معالم النّقد الثّقافيّ في الخطاب النقديّ الجزائريّ المعاصر- حفناوي بعلي ووحيد بن بوعزيز نموذجا –

Traces of Cultural Criticism in Contemporary Algerian Critical Discourse: The Cases of Hafnaoui Baali and Wahid Ben Bouaziz

الباحث: أحمد سامي بولعشب [1]

أ.د معازيز بوبكر ♣

تاريخ الإرسال: 2020/03/01	تاريخ القبول: 2021/08/22	تاريخ النشر: 2022/05/01

الملخص:

يعدّ النّقد الثّقافيّ من الاتّجاهات والتّيارات الجديدة الّتي أفرزتها ما بعد الحداثة الغربيّة، وقد شقّ طريقه إلى النّقد الجزائريّ المعاصر من خلال دراسات بعض النّقادِ والباحثين، لعلّ أبرزهم الباحثان الجامعيّان: حفناوي بعلي ووحيد بن بوعزيز، حيث نسعى عبر نماذجَ من دراساتهما إلى رصدِ خصائص الخطاب النقديّ الثقافيّ الجزائريّ على مستوى التّنظير والتّطبيق.

الكلمات المفتاحية: النّقد الثقافي ، النّقد الجزائري ، وحيد بن بوعزيز ، حفناوي بعلي.

Abstract:

Cultural criticism is one of the new trends and styles that came as a result to Western postmodernism. It has made a way into contemporary Algerian criticism through the studies of some critics and researchers, among which are two prominent university researchers: Hafnaoui Baali and Wahid Ben Bouaziz. This study sheds light upon some of their studies for the sake of

المؤلف المرسل: أحمد سامي بولعشب SAMY64AHMED@GMAIL.COM

[1] مخبر الخطاب الحجاجي أصوله ومرجعياته و آفاقه في الجزائر، جامعة ابن خلدون - تيارت- SAMY64AHMED@GMAIL.COM

♣ - مخبر الخطاب الحجاجي أصوله ومرجعياته و آفاقه في الجزائر ، جامعة ابن خلدون -تيارت-maziz_69@yahoo.fr

tracing the characteristics of Algerian cultural and critical discourse at the level of theory and practice.

***Key words**: Cultural criticism, Algerian criticism, Wahid Ben Bouaziz-Hafnaoui Baali.*

*** *** ***

1. مقدمة:

إنّ الأفكار والنظريات كالطيور تهاجرُ من أماكن نشأتها إلى أماكن أخرى، وفي رحلتها تمرّ بمناطق مختلفة وقد تستقرُ بواحدة منها فتتأثّر وتحاولُ الانسجامَ مع السياقاتِ الثّقافية لتلك المناطق، ومنها النّقد الثقافي الّذي حطّ الرحالَ في النقد العربيّ المعاصر، ليقدّم تصوّرا جديدا في مقاربة النصوص ، ويفتح الباب على مصراعيه لتحليل النّصوص المهمّشة من قبل النّقد الأدبيّ، ومنذ أن ولجَ النقد العربيّ والنّقاد منقسمون حولهُ بينَ داعٍ لتبنّيه كإجراء جديد والانفتاح على الرائجِ في نوادي النقد العالميّ ، وبينَ رافِضٍ له ومشكّك فيه نظرًا للظروف والسّياقات الثقافيّة التي أفرزته في الغرب مع التوجّس من آلياته الّتي لا توائم حسبهم النصوصَ العربيّة، أمّا في نقدنا الجزائريّ فلا يزال هذا النقدُ يحبو ولم يسْتَوِ ماشيا بعد والآية على هذا أنّ الدراسات في هذا الاتجاه لم تحقّق التراكم الذي نجده في المناهج النسقيّة مثلا. انطلاقا من هذا تسعى هذه الدراسة من خلال ما كتبَهُ بعلي وبن بوعزيز إلى الإجابة عن الأسئلة الآتية: هل اكتفى الناقدان بترديد مقولات النّقد الثقافيّ الغربيّة والعربيّة أم كانت لهما رؤيتهما الخاصّة لهذا الاتجاه النقديّ؟ هل راعى النّاقدان المرجعيات الثقافيّة العربيّة عموما والجزائريّة خصوصا في تناولهما للنقد الثقافيّ تنظيرا وتطبيقا؟ هل استثمر الناقدان مقولات المفكّرينَ الجزائريين التي يمكن أن تشكّل أرضية يُنطلق منها لتأسيس خطاب نقدي ثقافيّ يعنى بالإشكالات والصراعات الثقافيّة الجزائريّة؟

2. النّقد الثقافيّ في الجزائر بين الغياب والحضور المحتشم:

إنّ المتأمّل لمسيرة الخطاب النقديّ الجزائريّ المعاصر* يلحظُ وجودَ أسماء لامعة

أغنت المكتبة النقدية الجزائريّة بالعديد من المؤلّفات والدراساتِ تنظيرًا وتطبيقًا وترجمةً في مختلف المناهج والتيارات الّتي برزت في المشهدِ النقديّ العالميّ، وذلك بفضل جيل كامل من النّقاد الذين تكوّنوا في الجامعات الغربية خاصّة في فرنسا التي كانت تعدّ الحاضن الأكبر

للمناهج النقدية الحداثيّة مثل : عبد الملك مرتاض، حسين خمري، إبراهيم صحراوي، رشيد بن مالك، محمد ساري...وغيرهم ممن تشرّبوا النقدَ من معينه الصافي مباشرةً فلم يحتاجوا للقراءة عن المناهج النقدية المعاصرة مترجمة، بل حملوا هم لواء التّرجمة والتأليف، غير أنّنا نجد حضور النقد الثقافيّ في كتابات هؤلاء نادرا إن لم نقل منعدِما**، ورغم وجودِ مفكّرين جزائريين أثارُوا إشكالياتٍ وتساؤلاتٍ فلسفية تدور في فلَكِ الثّقافة السياسية أو الاجتماعيّة كمالك بن نبيّ في كتابه "مشكلة الثقافة"[1]، ومصطفى لشرف في مؤَلَّفِهِ" الجزائر: الأمة والمجتمع"[2] والتي يمكن أن تثير شهيّة الدّارسين لولوج هذا الميدان ، إلّا أنّ حضور هذا الاتجاه النقديّ تأخّر في نقدنا الجزائريّ المعاصر خصوصا والنقد المغاربي عموما مقارنة بدول المشرق العربيّ وهذا راجع للانفتاح الهشّ على الثقافة الأنجلوساكسونية[3]، لاعتبارات ثقافية وتاريخيّة فدول المغرب العربيّ أقرب إلى الثقافة الفرنسيّة منها إلى الإنجليزيّة، لذلك لم يتم إدراج النّقد الثقافيّ رغم أهميته وشيوعه في الغرب كمقياس يدرسه الطالب المختصّ في النقد الأدبيّ بالجامعة الجزائرية إلّا مؤخرا فقط[4] ، وبما أنّه اتّجاه معرفيّ يستمدّ آلياته من حقول معرفية عدّة كالفلسفة، وعلم النفس، والأنثروبولوجيا، والسيميولوجيا... ويتطلّب درايةً بها ، فلا بدّ من الاعتراف أنّ هذا الاتّجاه النقديّ بشهادة المشتغلين في الميدان "ما يزال في مرحلة التّأسيس في النقد الجزائريّ المعاصر، كما لايزال غير واضح المعالم لدى الكثير من الدّارسين والمهتمين، ولعلّ سبب ذلك يكمن في عدم الإحاطة بأصوله المعرفية التي يستوجب على كلّ متخصّص فيه أن يلمّ بها وأهمّها أنّه كان نتيجة من نتائج ما بعد الحداثة الغربيّة بمختلف تفرعاتها الفلسفيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة ."[5]

لم نقف عندَ بحثنا -في حدود ما اطّلعنا عليه- على إشارة لأوّل ناقدٍ جزائريّ طرقَ باب النقد الثقافيّ تنظيرًا باسطًا للمفاهيم ووقّافًا عند حدود المصطلحات، أو تطبيقًا متمثّلا آليات هذا النشاط المعرفيّ في تحليل النصوص ، لكن لعلّ الدكتور حفناوي بعلي يكون أوّل من ولجَ هذا الميدان في النّقدِ الجزائريّ المكتوب باللّغة العربيّة وذلكَ في كتاب "مدخل في نظرية النّقد الثقافي المقارن"[6] ، الذي تعود سنة تأليفه إلى سنة 2006 بالاحتكام إلى ما دوّنه الناقد في فاتحة الكتاب لا سنة الطبع التي كانت في 2007، ورغم أنّ النقد الثقافي في الجزائر لا يزال في مرحلة البناء والتّأسيس إلّا أنّنا نجد مجهودا طيّبا للتعريف به وما

ينضوي تحت مظلّته من تيارات ونظريات، تجسّده دراسات مثل: أطروحة دكتوراه للباحث سليم حيولة بعنوان" استراتيجيّة النقد الثقافيّ في الخطاب المعاصر -من القراءة الجمالية إلى القراءة الثقافيّة بحثٌ في الأصول المعرفيّة-"[7]، وكتاب " العين الثالثة- تطبيقات في النقد الثقافي-"[8] لمجموعة من الأكاديميين الجزائريين وهو في الأصل مداخلات علمية قدمت في مناسبات مختلفة بقسم اللغة والأدب العربي بجامعة الجزائر 2، وكتاب "خطاب التّأنيث- دراسة في الشعر النّسويّ الجزائريّ-"[9] ليوسف وغليسي، و" مدخل في نظرية النّقد النسويّ وما بعد النسوية"[10] و"مسارات النقد ومدارات ما بعد الحداثة "[11] لحفناوي بعلي، وكتاب "جدل الثقافة -مقالات في الآخرية والكولونياليّة والديكولونياليّة- "[12] لوحيد بن بوعزيز، ودراسة عمر أزراج " من أين جاءت ما بعد البنيوية؟ ومقاربات أخرى" [13].

3. النّقد الثقافيّ في دراسات حفناوي بعلي ووحيد بن بوعزيز:

يُبدي الناقدان حفناوي بعلي ووحيد بن بوعزيز اهتماما بالغا بالنّقد الثّقافي، حيثُ يلحظُ المتتبّع لمؤلفاتهما وكتاباتهما توجّها جادّا نحو هذا الميدان وانصرافًا عن المناهج النسقيّة التي ظلّت تسيطرُ على كتابات النّقاد الجزائريين، وقد وقعَ اختيارنا على مؤلَّفِ "مدخل في نظرية النّقد الثقافي المقارن" لحفناوي بعلي لأنّه-من منظورنا على الأقّل- فاتحة عهدِ الخطاب النقديّ الجزائريّ بهذا الميدان، وكتاب "جدل الثّقافة-مقالات في الآخرية والكولونياليّة والديكولونياليّة-" لوحيد بن بوعزيز باعتباره الدّراسة الأخيرة الّتي صدرت للباحثِ ضمنَ هذا الاتجاه النقديّ إلى يومِ كتابة هذه الأسطر.

1.3 مدخل في نظرية النّقد الثقافي المقارن لحفناوي بعلي:

جاءَ الكتابُ منجّما إلى ثمانية فصول، حضَرَ فيها البسطُ النّظريّ، ولم يترجم إلى إجراءات تطبيقيّة، حيث غابَ التطبيق نهائيّا عن ثنايا الكتاب. في الفصل الأوّل توقّف بعلي مليّا عند مصطلح النقد الثّقافي وما يدور في فلكه من مصطلحات متشابهات تلتبسُ به أحيانًا وقد تغدو عند بعض الدارسينَ شيئا واحدا خاصةً مصطلح الدراسات الثقافية الّتي خرجَ من جلبابها النقد الثقافيّ، مع سردٍ مطوّل لبداياته وروافدِه التي يمتَحُ منها، وروّادِهِ الذينَ ساهَموا في رسمِ حدودِه النظريّة في الغرب، مع تقديم رؤيةِ الغذاميّ لهذا النقد باعتباره رائد الدراسات النقدية الثقافية عربيّا دون منازع، ورغمَ أنّ هذا الفصلَ يشفي غليل الباحث الذي يفتّش عن بدايات النقد الثقافي وقالبه النظريّ قياسا بالمدونة النقدية الكبيرة التي

اطّلعَ عليها الناقد، غيرَ أنّنا نعيبُ عليه تلكَ الاقتباسات الكثيرة من كتاب " النقد الثقافي قراءة في الأنساق العربية" لعبد الله الغذامي دون إحالة عليها في قائمة المراجع أسفل الصفحة ***، و الملاحظة نفسها تنسحبُ على فقرة من مقدّمة الكتاب حيث نجدها منقولة من كتاب" النقد الثقافي- تمهيد للمفاهيم الرئيسيّة " لآرثر أيزابرجر****.

أمّا الفصل الثاني من المؤلَّفِ خصّصه بعلي للحديث عن النظرية ما بعد الكولونيالية، متّبعا فيه الطريقة نفسها التي نجدها في الفصل السابق، حيث تطرّق أوّلا إلى مصطلح ما بعد الكولونيالية ومفهومه، ثم انتقلَ إلى روّادِ هذا الميدان وأبرزهم المفكّر الفلسطينيّ الأصل إدوارد سعيد الّذي دعّم من خلال كتبه خاصّة "الاستشراق" و"الثّقافة والإمبريالية" النقد ما بعد الكولونياليّ بالكثير من المفاهيم والمصطلحات، إضافة إلى الطبيب النفسانيّ فرانز فانون الّذي تعود أصوله إلى جزر المارتنيك، حيث استعرضَ بعلي المحطّات البارزةِ في حياة الرجل وكتاباته الّتي ركّزت في البدايةِ على نقدِ المركزية الغربية وما تحمله من عنصرية ضدّ الزنوج وهذا في كتاب "بشرة سوداء أقنعة بيضاء"، وبعد التحاقه بالثورة الجزائريّة مالت كتابات فانون إلى مسائل التحرير والتّخلص من الاستعمار وتصفية رواسبه منها :سوسيولوجيا ثورة، من أجل إفريقيا، معذبو الأرض .[14] ورغم أنّ المفكّر الهنديّ الأصل "هومي بابا" يحوز موقعًا بارزا في النقد ما بعد الكولونياليّ إلّا أنّ بعلي اكتفى بإشارة عابرة لمنجزه النقديّ الّذي يحتاج في نظرنا إلى قراءة مطوّلة تستوفي حقّه، كما غابت أيّ إشارة إلى الدراسات الفكرية العربية أو الجزائريّة التي اهتمت بمسألة الاستعمار وآثاره الثّقافيّة.

برزَ النّقد النسويّ في المشهدِ النقدِيّ المعاصر ليعيدَ الاعتبار لأدب المرأة ويجدّد آليات نقده وهذا ما يناقشه بعلي في الفصل الثّالث، إذْ يثيرُ هذا النّقد الكثير من الإشكالات أوّلها ما تعلقَ بالأدبِ الّذي يكونُ موضوعًا للنّقد هل الّذي تكتبه المرأة فقط أم الّذي يكتبه الرجل ويدافع عن قضايا المرأة؟ والسؤال نفسه يُطرَحُ حولَ النّاقد هل يكون رجلا أم امرأة؟ [15] ،وكما عوّدنا النّاقدُ فقد أطنبَ في عرضِ أُسسه وآلياته ورائداته اللاتي وضعنَ تصوراته النظريّة وإجراءاته التطبيقيّة التي استُمدّت من حقول معرفية متعدّدة ومناهج نقدية مختلفة، ورغمَ المسحِ الشامل الّذي قام به للمراجع التي تطرقت للنقد النسويّ،

يغيب الحديث عن هذا النقد عربيّا حيث لم يلتفت إلى الدراسات المبكّرة للغذاميّ المنضوية تحت هذا التّيار النقديّ[16].

يؤدّي المثقّفُ دورا كبيرًا في مجتمعه، لكن قد يواجه عراقيل وصعوبات خاصّة إذا تأزّمت علاقته بسلطةِ بلده، هذه العلاقة هي موضوع الفصل الرابع من الكتاب ، حيثُ يرى المفكّرونَ أنّ العلاقة بينَ المثّقفِ والسّلطةِ تكون في الغالبِ" محفوفة بالمخاطر، وخاصّة إذا صدرت عن تصوّر يرى أنّ المثقّف ينتظم في علاقة توتّر مزمنة مع السّلطة، لأنّ هذا التصوّر يقوم على علاقة ضدّيّة طرفها السلطة بمفهومها التنفيذيّ الإجرائيّ، وطرفها الثّاني الذي يتعرّض لجملة من الإكراهات التي تهدف إلى غاية أساسية وهي إقصاء دوره بوصفه مرجعية تسهم في تعميق وعي المجتمع بنفسه في حقبة تاريخية معيّنة." [17]. ولقد تحدّث النّاقدُ عن العديد من المفكّرين والفلاسفة الّذينَ ساهموا في بلورة التصوّر العام لعلاقة المثقّف بالسلطة من أهمهم : أنطونيو غرامشي الذي ربطَ بين المثقّف والطبقة الاجتماعية التي ينتمي إليها حيثُ يسعى إلى تمثيلها والنّضال من أجل نقل رؤيتها وأفكارها، وجون بول سارتر الّذي ركّز على ضغوط السلطة على المثقّف لأنّ السلطة السياسية عادة ما تسعى إلى تدجينه واحتوائه ليدخل صفّها.[18] ولم يتطرّق إلى دراساتٍ أو مؤلفاتٍ حولَ علاقة المثقف بالسلطة في العالم العربيّ أو في الجزائر.

شغلت ظاهرة العولمةِ بال الكثير من الفلاسفة والمفكّرين خاصة أنّ تأثيرها امتدّ ليشمل جميع المجالات كالاقتصاد، السياسية، الأدب، النّقد ... لذلك يبحثُ بعلي في الفصل السادس في علاقة العولمة بالنّقد الثقافيّ المقارن***** ، وبعدَ وقفة مطولة مع أصل المصطلح يشير النّاقدُ إلى انقسام الكتّاب والمفكرين حولَ مفهومِ العولمة ومقاصدها منهم من يرى أنّها ألغت المسافات ووحّدت الشعوب بفضلِ التطوّر التقني والتكنولوجي الذي رافقها، ومنهم من يراها غطاءً لسيطرة الولايات المتحدّة الأمريكية على العالم، وقد أسهبَ بعلي في سردِ مظاهر العولمة الّتي تجلّت في شتّى الميادين ومن بينها الأدب الّذي بدَأَ يتخلّى عن القوميّة ويتّجه نحو العالميّة من خلال التطرّق للقضايا الإنسانيّة الكبرى، أمّا بخصوص طغيان الثقافة الأمريكية على العولمة رغم وجود دول لها مكانتها التاريخية استعماريا واقتصاديا كفرنسا مثلا فيرجعُ حسبَ الباحث استنادًا لآراء المختصّين إلى" سمات خاصة تتميز بها الثقافة الأمريكية، وتجعلها قابلة للتّسويق أكثر من سائر ثقافات الدوّل

المتحكمة في العولمة مثل اليابان وألمانيا. ويرجع ذلك في الأساس إلى تنوّع الأنساق الثقافية الفرعية الّتي تتشكّل منها الثّقافة الأمريكيّة باعتبارها مجتمع مهاجرين مما حال دونَ ظهور هويّة ثقافيّة أو حضاريّة عميقة الجذور للشعب الأمريكيّ."[19] . والعولمة ساهمت في رواجِ النّقد الثقافيّ المقارن خاصّةً بعد انهيار المدارس الأدبيّة وموتِ البنيويّة، ويستشهدُ بعلي بأحد الأسماء النّقديّة الكبيرة في عصرنا الحاليّ وهو "تزيفيطان تودوروف" الّذي تركَ البنيويّة وتحوّل للكتابة عن القضايا التاريخيّة والفكريّة.

تعدّ الأنثروبولوجيا من أهمّ الحقول المعرفيّة الّتي يتّكئ عليها النّقد الثّقافيّ في مقارباته وتحليلاته، لذلكَ أفردَ لها المؤلّف الفصل السادسَ من كتابه، وكدَأْبِه تحدّث عن ظهورها وبداياتها الّتي ارتبطت بدراسة الشّعوب المستعمرَة والشعوب البدائيّة، لتتطوّر تدريجيا لدراسة ثقافات الشعوب والمجتمعات حتّى المتقدّمة منها، ويعدّ الأمريكي "فرانز بواز" من أبرز المؤثّرينَ في هذا الحقل المعرفيّ إذْ دعا إلى ضرورة معايشة الثقافات من خلال الزيارات الميدانية وعدم الاكتفاء بقراءة الكتب عنها[20]. كما تحدّث بعلي عن قضيّة امتزاج الثقافات والّتي تنتج عن الهجرة والقرب الجغرافيّ أو عن طريق وسائل الإعلام الحديثة وتختلفُ الشعوب في قبولها ورفضها للثقافات الوافدة عليها حسب قربها أو بعدها عن تقاليدها الأصلية. وكانت له وقفة مع منجز الأنثروبولوجيّ "كليفورد غيرتز" الّذي عارض الاتجاه البنيويّ وراهنَ على التأويل الثقافيّ للنشاطات والمظاهر الثقافيّة، خاتما الفصل بالحديث عن الأساطير التي تحتلّ حيّزا هاما ضمن حقل الأنثروبولوجيا والّتي ساعدت بفضل أدواتها على تحليل الأسطورةِ في النصوص الأدبيّة وأسّست لظهور اتّجاه يعرف بـ"الميثو/نقد" يهتّم بالأساطير وتداولها في الأدب[21].

أعاد النقد الثقافي الاعتبار لأنواعٍ ظلّ النقد الأدبي يوصِد الباب في وجهها لعقود كالأفلام والمسلسلات والومضات الإشهارية المصوّرة واللوحات الفنيّة، هذا ما يناقشه بعلي في الفصل السابع، حيث يعودُ بنا إلى تاريخ الصورة في الفكر والثقافة الغربية والاهتمام الذي حظيت به من طرف مفكّرين وفلاسفة خاصة الفرنسيين كـ"ريجيس دوبريه" و"ميشال فوكو" الذي صبّ اهتمامه على كلّ ما يتعلّق بالقضايا البصريّة. وقد ساهمَ التطوّر التكنولوجي والتقنيّ في ازديادِ إنتاج المسلسلات والأفلام الّتي وإن كان لها جانب فنيّ جماليّ فلقد انحرفت عن أهدافها، وأصبحت تروّج للعنف والعادات الغربيّة خاصة في الدّول التي تتابع بكثرة

السينما الأمريكيّة والغربيّة كالدّول العربية، لذلك وجّه كثير من المفكّرين النقدَ لما يُبثّ على وسائل الإعلام من مسلسلات وبرامج وإشهارات كـ" بيير بورديو" الذي يرى أنّه من خلال هذه الوسائل " تحاول الطبقة المسيطرة الحفاظَ على موقعها ، وذلك بتحديد وفرض ذوقها الخّاص على باقي المجتمع، وتفرض هيمنتها باستخدام دلالات جديدة بواسطة اللغة والكلام ووسائل الإعلام" [22]. وقد توقّف بعلي مطوّلا عند تقنيات صناعة الإشهار وكذا مظاهر تطوّر الموسيقى وفنون العمارة والتّصميم، لينتهي في الأخير إلى أنّ الحدودَ بينَ الفنونِ قد تلاشت وزالت وأصبحَ المبدعُ في عصر الصورة والتطوّر التكنولوجيّ مضطرّا للمزجِ بينَ العديد من الفنونِ كي ينتجَ عملا واحدًا.

يمّم النّاقد وجهه في الفصل الثامن والأخير نحو النقد الثقافيّ البيئيّ، الذي انبثقَ كفرع ضمن النقد الثقافي بعدَ تراكم الدراسات والمقالات التي دبّجها مفكّرون وفلاسفة ومهتمون بالشأنِ البيئيّ، وحسبَ بعلي فإنّ هذا النقد لا يكتفي بتوجيه النقدِ واللوم على مخرّبي البيئة بل " يتخذه منطلقا لتأسيس مشروعٍ إنسانيّ جديدٍ لوجودنا في العالم، مشروع عماده نظرة جديدة، تؤسس لحضارة جديدة، أساسها الانسجام والتوافق والتناغم بين الإنسانِ والطبيعةِ."[23] ، والاهتمام بالبيئة ليسَ وليدَ عصرنا الحالي ، بل جذوره عميقة في ثقافات وآداب الشعوب وأديانها لذلك يدعو بعلي إلى إحياءِ هذا الرصيدِ المهمل وإخصاب النقد الثقافيّ به، ويستمدّ الباحثون في ميدان النقد الثقافي البيئيّ أدواتهم النقديّة وتصوراتهم النظريّة من حقول معرفية، وفلسفات عدّة كعلم الاجتماع، والتاريخ، ودراسات ما بعد الاستعمار ... قد يكون أطرفها النقد النّسويّ المهتّم بالبيئة، إذْ يتّفق النقّاد البيئيون مع التيارات النسوية على أنّ" الرجالَ كانوا أكثر تورّطا من النّساء في تاريخِ التدمير البيئيّ" [24]، وفي تحليلهم لأسباب التلوّث البيئيّ يوجّهونَ أصابع الاتّهامِ إلى المجتمعات الرأسمالية والقوى الاستعمارية الكبرى التي كانَ همّها الربح على حساب المحيطِ الطبيعيّ فهم " كانوا متورّطين في تاريخ التدمير البيئيّ أكثرَ بكثير من الشعوب ما قبل الرأسمالية، والزنوج وغير المستغربين[25]. " وختمَ بعلي هذا الفصل بالإشارة إلى الجهودِ الكبيرة الّتي تبذلها المنظمات والجمعيات والمهتمون بشؤون البيئة من أجل التوعية من مخاطر التلوّث وأضراره على صحة الإنسان والكائنات الحيّة.

لعلّ أبرز ما نلاحظه في كتاب بعلي هو اكتفاء الباحث في أغلب الفصول والمباحث بعرض المفاهيم والمصطلحات دون وضعها على محكّ المناقشة والنّقد، وأحيانًا يتحرّز حتى من التّعليق عليها، ما يجعل القارئ يشعر بغياب كبيرٍ للباحثِ وسط المقولات النقديّة الكثيرة الّتي يستعرضها.

2.3 . جدل الثّقافة -مقالات في الآخريّة والكولونياليّة والديكولونياليّة- لوحيد بن بوعزيز:

تندرج بحوث بن بوعزيز في هذا المؤلَّفِ ضمن الدراسات ما بعد الكولونياليّة والّتي تدخل تحت دائرة أوسع هي النّقد الثقافيّ، حيثُ تهدفُ إلى "كشف الهيمنة الثقافيّة للثقافات الغربيّة الّتي مكّنها الاستعمار من ممارسة ذلك ، وغدا كلّ من الإبداع والبحث منصبّا حول توضيح الأنساق الثقافيّة الّتي تختزنها الثّقافات الغربيّة حول الثّقافات غير الغربيّة وحول الإنسان غير الأوروبيّ"[26]، وقد جاء الكتابُ مقسّما إلى 13 مقالا، تنوّعت بين التنظير والتطبيق والتّرجمة، ما يشي بسعة أفق الدراسة التي تقدّم طبقا نقديا غنيّا، يشبعُ نهم القارئ المختصّ الذي يتوجّه إليه الكتاب.

يفتتح النّاقدُ مؤلّفه بالحديث عمّا يجري في السّاحة النقديّة العربيّة، التي تتعالى فيها أصوات تنادي بضرورة التحرّر من الثقافة النقديّة الغربيّة الغالبة وصياغة تصوّرات نظريّة أصيلة، وأصواتٌ أخرى ترى ضرورة مراجعة مقولات الحداثة وما بعدها ، بينَ هذا وذاك يرى النّاقدُ أنّ " كلّ محاولة للتأصيل في الوقت الحاليّ تعدّ بمثابة سباق بدون نقطة وصول، تتآكلُ في جهده القُوى وتستنفذُ في مسافاته الطّاقات، وكلّ محاولةٍ لتحديد الثّقافةِ من باب التّقليعات ستؤدي إلى المزيدِ من التعقيدات، بحيثُ ستتوالدُ الكثيرُ من الصراعات الّتي لا طائلَ من ورائهَا " [27]. يتخطّى النّاقدُ هذا الخلاف ليشقّ الطريقَ نحوَ النّقد الثقافيّ متجاوزًا المناهج النسقيّة التي سادت وعمّرت في نقدنا الجزائريّ المعاصر طويلا، ويبرّر توجهه لهذا النّقدِ بقوله: ((من ميزات هذا النقد أنّه يرى الثّقافة جدلا، فالنّص تتطوّر شبكاته الدّلالية من حيث انفتاحه على العالم/الثّقافة، والثّقافة تمتد مساحاتها الأنطولوجية من حيث تلاقحها مع النّصوص، لقد تجاوزَ هذا النقد المنظورية البنويّة المتعكّزة على نسقية النّص المغلق، كما تجاوزَ هذا النّقد كلّ المحاولات الهوميرية الرامية إلى جعل النّص نافلة من العالم ولحظة من انسحاب الوجود))[28] .ما نستشفّه من قول بن

بوعزيز هو الرغبة في تجاوز النظرة الضيّقة إلى النّصوص كبنية مغلقة مكتفية بذاتها، وتوسيع قراءتها وتحليلها بوضعها تحتَ مِجهرِ النّقدِ الثّقافيّ .

خصّص الباحثُ المقال الأوّل للحديثِ عن ظروفِ نشأةِ النّقد ما بعد الكولونياليّ ، حيثُ أفرزته تراكمات الظلمِ الفكريّ والسياسيّ والثقافيّ الّذي كان يمارسه الغرب على مستعمراته، مشيرًا إلى أنّ جلّ روّاده هم من دول العالم الثالث الّتي استضعفها الاستعمار وبعضهم مقيم في الدول الغربيّة، ولقد استثمرَ هذا النّقد الفكرَ الغربيّ لرسم حدوده النظريّة خاصّة مقولات الفلاسفة والمفكرين الّتي اهتمت بتصحيح هذا الفكر ومراجعته وقد مثّلت "روافد قارة في حقلِ الدراسات الكولونيالية وما بعد الكولونيالية. فحضور فوكو ودريدا وجون فرانسوا ليوتار وجون بوديار، وجاك لاكان من جهة، مع حضور فالتر بنيامين ويرغن هابرماس وهربرت ماركوز وإريك فروم وكل المدارس الماركسية مثل الغرامشية واللوكاتشية والفانونية والإيغلتونية(نسبة إلى تيري إيغلتون) جعلَ النّقد ما بعد الكولونيالي مدجّجا بأسلحة نقدية قوية ومؤثّثا بآليات حصيفة وضعته في مصاف النظريات المقنعة نسبيا"[29] . تُطرَحُ إشكالية تعريف هذا النّقد نفسها بقوة في كتابات المفكّرينَ والباحثين، ورغم محاولة جماعة "بيل أشكروفت" ربطه بدراسة ثقافة المناطق التي تعرضت لهيمنة الإمبراطورية الأوروبية منذ لحظة الاحتلال إلى يومنا هذا، إلّا أنّ بن بوعزيز يرى أنّه تعريف اختزاليّ لأنّه ربط الاستعمار بما هو أوروبيّ فقط، كما ربطَه بمصطلح الإمبراطورية الذي ينطبق على التجربة الاستعمارية الأنغلوساكسونية دون الفرنسية لأنّ الاستعمار الفرنسيّ توسّع بفضل" تداول الجمهوريات، خاصّة الجمهورية الثالثة التي قامت على أنقاض ثورة كمونة باريس المعروفة بانتهاء مرحلة نابليون الثالث. لهذا فكلمة "جمهورية" يمكن أن تكون مصطلحا نقديا مهمّا يساهم ويساعد على فهم ميدان استعماريّ كان له وجود تاريخيّ معروف"[30].

يعدّ إدوارد سعيد وهومي بابا كما ذكرنا سابقا من أهم المساهمين في بلورة التصوّرات النظرية لهذا الحقل، حيثُ استفادَ سعيد من المنجز الفكريّ للفيلسوف الفرنسيّ "ميشال فوكو" الّذي يحضر بقوة في كتاباته كما استطاع "أن يقترحَ بعض المفاهيم الأساسيّة الّتي ساهمت من قريب أو من بعيد في تأثيث النّقد ما بعد الكولونياليّ، من بين هذه المصطلحات: الأطر المرجعية، وبنية الإحالات، والقراءة الطباقية والمقاومة الثّقافية مع

صمتِ الأنديجان"[31]. والثّاني في كتابه "موقع الثقافة" الّذي اتّكأ فيه على مقولات المفكّرين الفرنسيين خاصّة جاك دريدا، لكنّ الرهانَ المبالغ فيه على أفكار دريدا، أسقطَ "هومي بابا" في فخّ تحريفِ أفكار فرانز فانون ما جعلَ بن بوعزيز يوجّه له نقدا شديدا خاصّة حينَ نسفَ ثنائية مستعمِر-مستعمَر تماشيا مع الفكر التفكيكيّ الّذي ينبذ الثنائيات.[32]

يحظى فرانز فانون بمكانة مميّزة في الدراسات ما بعد الكولونيالية، لذلك تعدّدت وتنوّعت القراءات الّتي قدمت لفكرهِ من طرف النّقاد والمختصّين، وقد توقّف بن بوعزيز عندها في المقال الثاني من الكتاب حيث يقول عنها: ((عندما نقرأ فانون عند إدوارد سعيد وعندَ هومي بابا وعند سبيفاك وعندَ أشكروفت، فعلا يشترك هؤلاء المفكّرون في أنّ الفانونية، نزعة غنيّة في تعرية العلاقة المعقّدة السائدة بين الشمال والجنوب، ولكن فانون إدوارد سعيد يختلف مثلا عن فانون هومي بابا، ففانون سعيد مؤمن بالتّاريخ والسيرورة والانعتاق نسبيا أما فانون بابا فهو قريب من السيولة والوجودية والتفكيك))[33]. إنّ هذا الاختلاف في التعاطي مع أفكار فانون مردّه حسب النّاقد إلى التغيّرات الفكريّة التي عرفها الرجل ما بين كتابيه "بشرة سوداء أقنعة بيضاء" و"المعذبون في الأرض"، إضافةً إلى أنّ كلّ ناقدٍ يركّز على المؤلَّفِ الذي يتماشى مع توجّهاته الفكريّة، بالنسبة لإدوارد سعيد فإنّه ركّزَ على الكتاب الثاني لفانون حيثُ" ربطَ بين فكر لوكاتش في التحرر الطبقي، وفكر فانون في التحرّر من ربقة الاستعمار، وكأنّ فكرة السيد والعبد الهيغيلية أرضية مشتركة بين المفكّرَيْن"[34].ويرى بن بوعزيز من خلال قراءته لفانون أنّ هذا الربط ميكانيكيّ لاختلاف العلاقة بين العبد والسيّد عن العلاقة بينَ المستعمِر والمستعمَر، فإذا كان العامل يستطيعُ التخلّص من مختلف الآثار المترتبة عن علاقته بالسيّد، فإنّ الأمرَ ليسَ كذلكَ مع المستعمَر فهو " لا يتحرر من أنطولوجيا المستعمِر وعقله الإمبريالي، بل يأخذ مكانه وصفاته. جعلت هذه الحالة فرانز فانون يتكهن بأنّ الطبقة الوسطى في الأهالي ستعيد بعد الاستقلال إنتاج التوزيع نفسه والاستعبادية نفسها الّتي كانت في زمن المعمّرين"[35]. أمّا هومي بابا فقد اهتمّ بالكتاب الأول "بشرة سوداء أقنعة بيضاء"، مركّزا على فكرة الهجنة وانشطار الهويّة الّتي قاربها من منظور ما بعد حداثيّ، لذلك يذهبُ بن بوعزيز إلى أنّ الهجنة الّتي يقصدها فانون لا علاقةَ لها بأطروحات ما بعد الحداثة الّتي حاول بابا أن يفهمَ بها فكرَ الرجل كتداخل الثقافات وزوال القوميات وغيرها من السياقات الأخرى، إنّ الهجنة عندَ

فانون لا تعني الذوبان في الآخر بل ترتبط بالشرط الكولونيالي والرغبة في تحقيق الاستقلال والحرية وكسرِ قيود المستعمِر.[36]

تطرّق الباحثُ في المقال الثالث إلى سيرة فرانز فانون، فالمفكّر لم يُخصّص أي مؤلَّف حولَ سيرته الذاتية لكن بحكم موقعهِ في ميدان الدراسات ما بعد الكولونيالية انبرى الدارسون يكتبونَ حول سيرته على المستوى الفكري وحتّى على مستوى حياته اليومية، ينطلقُ بن بوعزيز أوّلا من أفكار فانون الّتي كانَ لها صدى في الوسط الفكريّ الفرنسيّ ، أهمها ما جاءَ في كتاب "معذبو الأرض" الّذي أحدثَ الفصلُ الأوّل منه الحامل لعنوان "في العنف" ضجّة عندَ صدوره، حيثُ اتُّهم فيه فانون بالتحريض على العنف والكراهية حتى من طرف اليساريين الفرنسيين المناهضين للاستعمار ويرى بن بوعزيز أنّ سبب هذا هو "انحباسهم في مقولات ماركسية بالية ، لهذا راح فانون انطلاقا من مقولات جديدة استمدّها من معايشته المباشرة للظاهرة الاستعمارية، يخلخل النّقد الماركسي القائم على التّحليل الطبقي الحضري وعلى جدلية العبد والسيد الّتي استمدّها من تشريحات هيغل في كتابه فينومينولوجيا الروح " [37]. لقد نادى فانون لمواجهة المستعمِر بأدواته نفسها، هو استخدم العنف من أجل السيطرة على الشعوب فلا مناص من استخدام العنف للتحرّر، كما نبّه إلى أنّ الاستعمار لن يُمحى بمجرّد خروجِ القوى الاستعماريّة بل يحتاج إلى وقتٍ طويلٍ لتصفية رواسبه خاصّة من الناحية الثقافيّة. ويرجعُ بن بوعزيز عدم كتابة فانون عن سيرته الذاتيّة إلى الاستعمار الّذي كرّس "حالة من نفي الذات جعلت الكائنات المستعمَرَة تعيش في حالة طرد للأنا بسبب المسخِ والاستئصال الّذي عانته طيلة أكثر من قرن من جهة، وبسبب ثقل الأمة الّذي يحمله المثقف المنشغل والملتزم بقضايا الكولونيالية والثورة والاستقلال"[38].

استعرضَ النّاقدُ ما كُتِبَ عن فانون من طرف "أليس شرقي" و"ديفيد ماصي"، بالنسبة للأولى فقد ركّزت على سيرة فانون فكريًّا واختارَ حديثها عن قضية العنف الّتي انتُقِدَ بسببها فانون حيث يقول: ((تعتقدُ شرقي بأنّ كتاب "معذبو الأرض" رفض في الأوساط الفرنسية اليسارية بسبب اتّهامه بفقر التّحليل الاقتصاديّ ونقده المستميت للغرب وغرقه في النّزعة الريفيّة وإفراطه في مثاليته الإنسانيّة. أما عن الأوساط اليمينيّة الفرنسيّة فالكتابُ فُهم وفسّر على أنّه حثّ على الكراهية إلى درجة أن شبهه الكاتب جيلبير كونت بكتاب "كفاحي " لهتلر))[39]، أمّا دفيد ماصي فحسب قراءة بن بوعزيز انشغلَ بتفاصيل الحياة اليومية

لفانون واكتفى بالإشارة إلى تحريف أفكاره من طرف الدّارسين في الحقل ما بعد الكولونياليّ، مع الاعتراف بأنّه كان ملهما للكثير من الثورات في مختلف بقاع العالم، وفي الأخير يرى بن بوعزيز أنّ الانفتاح على حياة فانون وسيرته تمكّن الباحثين من كشفِ الغطاء عن الكثير من أفكاره ومقولاته.

تأخذ الترجمة قسطًا من التعريفِ بالنّقد الكولونياليّ في كتابِ "جدل الثقافة"، لذلك خصّص المؤلّف المقال الرابع لترجمة نصّ لـ"ماريا بينيديتا باستو" عنوانه فانون هومي بابا تجاذب للهوية وجدل في فكر ما بعد كولونيالي " والّذي تناقشُ فيه الكاتبة قراءة هومي بابا لقضيّة الهويّة في فكر فرانز فانون[40]، بينما المقال الخامس كانت للنّاقد فيه قراءة لبعضِ أعمال المفكّر الجزائريّ مصطفى لشرف الّذي عاشَ فترتي الاستعمار والاستقلال. يعترفُ بن بوعزيز بداية بصعوبة قراءة مؤلفاته في إطار النّقد ما بعد الكولونياليّ، نظرا لابتعادِ دراساته عن هذا التيار بمفهومه ما بعد الحداثيّ إضافة إلى التّطورات الفكريّة الّتي اعترت الرجل ما بين كتابيه "الجزائر : الأمّة والمجتمع " و"أعلام ومعالم" ، لكن رغم ذلك يبقى "النّقد الماركسي للاستعمار الخلفية المعرفية الّتي يتقاطع فيها صاحب كتاب "الجزائر: الأمة والمجتمع" مع النقدِ عبر الثقافيّ"[41]، لم يلتفت نقّاد ما بعد الكولونيالية إلى كتابات لشرف باستثناء إدوارد سعيد في كتاب "الثقافة والإمبريالية" حينما عادَ إلى مقاله "بسيكولوجيا الغزو" لكنّ هذه العودة من منظور بن بوعزيز كانت "أقرب إلى توظيف المعلومة من الاهتمام بقيمة المقال من الناحية التاريخيّة"[42] ، لقد نبّه الرجل إلى أنّ الحرب ضدّ الجزائر لها جانبها الفكريّ والثقافي خصوصا كتابات المستشرقين والمدافعين عن الاحتلال كما " تفطّن لشرف بذكاء إلى الدافع اللاشعوري المتواري خلف هذه الكتابات، فزيادة على الدافع الاقتصادي والثقافي، تكمن هنالك نزعة رومانسية عند الكتائب والجحافل العسكرية الفرنسيّة تروم استعادة الروح النابوليونية الضائعة الّتي تبجّل البطولة التاريخيّة"[43].

تمثّل مرحلة ما بعد الاستعمار محطّة هامة في تاريخ أيّ بلد ولا بدّ أن تستمرّ الثورة ضدّ مخلفاتِ المُستعمِرِ حتّى بعدَ خروجه عسكريّا ، وهذا ما كان يدعو إليه لشرف في إحدى نصوصه التي كتبها في 1962 والّتي يقول عنها صاحبُ "جدل الثقافة": ((يبيّن هذا النّص الّذي كُتِبَ سنة 1962 بأنّ مصطفى لشرف كان بعيدًا عن التّصور الرومانسي والمثالي للثورة،

فالرجل كان على وعي كبير بالمخاطر الّتي يمكن أن تعتورَ الثّورة الجزائريّة في مهدها كالسقوطِ في معاقل وشراك الاستعمار الجديد القائم على فكرة التبعيّة الاقتصاديّة، كما كان على علم بالمخاطر الداخليّة كصعود نزعة ديماغوجيّة وشعبوية فارغة من القيمة الحضاريّة والدوافع الثّقافية الواقعيّة))[44]. كانت لمصطفى لشرف أيضا قراءة لبعض نصوص المستشرق الفرنسيّ "إيتين دينيه" الّذي اعتنق الإسلام وغيّر اسمه إلى "نصر الدين" والمدفون بمنطقة بوسعادة ولاية المسيلة حاليا ، هذه القراءة لا يعتبرها بن بوعزيز "قراءة عميقة أو خالية من التّعاطفية، لأنّ اعتناق المستشرق مهما كان للإسلام لا يعني البتّة أنّه تخلى كليّة عن بنيته التفكيريّة اللاشعوريّة "[45]، ويؤيد رأيه هذا بتاريخِ كتابة نصّ "خضرة راقصة أولاد نايل" الّذي كان في سنة 1927 بعد عودته من الحجّ ولم يختلف فيه عمّا كتبه المستشرقون عن المرأة بل "أعاد إنتاج الصورة النمطية للحرارة الإيروسية الشرقية الّتي استغلتها المؤسّسة الاستعماريّة لدفع المواطنين المكبوتين في الميتروبول للنزول إلى المستعمرات"[46]، وفي ختام المقال يؤكّد بن بوعزيز على القيمة الفكرية التي تحملها كتابات لشرف التي تدخل ضمن مشروع فكريّ كبير يهدف إلى تصفية الاستعمار .

احتلت قضايا التحرّر والبناء الحضاري حيّزًا مهمّا من فكر مالك بن نبيّ، لذلك كانت لـ"بن بوعزيز" وقفة معه في المقال السادس من الكتاب، محاولا فتحَ فكرِهِ على الدراسات ما بعد الكولونياليّة ، ينطلق بن نبيّ في تشخيص أسباب تخلّف الأمة الإسلامية من فكرة الحضارة "والحضارة عنده مركب من معادلة تضم الزمن والتراب والإنسان ضمن جدلية فاعلية تصنعها الثقافة كذهنية وليس كركام من المعلومات والأفكار المبعثرة"[47]، ومن منظور هذا المفكّر فإنّ الاستعمار لا يمكن جعله السبب الرئيس في تخلّف الأمّة، لذلك يجترحُ مصطلح "القابلية للاستعمار" الّذي يرجعُه تاريخيا إلى إنسان ما بعد الموحدين هذا الإنسان الّذي لم يحترم مقومات الحضارة فوقع فريسة سهلة بين مخالب المستعمِر، وبناءً على هذا المفهوم يرى النّاقدُ أنّ " بن نبيّ يتجاوز في منظومته المعرفيّة الدراسات ما بعد الكولونيالية الّتي تحاولُ إعطاء الاستعمار دورا أكبر منه بكثير، فالاستعمار قبل أن يكونَ سببا في تخلّف الجزائريين مثلا كان الجزائريون يعانون من أسباب التخلّف البنوي(الداخلي)"[48]. اهتّم مالك بن نبيّ كثيرا بمرحلة ما بعد الاستعمار، وقد انتبه مبكّرا لبعض الاختلالات والمشاكل الّتي برزت بينَ قادة الثورة وتأثيرها على مرحلة الاستقلال،

خاصة سيطرة حبّ الزعامة على بعضهم لذلك تنبّأ بأنّ هؤلاء " لا يمكنهم بكل حال من الأحوال تسيير جزائر ما بعد الاستقلال لأنّهم يفتقدون إلى المشروع الحضاريّ ولأنّ الأنانيّة السياسية تنخرهم إلى النّخاع"[49] ، ووفق قراءة بن بوعزيز يلتقي مالك بن نبيّ مع فرانز فانون في نقطة الخوفِ من مستقبل البلاد بعدَ استقلالها لأنّ تسيير البلدان بعد التحرّر وتجنيبها التّبعية الاقتصادية والثقافية للمستعمِر أصعب من التحرّر العسكريّ لكنّه ينبّه إلى أنّ هذا التقارب بين المفكرَيْن لا يعني توافق بن نبيّ مع فانون فكريا فقد انتقده بشدّة لأنّه لم يراعِ في أطروحاته الثورية خصوصية الشعوب المسلمة في صراعها مع الاستعمار ومنها الشعب الجزائريّ.

تناولَ النّاقدُ قضية الاستشراق في فكرِ مالك بن نبيّ حيثُ يقسّمه إلى نوعين: استشراق حاقد واستشراق تمجيديّ، وإذا كان الاستشراق الحاقد يكشفُ وجههُ القبيح مباشرة، فإنّ الاستشراق التمجيديّ يتوارى خلفَ حجاب التمجيد لتمرير أطروحاته، وتعدّ دراسة "مكسيم رودنسون" لشخصية الرسول صلى الله عليه وسلّم أنموذجًا صارخا لهذا النوع إذْ " لاحظَ بن نبيّ بطريقة ذكيّة جدا أنّ هذا الخطاب الاستشراقيّ التمجيديّ راح يركّز كثيرا على الجوانب الفولكلوريّة في الإسلام متناسيا الجوانب الثقافية البارزة في استنبات إنسان الحضارة، وهنا بالضبط تتدخّل المؤسسة الاستعمارية، في مستوى الصراع الإيديولوجيّ، حينما تلاحظ وجود أفكار حيّة تتجّه نحو المستقبل فتستبدلها بأفكار ميّتة تتجه نحو الماضي للقيام بعملية مراوغة ومخاتلة"[50] .لقد كان بن نبيّ حسب الباحث واعيا بأهداف هذه الدراسات الّتي ظاهرها تمجيد الحضارة الإسلاميّة، وباطنها تثبيط الإنسان المسلم على بعث حضارته بما يتواءم مع مقتضيات عصره.

حرصَ بن بوعزيز في الجزء النظريّ من الكتاب على ضبطِ المصطلحات والمفاهيمِ بدقّة ومناقشتها، كما أنّه عادَ إلى المراجع المكتوبة بالفرنسيّة في لغتها الأصليّة، وبذل جهدا في ترجمة ما اقتبسهُ منها إلى العربيّة.

يضمّ الشق التطبيقيّ من كتاب "جدل الثقافة" سبع دراسات، الأولى حولَ التّناص في قصّة " سيمورغ" للكاتب محمد ديب ، حيثُ تجاوزَ في دراستها النّاقدُ المفهوم المغلق لنظرية التّناص مستفيدًا من مقولات أمبرتو إيكو الّذي أغنى هذه النظرية من خلال ربطها بالقراءة والتّأويل، وخمس دراسات حولَ نصوص كتبها رحّالة ومستشرقون استثمرَ

بن بوعزيز في تحليلها الآليات والأدوات الّتي وفّرتها مقولات النّقد ما بعد الكولونياليّ، أمّا الدّراسة الأخيرة تتمحور حول رواية للكاتب الفرنسيّ "جيروم فيراري" الّتي تطرَحُ موضوع التعذيب في فترة الاحتلال الفرنسيّ للجزائر. قررنا التوقّف بحكمِ ما يقتضيه حجم هذه الورقة البحثيّة عند نموذج واحد هو دراسة نّص "خضرة راقصة أولاد نايل" للمستشرق "إتيين دينيه".

يشير بن بوعزيز إلى أنّ دينيه يمثّل حالة خاصّة ضمن المدرسة الاستشراقيّة لأنّه اعتنق الإسلام وأدّى شعائره وأركانه ودافعَ عنه من الطعن والتحريف الّذي مارسه المستشرقون المتعصّبون، هذا ما دفعَ مصطفى لشرف كما ذكرنا آنفا إلى الاعتراف بأنّ هذا الرجل مختلف عمن سبقه. ينطلقُ النّاقدُ في قراءته من نقطة مهمّة هي أنّ الذينَ كتبوا عن الشرق قرأوا عنه في كتابات من سبقهم من المستشرقين ودينيه لن يشذّ عن هذه القاعدة، حيث تتحدّث قصة "خضرة راقصة أولاد نايل" عن فتاةٍ جميلة تدعى "خضرة' زوجتها والدتها العاملة بالمواخير من ابن أحد أشرافِ مدينة بوسعادة حتّى لا تنحرف مثلها، غيرَ أنّها لم تطق العيشَ معه وفرت من البيت لتلتقي بدويًا يدعى "بن علي" وتتخذه عشيقا لها وتبقى متنقلة بينَ مقاهي الجلفة والأغواط ثم تعود إلى بوسعادة حيث لم تستطع التّخلي عن نمط حياتها الجديد وأصبحت تتردّد على مقاهي المدينة ملطّخة شرف زوجها صاحب المكانة الرفيعة الّذي اكتفى كلّ مرة بتقديم شكوى ضدّها لدى الشّرطة. فرّت خضرة مرة أخرى من بوسعادة إلى عشيقها لتعيش معه في البادية، لكن تمّ القبض عليه بتهمة التّهريب ودخلَ السجن فرفضت قبائلُ البدوِ أن تقيمَ بينهم فطردوها ولم تجد ملجأً سوى العودة إلى أمّها من جديد، وبعدَ أن توفيَ زوجها وخرجَ عشيقها من السجن عادت للّقاء به، فلم تتحمّل والدتها ذلك ودبّرت له تهمة قتل أحد حراس مقهى في بوسعادة لتنتقم منه، فجنّت خضرة وأصبحت مسخرة لدى أطفال المدينة.[51]

تضمّن النّص حسب النّاقد مقاطع وصفيّة كثيرة للبادية الجزائرية والعادات والتقاليد السائدة فيها، والكاتبُ في هذه القصّة لم يستطع التّنصّل من نصوص المستشرقين السابقة، حيث يبدو تأثير ألف ليلة وليلة واضحًا في النّص "وعلى غرار ألف ليلة وليلة تناص نص دينيه مع بعض الكتاب الفرنسيين من أمثال غي دي موبوسان وجيرار دونرفال وفلوبير. تتقاطع قصة علومة لموباسان مع قصة خضرة في إلصاق ظاهرة الانحراف

الجنسي بالنّاياليات. وترجع أسباب هذه التّنميطات الغربية إلى نوع من الانتقام، فقبيلة أولاد نايل معروفة بأنّها وقفت إلى جانب المقاومة ضدّ الاحتلال الفرنسيّ، لهذا فكّر الفرنسيون في تلطيخ سمعة القبيلة بطردِ رجالها وتدنيس نسائها"[52]. نصّ دينيه إذن امتداد لما كتبه المستشرقون وهو يتواءم مع خطط الاستعمار الفرنسيّ الّذي يهدفُ إلى تشويه من ينتفض ضدّه، وقد خلصَ بن بوعزيز في الأخير إلى أنّ الاعتقاد لا تربطُه أي صلة بطريقة تفكير المستشرق الذي ينتج لا شعوريًا الصور المشوّهة عن الشرق، وما يعزّز رأي النّاقد في دينيه هو أنّه لم ينتقد إطلاقا المستعمِر الّذي كان سببا في الحالة المزرية الّتي عاشها الشعب الجزائري ومنهم خضرة بطلة القصة.

تكشفُ دراسة هذه القصّة أنّ الناقدَ متى امتلكَ العُدَّةَ النّقديّة اللّازمة لمواجهة النصوص وعزّزها بوعي نقديّ، ابتعدَ عن النتائج السطحيّة والتّسليم الساذج بما يحمله ظاهر النّص.

4 .خاتمة:

رغمَ أنّ دراسات النّقد الثقافيّ لا تزالُ عزيزة في السّاحة النقديّة الجزائريّة، مقارنةً بمناهج نقدية أخرى، إلّا أنّنا من خلال مؤَلّفيْ بعلي وبن بوعزيز نستطيعُ بناءَ تصوّر عام عن سمات هذا النقد في بلادنا، بالنسبة لبعلي بما أنّ دراسته تعدّ الأولى في النّقد الجزائريّ المعاصر-في حدود اطّلاعنا- فقد حرصَ أكثر على نقلِ المفاهيم والوقوف عند حدود المصطلحات وإنجازات روّاد هذا الميدان، إضافة إلى التيارات التي تنضوي تحته ، ما يدفعنا للقول أنّ غايتهُ من تأليف الكتابِ لا تتجاوزُ تقديم هذا الاتجاه النقديّ الجديد ومقولاته إلى القارئ غير المختصّ، ومع الاعترافِ بوجود هنّات وسقطات إلّا أنّ كتاب بعلي بغزارة مادّته يمكن أن يأخذ بيدِ القارئ ليأخذ فكرة عامةً عن النّقد الثقافيّ.

أمّا وحيد بن بوعزيز فقد تعامل بمرونة ووعي مع مقولات النّقد ما بعد الكولونياليّ ولم يقع في فخّ الاستنساخ والتكرار ، حيث كشفَ في دراسته هشاشة وضعف قسمٍ من الآراء النقديّة ، ونبّه لقصور بعض المصطلحات ، كما انفتَح على القضايا المطروحَةِ في الساحة الثقافيّة والسياسيّة في الجزائر من منظور الدراسات ما بعد الكولونياليّة كتصفية الاستعمار، وقضية اعتراف المستعمِر بجرائمه، والتّشويه المتعمّد لصورة المجتمعِ الجزائريّ في النّصوص التي كان يكتبها المستشرقون عن الجزائر خاصّة بعد احتلالها ،

ملتفتًا إلى المنجز الثقافيّ الجزائري الّذي تتّصل مواضيعه بهذا الميدان كمؤلفات مالك بن نبيّ ومصطفى لشرف وممهّدا الطريقَ لاستثمارها وإخصابِ هذا الحقل بها. لهذا يمكننا القول أنّ دراسة بن بوعزيز تضعُ حجرَ الأساس لبروز نقد جزائريّ ما بعد كولونيالي أصيل يناقشُ المسائل التي خلّفها قرن ونيّف من الاستعمار.

5.الهوامش:

*** للاستزادة ينظر: يوسف وغليسي، النقد الجزائري المعاصر من اللانسونيّة إلى الألسنيّة، رابطة إبداع الثقافيّة، د.ط، الجزائر، 2002**

**** قد لا ينسحب هذا الحكم على دراسات ظهرت فيها بعض ملامح النقد الثقافيّ، إنّما نقصد أعمالا أفردت لهذا الاتجاه النقديّ وصدعت بممارسته.**

1- مالك بن نبيّ، مشكلة الثقافة، تر: عبد الصّبور شاهين، دار الفكر المعاصر/دار الفكر، ط4، سوريا/لبنان، 2000.

2 - مصطفى لشرف، الجزائر: الأمة والمجتمع، تر: حنفي بن عيسى، دار القصبة للنشر، د.ط، الجزائر، 2007.

3 - ينظر: وحيد بن بوعزيز، المقدّمة، في مؤلّف جماعي، العين الثالثة، إعداد حياة أم السعد، دار ميم .الجزائر، ط1، 2018، ص6.

4 - ينظر:المرجع نفسه، ص6.

5 - سليم حيولة، الفكر المقارن الجديد؛ التحول نحو النقد الثقافي لكشف بنية الثقافة المعاصرة في ثنائياتها المتقابلة،في مؤلّف جماعي، العين الثالثة،إعداد حياة أم السعد، دار ميم .الجزائر، الطبعة الأولى 2018، ص 26.

6 - حفناوي بعلي، مدخل في نظرية النقد الثقافي المقارن، الدار العربية للعلوم ناشرون/منشورات الاختلاف،ط1، لبنان/الجزائر، 2007

7 - سليم حيولة، استراتيجيّة النقد الثقافيّ في الخطاب المعاصر-من القراءة الجمالية إلى القراءة الثقافيّة بحثٌ في الأصول المعرفيّة- ، جامعة الجزائر، 2014، مخطوط دكتوراه.

8 - مرجع سابق.

9 - يوسف وغليسي، خطاب التأنيث-دراسة في الشعر النّسويّ الجزائريّ، دار جسور للنّشر، ط1، الجزائر، 2013.

10 - حفناوي بعلي، مدخل في نظرية النّقد النسوي وما بعد النسويّة، الدار العربيّة للعلوم ناشرون/منشورات الاختلاف، ط1،الجزائر، 2009.

11 - حفناوي بعلي، مسارات النقد ومدارات ما بعد الحداثة، دروب للنشر، ط1، الأردن، 2011.

12 - وحيد بن بوعزيز، جدل الثّقافة مقالات في الآخرية والكولونياليّة والديكولونياليّة ، دار ميم للنّشر، ط1، الجزائر2018.

13- عمر أزراج، من أين جاءت ما بعد البنيوية ؟ ومقاربات أخرى، تر: فادي أبو ديب، دار فضاءات للنّشر، ط1، الأردن، 2019.

*** - ينظر: ص 50 في كتاب بعلي "في الفعل النقدي...وللأداة " وهي موجودة في كتاب عبد الله الغذاميّ، المركز الثقافي العربي،ط3، لبنان/المغرب، 2005، ص 74 ، وفي الصفحة نفسها من قوله "إنّ مشروع هذا النّقد...عنها" هي نفسها من كتاب الغدامي ص77، و ص 52 " والنقد الثقافي فرع....رصد حركتها" موجودة في كتاب الغذاميّ ص 84.

**** - ينظر: المقدّمة في كتاب بعلي "يؤكد النّقد الثقافي...الأنثروبولوجية" ص 11، هي الفقرة الموجودة في كتاب آرثر أيز ابرجر النقد الثقافي -تمهيد للمفاهيم الرئيسية-، تر:وفاء إبراهيم/ رمضان بسطاويسي، المجلس الأعلى للثقافة، ط1، مصر، 2003، ص 30-31.

14 -ينظر: المصدر نفسه، ص79.

15 - ينظر: المصدر نفسه، مبحث "النقد النسوي الإشكالية والمصطلح"،ص 110.

16 - ينظر: يوسف وغليسي، خطاب التأنيث-دراسة في الشعر النّسويّ الجزائريّ-، ص42.

17 - حفناوي بعلي، مدخل في نظرية النقد الثقافي المقارن، ص151

18 - ينظر: المصدر نفسه، مبحث "الخطاب الثقافي، النخبة وديناميةالمثقّف العضوي"، ص 152.

*****- تنعدمُ أيّ إشارة من بعلي إلى أصل مصطلح النّقد الثقافي المقارن حيثُ ابتدعه النّاقد الفلسطيني عز الدين المناصرة واستخدمه أوّل مرة في دراسة له حول إدوارد سعيد سنة 2004 في مجلة فصول المصريّة حيث يقول عنه: ((يكادُ النّقد الثقافي المقارن، يصبح فرعا مستقلّا من النقد ، أو على الأرجح هو حقلٌ ثقافيّ مستقل يستعين بالفلسفة والأنثروبولوجيا والتاريخ...لقد ظلّ الأدب المقارن طيلة قرنين حائرا بين التوسّع باتّجاه العلوم الإنسانيّة، و بين التّضييق باتّجاه النّص الأدبيّ المكتوب والمحكيّ، إلى أن وصلَ حالة التضييق والتوسّع إلى طرفين متناقضين: التّناص والنقد الثقافي المقارن)) ينظر: عز الدين المناصرة، إدوارد سعيد والنّقد الثّقافي المقارن: قراءة طباقيّة، مجلة فصول، مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ع64، 2004، ص134. وقد نبّه إلى سنة استخدامه في مقال صدر له في المجلة نفسها للاستزادة ينظر: عز الدين المناصرة، النّقد الثقافي السّلافي-جماليات المثاقفة وتلميحات النواة الخفيّ- ، مجلة فصول، مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مج 25، ع99، 2017، ص136.

19 - المصدر نفسه، ص 191.

20-ينظر: المصدر نفسه، ص 223-224.

21 - ينظر: المصدر نفسه، ص267.

22 - المصدر نفسه، ص 307

23 - المصدر نفسه، ص 334.

24 - المصدر نفسه، ص 343

25 - المصدر نفسه، ص 343.

26- سليم حيولة، الفكر المقارن الجديد؛ التحول نحو النقد الثقافي لكشف بنية الثقافة المعاصرة في ثنائياتها المتقابلة، في مؤلّف جماعي، العين الثالثة، إعداد حياة أم السعد، ص11.

27 - وحيد بن بوعزيز، جدل الثقافة، المقدّمة، ص7.

28 - المصدرنفسه، ص 7.

29-المصدرنفسه، ص 13.

30- المصدرنفسه ص15.

31- المصدرنفسه، ص 20.

32- ينظر: المصدرنفسه، ص25.

33- المصدرنفسه، ص 33.

34- - المصدرنفسه، ص 36.

35- المصدرنفسه، ص 37.

36- ينظر: المصدرنفسه، ص40.

37- المصدرنفسه، ص 44.

38- المصدرنفسه، ص 46.

39- المصدرنفسه، ص49.

40- ينظر: المصدرنفسه، ص53.

41- المصدرنفسه، ص 79.

42- المصدرنفسه، ص 79.

43- المصدرنفسه، ص 80.

44- المصدرنفسه، ص 82.

45- المصدرنفسه، ص 83.

46- المصدرنفسه، ص 83.

47- المصدرنفسه، ص 93.

48- المصدرنفسه، ص 95.

49- المصدرنفسه، ص 97.

50- المصدرنفسه، ص 100.

51-ينظر: المصدرنفسه، ص 191- 192- 193.

52- المصدرنفسه، ص 194-195.

❊❊❊ ❊❊❊ ❊❊❊