مقالة خاصة بباب "مقالات" على موقع كلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة عبد المالك السعدي. جميع الحقوق محفوظة. 22 يونيو 2020

عن التأويل والفيلولوجيا

الدكتور محمد الحيرش

كلية الآداب والعلوم الإنسانية، تطوان

لطالما اقترنت بالفيلولوجيا حتى عهد قريب أحكام وتقويمات وضعتها موضع تحفظ وانتقاد، فطوال عقود من القرن العشرين أمست الفيلولوجيا ذلك العلم "المُهمَل" الذي فقد وجاهته عند معظم اللسانيين، وانحسرت فاعليته الإجرائية والتأويلية في تصور غالبية المشتغلين بالدراسات النصية والإنسانية. لم يعد بمقدور أحد من هؤلاء أن يقبل ما كان يعد "إسرافا" لا طائل من ورائه في البحث عن الأصول الغابرة لظاهرة من الظواهر، وإيغالا بعيدا في استقراءِ المنابع الأولى للغات والنصوص، وتعقبِ أزمنتها ومظاهر تطورها. أمست فكرة الارتباط بالماضي وتقصي متونه وآثاره بالنقد والشرح والتعليق كما أرساها الفيلولوجيون الأوائل في كل من الإسكندرية وبيرغامون، وكما طورها فيلولوجيو القرن التاسع عشر بوجه أخص حين انتقلوا بها إلى فكرة تقضي بأن دراسة واقعة من الوقائع بغاية استنباط "قوانينها العضوية" لا تستقيم إلا بإرجاعها إلى "**الأصل**" التاريخي الذي تخلقت منه، أمست هذه الفكرة عرضة لنقد متواصل من قبل نزعة علمية (scientisme) صاعدة رأت في ربط الوقائع المدروسة بعللها التاريخية وبكل الملابسات المحيطة بها عائقا يحول دون تمثلها في استقلالها، ويؤدي إلى إهدار انتظامها والمساس بتجانسها. فالتوجهات الجديدة التي جاءت بها النزعة العلمية في مطلع القرن الماضي تقوم على "الحسم" في تلكم الالتباسات التي كانت تخترق العلوم قبل ذلك، وتضفي عليها أشكالا من "عدم التجانس" الناجمة عن تداخل بعضها مع بعض كتداخل اللسانيات والدراسات الأدبية مع التاريخ، أو تداخل علوم أخرى مع الفلسفة. فمعايير "الصفاء" و"التجانس" و"الاستقلال" التي تستلزمها النزعة الجديدة في موضوعات العلوم لا تستجيب لها الفيلولوجيا القديمة ولا أيضا الفيلولوجيا التاريخية (philologie historique) التي أخذت تشهد في نهاية القرن التاسع عشر عديدا من أسباب الانحسار والتراجع.

ومن ذلك تحول الاهتمام بالوقائع اللغوية والإنسانية إلى البحث في طبائعها النوعية الخالصة، والتعامل معها بما هي "أشياء" مطابقة لذواتها ومستقلة عن كل ما يجاورها أو يتعين خارجها. أضحى التوسل بمبدإ "المحايثة" (immanence) تبعا لذلك أسلوبا منهجيا صارما يمعن في رسم حدود كل واقعة وتحديد هويتها تحديدا تبدو فيه مكتفية بنفسها ومنفصلة عن مختلف العوامل والاعتبارات الخارجية التي تدخل في تشكيلها[1]. وفي وضع معرفي جديد كهذا انحسرت مهمة الفيلولوجيا في مهمة تقنية ضيقة هي تحقيق النصوص القديمة وإعداد طبعات نقدية لها، ولم يبق لها من مُتَّسعٍ تحافظ فيه على حظوتها السابقة وتدافع من خلاله عن نجاعتها؛ بل قادها ما صُوب نحوها من سهام النقد والتجريح إلى الانزواء في موقع هامشي هو أشبه ما يكون بموقع ذي صبغة "متحفية" أو "تذكارية".

لقد كان "للنجاحات" والمكاسب العلمية التي تحققت مع ارتقاء اللسانيات إلى "علم ريادي" (science-pilote) بالنسبة إلى العلوم الإنسانية والاجتماعية، وصعود البنيوية إلى إبدال (paradigme) مهيمن في النصف الأول من القرن العشرين أثر بالغ في حجب أهمية الفيلولوجيا سواء في دراسة اللغات والثقافات أو دراسة النصوص. إذ لم تخرج الإحالة عليها عند الملتزمين بالتوجيهات النظرية للإبدال الجديد عن دائرة النقد والاعتراض اللذين كانا يصلان في بعض الأحيان إلى حد الاستخفاف والسخرية من الفيلولوجيين

[1] عن مبدإ المحايثة نحيل على مقالة دقيقة لجون كلود كوكي يدرس فيها أصول هذا المبدأ في اللسانيات العلمية، ويرصد أهم أشكال التوسيع والتطوير التي عرفها في عديد من الاجتهادات اللسانية:

- Jean-Claude Coquet, *Réalité et principe d'immanence*, Langages, n° 103, 1991.

الذين استحال عندهم مفهوم الأصل إلى ضرب من "الأسطورة" التي تعلو على كل تحيز تاريخي أو موضوعي. كان لمثل هذه الانتقادات انتشار قوي في الأوساط الأكاديمية الفرنسية مقارنة بالأوساط الألمانية التي لم تذهب بعيدا في تعميق القطيعة بين اللسانيات والفيلولوجيا. ففي فرنسا تعمقت هذه القطيعة مع هيمنة اللسانيات العلمية، وصارت للفيلولوجيا "سمعة سيئة" زاد في تكريسها النقد اللاذع الذي وجهه إليها رولان بارت، بما له من تأثير، حين انتقص من مهمتها ووصفها بأنها لا تعدو أن تكون «تثبيتا للمعنى الحرفي في ملفوظ ما دون أن تملك في مقابل هذا أي تحكم في المعاني الثواني. أما اللسانيات فتعمل بخلاف ذلك لا على اقتلاع وجوه الغموض من اللغة، وإنما تعمل على فهمها»[2] والعناية بها.

في المنعطف التأويلي: مقتضيات عامة

غير أن التأثير الذي أحدثته اللسانيات بصيغتها العلمية الخالصة في جملة من العلوم المجاورة ومنها العلوم النصية بدأ يفقد تعاظمه مع تنامي الانتقادات الداخلية التي تعرضت لها المبادئ النظرية والمنهجية لهذه اللسانيات[3]. وقد ترتب على ذلك عدد من الانفتاحات التي أدت إلى تطوير مباحث وتصورات لسانية جديدة أخذت تهتم بما كانت تستبعده اللسانيات الخالصة وتعده مقوضا لعلميتها. وهكذا ظهرت علوم كلسانيات التلفظ ولسانيات الخطاب ولسانيات التداول والسوسيولسانيات وغيرها ليأخذ كل منها على عاتقه، ومن موقعه المعرفي الخاص، الأبعاد "الخارجية" التي ظلت في منظور اللسانيات العلمية خارج النسق اللغوي، وتقوم بينها وبينه "قطيعة نظرية". وبذلك شرعت هذه العلوم في دراسة اللغة لا بما هي بناء مجرد ومفصول عن المقتضيات التواصلية العامة التي تلابسه (ذوات لغوية، شروط اجتماعية وثقافية، سياقات زمانية ومكانية، إلخ)، وإنما بما هي تحقُّقٌ وممارسة. وهو ما مكنها من الاهتداء إلى نوع من "**المحايثة الموسَّعة**" التي تسمح بمعاملة مختلف المقتضيات والشروط المذكورة على أنها داخلة في المقومات الذاتية للغة، وجزء من ماهيتها.

وقد تم لها ذلك من خلال نقد التصور الثنائي الذي تأسست عليه اللسانيات العلمية في تمثلها لعلاقة اللغة بتجليات العالم الخارجي كتمثلها لعلاقة اللغة بالذات المتكلمة، أو علاقتها بالمجتمع، أو علاقتها بالسياقات الزمنية والمكانية التي تتحقق فيها. ومن ثم استحالت هذه التجليات في علوم كالتداوليات أو لسانيات التلفظ إلى ما يلازم اللغة الطبيعية في صميمها، وإلى ما يحايث دواخلها وهي تُستعمل على هذا المنوال أو ذاك من الاستعمال؛ الأمر الذي أفضى بهذه العلوم إلى تحليل تلكم التجليات انطلاقا من كونها قرائن "مرمَّزة" في اللغة تعرب من طريقها عن طبيعتها التواصلية والمراسية، وعن عمق تجذرها في العالم وامتدادها الحيوي فيه. وهو ما تهاوت معه الهوة الفاصلة بين اللغة والعالم المحيط بها بما أتاح للغة أن تظهر في كل تحقق من تحققاتها لا بوصفها وعاء يضمر هذا العالمَ ويكثفه في أعماقه فحسب؛ وإنما بوصفها صيرورة تخوض فيها ذوات منتسبة إلى مجتمع تاريخي محدد **تجربةَ العالم** وتتقاسمها مع الآخرين[4]. لهذا عُدَّ كل استبعاد لتلكم التجليات اجتثاثا للغة من جذورها الحيوية، وشكلا من المساس بهويتها الذي ترتد فيه إلى مجرد موضوع مختزَل وساكن لا

---

[2] R. Barthes, *Critique et vérité*, éditions du Seuil, Coll. *Tel Quel*, 1966, p. 53.

[3] نشير هنا إلى نوعين من الانتقادات: انتقادات وُجهت إلى اللسانيات العلمية من داخل أرضيتها المعرفية كتلكم التي سعت إلى تدقيق بعض المفاهيم، أو توسيع قدرتها التفسيرية، أو اقتراح مفاهيم وتصورات جديدة. وانتقادات أخرى وُجهت إليها من خارج أرضيتها المعرفية كتلكم التي صدرت عن منطلقات فلسفية لغوية أو سوسيولوجية أو غيرها... للوقوف على عينة من الانتقادات التي وَجَّهها إلى اللسانيات العلمية منذ العقد الثالث من القرن العشرين عدد من اللسانيين وفلاسفة اللغة الروس من أمثال فولوشينوف وياكوبنسكي وغيرهما، والمتسمة إلى حدود اليوم براهنيتها يراجع:

- N.V. Vološinov, *Marxisme et philosophie du langage : Les problèmes fondamentaux de la méthode sociologique dans la science du langage*, (1929), tr.fr., Patrick Sériot et Inna Tylkowski, Préf., P. Sériot, Lambert-Lucas, 2010.
- Lev Jakubinskij, *Une linguistique de la parole* (URSS, années 1920-1930), Textes édités et présentés par Irina Ivanova, tr.fr., Lambert-Lucas, 2012.

[4] لمزيد من التفصيل يراجع:

- محمد الحيرش، أخلاقيات التأويل: من أنطولوجيا النص إلى أنطولوجيا الفهم، ط. 2، دار الفاصلة للنشر، طنجة، 2019.

روح فيه ولا حياة؛ وهو الوضع الذي انتهى بها إلى فقر مضاعف، "**فقر أنطولوجي**" من جهة بتر صلتها بالعالم وقطع أواصر امتدادها فيه، و"**فقر تاريخي**" من جهة علوها على الزمن وتجردها من كل التباس بحدوثه وجريانه.

وارتباطا بهذا يتعين القول إن التحولات التي شهدتها اللسانيات في النصف الثاني من القرن العشرين قد وازتها تحولات أخرى في مواقع النظر إلى النصوص وفي نوع المناهج المُصطنَعة لمقاربتها. وقد قامت هذه التحولات في أساسها على نقد المسلمات النظرية التي كان الإبدال البنيوي يأخذ بها، ومراجعةِ السلوكات المنهجية التي كرسها في فهم النصوص وتمثلها؛ وهو ما هيأ أمام طائفة واسعة من علوم النص (ومنها الفيلولوجيا) عديدا من الحوافز والإمكانات المعرفية لكي تفيد من الانفتاحات التي عرفتها اللسانيات ومن التصورات الجديدة التي طورتها، فعمدت من خلال ذلك إلى البحث عن المخارج التي تخلصها من المضايق التي انحشرت فيها بفعل امتثالها للخيارات النظرية والإجرائية التي كان الإبدال البنيوي يتيحها لها ويؤمّنها.

وقد ساعدها على ذلك أن التأويليات المعاصرة (الهيرمينوطيقا) بمختلف توجهاتها أسهمت في انبثاق وعي تأويلي (conscience herméneutique) أدى بتناميه المطرد إلى "تأزيم" الاعتقادات النظرية والمنهجية الجارية حول النصوص، ووضعِها موضع نقد ومساءلة. فما عاد الاقتناع القاضي بأن النص بنية مكتفية بذاتها ومستغنية عن غيرها يحظى بالقوة والفاعلية اللتين كان يحظى بهما في مختلف البنيويات شعرية كانت أو أسلوبية أو سردية أو سيميائية؛ بل تراجعت مسوغاته المعرفية والقيمية، واتجه التعامل مع النصوص في التأويليات إلى أنها **أحداث** (événements) إنسانية تنطوي على خبرات نوعية متفاوتة بالحقيقة يحيل كل منها على شكل مخصوص من أشكال الحياة. ذلك أن منطق الحقيقة في العلم هو غير منطق الحقيقة في النصوص الجمالية أو الدينية أو التاريخية أو غيرها، فما من نص إلا وله مسالكه إلى إبداع الحقيقة وطرائقه في بنائها وخوض تجربتها. وهي المسالك التي يتطلب بيانُها وتأويلها استدعاءَ مقتضياتها المتشابكة الكامنة على وجه الإجمال في ثلاثة أبعاد: أحدها يتجسد في العلاقة التي تنعقد بين الذات المؤولة و"**غيرية النص**" الماثل أمامها؛ وهي علاقة **تذاوتية** (intersubjective) قائمة على التواصل والحوار المتبادل، وليست علاقة **تراتبية** تشغل فيها الذات المؤولة موقعا معرفيا **استعلائيا** ويشغل فيها النص موقع **خضوع وامتثال**. أما البعد الثاني فيتصل بالتجليات التي يظهر منها كل نص على أنه حدث موصول بالعالم ومنتسب إلى أفق زمني (horizon épocal) غيرِ منقطع عن صيرورة الآفاق السابقة واللاحقة، ومتواشجٍ معها بوشائج من التفاعل والتجاذب. في حين يتعلق البعد الثالث **بالذاكرة التأويلية** لهذا النص، والمتمثلة في مجموع ما تواتر عنه من شروح و"فهوم مسبقة"، ومن تعليقات وتقويمات متباينة لا يمكن استبعادها أو التغاضي عنها بأي حال عند مزاولة التأويل[5].

وفي هذا الخصوص ينعقد الاتفاق اليوم بين فلاسفة التأويل وعديد من المشتغلين بالنصيات والإنسانيات على أن التحولات التي جاءت بها التأويليات لا ينحصر نطاقها في مجال فكري محدد هو المجال الفلسفي وذلك كما لو كان هو الوحيد المعني بها، بل تمتد إلى مختلف مجالات التفكير الإنساني وتخترقها في صميم أسئلتها وانشغالاتها. الأمر الذي ارتقت معه التأويليات إلى منزلة "ثقافة فلسفية مشتركة" (koinè) وعابرة لتلكم المجالات على نحو ما يستدل على ذلك جياني فاتيمو في جملة من كتاباته[6]، وعلى نحو ما

---

[5] هذا التحليل هو خلاصة قراءة تركب بين تصورين: أحدهما يعود إلى التأويلية الفلسفية لغادامر H. G. Gadamer، والثاني يعود إلى الفلسفة اللغوية لفولوشينوف N.V. Vološinov.يراجع تفصيل ذلك في:

- محمد الحيرش، المرجع السابق.

[6] نحيل من هذه الكتابات على:

- G. Vattimo, *La fin de la modernité : Nihilisme et herméneutique dans la culture post-moderne*, (1985), tr.fr., Seuil, Paris, 1987.
- G. Vattimo, *Ethique de l'interprétation*, (1989), tr.fr., La découverte, 1991.

يؤكد ذلك أيضا جون غروندان في أعماله حين يبين أن التأويليات لم تعد مجرد خزان من الأدوات **التقنية الجزئية** للفهم مثلما كان يتوسل بها قديما المتخصصون في التفسير (exégèse) والفيلولوجيا لشرح نصوص دينية أو دنيوية، وإنما أضحت تتميز بطابع **الكونية** (l'universalité) تميزا جعلها تتحول إلى **أفق للفكر** في الوقت الراهن، وإلى خاصية فلسفية جوهرية مُوجِّهة لتعبيراته واهتماماته[7].

وبهذا يمكن القول إن العلوم المشتغلة بالنصوص بات ينتظمها **منعطف تأويلي** (tournant) تتداخل وجهته المعرفية مع وجهته القيمية. ففي الوجهة المعرفية يجري التفكير في النصوص تفكيرا حواريا يُنظر إليها من خلاله على أنها **كائنات** لا **موضوعات**. ذلك أن الخبرات النصية في منظور التأويليات ليست موضوعات "مجردة" أو "ساكنة" محكومة بحتمية الانصياع لذات عارفة تستنطقها أو تسد مسدها في الكلام، إنها كائنات تعج بالحركة والحياة المتأتيتين فيها من قدرتها المتأصلة على التعبير والتفكير. ولهذا فهي تتطلع دوما إلى مؤولين يجيدون فن الإصغاء، ويملكون من المهارات التواصلية والفكرية ما يفتح أمامهم سبل تَعقُّلِ منطقها في القول وتفهم تمفصلاته ومداراته. في حين تنصرف الوجهة القيمية إلى "**تخليق**" الممارسة التأويلية بما يُمكِّنها من تفكيك منازع "العنف" و"التسلط" المستحكمة في مناهجها وصيغ تمثلها للنصوص. إنها وجهة بقدر ما تعلي من قيم "الإنصاف" و"الاعتدال" و"التسامح" في اهتمامها بتنوع الخبرات النصية واختلافها، تنتقد أيضا كلَّ نزعة تنميطية تُرغم هذه الخبرات على الاندراج القسري تحت قبضة "نص مثال" تتعارض وحدانيته المصطنعة وتتنافى معياريته مع منابع التعدد وأشكال التعقيد الملازمة لهذه الخبرة أو تلك والمحايِثة لسيرورة حدوثها وتحققها.

وعلى هذا الأساس تنوي وراء المنعطف التأويلي خلفية فلسفية واضحة يغذيها النقد الذي طال حقيقة **الذاتية** كما أُرسيت في فكر الحداثة، ومن هذا النقد جرى الكشف عن أن الإدراك العقلاني الحديث لتلك الحقيقة جعل منها صورة نمطية ثابتة ومفصولة عن جريان الحياة وتبدلاتها. فأدى ذلك إلى اجتثاث العقل من جذوره الدنيوية والحياتية، وتسييده بإطلاق على ذاته وعلى منتجاته بما صار معه كل ما يمثل أمامه قابلا للسيطرة والتحكم، وخاضعا للتنظيم والقياس الصارمين؛ فاختُزلت تبعا لذلك «كل (تجربة) إنسانية، وكل خبرة فردية، وكل فرادة شخصية إلى مجرد حالة تقاس كافة عناصرها وتُتوقع بالعد والإحصاء»[8].

وفي ضوء هذا النقد نستطيع أن نفهم لماذا انتقل التأويل في أزمنتنا الحالية من الانتظام داخل إبدال إيبستيمولوجي تتحدد فيه العلاقة بين الذات المؤولة والموضوعات النصية على أنها علاقة واصف بموصوف (métatexte) إلى الانتظام داخل إبدال أنطولوجي آلت فيه تلكم العلاقة **المجردة** إلى علاقة **محققة** بين ذاتين تجمعهما أواصر حيوية من التفاعل والتذاوت والحوار المتبادل.

عودة الفيلولوجيا: من إدوارد سعيد إلى نيتشه

غير أن ما يثير الانتباه تبعا لما سبق هو كيف بدأت الفيلولوجيا، وهي العلم الذي فقد حظوته من جراء ما طاله من انتقاد وانتقاص، تستقطب الاهتمام وتستعيد حيويتها ضمن العلوم النصية في حقبتنا الراهنة؟ وهل من الممكن الحديث اليوم عن "فيلولوجيا بصيغة الحاضر" بعدما ظلت في الغالب ملتصقة بالماضي ومنقطعة إلى آثاره؟ وما العلاقة التي تجمع بين التأويليات والفيلولوجيا؟ وأية مهام جديدة يمكن أن تضطلع بها؟

لم يكن أحد من متتبعي المسير النقدي والفكري الحافل لإدوارد سعيد ينتظر أن يخص علم الفيلولوجيا بإحدى المحاضرات التي ألقاها في جامعة كولومبيا (قبل وفاته سنة 2003)، ويتوقف فيها عند أهمية الإمكانات القرائية التي اكتسبها هذا العلم من التقاليد الثقافية العريقة والمتعددة التي اقترن بها على امتداد تاريخه، ومن بينها التقاليد العربية الإسلامية. إذ كيف يمكن لمن انتقد المؤسسةَ

[7] J. Grondin, *L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, Vrin, Paris, 1993.

[8] G. Vattimo, Ethique de l'interprétation, p. 113.

الاستشراقية الغربية في مجموعة من أعماله وفكك مضمراتها الاستعمارية، وهي المؤسسة التي تصدر في تأويلاتها للثقافات الشرقية عن النزعة الفيلولوجية، كيف يمكنه أن يدافع عن ضرورة "العودة إلى الفيلولوجيا" والإفادةِ منها.

لا ريب في أن مثل هذا السؤال قد خطر ببال بعض من جاء لمتابعة المحاضرة، خصوصا وأن علاقة سعيد بالفيلولوجيا لم تصبح موضوع أبحاث واضحة وكافية من قبل الدارسين في الغرب إلا بعد هذه المحاضرة. أما في التلقي العربي لأعماله المتصلة بالنقد والآداب المقارنة فلا يوجد اهتمام صريح بالمكانة البارزة التي تشغلها فيها الفيلولوجيا ولا بأبعادها الفلسفية والتأويلية سواء قبل هذه المحاضرة أو بعد صدور ترجمتها العربية سنة 2005 إلى جانب محاضرات أخرى (الهامش 10). ونعتقد أن الأسباب المفسرة لهذا الغياب في عالمنا العربي كثيرة لعل من أبرزها ما يرتبط أولا بالأحكام السلبية الذائعة عن الفيلولوجيا عموما إن في اقترانها باللسانيات أو بالدراسات النصية، وما يرتبط ثانيا بطبيعة البرامج الجامعية التي ينعدم فيها تدريس الفيلولولوجيا[9]، فضلا عن أن التقاليد الجارية في تحليل النصوص داخل فصولنا الدراسية مبنية عادة على تغليب نزعة تخصصية صارمة لا تتوافق مع سعة الفيلولوجيا ولا مع تعدد المعارف والتخصصات التابعة لها.

لكل ذلك شعر إدوارد سعيد، وهو يسعى في البداية إلى عرض بعض الحجج الداعمة لوجاهة العودة إلى الفيلولوجيا ولمدى الحاجة إليها في مستهل قرن جديد، كما لو أنه يدافع عن فكرة محبطة وقليلة الإغراء. فالشائع عن الفيلولوجيا أنها أمست معرفة متقادمة و"منتهية الصلاحية"، وأنها بمقتضى هذا لن تقوى على الصمود في وجه تحولات عصر تأويلي تفككت فيه المرجعيات التقليدية، وتهاوت أسسها وأنظمتها المعرفية. لذلك التمس من الحاضرين أن يتحلوا بما يملكون من قدرة على التحمل حتى يساعدوه على تبديد فكرة كون الفيلولوجيا مجرد معرفة غابرة لا قيمة لها ولا جاذبية. فبدأ بالإشارة إلى إحدى النواحي المثيرة للاهتمام في الحياة العلمية والفلسفية لنيتشه، وهي أنه كان يَعدُّ نفسه فيلولوجيا قبل أي شيء آخر. يقول سعيد في هذا الصدد: إن «نيتشه، وهو الأكثر جذرية وجرأة بين جميع المفكرين الغربيين تقريبا خلال المئة وخمسين سنة الأخيرة، كان يرى إلى نفسه على أنه فيلولوجي أولا وأخيرا قبل أي شيء آخر. فحري أن يبدد هذا فورا أي فكرة مترسبة ترى إلى الفيلولوجيا على أنها لون من التعليم الرجعي»[10] الذي لا جدوى منه ولا فائدة.

واضح هنا أن الإحالة على نيتشه لا يُتوخى منها التحصن بفيلسوف له اهتمامات فيلولوجية مثلما هو شأن عديد من الفلاسفة أو غيرهم من النقاد ومؤرخي الآداب والفنون، إنها إحالة بالأحرى على ما أحدثه نيتشه من مراجعات جذرية في الفكر الغربي بفضل توسله بالفيلولوجيا وتفعيله الناجع لآلياتها النقدية والتأويلية. فجذرية نيتشه نابعة من إتقانه أدوات القراءة الفيلولوجية، وإبداعِه في تطبيقها

---

[9] هذا الغياب التام لتدريس الفيلولوجيا في جامعاتنا العربية على المستوى البيداغوجي يوازيه أيضا غياب شبه كامل للاهتمام بها في بنيات البحث ومخابره. ذلك أن البحث العلمي في فيلولوجيا ظاهرة من الظواهر اللغوية أو الأدبية أو الثقافية أو العلمية يحتاج إلى مدى زمني طويل وإلى مجموعة من التخصصات الدقيقة والمتكاملة. وهو ما لا تسمح به الصيغ القانونية المنظمة لهذه البنيات والمخابر، ولا أيضا الإمكانات المرصودة لها. إذ لا يمكن في أحد المخابر البحثية التابعة للجامعات الأوروبية على الأقل أن نعثر على مشروع بحثي أُنجز أصالة في الفيلولوجيا أو في الإفادة منها دون أن يكون قد استغرق من الباحثين الذين أنجزوه وقتا طويلا وأنفقوا فيه جهدا علميا كبيرا. ولنا أمثلة حية في ما يُنجز في المدرسة الفيلولوجية التابعة لجامعة ليل Lille الفرنسية، أو ما ينجز بالتعاون بين جامعيين ألمان وفرنسيين حول الأعمال الفيلولوجية المبكرة لنيتشه، أو ما تنجزه المستعربة الألمانية أنجليكا نيورت Angelika Neuwirth بمعية فريق واسع من الباحثين حول "المدونة القرآنية" (**Corpus Coranicum**)... هذه الأمثلة وغيرها كثير تظهر مدى الحيوية البحثية التي باتت تستعيدها الفيلولوجيا في عديد من الأوساط الجامعية الغربية من خلال تجديد طرائقها ومناهجها في التعامل مع موضوعاتها، وتظهر أيضا مدى الإقبال المتنامي على دقتها العلمية ورحابتها التأويلية. ولذلك نعتقد أن الجدوى البيداغوجية والعلمية من إدراج الفيلولوجيا في برامجنا الجامعية لا تنحصر في التعرف على الإمكانات النقدية والتفسيرية التي يتسع لها علم محدد في فهم النصوص فحسب، وإنما تمتد آثارها إلى حقول علمية أخرى. فالمشتغل اليوم بالترجمة أو بالآداب المقارنة أو بتاريخ العلوم أو بتاريخ الفن أو بتحقيق نصوص التراث أو بحقول أخرى لا يمكنه أن يستبعد الفيلولوجيا ويتجاهل أهميتها.

[10] إدوارد سعيد، الأنسنية والنقد الديمقراطي، ترجمة فواز طرابلسي، ط. 1، ص 79، دار الآداب، بيروت، 2005.

على التراث الإغريقي وعلى مجمل إنتاجات الفكر الغربي وآثاره. ولهذا فالمغزى العميق والاستشرافي من إحالة إدوارد سعيد في مقدمة محاضرته على جذرية نيتشه يكمن في توخي نزعِ الطابع التقليدي والمحافظ الملتصقِ بالفيلولوجيا في أذهان كثير من الباحثين، والإلماعِ بطريقة غير مباشرة إلى أن ذلك لا يعدو أن يكون مجرد حكم مسبق يفتقر إلى البحث والتثبُّت شأنه شأن عامة الأحكام الشائعة حول الفيلولوجيا.

من زاوية أخرى لا يندرج حديث إدوارد سعيد عن الفيلولوجيا في نوع من "الافتتان" الطارئ الذي يمكن أن يخالج أي ناقد حين يهتدي بنحو من الأنحاء إلى تصور نظري أو إلى منهج يقتنع به، لأنه يجد فيه ما يسعفه على فهم النصوص وتحليلها بدرجة ما من الكفاية. هذا الأمر غير وارد لديه؛ لأن علاقته بهذا العلم جزءٌ من تكوينه الأكاديمي، وهي ممتدة في معظم أعماله التي تطلبت منه منذ البداية الاحتكاك بكبار الفيلولوجيين[11]. ولذلك ظل مقتنعا طوال حياته الفكرية بأهمية الفيلولوجيا في دراسة الآداب والثقافات العالمية، متخذا منها حافزا للتفكير في "نزعة إنسانية منفتحة" قادرة على تجاوز القبليات النمطية والأحكام المسبقة ذات الطبيعة الإقصائية والعنصرية. وهو في هذا يستوحي المعنى الواسع الذي اكتسبته الفيلولوجيا في عصر الأنوار حين اقترنت بنزعة إنسانية ورثت مجموع ما نقله النهضويون الأوائل في أوروبا من نصوص وآثار ومعارف تعود إلى التراث الإغريقي. وهذا المعنى هو الذي سيتطور في القرن التاسع عشر لتؤول معه الفيلولوجيا إلى دراسة شاملة «**لمجموع تعبيرات العقل الإنساني في المكان والزمان**[12]».

لعل ما يستحق الاهتمام في تعريف دقيق وشامل كهذا أن عالم الآثار ومؤرخ الفنون الفرنسي سالومون ريناك (1858–1932) خلص إليه في سياق إبيستيمولوجي دقيق يتحدث فيه عن "طبيعة الفيلولوجيا وموضوعها"، وعن الموقع الذي ينبغي أن تشغله في العلوم ذات الصلة بالإنسان. فهو يقترح لهذه العلوم ثلاثة موضوعات هي: الله والطبيعة والإنسان، فإذا كان الله من اختصاص الثيولوجيا فإن الطبيعة من اختصاص الفيزياء والإنسان من اختصاص علم النفس. لكن المثير في هذا التقسيم أن الفيلولوجيا تبقى علما خادما لهذه العلوم وغيرها، لذلك جاءت القضايا التي تدرسها في التعريف أعلاه غير منحصرة في موضوع محدد، بل تشمل مختلف التعبيرات والإبداعات التي تصدر عن العقل الإنساني في زمان ومكان محددين. وفي هذا الخصوص لئن جاز لنا أن نستعير من قدمائنا تحديداتهم لأوجه تعلق العلوم بعضها ببعض لأمكننا القول إن الفيلولوجيا بقدر ما تمثل علما مقصودا لذاته ومستأثرا بموضوعاته الإنسانية المتعددة والمتنوعة، تمثل أيضا علما مقصودا لغيره من جهة تعلقها بعلوم أخرى ومساعدتها على دراسة موضوعاتها، وذلك بفضل ما تتسع له من أدوات نقدية وإمكانات قرائية.

ولهذا نعتقد أن الفيلولوجيا التي يستحثنا إدوار سعيد على استلهامها هي التي يرتبط معناها بالتحديد السابق القائم على نزعة إنسانية متجددة ومتحررة من كل مركزية عرقية أو ثقافية أو لغوية. وهو المعنى الذي ظل مقتنعا به طوال حياته الفكرية، ودافع عنه بحس يستشرف المستقبل في المقدمة التي كتبها (قبل رحيله ببضعة أسابيع) بمناسبة إصدار طبعة فرنسية جديدة لكتاب "الاستشراق"، حيث أكد أنه على الرغم من كون «الفيلولوجيا توحي للشباب من الجيل الحالي بأنها علم عتيق ومتقادم، فإنها مع ذلك تعد من أكثر المناهج التأويلية حيوية وإبداعا»[13].

---

[11] بدأت هذه العلاقة واضحة في أعمال سعيد منذ أواخر الستينيات حين ترجم إلى الإنجليزية بمعية زوجته السابقة ماري جانوس Maire Janus "فيلولوجيا الأدب العالمي" (Philology and Weltliteratur) لإيريك أورباخ، وجاء تقديمهما لهذه الترجمة بعنوان: "أورباخ والتقليد العام للفيلولوجيا الألمانية". ثم توالت علاقة سعيد بالفيلولوجيا ولم تنقطع في أعماله اللاحقة كـ"الاستشراق"، و"بدايات"، و"العالم والنص والناقد" وغيرها... لمزيد من التوسع يراجع:

- Pascale Rabault-Feuerhahn (dir), *Théories intercontinentales: Voyages du comparatisme postcolonial*, Editions Demopolis, Paris, 2014.

[12] Salomon Reinach, *Manuel de la philologie classique*, T. 1, p. 1, 2° édition, Librairie Hachette, 1883.

[13] صدرت هذه المقدمة التي تعود إلى سنة (2003) في:

- E. W. Said, *Orientalisme : L'Orient crée par l'Occident*, p. VI, Seuil, Paris, 2005.

لكن ما الذي وجده إدوارد سعيد في الفيلولوجيا أكثر من كونها أداة نقدية وتأويلية؟ لقد وجد فيها بالفعل أكثر من ذلك، وجد فيها أداة مقاومة ضد مختلف أشكال الاستعلاء والتراتب، وضد أي أصولية فكرية قائمة على نفي الآخر وطمس غيريته سواء أكان هذا الآخر ثقافة من الثقافات أم مجتمعا من المجتمعات أم نصا من النصوص. إذ في خضم ما يلاحظ من توجه كاسح يسير بالعالم نحو مزيد من عنف "التنميط" في كل مناحي الوجود والحياة، تبقى الفيلولوجيا بالنسبة إلى إدوارد سعيد واحدة من أنجع الوسائل المنهجية والتأويلية وأقدرِها على مقاومة ذلك التنميط من خلال تعرية خلفياته الإقصائية، وتقويض أسسه الاستئصالية. فما كان يشده إلى أنبغ الفيلولوجيين من أمثال فيكو G. Vico وأوغست وولف F. A. Wolf وغوته W.V. Goethe وهومبولدت V. Humboldt ونيتشه F. Nietzche وليو سبيتزر L. Spitzer وأورباخ وغيرهم أنهم كانوا جميعا يجعلون من المقاربة الفيلولوجية لا أداة لفصل النصوص عن مبدعيها وعزلها عن السياقات الزمنية التي تنتسب إليها من أجل ردها إلى نواة تتوحد عندها وتتطابق، وإنما كانوا يجعلون منها مسلكا قرائيا منفتحا لإبراز الفروق الإبداعية المباينة بينها والإعلاء من شأن الاختلافات المتأصلة فيها. ولذلك نبه سعيد إلى أن المطلب الجوهري في المقاربة الفيلولوجية لا يتوقف فحسب على التبحر في العلوم والتوسع في معرفة ما يكفي من المعلومات التاريخية والوقائع التي لها صلة بالنص المدروس وصاحبه، بل يتوقف أيضا على الكيفية التي ينفذ بها الفيلولوجي في هذا النص ويوغل من خلالها في عوالمه. فالفيلولوجي لا يملك اقتناعات ولا مسلمات جاهزة يريد أن يُمليَها على النص المقروء وينفذ إلى عوالمه وهو مدجج بها؛ إنه يملك "**ثقافة تأويلية**" يستمدها من مختلف العلوم التي لها مدخل مباشر أو غيرُ مباشر إلى دراسة النصوص، وهو لا يتخذ من هذه الثقافة سلطة تأويلية يبغي بها السيطرةَ على هذا النص أو ذاك وتشديدَ القبضة عليه، بل يتخذ منها "أفقا قرائيا" يسمح للنص المقروء بأن يفصح عن تجربته الحية في خلق معانيه وإبداعها. وبهذا تتعارض المقاربة الفيلولوجية مع الإيغال العنيف والمتشدد في النصوص، لأنها تتعامل مع كل نص على أنه ممارسة إبداعية تحمل في طياتها **فرادةً** ما نابعة من نقض المواضعات والأعراف النصية الجارية في سياق زمني محدد.

هذا النهج من القراءة الفيلولوجية هو الذي التزم به في تقدير إدوارد سعيد فيلولوجي لامع كإريك أورباخ وهو يدرس الآداب العالمية، والتزم به عديد من المتقدمين عليه. فهو نهج يأخذ على عاتقه الاقتراب من النص استنادا إلى ميثاق تأويلي قوامه الود والمشاركة والتعاطف (empathie)، وقوامه مراعاة المنظور العام للعصر الذي ينتسب إليه هذا النص والمنظور الخاص للمؤلف الذي أبدعه وأخرجه إلى الوجود[14]. فلطالما كشف الفيلولوجيون عن مدى الجهد المضني الذي يبذله المؤلفون في مسوداتهم قبل أن يختاروا كلمة ما أو عبارة من العبارات، فلا ينتهون إلى هذا الاختيار أو ذاك إلا بعد مسلسل من عمليات الحذف والتغيير وإعادة الكتابة. هذا الجهد الدقيق والشاق هو الذي لمسه إدوارد سعيد عن كثب في مخطوطات أعمال جوزيف كونراد J. Konrad ودفعه إلى القول إن ما من كلمة أو عبارة أو استعارة أو غيرها إلا وهي اختيارات وقرارات اتخذها المؤلف من بين عدد من الإمكانات الأخرى التي تظهر مقدار ما صرف من جهد ووقت في عملية الاختيار والكتابة. ولذلك وجب على القارئ أن «يبذل جهدا مماثلا لاستبطان لغته (أي لغة المؤلف)، إذا جاز التعبير، بحيث نفهم لماذا صاغها على هذا النحو المخصوص ولكي نستوعبها كما جرى تأليفها»[15].

إن القراءة الفيلولوجية التي يصدر عنها إدوارد سعيد تتعارض في الصميم مع القراءات التفكيكية التي ترى إلى كل تعلق بالوجود الذاتي للنص أو بتجربة مؤلفه على أنه ضرب من "**الوضعانية الواهمة**"، ذلك أن التحقق الفعلي للنص لا يتأتى حسب التفكيكيين إلا داخل تجربة المؤولين وخبراتهم الذاتية التي يستندون إليها في كل فعل من أفعال القراءة والتأويل[16]. وهي الخبرات التي

---

[14] إدوارد سعيد، المرجع السابق، ص VI–VII.

[15] إدوارد سعيد، الأنسنية والنقد الديمقراطي، ص 83.

[16] يراجع:

- Stanley Fish, *Quand lire c'est faire : L'autorité des communautés interprétatives*, (1980), tr.fr., préf. d'Yves Citton, postf. De St. Fish (inédite), Les Prairies ordinaires, 2007.

يفقد فيها النص ملامحه الوجودية سواء في علاقته بذاته أو في علاقته بمؤلفه ليؤول إلى صناعة تأويلية خالصة تخضع لسلط المؤولين وتوجهاتهم القرائية.

هذا القول بأن النص لا يتحقق وجوده إلا داخل الأفعال القرائية التي تُنجز حوله وفي انفصال عن سياقه الخاص وعن مؤلفه كثيرا ما انتقده سعيد مشهرا في وجهه "قاعدة فيلولوجية" أثيرة لديه تقضي بأن معاملةَ النصوص على أنها تجارب دنيوية حية تنتسب إلى العالم، والتنبهَ الدائم إلى صيغ اللغة وصورها البلاغية على نحو ما تستعملها ذوات تعيش في التاريخ هما السبيلان الكفيلان بإدراك الأسس المتغيرة للممارسة الإنسانية في أبعادها الحياتية والقيمية[17]، لا الأسس الثابتة والخالدة التي تكرسها الميتافيزيقا وتؤبدها.

لذلك نعتقد أن تشغيل إدوارد سعيد لهذه القاعدة الفيلولوجية في ممارسته النقدية والتأويلية هو الذي جعل منه واحدا من ألمع فيلولوجيي النصف الثاني من القرن العشرين الذين حرروا الفيلولوجيا من الارتباط بالماضي والانقطاع لآثاره، وقذفوا بها نحو الانتماء إلى الحاضر والانهمام بشجونه وشؤونه. وهو في ذلك يلتقي مع زوندي P. Szondi وصديقه جون بولاك J. bollack في مناداتهما بوجوب دفع الفيلولوجيا إلى الاشتباك بالحاضر وتجديد أدواتها في ضوء تجاربه الإبداعية المختلفة. وقد تحقق لهما ذلك من خلال اهتمامهما بأعمال صديقهما المشترك الشاعر الكبير بول سيلان P. Cellan حيث أثمر هذا التفاعل فيلولوجيا متجددة يُصطلح عليها اليوم بالتأويلية الفيلولوجية[18].

ومن كل ما تقدم تبقى الفيلولوجيا سواء في ارتباطها بالماضي أو بالحاضر مهارة نقدية وتأويلية تضطلع برصد تحولات اللغات والنصوص، وفهم معانيها في تواتر سانكرونياتها وتعاقبها. ولعلها حين تضطلع بذلك فلكي تُتيح لكل معنى إمكان الإفصاح عن ذاته ضمن نسبية السياقات والأزمنة التي يولد فيها ويتخلق. ولذلك ستظل الفيلولوجيا تلكم المهارة القرائية الشاقة والمضنية التي لا يؤتاها إلا ذو أناة، أي من يتحلى بقوة الصبر ويتجنب كل ميل إلى التسرع والتعجل. فلطالما سخر نيتشه من أولئك الذين كانوا يقرأون نصوص الإغريق قراءة متعجلة ويمرون عليها مرور العابر المتفرج[19]، في حين أن القراءة الفيلولوجية خصم لدود للخفة والعجلة.

ولكم نحن بأمس الحاجة في زمن المناهج الجاهزة والقراءات العجلى أن نتأمل مليا مهمة الفيلولوجي كما وصفها نيتشه، فهو ذاك القارئ الذي يتخذ من التريث مسلكا إلى الفهم، وهو ذاك الناقد الذي يبقى على مسافة من الآثار التي يروم نقدها، إذ "يتنحى جانبا" كي يفسح المجال أمام هذه الآثار لتتكلم وتتحدث عن نفسها، وهو حين يفعل ذلك "يلوذ إلى الصمت" والهدوء طلبا لإصاخة السمع وإطالة الإصغاء؛ لأن الضجيج المقترن بالتسرع لا ينجم عنه إلا ما يسيء فهم تلكم الآثار ويفسد معانيها... لذلك تغدو الفيلولوجيا عند صاحب ميلاد التراجيديا أكثر جاذبية في عصر يوصف بأنه "عصر العمل"، أي عصر السرعة والاندفاع الفاحش والمرهق الذي يريد على الفور «الحسم» في كل شيء بما في ذلك كل المؤلفات القديمة والحديثة دون استثناء. في حين لا تحسم الفيلولوجيا بسهولة في أي شيء، فهي تعلمنا القراءة الجيدة؛ أي القراءة المتأنية والعميقة"[20].

---

[17] إدوارد سعيد، الأنسنية والنقد الديمقراطي، ص 82.

[18] عن علاقة الفيلولوجيا بالحاضر يراجع:

- Christoph König et Denis Thouard (éds), *La philologie au présent : Pour Jean Bollack*, Presses Univ. du Septentrion, 2010.

[19] F. Nietzsche, *Le cas Homère*, (textes traduits par G. Fillon et C. Santini), éd. préf. C. Santini, post. P. Judet de La Combe, EHESS, 2017

[20]- Friedrich Nietzsche*, Aurore*, p. 18, tr.fr., Gallimard, 1970, édition de 1980.

الدكتور محمد الحيرش:

حاصل على دكتوراه الدولة، وهو أستاذ "اللسانيات والتأويليات" بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة عبد المالك السعدي، ومنسق "مختبر التأويليات والدراسات النصية واللسانية". صدرت له مجموعة من الدراسات والأعمال الفردية والجماعية منها:

- **الذاتية والغيرية بين الهيرمينوطيقا واللسانيات**، ضمن كتاب جماعي بعنوان: أعمال ندوة خطاب الغيرية، منشورات جامعة عبد المالك السعدي، تطوان 1997.
- **تداوليات التخاطب عند ميخائيل باختين (فولوشينوف)**، مجلة كلية الآداب بتطوان، العدد التاسع، 1999.
- **المثقف وسؤال الديمقراطية بالمغرب**، ضمن كتاب جماعي بعنوان "**النقد الحضاري في الفكر العربي المعاصر: أسئلة الحاضر وتحديات المستقبل**". منشورات نادي الكتاب، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بتطوان، 2002.
- **الحوارية أفقا للتفكير**، مجلة: **فكر ونقد**، العدد: 63، 2004، دار النشر المغربية، الدار البيضاء.
- **بلاغة الإعجاز في ضوء الدراسات النصية الحديثة، مجلة الهدى** (الصادرة عن المجلس العلمي لطنجة–أصيلة)، العدد السنوي الثاني، دجنبر 2010، طنجة.
- **النص وآليات الفهم في علوم القرآن: دراسة في ضوء التأويليات المعاصرة**، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2013.
- **أخلاقيات التأويل: من أنطولوجيا النص إلى أنطولوجيا الفهم**، الفاصلة للنشر، ط. 2، طنجة، 2019.
- **التأويليات وعلوم النص**، (كتاب جماعي)، تنسيق وإشراف محمد الحيرش (منسق مختبر التأويليات) وصابر مولاي أحمد (قسم الندوات بمؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث)، **أعمال محكمة**، المؤتمر الدولي الثاني: "التأويليات وعلوم النص"، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية/ تطوان، باب الحكمة، تطوان، أبريل 2019.