جامعة الملك سعود
كلية الآداب
مجلة الآداب
ردمد (ورقي): ٣٦٢٠-١٠١٨
ردمد (النشر الإلكتروني): ٨٣٣٩-١٦٥٨

King Saud University
College of Arts
Journal of Arts
ISSN (Paper):1018-3620
ISSN (Electronic):1658-8339

مجلة الآداب، مج (٣٤)، ع (٢)، ص ص ١٠٧-١٢٨، جامعة الملك سعود، الرياض (٢٠٢٢م/ ١٤٤٣هـ)
Journal of Arts, Vol. 34 (2), pp 107-128, © King Saud University, Riyadh (2022 /1443H.)

مرجعيّات الغذّاميّ النّصّيّة (بحث تفكيكيّ ومقاربة أبستمولوجيّة مقارنة)

هيثم علي الصَّدْيان

أستاذ النقد الأدبي الحديث المشارك، قسم اللغة العربية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة الفرات، الحسكة – سوريا

(قدم للنشر في ٢٥/ ٣/ ١٤٤٣هـ، وقبل للنشر في ٢٩/ ٥/ ١٤٤٣هـ)

الكلمات المفتاحية: الأبستمولوجيا، الجابري، الوردي، مفتاح، الغذّاميّ.

ملخص البحث: يتناول هذا البحث المرجعيّات التي استند عليها عبدالله الغذّاميّ في تكوين خطابه ورسم معالم نقده الثّقافيّ، ومدار الأمر على مرجعيّات نصّيّة وأخرى غير نصّيّة، ويركز البحث على المرجعيّات النّصّيّة دون غيرها، أي تلك التي نصّ عليها الغذّاميّ في نتاجه، وظهرت في متن نصوصه، أو في الإحالة إليها على هوامش كتبه، ووُجِدت في ثَبَت مراجعه. ويهدف البحث إلى بيان مدى أثر تلك المرجعيّات وتفاوت أدوارها في توجيه نقده الجديد، كل ذلك بغية الكشف عن الأصول المعرفيّة والرّؤى النّقديّة التي تقف وراء تجلّيات هذا التّحوّل النّقديّ من النّقد الأدبيّ إلى النّقد الثّقافيّ، وكذلك معرفة مدى نسبة الأصالة والابتكار من التّقليد والتّكرار في هذا المشروع الفكريّ، وهي مرجعيّات معظمها المعلن غربيّ معاصر يرتبط بتيّار ما بعد الحداثة عامّة، وبنقدها التّفكيكيّ خاصّة. وبعضها عربيّ تراثيّ يتمثّل في أصول الفقه تحديداً، وآخر معاصر يعود إلى حقلي الفلسفة وعلم الاجتماع؛ إذ يرجّح البحث خصوصيّة هذه المرجعيّة العربيّة وتأثيرها المباشر في تحديد معالم نقد الغذّاميّ الثّقافيّ.

Al-Gathami's Textual References (Deconstructive research and a comparative epistemological approach)

Haitham Ali Al-Sadiyan

Associate Professor of Modern Literary Criticism, Department of Arabic Language, College of Arts and Humanities, Al-Furat University, Al-Hasakah - Syria

(Received: 25/ 3/1443 H, Accepted for publication 29/ 5/1443 H)

Keywords: Epistemology, Al-Jaberi, Al-Wardi, Miftaah, Al-Ghathami.

Abstract. This research deals with the references on which Abdullah Al-Ghathami relied in the formation of his discourse and the outline of his cultural criticism, of which some are textual and others non-textual. The research focuses only on textual references, those that Al-Ghathami stipulated in his works, and that appeared within the body of his texts or in the footnotes of his books and were found in the list of his references. The research aims to show the impact of these references and their varying roles in directing his new approach of criticism. All that is performed for the purpose of revealing the epistemological origins and critical visions behind the manifestations of this critical shift from literary criticism to cultural criticism, and of knowing the extent of originality and innovation compared to imitation and repetition in this cultural project. The majority of these references are contemporary, western, and relevant to postmodernism in general and in postmodernism cultural criticism. Some comes from the Arabic tradition and the Principles of Islamic jurisprudence, while some comes from the domains of philosophy and sociology. The research proposes the likelihood of these Arabic references and their effect on Al-Ghathami's cultural criticism.

أهمّيّة البحث ومسوّغاته:

النّقد الثّقافيّ اتّجاه نقديّ غربيّ ظهر في القرن العشرين، وكان ظهوره نتيجة التّطوّرات التي شهدتها النّظريّة النّقديّة، وما تفرّعت إليه من تيّارات ومدارس واتّجاهات، ولقد بات لهذا الاتّجاه- بعد أن تبنّاه الغذّاميّ- وجوده المؤثّر ومكانته البارزة في حركة الثّقافة العربيّة وفي إعادة هيكلة نقدها الأدبيّ. وصار لهذا النّقد نُقّاده ومُنظّروه وقُرّاؤه ومحبّوه، كما صار له خصومه ومستهجنوه، سواء في ممارسة الغذّاميّ خاصّة أو في توجّهات النّقد الثّقافيّ عامّة. ولقد اهتمّ كثير من الباحثين العرب بهذا النّقد الوافد عامّة وبتجربة الغذّامي ومشروعه خاصّة، وكانت لهم رؤى نقديّة وملاحظات معرفيّة مهمّة في هذا الميدان، كما تنبّه عدد من الدّارسين إلى بعض المشاريع الفكريّة العربيّة التي سبقت مشروع الغذّاميّ . لكنّ هذه الدّراسات لم تستطع أن تصل إلى الأساس الأبستمولوجيّ الذي يجمع هذه المشاريع، ولم تستطع أن تبيّن الأصول المعرفيّة التي تكوّن القاسم المشترك بين الغذّاميّ ومَن سبقه، ولم تحلّل جزئيّات البنية الكلّيّة للأفكار المشتركة، ومن ثمّ لم تقدّم هذه الدّراسات رؤية نقديّة واضحة عن تفاصيل هذا التّقاطع النّقديّ وعن دقائقه الفكريّة أو عن نظامه البنيويّ وحركته الجدليّة؛ وعليه، فهي دراسات لم تخرج برؤية فلسفيّة أو نقديّة متكاملة تفسّر لنا فلسفة هذا المشروع وتاريخيّته في بنية الثّقافة العربيّة المعاصرة. ولقد سعى هذا البحث إلى تجاوز تلك الدّراسات والوصول إلى أعمق نقطة ممكنة وأدقّها في تفاصيل هذا التّوجّه المعرفيّ عند الغذّامي ومَن سبقه ممّن تكوّنُ نتاجاتُهم أصولاً معرفيّة وموجّهات فكريّة ومرجعيّات نقديّة معلنة في نتاج هذا النّاقد.

دراسات سابقة:

يبدو من السالف ذكره أنّ كلّ الدّراسات السّابقة- بحسب ما تمّ الاطّلاع عليه- التي تناولت هذا الجانب من نتاج الغذّاميّ، لم تقدّم رؤية علميّة متكاملة، وواضحة ودقيقة حول مرجعيّات الغذّاميّ وتقاطعه مع غيره من المشاريع الفكريّة والمعرفيّة السّابقة عليه، واكتفت هذه الدّراسات بالملامح العامّة من دون أن تغوص في أعماق الدّلالات الفكريّة والتّوجّهات المنهجيّة التي تجمع نتاج الغذّاميّ بغيره من مناهل المعرفة ومصادرها، ومن أهمّ هذه الدّراسات:

١-دراسة حفناوي بعلي: (حداثة الخطاب النّقديّ في مرجعيّات عبدالله الغذّاميّ).

وهي دراسة اعتنت بالمرجعيّات الحداثيّة الغربيّة، مثل جاكبسون وبارت ودريدا. لكنّها كانت دراسة ذات طابع وصفي أكثر منها نقديّ، وهي أشبه بتلخيص جمع فيه الباحث الأسماء النقدية الغربيّة ومصطلحاتهم التي جاءت في نتاج الغذّاميّ قبل النّقد الثّقافي، ولم تتطرّق هذه الدّراسة إلى علوم مهمّة كانت ركائز رئيسة في مرجعيّات الغذّاميّ، وأسهمت في رسم ملامح منظومته الفكريّة، وهي كذلك لم تتطرّق أبداً إلى مرجعيّات الغذّاميّ العربيّة المعاصرة، أي إنّها اكتفت بالمعلن والمكشوف من مرجعيّاته؛ وعليه فهي بعيدة عن الوصول إلى تكوين رؤية أبستمولوجيّة واضحة للمنظومة الفكريّة التي يتحرّك داخلها نتاج الغذّاميّ.

٢-بحث عمر زرقاوي: (نحو تأصيل لمنهج النّقد الثّقافيّ).

وهو بحث طويل بعض الشّيء، بدأه صاحبه بمحاولة جادّة لتأصيل أبستمولوجيّ لمفهومي (الثّقافة والمثقّف) في الخطاب العربيّ بشقّيه: التّراثيّ والمعاصر، لكنّه جنح في تضاعيف البحث نحو مفهوم المثقّف العضويّ بالمعنى الغرامشيّ، وحاول أن يتلمّس تجلّيات هذا المفهوم في شعر المتنبّي خاصّة من دون غيره، الأمر الذي يمكن أن يُعدّ، من وجهة نظر هذا البحث، انحرافاً عن مدلول عنوان الدّراسة، لكنّ البحث حاول أن يفيد من بعض ما جاء في هذه الدّراسة فيما يتعلّق برؤية الجابري حول مفهوم المثقّف في حركة التّدوين العربيّ، وكذلك من بعض ما جاء حول شعر المتنبي

وما ينطوي عليه من رؤية تتعارض مع رؤية الغذامي في الموضوع ذاته.

٣- مصطفى الشّليح في دراسته التي جاءت تحت عنوان: بـــ(ثقافة الهويّة وبناء النّقد المعرفيّ).

وقد قدّم فيها الباحث قراءة لمنهج مفتاح، ولرؤيته حول بناء نقد معرفي جديد يعيد بناء القصيدة المغربية خاصّة، بناءً جديداً يستند إلى فهم معرفيّ جديد، مدعوماً بمنهج نقديّ مبتكر، وهذا المنهج- بحسب الباحث- كان هو المنهج النسقيّ، الذي يسعى إلى ثقافة البناء لا الهدم. ومن هنا قرأ الباحث الاختلاف بين تجربتي مفتاح والغذّاميّ، وهو بحث مقتصر على تجربة مفتاح، ولم يتطرّق أبداً إلى مشروع الغذّامي الثّقافيّ، عدا إشارة مبتسرة وخاطفة نحو نقد الغذّاميّ ومشروعه، إشارة جاءت في خاتمة بحثه كما سيتبيّن في تضاعيف هذا البحث.

٤-كذلك ثمّة دراسات أخرى قاربت الموضوع من نواحٍ بعيدة؛ مثل دراسة: عزّالدّين المناصرة: (النّقد الثّقافيّ السّلافي- جماليّات المثاقفة وتلميحات النّواة الخفيّ)، التي عرض صاحبها فيها مَن عدّهم روّاد النّقد الثّقافيّ، وهو بذلك كأنّه يقول إنّهم سبقوا الغذّاميّ إلى هذا المجال.

٥-يضاف إلى ذلك بعض الدّراسات التي تبين عن تعصّب وتجنٍّ غير علميّين؛ مثل دراسة: حسين القاصد: (النقد الثقافي- ريادة وتنظير وتطبيق(العراق رائداً))؛ إذ تبين عن نَفَس مذهبيّ وتعصّب غير موضوعيّ؛ ولذلك فهي(وأمثالها) دراسة يُستفاد من بعض نتائجها، على ضحالتها وشاعريّتها البعيدتين عن العلميّة النّقديّة، ولا يُعتدّ بنهجها وأخلاقيّاتها.

منهج البحث:

يقوم البحث على تفكيك خطاب الغذّاميّ (Deconstructive)، بغية الوصول إلى البنى العميقة والأنساق المضمرة التي تؤسّس مشروعه وتوجّه ممارسته التّنظيريّة والتّطبيقيّة في نقده الثّقافي؛ وذلك لأنّه السّبيل الأمثل في دراسة نتاج هذا النّاقد الذي يتّخذ التّفكيكيّة (Deconstruction) منهجاً أو استراتيجّية رئيسة في صناعة خطابه وتوجيه حركة ممارسته. وقد حاول البحث تقديم مقاربة إجرائيّة؛ إذ قسّم مرجعيّات الغذّاميّ على نوعين: (مرجعيّات منهجيّة عامّة) تشكّل الإطار المنهجي والأسلوبي لنقده الثّقافيّ، و (مرجعيّات إبستمولوجيّة خاصّة) كان لتوجّهات أصحابها دور فعّال في تكوين الرّؤية الفكريّة والوعاء الموضوعاتي (theme) لتوجّهات النّقد الثّقافيّ عنده، تنظيراً وتطبيقاً، وهذا بيانها:

١-المرجعيّات المنهجيّة العامّة:

يأتي علم الاجتماع في مقدّمة مرجعيّات الغذّاميّ التي يؤسّس عليها نقده الثّقافيّ؛ يظهر هذا جليّاً في ثَبَتِ مراجع كتبه، كما يظهر في سياق نقده وسَوقِ تحليلاته؛ مثل حديثه عن النّهضة، وعن تأسيس النّظريّات النّقديّة على أساس مفهوم الصّراع الطّبقيّ المعروف في علم الاجتماع (الغذّاميّ، ٢٠١٧، ص٤٥-٤٨، ٩٥ - ٩٦). و يصرّح الغذاميّ (٢٠٠٤): **"ممارسة (النّقد الثّقافيّ) الذي هو نقد للأنساق الاجتماعيّة، وسبل تعامل هذه الأنساق مع الذّات ومع الآخر"** (ص١٧١). وتتكرّر في نقده مفاهيم مثل: الذّات، والنّحن، أو الذّات النّسقيّة، والنّحن القبليّة، والأنا، والأنا الشّعريّة، والطّبقات، والطّبقات الثّقافيّة، والتّمييز الطّبقيّ (الغذّاميّ، ٢٠٠٠، ص١٢٩، ١٣٢-١٣٣، ١٦٢-١٦٣، ١٩١-١٩٢، ٢١٢، ٢١٨-٢١٩). وكذلك يحصل في خطابه تداخل هذه المرجعيّة مع علوم: النّفس، والأجناس البشريّة أو الأنثروبولوجيا (Anthropology)، والبايالوجي (علم الأحياء (Biology))، والفلسفة والمنطق (الغذّاميّ، ٢٠٠٠، ص٨٥-٨٩، ٩٨، ١٠٢-١٠٤، ١٢٤، ١٤٥-١٥٢، ١٥٨، ١٦٢، ١٨١، ١٨٤، ١٨٩، ٢١٠؛ الغذّاميّ، ٢٠٠٩، ص١١، ١٤٩، ١٥٧؛ الغذّاميّ، ٢٠١٣. ص٨٩، ١١٨). ويقول

ضمن السّياق البايالوجيّ: "الأنساق مثل الفيروسات؛ هذا خلل يصيب الجسد، وذاك خلل يصيب اللغة، والفيروسات تصيب الجسد، لا خياراً ولا وعياً، وتُكتشف عبر فحص وتدقيق، وكذا الأنساق في الثّقافة، ما ليس بمضمر فليس بنسق ثقافيّ، وهذا شرط النّظريّة". (حسابه على تويتر، تاريخ: ١٢:٤٧- ٢٠/٣/٢٠١٨). وهو أحياناً يلجأ إلى التّحليل الاجتماعيّ الخالص، والبعيد عن التّحليل الأدبيّ (ينظر مثلاً: الغذّاميّ، ٢٠٠٠، ص١٣٢-١٣٦).

وتظهر أصول الفقه والحديث والتّفسير واضحة في خطابه النّقديّ، والغذّاميّ يكثر من الإشادة بها وبأهمّيتها، ويؤكّد مرجعيّتها في نقده، وقد قال: "تردّدت على المدوّنة الفقهيّة الإسلاميّة كثيراً، واستعدت علاقتي معها" (الغذّاميّ، ٢٠١١، ص٥). ونوّه بأنّ "الفقه الإسلاميّ قد اكتسب موقعاً عريقاً جدّاً في قيمته المؤسّساتيّة؛ فهو مدوّنة عظيمة وجبّارة، ولا تماثلها أيّ مدوّنة أخرى في أيّ حقل آخر، ولا في أيّ ثقافة أخرى" (الغذّاميّ، ٢٠١١، ص٥٦). وقد ذَكر أنّه يقتدي بمنهج الأصوليّين، ويعتمد عليه في قراءة النّصّ واستنباط الدّلالات، وهو يرى أنّهم يؤسّسون مفهوم النّصّ المفتوح (الغذّاميّ، ١٩٩٤، ص ٩٩- ١٠٠). وذكر أنّ نقده الثّقافيّ في كشف الأنساق المضمرة، هو نوع من (علم العلل) المتّبع عند أهل الحديث (الغذّاميّ، ٢٠٠٠، ص٥٩- ٦٠، ٨٤). ثم إنّ الغذّاميّ يُعلي من مكانة علم الأصول، ويقدّم منهجه في البحث على كلّ ما سواه، ويؤكّد فضله عليه في تأسيس تكوينه المعرفيّ (الغذّاميّ، ٢٠١٢، ص١٢٦). ويقول في ذلك: "وقد تشعر فعلاً أنّ كلّ ما يمكن أن يكون هو قد كان فعلاً" (الغذّاميّ، ٢٠١١، ص٥٦)، واصفاً المدوّنة الفقهيّة، وهذا وصف مشعر بالكمال. كما أنّه يؤكّد حاجة النّقد الأدبيّ إلى جهود المفسّرين، وحاجة النّظريّة النّقديّة عامّة إلى جهود الأصوليّين والمناطقة (الغذّاميّ، ١٩٩٣، ص١٢٦). وتطبيقاته تشهد حضور هذه العلوم على نحو واضح، وما يرافقها من توظيف النّصّ القرآنيّ والحديث الشّريف؛ وهو ينصّ صراحة على أنّه يفسّر الشّعر بالشّعر قياساً على مفهوم المفسّرين: "تفسير القرآن بالقرآن" (الغذّاميّ، ١٩٩٣، ص ١٢١- ١٢٧)، ويقول في معرض حديثه عن ذلك: "ونحن بهذا نقتدي بالمفسّرين الذين رادوا هذا المجال، ووصلوا فيه إلى مستوى مذهل من الدّقّة والمنهجيّة". (الغذّاميّ، ١٩٩٣، ص١٢٢، كذلك ينظر: ص١٠٢، ١٤٠، إذ يتم توظيف الحديث والنّصّ القرآنيّ؛ أيضاً: الغذّاميّ، ١٩٩٨، ص١٠٠). علماً أنّ منهج الغذّاميّ التّحليليّ في تفكيك النّصّ الشّعريّ يقترب في حالات كثيرة من التّحليل الحرّ الذي يخرج على معظم أعراف قراءة النّصّ المعهودة في التّحليل والتّفسير.

ويمكن القول إنّ الغالب على مرجعيّات الغذّاميّ هي مرجعيّات أعلام، أكثر منها مرجعيّة مدارس، مثل بارت/ R, Barthes (١٩١٥-١٩٨٠)، وبول دي مان/ Paul de Man(١٩١٩-١٩٨٣)، ودريدا/ J. Derrida (١٩٣٠- ٢٠٠٤)، وفنسنت ليتش/ V, Leitch (١٩٤٤م-)، وجوناثان كالر/ Culler J, (١٩٤٤-)، وغيرهم. وهؤلاء إن كانوا جميعاً ينتمون إلى النهج التّفكيكيّ، فهم يمتازون بالاختلاف؛ ولكلّ منهم أسلوبه ونهجه الخاص، بل لعلّ ما يمتاز به التّفكيك، على وجه الخصوص، أنّه يعطي ممارسيه مساحة من التفرّد والمغايرة أكثر من غيره.

فلو أردنا أن نستنتج من رؤية الغذّاميّ جوهر الاختلاف بينهم، وبحسب توصيفهم في خطابه، لقلنا إنّ دريدا يتّكئ على الهدم، وبارت على الهدم ثم العشق، والغذّاميّ تحوّل من عشق النّصّ لينتهي إلى هدمه(*).

وهو في تحوّله الثّقافيّ ينظر إلى الاقتداء ببعض أعلام النّقد الأدبيّ واللغة، لذلك يقول: "ولقد تحوّل مفكّرون جادّون ليكونوا في صدارة المهتمّين في الخطاب الإعلاميّ، من مثل نعوم تشومسكيّ وإدوارد سعيد. (...). ولنعوم تشومسكيّ من الكتب، في نقده السّياسيّ/ الإعلاميّ، أضعاف ماله من كتب الألسنيّة" (الغذّاميّ، ٢٠٠٥، ص١٣). وهذه نظرة كان

يتطلّع إليها النقد الأدبي ويعلي من شأن أصحابها منذ زمن طويل، حتّى قال: "وإنّي لأجد بالملاحظة الشّخصيّة أنّ العلوم والأفراد يحصل لهم الارتقاء، وتظهر فيهم الجدوى، في كلّ حالة يتمّ فيها التّمازج والتّزاوج، وكمثال على ذلك انظر إلى گاستون باشلار، ذلك الفيزيائيّ الذي تحوّل إلى البحث النّظريّ والفلسفة". ثم بعض الأعلام العرب الذين تحوّلوا من اختصاصهم الأكاديميّ أو الأوّل، إلى علوم الثّقافة والفكر الأخرى، كمالك بن نبي، والشّيخ متولّي الشّعراويّ (الغذّاميّ، ١٩٩٣، ص٣٠). وتجدر الإشارة، هنا، أنّ للثّقافة -مفهوماً ومجالاً- مكانة مركزية في نتاج الغذّاميّ، ومن ذلك أنّ أربعة من كتبه تحمل في عنواناتها مفردة الثّقافة، منها كتابان قبل النّقد الثّقافيّ.

ويقوم خطاب الغذّاميّ، في مجمله، على فكرة الجدل الهيغليّ؛ أي توالد النّقيض من النّقيض، وهو الأمر الذي ينطبق على تحوّلاته ذاتها، ثم أصبحت هذه فكرة رئيسة في نقده الثّقافيّ، ويرى بوساطتها معظم ظواهر الحياة ونصوصها بالمعنى السّيميولوجيّ؛ ولذلك يقول: "وكلّ ما هو شعبيّ في يوم من الأيّام، قد يتحوّل في يوم آخر ليكون نخبويّاً" (الغذّاميّ، ٢٠٠٥، ص٧٥). ويضيف قائلاً: " تنتج كلّ عنصريّة ما يناقضها من عنصريّة ناسخة، وتنتج كلّ سلطة معارضةً تتّسم بالسّمات نفسها، ولذا فالعنصريّة لا تخلق نفسها فحسب، بل تخلق نقيضها وناسخها، والسّياسة تخلق معارضة تشبهها" (الغذّاميّ، ٢٠٠٩، ص٣٦). وقد يمزج هذا بمفهوميّ التّحدّي والاستجابة عند توينبي/ Arnold Toynbee (١٨٨٩-١٩٧٥)؛ وهو ما تفصح عنه عبارته في سياق حديثه عن الأصل والحسب والقبيلة والهُوِيّات: "فإنّ القدرات تتحرّك حينما تلقى تحفيزاً فعّالاً، أو تحدّياً يدفع للعمل والمواجهة" (الغذّاميّ، ٢٠٠٩، ص٢٤٧). والغذّاميّ لم يحل إلى مرجعه، لكنّه نسبها إلى الدّاروينيّة، وهذا صحيح إلّا أنّها أقرب إلى مفهوم توينبي في مجال التّاريخ والأفكار. (للاطّلاع على فلسفة التّحدي والاستجابة ينظر: توينبي، ٢٠١١، ج١/ [الفصول: ٥، ٦، ٧]؛ كذلك، للاطّلاع على جوهر أو مختصر فكرة التّطوّر عند دارون ينظر: دارون، ٢٠١٧، ص٤٣-٤٤).

فرؤية جدل التّناقض، أو التّحدي والاستجابة، تسيطر على فكر الغذّاميّ، وتُتَرْجَمُ صيغة عامّة وترسم معالم نقده الثّقافيّ، وتسوّغ أفكاره؛ وهذا يعني أنّ الغذّاميّ ينظر إلى وجود الأشياء وإلى حركة الحياة على أنّها صراع حتميّ بين المتضادّات، لكنّ هذا التّناقض وهذا الصّراع، بحسب رؤيته- وهذا الجانبُ الأخطرُ منها- لا يعدو كونه تبياناً شكليّاً أقرب إلى الوهميّ الذّرائعيّ/ البراغماتيّ، يتّخذ من صيغ التّباين وسيلة لإزالة سابقه، ثم الحلول مكانه وإعادة إنتاجه ذاته، أي إعادة انتاج جوهر المزال؛ وكأنّه يصوّر التّطور بوصفه صيغة من صيغ الزّيف والوهم، وهذا توصيف ينطوي على مخاتلة ثقافيّة وسياسيّة محافظتين، تعطي الشّرعيّة لبقاء ثوابت المتن على حالها، وكذلك الهامش في مكانه.

ومن خفايا مرجعيّة الغذّاميّ، التي تظهر على خلاف حقيقتها وعكس مضمرها، أنّ نتاجَ أدونيس أحدُ أهم مقوّمات نقده الثّقافيّ ومرجعيّاته؛ إذ إنّ الغذّاميّ يبني أطروحته النّقديّة على استحضارٍ معاكس لرأي أدونيس حول الحداثة العربيّة المحصورة على الشّعر (مثلاً: أدونيس، ١٩٩٣)؛ فجعل الغذّاميّ هذا الشّعر، وهذه الحداثة بلاءً على الأمّة، وليس ذلك وحسب، بل إنّ الغذّاميّ (١٩٩٩) تحدّث عمّا أسماه "ما بعد الأدونيسيّة- وشهوة الأصل (ص١٨٥-٢٠٢)، وكأنّه يُسقط تجربته وتحوّلاته على أدونيس، أو كأنّه يسعى إلى أن تكون تأثيرات التّجربة النّقديّة لأدونيس وما تبعها من تفاعل نقديّ من نصيبه أو ممّا يحاكيها، فالخلاصة الأدونيسيّة في مرحلة ما بعد الأدونيسيّة، كما صوّرها الغذّاميّ، هي ما يسعى إلى بلوغ شأوها.

كذلك في رؤيته إلى عصر صدر الإسلام الشّعريّة، فقد جعلها أدونيس مرحلة هامشيّة في التّجربة الجماليّة من تاريخ الأمّة؛ إذ يقول: "وإذا تجاوزنا العهد الإسلاميّ الأوّل الذي

لا أرى فيه شعراً مهمّاً" (أدونيس، ١٩٨٥، ص٨). وهذه رؤية لا ينفرد بها أدونيس، بل هي محطّ إجماع، قبل أدونيس وبعده؛ لكنّ الغذّاميّ يأتي ليستحضر هذا الرّأي، بوصفه رؤية أبستمولوجيّة لأدونيس، استحضاراً ضمنيّاً معكوساً، بقبوله منه على أنّه إقرار واعتراف ثمّ نقده عليه، بوضع تجربة أدونيس ضمن النّموذج الجاهليّ الفحوليّ، بعد الإعلاء من قيمة التّجربة الجماليّة في العصر الإسلاميّ الأوّل، التي تبنّت الفعل الأخلاقيّ والإنجاز العمليّ مقوّمات جماليّةً وحضاريّةً، بدلاً من الإنجاز البلاغيّ التّخييليّ المتمثّل في الشّعريّ، بحسب رؤية الغذّاميّ (الغذامي، ٢٠٠٠، ص٢٨٢- ٢٨٨).

ونحن لو احتكمنا إلى ثنائيّة:(الغياب/ الحضور) في لغة الكهنوت النّقديّ عند الغذّاميّ، لوجدنا تقابلاً بين حضور حداثة أدونيس التي يدعو فيها – بحسب الغذّاميّ- إلى النّموذج الجاهليّ؛ فوصفها الأخير بالحداثة الرّجعيّة، وبين غيابات الكهنوت الثّقافيّ، إذا ما استحضرنا حداثة الغذّاميّ الثّقافيّة التي يدعو فيها إلى النّموذج الإسلاميّ، في علاقته المقحمة بالنّصّ الثّقافيّ..!! فماذا عسانا أنّ نسمّيها؟!.

ولقد أشار- في هذا الصدد- بعض الدّارسين إلى هذا المنزع الكهنوتيّ فيما يخصّ نقدَ الغذّاميِّ نصَّ أدونيس وتجربته الشّعريّة (حسن، ٢٠٠٢، ص٥٩-٦٢، ٦٦).

وأمّا النّاقد الفلسطيني الأمريكيّ إدوارد سعيد(Edward said) فيمكن أن تكون مرجعيّته محصورة على تمثّل تحوّله من النّقد الأدبيّ الخالص إلى الكتابة في شؤون الثّقافة والسّياسة، وعلى كونه أحد مكوّنات ذاكرة مصطلحات النّقد الثّقافيّ، بحسب تعبير الغذّاميّ، على الرّغم من ورود اسمه في كثير من كتبه، لكنّها لم تتعدَّ حدود محاولة احتذاء ما فيه من قدرة على التّحوّل والتّنوّع المعرفيّ، وما يحظى به من الشّهرة والانتشار.

ومن حالات التّقاطع بين سعيد والغذّاميّ تركيزهما على شخصيّة الرئيس العراقيّ الرّاحل صدّام حسين (سعيد، ٢٠١٤، ص٢٧٧، ٣٥٦؛ الغذّاميّ، ٢٠٠٠، ص١٩٠- ١٩٩). كما تجدر الإشارة، هنا، إلى أنّ كلًّا من (فوكو/ M, Foucault) و(سعيد) قد رأيا في الثّقافة مرجعيّة سلطويّة، تهيمن وتحاول تهميش العناصر المقاومة (غزّول، ١٩٨٣، ص١٨٩- ١٩٠).

كذلك ثمّة تقاطع ملحوظٌ في خطاب الغذّاميّ الثّقافيّ، وخاصّة نقده المتعلّق بالأنوثة، مع تجربة جورج طرابيشيّ (١٩٣٩-٢٠١٦) الذي كانت له دراسات متعدّدة حول الأنوثة والجنس في الرّواية العربيّة، ومنها دراسة بعنوان: "أنثى ضدّ الأنوثة- دراسة في أدب نوال السّعداوي" (طرابيشي، ٢٠١٣، ج٣/ ص٢٦١- ٤٨٦). ولقد أشار الغذّامي إلى هذا العنوان في الفصل السّادس من كتابه (المرأة واللغة) الذي جاء تحت عنوان محاكٍ له: "المرأة ضدّ أنوثتها". وكذلك فقد اهتمّ طرابيشي بنتاج الجابري وبنى عليه جلّ مشروعه النّقديّ، تحت عنوان: **"نقدُ نقدِ العقل العربيّ"**. فالغذّاميّ وطرابيشيّ يتقاطعان اهتماماً ومرجعيّة، وهذا ما سيظهر المقصود منه عند الحديث عن الجابري.

٢-المرجعيّات الأبستمولوجيّة الخاصّة:

يبقى الجانب الأهم من مرجعيّات الغذّاميّ في ثلاثة أسماء عربيّة، كانت لها خصوصيّة أبستمولوجيّة في نقده الثّقافيّ، ولها أيضاً إشكالاتها المعرفيّة في خطابه وثَبَتِ مراجعه، وهم علي الوردي، ومحمد عابد الجابريّ، ومحمد مفتاح.

فيلاحظ، على نحو عامّ، أنّ هناك اسمين مغاربيّين، يقفان على النّقيض في رؤيتهما الثّقافيّة، لكن عُرِف عنهما أنّه يجمعهما الانتصار لمغاربيتهما، ويلاحظ أيضاً أنّ هناك اسمين منهم متخصّصين في الفلسفة والاجتماع، ويجمعهما تعصّبهما للمنهج العقليّ، وهجومهما على الثّقافة العربيّة.

وكلّ من هذه الأسماء له مكان يختلف عن الآخر في ثبت مراجع الغذّاميّ؛ فمفتاح لم يرد إلّا (مرّتين) في نتاجه كلّه: (الغذّاميّ، ١٩٩٣، ص٢٦)، و(الغذّاميّ، ٢٠٠٠، ص٧٦، الإحالة[٩]). وأمّا الورديّ والجابريّ فورودهما أكثر في كتب الغذّاميّ. وخصوصيّة هذه الأسماء تكمن في التّوجّه المعرفيّ

الذي يتبنّاه الأخير في نقده الثّقافيّ، الذي سيظهر أنّه وثيق الصّلة بالأسماء السّابقة، ومن هذه الخصوصيّة ينتج إشكال أوّليّة النّقد الثّقافيّ، وهذا ما سيقف البحث عليه من تلك الخصوصيّة المعرفيّة، ثمّ من تفاعلها مع خطاب الغذّاميّ:

لقد بات معروفاً أنّ الغذّاميّ في نقده الثّقافيّ يشنّ هجوماً عنيفاً على الشّعر وجماليّاته، وعلى الشّعراء وتفحّل قيمهم، ويحمّل الشّعر أسباب تلوّث الثّقافة، وهذا بالضّبط ما ذهب إليه عالم الاجتماع العراقيّ عليّ الورديّ (الورديّ، ١٩٩٤، ص٤٧- ١١٢). وقد نفذ الغذّاميّ من هذا الباب إلى مسألة أخرى، فجعل حركة التّدوين في العصر العبّاسيّ وراء إعادة انتاج هذه القيم الشّعريّة وحمايتها بما حصّنته بها من احتفاء وتمجيد. وهذا ما ذهب إليه الجابريّ في رؤيته عن **تكوين العقل العربيّ** (الجابري، ٢٠٠٩،[الفصل الثّالث]). بل إنّ الغذّاميّ- أحياناً-يعيد تعابير الجابري ذاتها (الغذّاميّ، ٢٠٠٠، ص١٤٤، ٢١٩، ٢٢٣)، على أنّ الفارق الوحيد بين الرّؤيتين، يكون في النّظرة المثاليّة، عند الغذّاميّ إلى عصر صدر الإسلام، على خلاف نظرة الجابريّ، ومع ذلك فإنّ كلا الرجلين كان محورُ حديثهما يدور على العصر الجاهليّ، أي إنّ الجابريّ يرى أنّ عصر التّدوين أعاد إنتاج العصرين: الجاهليّ/ والإسلاميّ الأوّل على نحو متماثل، والغذّاميَّ يرى أنّ عصر التّدوين أعاد إنتاج العصرين الجاهليّ/ والأمويّ على نحو متماثل.

ويجب التّنبُّه إلى أنّ مفهوم (إعادة الإنتاج) أو إعادة البناء، ليس واحداً عندهما؛ فالجابريّ يراه بناءً جديداً أو تأويلاً جديداً يتّفق مع متطلّبات عصر التّدوين وحاجاته، أي هو كتابة جديدة لتاريخ قديم، لا كما كان، بل كما يُراد له أن يكون في المخيال العربيّ. والغذّاميّ يراه إعادة إحياء وتبنّياً لما كان بالفعل والواقع، ومن هنا يُفهم أنّ كلا الرّؤيتين تتبنّيان النّظرة الاتّهاميّة إلى الموضوع ذاته، مع فارق في نوع الاتّهام الذي ينسجم مع فكر كلّ واحد منهما. ويبقى الأهمّ في هذا الموضوع أنّ الرّؤية التي يقدّمها الجابريّ أكثر تماسكاً، وترابطاً، وتنظيماً، بل إنّ الغذّاميّ ليس له من فضل في رؤيته إلّا إعادة كلام الجابريّ بأسلوبه الخاصّ، أي ليس له منها إلّا كلماته التي اختارها لإعادة معنى سابقه، وهي إعادة صياغة باهته، ربّما لأنّه رضي بطهي غيره، كما يقال، ولذلك فالغذّاميّ لم يقدّم شيئاً يتجاوز به ما قدّمه الجابريّ أو طه حسين في هذا الصّدد، ولم يزد على النّقد الذي قدّمه الورديّ.

وثمّة مرجعيّة خفيّة تربط الغذّاميّ بقضيتين من قضايا الفكر التي أثارها الجابريّ، ولم يحل الأوّل إليهما؛ فالغذّاميّ (٢٠١٧) ذكر أنّ النّقد الأدبيّ العربيّ حقّق إنجازات كبرى على مرّ العصور، وتمّ له هذا بفضل ما منح له من استقلال أو نوع من الاستقلال عن مؤثّرات السّلطة. ثمّ يعلّل سبب هذا الاستقلال بقوله: "ربّما كانوا ينظرون إليه على أنّه علم غير نافع" (ص١٣٥). وهذه الفكرة ليست من بنات أفكاره؛ فقد نوّه بها الجابريّ قبله، في تعليله سبب تطوّر بعض العلوم في التّراث العربيّ، تلك التي تقع خارج دوائر: (البيان، والعرفان، والبرهان) التي نجت من رقابة السّلطة آنذاك (الجابريّ٢٠٠٩، ص٣٤٤- ٣٤٧)، وهذه ربّما تكون فكرة عابرة، علماً أنّ الغذّاميّ قرأ نتاج الجابري وأحال إليه في أكثر من كتاب؛ كذلك فقد استخدم صيغة التّضعيف والاحتماليّة بـ(ربّما)، ما يعطي إغفال المرجعيّة نوعاً من المقبوليّة العلميّة. لكنّ القضيّة الأكثر أهميّة هي قضيّة فحولة اللفظ، التي فصّل فيها الغذّاميّ وبيّن رؤيته فيها، هذه القضيّة سبق أن ذكرها الجابريّ، تحت مسمّى (سلطة اللفظ)، وجعلها إحدى السّلطات الثّلاث المتحكّمة في العقل العربيّ وثقافته، وفي رسم توجّهات تلك الثّقافة (الجابري، ٢٠٠٧، ص٥٦٠- ٥٦٨). وهذه قضيّة أثارها الورديّ قبلهما، وسيرد الحديث عنها.

وثمّة مسألة أخرى، وإن كانت ثانويّة، أظهر الغذّاميّ اجتهاده فيها، وكأنّها له، في مسألة قول الشّاطبيّ بضرورة التّرجيح، لا التّقليد، عند العامّيّ؛ فقد رأى صاحب أطروحة النّقد الثّقافيّ أنّها دعوى خاطئة إلى الاجتهاد، تفضي إلى

التّضييق لا السَّعة (الغذّاميّ، ٢٠١١، ص٨٤-٨٥). وهذه تماثل قول الجابريّ حول الاجتهاد الفقهيّ، الذي هو رجوع لأصل سابق والقياس عليه، أي هو تقليد لا اجتهاد (الجابري، ٢٠٠٧، ص١١٣- ١١٦، ٥٤١). علماً أنّ الجابري ينتصر لرؤية الشّاطبيّ ومنهجه، ويرى في نتاجه الفقهيّ تحوّلاً من التّقليد الظّنّيّ إلى القياس البرهانيّ (الجابري، ٢٠٠٧، ص٥٣٨- ٥٤٨). لكنّ جوهر الفكرة هو ذاته والرّأيان يعودان إلى أساس أبستمولوجيّ واحد.

ويمكن القول إنّ الغذّاميّ تعامل مع مشروع الجابري بطريقة تشابه تعاملَه مع رؤى أدونيس السّابقة؛ فقد استحضر المفهوم الرئيس الذي بنى عليه الجابري مشروعه النّقديّ، وهو مفهوم (العقل)، لكنّ الغذّاميّ استحضره لينفي حقيقة وجوده، وليرى أنّه مفهوم وهميّ مضلِّل؛ فهو-بحسب الغذّاميّ- منتج ثقافيّ ظرفيّ يتغيّر بتغيّر الزّمان. وهذا ما عبّر عنه بقوله: "ولست أخفي هنا موقفي التّشكُّكيّ من وجود شيء يمكننا أن نسمّيه (العقل). وكنت ومازلت أميل في أبحاثي إلى رفض فكرة العقل، وأراها مخترعاً ثقافيّاً صنعته اللغة، ثم نسبت إليه صفات كبرى وعظمى، وراحت تتعبّد هذه الصّفات، عبر الاستخدام المفرط لكلمة العقل والعقلانيّ والمعقول" (الغذّاميّ، ٢٠١٧، ص٦٦). ويذكر أنّ: "ما نسمّيه عقلاً هو لغز ماهر مهارة مذهلة في تغيير (عقله) دوماً، وبلا استئذان. تصوّر عقلاً يغيّر عقله..!!" (حسابه على تويتر. تاريخ: ١١:٠٨- ٢٠١٩/٦/٣٠). ثمّ يقول في تغريدة أخرى: " أيّها العقل اعذرنا... كلّ واحد منّا يدّعيك لنفسه وينفيك عن غيره" (تاريخ: ١٠:١٤- ٢٠١٩/٦/٢٦). وهذا ما يمكن أن نسمّيه الاستحضار المعكوس، حين تُستحضر الأفكار؛ لتُنفى لا لتُثبت، أو لإثبات بطلانها وليس لإثبات صحّتها.

لكنّ هذا التّوجّه للغذّاميّ يحمل تناقضه في داخله؛ لأنّه في نقده الثّقافيّ جعل العقل ركيزة رئيسة يقوم عليها معظم أطروحته النّقديّة، حول لا عقلانيّة الشّعر والحداثة العربيّتين، بل جعل تغييب العقل ومناقضة المعقول أخطرَ عيوب التّلقّي الجماليّ؛ على هذا الأساس جاء النّقد الثّقافيّ لكشف هذه العيوب (الغذّاميّ، ٢٠٠٠، ص٨١- ٨٥). وحين تناول حداثة أدونيس تناولها من هذا الباب، ووضع نتاجه تحت عنوان: "الخطاب اللاعقلانيّ السّحرانيّ " (الغذّاميّ، ٢٠٠٠، ص٢٨٠- ٢٩٥). ومن عباراته فيه: "ونجد عند أدونيس عداءً خاصّاً، وهو عداء نسقيّ، لكلّ ما هو منطقيّ وعقلانيّ" (الغذّاميّ، ٢٠٠٠، ص٢٨١). وختم نقده في وصف الحداثة الرّجعيّة العربيّة، التي يتربّع أدونيس على قمّتها، بالقول: "هذا هو الخطاب السّحرانيّ المتضادّ مع العقلانيّ، والرّافض للمنطقيّ...! هذا هو خطاب الحداثة. فأيّ حداثة هذه...؟؟!!." (الغذّاميّ، ٢٠٠٠، ص٢٩٥).

وممّا يتّصل بهذا السّياق، وجود مفهوم (الذّاكرة) على نحو محوريّ في خطاب الغذّاميّ، فإذا كانت رؤيته الرّافضة، فيما يخصّ مفهوم العقل، يشوبها كثير من الارتباك والخلل؛ إذ لم يستطع تحقيق رؤية منسجمة متماسكة قادرة على توحيد خطابه، وإيجاد اتّساق نقديّ بين ما يعلنه من موقفه وما يحتجّ به في نقد النّصوص والظّواهر، لكنّ موقفه من الذّاكرة أكثر تماسكاً وانسجاماً في خطابه؛ فهو يسعى إلى تفكيك هذا المفهوم، بغية كشف أخطاره على الذّهن والسّلوك؛ لأنّه يرى في الذّاكرة شحنة عاطفيّة تناقض المعقول وتطغى عليه؛ فيقول: "للذاكرة قدرة على أن تجعل الذّات ضدّ ذاتها، واللغة ضدّ لغتها.(...). وكأنّ الذّاكرة تتحرّك ضدّ نفسها" (الغذّاميّ، ٢٠٠٦، ص٢٠٦). ويضيف في موطن آخر: "وكم من مرّة صار حبّ المرء لذاكرته التّاريخيّة، سواء كانت عرقيّة أو قوميّة أو قبائليّة، صار قاتلاً وذا مفعول دمويّ" (الغذّاميّ، ٢٠٠٩، ص١١٢).

فالغذّاميّ يربط بين الذّاكرة والنّسقيّة، أي يجعل الذّاكرة الحامل النّسقيّ الذي تُمرّر عبره عيوب الماضي وآلامه ومآسيه. وهو يريد أن يضع مفهوم (الذّاكرة) مرادفاً معنويّاً من مفهوم (الماضي)، ثم يجعلها مقابلاً ضدّيّاً من مفهوم (التّاريخ)، أي

يجعلها ضمن ثنائيّات النّقد الثّقافيّ، حالها حال (العقلانيّ/ اللاعقلانيّ)، و(الثّقافيّ/ الجماليّ)؛ فيقول في التّفرقة بينهما: "الماضي هو منظومة الأحداث التي بقيت فعّالة في الذّاكرة، حتّى للتماهى معها الذّات" (الغذّاميّ، ٢٠١١، ص١٩٢)؛ فالماضي يصنع الذّاكرة، ويعيد تنسيق الذّات، التي ترث عن الماضينَ مشاعرَهم، وتتنفّس أنفاسهم، ويترك لهم إدارة سلوكها وتحديد علاقاتها على ضوء ما تختزنه هذه الذّاكرة لهم (الغذّاميّ، ٢٠١٧، ص١٩٨). ويتساءل في موطن آخر: "ماذا يحدث حينما نسعى إلى إيقاظ الذّاكرة...؟ هل نوقظ فتنة كانت نائمة..؟" (الغذّاميّ، ٢٠٠٦، ص٢٠٢).

يُلاحظ من أقواله السّابقة أنّ وضع الذّاكرة ضمن ثنائيّة ضدّية مع التّاريخ، يقع تحت تأثير الرّؤية الأبستمولوجيّة التي تسيطر على الغذّاميّ، وليست كونها مقتصرة على إجراء نقديّ مجرّد، يريد منه تحليل بعض النّصوص التي تتداخل مع الذّاكرة. أي إنّ الغذّاميّ حين تحدّث عن الذّاكرة كان ذلك ضمن بعض النّصوص التي يكون فيها هذا المفهوم حاضراً، مثل رواية (ذاكرة الجسد)، وضمن مؤلَّف لهذا أو ذلك، مِمَّن تحدّثوا في كتاباتهم عن علاقتهم بالذّاكرة؛ فيبدو معها أنّ صاحب أطروحة النّقد الثّقافيّ يحلّل نصّاً ليس أكثر. لكنّ واقع خطابه ينبئ بغير ذلك؛ إذ ثمّة وحدة عضويّة بين أقواله حول هذا المفهوم؛ فيمكن أنّ تُجمع في نصّ واحد وسياق منتظم، وهذا ما يظهر في مقبوساته السّابقة. وهذا لا ينفكّ عن البعد الأبستمولوجيّ الذي يرى الأشياء لا تنفصل عن الثّنائيّات الضدّيّة، تلك الثنائيّات التي يحتفي بها الغذّاميّ؛ ليقيمها على أساس الصّراع الجدليّ، الذي هو أساس رؤية النّقد الثّقافيّ؛ فأراد صاحبها- بناءً على ذلك- أن يمدّ أذرع نقده إلى هذا المفهوم، ويصنع له ثنائيّة جدليّة تسهّل عليه إخضاعه ضمن شروط النّقد الثّقافيّ ومقوّماته. ولذلك فإنّ مفهوم الذّاكرة صار الوجه الآخر للجماليّ البلاغيّ، فنراه يقول: "النّبش في الذّاكرة يفتح مجالاً لقراءة النّسق في أدقّ تجلّياته" (الغذّاميّ، ٢٠١٤. ص٦٨)؛ إذ يمكن أن يكون النّسق المضمر السّلوكيّ أو البشريّ، في مقابل النّسق المضمر النّصّيّ. على أنّ الغذّاميّ يقف أحياناً موقفاً حياديّاً من هذا المفهوم، ولكنّه لا يخرجه من دائرة المفهوم المثقل بالشّحنة العاطفيّة؛ كقوله: "والعمل النّاجح والمفيد للمصلحة والاحتياج البشريّ هو الذي يضمن مقامه في الذّاكرة الإنسانيّة، وفي ذاكرة المنجز" (الغذّاميّ، ٢٠١٣، ص١١٤). وهذا يقع ضمن مناط اللغة والتّداول، الذي لم يستطع الغذّاميّ أن يجد له حلًّا في كثير من سياقاته النّقديّة ومسائله الاصطلاحيّة، لأنّه معنيّ بجماهيريّة التّلقيّ أكثر من اعتنائه بدقّة قضاياه، وهو ما وضعه في مطبّات التّعبير وإشكالات التّطبيق في أكثر من سياق؛ ولهذا نجده في أحد تحليلاته يرى أنّ هناك ذاكرة أخلاقيّة وأخرى نسقيّة (الغذّاميّ، ٢٠٠٩، ص٩٨- ٩٩).

لكنّ صاحب أطروحة النّقد الثّقافيّ- برغم هذا التّناقض- لم يحاول البحث عن بدائل تسدّ هذا التّباين، وإن ظلّ محافظاً على رؤيته في أغلب خطابه، وظلّ مفهوم الذّاكرة مفهوماً تسيطر عليه السّلبيّة، وكأنّه ينظر إليه من زاوية أدبيّة، تبين عن نزوعه الشّعريّ المكبوت من دون أن يدري، خاصّة أنّ (الذّاكرة) مفردة لها وقع شاعريّ في الذّهن وفي اللغة. وحدث أن ورد مفهوم الذّاكرة اثنتي عشرة (١٢مرّة) في كتابه:(الغذّاميّ، ١٩٩٣، ص١٦٦). ولا يخلو كتاب له من هذا المفهوم. كذلك فإنّه ثمّة دلالة احتفائيّة تدلّ على تأثير هذا المفهوم أو هذه الكلمة الشّاعريّة، وذلك في استخدامه تعبير: (ذاكرة المصطلح) للفصل الذي كان تمهيداً مرجعيّاً لنقده الثّقافيّ.

غير أنّ الإشكال الأهمّ الذي يتلبّس هذه الرّؤية المفهوميّة، يأتي من التّناقض الأكبر الذي يُوقع الغذّاميّ خطابه فيه؛ فهذه الرّؤية تناقض طرحه حول مفهوم العقل ورفض وجوده؛ وذلك لأنّها تؤسّس سلبيّة الذّاكرة على نوع العلاقة غير العقلانيّة التي تقيمها تلك الذّاكرة مع الماضي، وعلى ما تمرّره من حمولة عاطفيّة مشحونة بما ينافي العقل، فكيف

لصاحب هذا الطّرح أن تستقيم له تلك الرّؤيتان المتنافيتان في الوقت ذاته؟!

وبالمجمل يمكن القول: إنّ ثمّة ركيزتين أساستين في نقد الغذّاميّ؛ وهما نقد الجمال الشّعريّ، وهذه تعود إلى علي الورديّ. ثمّ تمثُّل العصرين الأمويّ والعبّاسيّ قيمَ الجاهليّة، وهذه تعود إلى الجابريّ. ويبقى لمحمّد مفتاح خصوصيّة مختلفة لها صلة بمسألة أوّلية النّقد الثّقافيّ، أكثر من كونها مرجعيّة حقيقيّة؛ وسيأتي الحديث عنها في السّياق القادم.

ولا شكّ في أنّ الغذّاميّ قد أفاد من دراسات سابقة ، ناقشت دور الشّعر ووظيفته البيانيّة الجماليّة، وما ترتّب على ذلك من التّغاضي عن كثير عيوب خطابه المضمونيّة، ويأتي (علي الورديّ) في مقدّمة من أفاد منهم الغذّاميّ، ولو على مستوى الفكرة، وقد أشار عدد من الباحثين إلى ذلك (السّماهيجي وآخرون، ٢٠٠٣، ص٢٣٥؛ صالح، ٢٠١٢، ص٣٥- ٥٠). ولكنّها تبقى إشارات سريعة من دون أيّ تفصيل. بل إنّ الغذّاميّ كان أوّل من ذكر ذلك، وأقرّ أنّ الورديّ صاحب "الدّلو الأوّل" في هذا المجال (الغذّاميّ، ٢٠٠٠، ص٨٧)، لكنّه رأى أنّ هذا نقد في الشّأن الثّقافيّ، وليس نقداً ثقافيّاً (السّماهيجي وآخرون، ٢٠٠٣، ص١٢). وهذا رأي له من الصّواب الحظّ الكبير؛ فهو كما ذكر أحد الدّارسين أنّ: ((النّقد الثّقافيّ لم يفتح موضوعاً، بقدر ما اكتشف طبقة في موضوع أو موضع معروف، لم يُهيّأ لأدوات النّقد السّابقة اكتشافه. وقد كان الغذّاميّ حريصاً على توضيح طبيعة بنائه النّظريّ الاصطلاحيّ، وتوضيح تميُّز هذا البناء الذي يمثّل فارقاً بينه وبين من ارتادوا موضع تنقيبه من غير أدوات نظريّة تساعدهم على الحفر عميقاً فيه. وهنا يمكن أن نضرب المثل بإشارته [يقصد الإشارات السّابقة للغذّاميّ] إلى الدّكتور علي الورديّ، في حديثه عن عيوب الشّخصيّة العربيّة)) (الدّيري، ٢٠٠٣، ص٢٣٥).

ويتّفق البحث مع هذه الرّؤية، انطلاقاً من أنّ النّقد الثّقافيّ منهج جديد، لا نقد جديد، وإلّا فسيكون إعادة لكتابات وموضوعات قديمة بأسلوب جديد. والحقُّ- بحسب زعم هذا البحث- أنّ خطاب الغذّاميّ الثّقافيّ يقوم على دعائم منهجيّة جديدة، طوّرها الغذّاميّ من مناهج ما بعد الحداثة النّقديّة، بعد أن أضاف إليها نقاط ارتكاز جديدة، تتضمن أدوات وآليّة عمل مختلفة عمّا سبقه، وأعطاها من روحه وخبرته الشّخصيّتين، ما جعلها تمتاز بطابعه المغاير من سواه.

لكنّ ثمّة نقاطاً لا بدّ من ذكرها، حتّى يتبيّن أنّ الغذّاميّ لم يقتصر على أخذ فكرة واحدة، وهي الفكرة الرّئيسة التي يقف عندها القائلون بأسبقيّة الورديّ وتأثّر الغذّاميّ به، أي رؤية تحميل الشّعر مسؤوليّة تشويه الشّخصيّة العربيّة؛ فهناك تفاصيل أخرى، أكثر أهمّيّة من سابقتها؛ لأنّها تكشف عن تأثّر أبستمولوجيّ، لا يقتصر على وحدة الرؤيّة والموضوع فقط؛ وذلك لوجود علاقة أهمّ تربطها بموضوع إشكاليّة النّقد الثّقافيّ بين كونه حقلاً نقديّاً مستقلاً أو كونه منهجاً من مناهج النّقد الأدبيّ؛ فهو إن كان حقلاً مستقلًّا فهذه التّفاصيل ستبيّن أنّ الغذّاميّ مسبوق إلى الأفكار التي جاء بها مع نقده الثّقافيّ، أي هي ليست نتيجة تعود إلى ممارسته النّقديّة، وإنّما هي نتائج دراسات من سبقوه؛ ولهذا يلزم القول إنّ تلك النّتائج إنّما تمّت معالجتها وإعادة قراءتها بمنهج جديد؛ وهذا الحلّ النّقديّ الوحيد لإخراج الغذّاميّ من مأزق إشكاليّة نقده، وإبعاده عن شبهة الإغارة على مجهودات مَن سبقه.

فقد اتّكأ الغذّاميّ في نقده شعر العرب على دعامة جعلها أقوى أساسات رؤيته، وهي النّصّ القرآنيّ، ثمّ أضاف إليها النّظرة التّاريخيّة التي- بحسب زعمه- تعلي من شأن البداوة ونظام القبيلة قبل أن يحرفها الشّعر عن سجاياها. وهذه الرّؤية عينها التي قال بها الورديّ؛ لكنّ عالم الاجتماع لم يفرّعها أو يبوّبها، بل قالها على نحو سياقي كلّيّ، إذ تختلط الأفكار وتتابع بما يتناسب مع نظرة علم الاجتماع لا النّقد الأدبيّ، ولذلك لا بدّ من عزلها، ثم تفكيكها حتّى يتبيّن أصل الرّؤى وحدودها، فيتحصّل بذلك أمر وحدتها واستقلالها؛

حينها يصير أمر تبيان التّشابه أيسر، وقد يفضي إلى التّطابق التّام لا التّشابه فقط.

يقول الورديّ (١٩٩٤): "حين نقرأ القرآن، ثم الشّعر الجاهليّ نحسّ بالفرق الكبير بين مجتمع مكّة ومجتمع البداوة" (ص١٢٣). هنا فكرتان رئيستان: (الفرق بين القرآن والشّعر الجاهليّ)، ثمّ (الفرق بين مجتمع مكّة ومجتمع البداوة). وعلى هاتين الفكرتين بنى الغذّاميّ معظم خطابه الثّقافيّ، ولا حاجة إلى معرفة سياقهما في نصّ الورديّ؛ لأنّ الغذّاميّ أخذهما وحدتين مستقلّتين، واستقى منهما تفرّعات نقده المبنيّ عليهما.

ويقول الورديّ (١٩٩٤) أيضاً: " كان الشّعر الجاهلي، في معظمه، يمثّل الحياة البدويّة التي تسود القبائل خارج مكّة، وليس عجيباً بعد هذا، أن نجده مختلفاً عن تصوير الحياة؛ إنّه بواد، والقرآن بواد، وشتّان ما بين الواديين" (ص١٢٢). ولا بدّ من التّذكير أنّ هذه الفكرة مسبوق إليها من طه حسين، لكنّ الورديّ ينظر فيها من ناحية فلسفيّة أخلاقيّة، وطه حسين نظر فيها من النّاحية التّاريخيّة. هذه الرّؤية الأخلاقيّة السّلوكيّة عند الورديّ أخذها الغذّاميّ؛ ليسند إليها وظيفة كهنوتيّة تربط الجماليّ بالأخلاقيّ، ومن يقرأ ما جاء عند الورديّ فسيجده يذكر الآيات القرآنيّة والأحاديث النّبويّة ذاتها التي جاءت بعد ذلك في تنظير الغذّاميّ لنقده الثّقافيّ (قارن: الغذّاميّ، ٢٠٠٠، ص٩٥، ٩٧؛ الورديّ، ١٩٩٤، ص١١٣- ١١٤).

ويتحدّث عالم الاجتماع عن الشّعراء: "إنّهم شحّاذون، ويدّعون بأنّهم ينطقون بالحقّ الذي لا مراء فيه، والويل لمن يجرؤ على مصارحتهم بالحقيقة، أو تكذيبهم فيما يقولون" (الورديّ، ١٩٩٤. ص٩). كذلك يقول: "ولست أدري كيف كان يقلب الشّاعر الأسود أبيض، والظّالم عادلاً، والوضيع عظيماً". ولفظ [كان] تدلّ على أنّ الورديّ يحاسب تاريخ الشّعر، وهو الأمر ذاته عند الغذّاميّ. ثم يحدّد علم البلاغة بالوصف، قائلاً: " إنّ كتب البلاغة القديمة لم تنفع النّاس بالأمس، وهي كذلك لا تنفعهم اليوم" (الورديّ، ١٩٩٤، ص٥٩). كذلك فقد عاب الورديّ على ديوان العرب احتفاءه الكبير بالمدح والهجاء (الورديّ، ١٩٩٤، ص٩٥-٩٧). وهذه هي الأفكار عينها التي وردت عند الغذّاميّ: "الشّاعر الشّحّاذ"، و"أمراء الكلام: الذين يصوّرون الباطل في صورة الحقّ" (الغذّاميّ، ٢٠٠٠، ص٩١-١٤٠). لكنّ الفرق أنّ الورديّ يسوق كلامه بلغة لا تخلو من الحدّة وجفاء منطقها، في حين أنّ الغذّاميّ يسوقها بأسلوبه الأدبيّ، ويحلّلها تحليلاً نقديّاً يبعده عن تلك الحدّة والمنطق الاجتماعيّ الجاف؛ ولهذا فإنّ الجديد الذي قدّمه الغذّاميّ هو منهجه لا موضوعه ولا أفكاره.

ومن الأفكار التي وردت في الصّفحة الأخيرة ذاتها أنّ الورديّ يدافع عن الاتّجاه الشّعبيّ في كتاباته وأنّه يكسر حدود أفق المؤسّستين الأدبيّة والثّقافيّة؛ إذ يقول: "وإنّي أفتخر بأن أكون في كتبي تاجراً؛ إذ لا أستحي من أن أكون كصانع الأحذية وبائع البطّيخ، أقدّم للنّاس ما يرغبون به أو ينتفعون (...). فهم يمجّدون الشّعر الذي يتزلّف إلى المترفين ويقتات على فضلات موائدهم، وهم يعتبرونه صاحب رسالة فنّيّة، ومصباحاً من مصابيح المعرفة. أمّا الذي يقترب إلى الجمهور بفنّه، ويكتب له ما يريد؛ فهو في نظرهم تاجر لا خير فيه". ويضيف: "فليس يكفيهم أن يدرسوا أبا نواس من النّاحية الفنّيّة، ويتعلّموا منه حسن البيان، إنّما يريدون فوق ذلك أن يجعلوه رسولاً يسنّ للخلق طريق الهدى والرّشاد" (ص١٠). وهذا لا يختلف عن فكرة جناية النّقد الأدبيّ التي قالها الغذّاميّ، وبنى عليها دعوى انتهاء صلاحيّته. والورديّ يلحُّ على فكرة التّباين بين المؤسّسة الثّقافيّة الرسميّة في توجّهاتها، والاتّجاه الشّعبيّ في توجّهاته واهتماماته؛ فيقول: "إنّهم يريدون من القارئ أن يكدح طوال يومه ليشتري ما يكتبون أو يتحذلقون، فإذا وجدوه يفضّل شراء مجلّات السّيقان العاريّة على شراء مجلّاتهم، أنحوا باللائمة وأمطروا عليه الويل والثّبور. وما دروا أنّهم أولى باللائمة منه... وليت

شعري هل كان الشّعراء القدامى الذين يمجّدهم أصحابنا وينسبون إليهم العبقريّة أفضل أو أزكى خلقاً من أصحاب المجلّات الخليعة" (الورديّ، ١٩٩٤، ص١٢. كذلك ينظر: ص٥٢، ٥٣).

ويذكر الورديّ فكرة بسيطة عابرة لا تثير نقاشاً ولا تستدعي جدالاً، ولا تفتح باب نقد؛ لكنّها ستصير مهمّة عند الغذّاميّ، تفتح باباً واسعاً للنقد والمساجلة والنّقاش، بعد أن يفكّكها تفكيكاً نقديّاً ويعمل فيها أدواته النّقديّة؛ إذ يقول الورديّ (١٩٩٤): "والظّاهر أنّ المسلمين، في عهودهم المتأخّرة، لم يفهموا كنه هذه التّجارة الرّبّانيّة. فصاروا كالشّعراء يؤثرون الاستجداء من ربّهم بدلاً من المتاجرة معه" (ص١١). إذ يلحظ هنا: (المسلمون) التي تصير عند الغذّاميّ النّاس عامّة. ويلحظ: (العهود المتأخّرة) التي يحدّدها الغذّاميّ بالعصرين: (الأمويّ والعباسيّ) ثم ما يتلوها حتّى عصرنا الرّاهن. ويلحظ كذلك:(فصاروا كالشّعراء) التي هي، عند الغذّاميّ، "تشعرن" الذّات العربيّة التي احتذت النّموذج الشّعريّ (الغذّاميّ، ٢٠٠٠، ص٢٨٧). وقد ورد عند الورديّ الموقف نفسه الذي اتخذه الغذّاميّ حول واقع الشّعر وكراهته في صدر الإسلام، ثم الانقلاب على ذلك والعودة إليه في زمن الأمويين والعبّاسيين (قارن: الغذّاميّ، ٢٠٠٠، ص٢٨٢؛ الورديّ، ١٩٩٤، ص١١٥– ١١٨). لكنّ الورديّ يحدّد ذلك على نحو صريح، يرى أنّ هذا انقلابٌ أحدثه سلاطين الدّولتين؛ لأنّ الشّعر–وخاصّة الجاهليّ– كان يتغنّى بمآثر قريش وساداتها، تلك المآثر التي حاربها القرآن أو همّشها. كذلك يظهر الورديّ عداوة خاصّة من الشّعر الجاهليّ مضموناً وبياناً (الورديّ، ١٩٩٤، ص١١٩–١٢٧).

وحين يردّ الورديّ على منتقديه حول موقفه "الزّاهد" في الشّعر والمنفّر منه، يذكر أنّه يفرّق بين نوعين من الشّعر: شعر جيد، يتمثّل في الحكمة وما شابه ذلك، وآخر سيّئ مليء بالسّخافات والأباطيل. ومع أنّه لم يذكر غير شعر الحكمة من جميل الشّعر وآخر وصفه بالرّوعة من دون أن يبيّن: ما هو المقصود به، وعدّ ما خلا ذلك كلّه سيّئاً، لكنّه قال قولاً يكاد يكون الغذّاميّ قد أعاده بمضمونه وروحه؛ حين قال بشيء من الحماس الواضح الذي تحاكيه حماسة صاحب أطروحة النّقد الثّقافيّ: "الشّعر العربيّ مملوء بالمساوئ، وأستطيع أن أعدّه بلاءً ابتُليت به الأمّة العربيّة في جاهليّتها وإسلامها" (الورديّ، ١٩٩٤، ص٨٠؛ قارن مع الغذّاميّ، ٢٠٠٠م، ص٨٧).

ويعدّد مساوئ الشّعر، فيذكر أنّه في الجاهليّة كان حليف السّيف وعبادة الأوثان. ثم يذكر فكرة هي عينها التي أسّس عليها الغذّاميّ منزعه الكهنوتيّ؛ إذ يقول الورديّ (١٩٩٤): "وفي العهد الأمويّ اتّخذ السّلاطينُ من الشّعر وسيلة لتخدير عقول النّاس، وصرفهم عن التّعاليم الثّوريّة الكبرى التي جاء بها الإسلام" (ص٨١). ثمّ جاء الغذّاميّ (٢٠٠٠) ليقول: "ونحن نشهد أن عصر الفتوحات الإسلاميّة لم يكن عصراً شعريّاً، وإنّما هو عصر الإنجاز ممّا يشير إلى أنّ الإنجاز والشّعر شيئان متغايران" (ص١١٥).

وعند حديثه عن شخصيّة الشّاعر ذكر أنّها شخصيّة مزدوجة تظهر غير ما تبطن، وأنّ الشّاعر يقول ما لا يفعل، ثم يُردف ذلك بسند شرعيّ، قائلاً: "وقد وصف القرآن الشّعراء قديماً بأنّهم يقولون ما لا يفعلون، وأنّهم في كلّ واد يهيمون" (الورديّ، ١٩٩٤، ص٨٢).

ولقد ذهب الورديّ إلى أنّ الشّعر العربيّ القديم يعنى باللفظ أكثر من اعتنائه بالمعنى، وهذه فكرة احتفى بها الغذّاميّ (٢٠٠٦) في كتابه عن المرأة (ص٧–٣٣)، وقد مرّ عليها البحث فيما سبق. غير أنّ الورديّ يعلّل ذلك بفكرة ذكرها الجابريّ أيضاً، وهي: " أنّ العقل البشريّ لا يستطيع أن يعتني بأمرين متناقضين في آن واحد إلّا نادراً" (الورديّ، ١٩٩٤، ص٨٦؛ قارن مع: الجابريّ، ٢٠٠٧، ص١٠٧–١٠٨). وهو موضوع قديم، وناقشه اللغويّون بإطناب. لكنّ الجابري يرى أنّ انشغال المتكلّم، وكذلك السّامع، بنظام الخطاب اللغوي سيكون على حساب نظام العقل، وسيلهيهما

عن الاهتمام بنظام الأفكار وسلامتها من التّناقض. وهي رؤية تتطابق مع قول الورديّ أعلاه.

ويتّخذ الورديّ الموقف ذاته الذي اتّخذه ابن رشد من تفضيل الشّعر اليونانيّ وغيره من الأمم على الشّعر العربيّ من ناحية المعنى (الورديّ، ١٩٩٤، ص٨٦، ٨٨)، ثم يضيف أنّ شعرنا تميّز بناحية واحدة؛ إذ يقول: "فنحن قوم اشتهرنا منذ قديم الزّمان بحسن البيان" (ص٨٩). وهذا ما انتهى إليه الغذّاميّ (٢٠٠٠) حين صار يتساءل مستغرباً مستنكراً: "ألسنا نقول بشيء من الفخر إنّ لغتنا هي اللغة الشّاعرة، دون أن نعي ما فعلته الشّعريّة بلغتنا ومن ثمّ بنا نحن" (ص١١٢).

هذه كلّها تفاصيل تتداخل، تشابهاً وتطابقاً، بين نصّيّ الورديّ والغذّاميّ، ولا بدّ أنّ الثّاني اطّلع عليها، ويبدو أنّه تأثر بها، درى أم لم يدر، وما يؤكّد ذلك نزوعُ الغذّاميّ القديم نحو علم الاجتماع، الأمر الذي يعني أنّه يرى في أصحاب هذا الاختصاص قدوة تُحتذى؛ والمرء في أغلب أمره يقع تحت تأثير ما يميل إليه، ولا سيّما أنّ الورديّ من أشهر أعلام هذا الاختصاص في عالمنا العربيّ، يضاف إلى ذلك طبيعة هذا العالم الميّالة إلى الجدل والاختلاف، وهذه طبيعة يميل إليها الغذّاميّ كذلك. ولقد ورد في كتاب الورديّ (١٩٩٤) حديث عن اقتصار اهتمام ناقدي الأدب " الوجهة الفنّيّة البحتة" (ص٤٠)، كما أنّ الورديّ بيّن أنّ علم الاجتماع يدرس الأدب والتّاريخ والسّياسة والاقتصاد والفنّ والدّين...؛ (ص٥٠). فلا بدّ أنّه ممّا استقرّ في ذهن الغذّاميّ هذه الميزة الشّموليّة التي يحظى بها هذا الحقل ويمنحها للعاملين فيه. والفكرة المهمّة هنا قول الورديّ في الصّفحة ذاتها: " ومعنى هذا أنّ علم الاجتماع لا يشارك المختصّين في بحوثهم المنهجيّة، إنّما يأخذ ما يصلون إليه من نتائج، فيضعها في بودقته الخاصّة؛ ليصهرها ويستخرج منها النّظريّات التي قد تساعد الإنسان على فهم ما يحيط به من ظواهر اجتماعيّة معقّدة." وهو بالضّبط ما نهجه الغذّاميّ في نقده الثّقافيّ. ويضيف الورديّ (١٩٩٤): "للباحث الاجتماعيّ أنّ يحلّل القصيدة من حيث علاقتها بالمجتمع الذي ظهرت فيه، دون أن يتطرّق إلى ما فيها من صفة فنّيّة [ثم يتابع بأسلوب لا يخلو من سخريّة تعجب الغذّاميّ الذي تشيع مثلها في كتبه وتنظيره الثّقافيّين] إذ هو يترك ذلك للمختصّين من الأدباء. وهم في بلادنا كثيرون، يكاد لا يخلو منهم مكان والحمد لله" (ص٥٢). وهذه دلالة لها تأثيرها في الغذّاميّ الذي ينمُّ قوله عن هاجسه بأزمة النّقد الأدبيّ وبخواء موضوعاته التي باتت مكرورة (الغذامي واصطيف، ٢٠٠٤، ص١١-١٣). ولقد ذكر الغذّاميّ في لقاء تلفزيونيّ مع محمد البنكي، الإعلامي البحرينيّ، أنّه أراد أن يتخصّص في علم الاجتماع لكنّ بيروقراطيّة النّظام الجامعيّ، بحسب تعبيره، هي التي حرمته من ذلك وجعلته يتّجه نحو الأدب ونقده (تلفزيون البحرين، ٢٠٠٠)

من هذه النّقطة الأخيرة يجد المطّلع على كتاب الورديّ، كما وجد الغذّاميّ، ترجمة منهجيّة لدور علم الاجتماع والباحث الاجتماعيّ في تناول النّصّ الشّعريّ وإعادة قراءته؛ فقد أورد الورديّ أبياتاً في الهجاء، وبيّن أنّ لها قيمتها الفنّيّة (الكلمات الرّنّانة والنظم الموسيقيّ والوجاهة البلاغيّة)، لكنّها تعكس تدنّياً خلقيّاً، وانحطاطاً حضاريّاً. وذكر في شاهد آخر كيف أنّ النّاس أقبلت على رجل تخطب بناته، لسبب أنّهُن ذُكرنَ في شعر يمدحهنّ، من دون أن يسأل المتهافتون عن حقيقة هذا الوصف الذي مرّره الشّعر (الورديّ، ١٩٩٤، ص٩٦- ٩٧). فليس ببعيد الزّعم أنّه من هنا استقى الغذّاميّ فكرة (النّسق المضمر)، خاصّة أنّ ثمّة شاهداً آخر ينطوي على دلالة قويّة على فكرة النّسق المضمر التي أعلنها الغذّاميّ في نقده الثّقافيّ؛ إذ أورد بيتاً لزهير ابن أبي سلمى:

وَمَنْ يَكُ ذا فَضْلٍ فَيَبْخَلْ بِفَضْلِهِ على قَوْمِهِ يُسْتَغْنَ عَنْهُ وَيُذْمَمِ

(ابن أبي سلمى، ١٩٨٨، ص١١٠؛ الزّوزني، ١٩٩٣، ص٨٢).

فهذا البيت يُورَد على أساس المدح والتّنبيه إلى خصلة الكرم التي لا بدّ منها في زعيم القوم. لكنّ الورديّ (١٩٩٤) يورد هذا البيت ليبيّن حاجة شيخ العشيرة أو القوم إلى تبذير

المال وإنفاقه؛ بغية الحصول على السّمعة. ثم يذكر أنّ هناك منافسين لهذا الزّعيم يترصّدون عثراته في الكرم والشّجاعة؛ ليستدلّ بذلك على أنّ هذا الأمر: "جعل الشّيخ البدويّ ديموقراطيّاً في رئاسة قبيلته؛ إذ هو لا يحكم إلّا بأمرهم، ولا يسترضي سواهم" (ص١٢٤). وهذا ما ورد عند الغذّاميّ (٢٠٠٠) في دفاعه عن ديموقراطيّة القبيلة البدويّة المتمثّلة في ضمير (النّحن الجماعيّة) قبل أن يحرفها الشّعر إلى (الأنا الفرديّة) (ص١٤٣-١٥٤). والأهمّ أنّ هذا التّحليل، عند الورديّ، ينطوي على بذور (النّسق المضمر) الذي ظهر بعد ذلك عند الغذّاميّ بلفظه الاصطلاحيّ.

كذلك، فإنّ الورديّ يورد الأبيات ذاتها التي عاد وذكرها الغذّاميّ، مثل أبيات (عمرو بن كلثوم)، و(وقريط ابن أُنيف)، و(زهير بن أبي سلمى) (قارن: الغذّاميّ، ٢٠٠٠، ص٩٧-٩٩؛ الغذّاميّ، ٢٠٠٩، ١٢١- ١٢٢؛ الغذّاميّ، ٢٠١٧، ص٥٧- ٦٣؛ الورديّ، ١٩٩٤، ص١٤٢-١٤٣). وهو أمر كذلك فعله أدونيس (١٩٩٣)؛ إذ نظر إلى معلّقة ابن كلثوم نظرة نقديّة، تعيب فيها هذا البعد التّفحيليّ الإقصائيّ، وتحديداً عاب أن تكون النّموذج المحتذى للتّعبير عن الذّات ووعيها بنفسها. ورأى أنّه النّموذج الأكثر سذاجة في النّظام المعرفيّ الجاهليّ (ص١٦).

وقد سبق للورديّ (١٩٩٤) أن تحدّث عن فحولة الشّعراء، من دون أن يذكر المصطلح ذاته، لكنّه ذكر كيف يتلاعبون باللغة وقواعدها، وكيف يحرّفون المعاني ومدلولاتها، ونصّ على فحولة الفرزدق مثالاً على ذلك. وذكر أنّ هذه سنن سنّها الشّعراء الجاهليّون، الذين كانوا أكثر تحرّراً ممّن جاء بعدهم (ص١٣٢- ١٣٤). وممّا قاله في هذا الأمر: "إنّ اللغة العربيّة لم تخلق الشّاعر، إنّما الشّاعر هو الذي خلقها" (ص١٣٢؛ قارن مع: الغذّاميّ، ١٩٩٨، ص١٥٦).

وتجدر الإشارة، هنا، إلى أنّ ثمّة تقاطعًا واضحًا بين الورديّ وطه حسين، ما يعني أنّ ثمّة تقاطعاً آخر بين الغذّاميّ وطه حسين، لكنّه تقاطع أقلّ وضوحاً؛ فلقد تطرّق الورديّ إلى قضيّة الشّعر الجاهليّ، التي ناقشها عميد الأدب العربيّ، وعرضها الأوّل بنوع من التّسفيه، ورأى أنّ فيها الشّيء الكثير من السّخف، وأنّها لا تستحقّ هذه الضّجّة التي أثيرت حولها؛ وذلك لأنّ طه حسين قال بنحل الشّعر الجاهليّ بناء على قياسه إلى صورة الحياة الجاهليّة في القرآن الكريم، في حين أنّ الورديّ كان يرى أنّه شعر صحيح؛ لأنّه يصوّر الحياة كما هي، أمّا القرآن فيصوّر جانباً محدوداً من حياة الجاهليّة، وأنّه كانت ثمّة خصومة بين منطق الشّعر ومنطق القرآن، وأنّ القرآن يمثّل ثورة، في حين أنّ الشّعر كان يمثّل سلطة قائمة (الورديّ، ١٩٩٤، ص١٢٠-١٢٧). وهنا يأتي الغذّاميّ (٢٠٠٠) أقرب إلى رؤية الورديّ؛ فهو يأخذ برأيه حول صحّة الشّعر الجاهليّ، وأنّه يمثّل الحياة الجّاهليّة، لكنّه لا يوافقه على إطلاقها، بل يحدّدها بالجاهليّة المتأخّرة التي تمثّل ظهور (الأنا) (ص١٤٣-١٤٥)، وهذا يعني ضمناً أنّه لا يقبل بإطلاق الورديّ حول مفهوم البداوة، التي يرى عالم الاجتماع أنّ الشّعر يقدّم قيمها؛ لأنّ الغذّاميّ يفرّق بين البداوة قبل الشّعر، والبداوة بعدها. ويبدو أنّ هذا ما دفع أحد الدّارسين إلى القول بأسبقيّة (طه حسين) في ممارسة النّقد الثّقافيّ، منذ صدور كتابه (في الشّعر الجاهليّ) سنة١٩٢٦ (المناصرة، ٢٠١٧، ص١٠٨).

ومن هنا، فإنّ الغذّاميّ يختلف مع الورديّ في نقطة رئيسة: وهي أنّ عالم الاجتماع رأى أنّ السّبب وراء احتفاء الشّعر بالقيم الجاهليّة وأساليبها ولغتها يعود إلى أنّ تلك القيم ماتزال موجودة في المجتمع العربيّ، في حين أنّ صاحب أطروحة النّقد الثّقافيّ يرى العكس من ذلك، وأنّه يعود إلى سيطرة القيم الجماليّة التي بثّها الشّعر فينا وظلّ يتداولها ويعيد تكرارها، وكانت هذه القيم الجماليّة، وما تزال، تمرّر تحتها أنساق الفحولة المضمرة (قارن: الغذّاميّ، ٢٠٠٠، ص٨٧-٨٨؛ الغذّاميّ، ٢٠١٧، ٥٦-٥٧؛ الورديّ، ١٩٩٤، ص١٠١- ١٠٣). وهذا التّباين يعود إلى الطّبيعة البحثيّة والطّرائق المنهجيّة التي يتّبعها كلّ من الرّجلين؛ فالورديّ

ينطلق من المنحى الاجتماعيّ في دراسة الظّاهرة، وأمّا الغذّاميّ فيسلك سبل الرّؤية الجماليّة ويقع تحت تأثيرها. وهذا هو الفرق بين الرّؤيتين، أي إنّ الغذّاميّ، بالرّغم من زعمه الخروج على نسق الدّراسات الجماليّة، والتّحرّر من قيم النّظرة الجماليّة، مازال غير قادر على إيجاد بديلٍ أبستمولوجيّ مستقلّ متحرّرٍ تحرّراً تامّاً من قيود علم الجمال، ومن تأثير مناهج النّقد الأدبيّ. ولذلك كان الورديّ أكثر وضوحاً في تقديم أفكاره، في حين أنّ الغذّاميّ يبقى مقيّداً بقيود الأدب من جهة، وبقيود خلفيّته الأبستمولوجيّة من جهة أخرى، وخاصّة ما يتعلّق بالدّين والمذهب؛ إذ يُلحظ أنّ كلا الرجلين يؤسّسان آراءهما على المرتكز الدّينيّ، الذي لا يعدو كونه قناعاً في حقيقته عند كليهما. لكنّ الورديّ إذ بدا متحرّراً من قيم الجمال ومناهج النّقد الأدبيّ، وهذا يعود إلى طبيعة تخصّصه؛ فهو كالغذّاميّ، لم يستطع التّحرّر التّام من تكوينه المذهبيّ، وإن كان أكثر علمانيّة منه، فهما يشتركان بالتّقييد الدّينيّ، ويفترقان بتحرّر أحدهما من سطوة علم الجمال وتراثه، هذا العلم المثقل بميراث ضارّ، بحسب رأييهما، فيسعيان لتحريرنا منه. لكنّ هذا كلّه لا يجعل النّقد الثّقافيّ، عند الغذّاميّ، تابعاً أو إعادة لما جاء عند الورديّ؛ فهما وإن اتفقا في الرّؤى والموضوعات، يختلفان في طبيعة المعالجة ومنهجيّتها؛ فالغذّاميّ أحسن أسلوباً، وأدقّ تحليلاً، وأكثر تفريعاً. وإذا كان الورديّ متحرّراً من قيود النّقد الأدبيّ، فإنّ معرفة الغذّاميّ بهذا النّقد وخبرته في معاينة مناهجه وتجريبها كان عوناً في يده، وأداة مكّنته من تجاوز الورديّ، ومن إشباع أفكاره، ومن دعمها بأدلّة وأساليب أكثر قبولاً وأقوى إقناعاً.

ويمكن أن يتمّ استحضار قول ورد على لسان الغذّاميّ (٢٠٠١) يختصر المسألة ويجملها: "الصّيد لمسكه وليس لمنفّره..." (ص٩٨). فإذا كان الأوّل قد نفّر أفكاره من أوكارها، فإنّ الثّانيّ قد أمسك عليها وقيّدها بمنهج جديد، وأعطى المفاهيم أسماءها.

أمّا الاسم الآخر المهمّ في خطاب الغذّاميّ وحركة نقده الثّقافيّ، فهو (محمّد مفتاح) النّاقد المغربيّ، الذي ذكر بعض الباحثين أنّه كان من روّاد النّقد الثّقافيّ في عالمنا العربيّ، بل ذهبوا إلى أفضليّة تجربته على ممارسة الغذّاميّ (السّماهيجي وآخرون، ٢٠٠٣، ص١٤٨-١٥٠؛ الشّليح، ٢٠٠٤، ص١٧١). والحقّ أنّ مفتاحاً صدر له كتابٌ في السّنة ذاتها التي صدر فيها كتاب الغذّاميّ: (النّقد الثّقافيّ)، ويحمل الكتاب في عنوانه الفرعيّ عنواناً يتقاطع مع عنوان الغذّاميّ، وهو: (النّقد المعرفيّ والمثاقفة (مفتاح، ٢٠٠٠)). والكتابان يعودان إلى دار نشر واحدة، لكنّ الغذّاميّ كان في كتاب سابق قد أشار إلى كتابه القادم (١٩٩٩، المقدّمة)، وكذلك في آخر هذا الكتاب في قائمة كتب المؤلّف التي اعتادت دار النّشر على وضع قائمة بأسماء كتب صاحب الكتاب (الغذّاميّ، ١٩٩٩، ص٢٠٦) تمّ أوّل مرّة وآخر مرّة وضع اسم كتابه القادم: (النّقد الثّقافيّ- النّظريّة والتّطبيق ـــ . معدّ للنّشر). ويلحظ هنا أنّ العنوان الفرعيّ كان غير ما طبع تحته اسم الكتاب لاحقاً، وكأنّ هنا استباقاً ما، وتعجّلاً للإعلان عن المولد قبل ولادته.

هذا من ناحية العنوان (بين: النّقد المعرفيّ والمثاقفة/ والنّقد الثّقافيّ)، إذ يُلحظ أصالة عنوان مفتاح، قياساً على عنوان الغذّاميّ، الذي هو استجلاب خارجيّ، غير أنّ مضموني الكتابين ومحتوييهما مختلفان إلى درجة اللاالتقاء بينهما؛ لأنّ كتاب مفتاح يُعنى بالمثقافة همّاً أوّلّ، ثمّ يدرس مفهوم الخيال وتجلّياته في أكثر من ثقافة وعصر. والكتاب ذو مضمون إنسانيّ، يسعى إلى القول بوحدة الثّقافة البشريّة في جوهرها، وتشابهها في تفرّعاتها. وقد قال أحد الباحثين بأفضليّة النّقد المعرفيّ عند مفتاح، على النّقد الثّقافيّ عند الغذّاميّ؛ لأنّ الأوّل يروم بناء الذّات، والثّاني يحاول تفكيكها وهدمها (الشّليح، ٢٠٠٤، ص١٧١).

فالنّقد المعرفيّ يختلف منهجاً ومحتوى ورؤية عن النّقد الثّقافيّ، ولا يجمع بينهما غير تقارب الاسمين دلالةً. لكنّ

هناك ما هو أبعد من ذلك؛ إذ إنّ وجه التّقاطع بين النّاقدين، هو (الاختلاف) مفهوماً وتجربة، أي في الرّؤية الأبستمولوجيّة التي ينطلق منها كلّ منهما، وفي القاسم المشترك الذي يجمع بين اختلافيهما، فالتّقاطع لا يبدأ بينهما من هذين الكتابين. وهذان الكتابان أبعد ما يكونان عن تقاطع تجربتيهما، لكنّ علاقة التّفاعل تبدأ مع تكوينيهما المعرفيّين، اللذين ظهرا في نتاج كلّ منهما؛ فمفتاح ذو توجّه عرفانيّ صوفيّ، يعطي ما بعد العقل مكانة معتبرة في خطابه. وهو مع ذلك يقف موقفاً مضاداً من تيّار ما بعد الحداثة، ويرى في أعلامها مثل: بارت، وفوكو، ودريدا، وسواهم، أنّهم أصحاب فكر ونهج تخريبيّين (مفتاح، ٢٠٠٠، ص٢٩).وتظهرُ السّياقات النّصّيّة لهذا النّاقد رغبةً ملحّة منه في إيصال إشارات نصّية إلى متلقّيه، توحي بأنّه يثق بإخفاق هذا التّيّار وانتهائه؛ ما حدا به إلى تبنّي الرّأي بأنَّ "تيارات ما بعد الحداثة وتنظيراتها الثقافية والاجتماعية والسياسية انتهت؛ لأنّها لم تكن إلّا توُّرمات تعبيرية من قبل مثقفين خابت آمالهم التي كانت لهم في سنوات السّتين[من القرن المنصرم]" (مفتاح، ٢٠١٠، ص١٣٣). وهو يربط هذا التّيّار بمفاهيم فلسفيّة كبرى؛ مثل: القطيعة، والعماء، واللايقين أو اللانسجام، واللاعقلانيّة، والعَدَميّة، الّتي أماتت الإله، والإنسان، والقيم، والخيال، والمؤسّسات. وقد يبدو هذا تناقضًا منه حول ميله الصّوفيّ اللاعقلانيّ(**)، مع ميله إلى تيّار الحداثة ورفض فلسفة ما بعد الحداثة. لكنّ مفتاحاً يفرّق بين لا عقلانيّة ما بعد الحداثة التي تفضي إلى العدميّة، والرّؤى الصّوفيّة التي تخرج على معهودات الفلسفات العقلانيّة. وهو في هذا يتبنّى رؤية تقف موقفاً مضاداً من رؤية الجابريّ، الذي يكون القاسم المشترك بينه وبين الغذّاميّ؛ ففي حين أنّ أغلب مقولات الأخير ورؤاه تأتي متوافقة مع رؤى الجابريّ ومقولاته، فإنّ مفتاحاً يبني خطابه على النّقيض من عقلانيّة الجابريّ وخطابه؛ من هنا يفهم كيف يرفض هذه العقلانيّة التي يزعمها الجابريّ(***)، مع رفضه للاعقلانيّة ما بعد الحداثة؛ إذ إنّ الجابري مع تبنّيه الفكر العقلانيّ، يتبنّى مناهج ما بعد الحداثة ونقدها في تحليل الخطاب التّراثيّ. أمّا مفتاح فيرفض هذه المناهج كما رفض أعلامها ورفض تيّارها وفلسفتها العامّة، وخاصّة التّفكيك؛ فهو لا ينظر إليه بوصفه منهجاً نقديّاً بريئاً، بل يراه من خلال تاريخ الأفكار، ضمن حقل فلسفيّ تاريخيّ معيّن، يضمّ السّفسطائيين والثّقافة القباليّة اليهوديّة واللاعقلانيّة والشّعوبيّة. وعلى الرّغم من أنّ هناك من سبق مفتاحاً إلى مثل هذه التّصانيف والتّشبيهات، لكنّ الجديد عنده ذاك التّسفيه، والاختزال، الّذي يطبع صيغه المتكرّرة، التي تَرِدُ في معظم كتبه، عن (التّفكيك)، محمّلة بشحنات نقديّة إسقاطيّة، حادّة/ radical، يعتمد فيها صاحبها على أُسلوب التّهميش، والتّنميط؛ فالتّفكيك فلسفة عَدَميّة، عبثيّة، فوضويّة، تهدف إلى الإطاحة بالثّوابت والقيم، وتصرّح بموت المؤلّف، وتدعو إلى تجاوز المنطق والأنظمة، وإلى نسف المؤسّسات ومنها مؤسّسة الأدب، وتختلق منطقها الخاصَّ، القائم على الغرائبيّة والمفارقة والإحراج (مفتاح، ١٩٩٠، ص١٠١- ١٠٢؛ مفتاح، ٢٠٠٠، ص٢٩-٣٧؛ مفتاح، ٢٠٠١، ص٢٥).

ويُلحظ أُسلوب التّهميش في تجاهله كتابات التّفكيكيّين، حتّى فيما يخصّ الاقتباسات والتّدليل على مواطن "الخلل" لديهم، ولا يُعثر في مراجعه على (دريدا) نهائيّاً، بل على أيّ تفكيكيّ آخر. وأمّا التّنميط فجاء في تحويله التّفكيك إلى العَلَميّة الكنائيّة أو الجنسيّة، الدّالة على الذّم، وما نتج عن ذلك من تعابير واصفة؛ مثل:" ما يدعى بالتّيّار التفكيكيّ"، و" تهمة التّفكيك"، و" معاذ الله" أنْ يكون من التّفكيك (مفتاح، ١٩٩٠، ص١٠١، ١٣٣).

وقد ترتّب على ذلك أن تبنّى رؤية مختلفة حول شعريّة النّصّ وإبداعه؛ إذ يرفض مقولة موت المؤلّف، والنّظرَ إلى النّصّ على أنّه بنية مستقلّة في ذاتها، قائمة على الوجود المستقلّ للماهيّة الشّعريّة المحصورة في شعريّة اللغة (مفتاح، ١٩٩٠، ص١٠٣-١٠٦؛ مفتاح، ١٩٩٦، ص٣٩، ٤٣؛ مفتاح،

٢٠٠١، ص٣٨؛ مفتاح، ٢٠١٠، ص٢٠٤، ٢٢٤، ٣١٥). ويجعل المقصديّة أحد أهمّ أركان النّصّ. وهو كحال كثير من النّقّاد والمنظّرين الغربيّين، يفرّق بين القصد/المقصد، والمقصديّة؛ فالمفهوم الأوّل يرتكز على المعنى الّذي يرمي إليه المؤلّف عن وعي وإدراك ابتدائيّين، أمّا المقصديّة فمفهوم يؤول إلى الدّلالة الّتي يمكن أنْ يقدّمها النّصّ، سواء أكانت عن وعي من كاتبها أم غير ذلك، لكنّها في الحالين تشير إلى دلالة كان للمؤلّف فضل خلقها ابتداءً (مفتاح، ١٩٩٠، ص١٠٤-١١٣؛ مفتاح، ١٩٩٢، ص١٦٥-١٦٦)؛ إذ يمكن القول إنّ المقصديّة نواة النظريّة الشّعريّة وركيزتها لديه؛ لأنّها بحسب رأيه تعبّر عن القيمة الحقيقيّة المُعطاة لفعل الكتابة، من طريق نسبتها المعلومة إلى فاعلها. ولأنّ الحفاظ عليها تجسيد لكرامة المبدع وصيانة لنَسَبِ الإبداع؛ فهي مصدر غنًى نقديّ، وذات بعد فلسفيّ تتعدّى حدود النظريّة الشّعريّة، وتحافظ على توازن البناء المنهجيّ عند مفتاح.

وحين ذهب الغذّاميّ (١٩٩٤) إلى رؤية الإبداع في الاختلاف البعيد عن المشاكلة، وألّف لذلك كتابه: (المشاكلة والاختلاف)، دافع فيه عن رؤيته ومنطقها؛ جاء مفتاح (١٩٩٦) ليصدر كتاباً عنوانه: (التّشابه والاختلاف)، دافع فيه عن منطق التّشابه، فجعله أساس انتظام الكون وحركة الحياة، وقدّمه على الاختلاف، الذي رأى فيه ضرباً من الفوضى والخروج على نسق حركة الحياة وانتظامها. وأكّد أنّ جوهر الوجود يقوم على التّشابه والاستمراريّة والتّفاعل، رافضاً مقولات القطعيّة الأبستمولوجيّة، التي نادى بها مجموعة قليلة من علماء ما بعد الحداثة ومنظّريها، كما أكّد أنّ نسق الثّقافة يقوم على هذا المنطق؛ فمكوّناتها متشابهة، منسجمة، متّصلة (مفتاح، ١٩٩٦، ص٣- ٣٢). وهو في هذا الكتاب يقدّم تعريفاً للنّسق الثّقافيّ؛ فهو: "عبارة عن عناصر متفاعلة فيما بينها، ومتفاعلة مع المحيط أيضاً..." (ص٢١٥). وهذه العناصر تقوم على الانتظام والتّوازي والتّناظر. ولكلّ منها وظيفته الخاصّة التي تخدم الوظيفة الكلّيّة للنّسق. وثمّة أنساق عامّة تكوّن الثّقافة والمجتمع، وهي ذات حركة آليّة/ ديناميّة(dynamic) منتظمة. وكذلك فإنّ مفتاحاً بناءً على هذه العلاقات النّسقيّة، أقام رفضه استقلاليّة هذه الأنساق المزعومة، والنّظر لكلّ جزء على أنّه كيان قائم في ذاته، أي جعل من مقولة التّشابه مدخلاً لرفض القول بشعريّة اللغة في ذاتها، ذلك القول الذي لا ينظر إلى تفاعل لغة النّصّ مع بقيّة العناصر الأخرى، وخاصّة مؤلّف النّصّ (مفتاح، ١٩٩٦، ص٤٣).

فليس ببعيد عن الصّواب، الظّن بأنّ مفتاحاً قصد إلى تأليف كتابه هذا، وهو يستحضر في ذهنه ووجدانه كتاب الغذّاميّ السّابق. ثم ليس ببعيد عن الصّواب أيضاً، الظّنّ أنّ الغذّاميّ، بعد ذلك، قد أفاد من هذا الكتاب في توجيه بعض رؤاه الثّقافيّة، خاصّة وأنّه كتاب يحفل بالمفاهيم الثّقافيّة، ويعنى بالأنساق الثّقافية أكثر من اعتنائه بضرورات النّقد الأدبيّ ولوازمه، ويعطي القضايا الفلسفيّة أولويّة على القضايا الأدبيّة.

إن مَن يقرأ نتاج مفتاح سيجد أنّه منذ تاريخ هذا الكتاب الأخير (التّشابه والاختلاف)، أخذ ينزع نحو القضايا الثّقافيّة والفلسفيّة، وهو يشارك الجابريّ في تعصّبه الواضح للثّقافة المغاربيّة، ويتحامل على الثّقافة المشارقيّة. ويمكن أن يقال إنّ خطاب الجابريّ وفكره قاسم مشترك يمتح منه كلا النّاقدين، فيتفاعلان معه ويتجادلان، مع قرب الغذّاميّ أكثر من خطاب الجابريّ منهجاً ونقداً حول بنية الخطاب الثّقافيّ العربيّ، لكنّهما يشتركان في نزوعهما الصّوفيّ، من دون أن يحيل صاحب أطروحة النّقد الثّقافيّ إلى مجادلة مع نهج الجابريّ العقلانيّ، في حين أنّ خطاب مفتاح يتّخذ بعداً صوفيّاً غنوصيّاً مضادّاً، ويدخل في مجادلة حادّة مع نهج الجابريّ. وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ نزوع مفتاح الصّوفيّ يتقاطع مع رؤية أستاذه (محمّد أركون) الذي يعلي من قيمة الخطاب الصّوفيّ ويصفه بالخيال الخلّاق. وكذلك فإنّ أركون كان يحتفي بالمدرسة السّيميائيّة الفرنسيّة ويعتمد عليها، مع مناهج

أخرى، في منهجيّة أبحاثه، أمّا مفتاح فإنّه يولي هذه المدرسة اهتمامه الأكبر في اعتمادها منهجاً نقديّاً في قراءة النّصوص، وأيضاً فإنّ أركون يرفض مقولات ما بعد الحداثة المتعلّقة "بموت الإنسان" و"موت الإله" (أركون، ٢٠٠٥، ص٣٣، ٣٤، ٣٥). كما يمكن أن يقال إنّ الشّاطبيّ أو أصوليّته كانت نقطة الالتقاء والاتّفاق النّادرة التي تجمع بينهم جميعاً؛ فهم جميعاً رأوا في فكر الشّاطبيّ ومقاصده الفقهيّة رؤية حضارية ومحاولة راقية لتقديم خطاب فقهيّ مستنير (قارن: الغذّاميّ،٢٠١١. ص٧٣، ٨١- ٨٢، ٩٢، ٩٦، ١١٢، ١٤٧، ١٩٠؛ مفتاح، ١٩٩٠، ص٩٨- ٩٩؛ مفتاح، ٢٠٠٥، ص٢٩-٣٠، ٣٩-٤١؛ الجابري، ١٩٩٣، ص٢١١-٢٦٠) وقد أعلى منه الجابري حتّى جعله النّموذج الوحيد الذي خرج على مقتضيات الاجتهاد قياساً على النّصّ (٢٠٠٧، ص٥٣٨- ٥٤٨). فالجابري ينتصر لرؤية الشّاطبيّ ومنهجه، ويرى في نتاجه الفقهيّ تحوّلاً من التّقليد الظّنّيّ إلى القياس البرهانيّ.

وثمّة نقطة التقاء أبستمولوجيّة مهمّة تجمع بينهم؛ وهي أنّهم بالرّغم من دعواتهم على الانفتاح ومواكبة التّطوّر الحضاريّ، لكنّ خطاباتهم تنطوي على رؤية تسعى إلى هدم بنيان الثّقافة العربيّة، من دون تقديم مشروع ثقافيّ بديل، واضح المعالم. وكذلك على الرّغم ممّا قيل حول النّزعة الإنسانيّة التي تشيع في خطاب مفتاح، فإنّ هذا الخطاب ينطوي على نزعة أصوليّة متشدّدة، وعلى ممارسة نقديّة جهويّة، وعصبيّة قَبَليّة أكثر من الخطابين الآخرين. وليس ببعيد عن الصّواب القول إنّ الخطابات الثّلاثة تجمعها فكرة العصبيّة القبليّة بوجه من الوجوه(****).

وثمّة مقاربات متشابهة تجمع بين رؤيتيّ مفتاح والغذّاميّ، خاصّة حول حديثهما عن مفهوميّ: (التّحصين)، و(المثاقفة)؛ إذ تلتقي أفكارهما حول خيارات الفاعلينَ الاجتماعيّين مع الآخر بين التّحصين الذّاتيّ، والمثاقفة المنفتحة. وهذه الرّؤى إن كانت تنتمي إلى الأفكار العامّة التي يمكن أن تشيع في كتابات كثيرة، لكنّها تتشابه كثيراً في تفاصيلها عند هذين النّاقدين (قارن: الغذّاميّ، ٢٠٠٩، ص٢٠٦؛ الغذّاميّ، ٢٠١١، ص٣٧-٤٢، ٦٣، ١٠٦-١٠٧، ١٢٦؛ مفتاح، ٢٠٠٠، ص٨٥-٩١، ١٣٤-١٣٥، ١٦٤-١٧٠).

وأخيراً تجدر الإشارة إلى أنّ مفتاحاً يستخدم مفهوم (نسق/ نسقيّة) ليدلّ عنده على معنى مرادف مفهوم النّظام (system)، وهو يعطي هذا المفهوم دلالة إيجابيّة تدلّ على تفاعل الإنسان وانتظامه مع محيطه؛ ومن ذلك قوله: "إنّ البرهنة على نسقيّة فكر علّال الفاسيّ لا تكلّفنا مشقّة كبيرة في البحث والتّقصّي؛ ذلك أنّ القارئ يجد علّالاً الفاسيّ يلحّ على هذه النّسقيّة في كتابه النّقد الذّاتيّ؛ ولذلك ستكون أقواله في هذا الكتاب استدلالاً صريحاً على الفرض النّسقيّ". (٢٠٠٠، ص١٥٤). وكذلك فإنّ لمفتاح كتاباً يحمل عنوان: ("التّلقّي والتّأويل- مقاربة نسقيّة") وفيه يقول: "إنّ تفاعلات الإنسان مع محيطه تحتّم على كلّ ضروب سلوكه اللغويّة وغيرها أن تكون مؤطّرة ومُغَيّاة". (١٩٩٤، ص٨). ولقد اتّخذ من المثاقفة وما تتضمّنه من مفهوم النّسقيّة خياراً بديلاً من المقاربات البنيويّة والتّفكيكيّة، أي كأنّه يضع مفهوم المثاقفة في الاتّجاه المعاكس الذي تبنّاه الغذّاميّ من نقده الثّقافيّ؛ فحين جعل صاحب أطروحة النّقد الثّقافيّ نقدَه بديلاً من النّقد الأدبيّ، مع اعتماده على مناهجه كالتّفكيك والبنيويّة، جاء مفتاح ليجعل المثاقفةَ حلًّا مخلّصاً من عدميّة مناهج ما بعد الحداثة، مصلحاً الخلل الذي يعتورها في ميدان النّقد وقراءة النّصوص، بحسب رأيه، فيقول: "وقد نتج عن المضاهاة بين مفاهيم المثاقفة وبين مفاهيم التّناصّ أن مقاربة التّفاعل الثّقافيّ ستغني مقاربة التّفاعل النّصّيّ". (مفتاح، ٢٠٠٠، ص٨). وهو قبل ذلك قدّم في كتابه (التّلقّي والتّأويل- مقاربة نسقيّة)، رؤيته التي تحاول، من وجهة نظره، تقديم بدائل وإضافات تتجاوز مناهج النّقد الأدبيّ المعاصر.

خاتمة:

يتبيّن ممّا سبق أنّ النّقد الثّقافيّ في ممارسة الغذّاميّ جديد ومبتكر في آليّته المنهجيّة، وقديم معاد في موضوعاته ومضمونه. ولن تسلم للغذّاميّ أحقيّته بالأسبقيّة على مستوى السّاحة الثّقافيّة العربيّة وحركتها النّقديّة إلّا إذ سلّم هو ابتداءً أنّ نقده الثّقافيّ هو منهج جديد وليس حقلاً نقديّاً جديداً؛ وعليه فهو جزء من كلّ، أي إنّ ممارسة الغذّاميّ الجديدة ما تزال تندرج ضمن النّقد الأدبيّ وليس لدعوته المزعومة إلى "موت النّقد الأدبيّ" و"انتهاء صلاحيّته" من مصداقيّة أو أساس علميّ يحميها؛ لأنّ وجود الجزء وفاعليّته لا يعني الاستغناء عن الكلّ وإلغائه .

المصادر والمراجع:

أدونيس. (١٩٨٥). *سياسة الشّعر*. (ط١)، بيروت: دار الآداب.

ـــــــــــ. (١٩٩٣). *ها أنت أيّها الوقت- سيرة شعريّة*. ثقافيّة. (ط١)، بيروت: دار الآداب.

بارت، رولان. (٢٠١٠). *الغرفة المضيئة*. ترجمة هالة نمَّر، (ط١)، القاهرة: المركز القوميّ للترجمة.

بعلي، حفناوي. (٢٠٠٥). حداثة الخطاب النّقديّ في مرجعيّات عبدالله الغذّاميّ. *مجلّة علامات في النّقد*، ج(٥٥)، م(١٤). ١٣١-١٥٤.

تلفزيون البحرين. (المنتج). (٢٠٠٠). *لقاء خاص مع الدكتور عبدالله الغذامي*. [DVD]. متوفّر من https://www.youtube.com/watch?v=o0lWaXnXWgM

توينبي، أرنولد. (٢٠١١). *مختصر دراسة للتّاريخ*. ترجمة فؤاد محمّد شبل، (ط١)، القاهرة: المركز القوميّ للترجمة.

الجابري، محمد عابد. (٢٠٠٧). *بنية العقل العربيّ- دراسة تحليليّة نقديّة لنظم المعرفة في الثّقافة العربيّة*. (ط٨)، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة.

ـــــــــــ (٢٠٠٩م). *تكوين العقل العربيّ*. (ط١)٠، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة.

ـــــــــــ. (١٩٩٣). *نحن والتّراث- قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفيّ*. (ط٦)، بيروت: المركز الثّقافي العربي.

حسن، عبد الكريم. (٢٠٠٢). المُفَحِّل والمُستفحِل وفحولة النّقد الثّقافيّ. *مجلّة ثقافات*، المنامة، ع (٤). ٥١-٧٤.

دارون، تشارلز. (٢٠١٧). *أصل الأنواع*. ترجمة إسماعيل مظهر، (ط١)، القاهرة: مؤسّسة هنداوي.

دريدا، جاك. (٢٠٠٠). *الكتابة والاختلاف*. ترجمة كاظم جهاد. (ط٢)، الدار البيضاء: دار توبقال.

زرقاوي، عمر. (٢٠٠٥). نحو تأصيل لمنهج النّقد الثّقافيّ. *مجلّة علامات في النقد*، ج(٥٧)، م(١٥). ٢٢٩-٢٣٦.

الزّوزنيّ، الحسين بن أحمد. (١٩٩٣). *شرح المعلّقات السّبع*. تحقيق لجنة التّحقيق بالدّار العالميّة، القاهرة: الدّار العالميّة.

ابن أبي سلمى، زهير. (١٩٨٨). *الدّيوان*. شرح وتقديم علي حسن فاعور، (ط١)، بيروت: دار الكتب العلميّة.

سعيد، إدوارد. (٢٠١٤). *الثّقافة والإمبرياليّة*. ترجمة كمال أبو ديب، (ط٤)، بيروت: دار الآداب.

الشّليح، مصطفى. (٢٠٠٤). ثقافة الهويّة وبناء النّقد المعرفيّ. *مجلّة علامات* في النقد، ج (٥٤)، م (١٤). ١٥٩-١٧٤.

صالح، بشرى موسى. (٢٠١٢). *بويطيقا الثّقافة- نحو نظريّة شعريّة في النّقد الثّقافي*. (ط١)، بغداد: دار الشّؤون الثّقافيّة العامّة.

طرابيشي، جورج. (٢٠١٣). *الأعمال النّقديّة الكاملة* (ج٣). (ط١)، الإمارات العربيّة المتّحدة: دار مدارك للنّشر.

الغذّاميّ، عبدالله. (١٩٩٩). *تأنيث القصيدة والقارئ المختلف*. (ط١)، بيروت: المركز الثّقافيّ العربيّ.

ـــــــــــ. (١٩٩٣). *ثقافة الأسئلة- مقالات في النقد والنظريّة*. (ط٢)، الكويت: دار سعاد الصباح.

ـــــــــــ. (٢٠٠٥). *الثّقافة التّلفزيونيّة- سقوط النّخبة وبروز الشّعبيّ*. (ط٢)، بيروت: المركز الثّقافيّ العربيّ

ـــــــــــ. (١٩٩٨). *ثقافة الوهم- مقاربات حول المرأة والجسد واللغة*. (ط١)، بيروت: المركز الثّقافيّ العربيّ.

ـــــــــــ. (٢٠١٧). *الجنوسة النّسقيّة- أسئلة في الثّقافة والنّظريّة*. (ط١)، بيروت: المركز الثّقافيّ العربيّ.

ـــــــــــ. (٢٠١٤). *الجهنيّة- في لغة النّساء وحكاياتهن*. (ط٢)، مكّة المكرّمة: مؤسّسة الانتشار العربيّ.

حسابه على تويتر. @ghathami

ـــــــــــ. (٢٠٠٤). *حكاية الحداثة في المملكة العربيّة السّعوديّة*. (ط١)، بيروت: المركز الثّقافيّ العربيّ.

ـــــــــــ. (٢٠٠١). *حكاية سحّارة*. (ط٢)، بيروت: المركز الثّقافيّ العربيّ.

ـــــــــــ. (٢٠١١). *الفقيه الفضائيّ- تحوّل الخطاب الدّينيّ من المنبر إلى الشّاشة*. (ط١)، بيروت: المركز الثّقافيّ العربيّ.

ـــــــــــ. (٢٠٠٩). *القبيلة والقبائليّة ـــ أو هويّات ما بعد الحداثة*. (ط٢)، بيروت: المركز الثّقافيّ العربيّ.

ـــــــــــ.(٢٠١٣). *الليبراليّة الجديدة- أسئلة في الحريّة والتّفاوضيّة الثّقافيّة*. (ط١)، بيروت: المركز الثّقافيّ العربيّ.

ـــــــ. (٢٠٠٦). *المرأة واللغة*. (ط٣)، بيروت: المركز الثّقافيّ العربيّ.

ـــــــــــ. (١٩٩٤). *المشاكلة والاختلاف- قراءة في النّظريّة العربيّة وبحث في الشّبيه المختلف*. (ط١)، بيروت: المركز الثّقافيّ العربيّ.

ـــــــــــ. (٢٠٠٠). *النّقد الثّقافيّ- قراءة في الأنساق الثّقافيّة العربيّة*. (ط١)، بيروت: المركز الثّقافيّ العربيّ.

ـــــــــــ. (٢٠١٢). *اليد واللسان- القراءة والأمّيّة ورأسماليّة الثّقافة*. (ط١)، بيروت: المركز الثّقافيّ العربيّ.

الغذّاميّ، عبدالله واصطيف، عبدالنبي. (٢٠٠٤). *نقد ثقافي أم نقد أدبي - سلسلة حوارات لقرن جديد*. (ط١)، دمشق: دار الفكر.

غزّول، فريال جبوري. (١٩٨٣). عرض كتاب إدوارد سعيد، العالم والنّصّ والنّاقد. *مجلّة فصول*، القاهرة، م(٤)، ع(١). ١٨٥-١٩٧.

القاصد، حسين. (٢٠١٣). *النقد الثقافي- ريادة وتنظير وتطبيق (العراق رائداً)*. (ط١)، القاهرة: التّجليّات للنّشر.

السّماهيجي، حسين وآخرون. (٢٠٠٣). *عبدالله الغذّامي والممارسة النّقديّة والثّقافيّة*. (ط١)، بيروت: المؤسّسة العربيّة للدراسات والنّشر.

مفتاح، محمد. (١٩٩٢). *تحليل الخطاب الشعري- استراتيجيّة التّناصّ*. (ط٣)، الدّار البيضاء: المركز الثّقافيّ العربيّ.

ـــــــــــ. (١٩٩٦). *التّشابه والاختلاف- نحو منهاجيّة شموليّة*. (ط١)، الدّار البيضاء: المركز الثّقافيّ العربيّ.

ـــــــــــ. (١٩٩٠). *مجهول البيان*. (ط١)، الدّار البيضاء: دار توبقال.

ـــــــــــ. (٢٠٠٠). *مشكاة المفاهيم- النّقد المعرفيّ والمثاقفة*. (ط١)، الدّار البيضاء: المركز الثّقافيّ العربيّ.

ـــــــــــ. (٢٠١٠). *المفاهيم معالم- نحو تأويل واقعي*. (ط٢)، الدّار البيضاء: المركز الثّقافيّ العربيّ.

ـــــــــــ. (٢٠١١). *مفاهيم موسّعة لنظريّة شعريّة- اللغة، الموسيقى، الحركة* (ج٣/ أنغام ورموز). (ط١)، الدّار البيضاء: المركز الثّقافيّ العربيّ.

ـــــــــــ. (٢٠٠١). *النص- من القراءة إلى التنظير*. (ط١)، الدار البيضاء: المدارس للنشر.

المناصرة، عزّالدين. (٢٠١٧). النّقد الثّقافيّ السّلافي- جماليّات المثاقفة وتلميحات النّواة الخفيّ. *مجلّة فصول*، القاهرة، (٢٥/ ٣)، م (٩٩). ١٠٨-١٣٨.

الورديّ، عليّ(١٩٩٤م). *أسطورة الأدب الرّفيع*. (ط٢)، لندن: دار كوفان.

ملحق توضيحي بالملاحظات التي وردت في متن البحث:

(*)	تجدر الإشارة إلى أنّ (بارت) ورد اسمه في كتاب الخطيئة والتّكفير في خمس وأربعين صفحة (٤٥). و(دريدا) ورد في الكتاب ذاته في ثلاث عشرة صفحة (١٣). والغذّاميّ بيّن أنّه يقتدي بتجربة بارت ويحتذي نهجه. ومن المتشابهات أنّ كلا النّاقدين – بارت والغذّاميّ– كانا قد كتبا عن الأمّ، كلٌّ عن أمّه، وعن مكانتها في تكوينه النّفسيّ، والتربويّ، والمعرفيّ. وكلّ منهما كان معنيّاً بفكرة الموت(موت المؤلّف/ موت النّقد الأدبيّ/ موت الشّعر/ موت الأمّ). وللاطّلاع على مكانة الأمّ عند بارت؛ ينظر كتابه: (بارت٢٠١٠م. ص٦٩– ٧١). كذلك ينظر بحث دريدا (ميتات رولان بارت) ضمن بحوثه المجموعة في كتاب: (دريدا٢٠٠٠م. ص٢١٣– ٢٤٧).
(**)	اللاعقلانيّة مفهوم فلسفيّ مضادّ للعقلانيّة الحداثيّة، وهذا لا يعني أنّه يحمل قيمة سلبيّة مرتبطة بدلالته المعجميّة والاجتماعيّة.
(***)	مفتاح ينكر العقلانيّة التي لا تقبل بوجود الظّواهر غير العقلانيّة، لكنّه لا يرفض العقلانيّة المتسامحة مع غيرها.
(****)	درس مفتاح: المهدي أخريف، وأدونيس، وابن بطّوطة، وأبا البقاء الرّنديّ، وابن البنّاء، ومحمد بنيس، وعبد الرّحمن بو علي، والتّوحيدي، وحازماً القرطاجنّي، وابن الخطيب، وابن خلدون، وابن رشد، وابن طفيل، وعبدالله الفيصل، وابن عبدون المكناسيّ، وابن عربي، وابن عميرة، والسجلماسيّ، ومحمد السرغيني، والشّابيّ، والشّاطبيّ، وعلّال الفاسيّ، والكنوني، ورشيد المومني، وحسن نجمي، إضافة إلى مجموعة من أقطاب التّصوّف المغاربيّ. ويلحظ أنّه لم يتطرّق إلا إلى ثلاثة مشارقة: منهم(التّوحيديّ) الذي تمثّل نزعته الإنسانيّة فقط، و (الأمير عبدالله الفيصل) لم يعطه ذاك العمق التّحليليّ المرجوّ، لكنّ (أدونيس) وحده مَن أولاه من المشارقة نقداً أدبيّاً جماليّاً عميقاً.