كانون الثاني 2025 مجلة دراسات في الإنسانيات والعلوم التربوية العدد 8
January 2025 Journal of Studies in Humanities and Educational Sciences No. 8
Print ISSN 3006-3256 Online ISSN 3006-3264

نقد الحداثة وما بعد الحداثة عند علي حرب

أ. م. د. إنتصار سلمان سعد الزهيري
جامعة الكوفة – كلية الآداب – قسم الفلسفة
intisar.alzuhairi@uokufa.edu.iq

المستخلص

عادة ما يكون الهدف الأساس من تناول موضوع الحداثة وما بعد الحداثة هو التعرف على ملامح الخطاب النقدي لما بعد الحداثة الذي يشكل أرضية فكرية استند عليها الكثير من الفلاسفة والمفكرين ، والحداثة سواء من جهة كونها حدثاً تاريخياً برز في فترة معينة أو من جهة معناها الفلسفي، فهي مسألة ترتبط بشكل أو بآخر بمرحلة ما بعد الحداثة ، فاذا كانت الحداثة مثلت موقفا نقدياً للمراحل التي سبقتها فإن مرحلة ما بعد الحداثة شكلت موقفاً نقدياً للحداثة ذاتها وبهذا فأن مرحلة ما بعد الحداثة هي نقد للنقد ، وهذا ما نلمحه بشكل واضح في فلشفة علي حرب ومواقفه النقدية. إذ يستند الفكر النقدي لدى حرب على جملة من المفاهيم، هي بمثابة المنهجية التي ينطلق منها في قراءاته ، ولعل أهم هذه المفاهيم هو (مفهوم النص ومفهوم القراءة ومفهوم النقد) والتي سنعمل على شرحها، ذلك الشرح الذي لا يتم ولا يكتمل ما لم نستحضر نقد ما يقابل هذه المفاهيم ، فالحديث عن هذه المفاهيم لا يتم ما لم يتم نقد المفاهيم المقابلة لها.

الكلمات المفتاحية: الحداثة – ما بعد الحداثة – النقد – الفلسفة – الانطولوجيا – المفاهيم – النص – القراءة – الحفر – التفكيك – الشرح والتأويل.

Criticism of Modernity and Postmodernism in Ali Harb

Asst. Prof. Dr. Intisar Salman Saad Al. Saeed
University of Kufa Faculty of Arts Dept of Philosophy

Abstract

Usually, the main goal of dealing with the topic of modernity and postmodernism is to identify the features of the critical discourse of postmodernism, which constitutes an intellectual foundation upon which many philosophers and thinkers have relied. Modernity, whether in terms of it being a historical event that emerged in a certain period or in terms of its philosophical meaning, is An issue related in one way or another to the post-modernism stage. If modernity represented a critical position on the stages that preceded it, then the post-modernism stage formed a discourse and a critical position on modernity itself. Thus, the post-modernism stage is a criticism of criticism, and this is what we clearly see in Ali Herb's speech and his positions. Cash. Herb's critical discourse is based on a number of concepts, which are the methodology from which he starts in his readings. Perhaps the most important of these concepts is (the concept of text, the concept of reading, and the concept of criticism), which we will work to explain. This explanation is not complete unless we bring up some criticism. It corresponds to these concepts. Talking about these concepts cannot be completed unless the concepts corresponding to them are criticized.

Key words: Modernism- post- modernize – Criticism – Philosophy- ontology Concepts - Text- reading-Drilling- Disassembly- Interpretation- unspoken.

المقدمة

النقد بمعناه الفلسفي ليس شيئاً جديداً، وإنما هو ممارسة فلسفية لم تخلو منها مرحلة من مراحل تاريخ الفكر الفلسفي ، والنقد وان مورس منذ القدم إلا أن أسسه المنهجية بدأت بالظهور في الحقبة الحديثة

والمعاصرة للفلسفة الأوربية ، تلك الفلسفة التي واكبت التحولات الكبيرة التي شهدها المجتمع الأوربي على كافة المستويات العلمية والثقافية والاجتماعية حيث دشن فلاسفة هذه المرحلة نقداً فلسفياً جديداً لم يكتف بنقد الفكر القديم بل تعداه الى نقد الواقع سواء كان هذا الواقع سلطة سياسية أم اجتماعية أم دينية.

وبتأثير من الثقافة الغربية وظف الفكر العربي معظم مكتسبات الفلسفة النقدية الحديثة والمعاصرة التي أنتجها جملة من رموز الفكر الغربي، ولا سيما المنهجيات التي تستخدم في نقد وتحليل النصوص والعلوم التي كان لها بالغ الأثر في افتتاح مناطق فكرية جديدة كانت مغلقة سابقاً ، ولغرض الوقوف على آخر المنهجيات الفلسفية الحديثة والمعاصرة لدى المفكرين العرب ممن فضلوا الانفتاح على الفكر الغربي الجديد وتوظيف أدوات هذا الفكر في نقد الخطاب الما بعد حداثي ، نتناول في هذا البحث فلسفة علي حرب(*) وخطابه التفكيكي الما بعد حداثي وتعاطيه في قراءة والنصوص و المفاهيم والإشكاليات في الفكر العربي راهناً.

وقد كان من أهم أسباب اختيارنا لهذا الموضوع هو محاولة بيان أهمية فلسفة حرب في الفكر العربي المعاصر وبيان موقفه من الحداثة وما بعد الحداثة ولغرض بيان إشكالية الدراسة التي تستهدف قراءة فلسفة حرب ومحاولة الوقوف على وجهات نظره ومواقفه الفكرية ، فقد اعتمدت الباحثة المنهج الوصفي والمنهج التحليلي والنقدي، مع أخذ السبق الزمني بعين الإعتبار بغية التحقق من فرضيات البحث الأساسية لغرض الوصول إلى أهداف الدراسة التي تم ختامها بمجموعة من النتائج ، اما فرضيات البحث فان الباحثة تعتقد ان فلسفة حرب مثلت حضوراً كبيراً في الفِكر العربي المُعاصر، كما ان نقده للحداثة وما بعد الحداثة مثل جزء مهم من التجربة الفلسفية التي لها انعكاساتها في الفكر العربي بشكل عام.

المبحث الأول: الحداثة وما بعد الحداثة في السياق التاريخي والمعنى الفلسفي

أولا: الحداثة (modernism): من الكلمة الانكليزية (modern) وتعني الحديث أو الجديد الذي عادة ما يوضع قبال كلمة تقليدي(traditional) أو قديم (old)[2] ، وقد استخدمت كلمة (modern) بحسب هابرماس (ولد 1929م) للمرة الأولى في القرن الخامس الميلادي لتمييز الحاضر المسيحي عن الماضي اليوناني والروماني[3].

أما ظهور الحداثة تاريخياً كمفهوم أو مصطلح فعليه خلاف كبير بين المفكرين والباحثين فالحداثة ظهرت في المجتمعات الغربية وثقافتها وما رافقها من أحداث وتحولات تاريخية كبرى بدأت مع مطلع القرن الخامس عشر التي تمثلت في سقوط بيزنطة (1453م) واكتشاف كولومبوس للعالم الجديد عام (1492م)، فضلاً عن أحداث فكرية وثقافية واجتماعية معينة تمثلت في حركة الاصلاح الديني التي قام بها مارتن لوثر(1517م) بالاضافة الى إحداث علمية وثقافية مهمة مثل نظرية كوبرنيكوس الفلكية عام (1526م) وظهور كتاب مقال في المنهج لديكارت عام (1637م) وغيرها [4] ، إذ يؤكد هابرماس الى أن الحداثة ترتبط بعصر الأنوار، في القرن الثامن عشر الميلادي، ويتفق المفكر الأمريكي ريتشارد رورتي(1931-2007م) مع فكرة هيجل (1770-1831م) وهايدغر(1889-1976م) بإرجاع الحداثة إلى ديكارت (1596-1650)، في حين يحدد مواطنه الناقد فردريك جامسون (ولد 1934م) تاريخ ميلاد الحداثة في النصف الأول من القرن العشرين[5] كما ان هناك من يرد الحداثة إلى الفترة الواقعة ما بين

(*) مفكر لبناني معاصر ولد بجنوب لبنان عام (1941م) تأثر بفلسفة نتشه وبمنهج جاك دريدا بالتفكيك ، درس ودرّس الفلسفة في الجامعة الامريكية بلبنان والسوربون ، عرف بأسلوبه النقدي الجميل في التأليف في العالم العربي والغربي طبعت له العديد من المؤلفات والدراسات ، التي يعد من أشهرها (التأويل والحقيقة - 1985، أصل العنف والدولة - 1990، نقد الحقيقة - 1993 ، نقد النص - 1993، أوهام النخبة أو نقد المثقف 1996، زمن الحداثة الفائقة: الإصلاح- الإرهاب - الشراكة - 2005 ، الإرهاب وصناعه المرشد، الطاغية، المثقف - 2015) وغيرها.

(2)Anthony Giddens. Les conséquences de la modernité. L'Harmattan 1994, paris. P 14.
ايضا: عماد ، عبد الغني: سيسيولوجيا الثقافة، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت،2006م ص213

(3) ينظر: جمال شهيد - وليد قصاب: خطاب الحداثة في الأدب، دار الفكر، ط1، دمشق،، 2005م ، ص14.

(4) ينظر: سبيلا ، محمد: الحداثة وما بعد الحداثة، مركز دراسات فلسفة الدين، ط 1، بغداد، 2005م ، ص31.

(5) ينظر: محمد الشيخ - ياسر الطائري: مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة، دار الطليعة،ط1، بيروت،1996م ص10.

القرن التاسع عشر والعشرين، غير أن معظم المؤرخين يذهبون الى الرأي القائل بإن القرنين السابع عشر والثامن عشر، هما القرنان اللذان شهدا وضع الأسس الفلسفية والسياسية للحداثة التي أسهمت في دخول المجتمعات الأوربية مرحلة جديدة من تاريخها[1] ، يقابل هذا الرأي رأي آخر يذهب الى أن الحداثة تعود الى عصر ما بعد الثورة الصناعية التي حققت الكثير من الانجازات الهائلة واحدثت تحولاً في ظروف الحياة والمجتمعات الغربية[2]، فالحداثة لم تأخذ معناها ودلالتها في القرن التاسع عشر وخصوصا بعد ارتباطها بأعمال الشاعر الفرنسي شارل بودلير (1821-1861م) الذي يعتبره معظم الباحثين أباً للحداثيين، باعتباره أول من حاول تقديم صياغة نظرية للحداثة[3].

أما من جهة إرجاع الحداثة بوصفها تعبيراً عن فلسفة ورؤية خاصة للوجود والفكر والمجتمع فكذلك التباين والإختلاف حاضراً كما هو الحال في تاريخها ، فالوعي الفلسفي بالحداثة يعود إلى ديكارت باعتراف هيجل وهايدغر حين عبر عن فكرة الكوجيتو (أنا أفكر أذن أنا موجود) بوصفها ثورة أساسية في الفلسفة الحديثة حيث شكلت هذه المقولة منطلقاً للفكر الحديث ، وصار يُنظر للإنسان ذاتاً ومرجعاً للحقيقة واليقين، فالحداثة تنظر للإنسان ككائن مستقل، واعي وفاعل ومالك للحقيقة[4]، لأن الحداثة هي ((تحول جذري على كافة المستويات، في المعرفة في فهم الإنسان، في تصور الطبيعة، وفي معنى التاريخ ، أنها بنية فكرية كلية))[5]، كما إنها نمط في التحضر والتمدن يتجلى في الدولة الحديثة والتقنيات والفنون والعادات والأفكار...الخ[6] ، ولعل أهم السمات البارزة في خطاب الحداثة هي القطيعة مع الماضي [7]، ولهذا تميز فكر وثقافته الحداثة بانها إيلاء قيمة مركزية نظرية وعملية للإنسان، ((ففي مجال المعرفة أصبحت ذاتية العقل الإنساني هي المؤسسة لموضوعية الموضوعات))[8] فقد تم النظر من قبل فلاسفة عصر التنوير بإمكانية العقل الإنساني للـ ((الوصول إلى قدر من المعرفة ينير له كل شيء، أو على الأقل معظم الأشياء أو الظواهر، ويعمق من فهمه للواقع ولذاته وكان الافتراض أن هذه المعرفة هي التي تضفي على الإنسان مركزية في الكون، بحيث يصبح الإنسان إلهاً أو بديلاً للإله... وهذا هو جوهر النزعة الإنسانية))[9]، واذا ما كانت هذه هي طبيعة الحداثة فان من أهم ثوابتها هو التركيز على أولوية الذات والعقل باعتبارهما مفاهيم أساسية شكلت رؤية فلسفية جديدة ، فالحداثة في نهاية الأمر ترتكن على أولوية الذات، وبمعنى أدق رؤية موضوعية للعالم بعد شعور الأنسان باستقلاليته ، فقد أصبح الإنسان في العصور الحديثة يدرك نفسه كذات مستقلة، ذات لا تكتفي بأن تعلن عما يميزها عن الطبيعة و العالم والتي تسعى جاهدة الى ترويض وغزو هذا الموضوع (الطبيعة والعالم) ، ولقد كان من نتائج ترسيخ مبدأ الذاتية أن أصبح العالم بالنسبة للإنسان وجوداً موضوعياً قابلاً لتمثله وغزوه، بعد أن تناولته يد الإنسان بمقاييسها الكمية الحسابية ، وبهذا فقد تلاشت الافكار اللاهوتية القديمة أو أي سلطة أخرى غير السلطة التي لم يعد الإنسان يستمد تصوراته منها [10].

---

(1) ينظر: مسرحي ، فارح: الحداثة في فكر محمد أركون، منشورات الاختلاف، ط1، الجزائر، 2006م، ص30.
(2) ينظر: هاند ، سان: فلسفة ما بعد الحداثة، ضمن كتاب (مستقبل الفلسفة في القرن الواحد والعشرين) ترجمة: مصطفى محمود، المجلس الوطني للثقافة والفنون، ط1، الكويت، 2004م ، ص142.
(3) ينظر: هاند، ساند: فلسفة ما بعد الحداثة، ضمن كتاب (مستقبل الفلسفة في القرن الواحد والعشرين)، ترجمة: مصطفى محمود ، المجلس الوطني للثقافة والفنون ، ط1 ، الكويت ، 2004م ، ص142.
(4) ينظر: سبيلا: الحداثة وما بعد الحداثة، ص107.
(5) سبيلا: الحداثة وما بعد الحداثة، ص28.
(6) ينظر: جمال شهيد - وليد قصاب: خطاب الحداثة في الأدب، دار الفكر، ط1، دمشق،2005 م ، ص21.
(7) Diplomatique, Le Monde, The Arab Civil Mindset Towards Modernity, translated by: Iyh Ben Achour, (Arabic Edition, 1989). P36.
ايضا: عبيد الله ، محمد: تجربة الحداثة من الوعود إلى البدائل، ضمن كتاب (الحداثة وما بعد الحداثة)، مجموعة باحثين ، منشورات جامعة فيلادلفيا، ط1، عمان، 2000م ، ص44.
(8) سبيلا: الحداثة وما بعد الحداثة، ص17.
(9) عبد الوهاب المسيري ـ فتحي التريكي: الحداثة وما بعد الحداثة، دار الفكر، ط1، دمشق،2003م ، ص17.
(10) ينظر: الشيخ ـ الطائري: مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة، ص13.

أما المفهوم الآخر الذي قامت عليه الحداثة فهو (العقلانية) ، فإذا كان ديكارت قد أسس الحداثة الفلسفية بوضع مبدأ الذاتية كأساس للحقيقة واليقين، عن طريق الكوجيتو فأن لايبنتز (1646-1716م) هو ((أول من أسس للحداثة الفلسفية على مبدأ العقلانية... ومحصلة هذا المبدأ أن الإنسان تحول من متأمل للكون ومعجب ببديع خلقه إلى غاز له ومنقب عن أسراره...إلى أن انفتحت أمامه أبواب العلم الحديث، فصار يجد فيه ما يمده بمعرفة أسرار الموجودات... ويستعيض به عن ألغاز الميتافيزيقا القديمة))[1]، لذا كان خطاب الحداثة هو خطاب الانتصار للعقل فهو مصدر تقدم جميع العلوم والمعارف الانسانية ، فلحظة استبعاد الخرافات والأساطير لم تظهر إلا في عصر الأنوار ، فقد تم في هذا العصر التأسيس لسلطة العقل وبهذا فقد أسس الفكر الفلسفي حداثته من خلال محاولة إعادة الاعتبار إلى العقل وإثباته وقد نتج عن انتشار العقلانية وانعكاسها على الفكر الفلسفي الحديث استبدال المناهج الكلاسيكية القديمة بمناهج حديثة (الملاحظة التجريب) التي مكنت العلم من الانعتاق من ربقة الفلسفة وظهور مفهوم الكلية والأنساق الفلسفية الشمولية التي قدمت نظرة عامة للأشياء كما هو الحال في الأنساق الفلسفية التي تم تأسيسها من قبل كانط (1774-1804م) وهيجل وماركس(1818-1883) وغيرهم[2] ، هذا ولم تقتصر الحداثة التي اكتملت ملامحها في عصر الأنوار وما رافقه من ثورات على مستوى الأفكار على مفاهيم الذاتية والعقلانية فقط، وإنما رافق هذا العصر بروز مقولات تعبر عن روح هذا العصر، إذ تجلت هذه المقولات في قيم الحرية والتقدم والتنوير والديمقراطية[3] فقد كان من المبادئ الأساسية لهذا العصر هو الإيمان بأن قدرة العقل تمثل المعيار لتمييز الخطأ من الصواب، كما أن العقل يمثل الإرادة الكافية في معرفة كل ما يتعلق بشؤون العلم والحياة فبفضل انتشار العلم وسيطرة التفكير العقلي والإهتمام بما هو مفيد للإنسان في الحياة الواقعية صار الإيمان بالتقدم المستمر للإنسانية التي يحياها الإنسان هاجساً علمياً، ما أدى الى النضال ضد سيطرة المؤسسة الدينية المتزمتة والمطالبة بتحرير الإنسان من ربقة العقائد اللاهوتية والميتافيزيقية [4].

ثانيا: ما بعد الحداثة (post- modernize):

على الرغم من أن هناك بعض الباحثين ممن يرى أن نشأة مفهوم ما بعد الحداثة تعود إلى نيتشه (1844-1900م) الذي أبطل مبدأ مركزية الإنسان وعقلانيته ومناداته لإعلاء فكرة السوبر مان بعد موت الإله ، إلا أن معظم الباحثين يذهب إلى أن أول من استخدم مصطلح ما بعد الحداثة هو المؤرخ البريطاني أرنولد توينبي (1889-1975) للدلالة على ما تميز به المجتمع الغربي من تطور علمي هائل بعد منتصف القرن العشرين[5]، فقد ظهرت مرحلة ما بعد الحداثة مع التغيرات والتحولات التي طرأت على المجتمع الغربي، بعد ظهور العديد من التيارات الفكرية التي أعادت قراءة أسس ومبادئ الحداثة وخصوصا تلك التغيرات التي ارتبطت بالتقدم العلمي، علماً أن مصطلح ما بعد الحداثة له مصطلحات أخرى كمصطلح المجتمع ما بعد الصناعي، وما بعد التكنولوجي تلك المصطلحات الوصفية التي ارتبطت بالتحولات العلمية المقترنة بالثورة الصناعية الثالثة التي مثلت نقلة كبيرة نحو التقانة والإعلام والثورة المعلوماتية الحديثة التي غزت العالم مع منتصف القرن العشرين[6]، فقد نشأت حركة ما بعد الحداثة كرد فعل لمرحلة الحداثة التي حملت في طياتها الكثير من الإخفاقات الحضارية ، فخطاب ما بعد الحداثة سعى إلى تفكيك وإظهار كل ما سكتت عنه تلك المرحلة الحضارية ، التي لم تحقق الوعود التي أطلقتها في ما يخص رؤيتها لتاريخ البشرية بأنه تاريخ يسير نحو العدل والأمن والسلام وتحقيق سعادة الإنسان فضلاً عن الرفاه الإنساني والإيمان بمستقبل أفضل ، وهي وعود فلاسفة عصر التنوير الذين ذهبوا إلى أن ((للبشرية

(1) المصدر نفسه، ص13.

(2) Annie Laurent. Dans Les Cahiers d'Edifa, no6, Paris, 1999, p. 80.

(3) ينظر: الزين ، محمد شوقي: إزاحات فكرية ـ مقاربات في الحداثة والمثقف ـ منشورات الاختلاف، ط1، بيروت 2005م ، ص32.

(4) ينظر: بدوي ، عبد الرحمن: موسوعة الفلسفة، ج2، منشورات ذوي القربى، ط1، طهران، 2006م، ص163، 164.

(5)Stonerssoniders, Frances, Who Pays the Price: The CIA and the Cultural Cold War, translated by: Osama Asber, (Dar Al-Tali'a, 2001).p12.

(6) ينظر: سبيلا ، محمد: دفاعاً عن العقل والحداثة، مركز دراسات فلسفة الدين، ط1، بغداد، 2004م ، ص63.

تطوراً مرحلياً يصبغ تاريخها الطويل مؤكدين أن تحررها وانعتاقها سوف يكونان نتيجة أساسية لاستعمال العقل من حيث هو.... رفض لكل حكم مُسبق ولكل سلطان مهيمن))[1] ، تلك الوعود التي لم تتحقق على أرض الواقع نتيجة اعتداد الانسان وايمانه باستقلالية ذاته وعقله ، ما جعلت أنصار ما بعد الحداثة يذهبون إلى أن مشروع الحداثة قد سقط نهائياً بعد أن وصل إلى منتهاه بعد أن أخفق في تحقيق وعوده، والشاهد على ذلك خبرة القرن العشرين ذاته ((فقد ظهرت فيه أعتى النظم الشمولية والسُلطوية، وبرزت فيه الآيدلوجيا العنصرية للنازية والفاشية وأسيء فيه استخدام العقلانية بعد أن تحكمت المصالح الأنانية للقوى العُظمى في قضية الحرب والسلام بين الأمم فظهر إسراف شديد في ممارسة الفردية على حساب المصالح المُجتمعية كما أسيء استخدام العلم والتكنولوجيا فأصبحا مصدر تهديد للإنسان بدلاً من أن يقوما بحل مشكلاته وضمان إشباع حاجاته الأساسية))[2]، الأمر الذي جعل من الحداثة تجلب معها صوراً متعددة للشقاء والقمع والمعاناة للمجتمع الانساني بعد أن تشبعت بكل تراثها الفكري والفلسفي الذي يضفي المنطق والمشروعية على أساليبها في التحكم والسيطرة[3].

وقد كان من أهم ما ركزت عليه مرحلة ما بعد الحداثة في خطابها النقدي هو نقد (المركزية والحقيقة والذات) ، فلم لم يكن النقد الذي جاء به فلاسفة ومفكرو ما بعد الحداثة مقتصراً على القول بسقوط النظريات الحداثوية الكبرى بفعل دخول المجتمعات الغربية في عصر العولمة وثورة المعلومات وإنما جاء النقد البارز من طرف العلوم الإنسانية المعاصرة التي أعادة قراءة مقولات ومفاهيم الحداثة ، فمن جهة مركزية الإنسان تم نقد هذا التصور، فعمل فلاسفة ما بعد الحداثة على تحطيم الصورة المثالية التي بناها الإنسان عن نفسه لكي لا يستمد بعد أي تصور من وهم المركزية ، فما أمام الإنسان إلا الخضوع للصيرورة والتغيير، بـ ((إلغاء الحدود والكليات والثوابت....على أن يبقى الإنسان في قبضة الصيرورة، ويصبح مركز العالم كامناً فيه تماماً... ومن ثم فهو ليس بمركز، فإلغاء المركز يعني إلغاء الثنائيات ،ثنائية الذات والموضوع والدال والمدلول....والإنسان والطبيعة))[4]، كما ينتقد أنصار ما بعد الحداثة خطاب الحقيقة المطلقة، ففكرة الحقيقة المطلقة من أهم الأفكار التي عمل أنصار ما بعد الحداثة على نقدها وتفكيكها لأنها بنظرهم ((وهمٌ لا طائل من ورائه ، وأن السعي إلى الحقيقة كهدف أو كمثال من سمات الحداثة التي يرفضونها، فالحقيقة تميل في فهمها والوصول إليها إلى النظام والقواعد والمنطق والقيم والعقل والذات، وكل هذه المقولات مرفوضة عندهم))[5] ، فالحقيقة بالنسبة إليهم بعد أن تخلى هؤلاء المفكرين الما بعد حداثوين عن السعي إلى الحقيقة الشاملة والمطلقة ، حيث بات سعيهم يتجه نحو الحقيقة التي تقتصر على ما يشعر به الفرد بأنه صحيح بعيداً عن الإطلاق ، فالاقتناع أصبح مقصوراً على نسبية الحقيقة نتيجة التضاد والتضارب في الحقيقة نفسها [6] ، أما في ما يخص مفهوم الذات والتصور العقلاني للإنسان، فهذا ما تكفل به التحليل النفسي المعاصر، وهو التحليل الذي جاء من جهة سيجموند فرويد (1856-1939م) الذي يرى ((أن العقل ليس إلا غلالة رقيقة تقوم خلفها قوى غير واعية موجهة الوعي والسلوك والذات ، وهي ليست أبداً شفافة أمام ذاتها بل هي منشطرة على نفسها... كما أنها ليست سيدة في بنيتها لأنها خاضعة لقوى لاشعورية توجهها وتتحكم فيها))[7]، كما بين التحليل النفسي الذي يعد أعنف نقد

(1) فتحي التريكي ـ رشيدة التريكي: فلسفة الحداثة، مركز الانماء القومي ، ط1 ، بيروت ، 1992م ، ص91.

(2)Sim, Stewart, The Guide to Postmodernism, Part One: Postmodernism: Its History and Cultural Context, translated by: Wajih Semaan Abdel Masih, (1st Edition, Cairo, National Center for Translation, 2011).p 54.

(3) ينظر: إبراهيم ، السيد: ما بعد الحداثة ـ نظرة في تاريخ المفهوم، ضمن كتاب (الحداثة وما بعد الحداثة)، مجموعة باحثين: ، منشورات جامعة فيلادلفيا، ط1، عمان، 2000م ، ص60.

(4) المسيري ـ التريكي: الحداثة وما بعد الحداثة، ص25-26.

(5) عطية ، احمد عبد الحليم: نتشه وجذور ما بعد الحداثة، دار الفارابي ، ط1، بيروت ، 2010م، ص238.

(6) ينظر: ماك ، فنسنت: كيف يمكن للمسيحية ادعاء الحقيقة المطلقة في العالم ما بعد الحداثي، ضمن كتاب (قراءات في ما بعد الحداثة)، مجموعة باحثين ، ترجمة: حارث محمد ـ باسم علي، مركز عمار بن ياسر للثقافة والنشر، بغداد، من دون تاريخ، ص62

(7) سبيلا: الحداثة وما بعد الحداثة، ص170.

تلقته النزعة الإنسانية الغربية في أن ((الإنسان مجرد رغبة ودوافع قبل أن يكون عقلاً، وأن اللاوعي أو اللاشعور أكبر من الشعور، وأن حرية الانسان في النهاية هي حرية محدودة [1].

وبهذا يمكن القول ان نقد مرحلة ما بعد الحداثة لمرحلة الحداثة امتاز بسمتين رئيسيتين: **السمة الأولى:** هي نقد شعارات الحداثة ووعودها التي تمثلت في صياغة تعميمات سياسية واقتصادية وثقافية فشلت على أرض الواقع **والسمة الثانية:**هي الوقوف بالضد من المفاهيم والنظريات الأساسية العامة للحداثة ، وهذا ما يعد من القيم السلبية لمرحلة ما بعد الحداثة ، قبال قيم إيجابية أخرى تمثلت بموقفها المضاد للشمولية السياسية والأحادية الفكرية ونزعتها إلى تحرير الفكر الإنساني من القيود التي يفرضها [2]، كما أن فكر أنصار ما بعد الحداثة يؤكد على التعدد بكل أشكاله، تعدد الثقافات وتعدد الهويات والخطابات والتجارب الاجتماعية داخل المجتمع الواحد، وتلك هي فكرة الاختلاف التي تتحدد خصائصها بنفيها للأحادي والمتجانس لصالح التنوع والكثرة والتباين [3].

المبحث الثاني: ما بعد الحداثة عند علي حرب

لا تخلو قراءة حرب لخطاب ما بعد الحداثة من الإعجاب والثناء لفلاسفة ما بعد الحداثة والأمر لا يقتصر على هذا النحو فقط ، بل إننا نجد الكثير من التمثلات لأفكار فلاسفة ما بعد الحداثة حاضرة في فلسفته ، فبقدر ما يتخذ حرب من أفكار الفلاسفة مرجعية فكرية له، بقدر ما يعمل على استحضار تلك الأفكار والطروحات في نصوصه التي يقدمها وفق رؤيته النقدية الخاصة ، كما أن ما يميز خطاب حرب أنه يحمل بين ثناياه نقداً للحداثة وما بعدها ، ويمكن القول ان الصفة التي تحكم اعمال حرب هي صفة وصفية لأعمال فلاسفة ما بعد الحداثة والكيفية التي مارس من خلالها هؤلاء التفلسف وهي الفلسفة التي يأخذ بها حرب في كثير من مواقفه النقدية.

أولا: علي حرب وفلاسفة ما بعد الحداثة

يصرح حرب في غير موضع أنه متأثر بأعمال الكثير من الفلاسفة كنيتشه وهايدغر وفوكو ودريدا ودولوز وجان بودريار(1929-2007م) ، فضلاً عن تأثره بفكر محي الدين بن عربي (560-638هـ)، بالاضافة الى تأثره برؤى الكثير من الشعراء قدماء كانوا أو محدثين[4]، ولعل من أبرز الشعراء المحدثين الذين تأثر بهم هو أدونيس(ولد عام 1930م) الذي يقول عنه أنه ((أحد المرجعيات الثقافية البارزة التي تأثرت بها في كتاباتي وأعمالي، سواء من حيث الأسلوب والصياغة أو من حيث الرأي والموقف))[5] ، ويتميز أسلوب حرب بالرشاقة والاسترسال الجميل بعيداً عن البناءات والأنساق الفكرية التي تعتمد الأنماط الاستدلالية للبرهنة على فرضيات مسبقة ، فقد عمل على تشكيل وحدات تشتغل بمنطق التعدد والتخالف، أو التجاور والتعايش [6] ، وما هذه الوحدات سوى العناوين الصغيرة التي يضعها حرب داخل كل مقالة مكتوبة على شكل شذرات تتناول جملة من الموضوعات المختلفة.

هذا من جهة الأسلوب ، أما من جهة تأثره بالفلاسفة وخصوصاً فلسفة نتشه الذي يعده ((أول من حاول تفكيك الخطاب الفلسفي وفضح الممارسات اللاهوتية في التعامل مع المفردات والمصطلحات)) [7] ، فنتشه كما يرى حرب هو أول من فتح الآفاق الرحبة لعصر ما بعد الحداثة في الفكر والفلسفة من غير استخدام التسمية وذلك عبر تفكيكه لعناوين الحداثة كالإنسان والعقل والتقدم أو تقويضه لبداهات فلسفية تعيش أهلها

(1) المصدر نفسه ، الصفحة نفسها.
(2) ينظر: عماد ،عبد الغني: سوسولوجيا الثقافة، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 2006م ، ص223-224
(3) ينظر: إبراهيم: ما بعد الحداثة، نظرة في تاريخ المفهوم ، ص65.
(4) ينظر: حرب، علي: الأختام الأصولية والشعائر التقدمية، المركز الثقافي العربي، ط1، بيروت، 2001م ، ص21-31، 32، 146.
(5) حرب ، علي: هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، عمّان، 2005م ، ص169
(6) حرب ،علي: الفكر والحدث – حوارات ومحاور ، دار الكنوز الأدبية، ط1 ، بيروت، 1997م ، ص253- 254.
(7) حرب ، علي: الممنوع والممتنع - نقد الذات المفكرة - المركز الثقافي العربي، ط1، بيروت، 1995م ،ص72.

طويلاً على صنم فكري تجسد في اعتقادهم بأن الفلسفة هي مملكة العقل وملكوت الحرية أو نظام القيم ومؤسسة الحقيقة[1].

1- ما بعد الحداثة بوصفها حدث عند علي حرب

بناءً على أهمية خطاب ما بعد الحداثة يرى حرب بأن أهم حدث فكري في النصف الثاني من القرن العشرين هو المنحى الحفري التفكيكي الذي زعزع الكثير من الثوابت الفكرية الراسخة، فلا مجال للقفز فوق هذا الحدث او التغاضي عنه للناقد المتفلسف ، ويعتقد حرب إن هذا الحدث بدء مع نيتشه وبلغ ذروته مع منهج فوكو الحفري، ومنهج دريدا التفكيكي فضلاً عن جيل دولوز وآخرين [2] ، فمفهوم ما بعد الحداثة عند حرب هو أن ((نضع موضع النقد والفحص العلاقات مع المفردات التي قرأ من خلالها أهل الحداثة العالم والأشياء، وأعني بهذه المفردات العناوين الكبرى والشعارات العريضة التي ألهمت رواد الحداثة وغذت مشاريع التحديث كالتنوير والتقدم والعقلانية والعلمانية والليبرالية...الخ))[3]، والغرض من نقد مقولات الحداثة بحسب حرب ليس نفياً للحداثة التي سعت بدورها إلى نفي الفكر القديم الذي سبقها، فما بعد الحداثة هي أقل ممارسة للتهميش والإقصاء من الذي مارسته الحداثة، فما بعد الحداثة تحاول استعادة ما نفته الحداثة بإسم العقل والتنوير والتقدم[4]، لغرض الكشف عن ما سكت عنه المحدثون في تعاطيهم مع ما طرحوه من نظريات وبرامج ومع ما أقاموه من مدارس ومؤسسات، ولهذا فان مرحلة ما بعد الحداثة ليست مجرد استبدال مقولة بنقيضها أو مذهب بآخر مخالف له بقدر ما هي سعي إلى تفكيك ما يتوارى خلف المقولات والمدارس من بنى عقلية معيقة وآليات فكرية لا معقولة [5]، وإن ما يتصف به هذا النوع من النقد التفكيكي هو الانتقال من الإهتمام بالأفكار إلى التفكير في نمط التعلق بها وهذا هو أهم تطور شهدته الفلسفة المعاصرة [6].

2- الفلسفة والفيلسوف

يرى حرب ان ما حدث على ساحة الفلسفة، على الأقل في العقود الأخيرة أدى إلى تغيير خارطة الفكر، بتشكيل عالم مفهومي جديد، بحيث بات الذين يرون بعين حديثة عاجزين عن فهم ما يجري في عصر يُوصف بأنه عصر ما بعد الحداثة [7] ، إذ ((لم يعد بالإمكان ممارسة التفلسف بمنهج ديكارت أو بمنطق كنط أو بعقلانية هيغل... بل أن الفلسفة لا يجري التعامل معها، اليوم، بمنطق النسق والمذهب والمدرسة))[8]، وإنما يجري التعامل معها كتفكيك للأنظمة والأنساق والدخول إلى المناطق المستعصية أو المهمشة بعيداً عن الفكر الأصولي الذي لا يعترف بالتحولات الجديدة الثقافة [9]، ولهذا يرى حرب أن التعامل مع الفلسفة بوصفها نسقاً معرفياً محكماً أو نظرية كبرى تفسر كل شيء أو أيديولوجية تضع حلاً لكل مشكلة ما هو إلا وهم كبير وضلال مبين[10] ، فالفلسفة ما هي الإ نقد للأسس والأصول ابتداءً من أفلاطون (427-347ق.م) الذي كان نتاج للتفلسف السابق عليه مروراً بأرسطو (384-321ق.م) الذي مارس التفلسف بنقده لأفلاطون، وصولاً إلى ديكارت الذي جدد الفلسفة بخروجه على أصحاب العقل المدرسي، وهذه هي نسبة كل فيلسوف من سلفه ، علاقة نقدية وإشكالية بامتياز[11] ، فالفلسفة ليست أجوبة يقينية للمسائل أو مفتاح يقدم الحل لجميع المشاكل ، بل العكس هي نشاط فكري لا ينفك يتوقف عن إثارة الأسئلة وإعادة صوغ المشكلات ، إنها أشبه بمسلسل لا ينتهي إلى حل ، بل ينقلنا دوما من إشكالية إلى

---

(1) ينظر: حرب، علي: هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ط1، بيروت ، 2005م ص161، 162.
(2) ينظر: حرب: الممنوع والممتنع – نقد الذات المفكرة ، ص24.
(3) حرب ، علي: الماهية والعلاقة نحو منطق تحويلي، المركز الثقافي العربي، ط1، بيروت، 1998م ، ص248
(4) ينظر: حرب: الأختام الأصولية والشعائر التقدمية، ص27.
(5) ينظر: حرب: الفكر والحدث - حوارات ومحاور ، ص211.
(6) ينظر: حرب: الممنوع والممتنع - نقد الذات المفكرة ، ص46، 47.
(7) ينظر: حرب : الفكر والحدث - حوارات ومحاور ، ص161
(8) المصدر نفسه ، الصفحة نفسها.
(9) المصدر نفسه ، الصفحة نفسها.
(10) ينظر: حرب ، علي: نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، ط1، بيروت، 1993م ، ص142
(11) ينظر: حرب: الفكر والحدث - حوارات ومحاور- ص89

أخرى أكثر تعقيداً [1]، بل ان مهمة الفيلسوف اليوم في عصرنا الحاضر تتمثل بنزع هالة القداسة والعصمة والهيبة عن الفلسفة بصفتها خطاباً للعقل أو مؤسسة للحقيقة أو سلطة للمعرفة[2]، و((هذا ما قام به على نحو خاص فلاسفة الحفر والتفكيك الذين حاولوا أن يفككوا الفلسفة كمؤسسة للحقيقة أو... كملكوت للعقل... الأمر الذي جعل الحقيقة أقل حقيقة، والمعنى أقل قصدية، والعقل أقل معقولية))[3].

وبناءً على أهمية أعمال فوكو، يرى حرب أن ما كتبه فوكو((شكل حدثاً فلسفياً بالغ الأهمية، إذ أثار إشكالات وشرّع نوافذ وفجّر ألغاماً في أرض الفلسفة، وهذا شأن دريدا الذي قام بهدم قلاع من الكلام الماورائي الذي كان يشكل الحصن الحصين للعقل الفلسفي))[4] ، كما ان ما يميز أعماله أنها أسهمت في تجديد الفكر وتحديث أدوات المعرفة القديمة، التي فقدت مصداقيتها وفعاليتها، فقد سعى لإيجاد حلول لمسائل وقضايا لم تعد تحل بالطرق والمناهج الموروثة عن ديكارت وكانط وهيغل[5]، فالمفاهيم التي استعملها الفلاسفة في خطاب العقل منذ أفلاطون وأرسطو كالكلي والعام والمطلق وغيرها من سلسلة الثنائيات كالصواب والخطأ والمعقول واللامعقول التي مثلت أدوات المعرفة القديمة تتعرض الآن لتفكيك ينطلق من التشكيك[6]، وهذا ما أسهم به النقد ما بعد الحداثي الذي تعدى نقد الحداثة ذاتها وذلك للإقرار بالعجز عن تأصيل المعنى وتأسيس الحقيقة [7]، لذا، يرى حرب إن المفاهيم والمناهج التي استجدت على الساحة الفلسفية فضلاً عن التغيير الذي طرأ بالذات على مفهوم الفلسفة وعلى ممارسة التفلسف يجعل من النتاج الفلسفي نتاج يتميز بخلق مفاهيم وصوغ إشكاليات هامة ، والذي يدخل على الفلسفة من هذا المدخل الأخير يرى أن ما يُنتج ويكتب اليوم في المجال الفلسفي هو فلسفة جديدة غير مسبوقة ، على العكس ممن ينظر إلى الفلسفة من منظار تقليدي بوصفها بناء نسق فلسفي استدلالي أو إنشاء منظومة فكرية، فهو لا يرى ما أحدثه نقاد الحداثة والعقلانية وما احدثوه من كسر لقوالب الفهم وتفجير أنساق التفكير، فثمة الكثير من الأسئلة التي فتحتها الفلسفة المعاصرة التي من شأنها أن تحمل على إعادة التفكير في كل عناوين الحداثة ومفاهيمها، بقدر ما تنطوي على رهانات فكرية جديدة[8].

وفق هذه الطروحات نجد حرب يسير على خطى فلاسفة ما بعد الحداثة ، فالنقد الذي يمارسه هو نفس النقد ونفس الطريقة التي مارسها فلاسفة ما بعد الحداثة من موضوعات أو مفاهيم ومناهج.

ثانيا: نقد المفاهيم (النص ـ القراءة ـ النقد)

قبل الحديث عن رؤية حرب للنص أو القراءة والنقد لابد لنا من التعريج على الرؤية المعاصرة للنص والقراءة والمؤلف ، إذ تعد الرؤية المعاصرة للنص والقراءة هي الرؤية التي جاءت من طرف التيارات الفلسفية المعاصرة وتحديداً من التيار البنيوي والتفكيكي، التي أسهمت في تغيير وجهات النظر حول هذه المفاهيم [9]، فمفهوم النص والقراءة في الفكر الغربي المعاصر شكل رهانات فكرية جديدة مثلها خطاب ما بعد الحداثة الجديد، وهي ما سيعمل حرب على توظيفها سواءً كان هذا التوظيف متعلقاً بنقده لمفاهيم (النص، القراءة، النقد) أو متعلقاً بقراءته النقدية لبعض الموضوعات ، فقد أسهمت الرؤية المعاصرة للنص، والتي تقع بخلاف الرؤية الحداثوية في الدعوة إلى إنتاج نص يسمى بـ (النص المكتوب)، وميزة هذا النص أنه نص مفتوح ما بعد حداثي، كتب حتى يستطيع القارئ في كل قراءة أن يكتبه وينتجه، ومن أهم سمات هذا النص أنه يقتضي تأويلاً مستمراً متغيراً لأنه نص متغير عند كل قراءة ، ولهذا نجد أن دور القارئ في هذه المرحلة هو دور إيجابي، في إنتاج النص[10] ، في حين يتسم النص في الرؤية الحداثية

---

(1) ينظر: حرب: الماهية والعلاقة نحو منطق تحويلي، ص229.
(2) ينظر: حرب: الممنوع والممتنع ـ نقد الذات المفكرة ، ص79.
(3) حرب: الفكر والحدث ـ حوارات ومحاور ، ص201
(4) المصدر نفسه ، ص57
(5) ينظر : حرب: نقد الحقيقة، ص141– 142.
(6) ينظر: حرب ، علي: أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر، دار الطليعة، ط1، بيروت، 1994م ، ص60.
(7) المصدر نفسه ، الصفحة نفسها.
(8) ينظر: حرب: الممنوع والممتنع ـ نقد الذات المفكرة ، ص47.
(9) ينظر: أبو زيد ، نصر حامد: النص والسلطة والحقيقة، المركز الثقافي العربي، ط4، بيروت، 2000م ، ص169.
(10) ينظر: ميجان الرويلي ـ سعد البازعي: دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، ط، بيروت، 2002م ، ص240.

بسمة (النص المقروء)، لأن القصد من كتابته هو توصيل رسالة محددة ودقيقة، حيث يلعب المؤلف فيها دور الممثل الذي يقدم نصاً يكون أشبه بمرآة عاكسة للعالم الذي يقوم المؤلف بتصويره أما القارئ فيقتصر دوره على إدراك معنى الرسالة فقط وهو دور سلبي[1].

وهنا يتضح الفرق بين كلا الرؤيتين سواء من جهة النص وطبيعته أو من جهة القارئ ودوره في قراءة النص، لذا يدعو أنصار ما بعد الحداثة المؤلف إلى عدم كتابة نص مغلق مليء بالأحكام القاطعة والنتائج النهائية وإنما عليه تقديم نصاً مفتوحاً، بمعنى ألا يكتب المؤلف كتابة واضحة ومباشرة بل يستحسن أن تكون كتابته غامضة نوعاً ما، بحيث يتاح للقارئ المشاركة بفعالية في قراءة النص من خلال عملية التأويل التي يمارسها القارئ أثناء قراءته للنص[2]، وترجع هذه الرؤية إلى التيار البنيوي الذي قدم تصوراً جديداً للنص يختلف عن النظرة التقليدية التي ترى أن النص يحمل دلالة محددة ، كل قراءة فيه تكشف عن دلالة مختلفة وهذا ما أدى إلى اعتبار القراءة إعادة إنتاج للنص بحيث يكون النص لا نهائياً ومتعدداً وبسبب هذا التعدد لا يمكن لأي قراءة أن تستنفذه[3]، كما خالفت البنيوية النظرة التقليدية التي ترى في المؤلف صاحب السلطة العليا على النص ، وأن دور القارئ يتحدد بمعرفة المعنى الذي قصده المؤلف أو العصر الذي ينتمي إليه عاملة بذلك على طرح نظرية التناص التي تذهب إلى أن كل نص هو وليد تفاعل وتناص مع نصوص مختلفة شفاهية أو مكتوبة[4]، وهذه النظرة إلى النص بوصفه نتاجاً لنصوص أخرى انتهت إلى إعلان (موت المؤلف) بحيث أصبح المؤلف مستبعداً من طرف التيار البنيوي الذي ألغى كونه منشئاً للنص التي جردته من كل ما كان يتمتع به سابقاً من امتيازات كاحتكاره لمعنى خاص أو تحكمه في قصد معين[5]، ومصطلح القراءة لدى أصحاب ما بعد الحداثة لم يعد يشير إلى النصوص فقط، وإنما أمتد ليشمل الواقع أو العالم ، ولعل عبارة دريدا (لا شيء خارج النص)، تلخص كل ما اشرنا اليه إذ يقول دريدا: ((النص لا يعني بالنسبة لي جزءاً من كتاب أو نصاً في مكتبة عامة... أنه يعني كلية ما هو موجود في كل مكان يوجد فيه أثر))[6] ، وبذلك صار العالم أشبه ما يكون بنص ومن شأن النص الواحد أن يسمح لنا بتأويلات متعددة بحيث لا يوجد تأويل صحيح، لأن التأويلات غير متناهية[7] ، وبالتالي لا يمكن لتأويل واحد سواء كان لنص أو لواقع معين أن يقبض على حقيقة ذلك النص أو الواقع.

1- نقد النص أو (انطولوجيا النص)

لا يختلف مفهوم حرب للنص عن الرؤية التي قدمناها سابقاً، ففي مقدمة كتابه (نقد النص) يشرح مفهومه (للنص والقراءة والمؤلف) تلك المقدمة التي أعادها في عدد من مؤلفاته مع بعض التغييرات وتنوع الأمثلة والتقديم والتأخير، إذ قام بافتتاح هذه المقدمة بعبارة (النص هو المدخل)[8] والعبارة استعارة واضحة من مقولة دريدا (لا شيء خارج النص)، مع بعض التحوير، حيث ينحت حرب مفهوم (نقد النص) من نظرية فلاسفة ما بعد الحداثة، والمسماة (بنظرية النص أو علم النص) ، وما نقد النص سوى نقد للنقد ، ويعلل حرب ذلك بقوله في أن نقد النص كمفهوم ((يستغرق مفهوم النص، كما يستغرق سلطة النص، لأن النقد هو من جهة استكشاف للمفهوم ومن جهة أخرى تفكيك لسلطة النص))[9]، ثم لا يلبث مفهوم (نقد النص) الذي صاغه أن يستبدله بمصطلح آخر مغاير هو (أنطولوجيا النص)، حيث يبرر حرب ذلك بقوله ((وإذا كنت سميت هذه المنطقة الجديدة، نقد النص، في كتابي - النص والحقيقة - تأكيداً مني على أنني دخلت

(1) ينظر: ميجان الرويلي ـ سعد البازعي: دليل الناقد الأدبي، ص240.
(2) ينظر: عطية: نتشه وجذور ما بعد الحداثة ، ص237.
(3) ينظر: جرادي ، شفيق: إشكالية العلاقات بين المنهج والنص الديني، مجلة الحياة الطيبة، بيروت، السنة الرابعة، العدد: 14/ 2004 م، ص58.
(4) المصدر نفسه ، الصفحة نفسها.
(5) ينظر: الرويلي - البازعي: دليل الناقد الأدبي، ص241.
(6) صالح ، هاشم: الانسداد التاريخي- لماذا فشل مشروع التنوير في العالم العربي، دار الساقي، ط1، بيروت 2008م ص111.
(7) ينظر: الشيخ ،محمد: من الحداثة إلى ما بعد الحداثة، مجلة قضايا إسلامية، بغداد، العدد: 30/ 9/ 2005م ،ص268.
(8) ينظر: علي حرب: نقد النص، المركز الثقافي العربي، ط2، بيروت، 1995م، ص7.
(9) حرب: نقد النص، ص8.

على نقد العقل من منطقة الخطاب والنص فأنني أؤثر تسميتها هنا أنطولوجيا النص فذلك أدق وأبلغ لأن ما جرى فعلاً هو حدث أنطولوجي تمثل اعترافاً بأن للنص حقيقته المميزة وكينونته المستقلة))[1]، وأنطولوجيا النص كمفهوم ينطوي على رؤية مفتوحة تستبعد منهجين كلاهما يقوم على الحجب والإستبعاد ، فهي تستبعد المنهج اللاهوتي الذي يعتبر الخطاب مجرد تعبير عن معنى موجود في عقل متعال يتصف بالقصد ، كما يستبعد المنهج الواقعي الذي يحكم على النص بإسناد الخطاب إلى مرجع خارجي أو من خلال مطابقة الكلام لموضوعه[2] ، فكلا الموقفين مستبعد الموقف الأول يحجب حقيقة النص بينما يحجب الثاني أثر النص ووقائعيته، فكليهما يضحي بالنص لحساب المؤلف أو المرجع ، وبهذا فإن حرب يرى إن نظرية (أنطولوجيا النص) تعيد الإعتبار للنص ولتفاسيره وقراءاته، بقدر ما تتعامل مع الخطاب بوصفه مصدراً للمعنى أو منتجاً للحقيقة[3].

فمن جهة النص يذهب حرب إلى أن النص بما هو عمل فكري، يشكل أثراً مستقلاً له حقيقته، فالنص لم يعد مجرد أداة للمعرفة بقدر ما أصبح هو نفسه ميداناً معرفياً مستقلاً[4]،وحين يتحول النص إلى ميدان معرفي فهذا يعني أن له مشروعيته وحقيقته التي تفضي بالنظر إليه من دون إحالته إلى مؤلفه أو إلى الواقع الخارجي ، ففي منطق النقد يستقل النص عن المؤلف [5]، وإذا كان هذا النص يعبر عن رؤية واضحة حول العلاقة بين النص والمؤلف، فإن حرب يؤكد على هذا المعنى مقتفياً أثر البنيويين في هذه المسألة، إذ يقول: ((ينبغي فصم علاقة الأبوة أو الملكية بين الطرفين لكي ننظر إلى النص المكتوب في ذاته وبمعزل عمن ألفه أو كتبه))[6]،هذا من جهة النص وعلاقته بالمؤلف، أما من جهة النص وطريقة بناءه فضلاً عن علاقة النص الفلسفي بالنصوص الأخرى (كالنص القرآني أو النص الأدبي) يرى حرب أن جميع النصوص على اختلافها تستوي امام النقد ، فلا فرق بين نص وآخر من حيث المضمون والمحتوى وإنما الذي يهم كيفية إنبناء الخطاب وطريقة تشكله وآلية اشتغاله[7]، فنظام الخطاب (أي خطاب) قائم على الجمل والقضايا والعبارات التي يتوارى خلفها الخطاب نفسه، وعملية تحليل نظام الخطاب وكيفية تشكله يجعل من الفروقات تتقلص بين نص وآخر ، فكل النصوص تستخدم تقنيات بلاغية وأدوات مجازية ولا يشذ النص الفلسفي عن ذلك ولكل فيلسوف لغته وإنشاؤه وطريقته في الإقناع وأنماطه في التعبير[8].

وهنا يتبين الحضور النيتشوي في رؤية حرب للنص فلسفياً كان أم غير فلسفي[9] بوصفه مجازاً، في حين أن الرؤية السابقة على نيتشه لم تكن ترى النص من هذا المنظار، وإنما تراه بوصفه نصاً برهانياً يعتمد على آليات منطقية تجعل منه صادقاً، لكن نيتشه ومن جاء بعده من الفلاسفة قللوا من أهمية الفروقات ليقربوا بين النصوص على الرغم من تباين المجالات وتنوع الإختصاصات.

2- وقائعية النص:

في الحديث عن النصوص تتراوح الأمثلة بين أعمال لا تكاد تعد نصوصاً لضعفها وأعمال هي من روائع النصوص وهذا ما يجعل حرب يميز بين النص والخطاب، ذاهباً إلى أن ليس كل خطاب يشكل نصاً ((فالنص هو خطاب تم الاعتراف به وتكريسه، إنه كلام أثبت جدارته وأكتسب فرادته وأصبح أثراً يُرجع إليه... بمعنى أنه يفرض نفسه علينا ويدعونا إلى الرجوع إليه وقراءته باستمرار، ونحن لا نقرأه لأنه يعكس الواقع أو يحيل إليه، فالنص الذي يعكس الواقع لا أهمية له لأنه ينتهي بانتهاء الواقع الذي يتحدث

(1) حرب: الممنوع والممتنع - نقد الذات المفكرة – ص20.
(2) ينظر: حرب: أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر، ص33.
(3) المصدر نفسه ، ص34.
(4) ينظر: حرب: نقد النص، ص5، 7.
(5) المصدر نفسه، ص12.
(6) حرب: نقد الحقيقة، ص133.
(7) ينظر: حرب: نقد النص، ص11.
(8) ينظر: حرب: الممنوع والممتنع - نقد الذات المفكرة ، ص75.
(9) ينظر: حرب: هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، ص166، 167

عنه))[1]، وحريٌ بنا القول إن النص يخلق واقعه ويمتلك وقائعيته، ومفهوم الوقائعية الذي يستعيره حرب من هايدغر يوظفه في نقد مفهوم الواقعية الذي يستخدمه أصحاب المنهج الواقعي ، فهؤلاء يعتبرون أن النص هو نتاج للواقع الذي يتشكل فيه في حين أن الوقائعية تعني أن النص يواصل صموده إزاء الوقائع، ففي المنظور الواقعي يُقرأ النص بإحالته إلى وقائع فاتت وانقضت، أما في المنظور الوقائعي فالنص يشهد على نفسه ويولد حقيقته[2]، وفق هذا المنظور تكمن أهمية تعدد قراءة النص التي تجعله يولد حقيقته وأهميته فطريقة التعامل مع النص ليست رواية للحقيقة بل هي انتاجاً لها كما إن النص ليس مجرد خبر عن وقائع، بل هو نفسه واقعة تفرض على القارئ[3]، ورؤية حرب للنص القرآني على سبيل المثال هي رؤية تقع بخلاف رؤية أصحاب الاتجاهات الإسلامية الذين ينظرون الى النص القرآني كمصدر الحقيقة، كما يرفض حرب قدسية النصوص الدينية جميعا سواءً كانت هذه النصوص نصوص وحيانية أو نبوية ((فأنا لا أقرأ الخطاب النبوي من أجل معرفة الحقيقة بقدر ما أقرأه لكي أنتج معرفة جديدة عن طريق تحليل آلياته في إنتاج المعنى أو كشف إجراءاته في إقرار الحقيقة))[4]، ولهذا يفرق حرب بين نوعين من النصوص: (النص المُحكم والنص المفتوح) الأول يكون نص ذو بعد واحد أحادي المعنى لا يستدعي القراءة وهو النص المقروء الذي مر معنا سابقاً ، في حين ان الثاني هو نص يحتمل عدة قراءات لأنه نص ذو معان متعددة وقضايا اشكالية ملتبسة[5].

3- المسكوت عنه في النص:

للنص إجراءاته في الحجب والاستبعاد وهذه الإجراءات في أعم معانيها (مسكوت عنها) في النص والتي يمارسها المؤلف إثناء الكتابة، وهي ليست عملاً مقصوداً بقدر ماهي ((آلية لا شعورية غير مفكر فيها، لا بالمعنى السيكولوجي للكلمة بل بمعناها الأنطولوجي، أي هو حجب تقتضيه طبيعة الأشياء بوصفه نمطاً من أنماط الكائن... أو آلية من آليات الخطاب معنى ذلك أن عدم التطابق بين... الكلام والرؤية لا يعود إلى كون المتكلم لا يحسن التعبير عن أفكاره، بل مردّه إلى أن النص مخاتل بطبيعته))[6]، فالنص يسكت ويخاتل لا بسبب تقيته من سلطة يخشاها بل لأن النص لا ينص بطبيعته على المراد أو لأن الدال لا يدل مباشرة على المدلول ولهذا نجده النص يتصف بالخداع والمخاتلة أو يتسم بالحجب والمحو أو الكبت والإستبعاد[7].

فمجمل ما يؤكده فلاسفة ومفكري ما بعد الحداثة ومن ضمنهم حرب على المعنى الذي ينظر إلى النص في غموضه وعدم وضوحه ، فالنص يكون أكثر احتراماً للقارئ عندما لا يجعل هذا النص من القارئ مجرد متلقٍ للعلم ، بل يتوجه إلى قارئ خبير متنور، فمثل هذه النصوص تدعو القارئ إلى الخروج من سلبية المتلقي العادي الى المتلق الذي يقرأ قراءة حرة [8]، فقوة كل نص هي في حجبه ومخاتلته لا في إفصاحه وبيانه، وكلما ازداد الحجب ازداد إمكان الكشف وتنوعت احتمالات القراءة[9].

4- مفهوم القراءة

كما اشرنا سابقاً فأن مصطلح القراءة لم يعد يقتصر على النصوص فقط، وإنما امتد هذا المصطلح ليشمل الواقع أو العالم، ويطرح حرب في مسألة القراءة رؤية مزدوجة للقراءة أيضاً مشيراً إلى أن مصطلح القراءة تعدى المجال الذي وضع له في الأصل اللغوي، فالمصطلح يشمل الأحداث والوقائع ، مما جعل من كلمة قراءة شائعة على لسان الخبراء والمعلقين، وكل من ينشغل بدراسة واقع معين لمعرفة دلالاته أو تقدير احتمالاته، كما الحال في الأحداث السياسية والأزمات الاقتصادية ، وبذلك أصبح الواقع

---

(1) حرب: نقد النص ، ص12
(2) ينظر: حرب: الممنوع والممتنع - نقد الذات المفكرة، ص20- 21
(3) المصدر نفسه، ص24.
(4) حرب: الممنوع والممتنع - نقد الذات المفكرة ، ص94
(5) ينظر: حرب: نقد النص، ص20 ايضا كتابه: هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، ص23.
(6) ينظر: حرب: نقد النص، ص20.
(7) المصدر نفسه ، ص16
(8) ينظر: حرب: أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر ، ص 20,33,104.
(9) ينظر: حرب: نقد النص، ص269، 270.

نفسه موضوعاً للقراءة يتم التعامل معه كما يتم التعامل مع النص ويُقرأ بصفته حدثاً محملاً بالمعاني والدلالات التي تحتاج إلى تفسير وتأويل[1]، فالمهتمون بالسياسية على سبيل المثال يتعاطون مع الواقع بوصفه نصاً ويتعاملون مع الأحداث السياسية على أنها رسائل تحتاج إلى من يُحسن قراءتها ويفك رموزها، فالموقف الذي يتخذه أحد السياسيين على سبيل المثال يُعتبر رسالة موجهة إلى الخصوم والحلفاء على السواء[2]، فالنص هو حمال أوجه سواء كان مكتوبا او مقروءً أو حدثاً سياسياً فهو في كل الأحوال عالم مفتوح على جميع الاحتمالات [3].

أ- القراءة بوصفها اختلاف عن المقروء:

يترتب على هذا الفهم (القراءة بوصفها اختلاف عن المقروء) إنه يشمل كلاً من النص والواقع وإذا كان المعنى السابق يتناول القراءة بمعناها العام فأنه يحمل ضمناً مفهوم القراءة بالمعنى الخاص أي القراءة في النصوص والكتب وما يهمنا تحديداً هو هذا النوع من القراءة وقبل الحديث عن القراءة بمعناها الخاص، نجد حرب يقدم معنىٍ عاماً للقراءة يتحدث فيه عن القراءة الجيدة لكل من الواقع أو الكتب واصفاً إياها بأنها تتسم بعدم التطابق بين النص والحدث باعتبار أن كل قراءة تقرأ في النهاية ما ليس متوقعاً، فكل قراءة فعالة تجترح إمكاناً جديداً بقدر ما تصدر عن تجربة غنية وكل قارئ منتج له عين يرى بها ما لا يراه الآخرين[4] ، وميزة هذا النوع من القراءة أنها تخلق واقعها وتشكل مُعطى جديداً يسهم في تغيير الواقع تماماً [5]، فإذا كانت القراءة الجديدة تخلق واقعها بينما هي تخبر عن الواقع فأنها تصبح بطبيعة الحال واقعة كما هو الحال في الأحداث والتطورات التي تجري على أرض الواقع[6] ، والمهم في القراءة عند حرب هي القراءة التي تشكل واقعاً مضافاً إلى سائر الوقائع الأخرى وهذا النوع من القراءة لا يدعي مطابقة المقروء[7]، وهذا الفهم للقراءة بوصفها عدم تطابق مع المقروء يجد ترجمته في تعريف حرب للقراءة بأنها ((نشاط فكري/ لغوي مولد للتباين، منتج للاختلاف...عما تريد قراءته وشرطها، بل علة وجودها وتحققها أن تكون كذلك، أي مختلفة عما تقرأ فيه، ولكنها فاعلة في الوقت نفسه))[8]، ويعالج حرب مسألة القراءة وفق محورين: علاقة القارئ بالمقروء التي لا تتحقق إلا في النص المسكوت عنه الممتلئ بالحجب الجدير بالقراءة الذي تناولناه سابقا ، وعلاقة القاريء بالنص الذي يمتلك قابلية التجدد والتحول وهو (النص الدلالي) لذا تختلف قراءة النص الواحد مع كل قراءة، كما تختلف بين قارئ وآخر وحتى عند نفس القاريء بحسب أحواله وأطواره هذه الصفة للقراءة بوصفها اختلافاً ومغايرة لما تقرأه تجد ترجمتها مع أمهات النصوص كالكتب المقدسة والأعمال الفلسفية والآثار الأدبية ، فإذا كان النص الفلسفي بما هو نص نظري برهاني يقبل أكثر من قراءة فالحال لا يختلف مع النص القرآني والنص الشعري ، فالشعر هو من أكثر الكلام تعرضاً للتأويل كذلك الحال مع النص القرآني الاكثر استعمالاً للمجاز والذي تعرض للعديد من القراءات التي تختلف من مدرسة الى أخرى ومن منهج الى آخر سواء في العصر ذاته أو على اختلاف العصور[9]، ففلسفة أفلاطون مثلاً تعرضت للعديد من القراءات منها القراءة التي ترى فيها مجرد فكر مثالي ومذهب طوباوي ومنها من ترى فيها تنظير آيديولوجي للنخب الأرستوقراطية ومنها ما ترى فيها تأسيس للدولة الاشتراكية وهكذا هي فلسفة افلاطون التي تعد من أكثر الفلسفات احتمالاً للتفسير والتأويل فهي فلسفة لا يمكن حصرها في اتجاه واحد، وكذلك الحال مع فلسفة أرسطو التي تعرضت لمختلف القراءات ، فهناك من يرى فيها نقيضاً لفلسفة افلاطون ومنهم من يرى فيها

(1) ينظر: حرب: هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، ص18- 19.
(2) المصدر نفسه، ص19-20.
(3) المصدر نفسه، ص22، 24.
(4) ينظر: حرب: هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، ص29.
(5) المصدر نفسه،، ص20.
(6) المصدر نفسه، ص22.
(7) المصدر نفسه، ص30.
(8) حرب: نقد الحقيقة، ص5.
(9) ينظر: حرب: نقد الحقيقة، ص9.

فلسفة واقعية تتبنى العلم والمنطق...الخ[1] ، فعلينا أن نتقبل قراءات عديدة ومختلفة لأثر واحد يفيض بالمعنى[2].

ب- القراءة بين التفسير والتأويل والتفكيك

يميز حرب بين ثلاثة أنواع من المفاهيم المستعملة في قراءة النصوص، إذ ينتقد كل مفهوم في ضوء استعمالاته التي ينتمي اليها آيديولجياً أو عقائديا.

- فالتفسير عند حرب يرمي ((إلى الكشف عن مراد المؤلف ومعنى الخطاب. وغالباً ما يستعمله دعاة التطابق مع الأصول في صراعاتهم حول ملكية الحقيقة ومشروعية الانتماء وهو لا يقتصر على أهل المذاهب والديانات بل يشمل أيضاً أصحاب الأدلجات الحديثة))[3] والجانب المسكوت عنه داخل هذا النوع من القراءة عندما يشرح المفسر ويفصل ويوضح إنما هو يزعم أن فهمه للنص هو ما قصده الواضع بالذات وأن قوله في الأصل هو القول الفصل وبهذا فهو يمنح كلامه سلطة الأصل التي ليست هي كذلك[4] ، فيحل الفرع محل الأصل واحياناً ينسخه ، والشارح أو المفسر الذي يدور كلامه على النص إنما ((يقوم بإنشاء خطابه الخاص إذ لكل كلام في النهاية حقيقته ومعناه، وإذا كان الكلام يحتمل بطبعه التفسير والتأويل، فإن الكلام يميل من حيث تكوينه إلى أن يشكل خطاباً مستقلاً له كينونته الخاصة وبذا يستقل خطاب الشرح عن الأصل فيغدو أصلاً ومرجعاً))[5] فالشارح أو المفسر لا ينفك عن نسخ أو تبديل وانتقاء أو حذف واضافة في معنى النص المقروء والحذف أو الإضافة يبدلان لا محالة في المعنى والدلالة ويغيران في القصد والخطابات الدينية تعج بمثل هذا النوع من الشرح[6]، والتغاير في المنطوق يؤدي لا محالة إلى تغاير في المفهوم فكل كلام يعود في النهاية إلى مؤلفه والى هوية قائلة ، لذا فأن القراءة التي تزعم أنها ترمي إلى قراءة نفس ما قرأه مؤلف النص ((لا مبرر لها أصلاً إذ الأصل يكون عندئذ أولى منها، بل هو يُغني عنها...والوقوف عند المعنى الحرفي للنص معناه تكراره والنص لا يتكرر وألا بطل كونه مقروءاً... إذ النص يحتمل بذاته أكثر من قراءة، وأنه لا قراءة منزهة مجردة))[7].

- **التأويل:** هو ((هو صرف اللفظ إلى معنى يحتمله، إنه انتهاك للنص وخروج بالدلالة... به يكون الابتداع والتجديد أو الاستئناف وإعادة التأسيس))[8] ، والتأويل هو بخلاف منهج الشرح أو التفسير ودعاة التطابق مع الأصول، ففي هذا المنهج يجري التعامل مع النص بوصفه نص متعدد الوجوه والأبعاد التي يمكن كشفها من خلال التأويل الذي يتجلى بيان أثره كمنهج اتبعه العقل الاسلامي في قراءته للنص القرآني الذي ترك الأثر الكبير في تطور الثقافة العربية الإسلامية[9] ، فالحقيقة ليست واحدة، وكل تأويل ينطوي على اعادة نظر واعادة ترتيب للدلالات والمعاني إذ ليس هناك تأويل نهائي للحقيقة ، وهذا ما حصل مع ألتوسير(1921 - 1990) عند قراءته لماركس[10].
- **الحفر والتفكيك:**

النقد بوصفه حفراً أو تفكيكاً أو تعرية وكشفاً، لا يعني القصد منه ممارسة العبث والتخريب، وإنما هو إعادة بناء وإنتاج وكشف عن العيوب والأخطاء، والنقد في حقيقته هو نقد للذات والفكر وإعادة نظر

(1) ينظر: حرب: أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر، ص47- 48.
(2) المصدر نفسه، ص18.
(3) حرب: الممنوع والممتنع - نقد الذات المفكرة – ص81.
(4) ينظر: حرب ،علي: لعبة المعنى - فصول في نقد الإنسان ،المركز الثقافي العربي،ط1، بيروت، 1991م ص157، 158
(5) حرب: نقد الحقيقة، ص6، 16.
(6) ينظر: حرب: لعبة المعنى - فصول في نقد الإنسان ، ص158-159.
(7) حرب: نقد النص، ص20.
(8) المصدر نفسه ، ص33.
(9) ينظر: حرب: التأويل والحقيقة، ص163
(10) ينظر: حرب: الممنوع والممتنع - نقد الذات المفكرة، ص36

الإنسان بالنماذج التي يفهم من خلالها نفسه ويمارس علاقته بذاته، إنه تفكيك للذات من أجل تغييرها وإعادة بنائها لأجل جعلها قادرة على التأثير في مجرى الأحداث والأفكار[1].

ويفرق حرب بين نوعين من أنواع النقد: الأول ويسميه بالنقد المنتج والفعال وميزته حينما يمارس تجاه نص ما يجدد المعرفة ، والنقد الثاني هو التهافتي أو ألإلغائي الذي يكون غير مجدٍ بسبب من اعتماده على النفي والسلب وسمة هذا النقد أنه يُقيم الأفكار استناداً إلى ما هو معلوم مسبقاً، فلا يوسع مفهوماً أو يطور فكرة أو يجدد معرفة كما فعل الغزالي(450 – 505هـ) في نقده للفلاسفة [2]، أما النقد الحقيقي فهو يقوم بحفر وتفكيك وكسر القوالب الضيقة وخلق رهانات جديدة للتفكير تغير من شروط المعرفة السائدة انه تفكير بطريقة جديدة ومغايرة للسائد[3]، وبالإضافة إلى التفرقة السابقة بين النقد المنتج والنقد الإلغائي يفرق حرب بين نوعين آخرين من أنواع النقد، الأول يسميه بـ (نقد المسلمات)، والثاني (نقد النص)، والفرق الأساسي بين هذين النوعين يتم التركيز في النقد الاول على كشف ما لا يُقال، أي على الممنوعات من جانب السلطات السياسية أو الدينية في حين يجري التركيز في النقد الثاني على تفكيك ما يمتنع على القول أو يستعصي على الفهم من داخل الفكر، كما يتمثل في قوالب المعرفة أو في أدوات الفهم[4] والتفكيك عند حرب يشمل مستويات عدة فهو يعمل على تبيان، ما هو بديهي أو مطلق أو مركزي عما هو تاريخي وعرضي ونسبي ومتحول وزائل، كما يعمل على تشخيص المشكلة وتعيين الأزمة ، ويعمل على ممارسة دور النقد التنويري، بتفكيك الآليات المعرفية الضيقة وتجاوز الثنائيات السائدة ، كما يعمل على بناء إمكانات جديدة للتفكير من خلال إعادة صوغ الأسئلة والقضايا، أو بابتكار مهام وأدوار جديدة[5].

إن القراءة التي يتبناها حرب هي القراءة الجديرة التي تتيح الجديد وهي القراءة التي تقول ما لم يقله المؤلف، أو التي ما لم يرد قوله، أو ما كان ممتنعاً عنه، فالتعامل مع النصوص لا بما تقوله وتنص عليه أو بما تعلنه وتصرح به بل بما تسكت عنه وما تخفيه وتستبعده ، فينبغي أن لا نهتم فقط بما يصرح به مؤلف النص، بل أن نلتفت إلى ما لا يقوله من خلال المساءلة والاستنطاق[6].

نتائج البحث:-

- اذا كانت الحداثة مثلت موقفا نقدياً للمراحل التي الثقافية والحضارية سبقتها فإن مرحلة ما بعد الحداثة شكلت خطاباً وموقفاً نقدياً للحداثة ذاتها ، وبهذا فأن مرحلة ما بعد الحداثة هي نقد للنقد.
- ارتكز الخطاب النقدي للحداثة على مبدئين أساسيين: اولهما القطيعة مع الماضوية بكل ما تحمله من فلسفة ولاهوت وايدلوجيا والثاني هو الاعتماد على العقل كأداة مستقلة لمعرفة كل ما يتعلق بشؤون العلم والحياة.
- نشأ الخطاب النقدي لمرحلة ما بعد الحداثة كرد فعل لمرحلة الحداثة التي بنت افكارها وتصوراتها على وعود فلاسفة عصر التنوير التي حملت في طياتها الكثير من الإخفاقات الحضارية نتيجة اعتداد الانسان وايمانه باستقلالية ذاته وعقله ، ما جعلت أنصار ما بعد الحداثة يذهبون إلى أن مشروع الحداثة قد سقط نهائياً بعد أن وصل إلى منتهاه.
- ان الغرض من نقد مقولات الحداثة بحسب حرب هو ليس نفياً للحداثة التي سعت إلى نفي الفكر القديم الذي سبقها ، بل العكس فان ما بعد الحداثة تحاول ان تضع موضع النقد والفحص الفكر القديم والجديد معا دون تهميش او اقصاء.
- قارئ النص الما بعد حداثوي قارئ منتج (للنص المكتوب) أو النص المفتوح الخاضع للتأويلات المتعددة والمتغيرة التي لا تشمل النص فقط بل تمتد للواقع والعالم الخارجي والنص في هذه المرحلة هو ميدان معرفي مستقل دون الإحالة إلى مؤلفه ، كما أن النقد يطال جميع النصوص على اختلافها ، بينما

(1) ينظر: الفجاري ، مختار: خطاب العقل عند العرب، المطبعة العصرية، ط1 ، تونس، 1993م، ص95– 96
(2) ينظر: حرب: الفكر والحدث - حوارات ومحاور ، ص241
(3) ينظر: حرب: الممنوع والممتنع - نقد الذات المفكرة ، ص164
(4) ينظر: حرب: هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، ص140
(5) ينظر: حرب: هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، ص26، 145
(6) ينظر: حرب: نقد النص، ص15.

النص الحداثوي الذي يتميز بالبعد الواحد الأحادي المعنى ، انه (نص مقروء) مغلق مليء بالأحكام القاطعة والأدلة البرهانية والنتائج النهائيةً التي تعتمد على آليات منطقية ، بعد واحد أحادي المعنى لا يستدعي القراءة.

- القراءة للنص المقروء عند حرب لها حقيقتها المغايرة التي لا تطابق النص المقروء ، مما يجعل منها نصاً ثانياً يضاف إلى جانب النص الأول المقروء، وهذه هي أهمية القراءة التي تشكل واقعاً مضافاً إلى سائر الوقائع الأخرى ، لذا تختلف قراءة النص الواحد مع كل قراءة كما تختلف بين قارئ وآخر وحتى عند نفس القاريء
- لكل نص كينونته وحقيقته المستقلة سواء كان النص الأصل أو المُفسر كما أن علاقة النصوص مختلفة وليست متطابقة وبهذا نتجاوز العائق الأنطولوجي الذي يضعه الشراح والمفسرون ما بين شروحاتهم والنصوص الأصلية ، كما أن وكل تأويل ينطوي على اعادة نظر واعادة ترتيب للدلالات والمعاني إذ ليس هناك تأويل نهائي للحقيقة.
- إن معظم ما يقوله حرب حول مفهومه للنقد، يمكن أجماله بالشكل الآتي: النقد ليس نفي أو إلغاء كما هو الحال في النقد الأيديولوجي، بل هو ممارسة حفرية تفكيكية تتجاوز المعلن والظاهر أي ما ينطق به صاحب الخطاب، نحو المخفي وغير المعلن الذي سكت عنه صاحب الخطاب وبذلك يصبح النقد في أعم معنى له هو عبارة عن قراءة في المسكوت عنه و اللا مفكر فيه وهذا هو ذاته مفهوم النقد عند فوكو ودريدا في نقدهم للنص.

قائمة المصادر والمراجع

اولا: المصادر العربية

1-حرب ، علي: لعبة المعنى - فصول في نقد الإنسان ، المركز الثقافي العربي،ط1، بيروت، 1991م.
2-حرب ، علي: نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، ط1، بيروت، 1993م.
3-حرب ، علي: أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر، دار الطليعة، ط1، بيروت، 1994م.
4-حرب ، علي: الممنوع والممتنع - نقد الذات المفكرة - المركز الثقافي العربي، ط1، بيروت، 1995م.
5-حرب ، علي: الفكر والحدث – حوارات ومحاور ، دار الكنوز الأدبية، ط1 ، بيروت، 1997م.
6-حرب ، علي: الماهية والعلاقة نحو منطق تحويلي، المركز الثقافي العربي، ط1، بيروت، 1998م.
7-حرب ، علي: الأختام الأصولية والشعائر التقدمية، المركز الثقافي العربي، ط1، بيروت، 2001م.
8-حرب ، علي: هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، عمّان، 2005م.
9-حرب ، علي: هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ط1، بيروت ، 2005م.

ثانيا: المراجع العربية :

10- أبو زيد ، نصر حامد: النص والسلطة والحقيقة، المركز الثقافي العربي، ط4، بيروت، 2000م.
11- بدوي ، عبد الرحمن: موسوعة الفلسفة، ج2، منشورات ذوي القربى، ط1، طهران، 2006م.
12- جمال شهيد - وليد قصاب: خطاب الحداثة في الأدب، دار الفكر، ط1، دمشق،، 2005م.
13- الزين ، محمد شوقي: إزاحات فكرية - مقاربات في الحداثة والمثقف - منشورات الاختلاف، ط1، بيروت 2005م.
14- سبيلا ، محمد: الحداثة وما بعد الحداثة، مركز دراسات فلسفة الدين، ط 1، بغداد، 2005م.
15- سبيلا ، محمد: دفاعاً عن العقل والحداثة، مركز دراسات فلسفة الدين، ط1، بغداد، 2004م.
16- صالح ، هاشم: الانسداد التاريخي- لماذا فشل مشروع التنوير في العالم العربي، دار الساقي، ط1، بيروت 2008.
17- عبد الوهاب - فتحي التريكي: الحداثة وما بعد الحداثة، دار الفكر، ط1، دمشق،2003م.
18- عطية ، احمد عبد الحليم: نتشه وجذور ما بعد الحداثة، دار الفارابي ، ط1، بيروت ، 2010م.
19-عماد ، عبد الغني: سيسيولوجيا الثقافة، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت،2006م.
20- فتحي التريكي - رشيدة التريكي: فلسفة الحداثة، مركز الانماء القومي ، ط1 ، بيروت ، 1992م.

21- الفجاري ، مختار: خطاب العقل عند العرب، المطبعة العصرية، ط1 ، تونس، 1993م.
22- مجموعة باحثين: الحداثة وما بعد الحداثة ، منشورات جامعة فيلادلفيا، ط1، عمان، 2000م.
23- مجموعة باحثين: قراءات في ما بعد الحداثة ، ترجمة: حارث محمد ـ باسم علي، مركز عمار بن ياسر للثقافة والنشر، بغداد، من دون تاريخ.
24- محمد الشيخ ـ ياسر الطائري: مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة، دار الطليعة،ط1، بيروت،1996م.
25- مسرحي ، فارح: الحداثة في فكر محمد أركون، منشورات الاختلاف، ط1، الجزائر، 2006م.
26-ميجان الرويلي ـ سعد البازعي: دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، ط، بيروت، 2002م.
27- هاند ، سان: فلسفة ما بعد الحداثة، ضمن كتاب (مستقبل الفلسفة في القرن الواحد والعشرين) ترجمة: مصطفى محمود، المجلس الوطني للثقافة والفنون، ط1، الكويت، 2004م.

ثالثا: الدوريات:

28-جرادي ، شفيق: إشكالية العلاقات بين المنهج والنص الديني، مجلة الحياة الطيبة، بيروت، السنة الرابعة، العدد: 14/ 2004م.
29-الشيخ ،محمد: من الحداثة إلى ما بعد الحداثة، مجلة قضايا إسلامية، بغداد، العدد: 30/ 9/ 2005م.

رابعا: المراجع باللغات الأجنبية:

30-Anthony Giddens. Les conséquences de la modernité. L'Harmattan 1994, paris.
31- Diplomatique, Le Monde, The Arab Civil Mindset Towards Modernity, translated by: Iyh Ben Achour, (Arabic Edition, 1989).
32- Stonerssoniders, Frances, Who Pays the Price: The CIA and the Cultural Cold War, translated by: Osama Asber, (Dar Al-Tali'a, 2001).
33- Sim, Stewart, The Guide to Postmodernism, Part One: Postmodernism: Its History and Cultural Context, translated by: Wajih Semaan Abdel Masih, (1st Edition, Cairo, National Center for Translation, 2011).
34- Annie Laurent. Dans Les Cahiers d'Edifa, no6, Paris, 1999

List of Sources and References

First: Arabic Sources:

1. Harb, Ali: The Game of Meaning - Chapters in Criticism of Man, Arab Cultural Center, 1st ed., Beirut, 1991.
2. Harb, Ali: Criticism of Truth, Arab Cultural Center, 1st ed., Beirut, 1993.
3. Harb, Ali: Questions of Truth and Thought Bets, Dar Al-Tali'ah, 1st ed., Beirut, 1994.
4. Harb, Ali: The Forbidden and the Impossible - Criticism of the Thinking Self - Arab Cultural Center, 1st ed., Beirut, 1995.
5. Harb, Ali: Thought and Event – Dialogues and Topics, Dar Al-Kunooz Al-Adabiya, 1st ed., Beirut, 1997.
6. Harb, Ali: The Essence and the Relationship Towards a Transformative Logic, Arab Cultural Center, 1st ed., Beirut, 1998.
7. Harb, Ali: Fundamentalist Seals and Progressive Rituals, Arab Cultural Center, 1st ed., Beirut, 2001.

8. Harb, Ali: This is How I Read Post-deconstruction, Arab Foundation for Studies and Publishing, 1st ed., Amman, 2005.
9. Harb, Ali: This is How I Read Post-deconstruction, Arab Foundation for Studies and Publishing, 1st ed., Beirut, 2005.

Seond: Arabic References

10. Abu Zaid, Nasr Hamid: Text, Authority and Truth, Arab Cultural Center, 4th ed., Beirut, 2000.
11. Badawi, Abdul Rahman: Encyclopedia of Philosophy, Vol. 2, Dhu al-Qurba Publications, 1st ed., Tehran, 2006.
12. Jamal Shahid;Waleed Qassab: The Discourse of Modernity in Literature, Dar Al Fikr, 1st ed., Damascus, 2005.
13. Al-Zain, Muhammad Shawqi: Intellectual Displacements - Approaches to Modernity and the Intellectual - Al-Ikhtilaf Publications, 1st ed., Beirut, 2005.
14. Sbiala, Muhammad: Modernity and Postmodernity, Center for Studies in the Philosophy of Religion, 1st edition, Baghdad, 2005.
15. Sbiala, Muhammad: In Defense of Reason and Modernity, Center for Studies in the Philosophy of Religion, 1st ed., Baghdad, 2004.
16. Saleh, Hashem: The Historical Blockage - Why the Enlightenment Project Failed in the Arab World, Dar Al Saqi, 1st ed., Beirut, 2008.
17. Abdul Wahab - Fathi Al-Turaiki: Modernity and Post-Modernity, Dar Al-Fikr, 1st ed., Damascus, 2003.
18. Attia, Ahmed Abdel Halim: Nietzsche and the Roots of Postmodernism, Dar Al Farabi, 1st ed., Beirut, 2010.
19. Imad, Abdul Ghani: Sociology of Culture, Center for Arab Unity Studies, 1st ed., Beirut, 2006.
20. Fathi Al-Taraiki; Rachida Al-Taraiki: The Philosophy of Modernity, National Development Center, 1st ed., Beirut, 1992.
21. Al-Fajary, Mukhtar: The Discourse of Reason among the Arabs, Modern Press, 1st ed., Tunis, 1993.
22. Researchers Group: Modernity and Postmodernity, Philadelphia University Publications, 1st ed., Amman, 2000.
23. Researchers Group: Readings in Postmodernism, Translated by: Harith Muhammad - Basem Ali, Ammar Bin Yasser Center For Culture and Publishing, Baghdad, undated.
24. Muhammad Al-Sheikh;Yasser Al-Tayari: Approaches to Modernity and Post-Modernity, Dar Al-Tali'ah, 1st ed., Beirut, 1996.
25. Masrahi, Farah, Modernity in the Thought of Muhammad Arkoun, Al-Ikhtilaf Publications, 1st ed., Algeria, 2006.
26. Megan Al-Ruwaili; Saad Al-Bazie: The Literary Critic's Guide, Arab Cultural Center, 1st ed., Beirut, 2002.

27. Hand, Sun: Postmodern Philosophy, in the book (The Future of Philosophy in the Twenty-First Century) Translated by: Mustafa Mahmoud, National Council for Culture, Arts and Letters, 1st ed., Kuwait, 2004.

Third: Periodicals

28. Jradi, Shafiq: The Problem of the Relations between Methodology and Religious Text, Al-Hayat Al-Tayyiba Magazine, Beirut, Fourth Year, Issue: /14 2004.
29. Sheikh, Muhammad: From Modernity to Post-Modernity, Islamic Issues Magazine, Baghdad, Issue: 30/9/2005.