مجلة البلاغة وتحليل الخطاب

البلاغة وتحليل الخطاب

مجلة فصلية علمية مُحكّمة

ملف العدد

البلاغة بين الحجاج والتأويل

عدد
4
2014

البلاغة وتحليل الخطاب

مجلة فصلية علمية مُحكّمة

المدير المسؤول : ادريس جَبري

هيئة التحرير :

الحسين بنوهاشم عبد الرحيم وهابي

عبد القادر بقشى

هيئة التحكيم :

محمد العمري	محمود ميري
محمد الولي	حسان الباهي
سعيد بنكراد	محمد مشبال
سعيد يقطين	محمد الظريف

العدد : 4 - 2014

■ عنوان المجلة : ص. ب : 243 – بني ملال (23000) – المغرب.
■ الهاتف /والفاكس : 0523481666 / الهاتف النقال : 0668022157
■ الموقع الإلكتروني للمجلة : www.albalagha.net
■ البريد الإلكتروني للمجلة : – albalagha@albalagha.net
jabridriss@albalagha.net –

1- الدراسات المنشورة لا تعبر بالضرورة عن رأي المجلة، والتي لم تنشر لا ترد إلى أصحابها.
2- يخضع ترتيب المقالات لاعتبارات تقنية فحسب.

■ الإيداع القانوني رقم : 2012 PE 117
■ الملف الصحافي : 2012/09
■ ردمك : 2028-9456
■ طبع : مطبعة النجاح الجديدة – الدار البيضاء.
■ توزيع : سابريس Sapress
■ غلاف من تصميم الفنان : عبد الله لغزار.

طبع هذا العدد بدعم من وزارة الثقافة

الفهرس

• كلمة العدد 7

أبحاث ودراسات 11

• اللغات العربية الأخرى..
أحمد العلوي 13

• تحليل الخطاب، مقاربة تداولية – معرفية
حسان الباهي 17

• ذاكرة البطولة السياسية المعطوبة
عبد الرحمان التمارة 31

ملف العدد :
البلاغة بين الحجاج والتأويل 47

• بناء الخطبة وترتيب الحجج عند أرسطو
محمد الولي 49

• في الحجاج وهوية الأمكنة
محمد مشبال 69

• حجاج التمثيل في القرآن الكريم
عبد الرحيم وهابي 85

• البلاغة والهيرمينوطيقا
عمارة الناصر 101

حـــوار 115

• مشروع متعدد الأبعاد في الأدب والنقد والترجمة..
حميد لحميداني 117

ترجمات 141

• في تفسير النصوص الأدبية
دومينيك فيار/ ترجمة محمد مساعدي 143

• دور القدوة في التربية
شاييم بيرلمان/ ترجمة الحسين بنوهاشم 151

مصطلحات ومفاهيم 155

• مصطلح اللفظ عند عبد القاهر الجرجاني 157

متابعات ومستجدات 161

• البلاغة والخطاب، كتاب جماعي مُهدى إلى الدكتور محمد العمري
إعداد وتنسيق د. محمد مشبال 163

• تحليل الخطاب البلاغي، دراسة في تشكل المفاهيم والوظائف
عماد عبد اللطيف 165

إشراقات تراثية 167

• إعجاز القرآن / أبو سليمان الخطابي 169

• المبالغة / أبو القاسم السجلماسي 171

البلاغة والهرمينوطيقا

عمارة الناصر[1]

تقوم البلاغة بدراسة الخطاب، بدءاً من اللغة وصولا إلى المتلقي، بينما تقوم الهرمينوطيقا (أو الهرموسية Herméneutique) بتحليل مسألة الفهم عبر الخطاب. ويمكن تحديد الفرق بينهما من الناحية التاريخية في مسارين كانا قد انفصلا ليتقاطعا، ثم تقاطعا لينفصلا. فقد ظل اشتغال البلاغة على الخطاب مرتبطاً، لفترة طويلة، بطابعه الاجتماعي والحواري المفتوح على الآخَر الضمني/ المتلقي بوصفه شريكا ضروريا في بناء الخطاب، بينما أقامت الهرمينوطيقا وضعها المعرفي على عملية التذاوت (Intersubjectivité) بوصفها عملية تقود الذات إلى موضوعها لتعود إلى الذات نفسها. بهذا يتحقق فهم الذات من خلال وساطة الموضوع دون شريكٍ، هو الآخر الـمُغاير، وبذلك نصلُ إلى تقاطع مُشاركتين : مشاركة بالحجة (البلاغة) ومشاركة بالفهم (الهرمينوطيقا).

يُذكّرنا ريكور (Ricœur) بأنه «يجب الاعتراف، باستثناء هردر Herder، فالفلسفة الذات صرَفت النظر عن الوساطة اللغوية التي تقوم بنقل طابعها الحجاجي حول مقولة : «أنا موجود، أنا أفكر»[2]. وهو ما جعل من مسألة تشييد الذات في الخطاب الفلسفي مسألةً يكتنفها العجز والتردد، كما تمَّ نفيُ الذات إلى غُربة نفسها، بنسيان شروط الفهم وتاريخيته وطابعه الحواري وبنيته التساؤلية. وهو ما يعني شرط الانفتاح على الآخر. وعلى هذا الأساس، أشار غادمير (Gadamer) إلى أن «التأويل الرومانسي نظرَ إلى عملية الفهم على أنها لا تعتمد على نقل الذات إلى الغير، ولا على مشاركة الآخر. فأن نفهم كلام شخص ما، يعني أن نتفاهم على الشيء بذاته، وليس الانتقال إلى الغير، ونُلاحظ أن هذا السياق هو سياق لغوي كليّاً (Sprachlich)، وبالتالي فإن مسألة الفهم ومعرفته بواسطة تقنيةٍ ما، مرتبطةٌ بقواعد اللغة وعلم البيان»[3]. وهذا يعني أنه لا تأويل من غير لغة، ولا يمكن التعرّف على الذات، أنطولوجياً أو إبستمولوجياً، إلا عبر الوسيط اللغوي الذي يمكننا أن نعتبره الوسط الحيوي لعملية الفهم ومجال تحركها، ومن ذلك يُنظر للفهم في انقذافه وغيريته وارتباطاته الخطابية.

---

(1) أستاذ الفلسفة المعاصرة، جامعة مستغانم، الجزائر.

(2) Ricœur, Soi même comme un autre, p : 22.

(3) Gadamer, Vérité et Méthode, p : 405.

1- بلاغة الهرمينوطيقا والوساطة اللغوية :

إذا كانت الوساطة اللغوية محايثة لفعل الفهم، فإن الأرضية الأنطولوجية لفهم الفهم هي أرضية بلاغية «لأن ما يجتذب ويثير فهمي ينبغي الكشف عنه في غيريته. بدايةُ الفهم مرهونةٌ بوجود شيء يناديا ويدعونا إلى الفهم، إنها أولى الشروط التأويلية»[1]، إذ إن الفهم يصبح انخراطا لغويا في الأشياء، ومنه يُكوِّن بلاغةً ذاتية، والتأويل إنما هو الحوار الذي يتحرك داخل هذه البلاغة ويُشيّد مسألة المعنى فيها. فمن خلال البدايات اللغوية لكل الخطابات يتشكل وعيٌ مرتبط بالمقدمات التي تظهر بكثافة في هذه البدايات التي تمثل الشروط الأنطولوجية الأساسية لقيام الحقيقة في الخطاب وقيام المعنى في شكل الحقيقة. «فشمولية البُعد اللغوي في الإنسان ومن خلال عملية الفهم، هي مجال مفتوح يشمل كل شيء، ليس الثقافة المنقولة بواسطة اللغة فقط، بل كل شيء، حيث كلُّ شيء له مكان في مجال الفهم الذي نتحرك فيه جميعا»[2]، ويمكن لهذا الفهم المرتبط بالطابع اللغوي للإنسان والمتحركان معاً في شمولية أن يُؤسّسا (أي الفهم واللغة) الإمبراطورية البلاغية التي بشّر بها بيرلمان Perelman.

وعليه فإن فن التأويل هو فنٌ بلاغيٌّ بالأساس ؛ إذ يرتبط بالفلسفة من خلال اشتغال التأويل بخطابها. فالهرمينوطيقا مرتبطة ببلاغة الخطابات الفلسفية، وبالحوار الذي يُنشئه الفهم عبر هذه الخطابات، إذ إن «التجليات الخطابية والتأويلية ذات الطابع اللغوي متداخلة، فليس ثمة فنّ للخطاب إذا لم يشمل الاتفاق خصوصية العلاقات الإنسانية، ولاتتحقق المَهمة الهرمينوطيقية إذا لم يُوجد اختلافٌ بين أولئك المتحاورين، وظهرت الحاجة إلى التفاهم»[3]، وبذلك تظهر مَهمة الهرمينوطيقا في الدفع بالتجربة البلاغية إلى الصيرورة التاريخية وتشييد الفعل التاريخي في عملية الفهم، وهي مَهمة تنطلق من المسألة الأنطولوجية التي تنبني عليها علاقة الذات باللغة وإسقاطاتها التاريخية.

من هنا، وحسب هابرماس، فإن «الأطروحة الأساسية للهرمينوطيقا هي أنه لا يمكننا التعالي حسب الصيغة الرومنطيقية لغادمير :

«الحوار الذي نَكُونه» le dialogue que nous sommes[4]. وهذا يقودنا إلى القول بأن بداية الخطاب وبداية الفهم هما بدايتان بلاغيتان تستخرجان وضعهما الحجاجي من المقدمات اللغوية وتَبنيَان الحقيقة حسب الشروط والظروف التي تفرضها القاعدة الأنطولوجية للغة والتي يُمثل

(1) غادمير، فلسفة التأويل، ص 130.
(2) Gadamer, L'art de comprendre, écrits I, p : 129.
(3) Ibid, p : 129.
(4) Habermas, Logique des sciences sociales et autres essais, p : 250.

تجاوزها وهماً لا يمكن بأية وسيلة كانت تبريره أو نقله إلى الآخرين، وبهذا، فإن «الهرمينوطيقا تستعير بشكل كبير أدواتها من فن البلاغة»[1]، لأن الذات المتكلمة لا يمكن التعرّف عليها إلا في بُعدها اللغوي، وهنا تتقاطع البلاغة مع الهرمينوطيقا، فكلاهما فنٌ يُطوّر ويُنمّي، بطريقة منهجية، مَلَكةً طبيعية، ويحمل إلى الوعي العلاقة بين الذات واللغة[2]، وهي علاقة تقوم على مَنحيين عمليين، فالذات المتكلمة «تقول» ما تقتنع به، وهذا هو منحى تأثير اللغة نفسها على المنخرطين فيها وطابعها الحجاجي المترتّب على ذلك، كما أن الذات «تقول» لتُقنع وهو منحى تأثير الذات على اللغة وبروز الإتوس (Ethos) كقوة دافعة للغة.

إن تحويل قناعة الذات إلى لغة غرضها الإقناع هو تأويلٌ ولكنه أقرب إلى الفن منه إلى العلم، لأن عملية التحويل تتمّ في مجال اللغة الطبيعية التي لا تُظهر أية فروق اصطناعية بين صياغة الذات اللغوية وصياغة الخطاب الحامل لرسالة الذات، وهكذا «يقترب فن التأويل، بما هو نظرية عالمية مُعمّمة، من الفلسفة العملية»[3]. فالتأويل يحمل الطابع العملي على مستوى النص الذي يُمثل طرفاً في حوار مكتوب مع الـمُؤوّل والذي يَنتج عنه إنجازٌ لأفعال الفهم المستخرجة من أفعال الكلام، وبهذا يُذكرنا غادمير بأنه «يمكن الحديث عن محادثة هرمينوطيقية (بين المؤوّل والنص)، لكن يجب على هذه المحادثة أن تُكوّن لنفسها لغةً مشتركة، كما هو الشأن في المحادثة الفعلية، وتكوين هذه اللغة ليس هدفه تكوين أداة تُحقق أهداف التفاهم ولكنه إنجاز التفاهم نفسه، كما يحدث بين شخصين»[4]، لأن التأويل يتقدم كقراءة، في مواجهة النص، قراءةٌ لها دوافعها الحجاجية من أجل اختراق النص والانتصار عليه، وإلّا لما ظهر الفرق بين النص في ذاته والنص المؤول. ولهذا نبّه بيرلمان على أن «التأويل، باعتباره أحد الصيغ الأساسية للاختيار، يمكن، على ما يبدو، أن يفتح المجال أمام صورة حجاجية»[5]، بوصفه فعالية للفهم تشتمل على قرارات إنجاز الفعل والإثباتات المرتبطة بها، لأنه لا يمكن الاتجاه نحو العملي دون تبديد الغموض الحاصل في اللغة وتغيير حالة اللافهم، من خلال الاتفاق الضمني بين المؤوّل والنصوص (موضوع التأويل)، وبين الذات واللغة ؛ أي بتحقيق غرض بلاغي في الهرمينوطيقا.

إن الهرمينوطيقا مثلها مثل البلاغة تضع بعض القواعد والمعايير للتحكم في المعنى وتنظيم الخطاب، إذ «من الضروري للهرمينوطيقا وضع بعض المعايير»[6]، وهذا يعني أن قواعد الهرمينوطيقا ومعاييرها هي مواضعُ بلاغية لإسناد الخطاب التأويلي إلى حجج كافية لإثبات إنجازات الفهم،

(1) Gadamer, L'art de comprendre, p : 128.
(2) Habermas, Logique des sciences sociales et autres essais, p : 240-243.
(3) غادمير، فلسفة التأويل، ص : 98.
(4) Gadamer, Vérité et Méthode, p : 410.
(5) Perelman; Tyteca, La Nouvelle Rhétorique, p : 233.
(6) Rorty, L'homme spéculaire, p : 355.

وتتغير هذه المواضع حسب المراحل التي تمرّ بها الهرمينوطيقا خلال انتقالها من مستوى الرموز إلى النصوص، ثم إلى تتويج هذا المسار بالفعل المثبت بواسطة الوظيفة التوضيحية للقيم.

وعلى هذا الأساس، يمكن التمييز بين «الهرمينوطيقا الأولى الخاصة بالرموز، والهرمينوطيقا الثانية الخاصة بالنصوص والفعل والتي تنفتح على «هرمينوطيقا الذات»، إذ تقوم الأولى بَمهمة تبيان الجذور الأنطولوجية للفهم ذي المصادر الثلاثة المتداخلة : التحليل النفسي الفرويدي، وظواهرية الروح الهيغلية، وظواهرية المقدس»[1]. ويؤدي هذا الانتقال المرحلي للهرمينوطيقا إلى إكسابها لغةً مشتركة ذات شمولية بلاغية تساعد على تصور أوسع لعلاقة الذات باللغة وتجلياتها في النصوص والأفعال.

«ولَئِن صارت الهرمينوطيقا اللغة المشتركة الجديدة (Koiné)[2] للعالم الحديث، فهذا يعني، كما قال دونيس توارد (Denis Thouard)، أن مسألة التأويل قد تطورت لتُصبح، تحت الاسم الجذاب للهرمينوطيقا، الكلمة المفتاح للفلسفة في نهاية القرن العشرين (..) والتي تسمح لنا بفهم ما نقول دون معرفة كثيرة»[3]، ومن خلال اللغة المشتركة وتقنية الفهم تنبني الحقيقة الهرمينوطيقية على أسس بلاغية إذ تتحقق شموليتها بواسطة هذه اللغة التي تتخذ طابع الاشتراك، أي الاستعمال الموحد والإسقاط اللامحدود من خلال عمل الفهم والتفاهم، ويكون منطق الحقيقة بحسب عبارة هانس ليبس : «صحيحاً عندما يقدم شيئا للمعرفة»[4]. فما يظهر للمعرفة ويتجلى في اللغة ثم يقع الاشتراك والاتفاق والتفاهم[*] حوله من خلال الدافعية الهرمينوطيقية، يؤول إلى تشييد الفعل في صلب الحقيقة بما هو نتاج الاشتراك والاتفاق حول القيم التي تتحرك في اللغة، حيث «يتجلى نشاط فن التأويل في إنارة الفهم، ليس كتواصل سرّي وعجيب بين الأفراد وإنما كمشاركة في بلورة معنى مشترك»[5]، ويُحمَل هذا المعنى المشترك ضمن خطاب شمولي يشتمل على مواضع للبرهنة والتعليل والحجاج وفق شروط اللغة، ويمكن أن نتخذ من التجربة الدينية مثالا على ذلك، من خلال مشاركة الجماعة في المعنى المشترك الناتج عن تأويل ما للنص الديني، ويصبح هذا التأويل بمثابة النموذج الحجاجي لسلوك الجماعة ومثال الربط والاشتراك والاتفاق والتفاهم.

---

(1) Greisch, Le Cogito Herméneutique, p : 66.

(2) كلمة koiné أو koinê من اللغة اليونانية (koinê/.....) وتعني اللغة المشتركة وقد شاع استخدامها في العصر الهلنستي خصوصاً كلغة إدارية وتواصلية مشتركة.

(3) In : Jean Claude Gens, La pensée Herméneutique de Dilthey, P : 20.

(4) Lipps Hans, Recherches pour une logique Herméneutique, p : 18.

(*) يتخذ غادمير من الترجمة مثالا عن اللغة المشتركة والدور البلاغي للتأويل إذ يقول : «لا يستطيع المترجم بوصفه مفسرا أن يجعل التفاهم في المحادثة ممكنا، إلا بالمشاركة في موضوعها، فالشرط في مواجهته للنص هو أن يشارك في معناه» (Gadamer, Vérité et méthode, p : 409).

(5) غادمير، فلسفة التأويل، ص : 120.

يظهر إذن أن الهرمينوطيقا هي سلوكٌ بلاغي للّغة الفلسفية، بحيث تصبح «الهرمينوطيقا كذلك فن الخطاب الإنساني الأكثر إنسانية»[1]، من خلال تعميم اللغة الفلسفية التي تدفع إلى المشاركة في مشروع الفهم التأسيسي للذات وبناء خطاب الحقيقة في ضوء القوة التوضيحية للعقل وهي قوة حجاجية بالأساس متخذةً من التأويلية أنموذجاً، وبهذا أصبحت الإمبراطورية الهرمينوطيقية مضطلعة بمهمة «مطابقةِ فهم الآخر وعلاماته في الثقافات المتعددة مع فهم الذات والوجود»[2]، وهي مطابقةٌ تتطلب أدوات ووسائل إقناعية لتثبيت التطابقات في لغة الخطاب التأويلي، ويظهر أنها بلاغيةٌ في جوهرها بما أنها تفترض أنه لا توجد حقيقة منهجية وموضوعية. فالذات هي التي تبدع خطابها كما تبدع الطرق التي يصل بها هذا الخطاب إلى الآخرين ثم يبرز فن التأويل كاستعادة للذات من خطاب الآخر.

إن التأويل مجال صراع وساحة تفوّق. وبهذا تُشكل البلاغة أحد أهم أسلحة هذا الصراع الضمني المبني على أساسٍ عامل الفهم، ولهذا «لا يرتبط فن الفهم، مَهمَا كانت وسائله ومناهجه، باستقامة الوعي الذي يقود إلى الالتزام بقواعده، وبهذا فإن الفهم كمَلَكة طبيعية يملكها الجميع يتحول إلى إمكانية تسمح لشخص أن يتفوّق على الآخرين، ولا يمكن للنظرية إلا أن تقول لماذا حدث هذا التفوّق»[3]، حيث يحمل التأويل بُعده الاجتماعي من خلال عملية الفهم نفسها وليس من خلال المشاركة الاجتماعية لأنها مجرد انعكاس وتطبيق وممارسة لاحقة.

2- الأنموذج الحجاجي للهرمينوطيقا :

تُعتبر الهرمينوطيقا، من الناحية المعرفية، البديلَ العقلاني لنظرية المعرفة بوصفها المعيار الثابت الذي يضبط المسافة بين الذات والموضوع، حيث تقوم بإعادة صياغة المسار الذي تتخذه هذه المسافة بالعودة إلى قوة الفهم وليس إلى سلطة الموضوع. وهذا يعني البحثَ عن البنية الأنطولوجية للذات والتي تصبح إبدالاً معرفياً Paradigme جديداً لخطاب الفلسفة، إذ، وكما لاحظ ريتشارد رورتي (Richard Rorty)، يُوجد «في كل ثقافة مكتملة النضج، مجالٌ به مجموعة من التطبيقات، هي نشاطٌ إنساني أنموذجي موجَّه بالسؤال العلمي : كيف نستفيد من آثار الثقافة ؟ وفي التراث الفلسفي الغربي، كان هذا الأنموذج هو «المعرفة»»[4]، ثم أصبح أنموذجَ «الفهم» بوصفه مثالا عن عملية إظهار ما يختزنه الوجود أو يتوارى فيه من خلال اللغة وليس بوصفه تعرّفاً على موضوع ما، إذ إن «الوعي في كينونته لا يتعلق بشيء»[5]، كما أشار غادمير،

(1) Paul Ricœur, La contrée des philosophies, lectures II, p : 483.
(2) Ibid, p : 374.
(3) Gadamer, L'art de comprendre, pp : 125-126.
(4) Rorty, L'homme spéculaire, p : 403.
(5) Gadamer, Vérité et méthode, p : 413.

سيراً على خطى هيدغر، بل فهمٌ وُضِعَ في شروطه اللغوية والتاريخية، وهي شروطٌ تُحدد الأدوات والآليات التي يشتغل بها التأويل الفلسفي وأنموذجه الحجاجي.

أيُّ سلوكٍ حجاجي تسلكه الهرمينوطيقا ؟ وما مصادر الإبدال المعرفي الحجاجي للفلسفة التأويلية ؟ يندرج هذان السؤالان في سياق التعرّف على التحوّل الفلسفي من نظرية المعرفة إلى التأويلية والانتقال من الأثر الموضوعاتي الذي أحدثته العلوم التطبيقية من خلال هيمنة المنهج، إلى روح الفكر وجوهر اللغة المعبّر بها، واللغة بوصفها الحدودَ الحقيقية الوحيدة للفكر ومظهر عقلانيته وشرطه الأنطولوجي.

غير أن هذا الانتقال المعرفي إلى علوم الفكر لم يتمّ بشكل اعتباطي وإنما وفق أنموذج عقلاني ولغوي يقوم مقام المدافع الحجاجي عن الأطروحات الجديدة. وقد عبّر هيدغر عن ذلك بقوله : «ليست هناك قنطرة تقود من العلوم إلى الفكر، ليس هناك إلا الطفرة، وليست الضفة الأخرى ما نعثر عليه هناك حيث تحملنا هذه الطفرة، بل هي منطقة جديدة بكاملها. إن ما يجعلنا ننفتح لا يمكن البرهنة عليه أبدا (..) خصوصا وأن محاولة البرهنة على شيء ما رغبةً في إثباته، وفي أن يكون مُثبتاً، لا تتم أبدا بالحكم تبعا لقاعدة معرفية عليا، وذلك بالضبط عندما يكون هذا الشيء المراد إثباته، لا يتجلى إلا بالقدر الذي يظهر فيه من تلقاء نفسه، وفي نفس الوقت الذي يبقى فيه مجرد ظل»[1] ؛ وليست هذه الطفرة إلا الأنموذج الحجاجي للتأويلية الذي يعمل من خلال فعل الإظهار والتجلي أي فعل إخراج الحقيقة من الوجود إلى الفكر عبر اللغة.

وليس ثمّة وسيلةٌ لتحقيق هذا الإخراج والإظهار سوى بالتأويل والتأويل المتواصل. وهذا بدفع اللغة إلى قذف حقائق الوجود خارجها وفق منطقها الخاص وطابعها الحجاجي، وبهذا فإن «مَهمة الهرمينوطيقا هي إثبات أن الوجود لا يتجلّى في الكلام أو في المعنى أو في التفكير إلاّ بتأويل متواصل لجميع دلالات عالم الثقافة، ثم إن الوجود لا يصبح ذاتاً إنسانية واعية إلاّ بامتلاكٍ هذا المعنى الذي يَسكن «في الخارج» أي في المؤلفات والمؤسسات وآثار الثقافة»[2]. وبهذا، وحتى وإنْ ظهرت ملامح التأثير الفينومينولوجي لهوسرل كما هو الحال لدى هرمينوطيقا ريكور، فإن طريقة الإثبات والبرهنة والحِجاج في الهرمينوطيقا تنطلق من عملية الإظهار، ليس بوصفه حالة صوفية وعرفانية، بل كعملية معرفية تعتمد على قوة اللغة وقدرة الفهم وطاقة التأويل وتَلبّس كينونة الأشياء بالذات.

إن «الدائرة الهرمينوطيقية» (Le cercle herméneutique) هي تقنية من بين التقنيات التي تستخدمها الهرمينوطيقا في أنموذجها الحجاجي وهي تعبّر عن حلّ أنطولوجي لمشكلة المسافة

(1) هيدغر، التقنية، الحقيقية، الوجود، ص : 193.

(2) Ricœur, Le conflit des interprétations, p : 26.

داخل الوعي واللغة وبذلك هي تقنية من تقنيات فن اتخاذ المسافة (Distanciation) أو تقنية خِطابية، إذ «إن القاعدة التأويلية التي تَعتبر أن الكلَّ ينبغي أن يُفهم انطلاقاً من الجزء والجزء انطلاقا من الكل هي وليدة الخطابة القديمة، فقد عمل فن التأويل في العصور الحديثة على نقلها من فن الخطابة إلى فن الفهم، وفي كلتا الحالتين يتعلق الأمر بعلاقة دورية»[1]، تسعى إلى تثبيت بنية الفهم الأنطولوجية غير الخطية والتي تقوم بالدور البلاغي الحجاجي في الإثبات والنفي الجدليين ومنه تمثيل الحقيقة بالشكل الذي يُحاكي حركة الفهم الدورية.

إن بنية الدائرة الهرمينوطيقية لا تعني شكلا مُفرغا أو صوريّا تتمّ من خلاله المصادرة بوصفها آفةً منطقية[*]، بل إنها «دائرة تُفكّر»، ذلك أنها لا تحمل الطابع الهندسي الدوراني بشكله المكتمل، حيث إنها «دائرة لا تظهر إلا بشرط فقدانها لشكلها الدائري الدقيق، واكتمالها الهندسي، فنحن نفكر ونتأمل بواسطة الدوائر غير أنها دورية في كل مرّة، ثم تُواصل مسارها بشكل دوراني غير مكتمل»[2]، وهو ما يعني أنها شكلٌ حجاجي يُفلت من قبضة المنطق وآفاته وعيوبه.

فعندما يقع الاعتراض على مسألة ما بما يُقابلها في الدائرة التي تنتهي إليها في مسارها الدوري العادي، فإنه يتمّ كسر هذا الشكل الدائري، وتحويل المسار إلى دائرة جديدة يكون مبدؤها هذه المسألة ومنتهاها مسألة أخرى غير تلك التي يقوم عليها الاعتراض الذي يعتمد على ما يصنفه بيرلمان : «حجةُ تَضمُّن الجزء في الكل، باعتبار أن ما ينطبق على الكل ينطبق على الجزء»[3]. وهو ما يندرج ضمن المنهج التحليلي للفلسفة ولكن بصيغة غير نسقية محملة بمعالم الأنموذج الذي يشتمل على إمكانية فعّالة للدفع بنفسه إلى التغيّر دون معرفة[4]، وفي الدائرة الهرمينوطيقية لا يتجه التغيّر نحو الخارج أي نحو الموضوع، بل يحاول ربط الذات بجذورها الأنطولوجية من خلال الفهم ودائرةالإفهام.

ولْنأخذ مثالا عن الدائرة الهرمينوطيقية في علاقة الفهم بالأحكام المسبقة وهو نموذجٌ ينقلب على النموذج الموضوعي لفلسفة الأنوار الذي يعتبر أن الطابع الموضوعي للعقل يكون في إقصاء الأحكام المسبقة بوصفها آفّة عقلية تقود إلى الدوغمائية، إلا أن «الذي يسعى إلى فهم حقيقة معينة، يجد نفسه مُعرّضا للغواية التي تسببها الآراء التي لم تؤكدها الأشياء نفسها. هكذا

(1) غادمير، فلسفة التأويل، ص : 119.

(*) يمكن مقارنة الدائرة الهرمينوطيقية بالحجة الدائرية(Argument Circulaire) وهي حجة منطقية تتضمن في مقدماتها نتيجة الحجة نفسها، (انظر : Nadeau Robert, Vocabulaire technique et analytique de l'épistémologie, p : 22).

(2) Siscar Marcos, Rhétorique et philosophie, pp : 57-58.

(3) Perelman, Traité de l'Argumentation, p : 311- 312.

(4) Kuhn Tomas, La structure des révolutions scientifiques, p : 82.

يكمن نشاط التأويل في التضحية[*] بالتصورات الصحيحة والمتلائمة مع الشيء، بمعنى استحضارات المعنى التي تؤديها مباشرة الأشياء نفسها، فليس ثمة سوى «الموضوعية» الناتجة عن تشكيل رأي مسبق تؤيده وتؤكده الأشياء. وعليه لا ينبغي أن يتهافت المُؤول على «نصه» بناء على الرأي المسبق المهيّأ الذي يتشكل ويحيا في ذهنه، بل بالعكس عليه، أن يناقش بوضوح هذا الرأي المسبق بخصوص مصداقيته وصحته، أي بشأن أصوله ومشروعيته»[1]، ولا تكون طريقة مناقشة مشروعية الرأي المسبق وفق منطق صوري أو رمزي مخصوص وإنما وفق شكل الحوار التوافقي الذي تمارسه الذات أمام النص أي وفق الطابع التاريخاني للفهم.

لكن كيف تُشكِّل دائرة الفهم والرأي (أو الحُكم) المسبق أنموذجاً حجاجياً ؟ أو يمكننا طرح السؤال بالصيغة الهيدغرية «عن أيّ شيء نتحدث ؟ هل ما نقوله هو شيء آخر غير سلسلة من الإثباتات الفارغة ؟ أين هي الأدلة ؟ ثم هل هذا الذي نعرض له شيء مشترك مع العلم ؟ سيكون من الأفضل الاستمرار بقدر الإمكان، ولوقت طويل في مثل هذا الموقف الدفاعي، إذ بهذا فقط نحافظ على التراجع الضروري للقيام بطفرة قد تمكّن أحدنا من القفز بنجاح داخل فكر النقطة الأكثر حدة»[2]، وبهذا ينخرط الرأي المسبق في عملية التراجع الضروري نحو الجذور الأنطولوجية للفهم والتي تشكل مشروعيته التاريخية كذلك، أي طابعه الزمني الحقيقي المتضح في الكينونة كحضور بوصفه السمة الأساسية للفكر والتي تحيل بواسطة ماهية هذه «الكينونة»، بما هي «ديمومة» إلى الزمانية[3] ؛ ومن هذا الطابع التاريخي تستمد الدائرة الهرمينوطيقية مشروعيتها وقدرتها على التملّص من الضبط الإبستمولوجي بوصفه مُساءلة الذات أمام موضوعها، ورسم حركة الفهم في انقذافه إلى العالم.

وعليه، فإن «تجذير الدائرة الهرمينوطيقية يمنع تكرارَ السؤال الإبستمولوجي بعد الطرح الأنطولوجي»[4]، وبهذا المعنى يتحدد الفهم بوصفه مهمة للعقل في معرفة جوهر الكينونة وطابعها التاريخي، وانطلاقا من تحديد هذا الجوهر تنبثق جميع الأشكال الوجودية للحقيقة التي تنقذف خارجاً بفعل التأويل الذي يُلحق الكينونة بالفكر خلال تجلّي شيئية اللغة بوصفها حدود الوجود نفسه. وبهذا «اتّضح أن ذلك الشيء الذي يُقدم نفسه داخل البناء الذاتي والمطلق للعقل

(*) يصنّف بيرلمان هذا النوع من الحجاج ضمن «الحجاج بالتضحية» «L'argumentation par le sacrifice»، ويعتبرها إحدى أهم حجج المقارنة الأكثر استعمالا والتي تنتج عن حالة تضحية يكون المرء فيها مستعدا لتحملها من أجل الحصول على نتيجة ما».

Perelman, Traité de l'Argumentation, p : 334.

(1) غادمير، فلسفة التأويل، ص : 123-124.

(2) هيدغر، التقنية، الحقيقة، الوجود، ص : 191.

(3) هيدغر، المرجع نفسه، ص : 204.

(4) Greisch Jean, Le Cogito Herméneutique, p : 70.

باعتباره حكما مسبقا محدودا هو في الحقيقة ينخرط في الحركة التاريخية نفسها، ومنه هنا لابد من إعادة الاعتبار مبدئيا إلى مصطلح الحكم المسبق، ولابد من الاعتراف بوجود أحكام مسبقة مشروعة، ويكون هذا من باب العدالة في حق الوجود الإنساني وطابعه التاريخي»[1]. وفي هذا السياق تنقل الدائرة الهرمينوطيقية مشكلةَ المسافة من مجالها المعرفي (المسافة بين الذات والموضوع، بين الكلمة والشيء، بين الوعي والعالم...) إلى مجالها الأنطولوجي (المسافة بين الذات ونفسها، بين الفهم ومصادره، بين الفهم والحكم المسبق...).

غير أن الطابع الأنطولوجي للحُكم المسبق وموضع الرأي الآخر والتراث يجعل من ظهور الذات وانكشافها لذاتها انقذافاً إلى الكلام والكتابة باعتبارهما مَكانيْن لإثبات التمظهرات والانكشافات، وبالتالي هما موضعان للحجاج في خطاب الوجود الذي يتأسس عليهما. وبهذا المعنى يرى ريكور أن «الدائرة الهرمينوطيقية بين الكلام والكتابة، بين الكتابة والتراث، بين التراث المكتوب والوسائط الثقافية والمفهومية، تتحول إلى قضايا وجودية»[2]، حيث إن الخطاب ينقل تجربة الحياة من خلال اللغة ثم يتحول إلى كلام والكلام إلى كتابة ثم تتحول الكتابة بفعل القراءة (في سياق التأويل) إلى كلام والكلام إلى كتابة ثم إلى خطاب يؤول إلى تجربة حيّة، وبهذه الدائرة يكون فن التأويل نفسه حجة للواقع المعيش وحلقة الوصل في سلسلة تواصلية بين الخطاب والواقع.

تُقدّم الدائرة الهرمينوطيقية وضعاً حجاجياً مَوطنه الاستكشاف والإيجاد (Euréka)، وهو وظيفة بلاغية، بناءً على فهم استباقيٍّ الغرضُ منه استنطاقُ الوجود المغمور تحت رتابة الكتابة والمحي في الكلام. إن هذه الدائرة لا تُوجِد حججاً فقط بل تدفع إلى تبنيّ حجج الآخَرِ المتواري في التراث وفي تغاير الحكم المسبق وفي تأويل اللغة، «فعندما نحاول فهم النص فإننا لا نحلّ مَحلّ الإنشاء الفكري للمؤلف (..) وهذا لا يعني فقط أننا نحاول الكشف عن المصداقية الجوهرية لخطابات المؤلف، عندما نريد فهمه، بل نذهب إلى حد تدعيم حججه وبراهينه، يحصل هذا في الحوار وأيضا في فهم النص المكتوب»[3]. فالتأويل إذن هو السياق الذي يَرِدُ فيه الحجاج ومن خلال الدائرة الهرمينوطيقية يتم الدفع بهذا السياق إلى بناء الفهم الذي به ينخرط الوجود في مشاركة المعاني التي يأتي بها التأويل من النصوص.

ولهذا يرى بيرلمان أنه «لكيْ نستخرج خطاطة حجاجية، نكون مجبرين على تأويل كلام الخطيب وإتمام الحلقات الناقصة في كلامه»[4]. فالحجاج بذلك هو فن تأويلي، ذلك أن الحجة لا

(1) Gadamer, Vérité et Méthode, p : 298.

(2) Ricœur, Aux frontières de la philosophie, lectures 3, p : 270.

(3) غادمير، فلسفة التأويل، ص : 120.

(4) Perelman, Traité de l'argumentation, p : 251.

تظهر في النصوص ضمن مقاصد المؤلف، وليست في أصل بناء الخطاب ومن ثمة هي بحاجة إلى تأويل فلسفي حسب الدائرةالهرمينوطيقية «التي تُخفي في ذاتها إمكانية إيجابية لفهم ما هو أكثر أصالة»[1]، حيث تدفع إلى رصد الحركة الدائرية بين الحجة التي تتجلى بذاتها في آثار البناء الأنطولوجي لخطاب الفلسفة وبين الفلسفة التي تتجلى من خلال نسق من الحجج هو سياقٌ عقلاني يريد لنفسه أن يكون خطابا مقنعا.

وبذلك تتأسس دائرة بين حجة الخطاب وخطاب الحجة والتي تقود الفهم إلى اختراق الكثافة الأنطولوجية التي بقيت، منذ هيدغر، تُوفر حصانة معرفية للمقولات الفلسفية على افتراض أنه عند حدود هذه الكثافة يتلاشى «الوهم» الذي تقوم الهرمينوطيقا بمهمة التقليل من حجمه داخل الفهم. فلا يحتاج الخطاب، في ظل حصانة الوجود، إلى حجج للدفاع عن نفسه، ذلك لأنه «موجود» والموجود حجته الظهور والتجلي، إذ «إن الإظهار على هذا النحو المجرد سِمة أساسية للفكر، إنه الطريق نحو ما كان ولا يزال باستمرار يسمح للإنسان بأن يفكر. كل شيء يمكن البرهنة عليه، أي استنباطه من مبادئ وأوليات نمتلكها، ولكن قليلة هي الأشياء التي يمكن فقط إظهارها»[2]، حيث تحتاج الحجة إلى تأويل للكشف عن ماهيتها عبر الإجابة عن السؤال : هل الحجة سابقة على الكتابة الفلسفية أم هي أثر لها ؟

إن تلمُّسَ الخطوط الكبرى للوظيفة الحجاجية لفلسفة التأويل المعاصرة، إنما يقود بالأساس إلى إيجاد نقاط الارتكاز الأنطولوجية في فعل «توجيه» الخطاب الفلسفي وهو التوجيه البلاغي الذي تُدشّن الفلسفةُ من خلاله أفعال «الإفلات» من خطابات فلسفية سابقة، و«إحالة» الوجود إلى الفكر، و«تأويل» الخطابات المجاورة والمحاورة، وفي هذه الأفعال تشتغل الحجة بمظهرها الدائري كسابقة للكتابة والأسلوب وكأثر لهما.

إن إثباتَ تطابق الفكر الحقيقي للفيلسوف وقارئيه مع الشكل الحجاجي الذي نستخرجه هو مجرد فرضية محتملَة[3] لأن ذلك لا يُحقق «دائرة المعرفة المطلقة»[4]، بالمعنى الهوسرلي، وهذا اللاتحقق ليس آفة في الدائرة الهرمينوطيقية وإنما هو جزء من اشتغالها الحواري الدائم الذي يبحث عن ترويض المسافة داخل اللغة بوصفها انصهارا للآفاق، أفق الذات، أفق التراث. وهذا الانصهار هو مِن عمل اللغة نفسها[5]. لماذا ينتهي عمل التأويل إلى وساطة اللغة ؟ ومن ثمة هو خاضع لمنطقها ومُحتج بحججها ؟ ذلك لأن فنّ التأويل يضطلع بمهمة تقليص المسافة

(1) Gadamer,Vérité et Méthode, p : 287.

(2) هيدغر، مرجع سابق، ص : 193.

(3) Cf, Perelman, Traité de l'argumentation, p : 251.

(4) Edmund Husserl, L'idée de la phénoménologie, p : 57.

(5) Jankovic Zoran, Au-delà du signe p : 61. et : Gadamer, vérité et méthode, p : 419.

(Abstand) ولا يكون ذلك من خلال وسائل هي نفسها تخلق المسافة، إذ اللغة جوهر لا يمكن أن نتخذ مسافة منه من خلال الدائرة الأنطولوجية القصيرة بين الكلام والإصغاء[1]، ومنه يتعذّر الخروج عن المراتب الحجاجية التي تتكون في اللغة.

يجد فن التأويل جذوره في بنية اللغة نفسها ويجد مبرراته فيها أيضا، فالبنية الدائرية للفهم موجودة في البنية الحوارية للغة حيث إن «البرهان Zeigende هو بديل عن التفسير اللغوي»[2]، فاللغة هي التي تتحدث وهي التي تفتح المسافات أو تلغيها، ومن ثمة فإن فعل الإظهار بالنسبة للذات والفهم يتدرّج من الضعف إلى القوة أو من القوة إلى الضعف داخل السلم الحجاجي الذي ينبني من خلال أفعال اللغة وقدرتها التبيينية، وإنما تعمل الدائرة الهرمينوطيقية على تعديل مستويات الضعف والقوة، وهذا بسبب بنائها الهندسي غير المكتمل الذي يسمح بالإفلات من النقد الجذري الموجه لأحد طرفي الدائرة.

لقد ظهر أن منطق الهرمينوطيقا هو منطق اكتشافي وإيجادي، يشتغل انطلاقا من حوار مع الوجود لقول ما هو أكثر أصالة فيه، إذ يجب «أن نتأمل الوجود بوصفه فعلا للفهم والتأويل»[3]، فتكون الحقيقة هي كلام هذا الوجود والفهمُ إصغاءٌ بواسطة اللغة، فكل تفكير يتعالى على الوجود هو وهم وكل فهم لا يمتثل لفعل الإصغاء عبر اللغة هو فهم غريب، ذلك أن الكائن لا يتكلم بل اللغة هي من يفعل ذلك لأنها بيت الوجود[4]، إن الكائن يصغي إلى كينونته في صدى اللغة.

ولئِن أصبح الإصغاء تأويلا أي فهماً كشفيا فإن «تأويل الكائن دون طرح السؤال حول حقيقة الكينونة هو عودة إلى الميتافيزيقا»[5]، ذلك أن الحقيقة ليست ما يقوله الكائن بل ما يقوله الوجود عبر الكائن، هذا الوجود لا يُظهر نفسه إلا في اللغة، لذلك يقدم غادمير الإجابة نفسها لهيدغر عن سؤال : من يتكلم ؟ اللغة هي التي تتكلم (Die sprachespricht)[6]، وبذلك فالهرمينوطيقا هي حركة ديالكتيكية داخل اللغة من أجل اكتشاف الوجود، ويكون أنموذجها الحجاجي معتمِداً بالدرجة الأولى على نموذج الحوار في اللغة، إذ ليس ثمة فهمٌ خارج هذا الحوار الذي يُمثّل الهيمنة المسبقة للّغة على الإنسان./.

(1) Heidegger, Acheminement vers la parole, pp : 240-250.
(2) Gadamer, Vérité et Méthode, p : 421.
(3) Gadamer, L'art de comprendre, écrit 2, p : 280.
(4) Heidegger, lettres sur l'humanisme, p : 27.
(5) Ibid, P : 51.
(6) Jankovic, Au-delà du signe, p : 52.

المراجع

أ- بالعربية :

- هيدغر مارتن، التقنية، الحقيقية، الوجود، ترجمة: محمد سبيلا وعبد الهادي مفتاح، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط 1. 1995.

- غادمير هانس جورج، فلسفة التأويل، الأصول، المبادئ، الأهداف، ترجمة: محمد شوقي الزين، المركز الثقافي العربي، الدار العربية للعلوم، ط 2. 2006.

ب- بالفرنسية :

* Gadamer Hans Georg, Vérité et méthode : les grandes lignes d'une herméneutique philosophique, trad., Pierre Fruchon, Jean grondin et Gilbert Merlio, éd Seuil, Paris, 1996.

* Gadamer Hans Georg, l'Art de comprendre, écrits I : Herméneutique et tradition philosophique, trad. Pierre Fruchon, Aubier, Paris, 1982.

* GadamerHans Georg, L'art de comprendre, écrits II : Herméneutique et champ de l'expérience humaine, trad. Pierre Fruchon et autres, Aubier, Paris, 1991.

* Gens Jean Claude, La pensée Herméneutique de Dilthey, entre néokantisme et phénoménologie, éd. Presses Universitaires du Septentrion, Lille (France), 2002.

* Greisch Jean, Le Cogito Herméneutique : L'herméneutique philosophique et l'héritage cartésien, éd. J. Vrin, Paris, 2000.

* Habermas Jürgen, Logique des sciences sociales et autres essais, trad. Rainer Rochlitz, PUF, Paris, 1987.

* Heidegger Martin, Acheminement vers la parole, trad. Beaufret, Brokmeie, Gallimard, Paris, 1976.

* Heidegger Martin, Lettres sur l'humanisme, trad. Rogier Munier, Aubier, Paris, 1983.

* Husserl Edmund, L'idée de la phénoménologie, trad. Alexandre lowit, éd. PUF, Paris, 1993.

* Kuhn Thomas. S. La Structure des révolutions scientifiques, trad. Laure Mayer, éd. Flammarion, Paris, 1983.

* Lipps Hans, Recherches pour une logique Herméneutique, trad. Stefan Kristensen, éd. Librairie philosophique J.Vrain, Paris, 2004.

* Nadeau Robert, Vocabulaire technique et analytique de l'épistémologie, éd. PUF, Paris, 1999.

* Perelman Chaïm-Olbracht Tyteca : Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique, T1, éd. PUF, Paris, 1958.

* Ricœur Paul, La contrée des philosophies, lectures II, Seuil, Paris, 1992.

* Ricœur, Paul, Le conflit des interprétations, essais d'herméneutique, Seuil, Paris, 1969.

* Ricœur Paul, Aux frontières de la philosophie, lectures 3, Seuil, Paris, 1994.

* Ricœur Paul,Soi même comme un autre, Seuil, Paris, 1990.

* Rorty Richard, L'homme spéculaire, Trad. Thierry Marchaise, Seuil, Paris, 1990.

* Siscar Marcos, Rhétorique et philosophie, jacques Derrida, éd. L'Harmattan, Paris, 1998.

* Zoran Jankovic, Au-delà du signe : Gadamer et Derrida et le dépassement herméneutique et déconstructive du Dasein?, L'harmattan, Paris, 2003.

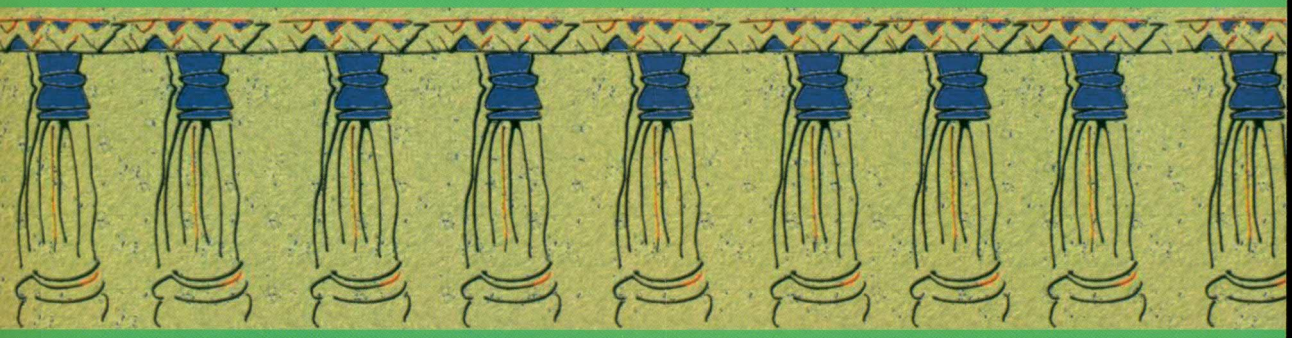
البلاغة وتحليل الخطاب

Al Balagha Wa Tahlil Al Khitab

مجلة فصلية علمية مُحكّمة

المساهمون في العدد الرابع

- أحمد العلوي
- حسان الباهي
- عبد الرحمان التمارة
- محمد الولي
- محمد مشبال
- عبد الرحيم وهابي
- عمارة الناصر
- حميد لحميداني
- محمد مساعدي
- الحسين بنوهاشم



الثمن : 30 درهماً