الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التّعليم العالي والبحث العلمي
جامعة ابن خلدون تيارت
كلية الآداب واللّغات
قسم اللّغة والأدب العربي

عنوان المذكرة:

النظريات الفلسفية
وأثرها في تحولات الفكر النقدي

مذكرة مقدّمة لنيل شهادة الماستر في اللغة العربية و آدابها

فرع: الدّراسات النّقديّة تخصّص: نقد حديث ومعاصر

إعداد الطّالبة:
الكامل علام هاجر

إشراف الأستاذ:
د. مهيدي منصور

لجنة المناقشة:

الأستاذ	الرتبة	الصفة
معازيز بوبكر	أستاذ التعليم العالي	رئيسا
مهيدي منصور	أستاذ التعليم العالي	مشرفا ومقرّرا
مداني علي	أستاذ التعليم العالي	عضوا مناقشا

السنة الجامعية : 1443هـ -1444هـ /2022م-2023م

بسم الله الرحمن الرحيم

"لا يشكر الله من لا يشكر الناس"

صدق رسولنا الكريم عليه الصلاة والسلام

واقتداءا به أتقدم بجزيل الشكر إلى الأستاذ الدكتور "مهيدي منصور"

الذي كان لي نعم المشرف من خلال إمدادي بالتوجيهات التي

أفادتني في مساري البحثي ولا أنسى كل من

ساعدني من قريب أو بعيد لإتمام

هذا العمل أسأل الله أن يثيبهم خير الثواب

إهداء

أهدي هذا العمل إلى

من صَرَفت ريعان شبابها في سبيل

تربيتي وتعليمي

إلى أمي ثم أمي ثم أمي

أطال الله في عمرها

مقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم و الصلاة والسلام على سيدنا ونبينا محمد خير خلق الله أما بعد:

يقال أنّ الفلسفة أم العلوم، وحقيقةٌ هي، فإذا تأملنا في البحث عن قضايا وميادين بعض العلوم وإرهاصاتها الأولى إلاّ ونجد بعض الأفكار والرؤى والمذاهب الفلسفية تَتبنَى هاته العلوم مع اختلاف ميادينها فمنها (الإنسانية الطبيعية، الكونية، الاقتصادية والسياسة...) ومن الميادين الإنسانية التي كانت الفلسفة مصدرا من مصادرها ميدان الأعمال الإبداعية والفنية الأدبية منها والنقدية.

ومن هذه الرؤيا كان موضوع بحثي الموسوم-**بالنظريات الفلسفية وأثرها في تحولات الفكر النقدي**- التي حرّكت دوائره جملة من التساؤلات :ما مدى تأثير المقولات الفلسفية على الفكر النّقدي ؟ وكيف تسربت الفلسفة في مساقات و كتابات النقاد الأوائل والمحدثين؟ **وما هي آليات استمداد الفكر النقدي من الفكر الفلسفي ؟وكيف تمّ توظيفها** ؟ ومن أجل الإحاطة ببعض غايات البحث اعتمدنا المنهج العام (نقد النقد) لكوني اشتغلت على المدونات النقدية التراثية والحداثية على السواء ،واعتمدت المنهج الوصفي لتحديد التعريفات والمفاهيم الخاصة بحقلي الدرس النقدي والدرس الفلسفي ،دون أن نغفل المنهج التاريخي المنوط بالسيرورة التاريخية وتحولات الفكر النقدي من عصر إلى آخر.

أما عن الصعوبات فيمكننا إجمالها في:

- تعدد المقولات الفلسفية والمصطلحات النقدية وغموض مفاهيمها في بعض الأحيان مما أوقعني في اللبس.

- الجمع بين النظريات والأفكار القديمة والحديثة، وعدم فهم بعض المصطلحات التي تطورت عبر العصور، إلا أنَّ حُبَ البحث وشغف المعرفة في الدرس النقدي بالخصوص دفعني لاختيار هذا العنوان.

وقد انبنى بحثي على خطة تضمنت الآتي: **المدخل، الفصل الأول** تحت عنوان **حضور الفلسفة في المدونات النقدية** احتوى على ثلاث مباحث، **المبحث الأول** ذكرنا فيه المدونات النقدية الفلسفية لعدد من النّقاد والفلاسفة و**المبحث الثاني** ضمّ الفلسفة اليونانية، أما **المبحث الثالث** فخصصناه للفلسفة الاسلامية.

ثم بدأنا مع **الفصل الثاني** بعنوان **المقولات الفلسفية وأثرها في تطور المناهج النقدية الحديثة**. تعرضت فيه لمبحثين **الأول** ضمّ المنهج الاجتماعي والمنهج التاريخي، أما **المبحث الثاني** فكان للمنهج النفسي، أما عن **الفصل الثالث** والأخير تطرقنا فيه **للبعد الفلسفي وتأثيره في المقاربات النقدية المعاصرة** وضمّ هو كذلك ثلاث مباحث **المبحث الأول**: التفكيك والتأويلية، المبحث الثاني: النقد الثقافي والنقد الموضوعاتي أما **المبحث الثالث** فتعرضنا فيه للتداولية.

وأما **الخاتمة** فقد ضمناها النتائج الأساسية واحتوت حوصلة للبحث وأنهيت بحثي بقائمة للمصادر والمراجع.

وفي الأخير أتوجه بالشكر الجزيل إلى كل من قدم لي يد العون والمساعدة لإنجاز هذا البحث وأخص بالذكر الأستاذ الدكتور مهيدي منصور وحرصه الشديد على أن يحقق البحث أهدافه المرجوة.

والله ولي التوفيق، وبه نستعين

الطالبة: الكامل علاّم هاجر

تيارت يوم :2023/06/09

المدخل

الفلسفة وتعزيز ملكة النقد

منذ بدء الخليقة والإنسان يحاول البحث عن حقيقة الأشياء وجوهرها، واكتشاف خفايا الحياة لتذليل الصعاب والحصول على مآربه ومراميه. فيعمل جاهدا للوصول إلى فهم العالم والحياة فهما واضحا صحيحا ،فتعددت أمامه السبل والمسائل فأطلق العنان لعقله يخوض ويتأمل في مكنونات العالم كالأرض وما تحتوي عليه من أشياء والسماء وما فيها من كواكب وعلاقتها ببعضها البعض ،وعلاقة الإنسان بهذا العالم ومصيره وعلاقة كل هذه الأشياء بالخالق، كل هذا وذاك كان داعيا شديدا للغوص في عالم الفلسفة ونظرياتها.

إذن فإن أردنا الحديث عن نشوء الفلسفة يمكن أن يقال أنها من حين وجود الإنسان؛ لأن التفكير لا ينفك عن الإنسان وبما أن موضوع الفلسفة الأول هو البحث عن حقائق الموجودات أو الأشياء، وبتميز الإنسان عن باقي الموجودات بعقله وفكره، فإنه محب للمعرفة ومتطلع للبحث وتفسير نشأة الكون الواسع العظيم وهذا هو الباعث الاول للفلسفة، لذلك فإنها تشمل جميع النتاج الفكري الإنساني فهي أم العلوم لأن لها علاقة بكل من علم النفس و علم الأخلاق، علم الاجتماع والتاريخ، الدين، القانون، الاقتصاد، المنطق وعلم الجمال... الخ.

وبما أن النقد والأدب يعد من نتاج العقل الإنساني فلا بد للفلسفة أن يكون لها الأثر البالغ والمتجلي في هذا الميدان؛ لهذا فالبدايات الاولى للنقد تعود للسفسطائيين وهم فئة من العلماء عاشوا قبل سقراط يطلق عليهم اسم السفسطائيين ،وهناك عاملين لظهور السفسطة في اليونان في القرن الخامس ق.م **أحدهما**: ظهور الآراء والعقائد الفلسفية المختلفة والمتضادة والمحيرة. أما الثاني: رواج فن الخطابة ولا سيما الخطابة القضائية بشكل منقطع النظير.[1]

أي أنه قد ظهرت مشاكل كثيرة تمثلت في نزاعات بين الناس وأخذ بعض العلماء على عاتقهم مهمة المحاماة في المحاكم العامة وتحت نظر وسمع جموع غفيرة من الناس وقاموا بالدفاع عن حقوق موكليهم بخطابات مؤثرة.

وتألق في هذا الأفق نجم الخطابة فافتتح الاساتذة (**السفسطائيين**) صفوفا لتعليم هذا الفن وبدؤوا يدرسون أصولها وذلك في مقابل أجر يتقاضونه من الطلاب، وسعت هذه الفئة لكي تقدم دليلا وتقدم برهانا على ما تدعيه حقا كان أم باطلا. والاعتقاد الأول لهذه الأخيرة أنه ليس هناك في الواقع حق ولا باطل ولا صدق ولا كذب، وإنما

1-سعدون محمود الساموك، الفسلفة الإسلامية، (دراسات نقدية منتخبة) الأكاديميون للنشر والتوزيع، ط1، الأردن، 2007م، ص37.

الحق هو ذلك الشيء الذي يعتبره الإنسان حقا والباطل هو ذلك الشيء الذي يظنه الإنسان باطلا وان الإنسان هو مقياس كل الاشياء لأن الحقيقة ليست شيئا سوى ما يفهمه الإنسان.[1]

لقد انصب تركيز السفسطائيين على جانب المغالطات الكلامية التي تكون أحيانا في تصوير الباطل في صورة الحق وجعل الحق في صورة الباطل ولم يهتموا بالتمييز بين المعرفة الحقيقية والمعرفة الزائفة.

فالنثر الفني اليوناني مدين برقيه للسوفسطائيين فهم الذي اكسبوا الكلام هذه الطواعية التي تحملت أدق الأفكار وهم الذين كسوه هذا الجمال الذي عرفت به الخطابة في اليونان والرومان في الاعصر القديمة.[2]

رغم أن **سقراط، أفلاطون وأرسطو** خالفوا السفسطائيين في جانب المغالطات وكشفوا للناس خطأهم الذي يعتبر الإنسان مدار كل الحقيقة.

"ولكن مما لا شك فيه أن للسوفسطائيين الفضل الكبير في التمهيد لأفلاطون وأرسطو فقد كانت بحوثهم في الخطابة واللغة وجدلهم حول معاني الكلمات واختلافهم في إدراكها. المعين الخصب الذي اغترف منه أفلاطون وأرسطو النقد".[3]

ومن أهم الميادين التي عالجتها السفسطائية هي: النقد، الجدل، الأدب، الخطابة، الفلسفة، الأخلاق.

ومن أبرز شخصياتهم: **بروتاغوراس** Protagoras ، **جورجياس** Gorgias، **بروديكس** Prodicus ، **هيباس** Hippias.[4]

فإذا نظرنا إلى النقد ككل وجدنا آراء كثيرة تقر بالفضل لعلماء اليونان وكتابهم، فهم الذين وضعوا الأسس الأولى للنقد.

---

[1]- سعدون محمود الساموك، الفسلفة الإسلامية، (دراسات نقدية منتخبة) ، ص38.

[2]- عبد الرحمن عبد الحميد علي، النظريات اليونانية عند مفكري اليونان ومدارس النقد الأوروبي والأمريكي، دار الكتاب الحديث، ط01، القاهرة 2010م، ص 15.

[3]- المرجع نفسه، ص 16.

[4]- عبد الجليل كاظم الوالي، الفلسفة اليونانية، الوراق للنشر والتوزيع، ط1،عمان، 2009م، ص 151.

ويظهر هذا جليا فيما ابتكروه من فنون أدبية، بلغوا بها الغاية العظمى في الإجادة والإتقان كالنثر الخطابي والتاريخي بل والفلسفي والشعر الغنائي والمسرحي وشعر الملاحم.[1]

وحظي الأدب اليوناني بعناية فائقة عن غيره من الآداب الإنسانية وقلما خلت آراء نقاد الآداب في كل زمان من الانتفاع بالآراء النقدية التي سبقهم إليها أفلاطون في فنون الشعر والخطابة وقد ظهر النقد عند اليونان على ألسنة الرواة الذين كانوا يرون أشعار (هوميروس).[2]

وكذلك نجد من ضمن من كانوا مصدرا حيا من مصادر النقد الأدبي عند اليونان الشاعر الكوميدي (**أريستوفانيس**) الذي يعتبر من أبدع شعراء الكوميديا القديمة في أثينا وله مسرحيات كاملة، سخر فيها من المجتمع الأثيني في عصره. ونقد في بعض مسرحياته أسلافه من كتاب المسرح.

"**استطاع أريستوفانيس بما له من خيال طلق، وعقل خبير وذوق عظيم أن يظهر براعته في الكتابة ونقده الذي جعله من برع نقاد اليونان وقد ظهر هذا في اعماله الرائعة التي أخرجها وخاصة مسرحية "الضفادع" وهي عبارة عن ملهاة**"[3]

1- الملامح النقدية اليونانية لملهاة أريستوفانيس "الضفادع":

عرضت المسرحية لأول مرة حوالي 405 ق.م وموضوعها سخرية المؤلف من شاعر المآسي العظيم **يوربيدس** الذي كان قد توفي قبل تمثيل المسرحية بعام وموضوع هذه المسرحية هو رحلة **ديونيسوس** إله المسرح عند اليونان إلى الدار الآخرة **هاديس** ليعيده إلى الحياة **يوربيدس** بعد موته وفي اثناء عبوره نهر العالم الآخر **ستيكس** كانت جوقة من الضفادع تصحب أصوات المجاديف في الماء بأغنية من أعذب الأغاني.[4]

[1]- ينظر: عبد الرحمن عبد الحميد علي، النظريات النقدية، ص: 12.

[2]- ينظر: المرجع نفسه، ص 13.

[3] عبد الرحمن عبد الحميد علي، النظريات النقدية، ص 19.

[4]- ينظر: عبد الرحمن عبد الحميد علي، النظريات النقدية، ص 19.

وتكمن الآراء النقدية في الحجج والبراهين التي تبادلها كل من **ايسخلوس ويوربيدس** في المحاكمة التي كان قاضيها **ديونيسوس**.

وتبدا المسرحية بنشيد (الكوراس) والغرض منها شد انتباه الشعب وإثارته ويكون مضمون النشيد توجيه فكر المتفرج إلى الوجهة التي يريدها مؤلف المسرحية والتي تساعده في فهم ما سيعرض عليه وتعطيه(المتفرج) لمحة عن المسرحية.

ويستمر الحوار في المسرحية إلى أن يتهم **يوربيدس أسخيلوس** بأنه همجي نبيل، وبأن شعره أجوف طنان ولسانه لا يعرف التوقف، يتكلم في كل شيء بلا فائدة.

وحينما يسمع (**اسخليوس**) هذا الكلام يرد عليه: كيف تجرؤ على مخاطبتي بهذه اللهجة يالمام الجمل الجميلة وياشاعر الشحاذين العميان، يا صاحب المونولوجات الكراتية، يا عارض الحب المحرم/ والغراميات الشائنة.[1]

وتنطبق هذه الصورة – فعلا– على ما قاله النقاد حول شعر **شوقي وحافظ** حينما اتهموا شوقي بأنه شاعر القصر والمناسبات، وأنه يطل على الناس من برج عاجي جميل، وقالوا عن **حافظ** بأنه شاعر البؤس والفقر والحرمان.[2]

ونصل على بيت القصيد في المسرحية. وذلك حينما يظهر **يوربيدس** عيوب شعر **أسخليوس** فيتهمه بأنه خدع الجمهور. وضحك عليه في بعض مسرحياته وذلك بأنه أتى بأشخاص صامتة على المسرح. لا تتكلم ولا تكشف عن نفسها.[3]

وهذا اتهام واقعي من عيوب المسرحية.

ويرد **يوربيدس**: "**أنا ورثت الدراما رأسا منك، منفوخة ومضطربة عليها أطنان من الألفاظ الفنية الثقيلة، من شدة انتفاخها لا يفهمها الناس**".[4]

[1]– ينظر: عبد الرحمن عبد الحميد علي، النظريات النقدية، ص 19.

[2]– ينظر: المرجع نفسه، ص 25.

[3]– ينظر عبد الرحمن عبد الحميد علي، النظريات النقدية،، ص 28.

[4]– ينظر: عبد الرحمن عبد الحميد علي، النظريات النقدية، ص 28.

ومدح نفسه قائلا: "**وصورت على المسرح أشياء واقعية من الحياة اليومية أشياء لو أخطأت فيها كشفني الناس**".[1]

وتعتبر حجج **يوربيدس** في منتهى الواقعية، وإذا تأملنا كلامه وجدنا أن المعاصرين من النقاد أخذوا به فالمسرحية يجب أن تأخذ طابع الاعتدال في الطول حتى لا يملها الناظرون.

"**ويسرع يوربيدس في نقد مقدمات مسرحيات أسخليوس ويقرر أن عرضه لموضوعات المآسي عرض غامض ويأخذ عليه التكرار في مقدمة (حاملات القرابين).**

لم يفلح (أسخليوس) لم يفلح في كشف أخطاء (يوربيدس) وينتقل الخصمان إلى كشف أخطاء كل منهما في الغناء، ويسرد كل منهما أناشيده".[2]

فنجد الكوراس يغني:

يـــــا عجبي للنقد والنقاد

تدفعهم سخـــائم الأحقاد

فأسخيليوس سيد الأغاني

ليتحدى سيـــــد النشيد.

وبعد جدل طويل يصيح القاضي **ديونيسوس**: "**كفى.. غناء أنت وهو، ويحتدم الحوار في المسرحية ويعلن القاضي أنه اختار أسخيلوس**".[3]

بلوتو: أسخيل، حان البعث فالوداع

عـــد سالما لتنقذ المدينة.

[1]- ينظر: عبد الرحمن عبد الحميد علي، النظريات النقدية، ص 29.

[2]- ينظر: المرجع نفسه، ص 33.

[3]- ينظر: عبد الرحمن عبد الحميد علي، النظريات النقدية ، ص 94.

وتطرد الذئاب والضباع

بالفكر والحكمة من أثينة.

السفهاء مـــلأوا الربـاع.

إن فكرة هذه المسرحية مأخوذة من عقيدة الفراعنة وهي "**العودة إلى الحياة بعد الأربعين**" وهذا يدل دلالة واضحة على أن الأدب الفرعوني أثر في عقول الأدباء اليونان.

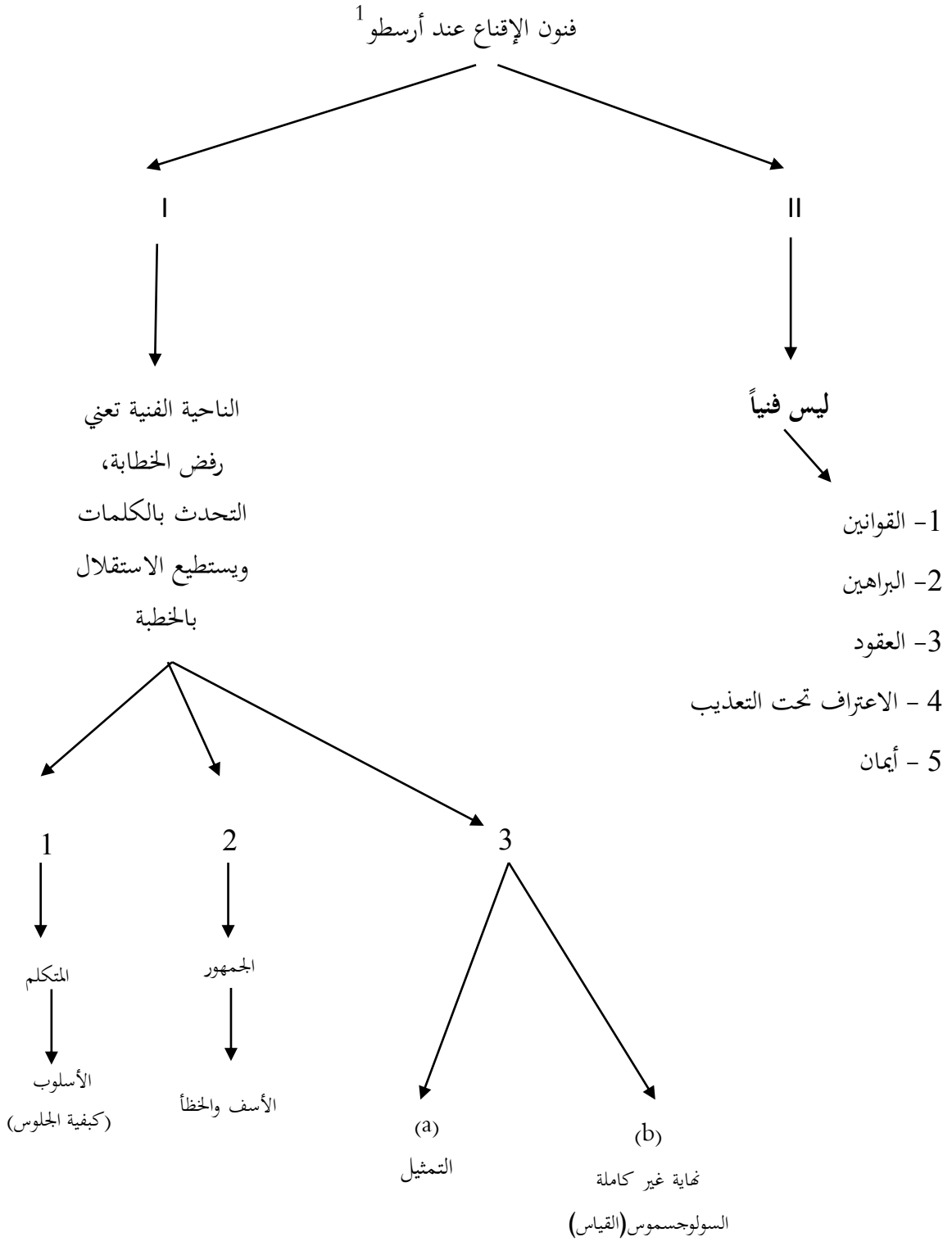
لقد وفق **ديونيزوس** في الموازنة بين شعرهما، فنجد نقد كثير للقوافي والألفاظ، والبناء المسرحي، كما نجد نقده بكثرته.[1]

وخلاصة القول أن ملهاة "الضفادع" كانت مسرحية غاية في الابتكار والجدة وأثرت كثيرا في النقاد على مدار الأزمنة.

وبالتالي وبعد محاولتنا معرفة كيف عززت الفلسفة واتجاهاته ملكة النقد وجدنا أن الفلسفة جزء كبير منها مبني على النقد فموضوعات الفلسفة متنوعة كثيرة وهذا التنوع والاختلاف هو الدافع الأول للنقد فكل فيلسوف يحاول أن يدعم أفكاره الفلسفية وأسباب ظهورها التي كان من ضمنها تعدد الآراء والعقائد الفلسفية المتضادة أحيانا والمحيرة أحيانا أخر... ،والنزاعات التي انتشرت بين الناس التي أدت بالعلماء إلى محاولة حلها عن طريق الدفاع عن موكليهم بخطابات مؤثرة فهذه الأخيرة تستدعي استحضار النقد للإقناع.

[1] – ينظر: عبد الرحمن عبد الحميد علي، النظريات النقدية، ص 40.

2- الوعي الفلسفي وانبعاث بلاغة الاقناع عند أرسطو:



[1]- جريجور شولر، نظرية الأدب الأرسطية العربية، تر محمود درابسة ، دار جرير ، ط1 الاردن، 2013 ص 100.

3 – الحجاجية الفلسفية

« إن مسار الحجاجية الفلسفية مسار نقدي، فلا يكاد القارئ يتعلق بمذهب أو نظرية ويساند طرحا ويؤيد قضية حتى يفاجئ بتغير في الطروحات والقضايا، فالحجة الفلسفية، مع الدفاع على بعض القيم أو مهاجمتها، تبقى صعبة التجلي وتبعث على الحيرة ». [1]

لهذا إن الحجاجية الفلسفية ليست نسقا مغلقا من القواعد والمعايير المرتبطة بالفيلسوف وحده، كما افترض ذلك أفلاطون وليست عملية مفتوحة على أفراد نريد معرفة قابليتهم واستعدادهم للاقتناع بالمضامين الفلسفية كما أراد أرسطو ذلك بل هي مجموعة براديغمات تلازم التحولات الخطابية للقيم الفلسفية»[2]، وعليه فإن الحجاجية الفلسفية لا تكتفي بالمنطق الداخلي للخطاب الطبيعي، بل تعتمد المناظرة الخطابية عبر النصوص وسيلة للبرهنة، حيث الفلسفة لا تتجزأ بل إن كليتها في تجاوزيتها والتجاوز ليس سوى عملا حجاجيا يتم به المرور من رأي لأخر، وليس النقد سوى مجموعة الحجج المكّونة من أجل تسويغ المرور إلى طرح آخر والقبول به » [3].

والمثال النموذجي لهذه الفكرة، تقديم أرسطو لفن الخطابة بوصفه فنا رسميا ضمن المؤسسة الفلسفية التي ستتغذى بالسلطة السياسية كذلك، كمجال آخر لشحن القوة الحجاجية للخطاب الفلسفي بينما اعتبرت الخطابة السفسطائية المهيمنة على البداية، خطابة مارقة وليس لها طابع رسمي، انها خلل يصيب الخطاب فيشوهه ويَعْبثْ بقواعده وحقائقه ويَنْخُر مقولاته ومفاهيمه.

[1] – ينظر، عمارة ناصر، الفلسفة والبلاغة مقاربة حجاجية للخطاب الفلسفي، منشورات الاختلاف، طه الجزائر، 2009، ص133.

[2] – المرجع نفسه، ص138.

[3] – ينظر، عمارة ناصر، الفلسفة والبلاغة مقاربة حجاجية للخطاب الفلسفي، ص138.

الفصل الأول

حضور الفلسفة في المدّونات النقدية

المبحث الأول: المدونات النقدية الفلسفية

المبحث الثاني: الفلسفة اليونانية أرسطو

المبحث الثالث: الفلسفة الإسلامية علم الكلام اصول الدين، الفقه

المبحث الأول: المدونات النقدية الفلسفية

- الفارابي
- أبو حامد الغزالي
- ابن سينا
- حازم القرطاجني
- الكندي.
- محي الدين ابن عربي

1- **التعريف بالفارابي**: (260- 339 هـ)

هو أبو نصر بن طرخان بن أوزلغ الفارابي، تركي الأصل من بلدة فاراب التركية تتلمذ على يد أبي بشر متى بن يونس ويوحنا بن حيلان وتعلم النحو على أبي بكر بن السراج. انتقل إلى بغداد ثم اتصل بسيف الدولة الحمداني الذي أعجب به وطلب منه البقاء عنده لكنه أثر حياة العزلة والزهد منفردا بنفسه يسميه أصل الشرق المعلم الثاني بعد أرسطو المعلم الأول[1] .

ومن أهم ما تميز به الفارابي عن سائر الفلاسفة في فلسفته الشرقية هي إضافة مسائل الحكمة الدينية إل مسائل الحكمة المنطقية وتوفيقه بين الدين والفلسفة وبين العقل والروح[2].

مدونات الفارابي النقدية الفلسفية:

له عدد كبير من المؤلفات أبرزها أراء أهل المدينة الفاضلة. "لقد جمع الفارابي مجموعة عظيمة من الكتب والرسائل لكنها لم تلق اهتماما كثيرا، حتى مطلع القرن 19م عندما جمعت مخطوطاته".

ويمكن أن نقسم كتب الفارابي عل النحو التالي:

- **مقدمات ومختصرات:**

- كتاب ما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة.

- رسالة في أغراض ما بعد الطبيعة.[3]

- رسالة في أغراض أرسطو في كل واحد من كتبه.

- المختصر الأوسط في المنطق، المختصر الأرسطوني في المنطق، المدخل إلى المنطق مختصر جمع الكتب المنطقية، غرض المقولات.

- **الشروح والتعليقات**: وقد شروحات الفارابي على عدد كبير من كتب أرسطو منها:

[1]- سعدون محمود الساموك، الفسلفة الإسلامية، ص 119.

[2]- المرجع نفسه، ص 119.

[3]- رجاء أحمد علي، الفلسفة الإسلامية، دار المسيرة للنشر والتوزيع ط1، عمان، 2012م، ص 30.

- شرح كتاب المقولات لأرسطو، شرح كتاب العبارة لأرسطو.
- شرح كتاب البرهان وكتاب الخطابة لأرسطو وكذلك كتاب المغالطة.
- شرح السماع الطبيعي لأرسطو، شرح السماء والعالم لأرسطو، وكتاب الأخلاق[1].
- **ردود عل المتقدمين والمعاصرين:**
- الرد على ابن الرواندي في أدب الجدل، الرد على الرازي في العلمي الإلهي وغيرها.
- **الكتب الخاصة التي تتضمن ما انفرد به من الآراء:**
- كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون وأرسطو.
- كتاب فصوص الحكم، التعليقات، الموسيقى الكبير، رسالة في العقل.
- رسالة في ماهية النفس، مقالة في صناعة الكتابة، كتاب الملة.
- رسالة زينون الكبير اليوناني، كلام في الشعر والقوافي[2].

2 – طرق الشعر عند الفارابي في ضوء نظرية الشعر العربية الأرسطية :

« ونجد كذلك في فن الشعر للفلاسفة العرب توضيحاً لطرق الشعر إذ يقول الفارابي (ت 950م) " إن غرض المغلط غير غرض المحاكي إذ المغلط هو الذي يغلط السامع إلى نقيض الشيء حتى يوهمه أن الموجود غير موجود وإن غير الموجود موجود . فأما المحاكي للشيء فليس يوهم النقيض، لكن الشبيه"[3] »

فالفارابي يرى أن طرق الشعر تكمن في أن السامع يتوسط للتخييل الجيد أو السيء، ويؤكد أن الخيال قد يكون صادقا إلى حد كبير أكثر من أن يكون كاذباً في التعبير سواء أكان التعبير جيداً أم سياً ، حيث عرّف التخيل بقوله

[1]– رجاء أحمد علي، الفلسفة الإسلامية، دار المسيرة للنشر والتوزيع ط1ٍ، عمان، 2012م،ص 31.
[2]– المرجع نفسه، ص 32.
[3]–. جريجور شولر، نظرية الأدب الأرسطية العربية، ص25 .

" والتخيل هو الكلام الذي تذعن له النفس فتنبسط عن أمور وتنقبض عن أمور من غير روية وفكر واختيار وبالجملة تنفعل له انفعالا" نفسانيا غير فكري سواء كان المقول مصدقا به أو غير مصدق.[1]

3- **التعريف بالإمام الغزالي**: .

الشيخ الإمام البحر حجة الإسلام، زيد الدين "أبو حامد ابن محمد ابن أحمد الطوسي الشافعي الغزالي صاحب التصانيف والذكاء المفرط، ولد سنة خمسين وأربع مئة هـ 450 هـ. تفقه ببلده أولا ثم تحول إلى نيسابور في مرافقة جماعة من الطلبة فلازم إمام الحرمين فبرع في الفقه في مدة قريبة ومهر الكلام والجدل حتى صار عين المناظرين، في درس بغداد في سنة 480 هـ وأخذ في تأليف الاصول والفقه والكلام والحكمة.

أثنى المازري على أبي حامد في الفقه وقال: "**هو بالفقه أعرف منه بأصوله وأما علم الكلام الذي هو أصول الدين فإنه صنف فيه وليس بالمتبحر فيه**"[2].

أهم مؤلفات الإمام الغزالي:

- **كتب الفلسفة والمنطق:**

مقاصد الفلاسفة، تهافت الفلاسفة، مشكاة الأنوار، حقائق العلوم لأهل الفهوم، المنقذ من الضلال، معارج القدس في مدارج معرفة النفس، المعارف العقلية والحكمة الإلهية، رسالة الطير وغيرها.[3]

- **كتب العقائد** كثيرة نذكر منها:

الاقتصاد في الاعتقاد، إلجام العوام عن علم الكلام، القسطاس المستقيم، كيمياء السعادة.

- **كتب الأخلاق والتصوف** نذكر منها:

أداب الصوفية، الأدب في الدين، احياء علوم الدين، أيها الولد معراج السالكين...

[1]- جريجور شولر، نظرية الأدب الأرسطية العربية ، ص26.

[2]- سعدون محمود الساموك، الفلسفة الإسلامية، ص 125.

[3]- المرجع نفسه، ص 129.

- **كتب الفقه والأصول:**

أسرار الحج والفقه الشافعي، البسيط في الفروع، المستصفى في علم الأصول، الوسيط المحيط بأقطار البسيط، غاية الغور في مسائل الدور وغيرها.[1]

4- موقف الغزالي من العقل:

أ – الغزالي ونقد أقيسة السفسطائية :

« ولما كان الغزالي قد وقف على منطق أرسطو الصوري فإنه وقف على جملة أغاليط سفسطائية التي تنكر يقين المعرفة وتفسد أدلة العقل والبراهين المنطقية ورأي الغزالي أن " سبب وقوع السفسطائية في إنكار العلوم والقول بتكافؤ الأدلة وسبب اختلاف القياس في المعقولات هو قصر أكثر الإفهام عن شروط القياس"[2]»

ب – آراء الغزالي بين الهدم والبناء:

« فمنهج الغزالي النقدي لم يقتصر على اقتباس بعض الآراء ونقضها بل قام بهدم الفلسفة التي أنشأها الإسلاميون عن طريق شرح غاياتهم فأضعف براهينهم وبين فساد نتائجهم مستنداً إلى نظرة خاصة له في المنهج والمعرفة تدل على دقة المشاهدة الذي يشابه فيه ديفيد هيوم بل، أقام بناءا فلسفيا إشراقيا فيضيا وصرحا دينيا أخلاقيا شامخا لا تنكر مكانته في الحضارة العربية الإسلامية[3]».

ومن هنا نستنتج أن الدين هو أحد مرجعيات الغزالي وأهمها في تقويم العلوم ونقده لها.

لقد وضع الغزالي شرطا لكل من يشرع في نقد علم من العلوم وهو أن يكون على درجة من الفهم لهذا العلم بما يفوق حتى المختص به فيقول " وعلمت يقينا أنه لا يقف على فساد نوع من العلوم من لا يقف على منتهى ذلك

[1] – سعدون محمود الساموك، الفلسفة الإسلامية، ص 128.

[2] – عبد الله محمد الفلاحي، نقد العقل بين الغزالي وكانط، مجد للنشر والتوزيع، ط 1، لبنان، 2003، ص 112.

[3] – المرجع نفسه، ، ص79.

العلم حتى يساوي اعلمهم في أصل ذلك ثم يزيد عليه ويجاوز درجته، فيطلع على ما لم يطلع عليه صاحب العلم من غور وغائلة".[1]

ج- **نقد البراهين المنطقية:**

« لم يقف إعجاب الغزالي بالمنطق حائلا دون النظر في عيوب بعض براهينه، والتأشير على بعض أخطاء المناطقة في جملة القضايا أو البراهين التي أثاروها ،ففي موضوع القضايا أثار الغزالي العديد من الأخطاء المتعلقة بالمشهورات والمتواترات والمشبهات والمغالطات، وتوصل إلى حصر فوائدها في القياس الفقهي والشعري والجدلي ولا تصلح لليقين فيما عدا ذلك من العلوم ».[2]

- إن من أخص خصائص منهج الغزالي النقدي بيان ووضوح الهدف الذي رام تحقيقه من النقد وفي مستويات خطابه المختلفة فمن حيث المنهج ومن الزاوية الصوفية ، كان نقده مبني على أساس ان العقل عاجز عن الإحاطة بالحقائق العليا ومنها الإلهية فجعل من الحدس الديني الصوفي طورا وراء طور العقل ليس قاعدة لمذهب، بل اعتمد عليه لتحديد نطاق العقل.[3]

5- الكندي: هو أبو يوسف بن إسحاق بن الصباح بن عمران بن قيس الكندي ينتسب الكندي إلى كندة، وهي من بني كهلان باليمن ولد في مطلع القرن التاسع الميلادي 801 م، 185 هـ.

قال عنه ابن النديم في فهرسه (أنه فاضل دهره وواحد عصره في معرفة العلوم القديمة فيلسوف العرب) أما ابن نباته المصري فيقول عنه في سرح العيون شرح رسالة ابن زيدون: (الكندي هو يعقوب بن الصباح المسمى في وقته فيلسوف الإسلام، ويذهب الشيخ مصطفى عبد الرزاق في كتابه" فيلسوف العرب والمعلم الثاني" إلى القول (والكندي

[1]- عبد الله محمد الفلاحي، نقد العقل بين الغزالي وكانط، ص 105.

[2]- المرجع نفسه، ص 134.

[3]- عبد الله محمد الفلاحي، نقد العقل بين الغزالي وكانط ، ص 288.

كان جديرا بهذه التسمية في وقته وسيظل جديرا لها فهو أول عربي مسلم مهد للفلسفة سبيل الانتشار بين العرب وفي ظل الإسلام) .[1]

يعتبر الكندي أول من اشتغل بالفلسفة من المسلمين وتأثر بالفلسفة اليونانية، كذلك هو فيلسوف عربي خالص لأن فلاسفة المسلمين لم يكونوا من أصل عربي. شارك الكندي في حركة الترجمة في عصر المأمون وكان له باع في علم الكلام وكان له أراء خاصة في تناوله للفلسفة ودليل ذلك أنه الوحيد الذي قال بحدوث العالم في حين نجد أن كل فلاسفة الإسلام قالوا بقدم العالم متأثرين بفلسفة أرسطو[2].كان للكندي ميل شديد للرياضيات فعني بها وبرع فيها وألف فيها الكثير وخصص رسائل مستقلة في ذلك منها رسالة (تناهي جرم العالم) كذلك رسالة (في مائية ما لا يمكن أن يكون له نهاية) وأخرى تسمى (في وحدانية الله وتناهي جرم العالم). [3]

مكانة الفلسفة عند الكندي:

دافع الكندي عن الفلسفة والاشتغال بها وبين أن الهدف منها نظري وعملي هو الوصول إلى الحق والعمل به، ويرى أن أشرف الفلاسفة وأعلاها مرتبة الفلسفة الأولى أعني علم الحق الأول الذي هو علة كل حق وهذا محاولة منه التقريب بين الفلسفة الأولى أو الميتافيزيقيا من جهة وبين علم الشريعة الذي يشتغل به الفقهاء من جهة أخرى، وذلك لأن موضوع الفلسفة الأولى يصطبغ بالصبغة الدينية (ولا أدل على ذلك من أن فلاسفة المسلمين يطلقون على الفلسفة الأولى علم الإلهيات).[4]

يقسم الكندي الفلسفة إلى قسم نظري وأخر عملي، فأما القسم النظري كون غرض الفيلسوف فيه نظريا إصابة الحق أما القسم العملي كما يقول دكتور أبو ريان الذي رسمه الكندي أما الفيلسوف لمعرفة الحقيقة هو الطريق

[1]– ينظر: رجاء أحمد علي، الفلسفة الإسلامية، ص 20.

[2]– المرجع نفسه ، ص 20.

[3]– رجاء أحمد علي، الفلسفة الإسلامية ، ص 20.

[4]– نظر: رجاء أحمد علي، الفلسفة الإسلامية ، ص 21.

لأفلاطون، فهو يذكر أن الروح الفلسفية أساسها الحب والنور وتمجيد قوى العقل والقلب وأنه يحب أن يبدأ الدارس للفلسفة بتعلم الحساب والهندسة والفلك والموسيقى وينتهي بالجدل الذي هو أسلوب معرفة الفلسفة.[1]

فلسفة الكندي الطبيعية: يقف الكندي موقفا مناقضا لموقف أرسطو حول قضية الخلق أو بكلمات أخرى مسالة حدوث العالم، وهي من القضايا التي شغلت الفلاسفة في المرحلة الأولى. إن الكندي لم يقل بأن العالم قديم بل يقول إن الوجود علة قصوى هي الله فقد خلق العالم ونظمه ودبره.[2]

مؤلفات الكندي:

- كتاب الكندي للمعتصم بالله.
- رسالة في حدود الاشياء ورسومها.
- رسالة في ماهية ما لا يمكن أن يكون لا نهاية له وما الذي يقال لا نهاية له.
- رسالة الكندي في الإبانة عن أن طبيعة الفلك مخالفة لطبائع العناصر الأربعة.
- رسالة الكندي في وحدانية الله وتناهي جرم العالم.
- رسالة الكندي في العلة التي لها يبرد أعلى الجو ويسخن ما قرب من الأرض.
- رسالة الكندي في علة الثلج والبرد والصواعق والرعد والزمهرير[3].

ابن سينا:

هو أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا، فيلسوف فارسي وطبيب ولد حوالي(370 هـ- 980 م) بالقرب من بخارى في قرية صغيرة تدعى أفشنة وتوفي عام (428 هـ- 1036 م).

[1]- محمد عبد العزيز المعايطة، الفلسفة الإسلامية، دار الحامد، د.طٍ، عمان، 2007م، ص 97.

[2]- المرجع نفسه ، ص 98.

[3]- [3]- ينظر: محمد عبد العزيز المعايطة، الفلسفة الإسلامية ، ص 93.

يعد من الرجال القلائل في العالم الإسلامي الذي يصح أن نسميهم كتاب موسوعيين وذلك بالرغم من الظروف السياسية والاجتماعية المليئة بالاضطرابات التي عاش فيها فيلسوفنا. [1]

" كان ابن سينا أفلاطونيا في نفسه، أرسطيا في عقله، مسلما حقيقيا في إيمانه هذا كله مع احتفاظه بأصالته وهويته، فهو بحق فيلسوف الفكر العربي، ويطلق على ابن سينا لقب الشيخ الرئيس فالشيخ لقب علمي والرئيس سياسي، ويدل ذلك على جمعه بين الاشتغال بالعلم والحكمة وبين السياسة". [2]

"كرس ابن سينا سنتين من سنوات دراسته الأولى للتعمق في فهم القضايا الفلسفية ويكمل دراسته للعلوم الطبيعية والمنطقية والرياضية مجتهدا في الليل والنهار، وكان يرى في منامه الحلول للمشاكل المستعصية. في هذه المرحلة قرأ كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو أكثر من أربعين مرة". [3]

6- ابن سينا والفلسفة الطبيعية:

في الفلسفة الطبيعية، يبحث ابن سينا في مبادئ الموجودات الطبيعية ويصل إلى تقرير بأنها مركبات من مادة وصورة، كما يحدد أقسام العلم الطبيعي ويدرج تحته دراسة المعادن والأثار العلوية والنبات والحيوان والنفس. [4]

لم يعتمد ابن سينا في دراسته الطبيعية على الفرضيات التأملية فحسب بل نجده قد عني بصورة أساسية بأمر الملاحظة وإجراء التجارب، فله شغف عقلي وتعطش إلى حل طلاسم الظواهر الطبيعية التي تحيط به، فهو يتناول الظواهر الجوية والبرية والبحرية، كما يتعمق في حركات الكواكب وظاهرتي الكسوف والخسوف، وكيفية تكون السحب وحدوث الزلزال وثوران البراكين. [5]

[1] – [1] – ينظر: محمد عبد العزيز المعايطة، الفلسفة الإسلامية ، ص 109.

[2] – ينظر: المرجع نفسه ، ص 110.

[3] – ينظر: المرجع نفسه ، ص167.

[4] – ينظر محمد عبد العزيز المعايطة، الفلسفة الإسلامية ، ص 170.

[5] – ينظر: المرجع نفسه ، ص 171.

المنطق عند ابن سينا:

يرى ابن سينا أن المنطق صالح لأن يكون أداة للفلسفة أو جزءا منها فهو يقول:" فمن تكون الفلسفة عنده متناولة للبحث عن الاشياء من حيث هي موجودة منقسمة إلى الموجودين المذكورين فلا يكون هذا العلم عنده جزءا من الفلسفة، ومن حيث هو نافع في ذلك فيكون عنده ألة في الفلسفة وهي تكون عنده متناولة لكل بحث نظري ومن كل وجه يكون أيضا هذا عنده جزءا من الفلسفة وألة لسائر أجزاء الفلسفة".[1]

7- أبو الحسن حازم القرطاجني ت 648 هـ وكتابه منهاج البلغاء وسراج الأدباء:

ظهر في القرن السابع الهجري هذا الناقد الذي استطاع أن يمزج بين البلاغة والنقد من خلال كتابه (**منهاج البلغاء وسراج الأدباء**)، دافع عن الشعر وتأثر بأقوال الفلاسفة الإغريق والعرب والمسلمين في مزجه الادب بالفلسفة، وعد الشعراء قديما بمثابة أنبياء عصرهم.[2]

فهو يعرف الشعر: ويقول كلام موزون مقفى من شأنه أن يحبب إلى النفس ما قصد تحبيبه: فهو كلام مخيل موزون يعتمد المحاكاة أي أن الشعر عند **حازم** تخيُل ومحاكاة وذلك ما ذهب إليه **أرسطو** والفلاسفة المسلمون **الفارابي وابن سينا**.[3]

إذن الوزن والقافية والتخيل والمحاكاة هما عماد الشعر عنده.

وبالتالي لم ينف **حازم** أن الشعر كلام موزون مقفى ولكنه وقف من هذا التعريف عند ناحية التأثير أي فعل الشعر في التحبيب والتنفير وذلك لأن الشعر يعتمد على عناصر تكفل له هذه القدرة منها: حسن التخيل

[1]- ا محمد عبد العزيز المعايطة، الفلسفة الإسلامية، ص 177.

[2]- حميد آدم ثويني، منهج النقد الأدبي عند العرب، دار صفاء ط 01، عمان، 2004م، ص 190.

[3]- المرجع نفسه، ص 190.

أو المحاكاة أو الصدق أو الإغراب يقول: "**أحسن الشعر ما حسنت محاكاته وهيأته وقويت شهوته أو صــدقه أو خفي وقامت غرابته**" وأرْدأ الشعر ما كان بضد ذلك.[1]

وعند **حازم** لا بد لإبداع الشعر في أكمل الوجوه من 03 عوامل خارجية:

أ- **المهيئات**: أهمها البيئة ذات الهواء المعتدل والمناظر الجميلة وحفظ الكلام الفصيح.

ب- **الأدوات**: العلوم التي تتناول الألفاظ والمعاني.

ج- **البواعث**: نوعان أطراب وآمال، فالأطراب كعوامل الحنين والآمال كالاستشراف إلى العطاء والمستقبل الأفضل.[2]

وركز **حازم القرطاجني** على التخيل في نظم الشعر:

يقول **حازم** عن التخيل: والتخيل أن تتمثل للسامع من اللفظ الشاعر المخيل أو معانيه وأسلوبه ونظامه وتقوم في خياله صورة أو صور ينفعل لتخيلها وتصورها أو تصور شيء آخر بها انفعالا من غير رؤية إلى جهة الانبساط أو الانقباض.[3]

ونستنتج أن التخيل في الشعر أربعة أنحاء: من جهة المعنى ومن جهة الأسلوب ومن جهة اللفظ ومن جهة النظم والوزن.

أما المحاكاة فأراد بها تصويرا وتمثيلا للعالم لأن محصول الأقاويل الشعرية "**تصوير الاشياء الحاصلة في الوجوه وتمثيلها في الأذهان**".[4]

8- المفاضلة بين الشعراء عند حازم القرطاجني:

إنّ المفاضلة بين الشعراء نسبي وذلك راجع لبعض "**الحقائق التي أشار إليها في كتابه المذكور سابقا وهي**:

[1]- إحسان عباس، تاريخ النقد الأدبي عند العرب، دار الشروق، ط 01، الأردن، 2006م، ص 551.

[2]- ينظر: إحسان عباس، تاريخ النقد الأدبي، ص 552.

[3]- ينظر: حميد آدم ثويني، المرجع السابق، ص 111.

[4]- ينظر: المرجع نفسه، ص 191..

- أن الشعر يختلف بحسب اختلاف أنماطه وطرقه فشاعر يحسن في غرض كالنسيب دون الأغراض الأخرى.

- أن الشعر يختلف بحسب الأزمان وما فيها وما يولعُ الناس به مما له علاقة بشؤونهم.

- أن الشعر يختلف بحسب الأمكنة مما يلهم بعض الشعراء فهنا الإختلاف بين (البادية) و(الحاضرة).

- أن الشعر يختلف بحسب اختلاف أحوال القَائِلِين والموضوعات التي يحاولون فيها القول فواحد يحسن الفخر وآخر يحسن في المدح... الخ".[1]

وفي الأخير إنّ آراء "**حـازم**" في النقد ذات أسلوب صعب وذلك لاتجاهه العقلاني حيث حاول المزج بين الاتجاه الفلسفي المبني على كتاب **أرسطو طاليس** ومن آثار النقاد العرب فكان منهجه شمولي حاول فيه أن يجيب على أكثر المشكلات الهامة التي عرضت للنقد الأدبي على مر الزمن.[2]

9- محي الدين ابن عربي:

هو "أبو عبد الله محي الدين محمد ابن علي بن محمد بن العربي الحاتمي " ولد في 17 أو 27 رمضان سنة 560 هـ -27 يوليو 1165م في مدينة "**مرسية**" بالأندلس - اسبانيا- تنتمي أسرة ابن عربي إلى واحدة من أقدم القبائل العربية التي وفدت إلى إسبانيا، هي قبيلة "**طيء**" التي منها "حاتم الطائي" أشهر كرماء العرب. وكان أسلافه ضمن من وفدوا من عرب "اليمن" إلى إسبانيا في تاريخ مبكر. وربما خلال موجة "الفتح الثانية في سنة 93 هـ-712م.

وقد احتلت الاسرة دائما مكانة متميزة سواء في "الجيش" وفي "الإدارة" كان والد "محمد " يحتل مركزا في خدمة "محمد بن سعيد ابن مردنيش" حاكم "مرسية" وبعد سقوط "مرسية" في يد الموحدين رحلت الاسرة إلى

[1]- إحسان عباس، تاريخ النقد الأدبي عند العرب، ص 575.

[2]- ينظر: المرجع نفسه، ص589.

"إشبيلية" سنة 568 هـ- 1172 م وقد بلغ "محمد" سن الثامنة تقريبا. ولكن الأب استطاع الالتحاق بخدمة "الموحدين" وبذلك احتفظ للأسرة بمكانتها المتميزة[1].

مؤلفات الشيخ: لقد ذكر الشيخ بنفسه عام 632 هـ أنه قد الف نحو مائتين وتسعة وثمانون رسالة. بدأ ابن عربي تأليفه بكتابة الرسائل القصيرة نسبيا، ثم بدا في تصنيف الكتب الأطول بعد رحيله إلى المشرق فبدا تصنيف موسوعته "الفتوحات المكية" في مكة ثم كان كتاب "فصوص الحكم"، من أخر ما سطره من كتب قبل وفاته في دمشق.[2]

وكان الشيخ حريص على أن يسجل تسجيلا دقيقا تاريخ تأليف كتبه في معظم الصياغات التي يحيل إليها في كتب أخرى فمثلا في سنة (588هـ- 1194م) صنف كتاب "**مشاهد الأسرار القدسية**" وذلك بعد العودة إلى إشبيلية من أول رحلة قام بها إلى تونس، أما كتاب "**القدس في محاربة النفس**" فقد صنفه في سنة (590هـ- 1198م) في تونس، وفي فاس كتب كتاب "**الإسرا إلى مقام الأسرا** " سنة (591هـ- 1199م) وكتاب "**مواقع النجوم ومطالع أهلة الأسرار والعلوم**" الذي يتعامل فيه مع " **قواعد أهل الطريق**" صنفه في المرية سنة (595هـ) وكان قد ذهب إليها بعد حضور جنازة ابن رشد في قرطبة.[3]

إن مؤلفات الشيخ: ليست كتبا من تأليفه بل هي رسائل طلب منه أن يبلغها للناس وهذا فيما معنى ما يقوله عن كتاب "**مواقع النجوم**" (وما حملني على أني أعرف منزلته إلا أني رأيت الحق في النوم مرتين وهو يقول لي: "**انصح عبادي**" وهذا من أكبر نصيحة نصحتك به، والله الموفق وبيده الهداية). فهو إذن ثمرة من ثمار اللقاء مع "**الحق**" سبحانه في الرؤيا.[4]

[1]- نصر حامد أبو زيد، هكذا تكلم ابن عربي، المركز الثقافي العربي، ط 2، المغرب، 2004، ص 31.

[2]- ينظر: نصر حامد أبو زيد، هكذا تكلم ابن عربي، ص78.

[3]- ينظر: المرجع نفسه، ص79.

[4]- ينظر: المرجع نفسه ، ص80.

من الواضح أن العام (595هـ) كان عام الإنتاج الوفير من المؤلفات أو بالأحرى من الإلهامات الربانية، فقد نظم الشيخ ديوان شعره المعروف باسم "**ترجمان الأشواق**" عام (598هـ) وهو الديوان الذي اضطر لتصنيف شرح له باسم "**ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق**" سنة (610 هـ- 1214م)

أما رسالة "**روح القدس في محاسبة النفس**" بعثها من مكة الى صديقه في تونس "**روح العزيز المهدي**" وهي مكتوبة في قالب نثري موقع هو بالشعر أشبه وتحوي انتقاد لسلوك بعض الصوفية الذين شغلتهم هموم الدنيا أكثر من انشغالاتهم بعمق تجارتهم.[1]

إن جهود ابن عربي في التأليف عديدة وللاختصار يعد كتاب "**الفتوحات المكية في معرفة الأسرار المالكية والملكية**" من أنضج كتابات الشيخ وأكثرها استيعابا للفلسفة التي يكسوها الغموض تارة والوضوح تارة أخرئ، حيث قام بتدوين هذا الأخير بمكة سنة (598هـ) وأتم النسخة الأولى منه بدمشق في سنة (629هـ)، أما النسخة الثانية والتي تشتمل على إضافات عديدة فقد أتمها قبل سنتين من وفاته سنة (636 هـ) والمخطوطة الكاملة بخط ابن عربي نفسه توجد في متحف الأوقاف الإسلامية في إسطنبول في 37 مجلدا. [2]

10-التجربة الصوفية وابن عربي:

التجربة الصوفية في جوهرها تجربة انفتاح الأنا على المعنى الباطني للوجود كله، وهذا الانفتاح مرهون بالقدرة على التواصل بين الأنا والكون الذي هي جزء منه، فمن الطبيعي أن تمثل التجربة الصوفية تجربة موازية لتجربة "**الوحي**" النبوي. الفارق بين تجربة "**النبي**" وتجربة "**الصوفي**" أن التجربة الأولى تتضمن الإتيان بتشريع جديد بينما يكون فهم الوحي النبوي بالاتصال بنفس المصدر هو مهمة "**العارف**" في التجربة الصوفية[3]. "يسعى الصوفي في مجال

[1]- ينظر: نصر حامد أبو زيد، هكذا تكلم ابن عربي، ص83.

[2]- ينظر: المرجع نفسه، ص86.

[3]- ينظر: نصر حامد أبو زيد، هكذا تكلم ابن عربي، ص89.

تفسير القرآن إلى الشرح الغامض و"**إظهار**" الباطن في حين يبدو في تعبيره عن تجربته الصوفية ساعيا إلى "**الستر**" و"**الإخفاء**" و" **الغموض**" .[1]

من أجل هذا يميز المتصوفة بين مصطلحي "**الإشارة**" و"**العبارة**" حيث الإشارة مجرد إيحاء بالمعنى دون تعيين وتحديد، أما العبارة فهي تحديد للمعنى وجعله مغلقا ونهائيا، الأمر الذي يتعارض مع حقيقة الكلام الإلهي الذي تتعدد مستويات الدلالة فيه تعددا لا نهائيا، يتأسس هذا التمييز على ما يؤكده المتصوفة بين "**المعنى الظاهر**" للخطاب الإلهي وبين دلالته "**الباطنة**" إذ "**الظاهر**" هو ما يدل عليه الخطاب بدلالة اللغة الوضعية في بعدها الإنساني، في حين أن "**الباطن**" هو المستوى الاعمق وهو مستوى اللغة الإلهية "**المشار إليه**" بطريقة لا تنكشف إلا لصاحب التجربة الصوفية.[2]

ولما كان التعبير عن التجربة الصوفية هو في الحقيقة كشف لمعنى الوجود ومعنى "**الخطاب**" الإلهي معا كان استخدام نهج "**الستر**" بتوظيف الإشارات استخداما منطقيا في الحالتين وبعبارة أخرى يصبح استخدام منهج "**الستر**" في لغة الصوفي المعبرة عن تجربة الكشفية تقليدا للنهج الإلهي في تقليده.[3]

ومن هنا يؤكد ابن عربي أن: "**قوالب ألفاظ الكلمات لا تحمل عبارة معاني الحالات**" ومع تعدد الأسباب الموجبة لتنبني منهج الستر والإشارة والاقتصار على اللغة الرمزية. يبقى سبب "**الحماية**" ضد اضطهاد الفقهاء والسلطة السياسية هو العلة المركزية يقول الشيخ الأكبر: "ولا أشد من علماء الرسوم على أهل الله المختصين بخدمة العارفين به من طريق الوهب الإلهي الذين منحهم الله أسراره في خلقه، وفهمهم معاني كتابه وإشارات خطابه (...) فإن الله كان قادرا على تنصيص (التعبير عنه نصا أي بلا حاجة إلى تفسير) ما تأوله أهل الله في كتابه ومع

[1]- ينظر: نصر حامد أبو زيد، هكذا تكلم ابن عربي، ص89.

[2]- ينظر: المرجع نفسه، ص90.

[3]- ينظر: المرجع نفسه، ص 90.

ذلك فما فعل، بل أدرج في تلك الكلمات الإلهية التي نزلت بلسان العامة، علوم معاني الاختصاص التي فهمها عباده حين فتح لهم فيها بعين الفهم الذي رزقه".[1]

إذن فالفرق بين الستر في الخطاب الإلهي والستر عند المتصوفة هو أن الستر عند المتصوفة له هدف وقائي ضد هجوم علماء الرسوم وأهل الظاهر وأيضا مأزق ضيق اللغة عندهم والثاني لا وجود له في الخطاب الإلهي إذ لو شاء الله أن يعبر عن كل الحقائق بأسلوب مفهوم لكل أحد لفعل لكنه شاء ألا يفعل. وضيق اللغة يرجع إلى المعرفة الأوسع للمتصوف والعارف.

[1]– ينظر: نصر حامد أبو زيد، هكذا تكلم ابن عربي،ص 94.

المبحث الثاني: الفلسفة اليونانية أرسطو.

الفلسفة لفظ استعارته العربية من اللغة اليونانية وأصله في اليونانية كلمة تتألف من مقطعي: **فيلوس** Philos وهو بمعنى "صديق أو محب" والثاني هو **سوفيا** Sophia أي "الحكمة" فيكون معناها صاحب الحكمة. [1]

تعتبر الفلسفة عند القدماء محورا لكافة العلوم أو المعارف العقلية، مما بالطبيعة أو ما وراء الطبيعة كالطبيعيات والرياضيات والإلهيات ولم يشذ منها سوى المعارف التي تعبر عن مواضعات أو اتفاقات جعلها البشر مثل النحو، والصرف. وبناءا عل ذاك يمكن تعريف الفلسفة بأنها العلم الذي يبحث عن حقائق الموجودات من الناحية النظرية المجردة.[2]

1- الفلسفة اليونانية:

ظهرت الفلسفة اليونانية ما بين القرنين السابع والسادس قبل الميلاد وذلك على الساحل الغربي لأسيا الصغرى (في أيونية) أولا ثم في إيطاليا الجنوبية وفي المدن الساحلية بجزيرة صقلية وأخيرا في اليونان ذاتها في أثينا في القرن الخامس ق م وقد بلغت أوج ازدهارها في القرنين الخامس والسادس ق م.[3]

- لها عدة تعاريف نعرض بعضها:

الأولى: الفلسفة من معرفة الإنسان للعالم وهي مجمل الأراء والتصورات عن قضايا العامة لتطور الوجود والوعي ولا سيما قضية علاقة الفكر (الروح) بالوجود (الطبيعة) التي تشكل المسالة الأساسية في الفلسفة.

الثاني: الفلسفة لفظ معرب عن اليونانية وهو في هذه اللغة مركب يراد به (محبة الحكمة) والحكمة في ذاتها أرقى أنواع الحكمة.

[1]- سعدون محمود الساموك، الفلسفة الإسلامية، ص 21.

[2]- المرجع نفسه، ص 23.

[3]- المرجع نفسه، ص 34.

الثالث: الفلسفة نظرة العقل البشري إلى الوجود في أصله وجوهره ومصيره.[1]

موضوع الفلسفة اليونانية: تبحث في مسألتين.

الأولى: قضية الأولية في العالم: هل هي للمادة أم للروح؟ للوجود أم للفكر وتبعا للإجابة عل هذا السؤال انقسم الفلاسفة إلى اتجاهين:.

- فلاسفة يقولون بتقدم المادة (الطبيعة) عل الروح (الفكر) وهو الماديون.
- في حين أن الفلاسفة الذي يزعمون أن الوعي (أو الفكر أو الروح أو الإله عند الأكثرين منهم) هو الأسبق وهؤلاء يمثلون الأكثرية.[2]

الثانية: قضية امكانية معرفة العالم.

هل يمكن لتصورات الناس ومفاهيمهم أن تكون موضوعية يقينية وحقيقية أم أن العالم مستعصي على المعرفة متعذر على الإدراك فلا وجود للحقيقة الموضوعية في الفكر البشري.[3]

أهم ميزات الفلسفة اليونانية:

- كثرة وتفرق الاراء فيها وهي ليست إلا حقائق ناقصة ظنها أصحابها الحقيقة بأكملها أو وجهات جزئية اعتبروها قانون الوجود.
- الفلسفة مسائل مجردة يتعثر الرجوع فيها إلى الواقع وحسمها بالتجربة.
- أن مسائل الفلسفة دقيقة يتعذر استيعاب وجهاتها المتعددة وكشف وجه الحق في بعضها.
- مسائل الفلسفة تعالج بالحد والبرهان.[4]

[1]- سعدون محمود الساموك، الفلسفة الإسلامية، ص 93.
[2]- المرجع نفسه، ص 34.
[3]- سعدون محمود الساموك، الفلسفة الإسلامية ، ص 35.
[4]- سعدون محمود الساموك، الفلسفة الإسلامية ، ص 95.

2- مصادر معرفتنا بالفلسفة اليونانية:

تقع المصادر التي تعرفنا بالفلسفة اليونانية السابقة على سقراط في مستويات وإذا أردنا مثلا التعرف أو معرفة فلسفة أفلاطون وأرسطو توجب علينا الرجوع إلى مؤلفاتهما ولكن هذا الأمر ليس متاحا لنا لأن عددا كبيرا من هؤلاء الفلاسفة لم يدونوا أراءهم بشكل مكتوب، ونتيجة للجهد الذي قام به الباحثون والدارسون للتراث الفلسفي اليوناني فقد تعرفنا على مذاهب الفلاسفة السابقين عل سقراط باستغلالهم لقراءة المادة المتوفرة وتحليلها ونقدها[1] وتنقسم هذه المادة إلى ثلاث مجموعات:

- "**شذرات الكتابات الأصلية للفلاسفة**: أنفسهم سواء كانت طويلة وهامة في بعض الحالات أو مقتضبة ونادرة في حالات أخر..

- **مؤلفات أفلاطون** وأرسطو: حملت إشارات مهمة عن تفكير الفلاسفة السابقين عليهما ومن أهم هذه المؤلفات المقالة الأولى من كتاب الميتافيزيقيا لأرسطو الذي يعد أول محاولة لكتابة تاريخ الفلسفة في عصره بحيث تعتبر مؤلفات الفيلسوفين وثائق تاريخية هامة شاهدة عل مضمون الآراء الفلسفية القديمة السابقة والمعاصرة لهما، إضافة إلى أفلاطون وأرسطو نجد الرواقيين سكتوس، إمبريقوس، شيشرون، الافلاطونيون المحدثين.[2]

- **مادة** زاخرة **بأفكار الفلاسفة القدامى**: في المصادر ولكنها ليست بنفس القيمة، بعضها قيم واخر عديم القيمة، وردت في مؤلفات المفكرين المتأخرين اصطلح عليهم بكتاب المذكرات Les doscographes ومن أهم (الدوكسوغرافيين) نذكر:

- **ثيوقراسطس** Théophraste : كاتب وفيلسوف يوناني عاش ما بين 372 و288 ق م خلف أرسطو على رأس اللوقيون Lycée.

- **هيبوليت** Hyppolyte: كاتب وقسيس يوناني عاش في روما في القرن الثالث بعد الميلاد.

[1]- ينظر: محمد جديدي، الفلسفة الإفريقية، منشورات الاختلاف ، ط1 ، عمان، 2009، ص 84.

[2]- ينظر: المرجع نفسه ، ص 84.

- **ديوجين اللايرسي** Diogène Laerce: كاتب عاش بين ق325 و288 م للميلاد من كتبه حياة الفلاسفة.[1]

1. **كتاب السير** Les biographes: وأهمهم:

- سوسيون السكندري القرن الثالث ق.م كتب عن تركات الفلاسفة.[2]

أرسطو والفلسفة اليونانية: أولا: أرسطو حياته ونشأته.

ولد أرسطو في استاغيرا Staguira (من مدن تراقيا شمال اليونان) سنة 384 ق.م، والده نيقوماخاس كان طبيبا في بلاط أميناتس الثاني جد الإسكندر المقدوني، ويعتقد أن أرسطو قد تمرس عل التشريح في صباه على يد والده ومن ثم تولد شغفه الخاص بالبحث العلمي الذي تتميز به أثاره الطبيعية.[3]

التحق بالأكاديمية – أي مدرسة أفلاطون– وهو في الثامنة عشر ن عمره من شدة مودة أستاذه أفلاطون له فقد لقب بالقارئ le liseur وفي هذا اللقب رمز وإشارة إلى نبوغ أرسطو ولقب بـــ" **العقل**" أي عقل الأكاديمية لكنه لم يبقى في الأكاديمية بعد موت أفلاطون سنة 347 ق.م ومن ثم رحل عن أثينا بعد سقوط مدينته أسطاغيرا ووفد على اسوس بدعوة من أميرها هرمياسHermias وتزوج من ابنة أخيه بثياس Pychias. [4]

فيما بين سنتي 342/ 343 ق.م أرسل في طلبه فيليب المقدوني ليعلم ابنه الاسكندر الذي كان سنه أربعة عشر عاما وأرسو حينها كان قد بلغ الأربعين سنة من عمره، فتولى أرسطو تعليمه ولقنه مبادئ الفلسفة الأخلاقية والسياسية وعلوما أخرى (...) فعاد أرسطو إل أثينا مرة ثانية سنة 334 ق.م وأسس مدرسته الخاصة التي تدعى "باللوقيون" Lycée نسبة إلى التي أنشأت فيها والتي كانت مكرسة لأبولون لوقيوس أي واهب النور".[5]

[1]– ينظر: محمد جديدي، الفلسفة الإفريقية ، ص 34.

[2]– ينظر:المرجع نفسه، ص 24.

[3]– ينظر: المرجع نفسه، ص 295.

[4]– ينظر: محمد جديدي، الفلسفة الإغريقية ص 295.

[5]– ينظر: المرجع نفسه، ص 296.

أرسطو واللقيون:

كانت اللقيون مقسمة إلى دروس صباحية وأخرى مسائية ويمكن القول أنها كانت مقسمة بحسب نظرة أرسطو إلى العلوم والمعارف التي صنفتها كبرين هما:

- **القسم الأول**: يضم العلوم النظرية وتشتمل الإلهيات، الرياضيات والطبيعيات.
- **القسم الثاني**: يضم العلوم العملية ويحتوي على الأخلاق، السياسة والاقتصاد ويضاف إليها الشعر أما المنطق فهو علم أو بالأحرى فن وأداة تستخدمها جميع العلوم السبب فهو غير ضمن قسمي العلوم.[1]

لقد ظل أرسطو في أثينا "اللقيون" يؤلف يعلم ويبحث طوال اثني عشر إلا أن توفي الاسكندر المقدوني سنة 323 ق.م فاشتد العداء للمقدونيين وأنصارهم في أثينا ولكونه كان على صلة بالبلاط المقدوني فخاف عل نفسه، ولفق له الأثنيون تهمة شبيهة بتلك التي ألصقت بسقراط فلم مناصا من الرحيل من أثينا حتى لا يتبع لأهلها الإساءة إلى الفلسفة مرتين أو كما قال "**لا حاجة لأن لأهيئ للأثنيين فرصة جديدة للإجرام ضد الفلسفة**" أي أن يعاد نفس السيناريو الذي أودي بحياة سقراط فعهد بالمدرسة – اللوقيون– إلى ثاوفراسطس Théophraste صديقة وتلميذه وغادر أثينا على خلقيس في جزيرة أوبا وتوفي في العلم الموالي سنة 322 ق.م".[2]

فلسفة أرسطو:

"تتميز فلسفة أرسطو بالطابع الاساسي للروح اليونانية مثل فلسفة أفلاطون التي تتجلى فيها قمة الشعور بالذات غير أن فلسفة أرسطو ترسم لنفسها فريقا مستقلا عن عالم المثل الافلاطونية وتتشبث بعالم الواقع والحس وتنظر إلى الطبيعة نظرة علمية مدققة تشير فيها بمقتضى ما يمليه المنطق من تدرج وتسلسل واستدلال".[3]

[1]– ينظر: محمد جديدي، الفلسفة الإغريقية ، ص 296.

[2]– ينظر: المرجع نفسه، ص 297.

[3]– ينظر: المرجع نفسه، ص 300.

ويعني هذا أن لأرسطو الفضل في تفريغ العلوم من الفلسفة اليونانية وتنظيمها ويمكن القول أن فلسفة أرسطو محضة تدور على منوال التقصي والتطوير.

لم يتخلص ارسطو من الروح الأفلاطونية خصوصا في بداية منحاه الفكري بحيث كان يردد: "**نحن الافلاطونيون**" وكان يركز على أن فهم الأشياء بطريق التفكير أجدى منه بطريق الحس اية منه وأن الغاية من المعرفة تظل دوما كيفية بلوغ المعقول.

وعلى العموم، فإن فلسفة أرسطو جاءت لتحد من غلو وشطط نزعة أفلاطون المثالية بحيث وجهت نقدها بالأساس إلى عدم مقدرة نظرية المثل على حل المشكلات التي كانت تطمح للتغلب عليها وبكلمة أخرى ما كانت ترغب فيه من تأكيد لشروط معرفة حقيقية والسماح بتصور موضوعي ومعقول الحقائق لا سيما الأخلاقية منها. [1]

لقد طغت النزعة التجريبية على الفلسفة الأرسطية فالتجريب ساعد في نمو وتطور الفلسفات اللاحقة ووضع للعلم منها، وإن كانت بعض نتائجه العلمية فقدت قيمتها إلا أنه ضل مصدر إلهام للفلاسفة والعلماء.

وعلى الرغم من النقد اللاذع الذي وجهه الفيلسوف الامريكي "جون ديوي" John Dewey لأرسطو وخاصة لمنطقه إلا أنه قال بإمكانية أن يكون منطق أرسطو مرشدا لنا في بناء منطق يلائم موقف العلم الحالي من جهة الأصول والبدايات لأن المنطق الأرسطي شمل بناءا موحدا لمضمونات كل من الذوق الفطري والعلم اللذين سادا عهد أرسطو. [2]

أفلاطون وفلسفته الأخلاقية: ثمة ارتباط وثيق بين رؤية أفلاطون الأخلاقية ورؤية سقراط أستاذ أفلاطون الذي انشغل بعالم الأخلاق وابتعد على الكونيات يبحث عن المفاهيم الأخلاقية الثانية والمطلقة ويسعى إلى معرفة المبادئ الدائمة كالتقوى والعدالة والشجاعة والخير والفضيلة... الخ. [3]

[1] – ينظر: محمد جديدي، الفلسفة الإغريقية، ص 301.

[2] – ينظر: المرجع نفسه، ص301.

[3] – ينظر: بدر الدين مصطفى، غادة الإمام، الميتافيزيقيا، دار الميسرة للنشر والتوزيع والطباعة ص 1، عمان، 2012، ص57.

يعتقد افلاطون أن عالم الحس هو عالم متغير، ولهذا فهو غير حقيقي لأن الحقيقة أبدية ساكنة ويعني هذا أن المعرفة لا تستمد من الحواس التي تعطينا عالم الظاهر أو عالم التغيير بل يصل إلها العقل وحده الذي يستطيع أن يقودنا إلى عالم المثل، ولهذا فالمساهمة الحقيقية لأفلاطون في مجال الميتافيزيقيا إنما يكمن في نظرية عن المثل لقد حاول أفلاطون البحث عن التصورات العقلية التي تفسر الموجودات جميعا فقسم الموجودات أو الوجود إلى أربعة أقسام:

القسم الأول: (عالم المحسوسات) وينقسم إلى قسمين عالم الخيالات والانعكاسات والظلال... الخ

القسم الثاني: (عالم المعقول) فينقسم إلى الموجودات الرياضية وعالم المثل ودرجات الوجود هذه يوازيها أربع مراحل من المعرفة هي: الوهم، الظن، الفهم والعقل.[1]

إذن فالعالم المحسوس تقابله معرفة الظن أما العالم المعقول تقابله معرفة العقل.

اعتمد أفلاطون في وضع فلسفته الاخلاقية على نظريته في ثنائية النفس والبدن وتتلخص نظريته في أن النفس كانت لها حياة سابقة في عالم الآلهة والحقائق وهو عالم المثل ومن ثم عوقبت النفس لسبب ما، فحلت في جسد في هذا العالم الأرضي، فأصبح هذ الجسد حاجزا كثيفا بين النفس والفضائل، ولذلك كانت مقولته الشهيرة (البدن، سجن النفس).

ومن هنا يرى أفلاطون أن الإنسان إذا أراد أن يحيا حياة فاضلة يجب عليه أن يتسامى وفوق مطالب الجسد والشهوة ويلتفت إلى النفس ليزكيها ويطهرها ولا يكون ذلك في نظره إلا بتوجيهها إلى تحصيل المعرفة والحكمة فالمعرفة والفضيلة عند أفلاطون توأم وتربط إحداهما بالأخرى.[2]

إذن النفس عند أفلاطون في صراع دائم لكي تكسر الحاجز الكثيف المتمثل بالجسد ولكي تتخلص من سجنها في هذه الحياة وفي هذا يقول: "**أليس التطهير بالذات هو ما يقول به السنة القديمة حقا ؟ أي وضع النفس بعيدا عن الجسد...**" منفصلة عن الجسد كما لو كانت قد تحللت من قيوده.[1]

[1]- ينظر: بدر الدين مصطفى- غادة الإمام، الميتافيزيقيا، ص58.

[2]- ينظر: المرجع نفسه،، ص60.

وبالتالي فالمكانة الفضلى عند أفلاطون وهي للفلاسفة الذين تعمقوا في البحث عن الحقيقة عن طريق النفس وأهملوا كليا ملذات الجسد. ومن شروط بلوغ هذه المكانة في فلسفة الاخلاق، القناعة وضبط الرغبة إلى اللذات الحسية والسعي بتزكية النفس.

أرسطو والفلسفة الأولى: (فلسفة ما بعد الطبيعة).

لقد عالج "**أرسطو**" (384 – 322 ق م) موضوعات الميتافيزيقيا أو ما بعد الطبيعة تحت اسم الفلسفة الأولى أو العلم الإلهي، فهو يعد المصدر غير المباشر لكلمة الميتافيزيقيا أو ما بعد الطبيعة التي أطلقها تلميذه "**أندرونيقوس لرودسسي**" في ثنايا تصنيفه وشرحه لمؤلفات أرسطو، حيث اختار "**أندرونيقوس**" على تسميتها فأطلق عليها اسم "**ميتا** Meta" أي ما بعد، و"**فيزيقيا** Physics" اي علم الطبيعة ويعني العلم الذي يدرس موضوعات تجاوز الظواهر المحسوسة أي دراسة الوجود بصفة عامة وملخصاته أي المقولات التي تعبر عن خصائص أساسية لهذا الوجود، كالجوهر والعرض والتغيير والزمان والعلاقات بالإضافة إلى الوجود الإلهي وصفائه والنفس والروح.[2]

وتجدر الإشارة هنا إلى أن كتاب أرسطو عن الميتافيزيقيا يتضمن أربع عشرة مقالة مسماة بالأحرف اليونانية من الألف إلى النون ولهذا أطلق العرب على هذا الكتاب اسم "**كتاب الحروف**".

أما الاسم الأصلي الذي كان يطلقه أرسطو نفسه على هذا الكتاب هو " **الفلسفة الأولى**".[3]

ويرى أرسطو أن أعم العلوم جميعا هو علم الوجود، الوجود المجرد، أو الوجود بما هو موجود أو الوجود الخالص وسوف يكون هو العلم الأول بمعنى أنه من المفروض منطقيا في أي علم أخر، فيستحيل أن تبحث في شيء كائنا ما كان إلا إذا كانت له صفة الوجود أولا.[4]

---

[1]– ينظر: المرجع نفسه، ص61.

[2]– ينظر: بدر الدين مصطفى– غادة الإمام، الميتافيزيقيا، ص67.

[3]– ينظر: المرجع نفسه، ص69.

[4]– ينظر: بدر الدين مصطفى، المرجع نفسه، ص61.

إن محاولة البحث عن السبب أو العلة لا تخدمه العلوم الجزئية كأن نعرف أن النار ساخنة. أو أن دواء معينا قد شفى سقراط من مرض معين لأن معرفة الجزئيات لا تستطيع إدراك الوجود من حيث هو موجود.

"فأصحاب الخبرة قد يعلمون أن شيئا ما موجود، ولكنهم يجهلون السبب في وجوده، أما أصحاب الفن- ويعني به هذا العلم أو الفلسفة –فهم يسعون إلى معرفة السبب أو العلة والعلم المسمى بالحكمة هو العلم الذي يصل إلى معرفة العلل الأولى للوجود، فهو العلم الذي يصل إلى الإدراك الكلي الذي يفسر لنا الجزئيات وهو العلم الذي يصل إلى المبادئ الأولى التي تعتمد عليها كل العلوم".[1]

إذ نستنتج أن الفلسفة الأولى هي العلم بالعلل الأولى للأشياء وهي أيضا البحث في الموجود بما هو موجود وفي هذا يقول أرسطو: "**إن الموجود ليقال على أنحاء شتى**"[2]. ويؤكد أرسطو أن الموجود هو موضوع الميتافيزيقيا وهو نفس موقف أفلاطون إلا أنه تطور بعد رفضه الصور الأفلاطونية مفهومه عن الموجودات من حيث هي موجودات فبين أن الموجود لا ينحصر فقط في الصورة اي أن أرسطو أقحم الجزئيات من ضمن الموجود وهذا ما يرفضه أفلاطون.

[1]- ينظر: بدر الدين مصطفى الميتافيزيقيا ، ص70.

[2]- ينظر: المرجع نفسه، ص80.

المبحث الثالث: الفلسفة الإسلامية علم الكلام (أصول الدين، الفقه).

1- الفلسفة الإسلامية:

بداية الفلسفة الإسلامية كانت حسب أكثر المؤرخين لها مع بداية عصر الترجمة (عصر المنصور) وبلغت أوجها في عصر المأمون، لأن الدولة العباسية وجدت نفسها في بيئة ثقافية استوجبت عليها ترجمة أكثر الكتب اليونانية إلى العربية سواء أكانت بصورة مباشرة أو غير مباشرة لحاجات علمية وأكثر الكتب ترجمة هي كتب الطبيعة والطب والمنطق، إلا أن الدكتور علي سامي النشار يرجع اتصال المسلمين بالفلسفة اليونانية إلى فترة أبعد من فترة الترجمة التي شهدتها الدولة العباسية حيث أرجعها إلى القرن الأول الهجري مستندا بذلك إلى كتب المتكلمين الأوائل أمثال :"**أبي هذيل العراف**" و"**هشام بن الحكم**" حيث دونوا بدورهم مؤلفات وكتب نقدوا فيها أراء أرسطو وأفلاطون.[1]

ومع هذا فإن الحديث عن الفلسفة الإسلامية نجد معظم الكتب التي أرخت لها تطرح تساؤلا واحدا وهو حول وجود الفلسفة الإسلامية أو بالأحرى هل هناك فلسفة إسلامية.

إن التساؤل والاختلاف حول الفلسفة الإسلامية، أجاب عنه الأستاذ "**ريتشارد**" أستاذ الفلسفة الإسلامية بجامعة إكسفورد إذ يقول ما معناه: "أنه لم يحن الآن كتابة تأريخ نهائي للفلسفة الإسلامية وأرجع ذلك أن معرفتنا بها لم تصل إلى حد النضوج والإحاطة بها وأن من الباحثين من فهم الفلسفة الإسلامية على أنها نتاج عربي خالص، وهم بذلك يقللون من أهمية العنصر اليوناني، بينما يحاول البعض الآخر من الباحثين التأكيد على المصادر اليونانية لهذه الفلسفة غير مدركين أن الفلاسفة المسلمين وإن تتلمذوا على التراث اليوناني إلا أن لهم آراءهم الخاصة التي خالفوا أسلافهم الفلاسفة من اليونان"[2].

ويضيف الدكتور "**مصطفى عبد الرازق**" أن مصنفات الفلاسفة الإسلاميين لم تدرس حق دراستها.

[1]- ضياء حبيب توفيق، مصادر المعرفة في الفلسفة الإسلامية المعاصرة، دار دجلة، ط 01، الأردن، 2010، ص44.

[2]- ينظر: ضياء حبيب توفيق، ، مصادر المعرفة في الفلسفة الإسلامية المعاصرة ،ص 46.

2- موضوعات الفلسفة الإسلامية:

إن الفلسفة الإسلامية امتازت بموضوعاتها وبحوثها وبمسائلها ومعضلاتها وبما قدمت لهذه وتلك من حلول فهي تعنى بمشكلة الواحد والمتعدد وتعالج الصلة بين الله ومخلوقاته وتحاول أن توفق بين الوحي والعقل وبين العقيدة والحكمة وبين الدين والفلسفة وأن تبين أن الدين أو الوحي ليس إلا قواعد عامة يستعين بها العقل لحل مشكلاته العلمية[1]. ولا ننسى وعلى الرغم من الطابع الديني لم تهمل المشكلات الفلسفية الكبرى كنظرية الوجود ونظرية المعرفة.

التعريف بعلم الكلام: يذهب كثير من الباحثين إلى أن علم الكلام يمثل جانب مهم من جوانب الفلسفة الإسلامية أما "**رينان**" وهو واحد من كبار المستشرقين فيذهب إلى القول بأن الحركة الفلسفية الحقة عند المسلمين ينبغي أن تلتمس عند فرق المتكلمين وفي الكلام بنوع خاص.[2]

قدم علماء الكلام ومؤرخوه مجموعة من التعريفات لهذا العلم منها أنه:

- علم أصول الدين: "وذلك يرجع إلى أن مسائله هي أساس الدين وأصوله فهو يستدل على أصول العقيدة الإسلامية ويؤسسها على العقل وهو الاسم الذي غلب عليه في المصنفات المتأخرة".[3]

ومثال ذلك ممن تكلموا من المعاصرين حول مكانة علم الأصول. الشيخ "**مصطفى عبد الرازق**" في كتابه (**تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية**) منبها فيه أن علم الأصول هو الصورة المشرفة النقية للفكر الإسلامي وأن ما يسمى بالفلسفة الإسلامية لا يمثلها "**الفارابي**" و"**ابن سينا**" و"**الكندي**" بقدر ما يمثلها "**الشافعي**" و"**ابن حزم**" و"**الشاطبي**".[4]

[1]- ينظر: ضياء حبيب توفيق، ، مصادر المعرفة في الفلسفة الإسلامية المعاصرة ، ص51.

[2]- رجاء أحمد علي، علم الكلام، دار الميسرة للنشر والتوزيع ، ط01، عمان، 2012، ص15.

[3]-المرجع نفسه ، ص15.

[4]- ينظر: محمد الدسوقي، نظرة نقدية في الدراسات الأصولية المعاصرة، دار المدار الإسلامي، ط 01، لبنان، 2004م، ص94.

وسمي علم الكلام أيضا بـ "**الفقه الأكبر**" وهذا ما أطلقه عليه "**أبو حنيفة**" وترجع هذه التسمية إلى تمييز مباحث الفقه العملية والتي تسمى بـ"**الفقه الأصغر**" فكلاهما علم أصول، إلا أن علم الكلام يؤسس النظر بينما الفقه يؤسس العمل.[1]

ومعنى الفقه يعني العلم، وعلم الكلام هو العلم الأكبر ذلك لأنه أصل العمل والطاعة فيكون فرعا لهذا الأصل ولذلك سمي بالفقه الاصغر. فمباحث علم الكلام أو علم الأصول تتناول الأدلة الشرعية وكيفية استنباط الأحكام وإثبات مراتب حجيتها.

"وكما يقول **الشهر ستاني**: قال بعض المتكلمين الأصول: معرفة الباري تعالى بوحدانيته وصفاته ومعرفة الرسل بآياتهم وبياناتهم ومن المعلوم أن الدين إذا كان منقسما إلى معرفة وطاعة والمعرفة أصل والطاعة فرع فمن تكلم في المعرفة والتوحيد كان أصوليا ومن تكلم في الطاعة والشريعة كان فرعيا والأصول هي موضوع الكلام والفروع هي موضوع علم الفقه".[2]

3- مدلول علم الكلام عند الفارابي والغزالي:

عرف "**الفارابي**" علم الكلام على أنه (صناعة الكلام يقتدر بهما الإنسان على نصرة الآراء والأفعال المحدودة التي صرّح بها واضع الملّة وتزييف كل ما خالفها بالأقاويل)، وفي سياق تعريفه أيضا ميّز بين علم الكلام والفقه من خلال أن الأول يتعلق بنصرة الآراء والأفعال المحدودة من قبل واضح الملّة بينما الثانية تأخذ الآراء والأفعال وتجعلها أصولا على اعتبارها من وضعيات صاحب الملّة، فيستنبط منها الأشياء اللازمة عنها.[3]

لقد عد "**الفارابي**" علم الكلام من جملة العلوم العملية التي لا تنحصر في الحصول على اعتقاد ديني يقيني فقط بل الحصول على رأي صحيح لأجل عمل، وهنا خالف "**الفارابي**" "**ابن سينا**" الذي اعتبر علم الكلام من العلوم النظرية.

---

[1]- ينظر: محمد الدسوقي، نظرة نقدية في الدراسات الأصولية المعاصرة ، ص15.

[2]- رجاء أحمد علي، علم الكلام ، ص 16.

[3]- ينظر: المرجع نفسه، ص 51.

الغزالي: وقد حدد الغرض من علم الكلام فإذا هو حفظ عقيدة أهل السنّة وحراستها من تشويش أهل البدعة وفي صدى نفسه أشار إلى مناهج المتكلمين فرآها عبارة عن جدل يقوم على مقدمات غير يقينية تسلموها من خصومهم أي أن وظيفة علم الكلام عند الغزالي واحدة ألا وهي الدفاع عن العقيدة فقط ولا تبحث عن الحقيقة لأن نشأتها كانت رد فعل على أصل البدع.[1]

– صلة الفلسفة بعلم الكلام:

تتجلى الصلة بين الفلسفة وعلم الكلام من خلال ثلاث مراحل في تأريخ الفكر الإسلامي وهذا ما ذهب إليه الدكتور "**محمد محمد الحاج حسن المالكي**" في كتابه (**محاضرات في الفلسفة الإسلامية**).

" تشمل الفترة الزمنية الأولى التي تنتهي كما يذكر المؤرخون في القرن السادس الهجري حيث كان لكل من علم الكلام والفلسفة منهج يختلف عن الآخر وإن اتفاقا في الغاية في ركب التفكير الإسلامي عند المسلمين بدليل ظهور علم الكلام قبا الفلسفة عند المسلمين".[2]

وقد فصل "**الغزالي**" بين علم الكلام والفلسفة من خلال تصنيف أربعة فرق آلا وهي:

- **المتكلمين**: وهم يدعون أنهم أهل رأي ونظر.
- **الباطنية**: وهم يزعمون أنهم أصحاب التعليم والمخصوصون بالاقتباس من الإمام المعصوم.
- **الفلاسفة**: وهم يزعمون أنهم أهل المنطق والبرهان.
- **الصوفية**: وهو يدعون أنهم ظواهر الحضرة وأهل المشاهد والمكاشفة.

وقد مدح "**الغزالي**" المتكلمين وكذلك الصوفية وأسقط هجومه على الفلاسفة كـ "**أرسطو، طاليس، الفارابي، ابن سينا**".[3]

[1]– ينظر: رجاء أحمد علي، علم الكلام ، ص52.

[2]– ضياء حبيب توفيق، مصادر المعرفة في الفلسفة الإسلامية، ص58.

[3]– ينظر: المرجع نغسه ، ص 58.

المرحلة الثانية: وهي مرحلة ما بعد **الغزالي** حيث كثرت الأبحاث الفلسفية واختلطت مسائل علم الكلام بمسائل الفلسفة بل أصبحت في ثنايا علم الكلام مسائل فلسفية كاملة ومقررة على مذاهب الفلاسفة وبات من العسير تمييز هذين العلمين وفصل بعضهما عن بعض.[1]

أما **المرحلة الثالثة:** تميزت هذه المرحلة بتوسع الحركة العلمية والدراسات الفلسفية التي قادها زعماء الفكر الإسلامي وعلى رأسهم **جمال الدين الأفغاني**، ثم الأستاذ **محمد عبده ومحمد إقبال** ومن بعدهم **مصطفى عبد الرازق** وتلاميذه، ومن عوامل هذا التوسع ظهور حركة الاستشراق وفصلت هذه المرحلة بين علم الكلام والفلسفة.

أما في القرن الحالي اكثر زعماء الفكر الإسلامي يقولون: إن علم الكلام هو الممثل الحقيقي للفلسفة الإسلامية.[2]

وأنا أعتقد أن كل من علم الكلام والفلسفة الإسلامية نهرين يصبان في بحر واحد وهو أمور العقيدة والدين ويستطيع كل من المتكلمين والفلاسفة الإسلاميين إذا ما اتحدوا أن يصدروا معارف ونظريات تكون قمة في الدقة والإفادة للذكر الإسلامي.

الفقه لغة واصطلاحا:

" تطلق كلمة الفقه لغة على العلم بالشيء، والفهم له، والفطنة، كما تطلق على فهم غرض المتكلم من كلامه، جاء في المعجم مقاييس اللغة لـــ**ابن فارس** الفاء والقاف والهاء أصل واحد صحيح يدل على إدراك الشيء والعلم به نقول: فقهت الحديث أفقهه، وكل علم بشيء فهو فقه".[3]

يعني أنه الفهم المعمق الدقيق أي أنه يتجاوز اللفظ في حده الظاهر إلى دلالاته الباطنية وتوجيهاته وإشاراته. ويقول **ابن القيم:** والفقه أخص من الفهم، وهو فهم مراد المتكلم من كلامه، وهذا قدر زائد على مجرد واضح اللفظ في اللغة وبحسب تفاوت مراتب الناس في هذا تتفاوت مراتبهم في الفقه والعلم.

[1]– ينظر: ضياء حبيب توفيق، مصادر المعرفة في الفلسفة الإسلامية، ص 59.

[2]– ينظر: ، المرجع نفسه ، ص 59.

[3]– محمد الدسوقي، التجديد في الفقه الإسلامي، دار المدار الإسلامي، ط01، 2006، ص96.

4- تطور المعنى الاصطلاحي للفقه:

مرت كلمة فقه بثلاث مراحل وذلك في تاريخ الفكر الإسلامي.

الأولى: إطلاق كلمة فقه على الأحكام الشرعية كلها وعلى تفهم هذه الأحكام وبدء هذا الإطلاق منذ عصر البعثة واستمر إلى عصر نشأة المذاهب.

والأحكام الشرعية تنقسم إلى ثلاثة أحكام هي:

أ- **أحكام اعتقادية**: تتعلق بما يجب على المكلف اعتقاده في الله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وما فيه من ثواب وعقاب.

ب- **أحكام خلقية**: تتعلق بما يجب على المكلف أن يتحلى به من الفضائل وأن يتخلى عنه من الرذائل.

ت- **أحكام عملية**: تتعلق بما يصدر على المكلف من اقوال وأفعال وعقود وتصرفات.[1]

وتنطوي هذه الأحكام تحت نوعين:

- أحكام العبادات من صلاة وصوم وزكاة وحج وهي تنظم علاقة الإنسان بربه.
- أحكام المعاملات من عقود وتصرفات وعقوبات وغيرها وهي تنظم علاقة المكلفين بعضهم ببعض.

ونستنج أن كلمة فقه كانت تطلق على كل هذه الأحكام الشرعية.

الثانية: ولما بدأت العلوم تتمايز ضاقت دائرة الفقه فأصبحت كلمة فقه تدل على الأحكام الشرعية المكتسبة أي الأحكام التي تستنبط بالراي ويجتهد فيها.[2]

الثالثة: إن كلمة فقه كانت دلالتها عامة على كل الأحكام الشرعية في عصر البعثة وإلى عصر نشأة المذاهب ثم طرأ عليها التخصيص الذي قصر معناها على الأحكام العملية المستنبطة من النصوص الشرعية.

[1]- محمد الدسوقي، التجديد في الفقه الإسلامي، ص 17.

[2]- ينظر: المرجع السابق، ص 17.

ونفس الدلالة كانت مع الفقهاء المتأخرون فاشتملت كل الأحكام العملية سواء كان طريق العلم بها النص القطعي في ثبوته ودلالته أو النظر والاجتهاد، والتفريج والترجيح على قواعد الأئمة.[1]

نشأة علم الأصول وتطوره:

مع ما يوجد من تفاوت في تعريفات الأصوليين لعلم الأصول إلاّ أنها تدور في فلك واحد أن هذا العلم هو: قواعد يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية ويندرج تحت هذه القواعد ما يلي:

أولا: الأدلة الشرعية التي يستدل بها على الأحكام كالقرآن والسنة وطرق الاستنباط منها والاستدلال بها.

ثانيا: الأحكام الشرعية الكلية التي تستنبط من تلك الأدلة كالوجوب والحرمة، وما يتصل بذلك من بحوث تتعلق بهذه الأحكام.

ثالثا: الشروط التي تحققها فيمن يستنبط هذه الأحكام من تلك الأدلة وهو المجتهدون.

وكل هذه المباحث والشروط ترسم للفقيه المنهاج التي يتقيد به في استخراج الأحكام من أدلتها ولهذا كان علم الأصول ميزانا يضبط المجتهد في أرائه وتبين به الاستنباط الصحيح من الاستنباط الباطل. فالمعارف والمكتسبات الأصولية هي المعين الأول للفقيه التي تسمح باجتهادهن فالحكم على استنتاجات المجتهد يعود دائما وأبدا إلى علم الاصول.

"ومادام علم الأصول هو منهاج الفقيه المجتهد فإن نشأته تكون ملازمة لنشأة الفقه لأنه حيث يكون فقه يكون حتما منهاج للاستنباط وقد بدأ الفقه الإسلامي مع بداية الدعوة وإن ظل مصدره في عصر البعثة هو الوحي الإلهي بنوعيه المعجز وهو القرآن الكريم وغير المعجز وهو السنة النبوية (...) وصدق الله العظيم إذ يقول: "**ولا تقف ما ليس لك به علم إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولا**".[2]

[1]- ينظر: محمد الدسوقي، التجديد في الفقه الإسلامي ، ص19.

[2]- محمد الدسوقي، نظرة نقدية في الدراسات الاصولية المعاصرة، ص 10.

لقد نوهت بعلم الأصول دراسات متعددة بعضها مقالات موجزة وبعضها الآخر ابحاث ومؤلفات فضلا عما ورد في مقدمات الكتب الأصولية المعاصرة من إشارات إلى أهمية هذا العلم وأثره في الفكر الإنساني. وممن بحثوا وتعمقوا في هذا المجال الشيخ **مصطفى عبد الرازق** وذلك في دراسة قدمها من خلال كتابه (**تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية**) للشيخ **مصطفى عبد الرازق**.[1]

لقد كان الشيخ في أوائل الأربعينات من القرن الميلادي المنصرم يعمل أستاذا للفلسفة الإسلامية بجامعة القاهرة وكن من أساتذة هذه الجامعة من ينكر على المسلمين أن يكون لهم منهج علمي متميز وعارض الشيخ **عبد الرزاق** في دروسه بالجامعة تلك الاتجاهات الفكرية الغازية وجهر بأن للمسلمين منهجهم العلمي الفريد وأن هذا المنهج ينبغي تلمسه في علمين هما: **أصول الفقه، وأصول الكلام**.[2]

علم الأصول والاجتهاد بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم:

إن الصحابة بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم وبعد أن آمنت بالإسلام شعوب مختلفة الثقافات والأعراف، واجهوا قضايا ومشكلات متعددة ولهذا عرف عصر الصحابة من الوقائع والنوازل ما لم يعرفه عصر البعثة فكان لا مناص من أن يتجه علماء الصحابة إلى الاجتهاد لاستنباط الأحكام الشرعية (...)، لذلك اتسع مجال الاجتهاد إلى الاجتهاد في عصر الصحابة وأصبح المصدر الثالث للفقه بعد الكتاب والسنة.[3]

إن اجتهاد الصحابة الأول كان بالرجوع إلى كتاب الله تعالى وأن لم يجدوا نصا مساعدا على الحكم فزعوا إلى السنة وإن لم يجدوا حكموا أُفْهَامهم فيما يرونه مراعياً لمقاصد الشريعة وضوابطها العامة.

[1]- محمد الدسوقي، نظرة نقدية في الدراسات الاصولية المعاصرة ، ص 94.

[2]- ينظر: المرجع نفسه، ص 94.

[3]- ينظر: محمد الدسوقي، نظرة نقدية في الدراسات الاصولية المعاصرة ، ص 11.

"وفي عصر التابعين شاعت تلك الضوابط التي تقيد بها الصحابة اجتهادهم فنمت وبدأت تتحدد مفاهيمها وهذا النمو راجع لاتساع الدولة الإسلامية وتعدد المدارس الفقهية وشيوع رواية الحديث فهذا حمل الفقهاء على الخوض في تمحيص مسائل كثيرة تتعلق بالسنة سندا ومتنا".[1]

أما في عصر نشأة المذاهب عزيت إلى أئمة الفقهاء نصوص وآراء وجرت بين بعضهم محاورات ومراسلات تدل على أنهم كانوا يسيرون على مناهج أصولية واضحة في استنباط الأحكام التي ذهبوا إليها ومثال على هذه المراسلات الرسالة الموجزة التي أرسلها الإمام **مالك بن أنس (ت 179 هـ)** لفقيه مصر وإمامها في القرن الثاني **الليث بن سعد** (ت175هـ) وكان **الليث** يفتي بما لا يتفق مع عمل أهل المدينة وقال:" **أن هذا العمل أصل يجب الأخذ به فالناس تبع لأهل المدينة التي إليها كانت الهجرة وبما نزل القرآن وأحل الحلال والحرام".**[2]

وقد رد الإمام **الليث** برسالة مطولة تعتبر أثرا علميا قيما وتعد الرسالتان من عيون الجدل الفقهي حول بعض القضايا الأصولية.

وظلت تلك المبادئ الأصولية سواء ما عرف منها في عصر الصحابة والتابعين أو في عصر نشأة المذاهب متناثرة غير مجموعة ولا مدونة حتى كتب الإمام **محمد بن إدريس الشافعي** (ت 204 هـ) رسالته التي بعث بها إلى **عبد الرحمن بن مهدي** المحدث المشهور (ت 198 هـ) إجابة لطلبه أن يضع له كتابا فيه معاني القرآن، ويجمع قبول الأخبار فيه وبيان الناسخ والمنسوخ من القرآن والسنة كتبها وأرسلها إليها فسميت رسالة لهذا لأن **الشافعي** لم يسمّها بذلك، بل كان يشير إليها ويقول: كتابي أو كتابنا أو في الكتاب كذا أو كذا ثم أملاها مرة أخرى على تلاميذه بمصر لتكون مقدمة لما أملاهُ في الفقه في كتاب (**الأم**) .[3]

[1]- ينظر: محمد الدسوقي، محمد الدسوقي، نظرة نقدية في الدراسات الاصولية المعاصرة ، ص 15.

[2]- ينظر: المرجع نفسه ، ص 16.

[3]- ينظر: محمد الدسوقي، نظرة نقدية في الدراسات الأصولية المعاصرة ، ص 18.

إن رسالة **الشافعي** أول مصنف في أصول الفقه وهذا بإجماع جمهور العلماء ومن هؤلاء **الفخر الرازي** (ت 606 هـ) و**ابن خلدون**.

يقول الفخر الرازي في مناقب **الشافعي**: **"كانوا قبل الشافعي يتكلمون في أصول الفقه ويستدلون ويعترضون ولكن ما كان لهم قانون كلي مرجوع إليه في معرفة دلائل الشريعة، وفي كيفية معارضاتها وترجيحاتها فاستنبط الشافعي علم أصول الفقه ووضع للخلق قانونا كليا يرجع إليه في معرفة مراتب الشرع فثبت أن نسبة الشافعي إلى علم الشرع كنسبة أرسطو طاليس إلى علم العقل".**[1]

وقال **ابن خلدون** في هذا الصدد: "وأعلم أن هذا الفنّ من الفنّون المستحدثة في الملّة وكان السلف في غنية عنه، بما أن استفادة المعاني من الألفاظ لا يحتاج فيها إلى أزيد مما عنهم من الملكة اللسانية وأما القوانين التي يحتاج إليها في استفادة الأحكام خصوصا فمنهم أخذ معظمها. وأما (...) واحتاج الفقهاء والمجتهدون إلى تحصيل هذه القوانين والقواعد لاستفادة الأحكام من الأدلة فكتبوها فنّا قائما برأسه سموه أصول الفقه، وكان أول من كتب فيه **الشافعي** رضي الله عنه أملى فيه رسالته المشهورة.[2]

وفي الأخير ن.

نستنتج أن اصول الدين من فقهية إلى كلامية كلها مباحث الهدف من دراساتها وإثراءها هو الإعلاء من أداء المسلم في انجاز عباداته ومعاملاته على أكمل وجه لأن الدين الإسلامي هو دين الحق ويستحق الاجتهاد في جميع علومه.

[1]- ينظر: محمد الدسوقي، نظرة نقدية في الدراسات الأصولية المعاصرة ، ص 18.

[2]- ينظر: المرجع نفسه، ص 11.

الفصل الثاني

المقولات الفلسفية وآثرها
في تطور المناهج النقدية الحديثة

المبحث الأول: المنهج التاريخي والمنهج الاجتماعي ومتحهما من الدرس الفلسفي

المبحث الثاني: المنهج النفسي والأدب واتكائهما على المقولات الفلسفية

تمهيد :

لقد كان لمختلف التيارات الفكرية والفنية الأثر البالغ في حركة النقد الأدبي الحديث لأن العصر الحديث تمخض عنه عديد العلوم والمعارف والأفكار ولا ننسى أن لهذه الأخيرة امتداد فلسفي حتمي، فالعلوم الإنسانية والاجتماعية المختلفة من علم النفس والاجتماع والأنثروبولوجيا والعقائد والأديان والاقتصاد وعلم اللغة وحتى علم الأحياء كلها كانت من ضمن الاتجاهات الرئيسية لمناهج النقد الأدبي الحديث.

وإن كان النقّاد منذ القديم قد اختلفوا في تصوراتهم واتجاهاتهم فإن هذا التباين قد تبلور في العصر الحديث في مناهج واضحة المعالم و إن كان هذا الوضوح لا يمنع من التداخل بسبب اتصالها بعضها ببعض من خلال جدل الافكار اتفاقا أو رفضا أو حوارا.

"**ودليل ذلك نظرية المحاكاة وما أنتجته من تحليلات ودراسات من قبل مؤرخي الفكر النقدي فالمحاكاة عند افلاطون هي تقليد التقليد وذلك في الفنّ وهذا ما تقوله نظرية المثل التي تجعل الفنّ في المرتبة الثالثة على غير المحاكاة عند أرسطو التي أعلت من قيمة الفنّ وأحلته المكانة الأولى**"[1].

وتوالت النظريات والأفكار على مدى العصور إلى أن وصلت النظريات العلمية إلى ربط النّص الأدبي بنتائجها. وأصبحنا نرى النقاد يربطون بين النص والسيرة الأدبية للأديب فاهتموا بسيرته وتناولوا النص على ضوء سيرته الاجتماعية. وتتبعوا علاقة الكاتب بوطنه وأسرته وثقافته وعصر وأصبح الأدب وسط اجتماعي. ووجدنا بعض النقاد أمثال **سانت بيف** يركزون على اللحظة التاريخية التي ولد فيها العمل الأدبي إلى أن ربط **برونتيير** العلوم البيولوجية (الأنواع البيولوجية) بالأشكال الأدبية من خلال نظرية النشوء والارتقاء وقد عدّ هذه الأخيرة تنمو وتتطور حتى أثار هذا المنهج التاريخي الذي قرن بين الأدب والعلوم الطبيعية انتقادات واسعة. لذلك نادى النقاد بضرورة الربط بين الأدب والمجتمع وأكدوا على الاهتمام بالواقع والماركسيون هم من تزعموا المذهب الاجتماعي.[2]

[1]– ينظر: ابراهيم السعافين، خليل الشيخ، الشركة العربية المتحدة للتسويق والتوريدات، ط02، القاهرة، 2013م، ص 04.

[2]– ينظر: المرجع نفسه، ص 05.

وأكيد أن كل منهج يظهر لا بد أن يكون له ظهور وتألق وأحيانا بروز منهج ما يكون مصاحب لظهور أخر وهذا هو الحال مع ظهور المنهج النفسي حيث نجده يهتم بالعلاقة بين النص والمبدع وحالاته النفسية ومهما يكن من تنوع هذه الحركة واختلاف منطلقاتها فمن الحتمي أنها أثرت في الدرس الأدبي (أدبا ونقدا).

المبحث الأول: المنهج التاريخي والمنهج الاجتماعي ومتحهما من الدرس الفلسفي :

1- المنهج التاريخي:

شكل القرن التاسع عشر، بالنظر إلى ما تمخض عنه من تقدم علمي في ميادين العلوم الطبيعية نقطة تحول في مسار الفكر الأوروبي فبدأت الأبحاث العلمية تقتحم الميادين الفلسفية والأدبية وهذا نتيجة تبني الفلسفة الوضعية لأن هذه الفلسفة معظم المسائل التي تطرحها شغلت الفلاسفة القدماء وتعترف بالمعرفة العلمية اليقينية وتبتعد عن كل دراسة لا تتكون عناصرها الأولى الحس والتجربة. فهي تدعم النتائج التجريبية وترفض كل القضايا الميتافيزيقية.

"**إن نقاد المنهج التاريخي عموما ينكرون التذوق الشخصي وكل ما ينبثق عنه، ويحاولون وضع قوانين ثابته للأدب، ثبات قوانين العلوم الطبيعية وهي قوانين تطبق على الأدباء إذن فالأدب في ضوء هذا المنهج ذي الطابع العلمي ليس كيانا مستقلا**"[1].

وفي هذا يقول الناقد الفرنسي **فردينانز برونتير**: "**إنّ الأنواع الأدبية تتطور وفق قوانين. وإنّ كل أثر هو فترة أو مرحلة من تطور نوعه... إن تحليل أثر أدبي ما يعني دراسته كنوع في التطور الأدبي فدراسة الظروف الاجتماعية والجغرافية ليست إلا ثانوية لأن المهم هو أن نحسن وضع العمل في الزمن الأدبي**".[2]

"**ظل المنهج التاريخي يرى الظواهر الروحية والفكرية نتائج كالكبريتات والسكريات التي يمكن تحليلها وتجزئتها إلى عناصر، أما الإنسان فهو كالنبات يمكن إذا عرف جنسه وبيئته، ومصادر تكوينه الفكري تحديد الصفة السائدة للعنصر المؤسس فيه**"[3] كما يقول: **هيبوليت تين** "**يقضي المنهج الحديث الذي أحرص**

[1]- ابراهيم السعافين، خليل الشيخ، مناهج النقد الأدبي الحديث،، ص 31.

[2]- ينظر: المرجع نفسه، ص 31.

[3]- ابراهيم السعافين، خليل الشيخ، مناهج النقد الأدبي الحديث، ص 31..

على اتباعه اعتبار الآثار الإنسانية وقائع ونتاجات (...) إن هذا المنهج ضرب من علم النبات لا يطبق على النبات. وإنما على المؤلفات الإنسانية".[1]

سانت بيف (1804م– 1869م) **والمنهج التاريخي:**

يمثل **سانت بيف،** الناقد الفرنسي الشهير، مرحلة مهمة في تاريخ النقد الأدبي في الغرب بالنظر إلى نتاجه النقدي الغزير الذي أسهم في هدم المذهب الكلاسيكي ومن أشهر أعماله النقدية: (**صور أدبية**) (**صور نسائية**)، (**صور معاصرة**)، (**حديث الاثنين**) .[2]

إن من الملاحظ في دراسات **سانت بيف** أنه يدعو إلى ضرورة الاهتمام بالأديب موضوع الدراسة، لتشمل هذه الدراسة علاقة هذا الأديب بأُمَته، عصره، موطنه وأسرته. وهذا ما يعني أن أهم سمات المنهج عنده تتمثل في رغبته بالنفاذ إلى روح الأديب عن طريق رصد كل المؤثرات المحيطة به وفي رأي **بيف** أن كل أديب ينتمي إلى نوع خاص من التفكير.

إن الاهتمام المبالغ فيه لـــ**سانت بيف** بالكاتب وجَعْلَ النقد الأدبي علم إنساني يقوم إلى جوار العلوم الاجتماعية والنفسية أدى لانتقاده فتَتَبُعْ حياة الكاتب الشخصية، بدقة وتفصيل وكشف كما فيها من أسرار وضعف، كان يجعل العمل الأدبي لا يحظى في منهجه النقدي بهذا القدر من التحليل والاهتمام فكانت طريقة تحليله تقضي إلى تدمير الأبعاد الجمالية للعمل الأدبي.

وممن انتقد **سانت بيف** على هذه المغالاة في الدراسة التاريخية للعمل الأدبي الناقد **مارسيل بوست** قائلا: "**إن البحث عن سيرة الكاتب أو الشاعر، ودراسة نتاجه الأدبي. وفي ضوء ذلك إنما هو إغفال للأدب وعناية مفرطة في شخصية الأديب**"[3].

[1]– ينظر: ابراهيم السعافين، خليل الشيخ، مناهج النقد الأدبي الحديث ، ص 32.

[2]– ينظر: المرجع نفسه، ص 32.

[3]– ينظر: ابراهيم السعافين، خليل الشيخ، مناهج النقد الأدبي الحديث ، ص 07.

ولكن لا نستطيع ان ننفي: أن المؤلف أيضا "**تاريخي**"، وهو يقتسم مع القارئ المعاصر، أو على الاقل مع بعض الأصناف من القراء المعاصرين، يقتسم معهم عالما برمته، عالما مصنوعا من القيم والعادات ومن الجس والمعرفة، وعندما يكتب نصه لا يكتبه خارج المقام التاريخي وإنما يكتبه وهو متجدر كل التجذر في زمنه وفي وسطه وفي تاريخه.

إن النص عند **جون بول سارتر** (ترجمان تاريخي) يسمح بالاتصال بين المؤلف والقارئ وهو عالم يمثل أو يحمل عالم المؤلف والقارئ المشترك.[1]

والمؤلف هو أهم العناصر المتغيرة. وهو على الرغم من انه محكوم بالجنس الذي ينتمي إليه، وبالمجتمع الذي يعيش فيه، وبالعصر الذي يحيا فيه، يظل محتفظا بذاك الخصوص الذي يميز أحد أفراد المجتمع من غيره.[2]

إذن فالمؤلف عند النقاد التاريخيون محور هام من محاور نقدهم والقطب والذي تدور حوله جُلْ دراسته. ونفوا أن يكون للعمل الأدبي قيمة إلا أن يدّل على مؤلفه. يقول **تين** في هذا الصدد: "**ماذا نروم إذ تنظر في مجلد ضخم أو في مخطوط ذي صحائف صغر، أو في مواد قانون أو في اعتراف ديني؟ فلا بد أن نقول أن هذه لم تأت وحدها فإن هي إلا آثار كأصداف متحجرة أوكالنقش الذي يخلّفه حيوان فانتقشت جثته على الحجر. فخلف تلك الأصداف كان حيوان ووراء تلك الوثيقة كان رجل... الخ.**[3]

2- علم الاجتماع والأدب (النقد الاجتماعي socio- criticisme):

إذا أردنا الرجوع بدا لنا **أفلاطون** أول ناقد يهتم بالناحية الاجتماعية باعتبارها معيار لاستحسان الشعر. فقد طرد الشعراء من جمهوريته الفاضلة لأنهم يفسدون الأخلاق، أما الذين ينظمون الأشعار لتأجيج حماسة المحاربين فلهم التقدير كله وهذه نظرة اجتماعية للأدب[4].

[1]- إليزابيث غافو غالو، مناهج النقد الأدبي، تر: يونس لشهب، ط01، عالم الكتب الحديث، إربد (الاردن)، 2013م، ص 133.

[2]- نصرت عبد الرحمن، في النقد الحديث دراسة في مذاهب نقدية حديثة، مكتبة الأقصى، ط 01، الأردن، 1979م، ص 40.

[3]- ينظر: المرجع نفسه، ص 40.

[4]- ابراهيم محمود خليل، النقد الأدبي الحديث من المملكة إلى التفكيك، دار المسيرة، ط 01، الأردن، 2003م، ص 66.

فالأدب عندما يرتبط بالمجتمع، هذا يعني أنه يعكس التجليات الاجتماعية التي تؤثر فيه كما يحمل إرهاصات الواقع الموضوعي الذي يتحدث عنه وفي نفس الوقت يترجم آمال الناس وطموحهم وأهدافهم وكل الهواجس التي يعيشونها سواء كانت مادية أو معنوية، إذن وعلى هذا فإن علاقة الأدب بالمجتمع علاقة تأثير وتأثر.

"**فالمنهج الاجتماعي منهج سياقي يدرس الأدب من الخارج ويربط النص بهدف معين، يسعى تحقيقه خارج هذا النص. فمنذ أفلاطون وأرسطو يسعى النقد إلى ربط النص بأهداف يسعى النص تحقيقها في الخارج على نحو ما تمثل في نظرية المثل لدى أفلاطون وفي نظرية التطهير لدى أرسطو إن بحديثنا عن المنهج الاجتماعي يتبادر إلى أذهاننا كثير من المفاهيم والمصطلحات منها قضية الالتزام، الواقع، ... الخ**"[1].

الالتزام والفلسفة الواقعية الاشتراكية:

قبل أن نتحدث عن الواقعة الاشتراكية يجب أن نُشير إلى المذهب الماركسي هو الأرضية الخصبة التي تبنت الفلسفة الواقعية الاشتراكية، نشأ هذا الأخير إثر تأثير النضال الخاص بطبقة العمال "**البروليتاريا**" حين ثار العمال في العقدين الرابع والخامس من القرن التاسع عشر في انجلترا، فرنسا، ألمانيا وقد كان مرتكز الفكر الماركسي أول ما كان على المذهب الفلسفي **لهيجل** (1770م- 1831م) الذي يقول بفكرة التطور التي تنسب إلى العالم الطبيعي الإنجليزي **تشارلز داروين** (Charles Darwin) فالطبيعة عنده في تطور دائم وهي في ديمومة حركية لا تتوقف ..... علم التاريخ والحياة الاجتماعية كذلك متغير ومتطور.[2]

وبالرجوع إلى فكرة **البروليتارية** التي جاءت من فكرة أن كل مجتمع يَحْوِي طبقات وبينها يدور صراع طبقي حتمي وبالتالي **فالبروليتارية** "**كنظام فإنها تعمل على تغيير العالم القديم وفي الوقت نفسه تعمل على بناء المجتمع الاشتراكي الخالي من أية طبقية على الإطلاق**".[3]

[1]- حسين الحاج حسن، النقد الأدبي في آثار أعلامه، المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع، ط 01، لبنان، 1996م، ص 68.

[2]- ينظر: رجاء عيد، فلسفة الالتزام في النقد الأدبي، منشأة المعارف، د ط، مصر، 1977م، ص 121.

[3]- ينظر: المرجع نفسه، ص 122.

إن الفكر الماركسي الذي ينادي بإلزامية خُلُو المجتمع من الطبقية، يؤمن بأن أحداث التاريخ لا ترجع إلى أوامر فكرية بل تتحدد – بدراسة ظروف الحياة المادية وبالحاصل الاقتصادي، ولعل من أبرز ملامح الواقعية تتبلور في إعطاء المزيد من الاهتمام الفني بالواقع المعيشي للناس والدفاع عن كيانه مع الاهتمام بتمجيد الناحية الإيجابية وعلى وجه الخصوص طبقة العمال.

إنّ الفكر الماركسي يرى أن البناء الاقتصادي أساسه مجموعة العلاقات الإنتاجية وينشأ فوقه بناء آخر يتكون من الفكر الذي يكون بناءاً "**فوقياً**" للعلاقات الإنتاجية، وعندما يتغير المبنى "**التحـــتي**" يستلزم ذلك بالضرورة تغير البناء الفكري والثقافي.

إذن فالبناء التحتي تمثله مجموع العلاقات الإنتاجية المادية والبناء الفوقي يمثله الفكر وأي تغير يطرأ على المبنى التحتي يستلزم بالضرورة تغير البناء الفوقي (الفكري والثقافي).

ونستطيع أن نرى صدى لهذه الآراء حيث اهتمت الحكومة الروسية بحركة التصنيع **1929م** فارتبط الأدباء بهذه الحركة فوجدنا الفنانين والأدباء يزورون المنشآت الصناعية وكان هناك أمر رسمي حكومي لهؤلاء الكتاب جميعا أن يمجدوا مشروع السنوات الخمس في أشعارهم وأدبهم.[1]

يقول **بليخانوف** (1856- 1918م) في هذا الصدد "**إنّ مواهب أي فنان حقيقي في العصر الحديث تسمو عالية في عظمتها إذا ما حقق الفنان شخصيته بالأفكار التحريرية العظيمة في عصره** (...) **لتحكم على القيمة العظيمة للمبتكرات الفنية**"[2].

أما **كارل ماركس** فقد استطاع أن ينقل محور الجدل الفكري حول حركية الحداثة والتحديث الإجتماعي من محور الواقعية المادية المعيشة لذلك فإن التناقضات التي كانت بالنسبة **لهيجل** تتجه نحو حلها من خلال تحقيق فكرة المطلق، أصبحت لدى **ماركس** تتجه إلى التناقضات بين الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج والصيغة المجتمعية لا يمكن أن

[1]- ينظر: رجاء عيد، فلسفة الالتزام في النقد الأدبي، ص 126.

[2]- ينظر: المرجع نفسه، ص 127.

تحل إلا بتغيير المجتمع من وضعية رأسمالية إلى وضعية شيوعية عبر التملك الجماعي لوسائل الإنتاج وهو ما لا يمكن لغير البروليتارية تحقيقه كمرحلة انتقالية نحو مجتمع بلا طبقات[1].

الواقعية الاشتراكية:

نشأ هذا المذهب منذ البداية ردا على الرومانسية والواقعية النقدية ونما وانتشر مع اتساع الدراسات الاشتراكية والتطبيق الاشتراكي ولما كانت الاشتراكية نظرة فلسفية واجتماعية تشمل كل فروع المعرفة والحياة فقد اهتمت بالأدب الواقعي ووجهته وجهة خاصة تناسبها ووجدت فيه خير مصور للواقع وباعث للوعي وحافز إلى التغيير باتجاه التقدم ومن هنا نشأت الواقعية الاشتراكية وأصبحت مدرسة عالمية نقدية تبلورت معالمها في الثلاثينات من القرن العشرين ومن سماتها:

- نفورها من الكتاب الذين اكتفوا بالتعبير عن فساد الواقع وانحلال المجتمع الرأسمالي دون العمل على الإصلاح.
- تؤمن بإيجابية الإنسان وقدرته على الإتيان بالخير في غير يأس أو تشاؤم.
- شاع لدى أتباع هذه المدرسة ما عرف بـ (الالتزام) وهو التزام الكاتب بالتعبير عن موقفه من القضايا التي يؤمن بها دون خروج على قواعد الفن[2].

3- جورج لوكاتش الرائد في الفكر النقدي الماركسي:

يعتبر **لوكاتش** من أهم دارسي الأدب الماركسيين وكانت دعوته للواقعية تعني قدرة الكاتب على تجسيد الواقع بصفة خاصة الغوص في جوهر تناقضاته لإدراك وتجسيد صيرورة علاقاته، "**والأهم إدراك النّمطّي فيها وليس النمطي هو الشائع أو السائد فحسب كما يفهم البعض وإنما هو جَمعُ الخصائص الفردية المتميزة السائدة وخاصة في الشخصيات، أي أن الكاتب الواقعي الحق هو الكاتب القادر على أن يصل من خلال تجسيد**

[1]- حبيب بوهرور، مقاربات في النقد والنظرية الأدبية، عالم الكتب الحديث، ط 01،الأردن، 2014م، ص 195.

[2]- عبد الله خضر حمد، الأدب العربي الحديث ومذاهبه، دار الفجر، ط 01، مصر، 2017م، ص 124.

الملامح لشخصية ما إلى الخصائص التي تربطها ببقية أفراد مجتمعها وهي خصائص ناتجة عن طبيعة الصراع الاجتماعي في كل لحظة تاريخية محددة".[1]

رفض **جورج لوكاتش** الأعمال الحديثة التي لا تلتزم بتقديم تناقضات المجتمع ويهتم بالتجارب الذاتية للكاتب.

"من هنا فإن الرواية لقت اهتماما ملحوظا وخاصا عنده باعتبارها النوع الأدبي النّمطّي الذي له القدرة على تقديم البطل الفرد الذي أصبح يفتقد مع هيمنة النظام الرأسمالي والحياة البرجوازية التي سادت في العصر الحديث جعلت هذا الفرد "البطل" غير قادر على الاندماج مع الآخرين في ظل النظام الإقطاعي لأنّه يبحث عن هذا الأخير – حسب لوكاتش- عن المعنى الملحمي المفقود".[2]

إذن فإن الأدب النمطي يتجلى في شخصية البطل الفرد الذي يبحث عن الاندماج المفقود وغير الممكن تحقيقه في ظل المجتمع الرأسمالي، وهذا البحث هو البحث "**الواقعي**" الذي فضله **لوكاتش** دائما على الرواية الفرنسية والألمانية.

ويميز **جورج لوكاتش** بين الأدب الواقعي وغير الواقعي على الأساس التالي: أن الأدب الواقعي الذي يحاكي الواقع، ويصوره . وإذْ لَمْ يتضمن منظورا يدعو لتغييره فهو أدب واقعي حتى وإن استند في كتابته إلى هذا الواقع.[3]

طبيعة الأدب عند الماركسيين:

" رأى الماركسيون أنه انعكاس للواقع شاء ذلك الأديب أم لم يشأ ونظرية الانعكاس هذه تبطل في نظرهم الكثير من المفهومات النقدية السائدة فأحبطت فكرة الإلمام التي نادى بها افلاطون وأرسطو والرومانسية والزعم القائل بأن الأدب والفنّ تعتبر من الأحلام والرغبات المكبوتة.

[1]– سيد البحراوي، علم اجتماع الأدب، مكتبة لبنان، ط 01، القاهرة، 1992م، ص 23.

[2]– ينظر: المرجع نفسه، ص 25.

[3]– ابراهيم محمود خليل، من المحاكاة غلى التفكيك، ص 69.

غاية الأدب: فهي عندهم مرتبطة بموقف الأديب من الصراع الذي يسود المجتمع، فإن كان المجتمع يشهد صراعا طبقيا حدد هدف الأدب وغايته بنصرة إحدى الطبقتين"[1].(وأكيد وحسب الفكر الماركسي الطبقة التي ينتصر لها الأدب هي الطبقة الكادحة والعاملة).

ومن المفكرين الذي اهتموا بالناحية الاجتماعية التي يفترضها الأثر الأدبي كما يشير **إسكار بيت** في هذا المجال إلى مُؤلف **مدام دوستال** "**الأدب في علاقته بالمؤسسات الاجتماعية**" كونه أول محاولة لدراسة منهجية لمفهوم الأدب والمجتمع غير أنّ **مدام دوستال** ظلت بعيدة عن مفهوم "**سوسيولوجيا الأدب**".

بالمعنى العلمي الحديث إذ قصرت همها في كتابها هذا على "**البحث في تأثير الدين والعادات والقوانين في الأدب**".[2]

ونجد أن بعض المؤلفين استعملوا كلمة سوسيولوجيا وأشاروا إلى المناهج التي يجب أن تعتمد في سوسيولوجيا الأدب من أمثال **فلوكاتش** وضع: سوسيولوجيا الأدب .... كتب في مجلة "**التاريخ الأدبي الفرنسي** 1961**م**" العدد الأول مقالا بعنوان "**نموسوسيولوجيا تاريخية للوقائع الأدبية**" **واسكاربيت** نفسه وضع دراسة بعنوان "**مناهج السوسيولوجيا الأدبية**" قدمها في المؤتمر الثاني للجمعية الدولية للأدب المقارن (**الولايات المتحدة** 1958م).

ولا بد وبعد أن ذكرنا مصطلح الالتزام في بداية المبحث أين نُعَرِج له بتعريف فما هو الالتزام في الواقعية الاشتراكية وعلاقته بالأدب؟[3].

الالتزام لـغة: لزم، اللزوم، والفعل لزم يَلْزَمُ والفاعل لازم والمفعول به ملزوم، لزم الشيء يلزمُه لزْماً والتزمَهُ وألزمَهُ إياَّه فالتزمه. ورجل لُزَمَةٌ: يلزم الشيء فلا يفارقه (...) الملازم والالتزام: الاعتناق[4].

وفي تاج العروس نجد المعنى اللغوي للالتزام كالتالي:

[1]– ابراهيم محمود الخليل، من المحاكاة إلى التفكيك، ص 68.

[2]– روبير إسكاربيت، سوسيولوجيا الأدب، عويدات للنشر والطباعة، ط 03، لبنان، 1999م، ص 08.

[3]– ينظر: المرجع نفسه، ص 08.

[4]– ابن منظور، لسان العرب، المجلد 13، دار صادر، بيروت (د.ط.د.ت)، ص 195.

لزم (كسَمِعَ)، يَلْزَمُهُ (لَزْمًا) بالفتح (أو لُزُوماً) كقعود (ولزاماً ولزَامَهُ) يفتحها كما يقضيه الإطلاق فيكونان كسلامٍ وسلامةٍ من سُلِمَ أو يكسرهما، (والتزمَهُ إيَّاه فالتزمَهُ (أي إذا لزِم شيئا لا يفارقه. الملازم: المغالق ومن المجاز: (التزمَهُ: اعتنقهُ) .[1]

إذن فالمعنى اللغوي للالتزام له علاقة بالاصطلاحي وهو الاعتناق. لأن مبدأ الالتزام "**مبدأ متأهل في الإنسان بدافع الفطرة فقد يلتزم الإنسان بعقيدة معينة، كما قد يلتزم بسلوك معين أو موقف وإيديولوجية معينة.**

في هذا الصدد تتم مناقشة علاقة الأدب بنظرية الالتزام لأن في الغالب الأعم يلتزم الأدب بموقف معين أو إيديولوجية معينة وهي القضية التي شهدت الكثير من النقاش في النقد الأدبي الحديث بعد بروز المعسكر الاشتراكي في مطلع القرن العشرين الميلادي وصعود الإيديولوجية الماركسية إلى واجهة الفكر العالمي".[2]

[1]– محمد مرتضي الحسيني الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق نواف الجراح، دار الأبحاث للترجمة والنشر، ط 01، الجزائر، 2011م، ص 399.

[2]– صالح فتحي بوخالفة، الرؤية النقدية المعاصرة، عالم الكتب الحديث، دط، الأردن، 2021م، ص 78.

المبحث الثاني: المنهج النفسي والأدب واتكائهما على المقولات الفلسفية :

التجربة الأدبية منبعها النفس وباعثها الانفعال الصادق فهي في أرقى تصور لها تتعامل من أثر الأحداث ومداها وتنأى عن الرصد المباشر- لها وهي ترجمة فنية لما يجول في أعماق النفس من أشواق نحو وهي ترجمة فنية لما يجول في اعماق النفس من أشواق نحو إعادة تشكيل الواقع، وقديما بحث العلماء والفلاسفة في حقيقة النفس وحاولوا أن يتعرفوا على قواها المتصارعة، وتبعهم الأدباء ومن الفلاسفة الذين نَظَّرُوا في النفس وبيَّنُوا ماهيتها، فمثلا **أرسطو** عرَّفها بأنها الكمال الأول لجسم آني ذي حياة بالقوة، و**ابن سينا** الذي قال بأنها مبدأ الحركة وكثيرٌ هم الفلاسفة الذين تحدثوا فيها.

لقد شهد المجال النقدي الأدبي في العصر الحديث تطورا ملحوظا ونتيجة ذلك ظهور مناهج نقدية كانت ومازالت من اهم المناهج النقدية التي يستعين بها النقاد في دراسة الأدب.

"إنّ وجود صلة بين علم النفس والأدب أمرٌ حتميٌ لأن الابداع الأدبي ثمرة من ثمار وصورة من صور التعبير عن النفس إذ يقول روباك: من الأشياء الغريبة التي لا يمكن تعليلها أن علم النفس والأدب يَتَنَاولانِ موضوعا واحدا، الخيال، الأفكار، المشاعر".[1]

لقد اهتم **فرويد** بالأدب مُنْذُ أول أمره، ودرس النصوص الرفيعة من وجهة نطره ولا شك في أن طريقة في قراءتها لم تفرز منهجا خارجيا جديدا في قراءة الأعمال فقط ولكنها قد أسهمت في تغيير علاقة الناقد بالمؤلف تغييرا عميقا، وفَقَدَ المؤلف ما كان يحظى به عند النقد التقليدي من كونه أبا عمله وربَّه، والموئل الأخير من اجل معرفة معناه، فيما عُرِفَ بمقصدية المؤلف.[2]

ظهر التعامل مع الآثار الأدبية والفنية تعاملا نفسانيا في مطلع هذا القرن في تلك الفصول والمقالات التي وقف فيها **سيغموند فرويد** Sigmund Froide (1856م- 1939م) على الأدب والفن يَنْشُدّ فيهما السند لنظريته في

[1]- ينظر: محمد بلوحي، الخطاب النقدي المعاصر من السياق إلى النسق، دار الغرب للنشر والتوزيع، ط 01، الجزائر، 2002م، ص 23.

[2]- إليزابيت غافو غالو، مناهج النقد الأدبي، ص65.

اللاوعي وفي الشخصية ويلتمس مزيدا من الاتساع لدائرة الميدان الذي يتناوله العلم العلاجي التقني الذي اشتد باكتشافه[1].

اعتنى **فرويد** بشخصية الأديب المبدع أكثر ما اعتنى بها في عَملَيْن اثنين له حلل في الأول منهما شخصية الأديب الرسام العالمي الإيطالي **ليونارد دي فانشي** Leonard de Vinci (1452م- 1519م) ووقف في الثاني على بعض الخصائص النفسانية في شخصية الكاتب الروائي الروسي **دوستويفسكي** (1821م- 1881م) فكشف عن أسرارها.[2]

فكان **ليونارد دي فانشي** حسب **فرويد** انحراف جنسي على مستوى اللاوعي تأثرت به حياته وتأثر به فنه وقال عن شخصية **دوستويفسكي** بعد أن وقف عند رواية (**الإخوة كارامازوف**) أن الصراع العصابي الذي كان يلم به أثر فيه فكانت شخصية الروائي عند **فرويد** أخلاقية وعصابية وفنانا آثما.[3]

اعتنى **فرويد** بالإبداع في معظم ما كتب عن الأدب والفن فذهب إلى أن الخلق الأدبي والفني قابل لأن ينظر إليه في علاقته بنشاطات بشرية ثلاثة هي اللعب والتخيل والحلم. إنّ الإنسان عند **فرويد** يلعب طفلا ويتخيل مراهقا ويحلم أحلام يقظته وأحلام نوم، والإبداع الفني الأدبي من حيث هو نشاط بشري شبيه بهذه النشاطات البشرية الثلاثة:

فهو شبيه باللعب لأن الطفل وهو يلعب يصنع عالما خاصاً به ينظم أشياءهُ للتنظيم الذي يوافق هواه، والإبداع شبيه بالتخيل لأن النخيل عند المراهق يعوض اللعب عند الطفل[4].

يبدو أنّ مدرسة التحليل النفسي لم تَجِيء من رحم الفلسفة قدر ما جاءت من عيادات الأطباء وأكبر دليل الرائد لهاته الأخيرة الطبيب **سغموند فرويد** فقد استطاع أن يسير جوانب خفية من النفس الإنسانية.

---

[1]- ينظر: حسين الواد، مناهج الدراسات الأدبية، سراس للنشر، د ط، ص 05.

[2]- ينظر: المرجع نفسه، ص 06.

[3]- ينظر :حسين الواد، مناهج الدراسات الأدبية،، ص05.

[4]- ينظر: المرجع نفسه ، ص 06

"وقد رأى فرويد أن الجهاز النفسي للفرد يضم ثلاثة جوانب: الهواء ومضمونه كل ما هو موروث أو كل ما يظهر عند الميلاد والأنا (وهو المسيطر على الحركات الإرادية) والأنا الأعلى: وهو رواسب فترة الطفولة الطويلة التي يعيش فيها الإنسان الناشئ معتمدا على والديه ولا يقتصر تأثير الوالدين على طبيعة الوالدين فحسب، بل أنه من خلالهما ليظهر التأثير المتأصل للتقاليد العائلية والعنصرية والقومية، كما تدخل فيه مطالب البيئة الاجتماعية التي يمثلانها"[1].

"**والأنا**" لا تحيا منفصلة على اللهو وعن "**الأنـــا الأعلى**" بل تظل متفاعلة معها، فتتجمع في أغوار النفس كوامن لا نعيها، يطلق عليها "اللاشعور".

"ونظرية فرويد في اللاشعور قد خلفت أثراً بالغاً في النقد وقد قام فرويد بتطبيق نظرية على الفن، وجعل الفن كحلم الحالم أو كحلم اليقظة، وجعل الفنان شخصا يحلم في أوج الضحى ويبني قصورا في الهواء".[2]

أثارت دراسات **فرويد** لعدد من الأدباء والفنانين أمثال **ليوناردو دي فانشي ودوستويفيسكي** ردود فعل عنيفة لأن نتائج بحوثه تعني أن الثّقافة الإنسانية نتاج عقول مريضة ونفسيات معقدة مما جعل عددا من تلاميذه يخالفونه الرأي وفي مقدمة أولئك التلاميذ **أوتورانك** الذي تناول مسألة الإبداع الفني نافيا أن يكون الشاعر والفنان عصاميا واستدل **كارل يونج** Jung اللاوعي الجمعي باللاوعي الفردي مضيفا على النتاج الفني والأدبي صفة المزج بين وعي الفرد المبدع ولا وعي الجماعة[3].

وقد أفرط **فرويد** (1856م- 1939م) في كتبه (**تحليل الأحلام**) و(**التحليل النفسي للفن**) وغيرهما في التأكيد على أن الأدب تعبير غير مباشر عن رغبات الأديب المكبوتة وأنّ اللاوعي هو الذي يهيمن على عملية

[1]- نصرت عبد الرحمن، في النقد الحديث، ص 186.

[2]- المرجع نفسه، ص 189.

[3]- ابراهيم محمود خليل، النقد الأدبي الحديث، ص 22.

الإبداع الأدبي والفن وليس الوعي، موضحا أن رغبة الأديب في التعبير عما هو حاجة غريزية لإشباعه تصطدم بالتقاليد والعادات وقواعد التحريم[1]. فيكون العمل الأدبي والفني نصا كان أم لوحة فنية أو غيرها مَعْبراً للتنفيس عن الكبت والغريزة البشرية.

بساطة الإنتاج الأدبي هو أولا وقبل كل شيء انتاج نفس بشرية لها نوازعها رغباتها ووعيها ولا وعيها وطرائقها في التفكير والمعالجة.

وتقوم فكرة التحليل النفسي على أساس التسليم بنظرية العقل الباطن التي تفترض تقسيم الحياة العقلية إلى قسمين العقل الظاهر أو الشعور والعقل الباطن اللاشعور[2].

اللاشعور وماهيته بين فرويد كارل غوستاف يونج:

يمثل اللاشعور عند فرويد الدوافع الغريزية البدائية، الجنسية والعدوانية التي تكون مكبوتة تحت وطأة المعايير الخلقية والدينية والاجتماعية التي نشأ فيها الفرد[3].

- يعد يونج أهم النفسيين المنشقين عن **فرويد**، حيث رفض أن تكون العقد النفسية الفردية، أو اللاشعور الفردي هو سر إبداع المبدعين، وإنما هناك ما هو أكثر تأثيرا في المبدع، وهو اللاشعور الجَمعي وهو عندهُ أقوى من اللاشعور الفردي، لأنه يشكل تراكمات متوارثة في المجتمع الإنساني هي رواسب لتجارب النفس الإنسانية، سماها "**النماذج العليا**" وقال إنها تكمن في لاشعور جمعي يتغلغل في أعمق الأعماق في نفوس الفنانين ويتجسد في أعمالهم الإبداعية[4].

أي أن اللاشعور عند **يونج** يتكون من كل الغبرات والتجارب التي يكتسبها المرء في حياته، وقد كانت هذه الخبرات شعورية إلا انها صارت لا شعورية بسبب عوامل الكبت والنسيان.

---

[1]- ابراهيم محمود خليل، النقد الأدبي الحديث، ص 22.

[2]- بسام قطوس، المدخل إلى مناهج النقد المعاصر، دار الوفاء لدنيا الطباعة، ط 01، مصر، 2006م، ص 50.

[3]- ابراهيم محمود خليل، من المحاكاة إلى التفكيك، ص 136.

[4]- ينظر: ابتسام مرهون الصفار، إشكاليات المناهج الأدبية واللغوية، زمزم ناشرون، ط 01، الأردن، 2022م، ص 207.

"أفرزت الدراسات النفسية مصطلحات منها العقد، أو العقدة، الكبت، والنرجسية، الرغبة الجنسية، والشعور واللاشعور"[1] أُقحِمَت هذه الأخيرة منطلقات لتفسير الظاهرة الأدبية ومثال ذلك نجد عقدة أوديب، نرجسية المتنبي... الخ.

وكنتيجة بعد استطلاعنا الوجيز حول المناهج النقدية الحديثة وجدنا أن هذه المناهج بنظرياتها ومفاهيمها، جعلت من الحقل الأدبي النقدي ميدانا خصبا أنتج لنا العديد من الدراسات التي ما فتئت تُعِينُ الناقد على السير في المسار الصحيح، فحتميات المنهج التاريخي والاجتماعي وأدواتهما سهلت على النقاد التحليل والتفسير للنص الإبداعي وأما المنهج النفسي فهو مهم سواء في البحث أو النقد فالعمليتان البحثية والنقدية متداخلتان وذلك راجع إلى ما يدرسه هذا المنهج وهو نفسية المبدع (النفس) وعلاقتها بالأثر الأدبي.

انقسام مدرسة فرويد:

في سنة 1912م بدأت مدرسة **فرويد** انقساما حيث أنتج هذا الانقسام خروج تلميذين من تلامذته **ألفرد آدلر** الألماني، و**كارل يونغ** النمساوي موَسعين دائرة الاختلاف مع أساتذتهم.

بين فرويد وآدلر – أوجه الاختلاف:

انفرد **أدلر** بمدرسة جديدة تدعى مدرسة علم النفس الفردي وكان الاختلاف مع أستاذه قائما حول الغريزة الجنسية، ذلك إن غريزة حب الظهور هي مصدر النجاح في حياة الفرد، أما الغريزة الجنسية فهي ثانوية وتلعب دورا في توجيه السلوك الإنساني –عند **أدلر**.

يرى **أدلر** في تأويل الأحلام أنما تمثل ميول الفرد، وترمز إلى اتجاهاته في الحياة وليست مقصورة في أنها وسائل لتحقيق الرغبات المكبوتة كما يقول بها **فرويد**[2].

[1]– ابتسام مرهون الصفار، اشكاليات المناهج الأدبية واللغوية، ص 207.

[2]– حامد عبد القادر، دراسات في علم النفس الأدبي، المطبعة النموذجية، د ط، القاهرة، 1949م، ص 24.

أوجه التشابه:

يكمن التشابه في آراء **أدلر** في علم النفس نستقي من دراسته لما كان مرضاهُ يبوحون لديه أثناء علاجه لهم، وتكونت لديه لذلك فكرته عن العصاب تماما مثل **فرويد**.

وكما ذكرنا سابقا اختلف أيضا **يونغ** مع فرويد في مفهوم اللاشعور وذلك في:

جاءت نظرية **يونغ** لتؤكد على اللاشعور، فقسم الإنسانية إلى الأنا واللاشعور الشفهي والجماعي فالأنا عنده يتكون من الوجدانات والذكريات والافكار، وهو المسؤول عن وعينا بهويتنا، أما اللاشعور الشخصي فهو تلك الذكريات المنسية وكل انطباع مؤلم مكبوت.

أما اللاشعور الجمعي فهو في نظره مُخَزَّن الذكريات والأفكار الجماعية وهي بمثابة خبرات تراكمت بتكرار حدوثها عبر الاجيال، كل فرد له هذا اللاشعور الجمعي.[1]

وفي الأخير لا يسعنا إلا أن نقول أن المدرسة التحليلية بقيادة **سيغموند فرويد** انتجت آفاقا واعدة وأَضَافت لكل ما هو فنّي عمقا من حيث الدراسة والتحليل.

[1]– ينظر: فيصل عباس، التحليل النفسي والاتجاهات الفرويدية، دار الفكر العربي، ط 01، بيروت، 1996م، ص 83.

الفصل الثالث

البعد الفلسفي وتأثيراته

في المقاربات النقدية المعاصرة

المبحث الأول: الخلفيات الفلسفية للمقاربتين (التفكيكية والتأويلية).

المبحث الثاني : النقد الثقافي، النقد الموضوعاتي والبعد الفلسفي

المبحث الثالث: البعد الفلسفي وأثره في المقاربة التداولية

المبحث الأول: الخلفيات الفلسفية للمقاربتين (التفكيكية والتأويلية).

إنّ البحث في كل النظريات النقدية الحديثة أو القديمة لا يقوم من فراغ معرفي بل يجب على الباحث العودة إلى المقولات الفلسفية الأولية التي تساعدُه وتَشُدُهُ بالأسس والمنطلقات التي تبلور لديه الرؤى والمفاهيم فالفكر الفلسفي الغربي هو منبع كل النظريات ولا بدّ أن تكون الخلفية الفلسفية في بداية ظهور أي منهج أو اتجاه أو مذهب حتى يتَشَكلَ لنا مزيجا معرفيا يصعب فصْلُه. وخير دليل على ذلك علاقة التأويل بالتفكيك بأم العلوم الفلسفة فهنا "**رورتي** Richard rorty **يعتبر تفكيكية دريدا ممارسة مثلى في تعاطي الفلسفة والأدب بوصفها تجربة تأويلية أي المهارة أو القدرة على إبداع أشكال بلاغية أو صور مجازية أو معاجم تقنية ومفهومية. تصبح اللغة في الممارسة التفكيكية فسحة للعب وفن وتجربة جمالية تنتقي معها هواجس المطابقة أو البحث المستميت عن النسب بين الشيء وصورته أو الدال ومدلوله**"[1].

فهذا كما سنذكره لاحقا شرط من شروط قيام الاتجاه التفكيكي ألا وهو (كسر الثنائيات) والابتعاد عن المطابقة بين الأشياء.

ونجد اختصار التأويل مع الفيلسوف الإيطالي **جيان قاتيمو** على أنّه قبل كل شيء، تأملات عملية أو قراءات تفكيكية في "**اللغة**" بوصفها هيكلا للتنسيق أو مستودعا للتدليل أو فضاء لتشكيل[2]..

فنرى أيضا أنّ كل العناوين الفلسفية الراهنة تنخرط تحت **الهيرومينوطيقا** بما في ذلك "**التفكيك**" الذي يظل رغم نظريات اللاشعور واللامعنى إقليميا تأويليا في غاية الثقة والحنكة[3].

[1]– محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، المركز الثقافي العربي، ط 01، المغرب، 2002، ص 23..

[2]– المرجع نفسه، ص 18.

[3]– محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات ، ص 17.

3- التأويلية: Herméneutes.

تشهد الأصول المعرفية والفكرية والفلسفية على أنّ المقاربات التأويلية في إرهاصاتها الأولى تبدو غنية وكثيفة معرفيا وفلسفيا وإنّ مفهوم التأويلية على مجموعة من المفاهيم الفرعية التي تشير إلى أصناف مختلفة مـــن العمليات التأويلية، الممارسة على النصوص كالفهم والتفسير والشرح والتأويل والترجمة والإيضاح... الخ. ونجد هذه الفعاليات التأويلية مختلفة ومتطابقة أحيانا ومتداخلة ومتكاملة أحيانا أخرى[1].

وفي ضوء هذا المسار الطويل لتطور مصطلح التأويلية جاء تعريفها كالآتي: هي نظرية تأويل الكتاب المقدس، وهي علم مناهج **الفيلولوجيا** العام علم فقه اللغة، وهي علم الفهم اللغوي، وهي الأساس المنهجي للعلوم الانسانية وهي **فينومينولوجيا** (ظاهراتية) الوجود والفهم الوجودي كما جاءت عند **هيدغر** وهي أنساق التفسير التي استخدمها الإنسان للوصول إلى معنى يتجاوز الأساطير والرموز، والتأويلية تعني فن امتلاك كل الشروط الضرورية للفهم أو تجنب سوء الفهم عند **شلايرماخر** ويعرفها **دلتَاي** بأنها فنّ تفسير الباقيات المكتوبة، ويعرفها **بُول ريكور** بأنها نظرية عمليات الفهم في علقاتها مع تفسير النصوص.[2]

وبما أنّ "**الفهـــم**" هو الهدف المحوري والأساس المقصود من قبل التأويلية فقد أصبح إشكالية وأحد أهم البؤر المركزية التي انصهرت فيها كافة الإتجاهات التأويلية كالوجودية والظاهرية والأدبية. فهاجس البحث عن آليات إدراك هذا الهدف المحوري (الفهـــم) الذي يقف وراء كل معرفة ارتبطت بالإنسان بهدف الكشف عن قواعد عامة تفسر وتساعد في الفهم ومن هنا فإن "**نشاط التأويل لا يهدف فقط إلى الفهم الدقيق وإنما يسعى إلى الكشف عن قاعدة نموذجية**".[3]

[1]- محمد خليف الحياني، التأويلية مقاربة وتطبيق، دار غيداء، د ط، عمان 2012م، ص30.

[2]- ينظر: المرجع نفسه، ص31.

[3]-مصطفى شميعة، القراءة التأويلية للنص الشعري القديم، عالم الكتب الحديث، ط01، إربد (الأردن)، 2013م، ص21.

2- **الفهم عند شلايرماخر (الدائرة التأويلية):**

يعود **لشلايرماخر**- وهو مفكر ألماني- الفضل في إخراج التأويل من دائرته التقليدية اللاهوتية من حيث هو وسيلة لفهم النصوص الدينية، إلى الدائرة العلمية التي تتأسس على قواعد مضبوطة وتطمح أن تتحلى بصفة المنهجية و(تفسير ذلك أنّ التأويلات لم تعد ذلك المورد الذي ينهل منه لإضاءة المواضع المغتمضة، يل صارت منهجا يؤتى حيث انوجدت القدرة والحاجة إلى الفهم الحق...)، والحق أن هاجس **شلايرماخر** في صياغة قواعد منهجية للفهم كان نابغا لديه من الخوف من سوء الفهم La mécompréhension حيث يقول: "**يوجد التأويل حينما يكون سوء الفهم، فأينما يوجد سوء الفهم (يوجد) تأويل كفن لرفع سوء الفهم** (...) **تستوجب هيرمينوطيقا تأويلية ترفع اللبس وسوء الفهم...** ".[1]

ونستنتج من هذا أنّ مجال **الهيرمينوطيقا** يتعدد ويختلف باختلاف الإدراك الشفهي أو الكتابي طالما أن الهدف الوحيد هو الوصول إلى الفهم الواضح لذلك استحدث **شلايرماخر** في تأويليته جانبين (التأويل اللغوي، التأويل النفسي) حيث يستهدف الأول فهم كل عبارة اعتمادا على النظام اللغوي العام أما الثاني يعتمد على الإحاطة بحياة المؤلف الفكرية والحوافز التي دفعته للتعبير والكتابة.

"**إن العلاقة بين الجانبين علاقة جدلية ومن خلال هذه الجدلية بين الجانب النفسي واللغوي شكل شلايرماخر الدائرة التأويلية التي تكون في حالة حركة من الإنتقال بين الجزء والكل إلى الجزء والكل في دائرة لانهاية، وإنّ خذه الدائرة تعني أنّ عملية فهم النّص ليست غاية سهلة بل عملية معقدة ومركبة**"[2].

أي أنّ الفهم عند **فريديريك شلايرماخر** هو عملية دائرية لا تتجاوز الجزء إلى الكل ولا تهتم بالكل على حساب الجزء.

[1]-ينظر: مصطفى شمعية، القراءة التأويلية للنص الشعري القديم، ص 21.

[2]- محمد خليف الحياني، التأويلية، ص 44.

وبهذا يعد **شلايرماخر** بحق أباً للتأويلية الحديثة وللمفكرين الذين جاءوا بعده، سواء اتفقوا أو اختلفوا معه.

3- الهيرمينوطيقيا عند دالتاي:

" لا شكّ أنّ الخاصية المميزة للفكر الفلسفي الغربي خاصة بعد فترة الخمسينات والستينات من القرن العشرين هي اتجاهه نحو التأويل واستغلال إرثه الكلاسيكي، وأصبح التيار الاساسي السائد في الفلسفة المعاصرة والسبب راجع ربما إلى مرونته واتساع أفقه، الذي أتاح له أن يتخطى حدود الفلسفة بمعناها الاصطلاحي، ليخترق ما يسميه الألمان ب –علوم الروح– التي تشتمل العلوم الإنسانية والاجتماعية وهذا المجال الواسع شغل اهتمام الفيلسوف الألماني دلتاي"[1].

مضمون مشروع دلتاي:

"إننا نفهم فهما تاريخيا، لأننا أنفسنا كائنات تاريخية بهذه العبارة يدشن دلتاي مرحلة جديدة وحساسة في تاريخ الهرمينوطيقا والعلوم الانسانية، كان دلتاي لاهوتيا في البداية ثم فيلسوفا ومؤرخا، عمل على تجديد التأويلية انطلاقا من شليرماخر وطريقته الجديدة ترى في التأويل أساسا لكل العلوم الإنسانية، فكان تفكيره منذ البداية صياغة مناهج تقضي إلى تأويلات موضوعية لتعبيرات الحياة الداخلية، وبالتالي تركزت جلُّ محاولاته حول التمييز بين العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية مبرزا أنّ منهج هذه الأخيرة لا يصلح لدراسة الظواهر الإنسانية. وهذا ما دفعه إلى البحث عن أساس منهجي جديد يقيم عليه الدراسة الإنسانية".[2]

لقد كرس **دلتاي** جلَّ أعماله لتحضير نقد للعقل التاريخي مما يستدعي توفير أساس للمعرفة التاريخية مماثل لذلك الذي حققه **كانط** لمعرفة الطبيعة فإذا كان التفسير هو خاصية العلوم الطبيعية، ذلك أنّ العلمية هي الخاصية الأساسية للتفسير، فإنّ الفهم هو خاصية علوم الروح مما يستدعي ضرورة للبحث عن أساس للفهم في التجربة الحيّة

[1]- ينظر: حفناوي رشيد بعلي، مسارات النقد ومدارات ما بعد الحداثة، دروب للنشر والتوزيع، ط 01، الأردن، 2011م، ص 114.

[2]- ينظر: هشام معافة، التأويلية والفنّ عند غادامير، منشورات الأحداق، ط 01، 2010م، ص 57.

كما نعيشها بالفعل، وعلى الرغم من تأثره بالنزعة التجريبية، إلا أنّه احتفظ بالإرث الرومانسي والمثالي في مفهوم الروح. وكان ينظر إلى المدرسة التاريخية على أنها أسمى وأعلى قيمة من كل تفكير طبيعي.[1]

وبالتالي فإنّ دلتاي يركز كل جهوده على مفهوم التجربة، "**فهو بين نوعين من التجربة:**

– التجربة المعيشة، التي استعملها في وصف علوم الفكر أو العلوم الإنسانية.

– التجربة العلمية، التي تخص علوم الطبيعة وهذه التجربة تتمتع بطابع "العلمية"، الذي يجعل من التجربة المعيشة والتجربة الممارسة وجهين لنفس الحقيقة، وبطابع الجدلية والتاريخية"[2].

تتمثل دراسة **دلتاي** في إعطاء علوم الروح صلاحية تقارن بصلاحية علوم الطبيعة وذلك في عصر الفلسفة الوضعية أنها مشكلة اسيتومولوجية: لقد كان المقصود إنشاء نقد للمعرفة التاريخية يعادل في قوته النقد **الكانطي** للمعرفة الطبيعية (...) إن التأويل الذي يرتبط بالنسبة إلى **دلتاي** بالوثائق التي تثبتها للكتابة يمثل جزء من ميدان من ميادين الفهم الأكثر سعة ذلك لأنه يمتد من حياة نفسية إلى حياة نفسية غريبة وهنا نجد القضية الهيرمينوطيقية مجذوبة إلى ناحية علم النفس.[3]

– من هو بول ريكور؟

بول ريكور Paul Ricœur فيلسوف فرنسي معاصر ولد في 1913م وتوفي في 2005م ، يعد أحد أقطاب الفلسفة الفينومينولوجية في فرنسا ومن أبرز الفلاسفة المعاصرين، الذين اعتنوا بقضايا التأويل واللغة والرمز وانصب اهتمامهم بشكل أساسي على تأويل النصوص الدينية والفلسفية والأفعال الإنسانية. من أهم أعمال **بول**

[1]– هشام معافة، التأويلية والفنّ عند غادامير ، ص 58.

[2]–ينظر: حفناوي رشيد بعلي، مسارات النقد ومدارات ما بعد الحداثة، ص 116.

[3]–ينظر: بول ريكور، صراع التأويلات، ص 35.

ريكور (**فلسفة الإرادة**) 1949م، (**التاريخ والحقيقة**) 1955م، (**صراع التأويلات**) 1965م، (**الاستعارة الحية**) 1975م، (**العادل**) 1995م، (**الحب والعدالة**) 2008م ... الخ[1].

4- الظاهراتية عند بول ريكور:

كان **ريكور** يدرك أنه بعد اليوم لا يستطيع أن يكتفي بالظاهراتية الموروثة من **هوسرل** لأن المنحى الذي تقوم عليه يستند إلى أوهام الوعي المباشر، فكان لا بد من تطعيم **هوسرل** بالتأويلية التي تقوم على وجود معنيين مختلفين في كل نص أو رموز ثقافية، المعنى الظاهر والمعنى الخفي، (القصد الذهني) ولا بد من إرجاع الرمزّية وأبعادها ومظاهرها من مثل نور وظلمة، قذارة ونجاسة بنزع القناع الأسطوري عنها وكشف القوى التي تختبئ وراءها.

غير أنّ هذا يفترض، من أجل فهم أفضل لذواتنا، اتخاذ طريق طويل أي المرور بكل من عالم الإشارات (السيميولوجيا) وعالم التحليل النفسي والتوقف عند **فرويد** والاستماع له ومعاملته كفيلسوف مكتشف لهذا اللاوعي وللهو واللذين يشكلان ضربة موجعة لوهم الذّات ونرجسيتها في معرفة ذاتها[2]. كل هذه المعاني تدخل ضمن فلسفة **ريكور** في الدرس الظاهراتي.

تكشف اعمال الفيلسوف **بول ريكور** عن تأثره بالوجودية والفينومنولوجيا والبنائية، وإن كان اسمه ارتبط ارتباطا بالاتجاه التأويلي والهرمينوطيقي وقد اهتم اهتمام كبيرا بدراسة وتقديم فكر الكثيرين من الفلاسفة السابقين عليه، لدرجة أنه كثيرا ما كان يخصص أثناء تدريسه بالجامعة سنة كاملة لتقديم فكر فيلسوف واحد فقط من الفلاسفة الذين تأثر بهم من أمثال: هيدجر، هوسرل، وياسبرس ومع ذلك فإن كتاباته تتميز بالأصالة والتجديد وتغطي مجالات متنوعة تتراوح بين الدراسات الفلسفية والاجتماعية والدينية والثقافية العامة.[3]

[1]-كمال بومنير، سؤال الاعتراف في الفلسفة الاجتماعية والسياسة، المعاصرة (نصوص مختارة)، دار ميم للنشر، دط، دت، الجزائر، ص 57.

[2]-بول ريكور، صراع التأويلات، تر: منذر عياشي، دار الكتاب الجديد، ط 01، 2005م، ص 32.

[3]-ينظر: حفناوي رشيد بعلي، مسارات النقد ومدارات ما بعد الحداثة، ص 118.

إنّ المشروع الفلسفي **لريكور**، يوجد في خط الفلسفات التأملية، كما أنّه يتموضع في امتداد حركة الفينومنولوجيا الهوسرلية، وهو يريد أن يكون تعبيرا تأويليا لهذه الفينومنولوجيا، بتجاوز إخفاقاتها في الطموح إلى شفافية كاملة للذات نفسها.[1]

5- الظاهراتية: (هوسرل والفلسفة الذاتية).

لقد انبثق عن التأويلية عدة اتجاهات ومنها الظاهراتية كما ذكرنا آنفا وتقوم هذه الأخيرة على فكرة جوهرية مفادها أن الأشياء لا توجد كأشياء في ذاتها بكيفية خارجية وقبلية مستقلة إنّما تظهر كأشياء يفترضها ويقصدها الوعي وإنّ جودها فعل قصدي يقوم به الوعي ولا يمكن أن يوحد أي موضوع من دون الذات التي تفكر به أو تقصده.[2]

ومنه فإنّ العلاقة بين أفعال الوعي ومضامينها (موضوعاتها) بالقصدية هي ما يسمى **بالتلازم الماهوي**.

إنّ القصدية حسب **هوسرل** لها وجهان متعالقان كوجهي العملة الواحدة.

الوجه الأول: وهو حركة الوعي أو أفعال الوعي، فعل التفكير. وترتبط هذه الأفعال **بالوجه الثاني** الذي تمثله القصدية وتكون على علاقة مع الموضوع إذن فينتج لنا فعل التفكير القصدي وبهذه الطريقة المختصرة التي فهمتها نصل إلى الذات الموضوعية في نظر **هوسرل** وهذه الموضوعية لا تتحقق في الطرح الهوسرلي إلا إذا كانت أفعال الوعي خالية من كل ذاتية أو اعتباطية ويتحقق هذا عن طريق التعليق أو (الإبوخية) أي الوضع بين قوسين كل التجارب السابقة الخارجة عن نطاق التجربة الإدراكية الآلية.

"ويعني ذلك أن نضع الكون بين قوسين فنخرجه من ملاحظتنا العقلية وفسح المجال لوصف المضامين الخالصة كما هو حاضر في الوعي (نفسه)، لقد حصر **هوسرل** نشاط الظاهراتية في (**دراسة الشعور الخالص وأفعاله القصدية باعتباره مبدأ كل معرفة**). لذلك نصف هذا النشاط بالآنية، **أي لحظة الإدراك الماهوي للأشياء**

[1]- حفناوي رشيد بعلي، مسارات النقد ومدارات ما بعد الحداثة، ص 118.

[2]-ينظر: محمد خليف العياني، التأويلية، ص 48.

فيستبعد الفهم المعطى (الآني إن صح القول) وذلك عن طريق عمليتي "**الرد والتعليق**" "**رد**" كل مضامين المعاني التي تحملها الظواهر، "**وتعليق**" أنماط فهمها من قبل الآخرين عن طريق وضع الحقيقة المعطاة بين قوسين، غير أنّ الفينومينولوجيا عندما تضع "**بين قوسين**" عناصر الواقع أو الأشياء المدركة في صورتها الماهوية لا يعني عدم التوقف عند هذه العناصر الماهوية أو الواقعية بل يعني إدراكها بعيدا عن آراء الآخرين شأنها في ذلك شأن "**الإيبوكية التاريخية التي يضرب بمقتضاها الباحث صفحا عن شتى المذاهب الفلسفية خصوصا وأنّ الفينومينولوجيا لا تكترث بآراء الآخرين، بل توجه كل اهتماماتها إلى إدراك الأشياء نفسها...**".[1]

6- الظاهراتية والتأويل وإنتاج نظرية التلقي:

لقد استفادت نظرية التلقي من مفرزات كل من الفلسفة الظاهراتية والتأويل، فأشغال الظاهراتية بمسألة الإدراك (حدوده وآلياته) واشتغال التأويل بالفهم وكيفية بلوغه عند القارئ كلها تساعد في التلقي الذي تؤَسِسُ له نظرية التلقي لنَبْلُغَ بالقارئ الذي يعتبر محور هام في تنظيراتها أسمى درجات القراءة "**إضافة إلى إسهامات الفيلسوف الألماني الحديث هانس جورج كادامير في تزويد نظرية التلقي بالمفاهيم والقواعد ومجموع الرؤى التي طرحها ضمن كتابه الهام (الحقيقة والمنهج) فحاول تحاوز المنظومة المنهجية الصارمة لتشتغل فلسفته بالحقيقة الكامنة في النصوص من خلال الإجابة على الأسئلة التالية (ما معنى نص أدبي؟ وما صلة قصد المؤلف بهذا المعنى؟ وهل يمكننا أن نأمل في فهم أعمال غريبة عنا ثقافيا وتاريخيا؟ وهل الفهم الموضوعي ممكن أم كل فهم هو نسبي بالنسبة إلى وضعنا التاريخي**"[2].

وبالتالي ميز **كادامير** داخل بنية الفهم بين نوعين:

[1]-ينظر: مصطفى شميعة، القراءة التأويلية، ص 10.

[2]-ينظر: المرجع نفسه، ص 25.

- الفهم الجوهري وهو فهم المحتوى الذي تتضمنه النصوص عند قراءتها.

- الفهم القصدي وهو فهم مقاصد المؤلف وأهدافه أثناء الكتابة[1].

7- نظرية التلقي في ضوء النقد الأدبي:

في البداية لا بد لنا من القول أنه من الصعب الإحاطة بتفرعات هذه النظرية وتشعباتها، وسبب الصعوبة يرجع إلى عدم ثبات نقاط التركيز واتساع مساحة الاهتمامات وبعد الاهتمام المطلق بالقارئ والتركيز على دوره. ولقد برز دور القارئ كعنصر فعال في تناول النّص وعملية التحليل والتأويل عندما تطورت النظرية الحديثة كالألسنية والبنيوية ومهما يكن من امر فإن الاهتمام بالمتلقي أو القارئ جاء كرد فعل على اهتمام السياقات الخارجية والاهتمام بالنّص ذاته وهي من مقوله (النقد الجديد).

"**من هنا تعني الدراسات الحديثة بالقارئ بوصفه عنصرا مهما في تشكيل العملية الإبداعية. وفي هذا الصدد جاءت المدرسة الألمانية (كونستانس) لحل إشكالية قراءة النّص التي ظلت لفترة من الزّمن بحاجة ماسة إلى إجابة وحولت هذه الأخيرة مركز الاهتمام في فهم النّص من المؤلف غلى القارئ لأنه هو الذي يمتلك مفتاح النّص**"[2].

إنّ من المرجعيات الأولى والأساسية **لياوس** في بناء العمل الأدبي اهتمامه بالتاريخ اهتمام بالغ لذلك فهو يرى أنّ التاريخ تجربة نعانيها وقد أطلق على هذه التأثيرات التاريخية مفهوم الأفق التاريخ، ولكي يُصبِحَ المفهوم مناسبا للدراسة الأدبية صاغ **ياوس** مفهوما آخر وهو أفق التوقع أو (الانتظار).[3]

[1]- مصطفى شميعة، القراءة التأويلية ، ص 25.

[2]-ينظر: دياب قديد، القراءة وإشكالية المنهج النقدي، عالم الكتب الحديث، دط، الأردن، 2021، ص 58.

[3]- ينظر: ناظم عودة خضر، الأصول المعرفية لنظرية التلقي، دار الشرق للنشر والتوزيع، د ط، الأردن، 1997م، ص 147.

التلقي عند ولف جانج آيرز:

إذا كان **ياوس** ركز في استقباله على أهمية التاريخ الأدبي فإنّ **آيرز** قد اعتمد في رؤيته على جانب التفسير ويعني التفسير هنا ذلك الذي يريك المعنى من خلال إجراءات القراءة، حين يتم التفاعل بين النّص والقارئ.[1]

ولقد انطلق **آيرز** من الاعتراض على مبادئ المقاربة البنيوية والتشديد على فعل المتلقي في قضيتين أساسيتين هما: تطور النوع الأدبي، بناء المعنى.

حيث وجد **آيـرز** أنّ العمل على متلق قد افترضه المؤلف بصورة لا شعورية وهو متضمن في النّص، في شكاه وتوجيهاته وأسلوبه.[2]

والقضية التي أثارت اهتمام **آيرز** هي إجراءات القراءة وأهمية الدور الذي يضطلع به القارئ في تفاعله مع النّص، فالعمل الأدبي في نظر **آيرز** ليس نصا فحسب ولا قارئاً فقط بل هو تركيب أو التحام بين الإثنين.[3]

لذلك اقترح ثلاثة ابعاد لتطوير اجراءات القراءة وهي:

– التفاعل بين النص والقارئ: إنّ النّص الأدبي يتكون من بنيات داخلية منها ما يسمح بتفسيره وأخرى لا تسمحن هنا تأتي القراءة لِتُنْتِجَ معنى للعمل الأدبي[4]، فالتفاعل متبادل بين المعنى الواضح والمعنى الضمني، فالمتلقي يبحث عن الخفي الذي يتحول إلى ظاهر بعد ذلك.

– القارئ الضمني: "القارئ الضمني كمفهوم يختلف عن أصناف القراء، القارئ لمثالي، القارئ المعاصر، القارئ الجامع"[5].

[1]– ينظر: عبد الواحد محمود عباس، قراءة النّص وجمالية التلقي، دار الفكر العربي، ط 01، 1996م، ص 34.

[2]– ينظر: ناظم عودة خضر، الأصول المعرفية لنظرية التلقي، ص 147.

[3]– ينظر: عبد الواحد محمود عباس، قراءة النّص وجمالية التلقي، ص34.

[4]–ينظر: روبيرت هولت، نظرية التلقي، تر:عز الدين اسماعيل، مكتب النادي الأدبي الثقافي، ط01، جدة، 1994م، ص12.

[5]– ينظر: آيزر، نظرية الواقع الجمالي، تر: أحمد المدني، مجلة الآفاق المغربية، ع 06، 1987م، ص32.

–سيرورة القراءة: إنّ القارئ يضفي على النّص أبعادا جديدة قد يكون لها وجود في النصّ وهنا تكون القراءة قد أدت دورها فالقراءة ليست مجرد صدى لكنها احتمال من بين احتمالاته الكثيرة والمختلفة ويصبح النّص مرآة يتمرأى فيها قارئه على صورة من الصورة ويتعرف على نفسه من خلاله بمعنى من المعاني.[1]

وكنتيجة لاستطلاعها أنّ جهود كل من **ياوس وأيـزر** تركت الأثر في تفعيل دور بهذا حول نظرية التلقي نستنتج القارئ في تفسير النّص وتأويله حيث في يديهما معالم القراءة التفاعلية الإبداعية التي تكون فيه لسلطة القارئ الدور الفعّال في المقاربات النصية وكان لمدرسة **كونستانس** الألمانية الفضل في إرساء دعائم القراءة.

تعد مدرسة كونستانس الألمانية أول تجمع نقدي يهتم بالقارئ أو المتلقي عوضا عن النص ومن هنا أطلق **هانر روبرت ياوس** على هذا النقد اسم (جماليات التلقي).[2]

والحق أنّ الاهتمام بالقراء واستجابة الجمهور يبدو لمن يدقق النظر أنّه نقد وثيق الصلة بالنظرية الكلاسيكية في الأدب **فأفلاطون وأرسطو ولونجاينوس وهوراس** شغلوا كثيرا باستجابة الجمهور للأدب فمثلا في كتاب (**السـمو**) **للونجاينوس** يشير إلى التأثير الذي يحدثه الكلام الشعري في المتلقي فيجعله أكثر انفعالا وانجذابا بل مشاركا فعالا في الدلالة على ما يقع حوله الحديث، أما **أرسطو** فقال إنّ المأساة غايتها إثارة الخوف والإشفاق لتحقيق التطهير **وأفلاطون** في محاورة **أيون** يحاول إقناعنا بأنّ الإلهام ينتقل من ربه الشعر إلى المتلقي عبر وسيط هو الشاعر مشبها هذا التأثير بتأثير مغناطيس[3].

[1]– ينظر: روبرت هولب، نظرية التلقي، تر: عز الدين اسماعيل، ص08.

[2]–ينظر: طالب خليف جاسم السلطاني، دراسات أدبية ونقدية، ج01، الدار المنهجية، ط 01، الأردن، 2015م، ص 70.

[3]–ينظر: ابراهيم محمود خليل، من المحاكاة إلى التفكيك، ص 117.

التلقي وأفق التوقع:

حين أحدث **ياوس** مصطلح أفق الانتظار (أفق التوقع) كان يعتقد أنّ هذا المصطلح كان أكثر وضوحا ودلالة قبل استحداث هذا المصطلح كانت بدايات **يـاوس** العملية هي رغبته في اصلاح مناهج الثقافة والأدب في ألمانيا ومواكبة التطور الحاصل في بنية العقل الغربي عامة والألماني خاصة.

من هنا كان سعيه منصبا حول دراسة تاريخ الأدب لأنه لا يمكن المضي قدما إلا بالربط بين الأدب والتاريخ لأنهما متجانسان متكاملان.[1]

"إنّ التوحد بين الأدب والتاريخ يقوم على معيارين:

معيار الإدراك الجمالي لدى المتلقي.

معيار الخبرات الماضية التي يتم استدعاؤها في خطاب التلقي".[2]

وسبب التركيز على الجانب التاريخي هو واقع المجتمع الغربي وما قامت به الثورة الصناعية من فعل وتهديم الجسور الممتدة بين الماضي والحاضر، لهذا فالقارئ عند **يـاوس** ينمي بدوره طاقة تساهم في صنع التاريخ.

"لقد أوضح ياوس حين أشار بأن القارئ يشرع في فهم العمل الجديد (أو الذي كان بعد مجهولا بالنسبة إليه) بمقدار ما يعيد تشكيل أفقه الأدبي النوعي من خلال إدراك الافتراضات التي وجهت للقارئ إنطاق نص ما أي تفعيل معناه الكامن في دلالة راهنة إلا بقدر ما يندرج فهمه للعالم والحياة. نفهم من هذا التعريف أنّ أفق التوقع يختلف من متلق إلى آخر ذلك أنّ كل قارئ يشكل افقه حسب خبراته الماضية".[3]

[1]-ينظر: دياب قديد، القراءة وإشكالية المنهج النقدي، ص 60.

[2]-ينظر: المرجع نفسه، ص61.

[3]-ينظر: دياب قديد، القراءة وإشكالية المنهج النقدي، ص 63.

8- التفكيكية Déconstruction:

أما جذور التفكيكية في النقد المعاصر تمتد إلى الندوة التي نظمتها جامعة **جون هوبكنز** Johns Hopkers حول موضوع "اللغات النقدية وعلوم الإنسان في أكتوبر من العام 1966م حيث كان هذا التاريخ أول إعلان لميلاد التفكيكية. وقد اشترك في تلك الندوة مجموعة من النقاد والباحثين مثل: **رولان بارت** R.Barthes، **تودوروف** T.Todorov **وجولدمان** L. Goldman **ولاكان** J.Lacan **وجاك دريدا**. وقد أشار **دريدا** بمداخلته التي ارسى فيها أسس التفكيكية وكان عنوان مداخلته –**البنية والدليل واللعب في خطاب العلوم الإنسانية**.[1]

لقد تأسست استراتيجية التفكيك على رفض الميتافيزيقيا الغربية التي هي في نظر **دريدا** إيديولوجيا المجموعة العرقية الغربية، قصد، تقويض التصور الذهني الذي أرسَتْهُ الفلسفة الغربية والقائم على المقابلات الثنائية مثل (الكلام/الكتابة)، (الحضور/ الغياب)، (الخير/ الشر)، واختراع مفاهيم ثورية جديدة مثل: (الاختلاف) Différence الذي يعني المغايرة ونقض (التمركز حول العقل) logocentrisme [2].

إنّ تفكيك العقل لدى **دريدا** لا يعني "**اللاعقل**" أو "**اللاعقلانية**" وإنما يعني لإقامة فكر متطور يقوم على محاولة رفض الميتافيزيقيا الغربية.

التفكيك الذي يمارسه **دريدا** لا يعني "**مطلقا**" الهدم (فكرة الهدم كان قد استعملها هيْدغَر في تفكيك النسق الفلسفي الإغريقي) وإنما يتضمّن أيضا فعل البناء (البناء بنمط مختلف)، فهو بالأحرى "**تفكيك**" démontage وحدة ثابتة إلى عناصرها ووحداتها المؤسسة لها، لمعرفة بِنْيَتِهَا ولمراقبة وظيفتها، فالتفكيك يقتضي التعدد والتشتت بإزاحة مركزية décentrement توزع المراكز[3].

[1]- بسام قطوس، المدخل إلى مناهج النقد المعاصر، ص 148.

[2]- المرجع نفسه، ص: 144.

[3]- محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، ص 189.

التفكيك déconstruction كفلسفة استراتيجية stratégie وبراعة أو دهاء في فحص النصوص والموضوعات يسعى إلى كسر منطق الثنائيات الميتافيزيقي: (داخل/ خارج)، (دال/ مدلول)، (واقع/مثال)... لإقرار حقيقة "المتردد اللايقيني" indécidable في عبارة " لا (هذا)... ولا (ذاك) ...". فما وجده جيل **دولوز** في النسق **الأفلاطوني**:

عنصر التشابه أو الإيهام الكائن بين الاصل والنسخة: سيجد دريدا مفهوم الترياق pharmakon **والذي يعني " لا الداء والدواء" في النسق الأفلاطوني.**[1]

إذن جاء مشروع التفكيك بمفهوم الاختلاف عند **جاك دريدا** وذلك للقضاء على الانغلاق الميتافيزيقي ومحاولة الغاء الإزدواجيات (مركز/هامش)، (مسيطِر/مسيطَر)ن (مادة/ فكر)... فهي ثنائيات ميتافيزيقية أسطورية يتجاوزها الاختلاف déférence عند **دريدا** فيصبح حينئذ النسق (النّص) خال من كل تراب نمطي فلا كاتب ولا قارئ، لا مركز ولا هامش.

وبما أنّ النّص هو نسيج أو شبكة مركبة من إشارات وتعبيرات ودلالات فكيف ينظر التفكيك لمن يكتب النّص (أي الكاتب)؟

"يتحدث التفكيك عن استقلال المكتوب عن الكاتب، باعتبار النّص غني الكاتب ليس فقط لأن المكتوب هو نسق مكبوت من نصوص مترسبة وملتحمة، ولكن أيضا لأن الكاتب هو "هوية" مُتَشَظية وأصداء متوالية لصوت نصوص متشابكة. منطلق التفكيك ومنطقه هو كما يلي: ليس الكاتب وحدة منسجمة أو عقلا فعالا أو فيضا خصبا للمعاني وللدلالات المتعالية، ولكن الكاتب هو في اللحظة ذاتها "كاتب وقارئ" فهو إذ يكتب إنّما يقرأ كتابته الخاصة. فليس هناك شخص واحد وإنّما شخصان (كاتب/ قارئ) في المؤلف نفسه. فهو في القوت نفسه المنتج والمستهلك (في الوقت نفسه المركز والهامش)، (...) بغياب الكاتب يغيب القارئ قلا كاتب ولا قارئ أمام وحشية النص واستقلاليته يصبح النّص عنكبوتا يَلُق الكاتب ، القارئ في ثنايا

[1]– ينظر: محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات ، ص 189.

نسيجه، لا كاتب ولا قارئ، ولا مركز ولا هامشن لا مسيطِر ولا مسيطَر النسق عجيب في تركيبه وغريب في وظيفته: يقرر جملة الاختلافات التي تُمَيِّز مساحته"[1]

يصور **دريدا** في كتابه علم الكتابة بنيوية **سوسير** باعتبارها النفس الأخير للفلسفة الغربية في ذلك النّظام الميتافيزيقي ويسمى هذا النّظام بالتمركز حول (اللوجوس)، ويصر بإلحاح على التمركز حول النّص وإدماج الكتابة في الكلام ولا سيما في تفصيله للكتابة الصوتية (الكتابة كمحاكاة للصوت). وقد أدت ديناميكيات هذا التمركز حول (اللوجس) إلى نشأة مجال تاريخي ثقافي كامل من التعارضات البديهية، الصوت الكتابة، الصمت، الوجود، عدم الوجود، الوعي، اللاوعي، الداخل، الداخلية، العلامة، الظّاهر... الخ[2].

إذن البناء في الفكر التفكيكي يتطلب مفهوم المركز، ويعتمد عليه ووظيفة المركز هي إضفاء الاستقرار على وفرة العناصر التي يحتويها النّظام سواء أكانت ميتافيزيقية، أم أنثروبولوجيا، أم علمية، أم نفسية، أم اقتصادية أم سياسية، أم دينية.[3]

يشير مصطلح التفكيك في مستواه الدلالي العميق على تفكيك الخطابات والنظم الفكرية، أي أنّ مجال استعمال التفكيك هو الخطابات اللغوي يهدف فك الارتباطات بين اللغة وكل ما يقع خارجها. يقول يوسف وغليسي في هذا الشأن: "**انقلب الرّهان البنيوي (المبالغ) على مفهوم البنية، ومشتقاته اللسانية من أنساق المعاينة ونظام مركزي منضبط إلى انقلاب معرفي وصمّ بنيوي بالتجريد والاحتلال والانغلاق والموت الغير معلن**".[4]

[1]-ينظر: محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، ص191.

[2]-ينظر: عبد الرحمن عبد الحميد علي، النقد الأدبي بين الحداثة والتقليد، دار الكتاب الحديث، دط، مصر، 2005م، ص 215.

[3]-المرجع نفسه، ص216.

[4]-يوسف وغليسي، مناهج النقد الأدبي، جسور النشر والتوزيع، ط 03، الجزائر، 2010م، ص 168.

من هنا تسعى التفكيكية إلى تحرير النّص الحي المفتوح من قيد القراءة الأحادية المغلقة القابلة، فقد كان **دريدا** على حد تعبير **أمبيرتو إيكو** يبتغي تأسيس ممارسة فلسفية أكثر منها نقدية تتحدى تلك النصوص التي تبدو وكأنّها مرتبطة بمدلول محدد ونهائي وصريح[1].

[1]-ينظر: يوسف وغليسي، مناهج النقد الأدبي، ص 174.

المبحث الثاني : النقد الثقافي، النقد الموضوعاتي والبعد الفلسفي

ما بعد الحداثة ومقاربتها النقدية (1970م- 1990م).

يحتل الأدب والنقد باستمرار مكانة متزايدة الأهمية مع مرور الزّمن فكلما حلّ عصر إلا وجاء بفكر جديد، لقد تميزت نهضة النقد الجديد بظهور العديد من المقاربات تختلف في التنظيرات إلا أنّ هدفها واحد هو محاولة الرقي بالأدب والنقد الأدبي فاهتمت هذه الأخيرة بالعمل الإبداعي وحاولت تحرير المؤلف من الدراسات المكثفة وإعطاء النّص المجال الواسع من الدراسات، فأصبحت قراءة النّص تُمارس بأكثر من مقاربة نقدية، وهذا كله بهدف جعل هاته القراءة قراءة مثمرة تأتي دوما بالجديد.

ومن المقاربات التي بزغ فجرها ضمن حركة ما بعد الحداثة نجد نظرية التلقي والتأويل والتفكيك النظرية التاريخانية الجديدة، النظرية النقدية، الفرانكفورتية، النظرية العرقية، نظرية النقد الثقافي، النظرية النسوية الجمالية، التداولية وغيرها.[1]

1- **النقد الثقافي وفلسفة الأنساق المضمرة :**

مرّت الدراسات الثقافية عبر مراحل تاريخية وأُسس معرفية عبر مسيرة طويلة قبل التبلور المنهجي وقبل بروزها بوصفها اتجاها معرفيا تناوله النقد في دراساته، وقد عُرِفت هذه الدراسات والأفكار باسم (**التاريخانية الجديدة**) .[2]

تعطي الدراسات الثقافية مساحة عريضة من الإهتمام اليوم، وقد حظت بشيوع واسع في التسعينات مع أنّ بعض أصولها تعود إلى مدرسة **فرانكفورت** النقدية غير أنها قد ابتدأت منذ عام 1964م كبداية رسمية منذ أن تأسست مجموعة **بيرمنجهام** بإنجلترا تحت مسمى"**مركز للدراسات الثقافية المعاصرة**"، أشار **هوجارت** وهو أول

[1]-ينظر: أحمد أنيس الحسون، نظريات النقد الثقافي، دار الايام للنشر والتوزيع، ط 01، ص 63.

[2]-المرجع نفسه، ص 11.

رئيس لمركز **بيرمنجهام** بوضوح على مصادرهم النظرية، محدداً غياه بثلاثة مصادر، تاريخية وفلسفية أولا، وإلى حد ما سوسيولوجية، وأخيرا أدبية نقدية[1].

ومن بين العلماء الذين ساهموا في تطور الدراسات الثقافية الأمريكي **بيتربيرجر** الذي ظهر منذ عام 1960م كرائد للإتجاه الفينومينولوجي الذي اهتم بقضايا الوجود وواحد من المفكرين وأصحاب النظريات في الثقافة إذ تناولت أعماله موضوعات عديدة في مجالات منها: علم الاجتماع والمعرفة والدين واللاهوت والنظريات الاجتماعية والسياسية العامة، ومشكلات الأكثر دقة مثل التكوين الثقافي للنظم والإيديولوجيات (...)، فمنذ نهاية القرن التاسع عشر فصاعدا أوجد النقد الأدبي والثقافي المرتبط بتقاليد النقد الثقافي والحضاري والماركسي مجالا للتعبير عن ذاته في تلك البرامج التعليمية في بريطانيا[2].

- النقد الثقافي وحضور النسق المضمر :

لعل الوصول إلى المفهوم العام للنقد الثقافي يرتكز اساس على امتصاص كل الممارسات والإرهاصات الثقافية النقدية الفكرية، هو استراتيجية لخلخلة مضامين النصوص وتفكيكها بحثا عن القيم النسقية وقد حاول **عبد الله الغذامي** تقريب المفهوم، إذ مثل له بمفهوم "العلل"' فالعلل يبحث عن السقطات وفي المتن والسند ولا شك أنّ البحث في علل الخطاب يتطلب منهجا قادرا على تشريح النصوص، واستخراج الانساق المضمرة ورصد حركتها.[3]

لقد ارتبطت الدراسات الثقافية بالتحولات المعرفية والمنهجية في أوروبا وظهر التأثر **بميشيل فوكو** وظهر الاتجاه الثقافي نشاطا اتخذ من الثقافة وشموليتها ركائز بحث للوصول إلى السمات العامة للعمل الثقافي فاهتمت الدراسات بالعديد من القضايا الحديثة كالتكنولوجيا والعلوم والثقافة الجماهيرية، والمالتيميديا، وطرق التواصل الجماهيري... الخ فبدأ الممارسة لتفكيك البنى والأنساق الثقافية (...) لقد تغيرت مركزية النص كبنية مع الدراسات

[1]-ينظر: حفناوي رشيد بعلي، مسارات النقد ومدارات ما بعد الحداثة، ص 142.

[2]-ينظر: المرجع نفسه، ص 51.

[3]-أحمد أنيس الحسون، نظريات النقد الثقافي، ص 21.

الثقافية الخاصة بالأدب، فهذه الدراسات حطّمت مركزية النّص ولم تعد تنظر إليه بوصفه أثرا ولا إلى الأثر الاجتماعي بوصفه نتاج من النص بل نظرت إلى النّص على أنّه وسيلة وأداة[1].

نستنتج من هنا أنّ النقد الثقافي لديه قدرة على اكتشاف الأخطاء الحضارية وذلك من حلال البحث عن صلة اللّغة بالمجتمع والبيئة لا صلتها بالنّص فقط.

ويهتم أيضا بكل أنواع النصوص التي يقال عنها مهمشة أو نخبوية.

إنّ الدراسات الثقافية كسرت مركزية النّص ولم تعد تنظر إليه بوصفه نّصا أو دلاله، إنما صارت تقارب النّص من حيث ما يتفق فيه وما يكشف عنه من أنظمة ثقافية فيصبح النّص وسيلة وأداة ومادة خام تستخدم لاستكشاف أنماط السرد، والاشكاليات الإيديولوجية والأنساق التمثيلية[2].

بالإضافة إلى أنّ النقد الثقافي الذي طرحه **فنسنت** بوصفه مشروعا نقديا رديفا لمصطلحي البنيوية وما بعد الحداثة مركزا على الخطاب متجاوزا كل القوانين والقواعد النّصية في مقاربة النّص الأدبي من حيث الانتقال من النقد الادبي إلى الثقافي ومبتعدا عن لسانية النّص وسجنه اللغوي إلى الجمل والنوال الثقافية، وسياقاتها الثقافية منفتحا على الخطاب بكل أنواعه[3].

وبالتالي هذا ما جعل الناقد الثقافي يركز في دراسته الثقافية على البحث وكشف الانظمة الافصاحية للنصوص من حيث المضمرات الإيديولوجية والثقافية.

ويقوم النقد الثقافي عند **فنسنت ليتش** على ثلاث خصائص هي:

أ– لا يؤطر النقد الثقافي فعله تحت إطار التصنيف المؤسساتي للنّص الجمالي بل ينفتح على مجال عريض من الاهتمامات إلى ما هو غير محسوب وإلى ما هو غير جمالي في عرف المؤسسة سواء كان خطابا أو ظاهرة.

[1]–ينظر: أحمد أنيس الحسون، نظريات النقد الثقافي، ص 90.

[2]– محمد خليف الحياني، ما بعديات النّص اللانّص استراتيجية الكتابة ولعبة الثقافية، دار حامد، دط، 2014من ص 107.

[3]–ينظر: المرجع نفسه، ص 108.

ب– من سنن هذا النقد أن يستفيد من مناهج التحليل العرفية من مثل تأويل النصوص ودراسة الخلفية التاريخية، إضافة غلى إفادته من الموقف الثقافي النقدي والتحليل المؤسساتي.

ت– إنّ الذي يميز النقد الثقافي الما بعد بنيوي هو تركيزه الجوهري على أنظمة الخطاب وأنظمة الإفصاح النصوصي، كما هي لدى **بارت ودريدا وفوكو** خاصة في مقولة **دريدا** أنّ لا شيء خارج النّص وهي مقولة يصفها **ليتش** بأنها بمثابة البروتوكول للنقد الثقافي الما بعد بنيوي، ومعها مفاتيح التشريح النصوصي كما عند **بارت،** وحفريات **فوكو**[1].

وظيفة النقد الثقافي:

للدراسات الثقافية فضل في توحيد الاهتمام لما هو جماهيري وإمتاعي، وجرى الوقوف على ثقافة الجماهير ووسائلها وتفاعلاتها، وهذا شيء جوهري وهام وفي هذا الصدد يقول **عبد الله الغذامي: "تأتي وظيفة النقد الثقافي من كونه نظرية في نقد المستهلك الثقافي (وليست في نقد الثقافة هكذا بإطلاق أو مجرد دراستها ورصد تجلياتها وظواهرها)، وحينما نقول ذلك فإننا نعني أن لحظة هذا الفعل هي في عملية الاستهلاك اي الاستقبال الجماهيري والقبول القرائي لخطاب ما"**[2].

قضايا النقد الثقافي: نذكر البعض منها

قضية الكولونيالية ومسألة التحرر، قضية التسوية والنزعة الذكورية، قضية المثقف والسلطة، قضية المركز والهامش.[3]

وفي الأخير تبقى مسألة النقد الثقافي مسألة عويصة على العديد من المشتغلين في هذا الحقل النقدي النصاني، وعلى الباحث التمرس السليم في عملية النقد والتأويل والقراءة لكل الأنساق والجمل الثقافية المؤسسة للثنائيات الثقافية في النّص الأدبي[4].

---

[1]–عبد الله الغذامي، النقد الثقافي، المركز الثقافي العربي، ط 04، المغرب، 2008من ص 32.

[2]–المرجع نفسه، ص81.

[3]–ينظر: رضا عامر، المناهج النقدية المعاصرة، ص 115.

[4]–المرجع نفسه، ص 122.

وبالتالي ستظل فلسفة النقد الثقافي في محل جدل تجاذب بين العديد من النزعات الفكرية وهذا التعدد المشارب والمدارس الفكرية التي تَشَرَّبَ منها كل عقل مفكر بداية بمدرسة فرانكفورت الألمانية وصولا إلى المدرسة التاريخانية الجديدة في امريكا وكل هذا الإختلاف أكيد سيخْلُقُ حالة تباين واضحة في أفكار النقاد العرب مشارقة كانوا أم مغاربة.

2- النقد الموضوعاتي وخلفياته الفلسفية :

إنّ الموضوعاتية (thématique) هي منهج بلا هوية ميدان نقدي هلامي، تتداخل فيه مختلف الرؤى الفلسفية والمناهج النقدية (الظواهرية ، الوجودية، التأويلية، البنيوية، النفسانية ...) التي تتضافر فيما بينها ابتغاء التقاط الموضوعاتية المهيمنة على النصوص، في التحامها بالتركيب اللغوي الحاصل لها[1].

"**وقد نشأ هذا المنهج في أحضان الفلسفة الظواهرية وتغذى على أفكار الفيلسوف غاستون باشلار** Gaston Bbchelar (1884م- 1962م)، **في بيئة نقدية فرنسية وحملت لواءه جماعة نقدية سمت نفسها (مدرسة جينيف آمنت بأن النص الأدبي عالم تخيلي) مستقل عن الواقع المعيش يجسد وعي الناس**"[2].

إن مصطلح الموضوع thème في مجال تحليل الخطاب يعني لدى "**دومينيك منغينو**" **بأنه بنية دلالية كبرى** macro- structure **للنص، كما يتحدد في نطاق النقد الموضوعاتي على شكل شبكة من الدلالات أو عنصر متكرر لدى كاتب ما في عمل. ويلاحظ أنّ التكرار سمة لازمة للموضوع لا ينهض إلا عليها في مجمل تعريفاته ويعد هذا التكرار تعبير عن خيار وجودي**"[3].

وفي هذا الصدد يقول **ميشيل كولو: "ما يلفت نظر الناقد إلى موضوع وهو تواتره**"[4].

---

[1]- يوسف وغليسي، إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد، منشورات الاختلاف، ط 01، الجزائر، ص152.

[2]- ينظر: المرجع نفسه، ص 153.

[3]- يوسف وغليسي، إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد، ص 154.

[4]-ميشيل كولو، النقد الموضوعاتي، تر: غسان السيد، مجلة (الآداب الأجنبية)، إتحاد الكتاب العرب بدمشق، العدد، 93، شاء 1997، ص 35.

ويعرف الموضوع على أساس أنه "**مدلول فردي خفي ومادي يعبر عن العلاقة الانفعالية لكائن مع العالم الحساس يظهر ضمن النصوص من خلال تكرار متجانس للتبدلات، ويشترك مع موضوعات أخرى من أجل بناء الاقتصاد الدلالي والشكلي لعمل ما**"[1].

ويستعمل لفظ الموضوع في مجالس متمايزين: للإحالة على متوالية مفضلة من الجملة عندما ينظر إليها من خلال ديناميكيتها النفسية، أو لتوظيف الوحدة الدلالية للنّص.

إذن فالجملة ليست بنية تركيبية فحسب، بل تساهم في تدرج النّص إنّها توزع المعلومات المعروفة والمعلومات الجديدة بتعزيز الثانية على الأولى[2]، أي أن المعلومة الجديدة عند طرحها تصبح معروفة، وهذا مما يساعد على تحديد موضوع النّص.

- التدرج الموضوعاتي:

"**يجري التمييز بين الموضوع (ما يُتحدث عنه) والمحمول الذي يمثل المعلومة في صلب الجملة ومثال على ذلك الجملة التالية:** (Mon patron m'a donné une augmentation, mais elle n'est pas énorme)، **أن نعتبر في الجملة الأولى بأن** (Mon patron) **هي الموضوع وأنّ بالبقية هي المحمول: غير أنّ** (Une augmentation) **تنتقل من منزلة المكوّن للمحمول إلى منزلة الموضوع في الجملة التالية وهذا ما يسمى بالتدرج الموضوعاتي**"[3].

بما أنّ الموضوعاتية Thématique هي ما يسميه الفرنسيين علم الموضوع Thématologie فإن تحديدات وتعريفات هذا المصطلح (الموضوع) عرفت تفاوت شديد من الاصطلاح وحتى الترجمة العربية.

[1]– ميشيل كولو، النقد الموضوعاتي ، ص 36.

[2]–دومينيك مانغو، المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب، تر:محمد يحياتن، منشورات الاختلاف، ط01، الجزائر 2008م، ص130.

[3]–المرجع نفسه، ص 130..

"حيث راح غريماس يتساءل ما لموضوع؟ محاولا الإجابة عن هذا التساؤل في معجمه السيميائي وقبله تساءل الرائد والناقد الموضوعاتي جون بيار ريشار نفس السؤال في مطلع دراسته للعالم التخيلي لدى مالارميه وقائلا بأن مالارميه يربط الموضوع (thème) بالجذر (racine): ما الجذر؟ هو تجميع لحروف وحوادث غالبا، تبرز كلمات من اللغة".[1]

الترجمة العربية لمصطلح "الموضوعاتية":

" **اختلاف النقاد العرب في تلقي هذا المصطلح (الموضوعاتية) وترجمته ومنهم: عبد السلام المسدي حيث وضع مضمون** thème **ومضمونية** thématique **وأَوْرَدَ هذا في قاموس اللسانيات ومحمد العمري أورد مصطلحي تيمة** thème **وتيماتيه** thématique**، ونهاد التكرلي أوردت في كتابها اتجاهات النقد الأدبي الفرنسي المعاصر مصطلحي الجذر** thème **والمدرسة الجذرية** thématique"[2]. ونقاد آخرون اختلفت التسمية عندهم.

إذن فقد ترجمت كلمة (théme) إلى (تيمة، ثيمة، موضوع، موضوعية، مضمون، غرض، جذر ...الخ) كما ترجمت كلمة thématique إلى التيماتية، التيمة، الغرضية، الجذرية، المضمونية...).

[1]-ينظر: يوسف وغليبي، إشكالية المصطلح، ص155.

[2]-ينظر: المرجع نفسه، ص156.

المبحث الثالث: البعد الفلسفي وأثره في المقاربة التداولية.

تعتبر المقاربة التداولية من مفرزات حركة ما بعد الحداثة، طُبقت الدراسة التداولية: "**في مجالات عديدة منها المجال القانوني، وفي المرافعات والمناظرات السياسية، وفي المجال الاقتصادي والاجتماعي وأيضا في الدراسات الفلسفية والمنطقية، واللغوية والأدبية فمن هنا يمكن أن نقول أنّ هناك عدة تداوليات من مثل تداولية البلاغيين الجدد، تداولية السيكوسوسيولوجيين، تداولية للسانيين تداولية المناطقة والفلاسفة**"[1]

"**لقد أصبح المنهج التداولي للنقد الأدبي منقذا جديدا وجدت من خلاله التداولية نفسها موظفة في مقاربة حداثية ذات منحى لساني تارة وبلاغي تارة أخرى، تقود عملية القراءة للبنى النصية بمختلف تمفصلاتها وتوجهاتها الفلسفية. ويعني هذا انّ المقاربة التداولية تدرس النّص أو الخطاب الأدبي في علاقته بالسياق التواصلي، والتركيز على أفعال الكلام واستكشاف العلامات المنطقية الجحاجية والاهتمام بالسياق التواصلي (التلفظي)**"[2].

إنّ المنهج التداولي يدرس النّص الأدبي وفق مقاربات نقدية صال وجال فيها الدرس النقدي اللساني وقدم فيها العديد من النظريات النقدية التي تعدّدت رؤيتها للغة ونقد النّص.

"**ظهرت التداولية في أمريكا في القرن التاسع عشر ميلادي باسم البراغماتية ومنظرها الأول هو وليام جيمس** William James **الذي اهتم بالجانب المنفعي والمصلحي**"[3].

تُشَكل التداولية درساً جديداً وغزيراً لَمَا تَمْتَلِك بعد حدودا واضحة، انبثق من التفكير الفلسفي في اللغة.

[1]-ينظر: حفناوي رشيد بعلي، مسارات النقد ومدارات ما بعد الحداثة، ص 07.

[2]- رضا عامر، المناهج النقدية المعاصرة، دار أسامة، ط 01، الأردن، 2020م، ص 17.

[3]-ينظر: المرجع نفسه، ص 20.

وأما مصطلح التداولية في أصله الأجنبي pragmatique فإنه يعود إلى الكلمة اللاتينية pragmaticus ويعني العمل أو الفعل Action [1].

1– التداولية لغة: يرجع مصطلح التداولية في أصله العربي إلى الجذر اللغوي (دَوَلَ) وورد في معجم أساس البلاغة **للزمخشري** (ت 538هـ): "**دول: دالت له الدولة، ودالت الايام بكذا، وأدال الله بني فلان من عدّوهم جعل الكثرة لهم عليه** (...) **والله يداول الأيام بين الناس مرة لهم ومرة عليهم والدّهر حول وعقب ونوب، وتداولوا الشيء بينهم والماشي يداول بين قدمية، يُرَاوِح بينهما**"[2].

2– **اصطلاحا:** "**يعود الفضل في استحداث مصطلح التداولية في الثقافة الغربية إلى الفيلسوف الأمريكي تشارلز ساندرس** ch.s pierse (1852م– 1914م)، **حينما نشر مقالتين في مجلة (ميتافيزيقيا) سنة** 1879م و1879م **بعنوان (كيف يمكن أن تثبت) حيث أكد أنّ الفكر في طبيعته إبداع لعادات فعلية، ذلك أنّه مقرون بقيمتين متى يتم الفعل؟ وكيف يتم؟ فيكون مقترنا بالإدراك في حالته الأولى وفي الحالة الثانية يؤدي الفعل إلى نتيجة ملموسة ليصل إلى أنّ الممارسة والتطبيق والفعل هي التي تشكل الأساس والقاعدة لمختلف الأفكار**".[3]

قد تكون محاولة الوقوف على تعريف موحد للتّداولية، أمر صعب وذلك لتنوع خلفياتها الفكرية فتعددت لتعريفات بحسب تخصصات أصحابها ومجالات اهتماماتهم ومن أبرزها ما قدّمه **فرانسيس جاك** "**تتطرق التداولية إلى اللغة كظاهرة خطابية وتواصلية واجتماعية معا**"[4].

فالتداولية تتجاوز الدّراسة البنيوية للغة إلى دراستها في سياق استعمالها، ومراعاة كل ما يحيط بها من أحوال وما تخضع له من مقاصد المتكلمين، لذلك عرّفها الباحث **الجيلالي دلاش** بكونها "**تخصص لساني يدرس كيفية**

[1]–ينظر: نواري سعودي أبو زيد، في تداولية الخطاب الأدبي، المبادئ والإجراء، بيت الحكمة، ط 01، الجزائر، 2009م، ص 18.

[2]– الزمخشري، أساس البلاغة، تحقيق محمد باسل عيون السود، منشورات دار الكتب العلمية، الجزء01، ط 01، بيروت، 1998م.

[3]–باديس لهوميل، مظاهر التداولية في مفتاح العلوم للسّكاكي(ت 626 م)، عالم الكتب الحديث، ط 01، الأردن، 2014م،ص15.

[4]–المرجع نفسه، ص 16.

استخدام الناس للأدلة اللغوية في صلب أحاديثهم وخطاباتهم كما يعنى من جهة أخرى بكيفية تأويليهم الخطابات والأحاديث".[1]

ثم يردف كلامه بإجمال تعريف التداولية، في قوله "**هي لسانيات الحوار أو الملكة التبليغية**".[2]

فالتداولية إذن تعني بكل ما يتصل بالعمل التخاطبي بحثا عن المعنى وضمانا للتواصل، ولتحقق هذه الغاية ارتكزت التداولية على مجموعة من المفاهيم الإجرائية يكاد يتفق الباحثون على أنّ أهمها أربعة مفاهيم هي:

أفعال الكلامles actes de lagunages ، ومتضمنات القول les implicites، الاستلزام الحواري l'implication conversationnelوالإشارايات deicies فضلا عن جوانب أخرى تعد من صميم البحث التداولي مثل نظرية الملاءمة théorie pertinence والقصديةintentionnaliste والسياق conteste والحجاج argumentations.[3]

سنتعرض في مبحثنا هذا إلى مفهومين مهِمينِ في الدراسة التداولية: نظرية الأفعال الكلامية ومتضمنات القول.

3- **نظرية الأفعال الكلامية**: Les actes de parole.

لقد كانت بداية تطور اللّسانيات التداولية بنظرية أفعال الكلام التي ظهرت مُقومات وجودها مع **جون لانجشو أوستين** في محاضراته التي ألقاها في أوكسفورد ما بين سنتي (1954م- 1952م) ومحاضرات أخرى ألقاها في هارفارد سنة 1955م ونشرت بعد وفاته بعنوان (**كيف نفعل الاشياء بالكلمات؟** how to do think with Word ?).[4]

[1]-الجيلالي دلاش، مدخل اللسانيات التداولية، تر:محمد يحياتن، ديون المطبوعات الجامعية الجزائرية، الجزائر، 1992م، ص01.

[2]-المرجع نفسه، ص 01.

[3]-باديس لهوميل، المرجع السابق، ص 21.

[4]-ينظر:نعمان بوقرة، اللسانيات اتجاهاتها الأساسية وقضاياها الراهنة، عالم الكتب الحديث،ط01، الأردن،2009، ص185.

وتستلهم هذه النظرية مقولاتها من عَالِم الأنثروبولوجي الاجتماعي **مالينوفسكي** الذي حاول معالجة اللّغة في علاقتها بالمجتمع، حينما كان يدرس لهجات الأقوام البدائية[1].

وكتعريف لهذه النظرية نذكر:

يقصد بالفعل اللغوي أنّ التحدث بلغة ما يعني تحقيق فعل لغوي أو أكثر بمجرد التلفظ بألفاظ تلك اللغة بمعنى "**أنّ كل ملفوظ ينهض على نظام شكلي دلالي إنجازي تأثيري، وفضلا عن ذلك يُعَدُّ نشاطا ماديا نحويا، يتوسّل أفعالا قولية لتحقيق أغراض إنجازية** (...) **غايات تأثيرية تضفي ردود فعل المتلقي**"[2].

فالفكرة الاساس عند **أوستين** هي وجوب الحكم على الجمل في سياقات استعمالها لا وهي منعزلة، "ولذلك اهتم **أوستين** بدراسة المعنى في سياق الكلام وأثناء الاستعمال، **مُمَيِزاً** بين نوعين من المنطوقات:

أ. **منطوق تقريري**: وظيفته تقرير أو وصف العالم الخارجي ويمكن أن يحكم عليه بالصدق أو الكذب.

ب. **منطوق أدائي (إنجازي)**: يمكن الحكم عليه بالنجاح أو الفشل ووظيفته إنجاز فعل أو شيء بمجرد التلفظ به مثل: التسمية، الوصية، الاعتذار، النصح، الوعد"[3].

إلى أن وصل **أوستين** أنّ الجمل الإنجازية هي الجمل التي تنجز قولا وفعلا في الآن نفسه.

ونستنتج من هذا الكلام أنّ أفكار أوستين شكلت المرحلة الأولى التأسيسية لنظرية أفعال الكلام حيث ساهم في إرساء قواعد وتحديد عدد من المفاهيم الاساسية فيها وخاصة مفهوم الفعل الإنجازي.

[1]– نعمان بوقرة، اللسانيات اتجاهاتها الأساسية وقضاياها الراهنة ، ص21.

[2]–مسعود صحراوي، التداولية عند العلماء العرب، دراسة تداولية، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط 01، بيروت، 2005م ص 23.

[3]–باديس لهوميل، مظهر التداولية، ص21.

4- متضمنات القول Les implicites:

تشكل متضمنات القول مفهوما إجرائيا تداوليا يهتم برصد الجوانب الضمنية والخفية من الخطابات، ذلك أن المتلفظ بالخطاب قد يلجأ أحيانا إلى عدم التصريح بكلامه، نتيجة ظروف معيّنة يخضع لها، فيحمل على التلميح بكلامه إلى أشياء غير مصرّح بها، ولكنها متضمنة في القول.

وقد يكون سبب هذا التلميح وعدم التصريح وجود عدد من المحضورات التي تمنع المتلفظ بالخطاب من التصريح المباشر "**وهذه المحضورات قد يكون مصدرها المجتمع بما يحتويه من أخلاق وعادات ودين أو سياسية وينعكس ذلك على اللغة باعتبارها وليدة المجتمع** (...) **أضف إلى ذلك أنّه في مقامات عديدة يضطر المتكلم إلى استعمال متضمنات القول خشية من خرق بعض العادات الكلامية الاجتماعية إذ يلجأ إلى استعمال الحيلة ليضمن عدم جرح مشاعر المجتمع**".[1]

وبالتالي إنّ الدرس التداولي يسعى إلى دراسة المنجز اللغوي في إطار التواصل وليس بمعزل عنه، ومعرفة مدى تأثير السياقات الاجتماعية في نظام الخطاب.

وبما أنّ مجال التواصل واسع اتساع اللغة يصعُب الإلمام بالدراسة التداولية في مبحث واحد لأنّ التداولية وما تتوخاه من أهداف يحتاج إلى أبواب وفصول من البحث والكشف مع الكثير من التدقيق.

[1]-عمر بلخير، تحليل الخطاب المسرحي في ضوء النظرية التداولية، منشورات الاختلاف، ط 01، الجزائر، 2003، ص 112.

خاتمة

خاتمة:

إنّ الخوض في مجال الأدب والنقد الأدبي لهو من أعقد الدراسات وأصعبها وخاصة إذا مامزجت هذه الأخيرة بالافكار الفلسفية وتكمن الصعوبة أيضا في تدخل طرق ومناهج وآليات هاته الدراسات هذا ما يجعل الباحث يجهد في الفهم والإلمام بقواعد وتقنيات بعض المناهج ولمحاولة التغلب على هذه الصعوبة يجب أن يتقيد بآساسيات ومبادئ الدراسة الادبية النقدية ومن خلال بحثي هذا استطعت أن استنتج بعض من هذه المبادئ وهي كالآتي:

- إنّ البدايات الأولى للنقد كان لجماعة السفسطة عاملٌ فيها وذلك في اليونان القرن الخامس ق.م ذلك لأن الفلسفة هي البحث عن حقائق الموجودات وأنّ الأدب والنقد نتاج فكر إنساني والإنسان من ضمن هذا الموجودات.

- لقد كان للفلسفة اليونانية (**أرسطو، أفلاطون**) الأثر البالغ في الدراسات النقدية والأدبية من خلال تنظيراتهم (المحاكاة، الإلهام الفني وغيرها...)

- كان دخول أبناء الديانات الأخرى للإسلام سببا في إثارة التساؤلات في الدين والمعتقدات وكانت الفلسفة الإسلامية بعلمائها تخوض في الرّد على هاته التي تضمنت موضوعات (الألوهية، الكون والإنسان...).

- تظهر الفلسفة تارة أخرى وذلك في المناهج النقدية الحديثة ومثال ذلك المذهب الفلسفي الوضعي وأثره في المنهج التاريخي.

- لقد ساعد الفكر الفلسفي الماركسي لِرائِدِه كارل **ماركس** ومفكريه أمثال **تولستوي** في التقعيد للمنهج الاجتماعي.

- إنّ تداخل المناهج والآليات أفرز لنا منهجا أدبيا من قلب العيادات الطبية ألا وهو المنهج النفسي ورائده **سيغموند فرويد**.

- شهد الغرب نقلة نوعيّة في تفسير النّصوص وتأويلها وفق مقتضيات منهجية نسقية، ابتعدت عن ربط النّص بصاحبه، أي بظروفه الاجتماعية والتاريخية والنفسية المصاحبة للعمل الإبداعي.

- كان لجهود **ياوس وآيزر** أثر كبير في تفعيل دور القارئ في تفسير النّص وتأويله ومن هنا اتضحت معالم القراءة التفاعلية ومبادئ نظرية التلقي.

خاتمة:

- تنوعت مفرزات ما بعد الحداثة ومن أبرز ما نتج عن هذه الحركة النقد الثقافي الذي قلب الدراسة الأدبية رأسا على عقب من خلال الإحاطة بكل أنواع النصوص والتركيز على الجانب الإمتاعي، الاستهلاكي، عن طريق جميع الوسائل الإعلامية.

- يعتبر النقد الموضوعاتي درس وجيز من دروس البنيوية فنجد يوسف وغليسي يُدْخِلُه ضمن الحقل البنيوي في كتابه اشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد وذلك في الفصل الأول.

- بما أنّ من أهداف المناهج النقدية تفسير وفهم النصوص فدرس الموضوعاتية يساعد في فهم النّص وموضوعه.

- وأخيرا وليس آخرا التداولية وما تشكله من درس غزير يأتي بأفكاره ومعارفه من مزيج من المناهج والرؤى وكلٌ في سبيل التدقيق في الأداء اللغوي وماله من أثر في الرقي بالجانب الأدبي والنقدي وجَعْلِهِ واضحا لكل من يريد الغوص في أعماقه.

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع:

القرآن الكريم

المصادر

- الزمخشري، أساس البلاغة، تحقيق محمد باسل عيون السود، منشورات دار الكتب العلمية، الجزء01، الطبعة 01، بيروت، 1998م.

-ابن منظور، لسان العرب (مادة لزم)، دار صادر، بيروت (د.ت)، المجلد 13.

المراجع

- إحسان عباس، تاريخ النقد الأدبي عند العرب، دار الشروق، ط 01، عمان، 2006م

- ابراهيم السعافين، مناهج النقد الأدبي الحديث، الشركة العربية المتحدة للتسويق والتوريدات، ط02، القاهرة، 2013م.

- ابراهيم محمود خليل، من المحاكاة إلى التفكيك، النقد الأدبي الحديث،دار المسيرة للنشر والتوزيع،ط01،عمان، 2003م.

- ابتسام مرهون الصفار، إشكاليات المناهج الأدبية واللغوية، زمزم ناشرون وموزعون، ط 01، الأردن، 2022م.

- بسام قطوس، المدخل إلى مناهج النقد المعاصر، دار الوفاء لدنيا الطباعة، ط 01، مصر، 2006م.

- بدر الدين مصطفى، الميتافيزيقيا، دار الميسرة للنشر والتوزيع ط 01، الأردن، 2012م.

- باديس لهوميل، مظاهر التداولية في مفتاح العلوم للسّكاكي (ت626م)،عالم الكتب الحديث، ط01،الأردن، 2014م.

- جريجور شولر، نظرية الأدب الأرسطية العربية، تر محمود درابسة ، دار جرير ، ط1 الاردن، 2013

- حامد عبد القادر، دراسات في علم النفس الأدبي، المطبعة النموذجية، د ط، القاهرة، 1949م.

- حميد آدم ثويني، منهج النقد الأدبي عند العرب، دار صفاء ط 01، الأردن، 2004م.

- حفناوي رشيد بعلي، مسارات النقد ومدارات ما بعد الحداثة، دروب للنشر والتوزيع، ط 01، الأردن، 2011م.

- حسين الواد، في مناهج الدراسات الأدبية، سراس للنشر، د ط، 1984م.

- حبيب بوهرور، مقاربات في النقد والنظرية الأدبية، عالم الكتب الحديث، ط 01،الأردن، 2014م.

قائمة المصادر والمراجع:

- حسين الحاج حسن، النقد الأدبي في آثار أعلامه، المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع، ط 01، لبنان، 1996م.

- رجاء أحمد علي، الفلسفة الإسلامية، دار المسيرة للنشر والتوزيع ط1،الأردن ، 2012م.

- رجاء عيد، فلسفة الالتزام في النقد الأدبي، منشأة المعارف، د ط، مصر، 1977م.

- روبير إسكاربيت، سوسيولوجيا الأدب، عويدات للنشر والطباعة، ط 03، لبنان، 1999م.

- رضا عامر، المناهج النقدية المعاصرة، دار أسامة، ط 01، الأردن، 2020م.

- سيد البحراوي، علم اجتماع الأدب، دار نوبار للطباعة، ط 01، مصر، 1992م.

- سعدون محمود الساموك، الفسلفة الإسلامية،(دراسات نقدية منتخبة)الأكاديميون للنشر والتوزيع،ط1،الأردن، 2007م.

- صالح فتحي بوخالفة، الرؤية النقدية المعاصرة، عالم الكتب الحديث، دط، الأردن، 2021م.

- ضياء حبيب توفيق، مصادر المعرفة في الفلسفة الإسلامية المعاصرة، دار دجلة، ط 01، الأردن، 2010م.

-عبد الرحمن عبد الحميد علي، النظريات اليونانية عند مفكري اليونان ومدارس النقد الأوروبي والأمريكي، دار الكتاب الحديث، ط01، د.ت، القاهرة 2010م.

- عبد الرحمن عبد الحميد علي، النقد الأدبي بين الحداثة والتقليد، دار الكتاب الحديث، د ط، 2005م.

- عبد الجليل كاظم الوالي، الفلسفة اليونانية، الوراق للنشر والتوزيع، ط1،عمان، 2009م.

- عبد الله الغذامي، النقد الثقافي، قراءة في الأنساق الثقافية العربية، المركز الثقافي العربي، ط 04، المغرب، 2008م.

- عمر بلخير، تحليل الخطاب المسرحي في ضوء النظرية التداولية، منشورات الاختلاف، ط 01، الجزائر، 2003م.

-عمارة ناصر، الفلسفة والبلاغة مقاربة حجاجية للخطاب الفلسفي، منشورات الاختلاف، طه الجزائر، 2009

- عبد الله خضر حمد، الأدب العربي الحديث ومذاهبه، دار الفجر، ط 01، مصر، 2017م.

-فيصل عباس، التحليل النفسي والاتجاهات الفرويدية، دار الفكر العربي، ط 01، بيروت، 1996م.

- كمال بومنير، سؤال الاعتراف في الفلسفة الاجتماعية والسياسة، المعاصرة (نصوص مختارة)، دار ميم للنشر، دط، دت، الجزائر.

قائمة المصادر والمراجع:

- محمد جديدي، الفلسفة الإغريقية، منشورات الإختلاف، ط 01، الجزئر، 2009م.

- محمد الدسوقي، نظرة نقدية في الدراسات الأصولية المعاصرة، دار المدار الإسلامي، ط 01، لبنان، 2004م.

- محمد الدسوقي، التجديد في الفقه الإسلامي، دار المدار الإسلامي، ط01، لبنان، 2006م.

- محمد عبد العزيز المعايطة، الفلسفة الإسلامية، دار الحامد، د.طٍ، لبنان، 2007م.

- محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، المركز الثقافي العربي، ط 01، المغرب، 2002م.

- محمد خليف الحياني، التأويلية مقاربة وتطبيق، دار غيداء، د ط، عمان 2012م.

- مصطفى شميعة، القراءة التأويلية للنص الشعري القديم بين أفق التعارض وأفق الاندماج، عالم الكتب الحديث، ط 01، إربد (الأردن)، 2013م.

- محمد بلوحي، الخطاب النقدي المعاصر من السياق إلى النسق، دار الغرب للنشر والتوزيع، ط 01، الجزائر، 2002م.

- محمد خليف الحياني، ما بعديات النّص واللانّص استراتيجية الكتابة ولعبة الثقافة، دار حامد، دط، 2014م

- مسعود صحراوي، التداولية عند العلماء العرب، دراسة تداولية لظاهرة الأفعال الكلامية، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط 01، بيروت، 2005م.

- محمد مرتضي الحسيني الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، دار الأبحاث للترجمة والنشر، ط 01، الجزائر، 2011م.

- نصر حامد أبو زيد، هكذا تكلم ابن عربي، المركز الثقافي العربي، ط 2، المغرب، 2004م.

- نصرت عبد الرحمن، في النقد الحديث دراسة في مذاهب نقدية حديثة، مكتبة الأقصى، ط 01، الأردن، 1979م.

- ناظم عودة خضر، الأصول المعرفية لنظرية التلقي، دار الشرق للنشر والتوزيع، د ط، الأردن، 1997م.

- نواري سعودي أبو زيد، في تداولية الخطاب الأدبي، المبادئ والإجراء، بيت الحكمة، ط 01، الجزائر، 2009م.

- نعمان بوقرة، اللسانيات اتجاهاتها الأساسية وقضاياها الراهنة، عالم الكتب الحديث، ط 01، الأردن، 2009م.

قائمة المصادر والمراجع:

- هشام معافة، التأويلية والفنّ عند غادامير، منشورات الأختلاف، ط 01، 2010م.

- يوسف وغليسي، مناهج النقد الأدبي، جسور للنشر والتوزيع، ط 03، الجزائر، 2010م.

- يوسف وغليسي، إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد، منشورات الاختلاف، ط 01، الجزائر، 2008م.

مراجع الأجنبية المترجمة:

- إليزابيث غافو غالو، مناهج النقد الأدبي، تر: يونس لشهب، ط01، عالم الكتب الحديث، إربد (الاردن)، 2013م

- الجيلالي دلاش، مدخل اللسانيات التداولية، تر: محمد يحياتن، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائرية، الجزائر، 1992م.

- بول ريكور، صراع التأويلات، تر: منذر عياشي، دار الكتاب الجديد، ط 01، 2005م.

- روبيرت هولب، نظرية التلقي، تر: عز الدين اسماعيل، مكتب النادي الأدبي الثقافي، ط 01، جدة، 1994م.

- دومينيك مانغو، المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب، تر: محمد يحياتن، منشورات الاختلاف، ط 01، الجزائر 2008م.

المجلات

- آيزر، نظرية الواقع الجمالي، تر: أحمد المدني، مجلة الآفاق المغربية، العدد 06، 1987م.

- ميشيل كولو، النقد الموضوعاتي، تر: غسان السيد، مجلة (الآداب الأجنبية)، اتحاد الكتاب العرب، العدد 93، دمشق، 1997م.

فهرس المحتويات

شكر

إهداء

مقدمة.....أ

المدخل

الفلسفة وتعزيز ملكة النقد

1- الملامح النقدية اليونانية لملهاة أريستوفانيس "الضفادع": 3

2- الوعي الفلسفي وانبعاث بلاغة الاقناع عند أرسطو: 7

3- الحجاجية الفلسفية 8

الفصل الأول:

حضور الفلسفة المدّونات النقدية

المبحث الأول: المدونات النقدية الفلسفية: 10

2- التعريف بالفارابي: (260- 339 هـ).....11

2 - طرق الشعر عند الفارابي في ضوء نظرية الشعر العربية الأرسطية : 12

3- التعريف بالإمام الغزالي: 13

4- موقف الغزالي من العقل: 14

5- الكندي: 15

6-ابن سينا والفلسفة الطبيعية: 18

7-أبو الحسن حازم القرطاجني ت 648 هـ وكتابه منهاج البلغاء وسراج الأدباء: 19

8- المفاضلة بين الشعراء عند حازم القرطاجني:.....20

9- محي الدين ابن عربي:.....21

10-التجربة الصوفية وابن عربي: 23

المبحث الثاني: الفلسفة اليونانية أرسطو. 26

1- الفلسفة اليونانية: 26

2- مصادر معرفتنا الفلسفة اليونانية: 28

المبحث الثالث: الفلسفة الإسلامية علم الكلام (أصول الدين، الفقه). 35

1- الفلسفة الإسلامية: 35

2- موضوعات الفلسفة الإسلامية: 36
3- مدلول علم الكلام عند الفارابي والغزالي: 37
4- تطور المعنى الاصطلاحي للفقه: 40

الفصل الثاني

المقولات الفلسفية وأثرها في تطور المناهج النقدية الحديثة

تمهيد : 46
المبحث الأول: المنهج التاريخي والمنهج الاجتماعي ومتحهما من الدرس الفلسفي : 48
1- المنهج التاريخي: 48
2- علم الاجتماع والأدب (النقد الاجتماعي socio- criticisme): 50
3- جورج لوكاتش الرائد في الفكر النقدي الماركسي: 53
المبحث الثاني: المنهج النفسي والأدب واتكائهما على المقولات الفلسفية :.....57

الفصل الثالث

البعد الفلسفي وتأثيراته في المقاربات النقدية المعاصرة

المبحث الأول: الخلفيات الفلسفية للمقاربتين (التفكيكية والتأويلية). 64
1- **التأويلية**: Herméneutes.....65
2- الفهم عند شلايرماخر (الدائرة التأويلية):.....66
3- الهيرمينوطيقيا عند دالتاي: 67
4- الظاهراتية عند بول ريكور: 69
5- الظاهراتية: (هوسرل والفلسفة الذاتية).....70
6- الظاهراتية والتأويل وإنتاج نظرية التلقي: 71
7- نظرية التلقي في ضوء النقد الأدبي: 72
8- التفكيكية Déconstruction.....72
المبحث الثاني : النقد الثقافي، النقد الموضوعاتي والبعد الفلسفي.....80
1- النقد الثقافي وفلسفة الأنساق المضمرة :.....80
2- النقد الموضوعاتي وخلفياته الفلسفية : 84
المبحث الثالث: البعد الفلسفي وأثره في المقاربة التداولية.....87
1- التداولية لغة:.....88

2- اصطلاحا:.....88
3- نظرية الأفعال الكلامية: Les actes de parole. 89
4- متضمنات القول Les implicites:.....91
خاتمة 93
قائمة المصادر والمراجع 96
ملخص

ملخص

تعتبر العلاقة بين الفلسفة والنقد الأدبي علاقة إجبارية وهذا من أجل تحقيق أفضل مشاركة لتحليل النص الأدبي وهذا الرأي في غاية المنطق، وذلك راجع لتاريخ المنهجية النقدية الثري بالنظريات الفلسفية هذه الأخيرة تمثل البداية والخطوط العريضة للتحليل الأدبي، ودليل ذلك النقد السفسطائي في اليونان واستراتيجيات كل من أفلاطون وأرسطو من مثل "المحاكاة" و"نظرية التطهير" بالإضافة إلى الفروقات بين المناهج النقدية التي ظهرت مع مرور الوقت وذلك لأن لكل منهج مرجعية ورؤى فلسفية، أفرزت العديد من السياقات النقدية مثل السياق التاريخي ومرجعيته الفلسفية الوضعية والسياق الاجتماعي وعلاقته بالواقعية الاشتراكية والسياق النفسي، دون أن ننسى مناهج الحداثة وما بعد الحداثة وعلى سبيل الذكر لا الحصر نجد (التأويلية، النقد الثقافي، التداولية ...) وبالتالي فإن كل هذه المناهج جاءت لتطوير فعل الفهم والرفع من القيمة الفنية الإبداعية الأدبية والنقدية.

Abstract

The relationship between philosophy and literary criticism is compulsory. This is in order to achieve the best participation in the analysis of literary text and this view is very logical. This is a reference to the history of the critical methodology rich in the latter philosophical theories that represents the beginning and outlines of literary analysis, the evidence of that hypothetical criticism in Greece and the strategies of both Plato and Aristotle such as "Simulation" and "cleansing theory", in addition to the differences between critical curricula that have emerged over time, because each reference curriculum and philosophical perspectives have produced many critical contexts such as historical context, philosophical situational reference, social context, relationship to socialist realism and psychological context, without forgetting modernity and postmodernism curricula. Thus, all these curricula have come to develop the act of understanding and raise the artistic value of literary and critical creativity

.