

واقع النقد الثقافي العربي



The reality of Arabic cultural criticism

أ. عائشة لعبادلية¹

المشرف: سامية عليوي

تاريخ الاستلام: 2018-10-23 / تاريخ القبول: 2019-12-01

تهدف هذه الدراسة إلى تتبع واقع النقد الثقافي في العالم العربي بدءاً بجهود المفكرين العرب وإنجازاتهم في نقد الثقافة العربية، انطلاقاً من خطاب الحدائث ومعطيات المشروع النهضوي؛ إذ تعدّ انشغالاتهم من صميم الدراسات الثقافية في كشفها عن الفعل الثقافي في البلاد العربية وفهم الخطابات الفكرية وتعرية بنيتها المعرفية والثقافية، وتبيان علاقتها بالأنساق والممارسات الثقافية في جميع مستوياتها. ويمكن عدّها إرهاصات أولى اهتمت بتحليل الخطابات السياسية والأيديولوجية والدينية من منظور ثقافي. كما أضاءت الدراسة مرحلة التأسيس المنهجي للنقد الثقافي في التسعينيات كمنهج بديل عن النقد الأدبي، له إجراءاته التي تُعنى بالكشف عن المضمرة النسقي في الخطابات الأدبية.

الكلمات المفتاحية: النقد الثقافي، الفكر العربي المعاصر، الخطابات الأدبية.

¹ جامعة باجي مختار، عنابة، الجزائر، البريد الإلكتروني: laabadlia.aicha@gmail.com

Abstract:

This article studies the reality of cultural criticism in the Arab world, starting by the Arab intellectuals' efforts to criticize their culture, based on the discourse of modernity and the data of the Renaissance project. However, their studies can be regarded as an effort to discover the Arab cultural act, to understand intellectual discourse and to detect its epistemological structure and to demonstrate its relation to cultural modalities and practices at all levels.

Similarly, these works can be considered as the first attempts to analyze political, ideological and religious discourses from a cultural perspective.

The study also aims at the systematic integration of cultural criticism in the 1990s as an alternative approach to literary criticism, with its own means of detecting cultural systems implicit in literary discourses.

Key words: cultural criticism, contemporary Arabic thought, literary discourses.

مقدمة: شهد الواقع النقدي العربي المعاصر مع نهايات القرن العشرين انفتاحا على التوجهات النقدية المستجدة في النقد الغربي الذي تجاوز المنجز البنيوي والحدائي إلى مرحلة ما بعد البنيوية، وكان من نتيجة هذا الانفتاح أن استقبل النقد العربي نشاطا نقديا جديدا عرف بالنقد الثقافي الذي انصب اهتمامه على كشف المضمرة في الخطابات الأدبية باعتبار النص الأدبي ظاهرة ثقافية بامتياز. وقبل التطرق إلى الخطابات الأدبية بوصفها موضوعا للنقد الثقافي، يمكننا تقديم قراءة تأويلية في بعض النماذج النقدية في الفكر العربي المعاصر التي أسهم ببحثها في تكوين الثقافة العربية، فتلك الكتابات عالجت عدة قضايا تتمحور حول قضية واحدة وهي الفعل الثقافي في مستواه الأيديولوجي، السياسي والديني... مما يجعلنا أمام إشكالية أساسية في هذا السياق وهي: هل يمكن الحديث عن جهود المفكرين العرب في منتصف القرن التاسع عشر بوصفها نقدا ثقافيا؟، وما هي منطلقاتهم المنهجية التي حدت مساهمهم في نقد الثقافة العربية؟، وهل ثمة همزة وصل بين منجزات رواد الفكر العربي المعاصر في نقد الثقافة العربية وبين النقد الثقافي الغربي الذي تم تلقيه عربيا؟

ولأجل توضيح معالم هذه الإشكالية استعنا بآليات التحليل والتأويل لتقديم قراءة نقدية تأويلية في ثلاثة محاور أساسية:

- النقد الثقافي غربيا .

- خطاب النقد الثقافي في الفكر العربي المعاصر .

- النقد الثقافي العربي / الريادة والتأسيس المنهجي .

أولا - النقد الثقافي غربيا: نشأ النقد الثقافي في الغرب كنتيجة حتمية لظهور الدراسات الثقافية وتطورها عبر مصدرين مهمين أولهما البنيوية الفرنسية وإنجازاتها في ستينيات القرن العشرين، وثانيهما النظرية الثقافية الماركسية: فأما البنيوية الفرنسية فقد أتاحت مقولات أكثر تفاعلا واحتكاكا بالعلوم الإنسانية ومجالات الثقافة بدءا بـ"كلود ليفي ستراوس (Claude Lévi-Strauss)" الذي حاول البحث في الخصوصيات الثقافية لإثبات الوحدة الفكرية للجنس البشري منطلقا من مبدأ التوحد بين بنية الطبيعة البشرية وبنية التنوع الثقافي إذ اعتمد في كتبه المخصصة للأسطورة على المجاز والتضاد لتحليل المقولات الثقافية أثناء حديثه عن الصور الثقافية الغربية في فرنسا خاصة أو في

تأملاته حول الأفكار الأنثروبولوجية إذ قابل المحتوى بالمحتوى والشيء الثقافي بالشيء الطبيعي¹ وهو ما يجعل من الأسطورة بنية لغوية تتشكل من رموز ثقافية*.

وكان من الطبيعي أن يحمل المد البنيوي المفكر الفرنسي " رولان بارت " (Roland Barthes) إلى أفق أبعد حيث خصص كتابه " أساطير " للبحث عن المضمرات الثقافية التي تكشف عن عدم براءة الإيديولوجيا الموجودة ضمنا في أبسط مظاهر الثقافة التي تعيش فيها متخذنا رياضة المصارعة التي تبدو حرة ولكنها في ظاهرها ولكنها مزيّنة عمقا لأن تتأججها متفق عليها مسبقا « وهذا ما هو إلا الصورة الشعبية المتوارية عن الأسلاف لقابلية ما هو واقعي لأن يفهم فهما تماما »² معنى ذلك أن الرموز الموجودة في العالم وفي حياتنا اليومية تبدو للعيان واضحة ولكنها تضرر غموضا ودلالات كثيرة.

أما المصدر الثاني للدراسات الثقافية فقد ارتبط بحماس الماركسين واهتماماتهم بالبنى الفوقية والتحتية للمجتمع حيث يرى " ماركس " (Karl Marx) وأنجلز (Friedrich Engels) أن البنية الاقتصادية للمجتمع هي التي تقوم الأساس الحقيقية التي يكون بمقدورنا أن نصل من خلالها إلى التفسير النهائي للبنية الفوقية، وحسب " ماركس " فإن أعضاء المجتمع الذين يمتلكون ويسيطرون على أسلوب الإنتاج هم الطبقة البرجوازية " إن أفكار الطبقة الحاكمة في كل عصر، هي الأفكار المسيطرة بمعنى أن الطبقة التي تسيطر على القوى المادية في المجتمع، تسيطر في الوقت نفسه على القوى الفكرية والعقلية فالطبقة التي تمتلك أدوات الإنتاج تمتلك في نفس الوقت الإنتاج الفكري والعقلي (...) فالمجتمعات الرأسمالية - وفق النقد الثقافي الماركسي - قادرة على إنتاج سلع مادية كثيرة لكنها تولد الاغتراب لهذا فإن عددا كبيرا من الناس يمتلك السلع والتكنولوجيا المادية لكنهم غير سعداء، فتقافة الاستهلاك تنطوي على الاغتراب في نفوس الذين يهيمنون على البنية الاقتصادية³.

وقد قام " ألتوسير " (Althusser) بإعادة النظر في مقولات فلسفة ماركس انطلاقا من مقولة البنيويين بوجود ما يسمى بالقارئ الممتاز لأن نسق العلاقات المعجمية هي جزء من مقدرتنا اللغوية فهي تنبع من تجربة القارئ ذلك أن القارئ الممتاز قادر بخبرته على النفاذ في المعنى والتقاط المواضيع التي تتكشف عن أهميته، وقد أتاحت خبرة " ألتوسير " العميقة بنصوص ماركس أن يقوم بدور القارئ الممتاز كي يجر الماركسية من القراءة العادية لفهم

مشاكل الماركسية، وقد كشفت هذه القراءة عن الأبنية اللاواعية الخفية لايدولوجيا الماركسية في محاولة منه لتفسير التحولات والتناقضات التي ميزت النظرية الماركسية وهو في ذلك يشارك " ليفي سترانس (Claude Lévi-Strauss) و" فوكو" (Michel Foucault) و" فرويد" (Sigmund Freud) و" لكان" (Jacques Lakan) في الاهتمام بالأبنية اللاواعية المتصلة بالمعنى الذي يكشف عما تحت السطح البريء لكلام من نمط مختلف تماما عن الخطاب وهو خطاب اللاوعي الذي لا يتسم بالبراءة.⁴ حاول "التوسير" الكشف إذن عن البنى اللاواعية للنظرية الماركسية لإلقاء الضوء عليها وتحديد عيوبها وتناقضاتها للوقوف عند الأعراض والعلل الحقيقية الكامنة وراء مقولات النظرية، فهي قراءة ثقافية تسائل الفكر اليساري السائد.

ويقود الحديث عن "التوسير" ومحاولته تخلص النظرية الماركسية من ممارسة القمع الذي كان يدعمه الحزب إلى نظرية " غرامشي" (Antonio Gramsci) واستغلال العناصر الثقافية في تحرير الأفكار والخطابات السائدة انطلاقا من وسائل الإعلام الغربية خاصة الأمريكية في العالم، إذ تنشر القيم الرأسمالية ويتجرعها الناس لاسيما شعوب العالم الثالث بما يتضمنه من معتقدات إيديولوجية رأسمالية، فالإمبريالية الثقافية تعرض نفسها بالقوة في العالم الثالث، ذلك أن ثقافة الولايات المتحدة وأوروبا الغربية اكتسحت العالم الثالث لنشر القيم الأوروبية وأمريكية ونشر الثقافة الجماهيرية: الكوكاكولا الأسطوانات مطاعم الوجبات السريعة، المسلسلات، الأفلام الأمريكية وكل هذا يؤدي إلى هيمنة مراكز التسويق العالمية وإعادة تشكيل العالم وفق أسلوب أمريكي، إذ تعد الهيمنة حسب المفهوم الغرامشي توزيع لمكان القوة والتأثير بطريقة دقيقة، فهي عملية يصعب علينا اكتشافها⁵

فالهيمنة الرأسمالية الكبرى الشركات الاحتكارية لأدوات الثقافة قد جعل النقاد يدورون الإطار الذي ترسمه الشركات بذكاء. وقد أسهب " لوكاتش" (Georg Lukàcs) لتحليل الوضع الذي يعيش فيه الناقد والتحولات التي تطرأ عليه بهدف الوصول إلى نتيجة توضح كيفية تأسيس عناصر العداء التي يبديها الناقد في المجتمع الرأسمالي بحيث يظهر نقده في النهاية خاليا من المضامين السياسية والاجتماعية. وأما الحرية ومناخ التنافس والحوار الذي يسود في الجو الثقافي فإنه يكون موسوما بوحي شديد لاستيعاب قوى النفي في المجتمع وهي النتيجة نفسها التي توصل إليها " هيربرت ماركيز" (Herbert Marcuse) في معرض تحليله للمجتمع الأمريكي في كتابه " النفي" " Negations"، لكنه تميز عن " لوكاتش" في

محاولته بتقديم تحليل جدلي واجتماعي يفسر به ظاهرة استيعاب قوى النفي في المجتمع الأمريكي بينما اهتم "لوكاتش" بالجوانب الاجتماعية للظروف الواقعية التي تحيط بعمل الناقد والكاتب إذ يعدّ الكاتب - حسب رأيه - هو الوحيد القادر على تجاوز هيمنة الشركات الرأسمالية على الثقافة.⁶

فما قدّمه لوكاتش كان نقداً لعيوب الرأسمالية وسلبياتها بالدرجة الأولى وما نتج عنها من تشيؤٍ واغتراب ناتج عن العقلانية التقنية والأداتية والتسلط على الوعي الإنساني والتحكم فيه بوسائل القمع ليصل في نهاية الأمر إلى شيء تديره الآلة؛ لذلك ربط "لوكاتش" بين الرواية وبين صعود الثقافة البرجوازية وانتشار النظام الاقتصادي الرأسمالي.

وتعد مدرسة فرانكفورت النقدية مركزاً هاماً من مراكز الدراسات لثقافية والنقد الثقافي بصفتها إحدى جماعات النقد الماركسي التي ازدهرت في ثلاثينات القرن العشرين في ألمانيا وفي الأربعينيات في الوم.أ وكان يمثلها "أدورنو" (Theodor W. Adorno) و"ماركيوز" (Herbert Marcuse) وقد اهتمت بمشاكل البنية الفوقية؛ حيث عانت عقول الجماهير من العبث والفساد وتم استدراجها إلى ثقافة الاستهلاك بتأثير من وسائل الإعلام فانغمست في المتع السطحية المتبدلة التي تقدمها الثقافة الجماهيرية إذ فقدت الجماهير اهتمامها بهوية الطبقة والحاجة إلى الثورة. وقد هاجم أدورنو ثقافة الجماهير لأن المؤسسات الجامدة حولت الثقافة الجماهيرية الحديثة إلى وسيط لخيلات تتجاوز حدود ضبط النفس وتوازنها فالتكرارية والتطابق مع الذاتية والانتشار الكلي للثقافة الجماهيرية الحديثة تنحو نحو جعل ردود الأفعال آلية مع إضعاف روح المقاومة الفردية فهدف الثقافة الجماهيرية أصبح هدفاً خفياً - حسب أدورنو- للتمائل والتطابق والتوافق مع الوضع القائم. فالمجتمعات الرأسمالية تستفيد من الفنون والثقافة لتحفظ بقاءها وتمنع الثورة وأي تغيير جذري.⁷

إن حالة التصادم بين الطبقات الاجتماعية في المجتمعات الغربية كما تبدو وفي الدراسات الثقافية السابقة تسهم دون شك في ولادة عدد من المفاهيم ذات المرجعيات والأشكال السلطوية كالصراع بين المركزي والهامشي والصراع الطبقي والعرقى، وصراع الأنا والآخر والذكوري والأنثوي وغيرها من أشكال التضاد والصراع التي يتجسّد من خلالها مفهوم خطاب السلطة وآليات القمع السلطوي وهيمنة الأنساق الثقافية، لذلك فإن السلطة في

عمل فوكو (M.Foucault) تشكل قوة جوهرية تسير كل التجارب الإنسانية في الوقت الذي تتوق فيه إلى فكرة الهيمنة والحكم وهكذا يحدد "فوكو" كيفية بناء الذات من خلال ضدها أو ما يسمى بالآخر.⁸

وانطلاقاً من جهود فوكو ومن سبقه وماترسب من تراكمات معرفية ومنهجية كان أساسها الفعل الثقافي تبلورت معالم الدراسات الثقافية الغربية في أوروبا وأمريكا وتطورت عندما تأسس مركز "برمنجهام" (Briminghame center for contemporary cultural studies) للدراسات الثقافية المعاصرة على يد (Hogogart). في عام 1964. فقد فحصت طوال حقبة السبعينيات والثمانينات من القرن العشرين تفاعلات عميقة في الثقافتين الفرنسية والألمانية والأوروبية قبل أن تنتقل إلى الثقافة الأمريكية وتم حينها طرح موضوعات لها حساسية ثقافية كالنقد النسوي وأدب الأقليات وآداب ما بعد الاستعمار وغيرها، فاتجهت الدراسات الثقافية منذ البداية إلى الاهتمام بالدراسات الأدبية.⁹

كما يقرّ جوناثان كولر (Gonathan Koller) بالتداخل الحاصل بين الظاهرة الأدبية والثقافية في تحليل النصوص لأنها سليفة البنيوية الفرنسية والنظرية الأدبية الماركسية «فالدراسات الأدبية ليست مقيدة أو ملتزمة بمفهوم ما للموضوع الأدبي الذي يجب على الدراسات الثقافية أن ترفضه، فقد نشأت الدراسات الثقافية بوصفها تطبيقاً لتكنيكات التحليل الأدبي على المواد الثقافية الأخرى، إنها تعالج الصناعات، المنتجات arefacts الثقافية بوصفها نصوصاً يمكن قراءتها وليس بالأخرى بوصفها موضوعات موجودة بطريقة بسيطة يمكن تقديرها كما أن الدراسات الأدبية على العكس من ذلك قد تحزرتقداً عندما يكون الأدب مدروساً بوصفه ممارسة ثقافية خاصة»¹⁰.

وردت إشارات مبكرة إلى مصطلح النقد الثقافي في مقالة شهيرة للمفكر الألماني اليهودي "تيودور أدورنو" تعود إلى 1949 عنوانها "النقد الثقافي والمجتمع" ثائراً فيها على الممارسات النقدية التي تربط الكاتب بالثقافة الأوروبية بوصفه نقداً برجوازيًا يمثل مسلمات الثقافة السائدة غير أنّ ثورة "أدورنو" كانت في المقام الأول على الثقافة الغربية في ألمانيا انطلاقاً من كونه يهودياً وبوصفها متسامحة مع النزوع التأمري ضدّ الأقليات وذوي الاتجاهات الثقافية المختلفة من الجماعات والأفراد، كما ورد مصطلح النقد الثقافي في كتاب لـ "يورغن هابرماس" بعنوان: "المحافظون الجدد: النقد الثقافي والحوار التاريخي" في منتصف القرن

العشرين ودراسة المؤرخ الأمريكي "هيدن وايت" "بلاغيات الخطاب: مقالات في النقد الثقافي عام 1978".¹¹

وقد كان التأسيس الفعلي للنقد الثقافي وازدهاره مع التطور الحديث للدراسات الثقافية لاسيما في بريطانيا خلال السبعينات من القرن العشرين، لكنه قبل ذلك شهد عدّة عراقيل متمثلة في النقد الشكلاني وما يتصل به من اتجاهات نقدية أخرى تعنى بقراءة النص من الداخل وتلغي أية اتصال خارج النص وبالثقافة. وهذه العراقيل لم تأت - حسب " ليتش (Vincent B. Leitch) - من ممارسة النقد الأدبي في ضوء الاتجاهات السابقة ذات التوجه النقدي المغلق، وإنما السبب الحقيقي يكمن في حصر النقد الأدبي بحيث لا يخرج عن أطر الأدب وهو ما جاءت مابعد البنيوية لتنقضه.¹²

وقد طرح " ليتش (Vincent B. Leitch) في كتابه "النقد الثقافي، النظرية الأدبية ما بعد البنيوية" الصادر عام 1992، حيث أشار إلى أنّ النقد الثقافي يتضمن تغييرا في منهج التحليل باستخدامه المعطيات النظرية والمنهجية في السوسيولوجيا والتاريخ والسياسة والمؤسسية من دون أن يتخلى عن النقد الأدبي مستفيدا من تأويل النصوص ودراسة الخلفية التاريخية فضلا عن إفادته من الموقف الثقافي النقدي والتحليل المؤسسي ذلك أنّه يوجّه اهتمامه الجوهرى لأنظمة الخطاب وأنظمة الإفصاح النصوي كما هي عند "بارت" فوكو وديريدا حيث عدّت مقولة "ديريدا" "لا شيء خارج النص" بمثابة البروتوكول للنقد الثقافي الما بعد بنوي.¹³ نشأ النقد الثقافي إذن كنتيجة حتمية لتطور الدراسات الثقافية في ضوء متغيرات ما بعد البنيوية وثورتها على الحدود التقليدية بين الأدب الرسمي والهامشي والثقافة الرفيعة والثقافة الدنيا والسعي إلى مقارنة النصوص الخطائية وغير الخطائية وتمظهراتها الثقافية والسياسية.

والنقد الثقافي كما يعرفه "آرثر إزابرجر" (Arthur Asa Berger) نشاط وليس مجالا معرفيا قائما بذاته وهو يقصد بذلك أنّ نقاد الثقافة يوظفون المفاهيم والنظريات في المجالات المختلفة ليتم تطبيقها على الفنون الراقية والشعبية وعلى الموضوعات المرتبطة بالحياة اليومية على حد سواء، لذلك وبذلك يكون النقد الثقافي متعدّد الاختصاصات فهو يشمل نظرية الأدب والجمال والنقد والتفكير الفلسفي والنقد الثقافي الشعبي، ويامكانه أن يستثمر مجالات أخرى كعلم العلامات ونظرية التحليل النفسي والنظرية الماركسية

والنظرية الاجتماعية والأنثروبولوجية ودراسات الاتصال ووسائل الإعلام وكل ما يميز المجتمع والثقافة المعاصرة وغير المعاصرة.¹⁴

وهو ما يجعل النقد الثقافي يتميز بالتشعب والشمولية وعدم الخضوع للتصنيف المؤسساتي الرسمي، وينفتح النص في ضوئه على مختلف الأنظمة والأنساق الثقافية والإيديولوجية والسياسية المضمرة لتكشف عن أنماط السلطة المهيمنة . فالنص «من منظور النقد الثقافي حاملا لقيم جمالية وثقافية باعتباره ممارسة دلالية وخطابية أي حادثة ثقافية وليس متجلى أدبيا فقط ، وكنتيجة لذلك قوِّض النقد الثقافي مبدأ اللاتداخل ، الذي كان يحظر على دارسي الأدب التطفل على أسئلة السياسة السلطة والتاريخ وكل ماله تأثير عميق في حياة الناس باسم جمالية ضاغطة تغيب البعد الثقافي .»¹⁵

وانطلاقا مما سبق يمكن الإشارة إلى أنّ نشأة الدراسات الثقافية والنقد الثقافي في الغرب كان نتيجة تراكمات معرفية وفكرية مهدت لتأسيس هذا الميدان وتطوره ، كما أنه من غير الممكن الفصل الحاسم بين الدراسات الثقافية والنقد الثقافي فهذا الأخير كان وليد الدراسات الثقافية التي مهدت السبيل لبلورة أسسه ومفاهيمه ، غير أنّها أوسع مجالا منه فهدف الدراسات الثقافية هو دراسة كل أنماط الإنتاج الثقافي وكيفية توزيعه واستهلاكه وعلاقته بالسلطة ومدى تأثير تلك العلاقة في تشكل الممارسات الثقافية وعلاقتها بالتغير الاجتماعي ، في حين تكمن مهمة النقد الثقافي في تعرية ما تواريه جمالية النصوص الخطابية الأدبية وغير الأدبية وكذا النصوص غير الخطابية كالممارسات الاجتماعية والمؤسسات من صيغ التمثيل الثقافي وما تتكشف عنه الخطابات من تواطؤ أو معارضة مع الأنساق المهيمنة مستثمرا في عملية التحليل إجراءات مناهج النقد ما بعد البنيوي ؛ كالتاريخانية الجديدة والنظرية ما بعد الكولونيالية والنقد النسوي والتفكيك والتأويل وغيرها .

ثانيا - خطاب النقد الثقافي في الفكر العربي المعاصر: لم يكن خطاب الحداثة في

الفكر العربي المعاصر خارج الواقع الثقافي والاجتماعي والسياسي، بل كان له ما يبرره في جميع المستويات. ففي مجتمع يعاني التبعية والتأخر الثقافي والتاريخي مثل المجتمع العربي المذهول بصدمة الغرب منذ القرن التاسع عشر، والمذهول بصدمة اكتشاف الهوية الحضارية التي تفصله عن العالم الحديث وما أحرزه من تقدم، لم يكن ممكنا في زمن الحداثة، إلا أن ينتزع خطاب الحداثة في الفكر العربي المعاصر لنفسه المصادقية في رحاب ثقافته، حيث بدأ منذ

ميلاده قبل قرن ونصف واعيا وعيا جادا لمأزق تاريخي وجد فيه المجتمع العربي نفسه ووجدت فيه الثقافة العربية نفسها أمام تحولات هائلة أطلقها صعود المدنية الأوروبية الحديثة وزحفها الكوني الظافر خارج حدودها الجغرافية، وبمقدار ما كان عليه أن ينتبه إلى حقيقة التأخر الذي يشهده المجتمع والثقافة العربية بمقدار ما كان عليه أن يقترح على المجتمع والثقافة فكرة التقدم بوضعها الفكرة التأسيسية لمشروع النهضة والرد التاريخي الشامل على حالة التأخر تلك.¹⁶

وانطلاقا من خطاب الحداثة ومعطيات المشروع النهضوي العربي، كانت محاولات فكرية لثقفين ومفكرين عرب حملوا على عاتقهم مناقشة أهم المساءلات النقدية في الأيديولوجيا والسياسة والثقافة العربية؛ حيث كان هاجس المقاربات النقدية للثقافة في الفكر العربي المعاصر هو التغيير الحضاري في البلاد العربية لما شهده الواقع العربي من انتكاسات سياسية واجتماعية. أهمها ما قدّمه "طه حسين" في كتابه "مستقبل الثقافة في مصر" الذي صدر عام 1938، حيث عدّ من الدراسات التي مهدت لدراسة الثقافة العربية في مواجهتها لثقافة الغرب كما يقرّ الدكتور "أحمد فتحي سرور" في تقديمه لهذا الكتاب «إنّ القارئ لهذا الكتاب الهام يلحظ منذ البداية إلحاحه على دحض دعوتين أساسيتين أشاعهما الاستعمار الأجنبي وهما تفوق العقلية الأوروبية وتفوق الجنس الأبيض على سائر عقليات وأجناس قارات العالم الأخرى وثانيهما اقتصار التعليم على الصفوة من أتباع الإقطاع أبناء كبار العاملين في الإدارة الإنجليزية».¹⁷

أشار "طه حسين" إلى العديد من التساؤلات حول مسألة الانتماء التي خلفها الاستعمار «والتي لا بدّ من أن نجليها لأنفسنا تجلية تزيل عنها كل شك وتعصمها من كلّ لبس وتبرئها من كلّ ريب هي أن نعرف: أمصر من الشرق أم من الغرب وأنا لا أريد بالطبع الشرق الجغرافي والغرب الجغرافي، إنّما أريد الشرق الثقافي والغرب الثقافي، فقد يظهر أنّ في الأرض نوعين من الثقافة تختلفان أشدّ الاختلاف ويتصل بينهما صراع بغيض ولا يلقي كل منهما صاحبه إلّا محاربا أو متهيئا للحرب، أحد هذين النوعين هذا الذي نجده في أوروبا منذ العصور القديمة والآخر هذا الذي نجده في أقصى الشرق منذ العصور القديمة أيضا»¹⁸. وبذلك أولى "طه حسين" أهمية كبيرة لمسألة الهوية الثقافية ومسألة الذاتية والغيرية في تحليله الثقافي، قبل الانشغال بالتفكير في الأسس التي تقوم عليها الثقافة والتعليم، كما يشير إلى مسائل وثيقة الصلة بالتفاعل الثقافي بين العقل المصري والعقل اليوناني وتأثر كلّ منهما بالآخر، فضلا عن

التفاعل الثقافي العربي الأوروبي في الدين والمذاهب كأوجه التشابه بين الإسلام والمسيحية من حيث علاقتهما بالفلسفة.

كما تناول "مالك بن نبي" القضايا الكبرى من مفاهيم الحضارة والثقافة والمفاهيمية والديمقراطية والاستشراق وأثر كل ذلك في الفكر الإسلامي الحديث، حيث يرى مالك بن نبي أن ظاهرة التخلف التي تعاني منها مجتمعات العالم الثالث ناتجة عن القابلية للاستعمار هذه الظاهرة التي تجعل الفرد يفقد الصلة مع الجماعة تماما كنوع بشري سينقرض عقب كارثة جيولوجية على حدّ تعبيره. ولذلك، يتجاوز "مالك بن نبي" المفهوم العام للحضارة إلى تحديد مفهوم أكثر خصوصية نابع من أصول الحضارة العربية الإسلامية وجوهر القضايا الراهنة التي تواجهها مجتمعات العالم الثالث، خاصة تلك التي انتقلت إلى مرحلة ما بعد الاستعمار؛ مشيرا إلى المجتمع الجزائري والظروف التاريخية التي مر بها إبان حقبة الاستعمار المتعلقة بالدوافع التي تمنح الفرد مبررا ضروريا لوجوده في مرحلة ما بعد الاستعمار، كذلك التي اكتسبها الإنسان الأوروبي انطلاقا من البعد الاقتصادي للحضارة الغربية. وهذا لا يعني أن بناء الحضارة يتم عن طريق التبعية والتقليد وتكديس منتجات الحضارة الأخرى: «ومن ثم فالحضارة إذن هي التي تمنح المجتمع القدرة على حل المشاكل وخاصة تلك المشاكل التي تواجه المجتمع المتعلق بمدى أشد من القسوة، كما أن الحضارة هي التي تشكل هذه القدرة وهذه الإرادة اللتين لا تقبلان الانفصال عن وظيفة المجتمع النامي داخل المساحة الخاصة به في إشعاعه الثقافي والاقتصادي وحتى في توسعه السياسي والأمبريالي»¹⁹.

وبالتالي، فالحضارة ينبغي ألا تتحدد -بمفهومها الأنثروبولوجي- بعدها شكلا من أشكال التنظيم للحياة البشرية، وإنما بالنظر إلى وظيفتها التي تتحقق بمجموع الشروط الأخلاقية والمادية التي تضمن للفرد احترام شخصيته. وانطلاقا من شروط بناء الحضارة، يطرح "مالك بن نبي" مشكلة أخرى متصلة بالأولى، وهي مشكلة الثقافة؛ إذ الحديث عن مفهوم الثقافة وكيفية تكوينها وإعدادها في مجتمع معين، لا يرتبط بالمجردات كالسينما والمسرح والفلكلور، وإنما يرتبط بالعالم العيني الملموس وبالحقائق المحسوسة التي تمثل مشكلات المجتمع وقضاياها. لذلك ارتبط مفهوم الثقافة عند "مالك بن نبي" "بالفاعلية بكونها ملازمة للإنسان المتحضر في الميادين الاجتماعية والاقتصادية، لأن حضارته هي تعبير عن مستوى معين للإنسان والتراب والزمن* وفي كل نتاج من منتجات الحضارة وفي ترتيبها الأصيل بصورة عامة.²⁰ فقد استطاع "مالك بن نبي" أن يبلور نظرية للثقافة ظلت تستقطب اهتمام

الباحثين في مجال الثقافة والدراسات الثقافية إلى يومنا هذا، من خلال طرحه للقضايا الكبرى المتصلة بمشكلة الحضارة والثقافة، وربط تكوّن المفاهيم بالاستقلال الثقافي وواقع المجتمع العربي الإسلامي مستعينا بالتحليل النفسي والتاريخي في تفكيك العلاقة بين منتجات الحضارة ومكونات الثقافة.

ويمثل "الجابري" انطلاقا من مؤلفاته في نقد العقل العربي من حيث تكوينه ومشكلاته امتدادا لخطاب النقد الثقافي الذي انشغل به في العقود الثلاثة الأخيرة من القرن العشرين حيث كانت منطلقاته الفكرية مستمدة من التاريخ الفكري المقارن من جانبه الوقائعي مؤكدا على أولوية الجانب الثقافي إذا ما تعلق الأمر ببناء الآفاق المستقبلية «فأولوية الثقافي تعني في السياق (...) قيام نوع من الإجماع الفكري بين جميع التيارات السياسية والطبقات والفئات والنخب حول قضايا وأهداف وطنية اقتصادية واجتماعية وثقافية سياسية وقومية تفرضها الظروف الراهنة على الأمة ككل».²¹

اهتم "الجابري" في مشروعه النقدي بالعقل العربي كجزء من المشروع النهضوي وبمعطيات الثقافة العربية الإسلامية من جهة، ومراجعة شاملة لآليات العقل العربي ومفاهيمه وتصوراته متجاوزا القراءات السائدة، معتمدا على التحليل التكويني بمعنى تحليل مكونات الثقافة العربية الإسلامية، حيث اعتمد على عدّة مفاهيم إجرائية كمفهوم العقل ومفهوم الثقافة فبحث في النظم المعرفية التي تؤسس للثقافة العربية الإسلامية وتتصادم بداخلها بوصفها مناهج ورؤى، إذ تتبّع تطور الثقافة العربية بكل فروعها (نحو، فقه، كلام، بلاغة، تصوف، فلسفة) بوصفها مترابطة، كما أنّها على اتصال في جوهرها بالصراعات السياسية والاجتماعية والدينية وبالتالي تفسير العلاقة بين الصراع الأيديولوجي والصدام الإبستيمولوجي في الثقافة العربية، ولا يعني ذلك البحث في مكونات الثقافة الرسمية التي تخص الدولة، وإنما يعني بها الثقافة المضادة أو المعارضة. والهدف من دراسته - كما يصرح في مقدمة بحثه - ليس النقد من أجل النقد، وإنما من أجل التحرّر ممّا هو ميت أو متخشب في الكيان العقلي العربي والإرث الثقافي العربي.* وهو بذلك يتجاوز البحث الأيديولوجي حول الفكر ومضمونه إلى البحث الإبستيمولوجي مركزا البحث عن أدوات الإنتاج الفكري.

ويتطرق "عبد الله العروي" في سياق أيديولوجي في كتابه "الأيديولوجيا العربية المعاصرة" إلى الوضع الثقافي العربي في مستواه السياسي والثقافي والتعبيري أو الأدبي انطلاقا

من طرح عدة إشكالات حول الفكر أو العقل الكوني والدولة القومية والماركسية الموضوعية والليبرالية وصولاً إلى العرب ومسألة التعبير عن الذات، من حيث أساليب التعبير الأدبي من مسرح ورواية وأقصوصة وارتباط ذلك بذهنية الدولة القومية. وانتهى "العروي" إلى ضرورة اكتساب وعي نقدي وتجاوز مستمر للوعي التلقائي بالذات نتيجة تداخل المجتمع العربي والغربي «فالعرب حاول أن يجعلنا نعتقد أنه يجسد العقل الكوني الذي تنشده البشرية منذ قرون، ثم لما أعجزته مقاومة الغير، مقاومة السلاح ومقاومة اللسان، انكسر الغرب وبدأ يتمثل ذاته كعقل منحاز متميز بالدوام عن كل من لم ينحدر منه، هذا تطور إيجابي لاشك لو بقي في حدود، إلا أن بعض الغربيين تجاوزوا تلك الحدود وألقوا مسؤولية تمثل وتخطيط مناهج توحيد البشرية المقبلة على عاتق الشعوب غير الأوروبية».²²

ذلك ما رآه "عبد الله العروي" فيما لحق الماركسية من توجهات جديدة في الغرب، حيث كانت تؤكد منذ زمن ليس ببعيد أن البشرية واحدة في كل البيئات واليوم تتوارى خلف عباءة الانفتاح وتعدد المراكز وتقرر حقيقة الاختلاف. ويختم "العروي" مشروعه برؤية متفائلة وغامضة في الوقت نفسه حيث يؤكد الوحدة الجوهرية بين العرب والغرب مقراً أنها مجازفة ستنتفح على عدة تأويلات متناقضة.

يرتسم المسار الذي أشرنا إليه عند "عبد الله العروي" عند المفكر الجزائري "محمد أركون" الذي انطلق في مشروعه منذ الثمانينيات من القرن العشرين من المجال الثقافي القومي إلى مجال كوني؛ ويتضح ذلك في قوله «وقد اقتنعت بعد تفكير طويل بأن التفاعل بين الثقافات القومية والأوروبية داخل الفضاء المتوسطي الجديد ثم بينها وبين مختلف الاتجاهات الإنسية ذات الصبغة اليهودية والمسيحية والإسلامية والعلمانية الحديثة سوف ينتج ثماراً طيبة وسوف يشهد تطورات حاسمة في العقود المقبلة من السنين. المستقبل واعد بالخير على عكس ما يتوقع الكثيرون بسبب المخاوف المظلمة السائدة حالياً».²³

يدعو "أركون" من خلال ما ورد، إلى تجاوز الحواجز الأيديولوجية واللاهوتية والجيوسياسية التي ترسخت في الذهن على مدار القرون الماضية، من أجل التوحيد الثقافي والعقلي بين الحضارات. وانطلاقاً من هذه الرؤية التي تقترب من رؤية "العروي" يركز "أركون" في مشروعه على نقد العقل الإسلامي الذي يمثل جزء كبيراً من برنامج الطموح بهدف تفكيك المناخ الفكري العربي الإسلامي والمناخ الفكري الغربي على السواء وبذلك

يتضح نقد "أركون" المزدوج للديانات بهدف عقلنة الرؤية إلى العقل الديني والثقافي، من خلال مرجعياته الفكرية المتمثلة في معرفته الواسعة بالفكر الديني الإسلامي تاريخاً وحضارة وثقافة، واطلاعه على الفكر الغربي التنويري والعولمي، في محاولة لتحديث الفكر الإسلامي المعاصر وتنمية فكر نقدي إسلامي -حول المنظومتين العربية الإسلامية والغربية- ليرتقي إلى بعده العلمي الإبيستيمولوجي متجاوزاً الفكر الدوغمائي الذي يحول دون تطور الفكر مستنداً إلى مناهج العلوم الإنسانية الحديثة من تاريخ وأثنروبولوجيا ولسانيات وسيميائيات وغيرها.

كما يشغل مشروع "علي حرب" الثقافي -في مؤلفاته "التأويل والحقيقية" (1985)، "نقد النص نقد الحقيقية" (1993)، "أوهام النخبة أو نقد المثقف" إلى "حديث النهايات" (2000)- أهمية كبيرة في نقد الثقافة العربية الإسلامية وقضاياها، حيث ركز في مؤلفه "التأويل والحقيقية" على قضايا العقل العربي والفكر الإسلامي، فطرح عدّة إشكاليات مستقلة الواحدة عن الأخرى ولكنها تشترك في المنحى ووجهة النظر، «ذلك أنها تنم عن نفس الموقف من التراث وتصدر عن نظرة بعينها إلى الأصول»²⁴. وتتمحور هذه الإشكاليات حول كيفية قراءة التراث الفلسفي أو الديني أو الصوفي، وكيفية التعامل مع هذه الأصول، ومع تناجات الفكر الإنساني بصفة عامة.

يوضح "علي حرب" رؤيته المنهجية المتمثلة في القراءة التأويلية التي تعتمد على استراتيجية مثلثة يتداخل فيها التفسير والتأويل والتفكيك -على حدّ تصريحه-، في مقدمة الطبعة الثانية؛ حيث اهتم بعدة قضايا كالمجازي والحقيقي والمعقول والمنقول والتوحش والتمدن والهوية والغريبة وغيرها؛ ويعتبر أنّ العقل البياني الذي ميّز الثقافة العربية -شعراً أم قرأنا- قد أسهم في قبولية السلوك السياسي، فقد بدا العقل السياسي العربي وكأنّه غير قادر دائماً على صنع الوحدة، كما بدا عاجزاً على تجسيد الدولة على أنها حقيقة. ذلك أنّ مرتكز هذا العقل في النص والنص معجزة لغوية بيانية لذا يستحيل القبض على المعنى أو اختزاله إلى معنى واحد.²⁵ فالعقل المجازي يفتح على التأويل، والتأويل مصدر الاختلاف، على عكس العقل البرهاني الذي ينزع إلى وحدة المعنى والهوية.

كما اهتمّ "علي حرب" في الجزء الثاني من كتابه "نقد النص" الذي وسمه بنقد الحقيقية -كتكملة لمشروعه الأول- بمشكلة الاختلاف في الثقافة الإسلامية، وتحليل مفهوماتها في النص والخطاب الديني، وتبيين كيفية النظر إلى المختلف والتعامل معه على

صعيد المؤسسة، وفي الممارسة بالبحث عن الخلاف في الخلافة والسياسة، ومن ثمة فحص الاختلاف في فروع الثقافة الإسلامية من تفسير وفقه وكلام وفلسفة وتصوف، وصولاً إلى رؤية النص القرآني للاختلاف وواقع الاختلاف الذي تشهده المجتمعات العربية الإسلامية اليوم وكيف يكون الاختلاف طريقاً للوحدة والائتلاف.²⁶

وتشغل أعمال الناقد الفلسطيني الأمريكي "إدوارد سعيد" موقعا متميزا في الدراسات الثقافية منذ كتابه "الاستشراق" 1979 الذي عدّه الدارسون فاتحة لدراسات ما بعد الكولونيالية، وكذا كتبه: "العالم والنص والناقد" ثم "الثقافة والامبريالية" 1993 و"المثقف والسلطة" 2002. ويعدّ كتابه "الاستشراق" -على حدّ رأيه- توسعا في قضايا ما بعد الاستعمار لإعادة النظر في الهوية التي تفصل بين الشرق والغرب، إذ لم يكن هدف "إدوارد سعيد" إنكار الاختلاف في ذاته، بقدر ما كان طعنا في مقولة (إنّ الاختلاف يتضمن العدا). ويصرّح بذلك في أكثر من مقام، « بل كان ما أدعو إليه في الاستشراق هو اتخاذ منهج جديد في تفهم عناصر الانفصال والتضارب التي دفعت أجيالا متعاقبة إلى العدا والحرب والسيطرة الامبريالية، والحق أن تطورا من أهم التطورات في دراسات ما بعد الاستعمار كان يتمثل في إعادة قراءة الأعمال الثقافية المعتمدة لا بالخط من قدرها أو بتلويث سمعتها بل بإعادة فحص بعض ما تقوم عليه من افتراضات وتجاوز خضوعها لصورة ما من صور الجدلية الثنائية التي توحى بوجود أسياد وعبيد».²⁷

وبذلك يتضح أن "إدوارد سعيد" يسعى إلى استبعاد الرؤى التقليدية أو الكلاسيكية التي ارتبطت بالاستشراق القائم على التمييز الوجودي والمعرفي بين المشرق والغرب، انطلاقا من كون الاستشراق بنية خطائية تحمل بين طياتها خصائص الهيمنة لارتباطه بالمؤسسة الامبريالية، فهو ظاهرة ثقافية فكرية وتاريخية دنيوية، وهذا هو الأساس الذي انطلق منه "إدوارد سعيد" لنقد الثقافة الغربية وتمركزها، فمشروع الاستشراق هو كتابة مضادة ومقاومة للتحريم من الصور النمطية الغربية عن العالم العربي، وهو الأمر الذي استوجب على "إدوارد سعيد" أن يكون ناقدا دنيويا واعيا بالظروف التاريخية والسياسية، وبالتكوين الجوهري لثقافة المركز بعيدا عن التحيز الديني والميتافيزيقي.

وتعتبر الجهود السابقة وأخرى لم يسعها مقام هذه الدراسة -بشكل تفصيلي-، من صميم الدراسات الثقافية العربية، ينصب اهتمامها كلها في الكشف عن الفعل الثقافي في

البلاد العربية، بل إنها ثمرة جهد شاق من أجل فهم الخطابات وتعرية بنيتها المعرفية والثقافية، وتبيان علاقتها بالأنساق والممارسات الثقافية في مستواها الاجتماعي والسياسي والديني، ويمكن عدّها كإرهاصات أولى اهتمت بتحليل الخطابات السياسية والأيدولوجية والدينية من منظور ثقافي.

ثالثاً - النقد الثقافي العربي - الريادة والتأسيس المنهجي - : تميز المشهد النقدي

الحديث والمعاصر بالاهتمام المتزايد بتلقي النظريات والمناهج الغربية وتطبيقاتها على النصوص والخطابات الأدبية العربية التي تواجدت في بيئة ثقافية لها شروطها الخاصة، مما جعلها تواجه طائفة من ردود الأفعال المؤيدة والمعارضة. ويعد النقد الثقافي واحداً من النظريات النقدية الغربية المنشأ التي لاقت استقبالا عربياً لتحليل النصوص الأدبية وفق منظوره، إذ تعد دراسة الناقد السعودي "عبد الله محمد الغدامي" في كتابه "النقد الثقافي قراءة في الأنساق الثقافية العربية" الصادر عام 2000 أول دراسة تتبّن نظرية النقد الثقافي بمفهومها الغربي تبنيًا صريحاً؛ حيث وضع المتلقي العربي منذ البداية في سياق الذاكرة الغربية فتحدث عن الدراسات الثقافية في الغرب والنقد الثقافي عند "ليتس" لتهيئة المتلقي العربي لاستقبال نظرية جديدة، بديلة عن النقد الأدبي الذي تغلغل في الوسط النقدي وأوقع نفسه والنقاد في حالة من العمى الثقافي والغفلة عما يحتجى من عيوب نسقية خلف عباءة الشعري والبلاغي، وإعلانه منذ مقدمة الكتاب عن موت النقد الأدبي، وإحلال النقد الثقافي محله؛ ليس بهدف إلغاء المنجز الأدبي النقدي، وإنما بهدف تحويل الأداة النقدية من أداة في قراءة الجمالي الخالص وتبريره وتسويقه إلى أداة في نقد الخطاب والكشف عن أنساقه، مما جعله يقدّم من الناحية النظرية نقلة اصطلاحية في الأداة النقدية بتحرير مصطلحاتها من قيد التصور الرسمي المؤسسي الذي ظل لفترة طويلة حبيس الجمالي.

وقد أكد أنّ النقلة الاصطلاحية المتمثلة في "عناصر الرسالة (الوظيفة النسقية) المجاز الكلي والثورية الثقافية، ونوع الدلالة (الدلالة النسقية)، والجملة النوعية (الجملة الثقافية) والمؤلف المزدوج،* أساسيات ستة ستشكل المنطلق النظري والمنهجي لمشروعة في النقد الثقافي البديل عن النقد الأدبي؛ حيث يرى أنّ الخلل الثقافي في النقد الأدبي وفي الاستقبال الأدبي الخالص «يكمن في عدم تمييزه بين الجمالي والمجازي من جهة وبين العلامات الثقافية. النسقية من جهة ثانية وتلتقي الممارسة الأدبية بالتدوق الجمالي متعامية عن عيوب الخطاب ومشاكله النسقية وهذا ما يوجب قيام نقد ثقافي يعنى بعيوب الخطاب وما

يحتج وراء الجمالي، وليس الجمالي إلا غطاء تتقنع به الأنساق لتمرر هيمنتها على الذائقة العامة متوسلة بجراسها الضحول...»²⁸ إذ يعبر هذا التحديث - في الأداة النقدية عند "الغذامي" - بصفة مباشرة عن التحول في وظيفة النقد الأدبي وتحرير مصطلحات النقد الأدبي من التصور الخاضع للمؤسسة الرسمية.

إن ما وسع أدوات النقد بتوجيهه إلى الجانب الثقافي هو النسق، فلا يعترض "الغذامي" على حضور مفهوم النسق العام المرادف لبنية أو نظام كما هو عند "دي سوسير"، ولكنه يطرح النسق كمفهوم مركزي لمشروعه النقدي. وبالتالي فإنه يكتسب قيمة دلالية وسمات اصطلاحية خاصة، فهو يتحدد عبر وظيفته التي تظهر في نص واحد أو في ما هو في حكم النص من خلال تعارض نسقين أولهما معنن ظاهر وثانيهما مضمرة ويكون المضمرة ناقضا وناسخا للظاهر، كما يشترط "الغذامي" أن يكون النص جميلا وجماهيريا ويستهلك بوصفه جميلا، فالجمالية هي أخطر حيل الثقافة لتمرير أنساقها.²⁹ فالنسق يتحدد عبر وظيفته التي يتعارض من خلالها نسقان أو نظامان أحدهما ظاهر معنن والآخر مضمرة، لأن النقد الثقافي يتجه إلى كشف حيل الثقافة في تمرير أنساقها المتوارية خلف عباءة الجمالي والأدبي.

وهذا ما جعل الممارسة النقدية الثقافية عند "الغذامي" تركز على البحث في أنساق الثقافة العربية عن حقيقة الذات العربية التي حولت نفسها إلى ديوان شعر باعتبارها السجل الثقافي والحضاري لها، إذ «على الرغم من وجود صفات أخلاقية وجمالية راقية في الشعر (...). إلا أن فيه صفات لها من الضرر ما تجعل الشعر أحد مصادر الخلل النسقي في تكوين الذات وفي عيوب الشخصية الثقافية»³⁰؛ لذا يميز "الغذامي" النسق الثقافي عن الأنساق الأخرى.

يقتضي الإجراء التطبيقي عند "الغذامي" قراءة النصوص ليس بوصفها ذات خصوصية أدبية جمالية من الناحية الأسلوبية والفنية، وإنما بوصفها حادثة ثقافية تكمن فيها الأنساق التي ألفتها الثقافة لا المؤلف والتي اندست في الخطاب. فالأنساق ذات طبيعة سردية وتاريخية ثابتة.³¹

لذلك، انطلق "الغذامي" في الإجراء التطبيقي للنقد الثقافي من العيوب النسقية التي هيمنت على الشخصية العربية بفعل الشعر، حيث يرى أن الأصول النسقية في ثقافتنا العربية هي ما اكتسبته الشخصية العربية من سمات شعرية طبعت الذات الثقافية

والإنسانية بعيوب نسقية فادحة، لأنّ الشعر كان المخزن الخطر لهذه الأنساق مستترا بالجماليات، وبذلك اكتسب الخطاب الشعري حصانة وقداسة جعلت نقده ضربا من المحرّمات الثقافية بحجة تعالي الشعرية وتفردّها، فشخصية الشحاذ والكذاب والمنافق والفحل والطاغية هي من السمات المندسّة في الخطاب الشعري وتسريّت إلى جملة الخطابات الأخرى حتى صارت نموذجا سلوكيا ثقافيا يعاد إنتاجه لأنّه نسق ثابت في الوجدان الثقافي.³²

وينبغي الإشارة إلى أنّ مشروع "الغذامي" الثقافي حول الأنساق الثقافية العربية عدّت باتفاق الدارسين أول دراسة تتبنى النقد الثقافي تبنيًا صريحًا في العالم العربي على الرغم من الآراء التي وجهت إليه، مؤيدة حينًا ومعارضة حينًا آخر. غير أنّنا لن نتوقف عندها لأننا لسنا في مقام نقد النقد، وإنما كان الغرض تتبع بدايات الاهتمام بدراسة النص الأدبي في ضوء النقد الثقافي باعتبار بدايات النقد الثقافي للنص الأدبي انطلقت من الشعر.

توالى بعد مشروع "الغذامي" عدّة دراسات سارت على نهجه، فعنيت بنقد الأنساق المضمرّة في الخطاب الشعري، نذكر في هذا السياق الدراسة التي قدّمها الباحث الأردني "يوسف عليّات" حول "جماليات التحليل الثقافي، الشعر الجاهلي نموذجًا" سنة 2004 وتهدف هذه الدراسة إلى الكشف عن الأنساق المتمركزة في البنية الخطابية للقصيد الجاهلية التي تحوي مضمرات نسقية متعلّقة برؤية الشاعر الجاهلي للوجود الإنساني، كما ينبغي الإشارة إلى أنّ الباحث نفسه قدّم دراسة أخرى* سنة 2009، ركز فيها على جماليات التحليل الثقافي بقراءة ثقافية في اعتذاريات النابغة الذبياني وقراءة تأويلية ثقافية لقصيدي الهجاء والمدح عند "بشر بن أبي حازم الأسدي". وفي التوجه نفسه والاشتغال على الجمالي والثقافي قدّم "أحمد جمال المرازيق قراءة جديدة للنص الشعري الأندلسي، في ضوء جماليات النقد الثقافي" في كتابه "جماليات النقد الثقافي، نحو رؤية للأنساق الثقافية في الشعر الأندلسي" 2009، التي تكشف عن تشكيلاته الثقافية والجمالية ودورها في تأسيس البنية والدلالة. ودراسة الكاتب "عبد الفتاح أحمد يوسف" التي تحمل عنوان "قراءة النص وسؤال الثقافة استبداد الثقافة ووعي القارئ بتحوّلات المعنى" 2009. إذ ركز تصويره التطبيقي على كشف الأنساق الثقافية والاجتماعية المهيمنة في النص الشعري القديم، وعلاقتها بالذات المبدعة وبالفعل الاجتماعي.

وينبغي الإشارة إلى أنّ اهتمام النقاد العرب حاليًا، لم يبق حكرًا على الشعر بل تزايد الاهتمام بالسرديات والسرد الروائي من خلال ما برز في دراسات الناقد العراقي "عبد الله إبراهيم"، حيث

اعتمد في دراساته النقد الثقافي، وأفاد من روافده كنظرية ما بعد الاستعمار والنقد النسوي وبخاصة في مؤلفيه "السردية العربية الحديثة، تفكيك الخطاب الاستعماري وإعادة تفسير النشأة" و"السرد النسوي، الثقافة الأبوية، الهوية الأنثوية والجسد". وما تجلّى في دراسة الأنساق الثقافية للمقامات لـ "عبد الفتاح كليطو"، وصولاً إلى الخطابات غير الأدبية كالخطاب الأسطوري والديني والسياسي، ونُخص بالذكر الدراسة التي قدّمها "السعيد بن كراد" بعنوان "مسالك المعنى، دراسة في بعض أنساق الثقافة العربية". فضلاً عن الدراسات الأكاديمية الجامعية التي لا يسعها مقام هذا البحث مما يعكس ديناميكية الحركة النقدية العربية في تفاعلها مع توجهات الحركة الما-بعديّة في الغرب.

خاتمة: تعكس التجارب النقدية السابقة الذّكر -على سبيل التمثيل لا الحصر- واقع المشهد النقدي العربي في مجال النقد الثقافي، بدءاً بجهود المفكرين العرب في نقد الثقافة العربية وقضاياها، وصولاً إلى مرحلة التأسيس المنهجي للنقد الثقافي في مجال الدراسات الأدبية، فقد كان التنظير الثقافي في الفكر العربي المعاصر بمثابة الإرهاصات الأولى للدرس الثقافي العربي لاهتمامها بالممارسات الخطائية، وكشفها عن مكونات الفعل الثقافي في البلاد العربية. فلا يمكن إغفال جهود النقاد والمفكرين العرب وإنجازاتهم في نقد الفكر الثقافي العربية، فما كتب في الثقافة العربية بدءاً بـ "ابن خلدون" إلى "مالك بن نبي" و"طه حسين" و"أدونيس" و"علي حرب" و"حامد نصر أبو زيد" و"برهان غليون" و"جورج طرايشي" و"محمد عابد الجابري" و"أركون" و"هشام شرابي" و"عبد الوهاب المسيري" -والكثير مما يصعب إحصاؤه- يمكن النظر إليهم على أنهم نقاد ثقافيون على الرغم من تفرقة بعض النقاد بين نقد الثقافة والنقد الثقافي، غير أنّ الدراسات الثقافية والنقد الثقافي العربيين اهتما بنقد الثقافة والممارسات الثقافية وكذلك الشأن بالنسبة للنماذج النقدية السابقة، فقد شكّل الفعل الثقافي محوراً الأساس سواء تعلق الأمر بالقضايا الفكرية أو الأدبية. فتلقى النقد الثقافي في العالم العربي كان بداية لحاجة معرفية للبحث في قضايا الثقافة العربية وإشكالياتها، بتفكيك خطاباتها في محاولة لإعادة صياغة استراتيجيات فكرية ثقافية تواكب مرحلة الحداثة والمشروع النهضوي العربي، كما كان أداة للكشف عن الأنساق المضمرّة في الخطابات الأدبية، ولا يزال في مرحلة التطور تفاعلاً مع الحركة المابعدية في الغرب وتوجهاتها.

الهوامش:

1. جون ستروك البنيوية وما بعدها من ليفي ستراوس إلى ديريدا، ترجمة، محمد عصفور، عالم المعرفة المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ع. 2006، 1996، ص: 34
- *. للإطلاع على طريقة تحليله للنماذج من الأساطير ينظر أيضا: إديث كرزويل، عصر البنيوية، ترجمة: جابر عصفور، دار سعاد الصباح، الكويت، ط1، 1999، ص: 42 وما بعدها.
2. جون ستروك، البنيوية وما بعدها، ص: 87.
3. عز الدين المناصرة، النقد الثقافي المقارن: منظور جدلي تفكيكي، دار مجدلاوي للنشر والتوزيع ط1، 2005، ص: 240
4. إديث كرزويل، عصر البنيوية ترجمة، جابر عصفور، دار سعاد الصباح، الكويت، ط1، 1993 ص: 72
5. عز الدين المناصرة، النقد الثقافي المقارن، ص: 244
6. رمضان بسطاوسي محمد غانم، علم الجمال عند لوكاتش، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1991 ص: 190
7. عز الدين المناصرة، النقد الثقافي المقارن، ص: 240
8. يوسف علميات: النسق الثقافي: قراءة في أنساق الشعر العربي القديم، عالم الكتب الحديثة، إريد ط1، 2009، ص: 13.
9. عبد الله إبراهيم، الثقافة والمرجعيات المستعارة، الدار العربية للعلوم، ناشرون، بيروت، لبنان ط1، 2010، ص: 101.
10. سعيد علوش، نقد ثقافي أم حادثة سلمية، دار أبي رقرق للطباعة والنشر، ط1، 2007، ص: 58.
11. ميجان الرويلي وسعد البازعي، دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط3، 2002، ص: 307.
12. المرجع نفسه، ص: 308
13. عبد الله محمد الغدامي: النقد الثقافي، قراءة في الأنساق الثقافية العربية، المركز الثقافي العربي المغرب، ط5، 2012، ص: 32.
14. آرثر إزابرجر، النقد الثقافي، تمهيد مبدئي للمفاهيم الرئيسية، ترجمة: وفاء إبراهيم ورمضان بسطاوسي، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، ط1، 2003.

15. سعيد علوش : نقد ثقافي أم حادثة سلفية ،دار أبي رقرق للطباعة والنشر ، الرباط ،المغرب ط2007،1،ص 75.
16. المرجع نفسه، ص: 33
17. طه حسين، مستقبل الثقافة في مصر، دار المعارف، القاهرة، ط2، د.ت، ص: 5
18. المرجع نفسه، ص: 17
19. مالك بن نبي، القضايا الكبرى، دار الفكر، دمشق، ط11، 2014، ص: 43
- *. الإنسان والتراب والزمن، يرى مالك بن نبي أن منتجات الحضارة تخضع لهذه الثلاثية، فالتراب يتمثل ضمنها في صورة مواد أولية واصله أو عازلة، أما الزمن فيندمج داخل سائر الأطراف العلمي والفني، وهو المسافة الزمنية بين لحظة اكتشاف الإنتاج وزمن تفعيله ميدانيا، أما الإنسان فينخرط ضمن التدخل البشري اليدوي والذهني، للتوسع ينظر: مالك بن نبي، القضايا الكبرى، ص: 55
20. المرجع نفسه، ص: 71
21. سهيل الحبيب، خطاب النقد الثقافي في الفكر العربي المعاصر، معالم في مشروع آخر، دار الطليعة بيروت، ط1، 2008، ص: 239
- *. للتوسع ينظر: محمد عابد الجابري، نقد العقل العربي، ج1 تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 1984، مقدمة الكتاب، ص: 6، 8
22. عبد الله العروي، الأيديولوجيا العربية المعاصرة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب ط4، 2011، ص: 254.
23. محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، رهانات المعنى وإدارات الهيمنة، ترجمة وإسهام هاشم صالح، دارالسياتي، بيروت، لبنان، ط2، 2001، ص: 56
24. علي حرب، التأويل والحقيقة، قراءات تأويلية في الثقافة العربية، بيروت، ط2، 2007، ص11
25. المرجع نفسه، ص: 50
26. للتوسع ينظر: علي حرب، النص والحقيقة ج2، نقد الحقيقية، المركز الثقافي العربي، بيروت ط2، 1995، ص: 32.
27. إدوارد سعيد، الاستشراق، المفاهيم الغربية للشرق، ترجمة: محمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع القاهرة، ط1، 2002، ص: 232.

*. للتوسع ينظر: عبد الله محمد الغدامي، النقد الثقافي، قراءة في الأنساق الثقافية العربية، ص: 62

إلى 74

28. المرجع نفسه، ص: 275

29. المرجع نفسه، ص: 78

30. المرجع نفسه، ص: 98

31. المرجع نفسه، ص: 79

32. المرجع نفسه، ص: 85 وما بعدها

*. للاطلاع ينظر: يوسف عليّات، النسق الثقافي قراءة في أنساق الشعر العربي القديم، عالم الكتب

الحديث، الأردن، ط1. 2009.