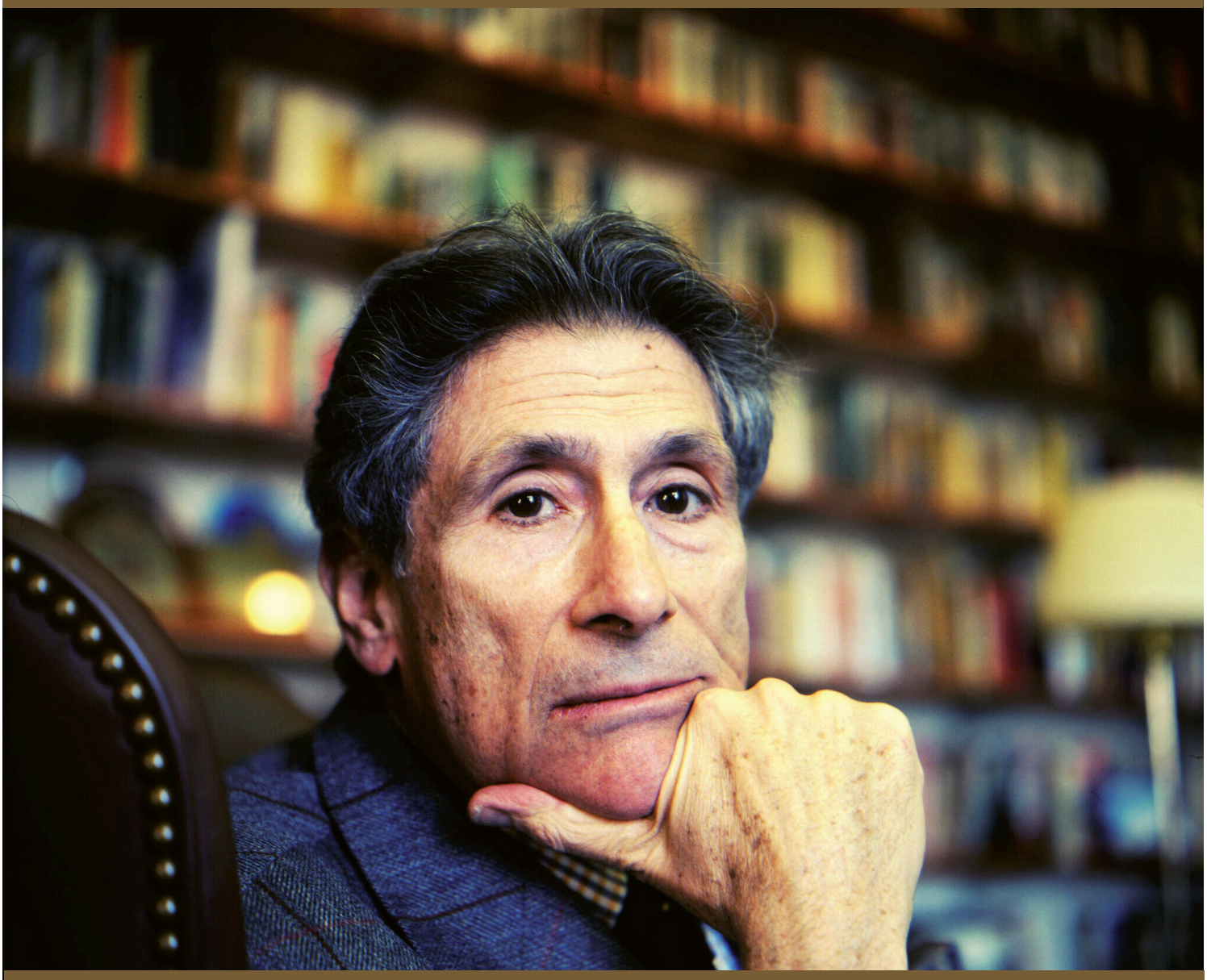
بحث محكم | قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية | 16 يونيو 2022

التأويليات الثقافيَّة في مشروع إدوارد سعيد
(الاستشراق وسياسات المعنى)



عبد الرحمن نعسان
باحث سوري

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2022
All rights reserved © 2022

ملخص:

يسعى البحث إلى وعي التحول النوعي في التأويليات المعاصرة برصد النقلة من التأويليات الظاهراتية كما تمثلت في مشروع غادامير صوب التأويليات الثقافية متمثلة في خطاب إدوارد سعيد النقدي. ومن جانب آخر، يسعى البحث إلى تأسيس مدخل مفهومي جديد في مقاربة مشروع إدوارد سعيد الفكري باتخاذ المدخل التأويلي مجالاً له، إذ بخلاف المنظورية السائدة يتجاوز مشروعه الثنائيات الاستقطابية بين الشرق والغرب، ويطرح بديلاً منهجياً مرتكزه الوعي النقدي في آليات إنتاج المعرفة الإنسانيَّة بصرف النظر عن توجهاتها أو موضوعاتها، فهو يتجاوز التأطير الموضوعاتي السائد (الاستشراق، الإمبريالية، السلطة، المقاومة) صوب فحص بنى المعرفة الإنسانية، سواء اُتخِذ الاستشراق موضوعاً له أم عُمِّم على حقول معرفيَّة أخرى. لذا يصحُّ الافتراض أنَّ مشروعه في جوهره مشروع تأويلي يُعنى بأنساق ومحددات الفاعلية التأويلية وارتباطها بعلاقات القوى، وعلى أرضية ذلك تأتي أهميَّة المدخل التأويلي في مَفْهمَة مشروع إدوارد سعيد الفكري.

ويتخذ البحث الحفر المفهومي مجاله المنهجي، إذ يشتغل أولاً على المستوى التتابعيّ، فيرصد تحولات المفهوم في سياق ارتحالاته التاريخية والمعرفية؛ وذلك بهدف التأسيس لأرضية معرفيّة لمفهوميّة (**التأويل الثقافي**) الذي يشكِّل البُعد المنهجي الثاني التحديد (التزامنيّ) للتأويليات، إذ يتكامل المستوى التتابعي مع التزامني لوعي النقلة النوعية من التأويليات الظاهراتية صوب التأويليات الثقافية، ومن ثم وعي طبيعة هذه النقلة وتمثّلها في مشروع إدوارد سعيد الفكري.

مُقدِّمة:

ثمة نقلات عدّة شهدتها التأويليات في المسارين الغربي والعربي، كان آخرها النقلة من التأويليات الظاهراتية صوب التأويليات الثقافيَّة، إذ جاءت هذه النقلة تعبيراً عن حاجة معرفيَّة ملّحة بالتزامن مع صعود الدراسات الثقافيَّة (النقد الثقافي)، إذ أصبح وعي النصوص وتأويلها مندغمين بعلاقات القوى والهيمنة، وقد ارتبطت هذه النقلة بتساؤلات ملحة عن موقع التأويليّات من الراهن والنشاط السياسي والاجتماعي والمشكلات الأخلاقية والمعرفية، وكان لذلك انعكاساته على مفهوميَّة التأويل وإجراءاته، فتوسعت بؤرة تركيز التأويلية لتشمل القضايا الجنسية والاجتماعية والسياسية المعاصرة من قبيل: الشرق/الغرب، النساء والرجال وقضايا الجندر، السود/ والبيض. وضمن هذا الانعطاف تشكلّت التأويليات الثقافية بوصفها مشروعها يأخذ سؤال التأويل صوب المنحى الثقافي والاجتماعي.

ويعدُّ مصطلح التأويل من المصطلحات المُرتَحِلَة داخل أنظمةٍ معرفيَّةٍ ثقافيَّة مُتعدِّدة، فهو من المصطلحات القديمة المُتجدِّدة، مما أكسبه حمولةً معرفيّةً مركبةً لا يمكن فصلها عن البُعد التتابعي له، إذْ انتقلَ مفهومياً من المبحث اللاهوتيّ إلى المجال المعرفيّ العام ثم الإبستمولوجيّ (الخاص)، ومنه إلى المجال الفلسفي الأنطولوجي (الوجودي)، وأخيراً إلى الحقل الثقافي (التأويليات الثقافية) موضوع اشتغالنا البحثي. وإذا ما سلَّمنا بالارتحال المفهوميّ للمصطلح، فإنَّه يمكن قراءته على مستويات عدّة تبدأ بمفهومية المصطلح مروراً بوظائفه المعرفية وارتباطاته الغائية وأخيراً في جوانبه التوظيفية والإجرائية، لذلك فإنّ كلَّ نقلة مفهومية تطرحُ معها نقلةً على مستوى الممارسة التأويلية وحدودها بحيث لا يمكن الحديث عن تحديدٍ كليٍّ لمفهوم التأويل بمعزلٍ عن النظام المعرفي الذي اُشتُقَّ منه وتأسَّس داخله.

وعلى ذلك، يسعى البحث إلى ربط مفهوميّة التأويل الثقافي في ضوء التحولات المعرفيَّة المساوقة لهذه النقلة والمعبرة عنها متخذين من مشروع إدوارد سعيد نموذجاً لهذا التحول المعرفي صوب التأويليات الثقافية.

الحفر المفهومي:

مفهوميّة التأويل في الفكر العربيّ:

تتأسَّس مفهوميَّة التأويل في الثقافة العربية الإسلامية بارتباطها مع المنظومة المعرفية الثقافية التي تشكّل داخلها المفهوم وعلى أساسه أُعطِيَ موقعه ضمن منظومة المعارف السائدة أي داخل العلوم الدينية والعقائدية، فإذا صحّ الافتراض أنَّ الحضارة العربيَّة الإسلاميَّة: «**هي حضارة النص يصحُّ أيضاً أن نقول**

إنّها حضارة التأويل»[1]. من هنا يمكن أنْ نفهمَ الإشكال المعرفيّ الذي تبلور داخله المصطلح وتحدَّد على أساسه، إذْ ارتبطت مشكلةُ التأويل في سياق نشأة الفرق الدينيّة والسياسيّة، وقد امتدّ الخلاف متجاوزاً الجوانب التطبيقيَّة من التأويل صوب مفهوميَّة التأويل ذاته وموقعه من المنظومة الاصطلاحية السائدة ولاسيما في العلاقة المتشابكة بين (التفسير) و(التأويل).

ولو عدنا إلى الأصل اللغويّ لمصطلح (**التأويل**)، فإننا نجد أنَّه يتحرك ضمن دلالتين: الأُولَى تعني الرجوع إلى **الأصل**، والثانيّة تعني الوصول إلى **هدف وغاية**، فعلى المستوى الأول، فإنَّ معنى التأويل يحيلنا إلى معنى الرجوع والارتداد إلى أصل ما؛ أي حمل الشيء إلى أصله[2]، إذ يرد في معجم لسان العرب «**الأَوْلُ: الرجوع. آلَ الشّيءُ يَؤُولُ أَوْلاً ومآلاً: رجع. وأوَّلَ إليه الشَّيءَ: رَجَعَه، وأُلتُ عن الشّيءِ: ارتددْتُ**»[3]. ومنه أيضاً قولهم: «**أوَّلَ الكلام: فسّره ... [أي] رده إلى الغاية المرجوة منه**»[4]. وفي مقابل المعنى الأول الدال على حركية عكسية، يتأسَّس المعنى الثاني ضمن «حركة متطورة ناميّة»[5]، وعلى ذلك جاء معنى التأوّل، فهو يحيلنا إلى الغاية والمآل أي (إلى ما يؤول إليه)، ومنه ما ورد في القرآن الكريم: «**وَأَوْفُوا الْكَيْلَ إِذَا كِلْتُمْ وَزِنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ (*) ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا**» (**الإسراء: 35**). فالتأويل هنا بمعنى العاقبة، وفي سياق متصل يشير معنى التأويل إلى متابعة الشيء بالسياسة والاصلاح حتَّى يصلَ إلى غايته ومنتهاه، ومن ذلك ما يشير إليه معجم لسان العرب: «آل مآله يؤُوله إيالةً إذاً أصلحه وساسه. والائْتِيالُ: الإصلاح والسياسة»[6].

وسواءً أكان الأصل الدلاليّ لكلمة التأويل (**الرجوع إلى الأصل**) أم (**الوصول إلى الغاية**)، فإنَّ الذي يجمع بين الدلالتين: دلالة الصيغة الصرفية (**تفعيل/تأويل**) على **الحركة**، لذلك يمكن القول إن التأويل حركة بالشيء أو الظاهرة، إمّا في اتجاه (الأصل) بالرجوع أو في اتجاه الغاية والعاقبة بالرعاية والسياسة، لكن هذه الحركة ليست حركة ماديَّة، وإنَّما هي حركةٌ **ذهنيّةٌ عقليّةٌ** في إدراك الظواهر باكتشاف الأصل (**بالرجوع**)، **أو** الوصل إلى الغاية (**بالسياسة**)[7].

ومن أرضيّة التحديد اللغوي، تتنزَّل الدلالة الاصطلاحية للتأويل، فلو تتبعنا التعريفات الاصطلاحية لمفهوم التأويل، سنجد أنَّها تصبُّ على اختلافها في منحى مشترك، وهو أنَّ التأويل فاعليَّةٌ ذهنيَّةٌ يتحرَّكُ

1 نصر حامد أبو زيد، **مفهوم النص** دراسة في علوم القرآن، ص219

2 ينظر: المرجع السابق، ص ص229-230

3 ابن منظور، **لسان العرب**، ص 174، أحمد مختار عمر، **معجم العربية المعاصر**، ص 139

4 **معجم الوسيط**، ص34

5 نصر حامد أبو زيد، **مفهوم النص**، ص 230

6 **لسان العرب**، ص 174

7 ينظر: نصر حامد أبو زيد، **مفهوم النص**، ص ص 230-231

بها الذهنُ من ظاهرِ الشيء إلى باطنه تبعاً لما يلزم عنه المعنى الظاهر؛ أي بلغة عبد القاهر الجرجاني (400 - 471هـ/1009- 1078م) التأويل هو الانتقال من المعنى إلى معنى المعنى؛ أي إلى مسلتزمات المعنى ودلالته الضمنية، وفي هذا السياق يرد تعريف التأويل في معجم لسان العرب: «**المراد بالتأويل نَقْلُ ظاهِرِ اللفظ عن وضعهِ الأصليّ إلى ما يحتاج إلى دليل لولاه ما تُرِكَ ظاهر اللفظ**»[8]. ومن هذا المنحى أيضاً يعرِّفُ الشريف الجُرجاني (740-816 هـ / 1339 -1413 م) التأويل، فهو: «في الأصل الترجيع وفي الشرع صرف الآية عن معناها الظاهر إلى معنى يحتمله»[9]. ولعلَّ التعريف الأكثر وضوحاً وقرباً ما قدمه الفيلسوف **ابن الرشد** (520-595 هـ/ 1126-1198م)، إذ يعرِّف التأويل في كتابه (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال) بأنّه: «إخراجُ دِلالة اللّفظ من الدِّلالة الحقيقيّة إلى الدِّلالة المجازيّة، من غير أن يُخلَّ ذلك بعَادَةِ لسَانِ العرب في التجوُّز من تسمية الشيء بشبِيهه أو [بسَببَهِ] أو لا حِقه أو مقارِنه، أو غير ذلك من الأشياء التي [عُدِّدت] في تعريف أصنافِ الكلام المجازي»[10]. وعليه فإنَّ التأويل ضمن هذا التحديد المفهومي هو البحث عن المعنى المقصود وراء التعابير المجازية؛ وذلك بشكل يجعل مدلول القول على وفاق مع ما يقرِّره البرهان العقلي، والضابط الأساسي في عملية التأويل هو القواعد التي تحكم أساليب التعبير في اللغة العربية **(عادة لسان العرب في التجوّز)**، وبذلك يكون التأويل **صناعة لغوية في جزء منه**[11].

مفهوميّة التأويل في الفكر الغربيّ:

إذا ما ارتحلنا مفهومياً صوب المقاربة الغربية لمفهومي (التأويل) و(التأويلية)، فسوف تطالعنا مصطلحات عدّة ذات حمولة معرفيَّة مُركَّبة، إذْ يمكن القول: إنَّ الحفر المفهوميّ في مصطلح التأويل هو ضمنياً حفرٌ في منظومة المعرفة الغربية، فكما يشير الفيلسوف الإيطالي **(جياني فاتيمو)** لقد أصبحت التأويليّة «لغة شائعة أو نموذجاً محورياً في الثقافة الغربية»[12]. ولعلّ أوّل ما يثير اهتمامنا على مستوى التحديد المفهوميّ هو التعدد الاصطلاحي الذي يعكس تعدداً مفهومياً وفوارق دلاليَّة بين مصطلحات قد تبدو متشابهة، إذْ نجد في الإنكليزية ثلاثة مصطلحات للتعبير عن مصطلح (التأويل) في العربية، وهي: **(Hermeneutics)**، **(Egesis)**، **(Interpretation)**. وإنْ بدَتْ هذه المصطلحات متقاربة من حيث المعنى إلا أنَّ ثمَّة اختلافات دلاليَّة بينها. فعلى المستوى العلائقيِّ بين دلالتي **(Hermeneutics)** و**(Egesis)**، فإنّه يمكن القول: إنَّ المصطلح الأخير يدلُّ على الجانب التطبيقي من الهرمنيوطيقا ولا سيما ما ارتبط بتأويل الكتب الدينية

8 ابن منظور، **لسان العرب**، ص172

9 علي بن محمد السيد الشريف الجرجانيّ، **معجم التعريفات**، ص: 46

10 أبو الوليد بن رشد، **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال**، ص32

11 ينظر: محمد عابد الجابري، **نحن والتراث** (قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، ص 245

12 محمد شوقي الزّين، **تأويلات وتفكيكات**، ص 20

(**Religious Scriptures**)[13]، في حين أنَّ المصطلح الأوّل يشير إلى علم أو نظرية التأويل أي الجانب النظري من التأويل، وغالباً ما يقترن مصطلح (**Egesis**) بالجانب الديني من التأويل، لذا يمكن ترجمته بتأويل أو تفسير الكتب المقدسة. أمّا العلاقة بين مصطلحي (**Interpretation**) و(**Hermeneutics**)، فيمكن القول: إنَّ العلاقة بينهما هي علاقة الحقل المعرفي بموضوعه سواءً اتخذ هذا الحقل صفة العلم أم المنهج أم الفن أم النظرية، فهي صفات تتغيّر تبعاً للعصر الذي تتشكّل فيه الهرمنيوطيقا والحاجات المعرفية التي تتأطّر داخله، وفي ضوء ذلك تطالعنا التعريفات الاصطلاحية للهرمنيوطيقا **Hermeneutics** على أنها «**نظرية التأويل** (**The theory of interpretation**) التي تهتمُّ بالمشاكل العامة لفهم معاني النصوص»[14]. وقد تَرد بمعنى «**منهج لتأويل** The method of interpretation النصوص أولاً، وثانياً للعالم الاجتماعي والتاريخي والنفسي بأكمله»[15]، أو ترد بمعنى الفن (Art) أو التقنية (Technique) أو العلم (Science) الخاص بالتأويل (Interpretation)[16]. وبناءً على ما سبق فإننا نعتمد على ترجمة (**Hermeneutics**) بـ (التأويليّة) وذلك بإضافة ياء مُشدَّدة للدلالة على المصدر الصناعيّ الذي يفيد الإشارة إلى مذهبٍ أو تيارٍ أو منهجٍ قياساً على قولنا (الوضعيّة، الماركسيّة، البنيويّة ...). أما مصطلح (**Interpretation**) فنترجمه بـ (التأويل) موضوع حقل الهرمينوطيقا (التأويلية).

إنَّ هذا التعدد وإنْ بدا محافظاً نوعاً ما على التمايز المفهومي والوظيفي بين المصطلحين، إلّا أنَّ العلاقة قد تتداخل بينهما، إذْ قد يحلُّ مصطلح (**Hermeneutics**) محلّ مصطلح (**Interpretation**)، حيث تعرّف **Hermeneutics** على أنّها: «تشمل نظرية العامة The General وممارسة التأويل Practice of Interpretation»[17]، كما قد يفضِّلُ بعض الفلاسفة توظيف مصطلح الهرمينوطيقا **Hermeneutics** على مصطلح **Interpretation**، نظراً لما يتمتَّع به الأوّل من مخزون معرفي فلسفي يراه البعض غير متوافرٍ بمصطلح **Interpretation**.

ولو عدنا إلى مصطلح الهرمنيوطيقا أو التأويليّة (**Hermeneutics**)، فإننا نجده مشتقاً من الفعل اليوناني (**Hermeneuein**) والاسم (**Hermeneia**)، حيث تُحِيلنا الكلمتان إلى معانٍ ثلاثة، وهي: (**التعبير**)، (**التفسير**)، (**الترجمة**)، إذ تحيلنا إلى فعل الكلام بما هو ترجمة للفكر، وتبليغ الآخرين باللغة التي

13 **The Concise Oxford Dictionary of Literary Terms.** P: 88

وينظر أيضاً:

نصر حامد أبو زيد، **إشكاليات القراءة وآليات التأويل**، ص: 13

14 **The Concise Oxford Dictionary of Literary Terms.** P: 111

15 **The Oxford Dictionary of Philosophy.** P: 172

16 **A dictionary of cultural and critical theory**. edited by Michael Payne and Jessica Rae Barbera. Blackwell Publishing, Second Edition 2010. P: 328

17 **The Routledge Dictionary of Literary Terms.** P: 103

هي مرتكز التأويل. ويبدو أنَّ الكلمة في أصلها اللغوي ذات صلة بالإله اليوناني هرمس (**Hermes**) رسول آلهة الأولمب الذي يحيا متنقلاً بين الآلهة والبشر، ومهما تكن الشكوك حول الصحة الإيتمولوجية (التأثيلية) بين الهرمينوطيقا وهرمس، فإنَّ الصِّلة بين خصائص الهرمينوطيقا وخصائص الإله هرمس تبدو واضحة سواءً على مستوى الاشتغال اللغويّ أم المفهوميّ، حيث تشكِّل هذه الصلةُ تأسيساً مفهومياً لا غنى عنه في استجلاء المصطلح[18].

وفي الأسطورة اليونانية كان هرمس رسول الآلهة يتمَّيز بسرعته ورشاقته، فوظيفته هي أنْ ينقلَ إلى الناس في الأرض رسائلَ الآلهةِ وأسرارها، ومن ثمّ فإنَّ مهمّته تتمثَّل **بتجسير الفجوة بين الإلهي والعالم البشري أي بناء جسر التفاهم بين العالمين وجعل ما يبدو لا عقلياً شيئاً ذا معنى وواضحاً للفهم البشري**، فوظيفة هرمس أن يكون وسيطاً بين متباينين: فهو المراسل والمترجم بين (زيوس) الخالد، وبين (البشر) الفانين، فلا بدَّ له أنْ يعبُرَ العقبات الوجودية بينهما، وفي هذا السياق الوظيفيِّ لهرمس يمكن الربط بين الدلالات الحرفية، وبين وظائف الإله هرمس من حيث التعبير والتفسير والترجمة. ويبدو أنَّ أبعاد الإله الميثولوجي هرمس تُومِئُ إلى عنصرٍ محوريٍّ في معنى الهرمينوطيقا، وهو: أنَّها (**وساطةٌ بين العوالم**)، وضمن هذا التحديد الإيتمولوجي تكون الهرمينوطيقا مجالاً معرفياً يُعنَى بفكّ رموز الأقوال التي تنتمي إلى أزمنةٍ ولغاتٍ وثقافاتٍ مختلفةٍ[19].

من التأويل الظاهراتي إلى التأويل الثقافيّ:

وإذا ما انتقلنا من الدلالة اللغويَّة صوب الدلالة الاصطلاحيَّة، فسوف تطالعُنا تعريفات عدّة للتأويليَّة (الهرمينوطيقا)، ويمكن إجمالها تعاقبياً وفق الشكل الآتي[20]:

نظرية تأويل الكتاب المقدس.

علم كلّ فهم لغويّ.

الأساس المنهجيّ للعلوم الإنسانيّة.

فينومينولوجيا الوجود والفهم الوجودي.

---

18 ينظر: مصطفى عادل، **مدخل إلى فهم الفهم**، ص: 26/24. وينظر: الزواوي بغوره. **نقد المنعطف اللغوي**، ص110. وينظر أيضاً: دايفيد جاسبر، **مقدمة في الهرمينوطيقا**، ص 21

19 ينظر: عادل، مصطفى، مدخل إلى فهم الفهم، ص 32/30/24. ولعلَّ هذا التحديد المفهومي يعدُّ مجالاً رئيسياً في مفهوم الهرمنيوطيقا الذي سيتم بلورته والاشتغال عليه، إذ كما سنرى أن عملية تجسير العلاقة بين الثقافات ستشكل محور المشروع التأويلي عند إدوارد سعيد.

20 عادل مصطفى، **مدخل إلى فهم الفهم**، ص ص66-67

أنساق التأويل التي يستخدمها المؤول للوصول إلى المعنى القابع وراء الرموز بهدف الكشف عن مضمرات الوعي.

تعدُّ هذه التعريفات أكثر من مجرد مرحلة تاريخية، فكلُّ تعريفٍ يشيرُ إلى لحظةٍ من لحظات التأويل أو مدخلٍ إلى مشكلاته، وبوسعنا أنْ نطلقَ عليها وفقاً لمراحل تعاقبها: **التأويل الديني، الفيلولوجي، العلمي (الإبستمولوجي)، الوجودي**، وأخيراً مجال اشتغالنا **التأويل (الثقافي)**.

وإذا كانت التأويليات الثقافية قد شكّلت أحد الانعطافات داخل المشروع التأويلي، فإن هذا الانعطاف تأسَّس على النقلة المعرفية من التأويل الفينومينولوجي للوجود إلى التأويل الثقافي لعلاقات القوى والهيمنة، فانتقلنا بذلك من التاريخيَّة المثاليَّة المتعاليَّة إلى التاريخيَّة المُتأسِّسة على الوجود المادي لجماعات الإنسانيَّة، ومعه جرى تجنّب الافتراض بالتأويل المنزَّه عن السياقات الاجتماعيّة والثقافيّة، إذْ لم يعدْ التأويلُ في هذا الانعطاف الثقافيّ محض قضية جمالية أو فلسفيّة وجودية (أنطولوجيّة)، وإنما أُنزِلَ في السياقات اجتماعية والثقافية، وبذلك غدا سؤالُ التأويل محايثاً لرهان التحرر الاجتماعي على مُختَلف الأصعدة (حركات السود، النسوية، ما بعد الاستعمار ...)، من هذا السياق، تشكَّلت تساؤلات عدّة محورها «هل الهرمينوطيقا [التأويليّة] بالضرورة نشاط سياسي؟»[21]، إنّ هذا التساؤل وإنْ بدا سياسياً إلا أنَّه في واقع الأمر قد فتح أفقَ التأويل صوب مسارات معرفية جديدة، كما أنَّه نَقَلَ المشروع التأويليّ من الأفق الفلسفي والجمالي المحض صوب التأويل الثقافي والاجتماعي.

من هذا الانعطاف التأويليّ يوجّهُ (تيري إيجلتون) انتقاداً جذرياً لمشروع التأويليات الوجوديّة، ولا سيما مشروع (غادامير) حيث يرى أنّها مشاريعٌ عاجزةٌ عن فهم إشكالية الأيديولوجيا وموقعها من الخطاب التأويلي، فالحوارُ بين (آفاق التلقي) كما يطرحه غادامير هو مثاليٌّ بمعنى أنَّه يعزلُ فاعليّة التأويل عن السياقات التاريخية والاجتماعيّة، فيتأسَّس التأويل على فهم غير تاريخي، ففي عالم لا متكافئ القوى يكون الحوار من طرفٍ واحدٍ يوجّهه الأقوياءُ إلى مسلوبي القوة، فإذا كان حواراً حقاً، فإنَّ الأطراف فيه (الطبقات الاجتماعية، الرجال النساء، المستعمِر المستعمَر) لا يحتلون مواقع متكافئة، كما أنَّ التأويليات الفينومينولوجيّة (المثاليّة) ترفض أنْ تُدرِكَ أنَّ الخطابَ واقعٌ في شِرَاك السلطة، فهي عاجزةٌ عن إدراك التعالق المتين بين السلطوي والتأويلي، وهذا ما سَعَتْ التأويليَّة الثقافيّة إلى تجاوزه بتأسيس مشروعها التأويليّ على فهم التعالق الجدلي بين الثقافي والتأويلي[22].

---

21 دايفيد، جاسبر، **مقدمة في الهرمينوطيقا**، ص170

22 ينظر في هذا السياق أيضاً، النقد الذي وجّهه (نصر حامد أبو زيد) للتأويليات الفينومينولوجيّة، إذ رأى فيها تأويليات مثاليّة، فهي وإن نقلت المشروع التأويليّ من المبحث المعرفي إلى الوجود الإنساني، فإنّها أسقطت البُعد التاريخي والاجتماعي للوجود الإنساني، ويمكن أن نضع انتقاد كل من (إيجلتون) و(أبو زيد) ضمن القراءة الماركسية للتيار الفينومينولوجي. ينظر: نصر حامد أبو زيد، **إشكاليات القراءة وآليات التأويل**، ص43-44، ينظر: تيري إيجلتون، **نظرية الأدب**، ص130

وإذا ما سلَّمنا بالقول إنَّ «التأويليّة هي علم عبور الفجوات والتنظير لما تنطوي عليه هذه العملية»[23]، فإنَّ هذه الفجوات قد اتخذت مجالاً متسعاً مع الانتقال من نموذج (النص) إلى (الخطاب)، وكان لذلك انعكاساته على مفهومية التأويل ذاته وإجراءاته، من هنا يرى (ليتش) أحد مؤسسي النقد الثقافي أنّنا نعيش اليوم مرحلة قد توسعت فيها بؤرة تركيز علم التأويل (التأويلية) لتشمل لا الأمور الدينية والتاريخية والفلسفية التقليدية وحدها، ولكن أيضاً القضايا الجنسية والاجتماعية والسياسية المعاصرة[24]. من هنا برزت فجوات تستوجب تأويليات من نوع خاص، حيث برزت إشكالات ثقافية ذات مضامين اجتماعية سياسية من قبيل: الشرق/الغرب، النساء الرجال، السود/البيض، الأمريكيين الأصلاء/المهاجرين، فلم يعد بذلك التأويل محض قضية فلسفيّة أنطولوجية، بل أصبحَ فاعليّة محايثة ومنشبكة بصراعات القوى الاجتماعية والثقافية.

ولعلَّ التمييز الذي أجراه (بول ريكور) بين تأويلية (**الاسترداد**) و(**الارتياب**) يعدُّ مرتكزاً معرفياً في بلورة مفهومية (التأويل الثقافي) وإجراءاته، إذْ يؤكّد ريكور أنَّ ثمَّة نظامين من التأويلية: الأول تأويلية (الاسترداد) المعني أساساً بنزع الطابع الأسطوري عن الرمز/الخطاب في محاولة منه لاسترداد المعنى الخفي، فالخطاب الظاهر هنا يحيلنا إلى الخطاب المضمر ولا ينقضه أو يقوضه، كما أنَّ التأويل هنا هو عمليةُ استردادٍ أي انتقال من الظاهر إلى المضمر. أما النظام الثاني (تأويلية الارتياب)، فإنَّه ينطلق من الخطاب بوصفه تمثيلاً لواقعٍ زائفٍ، فهو لا يحيلنا إلى المعنى بقدر ما يحجبه وينقضه، وعليه تكون مهمّةُ التأويل هي نزعُ الأقنعة والأوهام المضمرة في محاولة للكشف عن التعمية والزيف[25]، فنحن هنا بعبارة (عبد الله الغذامي) أمام نظامين «**من أنظمة الخطاب أحدهما ظاهر والآخر مضمر، ويكون المضمر ناقضاً وناسخاً للظاهر**»[26]، فالخطاب الظاهر هو حجابٌ للخطاب المضمر، ومهمَّةُ التأويل الكشفُ عن تلك الحُجبِ في أنظمة الخطاب بهدف الكشف عن علاقات القوى والهيمنة داخلها.

إنَّ جذور تأويليَّة الارتياب تعود بنا إلى النسق التأويلي لكل من (**ماركس، نيتشه، فرويد**)، وهم معلمو الريبية حسب تعبير (بول ريكور)، وقد يبدو أنهم متباعدون في الظاهر إلا أنهم يشتركون «بسيرورة الوعي الزائف وطريقة قراءة رموز المعنى»، فليست جينالوجيا أو أصل الأخلاق بالمعنى الذي يفهمه نيتشه، ونظرية الأيديولوجيا بالمعنى الماركسي، ونظرية اللاشعور والأوهام بالمعنى الفرويدي سوى إجراءات لنسق تأويلي مشترك، وعلى أرضيتها يتلاقى هؤلاء الفلاسفة ضمن بنية مشتركة تتأسس على أن «**الأفكار رموز لا تحمل حقيقتها فيها، بل تستر حقيقة باطنية، وفي هذا الستر ذاته تومئ إليها، وبتأويل ذلك**

23 فنسنت ليتش، **النقد الأمريكي**، ص221

24 ينظر: المرجع السابق، ص ص221-222

25 ينظر: بول ريكور، **في التفسير** (محاولة في فرويد)، ص ص 36-37

26 عبد الله، الغذامي، **النقد الثقافي**، ص 77

الإيماء نكشف عن الحقيقة المحجوبة»[27]. وضمن هذا المساق المعرفي تندرج مهمة التأويل صوب تأسيس منظورية خاصة تُعنى بدفع عملية الشك إلى مداها وذلك باستعادة الشك الديكارتي ولكن ليس عن الأشياء، وإنما عن الوعي ذاته، فقد «**دخلنا، بعد الشك في الشيء، الشك في الوعي**»[28]. وبذلك انتقلنا من الكوجيتو الديكارتي (الأنا المفكر) حيث المعنى ووعي المعنى يتطابقان فيه صوب (الكوجيتو المجروح) الذي يقطع مع الشفافية والتطابق بينهما، ويطرح الشك صوب الوعي المنتج للمعنى، وعليه يتأسس التأويل ليس في البحث عن المضمر في الخطاب فحسب، وإنما في متابعة حركة المعنى نحو المرجع أيضاً، فالتأويل بذلك هو إظهار التوسطات الجديدة التي أقامها الخطاب بين الإنسان والعالم[29]، ولمّا كانت ممارسة الذات لوجودها تبرز من خلال الحقل الرمزي، فإن فهم الذات لا يكون إلا عبر تأويل (المتوسطات)، حيث يجري التأويل بين الذات ورموزها اللاشعورية (فرويد)، والأيديولوجية (ماركس)، والثقافية (نيتشه)؛ أي عبر محركاتها الرمزية المضمرة.

ومهما تباينَتْ المنظوريات حول تأويليَّة الارتياب بين ربطها بالعدمية وخواء المعنى أو ربطها ببنائيّة هدّامة، فإنَّ استعادة مشروعها الفلسفيّ والتأويليّ قد ارتبط بشكلٍ أو بآخر بتساؤلات ملّحة عن موقع التأويليّات من الراهن والنشاط السياسي والاجتماعي فيه ومن المشكلات الأخلاقية والمعرفية ورهانات القوة والمعرفة، وهي تساؤلات أصبحت تعبّر عن حاجات معرفية ملحّة إذ أصبح وعي النص وتأويله مندغمين بعلاقات القوى والهيمنة، وضمن هذا الانعطاف تشكّلت تأويلية (التحرر) حسب تعبير (دايفيد جاسبر) بوصفها مشروعاً تأويلياً جديداً يأخذُ سؤال التأويل صوب المنحى الثقافي والاجتماعي. وبهذا الانعطاف لم تتغيَّر مفهوميَّة التأويل فحسب، بل شَمِلَ ذلك مفهوميَّة الأدب والسرد والثقافة وأنظمة الحقيقة والخطاب.

ولو عدنا إلى اللحظة التأسيسية لمشروع الدراسات الثقافية الحامل المعرفي والاجتماعي للتأويلية في منعطفها الثقافي، فسوف يطالعنا مدخلان منهجيان يمكن توظيفهما في ضبط المستوى الدلالي للمفهوم، ومن ثم ربطه بالمستوى التأويلي، إذ يمكن القول إنَّ نشأة الدراسات الثقافية ذات أصل مزدوج، فهي من جهة وليدة البنيوية في منحاها السيميائي (علم العلامات)، وهي من جهة أخرى وليدة النظرية الأدبية الماركسية في بريطانيا (معهد برمنجهام)، فمن الناحية الأولى يتأسّس مفهوم (الثقافة) على أرضية التحليل السيميائي بوصفه سلسلة من الممارسات الدلالية ذات الأبعاد المركبة، ولعلّ كتاب رولان بارت (أسطوريات) 1957 أحد الأمثلة المبكرة على ذلك، إذ يتناول فيه الأهمية الأسطورية أو ما يمكن تسميته بالمدلولات الثقافية لعدد من ظواهر الحياة اليومية، وذلك من مثل (المصارعة الاحترافية، الإعلان عن السيارات، ومواد التنظيف،

27 عبد الله العروي، **مفهوم الأيديولوجيا**، ص 43

28 بول ريكور، **في التفسير**، ص38

29 ينظر: الزواوي بغوره، **العلامة والرمز في الفلسفة المعاصر** (التأسيس والتجديد)، ص121

الرقصات...)، وقد كان غرضه من هذا التأويل هو أخذ عالم الواقعي إلى العالم الدلالي بهدف نزع التعمية عما يتبدّى في الثقافة طبيعياً أي إظهار البِنى الأيديولوجية المضمرة داخل الأنظمة السيميائية للثقافة[30]. فمفهوم الثقافة من هذا المنحى هو مفهوم رمزي **(سيميائي)**، فالإنسان «**حيوان عالق في شبكات رمزية، نسجها بنفسه حول نفسه**»[31] ومن هذا السياق تؤكّد الأنثروبولوجيا الرمزيَّة أنَّ تحليل الثقافة «**يجب أن لا يكون علماً تجريبياً يبحث عن قانون، بل علماً تأويلياً يبحث عن معنى**»[32]، بحيث تنحو المقاربة الثقافيَّة صوب الدراسة النصوصيَّة للثقافة أي دراسة «**الأنساق الثقافية من واقع النصوص أو الوثائق المحفوظة**»[33]. وعليه يمكن القول، إنَّ الثقافة هي عبارة عن نصٍّ كليٍّ مُركَّبٍ وذلك بالنظر إلى الثقافة على أنَّها نظامٌ رمزيٌّ، فيمكن تأويلها عبر علاماتها ومعانيها المُحمّلة بالرموز.

وإذا كان المستوى التأسيسيّ الأوّل قد قرّب مفهوم الثقافة من النصيّة وأنظمة التشفير، فإنَّ المستوى الثاني الماركسية (معهد برمنجهام) انطلق من مفهوم الثقافة صوب البِنى الاجتماعيَّة والعلاقات اللامتكافئة فيما بينها؛ وذلك من منظور الماركسي ينطلق من الصراع الطبقي أساساً له في تفسير النتاج الثقافي[34(*)]. وإن بدا أنَّ نشأة الدراسات الثقافية ذات أصل مزدوج، بيد أنَّ هذه النشأة تؤكّد الطبيعة المركّبة للثقافة وللتأويل والمقاربة الثقافيّة، فالثقافة هي نظامٌ سيميائيٌّ ونتاجٌ للعلاقات الاجتماعية اللامتكافئة، ومن هذه المنظورية يؤكّد وليامز ضرورة الجمع بين المستويين بهدف «أن يتصلا دائما (...) بدلاً من أن يتضادا»[35]. فالبِنى الاجتماعية تتخذ من البِنى الثقافية تعبيراً ومجالاً لها، فينتقل الواقعي إلى الدلالي، إضافة إلى أن الدلالي هو تعبير فاعل ومنفعل في الواقعي (طبقي، جنوسي، عرقي، استعماري...)، فالثقافة من هذا المنحى المفهوميّ هي «**نظام من علاقات القوة والمعنى الذي ينعقد بين الجماعات أو الطبقات**»[36]، وعليه يكون فحص علاقات القوى الاجتماعية وتأويلها جزءاً لا يتجزَّأ من النظام السيميائيّ للثقافة. وعلى الأرضية المفهوميّة

---

30 ينظر: جوناثان كالر، **النظريّة الأدبيّة**، ص ص56-57

31 غيرتز، كليفورد، **تأويل الثقافات**، ص 82

32 المرجع السابق، ص82

33 شارولوت سيمور سميث، **موسوعة علم الإنسان** (المفاهيم والمصطلحات الأنثروبولوجيّة)، ص ص517-518

34(*) إن الأساس الماركسي للدراسات الثقافية قد جرى تغييبه بفعل صعود الدراسات الما بعد بنيوية والما بعد الحداثية التي احتوت مشروع الدراسات الثقافية، ولكن ثمة بعض الدعوات المعاصرة التي ترى ضرورة إعادة النظر في العلاقة بين الدراسات الثقافية والماركسية، وفي هذا السياق تحضرنا الدراسة القيمة للناقد الثقافي (دوغلاس كِلنر) التي حملت عنوان: مدرسة فرانكفورت والدراسات الثقافية البريطانية الصيغة المفقودة. وفيها محاولة للعودة إلى النشأة الأولى للدراسات الثقافية ضمن مراجعة نقدية تحاول دراسة العلاقة بين مركزَي برمنجهام وفرانكفورت. ينظر: دوجلاس كلنر، **مدرسة فرانكفورت والدراسات الثقافية البريطانية الصيغة المفقودة**. ترجمة كرم أبو سحلي. القاهرة: مجلة فصول. العدد 99 ربيع 2017. ولعلّ من الملاحظ أنّ الخطاب النقدي العربي قد غيّب العلاقة التأسيسية والمنهجية بين الدراسات الثقافية والماركسية، وهذا يعود بشكل أو بآخر إلى اللحظة التأسيسية العربية للنقد الثقافي مع مشروع (عبد الله الغذامي) الذي بدا واضحاً ارتباطه بالنقد الثقافي من منظور المرحلة الما بعد بنيوية، وهو إذ يشير في كتابه (النقد الثقافي قراءة في الأنساق الثقافية العربية) إلى صلة النقد الثقافي بالماركسية، فإنه يشير إشارة عابرة تكاد لا تذكر، إذ سرعان ما ينتقل من الأطروحة الماركسية إلى المقاربة الما بعد بنيوية، فيرى في الأخيرة حسب زعمه تجاوزاً وتلافياً لعيوب وسطحية البدايات الأولى مع مركز (برمنجهام). ينظر: عبد الله الغذامي، النقد الثقافي، ص 20

35 ريموند، وليمز، **الكلمات المفاتيح**، ص98

36 بيير بورديو، **العنف الرمزي** (بحث في أصول علم الاجتماع التربوي)، ص5

المشتركة بين مصطلحي الثقافة والتأويل يتنزّل التأويل الثقافي بوصفه مصطلحاً مركّباً، فهو تعبيرٌ عن تحوّل مفهومي مزدوج لكل من مصطلحي (التأويل) و(الثقافة)، ومعه تُطرَح تساؤلات جديدة صوب مقاربة النصوص والخطابات تعي المنظورية المركَّبة للخطابات الأدبية بوصفها جزءاً من علاقات القوى والهيمنة الثقافية والاجتماعية، وهذا ما انعكس مفهومياً على مفهوم الأدب، فقد شكّلت التأويليات الثقافية انعطافاً مفهومياً بالموازاة مع الانتقال من (النص) إلى (الخطاب)، وعلى إثر ذلك دخلت مفاهيم أدبية ونقدية عدّة حيز المساءلة والمراجعة النقدية، وهي مساءلة جاءت على أرضية النقلة التأويلية إجرائياً ووظيفياً.

مفهوميّة التأويل في مشروع إدوارد سعيد:

المنطلقات الإبستمولوجية:

لعلَّ التحديد الإيتمولوجيّ (التأثيلي) يضعنا على العتبات التأسيسيّة لمشروع إدوارد سعيد التأويليّ، فمثلما رأينا أنَّ الأصلَ الاشتقاقي للتأويليّة ذو صلة بالإله اليوناني هرمس (**Hermes**)، حيث تتمثَّل وظيفته **بتجسير الفجوة بين الإلهي والإنساني**، من هنا كانت التأويليَّة وسيطاً بين متباينين؛ أي بين عوالم مختلفة، فمهمّةُ التأويلية في أحد معانيها كما يشير غادامير: هي «إعادة اكتشاف شيء ليس مجهولاً تماماً، ولكن معناه صار غريباً وليس في المتناول»[37]، فالغرابة هنا مرتبطةٌ بالفجوة التأويلية (الثقافية، أو التاريخية، أو الأنطولوجية) التي تفصل الذات المؤوِّلة عن موضوعها المؤوَّل، فالشيء المتماثل القريب ليس موضوعاً للتأويل، وإنَّما موضوعه هو المتباين والمتغاير، المنفصل والمتصل في آن معاً، ولعلّ ازدهار التأويليات في الخطاب النقدي يرجع في أساسه المعرفي إلى اتساع الفجوات مما يستوجب اتساع المقاربات التأويلية من حيث إن مسعى التأويلية هو «عبور الفجوات والتنظير لما تنطوي عليه هذه العملية»[38].

وفي ضوء هذه المتغيرات جرَى توسيع المقاربة التأويلية ونقلها من الحيز الفلسفي الأنطولوجي إلى الحيز الثقافي الاجتماعي، وضمن هذا الانعطاف يتأسَّس مشروع إدوارد سعيد النقدي، إذْ يمكن القول: إنّه في جوهره مشروع تأويليٌّ، **وعلى خلاف المنظورية السائدة يتجاوز الثنائيات الاستقطابية بين (الشرق) و(الغرب)، بل إنَّ الأساس الإبستمولوجي لمشروعه التأويليّ يتمثَّل في تأسيس وعي معرفي نقدي في آليات إنتاج المعرفة الإنسانية ذاتها بصرف النظر عن توجهاتها أو موضوعاتها، من هذا السياق يطرح سعيد تساؤلاً إشكالياً ظلَّ محايثاً لمشروعه التأويلي: «كيف يستطيع المرء أن يدرس ثقافات وشعوباً أخرى من منظور تحرري، أو لا تلاعبي، أو لا قمعي»**[39]، إنَّ هذا التساؤل يتجاوز المنظورية الضيقة في

37 هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج** (الخطوط الأساسيّة لتأويليّة فلسفيّة)، ص 258

38 فنسنت ليتش، **النقد الأمريكي**، ص221

39 إدوارد سعيد، **الاستشراق، ص**57

فهم مشروع الاستشراق، فالإجابة عنه تشترط «على الإنسان أن يعيد التفكير في مشكلة المعرفة والقوة المعقدة المتشابكة بأكملها»[40]، ومن هذه المنظورية فإنَّ إخفاق المعرفة الاستشراقية يعبّر ضمنياً عن إخفاق المعرفة الإنسانية، إذ يشير إلى ذلك في خاتمة (الاستشراق)[41]، وهذا ما يجعل الإشكال المعرفي للاستشراق يتجاوز حدود موضوعه صوب المعرفة الإنسانية ذاتها.

وفي ضوء هذا التبئير المعرفي، نجد أنَّ التعقيبات المتتالية على كتاب الاستشراق تَنطلِقُ من تساؤلٍ محوريّ يعيد إلى الأذهان الرهانات المعرفية الأُولى، فبعد قرابة عقد ونصف من كتاب الاستشراق يؤكِّد سعيد ضرورة التمييز بين نوعين من الإشكالات المعرفية التي يطرحُها الكتاب، الأُولى ترتبط بالعلاقة بين الشرق والغرب أو بعبارة أخرى العلاقة بين المركز الإمبريالي ومؤسساته الثقافية والسياسية وبين الهامش المستعمَر. أمّا الثانية فهي «أوسع وأعرض، فهي قضايا تُطرح بادئ ذي بدء من طرف المنهجية وتعمّق إلى حدٍّ بعيد بأسئلة كالسؤال كيف لإنتاج المعرفة أن يخدم على أفضل وجه غايات جماعية لا غايات فئوية أو طائفية؛ وكيف يمكن إنتاج معرفة غير مهيمنة أو قهرية في وضع محوَّطٍ بسياسات القوة، واعتباراتها ومواقفها واستراتيجياتها»[42]، وفق هذا التحديد ينتقل سؤالُ التّأويل ورهانه المعرفي صوب التجربة الإنسانية ذاتها، وعليه يمكن التأكيد **أنّ إشكالية الاستشراق ترتبط جدلياً بإشكالية المعرفة الإنسانية، فالاستشراق هو في نهاية الأمر معرفة إنسانية ووعي تأويلي بالآخر، وبالتالي فإنّ فهم الإشكال الأول لا بدَّ أنْ يتأسَّس على الإشكال الثاني أي المعرفة الإنسانية في عمومها.**

وفي سياق التحديد الإبستيمولوجي يؤكِّد إدوارد سعيد ارتباط المعرفة الإنسانية بالتأويل، فكلُّ معرفةٍ موضوعها النشاط الإنساني هي معرفة تأويليّة، ومن هذا المنحى يقول: «إنَّ كل معرفة عن المجتمع الإنساني، وليس عن الطبيعة، هي معرفة تاريخية إجمالاً، وبالتالي تتكئ على المحاكمة العقلية والتأويل، وهذا لا يعني بأن الحقائق والبيانات لا وجود لها بل يعني أن الحقائق تكتسب أهميتها مما يُخلق منها ضمن إطار عملية التأويل»[43]. إنّ التحديد السابق يتأسَّس على ثلاثة مستويات مفهوميَّة، وهي تعدُّ ركائز إبستيمية لمَفْهَمة العلاقة بين (التأويل) و(المعرفة في العلوم الإنسانيّة):

المستوى الأول: يستعيد فيه إدوارد سعيد تمييز دلتاي بين العلوم الإنسانية والطبيعة، وذلك على مستوى الموضوع (النشاط الإنساني أو المجتمع الإنساني) والمنهج (المعرفة التأويلية)، ففي حين تتخذ العلوم الطبيعية من التفسير (Explanation) منهجاً لها لتفسير الروابط السببية Causal، فإن العلوم الإنسانية

40 المصدر السابق، **ص**57

41 ينظر: إدوارد سعيد، **المصدر السابق**، ص324

42 إدوارد سعيد، **الاستشراق وما بعده**، ص 153

43 إدوارد سعيد، **تغطيّة الإسلام**، ص 271

وفقاً لهذا التحديد تتخذ من الفهم والتأويل (Understanding/Interpretation) منهجاً متمايزاً عن العلوم الطبيعية حيث تنصرف إلى الفهم التاريخي لشبكة المعاني التي تنتجها التعبيرات الإنسانية[44]؛ وذلك من حيث «انتماء عالم النصوص المكتوبة (والعمل الفني الجمالي عمادُها المركزي) إلى ملكوت التجربة المُعاشة (Erlebins)، التي يعكف المُؤول على استعادتها»[45].

المستوى الثاني: ينطلق من الترابط الجدلي بين الوقائع التاريخية والتأويل الإنساني، فكلُّ واقعيٍّ مرتبطٌ بتأويلٍ ما، ولا ينفي هذا استقلاليَّة الظواهر الإنسانيّة عن الذات المُؤولة، وإنّما يتأسّس على وعي علائقي بين الذات المؤوِّلة (الثقافية، الاجتماعية) والموضوع المؤوَّل، فلا يمكنُ أنْ نعترضَ مثلاً «على حقيقة أنَّ نابليون عاش فعلاً وبأنّه كان إمبراطوراً فرنسيا، مع أنَّ ثمّة قدراً كبيراً من التباين التأويلي حول فيما إذا كان حاكماً عظيماً أو كارثة على فرنسا. ومثل هذه التباينات تمثّل المادة الأوليّة التي تُصنع منها المدوّنات التاريخية وتنشأ عنها المعرفة التاريخية»[46]، وتحضر هذه الإشكاليّة المعرفيّة بشكلٍ جوهريّ في عملية تأويل النصوص الأدبية، فمثلاً كلُّ عصرٍ «يعيد تأويل شكسبير، ليس لأنّ شكسبير يتغيّر، بل لأنّه لا وجود لموضوعٍ ثابت وقيّم كموضوع شكسبير بمعزل عن محرّريه، والممثلين الذين لعبوا الأدوار التي كتبها (...) ومئات ملايين القرّاء الذين قرأوه أو شاهدوا عروض مسرحياته (...) فحقيقة الأمر أنَّ شكسبير يعيش حياة مؤسساتية أو ثقافية»[47]. بهذا المعنى، فالتأويل إعادة تشكيل تمارسها الذات الثقافية ضمن تاريخيّة محددة، حيث ينشبك وعينا بالظاهرة بتاريخية الوعي ذاته ضمن محددات موضوعية تاريخية، وهذا لا ينفي وقائعية الوقائع أو موضوعيتها -حسبما يزعم إعجاز أحمد في نقده لإدوارد سعيد[48]-وإنما ينفي جوهرية هذا الوعي وتعاليه التاريخي، وهذه نقطة محورية سنفصل فيها لاحقاً.

المستوى الثالث: وهو يتأسّس على المستويين السابقين وينبي عليهما، فإذا كانت المعرفة الإنسانية معرفة تأويلية، وإذا كان التأويل مرتبطاً جدلياً بالوقائع الإنسانيّة، فإنَّ التأويل هو بضرورة نسبيٌّ، ونسبيته نابعةٌ من تاريخيته، فالتأويل الذي ينفي تاريخيته ينفي ماهيته من حيث إنَّ الوعي التأويلي هو وعي تاريخي، فالتأويلات «تعتمد اعتماداً كبيراً على من هو المؤوِّل والمخاطَب وهدف عملية التأويل واللحظة التاريخية لحدوث هذه العملية. وبهذا المعنى، يمكن تسمية جميع التأويلات بـ (التأويلات الظرفية)، فهي تحدث دائماً في ظرفٍ ذي صلة وثيقة أو ارتباطية بالتأويل»[49]، كما أنَّ كلَّ تأويلٍ يحملُ في ذاتهِ تاريخيَّة التأويلات

44 ينظر: مصطفى، عادل. **مدخل إلى فهم الفهم**، ص 73

45 إدوارد سعيد، **المحاكاة تمثيل الواقع في أدب الغرب**، ص 74

46 إدوارد سعيد، **تغطيّة الإسلام**، ص 271

47 إدوارد سعيد، **الاستشراق وما بعده**، ص ص 154-155

48 ينظر، أحمد، إعجاز. **في النظرية**، ص226-231

49 إدوارد سعيد، **تغطيّة الإسلام**، ص 271

السَّابقة «فلا تأويل دون وجود سوابق تأويلية أو رابطة ما بتأويلات أخرى»[50]. وعليه يمكن القول: إنَّ كلَّ قارئ يأتي إلى النص متأخراً، حيث سبق للنص أن قُرِئ من قبل قرّاء تعاونوا على تشكيل النص وتحديد معناه ودلالته وقيمته[51].

انطلاقاً من هذه المُحدِّدات الإبستمولوجيَّة تتأسَّس مهمّة التأويلية وفقاً لإدوارد سعيد على وعي المُحدِّدات التاريخيَّة والثقافيَّة التي تحدّد ضمنياً عملية التأويل، فليس التأويل بهذا المنحى علاقة ذات بموضوع، وإنَّما هو حدثٌ معقّدٌ تتداخل فيه أنظمة ثقافية عدّة، فلا تكون قراءة النص عملية شفّافة مباشرة بين (ذات) و(موضوع)، من هنا لم يكن مسعى التأويلية «تأسيس إجراء منهجي للفهم بقدر ما هو تبيان الشروط التي يمكن في ظلّها أن يحدث الفهم»[52]، **فالتأويل بظرفيته وعلانقيته (المعرفية، الواقعية) يستوجبُ الوعي بمحدّداته أو بعبارة أدق بسياسات التأويل بوصفها محددات وأُطراً يجري من خلالها مَفْهَمَة الآخر، ومن ثمّ استبناؤه ونقله من الحيز التأويلي إلى الحيز الواقعي.**

وفي هذا السياق، يتقاطع (إدوارد سعيد) مع مشروع (غادامير) على أرضية معرفية تنطلق من الوعي بالمحددات والتحيزات التاريخية للعملية التأويلية، إذ ينقل سعيد عن غادامير في كتابه (الحقيقة والمنهج): «إن من يسعى لفهم نص ما، يكون ذاك النص مفتوحاً أمامه ليخبره بمكنوناته، وهذا هو السبب وراء وجوب أن يكون الذهن المتمرّس بالتأويل حساساً منذ البداية تجاه خاصيّة جدّة النص، بيد أن هذا النوع من الحساسية لا يستلزم (حياد) المادة المدروسة ولا إلغاء الشخص لذاته، بل الاستيعاب والهضم الواعيين لما لدى الشخص من معان مسبقة وأحكام سبقية وتحيزات»[53]، وتأسيساً على التحديد المفهوميّ السابق لا تكون مهمّة التأويلية حجب التحيزات التأويلية، وإنّما الوعي بها، إذْ «ليس بمقدور الإنسان أنْ يقفَ فوق نسبيَّة التاريخ ويظفر بمعرفة ذات صواب موضوعي»[54]، من هنا يرفض كلٌّ من (غادامير) و(إدوارد سعيد) حياديّةَ المنهج مؤكدين في الوقت نفسه تاريخية الفاعليّة التأويلية، فهي تاريخية مستمدة من تاريخية الوجود الإنساني من حيث هو وجود زماني.

وإنْ تقاطع كلٌّ من مشروع (إدوارد سعيد) و(غادامير) على أرضيّة الوعيّ التاريخيّ، فإنَّ كلّاً منهما ينطلقُ من تصور مغايرة، حيث يمكن القول: **إنَّ تأويلية (غادامير) تنتمي إلى الانعطاف الفينومينولوجي؛ أي إلى فلسفة (هايدغر) الوجودية، في حين أن تأويلية إدوارد سعيد ترتبط سياقياً ومعرفياً بالانعطاف**

50 المصدر السابق، ص 271

51 ينظر: نادر كاظم، الهوية والسرد، ص 59

52 عادل مصطفى، **مدخل إلى فهم الفهم**، ص 310

53 إدوارد سعيد، **تغطيّة الإسلام**، ص 275

54 المصدر السابق، ص 273

الثقافي ومشروع الدراسات الثقافية، فمفهومُ التاريخيّة الذي يبني عليه كلٌّ منهما منظوريته التأويلية مختلف بينهما، وعليه يتأسّس اختلافهما حول تاريخية التأويل، فبينما يتأسَّس مفهوم التاريخية عند غادامير بوصفها تراكماً لخبرة الوجود في الزمن بحيث يمكن القول: إنَّها تاريخية مثالية متعالية عن شروطها المادية[55]، فإن التاريخية عند إدوارد سعيد خلاف ذلك مشروطةٌ بالوجود المادي ومحكومةٌ بالظرف الثقافي والاقتصادي والاجتماعي أي في جملة علاقات القِوى اللامتكافئة في المجتمع، وبذلك فإنَّ تاريخية التأويل تعكس سياسات التأويل من حيث انعكاس السياسي بالتاريخي، وانعكاس كلّ منهما في التأويل.

سياسيات التأويل وإرادة القوة:

إذا كانت الثقافة في إحدى دلالاتها المفهوميّة هي نتاجُ علاقات القِوى الاجتماعيّة، فإنّ التأويل هو أحدُ مجالات ذلك الصراع الاجتماعيّ وانعكاسٌ له، فالصراعُ «من أجل السيطرة على منطقة ما هو جزء من ذلك التاريخ، كذلك أيضاً هو الصراع على المعنى التاريخي والاجتماعي. ومهمّة الباحث النقدي ليست أن يفصل هذين الصراعين واحدهما عن الآخر، بل أن يصلَ فيما بينهما»[56]، إذ يتلاحم التأويل مع سياسات القوة «فلا يوجد تأويلٌ وفهمٌ ومن ثم معرفة من دون وجود مصلحة واهتمام شخصي وراء ذلك»[57]، أي من دون وجود سياسات تقف خلفه وتحدّده، فالتأويل بهذا التأطير المفهوميّ «يكتسب منزلة المعرفة عبر وسائل متنوعة بعضها فكرية وأكثرها اجتماعية، بل وحتى سياسية»[58]، فظرفية التأويل محايثة لسياساته بمعنى أنّه معرفة إنسانية محكومٌ بـ «سلسلة من الغايات المحددة»[59]، ويبرز البُعد الإشكاليّ على وجه الخصوص حينما ترتبط المعرفة بالآخر المغاير، فمعرفة الثقافات الأخرى لا تجري «داخل مخبر تحليلي آمن ولا يدّعي التوصل إلى نتائج موضوعية، بل هو نشاط اجتماعي يرتبط في المقام الأوّل بعرى وثيقة مع الظرف الذي نشأ عنه»[60]، وهذا ما يفترض من الناحية الإبستمولوجية فحص العلاقة الترابطية بين المعرفة والسلطة؛ أي دراسة السياسة والثقافة في تعالقهما مع المعرفة في العلوم الإنسانية من حيث هي معارف تأويلية، من هنا يؤكِّد سعيد من منظور إبستمولوجي أنَّ «منظومتي هي أن كلّ اكتناه في الدراسات الإنسانية ينبغي أن

55 ينظر: أبو زيد، نصر حامد، **إشكاليات القراءة وآليات التأويل**، ص: 43-44. وينظر أيضاً: تيري إيجلتون، **نظرية الأدب**، ص130

56 إدوارد سعيد، **الاستشراق وما بعده**، ص ص 80-81

57 إدوارد سعيد، **تغطيّة الإسلام**، ص 274

58 المصدر السابق، ص 273

59 إدوارد سعيد، **تغطيّة الإسلام**، ص 273

60 المصدر السابق، **ص** 273

يصوغ طبيعة تلك العلاقة ضمن السياق الخاص للدراسة، وللموضوع، ولظروفه التاريخية»[61]، وبذلك تتداخلُ إشكالية التأويل والمعرفة مع إشكالية السلطة والمصالح الظرفية التي تحكم الواقع التاريخي.

ومن أرضية هذه العلاقة الجدلية بين سياسات التأويل وإشكالية السلطة يتنزّل خطاب الاستشراق من حيث هو **مشروع تأويلي يتأسّس على وعي الآخر ضمن شبكة من العلاقات الرمزية والثقافية، وفيها يتداخلُ السلطويُّ (إرادة القوة) بالمعرفيّ (إرادة المعرفة)، ويندغم كلٌّ منهما في إنتاج سياسات تأويلية حول الآخر**، فالاستشراق ضمن هذا التأسيس المفهوميّ هو «نظام ترميز تستطيع به أوروبا [والغرب عموماً] أن تفسِّر نفسها وتفسِّر الشرق لنفسها»[62]، وإذا كان التأويل كما يقول غادامير هو حوار بين طرفين متباعدين (ثقافياً، تاريخياً)، فإنَّ خطاب الاستشراق هو حوارٌ تأويلي أيضاً، ولكن ليس من موقع تواصلي متكافئ الأطراف، وإنَّما من موقع الهيمنة والقوة اللامتكافئة، فالاستشراق كما يؤكِّد إدوارد سعيد هو معرفة تحصّلت «في إطار الاستعمار [حيث] كان الباحث الغربي بالنتيجة يقارب موضوعه من موقع هيمنة عام (...) والإسلام اليوم معرَّف تعريفاً سلبياً بأنه ذلك الطرف الذي يقف قبالة الغرب موقف النزاع الجذريّ، ولا بدّ لهذا التوتر العلائقي أنْ يؤسِّسَ لإطارٍ يقيّد معرفة الإسلام»[63]. وبهذا المعنى، فإنَّ الاستشراق من حيث هو معرفة تأويلية بالآخر منشبكٌ ضمنياً بظرفيته السياسية والثقافية، لذلك لا يمكن افتراض «نقطة أرخميدية خارج السياقات، أو أنَّ من الممكن ابتكار ونشر منهج تأويليّ حصريّ يمكن أن يكون متحرراً من الظروف التاريخية الملموسة التي نبع منها الاستشراق»[64].

فالشرق هنا ليس معطى واقعياً خاماً، كما أنَّ المستشرق ليس في موقع متعالٍ، فكلٌّ من الاستشراق والشرق نتاجان تأويليان وبالتالي ظرفيان، لكن الإشكال الأيديولوجي للاستشراق يكمن على وجه التحديد في تغييب سياقات تأويله التاريخية، وهذا جوهر الإشكال المعرفي والأيديولوجي، من هنا يؤكِّد سعيد: «يعمل المستشرق أو منهج (الدراسات الإقليمية) على مساواة البُعد والمسافة بالمرجع النصّي وعلى دمج عُجمة ثقافة بعيدة بالخطاب المرجعي للمنهج البحثي الذي يتبوأ منزلة اجتماعية مساوية للمنزلة الاجتماعية للمعرفة، من دون الإقرار بما استخلصته تلك العجمة من المؤوِّل أو الاعتراف بماهية بنية النفوذ والسلطة التي جعلت عمل المؤوِّل ممكناً»[65]. فالاستشراق بذلك «منشبك في ظروف دنيوية، تاريخية، حاول أن يخفيها وراء ما كان غالباً سمة علموية Scientism جوفاء واستهواء بالعقلانيّة»[66]، فالعلمية تُكسِبُ

61 إدوارد سعيد، **الاستشراق**، ص 49

62 المصدر السابق، **ص** 258

63 إدوارد سعيد، **تغطيَة الإسلام**، ص 272

64 إدوارد سعيد، **تمثيل المَسْتَعْمَر محاورو الأنثروبولوجيا**، ص 21

65 إدوارد سعيد، **الاستشراق**، ص 276

66 المصدر السابق، ص133

الاستشراقَ أهميته وخطورته من حيث كونه تأويلاً ظرفياً يظهر بمظهر الموضوعيّة والحياد إلّا أنَّه يضمر في داخله إرادة القوة واستراتيجيات السلطة، هذا ما يجعلنا ننظر إلى المعرفة لا بوصفها علماً منضبطاً فحسب، بل لا بدَّ أنْ نعيَ انشباك الخطابات المعرفيَّة وتداخلها بعلاقات السلطة أي بسياسات التأويل كما شخّصها إدوارد سعيد استناداً لاستثمارات معرفية عدّة في حقل النظرية.

الإجراءات التأويلية والمرجعيات الما بعد بنيوية:

من داخل الاستثمارات المعرفيّة لنظريات ما بعد البنيوية ينتقلُ مشروع إدوارد سعيد التأويليّ من تحديد طبيعة المعرفة الإنسانية إلى مساءَلة حدودها وتعالقاتها مع خطابات السلطة، وهو بذلك ينفتحُ على حقل النظرية ليسائل سياسات التأويل حيث توظّف المرجعيات المعرفية بوصفها أُطراً في مَفْهَمَةِ المعرفة الإنسانية والكشف عن محدِّداتها الظرفيّة والعلائقيّة.

فالاستشراق منظوراً إليه من المرجعية (الخطابية) هو خطابٌ على درجةٍ عاليةٍ من الانتظام والانضباط استطاعَتْ الثقافة الغربية عن طريقه أن تتدبّر الشرقَ وتنتجه سياسياً وعلمياً، وتخيلياً[67]، فهو ميدانٌ يخضع لشروط وقواعد وآليات تحدِّد ما يُقال وما يمكن أنْ يُقالَ ضمن حدودٍ وقواعدٍ منتظمة. ومن هذا السياق، فإنَّ إنتاج تأويل ما ليس عملية مباشرة -كما سبق وأشرنا-وإنما هي عمليةٌ محكومةٌ بالأنظمة الخطابية، فأنْ تُؤولَ يعني أنْ تخضعَ لقواعد الخطاب والأنظمة الرمزية التي تحكم العملية التأويلية، فالتأويل محكومٌ بسياسات الخطاب أي بمحدِّداته ومقيداته، فهو نتاجٌ خطابيٌّ بالمعنى الفوكويّ، حيث تتداخل فيه جدلية المعرفة والسلطة، كما أن السلطة في هذا السياق لا تُفهَم بوصفها أداةَ قمعٍ، وإنَّما أداة إنتاج خطابي، من هنا يؤكِّد إدوارد سعيد أنَّ السلطة: «منتجة لا كابحة بصورة خالصة»[68].

وفي سياق ذلك نفهم التزامن بين ازدهار الاستشراق من حيث هو معرفةٌ تأويليَّةٌ بالآخر، وبين الحركة التوسعيَّة الاستعماريَّة، إذْ يشيرُ سعيد في هذا السياق أنَّ قرابة 60,000 كتاب يتعلَّق بالشرق الأدنى قد كتبت بين 1800 و1950 في الغرب، وليس ثمَّة ما يُقارِبُ هذا العدد من الكُتبِ الشرقيَّة عن الغرب[69]. إنّ هذا التفاوت يعكس العلاقات اللامتكافئة على مستوى الخطابي والواقعي، فإنتاج المعرفة «إنما هو إنتاج موزَّع على نحو غير متكافئ، حيث تتوضّع مراكزه الأساسية (...) في الغرب المتروبولي»[70]، ولأنَّ الخطاب سلطةٌ، فإنَّ من يمتلك الخطاب يمتلك السلطة (سلطة المعنى والحقيقة)، فالمعرفة «هي في ذاتها قوة

67 ينظر: إدوارد سعيد، **الاستشراق**، ص39

68 المصدر السابق، ص49

69 ينظر: المصدر السابق، ص216

70 إدوارد سعيد، **الاستشراق وما بعده**، ص 165

نمارسها على الآخرين لتحديد الآخرين (...) فمن يمتلك المعرفة يمتلك القوة لتقرير انسياب المعاني وتحديد الآخرين»[71]، لذلك لا بدّ من تشخيص الممارسة التأويلية بتشابكها مع أنظمة الحقيقة وسياسات المعنى، فليس ثمة تأويلات منزّهة، فكلُّ تأويلٍ متداخلٌ ومنشبكٌ بظروفه الدنيوية.

وعلى الطرف الآخر، فإنَّ التمايزات التي أنتجها الحقل (الاستشراقي) هي انعكاسٌ لتمركز العقل الغربي أي نتاج الثنائية (الميتافيزيقية) التي فصلت الذات عن الآخر، وأخضعت الآخر لمركزية الذات، وهذا يتطلّب من الناحية النقدية تفكيك البنيات النصيّة بوصفها منعكسات ثقافية لتمركز العقل الغربي، فالنصوص بهذا المنحى متورطة في سياسات الهوية والتراتبية العرقية والثقافية، ومهمّة النظريّة تشريح العلاقة بين سياسات الهويّة والوعي الهوياتي المتمركز على ذاته، إذ يمكن النظر إلى مشروع إدوارد سعيد في أحد جوانبه على أنه مشروعٌ تفكيكيٌّ ينهض على تقويض تمركزات العقل الغربي من خلال الحفر في الثنائيات المضمرة التي تحكمه هوياتيّاً وتأويليّاً.

ومن جهة أخرى، فإنّ المركزية الغربيّة ليست نتاجاً مثالياً متعالياً، بل ذات حمولة تاريخية اجتماعية، وهذا ما ينقل سياسات التأويل من المستوى الفلسفي النصي إلى المستوى الاجتماعي المؤسساتي، فسلطة الاستشراق هي سلطة المؤسسة الغربيّة (البحثيّة، والإعلاميّة، والجامعيّة)، فانتشار تأويل محدد أو أنماط قرائية معينة ليس نتاجاً اعتباطياً، بل هو جزء من معرفة لها اشتراطاتها المادية ومؤسسات حاملة لها كما يؤكّد إدوارد سعيد، فإنتاج تأويل ليس عملية مستقلة عن اشتراطات المؤسسة، بل محايثة لها ومنشبكة معها. من هذا المنحى، فإن قوة الاستشراق تكمن من قوة الحامل الاجتماعي والمؤسساتي للحقل الاستشراقي، وليست ناتجة من اعتبارات موضوعية معرفيّة، فالاستشراق جزءٌ من سلطة المجتمع المدني على الذات الغربية وعلى الشرق في آن معاً، وما ينتجه من تأويلات عن الآخر منشبكٌ بسياسات القوى المادية والمؤسساتيّة.

ولعلّ ما انتهى إليه إدوارد سعيد يؤكِّد التلاحم الجدلي بين القوة والمعنى، وبتعبير فريدرك نيتشه: «**إن للطبيعة (الإنسان والمجتمع) تاريخاً هو بالضبط تاريخ تعاقب القوى التي سيطرت على تلك الطبيعة ومنحتها دلالاتها ومعانيها (...) إن ما من ظاهرة إلا ولها معنى يختلف ويتبدل ويتحول ويتغير بتغير واختلاف وتعاقب القوى التي سيطرت عليها في سيرورة الزمن والتاريخ**»[72]. فكلُّ تأويلٍ إذاً هو تحديد للمعنى، والمعنى يكمن بالضبط في علاقات القوى، وليس التاريخ سوى مسار لهذا التعدّد والتشظي ضمن سلسلة من التأويلات. وفي سياق هذا التلاحم الجدلي بين سياسات التأويل وإرادة القوة لعلَّ السؤال المحوري الذي يتبادر إلى أذهننا: إذا كان التأويل محايثاً لإرادة القوة، فهل يعني ذلك أن نسقط سؤال الحقيقة والمعنى من البحث الفلسفي والنقدي ما دام كل تأويل هو إساءة تأويل كما يقول التفكيكيون؟ وهل نحن أمام مشروع

71 إيان كريب، **النظرية الاجتماعيّة** (من بارسونز إلى هابرماس)، ص 50

72 عبد السلام حمير، **في سوسيولوجيا الخطاب**، ص 249

نسبويّ نيتشويّ عدميّ حسب توصيف القراءة الماركسية لكل من صادق جلال العظم وإعجاز أحمد؟ وهل ثمَّة إمكانات تأويلية لإنتاج معرفة إنسانية غير قسرية وبمعنى آخر ما مدى إمكانية الانتقال من سياسات التأويل إلى أفق التعايش والاختلاف الإنساني، حيث يخدم التأويل الغاية الإنسانية في التعايش السلمي؟ إنَّ هذه التساؤلات والرهانات الفلسفية تنقلنا من سياسات التأويل إلى الحقل الفيلولوجي الشق التأسيسي الثاني من مشروع إدوارد سعيد التأويلي.

الفيلولوجيا والتأويل الثقافي (الأنسنية وأفق الاختلاف):

مصطلح الفيلولوجيا (Philology) هو مصطلح ذو أصول يونانيّة، وهو مركَّبٌ يجمع بين كلمتين (**Philos**) تعني المُحِب، و(**Logos**) تعني (اللغة، الكلمات، المعرفة)، فالفيلولوجيا هي حبُّ اللغة القائم على التعمّق في دراستها (Love of learning)، والفيلولوجي هو المُحِبُّ للغة المُتعمِقُ بها[73]، ويُقصَدُ باللغة في هذا السياق المعجميّ كلّ من اللغة (اليونانية) و(اللاتينية) على وجه التحديد، وهو تخصيصٌ سوف يتعرّض لمراجعة نقدية جذريَّة كما سنرى.

أمّا الفيلولوجيا بدلالتها الاصطلاحية، فلها معانٍ مختلفة في اللغات الأوروبية، ففي (الإنكليزية) يعني المصطلح الدِّراسات التاريخية المقارنة، ويحيل في (الفرنسية) إلى دراسة النصوص الأدبية المكتوبة ونقدها وإعدادها للنشر. أما في (الألمانية)، فإنّه يستعمل عنواناً للدراسة العلمية المتعلقة بالنصوص الثقافيّة وتحقيقها، كما يُوظّف أيضاً في معنى أكثر عموميّةً لدراسة الثقافة والحضارة من خلال الوثائق الأدبية[74]. ومع هذا التعدّد المفهوميّ يمكن لنا أنْ نحدِّدَ مستويين للحقل الفيلولوجي: الأوَّل تقنيٌّ خاص يشتغل على النصوص المكتوبة قصد تأسيس نص علمي ونشره، وهدف الفيلولوجيا بهذا التحديد هو السعيُّ للوصول إلى النص الأصلي وما يلزم عن هذا المسعى من تدقيق وتحقيق ونشر. أمّا معناها العام، فتعني علم اللغة التاريخي والمقارن (comparative and historical linguistics)، وموضوعُها هو تحقيقُ النصوص القديمة ودراستها حسب سياقها التاريخي والثقافي.

ومع الفلسفة الألمانية في القرن التاسع عشر جرى تعزيز الصلة بين الفيلولوجيا والتأويل، وكان الهدف من ذلك فهم مقاصد الكاتب والنص معاً بأدوات منهجية، فتكون إعادة تركيب النص متأسِّسة على الربط التأويلي بين النص من حيث هو نتاج لغوي رمزي والسياقات الفكرية والحضارية الحاضنة للنص والمعبرة عن مضامينه التاريخية. فالفيلولوجيا بذلك لها مدخلان لغويّ وأدبيّ، وكلاهما حظي بمكانة تأسيسية في

73 Cuddon, John Anthony. **A Dictionary of Literary Terms and Literary Theory.** Wiley-Blackwell, Fifth edition 2013. P: 532

وينظر أيضاً: عبد الحسين الدَّليفيّ، د.علي حسن، **فقه اللغة وعلم اللغة والفيلولوجيا** (مُداخلات اصطلاحيّة)، ص 207

74 ينظر: المرجع السابق، ص 217

القرن التاسع عشر. ولكن مع صعود (علم اللغة الوصفي) تراجعت مكانة الفيلولوجيا من منطلق الاهتمام بالمستوى التزامني على حساب المستوى التعاقبي الذي شكّل الأساس المنهجي للدراسات الفيلولوجية (اللغوية والأدبية)، وضمن هذا الإبدال المعرفي أصبح يُنظَر إلى الفيلولوجيا على أنَّها علمٌ قد استنفذ إمكاناته الإبستمولوجية والتأويلية[75].

وعلى الرغم من سيطرة هذا التصور قرابة نصف قرن، فإننا مع النصف الثاني من القرن العشرين بدأنا نشهد عودة جديدة للمبحث الفيلولوجي (**TheReturn to Philology**) بوصفه مجالاً تأويلياً خصباً لم يستنفذ إمكاناته، وقد تزامنت هذه العودة مع تحولات حقبة ما بعد الاستعمار التي شملت تغيرات ديموغرافية، وهجرات بشرية، ونهوض أمم جديدة مما جعل البحث في التراث الإنساني العالمي حاجة معرفية ثقافية. وضمن هذا السياق جرى العودة إلى حقل الفيلولوجي ضمن حركة استئنافية نقدية أُسَّست لإبدالات معرفية وثقافية عدّة. ويحصر الباحث (إسلام ديّة)، هذه التحولات بثلاثة مستويات[76]:

1- تقويم الممارسات النصيّة (Textual practices) خارج أوروبا وداخلها.

2- التجديد في مناهج قراءة النصوص القديمة ودراستها.

3- فتح آفاق رحبة للبحث من خلال نقد الطروحات الثقافوية والإقصائية (التمركز الأوروبي الاستعماري أو التمركز المعكوس)، وإدراج الأصول الأدبية والثقافية من خارج المجال الأوروبي في إطار كوني عام.

إنَّ هذه المستويات الثلاثة السابقة تشمل إبدالين معرفيين؛ الأوّل منهجي يتمثّل في ضرورة تجديد مناهج وإجراءات البحث الفيلولوجي باستثمار المُستجدات المعرفيّة والمنهجيّة المعاصرة، أمَّا المستوى الثاني فهو يُعنَى بتوسيع حدود الاشتغال الفيلولوجي ليشمل الحضارة الإنسانية بمختلف ثقافتها، وبذلك نتجاوز المركزيّة الأوربية في تأطيرها للمصطلح ضمن سياجاتها التاريخية.

إلى جانب المستويات الثلاثة السابقة، يمكن أن نضيف مستوى رابعاً يشكّل عنصراً تأسيسياً في الاستراتيجيات والأهداف المعرفية، وهو:

4- ترهين البحث الفيلولوجي؛ أي فتح المقاربة الفيلولوجية على الواقع الدنيوي، مما يجعل مسعى الفيلولوجيا يتجاوز البحث التاريخي التوثيقي، ليشمل قضايا مرتبطة بسياسات الهوية، والهيمنة، وإرادة القوة، والمعرفة التحررية، وغيرها من القضايا المركزية في حقبة ما بعد الاستعمار.

---

75 Cuddon, John Anthony. **A Dictionary of Literary Terms and Literary Theory.** P532-533

76 إسلام دية، **الفيلولوجيا بين نزعتَي التأريخ والتأويل**، ص 4

داخل هذا السياق المُركَّب المُتّسم بالانفتاح على المنجز الفيلولوجي من جهة، والقطع مع قصوره المعرفي ومركزيته الثقافية من جهة أخرى، يتأسَّس مشروع إدوارد سعيد على مراجعة نقدية للمنجز الفيلولوجي، إذ يمكن القول: **إنَّ نقد الاستشراق في جوهره هو نقد لممارسة الفيلولوجيّة في سياقها الغربي، فإذا كانت اللحظة التأسيسية للاستشراق من الناحيّة العلميّة قد تأسّست على حقل (الفيلولوجيّ)، فإنَّ نقد الاستشراق هو نقد لهذه الأسس المعرفية ولمضمراتها الأيديولوجية.**

فاللحظة التأسيسية للاستشراق قد حملت مفارقة مزدوجة، فبينما أُسِّستْ الفيلولوجيا، باعتبارها علماً علمانياً يُعنَى باللغة من حيث هي نتاجٌ حضاريٌّ تاريخيٌّ، فقد نُظِر للغات الشرقية من منظور ميتافيزيقي ضدي، ومن هذا المنحى احتلَّت الساميات «شرعيتها في شذوذاتها (وقد تحددت الانتظامية باللغات الهندو-أوروبية) بعلاقة معكوسة مع اللغات الطبيعية، وصارت قابلة للفهم بوصفها ظاهرة شاذة»[77]، وبينما كانت الفيلولوجيا تنطلق من تأويل علماني أنسني للحضارة (اليونانية والرومانية) القديمة، فإنها على الطرف الشرقي المقابل كانت «رمزاً للسيطرة الأوروبية على الشرق وعلى عصره نفسه»[78]. ومن هذه المنظوريَّة المُزدوجَة، فإنَّ فشل مشروع الاستشراق هو إخفاقٌ للمشروع الفيلولوجيّ الغربي، فإذا كان جوهر المشروع الأخير «توسيع وعي الباحث وإحساسه بأخوة البشر، وكونية مبادئ معينة من مبادئ السلوك الإنساني»[79]، فإنَّه في الاستشراق قد أدّى «إلى حس أكثر حدة بالفرق بين الشرق والغرب كما يتمثّل في الإسلام»، وبهذا المنحى فإن الاستشراق «أخفق في توحيد هويته بالتجربة الإنسانية، وأخفق أيضاً في رؤيتها كتجربة إنسانية»[80].

ومن هذا السياق النقدي، يؤسِّس إدوارد سعيد منظورية تواصلية مع المنجز الفيلولوجي لا ليقطع معه، وإنما ليستبني وعياً نقدياً بإشكالاته المعرفية وليوسِّع آفاقه التأويلية، ولهذا فإنَّ الفيلولوجيا التي يدعو إليها تتأسّس على أرضية النزعة الأنسنيّة المتحرّرة من مركزية الثقافة والعرق، ومن ثمّ هي مُتجاوِزَةٌ من جهة للمركزية الأوربية، ومُنفتِحَةٌ من جهة أخرى على الثقافات والشعوب وذلك في ضوء المتغيرات السياسية والمعرفية المعاصرة لحقبة ما بعد الاستعمار.

ولعلَّ من المفارقة في هذا السياق القول: **إنَّ كتاب (الاستشراق) الذي أَعْلَنَ إخفاق مشروع الفيلولوجيا الغربية، هو الكتابُ نفسه الذي يشدِّد على ضرورة العودة إلى المشروع الفيلولوجي، ولكنها عودة بنيت على أسس الوعي النقدي بإشكالات التمركز المعرفي والثقافي**، من هذا المنحى نرى إدوارد سعيد في

77 إدوارد سعيد، **الاستشراق**، ص170
78 المصدر السابق، ص160
79 المصدر السابق، ص324
80 المصدر السابق، ص160

تعقيباته المتتابعة على كتاب الاستشراق يؤكِّد راهنية المبحث الفيلولوجي وإمكاناتها المعرفية على الصعيد التأويلي، ولا سيما **تأويل الاختلاف بين الثقافات**. ولعلّ السؤال المحوري في هذا السياق ما الذي يمكن أن تنجزه الفيلولوجيا في ضوء الإشكالات المعرفية لسياسات التأويل؟ فهل استئناف التأويل الفيلولوجي يمكِّننا من الانتقال من سياسات التأويل إلى أفق المعايشة الأنسنية؟

إنّ هذه التساؤلات المعرفية تعود بنا مجدداً إلى الأصل الإيتمولوجي للتأويلية، إذ كما رأينا فإنّ مهمّةَ التأويلية هي أنْ تكونَ وسيطاً بين متباينين، والتباين يُفهَم في هذا السياق بالاختلاف بين الثقافات، فإنْ كانتْ مهمّة (هرمس) وفقاً للأسطورة اليونانية أن يتوسّط بين عالم البشر والآلهة، **فإنَّ مهمّة التأويلية في دلالاتها الاصطلاحية أن تتوسّط بين الثقافات، وعليه تكون مهمتها تجاوز الاختلافات والفجوات، فالعوائق التأويلية بين الثقافات – كما أظهرت سياسات التأويل- ليست استحالات معرفية، وإنّما هي عوائق يمكن تجاوزها معرفياً وواقعياً**، فإنْ كانت «معرفة الثقافة الأخرى محكومة بالإبهام غير العلمي وبظروف عملية التأويل»[81]، فإنَّ معرفة الآخر «أمر ممكن، ومن الضروري أن نضيف بأنها أمر مرغوب»[82]، فالتأويل بذلك يتموضع بين إرادتين: «إرادة الفهم خدمة للتعايش وتوسيع الآفاق، وإرادة السيطرة خدمة للتحكم والتسلط»[83]، وما بين هاتين الإرادتين تكمن الضرورات المعرفية، إذْ «يجب أن يكون للتأويل آلية وعي بنيوية بطرائقه المنهجية ومقاصده وأهدافه إن أُريد له أن يكون تأويلاً متروِّياً ومدروساً وإنسانياً، وإن أريد له أيضاً أن ينتهي إلى المعرفة»[84].

وفي هذا السياق، تحضر الفيلولوجيا على أرضيّة الوعي بالإشكالات المعرفيّة لسياسات التأويل واقتراح بدائل تأويلية عنها، **فما يسعى إليه إدوارد سعيد هو ضمُّ الفيلولوجيا إلى المبحث التأويلي وتوثيق الصلة بينهما من جهة، وتأسيس التأويل الفيلولوجي على أرضية الفلسفة الأنسنية العلمانية من جهة أخرى، فيغدو بذلك الاشتغال الفيلولوجي اشتغالاً تأويلياً، كما يغدو التأويل مشروعاً تحررياً يتجاوز الأحكام الاعتباطية أو السلطوية إزاء الثقافات الأخرى**، حيث يكون «فعلَ تحرّر وتنوير إنسانيين»[85]. من هنا، فإنَّ الفيلولوجيا تُطرَحُ بوصفها بديلاً من سياسات التأويل، ومعها يتحوّل التأويل إلى منهج قراءة للنصوص والثقافات بدقّة وتأنّ، فالتأويلُ داخل المشروع الفيلولوجي يتأسّس على (قاعدة إبستمولوجيّة محوريّة)، وهي «التمحيص المُفصَّل والدؤوب والانتباه مدى الحياة للكلمات والصيغ البلاغية للغة كما يستخدمها البشر

81 إدوارد سعيد، **تغطية الإسلام**، ص272

82 المصدر السابق، ص272

83 إدوارد سعيد، **الاستشراق وما بعده**، ص ص215-216

84 إدوارد سعيد، **تغطية الإسلام**، ص284

85 إدوارد سعيد، **الأنسنيّة والنقد الديمقراطي**، ص88

العائشون في التاريخ»[86]، وإذا كان التاريخ البشري كما يقول (نيتشه) هو «جيش متحرّك من الاستعارات والكنايات»[87]، فإنّ ذلك يعني على المستوى التأويلي «حلّ رموز معانيها باستمرار بواسطة أفعال القراءة والتأويل المؤسّسة على شاكلة كلمات حاضنة للواقع المُحتجِب المضلِّل والمقاوم والعنيد. بعبارة أخرى: إنَّ علم القراءة هو العلم الإنسانوي»[88]. ويستوحي إدوارد سعيد بذلك المعنى الواسع الذي اكتسبته الفيلولوجيا في عصر التنوير حين اقترنت بالفلسفة الأنسنيّة، فالمنهج الفيلولوجي إذا ما فهمناه بوصفه منهجاً يتأسس على التأويل الدقيق المتأني للنصوص الثقافية والكشف عمّا هو إنساني وعام فيها سيكون أحد السُبل في تحرير ثقافات الشعوب من أحادية التأويل، ليغدو بذلك وعي الآخر تأويلاً متحرراً من سياسات الهيمنة والتنميط، فالعودة إلى الفيلولوجيا هي محاولة لاستثمار إمكاناتها التأويلية[89]، ومن هذا المسعى المعرفي يبلور إدوارد سعيد مستويين تأويليين يرى أنّهما حاسمان في المشروع الفيلولوجي، وهما: (الاستقبال) و(المقاومة)[90].

المستوى التأويليّ الأوّل يتأسّس على وعي الذات المُؤولة للنصوص بتعقيداتها وتفصيلاته، ومعالجة تلك النصوص لغوياً بوصفها كيانات متمايزة، ومن ثم التحرّك بفضل توسيع وتوضيح الأُطر التي توجد فيها النصوص وصولاً إلى أوضاعها التاريخية وإلى الطريقة التي بها تتشابكُ في البُنى التاريخيّة والاجتماعية[91]. من هنا فإنَّ الحركة التأويليّة في هذا المستوى تنطلق من (النصي/الخاص) إلى (السياقي/العام)، هذه النقلة وإنْ أُسِستْ على أرضية القراءة اللغوية المتأنية، فإنها تنتقل من المستوى اللغوي إلى المستوى الحدسي في مسعى لإنتاج معرفة حوارية، فإذا كانت الفجوات التاريخية والثقافية تشكّل إحدى العوائق التأويلية في معرفة الآخر ومن ثم تمثّله وتأويله، فإنَّ الحدس ينقل عملية التأويل من المساءلة الأحادية إلى الحوار الودي، من هنا ينتقل المؤول «بتعاطفه ومشاعره إلى حياة النصّ المكتوب كما يُرى من منظور زمنه وكاتبه»[92]، فبدلاً من الاغتراب والعداء اتجاه زمن آخر وثقافة مختلفة يتأسَّس التأويل الفيلولوجي «على روح إنسانوية عميقة تُستخدم بسخاء وبما يمكن أن أطلق عليه حُسن الضيافة هكذا يفسح عقل المؤوِّل مكاناً في داخله لآخر أجنبي»[93]، وبذلك ننتقل من سياسات الهيمنة والمقايسة بين الثقافات إلى حسن الضيافة والحوار الودي المُتأسِّس على الوعي بالمغايرة وخصوصية الاختلاف.

---

86 المصدر السابق، ص82

87 المصدر السابق، ص80

88 المصدر السابق، ص80

89 ينظر: إسلام دية، **الفيلولوجيا بين نزعتي التأريخ والتأويل**، ص5

90 إدوارد سعيد، **الأنسنيّة والنقد الديمقراطي**، ص82

91 المصدر السابق، ص83

92 إدوارد سعيد، **الاستشراق وما بعده**، ص220

93 المصدر السابق، ص ص220-221

والواضح أن تأسيس التأويلية على اللحظة الحدسيَّة هو شديد الارتباط بالفيلولوجيا الألمانية وتراثها التأويلي ابتداء من شلايرماخرمروراً بدلتاي ونيتشه وإريك أورباخ وغادامير، فعلى اختلاف التوجهات التأويلية بينهم، إلا أنَّ ثمّة إجماعا على تاريخية اللحظة التأويلية، هذه التاريخية تشترط معايشة اللحظة المستعادة؛ أي النفاذ إلى العالم الإنساني الداخلي لا من خلال المقولات السببية، وإنَّما من خلال التأويل أي فهم تعبيرات الحياة وقراءة بصمة الإنسان (التاريخي بالجمع أو الفرد) على الظواهر وفكّ رموزها[94].

ومن هذا المنحى، فإنَّ صميم المشروع التأويلي كان يتضمّن بالإضافة إلى التعلّم **والبحث تنميّة ودّ خاص جداً**، وعبر السنوات، تجاه نصوص تنتمي إلى حقبات تاريخية وثقافات مختلفة، فتغدو الفيلولوجيا فرعاً تأويلياً يُعنَى بالحفر تحت سطح الكلمات عن حياة المجتمع اعتماداً على التعمّق اللغوي والحدس التاريخي[95]، وفي هذا السياق يؤكّد إدوارد سعيد أنَّ ما يميز الفيلسوف الألماني نيتشه هو مقدرته على القراءات الجوانية المذهلة لتراجيديا سوفوكليس ويوربيدس في كتابه (مولد التراجيديا)، وهي قراءة استثارت غضب الفلاسفة الوضعيين والفيلولوجيين التقليديين ممن تقتصر دراسة الفيلولوجيا عندهم على الكلمات والمعاجم[96]. ويمكن القول: إنَّ كلاً من نيتشه وإدوارد سعيد تتقاطع منظوريتهما لطبيعة المبحث الفيلولوجي وضرورة توسيع آفاقه من المبحث اللغوي المعجمي صوب المقاربة التأويلية الفلسفية التي تجمع التعمّق اللغوي بالحدس التاريخي، فلحظة المعايشة التاريخية عند كلٍّ منهما لا تنفصل عن العملية المنهجية للفهم (التحليل اللغوي)، والفهم لا يكون إلا في المعايشة الحدسية للنصوص أي في المقدرة على قراءة تعبيرات الحياة الداخلية.

وإذا كان المستوى التأويلي الأوّل (الاستقبال) يتأسّس على البُعد الإبستمولوجيّ لعملية الفهم بشقيها اللغوي والحدسي، فإنَّ المستوى الثاني (المقاومة) ينقل التأويل الفيلولوجي صوب الواقع الدنيوي، فيغدو سؤالُ المعنى مرتبطاً بالتحرر الاجتماعي، فالسؤال ماذا نؤول؟ وكيف نؤول؟ محايث لعلاقة القوة والهيمنة كما أظهرت سياسة التأويل، ومثلما رأينا سابقاً **فإنّ إشكال التأويليات الألمانية أنّها أهدرت المُحدِّدات الواقعية لعملية التأويل، ففي عالم غير متكافئ القِوى يكون الحوار من طرفٍ واحدٍ يوجّهه الأقوياء إلى مسلوبيّ القوة، فلا معنى للحديث عن انصهار للآفاق التأويلية في واقع صلب غير قابل للانصهار، من هذا المنحى فإنَّ المشروع التأويلي بقدر ما هو مرتبطٌ بقضية الفهم والتمثّل، بقدر ما هو محايث للرهانات الواقعية والاجتماعية والسياسية**، وضمن هذه المُحدِّدات والرهانات يغدو البُعد (المقاوم) جانباً تأسيسياً في عملية الفهم والتأويل، فكلُّ تأويلٍ مشروطٌ بمحدّداته الواقعية، فمهما «تكن قراءات المرء فإنها تبقى متموضعة في زمان ومكان معينين (...) وعلى القدر ذاته من الأهمية تقع المنازعات الاجتماعية»[97].

94 ينظر: عادل مصطفى، **مدخل إلى فهم الفهم**، ص ص 27-26

95 ينظر: إدوارد سعيد، **تأملات حول المنفى**، ص ص 306-307

96 ينظر: المصدر السابق، ص: 306.

97 إدوارد سعيد، **الأنسنيّة والنقد الديمقراطي**، ص 96

إنَّ تأسيس الفيلولوجيا على أرضية الفلسفة الأنسنية يوجِبُ على الباحث الأنسني «أن يكرّس نشاطه لتخريب وتفكيك عوامل الاستلاب»[98]، و«أن يقدِّم البدائل المسكوت عنها الآن»[99]، ولعلَّ هذه البدائل تزداد اليوم تعقيداً مع تضخم فاعلية وسائل الإعلام ومؤسّسات الأبحاث المنخرطة في رهانات القِوى، فالإعلام اليوم «يسيطر على أنماط التفكير»[100]، فينزع إلى إنتاج أشكالٍ تنميطيةٍ (كليشهيات)، فالـ سي. إن. إن والنيويورك تايمز -كما يشير سعيد- تقدمان أخباراً استهلاكيةً لا تستند على التحري العلمي، وإنما هي منخرطةٌ ضمنياً مع السياسات الخارجية لكلٍّ من الولايات المتحد وبريطانيا، وتجلّى ذلك بوضوح في الحرب الأمريكيّة على العراق (محور الشر) حينما جرى نشر أنماطٍ معينة من المعلومات بهدف تبرير الغزو وتهيئة الرأي العام بحجة وجود (أسلحة دمار شامل تهدّد الولايات المتحدة)، جرى تسويق كلّ ذلك في الوقت الذي كان فيه معظم الأميركيين يجهلون العراق وتاريخه[101]. هكذا غدت عملية إنتاج المعلومات أو بالأحرى المعرفة التأويلية عن الآخر عملية ملتحمة بسياسات القوة، فالمعلومة هنا هي أقرب إلى سلعة في سوق الخبراء والآراء الجذابة والمربحة، فصورة الشرق النمطية في أحد معانيها (بضاعة) في سوق تديره (الحكومات والشركات والمؤسسات) [102].

في ضوء هذه المستجدات التكنولوجية والواقعية يدعو إدوارد سعيد إلى ضرورة ترهين الفاعليَّة التأويلية، فالتأويل لا يقتصر على الحقل البحثيّ المغلق داخل الأسوار الأكاديمية، وإنّما ينفتح على الحياة الدنيوية بما فيها من صراعات بين الجماعات البشرية، ولذلك ظلَّ مقتنعاً طوال مسيرته النقدية بأهمية التأويل في دراسة الآداب والثقافات العالمية متخذاً منها حافزاً للتفكير في نزعةٍ إنسانيّةٍ مُنفتِحَةٍ قادرةٍ على تجاوز القبليات النمطيَّة والأحكام المسبقة ذات الطبيعة الإقصائية والعنصرية، فهنا يغدو التأويل فاعلية تحررية وأداة مقاومة ضد مختلف أشكال الاستعلاء والأصوليات الفكرية القائمة على نفي الآخر وطمس غيريته، ففي الوقت الذي يسير فيه العالم بتقنياته المعاصرة صوب مزيد من العنف والتنميط تبقى الفيلولوجيا بالنسبة إلى إدوارد سعيد واحدة من أنجع الوسائل التأويلية على مقاومة ذلك التنميط من خلال تعرية خلفياته الإقصائية [103]. فالتأويل مسؤوليّة معرفيّة وأخلاقيّة أيضاً. لذلك، فإنَّ المُؤول يأخذ وظيفة هرمس، ولكن ليس بين عوالم غير متكافئة (البشر والآلهة)، وإنَّما بين عوالم علمانية هي من صنع البشر ونتاجهم، فمهمّةُ المؤول أنْ يكونَ رسولاً حضارياً بين العوالم الثقافيّة.

98 المصدر السابق، ص93

99 المصدر السابق، ص92

100 إدوارد سعيد، **الأنسنيّة والنقد الديمقراطي**، ص95

101 المصدر السابق، ص96

102 ينظر: إدوارد سعيد، **تغطية الإسلام**، ص ص252-253

103 ينظر: محمد الحيرش، **عن التأويل والفيلولوجيا**، ص ص 7-8

الخاتمة:

تعدُّ التأويليات الثقافيَّة إحدى الانعطافات النوعيَّة في مسار التأويليات، معها توسعت دائرة التأويل من الحيز الأنطولوجي (الوجودي) صوب الحيز الثقافي؛ وذلك بالتزامن مع تساؤلات ملحة عن موقع التأويل من الراهن والنشاط السياسي والاجتماعي، ومع هذه التساؤلات المستجدة توسعت بؤرة التأويلية لتشمل القضايا الجنسية والاجتماعية والسياسية المعاصرة.

وضمن هذه النقلة النوعيَّة تأسس مشروع إدوارد سعيد النقدي بوصفه مشروعاً تأويلياً مرتكزه فحص محددات الوعي ومعوقاته، لذا سعى إلى تأسيس تأويل ثقافي متقوم بعدّة منهجية يتناول من خلالها الإشكالات المعرفية والقضايا السياسية الراهنة في حقبة ما بعد الاستعمار، وذلك من منظور لحمة الفاعلية التأويلية بالواقع الراهني؛ وذلك بهدف تأسيس رؤية إنسانية تواصلية ترنو إلى تأكيد التواصل الحضاري. من هنا كانت مهمة التأويلية فحص محددات التأويل الظاهرة والمضمرة والكشف عن إرادة القوة الكامنة داخلها، وطرح بدائل معرفيَّة وتأويليَّة أساسها إرادة الاختلاف بديلاً من إرادة الهيمنة، فكانت مهمة التأويل خلق أرضية تواصلية بين العوالم الثقافيَّة المتباينة، وعلى أرضية ذلك كانت أهميَّة المدخل التأويلي في مَفْهمَة مشروع إدوارد سعيد التواصلي.

ومن هذا التأسيس المعرفيّ، تبيَّن لنا المغالطة التي وقعَتْ بها القراءات الاختزالية، فهي حينما اختزلت مشروع إدوارد سعيد وجعلته متقصراً على الاستقطاب الثنائيّ بين (الشرق) و(الغرب)، **فإنّها قد غيّبت الأُسس المعرفية والفلسفية لمشروعه التأويلي**، لذلك عجزَتْ عن فهم نقد سعيد للاستشراق إمّا بدعوى الانحياز الشرقي أو الغربي وإما اتهامه بالعدمية والنسبوية الما بعد حداثية في حين أنَّ مشروع سعيد خلاف ذلك قد نهض على أرضية أنسنيَّة علمانيَّة، وإنْ اعتمدَ على مرجعيات ما بعد بنيوية (تحليل الخطاب، واستراتيجيات التفكيك)، فإنَّه قد استبنى رؤية خاصة في التوظيف المنهجي لهذه المرجعيات، لذا كان حضورها إجرائياً وليس تأسيسياً، **فلم تكنْ سياسات التأويل استحالات معرفية بقدر ما هي عوائقٌ لا بدَّ من تجاوزها لتأسيس مشروع تأويلي تواصلي بين الثقافات**.

ثبت المصادر والمراجع:

المصادر:

*** الكتب:**

إدوارد سعيد:

1. **الاستشراق** (المعرفة، السلطة، الإنشاء). ترجمة كمال أبو ديب. بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، 1995
2. **الاستشراق وما بعده** (إدوارد سعيد من منظور النقد الماركسي). دمشق: دار ورد، 2004
3. **الإسلام الأصولي** في وسائل الإعلام الغربية من وجهة نظر أمريكية. بيروت: دار الجيل، 1994
4. **الأنسنيّة والنقد الديموقراطي**. ترجمة فوّاز طرابلسي. بيروت: دار الآداب، 2005
5. **تأملات حول المنفى**. ترجمة ثائر ديب. بيروت: دار الآداب، 2004
6. **تعقيبات على الاستشراق**. ترجمة صبحي حديدي. عمان: دار الفارس للنشر والتوزيع، 1996
7. **تغطيّة الإسلام** (كيف تقرر وسائل الإعلام والخبراء طريقة رؤيتنا لبقيّة العالم). ترجمة محمد شحادة كرزون. حلب: عبد المنعم ناشرون، 2006
8. **الثقافة والإمبريالية**. ترجمة كمال أبو ديب. بيروت: دار الآداب. 1997
9. **الثقافة والمقاومة**. ترجمة علاء الدين أبو زينة. بيروت: دار الآداب، 2006
10. **العالم والنص والناقد**. ترجمة عبد الكريم محفوض. دمشق: منشورات اتحاد الكتاب العرب، 2000

*** المقالات:**

إدوارد سعيد:

1. **الاختلاق والذاكرة والمكان**. البحرين الثقافية العدد 28، 2001
2. **تمثيل المَسْتَعْمَر محاورو الأنثروبولوجيا**. ترجمة ثائر ديب. دمشق: مجلة (الآداب العالميّة) الصادرة عن اتحاد الكتّاب العرب العدد 139 صيف 2009

المراجع:

*** العربيَّة والمترجمة:**

1. أبو الوليد بن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال. دراسة وتحقيق دكتور محمد عمارة، (القاهرة: دار المعارف. الطبعة الثالثة دون تاريخ).
2. بول ريكور، في التفسير (محاولة في فرويد). ترجمة وجيه أسعد. (دمشق: أطلس للنشر والتوزيع، 2003).
3. بيير بورديو، العنف الرمزي (بحث في أصول علم الاجتماع التربوي). ترجمة: نظير جاهل. (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1994).
4. تيري إيجلتون، نظرية الأدب، (ترجمة ثائر ديب، دمشق: منشورات وزارة الثقافة، 1995).
5. دايفيد جاسبر، مقدمة في الهرمينوطيقا، (ترجمة وجيه قانصو. الجزائر: منشور الاختلاف، 2007).

6. الزواوي بغوره. العلامة والرمز في الفلسفة المعاصر (التأسيس والتجديد)، (الكويت: مجلة عالم الفكر العدد 3 المجلد 35، 2007).
7. الزواوي بغوره، نقد المنعطف اللغوي، (بيروت: دار الطليعة، 2005).
8. شارولوت سيمور سميث، موسوعة علم الإنسان (المفاهيم والمصطلحات الأنثروبولوجيّة)، ترجمة سميرة كرم، (القاهرة: المركز القومي، 2009).
9. عادل، مصطفى، مدخل إلى فهم الفهم، (القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، 2007.)
10. عبد الله العروي، مفهوم الأيديولوجيا. (بيروت: دار التنوير، الطبعة الثانية 1983).
11. علي بن محمد السيد الشريف الجرجانيّ، معجم التعريفات. تحقيق محمد صديق المنشاوي، (القاهرة: دار الفضيلة، دون تاريخ).
12. كليفورد غيرتز، تأويل الثقافات، ترجمة محمد بدوي، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009).
13. محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، (بيروت: منشورات ضفاف، 2002).
14. محمد عابد الجابري، نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، (الدار البيضاء/المغرب: التنوير، الطبعة الرابعة 1985).
15. نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، (بيروت: المركز الثقافي العربي، 2014).
16. نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، (بيروت: المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية 1994).
17. هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج (الخطوط الأساسيّة لتأويليّة فلسفيّة). ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح. راجعه عن الألمانيّة د.جورج كتور. (طرابلس: دار أوبا للطباعة والنشر، 2007).

*** المقالات:**

1. دوجلاس كلنر، مدرسة فرانكفورت والدراسات الثقافية البريطانية الصيغة المفقودة. ترجمة كرم أبو سحلي، مجلة فصول ربيع 2017، العدد 99
2. دية، إسلام. الفيلولوجيا بين نزعتَي التأريخ والتأويل، المملكة المغربيّة سلسلة الإسلام والسياق المعاصر، دون تاريخ، الإصدار 10
3. عبد الحسين الدَّليفيّ، د.علي حسن. فقه اللغة وعلم اللغة والفيلولوجيا (مُداخلات اصطلاحيّة)، جامعة واسط كليّة التربيّة قسم اللغة العربيّة دون تاريخ.

*** المراجع الأجنبيَّة:**

1. Blackburn Simon, The Oxford Dictionary of Philosophy, (University of North Carolina, 1990).
2. Chris Baldick, Oxford the Concise Dictionary of Literary. (Oxford University Press, 2001).
3. Michael Payne and Jessica Rae Barbera, A dictionary of cultural and critical theory, (Blackwell Publishing, Second Edition 2010).

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

info@mominoun.com
www.mominoun.com

All rights reserved © 2022

جميع الحقوق محفوظة © 2022