

تأملات فلسفية في المناهج النقدية ما بعد الحداثية وتجلياتها في النقد الجزائري المعاصر

*Philosophical Reflections on Postmodern Critical Approaches and Their Manifestations in Contemporary Algerian Criticism*د. عنتر عمير^{*1}¹ قسم اللغة والأدب العربي - جامعة الجزائر-2- أبو القاسم سعد الله

مخبر الخطاب الصوفي جامعة الجزائر-2-(الجزائر)

Antara.amieur@univ-alger2.dz

تاريخ النشر: 2026/04/12

تاريخ القبول: 2026/02/15

تاريخ الاستلام: 2025/10/25

ملخص: تبني النقاد الجزائريون النظريات النقدية ما بعد الحداثية من خلال تلقي المناهج النقدية الغربية التي تتمفصل

مع ما بعد الحداثة مثل التفكيك عند عبد المالك مرتاض وأحمد أركون وعبد القادر فيدوح وعند بختي بن عودة، ومحمد

شوقي الزين والهرمينوطيقا الجديدة عند عبد الغني بارة، وما بعد الكولونيالية عند وحيد بن بوعزيز.

هذه النظريات النقدية التي تأسست على إدراك الأبعاد المفاهيمية للمناهج النقدية الثلاثة، التي تناولتها هذه الدراسة

بما فيها من تمفصلات مع ما بعد الحداثة، إذ جمعت بين طياتها العديد من القضايا التي تلتقي في الغرض ذاته تقريبا، من

بينها التأسيس لنقد جزائري يقوم بالمشهد الثقافي ويؤسس لعقل تأويلي عربي يتحلّى بالوعي النقدي والكتابة الجريئة، من

جهة ومن جهة يساهم في تقويض ميتافيزيقا الخطاب الغربي ويكشف نواياه، ويعيد الاعتبار لكل ما هو مهمش ومقصي

ويكشف خطاب الاستعمار وما بعده، وما يكون ذلك إلا بإعادة الاعتبار للكتابة والكتابة النقدية التي تؤسس لفكر جريء

غير راكد، فكان الولوج إلى دائرة تفكيك التمرکز الغربي والكشف عن مجهول الآخر أمرا حتميا لا بد منه.

كلمات مفتاحية: النقد الجزائريون، ما بعد الحداثة، التفكيك، الهرمينوطيقا الجديدة، ما بعد الكولونيالية.**Abstract:** Algerian critics have embraced postmodern critical theories, including Deconstruction (Bakhti Ben Aouda), New Hermeneutics (Abdelghani Bara), and Postcolonialism (Wahid Ben Bouaziz).

Grounded in an awareness of the conceptual dimensions of these three critical approaches and their articulations with postmodernism, this study explores how they converge on a shared objective. This objective is twofold: firstly, to establish a distinct Algerian criticism that invigorates the cultural landscape and forges an Arab interpretive intellect endowed with critical consciousness and daring expression. Secondly, to deconstruct the metaphysics of Western discourse, unveil its intentions, restore value to the marginalized and excluded, and expose the discourse of colonialism and its legacies. This endeavor necessitates a revaluation of writing and critical thought to foster a bold, non-stagnant intellectual tradition. Consequently, the task of dismantling Western-centrism and unveiling the "Other" has become an essential imperative.

Keywords: Algerian Critics, Postmodernism, Deconstruction, New Hermeneutics, Postcolonialism.

1. مقدمة:

شهد النقد المعاصر منذ مطلع القرن التاسع عشر جملة من التحولات بفعل الأحداث المختلفة التي وقعت في العالم كالحربين العالمية الأولى والثانية، فحدثت العديد من التغيرات على الخطاب الفلسفي والفكري والنقدي على وجه الخصوص بداية بحركة التنوير والاعتداد بالنموذج العقلاني الذي نتج عنه تيار الحداثة، وما أحدثته المحرقة النازية من انقلاب على نظم التيار السابق والثورة عليه وتقويض جميع مقولاته بحكم التهكم عليه والسخرية منه فنتج عن ذلك تيار ما بعد الحداثة.

إن هذه التيارات المتعاقبة من فلسفة الحداثة إلى ما بعد الحداثة وما لامتسته من تحول في الفكر المعاصر أثرت تأثيراً جلياً على النقد في العالمين الغربي والعربي عموماً وعلى النقد الجزائري خصوصاً، فغدا النقد كأنه يتبرأ من مرحلة ليرتبط بمرحلة أخرى أكثر صراعاً وجدلاً من المرحلة التي سبقتها، فإذا كان النقد فترة الحداثة يتمركز حول العقل واللغوس ويمجدهما فإنه فترة ما بعد الحداثة عمل على تقويض الميتافيزيقا الغربية والسعي إلى فضح المقولات المركزية والسرود الكبرى وهذا لارتباط ما بعد الحداثة بفلسفة التقويض والتفكيك والفلسفة العدمية وتميزها بنفي الحقيقة المطلقة والثورة على اللغوس.

مما تقدم يجدر التساؤل عن النقد الجزائري المعاصر ما محله من كل هذه الأحداث والتحولات التي شهدتها النقد في العالم بحكم الأوضاع التي مر بها المشهد الفكري والثقافي الجزائري ومدى تأثيره بهذه التيارات والنظريات النقدية والمناهج التابعة لها رغم التأخر الذي أصابه بسبب أن الجزائر إحدى الدول التي تعرضت للاستعمار لحقبة زمنية طويلة، وعلى غرار ذلك ولج مجموعة من النقاد الجزائريين المعاصرين دائرة تفكيك التمرکز الغربي والقيام بالمشهد الثقافي والنقدي الجزائري وتخليصه من التقهقر، وذلك بإعادة الاعتبار للكتابة النقدية على وجه الخصوص، وقد كان للترجمة والبعثات العلمية خارج الوطن الدور البارز في ذلك.

وللإحاطة أكبر بموضوع هذه الدراسة وجب أن نخرج إلى طرق المسائل والقضايا النقدية العالقة بين هذين التيارين المتعاقبين وكيف كان النقد الجزائري بداية بالنقد الانطباعي إلى المناهج السياقية وصولاً إلى المناهج النسقية الحداثية وما بعد الحداثية، وعليه نسعى من خلال هذه الدراسة إلى الكشف عن التغيرات والتحولات التي طرأت على الخطاب النقدي الجزائري من الحداثة إلى ما بعد الحداثة والقول عن مدى نضجه ومجاراته للنقد في العالمين الغربي والعربي على حد سواء.

2. بين الحداثة وما بعد الحداثة:

يجمع العديد من الفلاسفة والمنظرين لما بعد الحداثة أنها نقض لمرتكزات ومبادئ الحداثة وتعمل على معاكستها والتشكيك فيها ، لأنها تقوم على القول بالحقيقة المطلقة والتمركز حول العقل والذات والهوية، فما بعد الحداثة ترى العالم مجموعة من الثقافات والتأويلات البعيدة عن الحقيقة والتي تحمل الارتياحات تجاه كل ما هو حقيقي وثابت ومتماسك، و فيها دعوة للاختلاف والتشظي والتفتت «...عصر ما بعد الحداثة هو ردة فعل ضد عصر الحداثة، أي ضد تمجيد النزعات الوضعية والتقنية، والعقلانية...ما بعد الحداثة بكونه عصر التنوع والاختلاف والتشظي والتفتت...وهو الأمر الذي أكد عليه "ماري" حين قال: «التشظي واللاتحديد والتحفظ الشديد من كلية وشمولية الخطاب، تلك هي السمات المميزة لفكر ما بعد الحداثة»¹

هذا ما اشتهرت به ما بعد الحداثة في العالم الغربي مهدها ومنشؤها، فأغلب المنظرين لها والفلاسفة المشتغلين عليها يجمعون أنها ضد تيار الحداثة، وأنها تتصف بالتعدد والاختلاف ولا تقتنع بالمعنى الواحد وتقوم على مبدأ التشكيك والتشظي ولا تؤمن بالنزعات الوضعية والحقيقة المطلقة².

مع نهاية الحداثة وبداية ما بعد الحداثة ظل النقد في صراع بين أنصار الحداثة والمناهضين لها من القائلين بموتها والتحول إلى التيار الجديد المعروف بما بعد الحداثة والترحيب به كتوجه جديد، ولعل خير من عالج القضايا النقدية العالقة بين الحداثة وما بعدها نجد المفكر والناقد العراقي "إبراهيم الحيدري" إذ يرى في كتابه "النقد بين الحداثة وما بعد الحداثة" أن جوهر النقد هو الحرية، ولما كانت الحداثة المفهوم الجديد في الفكر المعاصر يشير إلى سيرورة الأشياء وتحديثها بعد أن كان يشير إلى جوهرها فهي تضع الإنسان والعقل والهوية في صورة جديدة ترتفع به على ما كان سائدا في العصور الوسطى، وهي بذلك نقيض القديم والتقليدي، لأنها حركة عقلانية تنويرية مستمرة وعلى جميع المستويات العلمية والتقنية والاجتماعية والثقافية والفلسفية والاقتصادية³

أما خطاب ما بعد الحداثة فيحاول إيجاد قيم بديلة عن مبادئ التنوير والعقلانية والتقدم الاجتماعي لإعلان تهاوي الحضارة العقلانية التي نادى بها عصر التنوير، معبرا عنها بأفكار وحركات راديكالية متعددة في الأدب والفن والثقافة والعلوم الانسانية ومؤكدا على مفاهيم التعددية والاختلاف وتنامي الهويات القومية.

إن خطاب ما بعد الحداثة مشروع تمرد فكري وعملي على مشروع الحداثة الذي يعود في أصوله إلى فلسفة نيتشه وهابيدغر، هدفه محاولة تقويض ظاهرة الإنسان عن طريق هدم المركزية اللاغوسية ومن ثم زرع الشك في الذات الفلسفية العقلانية والنقد العملي والاجتماعي الذي أنتجه عصر التنوير⁴.

3. التأسيس للحدثة ومساءلة فكرها بعد الحداثة في النقد الجزائري المعاصر:

بداية مَرّ النقد الجزائري بعدة مراحل تاريخية متداخلة، كما يذهب إلى ذلك الدارسون ومنهم "عبد الله الركبي" الذي يقسم تطوره إلى ثلاث مراحل أساسية، لكل منها سماتها الخاصة المرتبطة بظروف الأدب والثقافة القومية. تمثلت المرحلة الأولى في جهود رواد مثل "عبد الحميد بن باديس" و"أبو القاسم سعد الله" و"محمد مصايف"، حيث كان النقد مرتبطاً بواقع النهضة والإصلاح. أما المرحلة الثانية، الممتدة من ما بعد الحرب العالمية الثانية إلى الاستقلال، فقد انصرفت إلى المناهج السياقية كالتاريخي والاجتماعي، إضافة إلى الاهتمام بالنقد اللغوي، غير أن النقد فيها ظل دون مستوى الإبداع الأدبي لغياب التركيز على النص وغياب النقد المنهجي. وجاءت المرحلة الثالثة بعد الاستقلال، واتسمت بما سُمّي بـ"النظرة المراجعة" التي سعت إلى إعادة قراءة الماضي، وبرز فيها النقد الانطباعي ثم النقد التطبيقي، إلى جانب الدراسات الجامعية التي غلب عليها الطابع التاريخي والاهتمام بالمضامين. ويُضاف إلى هذه المراحل بروز مرحلة جديدة ارتبطت بعودة الباحثين من الجامعات الغربية، ما أدى إلى انتقال المناهج النقدية الحداثية وما بعد الحداثية إلى الساحة النقدية الجزائرية، كالتفكيكية والهيرمينوطيقا والنقد الثقافي والكولونيالية، مدعومة بازدهار حركة الترجمة. وقد أسهم ذلك في تجاوز النقد الانطباعي والكلاسيكي، والانتقال من نقد النصوص إلى نقد الأفكار والمجتمع، كما يظهر في أعمال نقاد مثل "بختي بن عودة" في *رؤى الحداثة والكتابة في النقد الجديد*، و"أحمد يوسف" في *القراءة النسقية: سلطة البنية ووهم المحايثة*، و"محمد شوقي الزين" في *تأويلات وتفكيكات والإزاحة والاحتمال*، مما رسّخ الاهتمام بالمناهج الحداثية وما بعد الحداثية بوصفها ملامح مرحلة رابعة في تاريخ النقد الجزائري.

يصعب تحديد قائمة محددة بـ"المؤسسين" للحداثة في النقد الجزائري المعاصر، لأن الحداثة نفسها مفهوم متشعب ومتطور، ولأن النقد الجزائري تأثر بمجموعة متنوعة من التيارات الفكرية والأدبية، فقد بادر العديد من المفكرين والنقاد إلى التأسيس للحداثة في النقد الجزائري المعاصر ومع ذلك، يمكننا ذكر بعض الأسماء البارزة التي ساهمت في إدخال وتطوير مفاهيم الحداثة إلى المشهد الثقافي والفكري الجزائريين نجد على سبيل المثال محمد أركون ومالك بن نبي وعبد المالك مرتاض... وغيرهم، هذا في ما يخص الجيل الأول من النقاد الجزائريين أما النقاد المتأخرين الذين سعوا للتأسيس للحداثة واشتغلوا على المناهج النقدية الغربية المتمفصلة مع شرط الحداثة وما بعدها نجد على سبيل المثال بختي بن عودة، محمد شوقي الزين، عبد القادر فيدوح... وغيرهم.

عندما نتحدث عن إرساء معالم الحداثة في مجال الفكر والنقد الجزائري على وجه الخصوص يتبادر إلى الذهن مباشرة ما قام به وقدمه المفكر الكبير محمد أركون الذي جمع بين اتجاهين اثنين: التراث

الفكري العربي الإسلامي والحداثة الغربية، إذ حاول الخروج بمشروع يزاوج بينهما، انطلاقاً من النقد المعرفي المؤسس للحداثة الغربية، وقراءة التراث العربي قراءة حداثية منذ مجيء الإسلام إلى يومنا هذا، فهو يرى أن المجتمعات التي يسميها بمجتمعات الكتاب منها الأمة العربية عرفت الحداثة منذ نزول النص القرآني كونه يمثل نقطة بداية الحداثة عند العرب، ومنه جاءت ضرورة الاعتداد بالتفكير العقلي واستعماله للتدبر وتحديث الفكر بصورة جديدة، إلا أن العقل في علاقة دائمة مع محاوره الخيال والمتخيل، ولذلك فإن محمد أركون يقف عند هذه النقطة بالذات، ويصفها بالصراع بين العقل واللاعقل صراع بين الذات التي تسمو إلى تكريس سيادتها، وبين مناظرتها بالآخر الذي يشكل لها قلقاً بين الموروث الثقافي والفكري، بداية من النص القرآني إلى غيره من النصوص المدنسة وبين ما يحزره هذا الآخر من تطور في المجال الفكري.

وهكذا نجد محمد أركون يقف عند أمرين في سعيه لتأسيس حداثة عربية جزائرية وهما: الوعي بأصول التراث العربي المشرق والفاعل والمتسائل، ثم الدخول في حوار مشتبك بالحداثة الغربية⁵ كذلك من بين النقاد والمفكرين الجزائريين والمؤسسين لفلسفة الاختلاف واستقبال الحداثة الغربية نجد الناقد بختي بن عودة الذي حاول إرساء معالم ومرتكزات الحداثة في الساحة النقدية الجزائرية انطلاقاً من استقبال استراتيجية التفكيك عند جاك دريدا واسقاطها على المجتمع الجزائري والعمل على محاورة العقل الجزائري ومقارنته بالآخر.

يرى بختي بن عودة أن القاسم المشترك بين العقلاني والحداثي ضمن الحقلين الواقعي والنظري يحدد العقل ويحقق له تمركزه، إذ أن محاولة تركيب قلق بعض العتبات المحسوسة على التفكير الجزائري ينطلق من استحضار موقف بعض السياسيين والمفكرين الجزائريين من الحداثة الغربية أمثال "رضا مالك" و"علي الكنز" و"محمد حربي" و"محمد أركون"، إذ يتضح في نظره أنهم يتفقون في اعتماد سلطة العقل وجعله الوسيلة الأقوى والأنجع في معالجة الواقع: «إن كل ثقافة متطورة راقية أو رامية إلى الارتقاء تحتاج لتجاوز أزمة أو وضع متأزم إلى الاستنارة بأنوار العقل وإلى توظيف جديد للعقل»⁶. ثم بالتوفيق بين ما هو حداثي وتراثي ولكن بروح نقدية بعيداً عن الممارسة الدينية التي لا تركز إلا على التفقه، ثم بقراءة التاريخ بمفهوم ومنهج عقلي يعتمد على النقد والتجديد.

تأسيساً على آراء المفكرين المذكورين سابقاً فإن الحداثة في نظر بختي بن عودة، تبدو إما صنعة لغوية أو شطحة شبه صوفية، لأن تحديد مفهوم الحداثة عنده انطلاقاً من إبداعية الغرب وغيرته هي الانتقال من وضعية التابع إلى وضعية المتبوع، إذ يركز في ذلك على رأي "ميشيل سير" Michel Serres الذي يقول بإلغاء نظرية الواحد حول ذريعة العلم كسلطة وكدافع للإبداع هو تكسير لنظرية الواحد، ومن خلال

ذلك فبختي بن عودة يرمي إلى تغيير لا يتوقف عند ما هو تكتيكي واستبدالي لأن الراهن في المستقبل يرتبط ببنيات متقاطعة ومتشابكة مع الآخر وبالنظر إلى أسطورة الأنا في مقابل المركزية الغربية للآخر⁷. ولكن يبقى الإشكال مطروحا في قضية الذات ومقارنتها بالآخر، حين كان المفكرون الجزائريون يسعون لتصليح الوضع الفكري في الجزائر والتأسيس للحدث، كان العالم الغربي قد أسس لتيارات جديدة، مثل ما بعد الحدث، ولعل الحل بالنسبة لمعالجة الوضع الفكري الجزائري يكون انطلاقا من تصحيح الذات وشحنها حتى تواكب وتتعايش مع التطور والتحول الفكري والفلسفي المستمر، وهذا ما جعل العديد من النقاد والمفكرين الجزائريين يتطلعون لتبني أو على الأقل لمعرفة هذا التيار الجديد ما بعد الحدث الذي يشكل ثورة على التيار الذي سبقه ويعتبر استمرارا له في الوقت ذاته وهو الحدث.

4. تلقي المناهج النقدية ما بعد الحدثية في النقد الجزائري المعاصر.

من بين المناهج النقدية ما بعد الحدثية التي تلقاها النقاد الجزائريون واشتغلوا عليها نجد التفكيك والتأويل والكلونيالية وما بعدها، إذ نجدها لاقت اهتماما كبيرا من قبلهم وأكبر دليل على ذلك تبنيها ومعرفة كل منهج بصاحبه، كبختي بن عودة وتبنيه لتفكيكية جاك دريدا وعبد الغني بارة واشتغاله على الهرمينوطيقا والتأويل ووحيد بن بوعزيز واشتغاله على الكلونيالية وما بعدها، إذ أثبتوا في مواضع كثيرة مدى تمفصلها مع مرتكزات ما بعد الحدثية أولا، ثم كيف ساعدتهم هذه المناهج في الكشف عن خطاب الآخر وتمركزه حول العقل ثانيا، وذلك سعيا منهم إلى تخليص الذات من التبعية للآخر ثم إعادة الاعتبار للشرائح المهمشة كون الجزائر إحدى الدول التي عانت من الاستعمار الذي طبق عليها فكرة المركز والهامش.

1.4 تلقي التفكيك كمنهج ما بعد حدثي النقد الجزائري المعاصر:

يتفق الكثيرون على أن التفكيك وما بعد الحدثية متشابهان جدًا، فكلاهما يعارض العقلانية والثبات، ويركز على التغيير المستمر، التفكيك هو التطبيق العملي لمبادئ ما بعد الحدثية. وينطبق هذا التشابه أيضًا على فهمنا للمناهج والمصطلحات النقدية الغربية التي تصلنا عن طريق الترجمة: «وكلمة "تفكيك" في تصورنا مرادفة لمصطلح ما بعد الحدثية أو على الأقل تنويع علميا... ففكر ما بعد الحدثية فكر تقويضي معاد للعقلانية والمركزية والثبات ويحاول أن يظل غارقا في الصيرورة، في هذا الصدد يذهب "عبد الوهاب المسيري" إلى القول "إن الرؤية الفلسفية هي "ما بعد الحدثية" أما "التفكيكية" فهي منهج"... وهذا يكون التفكيك النموذج التطبيقي لمبادئ ما بعد الحدثية»⁸، والشأن ذاته يتعلق بتلقي المناهج والمصطلحات النقدية الغربية الوافدة بفعل الترجمة والاطلاع على ثقافة الآخر.

بدأ تلقي التفكيك في النقد الجزائري المعاصر مع ميلاد بعض الجمعيات والمجلات التي حاولت التأسيس للاختلاف من بينها "رابطة كتاب الاختلاف" وكذا "جمعية الشيء الآخر"⁹، حيث بدت بوادر التفكيك وممارسته كمنهج نقدي جديد، وعليه توالى الأسماء التي عنيت بفلسفة جاك دريدا وتفكيكته، وقد تلقاها العديد من النقاد والمفكرين الذين اشتغلوا عليها كمنهج نقدي ما بعد حداثي وأسقطوها على الفكر العربي الإسلامي وقاموا بتفكيك النصوص العربية مثل "محمد أركون".

أما في مجال تطبيق التفكيك على النصوص العربية والجزائرية خصوصا نجد الناقد "عبد المالك مرتاض" صاحب الريادة في هذا المجال إذ اختار للتفكيكية مصطلح التقويضية بديلا لها في الساحة العربية وما قدمه بعد ذلك من دراسات تفكيكية متعددة تطبيقا وتنظيرا، من بينها كتابه "ألف ليلة وليلة تحليل سيميائي تفكيكي لحكاية جمال بغداد"، و"دراسة سيميائية تفكيكية لقصيدة أين ليلاي لمحمد العيد آل خليفة"، وكتاب "تحليل الخطاب السردي معالجة تفكيكية سيميائية مركبة لرواية زقاق المدق"¹⁰.

إضافة للدراسات التفكيكية التي قدّمها عبد المالك مرتاض نجد دراسات تفكيكية أخرى، حتى ولو كانت قليلة، ونذكر منها للتنبيه تلك الدراسة التي قدّمها "الطاهر رواينية" بعنوان "الكتابة وإشكاليات المعنى، قراءة في بنية التفكيك في رواية (تجربة العشق) للطاهر وطار"، وما قدمه كذلك "عمر أزراج" في دراسته لثلاثة نصوص تفكيكية مترجمة من النقد الإنجليزي، وفي السياق نفسه نذكر دراسة الدكتور "سليمان عشارتي" النظرية حول التفكيكية وجذور الوعي التنظيري عند جاك دريدا"¹¹.

فضلا عن الذين ذكروا سابقا في مجال الدراسات التفكيكية في النقد الجزائري المعاصر، بروز ثلة من النقاد الشباب الذين اشتغلوا على التفكيك تطبيقا وتنظيرا أمثال عبد القادر فيدوح في كتابه "معارج المعنى في الشعر العربي الحديث" وكتاب "الخطاب الواصف ومؤولاته في الشعر العربي المعاصر" وأحمد يوسف في كتابه "القراءة النسقية سلطة البنية ووهم المحايثة" وكتاب "الدلالات المفتوحة (مقاربة مفتوحة في فلسفة اللغة) ومحمد شوقي الزين في كتابه "تأويلات وتفكيكات" و"الإزاحة الاحتمال"، وبختي بن عودة في كتابه "رنين الحداثة" و"ظاهرة الكتابة في النقد الجديد" حين اعتمد تفكيكية "جاك دريدا" إذ استعارها من أجل محاورة العقل الجزائري والهوية الثقافية وتفكيك الهوية الجزائرية، انطلاقا من تفكيك المسألة الثقافية ومحاولة معالجة الوضع الثقافي في الجزائر عموما.

ومما تقدم سابقا نستخلص أن التفكيك عند النقاد الجزائريين كان ذو قراءة مزدوجة بين الفكر والنص ولم يكن مجرد استيراداً سلبياً لمنهج غربي، بل تم استخدامه كأداة نقدية لفهم وتحليل الفكر

العربي الإسلامي، كما يتضح وجود حراك فكري ونقدي في الجزائر يسعى إلى التجديد والخروج عن المألوف ولذلك فقد ساهم التفكيك في إثراء النقد الأدبي والفكري في الجزائر من خلال تقديم منظور جديد لقراءة النصوص وتفكيك البنى التقليدية.

هذا وما وجدناه على سبيل المثال عند المفكك الحدائي ما بعد الحدائي "بختي بن عودة" الذي استلهم من تفكيكية "جاك دريدا" آليات نقد المركزية، ونفي الحقيقة المطلقة، والاهتمام بالهامش والاختلاف، وسعى إلى إعادة تأهيلها وإسقاطها على الواقع الجزائري. وانطلاقاً من وعيه بتعدد الهوية الجزائرية وتفكك بنيتها التاريخية والثقافية، وخاصة في كتابه "رنين الحدائث" و"ظاهرة الكتابة في النقد الجديد" مارس بن عودة التفكيك على الخطاب الفكري والثقافي والتاريخي، معتبراً الكتابة النقدية أداة أساسية لتفكيك العقل والمجتمع ثم إعادة بنائهما. ويعود ذلك إلى أن تفكيكية دريدا، التي تموضعت بين الحدائث وما بعد الحدائث، قامت على تقويض الميتافيزيقا الغربية والسرديات الكبرى عبر فلسفة الاختلاف، وهو ما وجد فيه بن عودة مدخلاً لمعالجة أسباب التأخر الفكري والفلسفي في مجتمعه. وعليه، تمثل تفكيكية بختي بن عودة امتداداً محلياً لتفكيكية دريدا؛ فبينما استهدفت تفكيكية هذا الأخير نقد المركزية الغربية، انصرفت تفكيكية بن عودة إلى نقد العقل والمجتمع الجزائري وإعادة تأهيلهما ثقافياً وفكرياً.

2.4 الكولونيالية وما بعدها كمنهج ما بعد حدائي في النقد الجزائري المعاصر من خلال

تحليل بعض النماذج الروائية الجزائرية:

لم تقتصر الدراسات ما بعد الكولونيالية في الوطن العربي والجزائري خصوصاً على الحركة الفكرية للمنظرين والنقاد الذين قدموا دراسات تحليلية لوضع "المستعمر" فحسب، وإنما ما قدمه الأدباء من كتابات في هذا المجال تكشف "المستعمر" وتظهر صورته الحقيقة ونواياه المضمرة، على نحو ما نجده في بعض المتون الأدبية الجزائرية التي استعادت المعاناة الاستعمارية وسجلتها بقوة وإثارة، على نحو ما نجده في العديد من الروايات التي تزخر بالأمثلة على ذلك مثل روايات "مولود معمري" (1917-1989) مثل "الربوة المنسية والأفيون والعصا"، و"مولود فرعون" (1919-1962) مثل "نجل الفقير والأرض والدم" و"محمد ديب" (1920-2003).¹² مثل روايته "الدار الكبيرة والحريق"، وهي الروايات التي كتبت باللغة الفرنسية إلى جانب ما نجده عند الطاهر وطار في روايته "الزلزال"، ثم "اللاز" وروايات عبد الحميد بن هدوقة مثل روايته "ريح الجنوب" ثم "بان الصبح".

تُعدّ الرواية الجزائرية المكتوبة في سياق الاستعمار وما بعده مجالاً خصباً لتداخل المقاربات الكولونيالية وما بعد الكولونيالية مع مفاهيم ما بعد الحداثة، حيث تنشغل هذه النصوص بتفكيك خطاب الهيمنة، وزعزعة المركزية، وإعادة الاعتبار للأصوات المهمشة. فالاستعمار الفرنسي لم يكن مجرد سيطرة سياسية، بل كان مشروعاً ثقافياً ومعرفياً سعى إلى فرض نموذج واحد للهوية والمعنى، وهو ما جعل الرواية الجزائرية فضاءً لمقاومة هذا الخطاب وإعادة بناء الذات.

ففي رواية «الجلاد» لمحمد ديب، على سبيل المثال تتجلى الهيمنة الاستعمارية بوصفها سلطة شاملة تمارس القمع المادي والرمزي معاً، حيث يكشف النص ثنائية المستعمر والمستعمر عليه، ويركز على الهامش الاجتماعي بوصفه موقعاً للمقاومة. ويتقاطع هذا الطرح مع ما بعد الحداثة في رفضه للمركزية الغربية، وفي مساءلته للحقيقة الواحدة والسلطة المطلقة، ما يجعل الرواية خطاباً ما بعد كولونيالي يسعى إلى استعادة الهوية الفردية والوطنية عبر تفكيك البنى الاستعمارية.

أما قصة «السيمورغ» لمحمد ديب التي حللها الباحث الجزائري "وحيد بن بوعزيز" بوصفها نموذجاً للخطاب الكولونيالي وما بعده من خلال آلية التناص، حيث يبين أن هذا التناص مرتبط أساساً بالبعد الصوفي والتأويلي الذي اعتمده ديب، مستلهماً مفاهيم صوفية من ابن عربي وغيره، بهدف تكثيف الدلالة والإيحاء. كما يظهر التناص عبر تقاطع النص مع نصوص فارسية وصوفية مثل منطق الطير لفريد الدين العطار، ونصوص ابن سينا والرومي، إضافة إلى اعتماد تقنيات سردية حديثة ك الانعكاس السرد، ويصنّف وحيد بن بوعزيز التناص في القصة إلى ثلاثة أنواع: تناص أدبي مضمر، وتناص قاموسي يساعد على فك الرموز، وتناص فلسفي صوفي ينتهي إلى مدرسة صوفية وفلسفية ترى العالم من منظور وجودي متفائل. ومن خلال هذا التداخل، يبرز اعتماد محمد ديب لاستراتيجية تغريب الشرق، بوصفها سمة من سمات الكتابة ما بعد الكولونيالية، إذ يمزج بين المصطلحات الشرقية وصياغتها الغربية، مراعيًا القارئ النموذجي العربي والغربي في آن واحد.

كما يرى وحيد بن بوعزيز أن السيمورغ عند ديب لم يعد رمزاً إلهياً كما عند العطار، بل تحوّل إلى رمز للإنسان الشرقي المستلب ذي الهوية المتشظية، العالق بين الشرق والغرب والمنفى. كما تكشف القصة نقداً ضمنياً للثقافة الغربية العدمية التي همّشت الإنسان، وهو ما يتقاطع مع تصورات فوكو وبنيتشة. ويخلص النص إلى أن اعتماد محمد ديب للكتابة الشذرية المتشظية، المتأثرة ببنيتشة، جعل نصه كتابة مضادة، متعددة الدلالة، ومفتوحة على الهجنة والغيرية والهوية والمنفى، الأمر الذي يصنّفه بوضوح ضمن الكتابة ما بعد الكولونيالية¹³.

أما رواية «زهرة الجزائر» لعبد الرحمن منيف، فتعالج استمرار الهيمنة الاستعمارية في مرحلة ما بعد الاستقلال، خاصة على المستوى الثقافي والمعرفي، حيث تُقدّم الشخصيات الجزائرية ضمن منطق «الآخية» قبل أن تنخرط في محاولة إعادة تعريف الذات. وتكشف الرواية عن تداخل ما بعد الكولونيالية مع ما بعد الحداثة من خلال نقد السلطة المعرفية الغربية، وزعزعة الثنائيات الصارمة بين الأنا والآخر، والمركز والهامش.

وفي «النخلة والجذور» لبوعلام صنصال، يبرز الصراع بين الحداثة الغربية المفروضة والهوية المحلية، مع التركيز على آليات السيطرة الرمزية مثل اللغة والتعليم والثقافة. ويستثمر النص مفاهيم السلطة والمعرفة في مسألة الخطاب الاستعماري، مع منح الهامش صوتاً سردياً، وهو ما ينسجم مع الطروحات ما بعد الحداثية التي تحتفي بالتعدد والاختلاف وترفض السرديات الكبرى.

كما يمكن قراءة أعمال مولود معمري ضمن هذا التداخل النظري، إذ تفضح الهيمنة الثقافية الاستعمارية وتكشف تمزق الهوية الجزائرية بين المرجعية المحلية والنموذج الغربي المفروض. وتبرز رواياته ثنائية المركز والهامش، وتمنح السرد وظيفة تفكيك الخطاب المهيمن، بما يجعلها نصوصاً ما بعد كولونيالية ذات حسّ ما بعد حدائي، خاصة في رفضها للمركزية الغربية وإعادة إنتاج المعنى من موقع الهامش.

وخلاصة القول، فإن هذه الروايات الجزائرية تجسد تداخلاً واضحاً بين التحليل الكولونيالي وما بعد الكولونيالي وما بعد الحداثة، من خلال نقد الهيمنة، وتفكيك السرديات الاستعمارية الكبرى، وإبراز التعدد والهجنة والاختلاف، مما يجعل الرواية الجزائرية أداة فكرية وجمالية لإعادة كتابة الذات والتاريخ من خارج المركز الغربي¹⁴.

من الناحية الثقافية والفكرية بخصوص الحفر والتنقيب في مسألة الذات الجزائرية، فقد تخصص المفكر والمؤرخ "مصطفى الأشرف" خاصة في كتابيه "الجزائر الأمة والمجتمع" و"أعلام ومعالم، مآثر عن جزائر منسية" إذ يركز في كتابيه على تفكيك الخطاب الاستعماري الفرنسي وكشف زيفه، وذلك بتحليل موقف العقل الجزائري من الاستعمار من خلال أحداث المقاومة والنضال السياسي. ويعتبر الأشرف رائداً في مجال النقد الكولونيالي في الجزائر، حيث سعى إلى تفكيك المركزية الغربية وإعادة بناء تصور واقعي للجزائر يحررها من القيود التي فرضها عليها الاستعمار: «وهكذا لم تمثل "مقالات" "الأشرف" تحدياً للخطاب الغربي فقط بل للتصور المفهومي الفرنسي عن الجزائر بحيث عمل على تفكيك المركزية القائمة على التخيل وإعادة بنائها من منظور واقعي، يجعل من الذات قوة تحدّ تهدم كل ما أحيط بها من قيود»¹⁵.

يتّضح أن المسألة من منظور مصطفى الأشرف مسألة تحدّ وتحرّر ليس للخطاب الغربي فحسب، وإنما الكشف عن زيف الصورة الجزائرية التي أرادتها فرنسا الاستعمارية للجزائر، فمصطفى الأشرف يسعى لتكوين ذات جزائرية قوية ومتحرّرة وواعية ولا يكون ذلك إلا بإضفاء الطابع النقدي للعقل الجزائري وبتخليصه: أولاً من التزييف والخداع الفرنسي وما أرساه من قيم متدنية في المجتمع الجزائري، وبتصفيته ثانياً من الهيمنة الفرنسية التي بقيت راسخة في بعض العقول، وبأنّ فرنسا هي المعلم والأم والأصل وهذا ما يعرف بالقابلية للاستعمار: «وهكذا يمكننا القول أن نقد "الأشرف" نقد مزدوج، فهو من جهة ينتقد الغرب "فرنسا" على ما جاءت به من صور منحطة لا إنسانية،... وهو من جهة ينتقد وبشدة تلك الفئة من الجزائريين التي جعلت من فرنسا المنقذ من الظلال وهذه الفئة هي التي عملت على استمرارية الفكر الفرنسي في جزائر ما بعد الاستعمار والعمل على تكريس الهيمنة الفرنسية...»¹⁶.

هذا هو إذن نمط النقد الكولونيالي وما بعده عند مصطفى الأشرف الذي يحتوي الماقبل والمابعد أي ما قبل الاستقلال وما بعده، فجاء خطابه النقدي مزدوجاً يواجه التصور الفرنسي عن الجزائر وفي الآن ذاته يعالج العقل الجزائري ويصقّيه ويسعى لإضفاء الطابع النقدي عليه حتى يكون واعياً بالتزييف الفرنسي ويزيل هيمنته وتمركزه ويجاري التحوّل الجديد بأفكار تتضمن النقد والوعي ومقارنة الأنا بالآخر مقارنة فرضت نفسها ولا بد أن تكون كما يرى ذلك إذ يقول «...[كان في وسعنا أن نشاهد إذن] شكلاً من طغيان التاريخ النقدي على الأفكار، وهو منظور جديد، يسلط على الوقائع، محدثاً قطيعة مع المعرفة التاريخية التقليدية التوفيقية. لعل الأمر لم يذهب بعيداً، ولم يرق إلى مستوى مراجعة شاملة، وبقي مجرد تساؤل جاء في وقته، بمناسبة توفر بعض المرجعيات التي تدفع لمقارنة فرضت نفسها»¹⁷.

3.4 تلقي التأويل والهرمينوطيقا بصورتها الجديدة في النقد الجزائري المعاصر:

عني النقاد الجزائريون بالمناهج النقدية الحديثة وعلى رأسها التأويل، الذي يهتم بالنصوص المقدسة بالدرجة الأولى، كما كان معروفاً في الساحة العربية عامة، كالتفسير والفقه وعلم أصول الفقه... وغيرها، كون الأمة العربية الإسلامية أمة نص بامتياز ألا وهو النص القرآني، إلى أن شاع في الوسط الغربي استعمال التأويل كمنهج نقدي يعنى بالنصوص المدنسة أيضاً، ويرجع الفضل إلى "شلاير ماخر Schleiermacher" في الانتقال بالتأويل من النصوص المقدسة إلى المدنسة إذ أصبحت قضية الهرمينوطيقا عنده قضية فلسفية¹⁸.

من هذا المنطلق تلقى النقاد الجزائريون التأويل وعالجوا قضية المقدس والمدنس مثل "عبد المالك مرتاض" في كتابه التأويلية بين المقدس والمدنس"، واشتغلوا عليه كمنهج غربي ما بعد حدائي¹⁹ (عبد

السلام بن عبد العالي، دط: 142) بصفته الجديدة، شأنه شأن التفكيك والمناهج ما بعد الحداثية الأخرى، كالنسوية وما بعدها والكولونيالية وما بعدها التي تعيد الاعتبار للشرائح المهمشة. وفيها دعوة إلى تقويض التمرکز وقبول التعدد والانفتاح على الغير، بداية بدراسة المصطلح والسعي إلى تحديد العلاقة بين التأويل والهرمينوطيقا، وصولاً إلى القضايا الكثيرة التي طرقتها الممارسة التأويلية، وعمدوا إلى مناقشتها عند روادها في الوسط الغربي، منذ أرسطو إلى غاية ظهور الفلاسفة المتأخرين أمثال شلاير ماخر وهایدغر، وهانز جورج غادامير، وبول ريكور وأميرتو إيكو وغيرهم، إذ كان تلقي التأويل في الساحة النقدية الجزائرية بالصورة الجديدة من خلال الاهتمام بالنص المدّس، نتيجة تفتن النقد والمفكرين العرب عامة لأهميته في المجال الفكري، إذ تعد الساحة الفكرية بحاجة إليه قصد مناظرة الآخر ومجاراته. كأي منهج نقدي يتم تلقيه في الساحة العربية والجزائرية على وجه الخصوص، فقد تعددت المصطلحات التي تندرج تحت مصطلح التأويل كمنهج نقدي معاصر بتعدد النقد واتجاهاتهم، فمنهم من أطلق عليه التأويلية مقابل المصطلح الأجنبي الهرمينوطيقا كعبد المالك مرتاض، ومنهم من أبقى على المصطلح الأجنبي كما هو كعبد الغني بارة²⁰.

ونظراً لهذا الاختلاف في ترجمة المصطلح الذي رافق بطبيعة الحال هذا الوافد الغربي وعلى غرار هذين المثالين فالأمثلة كثيرة إلا أن ما يبرر هذا الاختلاف في تلقي المصطلح له أسبابه من ناقد إلى آخر، وكيف لا ونحن نجد هذا الاختلاف في مهده الأول الغربي فمنهم من يطلق عليه فن التأويل فن الفهم، الفهم، الهرمينوطيقا، والهرمينيوطيقا، كشلاير ماخر، ومنهم من ربط المصطلح بالفنومولوجيا كدلتاي Deltai وغيرهم.

ما يهمنا أكثر هو كيفية اشتغال النقد الجزائريين على التأويل كنظرية ومنهج غربي وافد بغض النظر على الاختلاف في المصطلح، لأن الاختلاف وارد في قضية المصطلح بين النقد بطبيعة الحال، وبداية بالمفكر الجزائري "محمد أركون" الذي يحتلّ الريادة في الدراسات التأويلية فضلاً عن التفكيك وخاصة ما يتعلق بالنص الديني ونظرته المغايرة للقرآن الكريم، إذ يرى أن العقل العربي الإسلامي حتى لا يبقى محاصراً بقداصة هذا النص الذي هو عبارة عن خطاب موجه للبشر باللغة التي يفهمها، لابد من التأويل انطلاقاً من استعمال اللغة التي هي المادة الأولية لهذا النص ولكل النصوص دون استثناء كالتوراة والإنجيل، ولذلك فإنه من بين الأدوات التأويلية الإجرائية التي يعتمد عليها محمد أركون هي اللغة في حد ذاتها كونها مصدر بشري اجتماعي وتوافقية وليست توقيفية: «إن أركون عندما اختار أدواته التأويلية انطلق من مقولات أساسية هي:

1- أن اللغة توافقية وليست توقيفية. وأن مصدرها اجتماعي بشري، وليس إلهي، وبالتالي فإن فهم اللغة العربية يكون من خلال تحليل بنيتها الداخلية الخاصة، وربط ذلك بالواقع الاجتماعي، والتاريخي الذي تكونت فيه هذه اللغة. وإن النص القرآني بالتالي نص لغوي باللغة العربية، ومحكوم بآليات بنيتها، وفهمه يكون من خلال هذا الطرح، وليست لغة فوق التاريخ، ولا لغة فوق اللغات البشرية...²¹.

هذا هو الجوهر من التأويل عند محمد أركون فهو يرى أن النص القرآني ليس مغلقا كما فهمه العقل العربي الإسلامي بادئ الأمر ولم ينته تأويله بحال من الأحوال، بل بالعكس فهو نص يمتاز بالانفتاح ويتطلب التأويل المتجدد والمستمر، وكيف سيكون تأويل بعض معانيه بين العقل العربي والغربي عبر الزمن وخاصة من منظور العقل المعاصر.

أما التأويل عند الناقد عبد المالك مرتاض فقد ربطه بعملية القراءة في كتابه "نظرية القراءة- تأسيس نظرية عامة للقراءة الأدبية" يرى أن القراءة لا تتعدى أن تكون شرحا أو تفسيراً أو تأويلاً فيقول: «... وإذا كانت القراءة لا تخرج عن كونها شرحاً أو تعليقا أو تفسيراً، أو تأويلاً، أو تحليلاً، أو تشريحاً، أو نقداً أو نقد نقد... فإن هذه المظاهر بحكم تعددها وتنوعها تجعل من القراءة هي أيضاً نشاطاً ذهنياً أو إبداعياً متعدد الأشكال»²².

عملية التأويل عند عبد المالك مرتاض هي شكل من أشكال القراءة التي تجعل منها نشاطاً ذهنياً وتنمي فيها ظاهرة التعدد والإبداع، ولأنه في حقيقة الأمر باعتبار القراءة تأويلاً فالقارئ حينما يقرأ فهو يتأول والعكس، وعليه فعملية التأويل في حد ذاتها شكل من أشكال القراءة وإن كانت مؤخراً تحتل الصدارة في كل القراءات، وتتحكم في عملية التلقي وهي العملية التي يطلق عليها التأويلية، والتي تعتبر في نظره أعمق من عملية التفسير والشرح للنص المقروء وليست مجرد استعمال له بل هي القيام بتأويله تأويلاً باطنياً عميقاً، إذ يقول في هذا الصدد: «... ليس التأويل مجرد شرح للفظ، ولا تفسير لعبارة، ولا فهم لمعنى بشيء من السطحية المتعجلة الواثقة ولكنه يحيل على مفهوم التأويلية التي بواسطتها نستطيع التحكم في نظام التلقي بحيث لا نستعمل النص المقروء، ولكننا نؤوله تأويلاً»²³.

من جانب آخر في النقد الجزائري نجد "محمد شوقي الزين" قد تكلم عن التأويل كثيراً في مشروعه النقدي وليس في كتاب واحد لأنه كتب كثيراً في هذا المجال وله العديد من الكتب من بينها "تأويلات وتفكيكات" و"الإزاحة والاحتمال" و"فلسفة التأويل لغادامير" و"الترجمة والهرمينوطيقا والاستيطيقا"، وكان اشتغاله على التأويل والهرمينوطيقا في السياق الفلسفي الغربي بربط التأويل الجديد كمنهج مابعد حداثي بتفكيكية "جاك دريدا" رغم اختلافهما المنهجي، إلا أنهما يلتقيان في الجذر المعرفي كما أرساه

هايدغر، والسبب راجع في ذلك حسب رأيه إلى تعدد الدلالة وتشظي المعنى، فالتفكيك الدريدي حسب نظره لا يخرج عن الممارسة التأويلية يقول في هذا الصدد: «والتأمل في التفكيك والتأويل يجد أن هذين المذهبين بقدر ما يبتعدان في الحقيقة والطريقة يلتقيان في الجذر المعرفي الذي تبناه هايدغر، فعن هايدغر ورث دريدا تقنياته في الإزاحة والخلخلة وعن هايدغر نفسه ورث غادامير آلياته في القراءة والتأويل... بهذا المعنى لا ينفك التفكيك الدريدي عن الممارسة التأويلية...»²⁴.

على كل فالقضايا التي طرحها "محمد شوقي الزين" في الممارسة التأويلية كثيرة فضلاً على أنه جمع بين التأويل والتفكيك، وبين كذلك علاقة كل منهما بالتصوف وخاصة ما استنبطه من التصوف لدى ابن عربي، وكيف كان تأويل الخطاب الصوفي عنده مستعملاً استراتيجيات التفكيك وما وضحه من العلاقة الوطيدة بين التصوف والتأويل والتفكيك.

من جانب آخر نجد الناقد الجزائري "عبد القادر فيدوح" يرى على سبيل المثال في كتابه "نظرية التأويل في الفلسفة العربية الإسلامية"، أن التأويل في الموروث العربي لم يضيف شيئاً خارج عقيدة التوحيد، أما ما كان من اختلاف أو تعدد فهو نتيجة اختلاف الفقهاء والعلماء في المسائل العقدية والفقهية، ذلك أن السلف كان أكبر همهم كيفية التوفيق بين القرآن والعقل، وكيف يكون الربط بين المعنى الظاهري والباطني²⁵، لذلك فقد اشتغل نقدياً على محاوراة المناهج الغربية والانفتاح عليها واسقاطها على النصوص العربية، بحجة أن التأويل في حد ذاته هو التفسير الوحيد للتعدد المنهجي.

قام "عبد القادر فيدوح" بدراسة العديد من النصوص العربية وحاورها بهذه الرؤية التأويلية، وخاصة النصوص الشعرية التي تخصص فيها وذلك للبحث عن الدلالة الشعرية بعيداً عن منهج واحد ففي كتابه: "إراءة التأويل ومدارج معنى الشعر" اهتم أولاً بمناقشة الجانب النظري للتأويل، ثم خصص القسم الثاني لدراسة مجموعة من النصوص الشعرية دراسة تأويلية، لأنه يرى أن النصوص الشعرية هي الدليل العربي الذي يجمع بين التراث والحداثة ويساعد على فهم النص الديني، لأن العرب أمة شعر قبل مجيء الإسلام، ومع مجيء الإسلام تغير الفكر العربي وأصبح التأويل يبحث في طبيعة العقل الإسلامي العربي والسعي إلى إرساء قواعد تساعد في ضبط طبيعة وهوية هذا العقل²⁶.

أما الناقد عبد الغني بارة فقد اهتم بالهرمينوطيقا من أرسطو إلى هانز جورج غادامير وأمبيرتو إيكو من خلال قراءة معمقة في مشاريعهم النقدية، إذ يصل بنا إلى أن الهرمينوطيقا حسب ما أشار إليه يصعب الوقوف عند حدودها وتوقيف حركتها، لأن فيها دعوة مستمرة إلى المطابقة بين الدال والمدلول وبناء ذات مركزية تمتاز بالتعالى الحقيقي وليس التعالي الزائف، وهي كذلك المنهج الذي لا يؤمن بالمعنى الواحد بل هي

لا تبحث فيه وتموت إذا كان المعنى وحيداً واحداً، بل وتبحث في هذا التعدد والتداخل الموجود في النصوص من أجل إصابة كبد الحقيقة حقيقة الأشياء، وحتى وإن أصابت هذه الحقيقة فبعدها لا بد من الانطلاق في مواصلة التساؤل عن حقائق أخرى خفية يجب الاستمرار في البحث عنها وهذا ما يسمى بالنهاية التأويل الذي يتقاطع إلى حد كبير مع فلسفة ما بعد الحداثة ويأخذ من مركزاتها.

إن التطور الذي لأمس عملية التأويل والتي أصبح يطلق عليها الهرمينوطيقا الجديدة أو فن التأويل من منظور عبد الغني بارة، كشف هو الآخر عن مضمونها ومسعاها عما تحمله عملية التأويل منذ ارتباطها قديماً بالنصوص المقدسة وبنسبتها للإله هرمس أو ما يعرف بالمتاهة الهرمسية عن التعالي الغربي الزائف الذي استعمله العالم الغربي كوسيلة للتفوق على العالم الشرقي وتهميشه، وهو ما أصبحت تبحث فيه الهرمينوطيقا الجديدة وتسعى إلى تقويضه.

فعملية التأويل من منظور عبد الغني بارة حتى وإن كانت مفتوحة على مصراعها وانزاحت إلى التأويل المضاعف، فإن حدودها تتوقف عند مدى تأسيسها للعقل سواء العقل العربي أم الغربي، فإذا كان العقل الغربي عقلاً تأويلياً بامتياز، فإن العقل العربي هو الآخر عقل تأويلي إلا أن الأول يحافظ على التمرکز فالثاني يسعى إلى تقويض هذا التمرکز، وينفي فلسفة التعالي، وهذا من منظور بارة هو أساس العملية التأويلية فالعقل يجب أن يتأول حتى يكون موجوداً وحتى يثبت العقل العربي وجوده، يجب أن يمارس التأويل الذي يكون شرطه متمفصلاً مع ما بعد الحداثة باستعمال التقويض وعدم الوقوف عند الحقيقة المطلقة باعتبار أنه لا توجد حقيقة مطلقة.

ثم إن قضية التأويل في الأمة الإسلامية العربية استناداً إلى ما أرساه الجابري بالعقل التكويني في هذه القضية، عالجه عبد الغني بارة انطلاقاً من دعوته إلى ممارسة التأول "تحت شعار أنا أتأول إذن أنا موجود" كون الأمة العربية أمة نص لا تخرج عن النص القرآني، وكيف يكون اعتماد مبدأ المقصدية وعدم الوقوف عند منهج معين في تفسير النص القرآني، وحتمية الرجوع إلى التراث العربي كونه الأساس في الممارسة التأويلية لتأسيس عقل تأويلي عربي.

ومنه نستخلص أن عبد الغني بارة يركز على نقد المركزية الغربية في فهم النصوص والمعاني، مشدداً على أهمية السياقات المحلية والثقافات الخاصة في تشكيل الفهم والتأويل، في فلسفته نجد أن الهرمينوطيقا والتأويل يتداخلان بشكل عميق مع فلسفة ما بعد الحداثة، إذ يتم التركيز على تعددية المعاني، نقد اليقينيات، وفهم النصوص في ضوء السياقات المختلفة. هذا التمثيل يعكس رؤية نقدية للحداثة ويحتفي بتنوع الفهم والتأويل.

5. أثر التفكيك والتأويل في الكشف عن مخيال العقل الغربي في منظور النقاد الجزائريين "عبد الغني بارة" أنموذجاً:

قبل التوجه إلى نقد العقل الغربي وتفكيكه لأبد من الوقوف عند أمر مهم ألا وهو الدور الذي لعبه التفكيك من خلال اعتماد آلية التشكيك وزعزعة الفكر الغربي والتأسيس لميتافيزيقا الإجراء والاختلاف بين الأنا والآخر، وبناء معرفة جديدة منفصلة عن كل ما هو تراثي ومتعلق بالهوية، معرفة تتبرأ من الأصول والجذور تبعد الماضي وتقصيه ولا تقف عند نهاية محددة، وهكذا جاء الفعل التفكيكي ليؤسس لثقافة الاختلاف واعتماد مبدأ الحوارية بإزالة الحدود بين بنيات المعرفة وبين العقول المؤسسة لها، وفي ذلك دعوة إلى كسر النموذج وعدم الوقوف عند حقيقة مطلقة والهدف من كل ذلك هو تفكيك الميتافيزيقا الغربية المتمركزة حول ذاتها يقول بارة في هذا الصدد: «فالتأويل التفكيكي، إذا هو رهان فلسفة ما بعد الحداثة وكل فكر يتوق إلى كسر النموذج، ويروم الانزياح عن ميتافيزيقا العقل المتعالي/الأداتي، فهو مختلف عن القراءة الكلاسيكية التي ترى بأن كينونة النص محمولة كلها في نصه»²⁷

يناقش "عبد الغني بارة" من خلال كتابه "الهرمينوطيقا والفلسفة نحو مشروع عقل تأويلي" دور التفكيك والتأويل في نقد العقل الغربي، مركزاً على الانتقال من العقل الأداتي المتمركز حول الذات إلى العقل التواصلي/التداولي القائم على الحوار والانفتاح على الآخر. فهو يرى أن التفكيك يعتمد على آليات التشكيك وزعزعة اليقينيّات الغربية، ويمثل خطوة أولى في كسر الميتافيزيقا الغربية وإفساح المجال لثقافة الاختلاف والحوارية بين العقول، كما يؤكد عبد الغني بارة على أن التأويل يتجاوز التفكيك من خلال استثمار التراث وإعادة بناء المعرفة ضمن سياقها التاريخي والثقافي.

كما يستعرض إسهامات مطاع الصفدي وهابرماس في نقد العقل الغربي، مبرزاً التفرقة بين العقل الأداتي الذي يسعى للهيمنة والتمركز، وبين العقل التواصلي الذي يقوم على التواصل واللغة كأداة للفهم المشترك، ويهدف إلى تأسيس عقلانية جديدة قادرة على إزالة الحواجز بين الذات والآخر، وتحقيق العدل بين الثقافات. كما يشير النص إلى أن هذا الفعل التواصلي يمثل امتداداً لما بعد الحداثة نحو مرحلة ما بعد ما بعد الحداثة أو السوبر حداثة، التي تسعى إلى توظيف تكنولوجيا المعلومات والرقمنة لدعم المعرفة والتفاعل النقدي.

وعليه فالتأويل أصبح منهجاً متفوقاً على التفكيك، إذ يعتمد على الحفر والتنقيب في بنية المعرفة، وتحليلها في أطرها التاريخية والفلسفية، بما يتيح إعادة بناء النظريات المعرفية وإثراء الحوار النقدي. وبهذا، يصبح التأويل "منهج المناهج"، جامعاً بين نقد النقد والتفكيك والتأويل، لتقديم فهم شامل للمعرفة الغربية وتاريخ تطورها.

6. خاتمة:

من خلال ما تقدم نستخلص ما يلي:

ميلاد النقد الجزائري ما بعد الحداثي كان مع تحرر نقادنا الجزائريين من كل سلطة تعيق الحركة الثقافية، ولا سيما الكتابة والكتابة النقدية والدليل على ذلك سعيهم من خلال مشاريعهم النقدية للتصدي إلى كل ما يعترض الكتابة عموماً والدعوة إلى الكتابة النقدية التي تساهم في فضح إيديولوجيا العالم الغربي وتقويض مركزيته، وذلك من خلال تفكيك الخطاب الاستعماري والتصدي لسلطة التعالي، بداية بمصطفى الأشرف وصولاً إلى بختي بن عودة مؤسس فلسفة الاختلاف في الجزائر إلى وحيد بن بوعزيز الذي قرأ ادوارد سعيد وجل النصوص الاستشراقية قراءة مغايرة تحت مظلة الدراسات الثقافية، جعلته يكشف عن انغلاق العقل الغربي واستحواذه على المعرفة، إلى عبد الغني بارة الذي تتبّع عملية التأويل انطلاقاً من أرسطو وصولاً إلى الهرمينوطيقا الحديثة وربطها بالمتاهة الهرمسية التي تعني عدم الوصول إلى المعنى الثابت والمستقر وتوحي بالتعدد واللانهاية، إذ أنه منذ البداية في دراسته يرمي إلى أن هذه الفلسفة تسعى بالدرجة الأولى إلى زعزعة التعالي والتمركز الغربي وهذه هي النقطة التي يلتقي فيها النقاد الثلاثة وتلتقي فيها المناهج ما بعد الحداثية: التفكيك والهرمينوطيقا والتأويل والكولونيالية وما بعدها.

الهوامش:

¹ - الشيخ محمد، الطائري ياسر: مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة حوارات منتقاة من الفكر الألماني المعاصر، دار الطليعة، بيروت-لبنان، ط1، 1996، ص11.

² - ينظر كارتر دفيد: النظرية الأدبية، ترجمة د.باسل المسألة، دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر، الطبعة الأولى، سنة 2010، ص ص 130، 140.

³ - الحيدري إبراهيم: النقد بين الحداثة وما بعد الحداثة، دار الساق، بيروت-لبنان، ط1، 2012.

⁴ - كارتر دفيد المرجع السابق ص140.

⁵ - بن عودة بختي: رنين الحداثة، رابطة دار الاختلاف-الجزائر، ط1، سنة 1999، ص ص : 120، 121.

⁶ - الشريف زوحي: العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر وقراءة في مشروع ناصيف نصار، مكتبة مؤمن قريش-بغداد، ط1، سنة 2013، ص61

⁷ - بن عودة بختي: رنين الحداثة، مصدر سابق ص ص 103، 104.

- 8 - دباي مديحة: التفكير في الخطاب النقدي العربي المعاصر - علي حرب أمودجا، أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه-جامعة محمد لمين دباغين سطيف، سنة 2018، 2019، ص 50.
- 9 - بلعاسي محمد ب، ونقاري يوسف: استقبال التفكير في النقد المغاربي المعاصر، مجلة التنوير، العدد الثامن-ديسمبر 2018 الصفحات من 61-73.
- 10 - ينظر وغليسي يوسف: النقد الجزائري المعاصر من اللانسوية إلى الألسنية، رابطة دار الثقافة-الجزائر، دط، سنة 2002، ص 63.
- 11 - ينظر المرجع نفسه، ص: 163، 164.
- 12 - الخويلدي زهير وآخرون: خطابات الما بعد في استنفاد أو تعديل المشروعات الفلسفية، منشورات الاختلاف، الجزائر ط1، سنة 2013، ص 48.
- 13 - ينظر بن بوعزيز وحيد: جدل الثقافة مقالات في الآخرة والكولونيالية والديكولونيالية، دار ميم للنشر -الجزائر ط1 سنة 2018 ص 103
- 14 - شريط أحمد شريط: دراسات ومقالات في الأدب العربي الجزائري، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، وحدة الرعاية -الجزائر، دط، سنة 2003، ص 55
- 15 - عرار زكية: الخطاب النقدي ما بعد الكولونيالي عند مصطفى الأشرف، مذكرة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه، كلية الآداب واللغات، جامعة قاصدي مرباح ورقلة، السنة الجامعية 2017/2018، ص: 156، 157.
- 16 - المرجع نفسه: ص ص 157، 158
- 17 - الأشرف مصطفى: أعلام ومعالم مآثر عن جزائر منسية، ترجمة أحمد بن محمد بكلي، دار القصة، حي سعيد حمدين-الجزائر، دط، سنة 2007، ص 58.
- 18 - ريكور بول: صراع التأويلات، دراسات هرمينوطيقية، ترجمة منذر عياشيو جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1 سنة 2005، ص: 35.
- 19 - ينظر بن عبد العالي عبد السلام وآخرون: في الحاجة إلى التأويل، منشورات مخبر التأويلات، والدراسات النصية واللسانية -كلية الآداب والعلوم الإنسانية، تطوان، دط، ص 142.
- 20 - مدايق هشام: التأويل والهرمينوطيقا في الخطاب النقدي الجزائري، مجلة إشكالات في اللغة والأدب، مجلد 11، عدد 1، السنة 2022. الصفحات من 268-284
- 21 - الطوالة محمد: المنظور التأويلي في أعمال محمد أركون، الآن ناشرون وموزعون، عمان-الأردن، ط1، سنة 2016، ص 138.
- 22 - ابن شعلال سهام والعراي خضر: التأسيس لنظرية القراءة عند عبد المالك مرتاض وحميد الحميداني، مجلة الموروث المجلد التاسع العدد(2) ديسمبر(2012)، الصفحات من 445 إلى 455.
- 23 - المرجع نفسه ص 248.
- 24 - شوقي الزين محمد: الإزاحة والاحتمال صفائح نقدية في الفلسفة الغربية، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة، الطبعة الأولى، سنة 2008، ص 147.
- 25 - ينظر فيدوح عبد القادر: نظرية التأويل في الفلسفة العربية الإسلامية، الأوائل للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، سنة 2005، ص ص 11، 12.
- 26 - ينظر بارة عبد الغني: الهرمينوطيقا والفلسفة نحو مشروع عقل تأويلي، الدار العربية للعلوم، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة، ط1، 2008، ص 458.
- 27 - المصدر السابق ص 52.