ASJP Algerian Scientific Journal Platform
مجلة دفاتر مخبر الشعرية الجزائرية
ISSN : 1112-9727 EISSN : 2676-1661
https://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/459

المجلد:10، العدد: 02(2025) ص: 209 - 224

تأملات نقدية في خطاب الحداثة العربية من منظورعبد الغني بارة. مقاربة حوارية

Critical reflections on the discourse of Arab modernity from the perspective of Abdelghani Bara: A dialogical approach

ط.د سماح صيد *1
جامعة محمّد بوضياف - المسيلة (الجزائر)
sameh.sid@univ-msila.dz

أ.د نسيمة بغدادي
جامعة محمّد بوضياف - المسيلة (الجزائر)
nassima.baghdadi@univ-msila.dz

معلومات المقال

تاريخ الارسال:
2025/10/06
تاريخ القبول:
2025/12/07
تاريخ النشر:
2025/12/21

الكلمات المفتاحية:
- ✓ الحداثة:
- ✓ التّراث:
- ✓ نقد النّقد:
- ✓ ما بعد الحداثة:
- ✓ إشكالات الحداثة النّقدية:

الملخص:

تقف هذه القراءة الميتا نقدية على واقع الخطاب النقدي العربي المعاصر من منظور عبد الغني بارة، الذي بدا متوسلا بنقد النقد التأويلي إجراء نقديا في مقاربة أسئلة الحداثة النقدية عند أدونيس وكمال أبو ديب، هذه الأصوات النقدية التي تمثل الرّيادة في خطابنا النقدي المعاصر، بتبنيها مشروع الحداثة في نسخته الغربية، وعليه تبدو هذه الأصوات ذات محمول غربي يحاول اجترار إمكاناته الوجودية في بيئتنا العربية المغايرة. كما عرفت هذه الأصوات/المشاريع بنقد العقل العربي والتراث الإسلامي،

ومنه، نسلط الضوء على موقف عبد الغني بارة من هذه المشاريع النقدية، ونقف معه على إمكانية وحقيقة وجود حداثة نقدية عربية، ميزاتها وخصائصها، كما نقف على مفهوم التراث عند هؤلاء النقاد، ونبحث في إمكانية أن تكون الحداثة هي البديل الشرعي للتراث، وهو ما تهدف هذه القراءة للكشف عنهداخل المجال التأويلي نفسه، باتخاذ الحوار والمساءلة سبيلا لذلك، لنخلص في الختام إلى كون الخطاب النقدي العربي المعاصر خطابا إشكاليا مأزوما عجز عن تحقيق حداثته، ليكون صورة محمومة ومحاكاة مطابقة لمشروع الحداثة الغربية.

Article info

Received
06/10/2025
Accepted
07/12/2025
Published
21/12/2025

Keywords:
- ✓ *Modernity:*
- ✓ *Heritage:*

Résumé :

This meta-critical reading stands on the reality of contemporary Arab critical discourse from the perspective of Abdul Ghani Bara, who appeared to be resorting to the critique of interpretive criticism as a critical procedure in approaching the questions of critical modernity in Adonis and Kamal Abu Deeb, these critical voices that represent pioneering in our contemporary critical discourse, by adopting the project of modernity in its Western version. Therefore, these voices appear to have a Western undertone, attempting to impose their existential potential on our distinct Arab environment. These voices/projects are also known for their critique of Arab reason and Islamic heritage. From this, we highlight Abdul Ghani Bara's position on these critical projects, and examine with him the possibility and reality of the existence of an Arab critical modernity, its features and characteristics. We also examine the concept of heritage

*1 سماح صيد

among these critics, and explore the possibility of modernity being the legitimate alternative to heritage, which is what this reading aims to reveal within the interpretive field itself. By taking dialogue and accountability as a means to that end, we conclude that contemporary Arab critical discourse is a problematic and crisis-ridden discourse that has failed to achieve its modernity, and is instead a feverish image and imitation identical to the Western modernity project.

- ✓ *Critique of Criticism:*
- ✓ *Postmodernity:*
- ✓ *Problems of Critical Modernity:*

1.مقدمة:

نتفق جميعا على كون مشروع الحداثة هو سليل الفلسفة الغربية، وهو الابن البار لها بتعبير عبد الغني بارة، فقد تهيأت لها كل الظروف والأسباب للظهور وللتبلور، فلم تكن عفو خاطر،بل نتيجة حتمية لما صحب الواقع الغربي من تغيرات وإبدالات عبر تاريخه الطويل، فالحداثة الغربية ليست مرحلة انتقالية وحسب،إنما ضرورة وجودية، دعت إليها الحاجة للتغيير ومسايرةُ التطور، الحاجة للصيرورة والاستمرارية؛ هذا ويعدّ عبد الغني بارة واحداً من أبرز النقاد الجزائريين والعرب ممارسة لنقد النقد الذي يعتبر مشروعاً للحداثة النقدية؛إذ يُعنى بتتبع الخطابات النقدية والمناهج والنظريات، متجاوزا ظاهرها إلى ما تسكت عنه وما تضمره خطاباتها، وعليه كان هم عبد الغني بارة النقدي هو مقاربة خطاب الحداثة العربية، مقاربة حوارية تتسلح بإجراء نقد النقد التأويلي، الذي يتعقب هذه الممارسات النقدية بشقيها النظري والتطبيقي في تلقيها الوافد الغربي، وفي نفس الوقت يسعى لكشف ما أضمرته من تمزق وسوء فهم وعدم وعي واستيعاب لمشروع الحداثة الغربية، بكل مناهجها البنيوية وما بعد البنيوية، وبُعدها عن التأسيس والتأصيل في الوقت الذي تدعي ذلك، وهي تلح على إحداث القطيعة مع التراث.

وعليه، تسعى هذه القراءة إلى الإبانة عن موقف بارة من خطاب الحداثة وأسئلتها الملحة فكريا وثقافيا، فنقف مع الناقد في مقاربته أسئلة الحداثة العربية على علاقة الفكر العربي المعاصر بالراهن وبالتراث، بما هو جزء لا يتجزأ من الهوية، بمعنى آخر بحث الواقع الثقافي والنقدي في ظل المتغيرات الحضارية وبالعودة إلى التراث العربي الإسلامي، خصائصه وميزاته إشكالاته وأزماته، أي –الخطاب النقدي العربي المعاصر– وهو يحاول اجترار حداثته على منوال الوافد الغربي، بمعنى آخر نهدف إلى التعريف بخطاب الحداثة النقدية في صورته العربية من منظور عبد الغني بارة، وكيف وسم بالطابع الإشكالي والمأزوم، وهو يحاول تحقيق حداثته بإحداث قطيعة مع تراثه وهويته.

فما المراد بالحداثة؟ وكيف ينظر كل من أدونيس وأبو ديب لهذا المشروع الفكري الوافد؟ وهل تهيأت كل الأسباب والظروف لميلاد الحداثة العربية؟ ثم ما علاقة الحداثة بالتراث؟وقبل كل هذا ما مفهوم هؤلاء النقاد للتراث ولماذا يتم استحضاره– أي التراث– إذا ما ذكرت الحداثة والعكس؟ ما العلاقة بين هذا الزوج؟ كيف ينظر نقاد الحداثة للتراث؟ وهل تقف الحداثة مقابلا له، ثم كيف تأول بارة هذه المشاريع التي روجت لخطاب الحداثة النقدية؟ وأين تجلت إشكالات الحداثة العربية؟ هذه الأسئلة وأخرى موضوع قراءتنا في ثلاثة مباحث: المبحث الأول حول مفهوم الحداثة، والثاني في نقد خطاب الحداثة العربية، لنقف مع بارة على موقف نقاد الحداثة– أدونيس وأبو ديب– من

التراث والعقل العربي الإسلامي،وفي نفس الوقت تبنيهم لمشروع الحداثة الغربية، أما المبحث الثالث، فخصص لتجليات إشكالية الحداثة التي لا تخرج عن إشكالات الفكر عامة، وهي قضيتا المصطلح والمنهج المتلازمتان.

ولتقديم هذه المقاربة لهذا الصوت النقدي والإنصات إلى ما كشفت عنه خطابات الحداثة النقدية عند أدونيس وأبو ديب، نقتفي أثر بارة متوسلين بالنقد الحواري وسيلة في مقاربة هذه النصوص النقدية داخل المجال التأويلي نفسه؛ حيث لم يعد الاهتمام منصبا على النصوص الإبداعية فحسب، إنما انصب على النصوص النقدية التي باتت مجالا للاشتغال النقدي، كشفا عن مختلف أصولها ومرجعياتها، أسسها ومرتكزاتها الإبستمولوجية والمعرفية وآلياتها الإجرائية.

2.حول مفهوم الحداثة:

يعدّ مصطلح الحداثة من بين أهم المصطلحات التي أثارت الكثير من الجدل والتباين في الآراء والمواقف،سواء من حيث المصطلح والمفاهيم،أومن حيث كونها مشروعاً مختلفاً ومغايراً ظهر في منتصف القرن التاسع عشر، وكشف عن إبدالات غير معروفة فيما سَلَف من العصور والتاريخ. وعن المناخ الفكري والثقافي الذي مهد لظهور مشروع الحداثة، فيعود للتحولات الكبرى التي شهدها الفكر الغربي، فالحداثة "حركة ولدت داخل التراث الأوروبي، وهي نتاج الدكتاتورية الإقطاعية، وسلطة الكنيسة، وهي في الأدب ثورة على الممارسة الشعرية المتحجرة، كما جاءت نتيجة سيطرة الرأسمالية في أوربا، التي تحول معها الإنسان وتشيّأ وفقد الجانب الروحي فيه، فالحداثة تتجاوز الزّمن والآنية، وهي دعوة للتمرد على كل قار ومذهبية، لأن تحديدها يعني موتها والقضاء على روح الإبداع فيها. والواضح أن الحداثة تتجدد من داخلها وما مشروع مابعد الحداثة إلا دليل ذلك، كمشروع نقد للحداثة لا لإلغائها واقصائها، وإنما لتصحيح مسارها، وجعلها دائما وأبدا مشروعا متجدداً، فالمضمر في مشروع مابعد الحداثة لا يعدو أن يكون محاولة لتجذير فكرة الحداثة وترسيخها بإعادة مراجعتها وتوجيه النقد لها، حتى يتسنى لها تأكيد هيمنتها على الساحة الفكرية، ذلك أن هذه الإعلانات عن تقويض العقل الغربي فيما يزعم دريدا ونيتشه، ما هي في حقيقة الأمر إلا وسيلة لتأكيد أن الحداثة المشروع الفلوت الذي لم يكتمل بعد، والذي يأبى الانصياع لأي مفهوم (بارة، 2005 :ص 16-20)فالحداثة فيما تم بسطه هي الثورة والتمرد، هي المراجعة والمعاودة، هي القدرة على تخطي الجاهز وإظهار البديل، وهذا فيما نحسب ما أكده العقل الغربي على مر التاريخ وما أظهره مشروع ما بعد الحداثة، الذي يراه الناقد تصحيحاً لمسار الحداثة، مراجعة وتجاوزاً، لا إلغاء واقباراً، فمشروع الحداثة الغربية هو المشروع الذي يخرج من عباءته المشروع البديل ظاهراً، المتمم لها المصحح لمسارها حقيقة؛ حيث يرى"بيتر بروكر" في حديثه عن التفكيك الذي يعتبر الممثل الشرعي لمشروع مابعد الحداثة، أن " السمة المميزة للتفكيك، هو كونه يشير إلى الكتابة والمحو المتزامنين، مظهر الوجود وهدمه، إرجاء المعنى لا التأكيد عليه أو إنكاره، وكما يقول دريدا أن عبور الفلسفة لا يتوقف على قلب صفحة الفلسفة، إنما مواصلة قراءة ما يكتبه الفلاسفة قراءة يقينية، وهذا التوجه هو الذي يجعل ما بعد البنيوية الفرنسية نقداً وتجديداً للأسس النظرية لا إلغاء للحداثة في مجملها "(بروكر ، 1995: ص39) ما بعد الحداثة إذن، هي قراءة للحداثة، قراءة جديدة ومتجددة لتوجد البديل وتحقق التجاوز، فما بعد الحداثة التي قامت على الشك والعدمية جاءت فهماً وتأويلاً للحداثة، تحاول هدمها للبناء عليها، فهي تخرج كطائر العنقاء من رمادها.

ونشير في هذا السياق إلى اختلاف الآراء حول مشروع الحداثة، فيرى بارة أن هناك "من يصنف الحداثة صنفا واحداً فتنضوي تحتها كل المناهج البنيوية وما بعد البنوية، ذلك على أساس أنها جاءت مناهضة للنقد السياقي مع ما بينها من تداخل وما يميزها من

فروق، وهناك من يقسم الحداثة اتجاهين: اتجاه بنيوي أو الحداثة واتجاه ما بعد بنوية أو مابعد الحداثة، هذا ويؤكد الناقد: أن الرأي الثاني هو الأكثر دقة وموضوعية، ذلك أنمابعد الحداثة يعبر عن مرحلة مخالفة لمرحلة الحداثة، فالبنيوية تنادي بالنسق المغلق،فالنص مكتف بذاته وهو من ينتج المعنى بعيداً عن أي إحالة خارجية بما في ذلك المؤلف والقارئ، وهذا راجع إلى استنادها للعقل الأداتي والفلسفة العقلية، التي ترى الحقيقة/المعنى نتاج العقل المنغلق على نفسه، كما تسعى البنيوية لليقين الموضوعي بعيدا عن الأحكام القيمية التي سادت من قبل، وذلك من خلال علمنة الآليات التي تقارب بها النصوص، متكئة على نتائج العلم التجريبي، أما اتجاهات مابعد الحداثة فتُعلي من شأن القارئ ليكون هو المبدع الحقيقي للنص، هذا الأخير الذي هو مجموع نصوص متناصة، مهاجرة، متعددة، فلا يمكن الإمساك بها؛ لذلك فهم ينادون بإرجاء الدلالة، وفتح باب القراءات المتعددة إلى مالا نهاية، وفي هذا تستند على فلسفة الشك بزعامة نيتشه التي قامت على أساس تقويض العقل الغربي الذي يقف وراء اليقين الموضوعي، هذا ويرى نيتشه أن الحقيقة وهم من الأوهام التي أقرها اللوغوس ليحافظ على بقائه، فالحقيقة /المعنى غير موجودة في العقل /الميتافيزيقا كما يدعي فلاسفة العقل، إنما هي في العالم الظاهري/السطح القابل للتأويل اللانهائي المتعدد مع كل قراءة وهو عالم الفوضى والعدمية، وعليه كانت الحقيقة هي الاعتقاد، فما بعد الحداثة مرحلة ستنبثق من قلب المرحلة السابقة وحتى تستقيم اتجاها عليها أن تلغي بظهورها ماكان سببا في ميلادها، ليخلص بارة إلى كون الحداثة وإن قسمت حداثتين فإنها في الأخير تظل حداثة واحدة، وما مصطلح ما بعد الحداثة إلا نقدٌ ومراجعةٌ للحداثة، ومحاولة لتجذيرها وتأكيد حضورها الأبدي (بارة، 2005: ص26 -28)

وعليه، يمكن القول أن ظهور مصطلح الحداثة، ارتبط في أصوله الغربية بمشروع الفكر الغربي في الثورة والتمرد على كل سلطة يقينية وثوقية، تجعل الإنسان حبيس نمط تفكيرها، فالحداثة تعبير عن أزمة الإنسان الغربي من سجن لسجن، فمن سلطة الكنيسة إلى سجن العلم التجريبي؛ ومن ثمسجن العقل، فسجن العدمية؛ حيث اللانظام واللامعنى واللانهاية واللايقين، وبدل الحضور الغياب، فالعقل الغربي يدور في حلقة مفرغة يؤسس لفكر ثم يعلن الثورة عليه بما يناقضه ويعاديه، من العقل إلى اللاعقل، أو من اليقين إلى الشك والعدمية (بارة، 2005:ص 29- 30) فمشروع الحداثة إذن، لم يولد من عدم بل جاء ليعبر حقيقة عن أزمة هذا الفرد الغربي الذي قطع محطات تاريخية كبيرة، وهو يسعى للكشف عن ذاته وكينونته، الحقيقة، الوجود، والتاريخ فمن سجن لآخر ليرسو على محطة العدمية، ليؤسس لوجود مختلف ومغاير،ذلك أن الهدم هو إعادة بناء واتصال غير معلنة، وهذا فيما يبدو ما أخفاه الفكر الغربي؛إذ كشفت مشاريع الحفر في الأطر المفاهيمية والأصول المعرفية للفكر الغربي،أنه فكر متداخل متسلسل يؤسس النقيض من داخله ليعيد بعثه متمما لمساره، فمشروع ما بعد حداثة هو المكمل للحداثة، وهذا ما يثبته ذلك التداخل فيما بين المناهج النقدية البنيوية والما بعد بنيوية، فالفكر الغربي لا يتخطى مرحلة إلا بعد أن يؤسس للبديل المتجاوز لها وهكذا، في سلسلة حلقية لا تنفك عقدها، كما لا يفوتنا هنا الإشارة إلى المرجعية الدينية التي تأسس عليها الفكر الغربي والتي تشترك فيها الحداثة وما بعد الحداثة.

وإذا ما جئنا لميلاد الحداثة في النقد الغربي، نجد أن البنيوية هي الوليد الشرعي والمعلم الأول من معالم الحداثة النقدية، فالبنيوية نظرية نقدية مكتملة الآليات استندت على اللغة وما خلفته لسانيات دي سوسير، معتبرة إياها– أي اللغة– نظاما من العلامات قائما بذاته بعيداًعن أي مؤثرات خارجية بما في ذلك المؤلف، فهذا النظام مكتفٍ بمعجمه الداخلي الذي ينتج الدلالة ويحقق المعنى (بارة، 2005 :ص95 – 96)غير إن المبالغة في القول بالنسق المغلق الذي استمدته من الفلسفة العقلية/المثالية في سعيها وراء اليقين

والموضوعية، وعزلها النص عن كل المؤثرات الخارجية بما في ذلك المؤلف والقارئ قاد البنيوية إلى نهايتها؛ إذ ظهرت المشاريع المابعد بنيوية تحارب النسق المغلق وتدعو إلى انفتاحه وتمنح السلطة للقارئ في إنتاج الدلالة. ويبدو أن إعلان موت المؤلف الذي نادت به البنيوية كان مبشراًبميلاد القارئ، وهو الشعار الذي حملته نظرية القراءة والتلقي، التي يعتبرها بارة الأقرب إلى " البنيوية إذ بتحديد مهام القارئ كونه يولد من داخل النص، فهذا يعني أن النص هو الذي يحدد الطريقة التي سيؤول بها، (بارة، 2005: ص103) وهذا يؤكد ما ذهبنا له سابقا في تداخل مناهج ونظريات العقل الغربي،فبهذه الطريقة تأسس هذا الفكر قاطعاً أشواطاً تاريخيةً كبيرةً، فتوالت المناهج النقدية على أنقاض بعضها البعض، امتداداً يستمد بعض أسس المنهج السابق ويتجاوزه إلى ما يكمله ويبقى مشروع الحداثة بمناهجه البنيوية والمابعد بنيوية والقول ليورجين هبرماس " مشروعا لم يكتمل"(بروكر،1995: ص 197)فالحداثة تأسيسا على ما تم بسطه، تتجاوز الزمن وتتخطاه، فهي لا تقدم "وكل ما هو حداثة اليوم أو أمس لن يصبح في الغد لا حداثة ونقيض الحداثة ليس القدم، ولكنه السكونية اللاواعية، والحداثة حينئذ هي الفعل الواعي أخذا بالجوهري الثابت وتبديلا للمتغير المتحول" (الغذامي، 1987: ص11)، فهيبحسب هذا الطرح تتجاوز الزمن ولا تعبر عن عصر بعينه، فلا ترتبط بعصر النهضة ولا بالقرن العشرين، فكل تمرد أو ثورة حداثة، كما أنها الفعل الواعي الذي لا يغير ثوابته أسسه وأصوله، إنما يأخذ بها ويغير ما هو بحاجة للتغيير، والذي يقبل التحول عما هو عليه، حتى يتلاءم والراهن والتطور الحاصل.

3. جدلية التراث والحداثة في خطابنا النقدي العربي المعاصر:

لا يخلو حديثٌ عن الحداثة من استحضار التراث كمقابل ضدي للحداثة والعكس، فما العلاقة الرابطة بينهما؟ وهل يهدد أحدهما وجود الآخر؟ أليست الحداثة امتداداً للتراث؟ أم أنها المشروع البديل عنه؟

ندرك جميعا أن الحداثة العربية، وإن وجدت بعض مبرراتها في الحركات النهضوية المطالبة بالتجديد والتغير في ثقافتنا العربية، وإن تهيأت لها بعض أسباب الظهور والانبثاق، غير أنها في خطابنا النقدي لم تكن وليدة هذه المشكلات النهضوية ولا أحداثنا التاريخية ولا أطرنا وأنساقنا الثقافية، وهذا ما أثبته عبد الغني بارة في قراءته مشاريع الحداثة في خطابنا النقدي العربي المعاصر، فقد كشف أن هذه المشاريع لم تكن بنت البيئة العربية، إنما هي مجرد محاكاة للحداثة الغربية، وهي ذات مرجعيات مستعارة غربية غريبة عن التربة العربية، ولو لم تكن كذلك وكانت بنت بيئتنا وثقافتنا ومشكلاتنا النهضوية والحضارية، فلماذا هذه الدعوة إلى القطيعة مع التراث؟ لماذا تبدوا هذه المشاريع غريبة عن ثقافتنا وفكرنا العربي؟ لماذا وسمت بالغموض والإلغاز؟

قبل خوض غمار البحث ومحاولة تقديم إجابات لهذه الأسئلة، نشير إلى إقرار بارة في مؤلفه "الهرمينوطيقا والفلسفة" بصعوبة الولوج إلى عالم التراث، ومساءلة مشاريعه وأنساقه؛ حيث تتشابك الأنظمة المعرفية للعقل العربي، فهل استطاع أدونيس وأبو ديب الولوج إلى عالم التراث؟وهل يتطلب مشروع الحداثة نقض نص التراث والبحث في شقوقه وتصدعاته؟

1.3. أدونيس ونقد الخطاب الديني الإسلامي والتراث العربي:

عُرف أدونيس بكونه ناقداً شاعراً ومفكراً حداثياً، وهو واحدٌ من أهم نقاد العقل العربي الإسلامي، في مشروعه النقدي الضخم:الثابت والمتحول،وفاتحة لنهايات القرن، وكلام البدايات وغيرها،وكلها تصب في بؤرة واحدة، هي الدعوة للتحرر من كل سلطة بما في ذلك اللغة، الدين، المجتمع، سعياً إلى الحداثة عبر الثورة على الأصول /التراث التي تقيد الفكر والإبداع. هذا ويرى أدونيس أن هاجس التراث ليس

مستحدثا، إنما هو موضوع قديم ظهر مع انفتاح العرب على الآخر في العصر الأموي، وسميت مسألة التراث آنذاك ب "الأصول" ومع الصدام الحضاري الجديد بين العرب والغرب، أعيد فتح الموضوع، ليكون أكثر شدّة وتعقيداً، ويذهب أدونيس إلى القول إن الدراسات حول الأصول تعييد تكرار ما كتب عن الموضوع سابقا، دون أن تطرح أسئلتها الجديدة الخاصة بها، فلا نجد دراسة تتساءل حول الأصول أو تسأل الأصول نفسها، ليتساءل أدونيس ماهي هذه الأصول أهي دينية؟ أم دينية لغوية؟ ما طبيعة هذا الفكر؟ وإذا الأسلاف قرؤوا هذه الأصول بطرقهم الخاصة، فلماذا نتبنى نحن قراءاتهم أو لماذا لا نقرأ نحن هذه الأصول قراءتنا، وفقا لأفقنا الراهن ونطرح أسئلتنا الجديدة، حول اللغة، الوحي، البنوة، الشعر، ولشريعة، الذات، الآخر، الأصيل، الدخيل، ويضيف متسائلا، بأي معيار نضيف لهذا الأصل أصولا تابعة مصاحبة للأصول الأولى، ليست إلا قراءات تأويلات، تلك التي تلت عصر النبوة وبأي معيار نمزجها ونوحدها لنسميها تراثا، لماذا لا نحدد مستوى آخر في تأويلنا الأصول؟ ليستجيب هذا المستوى لمشكلاتنا المختلفة وعصرنا المختلف وما القيمة المعرفية للقراءة الفقهية القديمة للنص الديني؟ ويرى بأن الثقافة العربية السائدة اليوم هي ثقافة الفقهاء: السلطة للنص لا الرأي ليؤكد على ضرورة تحليل الدين، النبوة، الوحي، النص، من حيث هو مصدر ومنهج ونظام معرفي يهيمن على الوعي العربي وعلى الحياة العربية؛ ومن حيث علاقته بالوجود والحقيقة، وعلاقته بالحياة والإنسان، وعدم تحليله إنما هو اهمال لمادة الفكر الأولى في المجتمع العربي،للأصل الذي تقوم عليه الثقافة والهوية العربية، والفكر الذي لا يفكر في أصله لا قيمة له، ويرى أن الفكر العربي يبدأ حين يبدأ المفكر العربي يفكر فيما لم يفكر فيه، في ذلك المكبوت التاريخي، أو ذلك المتعالي دينيا، وفكريا، وجسديا واجتماعيا، وسياسيا(أدونيس، 1989:ص 131-136) من منطلق هذا الوضع الذي تحدث عنه أدونيس والذي أبان عن عجز الدراسات التي طرقت موضوع التراث/الأصول عن تقديم قراءة مغايرة للموضوع، يحدد نقده ورؤيته لهذه الأصول، فكل هذه التساؤلات تؤكد بأن التراث ليس شيئا مقدسا متعاليا، بل لابد من مساءلة هذه الأصول بما في ذلك نص الوحي/الشريعة، بما يتوافق والراهن وأفق القارئ، وحتى اللغة التي يدعو للتمرد عيها وعلى قواعدها، التي فيما يرى لم تستحدث ومازالت قيدا يحد من حرية الفكر العربي وقراءاته. كما يشير إلى القراءات التفسيرية التي تلت ظهور النص المقدس والتي توحدت معه ووسمت بالقداسة وهنا يثبت أدونيس أن نص الوحي يعتبر تراثا. ويدعو لتحليله ومساءلته، ويؤكد في ذات السياق على ضرورة استحداث قراءات جديدة تتوافق والراهن، وفي ذلك ينفي أي قيمة للقراءات الفقهية القديمة للنص الديني، ذلك أنها ترتبط بالماضي ولا تصلح لزمننا، ولا تلبي حاجياتنا ولا تستجيب لمشكلاتنا .

وفي تعريفه الحداثة انطلق أدونيس من وهم الزمنية الذي الصق بالحداثة، فالحداثة خصيصة كامنة في بنيتها ذاتها لا في زمنية الشيء آنيا كان أم ماضيا، ذلك أن الحداثة فيما يرى تكمن في النص في حد ذاته وليس في زمانيته ويمثل لذلك بأشعار امرئ القيس التي قد تكون أكثر حداثة من شوقي. ويرى أن الحداثة ليست انقطاعا وانفصالا عن التراث بل حوارا وتحويرا، فهو أي التراث ليس شيئا ماض تمّ وانقضى ؛ بحيث يجب الانفصال عنه، فالحداثة إضاءة للماضي وتفاعل معه، وهي حدث يستمد من أفكار الماضي وتجارب السابقين، وهو هنا لا يدعو للمطابقة مع التراث بل التفرد والاختلاف، ذلك أن الاختلاف ميزة الإبداع (بارة، 2005:ص149- 152)وهذا ما أكده في حديثه عن تجارب السابقين " ابن عربي، امرؤ القيس، أبو تمام، أبو نواس، النفري، المتنبي، المعري...ويرى بأنهم يشكلون بؤرة في حضورنا الإبداعي وهو يتحاور معهم لكن لا يكتب على طريقتهم بل مختلف عنهم، هذا الاختلاف هو الذي يعطي لحركية الابداع تألقها وغناها وتنوعها، وهو الذي يجعل من الخصوصية الثقافية إبداعا متواصلا(أدونيس، 1989: ص146) فالحداثة إذن، اتصال

بالتراث/الماضي لا انفصال عنه، والمؤكد فيما يرى بارة أن هذا المفهوم للحداثة عند أدونيس قد ارتبط بمرحلة معينة من مساره النقدي، حيث نجده في مرحلة تالية يتراجع عن هذا المفهوم للحداثة، فربطها بالزمنية والتاريخية، وهذا ما حمله مشروعه الثابت والمتحول؛ حيث يبدي صراحة تنكره للتراث ونص الوحي الذي وسمه بالثبات والجمود وعليه يدعو إلى مجاوزته بل وإلى هدمه وتقويضه على اعتبار أنه مرحلة مضت وانقضت ولم تعد تتناسب والراهن، لذا فتجاوزه حق مشروع حسب طرح أدونيس، خاصة وهو يتسم بالثبات والجمود " فالثابت هو الفكر الذي يقول بالمعنى الواحد وذلك قرين النص/الوحي الذي وسمه بالثبات، باعتباره سلطة معرفية متعالية، وهو فيما يرى يعتمد على النقل، لذا عرف المتحول بأنه قراءة النص وتأويله بما يتوافق والواقع وفي ذلك يعتمد على العقل لا النقل على أن الثبات فيما يرى أدونيس ليس ثابتا دائما والمتحول كذلك ليس متحولا دائما، هذا ويرى عبد الغني بارة أن أدونيس في مشروعه هذا يبحث عن تحقيق تأويل موضوعي وعقلي منفتح على التاريخ ومساير للتطور الزمني،(بارة، 2008: ص521)فالنص الديني /الوحي الذي يعتمد على النقل يعتبر في رأي أدونيس ثابتا وسلطة متعالية، أما المتحول فهو القراءات التفسيرية والتأويلية العقلية للقرآن التي تتناسب والواقع، وعليه فهي تتغير بتغير هذه الأحوال والظروف، على أن سمة الثبات التي وسم بها النص لا تنفي أن يكون عرضة للتحول والتغير، كما أن المتحول /القراءات التأويلية يمكن أن تكون ثابتة قارة بحسب أدونيس؛ حيثيقول " كان الإسلام تأسيسا لرؤيا جديدة ونظام جديد، فهو تحول بالنسبة إلى ما قبله، لكنه ثبات بالقياس إلى ما بعده، ...فالإسلام هو الأصل الذي يعرف به، وفي ضوئه كل شيء كان قبله، وكل شيء يجيء بدءا منه، وإذا كان الأصل هو الثابت القديم وما يجيء هو المتحول المحدث، فإن القضية الأساسية في التراث العربي بعامة، هي فهم طبيعة العلاقة بين رؤيا الثبات ورؤيا التحول، أو طبيعة الصراع بين أهل الاتباع وأهل الابتداع(أدونيس، 1974: ص 35) فالوحي إذن،متحول في ظهوره غير أنه أصبح ثابتاً، والقراءات التفسيرية وما جاء بعده متحولاً غير أنها بهالة القداسة التي أحيطت بها باتت ثابتة مثله. فهل بإمكان القراءة الإبداعية الحداثية أن تجعل من الثابت متحولا ومن المتحول ثابتا؟

من منطلق هذه الثنائية يقدم أدونيس قراءته للعقل العربي، وهو في ذلك يسعى إلى خلخلة وتقويض التراث والنص القرآني والتشكيك في وحدته، ذلك أن العقل العربي –فيما يحسب أدونيس –واقع في التناقض وخاضع للمعطى الديني والسلطة السياسية، وهما ما جعله يوسم بالثبات ولا يحقق حداثته، وفي قراءته العقل العربي نصا دينيا أو نصا إبداعيا ممثلا في الشعر الجاهلي، يتسلح أدونيس بالفكر الغربي مرجعية له، مرجعية متعددة متنوعة ومتعارضة هجينة، فالحقيقة نلمسها من خلال التجربة والقياس وهذا ما اتكأ عليه العلم التجريبي وهو الشيء نفسه الذي وصل إليه نيتشه، عندما اتهم الفلسفة العقلية بارتكازها على وهم الحقيقة، ليكون نيتشه أكثر المفكرين الغرب حضورا في خطاب أدونيس،فمشروعه كان رجع صدى للفكر التفكيكي بدأ من نيتشه وصولا إلى دريدا، خاصة مفهوم نيتشه للحقيقة باعتبارها لا متناهية والحقيقة الوحيدة هي حقيقة تجاوز الذات لذاتها (بارة، 2005:ص 190 –191) هذه إذن، هي المرجعية المستعارة التي تأسس عليها الفكر الأدونيسي في محاولة لتجاوز ذاته وقبلها تجاوز تراثه سواء الخطاب الديني أو التراث البشري /الشعر الجاهلي، الذي كان ولا يزال يحافظ على وجوده رغم ما حققه المجددون من إبداع يكسر هذا النمط الإبداعي في المبنى والمعنى، ويرى أدونيس أن هذا الارتباط بالتراث/ نص الوحي هو الذي جعل العقل العربي في نظر أدونيس عاجزا أمام نظرة التقديس هذه عن تحقيق حداثته وتجاوز ذاته، وعليه، يقتفي أدونيس أثر دريدا في نقضه العقل الغربي ومناهضته التراث ليتجاوزه محققا بذلك حداثته.

هذا، ويبدو أن أدونيس لم يدرك العلاقة الجدلية بين الماضي والحاضر؛ إذ يبدي نفوره من الماضي والثقافة السائدة ذات الرؤية التقليدية للتراث والتي تتبنى الاتباع وترفض الإبداع،ويرى أنها من ولدت مشكلة التراث وذلك بتوظيفه خدمة لمصالحها، وبالتالي الوقوف في وجه التقدم والإبداع، وفي وجه كل تغيير تسعى إليه الثقافة الطليعية التي تهدف للتحرر والانعتاق، وعليه يجب أن نعيد النظر في التراث بما يتوافق والراهن في تعدده واختلافه وهدم الأبنية التقليدية للذهن العربي، وتغيير كيفية النظر والفهم التي وجهت الفكر العربي وما تزال توجهه. ودراسة التراث حسب أبو زيد في مثل حالة أدونيس لا تعني إخصابا للحاضر، بقدر ما تهدف إلى هدم التراث نفسه {التراث/الثقافة السائدة} ولكن بنفس سلاحه، أي بآلة من داخله. (أبو زيد، 2005:ص 231 -232) وهو القائل :"إذا كان التغير يفترض هدما للبنية القديمة التقليدية، فإن الهدم لا يجوز أن يكون بآلة من خارج التراث العربي، وإنما يجب أن يكون بآلة من داخله، إن هدم الأصل يجب أن يمارس بالأصل ذاته، ويعني تجاوزه بأدواته ذاتها، وفي هذا الهدم يجب التأكيد أن الحقيقة ليست في الذهن، بل في التجربة، والتجربة الحقيقية هي ما تؤدي عمليا إلى تغيير العالم، أما عن ارتباط المفكر العربي بالتراث، فيجب أن يكون مع التحول: مع عناصره الأولى وآفاقه، لكن هذه العناصر لا قيمة لها من حيث أنها ماض، إنما قيمتها في كونها تختزن طاقة على إضاءة المستقبل، بأن تكون جزءا منه، ويفترض هذا الارتباط وعيا أساسيا بأن التحول أو تجاوز الماضي يجب أن يتم بشكل لا يتيح لهذا الماضي الثقافي والسياسي أو الاجتماعي أن يدجنه أو يستخدمه، ولهذا فإن تجاوز –كل إبداع كل عمل خلاق مغير، إما أن يكون جذريا كاملا، أو لا يكون(أدونيس، 1974: ص 33-34) لكن السؤال الذي يطرح نفسه هنا هل مارس أدونيس الهدم فعلا بآليات من داخل التراث؟ ليكون جواب سؤالنا من أين له هذا الهدم بآلة من داخله؟ وهو في حقيقة الأمر يهدمه بآلة غربية غريبة عنه، ويقرؤه بإجراءات لا تتناسب وخصوصيته وقدسيته ليقوله ما لم يقله حتى يتناسب والراهن، بل يعامل النص القرآني وهو نص على غير مثال سابق معاملة أي نص بشري مدنس ناقص وهذا ما لا يصح،مع أن دعوته إلى تغيير كيفية النظر والفهم أمر مستحب بل ومطلوب، لكن يجب أن يقوم على أسس سليمة ويقف على خصوصيات النص والوعي والاستيعاب. كما أن الثقافة السائدة التي ربطها بالماضي والتي تقوم على الإتباع بدل الإبداع قد تحيلنا إلى القراءات التفسيرية التالية للنص الأصلي المصاحبة له؛ حيث يرى أدونيس "أن الثورة التي يدعو لها لا تعني هدم النص الأول النص القرآني كأصل، ذلك أن مشكل الحداثة ليست النص الأول بل النصوص الثواني أو التفسيرات/تأويلات للنص الأصل ؛حيث كل مدخل للقرآن هو مدخل من خلالها بل أصبح فيما يرى أدونيس تابعا لهذه التأويلات التي حصرت في تأويل واحد، فهذه التفاسير/التأويلات تخضع فيما يرى لضوابط اتفق عليها علماء الشريعة الإسلامية، أصبحت بمثابة قيد يحد من حرية الخطاب الحداثي (بارة، 2005: ص156)وهذه فيما يرى الكثير من النّقاد حجّته بعدما قوبلت أفكاره بالرفض والصدّ.

هكذا إذن، أسس أدونيس نموذجه التأويلي الذي يقوم على أولية العقل على النص/الوحي، بعدما كانت أولية النص هي التي تحكم العلاقة بين الإنسان والوحي، حيث يركز أدونيس على علاقة النص بالتاريخ على اعتبار النص اكتمل وانتهى، والتاريخ من حيث هو وقائع لا يكتمل ولا ينتهي، وإنما يظل منفتحا، لذا تسعى عملية التأويل إلى قراءة النص في سياقه التاريخي المعاصر، وفي ذلك إزالة للتعارض فيما بين الوحي والتاريخ، فالقراءة التأويلية هي قراءة نص الوحي بشكل يتوافق وحركة التاريخ، واستنتاج المعاني التي لا تتعارض مع العقل، لكن هذا لا يعني أنها تحرم النص من خصائصه، وتجعله ملكا للذات وللتاريخ؛ إذ النص مهما ارتحل في الصيرورة التاريخية/الزمنية يبقى محافظا على خصوصيته وكينونته التي تكفل له الاستمرارية والبقاء، فهو نص جامع متعدد المعاني والدلالات لا تدركه

التأويلات ولا تحيط به فهما/تأويلا، خلاف أدونيس الذي يرى أن نص الوحي شيء ثابت غيبي لا علاقة له بالزمن أما التاريخ فينتج باستمرار أشياء مغايرة، هذا ويرى بارة أن الصيرورة شهادة على ديمومة النص وقصور القراءة وليس العكس، اللهم إلا إذا كان أدونيس لا يميز بين القراءة التاريخية التي تحاصر الماضي وتدعي امتلاكه، وبين القراءة التاريخانية التي تدعو إلى تفعيل النصوص في السياق التاريخي الراهن، أي فهمها وتأويلها بما يتناسب والظروف الحالية، ولا يتم ذلك إلا بإعادة طرح سؤال النص في التاريخ فهما وتأويلا، لا إزاحة وابعادا بدعوى أن الزمن مضى وانقضى فأزيح النص القديم ولم يعد يوجد إلا نص التأويل الجديد (بارة، 2008 :ص 522 523) فالنصوص الثواني نصوص التفاسير والتأويلات لا يمكن بحال أن تحل محل النص الأصلي، وهو باق خالد وهذا سر اعجازه، كما أن القراءات التأويلية الإبداعية من شأنها أن تحيي النصوص وتحافظ عليها فلا تكون نصوصا موات وليس العكس، فهي لا تسعى إلى إلغاء النصوص ليحل محلها نص التأويل الذي هو مجرد فهم ما من فهوم متعددة وقراءة من قراءات لانهائية.

هذه القراءة التأويلية التي قال بها أدونيس دعوة إلى مغايرة وتجاوز النص القرآني بما هو أصل ثابت، وفي ذلك طرح للتغير والتعديل بما يتوافق والراهن وأفق القارئ/المؤول، هذا كله في سبيل تحقيق لانهائية المعنى على طريقة التفكيكيين بما هي فوضى وعدمية، وتسترا بحجة انفتاح النص القرآني جعل أدونيس من القراءة إساءة قراءة، ودعا إلى تعددية التأويلات؛ حيث يغيب النص الأصل وتحل هذه التأويلات اللامتناهية مكانه، فتشيع الفوضى ويختلط المقدس بالمدنس وتغيب الحقيقة واليقين وينتشر الشك والحيرة بتعدد الحقائق، وبذلك يكون النص القرآني نص متاحا لكل قارئ يفسره وفقا لأفقه الخاص، وهذه أكبر مغالطة وقع فيها أدونيس، ذلك أن هذا المنحى الذي يتجه نحو اللاتناهي والتناقض والاختلاف قد يكون مناسبا للنص الإبداعي، غير أنه لا ينطبق ولا يليق بالنص القرآني، لأنه نص تشريعي فيه من الأحكام ما يجعله غير قابل للتأويلات التي تخضع لها باقي النصوص، هذا ويرى عبد الغني بارة أن هذا البحث عن اللامتناهي هو تجسيد لشهوة إرادة القوة التي لا تختزل في منهج أو معنى، وهي مماثلة لدعوة بارت لخطاب الشهوة المتناهية التي حملتها لغة الجسد، وفي كل هذا يسعى أدونيس لتحقيق شرعية لمشروعه الحداثي بأن يصل إلى اللامنهج الذي يستند إلى اللامعنى (بارة، 2005:ص 156 – 158).

هكذا إذن، أسس أدونيس مشروعه الحداثي الذي أعلن القطيعة مع التراث/الماضي كسلطة تحمل الوصاية والتقديس، وبهذا أصبحت الحداثة عنده قرينة لتجاوز التراث الرسمي، الذي هو قرين النقص أو الغياب، إما بالنقل عن غيره التراث الغربي لا محالة، أو الابتكار والإبداع خارج دائرة التراث الرسمي بما يناسب لا نهائية المعرفة التي تفترض لا نهائية الاجتهاد مما يسمح بالاجتهاد والإبداع (مداقين، 2018:ص 104)وفي كل هذا يسعى أدونيس إلى تقويض وهدم الثقافة العربية على منوال ما فعله الغرب، كما يرى في الحداثة مشروع إبداع لا تحده حدود وهو يسعى للتحرر من كل سلطة وكل مرجعية بما في ذلك الدين، اللغة، القبيلة، والأعراف وهذا ربما ما جعله يرى في أبي نواس شاعر الحداثة في العصر العباسي بخرقه لكل محرم، دينيا واجتماعيا، والأمر ذاته ينطبق على أبو تمام، الذي اخترق قواعد اللغة بتأسيسه منهج الغموض، فالتمرد والثورة على كل ما هو مألوف وسائد هو شعار الحداثة وأساس قيامها. فأدونيس فيما يرى بارة يسعى إلى خلخلة بنية العقل العربي الماضوي، بل ويشكك في الأسس التي انبنى عليها.

تأسيسا على ما سبق، يمكن القول إن أدونيس في قراءته التراث ونقده العقل العربي لم يكن يسعى للتجديد كما فعل الغرب، كما أنه لم يطمح لإعادة الاتصال بالتراث بعد الانفصال عنه وقراءته وفهمه، فهو يدين كل ارتباط به، وعليه كان همه الوحيد فيما يبدو هو هدم

بنية هذا العقل وعناصر الثبات فيه، فالتراث ماض تم وانقضى، فلا يختلف موقف أدونيس الشاعر من التراث عن موقفه منه كمفكر وبما أنه يرفض الثقافة السائدة والجمهور الخاضع لها يكون التجديد في نظره هو نفي لكل سابق. والاتصال الحقيقي هو اتصال الانفصال وهو العلامة الأولى للجدة الشعرية فيتحد الرفض عنده بالجدة وبالأصالة، ويتسق ذلك مع موقف الشاعر من التراث، إنه محاولة الفهم من أجل الرفض والتجاوز والتحرر، فالتراث بحسب أدونيس هو ما نصنعه، التراث لا ينقل بل يخلق، وعليه يكون الإبداع في تصوره ابداع من عدم، إنه لا يرتبط بماض أو تراث بل يخلق تراثه الخاص، إنه يعني الاختلاف والمغايرة، فالتراث موجود، لكنه موجود لكي نرفضه، ونتجاوزه ونثور عليه. (أبو زيد، 2005:ص 233 -237)

وبهذا يمكن القول أنه لا يمكن للثقافة أن تتجدد ما لم يقف العقل على مسافة من نفسه، وما لم يحصل له وعي مغاير بذاته، فيرتد على تراثه وتاريخه من خلال راهنيته بكل شروطه وأبعادها ويرجع إلى نفسه بعد صيرورته ومغايرته. وإذ ذاك تتم مساءلة الأصول وإعادة قراءتها على نحو يؤدي إلى إعادة اكتشافها وبنائها، لا يعني ذلك أن عملية المغايرة تحصل في العقل بمعزل عن نظره في الأصل، ذلك لأن العقل؛ إذ ينظر في الأصل ويقرأ النص، إنما يتأمل تراثه وتاريخه، ومغايرته لنفسه إنما تعني في الوقت نفسه إعادة اكتشاف للأصل وإعادة بناء للذات، فالتجديد هو إعادة بناء(حرب، 2007: ص 16-15) فهل تم لأدونيس هذا الاكتشاف للأصل والذات؟ أم أنه التيه والضياع حاله حال الشريد الغربي. هكذا إذن، سلك أدونيس مسلك الغرب تبعية ومحاكاة لهم، وأمن كما آمن الفكر الغربي دوما أن الإنسان هو صانع تاريخه وعالمه، غير أن هذا الإيمان خائب المسعى لأن الآلة تدمر، والصورة تنتشر وتسيطر، والعدمية والشك يملأ الأرجاء.

2.3.كمال أبو ديب قراءة بنيوية للتراث الشعري الجاهلي:

لا يختلف موقف أبو ديب كثيرا عما تم بسطه مع أدونيس، ويعد أبو ديب من أبرز النقاد المعاصرين الذين اهتموا بنقل المناهج الغربية إلى البيئة العربية، كما عني بدراسة الشعر الجاهلي بالمناهج الحداثية كالنبوية. هذا ويتخذ أبو ديب موقف أدونيس ورغبته في التحرر والانعتاق من كل سلطة وكل ما من شأنه أن يقيد هذه الحرية ويحدها، فالحداثة تحاول أن تحرر نفسها من كل قيد وكل متراس يقف أمام اندفاعها، فهي بحسب أبي ديب وعي الذات في الزمن لكنه وعي ضدي للزمن ووعي ضدي للذات في الزمن، انطلاقا من هذا المفهوم يرى بارة أن الحداثة مشروع لم يتأسس بعد، لأن الذات كلما بدت واعية لتأسيس مشروعها، كلما انقلب الوعي إلى وعي ضدي، فتتمرد الذات عن نفسها، لذا فهي مرتبطة بالماضي لأن الحاضر لا يستقيم له وجود إلا إذا تمرد على الماضي وأسس عليه ما يتجاوزه للمستقبل، هي إذن فن السؤال؛ حيث يغيب المعنى ويبقى الغموض، فالحداثة بحسب أبو ديب قلق دائم إنها حمى الانفتاح. هذا القلق، وهذه الرغبة في البحث الدائم عن البديل هو الذي يمنح للحداثة صفة الديمومة"(بارة، 2005: ص 195- 196)فأي صيغة حملها هذا التمرد على الماضي في رأي أبو ديب؟ وكيف سيتعامل في تأسيسه حداثته مع حمى الانفتاح هذه؟

يعرف أبو ديب الحداثة بقوله انقطاع معرفي عن مصادر التراث المعرفية، فالحداثة انقطاع عن التراث. أما لما تعلق الأمر بالانفصال عن حداثة الآخر/الغرب فقال تحاول الانفصام عنه، والانبتات من عروقه الأخطبوطية، ويرى بارة أن ما توحي به هذه العبارة، هو تسليم بضرورة التبعية للآخر والارتماء في أحضانه، وتبني أفكاره ومقولاته (عبد الغني بارة، 2005، ص 201)وهنا تكمن مأساة نقاد الحداثة الذين لا يجدون حرجا في الانقطاع عن التراث ويدعون لهدمه ويدينون الارتباط والاتصال به، فهو ذو مرجعية جامدة متخلفة، في الوقت

الذي لا يستطيعون التملص من الغرب وبالتالي يعلنون الولاء له والتبعية استسلاما ورضوخا، كما أن هذه المبررات الواهية التي حملها حلم أبو ديب في تأسيس حداثة عربية على منوال ما فعل الغرب نتخير لها النصوص، وتكون بذلك مناهجهم أداة طيعة في أيدينا أمر لا أساس له من الصحة، ولو صح أمر هذه المناهج فما مبرر هذه القراءات الغامضة المضطربة. وهو فيما نرى ما سبب هوة شاسعة بين هؤلاء النّقاد وبين قرائّهم.

هكذا إذن؛ كان مشروع الحداثة العربية ممثلا في أدونيس وأبو ديب مشروعا تابعا طيعا للغرب، وهو يتوجب في رأيهم القطيعة مع التراث/التاريخ/الذات، وهذا ما أكد عليه أبو ديب حين اهتم برصد أهم الأسس التي انبنت عليها الحداثة الغربية، متخذا إياها أساسا لمشروعه، في الوقت الذي يرفض مصادر التراث {اللغة المؤسساتية، الفكر الديني، الله مركز الوجود، السلطة السياسية مدار النشاط الفني، الفن محاكاة للعالم الخارجي} ويقبل بالمصادر الغربية اللغة البكر، الفكر العلماني، الإنسان مركز الوجود ...وهو في هذا يلتقي ومشروع أدونيس في تبنيهما الحداثة الغربية وينطلق من نفس رؤية أدونيس أي الثورة على من قال بأن الحداثة انفصال عن الماضي، ثم هم فيما بعد بضرب هذا التراث من داخله، في محاولة لجعل القارئ يشكك فيه (بارة، 2005: 197 - 198)

هذا ويبدو أن مشروع أبو ديب لم يقتصر على الأخذ من مصادر الحداثة الغربية والتمرد على المصادر المعرفية بوصفها معوقات لانطلاق الحداثة، بل امتد إلى اللغة، فأبو ديب يرى بضرورة تفجير لغة بكر لم تولد من قبل، لغة تتناسب والراهن وتطوراته ، ذلك أن اللغة الموروثة حسب أبي ديب لغة سلطة وتعالي؛ وهي لذلك فاقدة للحياة، لتكون وظيفة الحداثة هي توليد لغة جديدة غير مستعملة من قبل تتلاءم والحداثة، وعلى هذا الأساس اتسمت لغة أبو ديب بالغموض، الذي هو وليد هذا الخرق والكسر لنظام اللغة العربية وقواعدها، فقد خلق نظامه الخاص الذي لا يتقيد بأي قاعدة،ليمنح إمكانات لامتناهية لتعددية الدلالات والمعاني، ومنه تكون أكثر قابلية للاختراق والتجاوز، وأكثر مرونة لتعدد قراءاتها إلى مالانهاية من الاحتمالات،غير أن هذا الانفتاح فيما يرى بارة أوقع أبو ديب في التناقض، فجعله يخالف منطلقاته وانتمائه البنيوي الذي أعلنه منهجا له في قراءته الشعر الجاهلي. وهو بهذا يحاول أن يبرر موقفه من إدراجه لمجموعة من المناهج المتباينة، ويحاول التمرد على النص الديني؛إذ يعتقد أن النص الديني المتعالي نص قديم أما الحداثة فهي ظاهرة اللاقداسة، نقيض الانسجام، فنص الحداثة يقوم على الاختلاف والتناقض داخل أنساقه (بارة، 2005، ص201- 202)

هكذا بات واضحا، أن الحداثة بمفهوم أدونيس وأبو ديب، هي هدم وتفكيك لبنية العقل العربي ومهاجمة لمصادر معرفته وهدم لأصوله ومرتكزاته –الدين واللغة–فهي محاولة لتفكيك الخطاب التراثي بمرجعيات غريبة عنه همها طمس معالمه لا إحيائه أو البناء عليه.هكذا كانت الحداثة عند هؤلاء " ثورة على تكريس وظائف التراث لتعيش الحداثة على التمرد على كل ماهو معياري (بروكر، 1995: ص202)

هذا ويرى بارة أن قراءة التراث لا تعني أن نرتحل إليه ونترك ديارنا، بعده سلطة أمرة أو يتحول في أيدينا إلى وسيلة لتبرير المنطلقات والإجراءات المنهجية، فالتراث يفرض على الأجيال التواصل معه أساسا قبل الانفتاح على أية معطيات جديدة، ولعل هذا ما يفترض علينا والقول لبارة أن نميز بين سلطة التراث وفعاليته، بين أن نعيد تأويله مشاركة وتفعيلا، وبين أن نزعم امتلاكه قهرا وقسرا، وعليه يتعين على أي قراءة للتراث أن تتجرد من سلطة الجاهز التي لا تزيد التراث إلا موتا. هذا ويقر بارة كما سبق وأشرنا بصعوبة ولوج عالم التراث ومساءلة مشاريعه وأنساقه؛ حيث تتشابك الأنظمة المعرفية للعقل العربي، خاصة جانب اللاشعوري المسكوت عنه والذي قد يمثل غيابا،

مما يتوجب التعامل معه بطرق منهجية نقدية معاصرة من شأنها تحقيق استعادة لهذا النص، وتقليص تلك المسافة التي تفصلنا عنه، فيجب علينا إذا ممارسة عملية الفهم والتأويل بعيدا عن التضخيم والتقديس، وبعيدا عن التصنيفات حتى نحقق قراءة موضوعية وفهما عميقا لهذا النص بعيدا عن أي تبعية أو ارتهان، فيجب أن ننفصل عنه لنحقق الاتصال به بعد إدراكه وفهمه واستيعابه (بارة، 2008:ص 512-515)

فالانفصال الذي يجب القيام به هو "انفصال رمزي لا معاداته والانفصال عنه نهائيا، واتهامه بالقصور، مثلما يفعل نقاد الحداثة، بهذا الصنيع يتسنى للناقد أن ينهل من خزان التراث نقليا كان أم عقليا ما يتفق ومتطلبات النهضة الحديثة، ويستعير من الآخرما يتفق وطبيعة الذات، فيكون بذلك منفتحا لا منبطحا ومختلفا لا مطابقا، وفاعلا لا منفعلا (بارة: 2005، ص 9)لنؤكد هنا بأن ما تم للغرب هو من داخل تراثهم وتاريخهم، فما مشروع الحداثة الذي يظهر مناقضا للتراث إلا محاولة لاستنطاق نص التراث لإعادة بنائه وبعثه من جديد، وما مشروع ما بعد الحداثة إلا تأكيد على استمرارية الحداثة وأنها دوما بحاجة للبديل الذي يخرج من رمادها ويبعث من دواخلها، وهذا ما أثبته الفكر الغربي الذي لا يمثل التعاقب والتوالي بقدر ما يقوم على التداخل والتوالج، فكل مرحلة تؤسس لما يليها وكل منهج يخلق البديل عنه الذي يكمل المسير وهكذا.

4. تجليات إشكالية الحداثة النقدية العربية المعاصرة

لا يختلف اثنان في كثرة ما دون في مسألة إشكالات الخطاب النقدي العربي المعاصر، حيث يوسم بكونه خطاباً إشكالياً ومأزوما،تعددت إشكالاته بين المصطلح والمفاهيم وإشكالات في المنهج والممارسات، وهي تعود فيما نرى لإشكالية كبرى حكمت العقل العربي المعاصر وهي ثنائية الأصالة والمعاصرة، ويبدو أن مشروع الحداثة هو المتهم الأول فيما لحق خطابنا من أزمات ومشكلات؟فما سبب هذه الأزمات وهل تقف الحداثة وراءها؟

1.4.اضطراب المفاهيم والمصطلحات

ندرك جميعا أهمية المصطلحات والمفاهيم، فهي بوابة العلوم والمعارف وبها نحدد توجهنا في القراءة وانتمائنا في الممارسة" فمفاتيح العلوم مصطلحاتها ومصطلحات العلوم ثمارها القصوى، فهي مجمع حقائقها المعرفية، وعنوان ما به يتميز كل واحد منه عما سواه، وما من مسلك يتوسل به الإنسان إلى منطق العلم غير ألفاظه الاصطلاحية "(ثامر، 1994: ص 170) لذا وجب علينا أن ندرك ونعي بأن المصطلحات لم توجد عبثا بل هي ذات حمولة معرفية وذات أصول مرجعية ساهمت في ظهورها وتبلورها، لذا لا يمكن إفراغها من محتواها الفكري والدلالي خاصة ونحن ننقلها لبيئة مغايرة مختلفة، وبالعودة على خطابنا النقدي الذي فيما يبدو يعاني من أزمة على صعيد المصطلح فتبدو جل مصطلحاته مضطربة غامضة وغريبة، والملاحظ في هذا الصدد هو دخول مصطلحات غريبة عن مجال النقد وذلك راجع لانفتاحه على مجالات وحقول معرفية عدة. كما يزخر خطابنا النقدي بمصطلحات نقدية كثيرة هي ابنة بيئته وثقافته وتراثه وفي نفس الوقت يعج بمصطلحات دخيلة هجينة غريبة عنه، فكان أن لجأ نقادنا إلى التعريب أو الترجمة والاشتقاق وغيرها للوقوف على المصطلح الذي يتوافق والثقافة العربية والمتلقي العربي.

إن هذا الاضطراب المصطلحي وهذه الفوضى المفهومية والمعرفية تؤكد تعدد التوجهات واختلافها، كما قد تشير إلى قصور في الرؤيا للوافد الغربي من مناهج ونظريات، فكان أن تعددت المصطلحات للمفهوم الواحد وتعددت المفاهيم للمصطلح الواحد، فنحن

نعاني حقيقة من اضطراب المصطلح النقدي وأزمة حقيقية تعود فيما يبدو إلى عملية النقل والترجمة التي لا تراعي خصائص المصطلح وحيثيات انبثاقها ولا خصائص البيئة التي نقل إليها، فكان يجتث من أصوله ويفرغ من حمولته ودلالاته، وبالتالي ساده الغموض وكثر الاضطراب، خاصة ونحن ننقلها لبيئة مغايرة ذلك أن "نقل أي مفهوم خاضع لتأمل عميق وتحليل لحيثيات انبثاقه وشروط إمكان وجوده وأبعاده وحدوده وتطوره حتى يتجنب تشويه المفهوم وتشويه المجال المحلل"(مفتاح ، 1999: ص134) فما نلاحظه هو تعدد المصطلحات لمفهوم واحد، ومنه يمكن القول أن أزمة المصطلح النقدي في خطابنا من بين الأزمات التي أفرزتها مشاريع الحداثة النقدية وزاد من حدتها وتأزمها خطابنا النقدي، ونقادنا المعاصرون، فكل ناقد يعلن ولاءه لتيار معين وكل واحد ينتصر لسلطة معينة، فقد ظل خطابنا النقدي محكوما بثنائية الأصالة والمعاصرة يحكمه الجدل والصراع، ويكثر فيه التصنيف تتقاسمه سلطتا التراث والحداثة،ومن هذه المصطلحات مصطلح الهرمينوطيقا الذي تقابله في بيئتنا العربي مصطلحات عدة من قبيل: التأويل، التأويلية، الفهم، التفسير، الشرح ، نظرية التأويل والأمر ذاته ينطبق على مصطلح الحداثة فهناك من النقاد من يستعمل الحداثة وهناك من يستعمل مابعد الحداثة، والبعض يستعمل التجديد والآخر المعاصرة، وكل هذه المصطلحات تدل على مفهوم واحد هو الحداثة الذي هو الثورة والتمرد لكن شتان بين هذا وذاك، فالتجديد مصيره القدم كما قال الغذامي والمعاصرة مرحلة ترتبط بالحاضر والزمن أما الحداثة فتخترق الزمن وتتجاوزه.وبهذا يتضح لناذلك الاضطراب وعدم الوعي بحقيقة المصطلح والفروق التي قد يحدثها في قراءتنا وممارساتنا النقدية وهذا ما زاد من حدة الأزمة عندنا.

2.4. القراءة التلفيقية وحقيقة اللامنهج:

لا يختلف حال المنهج في خطابنا النقدي عن المصطلح، فهو الآخر يعاني من أزمة واضطراب تظهر في ممارساتنا النقدية وفي قراءتنا الإبداعية على تنوعها واختلافها من قراءات سياقية أو نسقية مغلقة أو المفتوحة، والملاحظ على خطابنا النقدي العربي المعاصر هو" الاضطراب والارتجال، فتداخلت المناهج وتحولت الثقافة النقدية إلى أشتات منهجية لا يمكن ردها إلى منهج بعينه أو مناهج متقاربة، كما تميز النقد العربي بالغموض والبلبلة والالتواء، وهذا ما زاد النقد صعوبة وإبهاما، وحيرة واضطرابا، فنحن أمام نقد أشد غموضا من الآثار الإبداعية نفسها، ولئن كان الغموض في الشعر مقبولا بل وضروريا عند شعراء الحداثة، فإنه في النقد مرفوض لأن الخطاب النقدي خطاب تصوري، وظيفته الكشف والإضاءة والتقويم. (وهب رومية، 1969: 17- 18) وهذه واحدة من إشكالات خطابنا النقدي العربي المعاصر؛ حيث يلجأ جل نقادنا إلى القراءة التركيبية التي تتخذ أكثر من منهج مما يفضي ببعضهم إلى التناقض، فيأخذ بمنهجين أو أكثر ويتوسل بآليات لا تتلاءم والنص المقروء، فيخضع النص قصرا لهذه الإجراءات، وعليه تكون القراءة غامضة مضطربة، قراءة تقول كل شيء إلا أن تكون قراءة للنص المقروء، وهذا ما يتنافى مع وظيفة النقد ومهمته التي هي إضاءة لأفكار النص وكشف لجمالياته، ولأن خطابنا النقدي الحداثي كان تابعا محاكيا للنقد الغربي، فهو لم يكن يتوافق والراهن العربي ولا موقفهم من الحياة والوجود لأنه سليل ثقافة مغايرة، فلا عجب إذا ألا يعبر عن واقعهم ولا عن مشكلاتهم وتطلعاتهم.

إن هذه الرغبة في مسايرة التحولات والتطورات الحاصلة في الفكر الغربي والمشاريع النقدية الجديدة، تعكس انفتاحًا على المناهج الحديثة، دفع بنقاد الحداثة العربية إلى الإقبال على نقل هذه المشاريع والنظريات الحداثية وما بعد حداثية كما رأينا مع أبو ديب، ومن بين العوائق التي واجهت الناقد العربي وهو ينقل هذه المشاريع "الاختزال النظري، ونجد ذلك كامنا في المزج بين النظريات والتوفيق بين إطارات نظرية متعددة من دون التساؤل عن خلفياتها ونقط اختلافها وائتلافها، وحدود كل منها واستراتيجياتها، كما أن هذا الاختزال النظري

يرتهن إلى فهم جزئي وتجزيئي للنظريات الأجنبية" (فيصل دراج وسعيد يقطين، 2003، ص 59) إن مثل هذا الاختزال النظري للمناهج وهذا البتر من تربتها ومحاولة استنباتها في ثقافتنا العربية، هو سبب أخر من أسباب هذه الأزمة التي تعانيها ممارساتنا التطبيقية، فكانت ممارسات هجينة مضطربة مرتجلة تجمع بين المتناقضات وتلملم شتات المتفرقات، وهو ما يؤكد فشل خطابنا النقدي الذي لجأ للتركيب والتلفيق بدل التوفيق والاستيعاب. وكانت الهوة كبيرة وواضحة بين التنظير والتطبيق.

بالعودة إلى الحداثة النقدية التي اتخذت فيما يبدو القراءة الإبداعية بديلا للنقد في أدبيات التفكير المعاصر، خاصة في هذه المشاريع التي عنيت بنقد العقل العربي الإسلامي والنص الديني، ودعت للاجتهاد والإبداع بعيدا عن كل مكرور عربي، يبدو مشروع أدونيس واحدا من القراءات المعاصرة الحداثية التي تجاوزت فيما يبدو قضية المنهج بماهو آليات مضبوطة ومحددة إلى مفهوم القراءة "التي تحمل دلالة تأويلية بمعنى أن مفهوم القراءة يلغي مفهوم المنهج، المحصور بنطاق الثبات المنطقي المتماسك، وبنطاق المعرفة القبلية التي تدثر الظاهرة النصية أو غير النصية، بدثار من المعاني الدائمة والمتنقلة، من جيل إلى آخر، وفي الوقت الذي تلغي فيه القراءة مفهوم المنهج، بتلك الخصائص التقليدية فإنها تلغي الفهم التقليدي للمعنى وللنص، ليصبح المعنى آنيا أو قصديا بتعبير هوسرل وتزامنيا بتعبير البنيويين بيد أن تزامنيته لم تكن تزامنية لسانية بل تزامنية الفهم والشعور الفردي الآني. هكذا إذن، يسعى أدونيس إلى ممارسة طريقة إلغاء المنهج، الذي يسميه النفق ويقوم بالقراءة التي يسميها الأفق؛حيث يلح أدونيس دائما على نمط من القراءة، لا تسقط فيه أفق التثبيت القدسي، بل في أفق المراجعة والنقد والتجاوز، وأفقا آخر هو تعددية الرؤية الاجتماعية والثقافية للعالم، والتراث والتاريخ العربيين، وتعددية التفكير ومصادره، والطريقة التي ينظر فيها إلى الواقع والفكر، وهو يتطلع عبر تلك الإشارات إلى تحرير القراءة من الطريقة النفقية إلى الطريقة الأفقية (ناظم عودة، 2008:ص 67- 68)فالقراءة ملمح من ملامح الحداثة النقدية وأحد إبدالاتها وتعرف بالانفتاح والتعددية ومحاولة خوض غمار الاستكشاف في شقوق النصوص وتصدعاتها وهذا أمر متفق عليه، لكن القراءة لا تعني بحال أن تكون مطلقة بدون ضوابط أو خارجة على النص وإلا فإنها العبثية والفوضى عينها، هذا وإن كانت حقيقة تعبر عن المعنى الذي أراده القارئ أيفهمه وتأويل، فليس مبررا لهذا الغموض والعتمة التي وسمت هذه القراءات النقدية الحداثية، والتي أوجدت من حيث لا تحسب فجوة كبيرة بينها وبين المتلقي، وهذا ما أشرنا له سابقا، كما أن اللجوء للتوفيق بين عدة مناهج تغطية للنقص الذي تعانيه هذه القراءة ومحاولة لاستقراء شامل أنما يدل في بعض الحالات على عجز في تمثل الآليات الإجرائية، كما قد تدل على عدم ارتهان النص لأي منهج ومنه سوء اختيار المنهج والنص، وهذه كلها تدخل في إطار عدم وعي واستيعاب خطابنا النقدي المعاصر للمناهج الغربية، والذي يظهر جليا في مثل هذه الممارسات الغامضة والمضطربة، وعليه" أخفقت الحداثة العربية في أن تكون عربية حقا حين برهته ا الحداثة الغربية، وعجزت عن محاورتها، فاستسلمت لها وتبنت مفاهيمها، وجاهدت جهادا محموما للالتحاق بها، وعلت أصوات كثيرة تتحدث عن نقد معاصر لا عن نقد عربي معاصر، وهكذا انطوت هذه الحداثة على مخادعة الذات، وحين استوحش الناس من أمر الحداثة ما استوحشوا وقابلوها بالجفوة تخالطها الريبة والتوجس أنكرت عليه مواقفهم، ودعتهم أن يرتقوا إلى مستواها فكانت القطيعة (وهب رومية، 1969، ص 18)

هكذا إذن، عجز الخطاب النقدي العربي المعاصر عن تمثل مشروع الحداثة في نسخته الغربية، وتمثل نظرياتها ومناهجها بأطرها وملابساتها، وعليه؛ كان خطابنا النقدي ولا يزال خطابا مأزوما تابعا للخطاب الغربي غريب عنه وعن ذاته، وهو لذلك يُعدّ خطابا

إشكاليا لم يستطع تحقيق حداثته والتأصيل لها، فكان معزولا عن مختلف السياقات والمرجعيات التي أوجدته، وعن البيئة التي ارتحل إليها وأسقط على نصوصها وثقافتها.

5.خاتمة:

ختاما وبعد وقوفنا مع هذه التأملات النقدية في خطاب الحداثة العربية الذي حمله مشروع أدونيس وأبو ديب تبين لنا بناء على ما سبق، أن الخطاب النقدي العربي المعاصر خطاب مأزوم إشكالي، ليس بسبب الحداثة كمشروع إنما بالتبني الأعمى للوافد الغربي،في ظل غياب الوعي بخصوصية المنهج الغربي وبخصوصية النص العربي، خطاب لم يستطع تمثل تراثه ولم يقو على مساءلته حتى ينادي بتأسيس حداثته. إنه خطاب الإقصاء والتبعية والاستلاب الحضاري خطاب لم يقم على التأسيس والتأصيل إنما على القطيعة والهدم.

وعليه؛ كانت هذه القراءة تأكيد على ضرورة الوعي بالخصوصية والاختلاف والتميز، فلا بد لمثل هذه القراءات من أن تأخذ بعين الاعتبار غيرية الآخر وغيرية التراث، لا بد لهذا الخطاب أن ينطلق مما هو سائد من الراهن وأن يعود للماضي التراث ويمنحه فرصة للبوح ويدعوه للحوار والمساءلة، ومن ثم الوقوف على إمكانات وجودية جديدة.

بهذا، كشفت قراءة بارة لخطاب الحداثة النقدية العربية ممثلا في أدونيس وأبو ديب نماذج القراءة، أن التوسل بآليات حداثية غربية في القراءة والتحليل، وحتى حشد نصوصنا بمفاهيم ومصطلحات غربية ذات محمول غربي، لا يعني انتماءنا للحداثة، كما أن هذا الانتماء لا يعد مبررا للانفصال عن التراث والقطيعة معه، ذلك أن الحداثة، فيما نرى، حوار وتفاعل بين التراث والآخر/الغرب، بمنح كلا الطرفين فرصة للوجود والمساءلة والتفاعل. وهذا للأسف ما لم يتحقق بعد، فقد أبانت قراءة بارة أن خطاب نقادنا –أدونيس وأبو ديب– لم يرق لمصاف الحداثة في نسختها الغربية، بل لم يتمثل أطروحاته ولم يحط بخلفياتها ومرجعياتها، وإلا فما السبب الذي يقف وراء نقده التراث والدعوة لتقويضه، فالحداثة الغربية كانت دعوة لتقويض العقل الغربي لإعادة البناء عليه وتأسيسه لتبقي ذاتها مركزا، كما أنها قامت على إعادة قراءة التراث/التاريخ، مراجعة ومعاودة لتبني عليه لا لتقصيه، لذا يجب إعادة مساءلة التراث واستنطاقه أخذا بالجوهري منه كشفا لمواطن الجدة فيه، ليكون اللبنة الأولى لتأسيس حضارتنا وحاضرنا.

أما فيما يخص إشكالات الحداثة العربية التي تظهر جليا في المصطلح والمنهج، فهي تثبت بلا شك ذلك القصور وعدم الوعي والاستيعاب للمناهج الغربية، لذا وجب إنشاء مؤسسات ساهرة على توطين المصطلحات ودراستها فرزها وتبيئها. كما يجب الوقوف على الأطر المفاهيمية والمعرفية لهذه المناهج والنظريات، ذلك أنها وصلت إلينا مبتورة عن أصولها ومرجعياتها والخفي منها أعظم وأمر، وأخيرا يجب تشييد حداثتنا من واقعنا، تراثنا وهويتنا من ماضينا وحاضرنا، وهذا لن يتم إلا بتكاثف الجهود والوعي بالخصوصية والانفتاح على الآخر أخذاً بما يتناسب مع تربتنا وثقافتنا، واقرارا بالتعددية والاختلاف والتباين.

قائمة المراجع:

1-أبو زيد نصر حامد (2005) إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ط7، الدار البيضاء، المغرب، المركز الثقافي العربي

2- أدونيس علي أحمد سعيد إسبر(1974)،الثابت والمتحول-بحث في الإتباع والإبداع عند العرب، ج1 الأصول، ط1، بيروت، دار العودة.

3 – أدونيس علي أحمد سعيدإسبر(1989) كلام البدايات، ط1، بيروت، دار الآداب.

4– بروكر بيتر(1995)ترجمة عبد الوهاب علوب، الحداثة وما بعد الحداثة، ط1،الإمارات العربية المتحدة، منشورات المجمع الثقافي.

5– بارة عبد الغني (2005) إشكالية تأصيل الحداثة في الخطاب النقدي العربي المعاصر، مقاربة حوارية، ط1، القاهرة، الهيئة المصرية العامة

6–بارة عبد الغني (2008)الهرمينوطيقا والفلسفة نحو مشروع عقل تأويلي، ط1، الجزائر،منشورات الاختلاف، بيروت، الدار العربية للعلوم ناشرون.

7– ثامر فضل (1994) في إشكالية المنهج والنظرية والمصطلح في الخطاب النقدي العربي الحديث، ط1، بيروت، المركز الثقافي العربي.

8– حرب علي (2007) التأويل والحقيقة، قراءات تأويلية في الثقافة العربية، ط2، بيروت، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع.

9 –دراج فيصل ويقطين سعيد (2003) آفاق نقد عربي معاصر، ط1، بيروت، دمشق منشورات دار الفكر المعاصر.

10–رومية أحمد وهب (1969) شعرنا القديم والنقد الجديد، الكويت، منشورات عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب،

11– الغذامي عبد الله (1987) تشريح النص مقاربات تشريحية لنصوص شعرية معاصرة، ط1، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر

12– عودة ناظم (2008) طريق التلقي والتأويل إلى الخطاب النقدي العربي، مجلة علامات، المغرب، العدد 30 .

13– مداقين هشام (2018/2017)، التأويل وآفاق القراءة في مشروع مصطفى ناصف النقدي، رسالة دكتوراه مخطوطة، جامعة محمد بوضياف المسيلة.

14– مفتاح محمد (1999) المفاهيم معالم نحو تأويل واقعي، ط1، بيروت، المركز الثقافي العربي.