

استقدام الدراسات الثقافية إلى البيئة العربيّة



أحمد الجوّّة
باحث تونسي

مهمّنهـن بلا حدود
Mominoun Without 3orders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الملخص:

الدراسات الثقافية مجال بحث متّسع يتجاوز النقد الأدبي الذي يتم بدراسة النصوص الأدبية، إلى النظر في الثقافات والأنساق الفكرية والذهنية التي تتأسس بها هذه الدراسات.

خصصنا مدخلا ضبطنا من خلاله الاختصاصات التي تشكل هذا المجال، وقدمنا مساهمة بعض الأعلام الغربيين والعرب (هابرماس - أدورنو - لينتش - أدوار سعيد) وأما مدار البحث الأساسي، فهو توطئنا هذا المجال في البيئة الثقافية العربية، توقفنا عند مشروع عبد الله الغدامي، وعند كتاب بنيان الفحولة لرجاء بن سلامة.

نظرنا في الكيفية التي قدم بها الغدامي مشروعه وتفكيره في الأنساق الثقافية وناقشناه في هذه المسائل وأبنا ما اعتري تفكيره من اضطراب وبعض الخلط أحيانا. تناولنا كتاب رجاء بن سلامة وتخبرنا منه فصلين؛ وبسطنا تفكيرها في مسألة الحجاب بالعودة إلى المدونة الفقهية، وفي مسألة إقصاء المرأة من الحياة السياسية ومنعها من أن تكون مواطنة لها حقوق وواجبات، وعقدنا مقارنة تأليفية بين مشروع الغدامي في النقد الثقافي وتفكير بن سلامة في المسألة الجندرية.

مدخل إلى البحث: سعي إلى تحديد النشأة والمجال

يحسن بدءاً تحديد هذا المجال الشامل لاختصاصات كثيرة تتجاوز النقد الأدبي والبلاغة إلى قضايا أوسع وأعمق. لقد نشأت الدراسات الثقافية (Cultural Studies) في أواخر القرن الماضي لما استخدم ريتشارد هوجارت (Hoggart) هذه التسمية سنة 1964، وداخل «مركز الدراسات الثقافية المعاصرة» بجامعة «بيرمنغهام» البريطانية. ويعود الفضل في تأسيس هذه الدراسات إلى «ستيوارت هول» وعدد من الباحثين بهذا المركز الذين تناولوا عدداً من المسائل الخاصة بالجنس والعرق. وقد تأثر هؤلاء باليسار الجديد في إنجلترا، ورفض أصحابه الماركسية الرسمية أو الأرثوذكسية خاصة بعد غزو روسيا للمجر سنة 1956.

ولئن كانت بريطانيا وطن هذه الدراسات، فإنها انتشرت في العالم الغربي وفي بعض بلدان جنوب آسيا. لقد توزعت على الولايات المتحدة الأمريكية وأستراليا وكندا وفرنسا وأمريكا اللاتينية وألمانيا مع جماعة فرانكفورت، وقد أفاد أعلام هذه الدراسات من اختصاصات كثيرة ونظريات مختلفة من أبرزها الماركسية والتحليل النفسي والنظرية النسوية والبنوية ودراسات ما بعد الاستعمار ووسائل الإعلام والاتصال ودراسات الترجمة والنظرية الأدبية وعلم الاجتماع باتجاهاته المختلفة. والدراسات الثقافية تختلف عن الأنثروبولوجيا الثقافية، إذ يقتصر اهتمام أصحابها على الظواهر المجتمعية المعاصرة من قبيل الثقافة السائدة وآليات هيمنتها، والثقافة المضطهدة الخاصة بالأقليات والزنوج والعمال...

ونحن واجدون في بعض الدراسات العربية ما يشبه التسوية بين «الدراسات الثقافية» و«النقد الثقافي» ودليلنا على ذلك عنوان كتاب عبد الله الغدامي «النقد الثقافي، قراءة في الأنساق الثقافية» الصادر في طبعته الأولى سنة 2000¹ و«دليل الناقد الأدبي» للرويلي والبازعي، إذ خصصا مدخلا لـ«الثقافة والدراسات الثقافية»² ومدخلا آخر لـ«النقد الثقافي»³.

ويبدو لنا هذا المدخل مفيداً من جهة التعريف بقواعد هذا النقد والتعريف بأعلامه في مدرسة فرانكفورت (تيودور أدورنو - هابرماس) وفي العالم العربي (طه حسين - عبد الله الغدامي - أدونيس...).

1- المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت.

2- المركز الثقافي العربي، الطبعة الرابعة 2005، ص ص 139-149 وقد بدت لنا المادة المقدمة في هذا المدخل غير وافية بقصد التعريف بهذه الدراسات.

3- ص 305-312

كما وجدنا إجراء «النقد الثقافي» مصطلحا مرادفا للدراسات الثقافية في مجلة «فصول» المصرية التي خصّصت ملف أحد أعدادها للنقد الثقافي⁴. وخصّصت عددا كاملا بهذا العنوان، تضمّن بحثا مؤلفة وأخرى مترجمة بعنوان «دراسات» و«ترجمات» وعددا من التطبيقات. كما حوى العدد ملفا خاصا بالنقد النسوي⁵.

واختيار تسمية «النقد الثقافي في الدراسات العربية» توجّه وجدناه في كتاب «مسارات النقد ومدارات ما بعد الحداثة» لحفناوي بعلي الذي خصّص حيزا لـ«النقد الثقافي... خطاب ما بعد الحداثة من نقد النصوص إلى نقد الأنساق»، وقد قدّم فيه تعريفا بهذا النقد من جهة النشأة والأعلام ومن زاوية الكشف عن «الأنساق الجمالية المضمرّة» وعن «شعرية أو بوطيقا الثقافة»⁶.

ولما تخيّرنا من مجلة «فصول» بحثا مترجما بعنوان الدراسات الثقافية، التاريخ - المادّة - المنهج - الأهداف لجون باتنز وجدناه يحدّد نشأتها بأواخر الخمسينيات من القرن العشرين، باعتبارها ثورة ضدّ منهج الدراسات الأدبية الكلاسيكية، وضدّ المفهوم التقليدي للثقافة، مقترنة ببرنامج تعليم الكبار وبرفض النظام التعليمي السائد الذي يعبر عن مجتمع طبقي.

لقد اتخذت هذه الدراسات شكل الدفاع والتعبير عن الثقافة غير المكرّسة، ثم أولت عنايتها بوسائل الإعلام. وإذا كانت نشأتها سابقة في بريطانيا بتأسيس «مركز الدراسات الثقافية المعاصرة (CCCS) وجهود هوجارت ورايموند وليامز وتومسن ومن لحق بهم، فإنّ الدراسات الثقافية الأمريكية، وجّهت اهتمامها بالدراسات السياسية للمجتمعات ودراسة الأقليات و«الهويات» وبالدراسات النسوية والعرقية والمثلية الجنسية وما يعرف بالدراسات الجندرية⁷. وأمّا أهداف هذه الدراسات، فمن أبرزها «الرغبة المزدوجة في تقييم الثقافة غير المقنّنة وخفض قيمة الثقافة النخبوية».

ولما عرض كاتب المقال إلى العلاقة بين الدراسات الثقافية والدراسات الأدبية، ذكر أن الميزة الكبرى للدراسات الثقافية هي «إعادة موضعة المادّة الأدبية في ممارسة ثقافية»، وفتح مجالات جديدة لإعادة تقييم البلاغة⁸.

4- العدد 63، شتاء وربيع 2004. وقد حوى الملف عددا من الأبحاث امتدّت من ص 106 إلى ص 107 وتضمّنت ندوة العدد بإعداد عبد الناصر حنفي.

5- المجلد 25/3- العدد 99 ربيع 2017

6- مسارات النقد ومدارات ما بعد الحداثة، ترويض النصّ وتقويض الخطاب، أمانة عمّان، الطبعة الأولى 2007 ويمتدّ هذا الحيز من ص 123 إلى ص 152

7- فصول، المجلد 25/3، العدد 99 ربيع 2017 ص ص 236-237

8- فصول، مرجع سابق، ص 243

وأما مساهمة الدراسات الأدبية في الدراسات الثقافية، فتقوم على قراءة ما يسمّى «مجاورات الأدب» وتتيح هذه المساهمة التفكير في الأدب الإقليمي والأدب ما بعد الكولونيالية والأدب الناشئة على شبكات الأنترنت ومكانة الكتاب التقليدي في مواجهة الغزو الإعلامي والاتصالي، ووسائل ترويج الثقافة والكتاب ودراسة التسويق ونسب القراءة.

ويبقى التساؤل دائرا على مسألة الترجمة، فهل تقع التسوية بين الدراسات الثقافية والنقد الثقافي الذي يتناول موضوعا ثقافيا بعينه في سياق ثقافي مخصوص كأن يبحث الغدامي في الأنساق الثقافية العربية مكتفيا بالنسق الشعري وبما سماه «فحولة الشعر» وعدّه أساسا لصناعة الطّاغية⁹، وأن يتناول يوسف عليمات «جماليات التحليل الثقافي» من خلال الشعر الجاهلي، وأن يعوّل على هذا الشعر وحده في تفكيك الأنساق الثقافية، والحال أنّ ذلك يتجاوز نسق الشعر إلى أنساق أخرى مشكّلة لثقافة العرب قبل الإسلام، ويقتضي البحث في نسق الذهنية والأسطورة ونسق الطقوس والعبادات¹⁰.

والحقيقة أنّ استجلاء الدراسات الثقافية يستوجب بعض الإلمام بالأوضاع السياسية والحضارية التي تولّدت منها هذه الدراسات، والكشف عن الرّهانات التي خاضها أعلامها. ولما كان مجال هذا البحث لا يتيح التبسيط في هذا الأمر، ارتأينا الإقتصار على ما بدا لنا ضرورياً وكفيلاً بذلك، وتحسن الإشارة إلى أنّ رواد الدراسات الثقافية في إنجلترا وأمريكا وألمانيا تحديدا هم من الفلاسفة الذين فكّكوا أسس الحضارة الغربية التي ترسّخت فيها الرأسمالية، وتنّبّهوا إلى هيمنتها المالية والتّقنية فصار الإنسان بسبب ذلك، يعيش «قلق الحضارة» وانحدار مسارها. سنجمل تقديم أعلام الدراسات الثقافية في عدد من الأعلام:

1- تيودور أدورنو (onrodA rodoéhT)

يعدّ هذا الفيلسوف واحداً من أعلام مدرسة فرانكفورت التي أسست لما بعد الحداثة، وكرّست ما يعرف بالنظرية النقدية التي قامت بديلا من فكر التنوير الذي آل إلى هيمنة فكر شمولي، وإلى نهاية الفرد.

بدأ أدورنو مساره النقدي بـ«الكفاح النظري» ضدّ الإيديولوجيا الوطنية الاشتراكية التي أنتجت العقيدة النازية في ألمانيا، وقدم «مادية التحليل» بديلا عن ميتافيزيقا «هايدغر» والوجودية الألمانية مع «كارل

9- عبد الله الغدامي، النقد الثقافي، ص 7

10- د. يوسف عليمات، جماليات التحليل الثقافي، الشعر الجاهلي نموذجا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى 2004

ياسبيرز»، ومثلت إقامته في منفاه بالولايات المتحدة الأمريكية إغناءً لرؤيته النقدية إزاء المجتمع الرأسمالي الاستهلاكي، وإزاء الثقافة المصنعة التي تروج الأفلام والأسطوانات¹¹.

أصدر أدورنو «جدل العقل» بالاشتراك مع هوركهايمر و«الجدل السلبي» والنظرية الجمالية»، واعتبر أن العقل وعصر التنوير قد حطّما الزّهان الحداثي، وعجزا عن الفهم والنقد الموضوعي لواقعهما، وأن العقل صار «أداة» موضوعية للطبقة المسيطرة. ويتمثل موقفه الثقافي النقدي في الكشف عن أعياب أجهزة الدعاية والدور السياسي والاقتصادي لأجهزة الاستهلاك الجماهيرية وتحكمها في الأدواق في ظل مجتمعات صناعية متقدمة.

يعتبر كتابه الثاني الصادر سنة 1966 بعنوان «الجدل السلبي» حلقة الوصل بين التأسيس الفلسفي والاجتماعي لفكره النقدي وتوجهه التام نحو علم الجمال¹². وأمّا في كتابه الأساسي «النظرية الجمالية»، فإنّ أبحاثه النقدية تأخذ بعدها المتكامل في المجالين الثقافي والفني، وقد حاول فيه تطوير مفهوم خاص للحدث في الفن، وربط بين الفن والنقد الراديكالي للمجتمع المعاصر، وأقرّ بأنّ الفنّ قادر على إعادة تنوير الوعي ومنحه طاقة الرّفص بعد انتشاله من وضعية «الوسيط البضاعي». ففي الفنّ يستطيع العقل استعادة قابليته للحلم والتحليق فوق ما هو محدود¹³، وقد اعتبر أنّ هذا الطّموح تجسّمه الأعمال الفنية الكلاسيكية الكبرى في الموسيقى (Boulez - Schönberg...) وفي الشعر (هولدرلين - مالارمي - فاليري - بيكيت...) وفي الرسم (Dali - Kandinsky - Klee)

2- يورغن هابرماس

هو من الجيل الثاني من فلاسفة مدرسة فرانكفورت، وقد جعل النظرية النقدية شاملة ومتسعة. إنّهُ فيلسوف غزير الإنتاج بلغت مؤلفاته حدود عشرين، ويذكر اسمه باعتباره مرجعا في الفلسفة السياسية والاجتماعية وفي البحوث الخاصة بعلم المعرفة (الإبستمولوجيا)¹⁴. نشر سنة 1953 مقاله الشهير «التفكير مع هايدغر ضدّ هايدغر» في فترة كان فيها لذلك الفيلسوف تأثير قويّ في السّاحة الفلسفية في ألمانيا وفي أوروبا، وتأثّر بالتحليل النفسي وبالفلسفة الألمانية التي اتّبع تقاليدها وبالاقتصاد السياسي والأدب الألماني والعالمي.

11- علاء طاهر، مدرسة فرانكفورت من هوركهايمر إلى هابرماس، منشورات مركز الإنماء القومي، بيروت، الطبعة الأولى (د.ت) ص ص 67-68

12- مدرسة فرانكفورت، ص 69

13- نفسه، ص 71

14- مدرسة فرانكفورت، مرجع سابق، ص 87

تحصل سنة 1954 على درجة الدكتوراه في الفلسفة بأطروحة حول فلسفة «تشيلنغ»، وشغل منصب أستاذ مساعد لأدورنو (1956-1959) في معهد الدراسات الاجتماعية (مدرسة فرانكفورت)، ونشر سنة 1962 أطروحته الخاصة بـ «الأركيولوجيا الاجتماعية التاريخية للرأي العام كنمط من الهيمنة المؤسسية داخل المجتمعات البورجوازية الحديثة»، وكانت بعنوان «الميدان العام»¹⁵ وتعرف في جامعة «هايدلبورغ» على «هانز جورج غادامير» وتأثر بكثير من أفكاره.

نشر سنة 1969 دراسة بعنوان «الطلبة والسياسة» (بالاشتراك)، وهي دراسة ميدانية مدارها على موضوع الوعي السياسي للطلبة في ألمانيا الغربية، ودرس ما بين 1967-1968 بـ «المدرسة الجديدة للبحوث الاجتماعية» في نيويورك وصارت له آنذاك شهرة واسعة. ولئن تشبّع هابرماس باتجاهات الفلسفة الحديثة والمعاصرة له (كانط - هيغل - ماركس - هايدغر - ماركيز...) فإنه تأثر بالسنية تشومسكي، واشترك معه في الموقف من الدولة بما هي مؤسسة بيروقراطية شمولية في استلابها¹⁶، وجعل من الماركسية أدوات تحليل نقدي للمجتمع الرأسمالي. ولهذا دعا إلى «إعادة توجيه الماركسية» بتحويلها من «دوغما» (Dogma) إلى أداة نقد، وخصّها بكتاب «النظرية والتطبيق».

عمل إلى التأليف بين الفكر الهيجلي والفكر الماركسي، وتأثر في ذلك بـ «شيلنغ» واشتركا في اكتشاف العلاقات وأساليب الهيمنة بين البنية الفوقية والبنية التحتية، وفي الاعتقاد بفكرة تجاوز الدولة والتحرر من عناصر الزيف التي تطرحها هيمنتها الشاملة¹⁷.

أفكار هابرماس النقدية

تابعها علاء طاهر وصاغها اعتمادا على مؤلفات هابرماس: الميدان العام - العقل والشرعية - التقنية والعلم كأيديولوجيا.

1- الكتاب الأول

هو دراسة للدعاية والإعلام كوسيلة فعّالة ومباشرة من وسائل هيمنة الدولة البيروقراطية التي تسهم في تكوين رأي عام يوازي أهدافها، فلا تسمح لهذا الرأي بالتعارض مع برنامجها ومشروعها العام في

15- نفسه، ص 89

16- مدرسة فرانكفورت، ص 94

17- نفسه، ص 96

السيطرة¹⁸، ويعني ذلك إنشاء نمط من فينومينولوجيا الوعي وإستلابه داخل النطاق الدّعائي - الإعلامي في المجتمع الأوروبي أثناء الصّعود التدريجي والواضح للطبقة البورجوازية، ثم إنّ الدّعاية مبدأ للسيطرة¹⁹.

2- العقل والشرعية

سعى فيه إلى إنشاء ممارسة عقلانية عبر الإقتراب من التلاحم مع معايير جوهرية لمقولات ذات بناء عقلائي، ومن وعي خارج الإستلاب الذي تفرضه المؤسسات المهيمنة قصد الإنعتاق التدريجي من الهيمنة الكلّية للسلطة السياسية ومن التسيير المؤسّساتي المنظم لوعي المجموعة²⁰.

3- التقنية والعلم كإيديولوجيا

يستند فيه إلى المناقشات التي أثارها «هربرت ماركوز» خاصّة بموضوع قدرة التكنولوجيا على تحقيق التحرّر، وما تولّد عنها من إدخال الإنسان في قوالب إجتماعية جديدة منبثقة عن المؤسّسات ذات الإنغلاق المطّرد في المجتمعات الحديثة المصنّعة. - مناقشة التّصاعد الإستلابي للتّقنية وإخضاعها للمجال الإجتماعي - الإنساني - نقد التطوّر الصّناعي والتكنولوجيا المذهل الذي ساعد على ظهور هرمية جديدة ومعقّدة تنظّم هيمنة البيروقراطية وتساعد المطّرد ونقد الوضع المأساوي للإنسان الغربي²¹.

فنسنت ليتيش (htciL tneclV)

يطرح هذا المفكّر الأمريكي مشروعه مرادفا لما بعد البنيوية، ولما بعد الحداثة ويوظّف المعطيات النظرية والمنهجية في علم الاجتماع والتاريخ والسياسة ويختلف عن أعلام مدرسة شيكاغو التي تعتبر أرسطية جديدة، وهي تكتفي بقراءة النصّ من الدّاخل والتقيّد بحدوده الشكلية²²، وهو يقول إنّ بوسع نقاد الأدب ممارسة النّقد الثقافي، في حين يذهب أنصار النّقد الثقافي إلى ضرورة الإهتمام بالثقافة الشعبية والتخلّي عن دراسة الأدب، وما يخصّ الخطاب الأدبي ونظرية الأدب.

18- مدرسة فرانكفورت، ص 98

19- نفسه، ص 107

20- مدرسة فرانكفورت، ص ص 108-109

21- نفسه، ص 110

22- دليل الناقد الأدبي ص 308، وانظر كذلك "مسارات النقد ومدارات ما بعد الحداثة" ص 134 وقد ذكر حفناوي بعلي عددا آخر من أعلام النقد الثقافي (رايموند وليامز - هوجارت - دريدا - أدورنو - وولتر بنجامين - كلنر - بودريار - فريدريك جيمسون - ستيوان أوين، وينتسب هؤلاء إلى اتجاهات فلسفية وفكرية متنوّعة).

ويذكر مؤلفا «دليل الناقد الأدبي» أنّ النقد الثقافي الذي يدعو إليه ليتش يستوعب فلسفة ما بعد الحداثة الرافضة للعقلانية وفكر التنوير، وأنّ «ليتش» يحدّد معالم النقد الذي يدعو إليه، وهي ثلاثة:

- عدم اهتمام النقد الثقافي بالأدب الرسمي أو المعتمد
- الاعتماد على نقد الثقافة وتحليل النشاط المؤسسي وعلى المناهج النقدية التقليدية
- اعتماد مناهج مستقاة من اتجاهات ما بعد البنيوية، ومن أفكار بارت وفوكو ودريدا²³.

توطين الدراسات الثقافية عربياً

مشروع عبد الله الغدامي الخاص بالنقد الثقافي

يعدّ هذا الباحث في النقد الثقافي من المؤسسين لهذا المجال، وقد أكدّ ريادته له في تقديمه للكتاب الذي جمعت فيه بحوث الحلقة التي أقامها قطاع الثقافة والفنون بوزارة الإعلام بمملكة البحرين يومي 5-6 مايو 2001، والتي نشرت بعنوان «عبد الله الغدامي والممارسة النقدية والثقافية». إنه «يعلن رفضه لأيّة محاولة تؤصّل للنقد الثقافي خارج مشروعيه النقديين الالسنّي والثقافي»²⁴.

لقد أصدر الغدامي عدداً من المؤلفات يبدو فيها النزوع إلى بناء النقد الثقافي، ولكن ما يعنينا منها في سياق بحثنا كتاباه: «تأنيث القصيدة والقارئ المختلف»، «النقد الثقافي: قراءة في الأنساق الثقافية العربية».

وعناية المؤلف بالنقد الثقافي تتأكد في مقدّمة الكتاب الأوّل بقوله: «إذا كانت الثقافة جسدا مركّبا من الأنساق، فلا بدّ لهذه الأنساق أن تتصارع، والحسّ الفحوليّ في الثقافة الذي هو (المتن) الوجدانيّ والعقليّ لنا ولثقافتنا، لا بدّ أن يندرج تحته مضمر ثقافيّ يسعى بحياء أو ربّما بمخاتلة، لكي يشاغب المتن ويهزّ بعض جدران القلعة»²⁵.

تنبئ هذه المقدّمة بإرهاصات المشروع الذي يتمخّض في ذهن الغدامي، وستكون لمفاهيم النسق والمضمر الثقافيّ والفحولة امتدادات في الكتاب الثّاني الذي يتأكّد به المشروع في العنوان الأصلي، وفي عنوانه الفرعيّ وفي عناوين الفصول.

23- نفسه، ص 309

24- عمر زرفاوي، النقد الثقافي بين عبد الله الغدامي، ويوسف عليمات، معضلة المنهاجية والتأويل المغلول، مجلة فصول، المجلد 25/3، العدد 99، ربيع 2017 ص 140. وقد تعذّر علينا الحصول على الكتاب المذكور.

25- تأنيث القصيدة والقارئ المختلف، المركز الثقافيّ العربيّ، الدار البيضاء، بيروت، الطبعة الأولى 1999

استهل المؤلف كتابه هذا بما يتعين الإبتداء به، فخصّص الفصل الأول لـ«النقد الثقافي / ذاكرة المصطلح» وذكر فيه أنّ الدراسات الثقافية (Cultural Studies) قد كسرت مركزية النصّ، وأنها مجال له تعلق بما بعد البنيوية وما بعد الحداثة وما بعد الكولونيالية. وأن هدفها «ملاحظة ألعيب المؤسسة الثقافية وحيلها في خلق حالة من التدجين والترويض العقلي والدوقي لدى مستهلكي الثقافة»، وأن هدفه في هذا الكتاب الكشف عن الأنساق وتعرية الخطابات المؤسسية والتعرّف على أساليبها في ترسيخ هيمنتها وفرض شروطها على الذائقة الحضارية للأمة»²⁶.

ولما ركّز المؤلف النظر في الدراسات الثقافية عول على عدد من الأعلام الذين ساهموا في ترسيخ هذا المجال البحثي الموسّع، فذكر منهم «جوناثان كولر» و«هوقارت» و«بودريار» و«فنسنت ليتش» و«كلينز» و«ليوتار» و«فاتيمو»، وقد أرّخ الغدامي للدراسات الثقافية بسنة 1964 التي شهدت تأسيس مركز بيرمنغهام بأنجلترا (Birmingham Center for Contemporary Cultural Studies) والحقيقة أنّ المادة المعروضة في هذا الفصل بحاجة إلى التنظيم والإحكام وإلى التمييز بين اتجاهات هذه الدراسات.

قدّم الغدامي في الفصل الثاني ما اعتبره نظريته الخاصة التي ستكون منطلق التطبيقات، وقد وسم الفصل بـ«النقد الثقافي / النظرية والمنهج»، ويستوقفنا هنا التحول من الدراسات الثقافية إلى النقد الثقافي على سبيل التّرادف.

والرّهان المعقود على مشروع الغدامي هو «إحداث نقلة نوعية للفعل النقديّ من كونه الأدبي إلى كونه الثقافي»²⁷. ولهذا أضاف إلى ترسيمة رومان جاكوبسن الخاصة بوظائف اللغة وظيفة سابعة سمّاها «وظيفة نسقيّة»، وقال: «إذا سلّمنا بوجود العنصر السابع (النسقي) ومعه (الوظيفة النسقيّة)، فإنّ هذا سيجعلنا في وضع نستطيع معه أن نوجّه نظرنا نحو الأبعاد النسقيّة التي تتحكّم بنا وبخطاباتها»²⁸، وهو يرى أنّ هذه النّقلة الإصطلاحية تتيح التحول النظري والإجرائي من النقد الأدبي إلى النقد ببعده الثقافي.

وقد اقترح المؤلف بديلا عن الجملة النحويّة الجملة الثقافية، وقام بضبط مفهوم النسق الثقافي من حيث هو دلالة مضمرة وذو طبيعة سرديّة، ويستخدم أفنعة كثيرة. والأنساق الثقافية في تقدير الغدامي «أنساق تاريخية أزلية وراسخة ولها الغلبة دائما، وعلامتها هي إندفاع الجمهور إلى إستهلاك المنتج الثقافي المنطوي على هذا النوع من الأنساق»²⁹.

26- النقد الثقافي، ص 15

27- النقد الثقافي ص 62

28- نفسه، ص 65

29- نفسه، ص 79

ولما تحدّث المؤلف في أنواع الأنساق في ما اعتبره تطبيقاً لمشروعه ذكر ما سمّاه النسق الشعريّ أو نسق الشخصية الشعريّة، وأكد أنّه طبع ذاتنا الثقافية والإنسانية بعيوب نسقيّة فادحة، وأنّه المسؤول عن كثير من عوائقنا الحضاريّة³⁰.

خصّص المؤلف الفصل الثالث لـ «النسق النّاسخ» (اختراع الفحل) صدّره بعنوان في صيغة سؤال: «المتنبّي مبدع عظيم أو شحاذ عظيم...؟! وواصل تأكّيده أنّ الشعر العربيّ ينطوي على عيوب نسقيّة خطيرة جدّاً، وأنّه أنتج شخصيّة الشّاعر المدّاح (الشحاذ البليغ) وشخصيّة المنافق المثقّف وشخصيّة الطّاغية (الأنّا الفحوليّة) وشخصيّة الشرّير المرعب (الشاعر الهجاء)³¹.

ولئن قدّم أعلام النّثر العربيّ أمثلة من الكتابة الجيدة، فإنّهم لم يستطيعوا الإفلات من النسق الشعريّ المهيمن، بل إنّ التّوحيدي وهو رأس من رؤوس النّثر الفنّي قد أصابه الترهّل الإنشائيّ في التّعبير ووقعت جملة في التّكرار³². والنسق الشعري هو المسؤول عن «اختراع الفحل» وهذا بدليل ما ورد في شعر جرير وعمر بن كلثوم والمتنبّي، وقد تدعّم هذا النسق الشعريّ الفحوليّ بتصنيف الشعراء داخل طبقات وتفضيلهم للطبقة الأولى.

نظر الغدامي في «تزييف الخطاب / صناعة الطّاغية» وذلك في الفصل الرابع، فاعتبر أنّ التحوّل عن النظام القبليّ بسلم قيمه المؤسّس على الكرم والشّجاعة قد صحبه تحوّل في القيم بظهور الحاكم المانح والشّاعر المادح، فصار قانون الرّغبة والرّهبة هو المبدأ الثّقافيّ الفاعل نسقيّاً. لقد أدّت ثقافة المديح إلى صناعة الطّاغية، وصار الهجاء تهديداً للآخر بصورة مبطنّة على نحو ما بدا في شعر المتنبّي. ولئن عدّ أبو تمام شاعراً محدثاً، فإنّه في تقدير الغدامي «يصدر عن النسق»³³ بما أنّ شعريّته تعتمد على النسق المضمّر.

إنّ ثقافة المديح التي كرّسها الشعراء قد جعلت الكرم عطاءً بالمقايضة البلاغيّة والشعريّة، وليس هذا النسق الثّقافيّ مقتصرًا على الثّقافة العربيّة القديمة، بل إنّّه جارٍ في الثّقافة العربيّة المعاصرة التي كرّست الحاكم سلطاناً مطلقاً والمثال على ذلك الرّئيس صدام حسين، وقد مثّل الفحلّ الأوحد الذي لا يعارضه أحد، والذي يلغي كلّ آخر³⁴.

30- نفسه، ص 87

31- النقد الثّقافي، ص 99

32- نفسه، ص 114

33- نفسه، ص 181

34- النقد الثّقافي، ص 196

الفصل الخامس في كتاب «النقد الثقافي» عنوانه «اختراع الصمت / نسقية المعارضة»، وقد افتتحه الغدامي بالنظر في اكتشاف الصمت وفي الأسباب المؤدية إلى الممنوعات الثقافية التي استوجبت. ولما توقف المؤلف عند المدونة العربية اعتبرها مدونة شعرية / سردية وخص كتاب الأغاني بالنظر؛ لأنه جامع بين الأخبار والأشعار واعتبر أن الحكاية - ومثالها (صحيفة المتلمس) - تنطوي على المضمر والمجاز الكلي، بل على حزمة من الأنساق³⁵، وهي مع الفحل وضده، وتجعل طرفة والمتلمس وعمرو بن هند في مواجهة ينتصر فيها الأكثر فحولةً، والذي لا يجب أن يواجهه فحل آخر، وأن يصمت أمامه. والحكاية «تكشف لنا وسائل الثقافة وحيلها النسقية الماكرة»³⁶.

يدور الفصل السادس على «النسق المخاتل / الخروج على المتن» وقد اعتبر المؤلف كتاب «البيان والتبيين» للجاحظ مثالا، لتجاوز نسقين ثقافيين يتصل أحدهما بالصراع مع المكبوت، ويتصل الثاني بالصراع مع المتن عبر الاستطراد الذي قدمه الجاحظ بأنه تسلية للقارئ ودفع للملل عنه. والرأي عند الغدامي أن الاستطراد «قيمة ثقافية معارضة تتوسل بالسخرية واللاجدية، لكي تمرر معارضتها للنسق المهيمن»³⁷ وأن حكاية «غنية» الواردة في «البيان والتبيين» تمنع في السخرية من النموذج المؤسساتي، وتواجه المتن الثقافي والنسق الفحولي، وتسعى إلى إصلاح الخلل في التركيب النسقي من أجل الانتصار للمنطقي والإنساني³⁸. ولعبة المتن والهامش في «كتاب العصا» تتأكد بإخراج الجاحظ العصا من المتن إلى الاستطراد، وهو سبيل إلى طرد المتن وأحد أساليب المعارضة المخاتلة، وهذه مسألة غني بها أصحاب الدراسات الثقافية.

«صراع الأنساق، عودة الفحل / رجعية الحداثة» هو العنوان الواسع للفصل الأخير في كتاب الغدامي، وقد استهله بما اعتبره تهشima للنسق في النصف الثاني من القرن العشرين مع نزار قباني ونازك الملائكة، ومع السياب وأدونيس. ولئن سعى السياب والملائكة إلى «كسر عمود النسق الفحولي»³⁹، فإن قباني وأدونيس «سيتوليان إعادة الروح للنسق الفحولي بكل سماته وصفاته المطلقة والفحولية التسليطية»⁴⁰، وقد نسب المؤلف الاستفحال إلى قباني والتفحل إلى أدونيس على سبيل التصعيد والحال أن النقد العربي يدرجهما في سياق الحداثة.

35- نفسه، ص 209

36- نفسه، ص 213

37- النقد الثقافي، ص 226

38- نفسه، ص 229

39- نفسه، ص 246

40- نفسه، الصفحة ذاتها.

لقد عوّل المؤلف على أمثلة من شعر قباني، وخلص بعد تحليلها إلى أنها تشبه البيان الرّسمي عن الإستفحال وتمثّل النّسق الثقافيّ المغروس في أذهان الرّجال عن وظيفتهم الوجوديّة مع الجسد المؤنث⁴¹. وأمّا أدونيس «فيأتي عارضا رمحه الفحوليّ أو التّفحيليّ، محتلاً الذّائقة النّخبويّة والحدائيّة فكرياً وتأسيسياً»⁴².

لقد نسب الغدامي الرّجعيّة إلى أبي تمام وأدونيس، واستند إلى ما قدّمه علي أحمد سعيد في كتابه «زمن الشعر» وإلى شواهد قليلة من شعره، مؤكّداً ما راج فيها من خطاب لا عقلانيّ وختم الكتاب بقوله: «هذا هو الخطاب السحراني المتضادّ مع العقلانيّ والرّافض للمنطقي... ! هذا هو خطاب الحدائث هذه...؟!!!»⁴³.

تلك فصول الكتاب منضّدة، وقد حرصنا على تقديم موادّها بما أمكن من التركيز والإختصار، حتّى تكون أفكار المؤلف مبسّطة أمام القارئ تمكن العودة إليها حين مناقشتها ومطارحة صاحبها فيها.

ونبادر بعد هذا التّقديم لأبرز الأفكار الواردة في هذا الكتاب إلى تأكيد أهميّة هذا المشروع وراهنّيته وإلى قيمة الرّهان المعقود به، إذ ما أوج ثقافتنا العربيّة إلى الإمعان في ذاتها وتفكيك بُناها. وتأكيد الأهميّة لمشروع الغدامي مسألة سبق عبد الله إبراهيم إلى التّصريح بها، حين ذكر أنّ ظهور عبد الله الغدامي ناقداً في مجال الأدب تزامن مع مرحلة التّمخّضات الكبرى التي عرفها النّقد العربيّ الحديث، مرحلة الثّمانينيّات من القرن العشرين، وكان هذا الظّهور وسط تلك الفترة المحتدّة لما كان التّفكير الجديد مروّقا يُسبّب من أجله المرء، ويُشهر به ويُلَاقِي عنثاً في الوسط الثقافيّ والتّعليميّ الذي يعيش فيه، وقد يُلعن ويُكفّر⁴⁴.

إنّ الثناء على مشروع عبد الله الغداميّ تنظيراً وإجراءً لا يحجب عنّا ما شابه من هنات ومن نزوع إلى التعميم، وإلى إطلاق الأحكام المتسرّعة، وسنتولّى مطارحته من خلال مسائل نوردها تبعاً.

1- التعريف بالدراسات الثقافية والنّقد الثقافيّ

لم نتوسّع في تقديم موادّ الفصل الأوّل من فصول كتاب الغدامي «النّقد الثقافيّ»؛ لأنّنا نعود إليه بالنّظر والنّمحيص. وأوّل ما يسترعي الانتباه ما بدا عند المؤلّف تسوية بين الدّراسات الثقافيّة والنّقد الثقافيّ، واعتبار النّقد الثقافيّ مصطلحاً، والحال أنّه مجال دراسات متنوّعة للأنساق الثقافيّة والذهنيّة المترسّخة والموجّهة للتّفكير وللسلوك، وهذا ما أكّده الرويليّ والبازعي في المدخل الخاصّ بالثقافة والدّراسات الثقافيّة لما ذكر

41- نفسه، ص 267

42- النّقد الثقافيّ، ص 270

43- نفسه، ص 295

44- النّقد الثقافيّ، مطارحات في النظريّة والمنهج والتّطبيق، مجلة فصول (القاهرة)، العدد 63، شتاء وربيع 2004 ص ص 188-189 وقد ذكر عبد الله إبراهيم كتاب الغداميّ "الخطيئة والتّكفير" الصّادر سنة 1985 وأثنى على رهانه كما ذكر الكتب اللاحقة التي أصدرها الغدامي، ومنها "ثقافة الأسئلة" 1992، "ثقافة الوهم" 1998

أنها أفادت من البنيوية وما بعد البنيوية ومن النقد النسوي والتحليل النفسي ودراسات الجنوسة، وأنها متصلة بالدراسات الإثنية والأنثروبولوجية وبسائر العلوم المنتمية إلى الحقل الاجتماعي وعلوم الإنسان⁴⁵.

ولئن أشار الغدامي إلى تقاطع كثير من الاختصاصات وارتباط الدراسات الثقافية بها، فإن القارئ للفصل الأول من الكتاب لا يحصل معرفة واضحة بكل ذلك التشعب المعرفي وبالصراع بين الحداثة وما بعد الحداثة وبفضايا الجندرية ومسائل التفكير ودراسات ما بعد الاستعمار التي أنجزها إدوارد سعيد في كتاب «الاستشراق» تمثيلاً لا حصراً خاصة، وقد ذكره الغدامي في آخر الفصل الأول لما تحدث في «الناقد المدني» في مقدمة كتابه «العالم والنص والناقد»⁴⁶.

2- مسألة النسق الثقافي

يثيرها الغدامي في الفصل الثاني حين تساءل: ما النسق الثقافي؟ وكيف نقروءه؟ وكيف نميزه عن سائر الأنساق؟⁴⁷ ويشير إلى استخدام الكلمة في الخطاب العام والخاص، وفي الكتابات استخداماً شوه دلالتها، وقد سبق له أن أضاف إلى ترسيمة جاكسون «العنصر النسقي» و«الوظيفة النسقية»⁴⁸.

ولئن أشار المؤلف إلى أنه يطرح النسق كمفهوم مركزي في مشروعه النقدي، فإن المفهوم يبقى رجراجاً، لأنه يتحدد عنده مرة بما هو «دلالة مضمرة» و«ذو طبيعة سرديّة يتحرك في حبكة متقنة»⁴⁹. وأما مواصفات الوظيفة النسقية، فلا تتعين بالرغم مما حدده المؤلف من شروط أربعة لهذه الوظيفة.

ويحتار القارئ حين يقدم له المؤلف ما اعتبره تحديداً للنسق بمثل قوله: «يتحدد النسق عبر وظيفته، وليس عبر وجوده المجرد، والوظيفة النسقية لا تحدث إلا في وضع محدد ومقيّد، وهذا يكون حينما يتعارض نسقان أو نظامان من أنظمة الخطاب أحدهما ظاهر والآخر مضمّر، ويكون المضمّر ناقضاً وناسخاً للظاهر»⁵⁰.

يتحدد النسق فلسفياً بأنه تجميع لأجزاء في جسم، وبأنه مجموع منظم من العناصر المترابطة، وهذا ما يكون في النسق الفلكي وفي النظام العصبي الذي يمكن الجسم من الحركة والإحساس. ويتحدد النسق (système) بأنه مجموع ممارسات أو مؤسسات تستجيب إلى هدف بعينه. والنسق في الإستمولوجيا بناء نظري يؤسسه

45- دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، الطبعة الرابع 2005، ص 130

46- دليل الناقد الأدبي، ص 53-50

47- نفسه، ص 76

48- نفسه، ص 66

49- نفسه، ص 79

50- نفسه، ص 77

الفكر لإعطاء صورة عن مجال من مجالات الواقع أو لتمثيله مثلما هو الشأن في نسق «كوبرنيك»، وفي نسق «نيوتن». والفلسفات أنساق مثالية أو مادية مع أفلاطون قديما ومع كارل ماركس حديثا⁵¹.

وللنسق علاقة بالعلامات السيميائية في إشارات المرور في علامية الألوان، وفي إشارات الصم والبكم⁵². وقد تحدت دوسوسير في اللغة بما هي نظام ونسق من العلامات المتألفة أو المتخالفة، وأنها تعمل وفق نظام التوافقات والتعارضات. وليس يخفى أن الإعلامية اليوم، قد طورت أنظمتها وتطبيقاتها، فلا يمكن الاستفادة منها إلا بمعرفة أنظمتها الإلكترونية المتطورة.

هكذا نرى كيف ظل مفهوم النسق غير متعين، وكيف أن الغدامي يجريه دون ضبط مصطلحي واضح، ولعل أبرز ما يثير الدهشة إقراره أن «الأنساق الثقافية أنساق تاريخية أزلية وراسخة ولها الغلبة دائما»⁵³ وهذا إقرار رفضه عبد الله إبراهيم بقوله: «يشدد الغدامي على أن «الأنساق الثقافية أنساق تاريخية أزلية وراسخة دائما» والإنطلاق من مبدأ ثبات النسق الثقافي وفي الوقت (!) الإقرار بأنه ثقافي يجرّ إلى نتيجة أقل ما تتصف به أنها نظرة غير تاريخية، إنما تجريدية، متعالية، وبالمعنى الفلسفي مثالية. فكيف تكون الأنساق الثقافية قارة، وهي نتاج سياقات ثقافية متحوّلة»⁵⁴ وقد ذكر إبراهيم أن تبني هذه الفكرة راجع إلى تأثير نظرية الطبائع الثابتة التي تختزل الشعوب والمجتمعات إلى جملة من الخصائص القارة، وراجع أيضا إلى نظرية الطبائع التي أشاعتها المركزية الغربية في فرضيتها الهادفة إلى ترتيب الشعوب حسب الأهلية العقلية، وهي نظرية غادرها الغربيون أنفسهم⁵⁵.

ومما قدمه عبد الله إبراهيم من مطارحات للنقد الثقافي عند الغدامي تناوله لنسق العصا في كتاب البيان والتبيين للجاحظ. لقد أكد إبراهيم أن العصا في القصص العربي القديم وفي ألف ليلة تحديدا لها وظيفة سحرية خاصة بالبطل، وهذه وظيفة تختلف عما تؤدّيه العصا عند الخطباء⁵⁶. وقول الغدامي، إن العصا في علاقة عضوية بالمفهوم النسقي لشخصية الفحل، ولها قيمة فحولية قول فيه نظر؛ لأن العصا لا تتجاوز الأداة المصاحبة للخطيب في مزيد التأثير والإقناع، وهي من طقوس الخطابة ليس إلا، وهذا ما أكدّه محمد النويري بقوله: «ولقد وسعه (الجاحظ) أن يبرز في مواطن عديدة من كتابه أطراد التلازم بين الخطيب والعصا، حتى

51- Pratique de philosophie de A à Z, Hatier 1994 p. 347

52- Jean-Marie Klinkenberg, Précis de sémiotique générale, De Boeck Université 1996, pp. 139-140

53- النقد الثقافي، ص 79

54- مقال النقد الثقافي مطارحات في النظرية والمنهج والتطبيق، فصول، العدد 63، شتاء وربيع 2004 ص ص 199-200

55- نفسه، ص 200

56- نفسه، ص 205 وانظر "النقد الثقافي" ص 229-233

لكأن حملها قد غدا أمراً سابقاً على الخطبة ضرورة (...) وبأن مجرد حملها أمانة على الاستعداد للكلام والانطلاق فيه وقيام مقام الخطباء الذي يمكن أن يرفع من شأن صاحبه، أو يقعد به قعوداً لا قيام بعده»⁵⁷.

إن الأمر في تقديرنا مرتبط بمراسم الأداء للخطبة وبايطوس الخطيب، مثلما كان إلقاء الشاعر واقفاً من مراسم الأداء للقصيدة والاستحواذ على السامعين.

يمكن القبول بما ذهب إليه النويري لما عقد الصلات بين العصا والقيمة الذكورية التي تتسم بها⁵⁸ ولكن العصا رامت لمرموزات كثيرة ذكرها صاحب الكتاب. ولهذا، فإن تخصيصها بثقافة الفحولة فيه غلو، وهو تأويل بعيد.

تناول مؤلفاً «دليل الناقد الأدبي» مسألة النسق والأنساق من جهة أخرى، فذكر أن الملاحظة الرئيسة على محاولة الغدامي تأتي على ثلاثة مستويات:

- مقدار التعميمية في قراءة الأنساق التي يتحدث عنها، وهي عنده محصورة في الجانب السلبي (تحول المديح إلى استجداء ونفاق، وتحول الفخر إلى تضحّم الذات).

- محدودية الأمثلة وانحصارها في الأدب تقريبا، وفي الشعر بشكل خاص.

- غياب المقارنة الثقافية أو استحضار التجارب الثقافية لمجتمعات مختلفة.

ويرى المؤلفان أن تحليل الأنساق الثقافية العربية في الكتاب قد غيب الكثير من النماذج الشعرية التي رسمها الشعراء «المنافقون»، ولم يول العناية بسائر مكونات الثقافة العربية من فلسفة وعلوم إسلامية وتاريخ وجغرافيا وعلوم بحتة⁵⁹.

وإذا تجاوزنا هذه المآخذ على مشروع الغدامي، وليست هيئةً وبقينا في حدود الجدول الثقافي الذي تناوله بالتحليل، ونعني به النسق الشعري، نبهنا إلى قسوة الأحكام التي أطلقها وهذا من قبيل «أن الشعر كان هو المخزن الخطر لهذه الأنساق المضمرة، وهو الجرثومة المتسترة بالجماليات»⁶⁰، وأنه «لا يمكن للمداح

57- محمد النويري، البلاغة وثقافة الفحولة، دراسة في كتاب العصا للجاحظ، وحدة البحث في تحليل الخطاب، منشورات كلية الآداب، مؤبة 2003، ص 95

58- النقد الثقافي، ص 87

59- دليل الناقد الأدبي، الطبعة الرابعة 2005، ص 310

60- النقد الثقافي، ص 87

إلا أن يكون فرداً متمصلحاً، ولا بدّ أن يكون كذاباً ومبالغاً، ولا بدّ أن يصوّر الباطل في صورة الحق»⁶¹ ومن قبيل الإقرار برجعية أبي تمام وأدونيس⁶².

والمطارحة لمشروع الغدامي تقتضي في نظرنا العبور من الجزئي إلى الكلّي، ومن النسق المفرد إلى النسق الجمع أو الشّامل. قد يكون نسق الفحولة الذي تجسّم في الشعر العربيّ قديماً وحديثاً، ممّا يفسّر الهيمنة والتسلّط في الثقافة العربيّة، ولكن النسق الأعمّ والجامع هو النسق الدينيّ والشّرعيّ الذي قرأ النصّ التأسيسي، وأوّل آياته وتعاليمه وكرّس قراءة وحيدة سعى إلى فرضها بجميع الوسائل.

إنّ ما يستدعي التّفكيك حقّاً هو الشريعة، وكيف تكرّست في تفاسير القرآن الكريم وفي أحكام العبادات والمعاملات وفي أصول الفقه، وكيف تحوّل القرآن من كتاب مفتوح إلى كتاب مسيّج بقراءة تروم أن تكون صحيحة ووحيدة، وليست الأنساق الأخرى التي شملتها الثقافة العربيّة سوى سلبات ذلك النسق الأكبر المهيمن وليس النسق الشعريّ الذي أواه الغدامي كامل عنايته غير نسق فرعي داخل النسق الكلّي. قد يتطلّب ذلك التعامل مع هذا النسق جهداً يتجاوز الفرد الواحد، ويتطلّب التفكير فيه وتفكيكه جرأةً وحصانة معرفيّة لا تتأتّى إلا بجملة من الشّروط.

وليس يتأتّى التناول للأنساق الثقافيّة إلا بتفكيك نسق آخر لا يقلّ عن نسق الشريعة أهميّة ووظيفة ونعني به نسق الحكم والسياسة، وهو نسق لطالما وظّف النسق الأوّل ورفده وأفاد منه في بسط الهيمنة.

3- مسألة الفحل والفحولة

ذكر الغدامي هذه المسألة في مقدّمة الكتاب لما تساءل: «هل هناك أنساق ثقافيّة تسرّبت من الشعر وبالشعر لتؤسّس لسلوك غير إنساني وغير ديمقراطي، وكانت فكرة (الفحل) وفكرة (النسق الشعري) وراء ترسيخها»⁶³ وعاد إلى النّظر فيها في الفصل الثالث، لمّا تحدّث في «اختراع الفحل» وفسّر تشكّله بالتحوّل في مرحلة ما من مراحل التحوّلات في العصر الجاهلي، لمّا ظهرت طبقة ثقافيّة جديدة «وعبرها جرى ثقافيّاً اختراع الفحل الذي ابتدأ فحلاً شعريّاً غير أنّه تحوّل، ليكون فحلاً ثقافيّاً يتكرّر في كافّة الخطابات والسلوكيّات الاجتماعيّة والثقافيّة والسياسيّة...»⁶⁴.

61- نفسه، ص 118

62- ص 177 وقد استند الغدامي في تأكيد رجعية أبي تمام إلى "غرنباوم"، ولم يذكر من مواقف أدونيس وأشعاره إلا النزر القليل.

63- النقد الثقافي، ص 7

64- نفسه، ص ص 118-119

وقد اعتبر المؤلف أنّ اختراع الفحل من أخطر المخترعات الشعرية / الثقافية، وهو مصطلح ارتبط بالطبقة (طبقات فحول الشعراء)، وارتبط بالتفرد والتّعالّي (الشعراء أمراء كلام) مثلما ارتبط بتوظيف اللغة توظيفاً منافقاً (يصوّرون الحقّ في صورة الباطل والباطل في صورة الحق)⁶⁵ وقد استدللّ الغدّامي على ذلك بشواهد قليلة من شعر جرير وعمر بن كلثوم وأحمد شوقي والمتنبّي.

ولمّا عاد المؤلف إلى هذه المسألة في الفصل الأخير عقد مقارنة بين السيّاب ونازك الملائكة من جهة أولى ونزار قباني وأدونيس من جهة ثانية، فاعتبر أنّ الشاعرين الأولين «يمثّلان مشروعين في كسر عمود النّسق الفحوليّ والتأسيس لخطاب جديد» في حين يتولّى قباني وأدونيس «إعادة الرّوح للنّسق الفحوليّ بكلّ سماته وصفاته الفرديّة المطلقة والفحوليّة التسلطيّة، وسُحِقَقان عودة رجعيّة إلى النّسق النّقائيّ القديم والمترسّخ»⁶⁶. وقد نسب الغدّامي الاستفحال إلى قباني والتفحيل إلى أدونيس؛ وذلك استناداً إلى شواهد في ديوان «طفولة نهد» وإلى مثال من أشعاره المتأخّرة المنشورة سنة 1997. لقد نظر الغدّامي إلى تلك الأشعار من جهة الذّكورة والأنوثة، وخلص إلى أحكام من قبيل قوله: «ومن المهمّ أن نأخذ مسألة الأنوثة عند نزار من قمتها، ذاك لأنّ الموقف من التّأنيث هو الكاشف عن ألعيب التفحيل، وهو الكاشف عن الموقف الفحوليّ من الآخر والمهمّش... والآخر عند الذات الفحوليّة ليس سوى كائن أنثويّ مختصر في جسد شبيقيّ مشته»⁶⁷.

ولمّا عرض الغدّامي لرجعيّة أدونيس ومواصلته للنّسق الفحوليّ في الشعر، وفي الفكر أشار إلى إبدال اسمه المدنيّ باسم أسطوريّ (أدونيس) وأكّد تضخّم أنه وفحوليته الجديدة⁶⁸ وأحال على ديوانه «مفرد بصيغة الجمع» وعلى كتابه «زمن الشعر» وفيه «جمل تأتي في مطلع، وكأنّما هي استهلال فحوليّ لمشروع تفحيل الحداثة وتدجين الاستقبال الجديد»⁶⁹.

والغريب أنّ الغدّامي حين يعقد مقارنة بين السيّاب والملائكة من جهة، وأدونيس من جهة الحداثة الشعرية يرى أنّه «لم يستطع أن ينفكّ من سلطة النّسق الفحوليّ عليه، ولم يفعل ما فعله السيّاب والملائكة ومن جاء بعدهما من الشعراء»⁷⁰.

65- النّقد النّقائي، ص 119

66- نفسه، ص 246

67- نفسه، ص 264

68- نفسه، ص 272

69- نفسه، ص 276

70- نفسه ص 281 ويضيف الغدّامي: "لا يملك علي أحمد سعيد وقد دشّن نفسه ليكون (أدونيس) الجديد إلا أن يتمثّل شروط الفحل الأوّل، الفحل / الأب..."، نفسه ص 283

تبسّطنا في إيراد ما حواه كتاب الغدّامي من أفكار تخصّ الفحلّ والفحولة، لكي نحاوره فيها ونظهر ما تخلّلها من هنات ومبالغات. ويحسن قبل هذا أن نعود إلى الدلالة الإصطلاحية للكلمتين في ثقافة العرب قديماً.

الفحل في العربية هو الذكر من كلّ حيوان، وهو المسؤول عن تخصيب الإناث، وقد حولت اللغة هذه الدلالة البيولوجية إلى دلالة إبداعية حين نسبت الفحولة إلى بعض الشعراء المتميّزين. ويعود أصل التسمية إلى علقمة بن عبدة، وهو شاعر من تميم لقّب بالفحل لجودة شعره.

والشاعر الفحل هو الذي تكون له مزية على الشعراء (...) أو هو صاحب الشعر المتين غير اللين وكان كتاب «فحولة الشعراء» للأصمعي من أوّل ما ألف في هذا الباب، والفحل هو الشاعر الكبير الذي يتفنّن في شعره ويجوّد فيه ويحسن القول، والفحل عند النقاد قديماً هو أعلى درجة الشعراء وأرفعهم فناً وشأناً⁷¹ فكيف قرأ الغدّامي الفحولة التي عدّها النقاد القدامى ميزة الشاعر ومزية للشاعرية؟

لقد حوّل هذا الباحث المفهوم من دلالاته الموجبة إلى دلالة سالبة، بل إنّه طرح في مقدّمة الكتاب سؤالاً يتضمّن الإجابة عنه، لما عقد الصّلة بين اختراع الفحل الشعري وصناعة الطّاغية، ويكون من المفيد في سياق مناقشة أفكاره في هذه المسألة العودة إلى ما قدّمته «أسماء جموسي عبد الناظر» في كتابها «المتصوّر والمصطلح في الإجراء والقراءة» وفي الفصل الثالث وعنوانه «الانزلاق المرجعي في المصطلح والتواصل الثقافي وما بين الثقافي»⁷².

تتساءل المؤلّفة عن مدى الاتساق والتجانس في خطاب الغدّامي بين إستعمالاته لهذا المتصوّر، وعن مدى تحقّق كفاءة التواصل في خطابه بين مختلف استعمالاته له، وهي ترى أنّ الغدّامي قد أهمل البعد التداولي للفحل ولسياقيّته. ولهذا أجراه لما تناول شعر أحمد شوقي⁷³ وقد عزل مصطلح «فحل» عن سياقه الخطابي وعن سياقه النصّي الدالّ على «المعنى البكر» و«خير الكلام»، وأنّه وسّع إجراءه ليشمل الأفق السوسيولوجي - النفسي⁷⁴.

إنّ تسمية العرب لفحولة اللفظ والقصيدة قد مثّل «حدثاً في الثقافة العربية»، ويعني ذلك إعلاءً وفائض قيمة في الشعر غير أنّ الغدّامي ألغى تاريخية هذا المصطلح واستقلاليته عن مرجعيته الثقافية التي دارت

71- أحمد مطلوب، معجم مصطلحات النقد العربي القديم، مكتبة لبنان، ناشرون بيروت، الطبعة الأولى 2001 ص ص 308-309

72- سلسلة أعمال وحدة البحث "مجتمع المصطلحات" بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بسوسة، الطبعة الأولى 2008 ويمتدّ الفصل الثالث من ص 141 إلى ص 174

73- نفسه، ص 152

74- نفسه، ص 156

فيها جدليته أنيا وتعاقبياً»⁷⁵ ونسي أنه مصطلح مندرج ضمن «لسان اختصاص» متعلق أساساً بتصنيف الشعراء بحسب الإبداع، فأفرغه من شحنته المجازية وقلّص دلالاته⁷⁶. وقد بدا فهمه لمصطلح «فحل» منفلاً إبيستيمياً عن مرجعيته، وهذا المقصود بالإفراغ المصطلحي له ذلك أن «الفحل هو المنخرط في المؤسسة الشعرية كما ترضاها الثقافة، وأنّ الخصي هو المتمرد عليها. «الفحل» تسمية تشريفية منتجة للقيمة (...) وإجراء تشريفيّ القصد منه إستصفاء الإنجاز اللغويّ الأمثل الذي يتفق مع النظام التواصليّ»⁷⁷، والفحولة درجات يتسابق من أجلها الشعراء داخل أجهزة التقبل للشعر، ويكتسبها الواحد منهم بعد الآخر. والحاصل ممّا قدمته أسماء جموسي عبد الناظر أنّنا «لسنا في هذا السياق إزاء انحراف متصوّري فحسب، إنّما أيضاً وخاصة إزاء تسيّب إبيستيمي نتيجة عدم سعي الناقد الثقافي إلى إعادة إنتاج الشبكات والمعلومات الخارج لسانية والتداولية المصاحبة للمصطلح داخل الخطاب»⁷⁸.

إنّنا بعد كلّ ما تقدّم لا نشكّك في قيمة المشروع الذي قدّمه عبد الله الغدامي، وفي ريادته هذا المجال المنتشعب، ونحن نتفق مع ما ذكره عبد الله إبراهيم في خاتمة مقاله المطول ومنها قوله: «إنّه مشروع ثقافيّ فوق أن يُطرى ويُمدّح بالصيغة التقويمية التقليدية. في الواقع، هو يشجّع ناقدية على الانخراط في ممارسة النقد الثقافيّ نفسه، فتسري فيهم أهدافه فوراً. إنّهُ باعث على الحوار والجدل (وليس السجال) (...) إنّهُ مشروع يضع في اعتباره، وبنفس الدرجة، نقد الواقع ونقد التمثيلات الرمزية المسمّاة أدباً»⁷⁹.

غير أنّنا إذ نشاطر هذا الباحث تأكيدَه قيمة ذلك المشروع، نعود إلى الإحتراز على عدد من المسلّمات الخاصة بنسق «الفحولة الشعرية»، واعتبار الشعر «الجرثومة المستترة بالجماليّات» خاصّة بالنظر إلى اختلاف التجارب الشعرية قديماً وحديثاً، وباعتبار الشعر خزّاناً ثقافياً مميّزاً للحضارة العربية الإسلامية على نحو ما كان المسرح عنوان الحضارة الإغريقية والثقافة الكلاسيكية في أوروبا.

المشروع الجندري العربي والسعي إلى التوطين

يمثّل هذا المشروع وجهاً آخر من وجوه الدراسات الثقافية، ولا تجمع الدراسات العربية التي تقدّم هذا المجال على مصطلح واحد، إذ نجد «النقد النسويّ» و«النسوية» و«الجنوسة» والدراسات النسوية (Women's Studies). ويقدم مولفاً «دليل الناقد الأدبي» الجنوسة (Gender) هذا التقديم «الجنوسة

75- المتصوّر والمصطلح في الإجراء والقراءة، ص 159

76- نفسه، الصفحة ذاتها.

77- نفسه، ص 166

78- نفسه، ص 171

79- مجلة فصول، العدد 63، شتاء وربيع 2004، ص 206

(والترجمة بهذه الصورة لمجلة ألف: مجلة البلاغة المقارنة في عددها التاسع عشر لعام 1999م) مفهوم تمحورت حوله الدراسات النسائية في كافة المجالات: السياسية والاجتماعية والاقتصادية والبيولوجية الطبية والنفسية والعلوم الطبيعية والقانونية (...). وفضاءات العمل والتوظيف والإعلام والتراجم والسير الذاتية، مما جعله بؤرة لبرامج ودراسات عبر تخصصية (interdisciplinaires) بدأت تنشط في الكليات والجامعات الغربية...»⁸⁰.

وتضبط آمال قرامي الجندر والجنس، فتذكر أن الجندر أو النوع الاجتماعي يحيل إلى المكانة التي يحددها المجتمع للرجل والمرأة في جميع مراحل حياتهما بصفتهما ذكرا أو أنثى، وهو بذلك يختلف عن الجنس (Sex) الذي يحيل إلى الخصائص والصفات البيولوجية والفيزيولوجية التي يتحدد الذكور والإناث على أساسها (...). ويُعدّ الجندر مقولةً تحليلية تمكّنا من تفكيك بنية العلاقات بين الجنسين وفهم الكيفية التي يتم بها توزيع الأدوار الاجتماعية⁸¹.

وإذا كانت الدراسات الجندرية تنزع إلى الموضوعية والحياد في تناول وضعيات الذكور والإناث في المجتمعات وفي الإبانة عن الأدوار الموكولة إلى الرجال والنساء، فإنّ النقد النسوي والحركات النسوية لا يهتمان بتحليل الأنساق الثقافية المهيمنة داخل المجتمع وإبراز وجوه تسلطهما على الأفراد، وإنما يركّزان النظر في الهيمنة الفحولية على النساء عبر التاريخ، ومن خلال الأعمال الأدبية التي أصدرها الرجال والكاشفة عن وجوه التسلط على النساء والهيمنة عليهنّ وامتهانهنّ. ويذكر الدارسون للنقد النسوي عددا من الباحثات في النسوية من أمثال «فرجينيا وولف» التي اعتبرت العالم الغربي مجتمعا أبويا منع المرأة من تحقيق طموحاتها الأدبية والفنية⁸²، و«كيت ميليت» التي أصدرت سنة 1970 كتابها «السياسة الجنسية» نقدت فيه نظام الأبوة، والفرنسية «سيمون دي بوفوار» التي أصدرت سنة 1949 كتابها «الجنس الثاني» الذي أوضحت فيه كيف أنّ النساء يُعتبرن كائنات غير مستقلة، وكيف أنّ مشرّعين وقساوسة وفلاسفة وكتّابا وعلماء بذلوا جهودا، كي يظهروا أنّ خضوع النساء أمر مرغوب من السماء ومفيد للأرض⁸³.

ومثلما أفادت الدراسات الثقافية من مكتسبات العلوم الإنسانية ومن الفلسفة الماركسية جملة من الأفكار والمواقف وعدداً من طرائق التحليل، أفادت رائدات النقد النسوي من فلسفة التفكيك لدى «جاك دريدا»

80- دليل الناقد الأدبي، الطبعة الرابعة 2005، ص 149

81- آمال قرامي - منية العرفاوي، النساء والإرهاب، دراسة جندرية، مسكياتي للنشر والتوزيع، تونس، الطبعة الأولى 2017 ص 7. وتحدّد رجاء بن سلامة الجندر بما هو مقولة ثقافية وسياسية تحدّد الأدوار والاختلافات التي تقرّها وتبنيها المجتمعات لكل من الرجل والمرأة. انظر: بنیان الفحولة، أبحاث في المذكر والمؤنث، دار بئرا للنشر والتوزيع، دمشق، الطبعة الأولى 2005، ص 13

82- حفناوي بعلي، مسارات النقد ومدارات ما بعد الحداثة، أمانة عمان، الدائرة الثقافية، الطبعة الأولى 2007، ص 160

83- رمان سلدن، النظرية الأدبية المعاصرة، ترجمة وتقديم جابر عصفور، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى 1991، ص 215

ومن الماركسية المواقف التي تعارض التمييز بين المرأة والرجل، وتقاوم الاستغلال بجميع أشكاله. ويذكر «رامان سلدن» أنّ ناقدات الحركات النسوية ينجذبن إلى أفكار ما بعد الحداثة عند «جاك لاكان» و«جاك دريدا» لما فيها من رفض الجزم بسلطة أو حقيقة مذكّرة. ويشير أيضا إلى إفادتهنّ من التحليل النفسي، ما يخصّ المحرّكات الغريزية للكشف عمّا تتضمنه بعض الكتابات النسائية من مقاومة مدمّرة للقيم الأدبية الرجالية السائدة⁸⁴.

لقد ساعدت تفكيكية «دريدا» أنصار النقد النسويّ في تفهّم الطرائق التي تقوم فيها الإيديولوجيا الذكورية على تعارضات كاذبة؛ وذلك لإظهار الاعتقاد المتحيّز بأنّ الرجال أكثر عقلانية من النساء؛ لأنهنّ عاطفيات بالطبع والتكوين للإقناع بها والتسليم بصحتها.

ومثلما ارتحلت الدراسات الثقافية إلى بلاد العرب وسعت إلى الإقامة بها، هاجرت الدراسات النسوية إلى الثقافة العربية المعاصرة، وكان لها عدد وفير من الباحثات ذكر منهنّ حفناوي بعلي «عائشة التيمورية» و«زينب فواز» و«هدى شعراوي» و«مي زيادة» و«سلمى صائغ»⁸⁵.

ويمثّل العدد الخاصّ بالدراسات النسوية الذي أصدرته مجلة فصول مساهمة قيّمة، فهو يقدّم معرفة وافية بالمسألة بما تضمّنه من «ترجمات» لأعلام أجانب ومن «دراسات» أنجزها باحثون عرب، ومن «تطبيقات» يُولي أصحابها عنايتهم بالجسد الأنثويّ في الإشهار العربي القديم وبصورة الآخر في السرد النسويّ ما بعد الكولونيالي ونثر المرأة وخصائصه في الأدبين المصريّ والروسيّ المعاصرين⁸⁶.

ولما كانت البحوث الخاصة بالنقد النسويّ كثيرة ومبثوثة في الكتب والمقالات، وكان مدارها على مساهمات نسويات عربيات مشهورات، ارتأينا أن نفرّد باحثة تونسية بهذا الحيز المخصوص بكتاب «بنیان الفحولة» للجامعية «رجاء بن سلامة»⁸⁷.

شمل الكتاب سبعة بحوث يخصّ أولها «المذكر والمؤنث والجنس الثالث»، ويهتمّ الثاني بـ«كتابة الأندروجين... تجذير الاختلاف» والثالث بـ«حجاب المرأة قديما وحديثا» والرابع بـ«التمييز وعنف التمييز ضدّ المرأة في العالم العربي»، ويدور البحث الخامس على «ثقافة العنف ضدّ النساء» والسادس على «الفعل السياسي»، وأمّا سابع البحوث فمداره على «الحداثة والحداث»، صاحب كتاب «امراتنا في الشريعة

84- النظرية الأدبية المعاصرة، ص 214

85- مسارات النقد ومدارات ما بعد الحداثة، ص 169-181

86- مجلة "فصول"، المجلد 27/3، العدد 103، ربيع 2018

87- صدر الكتاب عن دار بترا للنشر والتوزيع بدمشق في طبعته الأولى سنة 2005

والمجتمع». والكتاب منذ عنوانه يؤشر إلى عناية المؤلفة بما له إتصال بقضايا المرأة والجنس، وإلى سعيها إلى تفكيك بنية الفحولة الذي تأسس على ركائز متينة.

ولئن كانت هذه الأبحاث في المذكر والمؤنث متفرقة، فإنها في منظور المؤلفة تنتظم في خيط جامع وتعبّر عن هاجس واحد. تقول رجاء بن سلامة في التقديم الذي عنوانه بـ«البنيان وثغراته»: «كلّ مقال من هذه المجموعة يمثل مغامرة كتابة مظلوفة ومختلفة إلى حدّ ما. ومع ذلك، فإنّ ما يجمع بينها هو تناولها ثنائية المذكر والمؤنث في الثقافة العربية، ومن خلال بعض مظاهر عمليّة البناء الثقافي لهذه الثنائية المركزية وبعض عمليّات إعادة بنائها في العصر الحديث، وما يصحب البناء وإعادة البناء من أنظمة تبريرية وآليات تفكير تحوّل علاقات الهيمنة التاريخية إلى بديهيات ومسلّمات غير قابلة للنقاش»⁸⁸.

والأبحاث جميعها تروم الكشف عن علاقات السلطة والتراتب المتعلقة بالمذكر والمؤنث، وتتوسّل عدداً من المفاهيم من قبيل «العنف الرمزي» و«الهيمنة الذكورية» و«المركزية القضيبية العقلية» وهذا مفهوم له وجاهته في عمليّة تفكيك تلك الثنائية، وتنزيلها في مختلف الحقول الفكرية التي يتمّ فيها تصريحها، ومنها النقد والبلاغة والكتابة والنشاط الشعري.

ولئن بدا اشتراك بن سلامة والغدامي في العناية بمسألة الفحولة، فإنّ الباحثة التونسية لم تقصر الدراسة على الفحولة الشعرية التي حملها الغدامي، جرم التّخريب للقيم العربية الأصيلة مثل الشّجاعة والكرم وصناعة الطّاغية، فإنّ كتاب بن سلامة ينوّع المداخل إلى بنیان الفحولة، ويسعى إلى الإبانة عن الثغرات التي تتسلّل منها مقاومة هذا البنيان؛ وذلك من قبيل «الجنس الثالث» و«المقاومة النسائية للهيمنة الذكورية».

والمؤلفة تصرّح منذ المقدّمة بالرّهان الفكريّ والسياسيّ الذي تقدم عليه وبطبيعة الصّراع الذي تخوضه ضدّ «الخصوم البدائيين المدافعين عن الشريعة الإسلامية والمؤبدين لأحكامها» وضدّ «الفاعلين السياسيين الذين يُعلنون من الانتماء إلى الهوية على حساب التحرّر الفرديّ، وعلى حساب الحقوق الإنسانية الأساسيّة»⁸⁹.

إنّ المؤلفة لا تصدر في بحوث هذا الكتاب عن موقف أكاديمي خالص، وإنّما تقدّم أفكارها في سياق ما سمّته «المعرفة الملتزمة» التي دعا إليها «بيار بورديو» في مقال عبّر فيه عن نفوره من البرودة الأكاديمية ومن الحياد العلميّ الكاذب⁹⁰.

88- بنيان الفحولة، ص 9

89- نفسه، ص 10

90- بنيان الفحولة، ص 10

ولئن أثنت بن سلامة على جهود «مناضلات وكاتبات بارزات في الثقافة العربية الحديثة، فإنها رفضت تهجمن على التحليل النفسي ومؤسسه «سيموند فرويد» واتهامهن إياه بالتمييز الجنسي والحال أنه «المؤسس الأول لفكرة الجندر، وما تحمله من طاقة نقدية وقدرة على زعزعة الماهويات الجنسية»⁹¹.

لن نتوقف عند كل ما حواه الكتاب، لأن ذلك يتجاوز حدود هذا المقال. ولهذا سننظر في المقال الموسوم بـ«حجاب المرأة قديماً وحديثاً: محاولة تفكيك وتحويل للأسئلة» والمقال الخاص بالفحل السياسي لما وجدناه فيهما من راهنية، ومن تعلق متين بالمعيش الثقافي اليومي في البلاد العربية الإسلامية.

لقد حددت رجاء بن سلامة مهام بحثها في مسألة الحجاب قديماً وحديثاً، وهي على التوالي: التحقيق الفيلولوجي في جدول الكلمات التي تعني في القرآن حجاب المرأة، والحديث في الحجاب بمفاهيم لا ترد عادة في الخطاب التفسيري والمعياري المحيط بـ«آيات الحجاب». وأما ثالثة المهام، فهي تحويل الأسئلة المطروحة بخصوص الحجاب إلى سؤال «ما علاقة حجاب النساء بقيم المساواة والكرامة والحرية؟»⁹².

وحين عادت المؤلفة إلى «آيات الحجاب» بحسب أسباب النزول، وميّزت بين حجاب فضائي وحجاب جسدي أكدت أن الحجاب الجسدي؛ أي الثوب الذي ترتديه المرأة ظاهرة موجودة قبل الإسلام في الجزيرة العربية، وأنه لباس مخصوص بنساء الرسول (صلم) تمييزاً لهن من بقية النساء. وقد توصلت بعد التدقيق في عدد من المسائل إلى أن نزول آيات الحجاب على زوجات الرسول، ربّما كان إيذاناً بإحلال المرأة نهائياً داخل عالم الفضاء الخاص وإيذاناً بظهور مجموعة دينية ناشئة لا تريد أن تكون شؤون النساء الخاصة من شؤونها العامة⁹³، وإلى أن الحجاب كان علامة انتماء طبقي، وأنه يميّز بين الحرّة والأمة ويحافظ على مؤسسة الزواج الأبوية⁹⁴ كما يميّز بين النساء القادرات على الإنجاب والنساء المتجاوزات مرحلته وقد أطلّقت عليهن تسمية «القواعد» في سورة النور.

قد يلتقي تفكير المؤلفة في مسألة الحجاب بما قدّمه سعيد بنكراد في هذا المجال. لقد خصّص مبحثاً في الباب الأول من كتابه صاغه على هذا النحو الاستفهامي «الحجاب: حاجة دينية أم إكراه ذكوري»، فذكر أن الحجاب كان علامة للتمييز بين نساء الرسول وباقي نساء المؤمنين، وبين المؤمنات الحرّات والمؤمنات الجوارى، وذهب إلى القول: «فالتأبّت في كلّ سياقات التبرير هو الرغبة في إلغاء الجسد كشكل مرئي

91- نفسه، ص 11، وقد أشارت المؤلفة إلى أن الحلقة المفقودة في الأدبيات النسوية تتمثل في العلاقة التاريخية الرابطة بين التحليل النفسي ومفهوم الجندر نفسه، كما ذكرت الطبيب والمحلل النفسي الأمريكي "روبرت ستوللر (Stoller) ومساهمته في الدراسة الجندرية.

92- بنيان الفحولة، ص 57

93- نفسه، ص 65

94- نفسه، ص 68

من خلال تفاصيله والقذف به إلى «مرحلة» خالية من كل الأشكال؛ أي تحويله إلى كتلة «لحمية» عديمة الشكل».

ويضيف المؤلف، أن فهم الحجاب وتأويله لا يمكن إلا ضمن ثقافة لها تصوّر خاص للجسد، والثقافة الإسلامية ربّما ثقافات أخرى، ومنها الثقافتان اليهودية والمسيحية ترى في الجسد مصدرا لخلاعة أصلية يجب حماية العين من تداعياتها المؤدية إلى خطيئة النظرة وجرم النوايا الملاحقة.⁹⁵

ولما قرأ المؤلف «اللباس الطائفي» اعتبر أن السلفي لا ينتمي من خلال اللباس إلى فضاء ثقافي، بل ينتمي إلى عقيدة لا تعترف بالأوطان إلا في الظاهر.⁹⁶

هكذا تندرج أفكار المؤلف فيما عُرف بـ«سيمياء الثقافة» التي تربط بين الأشكال ومظاهر السلوك والذهنيات المضمرة التي تتحرك داخلها الذوات.

ولما تجاوزت المؤلفة «أحكام الشريعة» وقراءتها عادت إلى السؤال المركزي والراهن: كيف يتعارض الحجاب مع حرية المرأة وكيف نقاوم ثقافة الحجاب اليوم، وهل تتعارض الظاهرة مع حقوق الإنسان وهي منظومة قانونية وسياسية؟

إن مقاومة الحجاب المادي والمعنوي بإقصاء النساء عن المشاركة في الحياة العامة، وفي الفضاء العمومي مقاومة قديمة استدلّت عليها المؤلفة بأمثلة أوردها «قاسم أمين» في كتابه «المرأة الجديدة» وبما كان من دعوات إلى السفور وتمزيق الحجاب على نحو ما فعلت هدى شعراوي سنة 1919 في مصر و«منوبية الورتاني» في تونس لما ظهرت سافرة وألقت كلمة في منبر «جمعية الترقّي الأدبية» سنة 1924، وما كان من «أدبيات تحررية» في فكر «نظيرة زين الدين» و«الطاهر الحداد»...

ولئن تغيّر ما سمّته المؤلفة «بالهندسة الاجتماعية» في عدد من البلدان العربية الإسلامية المعتدلة وحتى المحافظة، فإنّ «حجاب اليوم ليس تكرارا محضا لحجاب الأمس، إلا أنه مع ذلك تكرر للمنع المضروب على جسد المرأة، وتذكير بالأنثى القديمة المتهمة بالفتنة، المملوكة للرجل والمطالبة بتنمية شرفه».⁹⁷

والمؤلفة إذ تعاین الواقع المعيش الخاص بظاهرة الحجاب تتساءل: لماذا انتشر الحجاب وعُدّ ركنا من أركان إسلام النساء، والحال أن كثيرا من التغيرات المجتمعية قد تحقّقت؟

95- وهج المعاني، سيميائيات الأنساق الثقافية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط1، 2013، الصفحات 20 - 21 - 24

96- نفسه، ص 46

97- نفسه ص 74

ولما تساءلت عن كيفية التوفيق بين الحجاب والمواطنة بما هي واحدة من القيم الدالة على حقوق الإنسان أبدت شكاً في إمكانية التوفيق بما أنّ الحجاب «يختزل المواطنة في الأنثى أو يختزلها في انتماء ديني أو سياسي ديني»⁹⁸ وقد ختمت جملة أسئلتها الحارقة بهذا النفس التشاؤمي: «نحن أيضاً لنا حيطان مبكى نلوذ بها فراراً من التاريخ ومن المصير، ومن هذه الحيطان تصوّرانا عن المرأة والشرف، ولنا خرق مقدّسة نتمسك بها بكل ما أوتينا من عنف قداسي، ومن هذه الخرق حجاب المرأة»⁹⁹.

ما من شك في أنّ هذه الأفكار والمواقف في الحجاب وفي وضعيّة النساء في ثقافتنا المتوارثة وفي حياتنا المتقلّبة والغريبة أيضاً، تبدو أموراً صادمة بله مرفوضة ومدانة، ولكنّ ما قدّمته رجاء بن سلامة من تفكيك للنسق الثقافي ولمضمراته يؤكّد أهميّة الدّراسات الثقافية التي تُعمل العقل والعلم لاستجلاء الصّراع بين الثقافة والتاريخ الذي يرومه البعض إستعادة لماضٍ يعتبرونه مجيداً وثقافة تجاوزها الزّمان الفكري والاجتماعي.

والإبانة عن المسار الذي اتّخذه بنیان الفحولة رهان آخر خاضته رجاء بن سلامة لما تجاوزت مسألة الحجاب إلى صورة أخرى من صور الفحولة في المجال السياسي.

لقد بدأت مقالها بالإشارة إلى سعي القائمين على ذلك البنیان إلى إقصاء النّساء من الحياة السياسيّة بدليل أنّ نسبة تمثيل النساء في البرلمانات العربيّة لا تتجاوز 5.7 % وبدليل أنّ النساء المصريّات طالبين بتخصيص مقصورة في البرلمان المصري سنة 1925، وأنّ النساء الكويتيّات حاولن مراراً الحصول على حقّهنّ في التصويت والترشّح لعضوية مجلس الأمة¹⁰⁰.

وتفكيك «بنیان الفحولة» من طرف «بن سلامة» تركّز في تحليل الخطاب الديني الذي شرّع إقصاء النساء عن المشاركة في الحياة السياسيّة والبرلمانيّة، وفي الإبانة عن تسلّط هذا الخطاب لما لأصحابه من وضعيّة اعتباريّة تجعلهم أكثر إقناعاً ومن سلطة رمزيّة؛ لأنّ الحجّة الدينيّة التي يقدّمونها من أقوى حجج السّلطة¹⁰¹.

وهيمنة الخطاب الفحوليّ المستند إلى هذه الحجّة والرافض للمساواة بين المرأة والرجل تتجلّى بوجه خاصّ في ما يتّصل بالأحوال الشخصيّة وبتقلّد المناصب التسييريّة في البلاد. لقد أكّدت المؤلّفة أنّ «الأبنية

98- نفسه، ص 82

99- نفسه، ص 84

100- نفسه، ص 113

101- نفسه، ص 115

الثقافية الفحولية ما زالت فاعلة في سلوكنا المدني وفي الخطابات التي ننتجها، وما زالت فاعلة في الممارسات الانتخابية والترشحية للرجال والنساء على حدّ السواء»¹⁰².

لكن ما هي الحجج التي تقدّمها «ثقافة الفحولة» لتكريس دونية المرأة ورفض «ثقافة المواطنة»؟

إنّ ما عُدَّ «طبيعة المرأة» هو السند لتلك الثقافة وقد وظّفه دعاؤها والمدافعون عنها لإقصاء النساء عن المشاركة في الحياة السياسية. وقد أوردت رجاء بن سلامة إحدى فتاوى عبد العزيز بن باز رئيس هيئة البحوث والإفتاء بالمملكة العربية السعودية سابقاً¹⁰³.

وليست ثقافة الفحولة ثقافة حديثة، وإنّما هي مترسّخة في الثقافة العربية القديمة بدليل ما برّر به القرطبي في كتابه «البيان في أحكام القرآن» اختلاف الرجال عن النساء من جهة الحرارة واليبوسة والرطوبة والبرودة واستند إليه استدلالاً على قوامة الرجل على المرأة.

إنّ الأمثلة الدالة على هيمنة الثقافة الفحولية كثيرة، ومنها ما قدّمه محمد متولي شعراوي في كتاب «الفتاوى: كلّ ما يهمّ المسلم في حياته ويومه وغده» ومداره على الدور الإيجابي للرجل والدور السلبي للمرأة عند المواقعة.

ومما ترتّب عن هذا التمييز - وقد عدّ من طبائع الأمور لأنّه بيولوجي أو شبه بيولوجي - تولّد آلية تبرير أيديولوجي حولت نظام الهيمنة البشرية إلى نظام طبيعي سرمدى¹⁰⁴؛ وذلك عبر الانتقال من الطبيعي إلى الإلهي وبواسطة الأحكام الفقهية التي تقيم ما يشبه قياس الجديد على القديم أي قياس المشاركة السياسية في رهن الوقت على الإمامة والولاية والتزكية في بعيد الزمان¹⁰⁵ وهذا قياس مغالطي في نظر المؤلّف؛ لأنّ «قياس المشاركة السياسية على أشكال تولّي السّلطة القديمة ينبني على رفض للتاريخ والواقع»¹⁰⁶. وأمّا ما عُدَّ «سدّاً للذرائع»، فهو ذو بنية رهابية هوسية بما أنّ الخشية من الزّنا بسبب اختلاط النساء والرجال ومشاركتهنّ في النشاطات السياسية العلنية، خشية تحول دون إشراك المرأة في الحياة السياسية.

هكذا، تقدّم رجاء بن سلامة تفكيكا للفحولة السياسية التي تحول دون دخول النساء معترك الحياة السياسية ودون مشاركتهنّ في تولّي مناصب الإدارة والتسيير داخل الدولة، وهي إذ تقوم بالكشف عن

102- نفسه، ص 116

103- "وهذا نصّ الفتوى" وقد حرص الإسلام أن يبعد المرأة عن جميع ما يخالف طبيعتها فمنعها من تولّي الولاية العامة كرئاسة الدولة والقضاء وجميع ما فيه مسؤوليات عامّة لقوله صلى الله عليه وسلم: لن يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة".

104- نفسه، ص 121

105- نفسه، ص 124

106- نفسه، ص 126

مضمرة الخطاب الفقهي القديم والحديث تسعى إلى التأسيس لما اعتبرته «برنامج ترسيخ ثقافة المواطنة في الممارسات الخطابية والسياسية وفي النفوس والأفئدة وفي عقول أطفالنا الصغار»¹⁰⁷.

إننا إذن إزاء دعوة صريحة ومتحمسة إلى إحداث إبدال في الجدول الثقافي يؤسس لقيم المواطنة والمساواة والديمقراطية، ويزيح صور الفحل المتغلب أو الأب الأوحده الحامي أو الزعيم الموزع لأوهام القوة والغلبة، وهذا لعمري مشروع ثقافي كليل بخلخلة الثوابت ودفع الثقافة العربية الإسلامية في مسالك التجديد والتاريخ الحي.

الخاتمة

أقمنا هذا البحث في الدراسات الثقافية وارتحالها إلى العالم العربي على مقدمة تناولنا فيها طبيعة هذه الدراسات، وأوضحنا من خلالها مدى التشعب الذي بلغته لما أفاد أعلامها المؤسسون من مجالات مختلفة ومتنوعة تشمل الفلسفة الماركسيّة والتحليل النفسي الفرويدي واللسانيات واتجاهات تحليل الخطاب والتفكير مع جاك دريدا. إنها دراسات تلتقي بالنقد الأدبي، ولكنها تتجاوز مسأله إلى الغوص في الأنساق المضمرة المندسة في أعماق الخطابات وإلى المواقف المتسرّبة داخل كلّ ثقافة.

ولما كان الأعلام المؤسسون والممثلون لهذه الدراسات كثراً تخيرنا منهم ما كانت مساهمته في تركيزها مساهمة ناجعة وفعالة، فكانت لنا وقفة متأنية مع «تيودور أدورنو» أوضحنا بها عدداً كبيراً من أفكاره ومواقفه في الفلسفة وفي علم الجمال وفي دور الفنّ ومساهمته في تحريك الوعي. وحين خصصنا «يورغن هابرماس» بعنايتنا باعتباره واحداً من أعلام مدرسة فرانكفورت ومن الذين طوّروا الفلسفة السياسيّة والاجتماعيّة، أوضحنا ما أبداه من مواقف تخصّ التكنولوجيا وقدرتها على تحرير الإنسان ومن نقد للتطور الصناعيّ والتكنولوجي الذي أوصل الإنسان إلى وضعيّة مأسويّة.

ولم تكن مساهمة «فنسنت لينش» تقلّ عن مساهمة المؤسسين للدراسات الثقافية؛ لأنّه دعا إلى تجاوز النقد الأدبيّ إلى ما هو أعمّ وأشمل كأن يتعلّق الأمر بالثقافة الشعبيّة، وإلى الانفتاح على سائر العلوم الإنسانية المستحدثة التي فتحت مسالك جديدة في الدراسة والتفكير.

ولم تكن هذه المقدّمة المخصّصة للتعريف الوجيز بالدراسات الثقافية سوى قاعدة لاستجلاء الهجرة التي قامت بها نحو العالم العربي، وقد تخيرنا للبحث في وجوه التوطين لها في ثقافتنا المعاصرة مثالين أحدهما لما قام به عبد الله الغدامي في هذا المجال، وأمّا المثال الثاني، فهو كتاب «بنيان الفحولة» لرجاء بن سلامة.

107- نفسه، ص 141

تمثل تجربة الغدّامي سعياً محموداً إلى توطين الدّراسات الثقافيّة في الفضاء الثقافي العربي من خلال الحفر في الأنساق الثقافيّة والعبور من نقد النّصوص إلى نقد الأنساق. لقد أنرنا السّبيل أمام القارئ، إذ قدّمنا له أهمّ ما تضمّنه كتاب «النقد الثقافي، قراءة في الأنساق الثقافيّة العربيّة» وتابعنا جملة الأفكار والمواقف التي تضمّنها، وخاصّة ما تعلّق منها بنسق الفحولة الذي تكرّس في الثقافة العربيّة وفي الشعرية قديماً وحديثاً، والذي أتاح صناعة الطّاغية.

لم نكتفِ بعرض موادّ الكتاب ومواقف صاحبه فيه، وإنّما أظهرنا ما تخلّل حديثه في النّسق من اختزال وتعميم بما أنّ النّسق الشعريّ واحد من الأنساق الثقافيّة العربيّة وبما أنّه يلتبس عنده بمفهوم البنية والنظام، ثمّ إنّ الشعر ليس وحده من كرسّ الفحولة والطّغيان، لأنّ العقيدة والسياسة في حضارة العرب هما حاملتان للأنساق المضمرّة والفاعلة في السلوك الفرديّ والجماعيّ، وهما مكرّستان للذهنيّة التي سادت عصوراً وتسود في راهن الزّمان. إنّ الدّراسة الثقافيّة الشاملة تتطلّب تفكيك أنساق الفقه والبلاغة والإعجاز القرآنيّ، واستجلاء ما يتخفّى في علوم التّفسير باتجاهاتها المختلفة، ولعلّ أكبر المؤاخذات على عمل الغدّامي إقراره بأنّ الأنساق الثقافيّة ثابتة وسرمديّة بما يعني تعطيل حركة التاريخ وحيويّة الثقافة.

وجّهنا عنايتنا بالدّراسات الثقافيّة إلى عمل باحثة تونسية تناولت «بنيان الفحولة» في مجال الدّراسات النسويّة، فتخيّرنا من الكتاب ما تعلّق بمسألة الحريم والفحل السياسي. لقد وضّحنا كيف شقّ تفكيرها في المسألة الأولى مدوّنة الفقه وفتاوى القنوات الفضائيّة، وكيف تناولت بعض تفاسير «آيات الحجاب». إنّها تصدر في كتابها هذا عن موقف حقوقيّ صريح يناصر قضايا المرأة بما هي مواطنة وذات حرة ويقاوم ثقافة الحجاب.

ومثلما عارضت هذه الثقافة في فصل من فصول الكتاب واصلت هذه المعارضة لإقصاء النساء عن الحياة السياسيّة بدعوى «طبيعة المرأة» وبسبب «قراءات» تتعارض مع الحقوق المواطنيّة للمرأة وتستند إلى فهم لأحكام الشريعة التي حينها أصحاب الفتاوى في راهن الوقت بضروب من القياس الخاطئ.

هكذا نكون إزاء تجربتين من تجارب التوطين للدّراسات الثقافيّة في العالم العربي الإسلاميّ وإزاء سعي كليهما إلى تفكيك الأنساق الثقافيّة التي تضمّر المواقف والرّؤى الخاصّة بالمجتمع في تركيباته والتي توجّه مظاهر التفكير والسلوك. ولئن اشترك عبد الله الغدّامي ورجاء بن سلامة في هذا المشروع التفكيكي، فإنّ فروقا كثيرة تظلّ قائمة بين عمليهما.

لقد بدت لنا حملة الغدّامي على الشعرية العربيّة القديمة والحديثة مغالية في تحميل النّسق الشعريّ جريرة الفحولة والطّغيان، وكأنّه بذلك قد شطب كلّ المنجز الإبداعي الوحيد المميّز لثقافة العرب خاصّة في

أقوى تجاربه مع المتنبي وأبي تمام قديما ومع نزار قباني وعلي أحمد سعيد حديثا، ويبدو صمته عن الأنساق الأخرى المكرسة للفحولة والطغيان صمتا مثيرا للاستغراب.

وأما تفكيك رجاء بن سلامة لبنيان الفحولة في فصول كتابها هذا، فقد بدا لنا أكثر اتزاناً ونفاذاً إلى جوهر المسائل المعروضة بالتدرج وأكثر جرأة، لأنّ الحقول السياسية والثقافية والفكرية التي تتضح فيها الهيمنة الذكورية، صروح عديدة وقلاع لا مرئية لا يكفي التنديد بها، بل يتعين النظر في كيفية بنائها للوعي بالمسلمات التي تتأسس عليها، وهذا ما قامت به المؤلفة بهدي من «بيار بورديو» الذي عبّر عن نفوره من البرودة الأكاديمية ومن الحياد العلمي الكاذب. والفارق الأساسي بين هذين المشروعين من مشاريع الدراسات الثقافية في البلاد العربية هو حملة الغدامي على الشعرية العربية قديما وحديثا، وكأنّها كتلة صماء بالغة التجانس والتماثل، والحال أنّها شعريّات مختلفة نجد في بعضها سعيا إلى الإفلات من الأنموذج ومن هيمنة العمود الشعريّ، وشطبها لسائر الأنساق التي كرّست الهيمنة والطغيان، وأمّا مشروع رجاء بن سلامة، فقد أجاد التفكيك وقدم التحليل المتزن والمدعم بالنظر في المراجع التي كرّست لبنيان الفحولة وفي المحاولات الساعية إلى مغادرة هذا البنيان.

قائمة المصادر والمراجع

I- المصادر:

- عبد الله الغدامي:

- النّقد الثقافي، قراءة في الأنساق الثقافيّة العربيّة، المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء، بيروت ط1، 2000
- تأنيث القصيدة والقارئ المختلف، المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء، بيروت الطبعة الأولى 1999
- رجاء بن سلامة: بنيان الفحولة، أبحاث في المذكر والمؤنث، دار بئرا للنشر والتوزيع، دمشق ط1، 2005

II- المراجع:

- بعلي (حفناوي)، مسارات الحداثة ومدارات ما بعد الحداثة، أمانة عمّان، الطبعة الأولى 2007
- الرويلي (ميجان) - سعد البازعي، دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، الطبعة الرابعة 2005
- سلدن (رامان)، النظرية الأدبية المعاصرة، ترجمة وتقديم جابر عصفور، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى 1991
- طاهر، (علاء)، مدرسة فرانكفورت من هوركهايمر إلى هابرماس، منشورات مركز الإنماء القومي، بيروت الطبعة الأولى (د.ت).
- عبد الناظر (أسماء جموسي) - المتصوّر والمصطلح في الإجراء والقراءة، وحدة البحث «مجتمع المصطلحات» بكلية الآداب والعلوم الإنسانية، الطبعة الأولى 2008
- عليّات (يوسف)، جماليّات التحليل الثقافي، الشعر الجاهلي أنموذجاً، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت الطبعة الأولى 2004
- قرامي (آمال)، منية العرفاوي، النساء والإرهاب، مسكلياني للنشر والتوزيع تونس، الطبعة الأولى 2017
- مجلّة فصول (القاهرة) العدد 63 شتاء وربيع 2004
- المجلّد 3/25 العدد 99 ربيع 2007
- Pratique de philosophie de A à Z, Hatier 1994
- Klinkenberg, Jean-Marie, Précis de sémiotique générale, De Boeck Université 19996

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun_sm



مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

info@mominoun.com
www.mominoun.com