

العبور من باراديغيات التأسيس نحو فلسفات المساءلة مقاربة جينولوجية في متغيرات الخطاب النقدي الغربي

Crossing from Founding Paradigms to Philosophies of Questioning A Genealogical Approach to the Variables of Western Philosophical Discourse

د/ بثينة بهلالي

Boutheina BAHALALI

جامعة محمد خيضر - بسكرة

مخبر وحدة التكوين والبحث في نظريات القراءة ومناهجها

boutheina.bahlali@univ-biskra.dz

تاريخ القبول: 2025/01/29

تاريخ الإرسال: 2024/03/29

الملخص:

الأصل أن يبدأ الشيء مختلفا وجديدا لا شبيه له، ثم يتكرر ليبلغ مع كل محاكاة له حدا يفقد فيه ميزة غرابته، إلى أن يقتضي الأمر استحداث ما يختلف عنه، فلا يحصل ذلك إلا بالخروج عن المألوف والاعتيادي الذي كان في البدء مختلفا، ليولد المختلف الجديد كعود أبدي لحدث ما، يتكرر فيه الشيء دون تناسخ، وذلك وجه واحد من بين جملة الأوجه التي يمتثل فيها عود فعل التغير وفي هذا البحث استجلاء لمحطاته في العبور من باراديغيات التأسيس نحو فلسفات المساءلة داخل الخطاب النقدي الغربي.

الكلمات المفتاحية: عود أبدي؛ تغير؛ باراديغيات التأسيس؛ فلسفات المساءلة؛ خطاب نقدي غربي.

Abstract:

The original principle is that something begins different and new, with no equivalent, then it is repeated until it reaches a point with each imitation where it loses its unique feature. This necessitates the creation of something different from it, which can only be achieved by going beyond the familiar and ordinary that was different at the beginning. This gives birth to the new different as an eternal recurrence of an event, in which the thing repeats itself without reincarnation. This is one aspect among many in which the feedback of change manifests itself, in this research, we aim to clarify the stages of the transition from founding paradigms to philosophies of questioning within Western critical discourse.

Key words: Eternal recurrence; Change; Founding paradigms; Philosophies of questioning; Western critical discourse

مقدمة:

يقتضي المنطق الإبستيمي التراتبي وسؤال المراجعة الذاتية العودة إلى باراديجمات التأسيس إذا كانت الغاية متمثلة في الوصول إلى ما بعده أو في الحديث عن الطريق نحو فلسفات المساءلة، وإذا كان التفكير هو الاستراتيجية الموازية للتفكير ما بعد الحداثي، فإن طروحات ومسلمات الحداثة وما قبلهما هما المادة التي قام عليها فعل الخلقة، بناء على هذا يستوجب البدء بفعل استحضار أبرز المحطات المشكلة للمسارين المعرفي والفكري لمرحلتَي الحداثة وما قبلها، كخطوة لا بد منها للعبور نحو ما بعد الحداثة ثم تجاوزها إلى بعد ما بعدها.

نهدف في هذا البحث وفق **منهج تاريخي** أن نستجلي أهم محطات التفكير الفلسفي الغربي عبر التاريخ، انطلاقاً من الفترة اليونانية وإرهاصات التفلسف فيها، مروراً بالفلسفة الهلنستية ثم فلسفة العصور الوسطى صوب فلسفات الحداثة وما بعد الحداثة، ونحاول وفق **فعل تحليلي** أن نتتبّع صورة النقد الموازية للفلسفة الغربية عبر نموذج متمثل في تحولات النقد السيميائي.

وعليه تقوم هذه المقاربة على تحيين إجابة عن الإشكالية الموالية:
ما الذي ميز كل مرحلة من مراحل التفكير الفلسفي الغربي وكيف انعكس ذلك على التفكير أو الممارسة النقدية؟

1- التفكير ما قبل الحداثي:

سوف لن يقتصر الحديث حول هذه الحقبة على استحضار أو استنباط استراتيجيات التفكير في الزمن القبلي القريب السابق للحداثة، أي زمن فلسفة العصور الوسطى ومخرجاته التي تمخضت عنها مقولات الحداثة؛ ذلك لأنّ ما بعد الحداثة بمقولاتها الأساس «نقد التمرکز المنطقي» كانت قد تجاوزت تفكير المركزيات الحداثيّة، نحو تفكير مركزيات كونية موعلة في القدم، متجذرة في الثقافة أو الحضارة الغربية القديمة، أو بالأحرى في الحضارتين اليونانية والرومانية، وبالتالي في **البدء كان اليونان!**

1-1- التفكير خلال الحقبة اليونانية:

قد لا يختلف اثنان حول أنّ إنسان الحضارة اليونانية قد حقق وشهد ما لم تشهده وما لم تحقّقه حضارات أمم أخرى، ولأنّ المقام لا يتسع للتفصيل في مقال مراحل بلوغ اليونان ما بلغوه بالتاريخ لهم تفصيلاً، جاز اختزال تلك المراحل فيما بلورته نتاجات ورؤى بعض الأعلام الذين اشتهروا على أنهم من أسس للحضارة وشكل معالمها فلسفياً وعلمياً وفنياً، عبر أطوار ثلاثة هي¹:

الطور الأول: فلسفة ما قبل سقراط

من بين أبرز الفلاسفة الممثلين للطور الأول المدعو طاليس (Thalès 624 ق.م-550 ق.م)، وهو فيلسوف عاش في مستعمرة ميليتس (Milets) اليونانية، خلال القرن الخامس قبل الميلاد، عرف الهندسة وفتح الباب للمناقشة والتفكير الاستنباطي أي للتفكير دون دليل حسي، ورُعم بأنه شارك في الحياة السياسية لمدينة ميليتس، وبأنه أول من حدد الوقت بدقة عبر ساعة شمسية.

كما أنه أول من أنشأ ذلك النوع من الفلسفة التي تبحث في المصدر أو الأصل، بأن جعل الماء مصدر الموجودات²، كما لقب بالفيلسوف أو العالم الأول لأنه نقل التفكير من الأسطورة (Mythos) إلى المنطق (Logos)، أي من الفكر الأسطوري نحو المنطقي³.

اتبعه في ذلك كل من تلميذه: أنكسيمندرس (Anaximandre 610 ق.م-547 ق.م) وأنكسيمانس (Anaximenes حوالي 564 ق.م)، وقد كانت تفاسير أصل الوجود قبل ذلك تؤوّل إلى قصص مرتبطة

بالأساطير والخرافات الخاصة بالآلهة وبالأبطال أنصاف الآلهة، ثم تحولت إلى تفاسير مادية أو إلى تفسير الوجود بما هو موجود، وعليه سمي هذا التيار بالمدرسة الطبيعية.

تضم المدرسة الطبيعية إلى جانب هؤلاء هيرقليطس (Héraclite 475-535 ق.م) الذي يقول بأن النار هي الأصل، وديموقريطس (Democrite 360-460 ق.م) الذي اعتبر أنّ أصل كل شيء ذرات صغيرة متناهية في الحجم، تتجمع لتشكل أجساما كبيرة تسبح كلها في الخلاء ثم تتحل بفعل الحركة إلى ذرات أصغر، وتعود لتشكل أجساما أكبر وهكذا إلى ما لانهاية، في حين يقول الفيثاغوريون - نسبة إلى فيثاغورث (Pythagoras 500-582 ق.م) بأن العدد هو الأصل.⁴

مهما يكن من أمر هؤلاء فإنّ في هذه الشذرات ما جعل من الدارسين يجمعون على أنّها قد بلورت الإرهاصات الفعلية لبداية التفكير العقلي، وتفسير أمور الكون تفسيرات منطقية تتأى عن التصورات السابقة وعن الخرافات والآلهة والكائنات الخارقة، أو التفسيرات الماورائية/الميتافيزيقية، وبالتالي كانت بمثابة القطيعة مع الذهنية الأسطورية، كما يمكن الإشارة إلى ما يعد نوعا من الإسهام في جدل التغير والثبات كمثال على ذلك نورد حديث طاليس عن تحولات الماء وحالاته المتغيرة، ووصله لمبدأ الأشياء بما يطرأ على الطبيعة من تغيرات مختلفة، وكذلك بحث أنكسيمندرس في التناقض وفي الأبيرون أو اللامتناهي كونه الأصل الذي تستمد منه الموجودات وجودها، أما هيرقليطس فقال بأنّ الكون متغير نظرا لما تدركه الحواس.

الطور الثاني: الفلسفة من سقراط إلى أفلاطون ثم أرسطو

يتعين هذا الطور كمعلم لبداية ظهور الخلاف حول طبيعة الفلسفة ومجالها، وجعلها طريقا للبحث عن حقائق الأشياء، ففي الحين الذي لم يتعاط فيه فلاسفة الطور السابق مع الفلسفة كمفهوم-بل كانوا يمارسونها كنوع من المعرفة التي تحاول الوقوف عند أسباب الوجود المبهم دون تكبد عناء الخوض في سجلات تحديد المفاهيم-جاء فلاسفة هذا الطور ليفعلوا ذلك.⁵

يتجلى حضور التفكير الفلسفي لهذه المرحلة مع السفسطائيين حين طرحهم لسؤال ومشكلة الإنسان بدل الوجود، باستغلالهم للاختلاف الحاصل حول مصدره، حيث شككوا في قيمة الطبيعة كأصل للوجود، وقالوا بعدم وجود حقيقة مطلقة، وبأن مهمة الفلسفة تتمثل في البحث حول الإنسان وما يتعلق به من دين وسياسة وأخلاق وفن.⁶

أما سقراط (Socrates 399-470 ق.م) "الحكيم المرتاب" فقد جعل من الفلسفة مدرسة للشك حتى اتهم بالكفر وبدفع الشباب إلى الانحراف لما كان يثيره من أسئلة تجعلهم يرتابون أمام الحقائق المستخلصة، ومنها سؤاله لبروتاغوراس: ما هي الفضيلة؟ هل هي واحدة أم أنّ لها أشكالا كثيرة؟ هل يمكن تعليمها؟، وأسئلة أخرى من هذا القبيل.

تبدو هذه الأسئلة بريئة وسطحية في البداية لكنها تنتهي باعتراف الطرف الآخر بجهله، تماما كما يحدث في عمليات التوليد يجعل سقراط محاوريه يضعون حملهم من الحقائق، لتتم بعد ذلك عملية صياغة جديدة للمسألة.⁷

ينبغي التفريق بين الارتياب السفسطائي ونظيره السقراطي، بحيث عمل السفسطائيون على بث الارتياب، وعلى زعزعة المفاهيم وإعادة استخدامها بالطريقة التي تناسب نزعتهم الفردية وتخدم مصالحهم الشخصية ومكاسبهم المادية.

يهدف ارتياب سقراط للوصول إلى ضبط دلالة المفاهيم واقتناص ماهيات الأشياء وإدراك جوهرها، ثم تحديد الكليات، وإيجاد مصدر للمعرفة ذو قاعدة متينة وثابتة؛ في الوقت الذي يقيم فيه السفسطائيين المعرفة على الإدراك الحسي-وقد ترتب على ذلك هدم وانهيار جملة معايير الحقيقة عن طريق القول بنسبية المعرفة-كان سقراط يعمل على تأسيسها وفقا لنموذج العقل وحده كونه الأداة الوحيدة لتحديد وعلاج المشاكل المعرفية⁸.

من هنا بدأ اللوجوس وبدأ تمرکز اللوجوس، ليمتد ويترسخ بصورة أوضح وأوسع مع أفلاطون فيما قدمه، أما عن أعلى نماذج التمرکز لدى أفلاطون Plato (428-348 ق.م) فمدينته أو جمهوريته الفاضلة وتقسيمه للعالم، ولعل المعطيات المولية تختزل فحوى التقسيم:

- قيام الفكر الأفلاطوني وتأسيسه وفق ثنائيات طرفها الأول مركز والأخر هامش، تقسيمه العوالم إلى عالم للمثل وآخر للمحسوسات، جعل المعرفة معرفتين يقينية مطلقة وأخرى ظنية، نسبية، ناقصة، جعل الإنسان روح سماوية وجسد مادي مصيره الفناء.

- تظهر مركزية العقل بتتصيه مصدرا ثابتا ويقينيا ووحيدا للإدراك، عبر التذكر والحدس لتحقيق المعرفة الفلسفية المطلقة التي يقابلها الزيف والنقص والمعرفة الظنية إذا ما كان الاعتماد على المحسوسات والحواس في العالم المادي المنسوخ عن المثالي أو المحاكي له⁹.

- تقسيم الفئات المكونة للمدينة الفاضلة إلى طبقات ثلاث: حكام وفلاسفة يعتلون الهرم ويستندون إلى العقل، جنود يتوسطون الهرم تحكمهم وظيفة غضبية مصدرها القلب، عمال يتذيلون الهرم تحكمهم وظيفة شهوانية مصدرها الكبد وما دونه من أعضاء الجسم المثيرة لحاجات الإنسان.

قد تبدو هذه المعطيات مجحفة في حق الزخم الفلسفي الكبير لأفلاطون، إلا أن موضع وعلة الاستحضار ينفيان ذلك، فما يهم من هذا الاستحضار هو بيان مناطق المثالية والماهوية والتمرکز أو التعالي، وهذا مما يخدم مسار البحث وتسلسله.

الفعل ذاته سيكون مع نتائج أرسطو Aristotle [322-384 ق.م]، صاحب النظرية العقلية بالغة التعقيد، التي بنت معالمها وعناصرها الأساسية بين ثنائيا كتبه كالميتافيزيقا والسماع الطبيعي، وبالأخص مقالاتيه الثانية والثالثة من كتابه في النفس، علما أن ما يجعلها معقدة هو حرص أرسطو على الحديث عن عدة عقول بدل عقل واحد¹⁰.

بالنفاذ بين دخیلاء نظريات أرسطو في المعرفة والمنطق نجد أنّ فلسفته قد قامت على الماهيات العقلية، ولكن بدرجة أقل مثالية وأكثر واقعية من فلسفة معلمه أفلاطون، إلا أنّهما يمثلان معا اتجاها ميتافيزيقيا، العقل فيه هو مقياس ذاته وسند يقينه ولا حاجة له لما هو خارجه، إنه وحده كاف لتحقيق المعارف بشتى أشكالها وضروبها¹¹.

أما عن حضور اللوجوس في الجانب الخطابي عند أرسطو، فيتعين في تمييزه بين ثلاثة أنواع أو مستويات للحجاج، وهي: الإيتوس والباتوس واللوجوس، وذلك من حيث تعلق كل مستوى بما يقابله من جهة العناصر المكونة للعملية الخطابية، أي الخطيب والمستمع والخطاب.

الطور الثالث: طور الجمود والانحطاط (الحقبة الرومانية)

يتحدد هذا الطور زمنيا بالحقبة الرومانية أو الحقبة الكلاسيكية المتأخرة الممتدة ما بين (300 ق.م/ 400 ب.م)، والذي وإن كان قد مثل فترة الانحطاط والسقوط للحضارة اليونانية فإنه وبالمقابل قد شكل

معالم عصر روماني ذهبي، حيث ازدهرت خلاله تجارتهم وصناعاتهم وعلومهم وعمرانهم وفنونهم وفكرهم.

كذلك نمت فيه مدارسهم حتى سيطروا على العالم، وفرضوا سيادتهم على الجميع، رغم ارتدادهم الحتمي ثقافياً إلى اليونان وإلى ما قدموه، مثال ذلك اتخاذ فرجيل الإلياذة نموذجاً في تأليف ملحمة الإلياذة الممجدة لروما عبر سرد وقائع البطل الأسطوري والروحي لروما إينياس، الذي يقابله أوغسطس القيصر أو الإمبراطور المؤسس الفعلي والمحقق الأول لعظمة روما سيدة العالم¹².

أما التفكير الفلسفي لهذا الطور فتجلى مع المدارس الفلسفية السائدة آن ذاك، ونقصد بذلك كل من المدرستين الأبيقورية والرواقية؛ الأولى أسسها أبيقور Epicurus (341-270 ق.م) ليبين عبرها أن اللذة الحسية هي المقياس في المعرفة والأخلاق، أما الرواقية فمؤسسها زينون الإلي Zeno (336-270 ق.م)، وترى في إتباع الأهواء مصدر تعاسة الفرد، لذا تنادي بضرورة الاحتكام للعقل من أجل تقويم السلوك¹³، وقد سادت بالإضافة إلى المدرستين الأبيقورية والرواقية فلسفات أخرى قامت على إثرها فلسفات العصور الوسطى.

1-2- حقبة العصور الوسطى:

ينصرف حديث التفكير خلال العصر الوسيط في أوروبا رأساً إلى تعيينه كمرحلة لاقتتران الفلسفة بالدين المسيحي، حتى إنه يدعى بعصر التفكير اللاهوتي والفلسفة المسيحية، إذا سلطنا الضوء على المتعاليات أو السرديات الكبرى لهذه الفترة نلفى بأن أهم ما يستحق الخوض فيه هو علل نعتها بالعصور المظلمة، فبالرغم من وجود جوانب مشرقة في فلسفة كل من القديس أوغسطين Saint Augustan (354-430)، وتوما الإكويني Aquinas (1225-1274)، وأنسلم كانتربري Anselm (1109-1033)، إلا أن تعالي سلطة الكنيسة فاق الحد، حين صارت الأصل في تشكيل الأطر والأنساق العامة للحياة، وحين احتكام هذا التشكيل إلى المصالح الشخصية والمكاسب الخاصة لرجال الدين أولالباباوات، حتى أصبح كل ما يوافق قوانين البابا حق وما دونه باطل بل وجرم يعاقب عليه من قبل محاكم التفتيش. وعليه تكون الميثافيزيقيات اللاهوتية وتفسيرات هؤلاء الرجال للنص المقدس وتنصيبهم أنفسهم كوسيط بين الرب وعامة الناس أهم ما قد كرس لفكر التعالي ومفاهيم التمرکز خلال هذه المرحلة.

2- مقولات الحداثة [التحول الأول]:

1-2- أوروبا عصر التنوير:

تُختزل علل الانتباس الحاصل حول ضبط مفهوم الحداثة في إجابة "جان غروندان" عن سؤال: متى ابتدأت الحداثة؟ بقوله: "يربط الأنجلوسكسونيين بدايتها بظهور العلم التجريبي مع فرانسيس بيكون أوباكتشافات كوبرنيك وغاليلو الفلكية، بينما يفكر القاريون أكثر في ديكارت، والمؤرخون في النهضة الإيطالية أو اكتشاف العالم الجديد دون إغفال الإصلاح البروتستانتي، والتواريخ المهمة بهذا الصدد معروفة جداً، اختراع المطبعة من طرف غوتنبرغ سنة 1450، واكتشاف أمريكا سنة 1492، ثم صدور كتاب "ثورات الأجسام السماوية" لكوبرنيك عام 1546، و "الأورغانون الجديد" لفرانسيس بيكون عام 1620، وكتاب: "خطاب في المنهج" لديكارت عام 1637"¹⁴.

جرت العادة على ربط ظهور الحداثة الأوروبية بظهور حركة التنوير، على اعتبار أن التنوير كان بمثابة رد فعل ضد الظلامية الدينية أو التعصب اللاهوتي الأعمى، بانتشاله الشعوب الأوروبية من عتَمات

العصور الوسطى، عصور الحروب الطائفية ومحاكم التفتيش، ولقد طرحت صحيفة بريلنش موناشر فت - عام 1783 - على قرائها سؤال: ما التنوير؟

لتأتي الردود على شاكلة مقالات من قبل شخصيات تباينت آراءهم رغم اتفاقهم حول المعاني المكثفة التي حملتها العبارة الكانطية الشهيرة: (التنوير هو خروج الإنسان عن قصوره الذي اقترفه في حق نفسه، أي القصور عن استخدام عقله إلا بتوجيه من إنسان آخر)¹⁵، وإذا أردنا معرفة النقاط الجوهرية التي حصل فيها الإجماع حول مخرجات مشروع التنوير فنستحضر المحاور الموائية التي حددها "هاشم صالح": تحرر العقل من براثن اللاهوت الديني، انحسار الدوغمائية الأصولية، انتشار الفكر العلمي، توسيع النقد التاريخي وتطبيقه على النصوص المقدسة¹⁶.

مما تقدم يتعين التنوير كحدث مفصلي، فصل بين ما قبله وما بعده، والواقع أنه لا يمكن فهمه إلا بمعرفة طبيعة ما يميز إنسان العصور الوسطى عن إنسان عصر التنوير، حيث شاع عن الأول احتقاره الحياة الدنيا وملذاتها، وعدم اهتمامه إلا بالآخرة، كذلك نظرته للإنسان لم تكن تخرج عن اعتباره مذنباً وناقصاً بطبيعته.

أما فلسفة التنوير - فعلى العكس من ذلك - راحت تعطي ثقتها للذات الإنسانية وإمكاناتها وقدراتها على التغيير والتحسين، وبالتالي تحقيق التفكير خارج الوصاية، وذلك جوهر ما نادى به الحدث، فما أهم محطات التحول في الزمن الحداثي؟

بالمقدار ذاته الذي لا يتيسر فيه البت في محددات لمفهوم الحدث وتدايعاتها، تُقدّر المسافة التي شكلتها شبكية وقوع المصطلح ومقولاته بين تخوم معرفية منفتحة، فأهل الفكر والفلسفة حدثتهم، كما أن لأهل النقد والأدب والفنون حدثتهم، والحديث عينه على أصعدة أخرى.

الحدث عبارة عن نقلات في الزمن تُشكلها المنعرجات الهيرمينوطيقية الكبرى لفعلي الما قبل والمبعد، ذلك أن مراجعات فعل الكينونة في الزمن هو الأمر الذي شكل تلازم مراجعة السؤال النقدي للمفهوم الحداثي عموماً، والذي اختزن اللحظات الثلاث الموائية:

لحظة ديكارت/ الذاتية، لحظة كانط/المعرفية/النقدية، لحظة هيجل/التاريخية.¹⁷

أما اللحظة الديكارتية؛ فمثلتها مقولة الكوجيتو: "أنا أفكر إذاً أنا موجود"، التي عُذَّ بفضلها رينيه ديكارت R. Descartes (1596-1650) المؤسس الشرعي للذاتية الغربية، في حقبة التبتت فيها يقظة العلم ببقايا اللاهوت، ولأن عصور الفكر الكبرى ونماذجه لا تعرف نهايات حادة أو بدايات مفاجئة، فأمشاج الماضي تتسرب في تلافيف الحاضر، وكثير من مرجعيات الحاضر تستمد نسغها من صلابة النموذج السابق¹⁸، لذلك يرى ديكارت أن الفلسفة الحقّة هي التي تتشكل من الميتافيزيقا التي تحتوي على مبادئ المعرفة - كتفسير أهم صفات الله ولامادية نفوسنا - ومن الفيزيقا كمرحلة يخوضها المرء بعد أن يكون قد وجد المبادئ الحقّة للأشياء المادية عن ماهية الكون.

في تصوره لمفهوم الفلسفة تتضح النزعة الأخلاقية، كما تترسخ لديه فكرة اعتبار الفلسفة حكمة كلية، الأمر الذي يجعله أكثر اتصالاً بالزمن القبلي¹⁹، وعليه، فديكارت يمثل نهاية مرحلة أكثر من تمثيله لبداية مرحلة أخرى، إذ يضع رجلاً في هذه وأخرى في تلك، إنه يريد التخلص من كل شوائب الأحكام المتعلقة بالذهن، وإجراء مراجعة نقدية لما يحمله الفكر، على أن يأخذ شيئاً منها مأخذ الحقيقة، إلا ما يتصف بالوضوح الكامل، وهذه المهمة لا يمكن النهوض بها إلا إذا أعيدت الأشياء إلى أصولها، إذ ينبغي أولاً البرهنة على الذات الإنسانية كجوهر مفكر²⁰.

ولتوسيع هذا التصور وضع ديكارت قواعد يهتدي بها العقل هي: الوضوح، التحليل، التركيب، التحقيق؛ وهي سلسلة مترابطة لا تكتمل إلا بالتتابع في كل دراسة، أما أساس الفلسفة الديكارتية فالشك، حيث لا شيء في منأى عن الشك، مادامت إمكانية الخداع والخطأ قائمة في كل شيء²¹، وعن أساس **الكوجيتو الديكارتي** فتوزعه في ثلاثة اتجاهات: إثبات الذات العارفة/ إثبات الله/ إثبات العالم.

وبالتالي، فالشك لا يكون بالوقوف عند **إزاحة النسق اللاهوتي**، بل يجعله يقينا داخليا للذات الغربية، ليحصل التمييز بين ما هو داخل الذات، وبين ممارسة الذات لهذا النسق، ومن ثم إعادة هذه الذات إلى جوهرها الأساس وهو التفكير، من منطلق أن **الذات العارفة** هي التي تضيف على الوجود حقيقته، لأن الحقيقة ساكنة في الذات، قائمة داخلها²²، ومنه كان انتصار العقل والانتصار له، من خلال تثبته حاكما أساسا في الواقع، ولما بلغ هؤلاء حد تقديسه وأقمنته، كان هذا التقديس هو السبب في ظهور عقلانية جديدة، نقدية، ناقدة للذات وللعقل، وذلك جوهر ما حملته اللحظة الكانطية.

بعد مائة عام من لحظة ديكارت يجيء إيمانويل كانط (1724-1804)، لكي يكمل القفزة الفكرية صراحة؛ أي لكي يمد الشك المنهجي إلى مجال الدين أو العقائد المقدسة أيضا²³، ويؤسس لفلسفة نقدية تطرح على العقل نفسه شروط معرفته، أي تلك الشروط التي يجب تحققها كي تصبح المعرفة ممكنة. تنصّب **الفلسفة النقدية** راسا على نقد المعرفة الميتافيزيقية بقضاياها الثلاث: الله، النفس، العالم؛ في كتابه **نقد العقل المحض** يؤكد كانط على ضرورة التحام المصدرين التجريبي والعقلي، ثم يعول على استخدام العقل من أجل تحقيق ميتافيزيقا علمية، بدلا من الميتافيزيقا التقليدية، كذلك جاء نقده لميتافيزيقا الأخلاق بما يتلاءم والنزعة العقلية، واختلف عن أسلافه في فكرة الخير والسعادة، وأكد على فكرة الواجب²⁴.

مرت تطبيقات **الفلسفة النقدية الكانطية** بثلاث محطات هي: نقد نظرية المعرفة، نقد ميتافيزيقا الأخلاق، نقد الحكم الجمالي²⁵، ينطلق كانط من واقعة معاينة المفارقة الحاصلة في تحقيق الرياضيات والفيزياء للتقدم الكبير، على عكس الميتافيزيقا التي أخذت تشهد توالي الإخفاقات، والحال أن الرياضيات والفيزياء والميتافيزيقا على حد سواء من ثمرات العقل، ومنه كانت رغبة كانط في خوض غمار رحلة البحث عن ميتافيزيقا بديلة.

وعليه؛ اعتُبر مشروعه بمثابة المدخل إلى ميتافيزيقا الدين والأخلاق؛ حيث يرى بأنه لا يمكن منع العقل من أن يفكر في الموضوعات الميتافيزيقية، أو أن ينزع إلى الميتافيزيقا، غير أنه يميز تمييزا دقيقا بين أمرين؛ التفكير والمعرفة، إذ التفكير في موضوع ما لا يعني إنتاج معرفة عنه، لأننا غير قادرين على إنتاج معرفة موضوعية عن هذه الأشياء التي نفكر فيها، بل إن التفكير يصير هاهنا توهيما؛ أي إنتاجا للأوهام، وليس إنتاجا للمعارف²⁶.

وبالتالي؛ ظل كانط محافظا على المفهوم الكلاسيكي للميتافيزيقا ومباحثها، لكن خلف هذه الصورة المحافظة كان سعيه إلى إعادة بناء مفهوم لها، عبر إنزالها من السماء (المتعالي بمعناه الغيبي) إلى الأرض (الترنسدنتالي بمعنى القبلي)²⁷.

تلي اللحظة الكانطية اللحظة الهيجلية، وتتجلى مقدرة هيجل (1770-1831) G.W.Hegel في كونه قد استطاع أن يجمع في فلسفة واحدة ومنسجمة جملة الجوانب الإيجابية لسابقه، فورث عن كانط نقديته ومبدأ المعرفة باعتبارها نشاطا إنتاجيا وإبداعيا، وعن فيخته J.G.Fichte أخذ بنية دياليكتيكة

وأهمية السلب والتناقض باعتباره قوة محرّكة لعملية المعرفة، واستمد من شيلنغ F.W.J.Schelling الموضوعية التاريخية، وميله للعيني ورفضه للشيء في ذاته²⁸.
تعيّنت مسألة الذات والموضوع أو علاقة الفكر والوجود، كنقطة انطلاق لهيجل في تأويله النقدي، فقد تساءل في البداية عن معنى الوجود ودلالته، ويعتبر أن حقيقة الوجود هي الماهية، ووجود الماهية عنده لا متعين ولا محدد، ومنه عرفت فلسفته بالسلب، والسلب ليس عدما لأنه الحركة اللانهائية للوجود²⁹.
كذلك يعاود هيجل النظر في العقل وفق منظور جدلي، حيث يلغي الإدراك ويمحوه وينفيه، مقابل أن يصير العقل هو المحور لعالم الرأي المشترك، فتغدو المهمة الأساس للتاريخ هي البحث في العقل وفيه وحده.

يعتبر هيجل أن الثورة الفرنسية كتحول حاسم كانت بمثابة انتقال في حياة الإنسان الفكرية والعملية، وذلك غير التحول من الخضوع غير النقدي للواقع السائد إلى الاعتماد على العقل، وعليه انتصرت أهمية الوعي، ففي ظاهريات الروح أول شكل في التاريخ يكون في انصهار الذات مع الجماعة، غير أن هذا الوعي ينطوي على تضاد وتناقض³⁰.

تتخذ الذات وموضوعها في هذه المرحلة شكل الوعي وتصوراته، وفي المرحلة التي تليها يظهران بوصفهما الفرد الذي يدخل في نزاع مع الأفراد الآخرين، وفي آخر مرحلة يظهران بوصفهما الأمة، وهنا يتم بلوغ الاندماج الدائم بين الذات والموضوع بحيث يصير موضوع الأمة في ذاتها³¹ هذه العناصر مضافة إلى عناصر أخرى عمل هيجل على صهرها كلها في نسق فلسفي عام، فشيّد مذهباً يرتكز على مبدأ السلب ك لحظة جوهريّة.

بين هذه اللحظات الحداثيّة محطات فكرية وطبقات معرفية يضيق المجال لذكرها والاستفاضة فيها، وقد يلوح بعضها في الأفق ضمن باب التجاوز أو الارتباب، خلال مرحلة التأسيس لخطابات اللاتأسيس، في زمن ما بعد المرويات الشارحة، ولأن الخطابات حول المرحلة الموالية تتأرجح بين عدها فضاء للتجاوز أو فسحة للتعافي، من الجدير الإشارة إلى أن الجانب التقنوي (التكنولوجي) قد بدأ عقلانياً كتلبية لحاجيات الإنسان مع الحداثة، لينتهي مفرطاً بشكل مخيف ومربك مع ما بعد الحداثة.

3- ما بعد الحداثة (بداية النهايات ونهاية البدايات) [التحول الثاني] :

يتحدد تاريخ الرواج الأكاديمي لمصطلح "ما بعد الحداثة" بنشر كتاب جان فرانسوا ليوتار J.F.Lyotard (الوضع ما بعد الحديث)، وفيه يقدم هذا الوضع بوصفه أزمة في منزلة المعرفة في المجتمعات الغربية، أو بوصفه مرحلة للتشكيك في الحكايات والسرود الشارحة³²، وعندما نقول تاريخ الرواج الأكاديمي فإننا لا نقصد التحديد الزمني الفعلي لظهورها، إذ ليس في مقدورنا القبض على مصدر ثابت يتعلق بطرح لا يعترف أصحابه بمنطق البت والجزم واليقين المطلق، ولا يكتفون بزوايا النظر العينية أو بالرؤية التمثيلية، والحال هذه يغدو الأمر كمحاولة للقبض على الماء بين فروج الأصابع، أو كمحاولة الحفاظ على التوازن خشية من السقوط أثناء السير على سطح أملس.

تبنّت ما بعد الحداثة مقام الرائج منذ بداياتها وإرهاصات الأولى إلى يومنا هذا، فلا نكاد نجد من الدارسين من لم يخض في مفهومها ودلالاتها، ولعل هذه الدلالات التي تجتمع على تبانيتها في اعتبار ما بعد الحداثة جملة الأفكار الطاردة للحداثة كباب من أبواب التاريخ وجب غلقه، وللبرهنة على التباين والتعدد والتنوع الحاصل نرى أنها قد قسمت اعتماداً على توجهاتها واستراتيجياتها ومنهجيتها وطروحاتها الفكرية والفلسفية في "دليل الناقد الأدبي" إلى أربعة نماذج؛ هناك المنظور الفلسفي الذي يراها تقوم على

الفراغ الذي أوجده غياب وتقويض الحادثة، أما المنظور الأيديولوجي السياسي فيرى أهمية ما بعد الحادثة من خلال نتائجها، إذ هي قادرة على خلق الإشكاليات ضمن المسلمات حتى تتسنى لها خلخلة الثقة فيما لم يكن يقبل الشك، أما من المنظور الاستراتيجي النصوسي فتسعى ما بعد الحادثة إلى تأصيل النص وانفتاحه، وإنكاره للحد والحدود مما يجعله قابلاً للتأويل المستمر³³.

قبل الخوض في تفاصيل اهتمامات أصحاب الفكر ما بعد الحداثي بإمكاننا الإشارة إلى أن العبور من الحادثة إلى ما بعدها لم يكن مجرد تجاوز بل تعافي أيضاً، التعافي كان من الميتافيزيقا أو تحرر من الأسس التي أرساها الفكر الميتافيزيقي³⁴، ثم من التناقضات الحاصلة في شعارات الحادثة وما آلت إليه الحال على أرض الواقع.

يمكننا القول بأن التيارات الإيتيقية تتعين على أنها معالم ما بعد حداثية إلى جانب النظريات النقدية المتجاوزة، ذلك لأن تجاوز المتعاليات والتعافي من الديستوبيات قد قاما وفق خطين متوازيين هما:

- **خط أول:** مثله الدراسات النقدية (الدراسات الثقافية، التأويليات، التفكيكيات، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، مناهج ونظريات تحليل الخطاب).

- **خط ثاني:** مثله الفلسفات الإيتيقية وجانب التواصل الشمولي للتداوليات والفلسفة التحليلية.

وبالتالي؛ فالطريق نحو الوصول إلى المنعرجين السالفين لم يكن ليتعين بتلك الصورة لولا الوقائع أو المسالك والعلل المندرجة تواليا كما سيتبين فالمعلم القادم.

3-1- مساءلة هيدغر للميتافيزيقيات الغربية مدخل للفكر ما بعد الحداثي:

يعتقد هيدغر (1889-1976) Heidegger بأن ثورة ديكارت على أنساق من سبقه ما لبثت حتى انصرفت إلى مصاف النسقية، وأن أول ما بدأت نسقية الحادثة في الانتشار حينما نجح الفكر الديكارتي في حصر العالم في الفكر والامتداد؛ أي إنه لا يمكن تصور الشكل والحركة إلا محمولة على جوهر الامتداد الذي لا يطاله الإدراك مفصلاً عن خصائصه، وأن تصور الامتداد مشروط بالفكر، في حين أن الفكر غير مشروط بشيء وهو شرط كل تصور³⁵.

لقد صار الإنسان مع اللحظة الديكارتية منظوراً إليه ككوجيتو وبات هو المركز المرجعي، ومعيار المعرفة ومنبع المعنى ومن خلاله تتحدد كائنات الكون³⁶، وهذا ما جعل هيدغر يشرع في تعرية وخلخلة طروحاته على اعتبار أنها مشحونة بما يجعلها تتعين كنسق صارم للذاتية المتعالية.

هذا، وفي سبيل زحزحة العالم الوثوقي وتقويض امتداد نسق الذاتية المتعالية لا يقف هيدغر عند اللحظة الديكارتية بل يتجاوزها نحو غيرها من الفلسفات، كمتعاليات كانط التي ينطلق فيها من إبراز أهمية الأنا، ويعتقد بأن: "الأنا أفكر" يجب أن يكون مواكبا لجميع تصوراتي، إذ من دون ذلك سيكون شيئاً متصوراً فياً لا يمكنه أن يفكر البتة؛ وهذا يعني: إما أن يكون التصور ممتنعاً، وإما أن يكون لا شيء بالنسبة لي على الأقل³⁷، وهنا تتعين الذات مقابلة للموضوع.

أما جديد كانط فيتمثل في قوله **بتناهي الدازاين Dasein**، أي بتلاقي الذات والموضوع، التناهي هنا يعني اضطرار الكائن إلى التلقي والاستقبال.

أما الموضوع بما هو كائن حاضر فلا بد أن توفر له الذات شرط المقابلة والملاقاة، ومن ثم كانت ضرورة تشكيل أفق بدئي قبلي، والحال أن الخيال هو من يقوم بذلك، فهو أساس إمكان التعالي للقاء الموضوع، وليس يتحدد هذا الأفق إلا بوسمه خطاطات، رسوم، خيال، وهو ما يمنح القدرة على رؤية الصورة.

يشرع كانط من خلال ما تقدم في الربط بين الخيال والزمن من منطلق أن الأول هو ما يرسم للذات دوامها، وما يستفاد من الخيال أنه يتأصل في الزمن مدركا بما هو ديمومة، هذا واكتفى كانط بالوقوف عند مشارف هذا الحد تعالق الكينونة والزمن³⁸، الأمر الذي جعل المساءلة الهيدغرية تطل القول الكانطي. يفترض هيدغر أن تعويل كانط على مفهوم الذات إنما أسقطه في رواسب الأنطولوجيا التقليدية التي كان قد قطع شوطا للخروج منها، وأن ما يجعل كانط لا يظفر بتأول أصيل لمعنى الأنا هو أنه كان يفهم الأنا بوصفه ذاتا، وذلك يعني أنه كان يحاول أن يتأولها كما يتأول أي موجود قائم بالمعنى التقليدي، أي بوصفها جوهر³⁹.

حسب هيدغر المشكل لدى كانط ليس منهجيا وإنما أنطولوجيا؛ أي إن ما ينقص من المقولات ليس كونها نظرية ولا تفي بصلاحية عملية، بل في كونها لا تستند إلى إيضاح أنطولوجي كاف لدلالاتها، فالمرء يقابل بين العقل النظري والعقل العملي كأن بينهما فرقا ماهويا، والحال أنهما هيتتين لدلالة أنطولوجية واحدة، هي فهم معنى وجود الموجود بوصفه جوهرًا، من أجل ذلك فإن النجاح في فهم الشخص العملي لدى كانط بواسطة تطويع مقولات العقل النظري إنما هو إقرار بالبعد عن طرح جدي للسؤال الأنطولوجي الكيانوي عن معنى "الهو"⁴⁰.

وعليه؛ يضم هيدغر كانط إلى أقرانه وأسلافه من ديكرات إلى هيغل، من حيث كون فلسفاتهم قد قدمت صنوبا عدة من الاستشكال لمعنى الأنا بوصفه ذاتا، إلا أنها ظلت جميعا تركز على أنطولوجية واحدة هي: أنطولوجيا الجوهر، وذلك يعني أنها لم تفلح في أي مرة في بلورة استقهام دقيق لمعنى "الهو"⁴¹.

خلاصة لهذه المرحلة من المسار العام للتفكير الغربي نقول قول المسيري بأن "عالم ما بعد الحداثة هو عصر المابعديات... هو عصر ما بعد التاريخ وما بعد الإنسانية وما بعد السببية، وما بعد المحاكاة، وما بعد الميتافيزيقا، وما بعد التجاوز"⁴²، إنه زمن إعلان النهايات، أو زمن نهايات البدايات.

4- تغيرات الخطاب النقدي [المنعطفات: بين التحولين الأول والثاني]:

تولدت عن مشكاة الفكر الفلسفي جملة من المدارس والتيارات الأدبية الكبرى، واقتزن ظهور النظريات النقدية بالمناخ الفكري والمعرفي السائد خلال كل حقبة.

لا مندوحة من أن تحول النقد يتبع تحول الشائع الفكري في تلك الفترة فنراه يبذل ثوبه من شكل إلى آخر، فتغيب عنه ثيمات لتحضر محلها أخرى، إذ المنهج النقدي هو تماما بمثابة السؤال الذي يواكب الراهن وقلقه، مواكبة الأداة الباحثة عن سبل لمساءلة الوضع وتشخيصه، من ثم حل ما أمكن حله من مآزق تعنى بالاقتراب من تحقيق الشمولية في معاينة النص أو الخطاب.

يلقى المنتبغ لتحويلات المسار النقدي بما طرأ عليه من إبدالات ومتغيرات بأن توزعه كان على ثلاث دوائر حسب اهتمامات كل دائرة أو كل محطة وتتمثل تلك الدوائر فيما يلي:

4-1- دائرة المقاربة النقدية خارج النصية (السياقية):

أولى هذه المحطات أو الدوائر ما اقتزن بالفلسفات الخارجية أو ما يسمى بالمناهج السياقية؛ وهنا نتحدث عن كل من القراءات التاريخية والاجتماعية والنفسية، على اعتبار أن نظرها ينصب اتجاه ما هو متعلق بالمؤلف وبالظروف المحيطة المساهمة في إنتاج النص والمؤثرة على ولادته، أي السياق الحضاري العام الذي يمارس في ضوءه تفهم النص⁴³.

كيفية قراءة النص من منظور تاريخي: يندرج المنهج التاريخي ضمن مناهج القراءة السياقية، ويعنى بتفسير الخطاب على أساس أنه وثيقة تاريخية، يتم التعامل معها بعلمية ووفق خطوات ممنهجة ومعايير منظمة وثابتة، للتأصيل لطرائق التحليل النقدي للأدب بالإفادة من المعطيات التاريخية لا بد من استحضار الأسماء الموالية: سانت بيف، هيبوليت تين، غوستاف لانسون.

تجتمع في نقد سانت بيف S.Beuve (1804-1869) الخصائص التالية:

- الاستفادة من النزعة التاريخية وتسخيرها من أجل استخلاص صورة المبدع من خلال أدبه أولاً، ومن خلال المعلومات المتوفرة عنه خارج أدبه ثانياً.

- الميل إلى التصنيف واكتشاف الأنماط الذهنية المختلفة انطلاقاً من دراسة النتاجات الأدبية (نزعة علمية)⁴⁴.

أما الناقد الفرنسي هيبوليت تين H.Taine (1823-1893) فربط الأدب بالعوامل الثلاثة الأساسية المكونة له، والمتمثلة في:

- البيئة (التي نشأ فيها المبدع).

- الوسط (العوامل الزمانية والمكانية المؤثرة في الأديب والتي تصبغ على أدبه).

- الجنس (أي الانتماء العرقي)⁴⁵.

أما عن ثالث أعلام الاتجاه التاريخي فهو غوستاف لانسون G.Lansan (1857-1934)، وتحدد الخطوات التي اعتمدها في منهجه على النحو الآتي:

- التعرف على النصوص الأدبية؛ أي القيام بتحقيقها وتقويمها وإدراك مضمونها (المعنى الحرفي للنص).

- المقارنة بين النصوص لتمييز الأصيل من التقليدي والفردى من الجماعي.

- تصنيف هذه النصوص في أنواع ومدارس وحركات.

- تحديد العلاقات بين الأنواع، والمدارس والحركات، والحياة العقلية (الفكرية، الأخلاقية، الاجتماعية)⁴⁶.

يندرج المنهج الاجتماعي لسيل المنهج التاريخي ضمن الإطار ذاته الخاص بالقراءة السياقية، بل ويتداخل مع معطياته لدرجة يتعسر فيها الفصل بينهما نظراً للتداخل الحاصل بين مرجعياتهما أو خلفياتهما الفكرية والفلسفية، ونظراً للتداخل المعهود بين العلوم الإنسانية، وهنا الحديث عن العلاقة المعتادة بين علمي التاريخ والاجتماع.

قراءة النص من منظور اجتماعي: تنطلق فكرة المنهج الاجتماعي أو النقد الاجتماعي من النظرية التي ترى أن الأدب ظاهرة اجتماعية، وأن الأديب لا ينتج أدباً لنفسه بل لمجتمعه منذ اللحظة التي يفكر فيها بالكتابة وإلى أن يمارسها وينتهي منها⁴⁷.

أسهمت **نظرية الانعكاس** التي طورتها الواقعية في تعزيز التوجه الاجتماعي لدراسة الأدب، ونشأ في عملهما جنباً إلى جنب تيارين متوازيين هما:

التيار الأول: تطلق عليه تسمية **علم اجتماع الظواهر الأدبية**، ويستفيد من التقنيات التحليلية التي انتظمت في مناهج الدراسات الاجتماعية مثل: الإحصائيات والبيانات، وتحليل المعلومات، وتفسير الظواهر انطلاقاً من قاعدة معلومات محددة، يبينها الدارس طبقاً لمناهج دقيقة ويستخلص منها النتائج التي تسفر عنها⁴⁸.

تزعّم هذا التيار نقاد أبرزهم: سكاربيه في كتابه: **"علم اجتماع الأدب"**؛ الذي يدرس الأدب كظاهرة إنتاجية ترتبط في آلياتها وفي قواعدها بقوانين السوق⁴⁹.

التيار الثاني: تطلق عليه تسمية المدرسة الجدلية، وتعود إلى هيجل ورأيه الذي بلوره فيما بعد ماركس في علاقة التفاعل بين البنى.

المنظر الأساسي لهذا الاتجاه هو: جورج لوكاتش G. Lukács (1885-1971) فيلسوف الواقعية الأكبر خلال النصف الأول من القرن العشرين، وذلك في دراسته وتحليله للعلاقة بين الأدب والمجتمع باعتبار الأدب انعكاس للحياة، بل وربط بين نشأة الجنس الأدبي وازدهاره وبين طبيعة الحياة الاجتماعية والثقافية، فكانت كتاباته عن طبيعة الرواية المقترنة بنشأة حركة الرأسمالية العالمية وصعود البرجوازية الغربية⁵⁰.

يأتي بعد لوكاتش لوسيان غولدمان L. Goldman لينطلق من المبادئ نفسها، ثم يطورها ليصنع توليفة مكونة من مصطلحات جديدة مبتكرة ضمن ما يسمى بعلم اجتماع الإبداع الأدبي، وهو يهتم بالجانب الكيفي عكس التيار السابق الذي يعمل وفق الكم، وهو ما يفسر ذبوع اسم غولدمان كرائد من رواد النقد البنوي التوليدي أو التكويني، الذي حدد له جملة المبادئ الموالية⁵¹:

- رؤية العالم la vision du monde، الفهم la comprehension، التفسير l'explication، الوعي الفعلي القائم la conscience réelle، الوعي الممكن la conscience possible، البنية الدالة la structure signifiante.

هذا، وقد حاول غولدمان تطبيق جملة مقولاته أو آلياته على نص مسرحية "أندروماك" لراسين⁵². إتماما لسلسلة المناهج والنظريات السياقية، يأتي المنهج النفسي، فعلى عكس المنهجين السابقين لم يكن المنهج النفسي أثرا رجعيًا لخلفيات فلسفية، إنما هو وليد العيادات النفسية.

تفسير الأدب من منظور نفسي: لما كان المنهج النفسي وليد العيادات النفسية ارتبط تأسيسه بجهود رائد التحليل النفسي الأول الطبيب النمساوي الشهير سيغموند فرويد S.Freud.

يقوم المنهج النفسي على تفسير السلوك البشري برده إلى مناطق اللاوعي⁵³، أما دراسات فرويد في بداياته فركزت على الأزمات النفسية الباطنية الحادة، التي تتبدى أعراضها في سلوك المصاب كنتيجة لما عاناه أو ما واجهه في طفولته المبكرة من صدمات⁵⁴.

أما في ميدان الإبداع فقد قسم فرويد الشخصية المبدعة إلى ثلاثة أقسام هي:

- **الأنا ego:** وهو الجانب الظاهر من الشخصية، والواعي والمدرَك أو المحافظ على النفس⁵⁵.
- **الأنا الأعلى super ego:** وهي القوة الرادعة، أو المجتمع والعادات والتقاليد والقيم والأخلاق والضمير الحي (العنصر الضاغط).

- **الهو:** القوة المتمردة والجامحة (الغرائز والشهوات)⁵⁶.

يقود ذكر "الهو" إلى الحديث عن اتخاذ العامل الجنسي كمرجع لتفسير بعض الظواهر الأدبية، كتوصل فرويد من خلال أعمال **ليوناردو دافنشي** إلى أنه يعاني شذوذا جنسياً، وكذلك قيامه برد بعض النتوءات الواردة في أعمال الروائي الروسي الشهير صاحب الإخوة كارامازوف: **ديستوفسكي** إلى إصابته بالصرع ومعاناته من الشذوذ والرغبة في إيذاء الذات.

وعليه؛ خرج بالمنطق الآتي: "الفرد يبني واقعه على رغبات مكبوتة، أبرزها الدوافع الغريزية اللاواعية (اللاشعورية)"⁵⁷.

يعتبر تلميذ فرويد كارل يونغ الرواسب الجمعية أو النماذج الأولية هي المسير والموجه اللاشعوري للعمل الإبداعي، في الحين الذي ركز فيه أدلر على تأسيس نظرية نفسانية قائمة على فكرة تعويض النقص

الذي يشعر به الفنان باعتباره خلق الأعمال الفنية فعلا دالا على حب الظهور وضربا من ضروب التنفيس/التعويض عن المكبوتات والنقائص⁵⁸.

تلك المقولات وعلى تضاربها في بعض الطبقات واتفاقها في البعض الآخر تشكل مجمل شذرات ومعالم ما ورد في المنظور النقدي النفسي للخطاب الإبداعي.

4-2- تحليل الخطاب بين دائرتي النسقية وما بعدها:

في هذا المسلك سيكون الجمع بين مقولات النقد الحدائي وما بعد الحدائي ضمن محور واحد، على اعتبار أن الأساس في الاختلاف بينهما ليس يعزى للمعالم الزمنية التاريخية المتعلقة بكل مرحلة فقط، بل إن منها ما ظهر ولاحت بؤاده وأسس الأولى خلال المرحلة الأولى ثم تجاوزها ليستمر مع ما بعدها وفق قوالب تتخللها جملة من المتغيرات؛ أي إن الحديث سيكون حول مسار انتقال المقاربة من معالم ومدارات إلى أخرى مختلفة ضمن المنهج الواحد.

تتساق المقاربات النصية فلسفيا ومقولات الحداثا، فقد أخذت البنيوية قيسها النقدي من خلال الجدل القائم حول قضية الوجود والحقيقة، أو من الجدل العنيف بين الفلسفتين المثالية والمادية⁵⁹، وبالتحديد بين أنصار الخارج والداخل في اعتبار أحدهما الأصل في الوصول إلى المعرفة.

يعلل القائلون بربط النقد النسقي بالفلسفة المثالية قولهم بقضية استعارة البنيوية لمثالية كانط في فحصها لبنية النص من الداخل⁶⁰، كما لا يخفى عن المتأمل للهيكل العام للنقد النصاني تجلي الحس الحدائي القائم على محاولة التخلص من قيود وأوهام القلب السياقي كخطوة لا بد منها في قراءة الخطاب، ومن تبعاتها التي تحمله أكثر مما يحتمل.

يعول رواد هذه المرحلة على المقاربة المدعومة بآليات النظريات العلمية، كبديل للقراءات السياقية، إضافة إلى مفاهيم الاتجاه اللساني السوسيري كونه ينطلق من منطق دراسة اللغة لذاتها وفي ذاتها، وذلك وفق نسق عام تتوخى فيه الشمولية والانغلاق والاستقلالية والضبط الذاتي.

تصنف الشكلائية الروسية على أنها الجذر الذي تفرعت منه البنيوية، وبالعودة إلى نشأة الشكلائية نلفاها نشأة لسانية فيما يتعلق بجهود حلقة براغ، أما الانبثاق الفعلي لها فكان حين تلاحم جهود حلقة موسكو اللسانية وجمعية الأوبويار أو جمعية دراسة اللغة الشعرية⁶¹.

يتبادر في هذا المحور سؤال وهم المحايثة، حين تتراءى بعض البنيويات دون بنية، الأمر الذي يجعل نعت النسقية أشمل لمناهج هذه المرحلة.

خصص أحمد يوسف في مصنفه القراءة النسقية فصلا تاما لرصد مقولة النسق ضمن تحولات الخطاب النقدي، يقول: «إذا كانت المقاربات البنيوية قد تعلقت بوهم النسق المغلق والتحليل المحايث فإن المقاربات السيميائية استطاعت أن تتجاوز هذه الحدود الضيقة لترتقي بها إلى منزلة انبثق منها خطاب واصف Métadiscours، تمثلت وظيفته في البحث عن الأنساق السيميائية الدالة بمستوياتها اللسانية وغير اللسانية، وليس في ذلك سوى تحقق للنبوءة السوسيرية»⁶².

يتساءل أحمد يوسف عن إمكانية تصور بنيوية دون بنية أو عن كيف نسمي بنيوية ميشال فوكو M.Foucault التي وصفها جون بياجيه J.Piaget بأنها بنيوية دون بنيات، أو هل البنية والنسق تسميتان لمصطلح واحد أم أنهما مصطلحان متباينان؟

تتصدر إجابته عن هذا الإشكال لحظة من الارتباك الناتج عن لا إمكانية الجزم في المسألة لاعتبارات عدة كالاختلاف الحاصل حول تدوين محاضرات سوسير وجمعها وطبعها دون إغفال

الملاحظات التي دونت حولها أو التأويلات التي جاءت باسم صاحبها، ومهما يكن فإنّ دوسوسير F.De.Sussere (1865-1947) كان أكثر اللسانيين شغفا بالنسق وبالبحت عن تحديده في كنف اعتبار اللغة نسقا مركبا⁶³.

يتراءى النسق - من خلال ما سبق - مرادفا للبنية، حيث إن ما يحكم العلاقة بين هذه العناصر ويربط بعضها ببعض هو ما يطلق عليه (النسق)، وأي اختلال فيها يفقد النسق توازنه ويغير معالمه، وعليه قد يكون النسق جملة القواعد التي ترتبط فيما بينها⁶⁴.

شجعت اللسانيات البنيوية الخطاب النقدي على البحث في النسق الأدبي انطلاقا من فكرة الكلية والعلاقة التي تجمع عناصر النص، وكان أن لاقت هذه الفكرة الرواج في أعمال فلاديمير بروب V.Propp أثناء مقارنته المورفولوجية للحكاية الشعبية العجيبة، الأمر الذي ساق كلود ليفي شتراوس إلى تطبيق هذا المنهج عكسيا على الخطاب الأسطوري⁶⁵.

إن الحديث عن النسق في كنف درس اللساني ليس يعني حصر القراءة النسقية في المقاربات البنيوية، لأن النسق البنيوي مظهر وحيد من بين جملة مظاهر النسق العام، وأما من يعتقد ذلك فيقع في وهم المحايثة⁶⁶.

لعل ما يستنتج من علل لا إمكانية الخروج بتحديد دقيق لطبيعة النسق أو وضع حد نهائي له هو تأرجحه بين كونه يجيء مغلقا كما في البنيوية الصورية تارة، ومفتوحا كما هو الشأن بالنسبة إلى المناهج النقدية الأخرى كالسيمياء والتأويلات المعاصرة تارة أخرى، وعلى ذكر السيمياء والتأويل سنحاول الكشف عن التحولات الحاصلة في مسار تطور الدرس السيميائي عبر رصد المتغيرات التي شهدتها صيرورته الممتدة.

عرف التوجه السيميائي مند نشأته إلى غاية بلوغه صورته الحالية جملة من التحولات التي عدت بمثابة الإجابة عن سؤال اتساع الكون النصي أو الخطاب عامة، أو كون النص عالم يبني الأوجه والزوايا ومتشعب البنى والمكونات، أي إنه في حاجة ملحة دوما إلى المقاربة التي تمس جميع بنائه.

وعليه؛ قامت السيمياء في البدء وفق معطيات لسانية، وقد تبين ذلك من خلال تمسك **التواصلين** بالتحديد السوسيري لموضوع السيمياء، والمتمثل في العلامات اللغوية وغير اللغوية التي يتواصل بها البشر، من أبجدية الصم والبكم إلى الطقوس الرمزية وآداب السلوك وغير ذلك، ومن بين أعلام هذا المنحى كل من جورج مونان G.Mounin وجان مارتيني J.Martinet وإريك بويسنس Buysens ولويس برييطو Prieto وأندري مارتيني A.Martinet وغيرهم من رواد هذا الاتجاه، ولن يجد القارئ عناء في تصور مدى اتساع الموضوع وشموليته.

أما **الداليون** فكانوا أكثر شمولية لأنهم اتخذوا الأنساق الدالة جميعا موضوعا لهم، سواء ما تعلق من هذه الأنساق بما يستخدم في التواصل أم بما لم يتعلق به، لذلك وجدنا رولان بارث R.Barthes يفتح الدراسة السيميائية على مواضيع من قبيل اللباس والأثاث والطعام والمعمار وغيره⁶⁷.

أعد غريماس A.J.Gréimas ومجموعته مشروعا نظريا ومنهجيا لدراسة جميع تمظهرات الدلالة سردية كانت أم خطابية عموما، وقد ذهب ليفي شتراوس C.L.Strauss بالتحليل السيميائي إلى فحص مظاهر الشرط اللساني من خلال الأساطير ونظام القرابة وتراث الشعوب⁶⁸، كما اهتم أصحاب **سيمياء الثقافة** بجميع مظاهر السلوك البشري لخلق نموذج سيميائي شامل، انطلقت فيه جماعة موسكو-

تارتو من اعتبار أن كل ثقافة هي ثقافة في ذاتها ولا ثقافة بالنسبة إلى غيرها، حيث يميز أهل الدرس السيميوتقافي بين منظورين للثقافة.

الثقافة من منظور داخلي، أي من منظور ذاتها، وهو المنظور الذي يتمثله حامل هذه الثقافة ومستعملها، ثم الثقافة من منظور خارجي أي من منظور النظام العلمي الذي وصفها، فالثقافة من منظور داخلي هي نسق مغلق ومجال مقفل، ومفهوم محايث يبدو كل ما هو خارج عنه لا ثقافة Non-culture⁶⁹. حاول رواد السيميائ الثقافية من خلال تحديدهم لجملة الفروقات المذكورة أن يؤسسوا لاتجاه يستوعب كل من معطيات الوجود الطبيعي والوجود المتواضع عليه.

لم يتوقف مسار الدرس السيميائي عند سيميائ الثقافة بل تجاوزها نحو مجال أوسع من الانفتاح مع ما قدمه أمبرتو إيكو U.Eco في أطروحته التي تميزت بقدرتها على قراءة الاتجاهات وحيثيات الفكر الإنساني، ومحاولة رصد إمكانية جمعها ودمجها في توجهه السيميائي، الأمر الذي جعل تصوراته مختلفة، وذلك ابتداء من كتابه البنية الغائبة.

يتشكل مشروع الكتاب من خطين أساسيين للنظرية السيميائية؛ الأول تيار بنيوي يحدد حقل اهتمامه بين البنية المغلقة للعلامة في تكوينها الداخلي أثناء حالة من الثبات الزمني الآني، والثاني يفترض أن الخصوصية الفعلية للسيميائيات تتصل بإدماج العلامة داخل سياقها، وكيفية تجليها وتأثيرها في سياقات أخرى، إنها عملية نقل من نسق إلى آخر في استمرارية تطويرية توسم بأنها أكر انفتاحا وحضورا في السيرورة الزمنية والثقافية⁷⁰.

أما "السيميائ التداولية فتتميز بتصورها الشمولي والدينامي للعلامة، إذ تعدها كيانا ثلاثيا تتفاعل داخله العناصر التركيبية والدلالية والتداولية، في إطار سيرورة دائمة للسيميوز"⁷¹.

تقع السيميائ التحليلية هي الأخرى ضمن قالب شمولي تتقاطع فيه جملة من الحقول والمعارف وفق تصور موسوعي اجتمع فيه علم النفس والمعطيات اللسانية عند جاك لاكان، ومواضيع الفكر والمجتمع والخطاب الإيستيمولوجي عند جوليا كريستيفا J.Kristeva، هذا ونكاد لا نجد علما إلا وتجاسر والسيميائ لخلق حقل تراتبي يبني تقتضيه الحاجة، على غرار سيميائ الأهواء عند جاك فونتاني J.Fontanille وأطروحة جوليان غريماس وغيرها.

بناء على السيرورة الحافلة للنقد السيميائي، وإذا اعتبرنا تحولاته نموذجا لتحولات النموذج النقدي عامة فإمكاننا القول بأن الفارق الجوهرى بين تحولات النموذج النقدي بين مرحلتي الحداثة وما بعدها يكمن في أن التأويل في المرحلة الأولى لم يكن سوى مجرد وصف لكيفيات أداء المعاني المشتغل على البنى اللسانية للنصوص والخطابات، كما يشتغل على مجمل الأنساق التي تصنع فارقا في الاستخدام ودهشة في الاختيار والتلقي⁷².

أما في المرحلة الثانية فقد أخذ منحى آخر تحول فيه البحث إلى المضامين والمحتويات وسياقات صوغها نصيا، وهو شكل من التأويل المضموني.

ولئن ذكرنا التأويل ممارسة أو آلية للقراءة فلا ضير في الإشارة أيضا للتأويل أو الهيرمينوطيقا بما هي درس فلسفي نقدي كانت له المسيرة ذاتها من التحولات انطلاقا من التأويل مع شلايرماخر ثم الهيرمينوطيقا التاريخية وفيلهلم دلتاي اتجاه جينيولوجية نيتشه، ثم فينيمونولوجية هوسرل وأنطونولوجية هيدغر والباراديغم اللغوي الغاداميري انتقالا إلى التأويلات الإيتيقية والتحوارية مع بول ريكور.

خاتمة:

ختاماً؛ إن كنا سنجمل ما تم الخلاص إليه كإجابة محيية للإشكالية المقدمة في بداية البحث فإننا سنقول ما يلي:

- استحضرنّا في ما يتعلق بالفلسفة اليونانية بعض مما فيه إثارة لكل من مسألتي الأصل، والثبات والتغيير.
- تناولنا حديث الخلاف حول طبيعة الفلسفة، كما أشرنا إلى تطور التفكير الفلسفي مع السفسطائيين في طرحهم لسؤال ومشكلة الإنسان بدل الوجود، دون إغفال التقريب بين الارتياب السفسطائي ونظيره السقراطي، ثم انتقلنا إلى مركزية اللوغوس مع فكر أفلاطون، وحضوره في الخطابة عند أرسطو، كما تم استحضار التفكير الفلسفي للمدرستين الأبيقورية والرواقية ومسألة الاحتكام إلى العقل من أجل تقييم السلوك.

- انصرف حديث العصور الوسطى إلى مرحلة اقتران الفلسفة بالدين المسيحي أو الفكر اللاهوتي.
- لاحظنا أن مفهوم الحادثة قد أخذ طابعاً مؤقلاً حين الحديث عن عصر الأنوار أو ما صاحب عصر النهضة من معالم معرفية تنغيا نقد النموذج المتعالي في الشقين الميتافيزيقي والقروسطي، وقد وازى الخطاب النقدي هذه التحولات بمناهجه النسقية.
- أما فيما يتعلق بما بعد الحادثة فيجر إلى مناقشة مشاريع تفكيك النسق المفهومي وخطابات التجاوز المضاعف أو الفائق وتحولات المعرفة، والافتناع بمبدأ المراجعة المستمرة والمساءلة الملحة.
- يعد التمتع عن إدراك تخوم المعرفة بصفة مطلقة في المسار النقدي مما يفتح الباب على الناقد أمام كشف جديد أو فتح مختلف، وفي تحديد طبيعة أفضية الدائرتين الحداثيّة وما بعدها يصح القول بأن الثانية امتداد أو استمرار للأولى بماهي مشروع غير مكتمل.

قائمة المصادر والمراجع:

- إبراهيم الزيني، تاريخ الفلسفة من قبل سقراط إلى ما بعد الحادثة، كنوز للنشر والتوزيع، مصر، د.ط.
- إبراهيم السعافين و خليل الشيخ، مناهج النقد الحديث، شركة العربي، القاهرة، مصر، ط2، 2008.
- إبراهيم النجار، مدخل إلى الفلسفة، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط2، 2013.
- إبراهيم محمود خليل، النقد الأدبي الحديث من المحاكاة إلى التفكيك، دار المسيرة، عمان، ط1، 2003.
- أحمد مداس، التأويل في المنظومات المعرفية المشتركة (قراءة في مفاهيم وإجراءات المنجز اللساني والنقدي المعاصر)، مركز الكتاب الأكاديمي، عمان، الأردن، ط1، 2021.
- أحمد يوسف، القراءة النسقية (سلطة البنية و وهم المحايثة)، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2007.
- إمام عبد الفتاح، مدخل إلى الميتافيزيقا، شركة نهضة مصر للطباعة والنشر، مصر، ط2، 2007.
- بسام قطوس، دليل النظرية النقدية المعاصرة مناهج وتيارات، دار فضاءات، عمان، ط1، 2015.
- بشير تاويرت، مناهج النقد المعاصر، د.ط.
- بلقاسم خيرة، "مارتن هايدغر وتقويض الأنطولوجيا الكلاسيكية"، مجلة الرسمية، ع3، 2021.
- جان غروندان، فلسفة الدين، تر: عبد الله المتوكل، المركز الثقافي للكتاب، المغرب، د.ط.
- جان فرانسوا دورتي، فلسفات عصرنا، تر: إبراهيم صحراوي، منشورات الاختلاف، ط1، 2009.
- جورج زيناتي، الفلسفة في مسارها، دار الكتب الجديدة، لبنان، ط2، 2013.
- جيانني فاتيمو، نهاية الحادثة، تر: نجم بوفاضل، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2014.

- حبيب بوزوادة، "سيمائيات الثقافة لدى جماعة موسكو- تارتو"، الملتقى الدولي السابع للسيمياء والنص الأدبي، جامعة محمد خيضر بسكرة، الجزائر، 2013.
- حميد لحداني، الفكر النقدي الأدبي المعاصر (مناهج ونظريات ومواقف)، مطبعة أنفوبرايت، ط3، 2014.
- حنان علي عواضة، "الفلسفة النقدية لكانت (طبيعتها وتطبيقاتها)"، مجلة الأستاذ، ع203، 2012.
- حيدر ناظم محمد، إشكالية الفلسفة، ابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2015.
- خالد مزاتي، "مفهوم العقل في الفلسفة الغربية: مسارات أساسية"، مجلة الحقيقة، ع38، 2016.
- صالح ولعة، "البنوية التكوينية ولوسيان غولدمان"، التواصل للعلوم الاجتماعية والإنسانية، ع8، 2001.
- صلاح فضل، مناهج النقد المعاصر ومصطلحاته، ميريت للنشر والمعلومات، القاهرة، مصر، ط1، 2002.
- طوني بينيت ولورانس غروسبيرغ وميغان موريس، معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع (مفاتيح اصطلاحية جديدة)، تر: سعيد الغانمي، المنظمة العربية للترجمة، لبنان، ط1، 2010.
- عبد الحميد بوكعباش، "النص والسياق الحضاري"، مجلة الإحياء، باتنة، ع2، م1، 2000.
- عبد الله إبراهيم، المركزية الغربية، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 1997.
- عبد الملك مرتاض، في نظرية النقد، دار هومة للنشر، الجزائر، د.ط، 2010.
- عبد الواحد المرباط، السيمياء العامة وسيمياء الأدب (من أجل تصور عام)، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2010.
- عبد الوهاب المسيري وفتحي التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط3، 2010.
- غنار سكيريك ونلز غيلجي، تاريخ الفكر الغربي من اليونان القديمة إلى القرن العشرين، تر: حيدر حاج إسماعيل، مراجعة: نجوى نصر، المنظمة العربية للترجمة، ط1، 2012.
- فتحي المسكيني، نقد العقل التأويلي أو فلسفة الإله الأخير، مركز الإنماء القومي، لبنان، ط1، 2005.
- محمد الشيخ، "بناء المفاهيم وإعادة بنائها..."، عالم الفكر، الكويت، مجلد41، ع2، 2012.
- محمد الشيخ، نقد الحداثة في فكر هيدغر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، 2009.
- محمد نور الدين أفاية، في النقد الفلسفي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط1، 2014.
- ميجان الرويلي وسعد البازغي، دليل الناقد الأدبي (إضاءة لأكثر من سبعين تيارا ومصطلحا نقديا معاصرا)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب، ط3، 2002.
- هاشم صالح، مدخل إلى التنوير الأوروبي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2005.
- هاشم صالح، معارك التنويرين والأصوليين في أوروبا، دار ساقى، لبنان، ط1، 2010.
- وافية بن مسعود، "تداخل المرجعيات المعرفية وأثرها في تشكيل سيميائية أمبرتو إيكو"، الملتقى الدولي السابع للسيمياء والنص الأدبي، جامعة محمد خيضر بسكرة، الجزائر، 2013.
- وليد قصاب، مناهج النقد الأدبي الحديث (رؤية إسلامية)، دار الفكر، دمشق، ط1، 2007.
- اليامين بن تومي، تشريح العواضل البنيوية والتاريخية للعقل العربي (دراسة في الأنساق الثقافية العربية الكلية والجزئية)، المركز الثقافي للكتاب، الرباط، المغرب، ط1، 2017.
- يوسف وجليسي، مناهج النقد الأدبي، جسور للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2007.

- ¹- ينظر: ابراهيم الزيني، تاريخ الفلسفة من قبل سقراط إلى ما بعد الحداثة، كنوز للنشر والتوزيع، مصر، دط، ص101.
- ²- ينظر: غنار سكيريك ونلز غيلجي، تاريخ الفكر الغربي من اليونان القديمة إلى القرن العشرين، تر: حيدر حاج إسماعيل، مراجعة: نجوى نصر، المنظمة العربية للترجمة، ط1، 2012، ص 38-38.
- ³- ينظر: المرجع نفسه، ص45.
- ⁴- ينظر: جورج زيناتي، الفلسفة في مسارها، دار الكتب الجديدة، لبنان، ط2، 2013، ص 13.
- ⁵- ينظر: حيدر ناظم محمد، إشكالية الفلسفة، ابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر، ط 1، 2015، ص26.
- ⁶- ينظر: المرجع نفسه، ص38.
- ⁷- ينظر: جان فرانسوا دورتي، فلسفات عصرنا، تر: إبراهيم صحراوي، منشورات الاختلاف، ط1، 2009، ص 23.
- ⁸- ينظر: حيدر ناظم محمد، إشكالية الفلسفة من النقد الأركيولوجي إلى الإبداع المفهومي، ص40.
- ⁹- ينظر: إمام عبد الفتاح، مدخل إلى الميتافيزيقا، شركة نهضة مصر للطباعة والنشر، مصر، ط2، 2007، ص 107.
- ¹⁰- ينظر: خالد مزاتي، "مفهوم العقل في الفلسفة الغربية: مسارات أساسية"، مجلة الحقيقة، ع 38، 2016، ص 292.
- ¹¹- ينظر: لخضر شكير، "العقل في الإسلام: مفهومه، قيمته ودوره"، ص 397.
- ¹²- ينظر: إبراهيم النجار، مدخل إلى الفلسفة، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط 2، 2013، ص106.
- ¹³- ينظر: جورج زيناتي، الفلسفة في مسارها، ص30.
- ¹⁴- جان غروندان، فلسفة الدين، تر: عبد الله المتوكل، المركز الثقافي للكتاب، المغرب، دط، ص119.
- ¹⁵- إيمانويل كانت، ثلاثة نصوص: تأملات في التربية/ ماهي الأنوار؟ ما التوجه في التفكير؟ تر: محمود بن جماعة، دار محمد علي للنشر، تونس، ط1، 2005، ص85.
- ¹⁶- ينظر: هاشم صالح، معارك التنويرين والأصوليين في أوروبا، دار ساقى، لبنان، ط 1، 2010، ص55.
- ¹⁷- ينظر: اليامين بن تومي، تشريح العوازل النبوية والتاريخية للعقل العربي (دراسة في الأنساق الثقافية العربية الكلية والجزئية)، المركز الثقافي للكتاب، الرباط، المغرب، ط1، 2017، ص116.
- ¹⁸- ينظر: عبد الله إبراهيم، المركزية الغربية، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 1997، ص71.
- ¹⁹- ينظر: المرجع نفسه، ص73.
- ²⁰- ينظر: المرجع نفسه، ص73.
- ²¹- ينظر: المرجع نفسه، ص 75.
- ²²- ينظر: اليامين بن تومي، تشريح العوازل النبوية والتاريخية للعقل العربي (دراسة في الأنساق الثقافية العربية الكلية والجزئية)، ص202.
- ²³- ينظر: هاشم صالح، مدخل إلى التنوير الأوروبي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2005، ص151.
- ²⁴- ينظر: حنان علي عواضة، "الفلسفة النقدية لكانت (طبيعتها وتطبيقاتها)"، مجلة الأستاذ، ع203، 2012، ص642.
- ²⁵- ينظر: المرجع نفسه، ص 643.
- ²⁶- ينظر: محمد الشيخ، "بناء المفاهيم وإعادة بنائها..."، عالم الفكر، الكويت، مجلد41، ع2، 2012، ص26.
- ²⁷- ينظر: إيمانويل كانت، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، تر: عبد الغفار مكاوي، منشورات الجمل، ألمانيا، ط1، 2002، ص 66.
- ²⁸- ينظر: محمد نور الدين أفاية، في النقد الفلسفي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط1، 2014، ص29.

- ²⁹- ينظر: المرجع نفسه، ص31.
- ³⁰- ينظر: المرجع نفسه، ص33.
- ³¹- ينظر: المرجع نفسه، ص33.
- ³²- ينظر: طوني بينيت ولورانس غروسبيرغ وميغان موريس، معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع (مفاتيح اصطلاحية جديدة)، تر: سعيد الغانمي، المنظمة العربية للترجمة، لبنان، ط 1، 2010، ص 579.
- ³³- ينظر: ميجان الرويلي وسعد البازغي، دليل الناقد الأدبي (إضاءة لأكثر من سبعين تياراً ومصطلحاً نقدياً معاصراً)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط3، 2002، ص228.
- ³⁴- ينظر: جيباني فاتيمو، نهاية الحداثة، تر: نجم بوفاضل، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2014، ص9.
- ³⁵- ينظر: بلقاسم خيرة، "مارتن هايدغر وتقويض الأنطولوجيا الكلاسيكية"، مجلة الرستمية، ع3، 2021، ص 81.
- ³⁶- ينظر: المرجع نفسه، ص81.
- ³⁷- محمد الشيخ، نقد الحداثة في فكر هايدغر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، 2009، ص100.
- ³⁸- ينظر: بلقاسم خيرة، "مارتن هايدغر وتقويض الأنطولوجيا الكلاسيكية"، ص83.
- ³⁹- ينظر: فتحي المسكيني، نقد العقل التأويلي أو فلسفة الإله الأخير، مركز الإنماء القومي، لبنان، ط1، 2005، ص 165.
- ⁴⁰- ينظر: المرجع نفسه، ص166.
- ⁴¹- ينظر: المرجع نفسه، ص166.
- ⁴²- عبد الوهاب المسيري وفتحي التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط3، 2010، ص86.
- ⁴³- ينظر: عبد الحميد بوكعباش، "النص والسياق الحضاري"، مجلة الإحياء، باتنة، ع2، م1، 2000، ص15.
- ⁴⁴- ينظر: حميد لحمداني، الفكر النقدي الأدبي المعاصر (مناهج ونظريات ومواقف)، مطبعة أنفوبرايت، ط3، 2014، ص46.
- ⁴⁵- ينظر: صلاح فضل، مناهج النقد المعاصر ومصطلحاته، ميريت للنشر والمعلومات، القاهرة، مصر، ط1، 2002، ص35.
- ⁴⁶- ينظر: حميد لحمداني، الفكر النقدي الأدبي المعاصر (مناهج ونظريات ومواقف)، ص57.
- ⁴⁷- ينظر: بسام قطوس، دليل النظرية النقدية المعاصرة مناهج وتيارات، دار فضاءات، عمان، ط1، 2015، ص52.
- ⁴⁸- ينظر: صلاح فضل، مناهج النقد المعاصر ومصطلحاته، ص49.
- ⁴⁹- ينظر: المرجع نفسه، ص50.
- ⁵⁰- ينظر: المرجع نفسه، ص56.
- ⁵¹- ينظر: صالح ولعة، "البنوية التكوينية ولوسيان غولدمان"، التواصل للعلوم الاجتماعية والإنسانية، ع8، 2001، ص240.
- للاطلاع على تحليل المسرحية ينظر: حميد لحمداني، الفكر النقدي الأدبي المعاصر (مناهج ونظريات ومواقف)، ص75.
- ⁵³- ينظر: يوسف وجليسي، مناهج النقد الأدبي، جسور للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2007، ص21.
- ⁵⁴- ينظر: عبد الملك مرتاض، في نظرية النقد، دار هومة للنشر، الجزائر، دط، 2010، ص138.
- ⁵⁵- ينظر: وليد قصاب، مناهج النقد الأدبي الحديث (رؤية إسلامية)، دار الفكر، دمشق، ط1، 2007، ص58.
- ⁵⁶- ينظر: إبراهيم محمود خليل، النقد الأدبي الحديث من المحاكاة إلى التفكيك، دار المسيرة، عمان، ط1، 2003، ص58.
- ⁵⁷- ينظر: إبراهيم محمود خليل، النقد الأدبي الحديث من المحاكاة إلى التفكيك، ص58.

- 58- ينظر: إبراهيم السعافين و خليل الشيخ، مناهج النقد الحديث، شركة العربي، مصر، القاهرة، ط2، 2008، ص136.
- 59- ينظر: بشير تاوريرت، مناهج النقد المعاصر، ص19.
- 60- ينظر: بشير تاوريرت، مناهج النقد المعاصر، ص20.
- 61- ينظر: أحمد يوسف، القراءة النسقية (سلطة البنية و وهم المحايثة)، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2007، ص91.
- 62- أحمد يوسف، القراءة النسقية (سلطة البنية و وهم المحايثة)، ص 113.
- 63- ينظر: المرجع نفسه، ص 117.
- 64- ينظر: المرجع نفسه، ص 120.
- 65- ينظر: المرجع نفسه، ص121.
- 66- ينظر: المرجع نفسه، ص116.
- 67- ينظر: عبد الواحد المرابط، السيميائية العامة وسيميائية الأدب (من أجل تصور عام)، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2010، ص95.
- 68- ينظر: المرجع نفسه، ص 95.
- 69- ينظر: حبيب بوزوادة، "سيميائيات الثقافة لدى جماعة موسكو- تارتو"، الملتقى الدولي السابع للسيميائية والنص الأدبي، جامعة محمد خيضر بسكرة، الجزائر، 2013، ص135.
- 70- ينظر: وافية بن مسعود، "تداخل المرجعيات المعرفية وأثرها في تشكيل سيميائية أمبرتو إيكو"، الملتقى الدولي السابع للسيميائية والنص الادبي، جامعة محمد خيضر بسكرة-الجزائر، 2013، ص111.
- 71- عبد الواحد المرابط، السيميائية العامة وسيميائية الأدب (من أجل تصور عام)، ص79.
- 72- ينظر: أحمد مداس، التأويل في المنظومات المعرفية المشتركة (قراءة في مفاهيم وإجراءات المنجز اللساني والنقدي المعاصر)، مركز الكتاب الأكاديمي، عمان، الأردن، ط1، 2021، ص6.