مجلة الحكمة للدراسات الأدبية واللغوية ISSN : 2353-046
المجلد5 ، العدد11، (سبتمبر 2017) EISSN : 2600-6421

استراتيجيات الحفر في المصطلح النقدي عند عبد الغني بارة

الاستاذ: نورالدين جويني
المدرسة العليا للأساتذة بوزريعة – الجزائر
nourddinedj66@gmail.com

ملخص

تحاول هذه الورقة في حدود ما أتيح لها، تتبع تلك الآليات التي استعان بها عبد الغني بارة في الحفر داخل الأنساق المعرفية والفلسفية للمصطلح النقدي(النقد الحواري- مصطلح الحداثة-، المنهج الأركيولوجي- مصطلح الهرمنيوطيقا)، قصد كشف الخلفيات الفكرية والفلسفية التي احتضنت هذه المصطلحات قبل أن تصبح مشروعا يميز العقل الغربي باعتباره مركزا لكل حقيقة مدركة.

Abstract

This paper tries to limit the use of the mechanisms used by Abdel Ghani Bara to dig into the cognitive and philosophical patterns of the critical term (the modernism critique - the archeological approach - the term Hermeneutics) - in order to uncover the intellectual and philosophical backgrounds that embraced these The terminology before becoming a project distinguishes the Western mind as the center of every conscious reality.

01- النقد المصطلحي و استراتيجية المنهج الحواري :

يعتبر عبد الغني بارة من أبرز النقاد الجزائريين، الذين اشتغلوا في مدوناتهم النقدية على ممارسة نقد النقد، هذا الأخير الذي يعتبر مجالا جديدا بدأت إرهاصاته الأولى مع تزيفتان تودوروف T. Todorov في كتابه" نقد النقد " critique de la critique؛ إذ يعتبر أول من استخدم هذا المصطلح، ومنحه الإطار المنهجي، ورسّخ له الأسس المعرفية التي قام عليها كآلية تتجاوز كل ما هو سطحي، وتغوص فيما أطلق عليه رواد ما بعد الحداثة المسكوت عنه/المضمر.

ولإلقاء مزيد من الضوء على مصطلح نقد النقد لا يمكن أن يظن القارئ أن نقد النقد يشتغل فقط على المعارضة، والعمل على اكتشاف أخطاء وزلات النقد الأول، بل يشتغل أيضا على « المزيد من الضياء على أصول المذهب النقدي وتبيان أصوله المعرفية، وتوضيح الخلفيات التي تستمد منها مرجعياته: على المستويين المعرفي والمنهجي جميعا»[1] ، ومن هنا فنقد النقد لا ينحصر فقط في المدونة النقدية الأولى، بل يتجاوز ذلك إلى تعرية الخطابات قصد كشف خلفياتها الفكرية والفلسفية التي قامت عليها؛ « إنه يقوم بتفكيك مقولات النقد الأدبي لفحص العناصر الأيديولوجية الثانوية في المزاعم النظرية، وهو يكشف عن طبيعة المؤثرات الثقافية والاجتماعية والسياسية التي كونت الحاضنة السياقية له، وجعلت الناقد يتبنى منهجا نقديا من دون سواه، ويضع عمل الناقد ونصه النقدي في سياق أكبر.»[2]

وقد كانت انشغالات عبد الغني بارة منصبة أساسا على هذه الناحية الثانية من مجالات نقد النقد، فالباحث يقوم « بنوع من الحفر في الأنساق المعرفية والثقافية، واضعا الانتقالات التي تحدث على مستوى المفاهيم والمصطلحات على طاولة الفحص والمساءلة العلمية .»[3] وربما هذا ما نحن بحاجة إليه عل حد تقدير عبد الملك مرتاض، الذي يرى أن نقد النقد العربي يقوم غالبا على « إبداء المعارضة لموقف نقدي على نحو ما، وقلما نلقاه يتسامى إلى البحث في أصول المعرفة النقدية على نحو منهجي عميق. ولعل ذلك يعود إلى أن العالم العربي على عهدنا هذا، يمتلك نقادا كبارا، ولكنه لا يمتلك نقدا كبيرا.»[4] فهل استطاع عبد الغني بارة تجاوز المرحلة الأولى من نقد النقد والانتقال إلى المرحلة الثانية أي الاهتمام بالخلفيات الفكرية والفلسفية الثانوية في الموقف النقدي...؟

استنادا إلى ما سبق، علينا أولا أن ننظر في مسألة جوهرية تتعلق بالمجال الاصطلاحي لمصطلح نقد النقد méta critique، الذي تعددت ترجماته من ناقد إلى آخر، فقد اقترح باقر جاسم محمد ترجمته إلى مصطلح "الميتانقد" وذلك على حد رأيه لأسباب علمية وجيهة، « فهو ليس مجرد إضافة لغوية لكلمة النقد إلى نفسها، ولكنه يعبر عن مستوى

---

[1] - المرجع نفسه ، ص 227 .

[2] - باقر جاسم محمد : نقد النقد أم الميتانقد؟ ، محاولة في تأصيل المفهوم ، الكويت ، عالم الفكر ، م37 ، ع3 ، مارس 2009، ص 122.

[3] - المرجع نفسه ، ص 108.

[4] - عبد الملك مرتاض : في نظرية النقد ، ص 227، 228.

من الاشتغال المنهجي والمعرفي مختلف عن النقد الأدبي، كما أنه ليس بعيدا عن حقل اللسانيات وعن مصطلحات من مثل الميتافيزيقيا métaphysique و الميتالغة métalangage... .»[1]

في حين نجد عبد الملك مرتاض يرفض هذه الترجمة ويرى أن مصطلح نقد النقد هو الأنسب لصياغة مصطلح méta critique لأن « علماء الكلام المسلمين منذ القدم، صاغوا في الحقيقة مصطلحاتهم على هذه الطريقة فكانوا يقولون : زمان الزمان؛ فكانوا إذا أرادوا إلى تراكب الأزمنة واتصالها قالوا : زمان زمان الزمان ...، كما كان عبد القاهر الجرجاني اصطنع ، لأول مرة في العربية مصطلح معنى المعنى»[2]، ولم تتوقف ترجمة هذا المصطلح عند هذا الحد، بل تعدت ذلك إلى ترجمات عدة من بينها مصطلح " النقد الإبداعي" الذي يعتبره عبد الغني بارة مولودا جديدا استقبل بحفاوة كبيرة من قِبل أصحاب المشروع الحداثي، كون هذا النقد يسعى « إلى لفت الانتباه، أولا وقبل كل شيء، إلى نفسه، متجاهلا النص الإبداعي، إنه انتقال من موقعه الأصلي كلغة ثانية إلى موقع لغة أولية (لغة الإبداع) .»[3] وبالتالي فالنقد انتقل من كونه وسيلة للحكم على النصوص الإبداعية إلى « كتابة من نوع آخر، عملها هو نقل بنية النص الأولى إلى بنية ثانية »[4] ، ومن خلال هذا التفاعل ينتج نص جديد يطلق عليه عبد الغني بارة " النقد الإبداعي"، فعلى الرغم من أن هذا المصطلح يصبو إلى الصحة نوعا ما إلا أن بعض النقاد يرون أن مثل هذه الترجمات لا تحقق « مبدأ الاقتصاد في التعبير الاصطلاحي، فالمصطلح المكون من كلمة واحدة أفضل من المصطلح المكون من كلمتين، والذي يتكون من كلمتين أفضل من ذلك الذي من ثلاث كلمات، وهلم جرا.»[5] وهذا ما ارتأيناه في ترجمة عبد السلام المسدي لمصطلح méta critique الذي اختار له مصطلح نص النص النقدي، وهو المصطلح الذي تبناه فيما بعد عبد الغني بارة في كتابه الهرمنيوطيقا والفلسفة مع مصطلح آخر مرادف له وهو مصطلح النصوص الثواني[6] .

---

1. - باقر جاسم محمد : نقد النقد أم الميتانقد ؟ ، ص 121.
2. - عبد الملك مرتاض : مائة قضية ...وقضية ،مرجع سابق ، ص 55.
3. - عبد الغني بارة : إشكالية تأصيل الحداثة ، مرجع سابق ، ص 169.
4. - المرجع نفسه ، ص 170.
5. - باقر جاسم محمد : نقد النقد أم الميتانقد ؟ ، ص 121.
6. - عبد الغني بارة :الهرمنيوطيقا والفلسفة ،نحو مشروع عقل تأويلي ، ص 46.

ومن هنا يمكن القول أن نقد النقد مفهوم واسع، لا ينحصر فقط في النقد الأدبي بل يتعدى ذلك ليشمل أنواعا أخرى من بينها ما يعرف بالنقد المصطلحي الذي يعتبر على حد تعبير محمد أمهاوش « مفهوم مركزي في نقد النقد، وفي علم المصطلح، يلتقي فيه الانشغال بأمر المصطلحات والمفاهيم في إطارها النظري العام، والاحتكام إلى أطر نقدية كلية بالبحث في مصطلحات ومفاهيم مجال علمي محدد. وهو دراسة يلتقي فيها التنظير والتطبيق في صعيد واحد .»[1]

وقد استعان عبد الغني بارة في بحثه هذا كما يصرح بمنهج النقد الحواري الذي يتخذه طريقة للحفر والنبش في الأنساق المعرفية والفلسفية للمصطلح، قصد كشف المطموس والمسكوت عنه في هذا المصطلح، فالبحث – على حد رأيه – وفق هذا المنهج في مصطلح الحداثة لا يقف عند مقولات الحداثة الغربية فقط بل « سيشرع - أولا وقبل كل شيء – في الحفر والتنقيب عن الجذور الفكرية التي تقوم عليها، والسياقات الثقافية التي نشأت في كنفها.»[2] وبالتالي يصبح هذا المنهج قريبا إلى حد كبير من الآليات التي اتخذها نقاد ما بعد الحداثة، للكشف عن المسكوت /المطموس/المهمش في خطابات الحداثة التي جعلت من اللوغوس /العقل /الخطاب مركزا لكل حقيقة مدركة .

فإلى أي حد نجح عبد الغني بارة في استغلال هذه الآليات، وجعلها آليات حفر في المفاهيم والمصطلحات بدل من آليات تشتغل على الحفر في الميتافيزيقيا الغربية ؟ مع العلم أنه ليس من السهل التنقيب والنبش في الخلفيات المعرفية للمصطلح، ومن هنا يصبح الغرض /النتيجة التي يريد الوصول إليها هذا المنهج / المقاربة هو «الوقوف على المناخ الفكري الذي احتضن هذا المولود (مصطلح الحداثة) قبل أن يلفظها في شكل مشاريع نقدية ، قيل عنها إنها مناهج لمقاربة النصوص وليست إيديولوجيا ، أو فلسفة.»[3]

كما استطاع عبد الغني بارة من خلال المنهج الحواري الكشف أولا أن مصطلح الحداثة هو الابن البار للفلسفة الغربية، والوصول ثانيا أن مصطلح الحداثة هو مصطلح منغلق على نفسه؛ فهو يبطن أكثر مما يظهر، فالظاهر أن مصطلح الحداثة هو نتيجة للثورة على الكنيسة في القرن السادس عشر، ولكن « وإن أبدى معاداته للكنيسة

---

[1] - محمد أمهاوش : النقد المصطلحي ، الرؤية المفهومية والمنهجية ، مجلة علامات ، جدة ، مج 16 ، ع64 ، فبراير 2008، ص 07.

[2] - المرجع نفسه ، ص 07.

[3] - المرجع السابق ، ص 39.

كسلطة مناهضة للعقل، فهو دعوة لتجديد الفكر الديني، بل إقرار بشرعيته، أو قل هو تصحيح لمساره حتى يبقى مواكبا لما جد من تطور.»[1] وينطبق هذا الكلام أيضا على مصطلح ما بعد الحداثة، إذ إن الكثير من الصيحات تقر بأن ما بعد الحداثة هي قطيعة لمشروع الحداثة، لكن « المضمر فيه هو أن مشروع ما بعد الحداثة لا يعدو أن يكون محاولة لتجذير فكرة الحداثة وترسيخها بإعادة مراجعتها وتوجيه النقد لها، حتى يتسنى لها تأكيد هيمنتها على الساحة الفكرية.»[2]

وبالتالي يصبح نقل مصطلح الحداثة إلى الثقافة العربية أمر فيه نوع من المجازفة والمخاطرة لأنها بقيت دائما « خاضعة لمقولتي الزمان والمكان واقعة تحت تأثيرهما، حتى إنها لم تستطع البتة التخلص من إكراهاتهما وهي تهاجر إلى بيئات ثقافية بعيدا عن موطن النشأة، مما جعلها رهينة هذين المحبسين (الزمان والمكان)، وسجينة للرؤية المعرفية التي ساهمت في تكوينها، فبقيت تحمل بصماتها على مدار تاريخها الطويل.»[3] ومن هنا يظهر جليا أن أي تغيير يطرأ على مصطلح الحداثة أثناء هجرته إلى بيئات أخرى، سواء بالزيادة أو النقصان سوف يغير من كثافته، وهذا ما يؤدي إلى اضطراب المصطلح وتشوشه لأن عملية الانتقال والترحال جرت في أغلب الأحيان في ظل غياب تصور أو منهجية واضحة المعالم .

وفي الحقيقة قد لا يهمنا المنهج الذي يستخدمه عبد الغني بارة في معالجة قضية الحداثة، الذي توصل من خلاله إلى أن الحداثة الغربية ماهي في نهاية المطاف إلا صراع بين ثنائية **الداخل والخارج**، ذاك الصراع الذي أدى بالإنسان الأوربي في كل مرة إلى تحول رغباته من حلم إلى كابوس، من سجن إلى سجن، من يقين إلى شك، وهذا إن دل فإنما يدل « عن أزمة الإنسان الأوربي الذي يبقى الخاسر الوحيد في المشروع الحداثي.»[4] فكيف استطاع نقادنا في الثقافة العربية التعامل مع هذا المصطلح النقدي عند ارتحاله قادما إلينا من الثقافة الأوربية ، على الرغم من أن هذا المصطلح أحدث بلبلة كبيرة في أرض النشأة.. ؟

---

1. - عبد الغني بارة : إشكالية تأصيل الحداثة ، ص 19.
2. - المرجع نفسه ، ص 20 .
3. - حميد سمير : خطاب الحداثة ، قراءة نقدية ، مجلة روافد ، ع15، ط1 ، الكويت ، مارس 2009، ص 13.
4. - عبد الغني بارة : إشكالية تأصيل الحداثة ، ص20.

لقد اعتبر عبد الغني بارة وذلك بعد الحفر والتنقيب في هذا المصطلح لدى أصحابه في أرض النشأة، ومقارنته بمصطلح الحداثة عند نقادنا في الثقافة العربية، أن هذا الوافد ما هو إلا سيمولاكير بورديارى (محاكاة زائفة) عن مصطلح الحداثة في الثقافة الغربية، على الرغم من تعالي بعض الصيحات من أن مصطلح الحداثة لم يطرح في الثقافة العربية « إلا ضمن إشكالية خاصة بها، فهي لم تكن صورة عن الحداثة الغربية، بل كانت محاولة عربية لصياغة الحداثة داخل مبنى ثقافي له خصوصياته التاريخية، ويعيش مشكلات نهضته، فجاءت الحداثة العربية حداثة نهضوية »[1]

لقد أسفرت نتائج البحث والتنقيب عند عبد الغني بارة في مشروع أدونيس وكمال أبو ديب ... الحداثي عن ولائهم التام، وتقليدهم الكامل لمشاريع الحداثة الغربية، وهذا « في أغلب الظن لا يعد تثاقفا وانفتاحا، بقدر ما يكون خضوعا وانبطاحا، فحداثته (أدونيس)، والأمر كذلك ماهي إلا بحث عن شرعية لمشروعها ، حتى ولو ألزمه ذلك التجرد من هويته.»[2]

لكن على الرغم من ذلك لا يمكن أن يظن القارئ أن عبد الغني بارة يقف على الأزمة التي تمر بها الثقافة العربية عند تعاملها مع هذا النوع من المصطلحات، دون أن يقترح حلولا بل يحاول دائما، أن يجد حلولا ويقترح بدائل جديدة، فهو يرى أنه إذا كان لزاما علينا الأخذ من ثقافة الآخر، فيجب على المثقف العربي الانفتاح على الآخر /الغرب من أجل محاورته والاختلاف معه، لا مطابقته والخضوع له، وهذا البديل ربما يشبه كثيرا ما دعت إليه مدرسة فرانكفورت (المدرسة النقدية) بقيادة زعيمها هابرماس Jürgen Habermasالذي سعى في مشروعه التواصلي إلى «كشف تناقضات العقل الغربي ومعطياته على وفق خطة منهجية شبيهة بخطة دريدا في نقد ذلك العقل»[3]، فبرنامج يورغن هابرماس Jürgen Habermas يقوم بالأساس «على إقامة حوار مكثف مع نتائج التحديث ... إنه يريد للعقل أن يكون متواصلا مع غيره، مرتبط مع ممارساته، يتجاوز العقلانية الغربية التي أعطت أولوية مطلقة للعقل الغائي وللممارسات التي تستهدف

---

[1] - شكري محمد عياد : المذاهب الأدبية والنقدية عند العرب والغربيين ، عالم المعرفة ، 177 ، سبتمبر 1993 ، ص 10.

[2] - عبد الغني بارة : إشكالية تأصيل الحداثة ، ص 160.

[3] - عبد الله إبراهيم : المركزية الغربية ، إشكالية التكون والتمركز حول الذات ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ، ط1 ، 1997 ، ص 337.

تحقيق مصالح وغايات معينة »[1]، بالتالي فهابرماس يريد فتح باب الحوار مع جميع العقول، فهو يعتبر أي هابرماس العقل التواصلي دربا للخروج من فلسفة الذات التي طالما حجزت المعرفة وأغلقت عليها في نسقها، فأصبحت الحقيقة لا يمكن أن تدرك إلا ضمن معايير عقلانية خاصة به، وبالمقابل فإن العقل التواصلي لا ينظر إلى المعرفة من هذه الزاوية، بل يتصور « المعرفة بوصفها معرفة يتوسطها التواصل، عندئذ نقيس المعرفة نفسها بملكة يمتلكها أشخاص يتصفون بالمسؤولية ويشاركون في تفاعل، توجههم وفقا لمطالب مصداقية تستند إلى اعتراف متبادل بين الذوات.»[2]

هذا من جهة ، ومن جهة أخرى اعتبر علي حرب العقل التواصلي/التداولي من أبرز النماذج التي استطاع من خلالها هابرماس تجاوز مرحلة ما بعد الحداثة، والذي غدا موجة« تنخرط في موجات جديدة تتعدى الحداثة و ما بعدها، تطلق عليها تسميات مختلفة: مافوق الحداثة عند بالانديه (surmodernité)، أو الحداثة الارتدادية عند أولريش بك (modernité réflexive)، أو الحداثة القصوى أو المفرطة، بل الفائقة، عند نيقول أوبير(hyper modernité) »[3]، ويرتبط العقل التداولي عند علي حرب بالمنطق التحويلي، فالعقل التداولي هو « تركيب واستثمار أو صرف وتحويل من حيث علاقته بالمكتسبات والمنجزات، بقدر ما هو تفكيك وتعرية أو تجاوز وتحرر من حيث علاقته بالموانع والعوائق التي تنتج الأزمات وتولد المآزق.» ومن هنا يصبح العقل التداولي /التواصلي نموذج للخروج من سلطة « العقل الماورائي بماهيته الثابتة وحقائقه المطلقة وعلى المنطق المتعالي بمفاهيمه المحضة وقوالبه المسبقة »[4] ، بالإضافة و- على حد قول علي حرب – أن التفكير على نحو تداولي يعمل على « فضح المنزع العنصري الذي يعمل أصحابه بعقلية التمييز والفرز أو التطهير والتصفية من حيث العلاقة مع المختلف والآخر، سواء في الداخل أو الخارج... فأصحاب المنزع العنصري يعملون ضمنا بحسب

[1] - المرجع نفسه، ص 356.

[2] - المرجع نفسه ، ص 359.

[3] - علي حرب : أزمنة الحداثة الفائقة ، الإصلاح – الإرهاب – الشراكة ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ، ط1 ، 2005، 212.

[4] - المرجع نفسه - ص 185.

الشعار القائل: غيري ليس مثلي بل هو أدنى مني في النوع والدرجة ، لذا فحقه الانتقاص والاستبعاد أو النفي والعزل أو التصفية والقتل .»[1]

من خلال هذه النتائج اعتبر عبد الغني بارة العقل التواصلي /التداولي « العملة الرائجة في أسواق الثقافة العالمية، ولا ضير أن يتخذ آلية قراءة أو إجراء لفحص الخطاب النقدي ... فهو ردة على كل قراءة وثوقية، تبحث عن الارتماء في أحضان النموذج ، أو اللجوء إلى مبدأ المقايسة أو المطابقة في البحث عن الحقائق وتقصي موضوعاتها.»[2] بل فهو آلية مجدية للتخلص من الفكر الدوغمائي/الوثوقي الذي طالما صاحب الفكر العربي، فالقضية، حسبه أي علي حرب « ليست تحرير العقل بقدر ما هي سعي المرء للخروج من قصوره، وتحرر الفاعل البشري من أوهامه وأوثانه بإخضاعه عقله للفاعلية النقدية، بمسبقاته وأنظمته ومعاييره، بما يعنيه النقد من الاشتغال على المعطيات، سبرا للإمكان واشتقاقه أو استثمارا للطاقة وتفتيتا للقدرة، وبصورة يتغير معها مفهومنا للعقل بقدر ما نتحرر من هواماتنا حول العقلانية والاستنارة والحرية. وهذه المهمة هي مهمة دائما لأن الأصل هو الهوى والفوضى واللامعقول. »[3]

مما سبق يمكن أن نقول أن هذا فيما نحسب هو المغزى الأساسي الذي يريد الوصول إليه عبد الغني بارة، فهو يريد للعقل العربي أن يكون عقلا حواريا / تواصليا بالدرجة الأولى، فالأجدى لهذا العقل على حد رأيه عند التعامل مع الثقافة الغربية أن « ينفصل رمزيا عن الذات /التراث حتى يتفادى الوقوع في عقدة تضخم الأنا ، أو الأنا النرجسية ...وأن يفتح باب الحوار مع الآخر حتى يتسنى له التعبير عن نفسه »[4] ، وهو يدعو في هذا إلى تبني ثنائية التأصيل والتحديث بدل ثنائية الأصالة والمعاصرة التي أصبحت لدى الكثير من النقاد العرب « تركيبة سحرية تصل بين الأصيل /البعيد والغريب/الدخيل ، دون مراعاة للخصوصية الحضارية والأنساق الثقافية التي تظل المصطلح ويتحيز لها التأصيل »[5] ، فالذي يتحيز للأصالة يقوم بشحن المصطلح القديم/التراثي بدلالات حديثة مغايرة تماما لدلالته التي نشأ فيها ، أما الذي ينادي للمعاصرة فهو يقوم بنقل

---

1. - المرجع نفسه ، ص 186.
2. - عبد الغني بارة :الهرمنيوطيقا والفلسفة ،نحو مشروع عقل تأويلي ، ص 71-72.
3. - علي حرب : أزمنة الحداثة الفائقة .....ص 232-233.
4. - عبد الغني بارة : إشكالية تأصيل الحداثة ، ص 202.
5. - عبد الغني بارة :الهرمنيوطيقا والفلسفة ،نحو مشروع عقل تأويلي ، الهامش ، ص 45.

المصطلح من بيئة إلى أخرى دون أدنى اهتمام بالسياقات الفكرية والتاريخية والفلسفية التي يتحيز لها المصطلح ، وقد أفضت هذه الثنائية - على حد كلام عبد الله إبراهيم – إلى « اضطراب كبير ، قاد إلى غموض لا يقبل اللبس في دلالة المصطلح وسوء واضح في استعماله. »[1]

فهل مبدأ التأصيل والتحديث الذي يقترحه عبد الغني بارة هو كفيل حقا بتعويض الإشكالية التي خلقتها ثنائية الأصالة والمعاصرة التي غدت على حد رأيه زينة يتخذها كل من يروم التوفيق بين الفكر العربي والفكر الغربي؟ أم أنها لا تزيد من الطين إلا بلة؟

قبل الحديث عن مصطلحي التأصيل والتحديث عند عبد الغني بارة لابد أولا، من مناقشة هذين المصطلحين ، حتى يتسنى لنا الوقوف عند دلالتهما في الثقافة العربية عند نقادنا، كون هذه الأيام أصبح يكثر الحديث عن مصطلح التأصيل وهو لفظ «يقصد به أصحابه عملية التبيئة الثقافية ومحاولة إرساء المرجعية داخل ثقافتنا للمفاهيم التي تشكل قوام الحداثة، وذلك بربطها بما قد يكون لها من أشباه ونظائر في تراثنا وإعادة بناء هذه بطريقة تجعل منها مرجعية للحداثة عندنا.»[2]، وتتحدد دلالة التأصيل عند هؤلاء في اتجاهين: « نقد الثقافة الوافدة، واستبدال معطيات تلك الثقافة بمعطيات نابعة من قيم حضارية ذاتية، مما يجعل التأصيل يتحدد بوصفه عملية إنتاج حضاري تنتقد وتُقَوم، أو بدقة أكبر عملية إعادة إنتاج حضاري تكون بديلا للتكيف والتمثل الذين لا يعدوان أن، يكونا نوعا من موائمة الذات لكي تنسجم مع متطلبات الثقافة الوافدة.»[3] أما التحديث فيتحدد معناه لغويا في « صيّره حديثا، أي نقله من حاله القديمة إلى حال جديدة، فيكون قول القائل تحديث الفكر الإسلامي العربي هو الاشتغال بتجديده، وذو اللسان العربي الذي يشتغل اليوم بتحديث فكره لا يحدثه من عنده ولا بالوجه الذي يريد.»[4]

---

[1] - عبد الله إبراهيم : الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة ، تداخل الأنساق والمفاهيم ورهانات العولمة ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ، المغرب ، ط1 ، ص 97.

[2] - عبد السلام بنعبد العالي : ميثولوجيا الواقع ، دار توبقال للنشر ، الدار البيضاء ، المغرب ، ط1، 1999 ، ض 52.

[3] - سعد البازعي: استقبال الآخر ، الغرب في النقد العربي الحديث ، ص 253-254.

[4] - طه عبد الرحمان : روح الحداثة ، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ، ط1، 2006، ص 154.

وقد شاع في الدراسات المعاصرة خلط كبير بين مصطلح الحداثة والتحديث على الرغم من الفرق الواضح بينهما : ف « للتجديد /التحديث بعد زمني دياكروني محض، يخضع لتداول الأيام وجريانها، ولتعاقب اللحظات ودورانها، مما يجعله مرادفا لمعنى التطور والمعاصرة، ومن ثمّ يكون التجديد هو التعبير عن الذات والهوية بتقنيات وأساليب أكثر حداثة ومعاصرة .»[1] على عكس الحداثة تماما التي هي في الأساس «مقولة ذات حمولة إيديولوجية، وتعلق بذاكرتها مشوبات عقدية ذات أصول وثنية إغريقية ظلت بعضا من آثارها في عصورها المتأخرة، فلم تستطع التخلص منها بعد أن تحولت إلى مذهب فكري .»[2] وقد ترد على هذا التحديث – على حد كلام طه عبد الرحمان - « شبه مختلفة بحيث تجعله يبدو وكأنه تحديث وهمي لا تحديث حقيقي »[3]، كونه نابع ومُقتبس من نماذج خارجة عن الفكر العربي.

هذا فيما يتعلق بمصطلحي التأصيل والتحديث عند نقادنا العرب، والذي رأينا أنهما مصطلحان لا يقومان إلا بالتواصل مع ثقافة الآخر فهي عملية تلاقح لم تكن لتقوم لولا وجود ذلك الآخر، فيما نجد عبد الغني بارة يتطرق إلى تعريف التأصيل بقوله « التأصيل، هو محاولة تقلب في مستودع التراث بحثا عن مقابل أو أصل لما طرأ على الساحة الفكرية من جديد، وهو في الوقت نفسه محاولة جادة لتهيئة تربة التراث الخصيبة بغية غرس فكرة غربية، وتعهدها بالرعاية حتى تستطيع أن تكتسب خصائص هذه التربة وتصبح قابلة للتفاعل مع بقية الأفكار، بل تغدو فكرة أصلية لها مالهم وعليها ما عليهم.» [4]

وبالتالي فالتأصيل عند عبد الغني بارة يرتبط أيضا بوجوب التلاقح مع فكر الآخر /الغرب، فعلى الرغم من أنه يجب علينا الاتصال بالآخر كي ننتج المعرفة، لأن من سمة الحضارات هي التفاعل والحوار، إلا أنه في بعض الأحيان قد يقتبس الناقد « ما ينقلب وضعه بسبب وجود الاختلاف بين الفكر المقتَبس منه والفكر المقتبِس، فإذا كان المقتبَس واضحا في أصله، صار مستغلقا، وإن كان مألوفا صار غريبا »[5] ، وهذا ما حصل حقيقة لنقادنا في الثقافة العربية عندما أرادوا نقل المصطلح النقدي الغربي إلى ثقافتهم ، فقد

---

1. - حميد سمير : خطاب الحداثة ، قراءة نقدية ، ص ، 13.
2. - المرجع نفسه ، ص ، 13.
3. - طه عبد الرحمان : روح الحداثة ، ص 155.
4. - عبد الغني بارة : إشكالية تأصيل الحداثة ، ص 194.
5. - طه عبد الرحمان : روح الحداثة ، ص 155.

أضفوا دلالات على بعض المصطلحات أخرجوها من دلالتها الحقيقية في أرض النشأة /الميلاد ، ومثال ذلك مصطلح موت المؤلف الذي حاول عبد الله الغذامي تأصيله في الثقافة العربية، فموت المؤلف يعني عنده « إلغاء المؤلف إلغاء تاما ومن ثم إحلال مؤلف آخر محله. وهذه عملية كان الفرزدق يجيد ممارستها وتنفيذها. ولقد شهد عليه التاريخ وأثبت أنه قتل ثلاثة شعراء في ثلاث مقامات متشابهة. وهؤلاء الشعراء هم جميل بثينة وذو الرمة والشمردل .»[1] وبعدها يشحن عبد الله الغذامي مصطلح موت المؤلف بدلالة الموت بالمفهوم الديني عندنا فيقول : « هذا معناه أن الموت هنا هو إرجاء وتعليق للعلاقة بين الكاتب ونصه، ونحن هنا نفسر الموت حسب المفهوم الديني الذي يعني الانتقال والتحول وليس الفناء النهائي. وهو نقل للنص من دنيا الزوال إلى عالم الخلود.»[2]

في حين نجد أن دلالة المصطلح في الثقافة الغربية ترتبط ارتباطا وثيقا بخلفيات فلسفية، تجعل نقل هذا المصطلح إلى بيئة أخرى أمرا ليس هينا، خاصة إذا تجاهلنا هذه الخلفيات، فمقولة موت المؤلف هي فكرة غربية خالصة ، ولدت في القرن التاسع عشر، واقترن ظهورها بفلسفة نيتشه وقد جسدها في الإعلان الذي رفعه عن موت الإله، من خلال كتابه **جينالوجيا الأخلاق**، وهكذا يستقدم عبد الله الغذامي هذا « المفهوم ويحوله عن مقاديره، وإذا الحرص على تأصيله يصبح محوا لكثافته وتعطيلا لدلالته .»[3] ومن هنا لا بد للناقد من الحذر أثناء إقتدائه بهذه العملية –أي عملية التأصيل – لأن « توظيف المصطلح القديم لنقل مفاهيم جديدة من شأنه أن يفسد علينا تمثل المفاهيم الواردة والمفاهيم المحلية على السواء . »[4]

أما مصطلح التحديث عند عبد الغني بارة فيقصد به « عملية قلب لتربة التراث ليس لغرس بذور غريبة وحسب بل محلية أيضا، وتركها تتفاعل وتتنامى حتى تخضر وتزهر وتعطي الثمار المرجوة »[5] ، وهي عملية تشبه كثيرا ما فعلته الذات الأمريكية عند استقبال مصطلح التفكيك ، الذي هيئة له التربة « التي ستحضنه ليؤتي أُكله ، فبدا

---

[1] - عبد الله محمد الغذامي : ثقافة الأسئلة ، مقالات في النقد والنظرية ، دار سعاد الصباح ، الكويت ، ط2 ، 1993، ص 195.

[2] - المرجع نفسه ، ص 205.

[3] - محمد لطفي اليوسفي : قراءة في المصطلح النقدي ، مرجع سابق ، ص 51.

[4] - يوسف وغليسي ، فقه المصطلح النقدي الجديد ، مرجع سابق ، ص 323.

[5] - عبد الغني بارة : إشكالية تأصيل الحداثة ، ص 194.

وكأنه وليد التربة الأمريكية دون سواها »[1] ، ونحن نعرف جيدا أن النقد الجديد يعتبر في أمريكا الأب الروحي للفكر التقويضي ، لكن السؤال الذي يبقى مبهم الجواب هل استطاع نقادنا في الثقافة العربية تأصيل المصطلحات الوافدة إلينا من ثقافة الغرب وهل هيئوا لها التربة المناسبة حتى تغدو على حد قول «أحد الروائيين الجزائريين مفاهيم مفاهيم رغم غربتها فهي تجد أصولا في تراثنا..؟ »[2]

والمثير في هذين المصطلحين الذين جعلهما عبد الغني بارة كبديل اصطلاحي لثنائية الأصالة والمعاصرة هو الانطلاق من التراث بوصفه « السبيل الواضح للحقيقة التي ينبغي إدراكها في العلوم الإنسانية »[3] ، وبالتالي لا يمكن أن نعتبر التراث عائق يجب التخلص منه لحظة إستراد مفاهيم معاصرة من ثقافات أخرى، وهذا ما حدث للناقد العربي عند تعامله مع الحداثة الغربية، فدعاة التأصيل يرون « أن التأصيل ضروري للمفاهيم والأفكار المستوردة من الغرب، متناسين أن النتاج الإنساني، الفلسفي منه أو المعرفي لا يعرف الاستيراد والتصدير ومساوين بينه وبين سلعية الأشياء المادية التي لا تقابل لديهم إلا بالاستهلاك الفج »[4]، فغدت المفاهيم والمصطلحات التي يتكلم عنها الناقد العربي مفاهيم يشوبها اللبس والغموض، فإذا كان الباحث في العلوم الإنسانية مشروطا بالتراث فيجب أن « لا يعتبر هذا التراث كعائق ابستمولوجي يحول دون إدراك الحقيقة في سياق هذه العلوم، وإنما لحظة من لحظات تجلي الحقيقة .»[5] فالانطلاق من التراث وفتحه على فكر الآخر هو أولا تخلص من تقوقع الذات حول نفسها، وتخلص ثانيا من إغراءات الآخر/الغرب الذي يعتبر نفسه مركز لجميع الثقافات؛ إذ المتتبع للثقافة العربية يدرك تماما أن المصطلحات التي يستخدمها نقادنا العرب في أغلب الأحيان، ما هي إلا صدى لسيطرة « الثقافة الغربية " ثقافة المركز " التي تسللت إلى الثقافة العربية ، مقتحمة الحقول المعرفية التي تعمل فيه المفاهيم الاصطلاحية، فارضة سياقاتها الفكرية

---

[1] - المرجع نفسه ، ص 43.

[2] - عبد السلام بنعبد العالي :سياسة التراث ،دراسات في أعمال محمد عابد الجابري ، مرجع سابق ، ص 48.

[3] - هانس غيورغ غادامير: فلسفة التأويل ، الأصول – المبادئ – الأهداف ، تر : شوقي الزين ، منشورات الاختلاف ، ط2 ، 2006 ، ص16.

[4] - عمر كوش : أقلمة المفاهيم ، تحول المفهوم في ارتحاله ، ص 52.

[5] - المرجع نفسه ، ص 16.

والمعرفية، الأمر الذي أفضى إلى ضمور الدلالة الأصلية للمصطلح الأصل، كما نشأ في أرض النشأة، وشيوع المصطلح للدلالة الغربية »[1]

ومن أجل توضيح هذه الظاهرة لجأ عبد الغني بارة إلى التنقيب والحفر في ثلاث من المصطلحات تعتبر أكثر المصطلحات شيوعا في الحقل النقدي وهي " النص والخطاب والتأويل " وهو إذ يفعل ذلك « يروم تتبع مسيرتها في سياقها التاريخي الذي نشأت فيه، حتى يتسنى له كشف الانزياح الدلالي الذي لحق بها، إثر اختلاطها بغيرها من الدلالات خارج أصولها في أرض النشأة .»[2] فالحفر الذي قام به الباحث كشف عن مدى وفاء الأصول المعرفية والفلسفية التي احتضنت هذه المصطلحات في أرض نشأتها ، فالنص في البيئة العربية « هو مالا يحتمل إلا معنى واحد وقيل مالا يحتمل التأويل »[3] ، فهو مرتبط في مرجعياته بعلم الأصول في الثقافة العربية، بينما تحيل الدلالة اللغوية والاصطلاحية لمفردة النص في الثقافة الغربية على معنى " النسيج "، فهو « سلسلة من الكلمات، تؤلف تعبيرا حقيقيا في اللغة »[4] ، ومع بزوغ نجم اللسانيات وظهور نقاد ما بعد الحداثة أصبح النص في الثقافة الغربية ذلك الفلوت « الذي يصعب على القارئ القبض على الدلالة فيه أي القابل للتأويل اللامتناهي.»[5]

والأمر نفسه ينطبق على مصطلحي الخطاب والتأويل، لكن على الرغم من التباين الواضح بين هذه المصطلحات في البيئة العربية ونظيرتها الغربية، إلا أن نقادنا في الثقافة العربية تجاهلوا أصول هذه المصطلحات « إذ يغل عليها في استخدامها لمصطلحات النص، الخطاب، التأويل، المحمول الغربي، أما المحمولات العربية التي ترجع في أصولها إلى مفاهيم علم الأصول فقد توارت أو قل أفضيت كمنظومة اصطلاحية ضاربة الجذور في الثقافة العربية »(5) ، ولا يكاد يختلف عبد الغني بارة في هذا الرأي مع الباحث عبد الله إبراهيم الذي قام هو الآخر بالتنقيب والحفر في الدلالة اللغوية والاصطلاحية لمصطلحي

---

1. - عبد الغني بارة : إشكالية تأصيل الحداثة ، ص 323-324.
2. - المرجع نفسه ، ص 324.
3. - علي بن علي محمد الجرجاني : التعريفات ، تح: إبراهيم الأبياري ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، ط1 ، 1405 ، ص 309.
4. - عبد الله إبراهيم : الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة ، مرجع سابق ، ص 112.
5. - عبد الغني بارة : إشكالية تأصيل الحداثة ، ص 328.
)5(- المرجع نفسه ، ص 345.

الخطاب والنص، وقد توصل إلى مدى وفاء كل مصطلح للوسط المعرفي الذي ترعرع فيه « ففيما وجد "الخطاب" و"النص" وعرفا تطورا في دائرة الأصول ...فإن الخطاب في الثقافة الغربية، نشأ أول الأمر، إلى جوار اللوغوس للإحالة على الكلام أو الحديث الذي يتصف بميزات عقلية –منطقية، أما النص فقد وُضع للدلالة على منظومة متجانسة من الكلمات، والمنسوجة بطريقة تماثل عمل النساج الذي ينسج قطعة قماش من الخيوط ... .»[1]

وبالتالي فمحاولة إخراج المصطلح من حقله الأصل الذي نشأ فيه لا يؤدي في النهاية إلا إلى تشويه المصطلح واضطرابه، ومن هنا ينبغي « الاهتمام بالمفاهيم الاصطلاحية، لأنها تنتج معرفة منظمة، وتمارس دورا أساسيا في تعميق الوعي بتلك المعرفة »[2]، فالسبب الرئيسي لهيمنة المدلول الغربي وسيادته على المنظومة الاصطلاحية العربية يعود أولا « إلى الانفتاح اللامشروط على كشوفات الثقافة الغربية »[3] ، ويكمن ثانيا « في كثير من جوانبه إلى هيمنة الثقافة الأخرى التي اقتحمت الحقل الذي تشتغل فيه الاصطلاحات، وفرضت سياقاتها الفكرية الخاصة، مما أفضى إلى نوع من ضمور الدلالة الأصلية للمصطلح، كما تشكل واستقام في الأصول العربية »[4] ، فالتأثير بين الثقافتين لم يكن تأثيرا متوازنا يستند بالدرجة الأولى « على نوع من التفاعل الخلاق ، إنما سنجد أن الخطاب الثقافي العربي قد غلّب المحمولات الغربية لمصطلحي الخطاب والنص، وتخلص أو كاد يتخلص من المحمولات العربية لهما كما تكونا في الأصول، وهو أمر يمكن وصفه بأنه إقصاء اصطلاحي، لمعظم ما يتصل بجهاز المفاهيم المستعمل الآن في الثقافة العربية»[5] ، ومما تجدر الإشارة إليه أيضا هو ذلك الارتباط الوثيق بين مصطلح النص - عند عبد الغني بارة – بالمفاهيم الدينية التي قامت عليها الديانة المسيحية / اليهودية، هذه الأخيرة أي الثقافة اليهودية مارست حضورا بالغ التأثير في الثقافة الغربية وما التقويض في نموذجه الديريدي إلا مثال على ذلك ، وهذا ما يجعل تبني هذا المفهوم في الثقافة العربية ، وإحلال مدلوله مكان مفهوم النص في الخطاب النقدي العربي الذي

---

1 - عبد الله إبراهيم : الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة ، ص 114.

2 - المرجع نفسه ، ص 115.

3 - عبد الغني بارة : إشكالية تأصيل الحداثة ، ص 345.

4 - عبد الله إبراهيم : الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة ، ص 115.

5 - المرجع نفسه ، ص 117.

يرجع في نشأته إلى ميدان علم الأصول ضربا من التنافر، فسيادة المحمول الغربي، ماهو إلا جزء من سطوة وهيمنة ثقافة المركز التي تجذ أصولها كما أشرنا سابقا في الثقافة اليهودية .

ويمكن أن نقول في الأخير أن ما يطمح إليه عبد الغني بارة من خلال الحفر في الخلفيات الفكرية والمعرفية التي احتضنت المصطلح، وخاصة في حديثه عن كيفية تلقي الذات الأمريكية للمشاريع الحداثية التي استقبلت التفكيك وأعرضت عن البنيوية، وما سبب ذلك أن الذات الأمريكية لحظة استقبالها للبنيوية كانت تطمح إلى الحرية لا إلى القيد « فالبنيوية كمشروع نقدي هي دعوة إلى البحث عن الحقيقة/ المعنى داخل اللغة وليس خارجها مثلما كان سائدا »[1] ، وبالتالي تصبح البنيوية حبس للذات وقتل لها، أما فيما يتعلق بالتفكيك ، فقد استقبلوا المشروع التفكيكي ورحبوا به « لكن بعد أن أصلوه وهيئوا له التربة التي ستحضنه ليؤتي أكله، فبدا وكأنه وليد التربة الأمريكية دون سواها »[2] ، فكأن عبد الغني بارة يريد أن يقول أنه يجب على الناقد العربي أن يكون كالذات الأمريكية، أي ينفتح على الآخر اختلافا معه لا تأثرا به، فاعلا لا منفعلا، لأنه ما حدث للذات العربية لحظة انفتاحها على الفكر الغربي هو « التماهي معه بوصفه مصدرا للحقيقة النهائية المطلقة، دون الأخذ بالاعتبار اختلافات السياقات الثقافية والتاريخية، التي تميز حاضر الغرب عن حاضر غيره.»[3] ، فالأمر لا يتعلق بإيجاد مقابلات عربية للمفاهيم القادمة من الثقافة الغربية، بل يجب علينا القيام بتأصيل هذا ا المفهوم / المصطلح في « ثقافتنا وإعطائه مضامين داخلها تتناسب مع المضامين التي يتحدد بها أصلا في الثقافة الأوربية التي منها نقلنا هذا المفهوم. »[4]

وهذا ما يجعلنا نرى أن عبد الغني بارة لا يشتغل على تأسيس منظومة اصطلاحية خاصة به مثلما نجد عند عبد الملك مرتاض في مدوناته النقدية، بل جل ما يشتغل عليه هي الأزمة المصطلحية التي يمر بها الواقع الثقافي العربي، فهو يحاول أن يشخص هذه الأزمة ويعطي لها حلولا، فمن بين الأسباب على حد رأيه التي أوقعت النقد العربي المعاصر في أزمة مصطلحية :

---

[1] - عبد الغني بارة : إشكالية تأصيل الحداثة ، ص 45.

[2] - المرجع نفسه، ص 43.

[3] - عبد الله إبراهيم : المركزية الغربية، إشكالية التكون والتمركز حول الذات، مرجع سابق ،ص 7

[4] - عبد السلام بنعبد العالي :سياسة التراث ، ص 49-50.

01- أن الناقد العربي المعاصر لم يستوعب فكرة أن هذا المصطلح يحمل في ثناياه ذخيرة معرفية وفكرية للحضارة التي أنتجته، والجهل بهذه الخصوصية هو فيما يعتقد الباحث سبب الأزمة.

02- غياب الجهد الجماعي في إطار الجمعيات أو النوادي الثقافية، كان له دور في ذيوع الفوضى في ترجمة المصطلح النقدي .

03- سوء فهم المصطلح النقدي المستورد وترجمته ترجمة خاطئة، أو غير دقيقة، الأمر الذي يؤدي إلى الوقوع في المحظور.[1]

أمام هذا الخلط، يرى عبد الغني بارة أن النقد العربي المعاصر بحاجة ماسة إلى منهج يستطيع من خلاله ضبط هذه المصطلحات الدخيلة، فهو يقترح بعض الحلول من بينها ما أطلق عليه توفيق الزيدي "تأسيس علم الاصطلاحية النقدية العربية " والذي سبق أن طرحه الزيدي في كتابه وطرحه أيضا كمشروع يمكن من خلاله للنقد العربي –إن عملنا به – التخلص من الأزمة التي عصفت به عل مستوى المنظومة الاصطلاحية « لأن دور هذا المصطلحي لن يكون إصدار حكم قيمي على النص الإبداعي، بقدر ماهو تأمل ومعالجة المصطلح النقدي... .»[2]

02- المصطلح النقدي من منظور أركيولوجي / جينيالوجي- قراءة في مصطلح الهرمنيوطيقا-

تواصل الرحلة مسيرتها في مجال النقد المصطلحي عند عبد الغني بارة، وتقف هذه المرة عند مجال يراه عبد الغني بارة أوسع حتى من مجال نقد النقد في حد ذاته، لأن الأمر هنا « لا يقتصر على إخضاع نصوص النقد الموضوعي لمحك النقد فحسب، في إطار ما يعرف بـ"نقد النقد " بتسليط ما يعرف بالوظيفة ما وراء نقدية، بل إنه ها هنا يتعلق بنقد النقد التأويلي، وهو ما يجعل الجهد مضاعفا ؛ حيث يتحول النقد من الدراسة /التحليل /العلمية /الموضوعية إلى التأويل /إساءة التأويل /لانهائية التأويل /التأويل المضاعف / المفرط »[3]، ولبلوغ هذه الغاية استعان عبد الغني بارة بالمنهج الأركيولوجي / الجنيالوجي الذي ابتكره ميشال فوكو m.fougault « للحفر في أبنية المعرفة وأنظمة الخطابات ،

---

[1] – ينظر : عبد الغني بارة : إشكالية تأصيل الحداثة ، ص 290-291.

[2] - المرجع نفسه ، ص 292.

[3] - عبد الغني بارة :الهرمنيوطيقا والفلسفة ،نحو مشروع عقل تأويلي ، ص 19.

قصد تعرية مركزيتها وفضح سلطويتها وقهرها»[1] ، فهي رؤية نقدية-أي الأركيولوجيا- « لا تسعى إلى اكتشاف خطاب آخر يتوارى خلف خطاب ، كما ترفض أن تكون دراسة تبحث عن المعنى الحقيقي خلف المعنى الظاهر ... ، فحفريات المعرفة ليست دراسة هدفها البحث في الآراء ، صحيحها وفاسدها ، بل غايتها هي تحليل الفوارق والاختلافات الموجودة بين صيغ الخطاب ووجوهه » [2] واستعان ميشال فوكو m.fougault في منهجه هذا بالفلسفة التي كان لها تأثير كبير في نقاد ما بعد الحداثة ، وهي الفلسفة النيتشوية فقد سعى نيتشه في مختلف كتبه إلى الدعوة إلى مجاوزة الميتافيزيقيا، من خلال ما يعرف بالجينيالوجيا التي تقتصر مهمتها في الحفر في أصل الميتافيزيقيا للوقوف عند المنبع الذي صدرت منه .

فكيف استطاع عبد الغني بارة نقل هذا المنهج وجعله آلية تحفر في المصطلح بدل القطائع المعرفية ؟

يرى عبد الغني بارة أن رؤية المصطلح من منظور أركيولوجي/ جينيالوجي ، لا تقتصر على دراسته من خلال الآليات المعروفة في صياغة المصطلحات الدخيلة من اشتقاق وتعريب ونحت .... ، بل إن ما يسعى البحث إلى بلوغه « ليس مجرد الوقوف على هذه الآليات ... وإنما التركيز على أهمية ضبط المصطلح ودوره في إبداع المفاهيم وإنتاج النظريات »[3] ، إذ إن البحث في ارتحال /هجرة المصطلح من بيئة إلى أخرى يفرض على الباحث « توجيه الأنظار إلى مدى أهمية الوعي بأنظمة المصطلح المعرفية، وأجهزته المفاهمية التي أسهمت بلورته .... والتعرف على الأنساق المتحكمة في عمل المصطلح ضمن البنية الثقافية التي انحدر إليها ، كظاهرة وجودية لها تميزها، مما يجعلها وفية لنظامها الأنطولوجي الذي يمنحه حق الظهور والوجود »[4]، فعلى الناقد مراعاة هذه الأنظمة المعرفية التي يتحيز لها المصطلح ، لأن هذه الأنظمة تحمل في طياتها ماهو خفي ومسكوت عنه في المصطلح ، وبالتالي يصبح البحث في المصطلح من منظور أركيولوجي

---

[1] - المرجع نفسه ، ص 30.

[2] - ميشال فوكو : حفريات المعرفة ، تر : سالم يفوت ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، لبنان ، ط2 ، 1987، ص 128-129.

[3] - عبد الغني بارة :الهرمنيوطيقا والفلسفة ، ص 84-85.

[4] - المرجع نفسه ، ص 85.

/جينيالوجي ليس بحث هدفه اكتشاف ماهو معروف سابقا ، ولكن « للحفر في آثاره – أي المصطلح – التي تسبق كل معرفة ، باعتبارها الأصل الذي لا أصل له .»[1]

ووفاء لهذا المنهج يعتبر عبد الغني بارة مصطلح الهرمنيوطيقا هو المصطلح الأنسب لترجمة مصطلح herméneutique ليس لتفضيله قالب المعرب على بقية الآليات الأخرى، وإنما« من المفهوم الغربي وابتعاده عن الترجمات التي لا تفي المصطلح حقه دلاليا .دون أن يكون ذلك تفضيلا للمعرب كآلية ترجمة في نقل المصطلحات على إجراء التأصيل ، أو مناصرة لفريق من الباحثين على غيرهم »[2] ، فالقضية لا تتوقف حسب رأيه عند فحص ترجمات هذا المصطلح « على تفضيل مصطلح على آخر ، أو الاهتمام بأمر المصطلح في ذاته، وإنما تتعلق، كما سلف ذكره بخصوصية أنساق الثقافات، وأنظمتها المعرفية ومدى قدرتها على نقل الدخيل، ترجمة وتعريبا وتأصيلا ، وجعله ينمو في تربة الثقافة التي وفد إليها حتى لكأنه ثمرة أصيلة خرجت من تربة هذه الثقافة دون سواها.»[3]

وبالتالي فما يشغل اهتمام عبد الغني بارة هو المرجعيات المعرفية و الأنظمة الثقافية التي تبلور من خلالها المصطلح وظهر في الوجود ، فإذا تتبع الناقد هذه المرجعيات التي تعتبر أصلا للمصطلح الدخيل استطاع من خلالها كشف ما هو خفي وباطني فيه ، لكن معانقة هذا الأصل من منظور أركيولوجي /جينيالوجي ليس لتجليته، أو اكتشافه، بوصفه كنزا بقدر ما هو محاولة لتحديد الأنساق غير المعلنة التي ينتظم وفقها، وتتبع تحول هذا الأصل داخل أنظمة المعرفة أو الثقافة التي ينتمي إليها.

فمن خلال ما تقدم يمكن القول أن الحفر في مصطلح الهرمنيوطيقا من منظور أركيولوجي /جينيالوجي أتاح للباحث وبيّن له « أن البحث في المصطلح في محاضنه المعرفية إنما هو اكتشاف لمناطق مغمورة أُزيحت أو أُضمرت ، إما بفعل القهر / الإلغاء /الإقصاء باعتبارها هامشا /أطرافا لم تصل بعد إلى مرتبة النضج ...أو لكونها مناطق لم يحفر فيها بعد مع أنها كأنساق، تمارس وجودها وحضورها في أرض الغياب / الحضور»[4] ، وهذا ما يجعل تبني هذا المفهوم /المصطلح في الثقافة العربية أمرا صعبا، لأن مرجعياته

---

[1] - عبد الغني بارة :الهرمنيوطيقا والفلسفة ، ص 81.

[2] - المرجع نفسه ، ص 89.

[3] - عبد الغني بارة :الهرمنيوطيقا والفلسفة ، ص 91.

[4] - المرجع نفسه، ص 138.

تتنافى مع هذه الثقافة خاصة فيما يتعلق بالديانة اليهودية التي تسعى دائما لأن تفرض نفسها كمركز لجميع الديانات، فأي تحويل لهذا المصطلح دون مراعاة هذه المرجعيات التي يتحيز لها المصطلح يفتح الباب أمام أزمة مصطلحية تجعل من هذا المفهوم شائعًا ومضطربا في الثقافة التي هاجر إليها.

وبالتالي فالمصطلح عموما والنقدي خصوصا عند عبد الغني بارة هو في المحصلة « نتاج محاضن معرفية كبرى يصطلح عليه " الأنظمة المعرفية " للثقافة الواحدة ، حيث ينشأ المصطلح ويتشكل قبل أن يبعث به إلى سوق الرواج حيث التداول والانتشار . فتزول ، إذ ذاك، الحدود بين العلوم والمجالات، ويصبح المصطلح المتداول في مجال النقد أو الأدب مرتبطا معرفيا بقرينه في الاقتصاد والسوق »[1] ، فبظهور العولمة على الساحة الفكرية تلاشت الحدود بين العلوم والثقافات، وأُستبدل العالم الواقعي بالعالم الرقمي، وأصبح الكلام يدور حول مجتمع سبراني بدل مجتمع بشري عالمه وفضاءه الانترنيت، وتحول العقل من عقل بشري إلى عقل آلي /الكتروني /سبراني، هذا الأخير الذي « أشاع سلطة النهايات (نهاية التاريخ مع فوكوياما، نهاية المثقف مع الفرنسي جون بورديو، نهاية المكتبة، ....) كبيان تأسيسي عن ميلاد مرحلة جديدة في تاريخ الجنس البشري، يصطلح عليها بمرحلة ما بعد الإنسان فيها يتجاوز الإنسان المؤنسن بكل ما يحمله من طوباوية ودعاوي الحرية والعدالة وغيرها من الشعارات إلى كائن بشري جديد يصطلح عليه الكائن الوسيط.»[2]

ومن هنا يصبح المصطلح في الثقافة الغربية « وفق هذه الرؤية لا يولد صدفة، بل هو ابن بار لهذه الأنساق والأجهزة، التي تعمل على الجمع بين مختلف أنماط الثقافة الواحدة داخل تركيبة واحدة، المقول فيها هو الانفصال والاختلاف، ولكن المسكوت عنه هو الاتفاق والائتلاف»[3]، وهذا ما دعا عبد الغني بارة إلى المناداة بحرص المثقف العربي أثناء تعامله مع هذا الدخيل / الغريب، والعمل على وضع آليات نستطيع من خلالها فك شفرة هذا الوافد إلينا من المصطلحات « التي وإن كانت في مجال الخطاب النقدي، مثلا، فهي وثيقة الصلة بمجال الاقتصاد والسياسة، والبحث عن سُبل توظيفها وجعلها فاعلة

[1] - عبد الغني بارة :الهرمنيوطيقا والفلسفة ، ص 397.

[2] - المرجع نفسه ، ص 398-399.

[3] - المرجع نفسه ، ص 410.

ISSN : 2353-046
EISSN : 2600-6421

دون أن تفقد الذات خصوصيتها »[1] ، ففتح الذات على انجازات الآخر دون مطابقته أو الخضوع له هو في النهاية حالة صحية لتطوير ثقافتنا وتجديد مفاهيمنا، فهذا التفاعل هو الذي يخلق في الأخير القدرة على اكتساب آليات الحوار والوصول بالذات إلى مرحلة الوعي.

[1] - عبد الغني بارة :الهرمنيوطيقا والفلسفة ، ص 410.