

المجلد: 05 / العدد: 02 / (2021)، ص544/557

قراءة في تحولات النقد الأدبي المعاصر

A reading of the transformations of contemporary literary criticism

فتيحة ذيب

dibsabrina@gmail.com

جامعة محمد لمين دباغين سطيف 2

(الجزائر)

تاريخ النشر: 2021/12/02

تاريخ القبول: 2021/10/13

تاريخ الاستلام: 2021/06/28

ملخص:

حاولت هذه الدراسة، مستعينة بالمنهج الوصفي، أن تقترب من بعض التحولات الفكرية الكبرى التي عرفها العقل الغربي، وكان لها بالغ التأثير في ظهور مقولات و مصطلحات نقدية أدبية جديدة، مثل النص، النسق المغلق، القارئ، المعنى المؤجل، أنتجتها مدارس نقدية، كالبنوية التي حاولت الاحتفاء بالنص الأدبي من حيث هو نسيج لغوي، وكان التركيز فيها منصبا على العلاقات الداخلية للنص، و استراتيجية التفكيك التي ظهرت بعد المطبات التي وقعت فيها المناهج قبلها، وقد اهتمت بما لم يقله النص و سكت عنه، و فتحت العنان لسلطة الغياب و البحث اللامنتهي عن المعنى المؤجل
كلمات مفتاحية: الحداثة، ما بعد الحداثة، البنوية، ما بعد البنوية، التفكيك

Abstract:

The present research, using a descriptive historical method, aims at studying some great intellectual transformations known by the occidental spirit. Thanks to these transformations, criticism schools produce many new literary critical terms, such as: text, closed format, reader, deferred meaning. Structuralism is a critical school which deals with literary text as a linguistic fabric focusing on internal relations in the text as well as the deconstructive strategy that unmasks some bumps in the precedent methods. This strategy is interested in taboo and unsaid in order to make endless researches on deferred meaning.

Keywords: Modernity; postmodernity; structuralism; post- structuralism; deconstructive; keywords.

قراءة في تحولات النقد الأدبي المعاصر:

إنَّ المتَّبِعَ لمسارات تحوُّل المعرفة النقّدية في العقل الغربي، يدرك أنَّ النقد الأدبي ظلَّ لأكثر من عشرين قرناً أو يزيد يتداول مفردات ذات مفاهيم محدّدة، كالمحاكاة، التقليد، النقد التاريخي، و النقد الاجتماعي، والنقد النفسي، والأدب بين الذاتية والموضوعية... وكان الثالث الأساسي للنقد الأدبي، هو المبدع، والعمل الإبداعي أو النص، القارئ، وقد اختلفت اتجاهات المدارس النقّدية - منذ أفلاطون وتلميذه أرسطو ومن جاء بعدهما- من حيث التركيز على أحد أقطاب العمل الأدبي دون القطبين الآخرين، فمنها ما ركز اهتمامه على المؤلّف وشخصيته وسيرته، حتى عدّ الفنان أحياناً مرآة لعصره، ومنها ما ركز على العمل الأدبي من حيث الشكل والمضمون، وهناك من تشبّع للشكل وعدّه أساس الدراسة، وهناك من تعصب للموضوع، مع تركيز الاتجاهين على الوصول إلى ما قصد المبدع أن يقوله. ومنها أيضاً ما ركز على القارئ، وهو ليس قارئ ما بعد الحداثة، وإنما الذي يبحث عن القصد الذي يريده الأديب، ويعتمد على القيمة الإيجابية للغة الأدب، ليقرأ في النص الواحد أكثر من معنى. ولكن مع التحوّلات الفكرية الكبرى التي عرفها العقل الغربي، والتي مسّت مختلف المجالات بما فيها الأدب والنقد، ظهرت الحداثة لحظة حاسمة في تاريخ النقد الأدبي، حيث نشأت مناهج نقدية جديدة جاءت بمقولات ومفاهيم لا عهد للنقد بها.

إنّه، وتأسيساً على هذه الشّرْفَة، سيضع الباحث يده على أهم التحوّلات والتغيرات التي عرفها العقل الغربي بصفة عامة، والنقد الأدبي بصفة خاصة، تحركه صوب ذلك جملة من التساؤلات تناسلت على التحوّ الآتي: ما هي الحداثة؟ كيف تشكلت أهم المفاهيم والمقولات الفلسفية الحداثيّة، وما علاقة الحداثة النقّدية الأدبية بهذه المقولات و المفاهيم؟

هذا ولما كان همّ الباحث من وراء دراسته محاولة الولوج إلى الفكر النقدي الغربي المعاصر فهما ومساءلة، استعان بالمنهج الوصفي للكشف عن أصول هذا الفكر ورصد التغيرات الجذرية التي أصابت النقد الأدبي وكيفية بروز مناهج نقدية جديدة.

1 - في إشكالية مفهوم الحداثة:

تدخل الحداثة ضمن المفاهيم المستعصية على التعريف والتّحديد والرّافضة لكلّ نموذج والمصنّفة بعدم القابليّة والقدرة على قبض مفهوم ناجز وجاهز لها، إذ يصفها الشاعر الفرنسي "شارل بودلير" بأنّها: "العابر الهارب والعرضي..."¹، وأحد أسباب هذا الغموض - في نظر مُجَدِّ سبيلا- هو كون هذا المصطلح "مفهوما حضاريا شموليا يطال كافة مستويات الوجود الإنساني حيث يشمل الحداثة التقنية والحداثة الاقتصادية، وأخرى سياسية، والإدارية واجتماعية وثقافية، وفلسفية وغيرها"².

إذا وحسب هذا القول، فإن الحداثة هي حداثات، الحداثة الاقتصادية، والحداثة التقنية والحداثة السياسية، والحداثة الاجتماعية الأخلاقية، والحداثة الفكرية هذه الأخيرة التي تعدّ بمثابة الروح من كل هذه الحداثات، إذ تؤسس لرؤية فلسفية جديدة للعالم، تضع الإنسان في مركز الكون، وتنصبه ككائن مستقل، واع، وفاعل، ومالك للحقيقة، أي هو المركز و المرجع الذي ينسب الحقيقة لكل شيء.

والحداثة أيضاً هي سعي مستمر إلى نقد القديم وتحرير له من المفاهيم الوثوقية الجامدة فهي، حسب "جون بودريار: "صيغة مميّزة للحضارة تعارض صيغة التقليد أي أنّها تعارض جميع الثقافات الأخرى

السابقة أو التقليدية. فأمام التنوع الجغرافي والرمزي لهذه الثقافات، تفرض الحداثة نفسها وكأنها واحدة، متجانسة مشعة عالميا، انطلاقا من الغرب. ومع ذلك تظلّ الحداثة موضوعا غامضا يتضمّن في دلالته إجمالا، الإشارة إلى تطوّر تاريخي بأكمله، وإلى تبدّل في الذهنية³. فهي تهدف إلى الدلالة على حالة ما، حالة ثورة مستمرة وتجاوز متواصل وتفكير في الممكن باستمرار، حالة من التجديد تنسحب على جميع المجالات معتمدة في ذلك على التعارض مع كل نظرة تقليدية، وتمارس فعلا تفكيكيا على الثقافات المغايرة لها.

ولا يفهم من هذا أن الحداثة تعني بتر مع التراث أو قطيعة مع الماضي، بل هي مساءلة ونقد لمعطيات الماضي لاحتوائه وإدماجه في مخاضها المتجدد، حيث إن النقد هو العلامة الفارقة للوعي الحداثي "فالمفاهيم والأفكار الأساسية في العصر الحديث كالنقد والتطور، الثورة، الديمقراطية، العلم، التقنية، هي وليدة النقد"⁴.

وبما أن الحداثة مشروع مرتبط بالحضارة الغربية، وهو ثمرة مخاض تاريخي طويل تمتد جذوره إلى قرون عديدة، فلا يمكن فهم هذا المشروع إلا باستحضاره عبر جدله وتطوره منذ تأسيسه الفلسفي مع الفيلسوف "رينيه ديكارت".

2 - الحداثة الفلسفية:

ربما يكون من الصعب تحديد تاريخ معين نبدأ به رصد التحولات المعرفية الجذرية التي غيّرت الكثير من البنى الفكرية في العقل الغربي، لكن نهاية القرن السادس عشر بداية مناسبة وهي بالفعل علامة فارقة، حيث انقضى العصر الوسطي، عصر الخرافة والأساطير والتفكير الغيبي (العصر السحري)، الذي كانت تحكمه الكنيسة، والتي كانت تعدّ كل خلاف معها هو نوع من الزندقة والإلحاد، لكن بعد الإصلاح الذي قام به "مارتن لوثار" (1483-1546 م) والذي "فرض الاعتراف بحقوق العقل في التفحص الحر، وزرع بذلك الأستاذية العقائدية التي كانت تمارسها الكنيسة الكاثوليكية..."⁵ لم يعد هناك خوف من مراجعة كل الأفكار والتطبيقات التقليدية ولم يعد ينظر إلى العالم كمجال سحري وكموضوع للتعاطف والتأليه، بل ألبس لبوس المعقولة "حصيلة العمل العلمي المختلف. فالمعقولة هي قبل كل شيء حقل فيه تنتظم معارف الانسان و تتحدد تدخلاته لفهم الطبيعة و الحياة ، فهما يقترب من حقيقة واقعها ، يعني ذلك أن جميع أنماط حياة الانسان يجب أن تكون مطبوعة بالمعقولة و متصلة من قريب أو من بعيد بالعقل"⁶.

وبعدّ الفيلسوف رينيه ديكارت (1596-1650 م) أول من دعا بوضوح إلى ضرورة تحطيم الأسس القديمة للمعرفة وتأسيسها على أسس جديدة ذهنية⁷، حيث بدأ بالشك في الحواس وجميع المعارف المتأتبة منها، ليثبت في النهاية ذاته كشيء يفكر، "الأنا أفكر أو الكوجيتو" الذي سيعتبر بعد ذلك قاعدة كل معرفة مقبلة، فالحواس في ذاتها، لا تقود إلى معرفة يقينية، بل المعرفة اليقينية تتأتى في التخلص منها، كما حاول إثبات أن العلوم القديمة "الأرسطية" فاسدة لاعتمادها على مبادئ الحس وأنّ فسادها يستلزم منّا التفكير في تأسيسها على مبادئ مغايرة، و"العقل، حسب رأيه، هو المبدأ الوحيد

القادر على معرفة أشياء العالم الخارجي بمعزل عن أي سند⁸ ورغم أن ديكارت كان رجلاً متديناً، فإنه سواء وعى ذلك أو لم يعه أرسى لأوروبا عقيدة جديدة تم فيها تأليه العقل و رفعه إلى مقام المنطق. يمكن الخلوص إلى تأكيد مفاده أن الثورة الديكارتية على الفكر القروسطي جعلها تؤكد على أن العقل الإنساني أساساً لكل كائن و لكل معرفة وأن "الحداثة كان لا بد لها من أن تبتدئ بالكوجيتو، وبالإعلاء من استقلالية الوعي واقتداره على التفكير خارج الوصاية اللاهوتية الكنسية، فالحداثة كما يقول جون بودريال هي أساساً " ظهور الفرد بوعيه المستقل..."⁹.

إلا أن هذه الثقة المطلقة في العقل بوصفه الأداة الوحيدة للحقيقة والمعرفة تزعزعت قليلاً بفعل الفلسفة التجريبية مع "فرانسيس بيكون" (1561 – 1626) و "جون لوك" (1632-1704) ثم مع "دافيد هيوم" (1711-1776)، غير أن هذا النقد التجريبي للعقلانية لم يكن نقداً لأساس الحداثة، فإذا كان ديكارت يؤسس الذاتية لجعلها أرضية للحداثة – فيما ذكرنا آنفاً – فإن هذه الأرضية لم تتم الثورة عليها من خلال الفلسفة التجريبية، بل تم تأكيدها من ناحية أخرى، إذ أصبح الحس مصدر المعرفة، هذا الحس الموصول بالواقع المادي، وهذا ما حاول "جون لوك" إثباته من خلال البرهنة على أهمية الحواس في إدراك الوجود المادي الخارجي " فلا وجود لأي شيء في العقل، إلا وقد سبق وجوده في الحس"¹⁰.

هذا وقد أرسى "جون لوك" مفاهيم جديدة، كان لها كبير فضل على المجتمع الغربي آنذا، من مثل¹¹:

- حق الملكية والذي هو حق طبيعي يقوم على العمل ومقدار العمل، لا على الحيازة أو القانون الوضعي وليس لأحد حق فيما يكسبه المرء بتعبه ومهارته.
- الحرية الشخصية والتي تعني أن ليس هناك سيادة طبيعية لأحد على آخر.
- كما أكد على وجوب الفصل بين الدولة والكنيسة، إذ هدف الدولة الحياة الأرضية وهدف الكنيسة الحياة السماوية.

وقد كانت لهذه المفاهيم تأثير كبير في حركة التنوير العقلي الذي شاع في القرن الثامن عشر خاصة في إرسائه مبدأ فصل الدين عن الدولة.

أما "دافيد هيوم" فقد قام بتعميق البعد التجريبي في فلسفة "جون لوك" مؤكداً أهمية الحواس في الإدراك، وأن الخبرة الحسية هي المصدر الوحيد الذي يستقي منه الإنسان علمه بالعالم الخارجي. إذ كل هذه الأحداث التي يأخذ بعضها برقاب بعض ضمن دينامية كلية لم تتوقف مسيرتها متزايدة السرعة ابتداء من نهاية القرن السادس عشر، كما ذكرنا سابقاً، شكلت العلامات البارزة لما يسمى بالحداثة.

ويأتي الفيلسوف "إيمانويل كانط" (1722-1804) – الذي يقول: "إن عصرنا ينفرد بالنقد الذي يتعين أن يخضع له كل شيء"¹² وهي مقولة معبرة عن صيرورة تطور المشروع الحداثي – مبدئياً تحفظاً على فكرة إدراك الحقيقة بواسطة التجربة والملاحظة، أي خارج العقل، مبيناً أن التجربة تدرك داخل العقل، وذلك بإعادة التوازن بينهما، إذ لم تعد التجربة منفصلة عن العقل كما يقول التجريبيون، بل أصبح كلاهما واحداً.

ولكن هذا التجميع للتوجهين العقلي والتجريبي ليس سوى تجاوزا و تخط نحو مشروع أعمق وأوسع، فقد كانت لحظة "كانط" لحظة فهم و مساءلة شاملة لأرضية الحداثة سواء في نسختها العقلانية أو في نسختها التجريبية، إنها لحظة نقدية منقطعة المثل، ولحظة النهوض بالأنوار وعبور من الوثوق إلى النقد. أما أول فيلسوف فكر في الحداثة فلسفيا وأزله منزلة موضوع فلسفية بامتياز فهو الفيلسوف "فريدريش هيغل" (1770-1831)، إذ معه تحقق وعي واضح بالروابط العميقة بين الأحداث الكبرى المدسنة للحداثة واستشعر جدتها الكلية بالقياس إلى ما سبقها، فقد كان له فضل اكتشاف المعالم الأولى للتحولات التاريخية المرافقة للحداثة وذلك عن طريق انجاز قطيعة جذرية "بين الحداثة وبين إجماعات الماضي المعيارية والشاذة إلى مقام الإشكال الفلسفي"¹³ أي تحويل فعل التفلسف إلى سيطرة قوية وعنيفة للعقل على تراثه، معلنا بذلك عن بزوغ جديد للتنوير قوامه الفلسفي الحرية والذاتية كما تبلورت في الأحداث التاريخية الكبرى: الإصلاح الديني والأنوار، والثورة الفرنسية "فمع الإصلاح البروتستاني لدى لوثر أصبح الإيمان الديني مرتبطا بالتفكير الشخصي، وكأن العالم القدسي قد أصبح واقعا مرتبطا بقرارنا الشخصي فهذا الإصلاح قام على التأكيد على سيادة الذات، وأبرز قدرتها على التمييز والاختيار باعتباره حقا من حقوقها، في حين كان الإيمان التقليدي قائما على ضرورة الاتباع والخضوع للقوة الأمرة للتراث والتقليد. كما أن الثورة الفرنسية وإعلان مبادئ حقوق الإنسان قد فرضت مبدأ حرية الاختيار، بمقابل الحق التاريخي المفروض، كقاعدة أساسية للدولة"¹⁴.

هي، إذا، ثورة النقد العقلي ضد كل سلطة مهيمنة و حكم سابق، وتحرر من حالة الضعف إلى حالة القوة المستمدة من الإيمان المطلق بالعقل الذي في مكنه أن يعقل كل شيء غير أن هذه السيطرة للعقل بأنه الوحيد القادر على إدراك الحقيقة، وبعد كل هذا التقديس للذات، فقد جاء من يثبت قصور هذا العقل وعجزه عن الوصول إلى الحقيقة، فلا وجود للحقيقة داخل العقل، إذ أصبح تحليل الفكر من هيمنة اللوغوس الهاجس الأكبر في الفلسفة الغربية المعاصرة، ولذلك عملت بمختلف تياراتها للخروج من حصار الدوغمائية "الإيجوكوجيتو" وأسرته "وما كان ذلك ليتّم دون الثورة التي قام بها شوبنهاور على العقلانية، وكان هذا في القرن التاسع عشر، ثم واصل فريدريك نيتشة النضال، فكان أول فيلسوف يثبت قصور العقل في بلوغ الحقيقة / المعنى، حتى نهاية القرن نفسه حيث فتح الطريق بجعل اللاعقلانية العقلانية المقبلة باستخدامه الفلسفة مطرقة تهديم للفلسفة"¹⁵.

إنّ فلسفة فريدريك نيتشه لم تقدّم رؤية تراكمية، تغني الوعي الفلسفي الغربي وتعمقه، أو تواصل تطويره، بل غيّرت تماما طريق إدراك المعنى، إذ قامت بتفجير / تفكيك الأنساق المعرفية من الداخل، فطال الهدم النيتشوي المفاهيم الكبرى للحداثة: العقل، الأخلاق، الدين الحرية، وكل المقولات المركزية التي انبنى عليها المشروع الحداثي.

مع نيتشه دشّن لعهد ما بعد الحداثة، التي ارتدت على فكر الحداثة نقدا وتفكيكا وتسأولا وقد كان لهذا الهدم/الارث النيتشوي أثرا كبيرا في مسيرة الفلسفة من بعده، فهناك من يعدّ آراءه بمثابة الخيوط الرئيسية أو المنبع لبعض الفلاسفة مثل الحفر عند ميشال فوكو، والتفكيك عند جاك دريدا... الخ

إنَّ التحركَ الفكرَ الفلسفيَ المستمرَّ بين محوري اليقين والشك، بين المحاولة المستميتة من جانب الواقعيّين والمثاليين لإيجاد مركز بنائي ثابت عند - لوك - خارج العقل والذات، وعند "ديكارت" و"كانط" داخل العقل - مع افتراض وجوده المسبق، تتركز عليه دعائم الوجود وما يسميه الفلاسفة بالجوهر والوجود والكيونة والوعي والحقيقة والله...، وبين الشك في وجود هذا المركز الثابت (كما رأينا مع فريدريك نيتشة) هذا التذبذب هو الذي يخلق الثنائية المتعارضة للمحسوس وغير المحسوس، للحقيقة والوهم للخارج والداخل¹⁶.

إذن هذه الازدواجية هي مصدر الحيرة والقلق في الفلسفة، وهي مصدر الحيرة في النقد الأدبي والدراسات اللغوية أيضاً، قد يسأل سائل: ما علاقة النقد الأدبي والدراسات اللغوية بالفلسفة؟ إنَّ هؤلاء الفلاسفة الذين تحدّثنا عنهم، وأولئك الذين لم يتّسع المقام لذكرهم لم يتحرّكوا داخل دوائر فلسفية مغلقة على الفكر الفلسفي، لكنهم جميعاً وبلا استثناء تقريباً في تعاملهم مع الذات والخارج والداخل والحقيقة، والواقع والمثال، كانوا أيضاً منظرين في النقد والدراسات اللغوية، وكانت المناقشات الدائمة حول هذه الأمور الفلسفية تقودهم دائماً إلى الحديث عن الإبداع الأدبي والفني النقدي ووظيفة اللغة بداية بفلسفة أفلاطون الذي يعدّ أوّل منظر للفنّ والأدب في التاريخ خاصّة ما يتعلّق بنظرية المحاكاة وتابعه في جهده ذاك تلميذه أرسطو امتداداً لآراء أستاذه وتمزداً عليها في آن.

كما كانت في هذه الفترة محاولات أخرى لتأسيس نظرية جمالية شاملة تعرّف بالعمل الأدبي فكان الاهتمام بهذا الثالث: المؤلّف - النصّ - القارئ، هذا الثلاث هو الذي بنى عليه النقد الغربي كيانه منذ القرن السابع عشر، فبدأ الاختلاف بين المدارس النقدية في التركيز على أحد أقطاب العمل الأدبي دون القطبين الآخرين، إذ هناك من ركّز على المؤلّف، في ظل المناهج السياقية، باعتباره صانع المعنى وذلك عن طريق تتبّع سيرته الذاتية ومحاولة معرفة حالته النفسية وظروفه الاجتماعية، وهناك من ركّز على النصّ/الموضوع كما شاع عند الماركسيين وأنصار النقد الجديد، حيث إنّ الاتجاه الأول جعل من النصّ صورة مرآوية للمجتمع بينما اهتم النقد الجديد بالنص من حيث قيمته في ذاته، وهناك من اهتم بالقارئ/جمهور من المتلقين ولا نقصد هنا القارئ الذي عرف فيما بعد في نظرية التلقي، بل القارئ الذي يسعى للبحث عن قصيدة الأديب.

وهكذا ظلّ النقد إلى أن جاءت الحداثة وتوابعها النقدية من بنيوية وما بعد بنيوية ويفتح الباب على مصراعيه أمام تيارات الفلسفة بكلّ تعقيداتها وتناقضاتها فأصبحت المصطلحات ذات المفاهيم المجردة التي ظلّ النقد يتداولها أكثر من عشرين قرناً أو يزيد مصطلحات فلسفية المنشأ والدلالة، واستحال التعامل مع مفردات مثل: اللغة، الميتالغ، الميتانقد، البينصية، التأويل الظاهرية... الخ¹⁷.

3- الحداثة النقدية:

3-1- البنيوية وسلطة النص:

ظهرت البنيوية كدالّ على طريق الهداية المنهجية واللجنة الموجودة للدراسة العلمية التي طالما حلمت بها العلوم الإنسانية بما فيها المجال الأدبي والنقدي، ساعية في ذلك إلى توحيد جميع العلوم في نظام إيماني جديد من شأنه أن يفسر الظواهر الإنسانية كافّة.

من هنا كان للنبوية أن تركز مرتكزا معرفيا "ابستمولوجيا" فاستحوذت علاقة الذات الإنسانية بلغتها وبالكون من حولها على اهتمام الطرح النبوي في عموم مجالات المعرفة والأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع وعلم النفس، والفلسفة والأدب، وركزت النبوية على كون العالم حقيقة واقعة يمكن للإنسان إدراكها، ولذلك توجهت النبوية "توجها شموليا إدماجيا يعالج العالم بأكمله بما فيه الإنسان"¹⁸، وبذلك تغير مفهوم العالم واللغة وترابطت الأمور وتشابكت فلم يعد العالم الخارجي معزولا عن اللغة التي تصفه ولا هو مجرد تجربة انطبعت في الدماغ يستطيع تمثيلها.

ومع النبوية لم تعد اللغة مجرد أداة للتواصل، ونقل المفاهيم، بل صارت غاية في حد ذاتها، "لا تحيل إلا على معجمها الداخلي كنظام من العلامات تنتج العلامة من خلال العلاقة القائمة بينها"¹⁹.

وهي في ذلك متأثرة بالدراسات اللغوية التي قادها العالم اللغوي "فريدنارد دي سوسير" في بداية القرن العشرين، حيث عدّ بحق "رائد النبوية المعاصرة، وهو كذلك بالتأكيد إلى حدّ ما ويحتملُ بنا أن نشير إلى أنّ سوسير لم يستعمل أبداً، وبأي معنى من المعاني كلمة "بنية" إذ المفهوم الجوهري في نظره هو مفهوم النسق"²⁰، وعندما عدّ اللغة نظاما من الإشارات التي تعبّر عن الأفكار قوّض أصول الدرس اللغوي التقليدي الذي كان يرى أنّ اللغة، وسيلة لنقل الأفكار والمفاهيم القبلية، حيث لجأ سوسير من أجل استقراء أبعاد الظاهرة اللغوية إلى اشتقاق مجموعة من الثنائيات عدّت مرتكزات أساسية في البحث اللغوي الحديث أهمّها اللغة/الكلام ومحور التزامن/التعاقب، الدال/المدلول، التتابع/الترايط... والنتيجة التي وصل إليها سوسير هي أنّ اللغة نظام من العلامات لا يحتاج في الوصول إلى المعنى إلا لمعجمه الداخلي، الأمر الذي جعله يقرّ بمحور التزامن في دراسة اللغة لكونه يهتم بدراسة الشيء بعيدا عن المؤثرات الخارجية التاريخية أي التطور التاريخي للغة.

والخطاب النقدي لما لجأ إلى النموذج اللغوي إنّما كان يحاول تحقيق علمية التقد الأدبي والتي بدأت مع "الشكلية الروسية" إذ كانت اللغة نقطة انطلاقهم في تأسيس ما سمّوه بعلم الأدب.

ظهرت جماعة "الشكلانيين الروس" في الثلث الأوّل من القرن العشرين، بفضل جهود تجمّعين أدبيين هما، حلقة موسكو اللغوية، وحلقة بطرسبورغ والمبدأ الأساسي الذي اعتمد عليه هؤلاء ولازموه لخصّه "رومان جاكبسون"، وهو أحد أبرز أقطاب هذه الجماعة، في جملة مفادها "أنّ موضوع علم الأدب ليس الأدب و لكن الأدبية La Litterarite"²¹ أي دراسة الصّفة التي تجعل من الأثر (الأدبي) عملا أدبيا، فسلبوا جل اهتمامهم على النصّ متجاهلين كل ما يتّصل به من عوامل نفسية أو اجتماعية أو تاريخية، ساهمت في انتاج هذا النص، وحجتهم في ذلك أنّ الدراسات التي تتناول الأثر من الوجهة تلك تخرج من اختصاص علم صناعة الأدب لتدخل في صناعة علم الاجتماع أو علم النفس أو علم التاريخ أو غيرهم من الاختصاصات الأخرى.

كما أنّهم "عالجوا الشكل بوصفه مجموعة من الوظائف"²² إذ تصدّوا بجرأة لمبدأ ثنائية الشكل/المضمون رافضين أن يكون الشكل مجرد وعاء يصبّ فيه المضمون، فالشكل والمضمون بالنسبة إليهم يكوّنان وحدة عضوية متلاحمة لا يمكن فصلهما.

وتعدّ الشكلائية الروسية من المؤثرات التي تركت بصمات واضحة في الفكر البنيوي، في مرحلة نضجه برغم تباين الآراء حول هذا التأثير، الذي ينفيه بعض مؤرخي النقد ويؤكدّه البعض الآخر²³، إلّا أنّ النقلة التي حدثت من البنيوية اللغوية إلى البنيوية الأدبية في أوائل الستينات تعتبر محصلة جهود "رومان جاكيسون" وجيل من الشكلائين، رغم أنّ هذه الفئة الأخيرة لم تنجح في إنشاء تيار قويّ قادر على إنشاء مدرسة أو مشروع نقدي جديد، وقد جاءت الدفعة التي أعطت هذه الجهود زخماً جديداً جمعها في تيار فرض نفسه بقوة على الحياة الثقافية الغربية، من جانب "كلود ليفي شتراوس"، الذي يعدّ من أوائل من أنفض الانثروبولوجيا البنيوية على النموذج اللغوي، وقد تحوّل كتابه الأنثروبولوجيا البنيوية (1958) إلى مرجع أساسي للدراسات البنيوية في سنوات قليلة.

قام "كلود ليفي شتراوس" بنقل المنهج البنيوي اللغوي إلى مجال الدراسات الأنثروبولوجية أي إلى نسق غير نسق اللغة، إذ سعى إلى تفسير التحوّلات التي تحدث في الثقافة وفي الإدراك الفردي للواقع الاجتماعي، في محاولة منهجية للكشف عن معنى الأساطير القبلية (في أمريكا الشمالية والجنوبية) من خلال دراسة التعارضات اللغوية والتحوّلات في اللغة المنطوقة، كما تمكن ليفي شتراوس من خلخلة التمرکز الغربي حول الذات عندما "ردّ اعتبار الشعوب اللاكتائية وجعلها لا تقل منطقيّة عن منطقيّة الإنسان الأوروبي متبعا في ذلك نموذج سوسير اللغوي، الذي اقتضى منه أن يتخلّى عن اعتبار الإنسان الأوروبي معيارا من ناحية، وأن يجعل من المجتمع موضوعا يمكن تثبيته من لحظة زمنيّة من ناحية ثانية"²⁴.

وقد أعطت دراسة "ليفّي شتراوس" الشرعية لنقل النموذج اللغوي إلى فضاءات وأنساق أخرى غير النسق اللغوي، إذ نجد لنقلته تأثير على نقاد الأدب ليفعلوا الشيء نفسه، ويقدموا مشروعاً بنيوياً متكاملاً يلفت الانتباه إليه ويفرض نفسه على الساحة الأدبية والنقدية، ومن هؤلاء النقاد "رولان بارت" الذي تمثّل أعماله منحى كبير لظهور النموذج البنيوي، فقد افترت بارت بأفكار ليفي شتراوس، واندفع إلى المناظرات البنيوية من حوله، وانغمس فيها إلى أن تجاوز الفكر البنيوي في النهاية إلى ما بعد البنيوية.

سعى "بارت" إلى تجريد الأدب والفن من التزعة الإنسانية التي تمثل ردّ فعل حادّ ضدّ الرؤيا الرومنسية التي تعدّ تعبيراً عن الذات وتضخيم شخصيّة المؤلّف بوصفه مبدعا للنص على حساب بقية عناصر النصّ الداخليّة والخارجيّة، فلبّجاً إلى فصل النصّ عن مؤلّفه وإعلاء النصّ على حساب المؤلّف، فهو يرى أنّه حالما تبدأ الكتابة، يأخذ المؤلّف في الموت، وعلى حدّ تعبيره "الكتابة قضاء على كل صوت، وعلى كلّ أصل، الكتابة هي هذا الحياء، هذا التآليف واللفّ والذي تتيه فيه ذاتيتنا الفاعلة..."²⁵، وبالتالي أعطى السلطة للنص على بقية السلطات والعوامل الداخليّة والخارجيّة التي تتحكم في إنتاج الظاهرة الأدبية، واعتبره بنية محايّة مكتفية بذاتها ترفض الإحالة إلى أيّ مرجع أو سياق خارجي، ولكن هذا لا يمكننا من فهم الظاهرة الأدبية فهما شاملا، وربّما هذا ما استدركه بارت نفسه من بعد ممّا دفعه إلى أنّ يعلي من شأن القارئ، وهذا طبعاً على حساب المؤلّف، فميلاد القارئ مرهون بموت المؤلّف.

إنّ الإعلان عن موت المؤلّف من قبل الناقد "رولان بارت"، وموت الإنسان من قبل الفيلسوف الفرنسي "ميشال فوكو" الذي تأثر بالمنهج البنيوي، من منظور فلسفي يعني أن لا قدرة للإنسان على التأثير في التاريخ والواقع الاجتماعي بوصفه ذاتاً فاعلة، فهما نظرا إلى الإنسان بوصفه منعزلاً وخاضعاً

لهيمنة الأنموذج اللغوي والأنساق النبوية، وبهذا جرداه من أيّ حرّية أو قدرة على ممارسة الإرادة الإنسانية، وجعله خاضعا للغة سجننا بداخلها، لا يملك إلا أن يستجيب لأنساقها الدّاخلية الثابتة فألقى الإنسان نفسه في سجن اللغة بعدما فرّ من سجن القوى الاقتصادية الماركسيّة، وهذه الدّعوة للنبوية هي تأكيد لثورتها على الذات العارفة " الكوجيتو " عند ديكرت، والمتعالية عند كانط، مع أنّ المتأمل لفلسفة ديكرت وكانط يجد أنّ النبويّة قد نمت في فكريهما، صحيح أنّها تقف معارضة للفلسفة العقلية التي تدعو إلى اكتشاف الحقيقة انطلاقا من الفكر وبعيدا عن التجربة والملاحظة فالنبوية كانطية دون ذات متعالية²⁶.

وبهذا حدث جدال خصب بين " جون بول سارتر " صاحب المفهوم الدّاتوي المتطرّف للحرّية الإنسانية وبين ممثلي النبوية، وبشكل خاص ميشال فوكو²⁷، وقد احتج سارتر بشدة على مسعى النبوية لتجريد الإنسان من حريته في عالم الأنساق والبنى وهو الذي كان يدعو إلى هذه الحرّية قبل أن تصبح نظرياً محلاً للشكّ والرّيب . ذلك أن سارتر كان يقوم بالدعوة إلى وجوديّة الإنسانية ما بين 1951-1956 متجاهلاً في الوقت نفسه القمع الذي قام به الاتحاد السوفياتي²⁸ وعلى هذا أصبحت هناك حاجة إلى ظهور حركة فكرية جديدة، تتجاوز ما في وجوديّة سارتر من إفراط في الدّاتية ومغالاة في الحرّية الفرديّة، وتتجاوز عجزها عن التّغلب على الحيرة السياسيّة والإيديولوجية التي خلفتها القطبعية مع الشيوعية السوفيتية، وكانت هذه الحركة الفكرية هي النبوية.

لكن مع مرّ الزمن تعرّضت النبوية للنقد نتيجة مغالاتها هي الأخرى في إعطاء النّص السلطة المطلقة في إنتاج الدّلالة واستبعادها دور الذات في تشييد الدّلالة وتحوّلها إلى مقاربة تقنية لا تعبر اهتماما للقضايا المعرفيّة والثقافيّة التي يحفل بها النص.

بهذه الأسباب وبغيرها فشلت النبوية في تحقيق حلمها " السيطرة على المقولات اللامتناهية للإنسان " كما يقول رولان بارت²⁹، وبهذا تكون النبوية قد وصلت إلى طريق مسدود مما جعلها تتوارى فاسحة المجال لظهور ما عرف بما بعد النبوية (السيمولوجيا، نظرية التلقي التفكيك).

3-2- مابعد النبوية: النص، القارئ، القراءة

إذا، لما تطرّفت المقاربات النبوية في تمجيد الدّاخل على الخارج، تمجيدا لم يدع مكانا للقارئ بوصفه القطب الثّالث في المنظومة الإبداعية اندفع أنصار نظرية التلقي واستراتيجية التفكيك إلى المناداة بضرورة إشراكه "القارئ" في إنتاج الدّلالة³⁰. فأنصار نظرية التلقي يرون أنّ معنى النّص لا يتشكّل بذاته بل لابدّ من إعمال القارئ في المادّة النّصيّة لينتج معنى، أي ليس باستطاعة العلامة، باعتبار النّص بكامله علامة كما يقول رولان بارت³¹، أن تقول شيئا إلاّ في وجود شخص يستقبلها و يستجيب لما تريد قوله، وأنّه في حالة غيبة المستقبل واستجابته لا توجد دلالة أو معنى وهم يرون أيضا أنّ أهمّ شيء في عمليّة الأدب هي تلك المشاركة الفعّالة بين النّص والقارئ/المتلقي .

وغاية هذه التّظرية، معرفة الآثار التي تتركها الأعمال الأدبيّة ولاسيما الخالدة منها في نفسيّة المتلقي، ويعني هذا أنّ ما يهمّ هذه التّظرية ليس ما يقوله النّص ولا من قاله ولا مضامينه ومعانيه التي تبقى نسبيّة، بل ما يتركه العمل من آثار شعوريّة ووقع فيّ وجماليّ في النفوس والبحث أسرار خلود أعمال المبدعين الكبار وأسباب ديمومتها وحَيّثيات روعتها وعبريّتها الفنيّة. كما تحاول هذه التّظرية أنّ تعيد قراءة

الموروث الأدبي والإبداعي من خلال التركيز على ردود القراء وتأويلاتهم للنصوص وانفعالاتهم وكيفية تعاملهم معها أثناء التلقي/التقبل، وطبيعة التأثير التي تتركها نفسياً وجمالياً لدى القراء عبر اختلاف السياقات التاريخية والاجتماعية.

وهكذا يدعو كل من "غانغ إيزر" و"روبرت باوس" (المنظرين الأساسيين لجمالية التلقي) إلى إعادة كتابة تاريخ الأدب الغربي على ضوء جمالية القراءة لمعرفة الذوق السائد وطبيعة التفكير والتفاعل بين الذوات والنصوص الإبداعية والمقاييس الجمالية التي استخدمت في التأويل عبر التطور التاريخي³² والتحقيب الأدبي والنقدي.

أما استراتيجية التفكير، والتي يعزى الفضل في ظهورها إلى الفيلسوف جاك دريدا، فهي دعوة إلى التمرد على كل يقين، باعتبار العالم، في نظرها، نصاً مفتوحاً لا متناه التأويل، حيث اهتمت بنقد الخطابات النقدية والفكرية والفلسفية، أي عملها يقوم على نقد النقد، ولا سيما النصوص الفلسفية، ولذا فهي أقرب ماتكون من الفلسفة منها من النقد، وقد تميز النقد التفكيكي بمجملته من المقولات يركز عليها في قراءة النصوص وتأويلها نحو: الاختلاف، الحضور والغياب، التمرکز حول العقل، علم الكتابة، القراءة...

لعل أول ما ينبغي التوقف عنده هو الدلالة الفكرية لمصطلح التفكير *Déconstruction* ، والتي تدل على تفكيك الخطابات والنظم الفكرية، وإعادة النظر فيها بحسب عناصرها، والاستغراق فيها وصولاً إلى البؤر الأساسية المضمورة فيها لهدمها وإعادة بنائها " فالعنى لا يبنى ويتشكّل إلّا لكي ينهدم وينهار. يتشكّل عن طريق تدمير المعنى، أو على أنقاضه. ينبغي تدمير المعنى القديم الضيق الذي لم يعد ملائماً لكي يحلّ معنى جديد أكثر رحابة واتساعاً، وهكذا دواليك..."³³.

هذا، وإذا كانت المناهج السابقة، والمنهج البنوي، تطمح إلى الاقتراب من معنى النص اعتماداً على اللغة أي هي تقرّ بوجود معنى ثابت ومستقر داخل النص، فإن التفكير يُرسي على النقيض من ذلك دعائم الشك في كل شيء، إذ ينفي ثبات معنى النص وينكر أي مركزية له ويشكك في اللغة و يؤكد على وجود عدد لا نهائي من المعاني، وبهذا فإن تنازع "القراءات فيما بينها للخطاب، يفضي إلى متوالية لا نهائية من المدلولات، لا يمكن لأحدها أن يستأثر بالاهتمام الكلّي دون الآخر، فلا ضوابط رياضية توقف تدفق المدلولات التي تستنفرها القراءات فتبدأ بالتشكّل كالأجنة، مكوّنة بؤراً دلالية، وحقولاً شاسعة لا يمكن تثبيت حدودها"³⁴.

وما جاءت به استراتيجية التفكير لم يأت من فراغ، بل نتيجة طبيعية لتطور الفكر الغربي عامة، والفكر النقدي الأدبي خاصة، فقد خلفت، على سبيل المثال، آراء الفيلسوف الألماني فردريك نيتشه تأثير عميق في جاك دريدا، وعلى وجه التحديد الشك التشوي في مفهوم الحقيقة في الفكر الفلسفي، والذي كانت غايته نزع اليقينية الموجودة في ذلك الفكر، وبالتالي تحطيمه وإثبات قصوره في بلوغ الحقيقة/المعنى، إذ مع نشته لم تعد الحقيقة هي ذلك الجوهر الثابت، لها وجود ظاهري أو موضوعي، بل هي مجرد "وهم بناه الإنسان في مرحلة معينة من تاريخ تفكيره، وهذا الوهم يجد أصوله في رغبات العقل الفلسفي والشعور

الديني والحس الأخلاقي³⁵، وبهذا يكون نتشه قد أعلن انهيار وموت نمط معين من أنماط التفكير الغربي ليحل محله نمط تفكير جديد لا يؤمن إلا بالتأويل والتعدد.

إن نفس ثوابت الفكر الغربي، ورفض ميتافيزيقا الحضور، أي الإحالة إلى مركز ثابت أو موثوق به، من قبل نتشه، كان إحدى نقاط الانطلاق الفلسفية لاستراتيجية دريدا النقدية، فقد رفض هذا الأخير القراءة التقليدية للنص التي تتجه إلى أصل ثابت أو إحالة مرجعية يتم في ضوئها تثبيت معنى للنص، ونادى بالقراءة التي لا تتجه إلى أصل ولا تبحث عن إحالة مرجعية موثوق بها، ولا تحاول تثبيت معنى للنص، لأن النص لا يعرف الحدود ولا يعترف بها " نص هلامي ليس أكثر من آثار اختلاف تشير إلى آثار اختلاف أخرى، نص اللعب الحر واختفاء السلطة الداخلية أو سلطة الإحالة الخارجية، إذ ترى استراتيجية التفكير لا نهائية الدلالة تلك إثراء للنص في مقابل التصغير أو الاختزال reduction الذي يمارسه التفسير التقليدي مع النص و سلطته³⁶.

ولا شك أن انتقال المشروع النبوي وما بعد النبوي، إلى الساحة النقدية العربية كان استجابة لمبدأ المثاقفة ولما حملته هذا المشروع من دعوى للانفتاح على الآخر والتفاعل معه بحجة إنسانية المعرفة وعالمية الثقافة.

خاتمة :

وجملة الأمر أنّ ها هنا نتائج توصلت إليها الدراسة، بعدما حاولت الوقوف على أبرز التحوّلات المعرفية التي عرفها الفكر الغربي المعاصر بصفة عامة والنقد الأدبي بصفة خاصة، على اعتبار أنّ النقد الأدبي الغربي فرع من أصل أي جذوره الفكرية نابعة من المركزية الحضارية الغربية كما أشرنا سابقا. ثم إنّه ومن خلال التعريف بمقولات المناهج النقدية الجديدة ابتداء من الثورة المنهجية الحديثة التي دشنها النبوية، وانتهاء باستراتيجية التفكير، وقصد مقارنة إشكال الدراسة المطروح في أولها، تم رصد جملة من التصورات يمكن إجمالها في:

إنّ البحث في مفهوم الحداثة الغربية كشف لنا، أنّها رحلة عبور وتجاوز وتأسيس لمعرفة جديدة قوامها الترحال والانفصال، عن الأصول والجذور والتراث بوصفها مقومات الفكر التقليدي، فالحداثة في عمقها تجديد من أجل التجديد، تجديد لا يتوقف.

والحداثة كان لا بدّ لها أنّ تبتدئ بالكوجيتو، وبالإعلاء من استقلالية الذات واقتدارها على التفكير خارج الوصاية اللاهوتية الكنسية، فالعقل هو السراج المنير الذي في مكنه أنّ يعقل كلّ شيء، وهو المبدأ الذي تعرض إلى التقويض والهدم في مرحلة ما بعدّ الحداثة، إذ لا تؤمن هذه الأخيرة بوجود حقيقة ثابتة، وهو ما دفع بها إلى خلخلة الفكر اليقيني الحداثي، على اعتبار أنّ العقل الغربي، يحمل دوما في رحمه المشروع وبديله. وهو ما حدث مع النبوية النقدية لما وصلت إلى ذروة المبالغة في، إهمال الذات، والنسق المغلق، تكون قد أخرجت من رحمها مولودا/ مشروعا جديدا هو ما بعد النبوية توجّ اتجاهاه، بتجاوزه المعيارية، مؤسسا مقولات ومصطلحات جديدة في الكشف والاستكشاف، واستكناه ما هو مغيب في الخطاب الفلسفي والأدبي والتاريخي لإعادة بعثه من جديد وكأّنه ولد لتوّه .

الهوامش:

1. Charles Baudelaire .oeuvres complètes.R.laffont p797 نقلا عن مُجَد الشكير، هايدغر و سؤال الحداثة، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء/ المغرب، 2006، ص 30
2. مُجَد سبيلا : الحداثة و ما بعد الحداثة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء / المغرب ط2، 2007، ص 7
3. J. Baudrillard : "modernité" Encyclopedia Universalis Volume.p11 نقلا عن: مُجَد بَرادة، اعتبارات نظرية لتحديد مفهوم الحداثة: مجلة فصول، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة ع 3، 1984.
4. مُجَد الشكير، هايدغر وسؤال الحداثة، ص 16.
5. ينظر، مُجَد أركون، تاريخية العقل العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، المركز الثقافي العربي، بيروت/ الدار البيضاء، ط3، 1998، ص.
6. فتحي التريكي " الحداثة والمعقول " في، فلسفة الحداثة، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1992، ص 28.
7. ينظر: عبد الله إبراهيم : مراجعات في الفكر الحديث (2) ديكرات و الديكراتيون، التباس العلم / اللاهوت (ديكرات، سبينوزا، لايبنتز)، مجلة كتابات معاصرة، ع 32، يناير 1998 ص 63
8. المرجع نفسه، ص 66
9. الطيب بوعزة، العقل والذاتية في فلسفة الحداثة، من ديكرات إلى كانط، مؤمنون بلا حدود لدراسات والأبحاث، الرباك / المغرب، ص 3.
10. يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، كلمات عربية للترجمة والنشر، ص 149
11. ينظر، المرجع نفسه، ص 154.
12. Emmanuel Kant.critique de la raison pure نقلا عن مُجَد نور الدين آفاية، في النقد الفلسفي المعاصر، مصادره الغربية و تجلياته العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت / لبنان، ط1، 2014، ص 19
13. مُجَد الشكير، هايدغر وسؤال الحداثة، ص 45
14. المرجع نفسه، ص 42
15. مُجَد سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، ص 18
16. كمال البيكاري، الهدم، الحفر، التفكيك: نبتشه، فوكو، دريدا (طريق العود الأبدي)، مجلة كتابات معاصرة، مج 7، ع 25، 1995، ص 15 .
17. ينظر عبد العزيز حمودة، الخروج من التيه (دراسة في سلطة النص) سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 2003 ص 137
18. عبد العزيز حمودة، المرايا المحدبة (من البنيوية إلى التفكيكية)، سلسلة علم المعرفة، الكويت، 1998، ص 95.
- ينظر، منذر عياشي، الكتابة الثانية و فاتحة المتعة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1998، ص 42
19. ينظر، سعد البازعي، ميجان الزويلي، دليل النّاقّد الأدبي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيروت، ط3، 2002، ص 67.
20. اميل بنفنست، البنية في اللسانيات، نقلا عن سعيد الغانمي، معرفة الآخر (مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة) مشترك مع إبراهيم عبد الله وعود علي، المركز الثقافي العربي، ط2، 1996، ص 40.
21. تودوروف و آخرون: في أصول الخطاب النقدي الجديد: ترجمة و تقديم: أحمد المدني، دار الشؤون الثقافية العامة، وزارة الثقافة و الإعلام، بغداد، 1986، ص 12
22. J.Rey.debove ; Lexique Sémiotique 65- نقلا عن يوسف و غليسي، مناهج النقد الأدبي، جسورة للنشر و التوزيع، الجزائر، ط3، ص 2010، 67
23. ينظر عبد العزيز حمودة، المرايا المحدبة، ص 184
24. سعيد الغانمي، معرفة الآخر، مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة، ص 58.

25. رولان بارت، درس السيميولوجيا، نقلا عن، فاضل ثامر، اللغة الثانية، في إشكالية المنهج والنظرية والمصطلح في الخطاب النقدي العربي الحديث، المركز الثاني العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط1، 1994، ص 130
26. جان ماري أوزياس، البنيوية، ترجمة ميخائيل محول، دمشق 1972، ص 253، نقلا عن سعيد الغانمي، معرفة الآخر، ص 59
27. عبد الغني بارة، إشكالية تأصيل الحداثة في الخطاب النقدي العربي المعاصر، مقارنة حوارية في الأصول المعرفية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2005، ص 46
28. المرجع نفسه، ص 46
29. رولان بارت، درس السيميولوجيا، نقلا عن، فاضل ثامر، اللغة الثانية، في إشكالية المنهج والنظرية والمصطلح في الخطاب النقدي العربي الحديث، المركز الثاني العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط1، 1994، ص 130
30. عبد العزيز حمودة، الخروج من التيه دراسة في سلطة النص، ص 114.
31. ينظر، عبد الكريم شرقي، من فلسفات التأويل إلى نظريا القراءة، دراسة تحليلية نقدية في النظريات الغربية الحديثة، الدار العربية للعلوم، ناشرون، بيروت، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2007، ص 161.
32. ينظر، ناظم عودة خضر، الأصول المعرفية لنظرية التلقي، دار الشروق، عمان / الأردن، 1997، ص 143
33. محمد أركون، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ترجمة هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1993، ص 293
34. عبد الله إبراهيم، معرفة الآخر، ص ص، 113، 114
35. يوسف بن أحمد، منظورية الحقيقة عند نيتشه، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت، باريس، ع 102، 1998، ص 56.
36. عبد العزيز حمودة، الخروج من التيه، ص 186

المصادر والمراجع

1. عبد الله إبراهيم : مراجعات في الفكر الحديث (2) ديكاوت و الديكاوتيون التباس العلم / اللاهوت (ديكاوت، سبينوزا، لا بينتر) مجلة كتابات معاصرة ع 32، يناير 1998 .
2. فاضل ثامر، اللغة الثانية، في إشكالية المنهج والنظرية والمصطلح في الخطاب النقدي العربي الحديث، المركز الثاني العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط1، 1994.
3. منذر عياشي، الكتابة الثانية و فاتحة المتعة، المركز الثقافي العربي، بيروت / لبنان، ط1، 1998
4. محمد نور الدين آفاية، في النقد الفلسفي المعاصر، مصادره الغربية و تجلياته العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت / لبنان، ط1، 2014
5. يوسف و غليسي، مناهج النقد الأدبي جسور لنشر و التوزيع، الجزائر، ط3، 2010
6. عبد الله إبراهيم، سعد الغانمي، عواد علي، معرفة الآخر (مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء / المغرب ط 2، 1996
7. سعد البازعي، ميجان الزويلي، دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيروت، ط3 2002.
8. الطيب بوعزة، العقل والذاتية في فلسفة الحداثة، من ديكاوت إلى كانط، مؤمنون بلا حدود لدراسات والأبحاث، الرباط/المغرب.
9. عبد السلام المسدي، الأسلوبية والأسلوب، الدار العربية للكتاب، تونس، ط2، 1982.
10. عبد العزيز حمودة، الخروج من التيه دراسة في سلطة النص، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 2003.
11. عبد الغني بارة، إشكالية تأصيل الحداثة في الخطاب النقدي العربي المعاصر، مقارنة حوارية في الأصول المعرفية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2005.
12. عبد الكريم شرقي، من فلسفات التأويل إلى نظريا القراءة، دراسة تحليلية نقدية في النظريات الغربية الحديثة الدار العربية للعلوم، ناشرون، بيروت، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2007.
13. فتحي التريكي " الحداثة والمعقول " في، فلسفة الحداثة، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1992.

14. كمال البيكاري، الهدم، الحفر، التفكيك: نيتشه، فوكو، دريدا (طريق العود الأبدي)، مجلة كتابات معاصرة مج 7، ع 25، 1995. عبد العزيز حمودة، المرايا المحدّبة (من البنيوية إلى التفكيكية)، سلسلة علم المعرفة الكويت، 1998.
15. محمد أركون، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ترجمة هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1993.
16. محمد أركون، تاريخية العقل العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، المركز الثقافي العربي، بيروت/ الدار البيضاء، ط3، 1998.
17. محمد الشيكرك، هايدغر وسؤال الحداثة، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء/ المغرب، 2006.
18. محمد سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء/ المغرب، ط2، 2007.
19. ناظم عودة خضر، الأصول المعرفية لنظرية التلقي، دار الشروق، عمان / الأردن، 1997.
20. يوسف بن أحمد، منظورية الحقيقة عند نيتشه، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت باريس، ع 102، 1998.
21. يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، كلمات عربية للترجمة والنشر.