيانه و تجعله يتميز عن الآخرين ، إذ من خلاله تظهر طريقة تفكيرنا و نمط معقوليتنا و " هذا دليل على خصوصية اللغة في سيرورة العرب و على أنّها العلامة و الميّزة لثقافة و معجزتهم الحقيقية "[2] , لكونه كتب " بلسان عربي مبين" { الشعراء : 195} ، وهذا تأكيد على بيانية الثقافة العربية ، وهنا يظهر رأي **محمد عابد الجابري** بتركيزه على الطبيعة البيانية للعقل العربي , و قد تحدث **عبد الرحمن طه** في كتابه **تحديد المنهج في تقويم التراث** ضمن مقاله " النظرة التجزيئية إلى التراث و الاشتغال بالمضامين التراثية "[3] ، قاصدا التقسيم الثلاثي الذي قدمه **محمد عابد الجابري** في مشروعه العربي ، بدلا أن يثبت وحدة التراث ، ذهب يشرح المضامين بعيدا عن واقعها العملي متجاهلا النظر في الوسائل و الآليات المعينة (المفاهيم أو القواعد أو المناهج) التي عملت في توليد المضامين و تشكيل صورها , بحيث رأى **عبد الرحمن طه** أنّ هذه الآليات ربما تكون مستمدة من الآليات الأصلية البانية للمضامين التراثية ، ولكن هذه الآلية مستحيلة لأنّها غير معروفة, أو ربما تكون مستمده من غير جنسها , أي النظر إلى المضامين التراثية بوسائل مغايرة التي تتمثل في الآليات العقلانية , و لهذا " فإنّ الذي يغلب عليه الاشتغال بمضامين التراثي و لا ينظر آليته في الوسائل اللغوية والمنطقية التي أنشأت و بلغت بها هذه المضامين يقع نظرة تجزيئية إلى التراث "[4].

ركز **محمد عابد الجابري الجابري** في قراءته للتراث على محتويات النصوص ومضامينها , و هذا ما جعله يقوم بتقسيم هذه المضامين التراثية قطاعات متمايزة فيما بينها ،

---

[1] علي حرب , تواطؤ الأضداد, ص 81 .

[2] علي حرب , التأويل والحقيقة , ص 25 .

[3] عبد الرحمن طه , تجديد المنهج في تقويم التراث, المركز الثقافي العربي– دار البيضاء – بيروت – ط 2 , د ت , ص 23

[4] المرجع نفسه , ص 23– 24 .

منهم يكون مقبولا يستحق الدرس بحجة أنّه حي يحتمل أن تربط أسباب الحياة فيه بالحاضر و أن نتوجه بها إلى المستقبل و منها ما يعد مردودا لا يستحق الدرس ، بحجة أنّه ميت يجب قطع صلته بالحاضر لكي لا يضر بآفاقه المستقبلية ، و من ثم وجب المفاضلة بين قطاعاته ما أوقعه في النزعة التجزيئية[1] .

يرى **عبد الرحمن طه** للخروج من النزعة التجزيئية و المفاضلة في تقويم المعاصر للتراث , يتوجب التوجه إلى " التقويم التكاملي " لأنّ " التقويم الذي يتولى استكشاف الآليات التي تأصلت و تفرعت بها مضامين التراث كما يتولى استعمالها في نقد هذه المضامين يصير لا محالة إلى الأخذ بنظرة تكاملية " [2]، ومن هذا يجب مراعاة المجال التداولي في قراءات التراث و يقول بهذا الصدد " ضرورة تقبل التراث بوصفه كلا متكاملا و وحدة متناسقة من غير انتقاص لأي جزئ من أجزائه أو التقليل من وضيفته ، فحتى لو سلّمنا بوجود ثغرات أو عثرات في هذا القطاع أو ذاك من التراث ، ما كان ينبغي للقارئ أن يعدل عن تقويمه متوسلا في ذالك بأقصى ما يمكن من الأدوات حتى تظهر كل جوانبه ، لربما كان الخطأ في اجتهاد السلف أقوم و أنفع من الصواب في اجتهاد الخلق من المعاصرين لو أنّنا وضعنا ما كان عليه السلف من اتساع العقل و تمام العلم , بالإضافة إلى عصرهم و ما عليهم الخلق اليوم من تفاوت عقلي و علمي مع زمانهم "[3].

إنّ هذا الكلام عن **محمد عابد الجابري** يوقعه في مواجهة ما صرحه عن نفسه , إذ أكد في كتابه " **نحن و التراث** "على ضرورة النظرة الشمولية التي تربط الأجزاء بالكل الذي ينتمي إليه, التي تحاول أن تقيم ما يمكن إقامته من الروابط بين عالم الفكر و عالم الواقع , و هذا ما بيّنه في قوله " إنّ ربط الفكر بمختلف أطواره و منازعه بالفكر الإنساني عامة ضرورة

[1] عبد الرحمن طه , تجديد المنهج في تقويم التراث , ص 24 .

[2] المرجع نفسه, ص81 .

[3] المرجع نفسه , ص .82

أكيدة ، إنّنا نأمن بوحدة الفكر البشري و بقوانين السيرورة العامة "[1]، كما أبدى كذلك المعارضة بالرؤية التجزيئية اللاعلمية في الدراسة التراث العربي [2], كما أنّه أكد **محمد عابد الجابري** في الفصل الأول في كتابه" **تكوين العقل العربي** "، ضمن مقالة " **عقل .....ثقافة**"[3], أنّ الانشغال الذي انشغل فيه و اهتم به في مشروعه نقد العقل العربي ليست الأفكار و الآراء التي يعبر بها كل مجتمع عن اهتماماته و مشاغله مثل الأخلاق و المعتقدات و الطموح السياسي والاجتماعي , لأنّه هو و الايدولوجيا مسمى واحد , ومن ثم لا يجب الجمع بينهما بل اهتم بالأداة المنتجة , و في صدد هذه الرؤيا يتبيّن من خلال قوله هذا "ما سنهتم به ليست الأفكار ذاتها ، بل الأداة المنتجة لهذه الأفكار "[4] ، هذا ما جعل **عبد الرحمن طه** يرى أنّ هناك تناقض أو تفاوت بين القصد و الفعل ، لأنّه استهدف في منطلقه الأخذ بالنظرة الشمولية ، وطلب النظر في الآليات كما أنّه إشتغل بأسباب الرؤية التجزيئية و منهج الاجتزاء بالمضامين التراثية وهذا ما يبيّن " وجود تعارضين في أصل النموذج التقويمي للجابري وهما : التعارض بين القول بالرؤية الشمولية و العمل بالرؤية التجزيئية و التعارض بين القول بالنظر في الآليات و العمل بالنظر في المضامين "[5].

هذا القول يتبيّن أنّ **علي حرب** يعتمد في رؤيته للتراث, النظرة التجزيئية التقسيمية لقطاعات التراث التي جاء بها **محمد عابد الجابري** بالرغم أنّه اهتم في كل أعماله بنقد النصوص التي هي في حد ذاتها أعمال نقدية تهتم بها في إطار نقد العقل عموما , والعقل العربي خصوصا لأنّه مازال إلى معالجة مختلفة و هذا ما سماه " نقد النقد "[6] ، إلا أنّه يسلم بنموذج **محمد عابد الجابري** لرؤيته للتراث دون فحصها و نقدها ، و هذا ما يجعله يوقع في

---

[1] محمد عابد الجابري , نحن و التراث , المركز الثقافي العربي– بيروت – دار البيضاء ـ ط6, 1993, ص 59.

[2] المرجع نفسه , ص 58 .

[3] محمد عابد الجابري , تكوين العقل العربي , مركز الدراسات الوحدة العربية – بيروت – ط 10, ص 11.

[4] المرجع نفسه, ص 11.

[5] عبد الرحمن طه , تجديد المنهج في تقويم التراث , ص 39 .

[6] علي حرب , نقد النص , ص 8.

الخطأ الذي وقع فيه **محمد عابد الجابري** كما أنّه وقع في خطأ ثاني المتمثل في اعتماده على رؤية **محمد عابد الجابري** للتراث دون نقدها و مسائلتها[*].

لقد اهتم **علي حرب** بالتراث و عليه اتجه إلى قراءة النصوص التراثية , وذلك لتسليط الضوء عليها بالنقد ، ومنها نظرته إلى النص القرآني بإعتباره نصا تراثيا يستمد منه العالم العربي الإسلامي خصوصيته ,لأنه عامل جمع و توحيد و هو خطاب الإنسان و زمان مكان يدعو إلى التوحيد لا التفريق , و هذا ما أجمعت عليه علماء الملة ، ولكن **علي حرب** ينظر إلى القرآن الكريم على انّه مركز الاختلاف في التراث العربي الإسلامي " بالرغم من الدعوة إلى التوحيد ، بسم الله الواحد الأحد ، المفارق الغائب ، فإنّ الحدث القرآني هو نص بامتياز ، و النص ينطوي على التعدد ، إنّه تعددي من حيث التعريف ، وكونه تعدديا لا يعني فقط انطوائه على تعدد المعاني بقدر ما يعني أنّه بنية أصلية للإختلاف ، أي أنّه ينتج الاختلاف و المغايرة بقدر ما ينتج التشابه و المماثلة ، إنّه نص مفتوح لا يتوقف على التأويل لذا كل واحد يستعيد النص بقراءته له" [1].

من هذا القول يرى **علي حرب** أنّ أسباب الخلاف في التراث العربي الإسلامي راجع إلى القرآن في حد ذاته ، لأنّ الخلاف يكون في استحالة قضية عامة أو أصلا من أصول الدين أو مسألة نظرية ، ومن هذا فهو يعد من بين دعائم الدين الإسلامي , مستدلا ببعض الخلافات من طرف أصحاب المذاهب العقائدية التي كل واحدة لديها رؤيتها الخاصة ومن هذه الخلافات كأحكام الوضوء أي كيفية الوضوء ، موعد الإفطار أو كيفية الوقوع في الصلاة[2]، وما ألاحظه في هذا الرأي أنّه يستخدم لفظ الخلاف بدل من لفظة الاختلاف , لأنّ الخلاف يعني التعصب

[*] من الغريب أنّ حرب استند لنظرته للتراث من الجابري رغم أنّه نقد أفكاره في كتابه " نقد النص " ضمن مقالة " محمد عابد الجابري مركزية العقل العربي " , ولكن أأكد أنّ نقد علي حرب لمشروع محمد عابد الجابري , كان نقده للخلفيات التي تبناها محمد عابد الجابري , ولم يكن نقد الآليات الاشتغال, علي حرب , نقد النص , ص 115- 129 .

[1] علي حرب , نقد الحقيقة , ص 34 .

[2] المصدر نفسه , ص 35 .

للرأي و الاحتكار للحقيقة و نفي الآخر, أمّا المصطلح الثاني الذي يمكن الإشارة إليه هو مصطلح النص الذي يعد في المفهوم النقدي كيانا مستقلا منفصلا عن مؤلفه , و هذا ينطبق على النص القرآني الذي يصبح ملكا لجماهير القراء ، و تزحزح مكانة الذات الإلهية

و يحل محلها القراء ، ويصبح معنى النص القرآني تبعا لأحوالهم و المتغير حسب أهوائهم ، وعليه فإنّ هذا الكلام يجعل النص ذاته يقضي عليه .

2-عولمة الهوية:

إنّ العالم بأسره يعيش في حقبة تتجدد فيها الحياة الاجتماعية بفعل سيرورة كونية تذوب فيها الثقافات والحدود القومية [1],ولهذا تطرقت إلى هذا العنصر,وللتوغل في الفكرة يجب إعطاء مفهوم لكليهما, وعليه ليس مفهوم الهوية الذي يدرس بعيدا عن التراث لأن التراث يجعلنا نتمايز مع الآخرين, وأمّا مفهوم العولمة لا يمكن عزله عن قضايا التراث, ولكي ألم بهذا الجزء أبدؤه بسؤال المتمثل: كيف نساير المشهد العالمي المليء بالتطورات, مع المحافظة على تراثنا وهويتنا في الوقت نفسه.

إنّ مصطلح الهوية مصطلح غربي كونه ظهر هناك , وهذا ما يبيّنه قول ابن رشد " لقد اضطر إليه بعض المترجمين, فاشتق هذا الاسم من حرف الرباط, أعني به الحرف الذي يدل عند العرب على ارتباط المحمول بالموضوع في جوهره وهو حرف{هو} في قولهم زيد إنسان"[2],ومن هذا فمفهوم الهوية هي محافظة الفرد على أصوله وتراثه و يجعل نفسه يتميز عن الآخر,لأن التراث معطى دائم ولا يمكن التخلي عنه , وهذا ما يتجه إليه **علي حرب** مبيّننا ذلك من خلال مناقشته لخصوصيته للتراث , فحسب رأيه لا يمكن للإنسان أن يتخلى عن تراثه

[1] بول هيريست , براهام طومبون , ما العولمة , ترجمة فاتح عبد الجبار, السلسلة الوطنية للثقافة و الفنون والآداب , ط40 , (د, ت) . ص3.

[2] رسول محمد رسول محنة الهوية , المؤسسة العربية للدراسات الوطنية والنشر, بيروت,ط1 , 2002, ص17.

وماضيه , لأنّه ضمن سيرورة تاريخية التي تبيّن تحضره وما يفكر فيه , وهذا ما يبيّنه من خلال قول" لا أحد يستطيع فصلنا عن تراثنا الذي يشكل ذاكرتنا ويتخلل مسامنا"[1].

إنّ هذا الكلام لا يعني أنّ **علي حرب** يدعو إلى التمسك بالتراث لكي يدافع عن الهوية الثقافية , لأنّ الهوية كجوهر ثابت تتعارض مع أفكاره ومشروعه الذي يدعو إلى السيرورة والاختلاف و التعدد , لذلك أعطاها مفهوما مغاير للمفاهيم الأخرى , و لهذا نظرته للهوية تتمثل في كسر النرجسية الثقافية التي يمارسها حماة الهوية ,لأنّ الهوية" هي تعلق بقدر ما هي تحقق عبر العلاقة مع الغير"[2], يقصد بالتعلق ذلك التعلق بماضي موروث فقد قدرته على الإبداع و توليد الأفكار, وكل هذا الدفاع الذي نسمعه عن الهوية من طرف مفكرين العرب , إنّما هو وليد النرجسية الفكرية حسب **حرب** , فالأفكار المبدعة لا هوية لها وبهذا الصدد يقول " إنّ عقلية المحافظة وحديث الاستيراد و منطق التجنيس في مجال الفكر, كل ذلك لا معنى له عندي سوى أن تنصب لأنفسنا أفخاخا نقع فيها , لأن من يتحدث حديث الاستيراد الفكري , أو من يلعب لعبة التجنيس للأفكار, فإنّ مبنى , هو أنّ هناك أفكارا تخصنا وحدنا, ولا تخص سوانا,أو هناك أفكارا تخص سوانا ولا تخصنا"[3].

يرى **علي حرب** من هذا القول أنّ منطق الهوية الخالصة ينتج ثقافة مغلقة ومعتقدات متحجرة وأصول ثابتة, ومن ثم تتبيّن النرجسية و التمركز و التهميش و التخلف وإهمال وزن الوقائع وأثر التجارب , وبالتالي تعمل على سحق الأحداث بدلا من تضاعف الإمكانات وتطوير القدرات وتنميتها , لذلك يدعو **علي حرب** إلي هوية متغيرة تتجدد و تحقق الإدماج مع الأنا و الآخر, بدلا من هوية نرجسية ثابتة لا مجال فيها للتعدد والتغير, وعليه لا يكون ذلك إلّا

[1] علي حرب الفكر والحدث, ص 224

[2] علي حرب, أوهام النخبة, المركز الثقافي العربي , بيروت ـالدار البيضاء, ط 3, 2004,ص211 .

[3] المصدر نفسه , 212.

بالتفكير النقدي لمواجهة ما يجري للأفكار التي هي أسيرة الهوية المغلقة ,لأن" الهوية هي أرحب ما تحتويه فكرة أو عقيدة أو مؤسسة "[1].

يؤكد **علي حرب** هذا القول من خلال الإجابة عن السؤال الذي طُرح له في كتابه "أوهام النخبة"," المتمثل في" ألا يشكل مثل هذا التعاطي مع مسألة الهوية خطرا على الثقافات الضعيفة في مواجهتها للثقافة الغربية المتفوقة؟ "[2].

من هذا الحوار يرى أنّ التمسك بالهوية وتجنيس الفكر, قد توقعنا في أفخاخ أنفسنا, ولهذا لم تأتي بابتكارات وإبداعات هامة على صعيد الأفكار, وعلى حسب **علي حرب** أنّ المفكر وظيفته صناعة الأفكار ولا وطن له إلاّ الفكر بالذات[3], لهذا يصعب التعامل مع الأفكار في ظل العولمة التي تتميز بالفتوحات التقنية والتحولات التاريخية مهما يكن مصدرها شرقي أم غربي أم عربي بنفس الطريقة , أي البحث عن الحقيقة , فالهوية " وإن كانت لها مشروعيتها من حيث تعدد الثقافات, فإنّها تفقد مشروعيتها في المجال الفكري و المعرفي,أي حيث يتموقع الكلام الذي أسوقه و الأطروحة التي أطلقها , بهذا المعنى ليس عليّ , أن أنغلق لكي أقيم حواجز في عقلي بين النصوص والأفكار"[4].

يرى **علي حرب** أنّ الإنسان يعيش ضمن ثلاثة عوالم , فالأول العالم القديم بأصولياته الدينية , أمّا الثاني هو العالم الحديث بأيديولوجياته العالمية , أما الثالث فهو عالم العولمة , و من هذه العوالم فرق **علي حرب** بين نمطين من الهوية , هوية ذات طابع انتروبولوجي , و هوية فكرية تتجاذب فيها الحضارات وتتداخل لا يفرق فيها بين الأجناس , ومن هذا فالحديث عن خصوصية حضارية تكون وليدة النرجسية, والتمركز حول الأنا وعدم الاعتراف بالآخر, كما أنّ الحديث عن هوية حضارية خاصة هو حديث طوباوي , لهذا " لا مجال للعودة إلى

[1] علي حرب , الماهية و العلاقة , ص 85.

[2] علي حرب, أوهام النخبة, ص212 .

[3] المصدر نفسه, ص211.

[4] علي حرب , حديث النهايات , ص26.

الوراء بعد الدخول في فضاء ما بعد الحداثة , فالعالم الحديث يسير منذ زمن نحو تفككه وانحلاله بقدر ما يشهد تصّدعه و انفجارا ته , وأمّا العالم القديم فإنّه قد استنفذ طاقته على الخلق و البناء منذ أزمان بعيدة , ولذا لا تجدي لأنا مقاربة العالم والتعامل معه بمفاهيم الحداثة وأدواتها, ومن باب الأولى أن لا تجدي محاولات فهم العالم وتسييره بقيم العالم القديم ووسائله"[1].

يرى **علي حرب** أنّه ليس هناك فصل نهائي بين التراثات الفكرية , لأنّ الفكر اليوناني أصبح جزء من الفكر العربي الإسلامي , كما أنّ الفكر العربي ترك تأثيره في الفكر الغربي, ومن هذا يهدف حرب من تحرير عقولنا من وهم الهوية الثقافية الخالصة , وعدم الدفاع عنها بحجة صراع الحضارات,ومن هذا "لا مجال لإقامة حواجز بين الثقافات,فاللاهوتي أو العقائدي هو الذي يعتبر أنّ هناك تراثا يخصه ولا يخص غيره,أمّا العامل في حقل الفلسفة فهو ينتمي التراث الفلسفي,بصفته تراثا يخترق الحواجز اللغوية والدينية والجغرافية,والأهم من ذلك أنّ العامل في هذا الحقل يمكن أن ينفتح على كل التراثات وأن يهتم بمختلف فروع المعرفة "[2].

لا يمل **علي حرب** من تأكيده على أنّ الهوية التي تمارس بشكل مغلق و متحجر وأحادي وعدواني في ظل المشهد العالمي , ليست هوية حيّة و خلاقة وبنّاءة , وعليه لكي تكون هويتنا مثل هذه الهوية الأخيرة يجب ممارستها" كهوية ملتبسة و متوترة هجينة و مركبة , بقدر ما هي رحالة وعابرة بكل معاني الرمزية والمادية أو الزمانية والمكانية"[3], ومن هذا يتبيّن لي أنّ **علي حرب** اتخذ النمط الأنتربولوجي للهوية التي تحدت عنه سابقا , لأنّه تتجاذب فيه الحضارات وتتداخل لا تفرق فيها الأجناس, متجاهلا ما يميز أي ثقافة عن أخرى.

[1] علي حرب , حديث النهايات, ص12.

[2] علي حرب , الفكر و الحدث , ص 221.

[3] علي حرب , المصالح و المصائر , ص44.

يقودني هذا الكلام إلى طرح سؤال المتمثل في: كيف يوجد تعدد الثقافات حيث يكون لكم ثقافة ما يميزها عن الأخرى,من حيث الرؤى والممارسات , ثم لا يكون لكل ثقافة هويتها الخاصة؟ .

يرى **علي حرب** أنّ فكرة تعدد الثقافات تتعلق بالجانب المادي والجغرافي فقط , وهذا " يغفل الإجماع الذي حصل على الهوية لدى مثقفي العالم كونها ثابتة في المصير البشري ولا يمكن النأي عنها بأي شكل من الأشكال"[1] .

ومن هذا الكلام عن الهوية يوصلني إلى نتيجة واحدة ,التي تتمثل في العولمة الثقافية, ومنه يبيّن أنّ هناك إشكالية خطورة العولمة عن الهوية, كون العولمة تفتح فضاء للتعدد و للاختلاف والتمازج الثقافي,وعليه يرى **علي حرب** ليست" الثقافة نظام مغلق في المعتقدات, بل أقول أنّها مؤسسة لإنتاج المعنى تقوم بحجب ما تتأسس علية اللامعنى, و لا أتعامل معها بمنطق أصولي صوري بوصفها ماهية صافية أو أصلا ثابتا, وإّنما أتعامل معها بوصفها أصلا مكوناتها,هي فروعه, أو تركيبة يعاد تشكيلها على سبيل الصرف والتحويل, وأخيرا لا أتعامل معها على طريقة **محمد عابد الجابري** بوصفها مركبا متجانسا من القيم و الرموز و الصور والذكريات و التعبيرات أو التطلعات, و إنّما أرى إليها كعالم من الرؤى والنماذج أو من القيم والمواقف أو من المفاهيم والمعايير,وهذا العالم من المعاني والدلالات والعلاقات ليس متجانسا , بل هو منسوج من الفرق و الاختلاف, قائم على الوصل والفصل, ولا يخلو من التعدد و التعارض المرجعيات و المشروعات"[2].

إنّه بهذا يحاول القول أنّ العولمة لا تشكل خطرا على الهوية الثقافية, إلاّ عند الأصوليين اللذين يتمسكون بأفكارهم القديمة التي لم تعد صالحة لمواجهة المستجدات في ظل الغزو

[1] رسول محمد رسول , محنة الهوية, مسارات البناء و تحولات الرؤية المؤسسة العربية للدراسات و النشر – بيروت – ط 1 , 2002 , ص 92 .

[2] علي حرب , حديث النهايات , ص50.

الثقافي,لأنّ الهوية لا تشكل مجموعة من القيم والرموز الثابتة , بل معاني متجددة بتجدد الأحوال.

يدعو **علي حرب** إلى استخدام طاقاتنا الفكرية للفهم والتعقل والتدبر في كلا من النطاقين العربي و العالمي , لإصلاح أنفسنا وإعادة بنائها هذا ما يجعلنا "نكف عن الحديث بعقلية التهمة و المؤامرة والإدانة , وأن نعمل بكسر ثنائية الداخل والخارج , فلا انفصال بصورة حاسمة بعد الآن , بين الأنا والآخر, أو بين المحلي و الكوني , بدليل أنّ ما يعني الغير يقع في صلب اهتمامنا , وأنّ ما يهمنا يستأثر باهتمام العالم الأكبر"[1].

يعارض **علي حرب** المثقفين, الذين يرون بأنّ العولمة مجرد امبريالية معاصرة أو ليبرالية جديدة , لأنّه ينظر إليها على أنّها مصير محتوم ونتيجة لا مفر منها "وبالأحرى التعامل مع العولمة ,مفردة وظاهرة, بصفتها ثمرة الطفرات و الانفجارات والتحولات المتسارعة الكاسحة التي تصنع المجتمعات البشرية أمام التحديات الجسيمة و الخطيرة , فإن تحسن التعامل معها استحالت أزمات ومآزق , وربما ترجمت مزيدا من الخسائر و الكوارث"[2].

يرى **علي حرب** أنّ مصطلح العولمة مصطلح حديث , وهو أكثر تداولا ورواجا علي المشهد العالمي , لأنّ " العولمة ليست شيئا بسيطا يمكن تعيينه ووصفه بدقة بقد ما ماهي جملة عمليات تاريخية متداخلة تتجسد في تحريك المعلومات و الأفكار والأموال و الأشخاص , بصورة لا سابقة لها من السهولة والآنية والشمولية , إنّها قفزة حضارية تتمثل في تعميم التبادلات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية على نحو يجعل العالم واحد أكثر من أي يوم مضى , من حيث كونه سوقا للتبادل أو مجالا للتداول أو أفقا للتواصل"[3]

---

[1] علي حرب , أزمة الحداثة الفائقة , ص37.

[2] المصدر نفسه ,200

[3] علي حرب , حديث النهايات ,ص29.

هذا القول يبيّن أنّ **علي حرب** أغفل الجانب السلبي للعولمة ,التي تقوم بقتل لكل خصوصية ثقافية ,وتدمير كل خصوصية حضارية ,فالعولمة ثقافة أمريكية بامتياز,لأنّها هي الأقوى و المسيطرة على العالم ,والعولمة في هذا الجانب أمركة العالم وهي تهدف إلى تحويل الإنسان إلى" منظومة من الوقائع و الوسائل"[1], وعليه ليست العولمة فتحا لمجال يسمح بتعدد الهويات في ظل التجاوز, مع أنّ شعار حوار الثقافات والحضارات ذاته شعار ظرفي, فالتلاحق الثقافي يتم بشكل لاإرادي ولا يعني الذوبان في الثقافات الأخرى ,ولا يخطط له عبر الأبحاث و الندوات[2], بل هي مجال تمارس فيه تدمير لجوهر الإنسان في حد ذاته عبر تاريخه , و هذا ما يبيّنه **عبد الوهاب المسيري**• في كتابه"رحلتي الفكرية", بقوله "هذه الحضارة الأمريكية المعادية للحضارة والتاريخ , قد يخطر لها السيطرة على المجتمعات الرأسمالية الأخرى ذات التاريخ العريق والتاريخ القومي والديني الفعال, بل إنّني أعتقد أنّ المجتمعات الاشتراكية مهددة بالغزو الحضاري الأمريكي أكثر من غيرها , لأنّها مجتمعات قد قطعت صلتها بتراثها القومي والديني وخلقت فراغا حضاريا لا يمكن أن تزدهر فيه القيم المادية الأمريكية , وخاصة أنّ هذه المجتمعات الاشتراكية لا تزال تقوم نجاحاتها وانجازاتها بمعايير مادية ميكانيكية غير إنسانية"[3].

من هذا كله لا يجب أن ننظر إلى العولمة أنّها معطى يفرض علينا , كما لا يمكننا تجاهله وتناسيه , فيجب علينا الدخول إلى عالم العولمة رضينا أم لن نرضى بذلك , ولكن هل يستدعي دخولنا الاستسلام و التخلي عن هويتنا وتراثنا كما يرى حرب؟أو يمكننا التعامل معها بنظرة أخرى؟.

يمكن النظر في قضية العولمة من وجهة نظر أخرى أي بوصفها ظاهرة حضارية تكررت مرارا وتكرارا عبر التاريخ , وكلما وجدت حضارة قوية و مسيطرة, إلاّ وحاولت نشر

---

[1] عبد الرحمن طه , حوار من أجل المستقبل , ص154.

[2] محمد عابد الجابري , ليس في ثقافتنا مفهوم الآخر وحوار الثقافات , شعار ظرفي ,مجلة أيس , ص66.

• مفكر وناقد أدبي ,وباحث اجتماعي مصري. 1938– 2008.السيد ولد أباه , أعلام الفكر العربي, 113.

[3] عبد الوهاب المسيري , رحلتي الفكرية ,ا لهيئة العامة لقصور الثقافة ـ القاهرة ـ ط1 ,2000,ص320.

أساليبها وثقافتها على الشعوب التي أقل منها حضارة[1], وعلى الرغم أنّ العولمة تحاول حصر الإنسان وجعله إنسانا اقتصاديا , معتمدا على التقدم الاقتصادي الأمريكي ومدعومة بمجموعة هائلة من وسائل الإعلام ,كما أنّها تنتج الخلاف بين الشعوب بسبب متطلباتها الصناعية التي تحتاج إليها , و التي تستدعي الحروب , أي محاولة استعمار الدول التي تملك الثروات , لكي تزداد تطورا من حيث اقتصادها , إلا أنّ هناك بديل عن التقدم الاقتصادي المتمثل في الفكر , أي استبدال الاقتصاد بالفكر, " لأنّ الإنسان قادر على أن يبدع قيما أقوى من القيم التي تفرزها العولمة وهو لا يضعف حيث تضعف , إذ قد تتعثر حيث لا تتعثر"[2], وهنا يرى عبد الرحمن طه أنّ العولمة الاقتصادية ركزت على الجانب المادي فقط , دون النظر إلى الجانب الروحي أي الأخلاقي والفكري[3].

[1] عبد الرحمن طه , حوار من أجل المستقبل ,152.

[2] المرجع نفسه , ص ,156.

[3] المرجع نفسه , ص 156.

المبحث الثاني: نقد النقد

لقد اشتهر **علي حرب** بمقولة "نقد النقد" اذ أنّها الدعامة المركزية و الأساسية في فكره و كل أعماله ، كونها تنصب في نقد النصوص الناقدة , أي النصوص التي تناولت النقد و التحليل بالنقد قضايا العقل عموما ، لهذا فإنّ أعمال **على حرب** تتمثل في ميدان" نقد النقد".

لجأ **علي حرب** إلى النقد لفضح البداهات التي تشترك في المسكوت عنها و التفكير بواسطتها، و التي تقف أمام مسايرة المشهد الفكري العالمي , قاصدا بذلك تلك المشاريع الثقافية التي اتجهت إلى نقد العقل العربي دون الوصول إلى نتيجة, الذين يعبترون من كبار المفكرين العرب أمثال,حسن حنفي و صادق جلال العظم **و محمد عابد الجابري، و محمد أركون و عبد الرحمان طه،** و غيرهم من تناول نقد العقل العربي، إلا أنّهم يقعون هم كذلك في فخ الأصولية و الامبريالية و يرون في مشاريعهم عين الحقيقة و عين الصواب، بحيث يقول **علي حرب** في هذا الصدد بروح نقدية ," و لعل ما نحتاج إليه هو تفكيك مقولة "المشروع" بالذات , فنحن بقدر ما ندعي أنّنا أصحاب مشاريع ثقافية شاملة و عريضة تمارس الاختزال و التبسيط أو الاستبعاد و الإرهاب ، و هكذا كل واحد منّا يرهب سواه بمشروعه و عقلانيته و أسمائه على شاكلة صموئيل هنتنغتون الذي ينذرنا بصراع بين حضارات يرعب بعضها بعض، و هذا شأن المشاريع الشمولية و التهويمات الإيديولوجية حول التراث و العقل و الهوية إنّها تنتج الانغلاق و الزيف و الأحادية في التفكير"[1]

1- نقد على حرب لطه عبد الرحمن:

يعتبر **عبد الرحمن طه** من المفكرين العرب الذي شغل الساحة الثقافية بأعماله الرائدة، بحيث اشتهر بمشروعين لديهما أهمية كبيرة المتمثلين في **مشروع تجديد المنهج في تقويم التراث،** و الذي تحدث فيه عن قضايا التراث و طرق النظر فيه مستهدفا من خلاله "

[1] – علي حرب، الماهية و العلاقة، ص 188.

الكشف عن نفي الأوهام و تدقيق التلبيسات التي انبنى عليه التقويم السيئ للتراث"[1] , كما اشتهر أيضا بمشروع "**فقه الفلسفة**" ,و الذي كان يهدف من خلاله إلى تمكن المتلقي العربي من الممارسات الفكرية[2].

تطرق **عبد الرحمن طه** في مشروعه الثقافي الى مشروع علمي ضمن كتابه،" **فقه الفلسفة، الفلسفة و الترجمة**"، الذي وضع فيه مشروع علمي شامل مبيّنا الأركان الأساسية التي تبنى عليها الفلسفة بحيث تتمثل الأركان في نظره في أربعة أركان هي الترجمة و التعبير و التفكير و السيرة, و لهذا فمشروعه يتألف من أربعة أجزاء حسب الأركان التي تبنى عليها الفلسفة فالجزء الأول يهتم بالبحث عن العلاقة بين الفلسفة و الترجمة ضمن سؤال كيف الوصول إلى الإبداع الفلسفي، و كذلك يحدث عن استكشاف الصلة بين الفلسفة والترجمة ، رفع التعارض بين الفلسفة والترجمة، والنموذج النظري والتطبيقي للترجمة العربية للنص الفلسفي , متوصلا إلى نتيجة أو تبيان الأصول العامة للصلة بين الفلسفة و الترجمة[3].

إنّ **علي حرب** يتجه إلى هذا المشروع بالتحديد بروح نقدية، و لقد خصص له جزءا من كتابه" **الماهية و العلاقة**", ضمن مقالة " **طه عبد الرحمن** و مشروعه العلمي فقه الفلسفة لمحو الفلسفة"[4].

و من هذا يمكنني الوقوف عند هذا العنوان محاولة اكتشاف ما يُبنى عليه هذا العنوان و ما يسكت عنه، فيرى **حرب** بما أنّ مشروع **عبد الرحمن طه** يتصف بالعلمية التي تعني الدقة و العلمية أكثر بعلوم الطبيعة و المادة ،على عكس الفلسفة التي تتغذى من

[1] عبد الرحمان طه، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص 61.

[2] عبد الرحمان طه، فقه الفلسفة و الترجمة، المركز الثقافي العربي – بيروت –الدار البيضاء– ط 1, 1995. ص 405.

[3] علي حرب، الماهية و العلاقة، ص 145.

[4] المصدر نفسه ، ص 145.

العلم و تشتغل عليه أنّه مخلوق فلسفي يتمثل في إشكالات فكرية أو تركيبة مفاهمية، كما أنّها تقوم على التأمل و الفكر و المفرد، و من هذا **فبد الرحمن طه** ينفي الطابع الفلسفي عن مشروعه قاصدا أو غير قاصدا بذلك على حسب **علي حرب**، كما أنّه يسبّق اسم **عبد الرحمن طه** على المشروع، و كأنّه يهدف من خلال ما كتبه إلى نقد صاحب المشروع، و ليس المشروع ذاته", و ذلك من خلال السؤال المتمثل في: لماذا لم ينجح فقيه الفلسفة في فتح أبواب الاجتهاد و الإبداع؟ مع أنّه عقد العزم على ذلك وكرّس له كتابا استغرق أكثر من خمسمائة صفحة"[1]، هذا ما ينافي شروط الموضوعية العلمية، كما أنّه ينافي مبادئ القراءة النقدية التفكيكية التي لا تؤمن إلاّ بالنص و لا شيء خارج النص, أمّا إذا عدت إلى الشطر الثاني من العنوان بالطبع فكل فقه الفلسفة ، سأجد **علي حرب** يواصل نفي المقدرة على التفلسف لدى **عبدالرحمن طه** كون كلمة فقه تعود إلى الخلفية الدينية الإسلامية، بمعنى المعرفة بأحكام الشريعة الإسلامية و امتلاك سلطة الفتوى الشرعية و لها علاقة بالسلطة المعرفية و الثيولوجية الاكادمية السائدة فيها قبل العصور الحديثة ، لأنّ الفلسفة " ليست مهمة قومية أو دينية على ما يتعامل معها الكثير من المتفلسفة العرب ،إنّها إشكالية وجودية ومساءلة للحقيقة تهدد الاستقرار المعرفي ,و هي تفكير فيما يحدث لتعرية ما يتناساه أهل الفكر فيما يفكرون فيه بصرف من الاعتبارات القومية و الدينية و الجغرافية"[2].

من هذا لا يمكننا التعامل مع الفلسفة بعقلية الفقه الذي جاء بها **عبد الرحمن طه** ، و لا حتى بمنطق الهوية، بل بعين نقدية اتجاه الأوهام الخادعة من أصحاب المشاريع لنقد و تفكيك أبنية المعيقة، وكسر قوالبه الجامدة، وفتك بداهات الفكر الخاوية، " فالفلسفة هي مهنة تمارس بالأشغال على عالم الفكر و انشغال الأفكار أو بتغيير طرق التفكير، أو إبداع ممارسات فكرية جديدة، بهذا المعنى لا جنسية للفلسفة، إذ هي تعني بكل نتاج الفكر من

[1] علي حرب، الماهية و العلاقة ، ص 158.

[2] المصدر نفسه ، ص 159.

اجل إنتاج أفكار خارقة، و هذه هي خاصية المفهوم الفلسفي ، إنّه يمتلك من قوة النفوذ و قدرة على الصمود بقدر ما ينشأ صيلات مع الكائن الحادث مقدما بذلك إمكانية القراءة و الفهم و التشخيص أمام "جميع المجتمعات و الثقافات و الإشكاليات"[1]، و هذا القول أرى أنّ الفكر عبارة عن نقد النقد، أي استمرارية في النقد للعقلانية نقدية نفسها عن آلياته اللامعقولة و ممارسات العقيمة.

ومن هذا القول الذي تحدثت عنه في الشطر الثاني يجعل **علي حرب** يذكر **عبد الرحمن طه** بصفة فقيه الفلسفة و يشير بكل وضوح أنّ من له خلفية دينية أو متمسك بأصول عربية إسلامية لا يمكنه التفلسف ، و كان حق التفلسف قد منح لأمثاله الذين يمارسون النقد،لأنّ فقه الفلسفة هو غير منتج فلسفيا[2]، بل يقيد الفكر بسبب الخصوصيات ، و هذا ما يبيّنه في قوله "و هذا شأن كل علم أو فرع معرفي يغلب هواجس الخصوصيات على إنتاج المفهومات، نحن هنا إزاء محاولات تصطدم بما يعيقها عن التحقق و العائق و لا أقوال الآفة هو تحويل الانطولوجيا ، إلى انتربولوجيا و توظف الفلسفة للتمرس وراء الذات أو لحراسة الهوية سواء من خلال قسمة العلوم إلى علوم الأنا و علوم الغير، كما عند **حسن حنفي** أو من خلال التعلق بالأصول و تقديس الأسماء و الرموز كما عند **عبد الرحمن طه** , هذا في حين أنّ النشاط الفلسفي هو نشاط عقلي مفهومي يرمي إلى التحرر من عبادة الأصول و إلى تخليص البشري من أبعاده السحرية أو الأسطورية أو القدسية"[3]، و هذا لا يكون إلا بإخضاع مظاهر التقديس إلى النقد المبرح ، لفهم اللامفهوم أو عقلنة ما لا يعقل.

يركز **علي حرب** على **كتاب عبد الرحمن طه الفلسفة و الترجمة بنص الكوجيتو في الجزء الرابع**، الذي اهتم بالترجمات العربية **لعبد الرحمن طه (je pense**

[1] علي حرب، الماهية و العلاقة ، ص 160.

[2] المصدر نفسه، ص 155.

[3] المصدر نفسه ، ص 155.

donc je suis) , وهو الجزء التطبيقي الذي يقدم فيه **عبد الرحمن طه** النتيجة العقلية والأنموذج العملي الذي يسميه بالترجمة التأصيلية، لأنّه يعتبرها الطريقة الوحيدة لممارسة "فلسفة حيه" ,أي لديها القدرة على فتح أبواب الاجتهاد أو أفاق الإبداع للفلاسفة العرب، و قد تميزت بثلاثة ترجمات التي تتمثل في الترجمة التحصيلية الذي مثلها **محمود محمد الخضيري**, بحيث يربطه **عبد الرحمن طه** أنّها عسيرة على الفهم بسبب وقوعها في التكلف و التطويل لأنّها تخلت عن الموحيات اللغوية، و الترجمة الثانية تتمثل في الترجمة التوصلية الذي يمثلها **نجيب** حيث تجنب التطويل اللغوي، لهذا فهي وقعت في التطويل المعرفي، أمّا الترجمة الثالثة التي تتمثل في الترجمة التأملية و هي ترجمة يمثلها **عبد الرحمن طه.**[1]

إنّ الحديث عن أنواع الترجمة التي وضعها **عبد الرحمن طه** التي صغتها "أنظر تجد"[2]، فهي نظرة تتجاهل خلل العبارة و فساد العقيدة و جمود المعرفة ، مما يجعلها الأقرب إلى أصول و موجبات المجال التداولي العربي بحيث هذه الصيغة لديها مأخذين اثنان[3] .

1. **استبعاد الفكر:** و يعني تغيير الصيغة من أنا أفكر إلى النظر ,وتحويل القضية من الفكر إلى النظر, فيقول بهذا الصدد " لقد استبعد عبد الرحمن مصطلح النظر، بحجة أنّ النظر أوسع معنى و أكثر استعمالا , هذا ما أدى تأمل يبين لنا أنّ الفكر هو أكثر أصالة و أوسع معنى و أقوى مفهوما ومن ثم أو في مقصدا و أشد تبليغا بالنظر ,هو صناعة يختص بها أهل العلم و الفكر في حين أنّ الفكر هو خاصية الإنسان"[4].

من خلال هذا القول ألاحظ أنّ **علي حرب** يأخذ على **عبد الرحمن طه** مأخذين من تبديل الصيغة من الفكر إلى النظر, أما الثاني تلميحه إلى محاولة **عبد الرحمن طه** احتكار الممارسات الفلسفية لمّا قال النظر خاص بأهل الفكر، أمّا الفكر فهو خاصية

[1] علي حرب، الماهية و العلاقة, ص 147.

[2] المصدر نفسه , ص 147.

[3] المصدر نفسه، ص 147.

[4] المصدر نفسه، ص148.

إنسانية عامة، وكان صاحب الكوجيتو، قد كان يلقي خطابا جماهيريا و من المعروف أنّ الفلسفة ممارسة تجريدية لا تؤتى إلاّ لذوي الارتياض و التمرس في المجال، و ينسى **علي حرب** إنّه قد صادر حق التفلسف من **عبد الرحمن طه** منذ البداية عندما وصف مشروعه بالعلمي بالإضافة إلى أنّ الفرق بين النظر و الفكر الذي وضعه **عبد الرحمن طه**، لا يرجع إلى أنّ الأول عام و الأخر خاص, بل أنّ كلاهما يرمزان إلى طريقة معينة في إعمال الفكر و تدبر الأشياء، و لهذا ترجم العرب بالنظرية و الأرجح و بهذا الصدد يقول "و النظر هو تجاوز للحدس وتوظيف للبديهة إنّه إعمال الذهن وإدانة الفكر، في حين أن هو عكس ممّا نظر طه عبد الرحمان قد يكون بديهة أو رواية و قد يكون رواية أو دراية و قد يكون إلهاما أو نظرا"[1]

أماّ إذا عدت إلى أصل مصطلح النظر إنّه طريقة في الفكر و التدبر في الشيء في الوقت نفسه ، و الذي يتيح هذا النمط وجود رأي آخر في المسألة إذ جاء في لسان العرب،" أنّ النظر هو الفكر في الشيء تقدره و تقيسه عليك",[2] و هذا الكلام و خاصة لفظ تقيسه منك لا يعني الاحتكار بقدر ما يعني الحرية في التدبر و إتاحة المجال الآخر في التدبر و النظر،ولهذا في اعتقادي سمت العرب مجالاتها الفكرية بالمناظرات, بحيث نتاج في مناظرة النظر في الموضوع من جهات متعددة تتيح إيضاح الموضوع قيد الدرس بشكل أفضل بقول **عبد الرحمن طه** في هذا الصدد "لا يزال المرء فيلسوفا ما ناظر غيره أو ناظره غيره فإذا سار إلى إنكار مناظرة ونظر بمفرده و برهن قصد عن غرضه و اغتصب ما لسواه، أي ذهب مذهب الرياضي و المنطقي[3]، وهذا مفاده أنّ النظر متعلق بالممارسة الفلسفية السليمة، و هوما يسمح بفلسفة تداولية تسمح بتداول المعارف[4] ,كما

[1] علي حرب، الماهية و العلاقة, ص 149.

[2] ابن منظور, لسان العرب , دار المعارف ,القاهرة , د ت , ص4466.

[3] عبد الرحمن طه، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، ط2، بيروت، الدار البيضاء، 2000، ص 67.

[4] المرجع نفسه، ص 67.

يرى الباحث المغربي **عبد السلام بنعبد العالي،** أنّ السبب في ارتباط المعرفة السليمة بالنظر هو أنّ للعين القدرة على الانفصال عن الموضوع و الاقتراب و الابتعاد وهذا ما يجعلنا أقوم في الحكم و لهذا قالت العرب عين العقل[1]"، كما أنّ مصطلح الفكر هو ما قد يتضمن مفهوم التعصب للرأي و عدم اعتبار الرأي الآخر و لهذا طه ترجمه مصطلح إيديولوجيا بمصطلح فكرانية[2].

2- الأمر بدل من العقل: لقد أخطا **عبد الرحمن طه** على حسب **علي حرب** في استبدال الأمر بدل العقل حيث الصيغة التي يقترحها **علي حرب** تتمثل في "أنظر تجد" أي أنّ الصيغة الأصلية التي جاءت بصيغة للمتكلم تحدث على العقل و التفكير عكس الصيغة الأمرية التي جاء بها ، و في هذا الصدد يقول **علي حرب** "أنّ الصيغة التي يقترحها **عبد الرحمن طه** " أنظر تجد " تستبعد الضمير بعد استبعاد الفكر و تجري تغييرا في تركيب العبارة يحيلها من لغة المتكلم إلى لغة المخاطب، و من صيغة الشرط إلى صيغة الأمر بذلك يجري تحويل الكوجيتو من قول غنّي و مركب , يفتتح أحداثه الفلسفية إلى مجرد موعظة حسنة، بل إلى مجرد أمر يحتاج إلى التنفيذ لا إلى التفكير هذا في حين أنّ ممارسة التفلسف كانت على الدوام أعمالا للعقل في مواجهة الأمر و تحرير الفكر من الآراء المسبقة و الاعتقادات الراسخة[3].

و من هذا القول يرى **علي حرب** أنّ استبدال لغة الأمر بدلا من لغة المتكلم المتمثلة في أنا أفكر إذا أنا أكون , و يعني أنّ ديكارت لا يقف هنا موقف معلم الحقيقة أوقابض عليها، بل كان هدفه هو فضح عن تجربته الفكرية , و عليه فتجربته لا تكرر بل يمكن قراءتها و تشرحها و تفسيرها فقد , أي تحتاج إلى التأويل أو التحويل من اللغة المنقولة منها و اللغة المنقولة إليها[4].

---

[1] عبد السلام بن عبد العالي، ثقافة العين و ثقافة الأذن، دار توبقان، ط1، الدار البيضاء، 2008، ص 7-8.

[2] عبد الرحمان طه، حوارات من اجل المستقبل، ص 68.

[3] علي حرب، الماهية و العلاقة، ص 150.

[4] المصدر نفسه , ص 151.

ينظر **علي حرب** إلى هذه المسألة بعين واحدة أي النظر إلى الأصل الفرنسي دون النظر إلى المجال التداولي للغة المنقولة إليها, أي يتجه إلى اللغة المنقول منها, لأنّها يعتبرها ترجمة حيّة خلاّقة ، التي تقوم بتطوير اللغة المنقول إليها لهي لغة الأم و إثراء حقولها الدلالية , و بالتالي قدرتنا على التعبير أي تجعلنا نحل عقدة العجز في التعبير, كما أنّها تقوم بنقل المعرفة الجامدة إلى معرفة حيه ، و هذا يجعل **علي حرب** يعاتب **عبد الرحمن طه** على مقولة المجال التداولي, و يستغرب مقولته إخراج المنقول عن صيفاته بل محوها بالمرة ، أي استغرب إتباعه طريقة اللغة المنقول إليها بمعنى اللغة العربية، لأنّها تمسخ المنقول و تحوله إلى كائن "عجيب" و هذا حسب **علي حرب** ما يخّل بشروط الترجمة الفلسفة الصحيحة[1]، دون أن ينتبه إلا أنّ هدف الترجمة أصلا ليس الترجمة ذاتها , بمعنى نقل المعلومات و إنّما تمكين الذات المتلقية من شروط التفلسف, وهذا ما يبيّنه في قوله " التحويل المثمر في الترجمة يستبعد الاحتذاء الممضي إلى المسخ كما يستبعد التأصيل الممضي إلى المحو"[2].

يعتبر **علي حرب** أنّ تفكير **عبد الرحمن طه** بمطابقة نص ديكارت مع المجال التداولي العربي، جعله يقع أمام ع ائق التأصيل الذي يقوم على إيصال المغايرة و محو للفرادة ، متجها إلى الإدانة و الاستقصاء من الناحية الداخلية و الخارجية، و كان سبب لجوئه إلى هذا التطابق لكي يصدم العالم العربي في شتى من اعتقاداته الثابتة أو المعارف المشتركة أو أساليبه المألوفة في الكلام و المخاطبة ,و في هذا الصدد يقول **علي حرب** " فالتأصيل لا يريد للمنقول أن يخرق معالجة التداولي بل يريد لمجاله أن يمحو المنقول بتجريده من جدته و مغايرته أو بتقويض فرادته و أصالته ، على ما

[1] علي حرب، الماهية و العلاقة، ص150 .

[2] المصدر نفسه , 150.

مورس التأصيل عند فقيه الفلسفة الذي يقف مع صفاء الهوية الثقافية ضد كل ما يؤدي إلى اختلاط الأنساب الرمزية أو تلقيحها بالجديد من العناصر و المكونات[1].

هناك فرق بين **علي حرب وعبد الرحمن طه** في مسألة اختيار صفة الأمر بدلا من العقل، لأنّ صفة المتكلم توحي بالعقل أو بتواضع صاحب الكوجيتو كما يذهب إليه **علي حرب**, في قوله" صحيح أنّ ديكارت يتحدث بلغة الأنا، و لكن هذه الأنا تخفي عنده حفرا فكريا وتواضعا معرفيا، يشهد على ذلك اعترافه في الصفحة الأولى من كتابه خطاب المنهج، بأنّه ما توهم قط بأنّ له عقل أكمل من عقول عامة الناس أو بديهة أسرع من بديهتهم[2]، و من ثم فيرجع اختيار صفة العقل عند **حرب** إلى المعرفة بعلوم اللغة و المعارف المتعلقة بما و بالتراث العربي الإسلامي عموما، و هذا اعتراف من **علي حرب** مع أنّ **عبد الرحمن طه** بتمتع بما احسده عليه من القدرة على البرهنة و الاحتجاج و يستخدم عدة منطقية بكل أجهزتها و آلياتها ، فضلا عن كونه يحشد ترسانة معرفية لا نظير لها عند سواه "[3] .

تطرق **علي حرب** إلى نقد **عبد الرحمن طه** و ذلك لإثبات أصولية طه , و هذا ما جعله يعجز على ممارسة فلسفية سليمة، لأنّه قد قام بنقد **عبد الرحمن طه** كشخص في حد ذاته قبل أن ينقد مشروعه و يخالف مبادئ القراءة النقدية و خاصة التفكيك ، كما أنّه يدخل على مشروع فقه الفلسفة **لعبد الرحمن طه** بعين نقدية متبعا كل استراتجياته و ما بعد الحداثة ,كما يبدو أنّها سيطرت عليه و جعلته يحكم بعدم قدرة **عبد الرحمن طه** على التفلسف كونه مسلم محافظ يبحث عن التأصيل و ليس التغريب، و لهذا وقع **علي حرب** في نفس الخطأ الذي وقع فيه طه بالرغم انّه نقده في مشروعه فقه الفلسفة بفكرة مبدئية و مسبقة أنّ **عبد الرحمن طه** لم يستطع

[1] علي حرب ، الماهية و العلاقة، ص 154.

[2]–المصدر نفسه ، ص 151.

[3] المصدر نفسه، ص 158.

التفلسف، بينما هو قد تخلص من الأصولية في حين لم يدرك أنّه لم يتخلص منها و إنّما استبدلها باستراتيجيات وأصول نقدية ما بعد الحداثة، و النتيجة أن أحكام **علي حرب** أحكام قيمة مسبقة حصلت قراءته لا ترقي لان توصفي حتى بأنّها قراءة نقدية.

2- نقد علي حرب لـ "نصر حامد أبو زيد"

يعتبر **نصر حامد أبو زيد** من بين المفكرين الذين شهدت عليهم الساحة الثقافية و الفكرية في العالم العربي الإسلامي , هو مفكر مصري متخصص في الدراسات الإسلامية يعيش منفيا في هولندا، و من بين أعماله النص، السلطة، الحقيقة، الاتجاه العقلي في التفسير، نقد الخطاب الديني، مفهوم النص[1]، و لكن لا أستهدف في هذه الدراسة التعريف **بنصر حامد أبو زيد** و أعماله بقدر ما نهتم بنقد **علي حرب** لمشروعه الذي ارتبط بإشكالية التأويل و طرق القراءة و استثمار دلالات النص الديني و التراثي من منظور أراده أن يكون تأسيسا لـ "هيرموطيقا عربية جديدة و في أعماله الأخيرة توزعت بين تأويلية النص التراث العربي الإسلامي، و بالأخص ما يعرف الآن بنقد الخطاب الديني وما يتعلق بالتراث الإسلامي[2]، و الدراسات القرآنية التي يسميه علي حرب بالقرآنيات[3]، هدفه من خلال كل أعماله " تتمثل في إعادة قراءة النص القرآني و النص التراثي الذي كان تحت عنوان "الوعي العلمي بالتراث" أي دراستها من جهة الأصول التي كونته و العوامل التي ساهمت في حركته و تطوره. بوصفه نصا لغويا أي منتج ثقافي، أي نتيجة واقع بشرى تاريخي و لكن ما طبيعة هذه القراءة[4].

يرى **علي حرب** أنّ هناك قراءتين للنص القرآني، قراءة طبقا لآليات العقل الغيبي الغارق في الأسطورة و الخرافة و هي قراءة القدماء و الإسلاميين المعاصرين و هناك قراءة طبقا لآليات العقل التاريخي الإنسان و هي قراءة المحدثين عن علمانيين و تنويريين.

---

[1] السيد ولد أباها، أعلام الفكر العربي المعاصر، ص 177.

[2] المرجع نفسه, ص 177.

[3] علي حرب، نقد النص، ص 200.

[4] المرجع نفسه ، ص 177.

ومن هذا الكلام يرى **علي حرب** أنّ **نصر حامد أبو زيد** ينتمي إلى القراءة الثنائية، لأنّه ينظر إلى النص من حيث أبعاده اللغوية ,أي من حيث هو منتج ثقافي[1] لا ينفصل عن مسار تشكله في الواقع و التاريخ حتى لو كان مصدره ... فالوعاء للرسالة الإلهية بدمجها في النظام الثقافي و يخضعها لأرضية الواقع المعاشي[2] بحيث يقول في صدد هذا "أن النص في حقيقته و جوهره منتج ثقافي و المقصود بذلك أنّه تشكل في الواقع و الثقافة خلال فترة تزيد على العشرين عاما و إذا كانت هذه الحقيقة تبدو بديهية و مثقفا عليها فإنّ الإيمان بوجود ميتافيزيقي سابق للنص يعود لكي يطمس هذه الحقيقة البديهية و يعكر من ثم إمكانية الفهم العلمي لظاهرة النص"[3].

من هذا القول يهدف **نصر حامد أبو زيد** إلى التخلص من أزمة القداسة و الخرافة و الأسطورة المتغلبة على النص القرآني, و بمختصر القول المفيد أنّ ما يهدف عليه **أبو زيد** هو قراءة النص اللاهوتي قراءة ناسوتيتية و هذا ما يبيّنه في محاولة " التحرر من النظرة الإسلامية التقديسية للوحي و التنزيل فيخضع القرآن للنقد العقلي و التحليل العلمي سواء بالاستناد إلى معطيات النص نفسه أو معطيات الحديث النبوي و بخاصة إلى معطيات العلوم القرآنية التي تستأثر بالقسط الأكبر من نقده وتحليله"[4].

هذا القول يبيّن أنّ **نصر حامد أبو زيد** قام بدراسة مفهوم النص و عليه فهذه الدراسة هي التي اتجه إليها **علي حرب** بالنقد في كتابه "نقد النص" ضمن مقالة "نصر حامد أبو زيد خطاب يناهض الأصولية و لكنه يقف على أرضها"[5] بحيث انّ هذه القراءة

---

[1] علي حرب، نقد النص، ص 205.

[2] السيد ولد أباها، أعلام الفكر العربي المعاصر، ص 178.

[3] نصر حامد أبو زيد ، مفهوم النص دراسات في علوم القران ، منشورات المركز الثقافي العربي – بيروت – 2005، ص 24.

[4] علي حرب، نقد النص ، ص 205.

[5] المصدر نفسه ، ص 199.

النقدية تستهدف "النظر في المقولات و الأدوات المفهومية التي يستعملها الناقد للكشف عن البداهات التي تتأسس عليها خطابه مستنطقا عباراته عما يسكت عنه و لا تقوله"[1].

يرى **علي حرب** أنّ في عنوان مقالته التي تحدث عن **نصر حامد أبو زيد** مقسمة إلى جزأين، يتمثل الأول في مناهضة الأصولية و الثاني الوقوف على أرضية الأصولية ، بمعنى أن أبو زيد يحاول التخلص من أعباء الأصولية و التراث اللاهوتي، و بالرغم ذلك هو لم يتخلص منها و بقي حسيس الأصولية، هذا أن قراءة حرب تنقسم إلى قسمين الأول يوافقه في المبدأ أما الثاني فعلي حرب يخالف نصر حامد أبو زيد في المنهج و الممارسة و لذلك يسميه "التلقين المنهجي"[2].

يوافق **علي حرب أن نصر حامد ابو زيد** في محاولة التخلص من التراث اللاهوتي و القضاء على مبادئ الفكر القائمة على استبعاد النص القرآني أي "قراءة ما يبحث في النص عن حقائق نهائية أو عن أجوبة حاسمة أو عن معلومات جاهزة أو عن معارف ثابتة قراءة هاجسه أن يعرف ما يقول النص و أن يكشف عن مواد الكلام و معناه الأصلي و تجسيد ,هذه القراءة في الشروحات و في شروح الشرح على نحو خاص, على ما تقرأ ذلك في أكثر الخطابات الإسلامية المعاصرة التي تحاول استعادة النص بمنطق الثبات و التقليد و التطابق مع الأصل و هذه القراءة تؤسس لجمود الفكر و تحجره أو لركود المجتمع و انحطاطه و قد تؤول إلى خراب المعنى و انهياره"[3].

و معنى هذا أنّ كل التراث الإسلامي تراث ميت لا معنى له، على الرغم ممّا كان عليه المسلمون من التطور العلمي و التفوق المعرفي و هذا ما بيّنه في قوله "أمّا القراءة الحية فمحركها الكشف و الاستقصاء و هاجسها الخلق و التجديد، من هنا فهي

[1] علي حرب، نقد النص , ص 207.

[2] المصدر نفسه ، ص 209.

[3] المصدر نفسه ، ص 204.

لا تتوقف عن المقول و المحمول و لا تكتف بشرح المعلوم أو إيضاح المصرح به بل تعني بالبحث عن القبلي و المحتمل وتهتم بالكشف عن المجهول و المغيب و المسكوت عنه"[1]، و تتمثل هذه القراءة بالقراءة الثابتة التي تحدثت عنها سابقا أي قراءة العلمانيين ما بعد الحداثين و هي قراءة خلاّقة و مبدعة و لكن لا شيء إلا أنّها تلفق أهواء القارئ على النص دونها قيد أو شرط .

ومن هذا الكلام أرى أن **علي حرب** يوافق على ما جاء به نصر**حامد ابو زيد** في مشروعه بل إلى حد يمكن أن يوصف مع **أبو زيد** بدعوة أنّه وقع ضحية للأصول , و هذا ما بيّنه في قوله " أراني دخلت على نصر حامد أبو زيد المعتر من المنتقد مع انّه يقع الآن ضحية يجد نفسه معنيا بها كل من يحرص على ممارسة حريته في التفكير و التعبير"[2]

إنّ هذه الرؤية التي لجأ إليها **علي حرب** لا يمكن معارضتها من حيث مشروعية القرار من عدمها ، فالمسالة قانونية بالدرجة الأولى ، لكن إذا توجهت إليها من منظور آخر، سأجد أن مفكرين مثل **علي حرب ونصر حامد أبو زيد** قد قاموا على التخلص من كل الأصول و المرجعيات و عليه فإنّ كل موقف يتخذ ضدهم يمكن نقده لأنّه لا مرجعية ثابتة له، و أي المعارضة لآرائهم هي أراء أصولية و من هذا رجعية لا مشروع لها، لأنّهم دائما يوقعون أنفسهم موقف الضحية بالرغم من أنّهم هم من اتجهلوا إلى ذلك كونهم يمارسون هيمنة فكرية و يخالفون كل من اعترضهم ، كما أنهم يستبعدونه و يهمشونه كونه لا مرجعية لها ممّا أصل إلى نتيجة أنّ أراء **حرب** أو **أبو زيد** تستمد مشروعيته وجودها و بقائها من وجود الآراء الأصولية المتطرفة ، التي تمنح مصداقية لأراء تغريبية مثل هذه و هكذا تستمد في الوجود كلا النزعتين و ليس هذا الكلام إسقاطا

[1] علي حرب، نقد النص ، ص 204.

[2] علي حرب، الاستلاب و الارتداد، الآلهة الجدد و خراب العالم , منشورات الاختلاف , الدار العربية للعلوم– الجزائر– بيروت – ط1, 2008 , ص 95.

أو ادعاءا و لأرى كيف يستغل **علي حرب** التطرف تثبيت أو تبيان المصداقية على نفسه و على أبو زيد[1].

أمّا الجانب الذي يعارض فيه **علي حرب** لأفكار **نصر حامد أبو زيد** يتمثل في الجانب المنهجي ومن هذا الجانب نجد **علي حرب** يعزل ذاتيتها و يجردها و يبدأ بلوم أبو زيد على عدم التنويع في المنهجيات التي يستعملها في التحليل كما كان يفعل أركون مثلما يؤكد على نجاعة المنهج الاركيوجي الذي لم يستعن به أبو زيد[2].

يرى **علي حرب** أنّ المفهوم الذي جاء به **أبو زيد** لمفهوم النص القرآني مفهوم جديد بوصفه " نص لغوي " يستبعد كل المحمولات ذات المضامين اللاهوتية مثل الوحي أو القدسي أو النبوي بالرغم من هذا يعتبره **علي حرب** أن مقولة لغوي فيها الكثير من التبسيط و الاختزال لأنّ عبارة "نص لغوي" هي عبارة في غير محلها بل هي متلبسة من فرض عموميتها و لهذا فهي يمكن أن تطبق على مختلف أنواع النصوص و الخطابات[3] , لانّ ما من خطاب إلاّ و تكون اللغة جسده , و ما من نص إلاّ و يمكن عده انجاز لغويا بمعنى من المعاني أكان شعريا أم فلسفيا أم علميا، ومعنى عبارة عامة أنّها لا تقدم إجابة واضحة اهو نص ديني أو قانوني أو ما شابه ذلك كما أن كلمة عبارة تمارس و تقوم على بعض الآليات من مراوغة و حجب وتعمية.

[1] علي حرب، نقد النص، ص 200.

[2] المصدر نفسه , ص 209 .

[3] المصدر نفسه, ص 207.

خاتمة

أن احد الأسباب الرئيسية التي دفعتني لاختيار هذا البحث هو اهتمامي بإشكالية الأصالة والمعاصرة, رغم أنني لم أتطرق إليه جملة و تفصيلاً,و لكنه ظاهر من خلال محتوى البحث .

جماع القول الذي يصل إليه البحث, بعد ما ذهب ينظر في أنحاء الرؤى النقدية في فكر "علي حرب " ,يمكن أن استخلص منه النتائج التالية:

1-يتبدى للبحث و هو يستعرض النتائج الفصل الأول إن النقد الذي توجه إليه باحثنا ليس أول من لجا إليه بل هناك من اهتم به قبله ,أي منذ عصر كانط و هيغل و آخرون الذين اهتموا بالنقد كلٌ حسب نظرته ,حيث يرى كانط النقد انه فحصٌ حرٌ غير مقيد بأي مذهب فلسفي ,و هذا الفحص عنده ينصبٌ على مدى تطابق معاني العقل و مدركات الحس, فهو بهذا يقصد نقد العقل , أما النقد عند وهيغل تمثل في فكرة السلب الذي اعتبرها الدعامة الأساسية لمنهجه الجدلي أما في ما يخص كلود بيرنار لا يتمثل في إثبات ناقد أخطأ,و لكنه يتمثل في معرفة كيف وقع الإنسان في الخطأ، وهنا أصل إلى نتيجة أن النقد لم يقع نقطة واحدة ،وقد مر بمراحل مجموعة من الآراء حوله ،أي كل واحد من الفلاسفة نظر إليه نظرة مختلفة كل حسب منهجه و تفكيره ،أما فيما يخص النقد عند **علي حرب** وضعت له أسباب التوجه إليه قوة النقد عنده ،إذ توصلت من هذين العنصرين توصلت إلى نتيجة مفادها أن توجها علي حرب كان نتيجة ظروف أملتها عليه الواقع العربي في ظل المشهد العالمي لدخول في مساره الجديد وذلك لا يكون إلا بما يتصف به كون النقد هو أداة التحول والانتقال من مرحلة تاريخية إلى أخرى ساهم في كل الحضارات,أي أنّ النقد شرط الإبداع,والإبداع شرط التقدم والنهضة. اما بما يخص طبيعة النقد عند علي حرب التي تتمثل في النص و الحقيقة التي أعطاهما مفهوما جديدا بعيدا عن معاني الثبوتية والتقديس و المطلقية , وبهذا جعلهما يتصفان بصفات ايجابية وسلبية ,إذ اصل إلي نتيجة انه قام بتبديل كل من مفهوم النص والحقيقة وأخذهما إلي بعد واقعي نسبي,مستمدا من مرجعية التأويلية النيتشوية وحفريات ميشيل فوكو و تفكيكية جاك

جريدا DERRIDA,رغم أنني لم أتطرق إليهم مباشرة ولكنه كان واضحا من خلال محتوي هذا الفصل,إذ إنّ هذه المرجعيات أعطته مكانة في فكره النقدي,وذلك ليصبح النقد الفلسفي لحظة وعي مسخرة تعمد إلى تفكيك النص وهدمه ثم إعادة بنائه و تركيبة بغية البحث عن غاية النص ومقاصده .

أمّا أهم ما توصل إليه الفصل الثاني من البحث الذي استعرض استراتيجيات النقد,متطرقا الي آليات النقد (الحجب,المخاتلة و التضليل,الشك), حيث ليس لها علاقة بالمقولات ولا مبادئها,ولا النتائج المتأمل من تطبيقها,إنّ ما يهم منها هو طبيعة العلاقة التي تربط آليات النقد ببعضهما البعض,لأن لديهم صلة بينهم,فأين يوجد حجب توجد المخاتلة والتضليل لأنه سبب ظهورها,وإذا كانت الحقائق محتجبة وقادرة على المخاتلة و التضليل, لذلك يستحيل اليقين وبهذا تظهر آلية الشك,ومن نستنتج أن النقد يقوم باستراتيجيات وهي تتمثل جملة من الألاعيب والإجراءات يمارسها النص من خلال آلياته في الحجب و المخاتلة والتضليل و الشك, ومن هذه الآليات تظهر البنية المعرفية (النسبية,تساوي النصوص,استقلالية النص و, نفي المرجعية),لأن بسبب الآليات تكون النصوص متساوية,وإن تفاوت نص عن آخر في القوة والشدة,هنا مكمن السر في النص,وهنا يتبين أن قوة كل نص هي في حجبه ومخاتلته لا في إفصاحه وبيانه في اشتباهه والتباسه لا في أحكامه في تبيانه واختلافه,لا في وحدته وتجانسه.ومن هذا تعامل **علي حرب** مع النص على كشف المحجوب,أي كشف الأشياء الذي يسكت عنها النص,لأن ما يحجبه القول يشكل في الوقت نفسه شرط إمكانه أو بدانته المحتجبة,هو الذي يجعل القراءة الكاشفة ممكنة,أما فيما يخص البنية المعرفية فإنها هي أيضا مرتبطة فيما بينها, وقد لجأ **علي حرب** إليهم لكشف الممنوع والممتنع على حد سواء, وذلك لا يكون إلا بكيفية تعامل التفكيك مع النص بوصفه واقعة مستقلة تملك حقيقتها وتفرض نفسها, وهذا هو غرض البنية المعرفية عند **علي حرب**, هنا نستنتج أن لديهم غرض مشترك بينهم .

أمّا فيما يخص نتائج الفصل الثالث الذي يتمثل في إشكالات النقد عند حرب, الذي حاولت فيه أن أرى مدى تخلص خطابه من العيوب التي يأخذها على الخطاب الفكري العربي, وألاحظ كيف أن علي حرب يرجع كل المشكلات المعاصرة إلى الأصولية أو إمبريالية المعني وديكتاتورية الحقيقة,المهم أن يبحث لكل المشاكل عن أصول في التراث العربي الإسلامي,وبهذا يسلك مسلك نيتشه ودريدا وفوكو,رغم رغم أنني لم أتطرق إليهم مباشرة,ويتناسى في سعيه لتبيان عيوب الفكر العربي الإسلامي وردها إلى التفكير الديني المنغلق, أو التفكير الأحادي والتفكير الأصولي, إنه هو ذاته يستند إلى مرجعية,من ذلك يقدم فكرة النقد بكل إستراتيجياته من(تأويل وتفكيك وتفسير)أو ما بعد الحداثي كأنه المنفذ الوحيد,وهذا ما جعله ينادي بالدخول في فضاء العولمة للتخلص من من أوهام الهوية والنرجسية الفكرية,ذلك أنّ العولمة هي فضاء التعدد والاختلاف و التعايش,وفضاء الاختلاف الذي لا يعترف بأي هوية, ولا يمكنني قول أن حرب كان في سعيه للتخلص من عيوب الفكر العربي التي اصطلحت على تسميتها في مضمون البحث بامبريالية التحرير,الذي واضحا من خلال كتاباته,إنه يحمل فكرا جاهزا وقالبا معدا من قبل,يبحث له عن الإسقاط المناسب والدليل على ذلك كتابه الأخير" ثروات القوى الناعمة في العالم العربي" نحو تفكيك الديكتاتوريات و الأصوليات الذي يقدم فيه قراءة لثورات الربيع العربي, هذا ما يؤكد أن علي حرب يسعى إلى تحويل الوقائع و النصوص حسب خلفيته, وهذا ما جعلني أأكد على أنه لولا وجود الفكر الأصولي المتطرف الذي يشتغله خطاب علي حرب لصالحه, كما أن هذا ما اضطرني إلى التشكيك في كون **حرب** صاحب مشروع فكري .

هذا ما جعلني أواجه الصعوبات التي ذكرتها سابقا, و التي جعلت نوع من النقص في بحثي هذا. وربما تأتي دراسات أخرى من ورائي تكمل النقص الذي فيه.لأنّ ربما سيتطرقون الباحثون الاهتمام به و يدرسون كتاباته لأنه مازال ضمن البحث.

قائمة المصادر و المراجع

قائمة المصادر و المراجع:

فهرس الآيات :

سورة الأنعام 120.

سورة لقمان 20 .

سورة الحديد 3 .

قائمة المصادر :

علي حرب، الاستلاب و الارتداد، الآلهة الجدد و خراب العالم , منشورات الاختلاف , الدار العربية للعلوم– الجزائر– بيروت – ط1, 2008 .

علي حرب , أسئلة الحقيقة و رهانات الفكر, دار الرضيعة للطباعة و النشر–بيروت–ط1, 1994.

علي حرب , ثروات القوة الناعمة في العالم العربي , الدر العربية للعلوم الناشرين ـ بيروت ـ لبنان,ط, 1، 2011 .

علي حرب , خطاب الهوية , منشورات الاختلاف , الدار العربية للعلوم ناشرون, بيروت ـ لبنان , ط2 , .2008

علي حرب , نقد الحقيقة , المركز الثقافي العربي– بيروت , ط1, 1993 .

علي حرب , نقد النص , المركز الثقافي الغربي , المغرب – الدار البيضاء – ط 1, 2005,

علي حرب تواطؤ الأضداد, الدار العربية للعلوم الناشرون– بيروت منشورات الاختلاف – الجزائر – ط 1, 2008

علي حرب, التأويل و الحقيقة, دار التنوير للطباعة والنشر و التوزيع – بيروت – ط2 . 2007.

علي حرب, المصالح و المصائر, الدار العربية للعلوم – بيروت– منشورات الاختلاف– الجزائر– ط1, .2001

علي حرب, الممنوع و الممتنع , المركز الثقافي العربي , الدار البيضاء – المغرب – ط 5 ,2011.

علي حرب, أوهام النخبة, المركز الثقافي العربي , بيروت ـالدار البيضاء, ط 3, 2004.

علي حرب، الفكر والحدث، حورات ومحاور، دار الكنوز الأدبية، ط1، 1997.

علي حرب، الماهية والعلاقة نحو منطق تحويلي، المركز الثقافي العربي ـ بيروت ـ لبنان,1988.

علي حرب، هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، المؤسسة العربية للدراسات والنشر– بيروت– لبنان، ط 2005,5,

قائمة المراجع

ديداكتيكية النص الفلسفي " النظرية و التطبيقات , منشورات المجلة المغربية لعلم الإجماع السياسي , مطبعة المعارف المحمدية – الرباط – 1693.

السيد ولد أبّاه ,أعلام الفكر العربي, الشبكة العربية للأبحاث و النشر– لبنان – بيروت,ط4 , 2010 .

برترند أوجليفي , الحقيقة ,ترجمة عبد القادر القنيني , المركز الثقافي –دار البيضاء– ط1.

بول هيريست , براهام طومبون , ما العولمة , ترجمة فاتح عبد الجبار, السلسلة الوطنية للثقافة و الفنون والآداب , ط40 , (د, ت) .

حسن حنفي , التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم , المؤسسة الجامعة و النشر – بيروت – ط 2 ,2002

حسن حنفي ومحمد عابد الجابري , حوار المشرق و المغرب ,حوار المشرق و المغرب , المؤسسة العربية للدراسات و النشر , بيروت ,(د ت).

رسول محمد رسول محنة الهوية , المؤسسة العربية للدراسات الوطنية والنشر, بيروت,ط1 , 2002.

عبد الرحمان طه، فقه الفلسفة و الترجمة، المركز الثقافي العربي – بيروت –الدار البيضاء– ط 1, 1995.

عبد الرحمن طه حوارات من أجل المستقبل , دار الهادي , ط 1 – بغداد,2003 .

عبد الرحمن طه , تجديد المنهج في تقويم التراث , المركز الثقافي العربي – دار البيضاء – بيروت – ط 2 , د ت.

عبد الرحمن طه، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، ط2، بيروت، الدار البيضاء، 2000.

عبد السلام بن عبد العالي، ثقافة العين و ثقافة الأذن، دار توبقان، ط1، الدار البيضاء، 2008.

عبد الله الغلامي , الخطيئة و التفكير , من البنيوية إلي التشريح , نظرية و تطبيق , المركز الثقافي العربي , الدار البيضاء – بيروت ,2006 .

عبد الوهاب المسيري , رحلتي الفكرية ,ا لهيئة العامة لقصور الثقافة ـ القاهرة ـ ط1 ,2000 .

مالك بني نبي , مشكلة الأفكار في العالم العربي , ترجمة حمد شيعو – بسام بركة , دار الفكر المعاصر – بيروت –لبنان – دار الفكر– دمشق – سوريا , ط1, 1988 .

مجموعة باحثين , الفلسفة و الممارسات الثقافية بمشاركة علي حرب , إشراف عبد الله موسى , مكتبة الرشاد للطباعة و النشر – الجزائر – ط1 , 2013.

مجموعة باحثين, قراءات في فكر علي حرب , النقد , الحقيقة ', التأويل , إشراف محمد شوقي الزين , الدار العربية للعلوم الناشرين ,منشورات الاختلاف , ط1, 2010 .

محمد أركون , تاريخية الفكر العربي الإسلامي , المركز الثقافي العربي – الدار البيضاء – مركز الإنماء القومي – بيروت – المنارة , ط2 ,1996 .

محمد رجب،أدبيات نبع الأداب والثقافة المعاصرة،أرسطو عبقري الفكر اليوناني،المؤسسة العربية الحديثة ـ القاهرة ـ (د ط),(د ت).

محمد شوقي الزين , الذات و الآخر ,دار الرباط , ط1, 2010 .

محمد عابد الجابري , تكوين العقل العربي , مركز الدراسات الوحدة العربية – بيروت – ط 10, 2009.

محمد عابد الجابري , نحن و التراث , المركز الثقافي العربي– بيروت – دار البيضاء ـ ط6, 1993.

محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي ,مركز الدراسات الوحدة العربية , بيروت ـ لبنان, ط9 , 2009 .

محمد محمد يونس، على علم التخاطب الإسلامي، دار المدار الإسلامي ط1، 2006م.

النشر– بيروت – د ت.

نصر حامد أبو زيد ، مفهوم النص دراسات في علوم القران ، منشورات المركز الثقافي العربي – بيروت – 2005.

نيتشه فريدريك, إرادة القوة , ترجمة محمد الناجي , إفريقيا الشرق– المغرب, (د.ت), 2011

نيتشه فريديريك , ما وراء الخير و الشر , ترجمة , جيزيلا فا لور حجار , دار الفارابي , ط1 , 2005 .

قائمة المعاجم و الموسوعات :

إبراهيم مذكور , المعجم الفلسفي ,الهيئة العامة للشؤون المطابع الأميرية – القاهرة – د ت ,

ابن منظور, لسان العرب, دار المكتبة العلمية , منضورات محمد علي ـ بيروت ـ لبنان ,ط1, 1426 .

آندرية لالاند , موسوعة لالاند ,الفلسفية , المجلد الأول , منشورات العويدات , بيروت ـ باريس, ط1 ,2001.

أنطوان نغمة وآخرون , المنجد الوسيط في العربية المعاصرة , دار المشرق ـ بيروت , ط1, 2003.

جبران مسعود ,الرائد معجم ألفلبائي , في اللغة و الأعلام , دار العلوم للملايين , تموز , يوليو ,ط2, 2005.

جلال الدين سعيد, معجم المصطلحات و الشواهد , دار الجنوب للنشر. فلسطين ـ تونس , د ط ,2004 .

جميل صليبا, المعجم الفلسفي, ج2, دار الكتاب اللبناني , مكتبة المدرسة – لبنان – بيروت , دط , 1982.

الجهنى مانع بن حماد، الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة،ج1,دار الندوة العالمية للطباعة والنشر و التوزيع ,ط4 ،1420 .

الجهنى مانع، بن حمان، الموسوعة المسيرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، ج2،

مراد وهبة , المعجم الفلسفي, دار قباء الحديثة ـ القاهرة ـ ط5, 2007 .

قائمة مواقع الأنترنت:

(2،1،2) النص عند المنضرين للحمل على غير الظاهر

موضع , معجم الفلسفة(جميع المصطلحات الفلسفية), الثلاثاء ـ أبريل 2010. .

موضع, (مفهوم النقد و مهمة الفلسفة, هوبرت ماركيوز مسائلا" كانت , هيغل, ماركس,08-06-2015, 12: 39: 53.

قائمة المذكرات :

وفاء درسوني , مفهوم التأويل في فلسفة نيتشه , رسالة ماجستر كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية , قسم الفلسفة , جامعة منتوري- قسنطينة , 2005, 2006 .

قائمة المجلات :

سامر فاضل لأسدي , مجلة جامعة بابل / العلوم الإنسانية / المجلد 20 , العدد 3 , 2015

علي حرب , المشهد الفلسفي (التحولات و التحديات) , مجلة فضيلة , محكمة الكوفة , السنة 1, العدد 2 , شتاء 2013, ص13 .

محمد عابد الجابري ,ليس في ثقافتنا مفهوم الآخر وحوار الثقافات, شعار ظرفي, مجلة الأيس, وزارة الثقافة الجزائر, العدد2 ,2007.

فايز الشرع , مراسم استقبال الحقيقة , قراءة في الإستراتيجية المنهجية في مشروع محمد أركون لقراءة الفكر الإسلامي , مجلة المعرفة , العدد, 479 , وزارة الثقافة السورية , أوت 2003.

الفهرس

الفهرس

شكر

إهداء.

ملخص البحث

المقدمة.....أ ب ج د

الفصل الأول: سؤال النقد

المبحث الأول : النقد..... 6

1 – مفهوم النقد..... 6

2 – دوافع النقد عند علي حرب :..... 9

3– قوة النقد عند علي حرب 11

المبحث الثاني : طبيعة النقد عند على حرب.....13

1– الحقيقة عند علي حرب (تحديد المفهوم)..... 13

2– النص عند علي حرب (تحديد المفهوم)..... 16

الفصل الثاني: استراتيجيات النقد عند علي حرب.

المبحث الأول : آليات النقد 22

1– آلية الحجب:..... 22

2–آلية المخاتلة والتضليل:..... 26

3–آلية الشك :..... 35

المبحث الثاني: البنية المعرفية للنقد 39

1-النسبية : 38

2- نفي المرجعية :.....43

3-تساوي النصوص :.....45

4-استقلالية النصوص : 46

الفصل الثالث: إشكالات النقد عند علي حرب

المبحث الأول: قضايا في النقد 50

1- قراءة التراث: 50

2-عولمة الهوية :.....63

المبحث الثاني: نقد النقد 72

1-نقد علي حرب لطه عبد الرحمان:.....71

2-نقد علي حرب لنصر حامد أبو زيد:.....80

خاتمة :.....86

قائمة المصادر و المراجع: 90

فهرس الايات: 90

قائمة المصادر :.....90

قائمة المراجع 91

قائمة المعاجم و الموسوعات : 94

قائمة مواقع الأنترنت: 95

قائمة المذكرات : 95

قائمة المجلات : 95

الفهرس ..... **Erreur ! Signet non défini.**