المعنى بين انفتاح القراءة و انغلاق النص
من الهيرمينوطيقا إلى التفكيك

محمد أسندال
جامعة السلطان مولاي سليمان، المغرب
البريد الإلكتروني: asndalmed1990@gmail.com
معرف (أوركيد): ٠٠٠٩-٠٠٠٩-١٠٢٣-٨٣٦٦

بحث أصيل الاستلام: ٤-١١-٢٠٢٥ القبول: ٥-٢-٢٠٢٦ النشر: ٣٠-٤-٢٠٢٦

الملخص:

نحاول في هذه الدراسة، تحديد ماهية النص والكيفية التي بها نظرت الهيرمينوطيقا والتفكيكية إلى النص، والقارئ، والقراءة، منطلقين من إشكالية المعنى في النصوص بين هاتين «المقاربتين». فالنصوص بكل أنواعها أفرز مواقف متعارضة تنظر للنص من زاوية خاصة، ويعد إما مجالا للعب الحر بالمعاني أو أن النص يحمل في طياته معان تحتاج إلى مؤول موضوعي لكي يفك شفراته. فالنص هو وسيلة إثبات معنى أو فكرة كان من اللازم قولها، ولكن تعذر الأمر فتحولت إلى شيء مكتوب وقار كما يعبر بول ريكور. وترى الهيرمينوطيقا الكلاسيكية أن هناك معنى يمكن الوصول إليه، ولكن الهيرمينوطيقا الفلسفية ترى عدم إمكانية الوصول إلى معنى موضوعي ونهائي، لأن النص ينفتح على إمكانات متعددة للقراءة والفهم. ويأتي هذا الموقف في تعارض تام مع التفكيكية التي تعد النص مجال للبحث عن النقائص والثغرات، إذ لا وجود لمعنى واحد ما دام المؤلف قد مات.

الكلمات المفتاحية:

التأويل؛ النص؛ الهيرمينوطيقا؛ التفكيك؛ المعنى؛ القارئ؛ القراءة.

للاستشهاد/ For Citation: Atif için أسندال، محمد. (٢٠٢٦).المعنى بين انفتاح القراءة وانغلاق النص من الهيرمينوطيقا إلى التفكيك. ضاد مجلة لسانيات العربية وآدابها. مج٧، ع١٣، ٩١- ١١١ .https://www.daadjournal.com/ /

Meaning Between the Openness of Reading and Textual Closure: From Hermeneutics to Deconstruction

MOHAMED ASSENDAL

Sultan Moulay Slimane University, Morocco
E-Mail: asndalmed1990@gmail.com
Orcid ID: 0009-0009-1023-8366

Research Article Received: 04.11.2025 Accepted: 05.02.2026 Published: 30.04.2026

Abstract:

This study seeks to determine the nature of the text and how hermeneutics and deconstruction approach the text, the reader, and the act of reading. It proceeds from the problem of meaning as situated between these two approaches. Texts of various kinds have produced conflicting positions: some view the text as a field for the free play of meanings, while others see it as containing latent meanings that require an objective interpreter to decipher their codes. As Paul Ricoeur suggests, the text affirms a meaning or an idea that was meant to be spoken but could not be, and therefore became written and fixed. Classical hermeneutics maintains that meaning can be reached, whereas philosophical hermeneutics denies the possibility of attaining an objective and final meaning, since the text remains open to multiple readings and understandings. This position stands in marked contrast to deconstruction, which treats the text as a site for uncovering gaps and inconsistencies, since no single meaning can be secured once the author is considered dead.

Keyword:

Interpretation; Text; Hermeneutics; Deconstruction; Meaning; Reader; Reading.

مقدمة:

من المعروف أنه مع نهاية الفترة الحديثة وبداية الفترة المعاصرة، شهدت نظرية التأويل (الهيرمينوطيقا) انعطافة فلسفية شبيهة بانعطاف الفلسفة نحو دراسة اللغة فيما سمي بالمنعطف اللغوي، فقد أسهم شلايرماخر ودلتاي في توسيع مجال التأويل ليشمل العلوم الإنسانية، قبل أن يُحدث مارتن هايدغر انعطافها الأنطولوجي بجعل الفهم بنية أساسية لوجود الإنسان، وهو المسار الذي سيجد اكتماله الفلسفي في هيرمينوطيقا هانس-غيورغ غادامير. وفي المقابل، ستبرز داخل الفلسفة المعاصرة اتجاهات نقدية، لعل أبرزها التفكيكية عند جاك دريدا، التي أعادت مساءلة مفاهيم المعنى والحضور والحقيقة، ووضعت الأسس التي قامت عليها الميتافيزيقا الغربية موضع تفكيك جذري.

وينطلق هذا البحث من إشكالية رئيسة تتمثل في: هل يؤسس التصور التأويلي للفهم، كما يتبلور في الهيرمينوطيقا الفلسفية، لإمكان مشترك للحقيقة داخل أفق اللغة والتاريخ، أم أن نقد التفكيكية يكشف عن استحالة استقرار المعنى ويقوض كل ادعاء بحضور الحقيقة؟ وتتفرع عن هذه الإشكالية أسئلة نظرية دقيقة، من قبيل: ما طبيعة العلاقة بين اللغة والفهم في المشروع الهيرمينوطيقي؟ وكيف أعاد غادامير تحديد مفاهيم التاريخية، والتراث، والحوار، بما يجعل الفهم حدثًا أنطولوجيًا؟ ثم إلى أي حد يمثل التفكيك الدريدي تجاوزًا جذريًا لأفق المعنى الذي تفترضه التأويلية، أم أنه يظل يتحرك داخل أفقها الإشكالي نفسه؟

يفترض البحث أن الخلاف بين الهيرمينوطيقا الفلسفية والتفكيكية لا يقتصر على تباين في مناهج قراءة النصوص، بل يعكس اختلافًا أعمق في تصور طبيعة المعنى ومكانة الحقيقة وحدود اللغة. فبينما تؤكد هيرمينوطيقا غادامير تاريخية الفهم وانخراطه في أفق لغوي مشترك يسمح بإمكان حوار المعاني دون ادعاء الموضوعية المطلقة، تعمل التفكيكية على زعزعة مركزية المعنى وكشف الطابع الإرجائي واللانهائي للدلالة. ومن ثم، يسعى هذا البحث إلى تحليل الأسس الفلسفية التي يقوم عليها كل من المشروعين، والكشف عن رهاناتهما المعرفية والأنطولوجية في مقاربة إشكالية الفهم وفي تحديد ماهية النص.

من الناحية المنهجية، يعتمد البحث مقاربة مركبة تجمع بين:

المنهج التاريخي–التحليلي، من خلال تتبع التحول الذي عرفته الهيرمينوطيقا من بعدها المنهجي عند شلايرماخر إلى بعدها الفلسفي، مع التركيز على مفهومي النص والمعنى.

المنهج النقدي، عبر نقد المفاهيم التي انطلقت منها النظريتين معا، من خلال المقابلة بين أفكار دريدا وغادامير.

المنهج المقارن، للكشف عن نقاط التلاقي والتباعد بين المشروعين في تعاملهما مع قضايا المعنى، والنص، والحقيقة.

وبناء على ذلك، ينتظم البحث وفق خطة تتدرج من تحديد ماهية النص بين في المقاربتين التأويلية والتفكيكية، ثم تبيان طبيعة المعنى بينهما، ونختم ذلك بنموذج للقراءة التفكيكية لكبار الفلاسفة كما قدمها جاك دريدا.

١- ماهية النص في المقاربة التأويلية والتفكيكية:

لقد ربط شلايرماخر تأويل النص بالنشاط القرائي، حيت يمكن للأفراد كشف الغطاء عن مكنونات النص والوصول إلى المعنى من خلال عمليتين يسميهما شلايرماخر «التأويل النحوي» و» التأويل النفسي» فالأول يستثمر عندما ما نكون أمام تحديد أكمل لنص ما والذي «لا يمكن تحديده إلا بالإشارة إلى مجال اللغة المشترك بين المؤلف وجمهوره الأصلي»(١)، والثاني حينما نريد تحديد معنى كل كلمة في مقطع من المقاطع التي تزخر بها لغة النص.

ولا شك أن تأثير الفيلولوجية واضح في تفكير شلايرماخر، مما يسمح لنا بالقول كما يعتقد غادامير إن شلايرماخر لم يخرج من عباءة التأويل الفيلولوجية لأساتذته السابقين. وبالكاد نجده أيضا ينحو إلى الرومانسية والمثالية الفلسفية على شاكلة فيخته وشيلنغ وأقرب إلى رومانسية فريدريك شليغل «إذ تأثر شلايرماخر بشدة بالأسس الرومانسية التي وضعها شليغل «(٢) وذلك عندما اعتقد أن غاية القراءة التي يقوم بها

(١) Contemporary Hermeneutics, Hermeneutics as method, philosophy and critique: ١٤.

(٢) Introduction to philosophical hermeneutics: ٦٧.

المؤول يجب أن تَؤُول أيضا إلى فهم نفسية المبدع والوصول إلى المستوى المطلوب من الفهم الكامل والمثالي لفعل الإبداع.

يعرف بول ريكور النص في كتابه «من النص إلى الفعل» بقوله: «لنسم النص كل خطاب تثبته الكتابة»(١) ما يعني أن النص هو ما قر في ذهن الكاتب في شكل معان وأفكار وسار خطابا مكتوبا، فما أتبث بالكتابة إذن «هو خطاب كان بإمكاننا قوله بالتأكيد لكننا نكتبه بالضبط لأننا لا نقوله»(٢) فالنص وسيلة من أجل إثبات معنى أو فكرة كان من اللازم قولها، ولكن تعذر الأمر فتحولت إلى شيء مكتوب وقار. ولكي نسترجع المعنى المعبر عنه نحاول استنطاق مفردات النص لعلها تفصح عن مراد الكاتب أو المؤلف، لكن المعنى الذي يريده المؤلف غالبا ما يتعرض للتغيير والتحوير، ويجعل القارئ يعبر عن أفكاره بدل أفكار النص، ونجد هذا خصوصا في النصوص الأدبية والنصوص التراثية التي تفصلنا عنها مسافة زمنية طويلة.

وعلى النقيض من التصور السابق، ذهبت التفكيكية إلى إنكار أية صلة للكاتب بنصه، مثلها مثل البنيوية فيما سماه رولان بارت «موت المؤلف» على شاكلة عبارة «موت الإله» عند نيتشه، وما صاحب ذلك من موت الإنسان في الخطاب الفلسفي. والحديث عن الموت ليس بالمعنى البيولوجي أو الميتافيزيقي، بل «يقصد منه التحرر من كل مظاهر الجدية»(٣) والأنساق المرتبطة بالعقل والفكر والإبداع. فالنص البنيوي لا يهتم بسياقات المعنى التي عايشها الكاتب وإنما بما هو موجود في النص فقط. وموت الإنسان واحد من المفاهيم التي شغلت المفكر الفرنسي مشيل فوكو باعتباره أحد المتأثرين بالبنيوية في بدايته قبل أن يكتشف أن «البنيوية التي ألهمت كتبه الأولى، وظلت على ما يبدو دون مستوى طموحه في التفكيك وأنها ضلت طريقه وشغلته لفترة ما.(٤) وينطبق ذلك أيضا على دريدا وغيره من المفكرين الذين درسوا الفكر البنيوي، وبالتالي فإن موت المؤلف يعني بالنسبة للتفكيكية نهاية مرحلة الكاتب، والدخول في مرحلة النص. فإذا كانت البنيوية قد رفعت شعار النص ولا شيء غير النص، فإن التفكيكية أيضا رفعت شعار لا شيء خارج النص.

(١) من النص إلى الفعل: ١٠٥.
(٢) من النص إلى الفعل: ١٠٦.
(٣) موت الإنسان في الخطاب الفلسفي: ١٥.
(٤) موت الإنسان في الخطاب الفلسفي: ١٢٩.

فالنص ليس وحدة منسجمة ومنظمة تحتاج فقط للقراءة والتأويل من أجل الخروج بالمعنى الذي تخفيه العلامات والكلمات المكونة للنص، بل إن «النص عبارة عن مجازات واستعارات وحركات التلبس والالتباس»(١) ومجالا للتناقضات وفضاء عتما يعج بالمزاعم الخاطئة التي لم تتعرض للنقد والمساءلة، فكما أن الواقع يختفي في الظلام ويظهر في النهار، فإن النص أيضا يغطي بظلاله الوقائع و الحقائق ويقصي الكثير من المفاهيم و الدلالات، التي لا تظهر إلا للآخر، القارئ أو المؤول المغاير، الذي يحمل معه معولا لتفكيك وحدات النص والكشف عن كل ما ظن الكاتب أنه يتوارى عن القارئ، ويزيح المركزيات من مكانها ويستنطق الأطياف ويبعث فيها الروح، ويحرر الكتابة من هيمنة صوت المؤلف، فيتفكك النص وكأنه مجرد طلل لا يسكنه أي معنى، ولا يحمل أي دلالة، ولا عنوان له، فيتحول المكتوب إلى همس «يقول الشيء باستحضار نقيضه، ونقيضه هو المؤسس له»(٢).

وينظر دريدا إلى النص بكونه تعبيرا عن نصوص لشخوص كثيرة، ولأحداث وسياقات متنافرة تسعى إلى الهيمنة على المعنى والتأسيس لمقولات عفا عليها الزمان، لكنها ماتزال تراهن على قوتها واستمرارها، عندما تتخذ من العقل والهوية والنظام أساسها، وتغلق على نفسها في النسق، وتضفي على نفسها الشمولية والتعالي. لذلك، فإن «المؤشرات التفكيكية تحطم الأساس، وتطفو على السطح، وتخترق الجليد في قراءات النصوص الفلسفية والأدبية والنقدية «(٣) ولا تريد من وراء عملية تفكيك النصوص والآثار أن تبني صروحا جديدة، ولا تسعى من خلال ملاحقة المعاني إلى الهيمنة على ذلك المعنى، ولا على النص، كما تفعل المقاربات الكلاسيكية النسقية مثل البنيوية، حينما تفرض معنى أحاديا على النص، وتمنع المؤلف من الكلام، فكما هو معروف جاءت التفكيكية كرد فعل على البنيوية وأطرها البالية التي ترى المعنى في الجزئيات بدل الكلية والغائية، لأن البنيوية حينما تبدأ من البنية فهي تفرض سلفا إطلاقيه المعنى، لذلك ليست هناك بنية أو مركز للمعنى، إنه خارج وداخل النص في نفس الوقت. وهذا رفض للغة والقوالب الجامدة الحاملة للمعنى وكذا رفض النمذجة والاحتواء اللذان يفرضهما النص.

(١) الإزاحة والاحتمال: ١٥٨.
(٢) الإزاحة والاحتمال: ١٥٨.
(٣) نصيات بين الهرمنوطيقا والتفكيكية: ١٠٩.

المعنى ما بين الهيرمينوطيقا والتفكيك أو دريدا ضد غادامير:

إن كل قراءة للنص هي محاولة لفهمه، ومحاولة الإنصات لما يقوله هذا النص، باعتباره خطاب الآخر، وكل سوء فهم للنص يعني بالضرورة إخفاق التواصل مع الآخر، والذي يعد بؤرة التأويل والمسعى الأول من القراءة. لذلك يعد الإقرار بحق الآخر في الكلام، مطلبا لا يتحقق إلا ضمن فهم مقبول لكلامه، فقراءة النص المكتوب من طرف هذا الآخر، حتى ولو بدا المعنى الذي استنتجته ضدي، فيجب أن أقبل به «إذ يتضمن الانفتاح على الآخر الإقرار بأني أنا نفسي يجب أن أقبل ببعض الأشياء التي تكون ضدي»(١).

ولكن لا يجب أن أكون أنا ضد النص أو بمعنى آخر ضد غيرية النص أو النص التراثي، وأحكم عليه من خلال مواقفي، وأفرض عليه المعنى الذي يوجد في ذهني، لأن ذلك قد يعتبر تعسفا وعنفا في القراءة، بل وذاتية محضة. لذا يجب افتراض وتوقع المعنى الممكن وتصحيحه كلما اقتضت الحاجة إلى ذلك، «فتوقع المعنى الذي يحكم فهمنا لنص ما ليس فعلا ذاتيا، إنما هو فعل ينبثق مما يربطنا بالتراث»(٢) وهذا يعني أن الفهم لا يكون بعيدا عن النص ولا يكون مجرد فعل ذاتي يعبر عن خيارات المؤول، كما لا يمكن عده مجرد تكرار لمعنى النص، وإعادة بعث المعنى الذي أراده المؤلف، في غياب تام للشروط التاريخية والأحكام المسبقة التي تحكم القارئ أيضا، إذ أن النص ليس تعبيرا عن ذاتية المؤلف، بل «إن النص يظهر إلى حيز الوجود الحقيقي في حوار المؤول مع النص ويكون موقع المؤول شرطا ضروريا لفهم النص»(٣).

وكل نص-بما هو نص- يمتلك هوية تعطيه إمكانات الوجود، وتسمح له بالظهور والتجلي، سواء بوصفه حضورا حقيقيا أو حضورا باهتا، فالنص هو تعبير عن وجود شيء ما يراد منا فهمه، والحاجة إلى فهمه فرضت النظر إليه بوصفه حضور عيني أولا، وحضورا للمعنى الذي يحمله ثانيا، حيث يقول غادامير معبرا عن علاقة اللغة بمضمون النص وبما يفهم منه: «فيما يخص المقاصد الضمنية للاستعمال اللغوي والنزعات الدلالية التي تحملها الكلمات هو أيضا صحيح بالنسبة لتوقعاتنا التي تنتسب

(١) الحقيقة والمنهج: ٣٨٢.
(٢) الحقيقة والمنهج: ٤٠٠.
(٣) الحلقة النقدية: الأدب والتاريخ والهرمينوطيقا الفلسفية : ٨٢.

إلى مضمون النص»(١).

هذا المضمون هو إقرار بحق الآخر في الكلام، ومعرفة ملازمة للمؤول قبليا، لأن الانهمام بموضوع النص تدفعه رغبة سابقة في الفهم، وتكون عبارة عن سؤال أو تساؤل يبحث عن إجابة ممكنة في النص المراد فهمه وتأويله، فننتقل من الأجزاء إلى الكل باحثين عن التناسق والتكامل ثم نرجع القهقرى من الكل إلى الجزء. فنحن محكومون بمعنى شامل وقبلي، الذي يبرز في الأجزاء التي نحاول تجميعها لتخلق لدينا معنى متسق وواضح ومقبول، وهذا لا يعني وجود فهم تقوده إرادة المؤلف أو الكاتب، بل مجرد عملية تجديد للمعنى أو الدلالة التي قطعت مسارها وتمثلت في النص.

فلا يمكن أن يأتي المؤول إلى النص وهو مجرد من كل أفكاره وأحكامه المسبقة، ويتيه، كما لا يمكن أن يخرج دون أن يتعلم شيئا جديدا، لأن النص لا يرتبط ضرورة بالمؤلف، كما لا ينفصل عن أحكام المؤول، وهنا تقوم علاقة دورية بين النص والمؤول، ومهمتنا كما يقول غادامير: «تكمن في توسيع وحدة المعنى المفهوم وبسطها، ومعيار الفهم الصحيح هو تناغم جميع الأجزاء مع الكل وإذا ما أخفق التناغم، فهذا يعني أن الفهم قد أخفق»(٢).

هكذا يبدو، أن غادامير يعلي من قيمة السياق الذي يحكم تأويل النص، لكنه مع ذلك يرى أنه من المستحيل إعادة إحياء نفس التجربة السيكولوجية للمؤلف، بل ولا حاجة إلى ذلك، مادام النص قادرا على التكلم بلغته والتعبير عن مقاصده ومعانيه، لأننا حينما نسعى إلى فهم النص لا نحتاج بالضرورة إلى أن نحل محل المؤلف، ولا أن نعيش التجربة النفسية التي كان يعيشها وهو يكتب هذا النص؛ كما كان سائدا لدى شلايرماخر وديلتاي.

لكننا مع ذلك، نحاول أن ندعم موقف المؤلف وأراءه كما يحدث في كل أشكال التواصل بين شخصين، فندور في فلك المعنى باحثين عن روابط مشتركة. يقول غادامير: « عندما نحاول فهم النص(أيّا كانت هويته وطبيعته) فإننا لا نحل محل الإنشاء

(١) فلسفة التأويل: الأصول، والمبادئ، الأهداف: ٤٩.
(٢) الحقيقة والمنهج: ٤٠٠.

الفكري للمؤلف»(١) ما يعني أن حياة المؤلف وتجربته الشخصية ليست أمرا مفروضا على المؤول أثناء عملية الفهم، بل هو مجرد إقرار بحقه في أن يفهم، وهذا الفهم يهم النص فقط، ولا يهتم بالسياقات النفسية، والعقلية للمؤلف.

ولا يجب أن يفهم هذا على أنه إقرار بموت المؤلف، وانتزاع النص من هويته، وإنما هو فسح المجال أمام الحركة الدائرية للمعنى، والتي تنير الفهم وتمد جسور التفاهم بين الماضي والحاضر، وبين المؤلف والنص والمؤول، فبدون هذه الدائرة سوف تصبح استنتاجات المؤول مجرد تأويلات عشوائية لا قيمة لها، فالذي يريد أن يفهم، يقول غادامير، يشكل نوعا من التصور، ينجزه قبل أن يسقطه على الأشياء «فهو يتصوره باستحضار مسبق لمعنى شامل بمجرد ما يظهر المعنى الأصلي(الأول) للنص»(٢).

هكذا تشتغل تأويلية غادامير على النص، من أجل الظفر بالمعنى المتواري خلف مفرداته الجزئية وارتباطها بالمعنى العام والشامل، هذا المعنى يجب أن يتميز بالوضوح، ويتجلى كبناء يتشارك في تأسيسه المؤلف والمؤول على حد سواء، دون الإخلال بالالتزامات الأخلاقية، التي ستجعل الإرادة الحسنة في الفهم، المعول عليه الأول والشرط الضروري.

لكن، هل يقول النص دائما ما أراده المؤلف؟ ألا يمكن أن ينزلق معنى ما خارج الحدود التي وضعها الكاتب ورسمها؟ فإعادة قراءة التراث كما يريده غادامير قد لا يرقى إلى المسعى الذي تريده تفكيكية دريدا، ففي نظر دريدا، لا يجب التسامح مع أي حضور ميتافزيقي مهما كانت النتائج الإيجابية المترتبة عنه، لذلك كانت قراءة دريدا للنصوص الفلسفية التي تدعي العقلانية، قراءة عنيفة تسعى إلى هدم وتفكيك كل مكونات النص من معان ودلالات، وعلامات. فقراءة دريدا لنصوص هوسرل، واللساني دي سوسير، وهيجل، وماركس، ونيتشه، وأيضا هايدغر، قراءة لا تسعى إلى إعادة بناء ما تم تهديمه، ولا تريد تطوير مشروعهم الفكري، بل كان هَمُّ دريدا، هو العثور على التناقض بين مشروع الفيلسوف ومفاهيمه، منطلقا من الافتراضات التي يضعها الفيلسوف، إلى افتراضات مضادة له، هي التي تشكل أساس المشروع الفكري.

(١) فلسفة التأويل: ١٤٠.
(٢) الحقيقة والمنهج: ١٤٣.

فإذا كان الفيلسوف يراهن على المنطق والعقل بحث فيه دريدا عن اللامنطقي. وإذا كان يسعى إلى الدفاع عن النسقية والتكامل، عراه دريدا وبين عيوبه، وبيّن العشوائية التي تطاله، فالذي يختفي ويتوارى في النص أكثر من الذي يظهر إلى العلن، فقد «عمل التفكيك على «إعادة إحياء» ما هو مُتَوَارِي في مقبرة النص أو الذاكرة»(١).

والنص الفلسفي إذ يدعي قدرته على نقل المعنى من الكاتب إلى القارئ، إنما يؤكد على وجود معنى قار ومستمر، من حيث أن الكلمات يربطها المعنى بالوجود المطلق، حيث إن كل كلمة تجد لنفسها أصلا يعبر عنها في الخارج، ومنه تستقي حقيقتها، لكن في الواقع فإن النص الفلسفي لا يستند إلى أسس متينة أو مفاهيم حقيقية، بل هو عبارة عن مجال للاستعارات والمجازات التي تثبت ما تخفيه «فيفقد النص، التراث المفهومي والبلاغي الذي يتوخاه، بوصفه حقائق و دلالات تدل على مدلولات بعينها، فما هو مفهومي وتصوري في منطق النص، هو في الواقع مجازات واستعارات»(٢) تقوم مقام الهوية المطلقة التي يدعيها النص، فهو من حيث إنه نص يقول شيئا، وليس هو، لأن ما يقوله هو ضد النص، أي أن التماسك والنسقية التي تفترض في أي نص، تسقط بمجرد تفكيكه.

إن القراءة التي يقترحها دريدا للنص، هي استراتيجية تهدف إلى زيادة التصدعات أكثر من أي قراءة أخرى، كما تزيد من الجروح، بتوجيه اللكمات من الداخل وليس من خارج النص، لأنه ببساطة «لا يوجد ما هو خارج النص»(٣) فيكفي متابعة ما يقع داخل النص لأنه لا توجد متعاليات تتعلق بها مدلولات النص في الخارج.

وفي قراءته للنصوص، خصوصا النصوص الفلسفية، تمكن دريدا من رصد الكثير من الأوهام التي تخفيها تلك النصوص، والتي تدعي تجاوزها للفكر الميتافزيقي، ففكرة الحضور لازمت تاريخ الفكر الفلسفي كله، وهي فكرة تقصد المعنى كحضور وتمثل للشيء المفكر فيه، أي حضور المعنى أمام الذات وفي العالم، حضورا ممتلئا، يربط بين الملفوظ والمسموع، والفكرة والصورة، فكان تاريخ الفلسفة يفضل الأول على الثاني؛ يفضل حضور المعنى وتمثله أمام الذات على حساب الغياب، ويفضل

(١) الإزاحة والاحتمال: ٢٠٠.
(٢) الإزاحة والاحتمال: ١٥٩.
(٣) في علم الكتابة: ٣٠٧.

الكلام على الكتابة، ويستقوي على الكلمات التي لا يرها مرادفا للحضور، أو العقل أو المركز، ويستبعد المعاني التي تناقض الحقيقة، والخير، والنور، والوضوح. وللتغطية على تناقضها، وردم الفجوات بين المدلولات والواقع، كان توظيف المجازات والاستعارات الوسيلة المثلى.

ولا ينبغي في نظر دريدا «أن نندهش إذا ما كان العموم (الأصل بصفة عامة) يصبح متواطئا مع الاستعارة، سواء إذا ما كنا نغترف من المجاز ما يكونه المعنى الحقيقي، أو ما يعطي بوصفه المعنى الحقيقي»(١) فلا وجود لأصل ثابت، أو مركز يمكن أن تستند إليه المفاهيم والمقولات الفلسفية، فمن الواجب في نظر دريدا سحب الاعتراف بالمراكز مثل: العقل، والماهية، والنسقية، والله، والحقيقة ...إلخ

ولأن النص الفلسفي، يعج بالاستعارات والمجازات التي تضعفه أكثر مما تقويه، فإنه ينهار لوحده، ويساقط بناءه الداخلي، ويتشتت تناسقه، فيتحول إلى مجرد مفردات، قابلة للعب الحر، لا تحتمل معنى واحدا، بل لا تقبل أي معنى، فتتحول عملية التفكيك إلى بعث الروح في الأشباح، وإطلاق الأطياف التي غطاها النص ولم يسمح لها بالتكلم والتعبير، ولم يعطها حقها في الظهور، وبهذه الشبحية «يقرأ دريدا التراث الفلسفي الغربي من أفلاطون إلى فوكو مرورا بروسو، وهايدغر، وفرويد، وليفي ستروس، بالكشف عن لعبة الأضداد و التي تؤول في الغالب إلى حجب حركة النقض والتفكيك الداخلية التي يتضمنها النص الفلسفي»(٢).

وخلافا لذلك فإن قراءة النصوص الفلسفية ومحاولة الوصول إلى المعنى الذي أراده كاتب النص، ليس إلا معرفة ما هو ماثل أمامي نصا وليس إقرارا بحقيقة مطلقة، كما أن إدراك معنى قيل لي ليس فيه أي إقرار بحقيقة ذلك المعنى، فما نعرفه، نعرفه لأننا نوجد هنا في هذا العالم، وعدم الإقرار به يسقطنا في وهم كبير، يقول غادامير: ‹‹أن أدرك شيئا قيل لي، ليس هو «الإقرار به» فمن التقدير أنه لكي أبتدئ ينبغي أن أعرف أقوال الآخر بدون أن يلزم هذا اعتقاداتي الخاصة›› (٣) فليس من الضروري أن ألتزم بما يقوله الآخر، سواء في التواصل اللساني أو في ثنايا النص. والحقيقة أن غادامير لا يناقش طبيعة المعنى الذي نكشفه في النص، وإنما الطريقة التي بها يفهم

(١) جاك دريدا فيلسوف الهوامش: ٣٠٤.
(٢) الإزاحة والاحتمال: ١٥٨.
(٣) فلسفة التأويل: ٤٩.

هذا النص، وبها يستقى المعنى، لذلك يمكن القول إن الفهم؛ أي فهم للنص، ليس هدفا يرجى من خلاله إعادة إحياء، نفس المعنى المبثوث في ثنايا النص، وإنما معرفة الطريقة العجيبة التي بها يتم الفهم، فأن نفهم يعني أن نتواصل، وأن نتواصل يعني أن نبلور معا المعنى المشترك، ولكن فهمنا للنص لا يستدعي كما «رفض دريدا أيضا» أن نتفق مع الكاتب أو المؤلف، يقول غادامير في هذا الصدد: ‹› ففهمنا لتراث مكتوب بحد ذاته، لا يجعلنا نفترض مسبقا وعلى نحو مبسط، أن المعنى الذي نكشفه فيه يتوافق مع المعنى الذي قصده مؤلفه»(١).

وبهذا المعنى يتصور غادامير معنى النص كمجال للفهم المشترك، عكس دريدا الذي يرى أن النص هو مجال للبحث عما يناقض إرادة المؤلف، بل إنه نص يتهدم لأنه أصلا ليس إلا مجرد استعارات ومجازات. غير أن الفهم الذي يقضيه النص، لا ينشأ بالضرورة من إعادة تكرار لنفس المعنى الذي تم تداوله عبر التاريخ. لأن الإنسان وهو يقرأ أو يحاول أن يفهم نصا ما أو وثيقة، ينتقل من افتراضاته الخاصة ومن أحكامه المسبقة، والتي لا شك تتقاطع مع تأويلات كثيرة. ما يعني امتناع الفهم عن الحياد والأصالة التامين اللتين تم توهمهما، لأن الأشياء تتصل بنا من حيث لا نعلم ويحذرنا غادامير من أن نسقط في فخ التاريخانية الساذجة بقوله: ‹›تنشأ الافتراضات التي يتضمنها فهمنا بخصوص وثيقة متداولة عبر التاريخ، من علاقتنا مع «الأشياء» وليس من الطريقة التي تداولت عبرها هذه الأشياء››(٢).

وفي هذه النقط بالضبط تختلف تأويلية غادامير هنا، عن تفكيكية دريدا، في كونها تبحث في طبيعة الفهم، وليس في المعنى الذي يُفهم، فالداعي إلى قراءة التراث ليس كما تريد تفكيكية دريدا، جعل الإرث الفلسفي مجرد معبر عن تناقضات وانتكاسات الفكر الغربي، بل وانعكاسا للوهم وللميتافيزيقا التي حاربها. لهذا، يريد دريدا أن يستبعد أي شيء يرى أنه مانع للعب الحر بالمعنى، ما دمنا نتحدث عن اعتباطية العلاقة بين المعنى والوجود، وفي المقابل يريد غادامير استبعاد كل ما يمعنا من فهم التراث، لأن «المسألة ليست إحكام أو صيانة أنفسنا بمقابل التراث الذي يعبر عن نفسه من خلال النصوص، بل هي على العكس مسألة استبعاد أي شيء يمكن أن يمنعنا من

(١) الحقيقة والمنهج: ٤٩٤.
(٢) فلسفة التأويل: ٥٤.

فهم التراث بمقتضى موضوعه»(١).

لذلك فإن مقاربة النصوص من منظور التفكيكية، هو مجال للعب الحر بالمعاني، فالنص مجال للبحث عن النقائص والثغرات وليس عن المعنى القار، إذ لا وجود لمعنى واحد ما دام المؤلف قد مات. ولأن النص مفتوح أمام الاستعارات فإن تفكيكه يتطلب البحث عن الجوانب التي أغفلها المؤلف والتي سكت عنها، وتفكيك مفردات ومفاهيم الحقيقة المدعاة، والتي ألبست ثوب الاستعارة، إذ يبدو في نظر دريدا أن «الاستعارة تغطي اللغة الفلسفية في مجملها»(٢).

فالنص الفلسفي من أكثر النصوص التي تدعي الحقيقة لكنها تفشل في أول محاولة حينما تحمل الاستعارات ما لا تطيقه من المعاني، فتجعل خطابها بذلك عرضة للميتافيزيقا والأفكار الزائفة، والفلسفة «تريد فحص هذه الحقيقة والتأكد من صحتها، لكنها لا تنجح أبدا، فالحقيقة التي تنتج الإطار وتتلاعب به تحرك كل شيء كيما تطمس أثره وغالبا ما يتم ذلك بإلحاقه باللامتناهي وبالرعاية الإلهية»(٣).

إذا كان النص بهذا المعنى بعيدا عن أن يحمل أي حقيقة فإنه سيصبح بلا معنى ولا قيمة، وستتحول عملية القراءة هذه إلى مجرد لعبة لا تنتهي، فكل من ينبس بكلمة إنما يريد أن يكون كلامه مفهوما، لذلك كان التأويل في نظر غادامير وسيلة لإبراز رأي الآخر وتوضحيه من أجل بناء معنى مشترك متفق عليه، فالتأويل يسعى إلى سد النقائص، وردم الثغرات فيما وصلنا من نصوص، وهكذا، «صار التأويل اليوم مفهوما عالميا يسعى إلى احتضان التراث برمته»(٤) لكنه لا يسعى إلى جعل حقائق النص مهيمنة على فهم المؤول، و مع ذلك يريد التفكير في هذا النص ووضعه في سياقه الخاص واحترامه وتقديره، إنه إحياء لصوت الماضي، صوت الآخر، صوت الأجنبي و الغريب، أي تحرير المعاني من سوء الفهم و الغموض، وتسوية الخلاف بين منطلقات المؤول و النص، فالشخص الذي يحاول أن يفهم شيئا ما يقول غادامير، «لن يكف نفسه مند البداية على الاتكال على معانيه المسبقة العرضية متجاهلا بثبات

(١) الحقيقة والمنهج: ٣٧٣.
(٢) جاك دريدا فيلسوف الهوامش: ٢٧٩.
(٣) نصيات بين الهرمنوطيقا والتفكيكية: ٨٩.
(٤) فلسفة التأويل: ١٥٨.

وعناد ممكنين المعنى الفعلي للنص»(١).

لكن من وجهة نظر دريدا، فإن النص ليس وحدة منسجمة ومنظمة تحتاج فقط للقراءة والتأويل من أجل الخروج بالمعنى الذي تخفيه العلامات والكلمات المكونة للنص، بل إن «النص عبارة عن مجازات واستعارات وحركات التلبس والالتباس»(٢) ومجالا للتناقضات وفضاء عتما يعج بالمزاعم الخاطئة التي لم تتعرض للنقد والمساءلة، فكما أن الواقع يختفي في الظلام ويظهر في النهار، فإن النص أيضا يغطي بظلاله الوقائع و الحقائق ويقصي الكثير من المفاهيم و الدلالات، التي لا تظهر إلا للآخر ، القارئ أو المؤول المغاير، الذي يحمل معه معولا لتفكيك وحدات النص والكشف عن كل ما ظن الكاتب أنه يتوارى عن القارئ، ويزيح المركزيات من مكانها ويستنطق الأطياف ويبعث فيها الروح، ويحرر الكتابة من هيمنة صوت المؤلف، فيتفكك النص وكأنه مجرد طلل لا يسكنه أي معنى، ولا يحمل أي دلالة، ولا عنوان له، فيتحول المكتوب إلى همس «يقول الشيء باستحضار نقيضه، ونقيضه هو المؤسس له»(٣).

٢- كيف قرأ دريدا نصوص بعض الفلاسفة:

في قراءته لجان جاك روسو، عمل دريدا على إظهار أن فكر روسو هو سليل فكر متمركز على النزعة الصوتية، متتبعا كل الصيغ التي اعتمدها روسو في كتابه «محاولة في أصل اللغات» لينتهي أن روسو واحد من الذين أقاموا الفصل الميتافزيقي بين الحضور والغياب، وذلك بالتأكيد على أهمية الصوت في مقابل الكتابة، فالكتابة عند روسو مجرد مكمل، أو رديف للصوت، أو الكلام الحي، وقد قادت استراتيجية التفكيك التي مارسها دريدا على النصوص إلى الربط بين فكرة المكمل عند روسو، و تجاربه الجنسية، فنظرية روسو في الكتابة تمثل تصوره للإستمناء على أنه مكمل للجنس، وبهذا تطابق بين العملية الجنسية والكتابة.

ويكشف دريدا بكل جرأة عن حضور عنف مارسه روسو على الكتابة، حينما أقصاها وجعلها تابعة وثانوية، مثل ما يكون الاستمناء تابعا للجنس، فلا نحتاج إلى

(١) الحقيقة والمنهج: ٣٧٢.
(٢) الإزاحة والاحتمال: ١٥٨.
(٣) الإزاحة والاحتمال: ١٥٨.

استدعاء الكتابة إلا بعد أن يفشل الكلام في حماية الحضور، إنه إضافة تقنية، وحيلة اصطناعية ومضللة، لجعل الكلام حاضرا عندما يكون بالفعل غائبا. إنه» عنف يحدث للمصير الطبيعي للغة»(١) فاللغة وسيلة للتكلم كما يقول روسو، والكتابة مجرد مكمل لذلك الكلام الحاضر والممتلئ.

وبنفس الاستراتيجية، يواجه دريدا نصوص كلود ليفي ستروا‌س، وبنفس المجازفة ينتزع المفاهيم الميتافزيقية حول «النزعة الصوتية» ليكشف عن زيف شعارات الرجل الغربي، حينما يقف موقفا (عنصريا) من قبائل نامبيكوارا. ففي فصله بين مفهومي الطبيعة والثقافة، وضع ستروا‌س الحدود بينهما، لكنه انقلب عليها فيما يسميه دريدا بالفضيحة، فروسو وستراوس، ليسا على طرفي نقيض بل بينهما علاقة أستاذ بتلميذه، ففكر ستراوس هو امتداد لفكر روسو.

ففي دراسته حول ‹›القبائل البدائية‹‹ خرج كلود ليفي ستروا‌س، بفكرة أن التقدم والتطور ليس خطا مستقيما وتصاعديا، كما ترى أغلب الدراسات الأنثروبولوجية والتاريخية، بل هو نسق مغلق وخاص، يميز كل مجتمع على حدة وهو ضرب من القفزات والوثبات الفجائية(٢)، لكن فكره نحا منحى أخر حينما جعل الكتابة هي معيار الحكم على تطور المجتمع، مثل ما فعل مع قبائل نامبيكوارا، و التي رأى فيها ستروا‌س أن استعمال أسماء الأعلام عندهم محظور، فكان من اللازم عليه كباحث أن يستعمل أساليب أخرى للحصول على مزيد من المعلومات، وإن كانت هذه الوسائل قليلة الشرف على حد تعبيره، وهذا في نظر دريدا «تمزيق للحجاب الذي يخفي تصنيفا وانتماء، ويخفي تسجيلات في نظام للاختلافات اللغوية الاجتماعية»(٣) إنه عنف وانتهاك لحقوق الآخر وللكتابة أيضا.

وفي ثورته على الفكر الغربي وما يحمله من أشكال الاستعباد، كان نيتشه يسعى إلى إعادة قراءة تاريخ الفلسفة، ورد الاعتبار إلى ما همشته، حيت أعلت الفلسفة الغربية من شأن العقل على حساب الجسد، ومجدت الوعي على حساب الجنون، والزهد على حساب الحياة. فتاريخ الفلسفة في نظر نيتشه، ينقسم إلى الصراع بين أخلاق العبيد وأخلاق السادة. فكل المفاهيم التي تمجد الموت، والزهد، والعطف، والتسامح،

(١) في علم الكتابة: ٢٨٧.
(٢) العرق والتاريخ: ٢٦-٢٨.
(٣) في علم الكتابة: ٢٣٣.

إنما تعلق أمالها على انتصار الضعيف على القوي، وهذا العالم ما هو إلا تأويلات وراءها إرادة القوة. لكن رغم هذا الجهد النتشوي الموجه ضد الميتافيزيقا والفكر الغربي والمركزية التي يسند إليها، لم يفلح في نظر دريدا ليجعله خارج مسار التفكير الميتافزيقي، لأنه ببساطة مازال يحن إلى الأصل الذي سيبني عليه فلسفته، لأن فلسفته في آخر المطاف مجرد محاولة ميتافزيقية لتيولوجية جديدة متخمة بالاستعارات.

هكذا، يواصل دريدا تفكيكه لنصوص الفلاسفة الذين تحمل نصوصهم أثارا من ميتافيزيقا الحضور أو إعلاء للكلام على الكتابة، أو تمركزا عرقيا، أو عقليا. لكن أن يقرأ دريدا نيتشه أو هايدغر أو غادامير بنفس الاستراتيجية، ومبينا وجود فكر ميتافزيقي لدى هؤلاء فإن المسالة تبدو معقدة، لأن هؤلاء الفلاسفة كانوا أول من دعا إلى نقد الميتافيزيقا وسارعوا إلى تجاوزها والانفتاح على الاختلاف؛ الاختلاف الأنطولوجي مع هايدغر، والنقد الجذري النتشوي، والتأويل الغادميري النقدي التاريخي.

خاتمة:

في ختام هذه الدراسة يمكن القول إن تأويلية غادامير الفلسفية وتفكيكية دريدا هما اتجاهان فلسفيان متمايزان يهتمان بمقاربة النصوص فهما وتأويلا، ويمكن أن يكملا بعضهما البعض لأنهما ينطلقان من التأويل النقدي للنصوص باستحضار السياقات التاريخية والمجهودات الفردية للمؤول، وفي نفس الوقت الانغلاق على النص وتجاوز أحادية المضمون وتكرار المعنى الواحد. لكن رغم المعاصرة الزمانية بين دريدا وغادامير واللقاءات المتعددة، فلم يسمح ذلك كله برفع التعارض بينهما على المستوى المنهجي والذي كان مطلبا مهما في تاريخ مقاربة النصوص، والسبب أن غادامير ظل وفيا للتوجه الأنطولوجي الذي يَعتبر اللغة مفتاح الفهم؛ فهم الذات والآخر والعالم. بالإضافة إلى التفاعل الإيجابي الذي أبداه مع التراث سواء كان نصا أو حدثا، لأن التراث بالنسبة له لا ينفصل عن عملية الفهم. وهذا ما لا يقبله دريدا الذي يتأسس التفكيك لديه على هدم كل الأسس الفكرية والفلسفية للتراث خصوصا التراث الغربي، والبحث عن اللاحقيقة في كل ما يدعي امتلاكها، وتقويض المراكز ونقل النقاش إلى المهمش والمنسي والغائب، فالقطع مع التراث كما هو معروف هو أحد الأهداف الأساسية للتفكيك، لما يحمله من مفاهيم ميتافزيقية، لذلك يجب قراءة

النصوص بالكثير من الحذر والابتعاد ما أمكن عن كل أشكال السذاجة التي تميز قراءاتنا لتراثنا العربي الإسلامي.

المصادر والمراجع:

١. الإزاحة والاحتمال، صفائح نقدية في الفلسفة الغربية، محمد شوقي الزين، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط. ١، ٢٠٠٨م.

٢. جاك دريدا فيلسوف الهوامش، مجموعة مؤلفين، دار الأمان، المغرب، ط. ١، ٢٠١٧م.

٣. الحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، هانز جورج غادامير، ت. علي حاكم صالح وحسن ناظم، دار أويا، طرابلس، ط.١، ٢٠٠٧م.

٤. الحلقة النقدية: الأدب والتاريخ والهرمينوطيقا الفلسفية، دفيد كوزنر هوي، ت. حامدة خالد، منشورات الجمل، العراق، ط. ١، ٢٠٠٧م.

٥. كلود ليفي ستراوس، العرق والتاريخ، ترجمة سليم حداد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط. ٣، ١٩٩٧م.

٦. فلسفة التأويل: الأصول، والمبادئ، الأهداف هانس غيورغ غادامير، ت. محمد شوقي الزين، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط.٣، ٢٠١٧م.

٧. في علم الكتابة، جاك دريدا، ت. أنور مغيت ومنى طلبة، المركز القومي للترجمة، مصر، ط. ١ ،٢٠٠٨.

٨. من النص إلى الفعل، بول ريكور، ت. محمد برادة وحسان بورقية، عين للدراسات والبحوث، القاهرة، ط. ١، ٢٠٠١.

٩. موت الإنسان في الخطاب الفلسفي، عبد الرزاق الدواي، دار الطليعة للطباعة والنشر، لبنان، ط. ١ ،١٩٩٢،

١٠. نصيات ببن الهرمنوطيقا والتفكيكية، هيو جاي سلفرمان، ترجمة علي حاكم صالح وحسن ناظم، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط. ١، ٢٠٠٢م.

11. Introduction to philosophical hermeneutics, Jean Grondin, (J.

Weinsheimer, Trans.). British Library, London (1994).

12. Contemporary hermeneutics: Hermeneutics as method, philosophy, and critique, Josef Bleicher, Routledge & Kegan Paul, London, (1980).

References

1. al-Ḥaqīqah wa-al-manhaj: al-khuṭūṭ al-asāsīyah li-ta'wīlīyah falsafīyah, Hānz Jūrj Ghādāmīr, t. 'Alī Ḥākim Ṣāliḥ wa-Ḥasan Nāẓim, Dār Ūyā, Ṭarābulus, ṭ. 1, 2007.

2. al-Ḥalqah al-naqdīyah: al-adab wa-al-tārīkh wa-al-hirmanūṭīqā al-falsafīyah, Dafīd Kūznir Hūy, t. Ḥāmidah Khālid, Manshūrāt al-Jamal, al-'Irāq, ṭ. 1, 2007.

3. al-Izāḥah wa-al-iḥtimāl, ṣafā'iḥ naqdīyah fī al-falsafah al-gharbīyah, Muḥammad Shawqī al-Zayn, Manshūrāt al-Ikhtilāf, al-Jazā'ir, ṭ. 1, 2008.

4. Contemporary hermeneutics: Hermeneutics as method, philosophy, and critique, Josef Bleicher, Routledge & Kegan Paul, London, 1980.

5. Falsafat al-ta'wīl: al-uṣūl, wa-al-mabādi', al-ahdāf, Hāns Ghiyūrgh Ghādāmīr, t. Muḥammad Shawqī al-Zayn, Manshūrāt al-Ikhtilāf, al-Jazā'ir, ṭ. 3, 2017.

6. Fī 'ilm al-kitābah, Jāk Dīrīdā, t. Anwar Mughīth wa-Munā Ṭalabah, al-Markaz al-Qawmī lil-Tarjamah, Miṣr, ṭ. 1, 2008.

7. Introduction to philosophical hermeneutics, Jean Grondin, J. Weinsheimer, Trans., British Library, London, 1994.

8. Jāk Dīrīdā faylasūf al-hawāmish, Majmū'at mu'allifīn, Dār al-Amān, al-Maghrib, ṭ. 1, 2017.

9. Klūd Līfī Strāws, al-'irq wa-al-tārīkh, tarjamat Salīm Ḥaddād, al-Mu'assasah al-Jāmi'īyah lil-Dirāsāt wa-al-Nashr wa-al-Tawzī', Bayrūt, ṭ. 3, 1997.

10. Mawt al-insān fī al-khiṭāb al-falsafī, 'Abd al-Razzāq al-Dawāy, Dār al-Ṭalī'ah lil-Ṭibā'ah wa-al-Nashr, Lubnān, ṭ. 1, 1992.

11. Min al-naṣṣ ilá al-fi‘l, Būl Rīkūr, t. Muḥammad Barrādah wa-Ḥassān Būrqīyah, ‘Ayn lil-Dirāsāt wa-al-Buḥūth, al-Qāhirah, ṭ. 1, 2001.

12. Naṣṣīyāt bayna al-hirmanūṭīqā wa-al-tafkīkīyah, Hyū Jāy Silfarmān, tarjamat ‘Alī Ḥākim Ṣāliḥ wa-Ḥasan Nāẓim, al-Markaz al-Thaqāfī al-‘Arabī, al-Dār al-Bayḍā’, ṭ. 1, 2002.