الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة ابن خلدون –تيارت-
كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية
قسم: فلسفة

مذكرة تخرج تدخل ضمن المتطلبات لنيل شهادة الماستر

تخصص: فلسفة التأويل

موسومة بـ:

مشكلة الحقيقة في الفكر العربي المعاصر

علي حرب أنموذجا

إعداد الطالبة:
فرعة الصافية

الأستاذ المشرف:
بن سليمان عمر

لجنة المناقشة

بورونيه محمد .....رئيسا

بن سليمان عمر .....مشرفا

حمر العين زهور .....مناقشا

السنة الدراسية: 2017-2018

شكر وعرفان

الحمد لله الذي أنار دربي وأطال صبري وسهل أمري في إنجاز هذا البحث

أتقدم بالشكر إلى الأستاذ المشرف :بن سليمان عمر الذي قدم لي يد المساعدة وسهل كل صعب وكان خير دليل لما وصلت إليه والذي لم يبخل علي بتوجيهاته ونصائحه وإرشاداته ورفقته معي في مساري هذا كما أتقدم بشكري لكل طاقم أساتذة الفلسفة لجامعة العلوم الإنسانية و الإجتماعية خاصة الذين أشرفوا على تكويني .

دون أن أنسى لجنة المناقشة التي ناقشت هذا العمل المتواضع إلى كل من ساعدني وقدم لي يد العون في إنجاز هذا البحث.

إهداء

بفارغ الصبر انتظرت نتائج هذا العمل حتى يكون كهدية لمن هم أحق به

أهدي هذا العمل إلى من سهرت على نجاحي وحملت أعباء دراستي قرة عيني

« أمي العزيزة »

وإلى من علمني أن الإستسلام ضعف وبث في حب العمل « أبي الحنون ».

إلى من أنجبتهم لي أمي إخوتي الأعزاء فوزي نجيب ونور الهدى.

كما أهديه إلى عائلة صوفي عبد الرحمان عائلتي الثانية وإلى كل من كانوا نعمة الأحبة والرفقة

وسيلة وفتيحة إلى بهجتي ونور حياتي ابنتي الغالية "إخلاص" كما لا أنسى الكتاكيت

الصغار محمد عبد الإله وماريا.

وأهدي هذا العمل إلى زوجي ورفيق دربي الذي كان له الفضل في بلوغ هذه الدرجة من

العلم .

مقدمة

مقدمة :

لقد تناولت الفلسفة العديد من القضايا، فأنجبت العديد من المفكّرين والفلاسفة؛ والذين وإن كثروا تعدّدت آراؤهم ومواقفهم، فخدمت بذلك الفكر، وجعلت له سبيلا للخوض في كلّ ما هو مكشوف أو خفي، وسارت في أرجاء هذا الكون، ونزلت في كلّ عصر من عصور هذا الوجود، فأدخلت إلى سجّلها مفكّرين وعباقرة عصرهم، وحشرت نفسها في كلّ الموضوعات بشتّى مجالاتها، فكانت بذاك رفيقةً للعلم وللعقل البشري بامتياز، وكانت منطلقاتها العديد من الأسئلة؛ سعيا منها للوصول إلى الحقيقة المنشودة، والتي كانت همّ الفكر منذ العصر اليوناني؛ الذي تعدّدت فيه الآراء حول الحقيقة كان أهمّها الوجود، والذي فسّره العديد من الفلاسفة، كلٌّ حسب رأيه، فتأرجحت الحقيقة حول "الثّابت" أو المطلق، و"النّسبي"، وبين "اليقين" و"الاحتمال"، وبين"الكلّي" و"الجزئي"، وبين"الذاتي" و"الموضوعي".

هذا إن دلّ على شيء، فإنّما يدلّ على خصوصيتها التي بها تفرض نفسها على ساحة الفكر، كونها نبيلة وسامية؛ توقظ في الإنسان فضوله، للسعي وراء شكوكه لتتّضح له جميع الحقائق، هذه الإشكالية التي ليس من السّهل الخوض فيها؛ كونها ارتبطت بتاريخ الفلسفة الذي يمتاز بالتّنوّع والتّعدّد في تناول إشكالية الحقيقة، بالرّغم من أنّ بعض المواقف لا تعترف بوجود الحقيقة، غير أنّ ذلك لم يمنع الفلاسفة والمفكّرين من التّأمّل في الحقيقة، وطبيعتها، وسماتها، ومميّزاتها، ومع ذلك تُعدُّ الحقيقة من المشكلات التي انشغل بها الفكر قديما وحديثا، وذلك لقيمتها في المجتمع الإنساني؛ باعتبارها تمسّ جميع الميادين التي تتعلّق بالذّات الإنسانية.

كما تطرّق الفكر العربي المعاصر هو الآخر إلى مشكلة الحقيقة، فبرز العديد من المفكّرين في شأنها، أمثال: **محمّد أركون، ونصر حامد أبو زيد،** و**محمّد عابد الجابري،** الذين كانت معظم كتاباتهم تخصّ الفكر العربي، وطريقتهم في تناولهم مشكلة الحقيقة، والتي ارتبطت بحقيقة النّص الدّيني بالدّرجة الأولى، وتعدّد المواقف في الكشف عنها، فما يراه المتصوّفة أنّ الحقيقة هي العرفان الوجداني، والمعرفة الدّينية والأوقية، غير الذي يراه أهل الظّاهر؛ كونها البيان، وظاهر النّص، وغير الذي تراه المعتزلة والفرق الكلامية، والذين يعتمدون على الجدل والبيان والحجاج في الكشف عنها.

إنّ إنتاج الفكر العربي المعاصر في شأن هذه الإشكالية لقي صدًا كبيرا في الوسط الفلسفي، وفتح الأبواب أمام تساؤلات باحثة عن الحقيقة، فكانت النّخبة المثقّفة تسعى جاهدة لمواكبة النّهضة

والحداثة؛ بدخولها الصّراع القائم في وسط الفكر، فبرز مثقّفون كثر، إضافة إلى **محمّد أركون، ونصر حامد أبو زيد، ومحمّد عابد الجابري، علي حرب** المفكّر، والنّاقد اللّبناني؛ الذي اشتهر بنقده المتميّز وسعيه المتواصل للبحث في أوساط الفكر العربي المعاصر عن مفهوم الحقيقة والذي هو موضوع بحثنا هذا، فقد ساهم هذا المفكّر في إثراء الفكر بإنتاجاته؛ التي تمتاز بمنهجها النّقدي، والتي تمكّن من خلالها التّأثير في الوسط العربي.

ومن خلال هذا تظهر لنا الإشكالية العامّة: **ما مفهوم الحقيقة ؟ وفيما تكمن مشكلة الحقيقة في الفكر العربي المعاصر ؟**

كما تضمّنت هذه الإشكالية مشكلات جزئية كما يلي:

الأولى: **ما مفهوم الحقيقة ؟ وكيف كان تناولها بالمفهوم العلمي والفلسفي والدّيني ؟**

الثّانية: **فيما تكمن حقيقة المُقدَّس الدّيني في فكر علي حرب ؟**

أمّا الثّالثة: **ما القيمة الابستمولوجية للحقيقة في فكر علي حرب ؟**

وبهذه الإشكالية العامّة، والمشكلات الجزئية حاولنا تناول الموضوع بشكل يُثْري الحقل الفلسفي، ولو جزئيا من ناحية موضوع الحقيقة في الفكر العربي المعاصر، وفعاليتها في فتح آفاق فلسفية واسعة النّطاق، فمحدودية الدّراسات والأبحاث في هذا الموضوع صعّبت نوعا ما عملية البحث لدينا، ما عدا بعض الدّراسات القليلة حوله، كما أنّ الكتابات حول النّموذج كانت قليلة؛ ممّا شكّل صعوبات علينا في تناول النّموذج المختار، إلّا بعض الدّراسات التي عالجت النّقد لدى علي حرب، أمثال الجزائري: "**محمّد شوقي الزّين**" في كتابه (قراءات في فكر وفلسفة علي حرب ـ الحقيقة والنّقد ـ) بالإضافة إلى الموريتاني: "**السّيد ولد أباه**" ضمن كتابه (أعلام الفكر العربي)، مخصّصا جزءا صغيرا منه.

وكذلك كتاب (إستراتيجية الحمل على غير الظّاهر عند المحدثين ـ علي حرب أنموذجا ـ) لماجد بن حمد العلوي.

كما أنّ ما دفعنا إلى اختيار هذا الموضوع أهميته البالغة وفضولنا للمعرفة المفكر العربي علي حرب واسهاماته لا ثراء الفكر العربي المعاصر مما جعل اندفاعنا نحو هذا الموضوع اندفاعا جادا

معتمدين منهج التحليلي الذي كان غالبا في هذا البحث بالإضافة الى بعض المناهج التي استعملت بقلة كالمنهج النقد .

ولضرورة المنهجية قمنا بتقسيم العمل إلى ثلاث فصول، مع مقدّمة، مدخل، وخاتمة؛ والتي ضمّت أهمّ الاستنتاجات المتوصّل إليها، فكان **الفصل الأوّل** بعنوان: **سياقات منهجية؛** ويحتوي على **مبحثين؛ الأوّل** بعنوان: **ضبط المفاهيم**، وذلك بالتّطرق لمفهوم الحقيقة، والمفاهيم الأخرى التي كانت لها علاقة بهذا المفهوم، أمّا **المبحث الثّاني: مشكلة الحقيقة بالمفهوم العلمي والفلسفي والدّيني؛** وذلك بتحديد الرّؤية الفلسفية والدّينية.

أمّا **الفصل الثّاني** كان معنونا **بمشكلة الحقيقة في الفكر العربي المعاصر بين التّناول العقلاني والدّيني؛** والذي كان مقسّما هو الآخر إلى **مبحثين: الأوّل** بعنوان:**علي حرب وحقيقة المقدّس الدّيني**، وفيه تطرّقنا إلى عنصر مهمّ وهو فهم النّص الدّيني وإستراتيجية القراءة، أمّا **المبحث الثّاني** بعنوان: **الأنا والآخر في الفكر العربي المعاصر؛** والذي احتوى هو الآخر على عنصرين **أ** و **ب؛** بحيث يتناول **أ** الأنا والآخر وحقيقة الهوية، أمّا **ب** فيتناول مسألة الاختلاف في التّعامل مع المناهج المعاصرة، بالإضافة إلى **الفصل الثّالث** والأخير كان بعنوان: **القيمة الابستمولوجية للحقيقة ـ دراسة فكرية لنقد علي حرب ـ** يحتوي هذا الفصل على **مبحثين: المبحث الأوّل** حول **قيمة الحقيقة في فكر علي حرب، والمبحث الثّاني** كان **نقدا وتقييما لفكر علي حرب في تناوله لمشكلة الحقيقة،** وخلاصة البحث كانت بخاتمة ملمّة وشاملة.

أمّا من ناحية الصّعوبات التي واجهتني في إجراء هذا البحث فتمثلت في ما يلي :

ـ قلّة الكتابات والدّراسات حول نموذج علي حرب، ممّا صعّب عملية البحث، بالإضافة إلى أنّ معظم كتاباته كانت نقدية؛ ممّا يُدرج اسمه ضمن النّقاد بالإضافة أيضا إلى قلّة التّناولات لهذا المفكّر، أو قلّة التّحفيز لدراسة هذا المفكّر إن صحّ التّعبير.

مدخل

لقد كان للفكر الغربي أثر كبير على الفكر العربي، خاصّة بعد النّهضة، ممّا جعل مفكّريه ينتفضون له محاولين بذلك تغيير واقعهم، وتجديده، ومواكبة نهضة الفكر الغربي، وبذلك أصبح الفكر العربي يواجه العديد من الإشكاليات، جعلته في تحدّيات حقيقية مثل قضية الأصالة والمعاصرة، التّقليد والتّجديد، التّراث والحداثة، العولمة...الخ، وبذلك تعدّدت الآراء وتباينت المواقف والاتّجاهات، فأفرزت تيارات فكرية متنوعة، خضعت للنّقاش وللنّقد والتّقييم؛ فأخرجت إنتاجا فكريا عنيفا كان له دور في صياغة مبادئ وأسس ساهمت بشكل كبير في توجيه حياة المجتمعات العربية في جميع المجالات.

ومن المفكّرين العرب الذين بروزا في هذه الفترة (محمّد أركون)و(محمّد عابد الجابري)و(نصر حامد أبو زيد)و(علي حرب) الذي أثرى الفلسفة، وسجّل العلم والمعرفة، هذا المفكّر والنّاقد والفيلسوف اللبناني الذي امتاز بسلاسة أسلوبه، اهتم بالنّقد وخاض في الكثير من المسائل التي تخصّ الكيان العربي، كان شديد التّأثّر بتفكيكية (جاك دريدا)؛ والتي طغت على معظم كتاباته، اهتمّ بمصطلحات عدّة مثل: الحقيقة، التّفكيك، المنطق التّحويلي، المعنى والتّأويل.

وقد ركزّ (علي حرب) في كلّ أعماله على مصطلح الحقيقة الذي يحيلنا بالتّحديد إلى فلسفة(فريد ريك نيتشه) الذي هدّم الفلسفة بنفسه؛ داعيا إلى تفويض الأصول، ومصادرة الحقيقة، حيث يقول (علي حرب)في هذا الصّدد:" لا حقيقة كلية ساطعة يمكن القبض عليها؛ وإنّما الحقيقة تنتج عبر الخطابات والرّوايات، والسّلطات، والمؤسّسات وكلّ ما من شأنه خلق الوقائع أو توليد المفاعيل والآثار، ومن هنا تتغيّر إشكالية العلاقة مع الحقيقة؛ بمعنى أنّ البحث عن الحقيقة لم يعد محور التّفكير، وإنّما يتعلّق الأمر باستراتيجية نقدية، تحملنا على ممارسة علاقتنا بوجودنا على نحو تبدو معه الحقيقة أقلّ حقيقة"[1].

وهذا يعني أنّ (علي حرب) تأثّر بالفلسفة النّتشوية، حيث تظهر في معظم أعماله النّقدية، فالتّحدث عن (نتشيه)، Nietzach، والتّأثّر بفلسفته يعني التّأثّر بفلاسفة جاؤوا بعده، والذين أخذوا من (جينا لوجينا نيتشه)، حيث كان حضورهم قوي في أعمال (علي حرب).

[1]. علي حرب، أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر. مقاربات نقدية وسجالية . ، دار الطّليعة، ط:01، بيروت، 1994، ص 08.

فقد كان لوجوديات(هيدغر) الركيزة التي ارتكز عليها (علي حرب) في فكره وفلسفته، وذلك من خلال نقده لمسألة الكينونة، وهذا فتح بابا آخر انسجم مع تفكير (علي حرب) من خلال تأثّره بحفريات(ميشال فوكو M.foucault) صاحب المنهج الحفري في تحليل وقائع الخطاب وأنظمة المعرفة.

بالإضافة إلى تأثّره الشّديد بتفكيكية (جاك دريد) صاحب مصطلح التّفكيك؛ الذي كان حاضرا هو الآخر في كتابات(علي حرب)؛ والتي بنى بها فلسفته ومنهجه النّقدي، دون أن ننسى منطق الاختلاف والتّكرار لدى(جيل دولوز J.deleuze)، وبهذا كان للفلسفة الغربية بشتّى أنواعها قاعدة ارتكز عليها (علي حرب) في فلسفته.

كما كان للفكر العربي حضورا في فلسفة (علي حرب)؛ كونه باحثا ومفكّرا عربيا، اتّخذ من التّراث الصّوفي أو العرفاني سبيلا لإرساء أفكاره التّفكيكية لعلاقتها بـ(جاك دريد)صلته بالتّراث الصّوفي القبلاني، وقد تبيّن علاقة (حرب) بالتّراث الصّوفي من خلال مصطلحاته التي يستعملها في سياق تحليلاته لمختلف القضايا؛ وهي تحديده لمفهوم التّفكيك والخطاب.

كما أنّ انتماء(علي حرب) للبيئة العربية لم يمنعه من الخوض في الفكر العربي من خلال ممارساته النّقدية؛ متناولا عدّة مفكّرين أمثال: (محمّد أركون)، (حسن الحنفي)، (طه عبد الرّحمن)؛ غير أنّنا نلمس أثرا عربيا من خلال علاقته بفكرة تقسم (محمّد عابد الجابري) في كتابيه " تكوين العقل العربي، وبنية العقل العربي" لأصناف العلوم والمعارف العربية إلى ثلاثة ضروب: علوم البيان، وعلوم العرفان، وعلوم البرهان، كما نجد هذا التّقسيم موجود أيضا لدى(علي حرب) في كتابه" التّأويل والحقيقة ـ قراءات تأويلية في الثّقافة العربية"، وفيها يُقسِّم هو الآخر التّراث العربي إلى التّراث الفلسفي، والتّراث الصّوفي، والتّراث القبلاني.

ومن خلال هذا يتّضح لنا أنّ السّجلّ المعرفي للمفكّر(علي حرب) سجلّ عريق بعراقة فلسفته التي خاض بها في شتّى القضايا العربية، والتي كان لها صدى كبير في أوساط الفكر العربي ممّا جعل لديه مكانة في الفلسفة والفكر العربي.

الفصل الأول

سياقات منهجية

- **المبحث الأوّل**: ضبط شبكة المفاهيم
- **المبحث الثّاني**: الحقيقة بالمفهوم العلمي والفلسفي، الدّيني

المبحث الأوّل: ضبط شبكة المفاهيم.

شغلت الحقيقة العديد من الفلاسفة، ولا تزال محطّ اهتمام الكثير من المفكّرين، حيث دام البحث عنها منذ العصر القديم إلى يمنا هذا، فكلّ حدّد مفهومها على حسب تفكيره، والوسط الذي يعيش، فتعدّدت الآراء حولها، وأصبح من الصّعب تحديد مفهومها بشكل نهائي.

1/ تحديد مفهوم الحقيقة:

في الفرنسية(Vérité)،و في الإنجليزية(Truth)، وفي اللّاتينية(Véritas)[1].

لغة: اسم لما أريد به ما وضع له[2].

و**الحقيقة** في لسان العرب تُقال على معان مختلفة، تعود إلى هذه العافي:" هي ممّا يصير إليه حقّ الأمر ووجوبه".

وما يتّصل بذلك من قولهم: "بلغ حقيقة الأمر أي يقين شأنه" وهي أيضا " خالص الأمر محضه وكنهه"، وهي أيضا الحرمة والعناء وما يلزم حفظه"[3].

اصطلاحا: لها عند الفلاسفة عدّة معان:

الأوّل:هو مطابقة التّصوّر أو الحكم للواقع، فالحقيقة بهذا المعنى اسم لما أريد به حقّ الشّيء إذا ثبت، والتّاء فيه للنّقل من الوصفية إلى الاسمية، قال (ديكارت Descartes) " إنّ الأحكام التي نتخيّلها في النّوم لا تحملنا أحدا على الشّك في حقيقة الأفكار التي تحصل لنا في اليقظة"، وقد تطلق على الشّيء الثّابت قطعا ويقينا، يقول: "هذه الشّهادة مطابقة للحقيقة، وهذا الرّجل يستر الحقيقة، ومن قبيل أيضا قولهم الحقيقة التّاريخية"[4].

---

[1] . موسى وهبة، الحقيقة، الموسوعة الفلسفية العربية، ج 1، مؤمن قريش، معهد الانماء العربي، ط 1، 1986، ص 377

[2] . إبن خلدون، الشّريف علي محمّد، موسوعة المصطلحات، ج:08، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط:01، 2004، ص 274.

[3] . موسى وهبة، الحقيقة، الموسوعة الفلسفية العربية، المرجع السابق، ص 378.

[4] . جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج:01، الشّركة العالمية للكتاب، ش م ل بطباعة النّشر والتّوزيع، بيروت، لبنان، 1994، ص485.

الثّاني: هو مطابقة الشّيء لصورة نوعه، أو لمثاله الذي أريد به، تقول: " لا يبلغ المؤمن حقيقة الإيمان حتّى لا يعيب إنسانا بعيب هو فيه؛ يعني خالص الإيمان وكماله.

الثّالث: هو الماهية أو الذّات، وحقيقة الشّيء ما به الشّيء هو هو كحيوان ناطق للإنسان، بخلاف الضّاحك والكاتب، ممّا يمكن تصوّر الإنسان دونه،"وقد يقال إن به هو هو باعتبار تحقّقه حقيقة" (تعريفات الجرجاني)، قال (ابن سيفا): إنّ كلّ شيء ماهية هو بها ما هو وهي حقيقته، بل هي ذاته"، وقال أيضا:" فإنّ لكلّ أمر حقيقة هو بها بما هو "[1]، أي جوهره وناته.

الرّابع: هو مطابقة الحكم للمبادئ العقلية، قال(ليبنيز leibniz) "متى كانت الحقيقة ضرورية أمكنك أن تعرف أسبابها بإرجاعها إلى معان وحقائق أبسط منها حتى تصل إلى الحقائق الأولى" والحقائق الأولى هي الأولويات العقلية[2].

فالحقيقة بهذا المعنى أنّها تتعلّق بكلّ ما هو صادق، وثابت، ويقيني، أو هي مطابقة الفكر بذاته، أو مطابقة الفكر للواقع، وتتناقض الحقيقة مع كلّ ما هو كاذب وباطل، أو حتّى ما هو وهم أو ظنّ، أو شكّ وتخمين[3].

والحقيقة عند الصّوفية:تُكوّن الطّريق، والحقيقة بمفهوم التّصوّف: أولاهما: تعني السّلوك الصّوفي، والأخرى تعني الكشفية التي هي ثمرة له.وقد تسمّى حقّ اليقين الذي هو عبارة عن فناء العبد في الحقّ تعالى. والبقاء به علما وشهودا وحالا لا علما فقط.

وفهم الحقيقة هند (هيغل**Hegle**) تحتاج إلى عناية خاصّة، حيث التّطابق انزياحي؛ بمعنى أنّ الحقيقة هي كلّ حلقة من حلقات التّطور، وبالتّالي من حلقات القول الذي لا تتضمّن حقيقتها فيها، بل في الحلقة الأعلى التي تليها، وهكذا حتى نصل إلى أعلى حلقة الحلقات، وخلافة الكلّ، وحضور الحقيقة متشخّصة[4].

[1]. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، المرجع السّابق، ص485.

[2]. المرجع نفسه، ص 485.

[3]. المرجع نفسه، ص486.

[4]. موسى وهبة، الموسوعة الفلسفية العربية، م: 01، المرجع السّابق، ص 378.

ويعرّف (علي حرب) الحقيقة:" بأنّها جوهر ثابت، سابق على التّجربة، متعال على الممارسة، يمكن القبض عليه عبر التّصوّرات والتّعبير عنه بواسطة الكلمات، ومن ثمّ ترجمته في الحياة العلمية وعلى أرض الممارسات، من خلال النّظم والمؤسّسات والتشّريعات "[1].

فالحقيقة حسب (علي حرب) هي الجوهر أو الماهية التي تكون مجموعة تصوّرات أو مفاهيم، والتّعبير عنها يكون بالكلمات أو المفردات وكأنّها أفكار قيد الممارسة، فخروجها إلى الواقع إثبات للذات وحقيقتها.

وقد اشتمل مصطلح الحقيقة على عدّة مصطلحات ارتبط بها بشكل وثيق، وجب التّطرّق إليها منها:

2/ الفكر: (Pensée)

لغة: يُطلق على الفعل الذي تقوم به النّفس عند حركتها في المعقولات، أو يُطلق على المعقولات نفسها، فإذا أطلق على فعل النّفس دلّ على حركتها الذّاتية، وهي النّظر والتّأمّل، وإذا أطلق على المعقولات دلّ على الموضوع الذي تفكّر فيه النّفس، وهو مرادف للفكرة، ومنه قولهم: الفكر الدّيني، والفكر السّياسي.

و"الفكري" هو منسوب إلى الفكر، نقول الحياة الفكرية، والعمل الفكري[2].

يعرّفه (ابن سينا) قائلا:" وأعني بالفكر ها هنا ما يكون عند إجماع الإنسان أن ينتقل عن أمور حاضرة في ذهنه متصوّرة، أو مصدّقا بها تصديقا علميا أو ظنّيا، أو وضعا وتسليما إلى أمور غير حاضرة فيه، وهذا الانتقال لا يخلو من ترتيب"[3].

إنّ بعض الفلاسفة يوسعون معنى الفكر، ويطلقونه على جميع ظواهر النّفس، مثل ذلك قول(ديكارت**Déscartes**) في كتابه "التّأمّلات" " ما هو الفكر، إنّه الشّيء الذي يشكّ، ويفهم، ويدرك، ويثبت، ويريد، أو لا يريد، ويتخيّل، ويحسّ " وفي هذا القول دليل على أنّ معنى الفكر هند (ديكارت) يشمل الإحساس، والإدراك، والتّخيّل، والشّك، والإثبات، والإرادة"[4].

---

[1]. علي حرب، أوهام النّخبة أو نقد المثقّف، المركز الثّقافي العربي، الدّار البيضاء، ط:04، 2004، ص 108.

[2]. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج:02، دار الكتاب اللّبناني، بيروت، د.ط، 1986، ص ص 154،155.

[3]. المرجع نفسه ، ص 156.

[4]. المرجع نفسه، ص 156.

والفكر عند (كانط **Kant**) هو " قوة نقدية للأحكام، والفكر الترنسنتالي، هو الفعل الذي يربط الظواهر بقوتي المعرفة، وهما الفهم والحدس الحسّي "، والفكر عند (مين دي بيران) " قوة داركة تردّ الكثرة إلى الوحدة"[1] .

وبهذا المعنى فإنّ الفكر يرتبط بالنّفس؛ كونها الذّات التي تفكّر وفكرها يدور حول ما هو موجود، بمعنى ما هو مدرك، فإن كان هذا التّفكير حول ذاتها كان تأمّلا، أمّا إذا كان حول المعقولات؛ فإنّ التّفكير يدور حول الموضوع الذي تُفكِّر فيه النّفس.

ويتطرّق أيضا(علي حرب) للفكر قائلا: " نحن لا نفكّر لكي لا نتماهى مع ما نعتقده ونتصوّره؛ بل نفكّر لكي نتغيّر عمّا نحن عليه"[2].

ويقصد (علي حرب) أنّ التّفكير ليس التّفكير لنرسم لأنفسنا سبلا تتوافق مع اعتقاداتنا وتصوّرنا؛ بل التّفكير من أجل تغيّر الواقع الذي نعيشه، مؤكّدا أنّه ليس الواقع الذي يفرض علينا نفسه بكلّ اعتقاداته، بل نحن من يجب أن نفرض نفوسنا عليه من أجل التّجديد والتغيير الذي يوافق تفكيرنا.

3/ **المفهوم**:

لغة : يُعنى به الأفهوم على وزن "أفعول" للدلالة على المعنى المراد في الفلسفة(**Concept**)، وهو المعنى الذي شاع استعماله في العربية المعاصرة تحت ألفاظ متعدّدة مثل: التّصور، أفهوم، ومعنى عام وفكرة حسب اختلاف المدارس والكتابة[3].

وفي كليات أبي البقاء المفهوم هو الصّورة؛ سواء وضع بإزائها اللّفظ أو لا، كما أنّ المعنى هو الصّورة الذّهنية من حيث وضع بإزائها اللفظ، والمفهوم **عند الأصوليين**؛ خلافا للمنطوق، وهو ما يدّل علية اللّفظ ، وهو ينقسم إلى "مفهوم موافقة" و "مفهوم مخالفة"، فمفهوم المخالفة هو ما يُفهم

[1] . مراد وهبة، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة للطباعة والنّشر، القاهرة، ط:01، 2007، ص 466.

[2] . المرجع نفسه، ص 13.

[3] . موسى وهبة، المفهوم ـ الأفهوم ـ الموسوعة الفلسفية العربية، م1، المرجع السّابق، ص 768.

من الكلام بطريقة المطابقة، ومفهوم المخالفة هو ما يفهم منه بطريق الالتزام، وقبل " هو أن يثبت الحكم في المسكوت على خلاف ما ثبت في المنطوق" (تعريفات الجرجاني)[1].

أمّا تعريف (**علي حرب**) للمفهوم " فهو قول الشّيء أو الحدث بلغة القراءة، غير قابلة للتكرار والتّعميم، ولذا فإنّ المفهوم؛ فيما هو يفتح أفقه، ويكوّن موضوعه، أو يشتغل في حلقة وعلى صعيده، إنّما يعبد خلق الشّيء بإخراجه مخرجا جديدا..."[2].

فالمفهوم إذن هو ما يتصوّره الذّهن، وهو المعنى يحملان نفس الصّفة، متّحدان في الذّات، بحيث يحمل كلّ منهما صورة راسخة في الذّهن، لذلك يحدّده(علي حرب) باللّغة التي تحدّد الشّيء أو الحدث، الغير قابلة للتكرار والتّعميم، إذن فالمفهوم هو إعادة خلق الشّيء؛ بإعادة إحيائه أو إعطائه روحا جديدة غير التي كان عليها من قبل.

4/ الهوية: (Identité)

لغة: الـ"**هوية**"؛ كلمة مولدة، اشتقها المترجمون القدامى من الـ" **هو**" لينقلوا بواسطتها إلى العربية ـ كما يقول الفارابي ـ المعنى الذي تؤدّيه كلمة "**هست**" بالفارسية، وكلمة " **إستين** "باليونانية، أي فعل الكينونة في اللغات الهند و أوروبية؛ الذي يربط بين الموضوع والمحصول، ثمّ عدّلوا ووضعوا كلمة "**الموجود**" مكان الـ"**هو**"، و" **الوجود**" مكان الـ"**هوية**"[3].

اصطلاحا: هي كلمة تدلّ ما به الشّيء هو نفسه، يقول الفارابي:" هو الشّيء، وعينيته، وتشخّصه، وخصوصيته، ووجوده المنفرد به الذي يقع فيه اشتراك"[4].

وفي كليات (**أبي البقاء**) يميّز بين الماهية والهوية والحقيقة والذّات، والجوهر فيقول: " والأمر المتعلّق(أي فكرتنا عن الشّيء)؛ من حيث أنّه مقول في جواب ما يسمّى ماهية"، ومن حيث ثبوته في

[1]. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج:02، المرجع السّابق، ص: 404.

[2]. علي حرب، الماهية والعلاقة نحو المنطق النّحوي، المركز الثقافي العربي، الدّار البيضاء، ط:01، 1998، ص:06.

[3]. محمّد عابد الجابري، الهوية، الموسوعة الفلسفية العربية، ج:01، المرجع السّابق، ص: 821.

[4]. المرجع نفسه، ص: 821.

الخارج يسمّى حقيقة، ومن حيث امتيّازه عن الأغيار هوية، ومن حيث جمل اللّوازم له ذاتا، ومن حيث يستنبط من اللفظ مدلولا، ومن حيث أنّه محلّ للحوادث جوهرا"[1].

وتستعمل كلمة " **هوية**" في الأدبيات المعاصرة؛ لأداء كلمة تعبّر عن خاصية المطابقة؛ مطابقة الشّيء لنفسه، أو مطابقته لمثيله.

وهناك معنى آخر "هوية" ؛ يُعبّر عنه (**الجرجاني**) في تعريفاته بالقول: " الهوية، الحقيقة المطلقة المشتملة على الحقائق اشتمال النّواة غلى الشّجرة في الغيب المطلق"[2].

بمعنى أنّ الهوية بمفهوم واسع تتعلّق بماهية الشّيء وحقيقته، وجوهره وذاته، فهي الميزة التي تميّز الشيء عن غيره، ويصبح بذلك مطابقا لنفسه، أو لما يماثله باعتبار أنّ الهوية حقيقة مطلقة لا يمكن طمسها، كونها تمثّل نواة الشّيء.

وقد كان لـ (علي حرب) رأي في الهوية، فيقول" اعتقاد المرء أنّ بإمكانه أن يبقى هو هو، بالتّطابق مع أصوله أو الالتصاق بذاكرته، أو المحافظة على تراثه"[3].

يشير(**علي حرب**) أنّ الهوية أصبحت اعتقاد المرء أنّه سيبقى على حاله، وتبقى ذاته هي ذاته؛ محافظا بذلك على أصوله وتراثه، وكأنّ التّراث في اعتقاده يعيد نفسه من خلال هويته.

5/ الوهم: (Illusion)

لغة: الوهم من قبيل التّصور والتّخيّل، كما يطلق الوهم على كلّ خطأ، أو حكم أو استدلال[4].

وهناك تعريف آخر، وهو وقوع شيء للنّفس بين الإيجاب والسّلب، لا يميل إلى واحد منهما.

بمعنى أنّ الوهم شبيه بالتّصور والتّخيّل، بحيث قد يتوهّم المرء أنّة رأى دبّا بعيدا، أو حشرة طائرة بالقرب من عينه، فيحسبها طائرا كبيرا.

---

[1]. محمّد عابد الجابري، الهوية، الموسوعة الفلسفية العربية، م:01، ص 822.

[2]. المرجع نفسه، ص 822.

[3]. علي حرب، أوهام النّخبة، المصدر السابق، ص 104.

[4]. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج:02، المرجع السّابق، ص 582.

إصطلاحا:

1- والوهم بوجه خاص مقابل الهلوسة، وهو تمثّل حسّي كاذب ناشئ هن كيفية تأويل الإدراك ؛ لا عن معطيات الإحساس كمن ينظر إلى الخشبة الطّائفة فوق الماء، فيحسبها غريقا[1].

2 - والوهم أو القوة الوهمية عند **القدماء " إدراك المعنى الجزئي المتعلّق بالأمر المحسوس"** (**تعريفات الجرجاني**) ومرتبته في التّجريد أعلى من مرتبة الحسّ والخيال؛ " لأنّه خيال المعاني التي ليست هي في ذواتها مادية، وإنّ عرض لها أن تكون في مادة، وذلك لأنّ الشّكل واللّون، والوضع، وما أشبه ذلك، أمور لا يمكن أن تكون إلّا لمواد جسمانية، ويسمّى الوهم أيضا بالقوة الوهمية وهي"قوة...تذرك المعاني الغير المحسوس الموجود في المحسوسات الجزئية كالقوة الحاكمة بأنّ الذّئب مهروب منه، وأنّ الولد معطوف عليه"[2].

ويُعرِّف (فرويد **Freud**) **الوهم** بأنّه مشتق من رغبات الإنسان، مثل ذلك الأفكار الدّينية التي تزعم أنّها دوجمات ليست من نتاج التّجربة، أو نتيجة نهائية ينتهي إليها العقل؛ وإنّما هي أوهام أي إرضاء لأقدم الرّغبات البشرية، إنّ سرّ قوتها يكمن في قوة هذه الرّغبات[3].

وبهذا يبيّن (**فرويد**) الفرق بين الوهم، والهذيان؛ باعتبار أنّ الوهم ممكن حدوثه في الواقع؛ لأنّه لا يناقضه؛ فهو جزء من الحياة البشرية، ويرافق الإنسان في يومياته.

ويحدّد (علي حرب) " أوهام عديدة قائلا: " وأوهام كثيرة أكتفي بخمس منها: هي وهم النّخبة، وهم الحرية، وهم الهوية، وهم المطابقة، وهم الحداثة"[4].

وهذه الأوهام التي يتحدّث عليها (**علي حرب**) عي ما يصيب الفكر العربي، فالنّخبة لديها وهم يتعلّق بالحرية، والهوية، والمطابقة، والحداثة.

---

[1]. جمبل صليب ، المعجم الفلسفي ، ج2 ،المرجع لسابق ، ص 582.

[2]. المرجع نفسه، ص: 582.

[3]. مراد وهبة، المعجم الفلسفي، المرجع السابق، ص 687.

[4]. علي حرب، أوهام النّخبة أو نقد المثقّف، المصدر السابق، ص97.

6/ التّراث:

لغة: التّراث من ورث، يرث، إرثا، فأصل الهمزة هنا الواو؛ والإرث من الشّيء البقية من أصله، والجمع إيراث.

وقيل: الورث والميراث في المال، والإرث في الحسب، وورث في ماله" أدخل من ليس من أهل الوراثة[1].

وخلاصة القول أنّ كلمة التّراث في اللّغة العربية، وفي كتاب السّنة تعني كلّ ما يخلفه الأوّل للآخر من مال، أو علم، ودين ونحو ذلك.

إصطلاحا:

التّراث معناه ما يتناقل بالقول أو بالكتابة، أو بالعمل في جماعة، ولهذا يترادف التّقليد مع النّقل، ويتعارض مع التّأويل، ولهذا فالتّقليد أخذ مباشر، أو نقل عن السّنة.

ويراد به **دينيا:** إتّباع الإنسان غيره فيما يقول أو بفعل، من غير نظر إلى الدّليل، كأنّ هذا المتبع جعل قول الغير أفعله قلادة في عنقه[2].

ويُعرّف (الجابري) التّراث بأنّه " الموروث الثّقافي، والفكري، والدّيني، والأدبي، والفنّي"[3].

أمّا (أحمد العلوي) يعرّف التّراث بأنّه " القرآن، وكلام محمّد صلّى الله عليه وسلّم لا غير"[4].

بمعنى أنّ التّراث في الثّقافة العربية يرتبط ارتباطا وثيقا بالدّين، كون الحضارة العربية أخذت معالمها، ومبادئها، وقيمها من الإسلام دين محمّد صلّى الله عليه وسلّم.

---

[1] . إبن منظور، لسان العرب، إشراف الأستاذ عبد أحمد علي مهنا، ج"02، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط:01، 1993، ص:728.

[2] . مراد وهبة، المعجم الفلسفي، المرجع السّابق، ص:179.

[3] . محمّد عابد الجابري، التّراث ومشكل المنهج ـ المنهجية في الأدب العربي والعلوم الإنسانية ـ دار توبقال للنّشر، الدّار البيضاء، ط:01، 1986، ص: 74.

[4] . أحمد العلوي، مناقشة مقال عابد الجابري حول التّراث ومشكل المنهج، المنهجية في الأدب والعلوم الإنسانية، دار توبقال للنّشر، الدّار البيضاء، ط:01، 1986، ص: 97.

أمّا (علي حرب) يقصد بالحداثة قائلا: "...وأعني بها عبادة الأصول، وتأليه النّماذج، وتقديس الأفكار..."[1].

ويقصد بها(علي حرب) أنّ الفكر العربي مازال قيد أصوله، أي تركه السّلف، والذين مازالوا قدوة للفكر العربي، بحيث أصبحت أفكارهم مقدّسة لا رجوع فيها.

7/ الحداثة: Modernité

لغة: يعتبر لفظ الحداثة في اللّغة العربية من اشتقاق الفعل الثّلاثي "حدث" وحدث الشّيء يحدث حدوثا حداثة[2].

حدث، يحدث، حدوثا، فهو حادث والمفعول محدث الأمر؛ وقع وحصل، وحدثت الواقعة تحت عينيه، حدث، يحدث، حدوثا، وحداثة؛ فهو حادث[3].

قال الله تعالى:"... لَا تَدْرِي لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا "[4].

الحديث في اللّغة هو نقيض القديم، ويرادفه الجديد، ويطلق على الصّفات التي تتضمّن معنى المدح أو الذّم، فالحديث يتضمّن معنى المدح صفة الرّجل المنفتح الذّهن المحيط؛ بما انتهى إليه العلم من الحقائق المدرك لما يوافق روح العصر من الطّرق، والحديث الذي يتضمّن معنى الذّم صفة الرّجل القليل الخبرة، السّريع التّأثّر، المقبل على الأعراض التّافهة دون الجواهر، والمعرض عن القديم لمجرّد قدمه، لا لخبثه وفساده، ومعنى ذلك أنّ الحديث ليس خبيرا كلّه، والقديم ليس شرّا كلّه[5].

[1]. علي حرب، أوهام النّخبة، المرجع السّابق، ص:112.

[2]. إبن منظور، لسان العرب، مجموعة أساتذة، دار المعارف، 1119، كورنيش الفيل، ص: 796.

[3]. المرجع نفسه، ص: 796.

[4]. سورة الطّلاق، الآية: 01.

[5]. بطرس البستاني، محيط المحيط، قاموس عصري مطوّل للغة العربية، دار العلمية، لبنان، مجلّد02، ط:01، ص:34.

فكلمة " حديث" **Moderne** هي أقدم من لفظ "حداثة" **Modernité** ، وكلمة حديث استعملت منذ القرن السّادس ميلادي، وهي مشتقة من كلمة**Moole** التي تعني الآن حديثا، وقد استعمل هذا اللّفظ بكثر في المساجلات الفلسفية، أو الدّينية منذ القرن العاشر ميلادي[1].

اصطلاحا: يعتبر مصطلح عالمي، ظهر في الغرب نتيجة لعدّة عوامل وظروف؛ حيث اختلفت وجهات نظر الفلاسفة والمفكّرين حول تحديد مفهوم لهذا المصطلح، فلا يمكن أن نعطي مفهوما لهذا المصطلح فلا يمكن أن نعطي مفهوما واحدا للحداثة، فتظهر تعريفات للغرب كما يلي:

ويعرّفها(إمانويل كانط **Kant**) " الحداثة هي أن يخرج الإنسان من حالة الوصاية في استخدام فكره؛ دون توجيه من غيره"[2]، أي أنّ تحرّر الإنسان من كلّ القيود التي كانت تسيطر على عقله، وتوجه طريقة تفكيره في حين يعرفها (يورغن هابرماس **J.Halbermas**) بأنّها:" ظاهرة حضارية متعدّدة الأشكال، وسياقا فكريا متعدّد المعاني، تنقّلت من كلّ إرادة للتّحديد لأنّها متحوّلة على الدّوام، تلهث وراء الجديد، وتتطلّع إلى اكتشاف فضاءات جديدة، تتّخذ من القديم نقيضها، لأنّها أداة لإحداث قطائع"[3]، بمعنى أنّها حركة فكرية، وحضارية متعدّدة الأشكال والمعاني؛ تسعى إلى اكتشاف الجديد، وترفض كلّ ما هو قديم.

أمّا بالنّسبة للحداثة عند المفكّرين العرب، فقد جاءت كما يلي:

فمعجم (مصطفى حسيبة)يقول أنّها:" هي مصطلح أطلق على عدد من الحركات الفكرية الدّاعية إلى التّجديد، والثّائرة على القديم في الآداب الغربية، وكان لها صداها في الأدب العربي الحديث خاصّة بعد الحرب العالمية الثّانية، يميل الكثير من المبدعين الآن إلى الحداثة باسم التّجديد، وتارة الصّدق الفنّي"[4].

---

[1] . أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، ط:02، 2001، ص:822.

[2] .كانط ، مقال بعنوان: جواب على سؤال ما الأنوار؟، مأخوذ من كتاب الحداثة، إعداد وترجمة: محمّد سبيلا وعبد السّلام بن عبد العالي، دار توباق للنشر، ط:01، المغرب، 2008، ص: 46.

[3] . محمّد نور الدّين آفاية، الحداثة والتّواصل في الفلسفة النّقدية المعاصرة، نموذج هابرماس، إفريقيا الشّرق، بيروت، 1998، ص: 120.

[4] . مصطفى حسيبة، المعجم الفلسفي، دار أسامة للنشر والتّوزيع، ط:02، الأردن، 2008، ص: 180/179.

ويعرّفها (محمّد أركون):" على أنّها الحداثة هي موقف للروح أمام مشكلة المعرفة، إنّها موقف للرّوح أمام كلّ المناهج التي يستخدمها العقل للتوصّل إلى معرفة ملموسة للواقع، فالحداثة التي نقصدها ليست زمنية، أو لزامية"[1].

ويقول عنها (علي حرب):" وهكذا الحداثة تنشطى تحت أبصارنا، ولا يجدي نفعا أن ندفن رؤوسنا في الرّمال، أو أن نهرب إلى العصور الذّهبية التي لن تعود ولن تتكرّر بذاتها"[2].

نستنتج من خلال هذه التّعريفات أنّ الحداثة هي مذهب يعتمد على العقل للوصول إلى المعرفة والانقلاب على الماضي بالدّعوة إلى التّجديد ومحاربة كلّ ما هو قديم وتحرير الإنسان من قيود الانغلاق على الذّات، وإعمال العقل والفكر دون تقليد أو توجيه من طرف الغير.

[1]. محمّد أركون، مقال بعنوان: تحديث وليس حداثة، مأخوذ من كتاب الحداثة، إعداد وتر: محمّد سبيلا وعبد السّلام بن عبد العالي، المرجع السّابق، ص:454.

[2]. علي حرب، أوهام النخبة ،المصدر السّابق، ص:114.

المبحث الثّاني: مشكلة الحقيقة بالمفهوم العلمي، والفلسفي، و الدّيني.

تعدّ مشكلة الحقيقة من المشكلات التي نالت اهتمام العديد من الفلاسفة منذ القدم إلى يومنا هذا، فأصبح همّ الفيلسوف أو المفكّر هو الوصول إلى الحقائق الكامنة، والتي تخصّ وجوده ووجود غيره، فجعله ذلك في تساؤل مستمر في جميع الميادين العلمية، والفلسفية، والدّينية.

أ/ الحقيقة بالمفهوم العلمي:

لابد أنّ مفهوم الحقيقة يحتوي على مجموعة من المفاهيم؛ كالرّأي الشّخصي، والاعتقاد، والظّن، والوهم، بهذا نجد الابستمولوجي (غاستون باشلار **G.Bachelard**):"يعتبر الرّأي عائقا معرفيا، يمكن التّخلّص منه من أجل تكوين معرفة علمية، صحيحة، وبنّاءة؛ فلا يمكن ـ علميا ـ بناء معارفنا واستدلالاتنا، واستقراءاتنا، وأقيسنا الرّياضية والمنطقية، والعلمية على مجموعة من الآراء الشّخصية، والمعتقدات العامّة أو الخاصّة، أو الانطباعات المشتركة، والحدوس المشوّهة، لكونها آراء ذاتية شخصية نابعة من الوجدان والقلب والعاطفة، ومرتبطة بالمنافع البشرية والمصالح الإيديولوجية"[1].

وهذا يعني أنّ المنطلقات الذّاتية التي تعتمد على الرّأي الشّخصي؛ تتلبّسها مجموعة من العواطف، ممّا يجعل القياس عليها أمرا مستحيلا، وغير منطقي؛ لذلك لا يمكن بناء معارف استقرائية، ورياضية على مجموعة من الانطباعات الذّاتية، والشّخصية؛ ممّا ينتج عنها معرفة غير يقينية

ويضيف أيضا " الرّأي نوع من التّفكير السّيء؛ بل إنّه ليس تفكيرا على الإطلاق، إنّه يُترجم الحاجات إلى معارف من خلال تعيينه للأشياء منفعتها، ومن ثَمَّ يحرم نفسها من معرفتها"[2].

لذلك لا يمكن اتخاذ رأي بخصوص المساءل التي لا نعرفها، فالتّفكير العلمي يضعنا من ذلك؛ كون الرّأي الشّخصي لا يفيد بأي من الأحوال في خصوص المسائل التي لا فهمها، ولا يجيد صياغتها بشكل واضح.

[1]. جميل حمداوي، مفهوم الحقيقة في الخطاب الفلسفي، شبكة الألوكة، الموقع www.alukah.net، يوم 11/02/2018، وقت الدّخول:21:55، وقت الخروج30: 22، ص: 09.

[2]. جميل حمداوي، مفهوم الحقيقة في الخطاب الفلسفي، شبكة الألوكة، المرجع السّابق،. 11/02/2018، وقت الدّخول:21:55، وقت الخروج30: 22، ص: 10

وهنا نجد أنّ (غاستون باشلار **G.Bachelard**) يقرّ بشكل صريح أنّ الرّأي الشّخصي لا يمكن أن يعتمد عليه بأي حال من الأحوال كمصدر للمعرفة العلمية، واستبدله بالحقيقة اليقينية القائمة على البرهان العقلي.

كما رفض التجريبيون " التّسليم بالأفكار الفطرية الموروثة، والمبادئ العقلية، والقواعد الخلقية، والأولية التي لا تأتي اكتسابا، وأنكروا هذا الحدس الذي يدرك الأولويات الرّياضية والبديهيات المنطقية"[1] ؛ معتبرين بذلك أنّ الحقيقة هي مطابقة الفكر للواقع، وذلك ما ذهب إليه الفلاسفة" التّجريبيون الإنجليز كـ(دافيد هيوم **D.Hume**) (**1776/1711**)، و(جون لوك **J.locke**) (**1704/1632**)، و(جون استوارت ميل**J.sturart mill**) (**1873/1806**) أنّ الإنسان يولد صفحة بيضاء، وأنّ العقل الإنساني يكون فارغا من الحقائق التي لا يمكن الوصول إليها إلّا عبر التّجربة، وتشغيل الحواس؛ لإدراك المعارف والحقائق الصّادقة، وتتمّ التّجربة طبعا عن طريق استعمال الملاحظة، وتجريب الفرضيات، وإعادة التّجربة مرّات عدّة، واستنتاج النّظريات أو القوانين"[2].

ومن هناك فمصدر الحقيقة المطلقة واليقينية حسب التّجريبيين هو التّجربة أو الواقع الحسّي الخارجي، أي أنّ الحقيقة ما هي إلّا مطابقة الفكر للواقع.

ويقول(وليام جيمس**W.James**) في كتابه الموسوم بـــ" البراغماتية":" إنّ الحقيقة صفة خاصّة لبعض أفكارنا، فهي تعني اتفاقها مع الواقع تماما مثلما يعني الباطل اختلافها"[3]، ويضيف أنّ البراغماتية ترى " أنّ الأفكار الصّحيحة في تلك الأفكار التي تستطيع هضمها، وتمثيلها ودمغها بالمشروعية، تعزيزها، وتوثيقها، وإقامة دليل عليها، والأفكار الخاطئة هي تلك التي لا تستطيع ذلك معها"[4].

[1] جميل حمداوي، مفهوم الحقيقة في الخطاب الفلسفي، المرجع السابق ، شبكة الألوكة، الموقع، www.alukah.net، يوم 11/02/2018، وقت الدّخول:21:55، وقت الخروج30:22، ص: 10.

[2] . المرجع نفسه، www.alukah.net، يوم 11/02/2018، وقت الدّخول:21:55، وقت الخروج2230 :، ص: 11.

[3] . وليام جمس، البراغماتية، تر: محمّد علي العريان، المؤكز القومي للترجمة، القاهرة، (د.ط)، 2007، ص: 252.

[4] . المرجع نقسه ، ص: 253.

وهذا يعني أنّ البراغماتية ترى أنّ الحقيقة هي تطابق الفكر مع الواقع بمعنى أنّها لا تتحقّق؛ إلّا إذا كان هناك تطابق، وهذا التّطابق ما يدعو إلى ضرورة التّجريب لتأكيد على الأفكار الصّحيحة، وبالتّالي إثبات الحقيقة اليقينية، ويُضيف(وليام جيمس**W.James**) " إنّ الحقيقة فكرة، وليست خاصّة أو صفة كاسدة، متوقّفة على التّقدّم أو النّماء، وليدة ذاتها فيها، إنّ الحق يحدث فكرة، الفكرة تصبح حقيقة أو صحيحة، إنّ الأحداث تجعلها صحيحة أو حقيقية"[1].

كما أنّ هناك اتّجاه آخر يقرّ أنّه لا توجد هناك حقائق مطلقة، وهذا الموقف تبنّاه كلّ من (كارل بوبر **K.Poper**)و(توماس كون **T.Kuhn**) باعتبار أنّ الحقائق العلمية هي مجرّد فروض حدث أنّها تحدث الآن، قد تعذر تفنيدها وقدرها محتوم أن يحل غيرها مكانها، وعلى أسوأ احتمال سيحدث مع أوّل ثورة علمية تالية أنّ " حقائق اليوم ستبدو عنيفة سخيفة، إن لم تكن بالفعل زائفة، وأفضل ما يمكن أن يأمله العلماء هو التّوصّل لسلسلة من التّقريبات تقلّل الأخطاء تدريجيا، ولكنّها لا تتخلّص منها قطّ "[2].

وينبع هذا اللّجاج " البوبري" جزئيا من حقيقة عارضة هي أنّ" فلاسفة العلم تستبدّ بهم تقليديا جزئية واحدة من تاريخ العلم عي المقارنة بين النّظريات الجاذبية عند (نيوتن **Newtun**و أينشتاين **Einstein**)، ومن الحقيقي أنّ قانون (نيوتن) لمعكوس المربّع قد ثبت في النّهاية عملية تقريبية، وأنّه حالة خاصّة من معادلة (أينشتاين) الأكثر شمولا"[3].

وهذا دليل على أنّ الحقيقة العلمية مهما بلغت ذروة النّجاح في نتائجها العلمية المضبوطة؛ إلّا أنّها ما زالت تسير على درب نسبية (أينشتاين)، حتى ولو كانت نتائجها في معظمها يقينية إلّا أنّها تحمل احتمال النّسبية، والقابلة للتغيير في أي لحظة بحث، أو إبداع علمي.

ب/ الحقيقة بالمفهوم الفلسفي:

لقد ارتبطت الحقيقة بالوجود، فكانت لها عدّة تفسيرات خاصّة في الفلسفة اليونانية، حيث اعتبر(أفلاطون) **Platon** أنّ الحقيقة تكمن في عالم المثل من خلال "أسطورة الكهف" " حيث يعتقد

[1]. وليام جمس، البراغماتية، المرجع السّابق، ص 253.

[2]. ريتشاد دوكنز، العلم والحقيقة . تأمّلات عن الأصل، والأكاذيب، والعلم، والحب، تر: مصطفى إبراهيم فهمي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط: 01، 2005، ص25.

[3]. المرجع نفسه، ص 25.

أنّ العالم الذي نعيش فيه بحواسنا ليس هو العالم الحقيقي، بل هو العالم المعقول الذي ندركه بعقولنا، وفكرته عن أنّ المعرفة لا تنتقل من المعلّم إلى المتعلّم، وتكمن في توجّه عقول التّلاميذ نحو ما هو حقيقي "[1].

بمعنى إدراك المعرفة الحقيقية يكون بالعقل كون المعرفة الحقيقية، واليقينية المطلقة لا توجد في عالمنا المحسوس، والمتغيّر والنّسبي، بل توجد في عالم المثل؛ الذي يحمل مجمل القيم والفضائل متكاملة، ومطلقة كالعدل، والحق، الخير والجمال؛ وتتّسم هذه القيم بكونها خالدة، وحقيقية، وكلية، ومطلقة.

وقد ميّز (أفلاطون) بين عالمين: عالم المثل؛ وهو عالم الحقيقة، وهو الأساس، وعالم الطّبيعة؛ وهو واقعنا، وعالمنا هذا، وهذا المحدود بالزّمان والمكان؛ أمّا عالم المثل (الحقيقة) فليس محدودا بالزّمان والمكان، إذ يقول (أفلاطون) في "نظرية المثل" إنّ الحقيقة المطلقة ـ أي المثل ـ ليست وحدات منعزلة، ولكنّها أعضاء في كلّ واحد، أي أنّها في مجموعها تكوّن كلا ذا أجزاء، وكلّ هذه الأجزاء متّصل بعضها ببعض"[2].

ويعتبر (أفلاطون) أنّ المثل هو صورة مجرّدة للحقائق في عالم الإله، وسمّاها المثل الإلهية، واعتبر هذا الفيلسوف أنّ هذه الحقائق لا تفسد، ولا تتغيّر؛ بل أنّها خالدة، إذا تلك المثل الأفلاطونية هي مبدأ الحقيقة، وهذه الحقائق نجدها في عالم المثل، وهي لا تدرك بالحواس، وإنّما بالعقل المحض؛ أي أنّ العقل هو القوة التي تدرك ماهيات الأشياء، أو المعقولات؛ بل وأنّها تدرك الحقيقة المطلقة، حيث أصبح العقل أداة للتحصيل على" المعرفة، والحقيقة المطلقة"[3].

غير أنّ (أرسطو **Aristote**) تلميذ (أفلاطون)، كان له موقف آخر، حيث ربط الحقيقة بالواقع المحسوس، معتبرا بذلك أنّ المعرفة الحقيقية اليقينية توجد في العالم الحسّي.

" فالإنسان تتعلّق حَوَاسُّهُ بالأشياء الجزئية الخارجية؛ التي لا تنقطع سبيلها، فإذا تجمّعت في الذّهن أكداس من تلك الإدراكات الحسية، واستعان بذاكرته على الاحتفاظ بها، وثب إلى المرحلة الفكرية الثّانية؛ وهي التّجربة التي تقوم على مقارنة الأشياء بعضها ببعض وتحليلها، ولكن التّجربة لا

[1]. مجدي السّيد أحمد كيلاني، التّاريخ والأسطورة في محاورات أفلاطون، الكتب الجامعي الحديث، القاهرة، ط:01، 2011، ص:517.

[2]. أحمد أمين، زكي نجيب محمود، قصّة الفلسفة اليونانية، مطبع دار الكتاب المصرية، القاهرة، ط:01، 1935، ص:164.

[3]. محمّد محمّد قاسم، مدخل الى الفلسفة، دار النّهضة للطباعة والنّشر، بيروت، ط:01، 2001، ص:163.

تزال علما ناقصا، لأنّها كالإدراك الحسّي، تدور حول الحقائق الحسية الواقعة، فالمرتبة الأخيرة العليا، فهي التّأمّل النّظري في هذه العلل التي حصل عليها الذّهن لكي يكشف الإنسان هن منبعها، وأصلها، وتلك هي المعرفة الكاملة للفلسفة"[1].

فالحقيقة في نظر (أرسطو) ثابتة في الجوهر، دون الخصائص والأشكال الثّانوية؛ التي لا تتغيّر من حالة إلى أخرى حسب الظّروف، والمتغيّرات الفيزيقية، فالشّجرة ثابتة في جوهرها، ولكن أغراضها تتغيّر مع الفصول، وهي بمثابة معقولات منطقية، ومجرّدة، وثابتة؛ نتوصّل إليها عن طريق الحسّ، وبعد ذلك ننتقل إلى عمليات التّجريد، والتّعميم، واستخدام الأقلية الذّهنية؛ استقراءً، واستنباطا، وإثباتا، ونفيا"[2].

فالحقيقة جوهر ثابت، لا يتغيّر؛ فالتّغيير الذي يطرأ عليها، قد يغيّر أعراضها، فالإنسان قد تمرّ عليه ظروف تجعل منه حزينا أو سعيدا، أو نحيفا أو سمينا؛ لكن جوهره كإنسان يبقى ثابت، ولا يتغيّر، وبالتّالي فحقيقته الإنسانية ثابتة ومطلقة.

ويذهب الفيلسوف الفرنسي(رونيه ديكارت **R.Déscartes**) إلى أنّ الوصول إلى الحقيقة لا يكون إلّا من خلال الشّك في كلّ شيء ما عدا وجوده، ووجود الله، إذ يقول في كتابه "التّأمّلات" " لئن كنت لا أعرف على وجه اليقين منذ اعتزمت الشّك في الأشياء جميعا حتّى الآن إلّا وجودي، ووجود الله، فإنّي مع طلك مذ تبنيت قدرة الله اللامتناهية، لا أستطيع أن أفكّر أنّه قد خلق أشياء أخرى كثيرة، أو أنّه على الأقل يستطيع أن يخلق هذه الأشياء، بحيث يكون لي مكان في العالم باعتباري جزءا من الموجودات كافّة"[3].

حيث أنّ الحقيقة المطلقة التي وصل إليها (ديكارت) بعد شَكِّه في الأشياء جميعا ما عدا وجوده ووجود الله؛ فالله هو القوة الكامنة والتي خلقت هذه الأشياء والوجود بأكمله، وهذه الحقيقة لا يمكن الشّك فيها، بل هي يقينية في نظر (ديكارت)، باعتبار أنّ الشّك هو المعيار الحقيقي الذي يمكّنُنا من الوصول إلى الحقائق، وهذا ما جعله يقول قولته الشّهيرة:" أنا أفكّر، أنا إذن موجود".

---

[1]. أحمد أمين، زكي نجيب محمود، قصّة الفلسفة اليونانية، المرجع السّابق، ص:241.

[2]. جميل حمداوي، مفهوم الحقيقة في الخطاب الفلسفي، المرجع السّابق، شبكة الألوكة، الموقع، www.alukah.net، يوم 11/02/2018، وقت الدّخول:21:55، وقت الخروج30: 22 ص: 20.

[3]. ديكارت رونيه، تأمّلات في الفلسفة الأولى، تر: عثمان أمين، المركز القومي للترجمة، القاهرة، (د.ط)، 2009، ص: 185.

ولقد ذهب (نيتشه **Nietzsche**) إلى أنّ الحقيقة هي مجرّد وهم، حيث يعتبر مصدره الأوّل في قوله:" نحن نميل مبدئيا إلى الزّعم بأنّ أكثر الأحكام خطأ (من بينها الأحكام التّأليفية القبلية) هي أكثر الأحكام لزوما لنا "[1].

مؤكّدا بذلك على أنّ الإنسان لا يمكنّه أن يعيش ما لم يترك الأوهام المنطقية التي تسود، لذا يؤكّد (نيتشه) أنّ الانصراف عن الأخطاء، والأحكام الباطلة؛ معناه الانصراف عن الحياة، والتّأكيد على أهمية الخطأ، وحيويته لاستمرار الحياة، لذا يصبح أصل المعرفة ليس منطقيا، وإنّما الرّغبة في المعرفة هو رغبة في السّيطرة والاستمرار في الحياة.

أمّا المصدر الثّاني للوهم هو اللّغة، والتي تعتبر وسيلة إخفاء ونفاق؛ تعتمد على الاستعارة، والتّشبيه؛ لخدمة المصلحة أكثر من اعتمادها على العقل الهادف إلى خدمة الحقيقة الفعلية الكاشفة؛ أمّا الاعتقاد في امتلاك حقائق فعلية عن الواقع من خلال التّفكير، واستعمال اللّغة، وعملها المبني على خدمة مصلحة الإنسان قبل خدمة الحقيقة في كلّ زمان ومكان.

وهذا ما جعل (نيتشه) يقول:" إنّه قرف ينتاب الذّوق الأرهف لما يصادف من ترقيع، وتزويق سوقي فاقع لدى المتفلسفين حول الواقع ، هؤلاء الذين لا جديد عندهم غير هذا التّزويق "[2].

أمّا (هيدغر) فقد عرّف الحقيقة " هذه الكلمة النّبيلة، لكن منهكة من كثرة الاستعمال لدرجة أنّها أصبحت فارغة المعنى، تعني ما يجعل من الحقيقي حقيقيا"[3]، أي من الحقيقة هي ما يهب للشيء الحقيقي صفته الحقيقية.

حيث حاول(هيدغر) تجاوز المفهوم التّقليدي للحقيقة " فالحقيقة هي تطابق المعرفة مع ، وقد جرت العادة على أنّ تعريف المذكور لا يُعبِّر عن نفسه إلّا في الصّبغة التّالية، هي تطابق العقل مع الشّيء إلّا أنّ هذا الفهم للحقيقة، كحقيقة حكم، ليس ممكنا إلّا إذا كان أساسه هو حقيقة الشّيء، أي تطابق الشّيء مع العقل"[4].

---

[1] . فريدريك نيتشه، ما وراء الخير والشّر، تباشير فلسفة للمستقبل، تر: جيزيلا فالور حجار، دار الفارابي، بيروت، ط:01، 2003، ص25.

[2] . المرجع نفسه، ص32.

[3] . مارتن هيدغر، التّقنية، الحقيقة، الوجود، تر: محمّد سبيلا، المركز الثّقافي العربي، بيروت، (د.ط)، ص11.

[4] . المرجع نفسه، ص 13.

ويتجاوز (هيدغر **M.Heidegger**) مفهوم المطابقة؛ باعتبارها مفهوما تقليديا في تحديد علاقة الشّيء المرصود منطقيا، في حين تتجسّد الحقيقة على أنّها حرية، وكشف للكائن، وعملية تأويل، واستعداد، وانفتاح، واكتشاف، واستشراف، وقراءة، وتقبّل؛ فيظهر الكلّ على حقيقته بدون تمويه، أو تزويق.

ج/ الحقيقة بالمفهوم الدّيني: لقد تعدّدت الآراء حول الحقيقة في المجال الدّيني، فكانت هناك العديد من المواقف سواء في الدّيانة اليهودية، أو المسيحية وحتّى الإسلامية، لذلك كان مفهوم الحقيقة مفهوما متشبّعا يصعب تحديده في أوساط الدّينية، لكنّها في الحقيقة كانت تصبو إلى الحقيقة المثلى؛ والتي ليس بعدها حقيقة أخرى.

فكانت للحقيقة في الدّيانة المسيحية جذور عريقة، تعود إلى العصر الوسيط؛ التي كانت فيها مواقف كثيرة من بينها القدّيس (أوغسطين **S.Augustin**) " الذي أسّس نظريته الإشرافية في كشف حقائق الأشياء بنور داخلي، واتصال مباشر بالموضوعات دون وساطة من لغة أو تصور، وهذا النّور الدّاخلي، هو الله في صورة معلم داخلي مستقر في كلّ نفس إنسانية، أي أنّ (أغسطين) يثبت حقيقة جديدة يكشف عنها بعد إزاحة أقنعتها، ويرجع إلى الأشياء في بسطتها ووضوحها، ويراها على ما هي عليه بحدس مباشر كتجربة حيّة"[1].

فالقدّيس (أوغسطين **S.Augustin**): يُعتبر أنّ الكشف عن حقائق الأشياء لا يحتاج إلى وساطة من لغة أو تصوّر، وإنّما الحقيقة موجودة فينا، وهي نور داخلي، والذي هو الله لا يحتاج إلى وساطة لإثبات وجوده، فالعقل الذي خلق في الإنسان دلالة على وجوده؛ لذلك يقول قولته الشّهيرة:"أعقل كي تؤمن، وآمن كي تعقل"[2]، فالعقل في نظره يسبق الإيمان، لذلك يجب الإيمان بحقائق الوحي حتى يمكن تعقّلها بعد ذلك.

أمّا في الدّين الإسلامي تعدّدت فيه الآراء والمذاهب مثله مثل أي ديانة أخرى، ولذلك كان لزاما علينا أخذ نموذج من بين المواقف في الإسلام، فكان (ابن رشد) النّموذج الأنسب، حيث

[1] . منتدى سور الأزبكية، نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، أغسطين، أنسلم توما الأكويني، تر: حسن الحنفي، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط:02، 1976، ص11.

[2] . المرجع نفسه، ص12.

يذهب في كتابه "فصل المقال" إلى أنّ هناك حقائق عدّة توصل الإنسان إلى حقيقة يقينية واحدة، وهي الحقيقة الرّبانية القائمة على التّوحيد، ونبذ التّعدّدية والشّرك الوثني.

وهكذا نجد أنّ هناك من يعتمد على الخطابة للوصول إلى الحقيقة كالفقهاء، وهناك من يختار الجدل كعلماء الكلام (المعتزلة، والأشاعرة، والماتريدية...)، وهناك من يعتمد على العرفان؛ كالمتصوّفة، وهناك من يفضل البرهان كالفلاسفة قائلا في "فصل المقال":"وذلك أنّ طباع النّاس متفاضلة في التّصديق؛ فمنهم من يُصدِّق بالبرهان، ومنهم من يصدّق بالأقاويل الجدلية تصديق صاحب البرهان بالبرهان، إذ ليس في طباعه أكثر من ذلك، ومنهم من يُصدّق بالأقاويل الخطابية؛ كتصديق صاحب البرهان بالأقاويل البرهانية"[1].

ومن هنا يتبيّن لنا أنّ (ابن رشد) ينطلق من مبدأ أنّ الحقيقة واحدة، وإدراك النّاس يختلف بالدّرجة فقط، وليس بالنّوع " والسّبب في ورود الشّرع فيه ظاهر وباطن، هو اختلاف فطر النّاس، وتباين قرائحهم في التّصديق، والسّبب في ورود الظواهر المتعارضة فيه هو تنبيه الرّاسخين في العلم على التّأويل الجامع بينهما"[2]، ويؤكّد (ابن رشد) أنّ الشّرع ظاهر وباطن، وأنّ الباطن هو الجانب الخفي الذي تكمن فيه حقيقة الشّرع، وحقيقة قول الله سبحانه وتعالى، لذلك يرى (ابن رشد) أنّ الباطن يقتضي التّأويل؛ ليفهمه عامّة النّاس، وهذا من مهمّة الرّاسخين في العلم؛ وهم الحكماء الذين مهمّتهم تكون في إظهار الحقائق، وتبينها لعامّة النّاس.

[1]. ابن رشد، فصل المقال، تق البير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، ط:02، (د.س)، ت، ص34.

[2]. المرجع نفسه، ص 36.

خلاصة:

إنّه من الصّعب تحديد مفهوم الحقيقة في وسط تتعدّد فيه البيئات، وتتباين فيه الآراء؛ لذلك أصبح مفهوم الحقيقة يتأرجح بين المطلق والنّسبي، والثّابت والمتغيّر، وهذا ناتج عن استمرارية البحث عنها منذ القدم؛ ممّا جعل ثبوتها غير ممكن عبر العصور، وذلك ناتج عن تغيّر التّفكير الإنساني، وتطوّره عبر الزّمن.

إنّ المفهوم العلمي للحقيقة يحقّق تطابق الفكر مع نفسه، ومع الواقع، فالبحث عنها يقتضي تطابق ما هو عقلي مع ما هو تجريبي حسّي، فالواقع هو ميدانها الذي نبحث فيه عن الحقيقة، لأنّ الفكرة تحتاج إلى الواقع الذي يثبت وجودها، وبذلك تعدّد ميادينها، وتغيّر مفهومها العلمي عن الفلسفي، والدّيني، فالعلم أنزلها إلى أرض الواقع بعد ما كانت بمفهومها الفلسفي حبيسة العقل، أمّا في المجال الدّيني؛ ارتبطت بحقيقة واحدة يقينية؛ هي الإيمان بالوجود الرّباني أو الإلهي.

الفصل الثاني

مشكلة الحقيقة في الفكر العربي بين التناول العقلاني، والدّيني.

ـ **المبحث الأوّل**: علي حرب، وحقيقة المقدّس الدّيني.

أ/فهم النّص الدّيني واستراتيجية القراءة.

ـ **المبحث الثاني**: الأنا والآخر في الفكر العربي.

أ/ الأنا والآخر وحقيقة الهوية.

ب/مسألة الاختلاف في التعامل مع المناهج المعاصرة.

المبحث الأول: فهم النّص الدّيني واستراتيجية القراءة:

فهم النّص الدّيني واستراتيجية القراءة:

1/فهم النّص الدّيني:

لقد كان لإشكالية النص العديد من آراء الفلاسفة، والمفكرين؛ فاختلفت نظرياتهم، إذا نظر (رونالد بارث R.Barthes)" إلى النص بأنه نسيج، لأن النص لا نستطيع اكتشافه إلا بتشابك المعاني، والمجازات، هذا ما يبينه في قوله: "لأن حقيقة النص لا تنكشف في تطابق ووحدة المعنى، وحتمية الحضور، وإنما في تداخل الطبقات، وتشابك المجازات."[1]

وهذا يعني أن هناك علاقة بين النص واللغة التي تقوم على الهدم والبناء في هذا القول معنى آخر، ويتمثل في أن النص يرتبط في علاقته مع نصوص أخرى، وهذا مايسمى بالتناص * عند (جاك ديريدا G.Dirida) فهو "يعتبره كبركان يجمع بين المصادفة، والضرورة، وبين الهوية والإختلاف"[2]

وهذا المفهوم لدى (دريدا) يلغي وجود حدود بين نص، وآخر.

وقد كان للفكر العربي المعاصر اهتماما، هو الآخر بالنص، وبشكل خاص النص الديني، والذي نال اهتمام العديد من المفكرين العرب، والمسلمين خاصة المحدثين أمثال: علي حرب، محمد عابد الجابري، محمد أركون، نصر حامد أبوزيد وغيرهم.

لذلك كان ل(علي حرب)رأيه حول مفهوم النص بشكل عام، حيث يقول:"النص لم يعد مجرد أداة للمعرفة، بل أصبح هو نفسه ميدانا معرفيا مستقلا، أي مجالا لإنتاج معرفة تجعلنا نعيد النذر فيما كنا نعرفه عن النص والمعرفة في آن"[3]، معتبرا بذلك أن النص أصبح اهتمام العديد من المفكرين، رغم اختلافاتهم العلمية، وتخصصاتهم الفكرية.

---

[1] محمد شوقي الزين، الذات و الأخر، دار الرباط، ط 1، 1993، ص 26

[2] المرجع نفسه، ص 125

[3] على حرب نقد النص ، النص و الحقيقة 01، المصدر السابق، ص 7

* التناص : من وظائف هذا المفهوم أنه أعاد النظر لذات الكاتب ديداكتيكية، النص الفلسفي. النظرية و التطبيقات، منشزرات المجلة المغربية لعلم الاجتماع السياسي، مطبعة المعارف، المحمدية، الرباط، 1693، ص 56

لقد حاول (علي حرب) أن يعطي مفهوما جديدا للنص الذي يتمثّل في **"نقد النّص"**، حيث يرى في هذه الفكرة مفهوما شاملا بدلا عن التي تسعى إلى احتواء مفهوم النّص، وماهيته مثل: "مفهوم النّص" و"نظرية النّص" و" علم النّص" وغيرها لأنّ النّقد من جهة استكشاف للمفهوم، ومن جهة أخرى تفكيك سلطة النّص"[1].

يرى (علي حرب) أنّ إشكالية فهم النّص ليست نتيجة لسوء التّفاهم، أو بسبب تأويلات غير سليمة؛ وإنّما المسألة أنّ فهم النّص، أي نص كان، هو مجال دائم للالتباس، وسوء الفهم"[2].

وعلى هذا الأساس نجد (علي حرب) يخوض هو الآخر في المقدّس الدّيني بوجهة نظره، فيقول أنّ الحقيقة العلمية التي هي موجودة لا يمكن القول أنّها تعود للمقدّس الدّيني أو القرآن؛ باعتباره كان سباقا إليها؛ بل أنّ علماءهم من اكتشفوا حقيقة ذلك قائلا:" لو كان القرآن كما يقولون، قد تحدّث عن الاكتشافات العلمية من قبل، أن يكتشفها العلماء، فلماذا لم يُعرف ذلك في حينه ؟ لماذا لم يوضّح لنا المفسّرون القدامى ذلك؟ خاصّة وأنّ الحقائق العلمية تكون واضحة بيّنة عند أهل العلم والاختصاص، كنظريات الهندسة وقوانين الفيزياء، والمعارف الطّبية، وإلّا لما استحقّت أن توصف بصفة العلم! والأعجب من ذلك أنّ أصحاب التّفسير العلمي لا يطلعوننا اليوم على النّظريات التي يرغبون اكتشافها في النّص القرآني، إلّا بعد استنباط العلماء لها بعقولهم واطّلاعهم هم من ثمّ عليها"[3].

ومردّ هذا الكلام أنّ (علي حرب) يقصد من كلامه أنّ القرآن الكريم ليس كتابا علميا بالمعنى الحصري للكلمة؛ فهو ليس نسقا علميا، ولا يتحدّث بلغة العلم النّظرية، ولا يتناول مسائل وقضايا علمية؛ كالطّب، والفلك، ولا هو مؤلّف في علم النّفس، أو علم الاقتصاد؛ لذلك فهو يحتاج دوما إلى القراءة، وإعادة القراءة.

ويُضيف (علي حرب) في قوله:" هذه ميزة النّص الذي يستحقّ أن يسمّى نصّا، إنّه لا يقرأ قراءة أحادية، ونهائية، بل يحتمل أكثر من قراءة، إذ كلّ قراءة تتعامل مع النّص من زاوية جديدة،

[1]. علي حرب، نقد النّص، النّص والحقيقة01، المصدر السّابق، ص: 07.

[2]. علي حرب، التّأويل والحقيقة، دار التّنوير للطباعة والنّشر والتّوزيع، بيروت، ط:02، 2007، ص 07.

[3]. علي حرب، أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر، المصدر السّابق، ص103.

ومغايرة فتفتح أبوابا للكلام عليه، كانت مغلقة وتقول فيه ما كان ممتنعا على القول، فكيف إذا كان النّص هو القرآن، والقرآن فضاء تأويلي"[1].

فهذا يعني أن النّص يحتاج إلى إعادة القراءة التي يتمكّن من معرفة دلالته الخفية، وهذه القراءة تختلف، وهذه هي ميزة النّص الذي لا يحمل قراءة واحدة ونهائية؛ بل قراءات متعدّدة حتى ولو كان هذا النّص هو النّص القرآني.

ويُضيف(علي حرب) في قوله:" فالقراءات المهمّة للقرآن ليست هي التي تقول لنا ما أراد النّص قوله، وإنّما تكشف عمّا يسكت عنه النّص أو يستعبده أو يتناساه، أي هي لا تفسّر المراد بقدر ما تكشف عن إرادة الحجب في الكلام"[2].

مُعْتبِرا بذلك أنّ قراءة النّص القرآني ليست شارحة، أو مفسّرة لما يقوله النّص؛ بل تكشف عمّا هو خفي، أو مسكوت عنه، أو ما يسمّى الكشف عن إرادة الحجب عن الكلام.

ويقول (محمّد أركون) في هذا الصّدد " أنّ الاعتقاد بأنّ النّص يحوي الحقيقة خصوصا الحقيقة الغيبية، يجعل النّص قداسة عند القارئ؛ بانشغال الإنسان بها، فهو يشغل الباحث بانشغال الإنسان بها، وبآليات تشكّلها، وبالتّالي لا تصبح للنصوص قداسة، فما يشغل الباحث الأركيولوجي الذي تخلّى عن الحقيقة أساسا، ولم يعد يبالي بها"[3].

وبمعنى أنّ الحقيقة الغيبية تجعل للنصّ قداسة لدى الإنسان القارئ، أو المؤمن، وهي تشكّل الحقيقة في حدّ ذاتها في نظره، وهي أنّ للنص المقدّس حقيقة خفية، أو غيبية يجب الإيمان بها دون أي منازع؛ أمّا لدى الباحث الأركيولوجي فقد فقدت الحقيقة إطلاقيتها، وأصبحت نسبية؛ ممّا أفقد النّصوص قداستها.

---

[1]. علي حرب، أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر ،المرجع السابق ، ص 104.

[2]. علي حرب، المصدر نفسه، ص 10.

[3]. مصطفى الحسن، الدّين والنّص والحقيقة. قراءات تحليلية في فكر محمّد أركون. ، الشّبكة العربية للأبحاث والنّشر، بيروت، لبنان، ط:01، 2012، ص191.

وفي هذا الصّدد يذهب (نصر حامد أبو زيد) إلى "أنّ النّصوص دينية أم بشرية محكومة بقوانين ثابتة، والمصدر الإلهي للنصوص الدّينية لا يخرجها عن هذه القوانين لأنّها " تأسّست منذ تجسّدت في التّاريخ واللّغة، وتوجّهت بمنطوقها ومدلولها إلى البشر في واقع تاريخي محدّدة"[1].

فالنّصوص الدّينية؛ والتي مصدرها إلهي هي مُلزمة بقوانين ثابتة، بمعنى لا تغيير فيها.

ويُضيف أيضا" أنّ النّصوص التي خضعت لآليات الانتقال الشّفاهي ولو فترة محدودة، كالأحاديث النّبوية، فإنّها تطرح إشكالية أكثر تعقيدا من جانبي المنطوق والمفهوم معا؛ إذ يفقد هذا النّوع من النّصوص صفة ثبات المنطوق، ويصبح تحديده أمرا اجتهاديا، خاضعا بدوره لجدلية الإخفاء، والكشف"[2].

كون النّص النّبوي الشّريف يخضع لمجموعة من الظّروف التّاريخية، والبيئية، وطريقة نقله من زمن إلى زمن قد تعرّضه إلى تغيير ممّا يرفع عنه صفة الثّبات، ويخضعه لجدلية الكشف والإخفاء.

ويوضّح (علي حرب) موقف (نصر حامد أبو زيد) اتجاه دراسة التراث" والتي ينبغي بداية فيها من الأساس، أي النّص القرآني بوصفه أصل الثّقافة الإسلامية، ومحورها الأساس؛ الذي تدور عليه، ومن هنا يستهدف (أبو زيد) بالنّقد والتّحليل، خطاب الوحي بجملة مادة لمعرفة نقدية عقلانية، شأنه شأن أي خطاب بشري، وأيّ إنتاج معرفي"[3].

فرفع القداسة عن النّص القرآني، ومحاولة استنطاقه مثله مثل أي خطاب بشري؛ يجعله ينتج خطابا آخر أكثر وضوحا، كما أنّ النّص الصّوفي يخلو من البرهان، والمعقولية" فالصّوفي يعلن أنّ معارفه لا تحصل بالعقل والبرهان؛ بل تصدر هن وحي وإلهام؛ ولكن لو نظرنا إلى النّص الصّوفي من خلال نقد النّص لبدا لنا خطابا في غاية المعقولية، ذلك أنّ هذا الخطاب يستخدم أدوات معرفية؛ لها قيمتها الإجرائية التّفسيرية"[4].

[1]. نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الدّيني، دار سينا للنّشر، ط:02، القاهرة، 1994، ص119.

[2]. المرجع نفسه، ص 119.

[3]. علي حرب، نقد النّص، المرجع السّابق، ص201.

[4]. علي حرب، الممنوع والممتنع، نقد الذّات المفكّرة، المركز الثّقافي العربي، الدّار البيضاء، المغرب، ط:04، 2005، ص:55.

فالصّوفية رغم رفض إمكانية معقولية خطاباتها؛ إلّا أنّ هذا يكشف أنّ لا يخلو من المعقولية؛ كون العقل الأداة المبرهنة على ما يحتويه الخطاب الدّيني، وهذا ما يتّصف به النّص الصّوفي" فهو بحشد عدّته المعرفية؛ للدفاع عن الغيب، ولتسويغ المعقول"[1].

وهذا يدلّ أنّ ما هو غيبي من اختصاص خالق هذا الكون، " لو نظرنا أيضا إلى النّص النّبوي من منظار نقد العقل لبدا لنا خاليا من أية معقولية، ومن هذه الوجهة يقرأ الخطاب بوصفه كلاما لا مصداقية له، ولا صلاحية، أي يجري التّعامل معه، وكأنّ سند لا رصيد له من الحقيقة"[2].

بمعنى أنّه مع نقد النّص يصبح النّص النّبوي عملة صالحة للصرف؛ أي لإعادة القراءة، ويصبح بذلك النّص يقرأ كخطاب يملك حقيقته المجازية، والرّمزية.

فنقد أي نص يكشف أن لا عقل يخلو من معقولية، ولا خطاب يخلو من معقوليته، فالنّص لا يحتويه من مدلولات رمزية، ومجازية تجعله متعدّد الأبعاد، والمستويات والطّبقات.

2/ إستراتيجية القراءة:

بعدما كان مصطلح القراءة عن طريق قراءة الكتب عامّة، أو نقد النّصوص بصفة خاصّة أصبح الآن المصطلح "يستخدم بمعنى أوسع؛ لكي يشمل الأحداث، والتّجارب والأعمال التي تنتج حولها الكتابات، والنّصوص؛ بل هو بات يشمل أيّ معطى كان، لكي يتصدّر مفردات الخطاب المتعلّقة بالفهم والتّشخيص، أو بالتّقييم والتّقدير"[3].

وبهذا تكون القراءة الطّريقة المثلى في قراءة النّصوص، والخطابات بشتّى ألوانها؛ حتّى لا يجد القارئ نفسه مشتّت الذّهن أمام المفردات، ويصبح أمام قراءات أكثر وضوحا؛ ممّا يُسهّل عملية الفهم، وبالتّالي تقييم، وتقدير لأي خطاب، أو نصّ كان.

" إنّ كلّ نص يختلف من حيث القراءة؛ سواء أكانت شرحا أم تفسيرا، أم تأويلا، وسواء اختصّ الأمر بقراءة العالم، أم بقراءة النّصوص؛ أي قراءة القراءة؛ ذلك بأنّ الإنسان إذ يقرأ معاني الأشياء، أو يقرأ فيها؛ فإنّه لا ينفكّ يعير الأشياء أسماءه، ويخلع عليها أوصافه، إنّه يقرأ عبر قراءته للشيء؛ فالقراءة

[1]. علي حرب، الممنوع والممتنع، نقد الذّات المفكّرة، المصدر السّابق، ص55.

[2]. علي حرب، المصدر نفسه، ص 56.

[3]. علي حرب، هكذا أقرأ ما بعد التّفكيك، المؤسّسة العربية للدّراسات والنّشر، بيروت، ط01: ،2005، ص 09.

هي في حقيقتها نشاط فكري لغوي مولد للتباين، منتج عمّا تريد قراءته وشرطها؛ بل علّة وجودها، وتحقّقها أن تكون كذلك، أي مختلفة عمّا تقرأه فيه"[1].

وهذا يعني قراءة النّص الواحد، قد تنتج عنه العديد من القراءات، والتي هي في حدّ ذاتها مختلفة؛ ممّا يجعل للقراءة علاقة بالنّشاط الفكري، واللّغوي، فالتّفكير المختلف، واللّغة المختلفة قد تخرج من قراءة نص واحد عدّة نصوص تختلف في مفرداتها، ومجازها، وحتّى أغراضها الخفية؛ وهذا يعني أنّ كلّ قراءة حتّى إن كانت نقدية، فإنّها تُعَبِّرُ عن خلفيةٍ فكريةٍ لدى صاحبها.

وفي هذا الصّدد يقول(علي حرب): " أنّ قراءة النّص الواحد تختلف مع كلّ قراءة، وبين قارئ، وآخر؛ بل تختلف عند القارئ نفسه؛ حسب أحواله، وأطواره "[2].

إنّ النّص في نظر(علي حرب) يخضع لعدّة تغيّرات في مجال القراءة بين القارئ، والآخر وحتّى عند القارئ نفسه.

فعلى أيّ أساس تتمّ القراءة حسب علي حرب؟

يرى (علي حرب) أنّ مسألة القراءة تكمن في طريقتها لأنّ " ثمّة من يقرأ لكي يتماهى، ويُقلّد لكي يتطابق، ويُطبّق وعندما سوف تكون الحصيلة، هشاشة الفكر، واستعادة الأعمال الفكرية على سبيل الاختزال، والتّبسيط، والإفقار"[3].

وهذه القراءة تحصر الفكر، وتجعله كتلة جامدة لا منتجة" وهناك من يقرأ بهوى وشغف، فيجتهد ويبتكر، أو يخلق، ويخرق؛ لكي يغيّر ويؤثّر، أو كي يبني ويركّب"[4].

---

[1]. علي حرب، نقد الحقيقة، المركز الثّقافي العربي، بيروت، ط:01، 1993، ص 77.

[2]. المصدر نفسه، ص 06

[3]. المصدر نفسه، ص 06

[4]. علي حرب، تواطؤ الأضداد. الآلهة الجدد وخراب العالم. ، الدّار البيضاء للعلوم ناشرون ومنشورات الاختلاف، بيروت، لبنان، ط:01، 2008، ص 20.

حيث يفضّل (علي حرب) الاتجّاه الثّاني مُعْتَبِرًا ذلك محكّ الجدّة، والجدارة، حيث يقول: " وهذا هو محكّ الجدّة، والجدارة، والمشروعية: أن يترك الفاعل أثره وسط مشهد، أو بتغيّر في مجرى اللّعبة على صعيد من الصّعد؛ سواء أفي حقل عمله، أو في بيئته ومجتمعه، أو على المستوى العالمي"[1].

وهذا الاتجاه الثّاني يعتبره (علي حرب) هو المنتج؛ باعتباره يترك أثره أو يغيّر على صعيد من الصّعد في محيطه، وبيئته، ومجتمعه، أو حتى عالميا، وبهذا يكون وضع بصمته، وأثره من خلال ابتكاره، أو إبداعه الخلّاق، فيكون بذلك خطى خطوة للتغيير والبناء.

كما ميّز (علي حرب) بين ثلاثة عناصر، تتدخّل في قراءة النّص قائلا: "ولهذا فإنّ ما أقوم به في النّهاية هو الاشتغال على النّصوص؛ تفسيرا، أو تأويلا، أو تفكيكا"[2].

أ/ التّفسير:

في الأصل هو الكشف والإظهار، وفي الشّرع: توضيح الآية، وشأنها، وقصّتها، والسّبب الذي أنزلت فيه، بلفظ يدلّ عليه دلالة ظاهرة.

كما أنّ " التّفسير يتعلّق بالرّواية في توضيح، وكشف القناع عن اللّفظ المشكل، والمبهم سواء أكان متشابها، أم لم يكن".[3]

فهو لا يتجاوز الخطاب الموقوف على مراد المؤلّف، والمقصود من النّص، وطريق الفقهاء، وقد اعتمد عليه الكثير من الفلاسفة أمثال(ابن رشد)، لكن للطائفة العامّة من النّاس، التي يكفيها أن تكشف ظاهر النّصوص للمحافظة على إملاء الصّحيح، كما اعتمد عليه (ابن عربي) كمقدّمة ومنطلق أوّل لقراءة تكون باستخراج الحكم الظّاهر من الآيات والأحاديث، فهو حسب (علي حرب) إستراتيجية أصحاب المحافظة على النّص، وأنصار التّطابق بين أفكارهم، أو بلغة أخرى تفسير لما يوجد في النّص، وهم بذلك يصبحون هم وحدهم من فهم النّص، ومن يملك الحقائق"[4].

---

[1]. علي حرب، تواطؤ الأضداد، المصدر السابق ، ص 20.

[2]. علي حرب، الممنوع والممتنع، المصدر السّابق، ص 62.

[3]. شريف جرجاني، التّعريفات، مؤسّسة الحسنى، ط:01، 2006، ص61.

[4]. محمّد شوقي الزّين، قراءات في فكر وفلسفة علي حرب (نقد الحقيقة والتّأويل)، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط:01، 201.، ص 155.

ويرى(علي حرب) أنّ " مهمّة التّفسير الحقيقي، وكلّ قراءة تدعى أنّها تطابق مع النّص المقروء، وكلّ تلميذ يزعم أنّه الأكثر وفاء لتعاليم أستاذه، ولهذا فإنّ مآل مثل هذه النّظرة المغلقة للحقيقة ممارسة علمية، استبعاد متبادل بين الشّروحات والتّفاسير"[1].

حيث يؤكّد (علي حرب) بأنّه من المستحيل أن يكون المفسّر النّاقل الأمين، أو أنّه يفهم وبجدارة ما يرمي إليه المؤلّف، كما أنّ تعدّد التّفسيرات تجعل من هؤلاء يزعمون أنّهم يعبّرون عن الحقيقة، وهذا ما يؤكّد أهمية النّقد الذي وجّهه(علي حرب) لتلك القراءة التّفسيرية؛ التي تصنع الملايين من المقلّدين.

ب/ التّأويل:

يعرّف(علي حرب) التّأويل:" وهو صرف اللفظ إلى معنى يحتمله، إنّه انتهاك للنصّ، وخروج بالدّلالة، ولهذا فهو يشكّل إستراتيجية أهل الاختلاف، والمغايرة، وبه يكون الابتداع، والتّجديد، أو الاستئناف، وإعادة التّأسيس"[2].

فالتّأويل يغوص في أعماق النّص؛ للخروج بمعناه الخفي، والذي هو الباطن، أو المعنى؛ ليعيد تجديد النّص، ويضفي عليه إبداع آخر، فيوسّع النّص بصورة تجعل القارئ يقرأ فيه كلّ ما يريد أن يقرأه.

ويُضيف(علي حرب) قائلا:" أنّ نظرية التّأويل لها وجه يُطِلُّ على المعنى، ووجه يُطِلُّ على النّص، والتّأويل يتعلّق بالمعنى؛ بقدر ما هو بحث عن احتمالاته"[3].

فالتّأويل هو بحث عن ما هو خفي، أي المعنى المراد إيصاله للقارئ، " حيث أنّ التّأويل بحث لا يتوقّف عن المعنى الضّائع أبدا، ومحاولة لا تنقطع لردم الفجوة بين الرّغبة والعلامة، أي لردم تلك الهوة السّحيقة التي تمثّلها كينونة الإنسان؛ الهوة بين الظّاهر، والباطن، والأوّل والآخر، والشّاهد والغائب، والحقيقة والحقّ"[4].

---

[1]. علي حرب، أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر، المصدر السّابق، ص 32.

[2]. علي حرب، الممنوع والممتنع، المصدر السّابق، ص 22.

[3]. علي حرب، التّأويل والحقيقة، المصدر السّابق، ص 23.

[4]. المصدر نفسه، ص23.

فالمعنى الخفي هو ما يراد به في الكلام الظّاهر، لذلك فمهمّة التّأويل إخراج ما هو باطني، وتقليص الهوتين الظّاهر والباطن، والشّاهد والغائب، كون التّأويل" حوار لا مجال فيه لفصل الذّات والموضوع"[1].

وقد اهتمّ الفكر العربي بتأويل النّصوص، خاصّة الدّينية" حيث كان الفكر العربي يبحث عن نفسه من خلال الوحي، وفيما وراء الأثر، والخبر، فيرتحل داخل النّص؛ يتساءل ويبحث، ويغور وينقب، ويستنبط ويكتشف، فيعقد ويعيد تعريف ما قد عرّف، وخاصّة أنّ النّص آيات بيّنات"[2].

وقد امتاز الفكر العربي خاصّة المسلمون منهم بالمنهج التّأويلي للنّصوص التي استدعت إعمال العقل، ويرى(علي حرب) أنّ" الصّوفية هم الذين احتضنوا بالتأويل والغوص على الباطن أكثر من غيرهم من الفرق، فإنّ العرفان الصّوفي يمثّل في نظرنا المنهج التّأويلي بامتياز، فمع العرفان بما هو تأويلي، يتقاطع البيان والبرهان، والحدس والاستدلال، والوحي والنّظر...وبه يتصالح الرّمزي والواقعي، ويطلّ الظاهر على الباطن، ويظهر الحقّ والحقائق"[3].

وفي هذا الصّدد يذكر الدّكتور(محمّد عابد الجابري):"أنّ النّظام التّأويلي عند العرفانيين (العنوصيين) يتحرّر من قيد (القرينة)، فالعبور من اللفظ إلى المعنى، أو من الظّاهر إلى الباطن يتمّ بدون جسر، وبدون واسطة"[4].

ويقصد بذلك (الجابري) أنّ أهل العرفان اهتمّوا باللّفظ للمرور إلى المعنى؛ لأنّ اللفظ يمثّل الظّاهر، والمعنى يمثّل الباطن، بدون واسطة، وكأنّ المعنى يصل إليهم عن فهم اللفظ، وبهذا يكون نظامهم هو التّحرّر من أي قرينة.

---

[1]. علي حرب، التّأويل والحقيقة، المصدر السّابق، ص23.

[2]. الصدر نفسه، ص 18.

[3]. الصدر نفسه، ص 18.

[4]. ماجد بن حمد العلوي، استراتيجيات الحمل على غير الظّاهر هن المحدثين. علي حرب نموذجا، مكتبة الغبيراء، النّادي الثّقافي، سلطنة عمّان، ط:01، 2014، ص216.

لهذا يرى(علي حرب) " أنّ القراءة التّأويلية تشكّل إستراتيجية للاختلاف والمغايرة، بقدر ما تتيح معنى إنتاج مختلف، أو ممارسة للفكر بطريقة مغايرة؛ ولأنّ التّأويل هو كذلك يتيح له التّحرّر من التّصنيفات النّهائية، والحاسمة للثقافات والعصور"[1].

فالتّأويل هو اتصال بالماضي، وربطه بالحاضر، فيجعل الفكر ينتج إنتاجا مخالفا، ومغايرا؛ ممّا يتيح اختراق الحواجز الموجودة بين الأنا والآخر، وبذلك يكون السّبيل للتحرّر من تراث الثّقافات.

فقد أصبح من أهم المناهج المستخدمة اليوم بغضّ النّظر عن إسهامات المعتزلة، و(ابن رشد) في مجال التّأويل الصّوفي في الفكر الإسلامي الكلاسيكي.

فالتّأويل حسب (علي حرب) إستراتيجية أهل الاختلاف، أي أصحابه هم من أفضل أصحاب المطابقة؛ لأنّهم هم من استكشف باطن النّص، ومعنى المغايرة، لما يقدّمه الظّاهر؛ لأنّه يعكس الفكر الحرّ، ويكون بداية للخروج من ثقافة الممنوعات، إذ هو طريق لإبداع، وإنتاج أفكار جديدة، وهو ما يجعله حسب(علي حرب) يقع في مأزق، وهي أنّه يوسّع النّص بصورة تجعل القارئ يقرأ فيه كلّ ما يريد أن يقرأه.

ج/ التّفكيك:

يعتبر التّفكيك من أهمّ القراءات الجوهرية المعتمدة في قراءة النّصوص على اختلاف أنواعها، وأشكالها.

"حيث يرى (علي حرب) أنّ التّفكيك يستحقّ المزيد من الاهتمام، نظرا لما أثاره من الالتباسات، وردّات الفعل، سواء على ساحة الفكر العربي، أو على السّاحة الأوروبية نفسها، حيث نشأ المفهوم، وجرى تداوله أوّل الأمر، والكلام عليه يعيدنا إلى(نيتشه) الذي يعدّ أوّل من فكّك الخطاب الفلسفي؛ بتوجيه سهام النّقد إلى مفهوم الحقيقة بالذّات"[2].

وبهذا يكون التّفكيك قد نال اهتمام العديد من الفلاسفة، وكان بروزه الأوّل (نيتشه) وفلسفته؛ التي أعادت بناء النّسق الفلسفي، ثمّ أثنى (هيدغر) داعيا إلى التّفكيك الأنطولوجيا الكلاسيكية، مركّزا نقده على الخطاب الماورائي حول مسألة الكينونة، وبعد (هيدغر) نبغ (ميشال فوكو) صاحب المنهج

[1]. علي حرب، الممنوع والممتنع، المصدر السّابق، ص 63

[2]. المصدر نفسه، ص 23

الحفري في تحليل وقائع الخطاب، وأنظمة المعرفة، لِيَلِيهِ بعد ذلك(جاك ديريدا)؛ الذي تبنّى المصطلح، وبرع في استثمار التّفكيك حتى اشتهر به "[1].

فالتّفكيك هو أكثر من أسلوب للتفلسف، وأوسع من أن ينحصر في مجموعة تقنيات أو إجراءات منهجية، إنّه شكل من أشكال التّفكير؛ أفاد أصحابه الذين مارسوه من كلّ الانجازات الفكرية"[2].

فالتّفكيك بعد أن كان مصطلحا أصبح منهجا ؛ انتهجه العديد من المفكّرين ليصبح إستراتيجية لقراءة النّصوص، فهو يكشف عن إستراتيجية جديدة؛ تكشف أنّ الذّات ليست بريئة في تمثّلها للعالم، والأشياء؛ وبالتّالي فالخطاب ليس شفافا في تمثيله لعالم المعنى، فعلى القارئ بموجب هذا المنهج أن يدرك أنّ " الكلام مخادع ومخاتل، وأنّ النّص هو عمل متشابه، مراوغ؛ يقع أبدا على الحدود بين الكائن ورسومه، أو بين المعنى وظلاله، أو بين الرّؤية والعبارة، أو بين الوضوح والغموض، أو بين الرّغبة والحقيقة، أو بين الجدّ واللّعب"[3].

وإذا كان النّص لا يعلن عن الحقيقة؛ بل يخلق حقيقته، فلم يعد للقارئ أن يثق في ظاهر النّصوص، وبما تعلنه، أو تصرّح به؛ بل أصبح لزاما البحث عن المسكوت عنه، وما تخفيه، وتستبعده.

كما يعتبر (علي حرب) " أنّ التّفكيك هو قطع الصّلة مع المؤلّف، ومراده، ومع المعنى واحتمالاته، به يجري التّعامل مع الوقائع الخطابية وحدها، لا بصفتها إشارات تدلّ أو علامات تنبئ؛ بل بوصفها مراد يجري العمل عليها لإنتاج معرفة تتعلّق بكيفية إنتاج المعرفة والمعنى"[4].

فالتّفكيك يتجاوز المنطوق في الخطاب، وينبش عن ما هو مسكوت عنه، وبهذا يصبح منهجا محرّرا من سلطة النّصوص، وديكتاتورية الخطابات؛ التي تحمل الحقيقة المزعومة حسب(علي حرب).

---

[1]. علي حرب، الممنوع والممتنع، المصدر السّابق، ص 23

[2]. المصدر نفسه، ص 24

[3]. علي حرب، نقد النّص، المصدر السّابق، ص 15.

[4]. علي حرب، الممنوع والممتنع، المصدر السّابق، ص 22.

ويصرّح (علي حرب) أنّ " جرثومة التّفكيك كامنة في قراءته التّأويلية للنصوص، والأعمال الفكرية سواءً منها اتّصل بتراث الإسلام، أو بفلسفة اليونان، بكلام العرب، أو بخطاب الغرب"[1].

لهذا " فالتّمييز بين المناهج الثّلاثة: التّفسير، والتّأويل، والتّفكيك باعتبارها استراتيجيات للعرف في طبقات الخطاب، وبنيته، أو للقراءة في صمت الكلام، وفراغاته من آليات النّص في أنتاج المعنى، أو في إقرار الحقيقة"[2].

[1]. علي حرب، التّأويل والحقيقة، المصدر السّابق، ص10.

[2]. المصدر نفسه، ص 01.

المبحث الثّاني: الأنا والآخر في الفكر العربي.

أ/ الأنا والآخر وحقيقة الهوية:

لا شكّ أنّ التّراث العربي تراث محافظ، جعله يستمدّ مبادئه وقيّمه من الإسلام؛ لكن العالم وتحت التّغيّرات جعل العرب والمسلمين يدخلون في صراع مع الغرب حول مشكلة الحداثة، **فكيف كان التّعامل العربي الإسلامي في ظلّ التّغيرات الحديثة، وغزو أفكار العالم العربي ؟**

لا يمكن الإنكار أنّ الفلسفة الأوروبية الحديثة هي أساس فلسفة "الذّات" أو " الأنا". الإنسان ذلت في مقابل العالم الذي هو موضوع لها، " والفكرة المؤسّسة لفلسفة "الذّات" هذه هي **الكوجيتو ديكارتي**، لقد شكّ هذا الفيلسوف الفرنسي في كلّ شيء و" مسح طاولة " حسب تعبيره، ولم يبق له أي شيء آخر غير كونه يفكّر: ومن هنا قولته الشّهيرة " **أنا أفكّر إذن أنا موجود** " وهذا يقضي بأنّ وجود "**الأنا**" سابق، ومستقل عن وجود العالم، وعن أي وجود آخر، ولهذا كان كلّ وجود غير الموجود " **الأنا والآخر**" "[1].

وهذا يعني أنّ هناك جدلية بين الأنا والآخر؛ تقتضي وجودهما، فالذّات أو " الأنا " لا يمكن أن يعيش بمعزل عن الآخر، لهذا فآخر شرط لاستمرارية الأنا أو وعي الذّات.

والآخر"**Autre**" تقابل، تعارض، وتضّاد، أو أنّها مطابقة لنفس معبّرة عنه "**Identité** " وهو ما نترجمه بلفظ "الهوية" أو العينية، أي يكون الشّيء هوهو: عين نفسه[2]".

والحديث عن الآخر يعني اكتشاف الذّات لنفسها، ولعلاقتها مع الآخر سياسيا، واجتماعيا وحضاريا، وثقافيا، وتقوم هذه العلاقة على أساس أنّ الذّات هي الأصل والصّواب، وأنّ الآخر هو الخطأ...وقد تكون العلاقة بين "الأنا" و"الآخر" على حساب هذا الأخير، أو إلغائه لصالح الذّات، حيث تقوم هذه العلاقة على ثنائية، وعلاقة التّضاد القائمة بينها، ما يستحيل معه الدّمج بين طرفي

[1]. محمّد عابد الجابري، الأنا مبدأ للسيطرة...والآخر موضوع له ! هذا في لغة الفكر الأوروبي، **www.aljabriabed.net يوم**: 15/04/2018، الدّخول على: 13:15 سا، والخروج على: 13:45سا

[2]. محمّد عابد الجابري، المرجع نفسه، **www.aljabriabed.net** يوم: 15/04/2018، الدّخول على: 13:15 سا، والخروج على: 13:45سا

هذه الثّنائية، أو على الأقل التّوفيق بينهما، مثل الخير والشّر، والصّواب والخطأ، وما إلى ذلك من العلاقات الثّنائية.

ويضيف (الطّهطاوي) أنّ المرجع التّاريخي للآخر يضع الأنا في مسار تاريخها الهجري، ويلحق مسار تاريخ الآخر قبل أن يحدث الاغتراب في الوعي العربي، ويصبح مسار تاريخ الآخر هو المرجع التّاريخي لمسار تاريخ الأنا، ونجد كذلك بأنّ الأنا تعريب الآخر أكثر ممّا استطاع الآخر فرنسة الأنا"[1].

حيث يرى(علي حرب) "أنّ الغرب أزمنتنا الذّاتية، معناه أنّ هويتنا علاقة مزدوجة بالذّات والآخر، ومآله أن نمارس هويتنا، واختلافنا بشكل نعيد فيه ترتيب العلاقة مع ذواتنا، ومع الغير"[2].

فالغرب في نظره يشكّل مشكلة بالنّسبة للفكر العربي؛ كونه القوة السّائدة، والتي كانت منبع النّهضة، والحضارة، وفي هذا الصّدد يقول الجابري: " وكما نعرف جميعا فإنّ العامل الخارجي الغرب، لم يكن يقدّم نفسه في صورة واحدة، بل لقد ولا يوال يحمل بالنّسبة إلى مشروع النّهضة العربية، مظهرين، متناقضين: ـ مظهر يمثّل العدوان، والغزو الاستعماري، والاحتكار والهيمنة...الخ، ومظهر يمثّل الحداثة والتّقدّم بكلّ قيّمها العصرية المادية، والمعنوية ؛ كالتّقنية والعلم والدّيمقراطية، والحرية إلى آخره، ومن هنا كان الغرب ولا يزال بالنّسبة للعرب: العدّو الذي يجب الاحتراز منه، والوقوف ضدّ مطامعه، وسيطرته من جهة، والنّموذج الذي يغري باقتدائه والسّير في ركابه من جهة ثانية"[3].

فحسب (الجابري) أنّ الغرب هو الآخر الذي يشكّل وجهان لعملة واحدة؛ حتى وإن كان مظهره الثّاني يُشَكِّل فرصة للفكر العربي للتألق والازدهار؛ إلّا أنّه يبقى للعرب العدو الذي لا يمكن الوثوق به.

فالحداثة كمفهوم يسعى للتجديد، والذي" به أصبح المجتمع العربي يتعامل معها بتحفّظ، ويبحث هن السُّبُل التي يجب تقبّلها بها، وهذا مل يؤدّي إلى النّقاش الفكري حول الحداثة في الفكر العربي"[4].

---

[1] . إياد علماوي، الأنا والآخر ودورهما في رسم وتحديد العلاقة بين الوطن العربي والغرب، خاص بموقع المنشاوي.**www.Minshawi.com**، يوم: 15/04/2018، الدّخول: 16:00سا، الخروج: 16:30سا.

[2] . علي حرب، الممنوع والممتنع، المرجع السّابق، ص 222.

[3] . الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط:02، 1990، ص 27.

[4] . عبد الرّحمان يعقوبي، الحداثة الفكرية في التّأليف الفلسفي العربي المعاصر، (أمحمّد أركون، محمّد الجابري، هشام جعيط)، مركز نماء للبحوث والدّراسات، بيروت، لبنان، ط:01، 2014، ص23.

ب/ حقيقة الهوية:

إنّ العلاقة بين الأنا العربي والأنا الغربي ليست كأي علاقة أخرى بين ثقافتين، ومجتمعين، فنّ هناك اتّساع في الهو ، فالغرب يشكّل الحضارة والنّهضة أمام الفكر الذي ما زال في حوار مع نفسه في مواكبة الموكب، أم البقاء حبيس التّراث.

لهذا يرى(علي حرب)" أنّ المثقّف العربي الحداثي يقع في المطلب؛ أعني أنّه يلعب اللعبة التي يفرضها عليه الغرب، وذلك بقدر ما يحشر نفسه في خانة انتمائه الضّيق، أو يقع في فخّ الهوية مزعومة بتخيّلها لنفسه، أو تراد له على النّحو يجعله يتصرّف بصفته الآخر العاجز هن التّعامل مع العرب"[1].

وكأنّ المثقّف العربي داخل حيّزا لا يمكنه الخروج منه، وضع قانونه الغرب بكلّ أسسه، ممّا جعله يتحفّظ على ما يسمّى بهويته فأصبح أمام آخر متسلط.

ويقول(علي حرب) في هذا الصّدد " لامراء أنّ الهوية المعاشة سؤالها الذي يتّجه إلى حماتها، والذين يسألون مسؤولية الدّفاع عنها من الدّعاة، وأصحاب المشاريع القومية، والحضارية"[2].

ولهذا فأزمة الثّقافة العربية متعدّدة الجوانب؛ فهي أزمة شرعية، وأزمة هوية، وأزمة عقلانية في نفس الوقت، ولهذا فالثّقافة العربية نخبة مثقّفة تدافع عن هويتها؛ لكن معظم هذه الدّفاعات باءت بالفشل مثلما يرى(علي حرب)" فحصيلة الدّفاعات فاشلة، والممارسات عقيمة؛ غير منتجة إزاء الأحداث والمستجدّات، سواء من حيث العلاقة بالخارج، أو على الصّعيد الدّاخل الأمر الذي جعل النّخب، وما زال يجعلها تنتقل من فخ لآخر، ومن فخ الهوية إلى فخ العولمة"[3].

وهذا ما يدلّ على أنّ طغيان الغرب على السّاحة الفكرية، والسّياسية يجعل؛ منه الذّات المتمركزة، وهذا ما يدفع بالفكر العربي إلى فخّ الهوية.

وهذا ما يبرّر مقالة(لدينا ما يكفينا) إذا ما طغت ثقافة الآخر على ثقافة الأنا، فيولّد ذلك الطّغيان ردّ فعل الأنا ضدّ ثقافة الآخر، وهو ما يحدث بيننا هذه الأيام ردّ فعل "السّلفية" على

[1]. علي حرب، الممنوع والممتنع، المصدر السّابق، ص 214.

[2]. علي حرب، حديث النّهايات، المصدر السّابق، ص 20.

[3]. المصدر السّابق، ص20.

"العلمانية"، إنّ رفض الآخر المتمثّل في الغرب حاليا شيء طبيعي نظرا لما نحن عليه من ضياع؛ ضياع الأنا في الآخر، وطغيان الأنا في الآخر".[1]

وهذا ما جعل الفكر العربي في صراع دائم بين قبوله لواقع الحداثة، والنّهضة، أو التّمسّك بالتّراث الذي بات جزءا من ماضينا؛ لذلك يؤكّد (علي حرب) أنّ " أدلوجات الهوية، والوعي، لم تكن سمنا، ولا عسلا، لا عندنا ولا عند غيرنا؛ بل إنّ البشرية دفعت وما تزال تدفع أثمانا باهضة دما ودمارا، قهرا وهدرا؛ من جزاء إعلانات الهوية، دينية، أم قومية، اجتماعية، أم سياسية"[2].

فالتشبّث بالهوية كان وهما، عاد بالسّلب على المتشبّثين بها كونها تتعلّق بأفكار تقليدية أسطورية، مسّت كلّ المجالات دينية كانت، أو قومية، اجتماعية وسياسية.

ويعتبر(علي حرب)" أنّ خطاب الهوية سيف دو حدّين؛ قد يكوم دلالة على القوّة والحضور والازدهار، أو علامو على التّوسّع والانتشار والعالمية، وقد يكون العكس؛ دلالة على الضّعف والخواء، ورضوخا للمنطق المسيطر الذي يريد المسيطر عليه أن يحتفظ بهويته؛ أي أن يبقى حيث هو من العجز، والهامشية، وانعدام الفاعلية"[3].

ورغم هذا تبقى الهوية، والتّشبّث بها سبيل للغرب، أو الآخر للسيطرة على الذّات العربية، بشكل أو بآخر ترفض أن يخرج المسيطر عليه من حيّز الهوية؛ حتّى يبقى بعيدا عن العصرنة، والتّطوّر الجاري في العالم، ويكون فكرا دون فاعلية؛ يعاني الجمود والتّهميش.

لذلك يؤكّد (علي حرب) " أنّ أزمة الهوية العربي، المجتمعية، والثّقافية، لا تكمن في محاولات اختراقها من الخارج، بقدر ما تكمن بالذّات لدى حماتها، والمدافعين عنها من النّحب، وأصحاب المشاريع الإيديولوجية؛ العاجزين هن ممارسة الاختراق، والتّوسّع عبر خلق الحقائق، وإنتاج الوقائع"[4].

---

[1] حسن الحنفي و محمد عابد الجابري ،حوار المشرق والمغرب ، مؤسسة العربي للدراسات والنشر ،بيروت ،ط1990،01،ص77

2 . علي حرب، المصدر السّابق، ص 20.

3 . علي حرب، الممنوع والممتنع، المصدر السّابق، ص 214.

[4] . علي حرب، حديث النّهايات، المصدر السّابق، ص 36.

وهذا يعني أنّ أزمة الهوية العربية تعود أيضا إلى الذّات التي تحاول الدّفاع عنها، أو النّخبة التي أصبحت تعمل الحماية فقط، وعاجزة على الاحتراف والتّوسّع؛ لتنتج حقيقة الفكر العربي من خلال إنتاج وقائع تفرضه على ثنائية الأنا والآخر.

لكن هذا ما لا يمكن صنعه في ظلّ قوة الغرب المهيمنة، والمتسلّطة، وفي ظلّ مثقّف متشبّث بأفكار بالية، حيث لا يمكنه مجابة الغرب، لذا " فهو إن يجابه الغرب مدافعا عن هويته، فإنّه يتحدّث غالبا بلغة العرب، ويستعبر وجهه، أو يضرب بيده؛ أعني يستخدم أدواته، ولكنّه لا يفيد في النّهاية من هذا الغرب ما يبني به قوتّه، ويفرض حقيقته، ويصنع عالميته؛ وإنّما يأخذ منه ما يعيد به إنتاج عزلته، وجهله، وهشاشته، وضيق أفقه"[1].

ب/ مسألة الاختلاف في التّعامل مع المناهج المعاصرة.

1/ أصل الاختلاف:

يُعْتَبَرُ الاختلاف مسألة تمسّ جميع المجتمعات، فكلّ مجتمع لا يخلو من أصل التّعدّد، والتّنوّع؛ وهذا ما يجعل كلّ أمّة تتعرّض للانقسام، وتعدّد الفرق.

وفي هذا الصّدد يضيف (علي حرب) " أنّه إذا كانت مشكلة الهوية، بما هي تؤكّد التّمايز عن الآخر، وبما هي مطالبة بحق الاختلاف، تطبع عصرنا الحالي، فإنّ الاختلاف إشكالية تطرح نفسها على كلّ ثقافة، وهو واقع يخترق كلّ اجتماع بشري، إذ لا مجتمع يخلو في الأصل من التّعدّد والتّنوّع، ولا امّة تحرى من انقسام وفرق"[2].

ويرى (علي حرب) مشكلة الاختلاف إلى الفكر الأسطوري، والمأثور الدّيني، والذي يتمثّل في اعتراض إبليس على خالقه، ومخالفته له؛ بتحكيمه العقل، وعصيانه الأمر"[3].

وكأنّ الاختلاف كان منذ خلق الله آدم، وعرضه على الملائكة، ورفض إبليس السّجود له؛ باعتباره يتميّز عنه.

---

[1]. علي حرب، الممنوع والممتنع، المصدر السّابق، ص214.

[2]. علي حرب، نقد الحقيقة، . المصدر السابق ، ص 30.

[3]. المصدر نفسه، ص31.

و تناول (علي حرب) مشكلة الاختلاف في الإسلام، وحاول الوقوف عند مفهومه من خلال النّص والخطاب، وابتدأ بالبحث عن الخلاف، " ولا شكّ أنّ أعظم خلاف وقع في الأمّة العربية، وثمّ في الملّة الإسلامية هو الخلاف حول الإمامة؛ أي أنّ الخلاف وقع مند البدء حول هوية الخليفة؛ أي طرح السّؤال الرّئيسي: من يقبض على الأمر، ويضع حدّا بعد وفاة الرّسول صلّى الله عليه وسلّم، فاختلفت الآراء حول هذا الأصل ، وكانت الخلافة مصدر الاختلاف، وأصل الانشقاق، والحق أنّ بين الخلافة والاختلاف و"الخلاف" آصرة لغوية؛ انشقّت هذه المفردات من الجذر نفسه، فالخليفة من"**خلف**"، وخلف مرادف "اختلف"، إذا الخلف "**بديل**" وكلّ "**بديل**" مختلف لا محالة، وبداية المغايرة، وأصل الاختلاف"[1].

هكذا تطوّر الأمر فكان أصل الاختلاف من وجهة تاريخية، يتميّز بثلاثة مستويات لأطوار الخلافة.

الأوّل:

أ/ هو أنّ الخلاف بين الفريقين، كان في بدايته خلافا سياسيا على السّلطة، والرّئاسة محوره، لمن تؤول إليه الخلافة بعد الرّسول صلّى الله عليه وسلّم.

ب/ ثمّ تطوّر الخلاف السّياسي إلى خلاف عقائدي؛ لمنحه المصداقية، والمشروعية، إذ حاول كلّ فريق الاستناد إلى النّص من آية قرآنية، أو حديث نبوي؛ لدعم موقفه، أو وجهة نظره ؛ بالتّسويغ، والتّنظير، والتّعليل، وبذلك تحوّلت المواقف، والأحزاب السّياسية إلى مدارس كلامية(عقائدية).

ج/ وبعد ذلك بدأت الخلافات تنحو منحى اجتماعيا، أو ثقافيا؛ بفعل التّراكمات، والتّداعيات السّلبية، أو من جرّاء التحزب و التّعصب؛ الأمر الذي أدّى إلى توسيع الشّقّة بين الفريقين"[2].

حيث يعتبر(علي حرب) أنّ أصل الاختلاف يعود إلى النّزاعات السّياسية؛ التي نشأت بين المسلمين بعد الرّسول صلّى الله عليه وسلّم، وهذا النّزاع أدّى إلى الشّقة، ويصبح الاختلاف حتى في قراءة النّص الدّيني، ممّا أدّى إلى تعدّد المدارس الكلامية(العقائدية).

---

[1]. علي حرب، نقد الحقيقة، المصدر السّابق، ص ص 32،33.

[2] علي حرب، الإنسان الأدنى . أمراض الدّين وأعطال الحداثة . ، دار فارس للنّشر والتّوزيع، عمّان، ط:02، 2010، ص101.

والمعروف في أوساط المسلمين أنّ من يخالف الرّأي يُرمى بالكُفر، والزّندقة، والابتداع، والظّلال وأقرّوا أنّ الاختلاف يكون في الاجتهاد، لأنّ كلّ مجتهد مصيب أو مخطئ، هذا عن الفروع، أمّا الأصول فلا مجال في الخلاف فيها، ومن اختلف معهم كفر، وأُخْرِجَ من دائرة الإيمان.

ويرى (علي حرب) أنّ الفاعلية المنتجة في الاختلاف عن النّص وبه، أو له، فالاختلاف ليس عيبا أو نقصا"[1].

ومنه انطلقت التّأويلات لتحدّي الاختلاف في المذاهب، والفرق، ومنه تعدّدت العلوم، ولذلك يرى (علي حرب) أنّ كلام الله يتّسع للمختلف، والموافق، والمعارض في آن، ففيه الأمر والعقل، والإلهام، والدّليل، والخير، والنّظر، والاجتماع، والرّأي، والنّص، والعقيد، والجبر، والتّفويض، والتّقدّم، والحدوث، والسّياسة، والزّهد، والسّلطة، والرّحمة، الإلهي والإنساني فيه الدّين والدّنيا.

وكذلك نشأ "النّص الفلسفي مثلما بات هو الآخر مفتوحا على الاختلاف والمغايرة، والانفتاح على النّص الفلسفي ما ليس هو يتيح لنا عقله؛ بوصفه ينسج من اللامعقول والخيالي، ويقوم على الحجب والخداع، ويتأسّس على اللّامعنى والفراغ، فعلى هذا النّحو صارت تقرأ النّصوص لدى(نيتشه) أو (ماركس)، أو (هيدغر)، أو (فوكو)، أو (دولوز)، أو (ديريدا)، وأمثالهم"[2].

وهذا ما جعل المفكّرين العرب يتأثّروا بمعظم المناهج الغربية، ومعظمهم اتبّعوا هذه المناهج في قراءة النّصوص، أو الخطابات.

وإذا أردنا البحث بدقّة عن بداية هذه الظّاهرة يتحتّم علينا العودة إلى لحظة الاحتكاك الثّقافي العربي بالحضارة الغربية.

الأوّل: في أواخر القرن التّاسع عشر، وبداية القرن العشرين، ومع احتدام التّنافس بين الحضارة العربية، والحضارة الغربية، بدأت محاولات للعلماء والمفكّرين لإعادة قراءة التّراث العربي الإسلامي، وطرح مشروعات فكرية للنهوض بالأمّة، والانفكاك من قيد الحضارة الغربية، فكانت

[1]. علي حرب، نقد النّص، المصدر السّابق، ص20.

[2]. علي حرب، نقد الحقيقة، المصدر السّابق، ص20.

أطروحات (محمّد عبده)، و(جمال الدّين الأفغاني) و(رفاعة الطّهطاوي)، ومحاولاتهم التّوفيق بين النّص و الشّرعي، وبعض المنتجات الفكرية الغربية"[1].

وامتازت هذه المرحلة بشدّة التّنافس مع الغرب، ومحاولة المفكّرين العرب إيجاد طريقة لإعادة قراءات التّراث، ومحاولة المحافظة الحفاظ عليه، وإتباع طريقة تجمع بين النتاج الفكري الغربي، ودراسة النّص الشّرعي.

الثّانية: في أوائل الخمسينات من القرن العشرين، بدأت موجة أخرى من المشروعات، موجة للتعامل مع النّص الشّرعي، ومع هذه الموجة ظهرت منهجية قراءة النّص الشّرعي بواسطة المناهج الحديثة، وخاصّة قراءة القصص في القرآن الكريم، كما في أطروحات (طه حسين)، و(أمين الخولي) و(محمّد أحمد خلف الله)؛ مستخدمين في قراءتهم لتلك القصص آليات العقل الإنساني التّاريخي"[2].

وفي هذه المرحلة استعملت منهجية لقراءة النّص الشّرعي بواسطة مناهج جديدة، وحديثة تستدعي هذه المناهج آليات العقل الإنساني.

الثّالثة: في أواخر السّتينات، وبعد النّكسة العربية بدأت المرحلة، وقد اتّجهت معها الجمهرة الكثيرة من المثقّفين العرب إلى إعادة قراءة التّراث، ممّا شكّل ما يشبه الظّاهرة؛ تتكون من عدّة تيارات:

- منها ما كانت قراءته على ضفاف النّص الدّيني، ولم تتعامل مع النّص الدّيني مباشرة: كـ(الجابري)، و(العروي)، و(حسين مروة)، و(جورج طرابيشي)"[3].
- منها تيارات أخرى كان مجال قراءتها النّصوص الدّينية نفسها، وهي على قسمين:

✓ منها قراءة ضمن المنهج الإسلامي المعروف؛ إعتمادا على التّأويل: كـ(جمال البنا) و(محمّد العشماوي).

[1]. فايزة عبد الله الحربي، المناهج المعاصرة لقراءة النّص " مناهج الفكر في الحضارة الإسلامية"، شبكة الألوكة: www.alukah.net، يوم 2018/04/19، ساعة الدّخول:13:15سا، ساعة الخروج: 13:45سا.

[2]. المرجع نفسه، يوم 2018/04/19، الدّخول:13:15سا، الخروج: 13:45سا.

[3]. المرجع نفسه، www.alukah.net، يوم 2018/04/19، ساعة الدّخول:13:15سا، ساعة الخروج: 13:45سا.

✓ ومنها ما كانت تستمّد آلياتها من خارج النّطاق الإسلامي للاجتهاد، وذلك في الاعتماد على مناهج حديثة في قراءة النّص، ومنهم: (محمّد أركون)،و(عبد المجيد الشّرفي)، و(حسن الحنفي)، و(نصر حامد أبو زيد)، و(الطّيب التّزيني)"[1].

2/ المناهج المعاصرة:

رغم تعدّد قراءات المناهج؛ إلّا أنّها كانت تسعى إلى قراءة النّص الدّيني، وفهم التّراث، وتعامل من المناهج الغربية المعاصرة بكلّ أريحية، ومن أهمّ هذه المناهج:

أ/ المنهج البنيوي:

هو منهج يدرس النّص في ذاته، ومن أجل ذاته، ويتعامل معه بعيدا عمّا يدور خارجه، كعلاقته بالواقع الاجتماعي، وأحوال قائله النّفسية؛ فهو يتعامل مع النّص باعتباره بنية مستقلّة.

حيث ترى البنيوية أنّ هناك الأسبقية للكلّ على جزء، وعمل النّاقد هو عزل النّص عن الأحداث التّاريخية، والاجتماعية...فيدرسه على أنّه نص مجرّد من الوجود، ومن خلال بنائه الدّاخلي تشكّل بناؤه العام، وعلاقات هذه البنى مع بعضها البعض"[2].

ترجع بداية "**البنيوية**" إلى أوائل القرن العشرين، عندما نشر كتاب "**محاضرات في اللّسانيات**" للسوسيري (فرديناند دي سوسير) سنة **1916م** في باريس؛ الذي يعدّ أوّل مصدر للبنيوية، وللثقافة الغربية، والذي تبنّته البنيوية في اللسانيات من القرن نفسه في فرنسا، وأوّل من أطلق لفظة "**البنية**" هو الرّوسي(تيتاتيوف)، وأوّل من أطلق اسم "**البنيوية**" الرّوسي(رومان جاكبسون)[3].

ثمّ ذاع صيت "البنيوية"، وصار منهجا منتشرا، اشتهر في فرنسا في السّتينيات على يد الفرنسي(كلود ليفي ستراوس)[4].

---

[1]. فايزة عبد الله الحربي، المناهج المعاصرة لقراءة النّص " مناهج الفكر في الحضارة الإسلامية"، المرجع السّابق، شبكة الألوكة: www.alukah.net، يوم 2018/04/19، ساعة الدّخول:13:15سا، ساعة الخروج: 13:45سا.

[2]. محمّد بن عبد الله بن صالح بلعفير، البنيوية(النّشأة والمفهوم)، عرض ونقد مجلة الأندلس للعلوم الإنسانية، والاجتماعية، العدد:15، المجلّد: 16، سبتمبر 2017، ص: 234.

[3]. المرجع نفسه، ص 43.

[4]. المرجع نفسه، ص 244.

فالبنيوية منهجية نقدية تحليلية؛ تقوم فلسفتها على اعتبار البنية الذّاتية للظواهر، بمعزل عن محيطها الخارجي، والتّأثيرات الأخرى، فهي تسهم في عملية التّأثير؛ فهي على هذا الأساس تفسّر الحدث من خلال البنية؛ والبنية هي ذلك النّسق المتكامل الذي يتألّف من أحداث، وكلمات ورموز، صور، وموسيقى، لذلك قيل أنّ التّحليل البنيوي يحمل مدلولا مكثّفا، ومعقّدا.

وقد أخذت البنيوية نصيبا عند العرب، وذلك من خلال نظرية "**النّظم**" عند (الجرجاني)، والتي تعدّ صلب الموضوع في الدّراسات البنيوية الحديثة[1].

لذلك تعدّ البنيوية أهمّ مذهب يشهد بعبقريته، فقد كان له فضل كبير في مجال اللغة، واللّسانيات؛ ممّا جعل العديد من المفكّرين يتبنّوه من أجل دراسة مختلف النّصوص.

ب/ المنهج التّفكيكي:

يعدّ التّفكيك **Déconstruction** أ همّ حركة ما بعد البنيوية في النّقد الأدبي الأكثر إثارة للجدل أيضا، وربّما لا توجد نظرية في النّقد الأدبي، والفلسفي أثارت موجات من الإعجاب، وخلفت حالة من النّفور مثلما فعل التّفكيك.

فالتّفكيك انبثق من البنيوية نفسها كنقد لها، وانصب على مشكلات المعنى، وتناقضاته يزعزع فكر البنية الثّابتة، حيث برزت التّفكيكية من خلال اصطدام فكر ما يعد بالبنائية الذّات بالنّقد الأمريكي الجديد[2].

من أشهر ممّثلي هذه الحركة: (جيل دولوز)،و (جاك لاكان)، و(جاك ديريدا)،و(فيلكس غاطاري)، (ميشال فوكو)[3].

فالحركة ما بعد البنيوية، والتي ظهرت في منتصف ستينيات القرن الماضي، أي في عزّ رواج البنيوي؛ ليست قطيعة في المسار البنيوي؛ إنّما هي نقطة انعطاف بالمفهوم الرّياضي في منحى الدّراسة

[1]. محمّد بن عبد الله بن صالح بلعفير، البنيوية(النّشأة والمفهوم)، عرض ونقد مجلة الأندلس للعلوم الإنسانية، والاجتماعية، العدد:15، المجلّد: 16، سبتمبر 2017، ص 244

[2]. لخضر العرابي، المدارس النّقدية المعاصرة، دار العرب للنشر والتّوزيع، (د.ط)، 2007، ص182.

[3]. يوسف وغليسي، إشكالية المصطلح في المصطلح النّقدي الجديد، منشورات الاختلاف، ط: 01، 2008، ص335.

البنيوية، حيث اكتشف ممثّلون ما بعد البنيوية؛ والذين يبنون خطا طرائقهم، وبهذا ما بعد البنيوية تعتبر مراجعة للبنيوية، وتأمّلها في مسار تطوّرها[1].

فمشروع(ديريدا) التّفكيكي، لم ينشأ من العدم، ولم يكن عبثا، ولا من عفو الخاطر، أو تجسيدا لأفكار خاصّة؛ بل كان فكره، وآراؤه نتاج فكري، وحضاري، فالتّفكيكية كانت نتيجة حتمية للأوضاع التي عاشها الفرد الأوروبي؛ الذي ثار وتمرّد على الفكر العقلاني الذي أسره، فكانت توتّره تحقيق الحرية، والتّخلّص من سلطة الكنيسة التي صادرت الفكر والحريات، وجعلت الأفراد خاضعين لها، وفي خضمّ هذه الفوضى جاء (ديريدا) بتفكيكه، مستفيدا من سابقيه.

وبعد هذا كلّه نتج المنهج التّفكيكي، ما بعد البنيوي الذي يرفض الأفكار الجاهزة، وهذا دعوة للتحرّر من تقديس الأسلاف، وهذا ما نجده عند (ديريدا) في رفضه للميتافيزيقيا الغربية، وهذا ما جعل(أركون) يتجاوز المستوى الابستمولوجي؛ للمعالجة إلى مستوى آخر وهو المستوى "الأركيولوجي" فعلى المستوى الأوّل تقرأ النّصوص، وبفحص النّتاج المعرفي، ويمارس تاريخ الفكر انطلاقا من معايير بين الحقيقي والخاطئ، وبين العلمي والأسطوري"[2].

ولذلك يدعو (محمّد أركون) إلى فهم النّص الدّيني من خلال ممارسة التّفكيك، لأنّه الضّامن الوحيد للفهم الموضوعي المنفلت من قبضة الإسلاميات، الكلاسيكية، الإستشراقية؛ التي تحاول حرمان العقل الإسلامي من قراءة النّص القرآني.

ج/ المنهج التّأويلي:

إذا كان التّأويل في المرحلة الكلاسيكية إنجاز التّعبير في الفكر العربي، يشير إلى معنى واحد، إنّه يتجاوز المعنى الظّاهر في النّفس إلى معنى آخر، كما يشترك في الهدف نفسه؛ وهو إدراك اليقين والحقيقة، إلى جانب كون المجال الذي يتحرّك فيه، ويتعامل معه هو النّص القرآني، فإنّه لمكننا تحديد مفهومه في الفترة المعاصرة من خلال ما أنتجه الفكر العربي المعاصر، وتتبّع ما قدّمته المعاجم المعاصرة، ومنها كنموذج "معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب"، حيث يظهر التّأويل من خلاله على أنّه : تفسير ما في النّص من غموض، بحيث يبدو واضحا جليا، من خلال إعطاء:

[1]. المرجع نفسه، ص 335.

[2]. علي حرب، نقد النّص، المصدر السّابق، ص 61.

- معنى معيّن لنص ما، كما هو الحال في استنباط المغزى من قصة، أو قصيدة رمزية.
- معنى، أو دلالة لحدث، أو قول لا تبدو فيه هذه الدّلالة لأوّل وهلة[1].

غير أنّ بعض المفكّرين المعاصرين أدركوا الحاجة الملحّة لمنهج التّأويل لتجاوز الطروحات الكلاسيكية؛ في ما تعلّق الأمر بالتّراث، وذلك من خلال آليات حداثية، والعمل على تجاوز الفهم التّقليدي لهذا التّراث، من خلال قراءة معاصرة نعمل على مسايرة حركة الواقع، والمجتمع، ومتطلّبات العصر، إنّه مطلب التّجديد الملّح ، الأمر الذي دعا كثيرا إلى الأخذ بآليات الحداثة الغربية، والاستفادة منها؛ وصولا إلى تحقيق النّهضة، من أبرزهم:(الجابري)، و(أركون)، و(حنفي)، و(نصر حامد أبو زيد)، و(علي حرب).

وفي هذا الصّدد يؤكّد (أركون) أنّ الفكرة المهيمنة على كلية الوعي الإسلامي حسبه هي:" أوّلا: أنّه توجد إمكانية لتفسير القرآن بشكل كامل، وصحيح، بشكل مطابق تماما لمعاينة المقصود، وثانيا: أنّه يمكن تطبيق المبادئ المستخرجة عن طريق التّأويل في كلّ زمان، ومكان"[2].

فالقرآن ولد، ولا يزال يولد عشرات التّفاسير التّأويلية منذ القرن السّابع الميلادي حتى اليوم، وهذا ما يفسّر عراقة التّأويل، وقدمه.

[1]. مجدي وهبة، كامل المهندس، معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، مكتبة لبنان، بيروت، (د.ط)، 1984، ص 20.

[2]. مصطفى كيحل، الأنسنة والتّأويل في فكر محمّد أركون، منشورات لاختلاف الدّار العربية للعلوم، بيروت، ط:01، 2011، ص243.

خلاصة:

لقد تبيّن أنّ النّص الدّيني هو نصّ يحتاج إلى إعادة قراءة، ورفع القداسة عنه لمعرفة الباطن الذي يخفيه، أو ما يسمّى المسكوت عنه، وهنا نجد أنّ (علي حرب) يرى أنّ الاشتغال على النّصوص يحتاج إلى ثلاثة عناصر هي: التّفسير، التّفكيك، والتّأويل.

كما أنّ الاختلاف بين الآراء، والأفكار ولد ثنائية الأنا العربي، والآخر الغربي في ظلّ تطوّرات إيديولوجية، وهيمنة الغرب على التّطوّر الفكري، والعلمي، ولد صراع داخلي في الأنا العربي بين الحفاظ على الهوية، أو مواكبة التّطور، وتجاوز كلّ ما هو قديم، ممّا أدّى إلى الاختلاف في مواقف الفكر العربي بين المحافظة على التّراث، وآخر داع للحداثة.

فمسألة الاختلاف غيّرت نمط التّفكير، ممّا أدّى إلى ضرورة الاحتكاك بأفكار المجتمع الغربي، وإتباع مناهج معاصرة كالمنهج البنيوي، والمنهج التّفكيكي، والمنهج التّأويلي في دراسة النّصوص؛ ممّا وسّع دائرة فهم النّصوص.

الفصل الثالث

القيمة الابستمولوجية للحقيقة
(دراسة نقدية لفكر علي حرب.)

- **المبحث الأوّل**: قيمة الحقيقة في فكر علي حرب.
- **المبحث الثاني**: نقد وتقييم لفكر علي حرب في تناوله لمشكلة الحقيقة.

المبحث الأوّل: قيمة الحقيقة في تفكير (علي حرب).

قيمة الحقيقة في التّفكير:

لابد من الإقرار أنّ لكلّ تفكير إنتاج أثّر في نفسية القارئ، وممّا لا شكّ فيه أيضا أنّ لكلّ كاتب أو مفكّر، أو فيلسوف إستراتيجية في استدراج المتابع له، أو القارئ لمؤلّفاته من أجل أن يترك أثره في ذهنه لا لسبب أخر؛ إلّا لإعادة تصحيح الأفكار، أو للكشف عن حقيقة ما مضمرة لا تظهر له، وهذا ما ذهب إليه (علي حرب) من خلال كتاباته، أنّه نقد المجتمع، وصحّح لفكر آخر من خلال نقده هذا، وهذا ما يجعله يفكّر دوما من أجل التّجديد، لذلك يقول: "...وهكذا فأنا أفكّر، وأكتب، لا أسعى إلى بناء نسق، ولا ألتزم بنظام فكري معيّن، فمهمّة المفكّر أن أفكّر دوما ضدّ أنظمة الفكر للكشف عمّا تمارسه هذه الأنظمة من النّسيان والتّغييب"[1].

متبعا بذلك فكر(ديكارت) :"أنا أفكّر، إذن أنا أوجد"[2].

فحقيقة الوجود تقتضي التّفكير، فالتّفكير إثبات لحقيقة الذّات، وهو صفة كلّ فرد حرّ فعّال في المجتمع، وليس من صفة المفكّرين فقط، لذلك يقول:" القيم المتصّلة بالحقيقة، والحرية، والعدالة، والكرامة ليست القيم العليا لأهل القطاع الثّقافي من كتّاب: أدباء، أو فلاسفة، وعلماء؛ بمعنى أنّها ليست حكرا على هؤلاء، وإنّما هي تعني كلّ النّاس"[3].

وهذا يعني أنّ كلّ إنسان لديه حريته، وكرامته؛ يسعى لتحقيق العدالة الحقيقية له الحق في ممارسة هذه القيم ليست حكرا في فئة معيّنة.

فالفكر هو المعطى الوجودي المباشر الذي لا يسبقه معطى آخر"[4].

هكذا يرى (علي حرب) أنّ الفكر مرتبط بالوجود، كما يعتبره أيضا " نمط للوجود، ليست الحقيقة فيه مجرّد صورة صادقة عن الواقع، بل هي ما يحدث وما ينكشف في آن واحد"[5].

---

[1]. علي حرب، الممنوع الممتنع، المصدر السّابق، ص 10.

[2]. علي حرب، الماهية والعلاقة نحو المنطق التّحوّلي، المصدر السّابق، ص130.

[3]. علي حرب، أصنام النّظرية، وأطياف الحرية، نقد بوردو وتشومسكي، المركز الثّقافي العربي، (د .ط)، (د.س)، ص 58.

[4]. علي حرب، الماهية و العلاقة المنطق التّحوّلي، الصدر السّابق، ص 132.

[5]. المصدر نفسه، ص 136.

معتبرا بذلك أنّ ما أنجزه (ديكارت) ليس خطابا استدلاليا محكما، نقبض من خلاله على حقيقة الوجود، أو نتعلّم معه على النّحو الذي يتيح له أن يحسن قيادة عقله بنفسه"[1].

وهذا إن دلّ على شيء، إنّما يدلّ على أنّ التّفكير هو الطّريقة المثلى للوصول إلى الحقيقة، والتي هي مراد كلّ مفكّر في هذا الوجود " فمعرفة الحقيقة؛ بمعناها المعتاد، تمارس كفعل ذهني محض يصدر عن ذات متعالية تتماهى مع ذاتها؛ بقصد التّطابق معها، والقبض على ماهيتها"[2].

كما يرفض (علي حرب) المعرفة السّابقة حول الفكر والعقل، والحقيقة، وعلى أقّل تقدير يمكن أن نقول أنّه يرفض الوقوف عند معرفة محدّدة حول العناصر السّالفة الذّكر"[3].

لأنّ هاجسه كان التّجديد، والتّحديث من أجل قتل التّوقف، والتّقوقع الذي تتّصف به الذّات.

ولهذا يرى (علي حرب) أنّ الذي يمارس علاقته بفكره بصورة حية، وخلاقة، ليس هو الذي يحرس أفكاره من الوقائع المباغتة؛ بل هو الذي يدخل على مقولاته بطرح أسئلة الواقع، والحقيقة لكي يفهم ما يحدث ممّا لم يكن بالحسبان"[4].

وهذا ما يحتمل على الذي يفكّر بصورة حية، وتنويرية، والارتداد على أفكاره؛ لإعادة النّظر في بداهاته، وثوابته؛ وبالتّالي البحث عن حقيقة فكره.

كما يؤكّد (علي حرب) أنّ مشكلة الحقيقة وجدت منذ وجود التّفكير، وكأنّها ارتبطت بها بشكل وثيق، وهي في تغيّر دائم.

ولذا يؤكّد (علي حرب) أنّ مشكلة الفكر ليست مع الواقع، ولا مع السّلطات السّياسية، أو الدّينية؛ بل مع الممتنعات من داخل الفكر، هذا ما تشهد به التّجارب الفكرية الكبرى من (أفلاطون) حتى (الشّيرازي)، ومن (ديكارت) حتى (ميشال فوكو)[5].

---

[1]. علي حرب، هكذا أقرأ ما بعد التّفكيك، المصدر السّابق، ص 11.

[2]. علي حرب، إستراتيجية الحمل على غير الظّاهر عند المحدثين، علي حرب نموذجا، المصدر السّابق، ص 164.

[3]. علي حرب، أوهام النّخبة، المصدر السّابق، ص 162.

[4]. المصدر نفسه، ص 162.

[5]. . المصدر نفسه، ص 163

فمشكلة الفكر ترتبط بالذّات المفكرة نفسها التي هي دوما تسعى للبحث عن الحقيقة، وهذا ما ولد التّفكير في المشكلات نفسها، وذلك بعودة المرء على أفكاره لصوغ إشكاليته من جديد.

ويرى (علي حرب) أنّ مشكلة الفكر هي مشكلة نضالية؛ تتعلق بالجرأة الفكرية أكثر ممّا تتعلّق بالجدة الفلسفية، أو الفكرية.

فمشكلة (ابن رشد) كانت إيجاد صلة مفهومية بين الحقيقة الفلسفية، والحقيقة الدّينية، ومن هنا كان اشتغاله على مصطلح "التّأويل"على نحو جديد، ومبتكر، وتحول معه إلى مركب مفهومي، فرض نفسه على السّاحة الفلسفية عبر "فصل المقال" "[1].

فمصطلح التّأويل الذي حاربه(ابن رشد) كان توفيقا بين الحكمة، والشّريعة؛ فوقف بين موقفين في المحال الفلسفي، وبذلك أحكم الصّلة بين الحقيقتين الفلسفية، والدّينية.

ويذهب (علي حرب)إلى القول " أنّ حقيقة الفكر، أو المفكّر مرهونة بالواقع الذي تعيشه وفق قوانينه.

ومن هنا يقرّ (علي حرب) أنّه باحث عن الحقيقة، إذ لا وجود لحقيقة ظاهرة، أو متحصّلة تنتظر من يفتّش عنها، ويقبض غليها بتصوّراته المطابقة الدّقيقة، والموضوعية، الأحرى القول بأنّنا نصنع الحقيقة بقدر ما ندّعي الكشف عنها"[2].

فصنع الحقيقة صار من مهمّة المفكّر، فلا وجود لحقيقة جاهزة، بل الحقيقة ما ينتجه المفكّر من أفكار.

ولهذا يرى أنّ من يعتقد بوجود حقيقة جاهزة لا يحسن سوى الارتداد هن أهدافه، وطعنها،كما يفعل الأصوليون؛ سلفيين، وحداثيين مع عصورهم النّبوية الذّهنية، أو التّنويرية"[3].

فالحقيقة قد ترمي في الفكر إلى ارتداد إلى أفكاره، وهذا ما جعل العديد من الفرق تتراجع عن أفكارها، والوقوع في الارتداد.

---

[1]. علي حرب، أوهام النّخبة، المصدر السّابق، ص 164

[2] المصدر نفسه ، ص 170

[3]. المصدر نفسه ، ص 170

وهذا ما جعل (علي حرب) يقول: " أنا أصنع حقيقتي بخلق وقائع فكرية، أي بفتح مجالات للتّفكير، أو إنتاج علاقات معايرة مع الحقيقة، بذلك أسهم في تعيير واقعي، والتّأثير في بيئتي، وعالمي والأفكار لا تقوم في غياهب الفكر، ولا في سماء متعالية؛ وإنّما تتجسّد في خطابات في سلاسل من المنطوقات، والشّيفرات تحتاج دوما إلى التّأويل، والتّفكيك"[1].

فالتّعبير عن الأفكار يتجسّد في خطابات تحمل شيفرات، والتي تحتاج إلى التّفكيك، فصناعة الحقيقة حسب(علي حرب) تكون بخلق وقائع فكرية، وإنتاج علاقات مغايرة.

" فالمنطق الفاعل، والمؤثّر في بيئته، وعلى ساحته في مجتمعه، أو في العالم؛ ليس هو الذي تقتصر المهمّة على مواجهة السّلطة بقول الحقيقة"[2].

فمهمّة المفكّر هي مواجهة السّلطة، وتغيير العلاقة بالحقيقة نفسها.

ب/ الحقيقة تكمن في النّقد:

إنّ مشكلة المفكّر العربي تكمن في الوصول إلى الحقيقة المرجوة؛ التي أصبحت صعبة لذلك يؤكّد (علي حرب) على ضرورة النّقد لأنّ النّقد ينقب، ويفكّك، ويجدّد، ويغيّر الواقع، لذلك يقول (علي حرب) في كتابه " أوهام النّخبة" :" سعيت إلى تفكيك الأوهام التي تستوطن عقول النّخب المثقّفة حول الهوية، والحرية، والحداثة، والحقيقة؛ فضلا عن مفهوم النّخبة نفسه، وذلك بقدر ما تبيّن في أنّ هذه الأوهام تشكّل عوائق تحوّل دون إسهام المثقّف، والمفكّر وجه التّحديد على نحو مثمر، وفعّال؛ سواء في تشكيل المشهد الفكري، أو في تغيير الواقع الاجتماعي"[3].

فالنّخبة المفكّرة هي أساس التّفكير، ووقوعها تحت أوهام لا أساس لها من الصّحة قد يعرقل مسارها الثّقافي، وتفكيرها، وحتى في محاولتها لتغيير الواقع أو مواجهة الآخر، فالالتصاق بأوهام الحرية، الهوية، والتّراث، والحداثة قد يجعل المفكّرين أفكار تقوده إلى تقييد قدراته في الوصول إلى الحقيقة.

---

[1]. علي حرب، أوهام النّخبة، المصدر السّابق، المصدر السابق، ص 170.

[2]. المصدر نفسه، ص 170.

[3]. المصدر نفسه، ص 158.

لهذا يرى (علي حرب) أن الوسيلة لإعادة تصحيح الأفكار، وإنتاج أفكار غيرها تخدم المفكّر والمنتج في آن واحد.

لهذا يؤكّد (علي حرب) قائلا :" بهذا المعنى للنقد لم أدخل دخولي النّقدي على المثقّفين، لكي أهتمّ، أو أدين الغير، ولا لكي أجلد نفسي، أو أمارس مازوشيتي (تعذيب الذّات)، بل لكي أغادرها مشيتي، وأخرج عن عجزي، وقصوري، وهذا هو النّقد المنتج"[1].

فممارسة (علي حرب) للنقد كانت نقدا من أجل البناء، وليس إدانة للمثقّفين؛ بل كان نقدا من أجل إثبات فكره، وإنتاج أفكار أخرى، فهذا يشعره أنّه يمارس حريته في التّفكير.

لهذا يقول :" أن أمارس حيويتي الفكرية، بأن أقيم مع فكري علاقة حر، ومفتوحة، حية، ومتجدّدة، خصبة، وفعّالة، مثمرة، وممتعة، وعلى نحو يتيح لي في آن تغيير أفكاري، وتحويلي علاقتي بالواقع"[2].

ومن هنا فممارسة التّفكير بحرية يثير المفكّر، ويدفع به إلى تعيير الأفكار؛ وبالتّالي معالجة الواقع بأفكار جديدة؛ تدفع بالذّات إلى الإنتاج.

"ويؤكّد (علي حرب) أنّ التّفكير في مسألة الحقيقة، كما يمارسه نقّاد الحقيقة لم يعد يهتم بالبحث عن بداهة التّمثّلات، ومطابقة الأحكام، وصحّة المعارف بقدر ما يتجّه إلى البحث في أنماط العلاقة بين المعرفة، والحقيقة نفسها للنقل بين الفكر، وإجراءاته، أو بين الفهم، وأدواته، أو بين الخطاب، وآلياته، أو بين النّص، وألاعيبه، أو بين النّص، واستراتيجياتها"[3].

فلا حقيقة حسب (علي حرب) في الخطاب الفلسفي المعاصر، لا يمكن أن تفهم من خلال مفهومات مغايرة الإنتاج، والتّوليد، والمفاضلة، والتّغيير، والسّلطة، والممارسة، وحتى اللّعب.

[1]. علي حرب، أوهام النّخبة، المصدر السابق ، ص: 159.

[2]. المصدر نفسه، ص: 159.

[3]. علي حرب، الممنوع الممتنع، المصدر السّابق، ص: 103.

ويضيف (علي حرب) " بأنّ أزمة المجتمع، والهوية عندنا لا تعود إلى غياب المثقّفين، أو في الحؤول بينهم، وبين ممارستهم لدورهم؛ بل العكس هو الصّحيح، أعني ممارستهم لدورهم ممارسة غير نقدية هو مظهر من مظاهر الأزمة، وسبب من أسباب الإخفاق، والفشل"[1].

فالنّقد جعل الفكر العربي يتلاشى، ويصبح ضعيفا؛ نتيجة أزمة المجتمع، والهوية؛ بل حتّى قلة ممارسة المثقّفين لدورهم، وممارستهم الغير نقدية، فالنّقد عنصر فعّال يدفع بالمفكّر لفهم الخطابات، وفهم الواقع لإنتاج فكر متجدّد، والوصول إلى الحقيقة.

ويرى أنّ النّقد في الخطاب الدّيني هو الحقيقة المثلى؛ فيه يمكن الكشف عمّا هو مسكوت عنه فيقول:" أنّ تقييم علاقة نقدية نع أفكارنا، أن نغيّر طريقة تعاملنا مع ذواتنا؛ بحيث نعترف بدهريتها، وننزع عن مقولاتنا عطاءها القدسي"[2].

فالمقدّس يضفي نوعا من الوهم على المقولات؛ لذلك وجب تجاوزه، ونراجع أفكارنا مثلما يرى(علي حرب) هو الأنسب لأنّ الكلام المقدّس قد يخفي ذرات فناء التّفكير بأكمله، ويجني عليه ما يمحوه، ويمحو حقيقته " مثلما يرى (علي حرب) في المثقّفين، والدّعاة الذين انضووا تحت شعاراتهم تعاملوا مع أنفسهم كقدّيسين، أو كأنبياء مبشّرين؛ فقدّسوا المقولات، ونزّهوا الممارسات، وطمسوا بذلك الحقائق، وغيّبوا الوقائع"[3].

وهذا ما نتج عنه الشّقاق، والتّفرقة في أوساط الفكر العربي، فغابت الحقيقة، وأصبحت رهينة ممارسات تحمل الطّابع المقدّس، فالخطاب يمثّل في صلبه أدوات لتغيير الواقع، وتجديده، فمن فكرة قد يصنع مجتمعا، وجيلا، وحقيقة.

فالفكرة حسب (علي حرب) ليست شيئا جاهزا للتّطبيق بقدر ما هي إمكانية للحياة، والوجود؛ إنّها بالأحرى نص يقبل القراءة، والتّجربة، يعاد تشكيلها، وابتكارها بتشكيل نص مغاير، أو خلق واقع مختلف، أو ابتكار ممارسات اجتماعية جديدة..."[4].

---

[1]. علي حرب، الممنوع الممتنع، المصدر السّابق، ص 103.

[2]. علي حرب، أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر، المصدر السّابق، ص 10.

[3]. المصدر نفسه، ص11.

[4]. المصدر نفسه، ص11

ومعنى ذلك أنّ التّفكير هو الإبداع، والخلق؛ للخروج من قوقعة الأنا، والنّهوض من سبات دام طويلا، والانفتاح على سؤال الحقيقة على إشكاليات بما ننشئها من خطابات، وتجارب، وممارسات.

وقد أكّد (علي حرب) على ضرورة نقد النّصوص، والخطابات؛ لأنّها تحمل ما هو مسكوت عنه، وأنّها تحمل في لغتها حقيقة خفية؛ وجب التّنقيب عنها، وقد اعتبر أنّ الحقيقة تكمن في النّقد.

آليات النّقد الأساسية للكشف عن قيمة الحقيقة في النّصوص:

آلية الحجب:

يعتبر(علي حرب) أنّ هذه الآلية من الآليات الرّئيسية، والمهمة في النّص الفاعل، كونه الطّريقة المثلى للوصول إلى المعرفة، وفهم الوجود، ومن ثمّ فهو يمنع الإنسان من الوصول إلى الدّلالة في الكلام، ويجول دون مطابقة الحقيقة للواقع؛ وهذا ما يؤّدي إلى استحالة بلوغ الحقيقة، لهذا يجب التمعّن في الكلام، والحذر منه؛ لأنّ "الخطاب حجاب"[1].

وقد بيّن (علي) أنّ للحجب وظيفة، حيث استخدمه؛ بمعنى إيجابي، ومعنى سلبي، حسب نظرة المعتزلة، فمن النّاحية السّلبية يرى أنّه يقتضي الكشف، والتّنوير، وأمّا من ناحية الإيجابية فهو يزيد من قوة، وقيمة النّص وذلك يجعله من مجالات التّأويل، ومن ثمّ اكتشافه، وهذا ما يعبّر عنه في قوله:" إذ يجعل منه إمكانا للتّأويل، وموضوعا للكشف من جديد، نعم إنّ الحجب ظلمة، وعتمة، ولكنّه هو الذي يدعونا إلى أن نكشف الغطاء كما يستبعده النّص، أو يتستّر عليه الخطاب، أو سكت عنه الكلام"[2].

ولذلك سلك (علي حرب) نفس مسلك العرفان، والتي تجلّت في مواطن كثيرة، وأنّ الطّريقة المثلى للكشف عن أسرار لا نهائية لهذا العالم.

فكلا من اللغة، والحقيقة في نظر (علي حرب) محتجبتين، غامضتين؛ ففي كتابه " حديث النّهايات" نظر إلى التّجربة البشرية بأنّها ليست من عالم البساطة، والنّقاء، والشّفافية، ولا ترك بأدوات التّمثل، والقبض، أو التّثبيت واليقين، هذا العالم بالتّوترات، والصّدمات، أو الجراحة والانكسارات، أو

[1]. علي حرب، نقد النّص، المصدر السّابق، ص 11.

[2]. المصدر نفسه، ص 270

الثّغرات، أو تفاوتات يستحيل معها الإنسان أن يتساوى مع نفسه، أو يتطابق مع واقعه، أو أن يكتب رغباته، ويسيطر على لغته، وأشيائه؛ إذ من غير الممكن أصلا التّطابق بين الرّؤية، والعبارة، أو بين الماهية، والواقعية، أو بين القول، والرّغبة، أو بين القصد، والصّنع، وهكذا لا يمكن انفكاك من خداع العبارة، وحجاب الرّؤية"[1].

ولقد كان لـ (علي حرب) نفس فكرة العرفانيين في عدّة مفاهيم منها:

أ/ الحقيقة:

يؤكّد العرفانيون أنّ الحقيقة تكمن في الباطن، وتظهر دائما في المجاز، أو الرّمز أو الإشارة، لأنّهم يربطون بالمعنى المجازي؛ وبذلك فهي محتجبة، ولا تظهر للعامّة من النّاس.

ومصدر هذه الفكرة عند أهل العرفان هو القرآن الكريم؛ لأنّ الآيات القرآنية عبارة عن ألفاظ محجوبة، وباطنية، وهذا ما هو وارد في الآيات في ذاته؛ ممّا سهّل الأمر على أهل العلم مثل قوله تعالى: " وذروا ظاهر الإثم وباطنه إنّ الذين يكسبون الإثم سيجزون بما كانوا يقترفون"[2].

وقوله تعالى: " الله سخّر لكم ما في السّموات وما في الأرض وأسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة ومن النّاس من يجادل في الله بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير"[3].

ومن هذه الآيتين لدليل للتصوّر العرفاني للألوهية، وهذا دليل على التّفسير انطلاقا من مفهومي الظّاهر، والباطن؛ لكن المقصود هنا الباطن ، كون الباطن يحتجب؛ أي أنّ الباطن يحتجب نتيجته"[4].

ويرى العرقيون أنّ الحقيقة تكون في الباطن، والمقصود به المسكوت عنه بدلا من الباطن مقابل للظاهر، وهذا ما جعل (علي حرب) يختلف عنهم في هذه الفكرة؛ والتي تتمثّل في أنّ العرفانيين يبحثون عن المقصد الإلهي، وهذا ما يراه (علي حرب) ضرب من المستحيل؛ لأنّ ذلك يؤدّي إلى احتكار الحقيقة، وإقصاء الآخرين، وإخفاء ممارسة أصحاب الدّين، والسّلطة، ممّا يؤدّي إلى طمس

---

[1]. علي حرب، حديث النّهايات، المصدر السّابق، ص169.

[2]. سورة الأنعام/ الآية 120.

[3]. سورة لقمان/ الآية 20.

[4]. محمّد عابد الجابري، بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثّقافة العربية، مركز الدّراسات الوحدة العربية، ط 1، 1986، ص: 71.

تغيير المبادئ الإسلامية، بدلا من اتصال الخطاب الدّيني إلى البشر، وهذا ما أدّى إلى تعدّد القراءات، والاجتهادات؛ ممّا نتج عنه تعدّد الطّائفية التي تحاول التّغيّر، والتّجديد قصد إنتاج حقيقة، ولهذا فكلّ واحد منهم يدّعي أنّه يمتلك الحقيقة المرجوة من كلام الله، والحقيقة هي: " أقلّ ممّا يدّعي قول القائل ذلك أنّ قول الحقيقة دائما يضيف، وستبعد، ويخدع، ويحجب، يحرف، وينسخ"[1].

ب/ العقل:

يرى (علي حرب) أنّ المفكّرين العرب وضعوا طريقتين؛ للتمييز في المعرفة، فتمثّل الطّريقة الأولى في طريقة " البحث والنّظر" وهذا من اختصاص الفلاسفة، وأمّا الطّريقة الثّانية " المكاشفة" والتي يعتبرها (علي حرب) من اختصاص المتصوّفة، وهذا دليل على أنّهم كانوا عقلانيين كون التّصوّف نشأ في خضم العلوم الأخرى كالفقه، والفلسفة، الفلك، العلوم، وغيرها، وهذا ما جعل لكلّ تحليل شروطه، وعلى هذا فإنّ لكلّ" عقلانية شروطها التّاريخية التي ترسم لها حدود تكوّنها، ومجالها المعرفي الذي تفعل فيه"[2].

ويضيف(علي حرب) أنّ هناك عالمين؛ أوّله عالم الأرواح وهو المتمثّل في الحق، بحيث "كانت الأنفس غير موجودة إلّا بوجود الحق لها فقد كانت موجودة بالحق"[3].

أي أنّ الحق يتعلّق بعالم الذّات " هو أوّل أطوار الحقيقة الكونية"[4].

وعالم الخلق والذي هو العالم الحسّي، والذي خلقه الله؛ فهو مسيّره ومدبّره.

ويرى كلّ من المتصوّفة، و(علي حرب) أنّ المعرفة قائمة على العقل، بحيث " هناك مجالات للمعرفة، مجال الأشياء، وهو في متناول العقل، ومجال الغيب، ولا يكون إلّا بمحور العقل، وأثاره من تصوّر، أو دليل، أو قياس"[5].

---

[1]. علي حرب، نقد الحقيقة، المصدر السّابق، ص: 55.

[2]. علي حرب، نقد الحقيقة، المصدر السّابق، ص 226.

[3]. الصدر نفسه، ص228.

[4]. المصدر نفسه، ص231.

[5]، علي حرب، التّأويل والحقيقة، المصدر السابق ص 28.

فالعقل عاجز عن تحقيق المعرفة بعالم الحق، وبذلك يحجب صاحبه من الوقوع في مخالفات التّوحيد، الحقيقة المطلقة.

ج/ اللّغة:

اعتمدت دراسة لغة النّص عند العرفانيين على الظّاهر، والباطن؛ أي ثنائية اللفظ والمعنى، وهذه الثّنائية عند العرفانيين تخضع لأمرين:

الأوّل: " أنّ هناك معاني محتجبة في كلّ ظاهر، ولا يلزم وجود علاقة أو استعمالية بين الظّاهر والباطن، إنّما مرجع الأمر إلى الحامل الخاص الذي لا يستطيع أن يصل إلى الحقيقة هن طريق التّأويل"[1].

ممّا يعني أنّه ليس من الضّروري أن يكون الظّاهر يحجب معنى للباطن؛ وإنّما يعود إلى صاحب التّأويل في طريقتهم في الوصول إلى الحقيقة.

الثّاني: " أنّ هذه الثّنائية تفرض على الحامل عملية ذهنية، عكسية بالمقارنة مع الوضع، والاستعمال فالحامل في هذه الثّنائية الأخيرة الوضع والاستعمال، ينظر في الوضع أوّلا ثمّ في الاستعمال كما هو عند الجمهور"[2].

وقد يختلف الأمر في أوساط الجمهور في طريقة الوضع، والاستعمال، فما "تراه السّلفية أنّ النّظر يجب أن يكون في الوضع، والاستعمال في الوقت نفسه، فعند العرفانيون يكون بالنّظر في الباطن إلى الظّاهر، أو نستطيع القول أنّ الظّاهر يكون في الاستعمال العام في حين يكون الباطن هو المقصود والمراد"[3].

[1]. ماجد بن حمد العلوي، إستراتيجية الحمل على غير الظّاهر عند المحدثين ـ علي حرب نموذجا ـ المرجع السّابق، ص: 179.
[2]. المرجع نقسه، ص: 179.
[3]. المرجع نفسه، ص: 179.

فالعرفانيون يرون أنّ الحقيقة لا تنكشف إلّا لأهل الخاصّة من أصحاب العلم، ويؤكّد (علي حرب) في هذه الفكرة من خلال كتابه " التّأويل والحقيقة" على موافقته لفكرة العرفانيين قائلا:" هل انقسام إلى الظّاهر، ومؤول إلى انقسام البشر بين العامّة، والخاصّة أم يمكن في طبيعة النّص ذاته"[1].

بهذا التّساؤل يطرح (علي حرب) قضية احتجاب الظّاهر، والباطن وكأنّه بذلك يقرّ بأنّ هذه القضية تعود إلى النّص في حدّ ذاته، وليس انقسام البشر إلى العامّة، والخاصّة.

مؤكّدا (علي حرب) أنّ " فهم الحقيقة عند (ابن رشد) يقوم على الفكر، والواقع ، وبين العقل، والمعقول، وبين الكلمات، والأشياء"[2].

غير أنّ (علي حرب) لا يوافق (ابن رشد) في هذه الفكرة كون هذا الفهم لا ينطبق على واقع الثّقافة العربية، مغيّرا بطلك فكرة (ابن رشد) بالحق " الذي هو الوجود بذاته، فهو يتجلّى في الأشياء، والذّوات، والصّفات"[3].

لهذا تصبح فكرة الحق تتواجد في هذا الوجود، كونها تتجلّى في الذّوات على اختلاف شخصياتها، وحتّى في الصّفات وهي فكرة متعالية على كلّ شيء.

ويضيف (علي حرب) أنّ " النّص يمارس حجبا مضاعفا"[4].

كون الدّال لا يدلّ مباشرة على المدلول؛ كونه يحمل مجموعة من الضغوطات؛ تجعله نسيجا من الفراغات والزّلّات"[5].

وهذا يعني أنّ النّص يحمل الغموض فله سرّه، والذي به يمارس آلية الحجب؛ حتّى ولو كان مصّا دينيا.

---

[1]. علي حرب، التّأويل والحقيقة، المصدر السابق ،ص: 105.

[2] الصدر نفسه ، ص: 105.

[3]. المصدر نفسه، ص: 105.

[4]. المصدر نفسه، ص: 105.

[5]. علي حرب، نقد النص ، المصدر السابق ، ص: 16.

2/ آلية التّضليل:

يرى(علي حرب)أنّ الخطابات تمارس التّضليل، والمخاتلة، ويكون مجموعة من العلامات، والإشارات ، وبدورها العلامة تقع بين التّصوّر والتّخيّل، وهذان الأخيران يعتبران قوة تقوم بتعدّد الدّلالات، والرّؤى"[1].

مؤكّدا أيضا أنّ سبب هذه الآلية راجع إلى تلك المجازات التي يتشكّل منها الخطاب، أو النّص فيما بينه في قوله:" المجاز يقيم فجوة بين الكلمات، والأشياء، ويمنع تطابق الدّال، والمدلول، وذلك نحد أنفسنا أمام إحالة دائما من دال، ومدلول الآخر، فيتحوّل الكلام إلى استعارات لا تتوقف وبالاستعارة يتحدّد القول، ويتجنّس المعنى"[2].

ويُضيف (علي حرب) مثالا على ذلك المتمثّل في شعر شوقي الذي يحمل المجازات التي يتشكّل منها الخطاب، أو النّص والتي تحمل تشبيهات أو استعارات، وهذا دلالة على أنّ الكلام يختال، ويخدع صاحبه؛ إذ هو يقوده حيث لا يريد"[3].

وهذا ما جعل (علي حرب) لا يثق في الكلام قائلا:" أن لا نثق ثقة مفرطة بالكلام لأنّه مخاتل، ومخادع"[4]

3/ آلية الشّك:

يرى(علي حرب) أنّ النّصوص والخطابات تخضع للحجب والتّضليل، والمخاتلة؛ ممّا جعل هدم الوثوق بالحقائق المطلقة، وبالتّالي التّشكيك فيها، هذا ما جعله يلجأ إلى الشّك الذي يحلّ محلّ اليقين

موضّحا ذلك بأنّ العقل المحض هو الذي يشك دائما، ويحص في كلامه العقل الفلسفي المنفتح لأنّه يقوم بالنّظر والفحص لإدراك المجهول، والمعلوم بفحص الأمور التي تتبيّن، أو التي لم نراها، أو نعقلها، وبهذا لا يقع في مهمّات حجاجية تقوم على المعيارية، والتّبرير ونرص السّيطرة مبرّرا قوله في

[1]. علي حرب، التّأويل والحقيقة، المرجع السّابق، ص 21.

[2]. المصدر نفسه، ص 28.

[3]. علي حرب،نقد النص ،المصدر السابق ،ص274

[4] المصدر نفسه ،ص 272

ذلك بمقولة الغزالي:" من لم يشك لم ينظر، ومن لم ينظر لم يبصر، ومن لم يبصر بقي في العمى، والحيرة"[1].

لذلك يدعو (علي حرب) إلى ضرورة الشّك في جميع الميادين لتكون " النّظرة واعية منفتحة، غير منغلقة للأمور"[2].

أي أنّ الشّك يؤدّي إلى اليقين، والحقيقة، ويعيد للتّفكير حيويته بتنقيد الأفكار، والمبادئ، أي لا تنقطّع هن التّفكير، ولا يتحقّق ذلك إلّا بنقد الأفكار، والمقولات، والمبادئ، فالشّك، ومسألة عدم الثّقة كلّ ذلك هو أهمّ من الأفكار ذاتها"[3].

إنّ الشّك الذي يمارسه (علي حرب) هو شك جذري، لأنّ، الشّك يجعل المفكّر يفكّر بكل حرية استقلالية، بعيدا عن قيود التّبعية، والتّقليد.

كما يشكّ (علي حرب) في النّصوص أيضا كونها جاملة للأفكار التي هي دائما تحت الشّك، والمناقشة، لذلك يرى عدم الثّقة في النّصوص ليست راجعة إلى ضعفها، وركاكتها؛ بل قوتها، ومن ثمّة كلمّا كانت النّصوص قوية، وفاعلة، وسلّطنا الضّوء عليها بالشّك، وعدم اليقين، عكس النّصوص الضّعيفة، حسبما يبيّنه في ما قاله في كتابه " نقد النّص" " ذلك أنّ الكلام القوي يمارس سلكته في الحجب، والمنع، والاستيعاب"[4].

[1]. علي حرب، التّأويل والحقيقة، المصدر السّابق، ص118.

[2]. المصدر نفسه، ص 118.

[3]. علي حرب، نقد النّص، المصدر السّابق، ص 271.

[4]. المصدر نفسه، ص 276.

المبحث الثّاني: نقد وتقييم لعلي حرب في تناوله لمشكلة الحقيقة:

1/ تقييم (علي حرب):

يعدّ المفكّر، والنّاقد اللبناني(علي حرب) من المفكّرين الذين أثروا الفكر الغربي، والعربي؛ كان همّه تحليل المفاهيم، وتجديد الفكر، ودراسة الإخفاقات التي أصابت الفرد العربي، كان فكره فعّالا في إنتاج أفكار كان من أهمّ النّقّاد الذين اتّخذوا من النّقد وسيلة لتغيير الواقع بمختلف مجالاته؛ السّياسية، والاقتصادية، والاجتماعية سواءً في الغرب، أو في العالم الإسلامي.

أراد أ ن يعيد للحقيقة معناها الحقيقي، والتي أنهكت من كثرة الاستعمال، وجعل من النّقد كوسيلة للحفر، والتّنقيب، والكشف عن الحقائق المضمرة في النّصوص، والخطابات سواءً الدّينية، أو السّياسية، أو الفلسفية، فكانت له جرأة فلسفية في خوض النّص الدّيني؛ مهتمّا بذلك بفكرة الظّاهر، والباطن للوصول إلى المقصد الإلهي، والذي يراه (علي حرب) مستحيلا؛ لأنّ ذلك يعدّ إخفاءً للحقيقة، وإقصاء الآخرين، وتصبح الحقيقة حكرا على أصحاب الدّين، والسّلطة.

نالت كتاباته الفلسفية، ومقالاته، ونصوصه الفكرية المتميّزة العديد من المعجبين التي يقدّمها بين الفينة، والأخرى في إطار كتب فلسفية، ونقدية؛ تحتوي أفكارا مثمرة، ومفاهيم إبداعية، أو منطوقات خارقة، تستعصي على المألوف، أو البداهات الفكرية المنطوقة عادة على الخطابات الإيديولوجية مدّعية الانتساب إلى عالم الفكر، والفلسفة، أو العلم، والمعرفة.

إنّ مثل هذه المواهب تساهم بدورها في دمقرطة المنتجات الرّمزية، وتمارس حقّها في التّجديد، والتّغيير.

مثلما يقول(علي حرب):" أن أصنع حقيقتي بخلق وقائع فكرية، أي بفتح مجالات للتفكير، أو إنتاج علاقات مغايرة مع الحقيقة، وبذلك أسهم في تغيير واقعي، والتّأثير في بيئتي، وعالمي"[1].

يعدّ (علي) من الذين يصنعون حقيقتهم عن طريق إنتاج الأفكار، والمفاهيم، وأفكاره ليست صورا عن نفسه، أو واقعه؛ وإنّما هي أجهزة، وتراكيب، أو شبكات، وإستراتيجية تتيح له أن يغيّر أفكاره، وأن يغيّر علاقته بالعالم، وأصحاب السّلطة.

[1]. علي حرب، أوهام النّخبة، المصدر السّابق، ص 107.

والعلاقة التي تربط (علي حرب) بفكره هي علاقة نقدية يشتق بها كلمات جديدة للفهم، والعقلنة، وللتعقّل، والتّدبّر.

فالبحث عن الحقيقة يقتضي الفكر، والنّقد للكشف عن خباياها؛ كونها سابقة عن التّجربة، متعالية عن الممارسة، والتّعبير عنه بواسطة الكلمات، ومن ثمّ ترجمته في الحياة العلمية على أرض الممارسات من خلال النّظم، والمؤسّسات، والتّشريعات"[1].

فبفضل (علي حرب) عرف لمفهوم الحقيقة قيمتها في الفكر، والواقع، وفي الخطاب التي هي مرجوة لدى العديد من المفكّرين في ظلّ الغزو الخارجي، والمحاولات التي تعمل على طمس الهوية، والتّراث من خلال القضاء على الحقيقة الخفية.

كما أنّه ليس بالفيلسوف التّفكيكي، ولا البنيوي؛ فهو يعتبر فيلسوف تداولي، بحيث أنّه لم يبق على منهج واحد، بل تعدّدت اتجاهاته، وانتقاداته لمختلف المذاهب، والعقائد، هو يعتبر نفسه فيلسوفا تداوليا، ومن منظور عقلي تداولي بحسب المنطق التّحويلي في الرّؤية النّقدية للمنهج التّفكيكي، أو ما سبقه.

وبذلك رغم المنهج الذي استعمله (علي حرب) في الكشف عن حقيقة النّص، والذي يقضي بقتل المؤلّف غير أنّ هذا لم يضف أي حقيقة في مجال الفكر الفلسفي.

بالإضافة إلى نقده للنخبة المثقّفة التي يراها أنّها وقعت في فخّ الهوية، لكنّه وقع هو الآخر في فخ آخر؛ وهو فخّ التّقليد للفكر الغربي.

[1]. علي حرب، أوهام النّخبة، المصدر السّابق، ص 108.

النّقد:

يعدّ المفكّر اللّبناني (علي حرب) من المفكّرين النّاقدين المعاصرين العرب، الذي تميّز فكره بالشّدة، والفكر اللّاذع دون أن يقدّم دليلا واحدا على من يتّهمهم بعدم الفهم، وهو مجرّد فيلسوف ناقد، ومقلّد لغيره ممّن سبقوه من الفلاسفة السّابقين له خصوصا الغرب منهم، حيث يعترف بأنّ المفكّرين العرب يحاولون سلخ المفاهيم عن جسدها، لكنّ الحقيقة نجده هو من يقوم بسلخها، فهو الذي سعى إلى التّخلّص من عيوب الفكر الغربي، لكن جلّ كتاباته تحمل أفكارا غربية جاهزة، حيث قام يكسر الذّات في كتابه" أوهام النّخبة".

كما يعتبر (علي حرب) أنّ البحث عن الحقيقة يقتضي التّخلص من العادات الذّهنية الرّاسخة، والبداهات الفكرية المحتجبة، التي تحول دون أن يفهم الكائن المفكّر ما يصله، وبهذا نرى أنّ (علي حرب) يدعو للثورة على ما لديه بالتّراث، أو كما يقول العادات الذّهنية الرّاسخة، وكأنّ هذه العادات هي من تقيّد الفكر في الوصول إلى الحقيقة، وهذا في حدّ ذاته هو خروج على ما يسمّى بقانون العادات.

كما أنّ تحليلات (علي حرب) تتّصف بالبساطة، وتفتقر إلى العمق، والشّمولية، ففكره، وفلسفته قائمة على النّقد، فنحن نشكّ في فكره، وفلسفته التي إن نقدت لم تأتي بالجديد، أو البديل.

خلاصة:

إنّ مفهوم الحقيقة لا يثبت نفسه حسب(علي حرب) إلّا بالتّفكير الذي يعطيها قيمتها الحقيقية، كونه في تغيير مستمر، وهمّه الوحيد الوصول إلى الحقائق، وهذا الفكر يكون دوما في حاجة للنقد الذي يعدّ السّبيل الوحيد الذي بإمكانه الكشف عن الحقيقة الخفية، والذي بدوره يحمل ثلاث آليات أساسية؛ وهي: آلية الحجب وتعتبر من الآليات المهمّة التي تعتبر السّبيل الوحيد للوصول إلى المعرفة اليقينية، وفهم الوجود بالإضافة إلى آلية المخاتلة، والتّضليل، والتي بها يتمّ الكشف عن المجازات الموجودة في النّص، أو الخطاب، وهذا ما يجعل من الكلام مخادعا، ثمّ آلية الشّك باعتبارها تقود إلى اليقين، والحقيقة، ممّا يرفع التّضليل عن التّفكير.

وبذلك يكون (علي حرب) قد وقف على قيمة الحقيقة باعتباره ناقدا معاصرا، خاض في العديد من المسائل جعلته من المفكّرين العظماء.

خاتمة

وفي الأخير يمكن القول أنّ مفهوم الحقيقة في الفكر العربي المعاصر كان متشعّبا تتجاذبه مجموعة من الصّراعات الثّقافية، والإيديولوجية؛ لذلك كان من الصّعب تحديد مفهومها، كما أنّها باعتبارها تختلف من ميدان إلى آخر، ومن عالم إلى آخر، هذا ما جعل لدينا فضولا لمعرفة مفهوم الحقيقة في الوسط العربي، فوجدنا أنّها تتضمّن العديد من المفاهيم، تدخل في تحديد مفهومها.

تطرّقنا في الفصل الأوّل من البحث إلى سياقات منهجية، والنّتيجة التي وصلنا إليها هو أنّ الحقيقة مفهوم يصعب تحديده، وذلك لمروره بعدّة عصور، فمفهومها قديما لم يبق ثابتا خاصّة في الفترة المعاصرة، بالإضافة إلى ارتباطها بعدّة مفاهيم تتعلّق بالفكر العربي، ما نتج عنه اختلاف في الأفكار، وحتى في تحديد مفهومها العلمي، الذي يرتبط ارتباطا وثيقا بالواقع والفكر، ممّا يشكّل تطابق الفكر مع الواقع، فالحقيقة اليقينية تقوم على البرهان العقلي، والواقع الحسّي ميدانها، أمّا بمفهومها الفلسفي فإنّ الحقيقة تعدّد إثباتها، فهناك من يراها أنّها صادرة عن عالم المثل، وهناك من يراها أنّها نابعة من الحواس، والعالم الحسّي، وهناك من يراها أنّها نتيجة للشكّ في كلّ شيء، وهذا ما يقود إلى اليقين، آخر يراها أنّها مجرّد لغة إخفاء، وتزويق لخدمة مصلحة الذّات، وهناك من يقرّ أنّها عملية كشف، وتأويل دون تمويه.

أمّا مفهومها الدّيني، فيتّضح أنّها تتعلّق بالإيمان من أجل إثبات التّفكير مثلما يرى (أغسطين)، بينما (ابن رشد) يؤكّد أنّ الحقيقة المطلقة هي الحقيقة الرّبانية التي يجب الإيمان بها .

أمّا الفصل الثّاني كان حول مشكلة الحقيقة في الفكر العربي بين التّناول العقلاني، والدّيني، حيث توصّلنا إلى أنّ النّص يحمل ظاهر، وباطن يحتاج إلى إعادة قراءة؛ برفع القداسة عنه؛ متّبعا بذلك (علي حرب) ثلاث عناصر مهمّة في قراءة النّص: التّفسير، والتّفكيك، والتّأويل.

إنّ التّطور العلمي، والاختلاط في الثّقافات أدّى إلى ظهور ثنائية الأنا العربي، والآخر الغربي، ممّا جعل الأنا في تخوّف من الدّخول في صراع مع الآخر، وذلك لخوفه من فقدان الهوية، وضياع التّراث، ممّا جعل المجتمع العربي في انقسام بين مواقف مع التّجديد، وأخرى رافضة، وداعية للحفاظ على التّراث.

هذا ما جعل مسألة الاختلاف تثير نقاشات حادّة حول إمكانية قراءة النّص، وعدم قراءته، ممّا ولد شقاقا في أوساط الفكر العربي، وتعدّد الفرق، والآراء، وهذا ما جعل من الضّروري مواكبة

الفكر الغربي، ونقل الحضارة إلى الفكر العربي، وكان ذلك من خلال المناهج المعتمدة في قراءة النّصوص مثل المنهج البنيوي، والتّفكيكي، والتّأويلي.

وفي الفصل الثّالث والأخير؛ الذي تعتبر فيه أنّ قيمة الحقيقة تكمن حسب(علي حرب) في التّفكير المستمر، والذي يدعو إلى التّجديد، والتّغيير مع إمكانية النّقد، فالنّقد هو الطّريقة المثلى للكشف عن الحقائق الكامنة، والذي يعتمد على استراتيجياته الثّلاثة: آلية الحجب، آلية التّضليل، وآلية الشّك؛ فهي الآليات التي يعتمدها النّاقد للوصول إلى الحقيقة المرجوة.

هذا، ولا ننسى الفصل في تناول مشكلة الحقيقة، حيث فتحت فضاءات للنقد، والتّغيير، والتّجديد؛ ممّا فتح تعدّدية الآراء، والمواقف.

وفي هذا الصّدد يثبت (علي حرب) أنّ الحقيقة جوهر ثابت ، سابق على التجربة ، متعالي على الممارسة يمكن القبض عليه عبر التصورات و التعبير عنه بواسطة الكلمات ، و من ثم ترجمته في الحياة العلمية و على ارض الممارسات من خلال النظم و المؤسسات و التشريعيات .

لذلك على الفكر العربي أن يتجاوز عقدة الغرب، ويعمل على تجاوز النّكبات لفتح آفاق جديدة، وإستراتيجية تسمح للفكر العربي بالرّقي، والازدهار، والخوض في المسائل الخاصّة بتطلّعات التّراث العربي، ومستقبله.

كما أنّ مواكبة النّهضة الأوروبية، والحداثة تثري الفكر العربي، وتجعله مواكبا لمستجدّات العالم، ممّا يسمح بإنتاج فكري، وعلمي، وثقافي، وسياسي، مع تجاوز ما قد يستهدف المفكّر العربي، وعالمه.

ملحق

قائمة الأعلام

1-**ابن سينا** :370هـ-428هـ هو ابو علي الحسين بن عبد الله بن سينا

تاثر بالإتجاه الديني بالاضافة الى تاثره بافلاطون وارسطو و أفلوطين ، كما اهتم بالبحث في المنطق و الطبيعيات و الالهيات ، و بحث أيضا في المقولات التي تدخل في العالم السفلي ، و العالم العلوي

-كما بحث ابن سينا في المجال التصوف الفلسفي من مؤلفاته : الشفاء ، في أربعة أقسام : المنطق الرياضي ، الطبيعي ، الالهيات ، النجاة ، الاشارات و التنبيهات ، رسالة حي بن يقطان .....الخ [1]

2- **إبن رشد** 520هـ -595هـ هو محمد بن أحمد بن رشد و يكنى أبا الوليد ، و يلقب بالحفيد ، فيلسوف من فلاسفة الاندلس يعد أخر فلاسفة العرب ، ترك كتبا كثيرة في مجال الفقه و الطب و الفلسفة اشتهر شهرة كبيرة بشروحه على كتب ارسطو حتى لقب بالسم الشارح ، اهتم أبن رشد بمجال الطب ، و ترك العديد من الرسائل و الكتب من أشهرها : كتاب الكليات في الطب و قد ترجم الى أكثر من لغة كما لديه مؤلفات عديدة من بينها : فصل المقال فيما بين الحكمة و الشريعة من الاتصال مناهج الادلة في عقائد الملة : و تهافت التهافت و هو الكتاب الذي رد فيه على تهافت الفلاسفة * للغزالي[2] .

3- **أرسطو** : 384 ق. م 322ق.م تتلمذ على يد أستاذه أفلاطون و بعد وفاته غادر أرسطو أثينا متجها إلى حاكم أرتينيوس هرمياس و قام بتدريس البحث العلمي و الإجتماعي هناك ثم عاد إلى أثينا سنة 335ث.م و فتح مدرسة اللوقيون و قامت تنافس أكاديمية أفلاطون .من مؤلفاته ما بعد الطبيعة من الأخلاق إلى نيقوماخوس السماع الطبيعي ، المقولات ، الشعر .[3]

4-**أفلاطون** : ولد افلاطون في أثينا على الارجح في سنة 428ق. م و توفي 354 ق. م ، كان من أسرة عريقة في المجد بدا في دراسة الرحيم ، و راح ينظم قصائده كان افلاطون فيلسوف على مذهب هير قليطس تتلمذ على يد سقراط في السن العشرين شهد محاكمته و التي انتهت بإدانته سنة 399ق.م و بعد وفاته رحل أفلاطون عن أثينا ليعود أليها في سنة 388ق.م و ينشأ أكادميته و التي

[1] رحيم أبو رغيف الموسوي ، الدليل الفلسفي ، الشامل ، ج2، دار المحجة البيضاء ، بيروت لبنان ،ط1، 2013 ، ص107 .
[2] مرجع نفسه ،ص113
[3] مرجع نفسه ،ص127

شملت دراسة جميع الفروع العلم الرياضيات ، الفلك و فزياء ومن مؤلفاته : المحاورات ، الجمهورية النواميس السياسة الطيماوس .[1]

5–**أوغسطين** : 304هـ 430م فيلسوف مسيحي و أحد كبار اباء الكنيسة الكاثولكية ولد في تاغشت و تعرف اليوم بسوق أهراس في شرق الجزائر و توفي في هيون إسمها اليوم بونة في غرب توداس ، درس أوغسطين النحو في تاغشت و الفنون الحرة في مدور و الخطابة في فرطاجة ، قرأ الكتاب للسشرون عنوانه ثم صار معلما بعد ذلك للخطابة في قرطاجة وفي الوقت نفسه درس كتاب المقولات لأرسطو سافر إلى ميلانو ، وزار القدس أميرو رايوس و اكتشف قدرته على تاويل أقوال العهد القديم من الكتاب المقدس ليلتحق بعد ذلك بالكنيسة الكاثوليكية قرأ بعض الكتب الأفلاطنيين المحدثين ليتحول فيما بعد إلى حياته الوحية في سنة 386م ليهتم بالمسيحية كديانة نهائية له من مؤلفاته : رسالة في خلود النفس ، الاعترافات ، مدينة الله . [2]

6–**أنيشتاين ألبرت** : فزيائي أمريكي من أصل ألماني 1879–1955 ارتبط اسمه بالنظرية النسبية التي طبقها على مضمار الميكانيك ،حيث جاءت صيغته في 1914النظرية النسبية العامة لتشمل الكون المتحرك بأسره و لتقتم علاقة بين حقل العطالة و حقل الجاذبية و لتطبيق القوانين الفزيائية على معطيات الزمان و المكان أرسى أينشتاين أسس نظرية ثالثة : هي نظرية المجال الوحدوي أي المعادلة الوحيدة التي من شأنها أن تحل جميع النقائص الفيزياء و النظرية بين الاهتزازية و الكواتتية و الجاذبية و الكهرومغناطيسية [3]

7–**أركون محمد** : ولد محمد أركون سنة1928 بالجزائر بمنطقة القبائل وهو مفكر علماني ، تحصل على شهادة اللسانس في اللغة و الادب العربي في سنة 1952، حاز على شهادة الدكتوراه في الفلسفة في جامعة السريون سنة 1969، عمل في جامعات عدة كجامعة ليون ، برلين ، برنستون ، نيويورك و كاليفورنيا ، حظي بإدارة معاهد الدراسات الاسلامية في لندن سنة 1993 ، وكان عضوا في

[1]–أنظر عبد الرحمان بدوي ، موسوعة الفلسفة ، ج1، المؤسسة العربة للدراسات و النشر ، بيروت ، ط1، 1984م، ص ص156،157 .

[2] المرجع نفسه ،ص،ص،ص 247،248،249.

[3]– جورج طرابيشي ،معجم الفلاسفة ،*الفلاسفة ، المناطقة ، المتكهون ،اللاصوتيون ، المتصفون * دار الطليعة للطباعة و النشر بيروت ، لبنان ، ط3 ،د،س,ت،ص13 .

اللجنة الدولية لجائزة اليونسكو ، لأصول تربية السلام سنة 2002 ، ترأس تحكيم جائزة الشارقة الثقافية لسنة 2010من مؤلفاته : الفكر الاسلامي نقد وإجتهاد ، الاعلام ، اوروبا ، الغرب ....الخ[1]

8-**الأفغاني جمال الدين** : 1728-1897 كاتب و فيلسوف و سياسي و مصلح إسلامي من أصل أفغاني أو فارسي ، كان يتقن عدة لغات ، لكنه لم يكن يحب الكتابة ، و يمكن إعتبار جمال الدين الأفغاني في الأدب الروحي لجميع الحركات القومية المعاصرة في العالم الإسلامي.

-أنظر ، جورج طرابيشي ، معجم الفلاسفة ، الفلاسفة ، المناطقة ، المتكلمون ، الاصوتيون ، المتصوفون *، المرجع السابق ص71.

9-**ألتوسيرلوي** :1921-1990 فيلسوف فرنسي ولد في الجزائر نشر في مطلع 1966 كتاب بعنوان مع ماركس و اتبعه بسلسل ةمن الدراسات التي اجراها بعض تلامذته بإشرافه ، ونشرها في مجلدين بعنوان *قراءة الرأسمال *كما سعى ألتوسير إلى البرهان على ان مؤلفات ماركس الشاب لم تكن ماركسية بعد ، وأن تاثير هيغل ثم فيوبارخ غالب عليها ، تاثر بيشلار، فرويد ، لا كان ليفي ستراوس من مؤلفاته : لينين و الفلسفة ورد عن جون لوتوس عناصر النقد الذاتي .[2]

10-بارت رولان : 1915-1980 لم يكن رولان فيلسوفا لكن تسائل في نهاية حياته الفلسفة ، قرأ ميشلية و ماركس و بدأ بنشر المقالات في الصفحة الادبية من جريدة كونيا ، التي يحررها ألبرت كاصو إهتم بدراسة الاساطير لأنها عامل فعلي للإيديولوجيا ، حاول بارت أن يبني السيميولوجيا كعلم يتخذ موضوعا له دراسة العلامات متبعا بذلك دوسوسور صاحب الألسنة العامة .[3]

11- **بشلار غاستون:** فيلسوف علوم فرنسي، ولد سنة 1884 بعد دراسته الثانوية عمل موظفا في البريد حتى سنة 1943 حيث حصل على ليسانس في الرياضيات والعلوم وفي إثر ذلك عين مدرسا للفيزياء والكيمياء في مدرسة " بار على الأوب" الثانوة ثم حصل على دكتوراه في الآداب (قسم الفلسفة) من السوبون في سنة 1927 وفي سنة 1930 أصبح أستاذا للفلسفة في ديجون ثم عين أستاذا

[1]- مصطفى كيحل ، مذكر تخرج في الفلسفة لنيل درجة الدكتوراه بعنوان الالسنة و التأويل في فكر محمد أركون ، إشراف الاستاذ إسماعيل زوخي ، سنة 2008/2007 .

[2]- عبد الرحمان بدوي ، موسوعة فلسفية ، المرجع السابق ،ج1 ، ص88

[3]- المرجع نفسه ص135

للتاريخ العلوم وفلسفتها في قسم الفلسفة بكلية السربون بجامعة باريس، واستمر في هذا المنصب إلى وقت تقاعده في سنة 1954، توفي سنة 1962، في باريس، معظم مؤلفاته تدور حول موضوعين، نظرية المعرفة العلمية، والنزعة الشعرية المقترنة بالتحليل النفسي.[1]

12- **جاك لاكان**: (1981/1901)، محلل نفسي فرنسي ولد في باريس وتوفي بها، اشتهر بقراءته التفسير لسغموند فرويد، ومساهمته في التعريف بالتحليل النفسي، مارس الطب النفسي، و إهتم باللغويات والرياضيات وفي سنة 1953 بذأ في إعطاء حلقات دراسية منتظمة في جامعة باريس أكسبته شهرة واسعة، ثم نوطدت سمعته بعد نشر مقولاته في كتاب بعموان "كتابات" سنة 1966.[2]

13- **جيمس ويليام**: عالم نفساني وفيلسوف برجماتي، ولد سنة 1842 وتوفي في 1915، التحق بكلية الطب، سافر الى فرنسا وحظر محاضرات كلود برنار، وفي سنة 1872 عين مدرسا في كلية هارفرد واستمر في هذا العمل حتى سنة 1876، يقوم بتدريس الفسيولوجيا، وألقى محاضرات بفورد [أدنبره في عام (1902/1901) والتي نشرها بعد ذلك بعنوان "أنواع التجربة البراغماتية، principle of pyschologe، the meaning of truth[3].

14- **حسن الحنفي**: ولد حسن الحنف في القاهرة عام 1935م، حصل على ليسانس فلسفة عام 1956، حصل على درجة دكتوراه من جامعة السوبورن عام 1966، عين أستاذا لتدريس الفلسفة في جامعة القاهرة، شغل منصب السكرتير العام للجمعية الفلسفية المصرية، ؤمن بالدين الإسلامي على الطريقة الماركسية، هو أحد المفكرين التنويرين المعاصرين الذين يتبعون منهج المعتزلة، ويقدمون العقل على النقل من مؤلفاته، من العقيدة إلأى الثورة، التراث والتجديد...الخ.[4]

---

[1]- عبد الرحمان بدوي ، موسوعة فلسفية ، المرجع السابق ،ص292 .

[2]-من شبكة الإنترنيت. http://www.marefa.org المعرفة.

[3] - عبد الرحمان بدوي ، موسوعة فلسفية ، المرجع السابق ،ص447.

[4]حازم سعيد، سلسلة كشف الشخصيات 32، حسن الحنفي، شبكة الألوكة، www.eltwehe.com، يوم 2018/05/19، الدخول 15:20، الخروج 15:46 .

15-**خولي أمين**: (1885-1966)، مفكر مصري من الذين يدعون للتجديد ولديه كتابين، "مناهج التجديد في النحو والبلاغة والتفسي"، حيث يقول "أول التجديد قتل القديم فهما وبحثا ودراسة".[1].

16-**دريدا جاك**: (2004/1930) ولد ف الأبيار بالجزائر، وتأثر بالأجيال المتتالية من الطلبة يضاهي تأثر لوي ألنوسير، إنما في إتجاه مغابر، فهو يضع نتاجه في ما وراء المذاهب الفسفية، ابتداءا بأفلاطون مرورا بماركس وإنتهاءا بهوسرل.

اشتهر بالتفكيكية وبالمفهوم المركزي في كتاباته هو الإختلاف من مؤلاته "الكتابة، والإختلاف، الصوت والظاهرة، في علم القواعد أوهدم الفلسفة، التفريق، هوامش الفلسفة، ناقوس الحزن.[2]

17- **دولوز جيل**: فيلسوف فرنسي (1995/1925)، درس الفلسفة في جامعة ليون، يرى دولوز في نفيسه المحرر الأكبر للفكر الحديث، ينتقد دولوز جميع الفلسفات التي سعت الى إلغاء الإختلاف ومن مؤلفاته، الضد اوديب أ, الرأسمالية والفصام، الإختلاف و التكرار.[3]

18- **ديكارت رونيه**: (1650/1595) فيلسوف فرنسي كبير وبعد رائد الفلسفة في العصر الحديث، وفي نفس الوقت كان رياضيا ممتازا، ابتكر الهندسة التحليلية، تحصل على ليسانس في القانون من مدينة بوانييه سنة 1616، وكان قد تحصل على الليسانس والدكتوراه في الطب من جامعة كاين بفرنسا، له عدة مؤلفات من بينها، التأملات ، مبادئ الفلسفة، مقال ف المنهج.[4]

19-**طيب تيزيني**: ولد الدكتور طيب تيزيني في مدينة حمص في سوريا عام 1934، سافر إلى تركيا بعد أن أنهى دراسته الأولية، ومنها الى بريطانيا، ثم إلى ألمانيا، لينهي دراسته للفلسفة فيها، وليحصل منها على شهادة الدكتوراه، ثم درجة الأستاذية في العلوم الفلسفية، حصل على الدكتوراه في الفلسفة عام 1967 من ألمانا، ثم دكتوراه أخرى في العلوم الفلسفية عام 1973، عاد الى سورييا وعمل في جامعة دمشق بصفته أستاذ متفرغ.

---

[1]-من موقع مؤسسة المؤمنون للدراسات والأبحاث بلاحدود، المرجع السابق، يوم 2018/05/19، الدخول 16:45، الخروج 17:05 .

[2]-جورج طرابيش، معجم الفلاسفة، (الفلاسفة، المناطقة المتكلمون، اللاهوتيون، المتصوفون)، المرجع السابق، ص283

[3]-جورج طرابيش، معجم الفلاسفة، (الفلاسفة، المناطقة المتكلمون، اللاهوتيون، المتصوفون)، دار الطابعة للطباعة والنشر، بيروت- لبنان، ط3، 2006، ص290.

[4]-عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج1، المرجع السابق، ص ص488، 489

وفي نهاية 2004 ساهم في تأسيس المنظمة السورية لحقوق الإنسان، وإنتخب عضوا في مجلس الإدارة فيها، صدر له أول كتاب باللغة الألمانة عام 1972، بعنوان تمهيد ف الفلسفة العربية الوسطية، وقد وصلت أعماله إلى 23 كتابا منها: من التراث إلى الثورةروجيه غارودي بعد الصمت، الفكر العرب الإسلامي ومشكلات العصر الكبرى...إلخ.[1]

20- **الطهطاوي رفاعة**: الطهطاوي أو رفاعة الطهطاوي، مفكر اجتماعي مولود بمصر (1801-1873) بدأ تعلمه في الأزهر وتحديدا درس على يد الشيخ حسن العطار الذي كان من علماء مصر الكبار، عينه الشخ العطار إماما لأول بعثة رئيسية أرسلها محمد علي باشا، للدراسة في باريس، وفيه لإكتسب عالية ودقة باللغة الفرنسية، وألم بمناخ الفلسفة الإغرقية، ومعارفها، ووقف على أثار "فولتير، كونفياك، وجون جاك روسو، مونتيسكيو،" تأثر بالمستشرف "سلفستر دي ساسي" من مؤلفاته "تخليص الأبرز في تخليص باريز"، وكتاب المرشد الأمين للبنات و البنين ، وكتاب مناهج الألباب المصرة في مناهج الأداب العصرية".[2]

21- **طه حسين**: أديب ومفكر عربي مصري نال لقب عميد الأدب العربي، درس في الأزهر، تحصل على دكتوراه عام 1914، وهناك في "مونبليه" قرأ على الفيلسوف دوركام، وأعجب بالفكر اليوناني وإنعكس ذلك على مؤلفاته، من مؤلفاته، الشعر الجاهلي، من بعيد، مستقبل الثقافة في مصر ، على هامش السيرة، الفتنة الكبرى، عثمان مرآة الإسلام...إلخ.[3]

رحيم أبو رغيف، الموسوي الفلسفي الشامل، ج2، المرجع السابق، **ص206-207.**

22- **عبدو محمد**: هو مفكر ديني إصلاحي مصري ولد (1839-1905) بعد تعلمه في الأزهر إتجه الى تدريس المنطق وفلسفة اللاهوت الصوفي في الأزهر، بعدها إلتحق بجمال الدين الأفغاني الذي كان يقيم في باريس فتعاونا لإصدار مجلة وإقامة جمعية سرية وكان عنوان المجلة "العروة الوثقى"، في سنة

[1] - نبيل علي صالح، سلسلة أعلام الفكر الإصلاح، في العالم الإسلامي، طيب تزيني، "من الراث الى النهظة، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ط1، بيروت ، **2008** ، **ص15-16**.

[2] - رحيم أبو رغيف، الموسوي الفلسفي الشامل، ج2، المرجع السابق، **ص208-209**

[3] - من موقع ، مؤسسة المؤمنون للدراسة والأبحاث بلا حدود، www.mouminon.com، يوم 2018/05/19، الدخول 17:15، الخروج 17:30.

1888 ثم عاد إلى مصر وكان مصلحا فيها، وإتجه إلى دراسة الخطاب الديني ومن مؤلفاته "رسالة التوحيد والإسلام والرد على منتقديه"، الإسلام والمسيحية مع العلم والمدينة، تفسير القرآن، وله شرح لكتاب نهج البلاغة.[1]

23– **عبد المجد شرفي**: ولد عبد المجيد شرفي سنة 1942 بمدينة صفاقس بتونس، تحصل على إجازة في اللغة العربية بتونس سنة 1963 وحاز على الرتبة الأولى في مناظرة التبريز بباريس سنة 1969، له كتب كثرة من أهمها، كتاب الفكر الإسلامي في الرد على النصارى.

24–**الغزالي**: محمد أبو حامد محمد بن محمد إبن أحمد الغزالي، (1111/1059م)، عاش في العصر العباسي، تتلمذ على يد امام الحرمين "الجويفي" يؤيد الغزالي المنطق، رد على الفلاسفة المشائين العرب أمثال الفرابي وإبن سينا، الأمر الذي جعله يواجه الردود القاسية من إبن رشيد من مؤلفاته: إحياء علوم الدين ، جواهر القرآن، بداية النهاية مقاصد القلاسفة، المنقذ من الظلال، معارج القدس في مدارج معرفة النفس...إلخ.[2]

25–**الفرابي**: أبو نصر محمد بن طرحان بن أوزلغ، ينسب إلى بلدة "فاراب"، أصله فارسي وموطنه تركيا وهو عربي اللسان، يتقن السريانية واليونانية فضلا عن العربية والفارسية والتركية، ذات شهرة في الفلسفة واللغة والمنطق والموسيقى، وجارى أفلاطون في حمله الإجتماعي، فوضع للمجتمع الإسلامي نظاما مثاليا، ولد نحو 870 ووفاته 950م، من مؤلفاته كثيرة ناهزت السبعون بين مصنفين ورسالة أهمهما "تحصيل السعادة، جوامع كتاب النواميس للأفلاطون"، " السياسات المدنية"، وإحياء العلوم، فصوص الحمك، والأخلاق، شرح الفصول الخمسة، آراء المدينة الفاضلة...إلخ.

–أنظر: رحيم أبو رغيف، الموسوي، الدليل الفلسفي الشامل، ج2، المرجع السابق، **ص351، .358**

26–فرويد سيغموند:يعتبر كمؤسس للتحليل النفسي وهو طبيب وعالم نمساوي إتصل بالدكتور "شاركو وبيرجانيه" وأخذ عنه العلاج النفسي بطريقة التنويم المغناطيسي كما أخذ ما يعرع بطرقة برنهايم

[1]- رحيم أبو رغيف، الموسوي، الدليل الفلسفي الشامل، ج2، المرجع السابق، ص227–228.

[2]- المرجع السابق، ص،صً313، 315، 316.

وهي طريقة متطورة ف التنويم المغناطيسي كان مؤسس منهج التحليل النفسي ومن مؤلفاته : علم الأحلام، الطوطم المحرم، قلق في الحضارة...إلخ.[1]

-أنظر: رحيم أبو رغيف، الموسوي، الدليل الفلسفي الشامل، ج2، المرجع السابق، ص394-.395

27-فوكو ميشال: فيلسوف فرنسي معاصر **1926**، حصل على شهادة التبريز الفلسفي، عمل في كلية الأدب في "كيلر مون فيرات" ثم شغل كرسي "تاريخ مذاهب الفكر" في الكوليج دي فرانس بباريس في أوائل الخمسينيات .

تأثر بجينالوجيا نيتشه، منتجا بذلك منهجه الحضري جينالوجا، من مؤلفاته: المرض العقلي وعلم النفس، وتاريخ الجنون ف العصر الكلاسيكي، والكلمات والأشياء، وولادة البادة وأركيولوجيا المعرفة ...إلخ.[2]

28- كارل بوبر: (1994/1902)، كاتب فلسفي نمساوي، إهتم بغير ما يتميز أنشتاين وماركس وفرويد وأدلز، شرع في صياغة أفكاره حول الفارق بين العلم الحقيق والكاذب كالفلك التنجيم، تحصل على دكتوراهوإنتسب إلى "حلقة فينا" التي أسسها المناطقة الوضعة، من مؤلفاته، منطق، الإكتشاف، المجتمع المفتوح وأعداؤه، بؤس التاريخانية.

29- كارل ماركس: (1883/1818)، فبلسوف وإقتصادي ألماني وعالم إجتماع ومؤرخ و إشتراكي ، لعبت أفكاره دورا هاما في الوسيط الإقتصادي، نشر العديد من مؤلفاته، أهمها، بيان حزب الشيوعي، ورأس المال.[3]

30-كانط **إمانويل**: فيلسوف ألماني ولد ومات في (1724-1804)، وقف على دراسة الفلسفة والطبيعات وفي عام 1755 والطبيعات وفي عام 1755 بدأ يعلم، بفضل رسالتيه اللتين وضعهما، الأولى في النار، والثانية في المبادئ الأولى للمعرفة والميتافيزيقية، حصل على شهادة دكتوراه وعلى لقب

[1]-رحيم أبو رغيف، الموسوي، الدليل الفلسفي الشامل، ج2، المرجع السابق، ص194.

[2]- جورج طرابيش، معجم الفلاسفة، (الفلاسفة، المناطقة المتكلمون، اللاهوتيون، المتصوفون)، المرجع السابق، ص194.

[3] - المرجع نفسه، ص618.

dozent، من جامعة كونبفسبرغ، أصبح موضوع إهتمامه الفلسفة النقدية، له عدة مؤلفات منها نقد العقل الخالص، نقد العقل العملي، نقد الحكم، مشروع السلام الدائم.[1]

31– كلود ليفي ستروس: كلود ليفي ستروس (1908–2000) من علماء الإجتماع الفرنسيين، بدأ تكوينه بدراسة الفسفة، سافر إلى البرازيل حيث درس علم الإجتماع، وإكتشف أعمال "بواس وكروبر ولووي" ثم إكتشف أثناء الحرب العالمة أعمال "رومان جاكبسون" واللسانيات البنيوية.

إشتق المقاربة البنوية من علم اللغة البنوي وهو علم يدرس اللغات من خلال بنة أصواتها وكلماتها وأشهر نظرياته نظرية فردينيناند دي سوسير.[2]

32– كون توماس: (1922–1996)، فلسوف ومؤرخ أمريكي للعلوم عرف الشهرة مع كتابه الثورة الكوبرنيكية 1975 ثم مع بنسبة الثورات العلمة، ميز بين العلم والإستوائ والعلم الإستثنائي، وقد إتهمه نقاده بالنزعة النسبية واللاعقلانية لكنه بقي يمثل مرحلة حاسمة في تطور الإبستمولوجيا في القرن20م.[3]

33– لوك جون: فيلسوف انجليزي إهتم بشؤون السياسية والإقتصادية لبلاده مما وسع حقل تأملاته، لديه مؤلف شهير "محاولة في فهم البشري، والذي يعد من أهم مؤلفاته في تاريخ الفلسفة.[4]

35– محمد عابد الجابري: ولد ف المغرب عام 1936، حصل على دبلوم الدراسات العليا في الفلسفة عام 1967، وعلى دكتوراه الدولة عام 1970 من كلية الأداب بالرباط.

أستاذ الفلسفة والفكر العربي الإسلامي في كلية الآداب بالرباط منذ 1967 له العديد من المؤلفات منها: نحن والتراث، حوار المشرق والمغرب، مسألة الهوية، العروبة والإسلام ...الغرب..إلخ.[5]

---

[1] – جورج طرابيش، معجم الفلاسفة، (الفلاسفة، المناطقة المتكلمون، اللاهوتيون، المتصوفون)، المرجع السابق ، ص515–516.

[2] – شبكة المعرفة من الموقع : http://www.marefa.org

[3] – جورج طرابيش، معجم الفلاسفة، (الفلاسفة، المناطقة المتكلمون، اللاهوتيون، المتصوفون)، المرجع السابق ، ص540

[4] – المرجع نفسه ، ص599.

[5] – محمد عابدي الجابري، بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة، مركز دراسات الوحدة العربة، بيروت، ط1، على واجهة الكتاب

36- مل جون ستوارت: (1806-1873)، فلسوف وعالم إقتصاد إنجلزي، عمله الفلسفي المهم الأول كان" مذهب المنطق"، الذي صدر في لندن عام 1843 وقد أعقب أعمال أخرى منها " النفعية"، "فلسفة وليم هاملتو"، كان مل ترجمان الرئيسي في القرن 19 لما يسمى بالمنطق الإستقرائ ومناهجه الأربعة المشهورة في البحث التجربي، ومن لامذته "هيوم"، في فلسفة المعرفة (تحليل ظاهرات الذهن البشري).[1]

37- مين دي بيران: (1824-1922)، ماري فرانسوا بير غونتييه دي بيران المعروف بمين نشر مذكرته الفلسفية الأولى حول تأثر العادة على ملكة الفكر، كان له حضور فلسفي في القرن 19 ووصولا إلى ومنا هذا، إنفصل عن كوديناك ودستوت دي تراسي اللذين أخذا عليهما خلطهما عن خطأ بين العلل الخارجية والعلل الداخلية، من مؤلفاته مذكرات حول العادة، ومحاولة في أسس علم النفس وفي علاقته بدراسة الطبيعة.[2]

38- نصر حامد أبو زيد: 13 مفكر وباحث جامع معاصر إختص بالأساس ف الدراسات الإسلامية، تحصل على شهادة الليسانس 1972 وشهادة الماجستير 1976، وشهادة الدكتوراه في الدراسات الإسلامية 1979.

عمل مدرسا في جامعة القاهرة وبني سويف والخرطوم، قدم نصر حامد سنة سنة 1993 بحثا جامعيا عنوانه " نقد الخطاب الديني" قصد الحصول على الأستاذية في الجامعة، غادر الى اسبانيا وهولندا التي تولى فها تدريس الفكر الإسلامي في جامعة "ليون" منذ 1995.[3]

39- نيتشه فريدريك فلهلم: (1844/1900) فيلسوف ألماني قرأ لشوبنهاور وتأثر به، إلتقى بالموسيقار فاغنر في عز شبابه، عين أستاذا للفيلولوجيا، درس أصول المأساة اليونانية، وإهتم نيتشيه

[1]- جورج طرابيش، معجم الفلاسفة، المرجع السابق، ص639.

[2]- المرجع نفسه، ص639.

[3]- موقع الفلاسفة العرب، www.alphilosophes.com. الدكتور حامد أبو زيد، يوم 2018/05/19، الدخول 16:10، الخروج 16:19.

بالشعر، فكان له نسقا جديدا في الفلسفة والتي تأثر به العدد من الفلاسفة من بعده، من مؤلفاته: هكذا تكلم زادتشن، ما وراء الخير والشر، أفول الأصنام، جنيالوجيا الأخلاق، العلم المارق.[1]

40- نيوتن إسحاق: (1642-1727)، عالم إنجليزي يعد من أبرز مساهمة في الفيزياء والرياضيات عبر العصور، وأحد رموز الثورة العلمية، شغل نيوتن منصب رئيس الجمعية الملكية، كان عضوا في البرلمان الإنجليزي ، صاغ قوانين الحركة وقانون الجذب العام، تأثر نيوتن بكلير وهنري وروبرت بويل، من أعماله: البصريات، المبادئ الرياضية للفلسفة الطبيعية.[2]

41- هيدغر مارتن: (1889-1976) فيلسوف ألماني، بدأ دروسه عند الأباء اليسوعيين وتابعها في فريبورغ، نال شهادة دكتوراه سنة 1916، عين أستاذا في جامعة هارورغ، ثم حل مان هوسرل في جامعة فيربورغ سنة 1928، إضطرته الأحداث في الإنتماء إلى الحزب النازي، فتولى رئاسة جامعة فريبورغ، ثم استقالة، ثم استدعى سنة 1944 للخدمة العمالية، له عدة مؤلفات منها، الوجود والزمان، كانط ومسألة الميتافيزيقا، في ماهية الحقيقة ، ما الفلسفة، التماثل والفرق...إلخ.[3]

42- هيغل جيورن ويليام فريديريك: (1770، 1831)، فيلسوف ألماني، توجه إلى جامعة توبنغن بعد أن أتم دراسته، عمل مؤدبا "برن بن سنتي" 1793 و 1796، ثم إنتقل إلى فرنكفورت وأقام فيها، عين أستاذا محاضرا في جامعة هايدلبرغ حتى سنة 1818 التي استدعي فيها ليحل محل فشته في جامعة برلين، تولى مهام هذا المنصب لفترة ثم سافر إلى عدة مناطق إلى كل من فيينا وباريس واستمر كذلك حتى وفاته.

من مؤلفاته، إختلاف مذهبي فشته وشلينغ الفلسفيين، اليمان والمعرفة، فينومينولوجيا العقل، فلسفة الحق...إلخ.[4]

---

[1]-جورج طرابيش، معجم الفلاسفة، المرجع السابق، ص677.

[2]- المرجع نفسه، ص685.

[3]- روني إيمي ألفا، موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب، ج2، دار الكتب العلمة، بيروت، لبنان، ط1، 1992،ص ،ص539،543.

[4] - المرجع نفسه، ص ص569،570.

43- هيوم دافيد: (1711-1776)، إقتصادي ومؤرخ إيرلندي درس القانون والتجارة والفلسفة وتتلمذ على يد لوك وبركلي، بدأ بتحرير مؤلفاته التيي لم تلق إهتمام الرأي العام، حتى نشر 1742 محاولاته في الأخلاق السياسية، عمل كاتب في سفارة "بين سيتي" 1763-1765، وأقام في فرنسا فترة لقي خلالها في الأوساط الفلسفية والأدبية عاد إلى بلاده سة سنة 1768 ثم إعتزل سنة 1769 في اسكتلندا حتى وفاته من مؤلفاته "رسالة في الطبيعة البشرية" "محاولات أخلاقة وسياسية"، "محاولات فلسفية في فهم البشري" خطب السياسية.[1]

[1]- المرجع نفسه، ،ص ص574،575

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع:

فهرس الآيات :

1–سورة الأنعام الآية 120.

2–سورة الطلاق الآية 01.

3–سورة لقمان الآية 20.

قائمة المصادر :

1– علي حرب، أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر مقاربات نقدية وسجالية، دار الطليعة، ط1، لبيروت، 1994.

2– علي حرب، أصنام النظرية وأطياف الحرية، نقد بوردو وتشومسكي، المركز الثقافي العربي، د، ط، د، س .

3– علي حرب، أوهام النخبة أو نقد المثقف، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط،4، 2004 .

4– علي حرب، الإنسان الأدنى، أمراض الدين وأعطال الحداثة، دار فارس للنشر والتوزيع، عمان ط2، 2010.

5- علي حرب، التأويل والحقيقة، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ط2 ، 2007 .

6– علي حرب، تواطؤ الأضداد، الإلهة الجدد وخراب العالم، الدار العربية للعلوم، ناشرون ومنشورات الاختلاف، بيروت، لبنان ط2 ، 2008 .

7– علي حرب، فكر وحدث، حوارات ومحاورة دار الكنوز، الأدبية ،بيروت ط1 ، 1997.

8– علي حرب، الماهية والعلاقة نحو المنطق التحولي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1998 .

9– علي حرب، الممنوع والممتنع، نقد الذات المفكرة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط4، 2005.

10– علي حرب، نقد الحقيقة، النص والحقيقة2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1993.

11– علي حرب، نقد النص، النص والحقيقة 1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، 2005.

12– علي حرب، هكذا أقرأ مابعد التفكيك، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2005.

قائمة المراجع:

1–إبن رشد، فصل المقال، تق البير النصري نادر، دار المشرف، بيروت،ط2، د، س.

2– أحمد أمين، زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، مطبع دار الكتاب المصرية، القاهرة، ط2، 1935.

3– أحمد العلوي، مناقشة مقال عابد الجابري، حول التراث ومشكل المنهج، المنهجية في الأدب والعلوم الإنسانية، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط1، 1986.

4– حس الحنفي ومحمد عابد الجابري، حوار المشرف والمقرب، مؤسسة العربي للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1990.

5– رونيه ديكارت، تأملات في الفلسفة الأولى، نر، عثمان أمين، المركز القومي للترجمة القاهرة، د، ط،2009 .

6– زيتشارد دوكنز، العلم والحقيقة، تأملات عن الأمل والأكاذيب، العلم، والحب، نر، مصطفى إبراهيم فهمي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2005.

7– عبد الرحمان يعقوبي، الحداثة الفكرية في التأليف الفلسفي العربي المعاصر، (محمد أركون، محمد عابد الجابري، هشام جعيط) مركز إنماء للبحوث والدراسات، بيروت، ط1، 2014.

8– فريديريك نيتشه، ماوراء الخير والشر، تباشير فلسفة للمستقبل، تر، جيزيلا فالور حجاز، دار الفرابي، بيروت، ط1، 2003 .

9– مارتن هيدغر، التقنية، الحقيقة، الوجود، تر، محمد سبيلا، مركز الثقافي العربي، بيروت، د، ط، د، س .

10– مجدي السمد أحمد كيلاني، التاريخ والأسطورة في محاورات أفلاطون، كتب الجامعي الحديث، القاهرة، ط1، 2011.

11– ماجد بن حمد العلوي، استراتيجيات الحمل على غير الظاهر عند المحدثين، علي حرب نموذجا، مكتبة الغبيراء، النادي الثقافي، سلطنة عمان، ط1، 2014.

12– محمدسبيلا، وعبد السلام بن عبد العالي، الحداثة، دار توباق، المغرب، ط1، 2008.

13– محمد شوقي الزين، الذات والآخر، دار الرباط، ط1، 1993.

14– محمد شوقي الزين، قراءات في فكر وفلسفة علي حرب، (نقد، الحقيقة والتأويل) منشورات الإختلاف، الجزائر ط1، 2010.

15– محمد عابد الجابري، إشكالية الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 1900.

16– محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، دراسة تحلبلبة نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، مركز الدراسات الوحدة العربية، ط1، 1986.

17– محمد عابد الجابري، التراث ومشكل المنهج المنهجية في الأدب والعلوم الإنسانية، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط1، 1986.

18– محمد محمد قاسم، مدخل إلى الفلسفة، دار النهضة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2001.

19– محمد نور الدين، الرقابة، الحداثة، والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، نموذج هابر مابين إفريقيا الشرق، بيروت ط1،.1998

20– نبيل صالح، طيب تيزيني، من التراث إلى النهضة، سلسلة أعلام الفكر والإصلاح في العالم الإسلامي 10، مركز الحضارة للتنمية، الفكر الإسلامي، بيروت، ط1،2008 .

21– منتدى سور الأزبكية، نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، أغسطين، أنسلم، توما الأكويني، تر، حسن الحنفي، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط2، 1976.

22– نصر حامد أو زيد نقد الخطاب الديني دار سيناء للنشر القاهرة ط2 1994.

23– وليام جمس البراغماتية تر محمد علي العريان المركز القومي للترجمة القاهرة د ط 2007.

24– يوسف وغليسي إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي الجديد منشورات الإختلاف ط1 2008

قائمة المعاجم والموسوعات:

1–إبن خلدون والشريف علي محمد، موسوعة المصطلحات، ج8، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط1، 2004.

2– إبن منظور، لسان العرب، مجموعة أساتذة، دار المعارف، كورنيش الفيل، د، ط، 1119.

3– أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، ترخليل أحمد خليل منشورات عويدات، بيروت، ط2 ،2001.

4– بطرس البستاني، محيط المحيط، قاموس عصري مطول للغة العربية، ج2، دار العلمية، لبنان، ط1، د، س.

5– جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج،1 الشركة العالمية للكتاب، ش، م، ل، لطباعة النشر و التوزيع لبنان، د، ط، 1994.

6– جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، د، ط، 1982.

7– جورج الطرابيشي، معجم الفلاسفة (الفلاسفة المناطقة المتكلمون اللاهوتيون المتصوفون) ط3 ،2006.

8– رحيم أبو رغيف الموسوي، الدليل الفلسفي الشامل، ج2، دار المحجة البيضاء، بيروت، لبنان ط1، 2013.

9– روني إيمي، ألفا، موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب، ج2، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 1992.

10– عاطف العراقي، نحو معجم للفلسفة العربية (المصطلحات والشخصيات) دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، ط1،2002 .

11– مجدي وهبة، كامل المهندس، معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، مكتبة لبنان، بيروت د، ط، 1984.

12– مراد وهبة، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة للطباعة والنشر، القاهرة، ط1،2007 .

13– مصطفى حسيبة، المعجم الفلسفي، دار أسامة للنشر والتوزيع، الأردن، ط2،2008 .

قائمة مواقع الأنترنيت:

1–إياد علماوي، الأنا والآخر ودورها في رسم وتحديد العلاقة بين الوطن العربي والغرب، خاص بموقع المنشاوي www min shawi .com

2– جميل حمداوي، مفهوم الحقيقة في الخطاب الفلسفي، شبكة الألوكة، الموقع www.alukah.net

3– حازم سعيد، سلسلة كشف الشخصيات 32 حسن الحنفي، من موقع www.alukah.net

4– فايزة عبد الله الحربي، المناهج المعاصرة لقراءة النص، "مناهج في الحضارة الإسلامية، شركة الألوكة ،من الموقع www.alukah.net

5– محمد إدريس، قسم الدراسات الدينية، قراءة مشروع نصر حامد أبو زيد الفكري، من الموقع مؤسسة المؤمنون للأبحاث والدراسات بلا حدود www mouminoun .com

6– محمد عابد الجابري، الأنا مبدأ للسيطرة، والآخر موضوع له هذا في لغة الفكر الأروبي، من الموقع www.algabria bed .com

http//www marefa.org.

قائمة المذكرات:

1–مصطفى كيحل، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، رسالة دكتوراه كلية العلوم الإنسانية والإجتماعية، قسم الفلسفة، جامعة منثوري، قسنطينة، 2009/2007.

قائمة المجلات:

1–محمد بن عبد الله بن صالح بلعفير، البنيوية (النشأة والمفهوم) عرض ونقد، مجلة الأندلس للعلوم الإنسانية والإجتماعية، العدد 15، المجلد 16، سبتمبر 2017.

فهرس الموضوعات

فهرس الموضوعات

مقدمة .....

مدخل .....

الفصل الأول: سياقات منهجية

المبحث الأوّل: ضبط شبكة المفاهيم. 08

1/ تحديد مفهوم الحقيقة: 08

2/ الفكر: (Pensée) 10

3/ المفهوم: 11

4/ الهوية: (Identité) 12

5/ الوهم: (Illusion) 13

6/ التّراث: 15

7/ الحداثة: Modernité 16

المبحث الثّاني: الحقيقة بالمفهوم العلمي، والفلسفي، والدّيني. 19

أ/ الحقيقة بالمفهوم العلمي: 19

ب/ الحقيقة بالمفهوم الفلسفي: 21

ج/ الحقيقة بالمفهوم الدّيني: 25

خلاصة: 27

الفصل الثاني :

مشكلة الحقيقة في الفكر العربي بين التناول العقلاني و الديني

المبحث الأول: علي حرب و حقيقة المقدس الديني. 29
فهم النّص الدّيني واستراتيجية القراءة:..... 29
2/ إستراتيجية القراءة..... 33
أ/ التّفسير 35
ب/ التّأويل 36
ج/ التّفكيك 38
المبحث الثّاني: الأنا والآخر في الفكر العربي. 41
أ/ الأنا والآخر وحقيقة الهوية: 41
ب/ حقيقة الهوية: 43
ب/ المبحث الثّاني: مسألة الاختلاف في التّعامل مع المناهج المعاصرة..... 45
خلاصة: 53

الفصل الثالث :

القيمة الأبستمولوجية (دراسة نقدية لفكر علي حرب)

المبحث الأوّل: قيمة الحقيقة في تفكير (علي حرب)..... 55
أ/قيمة الحقيقة في التّفكير 55
ب/ الحقيقة تكمن في النّقد 58

آليات النّقد الأساسية للكشف عن قيمة الحقيقة في النّصوص 61
/ آلية الحجب 61
/ آلية التّضليل 66
/ آلية الشّك 66
المبحث الثّاني: نقد وتقييم لعلي حرب في تناوله لمشكلة الحقيقة 68
1/ تقييم (علي حرب): 68
2/ نقد 70
خلاصة 71
خاتمة **73**
ملاحق **76**
قائمة المصادر و المراجع **89**
فهرس المضووعات **95**