الجمهوريّة الجزائريّة الدّيمقراطيّة الشّعبيّة

وزارة التّعليم العالي والبحث العلمي

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلاميّة – قسنطينة

كلّيّة الآداب واللّغات

قسم اللّغة العربيّة وآدابها

رقم التسجيل: .....

الرقم التسلسلي: .....

صِرَاع المُلْتَقَى وَالبَدِيل فِي الخِطَاب النَّقْدِي الحَدَاثِي: أُدُونِيس وَالغَذَامِي أُنمُوذَجًا

أطروحة مُقدّمة لنيل درجة دكتوراه علوم في العلوم الإسلامية

تخصص: لغويات

إعداد الطّالب:

جمال بلقاسم

إشراف أ. د:

رابح دوب

لجنة المناقشة:

أعضاء اللجنة	الرتبة العلمية	الجامعة الأصلية	الصفة
أ.د.أمال لواتي	أستاذ	جامعة الأمير عبد القادر –قسنطينة –	رئيسا
أ. د. رابح دوب	أستاذ	جامعة الأمير عبد القادر –قسنطينة –	مشرفا ومقررا
أ.د.محمد أوسكورت	أستاذ	جامعة الأمير عبد القادر –قسنطينة –	عضوا
أ.د.فيصل حصيد	أستاذ	جامعة الحاج لخضر– باتنة	عضوا
أ.د.اليامين بن تومي	أستاذ	جامعة الحاج لخضر– باتنة	عضوا

السنة الجامعية: 1442–1443هـ/ 2021–2022م

جامعة الأمير سطام بن عبد العزيز
كلية الآداب والعلوم الإنسانية
قسم الدراسات الإسلامية

إهداء

إلى صديقي ومشرفي السابق

الأستاذ الدكتور حسين خمري

تغمدك الله برحمته الواسعة

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

مقدمة

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

هناك توجّه قويّ نحو استشراف الجديد في مختلف مجالات النّقد الأدبي، وهذا الجديد يتعلّق طَبْعًا بالثّقافة النّقديّة، بنظريّة النّقد الأدبي، بالمعرفة الأدبيّة، بطرائق الدّراسة والتّحليل، وبأهمّيّة الخطاب النّقدي وموقعه ضمن الخطابات الأخرى. ولعلّ الفكرة الكامنة وراء ذلك تهدف إلى الدّفع بعجلة النّقد الأدبي العربي للانخراط ضمن مسيرة النّقد العالمي في هذا القرن الجديد.

ولعلّ الخطاب النّقدي في سعيه هذا يبدو مولعا بالحداثة، فضاء يقال عنه: ''إنّه الجديد، لكونه اختراقًا لأشكال جديدة من الحياة نفسها، أو لكونه حضورا جذريّا، أو لكونه ذلك الهواء الآتي من الكواكب الأخرى''. يمكننا استحضار شونبيرغ (Schanberg)، ومن بعده ماركوز (Marcuse)، كما فعل جايمسن (Jameson) حينما قال: ''لقد تمثّلا الحداثة كأوّل علامة منبّهة لبزوغ فجر عصر جديد. الخطاب النّقدي في سعيه نحو الحداثة كان يسير منهكا على طريق السّؤال التّاريخي حول ما إذا كانت الحداثة في الواقع قد أكملت مهمّتها ومشروعها، أم أنّها توقّفت وبقيت غير مكتملة''. هذه الخيبة أوقعته في قراءات عرضيّة له، فرضت عليه منطق الأطروحات والأطروحات المضادّة، الّتي عملت على إلغائه وادّعت أنّها بديله الآخر.

إنّ التّفكير داخل هذا السّياق فرض على الخطاب النّقدي تعطيل عمليّة التّحديث وإبطائها بدلا من إنعاشها وجعلها تزدهر عبر تكامل هذه الأطروحات وجعلها مشروعا واحدا برؤى متعدّدة. هذه الخيبات أو عدم الاكتمال أوقع هذا الخطاب في حالة جدل محمومة وصلت به في كثير من الأحيان إلى تجريم بعض الأطروحات وجرّها إلى سياقات فكريّة أخرى خارجة عن السّياق العامّ لهذا الخطاب، أو تقديم أخرى على أساس أنّها تمثّل الخلاص له وما عداها يعدّ هوى ثقافيّا. وسط هذا المناخ تمّ إنتاج مقولات هامّة على هامش الدّراسات الثّقافيّة تهدف إلى ممارسة نوع من الانعكاسيّة داخل وخارج السّياقات، متّبعة دريدا (Derrida) في ذلك حين اقترح أنّ ''السّياقات نهمة ولا تشبع أبدا''.

هذا السّياق النّهم الّذي لا يشبع أبدا حاولنا أن ندرج فيه مشروع النّاقد السّوري عليّ أحمد سعيد إسبر الملقّب بأدونيس والنّاقد السّعودي عبد الله الغذامي كعلامتين ضمنه، دريدا يقول

دائما إنّ ''العلامة الّتي لا تستطيع تكرار نفسها لا تعدّ علامة''. مبدأ هذا البحث هو جعل العلامات تكرّر نفسها داخل سياق خارج عنها، بعبارة أخرى، محاولة جعل مشروع أدونيس يكرّر نفسه داخل مشروع الغذامي. ثمّ تتبّع هذا التّكرار وممارسة نوع من ''**الانعكاسيّة**'' بتعبير النّقد الثّقافي، أو التّأمّل في الذّات من خارجها. الانعكاسيّة عليها أن تظلّ مبقاة دائما حتّى لا نستسلم للخلاصات النّهائيّة الّتي من ميزتها توفير أريحيّة مخادعة للكينونة. عنوان هذه الانعكاسيّة أو هذا البحث اقتراحناه كالآتي:

''صراع الملغى والبديل في الخطاب النّقدي الحداثي، أدونيس والغذامي أنموذجا''

حاولنا من خلاله استكشاف خصاميّة أو جدليّة الخطاب النّقدي الحداثي، عبر استشراف المشروع الأدونيسي كفاتحة لنهايات قرن، داخل مشروع آخر وهو النّقد الثّقافي الّذي قدّم نسخته للقارئ العربي النّاقد السّعودي عبد الله الغذامي، والّذي قمنا بصياغته في بحثنا كراية جديدة مرفوعة في أقاليم أخرى خارج الصّراع النّقدي الكلاسيكي في الثّقافة العربيّة. لنصل إلى محاولة إيجاد نوع من الدّراسات الثّقافيّة للصّراع من أجل تفجير دلالات أخرى.

الإشكاليّات المرتبطة بهذه الافتراضات قمنا بصياغتها كالآتي:

–ما هي المشكلات السّياسيّة والتّاريخيّة والنّفسانيّة الّتي شكّلت صداميّة العقل نظريّا؟

– هل المشروع الأدونيسي مُضَمَّنٌ في ممارسة هذه المشكلات؟

– كيف تمّ إدراج هذا المشروع في أجندة ممارسات النّقد الثّقافي الّذي قدّم نسخته للقارئ العربي النّاقد السّعودي عبد الله الغذامي؟

– هل هناك خطوط للفجوة لإيصال المشروعين مع بعضهما البعض وخلق تناصّ جذموري داخل الصّراع للإطاحة به؟.

فيما يتعلّق بالمنهج المعتمد في البحث في هذه الإشكاليات يمكننا أن نقول بأنّه منهج تاريخي. يحاول أحيانا أن يمارس أركولوجيّات داخل طبقات المعنى المشكّلة للمشروعين أو ينخرط

في جينيالوجيّات تسعى إلى تحديد نسب الفكرة أو التّصوّر أو المفهوم أو المقولة وإيجاد نظام قرابتها داخل أعشاشها الأصليّة بتعبير الأنثروبولوجيا. تاريخيّة هذا المنهج تستمدّ روحها من خلال تقديم المنهج التّاريخي كنشاط جديد حول العلامة، وهنا تنخرط تاريخانيّته في فلسفة التّفكيك لدى دريدا لحقن المزاج البنيوي في ما نريد أن نحلّله بمزاج ما بعد بنيوي هدفه وضع كلّ النّصوص تحت الشّطب والوصول بها إلى حالة إرجاء مزمنة. تتجلّى أيضا تاريخيّة هذا المنهج من خلال تحويل المشروعين إلى سيرة ذاتيّة (اجتماعيّة وثقافيّة) بين أعضاء الثّقافة من أجل تحويل البحث في هذه السّيرة إلى نوع من الإثنو-منهجيّة لعمليّة قراءة وتأويل المشروعين. الإثنو-منهجيّة تعنى بالفهومات الشّعبيّة المحلّيّة الّتي يستخدمها النّاس لبناء الحياة الاجتماعيّة والثّقافيّة والمحافظة عليها. من مزاعمها أنّ النّظام الاجتماعي مبني من خلال النّشاطات اليوميّة والأوصاف اللّغويّة المرتبطة بالفاعلين المهاريّين والعارفين (أعضاء الثّقافة).

من التّاريخيّات الأخرى المعتمدة في هذا البحث، تقنية التّأويل، للسّماح للمشروعين بالولوج إلى فضاء هرمينوطيقي **له قناعة بأنّ فكرة التّغيير المدرجة في المشروعين** لا يمكن أن توجد داخل ما هو علمي وعقلاني بل يحصرونها في التّأويل والتّاريخ والحدث (Event). سوف نرى أنّ التّأويل له كلّ الميزات الطّوباويّة والرّومانسيّة الّتي أشار إليها رورتي، فعلى عكس المعرفة العلميّة لا يريد التّأويل أن يدّعي أنّ غايته الوصول إلى عالميّة حداثيّة، بل إنّ هدفه يسعى إلى خصوصيّة ما بعد حداثيّة. من هذا الجانب قد يكون هذا البحث مجرّد إحداث خصوصيّة ما بعد حداثيّة داخل المشروعين أو إيجادها لتجاوز الصّراع داخل فضاءه الأوّل وهو الحداثة.

تقصّي واستكشاف هذه الإشكاليّات جعلنا نقترح خطّة كما يأتي:

الفصل الأوّل: الخطاب النّقدي الحداثي وخصاميّة النّظريّة

في هذه المباحث الّتي اقترحناها في هذا الفصل، نحاول أن نشوّف القارئ من خلال **المبحث الأوّل** منها: **''الحداثة كلاهوت مدني: علمنة المعنى وتحييث الأخرويّات''**، الطّبيعة السّياسيّة والمعرفيّة والإيتيقيّة الّتي تشكّل أنطولوجيا النّظريّة، أنطولوجيا خصاميّة في جوهرها.

والخطاب النّقدي الحداثي ما هو سوى انعكاس لهذا الجوهر. ذوات هذا الخطاب ذواتٌ سعت إلى استرداد تألّه عدّ هرطقة داخل النّظام الرّمزي المسيحي. والإنسان الّذي أسلم ذاته لهذه التّجارب الغنوصيّة (الحداثة)، في سعيه إلى تقديس نفسه، امتنع عن الانخراط في المعنى اللّاهوتي للإيمان ولجأ إلى هذه التّجارب كتجارب تحاول القبض على غيبيّة المعنى والإمساك بها. قبضة اليقين الّتي تحضر الله جهرة إلى الوجود الإنساني. إلاّ أنّ هذا اليقين المحايث للأخرويّات التّرنسدنتاليّة يقين مسيّس، يقول فوجلين (Eric Voeglin) عن ذلك ما يلي: ''الرّموز الفكريّة الّتي طوّرت عبر مختلف أنواع التّحييث رموز متصارعة فيما بينها، ويعارض ويناقض بعضها بعضا''.

المحايثة الآن مسألة سياسيّة. بطريقة أخرى، المعاني نتيجة للسّلطة الّتي تسعى دائما إلى فرض نسخة رمزيّة على أخرى، وصيانة وتمكين المعنى الغنوصي يحتاج دائما إلى الدّخول إلى مواقع خطابيّة مورّطة في عمليّات السّلطة. فالماركسيّة والكونتيّة والهتلريّة مواقع احتلّتها الذّات الغربيّة لإنشاء خطابات محايثة فتحت المجال السّياسي على الأيديولوجيا وعلمنة الأخرويّات وأقصت الرّمزيّة المسيحيّة كطريقة تعقّل للعالم. ومن ثمّ فالرّحلة الغنوصيّة الطّويلة في البحث عن لاهوت مدني هي الّتي أوجدت النّزعة الشّموليّة (Totalitarianism) في زمن الحداثة، يقول فوجلين: ''الحضارة يمكن أن تتقدّم أو تتأخّر في الوقت نفسه. إلاّ أنّ هناك حدّا لهذه العمليّة الغامضة في تحرّكها؛ يمكن بلوغ هذا الحدّ عندما تقوم طائفة من النّشطاء تمثّل الحقيقة الغنوصيّة بتنظيم الحضارة داخل إمبراطوريّة خاضعة لقواعدها. [أريد أن أقول بشكل صريح] أنّ الشّموليّة مُحَدَّدَة ومُعَرَّفَة كقاعدة وجوديّة للنّشطاء الغنوصيّين، وهو ما يمثّل نهاية الشّكل التّقدّمي للحضارة''.

في **المبحث الثاني: ''الظّرف ما بعد الكولونيالي وسياسات الأوصاف البيضاء''**، سنرى كيف أنّ الخطاب الحداثي خضع أيضا لمراجعة مزمنة لسياسات أوصافه البيضاء، حيث تمّ فحص واستكشاف نسختين من السّرديّات الّتي شرعنت تلك الأوصاف، الأولى منها سياسيّة والثّانية فلسفيّة، كما يقول ليوطار (Lyotard). والهدف من هذه المراجعة هو خلع صفة الشّرعيّة (Delegitimation) عن تلك السّرديّات وجعلها خارج التّاريخ. التّاريخ الّذي استحوذ عليه من

أسموا أنفسهم "بالفائزين بالتّاريخ" (The Winners of history) في مقابل أولئك الّذين رزحوا تحت نوبة الميتافيزيقا. المضطّهدون والضّعفاء ممّن خسروا التّاريخ، الّذين أهملوا وأفرغوا تماما من الجدوى، وتركوا للموت بوحشيّة من قبل أولئك الفائزين.

يعلّق فاتيمو (Vattimo) على هذه النّقطة: "سياسات الأوصاف، هي فلسفة الفائزين الّذين يرغبون في الحفاظ على العالم كما هو". على أيّة حال إذا كان تاريخ العالم هو نصوص الفلسفة الغربيّة، فإنّ أحد الأسئلة العشوائيّة الّتي تتبادر إلى الذّهن: كيف علينا سحب أنفسنا من تلك النّصوص؟ الأمر يبدو عسيرا خاصّة وأنّ دريدا صرّح بأنّه لا يوجد خارجٌ خارجَ النّصوص. أعتقد أنّ المسألة إذن تتعلّق بإزاحة اشتغالات اللّوغوس داخل تلك النّصوص، أي؛ الاعتداء على سلطة الميتافيزيقا المحمّلة فيها.

المزاعم الابستمولوجيّة الغربيّة الحديثة قوقعت الثّقافات والأعراق والإثنيّات غير الغربيّة داخل الكثير من الحقائق الماهويّة، وألصقت بها العديد من الأوصاف الثّابتة والمستقرّة. حاول الكثير من المنظّرين غير الغربيّين (على سبيل المثال: بول غيلروي (P. Gilroy)، إدوارد سعيد (E. Said)، هومي بهابها (H. Bhabha)، غياتري سبيفاك (G. Spivak)...) أن يزحزحوا ثقافة الميتافيزيقا الّتي وسمت تلك الحقائق والمعاني، عبر عدّة مراجعات **للميثولوجيا الغربيّة**، بتعبير روبرت يونغ (R. Young)، محاولات جسّدتها نظريّة ما بعد الاستعمار الّتي قدّمت نفسها على أنّها تدخّل نظري وسياسي في العالم المعاصر، أو الأزمنة الجديدة بتعبير ستيوارت هال (S. Hall).

من خلال سياسة جديدة تّجاه اللّغة، أصبحت تلك المعاني والحقائق شيئا نصنعه بدلا من العثور عليه، إنّه نوع من تسييق الحقيقة وجعلها ذات بُعد تداولي، كما أنّ امتلاك نزعة ضدّ تمثيلة داخل فلسفة اللّغة، جعل من تمثيل الهويّات مجرّد تشكيلات خطابيّة، أي طريقة في الحديث عن الهويّة فقط. مزج اقتصاد اللّغة باقتصاد الشّهوة أو سجلّات ما بعد البنيويّة بسجلّات التّحليل النّفساني ساعد أيضا عن الكشف عن تفسيرات جديدة لسوء التّمثيل الّذي صدر عن تلك الميثولوجيات، إنّه الانتقال من ثقافة الميتافيزيقا إلى سياسة الأوصاف، بمعنى الوعي بأنّ المعنى ذو

ميزة خصاميّة، وبالتّالي هناك حاجة إلى السّياسة الثّقافيّة لمقاومة محاولات المحو الّتي مارستها الاستعلائيّة الغربيّة.

في **المبحث الأخير**: ''**الصّورة الإكلينيكيّة للنّظريّة أو: بين العرض والفونتازم**''، نحاول أن نفتح النّظريّة على سجلّات التّحليل النّفساني، من أجل فهم النّظريّة عبر الكشف عن النّواة النّفسيّة الّتي تجمع الذّات بالواقع، عندما نسأل ما هو العالم سوف نشرع مباشرة في إنشاء قصّة حول هذا العالم، تلك القصّة الّتي أنشأناها هي العالم في حدّ ذاته''العالم مجرّد مجموعة من النّصوص''. البحث عن حقيقة هذا العالم يستلزم بالضّرورة العودة إلى تلك العبارات والتّنقيب في داخلها كلّما أردنا أن نكشف عن معنى هذا العالم، الوجود **لساني** بالدّرجة الأولى، كما أنّه **رغبوي** أيضا، الرّغبة هي الّتي تحفّز حديثنا عن العالم، كي يستمرّ دائما داخل اللّغة، الأشياء الّتي لم نسمّها داخل هذا العالم هي أشياء غير موجودة، أو هي نصوص غائبة أو هي كينونة لم تسمَّ بعد.

رورتي يذكّرنا بأنّ النّشاط الوصفي للعالم لا يحتاجه العالم في حدّ ذاته، وإنّما نحتاجه نحن كي يكون هذا العالم موجودا. دريدا يذكّرنا أيضا أنْ ليس هناك ما عدا النّصوص، لاكان (J. Lacan) يقول بأنّ الوجود وجود داخل اللّغة فقط، موريس ميرلو بونتي (M. Merleau–Ponty) يرى بأنّ الوجود وجود **شهواني**، بالعودة للّغة سنجد أنّها تحمل على الحقيقة كما أنّها تحمل على المجاز، بمعنى أنّ الوجود في تشكّله داخل اللّغة يتمّ عبر ما هو حقيقي وما هو مجازي، الجانب الحقيقي يمثّل الوعي والجانب المجازي يمثّل اللّاوعي (انطلاقا من أنّ اللّاوعي له بعد كنائي وبعد استعاري أو ما يسمّيه فرويد **التّكثيف والإزاحة**). الاستعانة بسجلّات التّحليل النّفسي تمكّننا الآن من محاولة فهم بعض الميكانيزمات اللّاوعيّة في النّظريّة، لتفسير الكثير من الأوصاف الّتي ألصقناها بالنّظريّة (بوصفها هيمنة أو كولونياليّة أو تأمين لمجتمع السّيادة).

في **الفصل الثّاني**: ''**أدونيس كصراع من أجل فاتحة لنهايات قرن**''. اقترحنا مجموعة من المباحث، يستعين فيها **المبحث الأوّل**: ''**المتحوّل وأسطورة الماركسي**''، بمقولة ديريديّة مفادها أنّ''اللّغة تساعدنا دائما على استحضار الأرواح''. أدونيس لغة وهذه اللّغة مورّطة في

الكثير من الأسئلة الّتي طرحها هذا دريدا في كتابه: **أشباح ماركس**. عندما تكلّم عن الماركسيّة وطريقتنا نحن في استحضارها كما تستحضر الأرواح. ''الماركسيّة أشباح والأشباح لا تموت أبدا''. هل ماتت هذه الأشباح عند الحديث عن التّراث ومناقشة المنحى التّحوّلي والثّابت في الثّقافة العربيّة؟ أدونيس في فاتحته ''**لنهايات قرن**'' يستحضر أشباح ماركس كالإيديولوجيا، السّيميائيّات الجدليّة، التّراجيديا والثّورة، بلاغة الآخر والأمثولة القوميّة، نسبيّة القيمة، الشّعريّة والماركسيّة، العلاقة بين البنية الفوقيّة والتّحتيّة، الحاضر كنوع من الشّعريّة. الكينونة والوعي الاجتماعيّين''.

التّراث داخل المتخيّل الأدونيسي يقدّم دائما على أنّه حالة باثولوجيّة في تاريخنا. إلاّ أنّ باثولوجيّة هذا التّراث مُشَكَّلَةٌ في جزء منها عبر التّحليل والتّأويل. بعبارة أخرى كلّ صورة إكلينيكيّة مقدّمة للماضي محكومة بفونتازمات التّحوّل والتّقدّم والتّجاوز والانخراط في الفعل الحضاري. عندما نستعين بمقولة الفونتازم فإنّ القصد من هذه التّيمة اللاّكانيّة هو وجود نواة صلبة، راسخة وقارّة في علاقة الذّات بالعالم لا يمكن مقاربتها عبر الواقعيّة السّاذجة. الفونتازم بإمكانه تفسير الكثير من التّناقضات داخل الخطاب النّقدي، وحتّى المفاعيل السّياسيّة لهذا الخطاب هي نتاج لتمفصل ما هو تاريخي وما هو فونتازمي، وإذا كان الفونتازم يحكم ما يعتقده هذا الخطاب أنّه حقيقة، فإنّ الحقيقة في حدّ ذاتها أثر للفونتازم''الّذي يزول مباشرة عند مجابهته للفهم اليقظ للواقع''. وإذا قبلنا فكرة أنّ الخطاب النّقدي ذو بنية فونتازميّة (التّقدّم، التّجاوز، الحضارة، الحداثة...)، فإنّ أيّة قناعة مشكّلة داخل عقلانيّة معيّنة لن تغيّر شيئا، لأنّ أيّ ولوج للحقيقة أو إحداث لها يتمّ دائما عبر الفونتازم.

أمّا في **المبحث الثّاني: التّاريخ وسياسات التّمثيل**. فقد حاولنا أن نكشف عن طريقة بناء ''الصّراع'' في الثّقافة العربيّة عبر السّرديّات التّاريخيّة الّتي انتقاها أدونيس لذلك، طرحنا أسئلة من مثل: كيف تمّ بناء وقول السّرديّات التّاريخيّة؟. هل هي مجرّد تسجيل للأحداث، أم أنّها طريقة يتمّ من خلالها بناء نظام سياسي واجتماعي وفق إيديولوجيا معيّنة؟. ما هي طبيعة تلك السّرديّات الملفّقة؟. هل تشتغل لصالح مؤسّسة ما؟. ووصلنا إلى زعم (Truth-claim) مفاده أنّ التّاريخي الأدونيسي مورّط في عمليّة السّلطة، من خلال انتقاء وتنظيم سرديّات تاريخيّة معيّنة واستبعاد

أخرى، انتقاء سرديّات تعزّز تأسيس رؤية تتعلّق بهذا السّياسي التّراثي الّذي كان ''مجادلة أوشكت أن تتحوّل إلى معاركة''، ولكن ماذا لو كانت هذه السّرديّات تخالف ما قد يبدو لنا؟. أو ماذا لو كانت هناك سرديّات أخرى تمثّل هذا الواقع السّياسي بطريقة أخرى؟. في كلتا الحالتين سيخضع كلّ منها لإيديولوجيا ترتبط بعمليّة التّمثيل. الصّراع داخل الثّقافة العربيّة مجرّد قراءة تمثيليّة.

السّرديّات الأدونيسيّة نوع من التّاريخ العلوي. البحث ليس ثورة على هذه العلويّة بل هو لفت انتباه إلى أنّ السّرديّات التّاريخيّة المقدّمة من قبل أدونيس تمتاز بنوعين من الاستخدام للّغة: **استخدام تواصلي** للّغة يهدف إلى إنتاج فهم معيّن باجتماع سقيفة بني ساعدة، حيث يرى أدونيس أنّها واقعة توضّح ''التّنازع في أمر من يخلف النّبيّ... والطّريقة الّتي يجب إتّباعها لاختيار من يخلفه''. و**استخدام استراتيجي** يهدف إلى توجيه الحكم على هذه الحادثة التّاريخيّة، وذلك من خلال اختيار سرديّات تؤكّد على أنّ ''مبايعة أبي بكر اقترنت بعنف استند إلى حقّ إلهي بالسّلطة''، كما تعمل على خلق حقيقة سياسيّة واجتماعيّة مفادها أنّ المسلمون انقسموا سياسيّا وفكريّا واجتماعيّا، وأنّ هناك فئة مسحوقة انوجدت مع مرور الوقت كانت تحلم بتغيير هذا النّظام الجائر بنظام إسلامي عادل، والجانب الّذي ترى بأنّه جدير بإقامة هذا النّظام''هو جانب عليّ، والاتّجاه الّذي يمثّله، وكانت الفئات الأخرى وبينها الفئات ذات المواقع الموروثة الّتي توفّر لها السّيادة، تقف في الجانب الّذي ترى أنّه يدعم هذه المواقع، وهو جانب معاوية''. وبالتّالي تكشف هذه الرّؤية المتعلّقة بأحقّيّة عليّ بالخلافة على أنّ تلك الزّيادات الملفّقة الّتي تضمّنتها هذه السّرديّات المعتمدة من قبل أدونيس تنتج خطابا مؤسساتيّا تفسّره عبارة ''ولكنّا كنّا نرى أنّا لنا في هذا الأمر حقّا، فاستبددتم به علينا''.

في **المبحث الثّالث: ''الهرمينوطيقا بوصفها ثقافة لما بعد الميتافيزيقا''**. حاولنا أن نقترح أنّ المشروع الأدونيسي مشروع هرمينوطيقي يحاول أن يتحاشى ويتجاوز الميتافيزيقا المضمّنة في الثّقافة العربيّة. هذه الفرضيّة مستمدّة من عمل الفيلسوف الإيطالي فاتّيمو في كتابه: **الأمميّة الهرمينوطيقيّة من هيدغر إلى ماركس**. أورد فاتّيمو ملاحظة هامّة قد تكون بداية جيّدة لما نودّ

طرحه في هذا الفصل. فاتّيمو تحدّث عن إخفاق الفلاسفة الماركسيّين في تغييرهم للعالم، ''وهذا ليس بسبب أنّ مقاربتهم السّياسيّة له كانت خاطئة، بل لأنّها كانت مؤطّرة ضمن نسق ميتافيزيقي''، أي داخل مزاعم الموضوعيّة حول الحقيقة والكينونة والتّمركز حول اللّوغوس الّتي طوّقتها وفكّكتها فلسفة نيتشه (F. Nietzsche) وهيدغر (M. Hiedegger) ودريدا.

ما الّذي نريد أن نقوله؟. أريد أن أشير إلى أنّ تشخيص الثّقافة العربيّة باعتبارها وسائل للفعل الاجتماعي، والّذي كان من أولويّات الخطاب النّقدي العربي المعاصر، تضمّن مزاعم ما يسمّى **بالتّقويم الايديولوجي**، أي تقويم المستوى الثّقافي مجسّدا في الإيدولوجيا العربيّة المعاصرة، أو منطق الثّقافة الّذي تتحدّد به ومن خلاله الممارسة الحضاريّة. هذا التّقويم كان مؤطّرا ضمن نسق ميتافيزيقي لم يدرك النّسيج الجذموري للواقع، وكما أشار زيزاك (S. ZiZĕk): ''لم نعد بحاجة إلى فكر هدفه شرح جميع الأنظمة والمشاريع التّحرّريّة، التّحتيم العنيف للحلول الكبرى عليه أن يغادر أرضنا لأجل المقاومة والتّدخّل''. لنصل في نهاية هذا الفصل إلى أنّ الهرمينوطيقا الأدونيسيّة مجرّد فكر ضعيف. ولن يكون قويّا عندما يضعف بنيات الميتافيزيقا، لأنّه ستوجد الكثير من البنيات الّتي عليه إضعافها. مثلما ستوجد الكثير من الذّوات الّتي لن يحصيها علاجا، والكثير من الأفكار الّتي لن تعلمن بأكملها، والكثير من الحكومات الّتي يجب دمقرطتها. عموما ضعف الفكر الضّعيف لا يجب أن يؤول كنقيض للفكر ''القويّ'' أو نتيجة اكتشاف بأنّه لا وجود لوصف موضوعي للحقيقة، بل يجب أن يؤول كوعي بظرفنا ما بعد الحداثي.

المبحث الرّابع: الحاضر بوصفه شعريّة: نحو إستيتيقا جديدة. فصل حاولنا أن نصوغ فيه شعريّة أدونيس في نوع من ''الاعتباطيّة الخالصة'' بتعبير هيدغر. يقترح أدونيس أنّ الشّاعر لكي يكتب قصيدة جديدة لا يعني أنّه سيمارس نوعا من الكتابة''وإنّما يعني أنّه سيحيل العالم إلى شعر''. البشر يسكنون شعريّا على هذه الأرض كما يقول هيدغر، الفيلسوف الألماني يذكّرنا بأنّ كلّ الفنون في جوهرها نوع من الشّعر بالأساس؛ العمارة، الرّسم والنّحت والموسيقى، يجب إرجاعها من ناحية الأصل إلى الشّعر. أي إلى نوع من ''الاعتباطيّة الخالصة''. إلاّ أنّ هيدغر

يخبرنا بأنّ الشّعر ''ما هو سوى طريقة من طرق إسقاط النّور على الحقيقة''. لماذا هذه الحظوة الّتي يمتلكها الشّعر داخل الفنون؟. ما هو مهمّ في هذا كلّه هي اللّغة كما يرى هيدغر: ''صحيح أنّها تستخدم للتّواصل وإحداث التّوافق بين النّاس عبر التّداول اللّفظي. لكن اللّغة ليست مجرّد تعابير مسموعة ومكتوبة في المقام الأوّل لما سيتمّ إبلاغه. كما أنّها ليست مجرّد كلمات وعبارات المراد منها توصيل ما هو علني أو سرّي. **بل اللّغة وحدها هي الّتي بإمكانها إحداث الكشف.** وحيثما لا توجد لغة، كما هو الحال في الحجر والنّبات والحيوان، لن يوجد أيّ كشف لما سيكون. وعليه لا وجود لأيّ كشف لما لم يكن أو لما هو فراغ''.

أمّا في **الفصل الثّالث: ''الغذامي بوصفه أدبا داخل أقاليم أخرى''**. فقد أردنا في **المبحث الأوّل** منه: **أفول البراديكمات: من الدّراسات الأدبيّة إلى الدّراسات الثّقافيّة.** أن نرجع تلك النّقلة الاصطلاحيّة الّتي أحدثها الغذامي داخل النّقد الأدبي كموضة أكاديميّة، إلى الطّبيعة الهرمينوطيقيّة للعلم، كما يرى طوماس كوهن، طبيعة تحفّزنا دائما على الانتقال من براديكم إلى آخر. أيّة نظريّة (كنظريّة الأدب مثلا) لا يمكنها أن تكون مطّردة، بل تمرّ بتحوّلات تحدث عبر مراحل مختلفة. هنا أمكننا أن نطرح سؤالا استهلاليّا يتعلّق بتصدّع الدّراسات الأدبيّة، وتأزّم انجازاتها النّقديّة، الّتي ظلّت لوقت طويل توفّر نماذج منهجيّة، ومشكلات وحلول للجماعة الأدبيّة. ظهور الدّراسات الثّقافيّة جعل نظريّة الأدب جاهزة لحلول أحجّيّة جديدة. بالعودة إلى الحدسيّات الهرمينوطيقيّة الكوهينيّة الّتي أشرنا إليها سابقا ''فإنّ المعرفة العلميّة لا تتغيّر من خلال المواجهة مع الوقائع الصّلبة، بل من خلال العداء الاجتماعي بين التّأويلات **المتباريّة**، المرتبطة بالجماعات العلميّة''. هذا العداء الاجتماعي أو حروب النّظريّة يعلّق عليه مايكل باين (Michael Payne) قائلا: ''التّحوّلات الرّئيسيّة الّتي مسّت الدّراسات الأدبيّة، والّتي غالبا ما تمّ مقارنتها بالتّغيّرات البراديكماتيّة داخل العلوم، تبلورت بشكل واضح خلال الثّلاثين سنة الأخيرة، هذه التّحوّلات ضمنت توسعة السَّنَن الأدبي، لا ليشمل الرّوايات والأشعار والمسرحيّات الّتي أنتجها كتّاب كان عرقهم أو جندرهم أو قوميّتهم سببا في تهميش أعمالهم، بل ليضمّ كذلك أعمالا لفلاسفة أو

مؤرّخين أو محلّلين نفسانيّين أو أنثروبولوجيّين ومفكّرين دينيّين واجتماعيّين كانوا يدرسون من قبل النّقّاد سابقا كخلفيّات معرفيّة (...) كثير من النّقاد ومدرّسي الأدب يرون أنّ التّطوّرات الحاصلة مؤخّرا داخل نظريّة الأدب تعدّ هامّة وخطيرة".

لهذا حاولنا في **المبحث الثّاني: "نقد أدبي أم نقد ثقافي؟"** أن نُطَبِّعَ مع تلك الدّعوة لستانلي فيش (S. Fish) حينما قال:"ينبغي أن ترفع راية الدّراسات الأدبيّة في المزيد من الأقاليم والأراضي الأخرى". دعوة حاولنا من خلالها مقاربة مشروع الغذامي كنوع من الأقاليم الجديدة الّتي يبحث فيها عن دلالات جديدة أثناء مواجهتنا لنصّ ما، حين يقول:"من ذا يحتاج إلى رصد الكنايات والجناسات والطّباقات في أيّ نصّ، ومن ذا يحتاج إليها لتذوّق أيّ نصّ أو تعرّف صيغه ودلالاته". وصلنا إلى سؤال بديهي: لماذا لم نعد بحاجة إلى هذا الرّصد البلاغي للنّصوص لفهمها حقّا؟. وحاولنا أن نجيب عنه بأن نفترض بأنّ مشروع الغذامي يحمل أسئلة ما وراء البلاغة، مولع أكثر باكتشاف المضمر بدلا من الدّال، وحريص على الحفر في لاوعي الجماليّات الّتي تسكن الثّقافة العربيّة. إنّه مشروع يحاول إيجاد إيتيقا لأنساق هذه الثّقافة.

العلامة الكاشفة لهذه الأنساق كما يرى الغذامي، هي الشّعر. إذا سلّمنا بهذا فسنقول بعدها بأنّه: "لن يكون من المجدي أن نوجّه أصابع اللّوم إلى السّياسة والسّياسيّين... ولا إلى التّربية والتّربويّين لأنّهم أوّلا نتائج نسقيّة، ثمّ هم من صنعنا نحن وصنع ثقافتنا المستجيبة لهذا النّموذج والمفرزة له، ولا شكّ أنّنا نحن الّذين صفّقنا لطغاتنا حتّى لقد جعلناهم يشعرون بأنّهم ضروريّون لوجودنا ودوام حياتنا، وهذه كلّها نتائج نسقيّة ولاشك". أمكننا أن نستخلص من هذا النّصّ المستعار من الغذامي ومن نصوص أخرى، بأنّ الأنساق سياسيّا وتربويّا وفنّيا...قد أفضت في الثّقافة العربيّة على نوع من الإيتيقا المعيقة لحركة هذه الثّقافة نحو السّير إلى ظرف تاريخي أفضل.

لكن ما الّذي كان يعنيه هذا الظّرف، الّذي هو أساسا ظرف داخل النّقد؟ إنّه يعني غياب الحسّ النّقدي في حدّ ذاته على مستوى الثّقافة وعلى مستوى الذّات وعلى مستوى الخطابات المكوّنة لهذه الذّات، لذلك يرى الغذامي أنّ: "الوقوف على معالم الشّعرنة سيكون سببا قويّا

للكشف''. إيتيقيا طبعنا مع غرامشي (A. Gramci) وقلنا بأنّ مشروع الغذامي نوع من الكشف عن ''ثقافة جديدة''، يقول غرامشي:''إنّ إنشاء ثقافة جديدة لا يعني فقط القيام باكتشافات أصيلة على أساس فردي. بل إنّه يعني أيضا، وعلى وجه الخصوص، التّرويج للحقائق المكتشفة بشكل نقدي وجعلها اجتماعيّة، إذا جاز التّعبير. ومن ثمّة منحها اتّساق وتماسك الأساس (basis) الّذي سيفعم الفعل بالنّشاط والحيويّة، اجعلها عناصر تنسيقيّة ذات صلة فكريّة واجتماعيّة''.

إنشاء ثقافة جديدة هو ما بنى ملامح **المبحث الثّالث: ''الثّقافة والذّات، سياسات الأسئلة والإحالات الجديدة''**. فصل يحاول توضيح النّزعة الثّقافويّة المضمّنة في مشروع الغذامي، والوقوف على كلمة الثّقافة، الّتي كما يرى ممارسو الدّراسات الثّقافية، أضحت الوسيلة الأساسيّة الّتي يتمّ من خلالها إنتاج **الممارسات الاجتماعيّة** وتعميمها وسنّها، من ناحية، وتوليد **المعنى والدّلالة** من ناحية أخرى. أصبحت الثّقافة مسألة سياسيّة، كما يؤكّدون، وهذا لا يعني فقط أنّه تمّ تعبئتها من خلال وسائل الإعلام والأشكال المؤسّساتيّة الأخرى لتعمل على تأمين أشكال معيّنة من السّلطة والعلاقات الاجتماعيّة المحدّدة أو الشّرعيّة، ولكنّها سياسيّة أيضا لأنّها مجموعة من الممارسات الّتي تمثّل السّلطة وتنشرها وهو ما سيسمح بتشكيل هويّات معّينة أو تعبئة تشكيلة جديدة من العواطف، أو إضفاء الشّرعيّة على أشكال محدّدة من الثّقافة السّياسيّة. الثّقافة في هذه الحالة **منتجة** ومرتبطة ارتباطا وثيقا بقضايا السّلطة والفاعليّة (Agency). مثل هذه التّصوّرات أفضت بنا إلى طرح سؤال مفاده: هل يعني هذا الكلام شيئا ما للخطابات البلاغيّة في الأدب العربي؟.

لقد سعينا إلى محاولة استكشاف أنّ الغذامي يحاول عبر مقولات النّقد الثّقافي توريط التّجربة الفينومينولوجيّة لدى القارئ العربي فيما يسمّيه زيزاك ''البنية المفاهيميّة **الرّماديّة** للحياة''. أو أنّه يريد خلق تكنولوجيّات جديدة للبصيرة. إنّه كذات عربيّة يتقاسم الكثير من الأشياء مع ثقافته، وهو أمر سمح لنا بتوظيف نصّه حين قال:''وأنا هنا أكتب هذه الحكايات من باب حنين الرّوح إلى أصلها البدوي فأمارس تكاذيب الأعراب في هذه الحكاوي''. في هذه البداوة الّتي تمارس لعبة الحنين مع ناقدنا، أعلن القرآن ذات يوم (الّذي هو أهّم كتاب في تاريخ النّوماديّة) إيقاف

نظام تشغيل الدّال المختلّ (الشّعر)، الّذي استبعدت سذاجته عن التّأسيس لـ(الحياة الطّيّبة) لصالح انطلاق أنظمة تشغيل لاهوتيّة كان هدفها التّأسيس **للعبادة أو التّكليف** في الدّوال أو الأسماء القديمة الّتي امتلأت شعرا.

المبحث الرّابع من هذا الفصل: ''**النّقد الثّقافي والأخلاق البروتستانتيّة**''. محاولة لاكتشاف الجانب اللّاهوتي للنّقد الثّقافي لتحديد لاهوتيّة مشروع الغذامي وفكّ شيفرتها. وكأنّ مشروعه نوع من الخيال اللّاهوتي الإسلامي المشترك بينه وبين القبيلة، حيث يلتقيان معا لتذكّر موقف الإسلام من الشّعر. إزهاق هذه الرّوح الجاهليّة (أقصد الشّعريّة) الّتي تسكن ''النّسق الثّقافي العربي كلّه، وهو نسق كان الشّعر ومازال هو الفاعل الأخطر في تكوينه أوّلا وفي ديمومته ثانيا''. تعني لاهوتيّا عند ماكس فيبر منح علاوة بيوريتانيّة للزّاهد والتّحريض أكثر على التّقشّف، الّذي سيرمي بكلّ قوّته لصدّ ومنع ''**التّمتّع التّلقائي بالحياة وكلّ ما كان على هذا التّمتّع أن يقدمه**''. الرّوح الجاهليّة تشبه الرّوح المطلقة الهيغليّة، إنّها كما قال أدورنو متسائلا"موضوع فارغ تمامًا، وخاضع ومختزل إلى دور مراقب خالص (أو بالأحرى مسجّل) للحركة الذّاتيّة للمحتوى نفسه". متى يمتلئ الموضوع ويستلّ نفسه من الاختزال الهيغلي وينتبه إلى حركته هو؟. إنّه سؤال قد يطرحه النّقد الثّقافي الّذي يقّدم نفسه على أنّه: ''**تفَتَّت** للحقيقة داخل تأويلاتها الخاصّة بها وداخل الفلسفة أيضا''.

في **الفصل الرّابع: الدّراسات الثّقافيّة لصراع الملغى والبديل**، حاولنا أن نستعير فردريك جايمسن من خلال كتابه: **منطق الثّقافة في الرّأسماليّة المتأخّرة**. لطرح سؤال في **المبحث الأوّل** من هذا الفصل بعنوان: **المنطق الثّقافي لشعريّة الصّراع بين الملغى والبديل**. متى قرّر الإنسان أن ينتظر وعد الحداثة؟. أقصد وعد العقل؟. وهل قبلنا هذا الفصل الدّوّار الّذي يفّضله العقل؟. فريدريك جايمسن يشرح جيّدا هذه الفكرة (**فكرة المفهوم الّذي لم يتحقّق لحدّ الآن**) في كتابه:**منطق الثّقافة أو الرّأسماليّة المتأخّرة**، حين يقول:''ولكن كما رأينا بالفعل في مناقشتنا للهندسة المعماريّة، فإنّ القيمة الطّوباويّة المضمّنة في التّعديل الثّقافي هي مجرّد حكم غامض، يمكن

قراءة علاماته وأعراضه في كلتا الحالتين، تمامًا مثل علامات التّكرار المنهجي والتّغيير الوشيك. لذا فإنّ الفضاء الحداثي يقدّم نفسه على أنّه الجديد، لكونه اختراقًا لأشكال جديدة من الحياة نفسها، لكونه ظهورا جذريّا، ولكونه ذلك ''الهواء الآتي من الكواكب الأخرى''. أحبّ استحضار شونبيرغ، ومن بعده ماركيوز، حينما تمثّلا الحداثة كأوّل علامة منبّهة لبزوغ فجر عصر جديد. الآن، وبعد فوات الأوان وفشل العمارة الحديثة، يثبت الفضاء الحداثي أنّه أعاد فقط إنتاج منطق النّظام نفسه على مستوى أعلى من التّكثيف فقط، والمضيّ قدمًا ونقل روحه من التّبرير والوظيفة، والوضعيّة العلاجيّة والتّوحيد، إلى مساحة مبنيّة لم يحلم بها بعد. لن تكون البدائل قابلة للحسم إلاّ عن طريق السؤال التاريخي حول ما إذا كانت الحداثة في الواقع قد أكملت مهمتها ومشروعها، أم أنها توقفت وبقيت غير مكتملة؟.''.

في **المبحث الثّاني: السّياسة الثّقافيّة لبلاغة الصّراع**. حاولنا أن نورّط مشروعيّ الغذامي وأدونيس في السّياسة الثّقافيّة. الّتي كما يقول بركر مفهوم مفاده أنّ: ''**الثّقافة تعتبر مجالا تنافسيّا للمعاني والصّيغ المختلفة حول العالم من أجل هيمنة صيغة أو معنى واحد على الباقي**''. وطرحنا السّؤال الآتي: هل كان أدونيس والغذامي مجرّد صيغتين تريدان أن تصلا إلى موقع الصّدارة؟. وما هو الفونتازم الّذي حكم ما يعتقده هذان الخطابان أنّه حقيقة؟. لماذا هذا السّؤال الأخير؟. لأنّ الحقيقة في حدّ ذاتها أثر للفونتازم ''الّذي يزول مباشرة عند مجابهته للفهم اليقظ للواقع''.

التّركيب بين الحضري والبدوي تمّ إنشاءه عند أدونيس عبر تطعيم الشّعريّة العربيّة بأنواع جديدة من الموسيقى العلويّة كموسيقى ''**الحوت الأزرق**''. إنّها موسيقى كفيلة بإحداث الصّدمة، ''**صدمة الحداثة**''مثلا، والوصول إلى صياغة نهائيّة تكون ''**مفردا بصيغة الجمع**''. أو تركيبا بين ''البدوي والحضري'' كما في بلاغة الإمام. هذا المفرد بصيغة الجمع هو ''الفنّ''. أدونيس نوع من الإستيتيقا العلويّة إن شئنا ذلك طبعا. هدف هذه الاستيتيقا الأدونيسيّة سياسيّا هو أن تلعب انعطافة أخرى داخل الخطابة العربيّة باختراع هذا المنعطف الإستيتيقي الّذي يعتقد:

''أنّ الفكر السّياسي الحديث محدّد في مجموعة من المشاكل المعروفة والمعتادة: العدالة والحرّيّة والشّرعيّة والدّستور والسّيادة وما شابه ذلك. هناك مشاكل سياسيّة قد لا تظهر كمشاكل سياسيّة إلاّ إذا فهمت في البعد الجمالي...قد نقول أنّ المنعطف الجمالي يتألّف من إدراك الفكر السّياسي للمشاكل الجماليّة للسّياسات الحديثة''.

أمّا الغذامي في **المبحث الثّالث** الّذي عنوناه: ''**سيرة أخرى للنّسق**''. هل سيطيق نقده الثّقافي، الّذي يعتبر أحد أكبر معلّميه رولان بارط، الجلوس إلى هذا الفحل الّذي كان مختبئا في الثّقافة العربيّة و**كشفته** تلك النّقلة الاصطلاحيّة الّتي جلبها الغذامي لقراءة هذه الثّقافة المشعرنة تماما؟. ثقافة تقاسمها الماضي عبر تلك الوليمة الّتي نقل أخبارها الفرزدق حينما قال: ''كان الشّعر جملا بازلا عظيما فَنُحِر فجاء امرؤ القيس فأخذ رأسه، وعمرو بن كلثوم سنامه، وزهير كاهله، والأعشى والنّابغة فخذيه، وطرفة ولبيد كركرته، ولم يبق إلاّ الذّراع والبطن فتوزّعناهما بيننا''. هل النّقد الثّقافي نوع من ممارسة النّظريّة على الذّراع والبطن؟. لماذا هذا السّؤال؟. سنمثّل للإجابة على هذا السّؤال بما فعله الغذامي مع الجمهور الّذي صفّق طويلا لأحد الفحول، الّذي رأى فيه ''الصّنيعة الّتي اخترعتها الثّقافة الفحوليّة ومخلوق الجمهور المتغذّي بهذه الثّقافة والمرتوي منها''.

في هذا الفصل حاولنا أن نمارس نوعا من الانعكاسيّة حول مشروع الغذامي. مفهوم موجود داخل علبة أدوات الدّراسات الثّقافيّة ويعني: ''المراقبة الذّاتيّة المستمرّة بما في ذلك استعمال **المعرفة حول الحياة الشّخصيّة والاجتماعيّة** كعنصر مؤسّس لها. بهذه الطّريقة يمكن **إدراك الشّخص الحديث على أنّه مشروع منعكس**، أي أنّ تنظيم السّرد الذّاتي من خلال الانعكاس الذّاتي سيؤسّس للهويّة **الذّاتيّة**. وهنا، يمكن استيعاب الهويّة من زاوية الذّات الّتي تعدّ بمثابة فهم يتمّ بشكل انعكاسي بواسطة الأشخاص، من ناحية سيرتهم الذّاتيّة''. حينما نمارس الانعكاسيّة مع الفحل فنحن نحاول أن نمارس نوعا من الرّقابة الذّاتيّة على المعرفة الّتي كشفت لنا هذا الفحل. كأنّنا نمارس نوعا من النّقد الثّقافي حول النّقد الثّقافي نفسه، الّذي يعدّ الفحل مشروعا منعكسا، تمّ بناؤه بواسطة نظام الحقيقة المضمّن في الحقل.

تفجير دلالات جديدة داخل ميديا الصّراع، هو موضوع **المبحث الأخير** من هذا الفصل. انطلقنا فيه من العبارة الغذاميّة الّتي تقول: ''لا أظنّنا قد تبيّنا المعنى العميق لكون الفتح الشّعري الحديث قد تمّ على يد امرأة''. هذا ما يعلنه الغذامي في بداية فصله المعنون: **قصيدة التّفعيلة كعلامة على الأنوثة الشّعريّة**. تساءلنا إن كان هذا الكلام كافيا للانتقال إلى **شهوة ما بعد أدونيسية** أو إلى ما بعد الفحل؟. بطريقة أخرى، هل هو كاف لتحقيق وإنجاز الانتقال إلى ظرف في الثّقافة مليء بتفعيلات وبعروض مختلفة؟. كيف يمكننا أن نصنع خطوط للفجوة مع باقي العلامات الأخرى الموجودة في الثّقافة العربيّة؟. أحد تلك العلامات الّتي تحتاج إلى تفعيلة فيها مكامن هذه الأنوثة الشّعريّة هي الميديا المضمّنة في هذين المشروعين. الميديا الّتي كما قال دولوز: ''**علّمتنا أن نكون خلاسيّين ومتلصّصين، نحن نحتاج [إلى شيء آخر] كأن ''نرى'' إذا كنّا نريد الوقوع في (الحدث)**''. هل معنى هذا أنّ المتلقّي لمشروعيّ الغذامي وأدونيس مجرّد متلّق خلاسي، لا يمكنه أن يقع في ''الحدث''؟. ثمّ ما الّذي يعنيه هذا داخل **أفق التّوقّع** الحضاري؟.

ناقشنا في هذا المبحث فكرة: **القارئ الخلاسي ونظريّة الحدث**. فكرة أردنا من خلالها أن نربط هذا القارئ بهذه الشّخصيّة مؤقّتا، لتوظيف ''**الشّخصيّة**'' كفكرة لمقاربة القراءة نفسها. القارئ عليه أوّلا أن يكون شخصا، هذا الشّخص جلبنا معناه من عمل الفيلسوف الإيطالي جورجيو أغامبن (G. Agamben)، الّذي يعتقد أن معناها مستمدّ من دلالات لغويّة بعيدة في التّاريخ أين كانت تعني ''(Persona) أي **القناع** (Mask) ومن خلال هذا القناع يكتسب الفرد **دورا** أو **هويّة** اجتماعيّة''. قمنا باستغلال هذه الاستعارة. لأنّ أغامبن يحاول الوصول إلى مزج استعارة القناع بفكرة الشّخصيّة في حدّ ذاتها حين يقول: ''نحتاج إلى خطوة **تمزج القناع بالشّخصيّة** من أجل تحديد مكان الفرد في الدّراما وطقوس الحياة الاجتماعيّة''. هل يمكن تحديد مكان المشروعين (أدونيس والغذامي) في دراما وطقوس الحياة الاجتماعيّة؟. هذا هو السّؤال الّذي أردنا من خلاله تفجير دلالة جديدة في الصّراع.

بالنّسبة للمصادر والمراجع الّتي اعتمدنا عليها في بلورة وصياغة وبناء هذا البحث، والتي كانت أيضا تمثل الدراسات السابقة للموضوع، فهي كثيرة ومتنوّعة نذكر منها: كتاب ستيوارت هال: الهويّات والثّقافة: سياسات الدّراسات الثّقافيّة. ديفيد مورلي: حوارات نقديّة في الدّراسات الثّقافيّة. بول بومان: ما بعد الماركسيّة في مقابل الدّراسات الثّقافيّة. كريس بركر معجم الدّراسات الثّقافيّة. ستيوارت هال: الدّراسات الثّقافيّة وإرثها النّظري. إضافة إلى فردريك جايمسن: ما بعد الحداثة، أو منطق الثّقافة في الرّأسماليّة المتأخّرة. وجون أوستن: كيف ننجز الأشياء بالكلمات. ورتشارد رورتي: العرضيّة والسّخريّة والتّضامن. وديفيد نازيو: خمسة دروس في نظريّة التّحليل النفسي عند جاك لاكان. وهيدغر: أصل العمل الفنّي. ودلوز: منطق المعنى. وفوجلين: العلم الجديد للسّياسة: مقدّمة. وفوكو: ما هو التّنوير. وبول غيلروي: الأطلسي الأسود. وأنجيلا ماكروبي: استخدامات الدّراسات الثّقافيّة.

الصّعوبات الّتي واجهتنا في هذا البحث هانت كلها أمام خبر موت مشرفي الأستاذ الدّكتور حسين خمري، أسأل الله العليّ القدير أن يتغمّده برحمته الواسعة. لا يفوتني في الأخير أن أشكر الأستاذ الدّكتور رابح دوب على قبوله الإشراف مجدّدا على هذا البحث كما أشكر اللّجنة الموقّرة على قبولها مناقشة هذا البحث وما توفيقي إلاّ بالله.

الفصل الأوّل:

الخطاب النّقدي الحداثي وخصاميّة النّظريّة

المبحث الأوّل: الحداثة كلاهوت مدني: علمنة المعنى وتحييث الأخرويّات

المبحث الثّاني: الظّرف ما بعد الكولونيالي وسيّاسات الأوصاف البيضاء

المبحث الثّالث: الصّورة الإكلينيكيّة للنّظريّة أو بين العرض والفونتازم

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

توطئة

في هذه الفصول الّتي نحاول أن نشوّف القارئ إلى الطّبيعة السّياسيّة والمعرفيّة والإيتيقيّة الّتي تشكّل أنطولوجيا النّظريّة، أنطولوجيا خصاميّة في جوهرها. فالخطاب النّقدي الحداثي ماهو سوى انعكاس لهذا الجوهر. ذوات هذا الخطاب ذواتٌ سعت إلى استرداد تألّه عدّ هرطقة داخل النّظام الرّمزي المسيحي. والإنسان الّذي أسلم ذاته لهذه التّجارب الغنوصيّة (الحداثة)، في سعيه إلى تقديس نفسه، امتنع عن الانخراط في المعنى اللّاهوتي للإيمان والتجأ إلى هذه التّجارب كتجارب تحاول القبض على غيبيّة المعنى والإمساك بها. قبضة اليقين الّتي تحضر الله جهرة إلى الوجود الإنساني. إلاّ أنّ هذا اليقين المحايث للأخرويّات الترّنسندنتاليّة يقين مسيّس، يقول فوجلين: ''الرّموز الفكريّة الّتي طوّرت عبر مختلف أنواع التّحييث رموز متصارعة فيما بينها، ويعارض ويناقض بعضها بعضا''[1]. المحايثة الآن مسألة سياسيّة، بطريقة أخرى، المعاني نتيجة للسّلطة الّتي تسعى دائما إلى فرض نسخة رمزيّة على أخرى، وصيانة وتمكين المعنى الغنوصي يحتاج دائما إلى الدّخول إلى مواقع خطابيّة مورّطة في عمليّات السّلطة. فالماركسيّة والكونتيّة والهتلريّة مواقع احتلّتها الذّات الغربيّة لإنشاء خطابات محايثة فتحت المجال السّياسي على الأيديولوجيا وعلمنة الأخرويّات وأقصت الرّمزيّة المسيحيّة كطريقة تعقّل للعالم. وبالتّالي فالرّحلة الغنوصيّة الطّويلة في البحث عن لاهوت مدني هي الّتي أوجدت النّزعة الشّموليّة (Totalitarianism) في زمن الحداثة، يقول فوجلين: ''الحضارة يمكن أن تتقدم أو تتأخّر في الوقت نفسه. إلاّ أنّ هناك حدّا لهذه العمليّة الغامضة في تحرّكها؛ يمكن بلوغ هذا الحدّ عندما تقوم طائفة من النّشطاء تمثّل الحقيقة الغنوصيّة بتنظيم الحضارة داخل إمبراطوريّة خاضعة لقواعدها. [أريد أن أقول بشكل صريح] إنّ الشّمولية مُحَدَّدَة ومُعَرَّفَة كقاعدة وجوديّة للنّشطاء الغنوصيّين، وهو ما يمثّل نهاية الشّكل التّقدّمي للحضارة''[2].

الخطاب الحداثي خضع أيضا لمراجعة مزمنة لسيّاسات أوصافه البيضاء، حيث تمّ فحص

---

[1]-Voegelin, Eric. (1952) *The New Science of Politics: An Introduction*. Chicago and London: The University of Chicago Press. p.125

[2]-Ibid. p.132

واستكشاف نسختين من السّرديّات الّتي شرعنت تلك الأوصاف، الأولى منها سياسيّة، والثّانية فلسفية، كما يقول ليوطار[1]. والهدف من هذه المراجعة هو خلع صفة الشّرعيّة (Delegitimation) على تلك السّرديّات وجعلها خارج التّاريخ.

التّاريخ الّذي استحوذ عليه من أسموا أنفسهم "بالفائزين بالتّاريخ" (TheWinners of history) في مقابل أولئك رزحوا تحت نوبة الميتافيزيقا. المضطّهدون والضّعفاء ممّن خسروا التّاريخ، أُهْمِلُوا وأُفرِغُوا تماما من الجدوى، وتُرِكُوا للموت بوحشيّة من قبل أولئك الفائزين. يعلّق فاتّيمو على هذه النقطة: "سياسات الأوصاف، هي فلسفة الفائزين الّذين يرغبون في الحفاظ على العالم كما هو[2]. على أيّة حال إذا كان تاريخ العالم هو نصوص الفلسفة الغربيّة، فإنّ أحد الأسئلة العشوائيّة الّتي تتبادر إلى الذّهن: كيف علينا سحب أنفسنا من تلك النّصوص؟ الأمر يبدو عسيرا خاصّة وأنّ دريدا صرّح بأنّه لا يوجد خارجٌ خارجَ النّصوص. أعتقد أنّ المسألة إذن تتعلّق بإزاحة اشتغالات اللّوغوس داخل تلك النّصوص، أي؛ الاعتداء على سلطة الميتافيزيقا المحمّلة فيها.

المزاعم الابستمولوجيّة الغربيّة الحديثة قوقعت الثّقافات والأعراق والإثنيّات غير الغربيّة داخل الكثير من الحقائق الماهويّة، وألصقت بها العديد من الأوصاف الثّابتة والمستقرّة. حاول الكثير من المنظّرين غير الغربيّين (على سبيل المثال: بول غيلروي، إدوارد سعيد، هومي بهابها، غياتري سبيفاك...) أن يزحزحوا ثقافة الميتافيزيقا الّتي وسمت تلك الحقائق والمعاني، عبر عدّة مراجعات للميثولوجيا الغربيّة، بتعبير روبرت يونغ[3]،محاولات جسّدتها نظريّة ما بعد الاستعمار الّتي قدّمت نفسها على أنّها تدخل نظري وسياسي في العالم المعاصر، أو الأزمنة الجديدة بتعبير ستيوارت هال. ومن خلال حسياسيّة جديدة تّجاه اللّغة، أصبحت تلك المعاني والحقائق شيئا

(1)-lyotard, Jean Francois. (1984) *The Postmodern Condition*. Geoff Bennington and Brian Massumi (Trans.). Minneapolis: University of Minnesota Press. p.31
(2)-Vattimo, G. and Zabala, S. (2011*) Hermeneutics Communism: From Heidegger to Marx.* New York: Columbia University Press. p.2
(3)-Young, Robert J.C. (2004) *White mythologies*: *writing history and the west*. 2nd ed. London & New York: Routledge

نصنعه بدلا من العثور عليه، إنّه نوع من تسييق الحقيقة وجعلها ذات بعد تداولي، كما أنّ امتلاك نزعة ضدّ تمثيلة داخل فلسفة اللّغة، جعل من تمثيل الهويّات مجرّد تشكيلات خطابيّة، أي طريقة في الحديث عن الهويّة فقط. مزج اقتصاد اللّغة باقتصاد الشّهوة، أو سجلّات ما بعد البنيويّة بسجلّات التّحليل النّفساني، ساعد أيضا عن الكشف عن تفسيرات جديدة لسوء التّمثيل الّذي صدر عن تلك الميثولوجيّات، إنّه الانتقال من ثقافة الميتافيزيقا إلى سياسة الأوصاف، بمعنى الوعي بأنّ المعنى ذو ميزة خصاميّة، وبالتّالي هناك حاجة إلى السّياسة الثّقافيّة لمقاومة محاولات المحو الّتي مارستها الاستعلائيّة الغربيّة.

في الفصل الأخير نحاول أن نفتح النّظريّة على سجلّات التّحليل النّفساني، من أجل فهم النّظريّة عبر الكشف عن النّواة النّفسيّة الّتي تجمع الذّات بالواقع، عندما نسأل ما هو العالم سوف نشرع مباشرة في إنشاء قصّة حول هذا العالم، تلك القصّة الّتي أنشأناها هي العالم في حدّ ذاته''العالم مجرّد مجموعة من النّصوص''. البحث عن حقيقة هذا العالم يستلزم بالضّرورة العودة إلى تلك العبارات والتّنقيب في داخلها كلّما أردنا أن نكشف عن معنى هذا العالم، الوجود لساني بالدّرجة الأولى، كما أنّه رغبويّ أيضا، الرّغبة هي الّتي تحفّز حديثنا عن العالم، كي يستمرّ دائما داخل اللّغة، الأشياء الّتي لم نسمّها داخل هذا العالم هي أشياء غير موجودة، أو هي نصوص غائبة أو هي كينونة لم تسمَّ بعد. رورتي[1] يذكّرنا بأنّ النّشاط الوصفي للعالم لا يحتاجه العالم في حدّ ذاته، وإنّما نحتاجه نحن كي يكون هذا العالم موجودا. دريدا[2] يذكّرنا أيضا أنْ ليس هناك ما عدا النّصوص، لاكان[3] يقول بأنّ الوجود وجود داخل اللّغة فقط، موريس ميرلو بونتي[4] يرى بأنّ الوجود وجود شهواني، بالعودة للّغة سنجد أنّها تُحمل على الحقيقة كما أنّها تُحمل على المجاز،

---

(1)-Rorty, Richard. (1989) *Contingency, Irony and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press.p.4

(2)-Wolfreys, Julian. (2001) *Introducing literary Theories: A Guide And Glossary*. Edinburgh: Edinburgh University Press. p.159

(3)-Nasio, J. D. (1992) *Cinq Lesson Sur La Théorie De Jacques Lacan.* Paris : Editions Rivages. p.13

(4)-Schmidt, James. (1985*) Maurice Merleau-Ponty: Between Phenomenology and Structuralism.* London: Macmillan. p.8

بمعنى أنّ الوجود في تشكّله داخل اللّغة يتمّ عبر ما هو حقيقي وما هو مجازي، الجانب الحقيقي يمثّل الوعي والجانب المجازي يمثّل اللّاوعي (انطلاقا من أنّ اللّاوعي له بعد كنائي وبعد استعاري أو ما يسمّيه فرويد التّكثيف والإزاحة). الاستعانة بسجلّات التّحليل النّفسي تمكّننا الآن من محاولة فهم بعض الميكانيزمات اللّاوعية في النّظريّة، لتفسير الكثير من الأوصاف الّتي ألصقناها بالنّظريّة (بوصفها هيمنة أو كولونياليّة أو تأمين لمجتمع السّيادة).

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الأوّل:

الحداثة كلاهوت مدني:

علمنة المعنى وتحييث الأُخرويّات

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المشاكل المرتبطة بالنّظريّة هي مشكلات مرتبطة أوّلا بالعقل الّذي ينتج هذه النّظريّة، وهي مشكلات تاريخيّة وسياسيّة، كما اقترح فوكو (M. Foucault) حين قال إنّ: "القضيّة المركزيّة للفلسفة والفكر النّقدي منذ القرن الثّامن عشر كانت حول أسئلة تمثّلت في: ما هو هذا العقل الّذي نستخدمه؟. ما هي مفاعيله وآثاره التّاريخيّة؟. ما هي حدوده، والمخاطر الّتي يؤدّي إليها؟.وإذ كان للفلسفة وظيفة داخل الفكر النّقدي، فإنّ مهمّة هذه الوظيفة أن تقبل هذا الفصل الدّوّار للعقلانيّة الّذي يحيلنا إلى ضرورتها ولزوميّتها، ومخاطرها في الوقت نفسه". طبعا، الظّرف السّياسي والتّاريخي للعقل ليس واحدا على الأقلّ، هناك سياسيّات وتاريخانيّات تعيق وجود عقل ذي ظرف بصيغة المفرد، أي على مستوى الممارسة وطريقة إنتاج المعرفة. العقل دائما متحيّز أو موقعي، ينتمي إلى جهة معيّنة داخل هذا العالم. وجهة العقل لا تؤثّر في العقل بقدر تأثيره هو عليها، فالعقل هو الّذي ينشئ الجهة، بمعنى أنّ هذه الجهة نتيجة للمسعى الخطابي الّذي يسلكه. وما الّذي يشكّل العقل إذن؟. هي الخطابات[1] الّتي أنتجها هذا العقل في حدّ ذاته.

استخدام العقل يُعدُّ بمثابة شرعنة له، لذلك كانط وصف التّنوير باللّحظة الّتي بدأت فيها الإنسانيّة بوضع عقلها تحت الاستخدام دون الخضوع لأيّة سلطة. وكانط كما يرى فوكو يزوّدنا من خلال هذا الوصف بالظّرف التّاريخي الّذي تمّ من خلاله استخدام العقل من أجل المعرفة والفعل أو ما يمكن أن يُطْمَحَ إليه داخل هذا العالم، فالاستخدامات غير الشّرعيّة أدّت إلى الوقوع في الدّوغمائيّة والتّبعيّة والوهم، أمّا الاستخدامات الشّرعيّة فقد حُدِّدَت ضمن مبادئ واضحة وهي أنّ استقلاليّة العقل ستكون مضمونة. لذا كانت ممارسة النّقد هي ما ميّز عصر التّنوير[2].

هناك طريقة أخرى للتّمييز بين استخدامات العقل عند كانط يدعوهما بالاستخدام الخاصّ والاستخدام العمومي، والتّنوير كنوع من الاستخدام للعقل يُعدُّ استعمالا عموميّا، أين يجب أن يكون العقل في هذا الاستخدام حرّا بينما مُقيّدا في الاستخدام الخاصّ، الّذي يتميّز بأنّه ذو شرط

(1)-Michel, Foucault. (1984) *What Is Enlightenment?* In Rabinow, Paul. (ed.). *TheFoucault Reader*. Pantheon Books: New York. p.38
(2)-Ibid. p.38

ظرفي، يعمل كترس في مكينة: العمل كجندي أو موظّف حكومي أو دافع للضّرائب. ما يميّز الاستخدام العمومي عن الاستعمال الخاصّ، أيضا كما يرى فوكو، أنّ''المرء متى أدرك أنّه عاقل (وليس مجرّد ترس في مكينة)، أو كعضو من أعضاء الإنسانيّة العاقلة، حينها فقط يجب أن يكون استعمال العقل حرّا وعموميّا.

وبالتّالي فالتّنوير ليس مجرّد سيرورة يتطلّع الأفراد من خلالها لرؤية حرّيّتهم الفكريّة والشّخصيّة مضمونة، بل التّنوير أن تكون استخدامات العقل الحرّة والكونيّة والعموميّة متداخلة مع بعضها البعض''[1].

الاستخدام الكوني للعقل، والّذي يخلو من أيّة غائيّة خاصّة، هو في نهاية المطاف استخدام من قبل الذّات كفرد. كما أنّ الحرّيّة الّتي يتضمّنها هذا الاستخدام قد تكون مُؤَمَّنَة بطريقة سلبيّة خالصة لعدم وجود أيّ تحدّيات قد تعوقها. يبدو أنّ التّنوير يتخلّله مشكل سياسي، كيف ذلك؟. سنطرح السّؤال الّذي طرحه فوكو حين قال: ''كيف يمكن للاستخدام العمومي للعقل أن يكون مُؤَمَّنًا؟.'' والإجابة هي أنّ''التّنوير لا يجب أن يفهم كسيرورة عامّة أثّرت على الإنسانيّة، بل ينبغي أن يدرك كإلزاميّة فرضت على الأفراد، وهذا ما يجعله يتبدّى كمشكل سياسي''[2]. معنى هذا أنّ الصّورة الابستمولوجيّة للتّنوير كممارسة للمعرفة مورّطة في عمليّات السّلطة، واستخدامات العقل العموميّة والحرّة والكونيّة مُشبعة بهذه العلاقات النّاتجة عن عمل المؤسّسات أو الحاجيات المرتبطة بعمليّات التّنظيم الاجتماعي، لذلك سنجد فوكو[3] دائما يؤكّد هذه الحقيقة: حقيقة أنّ السّلطة أو ما هو سياسي عموما يفرض نفسه باستمرار ضمن نظام الأشياء.

التّنوير كمشروع أو (Enterprise) يمثّل مجموعة من الوقائع السّياسيّة والثّقافيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة والمؤسّساتيّة، نظامُ حقيقةٍوشكل من أشكال التّفلسف ونمط من أنماط المعرفة ومشروع لعقلنة هذه المعرفة والممارسة على السّواء. اختيار معيّن لاستخدام العقل في التّفكير

---

(1)-Michel, Foucault. (1984) Ibid. p.37
(2)-Ibid. p.37
(3)-Ibid. p.50

والقول والفعل، وتعزيز القدرة على الحرّيّة والاستقلاليّة، إلاّ أنّ هذا كلّه لن يتمّ بمعزل عن علاقات السّلطة ''المضمّنة في تكنولوجيّات معيّنة، حقول معرفيّة، سواء كانت فرديّة أو جماعيّة، عمليّات من الاستنظام الّتي كانت تمارس باسم سلطة الدّولة، وحاجيات مجتمع أو مناطق سكّانيّة''[1]. وكموقع للذّات يُعدُّ التّنوير موقفا معرفيّا وسياسيّا وأخلاقيّا، بعبارة أخرى، الذّات المنتجة لخطاب التّنوير تشكّلت من خلال هذا الخطاب في حدّ ذاته، أي في المعرفة الّتي أنتجتها، كما أنّها تشكّلت كذات تمارس أو تخضع لعلاقات سلطة معيّنة، وتشكّلت أيضا كذات أخلاقيّة من خلال طريقة الفعل وما يضمن استمرار هذا الموقف هي أنظمة الممارسة المقترنة

''بالفعل وطريقة الفعل، أي أشكال العقلانيّة الّتي تنظّم طريقة فعل الأشياء (وهذا ما يمكن تسميته بالجوانب التّكنولوجيّة) والحرّيّة الّتي تمكّننا من الفعل داخل أنظمة الممارسة هاته، ضمن ردود الفعل تجّاه ما يفعله الآخرون، تعديل قواعد اللّعبة، الوصول إلى موضع معيّن (وهذا ما يمكن تسميته بالجانب الاستراتيجي في تلك الممارسات)'' [2].

تيودور أدورنو وماكس هوركهايمر أعلنا في مقالهما المشهور الّذي صدر عام 1944 بعنوان: التّنوير كوهم جماعي Enlightenment as Mass Deception أنّ التّنوير أسطورة، وهو يرتدّ باستمرار لاستعادة هذه الميثولوجيا. عصرٌ بدلا من كونه موقفا أو مزاجا ثقافيّا أو ظرفا إنسانيّا. يمكننا أن نشير هنا فيما يتعلّق بمسألة التّنوير كعصر (Age) أو موقف (Attitude) إلى فوكو حين اقترح أنّ التّنوير يمثّل موقفا قائلا: ''وأعني بالموقف، نمطا من أنماط العلاقة بالحقيقة المعاصرة؛ اختيارا طوعيّا اتّخذ مِنْ قِبَلْ أُناس معيّنين، وفي النّهاية هو عبارة عن طريقة تفكير وشعور وتصرّف، تُعَلِّم وتؤشّر انتماء وعلاقة بالحاضر في حدّ ذاته كإشكاليّة. أعني بالموقف شيئا ما يشبه ما سمّاه الإغريق الإيثوس Ethos. وبدلا من سعينا لتمييز الأزمنة الحديثة عن الأزمنة ما قبل الحديثة، أعتقد أنّه سيكون من المفيد أن نحاول الإجابة عن سؤال مهمّ وهو: كيف وجد موقف الحداثة نفسه

[1]-Michel, Foucault. (1984) Ibid. p.48
[2]-Ibid. p.48

يتصارع مع مواقف ضدّ الحداثة"[1].

التّنوير كميثولوجيا يستدعي أيضا مقولة جاك دريدا"الميثولوجيا البيضاء"[2] أو ميثولوجيا الرّجل الأبيض الّتي تسعى لفرض وشرعنة نفسها كاستخدام كوني للعقل بتعبير كانط. بالعودة إلى أدورنو وهوركهايمر فإنّ حركة التّنوير حركة غير جدليّة، حركة ارتداديّة بدلا من كونها تطوّريّة، وبالتّالي فالتّنوير يحمل بداخله كوامن استبداديّة رغم ادّعاء هذه الكوامن بأنّها تحرّريّة. السّعي للمعرفة سعي نحو السّلطة، سلطة أوّلا حول الأشياء ثمّ ثانيا حول الوجود البشري. التّنوير الّذي فهم على أنّه تقدّم للفكر وتحرير للإنسان من مخاوفه وجعله سيّدا ما هو إلاّ كارثة انتصرت "برنامج التّنوير كان خيبة أمل أصابت العالم، أراد تبديد الأساطير لإسقاط الفونتازم بالمعرفة". الأمر يشبه بتعبير غيلروي اشتغال"التّنوير الأوروبّي كحبل ينقذ الحياة ويقيّدها في نفس الوقت"[3].

في كتابه الأطلسي الأسود: الحداثة والوعي المضاعف، حاول بول غيلروي أن يناقش قضيّة العبوديّة ومشروع التّنوير، حيث دعا إلى مقاربة تفحص التّرابط الوثيق بين الحداثة والعبوديّة، وهي مقاربة مهمّة على الصّعيد النّظري والسّياسي لأنّها يمكن أن تستعمل كلائمة قويّة في مراجعة تلك الفكرة الفاتنة حول التّاريخ بوصفه تقدّما، وتمنحنا فرصة إعادة تحقيب التّوصيفات المتعلّقة بجدل التّنوير، تلك التّوصيفات والتّفاسير الّتي لطالما أهملت النّظر إلى الحداثة بوصفها كولونياليّة أو تورّطا في التّمييز العنصري العلمي. كما دعا إلى العودة إلى التّفسير الهيغلي للصّراع وأشكال التّبعيّة المنتجة من خلال العلاقة بين السّيّد والعبد، وهو تفسير أسّس لقضايا الوحشيّة والإرهاب، قضايا كما يرى غيلروي أهملت وإثارتها يمكن أن "يوفّر فرصة تمكّننا من تجاوز النّقاش العقيم بين العقلانيّة المتمركزة أوروبّيا والّتي أقصت تجربة العبد من تفسيراتها للحداثة، في حين تؤكّد أنّ أزمة الحداثة تُحَلُّ من داخل الحداثة في حدّ ذاتها. وضدّ الإنسانويّة الغربيّة الّتي تموضع وتختزل أصول

---

[1]-Michel, Foucault. (1984) Ibid. p.39
[2]-Derrida,Jacques. (1982) 'White Methology: Metaphor in the Text of Philosophy', in *Margins of Philosophy*, trans, Alan Bass, Chicago: Chicago University Press.
[3]-Gilroy, Paul. (1993) *The Black Atlantic.* London: Verso. p.30

أزمات الحداثة الرّاهنة في مشروع التّنوير"[1].

عالميّة وعقلانيّة أوروبّا التّنويريّة استعملت لإبقاء وإعادة موضعة نظام الاختلاف العرقي الموروث عن الأزمنة ما قبل الحديثة بدلا من الإطاحة بهذا النّظام، وتاريخ العبوديّة خُصِّصَ بطريقة ما في السّود لوحدهم، لتصبح العبوديّة هي الرّجل الأسود في حدّ ذاته، بدلا من اعتبار هذا التّاريخ جزء من التّاريخ الثّقافي والأخلاقي للغرب ككلّ. الرّعب الشّنيع لتجربة العبد رَبَّى نوعا من الإحساس العميق بتواطؤ العقل التّنويري مع "الإرهاب العرقي"، عقل ازدواجي طمح إلى الحرّيّة والتّحرّر وفي الوقت نفسه مارس العنف العرقي، لذلك غيلروي لا يطمئنّ كثيرا لكتابات يورغن هابرماس (Jurgen Habermas) ومارشال برمان (Marshall Berman) الّتي ترى في الوعد غير المتحقّق لمشروع التّنوير الحداثي قدرة على توجيه النّضالات السّياسيّة والاجتماعيّة المعاصرة، بل يقترح عكس ذلك حين يرى أنّ"تاريخ الشّتات الإفريقي وإعادة تقييم العلاقة بين الحداثة والعبوديّة يحتاج إلى مراجعة شاملة لهذه المفاهيم، مراجعة يُبنى من خلالها النّقاش حول الحداثة أين يمكن لأيّ مشاركة أكاديميّة في هذا النّقاش أن تعترف بوجود هذه القضايا كمكوّن تصوّري أساسي للحداثة"[2].

يحاول غيلروي مقاربة الحداثة لا على أنّها طريقة موحّدة ومتماثلة جوهريّا تخترق كّل الجغرافيّات والإثنيّات والطّبقات والقوميّات وحتّى الدّين والأيدولوجيّات، بل على أساس الطّبيعة الجماعيّة الّتي تميّز الذّات والهويّة، بشكل حتمي، داخل التّجربة الحديثة. توجد الكثير من الاختلافات والانقطاعات داخل هذه التّجربة أسقطت وأغفل الحديث عنها داخل الخطاب التّنظيري للحداثة، فبرمان، كما يرى غيلروي "لم ينتبه للخاصّيّة الجماعيّة الّتي تميّز تجربة الحداثة، الّتي اعتقد أنّها هامّة [كما يقول] لاستكمال الاستفهامات الحديثة، بدلا من الحديث عن هويّة مستمرّة وواحدة داخل هذه التّجربة"[3]. برمان وهبرماس كلاهما يرى أنّ التّنوير أجندة وليس

(1)-Gilroy, Paul. (1993) Ibid. p.30
(2)-Ibid. p.46
(3)-Ibid. p.48

يوطوبيا، وإرث التّنوير السّياسي والأيديولوجي يوفّر تراثا غنيّا يمكن للفكر السّياسي المعاصر أن يُعوّل عليه، كما أنّ المجتمع المدني البرجوازي ملتزم بوعوده السّياسيّة والفلسفيّة، ورغم ملاحظة هبرماس للأزمات المعاصرة الّتي تميّز خطاب الحداثة إلّا أنّه يرى أنّ حلول هذه الأزمات يكون من داخل هذا الخطاب في حدّ ذاته وذلك من خلال استكمال مشروع التّنوير[1].

أي فكرة كما يقول إريك فوجلين[2] خاطئة بالمعنى الابستيمولوجي، إلاّ أنّ علاقة الخطأ هي المبدأ الّذي يجمع هذه الفكرة بالحقيقة، الحداثة قامت بتحفيز نظام الحقيقة المرتبط ببعض الأعراق الّتي اخترعت تاريخيّا وتمّ تصوّرها اجتماعيّا، بمعنى آخر، علوم الحداثة كالأنثروبولوجيا والجغرافيا والفلسفة عملت على جعل فكرة العرق صحيحة ابستيمولوجيّا. ولكشف هذه العلاقة بين الحداثة والعرق بطريقة واضحة يجب، كما يرى غيلروي، أن نجعل فهمنا للحداثة فهما متحرّكا ومتنقّلا مع عمل الأنظمة الإمبرياليّة ''الّتي رغم أنّها كانت متمركزة أوروبّيّا، إلاّ أنّها توسّعت خارج الجسد الجغرافي الأوروبّي سواء في صيغتها الاستغلاليّة أو التّواصليّة. الأنثروبولوجيا والجغرافيا لطالما فهمتا على أنّهما المواضع الأخيرة للسّمات الإدراكيّة لثورة الحداثة الاجتماعيّة والثّقافيّة في نسقها الكولونيالي. إلاّ أنّ تأثيرهما لم ينحصر في تعزيز هذه المنظورات التّأديبيّة الجديدة. نفس التّحوّل الرّئيسي في فهم العرق أعطى للفلسفة مكانة هامّة من خلال مفهوم مفاده أنّ الخاصّيّة والموهبة معطيان طبيعيّان موزّعان بشكل غير متساوٍ على طول الخطوط العرقيّة والقوميّة''[3].

الهويّات ليست مطلقات طبيعيّة أو ثقافيّة، هي دائما 'تحرّك نحو لا وصولا إلى'، والمسألة العرقيّة في تشكّلها تتضمّن الطّريقة الّتي من خلالها تمّ تنظيم الأعراق داخل ما هو سياسي، خاصّة عندما تصبح الاختلافات العرقيّة ميزة من ميزات البنيات المؤسّساتيّة أو تفاعل الأفراد. في كتابه: ''ليس هناك أسود في اتّحاد جاك''[4] تحدّى غيلروي الأفكار الماهويّة حول العرق والإثنيّة وأعلن بأنّه ضدّ تصنيف النّاس إلى أعراق باسم الحداثة والعقل والتّقدّم والتّنوير والقوميّة والوطنيّة. عموما

---

(1)-Gilroy, Paul. (1993) Ibid. p.49
(2)-Voegelin, Eric. (July 1940) *The Growth of the Race Ideea*. Review of Politics. p.284
(3)-Gilroy, Paul. (2000) *Between Camps*. London: Penguin Books. p.58
(4)-Gilroy, Paul.(1987)*'There Ain't No Black in the Union Jack'*. London: Hutchinson.

غيلروي يرى أنّ ممارسة الإرهاب العرقي كان مكوّنا حاسما من مكوّنات التّقدّم والعقل والعقلانيّة، وعمل على استخراج عناصر من التّنوير تمكّن من التّنظير للحرّيّة من داخل اللّامساواة العرقيّة عبر ما سمّاه بالوعي المضاعف، بمعنى كيف نكون داخل وخارج الحداثة الأوروبّيّة، أو ما تسمّيه أنجيلا ماكروبي Angela McRobbie "سياسات أن تكون زنجيّا وأبيضا في الوقت نفسه"[1] في نقدنا للحداثة المعرّقة.

أشرت سابقا إلى أنّ المنظور الكانطي حصر التّنوير في الاستعمال العمومي لا الخاصّ، إلاّ أنّ المفكّرة السّياسيّة الألمانيّة حنّى آرنت (Hannah Arendt) ترى أنّ مشكلة الحداثة تكمن في توسيع مجالّ الخاصّ على حساب العمومي. في عملها الرّائد: الظّرف الإنساني (The Human Condition) ميّزت أرنت بين نوعين من الفعل، الخاصّ والعمومي[2]، فالخاصّ مجاله العائلة والعمل، والعمومي مجاله المشاركة في الحياة السّياسيّة. التّمييز بين الفضاء العمومي والخاصّ للحياة يقابله العائلة وعوالم السّياسة اللّذان وُجِدا منفصلين ومتميّزين، على الأقلّ منذ ظهور الدّولة–المدينة القديمة. أمّا الاجتماعي فظهوره، نسبيّا، تزامن مع ظهور العصر الحديث أين أُعطي شكله السّياسي مع الدّولة القوميّة. مشكلة الحداثة أنّها وسّعت الخاصّ على حساب العمومي وأزاحته من خلال تعويضه بمقولة الاجتماعي، إلاّ أنّ هذه المقولة، جوهريّا، ليست ذات طبيعة سياسيّة، فالاجتماعي يمثّل مجال الحاجيات الشّخصيّة، يخضع لظرف حرّ وتحكّم ذاتي. ما هو سياسي هو التّعبير الأسمى للفعل، ولا يستند إلى المصلحة الّتي هي أمر شخصي. هذا الوضع النّظري الّذي انطلقت منه آرنت يفترض فصل السّياسي عن الاجتماعي، لفهم ذلك يجب أوّلا أن نحدّد صورة هذا السّياسي. السّياسي بالنّسبة لآرنت يتسامى عن الاجتماعي وعن عالم التنظيم البيروقراطي، لا وجود لموضع توسّط بينهما "نموذجها في ذلك دولة المدينة الإغريقيّة Polis وما اعتقدت بأنّه يكافئه حديثا وهو النّموذج الجمهوري للمجتمع المدني والكيبوتس Kibbutz.

---

(1)-McRobbie, Angela. (2005) *The Uses of Cultural* Studies.London and Thousand Oaks: Sage. p.40

(2)-Arendt, Hannah. (1958) *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press. p.38

في هذين النّموذجين يكون ما هو اجتماعي عبارة عن عقد بصورة ظاهريّة ونسبيّة ولا يستند إلى التّباينات، وهو ما يسمح للسّياسة بأن تكون مسألة خطابيّة خالصة، هي أدركت بأنّ الحداثة أنتجت التّباينات الاجتماعيّة، وهو ما يعني موت السّياسيّة. وبالتّالي فهمت الحداثة على أنّها صراع بين ضياع السّياسي والبحث عن استعادة العافية عبر تعزيز مكانة الاجتماعي، وهو ما يعني استحالة مشروع الحداثة لأنّ السّياسي لا يمكن أن يجد حلولا للمجتمع"[1].

داخل النّقد ما بعد الحداثي[2] يوجد نقاش حول قصور العقل، أو على الأقلّ أنواع معيّنة من استخدامات العقل الّتي بشّر بها فلاسفة التّنوير، حين أكّدوا أنّ تجاوز العوالم ما قبل الحديثة يتمّ من خلال العقل. وقاموا من أجل ذلك بصياغة تحديدات تميّز بين المعقول واللّامعقول ضمن هذا العقل، بمعنى آخر حاولوا استعمال تعريفات تؤسّس ظرفا موحّدا يعمل كمعيار لما نعتقد أنّه إنساني، وهو ما أدّى إلى إقصاء أولئك الّذين لم يتوافقوا مع المعيار. هذه المسألة أدانتها آرنت حين تحدّثت عن إهمال الحداثة لما سمّته بالجماعيّة (Plurality)، كما انتقدت فرضيّتها حول التّقدّم؛ الحاضر أفضل من الماضي والمستقبل سيكون أفضل من الحاضر، إلاّ أنّها لم تكن كباقي نُقّاد ما بعد الحداثة في ازدرائهم المهووس للعقل، لأنّها رأت أنّ الفلسفة مصدر قيّم بإمكاننا أن نعوّل عليه في تحقيق طريقة عيش أفضل.

الحداثة أوجدت فضاء مواجهة مع الآخر مليء بمخاوف التّمييز العنصري والجنسويّة والتّطهير العرقي، لذلك فالاهتمام بالآخريّة أو الغيريّة (Otherness) من النّاحية السّياسيّة واللّاهوتيّة والسّيكولوجيّة والفنّيّة يحتلّ مكانة هامّة داخل الفكر ما بعد الحداثي[3]، كما أنّ فهم هذا الاهتمام لن يتمّ إلاّ عبر فهم دلالته الإيتيقيّة والسّياسيّة. بالنّسبة لأرنت فإنّ هذه الميزة الخصاميّة الّتي تميّز فضاء الحداثة سببها

---

[1]-Delanty, Gerard. (2000) *Modernity and Postmodernity*. London and Thousand Oaks: Sage. pp.67-68

[2]-Mcgrown, John. (1998) *Hannah Arendt: An Introduction*. Minnesota:University of Minnesota Press. p.37

[3]-انظر على سبيل المثال:

Taylor, Mark C. (1987) *Altarity*. Chicago: University of Chicago Press.

تغييب السّياسي"الفضاء الصّحيح للبراعة الإنسانيّة". براعة غُيِّبَتْ داخل النّزعة الشّموليّة (Totalitarianism) الّتي أعاقت الحداثة في عدم تجاوزها الطّبيعي إلى ما هو سياسي، نحن كائنات قانونيّة وليست طبيعيّة، بمعنى أنّ مسألة الحقوق تمّ ابتكارها عبر تشكيل الكينونة السّياسيّة، والتّمتّع بهذه الحقوق لن يكون إلاّ لأولئك الّذين هم أعضاء في هذا الكيان بخضوعهم للقانون وبالتّالي"فالخطوة الرّئيسيّة الأولى للهيمنة الشّموليّة هي قتل الشّخص القانوني في الإنسان"[1].

رفض الحداثة للعمومي هو ما جعلها تفتقد إلى المعنى الأصيل للحقيقة والعموميّة، فالشّعوب الحديثة لا تمتلك حِسّا مُشتركا، كما أنّها لا تتقاسم عالما مشاعا بينها، شعوب معزولة عن بعضها البعض داخل فضاءات الحميميّة والخاصّ المغلق. الحقيقة الّتي تؤكّد عليها أرنت توجد ضمن العمومي والسّياسي، حقيقة حواريّة (Dailogic) بالمعنى الباختيني ذات زوايا نظر متعدّدة، تقول: "حقيقة الفضاء العمومي تعتمد على الحضور الآني لجماعيّة الآراء"[2]. التّعبير عن هويّاتنا كهويّات فعليّة يعتمد على إشهارها وبالتّالي فالسّياسي فعل يكشف عن الهويّة داخل الفضاء العمومي أين يمكن رؤيتها وسماعها من قبل أيّ شخص، بدلا من الابستمولوجيّات الحديثة الّتي موضعتها ضمن ما هو عميق وضمني بعيد عن الأنظار. ما تقصده آرنت بالعمومي يعني أنّ "كلّ شيء يظهر داخل [هذا] العمومي يمكن أن يُرى ويُسمع مِنْ قِبَل أيّ شخص ويمتلك إمكانيّة إشهاريّة واسعة. وكلّ شيء يكون مسموعا ومرئيّا مِنْ قِبَل الآخرين أومِنْ قِبَلنا نحن هو ما يشكّل الحقيقة. أمّا الحقيقة الّتي يكون محلّها الخاصّ فإنّها تقود إلى نوع من الوجود القلق، إلاّإذا تحوّلت من الفردي والحميمي إلى فضاء المعلن والدّعائي"[3].

من الدّراسات الكلاسيكيّة حول مسألة التّنوير العمل الّذي قام به رينهارت كوزالاك (Reinhart Koselleck) نقد وأزمة: التّنوير والنّشوء المرضي للمجتمع الحديث. حين وصف الحداثة بالخطاب الّذي يمتطي أزمة، خطاب طوباوي ذو خاصّيّة نفاقيّة، عديم الفائدة سياسيّا.

---

(1)-Arendt, Hannah. (1966) *The Origins of Totalitarianism.* San Diego: Harcourt Brace. p.477
(2)-Ibid. p.57
(3)-Ibid. pp.50-53

مشكلة هذه اليوطوبيا أنّها مؤسّسة على خصوصيّة أخلاقيّة؛ إبطال الوعي الأخلاقي من قبل الممارسة السّياسيّة الّتي استأثرت بها الدّولة ومحاولة التّنوير استرداد الأخلاقي والجمع بينه وبين السّياسي. عمل كوزالاك يحاول أن يفسّر طوباويّة القرن العشرين بالعودة إلى أصولها في القرن التّاسع عشر، ومفهوما ''نقد'' و''أزمة'' يطرحان فرضيّة ترى أن ''التّنوير كان طـوباويّا أو نفاقا، لأنّه رأى نفسه مُقصى من السّلطة السّياسيّة التّشاركيّة. والبُنية الاستبداديّة المتجذّرة في ثنائيّات السّيـادة والخضوع، السّيـاسة والأخلاق، حرمت التّنوير والحركة الانعتاقيّة الّتي أنتجها من رؤية نفسيهما كظاهرة سياسيّة، وعلى العكس من ذلك فالنّماذج الفكريّة والسّلوكيّة المطوّرة من قبل التّنوير هُشِّمت على صخرة التّحدّيّات السّياسيّة الّتي ظهرت في أواخر 1789''[1].

حاول كوزالاك أن يُؤَوِّلَ أصول الاستبداد بردّها إلى الحروب الدّينيّة، كما فسّر نشوء اليوطوبيا الحديثة من داخل سياق التّفاعل السّياسي الّذي وجد فيه إنسان التّنوير نفسه وجه الوجه مع نظام المطلقيّة. سياق،كما يرى كوزالاك، يدفعنا إلى الكشف عن بنيات الحداثة الّتي تبدو كما يرى عناصر للأنثروبولوجيا التّاريخيّة ''الإحساس بأنّنا نبتلع من قبل مستقبل مفتوح ومجهول، السّرعة الّتي أبقتنا في حالة من اللّهثان، والضّغط الّذي مارسه عصر ما بعد اللّاهوت الّذي برّر السّياسي والأخلاقي دون أن تكون له القدرة على خلق توفيق بينهما، هذه هي التّحديّات الّتي واجهها التّنوير، والّتي بدورها أنتجت عقليّات ومواقف وسلوكيّات حافظت على ظروف إنتاجها منذ ميلادها إلى الآن''[2]. من النّاحية المنهجيّة هناك تركيز في عمل كوزالاك على الوظيفة السّياسيّة الّتي خدمت التّنوير البرجوازي داخل إطار الدّولة الاستبداديّة، الّتي كان ظهورها مَعينا في خلق اليوطوبيا الحديثة. فهم التّاريخ لن يتمّ عبر استجواب المضامين الماضويّة لفلسفات التّاريخ، ولا لأهدافها الطّوباويّة، ولا لبنياتها الأيديولوجيّة، بل من خلال فهم المعنى السّياسي للتّاريخ عبر دراسة الوضعيّة السّياسيّة للوعي البرجوازي داخل الدّولة الاستبداديّة وهي ''الوضعيّة الّتي انطلق

---

[1]-Koselleck, R. (1988) *Critique and Crisis: Enlightenment and the Pathogenesis of Modern Society.* Oxford: Berg. pp.2-3

[2]-Koselleck, R. (1988) *Critique and Crisis: Enlightenment and the Pathogenesis of Modern Society.* Oxford: Berg. pp.3-4

منها التّنوير البرجوازي (...) فالاستبداديّة فرضت نشوء التّنوير والتّنوير اشتغل كظرف للاستبداديّة وكيّفها"[1].

التّشوء الباثولوجي للحداثة يكمن في تطفّل النّقد الأخلاقي على السّياسي، فالأنتلجنسيا البرجوازيّة تمّ عزلها عن السّلطة السّياسيّة ممّا جعل نقدها نقدا عاطلا وعاكسا لعجزها السّياسي، كمثال على ذلك سرّيّة المحافل الماسونيّة الّتي تجسّدت كيوطوبيا متعالية. أساس الحداثــة لم يكن المجتمع السّياسي بل الدّاخل السّرّي للوعي البرجوازي، السّرّيّة هي البعد المخفي للتّنوير، وروح التّنوير لخّصه الماسونيّون، الّذين كان هدفهم جعل الدّولة شيئا زائدا عن الحاجة الرّسميّة، الأمل الطّوباوي في أن يتمكّن الأخلاقي من جعل السّياسي عاطلا. يُعلّق كوزالاك على هذه المسألة قائلا: "السّرّيّة السّياسيّة للتّنوير تكمن في حقيقة مفادها أنّ تصوّراته لم تكن تُرى كتصوّرات سياسيّة، الإغفال السّياسي للعقل والأخلاق والطّبيعة (...) إلخ، يحدّد بدقّة فعّاليّته السّياسيّة، وجوهره السّياسي يكمن في كونه لا سياسيّا"[2].

إلغاء السّياسي حدث طوباوي في أصله وخاصّيّته، والسّبب كما يرى كوزالاك، أنّ التّنوير فشل في هذه الإلغاء عندما حاول أن يسمح لفلسفة التّاريخ بأن تنفي الواقع التّاريخي[3]. ففصل الأخلاق عن الحقيقة السّياسيّة كان أمرا محتوما، والتّعبير عن هذه الحتميّة مَثَّلَه تخطّي الأخلاقي للأبوريا (المعضلة) السّياسيّة.عدم القدرة على الاندماج والاغتراب عن الحقيقة جعل الإنسان الأخلاقي يفكّر في تجاوز هذه الأبوريا/المصير والقدر. مشكلة الحداثة هي هذه المسؤوليّة السّياسيّة، كما اقترح كوزالاك[4]، حين رأى أنّ الحافز الطّوباوي في الأيدولوجيا البرجوازيّة تملّص من المسؤوليّة تّجاه المجتمع الّذي فُصِل عن الدّولة، وهذا الانفصال لم يتوحَّد إلى داخل طوباويّات فلسفة التّاريخ. مشكلة الحداثة مرّة أخرى، هي الجمع بين الدّولة والمجتمع السّياسي والأخلاقي- لممارسة النّقد.

---

(1)-Koselleck, R. (1988) Ibid. p.8
(2)-Ibid. p.147

أنظر أيضا:

Delanty, Gerard. (2000) *Modernity and Postmodernity*. p.58
(3)-Koselleck, R. (1988) Ibid. p.12
(4)-Delanty, Gerard. (2000) Ibid. p.60

كلّ مجتمع بشري يفهم ذاته من خلال مجموعة من الرّموز الّتي تؤسّس نظامه التّمثيلي للمعنى والحقيقة، والمجتمع الغربي المسيحي تمّ صياغته داخل نظام ديني وآخر دنيوي، بعبارة أخرى، بابوي وإمبراطوري، كنظامين تمثيليّين للمعنى الوجودي والتّرنسندنتالي. صراع الحقيقة بنسخها المتعدّدة داخل هذا المجتمع انتهى بانتصار المسيحيّة زمن الإمبراطوريّة الرّومانيّة، ونتيجة هذا الانتصار تجسّد في إزاحة القداسة عن السّلطة في بعدها الدّنيوي. من المتوقّع أنّ تمثيلات الحداثة بعد ذالك ستحاول استرداد هذا التّأليه ثانية لصالح الإنسان والمجتمع. إعادة هذا التّأليه كما يرى فوجلين ليس نوعا من الوثنيّة الجديدة كما تمّ فهمه، وإنّما وصف الحداثة بالكهنوت الجديد هو التّدليل على أنّ هذا التّأليه أو الكهنوت يمتلك أصولا دينيّة، أي من داخل المسيحيّة في حدّ ذاتها، تلك المكوّنات التّاريخيّة–الدّينيّة الّتي تمّ إقصاؤها وقمعها داخل المسيحيّة لأنّها عُدَّت هرطقة من قبل الكنسية الّتي قدّمت نفسها كممثّل كوني للحقيقة الدّينيّة، يلخّص فوجلين هذه الفكرة بقوله: "وجهة الإنسان الرّوحيّة بمعناها المسيحي لم يكن ممكنا لها أن تمثّل على الأرض عبر السّلطة السّياسيّة للمجتمع، بل كان ممكنا لها فقط أن تمثّل بواسطة الكنيسة. فالسّلطة أزيحت عنها صفة القداسة بشكل جذري لتصبح سلطة داخل الزّمن، أي ذات بعد دنيوي. هذا التّمثيل المضاعف للإنسان داخل المجتمع عبر الكنيسة والإمبراطوريّة تواصل أيضا خلال القرون الوسطى، ومشكلات التّمثيل الحديثة ترتبط بمحاولات استعادة القداسة كخاصّيّة فقدت عندما انتصر المعنى المسيحي على المعنى الدّنيوي"[1].

الحداثة في إنشاءاتها الرّمزيّة سعي نحو علمنة الحقيقة عبر تأويل معنى الوجود تأويلا يخالف تمثيلات الفلسفة المسيحيّة لكثير من الرّموز الّتي يحيا بها المجتمع الغربي. تأسيس أخرويّات جديدة، أي فهم المعنى داخل فضاء المحايثة لا في بعده التّرنسندنتالي، أثّر في بنية سياسات الحداثة من خلال تأسيس رمزيّة جديدة تفهم العالم فهما ذاتيّا دون حضور معنى ميتافيزيقي متعال. أو بشكل آخر، تحويل وجهات نظر معلمنة ودنيويّة وتخليص الرّموز من الغلق المسيحي عليها، كمثال على

[1]-Voegelin, Eric. (1952) Ibid. p.106

ذلك، التّاريخ الّذي تمّ فهمه مسيحيّا على أنّه يسير نحو نهاية تمثّل موضع الكمال والتّسامي، وجهة نظر طرحها القدّيس أوغسطين حين ميّز بين التّاريخ في بعده المدنّس، أي صعود الإمبراطوريّات وسقوطها، والتّاريخ في بعده المقدّس، الّذي سيتوّج بظهور السّيّد المسيح وعودة الكنيسة[1]. التّاريخ في الحالة الأولى مجرّد نهاية بينما في الثّانية، أي التّاريخ المقدّس، تحقّق لأخرويّة متسامية. تغليب الحالة الأولى على الثّانية هو ما يمثّل علمنة المعنى؛ محاولة فهم التّاريخ خارج التّصوّر الأوغسطيني له. النّزوع نحو هذا الفهم المعلمن يصفه فوجلين بـ: تحييث المعنى "Immanentization of meaning"[2]. المعنى داخل التّاريخ وللتّاريخ أصبح معنى دنيويّا بدلا من كونه ترنسندنتاليّا-دينيّا. هذا التّحوّل تجسّد تدريجيّا من خلال سيرورة طويلة يسمّيها فوجلين "الانتقال من النّزعة الإنسانيّة إلى التّنوير"[3]. ومع ظهور فكرة التّطوّر أصبح الخلاص خلاصا محايثا لا ترنسندنتاليّا، أي مدنيّا لا دينيّا، بشكل آخر، فهم التّاريخ كظاهرة دنيويّة وهو ما يمكن تسميته بالعلمنة[4] Secularization.

من أشكال التّحييث الأخرى الّتي طرأت على معاني الرّموز المسيحيّة محاولة الحداثة خلق **شكل** (Eidos) للتّاريخ[5]. هذا المسعى، كما يرى فوجلين، أوقع فعل المحايثة في مغالطة نظريّة. لفهم هذه المسألة سوف نستعين بتعقيبات فوجلين عليها: الإنسان باستمرار ينتظر مجيء الوعد وتحقّقه، وعد الآخرة. ولكن هذا الوعد سيتحقّق في الطّبيعة في بعدها الماورائي. هنا يرى فوجلين أنّ التّاريخ لا يمكن أن يكون له شكل لأنّ الطّبيعة في ما ورائيّتها ليس هي الطّبيعة في معناها الفلسفي، بعبارة أخرى، في معناها المحايث. وبالتّالي فمحاولة إيجاد شكل للتّاريخ بدأت فقط عندما تمّ تحييث الوعد الأخروي المسيحي أي جعل الوعد يتحقّق على الأرض، هنا والآن.

ومن هنا سيتحوّل مسعى المحايثة إلى مسعى طوباوي عبر محاولته إنزال الجنّة كمحطّة من محطّات

---

[1]-Voegelin, Eric. (1952) Ibid. p.118
[2]-Ibid. p.119
[3]-Ibid. p.119
[4]-Ibid. p.119
[5]-Ibid. pp.119-120

التّاريخ التّرنسندنتالي إلى العالم المحايث. مثل هذا التّأسيس المحايثي للقيامة يُعَدُّ مغالطة نظريّة، يقول فوجلين: ''التّاريخ ليس له شكل لأنّ تدفّق التّاريخ يمتدّ داخل غد مجهول. وبالتّالي فمعنى التّاريخ معنى وهمي، وهذا الشّكل الوهمي تمّ ابتكاره عندما تمّ معاملة رمز الإيمان كما لو كان مجرّد فرضيّة مرتبطة بموضوع من موضوعات التّجربة المحايثة''[1].

الحداثة بهذا المعنى لاهوت مدني (Civil Theology)، إلاّ أنّ هذا اللّاهوت في أصله مجرّد تنويعات نظريّة على الرّمزيّة المسيحيّة، الّتي هي في حدّ ذاتها ذات طابع نظري في حديثها عن وجهة الإنسان ما وراء الطّبيعة. ظهور هذا المعنى أو ذاك يعزوه فوجلين إلى تفاوت في التّركيز على مكوّنين من مكوّنات الرّمزيّة المسيحيّة وتغليب أحدهما على الآخر من حين لآخر، كيف ذلك؟. يمكننا أن نميّز بين مكوّنين للرّمزيّة المسيحيّة في تمثيلاتها لهذه الوجهة/الحركة، الأوّل منهما هو المكوّن الغائي؛ سير هذه الحركة نحو هدف أو غاية. والمكوّن القيمي: القيمة كحالة كمال متسامية. هذان المكوّنان يظهران من حين لآخر في التّنويعات النّظريّة المرتبطة بتحييث المعنى عبر ذكرهما معا أو التّركيز على مكوّن دون آخر أو دمجهما معا. وهذا ما يحدّد السّيرورة الهرمينوطيقيّة، أي التّأويليّة، للتّاريخ وحركته كما يرى فوجلين حين يقول: ''في الحالة الأولى، أي حالة المكوّن الغائي، عندما يتمّ التّركيز على الحركة دون تقديم توضيحات حول فكرة الكمال النّهائي ستكون النّتيجة تأويل التّاريخ تأويلا تقدّميّا. بينما في الحالة الثّانية حينما نركّز على حالة الكمال دون تبيان الوسائل الّتي من شأنها تحقيق ذلك سيكون هذا ما نسمّيه بالطّوباويّة الّتي تفترض عالما قيميّا حالما''[2].

أنْ نصف الحداثة بالإنشاءات النّظريّة المغَالِطَة لا يعني أن نورّط فهمنا لها في تحليلات ساذجة، أو أن نسفّه منظّريها ونتحامل عليهم ونخرجهم من التّاريخ. بل علينا دائما أن نطرح السّؤال الآتي: أيّ نوع من النّاس هذا الّذي أوقع نفسه في هذه المغالطة؟. ثمّ ما الّذي تمّ فعله وتحقيقه بواسطة هذه المغالطة؟. ما من شكّ كما يرى فوجلين بأنّ هؤلاء صنعوا نوعا من ''اليقينيّة

---

[1]-Voegelin, Eric. (1952) Ibid. p.120
[2]-Ibid. pp.120-121

حول معنى التّاريخ وحول مكانهم فيه. مكان لم يحظوا به من قبل"[1]. صناعة يقينيّات حول المعنى مسألة هامّة تُفسّر سيرورة علمنة المعنى المسيحي وتحييثه، فالبناء الرّمزي المسيحي يقوم على جوهر غيبي، بعبارة أخرى، صناعة اليقين للتّخلّص من حيرة الإيمان.

يُحلّل فوجلين ذلك بالاعتماد على تفسيرين: أنطولوجي وآخر ابستيمولوجي[2]. من النّاحية الأنطولوجيّة جوهر الأشياء لا يوجد إلى داخل الإيمان وليس العقل. ومن النّاحية الابستيمولوجيّة لا يمكن البرهنة على الأشياء غير المرئيّة. وهذه الرّؤية مسألة إيمانيّة أيضا. المغالطة النّظريّة الّتي أشرنا إليها سابقا يمكن نعتها الآن بالغنوصيّة (Gnosticism) الّتي تُقدّم نفسها كتجربة فكريّة ووجدانيّة وتطوّعيّة. فكريّة من خلال اقتراحها لشكل من أشكال التّأمّل الّذي يخترق حجب وخفايا الخلق والوجود. ووجدانيّة في افتراضها لوجدان يُقِيمُ جوهر العالم داخل الرّوح الإنسانيّة. وتطوّعيّة عبر اتّخاذها شكلا من أشكال النّشاط الإصلاحي للإنسان والمجتمع[3].

بإمكاننا أن نطرح سؤالا يُفسّر المنطق الدّاخلي للتّطوّر السّياسي للمجتمعات الغربيّة، كيف تشكّلت الذّات الغربيّة الحديثة كذات غنوصيّة؟. ذوات الحداثة ذوات تسعى إلى استرداد تأليه عُدَّ هرطقة داخل النّظام الرّمزي المسيحي. والإنسان الّذي أسلم ذاته لهذه التّجارب الغنوصيّة، في سعيه إلى تقديس نفسه، امتنع عن الانخراط في المعنى اللّاهوتي للإيمان والتجأ إلى هذه التّجارب كتجارب تحاول القبض على غيبيّة المعنى والإمساك بها. قبضة اليقين الّتي تُحضر الله جهرة إلى الوجود الإنساني. إلاّ أنّ هذا اليقين المحايث للأخرويّات التّرنسندنتاليّة يقين مُسيّس، يقول فوجلين: "الرّموز الفكريّة الّتي طُوّرت عبر مختلف أنواع التّحييث رموز متصارعة فيما بينها، ويُعارض ويُناقض بعضها بعضا"[4]. المحايثة الآن مسألة سياسيّة، بطريقة أخرى، المعاني نتيجة للسّلطة الّتي تسعى دائما إلى فرض نسخة رمزيّة على أخرى، وصيانة وتمكين المعنى الغنوصي يحتاج دائما إلى الدّخول إلى مواقع خطابيّة مُورَّطة في عمليّات السّلطة. فالماركسيّة والكونتيّة والهتلريّة

---

(1)-Voegelin, Eric. (1952) Ibid. p.122
(2)-Ibid. p.124
(3)-Ibid. p.124
(4)-Ibid. p..125

مواقع احتلّتها الذّات الغربيّة لإنشاء خطابات محايثة فتحت المجال السّياسي على الأيديولوجيا وعلمنة الأخرويّات وأقصت الرّمزيّة المسيحيّة كطريقة تَعَقُّل للعالم. وبالتّالي فالرّحلة الغنوصيّة الطّويلة في البحث عن لاهوت مدني هي الّتي أوجدت النّزعة الشّموليّة (Totalitarianism) في زمن الحداثة، يقول فوجلين: "الحضارة يمكن أن تتقدّم أو تتأخّر في الوقت نفسه. إلاّ أنّ هناك حدّا لهذه العمليّة الغامضة في تحرّكها؛ يمكن بلوغ هذا الحدّ عندما تقوم طائفة من النّشطاء تمثّل الحقيقة الغنوصيّة بتنظيم الحضارة داخل إمبراطوريّة خاضعة لقواعدها. [أريد أن أقول بشكل صريح] أنّ الشّموليّة -أو حكم الحزب الواحد- مُحَدَّدَة ومُعَرَّفَة كقاعدة وجوديّة للنّشطاء الغنوصيّين، وهو ما يمثّل نهاية الشّكل التّقدّمي للحضارة"[1].

خلاصات:

حينما قرّر الإنسان أن يستخدم عقله بشكل عمومي، بحسب كانط، فإنّ هذا العقل لم يكن مُعطّلا قبل هذا القرار التّنويري، وإنّما سعى الإنسان للتّغلُّب على حيرة الإيمان بصناعة يقينيّات داخل التّاريخ. وفي التّاريخ أيضا أوجد مكانا سمّاه الحاضر واتّخذ موقفا بأنْ ليس له الحقّ في احتقار هذا الحاضر، بحسب بودلير. هذا الحاضر شكّل وعيا بأنّه هو الممثّل الوحيد للحقيقة الجديدة. وهذه التّمثيلات كان عليها أن تستعير مفردات الماضي ورمزيّته لتفسير وتأويل الوجود وذلك عبر استبدال الحقائق لا استكمالها، بمعنى بناء نظام رمزي يخالف النّظام التّمثيلي الماضوي بالاستعانة بنفس المفردات مع إفراغ هذه المفراداتيّة من المعاني الأولى، بعبارة أخرى إقصاء المسيح ورموزه والاستعاضة عنه برمزيّة حداثيّة جديدة مثّلتها تلك الموجات الفكريّة المتتاليّة، الإنسانويّة، والتّنويريّة، والبروتستانتيّة (...)إلخ. هذه التّأمّلات الجديدة رأى فيها فوجلين تجاهلا للسّنن الّتي فُطر عليها الوجود البشري، بسبب أنّ هذه التّأمّلات إفساد نظري للحكمة البشريّة القديمة الّتي تتعلّق بمصير الأشياء تحت الشّمس، مصير جُبِل على النّمو والانحطاط، زمن للولادة وزمن للموت. التّأمّل الغنوصي لم يتجاهل فقط هذه الحكمة بل أفسد استعمالها واستعان بما يعارضها، حينما

[1]-Voegelin, Eric. (1952) Ibid. p.132

افترض مجتمعا داخل وجود لا ينتهي أبدا، بالتّالي فالحداثة قدّمت نفسها على أنّها ''مبادئ مضادّة للسّنن الكونيّة للوجود''[1].

هذه الأخطاء النّظريّة الّتي وقع فيها التّمثيل الحداثي في بنائه للحقيقة جُعِلت أساسا يقوم عليه الفعل السّياسي للتّدخّل في العالم وتأويله. تدخّل سمح لفلسفة التّاريخ بأن تنفي الواقع التّاريخي، كما قال كوزالاك، والسّبب في ذلك كما رأى فوجلين[2] يعود إلى اعتلال الذّات الحديثة الّتي أدركت بأنّ العالم الجديد ليس هو العالم الّذي تعيش فيه فعلا، عالم غنوصي امتزج اصطلاحيّا ومفرداتيّا ورمزيّا بالعالم الحقيقي. الهوس باستبدال الواقع المحكم، أي الحقيقي، بالواقع المتشابه، أي واقع على هيئة الحلم، هوس تبنّى فيه الحالمون مفردات الواقع المحكم إلّا أنّهم استبدلوا معانيها وغيّروها، وكأنّ الحلم أصبح هو الحقيقة في حدّ ذاتها.

(1)-Voegelin, Eric. (1952) Ibid. p.167
(2)-Ibid. p.169

المبحث الثاني

الظّرف ما بعد الكولونيالي وسيّاسات الأوصاف البيضاء

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

نحن مجتمعات ما بعد كولونياليّة على حدّ تعبير هال[1]، وإذا كانت الحداثة قد فسّرت ما يحدث داخل العالم عبر المحدّدات الزّمنيّة فقط، أي التّاريخ، فإنّ ما بعد الحداثة، ومنذ فوكو، اتّجهت إلى الاهتمام بمسائل الأفضيّة[2] وطريقة بنائها عبر الخطابات والسّلطة والتّأديب، بعبارة أخرى؛ الفضاء يتشكّل من خلال طريقتنا نحن في الحديث عنه، طريقة تدمج دائما ما يبدو أنّه واضح لنا كنظريّة في تعقّلنا للعالم، وإقصاء وجهات نظر أخرى على أنّها طريقة غير مناسبة لنا لفهم العالم وتأويله. بالتّالي فالفضاء نتيجة للسّلطة الّتي تشرف على تنظيم وإنتاج وتوجيه هذه الخطابات المشكّلة له عبر فعلي الإقصاء والإدماج.

ينتمي الفضاء ما بعد الكولونيالي إلى ''الأزمنة الجديدة''، مرحلة ما بعد الحداثة وما بعد الماركسيّة وما بعد البنيويّة والتّداوليّة الجديدة الّتي نظر لها ريتشارد رورتي[3]. أين تمّت مراجعة الكثير من المعاني والحقائق الّتي تمّ تأسيسها من قِبَل الثّقافات الكولونياليّة الّتي كانت تعمل كخرائط تنظّم وتدير ''التّجربة الحياتيّة لأكثر من ثلاثة أرباع النّاس الّذين يعيشون في هذا العالم اليوم''[4]. من النّاحية الابستمولوجيّة تبنّت هذه الخطابات البعديّة نزعة ضدّ تمثيليّة في تعاملها مع اللّغة أين أكّد رورتي بأنّ اللّغة عرضيّة[5]، وبالتّالي لا وجود لمفردات نهائيّة تصوغ العالم بشكل نهائي. في كتابه: الفلسفة ومرآة الطّبيعة[6] (Philosophy and the Mirror of Nature) اقترح رورتي أنّ الخطأ الجوهري للفلسفة الغربيّة هو رؤيتها للحقيقة كشيء يجب عليه أن يطابق الواقع (الحقيقة كمطابقة)، لذلك حاولت تداوليّته كما يرى سيمون كريتشلي[7] (Simon C.) أنّ تفكُّك كلّ

---

(1)-Hall, Stuart. (2008) *Identités et Culture : Politiques des Cultural Studies*, trad. Par Cristopher Jaquet. Paris : éditionsAmsterdam. p.251

(2)-Hall, Stuart. (1996) *Critical Dialogues in Cultural Studies*. Edited by David Morley and Kuan-hsing Chen. London and New York: Routledge. p.325

(3)-انظر على سبيل المثال كتابه:

Rorty, Richard. (1989) *Contingency, Irony and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press.

(4)-Ghandi, Leela. (1998) *Postcolonial Theory: A critical introduction*. Australia: Allen and Unwin. p.171

(5)-Rorty, Richard. (1989) Ibid. p.3

(6)-Rorty, Richard. (1989) *Philosophy and the Mirror ofNature*. Princeton: Princeto University Press.

(7)-Chantal, Mouff. (ed.) (1996) *Deconstruction and Pragmatism*. Critchley Simon (et al.) London and New York: Routledge p.19

المزاعم الابستمولوجيّة ذات النّزعة الأصوليّة المضمّنة في الأفلاطونيّة والواقعيّة الميتافيزيقيّة والكانطيّة الجديدة وفينيومينولوجيا ما قبل هيغل. هيغل الّذي رأى فيه بعض المعلّقين الّذين ينتمون إلى نظريّة ما بعد الاستعمار[1] فيلسوفا ذا تمركز أوروبّي في استعماله لمقولة التّاريخ كمقولة مرادفة للحضارة، فقط ليدّعي أنّ هاتين المقولتين تنتميان للغرب، أو بشكل أكثر تحديدا لأوروبّا. الحضارة والتّاريخ تتحرّكان بأنفاس غربيّة. بهذا الحدس الهيغلي برّر التّوسع الإمبريالي الغربي نفسه كمشروع بيداغوجي يستجلب أولئك المتخلّفين أو الهمج غير المسيحيّين إلى ظرف أكثر تهذيبا وتثقيفا داخل التّاريخ.

داخل التّجربة الحديثة استبقت أوروبّا ذاتها كذات نظريّة سياديّة لكلّ التّواريخ الأخرى المرتبطة بالمجتمعات البشريّة، ممّا أوجد الكثير من الانقطاعات الّتي أسقطت وأغفل الحديث عنها داخل الخطاب التّنظيري للحداثة. خطاب ألحق بالسّرديّات الكبرى الغربيّة، بتعبير ليوطار[2]، الّتي برّرت الكثير من المشاريع السّياسيّة والاقتصاديّة والعسكريّة داخل العالم المعاصر. مراجعة هذه الانقطاعات داخل الخطاب التّنظيري للحداثة مسألة هامّة لاستكمال الاستفهامات المعاصرة، كما يقول غيلروي. حين تحدّث عن تجربة العبد كثقافة مضادّة للحداثة، متبنّيا في ذلك موقف فوكو، الّذي من النّاحية الابستمولوجيّة، لا يهمّه أن يكون مع أو ضدّ الحداثة، بل أن يبحث دائما عن طريقة تشكّل مواقف مضادّة للحداثة، الّتي هي في حدّ ذاتها موقف مضادّ لما قبل الحداثة. يقول فوكو: ''النّقد الأنطولوجي لذواتنا يجب أن لاّ يكون نظريّة أو مذهبا ولا حتّى معرفة تستمرّ بالتّراكم دائما. بل يجب أن يُتصوّر كمواقف، كأخلاقيّات، حياة فلسفيّة يكون من خلالها نقد ما نحن عليه تحليلا تاريخيّا للحدود الّتي فرضت علينا، وإمكانيّة تجاوز تلك الحدود''[3].

داخل الفضاء الكولونيالي أيضا سعت ما بعد البنيويّة عبر بلاغتها الثّوريّة إلى إزاحة اللّوغوس واشتغالاته داخل نصوصيّة الحداثة بوصفها كولونياليّة. نصوصيّة معبّأة بالكثير من المسلّمات اليقينيّة الحاضرة حضورا ذاتيّا وبشكل متعال. ممّا أوجد حقائق ذات مزاعم إبيستمولوجيّة ماهويّة وأصوليّة وتمثيليّة أدّت إلى الكثير من العنت السّياسي داخل الظّرف الحداثي.

---

(1)-Ghandi, Leela. (1998) *Postcolonial Theory: A critical introduction*. Australia: Allen and Unwin. p.171

(2)-lyotard, Jean Francois. (1984) Ibid. p.31

(3)-Foucault, Michel. (1984) Ibid. p.50

لا وجود لدوال متعالية كما قال دريدا عندما أكّد أنّ"أيّ تجاوز للفلسفة لا يعني طيّ صفحتها، بل أن نقرأ الفلسفة بطريقة أخرى"[1]. طريقة تفكّك العلاقات الأبديّة "Ad-infinitum" الّتي مؤسّسها اللّوغوس الغربي في تمثيلاته للمعنى والحقيقة وعلاقات الدّوال بالمدلولات. خلخلة هذه العلاقات وجعلها تقف على مستوٍ مائل كان عبر العودة إلى النّصوص الّتي شكّلت تاريخ الفلسفة الغربيّة (أفلاطون، جون جاك روسو، إدموند هوسيرل...) واشتغلت كأصول للعقل الغربي في ادّعاءاته ومزاعمه. هذا العقل كما قال هوسيرل هو "اللّوغوس الّذي أُنتج داخل التّاريخ يخترق الكينونة من تلقاء ذاته وعلى مرأى البصر لكي يظهر لذاته أي يعلن ذاته ويسمعها كلوغوس نشأ من تلقاء ذاته لكي يؤسّس ذاته في ذاته، في الرّاهن الحيّ الحاضر حضورا ذاتيّا. ومن ظهوره هذا الذّاتي أسّس نفسه كتاريخ للعقل عبر الكتابة. وبالتّالي فهو يختلف عن ذاته لكي يتلائم معها مرّة أخرى"[2].

حاول دريدا أن يقوّض هذا الحضور الميتافيزيقي للمعاني والعلاقات الّتي أقرّها اللّوغوس عبر طعنه في التّأويلات الّتي اقترحتها نصوص الفلسفة الغربيّة المبنيّة على اصطلاحات تقرّ بأنّ النّفس البشريّة والعالم الخارجي واللّغة والمعنى أشياء ثابتة. وبالتّالي قدّم التّفكيك نفسه كهدم لتلك المنهجيّة ذات الطّابع الأصولي للعالم والأشياء الموجودة في هذا العالم، من خلال إعادة تصرّف إيتيقي وسياسي في هذه المنهجيّة والميل بها نحو اللّامنهجيّة لإعادة بنائها من جديد عبر حقنها بأخلاقيّات ومواقف خالية من الذّهنيّة الاستعماريّة. بعبارة أخرى، محاولة تصفية الاستعمار والبنيات الّتي حفّزته داخل العقل الغربي لصالح ظرف ما بعد كولونيالي يلائم آمالنا وما نريد أن نكون عليه في غدنا. يمكننا هنا أن نثمّن ما زعمه روبرت يونغ (Robert J.C. Young) في كتابه: **الميثولوجيّات البيضاء، الغرب وكتابة التّاريخ**. حينما أشار إلى حقيقة مفادها أنّ ما يسمّى بما بعد البنيويّة بدأت في تشكّلها بعيدا عن مصدرها الباريسي كما يبدو لنا. جزء كبير من هؤلاء المفكّرين قدموا من الجزائر، وحين يدقّق المرء جيّدا في بعض السّمات والخصائص المرتبطة

[1]-Derrida, Jacques. (2005) *Writing and Difference*. Allan Bass (trans.) London & New York: Routledge. p.208
[2]-Ibid. p.364

بهذه النّظريّة، كعمل دريدا على سبيل المثال، سيكتشف بأنّها ترتبط بمنظورات سياسيّة تتعلّق بالجزائر المستعمرة سابقا. بل ويمكننا أن نزعم أنّ ما بعد البنيويّة يمكن أن تسمّى نظريّة ''فرونكو-مغاربيّة'' ارتبطت بأولئك الّذين ناصروا حرب الجزائر خلال الخمسينات والسّتّينات، أو تعاطفوا معها مثلما فعل جون بول سارتر[1].

من المهمّ أن نؤكّد أنّ الانخراط في نظريّات ما بعد البنيويّة هو تدخّل سياسي في النّظريّة الغربيّة المعاصرة. نظريّات يصفها يونغ بالميثولوجيّات البيضاء، ذات طابع مونولوجي (أحاديّة المنطق) لم تراعَ فيها الخاصّيّة الجماعيّة الّتي ميّزت التّجربة التّنظيريّة للتّاريخ والعالم والإنسان. وظلّت دائما محكومة بفرضيّات أوروبيّة المنشأ، حتّى وهي تدافع عن المقموعين والمضطّهدين داخل التّاريخ، الماركسيّة، مثلا، الّتي ادّعت أنّها معرفة جماعيّة شموليّة من خلال تأسيس ذاتها كنظريّة جدليّة للتّاريخ -الّذي أدركته كشيء خارجي، موضوعي- لم تتخلّص في الواقع من حدود المنظورات الغربيّة في عملها ''التّاريخ ليس هو نفسه داخل التّوصيفات غير الأوروبيّة، فقد تمّ إدراكه على أنّه سرديّات أحاديّة جامعة، وليس كمجموعة من التّواريخ المتعدّدة والمنفصلة عن بعضها البعض، الّتي لا يمكن احتواؤها ضمن أيّة خطاطة غربيّة أحاديّة''[2].

التّحديدات الفلسفيّة الماركسيّة للتّاريخ اختزلته داخل خطاطة سرديّة غربيّة واحدة، حينما صوّرته على أنّه انتقال نحو الحداثة، وبالتّالي فإنّ الإشكاليّات الابستمولوجيّة والسّياسيّة لدى غير الأوروبّي الماركسي ليست هي نفسها لدى الماركسي الغربي. من هنا ستطرح الكثير من أسئلة المراجعة للفضاء ما بعد الكولونيالي. على سبيل المثال: لماذا وُجد هذا الفضاء في سياسات ما بعد البنيويّة ضالّته الّتي لم يعثر عليها في الماركسيّة الأرثوذكسيّة؟. تكمن إحدى الإجابات الّتي قدّمها يونغ[3]: أنّ هذا الفضاء حرّر نفسه من تقييدات وتحديدات النّموذج السّوفيتّي الواحدي الّذي هيمن عبر المعادلة الماركسيّة الّتي تساوي العالم كسيرورة ثوريّة، وهي معادلة تحوّلت إلى نوع من

(1)-Young, Robert J.C. (2004) *White mythologies*: writing history and the west. 2nd ed. London & New York: Routledge. p.7
(2)-Ibid. p.3
(3)-Ibid. p.3

الدّوغمائيّة. وعليه سيعلّق فوكو على أحداث ماي 1968 الّتي وقعت في فرنسا أنّها بمثابة حدث ضدّ ماركسي، وما جعل هذا الحدث ممكنا في حدّ ذاته هو معارضته لصلابة ودوغمائيّة الماركسيّة.

من النّاحية النّظريّة فإنّ النّضال ضدّ الاستعمار الّذي مثّلته الكثير من نظريّات ما بعد الاستعمار Post-colonial Theories وجد في سجلّات النّظريّة ما بعد البنيويّة ما افتقرت إليه الماركسيّة الأرثوذكسيّة. إدوارد سعيد[1] في كتابه الاستشراق مثلا، استعان بمفاهيم السّلطة والخطاب والحقيقة (...) إلخ، المضمّنة في أعمال ميشال فوكو للكشف على أنّ ما يشكّل الشّرق هو إسقاط منِ قَبل القِوَى الغربيّة على موقع شاغر لذات الآخر. وأيضا ما قام به هومي ك. بهابها[2] حين ضمّن في أعماله وجهات نظر ما بعد بنيويّة داخل الخطاب الكولونيالي وما بعد الكولونيالي الّذي كان تدخّلا نظريّا وثقافيّا في هذا الفضاء، وترى أنجيلا ماكروبي[3] أنّ انخراط بهابها في سياسات ما بعد البنيويّة وما بعد الكولونياليّة يهدف إلى تأسيس جماعة تتقاسم فكرة "لا يقينيّة المعنى" المرتبطة بهذا الخطاب. وأسلوبه في استخدامه لمفاهيم مثل التّمويه، الهجنة، الحَدِّيّة، الفجوة، الازدواجيّة، يتراوح بين التّفكيكي والنّفسي اللّاكاني والفوكاوي. غايتري سبيفاك[4] كثيرا ما كان دريدا حاضرا في أعمالها ممّا يدلّ على تأثّرها الكبير به. ويتجلّى ذلك من خلال أسلوبها التّفكيكي في كتاباتها وأبحاثها الفكريّة.

رؤية الماركسيّة الأرثوذكسيّة كسرد لم يعد كافيا لتفسير الكثير من المشكلات الّتي تطرأ من حين لآخر على العالم المعاصر حفّز ظهور ما بعد الماركسيّة Post-Marxism الّتي ارتبطت بأعمال إرنستو لاكلو[5] (Ernesto Laclau) وشنتال موف (Chantal Mouffe) وستيوارت هال Stuart Hall، وما بعد الماركسيّة النّظريّة السّياسيّة وقد يُفاجأ البعض، كما يرى بول باومان

---

(1)-Said, Edward (1979) *Orientalism*. New York: Random House.
(2)-Bhabha, Homi k. (1994) *The Location of Culture*. London and New York: Routledge.
(3)-Spivak, G. (1993) '*Can the Subulatern Speak*?', in P. Williams and L. Chrisman (eds), *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory*. London: Harvester Wheatsheaf.
(4)-McRobbie, Angela. (2005) Ibid. p.102
(5)-للاطّلاع على الكتاب التّأسيسي لعملها حول هذه النّظريّة انظر:
Laclau, E. and Mouffe, C. (1985) *Hegemony and Socialist Strategy*: *Toward a Radical Democratic Politics*. London: Verso.

Paul Bowman، حين يطّلعون على هذه النّظريّة المرتبطة بلاكلو وموف، أنّها أكثر مديونيّة للنّظريّة الأدبيّة والفلسفة القارّيّة والتّفكيك والسّيمياء، أكثر منها للنّظريّة السّياسيّة. غير أنّ تطبيق المفاهيم والتّقنيّات التّفكيكيّة والأدبيّة والنّفسانيّة والسّيميائيّة جُعِل أساسا نظريّا لتحليل ما هو سياسي من قِبَل لاكلو وموف اللّذين طوّرا نسخة راديكاليّة للنّظريّة الماركسيّة السّياسيّة الّتي أوجدت بلاغتها الأولى ضمن مفهومي الهيمنة والاستراتيجيّة الاشتراكيّة[1].

عمل ''الهيمنة والاستراتيجيّة الاشتراكيّة'' يُعدُّ نقدا تاريخيّا ومنهجيّا لجينيالوجيا الماركسيّة الكلاسيكيّة عبر تفعيل عناصر نظريّة ما بعد بنيويّة[*] تؤكّد على المكانة التّأسيسيّة للّغة والخطاب في الثّقافة والطّابع ضدّ الماهوي من النّاحية الابستمولوجيّة لكلّ المقولات الاجتماعيّة. وتبنّي الرّؤية مابعد البنيويّة للسّلطة –على أنّها ذات طابع مُتَشَتِّت– ''وبالتّالي أعطت مصداقيّة أكبر لحقول السّلطة السّياسيّة الصّغرى والمقاومة، في حين أنّ الماركسيّة لم تفعل ذلك''[2]. كما يُعدُّ هذا العمل تحيينات براديكماتيّة (منواليّة) للأبوريا النّظريّة الّتي وقعت في الماركسيّة بدء من منتصف السّبعينيّات بعد فترة غنيّة وإبداعيّة شكّل مركزها لويس ألتوسير (أو الألتوسيريّة) وتجديد الاهتمام بأعمال أنطونيو غرامشي والفعّاليّة النّظريّة المرتبطة بمدرسة فرانكفورت في ألمانيا. إلاّ أنّ لاكلو وموف أشارا

---

[1]-Bowman, Paul. (2007) *Post-Marxism Versus Cultural Studies*. Edinburgh: Edinburgh University Press. p.10

[*]– بخصوص هذه الفكرة يقول لاكلو وموف في مقدّمة كتابيهما: ''هناك الكثير من التّيّارات الّتي غذّت تفكيرنا، إلاّ أنّ ما بعد البنيويّة هي المجال الّذي وجدنا فيه معينا خصبا ساعد في بلورة تأمّلاتنا النّظريّة. داخل هذا الحقل كان للتّفكيك والنّظريّة اللاّكانيّة أهمّيّة بالغة في صياغتنا لمقاربة حول الهيمنة. اقتبسنا من التّفكيك مصطلح الحيرة، فأصبح بإمكان المرء أن يرى الهيمنة كنظريّة للقرار الّذي اتّخذ داخل أفضية حائرة. المستويات الأعمق للعرضيّة تتطلّب دائما نوعا من الهيمنة، أي التّمفصلات العرضيّة الّتي تعني طرقا أخرى للقول بأنّ لحظة الإنعاش ما هي سوى استرجاع لفعل مرتبط بالمؤسّسة السّياسيّة الّتي وجدت مواردها وتحفيزاتها فيها هي في حدّ ذاتها، وليس في مكان آخر. النّظريّة اللاّكانيّة وفّرت أدوات منهجيّة حاسمة ساعدت على صياغة نظريّة للهيمنة. وبالتّالي فإنّ مقولة النّقطة العقديّة أو الدّالّ السّيّد تتضمّن بعض العناصر الخاصّة بوظيفة بنيويّة كونيّة داخل حقل خطابي معيّن. والواقع أنّه مهما كان تنظيم هذا الحقل فإنّه سيكون نتيجة لهذه الوظيفة. في السّياق نفسه، فإنّ مفهوم الذّات قبل التّذويت يؤسّس لمركزيّة مقولة التّماهي ويجعلها ممكنة. وعليه فإنّ التّفكير في تحوّلات الهيمنة سيكون بالاعتماد على التّمفصلات السّياسيّة وليس على الكيانات الّتي تشكّلت خارج الحقل السّياسي– مثل مصالح الطّبقة– تمفصلات الهيمنة تكون بعد ذلك خلق لهذه المصالح الّتي ستدّعي تمثيلها''. انظر:

Laclau and Mouffe (1985) Ibid. p. xi.

[2]-Barker, Chris. (2004) *The Sage Dictionary of Cultural Studies*. London: Sage Publication. p.155

إلى ''وجود فجوة بدأت في الاتّساع بين حقائق الرّأسماليّة المعاصرة وما أمكن للماركسيّة أن تصنّفه تحت مقولاتها.

يمكننا فقط أن نتذكّر تلك البهلوانيّة المفرطة الّتي تخلّلت مفاهيم مثل حتميّات الحالة الأخيرة، ونسبيّة الاستقلاليّة. هذه الحالة بشكل إجمالي أثارت موقفين: نفي التّغيير والتّراجع بشكل غير مقنع نحو مخبأ أرثوذوكسي أو قل: بطريقة دبقة ad hoc way تلتصق بالشّيء ولا تفارقه. مجرّد توصيفات تحليليّة لاتّجاهات جديدة تمّ مجاورتها، بدون تكامل، داخل محتوى نظري بقي مستقرّا لم يتغيّر''[1].

مقولات هذا المحتوى النّظري كالطّبقة والاقتصاد والسّياسة والإيدولوجيا والتّناقض بين القوى وعلاقات الإنتاج، فُهمت على أنّها إنشاءات خطابيّة بدلا من كونها مقولات تعكس ماهيات كونيّة. ومحاولة لاكلو وموف في عملهما استهدفت أساسا إنعاش الظّروف القبليّة الّتي جعلت تلك المقولات الماركسيّة عمليّة خطابيّة ممكنة، وتساؤلهما كان حول استمرارها أو انقطاعها داخل الرّأسماليّة المعاصرة[2]. استجلاب مقولة الخطاب هنا للبحث في جينيالوجيا الهيمنة وتحليل المنطق السّياسي الجديد، والسّعي وراء ديمقراطيّة راديكاليّة يفسّره لاكلو وموف كالآتي: ''مقولة الخطاب لها نسب داخل الفكر المعاصر يعود إلى التّيّارات الفكريّة الثّلاثة الّتي سادت القرن العشرين، الفلسفة التّحليليّة، الفينومينولوجيا، والبنيويّة. القرن العشرون بدأ بوهم الوساطة، أي ما جعل وسيطا بيننا وبين العالم في عمليّة فهمه؛ الوصول إلى الأشياء عبر وسيط غير خطابي- المرجع، الظّاهرة، العلامة- ومع ذلك، وهم الوساطة هذا تمّ إزاحته في وقت لاحق، وكان لزاما أن يستبدل بشكل من أشكال التّوسّط الخطابي. وهذا ما حدث في الفلسفة التّحليليّة مع عمل فتجنشتاين. وفي الفينومينولوجيا مع التّحليل الوجودي لمارتن هايدغر. وفي البنيويّة مع النّقد ما بعد البنيوي للعلامة، وفي الابيستمولوجيا عبر مراجعات بوبر وكوهن وفيابند. وفي الماركسيّة مع أعمال غرامشي أين تمّ استبدال فكرة هويّات الطّبقة في الماركسيّة الكلاسيكيّة بهويّات الهيمنة المشكّلة

---

[1]-Laclau and Mouffe (1985) Ibid. p. viii.
[2]-Ibid. p. VIII.

عبر التّوسّطات غير الجدليّة"[1].

من النّاحية الابستمولوجيّة طوّرت ما بعد الماركسيّة مفهوم التّمفصل Articulation لتجنّب الوقوع في الاختزاليّة أو الماهويّة اللّتين تورّطت فيهما الماركسيّة. ويرى ديفيد مورلي أنّ نظريّة التّمفصل "من النّاحية الابستمولوجيّة تعني طريقة تفكير في بنية ما نعرف كلعبة بين المتماثل وغير المتماثل والتّناقض كأجزاء داخل بناء معيّن سلّمنا بأنّه يشكّل وحدة معيّنة. أمّا سياسيّا فهو طريقة تمنح أولويّة للبنية ولعبة السّلطة المضمّنة في علاقات الهيمنة والتّبعيّة. أمّا استراتيجيا يوفّر التّمفصل آلية للتّدخّل في أيّ تكوين اجتماعي معيّن أو أزمة أو سياق"[2].

مفهوم التّمفصل، أيضا، يُعدُّ واحدا من أهمّ المفاهيم الّتي تمّ تداولها داخل الدّراسات الثّقافيّة، وهو مركزي في فهم طريقة تصوّر العالم من قِبَل المنظّرين الثّقافيّين الّذين يحلّلون ويشاركون في بناء هذا العالم. كما أنّ منظّري ما بعد الحداثة أبدوا عناية بهذا المفهوم كجيل دولوز Gilles Deleuse وغياتري فليكس[3] Félix Guattari في حديثهما عن عمل الرّغبة كإنتاج[*].

نظريّة التّمفصل كما يرى هال شكل من أشكال التّرابط الّذي يجمع بين عنصرين مختلفين يمكّنان من إيجاد وحدة معيّنة تحت ظلّ ظروف تاريخيّة محدّدة، إلاّ أنّ هذه الوحدة مؤقّتة لأنّ

---

[1]-Laclau and Mouffe (1985) Ibid. pp. x-xi.

[2]-Hall, S. (1996) '*On Postmodernism and Articulation*: *An Interview with Stuart Hall*' (ed. L. Grossberg), in D. Morley and D-K. Chen (eds), *Stuart Hall*.London: Routledge. p.113

[3]-Ibid. p.141

[*]– عمل الرغبة كإنتاج desiring-production مصطلح معتمد في كتابات دولوز وغاتاري في كتابهما: ضدّ أوديب: الرّأسماليّة والسّكيزوفرينيا – Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophreni الّذي صدر عام 1972. المفهوم يناقش العلاقة بين الرّغبة والنّظام الاجتماعي. ويحاول الكاتبان أن يميّزا تصوّريّا بين عمل الرّغبة كإنتاج والإنتاج الاجتماعي لكي يلفتا الانتباه للتّغيّرات التّاريخيّة الّتي تتخلّل هذه العلاقة، والتّدليل على أنّهما جانبان لعملة واحدة. يقولان: "ليس هناك ما يضاهي المقولة الّتي تزعم بأنّ الإنتاج الاجتماعي هو الّذي يوجد الواقع ،هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى عمل الرّغبة كإنتاج الّذي عُدَّ مجرّد استيهامات. حقيقة هذه المسألة هي أنّ الإنتاج الاجتماعي ببساطة هو مجرّد نتاج لعمل الرّغبة في ظروف معيّنة". انظر:

Deleuze, G. & F. Guattari (1983) Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia. R. Hurley, M. Seem & H. R. Lane (trans.). Minneapolis: University of Minnesota Press. p.29

وانظر أيضا:

Deleuze, G.(2005) *Key Concepts*. Charles J, Stivale (eds.). Montreal & Kingston: McGill-Queen's University Press. p.55

التّرابط ''ليس ضروريّا أو حتميّا أو مطلقا أو ماهويّا في جميع الظّروف''[1]. وبالتّالي فإنّ هذا التّرابط عرضي، لأنّ هذين العنصرين بإمكانهما أن يعاودا التّمفصل مرّة أخرى في ظروف أخرى مع عناصر أخرى لتشكيل وحدة جديدة في كلّ مرّة. الطّبقة والعرق والإثنيّة والأمّة (...) الخ على سبيل المثال، خطابات تشكّلت ضمن ملابسات تاريخيّة معيّنة، ووحدة هذه الخطابات ما هي سوى تمفصل لعناصر مختلفة يمكنها أن تعاود التّمفصل بطرق مختلفة، لأنّها لا تمتلك انتماء ضروريّا للوحدة. يعلّق هال على هذه المسألة كالآتي: ''الوحدة الّتي حدثت ربطٌ بين الخطاب المتمفصل والقوى الاجتماعيّة في ظروف تاريخيّة معيّنة. غير أنّ هذا الرّبط ليس ضروريّا. وبالتّالي فإنّ نظريّة التّمفصل تُعَدُّ طريقة لفهم كيفيّة تماسك العناصر الأيديولوجيّة في ظلّ بعض الظّروف داخل خطاب معيّن. والسّؤال الّذي سَيُطرح: هل أصبحت هذه العناصر متمفصلة أم لا في أزمات معيّنة لدى بعض الذّوات السّياسيّة؟. (...) نظريّة التّمفصل تتساءل عن كيفيّة اكتشاف الأيدولوجيا لذواتها بدلا من كيفيّة تفكير الذّاوت في الأفكار الّتي تنتمي إليها بشكل حتمي وضروري؛ إنّها تسمح لنا بالتّفكير في الإيديولوجيا كتمكين للذّوات من خلال خلق طريقة تَعَقُّلْ معيّنة، أو جعلها أكثر فهما لوضعيتها التّاريخيّة. دون اختزال هذا الفهم في موقع الطّبقة السّوسيو-اقتصادي أو المكانة الاجتماعية''[2].

اعتماد الخطاب[3] كبراديكم والقوّة الاستعاريّة الّتي ميّزته في إعادة صياغة الكثير من التّصوّرات، جعل نظريّة التّمفصل تقترح بأنّ المجتمع يمكن أن يفكّر في طريقة اشتغاله كاللّغة تماما.

---

[1]-Deleuze, G.(2005) Ibid. p.141

[2]-Ibid. pp.141-142

[3]-النّصّ الآتي الّذي أورده جون مويت في كتابه النّصّ: جينيالوجيّا الموضوع ضدّ التّخصّصاتي بيّن بدّقة مفهوم الخطاب الّذي استعمله لاكلو في نسخته ما بعد الماركسيّة. يقول مويت نقلا عن لالكو: ''عبر الخطاب لا أريد أن أحيل إلى النّصّ بشكل محدّد بل إلى مجموع الظّواهر الّتي من خلالها وعبرها يكون حدوث المعنى الاجتماعي ممكنا مجموع الظّواهر الّتي تشكّل المجتمع في حدّ ذاته الخطابيّة إذن لا يمكن أن تدرك كمستوى من مستويات الاجتماعي ولا حتّى بعدا من أبعاده بل هي متمازجة ومختلطة به وهذا يعني أيضا أنّها لا تشكّل البنية الفوقيّة (لأنّها هي الشّرط ذاته لكلّ الممارسات الاجتماعيّة) بشكل دقيق كلّ الممارسات الاجتماعيّة تشكّل ذاتها هكذا طالما أنّها تنتج المعنى لا وجود لاجتماعي خارج الخطاب وغير الخطابي ليس مناقضا للخطابي لأنّ هذه المسألة تبدو وكأنّها أمر يتعلّق بمستويين منفصلين التّاريخ والمجتمع نصّ أزلي''. انظر:

Mowitt, John. (1992) *Text: The Genealogy of an Antidisciplinary Object*. Durham, NC and London: Duke. p.15

ولكن هل معنى هذا أنْ لاّ شيء يعمل ما عدا جوانبه الخطابيّة؟. كما قال هال. أي ليس هناك ماعدا الخطابي؟. هل يمكن التّفكير في الفاعلين داخل التّاريخ مثلا كذوات مشكّلة خطابيّا فقط؟. يعلّق باومان على هذه النّقطة الخلافيّة بين هال ولاكلو بأنّ كلاهما يستخدم الخطاب كطريقة لِتَعَقُّل الممارسة، إلاّ أنّ عدم التّوافق بينهما يكمن في طريقة استعمال هذه المقاربة"بالنّسبة للاكلو، لاشيء ما عدا الخطاب، فهو يحدّد منطق كلّ التَّشَكُّلات. أما هال فيرى أنّه يوجد في الممارسة ما هو أكثر من جانبها الخطابي فقط. لأنّ هذا الجانب الخطابي لا يحيل في حدّ ذاته على شيء معيّن وعند الحديث عنه فإنّ المرء لا يشير إلى شيء بعينه، يبدو وكأنّه يشير إلى كلّ شيء، ولاشيء. والأسوأ أنّه قد يكون مبرّرا للنّاقد الثّقافي ومحرّرا له من عمل أيّ تحليل محدّد لقوى حتميّة معيّنة"[1]. عمل ما بعد الماركسيّة يُعَدُّ شاهدا على ما يسمّيه مويت "انتصار المقاربة الهرمينوطيقيّة للمجتمع على حساب نظيرتها الوضعانيّة"[2]، وهي مقاربة لها جذورها داخل أعمال ميشال فوكو الّذي ساعد على تطوّر النّقد الثّقافي أين جعل من الخطاب كمجانس للاجتماعيّة Sociality في حدّ ذاتها. لهذا يؤكّد مويت على أنّ ما بعد الماركسيّة" لم تَعُدْ ترى النّاس ككائنات تتواصل فقط، بل هم يكبرون وينمون عبر ممارسة التّواصل"[3]. وهو أمر جعل لاكلو يزيح معنى الخطاب وينأى به عن المفهوم الضّيّق للنّصّ. وبالعودة للاختلاف بين استعمالات هال ولاكلو لهذا التّصوّر –أي الخطاب– فإنّ هذا لا يُعَدُّ أمرا إشكاليّا في حدّ ذاته، بل المسألة كما يرى مويت تكمن في حاجتنا إلى مقاربة تبرّر سبب ارتباط النّصوص بعضها ببعض يقول: "ما نحتاجه لكي نساهم في أيّ تحليل ثقافي أو سياسي، لا يمكن له أن يكون مجرّد تكديس لتحليلات أو إحصاءات فقط. بل أن نتسائل حول أيّ نوع من البراديكمات الّتي يمكنها أن تدعم وتشرعن ارتباط هذه النّصوص"[4].

---

(1)-Bowman, Paul. (2007) Ibid. pp.70-71
(2)-Ibid. p.67
(3)-Mowitt, John. (1992) Ibid. p.16
(4)-Ibid. p.16.

بُعْدٌ مهمّ أضافه مويت لهذه المسألة الخلافيّة حين طرح مشكلة البراديكمات[1]، يمكن الإشارة هنا إلى ما ذهب إليه فردريك جيمسون حين دعا إلى التّفكير في هذه البراديكمات كمجرّد إخفاقات داخل التّاريخ لا كنجاحات، يقول: ''من الأفضل أن نفكّر في عمليّة تطوّر وتقدّم التّاريخ كإخفاقات لا كنجاحات، فلو التقطنا بعض الأسماء الشّهيرة بطريقة عشوائيّة كلنين أو براخت، فإنّهما سيمثّلان حالتين فاشلتين داخل التّاريخ. بمعنى أنّهما ممثّلين أو فاعلين مقيّدين بحدودهما الإيديولوجيّة الخاصّة بهما، وباللّحظة التّاريخيّة الّتي وجدا فيهما. بدلا من الاحتفاء بهما كنموذجين منتصرين''[2]. ما يؤكّد عليه هذا النّصّ هو عرضيّة المعرفة الّتي تنتجها الذّات داخل التّاريخ، وفكرة الوصول إلى مفردات نهائيّة تصوغ العالم هي فكرة متمركزة حول اللّوغوس بامتياز، ما نفعله مجرّد تمثيلات وسرديّات نظلّ ننشئها حول أنفسنا وحول الآخرين باستمرار، وإذا أقررنا أنّ هذه البراديكمات هي ما يجب أن يكون عليه العالم فإنّنا سنقع في عنف الحقيقة، وذلك عبر فرض أوصاف محدّدة، يشبه الأمر كما قال جياني فاتيمو Gianni Vattimo وسنتياغو زبالا Santiago Zabala في كتابيهما: الأمميّة الهرمينوطيقة. أنّ فرض أوصاف معيّنة في الإجابة على السّؤال: من نحن؟. على سبيل المثال، يُعَدُّ هيمنة، وهو ما سيقودنا في النّهاية إلى الوقوع في ثقافة الميتافيزيقا، وإلزامنا بسياسات وصفيّة محدّدة سيساعد فقط على إبقاء وصيانة تلك الهيمنة: ''سياسات الأوصاف لا تفرض السّلطة كفلسفة للهيمنة فقط، بل بالأحرى هي ذات وجود وظيفي يحفظ استمرار مجتمعات السّيادة والهيمنة، وهو ما يجعل الحقيقة تتّخذ شكلا إلزاميّا (العنف)، محميّا (ابستومولوجيا عبر الواقعيّة)، ثمّ الفوز بالتّاريخ في النّهاية. هذا النّظام السّياسي

---

[1]-استخدم فوكو مصطلح البراديكم ''Paradigm'' في كتاباته، رغم أنّه لم يقدّم له تعريفا واضحا في كتابه أركيولوجيا المعرفة أو الأعمال التّالية له. ولكي يميّز موضوعات بحثه عن الحقول التّاريخيّة فإنّه أطلق عِدَّة تسميّات على ذلك: الوضعيّة ''Positivity''، المشْكّلة ''Problematization''، التشكل الخطابي ''Discursive Formation''، الجهاز ''Apparatus''، المعرفة ''knowledge'' بشكل عامّ. الّتي يؤكّد على أنّ استعمالها ككلمة ''يحيل إلى كلّ العمليّات والتّأثيرات النّاجمة عن ميزة التّعرّف، الّتي تكون مقبولة في نقطة زمنيّة معيّنة، وفي مجال معيّن''. بهدف الكشف عن العلاقة الأزمة بين المعرفة والسّلطة. انظر:

Agamben Giorgio (2009) *The Signature Of All Things On Method* Luca D'isanto with Kevin Attell (trans) New York Zone Books p.9

[2]-Jameson, Fredric. (1991) *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism*. London: Verso. p.209

المؤطّر ميتافيزيقيّا يُحتّم على المجتمع أن يوجّه نفسه تبعا للحقيقة المفروضة (البراديكم الحالي)'' [1].

إذا كان ماركس قد ذكر بأنّ الفلاسفة قد وصفوا العالم فقط، وأنّ اللّحظة قد حانت لتأويله، فإنّ العديد من مُفكّري الفضاء ما بعد الكولونيالي حاولوا مواجهة الواقعيّة الميتافيزيقيّة الّتي أوقعتنا فيها تلك التّأويلات، عبر جعل الفلسفة سياسة ثقافيّة تواجه الكثير من الأوصاف الّتي تمّ إلصاقها بالعرق والجغرافيّات والجماعات الثّقافيّة والهوياتيّة. وبعد الدّعوة إلى تفكيك هذه الميتافيزيقا أصبحت الفلسفة مجرّد كتابة عن العالم وليست سلطانا أو عرشا عليه، وأصبحت البراديكمات الميتافيزيقيّة تُعامل على أنّها بقايا داخل التّاريخ وليست هي التّاريخ في حدّ ذاته، لأنّ ''الميتافيزيقا جانب من جوانب الهيمنة ونتيجة عنها وليست سببا لها''[2]. وبالتّالي فالكولونياليّة مُحفّزة للميتافيزيقا من خلال سعيها في مرحلة ما داخل التّاريخ أن تفرض أوصافا معيّنة تشكّل الّذات المستعمرة وتحدّدها لتمكين عمليّة الهيمنة والاستعلائيّة، وسؤال المقاومة هنا بالنّسبة لتلك الذّوات المستعمرة هو كيفيّة تجاوز تلك الحدود والأوصاف الميتافيزيقيّة الّتي أوقعتها فيها الكولونياليّة، لأنّ الميتافيزيقيا كما يقول زبالا: ''هي التّاريخ المشكّل للكينونة، بعبارة أخرى، إنّها تمثّل الخاصّيّة التّأسيسيّة للفلسفة''[3]. الفلسفة أو ''الجماعة المثقّفة'' الّتي دعّمت براديكمات الهيمنة، عبر سعي السّياسيّين والمشرّعين والطّبقات الحاكمة إلى فرضها على المجتمعات، ودون هذه الفلسفة أيضا لم يكن ليحدث ذلك، كما أنّ ما حدث لم يكن سببه الحصول على نتائج أفضل ممّا عليه داخل الظّرف الإنساني، بل لأنّ هؤلاء الفلاسفة كما يقول فاتيمو: ''كانوا يمثّلون الإنجاز الأعظم لجوهر الميتافيزيقا (...) الحقيقة الكونيّة الّتي أصبحت فرضا وإلزاما يمارس محوا على كلّ الاختلافات الفرديّة والهوياتيّة''[4].

المراجعة المزمنة لسياسات الأوصاف البيضاء يتمّ أيضا عبر فحص واستكشاف نسختين

---

[1]-Vattimo, G. and Zabala, S. (2011) Ibid. p.11
[2]-Ibid. p.11
[3]-Zabala S. (2009) *The Remains Of Being: Hermeneutic Ontology After Metaphysics* New York: Columbia University Press p.2-3
[4]-Vattimo, G. and Zabala, S. (2011) Ibid. pp.12-13

من السّرديّات الّتي شرعنت تلك الأوصاف، الأولى منها سياسيّة، والثّانية فلسفيّة، كما يقول ليوطار[1]. والهدف من هذه المراجعة هو خلع صفة الشّرعيّة (Delegitimation) عن تلك السّرديّات وجعلها خارج التّاريخ. التّاريخ الّذي استحوذ عليه من أسموا أنفسهم ''الفائزين بالتّاريخ'' The Winners of history في مقابل أولئك الّذين رزحوا تحت نوبة الميتافيزيقا، المضطّهدين والضّعفاء ممّن خسروا التّاريخ، أُهملوا وأُفرغوا تماما من الجدوى، وتُركوا للموت بوحشيّة من قِبَلْ أولئك الفائزين. يعلّق فاتيمو على هذه النّقطة: ''الفلسفة أو سياسات الأوصاف، هي فلسفة الفائزين الّذين يرغبون في الحفاظ على العالم كما هو''[2]. على أيّة حال إذا كان تاريخ العالم هو نصوص الفلسفة الغربيّة، فإنّ أحد الأسئلة العشوائيّة الّتي تتبادر إلى الذّهن: كيف علينا سحب أنفسنا من تلك النّصوص؟.الأمر يبدو عسيرا خاصّة وأنّ دريدا صرّح بأنّه لا يوجد خارجٌ خارجَ النّصوص. أعتقد أنّ المسألة إذن تتعلّق بإزاحة اشتغالات اللّوغوس داخل تلك النّصوص، أي؛ الاعتداء على سلطة الميتافيزيقا المحمّلة فيها.

[1]-lyotard, Jean Francois. (1984) Ibid. p.31
[2]-Vattimo, G. and Zabala, S. (2011) Ibid. p.2

المبحث الثالث

الصّورة الإكلينيكيّة للنّظريّة أو بين العرض والفونتازم

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فتح النّظريّة على سجلّات التّحليل النّفساني غرضه فهم النّظريّة عبر الكشف عن النّواة النّفسيّة الّتي تجمع الذّات بالواقع، عندما نسأل ما هو العالم سوف سنشرع مباشرة في إنشاء قصّة حول هذا العالم، تلك القصّة الّتي أنشأناها هي العالم في حدّ ذاته "العالم مجرّد مجموعة من النّصوص". البحث عن حقيقة هذا العالم يستلزم بالضّرورة العودة إلى تلك العبارات والتّنقيب في داخلها كلّما أردنا أن نكشف عن معنى هذا العالم، الوجود لساني بالدّرجة الأولى، كما أنّه رغبوي أيضا، الرّغبة هي الّتي تحفّز حديثنا عن العالم، كي يستمرّ دائما داخل اللّغة، الأشياء الّتي لم نسمّها داخل هذا العالم هي أشياء غير موجودة، أو هي نصوص غائبة أو هي كينونة لم تسمَّ بعد.

رورتي[1] يذكّرنا بأنّ النّشاط الوصفي للعالم لا يحتاجه العالم في حدّ ذاته، وإنّما نحتاجه نحن كي يكون هذا العالم موجودا. دريدا[2] يذكّرنا أيضا أنْ ليس هناك ما عدا النّصوص، لاكان[3] يقول بأنّ الوجود وجود داخل اللّغة فقط، موريس ميرلو بونتي[4] يرى بأنّ الوجود وجود شهواني، بالعودة للّغة سنجد أنّها تُحمل على الحقيقة كما أنّها تُحمل على المجاز، بمعنى أنّ الوجود في تشكّله داخل اللّغة يتمّ عبر ما هو حقيقي وما هو مجازي، الجانب الحقيقي يمثّل الوعي والجانب المجازي يمثّل اللّاوعي (انطلاقا من أنّ اللّاوعي له بعد كنائي وبعد استعاري أو ما يسمّيه فرويد التّكثيف والإزاحة). الاستعانة بسجلّات التّحليل النّفسي تمكّننا الآن من محاولة فهم بعض الميكانيزمات اللّاوعية في النّظريّة، لتفسير الكثير من الأوصاف الّتي ألصقناها بالنّظريّة (بوصفها هيمنة أو كولونياليّة أو تأمين لمجتمع السّيادة).

المقولة الدّيريديّة الّتي ترى أنّ العالم ليس سوى مجموعة من النّصوص الّتي يتداخل بعضها مع بعض، تُحيلنا إلى فكرة أنّ الواعي متداخل مع اللّاوعي، بطريقة أخرى، الأوصاف الّتي ألصقتها النّظريّة بالعالم، أو النّصوص الّتي أوجدتها النّظريّة حول العالم منها ما هو واع ومنها ما هو غير واع، وإذا كانت الحقيقة ذات ميزة تناصّيّة فإنّ الواعي واللّاوعي يتداخلان داخل النّظريّة. هناك

---

(1)-Rorty, Richard. (1989) Ibid. p.4
(2)-Wolfreys, Julian. (2001)Ibid. p.159
(3)-Nasio, J.-D. (1992) Ibid, p.13
(4)-Schmidt, James. (1985) Ibid. p.8

دائما ثلاثة عناصر تعمل معا: الكامن والظّاهر والرّغبة، وفقا لفرويد فإنّ''الرّغبة الّتي تُلصق نفسها في الحلم يفترض أن تكون هي القاعدة''[1]، بعبارة أخرى يفترض باللّاوعي (الرّغبة) أن يكون هو القاعدة في تحليلنا لمحتوى النّظريّة.

- النّظريّة بين الفونتازم والعرض:

داخل التّحليل النّفسي هناك اعتقاد مفاده أنّ ''الفونتازم يشتغل كدعامة للواقع''، أي أنّ اللّاوعي هو من يجعل الواقع ممكنا، استكشاف النّظريّة ''كفونتازم'' مقولة تمكّننا من فهم النّظريّة خارج مكانها الأوّل (كمجرّد معرفة)، وفتح ترسيماتها –الّتي تطبّعنا عليها ابستيمولوجيّا– على قراءات أخرى. عندما نستكشف النّظريّة ''كفونتازم'' فإنّنا نريد أن نقول كما قال زيزاك: ''أنّنا لا نعني بأنّ الحياة مجرّد حلم، بل إنّ ما نسمّيه بالواقع مجرّد وهم''[2]، الوهم/النّظريّة مسوّغ تَذَرَّع به فتجنشتاين حين قال بأنّ''الهراء أصبح فنّا للفلسفة وأنّ الفلاسفة بعد ذلك أصبحوا يعتقدون أنّهم أخصائيّين في اكتشاف هذا الهراء''[3]. المشكلة الّتي تطرح الآن هي أنّ هذا الهراء الّذي أنتجته الفلسفة أو الوهم بطريقة التّحليل النّفسي تمّ الفعل به سياسيّا داخل العالم، فكما قال فوجلين[4]: المغالطات النّظريّة الّتي وقعت فيها الحداثة تمّ أيضا الاعتماد عليها سياسيّا للتّدخّل في العالم وفرض أوصاف معيّنة عليه، بالتّالي فالسّياسي الّذي يشتغل داخل النّظريّة مصدره مكان سنفترض أنّه لا واع داخل النّظريّة. ما يؤيّد هذا الافتراض اقتراح إدوارد سعيد لمقولة أنّ الشّرق الّذي كان موضوعا معرفيّا لدى الغرب كان أيضا موضوعا للرّغبة، أي موضوعا للغواية Seduction. هذا الشّكل اللّاوعي للنّظريّة لا يقبل التّلف أو المحو، فكما يقول فرويد حين يتحدّث عن الرّغبة اللّاوعي: ''عدم فناء الرّغبة اللّاوعية يعود إلى الصّلابة النّسبيّة للبنيات الدّفاعيّة للأنا الّتي تحتاج دائما إلى إنفاق طاقة لمقاومة هذا الفناء أو التّلف''[5]. عند العودة إلى النّظريّة فإنّنا يمكننا أن نقول بأنّ

---

(1)-Schmidt, James. (1985) Ibid. p.6
(2)-Ibid. p.47
(3)-Rorty, Richard. (2007) Ibid. p.127
(4)-Voegelin, Eric. (1952) Ibid. p.120
(5)-Laplanche & Pontalis (1973) Ibid. p.398

السّياسي داخل النّظريّة في شكله الهيمني أو الاقصائي أو الكولونيالي أو السّلطوي، لا يمكننا تحاشيه لأنّه يمثّل أشياء غير قابلة للفناء. أي نظريّة تسعى للسّلطة، والسّلطة داخل النّظريّة شكل من أشكال الرّغبة اللّاوعية. عندما يقول فتجنشتاين أنّ علينا أن نواجه فتنة ذكاء الفلسفة، فإنّ هذه الفتنة هي صورة المرأة العارية الّتي تعلن نفسها منتصرة دائما.

فرويد[1] لتوضيح هذه الصّورة يستدعي عذر الرّاهب الزّاهد الّذي بينما يحاول التّخلّص من الإغراء عبر تسخير كامل وقته في التّحديق في صورة الصّليب يثاب بصورة امرأة عارية في مكان المنقذ المصلوب. خلف قوّة الكبت، يكون ما هو مكبوت منتصرا دائما في النّهاية. الفلسفة بهذا المنظور ليستفعلا يبيّن للنّاس مناسك المعنى كما تدّعي.

بطريقة أخرى، اللّاوعي يفوز في النّهاية، اللّاواعي غير قابل لأن يصبح ركاما. كنتيجة أوّليّة، السّياسي داخل النّظريّة يمثّل عودة المكبوت، وعودة المكبوت تُعَدُّ تسوية أو حلّا وسطا بين الأفكار المكبوتة والقامعة كما يرى فرويد[2]. هذه التّسوية داخل النّظريّة تنعكس أثناء ربط الدّاخل الوجداني بالخارج الخطابي، عندما تسمّي النّظريّة العالم (أي توجده) فإنّ تلك الرّغبة اللّاوعية المكبوتة تلصق نفسها أثناء هذه العمليّة. لذلك رأى لاكان أنّ الوجود رغبوي، أو نتيجة لعمل الرّغبة. بطريقة أخرى هناك حقيقة نفسيّة للنّظريّة، وما الحقيقة المادّيّة لها سوى انعكاس لتلك الحقيقة النّفسيّة. المشْكَلُ الآن هو أنّ هذه الحقيقة النّفسيّة للنّظريّة هي الّتي تنتصر دائما. عنف الحقيقة الّذي تمارسه النّظريّة والعنت السّياسي والمعرفي والإتيقي هو الشّكل اللّامعقول للنّظريّة وهو الّذي يعلن نفسه فائزا في النّهاية. بطريقة فرويد عودة المكبوت تمثّل عدم قدرتنا على ''كبت الخواطر السّيّئة''[3].

ضلالة السّياسي تعمل من خلال معاكستها للاشتغال المنطقي للفكر، لأنّها ذات ميزة مجازيّة، تضع الواقع في غير ما وُضع له في أصل نظام الأشياء، لذلك فرويد يرى أنّ ''عودة

(1)-Laplanche & Pontalis (1973) Ibid. p.398
(2)-Ibid. p.398
(3)-Ibid. p.398

المكبوت تحدث عبر الإزاحة والتّكثيف والقلب"، هذه الميكانيزمات المجازيّة هي الّتي تُؤسّس لبلاغة السّياسي داخل النّظريّة، عندما يقول فاتيمو أنّ الفلاسفة يمثّلون الإنجاز الأعظم لجوهر الميتافيزيقا فإنّ هذا الجوهر ذو طبيعة لاواعية يشابه ويجاور ويقلب الأشياء بطريقة تتمتّع بالدّوال فقط ولا يعنيها بعد ذلك شقاء الواقع بهذا التّمتّع. هذه الحالة تكوينٌ لأعراضيّة العقل الّذي لم يكن تنويريّا بقدر ما كان سياسيّا يسعى إلى فرض طريقة معرفيّة وإتيقيّة واحدة على جميع الجهات الممكنة داخل العالم.

هناك بنية فونتازميّة مُشكّلة للاستشراق كما لاحظ سعيد حين قال "أنّ الاستشراق فونتازم أوروبّي حول الشّرق"[1]. هذا الفونتازم تحوّل إلى نظام معرفة وممارسة. استثمار هذا الفونتازم عبر أجيال مختلفة هو ما أنتج الاستشراق كمعرفة عامّة حول الشّرق داخل الوعي الأوروبّي. مقولة الاستشراق كفونتازم غرضها التّأكيد على حقيقة مفادها أنّ الاستشراق نتاج واهم لا يمكنه أن يجابه ما هو موجود فعلا وبشكل صحيح داخل الواقع. صورة المرأة مثلا في الخطاب الاستشراقي صورة أنتجتها سياسيّات فونتازميّة.

عندما نستعين بالوصف "سياسيّات" فإنّنا نريد أن نؤكّد على وجود سلطة، إلزام العالم الأنثوي الشّرقي بمجموعة من الأوصاف وفرضها عليه. هذه المسألة واضحة بشكل جليّ في كتابات الرّحالة والرّوائيّين، النّساء عادة مخلوقات أبدعتها سلطة فونتازميّة ذكوريّة "يبدين شهوانيّة مُفرطة، غبيّات، وقبل كلّ شيء هنّ راغبات ومُستعدّات للرّغبة"[2]. فرويد[3] لاحظ أنّ العالم الدّاخلي للذّات يميل دائما إلى تحقيق الرّضا أو الإشباع عبر التّوهّم، خلال مواجهة هذه الذّات للعالم الخارجي الّذي يلزمها دائما بمبدأ الحقيقة عبر ما هو حسّي. تلك الصّور النّمطيّة في الخطاب الاستشراقي تسعى دائما إلى تحقيق مبدأ الإشباع لدى الذّات الغربيّة، بعبارة أخرى النّشاط السّردي حول المرأة الشّرقيّة لدى هؤلاء الرّحالة والرّوائيّين يتوافق مع العالم الخاصّ لديهم، وهو ما

(1)-Said, Edward. (1979) Ibid. p.6
(2)-Ibid. p.8
(3)-Laplanche & Pontalis (1973) Ibid. p.315

لاحظه سعيد حين رأى أنّ هذه ''الصّور الكاريكاتوريّة للمرأة تدعم عالما مليئا بصور ذكوريّة حول العالم وتشبع الحاجة البورنوغرافيّة لدى هؤلاء الرّوائيّين''[1].

نحن نستمرّ دائما بإلصاق أوصاف معيّنة بالأشياء المحيطة بنا، وحقيقة تلك الأشياء نعثر عليها في تلك الأوصاف في حدّ ذاتها. وإذا أدركنا أنّ هذه الحقيقة ما هي إلاّ نتيجة للرّغبات اللاّواعية، فإنّنا يمكننا أن نقول كما قال فرويد أنّ الحقيقة النّفسيّة شكل من أشكال الوجود الّذي لا يتناقض مع العالم المادّي. يمكن أن نفسّر هذا الأمر بطريقة أفضل من خلال العودة إلى عمل زيزاك حين رأى أنّ ''الحقيقة في حدّ ذاتها هروب من نواة واقعيّة صادمة''. عندما قال سعيد بأنّ الاستشراق نظام معرفة وممارسة، فإنّ الوهم الّذي أفضى إليه هذا الاستشراق لم يكن في المعرفة بل في الممارسة، أي في الواقع في حدّ ذاته. في ما كانت الذّات الغربيّة تمارسه تجّاه الشّرق، ما لم تكن تعلمه هذه الذّات هو حقيقتها في حدّ ذاتها. نشاطها حول الشّرق كان موجّها عبر الوهم، انعكاسا شهوانيّا، وما تمّ إدراكه على أنّه الحقيقة الفعليّة للآخر كان وهما ينظّم هذا الإدراك وهذه الممارسة. الذّات الغربيّة تدرك جيّدا حقيقة الأشياء في الواقع، ولكنّها تستمرّ في ممارستها كما لو كانت لا تعرفها أبدا، زيزاك يسمّي هذه العمليّة ''بالفونتازم الأيديولوجي''[2] Ideological Fantasy. لقد رأى أنّ الصّياغة الماركسيّة ''إنّهم لا يعرفون بل يفعلون''[3] تعكس جيّدا هذه الفكرة. عندما نسائل العبارة الإدواردية ''الاستشراق معرفة وممارسة''، سنسأل كما سأل زيزاك: أين يقع الوهم بالضّبط، هل في النّظريّة أم في الممارسة؟ للوهلة الأولى ستبدو المعرفة مسؤولة عن هذا الوهم، ومع ذلك لابدّ أن نشير إلى وجود فونتازم لاواعي ينظّم حقيقة الأشياء في حدّ ذاتها.

النّظريّة سعي مستمرّ نحو امتلاك السّلطة إلاّ أنّها تقنّع هذا السّعي عبر تظاهرها بتقديم نفسها كمطابقة لموضوع المعرفة، المستوى الإيديولوجي المهمّ في هذا السّعي ليس الوهم الّذي يخبّئ الحالة الحقيقيّة للأشياء داخل النّظريّة، بل هو الفونتازم اللاّوعي الّذي يهيكل الواقع في حدّ ذاته،

---

(1)-Said, Edward. (1979) Ibid. p.8
(2)-Žižek, slavoj. (1989) The Sublime Object Of Ideology. London: Verso. p.27
(3)-Ibid. p.27-28

لهذا يرى زيزاك أنّنا لا نستطيع أن نكون مجتمعات ما بعد إيديولوجيّة، فالمسافة المتهكّمة المبتدعة في صياغة ''العقل السّاخر'' لبيتر سلوترديك[1] ما هي إلاّ طريقة من طرق إعماء أنفسنا عن السّلطة المهيكلة للفونتازم الإيديولوجي: ''سواء أهملنا الأشياء أو لم نعاملها بجدّيّة، أو حافظنا على مسافة تهكّميّة بيننا وبينها، فإنّنا نستمرّ دائما في ممارسة تلك الأشياء''[2].

من الأسئلة الهامّة الّتي يمكننا أن نطرحها هنا: هل النّظريّة نشاط هرمينوطيقي (تأويلي) لأعراضيّة (Symptoms) موجودة في العالم، أم هي نفسها هذه الأعراضيّة الّتي نستمرّ في ملء العالم بها؟ العرض ذو ميزة لسانيّة. ففي التّحليل النّفساني تمّ الإعلان عن أنّ ''اللّاوعي مهيكل بطريقة تشبه اللّغة''، وهي محاولة لجعل اللّاوعي مكانا للدّلالة. العرض دالٌّ، أو هو حادثة دالّة، ودلالته تعني عند لاكان: ''أنّ العلامة (العرض) هنا تمثّل (Representamen) شيئا ما لشخص ما''[3]. هذا التّعريف مُقدّم في الحقيقة من قِبَلْ المنطقي الأمريكي شارل سندريس بارس (Charles Sandres Peirce). لو نعود لرورتي في كتابه: العرضيّة والسّخريّة والتّضامن[4]، فإنّنا سنجده يرى أنّ الحقيقة مجرّد عبارة، واللّغة ليست هنالك، بل إنّها هنا، داخل العقل. الحقيقة داخل اللّغة، ومادام أنّ اللّغة داخل العقل فإنّ الحقيقة كذلك، من يبقى بالخارج؟ إنّه العالم.

اللّغة هي الّتي تجعل العالم ممكنا لنا، كما أنّ هذا العالم لا يفرض علينا لغة معيّنة لنصفه بها، بل نحن من نلزم العالم بلغتنا. أريد أن أقول بأنّ العرض هو طريقتنا نحن اللّاواعية في فهم العالم، وأن هذا العالم لا يمتلك أعراضا يشقينا بها بل نحن من يفعل ذلك. بعبارة أخرى، النّظريّة هي هذا العرض (الدّالّ) الّذي نلصقه بالعالم، أو الآخر عموما. أريد الانتقال إلى مسألة أخرى تحدّث عنها زيزاك[5] وهي أنّنا يمكن أن نفسّر العرض ''كعودة للمكبوت''.

---

(1)-انظر كتاب:

Sloterdijk, Peter. (1987) Critique Of Cynical Reason. Michael Eldred (Trans.). Minnesota: University of Minnesota Press.

(2)-Žižek, slavoj. (1989) Ibid. p.30

(3)-Nasio, J.-D. (1992) Ibid. p.20

(4)-Rorty, Richard. (1989) Ibid. p.03

(5)-Žižek, slavoj. (1989) Ibid. p.57

هذه المسألة عبّر عنها رورتي حينما تحدّث عن الفلاسفة وميلهم للاعتقاد بأنّ الفلسفة قد ساهمت في تطوّر العالم، طبعا ليس عبر حلّ مشكلات هذا العالم، بل باستبدال مشاكل قديمة بأخرى جديدة، أي باستبدال الاستعمال القديم للكلمات باستعمال آخر جديد؛ المشكلة مجرّد عبارة، العبارة نفسها، لم يتغيّر شيء سوى الاستعمال.

لا بدّ أن نعي بأنّ البرغماتيّة تركّز على حالة اللّغة أثناء الاستعمال (Usage). بعبارة أخرى نريد أن نقول أنّ النّظريّة تعقّل للمشكلات (الّتي هي كلمات أو دوال بالمنظور الرّورتي)، إلاّ أنّ ميزة هذه المشكلات (أو بالتّعبير النّفساني: المكبوت) أنّها تعيد نفسها في كّل مرّة، هي قديمة إلّا أنّ السّياق أو الاستعمال أو القصد يجعلنا نتوهّم بأنّها جديدة. علينا أنْ لاّ ننسى بأّن لاكان يقول بأنّ''اللّاوعي هو معرفة التّكرار''[1]. فالّذي يحسن وضع العَرَض بأناة في مكانه لكي يكون مفهوما، ليس هو الذّات بل المعرفة اللّاوعية، اللّاوعي في الحقيقة هو النّظام الّذي يُرتّب المعرفة الّتي تكتفي الذّات بنقلها دون أن تعلم، ولكن اللّاوعي ليس نوعا من المعرفة الّتي تكتفي فقط بتوجيه الذّات لقول الدّالّ المناسب في الوقت المناسب، بل هو المعرفة الّتي تنظّم تكرار هذا الدّالّ في وقت آخر وفي زمن مختلف.

لاكان، مرّة أخرى يخبرنا أنّ اللّاوعي يتمتّع بالدّوالّ والوعي يشقى بالدّوالّ[2]. كيف يمكن للعرض أن يمتلك هذه الخاصّيّة التّنغيصيّة والانعتاقيّة في الوقت نفسه؟ أريد أن أقول أنّ النّظريّة تنغيص وانعتاق في الوقت نفسه، ولكن هذه الخاصّيّة الانعتاقيّة الّتي تمتلكها النّظريّة تُفهم داخل مقولة ''المتعة'' المقدّمة من قِبَلْ لاكان، الّذي ميّز بين ثلاثة أنواع من التّمتّع[3]: المتعة الفالوسيّة (La jouissance phallique): حيث يشتغل الفالوس كقفل يسمح بمرور المتعة للخارج، والخارج هنا هو العرض والكلام والفونتازم وجميع ما ينتجه اللّاوعي في الخارج. أمّا النّوع الثّاني فهو فائض التّمتّع (Le Plus-de-Jouir)، ويتعلق بتلك المتعة الّتي بقيت مقيمة بالدّاخل ولم تسرّح،

(1)-Nasio, J.-D. (1992) Ibid. p.26
(2)-Ibid. p.30
(3)-Ibid. pp.33-34

والّتي يستحثّها الفالوس نحو الخروج. ثمّ أخيرا متعة الآخر (La Jouissance de l'autre): وهي المتعة الّتي تفترضها الذّات في الآخر. أريد أن أركّز مبدئيّا على العبارة النّفسانيّة: ''الفالوس هو الرّصيف الّذي يعلّم ويؤشر الطّريق الطّويلة للمتعة''[1]. الفالوس من أكبر الإحالات داخل تاريخ البشريّة، وبالتّالي أريد أن أورّط النّظريّة في فكرة ''الدّالّ الفالوسي''، أو دالّ يتمركز حول الفالوس على الأقلّ، دالّ يعمل على تأنيث العالم عبر تصوّر الآخر كعضو دوني (نسوي)، وبالتّالي فالغلق على اللّغة هو استبعاد الآخر منها والزّعم بأنّه غير قادر على التّمثيل في الخطابات الّتي تتمركز حول الفالوس.

- الجنسانيّة والنّصّانيّة:

سؤال يطرح نفسه داخل التّحليل النّفساني: أين تقيم الجنسانيّة (Sexuality) داخل النّصّ؟ أو ما هو الرّابط بين الجنسانيّة والنّصّانيّة؟ على صعيد النّظريّة والممارسة لا تعني الجنسانيّة داخل التّحليل النّفساني[2] مجرّد مجموعة من النّشاطات والرّغبات الّتي تعتمد على الأعضاء التّناسليّة، بل إنّها تضمّ مجموعة واسعة من الاغراءات والأنشطة الّتي يمكن ملاحظتها منذ الطّفولة، والّتي تؤمّن المتعة الّتي يمكن تفسيرها من حيث كونها تلبية للاحتياجات الفيسيولوجيّة الأساسيّة. فرويد[3] يرى أنّ الجنسانيّة موجودة منذ البداية، أي أنّها موضوع ما قبل نصّي، وهي تصنّف على أنّها من أكبر الاحتياجات.

دريدا يخبرنا أنّ ما نضيفه[4] (The supplement) عادة يكون ملحقا من الخارج، هل نحن نضيف الجنسانيّة للنّصّ أم نفعل العكس؟ أو بطريقة أخرى، هل هناك نشاط نصوصي داخل الجنسانيّة أم أنّ هناك حاجة جنسانيّة داخل النّصوص؟ علينا أوّلا أن نستوعب أنّ الجنسانيّة هنا منظور إليها كسلوك أو بطريقة أدقّ كإيتيقا[5] (طريقة تصرّف)، بدلا من كونها معطى بيولوجيّا.

---

(1)-Nasio, J.-D. (1992) Ibid. p.39
(2)-Laplanche & Pontalis (1973) Ibid. p.418
(3)-Ibid. p.419
(4)-Derrida, Jacques. (2005) Ibid. p.253
(5)-Laplanche & Pontalis (1973) Ibid. p.439

دريدا مرّة أخرى يذكّرنا أنّ المضَافَ يمكن أن يُفهم أيضا على أنّه إلحاق ما تمّ نسيانه أو ما كان غائبا. هل نريد أن نقول بأنّ الجنسانيّة ما تمّ نسيانه داخل النّصوص؟ بالعودة إلى التّحليل النّفساني سنجد أنّ هناك ثلاثة أسئلة مهمّة تطرح دائما: من أنا؟ كيف أصبحت هكذا؟ ما هو الثّمن الّذي دفعته كي أكون هكذا؟

من أنا؟ قد تكون الإجابات الأولى لهذا السّؤال: أنا من يتحدّث، أو أنا من يستعمل اللّغة. بدون اللّغة لن يكون هذا السّؤال مطروحا أصلا. بالتّالي أيّ كينونة تطرح هذا السّؤال هي كينونة متكلّمة، أو بطريقة فوكو: ذات متكلّمة. هذه الإجابات تتيح لنا كما يرى البعض[1] فرصة التّأمّل في طبيعة اللّغة، وما الّذي قد تقدّمه هذه الأخيرة لمستخدميها. عادة لا نحتاج للّغة إلاّ عندما يكون هناك غياب للأشياء، وإن كنّا نلجأ أحيانا لتخيّل هذه الأشياء. تبعا لهذه الإجابة فإنّ: ''الكائن البشري الّذي يستخدم اللّغة هو كائن مشكّل من الحرمان (الغياب)، والحرمان بدوره مرتبط بشكل وثيق بالرّغبة''.

بغضّ النّظر عمّا ستكون عليه الإجابة في السّؤالين الآخرين، يهمّنا هنا أنّنا استكشفنا النّظريّة كمسعى خطابي يصدر عن ذات متكلّمة تحاول دائما استعمال اللّغة كي تتخفّف من غياب الأشياء، وبالتّالي ما هو غير موجود غائب داخل اللّغة فقط، أو بطريقة نفسيّة ماحرمنا منه داخل اللّغة. سؤال قد يتبادر للذّهن: من يحفّزنا لكي نستعمل اللّغة؟ الإجابة كانت أنّ الرّغبة هي الّتي تفعل، لذلك لاكان زعم بأنّ الوجود لساني ورغبوي في الوقت نفسه. ما هو مصدر الرّغبة؟ لاكان يخبرنا أنّ: ''الرّغبة الإنسانيّة مهيكلة بشكل أساسي عبر قوانين اللاّوعي، وهي ذات طبيعة كنائيّة''[2]. وقد عرّف اللاّوعي عبر مقولة المتعة حين قال:''اللاّوعي هو أن تتمتّع عند الكلام [استعمال اللّغة أو الدّوالّ]'' [3]. أين تسكن الرّغبة في النّصّ؟ عندما نقارب النّظريّة عبر المقولة الفرويديّة ''عمل الحلم''، سنقترح أنّ النّظريّة لها محتوى كامن وآخر ظاهر، الأوّل يمثّل المتواري

---

(1)-Wolfreys, Julian. (2001) Ibid. p.99
(2)-Laplanche & Pontalis (1973) Ibid. p.123
(3)-Nasio, J.-D. (1992) Ibid. p.30

داخل النّظريّة والآخر يقدّم نفسه على أنّه الواجهة، ''الرّغبة تقحم نفسها في تلك الفجوة الفاصلة بين هذا الظّاهر والكامن''، لذلك فرويد يرى أنّ الرّغبة عليها أن تكون هي القاعدة في الحلم، بطريقتنا نحن؛ الرّغبة هي أهمّ ما يوجد داخل النّظريّة، إنّها المحتوى اللّاواعي، أو هذا النّشاط الّذي تحفّزه ميكانيزمات تسعى إلى تحقيق الإشباع، لن ننسى أنّ فرويد قد أكّد بأنّ الرّغبة (الجنسانيّة) من أكبر الاحتياجات داخل الكينونة البشريّة. ولكن لاكان يخبرنا أنّ ''الكينونة لا يمكنها أن تكفّ عن الرّغبة، إنّها كينونة ترغب باستمرار، كينونة تحاول أيضا أن تنهي جميع رغباتها، أو أن تنجح في ذلك على الأقلّ. مثل هذه الرّغبة ستكون رغبة مؤلمة ومعقّدة بلا شكّ، إنّها تعمل جاهدة لتذكّره بهذا الغياب [الحرمان] الّذي يسكن قلب كينونته''[1].

أيّ متعة مهما كان شكلها تظلّ دائما متعة جنسيّة[2]، وإذا كنّا قد سلّمنا أنّ اللّاوعي سلسلة من الدّوالّ الشّغّالة، فعلينا أن نقبل أنّ هذه السّلسلة يغيب فيها عنصر هامّ، إنه المتعة. التّحليل النّفساني يرى أنّ المتعة ''ليس لها تمثيل دالّ أو محدّد، إلاّ أنّها تمتلك مكانا داخل تلك السّلسلة، هذا المكان يشبه أن يكون خرقا''[3].

إنّه خرق في قلب النّظام الدّالّ، خرق ينكشف دائما عندما تتحرّك الفونتزمات والأعراض. مكان المتعة داخل اللّاوعي ليس ثابتا، فقد يكون موضعيّا (Local) ''الفونتازم والفالوس'' أو شاملا (Global) ''المتعة المفترضة في الآخر''. إذا أردنا أن نقارب المتعة الموضعيّة فإنّ مكانها في اللّاوعي خرق محاط بحدود، يشبه الأمر تماما تلك الخروقات الموجودة في الجسد (على مستوى الأعضاء التّناسليّة مثلا). أمّا إذا كانت المتعة مفترضة في الآخر فإنّها تكون غير محدّدة بمكان ما، وإنّما الذّات[4] هي الّتي تحدّد بشكل مرتبك هذا المكان.

ما هو المكان الّذي حدّدته النّظريّة في الآخر؟ (الآخر هنا قد يفهم كإثنيّة، كثقافة، كعرق،

---

(1)-De Kesel, Marc. (2009) Eros and Ethics: Reading Jacques Lacan's Seminar VII. Sigi Jottkandt (trans.). Albany: State University of New York Press. p.03
(2)-Nasio, J.-D. (1992) Ibid. p.43
(3)-Ibid. p.42
(4)-Nasio, J.-D. (1992) Ibid. p.43

كلون، كوجود هامشي، كموضوع لمعرفة أنتجتها النّظريّة... إلخ). لعلّ أحد الإجابات المقدّمة تتمثّل في أنّ: ''الرّغبة في الهيمنة غالبا ما تؤدّي إلى الوقوع في الفكر الميتافيزيقي وليس العكس. الدّيمقراطيّة الميتافيزيقيّة نظام مستمرّ يحافظ عليه أولئك الّذين يشعرون بأريحيّة داخل نسق وقائعه ومعاييره ومؤسّساته، هؤلاء هم الفائزون، هؤلاء الّذين يعتقدون بأنّ حضور الكائنات لا يستحقّ الوصف فقط بل التّأمّل والحماية أيضا، وهو ما يضمن لهم ظرفهم الخاصّ. ولكن هذا الظّرف يتضمّن هو الآخر على تاريخ آخر، إنّه تاريخ المهزوم، تاريخ ''الكينونة المتناساة''، تاريخ الضّعيف. الكينونة تشير عند هيدغر إلى التّاريخ المقموع الّذي همّشته الميتافيزيقا، وتحيل على الضّعيف، الّذي لم يكن جزء من الدّيمقراطيّة المؤطّرة المرتبطة بالرّأسماليّة النّيوليبراليّة، إنّه نتيجة لهذا التّناسي في حدّ ذاته، وبالتّالي هو الضّعيف الّذي قُمِعَ مِنْ قِبَلْ أولئك المنتصرين، الّذين هيمنوا داخل النّظام الأخلاقي المحافظ المؤطّر للدّيمقراطيّة[1]. هذا النّصّ يوضّح الطّابع الرّغبوي للنّظريّة، الّتي تحاول دائما تأمين أريحيّة لظرفها الخاصّ داخل التّاريخ، كلّ نظريّة تسعى للفوز لأنّ المعنى ذو ميزة خصاميّة أو فلنقل بطريقة نفسيّة: ذو طابع جشعي، يسعى دائما إلى الصّدراة، يمكن تصنيف هذه الخاصّيّة عبر المصطلح اللّاكاني (le plus-de-jouir) أو بطريقة فرويد الفونتازم الّذي ''هو عبارة عن تلك المشاهد الخياليّة أين تكون الذّات هي البطلة لتحقيق اكتمال الرّغبة''[2]. الميتافيزيقا (النّظريّة) حسب هذا التّوصيف الّذي قدّمناه آنفا، هي التّاريخ الطّويل لمتعة الفلسفة الغربيّة، أو فلنقل بطريقة لاكان: ''الفالوس الّذي يعلّم ويؤشّر الطّريقة الطّويلة للمتعة''.

المتعة (النّظريّة) ذات ميزة وظيفيّة من خلال تأمينها لاستمرار مجتمعات السّيادة عبر عنف الحقيقة، والبحث عن الفوز داخل التّاريخ، كما رأينا سابقا عند فاتيمو، هذه الصّورة الباثولوجيّة للنّظريّة تجعلنا نقترح بأنّ المكان الّذي تسكنه النّظريّة ''يسمّى المتعة، الّتي في غيابها يصبح العالم

---

[1]-حاول الفيلسوف الإيطالي دانيلو زولو (Danilo Zolo) أن يؤكّد مؤخّرا كيف أنّ هذا النّظام نظام قضائي دولي أيضا مفروض على الآخر مِنْ قِبَلْ مَنْ سمّوا أنفسهم بالمنتصرين. انظر:

D. Zolo, Victors' justice: From Nuremberg to Baghdad, trans. M. W Weir (London: Verso, 2009)

[2]-Laplanche & Pontalis (1973) Ibid. p.314

دون جدوى"[1]، ولكن هذه الجدوى تنتهك حقّ الآخر كما لاحظ دريدا، إنّها تنتهك إمكانيّات وتقاليد وسياقات هذا الآخر الّذي ينتمي لعالمنا. لذلك حاول دريدا أن يتحاشى هذا المعنى الانتهاكي للنّظريّة، عندما صرّح أنّ التّفكيك:ليس امتلاكا للسّلطة، أو أيّ شكل من أشكال الهيمنة، بل هو "طريقة لتذكير الآخرين وتذكير نفسي بمحدوديّة السّلطة والهيمنة"[2]. هذا الحديث عن إيتيقا المتعة، أي كونها ذات ميزة انتهاكيّة، يقودنا إلى محاولة البعض تشكيل وعي سياسي باللّاوعي (زيزاك، وإدوارد سعيد وهومي بهابها مثلا)، وحتّى لاكان نفسه أشار إلى هذه الفكرة: المتعة مسألة سياسيّة عندما قال: "الخطأ ليس خطأ التّحليل إنْ لمْ يستطع أنْ يُعبّر بطريقة مختلفة عن مسألة المتعة في وقتنا الرّاهن. أودّ أنْ أقول أنّ المتعة أصبحت مسألة سياسيّة، ولأنّها تورّطت في المجال السّياسي، فإنّها لن تكون قضية تبحث عن حلّ أرسطي... لا وجود لإشباع فردي للرّغبة خارج نطاق إشباع الجماعة"[3].

ما مصدر هذا الطّابع الانتهاكي للنّظريّة؟ قلنا سابقا أنّنا بإمكاننا أن نستكشف النّظريّة كفونتازم، كما رأينا عند زيزاك[4]، أو أنّ هناك بنية فونتازميّة مشكّلة للاستشراق، كما لاحظ إدوارد سعيد، حينما قال: "أنّ الاستشراق فونتازم أوروبّي حول الشّرق"[5]. داخل التّحليل النّفسي يُعَدُّ الفونتازم انتهاكيّا، أو أنّه ذو تركيبة عنفيّة، و"هذا العنف عمليّة أساسيّة: فالإنجاز التّخيّلي للرّغبة يتشكّل من خلال هذا الانتهاك، أو هذه العدوانيّة، حيث يتكرّر دائما داخل ورشة الحلم؛ إنّه ما حدث ويحدث دائما داخل المصنع المسمّى بالفونتازم الأوّلي"[6]. فكرة الفونتازمات الأوّليّة كما يرى، لابلونش وبوتاليس[7]، تحاول الإجابة عن سؤالين: أوّلهما، إيجاد ما

---

(1)-J. Lacan, J. (2002) *Ecrits. A Selection*, Translated by B. Fink, in collaboration with H. Fink and R. Grigg, New York and London: W. W. Norton & Company. p.305

(2)-Derrida, J. "A Discussion with Jacques Derrida," Writing Instructor 9, nos. 1-2 (Pall 1989-Winter 1990) p.18

(3)-Lacan, J. (1986) *Le séminaire, Livre VII, L'éthique de la psychanalyse : 1959–1960*, texte etabli par J.-A. Miller, Paris, Seuil. p.338

(4)-Žižek, slavoj. (1989) Ibid. p.27

(5)-Said, Edward (1979) Ibid. p.6

(6)-De Kesel, Marc. (2009) Ibid. p.75

(7)-Laplanche & Pontalis (1973) Ibid. p.332

يمكن أن يسمّى حجر الزّاوية المرتبط بما حدث (وإن كانت معالم ذلك غير محدّدة في تاريخ الفرد). ثانيهما، الحاجة إلى العثور على بنية الفونتازم في حدّ ذاته في شيء آخر ماعدا الحدث.

إنّ الفونتازمات الأوّليّة (المشاهد الأوّليّة، الخصاء، الإغراء) تمتلك سمة مشتركة وواحدة، فجميعها مرتبطة بأصول، مثل الأساطير الجماعيّة. وجميعها تدّعي بأنّها تمنحنا تحليلا وحلّا لما يمكن أن يشكّل لغز حياة الطّفولة. هذه الفونتازمات هي سيناريو اللّحظة الأولى أو أصل بداية التّاريخ. فالمشاهد الأوّليّة تمثّل أصل الذّات، وفونتازمات الإغراء تمثّل أصل ظهور الجنسانيّة، وفونتازمات الخصاء تمثّل أصل التّمييز بين الجنسين.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الثاني:

أدونيس للصراع من أجل فاتحة لنهايات قرن

المبحث الأوّل: المتحوّل وأسطورة الماركسي

المبحث الثّاني: التّاريخ وسيّاسات التّمثيل

المبحث الثّالث: الهرمينوطيقا بوصفها ثقافة لما بعد الميتافيزيقا

المبحث الرّابع: الحاضر بوصفه شعريّة: نحو إستيتيقا جديدة

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الأوّل

المتحوّل وأسطورة الماركسي

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الزّمن لا يمكن أن نتقاسمه. كيف للحظة ما في الماضي أن تدّعي بأنّها صالحة لكّل الأوقات؟. أو بعبارة أخرى كيف يمكن للماضي أن يعود مجدّدا ويدّعي بأنّه هو الجديد داخل حاضر ما؟. كيف يمكنه أن يكون جديدا إلى درجة أنّنا نحن أنفسنا نصف هذه اللّحظة بأنّها زمننا الّذي نرغب أن نعيشه ونحيا فيه؟. ''اللّغة تساعدنا دائما على استحضار الأرواح''[1] هذا ما يقترحه دريدا. تلك الأسئلة الّتي قدّمناها سابقا أسئلة طرحها هذا الفيلسوف في كتابه: أشباح ماركس. عندما تكلّم عن الماركسيّة وطريقتنا نحن في استحضارها كما تستحضر الأرواح. ''الماركسيّة أشباح والأشباح لا تموت أبدا''[2]. عند الحديث عن التّراث ومناقشة المنحى التّحوّلي والثّابت فيه يستحضر أدونيس أشباح ماركس كالإيديولوجيا، السّيميائيّات الجدليّة، التّراجيديا والثّورة، بلاغة الآخر والأمثولة القوميّة، نسبيّة القيمة، الشّعريّة والماركسيّة، العلاقة بين البنية الفوقيّة والتحتيّة، الحاضر كنوع من الشّعريّة. الكينونة والوعي الاجتماعيّين[*].

تعمل الثّقافة في المستوى الثّاني على إعادة النّظر والتّأويل، وتتّخذ مبدأ المغايرة، إنّها ثقافة متجدّدة، محدثة، مكافحة للثّقافة الثّبوتيّة الّتي تقمعها باستمرار، وتهملها وتهمّشها حتّى أنّ بعضها أبيد. ويمثّل أدونيس لذلك ''بنتاج الحركة القرمطيّة والحركة الإلحادية[3]. واهتمامه بالمتحوّل يأتي من اعتقاده بأنّ هذا المستوى الثّاني من الثّقافة قد يتيح فرصة التّنوّع والتّعدّد في النّظر للمشكلات الحضاريّة وهو لم يبرز لأنّه قمع وكبت ''[يقول] حين أشدّد الآن عمّا قمع وكبت، وعلى دراسته، فإنّني أشدّد على جوانب من ثقافتنا الماضية يمكن أن تضيء لنا دراستها حيويَّتَهَا وتنوّعها وتعدّد النّظر فيها، وتساعد في محو الصّورة الّتي قدّمت لنا بها عبر النّظام السّائد: الواحديّة، الاستعاديّة، التّكراريّة''[4]. سأعيد سؤال دريدا السّابق: كيف يمكن للحظة في الماضي أن تعود إلينا وتدّعي

---

(1)-Derrida, Jacques. (1994) Spectres of Marx. Kamuf, Peggy. (Trans.). London: Routledge. p.61

(2)-Ibid. p.118

(*)–للاطّلاع أكثر على هذه المقولات يمكنك العودة إلى كتاب:

Eagleton, Terry. Milne, Drew. (1996) Marxist Literary Theory: A reader. Oxford: Blackwell.

(3)–أدونيس، الثّابت والمتحوّل: بحث في الإبداع والاتّباع عند العرب، ج1، دار السّاقي، بيروت، ص22

(4)–المصدر نفسه،ج1، ص22

بأنّها هي الجديد؟. إلى درجة أنّنا نحن أنفسنا من يصف هذه اللّحظة بأنّها زمننا الّذي نريد أن نعيشه. تلك اللّحظة التّاريخيّة المقموعة والمكبوتة في تراثنا، والّتي يصطلح عليها أدونيس: بالمتحوّل، تريد العودة إلينا لتتيح لنا فرصة لم يقدّمها الحاضر، إنّها فرصة التّنوّع والتّعدّد في النّظر إلى المشكلات الحضاريّة. ''لا يمكننا أن نتقاسم الزّمن''، كما صرّح دريدا[1].

هل لدينا تمركز حول الشّبحيّة (Spectrality)؟. أريد أن أزعم أنّنا لا نمتلك تزامنيّة مع الرّاهن فيما نقترحه من نقد حضاري لمشكلاتنا. نحن نمتلك علاقة الوريث بشبح الأب. يحاول دريدا أن يشرح هذه العلاقة من ناحية وجوديّة عبر فعل الكينونة ''أكون أو لا أكون''، في إشارة منه إلى مسألة تعلّم العيش أو صناعة الحاضر بما يليق بالطّموح والأمل اللّذين نصبوا إليهما حضاريّا. هذه العلاقة عليها أن تتصالح مع الموت، وهذا بدوره ينطوي على التّصالح مع ما هو شبحي. الشّبح يكون ولا يكون في الوقت نفسه، ومن ثمّ، كما اقترح دريدا[2]، تعلم العيش (أو صناعة الرّاهن أو الحضارة...) يحتّم علينا تجاوز السّيمائيّة الجدليّة المرتبطة بالوجود ''أكون أو لا أكون''، والحياة والموت.

زيزاك[3] يرى أنّ الوضع الثّوري الفعلي ليس في عودة المكبوت أو المقموع –الّذي يمثّل حالة التّحوّل عند أدونيس– بل إنّ المكبوت أو العرض (Symptom) بلغة التّحليل النّفسي كان مجرّد حالة فاشلة في الماضي، وضعا منسيّا، مستثنى من الإطار التّاريخي الّذي كان سائدا. ما هو مهمّ عند زيزاك[4] هو الوضع الثّوري الّذي يمثّل محاولة ''الكشف'' و''التّخلّص'' من الأعراض (ما كبت وقمع). والوصول إلى مقاربات سريريّة لجعل الحاضر يتعافى من المكبوت. المنحى التّحوّلي في الثّقافة العربيّة لن يحقّق ذاته بل سيحسن فقط تكرارها، وهذا ما يفعله كلّ مكبوت. يمكننا بالتّالي أن نطبّع مع الصّيغة اللّاكانية[5]: تُحَقِّقُ الثّورة ''قفزة النّمر إلى الماضي''، ليس لأنّها تبحث

---

(1)-Derrida, Jacques. (1994) Ibid. p.55
(2)-Ibid. p. XVII-XVIII
(3)-Žižek, slavoj. (1989) Ibid. p.158
(4)-Ibid. p.158
(5)-Ibid. p.158

عن دعم لها في هذا الماضي (التّراث)، بل لأنّ الماضي (المكبوت) الّذي يعيد نفسه في الثّورة (صناعة الحاضر) ''يأتي من المستقبل''، مثل الولادة فهي شيء سيأتي من الغد وليس من الماضي.

لتبيان هذه الفرضيّة يستعين زيزاك بإجابة لاكان عن السّؤال الآتي: من أين سيعود المكبوت؟. وبطريقتنا نحن من أين سيعود المتحوّل؟. إجابة لاكان عن هذا السّؤال إجابة مناقضة لما نتخيّله، ''إنّه يعود من الغد''[1]. العرض (أو المكبوت) أثر لا معنى له، لم يتمّ اكتشافه أو استخراجه من عمق الماضي الخفيّ، بل تمّ بناءه بشكل رجعيّ. أي أنّ التّحليل هو من سيستنتج حقيقة ومعنى هذا المكبوت، بطريقة أخرى الدّلالة هي الّتي ستمنح العرض مكانه الرّمزي ومعناه.

من الأسئلة الهامّة الّتي يمكننا أن نطرحها هنا: هل النّظريّة نشاط هرمينوطيقي لأعراضيّة (Symptoms) موجودة في الماضي، أم هي نفسها هذه الأعراضيّة الّتي نستمرّ في ملء الماضي بها؟. لا بدّ أن نشير أوّلا إلى أنّ العرض ذو ميزة لسانيّة. ففي التّحليل النّفساني تمّ الإعلان على أنّ ''اللّاوعي مهيكل بطريقة تشبه اللّغة''، وهي محاولة لجعل اللّاوعي مكانا للدّلالة. العرض دالٌّ، أو هو حادثة دالّة، ودلالته تعني عند لاكان:''أنّ العلامة (العرض) هنا تمثّل (Representamen) شيئا ما لشخص ما''[2]. ما الّذي نريد قوله. النّشاط الهرمينوطيقي الّذي يقدّمه أدونيس للتّراث، هل هو تأويل لأعراضيّة موجودة في التّراث؟. أم هو جزء من الأعراضيّة الّتي تشكّل التّراث في كلّ مرّة؟.

التّحليل النّفسي يرى أنّ عمليّة التّحليل جزء من تشكيل أعراضيّة المريض. أي عرض يتميّز بثلاثة خصائص:

1- الطّريقة الّتي من خلالها فسّرنا العرض

2- النّظريّة حول سبب المعاناة

3- التّحليل الّذي هو جزء من العرض

---

[1]-Žižek, slavoj. (1989) Ibid. p.58
[2]-Nasio, J. D. (1992) Ibid. p.20

لتفسير هذه الخاصّيّة الثّالثة سنركّز حول ما قاله نازيو Nasio: ''المحلّل جزء مُشَكِّلٌ لعرض المريض. ففي جلسة علاجيّة يستدعي كلّ من التّحليل والعرض أحدهما الآخر. التّحليل يستجدي كشف الأعراض والأعراض لا تنكشف إلاّ أمام التّحليل. عندما أعاني فأنا أتذكّر كلام المحلّل، وعندما أفكّر فيه فإنّ ذكرى معاناتي ترتدّ إليّ مجدّدا. هذه الخاصّيّة الثّالثة للعرض تفتح باب ما يمكن تسميته النّقل التّحليلي الّذي يؤشّر كلّ جلسات التّحليل العلاجيّة. وإذا سألتني عن النّقل التّحليلي فإنّ أحد الإجابات تحدّده في تلك اللّحظة الخاصّة الّتي تتجلّى فيها العلاقة التّحليليّة؛ أين يكون المحَلِّلُ جزء مشكّلا لعرض المريض''[1].

التّراث داخل المتخيّل الأدونيسي يقدّم دائما على أنّه حالة باثولوجيّة في تاريخنا. إلاّ أنّ باثولوجيّة هذا التّراث مُشَكَّلَةٌ في جزء منها عبر التّحليل والتّأويل. بعبارة أخرى كلّ صورة إكلينيكيّة مقدّمة للماضي محكومة بفونتازمات التّحوّل والتّقدّم والتّجاوز والانخراط في الفعل الحضاري. عندما نستعين بمقولة الفونتازم فإنّالقصد من هذه القيمة اللّاكانيّة هو وجود نواة صلبة، راسخة وقارّة في علاقة الذّات بالعالم لا يمكن مقاربتها عبر الواقعيّة السّاذجة.

الفونتازم بإمكانه تفسير الكثير من التّناقضات داخل الخطاب النّقدي، وحتّى المفاعيل السّياسيّة لهذا الخطاب هي نتاج لتمفصل ما هو تاريخي وما هو فونتازمي، وإذا كان الفونتازم يحكم ما يعتقده هذا الخطاب أنّه حقيقة، فإنّ الحقيقة في حدّ ذاتها أثر للفونتازم ''الّذي يزول مباشرة عند مجابهته للفهم اليقظ للواقع''[2]. وإذا قبلنا فكرة أنّ الخطاب النّقدي ذو بنية فونتازميّة (التّقدّم، التّجاوز، الحضارة، الحداثة...)، فإنّ أيّة قناعة مشكّلة داخل عقلانيّة معيّنة لن تغيّر شيئا، لأنّ أيّ ولوج للحقيقة أو إحداث لها يتمّ دائما عبر الفونتازم.

تبنّي الثّقافة في مستواها الأوّل أحقيّتها من كونها أنّها تقدّم تفسيرا محسوما للماضي، يعمل على عزل ونفي باقي القراءات الّتي تجلّت في المستوى الثّاني الّذي قام بدوره واستنادا إلى قراءته الخاصّة برفض هذه الأحقّيّة، ويلاحظ أدونيس أنّ هذا الصّراع تاريخيّا لم يكن جدليّا، وإنّما تمّ نفي

---

[1]-Nasio, J. D. (1992) Ibid. p.18
[2]-Laplanche & Pontalis (1973) Ibid. p.315

هذه الثّقافة ''نبويّا -بمعنى أنّها هي الواحد- وأنّ من يناقضها يناقض الواحد، أي يناقض النّبوّة/الدّين. هكذا نمت الإسلاميّة والعروبيّة في حركة قوامها توكيد الذّات ونفي الآخر''[1]. هناك عمليّات كثيرة تعيد تغيير معنى الماضي، وبنائه سرديّا من جديد، كما كأنّها تفتح قراءته بطريقة أخرى. هذه العمليّات يلخّصها زيزاك بقوله: ''الماضي موجود دائما ضمن تاريخ معيّن، والمعنى الّذي يكتسبه أيّ أثر (عرض) ليس معطى بداخله أو موجودا فيه، بل يتغيّر باستمرار داخل شبكة من الدّوال، داخل كلّ انقطاع تاريخي، وعند كلّ ظهور لدالّ -سيّد جديد''[2]- لماذا نعيد كتابة التّاريخ في كلّ مرّة؟.

الدّوال توفّر إمكانيّة كتابة التّاريخ في كلّ مرّة، كما أنّ الدّال لن يكون دالاّ ما لم يكن التّكرار إمكانيّة كامنة فيه. عندما تدرج النّصوص داخل سياقات جديدة (بدائل معادة) [3] فإنّها تنتج باستمرار معاني جديدة قد تكون مختلفة أو متشابهة مع فهم سابق. ولكن ما الّذي يستلزمه هذا؟. كلّ علامة أو نصّ أو كلمة لن تكون ممكنة ما لم يكن التّكرار إمكانيّة لها؛ ما يشكّلها لن يكون حاضرا بشكل كامل لها. دريدا سمّى هذا الضّياع الأزلي لهذه المشكّلات ''الانتشار''[4] (Dissernination) للإشارة إلى أنّ التّواصل على عكس ما رأى أوستن وسيرل وأغلب من ينتمون إلى النّسق العقلاني الغربي، لن يكون أبدا فضاء موحّدا لأنّ أفاقه تتلاشى عن عناصره غير الحاضرة كلّيّا لمشكّلاته.

يمكننا أن نشير أيضا إلى مصطلح دريدا ''المعاودة'' (Iterability) الّتي تعني قدرة العلامة أو النّصّ أو الكلمات على تكرار نفسها في وضعيّات جديدة أخرى. وهو ما يجعلها مطعّمة بمعاني جديدة في سياقات مختلفة. فأيّ ''سياق لا يمتلأ دائما بشكل نهائي''. لأنّ كلّ علامة كما رأى دريدا ''سواء كانت لسانيّة أو غير لسانيّة، ملفوظة أو مكتوبة، وحدة كبيرة أو صغيرة، تقبل

---

[1]-أدونيس، الثّابت والمتحوّل، ج1 ص33

[2]-Žižek, slavoj. (1989) Ibid. p.58

[3]-Derrida, Limited Inc. p.62

[4]-للتوسع أكثر في هذا المفهوم ينظر:

Derrida, Jacques. (1981) Dissernination. Barbara Johnson (Trans.). London: The Athlon Press.

دائما أن تكون مقتبسة، وأن توضع بين علامتي تنصيص. وبالتّالي كلّ علامة تحدث خصومة مع سياق معيّن لإحداث سياقات جديدة وداخل أنماط لا تشبع أبدا. ربّما يفترض بالعلامة أن تكون صحيحة خارج سياقها، ولكن على عكس ذلك، هناك سياقات ليس لها رصيف ترسو عليه بشكل مطلق"[1].

اتّساع جغرافيّة العالم الإسلامي سمح بتعدّديّته وقلّل من تجانسه على صعيد الثّقافة القوميّة الواحدة، وتكمن أهمّيّة هذه الإشارة التّاريخيّة حسب أدونيس إلى نشوء هامش من التّعدّديّة القوميّة والثّقافيّة "لم يعد المجتمع الإسلامي العربي بعد الفتوحات متجانسا قوميّا وثقافيّا كما كان قبلها، لذلك لم يعد موضوعيّا، مهيّأ لتجسيد قيم واحدة موحّدة، هكذا أصبح بعد أن دخلت إليه عناصر تنوّع وتعدّد، منظومة من التّناقضات، أي من التّوتّرات، هكذا نرى الصّوفيّة إلى جانب الفقهيّة الشّرعيّة، وألف ليلة وليلة إلى جانب علم الكلام والفلسفة، والنّزعة الشّعوبيّة إلى جانب النّزعة القوميّة، والفكر الإلحادي إلى جانب الفكر اللّاهوتي، وحرّيّة الحلم والرّؤيا إلى جانب الحكمة العمليّة والتّعقّل"[2]. تجاور القيم وتعدّد القوميّات والمنظومات ما هو في النّهاية سوى مجاورة جديدة للدّوال، وتكرار نفسها داخل سياقات أخرى غير مماثلة في الجغرافيا الأولى الّتي لم تتّسع بعد. ثمّ ماذا يعني أن تتّسع الجغرافيا؟. يعني قدرة العلامة أو النّصّ أو الكلمات على تكرار نفسها في وضعيّات جديدة. الدّوال تنتشر خارج مكانها الأوّل لتحقّق مبدأ المعاودة[3] الّذي تكّلم عنه دريدا.

من التّأويلات الماركسيّة الأخرى الّتي قدّمها أدونيس للتّراث، فكرة تأويل نظريّة الحقّ فيه وفق مقولة الاقتصادي. الممارسة الاقتصاديّة الّتي سلكها الخليفة الثّالث تحديدا، يرى فيها أدونيس تعميقا لثقافة التّحوّلات، على صعيد تحميل النّصّ القرآني دلالات جديدة تتوافق مع ذلك الواقع الّذي كان يرى نفسه مقموعا ومستغلّا أو التّنبيه على أنّ الحاكم خرج عن أمر الله، أو أنّ الواقع أصبح غير مطابق للوحي: "الممارسة الاقتصاديّة هي الّتي تكشف، بشكل عملي، عن مدى إقامة

---

[1]-Derrida, Jacques. (1982) "Signature, Event, Context" (1971) in Margins of Philosophy, trans. A. Bass. Chicago: University of Chicago Press: p.320

[2]-أدونيس، الثّابت والمتحوّل، ج1 ص32

[3]-Derrida, Jacques. (1982) Ibid. p.320

الحقّ أو الانحراف عنه"[1]. لتسليط الضّوء أكثر على انعكاسات هذه الممارسات الاقتصاديّة على المجتمع الإسلامي، يسوّق أدونيس جملة من النّماذج/المآخذ على المؤسّسة السّياسيّة القرشيّة، بخاصّة كما أشرت في عهد الخليفة الثّالث عثمان بن عفان:

1- من النّاحية الاقتصاديّة: التّفاوت في حياة النّاس بين الحكم ومن يواليه والفئات الأخرى شكّل عاملا مباشرا في تحريك النّاس ضدّ السّلطة، وتأليبهم عليها[2]. وفي موقف أبي ذرّ الغفاري نموذج "للّذين حاربوا هذا التّفاوت"[3]: "يا معشر الأغنياء: واسوا الفقراء، بشّر الّذين يكنزون الذّهب والفضّة ولا ينفقونها في سبيل الله بمكاوٍ من نّار تكوى بها جباهم وجنوبهم وظهورهم"[4]

2- اقتطاع الأرض كان يتمّ باسم السّلطة القرشيّة، وهذا ما أوجد معارضة على اعتبار أنّ الأرض إسلاميّة وليست قرشيّة، حسب أدونيس فإنّ "هذه المعارضة تقترن بمعارضة قريش نفسها، بوصفها طبقة حاكمة، وإلى أنّها أخيرا تنادي بالمساواة بين قريش وغيرها"[5]

كتعليق على هذه التّأويلات الأدونيسيّة الّتي تقارب التّراث من زاوية الاقتصاد السّياسي فإنّه يمكننا أن نتذكّر، كما أشرنا سابقا، أنّه من النّاحية الابستمولوجيّة تمّ انتقاد النّزعة الاختزاليّة الّتي ميّزت الماركسيّة الأرثوذكسيّة عبر عمل لكلو وموف[6] اللّذين أكّدا أنّ المجتمع لا يمكن التّفكير فيه كموضوع كلّي بل كمجموعة من التّراكمات المرتبطة عرضيّا باختلاف تمفصلي. جوانب الحياة الاجتماعيّة (كالهويّات، الطّبقات، المجتمع، الفقر) الّتي نفكّر فيها كوحدة (وأحيانا ككونيّات) يمكن أن نفكّر فيها ثانية كاستقرار مؤقّت أو كغلق اعتباطي على المعنى. ويمكن أن نشير إلى أنّ النّزعة النّقديّة "للدّراسات الثّقافيّة"[7] المعبّر عنها بواسطة علماء علم الاجتماع، بشكل خاصّ، ترى أنّ

---

[1]-أدونيس، الثّابت والمتحوّل، ج1 ص225

[2]-المصدر نفسه، ص226

[3]-المصدر نفسه، ص226

[4]-المصدر نفسه، ص226

[5]-المصدر نفسه، ص227

[6]-للاطّلاع أكثر عُدْ إلى كتابيهما الّذي أشرنا إليه سابقا:

Laclau and Mouffe (1985) Ibid.

[7]-Barker, Chris. (2004) Ibid. p.185

فكرة الاجتماعي انهارت داخل الثّقافي والخطابي؛ مقولات كالطّبقة والاقتصاد والسّياسة والإيدولوجيا والتّناقض بين القوى وعلاقات الإنتاج، فهمت على أنّها إنشاءات خطابيّة بدلا من كونها مقولات تعكس ماهيّات كونيّة. مكوّنات المسعى الإنساني تعتبر نتاجا لشكل آخر من النّشاط بدلا من اعتبارها موضوعا له تحديداته الخاصّة به أو حتميّات نهائيّة.

العديد من كُتّاب ''الدّراسات الثّقافيّة''[1] معارضون لأشكال الاختزاليّة الاقتصاديّة الّتي من خلالها تمّ تفسير معاني النّصوص الثّقافيّة من زاوية الاقتصاد السّياسي. وأشاروا إلى أنّ فهم الثّقافة لا يمكن أن يكون عبر التّفسير الاقتصادي لوحده، لأنّ الثّقافة لها شكلها المحدّد وتمتلك آليات عمل خاصّة بها. هذه الميزات الخاصّة للثّقافة لا يمكن اختزالها (بمعنى، شرحها من زاوية) نشاطات إنتاج وتوزيع الثّروة (رغم أنّ هذه النّشاطات تُعَدُّ مظاهر هامّة لأيّ ثقافة).

الوساطات غير الجدليّة هي ما تمّ اقتراحه داخل النّظريّة ما بعد الماركسيّة والدّراسات الثّقافيّة. وحين يرى أدونيس أنّ ''الطّابع [الّذي ميّز] السّياسة والثّقافة [لم يكن] جدليّا''[2]، فإنّ المنظورات الجديدة من داخل النّظريّة ما بعد الماركسيّة والدّراسات الثّقافيّة ترى أنّ المجتمع والثّقافة والسّياسة والتّاريخ ''إنشاءات خطابيّة''. لقد ذكرنا سابقا أنّ ''مقولة الخطاب لها نسب داخل الفكر المعاصر يعود إلى التّيارات الفكريّة الثّلاثة الّتي سادت القرن العشرين، الفلسفة التّحليليّة، الفينومينولوجيا، والبنيويّة. القرن العشرون بدأ بوهم الوساطة، أي ما جعل وسيطا بيننا وبين العالم في عمليّة فهمه؛ الوصول إلى الأشياء عبر وسيط غير خطابي -المرجع، الظّاهرة، العلامة- ومع ذلك، وهم الوساطة هذا تمّ إزاحته في وقت لاحق، وكان لزاما أن يستبدل بشكل من أشكال التّوسّط الخطابي. وهذا ما حدث في الفلسفة التّحليليّة مع عمل فتجنشتاين. وفي الفينومينولوجيا مع التّحليل الوجودي لمارتن هايدغر. وفي البنيويّة مع النّقد ما بعد البنيوي للعلامة، وفي الابيستمولوجيا عبر مراجعات بوبر وكوهن وفيابند. وفي الماركسيّة مع أعمال غرامشي أين تمّ

---

[1]-Barker, Chris. (2004) Ibid. p.173

[2]-أدونيس، الثّابت والمتحوّل، ج1 ص317.

استبدال فكرة هويّات الطّبقة في الماركسيّة الكلاسيكيّة بهويّات الهيمنة المشكّلة عبر التّوسّطات غير الجدليّة"[1].

المتحوّل الأدونيسي مليء بالبديهيّات الماهويّة وسيرورات الضّرورة التّاريخيّة (التّاريخ كما يجب أن يكون وليس كما كان). ورغم أنّ هدفه هو محاولة إنعاش إيتيقا التّحرّر الدّيمقراطي من الاستغلال والخضوع، أو حماية بعض العناصر النّظريّة من التّقادم بهدف إدراجها بيداغوجيّا في فعل المقاومة، إلاّ أنّ ما بعد الماركسيّة تحاول كمنوال أن تتخلّى عن كلّ المقولات الماهويّة وتجاوزها ابستيمولوجيّا، عبر التّأكيد على "عرضيّة التّنظيمات الاجتماعيّة والسّياسيّة".

هذه العرضيّة طبّعت معها الدّراسات الثّقافيّة أيضا حين أعلن ستيوارت هال أنّ "كلّ ثقافة تشتغل من خلال نصوصها"[2]. "المجتمع والتّاريخ [وباقي المقولات الأخرى] نصوص غير منتهية"[3]، وباقتراح من دريدا عبر مقولته الشّهيرة "لا وجود لخارج للنّصوص"[4]، فإنّ جميع الدّوال أصبحت محكومة بانزلاق مستمرّ وغير محدود داخل سلسلة من الدّوال الأخرى. من جهة أخرى اقترحت الدّراسات الثّقافيّة[5] بأنّ النّزعة ضدّ الماهويّة تمنحنا وعيا بالطّابع العرضي المؤسّس لمعتقداتنا وأفهامنا الّتي تفتقر إلى أسس كونيّة. إلاّ أنّ هذا لا يعني أنّه لا يمكننا أن نتحدّث عن الثّقافة أو المجتمع ماهويّا. بل إنّ الحجّة ضدّ الماهويّة ترى أنّ الثّقافة والمجتمع يجب أن يُنظر إليهما كإنتاجات ثقافيّة تتموقع داخل أزمنة وأمكنة معيّنة بدلا من اعتبارها معطيات كونيّة للطّبيعة. كذلك فإنّ الذّات المتكلّمة تعتمد على وجود مسبق للمواقع الخطابيّة. الحقيقة شيء يصنع بدلا من اعتبارها شيئا موجودا. ولأنّ الكلمات لا تشير إلى ماهيات، فإنّ الثّقافة أو المجتمع أو التّاريخ ليست شيئا كونيّا ثابتا بل هي أوصاف مرنة دخل اللّغة. نتيجة لذلك ما تعنيه كلمة متحوّل أو

---

(1)-Laclau and Mouffe (1985) Ibid.pp. x-xi

(2)-Hall, Stuart (1992) 'Cultural Studies and its theoretical legacies', in Lawrence Grossberg, Cary Nelson, Paula Treichler (eds), Cultural Studies, New York and London: Routledge.

(3)-Laclau, Ernesto (1980) 'Populist rupture and discourse', Screen Education 34. p.87

(4)-Derrida, Jacques (1974) Of Grammatology, Baltimore and London: Johns Hopkins University Press. p.158

(5)-أدونيس، الثابت والمتحول، ج1 ص316

ثابت يُعَدُّ معاني غير ثابتة وخاضعة دوما لتعديل مستمرّ.

حجّة أنّ الفئات الاجتماعيّة –''أفكار ومواقف الطّبقات المسحوقة الّتي تجسّد للتّحوّل وتعبّر عنه في آن واحد''[1]– لا تمتلك خصائص ماهويّة أو كونيّة ولكنّها مؤسّسة من خلال طرق حديثنا عنها، حجّة مستمدّة من الفهم ضدّ الماهوي للّغة. بمعنى أنّ اللّغة لا تعكس واقعا خارجيّا موجودا مسبقا، بل تبني المعنى من داخل نفسها بواسطة سلسلة من الاختلافات الصّوتيّة والمفاهيميّة. دريدا[2] أكّد أنّ المعاني مولدة من خلال لعبة الدّوال وليس بواسطة الإحالة إلى عالم مستقلّ لذلك لا يمكن أن تكون أبدا ثابتة. الكلمات تحمل معاني متعدّدة. تضمّ أصداء وآثارا لمعاني أخرى من كلمات أخرى ذات صلة في سياقات أخرى، نتيجة لذلك فاللّغة بطبيعتها غير مستقرّة والمعنى ينزلق باستمرار. ويخضع عند دريدا إلى المغايرة والإرجاء Différance، وفي سياق مماثل، أكّد فيتجنشتاين[3] أنّ معنى الكلمة ليس مستمدّا من الإحالة إلى أشياء معيّنة ولكن عبر استخدامات داخل ألعاب لغويّة وسياقات اجتماعيّة معيّنة.

في النّهاية أريد أن أناقش جزئيّة أخرى أشار إليها أدونيس تتمثّل في وصفه للمتحوّل بأنّه: ''الفكر الّذي ينهض هو أيضا على النّصّ لكن بتأويل يجعل النّصّ قابلا للتّكيّف مع الواقع وتجدّده، وإمّا أنّه الفكر الّذي لا يرى في النّصّ أيّة مرجعيّة ويعتمد أساسا على العقل لا النّقل''[4]. دريدا يرى أنّ علينا أن نحاول قدر الإمكان إبراز ''الآثار السّياسيّة'' للنّشاط الهرمينوطيقي داخل النّصوص أو حولها ''فتأويل نظريّة أو قصيدة أو فلسفة أو لاهوت، تأويل لا يتمّ إنتاجه إلاّ عبر اقتراح موديل مؤسّساتي، وذلك إمّا عبر دعم موديل يمكّن عمليّة التّأويل، أو عبر اختراعٍ آخرٍ يتوافق معه''[5]. أريد أن أقول أنّ المتحوّل الأدونيسي يفترض في نفسه أن يكون

---

[1]-Barker, Chris. (2004) Ibid. p.199
[2]-Ibid. p.200
[3]-Ibid. p.200

[4]-أدونيس، الثّابت والمتحوّل، ج1 ص13-14

[5]-Derrida, Jacques (1992) 'Canons and Metonymies: An Interview with Jacques Derrida', in Richard Rand (ed.), Logomachia: The Conflict of the Faculties, Lincoln, NE and London: University of Nebraska Press, pp.21-22

مؤسّسة أخرى. وهذا ما يرى فيه دريدا ''القانون العامّ الّذي يحكم أّي نصّ''. أو أنّه بتوصيف دريدي آخر تأويلٌ يوقّع''عقدا جديدا مع مؤسّسة ما، أو بين المؤسّسة والقوى المهيمنة داخل المجتمع. التّأويل مؤسّساتي بطبيعته: يتشكّل مؤسّساتيّا أو يعمل بطريقة مؤسّساتيّة ليصل في نهاية المطاف إلى ما هو سياسي''[1].

المتحوّل بوصفه تأويلا أو قراءة للنّصّ لجعله يتكيّف مع الواقع، لن يكون أبدا تأويلا حرّا. لأنّه لن يتخلّص من الفخاخ والشّراك المعقّدة للممارسات المؤسّساتيّة، وبروتوكولات السّياقات الّتي ينتج عبرها. التّأويل لن يكون طبيعيّا أبدا، أو صحيحا بالضّرورة. فهو دائما محكوم بالأنحاء الّتي تتحرّك فيها معاني المؤسّسة. دريدا[2] يذهب إلى أبعد من ذلك حين يرى أنّ المؤسّسات لن تكون حرّة، أو خالية من روابط تجمعها بمؤسّسات أخرى. بل إنّها مشلولة ومتشابكة ومتواجدة ضمن حدود معقّدة مع مؤسّسات أخرى. هناك تعقيد أساسي يتخلّل عمل المؤسّسات (النّصوص)، الأمر يشبه النّسيج الّذي تعْلق بداخله هذه المؤسّسات مع سياقات ومواقع أخرى.

---

[1]-Derrida, Jacques (1992) Ibid. pp.21-23
[2]-Bowman, Paul. (2007) Ibid. p. x

المبحث الثاني:

التّاريخ وسيّاسات التّمثيل

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

كيف تمّ بناء وقول السّرديّات التّاريخيّة، هل هي مجرّد تسجيل للأحداث، أم أنّها طريقة يتمّ من خلالها بناء نظام سياسي واجتماعي وفق إيديولوجيا معيّنة؟ ما هي طبيعة تلك السّرديّات الملفّقة؟ هل تشتغل لصالح مؤسّسة ما؟

يناقش أدونيس المكوّن التّاريخي لمنحى الثّبات في الثّقافة العربيّة فيقرّر أنّ فهم التّاريخ العربي يكمن في فهم مشكل الإمامة أو الخلافة وأهمّ الأحداث المترتّبة عنهما، فالتّاريخي والسّياسي في هذه الثّقافة ذو بنية دينيّة، وجلّ الأحداث التّاريخيّة صدرت عن الوحي ''فالنّبوّة –الملك– تأسّست والنّبيّ يحتضر، في مناخ اقتتال بل يمكن القول أنّها تأسّست بمبادرة شبه انقلابيّة، أي شكل من أشكال العنف، ''الأقوى'' لا ''الأحقّ'' هو وارث النّبوّة/الملك، أو هو الخليفة''[1]. غير أنّ هذا الدّيني الّذي يفسّر التّاريخي والسّياسي ليس واحدا، متماثلا، متجانسا، بل متعدّدا، مختلفا، متشعّبا، وسنفترض أنّه خاضع لإيديولوجيا تتعلّق بعمليّة التّمثيل.

السّرديّات الّتاريخيّة أكثر من مجرّد تسجيل للأحداث، فهي مشكّلة لقيم وأطر وفهم المرجعيّات الّتي تدور حول الطّريقة الّتي من خلالها تمّ بناء قيم ومعاني أو خرائط لهذه المعاني في حدّ ذاتها، لذلك سنطرح السّؤال الآتي: كيف تمّ بناء وقول السّرديّة التّاريخيّة؟

البحث في الثّقافة غالبا ما يُعَدُّ أمرا يتعلّق باستكشاف عمليّات التّمثيل وهي ليست ''انعكاسات محايدة في نقلها للواقع بل هي إنشاءات ثقافيّة، تخالف ما قد يبدو لنا. وترتبط التّمثيلات بشكل جوهري بمسألة السّلطة من خلال عمليّة الانتقاء والتّنظيم، والّتي يجب أن تكون حتما جزءا من تشكيل التّمثيلات. وتتجلّى سلطة التّمثيل في تمكين بعض أنواع المعرفة من التّواجد مع استبعاد طرق أخرى''[2]. التّاريخي الّذي تشكّلت فيه المسألة السّياسيّة المتعلّقة بنظريّة الحكم بناها داخل منحى صراعي –كما يرى أدونيس– حيث أنّ السّياسي حمل خاصّيّة المصدامة الّتي تنازع على ما يمكن تسميته بـ''الأحقّيّة'' في الخلافة. غير أنّ هذا التّاريخي الأدونيسي مورّط في

[1]–أدونيس، الثّابت والمتحوّل، ج1، ص29

[2]-Barker, Chris. (2004) Ibid. p.177

عمليّة السّلطة، من خلال انتقاء وتنظيم سرديّات تاريخيّة معيّنة واستبعاد أخرى، انتقاء سرديّات تعزّز تأسيس رؤية تتعلّق بهذا السّياسي الّذي كان ''مجادلة أوشكت أن تتحوّل إلى معاركة''[1]، ولكن ماذا لو كانت هذه السّرديّات تخالف ما قد يبدو لنا؟ أو ماذا لو كانت هناك سرديّات أخرى تمثّل هذا الواقع السّياسي بطريقة أخرى؟ في كلتا الحالتين سيخضع كلّ منها لإيديولوجيا ترتبط بعمليّة التّمثيل.

يعتمد أدونيس في سرده لتلك الأحداث على مرويّات أبي مخنف[*] الّتي اعتمدها الطّبريّ في نقله لذلك الواقع السّياسي المرتبط بتلك المرحلة، وميزة هذه المرويّات أنّها ذات بنية تلفيقيّة، بمعنى أنّها تُؤوّل الحدث التّاريخي وتزيد فيه وتُنقص حسب إيديولوحيا تتعلّق بموقع الذّات الّذي تحتلّه هذه الشّخصيّة. وهذا الموقع سيتماهى معه أدونيس ويستثمر فيه وجدانيّا لخلق حقيقة تاريخيّة تناسب تماما الحقيقة الّتي يريد تشكيلها حول هذا السّياسي الممثّل بِدايةً بسقيفة بني ساعدة. والّتي اعتمد الطّبريّ[2] في نقلها على مرويّات عِدَّة منها مرويّة أبي مخنف، حيث ذكر فيها أنّ سعد بن عبادة قال: ''أقاتلكم، وكان لا يصلّي معهم ولا يجمّع بجُمُعتهم، ولا يُفيض بإفاضتهم، وأنّ الحُباب بن المنذر ردّ على أبي بكر، وأنّ عمر بن الخطّاب قد قال: وكنت زوّرت كلاما في نفسي''. وهي زيادات لا نجدها في رواية الإمام البخاريّ[3] لهذه القصّة نفسها، الّتي تخلو من هذه الأوصاف والنّعوت ذات البنية الخصاميّة، ففي رواية البخاريّ نجد أنّ عمر قال: ''وكنت قد هيّأت كلاما في نفسي'' بدلا من ''زوّرت''، أمّا ما يتعلّق بقول القائل: ''قتلتم سعد بن عبادة، فقال

---

(1)-أدونيس، الثّابت والمتحوّل، ج1، ص163

(*)– أبو مخنف من الرّوّاة الّذين اعتمد عليهم الطّبريّ بشكل كثير قال عنه أبو معين:''ليس بشيء''، وقال أبو حاتم:''متروك الحديث''، وسئل مرّة عنه فنفض يده وقال:''أحدٌ يسأل عن هذا''، وقال الدّارقطنيّ:''ضعيف''، وقال ابن حِبّان:''يروي الموضوعات عن الثّقات''، وقال الذّهبيّ:''إخباريٌّ تالف لا يوثق به''. للاطّلاع أكثر عُدْ إلى كتاب:
عثمان بن محمّد الخميس، حقبة من التّاريخ: ما بين وفاة النّبيّ إلى مقتل الحسين سنة 61هـ. دار الجوزي، القاهرة، 2007، ص21

(2)-جعفر محمّد بن جرير الطّبريّ، تاريخ الأمم والملوك، دار صادر، بيروت، ط3، 2008، ج2، ص510

(3)-ابن حجر العسقلاني ، فتح الباري بشرح صحيح البخاريّ، ت: محي الدّين الخطيب، المكتبة السّلفيّة القاهرة، كتاب فضائل الصّحابة، باب: لو كنت متّخذا خليلا، حديث، 3667-3668

عمر: قتله الله'' فقد ذكر الحافظ بن حجر[1] قوله: فقال قائل قتلتم سعد بن عبادة، أي: كدتم تقتلونه. وهو كناية عن الإعراض والخذلان. ويردّه ما وقع في رواية موسى بن عقبة عن ابن شهاب: فقال قائل من الأنصار: ''أبقوا سعد بن عبادة لا تطؤوه. فقال عمر: اقتلوه قتله الله''. نعم، لم يردّ عمر الأمر بقتله حقيقة. وأمّا قوله ''قتله الله'' فهو دعاء عليه، وهو مشهور في كلام العرب، ومنه قوله تعالى: ﴿قُتِلَ الْإِنْسَانُ مَا أَكْفَرَهُ﴾[2]. وعلى الأوّل: هو إخبار عن إهماله والإعراض عنه، وفي حديث مالك: ''فقتلت وأنا مُغْضَبٌ: قتل الله سعدا فإنّه صاحب شرّ وفتنة''. وأمّا ما يتعلّق بموقف سعد بن عبادة؛ فقد أخرج أحمد بن حنبل في مسنده عن حميد بن عبد الرّحمن قال: ''... فتكلّم أبو بكر ولم يترك شيئا في الأنصار ولا ذكره رسول الله ﷺ في شأنهم إلاّ ذكره. وقال: ولقد علمتم أنّ رسول الله ﷺ قال: ''لَوْ سَلَكَ النَّاسُ وَادِيًا وسَلَكَ الأَنْصَارُ وَادِيًا سَلَكْتُ وَادِيَ الأَنْصَارِ''. ولقد علمت يا سعد أنّ رسول الله ﷺ قال –وأنت قاعد–: ''قريش ولاّة هذا الأمر فبرّ النّاس تبع لبرّهم وفاجرهم تبع لفاجرهم'' فقال سعد: صدقت نحن الوزراء وأنتم الأمراء[3].

السّرديّات التّاريخيّة المقدّمة سابقا تمتاز بنوعين من الاستخدام للّغة[4]: استخدام تواصلي للّغة يهدف إلى إنتاج فهم معيّن باجتماع سقيفة بني ساعدة، حيث يرى أدونيس أنّها واقعة توضّح ''التّنازع في أمر من يخلف النّبيّ... والطّريقة الّتي يجب اتّباعها لاختيار من يخلفه''[5]. واستخدام استراتيجي يهدف إلى توجيه الحكم على هذه الحادثة التّاريخيّة، وذلك من خلال اختيار سرديّات تؤكّد على أنّ ''مبايعة أبي بكر اقترنت بعنف استند إلى حقّ إلهي بالسّلطة''[6]، كما تعمل على خلق حقيقة سياسيّة واجتماعيّة مفادها أنّ المسلمون انقسموا سياسيّا وفكريّا واجتماعيّا، وأنّ

---

[1]–ابن حجر العسقلاني، المصدر نفسه، ج7، ص384

[2]–سورة عبس، الآية: 17.

[3]–أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني الذهلي ، ت: أحمد شاكر، دار المعارف، القاهرة، ج1، ص18

[4]-Habermas, J. (1987) *The Theory of Communicative Action*, Vol. 2: Lifeworld and Systems. London: Heinemann

[5]–أدونيس، الثّابت والمتحوّل، ج1، ص164

[6]–المصدر نفسه، ج1، ص164

هناك فئة مسحوقة انوجدت مع مرور الوقت كانت تحلم بتغيير هذه النّظام الجائر بنظام إسلامي عادل، والجانب الّذي ترى بأنّه جدير بإقامة هذا النّظام ''هو جانب عليّ والاتّجاه الّذي يمثّله، وكانت الفئات الأخرى وبينها الفئات ذات المواقع الموروثة الّتي توفّر لها السّيادة، تقف في الجانب الّذي ترى أنّه يدعم هذه المواقع، وهو جانب معاوية''[1]. وبالتّالي تكشف هذه الرّؤية المتعلّقة بأحقّيّة عليّ بالخلافة على أنّ تلك الزّيادات الملفّقة الّتي تضمّنتها هذه السّرديّات المعتمدة من قِبَلْ أدونيس تنتج خطابا مؤسّساتيّا تفسّره عبارة ''ولكنّا كنّا نرى أنّا لنا في هذا الأمر حقّا، فاستبددتم به علينا''[2].

ترى المقاربات الاجتماعيّة واللّسانيّة أنّ اللّغة منتجة للمؤسّسة وخطابتها[3]، ووفق هذه الرّؤية، تُعَدُّ اللّغة أداة رئيسيّة من خلالها تعمل هذه المؤسّسات على خلق حقيقة اجتماعيّة متماسكة تؤطّر المعنى المتعلّق بهذه المؤسّسات[4]، وعليه تُبْنَى هذه المؤسّسات بالتّعاون مع مستخدميها الرّمزيّين وآخرين ممّن يتفاعلون معها داخل هذه الممارسات الخطابيّة. وهذه الرّؤية الّتي ترى الخطاب كمؤسّس للحقيقة الاجتماعيّة، لا تقود بالضّرورة إلى أنّ مهمّة الخطاب محصورة بالضّرورة في مثل هذا الفعل فقط، بل تؤكّد فقط على الدّور الهامّ الّذي يلعبه الخطاب في تشكيل الحقيقة، وخلق نماذج متنوّعة من الفهم يستعملها النّاس في الممارسات الاجتماعيّة.

كما يمكن رؤية تلك المؤسّسات وخطاباتها ''كمواقع للنّضال تتنافس فيها فئات مختلفة حول تشكيل الحقيقة الاجتماعيّة... حسب الرّؤية الّتي تخدم مصالح كلّ فئة''[5]. وبالتّالي تعمل تلك الزّيادات اللّغويّة الملفّقة داخل السّرديّات التّاريخيّة على تشكيل رؤية تتعلّق بمبدأ الأحقّيّة العلويّة في الحكم، وسنجدها في باقي السّرديّات الأخرى الّتي نقلت قصّة الشّورى أو فترة الحكم

---

(1)-أدونيس، الثّابت والمتحوّل، ج1، ص170.

(2)-المصدر نفسه، ص18.

(3)-Paul Gee, James. (2005) *An Introduction to discourse analysis: Theory and Method.* London: Routledge. P.35

(4)-Mumby, D. and Clair, R. P. (1997) 'Organizational discourse', in van Dijk, T. A. (ed.), pp.181-205

(5)-Ibid. p.182

المتعلّقة بعثمان بن عفّان أو في حروب عليّ ومعاوية رضي الله عنهما. وهي زيادات لها استخدامات رمزيّة تناضل من أجل خلق حقيقة تخدم مطامح المؤسّسة الشّيعيّة وتريد أن ندرك أنّ الخلافة الأمويّة نشأت كاستمرار ''ومتابعة لخلافة عثمان الّتي هي استمرار ومتابعة لخلافة عمر الّتي كانت بدورها استمرارا ومتابعة لخلافة أبي بكر''[1] وإزاحة المؤسّسة الشّيعيّة من هذا المنحى الاتّباعي والاستمراري له دلالاته الاستراتيجيّة في محاولة جعله مُمَثِّلاً للمنحى التّحوّلي داخل ذلك الواقع السّياسي وذلك عبر بناء تلك المؤسّسة داخل هذه الزّيادات الّتي تعمل كممارسات خطابيّة تشكّل وتبني الحقيقة السياسيّة الّتي تخدم مصالحها بناء نظام إسلامي عادل ممثّل في شخص عليّ كرم الله وجهه.

تسعى أيّ مؤسّسة إلى شرعنة ما يلائم حياتها وحاجاتها وطموحها ووجودها خاصّة، لذلك ستعمل فئات داخل ذلك السّياسي، كما يرى أدونيس ''على تأسيس فهم جديد للإسلام''[2]، وذلك سيتمّ طبعا عبر جملة من الخطابات، تقوم بواسطتها بتغيير الممارسات الاجتماعيّة وقولبتها في سياق جديد، هذه الفئات ينعتها أدونيس بالمغلوبة تارة وبالمسحوقة تارة أخرى، وأنّ فكرها يُعَدُّ ''تعبيرا عن التّحوّل في المجتمع الإسلامي''[3]، ويمكن أن نسأل هنا: هل أدونيس يطبّع مع هذه المؤسّسة وخطابتها؟ إنّ السّرديّات التّاريخيّة الّتي يعتمدها أدونيس تسعى إلى تسويغ وجود موقع لهذه المؤسّسة وذلك عبر تورّطه في شرعنتها وتبريرها لتكون مقبولة لدينا ''ومن هنا كان الهمّ الأوّل لمعاوية، بعد أن تغلّب سياسيّا، هو القضاء ثقافيّا على أبناء عليّ ومن يواليهم''[4]. ثمّ تمثيلها داخل شكل قمعي مؤسّس خطابيّا وذلك باللّجوء إلى مواقع خطابيّة موجودة مسبقا بتبنّيه رأي ابن خلدون في الفتنة الّتي وقعت بين عليّ ومعاوية ''لم يكن لمعاوية أن يدفع عن نفسه وقومه، فهو أمر طبيعي ساقته العصبيّة بطبيعتها، واستشعره بنو أميّة، فاعصوصبوا

---

[1]-أدونيس، الثّابت والمتحوّل، ج1، ص182.

[2]-المصدر نفسه، ص172.

[3]-المصدر نفسه، ص172.

[4]-المصدر نفسه، ص171.

عليه وماتوا دونه"[1].

والأمر الثّالث يكمن في تشكيلها خطابيّا داخل إطار الإقصاء والتّبعيّة "وهكذا أمر عمّاله بشتم عليّ والذّمّ على أصحابه والإقصاء لهم وترك الاستماع منهم"[2]. ثمّ أخيرا، الحديث عن الفئات المهيمنة، وكيفيّة بنائها وإنتاجها لمواقع الهيمنة الخاصّة بها "وطبيعي إذن، أن تنطق السّلطة الأمويّة باسم القرآن والسّنّة، وأن تزعم أنّها الإمامة الكبرى، والأصل الجامع، وأنّ كلّ خروج عليها إنّما هو خروج على الأصل، وبالتّالي خروج على الإسلام ذاته"[3].

بعد هذا الابتكار للهامشي يسعى أدونيس إلى مرحلة أخرى يمكن أن نسمّيها تطبيع الهامشي (Normalisation). مرحلة قولبة فئات معيّنة -كما رأينا سابقا- داخل النّظام الاجتماعي والرّمزي والأخلاقي، وإذا كان "السّرد يصف الأحداث، فإنّ النّعوت تصف الأشياء"[4]، لذلك ستكون الأولويّة في فرز التّاريخي والبحث عن التّصنيف النّعتي الّذي تمّ إدراج تلك الفئات الهامشيّة فيه، لإعادة تسويقها من جديد، وبنائها نظريّا لتعزيز وجهة نظره المتعلّقة بالمنحى التّحوّلي في الثّقافة العربيّة، واختزال تلك الفئات في مجموعة من النّعوت يُعَدُّ شكلا تمثيليّا يجوْهر الآخرين من خلال عمليّة السّلطة -الانتقاء والتّنظيم، كما أنّه شكل من أشكال تنميطهم لأنّ "الصّور النّمطيّة (Strotypes) تنطوي عادة على إسناد صفات سلبيّة لأشخاص مختلفين عنّا، وهي عمليّة تشير إلى اشتغال السّلطة داخل هذه القوالب. ودورها يتمثّل بشكل خاصّ، في استبعاد المغايرة "Difference" داخل النّظام الاجتماعي والرّمزي والأخلاقي. لأنّها تتعلّق عادة بأولئك الّذين تمّ استبعادهم من النّظام "العادي" للأشياء. وفي الوقت نفسه تحدّد من نكون "نحن" ومن يكونون "هم"[5].

---

[1]-أدونيس، الثّابت والمتحوّل، ج1، ص170

[2]-المصدر نفسه، ص171

[3]-المصدر نفسه، ج1، ص171

[4]-Todorov, Tzvetan. (1982) French Literary Theory Today, Cambridge: Cambridge University Press. p.147 (Originally published as 'Qu'est-ce qu'une description?', in Pohique, (Paris: Seuil, 1972) p.465

[5]-Barker, Chris. (2004) Ibid. p.188

كيف إذا تمّ تنميط الهامشي الأدونيسي؟ يرى أدونيس أنّ إلصاق صفات سلبيّة بهذه الفئات حرّكته جملة من العوامل تمثّلت أساسا في الصّراع حول فهم الإسلام من جهة، والظّرف الاقتصادي من جهة أخرى، وأهمّ تلك الصّفات السّلبيّة تمثّلت في أنّ الثّائرين على عثمان بن عفّان سمّوا ''غوغاء وعبيدا''[1] وأنّ الّذين أنشؤوا نواةً لمعارِضة للدّولة كانوا من ''المحرومين والمبعدين''[2] وأنّ المجتمع الإسلامي أخذ ينقسم إلى فئتين ''فئة مُسْتَغِلَّة تقف إلى جانب النّظام، ومُسْتَغَلَّة يقصيها النّظام''[3] وأنّ أصحاب الآراء الجديدة في فهم الإسلام سمّوا بـ''أهل الإحداث أو المنحرفين''[4]، كما أنّ الخارجيين ''كانوا يسمّون بالغوغاء وأهل المياه والعبيد والأعراب ونزاع القبائل''[5]. والملاحظ على هذه الصّفات السّلبيّة أنّها:

– تشتغل كصور إيجابيّة Positive Images، بدلا من كونها صورا سلبيّة تمّ إلصاقها بتلك الفئات، لأنّ صفة الهامشي السّلبيّة تعمل بطريقة عكسيّة وغير واعية داخل التّنظير الأدونيسي، فهي إيجابيّة لأنّ موقع تلك الفئات يخدم وجهة نظره المتعلّقة بالمنحى التّحوّلي

– اهتمام أدونيس بصفتين تتعلّقان باستبعاد تلك الفئات من عمليّة فهم الإسلام ''أهل الإحداث أو المنحرفين''، وهما صفتان استراتيجيّتان تخدمان وصف التّحوّل الّذي يرى أنّه يمثّل في بعض جوانبه ''الفكر الّذي ينهض على النّصّ''[6]. وبالتّالي سيقرّر حقيقة مفادها ''أنّ صراع المعاني، أعني فهم الإسلام، سيتّخذ من الآن بُعدا جديدا، وأنّ هذا البُعد الجديد سيتمثّل في ما يسمّى الابتداع أو الإحداث، وأنّ الكفاح ضدّه سيتمثّل فيما سيسمّى بالابتداع أو السّلفيّة''[7]

– تمثيل وتنميط المؤسّسة الشّيعيّة –إيديولوجيّا– داخل وصف ''العامّة''، ''هذه العامّة هي

---

[1]–أدونيس، الثّابت والمتحوّل، ج1، ص223.

[2]–المصدر نفسه، ص224.

[3]–المصدر نفسه، ص225.

[4]–المصدر نفسه، ص232.

[5]–المصدر نفسه، ص232.

[6]–المصدر نفسه، ص13.

[7]–المصدر نفسه، ص232.

الّتي كانت السّبّاقة إلى مبايعة عليّ"[1]، وبالتّالي فالوصف يشتغل ضمن تشفير مزدوج: سلبي لأنّ القلّة –النُّخبة– لم تكن مع عليّ، وإيجابي لأنّ العامّة –الكثرة أيّدته– الثّابت نخبوي، والمتحوّل عامّي نشأ خارج "السّنّة والجماعة والأكثر بعدا عن الانشقاق والبدعة"[2]

– انتقاء مجموعة من الأوصاف، سواء كان فعلا محايدا أو مشحونا وجدانيّا، يشير إلى موقف الكاتب ورأيه حول موضوع معيّن، بمعنى أنّه فعل يعبّر عن إيديولوجيا خاّصة به. لذلك فالكلمات كما يرى ريتشاردسون[3] "تنقل بصمة المجتمع، وأثر الحكم القيمي، خاصّةً لأنّها تمرّر المعنى المباشر والإيحائي على حدّ سواء". والبصمة الأدونيسيّة والحكم القيمي اللّذين تنقلهما تلك الأوصاف يكمن في قوله: "الأحقّيّة لا تنبع من مجرّد اتّباع السّنّة أو القرشيّة، وإنّما تنبع من تفهّم حاجات النّاس"[4].

أسطرة التّاريخ: يرى رولان بارت أنّ "الأسطورة لها وظيفة مضاعفة: فهي تشير إلى ... وتُبْلِغُ عن، وتجعلنا نفهم شيئا وتفرضه علينا"[5]. ويؤكّد بارت أنّ الإيديولوجيا (أو الأسطورة كما يفضّل هو أن يسمّيها) تشتغل إلى حدّ بعيد داخل المستوى التّضميني –مستوى الدّلالة الثّاني– للمعاني اللّاوعية الّتي تنقلها أو يُراد أن تنقلها النّصوص والممارسات. بالعودة إلى الخطاب التّاريخي الّذي يعتمده أدونيس في رصده لحركة السّذياسي، فإنّه يمكننا الكشف عن مستويين من الدّلالة: دلالة مباشرة، ترصد وقائع حدثت بعد وفاة النّبيّ ﷺ، بدء بسقيفة بني ساعدة، وقصّة الشّورى، ومقتل عثمان، وخلافة معاوية، وغيرها من الأحداث التّاريخيّة الأخرى، الّتي تقدّم المجتمع كمجتمع تنازعي بدلا من كونه تصالحيّا، مُبَنْيَنًا داخل قيم سلبيّة كالعنف واللّامساواة والاستغلال والقمع والهيمنة.

---

[1]–أدونيس، الثّابت والمتحوّل، ج1، ص231

[2]–المصدر نفسه، ص232

[3]-Richardson, J. (2007) Analyzing Newspapers: An Approach from Critical Discourse Analysis. Basingstoke: Palgrave Macmillan. p.47

[4]–أدونيس، الثّابت والمتحوّل، ج1، ص229

[5]-Barthes, Roland (2009) 'Myth today', in Cultural Theory and Popular Culture: A Reader, Harlow: Pearson Education. p.265

المسؤول عن تعزيز هذه القيم السّلبيّة داخل المجتمع الإسلامي في تلك المرحلة تجسّده ''الأفضليّة القبليّة في مسألة الخلافة''[1]، و''كما أنّ العقيدة تجسّدت في قريش فإنّ السّيادة تجسّدت فيها''[2] ومن ثمّ كان الخلاف الأعظم، والمشكل الأوّل متمثّلا في السّؤال التّالي: ''من يحكم؟ وهو السّؤال الأوّل والأكثر أهمّيّة... وزاد المشكلة تعقيدا ارتباطها بالدّين''[3]، ليصل أدونيس إلى نتيجة مفادها أنّ هذا الخلاف الأعظم أكّد ''على أنّ فكرة الدّولة، كما تأسّست في اجتماع السّقيفة لا تستمدّ قوّتها من إرادة النّاس الحرّة، بقدر ما تستمدّها من إرادة جماعات معيّنة ومن الخليفة''[4]. ثمّ يصبح هذا النّظام الدّلالي المباشر [Dénotation] تصميما أو تعبيرا أو دَّالا لنظام دلالي ثاني –النّظام التّضميني [Connotation]– وضمن هذا المستوى الثّاني للدّلالة سيتمّ إنتاج الأسطورة –الإيديولوجيا– الّتي تُعَدُّ مهيكلة لهذه الأفكار، ومؤيّدة لقيم ووجهات النّظر المتعلّقة بأدونيس في التّنظير لمنحى التّحوّل ''النّتاج الّذي رفضه أسلافنا''[5]، وذلك عبر توصيف تلك الفئات الّتي سيطرت داخل ''مبدأ الاقتداء والاتّباع'':''... وأن يقترن مبدأ اتّباع السّلف بمبدأ قرشيّة الخلافة''[6]، وأنّ الفئات الّتي سيطرت على السّلطة تمسّكت بما استقرّ وساد، وأنّ الفئات المغلوبة ستعمل ''على تأسيس فهم جديد للإسلام، أي أنّها ستفسّر الإسلام بما يلائم حياتها وحاجاتها وطموحها، ومن هنا سيجيء فكرها تعبيرا عن التّحوّل في المجتمع الإسلامي، بينما سيكون فكر السّلطة الّتي سادت تعبيرا عن الثّبات الموروث''[7]. وبالتّالي فالعلامة ''قريش'' سيكون لها دلالة ثانية تزيح وتعوّض الدّلالة الأولى: قريش هي القبيلة ضمن المعنى المباشر، وهي السّلطة والثّبات والموروث ضمن المعنى التّضميني. غير أنّ تثبيت القرشيّة داخل دلالة الثّبات مثلا، جاء نتيجة عمل تلك الزّيادات الّتي تضمّنتها النّصوص التّاريخيّة في سردها للسّقيفة –كما رأينا

---

(1)–أدونيس، الثّابت والمتحوّل، ج1، ص165

(2)–المصدر نفسه، ص166

(3)–المصدر نفسه، ص166

(4)–المصدر نفسه، ص167

(5)–المصدر نفسه، ص175

(6)–المصدر نفسه، ص169

(7)–المصدر نفسه، ص172

سابقا- حيث قدّمتها داخل صورة محرّفة، وهو ما سيقود إلى خلق وعي زائف بهذا الحدث التّاريخي، وبالتّالي سنقول أنّ لغة تلك الزّيادات والتّلفيقات لغة مُسيَّسة ومورّطة في الصّراع الاجتماعي، لأنّ ''اللّغة تعتبر كوسيلة مشحونة ثقافيّا وسياسيّا لخدمة ما تسعى فئات معيّنة للسّيطرة عليه''[1].

الهامش كبناء أدائي وخطابي: يرى إدوارد سعيد أنّ ''ما يُتداول عادة لا يمكن أن يكون هو الحقيقة بعينها، بل هو مجرّد تمثيلات... فاللّغة في حدّ ذاتها منظّمة سُنِّيًّا، وتُعَدُّ نسقا مشفّرا، يستخدم فيها العديد من الأصوات للتّعبير عن، والإشارة إلى، وتداول رسائل ومعلومات، كما أنّها تمثيلات''[2]. سنطرح السّؤال الآتي: هل فعلا كان فكر تلك الفئات المغلوبة تعبيرا عن التّحوّل داخل المجتمع الإسلامي، وفكر السّلطة الّتي سادت يعبّر عن الثّبات الموروث؟ هل يعكس هذا حقيقة كونيّة تتعلّق بالثّقافة العربيّة، أم أنّه مجرّد بناء أدائي وخطابي لتلك الحقيقة؟ على العموم سنلجأ هنا إلى القول بأنّ هذا الهامش التّحوّلي الّذي ابتكره أدونيس ما هو إلّا هامش أدائي، ونظريّة الأداء ''Performativity'' هنا مرتبطة بعمل جون أوستن J.L. Austin من خلال كتابه ''كيف نفعل أشياء بالكلمات''[3]، وهو يُعَدُّ كردّة فعل على الفهم الأرثوذكسي للّغة والمعنى، وبخاصّة الميل الفلسفي الّذي يعالج العبارات النّموذجيّة ''Paradigmatic Statements'' كمجرّد وصف خاطئ أو صحيح لشأن ما وهذا النّوع من العبارات يصنّفه أوستن على أنّه لغة وصفيّة، في مقابل ذلك يلاحظ أوستن أنّ ''التّلفّظ بعبارة ما... ليس مجرّد وصف لفعل قمت به، أو تبيان للحالة الّتي قمت بها بذلك الفعل، بل إنّ العبارة تنجز ذلك الفعل''، فالتّلفّظ بكلمات مثل ''أعدك أنْ ألاقيك'' أو ''إنّي أعلنكما زوجا وزوجة''، لا يُعَدُّ مجرّد وصف للوعد أو الزّواج، بل هو إنجاز لكليهما، فإنْ تقول، هو أن تفعل حسب أوستن، وُعَدُّ هذا التّصنيف -اللّغة

---

(1)-Brian Longhurst, Greg Smith, Miles Ogborn, Gaynor Bagnall, Garry Crawford, Scott McCracken and Elaine Baldwin (2008) *Introducing Cultural studies*. Prentice Hall Europe: Pearson Education. P.44

(2)-Said, Edward (1979) Ibid. p.22

(3)- انظر:

Austin, J. L. (1962) *How to Do Things with Words*.Oxford: Clarendon Press.

الوصفيّة واللّغة الأدائيّة– إضافة مهمّة داخل فلسفة اللّغة[1]، ورغم أنّ الفكرة مرتبطة بأوستن، إلاّ أنّ جيوديث بتلر Butler Judith أشاعت مفهوم الأدائيّة داخل الدّراسات الثّقافيّة خلال سنوات 1990 عبر عملها حول الهويّات الجنوسيّة. فالجنس والجندر يعنيان بالنّسبة إليها أدائيّةً اقتباسيّةً يؤمّن استمرارها التّكرار. فهي ترى أنّ الجندر يشتغل بنفس الطّريقة الّتي تشتغل بها اللّغة الأدائيّة ''لا وجود لهويّة جندريّة خارج العبارات المتعلّقة بالجندر، فالهويّة مشكّلة أدائيّا داخل هذه العبارات الّتي يعتبر الجندر نتيجة لها''[2].

استخدام مفهوم الأدائيّة هنا يمكن أن يكشف عن الممارسات الخطابيّة الّتي أحدثت وأنتجت هذا الهامش من خلال الاقتباس والتّكرار، اقتباس مجموعة من الطّرق التّنظيميّة للحديث حول هذا الهامش الّذي يجوهره أدونيس داخل الشّكل ''الّذي رفضه أسلافن''، أو الّذي يمثّل ''الابتكار والإبداع'' أو ''الثّقافة في مستواها الثّاني، مجموع النّتاج الّذي كتب استنادا إلى نظرة أوّلت النّصوص بشكل مغاير، وأعادت النّظر في القيم الموروثة''.

الأوصاف المتعلّقة بالهامش –والّتي أوردناها سابقا– تُعَدُّ أوصافا أدائيّة، وبالتّالي فهذه الأوصاف تبني بشكل فعّال هويّة الهامش الأدونيسي، وتُعَدُّ معبّرة عنه أو كاشفة له. وإذا كانت هذه الأوصاف والأفعال، السّياسيّة والاجتماعيّة، والّتي تُعَدُّ في أصلها طرقا متنوّعة يتمظهر هذا الهامش من خلالها، ويقوم عبرها بإنتاج دلالاته الثّقافيّة، تتميّز بأنّها أوصاف وأفعال أدائيّة، فإنّه ليست هناك هويّة قبليّة لهذا الهامش يمكن من خلالها أن تكون صفة ما أو فعلا معيّنا قابلين للقياس؛ ليس هناك فعل صحيح أو خطأ، أو حقيقي أو محرّف قد ينسب للهامش، وافتراض صحّة الهويّة المتعلّقة بهذا الهامش يمكن أن تتجلّى فقط كتنظيم من صنع الخيال الأدونيسي. وإذا كان ابتكار هذا المنحى الهامشي يتمّ عبر تلك الأوصاف، الّتي كانت بمثابة معايير اجتماعيّة وثقافيّة، يكرّرها أدونيس مرارا وتكرار لتأمين استمرار هذا الهامش داخل مدوّنته، فإنّه بإمكاننا

---

[1]-Payne, Michael and Rae Barbera, Jessica. (2010) *A dictionary of Cultural and Critical Theory*. Blackwell Publishing. P.528

[2]-Butler, Judith. (1993) *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of Sex*. New York: Routledge. P.33

عرقلة هذا النّظام وذلك بواسطة معرفة مسبقة بتلك الأوصاف وطريقة تشكّلها التّمثيلي داخل الثّقافة العربيّة.

الأدائيّة ليست فعلا فرديّا، اختياريّا، بل هي دائما اقتباس وتكرار لمعايير واصطلاحات موجودة[1]، فالذّات النّاطقة الأدونيسيّة ليست هي مؤلّفة أو مبدعة هذا الهامش، بل تعتمد على وجود مسبق لمواقع خطابيّة متعدّدة (الخلافة، القرشيّة، السّنّة، الإرجاء، التّشيّع، الخوارج، الحركات الثّوريّة، الدّولة الأمويّة أو العبّاسيّة...إلخ) [2]. الّتي تشكّل ذخيرة نظريّة، يستعين بها في بناء معرفة اقتباسيّة وتكراريّة بهذا الهامش، ومن خلال التّماهي والاستثمار الوجداني مع هذه المواقع الخطابيّة يقوم أدونيس بخلق هويّة لهذا الهامش، غير أنّ ''التّماهي يشكّل مصفوفة إقصائيّة. بمعنى أنّ التّماهي يكون مع مجموعة واحدة من المعايير ويقصي أخرى''[3]، كأن يكون مع التّشيّع والخوارج ويقصي السّنّة والقرشيّة.

التّمثيلات مساع خطابيّة تُوجِد وتُخَوِّل وجهات نظر معيّنة وتستبعد أخرى، وفي هذين الفعلين (الإقصاء والإدماج) تحدث الكثير من التّشويهات والتّحريفات. وكما قال رورتي فإنّ ''التّمثيلات مجرّد مسألة لسانيّة بدلا من كونها لوغوسيّة''[4]. بتعبير آخر: التّاريخ يصنع دائما عبر السّرديّات الّتي نتداولها وليس معطى ميتافيزيقيّا. لذلك يُكتب التّاريخ في كلّ مرّة لمقاومة ذكاء ميتافيزيقا الكتابات الّتي سبقتنا، والتّخلّص من حتميّات الدّلالة الواحدة. السّخريّة خلخلة ناجعة لأنطولوجيا أيّة نصوصيّة ترى ذاتها مفردات نهائيّة غير عرضيّة، أو حسًّا مشتركا يرى بديهيّا، أنّ العبارات المشكّلة فيه كافية للوصف والحكم على معتقدات وأفعال وحياة آخرين يستعملون مفردات أخرى بديلة. وإذا كان رورتي يحاول أن يجعل الميتافيزيقا (كتابة التّاريخ مثلا) ساخرة، فمن المهمّ أن تفهم هذه المحاولة لا على أساس منطق الحجّة كما هو معمول به داخل الفلسفة، ''بل كإعادة صياغة Redescriptions للميتافيزيقا داخل مفهوم السّخريّة''[5].

---

(1)-Butler, Judith. (1993) Ibid. p.15

(2)-انظر على سبيل المثال: الثّابت والمتحوّل، ج1ص234-236-244-245

(3)-Barker, Chris. (2004) p.93

(4)-R, Richard (2005) Ibid. p.8

(5)-Critchley, Simon. (2005) Ibid. p.22

المبحث الثالث:

الهرمينوطيقا بوصفها ثقافة لما بعد الميتافيزيقا

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الهرمينوطيقا بوصفها ثقافة لما بعد الميتافيزيقا(*)

في كتابه الأمميّة الهرمينوطيقيّة: من هيدغر إلى ماركس. أورد جياني فاتيمو ملاحظة هامّة قد تكون بداية جيّدة لما نودّ طرحه في هذا الفصل. فاتيمو تحدّث عن إخفاق الفلاسفة الماركسيّين في تغييرهم للعالم، ''وهذا ليس بسبب أنّ مقاربتهم السّياسيّة له كانت خاطئة، بل لأنّها كانت مؤطّرة ضمن نسق ميتافيزيقي''[1]، أي داخل المزاعم الموضوعيّة حول الحقيقة والكينونة والتّمركز حول اللّوغوس الّتي طوّقتها وفكّكتها فلسفة نيتشه وهيدغر ودريدا. ما الّذي أريد أن أقوله؟ أريد أن أشير إلى أنّتشخيص الثّقافة العربيّة باعتبارها وسائل للفعل الاجتماعي، والّذي كان من أولويّات الخطاب النّقدي العربي المعاصر، تضمّن مزاعم ما يسمّى بالتّقويم الإيديولوجي[2]، أي تقويم المستوى الثّقافي مجسّدا في الإيدولوجيا العربيّة المعاصرة، أو منطق الثّقافة الّذي تتحدّد به ومن خلاله الممارسة الحضاريّة. هذا التّقويم كان مؤطّرا ضمن نسق ميتافيزيقي لم يدرك النّسيج الجذموري للواقع، وكما أشار زيزاك[3]: ''لم نعد بحاجة إلى فكر هدفه شرح جميع الأنظمة والمشاريع التّحرّريّة، التّحتيم العنيف للحلول الكبرى عليه أن يغادر أرضنا لأجل المقاومة والتّدخّل''.

ما الّذي نريد تقويمه إيديولوجيا؟ ''القواعد الذّهنيّة المتبطّنة في سلوك الأفراد، وفي أحلام الرّجال، ورسوم الأطفال، في الآداب الرّيفيّة ونفسانيّات الأبطال الرّوائيّة، في نصائح الأمّهات ودروس التّربية الأخلاقيّة... هذه الإيدولوجيا هي منطلق تصوّر الأحوال السّياسيّة العامّة الدّاخليّة

(*)– جياني فاتيمو Gianni Vattimo وسنتياغو زبالا Santiago Zabala في كتابيهما: **الأمميّة الهرمينوطيقة**، يقترحان بأنّ فرض أوصاف مُعيّنة في الإجابة على السّؤال: من نحن؟ على سبيل المثال، يُعَدُّ هيمنة، وهو ما سيقودنا في النّهاية إلى الوقوع في ثقافة الميتافيزيقا، وإلزامنا بسيّاسات وصفيّة مُحدّدة سيساعد فقط على إبقاء وصيانة تلك الهيمنة:''سيّاسات الأوصاف لا تفرض السّلطة للهيمنة كفلسفة فقط، بل بالأحرى هي ذات وجود وظيفي يحفظ استمرار مجتمعات السّيادة والهيمنة، وهو ما يجعل الحقيقة تتّخذ شكلا إلزاميّا (العنف)، محميّا (ابستومولوجيّا عبر الواقعيّة)، ثمّ الفوز بالتّاريخ في النّهاية. هذا النّظام السّياسي المؤطّر ميتافيزيقيّا يحتّم على المجتمع أن يوجّه نفسه تبعا للحقيقة المفروضة (البراديكم الحالي)''. عُدْ إلى كتابيهما:

Vattimo, G. and Zabala, S. (2011) Ibid. p.11

(1)-Ibid. p.01

(2)–عبد الله العروي، العرب والفكر التّاريخي، المركز الثّقافي العربي، الدّار البيضاء، ط3، ص12.

(3)-Zizek, Slavoj. (2008) *In Defense of Lost Causes*. London: Verso. p.1

والخارجيّة، وعلى أساسها تتّخذ قرارتها كلّ الفئات المتصارعة على النّطاق المحلّي والعربي"[1]. كتعليق على هذا النّصّ أودّ أن أقول بأنّ هذه الإيديولوجيا جزء من تاريخ كولونيالي، أو هي "هوامش الفلسفة" بتعبير دريدا أو هي "الكينونة" بتعبير هيدغر أو هي "تقليد المقموع" بتعبير ولتر بنيامين. هذه الإيديولوجيا الّتي نريد أن نقوّمها هي ما لم تقبله الميتافيزيقا؛ "إنّها الكينونة المنسيّة"[2]. هذه الكينونة لا تحتاج إلى بحث علمي عميق في فكرة موضوع الكينونة بل إلى إعادة جمع التّاريخ الّذي قمعته الميتافيزيقا، ما سمّاه دريدا "هوامش الفلسفة"[3] وبنيامين "تقليد المقموع"[4]. داخل هذا التّاريخ المختلف والمنسي يمكن للمرء أن يجد ضحايا سياسات الأوصاف وربّما يجد فيه أيضا إمكانيّات التّحرّر منها. هكذا يصرّح فاتيمو[5].

المحفّزات الّتي تقف وراء تشخيص الثّقافة العربيّة تأتي من كون أنّ الفكر العربي يعتقد في إمكانيّة الاستمرار على ثقافة الماضي، وهذا ما يجعل أبنيته السّائدة تراثيّة، مفارقة للواقع والعصر، لم تتجاوز بعد مرحلة اللّاعودة[6]، فالزّمن الّذي يعيشه الإنسان العربي "مثلما عاشه أجداده في القرون الماضية، يعيشه دون أن يشعر بأيّ اغتراب أو نفي في الماضي، عندما يتعامل فكريّا مع شخصيّات هذا الماضي، أدبائه ومفكّريه، بل بالعكس هو لا يجد تمام ذاته، لا يشعر بالاستقرار ولا بحسن الجوار إلاّ باستغراقه فيه وانقطاعه له"[7]. يمكننا أن نستجلب فاتيمو هنا لتطوير ثيمة مركزيّة حول الثّقافة العربيّة ومشكلة التّاريخ الّذي عليها أن تعتمده لإدراج نفسها في ممارسة

---

[1]-عبد الله العروي، العرب والفكر التّاريخي، ص19.

[2]-Vattimo, G. and Zabala, S. (2011) Ibid. p.37

[3]-للاطّلاع أكثر على هذه الفكرة أحيل القارئ إلى كتاب دريدا:

Derrida, Jacques. (1971) *Margins of Philosophy*. trans. A. Bass (Chicago: University of Chicago Press: 1982)

[4]-للاطّلاع أكثر على هذه الفكرة أحيل القارئ على عمل بنيامين:

Benjamin, W. (1939) *"On the Concept of History"*, in Selected Writings: 1938-1940, ed. H. Eiland and M. W. Jennings (Cambridge Mass: Belknap Press of Harvard University Press, 2003)

[5]-Vattimo, G. and Zabala, S. (2011) Ibid. p.37

[6]-تعني مرحلة اللّاعودة القطيعة الثّقافيّة والاجتماعيّة مع الماضي فيتحوّل إلى مجرّد مادّة للفضول التّاريخي والبحث العلمي وحسب. انظر، محمّد أركون، الفكر الإسلامي. نقد واجتهاد، دار السّاقي، بيروت، ط3، 1998 ص21.

[7]-محمّد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ط4، 1989، ص80

حضاريّة فعليّة. خلافا للعديد ممّن أولوا بنيامين، يعتقد الفيلسوف الإيطالي[1] بأنّ بنيامين أكّد على أهمّيّة التّاريخ الآخر المقموع من قبل الميتافيزيقا الغربيّة. المفكّر الألماني أشار إلى وجود اختلاف جوهري بين (كاغان وفوكوياما) [2] حول التّاريخ المقبول عادة: فمن جهة، تاريخ المنتصرين الّذين أُطْلِقَ عليهم أيضا اسم ''القامعين''. ومن جهة أخرى، تاريخ المهزومين أو ''المقموعين''.

وفقا لبنيامين، فإنّ التّاريخ الأوّل يعتبر دائما وبشكل تقليدي تاريخا مستمرّا، أمّا الثّاني فقد مُثِّلَ على أنّه تاريخ منقطع، مورّط في الاضطّرابات وحالات الطّوارئ والتّعديلات والتّبديلات. ولكن إذا كان تاريخ المهزوم منقطعا فليس معنى ذلك أنّه تاريخ خاطئ أو لاعقلاني، بل لأنّه هُزم واضْطُهِد: بعبارة أخرى، إنّه نتيجة لمن قمعه، لأولئك الّذين يحافظون على سلامة قواعدهم ونسقهم القمعي. لهذا السّبب يعتقد بنيامين أنّه إذا كانت ''فكرة الاستمرار قد سطّحت كلّ شيء فإنّ فكرة الانقطاع هي قاعدة النّسق العبقري''. بمعنى قاعدة التّحرّرات الممكنة. التّاريخ المقموع يشجّع المهزومين والضّعفاء على المضيّ قُدما وحثّ الميتافيزيقا على شجب لامبالاتها. ولكن متى سيحدث هذا التّاريخ المهزوم؟ وما هي احتمالات ذلك؟

حدوث هذا التّاريخ المهزوم تعيقه فكرة البحث عن الحقيقة الّتي تستغرق الخطاب النّقدي المعاصر. يطرح أدونيس السّؤال التّالي: ''هل يمكن لنصّ أن يستنفذ الوجود فيحيط به إحاطة كلّيّة، ويقوله كما هو، في ماهيّته وتماميّته...؟ الجواب دينيّا عن هذا السّؤال هو بالإيجاب''[3]. الثّقافة العربيّة ثقافة نصّيّة تدور في فلك الأصول –الوحي– نصّيّة أنتجت فهما هو بمثابة المقوّم الّذي يفضي إلى الحقيقة، وكانت مرجعا لفكر تتأسّس من خلالها، ذو بنية دينيّة اتّسم باليقينيّة، ومارس سلطة معرفيّة قمعت كلّ انزياح عنه وعملت على ضمان خاصّيّة الثّبات والاتّباع الفكريّين عبر الأزمنة الثّقافيّة المختلفة الّتي تحرّكت عبرها هذه الثّقافة، وهذا ما جعلها محسومة، منتهية،

---

[1]-Vattimo, G. and Zabala, S. (2011) Ibid. p.40

[2]–للاطّلاع على الأطروحات الّتي قدّمها فوكوياما وروبرت كاغان حول فكرة التّاريخ أحيل القارئ على كتابيهما:

- Kagan, R. (2008) *The Return of History and the End of Dreams.* New York: Random House

- Fukuyama, F. (2006) *The End of History and the Last Man* New York: Free Press

[3]–أدونيس، الثّابت والمتحوّل. ج1،ص20

محدودة الأفق، فكان الثّابت في إطار الثّقافة العربيّة هو: ''الفكر الّذي ينهض على النّصّ، ويتّخذ من ثباته حجّة لثباته هو، فهما وتقويما، ويفرض نفسه بوصفه المعنى الوحيد للنّصّ، وبوصفه استنادا إلى ذلك، سلطة معرفيّة''[1].

ممّا لاحظه فاتيمو[2] أنّ نقد بنيامين لتاريخ المنتصرين لا يعتزم الكشف عن الحقيقة داخل التّاريخ، كما يفعل أدونيس، ولا حتّى نقض هيدغر للميتافيزيقا لم يكن يسعى للكشف عن حقيقة الكينونة. إنّه نقد يبحث عن التّحرّر السّياسي من داخل هذا التّاريخ: الفضاء الّذي تكون من خلاله إمكانيّة الحرّيّة متاحة بشكل فعلي. هذا التّاريخ الآخر يكشف عن إمكانيّات ومشاريع وحقوق لم يتمّ معاينتها أو تعيينها خدمةً للعقلانيّة الغربيّة. ولكن الأهمّ من ذلك كلّه أنّ هذا التّاريخ يكشف عن حالة الطّوارئ الّتي تحيط بالميتافيزيقا: ''نسق المقموع يعلّمنا أنّ حالة الطّوارئ الّتي نعيشها ليست هي الاستثناء، إنّها القاعدة، وعلينا أن نحقّق تصوّرا للتّاريخ يتّفق مع هذا التّبصّر. ثمّ سنرى بوضوح أنّ مهمّتنا هي تحقيق حالة طوارئ فعليّة، وهو ما سيحسّن موقفنا في الكفاح ضدّ حتميّات الدّلالة الواحدة''[3].

هل الخطاب النّقدي المعاصر حالة طوارئ داخل الثّقافة العربيّة أم أنّه نوع من الميتافيزيقا (عنف الحقيقة)؟ ما يسمّى بـ:نقد العقل العربي[4]، الّذي يشكّ «القوّة أو الأداة الّتي يقرأ بها العربي و''يرى'' و''يحلم'' و''يفكّر'' و''يحاكم''»[5]، أو مقولة أنّ هذا العقل بوصفه أداة للإنتاج النّظري صنعته «ثقافة معيّنة لها خصوصيّتها، هي الثّقافة العربيّة بالذّات»[6]، وأنّ هويّته تتحدّد

---

[1]-أدونيس، الثّابت والمتحوّل. ج1،ص13

[2]-Vattimo, G. and Zabala, S. (2011) Ibid. p.41

[3]-Benjamin, W.(1939) Ibid. p.392

[4]-يمكن للقارئ العودة إلى أعمال محمّد عابد الجابري: ''الخطاب العربي المعاصر''، ''تكوين العقل العربي''، ''نقد العقل العربي''، وأعمال أخرى.

[5]-محمّد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، دار الطّليعة، بيروت، ط3، 1988، ص6

[6]-المصدر نفسه، ص13-14.

بأنّه عقل إسلامي[1] في مرحلته التّاريخيّة الحالية، ذلك أنّ «العقل العربي نفسه هو عقل ديني، أو قل لم يتجاوز المرحلة الدّينيّة من الوجود»[2]. يمكن أن نعلّق عليه (أي هذا النّقد) من خلال ما أورده كارل بوبر في كتابه: المجتمع المنفتح وخصومه[3]، أدان بوبر كلّا من أفلاطون وهيغل وماركس والنّزعة الشّموليّة. هذا النّصّ الكلاسيكي كان أداة لإظهار فكرة مفادها أنّ خصوم المجتمع المنفتح والدّيمقراطي هم هؤلاء الفلاسفة الّذين تخيّلوا أنّ العثور على فكرة السّياسة يكون من خلال الحقيقة. سواء عبر ''النّور الّذي كان خارج الكهف'' (أفلاطون)، أو ''نهاية التّاريخ'' (هيغل)، أو في ''التّبعات التّحرّريّة للثّورة'' (ماركس). ما أريد قوله أنّ البحث عن حقيقة العقل العربي أو إدراكها على أنّه ''عقل إسلامي'' أو ''عقل تراثي'' يشبه تماما أمثولة الكهف الّتي استخدمها فاتيمو[4] للتّدليل على تبريرات مرتبطة بالحقيقة، الّتي تعتمد عادة على تبريرات ميتافيزيقيّة للأوصاف الموضوعيّة (عقل: تراثي، إسلامي، سلفي، لا حضاري...).

العبيد في أمثولة الكهف لدى أفلاطون[5] يمكن أن يمثّلوا اليوم بفئة الضّعفاء عندنا، أي تلك الثّقافات (الثّقافة العربيّة أنموذجا) والمواطنين والدّول المقموعة الّتي تُدْعى بشكل مستمرّ إلى الانضمام للحضارة الغربيّة أو (ما يدعى أيضا ''اتّفاق واشنطن''، أو الأمم المتّحدة). الغرب مثل أفلاطون، يعتقد أنّه يتربّع على سلطان الحقيقة، أي امتلاكه للمعرفة المناسبة القادرة على توجيه مصالح باقي الدّول، رغم أنّ أفلاطون كان يرى أنّ حواراته تصبّ في مصلحة العبد الفضلى، إلاّ أنّه كان يراها في الحقيقة ضروريّة ''لسحب العبد بقوّة إلى ضوء الشّمس''، إذا لم يقتنع من خلال الحوار، وهو ما يدلّ على أنّ أفلاطون كان هو نفسه يخدم مصالح أخرى.

ولكن ما نوع هذه المصالح؟ إنّها مصالح الحقيقة، الّتي تنتمي لأولئك الّذين يفهمون ويعلمون،

---

(1)-أحيل القارئ على مشروع محمّد أركون في نقد العقل الإسلامي، انظر على سبيل المثال: قضايا في نقد العقل الدّيني، ت: هاشم صالح، دار الطّليعة بيروت، ط1، 1998.

(2)-محمّد أركون، قضايا في نقد العقل الدّيني، ت: هاشم صالح، دار الطّليعة بيروت، ط1، 1998،ص331

(3)-Vattimo, G. and Zabala, S. (2011) Ibid. pp.15-26-27

(4)-Ibid. p.23

(5)-Ibid. pp.23-24

أو في الغالب أولئك الّذين اخترعوا الحقيقة ليبرّروا حضورهم الموضوعي.لهذا نجد في أغلب محاورات أفلاطون أنّ الحقيقة ليست نتيجة، بل هي دائما مفترضة من قبل أولئك الّذين يتحيّنون استجواب الآخرين.

كتعليق على هذا النّصّ أريد أن أقول أنّ الخطاب النّقدي العربي المعاصر مورّط في نسق ميتافيزيقي أفلاطوني (مثلا) من حيث أنّه يقرّر حقائق حول ثقافتنا، الّتي يرغب باستمرار في سحبها إلى نور الشّمس، وكأنّ حقائقه النّقديّة لا تحسن سوى التّوهّج، كما تفعل الحقيقة الأفلاطونيّة أمام عبيدها. ما هو مهمّ داخل هذا الخطاب أنّه لم يستطع أن يدرك أنّه مجرّد طريقة في الحديث عن ما يسمّيه العقل العربي. رورتي[1] يخبرنا وهو يقوم بمراجعة الكثير من المعاني والحقائق الّتي تمّ تأسيسها من قِبَلْ الثّقافات الكولونياليّة الّتي كانت تعمل كخرائط تنظّم وتدير ''التّجربة الحياتيّة لأكثر من ثلاثة أرباع النّاس الّذين يعيشون في هذا العالم اليوم''[2]. أنّ علينا من النّاحية الابستمولوجيّة أن ننخرط في الخطابات البعديّة ذات النّزعة ضدّ التّمثيليّة في تعاملنا مع اللّغة أين أكّد بأنّ اللّغة عرضيّة[3]، وبالتّالي لا وجود لمفردات نهائيّة تصوغ الثّقافة (العربيّة مثلا) بشكل نهائي. تمثيلات الثّقافة أو العقل العربيّين هي مجرّد ''مسألة لسانيّة بدلا من كونها لوغوسيّة (ميتافيزيقيّة) [4]''.

النّتائج الّتي نجمت عن مّا يمكن أن نسمّيه باستجلاب التّراث ممثّلا في أنماطه الثّقافيّة القديمة، من أجل إحداث انسجام يمكن أن يوصف بالقسري يطابق ويوائم بين الثّقافة القديمة وحداثة الفعل الاجتماعي، والّتي تمثلت في:

- اللّجوء إلى ضمانة الماضي لإنجاز إصلاحات فرضها الحاضر، وهو ما يسمّيه العروي بالمنهج السّلفي في حلّ مشكلاتنا[5]

- تبرير سلوكات عمليّة واجتماعيّة واقتصاديّة باستدعاء نبذات من التّاريخ العربي والفلسفة

---

[1]-انظر على سبيل المثال كتابه:

Rorty, Richard.(1989)Ibid.

[2]-Ghandi, Leela. (1998) Ibid. p.171

[3]-Rorty, Richard.(1989) Ibid. p.3

[4]-R. Richard (2005) Ibid. p.8

[5]-عبد الله العروي، العرب والفكر التّاريخي، ص20

الإسلاميّة، ثمّ دمجها في التّراث وهو ما ينعته أركون بالاستخدام الإيديولوجي للثّقافة[1]

– الثّقافة العربيّة ثقافة نصّيّة ''فالدّين كان ولا يزال الطّريقة الّتي يفكّر بها المجتمع العربي، نفسه حاضره ومستقبله، وبهذا المعنى وصفه بأنّه مجتمع تأسّس برؤيا دينيّة، وعلى رؤية دينيّة، وهذه الرّؤية تشمل الجسم الاجتماعي كلّه، اقتصاديّا وثقافيّا وسياسيّا وأخلاقيّا ودينيّا ''[2].

نتائج علينا تبصّرها وفق برغماتيّة رورتي الجديدة الّتي تسعى إلى الخفض من حدّة المعاناة الّتي سبّبتها النّتائج السّياسيّة لثقافة الميتافيزيقا. فمنذ الفلسفة الإغريقيّة إلى غاية عصر الأنوار كان ''العنف هو المعنى السّياسي للحقيقة''[3]. عبر فرض نسخة وحيدة للتّواجد دون مراعاة الاختلافات الدّينيّة والوجوديّة والاجتماعيّة الّتي تميّز الكينونة. لتبديد هذا المعنى على الذّات السّاخرة أن تعمل على خلق ثلاثة شروط لخلق ثقافة ما بعد ميتافيزيقيّة، كما يرى رورتي[4]:

أوّلا: تلك الشّروط هو أن يتوفّر شكّ جذري مستمرّ إزاء المفردات النّهائيّة المستعملة حاليا (على مستوى النّقد العربي المعاصر مثلا)

ثانيا: الوعي بأنّ تلك الحجج المصاغة في هذه المفردات غير مُؤَمَّنَةٍ، كما أنّها قابلة للدّحض عبر الشّكّ.

ثالثا: عند فلسفة وضعنا علينا ألاّ نفكّر بأنّ مفرداتنا أقرب إلى الحقيقة من مفردات الآخرين. وإذا كنّا كذلك فنحن أقرب إلى ممارسة السّلطة (عنف الحقيقة) كما تفعل تلك المفردات النّهائيّة الّتي نريد مواجهتها.

نحتاج دائما أن نكون متيقّظين من عرضيّة وهشاشة الكلمات الّتي صغنا بها أنفسنا أو

---

(1)–سهيل الحبيب، خطاب النّقد الثّقافي في الفكر العربي المعاصر. معالم في مشروع آخر. دار الطّليعة بيروت ط1، 2008 ص47-48 نقلا عن كتاب محمّد أركون:

L'Islam face au développement In: essais sur la pensée islamique. Paris : Edition Maisonneuve et la rose. 1984,p.299

(2)–أدونيس، الثّابت والمتحوّل، ج3، ص32

(3)-Vattimo, G. and Zabala, S. (2011) Ibid. p.18

(4)-R, Richard. (1989) Ibid. p.73

مشكلاتنا الكبرى الّتي نأمل اجتماعيّا حلّها، لذلك يرى السّاخر إمكانيّة إعادة صياغة هذه المفردات ضمن سياقات مختلفة ترتبط بأغراض متنوّعة. وما دامت تلك الأغراض متعدّدة فإنّ عباراتنا تفقد دائما صلابة المعنى وثباته من حين لآخر. العبارت أدوات للّغات الإنسانيّة، وتلك اللّغات الإنسانيّة مجرّد إبداعات بشريّة، الحقيقة في حدّ ذاتها غير ممكنة في ظلّ غياب العبارة، يمكننا هنا أن نستدلّ بنصّ لرورتي يوضّح ذلك، يقول: ''الحقيقة لا يمكنها أن تكون هناك (Out There) خارج العقل البشري، لأنّ العبارات لا يمكنها ذلك أيضا. العالم لوحده هو من يستطيع فعل ذلك وصف العالم لا يمكنه أن يتمّ خارج العقل البشري، كما يمكنه أن يكون صحيحا أو خاطئا، العالم لوحده، دون دعم من النّشاط الوصفي للبشر، لا يمكنه أن يكون معقولا''[1].

يتساءل أدونيس عن كيفية كتابة نصّنا الخاصّ، نصّنا نحن الّذي ينتمي إلى الواقع الحضاري الّذي نعيشه حينما يقول: ''لقد أصبح هذا الثّابت النّظري نصًّا ثانيًا حلّ محلّ النّصّ الأوّل نصّ الوحي، بحيث يتعذّر اليوم تجاوزه، لكي نقرأه قراءتنا الخاصّة، ونكتب نصّنا الخاصّ''[2]. النّصّ الّذي علينا كتابته عليه أن يرسّخ ظرفا هرمينوطيقيّا يطيح بالميتافيزيقا الّتي تؤمّن حتميّات الدّلالة الواحدة والقراءة اللّوغوسيّة للواقع. نيتشه في أطروحته الشّهيرة في دفاتر ملاحظاته (1883-1888) ''ضدّ الوضعانيّة الّتي تتوقّف عند الظّواهر -''لا توجد سوى الوقائع''- أريد أن أقول: لا، الوقائع هي ما لا يوجد، كلّ ما هناك مجرّد تأويلات. لا يمكن أن ندلّل على أيّة واقعة في حدّ ذاتها، وربّما من الحماقة أن نسعى إلى شيء كهذا. ''كلّ شيء ذاتي''، ستقول: ولكن ما قلت أنت أيضا هو مجرّد تأويل، الذّات تُعَدُّ شيئا مضافا ومخترعا وليست معطى، ومتخيّلة وراء ''الهنالك''. في النّهاية هل من الضّروري أن تضع مؤولا وراء التّأويل؟ حقّي ولو كان هذا المؤول افتراضا أو اختراعا''[3].

---

[1]-R, Richard. (1989) Ibid. p.5

[2]-أدونيس، الثّابت والمتحوّل، ج1،ص18

[3]-Nietzsche, F. (1968) *The Will to Power*, trans. Walter Kauhnann and R. Hollingdale. London: Weidenfeld and Nicolson. Section 481. 267.

خلاصة هذا المقطع النّتشوي أنّها تريد من هذا النّصّ/الواقع الّذي سيكتب أن يرى العالم من زاوية تعبيريّة وحيويّة. هذه القوى الحيويّة تحفظ الحياة عبر التّجاوز المستمرّ للمستويات الّتي أنجزتها. في هذا العالم حيث لا وجود للوقائع وكلّ ما هنالك مجرّد تأويلات تحتفظ الحياة بنفسها، ليس فقط عبر التّطوّر بل أيضا عبر الفناء (ما تضعه الحياة جانبا) لكي يتمّ إنتاج أشياء جديدة. بهذه الطّريقة تتجاوز الحياة ما كان قبلها. نيتشه الّذي كان أيضا مؤرّخا للأدب والثّقافة أنشأ زعما في عمله الفلسفي الكبير "ميلاد التّراجيديا"[1] مفاده أنّ خلق الأشياء يحتّم عليك أيضا تحطيمها. على كلّ حال هذا النّموذج الأنطولوجي بقي ثابتا في كلّ أعماله. لقد ابتعد عن تاريخانيّته السّعيدة أين رأى في القوّة إرادة نحو الكمال (الّذي يمكن أن يكون الموت في حدّ ذاته) وأيضا عبر تصوّر بيولوجي لهذه الإرادة كتفويض للرّجل لتأسيس قدراته[2].

كتابة هذا النّصّ يمكن أن تفيد أيضا من القناعات الّتي تأتي من الأنثروبولوجيا الثّقافيّة ومقولات فلسفة كيركيغارد، بمعنى وعي المحدوديّة الحتميّة للوجود البشري (الّذي ليس عقلا خالصا، بل هو مصالح وأهواء وتاريخ) ومعرفة الثّقافات المختلفة. فكرة "المشروع الملقى" يمكنها أيضا أن تخدم مشروع هذا النّصّ الّذي يعتزم أدونيس كتابته، والّتي تعني عند هيدكر أنّ الوجود الإنساني في هذا العالم ليس عقلا خالصا ولكنّه فردي محكوم بالمصالح والتّوقّعات والوسائل المعرفيّة المتأصّلة في العالم والثّقافة واللّغة. إنّ هيدكر مؤول: يرى الأشياء ككومة غامضة، ويحاول أن يؤطّر هذه الأشياء داخل نسق مفهومي في العالم ودون السّقوط في الذّاتيّة. ولكن عالمه ليس مستثنى من الذّات، كما أنّه هو كذات ليس مستثنى من العالم الّذي يريد أن يجعله موضوعه. وكما يزعم فاتيمو[3]، فإنّ الإنجاز الوجودي في هرمينوطيقا نيتشه وهيدغر سمح لنا بتأكيد الدّلالة السّياسيّة للهرمينوطيقا كمفهوم للكينونة الّتي لا تسلّم نفسها للأوصاف (تراثي، إسلامي، لاعقلاني)، بل

---

[1]-في هذا العمل يُفرّق نِيتشه بين نوعين من الدّوافع الّتي تُحرّض على الحياة: الدّوافع الدّيونيزيّة الّتي تُبدع ما هو جديد، والأبوللينيّة الّتي تُحبّذ المستقرّ والمؤكّد.

[2]-من يجب أن يخلق الخير والشّرّ يجب أن يكون أوّلا مُبيدا ومُحطّما للقيم"

Nietzsche. F. (1885) *Thus Spoke Zarathustra*. trans. G. Parkes. New York: Oxford University Press, 2005 p.100

[3]-Vattimo, G. and Zabala, S. (2011) Ibid. p.93

تجعلنا منذ البداية كينونات مُؤَوِّلة. وخارج المعرفة المتحاملة الّتي ترى نفسها كمرآة للطّبيعة لم يعد ممكنا للمرء أن يرى العالم كشيء معطى بشكل موضوعي، بل هو متوفّر فقط عبر انخراط الإنسان فيه. لا وجود للوقائع، ليس هناك شيء واضح حاضر لوحده بالمعنى الفينومينولوجي. المشروع الملقى يرى العالم من خلال جملة من الوسائل الّتي تخدم مصلحته الوجوديّة. ولكن ما يسمّى "بالعالم" ليس حصيلة للتّأويلات فقط بل نتاج أيضا للتّاريخ: إنّه نتيجة للسّيرورات التّأويليّة المرتبطة بالآخرين. وكما أنّ الذّات ليست شيئا أصيلا، فإنّ العالم مجرّد نتيجة لتأويلات أخرى.

هل تفعل النّصوص ما ننسبه لها عادة؟ أو هل عليها أن تدافع عن التّهم السّياسيّة والاجتماعيّة والثّقافيّة والاقتصاديّة الّتي نظلّ نلصقها بها؟ الحقائق الّتي نستمرّ في إلصاقها بالنّصوص، الثّقافة العربيّة مثلا، لأنّ أيّة ثقافة تعمل من خلال نصوصها هي مجرّد عبارات يصدّق أو يفنّد بعضها بعضا. والثّقافة لا تستطيع أن تخبرنا أيّ الحقائق أصوب لنا، لأنّ الثّقافة لا تتكلّم بل نحن من نتكلّم. كما أنّه لا تقترح علينا لغة معيّنة يتوجّب علينا التّحدّث بها، كما يقول رورتي[1]، بل العبارات الّتي أطلقناها حول هذا العالم أثناء تعقّلنا له هي من تفعل. الميتافيزيقا الغربيّة (الّتي هي في جزء كبير منها تُعَدُّ مرجعيّات لنا) هي الّتي تفرض علينا أن نرى العالم وفقا لعباراتها الّتي شكّلت خارجيّة، أو نظاما موضوعيّا حملت الذّوات البشريّة على الانخراط فيه، وطالما أنّ هذه الموضوعيّة حصيلة للعبارات الّتي أطلقت من قبل هذه الفلسفة، فإنّ الاعتباطيّة هي ما يميّزها، بمعنى أنّ تلك العلاقات الّتي تحكم الدّوال والمدلولات في تلك العبارات عرفيّة، بل هي أبعد من ذلك، إنّها سياسيّة نظرا لإغراق العلاقة داخل الميتافيزيقا. هذا ما جعل دريدا[2] يرى بأنّ الفلسفة الغربيّة تتمركز حول اللّوغوس الّذي يؤمّن استمرار وثبات وعنف تلك العلاقة.

في النّهاية أعود مجدّدًا إلى فكرة كتابة ذلك النّصّ؛ الواقع الحضاري الّذي نصبوا له من خلال إنتاجنا المستمرّ للأفكار. أريد أن أقول بأنّ هذا النّصّ عليه أن يطبع، مع ما قاله تشارلز

---

[1]-Vattimo, G. and Zabala, S. (2011) Ibid. p.6
[2]-Ibid. p.3

تايلور ''أن نفكّر بشكل صحيح علينا أن نعترف أوّلا بالضّعف الّذي يسود تفكيرنا''[1]. الفكر الضّعيف، كما تقول الفلسفة الإيطاليّة، يجعل ما هو فلسفي تفكيكا للميتافيزيقا (عبر الهرمينوطيقا) وبحثا عن أهداف ومطامح داخل إمكانيّات الظّرف الملقى للإنسان بدلا من فكرة الأزليّة. الفلسفة تعيد توجيه الإنسان إلى تأويل تاريخه. من المهمّ أن نؤكّد أنّ الإيحاءات السّلبيّة لمصطلح ''الضّعف'' لا تشير إلى فكرة إخفاق الفكر، بل إنّ نتائج تحوّل الفكر تشير إلى نهاية الميتافيزيقا.

ومن هنا يمكننا أن نقول أنّ هذا التّحوّل يُعَدُّ إمكانيّة للتّحرّر والانعتاق. الفكر الضّعيف هو أقوى نظريّة للضّعف، ولكن هذا الفكر لن يكون قويّا عندما يضعف بنيات الميتافيزيقا، لأّنه ستوجد الكثير من البنيات الّتي عليه إضعافها. مثلما ستوجد الكثير من الذّوات الّتي لن يحصيها علاجا، والكثير من الأفكار الّتي لن تعلّمنا بأكملها، والكثير من الحكومات الّتي يجب دمقرطتها. عموما ضعف الفكر الضّعيف لا يجب أن يؤول كنقيض للفكر ''القويّ'' أو نتيجة اكتشاف بأنّه لا وجود لوصف موضوعي للحقيقة، بل يجب أن يؤول كوعي بظرفنا ما بعد الحداثي.

[1]-تاريخ الفكر الضّعيف، يمكن أن يُطّلَع عليه داخل هذه الدّراسات:

P. A. Rovatti, "*Weak Thought* 2004," in *Weakening Philosophy*, ed. S. Zabala (Montreal: McGill-Queen's University Press, 2007), 131-145. S. Zabala, *"Gianni Vattimo and Weak thought," in Weakening Philosophy*, ed. S. Zabala (Montreal: McGill-Queen's University Press, 2007) pp.3-34

المبحث الرابع:

الحاضر بوصفه شعريّة: نحو إستيتيقا جريدة

لم تكن الأرض جسدا... كانت جرحا... كيف يمكن السّفر بين الجسد والجرح... كيف تكمن الإقامة؟[1]

يقترح أدونيس أنّ الشّاعر لكي يكتب قصيدة جديدة، لا يعني أنّه سيمارس نوعا من الكتابة، ''وإنّما يعني أنّه سيحيل العالم إلى شعر''[2] . البشر يسكنون شعريّا على هذه الأرض كما يقول هيدغر[3]، الفيلسوف الألماني يذكّرنا بأنّ كلّ الفنون في جوهرها نوع من الشّعر بالأساس؛ العمارة، الرّسم والنّحت والموسيقى، يجب إرجاعها من ناحية الأصل إلى الشّعر. أي إلى نوع من ''الاعتباطيّة الخالصة''. إلاّ أنّ هيدغر يخبرنا بأنّ الشّعر ''ما هو سوى طريقة من طرق إسقاط النّور على الحقيقة''[4]. لماذا هذه الحظوة الّتي يمتلكها الشّعر داخل الفنون؟ ما هو مهمّ في هذا كلّه هي اللّغة كما يرى هيدغر: ''صحيح أنّها تستخدم للتّواصل وإحداث التّوافق بين النّاس عبر التّداول اللّفظي. لكن اللّغة ليست مجرّد تعابير مسموعة ومكتوبة في المقام الأوّل لما سيتمّ إبلاغه. كما أنّها ليست مجرّد كلمات وعبارات المراد منها توصيل ما هو علني أو سرّي. بل اللّغة وحدها هي الّتي بإمكانها إحداث الكشف. وحيثما لا توجد لغة، كما هو الحال في الحجر والنّبات والحيوان، لن يوجد أيّ كشف لما سيكون. وعليه لا وجود لأيّ كشف لما لم يكن أو لما هو فراغ''[5].

السّؤال يصير فضاءً... اخرج إلى الفضاء أيّها الطّفل[6]. الخروج باستمرار يكون من مكان محجوب، مستور، إلى آخر مكشوف. سحب الحاضر إلى الخارج هو نوع من إسقاط النّور عليه. يعلّق هيدغر على مصطلح الإسقاط، أو جعل الأشياء ذات طبيعة نتوئيّة-بارزة داخل العالم كالآتي: ''أن تسقط النّور على شيء ما هو أن ترمي رمية يقوم من خلالها الكشف بتسريب

---

[1]-أدونيس، مفرد بصيغة الجمع (صيغة نهائيّة)، دار الآداب، بيروت، 1988، ص09

[2]-أدونيس، مقدّمة للشّعر العربي، دار العودة، بيروت، ط3، 1979، ص102

[3]-Heidegger, Martin. (1971) *Poetry, Language, Thought.* Albert Hofstadter. (Trans).New York: Harper & Row. pp.215-216

[4]-Ibid. p.71

[5]-Ibid. p.71

[6]-أدونيس، مفرد بصيغة الجمع، ص09

نفسه والتّخلّص من عتمته. هذا الإعلان المتضمّن لتسليط الضّوء يتخلّى على الفور عن كلّ بلبلة قاتمة ليسهّل للحجب سحب نفسه"[1]. الحاضر حدث أو مجيء، شيئ يرتفع باستمرار، نتوء، ذو خاصّيّة إبرازيّة. والشّعر أو القصيدة كما يرى أدونيس "طاقة لا تغيّر الحياة وحسب، وإنّما تزيد إلى ذلك، في نموّها وغناها وفي دفعها إلى الأمام وإلى فوق"[2].

الشّعر كتأسيس للحاضر:

إنّ حياتنا العربيّة حبٌّ يدعونا لكي نخلقه، كما يقول أدونيس[3]. حياتنا العربيّة مثل الفيلسوف الّذي قال عنه دريدا: "حارس للذّاكرة"[4]؛ إنّه أشبه بشخص يطرح على نفسه أسئلة حول الحقيقة والوجود واللّغة لأجل ممارسة "الحفاظ على". ولكن ما الّذي يريد هذا الحاضر أن يحافظ عليه؟ الحاضر يحرس فقط ما يحافظ عليه، لأنّ الشّيء لا يستطيع الحفاظ على ذاته "ما تحفظه تستبقيه للآخر باستمرار"[5]. من هو الآخر الّذي يبذل الحاضر جهدا في استبقاء أشيائه؟ إنّه بحسب أدونيس "مجموعة القيم والمفاهيم والآراء الّتي لم تكن ترى من تراثنا إلاّ الأشكال الخارجيّة والقوالب، الّتي سادت مناخنا الشّعري. ووجّهت شعرنا حتّى أحالته في العصور الأخيرة إلى نوع من التّمارين في الوزن، أو في الزّخرف واللّهو، أو في كلّ ما يجعل الحياة فقيرة ضيّقة بحجم دينار الأمير أو الحاكم"[6].

الحبّ الّذي نودّ أن نخلقه، أو عمليّة الخلق في حدّ ذاتها ذات طبيعة شعريّة، كما يرى هيدغر، "لأنّ الشّعر ذو طبيعة تأسيسيّة للحقيقة"[7]. التّأسيس لحياة عربيّة جديدة عبر هذا المنظور الهيدغري يكون عبر ثلاثة معاني يتّخذها هذا التّأسيس: "التّأسيس كعطاء، التّأسيس

---

(1)-Heidegger, Martin. (1971) Ibid. p.71

(2)-أدونيس، مقدّمة للشّعر العربي، ص102

(3)-المصدر نفسه، ص102

(4)-Zabala, S. (2009) Ibid. p.67

(5)-Ibid. p.67

(6)-أدونيس، مقدّمة للشّعر العربي، ص104

(7)-Heidegger, Martin. (1971) Ibid. p.72

كأرض جديدة، التّأسيس كبداية"[1]. هيدغر يذكّرنا أنّ عمليّة التّأسيس الجديدة لن تكون فعليّة ما لم يتمّ الحفاظ عليها، لا يزال على الحاضر أن يلعب الدّور القديم، دور "الحفاظ على". ولكن الحفاظ هنا ليس لأجل الآخر (الماضي)، بل لأجله هو؛ إنّه نوع من الحاضر الّذي لا يستبقي سوى الحاضر الّذي تأسّس من جديد داخل شعريّته هو لا شعريّة الماضي الّتي لم تكن سوى كلام موزون مقفى. هيدغر يذكّرنا أنّ "كلّ عمليّة تأسيس لا تتوافق إلاّ مع صيغة حفظ معينة"[2].

تأسيس الحاضر غالبا ما كان عبر الفكر ولكن هيدغر يدعونا إلى بداية أخرى داخل التّفكير. خطوة أخرى قبل التّفكير في حدّ ذاته. هيدغر كان منهمكا في إيجاد نظريّة لنوع من التّفكير الّذي يكون شاعريّا وفلسفيّا في الوقت نفسه. يعلّق الفيلسوف الألماني على هذه الفكرة كما يلي: "لأنّ التّفكير لا يصنع الشّعر، بل هو مجرّد إخبار وحديث باستعمال اللّغة. عليه أن يبقى قريبا من الشّعر"[3]. الحاضر كتفكير عليه أن يبقي نفسه قريبا من هذه الإستيتيقا المسمّاة شعرا، الّذي يستبقي عباراته دائما داخل حقيقته. هذه الحقيقة هي ما نسمّيه الجمال. و"الجمال هو الهبة المصيريّة لجوهر الحقيقة الّتي تأتي عندما لا يكون ذلك غير متوقّع أو ظاهر. ليصل ما هو غير مرئي إلى مظهره المكشوف"[4]. حينما يقول أدونيس: "اخرج إلى التّاريخ أيّها الطّفل"[5]. فإنّ هيدغر يردّ على هذا الطّفل-الحاضر: "نحن مضطرّون إلى ترك الموقف الشّعري داخل حقيقته". فيتسائل الحاضر-الطّفل: هل معنى هذا أنّه سيقصينا منه؟ فيردّ هيدغر: "بالعكس هذا سيدمجنا داخل العالم على أنّنا كلمة شعريّة فيه"[6].

إذا كان الحاضر هو الحفاظ على ما اعتدنا أن نحافظ عليه، أو ما يسمّيه دريدا "الكنز الّذي بمثابة الخزانة الّتي تضمّ الأثر"[7]. فإنّ هذا الحسّ الاستبقائي للحاضر لا يمكن تجاوزه إلاّ

---

(1)-Heidegger, Martin. (1971) Ibid. p.72
(2)-Ibid. p.72
(3)-Heidegger, Martin. (1968) *What Is Called Thinking*. J. Glenn gray. (Trans.). New York: Harper & Row. p.135
(4)-Ibid. p.19
(5)-أدونيس، مفرد بصيغة الجمع، ص33
(6)-Heidegger, Martin. (1968) Ibid. p.19
(7)-Zabala, S. (2009) Ibid. p.68

عبر دمج أنفسنا داخل هذه الخزانة. ليس علينا أن نتخلّص من الكنز، الّذي لا يعني سوى ''النّظام والأصل والبنية الهندسيّة للأنطولوجيا التّقليديّة''. إذا كان الحاضر قد حوّل مهمّته الوجوديّة إلى مجرّد حارس للأنطولوجيا القديمة الّتي يقول عنها أدونيس: ''أنّها أنتجت شعراء مزيّفين. فليس شعرا أو قصيدة أن نسرد تاريخا غير متلاحم، لا نتيجة له ولا غاية تحرّكه، وأن نصف صرخات الألم والثّورة في سطور منظّمة، وأن نرسم على الورق شريطا من الجمل لا شخصيّة لها''[1]. فإنّ عليه أن يفكّر مجدّدا في إدماج نفسه بداخله كنوع من الأثر الجديد. كيف يمكننا أن نشرح هذا بطريقة أخرى؟

الميتافيزيقا نتيجة من نتائج الهيمنة وليست سببا لها، كما يخبرنا فاتيمو. الأنطولوجيا القديمة أو ''خزانة الأثر'' ترغب دائما من الحاضر أن يكون تابعا لبراديكماتها الّتي تفرضها باستمرار. كلّما هيمنت تلك الأنطولوجيا أكثر كلّما امتلأ الواقع بالميتافيزيقا؛ الّتي تعمل باستمرار كإحالة وحيدة للواقع. المشكلة الحضاريّة الّتي يعاني منها الحاضر هي مشكلة الإحالة: هل يحيل على الماضي، ليتماثل مع هذا الماضي؟ أم عليه أن يحيل عليه هو ليختلف عن الماضي؟ أن يصبح الحاضر أثرا، فهذا كما يقول دريدا: ''سيهدّد سلطة العبارة (مثل)''[2]. المواجهة الّتي على الحاضر أن يمتهنها هي مواجهة سلطة التّماثل بينه وبين ماضيه. ولكن ماضيه ليس واحدا؟ الماضي الّذي يقترح أدونيس أن نتجاوزه هو ''الأشكال والمفاهيم والمقاييس الّتي نشأت كتعبير عن أوضاع وحالات مرتبطة بزمانها ومكانها، وبات من الضّروري أن يزول فعلها لزوال الظّروف الّتي كانت سببا''[3].

إذا كانت الميتافيزيقا، كما يقول دريدا: ''علامة العلامة، وأثر الأثر''. فإنّ على الحاضر أن يجعل من نفسه علامة غير مقروءة، بتعبير الشّاعر الألماني هولدرلين: ''نحن علامة لا تقرأ''[4]. سيجد الماضي ذاته علامة لعلامة لا تقرأ (الحاضر). واقعنا لم يتحوّل إلى نصّ لحدّ الآن، وعندما نقول بأنّه ليس نصًّا، فنحن نريد أن نقول بأنّه لم يعثر على قارئ بعد. هذا إذا كان النّصّ هو من

---

[1]-أدونيس، مقدّمة للشّعر العربي، ص118

[2]-Derrida, Jacques. (1971) Ibid. pp.25-26

[3]-أدونيس، مقدّمة للشّعر العربي، ص134

[4]-Heidegger, Martin. (1968) Ibid. p.11

عثر له على قارئ فعلي. نحن مدلولات لدَوالّ أخرى (تأتي من الماضي)، ولكن كما يقول دريدا: ''كلّ مدلول يمكنه دائما أن يتحوّل إلى دَالّ''. ما الّذي سيحدث عندما يتحوّل الحاضر إلى دَالّ؟ سيتحوّل إلى مضاف. المضاف أو ما نلحقه دائما: ''هو شيء نضيفه من الخارج إلى الدّاخل [الماضي]، ولكن يمكن فهمه أيضا على أنّه إيراد ما تمّ نسيانه [الحاضر]. بهذا الشّكل يكون ما تمّ إضافته شيئا قد تمّ تسجيله في ما تمّ إضافته إليه''[1]. هذه استراتيجيّة يقدّمها دريدا للواقع، إلاّ أنّنا إذا عدنا إلى هيدغر فإنّه يذكّرنا بأنّ هذه الاستراتيجيّة (الفكر) عليها أن تبقى قريبة من الشّعر دائما.

الشّعر كحالة طوارئ:

''ها هو الظّلام ... يَرْهَل وتنفتق خواصره ... ولم يطلب مشورة ... لم يسأل نجما... ترافقه الأجنحة/ لم يخلق فضاء ... ترافقه الشّواطئ/ليس في البحار ما يروي''.

حالة الطّوارئ الوحيدة هي غياب حالة الطّوارئ، كما يقول هيدغر. حين تحدّث عن الفنّ[2] كنوع من حالة الطّوارئ داخل الفكر وذكّرنا بأنّه لا يمكنه إلاّ أن يكون أصلا؛ طريقة منفردة تمكّن الحقيقة من أن تكون موجودة، بمعنى أن تصبح تاريخيّة. الفنّ هو الوجود التّاريخي للنّاس. الحاضر الّذي عليه أن يضمّن نفسه في العالم كعلامة شعريّة منه، عليه أن يكون خاليا من الميتافيزيقا (الثّبات، المطلق، العجز الحضاري...). دريدا يذكّرنا أنّ ''العلامة بإمكانها دائما أن تفرغ نفسها''[3]. الحاضر الّذي امتلأ بالعلامات الميتافيزيقيّة يمكنه أن يزيحها ليمتلئ بعلامات أخرى لا تمارس عليه التّعالي كسابقتها. ولكن أيّ نوع من الدّوالّ؟ إنّها الدّوالّ التّاريخيّة بدلا من الدّوالّ الميتافيزيقيّة؛ الدّوالّ التّاريخيّة مصدرها الفنّ (الشّعر) الّذي قال عنه هيدغر أنّه: ''هو التّاريخ بالمعنى الجوهري الّذي يؤسّس التّاريخ''[4]. الواقع، من النّاحية الدّلاليّة، ليس تاريخيّا. حالة الطّوارئ

---

(1)-Derrida, Jacques. (2005) Ibid. p.266
(2)-Heidegger, Martin. (1971) Ibid. p.75
(3)-Derrida, Jacques. (2005) Ibid. p.xvi
(4)-Heidegger, Martin. (1971) Ibid. p.75

الّتي على الشّعر أن يعلنها هي أن يعمّق هذا الوعي بغياب التّاريخي داخل الواقع وخطر غلبة الميتافيزيقي عليه. بعبارة أخرى إعلان حالة طوارئ سيميائيّة داخل الحاضر.

الفيلسوف الألماني إرنست توجندهات[1] (Tugendhat) يرى أنّ الميتافيزيقا (الّتي تعني عند فاتيمو الرّأسماليّة المسلّحة والدّيمقراطيّة المؤطّرة والحداثة والكولونياليّة) هي الأنطولوجيا بالدّرجة الأولى؛ دراسة الكائنات في حدّ ذاتها. ولكن خلافا للأنطولوجيا الميتافيزيقيّة، فإنّ نقل الأنطولوجيا إلى مجال اللّغة يعني أنّ مشكلة الأشياء في حدّ ذاتها لا يمكن التّحقّق منها إلاّ إذا تساءلنا عن كيفيّة الرّجوع إليها لغويّا. نقل الأنطولوجيا إلى فضاء اللّغة يجعلنا نتجاوز الميتافيزيقا إلى نوع من التّحليل الفلسفي للّغة الّتي ''تتضمّن في حدّ ذاتها فكرة الأنطولوجيا السّيميائيّة القادرة على التّعامل مع الأنطولوجيا التّقليديّة، التّرنسندنتاليّة''[2]. الهدف من هذا ليس إدانة الميتافيزيقا والحكم عليها بالكذب، ولكن للدّلالة على أنّنا ''لا نشير إلى الأشياء فقط، بقدر ما نقوم دائما بإنشاء تصريحات حولها موغلة في التّأكيد''[3].

عمل توجندهات يمكن الإفادة منه في تحويل السّؤال الأنطولوجي حول الحاضر إلى سؤال حول الجمل الّتي شكّلت هذه الأنطولوجيا من خلالها الحاضر وفهمها. الأمر يشبه المقولة الدّريدريّة: ''لاشيء خارج النّصوص''. الحاضر مليء بالجمل والعبارات والافتراضات حول من نحن؟ كيف أصبحنا هكذا؟ ما هو الثّمن الّذي دفعناه لكي نكون هكذا. توجندهات يسعى إلى تفكيك الميتافيزيقا داخل فضاء سيميائي. وهذا التّفكيك كما يشرحه الفيلسوف الألماني ''يعني أنّ التّفكير في الأشياء يولد تفكيرا آخر أبعد من الأشياء في حدّ ذاتها، إنّها العبارات أو قل معنى هذه العبارات الّتي وضعت فيها هذه الأشياء[4]. المعنى الجديد للمسمّيات والأفهام الجديدة عليه أن يتحلّى بملمح أساسي إنّه الطّرافة كما يقترح أدونيس، أي انعدام السّوابق المماثلة ''فإذا كان

---

(1)-Zabala, S. (2009) Ibid. p.88

(2)-Tugendhat,E. (1989) *Traditional and Analytical Philosophy: Lectures on the Philosophy of Language.* Genova: Marietti.p.4

(3)-Ibid. p.31

(4)-Tugendhat, E. "The Dissolution of Ontology Into Formal Semantics", in *The Hermeneutic Nature of Analytic Philosophy*: *A Study of Ernst Tugendhat*, by S. Zabala (New York: Columbia University Press, 2008), p.98

المقياس القديم هو نهج الأوائل، فإنّ المقياس الجديد هو منهج الفرادة"[1].

طرافة الدّلالة لا تعني سوى مقاومة الاصطلاح الماضوي الّذي كانت تحرّكه أغراض سياسيّة أو اقتصاديّة أو اجتماعيّة أو ثقافيّة تقليديّة. كلّ كلمة حركة وحركة الحاضر (ككلمة) داخل أيّ لعبة عليها أن تراعي ما يرغب هذا الحاضر في تحقيقه من أرباح داخل أيّ لعبة يلعبها. وإذا كان الحاضر الّذي يريد من ذاته أن تكون علامة تاريخيّة، وأن ينخرط في تسميّات أو مسمّيات ترنسندنتاليّة فإنّه كدالّ سيصاب بالكثير من أعراض الثّبات والمطلقيّة. وظيفة الحاضر هو أن يغلّب سماته التّاريخيّة في لعبته مع العلامات التّرنسندنتاليّة ويجعلها تقف على مستوٍ مائل كي تنزلق هذه الدّوالّ تحت سلسلة من المدلولات غير المنتهية، إنّه نوع من الاختلاف الدّريدي الّذي يغلّب الإرجاء على المعنى داخل الزّمان والمكان. وكما يذكّرنا دريدا: "فإنّ الدّالّ الأصلي أو التّرنسندنتالي لا يمكنه أن يوجد خارج نظام الاختلافات"[2]. بعبارة أخرى الماضي مضمّن سلفا في الاختلافات الّتي يقترحها الحاضر، بل ويقبلها أيضا.

مشكلة الحاضر هي مشكلة المعاني المرتبطة بهذا الحاضر. ويبدو أنّ فهم كلمة ما، كما يرى توجندهات "يكمن وراءها فهم آخر لها"[3]، هل يقدّم الماضي فهما ما للحاضر عبر اصطلاحاته؟ حتّى وإن كان ذلك واردًا فإنّ هذا الفهم مجرّد علامة داخل اللّغة. واللّغة ليست مكانا للحقيقة. هيدغر في كتابه: الكينونة والزّمن بيّن أنّ "العبارة ليس هي المكان الرّئيسي للحقيقة ولكنّها جهة أخرى تحيط بها: العبارة نمط لحيازة الكشف، وطريقة الكينونة في العالم مؤسّسة على مبدأ الكشف أو اكتشاف الكينونة البشريّة. الحقيقة الأكثر أصالة هي مكان العبارة، والظّرف الأنطولوجي لإمكانيّة صحّة أو خطأ العبارات (الكشف أو الحجب)" [4]. هل يفترض الماضي فهمًا ما للحاضر؟ إذا أردنا أن نتمادى أكثر في السّؤال: "الافتراض ليس مكانا للحقيقة؛

---

[1]-أدونيس، مقدّمة للشّعر العربي، ص136

[2]-Derrida, Jacques. (2005) Ibid. p.354

[3]-Tugendhat, E. (1986) *Self-Consciousness and Self-Determination*. Paul Stern. (Trans.) Cambridge, Mass.: The MIT Press. p.149

[4]-Heidegger, M. (1927) *Being and Time* Joan Stambaugh (trans.). Albany NY: SUNY Press, 1996 pp.207-208

الحقيقة هي الّتي تُعَدُّ مكانا للافتراض"[1]. هيدغر لم يعرض الفهم الميتافيزيقي للحقيقة ليقول بأنّه خاطئ، بل عرضه لسطحيّته، أي حاول أن يتصدّى للمسعى الميتافيزيقي الّذي اختصر مهمّة الفيلسوف في السّؤال: "كيف نخابر الحقيقة، أو أنّ هناك فعلا حقيقة"، إلاّ أنّنا في الواقع نقوم بافتراضها فقط، أو نوّلي الكثير من الاهتمام في الموائمة بين الذّات والموضوع، إنّنا لم نعد نرى هذا العالم الّذي تكون فيه حالة الأشياء معطاة وأنّ علينا أن ننخرط فيه ككائنات.

كيف ننخرط في العالم؟ يقترح أدونيس ما يلي: "إنّ تحرير اللّغة من مقاييس نظامها البراني، والاستسلام لمدّها الجواني، يتضمّنان الاستسلام، بلا حدود، إلى العالم. وإذ تصبح اللّغة بلا حدود، والعالم بلا حدود، تزول الهاوية بين المعنى والمعنيّ، بين الكلمة والشّيء.وهذا يؤدّي إلى القضاء على علم المعاني كما رآه أسلافنا. وإنشاء علم معاني آخر"[2]. بطريقة أخرى سنقول كما قال كلود ليفي شتراوس أنّ كلّ خطاب مجرّد بريكولاج. ما معنى هذا؟ على الحاضر أن يمتهن هذه الحرفة الّتي لا تعني مجرّد نشاط فكري بل نشاطا ميثو-شعريّا: "من النّاحية التّقنيّة التّأمّل الأسطوري يمكنه أن يوصلنا إلى نتائج جدّ رائعة على المستوى الفكري. البريكولاج لطالما شدّ إليه الانتباه كونه ميثو-شعريّا "[3]. ما الّذي نريده تحديدا من هذا المفهوم؟ البريكولاج[4] يشير إلى إعادة ترتيب ومجاورة مواضيع دالّة غير متّصلة من قبل لإنتاج معاني جديدة داخل سياقات مُحَيَّنَة. وينطوي البريكولاج على عمليّة تحيين للدّلالة، من خلالها يعاد تنظيم العلامات الثّقافيّة مع المعاني المقرّرة سابقا داخل شفرات ترتبط بالمعاني الجديدة. بمعنى أنّ الأشياء الّتي أدّت معاني رمزيّة رسوبيّة يتمّ إعادة دلالتها من جديد ضمن مواضيع أخرى في ظلّ ظروف جديدة. أمّا التّركيز على البعد الأسطوري والشّعري فغرضه زحزحة اللّوغوس الّتي يرزح تحت نوبته الحاضر والّذي يفترض في نفسه

---

(1)-Heidegger, M. (2010) *Logic: The Question of Truth*. T. Sheehan (trans.). Bloomington: University of Indiana Press. p.113

(2)-أدونيس، مقدّمة للشّعر العربي، ص138

(3)-Derrida, Jacques. (2005) Ibid. p.361

نقلا عن:

Genette, Gérard. *"Une poétique structurale,"* Tel Quel, no. 7, autumn 1961. p.13

(4)-Barker, Chris. (2004) Ibid. p.17

المهندس، الّذي يقول دريدا عنه أنّه يزعم أنّه: ''القادر لوحده على بناء لغته وتراكيبه وبديهيّاته، خالق الفعل، الفعل في حدّ ذاته''[1].

الإستيتيقا كإنهاء للميتافيزيقا:

الشّعر الجديد كلام غير عادي وغير عامّ، إنّه على وجه التّحديد، نوع من ''خرق العادة''[2]. لماذا كلّ هذا التّحامل على هذه العادة الّتي يرغب الحاضر باستمرار في خرقها؟ في مقال له بعنوان: الإستيتيقا ونهاية الإبستيمولوجيا، يرى فاتيمو أنّ ذلك محاولة ''لتحدّي اليقينيّات الهادئة الّتي وسمت الاستيتيقا الميتافيزيقيّة''[3]. تلك المحادثة الّتي أرادها هيدغر أن تكون بين الشّعر والفلسفة كوجهة جديدة في مرحلة نهاية الميتافيزيقا، يرى فيها فاتيمو ''تقاسما للشّراكة بين الشّعر والفلسفة في عمليّة تعقّل العالم''[4]. لماذا على الميتافيزيقا أن تتقاسم هذا العرش، عرش الحقيقة، الّذي تربّعت عليه لوحدها لوقت طويل؟ لأنّها في زمن لم تَعُدْ تُرى فيه كإبستيمولوجيا، كما صرّح فاتيمو[5].

ربّما من الأسباب الّتي جعلت الميتافيزيقا تنتهي، كما يرى فاتيمو[6]، هو اللّاجدوى من ترويج فكرة ''الحقيقة الموضوعيّة'' و''القيم العالميّة'' و''الثّورات الإيديولوجيّة''. نهاية الميتافيزيقا تعني نهاية المعرفة المؤسّسة على ما هو موضوعي كمقياس وحيد للحقيقة. هذا الفهم للحقيقة ليس مشاعا فقط داخل الأوساط العلميّة -أين لا تُعَدُّ الذّات صحيحة إلاّ إذا تطابقت مع ما هو موضوعي- بل أيضا لدى الفلسفات الوصفيّة الّتي تفرض أنظمتها بشكل عنيف. تَفَكُّك سياسات الأوصاف (الميتافيزيقا) يمكن أن نعثر عليه أيضا داخل أمثلة أخرى ''كنهاية الكولونياليّة'' ''وصعود الأنثروبولوجيا الثّقافيّة''[7]: فحين بدأت الأنثروبولوجيا الثّقافيّة تتشكّل كحقل معرفي تمّ تقويض مقولة التّقدّم الخطّي للإنسانيّة الّذي يوجّهه الرّجل الأكثر تحضّرا

---

(1)-Derrida, Jacques. (2005) Ibid. p.361

(2)-أدونيس، مقدّمة للشّعر العربي، ص139

(3)-Vattimo, Gianni. (2002) *Aesthetics And The End Of Epistemology*. In, Hubert Dreyfus, Mark Wrathall. *Heidegger re-examined*. London: Routledge. p.288

(4)-Ibid. p.291

(5)-Vattimo, Gianni. (2002) Ibid. p.291

(6)-Vattimo, G. and Zabala, S. (2011) Ibid. p.78

(7)-Ibid. p.79

(الغربي)، وسمحت لباقي التّأويلات أن تتقدّم وتأخذ نصيبها في تخويل وجهات نظر أخرى. نهاية الميتافيزيقا أيضا سارت جنبا إلى جنب مع نهاية الحداثة وإدراك الطّبيعة التّأويليّة للأوصاف. ''داخل الظّرف ما بعد الحداثي بدلا من أن تربط السّياسة نفسها بالحقيقة، وجب أن تكون مؤطّرة عبر التّفاعل بين الأقليّات والأغلبيّة، أي عبر وفاق ديمقراطي''[1].

أغلب التّجارب والنّظريّات ما بعد الحداثية يمكن أن تفهم على أنّها نوع من ''الزّعم الفنّي للحقيقة''[2]. فالتّحدّي الّذي قاده الفنّ الطّلائعي كان في جوهره تحدّيا لمفهوم الحقيقة. فاتيمو فسّر هذا التّحدّي على أنّه ''تحدٍّ لنوع من الحقيقة الّتي افترضها المنهج العلمي. ولإنصاف مزاعم الفنّ الجديدة كان لزاما على الفلسفة أن تراجع منهجها العلمي الّذي سيّجت به الحقيقة''[3]. لماذا على الفلسفة أن تدخل في حوار مع الشّعر وليس العلم (الميتافيزيقا)؟ أيّ نوع من الحقيقة الّتي نعثر عليها في الشّعر والفنّ؟ هل على الفلسفة أن تدمج نفسها بشكل تامّ في الشّعر، وإن كان الأمر لا، فلماذا؟ نهاية الحلم الميتافيزيقي، الّذي كان أيضا حلما للمزاعم الموضوعيّة (حول الحقيقة والكينونة والتّقدّم والحضارة...)؛ عندما أصبحت الميتافيزيقا لا ترى نفسها الفضاء الوحيد للحقيقة (المبادئ الأوّليّة، المنهجيّة، الإبستيمولوجيا) كان عليها أن تعي أنّ لها صلات قرابة بأشكال تأويليّة أخرى للعالم. فاتيمو[4] اقترح أنّ الاختلاف بين الإبستيمولوجيا (الميتافيزيقا) والهرمينوطيقا (الشّعر) لم يعد فرقا بين المعرفة والتّأويل. بل هو اختلاف بين نوعين من التّأويل: العادي والثّوري. معنى الشّعر، كما كتب هيدغر: في أصل العمل الفنّي، هو الكشف[5]. بالتّالي على الفلسفة أن تختار شريكها الجديد ألا وهو الشّعر، لأنّ ما يهمّها هو الكشف، حتّى وإن حدث ذلك في التّأويل الثّوري (الشّعر). السّؤالان الآخران يرى فيهما فاتيمو دلالة حاسمة عند الوقوف على تلك اللّحظة الّتي تتفسّخ فيها الميتافيزيقا، ما يبقى لها هو أن تكشف عن نفسها للحقيقة الّتي خابرتها داخل الشّعر والفنّ. أيّ نوع من الحقيقة قد نجد؟ ''في الشّعر كما الفنّ لا توجد أيّ حقيقة يمكننا أن

(1)-Vattimo, G. and Zabala, S. (2011) Ibid. p.79
(2)-Vattimo, Gianni. (2002) Ibid. p.291
(3)-Ibid. p.291
(4)-Ibid. p.292
(5)-Heidegger, Martin. (1971) Ibid. p.71

نضعها في أيّ شكل من أشكال الافتراض... الحقيقة في الفنّ مجرّد خلفيّة... الحوار الّذي سيفتح بين الفلسفة والشّعر سيجعل الفلسفة تتخلّص من آخر أثر ميتافيزيقي فيها"[1].

نعود إلى البداية حينما تحدّثنا عن إمكانيّة الأثر والعلامة الكامنتين في الحاضر، وأنّ خلف هاتين الإمكانيتين هناك العلامة والأثر الأصليّين (الميتافيزيقا). لكي يتخلّص الحاضر من العلامة أو الأثر الأصل عليه أن يطبع مع المقولة الدّريديّة: لا وجود لأصول نقيّة، وأنّ الأصل ذو طبيعة تمويهيّة[2]، لأنّ مفهوم الأصل مرتبط ارتباطا وثيقا بالنّزعة الماهويّة، أي أنّ الأصل يعني المصادر الخالصة. يترتّب على ذلك أنّ النّزعة ضّد الماهويّة الّتي تبنّتها كلّ من ما بعد البنيويّة وما بعد الحداثيّة ترفض فكرة الأصيل بهذا الشّكل،وتستعيض عنها بمفهوم "ادّعاءات الأصالة"[3]. ليس هناك ما هو أصيل بمعنى ميتافيزيقي، بل الثّقافات تُنشأ أماكن معيّنة ونشاطات ومصنوعات (...) على أنّها أصيلة. الاختلاف هو الأنطولوجيا الجديدة للحاضر، وإن كان الماضي يقدّم نفسه على أنّه الأصل، فهذا لأنّ هذه المقولة هي ما يضمن استمراره داخل الحاضر.

(1)-Vattimo, Gianni. (2002) Ibid. p.292
(2)-Derrida, Jacques. (2005) Ibid. p.8
(3)-Barker, Chris. (2004) Ibid. p.9

الفصل الثالث:

الغذامي بوصفه أُدبا في أقاليم أُخرى

المبحث الأوّل: أفول البراديكمات من الدّراسات الأدبيّة إلى الدّراسات الثّقافويّة

المبحث الثّاني: نقد أدبي أم نقد ثقافي؟

المبحث الثّالث: الثّقافة والذّات سيّاسات الأسئلة والإحالات الجديدة

المبحث الرّابع: النّقد الثّقافي والأخلاق البروتستانتيّة

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الأوّل

أفول البراديغمات: من الدّراسات الأدبيّة إلى الدّراسات الثّقافيّة

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الطّبيعة الهرمينوطيقيّة للعلم، كما يرى طوماس كوهن (T. Cohen) [1]، هي ما يحفّزنا دائما على الانتقال من براديكم إلى آخر. أيّة نظريّة (كنظريّة الأدب مثلا) لا يمكنها أن تكون مطّردة، بل تمرّ بتحوّلات تحدث عبر مراحل مختلفة. هنا يمكننا أن نطرح سؤال استهلاليّا يتعلّق بتصدّع الدّراسات الأدبيّة، وتأزّم إنجازاتها النّقديّة، الّتي ظلّت لوقت طويل توفّر نماذج منهجيّة، ومشكلات وحلولا للجماعة الأدبيّة. ظهور الدّراسات الثّقافيّة جعل نظريّة الأدب جاهزة لحلول أحجّيّة جديدة. بالعودة إلى الحدسيّات الهرمينوطيقيّة الكوهينيّة الّتي أشرنا إليها سابقا ''فإنّ المعرفة العلميّة لا تتغيّر من خلال المواجهة مع الوقائع الصّلبة، بل من خلال العداء الاجتماعي بين التّأويلات المتبارية، المرتبطة بالجماعات العلميّة''. هذا العداء الاجتماعي أو حروب النّظريّة يعلّق عليه مايكل باين قائلا: ''التّحوّلات الرّئيسيّة الّتي مسّت الدّراسات الأدبيّة، والّتي غالبا ما تمّ مقارنتها بالتّغيّرات البراديكماتيّة داخل العلوم، تبلورت بشكل واضح خلال الثّلاثين سنة الأخيرة، هذه التّحوّلات ضمّنت توسعة السَّنَن الأدبي، لا ليشمل الرّوايات والأشعار والمسرحيّات الّتي أنتجها كتّاب كان عرقهم أو جندرهم أو قوميّتهم سببا في تهميش أعمالهم، بل ليضمّ كذلك أعمالا لفلاسفة أو مؤرّخين أو محلّلين نفسانيّين أو أنثروبولوجيّين ومفكّرين دينيّين واجتماعيّين كانوا يدرسون من قِبَلِ النُّقّاد سابقا كخلفيّات معرفيّة (...) كثير من النُّقّاد ومدرّسي الأدب يرون أنّ التّطوّرات الحاصلة مُؤخّرا داخل نظريّة الأدب تُعَدُّ هامّة وخطيرة''[2].

مختلف المقاربات النّظريّة حول الأدب تطوّرت، من ناحية أن تطوّر دراسة الأدب في القرن العشرين كان بسبب وجود مجموعة مقيّدة من الرّؤى والمعتقدات والمسلّمات المعرفيّة والفلسفيّة الّتي لم يتمّ التّشكيك فيها داخل أماكن أخرى، كما أنّ المنظّرين لم يفحصوا مسلّماتهم أو الأرضيّات الّتي صيغت فوقها هذه المسلّمات. هذا يعني أنّ بعض الأسئلة لم تطرح حول الأدب وأنّ بعض الأعمال تمّ انتقائها لتكون محلّ دراسة دون غيرها من الأعمال الأخرى ضمن مكانها الأوّل.

---

[1]-Bernstein, R. J. (1983) *Beyond Objectivism and Relativism: Sciences, Hermeneutics, and Praxis.* Philadelphia: University of Pennsylvania Press. p.31

[2]-Payne, Michael. (1991) *Reading Theory: An Introduction to Lacan, Derrida, and Kristeva*. Oxford, p.vi-vii

لذلك عندما نشير إلى الانخراط في عمليّة التّحليل من مواقع نظريّة مختلفة فنحن نشير إلى المواقع الّتي تمّ قمعها وإسكاتها وتغييبها بوعي أو دون وعي. لذلك كان من أولويّات الدّراسات الثّقافيّة عدم تغييب أي "شكل من أشكال الممارسات الدّالّة، بجعل تلك الممارسات موضوعا صالحا للدّراسة، هذا إن كان هذا الموضوع خطابا جدّيّا داخل المعرفة. كما أنّها، أي الدّراسات الثّقافيّة، ملزمة بالتّصرّف وفق مبدأ ديمقراطي تمّ افتراضه من قبل وليامز[1]؛ كلّ خطابات أعضاء المجتمع يجب أن تأخذ بعين الاعتبار ولا يجب أن يقتصر الأمر على النّخبة المتعلّمة فقط"[2].

ثقافة النّخبة ثقافةٌ موازية للفوضى الخام المرتبطة بالجماهير غير المثقّفة، ثقافة تتجسّد، كما يرى ليفيس (F.R Leavis)، في أقلّيّة نخبويّة متعالية "وعلى هذه الأقلّيّة تعتمد قوّتنا في الاستفادة من خبرة تجربة الإنسان في الماضي... إنّ هذه الأقلّيّة ليست قادرة فقط على تبصّر أعمال دانتي وشكسبير وبودلير وهاردي بعيون نافذة، بل يمكنها أيضا الاعتراف بآخر أسلافها لتشكيل وعي بالعرق في زمن معين"[3]. ليفيس يرى أنّ الثّقافة الجيّدة أو الرّاقية عموما نعثر عليها في التّقليد الفنّي والعلمي، وتربّي فينا القدرة على التّمييز بين الثّقافة الجيّدة والرّديئة. أي بين النّصوص السّنَنيّة الّتي تُعَدُّ أعمالا جيّدة تتّخذ كمرجع يُقاس عليه وانحرافات الثّقافة الشّعبيّة. هذا التّعارض بين

---

[1]-وليامز، ريموند (Williams, Raymond (1921-1988: تُعَدُّ خلفيّة ريموند وليامز حول الطّبقة العاملة الرّيفيّة بويلز (Wales) قبل قدومه إلى جامعة كامبريدج (المملكة المتّحدة) كطالب وكأستاذ، خلفيّة ذات مغزى. حيث كانت التّجربة المعيشة المتعلّقة بثقافة الطّبقة العاملة والالتزام بالدّيمقراطيّة والاشتراكيّة ثيمات لكتاباته. عمله كان مُؤثّرا جدّا في تطوير الدّراسات الثّقافيّة من خلال فهمه للثّقافة كتشكُّل عبر طريقة شاملة للحياة. وإدراكه الأنثروبولوجي للثّقافة جعله يعتبرها كشيء عمومي ومعيش. أحيانا يبدو صاحب نزعة ثقافيّة، ممّا ساعده على شرعنة دراسة الثّقافة الشّعبيّة. وعمله يبدو مُنخرطا في الماركسيّة، من خلال تناوله لمفاهيم كالإيديولوجيا والهيمنة. ولكنّه انتقد مفهوم البنية الفوقيّة والتّحتيّة الّذي رأى فيه مفهوما اختزاليّا. وأخيرا يدافع وليامز عن المادّيّة الثّقافيّة الّتي تدرس الثّقافة من ناحية العلاقات بين عناصر داخل شُموليّة مُعبرة. من الثّيمات الّتي درسها: البنية الفوقيّة والتّحتيّة، والرّأسماليّة، والطّبقة، والثّقافة المشتركة، والمادّيّة الثّقافيّة، والثّقافة، والتّجربة، والهيمنة، والإيديولوجيا. ومن المجالات المعرفيّة الّتي انخرط فيها:الثّقافويّة، الإنسانيّة، الماركسيّة. من كتبه المهمة:

Williams, R. (1981) *Culture.* London: Fontana

انظر:

Barker (2004)*The Sage Dictionary Of Cultural Studies*. London: Sage. p.207

[2]-Easthope, Antony. *Literary Into Cultural Studies*. London: Routledge. p.6

[3]-Leavis, F.R. (1930) *Mass Civilisation and Minority Culture*. Minority Pamphlets, number 1. Cambridge: Gordon Fraser. pp.3-5

الأعمال السَّنَنيّة والثّقافة الشّعبيّة هو ما أراد ليفيس أن يبيّنه في كرّاسة نشرها بعد عام من الانهيار الاقتصادي عام 1929 بعنوان: ''حضارة الجماهير وثقافة الأقلّيّة'' Mass Civilizationand Minority Culture.

في مقابل ذلك، استخدمت الدّراسات الثّقافيّة، وعن طريق أحد ممارسيها، ريموند وليامز الفهم الأنثروبولوجي للثّقافة الّذي ساد في القرن التّاسع عشر والمرتبط بمالينوفسكي (Malinowski) ورادكليف براون (Radcliffe Brown) لتحديد الثّقافة ''كطريقة شاملة ومميّزة للحيا''. وفقا لوليامز فإنّ المعاني والممارسات المرتبطة بالنّساء والرّجال العموميّين هي ما يشكّل الثّقافة. ضمن هذا السّياق، تمّ رؤية الثّقافة كنسيج من النّصوص والممارسات والمعاني المولّدة من طرف أيّ واحد منّا كتوجيه لحياتنا ''وكانت الآثار المترتّبة على تطبيق الفهم الأنثروبولوجي للثّقافة على الثّقافات الغربيّة الصّناعيّة الحديثة (وليس على ثقافات الشّعوب المستعمرة) هو القول أنّنا جميعا مثقّفون. ونعلم جميعا كيفيّة المضيّ قُدُمًا داخل حياتنا. أضف إلى أنّه ضمن سياق الحداثة، قدّم التّعريف الأنثروبولوجي للثّقافة إطارا نقديّا وديمقراطيّا. لأنّ فهم الثّقافة كطريقة شاملة للحياة ينطوي على انشقاق عن مفهوم الفنون. كما تُمكّن هذه الحجّة من إضفاء شرعيّة على دراسة الثّقافة الشّعبيّة ووضع أسئلة الدّيمقراطيّة الثّقافيّة في الواجهة''[1].

الحديث عن دمقرطة الثّقافة، وإشاعة معاني كلّ أعضاء الثّقافة الواحدة، خاصّة تلك المعاني الّتي قمعتها ثقافة النّخبة، أمر يدعونا إلى الحديث عن سياسات الدّراسات الثّقافيّة. ما ميّز أعمال هذا الحقل أنّها كانت ترى أنّ المسألة الثّقافيّة مسألة سياسيّة[2]، كما يقول هال. فالثّقافة حلبة تتنافس فيها المعاني بمختلف صيغها، وبالتالي فالمعنى داخل الثّقافة ذو ميزة خصاميّة يسعى دائما إلى احتلال مواقع الصّدارة والهيمنة على باقي النّسخ الأخرى وكما يرى ماركس فإنّ الأفكار الّتي تسود في مرحلة تاريخيّة معيّنة هي أفكار الطّبقة الّتي تحكم. الطّبقة الّتي شكّلت قوّة مادّيّة تدير

(1)-Barker, Chris. (2004) p.44
(2)-Hall Stuart (2008) *Identités et Culture: politiques des cultural studies* trad. Par Cristopher Jaquet Paris: éditions Amsterdam p.3

المجتمع، هي نفسها القوّة الفكريّة الّتي تهمين أيضا. وبالتّالي فالطّبقة الّتي تجعل وسائل الإنتاج المادّي خاضعة لتصرّفها يمكنها تبعا لذلك أن تسيطر على وسائل الإنتاج الفكري والعقلي. وعليه فالطّبقة الّتي لا تحوز وسائل الإنتاج العقلي ستكون خاضعة سياسيّا للطّبقة الّتي حقّقت ذلك[1].

الدّلالة السّياسيّة الّتي تميّز الثّقافة أيضا فكرة استكشفتها الدّراسات الثّقافيّة عندما انخرطت في سياسات ما بعد البنيويّة، حينما أصبحت تعامل الثّقافة كإنشاءات خطابيّة مُوَرَّطة في فعل السّلطة، الّتي تُدمج وتُحَوِّل وجهات نظر معيّنة، وفي الوقت نفسه تستبعد طرقا ووجهات نظر أخرى. وفكرة الخطاب هنا فكرة مضمّنة أساسا في أعمال المنَظِّر الفرنسي ميشال فوكو الّذي أكّد على:

أ- الطّبيعة التّأسيسيّة للخطاب: الخطاب يؤسّس موضوع المعرفة والذّوات الاجتماعيّة.

ب- الخاصّيّة الخطابيّة الّتي تميّز فعل السّلطة: حيث تُعَدُّ تقنيّاتها وممارساتها خطابيّة.

ج- الطّبيعة السّياسيّة للخطاب: حيث أنّ صراع السّلطة يتمّ داخل الخطاب وحوله.

د- الطّبيعة الخطابيّة للتّغيير الاجتماعي: تغيير الممارسات الخطابيّة يُعَدُّ عنصرا هامًّا في إحداث التّغيير الاجتماعي[2]

ليست الثّقافة معطى طبيعيّا خاملا، وما يشكّل نظام الحقيقة المرتبط بها هو عبارة عن مجموعة من المقولات الّتي تُنتَج وتُوزَّع وتُتداول وتُنظَّم عبر نسق من الإجراءات الّتي تكفل اشتغال هذه العمليّات، بمعنى أنّ الثّقافة ذات خاصّيّة خطابيّة. وإنتاج المعاني يعتمد على تكرار هذه العبارات والاقتباس منها. كما أنّ توليدها مرتبط بالمعرفة المورّطة بشكل مستمرّ في علاقات السّلطة. لذلك يجب أن نتوقّف نهائيًّا عن وصف آثار السّلطة داخل معاني السّلبيّة، والإقصاء

---

[1]-Karl Marx and Friedrich Engels, "*The ruling class and the ruling ideas*". In Karl Marx, Friedrich Engels: *Collected Works*, vol.5 pp.59-62. Translated by Richard Dixon. New York: International Publishers, 1976

نقلا عن:

Durham, Meenakshi. Gigi and Kellner Douglas M. (2006) *Media and cultural studies*: keyworks Rev. ed. Oxford: Blackwell p.9

[2]-Fairclough, Norman. (1992) *Discourse and social change*. Cambridge: Polity Press. pp.55-56

والقمع والمنع والإخفاء والتّحريف، السّلطة في الواقع فعل إنتاجي، ينتج الواقع ومجالات ومواضيع وطقوس الحقيقة، والأفراد والمعرفة قد يستفيدان من هذه الإنتاجيّة، كما يرى فوكو[1]. وفق هذه النّظرة، يمكن اعتبار الدّراسات الثّقافيّة هيكلا نظريّا تمّ وضعه من طرف مفكّرين يرون أنّ إنتاج المعرفة النّظريّة ممارسةٌ سياسيّة. وهذا ما ذهب إليه طوني بينيت[2] (Tony Bennett) حين رأى أنّ الدّراسات الثّقافيّة حقل متعدّد التّخصّصات يقوم باستخلاص وجهات نظر من تخصّصات مختلفة بشكل انتقائي للاستفادة منها في الكشف عن علاقات السّلطة بالثّقافة[3] والاهتمام بتلك الممارسات كالمؤسّسات وأنظمة التّصنيف الّتي تسمح للنّاس باكتساب قيم معيّنة أو اعتقادات أو كفاءات، أو عادات يوميّة. كما تسعى إلى تطوير طرق للتّفكير حول الثّقافة والسّلطة الأمر الّذي يسمح باستخدامها –أي هذه الطّرق– من طرف الفاعلين الّذين يسعون إلى التّغيير الاجتماعي.

– النّظريّة/المنهج/النّقد: مقاربات ما بعد تخصّصيّة

الدّراسات الثّقافيّة حقل متعدّد التّخصّصات أو ما بعد تخصّصي يطمس الحدود بينه وبين باقي المجالات المعرفيّة الأخرى، إنّه يميل إلى أن يكون فسيفساء فكريّة له صياغته الخاصّة به. ورغم ذلك يحبّ استعارة المفاهيم المتألّقة من الأعشاش الأخرى. والمفاهيم والتّصوّرات المتعلّقة بالدّراسات

---

(1)-Faucoult, Michel (1979) *Discipline and Punish*: The Birth of the Prison. Allan Sheridan (trans.). New York: Vintage p.194

(2)–بينيت، توني (Bennett Tony (1947: كان بينيت عضوا في مركز برمنغهام للدّراسات الثّقافيّة المعاصرة، حيث ساعد في تطوير وتعزيز الفكر الگرامشي داخل هذا الحقل، لا سيّما فيما يتعلّق بالتّلفزيون والثّقافة الشّعبيّة، ثمّ انتقد بينيت في وقت لاحق المدّ الگرامشي ضمن الدّراسات الثّقافيّة حيث رأى بأنّه ركّز كثيرا على الدّلالة والوعي على حساب الاعتبارات البراغماتيّة للسّياسة الثّقافيّة، وهو في طرحه هذا يرتكز على أعمال فوكو من خلال مفهومه ''الحوكمة''.وكمدير للمركز الرّئيسي الأسترالي للسّياسة الإعلاميّة والثّقافيّة في جامعة جريفيثGriffith University، لعب بينيت دورا هامّا في إقحام السّياسة الثّقافيّة كموضوع دراسي داخل الدّراسات الثّقافيّة. وهو حاليا أستاذ في الجامعة المفتوحة بالمملكة المتّحدة. من المواضيع المرتبطة به: السّياسة الثّقافيّة، الثّقافة، الحوكمة، الهيمنة، الإيديولوجيا، الممارسة. أمّا المجالات المعرفيّة الّتي انخرط فيها فهي: الدّراسات الثّقافيّة، الماركسيّة، ما بعد البنيويّة. من كتبه الّتي يمكن الاطّلاع عليها:

Bennett, T. (1998) *Culture: A Reformer's Science*. St Leonards: Allen & Unwin

انظر:

Barker (2004) p.14

(3)-Bennett (1998) pp.15-30

الثّقافيّة تشير إلى أنّ الحقل يستكشف الثّقافة كعلامات وتمثيلات ومعاني مولّدة عن طريق ميكانيزمات دالّة داخل سياق الممارسات الإنسانيّة. كما أنّ الحقل يهتمّ ببناء هذه التّمثيلات ونتائجها، وبالتّالي فهو يعنى بقضيّة السّلطة لأنّ أنماط الممارسات الدّالّة مشكَّلَة ومشكِّلَة للمؤسّسات والبنيات الافتراضيّة. وهنا يكمن الاهتمام الكبير للحقل بالسّياسيّات الثّقافيّة.

تنطلق الدّراسات الثّقافيّة من الماركسيّة الجديدة وانخراطها في البنيويّة وعمل أنطونيو غرامشي على السّواء. وهنا تعتبر الأيديولوجيا والنّصّ والهيمنة تصوّرات مفتاحيّة للدّراسات الثّقافيّة. كما قام الحقل كذلك بتطوير تيّار من العمل التّجريبي الإثنوغرافي، كان في كثير من الأحيان أقلّ ظهورا من التّحليل النّصوصي. وفي وقت لاحق احتضن بعض الجوانب من سياسات ما بعد البنيويّة، وأعمال فوكو بشكل خاصّ. أين شكّلت مفاهيم كالخطاب والذّاتيّة محور اهتماماته، إلى جانب قضايا الحقيقة والتّمثيل. وضمن هذا السّيّاق كانت الدّراسات الثّقافيّة منخرطة بشكل كامل داخل مسائل الهويّة[1].

وقد قاد الانخراط في ما بعد البنيويّة إلى إعادة التّفكير في قضايا الإيديولوجيا والهيمنة، فعلى سبيل المثال: كان هال ولكلو[2] وموف سبّاقين إلى ابتكار ما بعد الماركسيّة الّتي أوحت بها ما بعد البنيويّة. كما أثّر ريتشارد رورتي والبرغماتيّة[3] الجديدة على طريقة الحقل في التّفكير وكذلك عمل فيتجنشتاين[4] (الّذي كان معتمدا أيضا في عمل موف). البرغماتيّة ذات نزعة ضدّ أصوليّة وضدّ تمثيليّة وهي بذلك تتقاسم الموقف الإبستمولوجي نفسه مع التّفكير ما بعد البنيوي الّذي أصبح

---

[1]-Barker, C. (2000) *Cultural Studies: Theory and Practice.* London and Thousand Oaks, CA: Sage. pp.12-24

[2]-انظر على سبيل المثال:

Laclau, E. and Mouffe, C. (1985) *Hegemony and Socialist Strategy*: Toward a Radical Democratic Politics. London: Verso.

[3]-انظر على سبيل المثال:

Rorty, R. (1989) *Contingency, Irony and Solidarity.* Cambridge: Cambridge University Press.

[4]-انظر على سبيل المثال:

Wittgenstein, L. (1953) *Philosophical Investigations.* Oxford: Basil Blackwell.

محتفى به داخل الدّراسات الثّقافيّة. كما تمزج هذا الموقف مع الالتزام بفكرة الإصلاح الاجتماعي. وتفترض البرغماتيّة أنّ فكرة النّضال المتعلّقة بالتّغيير الاجتماعي تُعَدُّ مسألة مرتبطة باللّغة/النّصّ والممارسة المادّيّة/الفعل السّياسي. وكالدّراسات الثّقافيّة تحاول البرغماتيّة جعل ما يبدو طبيعيّا شيئا عرضيّا في سعيها إلى عالم أفضل. وعلى خلاف البلاغة الثّوريّة الّتي تميّز العديد من نُقّاد ما بعد البنيويّة، تقرن البرغماتيّة نفسها بالحاجة إلى التّغيير السّياسي العملي الّذي يخضع لمبدأ التّدرّج. وبالتّالي فهي تمتلك نظرة تراجيديّة للحياة لأنّها ليست طوباويّة كالماركسيّة مثلا. وتفضّل النّزعة التّجريبيّة -المتعلّقة بالاختبار والخطأ- الّتي تسعى -بعد تطبيق طرق جديدة- إلى إنجاز الأشياء، إلى أنّه بإمكاننا أن نصف ما هو أفضل عندما نقارنه بشكل ضدّي بقيمنا. وقد تمّ التّأكيد على أنّ قيم الدّراسات الثّقافيّة يجب أن تكون مزيجا بين الحداثي وما بعد الحداثي مشكّلة بذلك قيما كالمساواة والحرّيّة والتّضامن والتّسامح والاختلاف والتّنوّع والعدالة[1]. وعموما تتأرجح طريقة التّفكير بين ما بعد البنيويّة والبرغماتيّة الجديدة، وهذا لا يعني أنّ باقي التّيّارات الأخرى الملهمة للدّراسات الثّقافيّة كالهرمينوطيقا والنّسويّة ونظريّة ما بعد الاستعمار لا تُعَدُّ هامّة داخل الحقل.

- الاكتراث بالانعتاقي

تجاوز الحدود الّتقليديّة بين السّياسي والجمالي والاقتصادي كان مضمّنا في أطر نظريّة ومنهجيّة يقودها ما أسماه هبرماس ''الاكتراث المعرفي بالانعتاق''من القيود السّياسيّة والإرغامات والحجب الإيديولوجيّة المتأصّلة في المواقف النّصوصيّة، لا وجود لنصوص سنّيّة متعالية داخل الدّراسات الثّقافيّة مادامت جميع النّصوص تقرأ بمعرفة واحدة. كلنر[2] يرى في اعتماد الدّراسات الثّقافيّة على مجموعة واسعة من الحقول المتباينة فيما بينها محاولة تنظيريّة للتّعقيد والتّناقضات المتعلّقة بآثار مختلفة متعلّقة بأشكالنا الحياتيّة كالإعلام والثّقافة والتّواصل، كما استكشف أنّ الحقل يسعى لإبراز وظيفة الهيمنة المختزنة في تلك الأشكال. لا وجود لمعرفة مغلقة، كما يرى هال،

(1)-Barker, C. (2002) *Making Sense of Cultural Studies: Central Problems and Critical Debates*. London: Sage. pp.176-197

(2)-Kellner, Douglas.(1995) *Cultural studies, Identity And Politics Between The Modern And The Postmodern*. London: Routledge. p.31

المسألة مرتبطة بموقعيّة الخطابات والنّظريّات الّتي لا تنتهي. والرّهان داخل الدّراسات الثّقافيّة بدأ عندما أولى ممارسو الحقل أهمّيّة بالغة لهذه الفكرة.

أسئلة الحقل الهامّة تتحدّد من خلال هذه الخطاطة: العمل خارج حدود النّصّ وداخله وضدّه ومعه ثمّ محاولة تطوير الظّرف المضمّن فيه. هذه هي البيداغوجيا الّتي أعلن عنها ستيوارت هال[1] عندما سأل عن الإرث النّظري للدّراسات الثّقافيّة. بيداغوجيّا تحاول أن تتقاسم فكرة ما تسمّيه أنجيلا ماكروبي[2] ''لا يقينيّة المعنى'' الّتي تميّز الخطابات والنّصوص. أيُّ انتهاك للنّصوص لا يتمّ عبر إنشاء هوامش خارج النّصوص بل عبر اختراقها من الدّاخل. هذا التّفسير لفكرة المقاومة مرتبط أساسا بفوكو وميشال دو صارطو (De Certeau)؛ حيث تكون الممارسات الدّفاعيّة ضمن فضاء السّلطة. لا وجود لهوامش خارج السّلطة يمكن من خلالها الاعتداء على هذه السّلطة أو زعم موثوقيّة ما ''هنا لا يجب أن نفكّر في المقاومة كقلب مبتذل لنظام العلوي والسّفلي أو للسّلطة وغياب السّلطة، بل علينا أن نفكّر فيها كازدواجيّة وتفاوض كما هو مجسّد في الخاصّيّة التّخريبيّة للكرنفالي[*]''[3].

ما الّذي نقاومه بالّضبط، وأين يقيم؟ الثّقافة تعمل دائما من خلال نصّانيّاتها، كما يقول هال[4]، وهذه الميزة النّصوصيّة للثّقافة تجعل منها ''منطقة انزياحيّة'' باستمرار. إلى أين تنزاح

---

(1)-Kellner, Douglas.(1995) Ibid. p.100

(2)-McRobbie, Angela. (2005) p.102

(*)– مفهوم مُعتمد ضمن الدّراسات الثّقافيّة تَمَّ اقتباسه من أعمال مِيخائيل **باختين** من خِلال دِراسته **لفرونسوا رابليه** François Rabelais. الفكرة مُستمدّة مِنْ كرنفال العُصور الوُسطى عندما كان يُمنح قدر من الحرّيّة –الّتي لم يكن مسموحا بها– لأشخاص عاميّين للسّخرية من رجال الحكم المرتبطين بالكنيسة والدّولة. الاستخدام المعاصر لمصطلح **الكرنفالي** هو استخدام مجازي يتضمّن أشكال المقاومة للسّلطة والحكم داخل الثّقافة الشّعبيّة. وسلطة الكرنفالي لا تكمن في أنّه قلب بسيط للفروقات الاجتماعيّة والثّقافيّة، بل بالأحرى تكمن في غزو العُلوي من قبل السُّفلي الّذي يتميّز بإبداع أشكال هجينة ساخرة. والفكرة هنا ليست قضيّة تتعلّق بتحدّي السُّفلي للعُلوي ولكنّها قضيّة تتعلّق بالتّصنيفات الثّقافيّة الّتي تَتِمُّ منطرف السّلطة والّتيتحمل طابعا اعتباطيّا. هذا هو التّحدّي الّذي يعزوه **هال** لمفهوم الشّعبيّةُ *popular* الّذي يتجاوز حدود السّلطة الثّقافيّة (ما هو قيمي إلاّ أنّه رسميّا يُصَنَّف كسُفلي). كذلك، هناك جوانب رائعة من الثّقافات الشّبّانيّة كحركة **بانك***Punk* الّتي يُمكن أن يُنظر إليها كتخريبات كرنفاليّة لنظام السّلطة.انظر:

Barker, C. (2004) p.2

(3)-Ibid.p.178

(4)-Hall, Stuart (1992) 'Cultural Studies and its theoretical legacies', in Lawrence Grossberg, Cary Nelson, Paula Treichler (eds), *Cultural Studies*, New York and London: Routledge. p.284

الدّلالة؟ السّلطة تؤمّن دائما عبور الدّلالة نحو الأسطورة. والأسطورة هنا بالمعنى الّذي استعمله رولان بارط تعني داخل الدّراسات الثّقافيّة الإيديولوجيا. الهيمنة والسّلطة تأسْطران نفسيهما باستمرار داخل تلك المنطقة المسمّاة الثّقافة. وتتهرّبان وتتملّصان من أيّ محاولة لربطهما ببنيات أخرى. لذلك يذكّرنا هال بأن ''الأثر النّاجم عن تداخل النّصوص فيما بينها، والبصمات الّتي تدلّ على أنّ النّصّ مصدر للسّلطة، وبقع الظّلّ الّتي تتخلّل النّصّانيّة كأمكنة للتّمثيل والمقاومة، كلّها أشياء يجب أن لا تمحى من الدّراسات الثّقافيّة''[1]. في إشارة منه إلى أنّ إعادة ترسيم حدود النّظريّة كان من خلال التّفكير في مسائل الثّقافة عبر استعارات كاللّغة والنّصانيّة والممارسات الخطابيّة.

ينبغي أن ترفع راية الدّراسات الأدبيّة في المزيد من الأقاليم والأراضي الأخرى. عبارة نادى بها ستانلي فيش (S. Fish) من داخل الدّراسات الثّقافيّة حينما قال: ''بإمكانك أن تقدّم قراءة أدبيّة لكلّ شيء، ولكن بغضّ النّظر عن مّا ستفعله فإنّ ذلك سيظلّ مجرّد قراءة أدبيّة. قراءة تتسائل أدبيّا فقط، حول الشّكل والمحتوى والأسلوب... لتتحصّل في النّهاية عن إجابات أدبيّة. من الغريب أنّ الكثير من النّاس يعتقدون اليوم أنّ توسيع نطاق تقنيّات التّحليل الأدبي إلى التّصريحات الحكوميّة والبلاغات الدّبلوماسيّة، أو إلى الإعلانات سيورّط النّقد في ما هو سياسي. إلاّ أنّ الأمر في النّهاية ما هو سوى مجرّد توسعة لنطاق نشاط المؤسّسة [النّقد الأدبي]، ينبغي أن ترفع راية الدّراسات الأدبيّة في المزيد من الأقاليم والأراضي الأخرى[2].

[1]-Hall, Stuart (1992) Ibid. p.283-284

[2]-Fish, Stanley. (1987) Driving from the Letter: Truth and Indeterminacy in Milton's Areopagitica', in Mary NyQuest and Margaret W. Ferguson (eds), *Remembering Milton. Essays on the Texts and Tradition.* London: Methuen. pp.249-250

المبحث الثاني

نقد أدبي أم نقد ثقافي؟

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

ينبغي أن ترفع راية الدّراسات الأدبيّة في المزيد من الأقاليم والأراضي الأخرى[1]. يمكننا هنا أن نستهلّ بهذه العبارة لستانلي فيش لنثمّن دعوة الغذامي إلى البحث عن دلالات جديدة أثناء مواجهتنا لنصّ ما، حين يقول: ''من ذا يحتاج إلى رصد الكنايات والجناسات والطّباقات في أيّ نصّ، ومن ذا يحتاج إليها لتذوّق أيّ نصّ أو تعرّف صيغه ودلالاته''[2]. ولكن لماذا لم نعد بحاجة إلى هذا الرّصد البلاغي للنّصوص لفهمها حقّا؟.

مبدئيّا وكما ذكرنا سابقا، يعود سبب ذلك إلى الطّبيعة الهرمينوطيقيّة للعلم، كما يرى طوماس كوهن[3]. طبيعة تحفّزنا دائما على الانتقال من براديكم (Paradigm) إلى آخر. أيّة نظريّة (كنظريّة الأدب مثلا) لا يمكنها أن تكون مطّردة، بل تمرّ بتحوّلات تحدث عبر مراحل مختلفة. بالعودة إلى النّقد الأدبي العربي فإنّ ما يحفّز هذا الانتقال، كما يفسّر الغذامي، هو ما حدث من ''فصل للنّقد عن الفلسفة، وعن النّظريّة''[4]، وضرورة العودة إليهما لاستكشاف أسئلة جديدة فيما يتعلّق بالنّصوص الّتي أنهكتها أسئلة البلاغي التّذوّقي التّلقائي.

– أسئلة ما وراء البلاغة:

قد تكون أحد المبّررات الإبيستيمولوجيّة للانتقال من النّقد الأدبي إلى النّقد الثّقافي نوعا من الحوار الّذي يريد مناقشة إحدى المشكلات الحضاريّة الّتي يعاني منها الحسّ العربي ''الّذي ينفر من التّنظير الفلسفي ويطرب لما هو بلاغي''[5]. استعادة الفلسفة والنّظريّة لهذا الحسّ عبر النّقد الثّقافي تُعَدُّ محاولة لتوريطه في الأصل الأوّل له وإنشاء نوع من المصالحة معه لكشف أسئلة أخرى حول النّصّ حجبتها البلاغة، لأنّ النّقد الأدبي، كما يقول الغذامي: ''لم يقف على أسئلة ما وراء

---

(1)-Fish, Stanley. (1987) Driving from the Letter: Truth and Indeterminacy in Milton's Areopagitica, in Mary Nyquest and Margaret, W. Ferguson (eds), *Remembering Milton. Essays on the Texts and Tradition.* London: Methuen. pp.249-250

(2)–عبد الله محمّد الغذامي، محمّد أصطيف:نقد ثقافي أم نقد أدبي؟. دار الفكر، دمشق، ط1، 2004، ص12

(3)-Bernstein, R. J. (1983) *Beyond Objectivism and Relativism: Sciences, Hermeneutics, and Praxis.* Philadelphia: University of Pennsylvania Press. p.31

(4)–عبد الله محمّد الغذامي، محمّد أصطيف:نقد ثقافي أم نقد أدبي؟. ص18

(5)–المصدر نفسه، ص18

الجمال وأسئلة العلاقة بين التّذوّق الجماعي لما هو جميل، وعلاقة ذلك بالمكوّن النّسقي لثقافة الجماعة"[1]. الثّقافة العربيّة درجت على "كرهٍ مُترسّخٍ للمنطقي والفلسفي"[2]، وبلاغيّا لا تميل إلى التّبصّر والتّروّي والتّأمّل بل تفضّل البديهي والارتجالي.

الدّعوة إلى النّقد الثّقافي دعوة إلى الوقوف في مكان آخر غير البلاغة من أجل تحقيق إمكانيّة مساءلة النّصّ بشكل مختلف. جوهر هذه المسائلة هو تخليص النّقد من كونه مجرّد "فنّ في البلاغة". وردم تلك الفجوة النّاجمة عن أثر "فصل النّقد عن الفلسفة، وعن النّظريّة"[3]. بالتّالي فإنّ مهمّة النّقد الثّقافي هي إيجاد "لحظة كانطيّة" في ذلك الحسّ العربي الّذي نعته الغذامي بالحسّ الّذي "ينفر من التّنظير الفلسفي ويطرب لما هو بلاغي"[4]. استخدام العقل (التّبصّر والتّروّي والتّأمّل) يُعَدُّ بمثابة شرعنة لإيجاد منشط نظري فكري معرفي في الثّقافة العربيّة بدلا من المنشط التّذوّقي الجمالي الغالب عليها. لذلك، وكما ذكرنا سابقا، فإنّ كانط وصف التّنوير باللّحظة الّتي بدأت فيها الإنسانيّة بوضع عقلها تحت الاستخدام دون الخضوع لأيّة سلطة. وكانط كما يرى فوكو يزوّدنا من خلال هذا الوصف بالظّرف التّاريخي الّذي تمّ من خلاله استخدام العقل من أجل المعرفة والفعل أو ما يمكن أن يُطْمَحَ إليه داخل هذا العالم. الاستخدامات غير الشّرعيّة أدّت إلى الوقوع في الدّوغمائيّة والتّبعيّة والوهم، أمّا الاستخدامات الشّرعيّة فقد حُدِّدَت ضمن مبادئ واضحة وهي أنّ استقلاليّة العقل ستكون مضمونة. لذا كانت ممارسة النّقد هي ما ميّز عصر التّنوير[5]. يمكننا أن نسأل هنا: هل ممارسة النّقد عبر البلاغة يُعَدُّ الاستخدام الشّرعي الوحيد للعقل؟.

في الخطيئة والتّفكير يلجأ الغذامي لجوناثان كلر (J. Culler) من أجل دعم وتسويغ هذا الرّابط الوثيق بين النّقد الأدبي وبين الفلسفة، منذ جمع بينهما أرسطو في التّنظير وإلى اليوم، حيث

---

[1]-عبد الله الغذامي، محمّد أصطيف:نقد ثقافي أم نقد أدبي؟. ص18

[2]-المصدر نفسه، ص17

[3]-المصدر نفسه، ص17

[4]-المصدر نفسه، ص18

[5]-Michel, Foucault. (1984) Ibid. p.38

يرى كلر أنّ ''النّقد الأدبي حلّ محلّ الفلسفة وأنّ النّظريّة حلّت علما ومقولة مكان الكلّ''[1]. هذا الحُلول الّذي يتحدّث عنه كلر له شواهد كثيرة نذكر منها ما أشرنا إليه سابقا حينما تحدّثنا عن مّا بعد الماركسيّة الّتي تُعَدُّ نظريّة سياسيّة. قد يرتبك البعض، كما يرى بول باومان P. Bowman، حين يطّلعون على هذه النّظريّة المرتبطة بلاكلو وموف، ويكتشفون بأنّها أكثر مديونيّة للنّظريّة الأدبيّة والفلسفة القارّيّة والتّفكيك والسّيمياء، أكثر منها للنّظريّة السّياسيّة. غير أنّ تطبيق المفاهيم والتّقنيّات التّفكيكيّة والأدبيّة والنّفسانيّة والسّيميائيّة جُعِل أساسا نظريّا لتحليل ما هو سياسي من قبل لاكلو وموف اللّذين طوّرا نسخة راديكاليّة للنّظريّة الماركسيّة السّياسيّة الّتي أوجدت بلاغتها الأولى ضمن مفهومي الهيمنة والإستراتيجيّة الاشتراكيّة[2].

هذه الممازجة النّظريّة بين الفلسفي والأدبي ممازجة يشجّعنا عليها النّقد الثّقافي، بل كقُرّاء نحن مطالبون من خلال هذا النّقد كما يقول كينيث وُوماك (Kenneth Womack)، إن أردنا طبعا أن نجيب عن ذلك (السّؤال-الإجابة) الّذي طرحه الغذامي حين قال: ''ماذا لو أنّ الجميل الذّوقي تحوّل إلى عيب نسقي في تكوين الثّقافة العامّة وفي صياغة الشّخصيّة الحضاريّة للأمّة...؟.'' [3] أن نعمل ''النّظر خارجيّا، في المزيج (mélange) الكلّي بين الاجتماعي والفنّي والسّياسي والاقتصادي واللّغوي، وأن نستحثّ أنفسنا في الوقت نفسه في التّفكير داخليّا في المعايير الإيتيقيّة [كيف نتصرّف؟.] والانحيازات المشكّلة لنا''[4]. البلاغي أو التّلقائي أو الارتجالي لوحده لا يستطيع أن يضمن تحقيق هذا النّظر كلّه بمستوييه الدّاخلي والخارجي، لذلك نحن بحاجة إلى أبعاد تأويليّة أخرى قد يكفلها النّقد الثّقافي، مجال واسع من الدّراسة استمرّ في السّيطرة على الاتّجاه المعاصر للنّقد الأدبي منذ اقتراب القرن العشرين من نهايته. لقد فحص هذا المجال سياسات الاختلاف الّتي تحدّد حواسّنا للهويّة الفرديّة والثّقافيّة. كما أنّه، كما يرى كينيث[5]، استوعب

---

(1)-عبد الله الغذامي: الخطيئة والتّكفير، من البنيويّة إلى التّشريحيّة، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب (الطّبعة الرّابعة) 1998، ص59

(2)-Bowman, Paul. (2007) Ibid. p.10

(3)-عبد الله الغذامي، محمّد أصطيف:نقد ثقافي أم نقد أدبي؟. ص19

(4)-Wolfreys, Julian. (2001) Ibid. p.243

(5)-Ibid. p.243

مجموعة واسعة من الأبعاد التّفسيريّة والتّأويليّة، بما في ذلك مجالات البحث المتقاطعة مثل دراسات النّوع الاجتماعي (أو الجنوسة أو الجندر)، وما بعد الاستعمار، والدّراسات العرقيّة والإثنيّة، وعلم التربية، والنّزعة البيئيّة، وسياسات القوميّة، والثّقافة الشّعبيّة، وما بعد الحداثة، والنّقد التّاريخي، ومجموعة متنوّعة من موضوعات أخرى. فيما يتعلّق باستكشاف الإنجازات الفنّيّة لثقافة معيّنة، والبنيات المؤسّساتيّة، وأنظمة المعتقدات والممارسات اللّغويّة.

كلّ ثقافة عليها أن تستحثّ نفسها نحو مواقع (Position) جديدة للنّظر، ولا شكّ أنّ النّقد الثّقافي نوع من المواقع الّتي تزوّدنا بعلبة أدوات مفيدة وفعّالة لاستكشاف الرّموز الثّقافيّة لعمل معيّن، وكذلك للتّحقيق والبحث في القوى المؤسّساتيّة واللّغويّة والتّاريخيّة والاجتماعيّة الّتي شكّلت هذا العمل واستقباله النّقدي. إعادة بناء وتحليل ظروف الإنتاج الأدبي يمنحنا إذن مكانًا نتناول فيه السّياقات الاجتماعيّة والسّياسيّة للأعمال الأدبيّة. هذا المكان استثمره الغذامي بطريقة ناضجة لطرح الكثير من الموضوعات الّتي لم تَعُدْ ترى في الأدب "فنًّا جميلا ولغةً راقية ومتعةً نفسيّة وقرائيّة. هذه سمات الأدب بمفهومه القديم". والنّاس الّذين يرون أنّ الأدب هو ذلك الجميل الممتع، يقول الغذامي: "هم قوم قد انقرضوا أو هم في حكم المنقرضين، أو في طريقهم إلى الانقراض"[1].

– المضمر بديلا عن الدَّالّ:

للعمليّة النّقديّة مهمّة عليها أن تضع في حساباتها قبول هذه النّقلة النّوعيّة الّتي يريد النّقد الثّقافي إحداثها، إنّها كما يقول الغذامي: "الأخذ بسؤال المضمر بديلا عن الدَّالّ"[2]. ما الّذي يبرّر هذا الانتقال؟. هناك نوع من العمى الثّقافي الّذي ولدته الجماليّات وهو جعل النّظريّة النّقديّة لا تنتبه إلى ما هو مختبئ في النّصوص. هذا المختبئ له حركة يصفها الغذامي بأنّها "على نقيض مدلول النّصوص ذاتها وعلى نقيض وعي المبدع والقارئ، وهذا فعل نسقي وليس فعلا

[1]–عبد الله الغذامي، محمّد أصطيف: نقد ثقافي أم نقد أدبي؟. ص153

[2]–المصدر نفسه، ص39

نصوصيّا"[1]. ما هو التّأثير الّذي خلفه هذا المنطق المضادّ المبطن في هذه المضمرات على الثّقافة العربيّة إنسانيّا وحضاريّا وإيتيقيّا؟. يمكننا أن نشير بداية إلى أنّ هذه المضمرات "تنبّئ عن منظومة طبقيّة/فحوليّة/رجعيّة/استبداديّة"، حتّى أنّنا، كما يفسّر الغذامي: "لنجد تماثلا مخيفا بين الفحل الشّعري والطّاغية السّياسي والاجتماعي"[2]. الأمر نتيجة لمفعول الجمالي والشّعري فينا، إنّه مفعول كان من الممكن أن يظلّ في حدود مجاله الطّبيعي، الّذي هو مجال الجماليّات، غير أنّه كما كشف الغذامي: "انتقل انتقالا غير ملحوظ ولا منقود إلى سائر الخطابات والمسلكيّات"[3].

يمكننا هنا أن نوظّف نوعا من التّحليل الفصامي (schizo-analyse) لنطرح سؤالا يتعلّق بمقولة الإنتاج: من ينتج الآخر؟. الجماليّات أنتجت الواقع الاجتماعي والسّياسي أم العكس؟. للإجابة على هذا السّؤال سنستعين بمصطلح معتمد في كتابات جيل دولوز وغاتاري فليكس ألا وهو: عمل الرّغبة كإنتاج (desiring-production) المضمن في كتاب ضدّ أوديب: الرّأسماليّة والسّكيزوفرينيا (Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia) الّذي صدر عام 1972. المفهوم يناقش العلاقة بين الرّغبة والنّظام الاجتماعي. حيث يحاول الكاتبان أن يميّزا تصوّريّا بين عمل الرّغبة كإنتاج والإنتاج الاجتماعي، لكي يلفتا الانتباه للتّغيّرات التّاريخيّة الّتي تتخلّل هذه العلاقة، والتّدليل على أنّهما جانبان لعملة واحدة. يقولان: "ليس هناك ما يضاهي المقولة الّتي تزعم بأنّ الإنتاج الاجتماعي هو الّذي يوجد الواقع، هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى فإنّ عمل الرّغبة كإنتاج فُهِم كمجرّد فونتازمات. حقيقة هذه المسألة هي أنّ الإنتاج الاجتماعي ببساطة هو مجرّد إنتاج لعمل الرّغبة في ظروف معيّنة"[4].

المضمرات الّتي يحاول الغذامي الاعتناء بكشفها وتعيينها "مضمرات غير واعية"[5]، أو

---

[1]-عبد الله الغذامي، محمّد أصطيف: نقد ثقافي أم نقد أدبي؟ ص39

[2]-المصدر نفسه، ص42

[3]-المصدر نفسه، ص43

[4]-Deleuze, G. & F. Guattari (1983) Ibid. p.29

[5]-عبد الله الغذامي، محمّد أصطيف:نقد ثقافي أم نقد أدبي؟. ص41

بتعبير دولوز وغاتاري ''من إنتاج عمل الرّغبة في ظروف معيّنة''[1]. لقد ذكرنا سابقا، في الفصل الّذي بحثنا فيه الصّورة الإكلينيكيّة للنّظريّة، ما يسمّيه زيزاك ''الفونتازم الأيديولوجي''[2] (Ideological Fantasy). سنسأل كما سأل هو: أين يقع الوهم بالضّبط، هل في النّظريّة أم في الممارسة؟. للوهلة الأولى ستبدو المعرفة مسؤولة عن هذا الوهم، ومع ذلك لابدّ أن نشير إلى وجود فونتازم لاواعي ينظّم حقيقة الأشياء في حدّ ذاتها.

النّظريّة سعي مستمرّ نحو امتلاك السّلطة إلاّ أنّها تقنّع هذا السّعي عبر تظاهرها بتقديم نفسها كمطابقة لموضوع المعرفة، المستوى الإيديولوجي المهمّ في هذا السّعي ليس الوهم الّذي يخبّئ الحالة الحقيقة للأشياء داخل النّظريّة، بل هو الفونتازم اللّاوعي الّذي يهيكل الواقع في حدّ ذاته. هذا ما يطبع معه الغذامي حين يقول: ''الثّقافة تمتلك أنساقها الخاصّة الّتي هي أنساق مهيمنة، وتتوسّل لهذه الهيمنة عبر التّخفّي وراء أقنعة سميكة، وأهمّ هذه الأقنعة وأخطرها، هو في دعوانا، قناع الجماليّة، أي أنّ الخطاب البلاغي الجمالي يخبّئ من تحته شيئا آخر غير الجماليّة''[3]. لهذا يرى زيزاك أنّنا لا نستطيع أن نكون مجتمعات ما بعد إيديولوجيّة، وإذا اعتقدنا ذلك فالأمر مجرّد طريقة من طرق إعماء أنفسنا عن السّلطة المهيكلة للفونتازم الإيديولوجي: ''سواء أهملنا الأشياء أو لم نعاملها بجدّيّة، أو حافظنا على مسافة تهكّميّة بيننا وبينها، فإنّنا نستمرّ دائما في ممارسة تلك الأشياء''[4].

– لاوعي الخطاب الجمالي:

مجال النّقد الثّقافي حسب الغذامي[5] هو كشف الأنساق المضمرة (النّاسخة) للعلني. هذا النّسخ أو الإبطال أو الإزالة تؤدّيه دلالات نسقيّة مختبئة تحت غطاء الجمالي. دلالات تظلّ تتوسّل بهذا الغطاء لتغرس ما هو غير جمالي في الثّقافة، وكأنّ الأمر في هذا الخطاب الجمالي شغّال بنفس آليات المقولة الفرويديّة ''عمل الحلم'' (Dream-work). أين سنلاحظ بأنّ إحدى العمليّات

---

(1)-Deleuze, G. & F. Guattari (1983) Ibid. p.29

(2)-Žižek, slavoj. (1989) Ibid. p.27

(3)–عبد الله الغذامي، محمّد أصطيف، المصدر نفسه، ص30

(4)-Žižek, slavoj. (1989) Ibid. p.30

(5)–عبد الله الغذامي، محمّد أصطيف، المصدر نفسه، ص32

المهمّة الّتي تُعَدُّ نتيجة لعمل الحلم هي التّحريف أو التّشويه أو التّحوير[1] (Distortion).

بالتّالي فإنّ أيّ خطاب حسب هذه السّجلّات النّفسيّة له محتوى كامن وآخر ظاهر، الأوّل يمثّل المتواري داخل الخطاب والآخر يقدّم نفسه على أنّه الواجهة. هل هذا كلّ شيء؟.

يمكننا أن نضيف أمرا ذا أهمّيّة بالغة هنا فيما يتعلّق بتلك الفجوة الفاصلة بين الكامن والظّاهر، إنّها الرّغبة. تقحم الرّغبة نفسها في تلك الفجوة الفاصلة بين هذا الظّاهر والكامن، لذلك يرى فرويد أنّ الرّغبة عليها أن تكون هي القاعدة في الحلم، وبالتّالي فإنّ أهمّ ما يوجد داخل الخطاب الجمالي هو هذا المحتوى اللّاواعي (الرّغبة) أو ''النّسق'' بتعبير الغذامي. إنّه القاعدة أو إنّه هذا النّشاط الّذي تحفّزه ميكانيزمات تسعى إلى تحقيق الإشباع. لذلك لاكان (Lacan) عرّف اللّاوعي عبر مقولة المتعة حين قال: ''اللّاوعي هو أن تتمتّع عند الكلام [استعمال اللّغة أو الدّوالّ]'' [2]. ما الّذي يعنيه أن نستكشف الخطاب الجمالي كدوالّ مستعملة للتمتّع؟. قد يكون من المهمّ أن نسأل بطريقة أخرى كأن نقول مثلا: أيّ نوع من المتعة الّتي تورّطت فيها هذه الدّوالّ؟.

ذكرنا سابقا بأنّ لاكان يخبرنا أنّ اللّاوعي يتمتّع بالدّوالّ والوعي يشقى بالدّوالّ[3]. بالتّالي فإنّ الخطاب محكوم بهذه الحقيقة النّفسيّة؛ التّنغيص والانعتاق في الوقت نفسه. نريد أن نقول منهجيّا بأنّ الخطاب تنغيص وانعتاق في الوقت ذاته، ولكن هذه الخاصّيّة الانعتاقيّة الّتي يمتلكها الخطاب تفهم داخل مقولة ''المتعة'' المقدّمة من قبل لاكان، الّذي ميّز بين ثلاثة أنواع من التّمتّع[4]: المتعة الفالوسيّة (La jouissance phallique): حيث يشتغل الفالوس كقفل يسمح بمرور المتعة للخارج، والخارج هنا هو العَرَض والكلام والفونتازم وجميع ما ينتجه اللّاوعي في الخارج. أمّا النّوع الثّاني فهو المزيد من التّمتّع (Le Plus-de-Jouir)، ويتعلّق بتلك المتعة الّتي بقيت مقيمة بالدّاخل ولم تسرّح، والّتي يستحثّها الفالوس نحو الخروج. ثمّ أخيرا متعة الآخر

(1)-Laplanche, J. & Pontalis, J.B. (1973) Ibid. p.124
(2)-Nasio, J. D. (1992) Ibid. p.30
(3)-Ibid. p.30
(4)-Ibid. pp.33-34

(La Jouissance de l'autre): وهي المتعة الّتي تفترضها الذّات في الآخر.

الفالوس من أكبر الإحالات داخل تاريخ البشريّة، وهذا ما سيجعلنا نركّز مبدئيّا على العبارة النّفسانيّة: ''الفالوس هو الرّصيف الّذي يعلّم ويؤشّر الطّريق الطّويلة للمتعة''[1]. بالتّالي يمكننا توريط الخطاب في هذه الطّريقة الطّويلة للمتعة الّتي يُعَلِّمُهَا ويؤشّرها ''الدّالّ الفالوسي''، أو دالّ يرغب باستمرار في التّمركز حول الفالوس. دالّ يعمل على تأنيث العالم عبر تصوّر الآخر كعضو دوني.

ما الّذي يبرّر هذا الاختيار الّذي حدّدنا به نوع المتعة المضمنة في الخطاب الجمالي عندما سألنا: أيّ نوع من المتعة الّتي تورّطت فيها هذه الدّوالّ؟. ما يبرّر ذلك، كما يقول الغذامي، وجود نموذجين حوّلا القيم في الثّقافة العربيّة من قيم إنسانيّة إلى قيم مجازيّة: ''وكما كان الفحل الشّعري بتفرّده وتعاليه جاء الطّاغية السّياسي، ووراء النّموذجين كانت الأنا المفردة الملغية للآخر، وهي الأنا الشّعريّة في الأصل، غير أنّها تحوّلت لتصبح الأنا النّسقيّة، وتصبغ كلّ أفعالنا بصبغتها، ممّا يؤكّد تشعرن هذه الذّات في الثّقافة العربيّة''[2]. هل يمكن أن تكفّ هذه الذّات عن شعريّتها في هذه الثّقافة؟.

من المهمّ أن نفهم الخطاب على أنّه هو الحلم ذاته لنستكشف لتلك الفجوة الفاصلة بين المعلن والمضمر فيه. وإذا كان لاكان يخبرنا بأنّ ''الكينونة لا يمكنها أن تكفّ عن الرّغبة، إنّها كينونة ترغب باستمرار، كينونة تحاول أيضا أن تنهي جميع رغباتها، أو أن تنجح في ذلك على الأقلّ''. فإنّنا يمكن أن ندّعي بأنّ أيّ خطاب مسكون بهذه العدوى؛ إنّهاء جميع الرّغبات واستنفاذها والاستمرار في فعل ذلك. يضيف لاكان قائلا في السّياق نفسه: ''مثل هذه الرّغبة ستكون رغبة مؤلمة ومعقّدة بلا شكّ، إنّها تعمل جاهدة لتذكّره بهذا الغياب [الحرمان] الّذي يسكن قلب كينونته''[3]. الآن يمكننا أن نقول بأنّ امتلاك الخطاب للرّغبة وظيفته التّذكير بالغياب الّذي يسكن قلب كينونته. ما هو الغياب الّذي يسكن كينونة الثّقافة العربيّة، والّذي لأجله تكون

---

[1]-Nasio, J. D. (1992) Ibid. pp.39

[2]-عبد الله الغذامي، محمّد أصطيف:نقد ثقافي أم نقد أدبي؟. ص44

[3]-De Kesel, Marc. (2009) Ibid. p.03

الذّات دوما شغّالة شعريّا؟.

لا شكّ في كون الثّقافة العربيّة ثقافة شعريّة، كما يقول الغذامي[1]. ولا شكّ أيضا أنّ الغياب الّذي يسكن كينونة هذه الثّقافة هو غياب شعري. المشكلة إيتيقيّة (Ethics) بامتياز. لا تهمّ هذه الشّعريّة ولا هذا الغياب بقدر ما يهمّ ما سيفضيان له إيتيقيّا (Ethically) داخل الثّقافة، هذا إذا أردنا أن نستوعب الأمر بطريقة تداوليّة.

– إيتيقا النّسق:

العلامة الكاشفة عن النّسق، كما يرى الغذامي، هي الشّعر. إذا سلّمنا بهذا فسنقول بعدها بأنّه: ''لن يكون من المجدي أن نوجّه أصابع اللّوم إلى السّياسة والسّياسيّين... ولا إلى التّربية والتّربويّين، لأنّهم أوّلا نتائج نسقيّة، ثمّ هم من صنعنا نحن وصنع ثقافتنا المستجيبة لهذا النّموذج والمفرزة له، ولا شكّ أنّنا نحن الّذين صفّقنا لطغاتنا حتّى لقد جعلناهم يشعرون بأنّهم ضروريّون لوجودنا ودوام حياتنا، وهذه كلّها نتائج نسقيّة ولاشك''[2]. يمكننا أن نستخلص من هذا النّصّ المستعار من الغذامي بأنّ الأنساق سياسيّا وتربويّا وفنّيّا... إلخ. قد أفضت في الثّقافة العربيّة على نوع من الإيتيقا المعيقة لحركة هذه الثّقافة نحو السّير إلى ظرف تاريخي أفضل. ولكن ما الّذي يعنيه هذا الظّرف، الّذي هو أساسا ظرف داخل النّقد؟. إنّه يعني غياب الحسّ النّقدي في حدّ ذاته على مستوى الثّقافة وعلى مستوى الذّات وعلى مستوى الخطابات المكوّنة لهذه الذّات، لذلك يرى الغذامي أنّ: ''الوقوف على معالم الشّعرنة سيكون سببا قويّا للكشف''. الكشف عن ماذا؟. إيتيقيّا قد نطبع مع غرامشي ونقول بأنّه الكشف عن ''ثقافة جديدة''، يقول غرامشي: ''إنّ إنشاء ثقافة جديدة لا يعني فقط القيام باكتشافات أصيلة على أساس فردي. بل إنّه يعني أيضا، وعلى وجه الخصوص، التّرويج للحقائق المكتشفة بشكل نقدي وجعلها اجتماعيّة، إذا جاز التّعبير. ومن ثمّة منحها اتّساق وتماسك الأساس (Basis) الّذي سيفعم الفعل بالنّشاط والحيويّة،

---

[1]–عبد الله الغذامي، محمّد أصطيف:نقد ثقافي أم نقد أدبي؟. ص 46.

[2]–المصدر نفسه، ص45.

يجعلها عناصر تنسيقيّة ذات صلة فكريّة واجتماعيّة"[1].

هل هذا فقط ما تحتاجه الثّقافة لكي تتخلّص من اللّاواعي (النّسق) ومن علاماته وأعراضه (الشّعر). قد يكون من المجدي أن نُذَكِّر هذا "التّخلّص-من" أو هذا "الكشف" بأنّ الوصول إلى حالة التّعافي من النّسق في الثّقافة العربيّة عليه أن يضع في حسبانه موقف التّحليل النّفساني من هذه المسألة. لاكان يعتقد أنّ التّعافي مسألة ثانويّة. على المحلّل أن لاّ يعتقد بأنّ التّعافي قضيّة تعتمد عليه، بل عليه أن يكبح رغبته في الوصول إلى هذه الرّغبة (رغبة التّعافي): "إنّنا نطبّق هنا نوعا من التّحايل على الحقيقة والتّظاهر بنسيانها"[2]. ما سيهمّنا في النّهاية هو فتح كلّ شيء على النّقد داخل الثّقافة وإخضاعها لمراجعة مزمنة، وهذا في حدّ ذاته ما يطلبه النّقد الثّقافي.

[1]-Giroux, Henry A. (2000) *Impure acts: the practical politics of cultural studies*. London: Routledge. p.126
[2]-Nasio, J. D. (1992) Ibid. p.40

المبحث الثالث:

الثقافة والزّات سيّاسات الأسئلة والإحالات الجريدة

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الثّقافة، كما يرى ممارسو الدّراسات الثّقافيّة[1]، أضحت الوسيلة الأساسيّة الّتي يتمّ من خلالها إنتاج الممارسات الاجتماعيّة وتعميمها وسنّها من ناحية، وتوليد المعنى والدّلالة من ناحية أخرى. أصبحت الثّقافة مسألة سياسيّة، كما يؤكّدون، وهذا لا يعني فقط أنّه تمّ تعبئتها من خلال وسائل الإعلام والأشكال المؤسّساتيّة الأخرى لتعمل على تأمين أشكال معيّنة من السّلطة والعلاقات الاجتماعيّة المحدّدة أو الشّرعيّة، ولكنّها سياسيّة أيضًا لأنّها مجموعة من الممارسات الّتي تمثّل السّلطة وتنشرها وهو ما سيسمح بتشكيل هويّات معيّنة أو تعبئة تشكيلة جديدة من العواطف، أو إضفاء الشّرعيّة على أشكال محدّدة من الثّقافة السّياسيّة. الثّقافة في هذه الحالة منتجة ومرتبطة ارتباطًا وثيقًا بقضايا السّلطة والفاعليّة (Agengy). هل يعني هذا الكلام شيئا ما للخطابات البلاغيّة في الأدب العربي؟.

مثل هذا الكلام يُعَدُّ إنجازات مهمّة تؤسّس للنّظر النّقدي ببعده الثّقافي، كما يرى الغذامي[2]، وتمثّل لمشروعه ذاكرة اصطلاحيّة مهمّة غايتها أنّ ''التّحوّل في النّظر إلى الشّعر من كونه خطابا فنّيّا إلى كونه خطابا ثقافيّا، ثمّ بكونه حامل نسق سوف يساعدنا على تَعَرُّف العلامة الثّقافيّة''[3].

إعلان رماديّة البلاغي

يحاول الغذامي عبر مقولات النّقد الثّقافي توريط التّجربة الفينومينولوجيّة لدى القارئ العربي فيما يسمّيه زيزاك ''البنية المفاهيميّة الرّماديّة للحياة''[4]. عادة هناك جانبان للمعنى، إلاّ أنّ القارئ العربي مُثَبَّتٌ بطريقة فينومينولوجيّة أحاديّة وهي أنّ البلاغي هو المعنى الوحيد والحقيقي لجميع النّصوص. إنّه يشرف ثقافيّا، كما قلنا سابقا، على: ''إنتاج الممارسات الاجتماعيّة وتعميمها وسنّها من ناحية، وتوليد المعنى والدّلالة من ناحية أخرى''. لذلك فسّر الغذامي هذه

---

(1)-Giroux, Henry A. (2000) Ibid. p.127

(2)-عبد الله الغذامي، محمّد أصطيف:نقد ثقافي أم نقد أدبي؟. ص46

(3)-عبد الله الغذامي، النّقد الثّقافي:قراءة في الأنساق الثّقافيّة العربيّة، المركز الثّقافي العربي، بيروت، ط4، ص16

(4)-Žižek, slavoj. (1989) Ibid. p. ix

الورطة الفينيومينولوجيّة بتأكيده على أنّ القارئ العربي يمتلك نظرة يتخلّلها ما أسماه ''العمى الثّقافي''[1]. لأنّه لم يزل رهين تلك الفوريّة ''الخضراء'' للحياة، كما وصفها زيزاك، أو قل المعنى المباشر لها.

ما هو مباشر حول الإغريق، أو ما هو فوري حول حياتهم كما لاحظ هيغل هو أنّ: ''تماثيلهم الآن مجرّد حجارة طارت منها الرّوح، تماما مثل التّراتيل الّتي كانت مجرّد كلمات انطلق منها الإيمان''[2]. هذه الفوريّة نفسها يعيشها العربي مع جماليّاته الشّعريّة، فهو حين ينظر بشكل فوري سيرى بأنّنا كنّا ''أمّة شاعرة، وبكون الشّعر هو ديوان العرب، وبكونه علم قوم لم يكن لهم علم سواه وهذه كلّها حقائق جماليّة فنّيّة تحوّلت لتصبح حقائق اجتماعيّة وثقافيّة''[3]. السّؤال الآن: كيف يمكننا أن ننتقل إلى هذه ''البنية المفاهيميّة الرّماديّة للحياة؟.''، الّتي تعني فكرة أن ندرك بأنّنا لم نتابع بشكل جيّدا صيرورة الفنّي الّذي أصبح وصار هو الاجتماعي والثّقافي.

الإجابة على هذا السّؤال ستوحي بأنّنا نريد أن نتزامن (Synchronisation) مع هذا التّحوّل الّذي مارسه الشّعر عبر التّاريخ حينما قرّر أن يتخطّى حدوده الجماليّة الأولى إلى خطابات أخرى (سياسيّة واجتماعيّة وثقافيّة... إلخ). وعليه فالنّقد الثّقافي مطالب بأن يكون نوعا من المعرفة ''الرّماديّة'' الّتي ستعيد لمسألة النّظر في الثّقافة العربيّة عافيتها وتخلّصها من هذا العمى الّذي غفل عن رصد خروج الخطاب الجمالي وتسرّبه عبر حدوده الأولى إلى حدود ثانية. هل يمكننا أن نفلسف هذا التّعافي أكثر؟.

بإمكاننا هنا أن نستدعي مثالا أورده زيزاك[4] يعود إلى مرحلة السّتينيّات، أين لامس أحد منظّري التّعليم ''التّقدّمي'' وترًا حساسّا فيما يتعلّق بالتّجربة الأولى والثّانية مع المعنى في الثّقافة عموما. عندما نشر هذا المنظر نتائج تجربة بسيطة مفادها أنّه ''طلب من مجموعة من الأطفال في

---

[1]–عبد الله الغذامي، محمّد أصطيف:نقد ثقافي أم نقد أدبي؟. ص.54

[2]-G. W. F. Hegel. (1977) Phenomenology of Spirit, Oxford: Oxford University Press. p.455

[3]–عبد الله الغذامي، محمّد أصطيف:نقد ثقافي أم نقد أدبي؟. ص46

[4]-Žižek, slavoj. (1989) Ibid. p.ix

سنّ الخامسة رسم صورة لأنفسهم وهم يلعبون في المنزل، ثمّ طلب من نفس المجموعة أن تفعل ذلك مرّة أخرى بعد عامين، أي بعد أن قضوا عامًا ونصف عام في المدرسة الابتدائيّة. كان الاختلاف مذهلاً، كانت الصّور الذّاتيّة للأطفال في سنّ الخامسة مليئة بالحيويّة والألوان ومرحة بشكل سريالي. بعد ذلك بعامين أصبحت الصّور أكثر جمودًا وهدوءًا، حيث اختارت الغالبيّة العظمى من الأطفال تلقائيّا وفقط اللّون الرّمادي لقلم الرّصاص العادي، على الرّغم من وجود ألوان أخرى تحت تصرّفهم. وكما كان متوقّعا تمامًا، تمّ أخذ هذه التّجربة كدليل على ''القمع'' الّذي يمارسه الجهاز المدرسي، وكيف أنّ تدريب وانضباط المدرسة يؤدّي إلى إسكات إبداع الأطفال التّلقائي'' وما إلى ذلك من أمور أخرى.

من وجهة نظر هيغليّة، كما يقول زيزاك معلّقا على نتائج هذه التّجربة، أنّه ينبغي أن يُحْتَفَل بهذا التّحوّل كمؤشّر على تقدّم روحاني مهمّ. زيزاك يقترح بأنّنا لن نخسر شيئا عندما نختزل هذه الفوريّة الخضراء ذات الألوان الحيّة في لون واحد وهو الرّمادي، يقول: ''في الواقع لن نخسر أيّ شيء بل على العكس سيتمّ اكتساب كلّ شيء.

قوّة الرّوح على وجه التّحديد تكمن في التّقدّم من الفوريّة ''الخضراء'' للحياة إلى بنيتها المفاهيميّة ''الرّماديّة''، إذا نجح هذا الانتقال أو هذا التّحوّل علينا بعد ذلك أن نقوم في هذا الوسط الجديد بإعادة إنتاج المحدّدات الأساسيّة الّتي ستخبرنا بأنّ تجربتنا المباشرة مارست معنا لعبة العمى''[1]. إذا أردنا أن نقلب الأمر بشكل آخر سنقول أنّ هذا العمى كان منتجا أيضا داخل الثّقافة العربيّة وكان مرتبطا ارتباطا وثيقا بقضايا السّلطة والفاعليّة.

تكنولوجيّات إنتاج البصيرة

يرى بعض الملاحظين في الدّراسات الثّقافيّة[2]، وهم يحاولون تفسير صعود الثّقافي الّذي أحدث منعطفا (cultural turn) مهمّا في مقاربة الأشياء وفهمها أنّ القضايا الثّقافيّة، في ظلّ

(1)-Žižek, slavoj. (1989) Ibid. p.ix
(2)-Samuels, Robert. (2000) New media, Cultural Studies, And Critical Theory After Postmodernism. New York: Palgrave Macmillan. p.87

الظّروف التّاريخيّة الحالية، تهيمن على المشهد السّياسي الأمريكي، ولكن ضمن إطار يمكن وصفه بأنّه إطار سكيزوفريني (schizophrenic). إطار يُنظر إليه على أنّه مجال إبداع تكنولوجي مثير للإعجاب، من ناحية، وأرض محفوفة بالتّناقضات المتزايدة للدّيمقراطيّة من ناحية أخرى. الثّقافة يتمّ الاحتفال بها واحتقارها في الوقت نفسه. هناك إدراك عامّ بأنّ التّقنيّات الجديدة للثّقافة، الواضحة في جميع الأشياء الإلكترونيّة والحاسوبيّة، قد غيّرت جذريّا العلاقة التّقليديّة بين العلم والتّقدّم، من ناحية، والمجالات الخاصّة والعامّة من ناحية أخرى. أصبحت المعلومات الآن رأس مال، لم يعد تداول النّصوص والكلام والصّور يعوقه الفضاء. علاوة على ذلك، تغيّرت ثقافة الطّباعة بسبب ظهور ثقافة بصريّة قويّة ومنتجة رقميّا. بالنّسبة للكثيرين، يمثّل هذا التّغيير الجذري داخل المجال الثّقافي ثورة جديدة في التّزاوج بين التّكنولوجيا والعلوم التّطبيقيّة، وإعادة صياغة طريقة تفكيرنا في السّلطة والسّياسة والحياة اليوميّة كجزء من واقع عالمي سلكي كبير جدّا.

إذا أردنا أن ننخرط في نوع من النّقد النّفساني حول هذا التّغيير الجذري داخل المجال الثّقافي الّذي ولّد ثورة جديدة في التّزاوج بين التّكنولوجيا والعلوم التّطبيقيّة، وأعاد صياغة طريقة تفكيرنا في مسائل السّلطة والسّياسة والحياة اليوميّة كجزء من واقع عالمي سلكي كبير جدّا. فإنّنا سنستجلب أحد الاعترافات المهمّة الّتي قدّمها الغذامي كسبب لإنتاج كتابه: حكاية سحّارة، حين قال: ''منذ أن وقفت على باب (تكاذيب الأعراب) الّذي عقده أبو العبّاس المبرد في كتابه الكامل (548/2) وأنا مغرم بهذا الفنّ. ولقد كتبت دراسة نقديّة عن (جماليّات الكذب) حول هذا الفنّ الطّريف والشّائع لدى الأعراب والبادية وذلك في كتابي (القصيدة والنّصّ المضادّ)[*] . وإنّي لأرى أنّ هذا فنّ مهمّ من فنون الآداب العربيّة يحسن بنا أن نردّ إليه الاعتبار. وأنا هنا أكتب هذه الحكايات من باب حنين الرّوح إلى أصلها البدوي فأمارس تكاذيب الأعراب في هذه الحكاوي''[1]. هل هذا هو السّبب نفسه حينما قرّر الغذامي أن يكتب كتبه حول النّقد الثّقافي؟. لماذا هذا السّؤال؟. تكمن أهمّيّة هذا السّؤال في الكشف عن حقيقة نفسيّة فرويديّة يطبع معها

[*]– للاطّلاع أكثر انظر: عبد الله الغذامي، القصيدة والنّصّ المضادّ، المركز الثّقافي العربي، بيروت، الدّار البيضاء 1994

[1]–عبد الله الغذامي، حكاية سحارة، المركز الثّقافي العربي، بيروت، ط1، 1999 ص5

أصحاب الدّراسات الثّقافيّة مفادها ''أنّ الفنّانين الكبار لديهم القدرة على إنتاج إبداعات غير واعية تتعلّق بلاوعي جمهورهم''[1]. بعبارة أخرى، يريد مارسو الدّراسات الثّقافيّة أن يؤكّدوا على حقيقة مضمرة مفادها أنّ الأعمال الإبداعيّة الفعّالة لها القدرة على إنشاء رابط بين اللّاوعي لدى الفنّان واللّاوعي عند الجمهور. الأهّم من ذلك، ''أنّ نظريّة التّواصل اللّاواعي ترفض المفهوم التّقليدي لقصد المؤلّف وسلطة أفراد الجمهور على تفسير نصّ معيّن، بل تحرص على وجوب تفسير المنتجات النّصيّة من خلال الرّمزيّة الاجتماعيّة المشتركة والموضوعات المكبوتة المشتركة أيضا. من هذا المنظور، سنرى كيف أنّ توقّعات فرويد الكثيرة بشأن نظريّة الأدب ما بعد الحداثي للقرن العشرين تنبّأت بشكل يحاول التّأكيد على إمكانيّة وجود المؤلّف الفاقد للتّحكّم أو السّيطرة وأهمّيّة النّظام الرّمزي فيما يتعلّق بالبناء الاجتماعي''[2]. هل الغذامي هو نوع من المؤلّف الفاقد للسّيطرة والتّحكّم؟. وهل هذا ما يفسّر اهتمامه بأشياء يفقد النّصّ التّحكّم والسّيطرة عليها، أقصد قضيّة الأنساق المضمرة الّتي دعى إلى الكشف عنها في أعماله؟.

لا شكّ أنّ الكتابة بحسب تصريح الغذامي في كتابه حكاية سحارة تعني حنين الرّوح (شيء لا يمكن السّيطرة عليه ولا التّحكّم به) إلى أصلها البدوي (شيء أيضا لا يمكن السّيطرة ولا التّحكّم به). طبعا كلمة البادية هنا نريدها أن تعني ما جاء في مشروع جيل دولوز الّذي علّق عليه البعض قائلين: ''ما هي القوّة المذهلة الّتي احتاجتها هذه الشّخصيّة؟. في الوقت الّذي كانت فيه الماركسيّة أو التّحليل النّفسي أو البنيويّة أو فلسفة هايدجر بطريقة ما معابر إلزاميّة للانضمام إلى الاعتمال الفكري، تعمّق هو أكثر في فكرة البداوة الّتي تعني في مشروعه: أن تسافر تماما إلى مكان آخر!''[3].

هل سافر الغذامي إلى مكان آخر؟. أجل إنّه عثر على النّقد الثّقافي في هذا المكان الآخر أين ترفض ''نظريّة التّواصل اللّاواعي المفهوم التّقليدي لقصد المؤلّف وسلطة أفراد الجمهور على تفسير

---

(1)-Samuels, Robert. (2000) Ibid. p.87
(2)-Ibid. p.87
(3)-Robert Sasso et Arnaud Villani, *Le Vocabulaire de G.Deleuze*. Les Cahiers de Noesis/n3.Printemps 2003p.13

نصّ معيّن، بل تحرص على وجوب تفسير المنتجات النّصّيّة من خلال الرّمزيّة الاجتماعيّة المشتركة والموضوعات المكبوتة المشتركة أيضا. من هذا المنظور، سنرى كيف أنّ توقّعات فرويد الكثيرة بشأن نظريّة الأدب ما بعد الحداثي للقرن العشرين تنبّأت بشكل يحاول التّأكيد على إمكانيّة وجود المؤلّف الفاقد للتّحكّم أو السّيطرة وأهمّيّة النّظام الرّمزي فيما يتعلّق بالبناء الاجتماعي''[1]. لا بدّ أن يكون النّقد الثّقافي نوعا من التّواصل اللّاواعي الّذي يهتمّ بالرّمزيّة الاجتماعيّة المشتركة والموضوعات المكبوتة المشتركة أيضا وإلاّ ستفشل أجندته في الثّقافة العربيّة. أجندة يعلن الغذامي منذ البداية بأنّها مصابة ''بالعمى الثّقافي''. إنّ العمى يفرض النّظر إلى الدّاخل واستحالة فعل ذلك نحو الخارج. هذا بالضّبط ما ستعنيه تكنولوجيّات إنتاج البصيرة داخل عالم، وصفه أصحاب الدّراسات الثّقافيّة سابقا: ''ثقافة بصريّة قويّة ومنتجة رقميّا[2].

الرّمزيّة الاجتماعيّة المشتركة

يمكننا تفسير هذه الرّمزيّة مبدئيّا، بما قاله لاكان حين زعم بأنّه: ''قبل إقامة البشر لعلاقات بينهم، تمّ تحديد بعض العلاقات مسبقا. وهي مأخوذة من أيّ طبيعة قد تتولّى تقديم الدّعم، أقصد دعائم تنظّم في موضوعات متعارضة. الطّبيعة توفّر –اسمحوا لي لا بدّ من استخدام هذه الكلمة– الدّوالّ الّتي تتولّى تنظيم العلاقات الإنسانيّة بطريقة إبداعيّة، وتزوّدها بالبنيات وتشكّلها''[3]. على ضوء هذا النّصّ اللّاكاني يمكننا أن نطرح سؤالا اجتماعيّا: ما الّذي حدث؟. لماذا انقلب الغذامي على الرّمزيّة الاجتماعيّة المشتركة بينه وبين البداوة أو النّوماديّة بتعبير دولوز؟[*]. النّقد الثّقافي ليس نوعا من الطّبيعة الموجودة في البداوة، هذا ما يبدو مؤقّتا. وما يوجد في العقل النّوماديّ عادة هو مجرّد تلقائيّة وعفويّة ونزعة تذوّقيّة للجمالي والبلاغي.

يمكننا أن نفسّر بعض الأشياء هنا. أوّلا، ما يبني الواقع الاجتماعي كما يقول ألفرد شوتز

---

(1)-Samuels, Robert. (2000) Ibid. p.87

(2)-Ibid. p.87

(3)-Lacan. (1994) *The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis*. Sheridan, Alan (Trans.). London:w. w. Norton & Company. p.20

(*)– فكرة البداوة تعني في مشروعه: أن تسافر تماما إلى مكان آخر! انظر: Robert Sasso et Arnaud Villani. Ibid. p.13

(واحد من الّذين تمّ الاعتراف بهم كأفضل فيلسوف للعلوم الاجتماعيّة في القرن العشرين، وصاحب كتاب: فينومينولوجيا العالم الاجتماعي) [1] هو الرّمز: ''فمن وجهة نظر أنثروبولوجيّة يرى كلود ليفي شتراوس أنّ الإنسان في الواقع، حيوان رَمّازٌ. وعليه فإنّ الإضاءة الذّاتيّة للمجتمع من خلال الرّموز مسألة مهمّة جدّا، وتدخل في حسابات تشكيل الحقيقة الاجتماعيّة''[2]. يمكننا العودة إلى الغذامي هنا لنعثر على أحد مباحثه المهمّة (النّقد الثّقافي/ذاكرة المصطلح) [3] الّذي عقده كذاكرة وسيطة بينه وبين الذّاكرة الكبرى (القبيلة) من أجل محاولة ''تَعَرّف العلامة الثّقافيّة''[4] لهذه الذّاكرة. السّؤال: هل هذه الذّاكرة محاولة لخلق اصطلاح جديد داخل الاصطلاح القديم للذّاكرة الكبرى؟.

النّوماديّة كنوع من الذّاكرة المتناهية في الكبر يمكننا أن نستعير لها نصّا من شوتز حينما تحدّث عن ثيمة سماها ''التّجربة المعيشة الدّالّة''. يقول: ''فيما يتعلّق بالخصوصيّة الشّخصيّة المطلقة لأيّ امرئ، فإنّنا نعلم بأنّ هذه الخصوصيّة أيضا يجب أن تكون ''هناك'' بالضّرورة، ولكنّها وهي ''هناك'' عليها أن تظلّ مغلقة تماما أمام أيّ مشاركة لتجربتها مع الآخرين. ولكنّه فيما يتعلّق بالمعرفة الذّاتيّة (self-knowledge) نعلم أيضا بأنّه يوجد ''هناك'' مجال من الحميميّة المطلقة يكون ''وجوده هناك'' نوعا من الوجود غير القابل للشّكّ، وليس نوعا مغلقا أمام فحصنا. الخبرات الخاصّة بهذا المجال لا يمكن الوصول إليها ببساطة عبر الذّاكرة، وهذه الحقيقة سببها اختلاف نمط الوجود: الذّاكرة تلتقط فقط ''هنا'' من هذه التّجارب''[5]. الفينومينولوجيا الاجتماعيّة الّتي يحاول هذا النّصّ الإصرار عليها هي اختلاف نمط الوجود؛ الذّاكرة تلتقط الـ(هنا) وليس الـ(هناك) في

---

[1]- انظر كتابه:

Alfred Schütz. (1997) *The Phenomenology of the Social World*. Walsh, George (Trans.). Illinois.

[2]-Schutz, Alfred. (1973) *The Problem of Social Reality: Collected Papers I*. Hague: Martinus Nijhoff Publishers. p.330-356

[3]-عبد الله الغذامي، النّقد الثّقافي: قراءة في الأنساق الثقافية العربية، ص11

[4]-المصدر نفسه، ص16

[5]-Alfred, Schütz. (1997) Ibid. p.53

تجاربها. قد تكون النّومادية الّتي سمّاها الغذامي ''القبيلة والقبائليّة''(*) هي هذا ''الهناك''، أو هي هذا المعنى الخاصّ أو الحميمي الّذي ناقشه شوتز. وإذا كان شوتز قد سمح منهجيّا لنفسه باللّجوء إلى المصطلح الهايدجري ''الوجود'' (Dasien) [1] دون أن يتورّط في النّطاق الكامل للمعنى المنسوب إليه من قبل هايدجر فإنّه يمكننا أن نعيد الكرّة مرّة أخرى ونقول: بأنّ الجانب الحميمي للنّومادية عليه أن يؤول كوجود قابل للفحص لا كوجود ''هناك'' غير القابل للشّكّ.

كلمة ''فحص'' ستحيلنا مباشرة إلى ما أراد الغذامي أن ينجزه عبر مشروع النّقد الثّقافي، لقد كان فينومينولوجيّا داخل مشروع ''النّقلة الاصطلاحيّة''(*)، الّتي أراد أن يدرجها في النّظام الرّمزي للنّومادية. نقلة مارسها عبر آليات النّقد الثّقافي الّذي يشبه في مساراته مسارات بيئته الأولى؛ يجتمع فيه تأثير البراغماتيّة الأمريكيّة والوضعانيّة المنطقيّة لتوطيد اهتمام إمبيريقي يأخذ شكل الانتباه أكثر إلى العالم الملموس، إلى العالم المعيش.هذا الاهتمام يسمّى في الفينومينولوجيا الاجتماعيّة لشوتز ''عالم المعيش'' (Lebenswelt) الّذي يشير للوهلة الأولى إلى ''العالم الّذي تعيشه الحياة الطّبيعيّة بسذاجة تأسيسيّة''[2]. علينا أن لاّ ننسى –أيضا– بأنّه عالم تميّزه ''ثقافة بصريّة قويّة، منتجة رقميّا''[3]، كما يرى أصحاب الدّراسات الثّقافيّة.

إدراك الغذامي لبصريّة عالم المعيش جعلته يستعير نقلة اصطلاحيّة من شأنها أن ترقمن الثّقافة العربيّة وتدخلها نظريّا في نظام التّشغيل الخاصّ بالثّقافة العالميّة الّتي عليها أن تُبْصَرَ كي تُفْهَم لأنّها ثقافة في الصّنيع وليس في الذّاتي. هاذان المصطلحان اسم لمبحث تضمّنه كتاب النّقد

(*)– انظر، عبد الله الغذامي، القبيلة والقبائليّة أو هويّات ما بعد الحداثة، المركز الثّقافي العربي، الطّبعة الأولى، 2009

(1)–كما أوضح شوتز في وقت لاحق، فإنّ استخدامه لمصطلح هيدغر لا ينطوي بالضّرورة على النّطاق الكامل للمعنى المنسوب إليه من قبل هيدغر''.ملاحظة أوردها المترجم، انظر:

Alfred, Schütz. (1997) Ibid. p.53

(*)– للتّوسّع أكثر في هذه النّقلة انظر: عبد الله الغذامي، النّقد الثّقافي، ص62

(2)-Julien, Farges. *Monde de la vie et primordialité chez Husserl*. Revue Philosophie, Editions de Minuit, no 108, 2010 p.15-34

(3)-Samuels, Robert. (2000) Ibid. p.87

الثّقافي للغذامي كان هدفه الكشف عن: ''الدَّالّ النّسقي الّذي تمّت به برمجة الذّات العربيّة''[1]. ليصل الغذامي إلى حقيقة مفادها أنّ النّوماديّة (أي الثّقافة العربيّة) لا يمكنها أن تكون ديجيتاليّة (أو فضائيّة أو بصريّة) ما لم تتخلّص من شعريّتها الّتي أفضت بها إلى ''اختراع الفحل وشعرنة القيم''[2]. الغذامي يريد الوصول بهذه النّوماديّة إلى ''عالم المعيش'' الّذي حاول شوتز أن يلفت انتباهنا إليه، والّذي يعني: ''عالما يشير للوهلة الأولى إلى العالم الّذي تعيشه الحياة الطّبيعيّة بسذاجة تأسيسيّة''[3]. ما الّذي سنفعله ''هناك''، حيث الوجود هناك غير قابل للشّكّ؟.

الغذامي من ناحيته قد أعلن أنّه يريد: ''تهشيم النّسق'' وكأنّه استعار آلية لاكانيّة مفادها أنّ هناك علاقات مسبقة قد تتولّى تقديم الدّعم، أقصد دعائم تنظّم في موضوعات متعارضة، توفّر الطّبيعة الدَّوالّ اللّازمة كدعم، والّتي ''ستتولّى تنظيم العلاقات الإنسانيّة بطريقة إبداعيّة، وتزوّدها بالبنيات وتشكّلها''[4]. بعبارة أخرى، الغذامي استعار من الجماليّات الثّقافيّة المعروضة في التّحليل النّفسي لجاك لاكان لعبة منهجيّة في فهم ''اللّاوعي كمكان للدّلالة[5]. هذا النّوع من التّفكير خارج المكان الأوّل، الّذي هو اللّغة، إلى أمكنة خارج اللّغة كان الهدف منه تحويل تلك الأمكنة إلى أمكنة دالّة ليسهل الكشف عن الدّالّ المسؤول عن تنظيم العلاقات الإنسانيّة وعن عمليّة تزويد هذه العلاقات بالبنيات الّتي تشكّلها.

النّقلة الاصطلاحيّة الّتي أراد الغذامي إدخالها إلى النّظام الرّمزي للثّقافة العربيّة يمكن أن تفهم على أنّها نوع من البنيويّة البارطيّة (نسبة إلى بارط) الّتي تهتمّ بتحليل الدَّالّ غير اللّغوي. وأنثروبولوجيا تبدو وكأنّها مطبعة مع كلود ليفي شتراوس حينما رأى أنّ الإنسان حيوان رمزي. أمّا فينومينولوجيّتها فقد تكمن في محاولة الوصول إلى مزج الخبرة الاجتماعيّة بنظيرتها الفينومينيولوجيّة، الّتي تعنى بالنّظر والبصر. كيف نغيّر حقيقة اجتماعيّة ما؟. هل عبر إنشاء تجربة بصريّة حول الدَّالّ

---

[1]-عبد الله الغذامي، النّقد الثّقافي:قراءة في الأنساق العربيّة الثّقافيّة، ص111

[2]-المصدر نفسه، ص111

[3]-Farges, Julien. (2010) Ibid. p.15-34

[4]-J. Lacan. (1994) Ibid. p.20

[5]-Ibid. p.20

المنغّص للعثور على آخر منفّس؟. الغذامي كان قد اقترح ''التّحوّل في النّظر إلى الشّعر من كونه خطابا فنّيّا إلى كونه خطابا ثقافيّا، ثمّ بكونه حامل نسق [وهو ما] سوف سيساعدنا على تَعَرّف العلامة الثّقافيّة''[1]. ثمّ ماذا سيحدث بعد هذا التّعرّف أو إحداث التّحوّل؟. لاكان يخبرنا بأنّ ''اللّغة، أي نظام العلامات، هي الّتي تمنح للّاوعي نظام''. والأنثروبولوجيا تذكّرنا بأنّ: ''الإضاءة الذّاتيّة للمجتمع من خلال الرّموز مسألة مهمّة جدّا، في تشكيل الحقيقة الاجتماعيّة''[2]. بالعودة إلى ذلك السّؤال الّذي طرحناه منذ قليل: كيف سنغيّر حقيقة اجتماعيّة ما؟. أو قل بتعبير الغذامي كيف يمكن للثّقافة العربيّة أن تطيح بحكومة البلاغة؟. الّتي أصبحت دالاً ''على مدى الخراب النّسقي الّذي أحدثه الشّعر في سلوكيّات الثّقافة العربيّة''.

ستكون الإجابة مبدئيّا بمزج بنيوي بين النّفساني والأنثروبولوجي لتشكيل لعبة منهجيّة غايتها توفير ''القوّة الّتي تسعى دائما إلى وضع يدها على مناطق التّعتيم أو الظّلّ''[3]. هذه المنطقة المعتمة، يمكن فهمها نسقيّا كمكان رمزي باستمرار. مهمّة النّاقد في الثّقافة العربيّة هي الكشف عن مناطق التّعتيم في الدّالّ، أو كما اقترح الغذامي ''الكشف عن مصادر الخلل النّسقي''[4] الّتي أورد أمثلة عنها حين قال: ''لنأخذ أمثلة من أبي تمّام والمتنبّي وأدونيس ونزار قبّاني، وهي أمثلة على الجمالي الشّعري، وهي –أيضا– أمثلة عن الخلل النّسقي''[5]. الشّعر هو الدّالّ المختلّ الّذي نظّم العلاقات الإنسانيّة في القبيلة، وزوّدها بالبنيات الّتي ستشكّلها وهو الّذي أوجد أيضا، إذا استعرنا تعبير شوتز ''سذاجة تأسيسيّة'' لحياة القبيلة.

---

(1)–عبد الله الغذامي، النّقد الثّقافي:قراءة في الأنساق العربيّة الثّقافيّة، ص16

(2)-Schutz, Alfred. (1973) *The Problem of Social Reality*: Collected Papers I. Hague: Martinus Nijhoff Publishers. p.330-356

(3)-J. Lacan. (1994) Ibid. p.21

(4)–عبد الله الغذامي، النّقد الثّقافي:قراءة في الأنساق العربيّة الثّقافيّة، ص8

(5)–المصدر نفسه، ص8

الموضوعات المكبوتة المشتركة

هل يمكننا أن نسأل السّؤال الآتي: هل الموضوع المكبوت المشترك، الّذي هو في النّهاية مجرّد "دالّ مختلّ"، سذاجة تأسيسيّة؟. هل المشروع الثّقافي للغذامي محاولة لإيقاف نظام تشغيل هذا التّأسيس داخل السّذاجة، سذاجة الدّالّ الشّعري؟. لو نجلس قليلا إلى الجانب الحميمي للغذامي فإنّنا سنرى إقرارا، كنّا قد ذكرناه سابقا، حين قال: "وأنا هنا أكتب هذه الحكايات من باب حنين الرّوح إلى أصلها البدوي فأمارس تكاذيب الأعراب في هذه الحكاوي"[1]. هناك في البداوة الّتي تمارس لعبة الحنين مع ناقدنا ذات يوم أعلن القرآن (الّذي هو أهّم كتاب في تاريخ النّموماديّة) إيقاف نظام تشغيل الدّالّ المختلّ، الّذي استبعدت سذاجته عن التّأسيس لـ(الحياة الطّيّبة) لصالح انطلاق أنظمة تشغيل لاهوتيّة كان هدفها التّأسيس للعبادة أو التّكليف في الدّوالّ أو الأسماء القديمة الّتي امتلأت شعرا. وما المشكلة في ذلك؟.

يقول الله تعالى في سورة الشّعراء: ﴿**وَالشُّعَرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ ﴿224﴾ أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ ﴿225﴾ وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ ﴿226﴾ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَذَكَرُوا اللَّهَ كَثِيرًا وَانْتَصَرُوا مِنْ بَعْدِ مَا ظُلِمُوا وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ ﴿227﴾**﴾[2]. العالم المعيش الّذي رأيناه سابقا عند شوتز الّذي حاول لفت الانتباه إليه عن طريقة النّظر والإبصار من أجل بناء حقيقته الاجتماعيّة، هو عالم أفسد اجتماعيّته طبيعة ما، كانت وراء توفير الدّوالّ اللّازمة لدعم العلاقة الإنسانيّة وتزويدها بالبنية الّتي ستشكّلها. إنّها طبيعة اكتفت بمنح الدّوالّ. من أين يأتي الشّعر إذن؟. الشّعر بحسب المنظور القرآني (قول دون فعل). النّموماديّة نوع من الذّات الّتي بنت نفسها داخل القول وليس الفعل. يمكن أن نقول مبدئيّا بأنّ مأزق هذا البناء أنّ هذه الذّات عبر ذاكرتها لم تفلح سوى في التقاط "(هنا) من هذه التّجارب"[3]، أقصد (هنا) المرتبطة بالعالم المعيش للنّموماديّة. ثمّ ماذا بعد؟. القرآن قدّم الشّعر

---

[1]-عبد الله الغذامي، حكاية سحارة، ص5.

[2]-سورة الشّعراء، الآيات: 224-227

[3]-Alfred Schütz. (1997) Ibid. p.53

كنوع من الحوكمة للغواية. غواية تسكن الآخر، وتعتقد سياسيّا بأنّها بحاجة ماسّة لحكومة البلاغة. الغذامي أورد هذا المعنى حينما قال: ''بما أنّ الممدوح محتاج إلى المادح فإنّه يدفع وبسخاء ثمنا لهذه السّلعة الضّروريّة، والشّاعر في هذا التّخطيط يوقع بالممدوح كحال شركات الإعلان في تروجيها للسّلع وفي تحسيس المستهلك بالحاجة الماسّة الّتي لا تكتمل شروط حياته إلاّ بها''[1].

الشّعر بهذا المعنى، أي من زاوية الاقتصاد السّياسي نوع من الإعلانات الطّويلة في تاريخ المعيش النّومادي. لقد حوّلها إلى ذات غاوية. إنّها ذات مهمّة لأيّ قول خال من الفعل كي تكتمل سذاجته أو بتعبير القرآن: ﴿**أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ﴿225﴾**﴾[2]. إيقاف هذا النّزعة التّهويميّة في ثقافة النّومادي جاءت عبر خلق نوع من الاستثناء الّذي مارسه القرآن بحقّ ذات أخرى تتوفّر على دالّ جديد يفضي على التّجربة المعيشة الدّالّة، الّتي ستؤمّن بلوغ الاستقرار وتخليص الذّات من نزعتها التّهويميّة الّتي فرضها ''قول لا يفعل''. هل هذا ما كان يختزن نفسه في ذلك الحنين الّذي أبداه الغذامي حينما شرع في سرد الحكايات؟. هل في النّقد الثّقافي مثلا أصول لاهوتيّة تماهى معها الغذامي لتتناصّ مع لاهوتيّته الأولى في عالمه البدوي دون أن يعلم؟.

---

[1]–عبد الله الغذامي، النّقد الثّقافي:قراءة في الأنساق العربيّة الثّقافيّة، ص154

[2]–سورة الشّعراء، الآيات: 225.

المبحث الرابع:

النّقد الثقافي والأخلاق البروتستانتيّة

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

مديرة مركز الدّراسات الثّقافيّة وما بعد الكولونياليّة داخل مدرسة الدّراسات الشّرقيّة والإفريقيّة كلّيّة تابعة لجامعة لندن. سألتها ذات يوم وأنا في تربّص علمي بالمدرسة عن النّاقد السّعودي صاحب مشروع النّقد الثّقافي، عبد الله الغذامي. فقالت لي أنّ نسخته مليئة بالدّين. وصرفت وجهها نحو حاسوبها تنتظر منّي سؤالاً آخر دون أن تعطيني انطباعا بذلك. رفعت بدوري رأسي إلى مكتبتها المرتّبة وفق تصاميم صينيّة. الصّينيّون يحسنون إيجاد كلّ شيء في الغرف الصّغيرة. أقصد أنّ الغرفة كانت مكتبا صغيرا جدّا ولكنّه استطاع أن يستوعب نسخة مصغّرة عن النّسخة الكبرى أي الجامعة. ماذا يوجد في الجامعة؟ كلّ شيء (مكتبة وكراسي وحواسيب ونوادي وطريقة في لفّ العالم ووضعه قربي حين أجلس لبناء المعرفة... إلخ). رأيت عنوانا غريبا بعض الشّيء. وتكمن غرابته في أنّه ذكّرني بطريقتنا الهستيريّة في محاولة إقناع الطّلبة بأنّنا كعرب لنا مع الغرب نفس العلوم ولكن لن نفهم ذلك إلاّ إذا أبحرنا في تراثنا وقمنا باستعادته. الكتاب كان بعنوان: الدّراسات الثّقافية العربيّة (Arab Cultural Studies).

سألت نفسي بطريقة نومادية: هل هذه الدراسات الثقافية التي تضمنها هذا الكتاب عربية فعلا؟. هل يمكن أن تصنف مع ما كتبه ستيورات هال(*) وريموند وليامز(*) وبول غليروي(*) وأنجيلا ماكروبي(*) وجيوديث بتلر(*) وإدوارد سعيد(*) وهومي بهابها(*) وغياتري سبيفاك(*)... إلخ. هل هذا

(*)– له دور كبير في تطوّر الدّراسات الثّقافيّة كحقل دراسي مُميّز. كان هذا المفكّر البريطاني ينتمي في البداية إلى اليسار الجديد في أواخر 1960. كما كان مدير مركز الدّراسات الثّقافيّة المعاصرة ببرمنغهام (المملكة المتّحدة) من سنة 1968 إلى 1978. وخلال هذه المرحلة بدأ يظهر حقل مُحدَّد ومُميَّز سُمِّي بالدّراسات الثّقافيّة. انظر المقابلة الّتي أُجْرِيَت معه في كتاب:

Hall, S. (1996) 'On Postmodernism and Articulation: An Interview with Stuart Hall' (ed. L. Grossberg), in D. Morley and D-K. Chen (eds), Stuart Hall. London: Routledge.

(*)– عمله كان مُؤثِّرا جدّا في تطوير الدّراسات الثّقافيّة من خلال فهمه للثّقافة كطريقة شاملة للحياة. انظر كتابه:

Williams R. 1981 Culture London: Fontana

(*)– عُدِ إلى عمله: Gilroy, P. (1993) The Black Atlantic. London: Verso.

(*)– انظر عملها: McRobbie, A. (1991) Feminism and Youth Culture. London: Macmillan.

(*)– انظر كتابها: Butler, J. (1993) Bodies That Matter. London and New York: Routledge.

(*)– انظر كتابه: Said, E. (1978) Orientalism. London: Routledge.

(*)– انظر كتابه: Bhabha, H. (1994) *The Location of Culture*. London and New York: Routledge

(*)– انظر كتابها:

Spivak, G. (1993) 'Can the Subulatern Speak?', in P. Williams and L. Chrisman (eds), Colonial Discourse and Post-Colonial Theory. London: Harvester Wheatsheaf

الكتاب مفيد؟. سألتها. ردّت بسرعة: دعك منه، إنّه ضعيف على مستوى الإحالة. ليس لديّ هذا الخوف الكبير من ضعف الإحالة منهجيّا بل الإحالة لا تعني لي أيّ شيء إلاّ حينما أصاب بحالات بوتانيّة حادّة مع الطّبيعة، كأنْ أكتشف بأنّ النّظام الفلسفي للتّفكيك هو نفسه النّظام الإحيائي للطّبيعة.

أحاول أن أقنع نفسي دائما بأنْ أجرّب ما تقوله الفلسفة وأنا أجلس قرب شجرة كليمونتين كأنْ أسأل هذه الشّجرة عن طريقتها في تفكيك المواسم عنها، أو عن خلعها للبرد والشّحوب واختراع بيئة إحيائيّة مخالفة تماما عن البيئة الأولى إنّها البيئة ''الخضراء''، بتعبير زيزاك[1]. هذا إذا كان بإمكاننا هنا أن نستدعي مثاله الّذي أوردناه سابقا مع العمل على قلبه لصالح فكرة أخرى في فلسفة إدموند هوسرل[2] يمكننا تسميّتها بعالم الغريب (Alien-wold).

في المثال الّذي أورده زيزاك[3]، طلب من مجموعة من الأطفال في سنّ الخامسة رسم صورة لأنفسهم وهم يلعبون في المنزل، ثمّ طلب من نفس المجموعة أن تفعل ذلك مرّة أخرى بعد عامين، أي بعد أن قضوا عاما ونصف عام في المدرسة الابتدائيّة. كان الاختلاف مذهلا، كانت الصّور الذّاتيّة للأطفال في سنّ الخامسة مليئة بالحيويّة والألوان ومرحة بشكل سريالي. بعد ذلك بعامين أصبحت الصّور أكثر جمودا وهدوءا، حيث اختارت الغالبيّة العظمى من الأطفال تلقائيّا وفقط اللّون الرّمادي لقلم الرّصاص العادي، على الرّغم من وجود ألوان أخرى تحت تصرفهم.

لماذا على عالم الغريب أن يكون أخضرا؟. ربّما لأنّ النّوماديّة الّتي انحدر منها الكاتب بيئة تصرّ دائما على اللّون الرّمادي لقلم الرّصاص العادي، على الرّغم من وجود ألوان أخرى تحت تصرّفهما. إذا قبلنا استعارة هذا اللّون للنّوماديّة فإنّنا سننخرط في معاكسة لونيّة لطريقة زيزاك في تقديم اللّونين، ألم يوصنا زيزاك حين قال: ''في الواقع لن نخسر أيّ شيء بل على العكس سيتمّ

---

(1)-Žižek, slavoj. (1989) Ibid. p.ix

(2)-للتّوسّع أكثر في فينومينولوجيا الغريب انظر:

Wakdenfels, Bernhard. (2011) *Phenomenology of the alien: basic concepts*. Alexander Kozin and Tanja Stähler. (trans.). Northwestern University Press.

(3)-Žižek, slavoj. (1989) Ibid. p.ix

اكتساب كلّ شيء. قوّة الرّوح على وجه التّحديد تكمن في التّقدّم من الفوريّة ''الخضراء'' للحياة إلى بنيتها المفاهيميّة ''الرّماديّة''[1].

بالعودة إلى الغذامي فإنّ هذه البنية المفاهيميّة الرّماديّة داخل الثّقافة العربيّة مجرّد بنية شعريّة مهمّتها الأولى اختراع الفحل. إنّها كما وصفها عبر فهرسته لها في كتابه النّقد الثّقافي: ''الطّبقيّات الثّقافيّة، الأب الأوّل، الصّنم البلاغي، تزييف الخطاب وصناعة للطّاغية...'' [2] أو قل إنّها بتعبير زيزاك، ثقافة مليئة بصور الجمود والهدوء. متى قرّر الغذامي أن ينقلب على هذه النّوماديّة المليئة بصور الهدوء والجمود أو كما وصفها هو: ''الخطاب اللّاعقلاني السّحراني، الرّجعي؟''[3].

مشروع النّقد الثّقافي للغذامي كان إجابة حاولت تقديم قراءة ''للأنساق الثّقافيّة العربيّة''. عبر توفير طبيعة جديدة في هذه الأنساق. الطّبيعة كما قال لاكان بعد أن استأذن من الجميع: ''اسمحوا لي ولكن لا بدّ من استخدام هذه الكلمة، الدّوالّ''. الدّوالّ الجديدة في الأنساق العربيّة مجرّد صور ذاتيّة لأطفال في سنّ الخامسة، مليئة بالحيويّة والألوان ومرحة بشكل سريالي. أين نعثر عادة على هذه الصّور الّتي جعلنا منها استعارة تفضي على فكرة الخلاص؟. أقصد هل في النّقد الثّقافي هذا البعد الصّوراتي في فكرة الخلاص؟.

روح النّقد الثّقافي

النّقد الثّقافي نشأ في بيئة بروتستانتيّة، أين رأى ماكس فيبر في كتابه: الأخلاق البروتستانتيّة وروح الرّأسماليّة بأنّ الأخلاق والأفكار البيوريتانيّة أثّرت في تطوّر الرّأسماليّة. إنّ ''روح الرّأسماليّة لا تشير إلى الرّوح بالمعنى الميتافيزيقي وإنّما إلى مجموعة من القيم، مثل روح العمل الجادّ ومثل التّقدّم''[4]. ما علاقة هذه الرّوح بنظام المعرفة عموما في تلك البيئة؟. فيبر يقدّم فكرة توضيحيّة لهذا المسألة حين يقول: ''الدّعوة البيوريتانيّة للزّهد ومنح علاوة على السّلوك الزّاهد قام بالتّأثير

---

(1)-Žižek, slavoj. (1989) Ibid. p.ix

(2)-راجع هذه المباحث في كتاب: النّقد الثّقافي، قراءة في الأنساق الثّقافيّة العربيّة، ص132-133-140-141

(3)-راجع هذه المباحث في كتاب: عبد الله الغذامي، النّقد الثّقافي، قراءة في الأنساق الثّقافيّة العربيّة ص280-286

(4)-Weber, Max.(2001) *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Talcott Parsons (Trans.). London: Routledge. p.12

مباشرة على تطوّر أسلوب الحياة الرّأسمالي. لقد رمى الزّهد بكلّ قوّته ضدّ شيء واحد: التّمتّع التّلقائي بالحياة وكلّ ما كان على هذا التّمتّع أن يقدّمه"[1]. هل النّقد الثّقافي تمتّع بالدَّوالّ؟. هل لا يزال مخلصا للعبارة اللّاكانية: "اللّاوعي هو أن تتمتّع عند الكلام"[2]. النّقد الثّقافي نوع من الكلام، وإذا أردنا أن نفهم موقع الكلام، من وجهة نظر سوسيريّة[3]، فإنّنا سنقول بأنّه يقع بمنزلة المدلول عنده في العلامة. هذا المدلول يديره دالّ بيوريتاني هو الّذي يشرف على هيكلة لاوعيه. بعبارة أخرى: "[المدلول البيوريتاني] يشير إلى الأمثلة الملموسة [البيوريتانيّة] في استخدام اللّغة. بما في ذلك النّصوص الّتي توفّر مادّيّة اللّغة". هذا إن قبلنا رأي لاكان حينما أقرّ بأنّ "الدّوالّ لا تهبها سوى الطّبيعة [اللّغة عند سوسير] أو اللّاوعي عند لاكان حينما قال: "اللّاوعي مهيكل بنفس طريقة اللّغة"[4].

اللّاوعي أو الدّالّ البيوريتاني محكوم بنحويّة تقشّفيّة أو قل زاهدة، كما وصفه فيبر سابقا. وعليه فإنّ المدلول مجابهة مستمرّة مع هذا الدّالّ "الّذي يقاوم التّمتّع التّلقائي بالحياة وكلّ ما كان على هذا التّمتّع أن يقدّمه"[5]. هذه الإيتيقا المقاومة للّاوعي (أو الدّالّ الزّاهد) لها صداها في الدّراسات الثّقافيّة حينما يقدّم هذا النّقد نفسه على أنّه نوع من النّقد الجذري للنّظريّة الأكاديميّة، وذلك حينما عبّر عن رغبته في استلال نفسه من نظام المعرفة الرّاهن: "الإعلام الجديد والدّراسات الثّقافيّة والنّظريّة النّقديّة الموالية لما بعد الحداثة، حقول تقترح بأنّنا دخلنا حقبة جديدة من التّاريخ الثّقافي، الّذي يهيمن عليه مزيج متناقض من الأتمتة الاجتماعيّة والاستقلاليّة الفرديّة. باستخدام مصطلح "الحداثة" لوصف هذه المرحلة الثّقافيّة الجديدة، سأوضّح كيف أنّ النّظريّات السّابقة للمجتمع المعاصر خاطئة ومضلّلة، وكيف أنّنا بحاجة إلى إعادة التّفكير في العديد من التّناقضات الثّقافيّة الّتي شكّلت التّقليد الغربي منذ بداية العصر الحديث. لم يعد بإمكاننا بناء تحليلنا للثّقافة والهويّة والتّكنولوجيا على النّزاعات بين العامّ والخاصّ، والذّات والموضوع، وبين الإنسان والآلة.

---

(1)-Weber, Max.(2001) Ibid. p.18
(2)-Nasio, J. D. (1992) Ibid. p.30
(3)-Saussure, Ferdinand de.(1995) *Cours de linguistique generale*. Paris: Payot. p.
(4)-J. Lacan. (1994) Ibid. p.2
(5)-Weber, Max.(2001) Ibid p.30

أضف إلى أنّه لا يبدو أنّ نقد ما بعد الحداثة للعالميّة الحديثة والوحدة الذّاتيّة ينطبق على الطّرق المتعدّدة الّتي يستخدم بها النّاس الوسائط والتّقنيّات الجديدة. وهكذا، بدلاً من رؤية الحرّيّة الفرديّة والاغتراب الآلي كقوى اجتماعيّة متعارضة، يلجأ الأفراد المعاصرون إلى الأتمتة للتّعبير عن استقلاليّتهم، وهذا الجمع بين الأضداد السّابقة سيؤدّي إلى إعادة هيكلة جذريّة للنّماذج الفكريّة التّقليديّة والحديثة وما بعد الحديثة"[1].

إذا كان النّقد الثّقافي يريد تحقيق كلّ الوعود الّتي تضمّنها هذا النّصّ فإنّه بلا شكّ يطبّع مع النّوماديّة الّتي دعى دولوز إلى دراستها، والّتي يكمن جوهرها في: "السّفر إلى مكان آخر تماما"[2]. ولكن متى يتلاشى معنى الغريب أو الأجنبي عنّا ونحن في هذا المكان الآخر؟.

تتلاشى تجربة الأجنبي كأجنبي عبر طرق وأشكال مختلفة من ممارسة التّملّك. يدور هذا التّملّك حول قطبين في تقاليدنا الحديثة[3]: الأنا الخاصّة والعقل العامّ. التّراجع إلى الذّات والاندماج في تهديد كامل للأجنبي. في كلا الحالتين، الأنا والعقل يتحالفان بطرق متعدّدة. وهذا التّحالف تمّ العثور على تعبير خصب له في شعار كانط المشهور الّذي وضعه للتّنوير "تجرّأ على أن تكون حكيما"، عبر اصطناع إيماءة التّملّك الذّاتي العملي للحكمة: "هل بإمكانك أن تتحلّى بالشّجاعة لخدمة فهمك الخاصّ!" الّذي –قد نضيف لك أمرا مهمّا بشأنه– ليس ملكًا لك وحدك. "الخاصّ" شعار بريء وفي بعض الأحيان ضروري. لكنّه لن يعفينا من مهمّة فحص المعنى الغريب لهذه "الخاصّ" الّذي يعتبر دائما وببساطة أمرًا مفروغًا منه. نحن تقريبا نفعل هذا بالشّكل الّذي نعامل به اغتراب العقل. إنّنا مستعدّون دوما لقمع كلّ أنواع الغرابة الّتي يمتلكها الخاصّ فينا أو العقل"[4].

---

(1)-Samuels, Robert. (2000) Ibid. p.2

(2)-Robert Sasso et Arnaud Villani, Ibid.p.13

(3)-Wakdenfels, Bernhard. *Experience of the Alien in Husserl's Phenomenology*. Anthony J. Steinbock (trans.). Northwestern University Press. p.20

للتّوسّع أكثر انظر كتاب:

Wakdenfels, Bernhard. (2011) *Phenomenology of the alien: basic concepts*. Alexander Kozin and Tanja Stähler. (trans.). Northwestern University Press.

(4)-Wakdenfels, Bernhard. (2011) Ibid. p.20

المكان الآخر والجرأة في المخيال البيوريتاني

فرويد يرى أنّه: ''متى فشلت التّجارب في التّوافق مع الخطاطة الوراثيّة، يتمّ إعادة تشكيلها في الخيال''. هل النّقد الثّقافي نوع من النّومادية الّتي ترغب دوما في السّفر إلى مكان آخر تماما لإعادة تشكيل خيال فشل التّجربة؟. ما هي التّجربة الّتي فشلت؟. ''إنّها تجربة أن نعرف''. لقد ذكرنا سابقا بأنّه لم تعد هناك قدرة على الاستمرار في: ''بناء تحليلنا للثّقافة والهويّة والتّكنولوجيا على الصّراع بين العامّ والخاصّ، والذّات والموضوع، وبين الإنسان والآلة''. ولكن هل سيتخلّى الخيال البيوريتاني في هذا المكان الآخر عن مخياليته الأعراضيّة الأولى، كأنّنا نريد أن نقول: هل سيتخلّى عن تشكيل خيال فشل التّجربة دون تدخّل الخطاطة والتّجربة أيضا؟. إنّها نوع من المعضلة الّتي قال عنها فيبر بأنّه مقاومة: ''للتّمتّع التّلقائي بالحياة وكلّ ما كان على هذا التّمتّع أن يقدّمه''، لقد قدّمت هذه التّجربة وهذه الخطاطة ''ثقافة بصريّة قويّة ومنتجة رقميّا، كما استنتج أصحاب الدّراسات الثّقافيّة''[1]. فرويد يحذّرنا ونحن في ذلك المكان الآخر من الحسابات الّتي تريد إقناعنا بالوجود المستقلّ للخطاطة الوراثيّة. يقول: ''غالبًا ما نكون قادرين على رؤية هذه الخطاطة وهي تنتصر على تجربة الفرد... يبدو أنّ التّناقضات بين التّجربة والخطاطة تزوّد صراعات الطّفولة بوفرة من الموادّ''[2]. ما هي هذه الموادّ الّتي ستقدّمها الخطاطة والتّجربة لهذا الطّفل المسمّى ''النّقد الثّقافي''؟.

التّناقض هو الطّبيعة الّتي توفّر الموادّ، والتّأويل هو جوهر العقيدة والتّقنيّة الفرويديّين. يمكننا حتّى أن نقول بأنّ تعريف التّحليل النّفسي ينظر إليه على أنّه ''إخراج المعنى الكامن لمادّة معيّنة''[3]. هل كانت هذه هي مهمّة النّقد الثّقافي؟. أقصد هل انخرط هذا النّقد في سيرورة تأويليّة ستتكفّل بإخراج المعنى الكامن للعالم المادّي (أي إخراج الخطاطة والتّجربة الكامنتين في الواقع وللواقع).

---

(1)-Samuels, Robert. (2000) Ibid. p.86
(2)-Laplanche, J. & Pontalis, J. B. (1973) Ibid. p.
(3)-Ibid. p.227

لا بدّ أن نقول أوّلا أنّ جهود الغذامي أو النّقد الثّقافي عموما في الكشف عن ''تزييف الخطاب'' الّذي تمارسه ''حكومة البلاغة'' النّومادية، جهود يمكن أن نضعها في موقع للذّات يدعى في الفلسفة الإيطاليّة ''الأميّة التّأويليّة''[1].

الذّهاب إلى المكان الآخر الّذي تحلم به نومادية دولوز فلسفيّا، كما أشرنا سابقا، أصبح فونتازمات تعبّر عنها أهداف النّقد الثّقافي، الّذي يعني في شقّ منه الوقوف هناك والنّظر بطريقة هيغليّة إلى العقل مقلوبا على هيئة بطن. زيزاك يوضّح هذه المسألة جيّدا حين يقول: ''لا يمكننا فهم الهدف إلاّ إذا كان هذا الكائن نفسه'' يريد أن يكون معنا/وبواسطتنا نحن. يجب على المرء أن يدفع بهذه الاستعارة حتّى النّهاية. القراءة النّقديّة القياسيّة تبني موضوع ''الرّوح المطلقة'' الهيغليّة على أنّها روح ممسكة تمامًا -تستطيع الاحتفاظ بالمحتوى المبتلع في حدّ ذاته- أو كما قال أدورنو في إحدى ملاحظاته اللّاذعة (والّتي كما هو الحال معه في كثير من الأحيان) بأنّ المنظومة الهيغليّة عبارة عن ''بطن مقلوب إلى هيئة عقل''، منظومة تتظاهر أنّها ابتلعت الآخر غير القابل للهضم بالكامل... لكن ماذا عن الحركة المضادّة: الهراء الهيغلي؟. أليس موضوع ما يسمّيه هيغل ''بالرّوح المطلقة'' موضوع فارغ تمامًا، وخاضع ومختزل إلى دور مراقب خالص (أو بالأحرى مسجّل) للحركة الذّاتيّة للمحتوى نفسه؟.[2] هذا هو السّبب في أنّ فلسفة الطّبيعة، بالنّسبة لهيغل، ليست إعادة تملّك عنيفة لما تمّ إخراجه، إنّها بالأحرى تنطوي على الموقف السّلبي للمراقب. موقف وضعه في فلسفة العقل كما يلي: ''على الفلسفة كما كانت دائما أن تراقب كيف تقوم الطّبيعة نفسها بالتّفوّق على طبيعتها الّتي أخرجت منها''[3].

مشروع الغذامي أو النّقد الثّقافي عموما هو هذا الموقف المضمّن في ملاحظة أدورنو اللّاذعة: على المراقب أو المسجّل أن لاّ يكتفي بالمراقبة والتّسجيل فقط. وإذا كنّا نعثر في النّقلة

---

[1]-للاطّلاع أكثر على هذا التّصور راجع كتاب

:Vattimo, G. and Zabala, S. (2011) Ibid.

[2]-Žižek, slavoj. (1989) Ibid. p.xii

[3]-Ibid. p.xiii

نقلا عن هيغل في كتابه:

G. W. F. Hegel, philosophical of Mind, Oxford: Clarendon Press, 1971. Para. 381. p.14

الاصطلاحيّة للغذامي على فونتازم يدعى ''الكشف''، والّذي مفاده أنّ الثّقافة الشّخصيّة الذّاتيّة الواعية ''لا تمتلك القدرة على إلغاء مفعول النّسق لأنّه مضمر من جهة، ولأنّه متمكّن ومنغرس منذ القديم، وكشفه يحتاج إلى جهد نقدي متواصل ومكثّف''[1].

سنقول بأنّ هذا الموقف عليه أن يستلّ نفسه من المنظومة الهيغليّة الّتي ''ادّعت بأنّها هضمت الآخر غير القابل للهضم بالكام'' وتنخرط في موقف هيدغري. لأنّه لا يحيل -فقط- على التّأويل كتقنيّة تقليديّة للتّفسير تطبّق من أجل الكشف عن المعاني الخفيّة للنّصوص الأدبيّة أو القضائيّة أو الدّينيّة، ''بل هو محاولة لأن نُعْمِلَ التّأويل كوجود كلّي للكينونة الإنسانيّة''. هذا الجوهر الأنطولوجي للتّأويل تمّ إقراره في القرن العشرين (ق20م) من قبل نيتشه وهيدغر وغادمير، حيث ''أصبح الآن لغة مشاعة داخل الفلسفة المعاصرة، حيث لم تُفَتَّت الحقيقة داخل تأويلاتها الخاصّة بها فقط، بل في الفلسفة أيضا''[2].

تفتيت الخارجيّة أو الحركة المضادّة

ذكرنا سابقا أنّ المنظومة الهيغليّة عبارة عن ''بطن مقلوب إلى هيئة عقل''، ''منظومة تتظاهر أنّها ابتلعت الآخر غير القابل للهضم بالكامل... لكن ماذا عن الحركة المضادّة: الهراء الهيغلي؟. أليس ما يسمّيه هيغل ''بالرّوح المطلقة'' مجرّد موضوع فارغ تمامًا، وخاضع ومختزل إلى دور مراقب خالص (أو بالأحرى مسجّل) للحركة الذّاتيّة للمحتوى نفسه؟.''[3]. هذا هو السّبب في أنّ

---

(1)-عبد الله الغذامي، النّقد الثّقافي: قراءة في الأنساق الثّقافيّة العربيّة، ص82

(2)-يرى جان جروندين (Grondin) بأنّ ''هناك القليل جدّا من الأشياء المشتركة بيننا في الحقل الشّذري للفلسفة المعاصرة''، ربّما باستثناء هذه الحقيقة:كوننا نعيش في''حقل من الشّذرات'' المرتبط بالخطاب الفلسفي هو اشتراكنا جميعا في فكرة التّأويل''. انظر:

J. Grondin, *Sources of Hermeneutics* [Albany N.X.: SUNY Press, 1995].

للاطّلاع أيضا على هذه الخاصّيّة الشّذريّة الّتي تُميِّز الفلسفة المعاصرة، يدعو صاحب الكتاب (الأمميّة التّأويليّة) في الصّفحة، إلى العودة إلى الكتب الآتية:

Franca D'Agostini, *Analitici e continentali* (Milan: Cortina, 1997)
C. Prado, ed. *A House Divided: Comparing Analytic and Continental Philosophy* (Amherst, N.Y.: Humanity Books, 2003)

وكذلك في الفصل الأخير من كتاب مايكل دوميت الأخير:

The Nature and Future of Philosophy (New York: Columbia University Press, 2010)

(3)-Žižek, slavoj. (1989) Ibid. p.xii

(3)-Ibid. p.xii

فلسفة الطّبيعة، بالنّسبة لهيغل، ليست إعادة تملّك عنيفة لما تمّ إخراجه، إنّها بالأحرى تنطوي على الموقف السّلبي للمراقب. موقف وُضِعَ في فلسفة العقل كما يلي: ''على الفلسفة، كما كانت دائما، أن تراقب كيف تقوم الطّبيعة نفسها بالتّفوّق على طبيعتها الّتي أخرجتها منها''[1].

يمكننا أن نطرح عدّة أفكار على ضوء هذا النّصّ. من ناحية أولى يمكن أن نقول بأنّ النّقد الثّقافي محاولة للتّخلّص من دور المراقب أو المسجّل. تخلّص من المنظومة المعرفيّة الهيغليّة للوقوع في منظومة دولوزيّة محرومة من نفسها ولا يمكنها أن تحقّق ذاتها إلاّ ''بالتّنوّع والتّوسّع والغزو والتّملّك وإحداث الفجوة'' وهذا ما يعنيه إنشاء حركة مضادّة للنّسق الهيغلي. إنّها حركة في الفجوة ''لإخراج المعنى الكامن لمادّة معيّنة''[2]. وممارسة نوع من التّملّك العنيف لما تمّ إخراجه، وتحاشي النّسق الهيغلي الّذي تصوّر الحكمة بأنّها: ''كما كانت دائما، أن تراقب كيف تقوم الطّبيعة نفسها بالتّفوّق على طبيعتها الّتي أخرجت منها''[3]. هل هذا ما سيعنيه الغذامي من خلال مشروع النّقد الثّقافي، الّذي قرّر أن لاّ ينخرط في سلبيّة المراقب فقط بل في إيجابيّته أيضا عبر بمنظومة هيدغريّة جوهرها التّأويل لخلق أنطولوجيا جديدة في الأنساق الثّقافيّة العربيّة؟.

هيدغر يتجلّى عبر منظومته كمؤول، يرى الأشياء ككومة غامضة. وغموضها هنا لا يعني أنّه سيتوقّف عند ذلك الدّور الهيغلي المختزل في المراقبة والتّسجيل فقط. بل يحاول أن يؤطّر هذه الأشياء داخل نسق مفهومي في العالم ودون السّقوط في الذّاتيّة. ولكن عالمه ليس مستثنى من الذّات، كما أنّه هو كذات ليس مستثنى من العالم الّذي يريد أن يجعله موضوعه. هنا بالذّات يقدّم هيدغر فكرة ''المشروع الملقى''. والّتي تعني أنّ الوجود الإنساني في هذا العالم ليس عقلا خالصا ولكنّه فردي محكوم بالمصالح والتّوقّعات والوسائل المعرفيّة المتأصّلة في العالم والثّقافة واللّغة.

---

(1)-Žižek, slavoj. (1989) Ibid. p.XIII

نقلا عن هيغل في كتابه:

G. W. F. Hegel, philosophical of Mind, Oxford: Clarendon Press, 1971, Para. 381. p.14

(2)-Ibid. p.227

(3)-Ibid. p.XIII.

النّوماديّة الّتي اشتغل عليها الغذامي ليست نوماديّة خالصة بل هي مشروع ملقى، بعبارة أخرى، فردانيّة محكومة بالمصالح والتّوقّعات والوسائل المعرفيّة المتأصّلة في العالم والثّقافة واللّغة. إحدى الفردانيّات الّتي اشتغل عليها الغذامي هي ذات الشّاعر. الّتي دخل معها في تحليل تأويلي مفاده: هل الفردانيّة (المتنبّي) مبدع عظيم أم شحّاذ عظيم أم هما الاثنان معا؟. أي هل هو عقل خالص أم مشروع ملقى؟. هو فعلا شاعر عظيم ولا شكّ، كما يقول الغذامي، الّذي يتابع قائلا: ''غير أنّ جماليّاته العظيمة تخبّئ قبحيّات عظيمة أيضا''. مشروع الغذامي بنى نفسه على هذا الاختباء، وجعل من ''تشريح الأنساق الثّقافيّة... الّتي صاغها الشّعر'' محاولة لإظهار حقيقة دينيّة ''أنّ ثقافة العصر الجاهلي ما كانت لتقف ضدّ الشّعر، ممّا يجعل السّؤال المضادّ للشّعر سؤالاً إسلاميّا من حيث المبدأ''.

وكأنّ مشروعه نوع من الخيال اللّاهوتي الإسلامي المشترك بينه وبين القبيلة، حيث يلتقيان معا لتذكّر موقف الإسلام من الشّعر. إزهاق هذه الرّوح الجاهليّة (أقصد الشّعريّة) الّتي تسكن ''النّسق الثّقافي العربي كلّه، وهو نسق كان الشّعر وما زال هو الفاعل الأخطر في تكوينه أوّلا وفي ديمومته ثانيا''. تعني لاهوتيّا عند ماكس فيبر منح علاوة بيوريتانيّة للزّاهد والتّحريض أكثر على التّقشّف، الّذي سيرمي بكلّ قوّته لصدّ ومنع ''التّمتّع التّلقائي بالحياة وكلّ ما كان على هذا التّمتّع أن يقدّمه''[1]. الرّوح الجاهليّة تشبه الرّوح المطلقة الهيغليّة، إنّها كما قال أدورنو متسائلا ''موضوع فارغ تمامًا، وخاضع ومختزل إلى دور مراقب خالص (أو بالأحرى مسجّل) للحركة الذّاتيّة للمحتوى نفسه؟.[2] متى يمتلئ الموضوع ويستّل نفسه من الاختزال الهيغلي وينتبه إلى حركته هو؟. إنّه سؤال قد يطرحه النّقد الثّقافي الّذي يقدّم نفسه على أنّه: ''تفَتُّت للحقيقة داخل تأويلاتها الخاصّة بها وداخل الفلسفة أيضا''[3].

---

[1]-Weber, Max. (2001) Ibid. p.18

[2]-Žižek, slavoj. (1989) Ibid. p.xii

[3]-انظر:

J. Grondin, *Sources of Hermeneutics* [Albany N.X.: SUNY Press, 1995]

الفصل الرّابع

الدّراسات الثقافيّة لصراع الملغى والبديل

المبحث الأوّل: المنطق الثّقافي لشعريّة الصّراع بين الملغى والبديل

المبحث الثّاني: السّياسة الثّقافيّة لبلاغة الصّراع

المبحث الثّالث: سيرة أخرى لنسق الفحل

المبحث الرّابع: تفجير دلالات جديدة في الصّراع

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الأوّل:

المنطق الثقافي لشعريّة الصّراع بين الملغى والبديل

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

ربّما يمكننا أن نبدأ بهذا السّؤال الّذي ينطوي على نوع من الحيرة والقلق حول مصير أولئك الّذين انتظروا طويلا في طابور الزّمن مشروع الحداثة ''الّذي لم يكتمل''[1]. متى قرّر الإنسان أن ينتظر وعد الحداثة؟ أقصد وعد العقل؟ وهل قبلنا هذا الفصل الدّوّار الّذي يفضّله العقل؟ فريدريك جايمسن يشرح جيّدا هذه الفكرة (فكرة المفهوم الّذي لم يتحقّق لحدّ الآن) في كتابه: منطق الثّقافة أو الرّأسماليّة المتأخّرة، حين يقول: ''ولكن كما رأينا بالفعل في مناقشتنا للهندسة المعماريّة، فإنّ القيمة الطّوباويّة المضمّنة في التّعديل الثّقافي هي مجرّد حكم غامض، يمكن قراءة علاماته وأعراضه في كلتا الحالتين، تمامًا مثل علامات التّكرار المنهجي والتّغيير الوشيك. لذا فإنّ الفضاء الحداثي يقدّم نفسه على أنّه الجديد، لكونه اختراقًا لأشكال جديدة من الحياة نفسها، لكونه ظهورا جذريّا، ولكونه ذلك ''الهواء الآتي من الكواكب الأخرى''. أحبّ استحضار شونبيرغ، ومن بعده ماركيوز، حينما تمثّلا الحداثة كأوّل علامة منبّهة لبزوغ فجر عصر جديد. الآن، وبعد فوات الأوان وفشل العمارة الحديثة، يثبت الفضاء الحداثي أنّه أعاد فقط إنتاج منطق النّظام نفسه على مستوى أعلى من التّكثيف فقط، والمضيّ قُدُمًا ونقل روحه من التّبرير والوظيفة، والوضعيّة العلاجيّة والتّوحيد، إلى مساحة مبنيّة لم يحلم بها بعد. لن تكون البدائل قابلة للحسم إلاّ عن طريق السّؤال التّاريخي حول ما إذا كانت الحداثة في الواقع قد أكملت مهمّتها ومشروعها، أم أنّها توقّفت وبقيت غير مكتملة''[2].

بالعودة إلينا يمكننا أن نقول بأنّ هناك عمارة فشلت عندنا أيضا، إنّها بتعبير الغذامي ''أعمدة الشّعر الخليليّة'' الّتي هندست الانتقال ''من الخيمة إلى الوطن''[*]. الانتقال كان يفترض فيه أن يكون إحلالا ''لنسق بديل ينطوي على قيم جديدة تنتصر للمهمّش والمؤنّث والمهمل، وتؤسّس لخطاب إبداعي جديد يتطبّع بالطّابع الإنساني، له سمات النّسق المفتوح على عناصر

---

[1]–للتّوسّع أكثر انظر:

J. Habermas, (1987) *The Philosophical Discourse of Modernity*. Cambridge: Mass.

[2]- Jameson, Fredric. (1991) Postmodernism, Or the Cultural Logic of Late Capitalism. Duke University Press. p.163

[*]– للاطّلاع أكثر انظر: من الخيمة إلى الوطن، دار عليّ العمير، جدّة 2004

الحرّيّة الإنسانيّة"[1]. يمكننا أن نستحضر شونبيرج هنا، لا لكي نقف معه في طابور الزّمن وننتظر اكتمال الحداثة، بل لنسأل عن الميلوديا الّتي ركبناها في الوطن الجديد، بعيدا عن النّوماديّة. ولكن هل سنفلح في إيقاف الخيمة (أو النّوماديّة) أو هذا "النّظام المفتوح" الّذي يستنسخ صورته في الآخر عبر فعل "المزج" كما تفعل زهرة الأوركيد مع الدّبور؟

دولوز يشرح هذه الفكرة جيّدا، حين يقول: "يشكّل الدّبور وزهرة الأوركيد جذمورًا غير متجانس. يمكن للمرء أن يقول أنّ الأوركيد تقلّد الدّبور، الّذي يعيد إنتاج الصّورة منه بطريقة دالّة (المحاكاة، التّقليد، الإغراء). لكن الأمر في الحقيقة مسألة أخرى تمامًا، أن تصبح دبّور الأوركيد، أو أن تصبحي أوركيد الدّبور، فهذا يعني ضمان الطّابع غير الإقليمي والقدرة على إعادة توطين الآخر. لا يوجد تقليد أو تشابه، بل المسألة مجرّد انفجار من سلسلتين غير متجانستين عبر خطوط الفجوة لتشكيل جذمور مشترك"[2]. يمكننا أن نمارس بعض الاسقاطات على الخيمة والوطن لنقول بأنّهما متشابهتان في هذه اللّعبة الّتي ترمي إلى إيجاد جذمور مشترك عبر خطوط الفجوة. هل علينا أن نغلق هذه الفجوات الّتي تتخلّل الوطن؟

تأنيث القصيدة والقارئ المختلف

عنوان هذا المبحث مقتبس من كتاب الغذامي "تأنيث القصيدة والقارئ المختلف". وهو محاولة لمناقشة الشّعر الحرّ، بوصفه حادثة ثقافيّة ومسعى لكسر عمود الفحولة. يقول في مقدّمة هذا الكتاب: "إذا كانت الثّقافة جسدا مركّبا من الأنساق فلا بدّ لهذه الأنساق أن تتصارع. والحسّ الفحولي الموجود في الثّقافة الّذي هو (المتن الوجداني) والعقلي لنا ولثقافتنا لا بدّ أن يندرج من تحته مضمر ثقافي يسعى بحياء أو ربّما بمخاتلة لكي يشاغب المتن ويهزّ بعض جدران القلعة ومن هنا جاء حفرنا على علامات لتأنيث الخطاب وأخرى لاستنبات قارئ مختلف يبحث له عن وجود حرّ ومستقلّ"[3]. المعركة في الوطن (أقصد هنا الثّقافة) صراع مستمرّ بين الأنساق. طبعا

---

[1]–عبد الله الغذامي، النّقد الثّقافي، قراءة في الأنساق الثّقافيّة العربيّة، ص245

[2]-Robert Sasso et Arnaud Villani. (2003) p.51

[3]–عبد الله الغذامي، تأنيث القصيدة والقارئ المختلف، مقدّمة

الغذامي لم يكترث لصناعة جذمور مشترك بينه وبين ما استنبته عمود الشّعر من علامات ثقافيّة. بل أعلن أنّه يريد تأنيث هذا العلامات العموديّة.

بالعودة إلى دولوز سنكتشف مؤقّتا أنّ الغذامي أسقط الخيمة والوطن في لعبة الدّبّور وزهرة الأوركيد. والهدف هنا كما قال دولوز أنّه لا يهمّ أن تصبح دبّور الأوركيد، أو أن تصبحي أوركيد الدّبّور، ولكن ما هو مهمّ هو إيجاد ضمانات جديدة تتمثّل في توفير طابع غير منحصر في إقليم بعينه (الخيمة والوطن) والقدرة على إعادة توطين الآخر (المهمّش والمهمل). لا يوجد تقليد أو تشابه، بل المسألة مجرّد انفجار من سلسلتين (الخيمة والوطن) غير متجانستين عبر خطوط الفجوة لتشكيل جذمور مشترك.

الأمر كلّه يتوقّف على كيفيّة تخصيب أو تلقيح القصيدة (الُمشكِّلة أخلاقيّا وسياسيّا ومعرفيّا للعقل العربي) للوصول بها إلى وضع نومادي غير مستقرّ في مكانه الأوّل. ولكن هذا لا يعني انتصار أحدهما على الآخر (الخيمة/الوطن أو العمودي/الحرّ). بل الأمر يعني فلسفيّا أن نوجد بينهما ''جذمورا مشتركا''. وهذه الجذموريّة المشتركة تعني استنساخ صورة كلّ واحد في الآخر (المكان الأوّل في الثّاني والعكس). ومنح شرعيّة أخلاقيّة لتداول هذه الصّور داخل كلّ الأقاليم الموجودة في كليهما. دريدا، كما يرى البعض، يمنحنا اقتراحا مهمّا بشأن فلسفته التّفكيكيّة الّتي قد تساعدنا في فهم دولوز أو الغذامي على حدّ سواء: ''هدف التّفكيك ليس مناقشة ما هو طبيعي بل الاهتمام بما هو غير طبيعي ولكن الأمر لا يعني أن نُفقد هذا الطّبيعي شرعيّته تماما''[1].

هذا هو الوضع الأخلاقي في مشروع الغذامي. إنّه لا يريد أن يجعل من عمليّة تهشيم النّسق إيجاد خيمة دون أعمدة تماما. وما إدراج التّأنيث داخل العمود سوى مطالبة باستنساخ صورة من هذا السّؤال الّذي طرحه: هل الرّواية رجل أبيض؟[2] إنّه سؤال للخيمة (الّتي تمثّل هنا استعارة للعمود الشّعري)، الهدف منه هو الانتقال إلى هذا المعنى الّذي طرحته الدّراسات الثّقافيّة

---

[1]-Derrida Jacques (2005) ibid. p. XI

[2]-عبد الله الغذامي، تأنيث القصيدة والقارئ المختلف، ص91

حينما قالت: ''إنّ الدّراسات الثّقافيّة، هنا على الأقلّ، هي المكان الّذي لا يزال فيه (الرّجال البيض الميّتون) على قيد الحياة، ليسوا كموضوعات للتّقديس، وليسوا كتجسيد لآفاقنا المفاهيميّة النّهائيّة، ولكن كأشكال للدّراسة. لماذا؟ لأنّها شخصيّات تنتمي إلى تاريخ، للأسف، لا يزال يحرّكنا دون امتلاكه القدرة على توجيه تفكيرنا المعاصر''[1].

عدوى ''القارئ المختلف'' الموجودة في النّصّ السّابق موجودة أيضا في النّقلة الاصطلاحيّة للغذامي. الّتي حاول من خلالها إيجاد ''القارئ المختلف'' بدوره لهذه الشّعريّة العربيّة الّتي تحوّلت إلى ميثولوجيا بيضاء بتعبير يونغ[2]. إنّه كما يصوّره: ''بطل هذا العصر الحرّ''. إنّه لا يشبه المبدع العظيم ولا الشّحّاذ العظيم، بل استغلّ فقط فرصة موت المؤلّف ليتمكّن من ''مساحة النّصّ بوصفه فارسا يعرض رمحه بلا منازع''[3]. هل هذا القارئ طريقة أخرى لاختراع الفحل؟ لماذا هذا السّؤال؟ لأنّ الفحل، استعاريّا، فارس باستمرار. وعليه قد نسمح لأنفسنا بالولوج إلى لاوعي الغذامي لنخبره بأنّه قد توهّم القارئ في صورة الفحل أيضا، الّذي لا ينازعه أحد. وهو ما سيجعل مشروعه مجرّد استعادة للفحل الّذي يريد أن يهشّم أنساقه.

الشّيء المميّز في هذا القارئ أنّه كما قال: ''يتسامى إلى مستوى من الحرّيّة الّتي لم تكن له من قبل''[4]. الحرّيّة هي الأجندة العقليّة والنّفسيّة الّتي قدّمها ''القارئ المختلف'' للغذامي كضمان على حسن النّيّة في عدم استعادة الفحل داخل مشروعه. لذلك طبّع الغذامي مع هذه الأجندة المتحرّرة للقارئ لأنّها تعني هذه الفكرة لديه: ''حرّيّة القارئ تعني حرّيّة القراءة ومن ثمّ حرّيّة النّصّ، وهي حرّيّة تؤول أخيرا إلى حرّيّة الثّقافة وتعدّدها وانفتاحها، وبطل هذا العصر الحرّ هو القارئ''[5]. هل الفحولة الّتي فكّكها الغذامي خالية من هذه الحرّيّة؟

---

[1]-عبد الله الغذامي، تأنيث القصيدة والقارئ المختلف، ص147

[2]-Young, Robert J. C. (2004) Ibid.

[3]-عبد الله الغذامي، تأنيث القصيدة والقارئ المختلف، ص148

[4]-المصدر نفسه، ص148

[5]-المصدر نفسه، ص148

الاقتصاد السّياسي للفحولة

الفحولة الّتي قدّمها الغذامي فحولة ''داخل الشّعر''، أي باستخدام الدَّوالّ. هذا الاستخدام يظلّ يطوّر نفسه داخل الدّلالة (أي الخيال) ليشحذ في الواقع ويَتَكَسَّب. وهذا ما افترضه سؤال الغذامي حين قال: ''المتنبّي شاعر عظيم أم شحّاذ عظيم؟''[1]. هناك جمع بين المبدع والشّحّاذ يحقّقه نسق الفحولة، الّذي يُؤَمِّن علاوة مستمرّة للثّقافي من الاقتصادي. بودريار يشرح هذا جيّدا في كتابه: المجتمع الاستهلاكي، أساطيره وبنياته، حين يقول: ''حتّى لا يكون لديه ما يفعله سوى النّوم، امنحه كلّ الحاجيات الاقتصاديّة وحتّى إدارة التّاريخ العالمي. واملأه بكلّ خيرات الأرض واغمره بالسّعادة حدّ خطّ الشَّعْر، سوف تنفجر فقاعات صغيرة على سطح هذه السّعادة كما في الماء. ابتلع الكعك''[2].

الفحولة في الشّعر ابتلاع للكعك، يصف الغذامي ذلك قائلا: ''ثقافة المديح الّتي أوّل ما تقوم على الكذب، مع قبول الأطراف كلّها من ممدوح ومادح ومن الوسط الثّقافي المزامن والملاحق لها، كلّهم قبلوا ويقبلون لعبة التّكاذب والمنافقة ودخلوا مشاركين في هذه اللّعبة واستمتعوا بها حتّى صارت ديدنًا ثقافيّا واجتماعيّا مطلوبا ومنتظرا. وهي اللّعبة الجماليّة الأكثر فعاليّة في الشّعر العربي أيّام عزّه، ممّا غرس هذا الخطاب المدائحي في الذّهن الاجتماعي، مع ما فيه من قيم أخطرها صورة الثّقافة الشّحّاذة المنافقة، وصورة الممدوح المصطفى من خلاصة الصّفات المخترعة شعريّا وأنانيّا مترفّعا بذلك عن شروط الواقع والحقيقة''[3].

صورة الثّقافة الشّحّاذة ألاّ تشبه صورة الزّاهد في المخيال البيوريتاني؟ إنّه نوع من الزّاهد الّذي كما قال ماكس فيبر: ''تُصْرَفُ له العلاوة لقاء سلوكه الزّاهد حتّى لا يقع في التّمتّع التّلقائي

---

[1]–عبد الله الغذامي، النّقد الثّقافي، قراءة في الأنساق الثّقافيّة العربيّة، ص93

[2]–للاطّلاع أكثر انظر عتبة كتابه:

Baudrillad, Jean. (1970) *la Société de la Consommation, ses Mythes et ses Structure.* Editions Denoël

[3]–عبد الله الغذامي، النّقد الثّقافي، قراءة في الأنساق الثّقافيّة العربيّة، ص94

بالحياة''[1]. صورة الثّقافة الشّحّاذة نوع من البروليتاريّة هدفها من الشّعر أن تتسوّل القليل من المال من ثقافة (البلاط) ذات الرّوح المادّيّة، الّتي لا تحسن سوى أن تتمتّع بالشّاعر والجواري والموسيقى وكلّ أنواع التّمتّع التّلقائي الأخرى بالحياة. والشّاعر (أو المبدع العظيم) هل سيتمتّع بروحه الشّحّاذة داخل هذه الرّوح المادّيّة الّتي استحوذت عليه بالكامل؟ إنّها روح أوقعته في جدليّة يسردها الغذامي كالآتي: ''منذ البدء كان هناك تصوّر مزدوج [للشّعر]، حيث ظلّ يظهر على صورتين متناقضتين، إحداهما تُعْلِيه وتُمجّده والأخرى تزهّد فيه وتقلّل من شأنه، وظلّ الشّعر بين هاتين الصّورتين كأنّما هو العزيز/الحقير أو الأمير/العبد''[2].

النّقد الثّقافي تحرير للشّاعر من هذا الجدل الهيغلي، وللتّخلّص من هذا الهراء عزم على إنشاء حركة مضادّة للنّسق. وكما قلنا سابقا، إنّها حركة في الفجوة ''لإخراج المعنى الكامن لمادّة معيّنة''[3]. وممارسة نوع من التّملّك العنيف لما تمّ إخراجه، وتحاشي النّسق الهيغلي الّذي تَصَوّرَ الحكمة بأنّها: ''كما كانت دائما، أن تراقب كيف تقوم الطّبيعة نفسها بالتّفوّق على طبيعتها الّتي أخرجت منها''[4]. خطوط الفجوة في مشروع الغذامي تتجلّى في قدرته على تحويل الشّعر إلى مأدبة حينما أورد اقتباسا للفرزدق ذا طابع اقتصادي لظاهرة الإبداع، يقول فيه: ''كان الشّعر جملا بازلا عظيما فنحر فجاء امرؤ القيس فأخذ رأسه، وعمرو بن كلثوم سنامه، وزهير كاهله، والأعشى والنّابغة فخذيه، وطرفة ولبيد كركرته، ولم يبق إلاّ الذّراع والبطن فتوزّعناهما بيننا''[5]. كيف يمكن نقد الاقتصاد السّياسي لهذه الوليمة؟

دار هذا النّقد، عند الغذامي، عبر تأنيث الجمل لكسر تلك الاستعارة الّتي حوّلت المعنى الخالد إلى مجرّد معنى مادّي مستهلك. رهان هذا الكسر كما يقول الغذامي هو محاولة إيجاد: ''النّسق المفتوح [الّذي] يرى أنّ الشّعر ناقة ولود وليست جملا بازلا -والبازل تعني الاكتمال

---

[1]-Weber, Max. (2001) Ibid. p.12

[2]-عبد الله الغذامي، النّقد الثّقافي، قراءة في الأنساق الثّقافيّة العربيّة، ص97

[3]-Laplanche, J. & Pontalis, J. B. (1973) Ibid. p.246

[4]-G. W. F. Hegel (1971) Ibid. p.14

[5]-انظر هوامش مبحث: ''رحلة المعنى من بطن الشّاعر إلى بطن القارئ'' في كتاب، تأنيث القصيدة والقارئ المختلف، ص144

والتّمام- ومن ثمّ الإغلاق والانتهاء بينما النّاقة معطاء ولود وكلّ عطاء هو إنتاج ومفتاح إنتاج"[1].

مفاتيح الإنتاج عليها أن تكون مفاتيح لأبواب عالم مختلف، روحه قد تكون بنفس تلك الرّوح الدّولوزيّة الّتي تسكن ذاتا محرومة من نفسها ولا يمكنها أن تحقّق نفسها إلاّ "بالتّنوّع، التّوسّع، الفتح، الاستيلاء، وإحداث الفجوات". من خلال السّماح لنفسها بأن تكون غير محلّيّة ومجزّأة بواسطة "التّفرّد الحرّ والمجهول والتّرحال الّذي يجتاز الرّجال والنّباتات والحيوانات أيضًا، بغضّ النّظر عن طرق تفرّدهم وأشكال شخصيّتهم". إنّها "ترتيب ميكانيكي للرّغبة"[2].

رحلة المعنى من بطن الشّاعر إلى بطن القارئ، مبحث قد يندرج في هذه الذّات الدّولوزيّة الّتي تسعى إلى ترتيب ميكانيكي للرّغبة. في هذا المبحث يقوم الغذامي بتشريح ذلك التّصوّر العقلي للإبداع الّذي تمّ مشابهته في الثّقافة العربيّة بالجمل البازل للوصول إلى خلاصة تتعلّق بالوجود ككلّ: "ما ترك الأوّل للآخر من شيء". يحلّل الغذامي هذه الاستعارة الثّقافيّة فيقول: "مع كلّ حالة تسلّط [كتلك الّتي تمثّلها استعارة الأوّل والآخر] فإنّ السّلطة تفرز من داخلها معارضة تتحدّاها وتحاول نقضها. ولذا رأينا محاولات الباقلاّنيّ التّمرّديّة ضدّ أمير الشّعراء الأوّل ومحاولات العقّاد مع أمير الشّعراء الثّاني. فقوّض الباقلاّنيّ أشعار امرئ القيس وهزأ منها. أي من أرس الجمل. وكذا فعل العقّاد مع أحمد شوقي. ولم يغادر الاثنان عضوا من أعضاء الجمل البازل إلاّ بعد أن هشّماه وكسّراه وقطّعاه إربا"[3]. التّرتيب الميكانيكي للرّغبة من خلال مشروع الغذامي يحاول أن يخترع فجوات في "كلّ ما كان يسدّ علينا الطّرق إلى الجمل المنحور"[4]. لتقطيعه إربا لصالح الّذين استبعدوا عن هذه القسمة غير العادلة في حقّ الواقع والرّاهن والحالي الّذي يحدث في الوطن لا في الخيمة فقط.

---

[1]-عبد الله الغذامي، تأنيث القصيدة والقارئ المختلف، ص130

[2]-الفقرات الواردة بالبنط العريض يُرجى مُراجعة هوامشها، نظر:

Robert Sasso et Arnaud Villani. (2003) Ibid. p.249

[3]-عبد الله الغذامي، تأنيث القصيدة والقارئ المختلف، ص129

[4]-المصدر نفسه، ص129

الطّريق إلى الجمل المنحور

هل مشروع الغذامي في النّقد الثّقافي مشروع دولوزي؟ ثمّ ما الّذي تعنيه هذه الدّولوزيّة؟

قد تعني هذه الدّولوزيّة الشّريك الفلسفي لحياة الكاتب ''الخاصّة'' الّتي عبّر عنها بأنّها مصابة بسرد الكثير من الحكايات من ''باب حنين الرّوح إلى أصلها البدوي [فتمارس] تكاذيب الأعراب في هذه الحكاوي''[1].

فلسفة دولوز هي الخريطة الّتي ستقود هذا المعنى (الحنين) وهو عائد إلى الأصل. ما الّذي سنفعله بهذه العودة؟ إنّها كما قال الغذامي: ''لعبة الاستطراد أو طرد المتن''. يواصل الغذامي في شرح قواعد هذه اللّعبة فيستطرد: ''تبدأ اللّعبة –أولا– بالانحراف بالكلام عن وجهته وتوجيهه نحو انعطافة ذهنيّة وثقافيّة مختلفة ومخالفة للمتن. ثمّ ينعطف الكلام مرّة أخرى نحو وجهة ثانية تتولّد عن الأولى. وفي هاتين الحركتين يرتحل الخطاب بعيدا عن المتن، وهو ابتعاد ذهني وثقافي يفضي حقيقة إلى إلغاء الأصلي والسّخريّة منه ويؤدّي إلى إحلال قيم ثقافيّة بديلة ومناسبة''[2].

العودة عند الغذامي عبر تلك الاصطلاحات المنقولة من النّقد الثّقافي، عودة بشخصيّة ''السّاخر اللّيبرالي'' لدى رورتي. ولكن قبل السّخريّة علينا أوّلا أن نقرّ بوجود هذه الحقيقة، وهي أنّ ''جميع البشر يحملون مجموعة من الكلمات الّتي يستخدمونها لتبرير أفعالهم ومعتقداتهم وحياتهم. هذه هي الكلمات الّتي نصيغ بها مدحنا لأصدقائنا واحتقارنا لأعدائنا ومشاريعنا في الغد، وحتّى أعمق شكوكنا الذّاتيّة وأعلى آمالنا. إنّها الكلمات الّتي نحكي بها، أحيانًا بأثر رجعي، قصّة حياتنا. سأطلق على هذه الكلمات ''المفردات النهائية'' لأيّ شخص''[3]. يمكننا هنا أن نستعير رورتي لنسأل: ما هي المفردات النّهائيّة للأصل البدوي؟

حول الأصل البدوي هناك الكثير من ''المفردات النّهائيّة'' الّتي أثار الغذامي حول خطاباتها

---

[1]–عبد الله الغذامي، حكاية سحارة، ص5

[2]–عبد الله الغذامي، النّقد الثّقافي، قراءة في الأنساق الثّقافيّة العربيّة، ص240

[3]-Rorty, Richard. (1989) Ibid. p.73

الّتي شكّلت الثّقافة العربيّة الكثير من الشّكوك، يقول: ''وهذا ما يجعلنا نتسائل عن نوايا الخطاب ومشروع النّصّ واستراتيجيّاته. وهو تساؤل يفضي بنا إلى الزّعم بأنّ الجاحظ لا يكتب المتن ويقصده بقدر ما يكتب الاستطراد ويهدف إليه، وهو يستحضر المتن لكي يضعه في مواجهة هزليّة مع الهامش. وهو إذ يضرب هذا بهذا لا ينحاز إلى واحد دون الآخر، ولكنّه يدع القصص والحكايات تتكلّم. مستخدما لذلك كلّ الحيل السّرديّة مع الاستعانة بالسّخريّة كأداة نافذة وفعّالة. وهذا ما يغلب جانب الهامش، إذ إنّ الهامشي هو الأقرب إلى السّرديّة السّاخرة''[1]. النّقلة الاصطلاحيّة الغذاميّة مضمّن فيها رورتي الّذي استطاع أن يحوّل الفلسفة إلى نوع من السّياسة الثّقافيّة. ومزاج هذا اللّعب المنهجي غرضه إقناع الفلسفة، الّتي هي مجرّد مرآة للطّبيعة، بفكرة مفادها ''أنّ اقتراح المزيد من المستجدّات هو ما يعنيه التّدخّل في السّياسة الثّقافيّة. كان ديوي يأمل دائما في أن يقتنع أساتذة الفلسفة بأنّ هذا التّدخّل هو واجبهم الرّئيسي''[2]. هل السّخريّة نوع من المستجدّات والتّدخّل؟

أحد الشّروط الثّلاثة الّتي عليها أن تتوفّر في السّاخر لدى رورتي هو ''إدراك الشّخص أنّ الحجّة الّتي قام بصياغتها في مفرداته الحالية لا يمكن أن تضمن أو تحلّ هذه الشّكوك، الّتي تثار من حين إلى آخر حول هذه المفردات''[3]. حجّيّة الثّقافة العربيّة لم تعد تكفي لحلّ الشّكوك؟ شكوك حول ماذا؟ حول ما إذا كانت ''قيمة المعنى'' داخل الثّقافة والذّات العربيّتين حرّة أم لا. يقول الغذامي مفصّلا لهذه الحرّيّة، الّتي تشبه تلك المدرجة في الأجندة الفلسفيّة لدولوز: ''إنّ المعنى قيمة حرّة، وبما أنّه كذلك فإنّه يعرّف طرقه الخاصّة ومسالكه الدّقيقة الّتي تجعله يسير ويشرد بما أنّه قول سائر وكلمة شرود أعني مثلا سائرا ومثلا شرودا لا يقوى بطن الشّاعر على حبسه ومنعه. وبطن القارئ أولى به بلا شكّ''[4].

---

[1]–عبد الله الغذامي، النّقد الثّقافي، قراءة في الأنساق الثّقافيّة العربيّة، ص241

[2]-Rorty, Richard. (2007) *philosophy as cultural politics*. Cambridge: Cambridge University Press. p.73

[3]-Rorty, Richard. (1989) Ibid. p.73

[4]–عبد الله الغذامي، النّقد الثّقافي، قراءة في الأنساق الثّقافيّة العربيّة، ص143

القارئ المختلف شخص مهووس برؤية المعنى كقيمة حرّة، إنّ المعنى بهذا الشّكل يقترب من فكرة دولوز حين حاول إيجاد بعد رابع للمعنى حينما قال: ''المعنى هو البعد الرّابع في أيّ اقتراح''[1]. لماذا يحتاج المعنى إلى بعد رابع؟ يرى البعض أنّ: ''هذا المعنى ضروري لتحقيق توصيل سلسلتين غير متجانستين من الاختلافات، وهو ما سيؤدّي إلى إنتاج المعنى أو الحدث الحقيقي''[2]. الحدث في مشروع الغذامي يشتغل بهذه الطّريقة. البعد الرّابع للمعنى حقّقه من خلال إقامة رحلة بين بطن الشّاعر وبطن القارئ ''لتحويل الحدث إلى حلم يتجاوز الواقع الأوّل مرورا بالهجر وهو عمليّة الفصل. وما الأوّل إلاّ رحم الحدث وبطن الشّاعر. أمّا الثّاني فهو رحم النّصّ وبطن اللّغة، هنا يتحوّل المعنى ليصل إلى منطلقه الأبدي عبر الحلم وعبر القارئ وتتحوّل النّيّة من مختبئها في بطن الشّاعر إلى النّصّ ثمّ القارئ''[3]. أليست هذه الرّحلة بين البطون غريبة بعض الشّيء؟

إنّها رحلة في البعد الرّابع للدّلالة، غريبة بعض الشّيء ولكن كما قال دولوز: ''الإنسان هو الحدث الوحيد الّذي تتواصل من خلاله باقي الأحداث''[4]. المؤلّف والقارئ أو الخيمة والوطن نوعان من الإنسان، من الحدث بعبارة أخرى. الّذي لا يكتفي بالحدث الهيغلي المختزل في المراقبة. بل يطوّر نفسه عبر تنفيذ وصيّة مفادها ''التّدخّل''، أو ممارسة تحويل كلّ شيء إلى سياسة ثقافيّة.

رورتي يشرح هذا التّدخّل كالآتي: ''اتّخذت التّدخّلات في السّياسة الثّقافيّة أحيانًا شكل مقترحات لأدوار جديدة يمكن أن يلعبها الرّجال والنّساء في تلك المفردات النّهائيّة: الزّاهد والنّبيّ والباحث النّزيه عن الحقيقة والمواطن الصّالح والجماليّات الثّوريّة''[5].

---

(1)-Robert Sasso et Arnaud Villani. (2003) Ibid. p.243

(2)-Ibid. p.243

(3)-عبد الله الغذامي، النّقد الثّقافي، قراءة في الأنساق الثّقافيّة العربيّة، ص142

(4)-Robert Sasso et Arnaud Villani. (2003) Ibid. p.144

(5)-Rorty, Richard. (2007) Ibid. p.ix

المبحث الثاني

السّياسة الثقافيّة لبلاغة الصّراع

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

ذكرنا سابقا أنّ الذّات ستطوّر وعيها ''السّياسي'' بالمعرفة عبر تنفيذ وصيّة إبيستيمولوجيّة مفادها ''التّدخّل''. أو ممارسة تحويل كلّ شيء إلى ''سياسة ثقافيّة''. رورتي يشرح هذا التّدخّل كالآتي: ''التّدخّلات في السّياسة الثّقافيّة اتّخذت أحيانًا شكل مقترحات لأدوار جديدة يمكن أن يلعبها الرّجال والنّساء في تلك المفردات النّهائيّة: الزّاهد والنّبيّ والباحث النّزيه عن الحقيقة والمواطن الصّالح والجماليّات الثّوريّة''[1]. ما هي الأدوار الّتي ستلعب في مفرداتنا النّهائيّة من قبل الغذامي وأدونيس؟

هناك أصلان للصّراع هما: الشّعر والدّين. نحن نتحدّث هنا عن نوعين من السّياسة الثّقافيّة إحداهما للشّعر وأخرى للدّين. تدور السّياسة الثّقافيّة كما يقول بركر حول فكرة مفادها أنّ: ''الثّقافة تعتبر مجالا تنافسيّا للمعاني والصّيغ المختلفة حول العالم من أجل هيمنة صيغة أو معنى واحد على الباقي''. هل كان أدونيس والغذامي مجرّد صيغتين تريدان أن تصلا إلى موقع الصّدارة؟ وما هو الفونتازم الّذي حكم ما يعتقده هذان الخطابان أنّه حقيقة؟ لماذا هذا السّؤال الأخير؟ لأنّ الحقيقة في حدّ ذاتها أثر للفونتازم ''الّذي يزول مباشرة عند مجابهته للفهم اليقظ للواقع''[2].

موقع الصّدارة

موقع الصّدارة عند أدونيس قد يكون مثلا في طرح هذا السّؤال: ''لماذا أقرأ؟''، هذا هو الّذي تفترض الكتابة طرحه، مقابل السّؤال الّذي افترضت الخطابة طرحه: ''لماذا أسمع؟''[3]. أدونيس مهووس بإعلان ''بيان من أجل كتابة جديدة'' تبدأ بالقراءة لا بالسّماع. ما معنى هذا؟ سنقول أنّ هذا التّمركز حول الكتابة غرضه تفكيك الميتافيزيقا الّتي تعيق حركة الخطاب إلى الأمام. أَيُّ خطاب عبارة عن وجهة نظر منظّمة وليست عشوائيّة، حول الإنسان والعالم. الأدونيسيّة ظاهرة تحاول تحاشي الميتافيزيقا الّتي شكّلت الخطاب، وهذا التّحاشي لا يعني سوى ''المزاعم

---

[1]-Rorty, Richard. (2007) Ibid. p.ix

[2]-Laplanche & Pontalis (1973) Ibid. p.315

[3]-انظر أدونيس، (بيان من أجل كتابة جديدة) في الثّابت والمتحوّل: بحث في الإبداع والاتّباع عند العرب، ج4 (دار السّاقي، بيروت)، ص253

الموضوعيّة الّتي طوّقتها فلسفة نيتشه وهيدجر ودريدا حول الحقيقة والكينونة والتّمركز حول اللّوغوس (Logos)"[1].

الهدف عند أودنيس يتجلّى في محاولة التّنبيه إلى الميتافيزيقا الّتي تسكن البلاغة. ما تكون غاية الخطابة، بوصفها فنّا قوليّا، في هذا المنظور؟ هذا السّؤال الّذي طرحه يعزّز من صحّة هذه الفرضيّة (فرضيّة التّحاشي) حينما يجيب قائلا: "إنّها جوهريّا الدّعوة. الدّعوة إلى الرّأي أو العقيدة... وهي من حيث كونها دعوة يشترط فيها التّربية والتّوجيه والهداية وإذكاء الحماسة للعمل ومن هنا كانت بالضّرورة، أكثر فاعليّة من الكتابة"[2]. هل يمكن تثبيط الدّعوة بالكتابة؟ بعبارة أخرى كيف ستتحاشى الثّقافة العربيّة ميتافيزيقيّاتها الموجودة في الدّعوة؟

ربّما تحتاج إلى وجوديّة تغلّب الوجود عن الماهيّة. كتلك الّتي دعى لها سارتر، والّتي تصفها سارة باكويل بأنّها: "مزاج وليست فلسفة". الأدونيسيّة مزاج شيعي[*] في الثّقافة العربيّة، عليّ كرم الله وجهه هو مزاج الكتابة الجديدة الّتي أعلن أدونيس بيانها. لقد وصلت الخطابة إلى أوجّها في خطابة الإمام علي حين: "أصبحت فنّيّة تقوم على التّأمّل العقلي، في تركيب حضري–بدوي... انتقلت الخطابة من مرحلة الإعلام والإبلاغ إلى مرحلة الفنّ. أي أنّ الطّبع اقترن عضويّا بالصّناعة. من النّاحية الأولى أخذت تشمل قضايا الرّوح والفكر والتّأمّل العقلي، ومن النّاحية الثّانية أخذت تجمع بين البداوة والحضارة، أي بين الجزالة الجاهليّة، والتّأنّق والصّقل الحضاريّين"[3].

التّركيب بين الحضري والبدوي تمّ إنشاءه عند أدونيس عبر تطعيم الشّعريّة العربيّة بأنواع

---

[1]-Vattimo, G. and Zabala, S. (2011) Ibid. p.4

[2]–أدونيس، الثّابت والمتحوّل: بحث في الإبداع والاتّباع عند العرب، ج4، ص254

[*]– ذكرنا سابقا أنّ السّرديّات التّاريخيّة الّتي طبع معها أدونيس تعمل على تشكيل رؤية تتعلّق بمبدأ الأحقّيّة العلويّة في الحكم، وسنجدها في باقي السّرديّات الأخرى الّتي نقلت قصّة الشّورى أو فترة الحكم المتعلّقة بعثمان بن عفّان، أو في حروب عليّ ومعاوية رضي الله عنهما. وهي زيادات لها استخدامات رمزيّة تناضل من أجل خلق حقيقة تخدم مطامح المؤسّسة الشّيعيّة وتريد أن ندرك أنّ الخلافة الأمويّة نشأت كاستمرار و"متابعة لخلافة عثمان، الّتي هي استمرار ومتابعة لخلافة عمر، الّتي كانت بدورها استمرارا ومتابعة لخلافة أبي بكر". انظر: أدونيس، الثّابت والمتحوّل، ج1، ص182

[3]–أدونيس، الثّابت والمتحوّل: بحث في الإبداع والاتّباع عند العرب، ج4، ص258

جديدة من الموسيقى العلويّة كموسيقى ''الحوت الأزرق''[*]. إنّها موسيقى كفيلة بإحداث الصّدمة، ''صدمة الحداثة''[*] مثلا، والوصول إلى صياغة نهائيّة تكون ''مفردا بصيغة الجمع''[*]. أو تركيبا بين ''البدوي والحضري'' كما في بلاغة الإمام. هذا المفرد بصيغة الجمع هو ''الفنّ''. أدونيس نوع من الإستيتيقا العلويّة إن شئنا ذلك طبعا. هدف هذه الاستيتيقا الأدونيسيّة سياسيّا هو أن تلعب انعطافة أخرى داخل الخطابة العربيّة باختراع هذا المنعطف الإستيتيقي الّذي يعتقد: ''أنّ الفكر السّياسي الحديث محدّد في مجموعة من المشاكل المعروفة والمعتادة: العدالة والحرّيّة والشّرعيّة والدّستور والسّيادة وما شابه ذلك. هناك مشاكل سياسيّة قد لا تظهر كمشاكل سياسيّة إلاّ إذا فهمت في البُعد الجمالي... قد نقول أنّ المنعطف الجمالي يتألّف من إدراك الفكر السّياسي للمشاكل الجماليّة للسّياسات الحديثة''[1].

شكلانيّة الإيصال لدى أدونيس شكلانيّة في الفنّ. أي في نوع مختلف عن الأصل ولكنّه مضمّن في الأصل، حيث تمّ استبعاده وتهميشه بفعل الميتافيزيقا الّتي يرزح تحتها الأصل. وهذا الأصل دعوي وعقدي أو إن شئت إيديولوجي بحديث اليوم، أصل إعلامي وإبلاغي يهمّش الرّوح والتّأمّل والفنّ. هذه هي المشاكل السّياسيّة للعقل العربي، إنّها مشاكل خطابيّة (إستيتيقيّة)، أي لن تفهم إلاّ ''عبر إدراك الفكر السّياسي للمشاكل الجماليّة للسّياسات الحديثة''[2]. ما الّذي يعزّز هذه الفرضيّة مرّة أخرى؟ أدونيس يحاول أن يكون ''قصائد أولى''[*] لا تحاكي الأمثلة الموجودة في الذّاكرة في شقّها الدّعوي والعقدي، لأنّ تلك الأمثلة برأيه هي: ''ما يفسّر عمل البلاغيّين العرب في قياس الشّعر على الخطابة، كمثل قياس عمل الأدب بعامّة على الدّين. والواقع أنّ هؤلاء

---

[*]– استعارة ''الحوت الأزرق'' مُستمدّة من ديوان شعري لأدونيس بهذا العنوان. وهي هنا نوع من الاستعارة الّتي تفكّر في أدونيس عبر أدونيس نفسه (أي كلغة). انظر: أدونيس، موسيقى الحوت الأزرق، دار الآداب، بيروت، 2002

[*]– انظر، أدونيس، (صدمة الحداثة) في الثّابت والمتحوّل، ج3، (دار العودة، بيروت، ط1، 1978).

[*]– استعارة مُقتبسة من عنوان ديوان شعري لأدونيس، انظر: أدونيس، مفرد بصيغة الجمع، دار الآداب، بيروت، 1988

[1]-Kompridis, Nicolas. (ed.) (2014) The Aesthetic Turn in Political Thought. New York, London: Bloomsbury. p.35

[2]-Ibid. p.35

[*]– استعارة مأخوذة من عنوان لديوان شعري. انظر: أدونيس، قصائد أولى، دار الآداب، بيروت، 1988

البلاغيّين حدّدوا في كلامهم عن الشّعر، بلاغة الخطابة، ولم يحدّدوا بلاغة الكتابة"[1].

قد يكون المشروع الأدونيسي برمّته تحديدا جديدا لبلاغة الكتابة. إنّها بلاغة أبوليسيّة تدور في فلك "كتاب التّحوّلات والهجرة في أقاليم النّهار واللّيل"[*]. تحوّلات نوماديّة غير إقليميّة تكون كفاتحة لنهايات القرن[*]. يقول أدونيس حول هذه المعاني: "تغيّرت البيئة العربيّة، اقتصاديّا واجتماعيّا وسياسيّا، حينما أصبح الإسلام مدينة، أو على الأصحّ –حينما أخذ يعيش في مناخ مدني–حضري، كان لا بدّ أن تتغيّر البنية الأدبيّة أيضا". المشكل إستيتيقي دوما إنّه مشكل من الخارج أو على مستوى الشّكل. هذه الشّكلانيّة الجغرافيّة تحتاج إلى بلاغة جديدة مستجلبة من بلاغة الإمام التّركيبيّة الّتي "تشمل قضايا الرّوح والفكر والتّأمّل العقلي، ومن النّاحية الثّانية... تجمع بين البداوة والحضارة، أي بين الجزالة الجاهليّة، والتّأنّق والصّقل الحضاريّين"[2].

الظّاهرة الأدونيسيّة ظاهرة متأنّقة ومصقولة بالكثير من الجزالة الجاهليّة الغارقة في "زمن الشّعر"[*] ولكنّها لا تستسلم لهذا الزّمن بل ترتدّ عليه ببلاغة جديدة تركيبيّة تجمع بين "الصّوفيّة والسّرياليّة"[*] لكي تغرق في مدنيّة موجودة في "تاريخ يتمزّق فوق جسد امرأة"[*]. كأنّها نوع من الجماليّات المنتجة لحالة الطّوارئ. هدف هذه الطّوارئ كما يقول زبالا: "خلق الظّروف الّتي تمكّننا من الاستجابة للنّداء الوجودي للفنّ في القرن الواحد والعشرين"[3]. الطّوارئ الأدونيسيّة طوارئ في بلاغة العبارة الّتي يحاول من خلالها تكثيف محتوى بلاغة الكتابة الجديدة. إنّها طوارئ تحاول أن

---

[1]–أدونيس، الثّابت والمتحوّل: بحث في الإبداع والاتّباع عند العرب، ج4، ص259

[*]– استعارة مأخوذة من ديوان شعري لأدونيس. انظر: كتاب التّحوّلات والهجرة في أقاليم النّهار واللّيل، دار الآداب، بيروت، 1988

[*]– بنظر ديوان: فاتحة لنهايات القرن، دار العودة، بيروت. 1998

[2]–أدونيس، الثّابت والمتحوّل: بحث في الإبداع والاتّباع عند العرب، ج4، ص258

[*]–"زمن الشّعر" استعارة مأخوذة من ديوان شعري لأدونيس، انظر: أدونيس، زمن الشّعر، دار السّاقي، بيروت، 2005

[*]– ينظر: أدونيس، الصّوفيّة والسّورياليّة، دار السّاقي، بيروت 1992

[*]– هذا النّوع من التّاريخ عنونة لأحد دواوين أدونيس. انظر: أدونيس، تاريخ يتمزّق في جسد امرأة، دار السّاقي، بيروت، 2007

[3]–للاطّلاع أكثر على هذا النّداء الوجود للفنّ، يمكنك أن تعود إلى كتاب زبالا الّذي يحقّق في استجابة لهذا النّداء. انظر:

Zabala, S. (2017) *Why Only Art can Save Us*: Aesthetics and the Absence of Emergency. New York: Columbia University Press.

توضّح ''معنى الصّراع بين القديم والجديد: [بأنّه] لم يكن مجرّد صراع شعري أدبي، وإنّما كان أيضا صراعا سياسيّا''[1].

الوعي السّياسي بالأدب فكرة قد يقرّبنا إليها أكثر هذا النّصّ لبارط[*] حين يقول: ''كلّ شيء يبدأ من هنا. لا ينبغي للمرء أن يعامل ''المحبّ'' كذات بسيطة وأعراضيّة، بل عليه أن يجعل صوته مسموعا ومعقولا. ومن هنا جاء اختيار الطّريقة الدّراميّة الّتي تتخلّى عن الأمثلة وتعتمد فقط على عمل اللّغة الأوّل دون اللّجوء إلى الميتا–لغويّا''. أدونيس خطاب درامي داخل الثّقافة العربيّة إنّه يحاول أن ينقذ ''خطاب العاشق'' من الوحدة، وما صدمة الحداثة في مشروعه سوى إنقاذ للخطابات الّتي تعاني من الوحدة. بلاغة الإمام مناسبة جدّا لدراميّة الكتابة في المشروع الأدونيسي لإيصالها إلى نوع من المسموعيّة والمعقوليّة في كامل الخطاب، الّذي تستحوذ عليه ميتافيزيقيّات (ميتا–لغويّات) عاملته فقط كذات أعراضيّة بسيطة. أو كورّاق يبيع النّجوم[*].

أدونيس كورّاق يبيع النّجوم

هل يمكننا أن نبيع النّجوم؟ أجل نستطيع فعل ذلك في الجماليّات الّتي تحفّزنا على الوقوع في ''روعة الصّور المبهرة''. إنّها روعة اكتشاف أنّ ''السّياسة مسألة جماليّة من حيث المبدأ''[2]. البلاغة العلويّة بلاغة نورانيّة تتراوح بين الصّوفي والسّريالي للوصول إلى الطّلب: ''من أيّ كاتب إبداعي أن يكتب كأنّه فيما يكتب يخترق الكتابة كلّها كأنّه يراها. سياسات هذا الاختراق تحتاج إلى الكثير من النّور، الّذي يقدّم له أدونيس نفسه: ''كورّاق يبيع النّجوم''. وهي مهنة لا تعني سوى اختراع بلاغة جديدة داخل العبارة لتمكين ''الكتابة الجديدة''.

---

[1]–أدونيس، الثّابت والمتحوّل: بحث في الإبداع والاتّباع عند العرب، ج4، ص260

[*]– للاطّلاع على فكرة الخطابات الوحيدة ينظر:

Roland, Barthes. (2010) *A lover's discourse: fragments*. Howard, Richard, (Trans.). New York, N.Y.: Hill and Wang. p. 10

[*]– صورة هذه الاستعارة مأخوذة من: أدونيس، ورّاق يبيع كُتُب النّجوم، دار السّاقي، بيروت، 2008

[2]-Kompridis, Nicolas.(2014) Ibid. p. I

أدونيس دعى إلى علم جمال الكتابة بدلا من علم جمال الخطابة. أين يمكن تصنيف هذه الدّعوة؟ ضمن جزالة الجاهليّة أو التّأنّق والصّنعة الحضريّتين؟ لا شكّ أنّ علوم الكهانة كانت منتشرة بين العرب ولا شكّ أنّ أدونيس يحاول تقديم مشروعه كتنجيم للحاضر. إنّ الكثير من استعاراته مكثّفة حول هذا المعنى الكهنوتي للنّجمة. يقول: ''الإبداع دخول في المجهول لا المعلوم. فأنْ نبدع هو أنْ نخرج ممّا كتبناه من مسافة لحظة مضت، لكي ندخل في مسافة لحظة تأتي. المفكّر، أو الكاتب لن يفكّر إذن ولا يكتب إلاّ إذا كتب وفكّر بشكل مغاير لما يعرفه. بحيث تكون كتابته نقطة التقاء بين نفي المعلوم وإيجاب المجهول''[1].

هذا اللّقاء بين المعلوم والمجهول تقوده خريطة يقول عنها أدونيس: ''الخريطة اليوم بيضاء دون أدراج ولا رفوف والدّاخل إليها هو وحده الغازي المخلخل الّذي رمى علامة الزّيارة ورفع علامة الغزو''[2]. تحتاج الثّقافة العربيّة إلى إعادة تصميم خرائطها المليئة بالرّفوف والأدراج والخالية من البياض. لماذا؟ لأنّ الكتابة عليها أن ''تتغيّر تغيّرا نوعيّا... لأنّها كانت في الماضي خريطة رسمت عليها حدود الأنواع، وعيّنت حدودها وأدراجها وكان على كلّ من يدخل إليها، أن يقدّم كالزّائر أوراق اعتماده النّوعيّة الخاصّة... الخريطة اليوم بيضاء''[3]. إنّها نوع من التّخيّلات الّتي لا يمكننا أن نعيش بدونها، هل يصلح هذا كحكم على هذه الخريطة البيضاء الأدونيسيّة؟

في الفصل الخامس ''خيالات ضروريّة'' من كتاب: المنعطف الجمالي لينتشه، قراءة نيتشه بعد هيدغر ودلوز ودريدا. يقول جايمس وينتشيستر: ''هل يعتقد نيتشه أنّه يستطيع بناء تأويلات عشوائيّة؟ هل يمكنه الدّفاع عن أيّ تأويل؟ ما يعنيه غياب المطلق، حقّا، بالنّسبة لنيتشه هو أنّنا:''حتّى لو أنّنا نجحنا في أن نكون موجودين في عالمٍ خالٍ من المطلقات فلا يزال هناك، كما يعتقد نيتشه، بعض التّخيّلات الّتي لا يمكننا العيش بدونها''[4]. الخريطة البيضاء تحاول إيجاد

---

[1]- أدونيس، الثّابت والمتحوّل: بحث في الإبداع والاتّباع عند العرب، ج4، ص263

[2]-المصدر نفسه، ص264

[3]-المصدر نفسه، ص263

[4]-Winchester, James J. (1994) *Nietzsche's aesthetic turn: reading Nietzsche after Heidegger, Deleuze, Derrida*. State University of New York Press: Albany. p.107

مساحات لبعض التّخيّلات الضّروريّة داخل الميتافيزيقا العربيّة، إنّها لا تريد تغييب المطلقات بقدر ما تحاول أن تجعل التّأويلات مسألة مرتبطة بالمزاج، أو بعبارة أخرى، الحصول على فرصة للتّخيّل داخل المطلق. هل هناك ما يعزّز هذه الفرضيّة عند أدونيس؟ إنّه يتخيّل أن: ''ليس الماضي [تستطيع أن تسمّيه مطلق] كلّ ما مضى. الماضي نقطة مضيئة في مساحة معتمة شاسعة. فأن ترتبط، كمبدع، بالماضي هو أن تصدر عن هذه النّقطة المضيئة''[1]. هذا الصّدور يجعلك تتخيّل التّراث على أنّه ''ما يولد بين شفتيك ويتحرّك بين يديك. التّراث لا يُنقل بل يُخلق''[2].

روح التّوكيد على فعل الخلق تفهم في علاقتها بالنّظريّة الجماليّة الّتي تسعى جاهدة للرّدّ على السّؤال الفلسفي (أو النّقدي) بطريقة عرفانيّة. كيف ذلك؟ الظّاهرة الأدونيسيّة ظاهرة عرفانيّة–نوماديّة، تبحث عن القليل من الاستقرار في الثّقافة العربيّة عبر الإجابة على السّؤال الآتي: ''هل قدرتنا على خلق بعض الاستقرار في العالم ستضفي مصداقيّة على أولئك الّذين يجادلون بأنّ العالم لا يعترف سوى بالانتظام... قد يكون الرّدّ على هذا السّؤال: أنّنا لسنا قادرين على معرفة عالم بعيد عن تصوّراتنا. المعرفة ليست معرفة بشيء مستقلّ، بل إنّ المعرفة الإنسانيّة غالبا تكون مشروطة بالعارف''[3]. نظريّة الخلق عند أدونيس تتماهى مع هذه الاجابة النّتشويّة: ''المعرفة الإنسانيّة دائما ما تكون مشروطة بالعارف''. وميزة هذا العارف أنّه غير ناقل من عالم مستقلّ عنه بل هو خالق لفرصة الوصول إلى هذا العالم المستقلّ كي يشبهه: ''كأن يكون نقطة مضيئة منه هنا وفي الحاضر وليس هناك في الماضي''.

الانعطافة الجماليّة في الشّهوة الأدونيسيّة أو ضرورة التّخيّل

نجد في كتابات أدونيس معنى التّوسّل بالجماليّات من أجل دعم حديثه عن الكثير من القضايا والمشكلات الّتي توجد في العقل العربي وفي ثقافته. إنّها تشبه الجماليّات النّتشويّه الّتي يقال عنها أنّها كتابات ''تحاول إيجاد رؤية جماليّة ثريّة جدّا. وهي الحفاظ على فرديّتنا واحترام الآخرين،

---

[1]–أدونيس، الثّابت والمتحوّل: بحث في الإبداع والاتّباع عند العرب، ج4، ص264

[2]–المصدر نفسه، ص264

[3]-Winchester, James J. (1994) Ibid. p.110

في عالم لا توجد فيه الضّرورة إلاّ في الخيال"[1]. من الضّروري أن يكتب أدونيس بخياليّة عالية ومكثّفة عن الشّعر الّذي اتّهم بإفساد الشّعر في الثّقافة العربيّة بهذا الشّكل، شكل يحاول التّخلّص من معيار القديم والانتقال إلى عِلْمِ كِتَابَةٍ جديدة. يقول أدونيس مثّبتا هذه الضّرورة الّتي لا تكون إلاّ في الخيال كما يلي: "الشّاعر، في هذا المنظور، لا ينقل في شعره أفكارا واضحة، أو جاهزة، كما هو الشّأن في كلّ شعر كلاسيكي، وإنّما يمدّ كلماته كمائن وأشراكا لالتقاط عالم غائب. وإذ يمدّها يكافح اللّغة من حيث أنّها نمط: كفاح الشّعر ضدّ اللّغة ككفاح الزّهرة: الزّهرة مشروطة بالتّربة ولكنّها شيء آخر غير التّربة. إنّه كفاح يجعل اللّغة باستمرار ملغومة، محوّلة عن عاداتها، كفاح "يفسد" اللّغة. بأعمق معنى عناه النُّقّاد بكلامهم على "إفساد" أبي تمّام للشّعر. ومن هنا يبدو الشّاعر الحديث في كتابته مخاطرا، يتقدّم في مجهول: لا ينظّم أرضا اكتشفها غيره، وإنّما يكتشف أرضا يتولّى غيره تنظيمها، وإذ يتقدّم في هذه الأرض وما وراءها، لا يتقدّم وفقا لمخطّط سابق، بل بدفعات متلاحقة، مفاجئة. كأن يقول لنا: أنا كاشف مبتكر ولست كاتبا"[2]. معنى الكشف هنا معنى جمالي إنّه شكل من أشكال قراءة المشكلات الحضاريّة والسّياسيّة والثّقافيّة بمنظور عرفاني ذي أبعاد جماليّة تستمدّ قوّتها من بلاغة الإمام الهامشيّة الّتي ينتصر لها دائما في كثير ممّا يكتبه والّتي يقول عنها: "فنّيّة تقوم على التّأمّل العقلي، في تركيب حضري-بدوي"[3].

الجماليّات الأدونيسيّة تشتغل وفق منطق دولوزي يطمح إلى أن يكون من ناحية المعنى "بطل ذكريات سكّة حديد كالدا" في يوميّات كافكا[*]. ذئب من خلال الصّوت فقط. كيف ذلك؟ يمكن "أن تقلّد ألبرتين الزّهرة باستمرار، ولكن عندما تنام وتتأقلم مع جزيئات النّوم يدخل جمالها وجلدها في علاقة مع الرّاحة والحركة ممّا يضعها في منطقة "نباتيّة داخل النّوم" كي تتحوّل

---

[1]-Winchester, James J. (1994) Ibid. p.166

[2]-أدونيس، الثّابت والمتحوّل: بحث في الإبداع والاتّباع عند العرب، ج4، ص263

[3]-المصدر نفسه، ص267

[*]- اشتغل دولوز على يوميّات فرانز كافكا في هذا الكتاب :

Deleuze, Gille. (1975) *Kafka. Pour une Littérature mineure,* en collaboration avec Félix Guattari, Collection "Critique n, Les Éditions de Minuit. p.25

إلى نبتة تسمّى نبتة–ألبرتين"[1]. هنا يصبح إصرار دولوز على غير العادي وغير الموحّد وغير المتكافئ وغير النّظامي الّذي يوفّر نقطة ارتباط، كما يرى البعض[2]، مع مرور الحالة إلى حالتها الأخرى أو إلى سلسلة من التّغيّرات إصرارا يرى في: "الصّيرورة حالة أسر، حيازة، قيمة أكبر، وليست استنساخًا أو تقليدًا"[3].

تركيب الحضري بالبدوي لدى أدونيس من خلال علم الكتابة الجديد الّذي دعى إليه قد يكون سعيا إلى إيجاد نوع من الضّمير الإيكولوجي بين البدوي والحضري في الثّقافة العربيّة. إنّه نوع من الضّمير الّذي تشرحه ميليسا أورلي في الفصل الخامس: من أجل حبّ الحياة الأرضيّة: نيتشه وونيكوت بين الحداثة والنّزعة الطّبيعيّة، من كتاب: الانعطافة الجماليّة في الفكر السّياسي، لكومبريديس. ترى ميليسا، مضمّنة آراء المنظر السّياسي آلدو ليوبولد في بناء هذا الضّمير الإيكولوجي أنّ أصل هذا الضّمير يصدر عن إدراك ذو طبيعة جماليّة. أي؛ "إدراك العمليّات الطّبيعيّة الّتي من خلالها حقّقت الأرض والكائنات الحيّة عليها أشكالها المميّزة (التّطوّر)، والّتي من خلالها حافظت على وجودها (البيئة)" [4]. ليوبولد، كما تقول ميليسا يدعونا هنا إلى التّخلّي عن أحكامنا وأفعالنا بصفتنا غزاة ومستهلكين للأرض وتغيير أنفسنا إلى أعضاء عاديّين ومواطنين في مجتمع الأرض[5]. عمل هذا المنظر السّياسي داخل حقل الجماليّات هدفه توسيع حدود المجتمع ليشمل جميع النّباتات والحيوانات، وأيضا وبصفة خاصّة جميع أنواع التّربة والمياه. كّل هذه العناصر وعلاقاتها، كما يقول ليوبولد، تؤلّف "مركبًا حيويّا مشروطًا بتعاونيّات ومسابقات متشابكة لا يمكن لأيّ إنسان أن يقول أين تبدأ المنفعة وأين تنتهي". ينبّهنا هذا المنظر السّياسي أنّ الاستنتاج الوحيد المؤكّد هو "أنّ الكائنات الحيّة ككلّ مفيدة"[6].

---

(1)-Deleuze, Gille. (1980) *Mille plateaux* (Capitalisme et schizophrénie2), en collaboration avec Félix Guattari, coll. «Critique», les Éditions de Minuit. p.337

(2)-Robert Sasso et Arnaud Villani. (2003) Ibid. p.104

(3)-Deleuze, Gille. (1975) Ibid. p.25

(4)-Aldo Leopold. (1949) "Conservation Esthetic" in *A Sand County Almanac*. Oxford University Press. p.173

(5)-Leopold, Aldo. "The Land Ethic" in *A Sand County Almanac*, p.204

(6)-Leopold, Aldo. (1991) "Biotic View of the Land" in *The River of the Mother God*. University of Wisconsin. p.267

يمكننا أن نقول بعد هذا النّصّ أنّ جملة أدونيس (كفاح الشّعر ضدّ اللّغة ككفاح الزّهرة) الّتي عرّف بها الكتابة الجديدة كانت نوعا من الضّمير الإيكولوجي داخل الثّقافة العربيّة. وشعر أدونيس عموما قد يندرج في هذه الجماليّات الخضراء الّتي جفّت تحت بلاغة الدّعوة الّتي غطّت على بلاغة الإمام. الّتي تهدف إلى تحقيق الجماليّات اللّيوبولديّة الّتي تقرّ بأنّ "الكائنات الحيّة ككلّ مفيدة"[1]. حينما أصبح الشّاعر يحسّ نفسه ككائن حيّ انكسرت صورة الحدود القديمة وبدأ المجتمع يفتح نفسه على الكائنات المنسيّة والمغيّبة. أدونيس يشرح هذا جيّدا حين يقول: "(لم لا تفهم ما يقال؟) في جواب أبي تمّام هذا ما يكشف عن الانتقال-التّحوّل. لم يعد السّامع عنصرا أسياسيّا في القول، كما في الخطابة. كذلك لم يعد الموضوع عنصرا أساسيّا فيه، كما كان في الخطابة. وإنّما صار القائل العنصر الأساسي في القول. ومعنى ذلك أنّ خطّا فاصلا بدأ يرتسم... لم تعد القبيلة أو الخليفة الموضوع الأساسي للشّعر وإنّما أصبح الشّاعر هو الموضوع"[2]. إنّها نوع من التّحوّلات في تأثيث المجلس التّراثي القديم. لقد اتّسع هذا المجتمع القديم ليحترم حقّ الشّعر في أن يكون موضوعا له هو وليس للقبيلة أو الخليفة. أو بعبارة أخرى، لقد أصبح الجميع يحترم حقّ الزّهرة في الاختلاف عن تربتها.

(1)-Leopold, Aldo. (1991) Ibid. p.267

(2)-أدونيس، الثّابت والمتحوّل: بحث في الإبداع والاتّباع عند العرب، ج4، ص260

المبحث الثالث:

سيرة أُخرى لنسق الفحل

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

هل سيطيق النّقد الثّقافي، الّذي يعتبر أحد أكبر معلّميه رولان بارط(*)، الجلوس إلى هذا الفحل الّذي كان مختبئا في الثّقافة العربيّة وكشفته تلك النّقلة الاصطلاحيّة الّتي جلبها الغذامي لقراءة هذه الثّقافة المشعرنة تماما؟ ثقافة تقاسمها الماضي عبر تلك الوليمة الّتي نقل أخبارها الفرزدق حينما قال: ''كان الشّعر جملا بازلا عظيما فَنُحِر فجاء امرؤ القيس فأخذ رأسه، وعمرو بن كلثوم سنامه، وزهير كاهله، والأعشى والنّابغة فخذيه، وطرفة ولبيد كركرته، ولم يبق إلاّ الذّراع والبطن فتوزّعناهما بيننا''(1). هل النّقد الثّقافي نوع من ممارسة النّظريّة على الذّراع والبطن؟ لماذا هذا السّؤال؟ سنمثّل للإجابة على هذا السّؤال بما فعله الغذامي مع الجمهور الّذي صفّق طويلا لأحد الفحول، الّذي رأى فيه ''الصّنيعة الّتي اخترعتها الثّقافة الفحوليّة ومخلوق الجمهور المتغذّي بهذه الثّقافة والمرتوي منها(2).

في مبحث ''الطّاغية والشّاعر'' يحاول الغذامي أن يبني نوعا من الافتراض. من النّاحية الفلسفيّة تُعَدُّ ''الحقيقة مكانا للافتراض'' كما يقول هيدغر(3). قلت إذن، تسائل الغذامي قائلا: ''ماذا لو أنّ الجمهور العربي انصرف عن نزار قبّاني أثناء حياته، وقاطع أمسيّاته وامتنع عن شراء دواوينه ولم يزده تصفيقا وإعجابا!؟ طبعا سيكون الجواب واضحا، وهو أنّ نزار قبّاني سيغيّر موقفه

(*)– استعارة ''المعلّم'' وردت في ترجمة كريس بركر لحياة بارط، يقول: ''الكاتب الفرنسي، النّاقد والمعلّم والمنظّر رولان بارط كان له تأثير كبير جدّا في تطوير الدّراسات الثّقافيّة، خاصّة في انتقالها من النّزعة الثّقافيّة إلى البنيويّة خلال سنوات 1970. كان عمله فعّالا في مساعدة المفكّرين الثّقافيّين في التّخلّي عن مفهوم النّصّ كحامل للمعنى المحايد. بشكل خاصّ، وظّف بارط المناهج السّيميائيّة في الاشتغال على الظّواهر الثّقافيّة لتبيان أنّ كلّ النّصوص مُشكَّلة من علامات داخل سياقات اجتماعيّة''. انظر:

Barker, Chris. (2004) Ibid. p.12

(1)–انظر هوامش مبحث: ''رحلة المعنى من بطن الشّاعر إلى بطن القارئ'' في كتاب: تأنيث القصيدة والقارئ المختلف، ص144

(2)–عبد الله الغذامي، النّقد الثّقافي، قراءة في الأنساق الثّقافيّة العربيّة، ص268

(3)–الافتراض ليس مكانا للحقيقة؛ الحقيقة هي الّتي تُعَدُّ مكانا للافتراض''. انظر:

Heidegger, M. (2010) *Logic: The Question of Truth*. trans. T. Sheehan Bloomington: University of Indiana Press. p.113

يرى البعض أنّ ''هيدغر لم يعرض الفهم الميتافيزيقي للحقيقة ليقول بأنّه خاطئ، بل عرضه لسطحيّته، أي حاول أن يتصدّى للمسعى الميتافيزيقي الّذي اختصر مهمّة الفيلسوف في السّؤال: ''كيف نخابر الحقيقة أو أنّ هناك فعلا حقيق'' إلاّ أنّنا في الواقع نقوم بافتراضها فقط، أو نولّي الكثير من الاهتمام في الموائمة بين الّذات والموضوع إنّنا لم نَعُدْ نرى هذا العالم الّذي تكون في حالة الأشياء معطاة أو حالة أنّنا منخرطون فيه ككائنات''. انظر: Vattimo G. and Zabala S. (2011) Ibid. p.22

الثّقافي وكنّا سنرى منه مواقف مختلفة وصورا أخرى غير الّتي ترك لنا أو بالأحرى تركناه يصنعها لنا''[1]. ماذا لو أنّنا افترضنا العكس، أي قلبنا الموقف!؟ بطريقة أخرى، ماذا لو أنّ الجمهور الحالي قاطع الغذامي، هل ستموت أسطورة الفحل، وهل سيتغيّر موقفنا الثّقافي منه!؟

سنمارس إذن هنا بتعبير النّقد الثّقافي نوعا من ''الانعكاسيّة''[*]، أو التّأمّل في الذّات من خارجها. الانعكاسيّة عليها أن تظلّ مستبقاة دائما حتّى لا نستسلم للخلاصات النّهائيّة الّتي من ميزتها توفير أريحيّة مخادعة للكينونة.

هذا المصطلح مدرج في علبة الأدوات المفاهيميّة داخل النّقد الثّقافي. يمكننا أن نستعين ببركر الّذي يعرّفه في معجمه حول الدّراسات الثّقافيّة كالآتي: ''إنّها المراقبة الذّاتيّة المستمرّة بما في ذلك استعمال المعرفة حول الحياة الشّخصيّة والاجتماعيّة كعنصر مؤسّس لها. بهذه الطّريقة يمكن إدراك الشّخص الحديث على أنّه مشروع منعكس، بمعنى أنّ تنظيم السّرد الذّاتي من خلال الانعكاس الذّاتي سيؤسّس للهويّة الذّاتيّة. وهنا، يمكن استيعاب الهويّة من زاوية الذّات الّتي تُعَدُّ بمثابة فهم يتمّ بشكل انعكاسي بواسطة الأشخاص، من ناحية سيرتهم الذّاتيّة''[2]. حينما نمارس الانعكاسيّة مع الفحل فنحن نحاول أن نمارس نوعا من الرّقابة الذّاتيّة على المعرفة الّتي كشفت لنا هذا الفحل. كأنّنا نمارس نوعا من النّقد الثّقافي حول النّقد الثّقافي نفسه الّذي يعدّ الفحل مشروعا منعكسا، تمّ بناؤه بواسطة نظام الحقيقة المضمّن في الحقل.

---

[1]-عبد الله الغذامي، النّقد الثّقافي: قراءة في الأنساق الثّقافيّة العربيّة، ص267-268

[*]– يشرح بركر هذا المفهوم فيقول: ''تتجلّى الانعكاسيّة لتكون صدى خاصّا مع موضوعات ما بعد الحداثة، لأنّها تُشجّع السّخرية مِنْ مّا قيل آنفا، بمعنى، الشّعور بأنّ المرء لا يستطيع ابتكار أيّ شيء جديد، بل يكتفي بمجرّد الدّخول في لعبة الموجود مُسبقا. ويقدّم إيكو مثالا جيّدا على هذا مع الشّخص الّذي لا يمكن، بدون السّخرية، أن يقول: ''إنّي أحبّكُ. بل يقول هذه العبارة بكلمات كما تريد باربرا كارتلاند أن يقول. الشّيء كما قيل، ولكن زيف الكلمات معروف. وفي الواقع، إدراك السّخرية على أنّها فهم منعكس لعرضيّة قِيَم المرء والثّقافة هو أساس حساسيّة ما بعد الحداثة، عِلاوة على ذلك، فالوعي الانعكاسي المتنامي بتاريخ السّينما والتّلفزيون والموسيقى والأدب يُعزِّز ثقافة السّخرية العارفة''. انظر:

Barker, Chris. (2004) Ibid. p.103

[2]-Ibid. pp.175-176.

ماذا لو مارسنا نوعا من الرّقابة الذّاتيّة على هذه ''الهويّة الجديدة'' أو على هذا الجسد الّذي اخترعه الغذامي في الثّقافة العربيّة بشقّيها القديم والحديث (الفحل والأب الحداثي). لقد دعى إلى تأنيث الجميع، تأنيث الفحل الّذي هو مجرّد استعارة لـ''عمود الشّعر''، والّذي كما يقول: ''حدث من أنثى، والأنثى في المعتاد الثّقافي مجرّد كائن تابع وضعيف وعاجز''[1]. وتأنيث الأب الحداثي الّذي هو في الغالب استعارة ''للفحوليّة الجديدة''، الّتي تحولت من ''الفطري والشّعبي إلى الطقوسي... اسم يحمل مضامينه الوثنيّة التّفرّديّة والمتعالية''[2]. مشروع الغذامي قراءة تأنيثيّة للشّعر ودينيّة للطّقس. ورغم أنّ استعارة التّأنيث هنا غير مادّيّة، أي ليست زرعا حيّا لعضو جديد في جسد الفحل. إلاّ أنّ البراديكمات المدنّسة تلقي بظلالها على هذا ''المتحوّل'' الجديد الّذي يريد الغذامي عبر النّقد الثّقافي إجلاسه إلى ذلك الجمهور الّذي تمنّى منه داخل الافتراض قائلا: ''ماذا لو أنّ الجمهور العربي انصرف عن نزار قبّاني أثناء حياته، وقاطع أمسيّاته وامتنع عن شراء دواوينه ولم يزده تصفيقا وإعجابا!؟'' [3].

هل النّقد الثّقافي محاولة لإجلاس الثّقافة العربيّة مع عمود مؤنّث؟ كيف ستبدو السّيرة الاجتماعيّة والثّقافيّة لهذا الوافد الجديد؟ الّذي تمّ تشريح بطن الشّاعر (الفحل) من أجله، لإعادة تقسيم الوليمة بطريقة مؤنّثة ودينيّة. بأيّ نظريّة سنفسّر هذا القارئ المختلف الّذي يقرأ قصيدة عموديّة تمّ تأنيثها عبر علبة الأدوات أو النّقلة الاصطلاحيّة الّتي صنعت له هذا النّصّ؟ هل سنصنع قارئا خلاسيّا؟ هل الاختلاف في الثّقافة العربيّة يعني اختراع جسد غريب تنشأ حوله نظريّة مجتمع يتلقّى تاريخ هذه الثّقافة بطريقة خلاسيّة؟.

---

[1]-عبد الله الغذامي، تأنيث القصيدة والقارئ المختلف، ص12

[2]-عبد الله الغذامي، النّقد الثّقافي: قراءة في الأنساق الثّقافيّة العربيّة، ص272

[3]-المصدر نفسه، ص267-268

عمود الشّعر وزعزعة استقرار الجندر

''العمود'' هو ''المعيار'' لدى جيوديث بتلر (The Norm). يمكننا العودة هنا إلى مفهوم أشاعته داخل الدّراسات الثّقافيّة وهو: ''الإنجازية''[*] (Performativity). الممارسة الثّقافيّة الّتي جرّبتها باستعمال هذا المصطلح على ''المعيار'' في الثّقافة الغربيّة كان الهدف منها إنتاج ابستيمولوجيا جديدة متعلّقة باختراع هويّات أخرى كتلك الّتي أعطاها الغذامي لعمود الشّعر حينما أعلن ''تأنيث القصيدة'' لإيجاد القارئ المختلف. هذا القارئ صورة مثليّة ستشتقّ نفسها من ''الفحل'' أو ''المعيار بلغة بتلر أي ما يبنى على المغايرة الجنسيّة (Heterosexuality) الّتي تعني عندها ''أنّ الجنس ليس له حقيقة واحدة. الأمر فقط مجرّد ممارسات تنظيميّة، كما يرى فوكو، ممارسات أنتجت هويّات متماسكة عبر مصفوفة صلبة لمعيار الجندر''[1]. الفحل في الثّقافة العربيّة بني معناه داخل هذه المغايرة الجنسيّة التي تهاجمها بتلر ''أقصد نازك الملائكة الّتي حطّمت أهمّ رموز الفحولة وأبرز علامات الذّكورة وهو عمود الشّعر''، كما يرى الغذامي[2].

تمزج بتلر نظريّة الخطاب لدى فوكو ونظريّة أفعال الكلام لدى جون أوستن بنظريّة التّحليل النّفسي لدى لاكان لتؤكّد على علاقة التّكرار بالإنجازيّة (كيف ننجز الأشياء بالكلمات). نحن نقتبس ونكرّر من تلك الكلمات لنحصل في الأخير على الأشياء نفسها، تقول: ''لا يمكن فهم الإنجاز خارج عمليّة التّكرار المنظِّمِ والمقَيِّدِ للمعايير الأولى. هذا التّكرار لا يُنْجَز من قبل الذّات. بل هو ما يمكّن هذه الذّات ويشكّل لها الظّرف الزّمني الخاصّ بها. التّكرار يشير إلى أنّ

(*)– الإنجاز ''عبارةٌ لغويّة مُنْجِزة (مُوجِدة) للعلاقة الّتي تُسمّيها، على سبيل المثال في مراسم الزّواج تُعَدُّ عِبارة (إنّي أعلنكما زوجا وزوجة) قولا إنجازيّا. قياسا على ذلك، تُعَدُّ الإنجازية ممارسة خطابيّة تُحْدِثُ أو تُنْتِجُ ما تُسمّيه من خلال اقتباس وتِكرار المعايير والاصطلاحات القانونيّة. وبالتّالي فالإنتاج الخطابي للهويّات يتمّ من خلال التّكرار وإعادة اقتباس الطُّرُق المنظِّمة للحديث حول مقولات الهويّة (على سبيل المثال الذّكورة)''. أوستن هو الّذي أنشأ فكرة الأدائيّة سنة 1962، إلاّ أنّ جيوديث بتلر هي الّتي أشاعت هذا المفهوم داخل الدّراسات الثّقافيّة سنة 1990. انظر: Barker, Chris. (2004) Ibid. pp. 142-143

وانظر أيضا عمل أوستن:

Austin, J. L. (1962) *How to Do Things with Words*. Oxford: Clarendon Press.

كما يمكنك الاطّلاع على عمل بتلر الّذي ضمّنت فيه هذا المفهوم:

Butler, J. (1993) *Bodies That Matter*. London and New York: Routledge.

(1)-Butler, Judith. (1990) *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. London and New York: Routledge. p.16

(2)-Ibid. p.12

''الإنجازيّة'' ليست ''فعلًا'' أو ''حدثًا'' منفردًا، بل هي إنتاج طقوسي. طقوس يتمّ تكرارها في ظلّ القيد وعبره، تحت قوّة الحظر وعبر المحرّمات، مع التّهديد بالنّبذ وحتّى السّيطرة وإجبار شكل الإنتاج على منحى أحادي''[1]. في الثّقافة العربيّة نجد أنّ الشّعر هو الإنجازيّة أو المستودع الثّقافي الّذي نظلّ نقتبس منه تلك الجزالة الجاهليّة الّتي ابتدأ منها الفحل، الّذي يقول عنه الغذامي: ''ابتدأ فحلا شعريّا غير أنّه تحوّل ليكون فحلا ثقافيّا يتكرّر في كافّة الخطابات والسّلوكيّات الاجتماعيّة والثّقافيّة. وما ذلك إلاّ لأنّ الشّعر في الأصل هو علمنا وديواننا وما يحدث فيه يصبغ شخصيّتنا ويؤثّر في تكوينها وتوجيه سلوكها''[2].

لحلّ مشكلة تكرار المعيار تقترح بتلر أنّ المقاومة يمكن أن تزعزع استقرار معايير الجندر وتعيد صياغتها من خلال إعادة الدّلالة مرّة أخرى لمثاليّات الجندر. وعبر تقليد معايير الجندر. يقول بركر شارحا لهذه الفكرة الثّقافيّة: ''يمكن للمقاومة أن تكون هدّامة إلى حدّ تنعكس فيه على الطّابع الإنجازي للجندر. والمقاومة تقترح أنّ كلّ أنواع الجندر إنجازيّة، وعلى هذا النّحو ستسهّل عمليّة زعزعة كلّ ادّعاءات الذّكورة المغايرة جنسيّا، المهيمنة، الّتي تعتبر بمثابة أصل يُقَلَّدُ ويُحَاكَى. بمعنى أنّ هذه المغايرة الجنسيّة هي نفسها إنجاز تقليدي لأنّها مجبرة على تكرار مثاليّاتها''[3]. هل يمكن أن تكون هذه المحاولة لدى بتلر محاولة كامنة في مشروع الغذامي؟ هل يريد الوصول إلى تهشيم جنوسة النّسق عبر زعزعة طابعه الإنجازي لهذه الجنوسة المبنيّة على المغايرة؟

الغذامي ابستيمولوجيّا، يسير في هذا المنحى ولكن لا يريد الوصول إلى ظرف إباحي داخل الثّقافة، بل ما يلفت انتباهه هو أنّ العبقريّة الإبداعيّة ''صارت تسمّى (فحولة) وليس في الإبداع (أنوثة) وإذا ما ظهرت امرأة واحدة نادرة وقالت بعض شعر فلا بدّ لها أن تستفحل ويشهد لها أحد الفحول مؤكّدا فحوليّتها وعدم أنوثيّتها لتدخل على طرف صفحات ديوان العرب وتتوارى تحت عمود الفحولة، هذا ما جرى للخنساء وهو مثال واحد يتيم لم يتكرّر في ثقافة

---

[1]-Butler, Judith (1993) Ibid. p.95

[2]-عبد الله الغذامي، النّقد الثّقافي: قراءة في الأنساق الثّقافيّة العربيّة، ص119.

[3]-Barker, Chris. (2004) Ibid. p.143

الشّعر على مدى لا يقلّ عن خمسة عشر قرنا"[1]. مشروع الغذامي قد يكون محاولة لتكرار هذا اليتيم في متن الشّعر لا على أطرافه، أقصد، في الثّقافة العربيّة. استعارة اليتيم يمكن أن نستشّف ظلالها من خلال مواقفه النّقديّة وقراءته للأنساق الثّقافيّة على أساس المتن والهامش. منظومة يحاول أن يعيد فرزها من جديد ليعلي من شأن الهامش. إنّ جهده كما يقول: "نقد للمتن الثّقافي والحيل النّسقيّة الّتي تتوسّل بها الثّقافة لتعزيز قيمها الدّلاليّة"[2]. من هذه القيم أنّ "الخطاب المؤنّث معطى شبقي فحسب"[3]. ما الّذي تعنيه هذه الصّورة النّمطيّة؟

ثقافة في الإيروس أم في البلاغة

هل ستستمرّ الثّقافة العربيّة في معاملة هذه القصيدة المؤنّثة الّتي اخترع هويّتها الغذامي على أنّها مجرّد خطاب شبقي؟ لماذا هذا السّؤال؟ لأنّ الغذامي قدّم فكرة بناء الشّبقيّة داخل الثّقافة العربيّة على أنّها نوع من السّلبيّة (التّهميش) في حركة هذه الثّقافة نحو المخالف الّذي هو المرأة: "الخطاب المؤنّث معطى شبقي فحسب"[4]. الخطاب الشّبقي خطاب غير رسمي أو هامشي، والنّقد الثّقافي يعلي دائما من قيميّة الخطابات الشّبقيّة. بارط أو المعلّم الأوّل كما يسمّى في هذا الحقل يقول: "كلّ شيء يبدأ من هنا. لا ينبغي للمرء أن يعامل "المحبّ" كذات بسيطة وأعراضيّة، بل عليه أن يجعل صوته مسموعا ومعقولا. ومن هنا جاء اختيار الطّريقة الدّراميّة الّتي تتخلّى عن الأمثلة وتعتمد فقط على عمل اللّغة الأوّل دون اللّجوء إلى الميتالغويّات"[5].

الفحل هو نفسه الخطاب الشّبقي. ولكن حتّى ولو انتقدنا الفحل، فعلينا أن لاّ نفقده شرعيّته تماما. ما معنى هذا؟ أقصد علينا أن نهاجم الفحل بلغته مثلا لا بأوصاف المؤسّسة الكولونياليّة الّتي خضعت لها الثّقافة العربيّة. ثقافة يمكن تسميّتها بالثّقافة ما بعد الكولونياليّة، وهي

---

[1]-عبد الله الغذامي، تأنيث القصيدة والقارئ المختلف، ص12-13

[2]-عبد الله الغذامي، النّقد الثّقافي: قراءة في الأنساق الثّقافيّة العربيّة، ص82

[3]-المصدر نفسه، ص82

[4]-المصدر نفسه، ص82

[5]-Roland, Barthes. (2010) Ibid. p.10

نفسها الّتي يشتغل عليها الغذامي. السّؤال هنا: هل استطاع الغذامي تصفية تلك النّقلة الاصطلاحيّة من الاستعمار؟ أي من سياسات أوصاف الرّجل الأبيض الّذي قال عنه جون مويت ما يلي: ''إنّ الدّراسات الثّقافيّة هنا على الأقلّ، هي المكان الّذي لا يزال فيه (الرّجال البيض الميّتون) على قيد الحياة، ليسوا كموضوعات للتّقديس، وليسوا كتجسيد لآفاقنا المفاهيميّة النّهائيّة، ولكن كأشكال للدّراسة. لماذا؟ لأنّها شخصيّات تنتمي إلى تاريخ، للأسف، لا يزال يحرّكنا دون امتلاكه القدرة على توجيه تفكيرنا المعاصر''[1]. هل هؤلاء الرّجال البيض الميّتون لا يزالون يحرّكون نظام الأوصاف داخل الثّقافة العربيّة حين الاشتعال عليها؟ وهل هذه هي الابستيمولوجيا[*] الّتي جعلت الغذامي ينعت الفحل بالشّبقيّة؟

للإجابة على هذا السّؤال الّذي تضمّن صورة نمطيّة وهي ''شبقيّة الفحل'' يمكننا العودة إلى استخدامات هومي بهابها Homi K. Bhabha لمقولات التّحليل النّفساني كأدوات لقراءة الصّور النّمطيّة بوصفها فيتشا (Fetish) دون إقحام هذه القراءة في إطار معياري يكتفي بإدراكها على أنّها معرفة جاهزة أو مسبقة قد تكون إيجابيّة أو سلبيّة، فلكي نفهم ''إنتاجيّة السّلطة الكولونياليّة من المهمّ أن نبني نظام حقيقتها، لا أن نُخضع تمثيلاتها لأحكام معياريّة''[2]. الصّور النّمطيّة بوصفها تمثيلا للآخريّة تتطلّب منّا العمل على فهم سيرورة التّذويت الّتي جعلها الخطاب القائم على التّنميط ممكنة ومعقولة، وإزاحتها وزحزحتها كسيرورة لن يكون ممكنا إلّا ''بالانخراط في فعّاليّتها: في ذخيرة مواقع السّلطة والمقاومة، الهيمنة والتّبعيّة الّتي تبني الذّات المتماهيّة استعماريّا

---

(1)–عبد الله الغذامي، النّقد الثّقافي: قراءة في الأنساق الثّقافيّة العربيّة، ص147

(*)– لا ننسى أنّ النّقلة الاصطلاحيّة للغذامي يستخدم فيها منظومة تمثيليّة أو نظام حقيقة تحافظ فيه العقلانيّة الغربيّة على حدود المعنى. هذه الابستيمولوجيا يرى بهابها بأنّها تفرض نوعا من التّهديد لتغايرها وازدواجيّتها، وهي ملاحظة أفادها من إدوارد سعيد الّذي كان يشير بصورة متواصلة إلى الاستقطاب والانقسام القائم في مركز الخطاب الاستشراقي ''فهو من جهة موضوع معرفة، واكتشاف، وممارسة، ومن جهة أخرى، موضع صور، وأحلام، وفونتازم، وأساطير، وهواجس، وحاجيات(...)، سعيد يُضفي على هذا النّوع من التّفكير هيئة مشابهة لهيئة عمل الحلم، حيث يميّز بين إيجابيّة لا واعية يدعوها الاستشراق الكامن وبين معارف وآراء عن الشّرق يدعوها الاستشراق الظّاهر''.

يمكنك العودة إلى: Bhabha, Homi K. (1994) Ibid. p.71

(2)-Ibid. p.67

(ذات المستعمِر والمستعمَر على حدّ سواء)" [1].

الفحل والازاحة في مشروع الغذامي

هل علينا أن نزيح الفحل كلّه؟ عمل اللّغة الأوّل خال من الإزاحة. وحتّى وإن وجدت فإنّها نوع من الإزاحة الّتي تعمل وفق بلاغة الكناية الّتي تحرص دوما على مبدأ "المجاورة". قد نستبدل شبقيّة الخطاب ولكن علينا أن نفعل ذلك بشكل كنائي. بونتاليس ولابلونش يريان أنّ "مصطلح "الإزاحة" لا يعني بالنّسبة لفرويد استبعاد أيّ نوع معيّن من الاتّصال التّرابطي –مثل الارتباط بالمجاورة أو الارتباط بالتّشابه– كخاصّيّة للسّلسلة الّتي تعمل على طولها عمليّة الإزاحة. الآليّات اللّاواعيّة الّتي وصفها فرويد والإجراءات البلاغيّة للاستعارة والكناية أحسّها اللّساني رومان جاكبسون مبرّرة ومعقولة. لأنّه يرى في الاستعارة والكناية القطبين الأساسيّين لكلّ لغة. فرويد بهذا الصّنيع التّنظيري يجمع الإزاحة مع الكناية، حيث يقوم الارتباط على مبدأ التّجاور. الرّمزيّة عنده مقابلة للبعد الكنائي الّذي يحكمه قانون الارتباط بالتّجاور. لقد تبنّى جاك لاكان هذه الاقتراحات وطوّرها مستوعبًا الإزاحة كفعل كنائي والتّكثيف كاستعارة. بالنّسبة إلى لاكان فإنّ الرّغبة البشريّة مبنيّة أساسًا على قوانين اللّاوعي، وطبيعتها كنائيّة بامتياز". مشروع الغذامي مجرّد حقن لفكرة الفحل بشيء يقدّم دوما على أنّه معطى شبقيّا. إنّه: المؤنّث (كدلالة عامّة لا خاصّة).

أيّ محاولة لطرح أسئلة وراء البلاغة سيوقعنا في البلاغة، أي في أبعاد الرّغبة الكنائيّة. اللّغة والرّغبة متجاورتان، كما قلنا سابقا، الوجود لساني بالدّرجة الأولى، كما أنّه رغبوي أيضا، الرّغبة هي الّتي تحفّز حديثنا عن العالم، كي يستمرّ دائما داخل اللّغة، الأشياء الّتي لم نسمّها داخل هذا العالم هي أشياء غير موجودة، أو هي نصوص غائبة أو هي كينونة لم تسمَّ بعد. رورتي[2] يذكّرنا بأنّ النّشاط الوصفي للعالم لا يحتاجه العالم في حدّ ذاته، وإنّما نحتاجه نحن كي يكون هذا العالم موجودا. دريدا[3] يذكّرنا أيضا أنْ ليس هناك ما عدا النّصوص، لاكان[4] يقول بأنّ الوجود وجود

---

(1)-Bhabha, Homi K. (1994) Ibid.p.67
(2)-Rorty, Richard. (1989) Ibıd.p.4
(3)-Wolfreys, Julian. (2001) Ibıd, p.159
(4)-Nasio, J. D. (1992) Ibıd, p.13

داخل اللّغة فقط، موريس ميرلو بونتي[1] يرى بأنّ الوجود وجود شهواني. بعد كلّ هذا يمكننا العودة إلى تلك المبرّرات الابستمولوجيّة للانتقال من النّقد الأدبي إلى النّقد الثّقافي، والّتي كان هدفها إيجاد نوع من الحوار الّذي يريد مناقشة إحدى المشكلات الحضاريّة الّتي يعاني منها الحسّ العربي ''الّذي ينفر من التّنظير الفلسفي ويطرب لما هو بلاغي''[2]. ماذا لو أنّ هذا الحسّ العربي تفطّن إلى أنّ الفلسفة أصبحت تحلم بإقامة شراكة مع البلاغة أو الشّعر أو قل الفنّ بصفة عامّة؟

لقد ذكرنا سابقا، سبب هذه الشّراكة حينما رأينا أنّ أغلب التّجارب والنّظريّات ما بعد الحداثيّة يمكن أن تفهم على أنّها نوع من ''الزّعم الفنّي للحقيقة''[3]. فالتّحدّي الّذي قاده الفنّ الطّلائعي كان في جوهره تحدّيا لمفهوم الحقيقة. فاتيمو فسّر هذا التّحدّي على أنّه ''تحدٍّ لنوع من الحقيقة الّتي افترضها المنهج العلمي. ولإنصاف مزاعم الفنّ الجديدة كان لزاما على الفلسفة أن تراجع منهجها العلمي الّذي سُيِّجَت به الحقيقة''[4].

لماذا على الفلسفة أن تدخل في حوار مع الشّعر وليس العلم (الميتافيزيقا)؟ أيّ نوع من الحقيقة الّتي نعثر عليها في الشّعر والفنّ؟ هل على الفلسفة أن تدمج نفسها بشكل تامّ في الشّعر، وإن كان الأمر لا، فلماذا؟ إنّ الأمر يعني نهاية الحلم الميتافيزيقي، الّذي كان أيضا حلما للمزاعم الموضوعيّة (حول الحقيقة والكينونة والتّقدّم والحضارة...). عندما أصبحت الميتافيزيقا لا ترى نفسها الفضاء الوحيد للحقيقة (المبادئ الأوّليّة، المنهجيّة، الابستيمولوجيا) كان عليها أن تعي أنّ لها صلة قرابة بأشكال تأويليّة أخرى للعالم.

فاتيمو[5] اقترح أنّ الاختلاف بين الابستيمولوجيا (الميتافيزيقا) والهرمينوطيقا (الشّعر) لم يعد فرقا بين المعرفة والتّأويل. بل هو اختلاف بين نوعين من التّأويل: العادي والثّوري. معنى

---

(1)-Schmidt, James. (1985) *Maurice Merleau-Ponty: Between Phenomenology and Structuralism.* London: Macmillan. p.8

(2)-عبد الله الغذامي، محمّد أصطيف: نقد ثقافي أم نقد أدبي؟ ص18

(3)-Vattimo, Gianni. (2002) Ibid. p.291

(4)-Ibid. p.291

(5)-Ibid. p.292

الشّعر، كما كتب هيدغر: في أصل العمل الفنّي، هو الكشف[1]. بالتّالي على الفلسفة أن تختار شريكها الجديد، ألا وهو الشّعر، لأنّ ما يهمّها هو الكشف، حتّى وإن حدث ذلك في التّأويل الثّوري (الشّعر). فاتيمو يريد الوصول إلى تلك الدّلالة الحاسمة عند الوقوف على تلك اللّحظة الّتي تتفسخ فيها الميتافيزيقا، ما يبقى لها هو أن تكشف عن نفسها للحقيقة الّتي خابرتها داخل الشّعر والفنّ. أيّ نوع من الحقيقة قد يحدث؟ ''في الشّعر كما الفنّ لا توجد أيّ حقيقة يمكننا أن نضعها في أيّ شكل من أشكال الافتراض... الحقيقة في الفنّ مجرّد خلفيّة... الحوار الّذي سيفتح بين الفلسفة والشّعر سيجعل الفلسفة تتخلّص من آخر أثر ميتافيزيقي فيها''[2] هل سيفتح هذا الحوار بين شعريّة الفحل والفلسفة؟

[1]-Heidegger, Martin. (1971) Ibid. p.71
[2]-Vattimo, Gianni. (2002) Ibid. p.292

المبحث الرّابع:

تفجير دلالات جديدة في الصّراع

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

لا أظنّنا قد تبيّنا المعنى العميق لكون الفتح الشّعري الحديث قد تمّ على يد امرأة. هذا ما يعلنه الغذامي في بداية فصله المعنون: **قصيدة التّفعيلة كعلامة على الأنوثة الشّعريّة**[1]. هل هذا الكلام يكفي للانتقال إلى **شهوة ما بعد أدونيسيّة**[*] أو إلى ما بعد الفحل؟ بطريقة أخرى، الانتقال إلى ظرف في الثّقافة مليء بتفعيلات وبعروض مختلفة. كيف يمكننا أن نصنع خطوط للفجوة مع باقي العلامات الأخرى الموجودة في الثّقافة العربيّة؟ أحد تلك العلامات الّتي تحتاج إلى تفعيلة فيها مكامن هذه الأنوثة الشّعريّة هي الميديا المضمّنة في هذين المشروعين. الميديا الّتي كما قال دولوز: ''**علّمتنا أن نكون خلاسيّين ومتلصّصين، نحن نحتاج [إلى شيء آخر] كأن "نرى" إذا كنّا نريد الوقوع في (الحدث)**'' [2]. هل معنى هذا أنّ المتلقّي لمشروعي الغذامي وأدونيس مجرّد متلقّي خلاسي، لا يمكنه أن يقع في ''الحدث''؟ ثمّ ما الّذي يعنيه هذا **داخل أفق التّوقّع** الحضاري؟

القارئ الخلاسي ونظريّة الحدث

من هو القارئ الخلاسي؟ هل هو ''**زوج من الأضداد**'' مثلا؟ مصطلح استخدم من قبل فرويد ''لتعيين وتحديد تضادّات أساسيّة كبيرة، إمّا على مستوى الظّواهر النّفسيّة أو السّيكو-مرضيّة (مثل السّاديّة/الماسوشيّة، **استراق النّظر/الاستثارة**). أو في عالم ما وراء النّفس (مثل **غرائز الحياة/غرائز الموت**)'' [3]. أم هو شخصيّة **المتسكّع** لدى بودلير[4]؟ يمكننا ربط هذا القارئ

---

[1]-عبد الله الغذامي، تأنيث القصيدة والقارئ المختلف، ص11

[*]- هذه الاستعارة مأخوذة من مبحث: ''ما بعد الأدونيسيّة'' (شهوة الأصل) في كتاب: تأنيث القصيدة والقارئ المختلف، ص185

Robert Sasso et Arnaud Villani. (2003) Ibid. p.75

[3]-Laplanche J. & Pontalis J. B. (1973) Ibid. p.295

[4]-يقول بودلير واصفا هذه الشخصية: ''يذهب ويركض ويبحث. عن ماذا يبحث؟ هذا الرّجل بالتّأكيد، كما صوّرته، هو الرّجل الوحيد الموهوب بخياله النّشط. يسافر دائمًا عبر صحراء الرّجال العظيمة، لديه هدف أسمى من هدف المتسكّع الخالص، هدف أكثر عموميّة، بخلاف المتعة العابرة للرّجل. إنّه يبحث عن ذلك الشّيء الّذي سيسمح لنا بتسميّته **الحداثة**. لأنّه لا توجد كلمة أفضل للتّعبير عن الفكرة الّتي قصدتها بهذا الرّجل. بالنّسبة له، فإنّ الأمر يتعلّق باستخراج ما يمكن أن يحتويه من الموضة، وما هو شاعري في التّاريخ، واستخلاص الأبدي من العابر''. انظر:

Baudelaire Charles (2010) *Le Peintre de la vie moderne*, Paris, Fayard, coll. p.112

بهذه الشّخصيّة مؤقّتا، لتوظيف ''الشّخصيّة'' كفكرة لمقاربة القراءة نفسها. القارئ عليه أوّلا أن يكون شخصا، هذا الشّخص يستمدّ عند جورجيو أغامبن، معناه من دلالات لغويّة بعيدة في التّاريخ أين كان يعني: ''(Persona)، كلمة تعني **القناع** (Mask)، ومن خلال هذا القناع يكتسب الفرد **دورا** أو **هويّة** اجتماعيّة''[1]. هل يمكن استغلال هذه الاستعارة؟ أغامبن يحاول الوصول إلى مزج استعارة القناع بفكرة الشّخصيّة في حدّ ذاتها حين يقول: ''نحتاج إلى خطوة **تمزج القناع بالشّخصيّة** من أجل تحديد مكان الفرد في الدّراما وطقوس الحياة الاجتماعيّة''[2]. هل يمكن تحديد مكان المشروعين (أدونيس والغذامي) في دراما وطقوس الحياة الاجتماعيّة؟

مشروع النّقد الثّقافي[3] مراجعة معرفيّة مزمنة للمتسكّع (الحداثة)، أو قل لبصريّة **الشّخص المتسكّع** (Flâneur) الّذي يحاول أن يرى ''**تاريخا يتمزّق فوق جسد امرأة**'' بتعبير أدونيس. يناقش بركر هذه البصريّة الحداثيّة فيقول: ''**المتسكّع** اسم أعطي للشّخصيّة الرّئيسيّة للحداثة، الّتي كان الظّهور الأوّلي لها بدءًا من أواخر القرن التّاسع عشر وأوائل القرن العشرين، والمتسكّع (Stroller) كما يفهمه بودلير، **واحدٌ من أبطال الحياة الحديثة**. يعتبر شخصا **حضريّا**، عصريّا وأنيقا، يجوب فضاءات مجهولة من **المدينة الحديثة**. خبير بتعقيدات واضطّرابات وجلبة الشّوارع بمحلّاتها وعروضها وصورها وتنوّع النّاس فيها. هذا المنظور يؤكّد على الطّابع الحضري للحداثة. فالمتسكّع محدّد في الجمال **العابر** والمشرق، إذا كان عابرا، وفي انطباعات الحشود ورؤية كلّ شيء

---

(1)-Agamben Giorgio (2009) *Nudities*. David Kishik, Stefen Pedatella (Trans.) California: Stanford University press. p.47

(2)-Ibid. p.47

(3)-تعتبر الدّراسات الثّقافيّة نفسها مساهمة داخل ما بعد الحداثة، أو ما يسمّى ''الأزمنة الجديدة'': ''**الأزمنة الجديدة *New Times***'' تمّ اقتراح فكرة الأزمنة الجديدة من قبل ستيوارت هال ومارتن جاك في كتاب يحمل نفس العنوان (نشر في عام 1989). وكان لحظة هامّة في تطوير ما بعد الماركسيّة. ثيمات ومقاربة الكتاب تبدأ من وجهة النّظر الماركسيّة الأرثوذوكسيّة لفكرة اليوم، ويمكن قراءة الكتاب كجزء من دور الدّراسات الثّقافيّة داخل ما بعد الحداثيّة للإشارة إلى التّحوّل الهامّ الّذي حدث على مستوى الأنماط الاجتماعيّة والثّقافيّة. وضمن هذه الأزمنة الثّقافيّة الجديدة أصبح المجتمع يتميّز بترتيبات جديدة تتعلّق بالإنتاج والسّياسيّات والاستهلاك والنّمط المعيشي والهويّات والحياة اليوميّة الحميميّة''. انظر:

Stuart Hall, Martin Jacques. (1989) *New Times: The Changing Face Of Politics in 1990s.* London: Lawrence and Wishart Ltd..

جديد في حينه دون المبالاة به. فكرة المتسكّع تلفت انتباهنا إلى الكيفيّة الّتي أصبح بها المشهد الحضري **مُجَمَّلاً** من خلال العمارة واللّافتات الإشهاريّة والبازارات واللّوحات الإشاريّة للشّوارع. وكذلك من خلال ملابس الموضة العصريّة وتسريحات الشّعر والمكياج وكلّها أمور تتعلّق بالنّاس الّذين يسكنون هذا العالم"[1].

البشر يسكنون شعريّا على هذه الأرض كما يقول هيدغر[2]. وهذه الشّعريّة هي المسؤولة عن إيجاد الشّخص "**الهائم**" بتعبير القرآن الكريم[*]، أو المتسكّع بلغة بودلير. فيما مضى ذكر الغذامي أنّ الموقف من الشّعر موقف إسلامي من حيث المبدأ (ص96). يمكننا أن نصل هنا إلى خلاصة مبدئيّة تتعلّق بربط نظريّة "**المتسكّع**" بنظريّة "**الهائم**" في القرآن الكريم، فنقول أنّ الشّعريّة الّتي أقصاها المقدّس في الثّقافة العربيّة يخيّل لها بأنّها شعريّة **غير إقليميّة** (détorritorialisante) بتعبير دولوز[3]. أي إنّها شعريّة **غير مأقلمة** في واد بعينه، إنّها في جميع **الوديان والأقاليم** وفي جميع خطوط الفجوة الممكنة أو هكذا يبدو لها. لفهم غائيّة هذه الشّعريّة يمكننا أن نستعير من دولوز وغاتاري معنى خطوط الفجوة لشرح أفضيّة هذه الشّعريّة الهائمة إيتيقيّا (أي كيف نتصرّف بهذا التّسكّع أو بكل هذه الشعرية الجاهلية التي سكنت جميع الوديان ذات يوم في التاريخ).

استخدام مفهوم خطّ الفجوات: "**يعني السّماح بإيجاد حرّيّة أكبر**"[4]. غاتاري

---

(1)-Barker Chris (2004) Ibid. p.70

(2)-Heidegger Martin (1971) Ibid. pp.215-216

يقول هيدغر: "اللّغو هي بيت الوجود، وفي هذا البيت يسكن الإنسان". انظر أيضا:

Heidegger, Martin. (1977) "*Letter on Humanism*," in Basic Writings. ed. David Krell. New York: Harper and Row. p.194

(*)– هذه الاستعارة مقتبسة من قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ ﴿225﴾﴾، سورة الشّعراء.

(3)–وظّف دولوز مصطلح اللّاإقليم عند حديثه عن مفهوم آخر وهو "خطوط الفجوة" الّتي تعني: "شكل التّعدّديّة الّتي يكون النّقص فيها فعلا مؤسّسا. كما أنّها تشير أيضا إلى تعاقب الكائنات الجزئيّة الّتي لا تتمكّن الذّات من إعادة تحديد إقليمها. هذه الخطوط يمكن أن تفهم أيضا على أنّها "خطوط للقطيعة"، واللّاإقليم. وانقطاع شخصيّة الخارجي عن الذّات وبقاء ما هو داخلي فقط". انظر:

(4)–راجع مصطلح "خط الفجوة" "Ligne de fuite" في معجم مصطلحات دولوز:

Robert Sasso et Arnaud Villani (2003) Ibid. p.210.

وبالاعتماد على مثال الرّاديو الحرّ، يعطي الفكرة صورة سياسيّة ملموسة للغاية: ''تتبّع خطوط الفجوة (الّتي هي خطوط ذاتيّة أو داخليّة) الخطوط الموضوعيّة (الخارجيّة) لإزالة الإقليم ومحوه، وتخلق طموحًا لا رجعة فيه عن مساحات جديدة من الحرّيّة''[1]. يمكن تأويل الشّاعر الّذي ورد في القرآن الكريم بمثال ''الرّاديو الحرّ'' أو ''**البثّ الحرّ**'' الّذي يرغب في إزالة الإقليم ومحوه، وهو ما يخلق لديه طموحا لا رجعة فيه عن إيجاد مساحات جديدة من الحرّيّة. ولكن مشكلة هذه المساحات أنّها مساحات خالية من المقدّس، وهو ما يجعلها غير مستوعبة لجميع الأقاليم كما رأينا سابقا. أو كما قال الله تعالى: ﴿**إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَذَكَرُوا اللَّهَ كَثِيرًا وَانْتَصَرُوا مِنْ بَعْدِ مَا ظُلِمُوا وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ ﴿227﴾**﴾[2]. فشل هذه التّسكّع أو هذه الشّعريّة هو خلوّها من الاستثناء، ليس هناك استثناء في الحرّيّة الّتي تريد محو جميع الأقاليم لأجلها. إنّها شعريّة تتبعها الغواية فقط، لا استثناءات أخرى قد تتبع هذه الشّعريّة (الخالية من الإيمان والعمل الصّالح والذّكر والانتصار على الظّلم).

القرآن أو المقدّس في تدنيسه لهذه **التّسكعية** كان يريد أيضا تعليم وتأشير **خطوط أخرى للفجوة** لهذه الذّات الّتي يريد أن يقصّ عليها أحسن القصص، أو يبثّ عليها أصواتا من أقاليم أخرى لن يسعفها الزّمن في الوصول إليها وسماعها. القرآن يقدّم شعريّته بطريقة أخرى، إنّها شعريّة في أقاليم العبادة أو الحكمة بتعبير الفلسفة وليست في الوديان، الّتي تمثّل الفضاء المدني للشّعريّة الجاهليّة. هناك شعريّة أخرويّة، ترنسنتنداليّة **ما هي بقول شاعر**[*] ولكنّك تستطيع أن تعثر فيها على قوله تعالى: ﴿**نَحنُ نَقُصُّ عَلَيكَ أَحسَنَ ٱلقَصَصِ بِمَا أَوحَينَا إِلَيكَ هَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانَ وَإِن كُنتَ مِن قَبلِهِۦ لَمِنَ ٱلغَٰفِلِينَ ﴿3﴾**﴾[3].

---

[1]-Robert Sasso et Arnaud Villani. (2003) Ibid. p.210

[2]–سورة الشّعراء، الآية: ﴿227﴾

[*]– هذه الاستعارة مأخوذة من قوله تعالى: ﴿وما هو بقول شاعر قليلا ما تؤمنون﴾. الحاقّة، الآية: ﴿41﴾

[3]–سورة يوسف، الآية: ﴿3﴾.

نعود إلى الغذامي لنتذكّر قوله: ''لا أظنّنا قد تبيّنا المعنى العميق لكون الفتح الشّعري الحديث قد تمذ على يد امرأة''. هذا ما يعلنه الغذامي في بداية فصله المعنون: **قصيدة التّفعلية كعلامة على الأنوثة الشّعريّة**. هل بإمكاننا أن نسأل: ''هل استطعنا أن نتبيّن المعنى العميق لهذا القصص الحسن الّذي كان مليئا بتفاصيل امرأة يقول عنها القرآن: ﴿**وَقَالَ نِسوَة فِي ٱلمَدِينَةِ ٱمرَأَتُ ٱلعَزِيزِ تُرَٰوِدُ فَتَىٰهَا عَن نَّفسِهِۦۖ قَد شَغَفَهَا حُبًّا إِنَّا لَنَرَىٰهَا فِي ضَلَٰل مُّبِين ﴿30﴾**﴾[1] ''. القرآن عادل في حقّ علامة ''**الأنوثة الشّعريّة**'' على المشاركة في الحكاية المقدّسة، أقصد حكاية ''النّبيّ''، الّتي من المفترض فيها أن تكون خالية من مشهديّة وديانيّة موجودة في اللّاهوت المدني للشّعر الممتلئ بالفحل وبالحداثة.

يمكننا فهم الشّعر هنا كلاهوت إذا منحناه **منطق السّامريّ الفنّي** الّذي أوجد لقومه ﴿**عِجلًا جَسَدًا لَهُ خُوَارٌ** ﴾[2]. منطق يضع الحقيقة داخل الفنّ بتعبير هيدغر حينما قال: ''المكان الآمن لوضع الحقيقة هو الفن''[3]. ولكن هذا الفنّ مهدّد دوما بمنطق أخروي يقول له: ﴿ **وَانظُرْ إِلَى إِلَهِكَ الَّذِي ظَلْتَ عَلَيْهِ عَاكِفًا لَنُحَرِّقَنَّهُ ثُمَّ لَنَنسِفَنَّهُ فِي الْيَمِّ نَسْفًا** ﴾[4]. هل المقدّس نسف

---

[1]–سورة يوسف، الآية: ﴿30﴾

[2]–سورة طه، الآية: ﴿88﴾

[3]–أغلب التّجارب والنّظريّات ما بعد الحداثيّة يمكن أن تُفهم على أنّها نوع من ''الزّعم الفنّي للحقيقة'' فالتّحدّي الّذي قاده الفنّ الطّلائعي كان في جوهره تحدّيا لمفهوم الحقيقة. فاتيمو فسّر هذا التّحدّي على أنّه ''تحدٍّ لنوع من الحقيقة الّتي افترضها المنهج العلمي. ولإنصاف مزاعم الفنّ الجديدة كان لزاما على الفلسفة أن تراجع منهجها العلمي الّذي سيّجت به الحقيقة''. انظر:

Vattimo Gianni (2002) Ibid. p.291

ذكر هيدجر بعض الأمثلة الّتي تعزّز تأويل الحقيقة كعمل للفنّ في كتابه ''أصل العمل الفنّي'' (1936) حينما قال: ''الحقيقة لا تحدث إلاّ من خلال تأسيس نفسها في النّضال والفضاء الّذي فتحته لنفسها... هذا الحدث يُعَدُّ من زوايا مختلفة حدثا تاريخيّا. إحدى الطّرق الأساسيّة الّتي تؤسّس بها الحقيقة نفسها في الكينونة الّتي تفتّحت هي وضع نفسها في عمل ما. وهناك طريقة أخرى تجعل الحقيقة حاضرة: إنّها الفعل الّذي يرسّخ حالة. وهناك طريقة أخرى أيضا تجعل الحقيقة تتوهّج: إنّها الجواريّة، الكينونة الّتي تُعَدُّ كينونة أكبر وليست مجرّد كينونة. توجد طريقة أخرى تكون فيها الحقيقة تضحية. لا تزال هناك طريقة أخرى: وهي أنّ الحقيقة لا توجد إلاّ من خلال تأمّل المفكر، الّذي هو بمثابة تفكير للكينونة، يسمّي الكينونة في جدوى السّؤال. أمّا العلم فهو على العكس من ذلك، ليس حدثا أصيلا للحقيقة، بل هو طريقة في تثقيف مجال الحقيقة الّتي تمّ فتحها''. انظر:

Heidegger M. (2002) "*The Origin of the Work of Art*" (1936), in *Off the Beaten Track,* ed. and trans. Young and K. Haynes Cambridge: Cambridge University Press. p.37

[4]–سورة طه، الآية: ﴿97﴾

مستمرّ للاهوت الفنّ (الشّعر)؟ الشّاعر لا يستطيع أن يكون إله لأنّه ببساطة لا يستطيع أن يروى قصّة حبّ تورّطت فيها إحدى نساء المؤسّسة السّياسيّة الّتي كانت تحكمه، بطريقة أخرى، هل نستطيع أن نروى قصّة حبّ نساء شيخ القبيلة مع فتيان هذه القبائل –الّتي ملئت الواقع بدلالة الفحل– للوصول بهذه المؤسّسة إلى العيش في **تاريخانيّة القصص الحسن**، الّذي لا يعني هنا سوى الانتقال من وضع القارئ الخلاسي إلى وموقع القارئ الرّائي؟

يمكننا أن نستعير دولوز مرّة أخرى حينما قال بأنّ الميديا: ''**علّمتنا أن نكون خلاسيّين ومتلصّصين، نحتاج [إلى شيء آخر] كأن "نرى" إذا كنّا نريد الوقوع في (الحدث)**'' [1]. القرآنيّة تعني قصصا مُوقّعا في "**الحدث" لماذا؟** يستطيع أن يروي أخبار امرأة عاشقة انتقلت من قراءة العالم (الفتى، الجنس، الأبواب، النّسوة، الملك، الهيمنة، الحقيقة، المجلس) بطريقة خلاسيّة إلى الانخراط في المعنى الحقيقي للرّؤيا. إنّه معنى حرص عليه بارت حينما قال: ''كلّ شيء يبدأ من هنا. لا ينبغي للمرء أن يعامل ''المحبّ'' كذات بسيطة وأعراضيّة، بل عليه أن يجعل صوته مسموعا ومعقولا. ومن هنا جاء اختيار الطّريقة الدّراميّة الّتي تتخلّى عن الأمثلة وتعتمد فقط على عمل اللّغة الأوّل دون اللّجوء إلى الميتا–لغويّات''[2]. ''امرأة العزيز'' لم تهمّش من أجندة الرّؤيا الّتي بدأ بها تاريخ هذا القصص الحسن: ﴿**إذ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَٰٓأَبَتِ إِنِّي رَأَيتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوكَبا وَٱلشَّمسَ وَٱلقَمَرَ رَأَيتُهُم لِي سَٰجِدِينَ ﴿4﴾ قَالَ يَٰبُنَيَّ لَا تَقصُص رُءيَاكَ عَلَىٰ إِخوَتِكَ فَيَكِيدُواْ لَكَ كَيدًا إِنَّ ٱلشَّيطَٰنَ لِلإِنسَٰنِ عَدُوّ مُّبِين ﴿5﴾**﴾[3]. اخفاء الرّؤية لا يعتمد على الميتا–لغويّات، بل هو اخفاء عبر عمل اللّغة الأولى الّذي علّمه المقدّس للإنسان حينما قال: ﴿**وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا**﴾[4].

---

[1]-Deleuze Gilles and Claire Parnet (2007) *Dialogues* New York: Columbia University Press. p.75

[2]-Roland Barthes (2010) Ibid. p.

[3]–سورة يوسف، الآية: ﴿4-5﴾

[4]–سورة البقرة، الآية: ﴿31﴾

هل استطاعت الشّعريّة أن تنقل لنا كلّ الأسماء الّتي علّمها الله لآدم؟ ربّما الحواب غير مهمّ لأنّ السّؤال غير تجريبي بل هو تأويلي فقط ولكن هذا لا يمنع من طرح فكرة ''**العدالة والقصص**''. الشّعر لم يستطع أن يكون قصصا حسنا موجودا في جميع الأقاليم كما كان يحلم، أي لم يستطع بثّ كلّ شيء لأنّه فقط كان يسترق النّظر إلى كلّ شيء، مفضّلا الميتالغويّات (أو الغواية) كإقليم وحيد. بالعودة إلى رؤية ''النّبيّ'' الّتي ابتدأ بها تاريخ القصص الحسن فإنّنا سنقول بأنّ هذا التّاريخ قد ذكر كلّ **الّذين ساهموا في الوصول بالرّؤية إلى الحدث** الّذي يقول عنه دلوز بأنّه: ''هو المعنى نفسه، أي كانبثاق من حالات الأشياء الّتي ينتجها ويحدث فيها أو يختلف عنها. الحدث أثر''[1].

كلّ الحالات الّتي انبثقت منها الرّؤيا في **القصص الحسن**، سواء الّتي أنتجها أو حدثت فيها أو اختلف عنها، صنعت منه ''**الأثر**''. أو بتعبير القرآن ﴿**وَرَفَعَ أَبَوَيهِ عَلَى ٱلعَرشِ وَخَرُّواْ لَهُۥ سُجَّدا وَقَالَ يَٰأَبَتِ هَٰذَا تَأوِيلُ رُءيَٰيَ مِن قَبلُ قَد جَعَلَهَا رَبِّي حَقّا وَقَد أَحسَنَ بِي إِذ أَخرَجَنِي مِنَ ٱلسِّجنِ وَجَاءَ بِكُم مِّنَ ٱلبَدوِ مِن بَعدِ أَن نَّزَغَ ٱلشَّيطَٰنُ بَينِي وَبَينَ إِخوَتِي إِنَّ رَبِّي لَطِيف لِّمَا يَشَاءُ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلعَلِيمُ ٱلحَكِيمُ ﴿100﴾**﴾[2]. رؤيا الفتى استطاعت أن تنتج كلّ التّاريخ الّذي كان محيطا بها. استطاعت أن تحدث في كلّ تفاصيله الاجتماعيّة والسّياسيّة ونظام القرابة المضمّن فيه، والجمالي والميتا–لغوي وعمل اللّغة الأوّل، والمهمّ في هذا كلّه أنّها رؤيا استطاعت أن تختلف عن هذا التّاريخ وتصنع فيه أثرا يسمّى ''الحسن''. إنّها نوع من الميديا الّتي قلبت ذلك المنطق الّذي رصده دولوز في الميديا حين قال: ''**علّمتنا أن نكون خلاسيّين ومتلصّصين، نحتاج [إلى شيء آخر] كأن "نرى" إذا كنّا نريد الوقوع في (الحدث)**'' [3]. هل يمكن الوصول إلى مشاريع في الثّقافة العربيّة تشتغل بنفس منطق التّاريخ الحسن؟ تاريخ يستطيع أن يدرج فيه كلّ التّفاصيل: الفحل وتاريخ يتمزّق فوق جسد امرأة!!

---

[1]-Gilles Deleuze (1969) Logique du sens. Paris : Éditions de Minuit. p.245

[2]–سورة يوسف، الآية: ﴿100﴾

[3]-Deleuze Gilles and Claire Parnet (2007) Ibid. p.75

انتصار الأنثى بين المقدّس والمدنّس

هل انتصرت الأنوثة كعلامة جديدة في الثّقافة العربيّة بعد مشروع الغذامي؟ هذا إذا علمنا بأنّها انتصرت في المقدّس، الّذي روى التّاريخ الحسن المخالف للتّاريخ القبيح: تاريخ الشّعر. وذلك حينما انخرطت هذه الأنوثة في رؤيا الفتى الّتي قصّها على أبيه. لقد انتصرت حينما قالت: ﴿**ٱلۡـَٰٔنَ حَصۡحَصَ ٱلۡحَقُّ**﴾[1]. وهل تمزّق التّاريخ على جسد المرأة كما ادّعى مشروع أدونيس؟ هذا إذا علمنا بأنّ ''**التّاريخ الحسن**'' الّذي قدّمه القرآن يتضمّن هذا التّمزّق حينما قال القرآن: ﴿**وَٱسۡتَبَقَا ٱلۡبَابَ وَقَدَّتۡ قَمِيصَهُۥ مِن دُبُرٖ وَأَلۡفَيَا سَيِّدَهَا لَدَا ٱلۡبَابِۚ قَالَتۡ مَا جَزَآءُ مَنۡ أَرَادَ بِأَهۡلِكَ سُوٓءًا إِلَّآ أَن يُسۡجَنَ أَوۡ عَذَابٌ أَلِيمٞ ﴿25﴾ قَالَ هِيَ رَٰوَدَتۡنِي عَن نَّفۡسِي وَشَهِدَ شَاهِدٞ مِّنۡ أَهۡلِهَآ إِن كَانَ قَمِيصُهُۥ قُدَّ مِن قُبُلٖ فَصَدَقَتۡ وَهُوَ مِنَ ٱلۡكَٰذِبِينَ ﴿26﴾ وَإِن كَانَ قَمِيصُهُۥ قُدَّ مِن دُبُرٖ فَكَذَبَتۡ وَهُوَ مِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ ﴿27﴾**﴾[2].

إنّه نوع من التّمزّق الّذي يريد توريط الذتاريخ الحسن (تاريخ الرّؤيا) في قبح ميتالغوي (شعري، جنسي أو قل إيروسي). إلاّ أنّ الأمر سرعان ما يمتلئ بالشّاهد الّذي يعمل باستمرار على إنقاذ الرّؤيا والتّمكين لها كحدث لترك ''**الأثر**''. مفاعيل هذا الأثر هو أن يعلن هذا التّمزّق قائلا: ﴿**قَالَتِ ٱمۡرَأَتُ ٱلۡعَزِيزِ ٱلۡـَٰٔنَ حَصۡحَصَ ٱلۡحَقُّ أَنَا۠ رَٰوَدتُّهُۥ عَن نَّفۡسِهِۦ وَإِنَّهُۥ لَمِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ ﴿51﴾**﴾[3]. إنّ شيئا ما يصرّ على إكمال نفسه نحو النّهاية إنّه ''**الاعتراف**'' الّذي يعني ما قاله القرآن: ﴿ **رَبِّ قَدْ آتَيْتَنِي مِنَ الْمُلْكِ وَعَلَّمْتَنِي مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ** ﴾[4]. اعتراف لصالح الرّؤيا، يتجاوز الذّات، ليصل بها إلى ما يسمّيه دولوز: ''الجديد الّذي يعني الاختلاف: **فعل التّحوّل إلى إبداع لا يمكن التّنبّؤ به، يتمّ من خلاله إنشاء حدث يقسّم مجرى التّاريخ**

---

[1]-سورة يوسف، الآية: ﴿51﴾

[2]-سورة يوسف، الآية: ﴿25-26-27﴾

[3]-سورة يوسف، الآية، ﴿51﴾

[4]-سورة يوسف، الآية، ﴿101﴾

ليجعله يتشعّب ويتفرّع"[1]. الجميع في هذا القصص الحسن، حتّى النّبيّ، تمّ إبداعه بواسطة الرّؤيا بطريقة لم يكن للواقع أن يتنبّأ بها. وهذا ما يعنيه الجديد والمختلف.

المختلف أيضا أنّ القرآن قدّم هذا القصص الحسن في عالم مليء بالشّعراء الفحول الّذين قال عنهم الغذامي بأنّهم يمثّلون: "**الطّبقيّات الثّقافيّة، الأب الأوّل، الصّنم البلاغي، تزييف الخطاب وصناعة للطّاغية...**" [2]. ولكن رغم ذلك لم يمنع المقدّس نفسه أن يجعل من الوحي مناسبة "للذّكر" داخل التّاريخ القبيح، تاريخ لا يستطيع أن يرى الحدث أو يسترق النّظر إليه. لأنّ الشّعر لا يستطيع أن يحوّل السّماء إلى إقليم أو واد كي يهيم فيه لذلك قال القرآن: ﴿**ذَٰلِكَ مِن أَنبَاءِ ٱلغَيبِ نُوحِيهِ إِلَيكَ وَمَا كُنتَ لَدَيهِم إِذ أَجمَعُواْ أَمرَهُم وَهُم يَمكُرُونَ ﴿102﴾ وَمَا أَكثَرُ ٱلنَّاسِ وَلَو حَرَصتَ بِمُؤمِنِينَ ﴿103﴾ وَمَا تَسَلُهُم عَلَيهِ مِن أَجرٍ إِن هُوَ إِلَّا ذِكر لِّلعَٰلَمِينَ ﴿104﴾**﴾[3]. هذا ما يعنيه الجديد والمختلف.

---

[1]-راجع مصطلح "Nouveau" "الجديد" في معجم مصطلحات دولوز: Robert Sasso et Arnaud Villani (2003) Ibid. p.266

[2]-راجع هذه المباحث في كتاب: النّقد الثّقافي، قراءة في الأنساق الثّقافيّة العربيّة، ص132-133-140-141

[3]-سورة يوسف، الآيات: ﴿102-103-104﴾

خاتمة

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

في خاتمة هذا البحث يمكننا اقتراح بعض الخلاصات والاستنتاجات الّتي تتعلّق بالمشروعين، مشروع أدونيس ومشروع الغذامي. إنّهما مشروعان علينا أن نفهمهما عبر توظيف الكثير من الاستعارات الجديدة المضمّنة أصلا في الفضاء الّذي ظهرا فيه. المشروعان ينتميان إلى الفضاء ما بعد الكولونيالي أو إلى ''الأزمنة الجديدة''، مرحلة ما بعد الحداثة وما بعد الماركسيّة وما بعد البنيويّة والتّداوليّة الجديدة الّتي نظر لها ريتشارد رورتي. أين تمّت مراجعة الكثير من المعاني والحقائق الّتي تمّ تأسيسها من قبل الثّقافات الكولونياليّة الّتي كانت تعمل كخرائط تنظّم وتدير ''التّجربة الحياتيّة لأكثر من ثلاثة أرباع النّاس الّذين يعيشون في هذا العالم اليوم''. من النّاحية الابستمولوجيّة تبنّت هذه الخطابات البعديّة نزعة ضدّ تمثيليّة في تعاملها مع اللّغة أين أكّد رورتي بأنّ اللّغة عرضيّة، وبالتّالي لا وجود لمفردات نهائيّة تصوغ العالم بشكل نهائي.

مشروع عبد الله الغذامي أقرب إلى هذه الأزمنة الجديدة، فعبر انخراطه في النّقد الثّقافي يكون ابستومولوجيّا مدرجا بشكل طبيعي في هذه المزاعم الّتي انتقد بشدّة الحداثة وأعلنت نهايتها. فكما رأينا سابقا حول التّجربة الحديثة، ترى هذه المزاعم أنّ أوروبّا استبقت ذاتها كذات نظريّة سياديّة لكلّ التّواريخ الأخرى المرتبطة بالمجتمعات البشريّة، ممّا أوجد الكثير من الانقطاعات الّتي أسقطت وأغفل الحديث عنها داخل الخطاب التّنظيري للحداثة. خطاب ألحق بالسّرديّات الكبرى الغربيّة، بتعبير ليوطار، الّتي برّرت الكثير من المشاريع السّياسيّة والاقتصاديّة والعسكريّة داخل العالم المعاصر. مراجعة هذه الانقطاعات داخل الخطاب التّنظيري للحداثة مسألة هامّة لاستكمال الاستفهامات المعاصرة، كما يقول غيلروي. حين تحدّث عن تجربة العبد كثقافة مضادّة للحداثة، متبنّيا في ذلك موقف فوكو، الّذي من النّاحية الابستمولوجيّة، لا يهمّه أن يكون مع أو ضدّ الحداثة، بل أن يبحث دائما عن طريقة تشكّل مواقف مضادّة للحداثة، الّتي هي في حدّ ذاتها موقف مضادّ لما قبل الحداثة. يقول فوكو: ''النّقد الأنطولوجي لذواتنا يجب أن لاّ يكون نظريّة أو مذهبا ولا حتّى معرفة تستمرّ بالتّراكم دائما. بل يجب أن يتصوّر كمواقف، كأخلاقيّات، حياة فلسفيّة يكون من خلالها نقد ما نحن عليه تحليلا تاريخيّا للحدود الّتي فرضت علينا، وإمكانيّة تجاوز

تلك الحدود".

يمكننا ربط المشروعين بثيمات جديدة في تحليلهما وتوسعة العلاقة بينهما وفتحتها على زمن المشروعين وبالتّالي يمكن فهمهما عبر الاشتغال على زمنيّة الفضاء الكولونيالي وما بعده. أين سعت ما بعد البنيويّة أيضا عبر بلاغتها الثّوريّة إلى إزاحة اللّوغوس واشتغالاته داخل نصوصيّة الحداثة بوصفها كولونياليّة. نصوصيّة معبّأة بالكثير من المسلّمات اليقينيّة الحاضرة حضورا ذاتيّا وبشكل متعال. ممّا أوجد حقائق ذات مزاعم إبيستمولوجيّة ماهويّة وأصوليّة وتمثيليّة أدّت إلى الكثير من العنت السّياسي داخل الظّرف الحداثي. لا وجود لدوالّ متعاليّة كما قال دريدا عندما أكّد أنّ "أي تجاوز للفلسفة لا يعني طيّ صفحتها، بل أن نقرأ الفلاسفة بطريقة أخرى". طريقة تفكّك العلاقات الأبديّة "Ad-infinitum" الّتي مؤسّسها اللّوغوس الغربي في تمثيلاته للمعنى والحقيقة وعلاقات الدَّوالّ بالمدلولات.

أمام هذه المزاعم الجديدة يبدو المشروع الأدونيسي، إذا أمكننا توظيف استعارة المتسكّع لدى بودلير، مشروعا متسكّعا داخل الثّقافة العربيّة، الّتي حاول إيجاد ظرف الحداثة فيها. يمكننا ربط أدونيس بهذه الشّخصيّة مؤقّتا، الّتي قال عنها بودلير: "يذهب ويركض ويبحث. عن ماذا يبحث؟ هذا الرّجل بالتّأكيد، كما صوّرته، هو الرّجل الوحيد الموهوب بخياله النّشط. يسافر دائمًا عبر صحراء الرّجال العظيمة، لديه هدف أسمى من هدف المتسكّع الخالص، هدف أكثر عموميّة، بخلاف المتعة العابرة للرّجل. إنّه يبحث عن ذلك الشّيء الّذي سيسمح لنا بتسميّته الحداثة. لأنّه لا توجد كلمة أفضل للتّعبير عن الفكرة الّتي قصدتها بهذا الرّجل. بالنّسبة له، فإنّ الأمر يتعلّق باستخراج ما يمكن أن يحتويه من الموضة، وما هو شاعري في التّاريخ، واستخلاص الأبدي من العابر".

رأينا أنّ أغامبن حاول الوصول إلى مزج استعارة القناع بفكرة الشّخصيّة حين قال: "نحتاج إلى خطوة **تمزج القناع بالشّخصيّة** من أجل تحديد مكان الفرد في الدّراما وطقوس الحياة الاجتماعيّة". افترضنا على ضوء المزج تحديد مكان المشروعين (أدونيس والغذامي) في دراما

وطقوس الحياة الاجتماعيّة. توظيف مقولة ''الشّخصيّة'' كانت توظيفا إثنوغرافيّا. القارئ عليه أوّلا أن يكون شخصا والمشروع كذلك عليه أن يفعل ذلك. لأنّ فعل القراءة ونوايا المشاريع مضمّنة كأشخاص داخل النّظام الاجتماعي المبني من خلال النّشاطات اليوميّة والأوصاف اللّغويّة المرتبطة بالفاعلين المهاريّين والعارفين (أعضاء الثّقافة). أمّا المصادر الّتي يتّخذها الأفراد فهي تلك الّتي تشكّلهم أيضا وهي على نطاق واسع أنماطٌ اجتماعيّة وثقافيّة.

المشروعان اشتغلا على الثّقافة العربيّة وحاولا تبديد الكثير من المعاني الّتي زعما بأنّها معيقة لحركة هذه الثّقافة في سعيها نحو المضيّ قُدُمًا إلى الأمام. افترضنا في بحثنا هذا أنّ المشروعين يمثّلان نوعا من السّاخر اللّيبرالي الّذي فلسفته أعمال الفيلسوف الأمريكي ريتشارد رورتي. لتبديد هذا المعنى المسَكِّن لدلالة الجديد في الثّقافة على الذّات السّاخرة أن تعمل على خلق ثلاثة شروط لخلق ثقافة ما بعد ميتافيزيقيّة، كما يرى رورتي: أوّل تلك الشّروط هو أن يتوفّر شكّ جذري مستمرّ إزاء المفردات النّهائيّة المستعملة حاليا (على مستوى النّقد العربي المعاصر مثلا). ثانيا: الوعي بأنّ تلك الحجج المصاغة في هذه المفردات غير مُؤَمَّنَةٍ، كما أنّها قابلة للدّحض عبر الشّكّ. ثالثا: عند فلسفة وضعنا علينا ألاّ نفكّر بأنّ مفرداتنا أقرب إلى الحقيقة من مفردات الآخرين. وإذا كنّا كذلك فنحن أقرب إلى ممارسة السّلطة (عنف الحقيقة) كما تفعل تلك المفردات النّهائيّة الّتي نريد مواجهتها

المشروعان استطاعا أن يصلا إلى خلق نوع من الوعي بضرورة أنّنا نحتاج دائما أن نكون متيقّظين من عرضيّة وهشاشة الكلمات الّتي صغنا بها أنفسنا أو مشكلاتنا الكبرى الّتي نأمل اجتماعيّا حلّها، لذلك يرى السّاخر إمكانيّة إعادة صياغة هذه المفردات ضمن سياقات مختلفة ترتبط بأغراض متنوّعة. وما دامت تلك الأغراض متعدّدة فإنّ عباراتنا تفقد دائما صلابة المعنى وثباته من حين لآخر. العبارت أدوات للّغات الإنسانيّة، وتلك اللّغات الإنسانيّة مجرّد إبداعات بشريّة، الحقيقة في حدّ ذاتها غير ممكنة في ظلّ غياب العبارة، يمكننا هنا أن نستدلّ بنصّ لرورتي يوضّح ذلك، يقول: ''الحقيقة لا يمكنها أن تكون (هناك=Out There) خارج العقل البشري، لأنّ العبارات لا يمكنها ذلك أيضا. العالم لوحده هو من يستطيع فعل ذلك، وصف

العالم لا يمكنه أن يتمّ خارج العقل البشري، كما يمكنه أن يكون صحيحا أو خاطئا، العالم لوحده، دون دعم من النّشاط الوصفي للبشر، لا يمكنه أن يكون معقولا''. افترضنا أنّ المشروعين يميلان إلى مثل هذه المزاعم والادّعاءات حول الكثير من الحقائق الّتي بنيت في الثّقافة العربيّة.

من الأمور الّتي حاولنا أن نمارسها في هذا البحث إيجاد دراسات ثقافيّة للصّراع. ذكرنا في البحث أن الذات ستطور وعيها **"السياسي"** بالمعرفة عبر تنفيذ وصية إبيستيمولوجية مفادها "**التدخل**". أو ممارسة تحويل كل شيء إلى **"سياسة ثقافية"**. رورتي يشرح هذا التدخل كالآتي:" التدخلات في السياسة الثقافية اتخذت أحيانًا شكل مقترحات **لأدوار جديدة** يمكن أن يلعبها الرجال والنساء في تلك **المفردات النهائية**: الزاهد والنبي والباحث النزيه عن الحقيقة والمواطن الصالح والجماليات الثورية". ما هي الأدوار التي ستلعب في مفرداتنا النهائية من قبل الغذامي وأدونيس؟. سؤال طرحناه للوصول إلى قناعة مفادها أن الصراع مرتبط بنوع الإحالة المعتمدة (التوجهات والميولات المعرفية) في كل لعبة داخل أي دور في المفردات النهائية العربية.

هل يمكننا مغادرة المشروعين عبر تفجير دلالات جديدة في المشروعين نفسيهما؟. سؤال طرحناه في البحث حينما اقترحنا أن الصراع بين المشروعين أوجد قارئا خلاسيا لم يستطع عبر المشروعين الوصول إلى شيء يسمى "الحدث". الميديا المضمنة في هذين المشروعين هي الميديا من منظور دولوز حين يقول:"**علمتنا أن نكون خلاسيين ومتلصصين، نحن نحتاج [إلى شيء آخر] كأن "نرى" إذا كنا نريد الوقوع في (الحدث)**". هل معنى هذا أن المتلقي لمشروعي الغذامي وأدونيس مجرد متلقي خلاسي، لا يمكنه أن يقع في "الحدث"؟. ثم ما الذي يعنيه هذا داخل **أفق التوقع** الحضاري؟. إنها أسئلة لم نجب عليها بشكل نهائي في البحث، لأن منطق التأويل الذي انتهجناه في الإجابة منطق إرجائي ولا يريد أن يقع في حتميات الدلالة الواحدة.

المصادر والمراجع

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

القرآن الكريم برواية حفص عن عاصم

المصادر والمراجع باللغة العربية

1. **أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني الذهلي**، مسند الإمام أحمد، ت: أحمد شاكر، ج1، ص18، دار المعارف، القاهرة

- **أدونيس:**

2. الثّابت والمتحوّل: بحث في الإبداع والاتّباع عند العرب، ج1، 3، 4، دار السّاقي، بيروت
3. الصّوفيّة والسّوريالّية، دار السّاقي، بيروت 1992
4. تاريخ يتمزّق في جسد امرأة، دار السّاقي، بيروت، 2007
5. زمن الشّعر، دار السّاقي، بيروت، 2005
6. صدمة الحداثة في الثّابت والمتحوّل، ج3، دار العودة، بيروت، ط1، 1978
7. فاتحة لنهايات القرن، دار العودة، بيروت. 1998
8. قصائد أولى، دار الآداب، بيروت، 1988
9. كتاب التّحوّلات والهجرة في أقاليم النّهار واللّيل، دار الآداب، بيروت، 1988
10. مفرد بصيغة الجمع (صيغة نهائيّة)، دار الآداب، بيروت، 1988
11. مفرد بصيغة الجمع، دار الآداب، بيروت، 1988
12. مقدّمة للشّعر العربي، دار العودة، بيروت، ط3، 1979
13. موسيقى الحوت الأزرق، دار الآداب، بيروت، 2002
14. ورّاق يبيع كتب النّجوم، دار السّاقي، بيروت، 2008
15. **الخميس عثمان بن محمّد**، حقبة من التّاريخ: ما بين وفاة النّبيّ إلى مقتل الحسين سنة 61هـ، ص21، دار الجوزي، القاهرة، 2007
16. **سهيل الحبيب**، خطاب النّقد الثّقافي في الفكر العربي المعاصر. معالم في مشروع آخر، دار الطّليعة،

بيروت، ط1، 2008

17. **جعفر محمّد بن جرير الطّبريّ** ، تاريخ الأمم والملوك، ج2، دار صادر، بيروت، ط3، 2008

18. **عبد الله العروي**، العرب والفكر التّاريخي، المركز الثّقافي العربي، الدّار البيضاء، ط3

- **عبد الله الغذامي**:

19. الخطيئة والتّكفير من البنيويّة إلى التّشريحيّة، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، ط4، 1998

20. القبيلة والقبائليّة أو هويّات ما بعد الحداثة، المركز الثّقافي العربي، ط1، 2009

21. القصيدة والنّصّ المضادّ، المركز الثّقافي العربي، بيروت–الدّار البيضاء، 1994

22. النّقد الثّقافي: قراءة في الأنساق الثّقافيّة العربيّة، المركز الثّقافي العربي، بيروت، ط4

23. حكاية سحارة، المركز الثّقافي العربي، بيروت، ط1، 1999

24. محمّد أصطيف: نقد ثقافي أم نقد أدبي؟ دار الفكر، دمشق، ط1، 2004

25. من الخيمة إلى الوطن، دار عليّ العمير، جدّة، 2004

26. **ابن حجر العسقلاني** ، فتح الباري بشرح صحيح البخاريّ، ت: محيي الدّين الخطيب، المكتبة السّلفيّة القاهرة، كتاب فضائل الصّحابة، باب: "لو كنت متّخذا خليلا"، حديث: 3667-3668.

- **محمّد أركون**:

27. الفكر الإسلامي. نقد واجتهاد، دار السّاقي، بيروت، ط3، 1998

28. قضايا في نقد العقل الدّيني، ت: هاشم صالح، دار الطّليعة بيروت، ط1، 1998

29. قضايا في نقد العقل الدّيني، ت: هاشم صالح، دار الطّليعة بيروت، ط1، 1998

- **محمّد عابد الجابري**:

30. الخطاب العربي المعاصر، دار الطّليعة، بيروت، ط3، 1988

31. تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ط4، 1989

المصادر والمراجع باللغة الأجنبية

32. ***Agamben, Giorgio :*** *(2009) Nudities. David Kishik, Stefen Pedatella (Trans.) California: Stanford University press.*

33. **_____.** *(2009) The Signature Of All Things: On Method. Luca D'isanto with Kevin Attell (Trans.). New York: Zone Books.*

34. **_____.** *(1966)The Origins of Totalitarianism. San Diego: Harcourt Brace.*

35. ***Arendt, Hannah.*** *(1958). The Human Condition. Chicago: University of Chicago Press.*

36. ***Arkon, M. L'Islam face au développement In:*** *essais sur la pensée islamique. Paris : Edition Maisonneuve et la rose.*

37. ***Austin, J. L.*** *(1962) How to Do Things with Words. Oxford: Clarendon Press.*

38. ***Barker, C.*** *(2000) Cultural Studies: Theory and Practice. London and Thousand Oaks, CA: Sage.*

39. **_____.** *(2002) Making Sense of Cultural Studies: Central Problems and Critical Debates. London: Sage.*

40. **_____.** *(2004) The Sage Dictionary Of Cultural Studies. London: Sage.*

41. ***Barthes, Roland*** *(2010) A lover's discourse: fragments. Howard, Richard, (Trans.). New York, N.Y.: Hill and Wang.*

42. **_____.** *(1967) Elements of Semiology, London: Jonathan Cape.*

43. **_____.** *(2009) 'Myth today', in Cultural Theory and Popular Culture: A Reader, Harlow: Pearson Education.*

44. ***Baudelaire, Charles.*** *(2010) Le Peintre de la vie moderne, Paris, Fayard, coll.*

45. ***Baudrillad, Jean.*** *(1970) la Société de la Consommation, ses Mythes et ses Structure. Editions Denoël.*

46. ***Benjamin, W.*** *(1939) "On the Concept of History", in Selected Writings: 1938-1940, ed. H. Eiland and M. W. Jennings (Cambridge Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 2003).*

47. ***Bennett, T.*** *(1998) Culture: A Reformer's Science. St Leonards: Allen & Unwin*

48. ***Bernstein, R. J.*** *(1983) Beyond Objectivism and Relativism: Sciences, Hermeneutics, and Praxis. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.*

49. ***Bhabha, Homi k.*** *(1994) The Location of Culture. London and New York: Routledge.*

50. ***Bowman, Paul****. (2007) Post-Marxism Versus Cultural Studies. Edinburgh: Edinburgh University Press.*

51. ***Brian Longhurst, Greg Smith, Miles Ogborn, Gaynor Bagnall, Garry Crawford, Scott McCracken*** *and* ***Elaine Baldwin.*** *(2008) Introducing Cultural Studies. Prentice Hall Europe: Pearson Education.*

52. ***Butler, Judith.*** *(1990) Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity. London and New York: Routledge.*

53. ***_____.*** *(1993) Bodies That Matter. London and New York: Routledge.*

54. ***Chantal, Mouff.*** *(Ed.) (1996) Deconstruction and Pragmatism. Critchley, Simon. (et al.). London and New York: Routledge.*

55. ***D'Agostini, Franca.*** *(1997) Analitici e continentali. Milan: Cortina, 1997.*

56. ***De Kesel, Marc.*** *(2009) Eros and Ethics: Reading Jacques Lacan's Seminar VII. Sigi Jottkandt (Trans.). Albany: State University of New York Press.*

57. ***Delanty, Gerard.*** *(2000) Modernity and Postmodernity. London and Thousand Oaks: Sage.*

58. ***Deleuze, Gille.*** *&* ***F. Guattari.*** *(1969) Logique du sens. Paris : Éditions de Minuit.*

59. ***_____.*** *(1975) Kafka. Pour une Littérature mineure. En collaboration avec* ***Félix Guattari,*** *Collection Critique, Les Éditions de Minuit. P. 25.*

60. ***_____.*** *(1980) Mille plateaux (Capitalisme et schizophrénie2), en collaboration avec* ***Félix Guattari,*** *coll. «Critique», les Éditions de Minuit. P. 337.*

61. ***_____.*** *(1983) Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia. R. Hurley, M. Seem & H. R. Lane. (Trans.). Minneapolis: University of Minnesota Press.*

62. ***_____.*** *(2005) Key Concepts. Charles J, Stivale (Eds.). Montreal, Kingston: McGill-Queen's University Press.*

63. ***_____.*** *and* ***Claire Parnet.*** *(2007) Dialogues. New York: Columbia University Press.*

64. ***Derrida, Jacques*** *(1971) Margins of Philosophy. Trans. A. Bass (Chicago: University of Chicago Press: 1982).*

65._____. *(1974), Of Grammatology, Baltimore and London: Johns.*

66. _____. *(1981) Dissernination. Barbara Johnson (Trans.). London: The Athlon Press.*

67._____. *(1982) 'White Methology: Metaphor in the Text of Philosophy', in Margins of Philosophy, Trans, Alan Bass, Chicago: Chicago University Press.*

68._____. *(1992), 'Canons and Metonymies: An Interview with Jacques Derrida, in Richard Rand (ed.), Logomachia: The Conflict of the Faculties, Lincoln, NE and London: University of Nebraska Press.*

69._____. *(1994) Spectres of Marx. Kamuf, Peggy. (Trans.). London: Routledge.*

70._____.*(2005) Writing and Difference. Allan Bass (trans.) London & New York: Routledge.*

71._____. *"A Discussion with Jacques Derrida," Writing Instructor 9, nos. 1-2 (Pall 1989-Winter 1990).*

72._____.. *"Signature, Event, Context" (1971), in Margins of Philosophy, trans. A. Bass (Chicago: University of Chicago Press: 1982).*

73.**Dummet, M.** *(2010)* ***The Nature and Future of Philosophy.*** *New York: Columbia University Press.*

74.**Durham, Meenakshi Gigi** *and* **Kellner, Douglas M.** *(2006) Media and cultural studies: keyworks. Rev. Ed. Oxford: Blackwell.*

75.**Easthope, Antony.** *Literary Into Cultural Studies. London: Routledge.*

76.**Fairclough, Norman.** *(1992) Discourse and social change. Cambridge: Polity Press.*

77.**Farges, Julien.** *(2010) Monde de la vie et primordialité chez Husserl. Revue Philosophie, Editions de Minuit, no 108.*

78.**Faucoult, Michel.** *(1979). Discipline and Punish: The Birth of the Prison. Allan Sheridan (Trans.). New York: Vintage.*

79.**Fish, Stanley.** *(1987) Driving from the Letter: Truth and Indeterminacy in Milton's Areopagitica', in Mary Nyquest and Margaret, W. Ferguson (Eds), Remembering Milton. Essays on the Texts and Tradition. London: Methuen.*

80.**Fukuyama, F.** *(2006) The End of History and the Last Man (New York: Free Press.*

81.**Genette, Gérard.** *"Une poétique structurale," Tel Quel, no. 7, Autumn 1961.*

82. ***Ghandi, Leela.*** *(1998) Postcolonial Theory: A critical introduction. Australia: Allen and Unwin.*

83. ***Gilroy, Paul.*** *(1993) The Black Atlantic. London: Verso.*

84. _____. *(2000) Between Camps. London: Penguin Books.*

85. _____. *(1987) 'There Ain't No Black in the Union Jack'. London: Hutchinson.*

86. ***Giroux, Henry A.*** *(2000) Impure acts: the practical politics of cultural studies. London: Routledge.*

87. ***Grondin, J.*** *(1995)Sources of Hermeneutics. Albany N.X.: SUNY Press, 1995.*

88. ***Habermas, J.*** *(1987) The Philosophical Discourse of Modernity. Cambridge: Mass.*

89. ***Hall, S.*** *(1992), 'Cultural Studies and its theoretical legacies', in Lawrence Grossberg, Cary Nelson, Paula Treichler (Eds), Cultural Studies, New York and London: Routledge.*

90. _____. *(1996) Critical Dialogues in Cultural Studies. Edited by David Morley and Kuan-hsing Chen. London and New York: Routledge.*

91. _____. *(1996) 'On Postmodernism and Articulation: An Interview with Stuart Hall' (ed. L. Grossberg), in D. Morley and D-K. Chen (Eds), Stuart Hall. London: Routledge.*

92. _____. *(2008) Identités et Culture : Politiques des Cultural Studies, trad. Par Cristopher Jaquet. Paris : éditions Amsterdam.*

93. _____. *Jacques. Martin. (1989) New Times: The Changing Face Of Politics in 1990s. London: Lawrence and Wishart Ltd.*

94. ***Hegel, G. W, F.*** *(1971) philosophical of Mind, Oxford: Clarendon Press,*

95. _____. *(1977) Phenomenology of Spirit, Oxford: Oxford University Press.*

96. ***Heidegger, M.*** *(1927) Being and Time. Joan Stambaugh (Trans.). Albany NY: SUNY Press, 1996*

97. _____. *(1968) What Is Called Thinking. J. Glenn gray. (Trans,). New York: Harper & Row.*

98. _____. *(1971) Poetry, Language, Thought. Albert Hofstadter. (Trans). New York: Harper & Row.*

99. _____. *(1977) "Letter on Humanism," in Basic Writings. Ed. David Krell. New York: Harper and Row.*

100. _____. *(2002) "The Origin of the Work of Art" (1936), in Off the*

Beaten Track, Ed. And Trans. Young and K. Haynes. Cambridge: Cambridge University Press.

101. **_____.** *(2010) Logic: The Question of Truth. T. Sheehan (Trans,). Bloomington: University of Indiana Press.*

102. ***Jameson, Fredric.*** *(1991) Postmodernism, Or the Cultural Logic of Late Capitalism. Duke University Press.*

103. ***Kagan, R.*** *(2008) The Return of History and the End of Dreams. New York: Random House.*

104. ***Kellner, Douglas.*** *(1995) Cultural studies, Identity And Politics Between The Modern And The Postmodern. London: Routledge.*

105. ***Kompridis, Nicolas.*** *(Ed.) (2014) The Aesthetic Turn in Political Thought. New York: Bloomsbury.*

106. ***Koselleck, R.*** *(1988). Critique and Crisis: Enlightenment and the Pathogenesis of Modern Society. Oxford: Berg.*

107. ***Lacan, J.*** *(1986), Le séminaire, Livre VII, L'éthique de la psychanalyse : 1959-1960, texte etabli par J. A. Miller, Paris, Seuil.*

108. **_____.** *(1994) The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis. Sheridan, Alan (Trans.). London: w. w. Norton & Company.*

109. **_____.** *(2002), Ecrits. A Selection, Translated by B. Fink, in collaboration with H. Fink and R. Grigg, New York and London: W. W. Norton & Company.*

110. ***Laclau, E.*** *and* ***Mouffe, C.*** *(1980), 'Populist rupture and discourse', Screen Education.*

111. **_____.** *(1985) Hegemony and Socialist Strategy: Toward a Radical Democratic Politics. London: Verso.*

112. ***Leavis, F. R.*** *(1930) Mass Civilisation and Minority Culture. Minority Pamphlets, number 1. Cambridge: Gordon Fraser.*

113. ***Leopold, Aldo.*** *(1949) "Conservation Esthetic" in A Sand County Almanac. Oxford University Press.*

114. **_____.** *"Biotic View of the Land" in The River of the Mother God (University of Wisconsin, 1991)*

115. **_____.** *"The Land Ethic" in A Sand County Almanac.*

116. ***Lyotard, Jean Francois.*** *(1984) The Postmodern Condition. Geoff Bennington and Brian Massumi (Trans.). Minneapolis: University of Minnesota Press.*

117. ***Marx, Karl. Engels, Friedrich.*** *(1976) "The ruling class and the ruling*

ideas." In Karl Marx, Friedrich Engels: Collected Works, vol. Translated by Richard Dixon. New York: International Publishers.

118. ***Mcgrown, John.*** *(1998) Hannah Arendt: An Introduction. Minnesota: University of Minnesota Press.*

119. ***McRobbie, A.*** *(1991) Feminism and Youth Culture. London: Macmillan.*

120. ***_____.*** *(2005) The Uses of Cultural Studies. London and Thousand Oaks: Sage.*

121. ***Michel, Foucault.*** *(1984) What Is Enlightenment? In Rabinow, Paul. (Ed.). The Foucault Reader. Pantheon Books: New York.*

122. ***Mowitt, John.*** *(1992) Text: The Genealogy of an Antidisciplinary Object. Durham, NC and London: Duke.*

123. ***Nasio, J. D.*** *(1992) Cinq Lesson Sur La Théorie De Jacques Lacan. Paris : Editions Rivages.*

124. ***Nietzsche, F.*** *(1885) Thus Spoke Zarathustra. Trans. G. Parkes. New York: Oxford University Press, 2005.*

125. ***_____.*** *(1968) The Will to Power, trans. Walter Kauhnann and R. Hollingdale. London: Weidenfeld and Nicolson. Section 481- 267.*

126. ***Payne, Michael*** *and* ***Rae Barbera, Jessica.*** *(2010) A dictionary of Cultural and Critical Theory. Blackwell Publishing.*

127. ***_____.*** *(1991) Reading Theory: An Introduction to Lacan, Derrida, and Kristeva. Oxford.*

128. ***Prado, C.*** *ed. (2003) A House Divided: Comparing Analytic and Continental Philosophy. Amherst, N.Y.: Humanity Books.*

129. ***Richardson****, J. (2007) Analyzing Newspapers: An Approach from Critical Discourse Analysis. Basingstoke: Palgrave Macmillan.*

130. ***Rorty, R.*** *(1989) Contingency, Irony and Solidarity. Cambridge: Cambridge University Press.*

131. ***_____.*** *(1989) Philosophy and the Mirror of Nature. Princeton: Princeton University Press.*

132. ***_____.*** *(2007) philosophy as cultural politics. Cambridge: Cambridge University Press.*

133. ***Saïd, E.*** *(1978) Orientalism. London: Routledge.*

134. ***Samuels, Robert.*** *(2000) New media, Cultural Studies, And Critical Theory After Postmodernism. New York: Palgrave Macmillan.*

135. ***Sasso, Robert*** *&* ***Villani, Arnaud.*** *(2003) Le Vocabulaire de G. Deleuze. Les Cahiers de Noesis / n3, printemps.*

136. ***Saussure, Ferdinand de.*** *(1995) Cours de linguistique generale. Paris: Payot.*

137. ***Schmidt, James.*** *(1985) Maurice Merleau Ponty: Between*

Phenomenology and Structuralism. London: Macmillan.

138. ***Schutz, Alfred.*** *(1973) The Problem of Social Reality: Collected Papers I. Hague: Martinus Nijhoff Publishers.*
139. ***_____.*** *(1997) The Phenomenology of the Social World. Walsh, George (Trans.). Illinois.*
140. ***Sloterdijk, Peter.*** *(1987) Critique Of Cynical Reason. Michael Eldred (Trans.). Minnesota: University of Minnesota Press.*
141. ***Spivak, G.*** *(1993) 'Can the Subulatern Speak?' in P. Williams and L. Chrisman (Eds), Colonial Discourse and Post-Colonial Theory. London: Harvester Wheatsheaf.*
142. ***Taylor, Mark C.*** *(1987) Altarity. Chicago: University of Chicago Press.*
143. ***Todorov, Tzvetan.*** *(1982) French Literary Theory Today, Cambridge: Cambridge University Press.*
144. ***Tugendhat, E.*** *(1986) Self-Consciousness and Self-Determination. Paul Stern. (Trans,). Cambridge, Mass.: The MIT Press.*
145. ***_____.*** *(1989) Traditional and Analytical Philosophy: Lectures on the Philosophy of Language. Genova: Marietti.*
146. ***_____.*** *"The Dissolution of Ontology Into Formal Semantics," in The Hermeneutic Nature of Analytic Philosophy: A Study of Ernst Tugendhat, by S. Zabala (New York: Columbia University Press, 2008).*
147. ***Vattimo, G.*** *and Zabala, S. (2002) Aesthetics And The End Of Epistemology. In, Hubert Dreyfus, Mark Wrathall. Heidegger re-examined. London: Routledge.*
148. ***_____.*** *(2011) Hermeneutics Communism: From Heidegger to Marx. New York: Columbia University Press.*
149. ***Voegelin, Eric.*** *(1952) The New Science of Politics: An Introduction. Chicago and London: The University of Chicago Press.*
150. ***_____.*** *(July 1940) The Growth of the Race Ideea. Review of Politics.*
151. ***Wakdenfels, Bernhard.*** *(2011) Phenomenology of the alien: basic concepts. Alexander Kozin and Tanja Stähler. (Trans.). Northwestern University Press.*
152. ***_____.*** *Experience of the Alien in Husserl's Phenomenology. Anthony J. Steinbock (Trans). Northwestern University Press.*
153. ***Weber, Max.*** *(2001) The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism. Talcott Parsons (Trans.). London: Routledge.*
154. ***Williams, R.*** *(1981) Culture. London: Fontana.*
155. ***Winchester, James J.*** *(1994) Nietzsche's aesthetic turn: reading Nietzsche after Heidegger, Deleuze, Derrida. State University of New York Press: Albany.*
156. ***Wittgenstein, L.*** *(1953) Philosophical Investigations. Oxford: Basil*

Blackwell.

157. ***Wolfreys, Julian.*** *(2001) Introducing literary Theories: A Guide And Glossary. Edinburgh: Edinburgh University Press.*

158. ***Young, Robert J.C.*** *(2004) White mythologies: writing history and the west. 2nd Ed. London & New York: Routledge.*

159. ***Zabala, S.*** *(2007) "Gianni Vattimo and Weak thought", in Weakening Philosophy, ed. S. Zabala. Montreal: McGill-Queen's University Press.*

160. ***_____.*** *(2009) The Remains Of Being: Hermeneutic Ontology After Metaphysics. New York: Columbia University Press.*

161. ***_____.*** *(2017) Why Only Art can Save Us: Aesthetics and the Absence of Emergency. New York: Columbia University Press.*

162. ***Zizek, Slavoj.*** *(2008) In Defense of Lost Causes. London: Verso.*

163. ***_____.****(1989)The Sublime Object Of Ideology. London: Verso.*

164. ***Zolo, D.*** *(2009) Victors' justice: From Nuremberg to Baghdad, trans. M. W Weir. London: Verso.*

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فهرس الموضوعات

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

مقدّمة	ب
الفصل الأوّل: **الخطاب النّقدي الحداثي وخصاميّة النّظريّة**	
توطئة	20
المبحث الأوّل: الحداثة كلاهوت مدني علمنة المعنى وتحييث الأخرويّات	25
المبحث الثّاني: الظّرف ما بعد الكولونيالي وسياسات الأوصاف البيضاء	43
المبحث الثّالث: الصّورة الإكلينيكيّة للنّظريّة أو بين العرض والفونتازم	57
الفصل الثّاني: **أدونيس كصراع من أجل فاتحة لنهايات قرن**	
المبحث الأوّل: المتحوّل وأسطورة الماركسي	72
المبحث الثّاني: التّاريخ وسياسات التّمثيل	84
المبحث الثّالث: الهرمينوطيقا بوصفها ثقافة لما بعد الميتافيزيقا	97
المبحث الرّابع: الحاضر بوصفه شعريّة: نحو إستيتيقا جديدة	109
الفصل الثّالث: **الغذامي بوصفه أدبا داخل أقاليم أخرى**	
المبحث الأوّل: أفول البراديكمات من الدّراسات الأدبيّة إلى الدّراسات الثّقافيّة	122
المبحث الثّاني: نقد أدبي أم نقد ثقافي؟	132
المبحث الثّالث: الثّقافة والذّات سياسات الأسئلة والإحالات الجديدة	143
المبحث الرّابع: النّقد الثّقافي والأخلاق البروتستانتيّة	156

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الرّابع: الدّراسات الثّقافيّة لصراع الملغى والبديل	
المبحث الأوّل: المنطق الثّقافي لشعريّة الصّراع بين الملغى والبديل	168
المبحث الثّاني: السّياسة الثّقافيّة لبلاغة الصّراع	179
المبحث الثّالث: سيرة أخرى للنّسق	190
المبحث الرّابع: تفجير دلالات جديدة داخل ميديا الصّراع	201
الخاتمة	211
قائمة المصادر والمراجع	216
فهرس الموضوعات	227
باللّغة العربيّة	
باللّغة الأجنبيّة	
باللّغة الفرنسية	

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

ملخص الأطروحة باللغة العربية:

عنوان هذه الأطروحة:"**صراع الملغى والبديل في الخطاب النقدي الحداثي، أدونيس والغذامي أنموذجا**". حاولنا من خلالها استكشاف خصامية أو جدلية الخطاب النقدي الحداثي، عبر استشراف المشروع الأدونيسي كفاتحة لنهايات قرن، داخل مشروع آخر وهو النقد الثقافي الذي قدم نسخته للقارئ العربي الناقد السعودي عبد الله الغذامي، والذي قمنا بصياغته في بحثنا كراية جديدة مرفوعة في أقاليم أخرى خارج الصراع النقدي الكلاسيكي في الثقافة العربية. لنصل إلى محاولة إيجاد نوع من الدراسات الثقافية للصراع من أجل تفجير دلالات أخرى.

مشروع الغذامي يحمل أسئلة ما وراء البلاغة، مولع أكثر باكتشاف المضمر بدلا من الدال، وحريص على الحفر في لاوعي الجماليات التي تسكن الثقافة العربية. إنه مشروع يحاول إيجاد إيتيقا لأنساق هذه الثقافة. أنساق أفضت سياسيا وتربويا وفنيا... في الثقافة العربية على نوع من الإيتيقا المعيقة لحركة هذه الثقافة نحو السير إلى ظرف تاريخي أفضل. لقد سعينا إلى محاولة استكشاف أن الغذامي يحاول عبر مقولات النقد الثقافي توريط التجربة الفينومينولوجية لدى القارئ العربي فيما يسميه زيزاك "البنية المفاهيمية **الرمادية** للحياة". أو أنه يريد خلق تكنولوجيات جديدة للبصيرة. إنه كذات عربية يتقاسم الكثير من الأشياء مع ثقافته.

التركيب بين الحضري والبدوي تم إنشاءه عند أدونيس عبر تطعيم الشعرية العربية بأنواع جديدة من الموسيقى العلوية كموسيقى "**الحوت الأزرق**". إنها موسيقى كفيلة بإحداث الصدمة، "**صدمة الحداثة**" مثلا، والوصول إلى صياغة نهائية تكون "**مفردا بصيغة الجمع**". أو تركيبا بين "البدوي والحضري" كما في بلاغة الإمام. هذا المفرد بصيغة الجمع هو "الفن". أدونيس نوع من الإستيتيقا العلوية إن شئنا ذلك طبعا. هدف هذه الاستيتيقا الأدونيسية سياسيا هو أن تلعب انعطافة أخرى داخل الخطابة العربية باختراع هذا المنعطف الإستيتيقي الذي يعتقد:" أن الفكر السياسي الحديث محدد في مجموعة من المشاكل المعروفة والمعتادة: العدالة والحرية والشرعية والدستور والسيادة وما شابه ذلك. هناك مشاكل سياسية قد لا تظهر كمشاكل سياسية إلا إذا فهمت في البعد الجمالي...قد نقول أن المنعطف الجمالي يتألف من إدراك الفكر السياسي للمشاكل الجمالية للسياسات الحديثة".

تفجير دلالات جديدة داخل ميديا الصراع، هو أحد الاقتراحات المهمة في هذه الأطروحة. اقتراح انطلقنا فيه من العبارة الغذامية التي تقول:"لا أظننا قد تبينا المعنى العميق لكون الفتح الشعري الحديث قد تم على يد امرأة". هذا ما يعلنه الغذامي في بداية فصله المعنون: **قصيدة التفعيلة كعلامة على الأنوثة الشعرية**. تسائلنا إن كان هل الكلام كافيا للانتقال إلى **شهوة ما بعد أدونيسية** أو إلى ما بعد الفحل؟. بطريقة أخرى، هل هو كاف لتحقيق وإنجاز الانتقال إلى ظرف في الثقافة مليء بتفعيلات وبعروض مختلفة. كيف يمكننا أن نصنع خطوط للفجوة مع باقي العلامات الأخرى الموجودة في الثقافة العربية؟. أحد تلك العلامات التي تحتاج إلى تفعيلة فيها مكامن هذه الأنوثة الشعرية هي الميديا المضمنة في هذين المشروعين. الميديا التي كما قال دولوز:"**علمتنا أن نكون خلاسيين ومتلصصين، نحن نحتاج [إلى شيء آخر] كأن "نرى" إذا كنا نريد الوقوع في (الحدث)**". هل معنى هذا أن المتلقي لمشروعي الغذامي وأدونيس مجرد متلق خلاسي، لا يمكنه أن يقع في "الحدث"؟. ثم ما الذي يعنيه هذا داخل **أفق التوقع** الحضاري؟.

English outline of thesis :

The title of this thesis is : **"The conflict of intellectual projects in modern critical discourse, Adonis and Al-Ghadami as a models".** We propose that There is a strong tendency towards anticipating the new in the various fields of literary criticism. Indeed this newness is, of course, related to critical culture, to the theory of literary criticism, literary knowledge, methods of study and analysis, and the importance of critical discourse and its position among other discourses. Perhaps the idea behind this aims is to push the wheel of Arab literary criticism to engage in the process of global criticism in this new century.

Through this thesis, we tried to explore the antagonism or the polemic of the modern critical discourse, by foreseeing the Adonis's project within another project, which is cultural criticism, which he presented to the Arab reader, the Saudi critic Abdullah Al-Ghathami. mainly we formulated Al-Ghathami's project in our research as another new flag outside the conflict in the Classical Arabic Culture territories. Definitively we get trying to find a kind of a cultural studies for this conflict in order to explode other connotations.

The questions associated with these assumptions were formulated as follows: What are the political, historical and psychological problems that theoretically constituted the antagonism of reason?. Is the adonis's project embedded in these problems?. - Are there lines of the gap to connect the two projects with each other and create an intertextuality within the conflict to overthrow it?.

The two projects were able to create a kind of awareness of the need to be aware of the contingency and fragility of the words we formulated ourselves or our major problems that we socially hope to solve, so the ironist vision of the tow project see the possibility of reformulating these vocabulary within different contexts related to various purposes.

We can open the two projects to new themes in their analysis and expand the relationship between them and link theme up to the time of the two projects, and thus they can be understood by working on the temporality of colonial space and beyond. Where did post-structuralism also seek, through its revolutionary rhetoric, to displace the logos and its functions within the textuality of modernity as colonialism. A textuality That are filled with a lot of certain postulates that are self-present and transcendent. Which created facts with essentialist, fundamentalist and representative epistemological claims, that led to a lot of political stubbornness within the Arabic modern circumstance. There are no transcendental signs, as Derrida said, when he asserted that "any transgression of philosophy does not mean turning its page, but rather that we read philosophers in another way." The method of dismantling the eternal relations "Ad-infinitum" founded by the Arabic Logos in its representations of meaning and truth and the relations of signs with signifiers in the Arabic cultural era.

Résumé français de la thèse :

Le titre de cette thèse est : Le conflıt de l'annulé et de l'alternative dans le discours critique moderne, Adonis et Al-Ghadami comme modèle. Nous proposons qu'il existe une forte tendance à anticiper le nouveau dans les différents domaines de la critique littéraire. En effet, cette nouveauté est, bien sûr, liée à la culture critique, à la théorie de la critique littéraire, au savoir littéraire, aux méthodes d'étude et d'analyse, et à l'importance du discours critique et de sa position parmi les autres discours. Peut-être que l'idée derrière ces objectifs est de pousser la roue de la critique littéraire arabe à s'engager dans le processus de critique mondiale en ce nouveau siècle.

A travers cette thèse, nous avons tenté d'explorer l'antagonisme ou la polémique du discours critique moderne, en prévoyant le projet d'Adonis dans un autre projet, qui est la critique culturelle, qu'il a présenté au lecteur arabe, le critique saoudien Abdullah Al-Ghathami. principalement, nous avons formulé le projet d'Al-Ghathami dans notre recherche comme un autre nouveau drapeau en dehors du conflit dans les territoires de la culture arabe classique. Définitivement on se met à essayer de trouver une sorte de cultural studies à ce conflit pour faire exploser d'autres connotations.

Les questions associées à ces hypothèses ont été formulées comme suit : Quels sont les problèmes politiques, historiques et psychologiques qui constituent théoriquement l'antagonisme de la raison ?. Le projet d'adonis est-il ancré dans ces problèmes ?. - Y a-t-il des lignes de fuites pour relier les deux projets entre eux et créer une intertextualité au sein du conflit pour le renverser?.

Les deux projets ont su créer une sorte de prise de conscience de la nécessité d'être conscient de la contingence et de la fragilité des mots que nous nous sommes formulés ou de nos problèmes majeurs que nous espérons socialement résoudre, ainsi la vision ironiste de deux projets voit la possibilité de reformuler ce vocabulaire dans différents contextes liés à divers objectifs.

On peut ouvrir les deux projets à de nouveaux thèmes dans leur analyse et élargir la relation entre eux et lier les thème aux temps des deux projets, et ainsi ils peuvent être appréhendés en travaillant sur la temporalité de l'espace colonial et au-delà. Où le post-structuralisme a-t-il aussi cherché, à travers sa rhétorique révolutionnaire, à déplacer le logos et ses fonctions au sein de la textualité de la modernité en tant que colonialisme. Une textualité Qui est remplie de beaucoup, de certains postulats auto-présents et transcendants. Ce qui a créé des faits avec des revendications épistémologiques essentialistes, fondamentalistes et représentatives, qui ont conduit à beaucoup d'entêtement politique dans la circonstance arabe moderne. Il n'y a pas de signes transcendantaux, comme le disait Derrida, lorsqu'il affirmait que « toute transgression de la philosophie ne signifie pas de tourner sa page, mais plutôt que l'on lit les philosophes d'une autre manière ». La méthode de déconstruction des relations éternelles « Ad-infinitum » fondées par le Logos arabe dans ses représentations du sens et de la vérité et les relations des signes avec les signifiants à l'ère culturelle arabe.