النقد المُهجَّن

دراسة في فاعلية النقد العربي المعاصر

محمد سالم سعد الله

كلية الآداب / جامعة الموصل

إنّ اختيار عنوان " النقد المهجّن " لهذا البحث يشير إلى تخبطات بعض اللحظات النقدية العربية المعاصرة بين مسارين للتطرف، الأول : يتطرف في رسم صورة عقلانية مطلقة للممارسات النقدية للمناهج النقدية ويعدها صيغاً إنسانية يستدعي بعضها بعضاً، والثاني : يتطرف في رسم لوحة غير متكاملة لفاعلية الطرح النقدي العربيّ المعاصر بذاتياته، واكتفائه بالترويج لكلّ ما هو قديم من دون إيجاد سُبُلٍ تُبرز مكمن الفرادة، وإبداع المفاهيم.

ويمكن الحديث عن فاعلية النقد العربيّ المعاصر، وطرق تعامله مع مستجدات المناهج النقدية، وبيان دوره الأصيل أو المهجن في الساحة المعرفية من خلال محورين:

الأول : فلسفة البنية .

الثاني : النقد التفكيكيّ .

قبل الشروع في بيان موقف النقد العربي الحديث المُمثل بنقاده، من فلسفة البنية، والحديث عن الإشكاليات في هذا الميدان، يمكن القول إنَ هذا النقد يعاني من أزمات معرفيـــة وثقافية، يمكن تحديد أهمها بالنقاط الآتية :

1. صيرورة النقد العربي الحديث إلى تكتلات تراتبية، لمجموعة من المقولات الغربية، التي لا تمتلك الفحص الدقيق لمناسبتها، أو عدم مناسبتها للنص العربي أو واقعه.

2. الانبهار المعرفي بآفاق النقد الغربي الحديث ومعطياته، والتسليم ـــ في الغالب ـــ بجميع النبرات التي تصدر عن هذا النقد.

3. تقمص المناهج النقدية الحديثة، وتفريغ محتوياتها في الدرس النقدي والتحليلي للنصوص العربية : التراثية والحديثة، بحجة أنَ النصوص العربية ـــ لا سيما التراثيـــة ـــ ما زالت بِكراً لم تُكتشف جمالياتها بعد.

4. إستقبال معطيات النقد الغربي الحديث المتمثل بمناهجه المتعددة من دون النظر إلى الخلفيات الفلسفية، أو المرجعيات اللاهوتية، أو التميز الحضاري والثقافي، أو السلوك المتطرف المسُيطر عليها، والخطر يتمثل في قراءة النص المقدس ـــ القرآن الكريم ـــ بآليات لا تُفحص برؤية علمية دقيقة، وحذرة.

5. عدم الثقة بالموروث النقدي العربي الأصيل، وعدم الثقة في هذا الإطار صرف جلَ النقاد العرب المحدثين عن الماضي الزاخر، إلى الحاضر الغربي المُمركز.

6. الأقلَمَة المفتعلة التي اصطبغت بها بحوث النقد العربي، وأسهمت ـــ بشكل كبير ـــ في تقديم مواقف (مُدجنَة ومهجّنة) قيَدت الفكر العربي بمحدودية المكان.

وقد أكدَ بعض النقاد العرب معاناة النقد العربي الحديث، إذ ذكر حمودة : أنَ الناقد العربي يعيش شرخاً ثقافياً، نتيجة الثنائية الآتية : الانبهار بمنجزات النقد الغربي، واستصغار المنجز العربي، ويُبين أنَ الحداثة العربية كانت نتيجة لهذا الانبهار لا سبباً له، ويذكر أنَ المعادلة أصبحت تتحول من التأثر بالآخر إلى الاندماج فيه(1)، ويضيف " أنَ الحداثيين العرب أضافوا إلى سوء الفهم والتشويه، غُربة المفاهيم المستوردة ومصطلحها النقدي، أي أنَ الفكر الحداثي العربي في حقيقة الأمر وُلِد محكوماً عليه بالغربة"(2)، فضلاً عن أنَ القطيعة المعرفية مع التراث ولَدت فجوة وفراغاً، وجاء الفكر الغربي بوصفه البديل لملئ ذلك الفراغ(3).

ويشير أيضاً في موضع آخر إلى أنَ المعطى النقدي الغربي وحداثته هو نتاج بيئتـــه، وهو حاصل ارتقاء مجموعة أفكار ساعدت في نشوء ذلك النقد، وذلك الفكر، وهو بالطبع لا يناسب النصوص العربية، ونقدها(4).

أما البازعي فقد ذكر أنَ مناهج النقد الأدبي في الغرب متحيزة في جوهرها للأنساق الحضارية التي نشأت فيها، وأنَ الناقد العربي أمامه طريقان(5) :

الأول : تطبيق تلك المناهج مع مضامينها، وتوجهاتها الفكرية والمعرفية.

الثاني : إحداث تغيير جوهري في هذا المنهج أو ذاك، والنتيجة اختلاف المنهج المُعدَل عن المنهج الأصل.

ويؤكد في الإطار نفسه : إنَ القول بتحيز مناهج النقد الغربي، هو قول بتحيز المناهج النقدية كلَها، ونحن في حاجة ماسة إلى الموروث الفكري والنقدي العربي، لتعزيز الموقف النقدي العربي المعاصر(6)، وفي الاتجاه نفسه يذكر (محمود أمين العالم) : " أنَ التيارات النقدية العربية بشكل عام، ما هي إلا أصداء لتيارات نقدية في الفكر الأوربي "(7).

في حين يذكر (مطاع صفدي) ــ في معرض حديثه عن السؤال العربي للفلسفة ــ : أنَ السؤال العربي للفلسفة يبقى سؤالاً خارج الفلسفة، ما دام لم يدخل تاريخها، لذلك يتأرجح هذا السؤال بين أن ينضوي تحت خطاب الفلسفة التقليدي، أو أن يقف وحده في العراء، فضلاً عن أنَ السؤال العربي المعاصر يريد خرق الحاجز التراثي، ليدخل في تنظير الخطاب الفلسفي الغربي المعاصر، ولن يكون لهذا السؤال حضور إن لم يتأصل ليصبح هو السؤال الفلسفي الخاص بعيداً عن التبعية(8).

وبعد ذلك الاستهلال في مقاربة منظومة النقد العربي الحديث، يمكن تقديم الموقف النقدي العربي الحديث تجاه فلسفة البنية، والاختلاف المعرفي والفلسفي الحاصلين عند النقاد العرب في هذا الإطار، إذ يمكن إجمالاً تقسيم النقاد العرب ــ في معرض حديثهم عن البنيوية وفلسفتها(9) ــ إلى قسمين : " قسم عدّ البنيوية فلسفـــــــــة، وقسم لم يعدها كذلك".

يشمل القسم الأول على سبيل المثال- لا الحصر - : زكريا إبراهيم(10)، وفؤاد زكريا(11)، ونهاد صليحة(12)، وشكري عياد(13)، وصلاح فضل(14)، وعزمي عبد الرحمن(15)، وأنور المرتجي(16)، ومطاع صفدي(17)، وعبد السلام المسدي(18)، ومحمد عناني(19)، وسعد البازعي(20)، وعبد العزيز حمودة(21)، ومحمود أمين العالم(22)، وسعيد علوش(23)، وحميد لحمداني(24)، ومحمد مفتاح(25)،...، أما القسم الثاني فيشمل على سبيل المثال أيضاً:كمال أبو ديب(26)، وفؤاد أبو منصور(27)، وعبد الله الغذامي(28)، وسعيد الغانمي(29)، وعبد الرزاق الدَواي(30)، وفاضل ثامر(31).

البداية مع القسم الأول الذي يشير إجمالاً إلى أنَ النقد الأدبي هو في حد ذاته ممارسة فلسفية، وهو امتداد تطبيقي للفلسفة، وإذا كانت الفلسفة ــ بمعناها العام ــ هي محاولة للتفكر والتأمل في القوانين الكلية المُنظِمة للوجود الطبيعي والإنساني، فإنَ النقد الأدبي هو محاولة للكشف عن القوانين الكلية في التعبير الأدبي بشكل خاص، وهو ينطلق من جذور معرفية وأيديولوجية، هي التي تحدد مناهجه، ونتائجه النظرية والتطبيقية على حدٍ سواء(32).

وفي بدايات مبكرة للحديث عن فلسفة البنيوية يكتب زكريا إبراهيم عن مشكلة البنية فلسفيا، بوصفها سيدة العلم والفلسفة، وأنَ خيمتها البنيوية هي ضرب من الوضعية (Positivism)

الجديدة، فضلاً عن قدرة الفكر البنيوي في خلق عقلانية جديدة في مجالات متنوعة لم تعرف هذا التنظيم الفكري، الذي جاءت البنيوية به، وأكدَ أيضاً أنَ البنيوية تنطوي على منظور فكري خاص، يحمل في طياته انقلاباً فلسفياً حقيقياً، ويمثل ثورة كوبرنيكية ـــ نسبة إلى كوبرنيكيوس ـــ من نوع جديد، فالبنيوية هي القانون الذي يُفسر تكوين الشيء ومعقوليته، إنَها مجموعة بنى منظمة في أنساق ذات صفة عقلانية(33).

وفي محاولة جادة أخرى يكتب فؤاد زكريا عن الجذور الفلسفية للبنيوية، ويعزوها بشكل مجمل إلى فلسفة كانط لأنَها تبحث عن الأساس الشامل لتحقق وحدة النظام، وقد أسند اكتشافات البنيويين إلى أصول ومبادئ فلسفية انطلاقاً من الكتابات الأولى لهم، وحتى تخليهم عنها في منتصف القرن العشرين تقريباً(34)، وفي الإطار نفسه يؤكد البازعي أنَ الأسس المنهجية للمعرفة تتشكل من خلال رؤية فلسفية كلية، مما يعني أنَ اختلاف الرؤى الفلسفية مقترنٌ بضرورة اختلاف الأسس المنهجية أو بتعبير آخر : إذا تغيرت الفلسفة لزم تغيير الأسس المنهجية في البحث والاستقراء المعرفي التي تقوم تلك الفلسفة عليها، أو التي نبعت من تلك الفلسفة(35)، ويستطرد قائلا ً: إنَ القول باستقلال المنهج عن غايته المعرفية أو إطاره الفلسفي، هو إدعاء بانفصال الشكل عن المضمون، ويعيب على بعض النقاد العرب ـــ ومنهم أبو ديب ـــ محاولة فصلهم المنهج النقدي عن مضمونه الفلسفي(36).

ويتتبع (حمودة) تاريخ الفلسفة الغربية ليثبت أنَ المحطات الرئيسة في ذلك الفكر، ترتبط بعلاقة سببية واضحة بظهور المدارس الأدبية والنقدية، وأنَ البنيوية قد اجتمعت فيها تركيبة فريدة من العوامل الفلسفية، واللغوية، والنقدية، وأنَ مقاربتها هي مقاربة فلسفية من حيث تعويضها بالعمق (Intensively) لما تفقده في المساحة (Extensively)، وتستعيض بالطاقة (Energy) عن الكتلة (Mass)(37)، ثم يؤكد أنَ البنيوية كانت تحمل في طياتها بذور تفُتتها منذ البداية، وارجع أسباب ذلك إلى ما يأتي(38) : " حملها لشعار موت المؤلف وتطبيقه، استبدال المؤلف بالمتلقي، رفع شعار علميّة النقد، تحقيق العلمية بالجنوح نحو استلهام النموذج اللغوي ".

أما الناقد " مطاع صفدي " فقد حمل حديثه عن البنيوية والمناهج النقدية الحديثة ارتباطاً وثيقاً بالفلسفة، وبالتطورات الكائنة في مجمل الحركة الفلسفية، والسياسية، والفكرية في الحضارة الغربية، التي هيأ فضاء تداعياتها نمذجة الصيغ النقدية، والمعرفية البانية لمعطيات الأنساق المختلفة، وأكدَ أنَ البنيوية كانت أوضح النزعات الفلسفيـــة، والمعرفية الحديثة، التي طرحت منهج النمذجة في العلوم الإنسانية، بمعنى استحداث صيغ النموذج في العلوم، على غرار نموذج البنية في المنهج البنيوي(39).

ويصف (صفدي) البنيوية قائلاً : إنَ البنيوية حملت لواء البعثرة بدل المركزة في الحقل الإنساني، وأنزلت العقل من "نماذجه " المعرفية والتقليدية والمحدودة إلى أدوات الفهم وأنساق المعرفة، و"نماذج " لا تنتهي في الواقع الإنساني(40).

وفيما يخص القسم الثاني فقد اتجه مجموعة من النقاد إلى عدَ البنيوية طريقة في التحليل تمتلك آليات لغوية لسانية يمكن مقاربتها للنصوص الإبداعية من دون النظر إلى ما تحمله البنيوية من خلفيات فلسفية أو معرفية، بل رفض البعض من هؤلاء النقاد وصف البنيوية بأنَها فلسفة، أو منهج، أو حتى طريقة، وسيتضح ذلك من خلال بعض الآراء البارزة في هذا الإطار.

تُعدَ البنيوية في هذا القسم صِبغة نقدية موضوعية، يمكن الاستفادة من إجراءاتها، ومقاربتها للنصوص في قراءة النص العربي وتحليله، وأنَ علاقة الدال بالمدلول هي علاقة عِلَية تنتج عن حركة الأنساق والبنى النصية، ولا تُوصف بأنَها علاقة مشحونة بفكرٍ أو فلسفة.

ومن النقاد البارزين اللذين دعوا إلى ذلك كمال أبو ديب الذي أنكر كون البنيوية فلسفة، وهي لا تتجاوز كونها طريقة في الرؤية، ومساراً في معاينة الوجود، وهي فكر متسائل، وقلق، وجدلي، وشمولي، ثم يصف البنيوية بأنَها حركة نقدية أثَرت مع ماركـــس، ومفهوم الجدلية، والصراع الطبقي، ومع الفن الحديث، والإصرار على العلاقات، أثرت معهم جميعاً في تاريخ الفكر الحديث. وقد أراد أبو ديب من تبني البنيوية، تفسير الفكر العربي في معاينة للثقافة والإنسان، والى تغيير الفكر الجزئي، والسطحي، والشخصي الذي تُقرأ به النصوص العربية، إلى فكر يطمح إلى تحديد المكونات الأساس للظواهر، واقتناص شبكة العلاقات التي تشع منها، والدلالات التي تتبع تلك العلاقات، وهذا كله ـــ حسب أبي ديب ـــ يأتي لغرض البحث عن التحولات الجوهرية للبنية التي تنشأ عبرها تجسيدات جديدة للظواهر المختلفة(41).

وبالرغم من نفيه الشديد لوصف البنيوية بأنَها فلسفة، يؤكد أبو ديب أنَ البنيوية قامت على تراث فكري وفلسفي ولغوي، وهي استمرار لتطورات فكرية وفلسفية، تصبَ جذورها في أغوار التراث الأوربي، ممتدة من هيجل ومفاهيمه الجدلية، إلى فرويد والتحليل النفسي، ثم يعيب على القارئ العربي عدم فهمه لإدراك القيمة الثورية للبنيوية !(42).

وقد ذكر البعض أنَ تطبيقات أبي ديب قد تحولت باسم العلمية إلى عمليات تعذيب حقيقية للنص، وإن قراءته للتراث التي وظفها لتأكيد صحة المشروع البنيوي، لا تهدف إلى تحقيق إتصال مع التراث بقدر ما تهدف إلى تحقيق الانفصال عنه(43).

ومن النقاد الذين سلكوا اتجاه أبي ديب نفسه : سعيد الغانمي لذي ذكر أنَ أهم ما يميز البنيوية أنَها تهتم بتقعيد الظواهر، وتحليل مستوياتها، وهذا ما يجعل منها منهجاً لا فلسفة، وطريقةً وليس أيديولوجيا، أي باختصار ما يجعل منها علوماً كثيرة، تهتم باستخراج المستويات التحليلية للظواهر الإنسانية(44)، ثم يستطرد قائلاً: إنَ البنيوية نشأت استجابة لرغبات منهجية علمية صرفة، وليست نتيجة لرغبات فلسفية، ومع أنَ للبنيوية تأويلاً أو معنى فلسفياً ـــ كما يذكر ـــ، وأنَها تتشابه مع فلسفة كانط في استهدافها لأن تجعل من دراسة الإنسان موضوعاً لعلمٍ دقيق، إلاَ أنَها لاحقة بالعلم شأنها شأن النسبية التي قد تفُسر فلسفياً، لكن من العبث ردَ النسبية إلى أصول أو جذور فلسفية !(45).

ويناقض الغانمي نفسه عندما يذكر أنَه عندما يتم تناول المعنى الفلسفي للبنية، لابد من تناول المعنى الفلسفي للنموذج البنيوي، والمعنى الفلسفي للأجراء البنيوي، ثم حصر النقد الفلسفي للبنيوية، بثلاثة هي : "النقد الوجودي، والنقد التاريخي، والنقد التفكيكي "(46).

أما الدوَاي فيبين أنَ تطور وظهور البنيوية، لا يرجع إلى أصول فلسفية، وقد برزت البنيوية في حقل الفكر المعاصر في البدء بوصفها منهجاً يقترح في ميادين العلوم الإنسانية نماذج جديدة للتعقل والتفسير، وهي تلغي مفهوم الذات ومكوناته : الوعـــي والإرادة، وتمثل تحدياً للفلسفة ذات النزعة الإنسانية، ويظهر ذلك في تحويل إشكالية المعنى والدلالة في مجال نوايا الذات ومقاصدها، إلى مجال النسق اللغوي اللاشعوري(47).

ويتجه هذا الناقد إلى مناقضة نفسه حين يؤكد أنَ تأسيس العلوم البنيوية قد جاء نتيجة نظرية عامة عن البنيات، وأنَ البنيوية قد تحولت إلى أطروحة فلسفية عن الواقع وعن الإنسان وفعالياته، وهي عندما تنزع لتصبح فلسفة تتجه نحو إضفاء خصائص وجودية على البنى، ثم تحولت إلى كيانات وجودية لها هواجس معرفية في الحرص على احترام الدقة والموضوعية والصرامة العلمية(48).

أما الناقد فؤاد أبو منصور فيؤكد أنَ البنيوية ليست فلسفة، وإنَما هي طريقة صارمة تُصرَ على الاكتناه المُعمّق، والإدراك متعدد الأبعاد، ثم الغوص في المكونات العقلية للنـــص، والعلاقات التي تنشأ من خلالها، ووصفها بأنَها : سؤال متقصٍ جدلي شمولـــي، يطرح مفاهيم التزامن، والثنائيات الضدية، والعلاقات بين العلامات المختلفة(49).

وبعد تقديم الآراء السابقة يمكن القول : إنَ البنيويين العرب قد تجمدوا داخل نفق الزمن ـــ حسب تعبير حمودة ـــ فهم لا يملكون في النهاية إلاَ الاعتراف بنهاية البنيوية، وهم لا يستطيعون ـــ من ثمَ ـــ دخول متاهات التفكيك، لأنَه يحتاج إلى خلفية فلسفية واعية ودقيقة ، ومن ثم يعودون بعد ذلك

إلى البنيوية، ليترعوا عنها غلافها الفلسفي، ويرتموا في أحضان حياديتها ـــ المزعومة ـــ ونتيجة لذلك وجد النقاد العرب البنيويون أنفسهم سجناء الزمن، دون أن يجدوا لهم مخرجاً(50).

لقد انطلقت البنيوية من المشروع الفلسفي الداعي إلى موت الإله، ودخلت في حتمية جديدة من تمثيل السلطة اللغوية للبنى أولاً، واتخذت من البنية محوراً مركزياً وغاية عليا ثانياً، وأنَ أساس الأنظمة المعرفية التي قامت عليها البنيوية ساعدت في صناعة المشهد الفلسفي والفكري، وبعد أن امتلكت البنيوية زمام المعنى ـــ في فترة محـــــدودة ـــ أصبحت الآن تعاني من أزمة عدم حضور المعنى، مَما جعلها تدخل في إشكاليات عديدة لتلمس حقيقية وعي النص، وهذا ما قاد النقاد في العالم إلى التخلي عن خدمـــات البنيويـــة ـــ مع الانطلاق من مبادئها واللجوء إلى ما بعدها ـــ.

أما فيما يتعلق بالقسم الثاني فقد طَرَقَ التنظير التفكيكي أبواب الجامعات العربية من خلال جهود الترجمة الواسعة، ومن خلال إلقاء رواد التفكيك ونقاده سلسلة من الدروس والمحاضرات في حضرة الجامعات العربية، وقد تباين الموقف النقدي العربي على صعيد قبول، أو رفض المقولات الدريدية، لذلك يمكن الحديث عن استقبال الطرح التفكيكي في ميدان النقد العربي المعاصر من خلال محورين :

1- قبول الطرح التفكيكـــي.

2- نقد الطـــرح التفكيكـــي.

و لم تكن محاولة البحث هنا ـــ في الإطار هذا ـــ متفردة، بل لقد درس العديد من النقاد العرب المعاصرين دخول النقد التفكيكي في ميدان النقد العربي المعاصر، وبينوا نسبة ارتفاع أو انخفاض الحضور النقدي للتفكيك في دراسات النقاد العرب، ومن تلك المحاولات على سبيل التمثيل ـــ لا الحصر ـــ :

1. التفكيكية والنقاد الحداثيون العرب، على الشرع(51).
2. قراءات في الأدب والنقد، شجاع مسلم العانـــي(52).
3. التفكيك والاختلاف : جاك دريدا والفكر العربي المعاصر، أحمد عبد الحليم عطية(53).
4. التفكيكية والنقد الأدبي، أحمد عبد الحليم عطيـــة(54).
5. جاك دريدا ومغامرة الاختلاف، محمد حافظ دياب(55).

إنّ النظرة الفاحصة لهذه المحاولات تبين مساحة تأثير التفكيكية في ميدان النقد العربيّ المعاصر، وتعكس أيضاً خطورة (تَشَرّب) الفكر الوافد، إذا لم تمارس العين النقدية الفاحصة اختبار هذا الفكر، وبيان صلاحيته، أو عدم صلاحيته لبنية الفكر العربيّ بشكل عـــام، فضلاً عن أنّ هذه الجهود لم تسلم

من الإفتتان ببريق التفكيك الساحر، الذي يأسر العقول، ويقدّم لها سلسلة من الإقناعات، والممارسات التي تقترب من العقلانية، ولا تجد أمامَها مفراً من التحاور معها، والتأثر بها.

ولن يعمدَ البحث ـــ في هذا الإطار ـــ تكرار مقولات المحاولات السابقة، إذ يمكن للمستفيد مراجعتها ومحاورة نصوصها، بل سيتجه إلى تقديم أهم الأصوات العربية المعاصرة التي ناقشت مقولات التفكيك، ووقفت عند كل منعطفٍ من منعطفاته، انطلاقاً من المحورين السابقين.

ومن أهم النقاد العرب المعاصرين الذين قبلوا الطرح التفكيكيّ وحاوروه :

1. عبد الله الغذاميّ.
2. عبد الله إبراهيم.
3. علي حـــــرب.

أطلق الغذاميّ مصطلح التشريح بدل التفكيك، بوصفه مقابلاً لترجمة مصطلح Deconstruction ، وبين أنّ هدف التحليل التشريحي هو تلمس الأثر في الكتابة، ورفض إنزالها إلى قيمة ثانوية، فضلاً عن أنّ التشريحية تأخذ بقلب مفهوم السببية، أي معادلة (السبب والنتيجة)، لتصِف ـــ من ثمّ ـــ العلاقة بين السبب والنتيجة على أنّها علاقة مجازية(56)، و لم يقتصر دور الغذاميّ على القبول فحسب، بل عمدَ إلى نحت منهج جديد لمقاربة النصوص الإبداعية، ويحدد الغذامي هذا المنهـــج من خلال صهـــر الثلاثي النقدي : " البنيوية، والسيميائية، والتشريحية " في بوتقةٍ واحدةٍ، والحصول على مفاهيم خمسة، عدّها عَماد المنهج الجديد المقترح، وهي:" الصويتم، والعلاقة، والإشارة الحرّة، والأثر، وتداخل النصوص "(57)، وقد بقي طرح الغذامي جسداً بلا روح، وفرضيةً بلا توظيف، لأنّه شكّل مكوناً نقدياً مهجناً غير أصيل، ومَثّل إجراءات نقدية مقتطعة من : البنيوية، والسيميائية، والتفكيكية.

وتتحدد الهوية العربية لتبني الطرح التفكيكي مع الناقد عبد الله إبراهيم ، الذي حدّد مشروعه النقدي والمعرفي بإحلال ثقافة الاختلاف بديلاً عن ثقافة التطابق(58)، ويشكل النقد عنده ممارسة أدبية، غايتها تحليل النصوص الأدبية، واستنطاقها، وتأويلها إلى ممارسة فكرية، غايتها كشف الظواهر الثقافية وتفكيكها، وبيان تعارضاتها الداخلية، وآثارها في الفكر والمعرفة، كما دعا إلى الاشتغال بتفكيك أنظمة الأصول انطلاقاً من قاعدة : "تطور العقل، وتغير الحقيقة "، كما طرح عبد الله إبراهيم ـــ وبقوة ـــ فكرة : الاختلاف بوصفها بديلاً عن فكرة المطابقة مع الآخر المُتمركز حول ذاته، وعن المطابقة مع الذات العربية المنكفئة على نفسها، وتأتي فكرة الاختلاف في هذا الإطار لتُفكك رؤية المنظور النقدي للخطاب الغربي التي تتسم بالازدواجية، فهي تضفي على الذات سمواً ورفعة، وتبخس الآخر منزلته

ومكانتـــه، وقد استدعى هذا الأمر الناقد إلى ممارسة نقدية تفكيكية لهدم النسيج الداخلي لهذا الخطاب، وكشف بُؤر التمركز فيه(59)، وقد أكدّ أيضاً حاجة النقد العربي إلى حوارٍ متكافئ، يحول ثقافة الآخر إلى مكونٍ فاعل، وليس إلى مكونٍ مهيمن، وإنّ معرفة الآخر لن تكون مفيدة إلاّ إذا تمّ التفكير فيها نقدياً، واشتُغِل بها بعيداً عن سيطرة مفاهيم الدونية، فضلاً عن أنّ ممارسة نقد الذات أولاً، ثم نقد الآخر ثانياً تُوسِّع من مجال الاختلاف، وتُوفِر إمكانيةً تتجاوز بها الثقافة العربية المعاصرة ضروب التماثل والتبعية التي تعيق تطورها، وتؤخر فعاليتها، كما بيّن أنّ الآخر يعمم مشروعه ونموذجه الهادف إلى تدمير خصوصية الكيانات الحضارية، ومسخ هويتها، فليس شعار عالمية الغرب ـــ كما يذكر ـــ إلا دعوة للانزلاق نحو استبدادٍ يُفرَض على الثقافات الأخرى، أو يدفعها إليه(60)، ورأى أنّ التحول إلى مرحلة ما بعد البنيوية هو تحولٌ ناتجٌ عن عدم الإحساس بالثبات واليقين، إلى الأسئلة اللانهائية التي تقدمها الخطابات الإنسانية، وقد انبثق هذا التحول من أرضيةِ الجدل في المنهجيات السابقة وصراعها المعرفيّ، ومن أهم نِتاجات هذا التحول : تمزيق التصنيفات وأشكال التمركز التي نهض عليها الفكر الغربيّ، ثم التعامل معها وفقاً لرؤية جديدة حدّدها التفكيك من خلال قراءة فاعلة ومعمقة تدل على تجزئة الخطابات، وتفتيت النظم الفكرية، والاستغراق فيها للوصول إلى المعاني المتعددة والغائبة(61).

ويشير المفكر والناقد علي حرب إلى أنّ تبني التفكيك لا يُعدّ مهمةً، إلاّ عند حُراس العقائد، المدافعين عن إمبريالية المعنى، وديكتاتورية الحقيقة، وأنّ مهمة التفكيك تكمن في كشف المحجوب، وفضح المستور، ويكشف الجوانب اللامعقولة في الخطابات التي تتسم بالعقلانية، ويفضح الطريقة السحرية التي تُستعمل بوساطتها الكلمات والمصطلحات(62)، وقد تحول التفكيك عند حرب إلى صناعةٍ محليةٍ بنسخةٍ جديـــدةٍ هي صناعـــةٌ ونسخـــــةٌ (حربية)، تقتضي بيان : أنّ المسكوت عنه في الخطاب التفكيكي هو إعادة التركيب والبناء بحسب مفهوم التفكيك، بهذا المعنى فنحن نفكك معنى لِننسج آخر "(63)، إنه تفكيك للأوهام والهوامات التي تحتضن آليات العجز عن مواجهة الأزمات التي تتحول إلى مآزق وعوائق في طريق الفكر والتقدم والتحرر من الأيديولوجيات، وهذه الأوهام هي : "الوهم الثقافي، والوهم الأيديولوجي، والوهم الإناسي، والوهم الماورائي، والوهم الحداثي "(64).

ويؤكد حرب أنّ منهجه في النقد والقراءة يتخذ من التفكيك وسيلةً " لتعرية ما يكمن وراء الأفكار والأقوال أو الأمثال أو الممارسات، من الأوهام الخادعة، والآليات اللامعقولة، أو من الألاعيب الخفية، والمناطق المعمقة، أو من الممارسات اللامشروعة، والاستراتيجيات السلطوية الاستبدادية، مثل

هذا النقد هو تحرير للفكر من ... عبادة الأصول أو من ديكتاتورية الحقيقة، وسطوة النصوص، إنّه أنسنة للحقيقة "(65).

إنّ التفكيك الذي يرتضيه (حرب) هو حدثٌ في حقل البداهات العقلية، أنّه تحليل لأنماط من العقلانية باتت بدوغمائيتها، وأحاديتها، ومركزيتها عاجزةً عن قراءة ما يحدث، أي عاجزة عن تفسير ممارسات اللامعقول، فالتفكيك ـــ كما بيّن حرب ـــ هو تعريةُ كلّ ما يخفي مشروطيته، إنّه تصدٍّ للبنى الفكرية العتيقة ومحاولةٌ لتفكيكها، لأنّها تعيق التفكير، وتشلّ الإبداع، إنّه محاولة لتوسيع مفهومنا للإدراك، أو للوصول إلى ميدان الحقيقة(66).

إنّ المبدأ المحرك لنشاط التفكيك عند حرب يكمن في استراتيجية الفضح والكشف، بمعنى أنّ الدور الذي يقوم به التفكيك هو خلخلة بنية النص، وكشف ألاعيبه، وفضح مناطق التخفي فيه، وانطلاقاً من ذلك يرفض حرب المصطلحات والممارسات الفكرية المنتشرة في الساحة الثقافية العربية المعاصرة، من مثل : الغزو الثقافي، ونموذج الحداثة، والتفسير الشامل، والانقطاع الجذري، والمشروعية الأصولية، وهاجس التجديد ووساوس التراث، ... الخ، ويصف تلك المسميات بـــ" إمبريالية الأسماء "، وقد دعا إلى تحليلها وتفكيك مفاهيمها، لأنّها تنطوي على أوهام، وزيف، وتلاعب في صيغ الكلام(67).

أما أهم النقاد العرب المعاصرين الذين نقدوا الطرح التفكيكي، فهم : مطاع صفـــدي، محمد مفتـــاح، سامي مهـــدي، سعد عبد الرحمن البازعي، عبد العزيـــز حمـــــــودة.

إنّ هَمَّ التفكيك ـــ حسب صفدي ـــ هو اللّعب بمبدأ الهوية والذات، وليس اللّعب بثنائية الظاهر والباطن، وأنّ سمة التفكيك هي إنزال الأفكار المطلقة من عليائها، وهو اغتصابٌ لكلّ مشاريع الأُطر المنهجية، والعقلانية الشمولية التي تدعي الشرعية المطلقة، ويبحث دريدا ـــ حسب صفدي ـــ في المختلف ويعلن استراتيجيته للتصدي لبنية النظام اللاعقلاني، محاولاً تفكيك كلّ الطبقات الأيديولوجية التي تحيط به(68).

وقد بيّن صفدي أنّ صيغة التفكيك [والتفكيكُ حيلةٌ] تريد تهشيم منطق الهوية، وهي تريد منك ذلك بدون أيّة منهجية تمت إلى قاموس العقل، أو انتقاده، ولهذا يشير التفكيك إلى أن ثمة ما هو مختلف فيما هو ظاهر، والنص عندما يُشرع بممارسة التفكيك عليه أن يعكس شقوقـــه، وفجواته(69).

وينطلق نقد صفدي من بيئة فرنسية تُهمِش التفكيك، وتمقته، لأنّها ترى فيه وريثاً غير شرعيّ للبنيوية الفرنسية، وممارسات " لعبة " غرضها صياغة أوهام نقدية بدافع تعرية التمركز، وتزييف خطاب

المطلق وتهشيمه، وبعد التخلص من إغواء التفكيك تبيّن التمثيل المنحرف الذي يقوده الطرح التفكيكي، لأجل تملك الخطاب، وتأكيد خصوصيته.

أما منطق التفكيك ــ حسب مفتاح ــ فهو أنّ كلّ نصٍ يقبل تأويلات متناقضة، ثم يلغي بعضها بعضاً، ومن مبادئه هدم النص حتى يتهاوى نسيجه التعبيريّ، والنص لا يتحدث عن مرجعه، بل لا يتحدث عن نفسه، إنّما يتحدث عن طبيعة القراءة، التي تتجاوز حدود النص الاصطلاحية والتواضعية لتصل إلى فضاءات اللّعب الحرّ، ولذلك استحق وصف النص عند التفكيكية على أنّه (بَصَلَةٌ) ضخمةٌ لا ينتهي تقشيرها، وليس القصد من فعل التقشير أو الإزاحة، الوصول إلى الحقيقة، بل الغرض : تحقيق المتعة(70).

ونظراً لخلفية التفكيك التي تهدف إلى تحطيم البنية العتيقة بمختلف أشكالها، يخضع التفكيك الآن لتحليلات دقيقة، الغرض منها كشف توجهاته وتحيزاته، وتحديد أثرها وأخطارها على المسيرة العقلانية(71).

وقد تعرض التفكيك لضربات متوالية وموجعة من قبل الناقد سامي مهدي الذي منح نفسه حق التموضع داخل البنية النقدية لهذا المنهج، وكشف بُؤر الهشاشة فيه، ومحاولة تهديمها، فضلاً عن محاولته بيان الخلفيات الفلسفية واللاهوتية التي ينهض عليها الطرح التفكيكي، التي كان لها الدور الفاعل في ديمومة الخطاب التفكيكي، وازدياد فاعليته، وأثره على الميدان النقدي العالمي.

ردّ سامي مهدي على عبارة دريدا " ليس التفكيك فلسفةً ولا منهجاً ولا تحليلاً ولا نقداً " (72)، وبيّن أنّ التفكيك يحمل منظومةً مترابطةً من الاصطلاحات والمفهومات ذات الطابع الفلسفي، وله آليات ذات طابع منهجي تتموضع في نقطة اللاإتجاه في بنية النص، فالتفكيك إذن شيء من كلّ شيء ــ حسب تفسيره ــ وانتقد مهدي اعتناق بعض النقاد العرب للتفكيك اعتناقاً مذهبياً، وعابَ عليهم أن يَضفوا على الطابع التفكيكي سمات أخلاقية وإنسانيـــة، من مثل : نقد التمركز، وكشف الطابع العنصري، ونحو ذلك(73).

وأكدّ مهدي أنّ فلسفة التفكيك تُجرد الحقيقة من ضماناتها المرجعية، وتُحيلها إلى متاهة من الاستعارات والتأويلات بدافع نسف " مركزية العقل "، وتهشيم " أصل الكلمة "، ثم تجعل من تفتيت النصوص عملية مُطرِدة، زارِعةً الشكَ في كلّ نص، مجرِدةً إيّاه من كلّ يقين، إذن هي فلسفة الشك المطلق، ومنهج الهدم المطلق، وتقويض مطلقٍ للمعاني، وهذا يحيلها إلى وصف العدمية الفكرية(74).

ومن الإشارات المهمة التي وضع الناقد يديه عليها، هي : سبب هروب التفكيكية من تقديم البديل، وادعائها أنّها ليست فلسفةً ولا منهجاً ولا نقداً ولا تحليلاً، وأرجع سبب ذلك كلّه إلى عدم إتاحة فرصة نقدية لتفكيكها هي نفسِها، وذكر أنّها من أكثر الأنظمة النقدية والتحليليـــة، في استعدادها الذاتي للتفكيك، وذلك من خلال التموضع داخل نصوصها وهوامشها، وتوجيه الضربات إليها ـــ حسب تعبيره ـــ لأنّها تحوي على مناطق رخوة، وهشة من التناقضات، والاختلافات، التي يمكن بيان تحيزها وضآلتها أمام التحليل النقدي الرصين(75)، ثم ينهي الناقد وصفه لاستراتيجية التفكيك بقوله : هذه الاستراتيجية لا أخلاقية...، إنّها انتقام من " العقل / السيد "(76).

وإذا كانت محاولة (سامي مهدي) تتسم بتفكيك التفكيك، والتموضع داخل بنية الطرح التفكيكي لتقوضيه، فإنّ محاولة (البازعي) تستهدف تعرية الطرح التفكيكي وإرجاعه إلى فلسفة العدمية التي تعني ـــ من جملة ما تعني ـــ فقدان أعلى القيم منزلتها ومكانتها، متبنياً مصطلح التقويضية بدلاً من التفكيكية في ترجمة مصطلح (Deconstructuralism)(77).

ويرى البازعي أنّ التفكيك تطورٌ حتميٌّ للصراع الفلسفي في تاريخ الحضارة الغربية بين الميتافيزيقا والعدمية، وهو جزءٌ مهم من تاريخ التطور الثقافي الغربي من الشفاهية إلى الكتابية، حتى أصبحت العدمية هي الشكل الوحيد الذي سيطمئن إليه الجسد الثقافي الغربيّ المعاصر، ويميل هذا إلى أن تصبح الميتافيزيقا هي المعنى، وتصبح العدمية هي اللغة والمتاهة النصوصية، مما يوحي ـــ حسب البازعي ـــ بعالم من النصوص المتمردة على كل أنواع العقلانية التقليدية(78).

وينتهي البازعي إلى نتيجةٍ مفادها : " صعوبة أن يطبق أحد منهج التفكيك دون أن يجر معه قليلاً أو كثيراً من المضامين الفلسفية التي قام عليها ذلك المنهج، وهذا ما ينسحب على غير التفكيك من مناهج الفكر النقدي الغربي "(79).

وبين مهدي والبازعي يوغل ناقد آخر في بيان أسرار التفكيكية وكنهها، ويغوص في أعماقها متحدثاً عن أركانها، ومبادئها، ونقدها، وإيجابياتها فضلاً عن سلبياتهـــا، ويبدأ هذا الناقد حمودة بالقول: " إنّ تفكيكية دريدا لم تعد مقصورة على لعبة تفسير النص الأدبي ... بل تعدتها إلى تفكيك المؤسسات والحكومات القومية في مواجهةِ عولمةٍ لن ترحم، وثقافة مهيمنة "(80).

ويرى حمودة أنّ استراتيجية التفكيك تأسست على رفض علمية النقد، ثم الشك في كل الأنظمة، والثورة على القوانين ,، والتمرد على التقاليد، والتحول إلى لا نهائية المعنى، ولأجل ذلك استبدل أصحاب التفكيك ذاتيةَ القراءة بالنموذج، والتمردَ على نهائية النص، واستبدلوا بعملية النقد

أدبيةَ اللغةِ النقديةِ، وبهذا أضافوا فوضى الدلالة بسبب دعوتهم إلى اللعب الحرّ، فضلاً عن دعوتهم لإجراءات نقدية أخرى من قبيل : الانتشار، وغياب المركـــز، وتصيّد عثرات النص(81).

والمعادلة النقدية التي وضعها (حمودة) لجوهر التفكيك مفادها : " المعنى المفتوح + الدلالة النهائية + إساءة القراءة = جوهر التفكيك "(82)، أما البديل الذي وضعه التفكيك في تقويض النصوص فلا يكمن في إعادة الذات إلى محور الوجود، بل يكمن في إتاحة الحرية لكل قارئ في تقديم نصه هو، كما يرى في تفسير النص الأول(83).

وبعد أن حدّد حمودة أركان التفكيك بـــ"المتلقي، والمعنى، والانتشار "(84) وذكر أنّها تحيل إلى (لا نهائية الدلالة، وإلى إساءة القراءة)(85)، شرع في بيان التُهم الأساسية التي يمكن أن تُوجه للتفكيك، ومنها(86) :

1. إتقان التحليل التفكيكي لفن التغليف (Packaging).
2. الإصرار على توسيع مجال النص، ليبتلع العالم كلّه، ويتحول إلى مكتبة عالمية.
3. كلّ النصوص تمتاز بإجادتها لفكرة الاقتطاف (Citation) التي تقترب من مفهوم التناص
4. الغموض في العلامات يُولّد اختزالاً للمعنى، وليس زيادته، والغموض واللاتحديد الكاملان للتدليل، هما النقطة التي تصل عندها إلى صفر الدلالة ـــ حسب تعبير ليتش ـــ(87).

وبعيداً عن محوريّ التبني والنقد للطروحات التفكيكية، هناك من النقاد العرب من وجد في التفكيك أهميةً مخصوصةً للثقافة العربية، بوصفه النتاج الطبيعي للثقافة الغربية القادر على كشف أقنعتها، وبيان ممارساتها العميقة والعدوانية، وفضح كل سياساتها القاضية بالاحتواء، والتهميش لبقية الثقافات والشعوب، فضلاً عن عدّ التفكيك الحاجة النقدية الملحة للنقد العربي بوصفه " الآخر ـــ المختلِف "، ويُبيّن أيضاً حاجة الثقافة الغربية إلى الثقافة العربية بوصفها " الآخر ـــ المحاوِر " وليس "الآخر ـــ الأدنى " القابع وراء تبعيته ودونيته(88).

وهناك من النقاد العرب من اكتفى ببيان أوجه التقاطع والتقارب بين التفكيك وغـــيره مـــن الميادين النقديةوالممارسات المعرفية القريبة منه ، انطلاقاً من قاعدة أنّ الحديث عن المناهج المعرفيـــة في هذا الإطاهو حديثٌ عن بنية العقل الغربيّ ووظائفه، بنيته في " التفكير، والتعبير، والتدبير "، ووظائفه في (النقد، والمساءلة، والمجاوزة).بنيته في حاضره ،ولحظته الراهنـــةووظيفتـــه في فحـــص أصـــوله ، وجذوره(89).

وقد أكدّ التوجه العربيّ السابق مسيرة التفكيك بوصفه فلسفةً استراتيجيةً، ومنهجاً بارعاً في تحليل النصوص، وطريقاً ذا دهاءٍ في فحص النصوص والموضوعات وهذه الفلسفة ترى الناص مُشَكِلاً أو "مُتَصِفاً " بهويةٍ متشظيةٍ، وأصداءٍ متواليةٍ لصوت نصوصٍ متعددة متشابكة، في نصٍ إبداعيٍّ وحيد(90).

الهوامش :

(1) ينظر : المرايا المقعرة. نحو نظرية نقدية عربية، عالم المعرفة، الكويت، 2001 : 31 – 32.

(2) المصدر نفسه : 190. (3) المصدر نفسه : 195. (4) المرايا المحدبة. من البنيوية إلى التشريحية، عالم المعرفة، الكويت، 1998 : 10. (5) ما وراء المنهج، ضمن كتاب إشكالية التحيز. بداية معرفية ودعوة للاجتهاد، تحرير : عبد الوهاب المسيري المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ماليزيا ـــ نيويورك، 1997 : 267. (6) المصدر نفسه : 273. (7) الجذور المعرفية والفلسفية للنقد الأدبي، ضمن كتاب : الفلسفة العربية المعاصرة، المؤتمر الفلسفي العربي الثاني، الجامعة الأردنية، بيروت، 2000 : 75.

(8) ينظر : نقد العقل الغربي. الحداثة وما بعد الحداثة، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990: 22-30.

(9) للاستزادة حول هذا الموضوع،ينظر:دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، 2000: 235– 291.

(10) مشكلة البنية أو أضواء على البنيوية، مكتبة مصر، 1976 : 25.

(11) الجذور الفلسفية للبنائية، دار قرطبة، الدار البيضاء، 1986 : 6.

(12) المسرح بين الفن والفكر، دار الشؤون الثقافية العامة والهيئة المصرية للكتاب، 1985 : 59.

(13) بين الفلسفة والنقد، منشورات أصدقاء الكتاب، القاهرة، 1990 : 69.

(14) نظرية البنائية في النقد الأدبي، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 1987 : 23.

(15) ما بعد البنيوية والمعالم الثقافية، مجلة المستقبل العربي، العدد 118 لسنة 1988 : 37.

(16) سيميائية النص الأدبي، منشورات سال، المغرب، 1987 : 62.

(17) نقد العقل الغربي : 47. (18) قضية البنيوية، دار أمية، تونس، 1991 : 5.

(19) المصطلحات الأدبية الحديثة، مكتبة لبنان والشركة المصرية العالمية، 1996 : 102.

(20) ما وراء المنهج : 277. (21) المرايا المحدبة : 160. (22) الجذور المعرفية والفلسفية للنقد الأدبي : 97. (23) معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1985 : 52.

(24) بنية النص السردي من منظور النقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1993 : 109.

(25) دينامية النص تنظير وإنجاز، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1987 : 34.

(26) جدلية الخفاء والتجلي. دراسات بنيوية في الشعر، دار العلم للملايين، بيروت، 1979 : 7.

(27) النقد البنيوي الحديث بين لبنان وأوربا، دار الجيل، بيروت، 1985 : 510.

(28) الخطيئة والتكفير. من البنيوية إلى التشريحية، النادي العربي الثقافي، جدة، 1985 : 41.

(29) أقنعة النص : 12. (30) موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر : 10.
(31) اللغة الثانية : 235. (32) الجذور المعرفية والفلسفية للنقد الأدبي : 72.
(33) مشكلة البنية : 25. (34) الجذور الفلسفية للبنائية : 6. (35) ما وراء المنهج : 277.
(36) المصدر نفسه : 281. (37) المرايا المحدبة : 282. (38) المصدر نفسه : 287. (39) نقد العقل الغربي : 47.
(40) المصدر نفسه : 50. (41) ينظر : جدلية الخفاء والتجلي : 7 – 13.
(42) المصدر نفسه : 10. (43) ينظر : المرايا المقعرة : 160 – 175. دليل الناقد الأدبي : 280– 282.
(44) أقنعة النص : 12. (45) ينظر : المصدر نفسه :31 – 32. (46) ينظر : المصدر نفسه : 32 – 34.
(47) ينظر : موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر : 10– 12. (48) ينظر : المصدر نفسه : 17 – 18. (49) النقد البنيوي الحديث بين لبنان وأوربا : 510. (50) المرايا المقعرة : 468.
(51) بحث منشور في مجلة دراسات (العلوم الإنسانية)، تصدر عن الجامعة الأردنية، مجلد 16، العدد 3 لسنة 1989 : 196 ــ 216.
(52) كتاب صادر عن إتحاد الكُتّاب العرب، دمشق، 2000م : 228.
(53) بحث منشور في مجلة دراسات عربية، بيروت، العدد 1 ــ 2 لسنة 1997 : 53 ــ 87.
(54) بحث منشور في مجلة دراسات عربية، بيروت، العدد 3 ــ 4 لسنة 1998 : 47 ــ 63.
(55) بحث منشور في مجلة نزوى، أمانة عُمَان، العدد 23 لسنة 2000 : 41 ــ 50.
(56) الخطيئة والتكفير : 54. وينظر : الدراسة المهمة حول هذا الكتاب : النقد الجمالي في النقد الألسني، معجب الزهراني، مجلة فصول، العدد 4 لسنة 1997 : 200 - 215.
(57) تشريح النص : 81. (58) أصدر عبد الله إبراهيم ثلاثة كتب ضمن سلسلة (المطابقة والاختلاف) وهي : المركزية الغربية : إشكالية التكون والتمركز حول الذات (1997)، والثقافة العربية والمرجعيات المستعارة : تداخل الإنساق والمفاهيم ورهانات العولمة (1999)، المركزية الإسلامية وعالم القرون الوسطى وصورة الآخر (2001). وقد انطلقت جميعها من إحلال ثقافة الاختلاف مع الآخر بدلاً من التطابق معه. (59) ينظر : عبد الله إبراهيم. الماضي تجربة تاريخية ينبغي ألا نضخ فيها رغباتنا، حوار أجراه : علي الديري، مجلة الرافد، العدد 5 لسنة 2001 : 9 ــ 17. (60) ينظر : المركزية الغربية : 6، 36. (61) ينظر : التفكيك. الأصول والمقولات : 21، 36، 45. (62) ينظر : نقد الحقيقة : 136، 145. (63) أوهام النخبة : 159. (64) ينظر : أوهام النخبة : 21 ــ 27. (65) حديث النهايات : 79.
(66) ينظر : الممنوع والممتنع : 71 ــ 72، 83. (67) ينظر : المصدر نفسه : 95، 197. (68) ينظر : نقد العقل الغربي : 197 ــ 199. (69) المصدر نفسه : 196. (70) مجهول البيان : 101. (71) المصدر نفسه : 102. (72) ينظر : الكتابة والاختلاف : 60 ــ 61. (73) ينظر : تفكيك التفكيك، مجلة الموقف الثقافي، العدد 6 لسنة 1996 : 23 ــ 24. (74) المصدر نفسه : 24. (75) ينظر : المصدر نفسه : 24، 25.
(76) المصدر نفسه : 30. (77) ما وراء المنهج : 296. وينظر : دليل الناقد الأدبي : 130.

(78) ينظر : ما وراء المنهج : 301 ــ 302. (79) المصدر نفسه : 308. (80) المرايا المقعرة : 50.

(81) المرايا المحدبة : 10. (82) المصدر نفسه : 175. (83) المرايا المحدبة : 308. (84) المصدر نفسه : 317.

(85) المصدر نفسه : 384. (86) ينظر : المصدر نفسه : 295، 368 ــ 372. (87) المصدر نفسه : 404.

(88) التفكيك : نقد المركزية الغربية، سعيد الغانمي، مجلة آفاق عربية، العدد 5 لسنة 1992 : 64.

(89) المناهج الفلسفية الغربية المعاصرة، محمد شوقي الزين، مجلة المعرفة، العدد 438، 2000 : 13.

(90) المصدر نفسه : 30.

(91) المصدر نفسه : 35 .