حركة النقد الثقافي في الجزائر

The cultural criticism movement in Algeria

الدكتورة جميلة بكوش [1]

[1]جامعة ابن خلدون – تيارت– الجزائر، البريد الالكتروني:.djamila1971@gmail.com

تاريخ الاستلام: 2020/06/01 تاريخ القبول: 2020/06/03 تاريخ النشر: 2020/06/17

الملخص باللغة العربية:

يتناول هذا البحث مشروع النقد الثقافي في الحركة الأدبية في الجزائر، بوصفه حدثًا مهماً في تطور الدراسات النقدية، بعد أن أخذ هذا الموضوع مسارا جديدا في الساحة العالمية والعربية، وكان له الأثر في إحداث تنامي الحراك الثقافي والأدبي.

وقد اخترنا لهذا البحث وجهة نظر الدراسة النسقية للوقوف على الأفكار الجديدة في مجال الدراسات الثقافية ذات الصلة بالنقد الثقافي، لأن ما جاء به بعض النقاد الجزائريين لا يشذ عما سعت إليه الدراسات السابقة من إبراز الأنساق المضمرة في النصوص المختلفة ذات الصلة، سعيا إلى تطوير الوعي الثقافي، ومواكبة العصر، بعد أن راعت خصوصية الهوية الثقافية العربية، وهذا ما جعلني أقف في دراستي – هذه – على المشروع النقدي الجزائري في مجال النقد الثقافي، وفق رؤية شاملة، تتناول الإشكالية من جوانبها المتعددة، لدى بعض النقاد في تصوراتهم لمجريات الحركة النقدية الثقافية.

الكلمات المفتاحية: نقد؛ ثقافة؛ مشروع؛ النقاد الجزائريين.

ABSTRACT :

المؤلف المرسل: الدكتورة جميلة بكوش

This research addresses the subject of the cultural critical project in the literary movement in Algeria, as an important event in the development of critical studies, after this topic took a new course in the world and Arab arena, and has had an impact on the growth of cultural and literary movement.

For this research, we have chosen the point of view of the coordinated study to identify new ideas in the field of cultural studies related to cultural criticism, because what was presented by some Algerian critics does not deviate from what previous studies sought to highlight the forms included in the various texts of the same link In order to develop cultural awareness and keep pace with the times, after I took into account the specificity of the Arab cultural identity, and this is what made me stand in my studies - this - on the Algerian critical project in the field of cultural criticism, according to a comprehensive vision, dealing with the problem from its many aspects, with some critics in their perceptions the course of cultural critical movement.

Keywords: criticism; culture; project; Algerian critics.

نص المقال:

انحسار الهوية الثقافية وبزوغ البراديغم:

تجمع الدراسات الحديثة في المجال الثقافي على أن مفهوم الدراسات الثقافية لم يعد كما كان عليه قبل عقدين من الزمن، بعد أن انفتح على كلّ شيء، حين استمد أفكاره من توسيع دوائر الاتصال وتوسيع البيئة المعرفية، استنادا إلى مفهوم البراديغم الجديد [Paradigm]، خاصة بعد أن بدأت معالم المرجعيات الثقافية تتلاشى في بعض الخصوصيات لمفهوم الهوية، نظير خلق مصطلح البراديغم المتشبع بماهية كل ما هو ثقافوي culturalisme سعيا إلى خلق ثقافة جديدة. وضمن هذا السياق "باتت الدراسات في العلوم الإنسانية تَحيد عما توارثته من سياقات مألوفة لدى المتلقي والذوق الإنساني. ومع تداعيات حرية التفكير، وتعزيز المبادرات الفردية، والانفتاح على تداخل الأجناس المعرفية، بدأت الكتابة الجديدة تحرر ذاتها من كل الاتجاهات، والمرجعيات الفكرية، والفنية، والأخلاقية، لتصبح خالية من أي

قيد، وفق براديغم التعددية، بحسب تعبير توماس كوهن Kuhn, Thomas في كتابه [بنية الثورات العلمية 1962] الذي طرح فيه فكرة الدخول في بداية تغير مفاهيم الكثير من النظريات، انطلاقا من مقولة: «كل ما لا يتجدد ينتكس. ما لا يكون في حالة ولادة يكون في حالة موت».[1]

وفي خضم هذا التصور تحاول هذه الدراسة أن تقف عند مواكبة النقد الجزائري لهذا المشروع وتمثيله في الساحة النقدية العربية، شأنه في ذلك شأن ردود النقاد العرب المتباينة على وجه التحديد في مسألة نشأة النقد الثقافي عند العرب، وسبق أن تناولنا في دراسة لنا أنّ لمالك بن نبي دورا تأسيسيا في الساحة النقدية العربية قبل أن تسند مهمة التأسيس إلى عبد الله الغذامي، وإذا كان لهذا الأخير دور كبير في بلورة المفهوم فإنّ لمالك بن نبي الدور الفاعل في إرجاع وعي البناء الحضاري إلى الثقافة في مجرياتها المكتسبة للإسهام في البناء، معتبرا أن الفكرة الرئيسة لكل جيل ترتكز على الوعي المعرفي بوصفه وعيا مشتركا بين كل الثقافات بما يعزز تقدم العلوم والمعارف الإنسانية على وجه التحديد، وبما توجبه الدلالات المتضمنة التي تحمل قيما معينة، هي أهم شرط لهذا التقدم أو ذاك، وفي هذه الحالة «ينبغي للتقدم أن يظهر بمثابة عمل للإنسان المولّد على الصعيد الكوني، ولذلك فإن مصيرنا الكوني به حاجة إلى أخلاقية إنسانية، وإلى سياسة إنسانية، تجمع بين تجديد الحقيقة المولدة والبحث عن تقدم متجدد»[2].

وأمَّا عن مبررات نشأة النقد الثقافي في الحركة الأدبية الجزائرية، واقتفائها الدراسات الغربية والعربية، فإنّها كانت متأثرة بمستجدات الدراسات الثقافية التي أسستها مدرسة جامعة بيرمانجهيم Birmingham التي أسست لمصطلح الدراسات الثقافية في سياقه اليساري، ليجد النقد الثقافي طريقه لمواكبة مستجدات ما أسسته اليسارية الجديدة في تناولها موضوعات الثقافة بما يخدم مصالحها بعد انهيار الاتحاد السوفياتي على وجه التحديد، حين دعا أنصار الفكر اليساري إلى توظيف الثقافة الشعبية لكشف المستور الخفي، أو التجاهر به، وإظهار سياقات المشترك الثقافي، وغيرها من المفاهيم التي عاصرت مصطلحات عديدة مع منتصف القرن العشرين، حين اشتد فيه الحراك الاجتماعي والسياسي المنادي بالديمقراطية ضد سياسة تفرد النخبة، التي كانت تملك كافة الصلاحيات[3]، وضمن هذا السياق جاءت دراسة الناقد الجزائري وحيد بن بوعزيز لمواكبة المجال النظري في منجزه [جدل الثقافة، مقالات في الآخرية

والكولونيالية والديكولونيالية] بوقوفه على دلالات المرتكزات الثقافية الجديدة التي فتح فيها مجال التنظير النقدي آفاقا واسعة للخطابات الثقافية ضمن التحولات النسقية الجديدة التي دعت إلى الدراسات الثقافية والنقد الثقافي.

جدل الثقافة بين التأصيل والتغريب لدى وحيد بن بوعزيز:

لعلّ القارئ لمقدمة كتاب جدل الثقافة لـ د. وحيد بن بوعزيز يدرك نيّته في محاولة تأصيل نقد ثقافي جزائري عربيّ، متجاوزًا فيه الآخر، لكنّه يتهيّب الصّعاب، فهو يرى أنّ أيّ «محاولة للتأصيل في الوقت الحالي تعدّ بمثابة سباق بدون نقطة وصول»[4]. ولعل ذلك كان من أسباب حذر الكاتب في تعامله مع موضوع جدليّة الثقافة وتشعّب شبكاتها وتمدّد مساحاتها، أو «بسبب ثقل المسبقات النظرية»[5] والتعامل معها تعاملا انتقائيا ترقيعيا، وقد اختار الكاتب من النقد الثقافي – في كتابه جدل الثقافة- الدراسات الكولونيالية، محاولاً تصفية مخلفات الاستعمار من كلّ الجوانب، وتحليلاً لنفسيته المرضية القائمة على منطق التعالي والفوقية، مرتكزا على القواعد التي أرساها السوسيولوجي الفرنسي (بيير بورديو Pierre Bourdieu): بعد أن وقف على إشكاليتين، ترتبط الأولى منها بظرفية إنتاج هذا الحقل من الدراسات النقدية، والثانية ترتبط بثقل القوى واستراتيجيات التمثيل الاجتماعي، محاولا في هذه الدراسة التقيد بمضامين تاريخانية بعيدا عن المثالية والتعالي الّذي يحول دون تناول هذه الدراسة دراسة نقدية.

الحقل التنظيري للدراسات ما بعد الكولونيالية: تناول وحيد بن بوعزيز في هذا الفصل الحديث عن أهمّ المبادرات المعرفية التي نشأت كردة فعل ناقدة للثقافة الغربية المتمركزة على ذاتها والملوّنة بالعنصرية والشوفينية، حيث ظهرت أسس هذه المبادرة مع (مدرسة فرانكفورت) التي حاولت تصفية العقل الأداتي الّذي أعلى من شأن (الشيء) وحطّ من قيمة (الإنسان): والأمر نفسه بالنسبة للفلاسفة الّذين خالفوا النزعة العقلانية الإطلاقية التي كانت سببا في المركزية التي تقوم على الأنا والهو والتعالي، من هؤلاء (فوكو) و(دولوز) و(ديريدا) وغيرهم[6]. محاولين فتح العقل على الآخر المختلف، وقد دعمت هذه الآراء النقد ما بعد الكولونيالي بإجراءات نقدية أتاحت له فرصة التأثير والإقناع، وبلورة مفاهيم إجرائية فاعلة كالهيمنة ومكوّنات الخطاب واستراتيجيات التمثيل والصناعة الثقافية ونهاية السرود الكبرى ومبدأ التفاوض بدل مبدأ

التعارض والقراءة الطباقية والسجل الاستشراقي والكتابة ضد الإمبراطورية...وغيرها من المصطلحات التي أثثت النقد ما بعد الكولونيالي مشيرًا في استشهاده برأي ماري كلود سموت في كتاب "الموضوعية ما بعد الكولونيالية" على أنّ دراسات ما بعد الكولونيالية لم تهتم بالمنتج الثقافي المتعلق بالأنا والآخر فقط، بل تطورت لتتناول اتجاهات مختلفة من أشكال الهيمنة [النساء والمثليون والأقليات الإثنية...] مما سمح بتعدّد مجال دراسات ما بعد الكولونيالية وصعوبة تحديدها نظرًا لانفتاحها على مجالات أخرى تتفق معها في (الهيمنة) مع اختلاف في الجوهر «فالذات المستعمرة ليست هي الذات المتجاذبة عبر الجنسية وليست هي الذات الطبقية».[7]

وردًا على جماعة (بيل أشكروفت) التي تعرّف الدراسات ما بعد الكولونيالية أنّها «كلّ ثقافة تأثّرت بالعملية الإمبريالية منذ اللحظة الكولونيالية إلى يومنا هذا، ويرجع هذا الاستخدام إلى استمرار هذا الانشغال طوال العملية التاريخية التي بدأت بالعدوان الإمبريالي الأوروبي...»[8]، ينكر الكاتب ربط الاستعمار فقط بما هو أوربي عند مؤلفي هذا الكتاب مهملين بلدانا أخرى أسهمت في العملية الاستعمارية، كما أنّ هذه الدراسة — عند هذه الجماعة – أيضا حاولت شرعنة الخطاب الذي يطال كل التجارب التاريخية الاستعمارية التي حصلت في العالم، كما لا يمكن بأي حال من الأحوال بل يعد ضربا من المستحيل القول بوجود نظرية كونية شمولية يمكن تطبيقها على كلّ المستعمرات، لاختلاف المؤسسات الاستعمارية والمستعمرات من منطقة إلى أخرى لذلك يتساءل وحيد بن بوعزيز هل يمكن تطبيق مصطلح (الإمبراطورية) بحذافيره، لأنّه أصبح سائدا الآن في النقد ما بعد الكولونيالي الذي استمدّ مقولاته من التجربة التاريخية للمستعمرات الانغلوساكسونية، واقترح إمكانية تطبيقه على الاستعمار الفرنسي، لأنّ هذا الأخير عرف فترات من الإمبراطورية في القرن التاسع عشر بسبب تداول الجمهوريات، ومن ثم فكلمة (جمهورية) يمكن أن تكون مصطلحا نقديا مهما يساعد على فهم ميدان استعماري كان له وجود تاريخي معروف، يتأسف الكاتب على عدم الاهتمام بالنقد ما بعد الكولونيالي داخل الثقافة الفرنسية المعاصرة، فمبادئ الجمهورية لا تريد أن تعترف بماضيها الاستعماري بما فيه من دموية تضعها في تناقض من طبيعة

أونطولوجية Ontologique ويدمّر كلّ ما أسست له أثناء بناء الدولة – الأمة الفرنسية، وهي تعدّ مركز الأنوار في أوروبا.

الاستشراق وفضاءات الغيرية عند إدوارد سعيد: استدعى وحيد بن بوعزيز آراء نقدية لرائدين أسهما في بلورة هذا الحقل المعرفي الخاص بالأبعاد ما بعد الحداثية للدراسات ما بعد الكولونيالية في شقّيها النّقدي والتفكيكي، وهما (إدوارد سعيد) و(هومي بابا)، سنختار في دراستنا هذه (إدوارد سعيد) باعتباره من أصول عربية فلسطينية أسهم بكتاباته النقدية في فتح نقاش كبير في فضاءات الغيرية وعبر الثقافية، ففي كتابه (الاستشراق) أعاد قراءة النقد الأدبي المقارن داخل موازين وإنتاج وتوزيع القوى في العالم، كما كرّس مشروعه في الدراسات المقارنة بنقد التوجّهات التاريخية الكلاسيكية والنزعات النصيّة والنسقية.

عرض الكاتب مفهوم الاستشراق عند (إدوارد سعيد) انطلاقا من تأثره بـ (فوكو) الّذي يبدو حضوره واضحا في هذا الكتاب، من مفاهيم (الاستشراق) التي عرضها الكاتب لإدوارد سعيد بأنّ الاستشراق لا يعني فقط الثقافة العالمة التي جعلت الشرق كموضوع دراسة يمس كلّ أشكال الخطاب التي جعلت هذا الشرق موضعا لها، سواء أكانت أدبية أو سياسية أو فكرية أو إعلامية أو فنية أو عمرانية، فالمستشرق صبّ اهتمامه بكلّ ما له علاقة بالشرق في موضوعات بحوثه المختلفة في مجال علم الإنسان، أو علم الاجتماع، أو التاريخ، أو فقه اللّغة...وعلى ضوء هذا فإنّ «الخروج من الخطاب الاستشراقي العالم إلى الخطابات الأخرى يجعلنا نفكّر في النموذج المعرفي L'épistémè المتواري كخلفية لا شعورية وراء هذه الخطابات» هذا «النموذج المعرفي المتواري كخلفية لا شعورية» يقودنا إلى تعريف إدوارد سعيد للاستشراق، من حيث إنّه أسلوب تفكير يميّز وجوبا بين الشرق والغرب، هذا الأسلوب التفكيري يعكس النّموذج المعرفي الذي يضمر كثيرًا من الأنساق اللاشعورية التي انعكست في مؤلفات المنظرين السياسيين والاقتصاديين والفلاسفة الذين انطلقوا من هذه الخلفية اللاشعورية وهي التمييز بين الشرق والغرب، ونجدها في الروايات والأشعار وتلك الدراسات السياسية التي ركزّت على الشرق وأهله وحفرت في طريقة تفكيرهم...، يرى د. وحيد أنّ كتاب الاستشراق «ولأوّل مرّة كتاب يضجّ بأشكال مختلفة من الخطابات تعود ككلية إلى بنية واحدة أطلق عليها إدوارد سعيد مصطلح البنية الاستشراقية»[9] وهي بنية أو مؤسسة

جماعية هدفها التعامل مع الشرق والتعرّف عليه بغية الهيمنة والسيطرة عليه وهذا يعدّ واحدا من مفاهيم الاستشراق عند إدوارد سعيد الذي يراه أسلوبا غربيا للهيمنة على الشرق وإعادة بنائه.

ولعل ما لاحظه الكاتب أنّ مصطلح (الخطاب) وغيرها من المصطلحات التي جاءت عند (فوكو) سجّلت لها حضورً واسعًا في كتاب (الاستشراق)، باعتبار أنّ (الخطاب) عند (فوكو) ليس عملا ذاتيا بل عمل جماعي لهذا تتداخل فيه استراتيجيات القوة، لذلك فإنّ الاستشراق باعتباره لونا من ألوان الخطاب مكّننا من فهم أسلوب الثقافة الأوروبية في تدبير أمور الشرق، لهذا سنجد بأنّ بداية التواطؤ من المؤسسة الاستعمارية والمؤسسة الاستشراقية ستبدأ في القرن التاسع عشر، فالاستعمار كان بحاجة إلى خطاب يموضع Objectivise الشرق كي يتحكّم فيه[10]، لهذا راح يبحث له عن ممارسات خطابية أو (تمثيلات) كما يسميها فوكو تفرغ الآخر من محتواه الإنساني ليسهل التحكّم فيه.

تناول الكاتب وحيد دراسة (إدوارد سعيد) ما بعد الكولونيالية لأنّه جد في مؤلفاته خاصة منها "الاستشراق" و"الثقافة الإمبريالية" ما ينير له معالم هذه الدراسة، ذلك لأنّ إدوارد سعيد «كان يبحث دائما عن توليفة بين فوكو وبين النقد التاريخي الذي يعيد ربط النّص بالواقع لهذا نجده في كتاب الاستشراق يعود إلى الفيلسوف الإيطالي أنطونيو غرامشي للاستعانة بمصطلح الهيمنة والمثقف داخل المجتمع المدني وفي كتابه "الثقافة والإمبريالية"، يعود إلى "فرانز فانون" لبداية التفكير في ثقافة المقاومة»[11] وهما مرجعان يحيلان على السياق الكولونيالي لما يحملانه من مفاهيم أساسية ومصطلحات أثثت النقد ما بعد الكولونيالي، منها (القراءة الطباقية) وهي كل قراءة تروم إقامة مقارنة بين نص يصدر عن الإمبراطورية ونص يصدر عن المستعمرات، وهي قراءة تأخذ بعين الاعتبار مدى حضور وسطوة نص يمتاز بالقوّة والجبروت الدلالي على نصّ آخر مطموس ومكبوت لا يكاد أن يسمع صوته بسبب غلبة الطرف القوي (الإمبراطورية) في التبادلية الثقافية.[12]

درس وحيد بن بوعزيز جهود إدوارد سعيد في تأسيس مجالات نظرية في الكولونيالية، يبدو فيها تأثره الواضح بطروحات مدرسة فرانكفورت ومفكرين أسهموا بآرائهم في هذا المجال.

البنابية[13] قراءة ما بعد كولونيالية؟ براديغم الهوية مقابل براديغم الهجنة:

بدأ وحيد بن بوعزيز دراسته لفكر مالك بن نبي في قضية الكولونيالية وما بعد الكولونيالية من مفارقة رأيه لآراء كثير من الدارسين في فهم ظاهرة الاستعمار، فمالك بن نبي لا يربط تخلّف الإنسان في العالم الإسلامي العربي بالاستعمار في حدّ ذاته، بل بالانقلاب الفجائي الذي خلق الهوة بين الدولة وبين الضمير الشعبي في معركة (صفين) وما انجر عن ذلك من انكسار وتغيّر أصاب الإنسان المتحضّر في لحظة انقلبت فيها القيم، ففقد همّته، وعجز عن تطبيق مواهبه الخاصة على التراب والوقت، وهذه المعادلة [التراب- الوقت- الإنسان] هي التي تشكّل مفهوم الحضارة عند مالك بن نبي، والتي انطلق منها للحديث عن مشكل التخلّف الذي أرّخ له في التاريخ الإسلامي بسقوط دولة الموحدين، وهو يرى أنّه في حقيقته سقوط حضارة لفظت أنفاسها الأخيرة[14]، وأمام هذا العجز والتقاعس أصبحت له القابلية للاستعمار وهو الشيء الذي ارتكز عليه وحيد بن بوعزيز في المقاربة بين رأي بن نبي وغيره من الدارسين في تحليل ظاهرة الاستعمار، فهذا الأخير هو سبب المصائب التي طالت العالم الثالث عموما والإسلامي خصوصا ومن ناحية أخرى يعتبر بعض الدارسين أنّ مرحلة ما بعد الاستعمار مرحلة متعثرة لأنّ الذوات المستقلة وجدت نفسها مفرغة من مشاريع البناء والبعث بسبب الاستعمار الذي استأصل الثقافة المحليّة دون استبدالها بالثقافة الوافدة المهيمنة، بينما يرى مالك بن نبي أنّ ذلك سببه القابلية للاستعمار، وهو مصطلح يعدّ من صيغة بنوية. [15]

يستنتج وحيد بعد هذا أنّ بن نبي تجاوز في منظومته المعرفية الدراسات ما بعد الكولونيالية التي تحاول إعطاء الاستعمار دورًا أكبر منه بكثير فالاستعمار قبل أن يكون سببا في تخلّف الجزائريين —مثلا- كان الجزائريون يعانون من أسباب التخلّف البنيوي (الداخلي)، ويربط د. وحيد هذا برأي أولئك الذين يلصقون صفات الكسل، والسرقة، والتخلّف، والتفرق بالاستشراق، فالعرب في شمال إفريقيا قبل وجود هذا الاستعمار عاشوا هذه الظواهر واتصفوا بهذه الصفات مستشهدا بما جاء به ابن خلدون في مقدمته. [16]

وفي هذا السياق نجد وحيد بن بوعزيز يعرض رد مالك بن نبي على فرانز فانون الذي اختلف معه في تشخيص الظواهر النفسية والسوسيولوجية، وهي الفكرة التي يؤمن بها مالك بن نبي، بأنّ الباتولوجات

الموجودة في الذوات الكولونيالية لا يمكن اختزالها فقط في الاستعمار، بل لها جذور بنوية تمتد في التاريخ تغيّر شكلها.[17]

وهو الرأي الذي ناقشه وحيد بن بوعزيز في مقدمة كتابه ويوافق فيه مالك بن نبي إذ يدعو إلى عدم التسرع إلى التفكير في نظرية كونية حول ظهور ظاهرة الاستعمار والميكانيزمات المتحكمة في الأيديولوجيا الاستعمارية والنتائج المترتبة على ذلك نفسيا واجتماعيا، ورأى أنّه نفس الفخ المعرفي الذي سقط فيه الكثير من المنظّرين في الدراسات ما بعد الكولونيالية، حينما أرادوا توطين نظرية كونية في الدراسات الاستعمارية، وهذا كفيل بأن يزيل الفوارق التي تعمّق نظرتنا حول الاستعمار.

في نقد الاستشراق عند مالك بن نبي: يفرّق بن نبي في دراسته لإنتاج المستشرقين ونقده لهم من حيث الاتجاه وليس الزمن بين صنفين: نوع حاقد ومتورّط مع المؤسسة الاستعمارية، ونوع سمّاه (المستشرقين المادحين) وهم أولئك الذين يمجّدون الحضارة الشرقية والمسلمة بالعودة إلى تراثها الثقافي وفتوحاتها العلمية، محاولا في ذلك الإجابة عن سؤال: هل يخدم الاستشراق الثقافة والبناء الحضاري المسلم؟ ولماذا نحتفي بهذا النوع من الاستشراق؟ ولماذا يمكن أن يكون هذا النوع من الدراسات خطيرا على الشعوب المتخلّفة؟[18]

ما أشار إليه وحيد بن بوعزيز رأي بن نبي في الخطاب الاستشراقي التمهيدي الذي يحتفي بالماضي مبتعدًا بالفكر الإسلامي عن الواقع، غير مستسيغ هذا النوع، رغم اعتراف بن نبي بأنّ جيله يدين إلى هؤلاء بالوسيلة، التي كانت بين يديه لمواجهة مركب النقص الذي اعترى الضمير الإسلامي أمام ظاهرة الحضارة الغربية[19]، إلاّ أنه ينتقد انكفاء هؤلاء المستشرقين على الماضي دون الحاضر، لأنهم لا يشفون أمراض مجتمع بذكر أمجاد ماضية، لأنه إذا استيقظ انفتحت أبصاره على مشهد الواقع القاسي الذي يحيط به في وضعه الذي لا يغبط عليه، فهذا الالتفات إلى الماضي قد يثير في هذا المجتمع الإعجاب بالشيء الغريب، ولكن لا يطبعه بالفاعلية والميكانيك.[20]

وقد وصف الكاتب طريقة طرح مالك بن نبي بـ "ذكية جدًا" حينما أشار إلى التفات المستشرقين المادحين إلى الماضي دون الحاضر، متناسين في ذلك الجوانب الثقافية البارزة في استبيان إنسان الحضارة،

مشيرا في هذه النقطة إلى دور المؤسسة الاستعمارية، التي تتحرك إذا ما لاحت في العالم الإسلامي أي بادرة ذات مغزى لتحلّلها، فإذ ما وجدوا لها علاقة بحركة الأفكار في العالم الإسلامي، فإنّها ستخضع لكل عمليات التشريح حتى تنتفي عنها الصلاحية في محتواها الاجتماعي، وهذا كله من قبيل «الصراع الفكري الذي يدرسه مالك بن نبي ويرى فيه أنّ مشاكل المسلمين التي تهم مجتمعاتهم تطرح عاجلا في أوساط المختصين تحت إشراف الاستعمار بمعناه الواسع الذي يحاول فرض إيديولوجيته أو معتقداته أو قيمه على مجتمع معيّن»، وهنا يقيم وحيد بن بوعزيز مقارنة بين بن نبي وإدوارد سعيد حيث يرى أنّ بن نبي استطاع في هذا المضمار أن يتفطّن للطابع الإيكزوتيكي المستغل في الدراسات الاستشراقية، بحيث كما يرى إدوارد في كتابه (الاستشراق) عمّقَ الهوة بين الشرق والغرب وخَلَقَ شرقا كما يحبّه الغرب وليس شرقا شرقيًا.[21]

هذا وإن أقام وحيد بن بوعزيز علاقة أو مقاربة بين المدرسة البنابية ومدرسة تصفية الاستعمار التي يقودها مثلا (آشيل مامبي) في مبدأ الفاعلية أو «الفعل أكثر ثورية هو الفعل الذي يصفي الإنسان من الاستعمار» فإنّ لمالك بن نبي قصب السبق في تشريح قضية (الصراع الفكري) وجعلها "القاعدة العامة" في الإشارة إلى صرف المؤسسة الاستعمارية الجماهير الإسلامية عن الفكرة الجوهرية إلى أفكار أخرى، وما ذلك الأدب المطنب في المدح والتمجيد لماضينا إلا وسائل صرف في المجال السياسي أو في المجال الفكري.

الثقافة الملتبسة في نظر عبد القادر فيدوح:

1. **الهويات الثقافية في مفترق الطرق:** لعل أهم ما يميز [دراسات عبد القادر فيدوح بخاصة تأويل المتخيل – السرد والأنساق الثقافية] ربطه مركزية ثقافة ما بعد الاستعمار(الكولونيالية) بالنقد الثقافي، وهو الموضوع الذي تعنى به الدراسات الثقافية بشكل أدق، بخاصة ما له علاقة بسرديات الواقع المعمول، وفق صيغ منظومة العالم الجديد، وإعادة التفكير في أفكار ما بعد الحداثة في ضوء العولمة، التي تخطت معالم السرديات الكبرى، وحوّلت القيم إلى سلوكيات مجردة من الأخلاقيات، ومن ثم فقد أصبحت تلك القيم تمايز بين المستضعف والإنسان الأعلى، في سبيل التفرقة بين الثقافات التابعة، التي تستند في مرتكزاتها إلى ثقافة المتبوع، القادر على إعادة تشكيل هذه الثقافات التابعة؛ بما يجعلها غير قادرة على الخلق والابتكار، في مقابل ارتهانها للاستسلام والخنوع. وقد ولّد ذلك صراعا بين قطبين، هما: قطب المركز

في صورة الغرب، وقطب الأطراف في صورة الشعوب والأمم التابعة؛ بفعل هيمنة الكولونيالية الجديدة، أو التبعية الثقافية المجردة من كل محمولاتها التي تضمنتها هويتها. «بوصفها شبكات ذات مغزى، موجهة إلى الثقافة الفرعية الدونية subculture بغرض خلخلة الهوية، وعند هذا الحد بدأ إنجاز ثقافة تبتكر مبدأ التخالف بين [التغاير/التجانس]، و[الانفصال/الدمج]، و[التنوع/الوحدة]، و[التمرد/الانضباط]، وهي سمات أصبحت توجّه ثقافة الألفية الثالثة، وتدعو إليها نظريات ما بعد الحداثة، التي استطاعت أن تفصل بين ثقافتين، الأولى رفيعة [**أصيلة**]، والأخرى وضيعة [**فرعية**]، وانتشار هذه الأخيرة، وصعودها، على حساب الأولى، وخفوتها، يعد من باب المد الانحرافي، والتدهور الثقافي الذي بدأ يتغلغل في الوعي الاجتماعي، وبمقومات تعكس حالة التقهقر، بمنظور التفكيك النيتشوي Nietzschean deconstruction في هوية البراديغم الجديد»[22]

والمتتبع لموقف عبد القادر فيدوح من هذه الفكرة يدرك حرصه على إبراز المكانة الثقافية المتفاوتة بين الشعوب والأمم، بالنظر إلى «أنّ مجتمع الألفية الثالثة أصبح مجتمعا تحكمه جملة من التعارضات والاضطرابات المتعاقبة، وهو شعور مقلق ينتاب الإنسان فيما يتعرض له من استلاب، فرضته كاريزما تأثيرات الآخر؛ بمحرك الاختلال، وخلق فقدان التوازن في منظومة الثقافة الراجعة، بوصفها الملاذ لخلاص الذات في مواجهة مشهدية تبديد الهامش، والرغبة في إدخال ثقافات الأطراف–ـ ذات الطابع القومي بمفهوم الدراسات الثقافية– ضمن ثقافة نظام البراديغما الجديدة Système paradigm في تناولها الحياة الاجتماعية والسياسية والثقافية بشكل مختلف، تعمّه الفوضى، والتعميم الفائض للأشكال الهلامية، والتقنيات المبهرة، والصورة المتوهجة بأجوائها المليئة بالإثارة والدهشة، وفي صورها المتراكمة بتراكم صناعة الثقافة تحت مظلة العولمة»[23]

وإذا كنت قد اخترت جزءا من رؤيته النقدية في مجال النقد الثقافي من خلال كتابه تأويل المتخيل على وجه التحديد في بحثي هذا؛ فلأنّ ذلك ما يتوافق مع المنهجية المتبعة التي وظفتها، على الرغم من أنّ بقية المباحث في الكتاب ليست بعيدة عن ما أتوخاه في هذا البحث، ولكني فضلت أن أخصص الجزء الأول من هذا الكتاب بالتحليل لما له من أهمية في الدراسات الثقافية وعلاقتها بالكولونيالية، وهو موضوع

الدراسات الثقافية بامتياز، وقبل الخوض في التحليل يجدر بي أن أعطي نظرة سريعة عن محتوى هذا الشق من الكتاب الذي يتحدث فيه مؤلفه عن أثر الكولونيالية الجديدة في إخضاع الهوية الوطنية في جميع أنحاء العالم إلى مسارها الثقافي الاقتصادي والسياسي، وفي ضوء ذلك، فإنّ ما جاء في كتاب (تأويل المتخيل) يعد رؤية استشرافية لمواجهة المدّ الثقافي الغربي، وبذلك فهو يواجه قطبين: «قطب المركز في صورة الغرب، وقطب الأطراف في صورة الشعوب والأمم التابعة؛ بفعل هيمنة االكولونيالية الجديدة، أو التبعية الثقافية المجردة من كل محمولاتها التي تضمنتها هويتها».

وقد حفلت الرواية العربية – والعالمية- بهذا الاتجاه، بوصفها المنجز الأكثر التصاقا بالمقروئية والاهتمام بصراع الثقافات، وتفشي الإرهاب في مجتمعات ثقافات الأطراف، على الرغم من "أنّه لم يعد أي شيء في منظومة العالم الجديد يحظى بالقيمة المركزية التي ألفتها الثقافات الإنسانية، والهويات القومية منها على وجه التحديد، أو على الأقل بحسب الأنظمة الاجتماعية المعهودة بضوابطها العرفية، كما لم يعد للمعنى المفضي إلى غاية ما مكانة في نسق المعقولات، بعد أن أصبح وجود الإنسان في الحضارة الجديدة يقود إلى تفكيك المعنى في ظل سلطة *الواقع الافتراضي* (*virtual reality*) الذي رسّخ وعي الانفصام، وثقافة التذرُّر في كل شيء، وزرع الخلاف بين الثقافة الوافدة، بوصفها ثقافة هدف، وثقافة الأطراف بوصفها مصدرًا مستهدفا ينبغي تفكيكها، وإعادة إنتاجها وفق ما تمليه دواعي تقويض كل ما هو مركزي، وهو ما تصوّره في كثير من المواقف «الروايات ما بعد الكولونيالية بوصفها (حكايات رمزية قومية)؛ لأنّ حكايات المصير الفردي للمرء في الرواية ما بعد الكولونيالية هي دوما كناية عن حكاية رمزية للخراب الذي حلّ بوضع ثقافة، ومجتمع، العالم الثالث على المستوى الجمعي»[(24)]، يحتوي كتاب " تأويل المتخيل- السرد والأنساق الثقافية – على أهم ظاهرة وهي علاقة السرد بالأنساق الثقافية، إذ ربطها بعناصر ثلاثة، هي:

1- سرديات الواقع الجديد، ممثلة في انهيار المركزية العالمية.

2- ثقافة العنف، التي باتت تسود الثقافات في جميع مجالات الحياة

3- الواقع الافتراضي، وهو الواقع الذي وصفته جلّ الدراسات الثقافية على أنّه بات يرسم واقعا افتراضيا فوق الواقع الحقيقي، والمؤلف في ذلك يعطي انطباعا على الهويات الثقافية التي تجرّدت من خصوصيتها، وأصبحت تستند إلى ما يملى عليها من واقع وأحداث فوق محدوديتها، مما سبب إشكالا عميقا في تعزيز مكانتها والحفاظ على مرجعيتها الثقافية، ومالت إلى كل ما هو افتراضي.

4- قلق الهوية الآسنة، ويعتبر الحديث عن نسق الهوية في كتاب (تأويل المتخيل) حديثا شائكا من حيث التباسها، وتنوع الانتماءات في الثقافات القومية، أو العرقية، أو الاثنية، مما أفقدها التوازن الذي سهل من اختراقها من قبل الثقافة الكولونيالية المتوحشة، «وما يحاك حولها من دسائس وأسلوب المغامرة في اللاحدود، وأسلوب اللا جدوى من الوصول إلى معنى حقيقي، وهو أسلوب يدعو إلى الحيرة فيما يقع من مجريات أحداث عصية على الفهم، باتت تدفع الإنسان إلى طرح السؤال عن العلل التي أصبحت تتحكم في الوجود بمعزل عن التفسير العقلي، نظير ما تفرضه الأحداث من **هستيريا الدمار وتفتيت الواقع بالحروب العبثية، وتشتيته إلى إثنيات، كما جاء على لسان السارد في رواية [حكاية العربي الأخير] " في أرابيا، أيضا، حروب طاحنة مزقتها وقتلتها، بدأت بتمزق محدود، إثني، أو قبلي، أو عرقي، أو لغوي، قبل أن يتحول إلى حرب عبثية بلا نهاية. داخل هيكل أرابيا، هناك أرابيات، شيعية وسنية، دروز وأرمن، وأكراد وأمازيغ، لم يعترف لهم بأي حق، الباقي يقفون على أرض هشة»**[25]

أما في عنصر فضاء العنف في الرواية الجديدة، فقد أشار عبد القادر فيدوح إلى أنّ السرد الملتبس مصدره الثقافة الدخيلة على الثقافة القومية في أنحاء العالم، بعدما أصبح واقع هذه الثقافات القومية يعيش واقعا مأزوما بثقافة متأثرة، "كرها، باقتحام ثقافة العولمة التي تتحكم فيها سياقات الكولونيالية الجديدة بمنتوجاتها الاستهلاكية المادية والمعنوية، وتتعسف في استحداث ثقافة الإنكار لكل ما هو محلي؛ أي باستبدال ما هو هامشي بما هو أصيل، وفرض أساليب السلطة بجميع أشكالها المتنوعة في ممارسة الإقصاء، وتسعى إلى الاستبداد بمحو المعايير الثابتة للسرديات العظيمة الكبرى، والتنكّر لها بدافع خلق حياة سائلة، بوصفها المفصل الزمني الذي باتت فيه التقاليد ذاتها تتهرأ بفعل تأثير الرأسمالية المتغولة.[26]

أما مبحث، الرواية وتمثلات الكولونيالية الجديدة، فقط أولاه المؤلف اهتماما بالغا لما له من أهمية في الدور الذي تقوم به إدارة التوحش للثقافة الكولونيالية التي باتت تسعى إلى تقويض مسار السرديات الكبرى، مستغلة بذلك بعض العملاء لتدمير الهوية الثقافية القومية، على نحو ما تعبّر عنه أصوات الكثير من الشخصيات في الرواية العربية الجديدة، ومن ضمنها رواية العربي الأخير لواسيني لعرج، بوصفها النموذج الذي حظي بالدراسة التطبيقية في كتاب عبد القادر فيدوح، (تأويل المتخيل) كما سيتضح في حينه تباعا.

2. الرواية بوصفها خطابا ثقافيا:

ولعل ما حاول توضيحه عبد القادر فيدوح في كتابه هذا، هو الكشف عن أثر ثقافة العولمة في ثقافة الدول المتخلفة، التي أسماها ثقافة الهامش، التي تقابلها ثقافة الكولونيالية الجديدة التي همّشت كل ما هو أصلي وجعلته تابعا لها في كل ما تحتاج إليه من ثقافة مادية وثقافة معنوية، وجرّدته قيمته الحقيقية، لتأتي بالمهمش وتصيّره أصلي، لتفرض هيمنتها، وتتمكن من ممارسة كل أشكال الاستبداد بشكل مطلق، وقد عبّر عن ذلك بقوله :" يبدو أنّ العالم الجديد يحكمه الاندفاع السياسي المتوحش؛ لأنّ المؤشرات التي اعترفت بموجبها مجريات الوقائع والأحداث لا تُفهم على أنها تسهم في البناء الحضاري، بقدر ما هي تسهم في الهدم والدمار، وهو ما تحاول خلخلته أفكار ما بعد الحداثة بفعل صناعة ثقافة الكولونيالية الجديدة التي تركّز على أن يكون المجتمع متفاعلا مع ما يولِّد من سياقات تابعة؛ أي خاضعة من خلال إلحاق الثقافة الوطنية بالثقافة الوافدة، وجعلها تابعة [Subaltern Studies] بمفهوم سبيفاك (Spivak, Gayatri) من منظور أنها تحاكي الجيل الجديد الذي يتعامل مع لغته بناء على التصورات التي يكّونها المحيط وثقافة السائد[27].

يبدو أنّ المنطق السائد في الثقافات القومية هو التبعية الثقافية بتوجيه من سياسة الخضوع والارتهان بكل ما هو مستهلك؛ إذ أصبحت ثقافة مجمعات التسوق في الثقافة الجديدة مكانا لشراء الوصول Buy access أو purchase . في جميع الثقافات والمؤسسات .كما أصبحت من الموارد الإستراتيجية للنمو، وهي لا تقتصر على الإشعاع الثقافي، وأنماط الترفيه الاجتماعي فحسب، ولكن تتجه في تأثيرها على جميع

مجالات الحياة الاستهلاكية اليومية في جميع أشكالها المتنوعة، بحيث لم نعد نفرق بين ما هو ثقافي، وسياسي، واقتصادي، وحتى في استخدام كلمة الثقافة في ذاتها توسع مدلولها حيث أصبحنا نطلق في حياتنا اليومية مفاهيم متشعبة مثل : ثقافة التحدث، وثقافة الأكل، وثقافة السفر، وثقافة التسوق، وثقافة الألم، وثقافة العلاقات، إلى غير ذلك من تعددية في المفهوم ذاته. ومن ثم فلا غرابة أن تزداد أهمية ثقافة مهارات المعلومات، خاصة منها الاستهلاكية، أو ثقافة التسلية، في ظل التقنيات المتطورة التي تُعنى بمعرفة أسباب احتياجات الفرد، أو المجتمع، من تلبية رغباته في معرفة ما هو جديد على وجه الخصوص، « وفي نظام الكولونيالية الجديدة كما في نظام فكر ما بعد الحداثة يكون البقاء للأقوى، وبضرورة إلزام الآخر بالتبعية، وهنا، تغدو المهمة محكمة التدبر من القوة الناعمة، وبفعل الطرق المبتكرة لسبل المحو، والإقصاء، من أجل إعادة خلق تراتبية جديدة لنظام الكون، ومن منظور إنّ قوة الإنسان الحديث تكمن في خلق ذاكرة جديدة بوعي جديد تفرضه إرادة القوة بحسب تعبير نيتشه؛ إذ «**أرفع القيم تقوم بتدمير نفسها**»، وفي حال تعذُّر ذلك تتسلل القوة الناعمة المضيافة من دون استئذان؛ لتقوم بما يلزم من تشظٍ ممنهج، وفصم الذات عن بعض ذواتها، وتقزيم ذاكرتها، واستحالة خلق وعي متجانس في ظل الوقع الحالك، والمستقبل القاتم».(28)

لقد أصبحت ثقافة ما بعد الحداثة التي تسيّرها الكولونيالية المتوحشة، وتبعاتها . مثل ثقافة العولمة، تتسم حسب مفهوم Baudrillard المصطنع والاصطناع في مجملها لأنها ثقافة استهلاكية ترويجية حيث تتضح فيها عواقب التبعية بتحويل إنسان الثقافة القومية إلى سلعة، سواء من خلال ما يسمى بسياسة الرغبة أو من خلال سيطرة فكرة السوق على مجالات وخدمات ومعاملات لم تكن تنتمي إليه من قبل، أو من خلال إعادة صياغة كثير من جوانب الحياة الاجتماعية على أساس تسويقي، أو من خلال تحول تدريجي من الإنتاج الفني إلى الاستهلاك المبتذل، بسبب التحولات الجذرية التي دعت إليها سياسة ما بعد الحداثة، التي أدخلتنا في عصر جديد ،وبثقافة جديدة، تسعى إلى نشر التضليل بفعل الناتج الحتمي لتطور الثقافات بعد التطور السريع لثورة تكنولوجيا المعلومات المتدفقة، وفي ظل ثقافة معاصرة، أصبح الكثير من نتاجها خاضعا لمطالب الحس التقني الأداتي المهيمن في حياتنا، وقد عبّر عن ذلك عبد القادر فيدوح

بقوله: «استطاعت الكولونيالية الجديدة بكل ما تملك من ثقل منهجي أن تستولي على مجال الوعي الثقافي والسياسي . على وجه التحديد . وإذا كان ذلك هو ما تؤكده هوية البراديغم الجديد، فمن باب المقام الأول الحرص على تعزيز مكانتها بتصدير ثقافة القوة الذكية الناعمة، وتعميمها على الهويات المحلية لاحتوائها، ثم محاولة تفكيكها، واستبدال البراديغم الناعم بالهوية التليدة، والممزقة؛ اعتقادا منها أنها لم تعد تقدم البدائل الحضارية للجيل الجديد، الواعد، الذي صار ينظر إليها بوصفها تمثل العجز المجهض لمسيرة حضارية جديدة، ومن ثمَّ استحالت إلى استيعاب كل الرؤى الثقافية المتنوعة».[29]

3- الرواية ومحاكمة الآخر الملتبس:

ركّز الباحث عبد القادر فيدوح في معظم صفحات كتابة على دور السرد في الوعي الثقافي لمواجهة الآخر، خاصة بعد أن أصبح مواطن الثقافة القومية مرتميا في حضن معلومات زائفة تقدّمها له الثقافة الكولونيالية، وفي مناخ مبرمج من الزيف والخداع في كل شيء، وليس غريبا أن نستشف من ثقافة الكولونيالية الجديدة أنها تكرس كل ما في وسعها لإنتاج أساطير من العملاء يضلل بهم الرأي العام، وتخدم بهم مصالحها في أوطان الثقافات القومية، ويبدو أن الغرب بحاجة دوماً إلى أساطير تعينه في السيطرة على الثقافات القومية، والتكيف والتواصل، وقد باتت صناعة أسطورة العميل وظيفة سياسية، وثقافية في الحضارة الجديدة، حتى (أصبحت غلبة الفكر الأسطوري على الفكر العقلاني واضحة في بعض المذاهب السياسية الحديثة)، على نحو ما نجده في رواية [حكاية العربي الأخير][30] لواسيني لعرج التي اعتبرها عبد القادر فيدوح أنها تعكس واقع العمالة والخيانة الوطنية بامتياز من خلال توظيف شخصية (آدم) الشخصية العربية الرئيسة في الرواية في مقابل الشخصيات الغربية التي وظفت (آدم) على أنه بطل الألفية الثالثة، وأنه باستطاعته إنقاذ العالم من الإرهاب، وتدور فكرة رواية [2084 حكاية العربي الأخير] حول مآل العرب الذي كان سببه الانحدار إلى الانحلال في ظل الأزمات والصراعات الدولية، بخاصة تلك التي تجري بين القوى العظمى والأنظمة العربية الشمولية، أي بين إرادة السلطة ورغبة الاستسلام، والطاعة، وقد مثّل الطرف الثاني الشخصية الرئيسة في الرواية [آدم] التي أريد لها أن تكون عالما فيزيائيا نوويا، ومشْرفا على مشروع "**صنع قنبلة نوويَّة مصغَّرة**"، يسهل وضعها في الزمان والمكان المحددين، وهي فكرة مستوحاة من

الخيال، تحاكي مجريات أحداث العالم العربي اليوم. وقد اختار الكاتب قلعة [**آرابيا**]، في إشارة إلى الدول العربية، في حين اختار مسمى [**أميروبا**] وهي كلمة مركبة من أميركا وأوروبا.

لقد كان للحروب العبثية بين العرب والغرب، أو فيما بين العرب أنفسهم، الأثر البالغ في تفتيت العرب وتشتيتهم إلى شظايا. ولم يعد لهم أي دور في بناء حضارة الألفية الثالثة، بفعل التمزقات الطائفية والعرقية، حتى بات أفضل العربي يوصم بـ : [**العربي الجيد هو العربي الميت**]. "والأمر سيان بين حكاية العربي الأخير، ورواية [فرانكشتاين[31] في بغداد] لأحمد السعداوي التي خلقت عالما سرديا من عالم واقعي، تناظرًا معًا ليعبرًا عن غزو العراق بدواع واهية. يسرد بطلها المأساوي علاقة الذات مع الآخر؛ «لأنه يبحث عن قيم أصيلة في عالم متدهور، بحثا متدهورا»[32] غاية هذا الاجتياح الأساس من الناحية الاستراتيجية هو استحداث نظرية [**عالمٌ تابعٌ، حقيقة ممكنة**]، ومن الناحية العملية سلب الآخر واحتواء ممتلكاته من دون أدنى اعتبار لضحايا التفجيرات التي أتت على الأخضر واليابس، من قبل أمريكا مع "**ائتلاف الراغبين**"، وهو ما عبرت عنه الشخصية الرئيسة الشِّسمة ال" «مصنوع من بقايا أجساد الضحايا، مضافا إليها روح ضحية، واسم ضحية أخرى. إنه خلاصة ضحايا يطلبون الثأر لموتاهم حتى يرتاحوا. وهو مخلوق للانتقام والثأر لهم»[33].

وتطرح الرواية أسئلة أنطولوجية في ظل الأزمات الوجودية، بعد صناعة الإرهاب، وتحديد العدو؛ لتحقيق الهدف على الطريقة الميكيافيلية Niccolò Machiavelli بوصفها نظرية تعكس "**الغاية تبرر الوسيلة**"؛ أي استخدام العنف من أجل إثبات القوة للسيطرة على الشعوب، وهو ما تتبناه دول [أميروبا] بحسب تعبير الرواية في استراتيجياتها السياسية، التي لم تجد غير شخصية [آدم] المدَرَّب على إنجاز فعل الموت بسباق محموم، ويقوم بالحرب في [أرابيا، أي الدول العربية] بالوكالة في صورة خيالية لها من القرائن الدالة ما تعكس الواقع.

لقد تمحور كتاب (التأويل المتخيل) لمؤلفه عبد القادر فيدوح حول الخيانة الوطنية من ثقافة العميل الذي يخدم مصلحة الثقافة الكولونيالية أكثر ما يخدم مصلحة الوطن، وهو ما أشار إليه عبد القادر فيدوح بشكل ضمني في قوله: «نحن إذن، أمام أسلوب جديد من السرد، يَظهر الصراع من خلاله على أشده بين

الهويات المتباينة، ويشكل قطبه الأساس مناهضة الآخر، ومواجهة مُجتلباته من **الصيغ المدمرة الناعمة**، والمد الثقافوي culturalisme في افتتانه بتفصيل ثقافة جديدة وتفننه فيها». [34]

علاقة النقد الثقافي بالدراسات المقارنة عند حفناوي بعلي:

ما من شك في أنّ الأطروحة الثقافية المعاصرة، أصبحت تُقصي أنماط الحياة الاجتماعية المألوفة، وتحاول أن تعوّضها بأنماط اجتماعية تبعد المجادلات والأسئلة السابقة، وتخترق الباردايم *Paradigm* الثقافي القديم الذي كان يشكل مجموع ما لدى الإنسان من خبرات، ومعلومات، ومعتقدات، وأنظمة، حين كانت مهمته هي رسم الحدود التي يسير داخلها الإنسان وتحديد تصرفه في المواقف المختلفة. وتعويض ذلك بكل ما يقرب المجتمع من مجال كل ما هو جديد، ومتعلق بالواقع الحالي الذي لا ينتج سوى المظاهر. وكأنّ جميع الأفكار والتجارب باتت تأتي من ثقافة المركز لتذهب إلى ثقافة الأطراف، في قالب توجيهي معلّب بما يشبه مرض (الاستهلاك الثقافي) الذي يتم تصديره بسياسة الرأسمالية العابرة للحدود إلى الثقافات الأخرى حول العالم، ومن ثم فـ ((إن هناك قلقا مشروعا بين النقاد حول استلاب الثقافات المحلية لأغراض تجارية ،لتترك كأنقاض، أو تخطيها وإهمالها كليا وتركها تذوي وتندثر، وذلك هو الأدهى.

وفي ضوء ذلك يشير "حفناوي بعلي" إلى أنّ النقد الثقافي حقق تغيرا جذريا في مسار الدراسات الأدبية والثقافية بعد أن تجاوز اهتمامات النقد الأدبي إلى ما أحدثه المجتمع والثقافة من أثر داخل النص بوجه عام، فالنص من وجهة نظر الدكتور حفناوي بعلي «مادة خام يستخدم لاستكشاف أنماط معينة من الأنظمة السردية، والإشكاليات الإيدلوجية، وأنساق التمثيل، وكل ما يمكن تجريده من النص»[35]، وهي النظرة التي رأى فيها أنه تقتحم مسار الدراسات الأدبية والدراسات النقدية؛ إذ أصبح النقد الثقافي مكتسحا هذه المجالات بعد التحول الجذري التي حدث للوعي الفكري في جميع المجالات، وعملت على شرعنة وجوده، ومن ثم أصبح النقد الثقافي بمثابة البديل الشرعي للنقد الأدبي، في مقابل الدراسات الثقافية التي أصبحت هي الأخرى البديل عن الدراسات الأدبية.

وقد ركّز حفناوي بعلي في كتابه "مدخل في نظرية النقد الثقافي المقارن" على الجانب النظري للنقد

الثقافي، مبرزا أهميّته في من الوجهة المقارنة بين الثقافات، أو ما أطلق عليه بـ (النقد الثقافي المقارن)، ويبدو أن حفناوي بعلي متأثر بالدراسات المقارنة الغربية، التي تعنى بتنوع الموضوعات؛ لأنها لا تزال غير مألوفة في النقد الأدبي، لذلك صب كل اهتمامه بالنقد الثقافي عند عبد الله الغذامي، حين رأى أنّ مشروع الغذامي يُعد تجربة فكرية رائدة في الفكر العربي المعاصر؛ لأنه اتخذ من دراسة النصوص الأدبية أداة لتحليل الأنساق الثقافية، ونقداً للواقع العربي في أبعاده المختلفة، وذلك من خلال الممارسة الثقافية[36].

كما يرى حفناوي بعلي، أنّ النقد الثقافي أصبح مهماً في الدراسات النقدية الحديثة، من منظور أنّه تجاوز ما كان سائدا في الدراسات الأدبية التي تتناول نص النخبة من مشاهير الأدب، وبدأ يعنى بكل ما يمت بصلة إلى ما هو ثقافي، بل يدرس «دور الثقافة في نظام الأشياء بين الجوانب الجمالية والإنثروبولوجية بوصفه دورا يتنامى في أهميته، ليس لما يكشف عنه من الجوانب السياسية والاجتماعية فقط، بل لأنه يشكل كذلك النظم، والأنساق، والقيم والرموز ويصوغ وعينا بها، ومن هنا تتبدى علاقة النقد الثقافي بالإنثروبولوجية الرمزية المقارنة» [37]، وبذلك يعد النقد الثقافي في منظور حفناوي بعلي مسارا جديدا يتلاءم مع الجيل الجديد، وما سوقته لنا الدراسات الثقافية الغربية التي تهتم بنشر التعددية الثقافية في الهويات القومية.

لذلك نجده –أيضاً– مهتماً بالدراسات الثقافية؛ من حيث: (المنطلقات، المرجعيات، المنهجيات) خاصة في أثناء تعرضه لدراسات عبد الله الغذامي معتبرا إياها نشاطاً ثقافيا لا نسقا معرفياً، أو فكرياً، حين ربط ذلك بالأنساق الثقافية؛ إذ يرى أن الدراسات الثقافية متعلقة بالممارسات الثقافية، كثقافة العلوم، وثقافة الميديا والصورة، والثقافة الجماهيرية، وصناعة الثقافة، والأنثروبولوجية، والتاريخانية الجديدة، والدراسات السياسية والاجتماعية، وخطاب ما بعد الاستعمار، والتعددية الثقافية، والدراسات الجنسوية والنسوية، وثقافة العولمة، وثقافة البيئة[38]. ولعلّ المتتبع لرأي حفناوي بعلي يرى أنّ مشروع الغذامي يعد تجربة رائدة في الفكر العربي المعاصر؛ وذلك لكونه جعل دراسة نصوص الأدب مدخلاً لتحليل النسق الثقافي الخفي، ونقد الواقع الذي يعيشه العالم العربي من زواياه المتعددة وهذا كله عبر ممارسة ثقافية[39]، كما يشيد حفناوي بعلي بمفهوم التورية الثقافية عند الغذامي؛ إذ يقول: «ومن ثم يحق لنا القول: إن التورية

بهذا المفهوم الجديد تعد "مصطلحاً جوهرياً، من حيث إنّ الخطابات، والأنماط الثقافية، والسلوكيات، هي تورية ثقافية، فيها المعنى القريب، والمعنى البعيد»[40].

وقد أصبحت مثل هذه الموضوعات محل اهتمام كثير من الباحثين، الذين رأوا أن غاية الثقافة ومعناها قد تَبدَّل، بعد أن أصبحت خاضعة للتلاعب والخداع، واستطاعت أن تربط المجتمع بكل ما هو خارج الواقع الحقيقي، بحيث لم يعد الناس يدركون الحقيقة من الزيف؛ أي أنهم لا يدركون الطابع الاصطناعي الذي يقع من حولهم، وبالتالي يأخذون ما هو مصطنع على أنه طبيعي.

تلقي النقاد الجزائريين للنقد الثقافي:

تشير الدراسات العربية إلى أنّ عبد الله الغذامي هو أول من أسس النقد الثقافي في الساحة العربية، وفي أثناء تمحصنا من هذا الموضوع تبين لي أنّ مالك بن نبي له إسهامات كبيرة في هذا المجال منذ النصف الثاني من القرن العشرين، أي قبل عبد الله الغذامي منذ ما يزيد على نصف قرن، ولعلّ من يتفحص كتابات مالك بن نبي يدرك المنهجية المتبعة لمواجهة الاستعمار من حيث الفكر الحضاري وهي الرؤية التي ركزت على نبذ التبعية الحضارية للغرب، وفي ذلك إشارة منه إلى أنه سابق لآراء سبيفاك (Spivak, Gayatri التي سعى النقاد العرب والغربيين إلى محاولة تطبيق نظريتها (التابع) التي عكست تبعية الثقافات القومية للثقافة الكولونيالية الجديدة.

ومنذ النصف الثاني من القرن العشرين شهدت حركة المثاقفة النقدية، التي سعى النقد الثقافي العربي إلى الاستفادة منها بتياراتها، واتجاهاتها المختلفة، كاليسارية، والليبرالية... ، وبمناهجها المتنوعة، كالمناهج السياقية (التاريخي- الانطباعي – الاجتماعي – النفسي...)، والمناهج النسقية (البنيوية – التفكيكية – السيميائية – الأسلوبية...)، والمناهج التي ركزت على المتلقي (القراءة والتلقي)؛ إذ سعى النقاد العرب إلى محاولة تطبيق النظريات، والآراء، والأفكار النقدية الجديدة، التي عكست متطلبات الواقع، الذي ينادي بالتحرر من الخطابات النقدية الممزوجة بالإيديولوجية، سواءً أكانت اجتماعية، أم تاريخية؟ ومحاولة إيجاد بدائل جديدة لتناول المجالات، التي وضعت لنقد الشعر، والرواية، والقصة، وغيرها، ولم تتطرق إليها

الدراسات النقدية العربية، وكذلك البحث عن قواعد منهجية تستوعب الأشكال الخطابية الجديدة، التي تبنتها لدراسة الطابوهات الثلاث (الدين، والجنس، والسياسة).

وبالمجمل فإنّ ربط الثقافة القومية بانتهاك ثقافة الرأسمالية الجديدة، وربط أي مبدأ منظم مثل استعباد enslavement الاستهلاك هو مثال جيد على ما سماه *Jiirgen Habermas* " النفي السالب للثقافة " ومن ثم لا يمكن إنقاذ : الحياة اليومية " من الاستهلاك الثقافي إلا من خلال مجال ثقافي وحيد هو الفن بحسب رأي هابرماس؛ تقوم الحياة اليومية منذ بدايتها على أساس تواصلي، للدلالة على أنّ ذلك يعد من باب تحصيل حاصل، كون الإنسان اجتماعي مدني بطبعه، دائما يسعى إلى التواصل بما توجبه طبيعة التواصل بوصفه نشاطا إنسانيا على الدوام، مع المحيط الذي يعيش فيه، والانسجام معه، وقد استخدم الإنسان منذ القدم، كل ما أُتيح له من رموز، وإشارات، وعلامات لغرض التعبير عن حاجاته، وأغراضه، وكان لظهور اللغة الأثر الكبير في تطور هذه السيمائيات التواصلية، وفي هذه الحالة يُعدّ التواصل ويُعدُّ هذا التواصل صورة أنطولوجية، وحاجة ماسة في نظر (هابرماس- Habermas)، تحقق الفعل، بوصفه أصل الظاهرة الاجتماعية، فالتواصل يدل على فعل المشاركة، يتقاسمه اثنان، أو أكثر؛ ليتطور تدريجياً، فيعني وسائل الاتصال سواء النقلية أو الإعلامية، وهو بذلك «يعني عملية انتقال من وضع فردي إلى وضع اجتماعي، وهو ما يفد —كلمة- (اتصل)، الذي يتضمن الإخبار، والإبلاغ، والتخاطب، والتواصل خاصية المجتمع البشري؛ لتحقيق التفاعل، والدوران، الذي يؤدي إلى تحقيق المصالح، وتفعيل الحياة، والدال على تعقد العلاقة التواصلية هو الانفجار الرهيب في وسائل الاتصال»[41].

وتعتبر الدراسات الثقافية في مجال النقد الثقافي رائدة في اكتشاف مصطلح ما بعد الكولونيالية بوصفه مشروعاً يجمع بين الثقافة الوافدة، والثقافة القومية، ولعل أغلب ما تتسم به الكولونيالية هو أنها تقوم على تحليل الخطاب الاستعماري في مكوناته الفكرية والمنهجية، بدواع تفكيكية وهو ما جاء في دراسة كل من وحيد بن بوعزيز وعبد القادر فيدوح على وجه التحديد في ضوء ما أملته الأنساق الثقافية التي كرستها الرؤية التبعية بمفهوم سبيفاك (Spivak, Gayatri)، المتحكمة في هذا الخطاب الاستعماري، وقد لمسنا ذلك عند وحيد بن بوعزيز الذي استند إلى آراء إدوارد سعيد، الذي يقول: إنه

لابد من «لزوم اقتفاء الأثر السياسي للكتابة، عبر قراءة ثقافية تعيد النقد إلى العالم، فالنص هو حادثة ثقافية لا بدَّ من ربطها بمظاهر الحياة السياسية، والثقافية»[42]، فهو كما يرى (ديفيد كارتر- David Carter) صاحب تحليلات تفكيكية ضد التيار، هدفها تقويض هيمنة خطابات العالم الأول[43].

وليس غريبا أن يكون تأثير مالك بن نبي على الجيل الجديد من النقاد الجزائريين الذي يحاولون تأصيل الوعي النقدي الجزائري بما تمليه المفاهيم التي تمثّلت في الهويّة الوطنية التي عانت أكثر من بقية شعوب العالم من ويلات الاستعمار ،إذ نتج عن ذلك دراسات وافية من منطلق المواجهة لكل ما يمت بصلة إلى الثقافة الفرونكفونية بوصفها أحد أهم مكونات الفكر الكولونيالي، فكان بذلك مسار الوعي النقدي في الجزائر يصب في اتجاه الرفض والمواجهة لكل ما وافد من هذه الثقافات، ما يعني أن الوعي النقدي الجزائري منذ مالك بن نبي مرورا بوحيد بن بوعزيز وعبد القادر فيدوح اتّخذ نهجا مقاوما برفض الفكر الاستعماري، كما جاء في رأي عبد القادر فيدوح قوله : **و**إذا كانت الكولونيالية تستعرض قواها العسكرية والحضارية لاستغلال الهوية الوطنية المستعمَرة، فإنّ ما بعد الكولونيالية وظفت طاقتها الثقافية والحضارية لممارسة التفكيك، والهدم، وتقويض الثقافة المحلية بكل ما تملكه من آليات مادية، ومعنوية، وثقافية، وسياسية؛ بدافع إلحاق الذات الوطنية بالآخر [الغربي]، وجعله تابعا بمفهوم (سبيفاك **Spivak** Gayatri) في سؤالها الاستنكاري: [**هل يستطيع التابع أن يتكلم؟**]. إذا كان الأمر كذلك مع الكولونيالية، فإنّ الكولونيالية الجديدة تجاوزت مرحلتي الاستغلال والتبعية إلى تأسيس منهجية الهدم، والدمار، والهول، والفزع، والإبادة، والإماتة، والاجتثاث، والفتك، وكل ما يحوزه البطش، والخراب، والتهجير القسري، كما استبدلت الكولونيالية الجديدة مركَّب العظمة الغربية بالاعتزاز بالهوية المحلية، وجعلت الذات الوطنية تقاتل نفسها بنفسها، وتأكل بعضها لضَوْرِها الشديد بسفك الدماء، وتمزق مصيرها بإرادتها الهوجاء، سواء عبر التطهير العرقي، أم عبر النعرات الدينية، أم عبر الخلافات الهامشية، وجعلها متناحرة فيما بينها، وبذلك تحوّلت المواجهة في مفهوم الكولونيالية الجديدة من اختلاف الأنا مع الآخر إلى مصارعة الذات مع ذاتها، وتفتيتها، بكل ما توصلت إليه الهمجية من أساليب وحشية، وبحجج واهية، على نحو ما جاء في حوار بين

المارشال وملارمي: «اليوم في أرابيا.. يتقاتلون... يسحبون السيوف والسكاكين على بعضهم البعض... ويمحون آثارهم منتصرين كانوا أو منهزمين».[44]

وكما نلاحظ أنّ مثل هذه الآراء لم تتوقف على النقد الجزائري فحسب، وإنما للرواية وبقية الأجناس المعرفية دور في هذا الاتجاه، وكلها تبرز أهمية مكانة الثقافة الوطنية لمواجهة الثقافة الاستعمارية المتمثلة في الكولونيالية الجديدة، ومخلفاتها، عُرفت بثقافة المقاومة، منذ أفكار مالك بن نبي الحضارية والتي وضحت بما لا يدع مجالا للشك دور المقاومة الفكرية والثقافية، مستعرضة مفهوم المقاومة بإطاراته، ومجالاته الواسعة. كما عبر عن ذلك وحيد بن بوعزيز لتأكيد موقف مالك بن نبي في قوله: «هناك حالة تميز بن نبي كذات وجودية ،لقد عاش التجربة الكولونيالية، وراقب الثورة الجزائرية، محللا وناقدا، وساهم في بناء الجزائر المستقلة، لا نكاد نجد تجربة متنوعة»[45] كما نجدها عند مالك بن نبي.

المراجع:

1. أدغار موران، النهج، إنسانية البشرية، الهوية البشرية، دار كلمة، أبو ظبي، ط1، 2009.
2. إدوارد سعيد، العالم والنص والناقد، ترجمة عبد الكريم محفوظ، منشورات اتحاد الكتاب العربي، دمشق، 2000م
3. حفناوي بعلي، فضاءات المقارنة الجديدة (الحداثة، العولمة، جماليات التلقي)، دار الغرب للنشر والتوزيع، د.ط، وهران، 2004م،
4. حفناوي بعلي، مدخل في نظرية النقد الثقافي المقارن، الدار العربية للعلوم ناشرون، الجزائر، ط2007م.
5. حفناوي بعلي، مسارات النقد ومدارات ما بعد الحداثة (ترويض النص وتقويض الخطاب)، منشورات أمانة عمان، ط1، الأردن، 2007م،
6. ديفيد كارتر، النظرية الأدبية، ترجمة: باسل المسالمة، دار التكوين، ط1، دمشق، 2010م
7. روبرت إيلستون، الرواية المعاصرة، ترجمة، لطيفة الدليمي، دار المدى، ط1، 2017.
8. عبد القادر فيدوح، تأويل المتخيل السرد والأنساق الثقافية، دار صفحات، سوريا، 2019.
9. فرانكشتاين في بغداد، منشورات الجمل، 2013،
10. مالك بن نبي، القضايا الكبرى، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط: الخامسة عشر، 1440هـ/ 2019م.

11. مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ج: الأول، ترجمة عبد الصبور شاهين، مؤسسة الإسراء للنشر والتوزيع، القاهرة، 1998.
12. محمد القاضي وآخرون، معجم السرديات، 2010
13. واسيني الأعرج، حكاية العربي الأخير، موفم للنشر، الجزائر 2015.
14. وحيد بوعزيز، جدل الثقافة، مقالات في الآخرية والكولونيالية والديكولونيالية، دار ميم للنشر، الجزائر، ط: الأولى، 2018.

الدوريات:

1. عبد القادر فيدوح، الدراسات المخملية والنقد الثقافي، مجلة ذي قار، العراق، ع 24، 2017،
2. اليامين بن تومي، مفهوم النقد والتواصل عند يورغن هابرماس، مجلة الخطاب، جامعة سطيف، العدد 17، 2015م

هوامش البحث:

1 – أدغار موران، النهج، إنسانية البشرية، الهوية البشرية، دار كلمة، أبو ظبي، ط1، 2009، ص: 343، ينظر أيضا: عبد القادر فيدوح، الدراسات المخملية والنقد الثقافي، مجلة ذي قار، العراق، ع 24، 2017، ص: 110.

2 – أدغار موران، النهج، إنسانية البشرية، الهوية البشرية، ص: 344.

3 – ينظر: عبد القادر فيدوح، الدراسات المخملية والنقد الثقافي، ص: 116

4– وحيد بوعزيز، جدل الثقافة، مقالات في الآخرية والكولونيالية والديكولونيالية، دار ميم للنشر، الجزائر، ط: الأولى، 2018، ص: 07.

5 – م. ن، ص: 08.

6 – ينظر: وحيد بن بوعزيز، جدل الثقافة، ص: 13.

7 – وحيد بن بوعزيز، جدل الثقافة، ص: 14.

8 – م. ن، ص. ن.

9 – وحيد بن بوعزيز، جدل الثقافة، ص: 17.

10 – ينظر: وحيد بن بوعزيز، ص: 19.

11 – م. ن، ص: 19.

12 – ينظر: م. ن، ص: 20.

13 – نسبة إلى مالك بن نبي.

14 – ينظر: مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ج: الأول، ص: 34 وما بعدها.

15 – ينظر: وحيد بن بوعزيز، م . ن، ص: 93.

16 – ينظر: م. ن، ص: 95.

17 – م. ن، ص: 98.

18– ينظر: وحيد بن بوعزيز، جدل الثقافة، ص: 99 وينظر أيضا: مالك بن نبي، القضايا الكبرى، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط: الخامسة عشر، 1440هـ/ 2019م، ص: 16 وما بعدها.

19– ينظر: مالك بن نبي، القضايا الكبرى، ص: 169.

20 – ينظر: م. ن، ص: 172– 173.

21 – وحيد، جدل الثقافة، ص: 100.

22 – عبد القادر فيدوح، الدراسات المخملية والنقد الثقافي، مجلة ذي قار ،العراق، ع 24، 2017، ص: 109.

23 – عبد القادر فيدوح، تأويل المتخيل – السرد والأنساق الثقافية، دار صفحات، سوريا، 2019، ص: 15.

24 – روبرت إيلستون، الرواية المعاصرة، ص 164. عن تأويل المتخيل، ص: 18

25 – واسيني الأعرج، حكاية العربي الأخير، موفم للنشر، الجزائر 2015. ص: 148. عن عبد القادر فيدوح، تأويل المتخيل ،ص: 39.

26– ينظر، روبرت إيلستون، الرواية المعاصرة، ترجمة، لطيفة الدليمي، دار المدى، ط1، 2017، ص: 61 – 94. عن عبد القادر فيدوح، تأويل المتخيل، ص: 74.

27 – ينظر، عبد القادر فيدوح، تأويل المتخيل، ص: 19/ 20.

28 – عبد القادر فيدوح، تأويل المتخيل، ص: 141.

29 – المرجع نفسه، ص: 142.

30 – «2084 حكاية العربي الأخير» (دار الآداب 2015– بيروت) نجد واسيني الأعرج، قد اقتبسها من رواية «1984» لجورج أورويل.

31 – فكرة الرواية تتناص مع رواية "فرانكشتاين" لماري شيللي

32 – محمد القاضي وآخرون، معجم السرديات، 2010 ص: 52.

33 – فرانكشتاين في بغداد، منشورات الجمل، 2013، ص: 144. ينظر، عبد القادر فيدوح، تأويل المتخيل، ص: 94.

34 – عبد القادر فيدوح، تأويل المتخيل، ص: 95

35 – حفناوي بعلي، مدخل في نظرية النقد الثقافي المقارن، الدار العربية للعلوم ناشرون، الجزائر، ط2007م.، ص: 21.

36 – ينظر: حفناوي بعلي، مسارات النقد ومدارات ما بعد الحداثة (ترويض النص وتقويض الخطاب)، منشورات أمانة عمان، ط1، الأردن، 2007م، ص: 327.

37 – حفناوي بعلي، مدخل في نظرية النقد الثقافي المقارن، الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف، ط1، بيروت، الجزائر، 2007م، ص: 15.

38 – ينظر، حفناوي بعلي، مدخل في نظرية النقد الثقافي المقارن، (مرجع سابق)، ص: 11، 12.

39 – ينظر، حفناوي بعلي، مسارات النقد ومدارات ما بعد الحداثة، ص: 327.

40 – حفناوي بعلي، فضاءات المقارنة الجديدة (الحداثة، العولمة، جماليات التلقي)، دار الغرب للنشر والتوزيع، د.ط، وهران، 2004م، ص: 243.

41 – اليامين بن تومي، مفهوم النقد والتواصل عند يورغن هابرماس، مجلة الخطاب، جامعة سطيف، العدد 17، 2015م، ص: 7.

42– إدوارد سعيد، العالم والنص والناقد، ترجمة عبد الكريم محفوظ، منشورات اتحاد الكتاب العربي، دمشق، 2000م، ص: 8، 9.

43 – ديفيد كارتر، النظرية الأدبية، ترجمة: باسل المسالمة، دار التكوين، ط1، دمشق، 2010م، ص: 125.

44 واسيني الأعرج، 2084 حكاية العربي الأخير، موفم للنشر، الجزائر 2015 ص: 15.

45 – وحيد بن بوعزيز، جدل الثقافة، مقالات في الكولونيالية والديكولونيالية، ميم للنشر، ص: 96.