التمثيل العقليّ القصديّ للعالمِ مُقاربة معرفيّة في هيرمينوطيقا القصد اللغويّ

الأستاذ المساعد الدكتور

أحمد عويّز حسين

جامعة الكوفة – كليّة الآداب

ahmed.awayiz@uokufa,edu.iq

Intentional mental representation of The world Epistemological approach in hermeneutics of linguistic intention

Assistant. Prof. Ahmed Awayiz Hussein

University of Kufa – Faculty of Arts.

ahmed.awayiz@uokufa,edu.iq

الخلاصة :

هذا البحثُ يُهتمّ بدراسة التّمثيل العقليّ القصديّ للعالَم وأشيائه، وهو أحد فروع فلسفة العقل السّتة، الذي يبحث في بعدين هما الوعي والقصديّة، ويقوم البحث بتحليل بنية التّمثيل اللغويّ القصديّ، ومكوّناته عبر مُقاربة معرفيّة تربطُ بين حقل القصديّة التي هي جزءٌ من فلسفة العقل، وحقل الهيرمينوطيقا التي هي علمُ فهم النّصوص المُختلفة وتأويلها؛ فالنصُّ الذي صاغَ العالَم وظواهره في منظومة من العلامات اللغويّة المُتعددة الطّبقات والمقصودة تأتي الهيرمينوطيقا لتأويله، وتتحددُ مُقاربة البحث المعرفيّة للتمثيل العقليّ القصديّ في ثلاثة مسارات هي: مسار نظريّة المعرفة القصديّة، ومسار نظريّة الفعل اللغويّ القصديّ، ومسار نظريّة التأويل القصديّ، بوصفها ثلاث حلقات متّصلة تُكمل إحداها الأخرى.

الكلمات المفتاحيّة : التمثيل العقليّ القصديّ ، البنية العقليّة للعالم ، البنية العقليّة للقصد ، لحظة الإنشاء ، لحظة التأليف ، نظريّة المعرفة القصديّة ، نظريّة الفعل القصديّ ، نظرية التأويل القصديّ .

Abstract:

This research study Intentional mental representation of the world, How representation of its things are, and analyzes the structure of intentional linguistic representation according to epistemological approach. The epistemological approach of this research connects two fields: Intentionality and Hermeneutics or two actions in the mind philosophy: consciousness and intention. The research approach focuses on three tracks: Theory of Intentional epistemology, Theory of Intentional linguistic act, and Theory of Intentional hermeneutics, as a three connected circles.

Key words: Intentional mental representation , The mental Structure of The world , The mental Structure of intention , The moment of Creation , The moment of Composing , Intentional Epistemology , Intentional Acts Theory , Intentional hermeneutical theory .

المقدمة :

التّمثيلُ العقليُّ واحد من فروعِ فلسفةِ العقلِ السّتة، يُعنى ببحثِ كيفيّةِ تَمثيلِ العَقلِ لأشياءِ العالَمِ، ببعدين هما (الوعي والقصديّة)، فيتوجّهُ التّركيزُ في ماهيّةِ الوعي، وفي الكيفيّةِ التي يرتبطُ فيها بالعالَمِ الخارجيّ، ويبحثُ في نظريّاته وفي إمكانِ تعدده، وفي ماهيّة الأشياء الواعيّة، على حين يكون التّركيز في بُعدٍ آخر على ماهيّة القصديّة، وحالاتها، وعلاقتها بالوعي، وإمكان كون كلّ الحالات العقليّة قصديّة. ومن هنا يهتمّ هذا البحث بدراسةِ بنيةِ التّمثيلِ اللغويّ القصديّ للعالَمِ وأشيائه، ويُحلل مكوّناته بمُقاربةٍ مَعرفيّةٍ تربطُ بين حقلِ القصديّةِ التي هي جزءٌ من فلسفةِ العقلِ وحقلِ الهيرمينوطيقا التي هي علمُ فهمِ النّصوص المُختلفةِ وتأويلها، وتتحددُ مُقاربتي في ثلاثةِ مساراتٍ هي: مسار نظريّة المعرفة القصديّة، ومسار نظريّة الفعل اللغويّ القصديّ، ومسار نظريّة التأويل القصديّ، بوصفها حلقاتٍ متّصلة.

المبحث الأول

التمثّل القصديّ للعالم عقلاً ونظاماً (نظريّة المعرفة القصديّة).

سأمضي ببحث التمثّل القصديّ ابتداءً من نظريّة المعرفة التي تجعلُ من القصدِ والتمثيل معرفةً ممكنةً، وترسم حدوده وماهيته من خلال بيانِ العلاقةِ الرابطةِ بين الذّاتِ والموضوع والقصد، فمكونات التمثيل القصديّ للعالم، (العقل)، و(العالم)، و(القصد) تنتظمُ مُجتمعةً في ضوءِ عملِ نظريّةِ المعرفةِ Gnosiolog[1] التي تجعلُ من دراسة تلك الروابط وانتظام هذه المكونات قانوناً ونظاماً مترابطاً قصديّاً، وكلُّ لحظةٍ معرفيّةٍ في تاريخِ البحثِ في نظريّةِ المَعرفةِ هي لحظاتٌ فلسفيّةٌ غطّتْ بعداً من أبعادِ هذا النظام؛ لذا سيكونُ تحليلي للتّمثيلِ القصديّ للعالمِ بوصفهِ عقلاً ونظاماً يسيرُ بالخطواتِ الآتية

تباعاً: (من العقلِ إلى العالَم، ومن العقلِ إلى العقلِ، والعلاقة الجّدليّة بين العقلِ والعالَم).

أولاً: البنيّةُ العقليّةُ للعالَمِ (من العقلِ إلى العالَمِ).

دَرَجَتْ الفلسفاتُ منذُ بداياتها على تقريرِ أنَّ العالَم خارجَ الذّاتِ يَتحددُ في بعدين ماديّ فيزيقيّ أو ميتافيزيقيّ، وقد جالَ التفكير الفلسفيّ الأوّل في سؤالهِ المركزيّ عن أصلِ الوجودِ وأنطولوجيا العالم، ومضتْ اتجاهاته في تقليبِ الإجابةِ عن هذا السؤالِ شطراً طويلاً من الزّمن، حتى تراجع العالَم الفلسفيّ خطوةً في اهتمامهِ بهذا السؤال ليُقدّم سؤالاً مركزياً آخر، ارتبطَ بأصلِ المَعرفةِ وماهيتِها، التي بها يُمكنُ أنْ تتحددَ أنطولوجيا العالَم، وهو طامحٌ في مسعاهِ لتأسيسِ نظريّةِ المَعرفةِ التي توصلهُ إلى حقيقةِ ماهيّةِ العالَمِ وتقديم تفسيرٍ لظواهرهِ، وهو مُقتنعٌ بأنّ الوجودَ لا يُمكن أنْ يُستدّلَ عليه إلّا ببناءِ نظريّةِ مَعرفةٍ رَصينةٍ، فتوّجتْ الجهودُ بالكوجيتو الديكارتيّ قالباً بذلك مسارَ البحثِ الذي كانَ يتحرّكُ من العالَمِ الى العقلِ مع نزعاتِ الفكرِ التجريبيّ؛ وصار المسارُ من العقلِ إلى العالَمِ، وبُنيَ تصوّرٌ قائمٌ على مركزيّةِ العَقلِ المُطلقةِ، على الرغمِ من الحضورِ الفاعلِ للعقلِ في مدلولاتهِ المُختلفةِ الأخرى منذُ مَراحل التّفكير الفلسفيّ الأولى لدى الإغريق[٢]، فقد تطوّرتْ مدلولاتهُ منَ كونهِ آلة تفكيرٍ، إلى كونهِ مفهوماً تجريديّاً ينطوي على خبراتٍ قبليّةٍ، ومن المثالُ المركزيّ في التّفكيرِ المثاليّ، إلى القوّةِ المُنظّمةِ للعالِمِ، مُفارقةً كانتْ أم مُحايثة، ومن لاهوتٍ مُقدّسٍ، إلى مفهومٍ غائيٍّ، ومن مبدأ وجودٍ مرّةً، ونظامٍ متغلغلٍ في الظّواهرِ الكونيّةِ مرّةً، إلى خالقٍ يصدرُ عنه العالمُ تارّةً أخرى[٣]، وهو في كلٍّ هذا مفهومٌ يَحكم العالَم، يلزم إعادة صياغةِ العالَم في

ضوءِ مُعطياته الخالصة، فصيّرتْ هذهِ النظرة في المَعرفةِ العقلَ مركزاً، وما العالمُ إلّا نتاج تجلياته اللا متناهية (٤).

ومع خطوةِ الكوجيتو تحرّكَ الفيلسوف المثاليّ ديكارت لإعادةِ صياغةِ المُعادلةِ المَعرفيّةِ ذاتِ المكونات الثلاثة بعلاقةِ (العقل، العالم، الإله) باتجاهِ وضعِ بنيةٍ عقليّةٍ للعالَم تحددُ بها أنطولوجيا العالَمِ وأشيائه بنشاطِ العقلِ ونشاطِ التّفكيرِ العقليّ المَحض، ومن التّفكيرِ العقليّ مضى يُثبت أولى أنطولوجيات العالَم فبدأ بالذّاتِ نفسها فقال: "رأيتُ من يريدُ أنْ يشكَّ في كلِّ شيءٍ لا يستطيع من ذلك أنّ يشكَّ في وجودهِ حين يشكّ، وأن ما سبيله في الاستدلالِ على هذا النحو من عدمِ استطاعته أنْ يشكَّ في ذاته ولو كانَ يشكّ في كلِّ ما سواه ليس ما نقولُ عنه أنّهُ بدنُنا، بل ما نسمّيه روحنا، أو فكرنا بهذا الاعتبار أخذت كينونة هذا الفكر أو وجوده على أنّهُ المبدأ الأوّل"(٥). ويقولُ: "وإذا ذهبتُ من كوني أعرفُ بيقين أنّي موجودٌ أو ماهيتي سوى أنّي شيء مُفكّر، استطعتُ القولَ بأنّ ماهيتي إنّما انحصرتْ في أنّي شيءٌ مفكّرٌ أو جوهرٌ كلّ ما هيته أو طبيعتهُ ليستْ إلّا التّفكير"(٦).

فمن العلاقة الثلاثيّة الذّات المُفكّرة، والعالَم الخارجيّ، والفكر نفسه، صاغَ ديكارت مُعادلتهُ العقليّة التي نظّم فيها أولى الأنطولوجيّات الثلاثة (إثبات الذّات)، ومضى باتجاهِ إثباتِ الانطولوجيا الأخرى للعالَمِ بصيغته الماديّة فقال في سعيه للخطوةِ الثانية لإثباته العالَم "ولم يبقَ عليّ الآن إلّا أنْ أفحصَ عن وجودِ الأشياءِ الماديّة. ومن المُحقّق إنّي بهذا الصدد أعلم أنّ وجودَ الأشياء الماديّة ممكنٌ من حيثُ أنّها تُعتبر موضوعاً لعلمِ الهندسة، نظراً إلى أنّي حيث اعتبرها من هذهِ الجهة أتصوّرها تصوّراً واضحاً جداً ومتميزاً، فما من شكٍّ أن الله قادر على خلقِ جميع الأشياء التي استطيع تصوّرها في

تميّزٍ، وأنا ما حكمتُ قطّ بأنّ شيئاً من الأشياء ممتنعٌ عليه سبحانهُ إلّا لما وجدتُ من تناقضٍ في تصوّره"[٧]. ورأى أنّ جسمَهُ مُحاطٌ بأجسامٍ مُتعددة، وهذه الاحاطة تلزمُ أنْ يفرَّ من بعضها ويطلب بعضها الآخر، وكذا هو يحسّ بأنواعٍ مُتنوعةٍ من الروائح والألوان والأصوات والأطعمة، والحرارة والصلابة، وهو ما يدفعه إلى الاستنتاج أنّ في تلك الأجسام التي تصدرُ عن جميع المُدركات الحسيّة طبيعة مُغايرة تناسبها.[٨].

فمن التغايرِ عن أنطولوجيا ذاته يُثبتُ أنطولوجيا العالَم الخارجيّ بكلّ ما يصدرُ عنهُ من فيوضات ماديّة، وهذا الاثبات هو (صياغة الضّلع الثاني لأنطولوجيا العالَم) وكشفٌ عن البنيةِ العقليّة التي بها يقومُ نظامُ الوجودِ، فمن غير وجودِ نظامِ التّفكيرِ العقليّ لا يُمكن أنْ توجدَ الذّاتُ جسماً ومن غير وجودِ التّفكيرِ العقليّ، لا يُمكن أنْ يكونَ للعالَم وجودٌ! فالعقلُ هو الذي يُنظّم السّلسلة العظيمة لوجودِ أشياء العالمِ المتنوّعة تنظيماً عقليّاً، لذا رأى أنّ ملكة الخيالِ لديه التي يشعرُ أنّهُ يستعملُها حين يتوجّه بالنظرِ في الأشياءِ الماديّة يُمكنها أنْ تحمله على الاعتقادِ بوجودِ هذه الأشياء، لأنّهُ حين يتوجّهُ بالنظرِ في ماهيةِ التّخيّل يجد أنّهُ ليس سوى توجّه الملكة العقليّة العارفة إلى الجسمِ الوثيق الصّلة بها، جسم إنّما يكونُ موجوداً بها[٩]. وخطّ سيرِ البنيةِ العقليّة في مُعادلة ديكارت يمضي في رسمِ سلسلةِ الوجودِ في تحديدِ الضلع الثالث للمثلث (الإله)، وهو المصدر المركزيّ في بنيةِ العالمِ العقليّة لديه لذا يقول: "إنّ اللهَ موجودٌ؛ لأنّهُ وإنْ كانتْ فكرة الجّوهر موجودةٌ في نفسي من حيث أنّي جوهرٌ، إلّا أنّ فكرة جوهر لا متناه ما كانت لتوجد لديّ أنا الموجود المُتناهي إذا لم يكنْ قد أودعها في نفسي جوهرٌ لا متناه حقّاً"[١٠]. وبإثبات وجودِ الإله يكتملُ رسمُ البنية العقليّةِ للعالمِ في ضوء المعادلة الديكارتيّة وسلسلة الوجود في ثلاثيّة، (العقل، والعالم، والإله) وبهذا يبني ديكارت العالم على المعرفة، والمعرفة على العقلِ ويحوّل (العقل) إلى حلقةٍ تتوسّطُ (العالم والإله)، لأنّ

الوسيطَ هو طريقُ المعرفة إلى ذلك المُتعالي المُفارق، فإدراك الصانع الإله لا يتحققُ إلّا بإثبات الذات المفكرة أوّلاً، ومن ثمّ إثبات العالم، وبهذا يؤسسُ مركزيّةَ العقلِ ومسارَ تحصيلِ المَعرفة بعد الابتداء (من العقلِ إلى العالم).

ثانياً: البنية القصديّة للعقل. (من العقلِ إلى العقل).

تأتي صياغة المعادلة الثانية (من العقلِ إلى العقل) المكوّنة لبنية التفكير القصديّ في تمثيله للعالم (عقلاً ونظاماً)، بخطوةٍ جوهريّة مُنظّمة لحركة المعرفة وتوجّهها داخل العقلِ نفسه، ببناء نظام حركة المَعرفة من المعارف الأوليّة البديهيّة والأمبيريّة إلى صياغة المبادئ العقليّة الكُبرى، ففي هذه الصياغة يسعى العقلُ إلى تنظيم ذاته ومكوّناته قصديّاً لا تنظيم العالَم الخارجيّ ومُشخّصاته، وخطوة أنْ يعي العقلُ ذاته ومكوّناته لا مكونات العالَم الأخرى هي الخطوّةُ المُهمّةُ في أولويّة رسم نظامه الداخليّ المُترابط قصديّاً، وهو ما جاءتْ به الصياغةُ الكانطيّة الجبّارة في Transcendental idealism في كتاب **نقد العقلِ المَحض** وهي كما يرى كانط فكرةُ علمٍ يقومُ نقدُ العقلِ المَحض برسم مُخططه الكاملِ معمارياً بمبادئ هي نظامٌ لكلّ مبادئ العقل، وحتى يكونَ نظاماً كاملاً يلزمُ تحليلاً مُفصّلاً لكلّ المَعرفة البشريّة القبليّة وتحليل المفاهيم الأصيلة التي تؤلّفُ المَعرفة المَحضة داخل العقل[11]. فهو تحليلٌ لسلّم مراتبِ المعرفة في مكوّنات العقلِ. ولمّا كانتْ نظريّةُ المعرفة تُعنى ببحث طبيعة العلاقة الرابطة بين (الذّات المُدْركة والموضوع المُدْرَك) فقد أحدثَ التصوّرُ الكانطي نقلتهُ النوعيّة على مستوى البحث في تنظيم هذه العلاقة بتقريره أنْ يلزمَ للموضوعات أنْ تنتظمَ تبعاً لمعرفة الذّات، وليس كحال الاعتقاد السّائد بأنْ يلزمَ على المعارف أنْ تنتظمَ تبعاً للموضوعات، وهي خطوةٌ يندفعُ بها من أجلِ إحداث إمكان وجود مَعرفة قبليّة[12] وقد علل كانط هذه الخطوة بقوله: في كونِ الذّات المُفكّرة في المَعرفة القَبليّة لا تستطيع أنْ تُضيفَ إلى الموضوعات إلّا بما تستمدّهُ الذّاتُ المُفكّرة من نفسها[13]. وهذه الخطوة القصديّة الأولى في رسم خطِّ سيرِ المعرفة داخلِ العقلِ، وهي التي تؤسسُ للقصديّة الداخليّة

الأصل (قصديّة العقل) كما سيظهر بعد ذلك لدى جون سيرل[١٤] في توظيفه لهذه الفكرة الكانطيّة، فقد صارتْ الذّاتُ مركزَ وعي العالَم الخارجيّ قصديّاً، حينما تتوجّهُ إلى موضوعات العالَم في حركتها لقيام مَعرفة عقليّة عنها، وهي الخطوى الأولى المُهمّة في بنية التّفكيرِ القصديّ، التي تحوّلتْ إلى قاعدةٍ للفكرِ القصديّ عند برنتانو وهوسرل ومن بعدهما جون سيرل.

وتأتي خطوة أخرى بعد المَعرفة القَبْليّة حينما تصطدمُ الموضوعات الخارجيّةُ بالحواسِ فتوجدُ تصوّرات تلقائيّة وتُحرّكُ نشاطَ الفهم باتجاه الموازنة والرّبطِ، أو الفَصلِ بينها، فتتحوّلُ الانطباعات الواردة بالحواسِ إلى مَعرفة بالموضوعات، وهو ما سمّي بالتجربة، وهي مَعرفةٌ بعديّةٌ أمبيريّةٌ [١٥]. فلا يُمكن أنْ يتحققَ وجودُ الأشياء إلّا بوصفها تمثّلات ذهنيّةٌ فهي ليستْ موجودةً وجوداً مُستقلاً عن الذّات المتوجّهة إليها قصديّاً[١٦] وهذه الفكرة هي التي اعتمدَ عليها من جاءَ بعده في رؤيتهم الفينومينولوجيّة ومفهومهم للقصديّة[١٧]. والفهم كما يُلخصّه كانط هو ملكةُ القواعد والمقولات وعملهُ أنْ يتعقّلَ الموضوعات التي يعرضُها عليه الحسُّ، كي يجدَ القاعدة أو المقولة التي يُستطاعُ بها ضمّ جزءٍ إلى آخر، ولكنّ يلزمُ على موضوعات الفهم أنْ تكونَ دائماً مُعطاةً لهُ في الإدراكِ الحسّي، وكلّ ما يصنعهُ هو أنْ يضمَّ موضوعاً ما من حيثُ هو مُعطى في الزّمانِ والمَكانِ إلى موضوعٍ آخر طبقاً لقاعدةٍ عامّة[١٨]. أمّا في الأحكامَ فإنّ ثمّة نوعين من الأحكام هما حكمُ تجربةٍ وحكمُ إدراكٍ[١٩]. والذّهنُ هو ملكةُ التّفكيرِ في موضوعات العيانِ الحسّي، وأنّهُ ملكةُ معرفةٍ بتصوّرات معرفةٍ ليستْ عيانيّة، بل تصوّريّة [٢٠]. فالمُعطيات الحسيّة التي يتلقّاها العقلُ تكونُ انطباعات مُنفصلة بعضها عن بعضٍ، وبالذّهنِ تربطُ هذه الانطباعات المُنفصلة، ونشاطه نشاط تلقائي، فهو الذي يوحّد كلّ هذه المعطيات[٢١]. والذّهن هنا يكونُ ملكةَ مُتوسطةً بين الإحساسِ والعَقل[٢٢]، فالعقلُ عند كانط هو ملكةُ المبادئ والذّهنُ هو ملكةُ القواعد التي تُرجعُ

المَعارف المُنفصلة إلى الوحدة، والعقل يعملُ على توحيد القواعد التي أنتجها الذّهنُ بالمبادئ، فهو موجّه إلى ما يقعَ خارج نطاق التجربة الحسيّة، وهو الذي ينشدُ الكُليّة والشموليّة، وبه يُمكن أنْ تُعرفَ الجزئيّات أنّها مُتضمّنةٌ في الكُليّات، لأنّهُ ملكةَ المَعرفة العُليا، أو هو ملكةُ استنباطُ العامّ من الخاص[٢٣]. وبهذا المُخطط القصديّ أرسى كانط البنية القصديّة لمكونات العَقل، الذي هو مركزُ إنتاج المعرفة، فليس ثمّة من ترابط اعتباطي بين مكونات العقل والمعارف الناتجة وإنما هو محض بنية قصدية تتولدُ في ضوئها المَعارفُ، وتتأسسُ العلاقةُ بالعالم، ولهُ قدرةٌ على تنظيم ذاته ومكوناته قصديّاً.

ثالثاً: البنية العقليّة للقصد. (جدليّات العقل والعالم والقصد)

تأتي خطوةٌ ثالثةٌ في تحليلِ مكونات بنية التفكير القصديّ في تمثيله للعالَم، للإجابةِ عن كيفيّة حدوث النّشاط القصديّ في العقل، فكيف يُسهمُ العقلُ في إنتاج تفكيرٍ قصديّ ضمن شرائط عقليّة، وكيف يتمثّل الأشياء تمثيلاً قصديّاً؟ والصياغة الفكريّة للإجابة عن هذا السؤال نجدها في أفكارِ ثلاثةٍ من فلاسفة القصديّة هم النّمساويّ الألمانيّ فرانز كليمنس برنتانو (١٩١٧م ت) وفي نظريّة الفيلسوف الألماني هوسرل ومن ثمّ الفيلسوف الأمريكي المعاصر جون سيرل، فقد أفتتحَ البحث المُعمّق في فلسفة العقل لديهم مشروعاً مُهمّاً، وقد تجلّت فكرة القصديّة لدى فلاسفة القرون الوسطى ولاسيّما ما يظهر لدى الفارابيّ، وابن سينا حينما فصلوا بين المقاصد الأولى التي تعنى بالأشياء خارج العقل، كالأشياء الاعتياديّة وملامح الأشياء والمقاصد الثانية التي ترتبطُ بالمقاصد الأخرى[٢٤]. وحينما فصلوا بين موضوعات علم المَنطق والعلوم النّفسيّة، فقد رأوا أنّ الظواهر النّفسيّة والموضوعات إنّما هي مقصودات أولى للوعي يتمكّن من الحصولِ عليها عند توجّههِ باتجاهها بقصدِ إدراكِها مُباشرةً وهو توجّهٌ

عقليٌّ قصديٌّ دُعي بالقصدِ الأوّل، على حين ثمّة توجّه عقليّ قصدي لاحق عبر التّفكيرِ في هذهِ المُدركات برجوعِ الفكرِ إلى نفسهِ لا إلى شيءٍ خارجهُ، وهو ما كانَ موضوعاً يُعنى بهِ علم المنطقِ، إذ إنّ الذّهن الذي هو ملكةُ القواعد بالتّعبير الكانطي بإمكاناتهِ الداخليّة يصبحُ مَعقولاً يستوعبُ الظّواهر الخارجيّة في مستويين (المُستوى الحسّي والشعوريّ)، وهو القصدُ الأوّل ومن جهةٍ أخرى المستوى العقليّ حينما يرتدُّ إلى ذاتهِ في إدراكِ موضوع داخليّ محض وهو موضوع علم المنطق، وهو من مختصّات العقل المحض بالتعبير الكانطي كما مرّ. فإمّا أن يكون للموضوعات واقع موضوعيّ موجود في إدراكها وهنا يُوجد القصد الأوّل حال توجّه العقل قصديّاً لإدراكِ واقعها وهي مُشخّص خارج العقل، وإما يتمثّل إدراك الموضوع في حالِ غيبةِ الشّيء في الخارجِ فيرتدّ العقلُ إلى نفسهِ فيستعين في إدراكهِ باستحضارِ صورةِ الشّيء لحظةَ غيابهِ عن الحسِّ وهو ما سُمّي بالتّصوّرِ المحض(٢٥). وهذا ما سأتناولهُ بشيءٍ من التّفصيلِ.

وقد أفادَ الفيلسوف وعالم النّفسِ النمساويّ الألمانيّ برنتانو (ت ١٩١٧م) من تكوين فكرة القصدية عقليّاً عند فلاسفةِ العصورِ الوسطى فربطها بالنّشاطِ النّفسيّ - الذّات، وهي عندهُ دراسةُ الكيفيّةِ التي يقومُ بها الوعي على بعضِ الظّواهر النّفسيّة التي يُمكن بقصديتها أنْ تتمايزَ وتختلفَ بناءً على توجّهها باتجاه العالَمِ الفيزيائيّ وظواهره الماديّة، إذ ميّز برنتانو الظواهر العقليّة بكونها الظواهر الوحيدة التي يُمكنُ إدراكها بالوعي الداخليّ؛ وهي بخلافِ الظّواهر الخارجيّة(٢٦)، ورأى أنّ أيّة ظاهرةٍ ذهنيّةٍ تتصفُ بإشارتها واتجاهها إلى مضمونٍ ما، ففي الحبّ ثمّة شيءٌ مّحبوبٌ، وفي الكره ثمّة شيءٌ مَكروهٌ، وفي الرّغبةِ ثمّة شيءٌ ما مرغوبٌ فيه، وفي الحكمِ على الأشياء ثمّة شيء ما منفي أو

مثبت، وبهذا تكون أنطولوجيا القصديّةِ للموضوعِ هي الصفةُ التي تُميّزُ الظاهرة العقليّة عن الظاهرةِ الطبيعيّة(٢٧).

فالظواهرُ العقليّةُ لدى برنتانو باختصارٍ هي الظواهرُ التي تتضمنُ داخلها موضوعاً على نحوٍ قصديٍّ(٢٨). وهكذا فحينما يحصلُ التّفكيرُ في شيءٍ ما أو موضوعٍ ما من الموضوعات فإنّ هذا النشاط العقليّ يعني أنّ ثمّة موضوعاً ما حلَّ في وعينا بوصفه مُدرّكاً مُحدداً بتوجّهٍ قصديّ من العقلِ، وهذا التوجّه القصديّ للعقلِ هو ظاهرةٌ من الظواهر العقليّة التي تترتبُ في ثلاث صورٍ رئيسةٍ تُصنّفُ بناءً على محتواها أوّلها: (presentation) الذي هو فعلٌ عقليٌّ يقومُ على القدرةِ على استحضارِ صورةِ الشّيء في العقلِ حتى بعد غيبته عن الحسّ، وهو نشاطٌ عقليٌّ محض يقومُ فيه العقلُ بانتخابِ صورةِ الشّيء قَصديّاً من دونِ غيرها من الأشياءِ الأخرى في العالم، كاللونِ أو الصّوتِ أو تخيّلِ أيّ شيءٍ آخر(٢٩)، وهذا الاستحضار يستتبعُ فعلاً قصديّاً لاحقاً لدى برنتانو: هو الحكمُ (judgment) وهو أنْ يقبلَ بالموضوعِ الذي حلّ في العقلِ على أنّهُ واقعٌ أو تقريرٌ وعندها يُمكنهُ أنْ يحكمَ عليه بالسلبِ أو بالإيجاب؛ فإمّا أنْ يكونَ صحيحاً أو خاطئاً(٣٠)، بيد أنّ برنتانو يُضيف شيئاً لاحقاً ليُكمل أضلاع المثلّث إذ يبقى الحُكم الصّادرُ السلبيّ أو الإيجابيّ مرهوناً بما يرتبطُ بالنّزوعِ العاطفيّ الذي يشملُ أموراً منها: (emotion، interest، أو، love) وهي المرتبطةُ بالرغبةِ والكراهيّةِ والحبّ وغيرها(٣١)، وهذا الأخير هو النتيجةُ، وهو الذي يجعلُ من الفعلِ القصديّ العقليّ لدى برنتانو فعلاً نفسيّاً، وإنْ كانتْ بنياته عقليّة، وبرنتانو في النّهايةِ قد درسَ القصديّة بمفهومِ الانكشاف المُباشر للظواهر في النّفسِ الإنسانيّةِ أي اللحظة التي تنبثقُ فيها الظواهر في العقلِ أي تصوّر الظاهرة عقليّاً ومن ثمّ الحكم عليها(٣٢) ولكنّها ترتدّ نفسيّاً في النّهايةِ في (النّزوعِ العاطفيّ).

وتأتي صياغةُ أخرى مُهمّة للقصديّة من الفيلسوفِ هوسيرل الذي تتلمذَ

على يدي برنتانو بتقديم نظرةٍ عامّةٍ للقصديّة، فهي عنده: السّمةُ الوصفيّةُ الّتي تصفُ المراحل الذهنيّة والخبرات الشّعوريّة للذّات المُدركة حينما تتوجّهُ إلى موضوعٍ ما بقصدِ إدراكه، فقد قامتْ فلسفتهُ على تحديدِ بنيةِ الظّواهر وشروطِها العامّةِ لحظةَ تجلّيها في الوعي (لحظة الانبثاق في الوعي)، اللحظة التي يتصلُ فيها الوعي بموضوعٍ خارجيّ[٣٣]؛ لذلك سُمّيتْ فلسفتهُ بالظاهراتيّة أو الفينومولوجيا، و"هي علم ظواهر المَعرفةِ في معنى مزدوج: معارف كظهورات وكتجسيدات لأفعال الوعي"[٣٤]، فهو يهتمُّ بلحظةِ انبثاقِ الظّاهرةِ في الوعي أو حصول العلم بها، وهي اللّحظة التي تجعل للصورةِ ماهيةً في الذّهنِ وهو لا يؤمن أنَّ المعرفة بالأشياء تنبعُ من الدّاخلِ (الذّات) فقط كما هي الحال عند ديكارت الّذي أثبتْ العالم الخارجيّ عبر إثباته لذاته، وانطلق من الذّات، وكذلك هو لا يرى أنّ المعرفة تنطلق من الخارج كما يعتقد التّجريبيون، وإنّما تتحقّق المعرفة بالشيء كما يقررُ هوسيرل عبر علاقة جدلية بين وعي الذّات المُدركة مع الواقع الخارجيّ. وقد ألغى هوسرل بهذهِ الرؤية على نحوٍ قصديٍّ الفجوةَ بين التّصورِ المثاليّ الّذي يرى أنَّ الحقيقة تكمن في الداخل وبين التّجريبيّ الّذي يرى أنّ حقيقته تكمن في الخارج.

أمّا الفيلسوف الأمريكيّ جون سيرل فقد رأى أنَّ الدّورَ الرّئيسَ للعقلِ يتمثّلُ بربطِنا بطرقٍ مُعينةٍ مع البيئةِ التي نعيشُها، ومع النّاس الآخرين على وجهِ الخصوص، فأنا الإنسان إنّما تربطني حالاتي الذاتيّة بالعالَم وهذهِ العلاقة الرابطة إنّما تُسمّى "بالقصديّة"، ويرى أنَّ من هذهِ الحالات الحالةُ الشعوريّة والاعتقاديّة ومنها الرّغبات والمقاصد والادراكات وضروب الحبِّ والكرهِ والمَخاوفِ والآمال، وكلّ هذهِ المَسائل التي يتوجّهُ إليها الوعي توجّهاً ويتعلّقُ بها بقصدِ إدراكِها هي يُمكنُ أنْ نُسمّيها بالقصديّة فهو مُصطلح لجميع أشكالِ التوجّه العقليّ والتعلّق[٣٥]. وقد فصلَ بين الشّعورِ والقصديّة إذ رأى أنّ الحالات القصديّة ليستْ كُلّها شعوريّة، والحالات الشّعوريّة ليست كلّها

قصديّة[٣٦]؛ وبهذا هو يختلفُ عن توجّه برنتانو الذي ربطَ بين الأثنين، والمُهمّ عنده أنَّ القصديّة هي مزيّةٌ عقليّة ترتبطُ بتمثيلِ الأشياء عقليّاً، وهذا لا يعني أنَّ العقلَ يستهدفُ ما هو واقعيّ، بل حتى غير الواقعيّ، غير الموجودِ المُهم أنّهُ قاصدٌ أنْ يتمثّلَهُ موجوداً[٣٧].

فمثلاً عند التّفكيرِ بشخصٍ ما كغانديّ مثلاً، فهذا يعني أنَّ هناك شخصاً مُحدّداً من دونِ غيرهِ، يحملُ صفات مُعيّنة، يتوجّه إليه الدّماغ توجّهاً قصديّاً وتفسير نيابة حروفِ مفردةِ غانديّ عن غانديّ نفسهُ الموجود في الواقع الخارجيّ - كما يرى سيرل - لأنّنا نستعملُ هذه المفردة قصديّاً لذا يقولُ: إنّنا لا نستطيع أنْ نُفسّرَ قصديّةِ العقلِ بالاحتكامِ إلى قصديّةِ اللّغة؛ لأنَّ قصديّةِ اللّغةِ تعتمدُ على قصديّةِ العقلِ فهي قصديّة مُستمدّة من قصديّةِ العقل، وقصديّة العقل هي الأصل[٣٨]. إذن فقصديّةُ العَقلِ هي التي تمنحُ الأشياء قيمتها ومعناها وهو بهذا الرؤية يتّبعُ الخطوات الديكارتيّة التي تُعلي من شأنِ الذّاتِ على حسابِ الموضوع، لأنّ الذّات هي التي تمنحُ العالَمَ الخارجيّ معناهُ، وهو أيضاً يتبعُ الخطوات الكانطيّة ولاسيّما في تعليلِ كانط وجود المعرفةِ القَبْليّةِ حينما رأى أنّ الذّاتَ المُفكّرة في المَعرفةِ القَبْليّة لا تستطيع أنْ تُضيفَ إلى الموضوعات إلّا بما تستمدّهُ الذّاتُ المُفكرّة من نفسها[٣٩]. وهذه الخطوة القصديّة الأولى في رسمِ خطّ سير المعرفة داخلِ العقل كما رأينا من قبل لدى كانط. وبهذا الخطوة يُخالف جون سيرل في رأيهِ نظريّةَ المعرفة الهوسيرليّة التي أقامتْ المَعرفة بالأشياءِ على العلاقة الجّدليّة بين الذّاتِ المُفكّرةِ والموضوع الخارجيّ. على حين أوصلَ الحُكم الذي تبنّاه سيرل في القولِ بمركزيّةِ قصديّة العقلِ إلى الفصلِ بين قصديتين القصديّة الدّاخليّة وهي (قصديّة العقل) والقصديّة المُستمدّة وهي (قصديّة اللغة) لأنّها مُستمدّة من قصديّة العقل[٤٠]، وهو بهذا كانطيّ بامتياز. وبهذهِ اللحظات الثّلاثة لبرنتانو، وهوسيرل، وجون سيرل تتضحُ البنيةُ العقليّة للقصدِ في لحظةِ التعاملِ مع العالَم.

المبحث الثاني

بنية التمثّل القصديّ فعلاً وكتابةً.(نظريّة الفعلِ القصديّ)

أوّلاً: تمثيل الإمكان القصديّ (النصّ في لحظةِ الإنشاءِ).

سأتتبعُ هنا التّمثيل القصديّ في لحظةِ إنشائه قبل تحوّله إلى إنجازٍ مكتوبٍ وفعلٍ كلاميٍّ؛ ولكن للربطِ بين مرحلتين من أنطولوجيا تحوّل التّمثيل اللغويّ القصديّ يحسُن المضي مع جون سيرل في الإقرارِ بالفصلِ بين قصديّتين الأولى: القصديّة الأصل (الداخليّة) التي تنبثقُ من العقل: والثانية القصديّة الفرع (المُستمدّة) قصديّة اللغةِ التي تنبثقُ من قصديّةِ العقلِ؛ بيد أنَّ وجودَ القصدِ في عقلِ الشّخصِ حتى مع كونهِ يُمثّل القصديّة الأصلِ التي تنبثقُ منها القصديّات الأخرى، يكون في هذهِ المرحلة المؤسِّسة إمكانَ قصدٍ غير مُتحققٍ فعلاً، ولن تتحققَ أنطولوجيا التمثّلِ القصديّ إلّا بعد أنْ يحلَّ القصدُ في جسدٍ مكتوبٍ أو مَنطوقٍ أو في فعلٍ خارجيّ، أي بعد إنجازِ فعلِ الكلامِ كما يقولُ جون أوستن في نظريّته، إذ إنّ النّطقَ بشيءٍ ما إنّما هو إيقاعُ فعلٍ أو إحداثُ أمرٍ ما، وهو يقتضي التلفّظَ بأصواتٍ مَحمولةٍ في الهواءِ بتراكيب مخصوصةٍ، ويُسمّى بالمعنى الواسعِ (انجاز فعلِ الكلام)[٤١] Locutionary act وإنّ دراسة هذه العبارات إنّما هي دراسةُ أفعالِ الكلامِ أو دراسةُ الوحداتِ الشّاملةِ لعناصرِ التّكلّمِ اللغويّ[٤٢]. وما يعنيني حقّاً هنا هو لحظةُ نشوءِ القصدِ في فعلِ الكلامِ من كونهِ فكرةً مُجرّدةً إلى كونهِ إنجازاً؛ أي لحظة التحوّلِ بين استهدافين قصديين (القصد العقليّ والقصد اللغويّ)، فما طبيعةُ القصدِ المُصاحبِ المركّبِ الذي يجعلُ صدورَ أصواتٍ أو كلماتٍ مَكتوبةٍ تكونُ أكثر من كونِها مُجرّدَ أصواتٍ أو كلماتٍ؟ ويُجيب جون سيرل على هذا باختصارٍ بقولهِ: لأنّي "قد قَصَدْتُ إصدارَها تنفيذاً "لفعلٍ كلاميٍّ"[٤٣].

ومن هذا الفصلِ بين المرحلتين سيكونُ بالإمكانِ صياغة فصلٍ آخر يكونُ أكثرَ صلةً بفعلِ الأعمالِ المكتوبةِ (النصوص) التي هي مَحلُّ دراسةِ التّمثيل اللغويّ القصديّ، وهما ما يُمكنُ أنْ نُسمّيهما بـ(طورِ فعلِ الإنشاءِ وطورِ فعلِ التّأليف). والمقصود بـ(طورُ فعلِ الإنشاءِ) القصدِ في اللحظةِ التي أُنشيء فيها من وجودهِ قصداً عقليّاً، وحتى نزولهِ في جسدٍ مكتوبٍ، أو فعلٍ كلاميٍ! ومن هذهِ النّقطة تكونُ بدايةَ طورِ فعلِ الإنشاءِ القصديّ. وإمكان التّمثيلِ القصديّ اللغويّ للعالَمِ لأيِّ عملٍ مكتوبٍ ينطلقُ من علاقةِ المواضعةِ والاتفاق بين الناطقين كما يقولُ أغلبُ عُلماء اللغة؛ فليس ثمّة من صلةٍ قَصديّةٍ ذاتيّةٍ بين الدّالِ والمدلولِ في العلامةِ اللغويّة، أو بين الكَلمةِ بالصّيغةِ اللفظيّةِ أو الكتابيّةِ وبين الشّيء في العالَمِ الخارجيّ المُعبَّر عنهُ بها إلّا في حدودِ ما يُسبغهُ العقلُ عليها من قصدٍ عقليٍّ، وكما يقولُ جون لوك "إنّ استعمالَ الكلمات يلزم أنْ يكونَ لأنّها رموزاً تُعبّرُ حسّياً عن الأفكارِ، وما الأفكارُ التي تُمثلها إلّا مَغزاها الخاصّ والمُباشر"(٤٤). فالعلاقةُ بين الرّمزِ اللغويّ وبين صورةِ الشيء تبقى اتفاقيّةً يحددُها التّواضعُ عليها و(قصديّة الفعلِ كتابةً التي هي مرحلةٌ لاحقةٌ) تكونُ مَحكومةً بقصديّةِ العقولِ القصديّة الداخليّة على حدِّ اصطلاحِ جون سيرل التي هي جوهرُ طورِ الإنشاء، ولكن هي خاضعةٌ لشروطٍ أُخرى تتحددُ في طريقةِ التّمثيل اللغويّ، وأولّ شروطه هو (الاختيارُ) اختيارُ المُفرداتِ ونظمها في صياغاتٍ دالّةٍ توصل الرّسالة المُراد إيصالُها إلى المُتلقّي بأمانة(٤٥). وقاعدة الاختيار بغايةِ التّمثيل القصديّ لأشياءِ العالَمِ تبقى رهينةَ الخزينِ اللغويّ الذي تستندُ إليه الأغلبيّة الناطقة بلغةٍ مُعيّنة، وهذا الخزين هو كمٌّ هائلٌ من المفردات الجّاهزةِ للاستعمالِ، والمفرداتِ هذهِ الموروثة هي وجودٌ بالقوّةِ، لم يتحوّلْ إلى الفعلِ، ومتى ما توافر لهُ شخصٌ ينظّمُ هذهِ المفرداتِ في نظامٍ قواعديٍّ بغايةٍ معيّنةٍ كانَ هذا الفعل وجوداً فعليّاً، وتحوّلَ إلى انجازٍ فرديٍّ لهُ قصدُهُ المُجسّدُ، وعندها يتحددُ هذا التّمثيلُ اللغويّ للعالَمِ في لحظةِ الإنشاء،

لحظة كونه إمكاناً بشرائط أهمّها: (وجود قصدٍ حاضرٍ في عقلِ النّاطقِ يرغبُ في إفراغه في جسدٍ لغويٍّ مُحددٍ يُمثّلُ الجانبَ الذاتيّ، ووجودِ الخزين اللغويّ قبل الاستعمالِ الذي يحملُ مفرداتٍ اتفاقيّةً عامّةً بين مَجموعةٍ ناطقةٍ من البشرِ وهي تُمثّلُ الجانب الموضوعيّ، وهذه المُفردات لها معانٍ إفراديّة جزئيّة، ووجود نظامٍ قواعديٍّ عامٍّ اتفاقيّ لنظمِ هذه المُفردات، لأنّ النّظمَ لا يكونُ عبثاً، ووجود سمةٍ مقدرة خاصّة لدى الشّخصِ يُمكنهُ أنْ يُقدّمَ فيها قصدهُ الحاضر في ذهنه بأسلوبٍ يُميّزه عن غيره، ووجودِ خلفيّةٍ ثقافيّة لهذا الخزين اللغويّ بارتباطه ببيئةٍ مُعيّنةٍ مع سياقاتٍ ثقافيّةٍ وحاجات انتجتْ ذلك الخزين من المفردات ولم تُنتجْ غيره).

بيد أنّه يلزمُ التمييز قصديّاً في لحظةِ الإنشاءِ لهذا الفعل الكلاميّ المُمثّل – كما يرى فيلسوف القصديّةِ سيرل - بين التّمثيلِ من جهةٍ وبين التّوصيلِ من جهةٍ أخرى، إذ الأوّل يعني وصفَ حالةٍ من حالاتِ الأشياء فقط بالعلاماتِ اللغويّة، على حين يعني التّوصيلُ إنتاجَ تأثيراتٍ مُعيّنةٍ على المُستمعِ أو القارئ في أثناء ذلك الوصفِ والإنجاز، فثمّة اختلافٌ في القَصدِ بين الحالين، فقد ينطقُ المُتكلّمُ أو يكتبُ الكاتبُ قاصداً بذلك التّمثيل فقط من دونِ الاهتمامِ بالتأثيرِ في إيجادِ قناعةٍ أو اعتقادٍ لدى السّامع، فمقاصدُ التّمثيلِ - كما يرى - أسبقُ من مقاصدِ التّوصيلِ، فكلُّ توصيلٍ تمثيلٌ وليس كلُّ تمثيلٍ توصيلاً، بيد أنّ فعلَ التّوصيلِ في أفعالِ الكلامِ ذاتِ المضمونِ القصديّ تشترطُ المُطابقة[٤٦]، ولكن ثمّة مقولات للأفعالِ الإنجازيّة المُتضمّنة في الكلامِ التي تتطلبُ تحقيقَ شيءٍ ما وبناءً على طبيعةِ القصدِ في هذه الأفعالِ تُحدد مراتبُ الصحّة والتّناسبِ مع العالم؛ منها: **أفعال إخباريّة تقريريّة** هدفُها النّقل فقط بغضِّ النّظرِ عن صحّةِ النّقلِ من عدمها، **وأفعال إرشاديّة** آمرة تسعى لتوجيهِ المأمورِ لفعلِ شيءٍ ما، **وأفعال تصريحيّة** تُحاولُ إحداثَ تغييرٍ في العالَمِ عبر ما نقولهُ من كلامٍ، **وأفعال تعبيريّة**، تسعى لنقلِ مشاعرنا وعواطفنا؛ وإذا كانتْ هذه الأنواع التي تُمثّلُ بها

اللغةُ العالَم إنّما هي امتدادٌ للطريقةِ التي يُمثّل بها العقلُ العالمَ، فإنّهُ يلزمُ على هذهِ الأنواع من الأفعالِ أنْ تكونَ مُشتقّةً من عناصر العقلِ، ولا تُنتج قصديّة العقلِ إمكانَ المعنى وإنّما تُحددُ صوره(٤٧). وهذا ما يجعلَ الأفعالَ القصديّة مُتعددة، لذا نجدُ أنّ جون سيرل مثلاً يفصلُ بين القصدِ الاعتياديّ وبين القصدِ بمعناه الفلسفيّ؛ فعلى سبيلِ المثال فلو افترضنا أنّ شخصاً يُريدُ سقي المزروعات، فإنَّ قصدَهُ الدّاخليّ لفكرةِ السّقي سيبقى إمكانَ وجودٍ غير مُتحققٍ فعلاً إلى أنْ يتحوّلَ إلى فعلٍ إنجازيّ خارجيٍّ تامٍّ؛ وعندها فالفاعلُ لديه قصديّة مُعيّنة، ولكنّها صورةٌ من صورِ القصديّات المُتعدّدة. وإذا ما كانَ الشّخصُ أديباً فسيغدو تحوّل النّشاط القصديّ الموجود في العقلِ إلى إنجازِ نصٍّ مكتوبٍ أو ملفوظٍ مثلاً أكثر وضوحاً في الفصلِ بين المرحلتين المذكورتين في أعلاه! إذ يتجلّى في النصّ التّمثيل والتّوصيل، أيّ وصف الحالات مع وجودِ التّأثير.

وبهذهِ الشّروط المُتقدّمة جميعها تتجلّى علاقة هذهِ اللغة بوصفها خزيناً لغويّاً من إمكانات هائلةٍ (خارج العقل) مع الفكرِ (داخل العقل) في لحظةِ إنشاءِ النصّ أو الكلام، أو بين إمكانات قصديّة اللغةِ وإمكانات قصديّة العقلِ؛ وبتعبيرٍ آخر كما في نظريّةِ المَعرفةِ بين (الموضوع) من جهةٍ و(الذّات المُفكّرة) من جهةٍ أخرى؛ بيد أنّ هذا الموضوع الخارجيّ هو ليس موضوعاً مُنجزاً قابلاً للإدراكِ يُمثّل العالَمَ عبر نصٍّ - كما قلنا من قبل - وإنّما هو إمكاناتُ موضوعٍ قبل للاستعمال.

ثانياً/ الوجود الفعليّ القصدي للنصّ المكتوب (انطولوجيا النصّ لحظةِ التّأليف).

إنّ الفصلَ الذي أقمتُهُ بين فعلِ الإنشاءِ وفعلِ التّأليف للنصِّ المُنجزِ المكتوبِ يُحيلنا على المفهومين الضمنيين المُهمّين اللذين كثيراً ما يتمُّ الخلطُ

بينهما: مفهومُ المُنشئ؟ ومفهومُ المُؤلّف؟ فهل هذه الأفكار (التي تُمثّل القصدَ) المنظومة في مفرداتٍ مُختارةٍ ومُنجزةٍ في ضوءِ القواعد المُحددة التي كوّنتْ في النّهايةِ النصَّ هي للمُؤلّفِ حصراً أم أنّهُ قد انتفعَ بها من غيرهِ ممن سبقهُ؟ ولاسيّما من النصوص التي هضمها ثمّ أعادَ صياغتها؟ أو بعبارةٍ أخرى: فهل هو المُنشئ والمؤلّف في وقتٍ وأحدٍ أم أنّهُ مؤلّفٌ فقط، وثمّة مُنشئ يُمثّلُ مصدراً أوليّاً من مصادر التّمثّلِ اللغويّ القصديّ؟ لأنّ طورَ إمكانِ وجودِ نصٍّ يرتبطُ بفعلِ الإنشاءِ حَصراً وبمفهومِ المُنشئ الذي يعني من أنشأ النصّ كما رأينا لا من ألّفهُ، وثمّة فارقٌ كبيرٌ بين الفكرتين والفعلين (فعل الإنشاء وفعل التّأليف) وثمة فارقٌ بين القصدين تبعاً لاختلافِ المرحلتين، فمفهومُ الإنشاءِ يوحي بأنّهُ أصلُ فكرةِ النصّ المكتوب، وأنّهُ يرتبطُ بعدّة مصادر ومرجعيّات لا بمرجعيّةٍ مُحددٍ بشخصٍ(٤٨)! على حين يكونُ فعلُ التّأليفِ مُرتبطاً بصياغةِ الفكرةِ الحاضرةِ قصديّاً من المؤلّفِ حينما يُسبغُ عليها قصدَهُ الذاتيّ بعد فعلِ الإنشاء! ولحظةُ الإنشاءِ حتى مع كونها وجودَ إمكانٍ للنصِّ المكتوبِ كما ظهرَ بيد أنّها ستؤثّرُ في صياغةِ (قصدِ النصِّ وهو في مرحلتهِ المُنجزة فعليّاً) بعد تحقّقهِ بفعلِ التّأليف، والتّأليف هو النصُّ المُنجزُ كتابةً الذي يقعُ عليه الفعلين الهيرمينوطيقيين (الفهم والتّأويل) فيما بعد؛ لذا يقولُ الفيلسوف الفرنسيّ بول ريكور لا يُمكن لأيّةِ "نظريّةِ تأويلٍ أنْ تخوضَ في مُشكلاتِ فهمِ النصِّ من دونِ الاشتباك مع مُشكلةِ لحظةِ الكتابة"(٤٩)؛ لأنّ الكتابةُ هي منظورٌ أنطولوجيّ لاحقٌ لفعلِ تأليفِ الكلامِ مُسخّرةً لتثبيتِ Fixation ألفاظِ الكلامِ المَنطوقِ في حاملٍ خارجيٍّ خطّيٍّ؛ فالكتابةُ صفةٌ تضمنُ ديمومةَ الملفوظِ نُطقاً عبر سمةِ النّقشِ على الورقِ(٥٠). وهي التي تُحددُ كيانَ النّصّ، ومقاصده بعد فعلِ التّأليف. فاللغةُ بيتُ الوجودِ كما يُعبّر القولُ الهيدغريّ المشهور التي يختارُها الإنسانُ لتمثيلِ أفعاله وأقواله أنطولوجيّاً ليجعل العالم وما فيه من أشياء وظواهر وحتى الأفكار ممثّلاً بتعبيراتٍ لغويّةٍ، فلكلِّ شيءٍ مُسمّى وحضورٌ لغويّ فإنْ غابَ الوصفُ اللغويّ

المؤلَّف للشيء تعرّضتْ ماهيّة وجوده للغياب، فلا يُمكن التّفكير بأيّ شيءٍ أو ظاهرةٍ أو فكرةٍ من دون أنْ يحضرَ وصفهُ اللغويّ المؤلَّف في عقلِ المُفكّرِ فيه؛ وهذا الحضور هو استحضارٌ للشّيء في الوعيّ حتى في لحظة غيبته عن الحسّ[٥١] وهو ما سُمّي بـ(التمثيل العقليّ) الذي هو نتاجُ لحظة التّأليف عند مُؤلّفِ النّصّ الذي قامَ بفعلِ التّأليف بين مجموعةٍ من موادّ النصّ على مستويين مُحددين من مستويات التأليف هما: (مستوى التّأليف بين الأفكار، والتّأليف بين المُفردات المُختارة للتعبير عن تلك الأفكار في ضوء قواعد مُحددة) وعندها يُولدُ النّصّ فيها حاملاً لسماتٍ مُتعددةٍ وحاملاً لمقاصد متعددةٍ أهمّها مقاصدُ من قامَ بفعلِ التّأليف؛ فضلاً عن سماتٍ مرجعيّات أخرى متنوّعة. لذا يرى الناقدُ الأمريكيّ ليتش أنَّ النصَّ المُنجزَ كتابةً ليس مادةً واحدةً، وإنّما هو نتاجُ سلسلةٍ من العلاقات بين نصوصٍ أخرى تمّ التّأليف بينها، وأنّ النّظامَ اللغويّ الذي يحكمهُ بقواعده مع مُعجمه كلّها ترتبطُ بكمٍّ من الآثارِ والاقتباسات من التّاريخ فهو مجموعةُ لا تُحصى من الأفكار والاعتقادات حتى أنّ شجرةَ نَسَبِ النصِّ المُنجزِ إنّما هي شبكةٌ لا تُحصى من الاقتباسات الشعوريّة واللاشعوريّة الموروثة، ومن المؤكّد أنّ كلّ نصٍّ يلزم أنَ يكونَ نصّاً مُتداخلاً بنصوصٍ أُخر[٥٢]. ففعلُ التّأليف بين هذا الكمّ الهائلِ من الاقتباسات والنصوص هو الذي يوجدُ أنطولوجيا للنصِّ المكتوب، ويرى رولان بارت أنّ النصَّ ليس مُجرّدَ سطورٍ تمّ رصفُها بالكلمات حتى يُمكنها أنْ تقدّمَ معنى أبديّاً أو لاهوتيّاً غير مُختلفٍ في شأنه، وإنّما هو فضاءٌ مُتعددُ الأبعادِ تختلطُ فيه النصوص الأخرى غير المعدودة وتتصادمُ السابقة والمزامنة له[٥٣]. وفي هذا المعنى نفسه تقولُ جوليا كرستيفا: "إنّ كلَّ نصٍّ يتّخذُ شكلاً أشبه بالفسيفساءِ من الاقتباسات، وكلّ نصٍّ هو تشرّبٌ وتحويلٌ لنصوصٍ أخرى"[٥٤]. بيد أنّ هذه النصوص والاقتباسات قد تمّتْ إعادةُ تحويلها وصياغتُها في الجّسدِ الجديد، وصارَ كلُّ جزءٍ مُقتبسٍ تمَّ تأليفهُ في نسيجِ النّصّ

الجديدِ لهُ قيمةٌ تختلفُ عن قيمتهِ السّابقةِ حينما كانَ في نصٍّ جسدٍ مكتوبٍ سابقٍ، فقيمةُ وضعهِ الجديدِ في سياقٍ وصياغةٍ جديدين (لحظة التّأليف) هي التي تمنحهُ وجودهُ ومن دونها لا يكونُ موجوداً؛ إذ لا قيمة للعناصر الإفراديّة قبل فعلِ التّأليفِ إلّا في حالِ كونها في نصوصٍ مُكتملةٍ سابقةٍ، وهذا يعني أنّها نتاجُ فعلِ تأليفٍ سبقهُ فعلُ إنشاءٍ من نصوصٍ سابقةٍ وغيرها، وهكذا تستمرُّ الحلقة!!! لذا يبقى فعلُ التّأليفِ النّاجز نصّاً مكتوباً مُهيّأً للقراءة، وهو الطّورُ الأخيرُ في تحقيقِ أنطولوجيا النصّ، وأنطولوجيا القصدِ الذي يكونُ مَحكوماً بفعلِ التّأليفِ النّاجزِ.

المبحث الثالث

بنية التمثّل القصديّ فهماً وتأويلاً. (نظريّة التأويل القصديّ)

أوّلاً: التمثّيل القصديّ فهماً (إمكان الوجود الهيرمينوطيقيّ):

الفهمُ والتّأويلُ نشاطان منفصلان في ضوءِ التّقاليدِ الهيرمينوطيقيّةِ الحديثة بالنظرِ إلى كونِ الأوّل إمكاناً لدى القارئ المؤوّل، على حين يأتي الثاني مُشيراً إلى بعدٍ عمليٍّ أنطولوجيّ كحالِ تأويليّةِ شلايرماخر ودلتاي التي فصلتْ بينهما فصلاً أبستمولوجياً، لأنّ التّأويلَ حالٌ خاصّة من حالاتِ الفهمِ عندهم، فهو فهمٌ حين يطبّق على تعبيرات الحياةِ المكتوبة (٥٥)، وقد رأى شلايرماخر أنّ عمليّةَ تمثيلِ قصدِ المُؤلّفِ يُمكنُ أنْ تكونَ عبر ما سمّاه بإعادةِ بناءٍ تاريخيّةٍ موضوعيّة للمعنى Objective Historical Reconstruction واعتَقَدَ بأنّ إعادةِ بناءِ معنى النّصّ المقروء تعتمدُ على الفهمِ، والفهم بوصفهِ فنّاً إنّما هو إعادةُ اختبارِ العمليّات الذهنيّةِ لمؤلّفِ النصّ، فهو فعلٌ يعملُ على قلبِ مرحلةِ التّكوين رجوعاً، لأنّه يبدأ بالتّعبيرِ اللغويّ الناجزِ والنهائيّ المُراد فهمهُ، ومن ثمّ يرجعُ إلى لحظةِ الحياةِ العقليّةِ التي تألّفَ منها، حينما قامَ المُتحدّثُ أو المؤلّف بتكوينِ جملةٍ، فيقومُ المُستمعُ أو القارئُ بالتغلغلِ في بنياتِ الجّملةِ

وبنيةِ الفكرةِ التي ألّفتها[٥٦]، ويُعيد إحياءَ فهمِ المؤلّف، بيد أنّ هذا الإحياء الذي قررهُ شلايرماخر يبقى فعلَ إمكانِ فهمٍ وليس أنطولوجيا قصدِ المُؤلّفِ حقّاً حتى مع كونهِ مُقدّمةً إلزاميّةً للفعلِ الهيرمينوطيقيّ كلّه!

ويُساير التّأويليّ الأمريكيّ هيرش رؤية شلايرماخر في كونِ تمثيلِ قصدِ المؤلّفِ هو المُستهدفُ في الهيرمينوطيقيا بيد أنّه ميّزَ بين ما سمّاه بمعقولِ النصّ الذي وضعَ لهُ مصطلح Subtilitas intelligndi وهو يستعملهُ مقابلاً لكلمةِ "الفهم" "Understanding" وبين بناءِ معنى النصّ الذي وضعَ لهُ مُصطلح Subtilitas explicandi وهو يستعملهُ مُقابلاً لكلمةِ "التّفسير" "Explanation"[٥٧] وهو يذكرُ أنّ كلا الاصطلاحين يرتبطان بمفهومِ التّأويل"Interpretation" [٥٨] ، وإن كانَ التأويلُ مرحلةً لاحقةً.

ونجدُ هذا الفصل الأنطولوجيّ أكثر وضوحاً في الهيرمينوطيقا الهيدغريّة، إذ رأى الفيلسوفُ الوجوديّ هيدغر أنّ الفهمَ إمكانٌ يتحققُ فيه الوجودُ، فهو أحدُ أنواعِ الوجودِ ويكون من حيثُ هو أنطولوجيا Ontology، أسلوبَ وجودِ الموجودِ الإنسانيّ من حيث إنّه إمكانُ وجودٍ أو قدرةٌ على الوجود[٥٩]، فهو قدرةٌ على إدراكِ الاحتمالات الوجوديّةِ للفردِ في سياقِ تجربةِ حياته، ووجودهِ في العالمِ، إذ إنَّ الفهمَ يتمُّ تكوينه تاريخيّاً، حينما يلتقي الفردُ بالظواهر، وهو نمطٌ من أنماطِ الوجودِ في العالمِ أو عنصرٌ مؤسسٌ لهذا الوجود[٦٠]. فالفهمُ عند هيدغر وجودٌ قبليّ يتحققُ تراكميّاً فهو غير مُتحققٍ فعلاً، وجودٌ بالقوّةِ - إنْ صحَّ القولِ- ولكنّهُ مرحلة مؤسِّسة إلزاميّة يتحددُ بها الوجود الفعليّ.

إذن يدخلُ (فعلُ الفهمِ) في مرحلةِ إعادةِ تكوين تجربةِ التّمثيلِ القصديّ اللغويّ للنصِّ بعد إنجازهِ، عبر الفهمِ القصديّ للقارئ، وهو إمكانٌ مُتاحٌ قابلٌ للخلقِ حتى ولو لم يكنْ مُطابقاً للموضوعِ الخارجيّ، لذا يرى الفيلسوف الفرنسيّ سارتر بأنَّ القراءةَ هي خلقٌ لإمكاناتِ فهمٍ في ذهنِ القارئ، وفعلُ

الخلقِ يكونُ خَلقاً لصورٍ ذهنيّةٍ وهو ما يعرّفهُ سارتر بأنّهُ "فعلٌ يحاولُ أنْ يُجسّمَ موضوعاً غائباً، أو لا وجود لهُ عن طريقِ مُحتوى ماديّ أو نفسيّ لا يُقدّم في مثل هذه الهيأة، بل في هيأةٍ مشابهةٍ للموضوعِ الذي نهدفُ إليه"(٦١) لأنّهُ ببساطةٍ فعلُ فهمٍ موجّهٍ قصديّاً من القارئ؛ وحتى لو وجدَ افتراضٌ في العقلِ لشيءٍ غير موجودٍ إلّا في الخيالِ فإنّ وجودَ هذا الشّيء سيكونُ مَبنياً على مضمونٍ عقليٍّ؛ إذ إنّ المرءَ يمكنهُ أنْ يُشكّلَ أفكاراً عن أشياء وأفعال بعيدةٍ تماماً عنه، وهذا الفعل من (الفهم) هو "نوعٌ من التّمثيل؛ وفكرةُ التّمثيلِ لا تتطلّبُ وجودَ الشّيء واقعيّاً أو وجوده في قصديّةٍ مُباشرةٍ للتّمثيل"(٦٢) كما يقولُ جون سيرل وهو عينُ ما أشارَ إليه سارتر، لأنّهُ قدرةٌ على إدراكِ الاحتمالات الوجوديّة للفردِ في سياقِ الحياة، وهو ما يُمثّلهُ نشاطُ الفهم.

ونجدُ أنّ رولان بارت يذهبُ إلى ترسيخِ الفكرةِ أكثر من بُعدٍ آخر حينما يقول إنّ "الذّات" التي تُقدّمُ مُقاربةً عن النصّ إنّما هي في حدّ ذاتها بالفعلِ مجموعةٌ من النصوص الأخرى، مجموعة من الرّموزِ المفقودةِ اللانهائيّة، أو على نحوٍ أدق (التي فقدتْ أصولها)"(٦٣). ففهمُ القارئ الذي يتكوّنُ بقراءةِ النصِّ إنّما أُنشئ من احتمالاتٍ نصوصيّةٍ مقروءةٍ سابقاً، ولكنّ أصولَها قد ضاعتْ بيد أنّ تأثيرَها في تكوينِ فهمِ النصِّ المقروء باقيةً تفعلُ فعلَها، ويغدو الفهمُ في ضوءِ هذا الرأي إمكانات غير محدودةٍ للنصوصِ المَقروءة، إمكانات ينشطرُ فيهُ المقروء من جهةٍ، وينشطرُ فيه فهمُ القارئ من جهةٍ أخرى؛ وكلا الانشطارين هما احتمالات هائلة؛ وفي هذا النتيجة يكونُ الفهمُ إمكاناً قصديّاً مُتعدداً كلّ نوعٍ منهُ يختلفُ عن الآخر حتى مع كونها كلّها أفهاماً مقصودة، لأنّهُ إمكانُ وجودٍ للاحتمالات المُتاحة؛ فيبقى الفهمُ مُتعددَ القصديّات تبعاً لتعددِ الأفهامِ التي تقرأ النصَّ الواحد لإمكانِ الاحتمالات، وسيكونُ القولُ بوجودِ احتمالٍ واحدٍ من الفهمِ هو الذي يدخلُ الفهمَ في مُغالطةٍ قصديّةٍ Intentional Fallacies كما يقولُ الناقدان ويمزات وبيردسلي في كتابهما

The Verbal Icon، فمعرفةُ قصدِ المؤلّفِ لا علاقة لها بعملِ النّقدِ كما يرى ويمزات[٦٤]، فقصد المؤلّف لا يتعدد على حين إمكاناتُ فهمهِ هي التي تتعددُ.

ثانياً: التمثّيل القصديّ تأويلاً (الأنطولوجيا الهيرمينوطيقيّة):

١ – التمثيل بالكوجيتو الهيرمينوطيقيّ الظاهراتيّ:

يأتي أثرُ فعلِ التّأويلِ Interpretation ليرسم لنا حدوداً نتقبّلُ فيها مشروعيّة وجودِ الصّلةِ بين العالمِ الخارجيّ والتعبيرات اللغويّة الدّالة عليه أنطولوجيّاً، لأنّ الفهمَ كما رأينا إنّما هو قدرةٌ على إدراكِ الاحتمالات الوجوديّةِ غير المُتحققة، ولتتبع نشاطِ التّمثيلِ القصديّ الهيرمينوطيقي يلزمُ معرفةَ بنيةِ العلاقات النّاظمةِ التي تجعلُ من الإمكانِ القبليّ المُتمثّلِ بالفهمِ مُتاحاً، ولكن هو نفسهُ يبقى خاضعاً لشروطِ إمكانِ وجوده، وأولى هذهِ الشّروط هي علاقاتُ السّببيّةِ، فإذا كانَ نشاطُ الفهمِ هو التّفكيرُ المَحض، فإنّ فعلَ التفكيرِ نفسه يستلزمُ الإشارةَ إلى عالَمٍ خارجيٍّ، وهذا يوجب – كما يقولُ جون سيرل – تحليلَ الفعلِ القصديّ بلغةِ العلاقاتِ السببيّة؛ لأنّ هذهِ العلاقات توجد بين البيئةِ والفاعلِ وبين الأحداثِ المُختلفةِ التي تحدثُ داخلَ الفاعلِ، وهي نوعٌ من السّببيّة لا غير. وإنّ السّمةَ الخاصّةَ الواحدة التي تتميّزُ بها هي وجودُ العلاقاتِ القصديّة بين خلايا الدّماغ الفاعلِ وبين العالَمِ الخارجيّ [٦٥].

لذا تتكوّنُ أنطولوجيا التّأويلِ القائمةُ على إعادةِ بناءٍ تاريخيّةٍ موضوعيّةٍ – كما يُقرّرُ شلايرماخر – على "لحظتين مُتفاعلتين: "النحويّة" والنفسيّة الفكريّة .... والمبدأ الذي تقومُ عليه إعادة البناءِ هذه، سواءً أكانتْ نحويّةً أم نفسيّةً، إنّما هو الدائرةُ الهرمنوطيقيّة "[٦٦]. فأنطولوجيا التّأويلِ تنطلقُ من الاستعانةِ بحضورِ النّسقِ اللغويّ القواعديّ للنصّ الحاضرِ أنطولوجيّاً في أثناءِ القراءةِ

لاستعادةِ نسقِ الأفكارِ، وهذهِ الاستعادة تستوجبُ شرطَ المَعرفةِ النفسيّةِ بصاحبِ النصّ إلى جانبِ البُعدِ اللغويّ(٦٧)، والفعلُ الهيرمينوطيقيّ أنطولوجيّاً هو كما يقولُ عنهُ هيدغر ما "يقتضي الإمساكَ بهذا الفهم وإخراجه إلى دائرةِ الوعي والإدراك"(٦٨). وهيدغر هنا يتحرّكُ في ضوءِ استشعارهِ بمركزيّةِ التجربةِ الإنسانيّة بوصفها تجربةً حياتيّةً يجبُ أنْ تكونَ فضاءً للتّأويلِ كحالِ شلاريرماخر ودلتاي، بيد أنّهُ دفعَ هذا الاتجاه إلى الأمامِ حينما انتقلَ إلى أنطولوجيا التّأويل، وشددَ على حلولِ الوعي الوجوديّ الآني في التجربةِ؛ فبقاءُ هذا التمثيل عقليّاً لا يُعطي لأشياءِ العالمِ وللظواهر صفةَ أنطولوجيا التّحققِ في العالمِ، لأنّ حضورَهُ يبقى حضورَ ماهيّةٍ مُجرّدةٍ في عقلِ المُفكّرِ لحظةَ استحضار فكرته فقط، وهنا تأتي نظريّةُ المعرفةِ الظاهراتيّة وفكرة القصديّةِ التي بدأتْ مع برنتانو وطوّرها هوسيرل وجون سيرل، لوصفِ حدوثِ المعرفةِ بالظواهر بناءً على قاعدةٍ وصفيّةٍ تهتمُّ بلحظةِ انبثاقِ صورةِ الشّيءِ بالذّهنِ، فالذّهنُ في تلك اللحظة التي يتوّجهُ فيها إلى الظاهرةِ يكونُ قاصداً إدراكَها من دونِ غيرها من ظواهرِ العالَمِ المُختلفة، اللحظة التي لا تكونُ صورة الشيء موجودةً في العقلِ ما لم يكنْ لها تحققٌ وجوديٌّ في الخارجِ، لأنّ وجودَها الخارجيّ يعني الموضوع، ووجودها الداخليّ الذي يعني الذّات يشتركان في تحققِ أنطولوجيا الشيء، التي لا تتحددُ بالفكرةِ وحدها ولا بالمُشخّص الخارجيّ لها وحده من دونِ وجودِ وعي بهِ في العقلِ فيحصلُ ارتباطٌ بين (الذّات والموضوع) قصديّاً وبهذا تحصلُ المعرفةُ بالشيءِ في ضوءِ نظريّةِ المَعرفةِ الظاهراتيّة؛ وبناءً على هذا يكونُ التّحقيقُ الأنطولوجيّ لمضمونٍ قصديٍّ في نصٍّ مُعيّن من وجهةِ نظرٍ هيرمينوطيقيّةٍ كما يُقررُ سارتر في أنَّ "عمليّةَ الكتابةِ تتطلّبُ عمليّةُ قراءةٍ كمقابلٍ ديالكتيكيٍّ لها، ويستلزمُ هذان الفعلان المترابطان عاملين مُتميّزين. ذلك بأنّ جهدُ المُؤلّف وجهد القارئ المُرافق لهُ هما اللذان يُبرزان للوجودِ ذلك الموضوع العينيّ، والتخيّلي الذي

هو عملُ الفكرِ"[٦٩]. فالوجودُ في العالَمِ كلّه إنّما هو وجودُ مَعيّة - كما يرى هيدغر- وجود فاعلٌ ووجودٌ منفعلٌ"[٧٠]. ولتفسيرِ الفعل الهيرمينوطيقيّ في لحظةِ التّحققِ في ضوءِ مفهومِ (الوعي القصديّ) نجدُ أنّ سارتر يختار مثالاً لبيانِ الكيفيّة التي يقرأ المؤوّل فيها نصّاً أو يُدرك معنىً أو منظراً طبيعيّاً من وجهةِ نظرٍ قصديّةٍ ظاهراتيّةٍ، فيقول: "إنني أُدركُ واضح الإدراك، عندما أُسحرُ بمنظرٍ من المناظرِ، إنني لستُ أنا الذي يخلقهُ [٧١]، ولكنّي أعرفُ أيضاً أنّ العلاقات التي تتوطدُ تحتَ نظري بين الأشجارِ، والأغصانِ، والأرضِ، والأعشابِ، ما كانتْ لتوجد مُطلقاً بدوني"[٧٢]. فالترابطُ بين الذّاتِ والموضوعِ الخارجيّ قائمٌ بفعلِ كوجيتو الوعي القصديّ المتوجّه للشيءِ، فلا وجود للمنظرِ ومكوناتهِ ما لم يكنْ موجوداً في وعي المُدْرِك الذي يتوجّه له قصديّاً بقصدِ الإدراك، ولا وجود لهُ في وعي المُدْرِك ما لم يكنْ لهُ وجودٌ في الخارجِ. ويقول سارتر كذلك: "إنّ كلَّ إدراكٍ من ادراكاتنا يترافقُ مع وعينا بأنَّ الواقعَ الإنسانيّ (كاشفٌ) أي توجدُ عن طريقهِ الكينونة، أو أنّ الإنسانَ هو الطريقةُ التي تُعلنُ بها الأشياءُ عن نفسِها، إنّ حضورَنا في العالمِ هو الذي يُحددُ العلاقات، وإننا نحنُ الذين نوجدُ علاقةَ الشّجرةِ وبين تلك الزاويةِ من السّماء"[٧٣].

هنا يتجلّى التمثيلُ بالكوجيتو الهيرمينوطيقيّ الظاهراتيّ الذي تتحققُ فيه أنطولوجيا العالَمِ والذّاتِ في وقتٍ واحدٍ وضمن فكرةِ علاقاتِ السببيّة القصديّة، فليس ثمّة انطلاقة مُجرّدة من الذّاتِ إلى العالَمِ، وليس ثمّة من انطلاقةٍ مُجرّدةٍ من العالَمِ إلى الذّات، وإنّما هناك جدليّة تُبنى على وجودِ بُعدين من الذّاتِ إلى العالَمِ ومن العالَمِ إلى الذّاتِ بيد أنَّ الفعلَ القصديّ الهيرمينوطيقي الأنطولوجيّ يبقى قصديّاً فقط من وجهةِ نظرِ النّاظرِ، لأنّهُ هو الذّاتُ الواعيّة التي تتوجّهُ للشيءِ بقصدِ الإدراك؛ أمّا المَنظر الخارجيّ فليس لهُ قصديّة في التّوجّهِ إلى عقلِ النّاظرِ فهو موجودٌ بلا قصديّةٍ، وقصديّة النّاظرِ إنّما

تُحققُ وجودَهُ في لحظةِ التوجّه إليه قصديّاً من دون غيره من الموجودات الخارجيّة، وأمّا لو كانَ الموضوع الخارجيّ نصّاً فإنّ قصديّة وجوده تبقى رهنَ قصديّتي القارئ من جهةٍ والنّصِّ بمرجعياته المُكوّنة في فعلي (الإنشاء والتّأليف) من جهةٍ أخرى كما مرّ في أعلاه.

٢ - صحّة التمثيل القصدي الهيرمينوطيقيّ:

إنّ فعلَ التّحققِ الهيرمينوطيقيّ القصديّ أنطولوجياً يبقى مجموعة إمكاناتٍ هائلةٍ في التّحققِ كما ظهر، فأيّ من هذهِ الاحتمالات المُمكنةِ يُمكن المضي معها، وأيّ منها يُمكن أنْ تحملَ خيارات الصّحّة حتى مع كونِ خيارِ البحثِ عن قصدِ المؤلّفِ بقي مُسيطراً في تمييزِ صَحّةِ التّأويلِ من عدمهِ كما يُقررُ التّأويليّ الأمريكيّ هيرش في كتابهِ (الصحّة في التّأويل) Validity in interpretation بيد أنّ التأويلَ "Interpretation" يرتبطُ أيضاً بمصطلحين مُهمّين عند هيرش هما: المعنى، والدلالة Meaning and Significance فهو يرى أنّ معنى النصّ Meaning يُساوي قصدَ المؤلّفِ Intention of Author حصراً، وهو ثابتٌ مرافقٌ للحظةِ الخلقِ التي وجِدَ في ضوئِها النصّ، من أجلِ أنْ يقولَ شيئاً (٧٤)، على حين يكونُ الثاني مُرتبطاً بما يتوصّلُ إليه القارئ بما يحملُ من خلفياتٍ مُتنوّعة، وهذا ما يجعلُ حالَ التّحققِ الأنطولوجيّ القصديّ في نشاطِ التّأويلِ يُمكنُ ألّا تتطابقَ مع العالَم أو يُمكنُ ألّا تحملَ إمكانات الصّحّة، لذا نجدُ فيلسوفَ القصديّة جون سيرل يقولُ "إنّ الحالةَ العقليّة تمتلكُ توجّهاً عقليّاً تناسبيّاً نحو العالَم، أو بكلماتٍ أخرى تتحملُ مسؤوليّة التّناسبِ العقليّ مع العالَم. الحالة العقليّة تتناسبُ أو تفشلُ في مُناسبةِ نمطِ وجودِ الأشياء في العالَم. المُعتقدات والقناعات والفرضيات...ألخ، بما فيها التّجارب الادراكيّة، كلّها تمتلكُ هذا التوجّه العقليّ نحو العالَم،(٧٥)" إذ

الانطلاق القصديّ يكونُ من العَقلِ الذي يسعى إلى هذا النّوع من التّناسبِ وإلّا اضطربَ فعلُ التّحققِ الهيرمينوطيقيّ القصديّ كلّه، فالتّناسبُ هو ما يوجدُ مشروعيّة الصحّة في ذلك التّحققِ. ويقولُ سيرل كذلك "إنّ أكثرَ التعابير شيوعاً لتخمينِ تحقيقِ النّجاحِ في تناسبِ العَقلِ مع العالَمِ هو "صادقٌ" و"كاذبٌ". يُقالُ عن المُعتقدات والقناعات إنّها صادقةٌ أو كاذبة[٧٦]." فغايةُ هذه الحالات هي تمثيلُ كيفيّة وجودِ الأشياءِ وكيفية تمثيلِ الحالةِ القصديّة، وتكونُ الاشياء في العالم مشابهةً للعباراتِ في إمكانِ القولِ إنّها صادقةٌ أو كاذبةٌ.

بيد أنّ ثمّة حالاتٍ من التّحققِ الهيرمينوطيقي القصديّ كما هي الحالُ في الرّغباتِ ليس من غايتها كيفَ تكونُ الأشياءُ في العالَمِ وكيفَ تتناسبُ معهُ، وإنّما كيفَ تريدُ أنْ تكونَ الأشياءُ في حالِ الرّغبةِ، ففي هذه الحال تكونُ مسؤوليّة العالَمِ أنْ يتناسبَ مع الرّغبةِ أي الانطلاق من (العالَمِ إلى العقلِ) لذا يرى سيرل أنّ الرّغبات "ليستْ صادقةً أو كاذبةً كالمُعتقدات، لأنّ هدفَها ليس التّلاؤمَ مع واقعةٍ موجودةٍ مُستقلّة، ولكن بالأحرى، المُحاولة في تلاؤمٍ مضمونِ الحالةِ القصديّةِ مع العالَمِ. لهذا السبب سوف أقولُ إنّها تمتلكُ "توجّهَ تناسبٍ عالميّ نحو العقلِ" أو "مسؤوليّة تناسبِ العالَمِ نحو العقلِ"[٧٧]. وهي تشبه اصدارَ الأوامرِ لفعلِ شيءٍ ما مرغوبٍ فيه حتى يكونَ موجوداً إذ لا يصدقُ على هذه الأوامر أنّها صادقةٌ أو كاذبةٌ كحالِ الاعتقادات. وهكذا يستتبعُ تحصيلُ المَعرفةِ بالشيءِ المُتحققِ في التّأويلِ وجودَ خيارِ تناسب المعرفة الناتجةِ من فعلِ التّأويلِ المُتحققِ مع العالَمِ أو تناسب العالَمِ معها، فإمّا أنْ يكونَ الاعتقادُ صادقاً وإمّا أنْ تُلبّى الرّغبةُ وعندها يتحققُ التّناسبُ والصحّةُ.

بيد أنّ ثمّة من الحالاتِ العقليّة ما لا تمتلكُ توجّهاً تناسبيّاً لا من العقلِ إلى العالَمِ ولا من العالَمِ إلى العقلِ "لأنّ هدفَها ليس التّلاؤم مع الواقعِ....أو تلاؤم الواقعِ معها....ولكن بالأحرى تفترضُ سلفاً أنّ الواقعَ مُتناسبٌ... إن

للحالات القصديّة توجّهاً تناسبيّاً باطلاً (null direction of fit) إنّها تفترضُ علاقةَ تناسبيّة عوضاً من أنْ تقرَّها أو أنْ تُحاولَ إنشاءَها"(٧٨) كما يقولُ جون سيرل؛ وفي هذه الحال ستُسيطرُ على فعلِ التّأويلِ القصديّ المُراد تحقّقهُ الأفهامُ القَبليّةُ المرتّبطةُ بنشاطِ العَقلِ، والخيالِ، ولاسيّما في قراءةِ النّصوصِ، فثمّة واقعٌ خارجيٌّ للأشياءِ المُرادِ إدراكها وثمّة صورٌ ذهنيّةٌ لها في العقلِ وبعمليّةِ ربطِ الذّاتِ بالموضوعِ كما تقولُ نظريّةُ المَعرفةِ الظاهراتيّةِ يحصلُ إدراكُ الشّيءِ المرصودِ؛ وقيمة هذا الإدراك تكونُ رهينةَ النشاطِ الديناميّ لملكةِ الخيالِ التي تُنتجُ صورِ الأشياءِ وتُكوّنها لأنّ لحظةَ انبثاقِ الشيءِ وحضورَهُ تتحددُ بقوّةِ هذهِ المَلكة وقُدرتها على توظيفِ مكوّناتها التي تلقّتها من الواقعِ الخارجيّ كما رأى كانط(٧٩)، فمفهومُ الخيالِ Imagination عنصرٌ مركزيٌّ في تحققِ أشياءِ العالَمِ ومُعالجتِها والتّناسبِ معها، لذا يُعرّفهُ لالاند في موسوعته إنّه "ملكةُ تركيبِ الخَيالات في لوحاتٍ أو في متواليات، تُحاكي وقائع طبيعيّة وظواهرها، لكنّها قد لا تُمثّلُ شيئاً مما هو واقعيٌّ أو وجوديٌّ (٨٠) وفي هذا الوصف تعدّى مفهومُ الخيالِ إلى ما لا ينتمي إلى أصلٍ أو إلى الحالات التي لا يُمكن أنّ يتحققَ فيها التّناسبِ كالحالِ الحالين الأوليتين في أعلاه. لذا نجدُ فيلسوفَ الهيرمينوطيقا الحديثة بول ريكور يفصلُ بين مُنتَجين هيرمينوطيقيين ويُقررُ بأنّ ثمّة فارقاً رئيساً وجوهريّاً بين قصديتين أحداهما: تتمثّلُ بقصديّةِ الخيالِ التي تتجهُ نحو الوهميّ والقصصيّ وغير الواقعيّ، والمُمكن واليوتوبيّ،(٨١) وقصديّة أخرى هي قصديّة الذاكرةِ التي تتجهُ نحو الحقيقةِ السابقة، أو عالمِ الواقعِ السّابقِ، وتؤلّفُ القَبليّة السّمة الزمنيّة بامتياز "للشيءِ المُتذكّرِ(٨٢). فقد فصلَ بول ريكور فصلاً أقامَهُ على قاعدةٍ ظاهراتيّة أنطولوجيّة، فالوعي الذي يتّجه إلى صورةٍ بقصدٍ خياليٍّ، لا مثيلَ لها سابقاً، أو مُمكن هو ينتمي إلى المُخيّلةِ "الخيالِ" وهي مُنتَجٌ قد لا يكون مُطابقاً للواقعِ، ولكنّهُ ممكن (عالَم ممكن) حتى وإنْ بدى مألوفاً، أمّا الوعي الذي يتّجه إلى صورةٍ مُنتَجة لها أصلٌ أو مثيلٌ في

الماضي مُحاولاً نسخه أو مماثلته فهو يُسمّى ذكرى [٨٣]، وهو فعل قصديّ يُحاولُ مطابقةَ العالَم الموجودِ قبلاً، بيد أنّه في الجّزءِ المُتعلّقِ بالخياليّ واللاواقعيّ ليس ثمّة من ضمانٍ لقبولِ نوعٍ من التّناسبِ القصديّ..... لذا يذهبُ هيرمينوطيقي آخر هو رومان انغاردن إلى أنّ النصَّ الأدبيّ مجموعة من التخطيطات العامّةِ فما على القارئ إلّا أنْ يُحققَها حينما يجلبُ إليه ضروباً من الفهمِ القَبليّ وسياقات من التّوقعاتِ والقناعات، وهي قناعاتٌ خاضعةٌ للتعديلِ في إثناءِ نشاطِ القراءة، وبهذا النشاط تبدأ الحَلقةُ التأويليّةُ بالدوران؛ إذ إنّ القراءةَ الهيرمينوطيقيّة لا تكونُ حركةً خطيّةً مُستقيمةً أو مُجرّدَ شأنٍ تراكميٍّ لأنّ تأمّلاتنا الأوّليّة في النصِّ تولّدُ إطاراً من المرجعيّةِ لتؤوّل من ضمنِها ما يأتي لاحقاً وهو قد يحوّلُ فهمَنا الأصليّ بصورةٍ ارتجاعيّة، "وكُلّما واصلنا القراءةَ فإنّنا نسقطُ افتراضات، ونفتحُ قناعاتٍ ونُقيمُ استنتاجات أكثر فأكثر تعقيداً[٨٤]، وعندها تتحققُ أنطولوجيا التّأويلِ قصديّاً بشرطِ تحققِ فكرةِ الاختبارات المُتكررةِ في أثناءِ القراءةِ لاكتمالِ الصّورةِ لدى القارئ الهيرمينوطيقيّ، وهي جزءٌ من فكرةِ اختبارٍ للصحّة. فالوجودُ مُتحققٌ في الحضورِ، والحضورُ لهذا الإنسان لا يتمّ إلا بتمثله وعياً يملأ فراغات العالَمِ الواقعيّة بين الأشياءِ أو يجسّدها فيحققُ بذلك كينونتها الفعليّة في نشاطِ قراءةِ لأشياءِ العالَمِ، ويرسمُ علاقاتها، وهي رؤيةٌ محضُ ظاهراتيّة وجوديّة كما ظهر من قبل[٨٥]. والتي شهدناها عند هوسيرل[٨٦]، وكذلك عند هيدغر[٨٧] وتبعه تلميذه غادامير[٨٨].

الخاتمة:

١. حلل البحث كيف تمّ تنظيم العلاقةِ الرابطةِ بين الذّاتِ والموضوعِ والقصدِ بالانطلاق من (العقل إلى العالم)، فثالوث التّمثيل القصديّ للعالمِ (العقل، العالم، القصد) انتظم مُجتمعاً في نظريّةِ المعرفةِ المُصاغة ديكارتيّاً التي جعلتْ من دراسةِ الرّوابطِ وانتظامِ المكونات قانوناً ونظاماً مترابطاً

قصديّاً، فالتّغايرِ عن أنطولوجيا الذّاتِ المُفكّرة أثبتَ تمثيل أنطولوجيا العالمِ الخارجيّ وما يصدرُ عنها، وكُشفَ عن البنية العقليّة التي بها يقومُ نظامُ الوجودِ، فمن دون وجودِ نظامِ التّفكيرِ العقليّ لا يمكن أنْ توجدَ الذّات جسماً ولا أنْ يكونَ للعالمِ وجودٌ ولا تمثيل! فالعقلُ يُنظّم السّلسلةَ العظيمةَ لوجودِ أشياء العالَمِ المتنوّعةِ تنظيماً عقليّاً مترابطاً قصديّاً.

٢. أثبتَ البحث كيف جاءَت حركةِ المعرفةِ قصديّاً (من العقل إلى العقل) الموجّهة لمكوّناته نفسها ببناءِ نظامِ حركةِ المَعرفةِ من البديهيّات إلى صياغةِ المبادئ العقليّة الكُبرى في خطوة كانط، فقد سعى العقلُ إلى تنظيمِ ذاتهِ ومكوّناتهِ قصديّاً لا تنظيم العالَمِ الخارجيّ، وهي الخطوّةُ الرئيسة في رسمِ نظامه الداخليّ المُترابط قصديّاً مهّدتْ لجهودِ فلاسفة القصديّة بعده.

٣. حَلّلَ البحث كيف كانتْ خطوة إثباتِ كلٍّ من ديكارت وكانط أنّ الذّات المُفكّرة في المَعرفةِ القَبليّة لا تستطيع أنْ تُضيفَ للموضوعات إلّا ما تستمدّهُ من نفسِها هي الخطوةُ القصديّةُ الأولى في رسمِ خطِّ سيرِ المعرفةِ داخلِ العقلِ المؤسسة لـ(قصديّة العقل) و(للقصديّة المستمّدة)، فالذاتُ مركزَ وعي العالم الخارجيّ قصدياً، تتوجّهُ إلى موضوعات العالَم في حركتِها لقيامِ مَعرفةٍ عقليّةٍ عنها، وهي الخطوة الرّئيسة في التّمثيل القصديّ عند برنتانو وهوسرل وجون سيرل.

٤. أثبتَ البحثُ الفصلَ في نظريّةِ الفعلِ القصديّ بين فعلين في التمثّلِ اللغويّ القصديّ أحدهما قبليّ هو (الإنشاء) والآخر بعديّ هو (التّأليف) ففعل الإنشاء هو إمكانُ وجودٍ قبليّ يرتبطُ بسلسلةِ نسبِ النصّ الهائلة من الاقتباسات الشعوريّة واللاشعوريّة القديمة والحديثة، على حين يجمع (فعل التّأليف) البعديّ كمّاً هائلاً من الاقتباسات والنصوص والأفكار المُؤلّفة فعليّاً في نصٍّ مُصاغ، وهو فعلُ يوجدُ أنطولوجيا التّمثيل، لأنّهُ يُحققُ وجودَ

الفعلِ الكلاميّ نصّاً في جسدٍ مكتوبٍ، وقد ميّز بين اختلاف القصدين بين الفعلين القبليّ والبعديّ.

٥. أثبتَ البحثُ الفصل في نظريّةِ التّأويلِ القصديّ بين فعلين هرمينوطيقيتين أحدهما قبليّ هو (الفهم) والآخر بعديّ هو (التّأويل) فالفهمُ هو فعلٌ قبليّ في التّمثيلِ القصديّ يعني فهمَ إمكانات غير محدودةٍ للنصوصِ المَقروءة، إذ ينشطرُ فيهُ كلّ من المقروء، وفهمُ القارئ؛ وكلا الانشطارين احتمالات هائلة؛ ويكون الفهمُ إمكاناً قصديّاً مُتعدداً فكلّ نوعٍ منهُ يختلفُ عن الآخر حتى مع كونه أفهاماً مقصودة، لأنّهُ إمكانُ وجودٍ للاحتمالات المُتاحة؛ فتعدد القصديّات يأتي لتعددِ الأفهامِ التي تقرأ النصّ الواحد، والقولُ بوجودِ احتمالٍ واحدٍ هو مُغالطةٍ قصديّة، فقصد المؤلّف لا يتعدد على حين إمكاناتُ فهمهِ هي التي تتعددُ. على حين يأتي فعل التّأويل الذي هو مرحلة بعديّة في التمثيل القصدي فيتجلّى في التّمثيل بالكوجيتو الهيرمينوطيقيّ الظاهراتيّ الذي تتحقق فيه أنطولوجيا العالم والذّات في وقتٍ واحدٍ وضمن فكرةِ علاقاتِ السببيّة القصديّة، فثمّة جدليّة تُبنى على وجودِ بُعدين من الذّات إلى العالَمِ ومن العالَمِ إلى الذّاتِ وإنْ كان الفعلَ الهيرمينوطيقي الأنطولوجيّ يبقى قصديّاً فقط من وجهةِ نظرِ النّاظرِ، لأنّهُ هو الذات الواعيّة التي تتوجّه للشيءِ بقصدِ الإدراك؛ أمّا المنظر الخارجيّ فليس لهُ قصديّة في التّوجّه إلى عقلِ النّاظرِ لوجوده بلا قصديّةٍ، وتُحققُ قصديّة النّاظر وجودَهُ في لحظةِ التوجّه إليه قصديّاً من دون غيره من الموجودات الخارجيّة.

٦. أظهرَ البحثُ ارتباط فعل التّحقق الهيرمينوطيقي للقصدِ بخيارات صحّة التّأويلِ المُتحققِ فعلاً، أو ما سُمّي بالتّناسبِ مع العالم، فإما أنْ يكونَ التّأويلُ المُتحققُ الصادرُ من العقلِ متناسباً مع العالم، وأنّ غايتهُ تمثيلَ كيفيّةِ وجودِ الأشياء، وكيفيّة تمثيلِ الحال القصديّة، وإما أنْ تكونَ غايتهُ كيفَ

تُريدُ أنْ تكونَ الأشياءُ في الرّغبةِ، وعندها على العالَمِ التناسب مع الرّغبةِ، وثمّة حالات ليس فيها أيّ من هذين الخيارين لأنّها تفترضُ علاقةَ تناسبيّة عوضاً عن إقرارها أو مُحاولة إنشائها، وهو الجّزءُ المُتعلّقُ بالخياليّ واللّاواقعيّ وما من ضمانٍ لقبولِ نوعٍ من التّناسبِ القصديّ، ولكن بالمُقاربة الظاهراتيّة يُمكن تسويغ هذا، فالوعي الذي يتّجه إلى صورةٍ بقصدٍ خياليٍّ، لا مثيل لها سابقاً، ينتمي إلى الخياليّ الذي قد لا يكون مُطابقاً للواقعِ، ولكنّه عالم ممكن، أمّا الوعي الذي يتّجه إلى صورةٍ لها أصلٌ أو مثيلٌ في الماضي مُحاولاً التّناسب معها فهو جزءٌ من التذكرِ القصديّ، ومع مواصلة القراءة تُحذف افتراضات وتولد قناعات، وتبرز استنتاجات أكثر أماناً، وبفكرة الاختبارات المُتكررة تتحققُ إمكانات صحّة أنطولوجيا التّأويلِ قصديّاً.

هوامش البحث

١ نظريّة المعرفةِ هي دراسةُ العلاقةِ القائمةِ بين الذّاتِ والموضوعِ في فعلِ المعرفةِ، وتهتمُّ في أقدمِ صورها في أيّ حدٍّ يبدو ما يتمثّله البشرُ مُماثلاً لما هو قائمٌ، وفي صورتِها الحديثة، فلو افترضنا أنّ الذّاتَ العارفة لها طبيعة مُحددة، فما قوانين هذه الطّبيعة في إعمالِ الفكرِ، وما إسهامُها في التّمثّل، ويُطلق اسم نظريّة المعرفة على مجموعةِ تنظيراتٍ هدفها تحديدِ قيمة معرفتنا وحدودها. انظر، موسوعة لالاند الفلسفية، ١٤٥٥/٣.

٢ أرتبط مفهومُ العقلِ بالكلمةِ اليونانيّة Logos وتعني القولَ أو العقلَ، وهو مصطلحٌ معناهُ الأصل في الفلسفةِ القانون الكلّي وأساس العالم، وقد تحدّث هيرقليطس عن اللوغس بهذا المعنى وهو عند المثاليين، ولاسيّما هيجل يعني العقل الكلّي، وعند الرواقيين معناه قانون العالمين الفيزيقي والروحي طالما أنّهما يمتزجان في وحدةِ وجودٍ، وهو عند فيلون الاسكندريّ جماع الأفكار الأفلاطونيّة، وقوّة خلّاقة تعملُ كوسيطٍ بين الله والعالم المُخلوق، وهذا المعنى عند الغنوصيين وفي الأدبيّات المَسيحيّة أيضاً، ولم يستعملْ هذا الاصطلاح في الأدبيّات الماركسيّة. انظر، الموسوعة الفلسفيّة، ٤١٤.

See, Dictionary of philosophy, p,190 ,See, The BlackWall-dictionary of Western philosophy, p ,402 .

٣ كما هي حال رؤية الفارابيّ فيما سمّاه بالعقل الفعّال، وفي نظريّة الفيض، فهو المركز التي يفيض الوجود عنه، هو واجب الوجود الذي لا يمكن للوجود أن يوجد من دونه.

٤ انظر، المركزيّة الغربيّة، ٤١٤، انظر، موسوعة لالاند الفلسفية، ٣/ ١١٦٢، ١١٦٣.

see, Dictionary of philosophy ,p:190, see, The Blackwall – dictionary of western philosophy, p :402 .

٥ مبادئ الفلسفة، ديكارت، ٣٨ ،٣٩.

٦ التأمّلات في الفلسفة الأولى، ٢٤٩.

٧ المصدر نفسه، ٢٣٧.

٨ انظر، المصدر نفسه، ٢٥٥.

٩ انظر، المصدر نفسه، ٢٣٨.

١٠ المصدر نفسه ، ١٥٣.

١١ انظر، نقد العقل المحض، ٥٥.

١٢ المصدر نفسه ، ٣٤.

١٣ المصدر نفسه ، ٣٦.

14 See, Mind A Brief Introduction, 160, 161.

انظر، العقل واللغة والمجتمع، ١٤٠، ١٤١، ١٤٢.

١٥ انظر، نقد العقل المحض، ٤٥.

١٦ انظر، رواد المثالية الغربية، ٧، ٨، انظر، كانط أو الفلسفة النقدية، ٤٧ ، ٤٨.

١٧ تحديداً لدى هوسيرل وتصوّره عن القصديّة.

١٨ انظر، رواد المثالية الغربية، ٩٦، إنّ المعرفة القائمة على هذين الركنين الحساسيّة والفهم في حركته صعوداً والعالم الذي بُني على هذهِ المعرفة إنّما هو عالم الظاهرات أو الظواهر phenomena كما يرى كانط.

١٩ تصنّف الأحكام عنده تبعاً لمصادرِها فمن النوع الأوّل: مثلاً إن حكماً بانّ الصخرة تسخن حينما تسقط عليها أشعة الشمس، وهي تعبيرٌ عن علاقةٍ ذاتيّةٍ محضة بين الظاهرتين

تتعاقبان بشكلٍ مألوف في شعورنا، ولكن إذا قلنا إنّ الشّمس تسببُ السّخونة فإننا نُصدرُ حُكمَ تجربةٍ لأنّنا قد ربطنا ربطاً موضوعيّاً، وبمقتضى علاقةٍ لازمةٍ بين ضوءِ الشّمس السّاقط على الصّخرةِ وسخونتِها. انظر، كانط أو الفلسفة النقديّة، ٥٢.

٢٠ انظر، ايمانويل كنت، عبد الرّحمن بدوي، ١٦٥، ١٦٦.

٢١ انظر، حكمة الغرب، ٢ /١٤١.

٢٢ انظر، المعجم الفلسفي، ١ /٥٩٥.

٢٣ انظر، ايمانويل كنت، ٢٧٣،٢١٥،١٦٦،١٦٥، انظر، المعجم الفلسفي، ١/ ٥٩٥، انظر، المركزيّة الغربيّة، ١٠٧.

٢٤ انظر، نظريّة جون سيرل في القصديّة دراسة في فلسفة العقل، ٧٣.

٢٥ انظر، الموسوعة الفلسفيّة، ١٢٧.

26 See, Psychology from an Empirical Standpoint, translated by A.C. Rancurello, D.B Terrell and L. McAlisterondon: Routledge, 2nd ed, 1995, pp. 70.

27 See, Ibid, pp. 70, 153.

28 See, Ibid, pp.70.

29 See, Ibid, pp.152, 153.

30 See, Ibid, pp. 153.

وفي هامش الصحيفة نفسها بخصوص معرفتنا بالخطأ والصواب ثمّة إشارة يوضّح فيها برنتانو بأنّ ديكارت سبقه في التقسيم الثلاثيّ، وأنه أفاد من جهده.

31 See, Psychology from an Empirical Standpoint, pp.152, 153.

٣٢ هنا يحسن الإشارة إلى الخطوة التي خطاها هيدغر في الكينونة والزمان حينما رأى أن التأويل إنّما هو

انكشافٌ.

See, Hermeneutics, Richard E. Palmer, by Northwestern University Press. (1980), 129 .

ولعلّه أفاد من خطوة برنتانو كما أفاد منها أستاذه هوسيرل.

33 See, Husserl Dictionary, Dermot Moran, Joseph Cohen, continuum, London, New York, 2012, 252.

٣٤ فكرة الفينومينولوجيا، ١٤٩.

٣٥ انظر، العقل واللغة والمجتمع، ١٢٨.

٣٦ انظر، المصدر نفسه، ١٢٩.

37 See, Mind A Brief Introduction,165.

38 See, Ibid, 160, 161.

انظر، العقل واللغة والمجتمع، ١٣٥، ١٣٦.

٣٩ نقد العقل المحض، ٣٦.

40 See, Mind A Brief Introduction, 160, 161.

انظر، العقل واللغة والمجتمع، ١٤٠، ١٤١، ١٤٢.

٤١ تجدرُ الإشارة إلى أنّ المقصودَ بإنجازِ الفعلِ هو حدوثُ واقعةِ التكلّم، فضلاً عن تحوّلِ مَضمون الكلام إلى فعلٍ كما في تحوّلِ كلامِ القاضيّ في المَحكمةِ إلى فعلٍ عند حكمهِ على شخصٍ مُتهمٍ.

٤٢ انظر، نظريّة أفعالِ الكلام العامّةِ كيفَ ننجزُ الأشياءُ بالكلام، أوستن، ١١٥.

٤٣ القصديّة بحثٌ في فلسفةِ العقلِ، جون سيرل، ٢٠٧.

44 Essay Concerning Human Understanding, John Locke, edited with an Introduction by J.W. Yolton Dent: London, 1961, Vo1. 2, Book 111, C.H11,Sec.1. p. 12.

على حين تختلف طبيعة العلاقة بين الشيء في العالم الخارجي وبين صورة الشيء فيما إذا كانت وسيلة التعبير عنه بالصورة أو بما سُمّي بالتمثيل التصويريّ، إذا إنّ العلاقة ستُبنى على التشابه بين الشيء في الخارج والصورة الممثلة له، وسمة التشابه تمنحه قصديّة ذاتيّة يُعرف بها. بيد أنّ علاقة التشابه هذه، إن كانت تتجلّى بشكل أكبر في تعبيرات العلامات الأيقونيّة فإنّها ستضعف ضعفاً كبيرة في التعبيرات اللغويّة، لأن التمثيل سيكون لغويّاً لا تصويريّاً (التمثيل بالصورة).

٤٥ هناك شروط للاختيار أيضاً حددها الدارسون منها: "غنى الذهن بالمفردات، وغنى الواقع المراد التعبير عنه بالجهات، وذائقة المتكلّم، وإحساسه مناسبة المفردات للموضوع، وإحساسه مناسبة المفردات في السياق؛ لأن مفهوم السياق هو التجاور بتناسب، وكذلك

عمق المعنى وسطحيّته، فكلما عمق المعنى تشدد المتكلّم باختياره، وكلما عمق وعيه لقدرة اللغة وطاقاتها طال أمد الاختيار" المفسِّر ومستويات الاستعمال اللغويّ. د. علي كاظم أسد، دار الضياء للطباعة والنشر، ط ١، العراق، ٢٠٠٧م.

٤٦ سأرجئ تناولَ موضوعِ علاقةِ القصدِ والمطابقة إلى عنوان (تمثيل صحّة القصدِ) في المُبحثِ القادمِ من البحثِ.

٤٧ انظر، القصديّة بحث في فلسفة العقلِ، ٢٠٩، ٢١٠.

٤٨ من الأفكارِ التي تمنحنا مُسوّغاً للمضي في الفصلِ بين فعلِ الإنشاءِ وفعلِ التأليفِ في النصِّ الواحدِ هو (مفهوم التّناص) الذي جاءتْ به الاتجاهات النّصيّة التي قالتْ بموتِ المؤلّفِ فأسستْ لعلاقةِ النّصِّ مع النصوص الأخرى لا مع مؤلفٍ مُحدد، وإنّما مع مؤلّفين مُتعددين لهم نصوص قرأها المؤلّف وهضمها وأعاد صياغة مضامينها، ولا يوجد نصّ براء من التّناص أي لا يوجد نصّ نقيّ أصيل، فضلاً عن أن اللغة التي يستعملها المؤلّف هي في الأصل لغة أغلبية ناطقة مُتّفق على مفرداتها في تمثيل معان ويلزم أن تكون منظومة ضمن قواعد اتفاقيّة أيضاً بينهم.

49 Interpretation Theory Discourse and the Surplus of Meaning, Paul Ricoeur The Texas Christian University Press, 1976, 25.

50 See, Ibid, 26.

٥١ ويُسمّى أيضاً بالتصوّر وهو استحضارُ صورة الشيء في لحظة غيبته عن العيان. انظر، الموسوعة الفلسفيّة: ١٢٧.

52 See, Deconstruction Criticism, Vincent. B. Leitch, Columbia University Press, New York, 1983, 59.

٥٣ انظر، معجم السيميائيات، ١٣٩.

54 Structuralist Poetics Structuralism , Linguistics and the study of Literature, First published in Routledge Classics 2002, 163.

٥٥ انظر، هذه الرؤية في، دلتاي وفلسفة الحياة، ٣٥،

see, Concise – Encyclopedia of philosophy of Language ،p, 116.

56 Hermeneutics, 86.

هما لابدّ من التّذكيرِ بأنّ شلاير ماخر ودلتاي يقصران الفهمَ على العلومِ الإنسانيّةِ أو ما سمّياه بـ(علوم الرّوح).

57 see, Validity in interpretation, E.D Hirsch, Yale University, United States of America, 1967, 129.

58 see, Ibid، 129, 136.

٥٩ انظر، نداء الحقيقة، مع ثلاثة نصوص عن الحقيقة لهيدجر ماهية الحقيقة نظرية أفلاطون عن الحقيقة أليثا، هيراقليطس، ٧٧، انظر، ما الميتافيزيقيا، ٤٤.

see, The Blackwall –dictionary of western philosophy p, 303.

60 See, Hermeneutics, Palmar, 129.

٦١ المعنى الأدبي من الظاهراتية إلى التفكيكية، ٢٨.

62 Mind A Brief Introduction, 165.

63 Structuralist Poetics Structuralism, Linguistics and the study of Literature, 163.

هذهِ الفكرة تحوّل فكرة التناص التي هي علاقة بين النصّ المقروء والنصوص الأخرى من وجهة نظر المؤلّف إلى علاقة النصّ مع النصوص الاخرى من وجهة نظر القارئ.

٦٤ انظر، اللغة والمعنى، والتأويل، جوناثان كلر، ترجمة، رشاد عبد القادر، مجلة الآداب الأجنبية، تصدر عن اتحاد الكتاب العرب، عدد(١٠٩)، في سنة،٢٠٠٢م، ٢٥.

65 Mind A Brief Introduction, 162, 163.

66 Hermeneutics, Richard E. Palmar, 86.

67 See, Concise – Encyclopedia of philosophy of Language ،p, 116 ،

see, The Blackwall – dictionary of western, philosophy ،p, 621

٦٨ انظر، تحولات التأويلية، رينر روكلتز، ٤٧ ،٦٠.

٦٩ مواقف الأدب الملتزم، جان بول سارتر، ٨٤، انظر، ما الأدب، جان بول سارتر، ٥٠.

٧٠ انظر، نداء الحقيقة، ٧٠، ٧٤، انظر، مبدأ العلّة، ٦٦.

٧١ المقصود هنا الخلق تكويناً لا في نشاط القراءة.

٧٢ مواقف الأدب الملتزم، ٩٢، انظر، ما الأدب، ٦٢.

٧٣ مواقف الأدب الملتزم، ٨٠، انظر، ما الأدب، ٤٤.

74 See, Validity in interpretation,143, 144.

75 Mind A Brief Introduction, John R. Searle, Oxford University Press, 2004, 168.
76 Ibid, 168.
77 Ibid, 168.
78 Ibid, 168.

٧٩ سبق الإشارة إلى هذه الفكرة عند كانط في المبحث الأوّل (البنية القصديّة للعقل).

٨٠ موسوعة لالاند الفلسفية، ٢/ ٦٢٠.

٨١ انظر، هيرمنيوطيقا العوالم المُتخيّلة في النص القرآنيّ، الصورة الوهميّة أنموذجاً، د.أحمد عويّز (بحث) منشور ضمن أبحاث مؤتمر (العلوم الإنسانية والمسألة الدينيّة)، جامعة بغداد، ٢٠١٨م. ففيه مُعالجة وافيه لهذه العوالم التي ذكرها القرآن الكريم.

٨٢ انظر، الذاكرة، التاريخ، النسيان، ٣٤.

٨٣ . انظر، الذاكرة والمتخيّل نظريّة التأويل عند غاستون باشلار، ٢٣، ٢٤، ٢٨.

٨٤ انظر، نظرية الأدب (مدخل) ايغلتون،١٢٧، ١٢٨.

٨٥ انظر، هذه الرؤية في، مدخل إلى الفلسفة الظاهراتية، ٣٩، ظ، أزمة العلوم الأوربية والفينومينولوجيا الترنسندنتالية مدخل إلى الفلسفة الفينومينولوجيا، ٤٥٧ ٤٥٨

٨٦ انظر، الإشارة لهذه الفكرة عند هوسيرل في، أزمة العلوم الأوربية والفينومينولوجيا الترنسندنتالية مدخل إلى الفلسفة الفينومينولوجيا، ٤٥٣، ٤٥٤.

٨٧ انظر، فكرة الاختبارات المتكررة عند هيدغر في، الحقيقة والمنهج الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ٣٧٠،٣٦٩.

٨٨ انظر، والفكرة نفسها عند غادامير في، فلسفة التأويل الأصول المبادئ الأهداف، ١٢٤ ١٢٥.

قائمة المصادر والمراجع

أولا – الكتب العربية :

- أزمة العلوم الأوربيّة والفينومينولوجيا الترنسندنتالية مدخل إلى الفلسفة الفينومينولوجيا، أدموند هوسرل، ترجمة، إسماعيل المصدق، مراجعة، د. جورج كتوره، المنظّمة العربيّة للترجمة، بيروت لبنان ط (١)٢٠٠٨م.

- إيمانويل كنت، د. عبد الرحمن بدويّ، وكالة المطبوعات، ط (١)، ١٩٧٧م.
- التأمّلات في الفلسفة الأولى، رينيه ديكارت، ترجمة وتقديم وتعليق، عثمان أمين، تصدير، مصطفى لبيب، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠٠٩، ١٥٣
- تحوّلات التأويليّة، رينر روكلتز، ترجمة فريق مركز الإنماء القومي، مجلة العرب والفكر العالمي، عدد٩ شتاء سنة ١٩٩٠م ، ٤٧ ،٦٠.
- الحقيقة والمنهج الخطوط الأساسيّة لتأويليّة فلسفيّة، هانز جورج غادامير، ترجمة، د.حسن ناظم وعلي حاكم صالح، راجعه عن الألمانيّة، د. جورج كتوره، دار أويا، ط (١)، طرابلس، ليبيا، ٢٠٠٧م.
- حكمة الغرب عرض تاريخي للفلسفةِ الغربيّة في إطارها الاجتماعي والسياسي (الجزء الأوّل)، برتراند رسل، ترجمة، د.فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة، ط (٢)، الكويت، ٢٠٠٩م. (الجزء الثاني)، حكمة الغرب الفلسفة الحديثة والمعاصرة.
- دلتاي وفلسفة الحياة، د. محمود سيد احمد، دار التنوير، ط (٢)، بيروت، ٢٠٠٥م.
- الذاكرة والمتخيّل نظرية التأويل عند غاستون باشلار، د. أحمد عويّز، دار الرافدين، ط ١، بيروت، ٢٠١٧م.
- الذاكرة، التاريخ، النسيان، بول ريكور، ترجمة وتقديم وتعليق، جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط(١)، بيروت، ٢٠٠٩م.
- رواد المثاليّة في الفلسفةِ الغربيّة، د.عثمان أمين، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٩م
- العقل التأويليّ الغربيّ مقاربات في أنظمتهِ المَعرفيّةِ ومساراتهِ، د. أحمد عويّز، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط١، بيروت، ٢٠١٨م.
- العقل واللغة والمجتمع، الفلسفة في العالم الواقعيّ، جون سيرل، ترجمة سعيد الغانميّ، الدار العربيّة للعلوم ناشرون، والمركز الثقافي العربيّ، بيروت، ط١، ٢٠٠٦م.
- عمليات القراءة مقاربة ظاهراتيّة، فولفجانج آيزر، مجلة فصول مجلة النقد الأدبي، ترجمة، علي عفيفي، ج(١٦)عدد (٤) الهيأة المصريّة، في سنة، ١٩٩٨م.

- فكرة الفينومينولوجيا، أدموند هوسيرل، ترجمة، احمد صادقي، دار الحوار للنشر والتوزيع، ط(١)، سورية، ٢٠٠٩م.
- فلسفة التأويل، الأصول المبادئ الأهداف، هانس غيورغ غادامير، ترجمة، محمد شوقي الزين، الدار العربية للعلوم، ط (٢)، ٢٠٠٦م.
- كانط أو الفلسفة النقديّة، د. زكريا إبراهيم، مكتبة مصر، الفجّالة، ط (٢)، (د.ت).
- اللغة والمعنى، والتأويل، جوناثان كلر، ترجمة، رشاد عبد القادر، مجلة الآداب الأجنبية، تصدر عن اتحاد الكتاب العرب، عدد(١٠٩)، في سنة،٢٠٠٢م.
- ما الأدب، جان بول سارتر، ترجمة وتعليق وتقديم، د. محمد غنيمي هلال، دار العودة، بيروت.
- ما الميتافيزيقيا، مارتن هيدغر، ترجمة، آمال أبي سليمان، مجلة العرب والفكر العالمي، عدد٤ في خريف سنة، ١٩٨٨م.
- مبادئ الفلسفة، ديكارت، ترجمة، د عثمان أمين، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٧٩، ٣٨ ،٨٨٣٩
- مبدأ العلّة، مارتن هيدغر، ترجمة، د. نظير جاهل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط(٢)٢٠٠١م.
- مدخل إلى الفلسفة الظاهراتيّة، د. أنطوان خوري، دارالتنوير، بيروت، ٢٠٠٨م.
- المركزيّة الغربيّة، د. عبد الله إبراهيم ، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت ،لبنان، ط(١)١٤٣١- م٢٠١٠.
- معجم السيميائيات، فيصل الأحمر، الدار العربية للعلوم، ط(١)، بيروت، ٢٠١٠م.
- معجم الفلاسفة (الفلاسفة . المناطقة . المتكلمون . اللاهوتيّون . المتصوفون)، إعداد، جورج الطرابيشي، دار الطليعة، ط (٣)، بيروت، لبنان، ٢٠٠٦م.
- المعجم الفلسفي بالألفاظِ العربيّة والفرنسيّة والانكليزيّة واللاتينيّة، د. جميل صليبا، الشركة العالمية للكتابِ، دار الكتاب اللبناني بيروت، ١٩٨٢م.

- المعنى الأدبي من الظاهراتية إلى التفكيكيّة، وليم راي، ترجمة، د. يوئيل يوسف عزيز، دار المأمون للترجمة، بغداد، ط (١)، ١٩٨٧م.
- المفسِّر ومستويات الاستعمال اللغويّ، د.علي كاظم أسد، دار الضياء للطباعة والنشر، ط ١، العراق، ٢٠٠٧م.
- مواقف الأدب الملتزم، جان بول سارتر، ترجمة جورج الطرابيشي، دار الآداب، بيروت، ط (٢)م١٩٦٧.
- الموسوعة الفلسفيّة، وضع لجنة من الأكاديميين السوفيت، بإشراف.م.روزنتال ـ ي.يودين، ترجمة، سمير كرم، دار الطليعة، بيروت ط(٢)، ١٩٨٠م.
- موسوعة لالاند الفلسفيّة، معجم مصطلحات الفلسفة النقديّة والتقنيّة، ترجمة، خليل احمد خليل، إشراف احمد عويدات، عويدات للطباعة، بيروت، ٢٠٠٨م.
- نداء الحقيقة، مع ثلاثة نصوص عن الحقيقة لهيدجر ماهية الحقيقة نظرية أفلاطون عن الحقيقة أليثا، هيراقليطس، الشذرة السادسة عشرة ترجمة، وتقديم ودراسة، د عبد الغفار مكاوي، دار شرقيات للنشر والتوزيع، ط ١، القاهرة، ٢٠٠٢م.
- نظرية أفعال الكلام العامة كيف ننجز الأشياء بالكلام، جون لانكشو أوسيتن، ترجمة عبد القادر قنيني، أفريقيا الشرق (١)المغرب،١٩٩١م.
- نظرية الأدب (مدخل)، تيري ايغلتون، ترجمة، ثائر ديب، دار المدى للثقافةِ والنشر، سوريا، ط (١)، ٢٠٠٧م.
- نقد العقل المحض، عمانوئيل كنط، ترجمة وتقديم، موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، د. ت.
- هرمنيوطيقا العوالم المُتخيّلة في النص القرآنيّ، الصورة الوهميّة أنموذجاً، د.أحمد عويّز، بحث منشور ضمن أبحاث مؤتمر (العلوم الإنسانية والمسألة الدينيّة)، جامعة بغداد، ٢٠١٨م.

ثانيا – الكتب الانجليزية :

- **Concise – Encyclopedia of philosophy of Language** ،Peter v. L.A Marque ،consulting Editor .R. E. Asher ،pergamon ،1997.

- **Deconstruction Criticism**, Vincent. B. Leitch, Columbia University Press, New York, 1983.
- **Dictionary of philosophy** ،A.R. Lacey.3nd ،1996.
- **Essay Concerning Human Understanding**, John Locke, edited with an Introduction by J.W. Yolton Dent: London, 1961.
- **Hermeneutics**, Richard E. Palmar, by Northwestern University Press. 1980.
- **Husserl Dictionary**, Dermot Moran, Joseph Cohen, continuum, London, New Yourk, 2012.
- **Interpretation Theory Discourse and the Surplus of Meaning**, Paul Ricoeur The Texas Christian University Press, 1976.
- **Mind A Brief Introduction**, John R. Searle, Oxford University Press, United States of America, 2004.
- **Psychology from an Empirical Standpoint**, translated by A.C. Rancurello, D.B Terrell and L. McAlisterondon: Routledge, 2nd ed, 1995.
- **Structuralist Poetics Structuralism , Linguistics and the study of Literature**, First published in Routledge Classics 2002.
- **The Blackwall –dictionary of western philosophy,** Nicholas Bunniv and Jiyuan yu ،Black well publishin, 2004.
- **Validity in interpretation**, E.D Hirsch, Yale University, United States of America,1967.