أبجديات الغياب ـ نظرة في آليات الوعي المصري المعاصر

د. ناجى رشوان[1]

[1]أستاذ الأدب الانجليزي المساعد بكلية الآداب جامعة دمنهور، مصر drnagyrashwan@gmail.com

الاستلام	٢٠١٦/٥/١٢	المراجعة	٢٠١٦/٨/١٠	النشر	٢٠١٦/٨/٣٠

مقدمة:

تحاول هذه الدراسة الإجابة على تساؤل أساس يلخص مجمل أسئلتها وينسرب في خلفيات افتراضاتها ونتائجها، ربما يمكننا وضعه على النحو التالي:

ما الذي يعبر عنه الانفصال القائم في الفعل الحضاري المصري المعاصر بين النظرية النقدية أو التنظير الفني من جهة، وأهدافها التطبيقية من جهة أخرى، وبينهما معا وثقافة الشارع المصري؟ أو بصورة أكثر عمومية: ما الذي يعبر عنه الانفصال القائم بين (المؤسسة) وفلسفة قواعدها الإجرائية من جهة، وأهدافها التي أنشأت من أجلها من جهة أخرى، وبينهما معا وحاجات الحياة اليومية أو متطلبات الخبرة المباشرة في العالم الحياتي العملي في مجتمعنا المعاصر؟

تسعى هذه الدراسة إذا إلى تقديم تفسير أولى لا يدعي الاكتمال لما أسمته على سبيل الإيجاز والمجاز حالة الوعي الحضاري الحالي في وجهين من وجوهه: الوجه الثقافي الإدراكي والوجه النفسي العاطفي، متخذة من مجال الإبداع النقدي والشعري منطقة عملها الأساس، ومن فلسفات الحضارة والنظرات النقدية عند هابرماس، ليوتار، وبوديلار، وفوكو، وهويسن، وإيهاب حسن، وإدوارد سعيد، ولندا هاتشن، وبارت، وبول دي مان، وغيرهم أطرها المرجعية المبدئية.

يحاول الجزء الأول في هذه الدراسة الوقوف على تعريف مبدئى لحالة الانفصال هذه وتحليل آليات وجودها حال فعلها، ومناهج تبديها في النظرة الفنية والحضارية العامة على حد سواء، متخذا من مفهوم (البنية) "Structure" تعريفا واصفا لهذا الانفصال ومظاهره الوعيية. ويحاول هذا الجزء أيضا أن يقدم نقدا موجزا لهذا المفهوم من خلال تبيان أثره على الوعي الحضاري المعاصر وعواقب تبنى الفكر له في النظرية الفنية والنظرة النقدية على حد سواء.

أما الجزء الثانى فيحاول تحليل ما يراه بوصفه أصول حالة الانفصال هذه وأسباب وجودها واستمرارها وصور هذا الوجود المختلفة والمتنوعة في الفعل الحضاري العملي وخلفياته في الثقافة المعاصرة متخذا من مفهوم السرديات الكبرى "Grand Narratives" عند ليوتار إطارا عاما له في تعريف أحد جوانب هذه الأسباب والأصول وهو ما أسماه هذا الفصل (سردية) الوعي المصري المعاصر.

أما الجزء الأخير فيعرف قسمه الأول جانبا آخر من جوانب تلك الأسباب والأصول متخذا من مفهوم التشبيهية "Simulacra" عند المنظر الفرنسي جان بوديلار أساسا عاما له، ويناقش قسمه الثاني والأخير بعض الأفكار والتصورات الخاصة بثقافة الغرب المعاصر أو ما يعرف بـ ما-بعد-الحداثة رغبةً في الإيحاء بموجودات وعيية أخرى، وفي التمثيل على هذا الوجود، ومن ثم محاولة كشف الطرائق التي يمكن لأنواعها

@ 2016 NSP
Natural Sciences Publishing Cor.

العامة الوصول إلى حالة (الوعي بالوعي) أو (الانعكاس على الذات) التي تراها هذه الدراسة حلا عمليا يمكنه فتح الباب أمام محاولات مواجهة أعراض الانفصال والترهل الحضاري السائدة في مجتمعنا الحالى.

وعلي الآن أن أعرف مجموعة من المفاهيم والتعبيرات التي استخدمها هذا البحث بصورة متكررة والتي أرى في تعريفها الآن تمهيدا مناسبا يجعل من مواجهتها في نص الدراسة أمرا أقل ضريبة على القارئ والباحث على حد سواء. ما أعنيه بتعبير (الوعي الحضاري) يشبه ما يعنيه لوسيان جولدمان بتعبيره (العقل الجمعى) [1] أو ما يعنيه فوكو بتعبيره (الخطاب) [2] ,من حيث افتراضه مجموعة معينة من العوامل والصفات المنهجية العامة يشترك فيها أفراد مجتمع أو لسان معين، إلا أنه يختلف عنهما في تحديده جانبا واحدا من هذا العقل وحقلا واحدا من حقول هذا الخطاب ألا وهو الجانب الحضاري أو الحقل الحضاري؛ أي جانب أو حقل الفعل الاجتماعي الغائي وخلفيته الوعيية.

فالوعي الحضاري إذا –في تعريفه المبدئي- يشير إلى المناهج التركيبية والصفات الفكرية والمبادئ النفسية التي على أساسها يعرّف الفرد (مكانه الحضاري) في المجتمع (تاجر، شاعر، مدرس - رب أسرة، أعزب – تقليدى، متحرر، متمرد، متبع للأخلاق السائدة، رحيم، عادل، متفهم – إيجابى، فاعل، سلبى، مستسلم – محب للفنون، سطحى، عميق ... إلخ)، أي دوره الفكري، والإنساني، والسياسي، والثقافي، والاقتصادى حسب ما يتبدى في فلسفة ونوع وقيمة وحجم فعله الاجتماعي إن سلبا أو إيجابا ومن ثم لا يختص الوعي الحضاري بالفكر المجرد أو الرؤية الشخصية إلا لو تبدى هذا الفكر وتلك الرؤية في فعل ما، أو خرجا من حيزهما الشخصي إلى طرف آخر في المجتمع، وهكذا يختص هذا التعبير بكل تلك الأفعال دون استثناء فيها، أو تفضيل بينها، ومن ثم يكون افتراضنا المبدئى الكامن خلف هذا التعبير هو أن كل فعل خارج عن الفرد إلى مساحة اجتماعية ما أيا كان حجمها هو فعل حضارى بالضرورة

أما تعبير (الوعي الثقافي) فيشير إلى جانب واحد من هذا (الوعي الحضاري) هو الجانب الإدراكي، ومن ثم يتضمن خصائص ومبادئ وصفات الإدراك الكامنة في الوعي الحضاري للفرد في لسان أو مجتمع ما، والتي على الرغم من إمكانية اشتراك جماعة لغوية ما في وجودها –أي هذه الخصائص والمبادئ والصفات- هى لا تزال خاصة بالفرد وحده، حتى لو تطابقت تطابقا كاملا مع مثيلاتها لدى الجماعة، أو افترض فيها ذلك افتراضا، لاحتوائها على بعد ذاتى لا يمكن تجنبه وهو البعد النفسى، ينطبق هذا الوصف بدوره على تعبيرى (الوعي النقدى) و(الوعي الفني) كليهما؛ إذ إنهما يمثلان بدورهما جانبين من جوانب (الوعي الثقافي)، ومن ثم يحملان صفاته وحدوده العامة.

@ 2016 NSP
Natural Sciences Publishing Cor.

The Alphabet of Absence: A study in the mechanisms of Contemporary Egyptian Consciousness

Nagy Rashwan[1]

[1] Professor of assistant English literature, College of Literature, Damnhour University, Egypt,
Email: drnagyrashwan@gmail.com

Received	12/5/2016	Revised	10/8/2016	Published	30/8/2016

Abstract:

This paper seeks to answer a basic question informing its general hypnotizing and conclusions, which may be put as such:

The obvious detachment in contemporary Egyptian cultural parxis between critical practice; theory/theorizing, and artistic expression, on the one hand, and between both and the culture of everyday life, is only a symptom of a larger and more profound rupture. This rupture is between "the establishment" at large, philosophical under-layers of its practiced procedures included, and the main aims of its constitution, on the one hand, and between both and the needs of Egyptian everyday life or the demands of every-day experience in the practical life-world in our contemporary society, on the other. The main question of this paper, thus, is; what is this rupture or detachment mean; and how does it express itself; and, most importantly why?

This paper, thus, seeks to offer a preliminary explanation, in no way complete, to what it has called in abbreviation, perhaps even reduction: the condition of contemporary cultural consciousness in only two of its apparent facades: its conceptual perceptual, and its emotional psychological. It will take literary criticism and poetic expression as its main felid of application as well as utilize some of the current international insights into culture and criticism in the works of such philosophers and critics as Derrida, Habermas, Lyotard, Baudrillard, Said, Ihab Hassan, Linda Hutcheon, Barthes, Paul De Man, and others.

The first part of this study attempts to formulate a general definition of this state of "detachment" as well as the mechanisms of its existence in action. This will include attempting to redefine this states' modes of manifestation in the artistic and general cultural expressions, offering "structuralism" at large, and this paper's concept of "structure" in specific, as the main definition of this "detachment' and its consequences.

Part 2 will attempt to analyze what it sees as the perceptual roots of this detachment and the more specific reasons of its existence and continuation in the current practice of daily life and culture using Lyotard's concept of "grand-narratives" as a general guideline. It will argue, that Lyotard's concept helps to determine the second aspect or feature of this state of rupture or detachment; namely the narrativeness of this consciousness.

Part 3, in its first section, attempts to define yet another aspect of this separation and detachment in the current cultural consciousness. Using Baurrillard's concept of "Simulacra", this

@ 2016 NSP
Natural Sciences Publishing Cor.

section argues for the simulative nature of this consciousness as another reason for this cultural separation and detachment. The second section of this part offers a re-definion of some of the most basic concepts of what has been termed in the past few decades as “postmodernism”; or the cultural logic of contemporary Western consciousness. This argues for the presence of different cultural conceptual frameworks by contrast, and the exemplification of such presence, aiming to reach a state of what this paper calls ‘consciousness of consciousness” or “self-re-definition”, which this paper sees as the only solution for this state of cultural detachment an disintegration prevalent in our society.

Let us now outline few general terms and concepts repeatedly used by this paper in order to increase clarity for reception. What is meant by “Civil consciousness” is similar to what Lucien Goldman means by the term “mentality”,[1] or Foucault by “discourse”,[2] in so much as they both presuppose a set intellectual modes and features characterizing a group of people. However, it differs from this in so much as it chooses only one aspect of that mentality or discourse; that is the conceptual, and its political echoes.

“Civil Consciousness”, then, covers certain number of compositional perceptual methods and modes based on the individual’s civil definition of herself in society (merchant, teacher, poet, family man, single, traditional, liberal, just, positive, …etc.); that is, her civil role; political, intellectual and economic, as apparent in her social acts, either negative or positive. In this sense, a “civil consciousness” is not concerned with the abstract thought of the individual unless it has manifested itself in a set of social and/or cultural acts. Our basic presupposition, then, that every act emanating from an individual and, thereby, radiating onto a social space is necessarily a civil act regardless of volume or value.

“Cultural consciousness”, on the other hand, refers to only one aspect of that general “civil consciousness”; that is the perceptual, covering, in the main, methods of perception as implied by an individual or a group in a certain society at a certain historical moment. Since it necessarily entails a definite psychological component, a “cultural consciousness” is necessarily individual regardless of how common.

@ 2016 NSP
Natural Sciences Publishing Cor.

1. الأزمة والنقد

1.1.هل هناك أزمة انفصال بين النقد والابداع.. ؟

دعونا في البداية –وقبل كل شيئ -نتأمل معا هذة المقتبسات الثلاثة المرتبطة جميعها بالعلاقة بين النص والمؤلف والقارئ في ثلاثيتهم الشهيرة:

هى الكتابة إذا، حيادية، حد التخيل، تدمير لكل صوت مُشَخَّص ومُحَدِّد، لكل مُنْبَثِق وأصل، مساحة ضباضبية متراكبة تختفي فيها الذات، ومعكوس ما يعرّف الهوية بدءا من هوية الجسد الذي يكتب ...فاللغة هى التي تتحدث في العمل الإبداعى وليس المؤلف، فلكى أكتب يجب على كشرط أساس أن أصل إلى حالة من اللاشخصانية (لا الموضوعية السابكة التي يستخدمها الروائى الواقعى) توصلنى إلى مستوى تستطيع اللغة فيه أن تفعل، أن (تؤدى)، اللغة لا (أنا)[3] رولان بارت (1968).

لقد اعتدنا القول بأن المؤلف هو المبدع العبقرى لعمله الفني الذي لا ينتهى –لقد اعتدنا الاعتقاد بأن المؤلف هو نوع فريد من البشر، تتعالى لغته على اللغات، حتى لإن تحدث –أي المؤلف- فاض المعنى منه فيضانا أبديا لا ينقطع. والأمر هو على العكس من ذلك تماما، فالمؤلف ما هو إلا مبدأ وظيفي يستطيع به الفرد في ثقافاتنا المعاصرة أن يحد ويختار المعنى، أن يعوق حركات الدوران الحرة، حركات التأويل الحرة، حركات التركيب والتفكيك وإعادة التركيب الحرة، للمعنى في الخيال. المؤلف، هو صورة بلاغية أيديولوجية لا تشير إلا إلى الطريقة التي نخشى بها انفلات المعنى [4] ميشيل فوكو (1969).

لو كان على القراءة ألا ترتضى بمجرد تزويج النص، أو إنتاج قرينه في الاستقبال، فلا يجب عليها البتة أن تتجاوز النص نفسه نحو ابتداع ما يخالفه، نحو ابتداع مشار "Referent" آخر، أو واقع آخر مستمد من أي من التفاعلات الميتافيزيقية أو التاريخية أو النفسية / البيولوجية أو غيرها، بالقدر الذي لا يجب عليها به ابتداع مشار إليه "Signified" آخر يخرج عن نطاق النص، ويمكن لمحتواه أن يتحقق –بأي من سبل التخيل- خارج اللغة، فليس هناك من شئ خارج النص (iln'y a pas de hores - texte)أو ليس هناك خارج النص [5]. جاك دريدا (1967).

إن كان لنا أن ننتخذ من سياق (الأزمة) ومفردات لغتها، وبنية منطقها، منطلقا في التعامل مع مشكلات الفكر المعاصر والثقافة العامة، متبعين بذلك ما توحى به إشكاليات علاقة النقد بالإبداع. فقد ينبغى علينا بادئ ذى بدء أن نتساءل عن إمكانية أن يتعرف الفكر المجرد عامة، بما لا يدع مجالا كبيرًا للشك –باستخدام أي من مناهجه الفلسفية وإجراءاته المنطقية- على وجود أزمة فكرية أو ثقافية أو حضارية ما؟ ومن ثم أن نتساءل عن تبعات هذا التعرف –إن أمكن- وأهميته لا على مستوى البحث النقدى فقط ولكن على المستويين العاميين الفني والثقافي أيضا. فبعد أن تعمقت الرؤى النقدية المعاصرة وتعقدت مفرداتها حول ماهية النص والمؤلف والقارئ وعمليات الكتابة والاستقبال في علاقاتهم المتشابكة، لم تعد الأطر الثقافية المقدمة، أزموية كانت أو غير أزموية، والتي يتم من خلالها مناقشة أعراض فكرية أو حضارية معينة، خارجة عن نطاق التساؤل والتشكيك أيما وصلت هذه الأطر من إحكام ظاهر في منطقها.

تشير المقتبسات السابقة إلى بعض هذه الرؤى التي تشكل كما يقول الناقد الإنجليزى فليب رايس (علامات طريق في خريطة الفكر النقدى العالمى المعاصر) [6] كمقالة رولان بارت (موت المؤلف) Death of the Author (1968) (المقتبس الأول)، التي يعامل فيها النص الأدبى بوصفه حدثا فنيا مكتملاً في كل لحظة زمنية يقرأ فيها، مستقلا استقلالا تاما بلغته وتراكيبه البنائية عن مبدعه، ومقالة ميشيل فوكو (ماهية المؤلف) What is an Author (1969) (المقتبس الثانى) التي يشكك فيها من المنظور التقليدى للمؤلف بوصفه وحدة

@ 2016 NSP
Natural Sciences Publishing Cor.

منسجمة، وثابتا مكتملا، هو مصدر العمل، ومنبعه الذي لا ينضب، وبحث جاك دريدا (عن النحويات) Of Grammatology (1967) (المقتبس الثالث) الذي يطرح فيه نوعا من النسبية المطلقة كمبدأ أساس في التعامل الفكري والتصوراتى مع اللغة والثقافة والحضارة بشكل عام، من خلال رفضه شبه المطلق لوجود نقطة أصل أو مرجعية أساس خارجة عن اللغة يمكن أن ترد إليها وتقاس عليها أي من الاستنتاجات الفكرية أو المنطقية حول اللغة أو العالم، وغير ذلك من البحوث والمقالات التي رفضت التعامل مع التصورات التقليدية للنص والمؤلف والنقد والكتابة والاستقبال بوصفها تصورات (معطاة).

وما أود الإشارة إليه هنا هو:

أن هذه الرؤى قد خلفت توجها نقديا وفكريا عاما يتعامل مع التصورات جميعها –تقليدية كانت أو حديثة- بوصفها أسئلة دائمة الوجود، ليس من وظيفتها البحث عن (الإجابات) بألف ولام التعريف، ولا محاولة الوصول إلى حالة الشمولية والوحدوية والانسجامية المطلقة التي كانت –ولا تزال- تراود أحلام المفكرين التقليديين، ولكن لاكتشاف أبعادها ذاتها، وإيضاح تعقداتها وتداخلاتها، ودحض ما قد ينسرب فيها من محاولات للأسطرة.

ومن هذا المنطلق يستمد هذا التساؤل مغزاه الأساس في مناقشة بعض أوجه السياق الثقافي والحضاري الذي تتبدى فيه مشكلات علاقة النقد بالإبداع المعاصر، وفي إيضاح المبادئ النظرية التي يتخذها هذا البحث أساسا له في التعامل مع هذه المشكلات.

يقول الناقد والمنظر الفرنسى بول دي مان:

يمكننا أن نبين دوما أنه على كافة مستويات الخبرة الإنسانية ما يتلقاه البعض بوصفه (أزمة) ربما لا يمثل مجرد تغير، فمثل هذه الملاحظات تعتمد إلى حد بعيد على منظور الملاحظ. فالتغيرات التاريخية تختلف في طبيعتها عن التغيرات الطبيعية؛ إذ إن المفردات المستخدمة في وصف عمليات التغير التاريخى ليست إلا مجموعة من الصور البلاغية، غير خالية من المعنى، ولكنها تفتقد للنسب المادي أو الموضوعي الذي يمكن الإشارة إليه بصورة غير غامضة في واقع مادي محدد ومعرف كما نتحدث عن التغيرات المناخية أو التغيرات البيولوجية في الكائنات الحية. فليس هناك جدل ما أو مجموعة من الدلائل والأعراض التي تستطيع أن تثبت بصورة قاطعة أن هذا الهياج المحيط بالنقد المعاصر هو في الحقيقة أزمة نقدية تعمل –بدرجة أو بأخرى- على إعادة تشكيل الوعي النقدي لهذا الجيل [7] .

ربما يصح القول بأن كافة أنواع الخبرة الإنسانية وما تتلقاه من رؤى وأفكار،أزموية كانت أو غير أزموية، تعتمد بدرجة كبيرة –كما يشير المقتبس السابق- على منظور الملاحظ، إلا أن ذلك ينطبق على مجالات العلوم الإنسانية المجردة بالقدر الذي ينطبق به على مجالات العلوم الطبيعية التي تدعى واقعا كليا مستقلاً عن تغيرات الاستقبال الإنساني ومنظور خبراته؛ إذ إن الملاحظة العلمية –أيما وصلت ماديتها أو موضوعيتها- تقدم الملاحظ بنفس القدر يقدم فيه الملاحظ ملاحظته العلمية.

وقد يصح القول أيضا بأن وصف عمليات التغير التاريخى تفتقد للنسب المادي، كما يسميها دي مان "Objective Correlative" أو الموضوعية المادية التي قد يتمتع بها وصف عمليات التغير الطبيعى، إلا أن ذلك لا يقلل بالضرورة من موضوعية هذا الوصف في مجال النقد أو في غير من مجالات العلوم الإنسانية المجردة بشكل عام، إلا بالقدر الذي تمثل به مادية العالم الطبيعى حقيقة هذا العالم المطلقة.

@ 2016 NSP
Natural Sciences Publishing Cor.

فقد تختلف عمليات التغير التاريخى عن عمليات التغير الطبيعي اختلاف ما يبدو مجردا عما يبدو ماديا ملموسا، إلا أن ذلك لا يعني بالضرورة اختلافا تابعا في درجة الموضوعية؛ إذ إن كليهما يتخذ وجوده في العالم داخل اللغة التي تحتوي بالضرورة –كما يشير دي مان نفسه- مساحة بلاغية حتمية بين العلامة Sign والمعنى "Meaning" يستحيل معها تطابقهما المطلق (Blindness Insight, p.6). فبالقدر الذي قد لا يستطيع به جدل فكري ما أو مجموعة من الأدلة والأعراض المجردة ظاهريا أن تثبت بصورة قاطعة وجود حالة ثقافية أو اجتماعية ما، تعدُها حقيقة؛ بالقدر نفسه، قد لا تستطيع العلوم الطبيعية أن تثبت وجود ظاهرة طبيعية ما دون اللجوء إلى نوع من التجريد أو البلاغة في تعريف ووصف هذه الظاهرة، الأمر الذي يجعلها معرضة، بالدرجة نفسها، لما تحويه الخبرة الإنسانية واللغة من نسبية واحتمالية.

ومن ثم لا يبدو التعرف على التغيرات الطبيعية أكثر قطعية أو ثباتا من التعرف على التغيرات التاريخية إلا بالقدر الذي يُعْتَقَد به وجود واقع مستقل عن وعي الإنسان ومنفصل عن نسبية إدراكه وغير معتمد على احتمالية منظوره ولغته. ومن هنا تتبدى إمكانية التعرف الموضوعي على وجود حالة الأزمة لا لاحتمالية الملاحظة الإنسانية بوجه عام فقط، أو لعدم استقرار المدرك الإنساني ماديا أو مجردا، ولكن –كما يشير جاك دريدا- لعدم وجود ما يخرج عن النص، ما يخرج عن اللغة [8] . ومن ثم تكتسب هذه الإمكانية حقها في الوجود كغيرها من الإمكانات المحتملة في ضوء غياب واقع مادي مستقل عن وعي الإنسان، بل وتبدو هذه الإمكانية –كما يشير دي مان نفسه- أمرا حتميا متعلقا بوجود النقد ذاته.

فـــ دي مان يعترف بالتصاق ما يراه نقداً حقيقيا بفكر الأزمة التصاقا وثيقاً، حتى أنه يقول بأن أنواع النقد الجاد كافة لا تتخذ وجودها إلا داخل أطر الأزمة التي يعرفها فيما يختص بالأدب بأنها (وعي الأدب المنعكس على ذاته (بانفصال) المنتج المتوافق مع المتصور الأصلى للأدب عن مثيله غير المتوافق) يقول دي مان:

أما فيما يتعلق بالنقد المعاصر فيصير تساؤلنا إذا: هل استطاع النقد أن يمارس مثل هذا النوع من التفحص والتشكيك في ذاته للدرجة التي تمكنه من التساؤل عن مدي اقترابه من تصوره الأصل؟ هل يتسائل النقد عما إذا كان الفعل النقدي ضروريا من الأساس؟

يزداد الأمر تعقدا عندما نعتبر أن مثل هذا التفحص والتشكيك هو في الحقيقة ما يعرّف الفعل النقدي ذاته، فالفعل النقدي، حتى في أكثر صوره سذاجة ألا وهو التقييم، مهموم بالتطابق مع تصوره الأصل. فعندما نقول بأن هذا العمل جيد أو ردئ، فإننا في الواقع نحدد درجة قربه من تصور أصل عن الأدب أو الفن، مضمنين بذلك أن العمل الردئ ليس فنا على الإطلاق وأن العمل الجيد –على العكس من ذلك- يقترب إلى تصورنا المسبق عما يجب أن يكون عليه الأدب. ولهذا السبب تتصل فكرة النقد وفكرة الأزمة اتصالا وثيقا للدرجة التي يمكننا بها أن نقول إن كل نقد حقيقى يتخذ وجوده الفعلى داخل إطار حالة الأزمة. وعليه يكون الحديث عن وجود أزمة نقدية هو إلى حد ما على الأقل حديث عاطل، إذ إنهما (أي النقد والأزمة) مقترنان اقترانا يجعل من الصعب وجود أحدهما دون الآخر. فقد نجد في الفترات التي لا تُعد فترات أزمة، أو في فكر هؤلاء الذين يصرون على تفادي حالة الأزمة أيما كانت التكلفة، اقترابات كثيرة للأدب، تاريخية أو توثيقية أو صوتية... إلخ، لكننا لن نجد اقترابا يمكن أن نسميه نقدا، أي اقتراب يضع فعل الكتابة نفسه في نطاق الفحص والتساؤل محاولا بذلك تحديد درجة اقترابه من تصوره الأصل. (Blindness Insight, p.8).[1]

[1] المقطع المترجم هو:
Our question in relation to contemporary criticism then becomes: Is criticism indeed engaged in in scrutinizing itself to the point of reflecting on its own origin? Is it asking whether it is necessary for the act of criticism to take place?

@ 2016 NSP
Natural Sciences Publishing Cor.

ومن هنا تتبدي أهمية التعرف على وجود حالة الأزمة التي ترتبط كما يوحى المقتبس السابق مع النقد في علاقة تكافلية تعايشية "Symbiotic" شبيهة بما يتواجد بين بعض الكائنات الحية. فوجود الأزمة يحتاج إلى فعل نقدي يعرفها ويحدد أبعادها، تستمد منه كنه، ومغزى، وقيمة هذا الوجود، والفعل النقدي يحتاج بدوره إلى حالة الأزمة التي تمنحه مبررات التدخل ودافعية الابتكار ومغزى اختياراته واقترابات الفكرية. وإذا استعرنا مقولة العلوم الطبيعية بأن (الحاجة أم الاختراع) ربما استطعنا القول بأن وجود الأزمة يمثل حالة (الحاجة) التي تمنح النقد قيمته الفاعلة في الثقافة، تلك القيمة التي بدورها تتمثل في حالة الاختراع.

2.1. الأفتراضات

ومن هذا المنطلق تتخذ هذه الدراسة افتراضاتها المبدئية التي يمكن أن تتلخص في أطروحتين أوليين؛ أولاهما أن حالة وجود أزمة ثقافية أو حضارية، والتي ربما تتمثل في الوعي المتزايد بوجود حالة انفصال تطبيقى بين النقد والإبداع، وبينهما وبين الثقافة الحياتية اليومية، تلك الحالة تعكس أو تشير إلى حالة موازية لها في الوعي الثقافي والوعي الحضاري المعاصر كليهما وأنه لمناقشة تلك الأزمة لنا إذا أن نناقش أصولها في هذا الوعي.

وثانيتهما أن مشكلات الاقتصاد الثقافي في تأثيرها على سياسات النشر والإعلام وعلى حركة التفاعل الفني والفكري والثقافي، وفي تبدياتها الاجتماعية التي تنطوي عليها هذه الأزمة –على كل ما في ذلك من تعقد وتشابك- لا تزال تشير إلى مجموعة واحدة من المشكلات المتعلقة بالممارسة النقدية وعلاقاتها بالنص الفني والممارسة الثقافية وعلاقاتها بالوعي الثقافي والممارسة الحياتية وعلاقاتها بالوعي الحضاري العام، وأن هناك جانبا آخر لهذه المشكلات تتعلق ببنية النظرة النقدية ذاتها وبنية الإبداع المعاصر ذاته في مصر، بل وبنية الوعي الثقافي والحضاري العام، وعرفه –كما ستشير الصفحات القادمة بصور أكثر تفصيلاً- بأنه يتمثل فيما يطلق عليه بول دي مان (المكانة المفضلة أو المنظور ذا الأفضلية الخاصة) "Privileged Point of view" (Blindness Insight, p.11) الذي يتخذه وعي كل من المبدع والناقد تجاه العالم على حد سواء، والذي تمنحه لهما بنية أعمالهما الإبداعية أو النقدية بالقدر نفسه الذي تصير فيه هذه البنية مثالاً عمليا على وجوده وحالة خاصة له.

3.1. الأطروحة

بدلاً من التركيز على هذه التبديات أو أحدها، يقدم هذا الجزء أطروحة مبدئية مؤداها أن في البنية ذاتها –أية بنية: بنية النظرة النقدية أو بنية الرؤية الفنية المعاصرة- ما يمنحها نوعا من أنواع الاكتمال الذاتى الذي يستمد صلاحيته من منطق هذه البنية ذاته (أي من قدر ونوع الترابط والانسجام والشمولية التي تدعيها قوانينها الخاصة لحركة وكنه الفكر فيها) ويعمل بمقدار (تلقائية) أو (بداهة) ذلك المنطق على توكيد استقلالية وجود هذه البنية الخاص، المنبثق من خصائصها الذاتية الداخلية لا من موضوعها الذي هو سبب وجودها، ومن ثم

The matter is still further complicated by that fact that such scrutiny defines, in effect, the act of criticism itself Even in its most naïve form, that of evaluation, the critical act is concerned with conformity to origin or specificity: when we say of art that is good or bad, we are in fact judging a certain degree of conformity to an original intent called artistic. We imply that bad art is barely art at all; good art, on the contrary, comes close to our preconceived and implicit notion of what art ought to be. For that reason the notion of crisis and that of criticism are very closely linked, so much so that one could state that all true criticism occurs in the mood of crisis. To speak of a crisis of criticism is, then, to some degree, redundant. In periods that are not periods of crisis, or in individuals bent on avoiding crisis at all cost, there can be all kinds of approaches to literature: historical, philological, psychological, etc., but there can be no criticism. (p.8)

@ 2016 NSP
Natural Sciences Publishing Cor.

استقلالية النظرة النقدية أو الرؤية الفنية التي تمثلها هذه البنية، مُرسِخاً بذلك لمسافة تصوراتية فكرية أو فنية رؤيوية بين النص وبين العالم تكون جزءا لا يتجزأ من أبجديات بنية العمل الفكري أو الفني ذاته ودعامة من دعامات رؤية المبدع وتصور الناقد أو المفكر للأشياء. وأن هدف البنية النهائى ليس في خدمة موضوعها الذي أنشأت بغرض تحليله. والوقوف على مغزى مفرداته، بل في إرضاء قوانينها الداخلية ذاتها، وإشباع وحدتها الساعية للاكتمال من خلال التعرف على المغزى والمفردات التحليلية التي ترضى هذه القوانين وتشبع هذا الاكتمال وتقودها إلى استيفاء مشروعية وجودها المستقل. باختصار أن في بنية النظرة النقدية والفنية عوامل تكوينية سلطوية تساهم في فصلهما بعضهما عن بعض وإبعادهما عن الوعي الثقافي العام.

ولست أحاول –بتقديم هذه الأطروحة- تبيان مدي (إصابة) أو (خطأ) الحالة البنائية "Structuralist" التي تبديها النظرة النقدية والرؤية الإبداعية في الكتابة. فقد حاولت الصفحات السابقة تلخيص التوجه النقدي والفكري العام الذي تنطلق منه هذه الدراسة بأنه توجه يتخذ من الافتراضات الفلسفية والفكرية جميعها أسئلة لا تحتمل إجابات قواطع. ومن ثم ما تحاوله هذه الأطروحة هو مجرد فتح الباب لإظهار العوامل الانفصالية التي تحتوي عليها آليات البنية ذاتها –بنية النظرة النقدية والرؤية الإبداعية- والتي تشكل، كما سنرى في الصفحات القادمة، أحد أهم الجوانب المساهمة في حالة الأزمة الانفصالية التي يعانى منها النقد والإبداع كل وفق مبادئه ومنطلقاته، بل التي تعانى منها المجالات الثقافية والحضارية بشكل عام. ولا تطمح هذه الدراسة أيضًا إلى تقديم رؤية نقدية "Critique" عامة وشاملة لمفردات النظرية البنائية كافة "Structuralism" في صورها الكثيرة والمتشابكة من اللغويات البنائية "Structural Linguistics" عند دي سوسير وجاكبسون وحلقة براغ وتشوميسكى وغيرهم إلى الأنثربولوجيا البنائية –"Structural Anthropology" عند كلود ليفي شتراوس وعلم الاجتماع البنيوى "Structural Sociology" عند لوسيان جولدمان، والجماليات البنيوية "Structural Aesthetics" أو السميوطيقا "Semiotics" في أعمال رولان بارت المبكرة وجوناثان كلر وغيرهم [19-9] ولكنها تطمح في وضع بعض المبادئ التركيبية للنظرة النقدية والرؤية الفنية والفعل الحضاري تحت مجهر مكبر يحلل ما اختاروه أو انسرب فيهم من مبادئ البنيوية في الجزء الأول، ومبادئ ما يسميه الجزء الثانى (السردية)، والجزء الذي يليه (التشبيهية)، مما يشكل –كما ستظهر هذه الدراسة- قسما من بنية الوعي الحضاري المعاصر ووجها من وجوه تبدياته في الفعل والإدراك كليهما، محاولة بذلك إظهار عواقب تبنى الوعي لهذه المبادئ ومتسائلة بدورها عن قيمة هذه المفاهيم النظرية.

2. سياسات الازمة:

1.2. الانفصال بين المؤسسة وفلسفة وجودها وأهدافها جميعا (مثال: العلاقة بين الابداع والنقد والتلقى):

ومن ثم يبدو التساؤل الرئيس الذي تتضمنه حالة الأزمة تلك مركزًا بدرجة أو بأخرى حول قدر ضمنية هذه الإشارات، أو حول قدر ابتعاد الكتابة النقدية المعاصرة عن التوغل المباشر في الأعمال الإبداعية بغرض تحليل هذه الأعمال، وبالتالي حول المجهود الذي يجب على القارئ المتخصص –فضلا عن غير المتخصص- أن يبذله في محاولته لاستقراء المرجعية الأدبية الخاصة بكتابة نقدية ما، وهو ما يشي بوجود حالة عامة من الإحباط الثقافي يعانى منها كل من الكاتب الأدبى أو المبدع، والناقد أو المنظر، والقارئ العام على حد سواء.

فقد يرى الكاتب على سبيل المثال لا الحصر أن الدراسة النقدية تبدو منشغلة تماما بتحليل منطلقاتها الفلسفية المجردة حول ماهية الفن والنص واللغة والمؤلف وأفعال الكتابة والاستقبال، ومهمومة بتبرير مناهجها الفكرية من التحليل النفسي "Psycho Analysis" والتأويل "Interpretation" أو القراءاتية "Readership" المعروفة بنظريات الاستقبال "Reception Theories " إلى البنائية "Structuralism"

@ 2016 NSP
Natural Sciences Publishing Cor.

والتفكيك "Deconstruction" مكتفية بالإشارة العابرة لبعض الأعمال الأدبية بغرض تدعيم أطروحاتها لا بغرض الوقوف عند هذه الأعمال ذاتها، متجاهلة بذلك دورها الأساس في متابعة وتحليل الإنتاج الإبداعى المعاصر في تغيراته وتحولاته المستمرة وما لذلك من وقع إعلامى واقتصادي على حركة الإبداع نفسه وعلاقته بالوعي العام.

أما الناقد أو المنظر فقد يرى أن أولوليات العمل الفكري النقدي تتطلب مواجهة مستمرة وحثيثة لقضية ماهية النقد ودوره التي من دون الوصول إلى صيغة مرضية في تعريفها داخل إشتباكاتها الكثيرة –لا بالمستويين الفني والفكري فقط ولكن بالمستويات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية الأخرى- قد تبدو أطروحات النقد وانعكاساته على الفن والأدب عارية من المشروعية الفكرية التي تمد اقترابات بالمغزى وتمنح رؤاها أرضية الفعل وأداتيتها سبب الوجود، وتصير خالية من الأطر النظرية التي تهب بنيتها قيمة التدخل، وتعطيها أدوات التحليل والقياس وأبجديات الرؤية. وأن إلصاق النقد بدور تابع للإنتاج الإبداعى ومقرون بوجوده يرده إلى أطروحات الرومانسية وسذاجات النقد التقييمى الانطباعى ويحد من فعله الاجتماعي والسياسي العام ويعرفه بما يقوض بنيته الفلسفية المستقلة ويهمش دوره في إدراك حركة الوعي الإنساني وكنهه وتفاعلاته التي يمثل الفن والإبداع –على أهميته- جانبا واحدًا من جوانبها.

أما القارئ العام فقد يرى أن كليهما قد انغلق على ذاته وانفصل بذلك ربما عن وعيه اليومى ولغة ثقافته الحياتية، قد يرى أنه ليس بحاجة حقيقية إليهما، بل إنهما بما يطرحانه من لغة متسامية وسلطة معرفية، وبنية مغايرة في قيمها ومنطلقاتها كيان أجنبى يدعو إلى الريبة والتشكك إن لم يكن نوعا من الرفاهية الفكرية والاقتصادية التي قد لا يملك أن يعبأ بها أو يعول عليها في خضم ضغوطه الحياتية اليومية.

وليس القارئ العام أقل انغلاقا من الكاتب الأدبى أو المفكر الناقد، بل على العكس من ذلك تماما، إذ إنه برفضه الدخول إلى بنية أعمالهما ولغتهما وبإصراره على التشكيك في جدواها وإنكاره لوجود أية علاقة لها بثقافته اليومية، وبلا مبالاته الظاهرة بما قد يحملانه من معرفة، يصنع لنفسه مكانا متساميا سلطويا يفترض فيه أنه إن لم يستطع الأدب أو الفكر عامة الوصول إليه (في مقعده العالى) فهما إذا غير ذى جدوى أو نفع ولا يستحقان إمعان النظر والتأمل. وهو إذا يفعل ذلك يفعله مدعوما بالثقافة الحياتية اليومية بأسرها بكل ما فيها من قيم وبنيات تتشابه في أعماقها وقدر تشابكها إن لم تزد عن تلك التي تطرحها الرؤى النقدية أو الفكرية أو الفنية، إلا أنه بفعل ذلك يرتكب ما يتهم به الفكر النقدي والإبداع من تسام وتغريب وسلطوية.

وليس الوعي النقدي والوعي الإبداعى ووعي القارئ الحضاري العام هم وحدهم من يعانون هذه الحالة من الانغلاق وانفصال والترهل، بل إنها –أي هذه الحالة- تنسرب في معظم المفردات الثقافية والحضارية المعاصرة، وليس علينا إلا أن نرى –على سبيل المثال لا الحصر- مدي انفصال الخطاب الأخلاقى العام الذي يمثله القانون عن الممارسة المؤسساتية القانونية الفعلية التي من المفروض عليها تطبيقه، ومدي انعزالهما معا عن عرف التعامل اليومى أو قانون الشارع، أو أن نتأمل قدر انعزال الخطاب السياسي بطرفيه الرسمى والمعارض عن السياسات الفاعلة في حياة الأفراد وقدر انفصالها معا عن مفاهيم العامة وطموحاتها، أو أن ننظر في مدي انعزال مبادئ المؤسسة بشكل عام من الممارسة المؤسساتية اليومية، أو في قدر انعزالهما معا –أي المبادئ أو الممارسة الفعلية- عن حاجات الحياة اليومية التي أنشأت هذه المؤسسة بغرض إرضائها، ليس علينا سوى أن نلحظ كل ذلك وغيره الكثير من الأعراض التي سيشير الفصل القادم إلى قليل منها والتي تشير جميعها إلى انفصال ما يسميه المنظر والمفكر الألمانى يورجن هابرماس[2] [20-28] (المجالات الحضارية "Cultural Spheres" [29] بعضها عن بعض بقدر

[2] يوجين هابرماس "Jürgen Habermas" (ولد عام 1929) هو أحد أعلام الجيل الثانى من مدرسة فرنكفورت الفلسفية التي كونتها مجموعة من الفلاسفة والمفكرين الحضاريين وعلماء الاجتماع بمعهد الدراسات الاجتماعية "Institute for Social Research" بفرنكفور –ألماني- 1929. من

@ 2016 NSP
Natural Sciences Publishing Cor.

انفصالها عن الثقافة الحياتية اليومية، حتى نرى مدي تغلغل هذه الحالة من الانفصالية والترهل والانغلاق بكل ما في أعراضها من أزموية وحدة في حركة الوعي الثقافي والحضاري العام.

ويتتبع هابرماس أصول هذه الحالة الانفصالية ومنشأها إلى بدايات فكر الحداثاتية الثقافية " Cultural Modernity" الذي اتخذ تشكلاته الفعلية إبان حركات التنوير الأوروبية "Enlightenment" في القرنين السابع والثامن عشر في صورة انبثاق مبادئ حضارية وثقافية واجتماعية عامة من مثل التخصصية "Specialization" والأداتية "Instrumentalism"، والتوظيفية "Functionalism" والمؤسساتية "Institutionalization"[2] [30-32] وما ترتب على ذلك من رؤية للحضارة بوصفها منقسمة أو منفصلة إلى مجالات حضارية مستقلة لا يجمعها سوى روابط منطقية شكلية. يقول هابرماس:

منذ أن تحللت الرؤى الكونية الموروثة من الميتافيزيقا والأسطورة وتوزعت إشكالياتها التقليدية بين منظورات محددة ثلاثة هى الحق، الخير، الجمال، والتي يمكن التعامل معها بوصفها أسئلة المعرفة والعدل والذوق، وما ظهر في العالم الحديث هو التفرقة بين مجالات القيمة الحضارية للعلم والأخلاق والفن ومن ثم تحول هذه المجالات إلى مؤسسات ثقافية معهودة للخبراء، تطابق في قيمها قيم النظم الحضارية المستثمرة في كل مجال، فالحق صار العلم أو الخطاب العلمي، الأخلاق صارت البحث القضائى أو القانون، والجمال صار الإنتاج الفني والنقد[3] [33].

الأمر الذي أدي بدوره إلى انفصال هذه المجالات الحضارية وانقسام مؤسساتها انقساما داخليا إلى لفروع تحتية، وتحت تحتية كثيرة يحمل كل منها إيقاعه الخاص ومبادئه التركيبية الخاصة ومنطقة الخاص ومنطلقاته وفلسفاته الخاصة، بل ويحمل كل منها أيضا تاريخه الخاص، إلى الحد الذي تستطيع به هذه الفروع جميعها أن تدعى لأنفسها صلاحية ذاتية مستقلة عن شبكة تفاعلاتها بالبنى الحضارية الأخرى. ذلك أن (التعامل التخصصى) –كما يقول هابرماس- (لعمليات الانتقال الحضاري من جانب اعتبار صلاحياتها وحده يضع

أعلام هذه الدراسة تيودور أدورنو ، هوركيمر ، ماركوس ، ولتر بينجامين. ومن أهم ما تعرف به هذه المدرسة هو محاولتها إنشاء علم نقدى خاص بالمجتمع؛ فمن آرائهم أن النظرية النقدية ما هى إلا طريقة أخرى لتفلسف يستطيع بها الفكر أن يمزج المظاهر العامة للوعي الفلسفي بإنجازات العلوم الاجتماعية. أما هدفها النهائى ، أو طموحها الأخير فربما يمكن تلخيصه في محالوتها دمج النظرية في الممارسة دمجا كليا شاملا يمنح الرؤية قوة يستطيع بها الفرد أن يتخلص من قيوده الضاغطة عليه في مجتمعه مؤسسا بذلك لمجتمع عقلانى يرضى حاجات أفرده وطموحاتهم. يقول روبرت أودى في معجم كامبردج للفلسفة أن تحليل هابرماس لقيم "Robert Audi" التواصل ومفرداته يسعى لتقديم نموذج لعلاقات غير سلطوية في المجتمع والحضرة وطرح مدى أوسع ونطاق لما نسميه العقلانية.

[2] يشير التعبير "Functionalism" بمعنى التوظيفية إلى نهج فكرى يقول بصناعة الأفكار والأفعال والمنتجات التقنية جيمعها وفق إطار يجعل جميع مفرداتها متوظفة توظفا لا يقل ولا يزيد البتة عن متطلبات خدمة أهدافها التي أنشأت من أجلها ، مشيرا بذلك إلى أسلوب في التطبيق الحضارى والتقنى والفكرى لا يعترف بالأبعاد الجمالية للمنتج إلا بالقدر الذي تساهم فيه هذه الأبعاد في إرضاء هذف هذا المنتج النهائى ووظيفته التي خرج للوفاء بها. ويظهر هذا المبدأ بوضوح –كما يشير تشارلز جينكز- في عمارة مرحلة الحداثة العليا "High Modernism" أواخر القرن التاسع عشر حتى منتصف القرن (العشرين تقريبا) بمانيها الصندوقية العالية الخالية من أية أبعاد جمالية غير وظيفية.
ويرتبط هذا التعبير ارتباطا وثيقا بتعبير الأداتية Instrumentalism ، الذي يشير بدوره لنهج فكرى يقيس المعرفة بمدى أداتيتها أي بمدى قدرتها على التحول لأداة عملية منتجة في واقع عملى بعينه ، فهو يعرتف بقيمة الافتراضات العلمية والحضارية والتقنية والفكرية فقط حال كونها مفيدة بشكل ما في واقع عملى محدد مشيرًا بذلك إلى مزيج من معانى الاستخدامية والنفعية والغرضية والمادية تتحول بها الأفكار والأفعال وألشياء إلى مجرد أدوات تخدم أهدافا عملية معينة تكسبها فيمتها الأولى والأخيرة.

[3] المقطع المترجم هو:
Since the world views in question have disintegrated and their traditional problems have been distributed among the specific perspectives of truth, normative rightness and authenticity or beauty – that is, can be treated as questions of knowledge , justice or taste – what we have in the modern world is a differentiation of the value spheres of science, scholarship and morality. Scientific discourse, moral and legal inquiry and art production and criticism are institutionalized into the corresponding cultural systems as matters for experts.
كافة الإشارات لهذا المرجع ستظهر في متن الدراسة نفسه في الصيغة التالية (Modernity, p.).

@ 2016 NSP
Natural Sciences Publishing Cor.

التركيز على البنى المنطقية الخاصة بكل من هذه النظم المعرفية (Modernity, p.162) الأمر الذي يقود بدوره إلى انفصال هذه المؤسسات أو اثقافات المتخصصة بعضها عن بعض وعن الوعي الشعبى العام. فالإضافات العلمية والتقنية والثقافية التي خلفها هذا التعامل التخصصى الانغلاقى –برغم أهميتها البالغة- لم تجد لنفسها أرضية فعلية في التعامل اليومى. وليس اعتبار الحداثاتية الثقافية Cultural Modernity بمبادئها التي ذكرناها سالفا مسئولة –ولو بشكل جزئى- عما تعانى منه المجالات الحضارية من ترهل وانفصال يقلل من قدر قيمة الإنتاج العلمي أو الثقافي الذي أفرزته هذه التخصصية والأداتية والتوظف بنفس القدر الذي لا يقلل به ذلك من العواقب الثقافية والاجتماعية التي يبدو

هذا الفكر أحد أهم أسبابها أو أصولها التاريخية والتي من الممكن أن تُرى كثرة المؤتمرات العالمية التي تناقش مشروعية المعرفة وعلاقاتها بالثقافة الحياتية، كاعترافات عملية على وجودها، فالمفارقة التي تتضمنها مثل هذه المؤتمرات بين اعترافها بوجود أزمة الانفصال بين النقد والإبداع والثقافة اليومية، وبين انبثاقها غالبا من سياق المؤسساتية الذي خلف هذا الانفصال من الأساس، أو بين انعقادها أحيانًا لمناقشة قضية عمومية النقد وتجرده وانغلاقه على ذاته وبين اعتبارها هذه القضية كموضوع معهود (للخبراء) المتخصصين أي اتباعها لمبادئ التخصصية والأداتية التي سببت هذا التجرد والانغلاق، تشير هذه المفارقة إلى قدر انسراب هذه المبادئ ذاتها في الوعي الحضاري والثقافي المعاصر كليهما.

2.2. أبعاد الأزمة:

من هنا تتبدي أبعاد الأزمة، لا في الأعراض التي ذكرناها سالفا، والتي ربما تمثل ثلاثية الناقد والأديب والقارئ العام أحد جوانبها المتغامضة نسبيا، ولا في الأصول الفكرية والحضارية التي قد تشكل جذور هذه الأزمة التاريخية، ولكن في إشارة كل ذلك إلى وجود حالة عامة من الانقسام في الوعي الحضاري نفسه توازي أعراض هذا الانفصال والانغلاق التي ذكرناها آنفا وتشكل أساسها في الوعي الفردي والجماعي على حد سواء. انقسام وعيى اعتادت أن تمرره القريحة المعاصرة وكأنه يمثل إحدي عاديات التفاعل الحضاري المقبولة، وكأنه يمثل أحد المظاهر الحتمية لمحاولات الإنسان السيطرة على تعقدات حياته في الزمن الحديث، وكأن وجوده لا يمثل شرخا عميقا لتعريف الفرد والجماعة لأماكنهم الحضارية والثقافية في مجتمعنا هذا، ومن ثم في تعريف أدوارهم ككيانات هى بالضرورة كيانات فاعلة، وكجزء لا يتجزأ من الفعل الحضاري العام، وكأن وجود هذا الوعي المترهل في انقسامه ليس إلا مشكلة ثقافية وفكرية أخرى: يمكن التعايش معها، يمكن جدولتها، يمكن تحديدها وتغليها تحت طبقات كثيرة من التعقدات والعلاقات تعمل على تغييم معالمها وتعميتها، فيمكن وضعها في غرفة عقلية ما في مؤخرة الذاكرة تجنب هذه القريحة ألم الدخول إليها في أعماق الوجود الإنساني المعاصر الذي ربما بتعريف ما بوعيه من انقسام وترهل، يتهدد معناه عُرِّف به مرارا، ويهتز نوع القيمة التي ألصقت به لتبريره، ويتهاوى وزن النظرة السائدة إليه؛ ذلك الألم هو ألم التعامل مع تفاصيل هذا الوعي المنقسم الذي قد يؤدي بهذه القريحة لأن تنقض أسس إيماناتها التي اعتادتها وارتاحت إليها، لأن ترتد على نفسها تحليلاً وتشريحًا ونقدًا فترى ما قد يكون بها من زيف أو جمود أو ضآلة.

ومن هنا يتبدي لنا قدر أهمية تعريف هذه الحالة الوعيية لا في محاولة منا لمنطقتها وجدولتها وتغليفها بغطاءات كثيرة من الجدل النيئ الذي من شأنه أن يخفي معالمها فيصير أمر تجاهلها أمرًا مقبولا، بل في محاولة منا لرؤية آليات وجودها وتفاعلاته بغرض الإسهام في فتح طريق أمام العمل على مواجهتها وتحجيم عواقبها.

@ 2016 NSP
Natural Sciences Publishing Cor.

3.2. تعريف حالة الانفصال:

يبدو تعريف هذه الحالة ملخصا في جانبين اثنين هما وجهان لهذا الوعي المنقسم والمترهل يمثلان كلاهما مفارقة مظهرية "Paradox" كتلك التي تعرف بها فيزياء الطاقة أبعاد المادة –متناقضة في مظهرها، متوافقة في كنهها- تشير إلى آليات حركة هذا الوعي إبان إنتاجه لتبدياته التي تدل عليه، أو إلى تفاعلات بنيته الداخلية حال وجوده وفعله، ذلك أنه –أي هذا الوعي- وعي منغلق على ذاته ومنفصل عنها في آن واحد، ومتمركز في ذاته وغير واع بها في آن واحد. وعيٌ يضع نفسه مركزًا للعالم فينفصل بذلك عن نفسه وعن العالم كليهما.

وتبدأ آليات هذا الوعي التي تؤول به في النهاية للتمركز والانغلاق من فعل تبأوره على تصوارته ورؤاه التي تُعرف مكانه الحضاري والثقافي في كل لحظة اجتماعية معينة –أي التي تشكل معرفته بدوره الإنساني والفكري والاجتماعي في علاقته بالآخرين وتتبدي في نوع استنتاجاته وهدف أفعاله التي تُشكلها خلاصة خبراته الحياتية وجُلّ مفاهيمه عن وجوده وقيمه وإمكاناته ورغباته ومواهبه وقدر معرفته... إلخ- من خلال التفاعل السطحي مع - أو (النقد) الانطباعي لـ- الأماكن الحضارية والثقافية الأخرى، والتصورات الأخرى والرؤى الأخرى والانطباعات الأخرى والرغبات الأخرى التي ليس من شأنها أن تتطابق مع مثيلاتها عنده؛ فيمده ذلك بنوع من الصلاحية المُمَركِزه "Centralized Validity" تثبّت انفصاله عن الوعي الآخر وتمنحه استقلالية الوجود ومشروعية الفعل وثقة التدخل والتخاطب التي من خلالها يستطيع أن ينقد ما في وعي الأماكن الحضارية الأخرى من اختلاف، في حلقة فكرية مفرغة تهدف أولاً وأخيرًا لحماية هذا الوعي ومكانه الحضاري والثقافي ضد أي احتمال للتدخل أو النقد أو (الانتهاك) وبخاصة ضد أشد أنواع هذا النقد حدة وأصالة ألا وهو (نقد الذات). مثل هذا الوعي الحضاري الذي يستمد صلاحية وجوده ومشروعية سلطته في الفعل الاجتماعي فقط من ادعائه باستيعاب التصورات والرؤى الوعيية التي تمثلها الأماكن الحضارية أو الثقافية الأخرى، أي من التغذى على ما يستقرؤه فيها من ضعف خبروى أو معرفي أوفعلى بانتقائه الملامح والعلامات التي بنقدها أو نقضها تتقوى مركزيته هو، ووحدوية رؤاه وتساميها وإحكامها، مثل هذا الوعي هو وعي أسير لبنيته وتابع لما تتطلبه منه من اقترابات تعمل على استيفاء تكوينها وإرضاء آلياتها الداخلية وتثبيت مشروعيتها ودحض أية شبهة خارجية أو داخلية للتدخل بها أو نقدها، هو –باختصار- وعي منفصل عن ذاته بقدر تمركزه فيها وإعلائه لها.

فبادعائه هذا الاستيعاب يبدو وكأن دوره الأساس وهمه الأول والأخير هو في إثبات صلاحية بنيته وقوانينها وآلياتها، مشيرا بذلك، لا لمركزية هذه البنية وإطلاقها، ولكن لانغلاقه هو على نفسه وانفصاله الفعلى عن الوعي الآخر وعن الأماكن الحضارية والثقافية الأخرى التي تمثل هذا الوعي، مشيرا بعبارة أخرى لانفصاله عن ذاته وعدم قدرته على الدخول إليها أو جرأته على تحليلها ونقدها.

فحتى لو تصادف واستطاع مثل هذا الوعي المنفصل عن ذاته أن يتعرف على بعض من جوانب الوعي الثقافي أو الحضاري الآخر، فإن ذلك لا يعني قدرته على (التباس) حالة الوعي الآخر التي تتطلبها هذه المعرفة، والتي ربما لا يمكنها الحدوث دونما التباس هذا الوعي لذاته التباسا كاملا، بمعنى انعكاسه على نفسه، نقده لذاته أولاً، أفرازه لبنيته نفسها، لأدوات نقدية وفلسفية تدرك آليات هذه البنية وتتعرف على نقاط الضعف فيها وتنقدها نقدا ربما يقوّض من مبادئها نفسها، من منطقها وحركة الفكر فيها؛ من الآليات والتصورات التي تستمد منها مشروعية الفعل وقدرة الحكم واستقلالية الوجود. باختصار لكى يستطيع وعي ثقافي أو حضارى ما التواصل الفعلى مع غيره يجب عليه أن يتواصل مع ذاته أولا، أن يمتلك القدرة النقدية والجرأة الفكرية –أي أدوات الشك والتفحص- اللازمة لرؤية بنيته نفسها وتعديلها، الأمر الذي قد يفضى به في النهاية إلى نقض وجود أية بؤرة مركزية فيها؛ لأي ثبوت آلى أو مبدئية مطلقة، لأي تسلسلية فكرية مستمرة أو وجود بَدَهِي

@ 2016 NSP
Natural Sciences Publishing Cor.

أول؛ أو بعبارة أخرى: الأمر الذي قد يدعوه في النهاية لنقض (البنية) فيه وبالتالي لنقض استقلاله الكلي ووحدويته وانفصاله عن نفسه وعن الآخر سويا.

4.2. هل يمكن للبنية ان تستوعب غيرها؟

ومن هنا تظهر مشكلة البنية التي طرحنا فكرتها الأساسية سابقا. هل تستطيع البنية –أية بنية بالمعنى المطروح أعلاه- أن تتجاوز ذاتها فتتشرب أو تستوعب بنية أخرى، بتصورات أخرى، بمبادئ وبمنطلقات أخرى حتى ولو تطابقت آلياتهما؟ أم أن وجود البنية يعني في حد ذاته مركزيتها ووحدويتها؛ يعني وجود مجرد تشرب صورى للبنى الأخرى والتصورات الأخرى؛ مجرد تشرب لما بها من معالم وملامح تتسق

مع آليات البنية المتشرّبة ومنطقها ونوع تصوراتها عن العالم؟ هل وجود البنية نفسه يعني بالضرورة تجاهلها أو تعميتها أو تغميضها لأي من المبادئ والتصورات التي قد تقوض من دعائمها وأسسها؟

قد رأينا في الصفحات السابقة كيف أن التعامل مع عمليات التفاعل الحضاري وفق مبادئ الحداثاتية الثقافية (الأداتية – المؤسساتية – التوظيفية ... إلخ) من شأنه يضع التركيز على البنى الداخلية أو منطق المشروعية الذاتية لكل من هذه العمليات؛ فتعمل بذلك على فصلها بعضها عن بعض كمجالات حضارية معهودة للخبراء في كل مجال، أو كبُنَى ثقافية مستقلة يعمل كل منها وفق منظوره وآلياته وتصوراته، بل وتاريخه الخاص منعزلا بذلك عن الوعي الشعبى العام بقدر انعزاله عن غيره من البُنَى الحضارية الأخرى.

5.2. أشكال البنية:

فأيما كان إذاً النموذج البنائي المتخذ، تبقى البنية في حد ذاتها عنوان هذا الانفصال، ومصدر مشروعيته، أيما كان النموذج المتخذ، أهو نموذج نظام العلاقاتية التعريفية أو التعريف بالاختلاف والاكتمال والآنية، الذي طرحه دي سوسير فيما يعرف بـ (اللغويات البنائية) في مطلع هذا القرن، أو هو النموذج البنيوى الذي تحولت به هذه الرؤية العلاقاتية لـ (اللغة) إلى (بنية) [34] "Structural Significance" تتشكل ملامحها وفق أبجديات التواصل الرمزى "Codified Communication" التي تشكلها علاقات العلامة Sign أو الدال "Signifier" أو الصورة الصوتية "Concept" في تفاعل الرسالة "Message" بكل من المرسل "Addresser" والمتلقي "Addressee" لإنتاج المعنى "Meaning" أو الدلالة "Significance" داخل عرف "Conventions" أوسياق "Context" أو شفرة "Code" الاستقبال المتعارف عليها في نموذج التوظيفية العلاقاتية المطلقة الذي طرحه رومان جاكوبسن [35] وحلقة براغ اللغوية [45 – 36] أو هو نموذج التأثير والتأثر الذي يسميه دي مان (نقض الأسطرة المتبادل بين الذوات "Inter-Subjective Demystification" (Blindess & Insight: ص10) الذي تتذاوب فيه طاقات الفعل بين الملاحظ (بكسر الحاء) والملاحظ (بفتح الحاء) والملاحظة في الأنثربولوجيا البنائية عند كلود ليفي شتراوس [48 – 46] أو في غيره من النماذج البنائية الأخرى (لوسيان جولدمان، رولان بارت، نيوم تشومسكى... إلخ)، تبقى رؤية البنية للعالم، وحلمها الذي يشكل طموحها الأخير، في وجود حالة تركيبية دينامية مطلقة، شبكة كونية ضخمة من العلاقات التحتية المتفاعلة تتعرف مفرداتها وتتبدل مواقعها ويتغير كُنهها بارتباط وجودها المطلق وفق قوانين ومناهج تركيبية واحدة، تنتظم عليها جواهر الأشياء جميعها من أدق تفاصيل الوجود الإنساني إلى أكثرها مظهرية وتبديا، وتبقى هذه الآلية المطلقة والوحدوية والانسجامية والاكتمالية في كُنه أدائها الانفصالي وقدرتها على عزل الوعي وبأورته واستعباده.

@ 2016 NSP
Natural Sciences Publishing Cor.

6.2. هبرماس والحل للإنفصال؟

وسؤالنا هنا هو: هل يستطيع الوعي الحضاري والثقافي –والحال هكذا- أن يتجاوز هذا الانفصال؟ هل يستطيع الوعي أن يتجاوز سلطة البنية التي سكنته منذ بدايات العصر الحديث؟ الأمر يزداد تعقدًا عندما تواجهنا رؤى تحليلية وفلسفية تعبر عن هذه النظرة الخيالية للعالم في ذات محاولاتها لعلاج هذا الانفصال مستبدلة بذلك بنى كثيرة ببنية واحدة، وسلطة متفرقة بين بنيات كثيرة بسلطة مركزة في بنية واحدة.

يرى هابرماس على سبيل المثال أن تجاوز مثل هذه الحالة من الانفصالية والانغلاق والترهل في الوعي الثقافي والحضاري المعاصر لن تتم بإرغام أي من هذه المجالات الحضارية على الانفتاح أو الانفجار أو الانتشار القسرى في المجالات الأخرى، أيما كان المجال أهو العدل = القانون / الأخلاق / العرف، أو الحق = المعرفة العلمية / الخطاب العلمي والأكاديمى / الفلسفة، أو الجمال = الذوق / الفن / النقد الفني – بل من خلال نوع من الانفتاح التلقائى والشامل والعقلاني المتبادل في كافة صوره بين هذه المجالات جميعها، نوع من العقلانية التواصلية "Communicative Rationality" (Modernity, p.102) الشاملة التي يستطيع بها الوعي أن يثبت قيم الاتصال الحر بين هذه المجالات بعضها ببعض، وبينها وبين الحياة اليومية. يقول هابرماس:

إن عمليات الدخول إلى المعنى والوصول إلى تفهم متغلغل وعام في كافة جوانب العالم الحياتى تتطلب نوعا من الشمولية والانتشار في التفاعل الحضاري يعمل بكل ما فيها من اتساع. ففي الممارسات الاتصالية للحياة اليومية يجب أن تتخلل وتمتزج عمليات التأويل المعرفي كافة، والتوقع الخلاقى، والتعبير اللغوى، والتقييم أحدها بالآخر تخللاً وامتزاجا حميمين وشاملين. ومن ثم لا يمكن علاج انعزالية الحياة اليومية، وما يترتب على ذلك من فقر ثقافي وحضارى فيها، من خلال محاولة إرغام واحد من المجالات الحضارية على الانفتاح أو التبعثر في غيره. فمثل هذه المحاولة لن تمثل –على أفضل الأحوال- إلا استبدال نوع من الضآلة وقصر النظر بآخر مثله (Modernity, p.165).[4]

وهكذا يرى هابرماس أنه للوصول إلى هذا النوع من الانتشار الحضاري والثقافي في الممارسات اليومية الحياتية ومعالجة هذا الانفصال والانغلاق بين مجالات الحضارة وبينها وبين الحياة اليومية، ومن ثم تخليق هذه (العقلانية التواصلية) التي من شأنها –على ما يبدو- أن تؤسس لتعريف وجود هذه المجالات الحضارية نفسه من خلال قدر انفتاحها أو تواصلها العقلاني المنطقي بعضها ببعض وبالعالم الحياتي، للوصول إلى ذلك يجب تغيير مجرى ما يسميه بـ (التجربة الجمالية) "Aesthetic Experience" في عقلية الفرد نفسه، لا عندما –على حد تعبيره- (تعبر عن نفسها أساسا في صورة أحكام ذوقية)، ولكن عندما تصير موجهة نحو اكتشاف (مشكلات الحياة التاريخية)، أي مشكلات الوجود الإنساني نفسه، إذ إنها حينئذ –وفقا لهابرماس- "لا تصير جزءًا من لعبة اللغة في مجال النقد الجمالي الذي يحتكره الخبراء؟"، بل تصير "جزءًا من التفاعلات المعرفية والتوقعات المعتادة للفرد عامة" فتعمل بذلك على "تغيير النهج الذي تشى به هذه المجالات بعضها ببعض" (مشروع الحداثاتية: ص106)، يقول هابرماس:

---

[4] النص الأنجليزي لهذا المقطع هو:

In the communicative practice of everyday life, cognitive interpretations, moral expectations, expressions, and evaluations must interpenetrate one another. The processes of reaching understanding in the life-world require the whole breadth of cultural transmission. Hence a rationalized everyday life could not be redeemed from the rigidity of cultural impoverishment through the forcible opening of one cultural domain, in this case art, and the establishment of a link with one of the specialized complexes of knowledge. At best, such an attempt merely replaces one sidedness and one abstraction with another.

@ 2016 NSP
Natural Sciences Publishing Cor.

فعندما تستخدم التجربة الجمالية عامة، لا تلك المؤطرة بأحكام خبراء النقد الذوقية، تتحول طبيعتها في التفاعل مع مواقف الحياة التاريخية، فقط حينما تتصل بمشاكل حياتية عميقة بصورة استكشافية حثيثة، فتدخل هذة التجربة لعبة لغوية مخالفة لتلك التي يستخدمها الناقد الفني أو الجمالي. فحينها تستطيع التجربة الجمالية لا أن تجدد تأويلنا لحاجاتنا التي في ضوئها ندرك العالم فقط، ولكنها تتخلل توقعاتنا البدهية وعمليات استخراج الدلالة المعرفية لدينا، أي تغير من النهج الذي تشى به هذه المجالات بعضها ببعض (Modernity, p.166-7).[5]

7.2. الرد على هابرماس:

لا يبدو ما يطرحه هابرماس من علاج بعيدًا كل البعد عن فكرة البنية التي طرحناها أعلاه والتي بتبنى الوعي الحضاري المعاصر لها قد سببت هذا الانفصال والانغلاق فيه من الأساس. فبدلاً من وجود بنيات مستقلة للمجالات الحضارية، لها أطرها الخاصة التي تعمل على فصلها بعضها عن بعض وعن الحياة اليومية –كما أشرنا- من خلال التركيز شبه الكامل على إرضاء آلياتها الداخلية واستيفاء صلاحية وجودها المستقل، يقترح هابرماس إطارًا أكبر وبنية أوسع وأشمل تتذاوب فيها جميع الأطر الداخلية والبنى

الصغيرة، هى نوع من العقلانية التواصلية الشاملة تتألف آلياتها من آليات البنى التحتية التي احتوتها فتعرف وجود مفردات هذه البنى من خلال علاقاتها التواصلية المتفاعلة بالمفردات الأخرى فتتسق اتساقا وجوديا في وعي الفرد بتغير مجرى التجربة الجمالية لدية إلى نوع من أنواع التجارب الجمالية الميتافيزيقية (مشكلة الوجود الإنساني) يضع أساسا هذه العقلانية بتوحيد التوجه الإنسان أو الوعيى نحو هذه البنى.

لو افترضنا على سبيل الجدل المحض أنه يمكن للتجربة الجمالية عند الفرد أن تتغير فتصير مهمومة بالوجود الإنساني عامة، وأن ترتبط بالمشاكل الحياتية الآنية في آن واحد، وأن بفعلها ذلك يمكنها أن تغير الشكل الذي تنفصل به المجالات الحضارية بعضها عن بعض وعن الحياة اليومية فقدرت على تجميعها وتوحيدها جميعا ومن ثم توحيد شتات هذا الوعي الحضاري المنقسم والمترهل والمنغلق، فهل يمكن حينئذ أن تتواجد إزاء البنية الكونية الضخمة بنية أخرى، تصورات أخرى، رؤى أخرى، وجود إدراكى آخر ما، يختلف في آلياته ومنطقة ومنطلقاته ومبادئه عن آليات ومنطق ومنطلقات هذه البنية؟ أم أن سعى هذه البنية للوحدوية والشمولية المطلقة هو نفسه ما يعرف وجودها، هو آلية أساس في تكوينها، وكأنها تعمل بصورة لا واعية تقريبا على ترويض أي تصور أو رؤية أو مبادئ تبدو مخالفة لها؟

هل يعى هابرماس أن بتركيزه على مداواة منطق الانفصال الخارجى بين هذه البنى الحضارية في وعي الفرد هو في واقعه يثبت منطق انفصال أكبر وأعمق هو منطق فصل البنية للوعي عن ذاته، عن نقده لها، وانعكاسه عليها وكأنه بذلك يعبر عن محاولة (البنية) نفسها للوصول إلى أقصى درجات الشمول والاكتمال؟

[5] النص الإنجليزى لهذا المقتبس هو:
When aesthetic experience is not translated primarily into judgments of taste, alters its status. When it is related to life problems, or used on an exploratory basis to illuminate a life-historical situation, it enters into a language-game that is no longer that of art criticism. In that case, aesthetic experience not only revitalizes the need-interpretations in the light of which we perceive the world; it also influences cognitive interpretations and normative expectations and alters the way in which these moments refer to one-another.

@ 2016 NSP
Natural Sciences Publishing Cor.

يقول المفكر والناقد الفرنسى جان – فرانسوا ليوتار:

إن ما يتطلبه هابرماس من الفنون ومن التجربة الفنية التي تمنحها، هو باختصار أن تغلق من الفجوة المتواجدة بين الخطاب المعرفي والأخلاقى والسياسي (الجمالي) مشكلة بذلك (وحدة) في الخبرة الإنسانية. وسؤالى هنا هو: ما نوع الوحدة التي يطرحها هابرماس بالضبط؟ هل يطمح مشروع الحداثاتية لإنشاء وحدة احتماعية / ثقافية (أو حضارية) شاملة تتخذ فيها كافة عناصر الحياة اليومية والفكر أماكنها في كل عضوى مكتمل وعام؟ أم أن النص الذي يجب التعامل معه وفق ألعاب اللغة غير متجانسة الطبيعة – لغة المعرفة، لغة الأخلاق، ولغة السياسة (الجماليات)- تنتمى إلى تكوين آخر يختلف في كنهه عن ذلك.[6] [49]

3. الوعي والبنية: معضلة البنيوية:

لو افترضنا جدلاً صحة القول بأن هناك انفصالا مفارقيا عن الذات وانغلاقا عليها يعانى منه الوعي الحضاري المعاصر في مصر وينسرب في كافة مجالات الإنتاج والاستقبال الحضاري، ,أن إحدي أهم حالات هذا الانفصال هى حالة تلبس هذا الوعي البنية بالمعنى الذي أوضحه الفصل السابق؛ فهل ينبغى علينا في ظل ذلك أن نتساءل عن المصادر الفكرية التي استلهم منها هذا الوعي ذلك المفهوم الذي ندعى أنه ملتبسه وساكن فيه، أو عن الأسباب المنهجية التي ساهمت (ولا تزال) في إعداد هذا الوعي لتقمص ذلك المفهوم بوصفه معطىً بديهيًا أوليا؟ هل يجب علينا أن نتساءل: لماذا تبنى الوعي الحضاري المعاصر في عملياته المختلفة من استقبال وتعرف وتعريف وتشريع وإنتاج، آليات سلطوية مركزية مسيطرة تفصل

طبيعتها بين الفعل الحضاري وأهدافه التي وجد لتحقيقها، وحاجات الخبرات اليومية التي انبثق لخدمتها وإرضائها، وتسعى بدلاً من ذلك لخدمة مناهجها التركيبية الخاصة وإشباع رغباتها الكونية في الشمول والكمال متجاهلة بذلك خصوصية الأفراد وإختلاف الجماعة؟ وإذا كان الحال هكذا، فلماذا إذا لم يستطع الوعي الخروج عن هذه البنية ومجابهة عواقبها؟ لماذا –بعبارة أخرى- لم يستطع الوعي الحضاري في مصر المعاصرة الانعكاس على ذاته ونقض بنيته وكسر غلائلها التي كبلته منذ بدايات العصر الحديث؟ أو باختصار: هل في طبيعة هذا الوعي نفسه عوامل تشكيلية تكوينية أهلته لسيطرة البنية والثبات عليها ؟

سيحاول هذا الجزء والجزء الذي يليه كلاهما الإجابة على هذا التساؤل متخذين من مفهومى (السرود الكبرى) "grand narratives" عند المفكر الفرنسى جان فرانسوا ليوتار في كتابه The Postmodern Condition (1984) و(التشبيهية) "Simulacra" أو الواقع المشابه "Hyperreal" عند المفكر الفرنسى المعاصر جان بوديلار في كتابه "Simulacra And Simulation" (1981) وكتابه The Ecstasy of Communication (1988) إطارًا عامًا لهما. وبالرغم من أن هذين المفهومين يصفان –في سياقهما- الظواهر الثقافية المعاصرة في المجتمع الأوروبى، والتي اتفق الباحثون الأوروبيون –رغم اختلاف آرائهم في تعريفها- على تسميتها ما-بعد-الحداثة "Postmodernism" [50] ؛ أي على الرغم من أن هذين المفهومين

---

[6] المقطع المترجم هو:

What Habermas requires from the arts and the experiences they provide is, in short, to bridge the gap between the cognitive, "ethical", and political discourses, thus opening the way to a unity of experience. My question isto determine what sort of unity Habermas has in mind. Is the aim of the project of modernity the constitution of sociocultural unity within which all elements of daily life and of thought would take their places in an organic whole? Or does the passage that has be charted betw2een heterogeneous language games – those of cognition, of ethics, of politics belong to a different order from that?

كل الاشارات القادمة لهذا المرجع ستستخدم الصيغة التالية: (The Postmodern Condition, p.) في متن النص.

@ 2016 NSP
Natural Sciences Publishing Cor.

ملتصقان التصاقًا واضحًا بالهوية الحضارية الأوروبية المعاصرة، فإن وجودهما العام الذي يبتدي في سياق خصوصيتهما داخل وصف هذين المنظرين لمجتمعهما الغربى المعاصر كأفكار فلسفية عامة يحمل قيمة تعريفية متصلة بتحديد كل منهما لأحد جوانب أسباب وجود هذا الانفصال واستمراره في الواقع المصرى الخاص، ومن ثم تتخذ إعادة تعريف هذين المفهومين أهميتها في تحديد جانبين من أهم جوانب هذا الوعي في آليات عمله وتكوينه كليهما.

ومن هذا المنطلق يقدم هذا الجزء أطروحته الأساس حول أسباب هذا الانفصال والترهل الذي أصاب الوعي الحضاري المصري المعاصر فحال بينه وبين محاولات الترقى والتعرف والمجابهة. وهى أطروحة تفترض إمكان النظر إلى هذه الأسباب بوصفها مرتبطة أساس بنوع تشكل هذا الوعي الحضاري نفسه في الظرف التاريخى الحالى ـأي بالملامح التكوينية المتعلقة بهويته العقلية المعاصرة وهى –على هذا الأساس- تنقسم إلى شقين اثنين يندرجان كل منهما في الآخر وينبثقان أحدهما عن الآخر في مفارقة ظاهرة كتلك التي تعرِّف بها الرياضيات الحديثة فكرة الخط المستقيم بأ،ه خط مستقيم وجزء من منحنى في أن واحد.

أولهما أن هذا الوعي هو "سردي" يتخذ مناهج إدراكه وأدوات تعامله، وتكوين خبراته، ومنطق تلقيه، وفلسفة إفرازه من قواعد ومبادئ سردية –غير علمية وغير فلسفية- كامنة في وجوده، على أساسها يمنح المشروعية، وبها يعرف مكانته الحضارية، ومنها يؤسس قدراته النقدية وأحكامه الذوقية، وطرائقه التعبيرية وقيمه الأخلاقية ورؤاه الفنية، وفيها تكمن آليات فعله المعرفي والعقلى العام.

وثانيهما أن هذا الوعي هو وعي (تشبيهى) لا يعترف بـ، ولا يتعامل إلا مع، اختزالات، وتنقيحات، وبلورات الواقع، أو باختصار – لا يقبل التعامل إلا مع مشبهات الواقع، لا مع ما يراه بالفعل بوصفه (الواقع) زائفا كان أو غير زائف، إذ إن طبيعة هذا الوعي السردية تفترض وتفرض مجموعة مسبقة من المبادئ والمقاييس التي بدون توفرها في الحدث أو الشئ أو اللغة المراد التعامل معها وفهمها يصفها هذا الوعي بأنها غير موجودة أو في أفضل ألأحوال بأنها محض هراء. فكل ما لم يتصف بهذه الصفات، ما لا يتبع تلك المقاييس الوجودية والمعرفية، ما لا يمكن اختزاله أو تشبيهه، يصبح وفق ذلك الوعي غير قابل للمعرفة أساسا.

1.3. السرد (narrative) والسردية (narrativeness) والسرود الكبرى (Grand-, or, Meta-narratives):

لسنا في هذه الدراسة بمعرض تعريف مفصل وشامل (للسرد) "narrative" في أجناسه الأدبية الكثيرة المفترضة من قصة، ورواية، وشعر ملحمى، ومقامة، ومسرح أو دراما، وحكى شعبى وغيرها، وليس لنا أن نتعرض أيضا لتحديد مناهجه البنائية وتبدياته اللغوية ونظرياته المختلفة عند منظرى السرد المعاصرين من أمثل جيرالد برنس Gerald Prince، وميك بال Mieke Bal وجيرار جينت Gerard Genette وغيرهم [51] بل يكفينا أن نشير إلى أن تعبير (السرد) يقود عامة إلى مجموعة محددة من آليات البناء النصية والحكائية والتركيبية (كالتبئير) "Focalization" والزمن الحكائى "Tense"، والفضاء الحكائى "Space" وغيرها في الأعمال الأدبية التي تتخذ السرد شكلا لها، كما يتضمن الإشارة إلى مجموعة من الذوات المتخيلة كالراوى "narrator" والمروى عليه "narratee" والمؤلف الضمنى "Implied Author" وغيرهم[7] وهو على ذلك أيضا –أي السرد- مهموم بتقديم تصاعد أو تنازل درامى ما، له مبتدأ ومنتهى وذروة ما، على الأقل فيما يتعلق

[7] من أهم التحليلات العربية المعاصرة لتقنيات السرد الكتابية ، وتبدياته اللغوية والبنائية والتركيبية هو تحليل أيمن بكر لمقامات بديع الزمان الهمذانى وهو التحليل الذي استمد منه المؤلف ترجمة بعض المصطلحات والتعبيرات الخاصة بنظريات السرد لدقتها العلمية ولسهولة استيعابها في آن واحد. أنظر: أيمن بكر ، **السرد في مقامات بديع الزمان الهمذانى** ، (القاهرة: الهيئة العامة للكتاب ، سلسلة دراسات أدبية ، 1998).

@ 2016 NSP
Natural Sciences Publishing Cor.

بتشكلاته البنيوية في خصوصية لغوية بالغة تفرق نص العمل السردي عن غيره في نفس النوع وعن مثيله في الأنواع السردية الأخرى.

ومن هنا يتبدي لنا الفرق بين السرد "narrative" فيما يخص المعرفة به "narratology" على مستوى آليات بنائه وتفاصيل وجودها في أعمال أدبية معينة، قديمة كانت أو حديثة، عربية كانت أو غربية، وما نعنيه بتعبير (السردية) "Narrativeness" الذي استخدمناه في أطروحتنا عاليه لوصف وعينا الحضاري المعاصر. ذلك أن السردية لا تختص بمجموعة معينة من التقنيات الكتابية أو الحكائية أو التركيبية البنائية بقدر ما تختص بمنهج إدراكى عام في الاستقبال والإنتاج الحضاري يستمد قوانينه ومنطق أحكامه من مبادئ سردية عامة كالتتابع المنطقى "Discursiveness" والاستمرارية الترابطية "Continuity Sequential" والتوازن الداخلى "Internal Equilibrium" والخطية أو التساطر أو التراتب "Linearity" والتماسك الداخلى "internal Coherence"، والتناغم السطحي "Surface Harmony" هذه المبادئ تحكم التركيب أو البنية السردية في معظم تبدياتها في الأعمال السردية، فبينما يعمل السرد "narrative" داخل نظاق النص ووفق مبادئه السردية وتراكيبه اللغوية الخاصة به، تعمل السردية "narrativeness" في كليهما: النص والوعي الذي أنتجه، في التركيب اللغوى وفي بنائية الوعي التي أفرزت ذلك التركيب، في المنتج الثقافي وفي الآليات الإدراكية التي سمحت لهذا المنتج الخروج على صورته التي يدعيها، ومن ثم تكون سردية النصوص السردية أو الأعمال الأدبية السردية مُحَدَّدَةً في طبيعتها بالحالة السردية المخصوصة في النص، أو بقدر اتباع النص لـ -أو خروجه عن- اختياراته التركيبية من آليات السرد البنائية، بينما تكون سردية الوعي غير محددة بأي من –أو كل من- هذه النصوص. أو –بعبارة أخرى- بينما يتعرف السرد في النصوص السردية غالبًا بمجموعة معينة من التقاليد

الفنية التركيبية الخاصة بالنوع أو الجنس الفني "genre" المفترض التي يتبناها أو يحاول الخروج عليها، تتعرف (السردية) بالروح العامة لهذه التقاليد أي بمنطقها الفكري المستتر ومن ثم بمناهج تلقيها وإنتاجها الحضاري، إذا ما كانت –كما نفترض- ممثلة لطبيعة هذا الوعي التركيبية ومُشَكِّلة لها.

2.3. تعريف السرود الكبرى (Grand Narratives):

فلو افترضنا –على سبيل الجدل المحض- بأن هناك بالفعل مجموعة ما من المبادئ السردية العامة التي قد يتخذها الوعي بشكل عام في مجتمع ما وزمن ما كمقاييس محددة ومشكلة لتوجهاته وفعله وكينونته الحضارية، فكيف يمكننا –والحال هكذا –أن نتعرف على هذه المبادئ في الفعل الحضاري نفسه؟ حاولت الأمثلة السابقة أن تعطى بعضًا من العلامات التي يمكنها أن تشير إلى هذه الحالة إبان فعلها العام، إلا أن سردية الوعي المعاصر تظهر نفسها بشكل أكثر وضوحًا وبراءة فيما يسميه ليوتار بالسرديات الكبرى "Grand-narratives" في المجتمع؛ أي في اجتماع بعض أو كثير من صفات تلك (السردية) تحت عناوين معينة يختارها مثل هذا النوع من الوعي في مجتمع ما وزمن ما كسرود كبرى تحدد أهدافه، ومقاييس أحكامه وطرائقه في الاستقبال والإنتاج الحضاري. يقول ليوتار:

سأطلق مصطلح (حديث) على كل خطاب علمي يسعى لإثبات مشروعيته من خلال استعطاف مباشر لأي (خطاب كلى) من النوع الذي يستخدم سردًا كبيرًا من مثل جدليات الروح، أو تأويلية المعنى، أو الخلاص والتحرير الإنساني للأفراد المنتجين العاقلين، أو البحث عن الثروة. فعلى سبيل المثال يشي مبدأ الاتفاق العلمي بأن قيمة – حقيقية مقولة ما بين المرسل والمتلقي تصبح مقبولة إذا ما تم طرحها وفق افتراض احتمالية التطابق بين أذهان متَعقِّله: ذلك هو سرد التنوير الذي يعمل فيه (البطل) المعرفي نحو أهداف سياسية – أخلاقية تسعى للسلام الكونى العام (The Postmodern Condition, p.78)

@ 2016 NSP
Natural Sciences Publishing Cor.

علينا أن نضع أولاً مجموعة من الضوابط حول مفهوم ليوتار: أولها أن ليوتار يتحدث –كما أشرنا سابقًا- عن المجتمع الأوروبى المعاصر الذي تتصف عقليته الحالية برفض مثل هذه السردية أو السرود الكبرى.

يقول ليوتار:

لقد فقد السرد وظيفته المعرفية؛ فقد أبطاله وتحدياته، فقد رحلاته وأهدافه الكبرى، وانتثرت معالمه في سحب من العناصر اللغوية السردية والخبرية والوصفية والاتصافية.. إلخ فصارت كل منها مستقلة بعواملها وفاعليتها الخاصة بها. وكل فرد منا يعيش في مفارق تشابكات كثير من هذه السحب، إلا أننا –رغم ذلك- لا نصنع تركيبات لغوية مستقرة تدعى الثبات، ومعالم ما نصنع من لغات ليست بالضرورة معالم يمكن توصيلها أو الاتصال بها مع الآخرين. (The Postmodern Condition, p.24, Intro.).[8]

وثانيها أنه –برغم ذلك- قد حكمت مثل هذه السرود العقلية الحضارية في أوروبا في خلال مرحلتى التنوير أو الرومانسية الثقافية، والمادية أو ما يعرف عندنا بمرحلة الحداثة، ومن ثم فهى –أي هذه السرود- تختلف –كما يبدو واضحا- في خصوصيتها عما يمكن أن يكون سائدًا في مجتمعنا المصرى قديمه وحديثه.

وثالثها أن موضوع دراسة ليوتار في كتابه ذلك هو حالة المعرفة (العلمية وغيرها) وليس الوعي الثقافي أو الحضاري ببعديه المعرفي والنفسى في المجتمعات الغربية المعاصرة، ومن ثم تنبع أمثلته وترتد إلى ذلك الموضوع في خصوصيته الواضحة. إلا أن فكرة السرود الكبرى –بالرغم من كل هذه الاختلافات- لا تزال في حد ذاتها مفيدة في تعريف الكثير من تبديات تلك (السردية) التي وصفنا بها آنفًا الوعي الحضاري المعاصر في مصر. من هذا المنطلق يبدو الفرق بين تعبيرى (السردية)، و(السرود الكبرى) ليس فرقًا في النوع ولكن في درجة العمومية التي يشير إليها كلاهما. وإذا ما وضعنا ذلك في تشكل لغوى آخر نقول بأن وجود السرود الكبرى هى تبديات سردية الوعي الحضاري المعاصر في الفعل الحضاري نفسه. ذلك أن السرود الكبرى تشير إلى مجموعة معينة من مبادئ (السردية) وصفاتها بالمعنى الذي أوضحناه آنفًا، يتخذها الوعي الحضاري في مجتمع ما، في زمن ما، ووفق عوامل تاريخية سياسية واقتصادية معينة، فيمنحها أو يضمنها اسمًا معينًا، كالتنوير مثلاً، "Enlightenment" ، يكون علامة العلاقات بين الصفات المختارة فيها كالانسجام الداخلي والتتابع المنطقي مثلاً، ويعطيها كما أشار ليوتار عاليه بطلاً ما، أو صورة بطولية ما – (الإنسان المتعقل) في حالة سرد التنوير- ويضعها داخل سياق نضال إنسانى كبير (أو حبكة) –مثل الصراع بين الرجعية والتقدمية مثلا أو الأصولية والعقلانية في حالة سرد التنوير- ويمنحها هدفًا إنسانيًا أكبر –كالخلاص والتحرر الإنساني من القيود الفكرية والسياسية والاقتصادية مثلاً- ويضع لها مقولة عامة يلخص أهدافها ومساعيها كالسعى نحو التقدم التكنولوجى أو اكتساب الثروة، أو العقل أولاً، أو الغائية في الفعل، أو قيمة السيطرة على الطبيعة، أو ديمقراطية الطبقة العاملة أو غيرها.

وهكذا يصير هذا السرد الأكبر نفسه –في المجتمعات التي يتشكل وعيها الحضاري وفق مبادئ السردية- أحد القواعد الأم التي على أساسها يستقى أحد هذه المجتمعات الفعل الاجتماعي والثقافي والحضاري

[8] المقطع المترجم من الإنجليزى لهذه الترجمة هو:

I will use the term "modern" to designate any science that legitimates itself with reference to a metadiscourse of this kind, making an explicit appeal to some grand narrative, such as the dialectics of spirit, the hermeneutics of meaning, the emancipation of the rational or working subject, or the creation of wealth. For example, the rule of consensus between the sender and the addressee of a statement with truth- value is deemed acceptable if it is cast in terms of a possible unanimity between rational minds:this is the enlightenment narrative, in which the hero of knowledge works toward a good ethico-political end: universal peace.

@ 2016 NSP
Natural Sciences Publishing Cor.

العام، فيمثل مثل هذا السرد الأكبر معايير هذا المجتمع الكلية التي منها يستنبط شرائعه وقوانينه، وفيها يتم تعريفه لذاته فردًا وجماعة، ووفقًا لها تقاس صلاحية مقولاته وتحدد أهدافه وتنبثق طموحاته.

وليس ذلك مما يعني أن في المجتمع الواحد لا يتوفر المجال إلا لسرد كبير واحد، أو أن مثل هذه السرود تتساوى في مكانتها في المجتمع في كل الأوقات وفي كل الثقافات التحتية أو الحضارات الصغرى فيه، وتحت كل ظروفه الاقتصادية والسياسية، بل يمكن –من حيث المبدأ على الأقل- للمجتمع الواحد أن يسود فيه عدد غير قليل من هذه السرود في أن واحد، وأن ترشح طروفه الاقتصادية والسياسية والاجتماعية في وقت معين مجموعة معينة من هذه السرود الكبرى دون غيرها، من غير أن ينتفي وجود السرود غير السائدة انتفاءً كاملاً من ذاكرته، فقد رأينا كيف مثل ليوتار على فكرة السرود الكبرى بعدد منها كان سائدًا في المجتمعات الغربية حتى بداية هذا القرن، دون غيرها مما كان سائدًا في مرحلة قبيل النهضة والتنوير.

وعلينا الآن أن نفرق بين نوعين من هذه السرود الكبرى يمثلان كلاهما جزءًا ضئيلاً من تبديات سردية الوعي المعاصر في مصر: أحدهما يختص بالجانب النفسى لهذا الوعي نسميه على سبيل التقريب السرود العاطفية الكبرى والآخر يختص بالجانب الثقافي لهذا الوعي نسميه السرود الثقافية الكبرى.

3.3. السرود العاطفية الكبرى:

أحد أهم هذه السرود العاطفية الكبرى في الوعي الحضاري المصري المعاصر يظهر في وضوح قد تغلغل (الشهادة بالحب) أو الانتحار (الضمني) المتسامي في سبيل علاقة الحب أو في سبيل المحبوبة، أو تحت ضغط استحالة نجاح العلاقة، أو تحت ادعاء تخلى أحد أطرافها عن دوره البطولي فيها، بغض النظر عن إمكان رفض الوعي الفكري العملي العام لهذه الفكرة على المستوى النظري التجريدي بوصفها معبرة عن عدم نضوج نفسي أو عاطفي. إذ إن قدر ذلك الرفض يشي في حد ذاته بقدر تجذر هذه السردية الكبرى في قريحة المجتمع النفسية أو العاطفية، ويشير بنفسه إلى قدر تثبتها كنوع من أنواع (الأحلام الكبرى) التي تسكن المخيلة وتشكل خلفية عاطفية ونفسية (ربما غير واعية) ثابتة في، ومعرفة لـ، توجهات

هذا الوعي؛ هى بمثابة قاعدة قياسية كبرى يتحدد عليها أساليب رفضه وقبوله في آن واحد لتبدياتها، وأشكال وجودها وتنوعات تفاصيل هذا الوجود. وليست تلك هى السردية الوحيدة في الجانب العاطفي أو النفسى لوعينا الحضاري المعاصر؛ بل هناك سرود كبرى كثيرة منها على سبيل المثال لا الحصر سردٌ يبلغ نفس درجة الأهمية والانتشار ربما يمكننا أن نسميه بسرد (التهازم بالوضع الاقتصادي) في مجتمعنا الحالى. فكل ما قلناه تقريبًا عن السرد الكبير السابق ينطبق بشكل أو بآخر؛ بدرجة أو بأخرى على هذا السرد وقدر تملكه وسكونه في قاع القريحة الاجتماعية المعاصرة وتبديه في معظم الأفعال الاجتماعية الحضارية للفرد أو الجماعة، ووجوده كخلفية عقلية تبرر تلك الأفعال وتمنحها مشروعيتها لدي الجماعة وعند الفرد. فهو سرد يتخذ اسمه من الوضع الاقتصادي العام الذي يعانى منه معظم شعبنا المصرى كعلامة على ما انتقاه هذا السرد الكبير من مبادئ (السردية) التي تشكل الوعي الحضاري المعاصر فيكون بطل هذا السرد هو (الإنسان الذي يلهث وراء لقمة العيش) (أو الفرد العامل (المكافح؟) رب الأسرة؟)، والصداع أو السياق النضالى الذي يستلزمه وجود درامية الحبكة السردية الكبرى فهو (الصراع ضد عوامل الفقر) أو ضد (الظلم الاجتماعي والثرواتي)، والهدف الإنساني الأكبر هو (تنشأة الأطفال) أو (التضحية بالذات) في سبيل الأسرة أو (العدالة الاجتماعية والاقتصادية) والمقولة العامة هى (في سبيل التحرر من الفقر) أو شئ من هذا القبيل.

@ 2016 NSP
Natural Sciences Publishing Cor.

4.3. السرود الثقافية الكبرى:

لو كان الوجه الإدراكي للوعي الحضاري المعاصر –أو ما أسمته هذه الدراسة الوعي الثقافي– يستتبع وجوده وجود عدد غير قليل من آليات العلاقة المعرفية بالعالم وبالمجتمع كالترجمة "Translation" (بمعناها الواسع، والتمثيل "Representation"، والتصور "Conception"، وإعادة الإنتاج "Reproduction" أو الممارسة "Praxis" والتأويل "Interpretation" والموضعة "Positioning" والتعبير أو التقديم "Presentation"، وإعادة التعريف "Re-definition" وغيرها مما يمكن للقارئ أن يكون قد استنتج من مناقشتنا السابقة للسرود العاطفية الكبرى؛ فهل يمكن من حيث المبدأ تحديد وصف بعينه يُعرفُ مجمل عمليات ذلك الوعي وتفاعلاته الحضارية؟ ألا يكون مثل ذلك التعريف نفسه –أيا كان قدر مؤقتيته أو شكيته- شكلاً من أشكال تلك السردية التي يصف هو نفسه بها ذلك الوعي، وتبديا ظاهرا لأحد أهم آليات تشكلها البنائي (الوحدوية)، وصورها التفاعلية: (الاتساق الشكلى) وعملها على تسوية أو تجاهل التناقضات العميقة في الأشياء والمعانى والصفات؟ ألن يكون مثل ذلك التعريف نفسه مجرد شكل آخر –ربما أكثر سردية- من تلك السردية التي يحاول تحديها وفتح الباب أمام مواجهتها؟

على السطح، يبدو أمر تعريف الوعي الثقافي والحضاري العام وفق مجموعة من الصفات الفكرية والإدراكية كالسردية أو التشبيهية –التي ستناقشها الصفحات القادمة- أمرًا موشيًا بنفس نوع الجمعية "Totalization" أو الكلية التي رفض ذلك التعريف نفسه أطروحاتها –كما أوضح الفصل السابق- بوصفها أسطورية تعمل على فصل الوعي عن ذاته وإبعاده عن أهدافه الحضارية والاجتماعية العامة، إذ إن مثل ذلك التعريف من شأنه أن يوهم –خاصة مثل ذلك الوعي السردي- بأنه مثله يبحث عن كل مكتمل وثابت، وأطر كاملة ونهائية، ,إن لم يكن كذلك فمن شأن هذا الوعي ذاته أن يبحث له عن هذا الكل وتلك الأطر فيحشره فيها حشرا حتى يستطيع التعامل معه بالرفض أو القبول. إذ إن طبيعة هذا الوعي السردية –كما أشرنا آنفًا- لا يمكنها التعامل إلا مع كل متسق شكلى ومنسجم صورى؛ لا يمكنها التعامل إلا مع ما يتفق وآلياتها في الإدراك والإفراز التي تتخذ من العامل والتاريخ سلاسل متصلة متسقة من الأشياء والأحداث ليس بينها وفي تكوينها تناقضات أو فجوات، أو لا انسجامية تشكلية أساسية هى قلب تفاعلها الإنساني ووجودها الحضاري، بل هى أشياء وأحداث ذات صفات جوهرية ثابتة فيها ومتسقة بالضرورة مع غيرها على مدي الزمن ولها طبائع ذات أنظمة جدلية مترابطة وديناميةومتفاعلة وفق قوانين وقواعد راسخة ومنظمة ومتسقة اتساقًا كونيًا شاملاً.

مثل هذه الأسئلة تقود بدورها إلى أسئلة أكثر عمومية وتشابكًا: هل يستطيع الفكر بصورة عامة أن يُعرِّفَ شكلاً جدليًا ما، دون أن يتورط هو نفسه فيه؟ هل يمكنه وفق أي من آلياته ومناهجه أن يتحرى تعريفًا دقيقًا لحالة وعيية ما، دون الانزلاق داخلها والعمل بموجب قوانينها الداخلية التي يحاول بتعريفه ذلك أن يمنحها شكلاً موضوعيًا يسهل للوعي التعرف عليها ومن ثم مقاومة عواقبها والعمل على الحد من وجودها؟ هل يقدر الفكر عامة على تجاوز (جهازه) المعرفي كم يقول الناقد الإنجليزى نيكولاس زربرج؟ [52] أم أنه قد قدر عليه أن يكون جزءًا مما يحاول نقده أو نقضه؟

أما تحت السطح، فتبدو هذه القضية ذات أبعاد أكثر تعقيدًا وإشكالية مما تشي به مثل هذه التساؤلات. تقول الناقدة والمنظرة الحضارية الكندية لندا هاتشن في كتابها (The Poetics of Postmodernism. 1988):

تدرك معظم نظريات ما-بعد-الحداثة مثل هذا التعارض الظاهر أو هذه المفارقة. فـ روتى، وبوديلار، وفوكو، وليوتار وغيرهم يشيرون إلى أن أي معرفة لا يمكنها أن تهرب هروبًا كاملاً من نوع من أنواع التسوية مع سرد تحتى ما، مع الأساطير التي تجعل من ادعاء (الحقيقة) أيما كانت درجة مؤقتيها أمرًا محتملاً. إلا أن

@ 2016 NSP
Natural Sciences Publishing Cor.

ما يضيفونه –على الرغم من ذلك- هو أنه ليس هناك سرد – كبير حتمى أو طبيعى: ليس هناك تتابعية تدرجية طبيعية، بل هناك فقط ما نصنعه نحن. إن مثل هذا النوع من التساؤل المضمِّن لذاته هو ما يسمح لتنظير ما-بعد-الحداثة أن يقاوم ويتحدي السرود التي تفترض لنفسها وجودًا أعلى دونما أن يصير هو نفسه بالضرورة مدعيًا لمثل هذه المكانة. [9][53]

وتقول في كتابها (The Politics of Postmodernism,1989):

أوليست نظريات دريدا ولاكان وليوتار وفوكو وغيرهم، بشكل واقعى تمامًا، متشبكة فيما يحاول منطقها ذاته أن يفككه أو يقاومه. أليس هناك ثمة (مركز) حتى لأكثر هذه النظريات لا مركزية؟ فماذا إذن نسمى (السلطة) عند فوكو، و(الكتابة) عند دريدا، و(الطبقية) عند الماركسية؟ إن كل من هذه النظريات أو الرؤى التنظيرية يمكن أن تُرى بوصفها متورطة -بشكل عميق، وعلى دراية تامة منها بذلك- في فكرة (المركز) التي تحاول تدميرها [54].[10]

يجيب هذان المقتبسان على الأسئلة التي ذكرناها عاليه من جهتين اثنتين؛ أولاهما يختص بمنطق الافتراضات الأساسية التي تدعى عليها هذا الأسئلة مشروعيتها التساؤلية من الأصل، وثانيتهما يختص بإحدي أفكار فلسفة ما-بعد-الحداثة في الغرب المعاصر وهو النقد بالتضمين أو المقاومة بالاعتراف لا بالتناقض أو ادعاء التضاد التام.

من الجهة الأولى، يبدي هذان المقتبسان عددًا من العوامل السردية – البنيوية "Structuralist" التي تحتوي عليها افتراضات هذه الأسئلة الأساسية. فالسؤال عما إذا كان وصف ما أو تعريف ما هو (داخل) أو (خارج) منطق نقده ووصفه هو سؤال يفرتض وجود حالات ثابتة في هذا الوصف وذلك المنطق –أو يدركهما على هذا الأساس- فيمكن وضعهما في سياق تضادي متقابل من مثل (إما.. أو) لا ثالث لهما. تلك التضادات المتقابلة أو المزدوجة "Binary Oppositions" هى التي وصفها الفصل الأول بأنها أحد أهم أشكال البنية وأكثرها سعيًا للاكتمال والشمول والإطلاق. وهى إذ تفعل ذلك –أي هذه الأسئلة- تفعله مدعمة بتشكل وعيها السردي الذي لا يرى العلاقات بين الأشياء إلا في صور منسقة متزنة، ضدية أو تتابعية منبثقة إحداها عن الأخرى في تواصل منطقي مفترض يمحو ما قد يكون في طبائعها من مفارقات اختلافية أو ما يسميه ليوتار "Differend" [55] المتخالف المفارقى الذي لا يمكن تعريفه وفق علاقات ضدية أو تتابعية، بل فقط وفق وجوده ذى المقاييس الخاصة به التي ليس من شأنها بالضرورة أن تنسجم أو تتعارض مع مثيلاتها في غيره أو مع غيرها في مثيله. ومن تفترض هذه التساؤلات حالات (نقية) في لحظات تاريخية معينة يمكن وصفها وتثبيتها –إجرائيًا على الأقل- في الأشياء، متجاهلة بذلك عواقب هذا التثبيت الترسيخية والتكريسية، وهو الافتراض الذي يشي بسردية الوعي النابعة منه مثل هذه الأسئلة، ويشير في نفس الوقت إلى قدرة هذه السردية على التسلل خلف بداهات دعية فيما يمكن أن يظهر لأول وهلة وكأنه صالح للتأمل والافتراض.

---

[9] المقطع المترجم هو:

Most postmodern theory, however, realizes this paradox or contradiction. Rorty, Baudrillard, Foucault, Lyotard, and others seem to imply that any knowledge cannot escape complicity with some meta-narrative, with the fictions that render possible any claim to "truth", however provisional. What they add however, is that no narrative can be a natural "master": there are no natural hierarchies', there are only those we construct. It is this kind of self-implicating questioning that should allow postmodernist theorizing to challenge narratives that do presume to "master" status, without necessarily assuming that status for itself.

[10] المقطع المترجم هو:

Is the theorizing of Derrida, Lacan, Lyotard, Foucault, and others not, in a very real sense, entangled in its own de-toxifying logic? Is trhere notr a centre to even the most decentred of these theories? What is Powsewr for Foucault. Writing to Derrida, or class to Marxism? Each of these theoretical perspectives can be argued to be deeply – knowingly – implicated in that notion of centre they attempt to subvert.

@ 2016 NSP
Natural Sciences Publishing Cor.

أما من الجهة الثانية فيطرح هذان المقتبسان فكرة ما-بعد-جداثية مبدئية تشير إلى أن فعل تحليل، ومن ثم مقاومة، عواقب حالة فكرية ما (أو وعيية ما في سياقنا هذا) تبدأ لا من ابتكار بديل لها مضاد على طول الخط؛ ولا من مناهضتها بفكر معاكس لها حرفًا بحرف (أو هكذا يصر مثل هذا الفكر على إيهامنا)، بل بتضمين معطياتها ذاتها والاعتراف العملي بما قد يكون لها من نفع جزئى بشرط أن يتزامن ذلك الاعتراف والتضمين مع إيقاف شبه كامل لادعاءاتها (بالطبيعية) كما أشارت هاتشن، أو بالبداهة الأولى كما أشار الفصل السابق: أي بشرط تزامن ذلك مع مسائلة جذرية لأي ادعاء لها (بالحقيقة) أو(بالثبات النوعي) حتى ولو كان جزئيًا، أو بالوجود الكلي الشامل حتى ولو كان مستمدًا من أحكام الذوق. ذلك أن محاولة وضع فكر (مضاد؟) –إن كان بالإماكن وضع مثل هذا الفكر على المستوى النظري- لمثل هذه الحالة الوعيية أو الفكرية يعني في حد ذاته بالضرورة اتباعًا لآليات منطقها التحتى ومتطلبات سردية وعيها الذي أنتجها، حتى يمكن لهذا الفكر ادعاء التضاد، مرسخًا بذلك ومؤكدًا لهذه السردية وآلياتها لا ناقدًا أو ناقضًا لها. ومن ثم يصير تناقضه المدعى تناقضه سطحيًا بعمق القشرة الفوقية، ويصير هو في ذاته مجرد تكرار مؤكد –لا مقاوم- لسلطة تلك السردية التي استمدت منها بنياته السردية مشروعيتها وقدرتها على تشكيل الوعي وقولبته ومن ثم فصله عن ذاته وأهدافه وموضوعه.

فالتضاد العلمي الذي تشير إليه هذه المقتبسات السابقة، والمقاومة الوعيية الإيجابية لمثل هذا النوع من الوعي السردي لا تكمن أو يكمن في استنساخ تطرفه ذاته في صور مرآة عاكسة له. مثل ذلك الاقتراب من شأنه –في أفضل الظروف- أن يستبدل نوعًا من قصر النظر ولونًا من التطرف بآخرين مثلهما، بل إن المقاومة الفعلية العملية لمثل هذه السردية وسلطتها التشكيلية في الوعي الحضاري المعاصر تكمن في تحليل –وعند الضرورة تفتيت- المناهج التحتية لهذه السردية –لا نفيها كاملة- من داخلها، وبفعل تضمينها وإظهار نفعها الجزئى، على أن يكون ذلك مغلفًا بأسئلة جذرية تبدي ما بها من مناطق تعمية وأفكار أسطورية وآليات تهويمية، وتنقّب تحت ما راكمته فوق ادعاءاتها الكونية من طبقات كثيفة وكثيرة من القيم السلطوية، والمعانى الأسطورية، واللغط الشعورى الرومانسى، والتأصيل العاداتى، والمشروعية التاريخية التي من شأنها أن تمنع النظر وترهب البحث والتنقيب. ومن ثم تتمثل هذه المقاومة في فعل موضعة هذه السردية موضعةً تسمح بالتعرف عليها حال فعلها السلبى في الوعي الحضاري وإبان تشكلها فيه؛ في فعل تغيير شكلها الذي ادعته لنفسها وصورتها التي اتخذتها في الأذهان، أي بإعادة تعريفها بوصفها مناهج وآليات وعيية غير كاملة –كما تدعى- وغير شاملة وغير طبيعية أو بديهية أو كلية أو نهائية وأنها لذلك –وعلى غير ما تدعيه لنفسها- ليست تعبيرًا عن (الحقيقة؟) وليست أكثر حتمية أو ثبوتًا من غيرها الكثير مما لا يدعى لنفسه مثل هذه القيم الأسطورية القديمة، أي باختصار تتمثل مثل هذه المقاومة باختصار في فعل تضمينها لهذه السردية بطرائقها الفكرية بوصفها موقتية النفع، في دور سياقى خاص، ليست هى جُلَّ ما يمكن للوعي العمل به حضاريًا أو نفسيًا كما تريد إيهامنا.

إن ما تشير إليه هذه المقتبسات إذًا هى حالة من المقاومة الفلسفية بالاستيعاب لا بالنفي والإنكار، وهى على ذلك حالة لا تفترض للأشياء جواهر ثابتة أو طبائع عليا أو أشكالاً انسجامية تراصية كلية أو حالات نقية توجد فيها؛ ولا تفترض –في ذات الوقت- ما هو عكس ذلك تمامًا، بل تعمل من خلال اعترافها الضمنى بهذه الافتراضات على استبدال المنطق البنائي السردي القديم الذي يرى الأشياء من قبيل (إما.. أو) بمنطق جديد يراها في توجه يقول (نعم.. ولكن) –كما يشير المنظر الألمانى خينرخ كلوتز - وبذلك تناهض أشكالها الكلية وصفاتها الثبوتية، أي تعمل من خلال معرفتها الأساسية بضآلة ما في الواقع من واقع كى تضع تساؤلات جذرية عن كل ما هو جمعى أو جماعى يطمس أو يسفِّه من أشكال التخلف والاختلاف المرجعى والفعلى، في الأداء وفي الفكر والوعي الذي يسبقهما، دون أن تقدم ذلك بوصفها الهدف الكلي، ودونما أن تقلل بالضرورة

@ 2016 NSP
Natural Sciences Publishing Cor.

من قيمة ما تقاومة معرفيًا أو جماليًا، ولكن فقط من قيمة ادعاءاته الكونية، فتقدم محاولاتها المعرفية والتحليلية وطرائقها الشكية أساسا محتملا قد يشكل بديلاً ما.

القضية إذًا ليست في خروج الفكر والوعي (ثقافيا كان أو حضاريا عاما) من أي شبهة سردية أو بنائية كما توهمنا هذه التساؤلات، وكأنه إن ادعى ذلك يدعى لنفسه صفتى (النقاء) و(الاكتمال النوعي) اللتين من شأنهما أن تردانه كاملاً إلى السردية والبنائية التي يحاول الانفلات منها بادعائه ذلك النقاء وهذا الاكتمال من الأساس، ولكنها تكمن في قدرته على مساءلة الذات وجذورها المعرفية والإدراكية بشكل مستمر ليس فيه توقف أو تهاون، تكمن في تعرفه على معالم سرديته ومناطق العمى فيها، وأساليبها في فعل تلك التعمية؛ تكمن – باختصار- في محاربته سلطة هذه السردية التي يبديها تشكيلها للوعي الحضاري والثقافي المعاصرين.

ومن ثم يتحدد تعريفنا لآليات تلك السردية بسياق تعريفها –أي هذه السردية- لحالة هذا الوعي التشكيلية أو التكوينية ووجودها مجتمعة كآليات يستمد منها ذلك الوعي مشروعية فعله الحضاري لا كوجود منفرد خاص بها كآليات (لغوية) مثلاً أو كصفات فكرية عامة قد تعرف الكثير من التبديات الدلالية التي ربما لا تكون من نوع سردي بالضرورة، وإن كانت، فقد لا تكون –رغم ذلك- معبرة بالضرورة عن تشكل الوعي الحضاري وفق منطقها السردي.

والفارق بينهما –أي آليات بين تلك السردية في وجودها العام، وفي وجودها مجتمعة بوصفها السياق التكوينى للوعي الحضاري- هو فارق النهج الإدراكي الذي يتخذه كل منهما؛ فبينما تشكل الأولى جزءًا –سلبيا أو إيجابيا- من نهج إدراكى غير سردي الطبيعة، تشكل الثانية قاعدة النهج الإدراكي السردي ومادته الأولى التي عليها تتشكل قدراته وصفاته ومنها تخرج أفعاله وتستمد مشروعيته في الوجود وسلطته في التشريع، ومن ثم يأتى الفارق بينهما في الفارق بين نتاجهما الإدراكي، أو بين أنواع المدركات التي يستقبلانها كل وفق نهجه الإدراكي أو وعيه الثقافي؛ أي فيما يتصل بحالة المعرفة Knowledge في كل منهما مما يمكن تلخيصه في الاختلاف المفارقى والتشابك الموضوعي بين المعرفة السردية والمعرفة العلمية الذي يتخذه وصفنا القادم لبعض السرود الثقافية الكبرى في ثقافتنا الحالية أساسًا تحليليًا له.

يقول ليوتار:

لا يمكن تقليص المعرفة بشكل عام في العلم وحده، ولا حتى في فعل التعلم. فالتعلم يتضمن مجموعة من المقولات التي –بتجنيب غيرها من أنواع المقولات- تخبر بأشياء محددة أو تعينها مما يمكن أن يرى

كحقيقة أو كزيف. العلم هو التكوين التحتى للتعلم يتكون مثله من مجموعة مقولات إخبارية، إلا أنه يفرض على قبول هذه المقولات شرطين أساسيين: أولهما هو أنه يجب على الأشياء التي تشير إليها هذه المقولات أن تكون متاحة للنظر بشكل متكرر، أو –بعبارة أخرى- أن تكون هذه الأشياء متاحة للتأمل وفق آليات الملاحظة العلمية المباشرة وشروطها، وثانيهما أنه يجب أن يكون من المحتمل تقرير ما إذا كانت اللغة المستخدمة في هذه المقولات ذات مغزى متصل بالحقل الذي تنتمى إليه من قبل الخبراء في ذلك الحقل. ومن ثم يتعدي ما يعنيه مصطلح (المعرفة) مجرد الإشارة إلى مجموعة ما من المقولات الخبرية (العلمية). إذ إنه يحتوى أيضًا على أفكار (المعرفة الحدسية) من مثل (كيف نعيش)، و(كيف نسمع). فالمعرفة إذًا هى قضية الكفاءة التي تتجاوز بساطة تقرير أو تطبيق شروط الحقيقة، لتصل إلى تقرير وتطبيق شروط الكفاءة (التأهلية التقنية)، وشروط السعادة (الحكمة الأخلاقية)، وشروط جمال الصوت أو اللون (الشعورية السمعية والبصرية).. إلخ.

@ 2016 NSP
Natural Sciences Publishing Cor.

فتصير المعرفة -بذلك التعريف- هى ما يجعل الفرد قادرًا على تكوين مقولات إخبارية (جيدة) وأيضًا ما يجعله قادرًا على إصدار ملفوظات توصيفية (جيدة) تقييمية (جيدة). (The Postmodern Condition, p.18).[11]

ربما يتلخص الفارق بين المعرفة المستمدة من العادات "Customary Knowledge" التي عرفتها هذه الدراسة من مجتمعها بأنها معرفة سردية "Narrative Knowledge" والمعرفة العلمية " Scintific Knowledge" في علاقة كل منهما بإشكاليات المشروعية "Iegitimation Problematics" وطرائق كل منهما في البحث عنها. فعلى حين تتضمن المعرفة العلمية خطابًا تكوينيًا أساس يعني بقضية مشروعية مقولاتها من جانب منهج التحرى ومنطق الاستنتاج فيقدم –من حيث المبدأ على الأقل- ما يحاول الوفاء بهذه المشروعية وفق تشكل افترضاته المبدئية (في الحداثة Modernism أو فيما-بعد-الحداثة Postmodernism) الذي يتضمن اتباع شروط خاصة لقبول مقولاته من مثل التجربة، والاستقراء المنطقى، وإتاحة النتائج للاختبار من قبل المجتمع العلمي الذي تنتمى إليه هذه المقولات وغيرها في حين أن ذلك هو الوضع في ما يختص بالمعرفة العلمية، تستمد المعرفة السردية مشروعيتها كاملة من فعل وجودها نفسه، أو –بعبارة أكثر مباشرة- تستمدها من (سلطة) هذا الوجود نفسه. تلك السلطة التي يمكن أن نراها منقسمة إلى ثلاثة أجزاء رئيسية يمثل كل منها حجرًا ركنًا فيها ودعامة من دعامات سيطرتها على الوعي. أولها هى تاريخيتها "Historicity" أو وجود هذه المعرفة السردية العبر – زمنى في وعي أجيال كثيرة متعاقبة. وثانيها هى شعبيتها "Popularity" أي شيوعها في تبديات المجتمع الثقافية والحضارية على تنوعها الشديد واختلافها الكبير، وثالثها هو (بداهة منطقها) "Common Sense"؛ أي استعطافها لمنطق استدلالى بسيط أو سهل الهضم يبدو على السطح متسقا ومنسجما مع خصائص التعقل فيخفي ببساطة ما ينطوى تحته من تناقضات إنسانية أو فكرية معقدة.

ثانيًا: إن المعرفة العلمية والمعرفة السردية غالبًا ما يتواجدان بالإضافة إلى –والتناحر مع- أحدهما الآخر مما لا يقلل بالضرورة من القيمة المعرفية لأي –أو كل- منهما على حد سواء، إلا إذا ساد أحدهما على الآخر سيادة تهدد من وجوده وتغطى عليه كما هو الحال في مجتمعنا المعاصر.

ثالثًا: إن المعرفة العلمية والمعرفة السردية كلتيهما ليسا أشكالا نقية أو جواهر ثابتة مستقلة كل الاستقلال أحدها عن الآخر في وجود كهنوتى خالص لا يحتمل الاختلاط أو التقارب أو الامتزاج بل إنهما في أحيان كثيرة تقتربان وتمتزجان وفق ظروف اجتماعية وسياسية معينة قد تمنح امتزاجهما أبعادًا سلبية أو إيجابية، إلا أن ذلك الاقتراب أو الامتزاج يشير دومًا إلى أن وجودهما ليس وجودًا نقيًا. يقول ليوتار:

ليس عودة السردي فيما هو غير سردي (المعرفة العلمية) مما يدعوا للاستنتاج أن السردي قد تم تجاوزه بلا رجعة. ولنقدم دليلاً نيئً على ذلك ما يقدمه العلماء عندما يظهرون على شاشات التلفاز أو في الجرائد في

---

[11] المقطع المترجم هو:

Knowledge, in general, cannot be reduced to science, not even top learning. Learning is then set of statements which, to the exclusion of all other statements, denote or describe objects and may be declared true or false. Science is a subset of learning. It is also composed of denotative statements, but imposes two supplementary conditions on their acceptability: the objects to which they refer must be available for repeated access, in other words, they must be accessible in explicit conditions of observation; and it must be possible to decide whether or not a given statement pertains to the language judged relevant by the experts. But what is meant by the term knowledge is not only a set of denotative statements, far from it. It also includes notions of "know-how", "how to live,": how to listen", etc.. Knowledge then is a question of competence that goes beyond the simple determination and application of criteria of truth, extending to the determination and application of criteria of efficiency (technical qualification), of justice and/or happiness (ethical wisdom), of the beauty of a sound or color (auditory or visual sensibility), etc.. Understood in this way, knowledge is what makes someone capable of forming "good" denotative utterances, but also "good" perspectives and "good" evaluative utterances.

@ 2016 NSP
Natural Sciences Publishing Cor.

مقابلات معهم عقب إعلانهم (اكتشافا؟)، علميا ما. فيقصون (ملحمة) معرفية هى في الواقع غير ملحمية البتة، فيلعبون وفق قواعد لعبة السرديات التي نرى من مؤثراتها الكثير ليس فقط عند مستخدمى الأجهزة الإعلامية ولكن أيضًا في مقولات هؤلاء العلماء أنفسهم. (The Postmodern Condition, p.21) -التقويس وما بينه من إضافة المؤلف).

رابعًا: إن لغتى المعرفة العلمية والمعرفة السردية هما لغتان مختلفتان بالضرورة، رغم امتزاجهما السلبى أحيانًا، واعتمادهما السياسي أحدهما على الآخر؛ ذلك أنهما –أي لغتى السردية والعلمية- تتضمنان مفهومين مختلفين تمامًا عن المشروعية "Legitimation" ومقتضياتها وأساليب الوفاء بها.

خامسًا: إن كلتا المعرفتين لا تستطيعان من حيث المبدأ أن تقيم إحداهما الأخرى لغة، أو أهدافًا، أو منهاجًا، أو كما وذلك لغياب اتفاق المقاييس في كل منهما؛ أي إن منطق الحكم ونوعه وأهدافه في أي منهما يختلف اختلافًا جذريًا لا يمكن تخطيه وفق آليات الرؤية والاستدلال التي تُعرفه في مقابل الآخر بالرغم من ادعاء كل منهما عكس ذلك تمامًا.

فالمعرفة العلمية قد تدعى أنها من الممكن على المستوى الإجرائى المجرد أن تتحدث عن المعرفة الحدسية "Intuitive Knowledge" –التي هى إحدي قواعد الوعي السردي في مجتمعنا المعاصر وإحدي صور المعرفة السردية- بوصفها مشارا إليه "Referent" في مقولة علمية تحاول تحديد أبعادها ومناهج تفاعلاتها. إلا أنها إن فعلت ذلك –أي المعرفة العلمية- تفعله في غياب شبه تام لمنطق المعرفة الحدسية ذاته – إن صح هذا التعبير؛ أي تفعله وفق درايتها بعدم إمكان إعادة جدولة مثل ذلك المنطق –إن وجد- وفق آلياتها المعرفية وشروطها الإجرائية فضلاً عن استخدامه ذاته في مقولاتها الإخبارية أو التوصيفية. بل إن على المعرفة العلمية –كى تكون كذلك- أن تبعد بذاتها قدر المستطاع عن أية شوائب حدسية أو سردية تتناقض مع أو تقوض إجراءاتها المنطقية وأساليب استدلالاتها العقلية. وإذا كان الحدس –كما ندعى- هو أقرب صور السردية للمعرفة العلمية ، فهو كذلك من قبيل (العنعنة) لا من قبيل العلية "Causality" أو الغائية "Teleology"؛ أي إنه ليس في ذاته إجراء علميًا سببيًا ذا غائية مانحة للمشروعية ومتبعة لشروطها القياسية ومعاييرها المنطقية، بل هو سابق على هذا الإجراء وعلاقته الموضوعية ومختص بالتفاعل النفسى لدي ذات العالم أو الباحث (عن) الفعل العلمي يتأتى له وفق آليات سردية غير موضوعية أو قابلة للتموضع العلمي؛ أي وفق آليات تختلف معطياتها "Givens" كيفا ونوعًا ومشروعيةً عن تلك التي تختص بالمعرفة العلمية ومناهجها المعرفية.

من نفس المنطق قد تدعى المعرفة السردية على المستوى الإجرائى المحض أنها قادرة على الاقتراب من المعرفة العلمية اقترابا يسمح لها بالوصف أو التقييم؛ إلا أنها –إن فعلت ذلك – تفعله في

غياب شبه تام لمنطق المعرفة العلمية ذاته، ووفق درايتها الضمنية بعد إمكان آلياتها الداخلية إعادة إنتاج ذلك المنطق فضلاً عن استخدامه في مقولاتها السردية أو قيمها الحكائية.

سادسًا: يشير تعبير (الثقافة) هنا إذًا لا إلى طبقة معرفية أو اجتماعية أو سياسية معينة، بل إلى مجمل عمليات التفاعل المعرفي الخاص بمجتمع ما بكافة طبقاته وأنواع خطاباته دونما أي تفضيل تقييمى أو تدرج تذوقى.

@ 2016 NSP
Natural Sciences Publishing Cor.

4. التشبيهية:

بدأ الجزء السابق محاولاته لإيضاح أحد جوانب أسباب وجود حالة الترهل والانفصال الحضاري التي يعانى منها وعينا المعاصر بافتراض أساس يشير إلى أن أسباب هذه الحالة تكمن في وجهين يتعلقان كليهما بطبيعة تشكل هذا الوعي وخصوصية هويته في تداخلهما أحدهما في تكوين الآخر، وفي اختلافهما المفارقى النابع أحدهما عن الآخر؛ أولهما هو سردية Narrativeness هذا الوعي وامتثاله عير النقدي لمجموعه من السرود الكبرى " Narratives–Grand " الثقافية والعاطفية مثل سرد "العبقرية" التي يطمح فيها الوعي للوصول لحالة الذكاء او التفرد الكامل ويكرس لاشخلاص بعيتها بوصفها قد تمتعت بتلك المرتبة وسرد "الموثوقية الروتينية اللمطلقة" التي يسعي فيها النظام الحكومى لإثبات الواضح وإثبات إثبات الواضح في حلقات مفرغة من الشك والتشكيك، وغيرها الكثير مما شكل ذلك الوعي حتى جكمت آلياته الاستدلالية والاستنتاجية ومنطق أحكامه القيمية والنوعية، وأفعاله الحضارية وقيمه الوجودية وذوقه الجمالي وسياساته النفسية، بفعل بحثها الميتافيزيقى الدائم عن (الجوهر)، وافتراضه في الأشياء، وبالفعل الترسيخى التثبيتى لآلياتها الإدراكية المؤسسة على هذا البحث وهذا الافتراض، وبفعل عجزها شبه الكامل عن الرؤية إلا فيما يتسق مع، أو يمكن حشره في، أُطرها المرجعية السردية المبنية على هذه الآليات. وهو ما يقودنا بدوره إلى الوجه الثانى لأسباب هذا الانفصال ألا وهو تشبيهية هذا الوعي؛ أو رفضه لكل ما لا يمكن اختزاله أو اختصاره أو بلورته أو –بالأحرى- (تشبيهه)، وكأنه غير موجود، أو غير قابل للوجود، ومن ثم عماه عن كل الموجودات التي تتنافي فلسفات وجودها وتفاعلات تلك الفلسفات الوجودية مع منطقه البدهى المدعى وأدواته الأسطورية في التعريف والتعرف والإدراك.

من هذا المنطلق تمثل تشبيهية هذا الوعي جزءًا في سرديته، والعكس أيضًا، بالقدر الذي تختلف التشبيهية عن السردية من حيث النوع الإدراكي ومنطقة الفعل الخاصة بكل منهما داخل المنطق العملي لأفعال هذا النوع في الحياة اليومية، فعلى حين تتبدي سردية هذا الوعي بشكل مباشر في منطقة فعله العملية في الحياة اليومية –كما رأينا- تتبدي تشبيهيته –كما وشت تحليلاتنا السابقة للسرود الكبرى- في رؤاه العامة والكلية للواقع ولمكانه في العالم، برغم عدم إنكار تبديها كخلفية للفعل العملي وقاعدة تحتية له. والعكس تمامًا يمكن أن يطرح بوصفه صحيحًا أيضًا، فبينما يمكن لتشبيهية الوعي أو اندفاعه نحو الإيمان بالتصورات التشبيهية عن الواقع بوصفها هى ذاتها الواقع، أن تتبدي في الفعل العملي اليومى كظل ملازم لجوانب هذا الفعل بغض النظر عن وجهة النظر أو زاويته المستخدمة، تتبدي سرديته في رؤاه العامة التي تشكل هيكل جسد هذا الفعل وأرضية نظام عمله الدينامى؛ برغم عدم إنكار تبديها كخلفية مباشرة لآليات هذا العل العملي في الحياة اليومية. وهكذا يمكننا أن نرى مدي مفارقية وجهى الوعي اللذين عرفناهما بالسردية والتشبيهية في انبثاقهما الجدلى من تشكلات أحدهما في الآخر، ووجودهما المشكلاتى في لب تكوين أحدهما للآخر.

وكما أشرنا في مقدمة الجزء السابق فيما يختص بفكرة السرود الكبرى عند ليوتار، فإن فكرتى التشبيهية "Simulacra" والواقع المشابه "Hyperreality" عند المنظر الفرنسى جان بوديلار تعبر عن تحليل هذا المنظر للظواهر الفكرية والاحتماعية المرتبطة بالمجتمع الغربى –خاصة فيما يتعلق بتأثير تكنولوجيا الاتصالات الحديثة على العقلية الحضارية الغربية وعلاقة الذات الفردية بالمنحى الجمالي أو السياسي الذي تفرضه هذه التكنولوجيات على الواقع الموضوعي في استيعاب هذه الذات له والتعامل معه. أي بالرغم من ارتباط هذه الأفكار بالهوية الحضارية للمجتمع الغربى وما لها من تشكلات وجذور ومستويات تختلف منهاجًا ونوعًا وملامح عن مثيلاتها في الحضارات الأخرى بما في ذلك حضارتنا الحالية، فإن لهاتين الفكرتين أهمية تعريفية خاصة في سياقنا هذا تضئ –كما سنرى- جانبًا آخر من جوانب أسباب هذا الانفصال وسبل تبديه. علينا إذًا منذ البداية أن نعيد تعريف هذه الأفكار في هذا السياق وأن نستخلصها مما قد يشتبك معها، ويختلط

@ 2016 NSP
Natural Sciences Publishing Cor.

بها من مفاهيم وتصورات وأفكار أخرى حتى يمكننا التعرف عليها فضلاً عن استخدامها استخدامًا يبين اتصالها بافتراضاتنا المبدئية.

1.4.التشبيه والواقع المشابه:

يقول بوديلار:

يرى كل منا نفسه مُرّقًى لأزرة التحكم في جهاز افتراضى، منعزلاً في موضع استقلالية تامة، على مسافة لا تنتهى من كونه الأصلى كما لو كان في محل رائد فضاء يسكن فقاعة (تمثلها بدلته الفضائية)، موجود في حالة من اللاوزن تجبر الفرد على البقاء في رحلة دوران حول –أرضية وعلى الاحتفاظ بسرعة كافية في مساحات اللاوزن كى يتحاشى اصطدامه مع كوكبه الأصلى. ومن ثم يتطابق إدراك حالة القمر الصناعى هذه في علاقتها بعالم الحياة اليومية مع رفع حالة العالم المنزلى الخاص لمجاز الدائرة السماوية باعتبار الوحدة الحياتية: غرفتى النوم / المطبخ / الحمام، كوحدة معيشة فضائية حول- قمرية ومن ثم تفضيئ "Satellization" (الواقعى) (أو تحويله إلى قمر صناعى فضائى). وهكذا تحدد يومية المسكن الأرضى – مفترضًا في الفضاء- نهاية الميتافيزيقا (في المجتمع الغربى) وتشير إلى بداية الواقع المشابه: ذلك الذي كان يومًا مُسلطًا على المستوى العقلى؛ الذي كان يعاش كصورة بلاغية في المسكن الأرضى، من الآن فصاعدًا هو مسلطٌ بشكل كامل دونما صورة بلاغية وواقع بكامله في مساحات الفضاء التشبيهى [56]. (التعبيرات بين الأقواس ( ) من إضافة المؤلف).

هناك أربعة نقاط وصفية يدعونا هذا المقتبس لتأملها في سياقنا هذا، يمكنها بدرجة أو بأخرى تلخيص ما نعنيه بالتشبيهية؛ أولها يختص بالفارق بين المعنى الفلسفي للتشبيه البلاغى والتشبيهية في استخدامنا هذا. وهو فارق لا يحاول وصف أشكالهما "Forms" كما هو الحال في الفارق بين السرد والسردية مثلاً فيعرف أحدهما بأنه عام والآخر بأنه تبد خاص، بل هو فارق خاص بدرجة واقعية الواقع في كل منهما؛ أي بقدر نفاذ رؤية كل منهما الوعيية خارج درجات تبديها وأشكاله المختلفة في الفعل الذي يقومان به كل في دوره ووفق آلياته. فبينما يفترض التشبيه وجود كيانات ما لها ثبوت إجرائى مادي أو خبروى حدسى معين، وهى من ثم تتفق أو تختلف وفق هذا الثبوت الكيانى –المؤقت أو الدائم، الجدلى الموضعى أو المتصور والمتخيل، الثابت الأسطورى أو الموجود العلمي المشروع- من قبيل الوجود الفعلى المدرك، تشير التشبيهية إلى حالة وعيية ينتفي فيها الواقع وكيانه الكلي، ومن ثم تشير التشبيهية إلى حالة التشبيه إبان فعله الإدراكي التواصلى مع الواقع المدعى بوصفه الواقع النهائى دون معرفة منها بقدر هذا الادعاء أو بعدم ثبات هذا الواقع أو بدرجة اختزاليه وصوريته. أي إن التشبيهية هى التشبيه الذي تنتفي فيه الفواصل المدعاه بين المشبه والمشبه به ليصيرا كلاهما الواقع بعينه.

وثانيها أن التشبيهية تدعى ادعاء نيتشويًا[12] ضمنيًا أن رؤية الواقع كما هو عليه، ولو حتى من قبيل التشبيه (ما يسميه بوديلار في المقتبس السابق المجاز أو الصورة البلاغية) هو أمر غير محتمل من حيث

المبدأ. إذ إن فعل التشبيهية في الوعي الذي يسكنه ينقل الواقع كاملاً لمستوى (فضائى) آخر، كما يقول بوديلار، له نفس صفات ذلك الواقع ولكنها في حالة صورية مختزلة أو مبلورة، ومن ثم يكون نفيه لهذا الواقع نفيًا مؤسسًا على خبرته التشبيهية به أي على إيمانه الكامل تقريبًا بدقة واقعه المشبه ومن ثم بانتفاء ما هو غيره أو تحته أو خلفه؛ أي بانتفاء الصورة الأصلية للواقع انتفاء كاملاً (ما يسميه بوديلار (الكوكب الأصلى)).

[12] نسبة إلى الفيلسوف الألمانى المعروف (1844-1955) نشيه Friedrich Wilhelm Netzsche وفلسفته المعروفة باللارادية أو "Nihilism".

@ 2016 NSP
Natural Sciences Publishing Cor.

وثالثها أن كلتا الحالتين الواقع التشبيهى "Hyperreality" والتشبيه الصورى للواقع "Simulation" هما صورتان من التشبيهية يعملان من خلال فصلهما شبه التام للوعي أي ثغرة يمكن أن ينفذ من خلالها لرؤية موقعه التشبيهى من خارج الواقع الذي يؤمن به، أي يضعان حوائط وأغلفة ومستويات تشبيهية كثيرة أمام احتمال محاولات هذا الوعي الانعكاس على الذات.

ورابعها أن هناك واقعًا وعيا أساسيا يميل به الوعي نحو احتمالات السيطرة (أزرة الجهاز الافتراضى في تعبير بوديلار) أو ما أسماه هابرماس سابقًا (الأمان الوجودي)، يعمل –وفق جدلنا هذا- على فتح الباب أمام السردية والتشبيهية لامتلاك الوعي وتأطير مفرداته –رغبة في الوصول إلى هذه السيطرة وهذا الأمان- ومن ثم الأسطرة وتثبيت واختزال واختصار الواقع في صيغ كلية وتعميمية، ومتسامية، وعفوية، ومشاعرية، وترسيخية، إلا أنها جميعًا صيغ (مطمئنة)، تمكنه من الطموح لما هو ميتافيزيقى أعلى، وتوفر له درجة من الراحة الوجودية تحميه من افتراضات الجهل والعمى والدفع نحو المعرفة وتعزله عن نخر الأسئلة المُخِّملة لمسئولية رفض ما تبدو عليه الأشياء فيصير عزله عن الواقع هو واقعه المنعزل الأسطورى التشبيهى الذي لا بديل له ولا حيلة لنا فيه.

وربما يمكننا على هذا الأساس أن نستنتج عددا موازيا لهذه النقاط الأربعة من الآليات التشبيهية التي يبديها الوعي الحضاري في مجتمعنا المعاصر؛ أولها هى آلية التجريد "Abstraction" أي دفع الأشياء والأفكار إلى وجود مجرد له سلطة البنية وشسطوة السردية ومن ثم هو وجود ذو موضوعية مدعاة يحاول أن يمنح ذاته هذه الصفة لا بحثًا عن جدولة جدلية فلسفية للواقع ولكن لتثبيت قيمه السردية وسلطته التشبيهية التي ينفصل بها ووعيه عن هذا الواقع، ويدعى بها ووعيه ذلك الانفصال نفسه بأنه هو الواقع، ويدعى بها ووعيه ذلك الانفصال نفسه بأنه الواقع؛ إذ إنه بتضمين إدعاء الموضوعية ذلك يحاول إكمال صورية التجريد في الواقع المشبه الذي يفرضه وإغلاق حلقة السردية في الفعل الإدراكي لهذا الوعي المستقبل لهذا الواقع والمنتج له.

وثانيها هى آلية الطرح "Subtraction" الناتجة من الإيمان بواقعية الواقع المشبه في فعل تشبيهه نفسه، بمعنى استحضار الواقع الشبيه لا بوصفه خارطة لواقع مغاير، ولكن بوصفه خارطة الواقع الممكن الوحيد؛ أي باختصار أو (طرح) الواقع الشبيه من الواقع المفترض ونفي ما يتبقى بوصفه غير موجود فيصير تطابقهما تطابقًا كاملاً هو طبيعة هذا الواقع واكتماله وتمام وجوده الذي لا شك فيه.

وثالثها هى آلية (العزل) أو الحماية "Insulation" أي اكتمال حماية هذه التشبيهية للوعي الذي تسكنه من خلال وضع طبقات كثيرة ومتنوعة من الجدل السردي فوق فعلها تحول هذا العزل نفسه إلى عمل أسطورى متسام له جاذبية البطولة هو محل للطموح الخاص والمتعالى.

ورابعها هى آلية المرجعية "Referentiality" التي تشير إلى محاولة هذا الوعي التشبيهى الالتصاق بمرجعية دلالية معينة –نصية في أغلبها- تحدد معانى تبدو واضحة الدلالة على المستوى اللغوى السطحي يستطيع من خلالها إثبات مشروعيته في الوجود وجدارته في التمثيل وواقعيته الصورية التي هى الواقع كما يعرفه وعيه.

2.4. أفكار ما-بعد-جداثية: الوعي المضاد أو الوعي بالوعي :

لسنا –إذ نريد مناقشة بعض أفكار وتصورات ما-بعد-الحداثة الغربية- نحاول أن نشى بأن مثل هذه الأفكار والتصورات يمكنها (استبدال) الأفكار والتصورات التي تنطوي في حد ذاتها –بشكل ما- مجابهة ومقاومة مثل هذه السردية والتشبيهية وأثارها السلبية على الوعي. فهناك أسباب كثيرة تمنعنا من مثل هذا الافتراض؛ منها على سبيل المثال أن المناهج الوعيية والأكفار الحضارية الخاصة بمجتمع ما ليست وليدة

@ 2016 NSP
Natural Sciences Publishing Cor.

لحظة تاريخية معينة أو منطق فلسفي وحيد أو عوامل اجتماعية محددة، كل على حدة، بل هى نتاج كل هذا الذي يضرب بجذوره في تاريخ وعي مجتمعها بأسره، ومن ثم لا يمكن رؤيتها وكأنها مكعبات متراصة يمكن استبدال أحدها بالآخر بمجرد التعرف عليه كما يشي هذا الافتراض. وثانيها أن افتراض إمكانية (الاستبدال) ذاتها تعكس معرفة تامة بالأطراف المستبدلة –هى بالضرورة أسطورية- أي تعكس سردية وتشبيهية من شأن هذه الأفكار نفسها مناهضتها ومقاومتها، وثالثها أن مثل هذه الإكار ما بعد الحداثية تنبثق عن هوية العقلية الحضارية التي أنتجتها وتخاطب حاجاتها الخاصة ورؤاها الخاصة؛ وهى على ذلك أيضا مؤسسة –كما لو كانت مركبا كيميائيا- على خصوصية المنتج الحضاري الذي يشكل هذه الهوية؛ أي على مقادير ونسب الخليط الفكري الاجتماعي الفلسفي النفسى الجمالي السياسي الإنساني.. إلخ، من العوامل التي تشكل هذه الهوية لا على المستوى الآنى فقط "Synchronic" ولكن على المستوى التاريخى أيضا "Diachronic" بكل ما قد يشتمل عليه ذلك من فجوات وثغرات ومناطق عمى وتنافرات وتناقضات عميقة ومفارقات بل وسردية وتشبيهية؛ أي بكل ما في ذلك من إشكاليات فلسفية وموضوعية خاصة بملامحه الحضارية. ورابعها أن عمومية هذه الأفكار أو تعبيرها (عن) الفعل الحضاري، هى عمومية وتعبيرية لها إشكالياتها وقضاياها الخاصة التي لا تسمح بالموضعة في تراتب فكري بمثل هذه السذاجة أو السردية.

أن نخطئ ذلك هو أن نخطئ ما تنطوي عليه عقلية ما-بعد-الحداثي نفسها من رفض مبدئى للتناقضات الشكلية المزدوجة "Binary Oppositions" بما فيها من تهميش وتبسيط لما يحتويه الفعل الحضاري من تعقدات، والواقع الإنسان من إشكاليات، فضلاً عما يحاول هذا البحث ذاته تبيانه مع آثار آليات السردية والتشبيهية، فقد ذكرنا في مقدمة مناقشتنا للسرود الثقافية الكبرى في الجزء السابق أن توجه العقلية ما بعهد الحداثية في المجتمع الغربى المعاصر يحتوى على فكرة المقاومة (بالاحتواء)؛ بمعنى وقف الادعاء بالكونية والاستمرارية الحتمية مع الإفادة والتضمين لكل ما يمكن رؤيته بوصفه نافعًا أو مثريًا أو مهدفًا، ويعتمد، بدلاً من السعى وراء التناقض الشكلى، أفكار التخالف النسبى غير القياسى "Individvality"، واللاانسجامية الحتمية "Heterogeneity"، والتعددية "Plurality"، واللاإستمرارية "Discontinuity" وحتمية الغموض اللغوى "Linguistic Ambiguity"، وغيرها الكثير من الأفكار والتصورات الفلسفية التي تسعى بها هذه العقلية – من داخل فعلها الثقافي المستمر، والواضح لغويًا، والفردي المستوعب للتعددية، والمنسجم المفترض للمفارقة، والمحتوى على التناقض الجدلى العميق والمتخالف قياسيًا –أن تنقد وتنقض قيم الوجود الجوهرى والصورى فيها وخارجها على حد سواء [57]. قول المنظر الإنجليزى هال فوستر في مقدمة كتابه (ثقافة ما-بعد-الحداثة) (1983):

تنبثق ما بعد حداثة المقاومة إذًا من الممارسة الفكرية المناهضة ليس فقط للثقافة الرسمية التي فرضتها الحداثة، ولكن أيضًا (للطبيعية الزائفة) التي افترضها اعتبار ما-بعد-الحداثة نفسها مجرد رد فعل على الحداثة. تهتم ما-بعد-الحداثة (في المقاومة وما يتعداها) إذًا بالتفكيك النقدي للتقاليد، لا باستخدام الأشكال التاريخية في صورها الشائعة أو التافهة، ولكن بالنقد الفلسفي للأصول التاريخية وليس العودة إليها. باختصار، تسعى ما-بعد-الحداثة للمساءلة والاستكشاف لا لاستغلال الرموز الثقافية السائدة أو إخفاء ميولها الاجتماعية والسياسية. [57]

من هذا المنطلق تتبدي أهمية تقديم هذه الأفكار، لا بوصفها (بدائل؟) بل بوضفها أمثلة حية على وجود وعيى مغاير لما تفترضه وتفرضه سردية وعينا الحضاري المعاصر وتشبيهيته أو ما تريد هذه السردية وتسعى هذه التشبيهية لإيهامنا به في وعيها بالعالم. وتتبدي أيضًا أهمية فهم هذه الأفكار في تعبيرها عن وعي الشعوب الغربية المعاصرة في خصوصيتها الواضحة مما قد يفتح الباب أمام محاولات إفراز مقاومة لهذه السردية وتلك التشبيهية من داخلها بإعطاء مثل هذه المحاولات أمثلة حية على (إمكانية) المقاومة واحتمال الوعي المضاد أو الوعي بالوعي.

@ 2016 NSP
Natural Sciences Publishing Cor.

3.4. اللامركزية "Ex-centricity" أو انتهاء الجوهر:

تقول الناقدة الكندية لندا هاتشن:

ليس من شأن ما-بعد-الحداثة تعليق الحكم أو تمييع الرؤية، ولكن من شأنها مساءلة قواعد أي من اليقينيات (التاريخ، الذاتية، المرجعية) وأي من مقاييس الحكم. من يضعهم؟ ومتى؟ وأين؟ ولماذا؟ ليست ما-بعد-الحداثة مجرد (تحلل) أو (ذبول) سلبى في التماسك والنظام بقدر ما هى تحد جذرى للتصور الأصل الذي على أساسه يتم الحكم بالتماسك والنظام. وليس من شك في أن هذا الموقف التحقيقى؛ هذا الصراع ضد السلطة، هو –على الأقل جزئيًا- نتاجثورة اللامركزية؛ (السياسات الجزيئية). ومن الصعب جدًا –فيما أعتقد- تصور أن مثل هذا التحدي لنماذج الوحدة والنظام يمكن أن يكون مرتبطًا بشكل مباشر بحقيقة أن الحياة اليوم أكثير اهتراء وفوضوية، بالرغم من أن الكثيرين قد تصوروا ذلك.. إن مثل هذه التحديات صارت اليوم بداهات الخطاب التنظيري المعاصر؛ ومن أكبرها هو ذلك الذي قدمته النظرية والممارسة الجمالية كلتاهما، هو تحدي فكرة المركز بكل أشكالها.. فمن رؤية لا مركزية، لو أن عالمًا يوجد، فإن كل العوالم الممكنة توجد أيضًا: ومن تحل التعددية التاريخية محل الجوهر الأبدي الخالص. [58]

من أهم أفكار التي تبديها عقلية ما-بعد-الحداثة في الغرب –كما يشير المقتبس السابق- هى فكرة رفض المركز "Centre" ؛ بمعنى رفض وجود نقطة بدء (منطقية؟) تكون أساسًا أو محورًا تنبنى عليه أو تدور حوله مفردات أفكار أخرى – أيما كانت درجة جدلية هذا المحور أو المركز أو قدر تغير صورته وتبدل أشكاله، ومن ثم رفض (المركزية) "Centricity"، كنموذج فلسفي يمكنه التعبير عن تعقدات علاقات التفاعل الإنساني بالأشياء والأفكار، لما تشى به فكرة المركز و-فكرة المركزية عامة- بالهامشية والتهميش؛ هامشية كل ما هو غيره بالنسبة له وتهميش ما يبعد عن المركز فيه. من هذا المنطلق تتخذ ما-بعد-الحداثة معنى لفكر المركزية تسعى لمناهضته وتقويضه –يشير إلى الوجود الضمنى الجوهرى للأشياء فيفترض ويعتمد تصورات النظام "System"؛ (الكلية "Wholeness" والجمعية "Totaliztion")- لما فيه من سعى سلطوى أسطورى نحو أفكار سردية من مثل الوحدة "Unity" والواحدية "Oneness" وفرض النظام "Order"، تعمل على تهميش الاختلاف الفردي والإنساني العام بوصفه –من افضل حالاته- وجودًا متمثلاً لما يدعيه هذا النظام من اتساق جوهرى، إما بالتناقض الشكلى أو التوافق في الأشياء وطبائعها، لا بوصفه وجودًا متخالفًا غير قياسى، مفارقى في اتفاقه وديمومة تغيرات الأشياء التاويلية والمرجعية في التصور الخاص والتبدي العام كلٌ وق منطق الوجود والتبدي المرتبط به. ومن ثم يظهر رفض ما-بعد-الحداثة لهذا الفكر، وللتصورات القائمة وفق جدله، لا بنفي ما قد يكون له من نفع أو قيمة نفيًا نهائيًا –ومن ثم أسطوريا- كاملا، بل بنفي (طبيعيته) أو (بداهته) التي يدعيها من خلال طرح مُساءلة جذرية فيما يتضمنه من ثوابت وأصول. فقد رأينا –على سبيل المثال- في الفصل السابق اتهام هاتشن لرؤى كل من فوكو للتاريخ[13] وديريدا للعلاقة بين الأدب والفلسفة [59-61] بكل ما في هذه الرؤى من تفتيت للكثير من اليقينات والثوابت أو المعطيات الولى المتوهمة حول ذلك التاريخ، وفي علاقة الأدبية "Literariness" بالعقلية "Rationality"، أو بكل ما فيها من تشريح جدلى للتصورات (المركزية) التي كانت سائدة في، وحتى نهاية، الحداثة الثقافية "Cultural Modernity" المعروفة بمرحلة الحداثة العليا

---

[13] أنظر:

- Michel Foucault, **The Archaeology of Knowledge**, (1972).
- Michel Foucault, **The Order of Things: An Archaeology of Human Sciences**, (London: Routledge, 1970).
  - لهذين الكتابين ترجمتان عربيتان قام بهما سالم يفوت هما:
  - حفريات المعرفة ، (بيروت: المركز الثقافي العربى ، 1987).

الكلمات والأشياء ، (بيروت: مركز الاتحاد القومى ، 1989).

@ 2016 NSP
Natural Sciences Publishing Cor.

"High Modernism" في الغرب، بأنها –أي هذه الرؤى- برغم ذلك تحتوي نفسها على (مراكز فلسفية) من مثل (السيطرة) أو (السلطة) عند فوكو؛ و(الكتابة) عند ديريدا. وليست هاتشن وحدها من أثارت مثل هذه القضية، فالناقد والمنظر الأمريكى (أندريا هويسن على سبيل المثال يرى مثل هذه الرؤى مما يعرف في الغرب المعاصر تحتى اسم الرؤى ما بعد البنيوية "Poststructuralist" بوصفها خطابات فلسفية تنتمى إلى الحداثة لا إلى ما-بعد-الحداثة، يقول هويسن:

بالرغم من أن الكثير من أوجه ما-بعد-الحداثة ومفردات ما بعد البنيوية يلتقى ويتقاطع ويمتزج، إلا أنهما بعيدان كل البعد عن أن يكونا متطابقين تمامًا؛ أو حتى عن أن يكونا من جنس واحد. ولست بذلك أشكك في أن الخطاب التنظيري للسبعينيات كان له وقعًا كبيرًا على أعمال عدد غير قليل من المبدعين في أوروبا والولايات المتحدة كليهما. ولكن ما أشكك فيه بالرغم من ذلك هو الطريقة التي قيم بها هذا الوقع في الولايات المتحدة بصورة آلية بوصفه ما بعد حداثى، ومن ثم تم دفعه إلى مدار نوع من الخطاب النقدي الذي يؤكد وجود اختلاف جذرى ولا استمرارية فيه عما سبقه. والأمر واقعًا يشير إلى إلى أن ما بعد البنيوية في الولايات المتحدة وفي فرنسا أقرب للحداثة عما اعتاد مناصرو ما-بعد-الحداثة الافتراض. فالمسافة التي توجد بالفعل بين الخطاب النقدي (النقد الجديد) والخطاب النقدي لما بعد البنيوية (وهى المعادلة التي تجد أهميتها في الولايات المتحدة فقط، لا في فرنسا) لا تتطابق مع الاختلاف بين الحداثة وما-بعد-الحداثة. وعليه، يمكننا أن نقول إن ما بعد البنيوية هى في المقام الأول خطاب من وعن الحداثة؛ وأنه لو وجب علينا أن نجد ما هو ما بعد حداثى في خطاب ما بعد البنيوية سيكون علينا أن نجده في الطرائق التي فتحت بها ما بعد البنيوية إشكاليات جديدة في الحداثة وأعادت موضعة هذه الإشكاليات في تشكلات خطاب عصرنا الحالى. [62]

إلا أن هاتشن –كما رأينا- تعترف أيضًا بوعي هؤلاء المنظرين وغيرهم من منظرى بدايات محلة ما-بعد-الحداثة بمثل هذه المفارقة (أي نقد المركز ومحاولة تشريح فكر المركزية وفي نفس الوقت اعتماد مركز فلسفي ما تتم عليه هذه المحاولة وهذا النقد) أي بمحاولة هؤلاء المنظرين استخدام هذه المفارقة نفسها للإيحاء بأن ما يسعون غليه ليس استبدالاً لنوع من الأسطرة الفكرية بغيرها؛ ليس تدميرًا كاملاً –ومن ثم ميتافيزيقيا- لفكرة المركز ح بل هو مسائلة جذريسة لمبادئها الأساسية وقواعد مشورعيتها الفلسفية؛ هو مساءلة تستطيع أن تمنح ما همشته هذه المركزية أو تهمش بفعل وجودها من أفكار وتصورات وحالات حضارية (فرعية؟)، ما لهذا المركز من مركزية، ومن ثم تبيان ما به –وفق منطقه نفسه- من هامشية؟ مذيبة بذلك كلتيهما: هامشية الهامش والمُهَمَّشْ، ومركزية المركز والمُمَرْكَز بفعل احتوائها المفارقي ونقدها الفلسفي له وتجميد ادعاءاته بالبداهة، وإظهار ما يعمى عنه فيه وما يخالفه من جدليات استكشافية وتساؤلية . ومن ثم لا يتحول المركزي إلى الهامش أو الهامشي إلى المركز، بل تتزلزل القواعد الفكرية والفلسفية التي على أساسها تم تصور وجود مثل هذا المركز وهوامشه كليهما، فلو – كما تقول هاتشن- كان هناك (عالم يوجد، فإن كل العوالم الممكنة توجد أيضًا).

وهكذا تسقط بداهات الثنائيات الجوهرية جميعها؛ الأنا والآخر، الخارج والداخل، المنسجم الشكلى والمختلف التصورى، لتصير جميعها إشكاليات فلسفية ليس فيها قول فصل أو جد قاطع، ليست على ما تدعيه من تناقض كنهى أو ثبوت نوعي غالبًا تمنحه لها رؤيتها الكلية (الجمعية) للعالم وللفعل الإنساني، بل تصير جميعها مرتبطة بالمتخالف غير القياسى الذي لا يتناقض ولا يتفق وفق فكرة النظام البنيوية وفكرة فرض النظام السردية. الفرد في المجتمع هو منجسم / غير منسجم الطبيعة، متسق / غير متسق التوجه مع ثقافته وعقلية مجتمعه في ذات اللحظة، هو مختلف اختلافًا غير قياسى ومشترك اشتراكًا مفارقيا غير توافقى، بوصفه فردًا، وبوصفه كائنًا اجتماعيا، في نفس اللحظة مع غيره في مجتمعه. وكذلك مفردات الثنائيات المزدوجة المتقابلة الأخرى جميعها التي أو همتنا لردح غير قليل من الزمن أنها على تلك الحالة الدينامية المتغيرة من الاتساق النوعي والانسجام الكونى الدائم.

@ 2016 NSP
Natural Sciences Publishing Cor.

ولنتخذ على ذلك مثالاً لا يزال تاريخيه حيًا في الأذهان ألا وهو النقد الأدبى الذي سادت فيه لفترة غير قليلة منطلقات تتخذ من المؤلف كذات موضوعية (رؤاه الفكرية والفنية، اختياراته التقنية، ثقافته الخاصة، تعليمه وقراءاته.. إلخ)، وكذات نفسية (مشوار حياته الفني، وظروفه الاجتماعية والاقتصادية وتأثيراتها عليه، ميوله الجملية، ذوقه التعبيرى، الفنانين الذين أعجب بهم وأثروا عليه.. إلخ) مبدأ طبيعيًا لها في التعامل مع الأعمال الأدبية، باعتبار أن المؤلف هو مصدر العمل وأصله، وأن العمل هو مجرد صورة هذا الإبداع المتبدية للعيان.

ثم سادت بعد ذلك في النقد منطلقات تتخذ من النص نفسه منطلقًا لها مستقلا استقلالاً شبه كامل عن مبدعه –فيما يعرف عامة (بالنصية) "Textuality" أو النقد الجديد "New Criticism" الذي تبدي في نظريات نقدية من مثل البنيوية "Structuralism" والشكلية "Formalism" – أو من الكتابة "Writing" نفسها مبدأ تكوينيًا تلتف حوله كافة مفردات الفعل الإبداعى والجمالي النوعي كليهما في النص فيما يعرف بالتفكيك "Deconstruction" (جاك ديريدًا وبول دي مان وغيرهما). ثم سادت فيه بعد ذلك رؤى نقدية تتخذ من القارئ أو المتلقي مبتدأ أساسا يلخص العمل الأدبى في فعل استقباله –كما أشرنا في الفصل الأول- فيما يعرف بنظريات الاستقبال "Reception" أو القراءتية "Readership" أو التأويل "Interpretation"، ومن ثم نفي الإبداع عن المؤلف وعن النص كليهما، بل وربما –في بعض الأحيان- نفي وجودهما أساسًا –أي المؤلف والنص- إلا فيما يختص بفعل التلقى ذاته سواء كان ذلك خاصًا بالفرد أو بالقارئ داخل مجتمعه التأويلى.

أما رؤية ما-بعد-الحداثة بشكل عام الخاصة بهذه التوجهات فهى رؤية تعتمد هذه الأفكار جميعها، ما ذكرناه منها وما لم نذكره، بوصفها أفكارًا مطروحة، نافعة أحيانًا، لها مشروعيتها في الوجود، وجاذبيتها الخاصة، وقابليتها الداعية للتأمل، هى (أسئلة) أكثر من كونها إجابات، إلا أن منطق كل منها ليس على ما يدعيه لها من النقاء أو الكونية أو الشمول، وأنها –على ذلك- في غير ما تفترضه لنفسها من تناقض شكلى بينها أو جوهرى، وأن فلسفاتها قد تكون مفيدة ولكن داخل أطر معينة غير دائمة أو كاملة أو مغطية، أي هو مشروط بخائص الموقف الجدلى المتخذ لأحدها دون الآخر، ودرجة تبريره الفلسفي لاختياراته النقدية، ومن ثم مشروط بمشروعية هذا الموقف وتأهله للقبول الموضوعي الخاص بحالته الخاصة. ومن ثم تعمل ما-بعد-الحداثة وثقافتها على نقد (واحدية) هذه المنطلقات جميعها بتبيان (إن دعت التناقض التام) ما قد يكون بينها من اتصال أو توافق أو التقاء، وإظهار (إن ادعت التلاصق والاستمرارية) ما قد يكون بينها من تخالف واختلاف قياسيين في حالاتها الشرطية المشروطة بالموقف الجدلى الخاص بها، ومن ثم تعمل ما-بعد-الحداثة على نقض ما فيها من ادعاءات بالبداهة الأولى أو الطبيعية. باختصار تحاول ثقافة ما-بعد-الحداثة في الغرب المعاصر موضعه الفكر النقدي في علاقته بالنصوص في فكر النص الذي –هو- من قبيل العالم، أي عالمية النص لا بمعنى شيوعه أو انتشاره ولكن بمعنى علاقته الحتمية بالعامل امعيش بكل ما فيه من أبعاد اجتماعية أو ذاتية أو نصية (كتابية أو قراءاتية)، فيما أسماه المنظر والناقد الأمركيى الفلسطينى إدوارد سعيد (عالمية النص) "Worldliness of Texts"؛ يقول في كتابه (العالم، النص، الناقد) (1983).

حتى لو قبلنا بشكل عام (كما أفعل غالبًا) الجدل الذي قدمه هايدن وايت – أنه ليس ثمة طريقة يمكن بها أن نتجاوز النص لنقبض مباشرةً على التاريخ (الحقيقى)، لا يزال من المحتمل القول بأن مثل هذا الادعاء لا يفرض انتهاء الاهتمام بالأحداث والظروف التي يعبر عنها وتستلزم وجودها النصوص ذاتها. مثل هذه الأحداث والظروف هى أحداث وظروف نصية أيضًا.. وكثير مما يجرى داخل النص يشير بدوره إليها ومن ثم يرتبط أيضًا بها. وموقفي إزاء ذلك هو أن النصوص عالمية 'Worldly" (من قبيل العالم)؛ هى إلى حد

@ 2016 NSP
Natural Sciences Publishing Cor.

ما أحداث، حتى لو بدت منكرة لذلك، لا تزال جزءًا من العالم الاجتماعي، الحياة الإنسانية –وبالطبع- اللحظات التاريخية التي تشكل مواضعها وتُأَوَّل فيها. [63] (العبارات داخل الأقواس ( ) من إضافة المؤلف).

ومن ثم تتآخى فكرة اللامركزية "Ex-centric" في ثقافة ما-بعد-الحداثة مع فكرة أخرى هى التعددية "Plurailsm" تحتوي على ما تحتويه الفكرة الأولى من افتراض اللاتجانس "Heterogeneity" أو التخالف غير القياسي وتسعى كما تسعى الأولى لإثبات مشروعية الوجود لكل ما يمكن تقديمه دون أن تفترض تلك المشروعية افتراضًا أو تحاول قصرًا تعريفها بالتمام أو الاكتمال. ويمكن أن نرى هذا المعلم (التعددية) باديًا في الكثير من الظواهر الثقافية والمعرفية في الغرب المعاصر، الإعلام مثلاً، في مناقشة قضية ما، لتكن مثلاً قضية العنصرية، يحاول جاهدًا أن يقدم وفق رؤيته الخاصة كافة التيارات المتعلقة بتلك القضية؛ المناهض لها والمؤمن بها، العامل وفقها والرافض لفكرتها، أقول (يحاول) لأن هذا الإعلام لا يفترض معرفته (بكل) هذه التيارات أو حتى بقدرته الفعلية على تقديمها أو بفهم أبعادها عند أي من التيارات المقدمة، ولكنه رغم ذلك يؤمن بوجوب (التعددية)؛ بحتمية أهمية المحاولة نفسها بالقدر الذي يؤمن فيه بعدم قدرته، فضلاً عن سذاجة أن يُطلب منه، تمثيل هذه التيارات جميعها أو حتى معرفتها.

وينبثق هذا المعلم (التعددية) من فكرة ما-بعد-جداثية ثالثة، ألا وهى نقد مبدأ (الإجماع) "Consensus" (إجماع العلماء مثلاً أو المفكرين على ارتباط مقولة ما بالحقل المنوط بها، ومن ثم صحتها أو نفعها أو حقيقيتها) الذي كان أحد أسس التشريع والمشروعية في مرحلة الحداثة، لم يعد اجتماع جماعة معرفية أو ثقافية ما على استنتاج ثقافي أو علمي ما، في ثقافة ما-بعد-الحداثة، يعني بالضرورة حقيقية هذا الاستنتاج أو صحته، بل صار يعني ما يعنيه بالضبط: مجرد اجتماع جماعة لغوية ما على مقولة معينة؛ إذ أن افتراض شروط المساءلة التاريخية اللامركزية والاختلاف العميق أو المتخالف غير القياسي تجتمع في غياب الميتافيزيقيات التبريرية جميعها –لتضع شروط المؤقتية "Provisionality" وعدم الثبات "Unstability" وإشكاليتهما في أي ادعاء بالواقع أو بالحقيقة.

تقول هاتشن:

فأيما كانت السرود والأنظمة التي سمحت لنا يوما أن نعتقد أنه بإمكاننا بصورة غير إشكالية أن نُعرِّف بشكل كونى قاطع الرؤى العامة، أضحت اليوم تحت ضغط التساؤل والمسائلة المستمرين اللذين يفرضهما الاعتراف بالاختلاف- في النظرية والممارسة الفنية كلتيهما. والنتيجة، في أكثر صورها تطرفًا، أن الإجماع أضحى وهم الإجماع أيما كان تعريفه أهو خاص بثقافة الخاصة (المتعلم، الواعي، المنتخب) أو بثقافة العامة (تجارية – شعبية – تقليدية). [64]

على هذا الأساس، تتأكل أيضًا أفكار الجنس أو النوع الأدبى أو الفني "Genre" وأفكار الذات الخاصة أو العبقرية "Genius"، والإبداع الخالص "ingenuity" وتتأكل معها أفكار الطبقية الجمالية (الفن الرفيع؟ High Art) والطبقية الثقافية أو الجدارة "Authenticity"، ومع ذلك كله يتشكل تحد أساس في فكر ما- بعد-الحداثة بوجهيه النظري التنظرى والجمالي العملي أو السياسي لتبديات السلطة "Authority" معرفيًا وجماليًا واجتماعيًا. ومن ثم تعتمد ما-بعد-الحداثة الفنية أفكارا تُعبر عن هذا التحدي مثل الانفتاح النصي "Textual Openness" بين النص والقارئ الذي لا يصير فيه المؤلف حاكما للمعنى ومُقَلَّدا لتاج الإبداع بل يصير فيه المؤلف جزءًا –ربما بسيطا- في عملية إنتاج هذا المعنى، ومن مثل (الذاتية الجديدة) " New Subjectivity".[65] في تعبير الناقد الإنجليزى نايجل ويل التي تفترض أن جماليات الإبداع الأدبى (أو الفني عامة) غير مرتبطة بذاتية الكاتب النفسية أو آلامه وخبراته وتعذبه الحياتى كما يشير المفهوم الشعبى السائد؛ وأن النص –من هذا المنطلق- عليه أن يبتعد عن مثل هذه الذاتية التي تموضع المؤلف في مكان كونى

@ 2016 NSP
Natural Sciences Publishing Cor.

ذى سلطة متعالية تفرض جماليات مرسخة (كالتقمص Diegesis والتمثيل أو التقليد Memesis)[14] [66] ، ومن مثل أفكار اللامرجعية اللغوية "Non-referentiality" أو إظهار الأبعاد الإيحائية في اللغة "Gestural" والتعامل معها لا بوصفها وسيلة شفافة غير مرئية توصل ما هو غيرها أو دونها من أفكار ومشاعر وتصورات، ولكن بوصفها نفسها صانعة لهذه الأفكار والمشاعر والتصورات.

يقول الناقد الإنجليزى ميكل دافيدسن:

إن تحليل مفردات السلطة لا ينبغى أن يؤسَّس على توجهات المؤلف السياسية الخاصة ولكن على الأساليب اللغوية التي بها تدعى أي مقولة حالة الحقيقة. وبالإضافة إلى ذلك، فإنه بتأكيد الشاعر على تجريدية ملامح فعل التخاطب لا على جدارة اللحظة التعبيرية، يعترف الشاعر ويضمن طارئية الملفوظ في التبادل الاجتماعي. ومن ثم يطالب عدم اكتمال كل من مفردات الملفوظ في التتابع اللغوى بنوع من القراءة ليس حفريًا تعريفيًا ولكنه نقدي استكشافي. [67]

وهناك الكثير من الأفكار والتصورات التي تقدمها ثقافة ما-بعد-الحداثة الغربية في تشكلات وأعماق مختلفة ومتنوعة، تشير جميعها إلى تلك الحالة من الوعي بالوعي التي ذكرناها آنفًا والتي نرى في وجودها أحد القواعد التي يمكن –إذا استطعنا الوصول إليها من داخل وجودنا الحضاري المعاصر- أن تكون فاتحة لباب مقاومة سردية وعينا وتشبيهيته. ومن زائد القول أن نُشير أيضًا إلى أن ما حاولناه في الصفحات القليلة السابقة لا يدعى بأي درجة تغطيته لظواهر وأفكار وتصورات ما-بعد-الحداثة الغربية، بل إن مناقشة أي من الأفكار التي ذكرناها بالفعل مناقشة (تحاول) موضعتها وفق سياق ما-بعد-الحداثة التاريخى والاجتماعى والمالى يتطلب بحثًا أو بحوثًا بأكملها، قد نحتمل تبعاته يوما ما، وأن هذه الدراسة –وإن حاولت تحليل بعض جوانب وعينا الحضاري المعاصر- لا تدعى –أيًا كان قدر إسهامها- من نفس المنطلق. أنها قدمت وصفًا كاملاً وافيًا لآليات هذا الوعي، وليس لها أن تدعة شبهة مثل هذا الادعاء إن أرادت أن تتجنب السردية والتشبيهية اللتين رفضتهما. ولكنها تأمل –رغم ذلك- في وضع تلك القضايا على ساحة المناقشة. ربما ساهم ذلك بدرجة أو بأخرى –في فتح الباب أمام محاولات التعرف والتعريف وأمام المقومة الفاعلة غير الصورية لمفردات هذه الآليات وأفعالها السلبية في مجتمعنا، حتى لا يتهمنا التاريخ يومًا بأننا قد وقفنا مكتوفي الأيدي أمام ظواهر الوعي المعاصر غير قادرين على تحليل أصولها وإدراك أبعادها ومسبباتها وعواقبها، غير قادرين أو غير مريدين موضعتها محل البحث الفكري الموضوعي، أو أننا تركناها وأفعالها –السلبية أو الإيجابية- تمر مرور الكرام أمام أعيننا دون أقل انتباه منا لها واستوقاف أو تحر أو تدقيق.

[14] التعبيرين Diegesis و Memesis بمعنى التقمص والتقليد استخدامهما سقراط لأول مرة في الكتاب الثالث من جمهورية أفلاطون للإشارة إلى إرادة الشاعر التعرف على أنه هو صاحب القول في قصيدته ، والثانية Memesis تشير إلى استخدامه صوتًا آخر في العمل الشعرى لا يريد القارئ أن يراه بوصفه صوت الشاعر ، ومن هنا يتأتى استخدامها المعاصر بوصفها التقمص والتقليد.

@ 2016 NSP
Natural Sciences Publishing Cor.

References

[1] Lucien Goldmann, "Genetic Structuralism in the Sociology of Literature", Sociology of Literature, Elizabeth and Tom Burns (eds.), (Middex : Garmondsworth, 1973). Also, Toward a Sociology of the Novel, Alan Sheridan (trans.), (London : Tavistock Publications, 1975).

[2] Michel Foucault, The Archaeology of Knowledge & The Discourse of Language, A. M. Sheridan Smith (trans.), (New York: Pantheon, 1972).

[3] Roland Barthes, The Death of the Author, (1968), Stephen Heath (trans.), in Image, Music, Text, Roland Barthes, (London: Fontana Press, 1977), p. 142 – 8.

[4] Michel Foucault, What Is an Author, (1969), Josué V. Harari (trans.), in Textual Strategies: Perspectives in Post-Structuralist Criticism, Harari (ed.), (Ithaca: Ithaca U. Press, 1979), pp. 141 – 160.

[5] Jaqcues Derrida, 'The Exorbitant Question of Method', (1967), in Of Grammatology, Gayatri Chakravorti (trans.), (Baltimore. MD: John Hopkins University Press, 1967). P 159.

[6] Philip Rice & Patricia Waugh (eds.), Modern Literary Theory: A Reader, (London: Arnold Publishing, 1996).

[7] Paul De Man, 'Crisis & Criticism', in Blindness & Insight: Essays in the Rhetoric of Contemporary Criticism, (London: University of Minnesota Press, 1971), Second edition, 1983, p. 8.

[8] J. Derrida, Of Grammatology, P. 159.

[9] Ferdinad De Saussare, Course in General Linguisitcs (1915), Roy Harris (trans.), (lllinois, USA: Open Court Publishing, 1983).

[10] Roman Jakobson and Marris Halle, Fundamentals of Language, (London: The Hague, 1965).

[11] Roman Jakobson, Selected Writings, Vol. 3, & 4, (london: The Hague, 1962, 1973).

[12] Neom Chomesky, Aspects of the Theory of Syntax, (Massachusetts: The MIT Press, 1965).

[13] Claude Levi-Strauss, Tristes Tropiques, (London: Hutchinson, 1961).

[14] Lucien Goldman, Essays on Method in The Sociology of Literature, Translated and edited by William Q. Boelhower (USA: Telos Press, 1980).

[15] Roland Barthes, Mythologies. (1957), Annette Lavers (trans.), (London: Paladin, 1973).

[16] Roland Barthes, Critical Essays (1964), Richard Howard (trans.), (Evanston: Northwestern University Press, 1972).

[17] Roland Barthes, Elements of Semiology, Annette Lavers & Colin Smith (trans.), (London: Jonathan Cape, 1967).

[18] Jonathan Cüller, Structuralist Poetics. (london: Routledge, 1975).

[19] Terence Hawkes, Structuralism and Semiotics, (London: Methuen, 1977).

[20] Cambridge Dictionary of Philosophy, (New York: Cambridge University Press, 1995).

[21] Jürgen Habermas, The Theory Of Communicative Action, Volume One: Reason and The Rationlization of Society, (Bostan: Beacon Press, 1989).

[22] Jürgen Habermas, The Philosophical Discourse of Modernity, (Cambridge, MA: The MIT Press, 1987).

@ 2016 NSP
Natural Sciences Publishing Cor.

[23] Jürgen Habermas, On the Logic of Social Sciences, (Cambridge, MA: The MIT Press, 1988).
[24] Tom Bottomore, The Frankfurt School: Key Startegies, (New York: Routledge, 1984).
[25] M. J. Bernstein, Recovering Ethical Life: Jürgen Habermas and The Future of Critical Theory, (New York: Routledge, 1995).
[26] Jane Braaten, Habermas's Critical Theory of Society, (Albany, Ny: Suny Pres, 1984).
[27] Ted Honderich, The Oxford Companion To Philosophy, (Oxford & New York: Oxford University Press, 1995).
[28] Michael Pusey, Jürgen Habermas, Key Sociologist Series, (New York: Routldge, 1987).
[29] Jürgen Habermas, The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society, (Cambridge, MA: The MIT Press, 1989), p. 80.
[30] Charles Jencks, The Language of Postmodern Archeticture, (New York: Rizzoli, 1977), p. 79.
[31] Kenneth Framptom, Modern Archeticture: A Critical Histoy, (New York & Toronto: Oxford University Press, 1980).
[32] Andreas Huyssen, 'Mapping the Postmodern' in The Post-modern Reader, Charles Jencks (ed), (London: Academy Editions, 1992).
[33] Jürgen Habermas, 'Modernity: An Incomplete Project' (1981), in Postmodernism: A Reader, Thomas Docherty (ed.) (New York & London: Harvester Wheatsheaf, 1993), p. 162.
[34] Ferdinad De Saussare, Course in General Linguisitcs (1915), Roy Harris (trans.), (lllinois, USA: Open Court Publishing, 1983).
[35] Roman Jakobson and Marris Halle, Fundamentals of Language, (London: The Hague, 1965).
[36] Roman Jakobson, Selected Writings, Vol. 3, & 4, (london: The Hague, 1962, 1973).
[37] Neom Chomesky, Aspects of the Theory of Syntax, (Massachusetts: The MIT Press, 1965).
[38] Claude Levi-Strauss, Tristes Tropiques, (London: Hutchinson, 1961).
[39] Lucien Goldman, Sociology of Literature, (1973).
[40] Rene Wellek, "The Litercy Theory and Aesthetics of the Prague School", in Discriminations, (New Heaven:Yale University Press,1970).
[41] Roland Barthes, Mythologies. (1957), Annette Lavers (trans.), (London: Paladin, 1973).
[42] Roland Barthes, Critical Essays (1964), Richard Howard (trans.), (Evanston: Northwestern University Press, 1972).
[43] Roland Barthes, Elements of Semiology, Annette Lavers & Colin Smith (trans.), (London: Jonathan Cape, 1967).
[44] Jonathan Cüller, Structuralist Poetics. (London: Rutledge, 1975).
[45] Terence Hawkes, Structuralism and Semiotics, (London: Methuen, 1977).
[46] Claude Levi-Strauss, Structural Anthropology, Vol. 1. (1958), Claire Jacobson & Brooke Grundfast Schoepf (tans.), (Harmondsworth: Penguin, 1968).
[47] Boris Thomashivsky, "Thematics", in Russian Formalist Criticism L.T. Lemon & M.J. Reis (eds.), (lincon, University of California Press, 1969).
[48] P. Garvin (ed.), A Prague School Reader, (Washington: Georgetown University Press, 1964).

@ 2016 NSP
Natural Sciences Publishing Cor.

[49] Jean-François Lyotard, The Post-modern Condition: A Report on Knowledge, Translated from French by Geoff Bennington & Brian Massumi, (Manchester: Manchester University Press, 1984) p.72.
[50] Hal Foster, The Postmodern Culture, (London: Bay Press, 19883).
[51] Mieke Bal, Narratology: Introduction to the Theory of Narrative, (Canada: University of Toronto Press, Fourth Edition, 1994).
[52] Nicholas Zurbrugg, The Parameters of Postmodernism, (London: Routledge, 1993), P.4.

[53] Linda Hutcheon, A Politics of Postmodernism: History, Thoery, Fiction, (New York & London: Routledge, 1988), P.13.
[54] Linda Hutcheon, The Politics of Postmodernism, (New York & London: Routledge, 1989) P.14.
[55] Jean-Francois Lyotard, The Differend: Phrases in Dispute, George Den Abeele (trans.), (Manchester university Press, 1988) P.81.
[56] Jean Baudrillard, The Ecstasy of Communication, Caroline Schutze (trans.), (New York: Semiotex (E) Foreign Agents Series, (1988), p.15-16

[57] Hal Foster (ed.), Postmodern Culture, (London: Pluto Press, 1983) p. 10.
[58] Linda Hutcheon, A Poetics of Postmodernism, (1988) p. 58 – 59.
[59] Jacques Derrida, **Writing And Difference**, Alan Bass, (trans. & Intro.), (Chicago, USA: University of Chicago Press, 1978).
[60] Jacques Derrida, **Acts of Literature**, Derek Allridge (ed.), (New York & London: Routledge, 1992).
[61] Jacques Derrida, **Dissemination**, Barbara Johnson (trans and introd), (London: The Athlone Press, 1981).
[62] Andreas Huyssen, Mapping The Postmodern, in The Postmodern Reader, (1992), p. 60.
[63] Edward W. Said, The World, The Text, and The Critic, (London: Vintage, 1983), p. 4.
[64] Linda Hutchean, A Poetics of Postmodernism, (1988), p. 7

[65] Nigel Wheale, The Postmodern Arts: An Introductory Reader, (New York & London: Routledge, 1995).
[66] Jeremy Howthorn, A Concise Glossary of Contemporary Literary Theory, (New York And London: Edward Arnold 1992), p. 41.

[67] Michael Davidson, Skewed by Design From Act to Speech Act in Language Writing, Fragment, Issue 2, (Autumn, 1990), p. 45.

@ 2016 NSP
Natural Sciences Publishing Cor.