

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية



وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة لونيبي علي - البليدة 02 -

كلية الآداب واللغات

قسم اللغة العربية وآدابها

مطبوعة بيداغوجية في مادة النقد الثقافي

موجهة لطلبة : السنة الثالثة ليسانس ل.م.د

تخصص : نقد و مناهج

إعداد الدكتور: توفيق شابو

السنة الجامعية: 2022-2023

مقدمة:

يعتبر النقد الثقافي استراتيجية قرائية، ونشاطا معرفيا، وثورة منهجية في التعامل مع النصوص والخطابات من خلال استثمار المعطيات النظرية والمنهجية لحقول معرفية متداخلة كالسوسيولوجيا والتاريخ والسياسة والفلسفة والأدب وعلم النفس والأنثروبولوجيا، فهو توجه أفرزته تيارات النقد ما بعد حداثة، كردة فعل على المناهج النسقية، التي عزلت النص عن سياقاته الخارجية؛ بدعوى أن لا أدبية للنص خارج حدوده وأن جماليته تكمن في نسقه اللغوي أو جانبه الشكلي. ومن ثمة، جاءت مهمة النقد الثقافي في الانتقال بالممارسة النقدية من نقد النصوص والعناية بجمالياتها الأسلوبية والشكلية، إلى نقد الأنساق المضمره، و محمولاتها الثقافية المتخفية وراء قناع الجمالي. وبذلك، فقد طرح النقد الثقافي مشروعا بديلا لمشروع النقد الأدبي، متجاوزا المعايير البلاغية الجمالية التي احتكم إليها نقد النص الأدبي طويلا.

وعليه فالنقد الثقافي هو مهمة متداخلة ومترابطة متجاوزة ومتعددة، كون النص يتحول إلى بؤرة كونية تمتح منه الثقافة، كما يمتح هو من الثقافة وشروط إنتاجها، فإذا كانت الثقافة هي مجموع الأوضاع الاجتماعية والسمات الروحية والمادية، والآثار الفكرية والأساليب الفنيّة والأدبية، والطرق العلمية والتقنية، وأنماط التفكير، والقيم، وعليه فإن النقد الثقافي حين يجنح إلى فهم وتفسير هذه المعادلات من خلال المنظور الثقافي فهو في الوقت ذاته يقوم بعملية رصد علاقة الوعي بالثقافة، وتغيير طرق القراءة النقدية في عالم متغير ومتطور، مشهود له بتعدد المرجعيات، والقفزات المعرفية.

لهذه الاعتبارات ارتأينا أن نخصص هذه المطبوعة ببحث مشروع النقد الثقافي وفق المقرر الدراسي لمستوى السنة الثالثة ليسانس، التي تتوشح بمحاضرة الأصول المعرفية، ثم تليها الأصول مابعد الحداثيّة نتناول فيها مدرسة فراكنفورت، ميشال فوكو، جاك دريدا. ثم تليها مقولات النقد الثقافي نتناول فيها نقد السرديات الكبرى، تفكيك التمركز، وتحفيز الكتابة المضادة. ثم تليه نظرية نقد الاستشراق عند ادوارد سعيد، تليها مقولة القراءة الطباقية ومفهوم المقاومة الثقافية، ثم نتناول مفاهيم الهجنة والمحاكاة والفضاء الثالث، ثم مفهوم التابع عند غياتري سبيفاك، ثم شرح الغيرية الذاتية عند جوديت بتلر، تعقبه نقد النظرية الكولونيالية عند آنيا لومبا، ثم بروز تيار النقد مابعد الكولونيالي في استراليا، ثم نقد مرجعيات النقد الثقافي، ثم نحو نظرية للدراسات الثقافية العربية، وأخيرا النقد الثقافي المقارن.

المحاضرة رقم 1:

الأصول المعرفية:

أ - الماركسية-

ب- الفرويدية

ت -النتشوية

المحاضرة رقم 01: الأصول المعرفية:

أ. الماركسية

الماركسية عبارة عن مجموعة من الأفكار والنظريات، فهي مبنية على منطلقات ترى أن الأفراد في المجتمع الإنساني يدخلون في علاقات إنتاجية وأن مجموع العلاقات الإنتاجية هذه يكل البنية الاقتصادية للمجتمع وهو الأساس الذي تقوم عليه بنية قانونية وسياسية عليا، تتوافق معها أشكال محددة من الوعي الاجتماعي، ويتحكم نمط الإنتاج في الحياة المادية بحركة الحياة الاجتماعية و السياسية والعقلية¹ وهي بهذا تعتبر الإنسان ومحيطه الطبيعي أعلى الغايات والقيم.

وسميت بالماركسية نسبة لكارل ماركس 1818-1887 الذي أسسها مع صديقه فريدريك إنجلز 1820-1895. فلقد كان ماركس فيلسوفا ومفكرا مادياً، وألف مع زميله (فريدريك انجلز)، مجموعة من الكتب شرحا فيها أفكارهما مثل العائلة المقدسة عام (1745) الايدولوجية الألمانية عام (1846). والبيان الشيوعي عام 1848. ويطلق على هذه الفلسفة اسم المادية الجدلية، لأن أصحابها ومؤسسيها يعتقدون أن جوهر العالم هو المادة، والمادة في نظرهم مستقلة، ووجودها سابق على فكرتها، وما الفكر إلا انعكاس لما يقع خارجه في العالم المادي الطبيعي، وفي الحياة الاقتصادية، والحياة الاجتماعية (المجتمع)، والحياة السياسية (نظام الدولة وشؤون الناس)، وأكد (الماركسيون) أن الأشياء والأفكار تتفاعل معاً في حركة جدلية.

ومن المفاهيم الرئيسية التي تركز عليها النظرية الماركسية، مفهوم الصراع الطبقي الذي ييسر حركة التاريخ الديالكتيكية حتى تنتصر في نهايتها حركة البروليتاريا أو طبقة الكادحة في المجتمع التي غالباً ما تكون طبقة العمال²

¹ - ميغان الرويلي وسعد البازعي، دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثالثة بيروت لبنان

2002 الصفحة 323

² - المرجع نفسه الصفحة 324.

لقد تأثر ماركس بالفلسفة الألمانية المادية التي كانت سائدة في عصره، فتعلق ب (هيجل) وبواسطته يكتشف ماركس أهمية الفكر،¹ وأخذ عنه الجدل، حيث كان هيجل يبدأ جدله من الفكرة ويجعل الواقع نتاجاً لها، أما (ماركس) فبدأ الجدل من الواقع وجعل الفكرة نتاج الواقع المادي. وهكذا كان ماركس يرى بان كل شيء في الوجود وحتى الإنسان نفسه وتفكيره، والمجتمع كذلك بما فيه وبمن فيه، كلها انعكاسات للمادة التي تترد إليها، والتي يبدأ منها 'الجدل' فالمادة إذن عنده اسبق من الفكرة وهي أصل وجودها.

كما تأثر ماركس بكل من الاقتصاد الانجليزي الذي ساد انجلترا بعد الانقلاب الصناعي، والذي أسسه ادم سميث و دافيد ريكاردو اللذان أثارا نظرية القيمة في العمل. لذلك يرى أن الاقتصاد أساس لكل العلوم الاجتماعية الأخرى وان لا شيء يمكن له الإفلات من قوانينه أو قوانين المادية.²

الفلسفة الماركسية:

لم يؤسس ماركس نظريةً تأملية ولا فلسفة شمولية ، وكان عمله الرئيسي هو تحليل عمل رأس المال، وموضوعات متناثرة، فمنذ الفلسفة الألمانية، لم يقدم ماركس نظرية مكتملة محددة المعالم، بينما لجا تلامذته إلى الإضافة والتعديل والتطوير ، فنتج عن ذلك مدارس وتوجهات متعددة كلها تسم نفسها ماركسية . بل صارت الماركسية فلسفة شاملة جامعة تشمل منهجاً فلسفياً وعلماً للاقتصاد والسياسة ونظرية للمعرفة، ونظرية في الفن وعلم الجمال، وعلماً للاجتماع، ونظرية للثورة ، وحتى علماً للنفس، تحمل الحقيقة للعالم والتفسير الصحيح لكل ظواهر الوجود، ومشروعاً للثورة³

انطلق ماركس في تحديد فلسفته، وهي أن الرأسمالية تولد الفقر والثراء بوصفهما نقيضين ضروريين لبعضهما، أي بوصفهما شرطين ضروريين لبعضهما. فهما لا يتولدان بمعزل عن بعضهما، وإنما بالتلازم الضروري بينهما. لذلك فهما في الرأسمالية نقيضان، يتصارعان باستمرار. ولحظة الذروة في هذا الصراع هي الثورة الاجتماعية، أي تحرك الفقراء من أجل تغيير النظام الرأسمالي وتخطيه. بذلك، فإن ماركس لم يكتف بالسعي إلى تفسير كيفية توليد الرأسمالية الفقر والثراء ، وإنما سعى أيضا إلى تفسير كيف تولد

1 - جاك أتالي، كارل ماركس أو فكر العالم، سيرة حياة، ترجمة محمد صبح، دار كنعان للنشر، الطبعة

الأولى، سوريا، 2008، الصفحة 32

2 - المرجع نفسه الصفحة 65

3 - عادل العمري الماركسية عرض نقدي، دط/دت الصفحة 1 .

الرأسمالية الثورة الاجتماعية، أي آليات الصراع الطبقي في المجتمع الرأسمالي ومآله، وهذا يفسر الجوهر المادي الجدلي لمنهج ماركس في التحليل والتنظير، كما عني ماركس بوضع نظرية في الاغتراب والاستغلال (نظرية القيمة) في الرأسمالية. فالاغتراب والاستغلال، لا الفقر في حد ذاته، هما محركا الصراع الطبقي، و الثورة الاجتماعية.

فالطابع الجدلي الديالكتيكي لفلسفة ماركس ينبع من كونها فلسفة الثورة. وأساس المنهج الجدلي هو تدبر النظم في حركتها وتاريخيتها، من منظور زوالها وتخطيها، لا من منظور ديمومتها. ولئن نشأت فكرة المنهج الجدلي في فلسفة هيغل، وفي سياق حل مشكلات فلسفية معينة، فقد حولها ماركس إلى قاعدة وأساس لعلم جديد هو المادية التاريخية. أي إنه جسدها منهجاً علمياً نقدياً لفهم التاريخ ماضياً وحاضراً وآ مستقبلاً، ليشكل مرشداً نظرياً معرفياً للفعل التاريخي الهادف إلى تحقيق مشروعه الثوري. وقد تجسد هذا المنهج الماركسي في كتاب ماركس الشهير، "رأسمال". ذلك أن ماركس عالج النظام الرأسمالي بوصفه كلا ومن منظور تاريخيته وحتمية زواله وإمكانات التحول الكامنة فيه.

أسس الفلسفة الماركسية:

1- منهج الديالكتيك (الجدل) الماركسي:

حاول ماركس تحويل منهج هيغل من منهج مثالي إلى ديالكتيك مادي، يتعامل مع الفكر على أنه نتاج للواقع وطبق هذه الفكرة - إلى حد كبير في تحليله للرأسمالية بينما تصور إنجلز الديالكتيك كمنهجي تُعامل مع العالم ككلٍ متشابك ومتغير حيث تتفاعل أجزاؤه وتتحوّل من حالة إلى أخرى، و تُسم بالحركة الدائمة في الطبيعة والمجتمع، وصراع المتناقضات. ولخصه في ثلاثة قوانين: قانون تحول الكم إلى كيف والعكس بالعكس، وقانون تداخل المتناقضات، وقانون نفي النفي¹

ولقد اتبع معظم الماركسيين هذا التوجه. فبينما حول ماركس الديالكتيك عملياً إلى منهج صوري، حوله إنجلز إلى مذهب قوانين الوجود. وكانت تلك هي بداية تحول الماركسية إلى مذهب مغلق شمل المادية الجدلية، والمادية التاريخية، والاقتصاد السياسي.

2- التصور المادي للتاريخ :

¹ - عادل العمري، الماركسية عرض نقدي، الصفحة 3

تتلخص نظرية ماركس المادية التاريخية في أنه وفي إنتاج الناس الاجتماعي لحياتهم يدخلون في علاقات محددة، ضرورية ومستقلة عن إرادتهم، وهي علاقات إنتاجية تطابق درجة معينة من تطور قواهم الإنتاجية المادية. ويشكل مجموع علاقات الإنتاج هذه البنيان الاقتصادي للمجتمع، أي يشكل الأساس الحقيقي الذي يقوم فوقه صرح علوي قانوني وسياسي وتتماشى معه أشكال اجتماعية. فأسلوب إنتاج الحياة المادية هو شرط العملية الاجتماعية والسياسية والعقلية للحياة بوجه عام. ليس وعي الناس هو الذي يحدد وجودهم، ولكن وجودهم الاجتماعي هو الذي يحدد وعيهم. فعندما تصل قوى المجتمع الإنتاجية المادية إلى درجة معينة من تطورها تدخل في صراع مع أحوال الإنتاج القائمة، أو بالتعبير القانوني مع أحوال الملكية التي كانت تعمل ف ظلها حتى ذلك الوقت. وتتغير هذه الأحوال.¹

3- الحتمية التاريخية :

هذه الفكرة تختلف عن الحتمية الطبيعية، فقوانين التاريخ لدى ماركس وإنجلز هي ميول أكثر منها قوانين، تختلف عن قوانين الفيزياء. ولا يتحرك التاريخ وفقا لقوانين فيزيائية، بل بالتفاعل بين الحرية والضرورة، أو بين "قوانين" التاريخ والاختيار البشري. والمفهوم من عموم كتابات ماركس وإنجلز أن الاشتراكية هي مصير البشرية كحتمية تاريخية.²

ان الخلفية النظرية التي ابتدعها ماركس وإنجلز مثلت قطيعة مع التصورات السابقة من حيث المنطلقات والمنهج على حد سواء وأسست لمفاهيم الاستلاب والجدل والتناقض والطبقة والصراع وغيرها من المفاهيم الجوهرية في الفكر الماركسي. فالنظرية الماركسية أو المادية الجدلية أو المادية التاريخية تمثل مجموعة من الأفكار التي تفسر حركة المجتمع سواء تعلق الأمر بالأزمات الاجتماعية أو الاقتصادية والتفاوت الاجتماعي والطبقي.³

إنها تعبير عن صراع طبقي ومصالح مادية (جدل مادي وتاريخي). تفسر الأحداث والتاريخ بناء على نظام الملكية والمادة توجه العالم وتفسر التاريخ. التاريخ عند الماركسية (المادية الجدلية) عبارة عن صراع بين

1 - المرجع نفسه الصفحة 4

2 - المرجع نفسه الصفحة 11

3 - مجموعة مؤلفين، الماركسية الغربية وما بعدها التأسيس والانعطاف والاستعادة ترجمة وتقديم أم الزين

بن شيخة المسكيني دار ومكتبة عدنان العراق ومنشورات الاختلاف الجزائر ط2014، 1 الصفحة 31

الطبقات نتيجة عوامل اقتصادية. الاقتصاد وعلاقات الإنتاج هما أساس كل ظاهرة اجتماعية. الدعوة لتغيير العالم لصالح الكادحين (البروليتاريا)، والقضاء على الاستغلال الفردي وسحق الفرد رفضاً للميتافيزيقا واعتبار الأديان وسيلة لتخدير الشعوب، وخداماً للرأسمالية والإمبريالية. الإيمان بأن العوامل الاقتصادية هي المحرك الأول للأفراد والجماعات.

وقد لخص إدغار موران الماركسية بقوله تتضمن الماركسية ثلاث نوايا متلاحمة في واحدة :

أولاً: البراديغم الذي يحدد المقولات الأساسية وأسلوب استعمال المنطق المادية الجدلية.

ثانياً: مبدأ المصير الأنثروبولوجي والتاريخ بواسطة لعبة الجدل لتطور القوى المنتجة والصراع الطبقي.

ثالثاً : المهمة التاريخية للبروليتاريا الكامنة في بناء مجتمع دون طبقات وإنهاء ما قبل التاريخ الإنساني.¹

ب - الفرويدية أو مدرسة التحليل النفسي

يقصد بالفرويدية الاتجاه أو المدرسة السايكولوجية التي ارتبطت باسم العالم النمساوي سيجموند فرويد، وكما يرى مخايل باختين في كتابه: الفرويدية أنه برغم من اعتقاد البعض بأن الفرويدية ليست فلسفة وإنما هي نظرية اختبارية لعلم خاص ومحايده ايديولوجيا، إلا أن هذه النواة الاختبارية والمحايده نسبيا لا أحد يتورع بأن يغلفها بطبقة سميكة من الايدولوجيا وهذه الأخيرة ليست محايدة.²

فالتحليل النفسي الذي نشأ في اطر الطب النفسي والذي هو منهج في علاج العصابين سرعان ما أصبح نظرية سيكولوجية شاملة عن الإنسان فلقد قام التحليل النفسي بدراسة العناصر الطبيعية للكائن البشري من ناحية والكف عن الميول الإنسان النفسية وعالمه الداخلي ومغزى السلوك البشري وأهمية التحولات

¹ - مجموعة مؤلفين، الماركسية الغربية وما بعدها، الصفحة 32

² - مخايل باختين، الفرويدية، ترجمة شكير نصر الدين، رؤية للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، القاهرة،

الثقافية والاجتماعية في تكوين حياة الإنسان النفسية وردود أفعاله ن ناحية أخرى¹.

لقد شغل فرويد نفسه في أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين بالبحث في الأسباب والعوامل التي تكمن وراء الاضطرابات السلوكية والأمراض النفسية التي كانت مستعصية عن الفهم والتفسير في ذلك الوقت. وقد وجه فرويد اهتماما خاصا لدراسة الحياة اللاشعورية والدوافع اللاشعورية التي تكمن وراء الكثير من مظاهر سلوك الإنسان و العوامل والأسباب الخفية اللاشعورية التي تكمن وراء اضطراباتهم وأمراضهم النفسية، وأن يجعل مرضاه الذين يتولى تحليلهم نفسيا يفرغون ما هو مكبوت في عقلهم الباطن من رغبات ودوافع وخبرات مؤلمة ومخاوف لاشعورية ويكشفون عن ذكريات طفولتهم².

ومع منهج " التداعي الحر" في الكشف عن مكونات اللاشعور، استخدم فرويد أسلوب " التنويم المغناطيسي" الذي وجد فيها أداة فعالة للكشف عن مكونات اللاشعور³، كما كان يستخدم أيضا لنفس الغرض " تحليل وتفسير الأحلام". وقد اعتبر الأحلام من أهم الطرق غير المباشرة للتعبير عن الرغبات المكبوتة في اللاشعور. فالأحلام عنده بمثابة عمليات رمزية تتحقق بها الشخصية، إمامن طريق رغبات مكبوتة تتطلب الإشباع، أو ترجمة صريحة لما يعانيه الشخص في حياته اليومية من فشل وإحباط، أو عن أمنيات يصعب تحقيقها في الواقع المعاش⁴.

وعن طريق استخدام فرويد لمنهج عملي، وتطبيق المنهج الاكلينيكي والتحليلي في دراسة الشخصية ودراسة المنظومات الثلاث داخل الشخصية وهي : الهو: والأنا : والأنا الأعلى⁵ استطاع أن يكتشف كثيرا من مظاهر الحياة اللاشعورية وكثيرا من المفاهيم ذات العلاقة بالحياة اللاشعورية

1 - فيصل عباس، التحليل النفسي والاتجاهات الفرويدية، دار الفكر العربي، الطبعة الأولى، بيروت، لبنان، 1996 الصفحة 31.

2 - ينظر سيغموند فرويد ووليام شتيكل الكبت تحليل نفسي ترجمة علي السيد حضارة المكتبة الشعبية القاهرة مصر د/ت. الصفحة 13.

3 - مخائيل باختين، الفرويدية، الصفحة 46.

4 - ينظر أحمد عكاشة، فرويد حياته وتحليله النفسي، مؤسسة المعارف للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1995 الصفحة 31.

5 - ينظر فيصل عباس، التحليل النفسي والاتجاهات الفرويدية، الصفحات 33-34.

وبالاضطرابات النفسية ، وذلك مثل مفاهيم : "الاشعور" ، " والكبت "، "الصراع النفسي" ، حيث بدأ سنة 1908 تطبيقاته على الفنون الأدبية والفنية فاكتشف "عقدة أوديب " أو "عقدة الأم و "عقدة الأب " و " عقدة النقص" ، وغيرها من العقد¹ ، ومصطلح "الليبدو" التي يفسرها فرويد في بداية الأمر على أنها الطاقة التي تمثل الغرائز الجنسية وترتبط بها². ولكنه في فترة لاحقة من حياته العلمية وسع من مفهوم مصطلح "الليبدو" واعتبره الطاقة التي تساعد غرائز الحياة على القيام بنشاطها، سواء الغرائز الجنسية منها أو غرائز الأنا.

لقد أسهمت الفرويدية في تطور علم النفس الحديث وفي فهم وتفسير السلوك الإنساني. وهكذا استبان لفرويد مدرسة فريدة في علم النفس والطب النفسي. ولم تكن القضية قضية مفاهيم يقدمها ذلك العلم بل إعادة بناء هذه المفاهيم في نظرية متكاملة لفهم موضوعها الذي هو الإنسان.

إن تأكيد الفرويدية على أهمية الحياة والدوافع والرغبات اللاشعورية في فهم وتفسير الكثير من مظاهر اضطرابات الفرد وتفسير سلوكه بصورة عامة هو مبدأ قد لا يختلف عليه الأخصائيون من مختلف المجالات. وأن الثقل الذي وضعه فرويد لأهمية مرحلة الطفولة والأهمية ما يحدث فيها من خبرات وأحداث مؤلمة وإحباطات تكبت في اللاشعور نتيجة لقمع المجتمع من حيث تأثيرها على حياة الطفل المستقبلية، كل ذلك يعتبر من الانجازات الهامة في ميدان علم النفس، والتي أسهمت في تطوير الأبحاث في علم نفس الطفولة.

ومن الأهمية بمكان تأكيد فرويد لوجود مجموعة من العقد كأجزاء قائمة في اللاشعور مشحونة بشحنة انفعالية قوية، ولتأثير هذه العقد في سلوك الشخص وأفعاله بدون معرفة منه بها. كما أكد فرويد على أهمية الأحلام في الكشف عن الرغبات والأمنيات المكبوتة في اللاشعور، ولأهمية بعض الأفعال في الكشف عن الرغبات والميول والاتجاهات المكبوتة أيضا في اللاشعور، وذلك مثل: أغلاط القراءة،

1- ينظر أحمد عكاشة، فرويد حياته وتحليله النفسي، الصفحة 69.

2 - سيغموند فرويد، ثلاث مباحث في نظرية الجنس، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، الطبعة الثانية، بيروت لبنان 1983 الصفحة 11.

وفلتات أو زلات اللسان، والتي يسميها فرويد بالهفوات.¹

وقد أشار فرويد إلى ديناميكية السلوك التي تعني أن الآثار التي تترتب على سلوك ما تؤثر في شكل ذلك السلوك مستقبلا، وتفسيره لشخصية الفرد وبيئته ومحصلة للخبرات العديدة التي مر بها في حياته المبكرة. وهذا التصور يشكل الآن مدخلا مهما في الطب وعلم النفس لدراسة حالة المريض.

كما أكد فرويد على أهمية الانسجام وعدم التصادم بين أجهزة الشخصية الثلاثة : ألهو- الأنا- والأنا الأعلى، وتأكيد بوضوح أنه كلما كانت العلاقات منسجمة بين هذه الأجهزة كلما أدى ذلك إلى تكيف الفرد تكيفا سليما. أما في حالة تعارض هذه الأجهزة، فهناك احتمال لوقوع الإنسان صريعا للاضطرابات النفسية. وفي ضوء هذا المفهوم فسر فرويد الكثير من المشكلات، ليست فقط ذات الطابع النفسي البحت، بل وحتى تلك التي لها طابعا فلسفيا أيضا.

كما أبرز فرويد دور بعض " الحيل الدفاعية اللاشعورية" التي يلجأ إليها الفرد لاشعوريا في مواقف الفشل والإحباط والتوتر والصراع لإزالة توتره وصراعه أو التخفيف منهما وذلك مثل حيل: التبرير، والإسقاط، والإبدال، والنكوص، والتقمص، والكبت، وما إلى ذلك.

أما الانتقادات الموجهة إلى الفرويدية فكانت من فريقين مختلفين تماما: الفريق الأول هو من أروقة البحث العلمي الذي عبرت عنه مدارس نفسية وفلسفية مختلفة، أما الفريق الثاني فكان من خارج دوائر البحث العلمي والمعرفي.

أما بالنسبة لانتقادات الفريق الأول فيمكن تلخيصها بالشكل الآتي:

أول الانتقادات جاءت من إيريك فروم الذي يرى أن اللاوعي الفرويدي بقي مقتصرًا على الجنسية المقموعة وأعيدت كل مظاهر السلوك إلى تعاقب الليبيدو في الطفولة كما أن انتقاداته للمجتمع اقتصرت على القمع الجنسي فقط.²

¹ - سيغموند فرويد، مدخل إلى التحليل النفسي، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، الطبعة الثالثة، بيروت، لبنان 1995، الصفحة 39.

² - إيريك فروم، أزمة التحليل النفسي، ترجمة طلال عتريسي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى بيروت لبنان 1988 الصفحة 13

ويضيف أنه حين أبدى فرويد اهتماما متناهيا بالأنا فإن سيكولوجيته التحليلية بقيت مركزة على الدوافع اللاواعية التي تحرك السلوك ولهذا كانت وستبقى دائما علم النفس الهو.¹

كانت هناك أيضا مبالغة فرويد أيضا في تقدير الميول الجنسية، وإطالة الحديث عن تأثير هذه الميول في سلوك الإنسان وعن المراحل التي يمر بها نمو الغريزة الجنسية وما يرتبط بها من ميول، ونظرته إلى هذه الميول على أنها قوى مسيطرة على الجانب الأكبر من اللاشعور.² مع العلم أن فرويد تناول هذا الجانب بمعناه في التحليل النفسي والذي يقوم على الجانب الوجداني في الغريزة الجنسية لا التناسلي فقط في تحليل المرض وأهمية الخبرات الطفولية.

اعتماده في معظم آرائه التحليلية على البيانات التي حصل عليها من المرضى وعلى تحليل الحالات المرضية التي عرضت له، وليس من المنطق في شيء، وفقا لهذا الانتقاد، فلن تتخذ أحكام المرض أحكاما للصحة..

اعتماده شبه الكلي على منهج التداعي الحر والمنهج العيادي وإهماله للمنهج التجريبي في التحقق من صحة فروضه.

ونضيف إلى هذه الانتقادات الموقف الماركسي حيث اعتبرت أن فرويد بالغ بقيمة اللاشعور، حيث حاول إرجاع معظم نشاطات الناس إليه ورأت الماركسية في موقف فرويد هذا لاعقلانيا ويجب رفضه لأنه يضعف دور العقل في التغيرات (العقل هو الجانب الشعوري الواعي منه) واعتبرت الفرويدية علما برجوازيا، لأنه خلاف منطق تفسير الصراع الطبقي وأسبابه التي تقرر سلوك الناس أفرادا وجماعات وبالتالي حياتهم النفسية، حسب الفهم الماركسي³. ذلك أن الهدف من التحليل النفسي هو اللاوعي، في حين أن هدف الماركسية هو الصراع الطبقي، وبهذا المعنى، يبدو من الصعب تصور الصراع الطبقي في مجال اللاوعي.

1 - المرجع نفسه الصفحة 27.

2 - إريك فروم، أزمة التحليل النفسي، الصفحة 30

3 - ينظر روبن أوسبورن، الماركسية والتحليل النفسي، ترجمة سعاد الشرقاوي، مراجعة مصطفى زيور، دار المعارف الطبعة الثانية، القاهرة، مصر، 1980 الصفحة 23.

لقد تعرضت الفرويدية على يدي فرويد أولاً، إلى التعديل ببعض المفاهيم ذات الصلة باللاشعور أو العقل الباطن وبالتحليل النفسي والعلاج النفسي، وأصبح هناك نوعان من الأفكار التي تنسب إلى فرويد: أفكاره القديمة المبكرة وأفكاره المتأخرة عن اللاشعور. وظهرت لاحقاً من داخل الفرويدية محاولات لتعديل أطر التحليل النفسي وفق معطيات لسانية لغوية واجتماعية واقتصادية وتاريخية، وتعتبر محاولة الطبيب و المحلل النفسي الفرنسي **جاك لاكان** من المحاولات التي مهدت السبيل لإيجاد الصلة بين الماركسية والتحليل النفسي، حيث اعتبر **لاكان** أن النفس البشرية، نتاجاً لمنظومة أو تركيبة اجتماعية وحضارية وتاريخية تمارس تأثيرها من خلال الأعراف التي تحملها اللغة إلى الطفل أثناء نموه وتحدد شخصيته لاحقاً. ولكن الكثير من هذه التقاليد والمعتقدات، حسب **لاكان** ينتقل إلى ذهن الشخص دون وعي.¹

وبرزت اتجاهات جديدة والتي ظهرت على أيدي مجموعة من علماء التحليل النفسي، والذين خالفوه في وجهات نظره في اللاشعور وفي التحليل النفسي وفي حجم تأثير العوامل البيولوجية والدافع الجنسي في تشكيل سلوك الفرد، وكذلك اختلفوا معه في تفسير الكثير من القضايا ذات الطابع السيكو-فلسفي، كالدين والحضارة والعادات والتقاليد والثقافة وغيرها. وحاولت إعادة تفسير الخطاب الفرويدي بهذا الخصوص محاولة وضع الفرد ضمن المنظومة الاجتماعية والتاريخية ومن مجموع أفكار هؤلاء نشأ ما يسمى "بمدرسة التحليل النفسي الجديدة" أو "اليسار الفرويدي"² وأبرز هؤلاء: فلهام رايش، ألفرد ادلر، وكارل يونج، وكرن هورني، وهربرت ماركيز، وإريك فروم الذي يعتبر أن التميز في شخصية فرويد كانت في رغبته في معرفة الحقيقة وإيمانه الثابت في العقل.³

ج - النيتشوية

يعتبر الفيلسوف الألماني فريدريك نيتشه (1844 - 1900) من أهم الفلاسفة في تاريخ الفلسفة الحديثة،

1 - عبد المقصود عبد الكريم، جاك لاكان وإغواء التحليل النفسي، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، مصر 1999 الصفحة 24

2 - بول أوبنسون، اليسار الفرويدي، ترجمة عبده الرئيس، مراجعة إبراهيم فتحي المشروع القومي للترجمة، الطبعة الأولى، 2004 الصفحة 11

3 - إريك فروم، فرويد تحليل لشخصيته وتأثيره، ترجمة طلال عتريسي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، الطبعة الثانية، بيروت، لبنان، 2002، الصفحة 6.

وهو الذي تتبأ بعصر ما بعد الحداثة. وضع نيتشه البنية التحتية الأولى لتغيير الخطاب، كما قام بنقد جذري للفكر الفلسفي الغربي.

وقد عاش نيتشه في ألمانيا في بيئة شهدت توحيد ألمانيا على يدي بسمارك وبروز ألمانيا الموحدة بوصفها أعظم قوة صناعية في العالم وإحدى اقوي الإمبراطوريات الحديثة. وعاش وفكر وكتب عشية تحول الرأسمالية من مرحلة السوق الحرة إلى مرحلة الرأسمالية الاحتكارية والإمبريالية. ولعل أهم محاولة لربط فكر نيتشه بهذه الخلفية التاريخية هي المحاولة التي أجراها الفيلسوف المجري الماركسي، جورج لوكاتش، في كتابه، "تخطيم العقل".¹ أما فكرا وثقافيا، فقد عاش نيتشه في مرحلة ما بعد هيغل، أي في مرحلة انحسار هيغل وبروز غريمه، آرتور شوبنهاور. بذلك، فقد فلسف نيتشه تحلل المثالية الألمانية والثقافة الدينية في ألمانيا. وعليه فان كان نيته يحتل موقعا خاصا في تاريخ العقلانية الحديثة فان مرد ذلك إلى الحالة التاريخية التي ظهر فيها.²

برغم حياته القصيرة، كان الفيلسوف الألماني فريدريك نيتشه ناشطا ثوريا برز بنشاطه الفلسفي والأدبي كصاحب أسلوب لغوي صعب وشاعر وناقد، وفنيا كمؤلف موسيقي، من مؤلفاته "ولادة المأساة"، "هكذا تحدث زرادشت"، "ما وراء الخير و الشر"، "ضد المسيح" و "إرادة القوة".

لجأ نيتشه إلى أساليب متنوعة تربطها ذات واحدة وروحية واحدة. وأسلوبه لم يكتب نصوصا متصلة متماسكة، كما هو الحال مع كانط مثلا، وإنما تشكلت جل نصوصه من شذرات وفقرات قائمة في ذاتها ومقالات وقصائد وحكم ففي فلسفة نيته المحتوى والطريقة هما على ارتباط وثيق بشكل التعبير الأدبي الذي هو "الأفوررسم" أو "التعريف" أو "الحكمة المقتضبة"³. فهو لم يسعى إلى بناء نظام فلسفي، كما هو الحال مع ليبنتس وكانط وفيخته وشلنغ وهيغل وشوبنهاور، لأنه رفض فكرة النظام الفلسفي وعدها فكرة زائفة في أساسها، وعد بناء نظام فلسفي إشارة إلى الضعف والفساد والانحلال الثقافي. لذلك جاءت كتاباته أيضا من الومضات ، التي كانت تهدف إلى إنارة جوانب مهمة من الوضع الإنساني، وإلى تفكيك

¹ - جورج لوكاتش، تخطيم العقل، الجزء الثاني، ترجمة اليأس مرقص، دار الحقيقة للطباعة والنشر،

الطبعة الأولى ، بيروت، لبنان 1981 الصفحة 94

² - المرجع نفسه الصفحة 98

³ - المرجع نفسه الصفحة 102

القيم والأفكار الرائجة.

مشروع نيتشه الفلسفي:

نقد نيتشه الحداثة بدلالة مفهومات كموت الله، والعدمية، وإرادة القوة، والحياة، والروح اللاهوتية، لكنه لم يعزل ظاهرة الحداثة عن تاريخها. إذ عدها النتيجة الحتمية لطبيعة التراث السقراطي الأفلاطوني فقد عدّ نيتشه هذين التراثين ، بما في ذلك اليهودية والمسيحية والمثالية الألمانية، نوعا من المرض الحضاري الذي دب في المجتمع الغربي، وأدى إلى خنق الحياة وطمسها وتزويرها وخفض قيمتها. ولكن، مع نشوء العلم الحديث وما صاحبه من روح نقدية، وجهت طعنة إلى قلب هذا الواقع الحضاري السقراطي الأفلاطوني، المتمثل بالله. وهذا ما دعاه نيتشه موت الله. لكن موت الله لم يمهّد لهذا التراث السقراطي الأفلاطوني بصورة تلقائية، وإنما استمر هذا التراث بنزف وبخنق الحياة. وأعاد إنتاج نفسه بصور حداثيّة، كالليبرالية والديموقراطية والاشتراكية والميتافيزيقا الحديثة. ولئن كان هذا التراث يضيف نوعا من المعنى على العالم عندما كان بكامل قوته، فإن انهيار معناه في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، من دون أن ينهار هو نفسه ومن دون أن ينهار النظام الأخلاقي الذي يفترضه، جرّد العالم والحياة البشرية من كل معنى ومرمى. وهو ما يدعو نيتشه العدمية. لقد مات الله، لكن ظلّه ما زال يخيم على العالم الحديث. لذلك، ولكي تتغلب أوروبا على العدمية وعوامل خنق الحياة، فلا بد أن تتخلص من الأخلاقية السائدة.

وبالنظر إلى ذلك كله، وجد نيتشه أن عليه أن يوجه نقده الحاد إلى التراث السقراطي الأفلاطوني برمته، جذوراً ومظاهر حديثة: إلى سقراط، وأفلاطون، والمسيح، وكانط، وهيغل، وشوبنهاور ، والليبرالية، والديموقراطية، والاشتراكية، ووجد أن عليه أن يقول نعم للحياة، وأن يؤكد قيمة اللحظة الراهنة على حساب المآل، وأن يؤكد أخلاقيات السادة على حساب أخلاقيات العبيد، وأن يؤكد الإنسان العلوي على حساب الإنسان الأخير، وأن يؤكد عالم الحواس على حساب العالم المثالي، وأن يؤكد المجابهة والحرب على حساب والسلام

مرتكزات الفلسفة النتشوية:

نقد نيتشه للمسيحية:

عد نيتشه المسيحية جوهر التراث السقراطي الأفلاطوني. وأدرك أنها ظلت مؤثرة جدا حتى بعد موت الله.

لذلك، هاجمها في كثير من أعماله. وخصص كتاباً كاملاً لكشف المسيحية وتعريفها ونقضها بهدف استئصالها كلياً من الحضارة الأوروبية، وهو: **ضد المسيح أو عدو المسيح**¹

ويبدأ نيتشه الكتاب بتعريف الخير والشر والسعادة. فالخير أنه أي شيء يعزز الشعور بالقوة والإرادة للقوة والقوة ذاتها في الإنسان. أما الشر، فهو كل ما ينبع من الضعف. ويعرف السعادة بأنها الشعور بأن القوة في ازدياد وأن المقاومة قد تم التغلب عليها.² ويعبر نيتشه عن اشمئزاه من المسيحية بفعل تعاطفها الجلي مع الضعفاء ونوي التركيبات الهشة.³ وهو ينطلق من هذا الحكم من أجل توضيح مفهوم الرجل العلوي. فهو يؤكد أنه لا يسعى إلى نوع أعلى من الأنواع البيولوجية لكي يحل محل الإنسان. ، بوصفه الأكثر قيمة في الوجود، والأكثر جدارة بالحياة، والأكثر ضمانة للمستقبل.

ولا يتكلم نيتشه عن الإنسان العلوي فقط بوصفه فرداً، وإنما أيضاً بوصفه جماعة أو أمة أو قبيلة أيضاً، ويرى نيتشه أن المسيحية شكلت أكبر هجوم مركز ومتواصل على الرجل العلوي في التاريخ. إذ إن المسيحية انحازت تماماً إلى الرجل الدوني. وقد عدت المسيحية الرجل العلوي منبوذاً؛ عدته الشرير نفسه، أي الشيطان.

يدخل نيتشه واحداً من أهم مفوماته المبتكرة، الانحلال الثقافي فكل قيم العصر هي قيم انحلال ثقافي. وكل مساعي عصره صوب القدسية والفضيلة منحلة ثقافياً. يرى نيتشه أن الانحلال الثقافي لنوع أو فرد يتمثل في فقدان هذا الفرد أو النوع غرائزه وفي اختياره وتفضيله ما هو مؤذ له. ويرى نيتشه أن ما يسمى القيم الرفيعة الموروثة عن المسيحية هي قيم انحلال وعدمية، لأنها تتكرر الغرائز وإرادة القوة. فالحياة في حد ذاتها غريزة. إنها غريزة النمو والبقاء والقوة. لذلك، فإن طمس إرادة القوة هو طمس للحياة نفسها. وهذا بالضبط ما تفعله هذه القيم الرفيعة المزعومة.

ويشن نيتشه هجوماً شرساً على الشفقة، وهي قيمة مسيحية عليا. بل إنه يعدها قلب الأخلاقية المسيحية. فهو يرى أن الشفقة منافية للحياة بأكثر من معنى. فهي تعزز الألم وتبدد القوة وتضعف إرادة القوة ويرى

¹ - فريديريك نيتشه، عدو المسيح، ترجمة جورج مخائيل ديب، دار الحوار للنشر والتوزيع الطبعة، الثانية اللاذقية سوريا.

² - المرجع نفسه، الصفحة 25

³ - فريديريك نيتشه، عدو المسيح، الصفحة 28

نيتشه أن قيمة الشفقة تعزز بقاء الضعفاء الذين يدفعهم الانتقاء الطبيعي إلى الهلاك.¹ من ثم، فإن هذه القيمة منافية لقوانين الطبيعة، وتحديدًا لقانون الانتقاء الطبيعي. كذلك، فإن الشفقة، بالعمل على الحفاظ على الأنماط الدونية من الحياة، فإنها تقلل من قيمة الحياة في حد ذاتها.

ويرى نيتشه أن الشفقة تشكل أساس نظام القيم السائد. وهذا ما أدركه بعمق معلمه، آرتور شوبنهاور. لكن شوبنهاور كان التجسيد الأبرز للعدمية الأوروبية. إذ إنه رفع راية إنكار الحياة والدعوة إلى طمسها من أجل طمس فعل الإرادة الكونية الشيطانية التي تحرك العالم. وقد مجد شوبنهاور الشفقة وعدها أساس الأخلاقية نفسها، وذلك إدراكاً منه لطبيعتها المعادية للحياة. وقد اتخذ نيتشه الموقف المعاكس تماماً لموقف شوبنهاور، لأنه دعا إلى تأكيد الحياة، ومن ثم الإرادة للقوة، بدلاً من إنكارها كما فعل شوبنهاور. وعليه، فقد رأى نيتشه أن الشفقة هي العنوان الأبرز للانحلال الثقافي والعدمية في آن واحد. وذهب أبعد من ذلك باعتبار الشفقة إرادة الفناء. . وهكذا ربط نيتشه بين رفضه الشفقة ورفضه الغيبيات والمثالات.

وفي هذا السياق، فقد صب نيتشه غضبه على ما أسماه الروح اللاهوتية، التي يمثلها عادة رجل الدين أو الكاهن. وقد عد نفسه نقيض رجل الدين. إذ عدّ الأخير منكر الحياة وسم الحياة بامتياز. ورأى أن الروح اللاهوتية، التي تؤكد عالم الغيب والمثال على حساب الأرض والحياة الفعلية، هو الحامل الرئيسي لما أسماه نيتشه أخلاق العبد. وعد الميتافيزيقيين الدوغمائيين والفلاسفة المثاليين امتداداً للكاهن وللروح اللاهوتية.²

وأساس ذلك كله التمييز الذي يؤكد عليه نيتشه بين أخلاق السيد وأخلاق العبد. بل إنه يوحي أنه ليس هناك أخلاقية للسيد وأن الأخلاقية هي ابتكار عبدي. فالسيد لا يعترف بالخير والشر، وإنما فقط بالخير والسيئ. والأساس في عالم السيد هو الجيد. أما السيئ، فهو مجرد ملحق عرضي بالجيد. إذ إن السيد يعد كل فعل يفعله جيداً لأنه يؤكد الحياة وإرادة القوة وفوران الحياة. وكننتيجة لذلك، فهو يعد فعل الآخرين سيئاً بوصفه غير فعله.

وبالمقابل، فقد ابتكر العبد الأخلاقية، أي فكرة الخير والشر، من قلب حقه الدفين على السادة وعلى الحياة نفسها.. والأصل لدى العبد هو الشر. أما الخير، فهو نتيجة عرضية. فالشر هو الحاضر أبداً. أما

1 - فريدريك نيتشه عدو المسيح الصفحة 32

2 - المرجع نفسه، الصفحة 36

الخير، فهو مجرد نقيض للشر. فكل خصلة من خصال السيد شر. وكل نقيض لها خير. إنه نظام قيمي كامل متكامل يبخر السيد ويرفع ضمنا من قيمة العبد. وقد عد نيتشه المسيحية أبرز وأشد تعبير عن أخلاقية العبد. إنها ابتكار عبدي بامتياز لذا فإنه يرى ان لا الاخلاق وال الدين في المسيحية يلامسان الواقع.¹ لذلك، دعا نيتشه إلى التحرر من الأخلاقية في حد ذاتها، ومن الأخلاقية المسيحية بصورة خاصة. أي دعا إلى تحرير فعل السيد من هذه القيود العبدية، هذا هو الرجل العلوي الذي يؤكد الحياة والذات وإرادة القوة والغرائز الخلاقة.

الإنسان الأعلى:

تتمحور فكرة الإنسان الأعلى عند نيتشه أنه إنسان العلو أو المجاوزة الذي يجاوز العدمية في أشكالها المختلفة،² ويقدم نيتشه بديلاً للإله وهو الإنسان الأعلى، فنيتشه يتغنى دائماً بالإنسان الأعلى، الذي يحطم كل القيم وكل المقاييس البشرية، ولا بد ألا يكون للإنسان الأعلى أي عقبات بما فيها "الإله"، فالإنسان الأعلى ليس لطموحه حدٌ فهو دائم التطور، فهو "حيوان ناقص" أي يجب دائماً أن يعمل على تحسين ذاته، وبالتالي هو "خالق ذاته" فلا يوجد -حسبما اعتقد نيتشه- ما هو أعلى أو أقوى منه كي يخلقه أو يطره والإنسان الأعلى هو رمز يشير إلى كائن لديه قدرات خارقة تفوق البشر الحاليين، فهو الصورة الأكثر تطوراً من جميع الكائنات الحية، لذا فالإنسان يجب أن يتطور أكثر فأكثر، يصور نيتشه الإنسان الأعلى في كتاباته الأولى أنه هو الذي يصور الآلهة وأنصاف الآلهة، أما في كتاباته المتأخرة فنجدته يتحدث عن ذلك النوع من الإنسانية الذي يمكن استيلاده والذي كان في الماضي كحدث سعيد، أما النموذج المضاد لهذا النوع فقد ظهر من الفرع والخوف.³

أهم ما يميز الإنسان الأعلى هو تخلصه من الأفكار الدينية القديمة، فلا يوجد إله، بل الإنسان الأعلى هو الإله وهو ممثل القيم العليا، وهو غير قابل للفناء، لذا لن تكون الأديان ذات أهمية وبالتالي لن تكون هي مصدر الأخلاق وستصبح مجرد ميثولوجيا. وقيم الإنسان الأعلى تختلف جذرياً عن قيم الإنسان العادي

1 - فريدريك نيتشه، عدو المسيح، الصفحة 51

2 - صفاء عبد السلام علي جعفر، محاولة جديدة لقراءة نيتشه، دار المعرفة الجامعية، الطبعة الأولى،

القاهرة، مصر 1999 الصفحة 191

3 - المرجع نفسه الصفحة 194

أو البشرية في الوقت الراهن، فالإنسان الأعلى ليس عنده ما يسميه نيتشه "بأخلاق العبيد"،

إرادة القوة:

تعتبر فكرة إرادة القوة عند نيتشه مفهوماً ميتافيزيقياً أو بالأحرى انطولوجياً لأنه يمثل إجابة نيتشه عن التساؤل: ماذا يوجد؟¹ وإرادة القوة هي الفكرة النقيضة لإرادة الحياة عند الفيلسوف الألماني "شوبنهاور" الذي يدعو للعزوف عن الحياة لتجنب آلامها، في حين أن "نيتشه" يعلن وفاءه وحبّه للحياة فكل ما هو إنساني وحيواني مفعم بالحيوية والنشاط يعبر عن إرادة القوة،² وبقدر ما تكون الحياة قوية بقدر ما يكون العالم الموجود أكثر خصوبة. أكد نيتشه على صراع الأقوياء الذي هو صراع طبيعي، وأن إرادة القوة لها هدف وغاية، وهي الوسيلة الوحيدة لتحقيق السعادة في هذا العالم. ويقدم "نيتشه" القوة لأنه يعتقد أنها موجودة في كل أرجاء الكون، إرادة القوة هي جوهر الحياة، وليس مجرد خاصية من خصائصها، ويعلن "نيتشه" على لسان زرادشت إيمانه المطلق بإرادة القوة: "لقد أفصحت الحياة دائماً أن أتفوق على ذاتي"³ فلا يوجد -حسبما اعتقد نيتشه- ما هو أعلى أو أقوى منه كي يخلقه أو يطرده، والقوة لدى الإنسان إنما تظهر في الإبداع والاستقلال والتحكم في النفس ومغالبة الظروف وقهر الصعاب حتى يبقى الإنسان سيد نفسه وسيد الأرض."⁴

العود الأبدي: تظهر فكرة العود الأبدي في القسم الثالث من كتاب "هكذا تكلم زرادشت"، وهي أن كل ما حدث من قبل وما يحدث الآن سوف يحدث مرةً أخرى أيضاً، بالطريقة نفسها في كلّ مرةٍ وإلى الأبد، أي يوجد دورات من الحياة حيث الكون والإنسان يُعاد خلقهم من جديد ليحدث مثلما حدث تماماً، وهذه الدورات تستمر في التكرار إلى الأبد. وإعادة خلق الكون لبداية دورة جديدة تحدث في "السنة الكونية" كما أسماها نيتشه.

1 - صفاء عبد السلام علي جعفر محاولة جديدة لقراءة نيتشه الصفحة 269.

2 - المرجع نفسه الصفحة نفسها.

3 - فريديريك نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، ترجمة علي مصباح، منشورات الجمل الطبعة الأولى، بغداد، العراق، 2008 الصفحة 122.

4 - فريديريك نيتشه، إرادة القوة، ترجمة وتقديم محمد الناجي، منشورات إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، 2011 الصفحة 06.

و توصل نيتشه إلى تفسيرات مختلفة لمفهوم العود الأبدي على أنه القانون الطبيعي العنيد ونقطة تحول في التاريخ وأعلي درجات الحتمية والفعل الحر الخلاق الذي تمنحه الأبدية للإنسان.¹ إن عرض العودة الدائمة حسب تصور نيتشه يفترض نقد الحالة الختامية أو حالة التوازن، فلو كان للكون وضع توازن أو كان للصيرورة هدف أو حالة نهائية لكانت بلغتها.²

موت الإله: تُعتبر فكرة "موت الإله" دعوة إلى تحطيم القيم البالية و مفاهيمها من منظور الأديان ،لذا يدعو "نيتشه" عبر فكرة موت الإله إلى رفض ما هو مطلق وكل القيم المستمدة من العالم الميتافيزيقي والاهتمام بالعالم المادي وحده، فالإنسان لا يمكن أن يكون له هوية في وجود الإله، ولا يمكن أن يوجد من هو أقوى من الإنسان، ولا يوجد مرجعية مطلقة له.وعليه تتحدد فكرة موت الاله من خلال بعدها عن المدلول الديني وتتخلص فيما يلي³:

-أنه نهاية كل مثالية تتخذ صورة عالم آخر خلف الإنسان وتتخذ صورة تعال موضوعي

-المحافظة على الطابع البطولي في العالم الإنساني

-موت الإله تعني التحرر من روح الثقل أو العلو عن الميراث الميتافيزيقي التقليدي

-موت الإله بالمعنى العدمي .

لذا يفسر ننتشه مفهوم موت الله أنه لا يعني مجرد موت الإيمان به بوصفه كائنا ميتافيزيقا علويا. فمن منظور الحياة، شكل الله واقعا حياتيا حقيقيا، أو قلب واقع حياتي حقيقي. ويعني موت الله الموت الحقيقي الفعلي لهذا القلب. ولما انتفى الأمل والرغبة في إنقاذ هذا القلب، بات من الضروري إكمال المهمة بالتخلص من ظله المخيم على الإنسان وواقع العدمية الذي تركه وراءه. و عوضا عن ذلك، بات من الضروري خلق واقع جديد ينسجم مع الحياة والحرية وإرادة القوة في نقائها.

أخلاق العبيد وأخلاق السادة: يرى نيتشه بعد تأمله في النظم الأخلاقية للأمم المختلفة، أن التاريخ يمثل

¹ - صفاء عبد السلام علي جعفر محاولة جديدة لقراءة نيتشه الصفحة 380.

² - جيل دولوز، نيتشه والفلسفة، ترجمة أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع،

بيروت، لبنان الطبعة الأولى 1993الصفحة 62

³ - صفاء عبد السلام علي جعفر محاولة جديدة لقراءة نيتشه الصفحة 352.

ثنائية بين أخلاق العبيد وأخلاق السادة؛ ومنها يقارن بين الأخلاق المنحلة والأخلاق السليمة، فحين تسود المبادئ الأخلاقية الزاهدة الداعية إلى الهرب من الحياة تكون أخلاق العبيد هي السائدة، أما أخلاق السادة فهي أخلاق الأقوياء، ففيها دائما ما نشعرنا بالقوة والوفرة والسمو الناشئ عن الامتلاء،¹ ومنه فالشجاعة وإرادة القوة والاعتماد على النفس والفخر، وهذا النوع من الأخلاق هو الذي يفضلته نيتشه. فأخلاق السادة هي أخلاق الأقوياء، فيها يشعر الفرد بالسمو والقوة والعظمة، ونيتشه يقدم مفهوماً مغايراً للأخلاق، فالمقياس الأخلاقي للفعل هو أن يعبر عن روح القوة التي يشعر بها الفرد في نفسه، فإذا فعل الشخص خيراً يجب أن يكون نتيجةً لإحساس القوة وليس نتيجةً للخوف مثلما الحال عند العبيد، وبهذا يكون نيتشه يمجّد القوة و يحمل على الضعف.²

¹ - فؤاد زكريا نيتشه، دار المعارف، الطبعة الثانية، القاهرة، مصر، 1966 الصفحة 92

² - المرجع نفسه الصفحة 96

المحاضرة رقم 2 :الأصول مابعد الحدائفة:

أ- مدرسة فرانكفورت

ب- ميشال فوكو

ت- جاك دريدا

المحاضرة رقم 02: الأصول ما بعد الحداثية:

أ- مدرسة فرانكفورت:

إن مصطلح مدرسة فرانكفورت- والذي عرف لاحقاً بالنظرية النقدية- يمثل المؤسسة البحثية التي تأسست في مدينة فرانكفورت بألمانيا في بداية العشرينات والتي عرفت "بمعهد البحث الاجتماعي" وقد ضمت مجموعة من المفكرين والباحثين في مختلف الفروع المعرفية، منهم فيليكس فايل وكارل غرونبيرغ و ما كس هوركهايمر وثيودور أدورنو وهيربرت ماركيوز، حيث عمل المعهد في فترتهم على تطوير نظرية اجتماعية منفتحة على جميع الفروع العلمية، مع محاولة خلق تواشج بين الفلسفة والعلوم الاجتماعية، وتعديل آليات المنهج الماركسي وبعث روح جديدة فيه "حيث اتسمت النظرية النقدية بتعدد الاختصاصات المعرفية مشككة في التقاليد والمزاعم المطلقة.¹ لقد سعت المدرسة إلى كشف الطابع التناقضي للواقع، أي المجتمع الذي سيطرت عليه العقلانية الأداةية وهكذا اتجهت أطروحات المدرسة إلى محاولة البرهنة على أن "عقلانية المشروع الثقافي الغربي في جوانبه الثلاثة: كنتاج نظري علمي، وكنظم اجتماعية تاريخية، وكنسق قيمي سلوكي تؤلف كلها أيديولوجية شمولية تهدف إلى تبرير التسلط وجعله عقيدة."²

انطلقت المدرسة من مراجعة الإرث الفلسفي، و المرجعية الماركسية ، من خلال نزعة نقدية للمجتمع، والأنظمة والإنسان. كما حاولت تطوير نظرية اجتماعية متعددة الاختصاصات تركز على التحولات الاجتماعية عبر مسار التاريخ وتحليل وضعية الراهن الاجتماعي والثقافي عبر آليات منهجية تعتمد مقاربات تركيبية بين الفلسفة من جهة، وعلم الاجتماع وعلم النفس والاقتصاد السياسي من جهة أخرى وتحت هذه المسوّغات نأت مدرسة فرانكفورت عن الأفكار الفلسفية التأملية، بغية إيجاد منهج بديل يركز على الإجراء من جهة، ومن جهة أخرى محاولة الانفتاح بالافتراضات الفلسفية

¹ - ستيفن ايريك برونز، النظرية النقدية مقدمة قصيرة جداً، ترجمة سارة عادل، مراجعة مصطفى محمد فؤاد، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، الطبعة الأولى، القاهرة، مصر، الصفحة 09.

² - توم بوتومور، مدرسة فرانكفورت، ترجمة سعد هجرس، مراجعة حافظ ذياب، دار أوبا للطباعة والنشر، الطبعة الثانية، طرابلس، ليبيا 2004 الصفحة 20.

على فروع معرفية وعلمية أخرى، وهذا ما حدا برواد المدرسة التوغل في جوهر الحياة الإنسانية وتعقيداتها، وتفكيك المنظومات المؤسساتية المتحكمة في مصير الإنسان ومستقبله.

منهج مدرسة فرانكفورت:

يمثل جهد أقطاب المدرسة في الانفتاح على علوم مختلفة دليلا على محاولة فهم الظواهر الاجتماعية والثقافية، وقد تمثل هذا الجهد في ربط التحليل الماركسي بالتحليل النفسي، وتوسيع الأطروحات الفرويدية لتفسير الوضع التاريخي للطبقات الاجتماعية والموقع الطبقي للفرد والأسرة كل هذا أهل لتيار مدرسة فرانكفورت من تأسيس فلسفة اجتماعية مغايرة، تركز على نقد الوضعية والنزعة العقلانية العلمية التي فتحت المجال أمام ظهور أشكال جديدة من التقنية التي ميزت الرأسمالية والمجتمعات الصناعية. ومن هنا فان "نقد الثقافة في مفهوم مدرسة فرانكفورت لا يعني نقد الثقافة بتبيان جوانب قصورها، بقدر ما يعني النقد الذي ينطلق من المفهوم الأساسي للثقافة، ومنه نقد كل شيء يتسم بالوضاعة والانحطاط ومن ثم يعتبر مناهضا للثقافة".¹

تم صياغة فروع رئيسية تركز عليها دراسات المعهد حتى لا يحيد عن مبادئه الرئيسية وعليه فقد تم إنشاء الفروع التالية: أولا: المادية التاريخية والأساس الفلسفي للماركسية. ثانيا: الاقتصاد السياسي النظري.

ثالثا: مشكلات الاقتصاد.

رابعا: وضع البروليتاريا.

خامسا علم الاجتماع.

سادسا: تاريخ المذاهب الاجتماعية"²

¹ - ريتشارد وولين، مقولات النقد الثقافي مدرسة فرانكفورت، الوجودية مابعد البنوية، ترجمة محمد عناني،

المركز القومي للترجمة، الطبعة الأولى القاهرة مصر 2016 الصفحة 12

² - فيل سليتر، مدرسة فرانكفورت وجهة نظر ماركسية، ترجمة خليل كلفت، المشروع القومي

للترجمة، الطبعة الثانية القاهرة مصر 2004 الصفحة 26

ومثلت هذه الفروع الإطار النظري العام لبحوث المعهد وعدت بمثابة الحقل الموسع بين التحليل الفلسفي والتحليل الاجتماعي، وهما الخطان الرئيسيان اللذان سارت عليهما النظرية النقدية لاحقاً في بلورة مفاهيمها حول الإنسان والمجتمع والاقتصاد والتاريخ.

أقطاب مدرسة فرانكفورت:

ماركس هوركهايمر :

حاول ماركس هوركهايمر التركيز على منهج بديل ومغاير عن المنهج الهيغلي القائم على أن أساس العالم والتاريخ هو الروح، وعن المنهج الماركسي القائم على أن البنيات الاقتصادية الفوقية والتحتية مجرد مرآة عن الاقتصاد. "فقد أسس هوركهايمر منهجاً يرتكز على التفاعل الجدلي بين الواقع المادي والواقع العقلي والتعقيدات النفسية التي ينبغي كشفها".¹ ويمثل هذا التحول انعطافاً مهماً حين نأى ماركس هوركهايمر عن دراسة الأساس الاقتصادي باعتباره تصوير مهم للواقع الاجتماعي، بل انفتح على علم النفس والفلسفة كبداًئل للمنظور الاقتصادي، ليصبح المكوّن السيكولوجي ضرورة في النظرية الاجتماعية. لقد فتح ماركس هوركهايمر إمكانيات البحث الواقعي بتشخيص الصلات المتبادلة بين القوى الاقتصادية والأفكار والبنى النفسية للبشر، وعليه يمكن القول أن مرحلة هوركهايمر "شكلت اهتماماً بالبنى الفوقية الثقافية بعدما كان مهتماً في المرحلة الأولى بتحليل البنى الاجتماعية والاقتصادية للمجتمع البرجوازي".²

تيودور أدورنو:

فتح تيودور أدورنو خطأ في مجال الجماليات في واقع تهيمن عليه المؤسسة البورجوازية بإفراغها للمحتوى الفني العالي، وما يمكن تسجيله من توجهات أدورنو هو أنه لم يدر ظهره للفلسفة باعتبارها آلية تحليلية ونقدية بقدر ما كان ينتقد الفلسفة في وضعها الراهن آنذاك والتي أفرغت من وظيفتها ودورها الثوري "فهو يرى أن الفلسفة أمست فكرة فوقية لا تتعامل مع الحقبة المتأزمة التي يعيشها العالم وعليه فقد تأسس

¹ - فيل سليتر مدرسة فرانكفورت نشأتها ومغزاها وجهة نظر ماركسية الصفحة 36

² - توم بوتومور مدرسة فرانكفورت الصفحة 59

الفكر النقدي لأدرنو قياسا على نقد الفلسفة ذاتها منطلقا من وضع الإنسان الاستلابي الذي يعد نتاجا للمثل الفلسفية المنهارة، ومنه فقد فتح بابا نحو المنظور الجمالي قياسا على دور الفن في المجتمعات الاستهلاكية بغية كشف آليات اشتغال الثقافة داخل هذه المجتمعات "كون النشاط الثقافي المعاصر هو نتاج من نتاجات المجتمع الصناعي والتقني الذي تغدوا الثقافة فيه ثقافة سلعية مستوعبة"¹ وهذا الكشف يتساوق مع الخط النقدي لمدرسة فرانكفورت المرتبط أساسا بكشف علاقات سلطوية بمنتجاتها الموجهة والتي غالبا ما تتجاوز النتاج المادي إلى النتاج القيمي "نحو التحليل النقدي للثقافة كمعطى فكري عام للمجتمعات الصناعية ومن تم تتبع نبضاتها الفرعية كالأدب والموسيقى والفن لتكوين نظرية نقدية جمالية"²

هاربرت ماركيز:

يمثل هاربرت ماركيز نموذج الفيلسوف القادر على تفسير المفاهيم الفلسفية والوضعيات الاجتماعية،" فقد كان له منهجه الخاص في النظر إلى التراث السابق عليه وأعاد بناء هذا التركيب من منظوره الخاص وفسر الأفكار والمذاهب وفقا لنظريته الخاصة إلى العالم الذي يعيش فيه.³

وارتكزت جهود هاربرت ماركيز على نقد وتجديد الآليات الفلسفية التحليلية، وتفكيك البنيات المجتمعية وإبراز دور المؤسسات في خلق الوضعيات الاستلابية للإنسان المعاصر من خلال مسارين رئيسيين: أولهما ظهر في كتابه "العقل والثورة" وهو بحث يمثل تفسير التاريخ السابق للفلسفة، ومنه تفسيره ونقده للفلسفة الوضعية، حيث أراد أن يتخذ من هذه الأفكار أداة تتيح له العبور إلى الطريق الذي لا تتقطع روابطه بتراث الفلسفة والفكر السابق، لتبرير فلسفته وإثبات أن التاريخ يشير إليها ويتجه نحوها" أما المسار الثاني فقد مثله كتابه "الإنسان ذو البعد الواحد" وهو تحليل لوضعية القرن العشرين، حيث يحلل فيه كيف أن "المجتمع الصناعي بأساليبه وآلياته التقنية يسيطر على الإنسان بنفس أساليب الإدارة المحكمة التي يسيطر بها على عملية الإنتاج وتترتب على هذه السيطرة أنواع من الاغتراب العقلي والثقافي.

¹ - علاء طاهر، مدرسة فرانكفورت من هوركهيمر إلى هابرماس، مركز الإنماء القومي، الطبعة الأولى،

بيروت لبنان د/ت الصفحة 69

² - المرجع نفسه الصفحة نفسها

³ - فؤاد زكريا، هاربرت ماركيز، دار الوفاء لنديا الطباعة والنشر، القاهرة، مصر، 2004 الصفحة 24

يورغن هابرماس:

يعتبر هابرماس جسراً توصل بين رواد مدرسة فرانكفورت، فلقد كوّن هابرماس تأسيسه الفلسفي الضخم من خلال دراساته الموسعة للأصول الفلسفية العالمية وتياراتها أرسّت لقاعدة فلسفية انطلق منه مشروعه النقدي ولم يحد عن تبصّرات المدرسة حول مسألة العقلنة التقنية للمجتمع التي يرى أنها "ترتبط بمأسسة التقدم العلمي والتقني وهذا الهاجس الذي عكف عليه هابرماس يكاد لا يinzاح عن الأطروحات السابقة التي حركت قضاياها مدرسة فرانكفورت وخاصة العقل الأداة. فهو يعتبر "أن الشكل العقلاني للعلم والتقنية أي العقلانية المتجسدة في انساق العقل العقلاني يتوسع مدها ليصبح شكلاً وكلية تاريخية".¹

لقد حاول يورغن هابرماس بلورة مشروع جديد للعقلانية الأوربية، متجاوزاً أفكار التنوير الأولى القائمة على مبادئ السلب والاستعلاء والنزعة الاستعمارية، وتهميشها للثقافات المختلفة. وانطلاقاً منه، فقد أعاد هابرماس "استكشاف مسار العقلانية في آفاقها النظرية، وإلغاء مركزية الفهم الذاتي للعالم والتي تقيم من نفسها نموذجاً مطلقاً تقاس عليه النماذج غير المعترف بها خارج المشروع الثقافي الغربي، مع إبقائه الباب مفتوحاً أمام العقل التواصلي بين الأفراد والجماعات كسبيل إلى اكتساب الحرية مضموناً حياتياً إيجابياً يطلقها من أسر الإعلام الموجه والاستثمارات الطبقيّة والبيروقراطية".²

إيريك فروم:

حاول إيريك فروم إقامة علم نفس اجتماعي ماركسي تتدمج فيه نظرية فرويدية معدلة خاصة في نمودجه عن الشخصية الاجتماعية.³ وتواصلت هذه الاهتمامات بالمناقشات حول الحرية والسلطة والأوجه الثقافية للمجتمع الحديث، خاصة فيما يتعلق بتكوين الأفكار والمواقف، ودور الأسرة ودور المؤسسات الاجتماعية الأخرى في خلق شخصية استبدادية، هذه الأخيرة هي ما فتحت النقاش لمنظري المدرسة في مرحلة المنفى حول موضوع معاداة السامية وتفسير مسائل التحيز من جوانبه الذاتية

¹ - يورغن هابرماس، العلم والتقنية كإيديولوجيا، ترجمة حسن صقر، منشورات الجمل، كولن، ألمانيا

2003الصفحة59

² - تووم بوتومور، مدرسة فرانكفورت، الصفحة24

³ - إيريك فروم، جوهر الإنسان، ترجمة سلام خير بك، دار الحوار للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى،

اللاذقية، سوريا 2011الصفحة 08

والنفسية. وهي محاولة للربط بين الظواهر السيكولوجية وتغيراتها، وبين شروطها التاريخية والاجتماعية .

ب- ميشال فوكو

ميشيل فوكو فيلسوف فرنسي، ولد في 15 أكتوبر من عام 1926، وتوفي في 25 يونيو 1984. بدأ حياته الفلسفية بحضوره محاضرات في الظاهراتية الوجودية لـ «ميرلو بونتي»، وتأثر بهايديجر وهيجل، وكذلك بالقراءة البنيوية التي انتهجها ألتوسير لأعمال كارل ماركس. كما تأثر بنيتشه وعمله المهم «جينالوجيا الأخلاق» حتى قيل ان مروعه الفلسفي هو تحقيق لرغبة نيتشه وسير في مساره.¹ وقد كان لكتاباته أثر بالغ على المجال الثقافي، وتجاوز أثره ذلك حتى دخل ميادين العلوم الإنسانية والاجتماعية ومجالات مختلفة للبحث العلمي. عرف فوكو بدراساته الناقدة والدقيقة لمجموعة من المؤسسات الاجتماعية، منها: المصحات النفسية، المشافي، السجون، وكذلك أعماله فيما يخص الخطاب والسلطة وعلاقته بتاريخ الفكر الغربي و تاريخ الجنسانية. وقد لقيت دراساته وأعماله في مجال السلطة والعلاقة بينها وبين المعرفة، والعقل ودوره في توجيه السلوك الإنساني،² وتوصف أعمال فوكو بأنها تنتمي إلى "ما بعد الحداثة" أو "ما بعد البنيوية".

مرتكزات التفكير الفلسفي عند ميشال فوكو:

المنهج الأركيولوجي عند ميشال فوكو:

يعتبر المنهج الأركيولوجي عند ميشال فوكو، منهج مستقل بذاته، يهدف إلى تحقيق المعرفة العلمية، وبهذا المنهج يمكن تجاوز مأزق المناهج الكلاسيكية يسعى إلى تحقيق العلمية والابتعاد عن الميتافيزيقا ويساير

¹ - محمد المزوغي، نيتشه هايديجر فوكو تفكيك ونقد، دار نيبور للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، العراق،

² - المرجع نفسه الصفحة 329

بقية العلوم الدقيقة الأخرى، بعيداً عن الذاتية أو الإيديولوجيا.¹ فقد أراد فوكو أن يجعل من الفلسفة مبحثاً من مباحث العلوم الدقيقة، ويقلص من قيمة الميتافيزيقا، والتي كان ينادي بها كانط. كما أن فوكو أراد من خلال هذا المنهج أن يضع قطيعة معرفية مع التراث الغربي الذي شيد مع الحداثة الغربية، ودحض فكرة الحقيقة الثابتة والمستمرة، فكل الحقائق المعرفية قابلة للنقد والتقويض، ولهذا طرح فوكو فكرة النقد والتجاوز.

يرى ميشال فوكو أن للمنهج الأركيولوجي عدة مميزات، تجعل منه منهجاً مغايراً لبقية المناهج السابقة عليه والمعاصرة له، ومن بين أهم خصائصه: إن المنهج الأركيولوجي يلغي بالضرورة عامل الذاتية، وذلك من خلال استبعاد كل ما هو ذاتي وإيديولوجي في حقول المعرفة، بمعنى أن فوكو أقر على أن الباحث في المعرفة من خلال استناده إلى المنهج الأركيولوجي، يجب أن لا ينساق وراء مختلف الخطابات النفسية والاجتماعية. فالتقيب عن المعرفة، لا يكون -حسب فوكو- باجترار ما قيل، أو محاولة ربطها بالبنى النفسية والاجتماعية للنص، لأنه ليس غاية الأركيولوجي البحث عن العلاقة الكامنة بين النص وسياقه الاجتماعي أو السياسي أو الاقتصادي، وحتى بشخصية المؤلف في حد ذاته، لأن مثل هذه الدراسة تحيد عن تحقيق الأهداف المرجوة من النص، وتصبح بذلك الدراسة نفسية أو سوسولوجية.

ثانياً اعتبار أن التقيب عن المعرفة يستند في الأساس إلى البحث في الخطاب على أنه وثيقة أي تعتبر الخطاب نصاً اثرياً قائماً بذاته،² أي يجب أن يتناول الخطاب كأرشيف ويعمل فيها الباحث على استنتاج وتحليل الخطاب والكشف عن العلاقة الكامنة بينها وبين الواقع الإنساني يقول ميشال فوكو: "لا تريد الأركيولوجيا أن تركز على الأثر وتعلي من شأنه، وتحصر اهتمامها فيه، وبالتالي لا تسعى أن تكون الدراسة إلا نفسية أو اجتماعية، ولا حتى بحثاً أنثربولوجياً، للإبداع يربط هذا الأخير بالإنسان، فالإلحاح على دور الذات المبدعة، واعتبارها علة وجود الأثر، ومبدأ وحدته، أمر لا تقر عليه حفريات المعرفة"³

فوكو وحفريات المعرفة:

¹ - ميشال فوكو، حفريات المعرفة، ترجمة سالم يفوت المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، بيروت، لبنان 1987، الصفحة 128.

² - ميشال فوكو، حفريات المعرفة، الصفحة 128

³ - المرجع نفسه الصفحة 129

في عمله «الكلمات والأشياء» و كما يقترح عنوانه الفرعي «أركيولوجيا العلوم الإنسانية»، يحاول فيه فهم الأنماط العقلية الكامنة خلف طريقة التفكير المعرفية والعلمية التي سادت في مراحل تطور الحضارة الغربية المختلفة، بدءاً من عصر النهضة، وانتهاءً بالعصر الحديث. يتخذ ميشال فوكو شريحة متنوعة مكونة من علوم اللغة والبيولوجيا والاقتصاد؛ لتجريد نمط التفكير المعرفي في كل عتبة أو مرحلة زمنية من هذه المراحل وبهذا فقد حوّل ميشال فوكو فكر الحداثة البعدية إلى منهجية مضادة لذاتها.¹

فالمعرفة الغربية في عصر النهضة بدأت من بوتقة التشابهات المغلقة التي سمحت بتواجد أنماط مختلفة من العلوم والخرافات والقصص متجاوزة داخل جسد المعرفة، ثم يتلو هذه المرحلة مرحلة العصر الكلاسيكي التي قامت بعملية تفكيك و فصل بين ما يمكن أن يسمى علمًا وما هو ليس كذلك عبر عقلانية ديكارت، وميكانيكية نيوتن، وينتهي أخيراً بالعصر الحديث الذي دشّنه كانط بنقده للعقل المحض مما أنزل الإنسان من ذات مفكرة، إلى موضوع قابل للتفكير فيه، وهنا ظهرت العلوم الإنسانية بوضعيتها الخطرة داخل جسد المعرفة، وتميّزت هذه الفترة العلمية التي مازلنا نعيشها حتى الآن بسيادة مفهوم الوظيفة، وشبكيّة العلاقات بين الأشياء. وبهذا فان فوكو حاول تتبع القطاعات الاستمولوجية الكبرى في مجال الأنظمة العرفية في الحياة واللغة والاقتصاد بغية تثبيت القطاعات الاستمولوجية وما يمكن أن تقدمه هذه القطاعات عن نفسها.²

مفهوم الخطاب في فلسفة ميشال فوكو:

يعد مفهوم الخطاب مدخلاً ضرورياً لقراءة فلسفة ميشال فوكو، ومقاربة فلسفية صالحة لمناقشة وتحليل مختلف الموضوعات التاريخية والقضايا الفكرية والثقافية. فقد خصص ميشال فوكو الخطاب ومفهومه بكتابين أساسيين هما: «أركيولوجيا المعرفة»، و«نظام الخطاب»، حيث يكف فيه ارتباطات الخطاب بالرغبة والسلطة.³ ويعرف فوكو الخطاب بقوله: هو أحيانا يعني الميدان العام لمجموع المنطوقات، وأحيانا أخرى مجموعة متميزة من المنطوقات، وأحيانا ثالثة ممارسة لها قواعدها، تدل دلالة وصف على

¹ - ميشال فوكو، الكلمات والأشياء، ترجمة سالم يفوت، مراجعة مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي،

بيروت، لبنان، 1990 الصفحة 10

² - المرجع نفسه الصفحة 13

³ - ميشال فوكو، نظام الخطاب، ترجمة محمد سبيلا، دار التنوير للنشر، د/ط-د/ت الصفحة 05

عدد معين من المنطوقات وتشير إليها. كما يعرفه في موضع آخر بقوله: «الخطاب مجموعة من المنطوقات بوصفها تنتمي إلى ذات التشكيلة الخطابية، فهو ليس وحدة بلاغية أو صورية قابلة لأن تتكرر إلى ما لا نهاية، يمكن الوقوف على ظهورها واستعمالها خلال التاريخ، بل عبارة عن عدد محصور من المنطوقات التي تستطيع تحديد شروط وجودها». هذه العناصر التي سماها فوكو بالمنطوقات أو الملفوظات هي التشكيلات الخطابية في مقابل الفروع العلمية، والتي تشكل بدورها ميادين الخطاب، ثم إن تحليل الخطاب لا علاقة له بالتحليل. وميزته الأساسية أنه تحليل أركيولوجي جينالوجي، يقوم على جملة من المبادئ والمعايير، منها التقرير والاحتفاظ والتملك والتكوين والتحويل والترابط والندرة والتراكم والخارجية.¹

إن تحليل فوكو وما تميز به سمح بتأسيس مفهوم جديد للخطاب يختلف عن مفهوم القضية والجملة، وكشف عن بعد أساسي في الخطاب هو بعد السلطة، أو سلطة الخطاب، وفي الوقت ذاته بين الآليات التي تحكمه وتحد من سلطته، كآلية المنع والرفض والقسمة وإرادة المعرفة وأشكال التملك والتمذهب، ولتحريره وجب اعتماد بعض المبادئ كالخصوصية والقطيعة والخارجية.² فميشال فوكو أسس المبادئ الأولية لاتجاه جديد في الدراسات اللغوية والتاريخية والفلسفة، اتجاه قائم على مفهوم معين للخطاب، يتميز بشبكة العلاقات التي يقيمها مع موضوعات أساسية في الفلسفة والتاريخ على السواء، مثل المعرفة والسلطة والأخلاق. وعلاقة الخطاب بالمعرفة، وعلاقته بالسلطة، أو بالممارسات غير الخطابية و المعرفة التي تحكم مجمل الخطابات في زمن معين. وبهذا يؤسس فوكو للأركيولوجيا باعتبارها حقل بحث، موضوعه المعرفة، ومنهجه وصف الممارسات الخطابية وتحليل أنظمتها الإيستيمية، وبهذا يصبح مفهوم الخطاب عند ميشال فوكو مفهوماً ممارساً ومنظراً يغتني ويتطور ليشمل جميع مراحل هذا الفيلسوف.³

مفهوم السلطة عند ميشال فوكو:

¹ - الزواوي بغورة، مفهوم الخطاب في فلسفة ميشال فوكو، المجلس الأعلى للثقافة، الكويت 2000،

² - المرجع نفسه الصفحة نفسها

³ - المرجع نفسه الصفحة 23

حاول ميشال فوكو أن يقدم تنظيراً فلسفياً يعالج من خلاله الإشكالية الحديثة للسلطة التي تتمثل بثنائية المقابلة بين المجتمع والحقوق من جهة، والدولة والقانون من جهة أخرى. فهو يعمل على بناء أنموذج جديد للسلطة انطلاقاً من فرضية أساسية مفادها أن السلطة هي شيء غامض جداً، هو شيء مرئي وغير مرئي في الوقت نفسه، وكل ما هو حولنا ونطلق عليه مصطلح "السلطة" مثل الدولة وأجهزتها لا يفسر مجال ممارسة السلطة ووظيفتها.¹ ويتوجه ميشال فوكو إلى شرح مفهوم السلطة القائم على علاقات القوى ضمن استراتيجيات مختلفة، لا تتجسد في مركز أو مؤسسة أو ذات، بل هي ممارسات مبعثرة ومنتشرة على الجسد الاجتماعي كله، فهناك علاقة للسلطة بالخطاب وبالمعرفة وبالمجتمع، أو بتصور معين للمجتمع، قائم على الانضباط وسلطة المراقبة. فالسلطة، عند ميشال فوكو، ليست مصطلحاً فلسفياً. وأهم مطالب ميشال فوكو هو أنه يجب علينا أن نرفض التعامل مع السلطة مثلما تعامل الفلسفة دوماً مع مفاهيمها المركزية على أنها شيء وحدوي ومتجانس ويمكنها أن تفسر كل شيء آخر.

ففي الفلسفة السياسية السابقة وقبل ميشال فوكو، كان الفلاسفة السياسيون يفترضون أن للسلطة تتمثل في سواء سيادتها و تفوقها و سيطرتها. لم ينكر ميشال فوكو حقيقة السلطة بالمعنى السيادي، لكن فلسفته السياسية تنبثق من شكوكه حول الافتراض أن القوة الوحيدة هي السلطة السيادية.

قَبِلَ ميشال فوكو فرضية أن هناك قوى أخرى للعنف في العالم، وليس فقط عنف الدولة. فهناك عنف مؤسسي بسبب رأس المال والعنف القائم على نوع الجنس وعلى شكل النظام الأبوي، والانتهاكات مثل أشكال مثل الرق والعبودية. وبالتالي أن السلطة لا تفترض دائماً شكلاً واحداً فقط، فيمكن أن تتعايش مع شكل معين من أشكال السلطة أشكالاً أخرى من السلطة أو حتى أن تتعارض معها. وبالتالي فإن افتراض فوكو المتشكك سمح له بإجراء تحقيقات دقيقة في الوظائف الفعلية للسلطة

يحدد جودة إبراهيم أبو خاص القواعد التي تلخص منظور ميشال فوكو الفلسفي للسلطة: فهي ليست امتلاك متفرد لا من الدولة ولا من طبقة أو فئة معينة في المجتمع؛ و لا تنشأ العلاقات السلطوية داخل المجتمع خارج العلاقات السياسية والاقتصادية والمعرفية والجنسية، إنما تكون محايدة لها وناجئة منها،

¹ - جودة محمد إبراهيم أبو خاص، المنظور الفلسفي للسلطة عند ميشال فوكو، المركز العربي للأبحاث

إضافة إلى أن المصدر الحقيقي للسلطة هو أسفل القاعدة الهرمية للمجتمع، وليس قمته؛ ثم ليست السلطة سلطة الدولة التي تمارسها أجهزتها المنتشرة في الجسد الاجتماعي، بل الدولة نتاج وأثر مجموع العلاقات السلطوية في المجتمع.¹

ج- جاك دريدا

ولد جاك دريدا في حي الأبيار في مدينة الجزائر في العام 1930م و توفي في أكتوبر من العام 2004م ، عايش جيل الفلسفة الفرنسية الأعظم بوجود سارتر وفوكو ودولوز وليفي شتراوس والتوسير ولاكان، هذا بالإضافة للفلسفة الألمانية المجاورة متمثلة في هوسرل وهايدجر. استقر دريدا في مهنة التدريس، وعقد الكثير من المحاضرات واللقاءات في الجامعات الأمريكية إلى جانب شغله لمنصب مدير الدراسات في المعهد الفرنسي للعلوم الاجتماعية في باريس، في الوقت الذي تركزت فيه دراساته وكتاباته بشكل كبير على حقلي السياسة والدين. بنى دريدا منهجه التفكيكي في ثلاثة كتب وهي «الكتابة والاختلاف»، «الصوت والظاهرة»، «في النحوية»، أحد كتب دريدا الثلاثة التي أكسبته شهرته، وأسست لمنهجه في التفكيك.

فلسفة جاك دريدا ومنهجه:

دريدا و نقد الفكر البنيوي: يكشف الفيلسوف دريدا Jacques Derrida عمق التناقض في خطاب البنيوية، ليس من خلال غياب المركز عن التكوين الكلي للبنية فحسب، ولكن، من خلال إصرارهم في تعيين مركز ثابت يعمل على تثبيت الدلالة . وعلى غرار ذلك، يهاجم دريدا فكرة العلمية التي تسلح بها البنيويون في قراءة النصوص الأدبية. فجهود البنيويين الأوائل في هذا السبيل لم تلق من دريدا إلا الهجوم والسخرية، إذ صب جام غضبه على ما رآه أو ما زعمه من طموح دعاة البنيوية إلى اتباع المنهج العلمي فالعلم في نظره مثل الدين و الفلسفة والميتافيزيقا يقيم نظامه على مايسميه بالحضور ومعناه التسليم بوجود نظام خارج اللغة وإطار عملها".² ويرى دريدا أن نظام التعارضات الثنائية الذي سلكه المنهج

1 - جودة محمد إبراهيم أبو خاص، المنظور الفلسفي للسلطة عند ميشال فوكو، الصفحة 138

2 - محمد عناني، المصطلحات الأدبية الحديثة، الشركة المصرية العالمية للنشر، القاهرة، مصر، الطبعة

البنوي، يؤدي إلى تطبيقات إيدولوجية ، من منطلق أن الإيدولوجيات يروق لها أن ترسم حدودا جامدة بين ما هو مقبول وما ليس كذلك ، يصبح المنهج البنوي في تصور دريدا، منهجا إيدولوجيا ذو أبعاد ميتافيزيقية. وقد عارض الافتراضات القائلة أن اللغة نشاط بنائي كامن في عقل الإنسان.¹

التفكيكية عند جاك دريدا: طرح دريدا عددًا من التساؤلات حول افتراضات تراث الفلسفة الغربية والثقافة الغربية بصورة عامة. ، من خلال التساؤل حول الخطابات السائدة، ومحاولة تعديلها. يُطلق دريدا على تساؤلاته بشأن الفلسفة الغربية مصطلح «التفكيك». يشير دريدا إلى التفكيك بوصفه فلسفة راديكالية تتسم بروح ماركسية .

التفكيك عند دريدا يكشف المواقف الأولية للفلسفة والثقافة الأوروبية ، تلك المواقف التي تستند إليها جميع الفرضيات والحواجز الأخرى، مما يدل على نسبيتها. واستعمل دريدا مصطلح التفكيك لأول مرة في كتابه (علم الكتابة- الغراماتولوجيا)، متأثراً في ذلك بمصطلح التفكيك لدى الفيلسوف الألماني الشهير مارتن هايدجر في كتابه (الكينونة والزمان). و التفكيك عند جاك دريدا بمعنى التصحيح وإعادة تركيب البناء وتقويض المقولات المركزية، وتعرية الفلسفة الغربية التي مجدت مفاهيم كثيرة مثل العقل، الوعي، البنية، المركز، والنظام، والصوت، والانسجام. في حين ان الواقع قائم على الاختلاف، والتلاشي، والتقويض، والتفكك، وتشعب المعاني، وتعدد المتناقضات، وكثرة الصراعات التراتبية والطبقية. ويعني هذا أن دريدا يعيد النظر في مجموعة من المفاهيم التي قامت عليها الانطولوجيا (الوجود) والميتافيزيقيا الغربية تثويرا وتقويضا وتفجيرا.²

تفكيك ميتافيزيقيا الحضور:

أعلن دريدا نهاية الميتافيزيقا على غرار مارتن هايدجر، وينتقد دريدا المنطق واللغة والحضور والتمركز العقلاني الذي يشكل معيار الحقيقة والبداهة واليقين. فنظرة دريدا ، تندرج في مشروع القاضي تفكيك الميتافيزيقا،و مركزية اللوغوس الذي يسعى فيه الفلاسفة الغربيون ، وخاصة الميتافيزيقيين إلى تفضيل اليقين الموجود. فالتقليد الفلسفي الغربي ككل يصر على مطاردة الحقيقة الموضوعية، مطالبا باليقين فورا

¹ - محمد عناني، المصطلحات الأدبية الحديثة، الصفحة 136

² - جميل حمداوي نظريات النقد الأدبي في مرحلة مابعد الحداثة منشورات شبكة الألوكة الصفحة 32

وفي الحاضر. ولتحقيق ذلك فإنه يعتمد بشكل كامل على العلاقة بين الدال والمدلول، وبين الكلمات ومعناها في النص، و شكّل هذا الاعتماد مشكلة منذ البدء بالنسبة لمعاني النصوص الميتافيزيقية الحمّالة للأوجه، وبالتالي التي ليس لها معانٍ ثابتة، في حين يرى دريدا أن الكلمات ليس لها معنى ثابت. كما أن أطروحة دريدا هي أن الميتافيزيقيا لا تسعى فقط إلى فرض تفسير في الوقت الحاضر، بل تسعى أيضا إلى الحصول على مدلولات مطلقة، أي مفاهيم تتخطى الماضي والمستقبل، والقريب والبعيد، والمتشابهة وغير المتشابهة. بالنسبة له، فإن هذه المفاهيم الميتافيزيقية هي غير متماسكة، وتعطي الأولوية للحاضر وللتشابه على حساب التغيّر والاختلاف.

ومن بينها مقولات المنهج البنيوي. هذا الأخير الذي يدعم الأفكار التقليدية التي تقول بأن النص يحمل معاني ثابتة وإن الناقد لا يعدو أن يكون باحثا أميناً ومخلصاً عن الحقيقة في النص نفسه. في ضوء ذلك، يستنفر دريدا فكرة عدم الثبات واللعب المتواصل للمعنى للقول بانتقاء المركز والحقيقة.

فكر الاختلاف عند جاك دريدا :

يجمع دريدا عملية الاختلاف والإرجاء في كلمة واحدة هي الاختجاء (الديفرانس *Differance* وهي مزج بين *difference* و *deference*. تشير هذه الكلمة إلى أن الكلمات (الدلالات)، بالإضافة إلى كونها معرفة عن طريق كلمات أخرى (دلالات) تختلف عنها، لها أيضا معنى مرجئ بحيث يتغير المعنى باستمرار. تستمر هذه العملية من الاختلاف والإرجاء باستمرار عند استخدام لغة أو محاولة فهم لنصوص. فالاختلاف عند دريدا يعتبر تصديا لمفاهيم المؤسسة للميتافيزيقيا الغربية ولمفهوم الأصل فالأصلي عند دريدا لا يكون أصليا إلا باستناده إلى نسخة تاليه له.¹

يرى دريدا أن الاختلاف يتطلب إلى وجود تفسيرات متعددة وهي توجي بوجود حقائق متعددة فضلا عن وجود حقيقة واحدة وتفسير واحد، انطلاقاً من وصف المعنى بالاستفاضة، وعدم الخضوع لحالة مستقرة، ويبين الاختلاف منزلة النصية (*Textuality*) في إمكانية تزويدها القارئ بسبل من الاحتمالات، وهذا

¹ - جاك دريدا، الكتابة والاختلاف، ترجمة كاظم جهاد، دار توبقال للنشر، الطبعة الثانية، الدار

الأمر يدفع القارئ إلى العيش داخل النص. ففكر الاختلاف عند دريدا في حقيقته إحالة إلى الآخر وإرجاء لتحقيق الهوية في انغلاقها الذاتي.¹

مفهوم الكتابة (الغراماتولوجيا) عند جاك دريدا: كان كتاب دريدا في علم الكتابة الذي نُشر في عام 1967 نقداً عنيفاً للفلسفة الأوربية، وفي هذا الكتاب استخدم دريدا مفاهيم مثل: التواجد أو الوجود، ميتافيزيقيا الحضور، الاختلاف، المغايرة، التجديد.²

يرى دريدا أن كل ما أنتجه الغرب من علوم وفلسفة يعتمد على الكتابة الأبجدية لذا تطوع دريدا لنسف هذا التقليد من خلال العودة إلى بيان أسبقية الكلام وبهذا أخذ دريدا ينقض مفهوم الكتابة وعلم الكتابة مرتداً به إلى نزعة التمركز على العقل وميتافيزيقيا الحضور فالكتابة ثابتة وسلبية وغير متجددة أما الكلام فقابل للاختلاف وإيجابي ويشير إلى التمييز وغياب الدلالة وتعددتها. وي طرح دريدا، بناءً على قراءة متعمقة في أعمال التراث الفلسفي الغربي بدايةً من أفلاطون إلى روسو وهايدغر، أن الفلسفة الغربية سمحت لنماذج مجازية بالتحكم في مفاهيمها عن اللغة والوعي،³ يرى دريدا أن هذه الافتراضات غير المعلومة جزء من «ميتافيزيقيا الحضور»، التي ربطت الفلسفة نفسها بها، لذا فهو يسعى إلى فضح الخواص المجازية للخطاب الفلسفي والتي تتمثل في ما يستخدمه من مجازات واستعارات.⁴

1 - جاك دريدا، الكتابة والاختلاف، الصفحة 31

2 - جاك دريدا، في علم الكتابة، ترجمة أنور مغيث و منى طلبة، المركز القومي للترجمة، الطبعة الثانية، القاهرة مصر 2008 الصفحة 29

3 - المرجع نفسه الصفحة 22.

4 - المرجع نفسه الصفحة نفسها

المحاضرة رقم 03: مقولات النقد الثقافي

أ- نقد السرديات الكبرى

ب- تفكيك المركزية

ت- تحفيز الكتابة المضادة

المحاضرة رقم 03: مقولات النقد الثقافي:

أ- نقد السرديات الكبرى:

مفهوم السرديات الكبرى :

يشير مفهوم السرديات الكبرى (grand narratives)، إلى محصلة التصورات و المفاهيم و الأنماط المعرفية التي تتشكل داخل الوعي الثقافي لمجتمع ما أو أمة من الأمم و التي تعكس تصور ذلك المجتمع أو الأمة لواقع معين بمظهره المادي و التاريخي وهي بهذا تقوم على فرضية "انتفاء إمكانية تحديد الواقع خارج إطار التخيل، والتأريخ خارج إطار السرد"¹، وهي بهذا تتسلل إلى الوعي الثقافي الجمعي لتصبح عبر سلسلة من التراكمات أشبه بالمعرفة القبلية التي توجه وتقود الوعي الثقافي و الحضاري لأمة ما.

نقد السرديات الكبرى من منظور ما بعد الحداثة:

يعتبر تفكيك السرديات ذات الطابع الشمولي خطوة حتمية في سعى حركة ما بعد الحداثة إلى رفض الثقافة الغربية وفضح ما تدعيه من عقلانية زائفة ومحاربة نزعة الهيمنة والشمولية التي تحاول تلك الثقافة أن تدعيها. فهي حركة تفتتح على الآخر و تؤمن بالتعدد والتنوع وتتسع لتستوعب جميع الثقافات الإنسانية كما هي عليه، لا كما تحاول أن تعيد هي بناءه حيث أصبح " التشظي، وغياب التحديد، والشك العميق في كل الخطابات الشمولية و(الكلية) هي العلامة الفارقة للتفكير ما بعد الحداثي.²

وهكذا فإن فاعلية تفكيك السرديات الكبرى ذات الطبيعة الشمولية باتت تحتل موقع الصدارة في نشاط الحركة ما بعد الحداثة. لقد رفضت تلك الحركة هيمنة أي من المرويات الكبرى باعتبارها تمتلك فاعلية في قراءة التأريخ وتفسيره وقادرة على أن تقدم حلا لجميع مشاكل المجتمع الحديث. وأن التجارب السياسية

¹ - ادوارد سعيد، الثقافة والامبريالية، ترجمة كمال أبوديب، دار الآداب للنشر والتوزيع، الطبعة الرابعة،

بيروت، لبنان، 2014، الصفحة 16

² - ديفيد هارفي، حالة ما بعد الحداثة: بحث في أصول التغيير الثقافي، ترجمة محمد شيا، مركز

دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 1 (2005)، الصفحة 24.

والعسكرية الدموية المؤلمة التي مرت بها الإنسانية في القرنين التاسع عشر و العشرين, إنما تمت باسم المرويات الكبرى الثقافية.

إن حركة مابعد الحداثة تطرح نفسها كرد فعل على المستوى الفكري والأدبي والفني والشعبي ضد شعارات و مسميات كبرى أدعت لنفسها إمكانية احتكار الحقيقة وسلطة تهميش الأخر.

لقد اكتسبت حركة مابعد الحداثة طابعا ثقافيا متماسكا, وذلك لظهور فلاسفة و مفكرين ونقاد وعلماء نفس ولغويين حيث أغنت أعمال هؤلاء الباحثين الحركة بدراسات طالت جميع نواحي الحياة الثقافية, واستطاعت أن تؤثر تأثيرا كبيرا على نمط الثقافة السائدة. وأدت الى ظهور حركات اجتماعية وثقافية معارضة مثل الحركة النسوية و حركة الزنوج. وأعدت النظر في مفاهيم كانت تبدو قارة في الثقافة الغربية, مثل الهوية والآخر والأقليات والجنس والعرق والثقافة المحلية والثقافة العالمية.

نقد السرديات الكبرى من منظور النظرية مابعد الكولونيالية:

أثارت نزعة تفكيك المرويات الكبرى ذات الطبيعة الشمولية, اهتمام نقاد الدراسات الكولونيالية ومابعد الكولونيالية, فقد أتسع حقل هذه الدراسات ليشمل بتأثيراته النظرية و التطبيقية التاريخ الحديث و الدراسات الثقافية والنقد الأدبي والنظرية النقدية و حتى نظريات الاقتصاد السياسي. وقد قام نقاد الكولونيالية ومابعد الكولونيالية بجهود بحثية لإعادة قراءة النصوص الأدبية و الثقافية في ضوء علاقات القوة و الهيمنة التي شهدتها الحقبة الاستعمارية والتي امتدت من القرن الخامس عشر إلى النصف الثاني من القرن العشرين تقريبا

فالعواقب الصادمة كانت وما تزال هي تقنيع موقف القوة وإخفاء مدى تقاطع تجربة الطرف الأقوى مع الأضعف واعتمادها عليه, بكل ما في ذلك من غرابة.¹ فغاية الدراسات الكولونيالية ومابعد الكولونيالية هي تفكيك المرويات الشمولية الكبرى التي أنتجت الثقافة الامبريالية, أي كشف الأفعنة المزيفة من على وجه الثقافة الامبريالية و مدى الزيف الذي تتطوي عليهما الأفكار العقلانية والتتويرية والنزعة الإنسانية المخادعة والتي تحاول الثقافة الامبريالية تقديمها بوصفها الواجهة البراقة للوعي الجمعي الغربي.

لذلك فان ادوارد سعيد يحدد في منظومته النقدية هذه السرديات بأنها تعبر عن " السرد في السياق

الجديد، الذي هو تشكيل عالم متماسك متخيل، تحاك ضمنه صور الذات عن ماضيها، و تندغم فيه أهواء، وتحيزات، وافترضات تكتسب طبيعة البديهيات، ونزعات، وتكوينات عقائدية يصوغها الحاضر بتعقيداته بقدر ما يصوغها الماضي بمتجلياته وخفاياه. فتنسج حكاية هي تأريخ الذات لنفسها وللعالم، تمنح طبيعة الحقيقية التاريخية، وتمارس فعلها في نفوس الجماعة وتوجيه سلوكهم وتصورهم لأنفسهم وللآخرين، بوصفها حقيقة ثابتة تاريخيا. و تدخل في هذه الحكاية، أو السردية، مكونات الدين، واللغة، والعرق، والأساطير، والخبرة الشعبية، وكل ما تهتز له جوانب النفس المتخيلة.¹

وتتسع السرديات الكبرى لتشمل تأريخ أمة بأكملها وقد تصبح تلك المرويات هي البعد المعنوي لوجود الأمة المادي و التاريخي. وبالتالي فإن المرويات الكبرى تكتسب أهمية كبيرة في الصراع السياسي و العسكري و الثقافي بين الأمم التي تسعى لفرض هيمنتها على أمم أخرى، أو تلك التي تناضل من أجل التحرر من هيمنة القوى المستعمرة.²

عكست المرويات الكبرى تعكس المستعمرين تكوين صورة نمطية عن الشعوب المستعمرة اعتمادا على القصص و الأساطير والمبالغات والخرافات. وقد بقيت تلك المرويات فاعلة في الوعي الغربي. ولم يخلو هذا التتميط من قصدية ذات دوافع كولونيالية فقد قامت جميع المرويات الكولونيالية الكبرى التي ظهرت منذ القرن السادس عشر على أساس خطاب فكري وحضاري واحد. حيث يرى ادوارد سعيد أن اللافت في هذه الإنشاءات هو الصور المجازية التي يواجهها المرء باستمرار في أوصافها للشرق إضافة إلى التتميطات التي تخلقها للعقل الإفريقي أو الهندي أو الأيرلندي أو الجمايكي أو الصيني، والمفاهيم التي تدور حول إيصال الحضارة إلى شعوب بدائية أو بربرية.³ فساهمت هذه الصور في انتشار أنماط من السرديات الكبرى التي أدت إلى تزييف الواقع المحلي للبلدان المستعمرة.

لقد قامت أدبيات الحركات التحررية في البلدان التي كانت خاضعة للسيطرة الامبريالية، أكثر من أي شيء آخر، على محاولة استعادة التاريخ المحلي. وسعت تلك الأدبيات، وبجهد وجدية كبيرة، إلى رفض وتفكيك وإلغاء فاعلية المرويات الكبرى التي روجت لها الثقافة الكولونيالية فيما يخص التاريخ والطبيعة

1 - ادوارد سعيد الثقافة والامبريالية، الصفحة 16

2 - ادوارد سعيد الثقافة والامبريالية، الصفحة 17

3 - المرجع نفسه، الصفحة 57

ب - تفكيك المركزية

مفهوم التمركز:

يتمحور مفهوم التمركز بأنه "تمط من التفكير المترفع الذي ينغلق على الذات، ويحصر نفسه في منهج معين، يحبس فيه ولا يقارب الأشياء إلا عبر رؤيته ومقولاته. ويوظف كل المعطيات من أجل تأكيد صحة مقولاته.¹ فيفترض فعل التمركز وجود طرفين متناقضين: الأنا في مقابل الآخر، حيث ترسم من خلال هذه الثنائية حدود المركز/الهامش في كل الخطابات التي تمثل أي ذات، فيتم تركيب صورة منتقصة للآخر في حين يتم تركيب صورة عن الأنا في حالة النقاء والقوة والأفضلية .

نقد المركزية:

المركزية الإثنية العرقية:

يعتبر عنصر الإثنية أحد أهم المرتكزات التي تقوم عليها المرجعية الغربية في توصيف الأجناس الأخرى، حيث تأسس هذا العنصر طرفا في إعادة إنتاج تاريخ الغرب البشري العرقي بالنظر إلى الخصائص التي تتميز بها جماعة بشرية معينة عن جماعة أخرى، والتي يتم من خلالها -بشكل آلي- إقصاء المجموعات البشرية الخارجة عنها، حتى تحافظ على خاصية الأصل لديها.

على هذا الأساس، صاغت هذه المرجعية خطابا مبنيا على فكرة التفاوت العرقي وتقسيمها للأجناس البشرية بغية الحفاظ على خصوصيتها الإثنية. وقد ترسخت هذه الإيديولوجية لتصبح بنية فكرية **Ethos** ذات بعد اجتماعي وثقافي، تقوم على فكرة التقابل بين عرق متفوق، وعرق منحط ودوني تعكس الثقافة العنصرية التي أنتجتها.²

¹ - عبد الله إبراهيم : المركزية الإسلامية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط2001، ص1، ص7

² - كيفين رايلي، الغرب والعالم: تاريخ الحضارات من خلال موضوعات، تر: عبد الوهاب المسيري، مر: فؤاد زكريا، ج01، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ط01: 1978، ص89.

إن النسق الفعّال في المرجعية العرقية، يعد أحد القوانين الضمنية الفاعلة في أي تمركز، كونه يعكس أنوية حضارية، وهي صفة ملازمة لكل أشكال الحضارات¹. ذلك أن الأنوية العرقية تذهب إلى القول بأن أجناس من البشر تتقدم وتزداد قوة لأن جنسها مهياً للتقدم، في حين يخبو تطور أجناس أخرى لا تتمتع بمواهب كافية للتقدم، فتميل إلى البقاء على الحالة البدائية والتوقف عند مستوى حضاري معين². أي أن هذه الفكرة عبارة عن تقييم تفاضلي يحدد بموجبه التقابل بين جنس له خصوصية قابلية التطور، وجنس أو أجناس أخرى تمتاز بالسكون. لقد كان من نتاج الخطابات المركزية أنها أطّرت فكرة التفريق العرقي على أساس البشرة واللون والجنس، ضمن نظام مؤسس على مقولات علمية، وتصورات عقائدية ومخيال جماعي، وكلها تؤكد العرق باعتباره مقرراً للتاريخ وسبباً في نشوء الحضارة. ويمكن القول إن هذا الجهاز التتميضي مكن الغرب من توصيف نفسه كذات فاعلة وقوية، وتوصيف الآخر كذات منبوذة مخالفة للنسق المتفوق.

رسخت هذه المرجعية تصوراً ثابتاً وقاراً بغية خفض الآخر والإعلاء من شأن الذات. حيث كرست فكرياً تربوياً واجتماعياً وسياسياً في نظرتها للآخر تجعله تحت "رحمة الإحساس بمديونية أخلاقية وثقافية ودينية للمركز"³. وقد مررت هذه النزعة مقولاتها عبر الوسائل التعليمية والاجتماعية والمؤسسية بغية تسويق الصفات المنسوبة إلى شعوب أخرى، على الرغم من أنها تناقض الحقيقة الواقعية وقد صيغ هذا التناقض لإبراز نقص الأعراق الأخرى مقابل الفوقية التي تميز الأوروبيين⁴

لقد ساهمت هذه المرجعية في إفراغ الأنساق الثقافية الأخرى وغزوها بمضامين من صميم خطاب المركزية العرقية، إلى حد تثبتت معه هذه الرؤية وتحولت إلى مسلمة لا يمكن التشكيك فيها، وأفضت فيما بعد إلى بناء مجرى التاريخ وفق شروط الغرب وإيديولوجيته.

¹- إدريس هاني، حوار الحضارات، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط 1: 2002، ص 105.

²- حسين مؤنس، الحضارة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ط 02: 1998، ص 56.

³ عبد الله إبراهيم: المرجع السابق، ص 350.

⁴ حسين آصف، الصراع مع الإسلام، استعراض للعداء التقليدي للإسلام في الغرب، تر: مازن مطبقاتي، الوعي للنشر والتوزيع الرياض، ط 01: 2013، ص 101.

2- نقد المركزية الدينية :

تعتبر المرجعية الدينية آلية من آليات التمركز، ومردها إلى تقسيم هيجل للديانات حيث يقسمها إلى تعبيرات ثلاث: التعبير البدائي الدين الطبيعي، وهو التفكير الذي جعل من إنسان هذه الديانات عاجزا على بناء فكرة دينية تحرره ويؤسس وعيه عليها¹، أي أنها ديانات لم ترق إلى مستوى التمثل الاعتقادي.

ثم يقابل هيجل التعبير الإنساني بالديانات الروحية التي تحولت معها فكرة الإله من كونها جوهرًا في الطبيعة إلى روح. ثم تأتي مرحلة التعبير المطلق الذي تمثله الديانة المسيحية حيث انصهرت فيها كل أشكال التعبيرات الدينية، ومن خلال هذا التوصيف، تصبح الديانات الأخرى ديانات هامشية، إما ديانات ملتبسة بالطبيعة أو ديانات لم تتجح في تصور الجوهر، حيث بقيت بعيدة عن الحقيقة الروحية، وهو طرح يستجمع المعطيات الفكرية لبناء مقولة الديانة المطلقة المتمثلة في المسيحية باعتبارها ديانة احتوت واستوعبت كل الأنساق الدينية الأخرى في إدراكها للجوهر وحقيقته، وهو ما انتفى في غيرها من الديانات. وبهذا المعنى، يكون التمركز الديني قد أضيف إلى الجهاز الأيديولوجي الذي تم من خلاله توصيف "الذات" مقابل "الأخر" المخالف للمعيار الديني الصحيح، ففكرة التميز الديني قد طبعت النسق الغربي من خلال ما رأته شرعية دينية بعد ما تمت موضوعة العالم المسيحي المؤمن في جهة مقابلة للعالم غير المؤمن والخارج عن إطار الوعي²، حيث لم يتوان هذا الجهاز، باعتباره مرجعية قاعدية تتوغل إلى داخل الوعي الفردي، ثم إن إكساب المركز شرعية روحية تكاد تكون شرعية أساسية عكست السياق الثقافي العام الذي سارت خلفه مجمل الحركات الفكرية والسياسية والتصورية للمجتمع الغربي، إذ لا تكاد نجد بنية في الفكر أو السلوك إلا وتبطن شيئًا من هذه المرجعية. واحتكرت الكنيسة تأويل الدين وبنيت لنفسها مسؤولية صياغة العلاقات بينها وبين الرعية، مما أعطى لها بعدًا شرعيًا وسلطة مطلقة تخولها منح الخلاص وتثبيت سلطتها الروحية.

¹ - ينظر فريديريك هيجل، فلسفة الروح، مج2، 02، تر: إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط03: 2005، ص 195.

² - بيار غريمال ومارسيل باكو، أوروبا من العصور القديمة حتى القرن الرابع عشر، تر: أنطوان الهاشم، منشورات عويدات بيروت، ط01: 1995، ص 449.

لقد مثلت المؤسسة الكنسية سلطة روحية مهمتها مراقبة المشاريع وتحديد الأهداف، وحدث نوع من التواطؤ بين المؤسسة السياسية والمؤسسة الدينية في إطلاق أي عمليات توسعية باعتبارها شأنًا بابويًا، ووفق هذه الإيديولوجية صيغت الحروب الصليبية كحروب مقدسة موجهة من الله لحماية الدين المسيحي¹ حيث تغلغت هذه الإيديولوجية لدى الأوساط الاجتماعية الأوروبية وغدت حقا إلهيا يكلف به أي فرد من أفراد المجتمع الذي ينضوي تحت العقيدة المسيحية.

لقد شاركت المرجعية الدينية المتمثلة في المسيحية الأوروبية في موقف المجتمع الواسع من السيطرة، لا على الطبيعة فحسب، بل حتى على الأجناس والثقافات الأخرى. فاستبطن المخيال الغربي ثقافة الهيمنة، ونفى أي وجود أو اعتراف بالآخر.² وقد كانت هذه المرجعية تتغذى من كتلة خطابية دينية تمركزت فيها المعطيات التوجيهية التي تغلغت في الأنساق الاجتماعية والفكرية وشكلت مخياله العام، فيمثل الغرب في صورة الوعي بأسمى أشكاله، بينما يمثل الآخر مجموعة من التناقضات والمتعارضات. فأسست هذه المرجعيات لأسباب العداء الديني والحضاري وعلى هذا الأساس، أنتجت هذه المرجعية سندا قويا لأي استراتيجية أو مشروع أو تحرك صدامي مع الآخر، ولعبت هذه المرجعية في الوقت ذاته في توصيف الآخر داخل ضلالة روحية وسلوك اعتقادي وضعي مفرغ من أي شرعية دينية، مسقاه في شعائره، ومختل في كياناته الدينية.

3-1 نقد المركزية المعرفية:

وفر عصر الأنوار شروط المركزية باعتباره عصرا ارتبط بالذات الأوروبية بوصفها كيانا متفوقا يعتمد على العقل، ويؤمن بالعلم والتقدم..تأكيدا لواحدية العقل الغربي وتطابقه مع ذاته.³ لذلك يتفق معظم الباحثين على اعتبار التنوير منطلقا تاريخيا حاسما حيث تشكلت في هذا العصر المبادئ والأسس التي تتحكم في الغرب، وبذلك فإن التنوير الأوروبي كان المحرك للروح الأوروبية حين مكنها من إشاعة قيمه وتفعيلها

¹ - ينظر حلمي مصطفى، حضارة العصر الوجه الآخر، دار الدعوة للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1: 2001، ص65.

² المرجع نفسه، ص88.

³ - دوريندا أوترام، التنوير، تر: ماجد موريس إبراهيم، دار الفارابي، بيروت، ط2: 2008، ص72.

يمكن القول أن التنوير باعتباره مرجعية معرفية قد استطاع أن يؤسس لأنساق ترتكز على الخصوصية المطلقة لنظامه المعرفي وعلى هذا الأساس، فإن النظام المعرفي الذي أطرته مرجعيات التنوير هو ما أسس النظم المعرفية للذات الأوروبية، حيث اتسقت من خلال النظرة إلى الأشياء والموضوعات، وتوحدت الرؤية والاعتقاد حولهما.

إن ما يتفق عليه المؤرخون في اعتبار استعادة أوروبا للتراثين اليوناني والروماني، وما تبعه من أشكال النشاط الفكري والعلمي هو ما أنتج إحساس الاختلاف بين أوروبا وغيرها من المجتمعات.¹ وهذا الإحساس هو ما استقر في الأنساق الداخلية للمجتمعات الأوروبية.

لقد أصبحت هذه المعرفة مرجعية وسببا في تأويل العالم وإضمار الرغبة في ترتيب سائر الأمم في سلم هرمية التطور حيث يكون الغرب في قمته، خاصة إذا علمنا أن الفكرة بدأت تتبلور في الوقت الذي انطلق فيه مؤرخو أوروبا في كتابة تاريخ الإنسانية وتاريخ العقلانية في صيرورة زمنية تبدأ بالإرث اليوناني وصولا والتحاماً بالحدائث الغربية، كل ذلك خارج المساهمات التي بلورتها الحضارات القديمة، واستقر الاعتقاد بعدها على كون "الحضارة الأوروبية تمثل خلاص العالم، وأنها كانت ولا تزال تمثل مركز تاريخ العالم"² وبذلك فقد تم اعتبار التقدم الأوروبي غاية التاريخ، يتم في ضوئه الحكم على الماضي وعلى الحضارات الأخرى قياسا من موقعه، فيصبح الاحتكاك بالغرب ومجاراته هو القياس لتاريخية الثقافات الأخرى.

يبدو من خلال هذا الطرح، أن بنية النظام المعرفي الغربي أفضى إلى نوع من المركزية كونه اعتبر المرجعية الأساسية لتحديد أهمية كل شيء وقيمه، في خضم الاعتقاد السائد في الحضارة التي نشأت في الغرب والتي طورت من أطروحة التمركز المعرفي في سياق تاريخي يقوم على فرضية استمرارية تاريخية

¹ - دوريندا أوترام، التنوير ، ص 171.

² - بيتر غران، مابعد المركزية الأوروبية: نظرة جديدة في تاريخ العالم الحديث، تر: عاطف أحمد، المجلس الوطني للثقافة والفنون والأدب، الكويت، ط01: 1998، ص 20.

تمتد من اليونان القديمة ثم روما ثم القرون الوسطى إلى الرأسمالية المعاصرة،¹ لذلك فقد شكل هذا المنظور أساس العلاقة مع الآخر وتم تحديده وفقا لقياس المرجعية المعرفية التاريخية بمعنى أن الآخر يبقى هامشيا لا ينطوي على قيمة في ذاته إلا إذا اندرج في سياق المنظور الأوربي سواء في بنية المعرفية أو في صيرورته التاريخية.

لقد وفرت المرجعية المعرفية المستندات الإيديولوجية والفكرية لتأسيس فكرة الهيمنة باعتبار أن الدول الأوروبية أصبحت مقتنعة أكثر بأنها تحمل قيما أرقى من القيم السائدة عند غيرها من الأمم، فاعتقدت أنه من حقها حمل معرفتها إلى الذين هم أقل منها.² فقياسا على المنطق الأوربي الذي يقوم على كونية القيم، فإن فكرة تمدن البشر هي مهمة ملقاة على عاتق الدول المتحضرة. وارتكزت هذه المرجعية في علاقتها مع الآخر على فكرة التمدن وهي فكرة تعكس بشدة أن القيم والأفكار التي وفرها عصر الأنوار هي فكرة تتمتع بإيمان عميق لدى الطبقات والنخب الاجتماعية سهلت من النزعة الرغبوية في التوسع على حساب آسيا وإفريقيا.³

أفضت الدعوى التي رفعها الغرب بمعرفة أفضل إلى نسق من المعرفة بدت فيها العوالم الأخرى بوصفها أنظمة تمثلات تم تجميعها في إطار واحد، لقد اتضح لديها أن الغريب هو الآخر مما أفضى إلى إدخاله في منظومة دعوى المعرفة، وحق التمدن. وعليه، يمكن الإقرار أن التنوير سوغ انطلاق الاستعمار من أوروبا إلى العالم، بعد ما صاغ مقولات معرفية سوغت بدورها الإبادة في حق الآخر ضمن تاريخ مظلم وطويل.⁴

¹ - ينظر سمير أمين، نحو نظرية للثقافة: نقد التمرکز الأوربي والتمرکز الأوربي المعكوس، دار الفارابي بيروت، ط2 2003، ص 103.

² - ترفيتان تودروف، روح الأنوار، تر: حافظ قويعة، درا محمد علي للنشر والتوزيع، صفاقس، ط01: 2007، ص 31.

³ - المرجع نفسه، ص 35.

⁴ عبد الوهاب المسيري، إشكالية التحيز رؤية معرفية ودعوة للإجتهد، ص 127.

لقد تحول الآخر في فكر الأنوار عبر عمليات الاستقصاء العقلانية إلى تناقض حضاري مثقل باختلاف في الصور والأشكال، وأصبح الآخر بناء على سوسيولوجية تقريبية للشعوب هو ما أنتجه فكر المركز من منطق وعيه بذاته وبحريته وبتقدمه، يعكس وفق رؤية تحيزية أنه الوعي الكوني وينفي وجود الآخر كحضارة وكمجتمع، ولا يعترف به إلا باعتباره صورة.

ج- تحفيز الكتابة المضادة:

تبنى نقاد ما بعد الكولونيالية مصطلح الخطاب المضاد لوصف السبل المتواشجة التي يمكن من خلالها توجيه الطعون من موضع الهامش ضد خطاب سائد أو راسخ وبالخصوص خطاب المركز الإمبراطوري¹ فقد أسفرت التجربة الاستعمارية وردود المراحل اللاحقة وتحدياتها عن ظهور كتابة جديدة فيها تحد للمعايير السائدة في الثقافة والأدب، وأفضت إلى نمط خاص من الكتابة عرفت بأنها كتابة ما بعد كولونيالية في ثقافات بلدان كانت مستعمرة. فقد تم التنظير للخطاب المضاد من حيث العمليات التاريخية والأدبية وبالتالي ضد الإيديولوجيات الامبريالية وبالتالي تتناول مجمل الحقل الكولونيالي الخطابى التي تؤدي من خلاله النصوص الامبريالية وظيفتها سواء كانت نصوصاً أنثربولوجية أو تاريخية أو أدبية.²

فمصطلح ما بعد الكولونيالية يمتد ليشمل كل ثقافة تأثرت بالعملية الامبريالية منذ اللحظة الكولونيالية حتى الآن، فالاستعمار تجربة شكلت مصير وحياة ما يزيد على ثلاثة أرباع شعوب العالم، و تأثيرها العام على أطر إدراك الشعوب المعاصرة عادة ما يكون أقل وضوحاً. ويقدم الأدب واحدة من أهم طرق التعبير عن تلك المدركات الجديدة. وبناء على ذلك يندرج تحت مصطلح الأدب ما بعد الكولونيالي آداب البلدان الأفريقية والهند وأستراليا وماليزيا وجنوب المحيط الهادئ.

يقوم النص الأدبي في خطاب ما بعد الكولونيالية بدور رئيس، فهو الذي يسمح بالعثور على النظام

¹ - بيل اشكروفت هيلين تيفين غاريت غريفيت دراسات ما بعد الكولونيالية المفاهيم الرئيسية، ترجمة أحمد الروبي، تقديم كرمة سالم، المركز القومي للترجمة الطبعة الأولى، القاهرة، مصر، 2010 الصفحة 120

² - المرجع نفسه، الصفحة 121

والممارسة الخطابية، وهكذا نعر على نسقين من الكتابة، كتابة المستعمر التي تهدف إلى تصوير وتمثيل الآخر، ضمن استراتيجيات خطابية محددة، مقابل نسق آخر مناظر يقوم على فعل عكسي يكشف ويقاوم النسق السابق، فإذا كان الغربي يختزل الشعوب الأخرى ضمن تحديدات وفئات وأحكام محددة، تقوم على التفسير العرقي والجنسي والثقافي، فإن ذلك دفع المهيمن عليه إلى أن ينشئ خطاباً مضاداً، يعمل على مستويين؛ الأول نقض ما قاله الآخر، والثاني الرد بالمقاومة، وضمن هذين المستويين يتحرك خطاب ما بعد الكولونيالية الأدبي.

ومن النماذج على ما قدمنا له، قراءات متبصرة لإدوارد سعيد لأعمال نصية غربية، روايات، وكتب رحالة، ودراسات، وخطابات، ونصوص أرشيفية، شكلت مفهوم الإمبراطورية واختلقتها، ومنها على سبيل المثال روضة مانسفيلد لجين أوستن، والغريب لألبير كامو، وقلب الظلام لجوزيف كونراد،¹ وفي المقابل هناك خطاب مضاد قام على أعمال كتاب آسيويين، وعرب، وأفارقة: منها رواية "أطفال منتصف الليل لسلمان رشدي، و"الأشياء تدعى" لأتشي نو أتشيبي و"موسم الهجرة إلى الشمال" للطيب صالح. وهكذا تبدو الكتابة ضد الكتابة، وبين هذين المستويين من الكتابة المتبادلة نشأ خطاب ما بعد الكولونيالية النقدي واضعاً آليات واستراتيجيات، تتيح له قراءة النص بكل ما يحمله من مضامين، وما يعكسه من أيديولوجيات، بالإضافة إلى تشكيلاته النصية القائمة على اللغة.

فبعد تفكك الكولونيالية سياسياً وعسكرياً. تطورت آداب ما بعد الكولونيالية من خلال عدد من المراحل التي يمكن اعتبارها مماثلة لمراحل الوعي الوطني أو الإقليمي فضلاً عن المشروع الرامي إلى تأكيد الاختلاف عن المركز الإمبراطوري.² وبدأ يجري تطوير نماذج جديدة، أهمها النماذج الوطنية والإقليمية التي تؤكد الملامح المميزة للثقافة الوطنية أو الإقليمية الخاصة، والنماذج التي تركز على العنصر (race) وتحدد صفات معينة تنقاسمها مختلف الآداب الوطنية، مثل أدب الشتات الأفريقي وكتابات السود الأميركيين، والنماذج القائمة على التشكيلات الثقافية المقارنة والتوفيقية (اندماج ثقافتين متميزتين لإنتاج ثقافة جديدة متميزة) والتهجينية (العلاقات الثقافية المتعددة والقائمة على الاعتماد المتبادل). وتقوم كتابة ما بعد

¹ - ينظر إدوارد سعيد الثقافة والإمبريالية، ترجمة كمال أبو ديب، دار الآداب للنشر والتوزيع، الطبعة الرابعة، بيروت لبنان 2014 الصفحة 121

² - بيل أشكروفت وآخرون، الرد بالكتابة النظرية والتطبيق في آداب المستعمرات القديمة، ترجمة شهرت العالم، مركز دراسات الوحدة العربية الطبعة الأولى بيروت لبنان 2006 الصفحة 20

الكولونيالية بتحقيق ذلك من خلال عمليتين: الإقصاء و التخصيص (الاستيعاب)¹، إقصاء أو إنكار امتياز اللغة، ورفض المفهوم المعياري لما يعتبر صحيحا وقياسيا في اللغة ، وإعادة تعريفه في سياق مختلف، ورفض السلطة المتروبوليتانية (تعنى المركزية الغربية)، على وسائل الاتصال، واستيعاب لغة المركز وإعادة بنائها، أي امتلاكها وإعادة تشكيلها بحيث تتسع لتشمل استخدامات جديدة تمثل علامة على الانفصال عن موقع الامتياز الكولونيالي". فاتجهت الكتابة مابعد الكولونيالية إلى تفكيك أفكار الجوهر والأصالة، وإنتاج فكر يجادل في أصالة المركز، ويراهم مزيفة، وأن الأصل في الحقيقة هو ما يبدو هامشيا.

يتناول كتاب "الإمبراطورية ترد بالكتابة" لنقاد تيار مابعد الكولونيالية الاسترالي ظاهرة الكتابة باللغة الإنجليزية للتعبير عن قضايا قومية وثقافية وطنية وعالمية والمساهمة في الأدب والثقافة من قبل مجتمعات وأفراد من غير الإنجليز، وهي ما سميت ما بعد الكولونيالية، مثل الهند وأستراليا وأفريقيا وكندا والولايات المتحدة الأمريكية، أو السود الأميركيين. ويثير نقاشا حول العلاقات القائمة بين أنماط الكتابة ما بعد الكولونيالية وحول العوامل المؤثرة في لغتها وفي أساليب نصوصها، ويوضح كيف تشكل هذه النصوص نقدا راديكاليا للفرضيات التي تقوم عليها رؤى المركزية الأوروبية في اللغة والأدب. ويعنى بكتابات الشعوب التي استعمرتها بريطانيا في السابق في مرحلة استقلالها وعملها على بناء ثقافتها الوطنية.

ويثير الكتاب تساؤلا مهما مفاده لماذا تحتاج شعوب كانت خاضعة لإمبراطورية أن ترد بكتابتها على المركز بعد أن تفككت الإمبراطورية من الناحية السياسية؟² والإجابة تكمن في أن وزن العصور القديمة يستمر في الهيمنة على الإنتاج الثقافي في كثير من عالم مابعد الكولونيالية وقد أمكن الحفاظ على هذه الهيمنة من خلال فروض معيارية على النشاط الأدبي من خلال الموقف من آداب مابعد الكولونيالية باعتبارها فروعا وطنية منعزلة وبذلك يهبط بها إلى مواقع هامشية ومنعزلة.³

إن إقصاء الامتياز على "الهوامش" في كتابة ما بعد الكولونيالية يسفر عن توجه عملي نحو التساؤلات

1 - بيل أشكروفت، الرد بالكتابة الصفحة 23

2 - المرجع نفسه، الصفحة 23

3 - المرجع نفسه، الصفحة 24

المتعلقة بالنظرية، فاللغة هي ممارسة مادية تتحدد من خلال نسيج معقد من الشروط والخبرات الاجتماعية، وتعكس الحالة الثقافية والحضارية لمستخدميها، ومن ثم فلا وجود لوضع ممتاز لشفرة معيارية في اللغة وأي رؤية مركزية أحادية للخبرة البشرية.

المحاضرة رقم 04:

نظرية نقد الاستشراق عند إدوارد سعيد

المحاضرة رقم 04: نظرية نقد الاستشراق عند إدوارد سعيد:

إدوارد سعيد:

يعدّ المفكر الأمريكي الفلسطيني إدوارد سعيد (1935-2003) أحد أقطاب النظرية ما بعد الكولونيالية، أصدر كتابه التأسيسي (الاستشراق) عام 1977، الذي يعد من أهمّ الأطروحات في الدراسات ما بعد الاستعمارية. منذ أن نُشرَ في سنة 1978، فإن هذا العمل المثير للجدل أصبح له تأثيرٌ على الحقول المعرفية المتصلة بالعلوم الإنسانية والاجتماعية، كالنظرية الاستعمارية، ودراسات ما بعد الاستعمارية، والنقد النسائي، والأنثروبولوجيا، والتاريخ، والجغرافيا، وأدب الرحلات. وضع فيه اللبنة الأولى لهذه النظرية حيث قام بتفكيك الخطاب الاستشراقي، وتشريح أدبياته، ومقولاته المتراكمة حول الشرق منذ عقود.

نقد الاستشراق عند إدوارد سعيد:

يرى سعيد على أنّ الاستشراق هو أداة معرفية وظّفها الغرب ليحكم سيطرته على ما أسماه الشرق، وقد وظّف قوّته وعرفته لهذا الغرض، فغلّف نوازع سيطرته بغلاف الرسالة الحضارية لذا يحدده في ثلاث تعريفات:

التعريف الأوّل: هو طريقة للوصول إلى تلاؤم مع الشرق مبنية على منزلة الشرق الخاصة في التجربة الأوروبية الغربية، فقد ساعد الشرق على تحديد أوربا (أو الغرب) بوصفه صورتها وفكرتها وشخصيتها وتجربتها المقابلة.¹ يوضّح هذا التعريف بأنّ الغرب قد خلق الشرق كي يعرف ويحدّد هويته الذاتية وصورته المقلوبة، ونّدّه العكسي، الشرق صنعة الغرب كي يحدّد ذاته فهو صورته المقلوبة، ونّدّه العكسي.

¹ - إدوارد سعيد، الاستشراق المفاهيم الغربية للشرق، ترجمة محمد عناني، دار رؤية للنشر

التعريف الثاني: هو أسلوب من الفكر قائم على تمييز وجودي ومعرفي بين الشرق والغرب¹.

يعزّز هذا التعريف أنّ الشرق هو مدار تفكير واهتمام الغرب، أو هو متخيّل أدبي وأسطوري أكثر منه حقيقة جغرافية وتاريخية ابتدعها الغرب ليتحدّث عن عقلانيته وتحضّره ورقّيه.

التعريف الثالث: الاستشراق بوصفه المؤسسة المشتركة للتعامل مع الشرق بإصدار تقارير حوله، وإجازة الآراء فيه، وإقراره، وبوصفه وتدرّسه، والاستقرار فيه، وحكمه، بإيجاز، الاستشراق أسلوب غربي للسيطرة على الشرق واستبائنه وامتلاك السيادة عليه².

نجد أنّ الاستشراق، كدائرة في الفكر والخبرة، يشير إلى العديد من الميادين المتقاطعة: أولها العلاقة التاريخية والثقافية بين أوربا وآسيا، وثانيها النظام التدريسي العلمي في الغرب والذي أتاح في مطلع القرن التاسع عشر إمكانية التخصص في دراسة مختلف الثقافات الشرقية، وثالثها الافتراضات الأيديولوجية والصور والأخيلة الفانتازية عن منطقة من العالم اسمها الشرق. والقاسم المشترك النسبي بين هذه الجوانب الثلاثة من الاستشراق، في نظر سعيد، هو الخط الفاصل بين الشرق والغرب، وهو، كما يجادل سعيد، حقيقة من صنع البشر يسميها الجغرافيا المتخيلة، أكثر من كونه حقيقة طبيعية³.

فالذات لا تعرف ذاتها إلا عبر المرور بوساطة الآخر. وفي عملية التعرف هذه جنحت الذات الغربية لإقامة جملة تصورات وتميزات بينها وبين ما تمت موضعتها كآخر لها. وفيها، أيضاً، تم إسقاط صفات وسمات بعينها على الشرق، على الرغم من تنوع مجتمعاته وتواريخه ولغاته، فتم تصويره على أنه لا يزال غارقاً في الدين واللاعقلانية، وفي الحياة البدائية والتخلف ويتسم بالقصور وعدم الرشد. وبالمقابل فإن الأوروبي مختلف تماماً، فهو عقلائي متطور متحضر متقدم سوي مُتحلّ بالفضائل وبالنضوج

ناحية تاريخية، ينظر سعيد للاستشراق بوصفه الحقل المعرفي الذي قدم الآلية التي أتاحت تأسيس مفهوم (الشرق) ثم إدخاله إلى أوروبا. وللاستشراق كحركة علمية في عالم السياسة التجريبية نظير هو مراكمة الشرق وحيازته استعماريّاً من قبل أوروبا بل كما يقول سعيد أنّ الاستشراق هو تبرير للحكم

1 - المرجع نفسه، الصفحة 45

2 - ادوارد سعيد، الاستشراق الصفحة 46

3 - ينظر ادوارد سعيد، الاستشراق 110

1. الاستعماري.

يُجادل إدوارد سعيد بأن الاستشراق استُغلَّ لخدمة أغراضٍ سياسية، وأن الاستشراق انتقل من معناه الأكاديمي المحض (كنظام للمعرفة الأوروبية أو الغربية حول الشرق) إلى أن أصبح مرادفاً للهيمنة الأوروبية على الشرق.

وهو ما يكشف أن الغرب تصور الشرق تصوراً استعماريّاً عرقياً فوقياً متجذراً في القوة واتحاد القوة بالمعرفة، والإنشاء الذي ولّده ذلك كله. وإن الشرق لم يكن، في وعي الغرب، الآخر الخارجي فقط بل باعتباره صورة يسقطها الغرب عن الرق تعبيراً عن إرادة التحكم فيه.²

بذلك أنشأ الاستشراق تمييزاً وجودياً ومعرفياً بين الشرق والغرب. وبدوره يعكس هذا التمييز، بصورة مباشرة وصريحة، أن الاستشراق استجاب للثقافة التي أنتجته أكثر مما استجاب لموضوعه المزعوم، الذي هو أيضاً من نتاج الغرب. وهكذا، فإن لتاريخ الاستشراق، في آن واحد، اتساقاً داخليّاً مع الثقافة المسيطرة المحيطة به. وهذا ما ينفي صفة البراءة عن هذا العلم.³

شرح إدوارد سعيد الكيفية التي تمت بها عملية إنتاج جملة تصورات وتمييزات بخصوص مجموع ما يقع خارج دائرة الغرب كهوية ثقافية. وتكمن، ثانياً، في إظهاره للسياق الذي تبلورت فيه تلك التصورات والتمييزات، وهو سياق القوة والسلطة سياسياً واقتصادياً وثقافياً، السياق الذي في ظله تم التعاطي مع هذه التصورات لا بوصفها مجرد تمثيلاً لا أكثر، يجسد وعي الذات (الغرب) للآخر (الشرق) أكثر مما يجسد هذا الأخير، بل بالأحرى بوصفها إنشاءً يدّعي لنفسه امتلاك الحقيقة التي لا يرقى إليها الشك بخصوص موضوعه.

والشرق الذي جعله سعيد محوراً لكل كتاباته ودراساته هو ذلك (الشرق) الذي خلقه الغرب وجعله مقابلاً له، وهو في المحصلة النهائية للتحليل محض تصور وافتراسات وتخييلات، تتباعد عن الحقيقة الواقعية التي يتواجد فيها الشرق في حد ذاته.

1 - المرجع نفسه، الصفحة 96

2 - إدوارد سعيد، الاستشراق الصفحة 172

3 - المرجع نفسه، الصفحة 173

المحاضرة رقم 05:

مقولة القراءة الطباقية و مفهوم المقاومة الثقافية:

المحاضرة رقم 05: مقولة القراءة الطباقية و مفهوم المقاومة الثقافية:

القراءة الطباقية :

هو مصطلح صاغه الناقد ادوارد سعيد لوصف منهج في قراءة نصوص في الأدب الانجليزي بحيث تكف المعنى الضمني العميق في الامبريالية والعملية الكولونيالية ويشير المصطلح المقتبس من الموسيقى إلى قراءة تجاوبية تطرح طباقا للنص، وبهذا تعطي إمكانية لبروز التضمينات الكولونيالية المختفية.¹

فالقراءة الطباقية للمرويات الكبرى جاءت على وفق قراءة استقاها ادوارد سعيد من الموسيقى، أي استخدام أكثر من موضوع موسيقي ممثل بأكثر من آلة موسيقية، أو أكثر من خط لحن في بناء موسيقى متزامن يدخل في إنتاج قطعة موسيقية، إذ تدخل الموضوعات المعبر عنها بآلات موسيقية متنوعة في تداخل لحنى تتميز فيه جملة لحنية في بعض الأحيان، وأخرى في أحيان ثانية من دون أن يكون لأي منهما تمييز على الأخرى سوى وقت الظهور في الإطار الموسيقي، الذي يكوّن الفضاء الصوتي عند المستمع. لذلك رأى سعيد بأهمية آلية عمل الطباق الموسيقي وتطبيقه في قراءة المرويات الكبرى بقوله : حين تعود بالنظر إلى سجل المحفوظات الامبريالي ، نأخذ بقراءته لا واحدياً ، بل طباقياً بوعي متأن للتاريخ الحواصري الذي يتم سرده، ولتلك التواريخ الأخرى التي يعمل ضدها (ومعها أيضاً) الإنشاء المسيطر، في النقطة الطباقية للموسيقى العريقة (الكلاسيكية) الغربية، تتبارى وتتصادم موضوعات متنوعة، أحدها مع الأخرى، دون أن يكون لأي منها دور امتيازي إلا بصورة مشروطة مؤقتة.²

¹ - بيل اشكروفت وآخرون، دراسات مابعد الكولونيالية المفاهيم الرئيسية ،الصفحة119

² - ادوارد سعيد، الثقافة والامبريالية، ترجمة كمال أبو ديب، دار الآداب، بيروت لبنان، ط4، الصفحة

لقد أراد إدوارد سعيد من وراء تحليل عدد من النصوص أن يركز على التراث الامبريالي الثقافي من خلال النماذج التي عبرت عنه، فهذه النصوص تحكي وتسرّد قصتين في آن واحد، قصة المستعمر وما هدف إليه من تأكيد تفوقه، وفي الوقت نفسه تحكي قصة المستعمر الذي وقع في دائرة الظلم الاستعماري وما نتج عنه، وبالتالي أراد من خلال تحليل عدد من المرويات من جهة، والمرويات المقابلة من جهة أخرى، تأكيد فعل الكشف والتفكيك للخطاب الكولونيالي.

إن استخدام المنهج الطباقّي في قراءة روايات من الشرق والغرب ، من أجل الوصول إلى كشف المعاني الضمنية في هذه الأعمال وما تحويه ضمناً من أهداف امبريالية عميقة جداً ومن أساليب مقاومة ثقافية لها، جعلت من سعيد يبتعد عن مفهوم (القراءة الواحديّة) التي عدها ناقصة وغير مكتملة للمعنى الكولونيالي وما خلفه من تركة ثقافية مشوهة للشعوب ، فمن أجل كشف ما تم فرضه على جسد الثقافات الأخرى ، كان لابد من استخدام منهج طباقّي الذي يرى فيه (سعيد) بأنه يمثل ذلك الصراع بين الاستعمار وردود الأفعال المقاومة لها لذلك إذ يقول : والنقطة التي أثيرها هي أن القراءة الطباقية يجب أن تدخل في حسابها كلتا العمليتين، العملية الامبريالية والعملية المقاومة لها، ويتم ذلك عبر توسعة قراءتنا للنصوص لتمل ما تم ذات يوم إقصاؤه بالقوة.¹

المقاومة الثقافية:

كان إدوارد سعيد يهدف من خلال كتاباته المتعددة إلى اختراق الثقافة الغربية التي شُيّدت على مدى عقود. وعالجت كتاباته بشكل موسع وعميق، الهيمنة الثقافية التي مارسها الغرب على الشرق والجنوب، الذي استطاع فرض هيمنته وسيطرته على حساب تهميش كل ما يقع خارج محيط دائرة الحضارة الأوروبية، وما أنتجته هذه الأخيرة من معارف ورؤى وتصورات وقيم.

في مفهومه للنقد المقاوم، يربط سعيد بشكل وثيق، بين مفهوم النقد من جهة وبين مفهوم المقاومة من جهة ثانية. ويرى أن أيّاً من هذين المفهومين لا تقوم بذاته باستقلال عن الثاني، بل يستلزم أيّ منهما الآخر ويستدعيه. فهو يتحدث عن النقد بوصفه فعلاً مقاوماً، لأن النقد، حسب وجهة نظر سعيد، يجب أن يرى نفسه بالأساس مشجعاً للحياة من جهة، ومعارضاً، بحكم تكوينه، لأي شكل من أشكال الطغيان والهيمنة والظلم، وتتمثل الأهداف الاجتماعية له في إنتاج المعرفة بشكل حر ولمصلحة الحرية البشرية بعيداً عن

أي صورة من صور القسر.¹

وعليه فإن النقد بهذا المعنى (نقد دنيوي) كما يسميه سعيد، وهو (نقد في الدنيا) ما دام يقاوم أيّ نزعة للمركز الأحادي الجانب، وما دام يقاوم أيضاً التشرنق العرقي. هذان المفهومان يعملان بالتعاون مع بعضهما، وأي واحد منهما يستدعي الآخر. ولذلك على النقد المقاوم أن يستهدف تعريتهما وفضحهما، وكذلك فضح كل ما يبيح لثقافة ما أن تتنوع بقناع السلطة الذي تتحلى به بعض القيم على غيرها من القيم الأخرى.

ومن ناحية أخرى، يربط سعيد مفهوم النقد المقاوم ب(الثقافة كأداة للمقاومة)، ويربط الأخيرة بمفهوم محدد للمثقف، يصور فيه سعيد هذا الأخير كمنفيّ، وهامشيّ، وهاويّ، وخالقٍ للغة تحاول قول الحق للسلطة. وتمثل الثقافة أداة للمقاومة في مواجهة محاولات الطمس والإزالة والإقصاء. إن المقاومة هنا هي شكل من أشكال الذاكرة في مقابل محاولات النسيان. في الجزائر، مثلاً، سعى المستعمر الفرنسي إلى منع تعليم اللغة العربية في المدارس، فبدأ الناس يجتريون أماكن أخرى - المساجد في حالة الجزائر - لتعليم اللغة العربية وإدامة التراث الشفهي. هناك دائماً محاولة للقمع والإخضاع يقابلها إبداع شعبي وإرادة يضطلعان بمهمة المقاومة².

ويؤكد على دور المثقف كغير منتمٍ في المقاومة ويرى سعيد أن النقد المقاوم يتطلب من المثقف أن يلتزم باستعمال لغة قومية، ليس فقط لأنها ملائمة له ومألوفة لديه، وإنما من باب أمله أن يُخلف في اللغة انطباعه عقلية معينة، ولهجة مميزة، وفي النهاية منظوراً يختص به.³

¹ - إدوارد سعيد، العالم والنص والناقد، ترجمة عبد الكريم محفوظ منشورات اتحاد الكتاب العرب دمشق سوريا 2000، ص 35.

² - إدوارد سعيد، الثقافة والمقاومة، حوار دافيد بارساميا، ترجمة علاء الدين أبو زينة، دار الآداب، بيروت، لبنان، ط1 2006، ص 143-144

³ - إدوارد سعيد، صور المثقف، ترجمة غسان غصن، دار النهار للنشر، بيروت، ط1، 1996، ص

المحاضرة رقم 06:

الهجنة والمحاكاة والفضاء الثالث

المحاضرة رقم 06: الهجنة والمحاكاة والفضاء الثالث:

الهجنة والتعددية الثقافية عند ادوارد سعيد:

ارتبط مفهوم الهجنة بالدراسات ما بعد الكولونيالية، والمفهوم "يشير عادةً إلى خلق أشكال ثقافية جديدة داخل نطاق الاحتكاك الذي يخلقه الاستعمار".¹ ويمكن توسيع نطاق هذا المفهوم خارج الفضاء الذي خلقه الاستعمار، أي في الفضاءات الاجتماعية . الثقافية ذات الطبيعة المتنوعة.

تعتبر الهجنة سمة الهويات المركبة ولأن الهوية ليست ثابتة أو سكونية بل تخضع لمنطق التحول والتغيير، فالهجنة مفهوم مناوئ للهوية الصلبة، خاصة أن جميع الثقافات جزئياً بسبب تجربة الإمبراطورية متشابكة إحداها في الأخرى ليس بينهما ثقافة فريدة نقية محضة بل كلها مهجنة متوالدة متخالطة متميزة إلى درجة فائقة وغير واحدة.²

فلا تدين الهجنة لنسق واحد ولا ترتبط بقيمة ثقافية ثابتة، فهي تداخل وتلاقح بين العوالم وتتراوح عن كل ما من شأنه أن يؤدي إلى الصدام، فقد غدت جميع الثقافات متمازجة وتدعو إلى التهجين.³ فالعالم مكون من هويات كثيرة تتفاعل في انسجام حيناً وتتنافر حيناً آخر، تبحث عن حيز إنساني مترك بعيداً عن السيطرة والإرغام، حيث تهدف الهجنة إلى تقويض التمركز الثقافي حول الذات والوطنية للعبور نحو التلاقي بين الجغرافيات والثقافات لتأسيس أفق إنساني يتحرر من وهم الانتماء المنغلق، فالهجنة حركة تبقى الهوية متمسمة بطابع الانفتاح وقادرة على التجدد، لأن الهوية ليست بناء جامداً، بل تخضع للتغيير والتحول والبناء المستمر، فالهويات من كلا الطرفين ليست مستقرة وفي حالة تدفق مستمر.⁴

1 - بيل أشكروفت دراسات ما بعد الكولونيالية الصفحة 199

2 - ادوارد سعيد الثقافة والامبريالية مرجع سابق الصفحة 24

3 - هشام بن الهاشمي إدوارد سعيد من دنيوية النقد إلى هجنة الهويات، مجلة الأزمنة الحديثة العدد 8

ص 159

4 - أنيا لومبا، نظرية الاستعمار وما بعد الاستعمار الأدبية، الصفحة 182

وعبر مفهوم الهجنة يدعو ادوارد سعيد إلى تقييم الثقافات ورفض سياسات الهوية من خلال منافحته عن الإطار الإنساني الرحب دون حواجز دينية، أو جغرافية، أو تمييز عرقي من خلال منطق التهجين حيث تكون الهويات دوما هويات في صيرورة.¹

ومن هذا المنطلق، ترتبط الهجنة بالهوية التي يريد سعيد تجاوز انعزالياتها وتمركزها حول ذاتها، فهو يصير على الاندماج داخل الهوية الإنسانية التي لا تتقيد بحدود، لذلك يثمن دور المهاجر المنفي لأنه يقيم بين الأوطان ويتحرر من الأماكن. وكما كان ادوارد سعيد يشعر أنه في ملتقى العديد من الثقافات العربية والأمريكية والانجليزية، بالتالي يعتبر الكائن البشري ذاتا متعددة وفي تقاطع مع ديناميات متعددة اجتماعية، ثقافية، وجغرافية، وقومية متعددة. فبالنسبة لادوارد سعيد فإن النزعة الإنسانية يجب أن تظهر في أقطار مابعد الاستعمار هي نزعة إنسانية وهجينية تذيبها مجموعة من الروافد الثقافية، وهنا يمكن بروز فضاء ثالث الذي هو أفق سياسي وثقافي تم تطويره ضد الرؤى ذات النمط الازدواجي من قبيل: نحن /آخرون، سيد/ عبد، أبيض / أسود. إن المقصود بالفضاء الثالث هو الاعتراف كبديل لهذه العلاقة العدائية وإعادة الاعتبار للآخر.²

المحاكاة و الفضاء الثالث عند هومي بابا:

أعطت التجربة الاستعمارية المثال الواقعي المسجد لعملية الهجنة. والتي بمقتضاها تتحدد العلاقة بين المستعمر والمستعمّر بالاعتماد المتبادل بعضهما على بعض حتى في صياغة هويتيهما على الرغم من الهيمنة التي تمارسها السلطة الاستعمارية بعلاقتها بتابعها المستعمّر. حيث يحصل نوع من التجاذب يكون ما يسميه هومي بابا بالفضاء الثالث للتعبير،³ يقول بابا: فالجديد على المستوى النظري والحاسم على المستوى السياسي هو المضي بالتفكير ابعده من سرديات الذاتية الأصلية والتركيز على تلك اللحظات

¹ - محمد الجرطي، ادوارد سعيد من تفكيك المركزية الغربية إلى فضاء الهجنة والاختلاف، منشورات

المتوسط ايطاليا د/ت الصفحة 100

²- المرجع نفسه، الصفحة 151

³ - بيل اشكروفت وآخرون دراسات مابعد الكولونيالية، مرجع سابق، الصفحة 199

أو السيرورات التي ينتجها الإفصاح عن الاختلافات الثقافية فهذه الفضاءات البنينة تفسح المجال لبلورة السيرورات المتعلقة بالذات والذاتية سواء كانت فردية أو جماعية.¹

يصوغ هومي بابا جهازه المفاهيمي عند التخوم التي وصلتها العلاقة بين المستعمر والمستعمر بعد تجربة مريرة، ومكلفة جداً، والتي شارفت على نقطة اللاعودة، أي إلى استحالة استحصال الماضي ثانية كما كان، أو باستمرار النقاء، وهنا يقدم هومي بابا مفاهيمه من قبيل الفرجات الخلالية، الهجنة البنينة، موقع الثقافة، الترجمة الثقافية، منظور الهامش، المحاكاتية.²

و يتبنى هومي بابا منهجا تفكيكيا و يتوسل نظرية تتجنب التقسيم الثنائي. في كتابه موقع الثقافة، يصف الثقافات «ما بعد الاستعمارية» بالهجينة، حيث يمكن الإفصاح عن العناصر المتناقضة والمختلفة يسميه هومي بابا التهجين (hybridity) بإعلان الاختلافات الثقافية وبالإفصاح عن التهجين أو الفضاء الثالث، كما يسميه هومي بابا: فالسطوح البنينة أو الفرجات الخلالية هي المكان الذي تخضع فيه للتفاوض تلك التجارب وبين الذاتية مما يتعلق بالانتماء إلى أمة أو بمصلحة الجماعة أو بالقيمة الثقافية.³

في مفهومه للمحاكاة تأثر (بابا) بمفهوم الصورة أو المرحلة المرآوية عند جاك لاكان والتي يكونها الطفل في علاقته بالآخرين وذلك بفضل استخدام المرآة. وهنا تكون العلاقة بين الطفل وذاته علاقة بعيدة عن واقعها ، وتأتي هذه اللاواقعية بعد أن يمر الطفل مع صورته بالمرآة بثلاثة مستويات (التفاعلية: أي يتفاعل مع صورته في المرآة) ، والثانية (يحدث انزياح في موضوع صورته كشيء واقعي ، يتوقف عن مستوى التفاعل) ، والثالثة (مرحلة التقمص لشخصية الصورة التي في المرآة) ، ويتعامل معها بأنها صورة لشخص آخر ، وبالتالي يحدث التحول في الذات، ويبدأ معها مرحلة التنافر التي تولدها المرآة بين الذات وواقعها.

وهنا يربط (بابا) بين صورة الذات والآخر في المرآة بمفهوم (الهوية المحاكاتية) وذلك من خلال اعتبار (الصورة) التي تكون في المرآة عند (لاكان) وفي الخطاب الكولونيالي للآخر هي ليست سوى ملحق

¹ - ينظر هومي بابا، موقع الثقافة، ترجمة نائر ديب، المعهد القومي للترجمة، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 2004الصفحة42

² - نفسه، الصفحة 100

³ - نفسه، الصفحة 43

بالسلطة والهوية ؛ فلا ينبغي بأي حال من الأحوال أن تقرأ محاكيتاً بوصفها مظهراً لواقع.¹ فالصورة هي في آن معاً ضرب من الاستبدال الاستعاري، أو ضرب من وهم الحضور. وهنا يقع مفهوم (البعد الثالث) وهو ما يطلق عليه (بابا) الهوية المحاكاتية أو صورتها البصرية.

لقد وجد (هومي بابا) في الفضاء الثالث مفهوم جديد أخذ وجوده من خلال الاشتباك الثقافي الحاصل بتصادم ثقافتين مختلفتين، ولكل منهما فضائهما المعرفي الذي يتواصل فيه أفرادها ثقافياً واجتماعياً. فالفضاء الثالث هو البعد الذي يصاغ فيه النتاج الثقافي على وفق المنظور الذي يقع فيه صورة التصارع بين أنظمة الثقافة بين الجانبين مما ولد شيء ثالث يحمل عناصر الثقافتين أطلق عليه بابا اسم (الهجنة أو الهجين)، إذ يرى أن كل البيانات والأنظمة الثقافية تصاغ في فضاء يسميه (الفضاء الثالث للتعبير) فإعلان الاختلافات الثقافية وبالإفصاح عن التهجين أو الفضاء الثالث، كما يقول هومي بابا، قد نتخلص من سياسة الاستقطاب، ونظهر كالأخريين لذواتنا.² وعادة ما تظهر الهوية الثقافية في هذا الفضاء المزدوج والمتناقض، وهو بالنسبة إلى (بابا) يجعل الادعاء بوجود (نقاء) هومي للثقافات قضية وهمية.

إن نظرة (هومي بابا) إلى مفهوم (الفضاء الثالث) هي ليست نظرة تصالحيه مع الإرث الاستعماري أو تصالحيه مع ما قام به المستعمر ضد الثقافات المحلية التي خضعت بلدانها للهيمنة الكولونيالية، بل هي نظرة سلبية لفضح للتدخل القسري في ثقافة الشعوب الأخرى، وما أنتجه هذا التدخل من ثقافة هجينة تحمل من الفضائيين علامات تدل على الصراع الثقافي بينهما، وأصبحت في الوقت نفسه علامة إدانة للممارسات الكولونيالية التي مارسها السلطة الامبريالية على الشعوب.

¹ - ينظر محمد عبد الكريم الساعدي، البعد الثالث والهوية المحاكاتية، صحيفة المثقف، العدد 5463/

² - هومي بابا، موقع الثقافة، الصفحة 100.

المحاضرة رقم 07 :

مفهوم التابع عند غياتري سيفاك:

المحاضرة رقم 07 : مفهوم التابع عند غياتري سيفاك:

الدراسات ما بعد الكولونيالية و دراسات التابع:

أنتجت الدراسات ما بعد الكولونيالية ما يطلق عليه «دراسات التابع» (Subaltern Studies) ¹

حيث تبلورت ملامح مدرسة التابع من خلال دراسة تاريخ الهند، والذي يقوم على السعي إلى تقديم الدور الذي قامت به الجماعة التابعة في تاريخ الهند. وقد استقطبت هذه المدرسة جهود العديد من المنظرين الهنود، من أمثال هومي بابا، بارتا تشارجي، جيان برকাশ، ديبش شاكرابارتي، حيث انصببت الجهود للعمل على البحث عن جوهر الثقافة الهندية وتخليصه من الشوائب التي خلفتها ثقافة الإمبريالية.

و داخل هذا الحقل المعرفي برزت المنظرة الهندية غياتري سيفاك التي تعتبر أحد الأقاليم الثلاثة للدراسات ما بعد الكولونيالية بعد إدوارد سعيد وهومي بابا، وقد اشتهرت بمقالها المثير "هل يستطيع التابع أن يتكلم؟" حيث نوقش هذا البحث، وحل، في عشرات من الدراسات، والمناظرات، والمؤتمرات، فارتبطت دراسات التابع به، حيث أثار جدلا ثقافيا حول الهويات الثقافية، ومفهوم التبعية الاستعمارية والتبعيات الداخلية الطبقية، والجنسوية.

اهتمت غياتري سيفاك بالدفاع عن المرأة المضطهدة، وانصب عملها على الهامش والمركز للبحث عن خصوصية وضعية النساء بصورة مقارنة بين المرأة في العالم الثالث المهمشة، والمرأة في العالم الأول السائدة، فكتفت طبيعة التعارض بين الثقافات الأصلية والثقافات الاستعمارية. وطورت جوانب حيوية في مجال دراسة المرأة، حيث فُتِحَ مجالٌ أمام كتابة تاريخ جديد للأنوثة، عبر التركيز على دراسة مفهوم

¹ - ديبش شاكرابارتي، دراسات التابع والتأريخ ما بعد الكولونيالي، ترجمة نائر ديب، مجلة سطور، القاهرة،

الجنوسة، لكشف الجانب المغيب للأوثنة لأن تمثيلها عرف غيابًا في خطابات مدارس الحداثة، وما بعد الحداثة¹.

في بحثها: «هل يستطيع التابع أن يتكلم؟»² (Can the Subaltern Speak?) تطرح سبيفاك سؤالاً جوهرياً: «هل توافرت السياقات الثقافية المواتية للتابع كي يتكلم؟ هل يتمكن من الحديث كي يسمع صوته؟ ويمكن متابعة هذه المسألة من طريق مثال «ساتي» (Sati) وهو طقس هندوسي تقوم فيه الأرملة برمي نفسها في محرقة زوجها؛ وهذا التقليد الهندوسي يساعد على فهم ما تطلق عليه سبيفاك «العزل المضاعف» للمرأة في الهند، وأن هذا الطقس الهندوسي منظم بواسطة العادات الأبوية في الهند، والقانون البريطاني الاستعماري.

فمن خلال حديثها عن وضع النساء الهنديات، وخاصة نساء الـ Sati اللاتي نُظِرَ إليهن من منظورين مختلفين: منظور بريطاني كولونيالي: إذ رآهن ضحايا مثيرات للشفقة، ظلمهنّ الدين والمجتمع البطريركي. و منظور وطني هندوسي: رآهنّ زوجات مخلصات، ومؤمنات، وبطلات شجاعات.

فالوطنيون الهنود الذين يستندون إلى النظام الأبوي يؤسسون خطابًا، يرون فيه أن المرأة نفسها هي التي ترغب في أن تموت، في حين أن البريطانيين شرعوا قانون منع هذا الطقس عام 1929م في أثناء انتدابهم للهند. كانوا يؤسسون تشريعهم هذا على أساس ينطلق من مفهوم التحضر الشامل، ؛ ولذلك فإن صوت المرأة يغيب في كلا الموقفين: الموقف الاستعماري، والموقف الأبوي. وتصل سبيفاك إلى نتيجة مهمة في فهم تاريخ «ساتي» تتمثل في أنه تاريخ للقمع المضاعف وسرد يقوم على المرأة المهمشة والتابعة³.

وبين هذين المنظورين المتناقضين يضيع صوت التابع، ويعجز عن التعبير عن نفسه بنفسه، فحين صوّرت الأرامل الهنديات على أنّهنّ ضحايا البربرية لم يطلب أحد رأيهنّ، ولم يُسمع صوتهنّ حول هذا

¹ - ريتا فرج، النسوية ما بعد الكولونيالية: تفكيك الخطاب الاستشراقي حول نساء الهامش، مجلة الفيصل، ع 498، أبريل 2018، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات - الصفحة 60.

² - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

³ - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

الموضوع، و مهما تبدو أصوات الأرامل واقعيّة فإنّها لا تعدو أن تكون -حسب سبيفاك - مجرد تمثيلات خُلقت من منظور كولونيالي لكي يبرّر بها وجوده وأطروحاته المعرفيّة حول مهمّته الحضاريّة المزعومة.. وحين صوّرت على أنّها بطلة وزوجة وفيّة فإنّها حُرمت هذا الحق بإلغاء هذه الشعيرة بقرار كولونيالي، ففي كلتا الحالتين ضاع صوت المرأة /التابع بحجّة أنّ هناك صوتين نخبويين يدعيان أنّهما يتحدّثان باسمها ويدافعان عن حقوقها.

فمن خلال قيامهن بطقس (ساتي)، تعبر النساء المهمشات من الهندوس عن صوتهن، صوت نعتبره اليوم غير مفهوم وغير منطقي. فثمة تضافر بين الهيمنات الكبرى للنصوص الدينية الهندوسية المشجعة على حرق المرأة، وبين فكرة تبعية المرأة للرجل بفعل هيمنة الثقافة الذكورية، ثم هيمنة الأبوية، والهيمنة الاستعمارية، وما دام الصوت تابعا؛ وهو هنا المرأة التي وجدت أن فكرة الحرق تعبير عن الوفاء، فهو - إذن - صوت صامت ومحكوم بالفشل؛ لأن قوة المتبوعين سواء كانوا تقاليد دينية، أو ثقافة أبوية، أو ثقافة استعمارية، تحول دون انبثاق صوت التابع، و تقترح سبيفاك حلّا لا يقف أمام هذه النهاية، يتمثل في استعادة وعي التابع عبر صوت المنقف المنبثق من صلب الجماعة، لكي ينوب عنها في التعبير، لكن ذلك - في حد ذاته - يعيدنا إلى فكرة التمثيل، بما فيها التي طرحها ماركس حول عجز الشرقيين عن تمثيل أنفسهم.¹

ومن خلال ماسبق، ترى سبيفاك أنّ صوت التابع مكتوم، وأنّ النخبوي لا يزال يمثّل نفسه ويمثّل التابعين في الوقت نفسه بحجّة أنّهم أعجز وأقلّ وعيا وإدراكا من أن يمثّلوا أنفسهم بأنفسهم، ولا يختلف هذا الادعاء كثيرا عن الادعاء الكولونيالي الذي يزعم أنّ المستعمر أقلّ وعيا من أن يحكم نفسه بنفسه بل لا بدّ له من وصاية غربية / كولونيالية يسلمها زمام أموره.

¹ - ريتا فرج، النسوية مابعد الكولونيالية: تفكيك الخطاب الاستشراقي حول نساء الهامش، الصفحة 61.

المحاضرة رقم 08:

الغيرة الذاتية عند جوديت بتلر

المحاضرة رقم 08: الغيرية الذاتية عند جوديت بتلر

جوديث بتلر Judith Butler :

فيلسوفة أمريكية و أستاذة في قسم الأدب المقارن والبلاغة في جامعة كاليفورنيا من مواليد 1956 .
حصلت جوديت بتلر على دكتوراة في الفلسفة من جامعة يل، وتقلدت عدد من المناصب العلمية، لها إسهامات في مجالات الفلسفة السياسية الفلسفة النسوية وفلسفة الاخلاق ، نظرية النوع والمثلية، .وكان لها إسهامات في تأثيرات مابعد الحداثة في النظرية النسوية الغربية تناولت أبحاثها الاعديد من المجالات كنظرية الأدب، الخيال الفلسفي المعاصر، النسوية، دراسات النوع والجنسانية، الأدب والفلسفة الأوروبية في القرن 20.

مفهوم الغيرية الذاتية عند جوديت بتلر:

تاريخ نشوء الذات ومعايير تحديدها:

في كتابها الذات تصف نفسها عمدت جوديت بتلر إلى سرد لتاريخ نشوء «الذات»، وبداية علاقتها بـ«الأخر». وتستقصي طرق الذات لتقديم وصف نفسها .

فتبدأ بتحليل العنف الأخلاقي عند تيودور أدرنو، الذي ينجم حسه عن خلل يصيب العلاقة بين الذات وحاضنتها القيمة الاجتماعية الذي يدفع هذه الأخيرة إلى الضغط و الإكراه لفرض تعاليمها، لكن أدرنو لا يوفر لبتلر ما تحتاج إليه لتأسيس مفهوم الاعتراف وتقرير من يحق له أن يكون ذاتا، و ما هي حدود الذاتية. وتتساءل هل نظر أدرنو إلى أن المعايير الأخلاقية تقرر سلفا من يمكن له أن يصبح ذاتا ومن لا يمكنه ذلك؟ هل تأمل أدرنو فاعلية المعايير في تحديد الذات نفسها وفي تحديد الأسلوب الأنطولوجي

الخاص بها؟¹

¹ - جوديت بتلر، الذات تصف نفسها، ترجمة فلاح رحيم، دار التنوير للنشر، بيروت، لبنان، ط 1،

ولا تتفق مع نيتشه الذي يعتقد بأن نشوء الذات مرده خوفها من العقوبة لتنشئة الإحساس بالذات. وما يترتب على هذا التهديد والذعر الذي يتلوه تقديم «الأنا» سيرة ذاتية عن هذه الذات تثبت فيها الاتهام أو تنفيه، لأنه يهمل المواقف التحوارية التي تقدم فيها الذات صفها لنفسها خارج الأطر القانونية والقضائية فحسب بتلر فإن نيتشه لا ينظر إلى الأطر اللغوية وأن الذات حين تقدم وصفا لنفسها فنها تتخبط في سياق علاقة حوارية وفي سياق تأسيس وصف سردي للذات وهي ترد عن مخاطبة الآخر لها.¹

ولتأكيد هذه الفكرة تنتقل بتلر إلى ميشال فوكو و سرديته عن الذات: الذي يرى تُشكّل الذات نفسها في علاقة مع مجموعة من الشفرات، والإرشادات، والقواعد بوصفها شفرات سلوك لا عقاب فحسب.² حيث لا تتم عملية الاعتراف حسب ميشال فوكو إلا داخل معايير معينة وآليات فاعلة في تمثيل هذه المعايير دون أن تعني فاعليتها هذه قدرة على التحكم في هذه المعايير، فهي منكشفة أمام هذه المعايير انكشافا يتسبب في عتمتها التي تهدد مشروعها في وصف نفسها. النقد إذن عند ميشال فوكو يساهم في عملية تخليق مستمرة للذات، لكنه في الآن عينه لا يشكل سبباً مباشراً لوجودها.

ثمّ تعرض جوديث بتلر لسردية هيجل من خلال كتابه فينومولوجيا الروح القائلة بأنّ اعتراف الذات بالآخر بالضرورة يصاحبه اعتراف الآخر بالذات، حتّى يصير الاعتراف ذاته متمنّعا على الطرفين إطلاقاً، ففي اللحظة التي أمنح الآخر فيها اعترافاً بوجوده (أي اعتراف بوجود ذات عنده) يمنحني هو الآخر اعترافاً بوجودي، فيصير كلا الاعترافين ناقصين بوجودهما في لحظة واحدة في ما يشبه تقابلاً يلغي الفردية عند كلا الطرفين، وإذ تعرض بتلر للرأيين المتعارضين في قراءة هيجل في ما يخص تعريف الذات فمن جهة هناك رأي يقول أن الذات الهيجلية تقوم باستيعاب كل ما هو خارجي فتدمجه في مجموعة من السمات الداخلية لذاتها أما الرأي الثاني فهو القائل أن الذات في علاقتها مع الآخر هي انتشاء إذ تجد الأنا نفسها خارج ذاتها على نحو متكرر.³

وتنتقل جوديث بتلر بعد هيجل لتقدّم قول المفكرة الإيطالية أدريانا كافاريرو في كتابها السرديات الرابطة لتأكيد أن بنية المخاطبة التي تنشأ فيها الذات للحصول على الاعتراف بعيدة عن الطابع اللاشخصي

1 - جوديث بتلر الذات تصف نفسها، الصفحة 54

2 - المرجع نفسه، الصفحة 56

3 - المرجع نفسه، الصفحة 73

الذي قصده هيجل حيث تؤكد كافيوررو أن العلاقة الثنائية أنا /أنت تفترض وجود المتخاطبين وجودا حيا يستبقي فرديتهم و خصوصياتهم، و يتعذر معه استبدالهم فوجود الآخر شرط لوجود «ذاتي»، و دونما «أنت» تصبح قصتي مستحيلة.¹

تنتقل **جوديت بتلر** إذا بالكلام عن الذات من مفهوم الضمير المثقل عند نيته، القانع بتسببه بالمعاناة، والذي يواجه العالم وحده، إلى انفتاح تام على الآخر في قول أدريانا كافاريرو بوجود الآخر كشرط لفهم الذات، و في كيفية نشوء الذات تعتقد بتلر أن الأنا غير قادرة تمامًا على إدراك نشوء الذات، إذ أنه وفي لحظة نشوئها حدثت أمور لا يمكن لها (أي الذات) أن تشهدها، فمعرفة كانت قاصرة في تلك اللحظة؛ كل محاولة سرد لتلك اللحظة هي بالضرورة تقييد للمعرفة الموثوقة. لذا فإن **بتلر** تقترح على الذات تسريد نفسها: السرد ممكن دون شك في مثل هذه الظروف، لكنه، رغم ما يحمله من خيال ، وتوخياً لمزيد من الدقة أجد لزاماً عليّ القول إنني أستطيع أن أسرد قصة أصلي بطرق مختلفة، بل وأستطيع أن أسردها مرة إثر مرة بطرق مختلفة.²

سرد القصة حسب **جوديت بتلر** لا يعني وسمها ووضعها في درج التاريخ، فكما تشير إمكانية سرد قصة أصل الذات أكثر من مرة حدّ اللانهاية إلى قدرٍ من التخفّف والحرية من قيد القصة الواحدة المفردة، فهي تشير أيضًا أنّ هذه الحرية تظلّ مكبّلة بعددٍ من المعوقات تحدّ من إمكان قول الحقيقة بصفاتها المطلقة. تذكر **جوديث بتلر** أنّ أحد هذه المعوقات هو الجسد، إذ لا يمكن الانكشاف على الآخر تمامًا طالما أننا لا نستطيع سرد سيرة هذا الجسد فنحن نسرد أفعاله فحسب تقول **بتلر**: أن تكون جسدًا يعني على نحوٍ ما أن تكون محرومًا من القدرة على استعادة تامة لحياتك ،هناك تاريخ لجسدي لا أستطيع أن أتذكره³ . الانكشاف ذاته غير متحقّق تمامًا لارتباطه بالجسد الذي لا يُمكن أن يُكشف للآخر. فالجزء الذي نير إليه بكلمة انكشاف يتعذر سرده مع انه يكون الشرط الجسدي للوصف السري الذي تقدمه الذات لذاتها.⁴

1 - جوديت بتلر الذات تصف نفسها، الصفحة 79

2 - المرجع نفسه، الصفحة 86

3 - المرجع نفسه، الصفحة 88

4 - نفسه الصفحة، نفسها.

الهوية والوصف الذاتي: الذات بين سؤال الأخلاق و سؤال المعرفة :

في ظل فشل الذات هذا في فهم نفسها (لأسباب كثيرة)، تكرر جوديت بتلر سؤالها حول مسؤولية هذه الذات الأخلاقية الممتلئة بالعممة، غير القادرة على فهم نفسها على وجه التمام، تجاه الآخر: هل يعني ذلك، بالمعنى الأخلاقي، أنني لست معرضة للمساءلة بصدد من أكون وما يصدر عني من أفعال؟ إذا اتضح بالرغم من جهودي الصادقة التي أبدلها أن ثمة عممة معينة، وأني لا أستطيع أن أجعل نفسي مسؤولة تجاهك، هل يعدّ ذلك إخفاقاً أخلاقياً؟¹

وعليه إذا كانت الهوية التي نقول إنها نحن لا تستطيع الإمساك بنا وظلت توشر مباشرة فائضاً وعممة يقعان خارج مقولات الهوية، إذن فإن أية محاولة "لتقديم وصف لذاتي" ستكون محكومة بأن تجرب الفشل لكي تقارب الصواب. بينما نحن نطلب معرفة الآخر، أو نطالب الآخر أن يعرف نفسه على نحو نهائي ومؤكد، فإن من المهم لنا ألا ننتظر جواباً شافياً بأي حال. إننا بامتناعنا عن السعي إلى القناعة وبإبقائنا السؤال مفتوحاً بل حتى ثابتاً، نمح الآخر فرصة أن يعيش ما دام بالإمكان فهم الحياة بوصفها على وجه الدقة ذلك الذي يتجاوز أي وصف قد نقدمه له. إذا كان السماح للآخر بأن يعيش هو جزء من كل تعريف أخلاقي للاعتراف، فإن هذا النمط من الاعتراف سيستند إلى إدراك الحدود الأبستمية أكثر منه إلى المعرفة.

¹ - جوديت بتلر، الذات تصف نفسها، الصفحة 90

المحاضرة رقم 09:

نقد النظرية مابعد الكولونيالية عند آنيا لومبا

المحاضرة رقم 09: نقد النظرية مابعد الكولونيالية عند أنيا لومبا:

أنيا لومبا Ania Loomba :

باحثة أدبية هندية تعمل كأستاذة للأدب بجامعة بنسلفانيا. لها العديد من المؤلفات المتعلقة بالظاهرة الاستعمارية مثل كتاب الكولونيالية ومابعداها، ونظرية مابعد الاستعمار الأدبية، والأدب الإنجليزي والثقافة الحديثة.

في كتابها الكولونيالية وما بعدها، وكتاب في نظرية الاستعمار ومابعد الاستعمار الأدبية. تضع أنيا لومبا لبنة إضافية على ما أنجزه مفكرون أمثال إدوارد سعيد، وتيري إيغلتن، وهومي بابا، في قراءة النظرية مابعد الكولونيالية من جهة، والخطاب الاستعماري من جهة ثانية. وتوضح الباحثة البريطانية الهندية أنّ الدراسات ما بعد الكولونيالية ما زالت موضع تساؤل، بسبب غموضها وعدم وجود طابع سياسي لها إلى حدّ ما، وبسبب تشجيعها نهجاً نخبويّاً حيال الثقافة والأدب، وعدم قدرتها على تفسير تعقيدات العولمة. وتعقيدات الهويات الكولونيالية وما بعدها، وكيفية صوغ الصدام الاستعماري لسياسات الهوية والتعددية الثقافية وارتباطهما بأشكال العنف والسيطرة.¹

وعلى رغم أنّ المؤلفة لا تحيد عن المفهوم العام لاصطلاح الكولونيالية بوصفها الاستيلاء على أراضي الغير والسيطرة على ثرواتها،² فإنها تدعو للحذر الشديد في التعامل معه، هذا فضلاً عن موقعها النقدي الهام الذي يُسجل لها، في تعاملها مع اصطلاح ما بعد الكولونيالية واصطلاحات أخرى مثل الإمبريالية،

¹ - أنيا لومبا، الكولونيالية ومابعداها، ترجمة باسل المسالمة، دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر، دمشق، سوريا ط1، 2013الصفحة 7

² - أنيا لومبا، في نظرية الاستعمار وما بعد الاستعمار الأدبية، ترجمة عبد الغني غنوم، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، سوريا، الطبعة 1، 2007الصفحة 18

فالفروق حسب **آنيا لومبا** بينهما يتم تعريفهما بصورة مختلفة اعتمادا على تغيراتهما التاريخية وربما تكون إحدى الطرق المقيدة للتمييز بينهما من خلال عدم فصلهما بصورة زمنية بل بصورة مكانية.¹

ترتبط **آنيا لومبا** بين الكولونيالية وبين مسيرة الصعود الرأسمالي الأوروبي، وذلك من خلال زاوية عدم التوازن الاقتصادي الذي أحدثته الكولونيالية في المستعمرات. حيث كانت الكولونيالية بمثابة الضرورة لبناء الرأسمال الأوروبي واستيلاده، فالكولونيالية بهذا المعنى هي إعادة هيكلة الاقتصادات غير الرأسمالية (في المستعمرات) من أجل دعم الرأسمالية الأوروبية.²

تشعر **لومبا** في قراءة النظرية مابعد الكولونيالية من خلال مصطلحاتها التي استعملتها في قراءة الظاهرة الاستعمارية كالهجنة، والتشظي، والتنوع، وتدعي أنها تصف الوضع مابعد الاستعماري أو الفرد مابعد الاستعماري، وترى **آنيا لومبا** أن هذه المصطلحات هي اختصارات فقط، كونها لا تفسر الفروق بين أنواع محددة من الأوضاع الاستعمارية أو آثار الطبقة والجنس، والعرق، ونظام التمييز، والإيديولوجيا بين الناس الذين أعاد الاستعمار بناء حياتهم.³

في نقدها للدراسات مابعد الكولونيالية تستعين **آنيا لومبا** بتحليل هذه الدراسات في حد ذاتها في علاقاتها مع الوضعيات التاريخية والسياسية التي شهدتها العالم. فمن جهة ترى أن دراسات ما بعد الاستعمار مازالت عالقة ومتمركزة أوروبا وعالة على الفلسفات الغربية وطرق الرؤية وان أعلامها متعلمون في الأكاديميات الغربية وغير قادرين على رفض اطر المرجعية الأوروبية.⁴ وهذا ما يطرح عند **آنيا لومبا** مسألة موقع ناقد ما بعد الاستعمار وانتماءاته حيث أصبح موضوعا مثيرا للجدل، وتتساءل حينها هل الأكاديميون الموجودون في الغرب غير قادرين على فتح آفاق ننظر من خلالها إلى العالم غير الأوروبي؟. أم أنهم منعزلين في موقع اختزالي يعيدون نظرة الاستعمار بأسس إيديولوجية ومناهجها الفكرية؟

1 -آنيا لومبا، الكولونيالية ومابعد، الصفحة 22

2 -المرجع نفسه، الصفحة 41

3 - آنيا لومبا، في نظرية الاستعمار ومابعد الاستعمار الأدبية، الصفحة 31

4 - المرجع نفسه، صفحة 254

وترى أنيا لومبا أن هناك محاولة لتمويه تاريخ الكولونيالية الدامي عبر انخراط دراسات ما بعد الكولونيالية بأسئلة أكاديمية مستحدثة تتعلق بالحركة النسوية و الجنس والنقد الاجتماعي. وبالرغم من أن المدافعين عن هذه الدراسات يرون أنها أسهمت في الإضاءة على تاريخ الإمبريالية الأوروبية وإرثها، إلا أن هذه العمومية في تفسير سياقات ما بعد الكولونيالية، أضفت على أطروحاتها نوعاً من الإرباك والتعقيد والانتقادات الحادة لجهة غياب التجانس وتشعب اهتماماتها الفكرية.

و تطرح أنيا لومبا في إطار قراءة الظاهرة الاستعمارية من ضفة مضادة تتمثل بالنظرة الشمولية إلى العالم بوصفه تاريخاً إنسانياً مشتركاً، وبالتالي، إمكانية فهم أحدهما للآخر، من خلال إعادة فحص الإيديولوجيات المحلية التي كانت موجودة ما قبل الكولونيالية وقراءة تفاعلاتها مع الحقبة الاستعمارية: فلم تقرض الكولونيالية نفسها على أرض نظيفة، ولذلك لا يمكنها أن تُفسّر كل شيء موجود في المجتمعات ما بعد الكولونيالية.¹

و المعضلة التي تواجه نظريات ما بعد الكولونيالية عند لومبا هي كيفية التعبير عن السرديات المحلية في ظل اكتساح الرأسمالية والعولمة الأنماط القديمة للحدود بتهميش الإنتاج والثقافات الأصلية، وفي هذا السياق «ثمة حاجة الآن لسرديات أصغر، مع اهتمام خاص بالطبوغرافيا المحلية، لتغدو الخرائط أكثر شمولية.²

وتشير أنيا لومبا إلى أنّ أحداث الحادي عشر من أيلول 2001، أو ما يسمى الحرب العالمية على الإرهاب، والغزو الأميركي لأفغانستان والعراق، أسهما في تراجع فكرة العالم ما بعد الكولونيالي لمصلحة الإمبراطورية الأميركية الجديدة، ما أيقظ التفكير مجدداً في مسائل الهيمنة والمقاومة التي أثارتهما الحركات المناهضة للاستعمار. وتالياً، فإنّ دراسات ما بعد الكولونيالية أمام مفترق جديد، وخصوصاً في ظل العولمة الكاسحة لعالم اليوم، وقد ألغت مفهوم الهوامش والمراكز المحورية، فالإمبراطورية لا تؤسس مركزاً أرضياً للسلطة، ولا تعتمد على حدود أو حواجز ثابتة، بل تدير الهويات المهجنة والتسلسلات الهرمية المرنة والتبادلات المتعددة عبر تحويل شبكات القيادة وقد اندمجت الألوان الوطنية المميزة على الخارطة

1 - أنيا لومبا، الكولونيالية وما بعدها، الصفحة 53

2 - المرجع نفسه، الصفحة 76

الإمبراطورية للعالم وامتزجت مع قوس قزح الإمبريالي العالمي.¹ إن مهمة الدراسات ما بعد الكولونيالية إذاً، ينبغي أن تتمحور حول فحص ماضي الإمبراطوريات بشكل كامل، فلا فرق جوهرياً بين الإمبراطورية الرومانية والإمبراطورية الأميركية.

وعليه تقترح أنيا لومبا أن دراسات ما بعد الاستعمار إذا أُريد لها أن تستمر فعليها أن تتشغل بالعالم المعاصر والظروف المحلية بصورة أعمق، وهي الظروف التي تتم بداخلها صياغة الأفكار والمؤسسات الاستعمارية في كل ممارسات ثقافية واجتماعية واقتصادية وهو ما يحدد عولمتنا المعاصرة.²

¹ - أنيا لومبا الكولونيالية، وما بعدها الصفحة 97

² - أنيا لومبا، في نظرية الاستعمار وما بعد الاستعمار الأدبية، الصفحة 254.

المحاضرة رقم 10:

بروز تيار النقد مابعد الكولونيالي في استراليا

المحاضرة رقم 10: بروز تيار النقد مابعد الكولونيالي في استراليا

الحركة النقدية لدراسات ما بعد الاستعمار في استراليا:

مثل تيار النقد ما بعد الكولونيالي في استراليا إسهاما ثريا في بروز حركة نقدية تضاف إلى حركات النقدية لدراسات ما بعد الاستعمار التي ظهرت في أوروبا وإفريقيا والهند حيث فحصوا عديد المجالات في دراسات ما بعد الاستعمار بشكل منهجي. منها ما يتعلق بالآداب والكتابة ومنها ما يتعلق بالأرض و الهوية وبناء الأصالة، وآثار النصوص مابعد كولونيالية على السياقات الاجتماعية والتاريخية.

إرهاصات تيار النقد مابعد الكولونيالي في استراليا:

كانت المهمة الأولى في مستعمرات المستوطنين تتمثل في ترسيخ إمكانية عرض النصوص بوصفها آدابا مستقلة عن آداب المركز البوليتاني، وعندما أنتجت هذه المستعمرات كيانا مستقلا من النصوص كانت مهمة تجميع التاريخ الأدبي تمثل عنصرا مهما في ترسيخ هوية ثقافية وطنية مستقلة، وكانت هذه التواريخ بمثابة علامات مهمة في التاريخ النقدي لهذه المستعمرات، فكتب هيو غرين كتاب تاريخ الأدب الاسترالي ول كرامر كتب تاريخ أكسفورد للأدب الاسترالي فكانت هذه الأعمال تتسم بالأهمية في تغيير ملامح وحدود التاريخ الذاتي الأدبي الوطني كما كانت المجموعات والمقتطفات الأدبية بما تضمنته من قيم تمثل مواقع مهمة لتسجيل والبدء في تغيير الذوق النقدي و الموقف الثقافي.¹

كما قاد النضال من أجل تعريف صفات الآداب المستقلة (مستقلة عن المركز الأوروبي) إلى دراسات أخرى وبروز موضوعات قوية ككتاب انغليس مور: الأنماط الاجتماعية في الأدب الاسترالي وكتاب ج ديتون: الخبرة الأدبية الاسترالية . وتركز النقاش في استراليا على التقاليد التي زعم أنها مهيمنة أو تمثل

¹ - بيل أشكروفت، غاريت غريفيت، هيلين تيفين، الرد بالكتابة النظرية والتطبيق في آداب المستعمرات القديمة، ترجمة شهرت العالم، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2006، الصفحة، 222.

الخصائص السائدة، واحتل موضوع بناء التقاليد والدفاع عنها مساحة واسعة من النقد وطاقتها، وأثيرت قضية التقاليد القومية كجزء من إعادة تأكيد للهوية الاسترالية ضد استمرار تبعيتها الثقافية.

وتجتمع القضايا النقدية المثارة في دراسات النقد الكولونيالي في استراليا حول مجموعة من المشكلات التي تلقى الضوء على بعض التوترات الأساسية التي توجد في جميع آداب ما بعد الكولونيالية. حيث تضم هذه القضايا¹ :

- العلاقة بين الممارستين الاجتماعية والأدبية في العالمين القديم والجديد .
- العلاقة بين السكان الأصليين في المستوطنات والسكان الغازين.
- العلاقة بين اللغة المستوردة والمكان الجديد .

النقد الاسترالي وبناء الأصالة:

في كتابه أسس الثقافة في استراليا يرى ر- ستيفنس وجود عنصرين في الثقافة الاسترالية: أولهما العنصر المستورد، وثانيهما العنصر الأصيل. وكانت عملية الاستيعاب مفيدة في هذه العملية، واعتبر الثقافة الاسترالية بمثابة النبات المحلي وانه ليس فرعا من الشجرة الانجليزية، فهو نبات تمتد جذور أصلته في التربة الجديدة،² ورغم هذا الرأي فقد كانت قضية الاختلاف نتيجة الكولونيالية ملموسة، لذلك كانت المستعمرات تشعر بالقدر نفسه بالاختلاف عن التقاليد الموروثة، وبضرورة تأكيد الاختلاف، رغم أن هذه القضية بقيت مشكلة مركزية في آداب ما بعد الكولونيالية.³

وفي مراحل الاستيطان والتأكيد الوطني المبكرة كانت توجد هناك دعوات في استراليا كما كانت في باقي الدول المستعمرة تنادي بأدب وطني وأدوات نقدية وطنية، وبدأت مقالات وقصص الكتاب في الظهور تتناول طبيعة العلاقات الأصلية التي وجدوا أنفسهم فيها. ثم إن ورود النقد الجديد إلى هذه المناطق يمكن اعتباره تطورا أساسيا في الوعي النقدي الذاتي لتلك الآداب.

1 - بيل أشكروفت وآخرون، الرد بالكتابة، الصفحة 225.

2 - المرجع نفسه، الصفحة 226.

3 - المرجع نفسه، الصفحة 228.

النظرية بين اللغة والمكان:

تشير كل من اللغة والمكان إلى مواقع الصراع الإبداعي في كتابات المستوطنين، فقد تناولت الكاتبة الاسترالية جوديت رايت مشكلة اللغة المستورة والمشهد الوطني المغترب في كتابها هموم الشعر الاسترالي، ومنه تأصل نقاش طويل يتراوح بين وجود بيئة تاريخية و ثقافية ومادية خاطئة لإنتاج أدب عظيم، إلى الزعم بأن عددا كبيرا من الناس يسير كالغرباء كونهم يفتقدون إلى لغة يعبرون بها. وهو ما اعتبرته جوديت رايت جانبا مزدوجا في استراليا. أي أنها تشير إلى هذا الشرح بين الكلمات الغريبة التي جاء بها المستعمرون، و عدم إيجاد لغة وطنية خاصة للتعبير لدى السكان الأصليين، بمعنى أن الفضاء الأصلي ليس له كلمات.¹

إشكالية العلاقة بين السكان الأصليين والمستوطنين.

تعتبر العلاقة بين السكان الأصليين والمستوطنين من أكثر الملامح تعقيدا في المشهد التاريخي و الثقافي لاستراليا. فبالإضافة إلى استخدام المستعمرين للسكان الأصليين كموضوعات للنصوص الأدبية، كان المستوطنين يحاولون التأسيس لبعد جمالي موجود سلفا ومحدد في الثقافة الأصلية بغية ضم نسيج من ثقافة سكان استراليا الأصليين لوصف و إثراء عملية الاستيعاب الثقافي.² من جهة أخرى عانت كتابات السكان الأصليين من عديد المشكلات التاريخية العامة لكتابة مابعد كولونيالية، أهمها محاولة المستوطنين إدماج كتاباتهم داخل الآداب الوطنية لمستعمرات المستوطنين بوصفها امتدادا لها وليس خطابا منفصلا يمثل السكان الأصليين. وهو ما كان يطرح مشكلة بناء الأصالة التي أصبحت رهان تيارات ما بعد الكولونيالية الاستراليين لتوضيح الحدود بين الآداب الأصلية و الوطنية.

تيار النقد مابعد الكولونيالي الجديد:

تمثل دراسات وجهود نقاد مابعد الكولونيالية الجدد وصفا وتحليلا بحثيا لحالة الشعوب والأمم والجماعات، التي عانت من الاستعمار، والتي تريد تأكيد هويتها بعيدًا عن المفاهيم الأوروبية، التي تزعم العالمية، ولا

1 - بيل اشكروفت وآخرون، الرد بالكتابة، الصفحة 233

2 - المرجع نفسه، الصفحة 238

تتباها في واقع الأمر. من خلال قضايا الاختلاف من منظور يحترم الخصوصية، كما يرصد تفاعل تلك الخصوصية بالمؤثرات العالمية.

أقطاب النظرية ورؤيتهم النقدية:

بيل أشكروفت أستاذ فخري في كلية اللغة الإنجليزية والإعلام والفنون المسرحية. مؤسس لنظرية ما بعد الاستعمار، مؤلف مشارك في كتاب الرد بالكتابة. وهو مؤلف ومؤلف مشارك في واحد وعشرين كتاباً، تُرجمت أعماله بشكل مختلف إلى خمس لغات ، منها التحول ما بعد الاستعماري ، مستقبلاً ما بعد الاستعمار¹

جاريث جريفيث Griffiths : أكاديمي ، وأستاذ للغة الإنجليزية والدراسات الثقافية في جامعة أستراليا الغربية.² تركّز عمل جريفيث في المقام الأول على أدب ونظرية ما بعد الاستعمار، وهو موضوع كان مساهماً مؤثراً فيه. نشر مؤلفات حول آداب دول العالم الثالث والمساحات ما بعد الاستعمارية

هلين إم. تيفين: هي أستاذ مساعد للغة الإنجليزية في جامعة ولونجونج، أستراليا، وكاتبة مؤثرة في نظرية ما بعد الاستعمار والدراسات الأدبية. كانت عضواً مؤسساً لمجموعة أبحاث ما بعد الاستعمار، تشمل اهتماماتها البحثية والتعليمية تاريخ مجتمعات المستوطنين الاستعمارية وما بعد الاستعمارية، والآداب في اللغة الإنجليزية، والدراسات الكاريبية، والنظرية الأدبية، لها مؤلفات من أهمها "بعد أوروبا" و"بعد آخر موقف" و"قصص المحيط الهادئ الجنوبي" و"السردي المعادي للاستعمار".³

يرى منظرو النقد ما بعد الكولونيالي الأستراليون أن ثقافات ما بعد الاستعمار مهجّنة لا محالة، فإنهاء الاستعمار هو آلية وليس غاية. ويتطلب حواراً مستمراً بين أنظمة مركزية مهيمنة ونسخاً محيطية منها. وبما أنه لا يمكن إنشاء أو إعادة إنشاء تشكيلات وطنية أو إقليمية مستقلة تماماً عن ارتباطاتها التاريخية مع المشروع الاستعماري الأوروبي، فقد كان مشروع الكتابة في مرحلة ما بعد الاستعمار يهدف لاستجواب الخطابات والاستراتيجيات الخطابية الأوروبية من موقع داخل (وفيما بين) عالمين.

1 - بيل أشكروفت وآخرون، دراسات ما بعد الاستعمار المفاهيم الرئيسية، مرجع سابق، الصفحة 445.

2 - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

3 - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

وهكذا، فإن إعادة قراءة وإعادة كتابة السجل التاريخي والخيالي الأوروبي مهمة حيوية باعتبار أنه سمة من سمات خطاب ما بعد الاستعمار بشكل عام. وهكذا تتشكل الأدبيات/الثقافات اللاحقة للاستعمار في ممارسات مضادة لا ممارسات متجانسة، وهي تقدم استراتيجيات استدلالية المضادة للخطاب المهيم.

حيث ترى هلين تيفن أن النماذج التي تؤكد على اللغة المشتركة والظروف المشتركة للاستعمار تسمح باستراتيجيات خطابية مضادة، حيث أنه سيكون هناك نموذج أفضل من النموذج القومي والعنقي أو الجماعات الثقافية. ، في هذا النموذج، يمكن اعتبار جميع أنواع الكتابة والمرويات الشفهية للسكان الأصليين في مرحلة ما بعد الاستعمار بمثابة خطاب - مضاد للخطاب المهيم و يعاكس خطاب الأوروبي.

و كما تذهب إليه هلين نيفين ووفق أسلوب واتجاه نظريات ما بعد الاستعمار تقترح تركيب نموذجين لا يستبعد كل منهما بالضرورة الآخر وذلك لإجراء دراسات مقبلة. في الحالة الأولى تكون ظاهرة ما بعد الاستعمار في أي نص كامن في سماته الخطابية. في الحالة الثانية، يكمن في تحديده لعلاقاته مع وضعه المادي. ولتجنب المزالق المحتملة للنموذجين المذكورين تقترح تيفن الجمع بين النموذجين لتكوين قراءة شاملة لنصين من خلال التأكيد على استراتيجيات خطاب مضاد وهو بدوره سيوفر لنا إمكانية أو إمكانيات قراءة بعد استعمارية أشمل وأعم.

المحاضرة رقم 11:

نقد مرجعيات النقد الثقافي

المحاضرة رقم 11: نقد مرجعيات النقد الثقافي

سياق مشروع النقد الثقافي:

حاول مشروع النقد الثقافي أن يقوم بتشكيل سياق ثقافي للممارسة النقدية كما ظهر في الثقافة الغربية الحديثة والتي مرت بسلسلة متواصلة من التصورات، بدءاً بريتشاردز مروراً ب رولان بارت وصولاً إلى ميشال فوكو، حيث أصبحت الممارسة النقدية تهدف إلى تأسيس وعي نظري في نقد الخطابات الثقافية والأنساق الذهنية .

ثم تطور الأمر لاحقاً، في فترة المابعديات: ما بعد البنوية، وما بعد الحداثة، وما بعد الاستعمار، إلى رهن الثقافة حيث التاريخانية الجديدة التي سعت إلى استرجاع القيم الثقافية التي امتصها النص الأدبي.¹

وخلال هذه المسيرة التي استغرقت معظم القرن العشرين، تبلور للنقد الثقافي هدف يتمثل في مجاوزة النص بمفهومه التقليدي واعتباره مادة خاماً تستخدم لاستكشاف أنماط معينة من الخطابات السردية والإشكاليات الإيديولوجية وأنظمة التمثيل، وكل ما يمكن تجريده من النص، فالنص ليس الغاية القصوى للنقد الثقافي وإنما غايته المبدئية الأنظمة الاجتماعية في فعلها الاجتماعي في أي تموضع كان. ولا يقتصر النص على قراءته في خلفيته التاريخية ذات الأنماط المصطلح عليها فالنص والتاريخ منسوجان ومدمجان معاً كجزء من عملية واحدة والدراسات الثقافية تركز على أن أهمية الثقافة تعين على تشكيل وتتميط التاريخ.²

لقد تبلورت معالم الدراسات الثقافية في أوروبا، وهذه الحقبة كانت حبلية بضروب من التمرد على الأنساق الشائعة في الثقافة الغربية، فسرعان ما تصدع الفهم النقدي للمناهج الشكلية والبنوية للأدب، بل

¹ - ستيفن غرنبلات، التاريخانية الجديدة والأدب، ترجمة حسن حمامة، المركز الثقافي للكتاب، الدار البيضاء، المغرب الطبعة الأولى، 2018، الصفحة 11.

² - عبد الله إبراهيم، الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، 2010، الصفحة 102.

إن البنيوية نفسها تشققت بظهور ما يصطلح عليه بالبنيوية التكوينية وذلك قبل أن يتأزم أمر النسق المغلق ويتعجر عن جملة من ضروب التحليل النقدي والثقافي، كالاتجاهات السيموطيقية و التفيكية والتأويلية، ورافق ذلك أمر الدراسات الخاصة بالتلقي، وتطورت مدرسة فرانكفورت النقدية وسطع نجم مابعد الحداثة، هذا المفهوم الذي خضع لجدال خصب ومتشعب أسهم فيه جملة من المفكرين والنقاد. كالآن تورين الذي كرس جهدا في نقد الحداثة.¹ وهابرماس الذي شكك في أطروحات جاك دريدا ونقده للأنظمة المتأفيزيقية المتعالية في الفلسفة الغربية. و جان فرانسوا ليوتار الذي أشاع فكرة مابعد الحداثة في الأنظمة الرأسمالية.²

وحصلت تفاعلات عميقة في الثقافتين الفرنسية والألمانية والأوروبية عموما قبل أن تنتقل إلى الولايات المتحدة الأمريكية. وكل ذلك الجدل كان في طابعة العام ثقافيا أو هو يهدف إلى إعادة النظر في وظيفة النقد التقليدية، وطرح موضوعات لها حساسية ثقافية كالنقد النسوي، وأدب الأقليات، وآداب مابعد الاستعمار، ونقد ثقافة الميديا ووسائل الإعلام التي تقوم بإنتاج ثقافات سريعة ومتنوعة، تعيد صوغ الأذواق والحاجات بهدف خلق مماثلة بين المتلقي أو المستهلك ونمط الإنتاج.³

اهتم كل من ريتشارد هوغارت وفانسون ليتش وكوكبة من النقاد الانغلو ساكسونيين بدمج فروع من المعرفة الإنسانية في تحليلاتهم، حيث تركز منهج فانسون ليتش على دمج المعطيات النظرية والمنهجية في مجال علم الاجتماع والتاريخ والسياسة، دون إهمال وظيفة النقد الأدبي وعلى هذا الأساس، يقوم النقد الثقافي عند فانسون ليتش وفق ثلاث خصائص أهمها: أن النقد الثقافي لا يؤطر فعله تحت إطار التصنيف المؤسساتي للنص الجمالي، بل يفتح على ما هو غير جمالي في عرف المؤسسة، سواء أكان خطاباً أو ظاهرة. ثم إن من سنن هذا النقد أن يستفيد من مناهج التحليل المعرفية من مثل تأويل

1 - ينظر، ألان تورين، نقد الحداثة، ترجمة أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، 1997 الصفحة 16.

2 - جان فرانسوا ليوتار، الوضع مابعد الحداثي، ترجمة أحمد حسان، دار شرقيات للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 1994 الصفحة 23.

3 - عبد الله ابراهيم، الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة، الصفحة 102.

النصوص ودراسة الخلفية التاريخية، إضافة إلى إفادته من الموقف الثقافي النقدي والتحليل المؤسساتي.¹

إن الذي يميز النقد الثقافي هو تركيزه الجوهري على أنظمة الخطاب وأنظمة الإفصاح النصوي، ، هادفاً من وراء ذلك فتح إمكانات أوسع للنقد الثقافي في تناوله الكلي أو التفنيتي لأي ظاهرة، بوصفها نصاً.ومنه يسعى فنسن ليتش إلى تجنب النقد الثقافي الوقوع في حبال المؤسسة بحيث تصبح أفضل حالات التحسين من هذه الحبال هي ممارسة نقد المؤسسة.²

لقد تجسدت هذه التحولات في مناهج وأفكار أعلام مثل رولان بارت، وتزفياتان تودوروف، وميشال فوكو، وجاك دريدا، وادوارد سعيد، وجوليا كريستيفا. فالعناية بالأبعاد الثقافية للظواهر الاجتماعية، والأدبية، والدينية، والسياسة، والإعلامية، كانت سمة أساسية ومشاركة في أهم اتجاهات الثقافة في النصف الثاني من القرن الماضي .

فالثقافة بكل أنساقها هي مجال رمزي مشبع بالمعاني والأفكار والعقائد وأنماط العلاقات الاجتماعية والتطلعات، وكل المؤثرات الفاعلة التي تصوغ الهوية العامة لمجتمع من المجتمعات، ولهذا لا يمكن تقدير أهمية النقد الثقافي دون الكشف عن محمولات النسق الثقافي السائد وهي ومحمولات متنوعة ومركبة من عناصر ايجابية وسلبية.³

1 - عبد الله الغدامي، النقد الثقافي قراءة في الأنساق الثقافية العربية، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثالثة، بيروت لبنان، 2005 الصفحة 32.

2 - عبد الله الغدامي، النقد الثقافي قراءة في الأنساق الثقافية العربية، الصفحة 35

3 - عبد الله إبراهيم، الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة، الصفحة 106.

المحاضرة رقم 12:

نحو نظرية للدراسات الثقافية العربية (1)

المحاضرة رقم 12: نحو نظرية للدراسات الثقافية العربية (1)

الثقافة والدراسات الثقافية:

تركز الدراسات الثقافية على دراسة الأعمال الثقافية والممارسات الراهنة المرتبطة بها في العلوم الاجتماعية والانسانية. وتُعدّ الدراسات الثقافية العربية حقلاً ناشئاً يشترك مع مجالات دراسية أُخرى متشعبة؛ مثل مواضيع الجندر، والاقتصاد، والتاريخ، ونظرية المعرفة، واللغة، والسياسة، والنقد الأدبي والثقافي، والثقافة الشعبية.

ويمكن اعتبار الثقافة العربية تعبيراً عن القيم والمعايير الثقافية التي تفرزها كل الإنتاجات العربية معرفياً، وأدبياً، وعقائدياً، وفنياً، وأخلاقياً، وقانونياً وكل العادات وأساليب العيش التي يكتسبها الفرد باعتباره عضواً فاعلاً في المجتمع، بوصفها حصيلة الخبرة التي راكمها المجتمع العربي، وساهمت في صياغتها كل أطراف المجتمع تعبيراً عن كينونة وجودها العربي وعن رؤية هذا المجتمع في الحياة،¹ فاستحضار الثقافة العربية في قراءة الواقع العربي يجعل الماضي حاضراً في كل مكان، في الوقت الذي يجعل فيه هموم الحاضر عاملاً أساسياً لقراءة الماضي.

يذهب محمود الضبع في كتابه **الثقافة والهوية والوعي العربي** أنه لا يمكن الزعم بعدم وجود تنظير في التراث العربي لنظرية للثقافة، وإن كان ذلك الغياب لا ينفي وجودها ولا ينفي وجود مفرداتها وأدواتها، فمجمّل التراث العربي المكتوب والشفهي إنما هو مشروع ثقافي.² فلقد تمت صياغة هذا المشروع بوعي، وهو في الغالب واعي بالحضارة العربية ودورها الفاعل في تطوير الحضارة البشرية، إلا أن التدخلات الخارجية والسياقات المحيطة عبر التاريخ هي التي قوضت دوره الفاعل والريادي وعملت على عرقلته رغم

¹ - عبد الحميد حواس، أوراق في الثقافة الشعبية، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة مصر 2005، الصفحة 117.

² - محمود الضبع، الثقافة والهوية والوعي العربي، بتانة للنشر، القاهرة، مصر، ط1 2016 الصفحة 14.

انه يمكن القول وبالنظر إلى تاريخ الثقافة العربية انه مشروع قائم بذاته، حيث انه تكوّن عبر مساحة زمنية طويلة قياسا إلى أي مشروع ثقافي لأية أمة. فالتراث العربي المتمثل في الشعر يعود إلى أكثر من 150 سنة قبل ظهور الإسلام، إضافة إلى علومهم ومعارفهم وقيمهم الأخلاقية. وبعد ظهور الإسلام امتدت هذه الثقافة عبر العصور وفي شتى المعارف والميادين ويمكن تقسيم هذه الثقافة إلى ثقافة كتابية وثقافة شفوية دون الفصل فيه بين ما هو عربي وما هو غير ذلك مع إمكانية رصد تأثيرها في المشروع الثقافي العربي ككل.¹

لقد بدأ التفكير في الثقافة في مرحلة النهضة العربية وفي مرحلة الاشتباك مع النموذج الغربي، من منطلق الوعي الغربي خاصة مع فكر طه حسين، والعقاد، وعبد الرحمن بدوي، ولويس عوض، وشكري عياد، حيث استمرت المسيرة من بعدهم من خلال تطبيق الوعي الغربي على المنجز العربي، حيث إنه في الوقت الذي استطاعت مثل هذه الممارسات العربية أن تفرز الكثير من الإيجابيات التي حرّكت بالفعل المياه الراكدة في مدوّنة النقد العربي القديم والحديث، خصوصا في الربع الأخير من القرن العشرين، حيث نجحت في أن تقدّم قراءات نقدية من منطلقات ومنظورات معرفية غير مستهلكة، فقد أنتجت بعض الممارسات المرتبكة أو المتعثرة التي انطوت على حالات مختلفة من سوء الفهم، سواء تمثّل ذلك في فوضى اصطلاحية، نابعة بالأساس من عدم إدراك طبيعة المرجعيات الثقافية والسياقات التاريخية التي تشكّلت في فضاءها النظرية الغربية أولا، أو تمثّل في غواية الجمع بين ما لا يجتمع من نظريات أو مفاهيم أو مناهج أو حقول اصطلاحية في فضاء دراسة علمية واحدة ثانيا. وكلها ظواهر سلبية تحتاج إعادة قراءة، كما تحتاج إلى ضرورة موضوعة النظرية الأدبية والنقدية الحديثة في سياق مرجعياتها الثقافية التي تنتسب إلى التاريخ الثقافي الأوروبي أو المركزية الأوروبية.

ورغم هذا فقد بقي السؤال الثقافي الكبير يدو في حركية مشروع النظرية الثقافية العربية، وهو هل تكفي معرفتنا بالأصول الثقافية العربية لنصنع مشروعا ثقافيا عربيا؟ وهل يكفي الوعي الغربي وتطبيقه على منجزنا العربي؟ بمعنى أن ندرج ثقافتنا في سياق مفاهيم الوعي الغربي كافيا للحديث عن مشروع ثقافي

عربي، وعليه ولمزيد من الوعي بالثقافة العربية وسماتها فإنه علينا الاندماج في السمات التي يفرضها التطور الحضاري، والنظرة إلى الثقافة والتثقاف من خلال القدرة على التفاعل مع الثقافات.¹

فالفكر ليس بمعزل عن التغييرات المحيطة بالحياة الإنسانية على مختلف مجالاتها، فالفكر هو الذي يجعل من الممكن وضع تصورات نموذجية تجريدية مدركة كلياً لحركة الواقع، وبذلك يمكن إدراك تلك الحركة ومن تم القدرة على التحكم فيها موضوعياً، ولكن كل ذلك يعتمد على الحركة التأثيرية التبادلية بين نماذج الفكر وحركة الواقع والتي إذا انفصلت نكون دخلنا في مجال الإشكالية المعرفية،² فالنظر إلى الدراسات الثقافية العربية باعتباره حقلاً جديداً للبحث في وسائل الإعلام والثقافة والمجتمع العربي، هو بالدرجة الأولى مهمة معرفية، وطريقة لجعل الحقل واعياً بوجوده في الزمان والمكان.

إنّ هذا التفكير هو ما حفز على إغناء الدراسات الثقافية تطويراً يسهم في التأسيس للدراسات الثقافية العربية بوصفها فضاءً معرفياً واعياً تخضع فيه دراسة الثقافة والمجتمع العربي لنوع من الدقة الفكرية والعلمية والمنهجية. إنها عملية لا تتأسس عليها حقول جديدة فحسب، بل تتشكل عليها مفاهيم ونماذج فكرية جديدة، وهي بدورها تندثر لتفسح المجال لمفاهيم ونماذج أخرى، في تأرجح دائم بين البناء والهدم، الاستمرارية والقطيعة.

هذه الاستراتيجية تعد مدخلاً أساسياً لمقاربة التوجهات الجديدة في الدراسات الثقافية العربية التي غدا عالمنا العربي في أمس الحاجة إليها، وذلك من أجل تعميق الفهم بكيفية توطين المفاهيم التي تشكل تصوراتنا للعالم، وإعادة توطينها، ولبناء جسور ثقافية يتموضع من خلالها الفكر العربي المعاصر ضمن موقعه من العالم المتحول بصورة جذرية والزاهر بإمكانات جديدة لامتناهية للإبداع الثقافي.

ويعتقد الباحث والمفكر الثقافي طارق صبري بأن الدراسات الثقافية العربية مازالت بحاجة إلى دراسة جادة ومنهجية من موقع الاختلاف وبمثابة نوع من التمرين في التفكير حول التفكير. فالمشكلة مع

¹ - محمود الضبع الثقافة الهوية والتكنولوجيا مكتبة الاسكندرية الطبعة 1 القاهرة مصر 2016الصفحة

² - تركي الحمد الثقافة العربية في عصر العولمة دار الساقى بيروت لبنان الطبعة الأولى

البحوث المنجزة في مجال الدراسات الثقافية هي أنّها، من الناحية المعرفية، غير واعية بذاتها أو بالأجزاء المكونة للكل. أي أنّها ليست واعية باللحظات التاريخية والعرضية التي تتجاوب معها.

فهناك مواضيع أساسية تواجه هذا المجال من الدراسة ومسار تقدم دراسات ثقافية عربية. بما في ذلك، اللغة والخطاب، اللغة والثقافة، وسائل الإعلام والحدثة، دراسات النوع، تاريخ وسائل الإعلام، الثقافة والتاريخ، الدولة والإنتاج الثقافي، الاقتصاد السياسي لوسائل الإعلام، الثقافة الشعبية، علم المعرفة والمؤسسة.. وفق هذا الطرح يظل الهدف الأساسي للباحث في الدراسات الثقافية العربية، هو ممارسة النقد الانعكاسي بامتياز.

إن خلق مشروع ثقافي نقدي واع لا يرتبط فقط بقضية الوعي بالزمن (الزمن التاريخي) وبقضية التموضع النظري والمعرفي، ولكن أيضاً بتموضعه في علاقته بالآخر، فكر الآخر وتقنية الآخر.

هنا يؤكد طارق صبري أنّه من الواجب على الدراسات الثقافية العربية أن تتخرط في عمليات تفاوض؛ زواج مختلط بفكر الآخر حيث يتمكن الفكر، بوصفه أداة، أن يبدع ثانية، أن يبدع ليس فقط من الداخل لأجل تنمية ذخيرته، بل أيضاً لأجل الآخر.

أنّه لا يمكن للترابط الوعي للدراسات الثقافية العربية أن يحدث دون علاقة بالنقاشات والإشكاليات الأساسية المتضمنة في الفكر العربي المعاصر؛ فما هو الهدف المعرفي للدراسات الثقافية إذا لم تكن قادرة على التأثير في المشاكل الخاصة بالفكر العربي المعاصر والنظرية الاجتماعية والتعامل معه. وعند التعبير عن مفهوم الدراسات الثقافية العربية، ليس التعاطي مع النظرية الاجتماعية فحسب، ولكنه من الضروري أيضاً، حتى نفهم العمليات والبنى الأوسع التي تحدد وسائل الإعلام والثقافة والمجتمع العربي، القيام بتحويل اتجاه بواسطة الفلسفة. إذن كيف ولماذا تأسست هذه النقاشات بالطريقة التي تأسست بها والمواضيع التي تناولتها بالفعل. لإعادة توطين الدراسات الثقافية العربية على سطح واع ببنى تشكيلته الاجتماعية، ولأنّ تخصص الدراسات الثقافية تطور في أماكن أخرى بمثابة رد فعل ضد ازدواجية الحدثة، يصبح الانخراط الجدي في النقاشات حول الحدثة في الفكر الفلسفي العربي المعاصر تمريناً فكرياً ضرورياً.

و يوضح طارق صبري¹ أنه فقط عبر هذا التوضع المعرفي، بوصفه بداية، نستطيع أن نختار من بين هذا التعدد في المواضع موضعاً نعتقد أنه سليم بالقدر الكافي ليكون محاوراً لمشروع نقدي وأخلاقي للدراسات الثقافية العربية.

¹ - عبد العزيز بومسهولي: التفكير في الدراسات الثقافية العربية من خلال مقارنة المفكر الثقافي طارق صبري <https://www.mominoun.com/articles> تاريخ الاطلاع: 2021/08/24 الساعة 23.30

المحاضرة رقم 13:

نحو نظرية للدراسات الثقافية العربية (2)

المحاضرة رقم 13: نحو نظرية للدراسات الثقافية العربية (2)

عرفت الساحة العربية عديد الاشتغالات بالمفاهيم النقدية والدراسات الثقافية التي يمكن أن نركز على أهمها من خلال ثلاث مشاريع:

أ- مشروع عبد الله الغدّامي:

من تفكيك النصوص إلى تفكيك الثقافة:

يبين الدكتور الغدّامي أنّ موضوع النقد الثقافي و مجال بحثه هو: نقد الأنساق المضمرّة التي ينطوي عليها الخطاب الثقافي بكل تجلياته وأنماطه وصوره، ما هو غير رسمي وغير مؤسساتي، وما هو كذلك بغية الكشف عن ما تضمّره أفنعة الجمالي، ومنه كشف حركة الأنساق وفعالها المضاد للوعي و للحس النقدي، ويعرّف الغدّامي النقد الثقافي بأنه: " فرع من فروع النقد النصوي العام، ومن ثم فهو أحد علوم اللغة وحقول الألسنية معنيّ بنقد الأنساق المضمرّة التي ينطوي عليها الخطاب الثقافي بكل تجلياته وأنماطه وصيغته.¹

وينظر الدكتور عبد الله الغدّامي في مشروعه النقدي هذا إلى الثقافة العربية كنص ضخم متنوع التكوينات والوجوه. و يرى أنّ السؤال الذي ينبغي على القارئ/الناقد الإجابة عنه هو: كيف يمكن داخل نص/الثقافة العربية أن نقرأ بعض الأنساق التي تشكلت عبر القرون وتكوّن السمات المميزة لهذه الثقافة؟

وإذا كان الغدّامي يرى أنّ مجال النقد الثقافي هو النص، فهو في الواقع يعمد إلى تفجير مفهوم النص نفسه الذي يتمدد ليصبح بحجم ثقافةٍ بأكملها. فالدلالة النسقية ليست من صنع مؤلف فرد ولكنها منكبّة في الخطاب بفعل سيطرة نموذج ثقافي شامل يقوم بضخ محمولاته في ثنايا الخطاب،² ومنه فإن النسق الثقافي أنه نسق أزلي، تاريخي، راسخ، وله الغلبة في تحييد حاجات الناس وهو في الوقت نفسه يوجه

¹ - عبد الله الغدّامي، النقد الثقافي قراءة في الأنساق الثقافية العربية، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثالثة، بيروت لبنان، 2005 الصفحة 32.

² - المرجع نفسه الصفحة 87.

السلوك الاجتماعي العام وهو بذلك يشكل جبروتا رمزيا يحرك الذهن الثقافي للأمة ويقوم بتميط ذائقتها وطرائق تفكيرها وأحكامها.¹

فمعارضة عبد الله الغدّامي النقد الأدبي ، قديماً وحديثاً، كونه أنّه لم يتعامل إلاّ مع النصوص التي تعترف المؤسسة الثقافية الرسمية بأدبيتها وجمالها، واستبعد النصوص والظواهر الثقافية الأخرى التي لا تحظى باستحسان تلك المؤسسة التي وضعت معايير صارمة لتقنين ما هو جمالي وما هو غير جمالي.

فالنقد الثقافي كما ينظر إليه الغدّامي يسعى إلى كشف حيل الثقافة في تمرير أنساقها تحت أقنعة ووسائل خاصة تتدثر بأغطية الجمال واللغة. وهذه الأنساق المضمرّة التي يسعى النقد الثقافي لفضحها، هي أساس الاستهلاك الثقافي الذي يحدد مدى جماهيرية نص ما واستمراريته.

كما يؤكد الغدّامي أنّ على الناقد أن يميّز بين السمات الإيجابية والسمات السلبية التي ينبغي التركيز عليها لأنّ هذا يقودنا إلى التعرف على عيوبنا الحضارية والعراقيل التي اعترضت مسيرة النهضة العربية. وقد اختار الغدّامي نسق "الفحل" الذي يؤكد أنّه في الثقافة العربية قد انتقل من الشعر إلى مختلف نواحي الحياة. فصار لدينا، إلى جانب الشاعر الفحل: الفحل الاجتماعي والفحل الثقافي والفحل الإعلامي والفحل السياسي.

إنّ النقد الثقافي، وفق هذا المنظور، هو المدخل الرئيسي على ممارسة وإعمال النظر داخل دائرة النصوص وما كرسته الثقافة-النسق داخلها. فلا بد من نقد المنظومة النسقية التي تتشكل وفقها أطروحات تختفي داخل منثنيات النصوص وتبث رسائلها المشفرة على المستوى الفكري والثقافي، خصوصاً إذا كان بعض القيم التي تحملها داخل أنسجتها قيماً سلبية، أو تتشكل في صور سلبية في عقول متلقيها.²

ب- مشروع عبد الله إبراهيم:

من السردية وتفكيك المركزية إلى المطابقة والاختلاف:

¹ - عبد الله الغدّامي، النقد الثقافي، الصفحة 87

² - حسن البنا عز الدين، مفهوم الوعي النصي في النقد الأدبي، دون تاريخ، دون طبعة، الصفحة 84.

انغمس الباحث في مشروعه الثقافي نحو ربع قرن، فبالتوازي مع غوصه في دراسة الظاهرة السردية باعتبارها ظاهرة ثقافية. انخرط أيضا في دراسة المركزية الثقافية، وهي تشكّل لبّ المشروع، وعالجها على مستويين؛ أولهما ظاهرة التمرکز حول الذات في سياقها الثقافي والتاريخي، وثانيهما تحليل فرضياتها وبنياتها، والسعي إلى تفكيكها من أجل تفرّغ حمولاتها الأيديولوجية. وكان يجري تعديلا على بعض أفكاره كلّما وجد حاجة إلى ذلك.¹

وبما أنّه لكلّ عصر نموذجة الفكري، يرى إبراهيم أنه من اللازم الاعتراف بأن عصر بناء الصروح الفكرية الكبرى قد انحسر، وبدأ يتوارى، وحلّ محله عصر النقد والتحليل؛ أي تحليل الصروح التي وُضعت تحت تصرف الناس نظاما متّسقا من الفرضيات والنتائج فلكي يقع الإمام بظاهرة كبيرة، صوغ رؤية للظواهر كالمركزيات الثقافية، والدينية، والعرقية.

أما في مشروع "المطابقة والاختلاف" فينطلق الناقد العراقي عبدالله إبراهيم من واقع العالم اليوم، حيث يتطلّع مشروع الناقد إلى الالتحاق بالبحوث الفكرية، التي تسعى إلى البحث في معنى العالم، وتسهم في تفسيره، وليس المقصود بـ"الاختلاف" في هذا المشروع، كما يرى الناقد، الدعوة إلى "قطيعة" مع الآخر، ومع الماضي، واختزالهما إلى مكوّن هامشي؛ ذلك أنّ القطيعة لن تحقّق إلا العزلة والانغلاق، والاعتصام بالذات ومطابقتها على نحو نرجسي مرّضي لا يمكّنها أبدا من أن تتشكّل على نحو سليم ومتفاعل ومتطوّر، بل إن الاختلاف المقصود في هذا المشروع يوفّر حرية في ممارسة التفكير دون شعور بإثم الانفصال عن الماضي، ولا خشية التناقض مع الآخر.

ان مردّ الحاجة إلى "الاختلاف" في رأي عبد الله إبراهيم هو رسوخ ثنائيات ضديّة خطيرة في صلب الثقافة العربية الحديثة، منها، على سبيل المثال: الأصالة والمعاصرة، الذات والآخر، الماضي والحاضر. وقد تركت تلك المفاهيم أثرا مباشرا في الفكر انقسم الوعي بسببه وأصبحت تلك المفاهيم بذاتها «مرجعيات» ثابتة ونهائية، توجّه عمل الفكر، وتحدّد مجالاته، وتقوم نتائجها. فمشروع "المطابقة والاختلاف" هو ممارسة معرفية واعية تتوغل في تلافيف الظواهر الثقافية والدينية والعرقية، لتكشف طبيعة تلك الظواهر،

¹ - ينظر عبد الله إبراهيم، المركزية الغربية إشكالية التكون والتمرکز حول الذات، الدار العربية للعلوم

وآلية الممارسات التي تقوم بها، سواء في إنتاج ذات تدعي النقاء كما تقول بذلك المرويات الإسلامية، أو في اختزال الآخر وفق نمط يوافق منظورها كما تريد المرويات الغربية.¹

إن وظيفة النقد المعرفي، حسبما يرى إبراهيم، تكمن في أن يسهم في تغيير مسارات التلقّي، ويقترح كفاءات لاندراج عناصر الثقافات الأخرى في الذات الثقافية، فالثقافة العربية أصبحت حقل صدامات لا نهائية بين المفاهيم والمقولات والرؤى والتصورات المستعارة، فغاية الممارسة النقدية المنهجية في قدرتها على تغيير زوايا النظر إلى ما نعتقده انه انساق مطلقة الثبات وتغيير علاقتنا الذهنية بالظواهر المستبدة بنا.²

ج- مشروع إدريس الخضراوي:

النص والتمثلات الثقافية الإنسانية:

تكمن رؤية إدريس الخضراوي في منهجية تحاول ربط النص بتمثلاته الثقافية الإنسانية، ففي مشروعه الأول الموسوم بـ"الأدب موضوعا للدراسات الثقافية"³ وضع مهادا نظريا عرّف فيه ماهية النقد، بين تحديد المفهوم واستشكال نظرية الأدب، ثم انتقل إلى الربط الذي حصل مع الدراسات الثقافية، وهو متمثل في مشاريع قائمة على نفس البنية والتصور والامتداد، خاصة عند إدوارد سعيد وعبد الله الغدامي وحسن البنا عز الدين وعبد الله إبراهيم ونادر كاظم.

لذلك فـ"إن الدراسات الثقافية التي تقدم نفسها بديلا لهذا التوجه في القراءة تعتبر كل منتج إنساني نصا و تعبيرا صريحا عن الذات الإنسانية. وإذا كان يحسب لها هذا النزوع إلى تحرير الذات من سطوة الإنتماء والانحياز إلى تاريخ أو هوية مكتملة، بغية تحقيق تلك المسافة التي تمكن من فهم الآخرين والشعور بهم والإنصات لتجربتهم، فإن هذا التوق المعرفي ليس بمنجاة من التسامي والارتفاع و الوقوع في حبال

¹ - عبد الله إبراهيم، المطابقة والاختلاف بحث في نقد المركزية الثقافية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت لبنان، الطبعة الأولى 2005 ص 553.

² - المرجع نفسه، الصفحة 554.

³ - ينظر إدريس الخضراوي، الأدب موضوعا للدراسات الثقافية، دار جذور للنشر، الرباط، المغرب، الطبعة، 1 2007.

الانتماء والتمركز الذي انبرت لثقته وتفكيكه. فالشمولية المعرفية هاهنا تبدو محدودة وغير ممكنة¹، إضافة إلى هذا، فالتقاطع الحاصل بين المنتج . النص، والإنسان . الذات ما هو إلا انتماء . هوية لفهم وتفسير شعور أو وجدانيات الآخر باعتباره يتقاسم نفس التجربة الكونية، وبالتالي فما يجمع بين كل هذه العناصر هو تمركز المسافة بين الأنا والآخر، ضمن مفارقات المركزي الهامشي، أو الراقي والدوني، أو الفوقي والتحتي، أو الجيد والفاقد، " بحيث إن المستهدف هنا هو النص الأدبي في علاقاته وتشابكاته وتقاطعاته مع الحقل الثقافي الخاص والعام، لذلك نرى أنه من الضروري تأطير الظاهرة الأدبية من خلال انتمائها ضمن تنوع المقاربات القرآنية، بخصوص النظريات النقدية.

وبما أن المنظور الأول يرصد الأدب بوصفه موضوعا للدراسات الثقافية، فإن المنظور الثاني الذي انكب فيه على دراسة المتون داخل السياق مابعد الكولونيالي فان إدريس الخضراوي اعتمد فيه على صياغة مقارنة تأويلية، تعيد قراءة النسقية السردية التي ما فتئت تستلهم آليات شكلية في تحليل المتون، دون ربطها بالخطابات أو الغايات، ودون وعي منها بعلم الأدب،² بهذه الرؤية يختط علم الأدب لنفسه موقعا خاصا ومتميزا في تاريخ الثقافة والعلوم الإنسانية معا، وإذا كان النقد الأدبي قد انشغل بتحليل النصوص من منظور سيميائي أو سردي منشغلا بقضايا فهم النص لا تأويله، ومهتما بإدراك آليات اشتغاله، لا ملابساته المحيطة به، جاء النقد الثقافي"، الذي بنى أسئلته، مركزا على التفكير في النص الأدبي، ليس كمعطى مألوف، بل كإدراك للتناول الثقافي الذي يخلقه الإنسان،³ وبذلك يصبح الأمر خاضعا . إلى تمرس بنيوي . نصي وتكويني . اجتماعي و تاريخي ومعرفي ، بحيث إن هذا التمثل لا يكتفي بالعودة إلى المكون الثقافي فقط ، بل إلى سياقات مختلفة، تؤسس للنص عبوره إلى أسئلة الهوية والذات والآخر، و إلى "تأويلات إيديولوجية " جديدة".⁴

1 - إدريس الخضراوي، الأدب موضوعا للدراسات الثقافية، ص12.

2 - إدريس الخضراوي، الرواية العربية وأسئلة مابعد الاستعمار، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة ط1، 2012.

3 - المرجع نفسه، الصفحة 13.

4 - المرجع نفسه، الصفحة 25.

المحاضرة رقم 14:

النقد الثقافي المقارن:

المحاضرة رقم 14: النقد الثقافي المقارن

بين الأدب المقارن والنقد الثقافي:

في مطلع التسعينات من القرن العشرين شرع بعض المقارنين الغربيين - الذين كانوا يؤكدون فضل الأدب المقارن على الدراسات الثقافية- في محاولة التقريب بين الأدب المقارن والنقد الثقافي ودمجها في نظام منهجي واحد. ففي دراسة بعنوان (من الأدب المقارن اليوم إلى الدراسات الثقافية، 1999) استكشف ستيفن توتوسي إمكانية تطوير منهج جديد يجمع بين خصائص الأدب المقارن وبين سمات النقد الثقافي، ويرى إمكانية ترحيل خاصية التعددية اللغوية للأدب المقارن إلى الدراسات الثقافية المقارنة.¹ واقترح أن يسميه: "الدراسات الثقافية المقارنة comparative cultural studies بهدف تمكين الأدب المقارن من مواكبة المتغيرات التي أفرزتها العولمة، وجعل منها الأسس التي ينبغي أن تنهض عليها الدراسات الثقافية المقارنة.

فالناقد الثقافي لا يجب أن يتوقف عند العرض والتحليل بل عليه أن يتجاوز إلى دراسة الأنساق الثقافية باستخدام المنهج المقارن ومحاولة ربط التحليل الثقافي بعقد المقارنات العلمية بين شتى أنواع التشكيل الثقافي.²

وإذا كان هناك الكثير من الأساتذة في الولايات المتحدة الأمريكية وكندا وأقطار أمريكا اللاتينية قد ساروا في الطريق نفسه الذي أختره ستيفن توتوسي دي زبتك للأدب المقارن وسارعوا في تحويل أقسام الأدب

¹ - يوسف محمد جابر اسكندر، الأدب المقارن والدراسات الثقافية المقارنة، حوليات آداب عين شمس، المجلد 49، عدد مارس 2021، الصفحة 240.

² - حفاوي بعلي، مدخل إلى نظرية النقد الثقافي المقارن، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2007، الصفحة 365.

المقارن في جامعاتهم إلى أقسام للدراسات الثقافية المقارنة، فهناك أيضا العديد من المقارنين الذين يرون أن تغيير الأدب المقارن إلى دراسات ثقافية مقارنة يؤدي إلى ضياع استقلالية الأدب المقارن ويلحقه بالدراسات الثقافية.

أما في النقد العربي يمكن أن نلمس اهتمام بعض النقاد بهذه الدراسات وما يعتمل بشأنها في الغرب. فعز الدين المناصر، أستاذ الأدب و المقارن ، حاول مواكبة التطورات المعرفية التي تصاحب تطور الدراسات المقارنة ، وهذا ما دفعه إلى تقديم جملة من المفاهيم النقدية الجديدة عبر مؤلفاته المختلفة منذ كتابه: المثاقفة والنقد المقارن، الذي يبدأ دراسته فيه عن إدوارد سعيد والنقد الثقافي المقارن ، ب طرح إشكالات النقد المقارن و النقد الثقافي المقارن وعلم النص ومدى حرية الناقد في الانتقال من قراءة النص من الداخل إلى قراءته من الخارج،¹ أي وضع النص ضمن مختلف المكونات الثقافية للسياق الذي أنتجه. كما يستعرض د. عز الدين المناصرة طريقة استخدام إدوارد سعيد لبعض المصطلحات التي تجمع بين الأدب المقارن والنقد الثقافي مثل التمثيل والتجهين والنظرية النازحة.

يتصدى عز الدين المناصرة، في هذا الكتاب أيضا ، لرصد تطور نظرية المقارنة في الأدب وتناميها معرفياً وتاريخياً، ولا يدخر وسعاً في إضافة بعد الوعي على الآخر، من خلال وعي الذات التاريخية بغية امتلاك مفاهيم وأدوات المقارنة والمثاقفة انطلاقاً من المنهج العلمي. و كأى باحث فقد حرص على المزوجة بين المفهوم والنموذج، بين النظرية والتطبيق، مشخصاً أزمة نظرية المقارنة أوروبياً، ملقياً الضوء على العقبات التي تحول دون تبلور هذه النظرية عربياً، وبشكل وثائقي، ولقد أثرى المؤلف كتابه هذا بمقارنات ضافية بين أعمال عربية وأخرى أوروبية، مبرزاً خطوط التقاطع والتوازن والتقابل، مؤشراً على خصوصية كل منها في إطار من فهم نظريات المقارنة ضمن شرطها التاريخي والحضاري.²

أما في كتابه : النقد الثقافي المقارن "منظور جدلي تفكيكي". فيتناول مجموعة من القضايا بدء ب:

المثاقفة والإحساس بالعالم في تفاعل المركز والإطراف، منتهيا إلى الإطار النظري في ترجمة الأدب

¹ - ينظر عز الدين المناصرة، المثاقفة والنقد المقارن منظور إشكالي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان الطبعة 1 1996،الصفحة 18.

² - المرجع نفسه، الصفحة 42.

المقارن إلى العربية مبرزاً مبدأ علاقات التفاعل وديالكتيك الحوار، وأن النص دون علاقات التفاعل هو هيكل عظمي دون روح.¹

أما في كتاب (الهويات والتعددية اللغوية: قراءات في ضوء النقد الثقافي المقارن) ضمن عز الدين المناصرة خمس دراسات عن الفرانكفونية وثلاث من الأقليات التي تعيش الوطن العربي.²

مما سبق من أطروحات فإنه لا يمكن تجاهل في أن يكون للأدب المقارن بعداً ثقافياً إنسانياً عاماً، فضرورة انتقال الأدب المقارن "من المناخ الأدبي إلى المناخ الثقافي العام". فإنه يظهر مزيداً من الاهتمام بالقضايا الإنسانية الكبرى التي تشغل ساحة الدراسات الأدبية الجديدة مثل التصدي للمركزية الأوروبية والغربية و الهيمنة الأمريكية المتصاعدة في القرن الحادي والعشرين، والتخلص من امتدادات الكولونيالية، والسبق إلى الإسهام في بناء مسار سليم لموجة العولمة الثقافية ، ومكافحة التمييز العنصري الثقافي بكل أشكاله وتمثلاته، والحيلولة دون انقسام العالم ثقافياً إلى طبقة فائقة الغنى والموارد، ومقابلها طبقة مدقعة تحت حزام الفقر. ويتبع ذلك تأكيد التواصل العالمي وكشف الغطاء عن الثقافات المقموعة وتفعيل تجاربها، والإفادة من جميع ثقافات العالم في شتى أنحاءه من أجل إغناء الفكر الإنساني.

¹ - عز الدين المناصرة، النقد الثقافي المقارن "منظور جدلي تفكيكي، دار مجدلاوي للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، الطبعة الأولى، 2005 الصفحة 07.

² - ينظر عز الدين المناصرة، الهويات والتعددية اللغوية: قراءات في ضوء النقد الثقافي المقارن، دار الصايل للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، 2014، (المقدمة).

خاتمة:

باستيفاء المحاضرات المعتمدة في مقياس النقد الثقافي حسب مقرر وزارة التعليم العالي والبحث العلمي لفائدة طلبة السنة الثالثة ليسانس ل-م-د تخصص نقد ومناهج، نكون قد توصلنا إلى معالجة مفردات المحاضرات في جانبها النظري.

وقد تتبعنا في هذا العمل، مراحل تدرج المحاضرات وفق منهجية تعتمد أساسا تدرجها في المقرر الوزاري، متناولين إياها في خطة علمية ميسرة وبسطة، دون الإخلال بالجانب العلمي والمعرفي، أخذين في الحسبان تعقيدات النظريات والمصطلحات والمفاهيم، متجاوزين سماكتها وتداخلها، كون النقد الثقافي يمتح من عديد النظريات والمناهج والحقول المعرفية.

إن إدراكنا للرصيد المعرفي الذي يجب على الطالب - في تخصصه و في مرحلة الليسانس- أن يمتلكه، دفعنا إلى تأطيره بمعرفة علمية ونظرية، تبعث فيه روح التعمق في التخصص من جهة، وفهم الإطار المعرفي والمنهجي الذي يتخذه عدة في أية قراءة نقدية للأثار الأدبية والنصوص الإبداعية، وباعتبار النقد الثقافي إستراتيجية قرائية تتوزع بين عديد الحقول، ويستند على خلفيات معرفية وفكرية وفلسفية، فقد كان لزاما علينا وضع الطالب خاصة في مرحلة الليسانس في أتون هذه المدركات والسياقات.

وحرصا منا على النأي بمقياس النقد الثقافي كمشروع قرائي عن أي تكلّس في التعاطي معه، آثرنا تقديمه للطلبة في حلة مستساغة ميسرة، مركّزين على جوهر أفكاره ومصطلحاته ومفاهيمه وأعلامه ومنتجاتهم، كون النقد الثقافي باختلاف مشاربه ورؤاه، وما استلّ منه من نقديات ترتبط بواقع الثقافة وممارستها ونصوصها وخطاباتها، يجعل منه أرضية واسعة المستندات المفهومية والاصطلاحية، بل يتوسع لمعالجة قضايا شائكة ومعقدة ترتبط بالسياق التاريخي، والراهن اليومي، والإبداع الفني بكل أشكاله التعبيرية.

قائمة المصادر و المراجع:

- 1- أحمد عكاشة، فرويد حياته وتحليله النفسي، مؤسسة المعارف للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1995.
- 2- إدريس الخضراوي، الأدب موضوعا للدراسات الثقافية، دار جذور للنشر، الرباط، المغرب، الطبعة، 1. 2007.
- 3- إدريس الخضراوي، الرواية العربية وأسئلة مابعد الاستعمار، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة ط1، 2012.
- 4- إدريس هاني، حوار الحضارات، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط 1: 2002
- 5- إدوارد سعيد، الثقافة والامبريالية، ترجمة كمال أبودييب، دار الآداب للنشر والتوزيع، الطبعة الرابعة، بيروت، لبنان، 2014.
- 6- إدوارد سعيد، الثقافة والمقاومة، حوار دافيد بارساميان ترجمة علاء الدين أبو زينة دار الآداب، بيروت، لبنان ط1، 2006.
- 7- إدوارد سعيد، العالم والنص والناقد، ترجمة عبد الكريم محفوظ منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، سوريا، 2000.
- 8- إدوارد سعيد، الاستشراق المفاهيم الغربية للشرق، ترجمة محمد عناني، دار رؤية للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى القاهرة، مصر، 2002.
- 9- إدوارد سعيد، صور المتقف، ترجمة غسان غصن، دار النهار للنشر، بيروت، ط1. 1996.
- 10- إريك فروم، فرويد تحليل لشخصيته وتأثيره، ترجمة طلال عتريسي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، الطبعة الثانية، بيروت، لبنان 2002
- 11- إريك فروم، أزمة التحليل النفسي، ترجمة طلال عتريسي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت لبنان، ط1، 1988
- 12- ألان تورين، نقد الحداثة، ترجمة أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، 1997.

- 13- أنيا لومبا، الكولونياية ومابعدها، ترجمة باسل المسالمة، دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر، دمشق، سوريا ط1، 2013.
- 14- أنيا لومبا، في نظرية الاستعمار وما بعد الاستعمار الأدبية، ترجمة عبد الغني غنوم، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، سوريا، الطبعة 1، 2007.
- 15- إيريك فروم، جوهر الإنسان، ترجمة سلام خير بك، دار الحوار للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، اللاذقية، سوريا 2011.
- 16- بول.أ. ربنسون، اليسار الفرويدي، ترجمة عبده الرئيس،مراجعة إبراهيم فتحي المشروع القومي للترجمة، الطبعة الأولى، 2004.
- 17- بيار غريمال ومارسيل باكو، أوروبا من العصور القديمة حتى القرن الرابع عشر، تر أنطوان الهاشم، منشورات عويدات بيروت، ط1995، 01.
- 18- بيتر غران، مابعد المركزية الأوروبية: نظرة جديدة في تاريخ العالم الحديث، تر: عاطف أحمد، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ط01: 1998.
- 19- بيل اشكروفت هيلين تيفين غاريت غريفيت، دراسات مابعد الكولونياية المفاهيم الرئيسية، ترجمة أحمد الروبي، تقديم كرمة سالم، المركز القومي للترجمة الطبعة الأولى، القاهرة، مصر، 2010
- 20- بيل أشكروفت وآخرون، الرد بالكتابة النظرية والتطبيق في آداب المستعمرات القديمة، ترجمة شهرت العالم، مركز دراسات الوحدة العربية الطبعة الأولى بيروت لبنان 2006.
- 21- تركي الحمد الثقافة العربية في عصر العولمة دار الساقى بيروت لبنان الطبعة الأولى 1999.
- 22- تزفيتان تودروف، روح الأنوار، تر: حافظ قويعة، دار محمد علي للنشر والتوزيع، صفاقس، تونس، ط01، 2007.
- 23- توم بوتومور، مدرسة فرانكفورت، ترجمة سعد هجرس،مراجعة حافظ ذياب، دار أويا للطباعة والنشر، الطبعة الثانية، طرابلس، ليبيا 2004.

- 24- جاك أتالي، كارل ماركس أو فكر العالم، سيرة حياة، ترجمة محمد صبح، دار كنعان للنشر، دمشق، سوريا، ط1، 2008.
- 25- جاك دريدا، الكتابة والاختلاف، ترجمة كاظم جهاد، دار توبقال للنشر، الطبعة الثانية، الدار البيضاء، المغرب 2000
- 26- جاك دريدا، في علم الكتابة، ترجمة أنور مغيث و منى طلبة، المركز القومي للترجمة، الطبعة الثانية، القاهرة مصر 2008
- 27- جان فرنسوا ليوتار، الوضع ما بعد الحداثي، ترجمة أحمد حسان، دار شرقيات للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 1994.
- 28- جودة محمد إبراهيم أبو خاص، المنظور الفلسفي للسلطة عند ميشال فوكو، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2017.
- 29- جوديت بتلر، الذات تصف نفسها، ترجمة فلاح رحيم، دار التتوير للنشر، بيروت، لبنان، ط 1، 2014.
- 30- جورج لوكاتش، تحطيم العقل، الجزء الثاني، ترجمة اليأس مرقص، دار الحقيقة للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، بيروت، لبنان 1981.
- 31- جيل دولوز، نيتشه والفلسفة، ترجمة أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان الطبعة الأولى، 1993.
- 32- حسين آصف، الصراع مع الإسلام، استعراض للعداء التقليدي للإسلام في الغرب، تر مازن مطبقاتي، الوعي للنشر والتوزيع الرياض، ط 2013، 01.
- 33- حسين مؤنس، الحضارة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ط02: 1998.
- 34- حفناوي بعلي، مدخل إلى نظرية النقد الثقافي المقارن، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2007.
- 35- حلمي مصطفى، حضارة العصر الوجه الآخر، دار الدعوة للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط01، 2001.
- 36- دوريندا أوترام، التتوير، تر: ماجد موريس إبراهيم، دار الفارابي، بيروت، ط2، 2008

- 37- ديفيد هارفي، حالة ما بعد الحداثة: بحث في أصول التغيير الثقافي، ترجمة محمد شيا، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2005
- 38- روبن أوسبورن، الماركسية والتحليل النفسي، ترجمة سعاد الشرقاوي، مراجعة مصطفى زيور، دار المعارف، الطبعة الثانية، القاهرة، مصر، 1980.
- 39- ريتشارد وولين، مقولات النقد الثقافي مدرسة فراكنفورت، الوجودية ما بعد البنوية، ترجمة محمد عناني المركز القومي للترجمة الطبعة الأولى، القاهرة مصر 2016 .
- 40- الزواوي بغورة، مفهوم الخطاب في فلسفة ميشال فوكو، المجلس الأعلى للثقافة، الكويت 2000
- 41- ستيفن إيريك برونز، النظرية النقدية مقدمة قصيرة جدا، ترجمة سارة عادل، مراجعة مصطفى محمد فؤاد، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، الطبعة الأولى، القاهرة، مصر .
- 42- ستيفن غرنبلات، التاريخانية الجديدة والأدب، ترجمة حسن حمامة، المركز الثقافي للكتاب، الدار البيضاء، المغرب الطبعة الأولى، 2018.
- 43- سمير أمين، نحو نظرية للثقافة: نقد التمرکز الأوروبي والتمرکز الأوروبي المعكوس، دار الفارابي بيروت، ط2، 2003.
- 44- سيغموند فرويد ووليام شتيكل، الكبت تحليل نفسي، ترجمة علي السيد حضارة، المكتبة الشعبية القاهرة مصر د/ت.
- 45- سيغموند فرويد، ثلاث مباحث في نظرية الجنس، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت لبنان، ط3، 1983.
- 46- سيغموند فرويد، مدخل إلى التحليل النفسي ترجمة جورج طرابيشي دار الطليعة، بيروت لبنان، ط3، 1995
- 47- صفاء عبد السلام علي جعفر، محاولة جديدة لقراءة نيتشه، دار المعرفة الجامعية، الطبعة الأولى، القاهرة، مصر 1999
- 48- عادل العمري الماركسية عرض نقدي، دط/دت

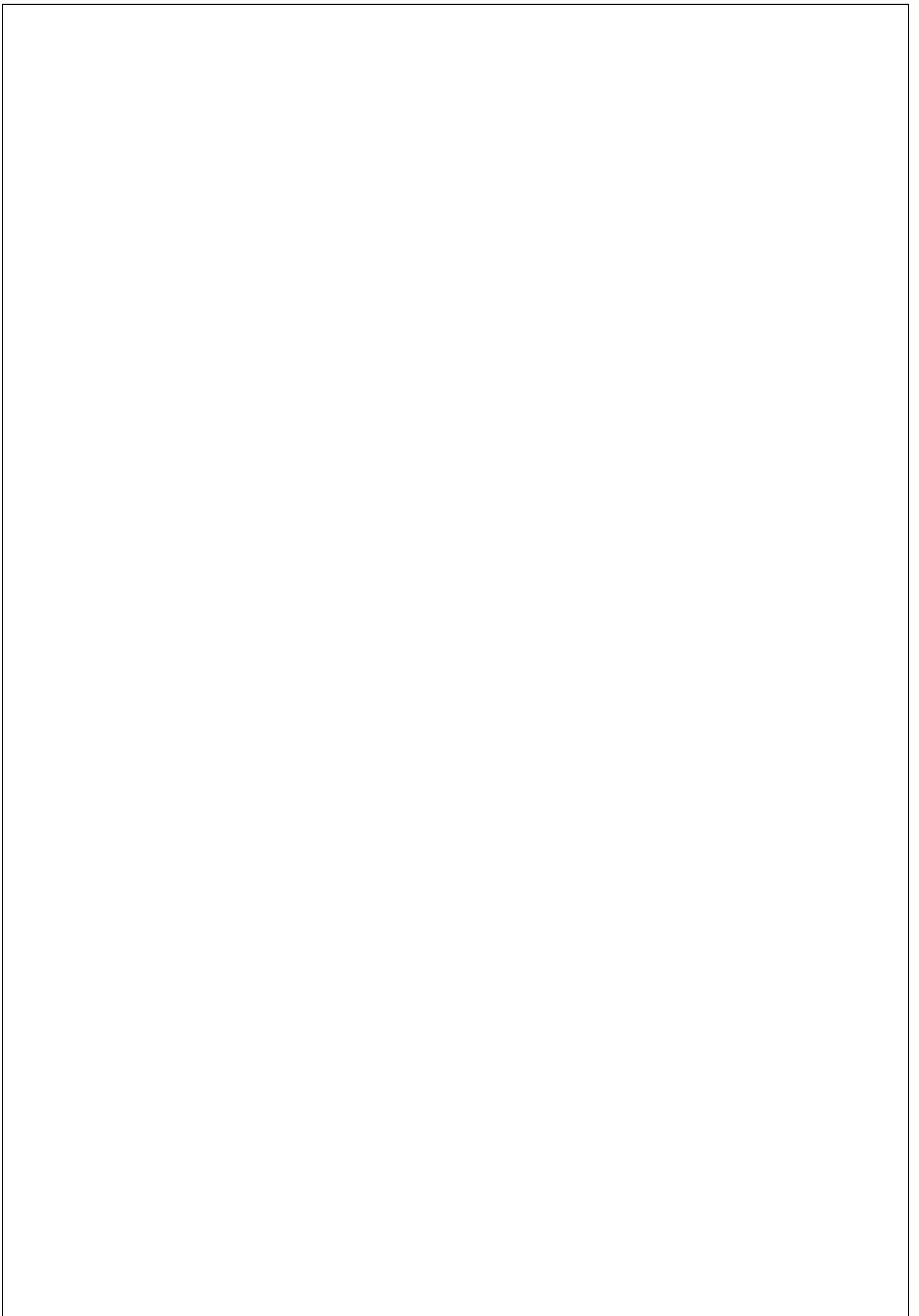
- 49- عبد الحميد حواس، أوراق في الثقافة الشعبية، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة مصر 2005.
- 50- عبدالله إبراهيم، المركزية الإسلامية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط، 2001
- 51- عبد الله إبراهيم المركزية الغربية إشكالية التكون والتمركز حول الذات، الدار العربية للعلوم ناشرون بيروت لبنان ط2010، 1.
- 52- عبد الله إبراهيم، الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، 2010.
- 53- عبد الله إبراهيم، المطابقة والاختلاف بحث في نقد المركزية الثقافية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت لبنان، الطبعة الأولى 2005.
- 54- عبد الله الغدامي، النقد الثقافي قراءة في الأنساق الثقافية العربية، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثالثة، بيروت لبنان، 2005.
- 55- عبد المقصود عبد الكريم، جاك لاكان وإغواء التحليل النفسي، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، مصر 1999
- 56- عز الدين المناصرة، المثاقفة والنقد المقارن منظور إشكالي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان الطبعة 1996، 1
- 57- عز الدين المناصرة، النقد الثقافي المقارن "منظور جدلي تفكيكي، دار مجدلاوي للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، الطبعة الأولى، 2005.
- 58- علاء طاهر، مدرسة فرانكفورت من هوركهايمر إلى هابرماس، مركز الإنماء القومي، الطبعة الأولى، بيروت لبنان د/ت
- 59- فريدريك هيجل، فلسفة الروح، مج02، تر: إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط03، 2005.
- 60- فريدريك نيتشه، عدو المسيح، ترجمة جورج مائيل ديب، دار الحوار للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، اللاذقية، سوريا
- 61- فريدريك نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، ترجمة علي مصباح، منشورات الجمل الطبعة الأولى، بغداد، العراق، 2008.

- 62- فريديريك نيتشه، إرادة القوة ،ترجمة وتقديم محمد الناجي، منشورات إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، 2011.
- 63- فؤاد زكريا، نيتشه، دار المعارف الطبعة الثانية، القاهرة، مصر، 1966.
- 64- فؤاد زكريا، هيرت ماركيز دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، القاهرة، مصر، 2004
- 65- فيصل عباس التحليل النفسي والاتجاهات الفرويدية دار الفكر العربي الطبعة الأولى بيروت لبنان 1996.
- 66- فيل سليتر مدرسة فرانكفورت وجهة نظر ماركسية ترجمة خليل كلفت المشروع القومي للترجمة، الطبعة الثانية القاهرة مصر 2004
- 67- كيفين رايلي، الغرب والعالم: تاريخ الحضارات من خلال موضوعات، تر: عبد الوهاب المسيري، مر: فؤاد زكريا، ج01، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ط01، 1978.
- 68- الماركسية وما بعدها
- 69- محمد الجرطي، ادوارد سعيد من تفكيك المركزية الغربية إلى فضاء الهجنة والاختلاف، منشورات المتوسط ايطاليا د/ت
- 70- محمد المزوغي، نيتشه هايدغر فوكو تفكيك ونقد، دار نيبور للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، العراق، 2014
- 71- محمد عناني، المصطلحات الأدبية الحديثة، الشركة المصرية العالمية للنشر، القاهرة، مصر، الطبعة الثالثة 2003
- 72- محمود الضبع الثقافة الهوية والتكنولوجيا مكتبة الاسكندرية الطبعة 1 القاهرة مصر 2016.
- 73- محمود الضبع، الثقافة والهوية والوعي العربي، بتانة للنشر، القاهرة، مصر، ط2016، 1.
- 74- مخائيل باختين، الفرويدية، ترجمة شكير نصر الدين، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط1، 2015.
- 75- ميشال فوكو، حفریات المعرفة، ترجمة سالم يفوت المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، بيروت لبنان 1987.

- 76- ميشال فوكو، نظام الخطاب، ترجمة محمد سبيلا، دار التنوير للنشر، د/ط-د/ت
- 77- ميشال فوكو، الكلمات والأشياء، ترجمة سالم يفوت، مراجعة مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، 1990
- 78- ميغان الرويلي وسعد البازعي، دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان، ط3 2002
- 79- هومي بابا، موقع الثقافة، ترجمة ثائر ديب، المعهد القومي للترجمة، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 2004.
- 80- ينظر عز الدين المناصرة، الهويات والتعددية اللغوية: قراءات في ضوء النقد الثقافي المقارن، دار الصايل للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، 2014.
- 81- يورغن هابرماس، العلم والتقنية كإيديولوجيا، ترجمة حسن صقر، منشورات الجمل، كولن، ألمانيا 2003

المجلات:

- 1- هشام بن الهاشمي إدوارد سعيد من دنيوية النقد إلى هجنة الهويات، مجلة الأزمنة الحديثة العدد 8
- 2- ديبيش شاكرابارتي، دراسات التابع والتأريخ ما بعد الكولونيالي، ترجمة ثائر ديب، مجلة سطور، القاهرة، مصر، العدد 3، 2016
- 3- ريتا فرج، النسوية ما بعد الكولونيالية: تفكيك الخطاب الاستشراقي حول نساء الهامش، مجلة الفيصل، ع 498، أبريل، 2018، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات.
- 4- محمد عبد الكريم الساعدي، البعد الثالث والهوية المحاكاتية، صحيفة المنقذ، العدد 5463، شهر أوت، سنة 2021.
- 5- يوسف محمد جابر اسكندر، الأدب المقارن والدراسات الثقافية المقارنة، حوليات آداب عين شمس، المجلد 49، عدد مارس 2021.



الفهرس

الصفحة	عنوان المحاضرة	رقم المحاضرة
	الأصول المعرفية: الماركسية- الفرويدية- الننتشوية	1
	الأصول مابعد الحدائية: مدرسة فرانكفورت- ميشال فوكو- جاك دريدا	2
	مقولات النقد الثقافي: نقد السرديات الكبرى- تفكيك التمركز - تحفيز الكتابة المضادة	3
	نظرية نقد الاستشراق عند ادوارد سعيد	4
	مقولة القراءة الطباقية ومفهوم المقاومة الثقافية	5
	الهجنة والمحاكاة والفضاء الثالث	6
	مفهوم التابع عند غياتري سبيفاك	7
	الغيرية الذاتية عند جوديت بتلر	8
	نقد النظرية الكولونيلالية عند آنيا لومبا	9
	بروز تيار النقد مابعد الكولونيلالي في استراليا	10
	نقد مرجعيات النقد الثقافي	11
	نحو نظرية للدراسات الثقافية العربية 1	12
	نحو نظرية للدراسات الثقافية العربية 2	13
	النقد الثقافي المقارن	14