النقد الجزائري الأكاديمي والعودة إلى الموروث

أ/بن مولاهم عبلة
جامعة جيجل

شكّل التراث العربي نقطة استقطاب منذ أن لاحت في أفق الواقع الثقافي العربي بارقة نهضة ، ولا أدلّ على ذلك من أن تكون بوابة هذه النهضة ما عُرف "بمرحلة الإحياء"، وإن كان هذا التوجه سريعا ما خبا وبات ممجوجا على الصّعيد الإبداعي، على أنه على الضفة الأخرى ضفّة النقد كان وما يزال وجهة يؤمّها مثقفونا ونقادنا في عملية نبش لذاكرتنا الثقافية عبر عمليات حفريّة تروم إعادة الصلة بالماضي لافتكاك الحق في الانتماء للحاضر والمستقبل، إذ لا يخفى على منصف ما يكتسيه تراث أي أمة من قيمة حضارية في ربطها حاضرها ومستقبلها بماضيها ليثبّت بذلك أقدامها داخل دائرة الأمم العريقة وتبرهن على دورها التفاعلي في إطار المعرفة الإنسانية الشاملة، ولعل العرب هم الأحوج إلى إدراك وإثبات هذه القيم في وقتنا الراهن بعد أن استكانوا ورضخوا وتخلوا عن دورهم كفاعلين آنيين، وقد كانت لهم الكلمة الطولى في عصور زاهرة مضت، وليتخذوه بعد ذلك بوابة أو عتبة يلجون منها_لو أحسنوا الرهان عليه_ إلى افتكاك صوت لهم في خانة الفاعلين لتجاوز الإطار الذي حصروا أنفسهم فيه لقرون كمستمعين ومستقبلين فقط يُصَدّر إليهم أو يصدّرون إلى أنفسهم كل مولود فكري غربي.

وتتأسس مشروعية هذا الطرح بالنظر إلى تنوع الإرث الثقافي العربي وغناه إذ نجد أنفسنا «أمام تراث هائل وغني بغنى امتداده في الزمان واتساع رقعته في المكان»[1]، ما يجعل العودة إلى هذا الإرث ضرورة حتمية للتزود بطاقة دافعة للتحول والانطلاق والتأسيس لوعي راسخ وتقديم معرفة جديدة وجذرية وتثبيت الهوية الثقافية والاجتماعية ،بوصف التراث يشير «إلى ما هو مشترك بين العرب، أي إلى التركة الفكرية والروحية التي تجمع بينهم لتجعل منهم خلفا لسلف»[2]، ويشمل ذلك كل ما يتعلق بـ «الجانب الفكري في الحضارة العربية الإسلامية: العقيدة والشريعة واللغة والأدب والفن والكلام والفلسفة والتصوف(...) وعلينا أن نضيف الآن عبارة "قبل عصر الانحطاط" ولكن دون تحديد دقيق لبدايته، فمثل هذا التحديد يخضع في الخطاب العربي المعاصر لاعتبارات إيديولوجية»[3]، ترتبط أساسا بموقع الرؤية وخلفية الرائي لتحديد

المقصود بـ"عصر الانحطاط"، وإن كانت الغالبية العظمى تربطه بسقوط بغداد بعد حملة التتار ثم سقوط آخر معقل للمسلمين في الأندلس، وما تلا ذلك من تراجع لوهج الحضارة العربية. وإذا كان الجزء المتعلق بالعصر الجاهلي من هذه التركة ضئيلا ومحدود التنوع إلى حد ما، فإنه بالغ الاتساع والثراء فيما تلا ذلك من عصور كنتيجة للفتوحات الإسلامية التي جعلت المسلمين أجناسا شتى، فأسهم كل من جهته نتيجة التلاقح الفكري في إغناء ضروب الإبداع في شتى المجالات.

وخلاصة ما سلف أنّ عودة العرب إلى تراثهم في عصر النهضة علته إحساسهم بتأخرهم الحضاري والثقافي عن الغرب، فكان الهدف وراء ذلك هو «البحث عن مقومات الذات والهوية المفتقدة»[4]، ولعل هذه العلة وهذا الهدف معا شكّلا الملمح البارز لما طبع التعامل مع موروثنا لفترة زمنية طويلة بالنظر إليه عبر مرآة مقعّرة تهوينا عند البعض محدّبة تهويلا عند البعض الآخر، وكان في أغلبه رجع صدى لأعمال المستشرقين الذين بخسوا تراثنا حقه، فباتت علاقتنا بموروثنا بحثا عما يثبت زيف أحكامهم المتعسّفة أو إثباتا لها، وكان أولى لنا أن نبحث فيه لذاته ليؤتي البحث أكله ويثمر معرفة عميقة بالنص التراثي العربي في مختلف تجلياته وسيروراته كما هو في حقيقته لا كما نريده أن يكون نسخة تلفيقيّة قصريّة عن المعطى الغربي لنكسب أنفسنا شرف السبق المفتعل الذي يغطي على سبق حقيقي متفرّد قد يعمى عنه نقادنا وهم يضعون النسخة الغربية نصب أعينهم على أنها النموذج الأمثل الذي يجب أن يحتذى .وإذا كانت هذه هي حال نقدنا المعاصر في خطواته الأولى مع موروثنا الثقافي في نظرة مختزلة، فإن ما سنسعى لتقصّيه هو علاقة النقد الجزائري الأكاديمي بوجه خاص بهذا الإرث الثقافي، فما هي مسارات هذه العلاقة؟ وكيف تجلت؟ وماذا أثمرت؟

النقد الجزائري والعودة إلى الموروث:

منذ مطلع النقد الجزائري المنهجي مع بداية الستينيات من القرن الماضي وهو يسعى إلى اللحاق بركب الحركة النقدية العربية التي تخلف عنها جراء الاستعمار وتبعاته،حيث تطلّع عموما إلى مواكبة الحراك النقدي العربي الدؤوب في كل ماسلكه من تنظير أو تطبيق ،إذ سلك مع التنظير مسلكين _شأنه في ذلك شأن نظيره العربي_، تعلق الأول باستقاء المستورد على اختلاف طرائق هذا النقل من ناقد إلى آخر نسخا أو مسخا، أما الثاني فيتعلق بالتأصيل تقديسا أو تدنيسا

استنادا إلى اختلاف أسس وطرائق هذا التأصيل، بين من يقيم نظرته على خلفية إيديولوجية لا تبحث عما قالته النصوص ولا عما عرضته من طروحات ورائدها في ذلك الاهتمام بفكرة السبق، ويشكل هذا قوام ما أطلق عليه الباحث "سعيد يقطين" بـ"الملاءمة الاجتماعية"، وأطلق عليه "محمد عابد الجابري" "المنهج الذاتوي" والذي أجمل مسالكه في توجهات ثلاث: «التوظيف الإيديولوجي لمفهوم التراث، الفهم التراثي للتراث، الفهم «الخارجي»«الاستشراقي» للتراث»[5]، وبين من ينظر في التراث بذاته ولذاته هؤلاء قلّة . أما على صعيد الممارسة التطبيقية فسار النقد إلى الأمام مسايرا لما يبدع من نصوص معاصرة أو سلك مسلك النكوص إلى الخلف بتوجيه الدراسة للتعامل مع نصوص تراثية، ومدار الحديث في هذا المقام يأخذ من هذا و ذاك، و نعني بذلك ما تعلق بتعاطي النقد مع الموروث تنظيرا وتطبيقا.

بادئ الأمر تجدر الإشارة إلى أن التراث قد حظي منذ بداياته ببعض اهتمام النقد الجزائري مع رواد الحركة النقدية الجزائرية، ومن أمثلة ذلك مؤلف "عبد المالك مرتاض": "القصة في الأدب العربي القديم" (رسالة ماجستير (1968))، حيث اعتمد فيها المنهج التأثري، ثم أعقبها ببحثه الأكاديمي وفق معطيات المنهج التاريخي في "فن المقامات في الأدب العربي"(1970)، والدراسة التاريخية لـ "عبد الله حمادي" المعنونة بـ"دراسات في الأدب المغربي القديم" (1986)، ... ولعل الخفوت النسبي لهذا التوجه صوب التراث في بدايات النقد الجزائري علته محدودية الأسماء النقدية عموما نظرا لكون الجزائر حديثة العهد بالتعليم العالي لقلة الجامعات وسياسة التجهيل الاستدمارية، علاوة على وجود أقلام إبداعية برزت خلال فترة الثورة و قُبيلها ولم تكن أعمالها قد حظيت بعد بالدرس المطلوب نتيجة الانشغال بالثورة وغياب منابر تضطلع بالدراسات النقدية خلال تلك الفترة، فلما حصّلت الجزائر استقلالها انصبّت الأقلام النقدية المتوفرة على النتاج الأدبي الجزائري الراهن علاوة على ما تم إبداعه قبيل ذلك أي في فترة الثورة كما سلف، على أن هذا الإقبال الخافت على دراسة التراث الأدبي سرعان ما راح يذكو شيئا فشيئا خاصة مع ميلاد النقد النصّاني الذي فتح آفاقا رحبة لمقاربة النصين النقدي والأدبي التراثيين.

النقد النسقي والموروث في المدوّنة النقدية الجزائرية:

شكّل النقد النسقي بمناهجه المتعددة فاتحة علاقة جديدة مع موروثنا كانت كفيلة بإنعاش الذاكرة الجمعيّة وخلق صلة جديدة متجددة بالتراث في شتى تجلياته؛ بوضعه في سياق

مقاربات نقدية منفتحة على التنوع والتعدد في كنف ما أتاحته مناهج الحداثة وما بعدها ، حيث ساعدت النصوص على الاستمرار في طرح الأسئلة وتقديم الأجوبة بتخطيها للمركزية الزمانية والمكانية ،ما جعل تراثنا برمته يعود إلى واجهة النقد والدرس والتمحيص، وعلى الأرجح أن لهذا الاهتمام البالغ بالتراث في هذه المرحلة تفسيرا آخر يرتبط بعودة الهامش الذي جاء به الفكر ما بعد الحداثي وما بعد الكلونيالي، بعد أن كان التراث الإنساني كله مختزلا من وجهة نظر الفكر الغربي _المتمركز على نفسه_ في التراث الإغريقي، أما ما عداه فلم يكن يحظى بالاعتراف، فكان لزاما الخوض فيه لإعادة الشرعية التاريخية للماضي –ماضينا الذي أسهم في إمداد الحضارة الغربية بالأرضية الأولى التي انبنت عليها–، ويعتبر النقد الأكاديمي الأرضية الخصبة التي تنامى فيها مثل هذا البحث، ومع النقد الجزائري بشكل خاص ازدهر هذا النقد مع الجامعات الجزائرية الفتيّة وما خلقته من مساحة فسيحة للدرس الأكاديمي، فتنوعت مناهج مقاربة النصوص التراثية وأثريت آليات البحث فيه، والواقع النقدي الجزائري يكشف عن أن النص التراثي بات بؤرة اهتمام الدراسات مع فترة التسعينات وما تلاها إلى يومنا هذا، ويمكن إحصاء عشرات الدراسات التي اتخذت من متون تراثية مدونات لها، وقد أحصينا من بين البحوث الأكاديمية التي اشتغل عليها أكاديميو جامعة جيجل بقسم اللغة والأدب العربي جملة من الدراسات المشتغلة بالتراث، ونذكر منها تمثيلا لا حصرا: "أصول الشعرية العربية_نظرية حازم القرطاجني في تأصيل الخطاب الشعري_"، "جدلية البنية والوظيفة في النحو العربي القديم" للأستاذ "الطاهر بومزبر"، "مباحث اللسانيات العربية_دراسة في الخصائص لابن جني" للأستاذ "جمال بلقاسم" تفكيك البلاغة وبلاغة التفكيك في كتاب المواقف للنفري" للأستاذة "سامية بن عكّوش"، "تأثير المقامة في المقامة _العبرة الأندلسية_ للأستاذة "بوكيل أمينة"، و"التناص الدلالي في مفردات القرآن الكريم" للأستاذة "سلمى شويط"، "رحلة أبي حامد الغرناطي _دراسة في فضاء الرحلة_" للأستاذ "كمال بولعسل"، "قراءة جديدة للمصطلح في التراث النقدي العربي _من العصر الجاهلي إلى القرن الثالث هجري_" للأستاذة "حبيبة مسعودي". وسنحاول من خلال هذين النموذجين الأخيرين البحث في أسس وآليات تعامل النقد الجزائري الأكاديمي مع تراثنا النقدي والأدبي، فهل تقوقع ضمن الملاءمة الاجتماعية أم انفتح على الملاءمة العلميّة؟

التأصيل للمصطلح:

يعد المصطلح لغة خاصة تنهض بمهمتي تنشيط المعرفة وتيسير مداولات الفكر الإنساني في الحقل المعرفي الذي يتم فيه إنتاج وتحريك المصطلح، فضلا عن تحقيق البعد التواصلي ونقل المفاهيم بين المشتغلين في إطار هذا الحقل الواحد، وعليه فإن للمصطلح وظيفة برغماتية تتحقق بناء على دوره في تفعيل المعرفة في مجالها وتسهيل التفكير والمساءلة الذهنية لقضايا علم من العلوم. على أن جل هذه الوظائف معطلة وإن جزئيا مع المصطلح النقدي العربي مع ما يعرفه من فوضى وما يشهده الاصطلاح في ساحتنا النقدية من انشطار قائم وخلاف دائم، والعلة الأولى لهذا الوضع هي الذاتية التي تحكم وضع المصطلح "أي ترجمته".

ويعد هذا الوضع المصطلحي الغائم خصوصية عربية معاصرة لم يعرفها العرب الأوائل يوم كانوا هم حاملو لواء الحضارة والعلم بين القرنين الثاني والثامن الهجريين، حيث كان علماؤنا يتداولون نفس المصطلحات ويبني الخلف على ما أسّس السّلف والمؤسف أن ينشأ هذا الوضع عندنا ويستفحل رغم وحدة اللغة في حين لم يشكل تعدد اللغات عند الغرب عقبة لأن المصطلحات عندهم تصاغ بالعودة إلى الجذور اللاتينية والإغريقية، ومن هذا المنطلق بدأ اهتمام نقادنا بالمصطلحات العربية التي حفلت بها المدونات التراثية، وبات البحث في المصطلح التراثي أحد المسارات التي سلكها نقادنا في سبر أغوار موروثنا الفكري والثقافي وأطلقت الدعوة صريحة إلى «ضرورة الإفادة من المصطلح العربي القديم»[5]، ولن تتأتى هذه الاستفادة إلا عن طريق الوقوف داخل دائرة الاصطلاح التراثي والنظر فيه عن كثب، وبالإمكان الإشارة إلى بعض الدراسات العربية التي اضطلعت بهذه المهمة كدراسة "إدريس الناقوري": "المصطلح النقدي في نقد الشعر"، ومؤلف "الشاهد البوشيخي": "مصطلحات نقدية وبلاغية في كتاب البيان والتبيين للجاحظ" وقريب من عمله هذا ما صنع "ميشال عاصي" في "مفاهيم الجمالية والنقد في أدب الجاحظ"، وكتاب "أحمد مطلوب": " معجم المصطلحات البلاغية وتطورها"، ومؤلف "أحميدة النيفر": "مفردات البلاغة والنقد عند قدامة"، وخير الله علي السعدي في "مصطلحات نقدية أصولها وتطورها إلى نهاية القرن السابع الهجري"، ومحمد عزّام ومؤلفه : "المصطلح النقدي في التراث العربي"، ودراسة "وليد محمود خالص": "الدرس النقدي القديم بين النظرية والمصطلح"، وشبيه بعلمه ما قدمه "أحمد محمود المصري" في "قراءة في تراث العرب النقدي"، وفي النقد

الجزائري نجد مثل هذه النماذج في رحاب الدرس الأكاديمي كأطروحة "الأخضر عيكوس": "ظاهرة البديع في الشعر العربي _دراسة في المصطلح والوظيفة_" ورسالة "أحمد شنة": "المصطلح النقدي عند العرب في القرن الثالث الهجري"، والبحث الأكاديمي لـ"حبيبة مسعودي": "قراءة جديدة للمصطلح في التراث النقدي العربي من العصر الجاهلي إلى القرن الثالث الهجري"، وقد وسم الباحث "يوسف وغليسي" مجمل الدراسات التي اتخذت من المصطلح البلاغي القديم موضوعا لها بأنها كانت «تكتفي بتفصيل مفهوم المصطلح، دوون اهتمام يذكر بحدّه البنيويّ (من باب التسليم المطلق بقاعدة: لا مشاحّة في الاصطلاح»[7].

وسنحاول تقصّي مدى تجسد هذا الحكم في الدراسة التي قامت بها الباحثة "حبيبة مسعودي" في كتابها المذكور آنفا، وفي أي خانة يندرج عملها هذا ؛ أفي ما أسماه "الجابري" بـ"الفهم التراثي للتراث" أم أنه يتجاوز ذلك إلى فهم معاصر للتراث؟

بادئ الأمر نوضح ما اشتغلت عليه الباحثة ؛ إذ يتعلّق في معظمه بمصطلحات الجاحظ في مؤلفه "البيان والتبيين" وهذا ما لم يكشف عنه العنوان الذي جاء مطلقا دون تحديد لمدونة الاشتغال ، ونظرة فاحصة على فهرس الكتاب تفصح عن منهج الدراسة الذي يقوم على تتبع موضوعة الدراسة في سياقها التاريخي والاجتماعي، في حين لم تحظ الدراسة البنيوية إلا بجزء صغير من مجموع العمل حيث لم تتعدّ خمسا وعشرين صفحة (من الصفحة 202 إلى الصفحة 227)، واللافت للانتباه فيما يخص منهج الدّراسة أنّ الباحثة اكتفت في المقدمة بالإشارة إلى اعتمادها منهج الوصف والتحليل: «أما المنهج الذي ارتضيناه في دراستنا هذه قوامه الوصف والتحليل؛ بدءا بالوصف الذي يتجلى بصورة خاصة للقارئ من خلال تتبعنا للمراحل التي مر بها المصطلح من العصر الجاهلي إلى عصر الجاحظ(...) التي تبيّن كيفية خضوع المصطلح لأثر البيئة الاجتماعية والعرف اللغوي السائد»[8]. ومن الواضح أن لا وجود لمنهج يدعى "منهج الوصف والتحليل"، فهما آليتان يستعين بهما أي منهج وكل منهج ، وكان من الأجدر التحديد الدقيق لمنهج الدراسة والتصريح بانتماء العمل منهجيا إلى "البنيوية التكوينية"، ويشير وغليسي إلى أن الدراسات الأكاديمية كثيرا ما تتوسل بمثل هذا المنهج، وأسماه "المنهج التكاملي" حيث يصرّح بـ«كثرة الممارسات من هذا النوع رغم أنها تحرج أن تعرب عن ذلك صراحة»[9]، وقد سوّغ الباحث مثل هذه الدراسات البنيوية التكوينية ممثلا بإحدى مؤلفات كرستيفا حيث درست أعمال

شاعرين، «فلا تحظى الدراسة النصية عندها إلا بأصغر فصل من الفصول الثلاثة للكتاب، في حين تجعل أول الفصول نظريا، وآخره خاصا بوضع النص داخل البنية الاقتصادية والاجتماعية، ولا تكتفي بذلك بل تذيّل الكتاب بجدول تاريخي شامل، يحمل حياة الشاعرين متناظرة مع الأحداث السياسية والتاريخية»[10].

فإذا ما ولجنا متن دراسة الباحثة "مسعودي" وجدنا بعض الخلط والتأرجح ذهابا وإيابا بين المصطلح قديما وحديثا ونلمس هذا بدءا من المقدمة، ولم تفعل الباحثة هذا من باب المقارنة وإنما يبدو للقارئ وكأن هناك تيارا من الميل يجرها في كل مرة إلى إقحام الحديث عن المصطلح المعاصر وأزمته بشتى تمظهراتها، ويمكن أن نستجلي هذا بمثال توضيحي واحد (رغم أن الكتاب برمته هو مثال عن ذلك) في المبحث الثاني من الفصل الثاني عرضت الباحثة للوسائل التي تسهم في صياغة المصطلح كالاشتقاق والتوليد والنحت والقياس والترجمة...، ثم تقدم أمثلتها من اللغة المعجمية العامة أو من الاصطلاح المعاصر لا من لغة الاصطلاح القديم ما يوجد شرخا بين التنظير والتطبيق، بين الشرح والتمثيل.

ومن اللافت في هذه الدراسة أن يستأثر التنظير بالشق الأكبر، وهو تنظير يخص علم المصطلح عموما كالتعاريف وآليات الوضع وأهمية المصطلح، ثم لا نجد دراسة للمصطلح العربي القديم إلا في ركن يسير من الكتاب (من الصفحة 151 إلى الصفحة 170)، حيث اشتملت هذه الصفحات القلائل على مصطلحات العصر الجاهلي وعصر صدر الإسلام والعصر الأموي جميعا.

وفي حديث الناقدة عن العصر الجاهلي عرضت بعض أخبار النقد القديم كالأحكام النقدية التي عرف بها النابغة من مثل: «أقللت أجفانك وأسيافك، وفخرت بمن ولدت ولم تفخر بمن أنجبك»، وقوله: «استنوق الجمل» حين استعار الشاعر "الصيعرية" للجمل، والحديث عن الإقواء ... وغير ذلك، وفي عرض مصطلحات عصر صدر الإسلام خلطت الباحثة بين الكلمات المعجمية والكلمات الاصطلاحية، حيث تم اعتبار بعض الكلمات المعجمية التي خرجت إلى دلالات مجازية مصطلحات ومثال ذلك ما أوردته الناقدة في حديثها عن البيت الشعري التالي:

أَمن تجنّي حبيب راح غضبانا أصبحت في سكرات الموت سكرانا

إذ تقول: «فالمتأمل في هذه الأبيات يلحظ بأن الشاعر قد استخدم مصطلحان من النمط الشعري القديم، وأعطاها صبغة جديدة تتماشى والعصر الجديد كمصطلح (السكر): (...) غياب العقل نتيجة شرب الخمر (...) حيث أصبح هذا المصطلح لدى الشاعر يعبر عن حالة نفسية تنتاب الذات الفردية نتيجة لما يحدثه الفراق من معاناة في نفسية ...»[11]، ثم الخلط أحيانا بين المصطلح كمفهوم أي كمدلول وبين المصطلح كحدّ أي كدال، ومثاله ما جاء في الحديث عن الإقواء: «... معتمدين على ما قال به "محمد بن سلاّم الجمحي" كمصطلح الإقواء الذي ورد في البيت الثالث من قصيدة النابغة التي يقول فيها:

أمن آل ميّــة رائح أو مغتــدي عجلان ذا زاد وغير مزوّدِ

زعم البوارح أنّ رحلتنا غدًا وبذاك خبّرنا الغراب الأسودُ»[12]

فما ورد هو ظاهرة الإقواء أي ما يحيل عليه المصطلح كمفهوم وليس الإقواء كحد اصطلاحي أي كدال.

وتنسحب هذه الطريقة في الطرح على ما قامت به الباحثة في تناولها للمصطلح النقدي عند الجاحظ، حيث كان النصيب الأوفر للجانب التاريخي (من الصفحة 185 إلى الصفحة 206) إذ تم عرض لحياة الجاحظ وظروف عصره، أما الدراسة البنيوية لمصطلحات الجاحظ فشغلت قرابة خمس وعشرين صفحة عرضت فيها الباحثة مجموعة من المصطلحات كـ: البيان، البلاغة، اللفظ، الإشارة والنصبة... وسبق ذلك بدراسة العنوان، حيث قدم الكتاب مقاربة سيميائية لعنوان مؤلف الجاحظ، ومما جاء في ذلك: «ويحرو بنا أن نشير إلى أن مصطلح (البيان) الذي أورده "الجاحظ" جاء اسما، والاسم لدى اللغويين يحمل دلالة الثبات والاستقرار، بينما مصطلح (التبيين) الموظف في عنوان مؤلفه فقد أورده فعلا لا اسما، وجاء على صيغة التفعيل، والفعل لدى اللغويين يدل على الديناميّة (الحركية) والتجديد مؤديا دورا بارزا في إثراء المعنى بدلالتي الزمان والمكان على سبيل الإطلاق»[13]، ومن البيّن أن في هذا الكلام شططا واضحا، فالقول بفعلية صيغة التبيين ودلالتها على الحركية والتجديد وتفعيل دلالتي الزمان والمكان بعيد عن الصواب؛ لأن "التبيين" هي صيغة المصدر الصريح من الفعل الثلاثي المزيد بحرف واحد "بيّن" على وزن "فعّل"، « وباب "فعّل" يكون للتكثير وللتعدية غالبا، فالتكثير يكون في الفعل (...)

وفي الفاعل (...) وفي المفعول»[14]، وقياسا على هذا فصيغة المصدر "تبيين" تدل على كثرة البيان مطلقا ما دام لم يلحقها فاعل ولا مفعول.

ومن الإنصاف التنويه بأن الدراسة قد وفّقت في تحقيق ما أسماه الجابري "بالفهم التراثي للتراث" ويعني بذلك « جعل المقروء معاصرا لنفسه على صعيد الإشكالية النظرية والمحتوى المعرفي والمضمون الإيديولوجي أي قراءته في محيطه الاجتماعي التاريخي»[15]؛ وقد تجلى هذا في ربط فكر الجاحظ بالفكر المعتزلي، إذ أوضحت الدراسة انتماء هذا العلاّمة إلى هذا الإطار الفكري الذي مارس تأثيرا بالغا على كثير من مفكري ذلك العصر، علاوة على إشارة الباحثة إلى دور الشعوبية كباعث على تأليف الجاحظ لمؤلفه "البيان والتبيين"، ويفصح عن هذا عنايته بفنّ الخطابة الذي تفرّد به العرب حيث أولاه عناية بالغة في «دفاع عن قيم العرب، ولاسيما ما اشتهروا به من بيان وبلاغة، مثبتا أصالتهما عندهم وأنهما نتاج طبع وسليقة»[16]. على أن توفيق الدراسة في وضع النص في إطاره الاجتماعي التاريخي لم يسنده توفيق في الشق الآخر لما أسماه "الجابري" بـ"القراءة العصرية للتراث" والمتعلق بجعل التراث « معاصرا لنا من جهة أخرى على صعيد الفهم والمعقوليّة»[17]، حيث بقيت مصطلحات الجاحظ معزولة في كنف الدراسة المقدّمة غير موصولة بما تعترك به الساحة النقدية المعاصرة من مصطلحات لا حصر لها حدودا ومفاهيم. ومع آخر مصطلح تمّ عرضه في الدراسة، وهو مصطلح "النّصبة" الذي عرّفه الجاحظ بأنه: « الحال الناطقة بغير اللفظ، والمشيرة بغير اليد، وذلك ظاهر في خلق السماوات والأرض، وفي كل صامت وناطق، وجامد ونام، ومقيم وظاعن، وزائد وناقص، فالدلالة التي في الموات الجامد، كالدلالة التي في الحيوان الناطق، فالصامت ناطق من جهة الدلالـة والعجماء معربة من جهة البرهان»[18]، ويقول عنها كذلك شارحا في الموضع نفسه: «ومتى دل الشيء عن معنى فقد أُجِيزَ عنه وإن كان صامتا، وأشار إليه و إن كان ساكتا»[19].و قد حاولت الباحثة ربط هذا المصطلح بالدرس النقدي المعاصر، وفي تعليقها على هذا الكلام للجاحظ تقول من جملة ما تقوله بأن النّصبة ترتبط بصورة ما ليست دالة بنفسها وإنما « كل واحد يحاول نقلها وفق مستواه الفكري الذي يجعله يُخرجها من عالمها الخاص بها، واضعا إياها في عالمه هو، فيمنحها دلالة معينة»[20].

ومن الواضح أن الدراسة قد استوعبت استيعابا حسنا البعد القرائي المفتوح "للنّصبة" في الدلالة على المعنى على أنها حين حاولت ربطها بمعطيات الحاضر ضيّعت الوجهة إذ ربطتها بـ «

المدرسة الحتميّة التي تؤمن بأن العمل الأدبي يرتبط ارتباطا وثيقا بصاحبه، فالأدب لديها مرآة تعكس صورة صاحبها فمن خلاله يعبر المبدع عن نفسه ومجتمعه»[21]، وتؤكد الباحثة على تمثّل الجاحظ لهذه الرؤية بقولها: «إلّا أنه استطاع (...) أن يكون متقدما في رؤاه الفكرية على معاصريه؛ إذ كثيرا ما وجدناه يربط ما ينتجه هذا الأديب أو ذاك ببيئته التي نجم عنها وكأننا به كان يعيش في القرن 19 الذي كان نقاده يركزون على المقولة القائلة بأن العمل الأدبي تربطه علاقة وطيدة بمنتجه»[22]، ومن الواضح أن علة هذا التوفيق بين الماضي والحاضر قد انفلت زمام مسعاه لأن السير بعد أن كان في اتجاه المتلقي انحرف فجأة في اتجاه الباثّ، إذ أنّ ما جاء به الجاحظ يجد له جنيسا في الفكر العربي التراثي فيما يقوم عليه علم الفراسة، كما يجد له تنزيلا حقيقيا في الحقل السيميائي المعاصر، وقد أشار الباحث المغربي إدريس بلمليح في كتابه "الرؤية البيانية عند الجاحظ" إلى أن في بعض مصطلحات الجاحظ المختلفة مؤشرات للبحث السيميائي واللساني المعاصرين، ومصطلح "النّصبة" بدلالاته المعروضة سالفا _كما يراها الجاحظ_ يكشف عن ارتباط مفهومه بعلم السيمياء، و هذا بعيد عمّا حاولت الدراسة ربطه به و جره إليه.

وخاتمة القول بعد هذه الجولة الأصيلة في ثنايا تراثنا القديم (مع مصطلحات الجاحظ في "البيان و التبيين")، المعاصرة في رحاب نقدنا المعاصر (دراسة حبيبة مسعودي لمصطلحات الجاحظ في " البيان و التبيين")،تجدر الإشارة إلى أنّ ما نريده للمدوّنة النقدية الجزائرية في علاقتها بالموروث النقدي أن يكون قوامها الملاءمة العلمية لا الاجتماعية، وأن لا تكون مجرد إثبات لشعار زائف يدّعي الجمع بين الأصالة والمعاصرة فيما وصفه عبد العزيز حمّودة بأنه: « محاولة إعادة تفسير التراث الثقافي أو استقرائه للوصول إلى تأكيد تراثي لمقولاتهم الحداثية الجديدة»[23]، وإنما أن يكون توفيقا منسجما بين الأصالة والمعاصرة ينبأ بصدق عن « المعنى الحقيقي والعميق ""للاجتهاد" كما مارسه كبار علماء الإسلام في تجاوز للقراءة التراثية "للتراث" التي تجرّ حتما إلى القراءة التراثية للعصر»[24]، في رؤية للأموات بعيون الأموات أو رؤية للأحياء بعيون الأموات من جهة، وفي تجاوز كذلك للتكرار والاجترار من جهة أخرى.

المناهج النسقية والنصوص الإبداعية التراثية:

من بين المسارات التي سلكها نقدنا في إعادة التراث إلى واجهة الدرس النقدي سبر أغوار نصوص إبداعيّة تراثية بوسائل منهجية حداثية. وقد بدأت ملامح هذه العلاقة ترتسم مع

المنهج التاريخي (ومثال ذلك ما نجده عند طه حسين في حديثه عن الشعر الجاهلي ودراساته عند أبي العلاء والمتنبي...)، ثم مع النقد النفسي ودراسات العقاد وعزالدين إسماعيل عند أبي نواس وابن الرومي.. وغيرهم، والتي بدا في الكثير منها شطط وصلف في التعامل مع المنهج وليّ أعناق النصوص لتتوافق قصرا مع مقولات المناهج المطبّقة، ثم أن هذه الدراسات لم تنجح في إضاءة جماليات النصوص انطلاقا من طبيعة تلك المناهج نفسها، على أن الأمر بات أكثر ليونة مع المناهج النسقية التي نجحت في كشف آليات الاشتغال الجمالي للنصوص ودفعها إلى البوح، خاصة مع الثراء والغنى البالغ الذي أتاحته مناهج النقد النصّاني، ثم ما تلاها من مناهج ما بعد الحداثة. وإذا كان بعض النقاد يرفضون التعامل مع النصوص النقدية القديمة بمناهج الحداثة وما بعدها ويرون في ذلك مجرّد ادعاء أجوف للتوفيق بين الأصالة والمعاصرة، بين التراث والحداثة في مساع خرقاء للتأصيل، على أنهم بالمقابل لا يلوّحون بالاعتراض ذاته في التعامل مع النصوص الإبداعية القديمة، وهذا "عبد العزيز حمودة" في مراياه المحدّبة، ورغم موقفه الساخر من دعاة التأصيل بالمعنى السالف يصف هذا الصنيع بـ « المحاولة المشروعة من ناحية المبدأ لإعادة قراءة تراثنا الإبداعي باستخدام أدوات المدارس النقدية الحديثة التي أفرزتها الحداثة الغربية، وهي محاولة مشروعة ما دامت تهدف إلى إضاءة النصوص التراثية وليس إضاعتها»[25]، وإشارة حمودة هنا إلى "الإضاعة" اتهام لكمال أبو ديب في دراسته للشعر الجاهلي، ذلك إنّ البنيوية في النهاية لا تتناسب مع الشعر، ومن أمثلة ذلك من سوء استخدام المنهج ما قام به إبراهيم عبد الرحمن محمد في تطبيق المنهج الأسطوري على الشعر الجاهلي، هذا المنهج الذي يستند إلى مبدأ مفاده أن "الأدب أسطورة منزاحة"، وأن جهد الناقد يجب أن ينصب على البحث عن الأسطورة النواة لكل عمل أدبي، وهذا ما لا يتناسب مع طبيعة الجاهليين ومنظومتهم العقديّة الوثنيّة التي تباين ما كان عند اليونانيين الذين ابتدعوا الأسطورة وبرعوا فيها، فتطبيق مثل هذا المنهج قهر للنص عبر اجتزاء أبيات من سياقاتها وتعميم الأحكام الجزئية، ذلك إنّ المناهج تتفاوت جدواها تبعا لاختلاف الأجناس الأدبية وكذا تبعا لطبيعة البيئة الثقافية والحضارية التي ولد فيها النص.

وعليه نؤكد على أنّ "الإضاءة" التي سبقت الإشارة إليها لا تتحقق إلا بحسن توظيف المنهج بما ينسجم وطبيعة النص الإبداعي موضوع الدراسة، حيث لا يقوّل النص ما لم يقله أو تضيع ملامحه الجمالية بدل أن تضاء حسب تعبير "حمّودة".

وسنحاول استجلاء هذا الطرح من خلال أحد البحوث الأكاديمية لأساتذة جامعة جيجل ويتعلق الأمر بالدراسة التي قدّمها الأستاذ "كمال بولعسل" حول نص تراثي من نصوص أدب الرحلات.

والبحث موضوع الدراسة هو رسالة ماجستير تم إصدارها في طبعتين سنتي (2011م) و(2013م) ضمن فعاليات تلمسان عاصمة الثقافة الإسلامية وصدرت الطبعتان عن "دار نوميديا" بقسنطينة ، و الدراسة موسومة بـ "رحلة أبي حامد الغرناطي" _دراسة في فضاء الرحلة_، و موضوع البحث في هذه الدراسة هو كتاب "تحفة الألباب ونخبة الإعجاب" لأبي حامد الغرناطي (473_565هـ) الذي ألفه صاحبه سنة 557هـ بالموصل في العراق.ويشير الباحث في تقديمه للغرناطي إلى أن مؤلفه هذا قد حظي بالاهتمام من المستشرقين في حين لم ينل ذات الخطوة عند العرب، وفي تاريخه للأدب الجغرافي تحدث "كراتشكوفسكي" عن هذا الكتاب ورأى أن عرضه « تميز بالحيوية والتفنّن»[26]،وعليه فإنّ هذا النص يتسم بالأدبية، وانطلاقا من أن معظم نصوص أدب الرحلة تحمل عموما سمات الأدبية، فكل نص منها بهذا الاعتبار « نص قابل للفحص النقدي بواسطة المناهج النقدية وما توفره من شعريات مختلفة، سواء على مستوى الاشتغال النصي وقوانين الخطاب أو على مستوى القراءة والتأويل الدلالي»[27]. ويؤسس لمثل هذا الطرح النظرة المنفتحة والتصور الشامل الذي نجده عند أحد أقطاب دارسي السرد من العرب وهو "سعيد يقطين" في كتابه "الكلام والخبر _مقدمة للسرد العربي_"، حيث يرى بأن السرديات تضم تحت لوائها كل حضور سردي بكلّيته وكل تجلّ له لساني وغير لساني لتكون علما كليّا، وعن هذا يقول الباحث المغربي في أدب الرحلة "محمد الحاتمي": « لا تنفك الكتابة الرحليّة عن السرد، ولا يمكن أن تستغني عنه»[28]، وهذا يتيح لنا فتح أعيننا على جواهر قيمة مازالت مخبوءة في ثنايا تراثنا علاها الصدأ أو طالتها يد الإهمال أو عمت عنها الأقلام النقدية، فاحتجنا أن نجلو عنها ما علاها من غبار التهميش خاصة فيما يتعلق بإرثنا السردي عموما، في دعوة إلى ملاءمة علمية تتجاوز الملاءمة الاجتماعية التي كانت تتجاوز إبداعات العرب السردية قديما كما هي عليه وتنظر إليها وهي ملتفتة إلى ما عند الغرب وشعارها في ذلك "إثبات السّبق"، وقد شهدنا الناقد "عبد المالك مرتاض" مثلا في بداياته الأولى يقدم دراسته التي سبقت الإشارة إليها في إصرار غريب على البحث عن فن القصة عند العرب القدامى رغم اعتراف الغرب أنفسهم بـ « مقدرة العرب الفائقة

وبراعتهم في فن القصص»[29] لكن ليس بالمعنى الحديث له _حسب شهادة المستشرق "كراتشكوفسكي".

وعليه فالنظر إلى أي نص من نصوص أدب الرحلة على أنه "نص سردي" يخوّل للناقد التعامل معه بما أتاحته السرديات البنيوية بوصفه نصا له بنيته السردية الخاصة على صعيد المكونات السردية المختلفة: على مستوى الحضور وعلى مستوى آليات التخطيب، والتعامل معه كذلك وفق معطيات السرديات السيميائية لما يحفل به من علامات سيميائية ذات بعد حضاري يستدعي الكشف عن مدلولاتها المكثّفة توسّل مطيّة التأويل الدلالي، ونستشف عمق الوعي في التعاطي مع هذا النص التراثي اختصاص الدراسة بأحد مكونات السرد الذي يمكن عدّه حجر الزاوية في قيام أدب الرحلة مجملا؛ أي مكوّن الفضاء، إذ إنّ الرحلة ليست سوى احتفاء بالفضاء عبر الانتقال بين فضاءات مكانية _حضارية مختلفة، ولعل المكان في نصوص الرحلات ينسجم إلى أبعد مدى مع مفهوم الفضاء في الدرس السيميائي المعاصر، والذي انبرى علم بكامله لدراسته، « ويشتغل هذا العلم في إطار السيميائيات الأنثربولوجية، ويربط علاقة الإنسان بالفضاء داخل نموذج ثقافي معين ويربط ذلك بالبنية الذهنية لأصحاب تلك الثقافة»[30]، حسب تعريف وغليسي والذي قدم من جهته تصور محمد عنّاني للفضاء حيث يرى « أنه علم دلالات المكان بمعنى التنظيم المكاني للبيئة البشرية»[31]. ونخلص من هذا إلى التأكيد على البعد الأنثربولوجي للفضاء ما يجعله طرحا متساوقا مع نص الرحلة لبعدها الأنثربولوجي الطاغي كذلك، وهذا ما يؤكد عليه "محمد الحاتمي" حين يقول: « يتحدد المكان جغرافيا بالحديث عن موقعه وتضاريسه وعمرانه وسكانه، بينما يتحدد الفضاء ثقافيا بالحديث عن الجوانب الثقافية لقوم من الأقوام؛ الجانب العلمي، العادات، التقاليد، التاريخ، الدين ...»[32].

وقد سعى الباحث كمال بولعسل من خلال الفصل الأول من دراسته إلى إثبات تمتّع النص الذي انتخبه للدراسة بصفة الأدبية وشرعية انتمائه إلى حدودها، وبالتالي إثبات أحقيته بالدراسة النقدية، رغم ما يحفل به هذا النص من فضاءات معرفية خصبة جعلته محل نزاع بين تخصصات معرفية عدة أرادت تطويعه لخدمة مقولاتها، وفضلا عن هذا المسعى تجسد مسعى آخر في إثبات حدّ السردية لهذا النص عبر بعض بناه السردية، وهنا عرض الكاتب مرجعياته النظرية التي شكلت سلاحه الذي أجبر به النص على البوح عن مكنوناته الدلالية والجمالية عبر القراءة

السيميائية التأويلية، وهذه المساءلة النقدية لفضاء الرحلة هي ما شكّل مادة الفصلين الثاني والثالث من الدراسة؛ حيث عني الفصل الثاني بتقديم دراسة شعرية شمولية للفضاء وفق ما ترسيه معالم الشعرية البنيوية والسيميائية، وتقتصر الدراسة على جانبين من جوانب الدراسة النقدية للفضاء هما الفضاء الجغرافي والفضاء الدلالي، في حين تم إقصاء الفضاء الطباعيّ الذي يكتسي أهمية لا تنكر في تعضيد البعد الدلالي للفضاء وللدلالات عموما، ومردّ هذا التجاوز إلى كون الاشتغال على هذا المعطى الفضائي معطى حداثي لم يوجد في خارطة الوعي الأدبي القديم. وقد توسل الناقد بالمنهج البنيوي في إحلال مكون الفضاء ببعده الجغرافي ضمن ما اضطلع به من وظائف وانعقد له من علاقات ضمن النسق الكلي للرحلة لرصد آليات اشتغاله الداخلي، كما انفتحت الدراسة على آفاق السيميائيات السردية مع البعد الدلالي للفضاء عبر استكناه سياقاته التاريخية والإيديولوجية. أما الفصل الثالث من الدراسة فقد اعتنى بتعميق المسار الذي وصلت إليه الدراسة في الفصل الثاني بسبر أغوار الدلالات الخفية والبعيدة لمختلف التقاطبات المكانية والدلالات التي تضمنها فضاء الرحلة، حيث نتجت الأخيرة عن الأولى وأسفرت الأولى عن الثانية وعضّدتها وعمّقتها، وهنا استأثر البعد التأويلي بالدراسة أو كاد ليفصح عن عمق المضمون الحضاري لمختلف البنى المكانية التي تعكس ظلالا إيديولوجية ونفسية وطيدة الوشائج بالعنصر البشري الذي يعمر فضاء الرحلة وعلى رأس ذلك الرحّالة نفسه، لأنه في النهاية يرينا ما يراه أو ما يريد أن يراه و يرينا إياه كيفما يراه و كيفما يريدنا أن نراه، وهذا كله يضيء لنا وعي الناقد بضرورة التعامل مع المنهج وفق ما تقتضيه خصوصية النص موضوع الدراسة: اعتبار نص الرحلة نصا سرديا، ثم الوعي في التعامل مع النص التراثي بحسن اختيار الآليات المنهجية وجوانب الدراسة التي تثري النتائج وتضيف للنص بأن تكشف بعض جمالياته وتسفر عن آليات اشتغال بناه، حيث أن اختيار الفضاء مع هذا النص السردي الخاص له ما يسنده في داخل النص نفسه، لما لهذا المكوّن السردي من قيمة تفوق قيمة وأهمية العناصر السردية الأخرى التي قد تطغى أهميتها في أعمال سردية أخرى خارج دائرة "أدب الرحلة" كالرواية والقصة إذ قد تكون الأهمية الأولى معها للشخصيات أو الزمن ... وغير ذلك.

إذن لقد اضطلعت الدراسة بالكشف عن الوظيفة البنيوية التي اضطلع بها عامل الفضاء في نص الرحلة، فضلا عن الكشف عن الوظائف الدلالية والسيميائية التي أداها الفضاء ضمن

علاقته بالمكونات السردية الأخرى المتواشج معها، والمسعى وراء ذلك هو فهم أعمق لهذا النص السردي التراثي الخاص، بالكشف عن عمل الفضاء ضمن المعمار البنيوي للنص ثم علاقته بالبنية الحضارية الخارج نصية التي تولّد عنها وانبثق منها، وقد اعتدّ الباحث كثيرا بالطرح الثنائي عند بلوغه عمق البحث في الفصل الثالث الذي شُحذ فيه التأويل وأُطلق فيه العنان لتفعيل السيميوزيس: (البر/البحر السطح/العمق، الطبيعة/الإنسان، الأنا/الآخر، الوطن/الاغتراب...) وتسويغ مثل هذا الطرح هو الاعتداد البنيوي بالطرح الثنائي التراتبي أولا وثانيا لخضوع رؤية الفضاء في نص الرحلة للتموقع الإيديولوجي للذات الراحلة، وما يفرضه أناها بكل ثقله من طرح ثنائي تراتبي قوامه التمركز حول الذات بكل أبعادها (الدينية، العرقية، الجغرافية...) في مقابل اللاذات_ الآخر بكل أبعاده كذلك، ومن هنا تكون تمظهرات الفضاء في نص الرحلة هي رؤية من خلال منظار الذات الراحلة الخاضعة لهذا المعطى المتموقع المتحيّز بالضرورة الخاضع للبعد الظاهراتي المرتبط بالذات والحدس حسب الطرح الذي قدمه غاستون باشلار في دراسته حول شعرية المكان أو الفضاء أو جماليات المكان حسب تعدد الترجمات والذي استند إليه الدارس بشكل كبير في دراسته.

وخلاصة ما سبق أن النقد الأكاديمي الجزائري قد ساهم في إغناء البحث في النص التراثي النقدي منه والإبداعي، وإن كان البحث في الأول كثيرا ما يقع في فخ الاجترار والتأصيل القهري، في حين أن البحث في الثاني تتفاوت كفاءته حسب كفاءة المنهج المنتقى لمقاربة النص ومدى انسجامه معه.

ومن هنا يكون سبر أغوار النصوص التراثية النقدية ضرورة حتميّة، لا لتأكيد السبق العربي وإنما للكشف الجاد عن خبايا قد تفيد – لو تم استثمارها بما يتماشى وخصوصية النص الإبداعي العربي– في تخريج نظرية نقدية عربية لما لا. ومن جهة أخرى تعد مقاربة النصوص التراثية الإبداعية خيارا يتطلب ممن يسلكه كفاءة في التعامل مع المناهج الحداثية وما بعد الحداثية و قدرة على تطويع مقولاتها لصالح النصوص بما يتماشى مع خصوصيتها.

الهوامش:

1. سعيد يقطين: الكلام والخبر_مقدمة للسردالعربي، المركز الثقافي العربي، الدارالبيضاء، ط1،1997، ص 39.

2. محمد عابد الجابري: التراث والحداثة،مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 1991 ، ص 24.
3. المرجع نفسه، ص 30.
4. سعيد يقطين: المرجع السابق، ص 41.
5. محمد عابد الجابري: المرجع السابق، ص 29.
6. وليد محمود خالص: الدرس النقدي القديم بين النظرية والمصطلح،مؤسسة الوراق للنشر والتوزيع، عمان، ط1 ، 2004 ، ص 16.
7. يوسف وغليسي: إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد، منشورات الإختلاف/الدار العربية للعلوم ناشرون، ط 1 ، 2008 ، ص 12.
8. حبيبة مسعودي: قراءة جديدة للمصطلح في التراث النقدي العربي من العصر الجاهلي إلى القرن الثالث هجري، دار وهبة، القاهرة، 2008، ص 8.
9. يوسف وغليسي: النقد الجزائري المعاصر من اللانسونية إلى الألسنية، إصدارات رابطة إبداع الثقافية، قسنطينة ، 2002 ، ص 103.
10. المرجع نفسه، ص 124.
11. حبيبة طاهر مسعودي: المصدر السابق ، ص ص 166،167.
12. المصدر نفسه، ص 155.
13. المصدر نفسه، ص 193.
14. مصطفى الغلاييني: جامع الدروس العربية، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، ط28، 1993، ص 162.
15. محمد عابد الجابري: المرجع السابق، ص 60.
16. حبيبة مسعودي: المصدر السابق، ص 189.
17. محمد عابد الجابري: المرجع السابق، ص 60.
18. حبيبة مسعودي: المصدر السابق، ص 228.
19. المصدر نفسه، ص 229.
20. المصدر نفسه، ص 230.
21. المصدر نفسه، ص ن.

22. المصدر نفسه، ص ن.

23. عبد العزيز حمودة: المرايا المحدّبة من البنيوية إلى التفكيك، سلسلة عالم المعرفة232، الكويت، أبريل1998، ص 36.

24. محمد عابد الجابري: المرجع السابق، ص 60.

25. عبد العزيز حمّودة: المرجع السابق، ص 37.

26. كمال بولعسل: رحلة أبي حامد الغرناطي _دراسة في فضاء الرحلة، دار نوميديا ، قسنطينة،الجزائر ، ط2 ، 2013، ص 7.

27. المصدر نفسه، ص 12.

28. محمد الحاتمي: الرحلات المغربية السوسية بين المعرفي والأدبي ، مطبعة المعارف الجديدة ، الرباط، المغرب ، ط1 ، 2012، ص 26.

29. كمال بولعسل: المصدر السابق، ص 13.

30. يوسف وغليسي: إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد ، ص 262.

31. المرجع نفسه، ص ن.

32. محمد الحاتمي: المرجع السابق، ص 218.