مجلة جامعة الشارقة للعلوم الإنسانية والاجتماعية

اسم المقال: تفاعل النقد الثقافي مع المناهج النقدية والمعارف المتعددة: قراءة لأهم المفاهيم الرئيسة
اسم الكاتب: نزار جبريل السعودي
رابط ثابت: https://political-encyclopedia.org/index.php/library/8940
تاريخ الاسترداد: 2026/11/01 22:08 +03

الموسوعة السياسيّة هي مبادرة أكاديمية غير هادفة للربح، تساعد الباحثين والطلاب على الوصول واستخدام وبناء مجموعات أوسع من المحتوى العلمي العربي في مجال علم السياسة واستخدامها في الأرشيف الرقمي الموثوق به لإغناء المحتوى العربي على الإنترنت.
لمزيد من المعلومات حول الموسوعة السياسيّة - Encyclopedia Political، يرجى التواصل على info@political-encyclopedia.org

استخدامكم لأرشيف مكتبة الموسوعة السياسيّة - Encyclopedia Political يعني موافقتك على شروط وأحكام الاستخدام المتاحة على الموقع https://political-encyclopedia.org/terms-of-use

تم الحصول على هذا المقال من موقع مجلة جامعة الشارقة للعلوم الإنسانية والاجتماعية ورفده في مكتبة الموسوعة السياسيّة مستوفياً شروط حقوق الملكية الفكريّة ومتطلبات رخصة المشاع الإبداعي التي ينضوي المقال تحتها.

جامعة الشارقة
ملتقى الحضارات

مجلة جامعة الشارقة

دورية علمية محكمة

للعلوم الإنسانية والاجتماعية



المجلد 14 ، العدد 2
ربيع الأول 1439 هـ / ديسمبر 2017 م

الترقيم الدولي المعياري للدوريات 1996-2339

تفاعل النقد الثقافي مع المناهج النقدية والمعارف المتعددة: قراءة لأهم المفاهيم الرئيسة

نزار جبريل السعودي

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية - جامعة زايد

أبوظبي - الإمارات العربية المتحدة

تاريخ الاستلام: 2016-10-08 **تاريخ القبول: 2017-05-01**

ملخص البحث:

يهدف هذا البحث إلى دراسة تأثير المناهج النقدية والمعارف المتعددة في النقد الثقافي، وتقاطعها معه، وذلك بإبرازه لأهم المفاهيم والقضايا الرئيسة التي ظهرت بحكم ذلك التقاطع، وهي: الهيمنة الثقافية والنسق الثقافي واللاوعي الثقافي، والآخر والمهمش في خطاب ما بعد الكولونيالية، والنسوية الثقافية والخطاب الإعلامي الثقافي، وقد خلص البحث إلى أن هذه المفاهيم جعلت من النقد الثقافي نقدا تكامليا، ينفتح على مناهج ومعارف شتى، أهمها: الماركسية والنقد البنيوي والنقد التفكيكي وعلم النفس والاستشراق والنسوية والإعلام وعلم السياسة، وقد انتهج الباحث فيه النهج الوصفي التحليلي المقارن.

الكلمات الدالة: النقد الثقافي، الهيمنة، النسوية، النسق، ما بعد الكولونيالية .

تمهيد:

يعد النقد الثقافي واحدا من التيارات النقدية الحديثة التي اتصفت بالتكاملية، فقد وسع دائرة اهتمامه وانفتح على فضاءات العلوم الأخرى، حتى غدا يتشكل من أسئلة ما بعد الكولونيالية حول القهر الاستعماري، ومن أسئلة دراسة النوع (الجنس) إضافة إلى الدراسات النفسية والاجتماعية المتصلة بالفلسفة الماركسية، كما أخذ يتشكل أيضا من أسئلة الإجراءات الأنثرولوجية، ومن تطبيقات النقد الأدبي والجمالي، مما جعله في نهاية الأمر أشبه بـ «تجمع أطياف مختلفة تشبه في تجمعها ألوان قوس قزح المتنوعة، وهذه الأطياف المختلفة هي ما تضمه النظرية النقدية المعاصرة (الرباعي، 2007، ص15)، وعلى الرغم من التكاملية التي يتصف بها النقد الثقافي إلا أن ذلك قد يحرمه من امتلاك مبادئ ونظريات خاصة به، وهذا ما أشار إليه بعض الدراسين(ساردار وفان لون، 2013، ص 1) ، خاصة أن مصادره التي استقى منها فلسفته تنحصر في مصادر ثلاثة بحسب رؤية (هوقارت Hogart) الرئيس المؤسس لمركز برمنجهام للدراسات الثقافية المعاصرة، وهي: «تاريخية وفلسفية أولا، وإلى حد ما سوسيولوجية، وأخيرا أدبية نقدية»(بعلي، 2007، ص34) ، ويظل لهذا الشمول والانفتاح مداخله الإيجابية، وذلك عائد لقبول النقد الثقافي للمناهج النقدية الأخرى، ورفضه «هيمنة، نوع منها منفردا، إذ يعني ذلك قصورا في الكشف عن الكثير من العلامات الدالة في سياق النصوص (الضبع، 2003، ص10)، فالفائدة النقدية المتحققة بفعل هذا الانفتاح تفيد كثيرا في قراءة النصوص بعمق والكشف عن علاقة الثقافة بالنص الأدبي ومدى التفاعل الحاصل بينهما.

وقد وجد الباحث أن ثمة تنوعا كبيرا في مصادر النقد الثقافي وتعددا في النظريات والمناهج التي أفاد منها، وقد أثار هذا التنوع والتعدد أسئلة حول أهم المفاهيم والقضايا التي ركز عليها النقد الثقافي، وكيفية إفادته منها، فكان ذلك محرضا على البحث والتقصي لإبراز هذه القضايا والمفاهيم؛ سعيا وراء تأطير نظري أكثر دقة وفائدة، إذ إن النقد الثقافي لا يزال في طور النمو، ويحتاج إلى معاودة النظر في أهم المفاهيم والقضايا التي طرحها، فما أهم المفاهيم التي طرحها النقد الثقافي وكيف تعامل معها؟ هذا ما ستحاول هذه الورقة البحثية إبرازه وتسليط الضوء عليه، ولكن قبل الولوج إلى تلك المفاهيم، لا بد من الحديث عن تاريخ نشوء النقد الثقافي، لما له من دور في تفسير بعض مفاهيمه وقضاياه.

موت النقد الأدبي وميلاد النقد الثقافي:

تعود فكرة موت النقد الأدبي إلى (تيري ايجلتونTerry Eagleton)[1] الذي أعلن ذلك في كتابة (نظرية الأدب) بقوله « بدأت هذا الكتاب بمحاولة لتبيان أن الأدب ليس موجودا، فكيف للنظرية الأدبية أن توجد إذاً» (الرباعي، 2007، ص18)، وقد طرح هذه الفكرة سعيا لتثبيت دعائم النقد الثقافي الذي اعتبره بديلا للنقد الأدبي، وتبعا لذلك فقد هاجم الأدب وعدة نخبويا وقمعيا، ووجه اهتمامه نحو وسائل الإعلام والاتصال، «على أساس أن تلك الوسائل أكثر جاذبية وأكثر مصادر المعرفة سيطرة ونفوذا» (الرباعي، 2007، ص27)، وقد تبعه في ذلك عبد الله الغذامي في كتابه (النقد الثقافي) حينما ذكر ذلك صراحة في مقدمة كتابة قائلا: «وبما أن النقد الأدبي غير مؤهل لكشف هذا الخلل الثقافي فقد كانت دعوتي بإعلان موت النقد الأدبي وإحلال النقد الثقافي مكانه، وكان ذلك في تونس في ندوة عن الشعر عقدت في 22/9/1997، وكررتُ ذلك في مقالة في جريدة الحياة (أكتوبر 1998)» (الغذامي، 2008، ص8) ، وفكرة موت النقد الأدبي هذه لم تلق رواجا كاملا لدى النقاد والغربيين منهم فقد انبرى (جوناثان كلر Jonathan Culler) للدفاع عن النقد الأدبي والنقد الثقافي كليهما بطرحه لفكرة الاشتمال /الاحتواء (المزروعي، 2007، ص27)، فهو يرى أن مجالات تطبيق النقد الثقافي أوسع من الأدب، نافيا الصراع بينهما، فالنقد الثقافي لا يقيّد النقد الأدبي بموضوع ما، كما أن النقد الثقافي نشأ بوصفه تطبيقا لطرائق التحليل الأدبي على مواد ثقافية، وتبع (كيلر)، نقاد آخرون أمثال (أنتوني إيستهوب Antony East hope) في كتابه (الأدبي في الدراسات الثقافية)، حينما اتخذ موقفا وسطا يجمع الرأيين المتباينين، مقترحا مصطلحا جديدا سماه (الممارسات الدالة) وهو يتألف من أنواع من الخطابات المؤثرة كالثقافة الشعبية المتمثلة بالسينما والتلفاز والإعلانات وغيرها، وثقافة النخبة كالأدب والفن بشكل عام، وأن كل خطاب يتجسد في شكل نوعي ونموذجي خاص، ومتساو مع غيره من أشكال الخطابات الأخرى، ولا يجوز في هذه الحالة أن يدرس واحد منهما وأن يبقى غيره بعيدا عن الدراسة (الرباعي، 2007، ص 48) والباحث يسير وفقا لهذا الرأي الذي يقارب في نظرته بين النقد الأدبي والنقد الثقافي، وذلك للفائدة المتحصلة بفعل التشاركية الحاصلة بينهما، فقضية موت النقد الأدبي لصالح النقد الثقافي فيها من المغالاة الموضوعية الكثير، وأما تصريح الغذامي الذي أعلن فيه موت الأدب، وأقام عليه كتابه (النقد الثقافي) مركزا فيه على قضية مخاتلة النسق الهجائي المبطن في جل الإبداع العربي، إضافة إلى صكه مصطلح (قبحيات الخطاب) (الغذامي، 2008، ص59)، فقد كفانا الدكتور عبد القادر الرباعي في كتابه (جماليات الخطاب في التحليل الثقافي) مؤونة الرد،

(1) أحد أشهر كتّاب النظرية النقدية في بريطانيا، عمل أستاذا للأدب الإنجليزي في جامعة أكسفورد وجامعة مانشستر، من أشهر كتبه: النظرية النقدية، والنقد والأيديولوجيا، وفكرة الثقافة.

وذلك لدراسته المتأنية ونقده العميق لكتاب الغذامي (النقد الثقافي)، والذي توصل فيه إلى أن قراءات الغذامي «قراءات تستند إلى أفكار مسبقة وعوامل خارجية مستقاة من ثقافة جاهزة، بدلا من أن تأتي من قراءة بريئة من التحيزات» (الرباعي، 2015، ص99)، فقد تابع آراء الغذامي في جل طروحاته النقدية التي حاول فيها إثبات أن الأدب العربي أدب سلبي هجائي، يتلون فيه النسق المخاتل تحت عباءة الجمالي البلاغي، ورد عليه فيها، ولا مجال لسرد ردوده على الغذامي في هذا المقام، غير أن هذا لا يمنع من القول: إن كتاب النقد الثقافي للغذامي قد فتح أبوابا كثيرة للباحثين، وأثار جدلا بحثيا في الوسط الأكاديمي لا يمكن تجاهله، وقد خلص الرباعي في نهاية نقده العلمي لكتاب الغذامي إلى قوله بأن «فكرة إحلال النقد الثقافي بديلا عن النقد الأدبي التي أتى بها عبد الله الغذامي، متتبعا خطى نقاد ماركسيين غربيين أمثال (تيري ايجلتون Terry Eagleton) ليست مبنية على أساس علمي، وإنما هي فكرة طارئة راقت له في لحظة من الزمن» (الرباعي، 2015، ص146).

ومن هنا يمكن القول إن العلاقة بين النقد الأدبي والنقد الثقافي علاقة تكاملية تثري الخطاب وتستحث طاقاته نحو مداخل جديدة، وخاصة تعامله مع الثقافة ووظائفها الاجتماعية، فالنقد الثقافي يعتمد على «طرح أسئلة عن الوظائف الاجتماعية للأعمال الأدبية لفهم الطرق التي بالاعتماد عليها وضعت المواد بإزاء بعضها، ورتبت من أجل فهم العمل الثقافي الذي يسعى النص لتحقيقه»(Greenblatt, 1995, p.232) فالنقد الثقافي مَعْنِيّ بطريقة بناء الثقافة للمعاني والممارسات الإنسانية «إضافة إلى فهم السياقات التي أوجدتها، ثم الكشف عن القوى السياسية المسيطرة التي أيّدت ظهورها» (Barker, 2004, p.43) وبذلك يصبح نشاطا متعدد الاتجاهات، يمكّن المتلقي من أن يصبح أشد وعيا بدور الثقافة، وأعمق فهما لسياق المؤسسات الثقافية، والعلاقات الاجتماعية التي تلعب دورا واضحا في تشكيل طرق تفكير الأفراد، فالقراءة الثقافية تعني «القراءة التي تفسر النص في ضوء الثقافة التي أنتجته، وهي قراءة تكشف عن منطق الفكر داخل النص، بدلا من ادعاءات المؤلف» (يوسف، 2007، ص 164)، وبذلك تتم تحولات إنتاج المعنى، من سلطة المبدع الذي كان المعنى مخبوءا داخل روحه (المعنى في بطن الشاعر)، إلى سلطة الثقافة التي أصبحت المشرّع الأساسي في النقد الثقافي، ويحتّم هذا التحوّل دراسة الخطاب الأدبي في ضوء علاقته مع الخطابات الأخرى وربط النص الأدبي بغيره من النصوص الاجتماعية والنصوص الاقتصادية والسياسية وغيرها، ويلزم هذا الانفتاح استثمارا لمفاهيم تلك المناهج والمشارب وقضاياها ، فما المفاهيم والقضايا التي استثمرها النقد الثقافي بحكم التعالق مع المناهج الأخرى؟ هذا ما سيتم الحدث عنه في الجزء التالي من البحث.

مفاهيم النقد الثقافي وقضاياه:

تعددت المفاهيم التي أفاد منها النقد الثقافي بحكم التواشج والتعالق المعرفي مع العلوم الأخرى، وقد وجد الباحث أن أهم هذه المفاهيم هي:

المفهوم الأول: الهيمنة الثقافية والخطاب السلطوي

من أبرز الذي تحدثوا عن (الهيمنة Hegemony) وتمثّلاتها (أنطونيو جرامشيAntonio Gramsci)[1] وقد قصد بها امتلاك فئة مثقفة أو هيئة ما أو مؤسسة معينة القدرةَ على التأثير ثقافيا وفكريا في المجتمع، مما يسمح لتلك الفئة أو الهيئة أو المؤسسة أن تهيئ صعود طبقة اجتماعية معينة وسيطرتها على الطبقات الأخرى اعتمادا على تنظير مثقفيها (الرويلي و البازعي، 2002، ص 346-347)، كما خص (ميشيل فوكو Michel Foucault) في كتاباته مفهوما آخر يقارب مفهوم الهيمنة، وهو مفهوم السلطة (power) ويعني بها القدرة على تحقيق ما هو مرغوب فيه، سواء وجدت مقاومة أم لم توجد، وتتضح ملامح السلطة في الأدوات والأساليب والإجراءات المؤثرة في أفعال الآخرين (هندس، 2005، ص126)، فالسلطة والهيمنة يشتركان في فكرة واحدة تتلخص في ارتباطهما بالمصالح النفعية، وحينما تُعَارِضُ أفكار ما هذه المصالح تتصدى لها السلطة/ الهيمنة الثقافية، ذلك أن إنتاج الخطاب في كل مجتمع هو «إنتاج مراقب ومنتقَى ومن،ظّم ومعاد توزيعه من خلال عدد من الإجراءات التي يكون دورها في الحد من سلطاته ومخاطره، والتحكم في حدوثه المحتمل، وإخفاء ماديته الثقيلة والرهيبة»(هندس، 2005، ص20)، أي إن مهمة النقد الثقافي الكشف عن الوسائل والأساليب التي تستخدم لتحقيق المنفعة، عبر تمريرها في الخطابات المؤثرة في الجمهور المتلقي، ويرتبط مفهوما الهيمنة والسلطة بالماركسية وعلم السياسة، إذ يمكن تطبيقه على النماذج الأدبية المنتجة بفعل القرب من الساسة، فالخطاب السلطوي يقصد إلى «التأثير في المحكومين بأفكار ومضامين سياسية، غير أنه يشمل خطاب المعارضة، فهو غالبا ما يحمل الأهداف والسمات ذاتها»(القوسي، 2015، ص 53) ولذلك فإن مفهوم الهيمنة الثقافية/ الخطاب السلطوي يتسم بالمراوغة وعدم الثبات، إذ يتلوّن وفقا لنظام المنفعة.

والنقد الثقافي يحاول فهم طريقة بناء الثقافة للمعاني والممارسات الإنسانية والإنتاج الأدبي، إضافة إلى فهم السياقات المنتجة لهذه المعاني، بغية الكشف عن القوى السياسية المسيطرة التي أيّدت ظهورها، فالهدف الرئيس للنقد الثقافي ليس مجرد دراسة الثقافة وفهمها وتحليل سياقاتها فحسب، بل «تناول موضوعات تتعلق بالممارسات الثقافية وعلاقتها

(1) هو فيلسوف إيطالي، ولد عام 1891، اعتقل أكثر من مرة وسجن بسبب أفكاره السياسية، أسس مفهوم الهيمنة على الثقافة كوسيلة للحكم.

بالسلطة، واختبار مدى تأثير تلك العلاقات على شكل الممارسات الثقافية» (ساردار وفان لون، 2003، ص 13)، فالطبقة المهيمنة تتولى دائما إنتاج ثقافة جديدة موحدة، تغذّي الطبقة المهيمَن عليها بالأوهام، وحينما تحاول الطبقة المهيمَن عليها التمرد على الثقافة الجديدة تقوم الطبقة المهيمِنة «بتطويعها وترويضها بل ابتلاعها لتصبح جزءا من الثقافة المؤسسية»(بعلي، 2007، ص 41) وخطاب الهيمنة/السلطة ارتبط بعلاقات قوته مع كل من اللغة والتاريخ والاقتصاد، فاللغة بعناصرها المبهرة تُستثمَر من قِبَل القائمين على السلطة، لتمرير الأفكار وإقناع الجمهور المتلقي لها، فاللغة تعطي أحكاما مسبقة عن الأشياء والخطاب السلطوي يفيد من تأثير اللغة على اللاوعي، فتعدد اللغة بمجازها أداة للسلطة والهيمنة الثقافية، فالمجاز اللغوي يولد المعاني والقيم توليدا مستمرا، مما يمنحه استمرارية في توليد الهيمنة والسلطة.

أما عن علاقة الهيمنة /السلطة بالتاريخ فهي علاقة وطيدة، فالنقد الثقافي بمحاولته فهم الحاضر لا بد وأن يستعين بالتاريخ، فهو يلقي الضوء على أثر الماضي في الثقافة المعاصرة، ذلك أن «الإدراك النّصي الجديد للتاريخ صُنِعَ ليشجّع نقاد الأدب من أجل تشكيل تصور حول التاريخ بوصفه جزءا من اللغة، ولكي يتأملوا فيما وراء التشكيلات الجمالية؛ بغية قراءة الأدب في سياق علاقات القوة/ السلطة بالممارسة»(عليمات، 2015، ص 12).

وقد تحدث (لوكاتش Lukacs)[1] عن علاقة النظام الاقتصادي الماركسي بالهيمنة والسلطة، فيما سماه بـ (الاستلاب أو التشيؤ) (غانم، 1991، ص79)، وذلك في تحول قدرة الإنسان على اتخاذ قراره، وتَملّك حريته ليصبح إنسانا مسلوب الإرادة بمعنى أن الإنسان لا يتحكم في قدره ومصيره، ولكن عالم الأشياء هو الذي يتحكم فيه، فتغدو المادية الثقافية هي المهيمنة على فكره وحياته.

وقد ارتبطت بعض المصطلحات بمفهوم السلطة لدى فوكو(Foucault) ، ومن بين هذه المصطلحات التسلط والسيطرة والحكم والانضباط، ويحمل مصطلحا التسلط والسيطرة دلالات سلبية، فهما يعنيان «انتحال للحق في الأمر من دون تبرير ألبتة، أو من دون تبرير كافٍ أو مقبول، أو هو تجاوز للنطاق المعين للحق في الأمر»(هندس، 2005، ص16) ، ولذلك يرى فوكو أنه يجب تجنب التسلط والسيطرة ما أمكن، داعيا إلى المصطلحين الآخرين، وهما الحكم والانضباط وهما يعنيان تنظيم سلوك الأفراد بقصد التأثير فيه، وذلك بتزويدهم بمهارات خاصة للعمل على تنمية مقدرتهم على ضبط النفس، وتشجيع

(1) هو فيلسوف وناقد وكاتب ماركسي، يعد من مؤسسي الماركسية الغربية التي كانت في مقابل فلسفة الاتحاد السوفيتي.

قدرتهم على الانسجام في العمل، مما يجعلهم يستجيبون للتوجيه، وهذا يعمل على تشكيل شخصياتهم بطريقة مختلفة (هندس، 2005، ص136-137).

ومن الأمثلة على الهيمنة الثقافية والخطاب السلطوي، قصيدة الشاعر الأندلسي ابن زمرك الغرناطي[1] التي حاول فيها تزيين هجوم الغني بالله [2] على المغرب، حيث حوّر في خطابه الشعري الحدثَ، وسعى إلى تنميط فكر المتلقي بما يتفق وما قامت به السلطة السياسية، فالغني بالله أخطأ في هجومه على المغرب، إذ كيف له أن يخسر حلفاءه وإخوانه في عدوة المغرب، الذين كانوا دائما أول المدافعين عن أرض الأندلس ضد هجمات الإسبان، فلولا مناصرتهم المستمرة للأندلس لسقطت غرناطة باكرا، وانتهت دولة الإسلام في الأندلس قبل أوانها، وقد اعتمد الشاعر على الإرث الديني لبني الأحمر، الذين يعودون في نسبهم للأنصار، مما ساعد الشاعر على التركيز على هذا الميراث، ليقنع المتلقين بصحة هذا الهجوم وضرورته، يقول:

هيَ نفحةٌ هبّتْ منَ الأنصارِ أهْدَتْكَ فَتْحَ ممالكِ الأمصارِ

في بِشْرِهَا وبِشارةِ الدّنيا بِهَا مُستمتَعُ الأسماعِ والأبصارِ

(الأندلسي، 1997، ص 403)

ومما يقوي الهيمنة الثقافية على فكر المتلقي استعمال الشاعر للفعل (أَهْدَتكَ)، فالأنصار أهدوا هذا الفتح للغني بالله، وبذلك يصبح الفاعل المتحكِّمُ بعيدا عن الفاعلية، لم يأمر ولم يكن مسؤولا، بل إن الأنصار هم المسؤولون عن هذا الحدث، وهنا سيظهر أثر الاتكاء على السلطة الدينية، وما لها من دور في جعل المتلقي يسلّم بهذا الحدث، ويقتنع له.

ويستمر الشاعر في الاعتماد على النص القرآني الكريم والحديث النبوي، ليبرر فعل السلطة السياسية غير المقبول، حيث يصف هذا الهجوم بأنه (فتح الفتوح) قائلا:

فَتْحُ الفُتوحِ أَتَاكَ في حُلَلِ الرَّضا بِعَجائِبِ الأزمانِ والأَعْصَارِ

(الأندلسي، 1997، ص 404)

وهذا الوصف يذكّر بالآية القرآنية في قول الله تعالى: «إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحَاً مُبِيْنَا» (القرآن

(1) هو محمد بن يوسف بن أحمد بن محمد بن يوسف الصريحي، يكنّى بأبي عبد الله، انظر ترجمته في: الإحاطة في أخبار غرناطة، للسان الدين بن الخطيب، ج7، ص145.

(2) هو محمد بن يوسف بن إسماعيل بن فرج بن نصر ثامن سلاطين بني الأحمر، توفي سنة 893 هـ، انظر ترجمته في: أعمال الإعلام فيمن بويع قبل الاحتلام من ملوك الإسلام، للسان الدين ابن الخطيب، ص 306.

الكريم، سورة الفتح: آية رقم 1)، وهذا تناص ديني جاء ليقوي فكرة الهجوم على المغرب، وأما الجملة الفعلية في قول الشاعر(أتاك)، فهي تبرئ الغني بالله من التفكير في هذا الهجوم مرة أخرى، ولذا قام الشاعر بتحوير الأفكار، فصار الفاعل الحقيقي (الغني بالله) مفعولا به، فالفتح جاء للغني بالله دون أن يطلبه، وفوق ذلك جاءه في أبهى صورة (حُلَلِ الرضا)؛ ليوهم القارئ بأهمية هذا الهجوم، مبرهنا على ذلك من خلال اللغة المتصلة بالثقافة الدينية المقدسة، فهذا النص المشبع بالثقافة الدينية، يخاطب الجمهور المسلم في لا وعيه؛ ليحصل على التأييد بالاتكاء على مفاهيم السلطة الدينية، وقداستها المؤثرة، بل إن الشاعر حاول تبرير الحدث حين صوّر مشهد الفرحة الذي عمّ المغرب بهذا الهجوم، قائلا:

وَخَطَبْتَ منْ فَاسِ الجَدِيْدِ عَقِيْلَةً لَبَّتْكَ طَوْعَ تَسَرُّعٍ وَبَدَارِ

(الأندلسي، 1997، ص 405)

فالقتل والتشريد صار خطوبة، وفاس المُهاجَمَةُ صارت عروسا، لبّوه (طوع تسرّع وبَدَارِ)، فهذا تحوير لواقع القتل والتشريد الذي عاشه أهل المغرب حين الهجوم، والقصيدة طويلة تمتد لأكثر من مئة بيت شعري، لا يمكن الوقوف عند تفاصيلها، فقد فُصِّل فيها القول في بحث آخر، ويمكن لمن أراد الاستزادة الرجوع إليه (انظر: السعودي، 2016: 501-530).

وهكذا يحاول النقد الثقافي فحص الخطابات وإظهار مواطن الهيمنة الثقافية، القابعة بين ثناياها، وفضح المتواري منها، والتي تسعى إلى تنميط – فكر المتلقين /المهيمن عليهم، بما يخدم مصالح الفئة المُهيمِنَة، أيا كانت هذه الفئة المهيمنة، سواء أكانت قوة سياسية أم دينية أم اجتماعية أم اقتصادية.

المفهوم الثاني: النسق الثقافي

يعد مفهوم النسق الثقافي من أكثر المفاهيم استعمالا لدى النقاد الثقافيين، وعلى الرغم من كثرة استخدامه، إلا أنه غير واضح المعالم، ولقد أشار محمد مفتاح إلى هذه الإشكالية حينما حاول تعريف النسق بمعناه العام، فقد ذكر أن له أكثر من عشرين تعريفا، وقد خلص إلى أنه مجموعة من العناصر أو الأجزاء التي يترابط بعضها ببعض مع وجود مميزات خاصة بها، كاشتراك العناصر واختلافها، ووجود بنية داخلية ظاهرة وحدود مستقرة لدى الباحثين، إضافة إلى قبول المجتمع لهذا النسق(مفتاح، 1996، ص 158-159)، ويمكن القول إن عبد الله الغذامي من أوائل النقاد العرب الذي قدموا توصيفا نظريا للنسق الثقافي اعتمادا على وظيفيته، التي تتحدد بتعارض نسقين أو نظامين من أنظمة الخطاب، أحدهما ظاهر والآخر مضمر، بحيث يكون المضمر ناسخا للظاهر، ولا بد أن يكون ذلك

في نفس واحد، أو في ما هو في حكم النص الواحد، شريطة أن يوصف النص بالجمالية والجماهيرية (الغذامي، 2008، ص 77)، غير أن الغذامي بهذا التحديد قد وقع في إشكاليات عديدة أهمها، إشكالية تحديد النسق الناسخ، فإن ما يراه الغذامي نسقا ناسخا قد يراه غيره معززا أو مكملا، إذ لم يعد صالحا وفقا النظريات النقدية فيما بعد البنيوية حصر المعنى في اتجاه معين أو خطاب واحد، فالقارئ يتمتع بحرية لا يقيدها إلا فضاء السياق النصي وحده، خاصة إذا كان النص فنيا أو جماليا (الرباعي، 2015، ص 121)، كما أنه أقام النقد الثقافي على النسق، وخص هذا النسق بالقبيحات، متغافلا عن جماليات النص الذي يرى بأنها وسيلة لتمرير القبحي وتزيينه، وهو بهذا التحديد للنسق يربط الإبداع الأدبي العربي بالقبيح الهجائي، فتحوّل لديه جل الإبداع العربي إلى هجاء نسقي خفي، ولذا كانت بداية النقد الثقافي العربي ضعيفة غير مرحب بها، بسبب هذه الأفكار التي حاولت إماتة النقد الأدبي، كما أن تطبيق الغذامي النسق على الإبداع العربي جاء انتقائيا مجافيا للجانب العلمي، غير أن ذلك لا يمنع من الأخذ قليلا برأي الغذامي في تحديده للنسق عند التطبيق على بعض النصوص الإبداعية، التي تتوافر على التضاد النسقي الواضح، بعيدا عما طرحه من ضرورة وجود النسق الناسخ والمضاد في كل النصوص لتكتمل آلية النقد الثقافي، إذ إن رأيه القائل بضرورة توافر النسقين المتضادين لا تؤيده دلائل علمية، وهذا ما حدا بالدارسين إلى استخدام النسق بمعاني مختلفة عما جاء به الغذامي، فمن الدارسين من يرى أن مفهوم النسق الثقافي يقع في منطقة وسطى بين البنية الاجتماعية والبنية الكامنة في العقل الإنساني «وذلك لجمعه بين وظيفة التفسير والاستيعاب للتجربة الإنسانية من جهة، وبين وظيفة التأثير والتحكم في سلوك الأفراد من جهة أخرى، فهذا النسق يفسر التجربة الإنسانية ويمنح ما هو فاقد للمعنى من حيث الأصل معنى، كما أنه بعد أن يكون كذلك ، ينقلب نسقا مهيمنا يتحكم في تصورات الأفراد وسلوكياتهم» (كاظم، 2004، ص 95) ، والنسق بهذا التصور يؤدي مهمتين، الأولى تفسير الثقافة، والثانية أداة من أدوات الهيمنة على فكر المتلقين، وتقارب هذا الرؤية رؤية الناقد (ليتش V.Leitch)[1] الذي يرى بأن النسق نظام من أنظمة عقلية ولاعقلية تُكْشَف بالممارسة الفعلية للتحليل، وهذه الأنظمة «ذات سمات متضاربة، كانت تبدو متماسكة ومفكّكة في الوقت نفسه وبالغة التعقيد والتعارض» (الشجيري والتميمي، 2014، ص 175)، وهذه الأنظمة تتسم بالمخاتلة والمكر، لذا ينبغي تبني استراتيجيات عميقة للكشف عنها.

ويرى الباحث أن النسق الثقافي يقارب الأيدلوجيا كثيرا في تشكّله، فتحوّلات الأيدلوجيا في بواطن الخطاب ومكامنه بما يخدم الفئة المهيمنة هي التي تشكّل النسق، ولعل هذا ما

(1) يعد من أوائل النقاد الأمريكيين الذين دعوا إلى نقد ثقافي لما بعد البنيوية، من أشهر كتبه كتاب: النقد الأدبي الأمريكي من الثلاثينات إلى الثمانينات.

عناه (إيجلتون Eagleton) من أن التأويل الثقافي للنص «مَعنِيٌّ بفحص الرؤى الأيدلوجية، والممارسات الاجتماعية في بنية الخطاب الأدبي، بوصفها أنساقا غير بريئة»(عليمات، 2009، ص 67)، فقد انشغل النقد الثقافي بالكشف عن المعنى أكثر من بكثير من اهتمامه بشكل العمل الأدبي.

وحتى يتحدد النسق الثقافي لا بدّ من وضع النص/ الخطاب وتفسيره داخل السياق الثقافي لمؤلف النص، أو داخل سياق القارئ نفسه، وهذا ما يجعل من النسق الثقافي مفهوما قابلا للتحول، تبعا للسياق الذي يوضع فيه، فتصبح القراءة الثقافية للنسق أقرب إلى القراءة التأويلية، التي ترفض الدلالات النهائية القطعيّة، وتنفتح دائما على معاني جديدة، «فالنصوص تنتج في سياق ثقافي ما، وعند قراءتها في سياق ثقافي مغاير تعطي معنى آخر، وهكذا كلما تعددت السياقات التي تقرأ فيها النصوص، تعدّدت معاني هذه النصوص»(يوسف، 2007، ص 181)، ومثال ذلك ما أورده الشاعر ابن زيدون الأندلسي[1] في إحدى مقدمات قصائده المدحية للأمير ابن جهور[2]، إذ يقول:

هذا الصباحُ على سُرَاكِ رقيباً فَصِلي بِفَرْعِكِ لَيْلَكِ الغِربِيْبَا [3]

ولـديكِ أمثالَ النجومِ قَلائدٌ ألَفتْ سَمَاءَكِ لبَّةً وتَرِيْبَا[4]

أظَنِينَةً دَعْوى البراءَةِ شَأْنُها أنتِ العَدوُّ فَلِمَ دُعِيْتِ حِبْيبَا

لو شِئتِ ما عَذِّبت مُهْجَةَ عَاشِقٍ مُسْتَعْذِبٍ في حُبِّك التَّعذِيْباَ

ولَزَرْتهِ بل عُدْتِهِ إنّ الهَوَى مَرَضٌ يكونُ لهُ الوصالُ طَبِيْبَا

(ابن زيدون،1967، ص 324)

فظاهر النص يشي بالمحبة، غير أن باطنه ينقض ذلك، فالمحبوبة ظالمة تتلذذ بتعذيبه، ولذلك يرى ابن زيدون حبها مرضا، يحوّلها إلى عدوٍّ مكروه، حيث اتخذ منها نسقا ثقافيا أخفى عبره ما يعتمل في نفسيته من شكوى لسوء حاله لدى أبي الحزم، وبذلك تتفق هذه الشكوى من المحبوبة مع الشكوى من سياسة أبي الحزم التي يصورها ابن زيدون، فلو

(1) هو أبو الوليد أحمد بن عبد الله بن زيدون المخزومي، ولد سنة 394 هـ في قرطبة، وتوفي سنة 436 هـ، انظر ترجمته في: المُغرِب في حُلى المغرب لابن سعيد، ج1، ص 63.

(2) هو أبو الحزم جهور بن محمد بن جهور، أحد حكام قرطبة، توفي سنة 435 هـ، انظر ترجمته في : المُغرِب في حُلى المغرب لابن سعيد، ج1، ص 56.

(3) الغربيب: شديد السواد.

(4) اللبّة موضع القلادة من العنق والتريب كذلك.

كان سعيدا لما اشتكى، وبينة الغزل بنية سطحية تمثل الإهمال الذي عاناه الشاعر لدى أبي الحزم، وتبعا لذلك فإنه يسعى لتحويل هذا الاهمال إلى اهتمام ليحصل من خلاله على براءته من التهمة التي أودع بسببها السجن، ولذا يمدح قائلا:

ولَئِنْ عَجِبْتُ لأِنْ أُضَامَ وجَهْورٌ نِعْمَ النصيرُ لقدْ رأَيْتُ عَجِيْبَاً

مَلِكٌ أطـــاعَ اللهَ من مُوَفَّقٌ مـــا زالَ أوَّاباً إليهِ مُنِيْبَاً

مُتَمَرسٌ بالدهرِ يَعْقِدُ صَرْفُهُ إنْ قامَ في نادي الخُطُوبِ خَطِيْبَا

(ابن زيدون،1967، ص 324)

فأبو الحزم ملك طائع لله ملتزم بأوامره ونواهيه، صاحب حكمة وتجربة في الصعاب، ومع ذلك تخاذل عن نصرة ابن زيدون، ولذا يتعجب ابن زيدون من أن يُضَام ويُظَلَم لديه، وهذا تأكيد للنسق الثقافي المخاتل الكاره لصورة أبي الحزم، التي ما هي إلا صورة مزيفة لحقيقة الحال الظاهرة التي يبدو عليها، مما يؤكد توافق البنى في دواخلها من هجاء خفي للمرأة الظالمة بالهجر (بنية المقدمة الغزلية) مع بنية مدح الأمير أبي الحزم، وبهذا يظهر دور النسق الثقافي في تفسير الثقافة التي يحملها النص الشعري.

وبهذه الرؤية يمكن تصوّر النسق الثقافي على أنه نظام خطائي أيديولوجي، يمتاز بالتحول واللاثبات، يؤدي وظائف تفسيريّة، قد يكون متناقضا في داخله وقد لا يكون، كما يمكن له أن يكون أداة من أدوات الهيمنة على فكر المتلقي.

المفهوم الثالث: اللاوعي الثقافي

أفاد النقد الثقافي من التحليل النفسي وعلم النفس، فالنقد الثقافي كما ذكرنا عنه سابقا نقد تكاملي، عابر للحقول المعرفية، ويمكن وصفه بأنه أقرب إلى الدراسات البينية Interdisciplinary التي تفيد من المناهج والدراسات المتنوعة، ومن أهم المفاهيم التي أفادها النقد الثقافي من علم النفس مفهوم اللاوعي، وخاصة اللاوعي الجمعي ممثلا بالقيم والعادات الاجتماعية، وتَخَفِّيها بين ثنايا النص الأدبي، «فالمعنى مختزل في شبكة الثقافة، وفي مرحلة انتقاله من الثقافة إلى النصية ينخرط في سلطة النص، والنص يتستّر على المعنى تحت حجاب النصية، كما تستقر الثقافة على المعنى تحت ستار القيم والعادات والتقاليد»(يوسف، 2007، ص 172)، ويأتي دور النقد الثقافي في الكشف عن اللاوعي الثقافي الجمعي الذي يتحكم ويسير المجموع العام، ومن أهم من ركز بحثه على التحليل النفسي الثقافي نقاد نيويورك، فقد «استخدموا عدة طرق نقدية للتحليل بما فيها التحليل النفسي، في سبيل تحقيق نقد ثقافي واسع النطاق» (ليتش، 2000، ص 111).

واللاوعي الثقافي الجمعي هو مخزون أيديولوجي، مركب في عقل الإنسان «يسيطر بقوة الدعم الاجتماعي وحراس الثقافة على عملية الإنتاج الفكري له، ويقود سلوكه في مجالات الحياة المختلفة»(يوسف، 2010، ص 53)، فيصير اللاوعي الثقافي متحكما في سلوك المجتمع بأسره، من خلال تسيير لاوعي أفراده، وهو ما اصطلح عليه (كارل يونغ Carl Yung) بالقناع، إذ يتشكل لديه القناع من امتزاج اللاوعي الفردي باللاوعي الجمعي، فهو يسمّي أجزاء اللاوعي المكبوتة باللاوعي الشخصي، ثم يبيّن أن إلحاق طبقات أعمق من اللاوعي، يسبب تضخما في اللاوعي الشخصي، مما يشكل لديه اللاوعي الجماعي، فما نظنه لا وعيا فرديا ما هو في حقيقة الأمر إلا لاوعيا جمعيا، يقود الأفراد بقوة سطوته الثقافية، وهذا ما عبر عنه (يونغ Yaung) بقوله :«القناع يخفي جزءا من النفس الجماعية ويعطي في الوقت ذاته وهما بالفردية قناع يدفع الآخرين ويدفعنا نحن إلى الاعتقاد بأن الكائن المعني فردي، في حين أنه في العمق يلعب دورا تعبر معطيات وضرورات النفس الجماعية عن نفسها من خلاله» (يونغ، 1997، ص 61).

فاللاوعي الثقافي متحكّم في اللاوعي الفردي، وكما هو معلوم أن ثمة علاقة وطيدة بين اللاوعي واللغة، وهذا ما أكّده (فرويد Freud) الذي رأى أن الإبداع يقارب كثيرا عالم الأحلام، فالهو (ID) تولد الطاقات والغرائز المكبوتة، التي تسعى الأنا إلى السيطرة عليها لتحقق توازنا نفسيا واجتماعيا للذات، غير أن هذه الأنا تظلّ محكومة بسلطة الأنا العليا (super ego الرقيب الداخلي) الذي ينوب عن ثقافة المجتمع وعاداته في كبت الرغبات «وقد مهّد فرويد الطريق للنظريات التي تعترف بالدوافع الفردية في الوقت نفسه، الذي تعمل فيه على وضع هذه الدوافع في إطار التشكيلات الثقافية والأنظمة السياسية» (إميج، 2005، ص 277)، ومن هنا يتشكل الصراع بين الرغبة اللاواعية والرغبة الواعية ، ويأتي دور الناقد الثقافي للكشف عن ملامح هذا الصراع، وتمثلاته داخل الإنتاج الأدبي؛ إذ يشكّل أيضا هذا الصراع أنموذجا من نماذج الهيمنة على فكر المبدع.

ومن الأمثلة الدالة على اللاوعي الثقافي وقوته المتحكمة في سلوك المجتمع، ما قاله الشاعر دُرَيد بنُ الصِّمَةِ [1] في رثاء أخيه عبد الله، الذي فقده يوم اللوى، حيث أورد ابن الصمة أبياتا شعرية دالة على تحكم اللاوعي الجمعي في اللاوعي الفردي، وذلك حينما أراد قومه بقيادة أخيه عبد الله غزو غطفان، فأمرهم الشاعر دريد بن الصمة أن يرجئوا الغزوة ويبتعدوا، لعلمه أن غطفان ستحمي مراعيها، ولكنهم لم يسمعوا نصيحته، فباءت غزاتهم بالفشل وهلك أخوه عبد الله وقومه، يقول:

(1) هو دُريد بن معاوية بن الحارث بن معاوية بن بكر بن علقة، من الشعراء الجاهليين من قبيلة هوازن، توفي في السنة الثامنة للهجرة، انظر ترجمته في: ديوان دريد بن الصمة، ص 7.

أَمَرْتُهُمُ أَمْرِي بِمُنْعَرَجِ اللِّوى فلَمْ يَسْتَبِينُوا الرُّشْدَ إلا ضُحَى الغَدِ

فلمّا عَصَوْني كنْتُ منهُمْ وقد أرَى غِوَايَتَهُمْ وأنّني غيرُ مُهتَدِ

ومَا أنَا إلا من غَزِيَّة إنْ غوَتْ غوَيْتُ وإنْ تَرشُدْ غزَّيةُ أَرْشُدِ

وإنْ تُعقِبِ الأيامُ والدهرُ تعلمُوا بَني قاربٍ أنّا غِضَابٌ بِمَعْبَدِ

(ابن الصمّة، 1985، ص 61-62)

فالمقدمات الثقافية الدالة على لاوعي الأنا الفردية تدل على نضجها لرؤيتها ما كان رشدا، فقد أمرهم الشاعر بترك الغزو، ولكن الأنا العليا المتمثلة في قبيلة الشاعر لم تنصت لسلطة الأنا الفردية الضعيفة، ورغم ذلك لم تنسلخ الأنا الفردية عن المجموع الثقافي، وهذه إحدى سمات المجتمع العربي الجاهلي، وهذا ما عبّر عنه الشاعر في البيت الأخير، مبرزا الجملة الثقافية الدالة على اللاوعي الجمعي السلطوي، والمتحكمة في كل أفراده، وفي ذلك تفسير الثقافة المجتمعية التي كانت تحياها القبيلة العربية، ولربما امتدت بعض آثارها إلى يومنا هذا، إذ يظل المجموع الثقافي متحكما في الأنا الفردية وإن كانت على صواب، لأن نظام الثقافة يقضي باتباع سلطة الأنا العليا وأوامرها.

وفكرة اللاوعي الثقافي ليست مرتبطة بالمبدع وحده، بل هي متصلة أيضا بالقارئ، فالقارئ يواجه النص من خلال الأنظمة المترسبة في لاوعيه، ومن خلال ذكرياته القرائية (يوسف، 2007، ص 182).

ومن ارتباطات اللاوعي الثقافي الجمعي بعلم النفس يبزغ اهتمام النقد الثقافي بالأسطورة، فعلى الرغم من أن الأسطورة تشير إلى وقائع حدثت منذ أمد بعيد، لكن ما يعطيها قيمة حقيقية هو أن ما تصفه «يكون غير ذي زمن محدد، أي أنها تفسر الحاضر والماضي وكذلك المستقبل» (شتراوس، 1986، ص 5)، وهذا التداخل الزمني من أشد ما يهتم به النقد الثقافي، إذ هو يحاول تفسير الحاضر من خلال فهم الماضي وارتباطاته بالواقع، وكذلك يؤدي الحفر الانثروبولوجي المستند إلى عالم الأسطورة إلى فهم كثير من المعاني الثقافية، المتخفية داخل لاوعي المجتمع الثقافي، وهذا ما تبناه (شتراوس Strauss) حينما أقام رباطا تشاكليا بين شكل الفكر الأسطوري، وشكل العقل الإنساني، وشكل العمليات الطبيعية والعمليات الآلية «مؤكدا وحدة المبدأ المنطقي العام والاشتراك في الدلالة، ومؤكدا مع (فرويد) أن المعاني الأصلية تكمن خلف المعاني الظاهرة الخادعة»(شتراوس، 1986، ص 16).

كما أن النقد الثقافي قد يفيد من تكرار الصور داخل الخطاب الأدبي، وذلك أن الصورة «إذا عادت الظهور بإلحاح كتقديم وتمثيل على السواء، فإنها تغدو رمزا، وقد تصبح جزءا من منظمة رمزية أو أسطورية»(ويليك وواريـن، 1987، ص 197)، فالصورة الرمزية تشير في غالب الأحيان إلى اللاوعي، ويمكنها أن تتحوّل إلى شيفرات غامضة، تخفي داخلها العديد من الدلالات الثقافية النفسية، التي يحاول الناقد الثقافي حل أسرارها، وكشف غوامضها الثقافية.

المفهوم الرابع: الاستشراق وخطاب ما بعد الكولونيالية

انفتح النقد الثقافي على خطاب ما بعد الكولونيالية (post- colonialism) ليستمد منه رؤى ثقافية جديدة، تتعلق بدراسة كل أغراض الاستشراق العنصرية والإمبريالية، والهوية والتهجين والهيمنة والمركزي والهامشي والآخر، مركزا على أثر هذه المفاهيم في الأدب والثقافة، ويُعَدّ (إدوارد سعيد) من أوائل الذين طُبِّقَت مواقفهم النظرية في «دراسة وكشف النظرات الأوروبية والأمريكية المُشوِّهة للمجتمعات العربية في سلسلة من الكتب بما فيها الاستشراق»(ليتش، 2000، ص 405) فالاستشراق نطاق سردي يربط بين الثقافة الغربية والفكر الإمبريالي، ويُعنَى بدراسة تأثير الإدراكات الغربية على الاسلام والشرق الأوسط، فلقد « تمت صياغة التصورات عن الشرق في إطار الهيمنة وسياق الخضوع»(ساردار وفان لون، 2003، ص 110)، وبذلك يصبح الاستشراق حسبما يراه (إدوارد سعيد) طريقة غربية تهدف إلى إعادة السيطرة على الشرق والهيمنة عليه.

وقد كان الاستشراق مدخلا للاستعمار الأوروبي في منطقة الشرق، بفعلٍ من الأكاديميين الذين وظفوا فكرة الشرق وأفريقيا المظلمة «بوصفها مواقع للخصائص السالبة والمتماثلة، من أجل التعزيز الإيجابي الجذاب كما يبدوان في فكرة أوروبا،(عليمات، 2015، ص 18)، ونتج عن دراسة الاستشراق مفهوم الآخر، ويقصد به نقيض الذات، وهو تصنيف استعبادي يقتضي إقصاء كل ما لا ينتمي إلى نظام فرد أو جماعة أو مؤسسة (الشجيري والتميمي، 2014، ص 176)، ويُعنَى النقد الثقافي في خضم درسه للآخر بفهم تجليات أنساق الآخر السياسية والاجتماعية الاقتصادية في الثقافة عموما، ونتج عن التفاعل بين الذات والآخر ثقافة جديدة مهجنة، وهي ما أشار إليها (هومي بابا Homi k. Bahbah)[1] في كتابه (موقع الثقافة) حيث سمّاها الفراغ الثالث، ويعني بها «عملية التهجين التي لم تكتف بمجرد احتلال مكان التاريخ الذي أنشأها، بل إنها ترسخ هياكل جديدة للسلطة، مولدة أولويات سياسية جديدة (ساردار وفان لون، 2003، ص 124) وهذا التهجين الثقافي يؤدي إلى إثراء الثقافتين مع عدم تمجيد للآخر على حساب الذات، وانطلاقا من هذه الرؤى

(1) هو أستاذ الأدب الأمريكي والبريطاني في جامعة هارفارد، تعود أصوله للهند، وهو أول من طرح مفهوم التهجين، من أهم كتبه: موقع الثقافة.

نشأت فكرة الاهتمام بالأدب الهامشي، والاحتفاء به، ففي مجال الأدب توجه النقد الثقافي نحو إدراج أشكال الكتابة المستبعدة، وكتابات الجماعات المهمشة، مثل كُتّاب الطبقات العامة والكتّاب الملوّنين، والذين طالبوا بالأدب الهامشي «لم يريدوا تدمير الأدب الرفيع في حد ذاته، بل أرادوا إضافة هذا الأدب الهامشي إلى الأدب الرفيع حتى تتوسع دوائر الاهتمام وتثرى» (المزروعي، 2007، ص 22) كما اهتم النقد الثقافي في إطار دراسة لخطاب ما بعد الكولونيالية، بموضوع الهوية، وهو ما ركّز عليه عالم الاجتماع الآسيو-بريطاني (علي راتانهي) الذي يرى بأنه في إطار الثقافات العنصرية أصبحت الهويات العرقية «عنصرية وهذا يحدث عندما يكون الخطاب المحدد حيويا وشعبيا، ومرتبطا بشكل أساسي بالدلالات الثقافية، مثل الدين، فالهويات العرقية التي تعرضت للاضطهاد دائما ما يشار إليها بالازدواجية» (ساردار وفان لون، 2003، ص 129).

ومن النقاد الثقافيين البارزين الذين مارسوا النقد الثقافي في خطابات ما بعد الكولونيالية، الناقد (ستيفن جرينبلات Stephen Greenblatt)[1] فيما سماه بالجماليات الثقافية، فقد رأى أن الثقافة نظام من القيود (الكوابح system of constraints) فمفهوم الثقافة لديه يشير إلى قضايا متناقضة لديه مثل الكبح (constraint) والحراك (mobility) ، ويمكن استخدام الثقافة في دراسة الأدب، فقد حُدّدت الحدود الثقافية في الأدب العربي من خلال المدح والهجاء (Greenblatt, 1995, p.226)، وهو يرى أن الأعمال الأدبية المتصلة بالمدح والهجاء ، سرعان ما تذبل بانتهاء الأفراد الذين صيغت لأجلهم، ولكن الوعي بالثقافة يساعدنا على استرداد المعنى، والإحساس الأصلي ببناء الحدود التي قامت عليها تلك الأعمال عند وجودها للمرة الأولى، بتوجيه الاهتمام نحو المعتقدات التي يتضمنها العمل الأدبي (Greenblatt, 1995, p.226)، وتبعا لذلك فإن ثمة أسئلة ثقافية لا بد وأن تُطْرَح على العمل الأدبي لكي يُفْهَم ثقافيا وأهمها:

- ما السلوك والممارسات التي يلتزم بها العمل؟
- هل يشعر القارئ في زمان ومكان ما بأن هذا العمل قادر على فرض نفسه؟
- من قُيّدتْ حريته أو حركته تلميحا أو تصريحا بسبب هذا العمل؟
- هل من اختلافات القيم التي يقدمها العمل وبين القيم التي يؤمن بها المتلقي؟
- ما المؤسسات الاجتماعية التي يمكن أن ترتبط بها الأعمال في المدح والهجاء؟ (Greenblatt, 1995, p.227).

(1) ناقد أدبي أمريكي، ولد سنة 1943، من مؤسسي منهج التاريخانية الجديدة عام 1980.

وسيشير الباحث إلى أحد نصوص الشاعر محمود درويش الدال على خطاب ما بعد الكولونيالية، وأثر الدراسات الاستشراقية في السيطرة على ثروات الشرق ومقدراته، والنص الذي اختاره الباحث هو جزء من قصيدة (أبد الصبّار)، التي تتحدث عن ضياع فلسطين وحلم العودة، يقول:

إلى أين تأخُذُني يا أَبي؟

إلى جِهَةِ الريحِ يا وَلَدي ...

وَهُما يَخْرجانِ مِنَ السَهْل، حَيْثُ

أَقام جنودُ بونابرتَ تلاًّ لِرَصْدِ

الظلال على سور عَكَّا القديم. (درويش، 1995، ص 32)

ركّز الشاعر محمود درويش على الذات الفلسطينية المهمشة، التي بدت ملامحها في هروب الأب وابنه، وجاء جواب الأب عن سؤال ابنه أنهم متجهون : (إلى جهة الريح) أي إلى الضياع، حيث الريح تسير بلا وجهة، مما يعني ضياع بوصلة المكان، وقد أبرز الشاعر ثنائية لواقع حال الذات المهمشة (الفلسطيني التائه)، فقبل وجود الآخر المحتل، كانت تلك الذات تعيش في (السهل)، حيث سهولة الحياة وجمالها، ومع مجيء الآخر المغتصب تغير واقع الحال، إذ بنوا (تلا لرصد الظلال)، مما يشي بتغير الحياة ومأساويتها، ويستمر الشاعر في تصوير الخوف المتشكل من وجود الآخر المركزي، قائلا:

يقولُ أَبٌ لابنِه: لا تَخَفْ. لا

تخف من أَزيز الرصاص! التصِقْ

بالتراب لتنجو! سننجو ونعلو على

جَبَلٍ في الشمال، ونرجعُ حين

يعود الجنودُ إلى أهلهم في البعيد.

ومن يسكُنُ البَيْتَ من بعدنا

يا أَبي؟

سيبقى على حاله مثلما كان

يا ولدي! (درويش، 1995، ص 32-33)

وهكذا يحاول الجيل المهمش من الفلسطينيين بناء أمل العودة في لاوعي الجيل القادم، رغم الخوف والهلع من وجود الآخر المغتصب، ولذلك شكّل الدفاع عن الهوية والخوف من ضياعها أساس المقاومة، يقول:

تَحَسَّسَ مفتاحَهُ مثلما يتحسَّسُ

أَعضاءه، واطمأنَّ. وقال لَهُ

وهما يعبران سياجاً من الشوكِ:

يا ابني تذكَّرْ! هنا صَلَبَ الانجليزُ

أَباك على شَوْك صُبَّارة ليلتين،

ولم يعترف أَبداً. سوف تكبر يا

ابني، وتروي لمن يَرِثُونَ بنادقهم

سيرةَ الدم فوق الحديد .... (درويش، 1995، ص 33)

إذ إن ثمة دلالات للجمل الثقافية التي ذكرها الشاعر: (تحسّس مفتاحه / تذكّر/ وتروي) فهي تشكل بؤرا ثقافية دفاعية عن الهوية الفلسطينية المهمشة: فالمفتاح الذي خاف عليه الأب، يعد دليلا ماديا على الارتباط بالمكان، فالمكان يؤصل للهوية ويربطها بالجغرافيا، وأما الذاكرة (تذكّر) التي يريد الأب من ابنه أن لا ينساها، فهي ذاكرة المقاومة حينما صلب الإنجليز الأب على شوك الصبار، ولم يعترف بوجود الآخر المستعمر، ولم ينس هويته، وهذا دليل معنوي على روح الحفاظ على الهوية، وأخيرا يدعو الأب ابنه إلى المقاومة، بخلق ذاكرة جمعية للهوية المسلوبة الضائعة، بتذكير الأجيال القادمة وبث روح الدفاع، عبر رواية قصص بطولات الأجداد للأبناء (وتروي لمن يرثون بنادقهم سيرة الدم فوق الحديد)، ولعل عبارة (سيرة الدم فوق الحديد) تلخص ما ذكره إدوارد سعيد عن أهداف الاستشراق الخفية الداعية إلى الهيمنة على خيرات الشرق، وأن ما يدعيه الآخر المركزي المحتل من أنه جاء ليثقف الذات المهمشة، ويعلمها كيف تدير شؤون حياتها، ما هو إلا كذب محض، ووسيلة للهيمنة على خيرات الشرق، ولذلك (سيرة الدم) وحدها من تكشف عري الآخر، وتكشف ظلمه، وهي من تحفظ للذات المتشظية هويتها، وتعيد حقها المغتصب.

وهكذا نرى أن النقد الثقافي في إفادته من خطاب ما بعد الكولونيالية، قد ركز على الآخر المهمش، ودرس الذات وعلاقتها بالآخر، مع عدم تمييز بين الأدب النخبوي/ المركزي

والأدب الهامشي/ أدب الثقافة الدنيا، وقد سعى لتوجيه النقاد نحو دراسة مدى تأثير كل تلك المفاهيم في الخطاب الأدبي وغير الأدبي، وبيان مدى التأثير المتبادل، وأثره في الثقافة.

المفهوم الخامس: النسوية الثقافية

استمد النقد الثقافي بعض إطروحاته من النسوية، وقد جاء ذلك استكمالا لمشروع النقد الثقافي الذي يجمع بين النقد والأيدلوجيا، سعيا لفهم دور الثقافة في إعادة تشكيل العلاقات الجنسية والطبقية والعرقية، فقد ركّزت دراسات النقد الثقافي على فهم علاقة المرأة بالمجتمع والرجل، وتحديد مواطن الهيمنة وآليات التخاطب الثقافي الصادرة نحو المرأة ومنها، بوصفها آخر مقموعا أو متحولا من الهامشية نحو المركز، ولعل هذا التواشج بين النسوية والنقد الثقافي قد تم مع بدايات ظهور النقد الثقافي، حينما «اجتمع أثر النقد النسوي والعرقي واليساري، ليفرض الاعتراف بأن النصوص الأدبية هي بالأساس وثائق وأحداث اجتماعية، تحيل الى موضوعات اجتماعية تاريخية، إذ ركّز النقد الثقافي على دراسة الاختلافات في الهوية بسبب الجنس (Gender) أو العرق (Race) وكشف الخطابات، وما تحوية من تحيّزات تعود في معظمها لأسباب سياسية من قبل المركزية الذكورية Androcentrim ، المتمثلة في سلطة الرجل، والتي تسعى الى تنميط المرأة تنميطا فكريا يحقق أهدافه»(المزروعي، 2007، ص 18)، والنسوية تتداخل مع النقد الثقافي في رؤيتها لتشكيلات الهيمنة وفهم الخطاب الموجه نحو المرأة، بقصد تطويعها فكريا وثقافيا، وكذلك فهم الخطاب الصادر عن المرأة، رافضة تلك الهيمنة المجتمعية الذكورية أو مرحبة بها.

تُعَرَّف النسوية بأنها حركة تشير إلى كل من يعتقد بأن المرأة تأخذ مكانة أدنى من الرجل في المجتمعات التي تضع الرجال والنساء في تصانيف اقتصادية أو ثقافية مختلفة، وتعدّ ذلك نوعا من أنواع الظلم الذي تستطيع المرأة تغييره عن طريق العمل الجماعي، ولذلك فإن هدف النسوية هو تغيير وضع المرأة في المجتمع (جامبل، 2002، ص 337-338)، ويرى رواد النسوية أن ثمة انقلابا كبيرا قد أسقط الحق الأمومي، فتحوّل نظام المجتمع من نظام أمومي إلى نظام أبوي بطريركي، وتدريجيا تدنّت قيمة المرأة لتتحول إلى وعاء لتامين متعة الرجل، ووسيلة لإنجاب الأولاد، ومن ثم تحولها الى أَمَةٍ للرجل (عمرو، 2011، ص 144)، وتهدف النسوية إلى رفض كل أشكال الهيمنة الذكورية، وإلغاء الوصاية المجتمعية على المرأة، بوصفها مخلوقا أدنى درجة بسبب الاختلافات البيولوجية بينهما.

ومن الأمثلة الدالة على رفض النسوية لسلطة الهيمنة الذكورية، ما جاء في ديوان أحلام مستغانمي (عليك اللهفة)، وسيذكر الباحث بعض الأمثلة على ذلك، محيلا القارئ إلى أحد البحوث التي فُصِّلَ فيها القول عن هذه القضية (انظر: السعودي، 2016، ص 19-206).

ففي شعر أحلام مستغانمي تحويل للسلطة المركزية ممثلة بنفوذ الرجل إلى سلطة هامشية، وذلك بإبراز أوجه ثقافية جديدة لخيانة الرجل، تبدو عبر غيرته القاتلة للمرأة، إضافة إلى أسلوب الشك المهلك الذي يتصف به، فالغيرة وإن كانت مفهوما ثقافيا يحمل أبعادا إيجابية، ولكنها لدى مستغانمي تمثل بعدا سلبيا، فقد ارتبطت غيرة الرجل عليها بالقتل، فالرجل الخائن لدى مستغانمي يغار من كل شيء إيجابي يتحقق للأنثى، فتغدو هذه الغيرة مثلبة يتصف بها الرجال، تقول:

كم احتفاءً بي

نحرْتَ من غنيمةٍ

ثمّ ذاتَ غَيْرةٍ

بيدِكَ تلك جَوْراً نحَرْتَني

أبداً لن تنساني

أبداً لن تنسى

أبدٌ منَ الندمِ ينتظرُك

من أضاعَني قضى وحيداً كحصان

لا مَرْبطَ بعدي لقلبِه (مستغانمي، 2015، ص 37-38)

فظاهر النص الثقافي أنه يكرمها (نحرَ الغنائم لها) ولكنه في العمق الخفي (ينحرُهَا)، ولذلك تخفي نقمتها على هذا الواقع الاجتماعي، بصوغ عالم جديد للرجل الخائن يتشكل من خلال الندم والتيه (قضى وحيدا كحصان لا مربط بعدي لقلبه) سائرة وفق ما يراه كتّاب النسوية، من أن مفتاح استراتيجية التحرير يكمن في فضح الواقع، بالحديث عن المنطق الأنثوي، الذي يفضح التباهي والظلم الذكوري.

ويتحول المركزيُّ/ الرجلُ المحبوبُ إلى هامشي/ رجلٍ منسي، قَالِبةً المشهد الثقافي المتمثل في الضعف الأنثوي إلى سطوة أنثوية، تحزمُ أمرها وتتخذ قرار النسيان دونما حرج أو ألم، بل بتباهٍ، كما في قولها:

البارحةَ لأوّل مرة

لفظتُ اسمَك بين أسماءٍ أخرى

ما ذكرْتُ سوى محاسنِك

كما نذكرُ خِصالَ الراحلين

البارحة.. أصبحَ لك اسمٌ

لفظتُه كما يلفِظُ البحرُ جثّة (مستغانمي، 2015، ص146)

فهي ترفض المنطق الثقافي القائل بسيطرة الرجل على عالم الأنثى، ثائرة على هذه المنظومة، وكما يرى دعاة النسوية بأن البشر قد صنعوا على مدى قرون فروقا في الأدوار الاجتماعية، حتى غدت حقائق مطلقة، فأحلام مستغانمي تعي هذا الفكر، وتؤكد أن المرأة الواعية لديها القدرة الكاملة على رفض المنطق الذكوري السلطوي، ومنطق المجتمع المسيطر على سلوك الأنثى وعاطفتها.

وقد تفرعت النسوية إلى أنواع أهمها النسوية الراديكالية والنسوية الإسلامية، حيث ترى النسوية الراديكالية بأن نظام المجتمع العربي نظام ذكوري أبوي متسلط، وليس هناك من طريقة لإصلاحه سوى القضاء عليه، وهذا ما رآه أصحاب التيار النسوي الراديكالي في فترة السبعينات من اجتثاث لهذا التمييز، أما دعاة النسوية الإسلامية فهم مهتمون بتقديم تفسير نسوي جديد للإسلام، يسهم في تعديل كثير من القضايا التي تمنح الرجل هيمنة دينية، وسلطة مرجعية على المرأة، بحكم القوامة وباسم الدين.

ويظهر دور الناقد الثقافي ممارسته النقدية في الكشف عن مظاهر الهيمنة الذكورية، وآثار التمرد الأنثوي عليها في الخطاب بكافة أشكاله، وإن كان أدقّ ما يُرَكَّزُ عليه الإبداع الأدبي، فاللغة كما هو متفق عليه من أهم أدوات السلطة والهيمنة، وهذا ما أشار إليه (رولاند بارت Roland Barthes) بقوله: «إن اللغة ما إن يُنْطَق بها حتى وإن كانت مجرد همهمة، فهي تصبح في خدمة سلطة بعينها» (القوسي، 2015، ص 55)، وبذلك تنفتح دلالات اللغة على معاني متعددة، ويصبح التأويل من أهم الآليات التي يعتمدها النقد الثقافي للكشف عن الأثر الثقافي للخطابات النسوية وغيرها، فكل أثر فني حتى وإن كان مكتملا ومغلقا من خلال اكتمال بينته المضبوطة بدقة، هو أثر مفتوح على الأقل من خلال كونه يُؤَوّل بطرق مختلفة، دون أن تتأثر خصوصيته، التي لا يمكن أن تختزل «ويرجع التمتع بالأثر الفني إلى كوننا نعطيه تأويلا، ونمنحه تنفيذا ونعيد إحياءه في إطار أصيل»(إيكو، 2001، ص 16).

المفهوم السادس: الخطاب الإعلامي الثقافي

جنحت الدراسات الثقافية نحو الاهتمام بما هو شعبي جماهيري، وجاء ذلك ضمن ما اصطلح عليه باسم الثقافة الشعبية /الثقافة الدنيا والتي استخدمت مقابلا للثقافة العليا / الأدب النخبوي، فالنقد الثقافي حاول دراسة الأثر الجماهيري الذي تتركه وسائل الإعلام لدى الجمهور، وقد بدأ ذلك بعد المؤتمر الذي نظمه الاتحاد القومي للمعلمين حول الثقافة الشعبية ووسائل الإعلام عام 1960، حيث شكّل هذا المؤتمر علاقة فارقه في التحول نحو الثقافة الشعبية وبذلك «أصبحت الأبحاث المتعلقة بوسائل الإعلام والثقافة الشعبية من المحاور الرئيسة في النشاط المبكر لمركز الدراسات الثقافية المعاصرة بجامعة برمنجهام، الذي سرعان ما أدرج علم السيميولوجيا في دارسة وسائل الإعلام والثقافة الشعبية»(ويدن، 2005، ص 246-247)، كما عملت مدرسة فرانكفورت دراسات عن الإعلام وتساءلت عمن يربح منها، ومن يسيطر عليها ؟ (كرانغ، 2005، ص 123)، وقد أولى (بيير بورديو Pierre Bourdieu) اهتماما كبيرا للدور الذي تلعبه وسائل الإعلام في فرنسا، وقدّم نقدا لاذعا لتبعية المثقفين الفرنسيين لوسائل الإعلام بعامة، وخص التلفاز بدراسة خاصة، إذ كان له أكبر الأثر في «تكريس الأوضاع والمصالح السائدة، وفي التفريغ السياسي، والتلاعب بعقول المستهلكين من المشاهدين»(بورديو، 2004، ص 9)، فقوة التلفاز الاجتماعية المتشكلة بفعل قوة تأثيره على لاوعي الجماهير، وتنميط ذائقتهم الفكرية، يتحوّل إلى قوّة سياسيّة، وبذلك عُدَّ درس تأثير التلفاز ووسائل الإعلام بعامة قضية من أهم قضايا النقد الثقافي.

وتتشابك لدى الناقد الثقافي الرؤى في درسه للخطاب الإعلامي، إذ تتواشج الدراسة الاجتماعية مع الدراسة الأدبية اللغوية، للكشف عن المؤشرات اللغوية غير اللغوية على الفكر الاجتماعي الجمعي، ويصير على الناقد الثقافي لزاما أن يوجّه نظره الفاحص حول أهم قضايا الخطاب الإعلامي، ومنها مسألة التضمين، أي أن يُعْمِلَ أدواته النقدية لفحص مضمون التقارير والمنتجات الإعلامية، التي تحتوي على صور ومناظر وخلفيات وثقافات خاصة بالمجموعات العرقية، ويبرز مدى قوتها الخفية في التعبير عن تلك المجموعات العرقية، كما يمكنه أن يتفحّص «الدور المنوط بالأفراد من مختلف الجماعات الثقافية، من أجل تشكيل المنتج المرجو، وإلى أي مدى يمكنهم التحكّم في عمليه الإنتاج»(ساردار وفان لون، 2003، ص 163)، وقريب مما ذكر آنفا يمكن للنقد الثقافي أن يقوم بدراسة الشيفرات الإعلامية المركوزة في ثنايا البرامج الإعلامية، وذلك على مستوى النص نفسه «إذ تستخدم هذه المنهجية بشكل رئيس في الإعلانات، لأنها وعلى الرغم من قصرها يمكن أن تكون معقدة على هذا المستوى» (ديورنغ، 2010، ص 196)، ويظل بإمكان النقد الثقافي أيضا دراسة السمات المكونة لجنس معين، وعلاقتها بالواقع الثقافي والفكر الجمعي.

ومع التحوّل الكبير الذي تشهده وسائل الإعلام، بدا التحول واضحا من دراسة الحالة التلفازية إلى دراسة تأثير الشبكة الإلكترونية العنكبوتية، وقد ازداد هذا التأثير بفعل قوة العولمة الثقافية التي يشهدها العالم، والتي تسعى إلى الهيمنة بكافة اشكالها، فالعولمة «مفهوم استعماري جديد يمثل مرحلة أكثر تقدما في مراحل النظام الرأسمالي الغربي، يقوم على الهيمنة الاقتصادية وعلى الاستلاب الثقافي الحضاري للشعوب، وليست عولمة اقتصاد السوق الحر سوى قافلة تجر وراءها عولمة ثقافية، تتبع تلك الدول المُعولَمة، لتنتشر بقوة في أنحاء المعمورة، بصفتها الثقافة الفضلى الواجب اتباعها»(الرباعي، 2015، ص 181) وقد ووجِهَت العولمة الثقافية بحركات مناهضة أبدت تمردا اجتماعيا، كما هو الحال مع ما سمي باليسار الجديد في أمريكا، والذي تبنّاه أصحاب الدراسات الثقافية، وأشهرهم في ذلك (ريموند وليمز Raymond Williams) في كتابة الثقافة والمجتمع (الرباعي، 2015، ص 181).

كما ركّز النقاد الثقافيون في درسهم لتأثير لوسائل الإعلام على قضية الهوية، واستلابها وتنميطها، بما يحقّق الأهداف السياسية والاقتصادية للمتحكمين في وسائل الإعلام، إضافة إلى محاولة النقد الثقافي الإجابة عن أمور تتعلق بمن يدير دفّة التكنولوجيا، وكيفية صياغة الاختيارات التكنولوجية، وعمن يستفيد من تطورات تكنولوجية معينة، فمن وجهة نظر النقد الثقافي أنه قد تمّ «استخدام التكنولوجيا في خلق خرافات أو أساطير واستخدام أنماط منها، من أجل السيطرة والاستغلال»(ساردار وفان لون، 2003، ص 107) إضافة إلى دورها في تحقيق الهيمنة، وتقييد الأفكار.

خلاصة ونتائج:

في الختام، وجد الباحث أن ثمة قضايا عديدة تتصل بمسألة تفاعل النقد الثقافي مع المناهج النقدية والمعارف المتعددة، وقد توصل البحث إلى النتائج الآتية:

- النقد الثقافي نقد تكاملي عابر للحقول المعرفية، أفاد من النقد الاجتماعي/الماركسي، والنقد التفكيكي والنقد البنيوي، وعلم النفس والنسوية، وخطابات الاستشراق وما بعد الكولونيالية، والخطاب الإعلامي.

- برزت عدة مفاهيم وقضايا رئيسة يمكن للناقد الثقافي تناولها في إطار درسه للخطابات، وأهم هذه المفاهيم والقضايا هي: الهيمنة الثقافية والنسق الثقافي واللاوعي الثقافي، والاستشراق وخطاب ما بعد الكولونيالية، والنسوية الثقافية والخطاب الإعلامي الثقافي.

- من المفاهيم الفرعية التي نتجت عن دراسة المفاهيم الرئيسة في النقد الثقافي، مفهوم التسلط والسيطرة والحكم والانضباط، واللاوعي الجمعي الثقافي، والأدب الهامشي والتهجين الثقافي، والهيمنة الذكورية والهوية.

- يعدّ مفهوم الهيمنة من أهم المفاهيم التي أفادها النقد الثقافي من النقد الماركسي، وهو يتقاطع مع مفاهيم أخرى، كتقاطعه مع النسق الثقافي الذي يمكن له أن يتحول إلى أداة من أدوات الهيمنة، كما أن الدراسات الاستشراقية قد تتحول لتصبح أداة من أدوات الهيمنة والسيطرة على الشرق، كذلك أدّى مفهوم الهيمنة دورا بارزا في الدراسات النسوية الثقافية حينما وُظِّفَ للحديث عن التسلط الذكوري، والسلطة المجتمعية التي تمارس اضطهادا لواقع المرأة المهمّشة، إضافة إلى دور هذا المفهوم الكبير في فهم الشيفرات المبثوثة في ثنايا البرامج الإعلانية والإعلامية، وأثرها في تنميط الفكر، واستلاب الهوية.

- ثمّة علاقة قوية بين الهيمنة واللغة والتاريخ والاقتصاد، إذ يمكن لها أن تصبح وسائلا للهيمنة على الفكر وتنميط الذائقة.

- يتصف مفهوم النسق الثقافي بالمراوغة والتحول تبعا للسياق، وخلاصة الرأي فيه أنه نظام خطابي أيديولوجي يؤدي وظيفة تفسيرية للثقافة، أو يمكن له أن يكون أحد أدوات الهيمنة كما ذُكرَ سابقا.

- أفاد النقدُ الثقافيُّ مفهومَ اللاوعي الثقافي من علم النفس، إذ يتمثل دور الناقد الثقافي في الكشف عن ملامح اللاوعي الجمعي، المتحكم في المجموع العام، وتبعا لذلك كثر الاهتمام بالأسطورة والرمز.

- نتج عن انفتاح النقد الثقافي على خطاب ما بعد الكولونيالية مفهومُ الآخر، إضافة إلى ظهور مفهوم الثقافة المهجنة والأدب الهامشي وكتابات الطبقة العاملة والملوّنين، إضافة إلى تعميق النقد الثقافي لدراسة الاستشراق، الذي مهّد المستشرقون من خلاله إلى السيطرة على الشرق وثقافته.

- سعى النقد الثقافي لفهم دور الثقافة في إعادة تشكيل العلاقات الجنسية والطبقية بين الرجل والمرأة.

- سعى دعاة النقد الثقافي النسوي إلى ضرورة اجتثاث النظام الذكوري العربي، المعادي للمرأة ـ بزعمهم- إذ لا سبيل إلى إصلاحه سوى القضاء عليه.

- ركّز النقاد الثقافيون الذين درسوا تأثير الإعلام على قضية استلاب الفكر والهوية، وذلك بدراستهم للمضامين الفكرية المبثوثة في ثنايا البرامج الإعلامية المقدمة للجمهور، والمحمّلة بأفكار خفيّة تسعى لتنميط الفكر بما يخدم مصلحة الجهة القائمة عليها.

قائمة المصادر والمراجع:

أولاً: المراجع العربية:

1. القرآن الكريم.
2. إميج، رينر. (2005) النقد الأدبي واتجاهات التحليل النفسي. في كتاب: ك. تلوولف، ك. نوريس، ح. أوزبورن (محرر)، موسوعة كمبريدج في النقد الأدبي القرن العشرون المداخل التاريخية والفلسفية والنفسية، ترجمة: فاتن مرسي، القاهرة، المشروع القومي للترجمة.
3. إيكو، أمبرتو. (2001). الأثر المفتوح، ترجمة: عبد الرحمن بوعلي، ط2 اللاذقية، دار الحوار للنشر والتوزيع.
4. بورديو، بيير. (2004). التلفزيون وآليات التلاعب بالعقول، ترجمة: درويش الحلوجي، ط1 دمشق، دار كنعان للدراسات والنشر والخدمات الإعلامية.
5. جامبل، سارة. (2002). النسوية وما بعد النسوية، ترجمة: هدى الصدة، ط1 القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة.
6. حفناوي، بعلي. (2007). مدخل في نظرية النقد الثقافي المقارنة، ط1 بيروت، الدار العربية للعلوم.
7. ابن الخطيب، لسان الدين. (2003). الإحاطة في أخبار غرناطة، شرحه وضبطه: يوسف الطويل، ط1 بيروت، دار الكتب العلمية، ج7.
8. ابن الخطيب، لسان الدين، أعمال الإعلام فيمن بويع قبل الاحتلام من ملوك الإسلام، تحقيق: ليفي بروفنسال، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية.
9. درويش، محمود. (1995). لماذا تركت الحصان وحيدا، رياض الريس للكتب والنشر، بيروت.
10. الرباعي، عبد القادر. (2000). تحولات النقد الثقافي، ط1 عمان، دار جرير للنشر والتوزيع.
11. الرويلي، ميجان والبازعي، سعد. (2002). دليل الناقد الأدبي، إضاءة لأكثر من سبعين تيارا ومصطلحا نقديا معاصرا، ط3 بيروت، المركز الثقافي العربي.
12. الرباعي، عبد القادر. (2015). جماليات الخطاب في النقد الثقافي رؤية جدلية جديدة، ط1، عمان، دار جرير للنشر والتوزيع.
13. ابن زيدون. (1967). ديوان ابن زيدون ورسائله، تحقيق: علي عبد العظيم، القاهرة، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع.
14. ديورنغ، سايمون. (2010). الدراسات الثقافية مقدمة نقدية، ترجمة: ممدوح عمران، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب.
15. ساردار، زيودين ولون، بورين فان. (2003). أقدّم لك الدراسات الثقافية، ترجمة: وفاء عبد القادر، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة.
16. السعودي، نزار. (2016). جماليات التحليل الثقافي وتزييف الخطاب في شعر ابن زمرك محمد بن يوسف الغرناطي: قصيدة «هي نفحة» نموذجا. مجلة اتحاد الجامعات العربية للآداب. جامعة اليرموك. الأردن. (2)13.
17. السعودي، نزار. (2016). صورة الرجل وتحولات النسق في ديوان عليك اللهفة لأحلام مستغانمي: قراءة ثقافية نسوية، مجلة الأكاديمية العربية في الدنمارك، الدنمارك. (2) ،13.
18. ابن سعيد. علي بن موسى بن عبد الملك. (1993). المغرب في حلى المغرب، تحقيق: شوقي ضيف، ط4 دار المعارف، القاهرة.

19. شتراوس، كلود ليفي. (1986). الأسطورة والمعنى، ترجمة وتقديم: شاكر عبد الحميد، ط1 بغداد، دار الشؤون الثقافية العامة، وزارة الثقافة والإعلام.
20. الشجيري، سحر والتميمي، عبد الله. (2014). سيرورة النقد الثقافي عند العرب. مجلة جامعة بابل للعلوم الإنسانية، جامعة بابل، (1)، 22.
21. ابن الصمّة، دريد. (1985). ديوان دريد بن الصمة، تحقيق: عمر عبد الرسول، القاهرة، دار المعارف.
22. الضبع، مصطفى. (2003). أسئلة النقد الثقافي. ورقة عمل مقدمة إلى مؤتمر أدباء مصر في إقليم المينا.
23. عليمات، يوسف. (2009). النسق الثقافي، قراءة ثقافية في أنساق الشعر العربي القديم، ط1 إربد، عالم الكتب الحديث.
24. عليمات، يوسف. (2015). النقد النسقي تمثيلات النسق في الشعر الجاهلي، ط1 عمان، الأهلية للنشر والتوزيع.
25. عمرو، أحمد. (2011). النسوية من الراديكالية حتى الإسلامية قراءة في المنطلقات الفكرية. مجلة البيان، الرياض، (8).
26. غانم، رمضان بسطاويسي. (1991). علم الجمال عند لوكاتش، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
27. الغذامي، عبد الله. (2008). النقد الثقافي قراءة في الأنساق الثقافية العربية، ط4، بيروت، المركز الثقافي العربي.
28. القوسي، خالد سليمان. (2015) بين خطاب السلطة وسلطة الخطاب، في كتاب عبد الله البرعي، وسعيد كريمي، والبشير التهالي (محرّر)، الكتابة والسلطة بحوث علمية محكمة في الكتابة والسلطة، عمان، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع.
29. كاظم، نادر. (2004). تمثيلات الآخر صورة السود في المتخيل العربي الوسيط، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
30. كرانغ، مايك. (2005). الجغرافيا الثقافية، ترجمة: سعيد منتاق، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والأدب.
31. ليتش، فنسنت. (2000). النقد الأدبي الأمريكي من الثلاثينيات إلى الثمانينيات، ترجمة: محمد يحيى، القاهرة، المشروع القومي للترجمة.
32. المزروعي، فاطمة أحمد. (2007). تمثيلات الآخر في أدب ما قبل الإسلام، ط1 أبو ظبي، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث.
33. مستغانمي، أحلام. (2015). عليك اللهفة، ط1 دار نوفل، لبنان.
34. مفتاح، محمد. (1996). التشابه والاختلاف نحو منهجية شمولية، ط1 بيروت، المركز الثقافي العربي.
35. هندس، باري. (2005). خطابات السلطة من هوبز إلى فوكو، ترجمة: ميرفت ياقوت، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة.
36. ويدن، كريس. (2005) الدراسات الثقافية بحث في كتاب: ك. تلوولف، ك. نوريس، ح. أوزبورن (محرّر)، موسوعة كمبريدج في النقد الأدبي القرن العشرون المداخل التاريخية والفلسفية والنفسية، ترجمة: فاتن مرسي، القاهرة، المشروع القومي للترجمة.
37. يوسف، عبد الفتاح أحمد. (2007). استراتيجيات القراءة في النقد الثقافي. مجلة عالم الفكر، الكويت، (1) 36.

38. يوسف، عبد الفتاح أحمد. (2010). لسانيات الخطاب وأنساق الثقافة فلسفة المعنى بين نظام الخطاب وشروط الثقافة، ط1 بيروت، الدار العربية للعلوم ناشرون.

39. يونغ، غوستاف. (1997). جدلية الأنا واللاوعي، ترجمة: نبيل محسن، ط1 سورية، دار الحوار للنشر والتوزيع.

ثانيا: المراجع الأجنبية:

Barker, C. (2004). The Sage Dictionary of Cultural Studies. London: Sage Publication.

Greenblatt, S. (1995). Culture, from “”. In F. lentricchia and McLaughlin, (2end edition), Cultural terms for literary studies (pp.225-233). Chicago: The University of Chicago Press.

Translated Romanized Arabic References: ترجمة مصادر ومراجع اللغة العربية:

1. The Holy Quran.
2. Emig, Reiner. (2005). Literary Criticism and the Trends of Psychoanalysis. In K. Tallowolf, K. Norris, H. Osborne (ed.) Cambridge Encyclopedia of 20th Century Literary Criticism, Historical, Philosophical and Psychological Entries. Trans. Fatin Morsi. Cairo: National Project for Translation.
3. Eco, Umberto. (2001). The Open Work. Trans. Abdurrahman Bouali. (2nd Ed.). Latakia: Dar Al-Hiwar for publication and distribution.
4. Bourdieu, Pierre. (2004). TV and the Mechanisms of Minds Manipulation. Trans. Darwich Halouji, (1st Ed.). Damascus: Dar Kan’an for Studies, Publishing and Media Services.
5. Gamble, Sarah. (2002). Feminism and Post-Feminism. Trans. Huda Sadda. (1st Ed.). Cairo: Supreme Council of Culture.
6. Hefnaoui, Ba’ali. (2007). Introduction to the Theory of Comparative Cultural Criticism. (1st Ed.). Beirut: Al-Dar Al-Arabiya Lil’ouloum.
7. Ibn al-Khatib, Lisan Eddine. (2003). A Comprehensive Account of Granada News. Annotated and controlled by Yusuf Al-Tawil. (1st Ed.). Beirut: Al-Dar Al-Arabiya Lil’ouloum.
8. Ibn al-Khatib, Lisan Eddine Media Impact on Muslim Kings Who Had Been Pledged Loyalty in Their Childhood. Compiled by Levy Provencal. Cairo: Maktabat Al-Thaqafa Al-Deeniya.
9. Darwich, Mahmoud. (1995). Why I Left the Horse Alone. Beirut: Riyad Al Rayes for books and publishing.
10. Al-Riba’i, Abdul Qadir. (2000). Transformations of Cultural Criticism. (1st Ed.). Amman: Dar Jarir Publishing and Distribution.

11. Al-Ruwaili, Meghan and Al-Bezi'i, Saad. (2002). The Literary Critic Guidebook. Addition of more than seventy currents and contemporary critical terms. (3rd Ed.). Beirut: Arab Cultural Center.
12. Al-Riba'i, Abdul Qadir. (2015). The Aesthetics of Discourse in Cultural Criticism: a New Dialectical View. (1st Ed.). Amman: Dar Jarir for Publishing and Distribution.
13. Ibn Zaydoun. (1967). Diwan Ibn Zaydoun and His Letters. Compiled by Ali Abdel Adhim. Cairo: Nahdhat Misr for printing, publishing and distribution.
14. During, Simon. (2010). Cultural Studies: Introduction to Criticism. Trans. Mamdouh Omran. Kuwait: National Council for Culture, Arts and Letters.
15. Sardar, Ziauddin and Van Loon, Borin. (2003). Introducing Cultural Studies. Trans. Wafa Abdel Qadir. Cairo: Supreme Council of Culture.
16. Saudi, Nizar. (2016). The aesthetics of cultural analysis and the falsification of discourse in the poetry of Ibn Zamark Mohammed bin Yusuf Al-Garnati: the poem 'She's a Whiff' as an Example. Journal of the Union of Arab Universities for Literature. Yarmouk University. 13 (2). Jordan.
17. Saudi, Nizar. (2016). The image of man and the transformations of style in the collection 'Impatient for You' by Ahlem Mostaganmi: a feminist cultural reading. Journal of the Arab Academy in Denmark. 13 (2). Denmark.
18. Ibn Said, Ali bin Mousa bin Abdul Malik. (1993). Morocco in the Jewelry of Morocco. Compiled by Chawqi Dhaif. (4th Ed.). Cairo: Dar Al-Ma'arif.
19. Strauss, Claude Levy. (1986). Myth and Meaning. Translated and introduced by Chaker Abdul Hamid. (1st Ed.). Baghdad: Dar Al-Ch'oun Al-Thaqafiya Al-'Amma, Ministry of Culture and Information.
20. Al-Shajiri, Sahar and Al-Tamimi, Abdullah. (2014). The process of cultural criticism among Arabs. Journal of Babylon University of Human Sciences. 22 (1). University of Babylon.
21. Ibn al-Samma, Doraid. (1985). Diwan Doraid Ibn Al-Samma. Compiled and edited by Omar Abdul Rasoul. Cairo: Dar Al-Ma'arif.
22. Al-Dhabaa, Mustafa. (2003). Questions of Cultural Criticism. A paper presented at the Literary Conference of Egypt in the region of El Mina.
23. Alimat, Yusuf. (2009). Cultural Pattern: a Cultural Reading of Ancient Arabic Poetry Formations. (1st Ed.). Irbid: 'Alam Al-Kutob Al-Hadith.
24. Alimat, Yusuf (2015). Criticism of Stylistic Representations in Pre-Islamic Poetry. (1st Ed.). Amman: Al-Ahlia for Publishing and Distribution.
25. Amr, Ahmed. (2011). Feminism from Radicalism to Islamic Criticism: a Reading in Intellectual Premises. Al-Bayan Journal. (8). Riyadh.

26. Ghanim, Ramadan Bastawisi. (1991). Aesthetics of Lukács. Cairo: Egyptian General Book Authority.
27. Al-Gathami, Abdullah. (2008). Cultural Criticism: a Reading in Arab Cultural Formations. (4th Ed.). Beirut: Arab Cultural Center.
28. Al-Qousi, Khaled Suleiman. (2015). 'Between the discourse of authority and the authority of discourse', in Abdullah al-Borai, Said Karimi, and Bashir Tahali (Ed.), Writing and Power: Refereed Scientific Research Works on Writing and Power. Amman: Dar Kounouz Al-Ma'rifa for publication and distribution.
29. Kadhem, Nader. (2004). Representations of the Image of the Black Other in the Average Arab Imagination. Beirut: The Arab Foundation for Studies and Publishing.
30. Crang, Mike. (2005). Cultural Geography. Trans. Said Montaq. Kuwait: National Council for Culture, Arts and Literature.
31. Leach, Vincent. (2000). American Literary Criticism from the 1930s to the 1980s. Trans. Mohamed Yahya. Cairo: The National Project of Translation.
32. Mazroui, Fatima Ahmed. (2007). Representations of the Other in Pre-Islamic Literature. (1st Ed.). Abu Dhabi: Abu Dhabi Authority of Culture and Heritage.
33. Mostaganmi, Ahlem. (2015). Impatient for You. (1st Ed.). Lebanon: Dar Nawfel.
34. Miftah, Muhammad. (1996). Similarities and Differences: Towards a Comprehensive Methodology. (1st Ed.). Beirut: Arab Cultural Center.
35. Handas, Beri. (2005). Discourses of Power from Hobbes to Foucault. Trans. Mirfat Yaqout. Cairo: Supreme Council of Culture.
36. Warden, Chris. (2005). 'Cultural Studies Search' in K. Tallowulf, K. Norris, H. Osborne (ed.). Cambridge Encyclopedia of 20th Century Literary Criticism, Historical, Philosophical and Psychological Entries, by Fatin Morsi. Cairo: The National Project of Translation.
37. Yusuf, Abdel Fattah Ahmed. (2007). Reading strategies in cultural criticism. Majallat 'Alam Al-Fikr. 36 (1). Kuwait.
38. Yusuf, Abdel Fattah (2010). Discourse Linguistics and Culture Patterns: the Philosophy of Meaning between the Discourse System and Culture Conditions. (1st Ed.). Beirut: The Arab Science Publishers' Center.
39. Young, Gustav. (1997). The Dialectic of the Ego and the Unconscious. Trans. Nabil Mohsen. (1st Ed.). Syria: Dar al-Hiwar for publication and distribution.

The Interaction between Cultural Criticism, Critical Theories and the Plurality of Knowledge: a Study of the Major Concept

Nizar Jebril Alseoudi

College of Humanities and Social Sciences - Zayed University

Abu Dhabi - United Arab Emirates

Abstract:

The aim of this research is to study the impact of critical approaches and the multiplicity of knowledge on cultural criticism and their interaction with it by highlighting the main concepts and issues that emerged from such interaction, including: cultural hegemony, cultural system, cultural awareness, the other, and the marginalized in the postcolonial discourse. The research concluded that these concepts have made cultural criticism a comprehensive approach, open onto multiple theories and multiple types of knowledge, the most important of which are: Marxism, structural criticism, deconstructive criticism, psychology, orientalism, feminism, media and political science. The researcher has used a comparative analytical and descriptive approach.

Keywords: cultural criticism, hegemony, feminist, structure, post-colonial.