التّفكير اللغويّ عند الغذّاميّ بين الوعي النّسويّ وسلطة الأنساق
– قراءة في كتاب (المرأة واللغة) –

Linguistic Thinking of El Ghadhami, between Feminist Awareness and Formats Power – Read in The Book (Women and Language)

د. موسى عالم‡

تاريخ الاستلام: 17 .07. 2020 تاريخ القبـول: 2021.04.01

ملخّص: تبحث هذه الورقة في طريقة تلقّي النّاقد العربي لبعض المفاهيم المتعلقة بالنّظريّة النّسويّة، وكيفيّة تطبيقه لمقولات النّقد النّسوي على واقع الثّقافة العربيّة، ومدى قدرته على إخضاع تلك المفاهيم الجديدة لمعطيات السّياق الثّقافي العربي، حيث بيّن لنا البحثُ أنّ الإسقاط المتسرّع لتلك المفاهيم الغربيّة غالبا ما يؤدي بالنّاقد إلى الوقوع في تشويه المفهوم وفي ظُلم الثّقافة نفسها. لقد توخّينا التّركيز على أبرز الاختلالات التي شابت نظرةَ الغذّامي للثقافة العربيّة وتفسيرَه لوضع المرأة العربيّة في علاقتها باللغة ثمّ بالكتابة، من خلال قراءة نقديّة متأنيّة لكتابه (المرأة واللغة)، وسعينا إلى الالتّزام بمنطلقات النّقد الثّقافي نفسِها التي استند إليها النّاقد، مع حرصنا على البقاء في حدود القراءة الموضوعيّة، وفي فضاء التّصوّر النّقديّ النّسويّ.

‡جامعة عبد الرّحمان ميرة، بجايّة، الجزائر، البريد الإلكتروني: alemos@hotmail.fr (المؤلّف المرسل).

كلمات مفتاحيّة: اللغة العربيّة؛ النّقد النّسويّ؛ استلاب؛ الأنساق الثّقافيّة؛ الثّقافة العربيّة.

Abstract: This study examines how Arab critic receives certain concepts related to feminist theory, how he applies feminist criticism in the context of Arab culture and language. This research showed us that a rapid projection of these Western concepts may lead the critic to fall into the injustice of the culture itself cultures.

We have focused on the most significant imbalances that tainted El-Ghadhami's point of view on Arab culture and his interpretation of the position of Arab women first in their relation to language and then to writing, by a careful critical reading of his book (Women and Language).

Key words: Arabic, feminist criticism; Deprivation; the Arabic culture; Cultural formats; female.

1. المقدّمة: أصبحت الدّراسات النّسويّة تشكّل حقلا خصبا للبحث، وموضوعا محوريا من موضوعات النّقد الثّقافي، فقد استهوت النّقادَ خصوصياتُ هذا التّوجّه النّقديّ الجديد وقدرتُهُ على كشف معاناة المرأة (كجنس وكجندر) من مركزيّة الفحل المُهيمنةِ على نظام الحياة، والمنتجةِ لمفاهيمها، والمحدّدةِ لنظام العلاقات الاجتماعيّة فيها، بما يخدم مصالحها بالدّرجة الأولى.

ورغم انخراط الكثير من الباحثين العرب في تيار ما يصطلح على تسميته (النّقد النّسويّ)، وانتشار عديد الدّراسات الرّجاليّة السّاعيّة إلى كشفِ خصوصياتِ الإبداعِ النّاعمِ ورؤيتِه للأشياء من مَنظورٍ أُنثويٍّ مُغاير، فإنّ المنجَز النّقدي الرّجاليّ في هذا

المجال يبقى مسكونا بمكوّنات ثقافيّة عريقة تجذرت في نفسيّة النّاقد العربي وبأنساق خفيّة مازالتّ تعتمل في أعماقه، وتصرّ على توجيه رؤيته النّقديّة وتحديد نظرته للآخر (المرأة)، ناهيك عن صعوبة تخلّص النّاقد العربي – وهو حديث عهد بنسق جديد في التّفكير النّقدي –من افتتانه القديم بمركزيّة (النّص) كمعطى جماليّ، ممّا حال دون توجيه أداته إلى البحث في الأنظمة الثّقافيّة الفاعلة داخله. ولا نستبعد اليوم أمام استعصاء هذه العتبة، الوُقوفَ على منجزات نقديّة نسويّة تصرّ على الالتّفات صوب الواجهة الجماليّة للكتابة، فتَتفلِت منها المضمرات الدّلاليّة، وتُخطئُ عمقَ التّصوُّر النّقدي الثّقافي. وهنا يتّجه بنا التّساؤل صوب حقيقة النّقد النّسويّ: هل انخِراطُ النّاقد العربيِّ الرّجل في نقد الكتابة النّسائيّة وليد رؤيّة نسويّة حداثيّة، أم مجرّد مُسايَرةٍ لتيّار جديد وافد؟ وإن صحّ الطّرح الأوّل، فهل تمكّن النّاقد العربي من بلورة رؤيّة نقديّة نسويّة واعيّة، قادرة على قراءة الكتابات النّسويّة العربيّة عبر النّفاذ إلى المكونات والأنساق الثّقافيّة (الشّرقيّة) التي أنتجتها، لا في ضوء معطيات ثقافيّة دخيلة، ودون أن ينساق النّاقد نفسُه وراء إكراهات النّسق وإملاءات الثّقافة، فتكون قراءته صادرة من منظور فحولي مسكون بهاجس التّمركز؟ وذانك هما الشّرطان اللّذان يضمنان للقارئ الحدَّ الأدنى من الموضوعيّة، وللمقروء حقَّ النّظر إليه من زاويّة المعرفة التي تعتمل بداخله لا من زاويّة المعرفة الغربيّة التي تنفرد بمكوّنات ثقافيّة خاصّة، أنتجت، بدورها، كتابةً روحُها ورُؤيتُها غربيّة. ومن هنا، وَجب التّنبيه إلى أنّ حديثَنا عن النّسويّة اليوم يضعنا «أمام تيارات نسويّة متعدّدة، وهذا التعدّد يكمن وراءه (خلفيّة ثقافيّة) عامّة»[1]، على النّاقد توضيحُها والارتفاقُ بها لرسم الحدود الدّقيقة للمفهوم.

نحن نفترض خضوع الموقف النّقدي للغذّامي، نسبيّا، إلى جملة من المكونات الثّقافيّة التي تجذرت في شخصيّة النّاقد العربيّ عامّة، وصارت بمثابة المنبّهات العصبيّة الموجّهة لرؤيته النّقديّة، وخاصّة إذا تعلق الأمر بالمرأة التي تعدّ صورتُها الجندريّة مزيجا ثقافيا معقّدا من تعاليم الدّين، وقوانين القبيلة، وتشكيلات الخيال الشّعري القديم.

وإلى جانب فرضيّة خضوع النّاقد لسلطة الأنساق، لا نستبعد أن يخلق مفهوم النّسويّة، كتيار وافد جديد، حالة انبهار تَحدو ببعض النّقاد إلى مجاراة النّظريّة الغربيّة

وتطبيق تصوراتها دون إخضاعها لمعطيات الواقع الرّوحي والفكري الشّرقي، فتصير مهمّتهم الأولى إثبات مقولات جاهزة، ولو بالاعتماد على تأويلات استعجاليّة تبخس النّص العربي هويته وقيمته الحقيقيّة.

سيلتمس البحثُ الإجابةَ الفصل عن هذا الإشكال من خلال قراءة منجز نقديّ لواحد من رواد التّنظير للنقد النّسوي في الوطن العربي، وهو عبد الله محمّد الغذّامي.

2. **العنوان الرّئيسي الأوّل:**

–**المركزيّة الغربيّة وهيمنة الخطاب المؤسّساتي:** تُمثّل مسألة النّسويّة عند الغرب مرحلةً مُتقدِّمة من مراحل البحث في وَضع الإنسان وحقوقه. وقد سبقتها في بعض الأقطار جهود كبيرة لإرساء الأسس المجتمعيّة الحيويّة التي تخُصّ الإنسان مُطلَقًا، ولا تعني فئةً لَونيّة أو جنسيّة أو عمريّة دون أخرى. فما كان لهذا المفهوم أن يطفو إلى سطح النّقاشات الفكريّة قبل إعلان لنكولن (Abraham Lincoln) عام 1863، في ظل انشغال الفكر الغربي خلال القرن الماضي بمسألة أَولى وأَشمل، هي مسألة الظّلم العرقي للإنسان ككلّ لا يتجزّأ. فبعد أن أثمرت حلقات النّضال المرير القضاء نسبيًا على ظاهرة التّمييز العرقي كمطلب أساس في أمريكا، واسترجاع مجلس اللوردات للسلطات الواسعة التي كان العرش يستحوذ عليها في المملكة المتحدة، بدأ التّفكير في فتح نقاشات أشمل تخصّ فئات المجتمع وأطيافه الأكثر عُرضة للظلم كالنّساء والأطفال. وإن كنا نقول هذا الكلام بكثير من التّحفظ لأنّ دولا كثيرة كالولايات المتحدة الأمريكيّة مازالتّ تعاني من جرائم التّمييز العرقي رغم المستوى القياسي من التّطور المادي الذي بلغته، ورغم مضي قرابة قرنين على إعلان لنكولن (Abraham Lincoln) إلغاء العبوديّة عام 1863. ويمكن القول إنّ القضاء على التّهميش الواسع النّطاق، هو الذي فتح في الغرب باب التّفكير في حاجات الفئات المهمّشة الفرعيّة سواء أكانت جنسيّة أم عمريّة أم اجتماعيّة، كالأطفال والنّساء، إلى أن تمّ إرساء أسس قانونيّة تلغي جميع أشكال التّمييز بين مختلف فئات المجتمع، وتتيح لامرأة قويّة بأنوثتها مثل (مارغريت[*] تاتشر) أن تُديرَ واحدة من أقوى الدّيمقراطيات، دون أن تتخلى عن اسمها الأنثوي المُفعَم بمعاني الأنوثة والدّلال، (اللؤلؤ) ولا عن تاء التّأنيث، حتى التّبس أمرُها

على الغذامي فرأى أنّها «ظهرت وكأنّما هي رجل وليست امرأة واحتارت اللغة بأمر هذه السّيّدة المختلفة، ولم ترتفع الحيرة إلاّ بعد أن اكتسبت السّيّدة صفة (المرأة الحديديّة) لتنتقل من ضمير الأنوثة إلى ضمير الذّكورة. ولذا فإنّ تاريخ مارجريت تاتشر السّياسي لم يضِف إلى صفة الأنوثة أيّة صفة تذكر»[2]، فقد تحرّكت في الغذّامي كل الأنساق الثّقافيّة المترسبة في فكر الرّجل العربيّ، من فحولة وبداوة وقَبَليّة، واستنتج ببساطة أنّ صفة (الحديديّة) تساوي فقدان الأنثى لأنوثتها، لأنّ القوّة والصّلابة ترتبط، في نظره ارتباطا شرطيا بمعنى الرّجولة. وهذا مَنطق لو سايرناه، لاعتبرنا عشرات النّساء القويات في الشّرق والغرب رجالا أو مُستّرجلات، ولارتكبنا جرما في حقّ أنوثة العديد من الجميلات القويات، أمثال المجاهدة الجزائريّة جميلة بوحيرد، ورئيسة وزراء بريطانيا السّابقة تريزا ماي، ووزيرة الخارجيّة الأمريكيّة السّابقة كوندوليزا رايس والمستشارة الألمانيّة أنجيلا ميركل، فأيّ نقد نسويّ يدّعي مناصرة المرأة، ويأبى أن يراها قويّة وهي أنثى؟

أمّا المجتمعات العربيّة فأغلبها مازال يعيش، منذ زمن الاستعمار إلى اليوم، استلابا وتمييزا متعدّد الأوجه وتمركزا ثقافيا ذا بنيّة أخطبوطيّة، له أذرُع دينيّة وسياسيّة وأدبيّة تُتَوارث فيه سلطة القرار وتفرض هيمنتها على جميع مناحي الحياة، فكما للسياسي وليّ عهد يضمن بقاء ملكه واستمرار مذهبه، نجد للأدبي ولرجل الدّين أولياء عهد يمثّلون استمرارًا لمعركة الثّبات ضدّ طموح التّحوّل. وفي الوقت الذي تمكّنت فيه بعض البلدان من سن قوانين تضمن للإنسان الحدّ الأدنى من استقلاليته الفكريّة والرّوحيّة وتمنع سلب الحريات ولو تشريعيا، تبقى بلدان عربيّة أخرى عاجزة عن طرق أبواب التّفكير في أبسط الحقوق الجوهريّة للإنسان، كالحق في الهويّة والمُواطنة والعدالة والحريّة، ونحن نرى أنّ أشواطا كثيرة من مسار تحرير الإنسان العربيّ ما زالتّ تنتظر التّحقيق، وأنّ جلّ الأسس التي يقوم عليها تحقيق الذّات العربيّة يبقى ضربا من الخيال الشّعريّ أو من التّصورات النّظريّة التي مازلنا نقرؤها في كتابات رواد الفكر التّحرّريّ العربي منذ عصر النّهضة إلى اليوم، ولا نجد لها في يومياتنا أثرا يبشّر بقرب اجتيازنا لأولى عتبات الانعتاق.

ولعلّ الواقع العربيّ يكشف لنا اليوم، بما لا يدع مجالا للشكّ، حجم ما خلّفه فعل استيلاب الإنسان ككُلٍّ غير قابل للتّجزيء، من آثار مدمّرة أتت على أوطان بكاملها

ولم تُصِب النّساء أو الرّجال خاصّة. فالمسألة بالنّسبة للنسويّة كمفهوم وكقضيّة إنّما هي مسألة أولويات، آن أوانُها في الغرب، بينما يَجْدُرُ بنا نحن – العربَ –تضييقُ حيّزِ الدّراسة الواسع الذي خُصِّص لها في الشّرق، على حساب مسائلَ أخرى لم يُحسم فيها بعد، رغم كونها مسائلَ تخصُّ وُجودَ الإنسان كلِّه، بشقّيه الاثنين: الذّكر والأنثى وإلّا نكون قد وَلَجْنا بابَ التّفكير في النّسويّة بالكيفيّة التي ساقَها محمّد الماغوط في قصيدته (مُدرجات رومانيّة):

«نعم دخلنا القرن الحادي والعشرين

ولكن كما تدخل الذّبابةُ غرفةَ المَلك!»[3]

يُضاف إلى مسألة أولويات البحث، ضرورة تحديد مُعطيات العمليّة النّقديّة ومُنطلقاتها، حيث نرى أنّ النّقد النّسوي العربي اليوم في حاجة ماسّة إلى الارتباط بمجال دراسة واضحٍ، ينطلق فيه النّاقد من معطيات الواقع الشّرقي، فيحللها وفق منظور شرقيّ له نظمه وقواعده الثّقافيّة التي تميّزه، تَلافيا للوقوع في إسقاطات نقديّة غير مبَرَّرة علما أنَّ واقعنا النّقديّ المعاصر قد أَثبت مرارا أنّ المنشغلين بالنّقد النّسويّ غالبا ما يَسلُكون أسهل سبيل شقَّه نُظراؤهم الغربيّون من قبلُ، فينطلقون من فكرة تتّخذُ شكلَ مُسَلَّمة، مفادها التّلازُم المطلَق بين المرأة والدّونيّة فهي الضّعيفة المُستَلبة والمُصنَّفة في منزلة أدنى اجتماعيا من الرّجل. وهو تصوّر غربي محض، يستجيب للتحديدات اللاهوتيّة التي أقرّتها النّصوص المقدّسة، ثمّ استغلّتها الكنيسة فيما بعد لاختلاق تقسيمات تراتبيّة، منحت الرّجل بموجبها صفة الذّات، والمرأة صفة الموضوع، فأفسحَت المجال واسعا لترسيخ فعل الهيمنة، بينما يبقى وضع المرأة في المجتمعات الشّرقيّة متباينا، لا يقبل التّعميم.

ورغم الوعي الذي أبداه الفكر الغربي الحديث إزاء الأضرار التي ألحقها الفكر الأسطوري ظُلما بالمرأة الغربيّة، إلاّ أنّ هيمنة الخطاب المؤسساتي الموجَّه نسقيًّا ما زالتّ تفرض على بعض كبار المفكرين الغربيّين النّظرَ إلى الموضوع من زاويّة ضيّقة تُظهِر لهم مِن الحقيقة وجهًا، وتُخفي وجهًا آخر، فهُم يسعون إلى فهم الشّرق مَثلا، من خلال إسقاط تلك التّصورات الغريبة عنه، والنّظر إليه بأعين غربيّة تُوجّهها خلفيات

وأنساق مختلفة، ومن أمثلة ذلك ما ذهب إليه بيار بورديو (*Pierre Bourdieu*) حين اعتبر أنّ عبوديّة المرأة ودونيّتها مبدَأٌ ضخَّمه النّسق الأسطوريّ – الطّقوسيّ ، قبل أن يتمّ ترسيمه في (السّوق الزّواجيّة)، حيث تتحوّل المرأة إلى مجرّد شيء مملوك للرجل وأسقط هذه القاعدة على النّظام الاجتماعي في شمال إفريقيا، فقال: «إنّ مبدأ الدّونيّة والاستبعاد للمرأة، الذي يُصدّق عليه ويضخّمه النّسق الأسطوريّ – الطّقوسيّ إلى درجة العمل منه مبدَأً لتقسيم كلّ الكون، ليس شيئًا آخر إلّا اللّاتماثُل (Dissymétrie) الجوهريّ الذي هو لا تماثُل الذّات والموضوع، والعون والوسيلة، والذي يتأسّسُ بين الرّجل والمرأة على أرضيّة المبادلات الرّمزيّة، وعلى أرضيّة علاقات الإنتاج وإعادة الإنتاج لرأس المال الرّمزيّ، حيث الإجراء المركزي هو السّوق الزّواجيّة، الذي هو في أساس النّظام الاجتماعي كلّه. ولا تستطيع النّساء الظّهور فيه إلاّ كأشياء»[4]، والحَقيقة أنّ هذا التّصوّر الذي حاول الباحث في كتابه (الهيمنة الذّكوريّة) تعميمَه على مجتمعات شرقيّة، كالمجتمعين القبائليّ والنّيجيريّ، هو مبدأ تُفَنِّده عديد النّصوص الصّريحَة، وحتى الأنساق المضمرة في ثقافات تلك المُجتمعات المنتسبة إلى الشّرق. وكدليل بسيط على أنّ تغييب الذّات الأنثويّة مبدأٌ يعكس وجه الثّقافة الغربيّة ببعدها المادي، ولا ينسحب على الثّقافة العربيّة التي تضمر وجها آخر من التّفكير، أنّ الغربي إذا طلب المرأة للزواج يستخدم عبارة: (Demander sa main)، فيذكُر اليدَ التي هي عضو مختص بالشّغل وأداء الأعمال، بينما كان العربي، منذ العصر الجاهلي، إذا تقدَّم لخِطبة المرأة يستخدم عبارة: (أطلُبُ ودّها). ولما جاء الإسلام عزّز البعد الرّوحي في مؤسّسة الزّواج فأقامَها على مبدأي المودّة والرّحمة بصريح الآيّة القرآنيّة، وهو ما يؤكد قيام النّظام الاجتماعي على أساس روحيّ غير ماديّ، مبنيّ على المشاركة الرّوحيّة لا على التّفاضل الطّبقيّ بين الجنسين، ويبيّن أنّ أيّة محاولة لفهمه انطلاقا من التّصور الغربيّ المادي للعلاقة بين الجنسين، لن يكون سوى شكل من أشكال الإعارة القسريّة الهادفة إلى فرض الهيمنة الثّقافيّة للغرب.

تُبيّن المَقولة السّابقة أنّ مُنطَلَقات بورديو ذات بُعد ثقافيّ غربيّ، ولا يمكن أن نفهم من خلالها وضع المرأة الشّرقيّة، فهي لا تخلو من آثار الفكر الكَنسيّ وبقايا الثّقافة

القروسطيّة، حيث ارتبطت المرأة بالخطيئة الكبرى المتمثّلة في إخراج آدم من الجنّة فهي التي أُغْوِيَتْ وأخطأت بالأكل من الشّجرة، بدليل جواب آدمَ لربّه حين سأله عن خطيئته: «الْمَرْأَةُ التي جَعَلْتَهَا مَعِي هِيَ أَعْطَتْنِي مِنَ الشّجَرَةِ فَأَكَلْتُ»[5] وكانت نتيجة خطيئتها أن حَكَمَ عليها الرّبُّ بالشّقاء الأبديّ، وجَعَل الرّجلَ سيّدا عليها وِفق النّصّ الصّريح الوارد في سِفْر التّكوين: «وقَالَ لِلْمَرْأَةِ: لَأُكَثِّرَنَّ مَشَقَّات حَمْلِكِ تكثيرًا. فَبالمَشَقَّةِ تَلِدِينَ أولادا. وَإِلَى رَجُلِكِ تَنقَادُ أَشْوَاقُكِ وَهُوَ يَسُودُكِ» [6]، فقد حمَّلَت (العدالةُ الإلهيّة) المرأةَ مسؤوليّة أخطاء الرّجل، واعتبَرت مشقّة الحمل والولادة عقابا على خطيئة ارتكبها غيُرها، فمُعاناتها تَغريمٌ فلا يقابلُها جَزاء. بينما يقدّم لنا التّشريع الإسلاميّ تصوّرا معاكسا لوضع المرأة، فمشقّتُها ليست تكفيرا عن خطيئة سابقة بل هي تضحيّة وعَطاء إراديان تُقابلهما العدالة الإلهيّة بجزاء عظيم منه جعلُ الجنّة تحت أقدام الأمّهات وتخفيف كبير من أعباء التّكليف، مما يراعى فيه هشاشة وضع المرأة وتضحياتها من أجل ضمان استمرار الحياة.

اقترنت المرأة في الغرب المسيحيّ، إذن، بالدّونيّة والعقاب منذ بدء الخَليقة، بسبب خطيئتها الكبرى وتحولت هذه العقيدة إلى نَسَق غذّى المواقف المتطرّفة تُجاهها وعزّزها ورسَم لها من تراكمات العداء المتواصل صورة جندريّة ألغت قدسيّتها كإنسان، بل اعتبرت وُجودَها إلى جانب الرّجل انتِقاصا من طهارته، فمن شروط الانتساب إلى خدمة الكنيسة عند المسيحيين هَجرُ المرأة والامتناعُ عن الزّواج بها. بينما لو تأملنا الأمرَ من منظور شرقيّ إسلامي، لوقفنا على صورة مجتمع تفشّت فيه الطّبقيّة والظّلم الاجتماعي منذ العصر الجاهلي الذي لم يصلنا من أخباره سوى ما يقارب القرنين ونصف القرن من الزّمن، لكنّ فعل الاستلاب لم يتّخذ مَنحى جنسيّا ضيّقا، ولم تُختَصّ به النّساء دون الرّجال، بل كان ذا بُعد إنساني، ضحيّتُه الإنسان، سواء أكان امرأة أم رَجلاً.

لقد استُعبِد الرّجال في الجاهليّة كما استُعبِدَت النّساء، فضمّ السّلَّم الاجتماعيّ العبيد كما ضمّ الإماء. وكان الاثنان معًا ضحيّة لهيمنة عنصر الجنس على تفكير العرب قديما، فقد استُغِلَّت المرأة جنسيا فنشأت ظاهرة البغاء، وكان تُنتَهَك أنوثتُها إذا سُبيَت وربّما تعرّضت النّساء للوأد خوفا من العار؛ لكن مقابل هذا الاستغلال الجنسي للمرأة

كانت فئةٌ من الرّجال ضحيّة لاستيلاب جنسي أبشع، حيث تفشت ظاهرة التّغزّل بالغلمان منذ أواخر العصر الأموي عند حمّاد عَجرد وبعده أبو نواس ومطيع بن إياس؛ بل إنّ المرأة قد تستغلّ جنسيا ،لكنّ أنوثتهَا لا تُسلَب منها نهائيا، بينما يحدُثُ مع الرّجل، في بعض حالات الاستعباد أن تُسلَبَ منه ذكورته إلى الأبد عن طريق الخصي، كي يصير مؤتَمَنًا على نساء القصر، وذلك دليل آخر على أنّ استيلاب الحقوق الحيويّة لم يكن مختصا بجنس دون آخر، ولم يكن مرتبطا بمنطق الجنس بقدر ما هو مرتبط بمنطق القوّة والتّمركُز.

ولمّا نزل الوحي كان أوّل ما بدأ به الزّجرُ عن وأد البنات في سورة التّكوير، وهي مكّيّة، وذلك قبل أن يثير مسألة تحرير الرّقاب في سورة النّساء، وهي مدنيّة نزلت لاحقا. والقرآن أزال عن المرأة أوزار الخطيئة الكبرى التي حمّلها إيّاها الكتاب المقدّس، فقال تعالى: «وَعَصَى آدَمُ رَبَّه فَغَوى» [7]. فالآيّة ألقت بالوزر كاملا على كاهل الرّجل، وهذا لا يعني تخفيفَ العِبءِ عن المرأة فحسب، بل يكشف عن المساواة الكاملة بينها وبين الرّجل، بحيث جعلها مسؤولة مثله، وبالدّرجة نفسها، عن أفعالها، لا أحد منهما يزر أوزار الآخر، وبذلك فقد اعتُبِرَتْ ذاتًا لديها وُجود مُتحقّق، وليست موضوعا ولا كائنا مُتشيّئًا.

يكفي الدّارس أن ينظر بعين ناقدة تتجاوز هالة الحريّة التي أحيطت بها المرأة الغربيّة، كي يكتشف حقيقة الاستيلاب الممارَس ضدّها اجتماعيا وثقافيًا، «وعلى أيّة حال فإنّ الغذّامي يدرك أنّ حال المرأة العربيّة أفضل بكثير من حال المرأة في الغرب»[(8)]، لكنّ سحر الحكايّة الغربيّة غالبا ما يذهب بالأبصار.

3. العنوان الرّئيسي الثّاني:

–النّقد النّسويّ العربي وسؤال المرجعيات المستعارة: لمعت خلال السّنوات الأخيرة أسماء نقادّ عرب تجاوزوا عتبة الانتقال نحو مرحلة التّفكير النّقدي ما بعد الحداثيّ، وشغلهم التّفكير في قضايا ذات صلة بموضوع الثّقافة، مع التّركيز على ما هو هامشيّ مسكوت عنه كالمرأة والجنس وعلاقة الأنا بالآخر، ومن أبرز هؤلاء النّقاد المفكّر محمّد عبد الله الغذّامي.

تعدّ المرأة من الموضوعات المركزيّة في الفكر النّقدي لعبد الله الغذّامي، فقد حظيت منه باهتمام خاصّ، في سياق اشتغاله بدرس النّقد الثّقافي، باعتبار المرأة معطى ثقافيا يتشكل في ذهنيات البشر بطرق شتّى، فصورتها دورها، مكانتها وعلاقتها بالآخر (الرّجل)، طالما كانت مزيجا من ألوان ثقافة الإنسان المتغيّرة باستمرار، والحديث عن المرأة إنّما هو حديثٌ عن رؤيّة المرءِ لبعض نفسه، وكيفيّة إدراكه لشقٍّ كاملٍ من إنسانيته، إدراكا لم يتشكل من عدم، بل أسهمت في تكوينه وتوجيهه عناصر ثقافيّة متداخلة، بعضها جليٌّ، وبعضها الآخر مضمر خفيّ.

خصّ الغَذّامي موضوع المرأة بمؤلّفين هامّين، أوّلهما (المرأة واللغة)، وهو بحث في كيفيّة انحياز اللغة للرجل والطّريق الذي تسلكه المرأة لتقتحم عبره مملكة الرّجال (الكتابة)، وتتخذ لنفسها موقعا لغويّا إبداعيّا تنافس به (فحولة) الرّجل. أما العمل النّقديّ الثّاني فهو (تأنيث القصيدة والقارئ المختلف)، بحثٌ في أنساق الخطاب المضمرة، أو المهملة (المهمّشة)، المتخفيّة وراء أقنعة البليغ الفحوليّ، وذلك من منظور النّقد الثّقافي الذي يَعتبر النّصَّ حدثًا ثقافيًا يُضمر أنساقا مُتستّرة خلف حدود الجمالي الظّاهر، أمّا تركيزنا في هذا البحث فسيتّجه صوب الكشف عن بعض الخلفيات المُضمرة التي تحرّك النّقد الرّجالي العربيّ ذي التّوجه النّسوي، ومدى قدرته على التّحرّر من إكراهات أنساق ثقافة ما فتئ يعلّق على مِشجبها كلّ أحزان النّساء.

قبل الخوض في مسألة المرأة واللغة، يجدُر بنا الكشف عن خلفيات البحث في موضوع الاستلاب المُفترَض في حقّ المرأة، والمنطلقات الأولى لمسارات تلك التّحاليل الموَجَّهة صوب موضوع النّسويّة بشكل عام. فنحن نعلم أنّ النّقد النّسويّ برمّته مقاربة ذات مرجعيّة ثقافيّة غربيّة، استدعت وجودَه انحرافاتٌ في ثقافة الإنسان الغربي وتأويلاتٌ فحوليّة تراكمت على مدى حقب من التّاريخ، وأنتجت وضعا خاصا غير طبيعيّ للمرأة فجعلتها ضحيّة تصنيفات مُجحفة. ومن هنا فإنّ التّنظيرات الغربيّة لمفهوم النّسويّة كانت وليدة مناخ ثقافي خاصّ، ساعد على تجذّر أشكال مخصوصة من الاستلاب، لا يمكن تعميمها على وضع المرأة في الشّرق. ولعلّ من نتائج محاولة اتخاذ تلك التّنظيرات قاعدة جاهزة للانطلاق في مقاربة الكتابة النّسويّة العربيّة، وُقوعَنا فيما يمكن اعتبارُه

عيوبًا نَسَقِيّة لازمت الفكر النّقدي العربي، ولعِبت دور المحفّزات المُضمَرة التي حصرت الرّؤيّة النّقديّة في زاويّة مَحدودة، فاختلقت، من خلال معالجتها لقضيّة الاستلاب الثّقافي في حقّ المرأة، نوعا جديدا من الاستلاب النّقديّ، جعل النّاقدَ العربيَّ ينظرُ إلى الشّرق بعيون الغرب، فتضيق حَدَقتا عينيه حتى لا تكادان تريان من أَسقامِه إلاّ ما تراه عين الغرب. ونحن نعلم أنّ كثيرا من القضايا التي تصنَّف اليوم ضمن الأولويات في الغرب هي بالنّسبة للعربيّ ترف فكريّ، وينطبق عليها المثل الشّعبيّ: (لا ينقص العمياء سوى الكحل!).

وإذا كانت مَهَمَّةُ النّقد الثّقافي الأولى هي «الكشف عن الأنساق وتعريّة الخطابات المؤسساتيّة والتّعرف على أساليبها في ترسيخ هيمنتها وفرض شروطها على الذّائقة الحضاريّة للأمة» [9]، فإنّه لَحَريٌّ بنا مُساءلة القارئ قبل المقروء، حول مسالك القراءة ومعالم البحث المعتَمدة لديه، اتّقاءَ الانجرار خلفه نحو تأويلات خاطئة، غير مَحسوبة النّتائج.

4. العنوان الرّئيسي الثّالثّ: استيلاب حقّ أم اختلاقٌ فُحولي؟

عرّفَ الغَذّامي في مقدمة كتابه (المرأة واللغة) موضوع عمله بأنّه «ليس بحثا في أدب المرأة وليس دراسة فنيّة جماليّة، ولكنه بحث عن المنعطفات والتّمفصُلات الجوهريّة في علاقة المرأة مع اللغة وتحولها من (موضوع) لغوي إلى (ذات) فاعلة، تَعرِف كيف تُفصح عن نفسها، وكيف تدير سياقَ اللغة من (فُحولة) متحكِّمة إلى خطابٍ بيانيّ يجدُ فيه الضّمير المؤنَّث فضاءً للتحرك والتّساوق مع التّعبير ووجوه الإفصاح» [10]، فقد انطلق الغَذّامي من فكرةٍ مُسبَقَة لا تخلو من أطياف الصّورة الكولونياليّة التي شكَّل فيها الغرب الاستعماري وجهَ الشّرق، فقضى بتخلّف المرأة العربيّة عن ركب الحضارة، وبأنّها مجرّد (موضوع) يتحدّث عنه الرّجل، وأنّها مُلغاة الوجود، تخوض حربا ضروسا من أجل أن تصير (ذاتًا) قادرة على الإفصاح عن نفسها بحريّة. وهذا كلام يحمل مُصادَرة مسبقة لبعض مُكتَسبات المرأة العربيّة وتعميما مُبالغا فيه.

ينطلق الغَذّامي في مقاربته لعلاقة المرأة باللغة، إذن، من مُسلّمة مفادها أنّ للمرأة حقوقًا طبيعيّة، وأنّ الأنوثة هي الأصل الثّابت والصّفة الجوهريّة في اللغة، لكنّ تلك

الأنوثة، من وِجهة نظره، يجري استلابها بتذكير اللغة، فقال: «إنّ حدوث فعل الاستلاب وبخس الحقوق يعني بالضّرورة أنّ هناك حقوقًا وأنها مُعطى طبيعيّ وليست مكتَسَبة ولذا صارت قابلة للبخس والاستلاب. وإنّ التّأنيث في اللغة لهو حق طبيعيّ وصفة جوهريّة، ويجري استلاب أنوثة اللغة بتذكيرها وردّها إلى أصل مفترض»[11]، وهو افتراض يستفزّ في نفس الباحث الرّغبة في إعادة تفحُّص اللغة بحثا عن مظاهر ذلك الاستلاب المُفتَرض، الذي يكون قد أُلحِق باللغة، فغيّر بعض ملامحها الرّقيقة، حيث سيتوقّفُ بنا البحث في ثلاث محطّات:

عرّفَ الغَذّامي في مقدمة كتابه (المرأة واللغة) موضوع عمله بأنّه «ليس بحثا في أدب المرأة وليس دراسة فنيّة جماليّة، ولكنه بحث عن المنعطفات والتّمفصُلات الجوهريّة في علاقة المرأة مع اللغة وتحولها من (موضوع) لغوي إلى (ذات) فاعلة، تَعرِف كيف تُفصح عن نفسها، وكيف تدير سياقَ اللغة من (فُحولة) متحكِّمة إلى خطابٍ بيانيّ يجدُ فيه الضّمير المؤنَّث فضاءً للتحرك والتّساوق مع التّعبير ووجوه الإفصاح» [12]، فقد انطلق الغَذّامي من فكرةٍ مُسبَقَة لا تخلو من أطياف الصّورة الكولونياليّة التي شكَّل فيها الغرب الاستعماري وجهَ الشّرق، فقضى بتخلّف المرأة العربيّة عن ركب الحضارة، وبأنّها مجرّد (موضوع) يتحدّث عنه الرّجل، وأنّها مُلغاة الوجود، تخوض حربا ضروسا من أجل أن تصير (ذاتًا) قادرة على الإفصاح عن نفسها بحريّة. وهذا كلام يحمل مُصادَرة مسبقة لبعض مُكتَسبات المرأة العربيّة وتعميما مُبالغا فيه.

ينطلق الغَذّامي في مقاربته لعلاقة المرأة باللغة، إذن، من مُسلّمة مفادها أنّ للمرأة حقوقًا طبيعيّة، وأنّ الأنوثة هي الأصل الثّابت والصّفة الجوهريّة في اللغة، لكنّ تلك الأنوثة، من وِجهة نظره، يجري استيلابها بتذكير اللغة فقال: «إنّ حدوث فعل الاستلاب وبخس الحقوق يعني بالضّرورة أنّ هناك حقوقًا وأنها مُعطى طبيعيّ وليست مكتَسَبة ولذا صارت قابلة للبخس والاستلاب. وإنّ التّأنيث في اللغة لهو حق طبيعيّ وصفة جوهريّة، ويجري استلاب أنوثة اللغة بتذكيرها وردّها إلى أصل مفترض»[13]، وهو افتراض يستفزّ في نفس الباحث الرّغبة في إعادة تفحُّص اللغة بحثا عن مظاهر ذلك الاستلاب

المُفتَرض، الذي يكون قد أُلحِق باللغة، فغيّر بعض ملامحها الرّقيقة، حيث سيتوقّفُ بنا البحث في ثلاث محطّات:

1.4 العنوان الفرعيّ الأوّل: تأويلات فحوليّة لقول بليغ: عُرِفَ العرب ببلاغتهم وفصاحة السّنتهم. وإنّ من علامات البلاغة لديهم دقّة المماثَلة في التّشبيه، وإصابة المعنى المنشود. وحين نقرأ الشّاهد الذي أورده عبد الله محمّد الغَذّامي في كتابه (المرأة واللغة) ندرك شيئا من تلك الدّقّة العجيبة التي طبعت الفكر البلاغي عند العرب، حيث أدركوا أن المعاني مُتاحة للناس جميعا، لكن قلّة منهم من يمتلك البصَر الثّاقب والبَصيرة الحادة فيدرِك ما كان خَافيا منها عن أعين النّاس ولَم يُطرَق، فيكون كمَن وجد بِكرًا لَم تُطمَث من قَبل. ومن هنا يكون وجه الشّبه الذي يربط المعنى بالبكر متمثّلا في الجدّة والتّستُّر. وذلك هو التّأويل التي عزف الغَذّامي عن الأخذ به حين قرأ قول عبد الحميد بن يحي الكاتب: « (خير الكلام ما كان لفظه فحلا ومعناه بكرا)» [14]، فبحُكم ارتباط موضوع بحثه (المرأة واللغة) بمفهوم النّسويّة غَلب عليه التّأويل الجنسي، فأجرى الكلام مَجرى التّذكير والتّأنيث، واتّخذ الشّاهدَ دليلاً على تفضيل العرب للذكر على الأنثى ولو أمعن النّظر في أبعاد الصّورة التّشبيهيّة وبلاغتها لما حمل كلام عبد الحميد الكاتب هذا المَحملَ ولاكتَفى باستقراء وجه المماثلة البديعة بين المعنى والمرأة، فالمعاني مُجرّدةٌ ناعمة كالأنثى بفطرتها، ليس لها مَلمَسٌ قد يخشُن ولا وقعٌ قد يحتَدُّ فيُؤذي السّمع، ولا تتفاضَلُ المعاني سوى بجِدَّتها وبصعوبة إدراكها فليس هناك أبلَغ من تشبيهها بالعذراء أمّا اللفظ فتشبيهه بالفحل القويّ بالفطرة أبلَ، فهو الوجه المُسفِر المحسوس للكلام.

تحرّكَ الحسّ الفحولي في النّاقد الرّجل فأجرى كلامَ عبدِ الحميد الكاتب مَجرى التّقسيم المُفتَرَض للغة، ولَمْ يدَّعِ أحد قبلَه أنّ اللغة نَفَلٌ يَقبَل التّقسيم، ثم استند الغَذّامي إلى تلك المقولة ليؤسّس عليها فكرة (هامشيّة المرأة) في المجتمع العربي، واستنتج أنّ الثّقافة منحت الرّجلَ أخطرَ ما في اللغة، أي اللفظ، وأبقت للمرأة المعنى، والمعاني مطروحة في الطّريق كما قال الجاحظ. وقال إنّ هذه القسمة كانت متبوعةً بقسمة ثانيّة مَنَحت الرّجلَ (الكتابةَ) وتركت للمرأة (الحكي)، فكان أن صارت اللغة مِلكا للرجل، وبقيت المرأة مادّة لغويّة يصوغها وينتجها وفق رغبته وإرادته، يصفها ويتكلّم عنها، بدل أن

تتكلّم هي عن نفسها، فغَدَت بذلك موضوعا لغويا، لا ذاتًا لُغويّة لها حضور في ساح القول [15].

وانطلاقا من هذا الطّرح، تشكّلت لدى الغَذّامي صورة حالكة لأنثى كمّمت الثّقافة فاها، فقال: «وقمّة هذا الحرمان وسببه وخلاصته كانت في حرمانها من حقوقها اللغويّة ومنعِها من الكتابة حسب وصايا فحول مثل أبي العلاء المعري وخير الدّين بن أبي الثّناء في مخطوطته (الإصابة في منع النّساء من الكتابة)»[16]، فهل يكفي الاستناد إلى شاذّ من مواقف بعض فحول الثّقافة العربيّة لبناء قاعدة ثقافيّة قابلة للتعميم؟ ولو نظرنا إلى الأمر من زاويّة اجتماعيّة بسيطة، لأدركنا أنّ صَوتَي المعرّي وابن أبي الثّناء لا يعبّران سوى عن موقفين شخصيين لرجُلين من أهل الأدب، لا يستقيم أن نعمّمهما ونختصر فيهما ثقافة أمّة كاملة، علمًا أنّ مثل هذه القضايا الثّقافيّة تبقى في كلّ زمان ومكان قضايا خلافيّة، يصدر فيها الرّأي والرّأي المخالف، فحتى في أدبنا المعاصر الذي ولج فيه القلم النّسويّ في قضايا أكثرَ حساسيّةً كانت إلى وقت قريب تمثل طابوهات كبرى، ما زال الخلاف يراوح نقطة انطلاقته الأولى حول علاقة المرأة بالكتابة. ويُفتَرَضُ بنا إن كان ادّعاء منع المرأة العربيّة من الكتابة صحيحا، أن نعثر في مدوّنة النّقد العربيّ القديم على مواقف نقديّة صريحة تدعو إلى مصادرة الكتابة من النّساء، وهذا ما لم نعثر له على أثر، بل إنَّ ديوان الشّعر العربي قد حفل بالعشرات من أسماء الشّاعرات كالخنساء ورابعة العدويّة وليلى الأخيليّة وليلى العامريّة وولادة بنت المستكفي وبثينة بنت المعتمد، وغيرهنّ كثير، فعددهنّ ورحابة فضاء الإبداع الذي خُوِّلنَهُ يكفيان لإسقاط فرضيّة (الحرمان)، بل يفرضان على الدّارس البحث عن أسباب أخرى أكثر إقناعا لتفسير قلّة ما كتبته المرأة العربيّة مقارنة بالرّجل، مع ضرورة التّنبيه إلى حقيقة قد تغيب عن أعين النّقاد النّسويين، وهي أنّ الثّقافة الغربيّة التي كانت مَنشَأ نظريات النّقدين الثّقافي والنّسوي أحقّ بأن تُساءل عن تحويل المرأة من ذات إلى موضوع منذ العصور الوسطى وما قبلها، بينما تجاوزت المرأة في بعض الحواضر العربيّة مسألة حريّة التّعبير، حيث « ظهرت شاعرات على منتهى الصّراحة والجرأة في التّعبير عمّا في قلوبهنّ مثل ولادة بنت المستكفي التي قالتّ:

أمكّنُ عاشقي من صحن خدّي وأعطي قبلتي من يشتهيها»[17]

ومن هنا وجب توجيه سؤال النّسويّة إلى السّائل قبل المسؤول، وإعادة صياغته وفق ما يقتضيه مقام الثّقافة المعنيّة بالدّرس النّقديّ، ووفق ما توفّره للقارئ من دلائل ومعطيات.

2.4 العنوان الفرعيّ الثّاني: تأويلات خارج المقام: تشكّلت لدى الغَذّامي صورة نسقيّة للُّغة، متأثرة ببنيّة الخيال الشّرقي المسكون بالنّظرة الدّونيّة للمرأة، وبوجود علاقة تراتبيّة بينها وبين الرّجل. المعروف أنّ تمثيلات الخيال البشري تنتظم، في جزء كبير منها، في شكل تقابلات ضديّة بين عناصر الوجود، فيعمل كل عنصر منها على إجلاء دلالات نَظيره، وقد قيل قديما: «تعرف الأشياء بأضدادها»، غير أنّ التّضاد بين عنصرين في اللغة، غالبا ما يعني وجود اختلاف أو تعاكس فحسب بين العنصرين المتقابلين، ولا يعني التّفاضُل بينهما بالضّرورة، وهذا ما غاب عن فكر الغذامي، فوقع في تأويلات متسرعة لبعض الشّواهد اللغويّة المتصلة بقضيّة المرأة واللغة.

سعى الغَذّامي إلى إثبات فكرة تذكير اللغة من خلال الاستشهاد بقول ابن جنّي قولَه: إنّ «التّذكير في اللغة واسع جدًّا لأنه ردّ إلى الأصل»[18]، فما دام التّذكير أصلا فلا بدّ أن يكون التّأنيث هو الفرع، وأن تكون المرأة هي الفرع الذي يقابل الأصل (الرّجُل)، ثمّ استنتَجَ أنّ المرأة التي هي (كائن طبيعي) كامل الحقوق في الأصل قد تحوّلت إلى (كائن ثقافي)، استُلِبَت حقوقها وحوصرت دلالتّها في نطاق ضيق، وصارت فرعا لأصل ذكوريّ مع اعتبار أنَّ الأصل أولى من الفرع وأعلى منه منزلة. فقد حَمَل الغذّامي كلامَ ابن جني مَحمَل المفاضَلة بين الذّكر والأنثى، وذاك ما لم يقصد إليه الرّجل، وما لم يكن في مقام الحديث عنه.

يبدو موقف الغذامي في ظاهره انتصارا للأنثى ودفاعا عن بعض حقوقها المستَلبة وهو موقف ينسجم مع قناعاته التّحرريّة المعروفة. غير أنّ الرّجوع إلى كتاب (الخصائص) للبحث عن السّياق الواسع الذي ورد فيه الشّاهد، سيكشف لنا أنّ الباحث قد تعامل مع كلام ابن جنّي بانتقائيّة واجتزاء، فحاد به عن المعنى المقصود واستلَّ منه ما يصلح لحصار الآخر ثقافيا فحسب، ومن ثمّ الاستيلاء على أكبر قلعة ثقافيّة كانت

من قبل مُتَقَاسَمة بين الجنسين، وهي اللغة، وذلك عن طريق تشكيل صورة باهتة للثقافة العربيّة، يظهر فيها الرّجل منتصرا في هذه الحرب المفتَعلة، بينما تظهر المرأة في صورة الضّحيّة المنهزمة، الفاقدة لعرش بلقيس.

لقد عَرَضَ الغَذّامي كلامَ ابن جنّي عن تذكير المؤنّث مَبتورا من سياقه العام، ولو أمعنّا النّظر في مقدّمة الفصل الذي ورد فيه الشّاهد: (فصل في الحمل على المعنى) لأدركنا أنّ مَوقفَه من مسألة التّذكير لا يحمل أيّة دلالةٍ على استلاب الحقوق مثلما أوّله الغذّامي، ولا على رغبة واضحة في أن يبخسَ النّساءَ حقَّهنّ في أن يكنّ أصلا إلى جانب الأصل الذّكوريّ، قال ابن جنّي: «اعلَمْ أنّ هذا الشّرْجَ (النّوع) غَورٌ في العربيّة بعيدٌ، ومَذهب نازح فسيح. قد ورد به القرآن وفصيح الكلام منثورا ومنظومًا؛ كتأنيث المذكّر، وتذكير المؤنّث، وتصوُّر معنى الواحد في الجماعة، والجماعة في الواحد، وفي حمل الثّاني على لفظ ما قد يكون عليه الأوّل، أصلا كان ذلك اللفظ أم فرعًا...»[19] فالتّذكير أصل من بين الأصول الكثيرة التي لا علاقة لها بالصّراع المفتعل بين الذّكر والأنثى، مثله مثل تأنيث المذكّر أو حملُه على ما قد يكون عليه المؤنّث، دون أن ينتقص ذلك من ذكورته.

إنّ فكرة (اعتبار التّذكير هو الأصل) التي تكلّم عنها الغَذّامي، لا تعبّر عن موقف ثقافيّ أو مجتمعيّ اختصّ به العرب، بل هي خاصيّة من خصائص اللغة العربيّة المتجذرة فيها، وهي كثيرة كالحمل على المعنى، وسعة الاشتقاق، والحذف، والتّحريف والإدغام، وما إلى ذلك من الخصائص الجوهريّة التي تتميّز بها عن اللغات الأخرى والتي يسمّيها عزّ الدّين إسماعيل (عبقريّة اللغة): «وهي مجموعة الصّفات والخصائص التي تتميّز بها لغة عن أخرى، وتتحدّد هذه الصّفات في نحو اللغة وصرفها وتركيب عبارتها وتطوُّر نظامها الصّرفي.» [20] وما كَونُ المذكّر أصلا في اللغة سوى واحدة من تلك الخصائص المميّزة لها، وذلك بالفعل (غَورٌ بعيدٌ) تمتدُّ جُذوره إلى بدايات تكوُّن اللغة ذاتها، وليس أمرا جديدا ابتكره الرّجلُ ليبخَسَ المرأةَ حقوقَها، ولو كان ذلك هو المَقصودُ لما جرى في اللغة تأنيث المذكّر، كما سيأتي بيانُه، ولَاقْتَصَر الأمرُ على ردّ المؤنّث إلى التّذكير فحسب.

وكما للعربيّة خصائصها الجوهريّة، كذلك للغات الأخرى خصائصها، فقد تميّزت الفرنسيّة، على سبيل المثال، عن باقي اللغات، بخاصيّة النّبر بأنواعه الثّلاثة، النّبرة الحادّة (accent aigu = é)، الرّخيمة (accent grave =è)، والممدودة أو المشبّعة (accent circonflexe = ê)؛ ويُسنَد الفعل في الفرنسيّة، مثلما في العربيّة، إلى ضمير الجمع المذكّر ولو كان بين جماعة الإناث ذَكَرٌ واحد، دون أن يُؤوَّل الأمر بالمنطق النّسويّ الذي اعتمده الغذامي، والأمثلة في هذا الباب كثيرة، لا يتّسع المقام لإحصائها.

وإنّنا لنَلمَس في عبارة (ردّ إلى الأصل) التي وردت في مقولة ابن جنّيّ دلالة زمنيّة أكثر منه جنسانيّة، فمن المُحتَمَل أن يكون هذا التّرتيبُ ترتيبًا زَمنيًّا حسب أسبقيّة الخلق وليس ترتيبَ مُفاضَلة بين الجنسين، وهو بذلك يعكس التّصوُّر الدّينيَّ لنشأة الإنسان الأولى، حيث كان آدم هو أصل الخَلق وبدايتُه، ثمّ خُلقت منه حواء، والسّابقُ زمنيًّا ليس بالضّرورة سابقًا من حيث القيمة أو ما إلى ذلك. بل إنّ النّظر إلى التّركيب من هذه الزّاويّة يقودنا إلى التّفكير في مسألة أعمق هي تأثّر اللفظ العربي بالتّصوّر الدّيني للأشياء، والمسألة لا ترتبط هنا بالدّيانة الإسلاميّة فحسب بل بالدّيانات السّابقة التي وصلت إلى شبه جزيرة العرب قبلها، الإسلام، وجاء الإسلام بعدها متّفقا معها فقرّر تصوُّرَها لقصّة الخلق، ومن هنا فالأصل أصل باعتبار أسبقيّة خلقه لا باعتبار أفضليّة جنسه.

وحتى إذا سلّمنا بصحّة مقولة أنّ التّذكير هو الأصل في العربيّة، فإنّنا سنجد صعوبة في إيجاد رابط منطقيّ بين تذكير اللغة وما يتعرّض له صوتها في عصرنا هذا من (إسكات ووَأد)، لأنّ هذه الخاصيّة اللغويّة لم تقف يوما حاجزا أمام صوت المرأة، «والوَأد الذي تعيشه المرأة العربيّة سبقته فترة مزدهرة كانت المرأة فيها صاحبة كلمة وكانت أستاذة للرجال. كانت المرأة العربيّة في فترة مَضت ذات ثقافة عاليّة وذات علم وفير ولكنّ عصور الاضمحلال والتّخلّف التي أعقبت ذلك جعلت دور المرأة الثّقافيّ ينزوي جانبًا وكرّست دور المرأة في عمل البيت وخدمة الرّجل»[21]، وإنّنا نلاحظ يوميا أنّ

الخصم الأكبر للمرأة اليوم هو التّخلّف والجهل، وتغلغل الثّقافة الدّينيّة المُتطرّفة في مراكز صنع القرار، وأنّ اللغة بريئة مما اقترفه أهلها في حقّ المرأة.

3.4 العنوان الفرعيّ الثّالث: قد نسمي بعض كتابات المفكر عبد الله الغذامي المصنّفة في خانة النّقد النّسويّ استلابًا غير مباشر للمرأة فيقول قائلٌ إنّ الرّجل ما انفكّ ينتصر لحريّة الأنثى، ويشقّ لها سُبُلًا لتحقيق ذاتها وممارسة حقوقها الإنسانيّة بما في ذلك حقوقها اللغويّة، نعم، ما في الأمر شكّ، فالغذّامي ناقدٌ حاملٌ لمشروعٍ فكريٍّ ثوريّ يفلي الثّقافة فَليًا ليُعرّي ما ضَمر منها وتحكّم خلسة في سلوك البشر. غير أنّ ثوريّته تلك لم تمنَع فكرَه من أن يكون ضحيّة لتوجيهات نسَق له حضور قويّ في ثقافة الشّرق خاصّة، هو نسَق الفحولة، علما أنّ المجتمع الشّرقي الذي ينتمي إليه ذكوريّ بامتياز وفق تعبير الغذّامي نفسِه، حيث قال: «والحسّ الفُحوليّ في الثّقافة هو (المتن) الوِجداني والعقلي لنا ولثقافتنا لا بدّ أن يندرج من تحته مُضْمَرٌ ثقافيّ يسعى بحياء او ربّما بمُخاتَلَة لكي يُشاغب المَتن ويهزّ بعض جدران القلعة»[22] هذا النّسق هو الذي أذكى في النّاقد دافع التّمركُز خوفا من أن تهتزّ حوله أركان مملكة الرّجولة، فراح يسعى من البدايّة إلى حصار الأنثى بالاستيلاء على أكبر قلعة ثقافيّة كانت من قَبل مُتَقَاسَمة بين الجنسَين وهي اللغة، من خلال المسارعة إلى استصدار حكم يقضي بأنّ الأصل فيها التّذكير استنادا إلى معيار كمّيّ واحد، هو كثرة استعمال المذكَّر مقارنة بالمؤنّث في اللغة العربيّة، حيث قال في مقدّمة كتابه (تأنيث القصيدة والقارئ المختلف): «التّذكير – إذن – هو الأصل وهو الأكثر، ولن يكون التّذكير أصلا إلاّ إذا كان التّأنيث فرعًا. ومن هنا فإنّ الفصاحة ترتبط بالتّذكير فتقول عن المرأة إنّها زوج فلان وليس زوجة فلان إن كنت تتحرّى الفصاحة والأصالة. وهذه مسألة تمرّ في الممارسة اللغويّة دون ملاحظة لأنّها صارت هي الطّبع وهي حقيقة اللغة وضميرُها المتغلغِل في نسيجها وخلاياها.»[23] فقد أضاف للفصاحة شرطا لم يقُل به المتقدّمون ولا المتأخرون من أهل البلاغة، وهو شرط التّذكير.

وممّا يستوقف القارئ في كتاب الغذّامي (المرأة واللغة) ذلك الحيّز الذي خصّصه للرّد على القائلين بأنثويّة الأصل، حيث استرعته مواقف بعض النّساء المثقفات اللّائي

كنّ يدافعن عن مكانة المرأة في اللغة، لكنّ باستخدام أساليب تعمل على تكريس ذكوريّة الأصل اللغويّ، وتسير في اتجاه معاكس لفِكرهنّ، مُعتبرا ذلك دليلا على وقوعهنّ فريسة للاستلاب وسط الثّقافة الفُحوليّة. وقد ضرب الغذّامي أمثلة كثيرة، فذَكَر مي زيادة التي خاطبت النّساء في مَحفَل نسويّ مستخدمة ضمير المذكّر (هو) في سياق حديثها عن سلوك المرأة بوصفها فَردًا، كما وجّه نقده إلى نوال السّعداوي في كتابها الموسوم بـ (الأنثى هي الأصل)، حيث استغرب حالَها وهي تدافع عن الأنثى كذلك، بينما توظّف في كلامها ضمير غائبٍ مُذكَّر، وأورَد شاهدا من الكتاب تقول فيه السّعداوي: (إنّ القلق لا يحدث للإنسان إلاّ إذا أصبح واعيا بوجوده وأنّ هذا الوجود يمكن أن يتحطّم، وأنّه قد يفقد نفسه ويصبح لا شيء، وكلما كان الإنسان واعيا بوجوده زاد قلقه على هذا الوجود وزادت مقاومته للقوى التي تحاول تحطيمه). لقد اعتبَر الغذّامي هذا الأسلوب إقرارا من المؤلّفة بأن التّذكير هو الأصل.» [24] مع العلم أنّ السّعداوي استعملت هذا الضّمير المُذكّر في سياق كلامها عن المرأة كإنسان، ولفظ إنسان مُشتَرك بين الجنسين وليس في اللغة ما يشير إلى أنّ تسميّة المرأة إنساناً وفَردًا ومَخلوقًا وكائناً قد ينتقص منها شيئًا، واللغة العربيّة أبعد ما تكون عن أن مسكونة بمثل هذا الهوس الجنسيّ المُتَوَهّم، وإلا ما كان الرّجل ليسموَ باسمٍ مؤنّثٍ ويوصفَ بصفة الأنثى، كما أسلفنا.

يبدو الغذّامي من خلال كلامه هذا كمن يخوض حربا ظاهرُها انتصار للمرأة وباطنها فرض للوصايّة عليها من خلال بحثه في ثنايا الثّقافة عن كلّ ما يرسّخ دونيتها ويجعل دورَ الضّحيّة الذي أُنيطَ بها قدَرَها المحتوم حتى لو تطلّب منه الأمر قلب الحقيقة رأسا على عقب، فيُصَيِّر التّأنيث الذي هو في صميم أصل اللغة فرعًا بينما يصيّر التّذكير الذي ليس له في اللغة أكثر ممّا للأنثى، أصلاً ثابتًا، فهل التّذكير بالفعل أصل في اللغة العربيّة، وإن كان كذلك، فلم سُمّيت اللغة باسم مؤنّث، أم أنّ هذا الاسم قد وُضع لغير مُسمّى؟ وماذا وهبت اللغة للأنثى بتأنيث الاسم؟

في البَدء كانت عتبة الاسم الذي سَمَت به (اللغة) فالاسم «مُشتَقٌّ من السّمُوِّ وهو الرّفْعَة» [25]، وفي تأنيث العربيّ لاسم (اللّغة) دلالة على ما أوتي من حسّ مُرهَف. افتتن بلغته، واستشعر رقّتها وعذوبة إيقاعاتها، وسِعة الاشتقاق التي تعكس عطاءها

وخُصوبتها، فاشتقّ لها اسما أنثويا ليسموَ بها في مراقي التّقديس والإعجاب، وهو يُدرك تمام الدّرْكِ أنّ اللّغة إذا ذُكّرت صارت (لَغْوًا) لا قيمة له، ولعلّ ضمّ اللغة إلى المرأة تأنيثًا إنّما يجعلها، إلى جانب المرأة، في قلبِ الحِمى الذي يذود عنه العربيّ ويصونه. والذي سمّى اللغة تسميّة الأنثى يدرك لا محالة أنّ بها جوهرًا أنثويا ليس في الذّكر منه استمدّت جمَالها وسِعَتها وقداستها.

إنّ التّذكير لم يكن يوما أصلا في اللغة ولا شرطا من شروط فصاحتها، بدليل ما فيها من شواهد كثيرة تنفي عنها وَسْم التّذكير وينأى بها عن التّصوّر الجنسيّ الضّيّق الذي حصرها فيه بعض رواد النّظريّة النّسويّة، فاللغة العربيّة قد اختُصّت ببعد إنساني أرقى، فلم يكن فيها من حرج أن يتبادل الجنسان الأسماء تذكيرا وتأنيثا، فكما وصفت العربُ المرأة بصيغ مذكّرة لا تقبل التّأنيث نحو زوج وطالق وعاقر وحائض وناشز وكاعب، استخدمت المؤنَّث للمبالغة في وصف الرّجل فقالتّ: فلان عَلّامَة وفَهّامة ورَحّالة وهُمَزة ولُمَزَة.

وفي اللغة العربيّة عدّة أوزان لصفات لا تلحقها التّاء المربوطة، فيستوي فيها المذكر والمؤنث، وهي: (فَعول مثل: عجوز، أَكول، صَبور، حَنون)، (فَعِيل بمعنى (مفعول) إن سُبِقَ بموصوف أَو قَرينة تدل على جنسه مثل: طفلة جَريح وامرأة قَتيل بمعنى مقتول)، (مِفْعال مثل: مِقدام، ومِعْطار بمعنى كثيرة التّعطر أَو كثيره، ومِقْوال بمعنى فصيح أو فصيحة)، (مِفْعيل مثل: مِعْطير بمعنى كثيرة التّعطر أو كثيره، مِسْكير أي كثير السّكْر أو كثيرتُه)، (مِفْعَل، مثل: امرأة مِغْشَم ورَجل مِغْشَم أي مقدام لا يثنيه شيء)، (فِعْلٌ بمعنى (مَفعول) مثل: ذِبْح وطِحْن).[26]

وسمّت العرب المرأة باسم مذكّر مثل عَبير ووَحيد وهُيام وأمل وأسيل وأريج مثلما أطلقت على الرّجُلَ أسماءً مؤنّثةً مثل عكرمة، وحمزة، وطلحة، وعروة، والحطيئة وزكرياء. وأغلب أعضاء جسم الإنسان كاليد والرّجل والعين والأذن مؤنّثة، سواء أكان الجسم لذكَر أم لأنثى، كما آثرت اللغة العربيّة المرأة بأسماء العديد من أشياء الطّبيعة فعمّ فيها التّأنيث، فالأزهار والأشجار مثلاً، أغلبها مؤنث، كَزيتونة وتينة ونخلة وسِنديانة. وباب التّأنيث في اللغة واسع لا يتّسع المقام لتفصيله.

5. خاتمة: إنّ دعوى ذكوريّة اللغة التي روّج لها الغَذّامي في كتابه (المرأة واللغة) وسعى إلى تأكيدها بأدلّة لم تَنَل منه في الغالب، حقّها من التّمحيص المَوضوعيّ، قد عكست حالة انبهار واضح بهالة الحريّة التي أحاط بها النّقد الغربيّ مفهومَ النّسويّة وتسويقا لفكر مركزيّ غربي يسعى إلى فهم العالم كلّه انطلاقا من قوانين دينه ولغته وثقافته. فرغم ثقافته الموسوعيّة التي كان يُفترض أن تفتح له آفاق الاستقراء السّليم لوضع المرأة الشّرقيّة نجده يلج الدّرس النّقديّ بطريقة استنباطيّة، فاعتبر وَضعَ الاستلاب الذي عاشته المرأةُ الغربيّة قاعدةً عامّةً أو مُسَلّمة قابلةً للتعميم، ينبغي أن يُبحَث لها عن مبرّرات الوجود في الثّقافة العربيّة، ولو باختلاق مُضمرات وهميّة تمكّنه من تشييد فضاء عربيّ مُعادٍ للأنثى، تمتدّ فيه جذور الاستلاب إلى لحظات التّكوين الأولى للغة العربيّة.

6. قائمة المراجع: [27]

- القرآن الكريم، بروايّة ورش عن عاصم، المؤسسة الوطنيّة للكتاب، الجزائر 1984.

1- ابن جني (أبو الفتح عثمان) الخصائص، تح: محمّد علي النّجّار، ج 2، دار الكتب المصريّة، القاهرة، 1913.

2- ابن منظور، لسان العرب، ج 6، ط3، دار إحياء التّراث العربي، بيروت لبنان 1999.

3- إحسان هندي، أشهر شاعرات الحب في بلاد المشرق والمغرب، تراجم ومختارات شعريّة، القسم الأول، الهيئة العامّة السّوريّة للكتاب، دمشق، 2012.

4- بشير العيسويّ، دراسات في الأدب العربي المعاصر، دار الفكر العربي القاهرة 1998.

5- بيار بورديو، الهيمنة الذّكوريّة، تر: سلمان قعفراني، المنظمة العربيّة للترجمة بيروت، لبنان، ط 1، 2009.

6- رياض القرشيّ، النّسويّة: قراءة في الخلفيّة الثّقافيّة لخطاب المرأة في الغرب ط 1، دار حضرموت للدراسات والنّشر، حضرموت، اليمن، 2008.

7- عبد الله محمّد الغذامي، المرأة واللغة، المركز الثّقافي العربي، الدّار البيضاء المغرب، ط 3، 2006.

8- عبد الله محمّد الغذامي، النّقد الثّقافي – قراءة في الأنساق الثّقافيّة العربيّة- المركز الثّقافي العربي، الدّار البيضاء، المملكة المغربيّة، ط1، 2000.

9- عبد الله محمّد الغذامي، تأنيث القصيدة والقارئ المختلف، المركز الثّقافي العربي، الدّار البيضاء، المغرب ط 2، 2005.

10- عز الدّين إسماعيل، الأسس الجماليّة في النّقد العربي -عرض وتفسير ومقارنة، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر، 1992.

11- الكتاب المقدّس، العهد القديم لزماننا الحاضر، منشورات دار المشرق، بيروت لبنان، ط2، 1993.

12- محمّد الماغوط، شرق عدن، غرب الله. (مجموعة شعريّة)، دار المدى للطباعة والنّشر، بغداد، العراق، ط1، 2005.

13- مصطفى الغلاييني، جامع الدّروس العربيّة، ج 1، المكتبة العصريّة، صيدا بيروت، ط 3، 1994.

8. هوامش :

[1] – رياض القرشيّ، النّسويّة: قراءة في الخلفيّة الثّقافيّة لخطاب المرأة في الغرب، ط 1 دار حضرموت للدراسات والنّشر، حضرموت، اليمن، 2008، ص 56.

*) – مارغريت، اسم يعني: اللؤلؤ.

[2] – عبد الله محمّد الغذامي، المرأة واللغة، المركز الثّقافي العربي، الدّار البيضاء، المغرب ط 3، 2006، 2005، ص 24.

[3] – محمّد الماغوط، شرق عدن، غرب الله .. (مجموعة شعريّة)، دار المدى للطباعة والنّشر، بغداد، العراق، ط1، 2005 ، ص 40.

[4] – بيار بورديو، الهيمنة الذّكوريّة، تر: سلمان قعفراني، المنظمة العربيّة للترجمة، بيروت لبنان ط 1، 2009، ص72.

[5] – الكتاب المقدّس، العهد القديم لزماننا الحاضر، منشورات دار المشرق، بيروت، لبنان ط2 1993، سفر التّكوين 03–12، ص 63–64.

[6] – الكتاب المقدّس، العهد القديم لزماننا الحاضر، سفر التّكوين 03–16، ص 64.

[7] – سور طه، الآيّة 121.

[8] – بشير العيسويّ، دراسات في الأدب العربي المعاصر، دار الفكر العربي، القاهرة 1998 ص 115.

[9] – عبد الله محمّد الغذامي، النّقد الثّقافي – قراءة في الأنساق الثّقافيّة العربيّة–، المركز الثّقافي العربي، الدّار البيضاء، المملكة المغربيّة، ط1، 2000، ص15.

[10] – عبد الله محمّد الغذامي، المرأة واللغة، المركز الثّقافي العربي، الدّار البيضاء، المغرب ط 3، 2006، ص 16.

[11] – عبد الله محمّد الغذامي، المرأة واللغة، ص 16.

[12] – عبد الله محمّد الغذامي، المرأة واللغة، المركز الثّقافي العربي، الدّار البيضاء، المغرب ط 3، 2006، ص 16.

[13] – عبد الله محمّد الغذامي، المرأة واللغة، ص 16.

[14] – عبد الله محمّد الغذامي، المرأة واللغة، ص 7.

[15] – ينظر: عبد الله محمّد الغذامي، المرأة واللغة، ص 7، 8، 16.

[16] – عبد الله محمّد الغذامي، المرأة واللغة، ص 9.

[17] – إحسان هندي، أشهر شاعرات الحب في بلاد المشرق والمغرب، تراجم ومختارات شعريّة القسم الأول، الهيئة العامّة السّوريّة للكتاب، دمشق، 2012، ص8.

[18] – عبد الله محمّد الغذامي، المرأة واللغة، ص 16.

[19] – ابن جني (أبو الفتح عثمان) الخصائص، تح: محمّد علي النّجّار، ج 2، دار الكتب المصريّة، القاهرة، 1913، ص 411.

[20] – عز الدّين إسماعيل، الأسس الجماليّة في النّقد العربي –عرض وتفسير ومقارنة، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر، 1992، ص 279.

[21] – بشير العيسويّ، دراسات في الأدب العربي المعاصر، ص 114.

[22] – عبد الله محمّد الغذامي، تأنيث القصيدة والقارئ المختلف، ص 07.

[23] – عبد الله محمّد الغذامي، المرأة واللغة، ص 21.

[24] – يُنظر: عبد الله محمّد الغذامي، المرأة واللغة، ص 18، 19.

[25] – ابن منظور، لسان العرب، ج 6، ط3، دار إحياء التّراث العربي، بيروت، لبنان 1999 مادة (سما)، ص 381.

[26] – يُنظر: مصطفى الغلاييني، جامع الدّروس العربيّة، ج 1، المكتبة العصريّة، صيدا بيروت ط 3، 1994، ص 100–101.