



جامعة المنصورة
كلية التربية

—



إساءة التمثل بوصفها إشكالية المثاقفة في النقد الأدبي

إعداد

أ.د/ أحمد صبرة

كلية اللغة العربية وآدابها- جامعة أم القرى

مجلة كلية التربية – جامعة المنصورة

العدد ١٢٥ – يناير ٢٠٢٤

إساءة التمثيل بوصفها إشكالية المثاقفة في النقد الأدبي

أ.د. / أحمد صبرة

كلية اللغة العربية وآدابها

جامعة أم القرى

هل تتحول النظريات النقدية إلى شياطين بمجرد أن تطأ أقدامها أرضا غريبة؟ هل يمكن عزل المثاقفة في حقل الدراسات النقدية عن مجمل التفاعلات في الحقول الأخرى؟ وهل يمكن عزلها عن الوضع الحضاري بين الثقافتين، وعن موازين القوة بينهما؟ هل حسن التمثيل للنظرية النقدية صك للغفران من خطيئة المثاقفة؟ أم تظل المثاقفة خطيئة تطارد أصحابها إلى أن يتوبوا؟ سؤال واحد وربما سؤالان شكلا دافعا لدى كثير ممن تصدوا للعلاقة بين العرب والغرب في حقل النقد الأدبي. جلهم وصلوا إلى نتائج متطابقة: أن هناك إساءة تمثّل للنظريات النقدية الغربية، وأن كثيرا ممن يمارسون النقد من العرب لا يحسنون فهم المصطلحات النقدية الغربية، ومن ثم فإن بحوثهم مشكوك في قيمتها. لعل أبرز محاولتين في هذا السياق هما محاولة عبد العزيز حمودة في كتابه "المرآيا المحدبة: من البنيوية إلى التفكيك"^(١) في العام ١٩٩٨، ومحاولة سعد البازعي في "استقبال الآخر: الغرب في النقد العربي الحديث"^(٢) في العام ٢٠٠٤.

الكتاب الأول صاحب في لغة صاحبه، وفي ردود الأفعال التي أحدثها، ناقش حمودة فيه فعل المثاقفة في نظريات الأدب كما تمثلها النقاد العرب دون أن يستحضر المفهوم، ولا أن يجيب عن الأسئلة الكبرى المتعلقة به. والكتاب الثاني ناقش فيه البازعي الموضوع نفسه، وأشار إلى المثاقفة إشارات عرضية دون أن يدلّف إلى إشكالياتها.

الكتابان ليسا وحيدين في موضوعهما، لكنهما، في ظني، أبرز محاولتين لتأمل الطريقة التي تمثّل بها النقاد العرب النظريات النقدية الغربية.

اللافت للنظر أن الاثنين: حمودة والبازعي ركزا على نظريتين دون سواهما من نظريات النقد: البنيوية والتفكيكية، وقد ترتب على هذا لديهما تكرار أسماء النقاد العرب الكبار الذين عرضوا لهاتين النظريتين وأسأوا تمثلها: جابر عصفور وصلاح فضل وكمال أبو ديب. وبحسب تخصصهما بوصفهما أستاذين للأدب الإنجليزي، فقد مكنتهما ثقافتهما الإنجليزية من الاطلاع

الواسع على أصول هاتين النظريتين، ومن ثم مقارنة ما قدمه النقاد العرب بهذه الأصول. تطرق حمودة إلى الموضوع تحت مظلة أكبر هي مظلة الحداثة، بينما كرس البازعي جل جهده على النظريات النقدية، لكن أطروحة الكتابين واحدة؛ أن هناك إساءة تمثل للنظريات النقدية الغربية، وهي متفاوتة الدرجات من ناقد إلى آخر. اللافت للنظر أيضا أن البازعي لا يشير إلى كتاب حمودة "المرايا المحدبة ١٩٩٨"، ولا إلى كتابه الثاني "المرايا المقعرة ٢٠٠١"^(٣) الذي واصل فيه حمودة هجومه على الحداثيين العرب من خلال اقتراح نظرية عربية بديلة لما يقدمه هؤلاء الحداثيون. تجاهل البازعي الكتابين برغم أن الأول منهما صدر قبل كتاب البازعي "استقبال الآخر ٢٠٠٤" بست سنوات، والثاني قبله بثلاث سنوات.

الضجة التي أثارها كتاب حمودة لم تكن كلها لأسباب نقدية، بل إن ما هو نقدي فيها كان هامشيا قياسا للأسباب الأخرى. فقد وضع حمودة عنوانا كبيرا لكتابه لم يشأ أن يكون على الغلاف، بل هيمن على أجزائه: الحداثة، وكان عنوانا لأكثر فصوله إثارة للضجة: الفصل الأول "الحداثة النسخة العربية"، والثاني "الحداثة النسخة الأصلية". ثم استخدم لغة حادة في التعريض بأنصار الحداثة العربية، فقد قال بعد أن استعرض بعض أقوال الحداثيين العرب، وفي لغة تهكمية واضحة "وبنفس الشعور بالانبهار بإنجازات الحداثيين العرب، وبدافع الرغبة في رفع معدل ذكائي المكتسب قليلا، بدأت الدراسة الجادة، وبشكل مكثف لفكر هذه النخبة التي أنقذت شرف النقد العربي، بعد أن أتاحت لي فرصة نادرة للتفرغ بضع سنوات. وحدث أنني كلما اقتربت من فكر هذه النخبة، وجدت نفسي أبعد عنه، ليس ذلك من باب التعصب الأعمى، أو الانحياز المسبق لمدرسة دون أخرى."^(٤) اللافت للنظر أن كل الصخب حول "المرايا المحدبة" دار حول أربع وخمسين صفحة من كتاب يبلغ عدد صفحاته ثلاثمائة وثلاث وخمسين صفحة هي عنوان "الحداثة... النسخة العربية".

كانت المعركة حول الكتاب استمرارا للسياسة بوسائل أخرى، فقد تلقف المعسكر المناوئ للحداثة هذا الكتاب، وعدوه أكبر نصير لهم في معركتهم ضد الحداثيين، فقد عقدت رابطة الأدب الإسلامي العالمية مؤتمرا بالقاهرة بعنوان "المشروع النقدي للدكتور عبد العزيز حمودة" في العام ٢٠٠٨، تبارى فيه المؤتمرون مثل عبد القدوس أبو صالح ووليد قصاب ومحمد صالح الشنطي وحسن بن فهد الهويمل وغيرهم في الإشادة بما قدمه حمودة في إجهاض الدور التخريبي للحداثة، وقالوا "لقد وجه حمودة الذي نهل من الثقافة الغربية من خلال كتبه الثلاثة "المرايا المقعرة" و"المرايا المحدبة" و"الخروج من التيه" ضربة قاصمة للفكر والتيار الحداثي، لأنها كشفت،

وبالوثائق الدامغة حقيقة الحادثة وارتباطها بالمخابرات الأمريكية التي قدمت التمويل والدعم للمؤتمرات والمجلات والصحف التي استُخدمت للترويج للحادثة لضرب الإسلام وسلخ المسلمين عن هويتهم... ولفت الدكتور وليد قصاب أستاذ الدراسات العليا بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالمملكة العربية السعودية إلى أن الفضل في إسقاط المشروع النقدي البنيوي وخلفيته الإلحادية الذي هو أحد إفرازات الحادثة يرجع إلى ما كتبه حمودة، خاصة في كتابه "المرايا المحدبة"، مستشهدا بمقولة حمودة: "إن البنيويين يقدمون خمرا قديمة في قوارير جديدة".^(٥) برغم أن جل المؤتمرين من الأكاديميين المتخصصين في الأدب والنقد، فإن كل آرائهم التي يمثلها هذا الاقتباس نقلت السجال من حقل النقد إلى حقل السياسة وفق لغة بعيدة عن الرصانة والتدقيق والاحترار التي ينبغي للأكاديمي أن يتحلى بها.

في مقابل ذلك، لم يكن المناوئون لحمودة، وهم أيضا أكاديميون، أكثر احترازا في الهجوم عليه، فقد وصفه جابر عصفور، وقد نال منه حمودة كثيرا في كتابه، بالعقلية القديمة والتقليدية، ثم وُصف بأنه المتوهم، المتعجل، المتشدد، المتمزق، في لغة بدت أقل صخبا من لغة المناصرين له، لكنها تحمل في طياتها ما قيل عنها إنها خطاب للعنف الرمزي في النقد العربي المعاصر. يقول عصفور في حمودة: وأظرف من ذلك أن كتاب "المرايا المحدبة" الذي دخل به "عبد العزيز حمودة" معركة البنيوية التي انتهت منذ مظاهرات الطلبة في فرنسا عام (١٩٦٨) ظهر كأنه ذهب إلى الحجّ والنّاس عائدون.^(٦) وفي كل الأحوال، فقد كان الكتاب مناسبة للتذكير بمعركة دائمة الحضور بين فريقين في المجتمع لا يبذلان جهدا كبيرا في إيجاد أرضية مشتركة تضمن لهم العيش بسلام على هذه الأرض.

لم ينل كتاب البازعي الاهتمام نفسه الذي قوبل به كتاب حمودة، فقد اختار البازعي لغة هادئة للتعبير عن الأفكار نفسها التي عبر عنها حمودة بصخب، وحاول قدر الإمكان أن يحصر نفسه فيما هو نقدي، وبنى كتابه بناء مغائرا لما فعل حمودة، كما أن الاثنين ركزا على البنيوية والتفكيك التي فضل لها البازعي مصطلح "التقويض"، وذكر أسبابه لذلك. خصص حمودة حوالي ثلثي كتابه للنظريتين، وقد أتاح له هذا التقسيم أن يكون أكثر عمقا وتماسكا في عرضه لهما، بينما فضل البازعي أن يتحدث عن النظريتين من خلال انتقاده لطريقة تمثّل النقاد العرب لهما. مع ذلك، فإن مقدمة كتاب البازعي التي وضع لها عنوان "معالم الإشكالية" يمكن أن تعبر عن أزمة الكتابين معا.

يتحدث البازعي في أول مقدمته عن أن مواجهة المعطى الثقافي الغربي فيها قدر كبير من البلبلة والاضطراب، لكنها بلبلة واضطراب لا تخصصان النقد الأدبي العربي، إنما هما إلى حد كبير من سمات الثقافة العربية، بتعبير البازعي.^(٧) والسؤال هل البلبلة والاضطراب جزء من فعل المثقفة؟ أم أنهما ناشئتان من طبيعة تكوين الثقافتين المتفاعلتين؟ هل في الثقافة العربية عناصر تمنعها من التفاعل الصحي مع ثقافة الغرب، وتمثلها تمثلا كاملا؟ وهل هذه البلبلة والاضطراب سمتان تخصصنا وحدنا؟ أم أنهما سمتان تلازمان كل مواجهة لثقافة محلية مع المعطى الثقافي الغربي؟

يعي البازعي هذه الإشكاليات في الأسئلة السابقة وهو يعرض أطروحته التي قام عليها كتابه، والتي تمثلت في نقاط ثلاث:

أولاً: واقع النقد جزء من واقع الثقافة.

ثانياً: النقد حقق إنجازات في علاقته بالغرب، لكن إخفاقه أشد.

ثالثاً: أن قراءة النقد العربي الحديث تتضمن تأملا في مشكلات المثاقفة مع الآخر بشكل عام من حيث تعد تلك المثاقفة إشكالية كبرى لثقافات أخرى كثيرة في أنحاء العالم المختلفة.^(٨) ويعي أيضا أن فكرة قابلية الثقافات للترجمة عملية صعبة ومؤدية بالضرورة إلى تغييرات تصيبها من ناحية، فلا تعود كما كانت. وتصيب الثقافة التي تنتقل إليها من ناحية أخرى بتغييرات يمكن ملاحظتها كما ينقل عن ملر.^(٩) وهو يستشهد على ذلك بأزمة الأدب الصيني نتيجة ترجمة المناهج الغربية.^(١٠)

لكن هذا الوعي بإشكاليات المثاقفة ظل عند البازعي على التخوم دون أن يتبلور في موقف أكثر تسامحا، فإذا كانت إساءة التمثيل جزءا من عملية المثاقفة، فلماذا يلام من يخرطون فيها؟ وما الذي يُنتظر منهم بديلا لما فعلوا؟ حاول عبد العزيز حمودة أن يقدم بديلا في كتابه الثاني "المرايا المقعرة"؛ نظرية نقدية عربية، أراد أن يقيم دعائمها على جهود اللغويين والبلاغيين العرب القدماء، واحتل عبد القاهر الجرجاني عنده مكانة مركزية. لكن جهده الكبير ظل أيضا على تخوم إشكاليات المثاقفة مثلما حدث مع البازعي بعده، إضافة إلى أنه جهد لا يوازي جهد ناقد آخر قدم نظرية ثانية في النقد العربي في العام السابق على ظهور "المرايا المقعرة"، وكان أكثر تمرسا في التعامل مع التراث من حمودة، لكن جهده أيضا لم يحقق ما كان يأمله، وأعني مصطفى ناصف في كتابه "النقد العربي: نحو نظرية ثانية (٢٠٠٠)".^(١١) هناك أيضا أسماء أخرى حاولت أن تقدم بدائل للنظريات النقدية الغربية، لكن كل هذه البدائل المقترحة ظلت

هامشية، أو ذات تأثير محدود، فقد كان تيار المثاقفة جارفاً، فلم يترشح الذين هوجموا عند حمودة والبازعي عن مواقفهم، وبدأ أنهم يكسبون في كل يوم أنصاراً جديداً سواء داخل أسوار الأكاديمية أو في وسائل النشر المعنية بالأدب ونقده. وظل الوعي بإشكاليات المثاقفة في حاجة إلى مزيد من العناية.

في عرضه الموجز للبنىوية يتساءل البازعي: لماذا لم نقرأ حتى الآن إسهاماً يابانياً أو صينياً أو عربياً واحداً في تطور تلك النظرية؟^(١٢) وللإجابة عن هذا السؤال، فلا بد من طرحه في سياق أكثر اتساعاً يجيب عن سؤال آخر يرتبط به: وهل كان قصور اليابانيين والصينيين والعرب مقصوراً على النقد الأدبي أو أنه امتد لكل الحقول الأخرى؟ وفي النظر إلى طبيعة التفاعل القائم بين الغرب والحضارات الأخرى في العالم لا بد من الإقرار ببعض ما يمكن عده حقائق أو أموراً واقعية، منها أن النموذج الغربي يواصل هيمنته على كل ركن في هذا العالم حتى في أكثر المناطق التي تبدو مناوئة للغرب مثل الصين، وأن هذه الهيمنة لا تعني فقط أن الصين مثلاً لا تحقق تقدمها الاقتصادي، وهو أمر جلي، وفق النموذج الغربي، بل إن جوانب ثقافية غربية كثيرة بدأت تتغلغل في ثنايا المجتمع الصيني، رصدها كثير من المراقبين وقت أن عقدت دورة الألعاب الأولمبية الصيفية في بيجين في العام ٢٠٠٨. وهو أمر يقال أيضاً على اليابان التي سبقت الصين كثيراً في احتذاء النموذج الغربي. كما أن ما يمكن إضافته هنا متصلاً بالدراسات الأكاديمية أن اللغة الإنجليزية صارت هي اللغة المهيمنة على الكتابة الأكاديمية، ومن أراد أن تكتب لأفكاره الشيوع فعليه أن يكتب بالإنجليزية أو يحرص على الترجمة إليها، وهو أمر كاد أن يكون مستقراً حتى داخل أوروبا نفسها. ويعضد هذا التوجه أن نسبة المحتوى الإنجليزي على شبكة الإنترنت في حدود ٥١,٢%، وأن اللغة التالية للإنجليزية على شبكة الإنترنت هي الروسية ونسبتها ٦,٨%، بينما نسبة المحتوى العربي ٠,٧%.^(١٣) هذا جانب من المثاقفة لا يمكن عزله عن الجدل الدائر في حقل النقد الأدبي. في المقابل، هناك حركة نزوح واضحة لكثير من العقول اللامعة من بيئاتها المحلية الأصلية إلى الغرب، هؤلاء أعيد تشكيلهم وفق معايير العقلانية الغربية، ثم كان إسهامهم كبيراً في حقل النظرية، مثل إيهاب حسن المصري، وقد أطلق عليه "أبو ما بعد الحداثة"، وإدوارد سعيد الفلسطيني في حقل الدراسات الثقافية، وإعجاز أحمد الماركسي الهندي، وجياتري سبيفاك النسوية الهندية، وهومي بهابها الهندية في دراسات الهوية، وسارا سوليري الباكستانية في خطاب ما بعد الاستعمار، وعلي راتانهي الذي يعرف نفسه بأنه أسوي، هندي، باكستاني، بريطاني، أوربي، مسلم، شرقي، حديثي، ما بعد حديثي.^(١٤) لا يمكن الادعاء أن

مثل هذه الأسماء لم تؤثر في النظرية النقدية، بل يمكننا أن نقول أن الدراسات الثقافية تدين في تطورها وهيمنتها الآن في الحقل النقدي للأسماء السابقة بأكثر مما تدين للأسماء من ذوي البشارة البيضاء في أمريكا أو أوروبا. لكن قد يأتي رد بأن هؤلاء قد تمت قولبتهم وفق النموذج الغربي، ووفق العقلانية الغربية، ومن ثم، فإن إسهامهم لا يحسب للبيئة التي خرجوا منها، أو انتموا إليها. وأن المطلوب أحد أمرين؛ إما استحداث نموذج نظري نقدي عربي خاص في حالته، أو تبيئة النظرية الغربية، وهو مفهوم لم يستحدثه البازعي، إنما تبناه ورحب به من خلال إشارات الآخرين عنه. لكن مفهوم التبيئة في حاجة إلى مزيد من التحرير.

إذن الأزمة التي نحاول خلقها هنا لا تخصنا وحدنا، كما أنه لا يمكن حلها داخل حقل النقد الأدبي دون أن يبدأ الحل خارجه. هناك تراكم معرفي هائل وراء هيمنة هذا النموذج الغربي لا يمكن اختزاله في قوة السلاح أو في قوة الاقتصاد، وأن هذا التراكم المعرفي، الذي لا تخلو منه حضارة، أثمر في حالة الغرب أثارا إيجابية غيرت من شكل الحياة على الأرض، وجعلتها أكثر راحة، وأنه لكي تترشح من هيمنة هذا النموذج لا بد أن يحدث التراكم المعرفي الموجود في الحضارات الأخرى أثارا شبيهة أو بديلة لما حدث في الغرب. وهو أمر لا يتم إلا بإعادة تأمل ما ورث من معارف، واستبعاد العناصر المعيقة فيها، ثم إعادة صهر ما تبقى. إن هذه العملية الأشد تعقيدا لا تحدث وفق شروط آمنة يمكن السيطرة على كل تفاصيلها. فالنموذج الغربي لن يتزحزح ببسر، ولن يتزحزح طواعية إذا اخترت أن تواجهه. وأما إذا أردت التعايش معه فيجب أن تعرف الكيفية التي يتغلغل فيها داخل معارفك، وأن تحدد الآثار التي يتركها في كل زاوية، وكل هذا يقود إلى إعادة تأمل فعل المثاقفة وبيان الكيفية التي يعمل بها. ويقود أيضا، لو أردنا أن نحصر نقاشنا فيما عرضه البازعي وحمودة، إلى أن معالم الإشكالية التي يطرحها البازعي، والتي تمثل أيضا موقف حمودة الصاخب، تبدو غامضة. فالمثاقفة بين الحضارتين ظاهرة حتمية لا يمكن تجنبها، وهي تحدث طوعا أو كرها. وأقصى ما يمكن فعله معها هو فهمها. وأما الإشكاليات المرتبطة بها، فلم تظهر في كتاب البازعي، وأحسب أنها لو ظهرت لاتخذ كتابه مسارا آخر. ومن هذه الزاوية نعيد تأمل "معالم الإشكالية" عند البازعي.

يُعرف معجم مريام ويبستر المثقافة Acculturation بأنها تعديل ثقافي لفرد أو مجموعة من خلال التكيف مع سمات ثقافة أخرى أو استعارتها، وأيضا يعرفها بأنها اندماج الثقافات نتيجة اتصال طويل الأمد، ويقدم تعريفا ثالثا بأنها العملية التي يكتسب بها الإنسان ثقافة مجتمع معين منذ الطفولة. ويقدم آخر تعريفا للمثقافة أكثر استيفاء في عناصره فيقول إنها عملية التغير الثقافي

التي تحدث عندما يتواصل أفراد من خلفيات ثقافية مختلفة فيما بينهم تواصلًا مباشرًا مستمرًا مدة طويلة. ويُنتج هذا الاتصال تغيرات في الأفراد (القيم، التوجهات، المعتقدات، الهويات) كما يُنتج تغيرات في المجموعات (النظم الاجتماعية والثقافية). والأشكال البارزة في عملية الميثاقفة تتألف من العوامل التراثية (شروط الميثاقفة) والاستراتيجيات (توجهات الميثاقفة) والتوابع (مخرجات الميثاقفة).^(١٥)

ويعد نموذج جون بيرى John Berry^(١٦) الذي وضعه لاستراتيجيات الميثاقفة هو النموذج الأكثر تواترًا بين المشتغلين في هذا الحقل. يرى بيرى أن هناك أربع استراتيجيات للميثاقفة تنتج عنها أربعة آثار:

١- استراتيجية التكامل Integration في حالة ما إذا تبني الشخص الثقافة الأخرى، واحتفظ في الوقت نفسه بثقافته التراثية. وينتج عن هذه الاستراتيجية ما يعرف بالتعدد الثقافي Multiculturation. ويشار كذلك إلى هذه الاستراتيجية باسم الدمج Amalgamation وتؤدي إلى المعاني نفسها.

٢- استراتيجية الامتصاص Assimilation وهي أن يتبنى الشخص الثقافة الأخرى ويتجاهل ثقافته التراثية، وينتج عنها ما يسمى بالانصهار Melting pot.

٣- استراتيجية الانفصال Seperation وهي أن ترفض الثقافة الأخرى وتحفظ بثقافتك التراثية، وينتج عنها ما يسمى بالانعزال Segregation.

٤- استراتيجية التهميش Marginalization وهي أن ترفض الثقافتين معًا: ثقافتك والثقافة الأخرى، وينتج عنها ما يسمى بالإقصاء Exclusion.

بعض الآراء ترى الميثاقفة في الأصل أنها عملية أحادية البعد، يتم فيها اعتبار الاحتفاظ بالثقافة التراثية واكتساب ثقافة أخرى عملية ذات نهايتين متعارضتين في سلسلة واحدة متصلة، وهي فرضية تعني أنه يجب التخلي عن التراث من أجل تبني الثقافة الجديدة، أو ما يسميه بعض النقاد "القطيعة المعرفية".

تأسست كل المفاهيم السابقة من واقع عمليات الاتصال الحقيقية بين البشر المنتمين لجماعات عرقية مختلفة، وثقافات جاءوا بها إلى المجتمع الأمريكي أساسًا، والمجتمعات الأوروبية أيضًا من أماكن بعيدة. أغلب الدارسين المهتمين بعمليات الاتصال هذه ينتمون إلى حقول الاجتماع والأنثروبولوجيا. لكن كيف يمكن نقل هذا النقاش إلى حيز الدراسات الأدبية النقدية، وفهم طبيعة عمليات الميثاقفة الدائرة فيه؟

لعل تعديل زاوية النظر إلى هذه العمليات مدخل ملائم لفهمها، ذلك أن الكتابات حولها كثيرة ومتشعبة، ولا يمكن في هذا السياق المحدود الإحاطة بها كلها. وأغلب من أدلوا بدلوهم فيها وصلوا إلى نتائج متشابهة؛ أن هناك انبهارا بالغرب قادهم إلى تبني مناهجهم النقدية، وأن هناك إساءة تمثل لهذه المناهج عند كثيرين، وأنه ينبغي لنا أن نستنبط لأنفسنا منهجا نقديا خاصا بنا، وهي نتائج قائمة كلها على مفهوم قار هو مفهوم الاختلاف، فهؤلاء أنتجوا مناهجهم وفق أسس فلسفية واجتماعية خاصة بهم، كما أن هناك شروطا تاريخية أثرت في كل مرحلة تصورات لامت أوضاعهم، ومن ثم فإن استعارة هذه المناهج قد لا تحقق النتائج التي تحققت لديهم، بل ربما يكون تأثيرها السلبي أشد. مرة أخرى، الأفكار الملائكة التي تتحول إلى شياطين إذا انتزعت من بيئتها. لكن تعديل زاوية النظر إلى عمليات الثقافة قد يثمر نتائج أخرى، وقد يقود إلى تعايش أكثر تسامحا مع الآخر. إن الآخر ليس هو الجحيم، في تعديل على مقولة سارتر، وقد لا يكون الصراع معه صراعا حديا وجوديا. بل هو جزء من حقائق الحياة منذ أن خلق الله الأرض وما عليها. إن الاختلاف مع الآخر في رؤية العالم، وفي طبيعة الوجود، وفي أسئلة الحياة الكبرى، وفي الموقف من عالم الما وراء لا ينبع من كائنات متغايرة، هو الإنسان الذي قادته مسيرته في الحياة إلى هذا التنوع بين أفراد. هناك مساحة تلاق مشتركة كامنة في وعي هؤلاء الأفراد، وربما في لا وعيهم، حتى وإن ظهرت فلسفات في الغرب ترى الآخرين بوصفهم ليسوا بشرا، ومن ثم لا يستحقون الحياة، لكنها فلسفات هامشية لا تمثل التيار العام هناك. إن الثقافة لا تحدث إلا بين أفراد ينتمون إلى الجنس نفسه، هذا يعني أن الاختلاف بين البشر ليس حديا، فهم قادرون على أن يمتثلوا أفعال الآخرين، وأن يقتبسوا طرقهم في العيش، وأن يحتذوهم فيما يفعلون.

كما أننا يجب أن ننظر إلى الثقافة بوصفها فعلا إيجابيا في الحياة برغم تعدد استراتيجياتها كما أوضحها بيري. إنها تثبت أن البشر ليسوا جزرا منعزلة، وأن طرق تواصلهم وتفاعلهم فيما بينهم حتى وإن كانت عنيفة مثل الحروب والغزوات والمذابح الجماعية والتهجير القسري هي جزء من حقائق الحياة، وأن الأفكار التي تخرج عن هذا التواصل والتفاعل لا ينبغي نسبتها إلى جماعة واحدة حتى وإن حملت شعار هذه الجماعة. إن كثيرا من الأصول النظرية للفلسفات الغربية يمكن أن تجد فيها آثارا من فلسفات الشرق سواء في التأثيرات الفلسفية الإسلامية، وقد كتبت فيها كتابات كثيرة، أو في الهندوسية والنيو الهندي أو في البوذية وما أنتجته فيما يعرف بالحدثة البوذية التي كانت نتيجة تفاعل عميق مع الفلسفات الغربية. وكذلك الكونفوشيوسية الصينية. هذا الحقل المعرفي يمكن أن تخلص فيه إلى نتيجة واحدة أن الغرب لم ينتج فلسفاته

بمعزل عن فعل المثاقفة التي كان فيها هنا متلقيا، مثلما أصبح مانحا، وأن هذه الفلسفات التي هي هجين من تفاعلات مركبة بين الجماعات البشرية هي جزء من الأصول النظرية للمناهج النقدية التي حملت شعار الغرب.

وإذا تأملنا عبارة "القرية الكونية" ^(١٧) التي تنبأها جابر عصفور في دفاعه عن منجزه النقدي فإنها يمكن أن تحمل الآن بعدا جديدا، وتكسب لها مؤيدين في كل يوم. لكن ينبغي النظر إليها في سياق أكثر اتساعا، وينبغي أن نقوم بتعديل عليها حتى تكون أكثر واقعية، وأكثر تمثيلا لما يحدث. فالعالم ليس قرية كونية في إجماله، لكنه يحمل قرى كونية في داخله. فوسائل التواصل الاجتماعي مثل فيس بوك وتويتر وانستجرام قرى كونية، والمواقع الأكاديمية للجامعات والمراكز البحثية قرى كونية، وأصبح "جوجل" هو حارث هذه القرى والمرشد إليها والدليل إلى كل تفاصيلها. لا يمكن تجاهل مثل هذه التطورات النوعية وتأثيرها على فعل المثاقفة، حتى وإن بدا أن المهيم فيها هو النموذج الغربي. لا بد من الإشارة أيضا إلى أن الترجمة الآلية ساعدت على أن تكون حركة الأفكار أكثر يسرا وسرعة بين البشر. إذن لا يمكن عد البشر الآن أنهم يعيشون في جزر معزولة.

مثل هذه التغيرات النوعية تعطي لا شك بعدا جديدا لمفهوم "الآخر"، وتجعل "الصراع بين الثقافات" أكثر سلمية. إن العالم يتجه إلى أن يكون أكثر أمنا، وأكثر إنسانية، والشواهد على ذلك كثيرة، برغم كل دعوات التفوق والشفونية التي تترد هنا أو هناك. ومن شأن هذا أن يدعم التعايش بين البشر. برغم أن ما أقوله قد يبدو رؤية طوباوية.

على ضوء هذا يمكن النظر إلى فعل المثاقفة في حقل النقد الأدبي. إن هؤلاء ليسوا الآخر/ الجحيم، كما توحى به في عنوان كتاب البازعي، بل هم "الآخر" الذي حقق إنجازاته وفق سياق اجتماعي تمكن فيه من حسم كثير من القضايا التي أسست لما يسمى الآن العقلانية الغربية التي أصبحت أنموذجا يحاول كثيرون في مناطق العالم الأخرى أن يحتذوه.

بواكير المثاقفة النقدية

فصل أوائل من اتصلوا بالغرب بين موقفين: موقف يرى الغرب بوصفه قوة عسكرية قاهرة، تحلل الشعوب خارج القارة الأوروبية، وتتهب ثرواتها، وموقف يراه صاحب منجز حضاري كبير، له تأثير كبير في تطوير الأفكار، وتقديم منجز عقلائي استفادت منه أيضا الشعوب خارج أوروبا. ولم تمنع القسوة والعنف اللذان مارستهما الحملة الفرنسية على المصريين الجبرتي من أن يقول وهو يشاهد تجربة للمولد الكهربائي قام بها الفرنسيون "ولهم فيه أمور

وأحوال وتراكيب غريبة ينتج منها نتائج لا يسعها عقول أمثالنا." (١٨) كذلك لم تمنع العقاد، وقد كان يعيش في ظل احتلال إنجليزي لمصر من أن يقول وهو يتحدث عن المجددين في الأدب "لقد تبوأ منابر الأدب فتية لا عهد لهم بالجيل الماضي، ونقلته التربية والمطالعة أجيالا بعد أجيالهم، فهم يشعرون شعور الشرقي، ويتمثلون العالم كما يتمثله الغربي." (١٩) قد تبدو عبارتا الجبرتي والعقاد أنهما تكرسان لشعور التبعية الذي انساح بعد ذلك في كتابات كثيرين. لكن العقاد، وهو الذي أركز عليه في هذا السياق، لم يقل هذه العبارة من موقف المنسحق أمام المنجز الغربي، لقد كان لديه إدراك بأن له نصيبا في هذا المنجز، وبأن ما يقوم به هو وزميله إبراهيم عبد القادر المازني ثمرة لقاح الشرائح الإنسانية عامة. وتكشف ذلك عبارته التي وصف بها محاولته التجديدية هو والمازني في كتابيهما "الديوان" هذا الإدراك، يقول: "وأوجز ما نميز به مذهبنا أنه مذهب إنساني مصري عربي. إنساني لأنه من ناحية يترجم عن طبع الإنسان خالصا من تقليد الصناعة المشوهة، ولأنه من ناحية أخرى ثمرة لقاح الشرائح الإنسانية عامة، ومظهر الوجدان المشترك بين النفوس قاطبة، ومصري لأن دعائه مصريون..." (٢٠)

استقراء تجربة العقاد الكاملة تؤكد أنه يعي ما يريد من الغرب، موقفه انتقائي، وليس موقف "حاطب ليل"، لعله يشبه، مع اختلاف الظروف واختلاف السياق الحضاري، موقف العرب من علوم الفرس واليونان في القرن الثاني الهجري. وعى العقاد طبيعة ما يمكن أخذه من الأدب الإنجليزي، وهو الأدب الذي يعرفه بسبب إتقانه اللغة الإنجليزية، ووعي أيضا أن هناك تغييرا نوعيا هائلا طرأ على مفهوم الشعر ووظيفة الشاعر، وأن هذا التغيير لا تفيده الأدوات النقدية القديمة وحدها، فالشعر أصبح وسيلة من وسائل المعرفة، وهو يطرح نفسه بديلا عن الدين في بعض الاتجاهات المتفرعة عن الرومانسية في الغرب، ومن ثم أصبح الشاعر يقوم بدور النبي. (٢١) ربما لم يظهر هذا الموقف المتطرف لدور الشاعر في إبداع العقاد، لكنه ظهر في قصيدة على محمود طه "ميلاد شاعر" التي قالها بعد ظهور كتاب الديوان بسنوات بعيدة عن هذا التوجه التي يقول في مطلعها:

هبط الأرض كالشعاع السني بعضا ساحر وقلب نبي

لم يعبر العقاد عن هذه الأفكار بمثل الوضوح الذي يظهر في قصيدة على محمود طه. لقد وقف من أفكار الرومانسيين وقفة انتقائية، فتحدث عن الشعور وربطه بالجواهر، وهو ما وجد فيه سيد البحراوي في دراسته المميزة عن "الديوان" تناقضا، (٢٢) وتحدث عن الوحدة العضوية التي رأى فيها أيضا سيد البحراوي أن العقاد خلط في فهمها. (٢٣) وفرضيتي أن العقاد لم يتناقض ولم

يخلط، بل كان ينتقي ما يرى أنه مناسب للبيئة التي يزرع فيها هذه الأفكار الجديدة. قام العقاد بما تسميه دراسات المثاقفة بمثاقفة انتقائية. ومن ثم بدا لكثيرين ممن اطلعوا على أصول النظرية الرومانسية أنه لم يحسن فهمها، لكني أظن أن بعض من أطلوا على مجمل محاولة العقاد التجديدية هم الذين لم يحسنوا فهمه. يقول سيد البحراوي: "فالتجديد الذي أتى به هو وزملاؤه لم يكن من الأصالة والقوة بحيث يستطيع أن يدحر الجذور الكلاسيكية القديمة التي ظلت عفية بدواخلهم، بحيث منعت تحقيق الانتقال أو القطيعة الحقيقية، بل تسللت إليها من الداخل في البداية، وانتصرت عليها في النهاية."^(٢٤) ملاحظة البحراوي عن العقاد صحيحة، لكن تفسيره لها غير صحيح. قد يكون العقاد أساء تمثل النظرية الرومانسية، وقد يكون كثيرون ممن جاءوا بعده ممن أشار إليهم البازعي وحمودة بعده فعلوا ذلك. لكن هذه الإساءة لتمثل النظريات النقدية التي قد تحدث بوعي كما أظن أنها حدثت مع العقاد، أو بلا وعي كما حدثت لكثيرين غيره لا تمثل إشكالية كبرى في النقد العربي، فالقطيعة المعرفية التي يشير إليها البحراوي آثارها الضارة على العقل العربي أكثر من الفوائد الجانبية التي يمكن أن تظهر لها، إضافة إلى ذلك أن هذه القطيعة المعرفية المرجوة غير ممكنة وإن بُذل فيها النفيس والغالي. لعل البحراوي يشير إلى ذلك وهو يتحدث عن الجذور الكلاسيكية التي ظلت كامنة بدواخلهم. إيهاب حسن الذي أشرت إليه قبلاً مثال بارز لعدم هذه الإمكانية. لقد قرر هذا الرجل في لحظة زمنية أن يترك مصر بعد تخرجه من كلية الهندسة، ولا يعود إليها أبداً، وقرر أن يحدث القطيعة المعرفية المفترضة مع كل ماضيه، كما يريد سيد البحراوي. لكن اللافت للنظر أنه حين كتب مذكراته في نهاية حياته أسماها "الخروج من مصر"⁽²⁵⁾ وكرسها كلها للحديث عن سني طفولته وشبابه في مصر، وهو أمر لفت نظر كثيرين ممن علقوا على هذه المفارقة، وخلصوا إلى الاستنتاج نفسه الذي نشير إليه هنا؛ يصعب، إن لم يكن مستحيلاً، إحداث قطيعة معرفية مع ماضيك. وهي نتيجة قد تبدو بديهية، لكن المهم كيف يمكن وضعها داخل سياق المثاقفة وضعا أكثر منطقية وتفهماً لأحوال وعقول من نتحدث عنهم.

لذلك فإن تعليق سيد البحراوي في كتابه "البحث عن المنهج في النقد الأدبي العربي الحديث" "تستطيع الزعم أن ما يعتبره العقاد ميزة، هو في نظرنا مأساة حلت بجيله، الذي رغم وطنيته التي لا داعي للمراء فيها، وقع في مأزق شديد الحدة أسماه الحلم المقتل، حلم تمثل العالم تمثل الغرب، دون القدرة على تحقيق هذا الحلم."^(٢٦) - هذا التعليق لا يمكن أن نتفق معه فيه، فالمأساة التي يشير إليها البحراوي لم تحدث في حقل النقد الأدبي، بل حدثت خارجه، فما كان

يفعله المثقفون، يأتي السياسيون ليجهضوه، فقد بدا أن دور المثقفين في المجتمع العربي هامشياً، ولهذا أسبابه الكثيرة التي عرض لها إدوارد سعيد وغيره، وليس هنا المجال الملائم لعرضها. (٢٧)

وأما النقاد العرب فإن كثيرين منهم بمن فيهم سيد البحراوي نفسه مثلوا في أنفسهم أنموذجاً للمثقف الذي زواج في نفسه بين معرفته الجديدة وتمثله لأدوات العقلانية الجديدة التي استمدتها من قراءته الواسعة والعميقة للمنجز الغربي. فتحليل كتابات البحراوي بما فيها هذا الكتاب الذي نعرض له هنا يكشف عن نمط مختلف من التأويل والعرض والبناء للأفكار لا يتطابق مع كثير من الكتابات القديمة وربما الحديثة التي لا تحفل بالغرب ولا تتبنى أدواته في التحليل. إضافة إلى ذلك، فإن سيد البحراوي لا يقف على أرضية مناوئة للأرضية التي يقف عليها العقاد ومتابعوه. وقارن بين ما يقوله البحراوي عن العقاد، وما قاله مناوؤوا الحداثة في حق المختلفين عنهم. إن البحراوي أيضاً تمثل العالم كما تمثله الغرب، كما أنه يحمل الإطار العقلاني نفسه الذي حمله العقاد من التسبب المنطقي، والتحليل المتناسك منهجياً الذي كان لمعارف الغرب نصيب فيه ما تأثير التراث الذي لا شك فيه، لكن الفرق بينه وبين العقاد أنه ينطلق من موقف أيديولوجي مختلف عن العقاد. سيد البحراوي كان يسارياً، وكان عنصراً فاعلاً في الحركة السياسية المصرية، وكثير من تحليلاته بما فيها كتاب "البحث عن المنهج" تنطلق من زاوية يسارية واضحة.

حوالي نصف قرن تقريباً بعد صدور كتاب "الديوان" انتظرها النقد العربي لتحديث فيه طفرة نوعية وانفجار في مناهج التحليل الأدبي. منذ العام ١٩٢١ وهو عام صدور "الديوان" وحتى أوائل السبعينيات تحرك النقد العربي في نطاق المناهج السياقية: الاجتماعي والتاريخي والنفسي، ولما بدأ النقاد العرب يفتحون على المناهج النصية، كان النموذج الذي تمثله في الغرب قد وصل إلى منتهاه، وبدأ نوع جديد من المناهج يندرج تحت مظلة كبيرة هي مظلة الدراسات الثقافية، دراسات لا تتقيد بحدود منهج، ولا بأطره الاصطلاحية، وإنما يتخلق داخلها شكل من أشكال الدراسات البيئية، التي تستفيد من كلا النوعين من المناهج؛ السياقية والنصية دون أن تحصر نفسها في حيز ضيق. وحين بدأ النقاد العرب يبشرون بالبنائية والتفكيكية والشكلانية وغيرها، فإن هذه المناهج قد كفت وحدها عن أن تكون الوسيلة الأكثر نجاعة في فهم النصوص الأدبية واللغوية عامة، وانبثقت من ثأيا تحليلاتها أسئلة كثيرة لم تستطع الإجابة عنها، ومن ثم بدأ النقد في الغرب يبحث عن نموذج جديد وفق رؤية توماس كون في مبدأ "تغير النموذج" الذي يبرر الثورات العلمية.

السؤال الذي يبحث عن إجابة هنا: هل كان النقد العرب طوال هذه الأعوام الخمسين في غيبة عن المناهج النصية؟ ظهر دي سوسير أواخر القرن التاسع عشر، وبعده ظهر الشكلاونيوس الروس وميخائيل باختين وشتراوس وياكيسون، وحتى أن رونالد بارت جاء إلى جامعة الإسكندرية في العام ١٩٥٦، وبقي فيها لمدة عام، وجاء أيضا جريماس إلى الجامعة نفسها بعده بقليل، وجاء ميشيل فوكو إلى تونس أواخر الستينيات، وبقي فيها لمدة عامين ونصف، وولد جاك دريدا في الجزائر، وكانت له صلات بها. مع ذلك لا نجد إلا آثارا ضئيلة لكتابات هؤلاء عند النقد العرب في تلك الفترة، هذا وحده يحتاج إلى بحث مستقل، يجيب عن سؤال: لماذا لم يتأثر النقد العرب بالمناهج التي كانت معاصرة لهم مثلما فعلت بعد ذلك في نقاد السبعينيات وما بعدها؟ في كل الأحوال جاء نقاد السبعينيات، ونقلوا ما نقلوا من البنيوية وغيرها، وأسأعوا تمثلها كما يؤكد البازعي وحمودة وغيرهما من النقد الذي وضعوا منجز هؤلاء تحت المجهر، لكن هل كانت إساءة التمثل فعلا سلبيا أم إيجابيا؟

في كل كتاب البازعي تأكيد منه على أن هؤلاء النقد لم يحسنوا فهم النظريات التي يعرضون لها، ولم يدركوا الأسس النظرية الفلسفية التي أنتجت هذه النظريات، وأنها أسس لا تلائم ثقافتنا، وأن مآلاتها خطيرة على مجتمعنا، وهو كلام يشبه ما قاله حمودة قبله، لكن حمودة كان نظره أكثر اتساعا، ويشبه ما قاله سيد البجراوي أيضا، لكن البجراوي انطلق من موقف أيديولوجي مختلف، ويشبه كذلك شكري عياد الذي يضعه البازعي في موضع عال من التقدير، لكن الأرضية التي يقف عليها عياد ليست هي الأرضية نفسها التي يقف عليها البازعي.

يصل البازعي في نهاية "معالم الإشكالية" إلى خلاصة ملتبسة وأنا هنا أنقل نصه الطويل "أولا أن ثمة قضية كبيرة وحيوية مطروحة وتتباين الآراء حولها، هي العلاقة النقدية بالغرب، وثانيا أن تلك القضية ليست بالسهولة التي يراها البعض، بل إن جهدا نقديا كبيرا بُذل وببذل في أنحاء كثيرة من العالم لوضع تصور حولها بوصفها إشكالية ثقافية كبرى تستحق البحث والتحليل. ولو استطاع هذا العرض أن يثبت أن هناك قضية أصلا لكان ذلك في حد ذاته إنجازا يعتد به، لأن مشكلة المشاكل في التفكير النقدي العربي، في تقديري، هي تجاهل وجود تلك المشكلة أصلا، مما يثير سؤالا حول مشروعية وصف ذلك التفكير بأنه نقدي في ظل ما تبين من طروحات قادمة من مختلف أنحاء العالم. فما يزال هناك من يرى أنه ليس أمام النقد العربي الحديث من مشكلات سوى الانطلاق للإسهام في إغناء الفكر العالمي حسب تعبير أحد النقاد المؤثرين على الساحة العربية بتبني مناهج مثل البنيوية وغيرها." (٢٨)

والالتباس قائم في طبيعة الإشكالية التي يصفها البازعي، لا في وجودها نفسه. لقد حصر البازعي مشكلة العلاقة النقدية بالغرب في إساءة التمثيل، والسؤال: لو أحسن هؤلاء تمثيل النظريات الغربية، فهل تختفي المشكلة؟ ظني أنها ستظل قائمة، لكنها في هذه الحالة ستحتاج إلى توصيف من نوع آخر، وإلى أدوات تحليل تتجاوز حقل النقد الأدبي إلى حقول معرفية كثيرة مجاورة.

إن إساءة التمثيل استراتيجية مشروعة من استراتيجيات المثاقفة، وهي تظهر في النقد الأدبي بوصفه نشاطا إنسانيا، مثلما تظهر في كثير من الأنشطة الأخرى. وهي تحتاج، أي إساءة التمثيل، إلى فهم أشكالها في البيئة الجديدة التي نقد إليها، وإلى تتبع آثارها في الحقل المعرفي الذي تنتمي إليه وفي الحقول الأخرى.

وفي ظني أن البنيوية التي أسئ تمثيلها في النقد العربي، وصارت بنيوية "مشوهة" عن أصلها الغربي كان لها آثار إيجابية على العقل النقدي العربي، وكذلك التفكيكية، وهما المنهجان اللذان يركز عليهما البازعي وحمودة. آثار تتعدى حدود طريقة تمثيل النظريات الغربية إحسانا أو إساءة إلى كون طرق التفكير التي تنتج هذه النظريات تؤثر في المتلقين لها، حتى إن أساءوا تمثيلها. مثلا يقول البازعي عن الغدامي "إن قارئ الغدامي، إذا كان على أدنى دراية بنظريات النقد المعاصر ومصطلحاته، لن يعدم الشواهد التي تؤكد أنه، أي الغدامي، أبعد ما يكون عن التقويض أو ما يسميه التشريح (وهي تسمية خاطئة بحد ذاتها طبعا)، وسيتبين أنه يراوح في منطقة بين النقد الانطباعي التقليدي من ناحية، والبنيوية من ناحية ثانية، والنقد الأسطوري من ناحية ثالثة." (٢٩) وقد لا يكون كلام البازعي بعيدا عن الصواب في طريقة تمثيل الغدامي للنظريات، وفي خلطه، ربما المتعمد، لها. لكن ماذا عن الغدامي نفسه بكل هذه التناقضات التي يؤكد أنها آخرون كذلك، ألا يمثل الغدامي نفسه أنموذجا عقلانيا للمثقف/ الناقد العربي يفارق في كثير من أطروحاته النموذج القديم في مرحلة ما قبل المثاقفة، ألا تشكل المنهجية التي يتعامل بها مع النصوص أسلوبا جديدا في تناول، كما أن هذه العقلانية هي جماع انصهار معقد من عناصر ثقافية كثيرة، بعضها مشوه كما يشير البازعي، وبعضها أصيل. إن هذا النموذج يمكن أن تجد مثيلا له في عشرات الأسماء الأخرى التي أساءت تمثيل النظريات النقدية الغربية كما يرى البازعي.

المفارقة أن البازعي يرى أن الغدامي أساء ترجمة مصطلح Deconstruction، فأسماء "التشريح"، بينما يرى البازعي أنه "التقويض"، والبازعي على صواب في ترجمة المصطلح، لكنه

يحيل على المعنى الأصلي له بالبادئة "De" التي تعني نزع الشيء، وفي هذه الحالة "تقويضه". لكن المصطلح في تحولاته الدلالية لا يقف أمام الدلالة الأولية، أي التقويض والهدم، بل يتوسع إلى عملية تفكيك أو تشريح للنص في محاولة لفهم تعارضاته ولا مركزية الدلالة فيه،^(٣٠) وهنا تكون كلمة "التفكيك" أقرب لهذه التحولات الدلالية التي طرأت على المعنى الأصلي، وتقترب منها كذلك كلمة "التشريح". اللافت للنظر أن عبد العزيز حمودة وهو يرى في النقاد العرب ما رآه بعده البازعي، لم يُخطئ كلمة "التفكيك"، بل وضعها في عنوان كتابه.

لم يشر بيري وهو يعرض لاستراتيجيات الثقافة إلى إمكانية إساءة تمثيل الثقافة الجديدة، فقد كان يعرض أفكاره وعينه على المهاجرين إلى الولايات المتحدة، وطريقة تكيفهم مع المجتمع الجديد، وبالتالي، فإن حدود الثقافة التي يعرض لها هي جملة السلوكيات والرؤى المتعارضة بين الثقافة القديمة والجديدة، والتي تتجسد في علاقات الناس في مجتمعهم الجديد. لكن ماذا عن الأفكار التي يمكن أن يتلقاها الآخرون؟ وفي حالتنا، ماذا عن النظريات النقدية التي أساء آخرون تمثيلها؟ كيف ندمجها في استراتيجيات بيري الأربع؟ لدى بيري استراتيجيتان هما الأقرب للنقاش هنا: استراتيجية التكامل Integration التي تتبنى الثقافتين، واستراتيجية الامتصاص Assimilation التي تدعو إلى إحداث قطيعة معرفية مع التراث من أجل الوافد الجديد. نوقشت الاستراتيجية الأولى وفق فرضيتين ترى أولاهما أنه يمكن أن تتعايش الثقافتان معاً، وتؤكد الثانية على أن الثقافة الجديدة قد أحسن تمثيلها. لكن ماذا لو كانت هناك فرضيات مناقضة، ألا تتعايش الثقافتان، وألا يحسن تمثيل الثقافة الجديدة. كيف تشتغل الثقافتان في هذه الحالة؟ وكيف يمكن أن يتكاملا؟

لا بد أن يحدث صراع بين الوافد الجديد والمقيم القديم، وتختلف حدته بحسب قوة كل طرف ومدى قابليته لمواصلة الصراع حتى النهاية، ويكون الصراع أشد في مجال القيم والأفكار المتصلة بمجمل الرؤية للحياة وما بعدها.

هناك مثال في حقل النقد الأدبي يكشف هذا الصراع العنيف. نسبية الدلالات في النص وما يسمى بموت المؤلف. هي أفكار تمثل أنموذجاً لصدام محتمل بين ثقافتين تحمل كل واحدة منهما رؤية مختلفة للعالم، وتحمل إحداها نصاً مركزياً لم يقله بشر. لقد حدث أن كثيراً من النقاد وقفوا أمام هذه الفكرة في حدود النصوص الأدبية، ولم يخرجوا عنها، لكن آخرين واصلوا حتى أرادوا أن يطبقوها على القرآن الكريم مع الالتفاف حول عبارة موت المؤلف.^(٣١) والنتيجة أن إساءة التمثيل قد تسببت في إرباك معرفي لدى النقاد المحترزين، فهم لديهم مفهوم صيغ صياغة تجعله

صالحا لكل النصوص، لكنهم لم يستطيعوا حل الإشكاليات المتصلة بنص لم يكتبه بشر، فهم إن طبقوه على القرآن وقعوا في محذور عقدي، وإن رأوا أن القرآن يحتاج إلى منظور آخر للتعامل، فقد وقعوا في معضلة منهجية، وهي أن مفهوم "موت المؤلف" غير صالح لأن يكون مفهوما عاما.

لكننا يمكن أن نقف أمام عمليتين، كل منهما أساء تمثل النظرية النقدية بطريقته، وكل منهما ارتبط بثقافته وبالتراث، لكن النتائج في الحالتين كانت مختلفة. أما العمل الأول، فهو كتاب حسين الواد "المنتبي والتجربة الجمالية عند العرب"،^(٣٢) وأما الكتاب الثاني فهو كتاب بشرى موسى صالح "نظرية التلقي: أصول وتطبيقات".^(٣٣) والكتابان يعرضان لنظرية التلقي. صدر كتاب الواد في العام ١٩٩١، وكتاب بشرى في العام ٢٠٠١.

حسين الواد أنموذج للناقد الواعي بأدواته، يمتلك معرفة هائلة بالتراث، ولديه اطلاع واسع على النظريات الغربية الحديثة، كما أن لغته فصيحة جزلة، ويركب جملة تركيبا رائقا. وهو أنموذج مؤثر بكتاباته في كثير ممن تتلمذوا على يديه، أو قرأوا كتبه. لكنه في هذا الكتاب، وهو أطروحته للدكتوراه، كان يتعامل مع نظرية وليدة هي نظرية التلقي، ظهرت كتاباتها الأولى في ألمانيا، وبرز فيها اسمان كبيران هما هانز روبرت ياكوبس، وفولفجانج آيزر. ولم تترجم كل أعمالها إلى الفرنسية في ذلك الوقت، وهي اللغة التي يتقنها الواد.

في أطروحته أراد أن يطبق مفاهيم نظرية التلقي على استقبال العرب القدماء لشعر المنتبي. فبدأ بتعريف التلقي ووضعه في سياق النظريات الغربية التي بدأت بالاهتمام بالمبدع أولا، ثم النص، والآن حان الالتفات إلى المتلقي. هذا المنظور البانورامي في حيز محدود هو سبع وعشرين صفحة الذي يشكل مقدمة عمله البالغ عدد صفحاته أربعمئة وثمان وأربعين صفحة، جعل عرضه للنظرية مختصرا، كما لم يشغل الحديث عن النظرية إلا أحد عشرة صفحة، خصص الباقي للتمهيد لها، ثم ربطها باستقبال النقد العرب القدماء للمنتبي. لعل الواد أول من التفت إلى نظرية التلقي من النقاد العرب، لذلك كانت لديه مشكلة أولى هي ترجمة المصطلح، وقد اختار لمصطلح Reception الكلمة العربية "تقبل". وكانت هذه معضلة أولى، فالكلمة لا تعبر بدقة عن مفهومها الأصلي، ومن ترجموها بعده كانوا أكثر دقة سواء ما قامت به مترجمة كتاب روبرت هولب Reception Theory: A Critical Introduction، الذي صدر في لغته الأصلية في العام ١٩٨٤،^(٣٤) وترجمته رعد عبد الجليل جواد بعنوان "نظرية الاستقبال: مقدمة نقدية" في سوريا في العام ١٩٩٢،^(٣٥) ثم أعاد عز الدين إسماعيل ترجمته في العام ٢٠٠٠

بعنوان "نظرية التلقي: مقدمة نقدية" في مصر. (٣٦) بعد ترجمة رعد عبد الجليل، ظهر كتاب لمجموعة من النقاد المغاربة بعنوان "نظرية التلقي: إشكالات وتطبيقات" في العام ١٩٩٣. (٣٧) وقد تبنا فيه الكلمة العربية "التلقي"، ويبدو أن عز الدين إسماعيل قد انحاز إليها وهو يعيد ترجمة كتاب هولب بعد ثماني سنوات من الترجمة الجيدة لرعد عبد الجليل له، ودون أن يشير إليها.

وبرغم أن كلمة "تقبل" تشترك في جذرها مع كلمة "استقبال"، فإن هناك فروقا دلالية بينهما، تجعل هذه الأخيرة أقرب لكلمة "تلقي" التي شاعت واستقرت في الدرس النقدي العربي. لكن لم تقتصر إساءة تمثيل الواد على المصطلح، فقد تعدى ذلك إلى جذور النظرية وتجلياتها، فقد عرض لاثنتين من حقل الهرمنيوطيقا وهما ديلتاي وشلايرماخر (schleiermacher) (أنا أعتمد هنا على النطق الصحيح للاسم في الألمانية) الذي يكتبه "شلايرماخر"، واختصر حديثهما عن مفهوم "الفهم" الذي يرى أنه كان أحد المفاهيم المؤسسة للتقبل "كما اختار الكلمة"، ثم عرض لهانز روبرت ياوس Hans Robert Jaus الذي يكتبه "هانز روبرت يوص"، وهو أحد اثنتين أسسا للمفاهيم الرئيسية لنظرية التلقي، والثاني هو فولفجانج آيزر، عرض الواد لمفهوم "أفق الانتظار" الذي طرحه ياوس عرضا مختصرا، وكذلك لمفهوم "المسافة الجمالية". ولم يشير إلى آيزر في كل ما عرض، برغم أن أفكاره حول التلقي وحول فعل القراءة كانت أكثر صيرورة وتأثيرا من مفاهيم ياوس، ربما يرجع السبب أن كتاباته لم تكن قد تُرجمت بعد إلى الفرنسية في ذلك الوقت.

كان الاختصار في عرض مفاهيم النظرية سببا في عدم الاستفادة منها من خلال كتابة الواد، ثم كان الإخلال بجانب مهم فيها سببا آخر، وأما السبب الثالث، فإن العرض المختصر للنظرية وقف عند حدود المقدمة، وأما التطبيق الذي شغل أكثر من تسعين في المئة من حجم الكتاب، فقد سار سيرا آخر. قدم فيه الواد إنجازا هائلا، وربما غير مسبوق في تعامل النقاد العرب مع شعر المتنبي، وأبدى فهما نادرا لطريقة العرب في التعامل مع شعر المتنبي، وخطط لموضوعه تخطيطا محكما من خلال لغة علمية منضبطة لا ترهلات فيها. مع ذلك، يمكن أن نقول إن علاقة هذا الإنجاز بنظرية التلقي علاقة ضعيفة. فلم تظهر إلا آثار ضئيلة لمفهوم "أفق الانتظار"، وهو لم يكن إلا ظهورا غير مباشر. ولم تظهر المسافة الجمالية. لكن الضعف الأساسي راجع إلى أن هناك خلطا لدى الواد، ولدى كثيرين غيره، بين القارئ الذي تقصده نظرية التلقي وبين الناقد أو المفسر. ينقل هولب عن نوربرت جروبيين (Norbert Groeben) (٣٨) قوله إن "القارئ أو المتلقي الذي كان ينبغي أن يكون موضوع البحث الأدبي قد حدث الخلط بينه وبين الباحث والمفسر، ولما كانت عملية الاتصال التامة (المرسل - الرسالة - القارئ) هي الموضوع

الحقيقي للدراسة الأدبية، فإن تفسير النص ينتهي إلى الخلط بين المفسر ومتلقي الرسالة، وعلى النقيض من هذا يطالب جرويين بأن الاثنين ينبغي الفصل بينهما فصلا صارما...^(٣٩) (هولب ٢٠٣)

الكتاب الثاني هو كتاب بشرى موسى صالح "نظرية التلقي: أصول وتطبيقات"، وهو أكثر سيرورة من كتاب الواد في دراسات التلقي العربية، ربما بسبب عنوانه، وهي تنحو فيه نحو آخر في إساءة التمثل للتلقي غير ما فعله حسين الواد، فهي أعطت مساحة للعرض النظري اقتربت من نصف الكتاب، لكن الفرق الكبير بين الاثنين يظهر في قائمة المراجع لديهما. ذخرت قائمة حسين الواد بمجموعة وافرة من مراجع التلقي التي أتيحت له في اللغة الفرنسية، وردفها بمجموعة أخرى ساعدته في عرضه، وإن يكن مختصرا، لهذه النظرية، بينما خلت قائمة بشرى من أي مرجع بلغة أخرى غير العربية، والمراجع التي لها صلة مباشرة بالتلقي أربعة فقط أهمها كتاب "نظرية الاستقبال: مقدمة نقدية" الذي ترجمته رعد عبد الجليل، والذي يبدو أنها استقت منه أهم الأفكار حول التلقي. ثم إنها حاولت أن تجد أصولا لهذه النظرية في النقد العربي القديم، فقدمت عرضا مختصرا إشكاليا في هذا الموضوع.

لم يكن للجزء التطبيقي الذي شغل أكثر من نصف الكتاب موضوع واحد مثل كتاب حسين الواد الذي دار حول المتنبي، فقد قرأت كتاب "الثقافة والإمبريالية لإدوارد سعيد في فصل، وقرأت شعرية الثبات عند نازك الملائكة في فصل ثان، وتلمست خيوط الحس الشعري من خلال قراءة أسلوبية في شعر نزار قباني في فصل ثالث، وبحثت عن مفازات الروح في قراءة أسلوبية أيضا لقصيدة إشراقات لحמיד سعيد، وبحثت أخيرا عن المنطقة الأسلوبية المحايدة في شعر عبد الأمير معلّ.

وقد ظهرت في هذه الفصول المشكلات الأهم للكتاب، فهي أولا عدت نفسها المتلقي الذي تقصده النظرية، ثم تلاعبت بمصطلحات التلقي على نحو أفقدها مغزاها وما قد تؤدي إليه في أصل وضعها، مثلما تشير إلى "الأفق" الدلالي المهيمن على دواوين نازك، وتراه أفقا ذا طابع تداولي رومانسي دون أن تشير إلى أن هذا المصطلح لا يظهر وحده في نظرية التلقي، إنما يأتي مع "التوقع"، وهو في حالته الأصلية يشير إلى تصور لا تقصده بشرى في تحليلها لشعر نازك، لكن إلقاء كلمة "الأفق" في السياق يحدث إيهاما بتمثل النظرية على غير الحقيقة. وهي حين تستخدم المصطلح كاملا تسيء توظيفه أيضا، ففي السياق نفسه الذي تحلل فيه شعر نازك الملائكة تقول: "ولعل التداولية الرومانسية أو أفق التوقع الرومانسي يشي بأن يحافظ المحبوب على

ذكريات الحبيب الشينئية".^(٤٠) هي هنا ماهت بين التداولية وأفق التوقع في فهم جديد للمصطلحين لا يقول به غيرها. مثل هذا الإيهام بالتمثل ينتشر في كل كتابها، وهي تقرن هذا الإيهام باللجوء إلى ألفاظ مثل "تتمظهر"^(٤١) و"تتمرأى"،^(٤٢) و"الإجراء البنائي والأسلوبي المحيث"،^(٤٣) ثم تقرنه باللجوء إلى فائض استعاري في لغتها النقدية مثل "وتصبح هذه المفردة فاقدة لحرارتها الدلالية...".^(٤٤)

ولم تقتصر إساءة التمثل على ما سبق، بل إنها في تحليلها للنصوص الشعرية لجأت أكثر ما لجأت إلى أدوات التحليل الأسلوبي والبنوي سواء أحسنت توظيفها أم أساءت، وهي مناهج تحليل ترى النص عالما مغلقا على نفسه، على نقيض ما تتعامل به نظرية التلقي مع النص. لذلك سار الجزء التطبيقي في الكتاب سيرا مخالفا لما بشرت به بشرى في الجزء النظري، ومخالفا حتى لعنوان الكتاب نفسه.

ما أنتهي إليه هنا أن إساءة التمثل قد لا تكون شرا محضا. فنحن أمام حالتين أساء تمثل نظرية التلقي، لكن إحداها قدمت عملا غير مسبوق في تعامل النقاد العرب مع شعر المتنبي حتى وإن كانت صلته ضعيفة بأطروحات التلقي، والأخرى لم تحسن التمثل ولا التطبيق، وإن حاولت أن تكون أسلوبية في تحليلها.

إذن إساءة التمثل التي أقام عليها البازعي كتابه لا تكفي وحدها لتكون إشكالية الكتاب الرئيسية، فالأسئلة التي تطرحها هذه الإساءة كثيرة، بعضها يتصل بجدل المثاقفة بين الشرق والغرب، وبعضها الآخر له صلة بقيمة النتائج التي تخرج عن إساءة التمثل، وبعضها الأخير يتعلق بآثار القراءة للنظريات النقدية الغربية على التكوين العقلي للقارئ سواء أحسن تمثيلها أو أساء. وكل هذا لم يظهر إلا قليلا في كتاب البازعي.

إن التوق إلى نظرية نقدية عربية أصيلة أمر مشروع ولا مرء فيه، لكن البازعي ومن قبله حمودة يعرفان جيدا أن النظرية لا تظهر لمجرد الرغبة فيها، ولا تظهر من خلال جهد واحد مثلما حاول حمودة أن يفعل في "المرايا المقعرة". إنها حصيلة تراكم معرفي ممتد، قد لا يكون محصورا فقط في دائرة الأدب ولا حتى دائرة اللغة. إنما يمتد إلى حقول أخرى يكون للإنسان نشاط فيها. ثم إن هذه النظريات المفترضة ترتبط بأوضاع حضارية يتمتع فيها أصحابها بفرط ثقة في النفس لا تدفعهم إلى تقليد الآخرين دون موقف نقدي مما يطرحون. قد يقال إن الصينيين واليابانيين والهنود وغيرهم لديهم الإشكالية نفسها التي يتحدث عنها البازعي، ومع ذلك فشلوا في طرح نظرية نقدية خاصة بهم، فهل ننجح نحن؟ وطني أنه ليس هو السؤال الذي نختم به هذا

العرض. إن علينا أولاً أن نضع فعل المثاقفة النقدية تحت ضوء جديد، وسنكتشف أنه يطرح أسئلة أخرى قد تساعد على إحداث حالة توازن وتوافق مع عالم يريد كثيرون أن يجعلوه "آخر" في بعض المعاني السلبية لهذه الكلمة.

الهوامش

١- حمودة، عبد العزيز: المرايا المحدبة، سلسلة عالم المعرفة- عدد ٢٣٢- إبريل ١٩٩٨-

الكويت

٢- البازعي، سعد: استقبال الآخر: الغرب في النقد العربي الحديث، المركز الثقافي العربي- الدار البيضاء، المغرب- ٢٠٠٤

٣- حمودة، عبد العزيز: المرايا المقعرة، سلسلة عالم المعرفة- عدد ٢٧٢- أغسطس ٢٠٠١- الكويت

٤- حمودة: المرايا المحدبة: ص ٢١

٥- عبد العزيز حمودة وإجهاض الدور التخريبي للحدث: علي عليه

<https://www.scribd.com/document/453916091>

٦- مقالة "خطاب العنف الرمزي في النقد العربي المعاصر: قراءة في تلقي الباحثين لكتاب المرايا المحدبة للدكتور عبد العزيز حمودة"

<https://platform.almanhal.com/details/article/69333>

٧- البازعي: استقبال الآخر: ص ١٢

٨- المرجع السابق: ص ١٣

٩- المرجع السابق: ص ١٦

١٠- المرجع السابق: ص ١٨

١١- ناصف، مصطفى: النقد العربي: نحو نظرية ثنائية- سلسلة عالم المعرفة- عدد ٢٥٥- مارس ٢٠٠٠- الكويت

١٢- البازعي، مرجع سابق: ص ٢٤

١٣- <https://www.alsahifa.net/> وعنوان المقال "العربي أقل نسبة في محتوى الإنترنت حسب اللغات لعام ٢٠١٨"

١٤- ساردار، زيودين وفان لون، بورين: "أقدم لك الدراسات الثقافية"- ترجمة: وفاء عبد القادر، - المجلس الأعلى للثقافة- القاهرة- عدد ٥٥٨- ص ١٢٩

١٥- <https://www.merriam-webster.com/dictionary/acculturation>

https://www.researchgate.net/publication/240286013_Acculturation-When_Individuals_and_Groups_of_Different_Cultural_Backgrounds_Meet

١٧- عصفور، جابر: "تسمية النظرية"، جريدة "الحياة" - الاثنين ٤ مايو ١٩٩٨، ع ١٢٨٤٤، ص ١٣- نقلا عن كتاب البازعي "استقبال الآخر" - ص ٢٢

١٨- الجبرتي، عبد الرحمن بن حسن الجبرتي الزيلعي الحنفي: عجائب الآقار في التراجم والأخبار: تحقيق شموئيل موريه- الجامعة العبرية في أورشلين القدس- كلية الآداب- معهد الدراسات الآسيوية والإفريقية- سلية مكس شلوسنجر التذكارية- ٢٠١٣- الجزء الثالث- ص: ٤٠

١٩- العقاد، عباس محمود: من مقدمة ديوان المازني، نقلا عن كتاب "البحث عن المنهج في النقد العربي الحديث" سيد البحراوي.

٢٠- العقاد، عباس محمود والمازني، إبراهيم عبد القادر: الديوان في الأدب والنقد- مؤسسة هندراوي- المملكة المتحدة- ٢٠١٧

٢١- راجع نقاش تيري إيجلتون حول هذا الموضوع في كتاب "مقدمة في نظرية الأدب"- ترجمة: أحمد حسان- سلسلة "كتابات نقدية"- الهيئة العامة لقصور الثقافة- القاهرة- سبتمبر ١٩٩١- من ص ٣٧- ٤١، وكذلك كتاب "الشعر والتأمل" لروستريفور هاملتون- ترجمة: محمد مصطفى بدوي- المؤسسة المصرية العامة- القاهرة- ١٩٦٣

٢٢- البحراوي، سيد: البحث عن المنهج في النقد العربي الحديث- دار شرقيات- القاهرة- ٩٩٣- ص: ٢٦

٢٣- المرجع السابق: ص ٢٦

٢٤- المرجع السابق: ص ٢٧

٢٥- Hassan, Ihab: Out of Egypt- Southern Illinois University- United States of America- 1986

٢٦- البحراوي: مرجع سابق- ص ٣٠

٢٧- راجع كتاب "المتقف والسلطة" لإدوارد سعيد- ترجمة محمد عناني- رؤية للتوزيع والنشر- القاهرة- ٢٠٠٦، وكذلك كتاب "دور المتقف في التحولات التاريخية" لمجموعة مؤلفين- المركز العربي للأبحاث ودراسات السياسات- مراكش- المغرب، بيروت- نيسان/ أبريل ٢٠١٧

٢٨- البازعي: مرجع سابق- ص ٤٢

- ٢٩- المرجع السابق: ص ٢٢٩
- ٣٠- <https://www.britannica.com/topic/deconstruction>
- ٣١- أشهر من تورط في إساءة تمثل هذه الفكرة هو نصر حامد أبو زيد وكتابه مفهوم النص. وقضيته التي أدت إلى تكفيره مشهورة معروفة.
- ٣٢- الواد، حسين: المتنبي والتجربة الجمالية عند العرب- المؤسسة العربية للدراسات والنشر- بيروت، دار سحنون للنشر والتوزيع- تونس- ١٩٩١
- ٣٣- صالح، بشرى موسى: نظرية التلقي: أصول وتطبيقات- المركز الثقافي العربي- الدار البيضاء- المغرب- ٢٠٠١
- ٣٤- Holub, C. Robert; Reception Theory, A Critical Introduction- First published in 1984 by Methun inc.- 733 Third Avenue. New York- NY 10017- USA
- ٣٥- جواد، رعد عبد الجليل: نظرية الاستقبال، مقدمة نقدية "ترجمة"- دار الحوار للنشر والتوزيع- اللاذقية- سورية- ١٩٩٢
- ٣٦- إسماعيل، عز الدين: نظرية التلقي، مقدمة نقدية "ترجمة"- المكتبة الأكاديمية- القاهرة- ٢٠٠٠
- ٣٧- مجموعة مؤلفين: نظرية التلقي، إشكالات وتطبيقات- منشورات جامعة محمد الخامس- كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط- سلسلة ندوات ومناظرات رقم ٢٤- ١٩٩٣
- ٣٨- يكتبها عز الدين إسماعيل "جريبين"، بينما تكتبها رعد عبد الجليل "جروبيين"، وهو الأقرب لنطق الاسم في الألمانية.
- ٣٩- إسماعيل، عز الدين: مرجع سابق- ص ٢٠٣
- ٤٠- صالح، بشرى موسى: مرجع سابق- ص ١٠٦
- ٤١- المرجع السابق: ص ١٣
- ٤٢- المرجع السابق: ص ١٠٧
- ٤٣- المرجع السابق: ص ٩١
- ٤٤- المرجع السابق: ص ١٠٥
- قائمة المراجع**
- ١- حمودة، عبد العزيز: المرايا المحدبة، سلسلة عالم المعرفة- عدد ٢٣٢- إبريل ١٩٩٨- الكويت

-
- ٢- البازعي، سعد: استقبال الآخر في النقد العربي الحديث، المركز الثقافي العربي- الدار البيضاء، المغرب- ٢٠٠٤
- ٣- عليوه، علي: عبد العزيز حمودة وإجهاض الدور التخريبي للحدثاء:
<https://www.scribd.com/document/4539166091>
- ٤- مقالة "خطاب العنف الرمزي في النقد العربي المعاصر: قراءة في تلقي الباحثين لكتاب المرايا المحدبة للدكتور عبد العزيز حمودة"
<https://platform.almanhal.com/details/article/69333>
- ٥- ناصف، مصطفى: النقد العربي: نحو نظرية ثانية- سلسلة عالم المعرفة- عدد ٢٥٥- مارس ٢٠٠٠- الكويت
- ٦- <https://www.alsahifa.net> وعنوان المقال "العربي أقل نسبة في محتوى الإنترنت حسب اللغات لعام ٢٠١٨"
- ٧- ساردار، زيودين وفان لون، بورين: "أقدم لك الدراسات الثقافية"- ترجمة: وفاء عبد القادر، - المجلس الأعلى للثقافة- القاهرة- عدد ٥٥٨
- ٨- عصفور، جابر: "تسمية النظرية"، جريدة "الحياة"- الاثنين ٤ مايو ١٩٩٨، ع ١٢٨٤٤
- ٩- الجبرتي، عبد الرحمن بن حسن الجبرتي الزيلعي الحنفي: عجائب الآفار في التراجم والأخبار: تحقيق شموئيل موريه- الجامعة العبرية في أورشليم القدس- كلية الآداب- معهد الدراسات الآسيوية والإفريقية- سلسلة مكس شلوسنجر التذكارية- ٢٠١٣- الجزء الثالث-
- ١٠- العقاد، عباس محمود: من مقدمة ديوان المازني، نقلا عن كتاب "البحث عن المنهج في النقد العربي الحديث" سيد البحراوي
- ١١- العقاد، عباس محمود والمازني، إبراهيم عبد القادر: الديوان في الأدب والنقد- مؤسسة هنداوي- المملكة المتحدة- ٢٠١٧
- ١٢- "مقدمة في نظرية الأدب"- ترجمة: أحمد حسان- سلسلة "كتابات نقدية"- الهيئة العامة لقصور الثقافة- القاهرة- سبتمبر ١٩٩١- من ص ٣٧- ٤١، وكذلك كتاب "الشعر والتأمل" لروستريفور هاملتون- ترجمة: محمد مصطفى بدوي- المؤسسة المصرية العامة- القاهرة- ١٩٦٣
- ١٣- البحراوي، سيد: البحث عن المنهج في النقد العربي الحديث- دار شرقيات- القاهرة- ٩٩٣ز
-

-
- ١٤- المتقف والسلطة" لإدوارد سعيد- ترجمة محمد عناني- رؤية للتوزيع والنشر - القاهرة- ٢٠٠٦، وكذلك كتاب "دور المتقف في التحولات التاريخية" لمجموعة مؤلفين- المركز العربي للأبحاث ودراسات السياسات- مراكش- المغرب، بيروت- نيسان/ إبريل ٢٠١٧
- ١٥- <https://www.britannica.com/topic/deconstruction>
- ١٦- الواد، حسين: المتنبّي والتجربة الجمالية عند العرب- المؤسسة العربية للدراسات والنشر- بيروت، دار سحنون للنشر والتوزيع- تونس- ١٩٩١
- ١٧- صالح، بشرى موسى: نظرية التلقي: أصول وتطبيقات- المركز الثقافي العربي- الدار البيضاء- المغرب- ٢٠٠١
- ١٨- جواد، رعد عبد الجليل: نظرية الاستقبال، مقدمة نقدية "ترجمة"- دار الحوار للنشر والتوزيع- اللاذقية- سورية- ١٩٩٢
- ١٩- إسماعيل، عز الدين: نظرية التلقي، مقدمة نقدية "ترجمة"- المكتبة الأكاديمية- القاهرة- ٢٠٠٠
- ٢٠- مجموعة مؤلفين: نظرية التلقي، إشكالات وتطبيقات- منشورات جامعة محمد الخامس- كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط- سلسلة ندوات ومناظرات رقم ٢٤- ١٩٩٣
- 21- Hassan, Ihab: Out of Egypt- Southern Illinois University- United States of America- 1986
- 22- Holub, C. Robert; Reception Theory, A Critical Introduction- First published in 1984 by Methun inc.- 733 Third Avenue. New York- NY 10017- USA