Issn:2437-0967 مجلة اللغة الوظيفية
المجلد11،العدد1
2024

الاشتغال الميتانقدي على خطاب الكولونيالية في كتاب جدل الثقافة لوحيد بن بوعزيز

Meta critical work on the discourse of colonialism
In the book The Controversy of Culture by Ouahid Ben Bouaziz

ط.د. محمد أمين بركان * (1)

جامعة الجيلالي بونعامة – خميس مليانة **البريد الإلكتروني:** mohamed_berkane@univ-dbkm.dz

مخبر الدراسات الأدبية والنقدية - جامعة البليدة 2

أ.د. محمد مكاكي (2)

جامعة الجيلالي بونعامة – خميس مليانة **البريد الإلكتروني:** mekaki.2012@gmail.com

تاريخ الإرسال:2024/04/24	تاريخ القبول:2024/06/08	تاريخ النشر:2024/06/30

الملخص :

تحاول هذه الدراسة أن تكتشف مجموع الآليات الميتا– نقدية التي يوظفها الباحث وحيد بن بوعزيز في كتابه "جدل الثقافة" وذلك في محاولته نقد الخطاب الكولونيالي مستعينا بأهم مصادر النظرية ما بعد الكولونيالية، ولذلك سيكون عملنا هذا عبارة عن قراءة في هذا الكتاب عبر مجموعة من الخطوات المنهجية التي تمثل خطاب الميتا نقد عنده.

الكلمات المفتاحية: الميتانقد – نظرية الخطاب ما بعد الكولونيالي– كتاب جدل الثقافة – وحيد بن بوعزيز– نقد النصوص الرحليّة الاستشراقية – الديكولونيالية.

الملخص باللغة الأجنبية :

This study attempts to discover the totality of meta-critical mechanisms that researcher Ouahid Ben Bouaziz employs in his book “The Controversy of Culture” in his attempt to criticize colonial discourse using the most important sources of post-colonial theory. Therefore, our work will consist of reading this book through a set of methodological steps that represent his meta-criticism discourse.

Keywords: Meta criticism - Postcolonial Discourse Theory - The Book of the Controversy of Culture - Ouahid Ben Bouaziz - Criticism of Orientalist Travel Texts - Decolonialism.

* المؤلف المرسل

1. مقدمة:

ارتبط مصطلح الميتانقد في ظهوره بمحاولات الترجمة التي سيقت حول مصطلح **méta-critique** الذي ارتبط في بدايات شيوعه بالدراسات التي وجهها النقاد الى النقد الأدبي ذاته، أي أن ارتباطاته الأولى كانت أساسا بالعملية النقدية الموجهة إلى خطابات أدبية، رغم أنه ينصرف الى خطابات النقد بشكل عام سواء ما تعلق منها بالخطاب الإبداعي أو بعموم الخطابات التي ينظر إليها على إفراز للثقافة الإنسانية، بما تتضمنه كلمة الثقافة من مشكلات تتباين من حيث نوعيات الخطاب المنبثق عنها.

ولذلك سيجد الدارس بأن هذا المصطلح – في مرحلة تالية شاعت فيها الممارسات النقدية التي تنضوي تحت مسمى النقد الثقافية والدراسات الثقافية – صار ينصرف تقريبا إلى كل ممارسة من شأنها أن تقيم تحليلا نقديا لخطاب ثقافي ما بهدف الكشف عما يتوارى خلف أنسجته الاشارية من مضمرات دائنة للثقافة المنبع من حيث انبثاقها عن ممارسة خطابية واحدة، وصار هناك نوع من التعامل مع المصطلح على أنه وليد ما يسمى بالمدرسة النقدية بشكل عام، وهي بشيء من التجاوز والتعميم الخطابات النقدية التي تجعل من مهمتها إعادة النظر في الخطابات التأسيسية داخل منظومة ما.

وحتى ننتقل إلى ربط هذا المهاد بالهدف المبتغى من هذه الورقات وجبت الإشارة إلى أنه وفي خضم مرحلة استقلال– ما بعد استعمار– أغلبية الدول التي كانت مستعمَرة، شهدت تلك المرحلة مدًا أحدث شذرات فكرية وثقافية وإيديولوجية مبطنة خلّفها الاستعمار – حتى بعد رحيله– في إطار ما يعرف "**بالإرث الكولونيالي**" الذي شكل رواسب متأصلة كان لزاما الخوض في مآلها، بتفكيك صورها وشفراتها– خطاباتها– الخاطئة حول الشرق، للكشف عن مضمراتها، ونواياها الامبريالية وكذا المرجعيات التي تبناها الاستعمار في تلك الخطابات، و ذلك ضمن الحفر في المنجز الثقافي الغربي، بوساطة أُطر وعمليات نقدية في ظل حقبة (مرحلة) ما بعد الاستعمار فظهر ثلّة من النقاد والمفكرين المعادين للهيمنة الامبريالية، الذين تبنوا الضرب في أعماق تلك الخطابات الاستعمارية وما بعدها، وفكّها عن طريق آليات تحليلية نقدية تسهم في فضح مضمراتها وكشف فحواها الكولونيالي.

أفرز هذا الحراك الفكري الذي أطّره هؤلاء النقاد مرجعية وقاعدة متينة لكشف الصورة الحقيقية المغيّبة عن الشرق وكذا فضح الغرب وخطاباته التي جذّرها في خارطة التاريخ، فكان – ذلك الحراك – سمة فارقة أزاحت غبار التشويه عن المستعمَرات الإفريقية والشرق آسيوية.

هذا التقعيد الإبستمولوجي، الذي خلق كرونولوجيا (زمنيا) في النصف الثاني من القرن العشرين أسهم في بث حقل معرفي جديد اصطلح عليه بـ:" **نظرية الخطاب ما بعد الكولونيالي** "، والتي تستند في ممارستها التطبيقية على مقولات النقد الثقافي، وكذا الدراسات ما بعد الكولونيالية.

في خضم تلك الدراسات النقد ثقافية نجد دراسة الناقد الجزائري **وحيد بن بوعزيز** في كتابه "**جدل الثقافة: مقالات في الآخرية والكولونيالية والديكولونيالية**"؛ التي عكف فيها على الممارسة الميتا نقدية التفكيكية، التي يؤسس عليها النقاد الثقافيون خطاباتهم الراهنة، وتبنى خطاب **الثقافة** كوسيط فكري/ نقدي يستفز **الذاكرة العربية/ الجزائرية** في سياقها التاريخي، عبر آليات واستراتيجيات نقدية تحليلية تروم تفكيك **الخطابات الكولونيالية وما بعد الكولونيالية**، وذلك بعد عملية النّفاذ في جوهرها والحفر فيها، وفكفكة النصوص الرحليّة الاستشراقية والكولونيالية وما بعد الكولونيالية.

ولأن مقاربتنا هذه تصبو نحو الكشف عن مراس المنهج النقدي التفكيكي الممارس من قِبل الناقد في مدونته قيد الدراسة، وكذلك استجلاء قضايا الخطاب ما بعد الكولونيالي، فإننا نطرح التساؤلات والإشكاليات الآتية:

كيف تجلت الممارسة الميتا نقدية لبن بوعزيز في مدونته؟ وما هي أهم الطروحات النقدية التي جاء بها مشروع جدل الثقافة؟ وما موقع الخطاب النقدي الجزائري منه وفيه؟ وما هي نظرية الخطاب ما بعد الكولونيالي؟ وما علاقتها بالنصوص والخطابات الإمبريالية والاستشراقية؟

كل هذه الإشكالات والاستشكالات تستفزنا لمكاشفة المسائل الإبستيمية المطروحة التي طُرقت من قِبل الناقد **بن بوعزيز** الداعي إلى إعمال العقل التفكيكي وطرح الأسئلة الثقافية والمعرفية، كرهان مبدئي ورصين لتسطير الحلول الهادفة.

2. الإرهاصات الفكرية لنظرية الخطاب ما بعد الكولونيالي:

سادت الساحة النقدية المعاصرة منتصف القرن العشرين ممارسات فكرية، شكلت نقطة تحول هامة لا نظير لها في حقل الدراسات الثقافية المقارنة، حيث أسهمت " **نظرية الخطاب ما بعد الكولونيالي**" في استحداث دعائم معرفية اجتثّت الصورة النمطية التي ابتدعتها الثقافة الغربية المتمركزة حول ذاتها، عن الشرق الذي حاولت طمس معالمه ومقوماته الفكرية والثقافية.

وتعود البواكير الأولى لخلق هذه النظرية فكريا، للمفكر والطبيب النفسي الإنتيلي **فرانز فانون (Frantz Fanon)**(1925-1961) الذي اتّجه في كتابه "**معذبو الأرض**" سنة 1961م إلى بث روح المقاومة في نفس كل مستعمَر، رداً على الوسيلة التي دأب المستعمِر ممارستها على المستعمَر، وهي "**العنف**" «الذي سيطر على ترتيب العالم الاستعماري، والذي عمل بلا كلل على تحطيم صور الحياة الاجتماعية لدى السكان الأصليين، وخرّب بلا قيود طرز الاقتصاد، وأشكال المظهر والملبس سيطالب به المستعمَر وسيتولاه، في اللحظة التي يقرر فيها أن يكون هو التاريخ أعمالا، فإذا الجمهور المستعمَر يهوي على هذه المدن الممنوعة عنه. إن تحطيم العالم الاستعماري هو بعد الآن صورة واضحة المعالم بيّنة

السمات للعمل الذي يجب على المستعمَر أن يقوم به صورة يفهمها كل الفهم كل فرد من الأفراد الذين يتألف منهم الشعب المستعمَر ويستطيع أن يستعيدها ثم يستعيدها مرة بعد مرة »[1].

ففانون يُنبّأ بأنّ الطبقة المستعبَدة هي الوحيدة القادرة على جبر الاستعمار وتصفيته، من خلال تنشئة وإثراء الوعي الذاتي لدى الشعوب المستعمَرة فلا سبيل للخلاص، إلاّ بتفكيك تلك الآثار الكولونيالية، التي أثّرت سلبا في بلورة المناخ الثقافي للذات المستعمَرة على حساب الآخر، الذي هيأ التحديد الطبقي كمحاولة لفرض سلطته وهيمنته.

والحقيقة أن فانون لم يحرض على العنف، وإنما اختاره كآخر وسيلة مضادة لفكّ الاستعمار، بعد أن فشلت كل الطرق لنسفه فمفهومه عنده «لا يفسر بقوانين أكثر مما يفسر بقوانين إيتيقية أكثر مما يفسر بقوانين وضعانية **Positivistes** تعتمد مبدأ الضرورة التاريخية، لقد حقق الاستعمار تواجدا تاريخيا جديدا ووزع أدوارا توزيعا إمبرياليا قائما على العنف، لهذا لن يثني عنف هذا الصرح التاريخي الجديد، إلا عملية عنف مضادة »[2]، وذلك لمحاولة محو الاستعمار بطريقة تعاقبية على مدى دفعات ومحطات كثيرة، تمزّق السّجل الامبريالي الذي خلّفه الآخر في أرضية التاريخ.

كما أن من بين أعمال فانون كتاب "**بشرة سوداء أقنعة بيضاء**" الذي نُشر بالفرنسية سنة 1952، وترجم إلى الإنجليزية عام 1968م، حيث تناول في هذه الدراسة «أهمية علامات الاختلاف العنصري المرئية في صياغة خطاب تحيز والآثار النفسية التعريفية القوية لهذا على صياغة الذات بالنسبة للشعوب السوداء»[3] والتي تحاول استئصال الاضطهاد والخنوع التي تتعرض له.

درس فانون في كلا كتابيه الذين أشرنا إليهما آنفا المجتمع سيكولوجياً حتى يتأتى له فهم الطبيعة البشرية وحقيقة تكوينها النفسي الذي يؤجج تلك الطبيعة العصبية والقبلية المطمورة في شخوص المستعمِرين والمستعمَرين، كما يقسم ذلك المجتمع المستعمَر تقسيما طبقيا ضمن الإطار التاريخي.

بالإضافة إلى كل ما سبق ذكره فإنّ فانون هو الأب المؤسس لنظرية الخطاب ما بعد الكولونيالي باعتباره أول من وضع البني التحتية لهذه النظرية حيث مهدت مقالته الشهيرة بعنوان "**حول الثقافة الوطنية**" وهي إحدى المقالات المنشورة في كتابه معذبو الأرض **(المعذبون في الأرض)** والتي «أرست نظرة نقدية صارمة نحو الاستعمار الأوروبي في تعاطف شديد مع الدول المستعمَرة التي لم يكتف الأوروبيون، كما يقول فانون، بتخريب حاضرها وإنما اتجهوا إلى ماضيها أيضا وسعوا إلى هدمه أو تشويهه بالقدر نفسه من الشراسة.»[4]، إذ تجدر الإشارة هنا إلى أنّ فكر فانون قد أحدث شرخا فكريا ونقديا وكذلك ثوريا قارا، فسّك حركة مرجعية نهل منها العديد من النقاد والمفكرين الذين لحقوه في تبني صرح الدراسات ما بعد الكولونيالية.

3. الأركيولوجيات (الحفريات) الاستشراقية ونظرية الخطاب ما بعد الكولونيالي:

أحدث المفكر والناقد الأمريكي الفلسطيني الأصل إدوارد سعيد **Edward Saïd** ثورة نقدية جدلية أواخر سبعينات القرن الماضي، بإطلاقه لمشروع فكري حاول من خلاله تفكيك الخطاب الغربي لفضح مضمراته الامبريالية إذ «راح ينزع التشفير عن الطريقة التي ولد بها هذا الخطاب شرقا مزيفا ومبتورا بتصور غربي محض، كما راح يبلبل تلك الثنائيات المتولدة عن هذا المخيال: شرق/غرب وشرقي كسول/غربي نشيط وشرقي متخلف/وغربي متحضر»[5] وذلك عبر ولوجه أحد الحقول الثقافية التي نشأت في بيئة غربية صرف وهو **الاستشراق** الذي يهدف إلى دراسة الشرق وثقافته وعلومه وآدابه بصفة عامة والإسلام بصفة خاصة، ليتبنى رسم صورة مخالفة تماما لتلك الثقافة الشرقية، وكذا خطاباتها.

فباصطفاء سعيد لذلك الحقل عن طريق كتابه "**الاستشراق المفاهيم الغربية للشرق**" سنة 1978م، كوّن مرجعية فكرية أسهمت في تعبئة الوعي الثقافي لدى الشرقي، بتلقينه آليات واستراتيجيات نقدية تفكيكية تمكّنه من كسّر مرآة الآخر الغربي التي شيّدها في ثنايا خطاباته ضمن مرحلة ما بعد الكولونيالية عن الشرق.

إذ يؤكد **إدوارد سعيد** أن **الاستشراق** هو «الوعي الجغرافي السياسي المبثوث في النصوص العلمية والاقتصادية والاجتماعية والتاريخية واللغوية، وهو تطوير تفصيلي ليس فقط للتمييز الجغرافي الأساسي (الذي يقول إن العالم ينقسم إلى نصفين غير متكافئين هما الشرق و الغرب) بل أيضا لسلسلة كاملة من المصالح التي يستعين في تحقيقها والحفاظ عليها بشتّى الوسائل مثل نتائج البحوث العلمية، وإعادة البناء اللغوي القديم، والتحليل النفسي، ووصف ظواهر الطبيعة والمجتمعات، وهو في ذاته إرادة معينة أو نية معينة»[6]، فهو يصّر على إعطاء هذا الحقل موقعا هاما في الدراسات الثقافية المقارنة، لكونه يشكل البنى التحتية، التي خلقت من تماشج نظمها الفكرية والمرجعية **لنظرية الخطاب ما بعد الكولونيالي**.

فقد افتكّ صاحب كتاب **الاستشراق** لنفسه مكانة مرموقة في حقل تحليل الخطاب الكولونيالي، الذي مهّد لتأطيره هذا الناقد عبر هذا الكتاب باعتباره مقاربة تحليلية لمختلف الخطابات الغربية «ذلك أن دراسة سعيد للاستشراق دراسة لخطاب استعماري، خطاب تلتحم فيه القوة السياسية المهيمنة بالمعرفة والإنتاج الثقافي»[7]، لذلك وجب تحديد مفهوم الخطاب الذي يؤسس لكل حقل فكري ومعرفي «فالاستشراق كما يوظفه سعيد خطاب سلطوي غربي تنامي حول الشرق واكتسب مؤسساته وقواعده ومتخصصيه، ومن الصعب لأي شخص خارج هذا الخطاب أن يدّعي المقدرة على التحدث عن الشرق على النحو علمي مقبول لدى المختصين وضمن المؤسسة»[8]، ومن دون هذا الرافد السوسيوثقافي لن تتم أي ممارسة فكرية.

هذا وقد أعانت مشاريع **إدوارد سعيد** النقدية التي فاقت العشرين كتابا على خلق طفرة نوعية في مجال نظرية **الخطاب ما بعد الكولونيالي**، وخصوصا كتاب "**الاستشراق**" الذي ذكرناه آنفا، بالإضافة إلى كتابه **الثقافة والامبريالية** الصادر سنة 1994م، فميّز من خلاله بين الكولونيالية والإمبريالية «فأوضح أن الامبريالية أو الاستعمار يعني التطبيق، والنظرية والتوجهات الصادرة عن المراكز الحواضرية التي تتحكم في مناطق أخرى نائية، أما الكولونيالية فهي غالبا نتيجة مترتبة على الامبريالية وتتمثل ماديا في إقامة المستعمرات أو المستوطنات خلف حدود بعيدة، و أحيانا يطلق عليها في العربية مصطلح (الاحتلال)»[9] فتوصّل سعيد إلى أنّ «الامبريالية هي المجال الحيوي الأوسع والأعمق للسّيطرة في حين تبدو الكولونيالية خبيثة و مخاتلة ومراوغة حتى لا يصيبها الخصم في مقتل، فهي المجال الأصح لتأسيس نظرية أدبية نتيجة لتأثيرها العميق على أعمال أدبية تتخذ من صراع الشعوب من أجل الحرية مضمونا لها»[10].

وشكّلت الهيمنة الامبريالية والكولونيالية بعدا تصوريا سقيما عن الشرق، الذي تجشّم تبعات تلك الهيمنة التي فرضت عليه تبعيته لها، فقد «تمت صياغة التصورات عن الشرق في إطار الهيمنة وسياق الخضوع، فالشرقيون لا يمكن تعريفهم أو فهمهم إلاّ في نطاق خضوعهم وتأثرهم بالحزب الحاكم المهيمن»[11] بواسطة الخطاب المؤسس لكل فرضية استعمارية وذلك الخطاب يقتضي ثنائية المعرفة والسلطة التي تُفَعِّله وتعطيه تلك السطوة.

إنّ المصطلحات مفاتيح العلوم، و في استناد إدوارد سعيد على تلك المصطلحات التي خلقت الخطابات الاستشراقية، فكانت تلك الخطابات أساس مشروعه النقدي **كتاب الاستشراق** سنة **1978م** كان لزاما عليه البحث عن مفاتيحها والتي اغترف لبّ خلفياتها الفكرية من المفكر والناقد التفكيكي **ميشال فوكو Michel Foucault** حول **مصطلح الخطاب Discours**.

إذ صرّح **إدوارد سعيد** في كتابه "**الاستشراق**" بأنّه اعتمد على طرح **فوكو** حول **الخطاب**، و ذلك بقوله: «وقد انتفعت هنا بالفكرة التي طرحها ميشال فوكو عن "الخطاب" على نحو ما عرضها في كتابه علم آثار المعرفة وفي كتابه الآخر التأديب والعقاب في تحديدي لمعنى الاستشراق والحجة التي أطرحها تقول إننا ما لم نفحص الاستشراق باعتباره لونا من ألوان "الخطاب" فلن نتمكن مطلقا من تفهم المبحث البالغ الانتظام الذي يمكّن الثقافة الأوروبية ممن تدبير أمور الشرق بل وابتداعه في مجالات السياسة وعلم الاجتماع, وفي المجالات العسكرية والإيديولوجية، والعملية، والخيالية، في الفترة التالية لعصر التنوير»[12] فلا مجال لتفادي تحديد تشاكلات الخطابات أثناء الخوض في اقتفاءها، وكذا البحث عن تأثيراتها استشرافيا، وبهذا فإنّ «الإلحاح على خصوصية الخطاب واستقلاليته النسبية وكيفية ممارسته مكّنت فوكو من تخطّي السّلطة المنسوبة إلى الذات سواء كانت ذاتا فردية أو جماعية، محايثة أو متعالية

صاحبة سيادة مطلقة أو مصدرا للمعنى والقيمة»[13]. فتلك الممارسات الخطابية شكلت زخما فعّالا في سُفور(ظهور) الحركة الفكرية التي اندسّت فيها بوادر إيديولوجية مبطّنة.

وبالعودة إلى كتاب **فوكو** الموسوم **بـ** "**أركيولوجيات المعرفة (حفريات المعرفة)**" الذي صدر عام 1969 نجده يلمّح إلى فكرة "**الممارسات الخطابية**" التي تبرز عن الذّات «وبدلا من دراسة الحركات الفكرية عن طريقة "تاريخ الأفكار" حيث تكون الأفكار سابقة للمادة قيد البحث أو طريقة "تعبير" الايديولوجيات أو النظريات عن الشروط المادية، يقوم فوكو بتحليل أنظمة الممارسات»[14].

وهذا ما رسّخ نمطا تراكميا من السياقات المحتشدة في كنف أهم القضايا التي نادت بها خطابات الدراسات الثقافية، إضافة إلى أنماط القضايا «التي أطلق عليها فوكو اسم "التكوينات الخطابية"، وعلى الرغم من أنّ هذه التكوينات أو التشكلات الخطابية تبدو أكثر تحررا في بنائها من الخطابات التي تعبر عنها، إلا أنها محددة بما يكفي للسماح بتنوع الأبنية الضّمنية من بنية لأخرى، أي مثلا من علم الاجتماع إلى النزعة العنصرية، إلى القانون»[15]، **ففوكو** استثبت أنّ السلطة هي المنبع الرئيسي الذي يفرز تلك الخطابات التي تهيئ بسطّ بوادر الهيمنة. بعد إنشاء أفراد يسهل رسم صرح لمناخهم الثقافي «وبالمثل، تتشكّل ذوات أخرى بفعل انتشار أنظمة معرفية بعينها، يقدم لنا فوكو تحليلات مفصلة للطرق التي تمارَس بها السلطة من أجل إنتاج ذوات فردية والسيطرة عليها (إخضاعها) عبر أنظمة معرفية تتناول "المجرم" و"المنحرف" و"المجنون" في خطابات الإجرام والجنسانية وطب النفس»[16]. وبهذا فإنّ **إدوارد سعيد** قد كوّن عمله ووعيه النقدي حول الانجاز التفكيكي للخطاب الاستشراقي، وذلك بعد استعانته بتوليفة من الممارسات الفكرية والتي من بينها هذا **التأطير الفوكوي**.

فلم يكن «حضور فوكو في كتاب الاستشراق عرضيا بل طال الكثير من الصفحات (ص 39 و34 و55 و151 و56 و151 و155 و201 و32 و329 و330و331 و342 و344 و345 و349 و350) لهذا فالتمركز المنهجي الجوهري في كتاب سعيد هو ترسانة المصطلحات الفوكوية مثل الأرشيف والخطاب والاستراتيجية ومكونات الخطاب وآليات النبذ والمراقبة وإرادة السيطرة وإرادة المعرفة»[17]، كما أنّ الوصول إلى الطرف الآخر المضمر من الخطاب الاستشراقي يستوجب رصّد جملة من الآليات والاستراتيجيات التي ساهمت في شحذ ذلك الخطاب «إذن، استطاع فوكو أن يبيّن بأن الخطاب ليس عملا ذاتيا يقوم على مقولة اللفظ بل هو عمل جماعي لهذا تتدخل فيه استراتيجيات القوة، لم يكن الخطاب الاستشراقي بمنأى عن هذه التحديدات، بل نجده يصـب في عمق الموضوع, فهـذا الخطاب سـاهم في مستوى التمثيـلات **Les Représentations** في خلق شرق متخيل كما يرومه الغرب»[18].

هكذا شرعت السلطة الامبريالية في كتم نواياها المغرضة بين ثنايا خطاباتها التي دشّنت أمارة الهيمنة «فالهيمنة التي تمارسها المعارف السياسية والحقائق والمبادئ، هيمنة رمزية متوارية ومتشابكة، كما أنها هيمنة تتحقق بتكاليف زهيدة بالقياس إلى تكاليف الهيمنة العسكرية وأساليب السلطة التقليدية»[19].

وبالرغم من أنّ الخطاب ينبعث من تخوم حقول علوم ومعارف عدّة كالتاريخ والفلسفة ... وغيرهما، إلا أنّه يمثل الأرضية التي تبرز من خلالها الرغبة الفكرية، فتصبّ مآربها فيه، لكنّه وحسب **فوكو** «يتشكل في الواقع نقيضا ساخرا لهذه الأنواع من الخطاب، بل إنه يتخذ لنفسه مرتبة أعلى من مرتبة أبطال فوكو عن أنواع الخطاب يستهدف الوصول إلى تحطيم الخطاب نفسه»[20]. بغية تعجيل العملية النقدية التحليلية المنجز الإنساني "**الخطاب**" الذي تتشاكل في أتونه مختلف الدلالات والإيحاءات الثقافية المستشفة من المشهد الإيديولوجي، الرامي إلى ذلك التحديد الثقافي المحرَّك من قبل "قوة السلطة"، والتي بدورها صعّدت في خلق ثنائية **المسيطِر والمسيطَر عليه.**

وبهذا فإنّ **إدوارد سعيد** قد أسّس مشروعه النقدي حول تفكيك الخطاب الاستشراقي وذلك عبر ولوجه أحد الحقول الفكرية "**الاستشراق**" والذي كان نطاقه الخطاب الغربي بحدّ ذاته، مع التعرض لكيفية نشوء هذا الخطاب في أحضان السلطة ولتتأتى له عملية تفكيكه، وفضح نواياه المغيبة لجأ إلى طرح فوكو ومصطلحاته حول الخطاب وتفكيكه.

4. قراءة في مصطلح " ما بعد الكولونيالة Post Colonialism":

يندرج مصطلح **ما بعد الكولونيالية** ضمن حركة **الما بعديات** الموحية إلى انتهاء حقبة، لتُبدي في نفس الوقت تواتر تلك الحقبة بعد أن أُفلت اطّراداً غير منقطع النظير. ونقصد في سياقنا هذا حقبتا **الاستعمار** و**ما بعد الاستعمار** فلقد «تم اقتراح أنه من الأجدى لنا أن نفكر بما بعد الاستعمار ليس على أنه حرفيا تاليا للاستعمار ودالا على زواله، بل بمرونة أكبر على أنه الطعن بالسيطرة الاستعمارية وتركات الاستعمار، مثل هذا الموقف سيسمح لنا بإدراج سكان عزلهم الاستعمار جغرافيا كالأفارقة الأمريكيين أو سكان من أصول آسيوية أو كاريبية في بريطانيا على أنهم رعايا ما بعد استعماريين مع أنهم يعيشون داخل ثقافات حواضرية»[21]، كما متّن مؤلفي كتاب **دراسات ما بعد الكولونيالية: المفاهيم الرئيسية**، مقاربتهم حول تثبيت المفاهيم الواقعة تحت معالجة هذه الدراسات، فقالوا عن **مفهوم ما بعد الكولونيالية:** «أنه يتناول آثار الاستعمار على الثقافات والمجتمعات ولمصطلح "ما بعد الكولونيالي"، بحسب استخدام المؤرخين له في الأصل عقب الحرب العالمية الثانية في سياقات مثل دولة ما بعد الكولونيالية، معنى تاريخي تسلسلي واضح إذ يشير إلى فترة ما بعد الاستقلال، على أي حال فقد استخدم النقاد الأدبيين هذا المصطلح بداية من أواخر السبعينيات لمناقشة الآثار الثقافية المتعددة للاستعمار»[22]

وعليه فأنّ هذا المصطلح ساد الساحة النقدية لتأطير حقل من حقول الدراسات الثقافية هو حقل الدراسات ما بعد الكولونيالية.

5. نظرية الخطاب ما بعد الكولونيالية (Discourse Theory the Post-Colonialism)، مقاربة في المفهوم وكشف عن الرواد:

لطالما شاعت إذاعة ذلك التفسير الخاطئ المرتبط زمنيا بالفترة التي ماثلت حقبة الاستقلال أو نهاية الاستعمار عن "**ما بعد الاستعمار**"، هذا التأطير التاريخي لا يعكس مفهوم "**نظرية الخطاب ما بعد الكولونيالية**" فهي تفضي إلى الإعلان عن رصد «اشتباك جدلي وفكري وثقافي وحضاري ومادي واجتماعي بين الكولونيالية وما بعدها، يصل إلى توظيف أسلحة الصراع والمناورة والمخاتلة من جانب الاستعمار الذي لم يعد يقتنع بجدوى السيطرة العسكرية والسياسية، بقدر اعتماده الآن على السيطرة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والفكرية والحضاري، ذلك أنّ تداعيات الاستعمار ورواسبه تعمل على صياغة كل من اللغة والتعليم والدين والفكر والحساسية الفنية والثقافة الشعبية»[23]، كما تهتم هذه النظرية بالكشف عن تلك العلاقة التي تربط السلطة بالمعرفة «وبتناول قضايا الهيمنة العقلية والثقافية فلا بد أن تنكبّ ما بعد الكولونيالية على تناول هذه القضايا وقت ظهورها في العالم الحقيقي وأن تعمل على استئصال تحيزات بعض هذا الظلم»[24] وذلك بتفكيك الخطاب الذي صاغه المستعمِر عن المستعمَر، إذ أنّ للنص الأدبي في **خطاب ما بعد الكولونيالية** دور مهم ورئيس «فهو الذي يسمح بالعثور على النظام والممارسة الخطابية كما بيّن فوكو فإنّ دراسة الخطاب لا تقوم على ما قيل، إنما على ما لم يقل، ولماذا؟ وهكذا نعثر على نسقين من الكتابة، كتابة المستعمِر التي تهدف إلى تصوير وتمثيل الآخر ضمن استراتيجيات خطابية محددة مقابل نسق آخر مناظر يقوم على فعل عكسي يكشف ويقاوم النسق السابق»[25] فهذه النظرية ترتكز على نوع خاص من التحليل «ينطلق من فرضية أنّ الاستعمار التقليدي قد انتهى وأنّ مرحلة من الهيمنة تسمى أحيانا المرحلة الامبريالية _ أو الكولونيالية كما عربها بعضهم قد حلت وخلقت ظروفا مختلفة تستدعي تحليلا من نوع معين»[26] يهدف إلى فضح النوايا الامبريالية المضمرة والمتوارية خلف تلك الخطابات التي افرزها المستعمِر.

ومن أهم **رواد ومنظري** هذه النظرية، والذين كان لهم تأثير بالغ وواضح على نشأتها وخلقتها وبثها، نجد **فرانز فانون** والثالوث المقدس؛ هذه التسمية التي يطلقها عليهم روبرت يونغ وهم "**إدوارد سعيد، هومي بابا وغياتري سبيفاك**".

وهكذا نخلص إلى أنّ **نظرية الخطاب ما بعد الاستعماري** قد بثّت صحوة فكرية قارة لتُوجَج تدريجيا، وتنضج الوعي الفكري والثقافي لدى الشعوب المستعمَرة التي تجشّمت من الجور الاستعماري ماديا ومعنويا (الخطابات).

6. جدل الثقافة؛ طروحات ومسالك القراءة التفكيكية:

1.6. خصوصية النقد الثقافي في جدل الثقافة وعلاقته بالنقد ما بعد الكولونيالي:

على ضوء **النقد الثقافي** يستنبت ويطرح **الباحث** أهم الأسئلة المتوخاة حول القضايا الفكرية/ الثقافية التي تشتغل وتخضع لها ميكانيزمات **حقل الدراسات ما بعد الكولونيالية**، حيث تشرع في استدعاء الأدوات النقدية المرتكزة أساساً على الإستراتيجيات النقدية المتمثلة في القراءة والتأويل كدعوة صريحة من الناقد للقارئ، فحواها تثوير مرتع الجدل للإحاطة بالمساحة المعرفية التي يقوم عليها **خطاب ما بعد الكولونيالية** فيستّفزنا الناقد منذ الوهلة الأولى بطرح ذلك التساؤل قائلا: «لماذا النقد الثقافي إذن»[27]. فيثير هذا الطرح في ذهن القارئ (العربي) جدلا واسعا وسبب ذلك حضور هذا النقد (النقد الثقافي) في الساحة النقدية العربية بعد استقباله من البيئة الغربية ليستقطب اهتمام جيل من النقاد.

فهو يكشف عن سر هذا الجدل فيربط الثقافة التي تعتبر محورا رئيسا في ميدان النقد الثقافي بالجدل «فمن خلال هذا التحديد يضعنا الباحث أمام طبيعة خطابه النقدي، الذي ينبني على التفكير الجدلي في المقولات والخطابات المعرفية بدل الاستعادة الآلية والإجترارية للنظريات ومقولاتها المفاهمية والإجرائية، ومن جهة أخرى فإنّ أهمية هذا النقد هي أنّه يحرر النص من إنغلاقه البنيوي، كما سيحرر الخطاب النقدي من أسيجة النظريات، ليفتح النصوص والمقولات، على نحو جدلي، على العالم والثقافة والتاريخ. لقد وفر النقد الثقافي للباحث هذه **المساحة الأنطولوجية** التي تشغرها النصوص داخل الثقافة»[28] فناقدنا يستعين بالثقافة لحقل – عبر– نقدي ليجسد مشروعه، وبالتالي يمارس تلك القراءة الجدلية على الواقع الفكري العربي الراهن كحالة ثقافية تتقاطع والسياق التاريخي العربي (كمستعمَر/مستقل) الذي ما فتئ يعيش جوا تشوبه التبعية الفكرية، **فهو** يفتح الوعي النقدي على أسئلة الواقع العربي الراهن «فتبدأ الذات الفاعلة – بعد نضجها في البحث عن نفسها وعن خصوصيتها وسط كم متراكم من الأنساق والإيديولوجيات، فتبدأ بالتمرد – نتيجة ازدواجية الفكر النسقي– تمرد على التبعية، تمرد على الأسر والاستبداد، لأنّ الثقافة الجماعية – في هذه الحالة– تجعل من الذوات رهائن تتحرك في حدودها لا تتجاوزها، ويأتي وعي الذات المبدعة بنفسها – أولا– وبالثقافة الجماعية – ثانيا– بمثابة المفتاح السحري – الذي تغفله الجماعة – الذي يفتح أمامها آفاق التمرد والخصوصية»[29] وبهذا فإنّ بن بوعزيز يحدد الثقافة كوسيط قار في عملية إخضاع الخطاب المدروس لمقاربة النقد الثقافي.

2.6. الخلفيات الإبستيمية والفكرية في كتاب "جدل الثقافة":

افتكت النظرية ما بعد الكولونيالية كممارسة ونشاط معرفي مكانة مرموقة بين النقاد، إذ خاض نهجها عديد النقاد والمفكرين الغربيين والعرب على حد سواء، والذين تركوا أفكارهم ودراساتهم فكانت مراجع مهمة اغترف منها أهل العلم، نذكر منهم ناقدنا في هذه الدراسة **وحيد بن بوعزيز**.

كتاب "**جدل الثقافة مقالات في الآخرية الكولونيالية و الديكولونيالية**،" هذا المشروع الذي أرساه في الساحة النقدية، هو عبارة عن دراسة متأنية لمتن كبير من الكتب الغربية والعربية التي تمكن **وحيد بن بوعزيز** من قراءتها وتحليلها، فهو كتاب نقدي جمع مقالات عديدة على الشكل الحديث للكتب، هي مقالات تناولت عدّة قضايا نقدية وثقافية، وما المصطلحات الرصينة المتواجدة بين طيّاته إلاّ دليل على موسوعية اضطلاعه وفهمه، خاصة وأنه ضليع بالفلسفة فنجده؛ يقارب في الفلسفة الماركسية، والبنيوية، والديريدية (نسبة إلى **جاك ديريدا**)، والفلسفة الألمانية خاصة الفكر الجدلي **لهيجل** وغيرها.

هو كتاب نقدي جدلي بامتياز نجد بين ثناياه محاولات نضالية جادة لاسترجاع **الهوية** الضائعة أو بالأحرى المستلبة للشعوب المستعمَرة ، وبعد قراءتنا للكتاب لمسنا فيه أنّ الناقد ارتكز وتأثر بنخبة من النقاد منهم الغربيين والعرب، فقد تعددت المرجعيات وتنوعت بين الثقافات، منهم **كارل ماركس** رائد **النظرية الماركسية**، و**إدوارد سعيد** الذي سيطرت أفكاره على حيثيات الكتاب، إضافة إلى **فرانز فانون** الذي استعان الكثير من عمالقة النقاد بتطلعاته، و**هومي بابا** و**رانجيت غوها**، ونذكر من البيئة الجزائرية **مصطفى لشرف** و**مالك بن نبي** و**محمد ديب** وغيرهم من المؤلفين والنقاد المذكورين في الكتاب، والذين كانت آراءهم النقدية؛ محفزا فكريا في بناء الصرح المعرفي للمدونة.

اهتم **وحيد بن بوعزيز بكارل ماركس**؛ هذا الفيلسوف السوسيولوجي الذي اهتم بعلم الاجتماع، والاقتصاد وحتى السياسة بالإضافة إلى الأدب، فهو يؤكد على ضرورة فهم تاريخ الآداب والفنون ضمن صراع الطبقات، بحيث يعتبرهم من عناصره، أما النقد الأدبي هو من مستلزمات النقد.

وقد استند على أفكاره لأنه يعتبره مرجعا مهما **في الدراسات الثقافية ما بعد الكولونيالية**، فقد أفادت **دراسات ما بعد الاستعمار** من طروحاته ونظريات ومفاهيم أخرى مثل: **البريكسيس ومفهوم الوعي الطبقي**، و**التشيؤ عند لوكاتش**، فالمهم تحليل الظاهرة الاستعمارية انطلاقا من **الاقتصاد**، فالاقتصاد بالنسبة له في المرتبة الأولى لفكره، ونقد الامبريالية وحتى الثقافة في ظل الأنظمة الرأسمالية تعتبر صناعة حسب **أودورنو**.

كما اهتم بن بوعزيز بدراسة وتحليل مشروع فيلسوف الحضارة العربي ورائد النهضة الجزائري في عصرنا الحديث **مالك بن نبي**، الذي يعدّ من أبرز المفكرين والفلاسفة في العالم العربي والإسلامي،

فأبحاثه وآراءه مازالت تشغل الناس من حيث قيمتها الفكرية وأبعادها الإنسانية، فمن أراء هذا المفكر؛ إمكانية الاستفادة من الغرب لكن دون الذوبان في الفكر والثقافة الغربية، فهو يجمع بين الثقافة العربية الإسلامية التي تضم حياة الأسرة والمجتمع.

كما أن أفكار **إدوارد سعيد**، قد حاج بها **بن بوعزيز** بوتيرة غزيرة في الكتاب، فالمدونة من بدايتها إلى نهايتها تتخللها مقولات هذا الناقد، هذا دليل قاطع على تمكنه من هذه الدراسة، وفهمنا نحن من خلال أطروحاته وأفكاره بأنّ الفكر الكولونيالي ليس بهذه القوة والصلابة كما كنا نعتقد نحن، فكتاب إدوارد سعيد تصدى للفكر الغربي هذه أكبر قيمة يمكن أن تتماشى مع الأجيال، حيث قال **إدوارد سعيد**: «أن ما شاركوا به (المستشرقون) لم يكن أرضا أو أرباحا أو حكما فحسب بل كان القوة الفكرية التي ما فتئت أسميها الاستشراق»[30].

3.6. تمثلات الفكر الفانوني في خطاب بن بوعزيز:

استعان **وحيد بن بوعزيز** بأفكار **هومي بابا**، و**فرانز فانون** في سياق حديثه عن سياسة **الهوية** ومصطلح **الهجنة** باعتبار أنهما الأكثر شيوعا في هذا المجال، كما أن **فرانز فانون** كان ثوريا، لذا فقد ركز كثيرا على جانب المقاومة والمحافظة على الذات وبالأخص **ذات ما بعد الاستقلال**، بحكم قيمة مكانتها، لأنّ الدول المستعمَرة تكون تحت سطوة الآخر، ومن ثمّ تنال الحرية، فمن الصعب عليها فرض ذاتيّتها على المحيط الذي من حولها، حذّر **فانون** من هذا سلفاً، ولأنه صاحب بشرة سوداء؛ فقد كان هذا اللون سبيلا محفزا في الكتابة والدفاع عنه، لذا اهتم كثيرا بالزنجي ونفسيته وما يشعر به من سوء معاملة بيض البشرة، كان مهتما جدا بذاتيته وهويته والتأثيرات السلبية التي يتلقاها، قال الناقد **وحيد بن بوعزيز**:«تتموقع الهوية المنشطرة، التي طرقها بابا انطلاقا من فانون، في المواجهات التي طالت النظام المدني الجمهوري مع التمييزات العنصرية والنفي القسري، لأنها كانت ضرورية لإثبات ذاتها. تطرح هنا مسألة العرض كمكبوت للهوية تحاول مليا أن تؤكد بكل ثمن كمالها إلى درجة إنشاء وزارة للهوية الوطنية»[31]، فهنا الناقد يؤكد على ضرورة التمسك بـ**الهوية الوطنية** فهي المحدد الوحيد الناجع في تثبيت وإثبات الذاتية، فخروج المستعمِر من الأراضي الاستعمارية لا يعني إطلاق الحكم الحرية المطلقة، فالمجتمعات والأوطان ليست مجرد حدود إيكولوجية إقليمية محددة ومتموقعة، فثمة حدود روحية قيّمة هي ما يمنح الوطن الشعور بالطلاقة والتمتع بنفس لا تسطو عليها أي يد دخيلة تفرض عليها أموراً لا من دستورها ولا من معتقدها.

كما تطرق وأكد **بن بوعزيز** وقال عن تجاذبات الهويات الكولونيالية: «إن تجاذب الهويات الكولونيالية يشكل قاعدة بالنسبة لتحليل أشكال القلب التي تخترق الحدود المانوية المرّوضة بين العالم

الكولونيالي وعالم المستعمَرين،.إنني أفكر خصوصا، في قضية امتلاك وتوافق المستعمَرين مع ما يطلق عليه بابا "الكتاب الانغليزي" أي تلك النصوص القانونية في الثقافة الإمبراطورية، لكي في الأخير تتم عملية قلب لسلطتها. كما أسلم بأن التجاذب الموجود بين المستعمَر والمستعمِر مفيد جدا لفهم السجالات الحالية حول التصور الصعب للواقع الكولونيالي في فرنسا»[32].

7. نقد الإمبراطوريات في الخطاب النقدي الكولونيالي:

مما هو متعارف عليه أنّ **الخطاب النقدي الكولونيالي** هو: الاشتغال تحليليا ونقديا على أُطر الدراسة " **الكولونيالية – وما بعدها، قضايا التحرر، وما بعد الاستقلال**"، فالدراسات الكولونيالية قد برزت منذ أربعينيات وحتى ستينيات القرن العشرين، وقد «أسست الدراسات ما بعد الكولونيالية دعائم مذهبها على دراسة المحتوى الثقافي للأدب مرحلة الحداثة، خصوصا تجليات الامبريالية»[33]، هذه الدراسات التي أتت بعد زخم المعاناة الما قبلية التي كان فيها الناس تحت رحمة دول وإمبراطوريات عظمى في ذلك الزمن، فجاءت بمثابة رد فعل، بعد سقوط الإمبراطوريات الأوروبية في منتصف القرن التاسع عشر، وفي سياق حديثنا هذا نجد مقال ناقدنا **وحيد بن بوعزيز**، في منجزه **جدل الثقافة**، المقال تحت عنوان: "**الكتابة ضد الإمبراطورية، بين النقد ما بعد الكولونيالي وديكولونيالية الفكر**"، فكيف تطرق وطرح ونزع المفكرون نحو إيجاد حلول لتلك المرحلة، **وما الحلول التي** استخلصوها من دراساتهم؟

وبهذا نشير – إلى –، ونذكر ما ورد في "**مجلة الأثر**"؛ بعد سقوط الدول المستعمِرة وبروز الدراسات الثقافية المضادة للهيمنة، أتت بعدّة نقاط سنلخصها فيما يلي: «دراسة مستعمرات أوروبا السابقة، أي كيف استجابت للإرث الكولونيالي الثقافي...، من الفترتين التاريخيتين، النصف الثاني من القرن العشرين، والقرن السادس عشر، ودراسة جميع ثقافات ومجتمعات الأمم، من حيث علاقات القوة التي تربطها بسواها من ثقافات المجتمعات والأمم الأخرى، أي الكيفية التي أخضعت بها الثقافات الفاتحة الثقافات المفتوحة لمشيئتها، والكيفية التي استجابت بها الثقافات المفتوحة لذلك القسر، أو تكيفت معه أو قاومته، أو تغلبت عليه»[34]، وفي سياق ما جاءت به "**مجلة الأثر**" نستحضر ما قاله **وحيد بن بوعزيز** في مقاله المتمركز حول **نقد الإمبراطورية**.

في هذا المقال الذي كتبه الناقد **وحيد بن بوعزيز**، كان الاهتمام الأول فيه بفكر الناقد الجزائري **مصطفى لشرف** وبعد ذلك وجد ما يقارب فكره بفكر **فرانز فانون**، وباعتبار أن **فانون** أحد أبرز رموز **الفكر الكولونيالي وما بعده**، فكان لابد من التركيز على تلقف أفكاره، **فرانز فانون** وكتابيه الشهيرين الأول "**بشرة سوداء أقنعة بيضاء**" الذي ذكره **وحيد بن بوعزيز**، قائلا عنه أنّ الكتابة عند **فانون** أصبحت توجه أصابع الاتهام إلى العالم الغربي وعقله الذي أخذ بالفكر إلى نزعة عقلانية مقيتة، فالكتابات التي جاء بها

فانون عيارها ثقيل، قد فضحت ادعاءات النظام في سياق استعماري ضدّي، أما كتابه الثاني "**معذبو الأرض**" الذي ذاع صيته بسبب تركيز فانون فيه على فكرة وموضوعة العنف، وكيف كان يرى أنّ الفلاح هو المحرك الأساسي للثورة على خلاف الطبقة البرجوازية الغنية، **ففانون** قد أجج شعلة الكفاح والنضال للإنسان الريفي، فحسب طروحاته هو يستطيع أن يأتمن فلاحا من الطبقة الفقيرة على أن يثق ببرجوازي من طبقة غنية، يحمل أفكارا سلبية رسختها المستعمرات في عقله.

8. التنميطات الاكليشيهية في النصوص الرحليّة، تمثيل مضاد:

لقد أفرزت الرحلات الاستكشافية والاستشراقية التي قادها وقام بها مستشرقي الغرب نحو – عالم– الشرق؛ تمثلات خاطئة ومغرضة، ترزح تحت مخيّلة تقعيدية مفادها همجية وغرائبية ودونية ورجعية الشرق والشرقي، هي صور رُسخت عبثا في مخيّلة الغربي، وما زاد شراكها وتصدعها هو خطابات وأعمال الرحالة والمستشرقين بخلقهم نواميس إطار جدلية ومحددات العلاقة بين الشرق والغرب «فإيقاع الأذى بدأ يشيع عندما راحت جماعات متسلطة وقادرة تلفّق صورة عن "الآخرين" من البشر وتصنفهم في نماذج نهائية ترسمها هي ولا تمت إلى النماذج الطبيعية بشيء»[35].

وقد شيّدت الفترة الزمنية إبان القرن التاسع عشر الأطر الأيديولوجية إثر انعكاسات ومخلفات الاستعمار الذي خلق قلقا مخياليا رهيبا، فكانت النصوص الرحليّة إحدى البواتق التي تضمر خبايا إمبريالية مبطنة، هذا ما استدعى **بن بوعزيز** مكاشفته في كتابه "**جدل الثقافة**"، كقراءة واعية تروم فك غبش إكليشيهات النصوص الرحليّة، بقراءتها وممارسة المنهج التفكيكي كنشاط إبستيمي يُسائل هموم العملية النقدية في دحض الزيف، إذ لا ريب أنّ هذه الخطابات (الرحليّة) هي مرتع لطمر الأنساق من قِبل المركزية الغربية الاستعمارية، فيشكل هذا الطرح نسيجا لبعث سؤال بن بوعزيز حول أيديولوجية الأدب الرحلي، إذ يقول: «كيف تساهم الرحلة الأدبية في خلق وعي زائف ومخيال يتماهى مع الأطر الإيديولوجية عند كاتب ما ؟هذا ما ستحاول هذه الدراسة الإجابة عليه، فكثير من الناس، يربطون ربطا ميكانيكيا، بين المشاهدة العينية التي يدعيها الرحالة والواقع الملموس، متناسين في ذلك بأن عملية الكتابة عند هذا الشاهد مرت، لا محالة، بسيرورات تصفية وأجهزة إنذار إيديولوجية ساهمت بطريقة واعية أو لا واعية في بلورة وتشكيل نص الرحلة»[36].

رصدت المدونة مقاربة بعض النصوص الرحليّة وهي تمثل أشهر ما كتب غربيا، والتي تستفحل فيها صبغة النمط الاستعلائي وترسبات التمثيل التخييلي، ففي «حالة الفضاء الجغرافي هنالك نمط آخر، ربما يتجاوز النسق التخيلي، حيث نلحظ أثر التمثيل على واقع الأرض، وهذا ما نجده في دراسات الكثير من المعنيين بخطاب ما بعد الكولونيالية، تحت مسميات مختلفة، منها الترسيم، وإعادة رسم الخرائط،

والفضاء والمكان، والجغرافيا، وما إلى ذلك».[37]وما جرّد الصورة الشرقية من جوهرها الفعلي من خلال «علم أفضت إليه دراسة محكيات الرحلة وموضوعها: الكتابة عن الآخر أو الكتابة عمومًا أو تصويره على وفق ما موجود في الخزين الذهني (الصورولوجيا الأدبية)»[38].

1.8. الرحلة إلى الشرق وأسطرة الإقصاء:

في مقالته الأولى التي تقارب النص الرحلي استحضر بن بوعزيز رحلة الكاتب والمترجم الفرنسي **جيرار دونيرفال (Gérard de Nerval)** الموسومة بـ "**الرحلة إلى الشرق" (La voyage en Orient)**، إذ تطرح مقالة "جيرار دونيرفال، أزمة التواصل وانقشاع سحر الشرق" وترتكز على تيمة عدمية التواصل بين الشرق والغرب « ولعل السبب الأساس الذي ستراهن عليه هذه الدراسة في إثبات عوائق التواصل، يرجع إلى أنّ الأنا السارد في هذه الرحلة (لا يعني أنه دونرفال بالضرورة) عرف تشنجات عظيمة وتمزقات فظيعة وخيبات وخيمة، راجعة كلها إلى مسألة أنطولوجية (وجودية)، تدور على أنّ الوعي المعلب للأنا الغربي، بسبب نظرته السطحية للآخر الشرقي، لم يستطع التماهي بتاتا مع شرقه المتخيل أثناء عملية الاحتكاك، أي أنّ مقولة "الاستشراق لا يساوي الشرق بالضرورة" اتضحت جليًا في هذا النص»[39]، فلا ريب أنّ **بن بوعزيز** قد اختار هذه الرحلة ليؤكد بالبيّنة تواطؤ الخطاب الاستشراقي في خلق مسافة مخيالية إيديولوجية بين الأنا الغربي والآخر الشرقي.

هذا وكان لجذور صياغة هذا النص تأطير مخيالي مجذّر، عكف على تقعيده الأولون (سطوة الإرث الاستشراقي) الذين بلوروا «عملية صناعة الآخر في كل أنواع السرد الكولونيالي»[40]، وسيفضي إلى ترسيخ ثقافة الشرخ التواصلي بين الشرق والغرب «وإذا كانت الحساسية الاستشراقية تتميز في البداية بانقشاع الوهم، على المستوى الشخصي، والانشغال العام، فإنه قد يترتب على هذين بعض العادات المألوفة في التفكير والإحساس والإدراك، فالذهن يتعلم الفصل بين التصور العام للشرق وبين كل خبرة خاصة به، فكل منهما يسير في طريقة الخاص، إن صح هذا التعبير»[41].

وعليه نستنتج أنّ هذا النص الرحليّ يحمل طابعا نمطيا يحاكي العقلية والنزعة التفوقية، التي سادت الغرب إبان القرن التاسع عشر، فقاربه بن بوعزيز ليستجلي المواطن الإيديولوجية التي يرزح تحت عباءتها النصية، ولكن السؤال العام الذي يبقى مطروحا هو: **هل يمكن دحض تلك المقولة التي تشدد على استحالة التواصل بين الشرق والغرب؟**

هذا ما حاول الناقد الإجابة عنه من خلال تقديم حل جوهري وهادف يموقع علاقة الأنا بالآخر «فلكي يتم أول تواصل بين الشرق والغرب لابد للغرب أن يفكر جيدا في سياسة الاعتراف بالآخر وأن

يجعل التسامح جوهر التواصل، ولابد الشرق أن يرتفع كي يكون في مستوى الحدث، فالمسألة لا تخرج من سيناريوهات الانفتاح على الغائب/ المقصي والتواجد مع الحاضر/المركز»[42].

2.8. صورولوجيا التموضع والتنميط العنصري؛ مقاربة نقدية في نصي الجنرال أوجين دوماس ولوي برتران:

لطالما كان الخطاب الغربي في مقاربته للشرق والشرقي؛ مرتعا لكل أنواع التنميط والموضعة والدونية والإساءة الرمزية، كأحكام ضادة صادرة من دون أي محددات وأسس متينة تنبني عليها تلكم الإسقاطات، ونص الجنرال الفرنسي السويسري "**أوجين دوماس**" الموسوم بـ "**منطقة غزو القبائل**"، أحد تلك الأمثلة عن نصوص رحليّة شابها واكتنفها البعد الاستعماري كخلفية تعجّل عملية ثلب سكان وأهالي منطقة القبائل.

فهذا النص يضع ويسيّد الغربي الأوروبي في أعلى مرتبة؛ تمكنه من موضعة وتصنيف الآخر القبائلي/الجزائري/العربي في أدنى مرتبة، فيبقى الصوت المسيطِر الوحيد هو صوت دوماس الطاغي على إنتاجية عملية التواصل الحواري، فيقول بن بوعزيز في هذا الصدد؛ «أنّ نص دوماس للأسف يفتقر إلى الحوارية يفتقر إلى الموسيقى!» [43]، ليبقى نصا مفتوحا على منمذجات الاستعلاء والطبقية الرمزية الخاطئة.

ولا يختلف نص "**سراب الشرق**" **للوي برتران**، إذ إنّ هذا المتن معبأ بالأنساق التفوقية، فبالرغم من ادعاءه – برتران– مطلق الحيادية في وصف ومقاربة الشرق إلّا أنه لا يصبو إلا نحو التخفيف من تلك الهالة الغرائبية التي تحيط بالشرق في الموروث الاستشراقي السائد والمتعارف عليه، في حين يبقى نصه هذا مبطنا بطروحات الحتمية الكولونيالية، فما «نستخلصه من قراءة برتران، يكمن في أن ربط الخطاب الاستشراقي في شكله القديم بالغرائبي وكأنه نسف لكل المانوية التي تحدث عنها فرانز فانون أثناء حديثة عن البنية العميقة للاستعمار، يدعونا إلى مراجعة النظر في الأدوات المنهجية النقدية التي تقرأ تاريخ الاستشراق كتطور حديثي خطي»[44].

وعليه فإنّ النسيج النصي لهذا المتن لا يفصح كل الإفصاح عن مكنوناته، وإنما يضمر مخاتلات ثقافية في ثنايا بنيته العميقة.

3.8. مقاربة ما بعد كولونيالية في نصوص لوتي، الطنجي ونصر الدين دينيه:

قارب بن بوعزيز وحلّل نصوص رحليّة عديدة على غرار نصي **لوتي والطنجي** عبر ووفق استراتيجية القراءة الطباقية، ليستقرأ النصين المشار إليهما «نص كتب في نهاية القرن التاسع عشر 1890 من طرف الرحالة الفرنسي المشهور **بيير لوتي** ونص كتب في بداية القرن العشرين 1920 من

طرف الكاتب المغربي **الحسن بن محمد الغسال**، يحمل النص الأول عنوان "**في المغرب**" **Au Maroc** ، ويحمل الثاني عنوانا باروكيا "**الرحلة التتويجية إلى عاصمة البلاد الإنجليزية**"»[45].

وكان سبب اختيار الناقد لهذين النصين هو تلك السياقات التاريخية – المتشابهة تقريبا– والمتمثلة في تقارب الفترة الزمنية التي كتب فيها النصين "**في الغرب**" و"**الغسال**"، وكذا كينونة وجوهر وفسحة الفضاء الثالث، الذي توسلته تلكم التجربة القرائية في متني الدراسة.

كما كان لموضوعة الآخرية استحضار مقارباتي في جدل الثقافة، من خلال مقال بعنوان: "**كينونة الجسد أو الآخر كموضوع رغبة إتيين /نصر الدين دينيه**"، فتطرق لنص "**خضرة راقصة أولاد نائل**"، والذي كتبه **دينيه** في «15 أوت (أغسطس) 1909، لكن الكثير من الدارسين يعتقدون بأنّ نصر الدين (الاسم الإسلامي البديل لإتيين) أعاد كتابة خضرة في 1920، أي بعيد رجوعه مباشرة من الحج، وهي السنة تقريبًا التي طبع فيها هذا النص»[46].

هذا وقد بُسِطت في هذا المتن أجواء الغرائبية حدود المعهود في خطابات المستشرقين، كما عكسه أيضا «ما يمكن أن نطلق عليه المخيال الفائض**Le sur imaginaire** ، لم يكتف دينيه بوصف عرس خضرة المرابط سيدي بن الطيب بن مخلوف، بل راح يضيف عناصر سردية دالة تتجاوز حدود الغرابة»[47]، التي شكلت مخيالا غرائبيا عن البيئة الشرقية ومحيطها العام، «وهكذا فإن البناء الموضوعي (تسمية الشرق) والإعادة الذاتية للبناء (أي الصورة التي يجعلها المستشرق تمثل الشرق) يمكن أن يحل أحدهما محل الآخر، فالمستشرق يكسو الشرق بعقلانيته، و"مبادئ" الشرق تصبح هي نفسها مبادئ المستشرق»[48].

تأسيسا على ما سبق فإننا نخلص إلى أنّ مقاربة بن بوعزيز للنصوص الرحليّة في كتابه جدل الثقافة، كان هدفه الأهم والأسمى هو استجلاء المكامن الأيديولوجية الثاوية بين وخلف تلك المتون، وأيضا محاولة كسر تلك الصورة النمطية التي لطالما حددها الغرب عن الشرق، وأيضا محاولة رد الاعتبار لذلك التواصل الذي منطلقه القيام على مبدأ الندية، وهذا بمعاضدة الجهاز المعرفي لنظرية الخطاب ما بعد الكولونيالي، وتوطين أطره الفكرية وفلسفته التفكيكية للنفاذ عبر متواريات الخطاب المضمرة.

9. خاتمة:

يُسائل الناقد "**وحيد بن بوعزيز**" في كتابه "**جدل الثقافة؛ مقالات في الآخرية والكولونيالية والديكولونيالية**"، عديد القضايا والآراء النقدية والفكرية المرتبطة بِرِهان حقل الدراسات ما بعد الكولونيالية،

فنجده قد تبنى خطاب الثقافة كوسيط نقدي/فكري استشكل وسَاءَل عبره الذاكرة الجمعية العربية والجزائرية في سياقها التاريخي.

وقد استند في نهجه النقدي على توليفة من النقود والحقول المعرفية والنظريات الفكرية، على غرار الدراسات الثقافية والنقد الثقافي والتاريخانية والفلسفة والسياسة وعلمي الاجتماع السياسي والاقتصادي وعلم النفس...وغيرها من الحقول التي يتوخى في ظلها مواجهة التغريب، ويستوعب ثنائية الشرق والغرب وعلاقة الأنا بالآخر، فتبنى قراءة نقد ذاتي يخوله محاكاة الوضعية التي قولبت الاكليشيهات المنمذجة كعائق يحول دون تفوق الأنا/الشرقي في مخيال الآخر/الغربي، فكل هذه المقاييس والأطر النقدية أسقطها الناقد بن بوعزيز على مشروعه جدل الثقافة لتفكيك الخطابات الكولونيالية وما بعد الكولونيالية، وقد شكلت النصوص التاريخية والرحليّة في الكتاب طابعا خاصا يحاور إيديولوجيا المؤسسة الاستعمارية؛ كونها مرتكزا أساسيا لاستنبات حتمية السّجل والإرث الكولونيالي في نماذجنا العليا.

كما أثرى الناقد بن بوعزيز مدونته بخصوصية نقدية قارة، بتوسطه وتوسله قراءة الآراء والأفكار النقدية لنقاد ومفكرين بارزين في ساحة النقد الكولونيالي، كحضور آراء المفكر فرانز فانون بشكل مكثف؛ إذ كان الأرضية الإبستيمية الصلبة التي شاكل عبرها ومن خلالها قضايا فكرية مهمة كالهوية والهجنة وقضايا الزنوجة والعنف المضاد...وغيرها.

وبهذا نخلص إلى أن الناقد الجزائري وحيد بن بوعزيز قد أسهم في بسط تصور ميتا نقدي جزائري يرنو إلى تنشيط الفكر النقدي؛ وذلك باشتغاله نقديا وقرائيا على مشاريع نقدية، أدبية وفكرية، رسخ من خلالها وعبرها ثقافة نقد النقد في الخطابات الثقافية، وممارسة الطرح الإجرائي التحليلي عبر استنطاق الذاكرة الثقافية الجزائرية والعربية الراهنة، كحوار يلاقي جسر الحاضر بالماضي الكولونيالي، مستندا على طروحات النقد التفكيكي للحفر في سّجل الخطاب الكولونيالي، وذلك باستفزاز هواجس التاريخ وقلقه، ومساءلته بالممارسة الإجرائية للساحة الثقافية، ضمن حقل الدراسات الكولونيالية وما بعد الكولونيالية باعتماده على المقدمات الفلسفية والفكرية لمفكرين ونقاد بارزين أمثال؛ مالك بن نبي، مصطفى لشرف، فرانز فانون، هومي بابا، إدوارد سعيد، غياتري سبيفاك، ميشال فوكو وأنطونيو غرامشي...وغيرهم.

هوامش البحث:

[1] فرانز فانون، معذبو الأرض، تر: سامي الدروبي وجمال أتاسي، د ت، د ط، ص 23.

[2] وحيد بن بوعزيز، جدل الثقافة: مقالات في الآخرية والكولونيالية والديكولونيالية، ط1، دار ميم للنشر، الجزائر، 2018، ص 45.

[3] بيل أشكروفت وجاريت جريفيث وهيلين تيفين، دراسات ما بعد الكولونيالية: المفاهيم الرئيسية، تر: أحمد الروبي وأيمن حلمي وعاطف عثمان، ط2010، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2010، ص 771.

[4] ميجان الرويلي وسعد البازعي، دليل الناقد الأدبي: إضاءة لأكثر من سبعين تيارا ومصطلحا نقديا معاصراً، ط3، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2002، ص 159- 160.

[5] وحيد بن بوعزيز، جدل الثقافة: مقالات في الآخرية والكولونيالية والديكولونيالية، ص 34.

[6] إدوارد سعيد، الاستشراق المفاهيم الغربية للشرق، تر: محمد عناني، ط1، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2006، ص 58.

[7] ميجان الرويلي وسعد البازعي، دليل الناقد الأدبي، ص 158.

[8] المرجع نفسه، ص 156.

[9] نبيل راغب، موسوعة النظريات الأدبية، ط1، الشركة المصرية العالمية لونجمان، مصر، 2003، ص 549.

[10] ينظر: نبيل راغب، موسوعة النظريات الأدبية، الصفحة نفسها.

[11] زيودين ساردار وبورين قان لون، أقدم لك الدراسات الثقافية، تر: وفاء عبد القادر، ط1، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2003، ص 111.

[12] إدوارد سعيد، الاستشراق المفاهيم الغربية للشرق، ص 46.

[13] عبد العزيز العيادي، ميشال فوكو المعرفة والسلطة، ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1994، ص 20.

[14] جون ليتشه، خمسون مفكّرا أساسيا معاصرا من البنيوية إلى ما بعد الحداثة، تر: فاتن البستاني، ط1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، 2008، ص 232.

[15] جوردون مارشال وديان بارتيل وآخرون، موسوعة علم الاجتماع، مج 1، تر: محمد الجوهري وآخرون، ط2، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، 2007، ص 325.

[16] بيل أشكروفت وجاريث جريفيث وهيلين تيفين، دراسات ما بعد الكولونيالية: المفاهيم الرئيسية، ص 328.

[17] وحيد بن بوعزيز، جدل الثقافة، ص 18.

[18] المصدر نفسه، ص 18- 19.

[19] رشيد الحاج صالح، الوجه السياسي للثقافة العربية المعاصرة، ط1، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، 2012، ص 84.

[20] جون ستروك، البنيوية وما بعدها من ليفي شتراوس إلى دريدا، تر: محمد عصفور، سلسلة 206، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، فبراير 1996، ص 110.

[21] آنيا لومبا، في نظرية الاستعمار وما بعد الاستعمار الأدبية، تر: محمد عبد الغني غنوم، ط1، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، 2007، ص27.

[22] بيل أشكروفت وآخرون، دراسات ما بعد الكولونيالية: المفاهيم الرئيسية، ص 283 282.

[23] نبيل راغب، موسوعة النظريات الأدبية، ص 548.

[24] فردوس عظيم وآخرون، موسوعة كمبريدج: القرن العشرون_ المداخل التاريخية والفلسفية والنفسية، ط1، الجزء التاسع، تر:شعبان مكاوي وآخرون، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2005، ص 340.

[25] رامي أبو شهاب، الرسيس والمخاتلة: خطاب ما بعد الكولونيالية في النقد العربي العاصر النظرية والتطبيق، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2013، ص 56.

[26] ميجان الرويلي وسعد البازعي، دليل الناقد الأدبي، ص 158.

[27] وحيد بن بوعزيز، جدل الثقافة، مقدمة الكتاب، ص 07.

[28] بن علي لونيس، النقد الجزائري في مواجهة الأسئلة الكولونيالية وما بعدها في كتاب (جدل الثقافة) للباحث الجزائري وحيد بن بوعزيز. http://www .ultrasawt.com

[29] عبد الفتاح أحمد يوسف، قراءة النص وسؤال الثقافة: استبداد الثقافة ووعي القارئ بتحولات المعنى، ط1، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، إربد، الأردن، 2009، ص 81.

[30] إدوارد سعيد، الاستشراق المفاهيم الغربية للشرق، تر: كمال أبو ديب، ط6، مؤسسة الأبحاث العربية، 2006، ص 72 73.

[31] وحيد بن بوعزيز، جدل الثقافة، ص 61.

[32] وحيد بن بوعزيز، جدل الثقافة، ص 61- 60.

[33] إيمانويل فريس وبرنار موراليس، قضايا أدبية عامة، تر: لطيف زيتوني، عالم المعرفة، 2004، ص 136.

[34] ينظر: طارق ثابت، هوية الأدب بين الحضور والغياب في الخطاب النقدي العربي ما بعد الكولونيالي، مجلة الأثر، العدد 21، جامعة العربي بن مهيدي أم البواقي كلية: الآداب واللغات؛ الجزائر، (ديسمبر)2014، ص 104.

[35] رنا قباني، أساطير أوروبا عن الشرق: لَفِق تَسُد، تر: صباح قباني، ط3، دار طلاس، دمشق، 1993، ص 15.

[36] وحيد بن بوعزيز، جدل الثقافة، ص 125.

[37] رامي أبو شهاب، الرسيس والمخاتلة، ص 73.

[38] سمير الخليل، دليل مصطلحات الدراسات الثقافية والنقد الثقافي؛ إضاءة توثيقية للمفاهيم الثقافية المتداولة، دط، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ص 212.

[39] وحيد بن بوعزيز، جدل الثقافة، ص 126.

[40] بيل أشكروفت وآخرون، دراسات ما بعد الكولونيالية المفاهيم الرئيسية، ص 266.

[41] إدوارد سعيد، الاستشراق: المفاهيم الغربية للشرق، ص 181.

[42] وحيد بن بوعزيز، جدل الثقافة، ص 139.

[43] المصدر نفسه، ص 149.

[44] المصدر نفسه، ص 164.

[45] وحيد بن بوعزيز، جدل الثقافة، ص 170.

[46] المصدر نفسه، ص 190.

[47] المصدر نفسه، ص 196.

[48] إدوارد سعيد، الاستشراق: المفاهيم الغربية للشرق، ص 220.

قائمة المصادر والمراجع:

1. إدوارد سعيد، الاستشراق المفاهيم الغربية للشرق، تر: محمد عناني، ط1، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2006.

2. إدوارد سعيد، الاستشراق المفاهيم الغربية للشرق، تر: كمال أبو ديب، ط6، مؤسسة الأبحاث العربية، 2006.
3. آنيا لومبا، في نظرية الاستعمار وما بعد الاستعمار الأدبية، تر: محمد عبد الغني غنوم، ط1، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، 2007.
4. إيمانويل فريس وبرنار موراليس، قضايا أدبية عامة، تر: لطيف زيتوني، عالم المعرفة، 2004.
5. بن علي لونيس، النقد الجزائري في مواجهة الأسئلة الكولونيالية وما بعدها في كتاب (جدل الثقافة) للباحث الجزائري وحيد بن بوعزيزhttp://www .ultrasawt.com
6. بيل أشكروفت وجاريت جريفيث وهيلين تيفين، دراسات ما بعد الكولونيالية: المفاهيم الرئيسية، تر: أحمد الروبي وأيمن حلمي وعاطف عثمان، ط2010، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2010.
7. جوردون مارشال وديان بارتيل وآخرون، موسوعة علم الاجتماع، مج 1، تر: محمد الجوهري وآخرون، ط2، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، 2007.
8. جون ستروك، البنيوية وما بعدها من ليفي شترواس إلى دريدا، تر: محمد عصفور، سلسلة 206، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، فبراير 1996.
9. جون ليتشه، خمسون مفكّرا أساسيا معاصرا من البنيوية إلى ما بعد الحداثة، تر: فاتن البستاني، ط1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، 2008.
10. رامي أبو شهاب، الرسيس والمخاتلة: خطاب ما بعد الكولونيالية في النقد العربي العاصر النظرية والتطبيق، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2013.
11. رشيد الحاج صالح، الوجه السياسي للثقافة العربية المعاصرة، ط1، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، 2012.
12. رنا قباني، أساطير أوروبا عن الشرق: لَفِق تَسُد، تر: صباح قباني، ط3، دار طلاس، دمشق، 1993.
13. زيودين ساردار وبورين قان لون، أقدم لك الدراسات الثقافية، تر: وفاء عبد القادر، ط1، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2003.
14. سمير الخليل، دليل مصطلحات الدراسات الثقافية والنقد الثقافي؛ إضاءة توثيقية للمفاهيم الثقافية المتداولة، دط، دار الكتب العلمية، بيروت– لبنان.
15. طارق ثابت، هوية الأدب بين الحضور والغياب في الخطاب النقدي العربي ما بعد الكولونيالي، مجلة الأثر، العدد 21، جامعة العربي بن مهيدي أم البواقي كلية: الآداب واللغات؛ الجزائر، (ديسمبر)2014.
16. عبد العزيز العيادي، ميشال فوكو المعرفة والسلطة، ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1994.
17. عبد الفتاح أحمد يوسف، قراءة النص وسؤال الثقافة: استبداد الثقافة ووعي القارئ بتحولات المعنى، ط1، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، إربد، الأردن، 2009.
18. فردوس عظيم وآخرون، موسوعة كمبريدج: القرن العشرون _ المداخل التاريخية والفلسفية والنفسية، ط1، الجزء التاسع، تر:شعبان مكاوي وآخرون، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2005.
19. ميجان الرويلي وسعد البازعي، دليل الناقد الأدبي: إضاءة لأكثر من سبعين تيارا ومصطلحا نقديا معاصراً، ط3، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2002.
20. نبيل راغب، موسوعة النظريات الأدبية، ط1، الشركة المصرية العالمية لونجمان، مصر، 2003.
21. وحيد بن بوعزيز، جدل الثقافة: مقالات في الآخرية والكولونيالية والديكولونيالية، ط1، دار ميم للنشر، الجزائر، 2018.