وزارة التَّعليم العالي والبحث العلمي
جامعــة يحي فارس بالمدية
كليــة الآداب واللُّغات
قسم اللُّغة والأدب العربي

حميد دباشي وتحوُّلات النَّظريَّة ما بعد الكولونيالية؛ دراسة في المفاهيم والتَّحوُّلات

أطروحة مُعَدَّة لنيل شهادة الدكتوراه (ل م د) في اللُّغة والأدب العربي

تخصُّص: نقد حديث ومعاصر

إعداد الطالبة
نور الهدى رابحي

إشراف الأستاذ الدكتور
سليم حيُّولة

الأساتذة أعضاء لجنة المناقشة

الاسم واللَّقب	الرُّتبة العلمية	الجامعة	الصفة
فاطمة الزهراء عمّال	أستاذ محاضر "أ"	جامعة المدية	رئيسًا
سليم حيُّولة	أستاذ التَّعليم العالي	جامعة المدية	مُشرفًا ومُقررًا
بشير بوعتو	أستاذ التَّعليم العالي	جامعة المدية	عُضوًا مُناقشًا
عائشة العشمي	أستاذ محاضر "أ"	جامعة المدية	عُضوًا مُناقشًا
وحيد بن بوعزيز	أستاذ التَّعليم العالي	جامعة الجزائر 2	عُضوًا مُناقشًا
ويزة غربي	أستاذ محاضر "أ"	جامعة البليدة 2	عُضوًا مُناقشًا

السَّنة الجامعية 2023/ 2024

وزارة التَّعليم العالي والبحث العلمي
جامعــة يحي فارس بالمدية
كليــة الآداب واللُّغات
قسم اللُّغة والأدب العربي

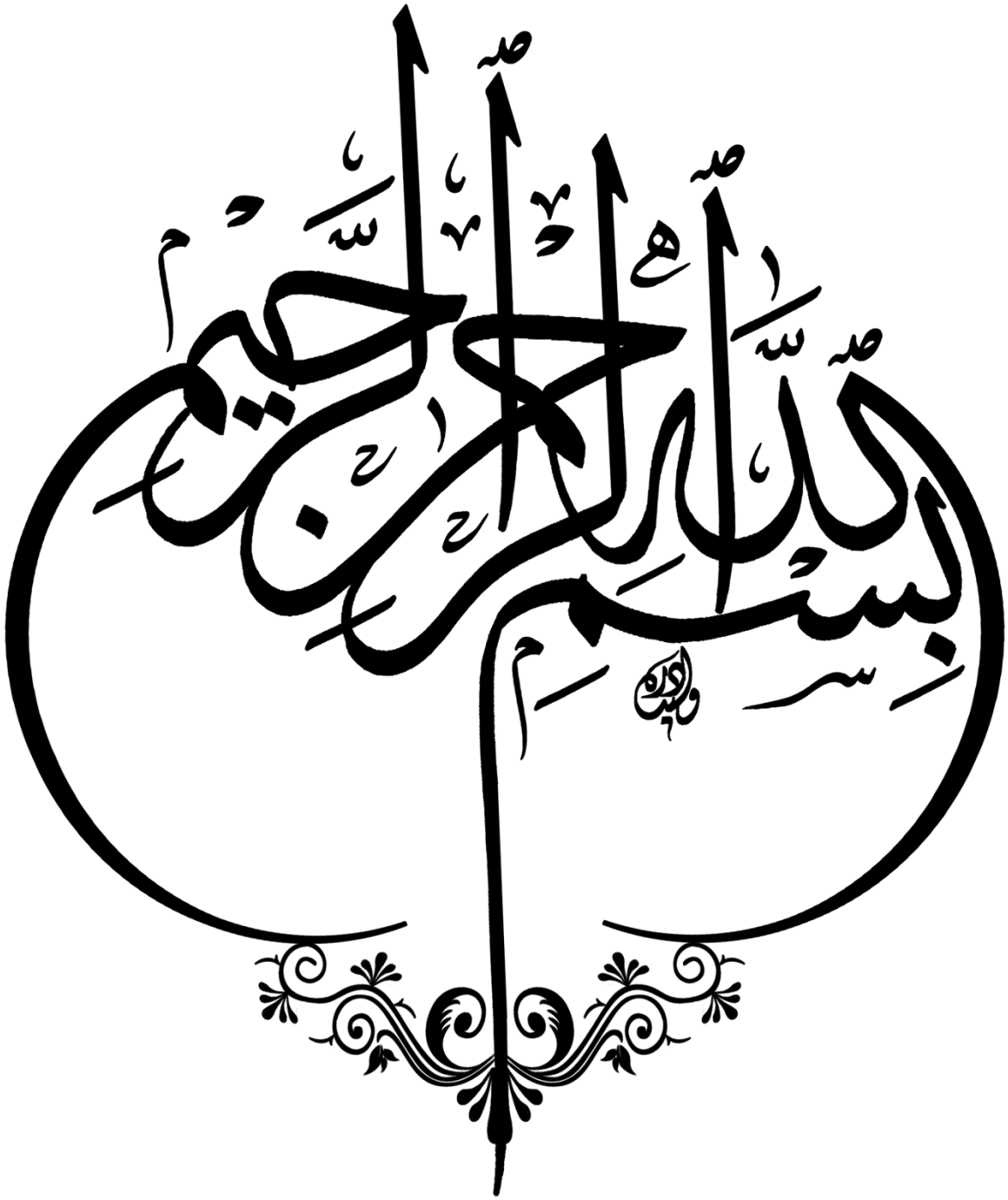
حميد دباشي وتحوُّلات النَّظريَّة ما بعد الكولونيالية؛ دراسة في المفاهيم والتَّحوُّلات

أطروحة مُعَدَّة لنيل شهادة الدكتوراه (ل م د) في اللُّغة والأدب العربي
تخصُّص: نقد حديث ومعاصر

إعداد الطالبة
نور الهدى رابحي

إشراف الأستاذ الدكتور
سليم حيُّولة

السَّنة الجامعية 2023/ 2024


بسم الله الرحمن الرحيم

إهـداء

إلى أنا... أمي وأبي.

إلى أختيّ... أمال ودنيا منار.

إلى العارِف الذي في حَضرته

تتبدّدُ المخَاوِف... حميد دباشي.

مُقدّمة

مُقدّمة

لطالما قُدّمت النَّظريَّة ما بعد الكولونيالية؛ على أنَّها النَّظريَّة البديلة في تعاصـرنا الثَّقافي التي تدَّعي درء إيديولوجيا تشـكيلات الخطاب الكولونيالي، مدخل النَّظريَّة المُقدّماتي ماضـوي الخصـوصـية التي لفَّقتها الدُّول الحواضـرية على مُسـتعمَراتها السـابقة، قياسًـا منها لنسـبة اسـتجابة وتفاعل الدُّول العالمثالثية ثقافيا مع إرثها الكولونيالي الغائر، مُتَبَنِيةً في ذلك عقيدة الشـك والتجاوز؛ تجاوز وضـع النَّظريَّة الأدبيَّة الفرنسـية المُمَأْسَـس، وبعبارة أدق أزمتها المنهجية الحادة النَّاجمة عن اعتناق هياكل المؤسسات الفِكرية الأمريكية، العقيدة النَّصية المتيمنة بسُنَن التَّخصصية.

علَّ من بين الأصوات المتفائلة بهندسة تبولوجيا جديدة لحُدود النَّظريَّة الأدبيَّة، بعدما خيَّم مد الميتات الكبرى المأتمي على أغلب المقولات الفِكرية التي بسـطت رؤاها التَّجديدية، طيلة الفترة الممتدة بين سـتينيات وثمانينيات القرن العشـرين؛ نُردد صـوت المفكِّر الفلسـطيني "**إدوارد سـعيد**" **(1935-2003)** مُصحّح بنبرته المشكلات التي اعتورت النَّظريَّة الأدبيَّة، عن طريق تحسُّس موقع له ضمن تقاليد الدَّرس الأدبيّ المُقارن الأمريكي، وهو موقعٌ يعرض فيه عن المُمارسـات النَّقدية الشـكلية التي تنزع تحت مُسـمى النَّظريَّة إلى تجريد الخطابات الأدبيَّة الجوانية من أبعادها الدُّنيوية (التَّاريخية، والسـياسـية، والاقتصـادية) البرانية، حيث أنَّ ازدواجية مدخل نقده الواعي باندغام كلّ أنماط المعرفة بالسـلطة الكولونيالية والمقاوم للخبرة الاحترافية؛ قد مَكَّنه -لا شعوريا- من إرساء معالم نظريَّة بديلة عن النَّظريَّة الأدبيَّة، أصـبحت معلومة لدينا باسـم النَّظريَّة الكولونيالية وما بعدها، مُحتسـبة الشـرط الكولونيالي حين تأويل الآثار الأدبيَّة المحكومة بعالمها الدُّنيوي.

إنَّ الإقرار بطلائعية "**إدوارد سـعيد**" فيما بعد تدشـين كتابه العُمدة "**الاسـتشـراق**" **1978**، حقلا من البحث الأكاديمي تتواشج داخل منظومته الاسـتشـراقية القِوى السـياسـية المهيمنة مع أنماط المعرفة والإنتاج الثَّقافي؛ لا يمنعنا من التغني بأقنوم النَّظريَّة الكولونيالية وما بعدها، اعتبرناه الرابع (بعد/ بجانب المُفكّرين الهندو-أمريكيين "**هومي بابا**" و "**غياتري سـبيفاك**") ألا وهو المُنظّر الإيرانو-أمريكي "**حميد دباشي**" أستاذ كرسي هاكوب كفور كيان في قسم الدّراسات الإيرانية والأدب المقارن في **جامعة كولومبيا** عاقد نية استكمال المسيرة النّضالية الإدواردية، الذي اتخذ ظاهريا من نقد طروحات

مُفوّضه الأخلاقي الراحل **"إدوارد سعيد"** انطلاقة ارتسام معالم مشروعه النَّقدي ما بعد الكولونيالي بدَّاع مفاهيم تعاصرنا الثَّقافي، ومُوجّه إرث جيل مُفكّري الحقبة الكولونيالية النَّظري مؤسلب النخب فاعليتها، نحو فضاء سوسيولوجيا المعرفة الذي تستوعب رحابته مُجمل التَّحوُّلات الطارئة على الأنظمة المعرفية العالمية، بُغية إعادة مَوْضَعَتِه ضمن سياقات معرفية راهنة أخلَّت بأطراف المعادلة الثَّقافية، وقلبت موازين القِوى خاصة بُعيد انقصاف قلب الخيال الإمبراطوري **"مركز التجارة العالمي WTC"** في **11 سبتمبر 2001** تلحقها ثورات **"الرَّبيع العربيّ" 2011** .

ولما استشعرنا لذة تفكيك **"حميد دباشي"** لبنات الكولونيالية على مستوى النّظام المعرفي أحادي القطب، فضلا عن لعبه الحُر بآثار الوقائع السوسيولوجية على فسيفساء الفِكر المُعاصر؛ استنهض عنوان أطروحتنا **"حميد دباشي وتحوُّلات النَّظريَّة ما بعد الكولونيالية؛ دراسة في المفاهيم والتَّحوُّلات"** إرادة قراءتنا المستكسلة الأولى في طور الماستر لسفره ما بعد الأيلولي **"ما بعد الاستشراق: المعرفة والسلطة في زمن الإرهاب "** بتوازي **"هل يستطيع غير الأوروبي التفكير؟"**، التي حزَّ في نفسها الطامحة إلى استكمال دأبها البحثي ضمن تخصص الدّراسات المُقارنة والنَّقد الثَّقافي؛ استجماع قطع أوتوبرتريه **"حميد دباشي"** المتناثرة على أفانين النسيان أو الأصح التناسي، إذ معيار اجتراح النَّظريَّة الكولونيالية وما بعدها لأشد المفاهيم المألوفة إيضاحا، كـ "الكولونيالية، والإمبريالية، والإمبراطورية، والنيو-كولونيالية، وهلم جرا"، حذا بنا حذو هذه الدّراسة وهدانا سواء سبيل تبيُّن أشكال التعارض الدَّباشي العرضي مع **"إدوارد سعيد"**، الأسطورة التي موقعت حالة **"حميد دباشي" "أوَّل مُثقَّف مُسلم"** في **نيويورك** غرامتشيا، في حين أنَّ بؤرة الاستنهاض هاته فجَّرت عيون إشكالية بحثنا تفجيرًا يرتوي منه ظمئ النَّظريَّة الكولونيالية وما بعدها الآتية: **كيف ساهمت أفكار "حميد دباشي" في تغيير مسار النَّظريَّة ما بعد الكولونيالية التَّطوُّري بُعيد تقويم 11 سبتمبر 2001 وما سُمِيّ بثورات الرَّبيع العربيّ؟**، وهي الإشكالية التي كانت لها القدرة فيما بعد على مد عُقولنا إجابات عن المشكلات الإبستيمية التالية:

- **ما المقصود بالنَّظريَّة والنَّظريَّة الأدبيَّة؟**
- **ما هي التَّحديات المُعاصرة التي واجهتها النَّظريَّة الأدبيَّة الفرنسية حين ارتحالها إلى فضاء أنغلوسكسوني مُغاير لها؟**

- **علام ترتكز النَّظريَّة الكولونيالية وما بعدها في تعزيز غِواية طُروحاتها الفاعلة؟**
- **ما هي الآليات التَّكوينية بدَّاعة مصطلحات "حميد دباشي" الما بعدية؟ وكيف تعاطت معها استراتيجيات تعييناته الهُويَّاتية خلال عملية استنبات مفاهيمه أمريكيا؟**
- **إلى أي مدى تمكَّنت منظومة "حميد دباشي" النَّقدية من تجديد إرث مُفكّري ما بعد الكولونيالية؟ وهل حقيقة انفكت مفاهيمه المبتدعة ابتغاء مُناهضة أعراف الإنتاج المعرفي الإمبراطوري من أغلال سِحر التركة الإدواردية، عقب تهاوي النّظام العالمي أحادي القطب - هجمات 11 سبتمبر 2001- يليها بعشر سنوات ثورات الرَّبيع العربيّ؟**

إنَّ مسعانا البحثي وِفق منطلق إغناء **"حميد دباشي"** النَّظريَّة الكولونيالية وما بعدها بمصطلحات ومفاهيم خارجة وقائعها السوسيو-معرفية عن نطاق سياسة اليأس؛ يتبدَّى أوَّلا في إجابتنا عن الإشكالات المطروحة آنفا، وثيقة الصلة باستكناه المقولات الفلسفية المؤسسة بدورها لمراحل حاسمة في الصيرورة الإنسانية، بعد إبراز طبعًا تمفصلات بنى وحدات النَّظريَّة الكولونيالية وما بعدها الأفهومية تاريخيا، وثانيا توسُّل تقديم بورتريه أوَّل مُثقَّف مُسلم نيويوركي **"حميد دباشي"** خصوصا إلى القارئ العربي كما يرسمه مَمَرُه العُبُورِي، لا كما يُتأوَّل تأويلات مُفرطة عبر استحضار ذِكريات أَجَلْ مُوجّهي منظومته النَّقدية ما بعدية المنظور، ومن ثمَّ فصم عُرَى جهازه المفاهيمي باني آفاق مصطلحاته المستوعبة لشتى أنماط المعرفة ما بعد الإمبراطورية، المشاعة في الفضاء العام عقب مأزق الواقعة الأيلولية.

لكي نبلغ مشيئتنا البحثية حَتَّم علينا استتباع مسار النَّظريَّة الكولونيالية وما بعدها التَّطوُّري؛ الاحتكام إلى منهجيات القراءة الدَّباشية السوسيو-معرفية لدرجة عدم تبيننا في أحايين عديدة أيُّ المناهج قد اعتمدناها طيلة دراستنا، غير أنَّنا قد تيقنا لاحقا تصدُّر المنهج التَّاريخي ونحن بصدد تقصي مراحل الصيرورة الإنسانية الفِكرية التي انهينا مرحلة منها، باكتساب وعي نقدي صاغ نظريَّة جديدة سبق توصيفها **"النَّظريَّة البديلة"**، قصد مباشرة تحليل مضامين مصطلحات تمأسُسِها الدَّلالي لدى أقانيم النَّظريَّة ما بعد الكولونيالية بما فيهم الإيرانو-أمريكي **"حميد دباشي"**، علاوة على اهتدائنا بأمارات منهج أركيولوجيا المعرفة قطعا عندما أخرجنا الرُمم المهترئة من أجداث فِكر **"حميد دباشي"**، دون إغفال مُسايرة المنهج المقارن لكلّ محطات بحثنا، بدءًا من المُقارنة الضمنية بين النَّظريَّات الأدبيَّة

(الفرنسية، والأمريكية، والنَّظريَّة الكولونيالية وما بعدها)، مرورًا بتحرير علائقية سُنن المسيرة النَّقدية الدباشية، والانتهاء إلى مُقابلة مفاهيمه الما بعد استشراقية المبتدعة مع سابقاتها الما بعد حداثية.

بالعودة إلى النَّاظم المنهجي الذي هيكلنا فيه مادتنا العلمية المشكّلة لموضوع أطروحتنا؛ فإنَّنا ارتأينا تصميمه على نحو ثلاثة فصول مسبوقة بمدخل عنوانه **"من النَّظريَّة الأدبيَّة إلى النَّظريَّة ما بعد الكولونيالية"**، تعميقًا لصور التَّأمل العقلي الذي يشمل فهم النَّظريَّة فلسفيا، قبل رسمنا حُدود النَّظريَّة الأدبيَّة التي بسطت رؤاها التَّجديدية مُقتلعة بذلك جذور المُمارسات التَّقليدية المتحسّسة لطرائق انتظام وحدات الأدب الأفهومية، آخذين في الحسبان تتبع محطاتها الانتقالية من داخل النَّظريَّة المرتحلة ذاتها كل من: الإشكالات المعرفية المتفاقمة جراء اعتناق العقيدة النَّصية، والمشاريع المُجدّدة التي يتطلَّع نقدها المقاوم لصرامة الحدود بين مناهج الإدراك وبين المعرفة النَّاظمة، إلى تجاوز أزمة النَّظريَّة الأدبيَّة، لعلَّ أهمَّها نقد **"فريدريك جيمسون"** الجدلي أو الجدالي، نقد **"تيري إيغلتون"** الإيديولوجي، **"الوعي النَّقدي"** الإدواردي المؤسِس بدُنيوية الأعمال الأدبيَّة معالم النَّظريَّة الكولونيالية وما بعدها البديلة.

من أجل تفجير دلالات النَّظريَّة الكولونيالية وما بعدها الكامنة؛ وقف فصلنا الأوَّل **"في النَّظريَّة الكولونيالية وما بعدها"** في أولى مباحثه الثلاثة **"إضاءات مفاهيمية"** عند الحدود الدُّنيا التي تمأسست عليها بُنى وحدات النَّظريَّة الكولونيالية وما بعدها؛ أي أنَّنا أضفينا مسحة تعريفية لمصطلحات البحث الارتكازية، منها ما هو مُعرَّب **(الكولونيالية، النيو-كولونيالية)**، وما هو علائقي الدَّلالة **(الإمبريالية/ الإمبراطورية)**، وما هو مربك المدخل المقدّماتي **"الكولونيالية"** الذي تلازمه السابقة الما بعدية على المستوى المفاهيمي **(ما بعد الكولونيالية)**، أمَّا المبحث الثَّاني الموسوم بـ **"البُنى المعرفية للنَّظريَّة الكولونيالية وما بعدها"** فقد اختبر مضامين النَّظريَّة الكولونيالية وما بعدها الفلسفية من لدن المهاد الإبستيمي ذاته الذي احتضن مقولاتها النَّظريَّة، مع حصر تلك المقولات المُؤشْكَلة في ظروف غربيَّة مخصوصة، بين **"الحداثة"** الفلسفية استشفافًا منا بوادر تكوثر العقل الإمبريالي ومسوغات مبادئه **(الذَّاتية، العقلانية، العدميَّة)** كولونيالية الأصل، وبين مفهوم **"المركزيَّة الغربيَّة/ الأوروبيَّة"** كمُعطى ثقافي جاهز أو رؤية كونية قِوامها أسطرة الدّيانة المسيحية، النَّقاء الإثني مُغرق الأعراق

اللاأوروبيَّة في وحل الكولونيالية، وبين المرحلة التي تلت معاينة **"النَّظريَّة النَّقدية"** الفرانكفورتية للباثولوجيات الحداثوية، كانت روحها الثَّائرة بمثابة تجاوز نقدي عصف كلّ ما هو تقليدي **"ما بعد الحداثة"**، بينما المبحث الثالث "**مع أقانيم النَّظريَّة ما بعد الكولونيالية**"مُوالي تلفيق مرجعيات النَّظريَّة الكولونيالية وما بعدها الفِكرية عن طريق إقران إحداثيات النَّظريَّة الكولونيالية وما بعدها مع مبادئ الحداثة وما بعدها؛ فقد خصَّ باكتشاف دروب ثلاثة أقانيم معرفية وعرة، مُعادية طروحاتها الفاعلة لمجمل الأبنية الخطابية الكولونيالية المتمركزة حول ذاتها، حيث شقت مُفارقات **"إدوارد سعيد"** الهُوويَّة طريق ريادة مُمارسة معرفية غربيَّة منتظمة من داخل حدود ثقافة المستعمِر، تُعيد شكلنة التخوم الثَّقافية لمستعمَراتها هي **"نظريَّة الخطاب الكولونيالي"** فيما بعد صدور مؤلفه العُمدة **"الاستشراق" 1978** ذي الطابع الفوكالدي -نسبة إلى ميشيل فوكو-، خصوصا إذما تعلَّق الأمر بمفهومي **"السلطة"** و**"الخطاب"** على اعتبار الاستشراق خطاب مؤسساتي غربي متحيّز، ثمَّ تبعه المُفكّر الهندو-أمريكي **"هومي بابا"** لكن ليس مستجلبًا المقولات الفوكالدية، بل مقحمة استراتيجيات تعيينه الهُويَّاتي **(الهُجنة الثَّقافية، والازدواج الوجداني، والتنكُّر الكولونيالي، والمُحاكاة الكولونيالية، والمفاوضة، والتَّرجمة)**؛ منظومة التَّمثيل الإدواردية في قلب المنظور البسيكانالِيزي الأقلوي الذي من على فرجات أسطحه البينية/ المتجاذبة، يُعاد أرخنة الحداثة وتجذير خطاب الاختلاف الثَّقافي في النَّظريَّة النَّقدية المعاصرة ، دون إغفالنا ترديد صدى **"تأريخ التَّابع"** النّسوي **"غياتري شاكرافورتي سبيفاك"** أوَّلا: نظرا للدور التَّأسيسي الذي لعبته **"جماعة دراسات التَّابع"** سليلة التَّقاليد الماركسية طيلة أجندة تواريخ الهند ما بعد القوميَّة/ الكولونيالية، وثانيا البرهنة على صحة زعم **"غياتري سبيفاك"** المتمثّل في إمكانية إنجاح سِجالات **"جماعة دراسات التَّابع"** التَّاريخية رغم إخفاقها المعرفي، من خلال استعانة مقالتيها -تخيُّرا- **"دراسات التَّابع: تفكيك التَّأريخ، هل يستطيع التَّابع أن يتكلَّم؟"** باستراتيجيات تفكيكية مثل **"الزحزحة الخطابية"**، تفعيل أخرى عنيفة إبستيمولوجيا **"الجوهرانية الاستراتيجية"**، تعبئة الحقل الخطابي بمجازات الأنوثة **"شائعة امرأة العالم الثالث"**.

وبما أنَّ الفطنة الإبستيمولوجية تقتضي معرفة أصول وصول المفاهيم، أولينا شطر فصلنا الثَّاني "**ذِكرى موجّهي فِكر الإيرانو-أمريكي حميد دباشي**" قُبالة تحرير علائقية السُنن النَّقدية الدَّباشية الما بعدية بزخم الماسبق، بداية من النَّموذج الأوتوبيوغرافي "**آخر مُثقَّف مُسلم: حياة وإرث جلال آل أحمد**" الذي كشف لنا حُجب تأثير "**فجر الثَّورة الإسلامية**" "**جلال آل أحمد -إدوارد سعيد إيران-**" على منظومة "**حميد دباشي**" الدّينية، بُغية تحديد موقع جديد لحصيلة التَّفويض الأخلاقية التي كان قد منحها الآل- أحمد إلى "**حميد دباشي**" والعالم الإسلامي الما بعدي، لا تحنيط إرث لاهوت التَّحرير الآل-أحمدي ما قبل الإسلامويّ؛ موقعٌ تقابلي خارج عن تخوم الخريطة المعرفية الإيرانية يدلّل فيه على التصرُّف الإيديولوجي للثَّورة الإسلامية الإيرانية، عبر اتخاذه بادئ الأمر مقال "**غرب زدگی**" مائز تشخيص توكسيكية التَّغريب كأَجَل خطاب دعامة إيديولوجية ستينيات القرن الماضي، يليه تثمين أنموذج مؤلف "**المستنيرون: خدمة وخيانة**" الطوبولوجي (**المستنير القوميّ/ المستنير المتأوّرب**) الانتقادي لمجمل السياسات الحداثوية التي هرعت "**إيران**" البهلوية أنذاك إلى تبني قِيَّمها التنويرية ناصعة السواد، ذلك أنَّه استشعر مزاعم الثَّقافة الغربيَّة (**الاقتصاد الرأسمالي اللاعقلاني/ الآلة التقنية، عقلنة الفن/ الاصطفاف، نقد الفاشية**)، مثله مثل بعض رواد "**النَّظريَّة النَّقدية**" (**يورغن هابرماس، هربرت ماركوز، ماكس هوركهايمر**).

في حين أنَّ المبحث الثَّاني حامل عنوان "**فرانز فانون؛ مَصَحَة الأقنعة العكسية**" حَاكى إرث المؤلف الفانوني الدّيكولونيالي "**بشرة سوداء،أقنعة بيضاء**"، ظنًّا منا أنَّه ما من سبيل التعرُّف إلى كينونة مُمارسة "**حميد دباشي**"، والتَّعريف بإمكاناتها التَّعيينية المموهة "**بشرة سمراء، أقنعة بيضاء**"؛ سِوى تقفي آثار حُمولة الطروحات الفانونية السوداء المسكونة باستيعاء عُنصرية التَّقسيمات العِرقيَّة التَّعسفية، قصد تبديد نرجسية أقنعة العلاقة الغيرية الكولونيالية إكلينيكيا "**صور تبدُّد الأقنعة المزدوجة**"، وتأطير مُمارسات المستعمَر التَّطهيرية تأطيرًا تحرُّريًا "**العُنف الكولونيالي/ الديكولونيالي**"؛ على الخريطة الفِكرية الدَّباشية السمراء، كلُّ هذا ابتغاء مُعاينة الاستراتيجية التَّحويرية التي مكَّنت "**حميد دباشي**" من تدوير الرُّكام النَّقدي الفانوني عِرفانيا، حتى غدت أوجه المُحاكة لامتماهية مع مُمَاحِكِه، وتثبيت الموقع التقابلي الذي أدرج فيه الأخير مُوجّهه الفِكري الإيراني "**جلال آل أحمد**"،

وأيضا التَّفصيل -نسبيا- فيما كظمنا غيظ نطق دالول الاختلاف الثَّقافي **"هومي بابا"** ألا وهو إسهامات المارتينيكي **"فرانز فانون"** الما بعد كولونيالية.

عطفًا على استحضار أوَّل وثاني مباحث فصلنا الثَّاني ذِكرى مُوجّهي منظومة **"حميد دباشي"** الفِكرية، عادت أدراج المبحث الثالث **"لحظة الأسطورة...إدوارد سعيد"** إلى نموذج الاشتغال الأوتوبيوغرافي الأوَّل **"عن إدوارد سعيد: ذِكرى الأشياء الماضية"**، مع الاهتداء هذه المرة بتحيين ريبيرتوار **"حميد دباشي"** الاستذكاري لشخصية نقدية مألوفة عند الرَّاسخين في النَّظريَّة الكولونيالية وما بعدها **"إدوارد سعيد"**، طالما مثَّلت طروحاتها المغايرة غواية تطارد العاقلة الدَّباشية الممتدة من **"جلال آل أحمد"** في **طهران** إلى **"إدوارد سعيد"** في **نيويورك**، إذ استدرجنا سِجل **"حميد دباشي"** الاستذكاري نحو مفارقة تورُّطه المرجعي في أنظمة **"جلال آل أحمد"** كولومبيًا، بتأثير أوَّلا من تهيئتنا السياق المناسباتي المأتمي الذي وجَّه الأشياء الدَّباشية الماضية توجيها تقدميا، لولا خلق ذاكرة **"حميد دباشي"** الأخلاقية مُنبّه استيعادي يهيّج نقش أشيائه الحميمية، قصد العُبور بأنظمته النَّسقية من الماضي إلى الحاضر دونما إمحاء فرادة المنظورات أو الإقامة فيها **"الانحياز إلى سعيد"**، فضلا عن إقامته حين عرض مهرجانه السينمائي الفلسطيني **"أحلام أُمَّة"** في أربع مدن فلسطينية؛ طقسا تأبينيا اتخذ شكل رمس مُقدَّس لا يكتمل تشييع جثمان الراحل **"إدوارد سعيد"** إلَّا بتبرك رماده به، وثانيا توصيف الاستعارة الحيَّة/ المنطقة الوسطى المؤلفة بين حاضر أبجديات مفاهيم **"حميد دباشي"**، وبين ماضي مُوجّهه المابعدي **"إدوارد سعيد" (القضية الفلسطينية)**، عن طريق نقل حُمولة التَّقديمات التي تتيح إمكانية الجمع بين الحاضر والماضي في لحظة استذكارية واحدة **(التَّقديم السعيدي لمتن "أحلام أُمَّة" الحميدي/ التَّقديم الحميدي لترجمة المقابلة السعيدية الأخيرة)**، عوضًا من استعراض نضال **"إدوارد سعيد"** الطويل حصيلة الصراع الفلسطيني-الإسرائيلي، أو اجتراح نسيج تنظيرات **"حميد دباشي"** الكوزموبوليتانية للسينما الفلسطينية.

ثمَّ توجَّه الفصل الثالث المفرد لرصد **"تحوُّلات مفاهيم النَّظريَّة ما بعد الكولونيالية"** عند خَلَف **"إدوارد سعيد"** الأكاديمي **"حميد دباشي"**؛ نحو فضاء سوسيولوجيا المعرفة المُبَهِتَة بجيولوجياتها الألمانية نقش آثار السُنن النَّقدية الماقبلية التي عكف فصلنا الثَّاني على إظهارها، إذ مرد هذا التَّوجيه إلى زعم **"حميد دباشي"**، أنَّه لو لم توافي **"إدوارد سعيد"** المنيَّة، لكان قد صدح صوت غضبه الأخلاقي العالم نتيجة الوقائع السوسيولوجية المستجدة على المشهد السياسي الغربي والعربي من قبيل هجمات 11 سبتمبر 2001، الغزو الأمريكي للعراق، ثورات الرَّبيع العربيّ وغيرها، حيث استأنفنا تعيين مُجمل أشكال التَّعارض العَرَضِي الدَّباشي في المبحث الأوَّل المطوَّل الموسوم بـ**"ما بعد الاستشراق "إرادة مُقاومة القُوَّة"**؛ من مؤلف **"حميد دباشي"** نيتشوي مُحاكمة المعرفة الاستشراقية والمستشرقين، المُخَصَص ثُلثه للمُرافعة عن مُوكله المستشرق الهنغاري **"إغناتس غولدتزيهر"**، وتبرئة سداسية محاضراته المزمع إلقاؤها عام **1906** في بعض الجامعات الأمريكية **"المحاضرة البانورامية"** من أباطيل رواية **"رفائيل باتاي"** السير-ذاتية التي أعاقت تُهَمُها **(مُعاداة السامية، واضطراب جُنون العظمة، وهوس ماريسكا، والشوفينيَّة)** تحصيل فهم حصيف للظاهرة الاستشراقية تاريخيا هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى مُجادلة **"حميد دباشي"** سوسيولوجيا حول مضامين الاستشراق المُشَخْصَنَة، بُغية تطهير استشراق **"إدوارد سعيد"** من دنس قراءات مُنتقديه التَّحاملية، تزعمها إمام المستشرقين **"برنارد لويس"**، مضينا بعد ذلك نحو توصيف التوليفة الدَّباشية بين **"النَّقد ما بعد الكولونيالي"** وبين **"النسق الما بعد استشراقي"**، على اعتبارها الوَجه الأصح لاستيعاب نمط إنتاج المعرفة الما بعد استشراقية في ظلّ تهاوي النّظام الإمبراطوري **"التَّناضح الدَّاخلي"**، كما رزحنا عند جمالية موقع **"حميد دباشي"** الذي تسمح أرضيته المتداعية بإمكان استقلال ذاتي متوازن، بين حدَّي استطراد نقد **"غياتري سبيفاك"** للسيادة الكولونيالية، وبين أنسنيَّة **"إدوارد سعيد"** دونما الحاجة للانحياز إلى أحدهما؛ أي أنَّنا بيَّنا حُدود مُحاورة **"حميد دباشي"** لـ **"غياتري سبيفاك"** و **"إدوارد سعيد"** على امتداد جغرافي، أثثته كواليس تكريم **"راناجيت غوها"** التَّنظيمية التي أنزلت أسمى التَّشريعات مُنصبة الذَّات الأوروبيَّة -العارفة- على عرش السيادة الكولونيالية (ثلاثية **"إيمانويل كانط"** النَّقدية)، وعليه انتهينا إلى التنديد تزامنًا مع صعود إمبراطوريات دون هيمنة؛ بعدم إطالة النُّقاد ما بعد الكولونياليين عُمر المُحَاور الأبيض أكثر مِمَّا حنطته **"غياتري سبيفاك، وإدوارد سعيد وراناجيت غوها "**، أمَّا

المبحث الثَّاني الذي عنوناه بـــ **"عن المُثقَّف الكومبرادور"** فقد شـخصـنا عبر تأطير أنموذج **"حميد دباشـي"** فيبري -نسـبة إلى ماكس فيبر- المسـؤولية الأخلاقية ؛ باثولوجيا خدمات المُحافظين الجُدد الإيديولوجية للإمبراطورية الأمريكية إبان الحُروب على الإرهاب، متحققين في البدء من تاريخ ظهور مصطلح **"المُخبر المحلي"** على الساحة النَّقدية الغربيَّة، وسيرورة التدليل التي تعرَّض لها حتى استقر به الحال عالمثالثيا عند دلالات **"الكومبرادور"** مُوالي مُثقَّف **"فرانزفانون"** المسـتعمَر، وعلى الجانب الآخر من مُثقَّف **"إدوارد سـعيد"**المنفي، واسـتتباعًا لاكتمال شـكل مُثقَّف **"حميد دباشـي"** الكومبرادوري اسـتنطق عُنصـرنا البحثي **" تمثُّلات المُثقَّف الكومبرادوري في السـرد الإمبراطوري"** صـمت صـوت مُذكرات المُعارضـة **"آذار نفيسـي" "أن تقرأ لوليتا في طهران"** بمزية حقيبة أدواتية، وفرتها لنا القراءة الدَّباشـية الما بعد جمالية على غرار تبني الرؤية الإدواردية فاضـحة تضـمينات الوسـائط التَّخييلية الإمبريالية **(طلائعية الرّواية الإيديولوجية)** ، الانفتاح اللامشروط على طرائق إنتاج المعنى انطلاقا من تأويل علامات غير لغوية **(المُفارقة الإيكونوغرافية)**، واستعادة تاريخ **إيران** النّضالي ضد هيمنة مركزية المنهاج الأوروبي التَّعليمي **(تبييض الذاكرة التَّاريخية)**، وفيما بعد عشـر سـنوات على هجمات القاعدة **11 سـبتمبر2001** جدَّد **"حميد دباشـي"** نَفَسَـه الما بعد كولونيالي، من خلال إغناء مبحثنا الثالث **"ما بعد الإيديولوجي "التحدّي المُرجأ"** ثورات **"الرَّبيع العربي"** ذات النّهاية المفتوحة **(المستمرة)**، بإيحاءات دلالية خارجة عن نطاق سـياسـة اليأس، اسـتهلت من مُكاشـفة عوالم **"الرَّبيع العربيّ"** الممكنة بدءًا مع التعرُّف على لحظة غضـب شـعب شـمال إفريقيا والشـرق الأوسـط الافتتاحية ضـد الإمبريالية/ الإمبراطورية، مُرورا بتأويل منطوقات واقعة انتفاضـات **"الرَّبيع العربيّ"** السـوسـيولوجية، ضـمن الجغرافيا التَّحررية التي استعاد سِنْتَغْمَاهَا -تخيُّرا - منطوق **"الشعب يريد إسقاط النّظام"**، ثمَّ الانتهاء إلى التسـليم بنهاية الإيديولوجيا ما بعد الكولونيالية المدلل عليها تحدّي **"حميد دباشـي"** المُرجأ، المتمثّل في استحداث **"الدُّنيوية الكوزموبوليتانية "** مفاهيميًا.

أخيرًا ذيلنا بحثنا بخاتمة أجملت تشكيلة النتائج المتوصل إليها، كإجابات عن الإشكالات المتبادرة في خلدنا وثيقة الارتباط بتتبع مسـار النَّظريَّة الكولونيالية وما بعدها، وأهمّ المنعطفات التي أودت مفاهيمها إلى أبجديات تفكير أوَّل مُثقَّف مُسلم نيويوركي ما بعدي هو **"حميد دباشي"**؛ نافلتها مُلحقين،

الأوَّل أفردناه إيرادًا لتراجم أهمّ الأعلام كما ورد ذِكر بحثنا لها من ناحية الترتيب، نظرا إلى شغل تعليقاتنا وقناعاتنا التُّرجمية حيّز الهامش، بينما قد أحصى ثاني المُلحقين سلسلة المصطلحات الإنجليزية المتعاطي معها بحثنا، وِفق نظام الحروف اللاتينية كون أصلها وكون مخالفة ترجمتنا لها طيلة عملية البحث.

حالما نمتثل لأعراف البحث الأكاديمي نجد أنفسنا مُلزمي الحديث عن العقبات التي اعترضت سبيل بحثنا، فمنذ وهلة اختيارنا موضوع أطروحة تحصيل شهادة الدكتوراه (ل م د) تخصص نقد حديث ومُعاصر الأولى؛ أثقل كاهلنا حِملين: حِمل استمرارية دفق **"حميد دباشي"** الكتابي مخافة التحريف، وحِمل انعدام أغلب مؤلفات صاحب المنظومة الفِكرية النَّقدية التي وددنا مقاربتها ضمن إطار فلسفة الما بعديات، (مثل الكُتب المترجمة نافذة الكمية مكتبيا و إلكترونيا: **الرَّبيع العربيّ "نهاية حقبة ما بعد الاستعمار"، وأحلام وطن "عن السينما الفلسطينية"، وبشرة سمراء، أقنعة بيضاء،** أمَّا الأصلية غير متوفرة في **الجزائر** مثل كتاب **عن إدوارد سعيد: ذِكرى الأشياء الماضية، وأوروبا وظلالها: الكولونيالية بعد الإمبراطورية، والطفولة الإيرانية: إعادة التَّفكير في التَّاريخ والذاكرة)**، بيد أنَّ تصديقنا الجازم بالقول المأثور الآتي **"ما يُغلق الله بابًا دونَ قارعةٍ، إلاَّ ويفتحُ بالتَّيسير أبْوابا"**، أرشدنا إلى أوَّل مُثقَّف مُسلم في **نيويورك** كي يغدقنا هو ذاته ببنات عقله الإنجليزيات (مؤلفاته الأصلية)، مُستغرقة في ذلك حِكمة الحق نصف المدة المخصصة لإعداد بحثنا، وعليه قضينا ما تبقى من وقتنا -تسجيلنا تسجيلين الأوَّل والثَّاني في مدة أربعة أشهر جراء جائحة كورونا- مُخففين تارة من وقع مدارك النَّظريَّة الكولونيالية وما بعدها، الرَّوابط الأوَّلية (الدِّينية، والنَّقدية، والسوسيو-معرفية) مُهندسة أبجديات تفكير **"حميد دباشي"** الما بعدي؛ الأركيولوجي، وتارة أخرى من تحسُّس دقائق اللُّغة الإنجليزية التي نقلنا منها مادتنا العلمية -حتى وإن كانت مُترجمة سابقا لحوزتنا النُّصوص الأصلية- ، حينما انتهجنا ترجمة نثر **"حميد دباشي"** الفارسي التهكمي أداةً للكتابة والتحرير، إذن خُلاصة مسيرتنا البحثية هي أنَّنا بدأناها محاولين تعميق صور أوجه التَّفكير النَّقدي الما بعدي التي جدَّ بها النَّشاط الإنساني، وأنهيناها بانتشال أنفسنا من غيابات الدَّهاليز الدَّباشية الممتدة متاهاتها إلى القِراءات الموازية.

لن نغالي إذما اقترحنا أطروحتنا الموسومة بـــ **"حميد دباشي وتحوُّلات النَّظريَّة ما بعد الكولونيالية؛ دراسة في المفاهيم والتَّحوُّلات"** على أنَّها أوَّل عمل أكاديمي مُمَنْهِج معارف **"حميد دباشي"** حصرا، لا ما تعلَّق بالنَّظريَّة الكولونيالية وما بعدها، على الأقل في **الجزائر** تِبعا لإحصائيات **"البوابة الوطنية للإشعار عن الأطروحات PNST"** وتصريحه -حميد دباشي- هو نفسه ، مع هذا لا تغرننا أولية أطروحتنا فقد سبقنا في تناول جزيئات بحثية دباشية قُراء وباحثين متزايد عددهم **عَلِمْنَا** منهم: مقال **"نور الدين الجويني" "سوسيولوجيا المعرفة ومنطق التأويل في فكر حميد دباشي" 2021** الذي خصص صفحاته لتبيان مداخل قراءة كتب **"حميد دباشي"** المترجمة **"ما بعد الاستشراق، هل يستطيع غير الأوروبي التَّفكير؟، والرَّبيع العربيّ "نهاية حقبة ما بعد الاستعمار"**، ومقال **"عدنان فوضيل" "تمثيلات المنفى في الخطاب الما بعد الكولونيالي: كتابات الكاتب الإيراني حميد دباشي نموذجا" أفريل 2022** الذي أعبنا عليه قلة الاستشهاد -ست اقتباسات من أصل ثلاثة وعشرون - من الكتاب المقارب **"ما بعد الاستشراق"**، رغم اكتنازه نموذجا للمفسرين المضادين، ومقالا آخر لدى **"صراح سكينة تلمساني"** وسمته بـــ **"تطوُّرات الدّراسات ما بعد الكولونيالية: قراءة في فِكر حميد دباشي من خلال كتابي "ما بعد الاستشراق وهل يستطيع غير الأوروبي التَّفكير؟" ماي 2022**، لكن بعد قراءاتنا له غدا أشبه ببطاقة قراءة خاطفة للكتابين المذكورين، أمَّا المقال الوحيد الذي اعوزنا الاستشهاد بمضامينه هو مقال المُقارِن **"سليم حيُّولة" "الآند أوسموزيس؛ إنتاج المعرفة المشروطة بالنسق ما بعد استشراقي قراءة في أفكار المنظّر حميد دباشي" 2022** ذلك أنَّ لغته الرصينة أجْلَت لنا منهج عمل إمبراطورية دون هيمنة الدَّباشي، وهو المنهج الذي تتبع أوَّل مباحث فصلنا الثَّاني نمط إنتاج معرفته الما بعد استشراقية في ظلّ تحلُّل النّظام المعرفي الإمبراطوري عقب الواقعة الأيلولية، كما يجدر بنا استسماح الدّراسات السابقة سيما الأطاريح العربيَّة أو الغربيَّة -إن وجدت- لعدم البحث عنها ذِكْرًا لها؛ تقصيرا منا.

إذ قبس الدّراسات السابقة التي ذكرنا منها ما علمنا، وجَّهنا مباشرة نحو مؤلفات **"حميد دباشي"** التي تعد بمثابة مصـــادر البحث حيث حلَّت فينا أفكاره لما تخلينا عنها، ففي رحلة التجلي المعرفية هاته، اعتمد كلّ مبحث من مباحث الفصـــلين الثَّاني والثالث اللذين ضـــبطناهم بناءً على الغائية الكتابية المصـــرّح بها **"حميد دباشـــي"** في فاتحة كُتبه التالية: **" The Last Muslim Intellectual: The Life and Legacy of Jalal Al-e Ahmad" "آخر مُثقَّف مُســـلم: حيـاة وإرث جلال آل أحمـد" 2021، Foundations of the Islamic Revolution in " "Theology of Discontent : The Ideological Iran " لاهوت السُـخط: الأسـس الأيديولوجية للثَّورة الإسـلامية في إيران" 1993، " Brown Skin, White Masks " "بشـرة سـمراء، أقنعة بيضـاء" 2011، On Edward Said: Remembrance of Things Past" "عن إدوارد سـعيد: ذِكرى الأشـياء الماضـية" 2020، "ما بعد الاسـتشـراق: المعرفة والســلطة في زمن الإرهاب Post-Orientalism : knowledge and Power in Time of Terror " 2015 -مترجم-، الرَّبيع العربيّ "نهاية حقبة ما بعد الاســتعمار The Arab Spring: The End Of Postcolonialisim " 2014**، دون أن ننســى اعتكازنا بين فينة مبحث وآخر على أحدث كتبه الســير-ذاتية التي لا تقل أهمّية عما ذكرنا **"الطفولة الإيرانية: إعادة التَّفكير في التَّاريخ والذاكرة An Iranian childhood: Rethinking History and Memory "**، فضـلا عن مراجع مدخل البحث وفصـله الأوَّل أهمُّها: **"جوناثان كالر، النَّظرية الأدبيَّة"، " م. روزنتال، ب. يودين، الموسـوعة الفلسـفية "وضـع لجنة من العلمـاء والأكاديميين السـوفيـاتيين"، " إدوارد سـعيد، العـالم والنَّص والنَّاقـد"، "آنيـا لومبـا، الكولونيـالية ومـا بعـدهـا"، "بيل أشـكروفـت، جـاريـث جريفيـث، هيلين تيفين، دراســات مـا بعـد الكولونيالية "المفاهيم الرئيســية"، "محمد الشــيخ، ياســر الطائري، مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة "حوارات منتقاة من الفكر الألماني المعاصــر"، "توماس بريســون، انزياح المركزيَّة الغربيَّة "نقد الحداثة لدى مثقفي ما بعد الكولونيالية الصــينيين والعرب والهنود"، "جلال آل أحمد، نزعة التَّغريب/ المسـتنيرون: خدمة وخيانة"، " فرانز فانون، بشـرة سـوداء، أقنعة بيضـاء/ مُعذَّبو الأرض"، " إدوارد سـعيد، الأنسـنيَّة والنَّقد الديموقراطي/ تعقيبات على الاسـتشـراق/ صـور المُثقَّف"، "جون ليتشه، خمسون مُفكرًا أساسيًا مُعاصرًا "من البنيوية إلى ما بعد الحداثة".**

ولا يسعنا في ختام مُقدّمتنا هاته سوى أن نلهج بالشكر للمولى عزّ وجل على سعة توفيقه وتيسير إتمام بحثنا، سائلين إياه أن يُجزي خيرا أستاذنا الدُّكتور **"سليم حيُّولة"** جزاء إيمانه بقدراتنا النَّقدية الكامنة التي فجَّرها تدريسه لنا مقياس الأدب المقارن والنَّقد الثَّقافي في طوري الليسانس، والماستر، حتى إشرافه علينا في طور الدكتوراه وإفادته لنا بخَبَرَاته المعرفية/خِبْرَتِه الأكاديمية مُقوّمة هَنَّاتِنَا البحثية، كما لا يفوتني شكر أعضاء لجنة المناقشة وأعضاء فرقة تكوين دكتوراه **"نقد حديث ومعاصر" دُفعة 2020-2021**.

كما نخصُّ أيضا عِرفاننا بجميل الفضل؛ المُفكّر الإيرانو-أمريكي **"حميد دباشي"** الذي أغدقنا اهتمامًا، بداية بتسخير مساعداته **"أروى ك. بالنبوروالا، وصوفيا كاترين فيلرتون، وتُقى بدران"** لتوفير نُسخ ورقية أو إلكترونية من كُتبه غير المتوفرة، إلى هدينا خطوة خطوة سواء سبيل إمَّا مُوجّهات منظومته النَّقدية، وإمَّا تبسيط مفاهيمه للنَّظريَّة الكولونيالية وما بعدها. والله من وراء القصد.

مدخل: من النَّظريَّة الأدبيَّة إلى النَّظريَّة ما بعد الكولونيالية

الفصل الأوَّل: في النَّظريَّة الكولونيالية وما بعدها

الفصل الثَّاني: ذِكرى مُوجّهي فِكر الإيرانو-أمريكي "حميد دباشي"

الفصـــل الثالث: تحوُّلات مفاهيم النَّظريَّة ما بعد الكولونيالية عند "حميد دباشي"

مدخل: من النَّظريَّة الأدبيَّة إلى النَّظريَّة ما بعد الكولونيالية

أوَّلا: مفهوم النَّظريَّة

ثانيا: ارتحالُ النَّظريَّة

ثالثا: تجديدٌ للنَّظريَّة أم مُقاوَمَتِهَا؟

رابعا: نحو البحث عن نظريَّة بديلة

أوَّلا: مفهوم النَّظريَّة

يُملي علينا الشرط الإبستيمي في بادئ الأمر إضفاءُ مسحة تعريفية لمصطلحاتٍ ارتكازية يستقيم عليها بحثُنَا، حتى وإنْ خِيلَ للقارئ مُنْذُ الوهلة الأولى بدهيتها؛ كأحدِ أسمى أوجهِ التَّفكير الفلسفي التي جدَّ بها النَّشاط الإنساني، تعميقًا لصور التَّأمل العقلي الذي يفترض أن يشمله الفهم الأصح لمعاني المصطلحات، كونها مفاتيحًا للعلوم عامة والإنسانية منها خاصة، على هذا تغدو أداة مُمَيّزَة تُمكِنُنَا من الانتهاء إلى جذورها المنطقية وإظهار قيمتها الموضوعية.

لعلَّه من الجدير بنا قبل إيراد تعاريف للنَّظريَّة الأدبيَّة ورسمِ حُدود فرضياتها، التَّطرق لمفهوم النَّظريَّة فلسفيًا في صورته الذّهنية التّجريدية لِمَقْرَبَة هذه الأخيرة من حقل الفلسفة، إذ تستدعي عملية محاولة الإجابة عن سؤال من قبيل ما النَّظريَّة؟ تَوَجُس خطورته على الرغم من بساطته؛ لأنَّه "**ثمَّة أحاديثٌ كثيرة هذه الأيام حول النَّظريَّة في الدّراسات الأدبيَّة والثَّقافية، ولكن ليست النَّظريَّة الأدبيَّة كما يتبادرُ إلى ذهن القارئ؛ وإنَّما النَّظريَّة بمعناها المحض فقط، لا بد أن يبدو هذا الاستخدام استخدامًا غريبًا لأيّ امرئ يعمل خارج هذا الحقل، قد نسأل: نظريَّة ماذا؟ المدهش في الأمر أنَّه من الصعوبة بما كان الإجابة عن هذا السؤال، فهي ليست نظريَّة أيّ شيء على وجه التخصيص وليست نظريَّة شاملة عن الأشياء بوجه عام، تظهر النَّظريَّة أحيانا نشاطا أكثر من كونها وصفًا... رغم ذلك، لا شيء ممَّا نُقدِم يكون له جدواه في فهم ما هي النَّظريَّة**"[1]. إلا أنَّ هذا لا يمنعنا من مناقشة السِجالات الرّاهنة الحاصلة بين الدَّارسين حين عملية استجوابهم لموضوعة النَّظريَّة وتشريحها إبستيميا، فمن وجهة نظر "**جوناثان كولر Jonathan Culler**" أنَّ تحديد مفهومٍ لها متعالٍ عن تحيُّزات مُقدمِي النَّظريَّة، يَفرِضُ علينا عمليًا الفصل التام بين الذَّات المُدرِكَة وبين موضوع الإدراك المألوف؛ أي مُحاولة تجاوز المشكلات العرضية التي من شأنها إحداثُ تصدُّعات على مستوى المقاربات المُعاصرة للنَّظريَّة، البعيدة في جوهرها كلَّ البعد عن التَّأمل في صِيَغِ إنتاج المعنى كلونٍ من ألوان التَّفكير في الأدب.

1- يُنظر: جوناثان كالر، **النَّظريَّة الأدبيَّة**، ترجمة رشاد عبد القادر، منشورات وزارة الثَّقافة في الجمهورية العربية السورية، دمشق، سوريا، الطبعة الأولى، 2004، ص09.

حتى يتسنى لنا الفهم الجيّد للنقاشات المُحتدِمَة حول النَّظريَّة الأدبيَّة، يَجْدُرُ بنا العودة إلى الأصل الإغريقي الذي تنحدر منه لفظة "**Theory**" "**فالمفردة تعود في أصولها إلى "النَّظر" والرؤية والبصر، والحقيقة والمعرفة المجرَّدة من الغايات النَّفعية، بل إنَّ مفردة الحقيقة "Thea" تكاد تتأصّل في المفردة مثلما يتأصّل فيها أيضا مفهوم الآلهة "Theo"**[1]. معنى هذا أنَّ الإغريق طالما استوعبوا النَّظريَّة وأعلوا من شأنها مُتصوِرِين مفهومها، عبر ربطه في المقام الأوَّل بصيغة الفِعل الثلاثي "**نَظَرَ**"؛ أي فِعل المشاهدة الحسية.

تكتسبُ مُفردة النَّظريَّة معنًى آخر لها في سياق ارتحالها من الإغريقية إلى اللاتينية، حيث تكثَّفت دلالاتها الأوَّلية التي لم تتعدَ من قبل الحُدود الحسية لفِعل المشاهدة ،"**كما أصبحت تنطوي على معاني الفصل والتقطيع والتخصيص، فهي تعني كما يقول هايدغر: "أن تعزل شيئا ما في قطاع منفصل وتحصره داخله، إذ إنَّ جذر التأمل "Templum" يعني في الأصل مسارا انحفر في السماوات وعلى الأرض (ومسار الشمس هو علامته في منطقة السماوات)**"، والنَّظريَّة منذ أرسطو وأفلاطون **على صلة بقضايا الإنسان الحاسمة، البصر، والكينونة، والمعرفة، والتعلُّم والمجتمع المعرفي الخاص (الطائفي)**"[2]. فالإيحات الحسية التي وَشَتْ بها الصيغة الفِعلية "**نَظَرَ**" عند الإغريق قد تحوَّلت مع الفيلسوف الألماني الوُجودي "**مارتن هايدغر Martin Heidegger** " إلى عملية للتَّفكير والتَّأمل، يسعى من خلالها ترتيب أمور منفصلة لكنها معلومة، تقودنا إلى تحصيل معانٍ جديدة صحيحة، وتشكّل فيما بعد هذه المواضيع والتَّصوُّرات؛ أسسا معرفية تنبني عليها المعرفة الإنسانية للعالم ذات الطابع العقلاني التَّأملي والمجرَّدة من كلّ زيغ غير موضوعي أو نفعي.

1- ميجان الرويلي، سعد البازعي، **دليل النَّاقد الأدبي "إضاءات لأكثر من سبعين تيارًا ومصطلحًا نقديًا معاصرًا"**، المركز الثَّقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، 2002، ص275.

2- ميجان الرويلي، سعد البازعي، **دليل النَّاقد الأدبي**، ص276.

من بين المعاجم الفلسفية الحديثة التي أشارت إلى مفهوم النَّظريَّة واطلعنا عليها، نجد "**الموسوعة الفلسفية**" قد قدَّمت لنا النَّظريَّة "**Theory**" على أنَّها "**نسق من المعرفة المعمَّمة وتفسير للجوانب المختلفة للواقع وللاصطلاح نظريَّة تضمينات مختلفة كنقيض للممارسة أو الغرض، أي المعرفة الافتراضية غير المحققة تختلف عن الممارسة، مادامت تعكس الواقع روحيا أو عقليا وترده وهي في الوقت نفسه ترتبط ارتباطا لا ينفصم بالممارسة التي تضع مشكلات ملحة أمام المعرفة وتتطلب أن نحلها، ولهذا السبب فإنَّ الممارسة جزء لا يتجزأ من كل نظريَّة وكل نظريَّة مركبة في بنائها**"[1]؛ أي أنَّها أشبه بالمبدأ، مبدأ يَتَّسِم بالعُمومية يكتسب معناه وقيمته من النّظام المعرفي المفاهيمي للمقولات المختلفة المُقَارَبَة لكي تؤدي وظيفتها التَّفسيرية، غالبًا ما تستمدُ النَّظريَّة معناها من خلال مَوْضَعَتِها كمقابل للمُمارسة؛ أي البُعد الإجرائي، فهما مُتلازمتا الحضور تستدعي كلّ واحدة منهما الأخرى حين عملية البحث عن تفسيرات تَخُصُ المشكلات المعرفية القائمة، وكذا الربط المنهجي للنتائج مع التَّخمينات الأوَّلية المُفترَضَة، هذا ما يحاول التَّعريف الحديث للنَّظريَّة المُستجلب إثباته عن طريق محاولته فَك مفهوم النَّظريَّة من أغلال التَّقديمات الكلاسيكية لها، التي جعلت من المعرفة النَّظريَّة حبيسةً للبُعْدِ التَّجريدي اللانفعي؛ وهو غاية لا يُمكِنُ إدراكها إلَّا بالارتكان إلى وصال النَّظريَّة مع المُمارسة وعدم عزل إحداهما عن الأخرى منهجيًا، لأنَّ معيار الحُكْمِ على النَّشاط المعرفي والبرهنة على صحته يستدعي تَفَحُص مدى مُطابقة التَّخمينات المُفْتَرَضَة للنتائج المُتوقعة وتَحَقُقِهَا على أرضية الواقع، كضربٍ من ضروب إخضاع الطبيعة للمتطلّبات الإنسانية المحكومة بالتَّطوُّر الاجتماعي.

لا تتوقف النَّظريَّة عند حدود إثبات صِحة المقولات أو المسلمات المحمولة في الحد الأوسط للمُقدّمتين الصغرى والكبرى إيجابًا أو سلبًا، كونها نسقا من المعرفة على شاكلة مُقدّمات صغرى أو كبرى تنتظم وحداتها الأفهومية داخل نظام معرفي واحد؛ بل تتعداها إلى اجتراح أشد المفاهيم المعروفة إيضاحًا، فالنَّظريَّة عُمومًا وفي الدّراسات الأدبيَّة خاصة "**عادة، ما تكون نقدًا مُشَاكِسًا لمفاهيم الإدراك المألوف، والأبعد من ذلك، هي محاولة لكشف ما نُسَلّمُ به جدلا على أنَّه إدراكٌ مألوف هو في الحقيقة تشييد تاريخي "Historical Construction" ونظريَّة معينة، تبدو بالنسبة إلينا شيئا طبيعيا جدا... إنَّ النَّظريَّة بوصفها نقدًا للإدراك المألوف واستكشافًا للمفاهيم**

1- م. روزنتال، ب. يودين، **الموسوعة الفلسفية "وضع لجنة من العلماء والأكاديميين السوفياتيين"**، ترجمة سمير كرم، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، 1981، ص532.

البديلة تتضمن مساءلة المسلمات أو الافتراضات ذات الأهمية البالغة في الدّراسات الأدبيَّة، وزعزعة أيّ شيء قد تمَّ التسليم به جدلا"[1]. من هنا يغدو تعريف النَّظريَّة مُسْتَمَدٌ من قُوَّة تأثيرها الفِعلي اللامحدود على آراء الدَّارسين من داخل الحقل الأدبيّ أو من خارجه على حد السواء، لعدم انفصال بنائها المعرفي عن المُمارسة التَّطبيقية، غير أنَّ التَّأثير المقصود في القول سالف الذكر؛ هو التأثير المُغَرّب لأُلْفَةِ الإدراك **"Common sense"***، أي زعزعة اليقينيات المُتأصلة حول مواضيع من مثل الكتابة، والمعنى، والأدب، وإحداث عُنف على المستوى المفاهيمي لها عبر مُعاودة طرح الأسئلة إزاء ماهية تلك المعارف: ما الأدب؟ ما المعنى؟**.

لقد استطاعت النَّظريَّة الأدبيَّة بُعَيْدَ منتصف ستينيات القرن العشرين أن تَفْرِضَ رؤاها التَّجديدية، مُحْدِثَةً بذلك تغييرات راديكالية اقتلعت جذور المُمارسات التَّقليدية في العلوم الإنسانية على العُموم والدّراسات الأدبيَّة على الخصوص، ففي النَّظريَّة المعاصرة لم يعد الأمر مُقتصِرًا على تَحَسُّسِ طرائق انتظام وحدات الأدب الأفهومية أو التَّأمل منهجيًا في طبيعة خصائصه اللُّغوية المميّزة، فضلا عن أنَّها **"لا تحصر نفسها في حقل محدد ولا ترى إلى نفسها بوصفها تخصصا في العلم الإنساني، الاجتماعي، الفلسفة، أو النَّقد الأدبي؛ إنَّها نوع من الكتابة عابرة لحدود التخصصات ممَّا جعل انتشارها في المؤسسات الأكاديمية وغير الأكاديمية سريعا وشديد التَّأثير، وقادر على الحلول محل التَّخصصات الضيّقة والمعالجات الموضعية في حقول مثل النَّقد الأدبي**

1- جونثان كولر، **مدخل إلى النَّظريَّة الأدبيَّة**، ترجمة مصطفى بيومى عبد السلام، المجلس الأعلى للثَّقافة، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 2003، ص18.

*- وهو تأثير اتسخلصناه من قول **"جوناثان كولر"** الآتي: "إنَّ التَّأثير الرَّئيسي للنَّظريَّة يكمن في منازعة ما يطلق عليه **"الإدراك المألوف Common sense"**؛ أي الآراء المألوفة حول المعنى، الكتابة، الأدب، التجربة". يُنظر: جونثان كولر، **مدخل إلى النَّظريَّة الأدبيَّة**، الصفحة نفسها.

** - نجد في هذا الصدد "**تيري إيغلتون Terry Eagleton** " من أبرز المنظّرين الذين عكفوا على تقديم تعاريف تسد فضول الباحثين عن ماهية الأدب على اعتبار هذا الأخير موضوعا للنَّظريَّة ومنطلق مشروعها، فهو يقول: "إذا كان هناك شيء نسميه نظريَّة الأدب، فإنَّ من البديهي أن يكون هناك شيء اسمه الأدب، تكون هذه النَّظريَّة نظريته، يمكننا إذن أن نبدأ بطرح السؤال: ما هو الأدب؟ جرت محاولات متعدّدة لتعريف الأدب، ربما كان الأدب قابلا للتعريف ليس وِفقًا لكونه خياليا أو تخيليا، بل لأنَّه يستخدم اللُّغة بطرق خاصة، ووِفقًا لهذه النَّظريَّة يكون الأدب نوعًا من الكتابة يمثّل كما يقول النَّاقد الروسي **"رومان ياكوبسون Roman Jakobson"** عُنفًا منظمًا يُمارَس على الحديث العادي". يُنظر: تيري إيغلتون، **مقدّمة في نظريَّة الأدب**، ترجمة أحمد حسان، الهيئة العامة لقصور الثَّقافة، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 1991، ص 11-13.

وعلم النَّفس وعلم الاجتماع وغيرها من العلوم الإنسانية"[1]. فالنقاشات التي تدور حول النَّظريَّة إذن ليست معنية في الدَّرجة الأولى بالشأن الأدبيّ الذي يُعتبر جزءًا منها؛ إنَّما تمتدُ لِتشمَل كلّ ما أُنْتِج خارج حقل الأدب لتكون شكلًا من أشكال الكتابة المُتحررة المُنْفَلِتَة من الرقابة المؤسساتية، لعلَّه الأمر الذي سَنَحَ للنَّظريَّة الأدبيَّة بالتوسيع من دائرة اشتغالها واحتضانها لتخصصات كعلم النَّفس، وعلم الاجتماع، والفلسفة وغيرها، وعليه **"فإنَّ النَّظريَّة بهذا المعنى عابرة للاختصاصات، تؤثرفي حقول معرفية بعيدة عن الدائرة التي تعمل ضمنها، ولعلَّ تيري إيغلتون مُصيب إذ يقول أنَّ النَّظريَّة الأدبيَّة هي كُتلة من الخطابات الواهية الصلة ببعضها بعضا، نجمعها تحت عنوان مؤقت هو النَّظريَّة، ليس للنَّظريَّة تلك الهُويَّة العتيقة المصونة التي تمتلكها الخطابات الأخرى، ومن ثمَّ يمكن استخدامها لأغراض وغايات مختلفة"**[2]. لكن النَّموذج عابر التخصصات الذي صيغت فيه النَّظريَّة الأدبيَّة ونهجها لا يعني بالضرورة اكتساب تفسيراتها شرعية الديمومة حتى وإنْ طُبِقَتْ على نطاق واسع ، إنَّ الادعاء بمطلقية الأحكام وشموليتها، التفسيرات النهائية للأثر الأدبيّ ما هو سوى وهم ساذج سرعان ما يتبدَّد زيفه، عندما تنشُدُ النَّظريَّة الأدبيَّة تفحص إلى أي مدى يتسنى لتفسيراتها تتبع المسار التطوُّري للفكرة المراد إثبات صحتها، مستشهدة بأكبر قدر من الأدلة، وفي مرحلة تليها، مراجعة إمكانية إحلال التَّفسيرات البديلة المستدل عليها محل سابقتها.

ثانيا: ارتحالُ النَّظريَّة

في الجامعة الأمريكية **"جونزهوبكنز Johns Hopkins"** وبالتحديد مُنتصف شهر **أكتوبر** سنة **1966**، تمَّ انعقاد مؤتمر دولي تاريخي عنون بـ**"لغة النَّقد وعلوم الإنسان The language of Criticism and The Sciences of Man"** استضاف فيه الأستاذين **"ريتشارد ماكسي Richard Macksey"** و**"يوجينيو دوناتو Eugenio Donato "** من الجامعة نفسها؛ ألمعَ مُؤسِسِي النَّظريَّة الأدبيَّة الفرنسيين من بينهم: **رولان بارت Roland Barthes ، جاك ديريدا Jacques Derrida ، جاك لاكان Jacques Lacan ، رينيه جيراردRené Girard ، جان هيبوليت Jean Hyppolite ، لوسيان غولدمان Lucien Goldmann ، شارل مورازيCharles Morazé ، جورج بوليه**

1- فخري صالح، **تقديم النَّظريَّة ومقاومة النَّظريَّة "آفاق النَّظريَّة الأدبيَّة المعاصرة بنيوية أم بنيويات؟"**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2007، ص08.

2- فخري صالح، **تقديم النَّظريَّة ومقاومة النَّظريَّة**، ص14.

Georges Poulet، **تزيفيتان تودوروف Tzvetan Todorov**، **جون بيير فيرنان Jean-Pierre Vernant** على غرار **جيرار جينيت Gérard Ginette**، **رومان جاكبسون Roman Jakobson** **وجيل دولوز Gilles Deleuze** الذين لم يتمكنوا من حضور فعاليات المؤتمر الدّولي واكتفوا بإرسال نصوص مداخلاتهم[1]. ما يعني أنَّ النَّظريَّة الفرنسية **French Theory** حين انتقلت إلى أراضي الفِكر الأنغلوساكسوني عبر استضافة الجامعات الأمريكية وعلى رأسها جامعة **"جونز هوبكنز"** لها؛ قد لاقت حفاوة بالغة من قِبَلِ الأكاديميين الأمريكيين، نظرا لمضاربة أعلامها كـ**"رولان بارت، جاك ديريد، ميشيل فوكو، جيل دولوز وغيرهم المذكورين أعلاه"**، على مَتَاع اختصاص الفلسفة الأوروبيَّة اللامنتفع به عُصبة الأكاديميين الأمريكيين، حيث حدَّث النَّاقد الجزائري **"وحيد بن بوعزيز"** عن **"فرانسوا كوسي"** في كتابه **"النَّظريَّة الفرنسية"** بصدد التأثير الراديكالي الذي أحدثه تودد النَّظريَّة الفرنسية إلى مراكز الفِكر الأنغلوساكسوني قائلا : **"دخلت النَّظريَّة الفرنسية إلى الولايات المتحدة بواسطة المعاهد الأدبيَّة ...والجدير بالذكر فإنَّ ديريدا وفوكو ودولوز وليوتار لم يكونوا فلاسفة بسبب تكوينهم فقط بل كانوا من المنافحين عن الفلسفة كاختصاص صرف...في حين، ستكون كتاباتهم، البعيدة عن الفلسفة القارية والمجموعة في ميسم النَّظريَّة الفرنسية، منحصرة في الدّراسات والغربلة الأدبيَّة...ستكون كتابات كل هؤلاء مترجمة ومشروحة ومسجلة في برامج الدروس الأدبيَّة الفرنسية أولا ثمَّ الإنجليزية والمقارنة، لقد أوحت هذه النَّظريَّة للكثير بانطباع مفاده أنهم أمام انقلاب لا نظير له"**[2]. هكذا إذن فُسِحَ المجال أمام أبرز المُفكّرين الفرنسيين لتبيئة النَّظريَّة الأدبيَّة في مناخ الفِكر الأنغلوساكسوني الذي أنزل الفلسفة من برجها العاجي، وعايشها الإشكالات الرَّاهنة من السياسة إلى الاقتصاد إلى كلّ أنماط التَّفكير، كما بوسعنا تخريج انطباع إيجابي من بين الانطباعات التي خَلَّفَتْهَا فعاليات المؤتمر، وهو توجيه نظر النُّقاد الأمريكيين وانفتاحية طُروحاتهم المتقاعسة على الأفق النَّظري والمنهجي ما بعد البنيوي الذي مهدت وروَّجت له النَّظريَّة الفرنسية.

1- يُنظر: لونيس بن علي، **إدوارد سعيد "من نقد خطاب الاستشراق إلى نقد الرواية الكولونيالية، كيف نؤسس للوعي النَّقدي؟"**، دار ميم للنشر، جزائر العاصمة، الجزائر، الطبعة الأولى، 2018، ص 162-163.

2- وحيد بن بوعزيز، **النَّظريَّة الراديكالية "ما بعد الاستعماروفخ المنافي"، مساءلة الكولونيالية "كتاب جماعي"**، مجلة انزياحات، وزارة الثَّقافة الجزائرية، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، جزائر العاصمة، الجزائر، الطبعة الأولى، 2020، ص28.

إنَّ استِنْبَاتَ النَّظريَّة الفرنسية في الوسط الجامعي الأمريكي حَتَّم عليها تحسُّس مَوَاطِنَ آمنة، تُعيدُ عبرها ارتسام معالِمَ وجودها المنهجي وإمكاناتها المفاهيمية على التطوُّر، لذا كان سبيل النَّظريَّة المُرْتَحَلَة مُراجعة التَّصوُّرات الماركسية* واقتلاع جذور فِكرة الطبقية، وهي الفرضية التي يُناقِشُها "إعجاز أحمد Aijaz Ahmad" في كتابه "**في النَّظريَّة، طبقات، أمم، آداب**" مُنطلِقًا من تصوُّر مفاده أنَّ "التغيّرات الواسعة التي اعترت النَّظريَّة الأدبيَّة على مدى ربع القرن الماضي جرت في سياق تحوّلات ضخمة وسريعة للغاية في ترتيبات العالم الاقتصادية والسياسية، وأنَّ الاستسلام في تعاقب سريع...وعلى هذا الأساس فإنَّ تقلبات تلك الوقائع العالمية، بل وإعادة أدائها في أطر النَّظريَّة الأدبيَّة المتغيّرة، لا تغدو مفهومة إلَّا إذا ربطنا النَّظريَّة بقِوى زمننا المحددة والمكوّنة، لا من خلال ما بعد البنيوية بل من خلال تفحص الإحداثيات التاريخية لصعود القوميَّة الثَّقافية وسقوطها، بوصفها قضية معتبرة بحدّ ذاتها وبوصفها السُنة الرَّئيسة لهذه النَّظريَّة في طورها الأوَّل، وما تلا ذلك من ابتعاد عن ضروب السياسة المناضلة -بما فيها السياسة القوميَّة- مع اكتمال التورط ما بعد البنيوي لهذه النَّظريَّة"[1]. إذن ندرك تبعا لتصوُّر "**إعجاز أحمد**" المُصَحِح للآراء المغلوطة والشُبُهات الملازمة للنَّظريَّة الفرنسية، أنَّه رمى إلى استجلاء السياقات التَّاريخية، والسياسية والاجتماعية، والثَّقافية التي أدت إلى انبعاث النَّظريَّة الفرنسية، وكذا تتبع محطاتها الانتقالية من داخل النَّظريَّة نفسها، آخِذًا في الحسبان تَلَبُّس النَّظريَّة الأدبيَّة بعقيدة الفِكر ما بعد البنيوي.

---

* - **الماركسية Marxism**: النَّظريَّة الثَّورية لـ**كارل ماركس Karl Marx** ، **فريدريك انجلز Frederick Engels و فلاديمير ايليتش لينين Vladimir Ilyich Lenin**، تمثل نسقا متكاملا ومتناغما من الآراء الفلسفية، الاقتصادية والسياسية تولدت عن النضال التحرري للطبقة العاملة في أربعينيات القرن التاسع عشر وأصبحت التعبير النَّظري عن مصالح الأساسية لتلك الطبقة وبرنامج نضالها من أجل الاشتراكية الشيوعية، السمة الرئيسة للماركسية هي أنَّها تجسد الدور التاريخي للطبقة العاملة بوصفها بانية مجتمع شيوعي لا طبقي إضافة إلى برهنتها على ضرورة إبدال الرأسمالية بالاشتراكية. يُنظر: م. روزنتال، ب. يودين، **الموسوعة الفلسفية**، ص 440-441.

1- يُنظر: إعجاز أحمد، **في النَّظريَّة "طبقات، أمم، آداب"**، ترجمة ثائر ديب، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2019، ص64.

ثالثا: تجديدٌ للنَّظريَّة أم مُقَاوَمَتِهَا؟

ما يبدو لنا أنَّ الانتشـــار الواســـع للنَّظريَّة الأدبيَّة وقُدرتها على الامتداد إلى حقول ومناطق جديدة كانت في السـابق حكرًا على بعض المعارف والعلوم الإنسـانية، وكذلك معالجتها للمُمارسـات والتَّعبيرات الإنسانية المختلفة بوصفها نصوصًا خالصة، قد أدى إلى تَرَهُل النَّظريَّة وابتعادها شيئا فشـيئا عن إدراك الشـروط السـياسـية والاجتماعية التي تجعل من النُّصـوص التي تقرؤها النَّظريَّة ممكنة الوجود[1]، ولتفادي كل تبسـيط مفرط، يجب علينا التسـليم **بأنَّ "النَّقد الجديد"*** قد شَـكَّلَ انعطافًا نظريًا دقيقًا في الدّراسات الأدبيَّة في نهاية الستينيات في **فرنسا**، إلى درجة أصبحت النَّظريَّة منهجًا للتدريس، بل وتسـللت إلى التّفسـير المقدّس للنَّص، ما يتيح تحديد موقع لـــ**"إدوارد سـعيد Edward W. Said "** في تقليد الأدب المقارن الأوروبي[2]؛ موقعٌ يُعارِضُ فيه وبشـدّة الممارسات النَّقدية الأمريكية الشـــكلية التي تعزل التَّفكير في الأدب عن تأثيرات التَّاريخ، أو الســـياســـة، أو المجتمع، خصـــوصـــا بعد إرداف النَّظريَّة بأدوات منهجية ونقدية تمتحُ من مَعِينِ النَّظريَّة الأدبيَّة الفرنســـية ؛ ذلك أنَّه يرى في أشـكال الكتابة الأدبيَّة تجلٍ للظروف السـياسـية والوقائع التَّاريخية الاجتماعية التي أدت إلى إنتاجها.

1- يُنظر: فخري صالح، **تقديم النَّظريَّة ومقاومة النَّظريَّة**، ص14-15.

*- **النَّقد الجديد New Criticism :** يتفقُ معظم مُراقبي السـاحة النَّقدية الأمريكية على أنَّ التطوُّر الرئيسـي في تاريخ النَّقد عقب حدوث الكسـاد العظيم هو النجاح السـاحق للنقاد الجدد في إدخال المناهج والمفاهيم الشـكلية وإرســـاء قواعدها في المؤســـســـات، حدثت المرحلة من هذا التطوّر خلال العشـــرينات عندما بدأ ت. س. إليوت وريتشاردز وويليام إيمبسون في إنجلترا والهاربون الزراعيون في أمريكا من التعبير عن أفكار وتأليف أعمال قدر لها أن تشـكل مبادئ مدرسـة النَّقد الجديد... وقد تميَّز هذا النوع من النَّقد عن مدارس النَّقد الأدبي بقراءاته المدققة الصـارمة لنصـوص قصـيرة نسـبيا هي في الغالب قصـائد...وممَّا له مغزى أنَّ الافتراضـات المحيطة بهذه القراءة حكمت ظهور مُميَّز من التَّأويلية الشـكلية. يُنظر: فنســنت ب. ليتش، **النَّقد الأدبي الأمريكي من الثلاثينيات إلى الثمانينيات**، ترجمة محمد يحيى، المجلس الأعلى للثَّقافة، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 2000، ص 45-49.

2- يُنظر: إيف كلفارون، **إدوارد سعيد "الانتفاضة الثَّقافية"**، ترجمة محمد الجرطي، صفحات للدراسات والنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، الطبعة الأولى، 2017، ص90.

ينطلقُ **"إدوارد سعيد"** في مسعاه الانتقادي للنَّظريَّة وتصوُّراتها السائدة طيلة الفترة الممتدة بين ستينيات وثمانينيات القرن العشرين في **الولايات المتحدة الأمريكية**، من فِكرة أساسية مفادها وِصالُ الممارسات النَّقدية بالعالم، بعدما أدرك تفاقم الإشكالات المعرفية الناجمة عن اعتناق العقيدة النَّصية التي تَنْزَعُ إلى تجريد الخطابات والنَّصوص الأدبيَّة من أبعادها التَّاريخية، حتى لا تَلْتَبِسَ عوالم النَّص الجوانية بالوقائع السياسية، الاقتصادية للمجتمع البرانية وتتأثر بها، على الرغم من أنَّه كان من بين الأوائل المُهللين بالنَّظريَّة الأدبيَّة والموسعين لآفاقها، من خلال تَشَرُّبِهِ لمقولات النَّظريَّة الفرنسية الوافدة وفِكْرِهَا ما بعد البنيوي، ومن ثمَّ استثمارها بشكلٍ مُغاير مَكَّنَهُ من إعادة النَّظر في مفاهيم أصبحت تتزاحمُ على أرضية المؤسسة الأكاديمية الأمريكية، لكننا سرعان ما نلفه عزف عن الامتثال لأعراف النَّظريَّة الفرنسية التي تُقصي الخبرات التَّاريخية من دائرة اهتماماتها، وهي نظرة مُخالِفَة لتصوُّراته وتوجُّهاته الفِكرية ذات المنزع الإنسانوي ، لهذا نجده قد أطال النَّظر فيها مُتأمِلًا الكيفية التي **"تحوَّلت بها النَّظريَّة إلى ظاهرة نقدية في الولايات المتحدة الأمريكية منذ منتصف ستينيات القرن العشرين، والتي كان تأثيرها ملموسا سواء على صعيد المناهج، أوعلى صعيد الأفكار، المفاهيم، المصطلحات والأهداف، بل أنَّ هذه النَّظريَّة كما سنرى لاحقا،قد أحدثت انقلابا جذريا في علاقة الأدب بالواقع وعلاقة النَّص بالتَّاريخ وبالثَّقافة"**[1]. الشأن الذي وسع من آفاق ممارساتها النَّقدية في فهم وتأويل كُبريات الأعمال الأدبيَّة بمَوْقَعَتِهَا ضمن سياقات أو مناسبات إنتاجها.

من المهم هنا أن نشير إلى تمييز **"إدوارد سعيد"** بين مفهوم النَّظريَّة و**"الوعي النَّقدي"** في خضم مساءلته لسُنَنِ المفاهيم المتداولة، لعلَّ النَّقد أجَلُّها، والتي ترى مُقدّمة **"إدوارد سعيد"** بأنَّها لا تخرجُ عن أصنافٍ أربعة أوردها في كتابه **"العالم والنَّص والنَّاقد"** الذي هو في أصله تجميعية لسلسلة من المقالات التي ألَّفها على مدار اثنتي عشرة سنة **(1969-1981)**، تستمد مشروعيتها من هذه الأصناف الأربعة المشكّلة للمُمارسة النَّقدية الأدبيَّة، النَّقد العملي أولى تلك الأشكال، يليه التَّاريخ الأدبي، التقويم والتأويل، أمَّا الشكل الرابع للنَّقد مِحوَرُ اهتمامنا هو النَّظريَّة الأدبيَّة.

1- لونيس بن علي، **إدوارد سعيد "من نقد خطاب الاستشراق إلى نقد الرواية الكولونيالية"**، ص156.

حيث يُمَثّلُ **"الوعي النَّقدي"** بالنسبة لـــ**"إدوارد سعيد" "إدراك الاختلاف بين المواقف، وإدراك الحقيقة التي مفادها أنَّ لا نظام، أو نظريَّة، يمكن أن يستنفدا الموقف الذي منه انبثقت أو إليه انتقلت هذه النَّظريَّة؛ إنَّ الوعي النَّقدي هو إدراك مقاومة النَّظريَّة، وإدراك ردود الفعل التي تثيرها النَّظريَّة في التجارب والتَّأويلات الملموسة التي هي في صراع معها"**[1]. فالوعي النَّقدي بناءً على هذا هو تفحص علاقة الأشكال الخطابية النَّموذجية القائمة بين الثَّقافة السائدة وتأويلاتها، وبين المؤسسات المُهَيْمِنَةِ عليها.

يُوَظِفُ **"إدوارد سعيد"** مصطلح **"الوعي النَّقدي"** للدَّلالة على النَّقد، كمشروعٍ نقدي ضخم يتطلَّعُ من خلاله إلى تجاوز الأزمة التي طالت النَّقد في **أمريكا** لاعتبارات عدة أبْيَنُها أنَّ **"النَّظريَّة الأدبيَّة الأمريكية انكفأت من حركة تدخلية جاسرة عبر تخوم التخصص في أواخر السبعينات ودخلت في تيه "النَّصية" وهي تجر معها أحدث رواد النَّصية الثورية الأوروبية كديريدا وفوكو اللذان كانا يدأبان، هما نفساهما، بمنتهى الأسف على تشجيع تقديس تلك النَّظريَّة للأشياء وصقلها عبر الأطلسي"**[2] . من هنا صارت النَّظريَّة الأدبيَّة التي تتخللها روح التَّمرُّد؛ رهينةً النزعة التَّخصصية جراء الحدود المنهجية الصارمة التي فرضتها الاختصاصات الأكاديمية، والتي ما كان يُفْتَرَضُ عليها أن تُديرَ ظهرها لانسجام كلّ الأشكال الثَّقافية مع مناخها التَّاريخي، والسياسي والاجتماعي.

علاوة على هذا "فإنَّ هذه النزعة التَّخصصية أفرزت فوضى عارمة، كان من أسبابها تناسُل التَّخصصات الدَّقيقة في مجال الدّراسات الأدبيَّة، حتى أنَّها أصبحت –أي هذه التَّخصصات- مع مرور الوقت تتباعدُ عن بعضها البعض، وتخلق لنفسها حواجز معرفية ومنهجية، وهي الظاهرة التي تفاقمت أكثر مع تغلغل النَّظريَّة الأدبيَّة الفرنسية في المؤسسات الجامعية الأمريكية، والتي أغرت الكثيرين بنزعتها العلمية الموضوعية، ومقدرتها على التعامل مع النُّصوص الأدبيَّة بكثيرٍ من الدقة"[3]. لعلَّه الأمر الذي غَفِلَ عنه النُّقاد الأمريكيين المفتونين بغواية النَّظريَّة الأدبيَّة الفرنسية

1- فخري صالح، **تقديم النَّظريَّة ومقاومة النَّظريَّة**، ص16.

2- إدوارد سعيد، **العالم والنَّص والنَّاقد**، ترجمة عبد الكريم محفوض، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، سوريا، الطبعة الأولى، 2000، تمهيد، ص07.

3- يُنظر: لونيس بن علي، **إدوارد سعيد "من نقد خطاب الاستشراق إلى نقد الرواية الكولونيالية"**، ص156.

ونزعتها العلمية التقنية التي فجرت الاختصاصات الأكاديمية، ونفرت البعض منها عن بعضها الآخر من مركز احتضانها، كما قابل أيضا إقامة الحدود بين الاختصاصات المعرفية؛ توالد ممارسات نقدية بعيدة في جوهرها كلَّ البعد عن الهموم السياسية والاجتماعية للعالم، أدت بدورها فيما بعد إلى ترسيخ ثقافة **"عِبادة الخِبرة الاحترافية"** المُخْزِيَة على حد تعبير **"إدوارد سعيد"**.

تتلخَصُ وظيفة النَّاقد الحقيقي من وجهة النَّظر الإدواردية في مقدرة هذا الأخير على مقاومة النَّظريَّة أو حتى الإعراض عنها، والسبيل في ذلك اتخاذ موقف دُنيوي قُبالة غوايتان تجذبان الاهتمام النَّقدي على شاكلة بديلان يطرحان نفسيهما بإلحاح" **أولهما هو التواطؤ الضروري مع الأنموذج الذي وصفه، إذ لما كان النَّاقد ينشط بالفعل انتقال الشرعية من القرابة إلى التقرب، فهو يشجع، في تأديته دور القابلة عمليا، تبجيل الدّراسات الإنسانية وتبجيل الثَّقافة الطاغية التي خدمتها تلك الدّراسات"**[1]. حيث أنَّ هذا البديل يجعل النَّاقد يُقصي الأبعاد السياسية التي تنضوي عليها الخطابات الأدبيَّة أو حتى الإنسانية، فضلا عن إيهامه بإمكانية مُعالجتِه للقضايا والمشكلات الثَّقافية تحت مُسمى النَّظريَّة، أمَّا البديل الثَّاني فهو إدراك النَّاقد للعلامة المميّزة لكلّ من القرابة الغريزية والتقارب الاجتماعي، كذلك يجدر به تبيان الكيفية التي يُحِيلُ بها التقارب إلى القرابة الغريزية والأشكال التي تتخذها هذه العملية، وهكذا يُقْحَمُ النَّاقد الدُّنيوي في قلب العالم مثله مثل الخطابات الأدبيَّة لأنَّها كيانات منه وإليه مرجعهما.

يتبادر إلى فهمنا أنَّ النَّقد الذي يتلمَّسُه **"إدوارد سعيد"** طيلة مساره التَّحليلي التصحيحي للمشكلات التي تعتور النَّظريَّة الأدبيَّة المُعاصرة ؛ هو النَّقد المُقاوم للضغوط الثَّقافية والمنهجية التي لا تقبلُ إلَّا الامتثال والجهر بالقِيَّم الثَّقافية الرَّاسخة في عالم يبتُرُ السياقات الإنتاجية عن النُّصوص، **"فالنَّقد يجب أن يكون على هذه الشاكلة إلى حد ما، بيد أنَّنا بلغنا الآن تلك المرحلة التي يتعمَّد فيها التَّخصص وارتداء عباءة الاحتراف، بالتحالف مع العقيدة الثَّقافية، وتسامي التشرنق العرقي والقوميّ المحض، ناهيك عن الإصرار العجيب عن الخنوع شبه الدّيني، إلى ترحيل النَّاقد الأدبي المحترف إلى عالم مغاير تماما، مع العلم أنَّه من أكثر ما أنتجته الثَّقافة تبحرا وتدريبا على تأويل النُّصوص"**[2] ؛ أي الأدبيَّة منها، غير أنَّ هذا الصنف من النَّقد لا يمكن له

1- يُنظر: إدوارد سعيد، **العالم والنَّص والنَّاقد**، ص29.

2- المرجع نفسه، ص30.

أن يكون مُقاومًا إلَّا بمعارضة النَّاقد الأدبي المحترف الشاملة لكّل أشكال التسلط، وإنتاجه معرفة طاهرة من وثنية تواطؤ المؤسسات الثَّقافية مع القِوى السياسية.

مع ذلك فإنَّ توظيف **"إدوارد سعيد"** عن دراية لعبارة **"عبادة الخبرة الاحترافية"** لتوصيف الأزمة المنهجية والمعرفية التي طالت النَّقد في **الولايات المتحدة الأمريكية**، وما أفرزته إقامة الحدود بين مناهج الإدراك وبين المعرفة التي تنظمها؛ من شأنه الإقرار بالروح الدّينية التي تتلبَّسُ الممارسات الأدبيَّة النَّقدية، حتى عُدَّت وظيفة النُّقاد **" أقرب إلى عبادة تخصصاتهم، لإيمانهم بأنَّ الممارسة النَّقدية الحقيقية هي التي تخلق لنفسها عزلة بعيدة عن تأثيرات المجتمع وأيديولوجياته، أطلق عليه مصطلح "نزعة عدم التدخل" في شؤون المجتمع، ما أكسبها روحا دينية، حيث بانحصار (الروح النَّقدية)، أضحت هذه النَّظريَّات (أصناما نظريَّة) ساهمت في نقل النُّقاد بعيدا عن المجتمع، فتحولوا إلى ما يشبه (جماعات دينية) تمارس طقوسها الكهنوتية في أقبية مظلمة ومعزولة عن الحياة العامة"**[1]. هذه الالتفاتة السابقة من نوعها يمكن احتسابها بالتحديد مكسبًا للنَّظريَّة الأدبيَّة المُعاصرة، وأهمَّ إنجاز تُحرزه بمزية جهود **"إدوارد سعيد"** التي سيقت في ختام مؤلفه على شاكلة مقالة عنونها بـ **"النَّقد الدّيني"**؛ مكنتها من كشف حُجب السُنن النَّقدية المصطبغة بالقداسة الدّينية، الرَّاسخة في تقاليد النَّقد الجديد طيلة أربعة عقود من الزمن، هذه التقاليد قد اعتنقتها فئة من الدَّارسين عزلت الممارسات الأدبيَّة عن العالم السياسي والاجتماعي الذي نشأت فيه، وجنحت إلى استخدام لغة تأويلية للنُّصوص لا يفهمهما إلّا الرَّاسخون في كهنوتها.

من المؤكّد أنَّ هذا التوجُّه النَّظري الذي ينتقد النَّقد السائد ستينيات القرن العشرين في الولايات المتحدة الأمريكية، وخطاباتها المؤسساتية لا يقتصر على جهود **"إدوارد سعيد"** فحسب، بل أسهم فيه أيضًا نقاد آخرون هرولوا إلى مصل الدراسات الأدبيَّة برؤى جديدة مستلهمين أدواتهم القرائية من معين النَّظريَّة الفرنسية، فالنَّاقد الأميركي **"فريدريك جيمسون Fredric Jameson"** يُعدّ من بين النُّقاد الذين رصدوا تطوُّرات النَّظريَّة الأدبيَّة في الآونة الأخيرة، من خلال مؤلفيه **"الماركسية والشكل (1971)"** و **"سجن اللُّغة (1972)"** -بعد عام من إصدار كتابه الأوَّل-، وهي الفترة التي **"دأب الفساد في الحركة العمالية وأصبحت مستبعدة تماما من السلطة**

1- لونيس بن علي، **إدوارد سعيد "من نقد خطاب الاستشراق إلى نقد الرواية الكولونيالية"**، ص157.

السياسية الأمريكية، فإنَّ ظهور مُنظّر ماركسي بارز يُعدُّ حدثًا مُهِمًا"[1]. على صعيد الثَّقافة الأمريكية، حيث يتمتع مشروعه النَّقدي والنَّظري بالمرونة في تصديه للفِكر ما بعد البنيوي الوافد.

يطرحُ **"فريدريك جيمسون"** فِكرة **"النَّقد الجدلي"*** كما يرى **"رامان سلدن Raman Selden"** على ضوء تحليله للعلاقة الجدلية بين التَّوجُّهات الماركسية وانعكاساتها على النُّصوص الأدبيَّة، مُؤمِنًا باتخاذ النَّاقد الجدلي لموقف تاريخي؛ لأنَّ جوهر النَّقد الجدلي يكمنُ في **"عدم عزل الأعمال الفردية الأدبيَّة ليحللها، ذلك أنَّ الفرد دائما جزء من بنية أكبر (تقاليد أو حركة) أو موقف تاريخي، وليس للنَّاقد الجدلي مقولات جاهزة سلفا للتطبيق على الأدب، إنَّه دائما يُميّزُ الأصول التَّاريخية لمفاهيمه الخاصة دون أن يسمح قط لهذه المفاهيم أن تنحجر أو تمتنع عن الاستجابة لضغط الواقع"**[2]. وهي فِكرة حداثية تتمأسس على قلب البراديغم الهيغلي انطلاقا من المادية الجدلية *التي تؤسس للوعي بناءً على تفسير ضوابط المعرفة الإنسانية دونما اجتزاء للمُمارسات التَّاريخية الاجتماعية، لأنَّ الوعي الحقيقي بالنسبة للماركسيين يتمُّ تشكيله جدليا من

1- رامان سلدن، **النَّظريَّة الأدبيَّة المعاصرة**، ترجمة جابر عصفور، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 1998، ص75.

*- **النَّقد الجدلي أو الجدالي Controversial Criticism:** مصطلح ابتدعه النَّاقد الأمريكي **"فريدريك جيمسون"** في كتابه **"الماركسية والشكل"** لإثبات صلاحية الفِكر الماركسي واتخاذه موقفا من العالم بعد صعود الرأسمالية، متكئا في تأسيسه لمفهوم النَّقد الجدلي على المحاور الكبرى لفلسفة **هيغل** التي تستكشف العلاقة بين الجزء والكل، والتضاد بين العيني والمجرد، ومفهوم الوحدة الشاملة، وجدل المظهر والجوهر، والتفاعل بين الذَّات والموضوع، حيث يسعى هذا النوع من النَّقد إلى تعرية الشكل الداخلي لنوع أدبي أو مجموعة من النُّصوص. يُنظر: رامان سلدن، **النَّظريَّة الأدبيَّة المعاصرة**، ص76.

2- المرجع نفسه، ص76.

*- **المادية الجدلية Dialectical Materialism** : النَّظرة العلمية الفلسفية للعالم، وهي جزء مكوّن للمذهب الماركسي وأساسه الفلسفي، وقد وضع **"كارل ماركس وإنجلز"** المادية الجدلية وطورها **"لينين"** وغيره من الماركسيين، وقد نشأت الأربعينيات من القرن التاسع عشر، ثمَّ تطوَّرت مرتبطة بالتقدُّم العلمي وبمسيرة الحركة العُمالية الثَّورية، أي أنَّها ظهرت كمركب فلسفي مؤثر يشمل مجموع الظواهر الطبيعية وظواهر المجتمع الإنساني وقد كان ظهور المادية الجدلية في جوهره نقطة الذروة في العملية التَّاريخية التي بها أصبحت الفلسفة علما مستقلا، بعد ظهور نظرة عامة علمية إلى التطوُّر الاجتماعي وقوانينه **"المادية التّاريخية"**. يُنظر: م. روزنتال، ب. يودين، **الموسوعة الفلسفية**، ص433-434.

قبل الحياة أو الواقع وليس العكس، وهو جدل قائم بين الأفكار وبين الأسس العامة للعالم الموضوعي، من هنا فهو مادي في طبيعته.

يسري **"فريدريك جيمسون"** في مؤلف آخر له جاء بعنوان **"اللاوعي السياسي"*** **(1981)**؛ على الخطى المنهجية ذاتها التي سلكها وتتبعها **"رامان سلدن"** في **"الماركسية والشكل"**؛ ألا وهي الجدلية الماركسية، مُعيدًا قراءة الأشكال الفِكرية التي انهالت على الثَّقافة الأمريكية وكشف تناقضاتها كالبنيوية وما بعد البنيوية، لكن هذه المرة مستئنسًا بطروحات **"لويس ألتوسير Louis Althusser "**؛ أهمُّها تصوُّره لمفهوم الإيديولوجيا** التي يراها **"فريدريك جيمسون" "استراتيجيات الاحتواء" "حيث تقدم تفسيرات مقبولة ولكنها تقمع التناقضات، والحلول التي تقدمها الأعمال الأدبيَّة أيضا تقمع الأعمال التَّاريخية"**[1]. ما يظهرها هي والأشكال التَّعبيرية الأدبيَّة على أنَّها استراتيجية للكبت.

نفس المسعى تحذوه طُروحات النَّاقد البريطاني **"تيري إيغلتون Terry Eagleton"**؛ ففي الفترة التَّاريخية ذاتها التي كان **"فريدريك جيمسون"** يصوغ فيها تصوُّره الجديد للنَّظريَّة الأدبيَّة، تصوُّر بالغ التَّأثر بالتَّعاليم الماركسية؛ كان **"تيري إيغلتون"** ينحت من جهته انطلاقا من أسس معرفية مُماثلة لتحليلات **"فريدريك جيمسون"** السائدة؛ تصوُّرا آخر وجده **"ديفيد كارتر David Carter"** يُعيد قراءة الأعمال الأدبيَّة استجابة لمعطيات الفِكر ما بعد البنيوي عبر توظيفه لآليات التحليل اللاكانية، حيث يزاوج لنا في كتابه الصادر عام **1976 "النَّقد والإيديولوجيا"** والذي قام

---

* - يستعير **"فريدريك جيمسون"** فكرته من عند الطبيب النَّفساني النمساوي **"سيغموند شلومو فرويد Sigmund Shlomo Freud "** بالتَّحديد من مفهومه الأساسي عن **"الكبت"** ولكنها ترفعه من المستوى الفردي إلى المستوى الجمعي، فتغدو وظيفة الإيديولوجيا هي كبت الثَّورة، كما يقترح فيه منهجا يقوم على ثلاثة آفاق قرائية لمراجعة مفهوم النَّماذج الماركسية للمجتمع وهي (مستوى التحليل المُحايث، مستوى تحليل الخطاب الاجتماعي، ومستوى حقبي للقراءة التَّاريخية). يُنظر: رامان سلدن، **النَّظريَّة الأدبيَّة المعاصرة**، ص79.

** - يعرض **"ألتوسير"** في كتاباته فرضيتين فيما يتعلق بالإيديولوجيا، الأولى هي أنَّها تمثل العلاقة الوهمية أو الخيالية بين الأفراد ومجتمعاتهم والظروف الحقيقية للوجود الذين يعيشون فيه، أما الفرضية الثانية فهي مادية الإيديولوجيا، أصولها اجتماعية، تعمل من خلال ما يسمى بأجهزة الدولة الرسمية. يُنظر: ديفيد كارتر، **النَّظريَّة الأدبيَّة**، ترجمة باسل المسالمة، دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر، دمشق، سوريا، الطبعة الأولى، 2010، ص65.

1- ديفيد كارتر، **النَّظريَّة الأدبيَّة**، ص71.

فيه بدراسة كلاسيكيات الأعمال البريطانية بداية من "**جورج إليوت George Elliot**" إلى "**ديفيد هربرت لورنس David Herbert Lawrence** "؛ بين الأدب* والإيديولوجيا، كاشفًا عن "**تأثير اهتمام بيير ماشيري المبكّر للعثور على الثغرات والتناقضات في النَّص، فهو –تيري إيغلتون- لم يكن مهتما بما يجعل النَّص متماسك ولكن بما يجعل النَّص غير متماسك، وتأثير ألتوسير هنا واضح أيضا، قد يكون ثمَّة حُريَّة ظاهرة في النَّص ولكنه ليس حُرا في انعكاسه للإيديولوجيا المهيمنة**"[1]. ما يعني أنَّ الإدراكات الأوَّلية التي يُخلّفها النَّص الأدبي لا تتعدى في مستوياتها كونها انعكاسا للإيديولوجيا المهيمنة، لكن ليس الإيديولوجيا في تبلورها المؤسسي في الأنظمة المادية؛ إنَّما في لاوعي تجارب الأفراد المشتركة فيما بينها خياليا، ذلك أنَّها لا تخضع لقوانين الإرادة الحُرَّة.

تتخذ طروحات "**فلاديمير لينين Vladimir lenine**" في صدد رصد "**رامان سلدن**" تطوُّرات النَّظريَّة الأدبيَّة المُعاصرة، سِمتها البارزة الثَّانية كركيزة لتصوُّرات "**تيري إيغلتون**" حول النَّظريَّة، فهو من جهة نظره "**يتبنى مفهوم لينين عن النَّظريَّة، هذا المفهوم الذي يذهب إلى أنَّ النَّظريَّة الصحيحة لا تأخذ شكلها النهائي إلا في علاقة وثيقة بالنَّشاط العملي لجماهير حقيقية وحركة ثورية فِعلية، وهذا يعني أنَّ المهام المطروحة على النَّقد الماركسي تنطلق الآن من السياسة لا الفلسفة**"[2]. نميّز هنا في مرحلة أخرى من عرض التَّطوُّرات الأخيرة للنَّظريَّة الأدبيَّة المعاصرة؛ بين اتجاهين سلكهما "**تيري إيغلتون**" الأوَّل: الاتجاه الألتوسيري الماركسي، أمَّا التوجُّه الثَّاني فهو الطرح اللينيني الذي يطغى عليه الطابع العملي الثَّوري؛ ذلك أنَّ التَّحدي المفروض على التوجُّه الماركسي الآن يستدعي في تناوله للأعمال الأدبيَّة، أن يبدأ من مدخل قرائي مزدوج لتفكيك البُنى الجمالية الإيديولوجية المتحكّمة في توجيه الذائقة القرائية وما تنطوي عليه من تبعات سياسية.

---

*- لقد أوضح "**تيري إيغلتون**" رؤيته بشأن الأدب والإيديولوجيا خلال محاولته الإجابة عن تساؤل قد طرحه في مقدّمة كتابه "**مقدّمة في نظريَّة الأدب**"، ألا وهو ما الأدب؟ فالأدب بالنسبة إليه وبالمعنى الذي ورثناه للكلمة، هو إيديولوجيا، ويرتبط بأوثق العلاقات مع مسائل السلطة. يُنظر: تيري إيغلتون، **مقدّمة في نظريَّة الأدب**، ص37.

1- ديفيد كارتر، **النَّظريَّة الأدبيَّة**، ص69.

2- رامان سلدن، **النَّظريَّة الأدبيَّة المعاصرة**، ص74.

من المفارقة أن نشهد في الفترة الزمنية نفسها التي بسطت فيها النَّظريَّة الأدبيَّة رؤاها الفِكرية الجديدة؛ بروز مجموعة من التَّصريحات تنذر بموت النَّظريَّة **"يبدو أنَّه ثمَّة شعور عام لدى الكثير من المنظّرين أنَّ حقبة النَّظريَّة كاملة، أو النَّظريَّة في أوجهها على الأقل، قد انتهت... فعلى سبيل المثال ثمَّة مجموعة من المقالات التي حرَّرها مارتن ماكويلان وآخرون تسمى "ما بعد النَّظريَّة: اتجاهات جديدة في النَّقد"، ومقال نشره جوناثان كالر سنة 2000 يدعى "ماذا بقي من النَّظريَّة؟"**[1]. وهي عناوين تقرّ في حال من الأحوال بالأزمة المنهجية التي طالت النَّظريَّة الأدبيَّة، ربما كنوع من الافتتان بموضة الميتات الكبرى وتهاوي تخوم النَّظريَّات التي تجنح نحو التفكيك، حيث لم تسلم مختلف النَّظريَّات والمقولات سواءً الفلسفية منها أو الأدبيَّة، بدءًا من ظهورها إلى تطوُّرها وانتشارها ثمَّ إلى أفولها؛ من المد المأتمي ربما حتى من قبل أن تبدأ.

رابعا: نحو البحث عن نظريَّة بديلة

– من نقد النَّصيةإلى تأسيس الوعي بالنَّسق الاستعماري*

بعد الأزمة المعرفية والمنهجية التي لحقت نظريَّة المعرفة والنَّظريَّة الأدبيَّة على وجه التحديد، ظهرت بعض النزعات المتفائلة بإيجاد نظريَّة بديلة للأدب، مستأنسة بالتَّأثير الكبير من حركات الطلاب الانقلابية **1968**على الدّراسات الإنسانية، وهو أثر تمثَّل في الانصراف إلى تجاوز الأبعاد الجمالية التي عكفت على إبرازها النزعة النَّصية المهيمنة على المشهد الفِكري في **أمريكا**، واعتماد مداخل نقديَّة جديدة تظهر ترهل المقاربات المرتكزة على الأثر اللّساني، فهي ترى في الأعمال الأدبيَّة انعكاسا للمضامين التَّاريخية والإيديولوجية.

1- ديفيد كارتر، **النَّظريَّة الأدبيَّة**، ص147.

*- سنقتصر في هذا الصدد على إيراد جهود **"إدوارد سعيد"** استجابة لمتطلبات دراستنا، حيث استخدمنا هنا مصطلح **"النَّسق الاستعماري"** استشرافا منا بالمرحلة الانتقالية التي تلت مرحلة اكتساب الوعي النَّقدي والوعي بعجز النَّظريَّة الأدبيَّة، وهي مرحلة اختزلت في الرؤية الإدواردية التي تمضي إلى اعتبار تراتبية السلطة، واندغام كل أنماط المعرفة بالسلطة الكولونيالية وتجلّياتها الإمبريالية على الثَّقافة، مهما ادعت الممارسات النَّقدية تنزه الأعمال الأدبيَّة ذات الطابع الدُّنيوي عن هذا البُعد الاستعماري؛ فلما كان النَّص دنيويا بطبيعته محكوم بالظروف التَّاريخية، والاجتماعية، والمادية التي ساهمت في تكوينه، كان الاستعمار أحد هذه الوقائع وهي حقيقة انتبه إليها **"إدوارد سعيد"** وأولاها نصيبا وافرا من اهتماماته، فكانت محور كتاباته: **"الاستشراق"** و **"الثَّقافة والإمبريالية"** على سبيل التَّمثيل.

لقد بسطت النَّظريَّة الأدبيَّة، فضلا عن استقلالية مجال الأدب؛ رؤية نصانية، لأنَّ النَّص باعتباره مدار اهتمامها، والمصدر الأساسي لأي معرفة ممكنة حول الأدب، كما أنَّها استثمرت - النَّظريَّة الأدبيَّة- في دراستها للأدب كثيرا في المفاهيم النَّصية، من هنا أصبح علم النَّص بديلا للمناهج السياقية لأنَّ وظيفته تتجسد في إعادة صياغة الخصائص الهيكلية لهذا العلم، وهي بعملها هذا تضع نفسها كبديل لنظريَّة الأدب التَّقليدية، وصياغة تيبولوجيات جديدة[1] تهدف إلى إعادة رسم حُدود النَّظريَّة الأدبيَّة.

سبق لنا الإشارة إلى مسعى **"إدوارد سعيد"** الانتقادي للنَّظريَّة الأدبيَّة، عبر استحداثه لمفاهيم تندرج ضمن تقاليد الدَّرس المقارن المُعاصر ، مُنطلقًا من نقد النزعة النَّصية التي كُرّست بفضل إقامة التخوم المنهجية بين الاختصاصات المعرفية، جاهرًا بدين المقولات الما بعدية الفرنسية التي ساعدته في البداية على مناهضة النّظام الأكاديمي الأمريكي ونهجه الاختزالي، حيث لن يتأتى لنا الفهم الكامل لموقف **"إدوارد سعيد"** من النَّظريَّة الأدبيَّة والتَّحديات المُعاصرة التي تواجهها حين ترحيلها واستنباتها في فضاء مغاير لها؛ إلَّا بالعودة إلى كتابه السِجالي **"العالم والنَّص والنَّاقد"** الصادر عام **1983**، وقراءة مقالتيه الأولى الافتتاحية **"النَّقد الدنيوي"*** والأخيرة الختامية **"النَّقد الدّيني"**** الموضوعتين في سياق تقابلي؛ قراءة حصيفة، لأنَّه عكف من خلال صراعه مع طيف الدّين على حسم الجدل القائم بين **"جامعة هارفرد Harvard "** و**"جامعة ييل Yale"** والانتهاء إلى اعتبار الدّين نصًا للنَّظريَّة المُعاصرة .

1- يُنظر: لونيس بن علي، **إدوارد سعيد "من نقد خطاب الاستشراق إلى نقد الرواية الكولونيالية"**، ص181.

*- **النَّقد الدنيوي Secular criticism**: اقترح **"إدوارد سعيد"** هذا المفهوم المستمد أصوله من المفكّر والمؤرخ الإيطالي " **جيامباتيستا فيكو Giambattista Vico** " كشكل من أشكال المقاومة، أو كاستراتيجية ثقافية، إنَّ النَّقد الدنيوي هو ذلك النَّقد المقاوم للممارسات النَّقدية التي تعزل النُّصوص عن ظروفها باسم سلطة النَّظريَّات والمناهج، إنَّه النَّقد الذي يقف في الجهة المقابلة للمعرفة المطمئنة والمهادنة التي تتحول إلى أداة لتسويغ واقع ثقافي تقبع فوقه سلطة المؤسسات والمرجعيات. يُنظر: لونيس بن علي، **إدوارد سعيد "من نقد خطاب الاستشراق إلى نقد الرواية الكولونيالية"**، ص206.

- **النَّقد الدّيني Religious criticism : هو بالذَّات ذلك التَّحوُّل الذي طرأ على الخطاب النَّقدي والثَّقافي في الغرب، حيث أصبح لا يتأمل في علاقة الآداب والثَّقافة بالتَّاريخ، والسياسة وقضايا المجتمع، إنَّما خلق لنفسه عزلة، بعبارة أخرى هو نمط من القراءة النَّصية المتصوّفة يقوم على عزل النُّصوص الأدبيَّة عن العالم السياسي والاجتماعي والإنساني التي تشكَّلت من خلالها. يُنظر: لونيس بن علي، **إدوارد سعيد "من نقد خطاب الاستشراق إلى نقد الرواية الكولونيالية"**، ص198-199.

لقد تعرَّض **"إدوارد سعيد"** لمسألة النَّصية باعتبارها تشوُّها مُمارساتيًا للنَّظريَّة الأدبيَّة، مرده عدم مراعاة النُّقاد الأمريكيين للظروف التَّاريخية والفِكرية التي أنتجت النَّظريَّة الفرنسية حين عملية تبيئتها في المناخ الفِكري المحلي؛ كمدخل مزدوج يمكّنُه من الفهم الحصيف لطبيعة العلاقة بين النَّص والعالم، بعدما صارت النَّظريَّة الأدبيَّة الأمريكية تتحفظ في مُمارساتها النَّقدية عن كلّ ما له ارتباط وثيق الصلة بالتَّاريخ والمجتمع، حتى غدت النَّصية وِفق هذا المنظور **"بمثابة النَّقيض الحقيقي لما يمكن دعوته بالتَّاريخ بعد تنحيته جانبا والحلول محله، فالرأي الذي يعتبر أنَّ النَّصية صارلها وجود لرأي صائب، بيد أنَّها وبالطريقة نفسها لم تبرز في أي مكان محدد أو في أي زمان معين... فالنَّظريَّة الأدبيَّة بالشكل الذي تجري فيه ممارساتها اليوم في الأكاديمية الأمريكية، عزلت النَّصية في أغلب الأحوال عن الظروف والأحداث والحواس الجسدية التي جعلت منها شيئا ممكنا وأحالتها إلى شيء واضح جراء اعتبارها نتيجة للعمل البشري"**[1]. ما يعني امتهان النَّظريَّة الأدبيَّة للحرفة التخصصية بتحييد كلّ الظروف التَّاريخية، الاجتماعية الدُّنيوية عن الممارسات النَّقدية، وإنكار الوقائع التَّاريخية والظرفية، وهذه هي حُدود المسألة.

تؤكّد كلّ مقالة من كتاب **"إدوارد سعيد" "العالم والنَّص والنَّاقد"**، على تواشج النُّصوص الأدبيَّة مع الوقائع الدُّنيوية التي تجعل من وجودها أمرًا مُمْكِنًا، وأنَّ هذه الظروف في الوقت عينه نصيَّة بطبيعتها، فـ**"موقفه هو القول بأنَّ النُّصوص دنيوية وهي أحداث إلى حد ما، وهي فوق كل هذا وذاك قسط من العالم الاجتماعي والحياة البشرية وقسط بالتأكيد من اللحظات التاريخية التي احتلت مكانها فيها وفسرتها حين يبدو عليها التنكُّر لذلك كله"**[2]. حَري به صرف نظرنا نحو المغالطات التي تشوب الممارسات النَّقدية جراء ابتعادها عن الوقائع الدُّنيوية، من هنا تكون الدُّنيوية حلا لمشكلة النَّصية.

إنَّ الدُّنيوية فضلا عن كونها موقفًا إنسانيا إزاء العالم، وقدرة الإنسان على تشكيل عالمه الخاص، هي كذلك موقف من الثَّقافة؛ ذلك أنَّ النَّقد الدُّنيوي في إحدى وظائفه، هو تفكيك للحمة الثَّقافة مع الخطابات الأكاديمية المؤسساتية، و **"إدوارد سعيد"** يُوظف مصطلح الثَّقافة في كتابه **"للإشارة إلى بيئة وعملية وهيمنة مطمور فيها الأفراد في (ظروفهم الخاصة)، فضلا عن أنَّهم في**

1- إدوارد سعيد، **العالم والنَّص والنَّاقد**، تمهيد، ص08.

2- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

الوقت نفسه تحت المراقبة من فوق بواسطة البنية الفوقية ومن تحت بواسطة سلسلة كاملة من المواقف الميثودولوجية"[1]. مُتكئا على تصوُّر **"ماثيو أرنولد"** للثَّقافة في كتابه **"الثَّقافة والفوضى"** الذي سعى فيه كما يخبرنا **"إدوارد سعيد"**؛ إلى البرهنة على أنَّ المجتمع هو الأساس المادي لانتشار الثَّقافة وهيمنتها على الأفراد في نطاق واسع، وأنَّها –الثَّقافة- شبيهة بالهياكل العامة للدَّولة وأنظمتها.

يُشدِدُ **"إدوارد سعيد"** على ضرورة الانتقال السلس **"من البنوة إلى التبني From Filiation to affiliation"** *على سبيل استراتيجية عامة مُمَيّزَة للنَّقد الدُّنيوي **"تضيء مختلف الإمكانيات للقراءة النَّقدية، يقترح سعيد أن أنماط البنوة (الميراث أو النسب) التي قامت بدور القُوَّة الرابطة في المجتمع التقليدي أصبح من الصعب تحققها على نحو متزايد في تعقيدات الحضارة المعاصرة وقد أُبدلت بأنماط من التبني، وبينما تشير البنوة إلى خطوط في النسب في الطبيعة، يشير التبني إلى سياق في التعرُّف من خلال الثَّقافة"**[2]. بغية استحداث ميكانيزمات جديدة بالاستعانة بالأحزاب السياسية، والمؤسسات الثَّقافية، وحتى الترانيم الدّينية لتعويض نقص المجتمعات الغربيَّة أو عجزهم المتمثّل في اللامقدرة على التناسل الطبيعي.

نكتفي بهذا النَّصيب من عرض آراء **"إدوارد سعيد"** المتتالية في كتابه **"العالم والنَّص والنَّاقد"**؛ الكتاب **"الذي تكمن أهميته في انتقاله من نقد الخطاب الاستشراقي إلى نقد الخطاب النَّقدي في أمريكا، مُبرِزًا أنَّ النَّقد وتحت مظلة النزعة النَّصية، تحوَّل إلى ممارسة نظريَّة خلقت من حولها كثافة سميكة من المقولات التقنية والمنهجية، حالت دون رؤية العالم، لهذا كان عليه**

1- إدوارد سعيد، **العالم والنَّص والنَّاقد**، ص 13.

*- إنَّ صلات البنوة والتبني وفيرة في التاريخ الثَّقافي الحديث، فثمة أنموذج قوي يضرب بجذوره هذه الظاهرة مؤخر القرن التاسع عشر ومقدم القرن العشرين، حيث ترد فيه صورة عن عجز الحافز عن التوالد عجز المقدرة عن إنجاب الأطفال، مصورة بتلك الطريقة التي تمثله على أنه حالة عامة ابتلي بها المجتمع والثَّقافة على حد السواء، إنَّ يوليسيس والأرض القفر مثالان مشهوران على وجه التخصيص. يُنظر: إدوارد سعيد، **العالم والنَّص والنَّاقد**، ص21.

2- بيل أشكروفت، بال أهولواليا، **إدوارد سعيد "مفارقة الهُويَّة"**، ترجمة سهيل نجم، نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، الطبعة الأولى، 2002، ص39.

أن يؤكد على أنَّ النَّقد الحقيقي هو النَّقد المندغم في مشـــاغل الحياة"[1]. أو -إن شـــئنا- هو النَّقد الدُّنيوي الملتزم من خلال توظيفه لمفهوم **"الوعي النَّقدي"** للتدليل على مشـــروعه الضـخم؛ هو بطبيعته النَّقد المقاوم للضغوطات المنهجية المفروضة على الخطابات والنُّصوص الأدبيَّة بمعارضته لكلّ أشـكال التسـلط، كما عليه أن يكشـف عن تواطؤ المؤسـسـات الثَّقافية مع القِوى السـياسـية المهيمنة، ومن ثمَّ إبراز الروح الحماســية الدّينية للثَّقافة كأداة ســلطوية مُوَظَفَة من قبل الدَّولة وهياكلها العامة خدمة لمصالحها، إضافة إلى دعوته الصريحة لتبني رؤية تأويلية جديدة للنُّصوص الأدبيَّة الأوروبيَّة المنخرطة في العالم الدُّنيوي، باحتسـاب الشـرط الكولونيالي الذي لازم تلك الأعمال منذ لحظات تشـــكُّلها الجنينية إلى حين اكتمالها، بالارتكان طبعا إلى الطُروحات الفوكوية من قبيل الخطاب والســلطة، في إرســائه اللاواعي لمعالم نظريَّة بديلة للنَّظريَّة الأدبيَّة أصــبحت معلومة لدى جمهور الدَّارســين باســم النَّظريَّة الكولونيالية وما بعدها، وهي كلّها مفاهيم نُرجِئ تفجير دلالاتها الكامنة إلى الفصل الموالي.

1- لونيس بن علي، **إدوارد سعيد "من نقد خطاب الاستشراق إلى نقد الرواية الكولونيالية"**، ص268.

الفصل الأوَّل: في النَّظريَّة الكولونيالية وما بعدها

المبحث الأوَّل: إضاءات مفاهيمية

المبحث الثَّاني: البُنى المعرفية للنَّظريَّة الكولونيالية وما بعدها

المبحث الثالث: مع أقانيم النَّظريَّة ما بعد الكولونيالية

المبحث الأوَّل: إضاءات مفاهيمية

أوَّلا: الكولونيالية/ الاستعمار Colonialism

إنَّ مصطلح الكولونيالية في العتبة القرائية الأولى ما هو سوى تعريب للفظة الإنجليزية **"Colonialism"**، وإذما تتبعنا رُفقة **"آنيا لومبا"** سلسلة المعاني الاشتقاقية التي تتخذها هذه اللّفظة في المعاجم، خاصة قاموس أكسفورد للُّغة الإنجليزية **OED**، لوجدناها تنحدر من الجذر اللاتيني **"Colonia"** الذي يحمل معنى المزرعة، المستوطنة أو المستعمرة، وعلى وجه التخصيص تشير إلى **"الرومانيين الذين استقروا في أراضي أخرى إلّا أنَّهم احتفظوا بجنسياتهم؛ مستعمرة في بلد جديد... مجموعة من النَّاس يستقرون في موقع جديد ويشكلون جماعة خاضعة لدولتها الأم أو مرتبطة بها، وهكذا تتشكَّل الجماعة، وتتألَّفُ من المستوطنين الأساسيين وأحفادهم ووارثهم طالما أنَّ الرابطة مع الدَّولة الأم مستمرة"**[1]. وهو تعريف يتراءى لنا على أنَّه مبدئي بريء نسبيا، مُفرغ من أي شحنة دلالية ذات أبعاد هيمنية حين لحظة اللّقاء الأوَّل بين الجماعتين، هاته الأبعاد الكولونيالية التي تمحي بدورها الوجود الفعلي للتَّشكيل الجماعي الأصلي من قِبَل الجماعة النازحة، أو تعيد ارتسام معالم وجوده بما يتوافق مع هيئة الدَّولة الأم.

جرى في العرف البحثي حين توصيف مصطلح الكولونيالية/ الاستعمار Colonialism كمرحلة أولية؛ اقتصار جلّ الباحثين على عملية الاحتلال العسكري التي تتميَّز بها مفردة الكولونيالية من حيث هي الوظيفة الأولى لها، بمعنى الاكتفاء بالبُعد الوظيفي المتلخّص في اعتبارها أداة **"الاستيلاء على أرض الغير والسيطرة على ثرواتها، ولكن الكولونيالية وفقًا لهذا المعنى ليست مجرَّد توسُّع القِوى الأوروبيَّة المختلفة في آسيا أو إفريقيا أو الأمريكتين بدءًا من القرن السادس عشر فصاعدا؛ فقد كانت الكولونيالية سِمة متكررة ومنتشرة في التَّاريخ البشري"**[2]. إذ أنَّ خلاصة التمهيد الأولي هي منطلق الفِكرة التي نود تبيان مقصديتها ضمن مساحة رصد دلالات

1- آنيا لومبا، **في نظريَّة الاستعمار وما بعد الاستعمار الأدبيَّة**، ترجمة محمد عبد الغني غنوم، دار الحوار، اللاذقية، سوريا، الطبعة الأولى، 2007، ص17.

2- آنيا لومبا، **الكولونيالية وما بعدها**، ترجمة باسل المسالمة، دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر، دمشق، سوريا، الطبعة الأولى، 2013، ص18.

مصطلح الكولونيالية/ الاستعمار Colonialism أوروبيَّة التوسُّع، والمتأصّلة بدورها في تاريخ صعود الإمبراطوريات العتيد.

في سياق التَّحرّي عن مفهوم مصطلح الكولونيالية/ الاستعمار Colonialism، وبالإبقاء على القِوى العسكرية المؤدية للوظيفة الاستيلائية التي تميَّزت بها الكولونيالية على امتداد التَّاريخ البشري؛ نجد تعريفًا آخر لها عند انتقالنا إلى جماعة **أشكروفت (بيل آشكروفت، جاريث جريفيث، هيلين تيفين)**، تعريف ألفناه يُعبّر في أبسط تعريف له عن **"فرض دولة لحُكمها أو سيطرتها السياسية أو الاقتصادية خارج حدودها على دولة أخرى وشعبها دون رضاه، معتمدة في الأساس على الاحتلال العسكري لأراضي تلك الدَّولة، كما يُمثّل مصطلح الكولونيالية أهميّة في تعريف خصوصية شكل الاستغلال الثَّقافي الذي تطوَّر مع التوسع الأوروبي على مدار القرون الأربعة الماضية"**[1]. ما يعني أنَّه قد تمَّ توجيه فهمِنا من طرف جماعة **أشكروفت** إلى البُعد الجيوسياسي والصبغة الإكراهية التي ينطوي عليها مصطلح الكولونيالية، مرده للحُكم القسري الذي ترغمه الدُّول العظمى على الدُّول المستضعفة من داخل تُخومها الجغرافية، مُسخّرة في ذلك كلّ إمكاناتها المادية والعسكرية أوَّلها؛ للاستيلاء على ممتلكات شعبها هذا من جهة، ومن جهة أخرى يُضيف التَّعريف المستجلب ميزة ثانية تكّمن في حاشيته، ألا وهي البُعد الثَّقافي للغزو بعد تنامي المد الأوروبي المُوحش، وقت إذن أصبح يُنظر للكولونيالية على أنَّها شكل من أشكال الاستيلاء على القيّم الثَّقافية المتباينة.

يُقحمنا التَّصوُّر السابق للتَّعريف أعلاه، في قلب العلاقة الجوهرية بين الكولونيالية كعملية احتلال عسكري، وبين الجغرافيا باعتبارها الحيّز المكاني أو الأرضية التي تمارس عليها القِوى الاستعمارية استضعاف أهالي المستوطنات؛ لأنَّ دلالات مصطلح الاستعمار في حد ذاتها غير قارة تاريخيًا، فقد تَقَلَّبَت على أوجه التَّشكيل حتى **"أصبحت ذات مدلول سياسي يشير إلى عملية ارتبطت بالتحرك "الجيوسياسي" لبعض القِوى للسيطرة والهيمنة على مناطق آهلة، فالجغرافيا هنا مركزية في تملك هذه الكلمة لمفهومها، فالمكان هو الحيّز الذي تقع عليه**

1- بيل آشكروفت، جاريث جريفيث، هيلين تيفين، **الردّ بالكتابة "النَّظريَّة والتطبيق في آداب المستعمرات القديمة"**، ترجمة شهرت العالم، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2006، ص330.

السيطرة، التملُّك والمصادرة، وهي هيمنة على المكان في المقام الأوّل، وكل ما هو فوق المكان، بما يحتويه من مصادرووجود إنساني"[1]. من هذا المنظور لا نغالي إذا قلنا مع **"رامي أبو شهاب"** أنَّ رهان الكولونيالية هو الجغرافيا، الجغرافيا من أجل مضاعفة رصيد امتلاك الأراضي؛ لأنَّها تُمثّل في كلّ جوانبها احتلالا سياسيا عسكريا لأرض جغرافية خارجة عن نطاق تمركزها، ومن ثمَّ السيطرة على من ولاها بحجة تأهيل ما ليس آهلا من الأمكنة، حتى وإن كانت تلك الأراضي في أصلها مُعَمَّرة من قبل.

على الرغم من تعاضُد مصطلح الكولونيالية مع مصطلح الاستعمار؛ إلَّا أنَّنا نلقى في موضع آخر جماعة **أشكروفت** تُفرّق لنا بين كلمة **Colonialism** تلك الممارسة التي يتم من خلالها اكتساب السيطرة على بلد آخر باحتلالها عبر المستعمرين أو المستوطنين واستغلال ثرواتها الاقتصادية، وبين كلمة **Colonization**؛ عملية تأسيس مستعمرة من خلال الاستيلاء على مكان آخر[2]، وذلك من خلال اعتماد مترجمي مؤلفهم **" أحمد الروبي، أيمن حلمي، عاطف عثمان"** كلمة **"كولونيالي"** لكل من الصفة **"Colonial"** والاسم **"Colonialist"** الدَّال على شخص يناصر السياسة الكولونيالية، بينما استخدمت **"مستعمِر"** للاسم **"Colonist"** الدَّال على الشخص المستوطن في مستعمرة أو أحد المؤسسين للمستعمرة، أمَّا بالنسبة لكلمتي **"Colonialism"** و**"Colonization"** فقد استخدمت -جماعة **أشكروفت**- **"الكولونيالية"** للإشارة إلى الأولى و**"الاستعمار"** للثانية[3]، غير أنَّ هذه التَّفرقة الأشكروفتية، تفرقة عملية جيئت في إطار التَّقديم لمؤلفهم المشترك **"دراسات ما بعد الكولونيالية؛ المفاهيم الرئيسية" "Post-colonial studies: The Key Concepts"** وعرض الصعوبات التي لقيتهم خلال عملية تأليفهم للمُعجم، وحيرتهم من جهة أخرى بين التَّرجمة أو التعريب لبعض المصطلحات المُربكة في أحايين عديدة، لعلَّ مصطلح الكولونيالية واشتقاقاته

1- رامي أبو شهاب، **الرسيس والمخاتلة "خطاب ما بعد الكولونيالية في النَّقد العربي المعاصر النَّظريَّة والتَّطبيق"**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2013، ص46.

2- يُنظر: رامي أبو شهاب، **الرسيس والمخاتلة**، ص48.

3- يُنظر: بيل أشكروفت، جاريث جريفيث، هيلين تيفين، **دراسات ما بعد الكولونيالية "المفاهيم الرئيسية"**، ترجمة أحمد الروبي، أيمن حلمي، عاطف عثمان، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 2010، مُقدّمة التَّرجمة، ص29.

(الاسـمية، الصـفة) من بينهم، وليس في إطار معالجة النّظام التَّحليلي التَّعريفي بالمصـطلحين المُتقاربين الكولونيالية والاستعمار.

لا تقتصـر حيرة التَّرجمة أو التعريب على معجم جماعة **أشـكروفت**، بل تطال ميادين النَّقد العربي مُخلّفَةً وراءها أزمة مصـطلحية مفاهيمية، انقسـم من جرائها الدَّارسـون في الوطن العربي لفئتين، تحاول كل فئة منهما إضفاء الصبغة الشرعية لرؤيتها في تبني مصطلح على حساب المصطلح الثَّاني، حيث يتمظهر هذا الانشقاق **"في مصطلحي الكولونيالية والاستعمار، ولعلَّ المسمى الأوَّل يحيل إلى رغبة الدَّارسـين بالإبقاء على الكولونيالية تمييزا لها*، إذ يعدونها نظريَّة أدبيَّة نقدية، كما جاءت في لغتها الأصلية، وتمييزها اصطلاحيا من حيث عدم اختلاطها بالاستعمار ومفهومه السياسي الثَّقافي والتَّاريخي، ومركزه فعل السيطرة والاحتلال، في حين أنَّ من يفضلون الاستعمار يسـتندون إلى كون هذه الكلمة هي التَّرجمة العربية الشـرعية لكلمة كولونيالية Colonialism والمقابل لها، ولهذا فهي الأدق تعبيرا كونها تأتي ترجمة تحتمل واقعية الحضـور اللُّغوي للعربية، إذ لا حاجة إلى اسـتيراد كلمة طارئة وغريبة، لا سـيما عند توفر البديل في اللُّغة العربية"**[1]. فمن وجهة نظر القائمين على الدَّراسـات التُّرجمية لا يمكننا الاسـتعانة بتقنية التعريب؛ أي إخضـاع اللَّفظة الأجنبية لقواعد النّظام الصـوتي العربي، لاعتبارات منها أنَّها الوجه الأخير للعملية التُّرجمية، علاوة على أنَّ الثَّقافة العربية تمتلك في مخزونها اللُّغوي ما يُخوّلها من استحداث مقابل عربي للفظة الكولونيالية الأجنبية **Colonialism**، عن طريق خلق معادل لساني نصي وهو هنا لفظة الاستعمار الذي يضـمن لها عبر خاصـية التكافؤ بين الوحدات اللُّغوية المنقول منها وإليها؛ الاحتفاظ بكلّ الآثار الدَّلالية التي تحملها اللَّفظة الأجنبية "**Colonialism**"، وهذه الرؤيا من منظورنا رؤية عائمة في المثالية والتَّحيُّز لأنَّه على الرغم من وجود مقابل عربي **"الاسـتعمار"** لها، إلّا أنَّ المسـار المفاهيمي للمصـطلح، قد ينحرف عن الدَّلالات الأصـلية للوحدة اللّسـانية الأجنبية، لغُربة منشـئها وثقل خصـوصـية معطياتها التَّاريخية، والثَّقافية والاجتماعية كما هو الحال مع **"الكولونيالية Colonialism"**.

*- وهو التوجه الذي سنسلكه خلال مسارنا البحثي.

1- رامي أبو شهاب، **الرسيس والمخاتلة**، ص139.

– الاستعمار نظام Colonialism as a system *

يقودُنا الحديث عن الاستعمار لا محالة إلى التعريج على طرح الفيلسوف الفرنسي **"جان بول سارتر Jean Paul Sartre"** الجريء، الذي بعد إصدار كتابه **"الاستعمارية والاستعمارية الجديدة" "أوَّل مرة قبل بضعة عقود؛ هبَّت عواصف ثقافية تجاوزت النطاق الأوروبي إلى سائر بلدان العالم في ذلك الوقت، فهذا الكتاب الذي دونه فيلسوف الوجودية في زحمة الجدل الفلسفي كان له أثر سياسي وإيديولوجي واسع داخل البيئة اليسارية العلامية في حين كانت ردود التيارات اليمينية المُحافظة شديدة القسوة"**[1]. فبالرغم من كلّ المضايقات وسياسات الإكراه التي فرضت توجُّهاتها الفِكرية والسياسية والإيديولوجية -التطرُّف اليميني واليساري-، أمكننا القول أنَّ الفيلسوف **"جان بول سارتر"** حاز من الجرأة والشجاعة ما يكفل له ولطروحاته -التي لا يسعنا تفصيل عرضها هنا- بشأن المسألة الاستعمارية حق الاستثناء، بوقوفه ثابتًا في وجه السياسات المعادية للإنسانية ويُعاين أشكال تمظهراتها، فاضحًا في مرحلة تليها السياسة والنّظام الاستعماري الفرنسي في **الجزائر**.

يود أن يُطلعنا **"جان بول سارتر"** مُمَثّلا بالقضية الجزائرية الأبلغ؛ على صرامة النّظام الاستعماري الفرنسي وجهنمية طبيعته، مُنطلِقًا من فِكرة مُؤدَّاها **" أنَّ الاستعمار ليس مجموعة من المصادفات، ولا هو نتيجة تعدادية لألوف المشروعات الفردية؛ إنَّه نظام أُقِيم حوالي منتصف القرن التاسع عشر، وبدأ يؤتي ثماره حوالي 1880، ودخل في طور الانهيار عقب الحرب العالمية الأولى، وهو اليوم يرتد على الأمَّة المستعمِرة"**[2]. ما يعني أنَّ الخُطة الاستعمارية الفرنسية قد ارتسمت معالم استيلائها الأولى على الأراضي الجزائرية منذ أواسط القرن التاسع عشر، وبقيت إلى حد يومنا هذا رهن التشكُّل على الدوام في مراكز التَّخطيط الاستراتيجي، قصد إعادة بناء اقتصادها المُترهل، وهو الأمر الذي سيساعدنا على فهم جوهر النّظام الاستعماري عبر التَّاريخ،

---

* - هو عنوان الفصل الأوَّل من كتاب **"جان بول سارتر" "الاستعمار الجديد"**.

1- كوفي أنكوما، **الاستعمارية والاستعمارية الجديدة، نحن وأزمنة الاستعمار "نقد المباني المعرفية للكولونيالية وما بعد الكولونيالية"**، الجزء الثَّاني، ترجمة محمود حيدر، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2018، ص20.

2- جان بول سارتر، **الاستعمار الجديد**، ترجمة عايدة، سهيل إدريس، منشورات دار الآداب، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، 1966، ص21.

وذلك بربطه بالدافع الاقتصـادي أوّلا، فتاريخ الاسـتعمار الجزائري هو تاريخ المصـادرة التدريجية للأملاك الجزائرية بدءًا بالأراضي الزراعية التي حوَّل النّظام الاستعماري مالكيها إلى عبيد، مُشَكّلا في مرحلتها الاستغلالية قاعدة بروليتارية زراعية متينة تقلّص من حجم الملكيات الفردية، وبالتالي فإنَّ هذه السياسة الاستعمارية الزراعية تؤول إلى إفقار الشعب.

ثانيا: الإمبريالية/ الإمبراطورية Empire/Imperialism

حين مُتابعة مُستجدَّات الفِكر الأكاديمي الغربيّ واتجاهاته الرَّئيسة -في حدود مقدرتنا- نَلِفُ أنَّ مصطلح **"الإمبريالية Imperialism"** وحمولته الدَّلالية، تتعالق مع مضامين مصطلحات أخرى من مثل **"الاسـتعمار"** و**"الإمبراطورية"** التي قد ينوب أحدهما الآخر وظيفيًا، ما يُعكّر لنا صـفو الأفق المفاهيمي، والواقع أنَّ هذه المماثلة أوّلا بين **"الإمبريالية"** و**"الاسـتعمار"** كونه تلك الرغبة الجامحة في الاستيلاء على ما تيسر من مستعمرات خلال القرن التاسع عشر، وبين **"الإمبريالية"** و**"الإمبراطورية"** ثانيا؛ تُعيق تحصـيل دراسـة جادة تشـبع فضـولنا العلمي الرَّاهن، ذلك أنَّ **"الإمبريالية مثلها مثل الكولونيالية لا يمكن فهمها من خلال محاولة ربطها بمعنى دلالي محدد؛ وإنَّما عن طريق ربط معانيها المتحوّلة بالعمليات التَّاريخية"**[1]. حيث كانت تلك العمليات بمثابة ذروة دراماتيكية لها عبر تكالب القِوى العظمى للتَّوسـع الاسـتعماري، حتى عُدَّت هذه العملية التَّاريخية جوهرًا للإمبريالية، لعلّها الحُجة التي تشـفع لنا إضـفاءنا جرد نظري لموضـوعة الإمبريالية والنَّظريَّات البارزة حولها.

عَنَت كلمة **"الإمبريالية Imperialism"** التي لم تتخذ مجرى التَّحديد المصـطلحي وِفق تحقيب**"آنيا لومبا"**، إلَّا منتصـف القرن التاسـع عشـر ومنذ تداوليتها المبكرة في اللُّغة الإنجليزية؛ **"السـيطرة أو القُوَّة العظمى، بصـيغة مماثلة هي أمروسـلطة أعلى، أمَّا قاموس أكسـفورد لُّلغة الإنجليزية فهو يُعرّف كلمة "إمبريالي" بأنَّها ما تعلَّق بالإمبراطورية، أمَّا "الإمبريالية" تعني فيه حُكم الإمبراطور خصـوصـا عندما كوَّن هذا الحُكم اسـتبداديا أوتعسـفيا، وهي روح الإمبراطورية أو محركها"**[2]. حيث يتبيَّن لنا من المجتزأ اللُّغوي المقتضـب الذي أوردناه أنَّ المعجم الإنجليزي يصـلُ

1- آنيا لومبا، **الكولونيالية وما بعدها**، ص21.

2- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

مدلول مصـطلح **"الإمبريالية"** بمدلول مصـطلح **"الإمبراطورية"** حدَّ التماهي، فالإمبريالية من هذا المنطلق اللّسـاني تتورَّط في الأحكام الإمبراطورية الطاغية والمسـتبدة لمناطق جغرافية خارجة عن حدود بلدها، بعبارة أخرى يضـفي هذا التَّعريف صـفة القرابة والمطابقة على مضـامين الصـيغتين اللَّفظتين **"الإمبريالية"** و**"الإمبراطورية"**؛ إجرائيا كمسـتوى أوَّلي من التَّوصـيف المختزل في نظام حُكم فرد موغل في القدم، تمتد هيمنته وتتوسع وِفقًا لمنطق القُوَّة والهيمنة.

وهكذا تاريخيًا، تربط الإمبريالية أيما ارتباط بالإمبراطورية **"فهي في حدّ ذاتها قد كانت ملمحًا لكلّ فترات التَّاريخ، حيث بسطت إحدى الأمَّم سيادتها على واحدة، أو العديد من الأمَّم المجاورة، فالملمح المهم للإمبريالية هو أنَّه ورغم حداثتها نسبيا كمصطلح يستخدم لوصف سياسة التَّوسع الأوروبي في القرن التاسـع عشـر، فإنَّ جذورها التَّاريخية متأصـلة تمتد إلى الماضـي إلى الأزمة الرومانية، باشـتقاقها من الكلمة اللاتينية "Imperium" لوصـف سـيادتها على العالم البحر المتوسـطي"**[1]. إذ أنَّها -الإمبريالية- ممارسـاتيًا ظلَّت مُتيمنة بعقيدتها التَّوسـعية الضـاربة بجذورها عُمق التَّاريخ العتيد بالرغم من عدم اسـتقرار مفهوم لها، فهي نظريًا لم تتخذ شـكلها النهائي إلَّا مع تنامي المد السـياسـي والعسـكري الأوروبيّ في النّصـف الثَّاني من القرن التاسـع عشـر، حينما عَبَّدَت القِوى العسـكرية الطريق لتنشـئة مسـتوطنات جديدة، تضـمن بفعلها بسـط هيمنتها ونفوذها على مناطق استراتيجية كإفريقيا، آسيا وأمريكا اللاتينية.

تسـري جماعة **أشـكروفت** في حُكْمها التَّعريفي بشـأن **"الإمبريالية"** على نفس خطى التَّوصـيف آنف الـذكر، فمن وجهـة نظرهم أنَّ **"الإمبريـاليـة"** مصـطلح **"يشـير في معنـاه العـام إلى تشـكيـل إمبراطورية، وعلى هذا النحو تصبح الإمبريالية جانبا قائما في جميع الفترات التَّاريخية مُعبرًا عن هيمنة دولة ما على دولة أخرى أو عدد من الدُّول المجاورة، كما يجدر التمييز بين الإمبريالية والكولونيالية، حيث تقوم الأخيرة على تأسـيس مسـتعمرات في الأراضـي التي جرى احتلالها"**[2]. هكذا يضيف هذا التَّعريف الذي أولته جماعة **أشـكروفت** فضلا عن معناه الأوَّلي العام الذي يُزاوج بين مدلولات **"الإمبريالية"** و**"الإمبراطورية"**؛ ضـرورة التَّفريق بين **"الإمبريالية"** أو **"الإمبراطورية"**

1- نادية بوحاريش، **النَّظريَّة ما بعد الكولونيالية "أرضـية الفكر المتنوّر"**، الماهر للطباعة والنشـر والتوزيع، سطيف، الجزائر، الطبعة الأولى، 2019، ص20.

2- بيل أشكروفت، جاريث جريفيث، هيلين تيفين، **الردّ بالكتابة**، ص326.

باعتبارهما مرحلة فُتوح تاريخية، قِوامها سيطرة وهيمنة دولة ما على دولة أخرى أو مجموعة من الدُّول بُغية بسط نفوذها السياسي، والعسكري، والاقتصادي، كما أنَّها تبقى رهينة سياق زمني محدد، وبين **"الكولونيالية"** كحالة ثقافية تتعدَّى الفترة التَّاريخية المتمثّلة في الاستحواذ الكلّي على أراضي الغير، وتغطي المد الإمبريالي منذ اللَّحظة الاستعمارية الأولى للتَّاريخ الإنساني، حتى الوقت الرَّاهن.

– الإمبريالية أعلى مراحل الرأسمالية*

في أوائل القرن العشرين، أضفى لينين وكوتسكي (بالإضافة إلى كُتَّاب آخرين) معنًى جديدًا لكلمة **"إمبريالية"** عن طريق ربطها بمرحلة معينة من مراحل تطوُّر الرأسمالية، وفي كتاب **"الإمبريالية أعلى مراحل الرأسمالية" (1947)**، يناقش لينين أنَّ نمو الرأسمالية كموارد مالية والصناعة في الدُّول الغربية أنشأ فائضا هائلا من رأس المال[1]، وهو تصوُّر يوسّع من الأفق المفاهيمي لمصطلح "**الإمبريالية**" ويمنحه بُعدًا ومفهومًا اقتصاديًا حينما يُزاوج **"فلاديمير لينين "** بين الإمبريالية والرأسمالية، ليس بصفتها نظامًا اقتصاديًا عالميًا يُقدّم تحليلا علميا نموذجيا لأساليب الإنتاج فحسب؛ إنَّما يسقِفُ معناها ويُتَوِجّه على اعتبارها أعلى مرحلة للرأسمالية، لتكوُّن "**الماركسيين أنَّ الرأسمالية إلى زوال، وأنَّ هذه الأخيرة ستستغل البلدان الأقل نموا بشكل مُمَنْهَج لتأجيل ذلك الزوال، والبقاء على قيد الحياة، وأنَّ الإمبريالية متأصّلة في الرأسمالية، كما أنَّ السعي وراء تزايد الربح سيؤدي -حتما (حسب زعم الماركسيون)- إلى المواجهة العنيفة بين البلدان"**[2]. ليرتبط بهذا مفهوم **"الإمبريالية"** وِفقا للزعم الماركسي بالنفوذ الخارجي والسعي وراء إرادة بسط نفوذ هيمنة

---

*- هو عنوان في حقيقته مقتبس من كتاب **"فلاديمير لينين Vladimir Lenin" "الإمبريالية أعلى مراحل الرأسمالية"** الصادر عام **1917**، وتعني كلمة **"الرأسمالية Capitalism"** ذلك التَّشكيل الاقتصادي الاجتماعي الذي حلّ محل الإقطاع، حيث تقوم الرأسمالية على الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج، واستغلال العمل المأجور، واستخلاص فائض القيمة هو القانون الأساسي للإنتاج الرأسمالي، نشأت في القرن السادس عشر، ولعبت دورا تقدُّميا في تطوُّر المجتمع، فقد حققت إنتاجية عمل كبيرة أعلى بكثير مقارنة بالإقطاع، ودخلت الرأسمالية في مستهل القرن العشرين أعلى مراحلها وآخرها، مرحلة الاستعمار التي تتميز بسيطرة الاحتكارات وتحكم الأقلية المالية. يُنظر: م. روزنتال، ب. يودين، **الموسوعة الفلسفية**، ص224-225.

1- يُنظر: آنيا لومبا، **الكولونيالية وما بعدها**، ص22.

2- محمد سبيلا، نوح الهرموزي، **موسوعة المفاهيم الأساسية في العلوم الإنسانية والفلسفة**، منشورات المتوسط، ميلانو، إيطاليا، الطبعة الأولى، 2017، ص61.

الحكومات الغربيَّة عسكريًا واقتصاديًا ومن ثمَّ ثقافيا، على البلدان المستضعفة وتغدو **"الإمبريالية"** سِمة **"الرأسمالية"** المميّزة ووجهُها المُوحش.

إنَّ القفزة الهائلة التي حققها النّظام الرأسمالي بداية من القرن العشرين بتحويله النَّماذج التجارية التقليدية المحلية إلى أسواق عالمية؛ خلقت تُخمة في تصدير رأس المال، تحت وطأة الثَّورة الصناعية التي أحلَّتْ في الدوائر الزراعية الآلة محل العامل، صاحبها تغيّرات جذرية في طبيعة العلاقات بين المستعمرات والمراكز المتروبولية، وقلبت معها أطراف المعادلة التجارية من استيراد الدُّول الأوروبيَّة للُقْمَة خُبزها من الدُّول التي تتولى نِعمتها إلى تصدير ثروات هذه الأخيرة لها، مِمَّا ترتب عنه انهيار الاقتصاد الإقليمي في مقابل ازدياد فرص مصادرة رأس المال، وأقبلت الدُّول المستعمَرة على المُتاجرة بحُريَّتها أوَّلا وبثرواتها ثانيا.

وحتى تخفف الدُّول الرأسمالية من عبء تضخم رأس المال وصعود شركات عملاقة لا تكف عن التنافس؛ سارعت إلى تعميم النّظام الرأسمالي والتَّوسيع من خارطته الجغرافية عبر البحث عن فرص للاستثمار الخارجي، هذه التَّطوُّرات الاقتصادية قد أقحمت الدُّول الرأسمالية وأدخلتها في مرحلة جديدة أطلق عليها اسم **"الإمبريالية الجديدة Neo-Imperialism"**، جعلتنا نُعيد النَّظر في الحُكم التَّوصيفي لموضوعة الإمبريالية والتساؤل عن ماهية النّظام الرأسمالي، هل هو ذو طبيعة اقتصادية أم سياسية؟ **"فإذا عرَّفنا الإمبريالية بأنَّها نظامٌ سياسي يتحكَّم فيه مركز إمبريالي بالبلدان المستعمَرة، فإنَّ منح الاستقلال السياسي يُشير إلى نهاية الإمبراطورية وانهيار الإمبريالية، ولكن إذا كانت الإمبريالية نظاما اقتصاديًا في الأصل يخترق الأسواق ويسيطر عليها، فإنَّ التغيُّرات السياسية لا تؤثر فيه أساسا"**[1]. هذا يعني أنَّ محاولات الإجابة عن التساؤل المزمن حول طبيعة الإمبريالية بالنّظام الرأسمالي، لا تتجاوز حدَّ التخمين ولا تساعدنا على تخريج حُكم نهائي يختزل في حد الإجابة عن التساؤل المطروح، بل نلفها تُغرِق تفكيرنا وتُلقِي به في غياهب التَّيه المصطلحي، لاستحداث صيغ مُتعارضة حين توصيف العلاقة بين الإمبريالية والرأسمالية متعدّدة النُّظم أحادية الرؤيا، من بين هذه الصيغ المستحدثة نُحصي الإمبريالية الأمريكية، الإمبريالية السوفياتية، الإمبريالية الاشتراكية، على سبيل التَّمثيل لا الحصر.

1- آنيا لومبا، **الكولونيالية وما بعدها**، ص23.

في الضفة الفرانكفونية نلقى **"جان بول سارتر"** يَنزع عن **"فلاديمير لينين"** وفي الوقت نفسه عن **كوتسكي**؛ أصالة وأسبقية طرح الرؤيا الاقتصادية للإمبريالية في مستهل القرن العشرين، مُرجِعًا مد أصل النّظام الاقتصادي للنزعة الإمبريالية في حد ذاته إلى أوَّل الشركات المالية وبالتحديد في عهد الإمبراطورية الثَّانية، كما يُرَجّح أنَّ أوَّل فرضية أصيلة تطرح فِكرة مُماثلة الرأسمالية للاستعمار جاءت من غير شك حينما أدلى الوجه العظيم من وجوه الجمهورية الثالثة **"جول فيري"** على حد توصيف **"جان بول سارتر"**؛ بتصريحه، هذا الوجه العظيم الذي عرَّف الاستعمار بحديثه عن فرنسا وكيف أنَّها **"استفرغت كثيرا رؤوس الأموال وأصدرتها إلى الخارج بكميات كبيرة، مصلحة في أن تنظر إلى المسألة الاستعمارية من هذه الزاوية؛ إنَّها قضية الأسواق، بالنسبة لبلاد كبلادنا، مدعوة بسبب من طبيعتها نفسها وصناعتها، إلى أن تصدر صادرات عظيمة...فحيث السيادة والسياسة، تكون سيادة المجتمعات - السيادة الاقتصادية"**[1]. وهي إذن الحُجة التَّاريخية والاقتصادية التي استند إليها **"جان بول سارتر"** عندما ولَّى شطر اهتمامه الإنساني الحُر، قُبالة اجتراح اللاوعي الغربي الأوروبي وفضح عقليته الإمبريالية ماضيا وحاضرا مستفتحا ببلده **فرنسا**، التي لطالما ادعت على مدار التَّاريخ الثَّقافي نشر الرسالة التحضرية في مستعمراتها، غير أنَّه سرعان ما تبيَّن تواتر تناقضاتها اللاإنسانية وتَجَدُّد مضامينها عبر التَّاريخ.

غير أنَّ ما استوقف تأملنا في استطلاعات **"جان بول سارتر"** للتجارب الاستعمارية تاريخيا؛ هو مُلامسته لتقليد قديم في التَّجربة الاستعمارية يتخذ شكله الحالي من الخبرات التَّاريخية "للمستعمرات الأنغلوساكسونية، هذا التقليد يتعلَّق بإمكانية تطبيق مصطلح **"الإمبراطورية"** بحذافيره على الاستعمار الفرنسي؛ لأنَّه فعلا قد سادت فترات من الإمبراطورية في الاستعمار الفرنسي في القرن التاسع عشر، ولكن ما يلاحظ تاريخيًا فإنَّ ما جعل الاستعمار الفرنسي يدوم ويتجذر في مستعمراته داخل إفريقيا وخارجها هو تداول الجمهوريات، خاصة الجمهورية الثالثة التي قامت على أنقاض جمهورية "نابليون بونابارت" المسنة "[2]، ما يجعلنا نتساءل حول ما إذا آن أن

1- جان بول سارتر، **الاستعمار الجديد**، ص23.

2- يُنظر: وحيد بن بوعزيز، **جدل الثَّقافة "مقالات في الآخرية والكولونيالية والديكولونيالية"**، دار ميم للنشر، جزائر العاصمة، الجزائر، الطبعة الأولى، 2018، ص15.

يؤذن لمصطلح "**الجمهورية Republic** " بأن يُستضاف على مأدبة التَّحليلات النَّقدية والسياسية الرَّاهنة، لتحصيل فهم حصيف يلملم أشلاء مفاهيم الظاهرة الكولونيالية المتناثرة.

إزاء انتقالنا إلى حد المماثلة الثَّاني بين "**الإمبريالية**" و"**الإمبراطورية**" فإنَّنا بأي حال من الأحوال نُقِرُّ بأقدمية ميلاد مصطلح "**الإمبراطورية Empire**" الذي ترجع أصوله الأولى إلى الجذر اللُّغوي اللاتيني "**Empra**"، **والذي يعني الشخص العظيم؛ حيث أطلق على عدد من الأباطرة الرومان، وتشير الدّراسات إلى أنَّ أوّل من أطلق عليه هذا الوصف هو "أكتافيوس"، فالإمبراطورية تدل على حُكم الفرد الذي يمتد على مساحات شاسعة من الأرض، وقد كان وراء توسع هذه الإمبراطوريات مجموعة من العوامل ترتبط في أساسها بالرغبة في توسيع دائرة التجارة، دعم الاقتصاد، والهيمنة العسكرية، ثمَّ الرغبة في نشر الديانات**"[1]. بهذا المعنى الأوَّلي يتبادر إلى فهمنا أنَّ "**الإمبراطورية**" هي عبارة عن ترسانة من الممتلكات العسكرية، والسياسية والاقتصادية التي عاثت قرونا من الزمن، تقريبا بدءًا من توصيف الرومان لشخوصهم العظيمة أوَّلهم "**أوكتافيوس**"، وصولا إلى عصر اكتمال الإمبراطورية في الفترة الممتدة ما بين القرنين الثامن والتاسع عشر حيث تناوب الأباطرة على حُكم نصف الكرة الأرضية، بسطا منهم لنفوذهم الاقتصادي والعسكري وحتى معتقدهم الدّيني.

إنَّ الحقيقة التي يتوجَّبُ علينا تِبيانها في عرض تعريف للإمبراطورية التي تداولت على نحو إيجابي، هي أنَّه في سبعينيات القرن التاسع عشر سادت الإمبراطورية العالم الحديث مستحدثة نظامًا جديدًا من الإمبريالية؛ نظام كولونيالي في جوهره؛ لأنَّه سرعان ما ترجم التفوُّق الاقتصادي، السياسي والعسكري إلى غزو رسمي لأراضي مطروقة تُكنى المستعمَرات، وبالتالي فإنَّ الإمبراطورية "**ليست ظاهرة حديثة، هي في حقيقة الأمرواحدة من أقدم أشكال الأنظمة السياسية القائمة على السيطرة العسكرية والاقتصادية التي توسع من خلالها جماعة معينة سلطتها على كثيرمن الجماعات الأخرى وتعززها**"[2]. بمعنى أنَّه غالبا ما قدَّمت الإمبراطوريات عبر أنظمتها الكولونيالية

1- يُنظر: محمد سبيلا، نوح الهرموزي، **موسوعة المفاهيم الأساسية في العلوم الإنسانية والفلسفة**، ص60.

2- دوغلاس روبنسون، **التّرجمة والإمبراطورية "نظريَّات التَّرجمة ما بعد الكولونيالية"**، ترجمة ثائر ديب، المجلس الأعلى للثّقافة، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 2005، ص22.

العريقة (السياسية، والعسكرية، والاقتصادية)، الجماعات التي استحوذت على أراضيها في قوالب جاهزة تضمن هرمية التَّقسيمات الثنائية "قويّ/ ضعيف، متقدّم/ متخلّف، متحضّر/ همجي".

ممَّا لا شك فيه أنَّ كتاب **"الثَّقافة والإمبريالية" لـــ"إدوارد سعيد"** يتصدَّر الأعمال الأدبيَّة التي أثارت إشكالات تتعلَّق أساسا بتأويلية كُبريات الأعمال الأدبية دُنيويا، فهو من بين الكُتب القليلة **"التي توصف بأنَّها عظيمة دون ريب؛ عظيم أوَّلا في مداه ورحابة آفاقه وعلمه، وهو عظيم ثانيا في منظوره، ثمَّ إنَّه عظيم في طبيعة الموقف الأخلاقي والفِكري الذي ينطلق منه إدوارد سعيد، وفي اللُّغة الجليلة التي كُتِب بها، وفي قُوَّة فِكره، وتأويلاته الجديدة بخصوص نشأة الرّواية، ويفسر انتشارها الملازم لانتشار الإمبريالية وفِكرة الإمبراطورية"**[1]. فالفِكرة الرَّئيسة التي يطرحها الكتاب هي إعادة قراءة الثَّقافة ومناهضة الإمبريالية الغربيَّة ضمن سياق معرفي بَيّن المنهج، يُرَجِح إمكانية الفهم؛ فهم النَّظريَّات المتعلّقة بالعالم وتجليها في البنيات النَّصية للفِكر والسرد الغربي، مُستأنسًا بمقولات من قبيل (القراءة الطباقية، المادية الثَّقافية/ التَّأويل المادي للتَّاريخ، ثقافة المقاومة، المصادرة)، حيث لم يكتف بأرخنة الرّواية؛ بل راح يتقصى عوامل نشأتها ويربط بين الامتداد الإمبراطوري وبين ازدهارها، كونها عوامل تندرج ضمن العملية الإمبريالية وحضور سلطتها، لعلَّها العوامل التي تضفي الشرعية على تبياننا الإطار المعرفي الذي مكَّن **"إدوارد سعيد"** من أمبرطة الرّواية .

يتخذ **"إدوارد سعيد"** في منهجه رؤية مغايرة لفهم طبيعة العلاقة بين الإمبريالية والكولونيالية في تكوين السياق الفِعلي والإطار المرجعي للعمل الأدبيّ الذي يكون موضوعه هو الإمبراطورية؛ يتجاوز به عهد الإمبريالية الكلاسيكية، حيث يعني بالإمبريالية **"الممارسة والنَّظريَّة، ووجهات النَّظر التي يملكها مركز حواضري مسيطر يحكم بقعة من الأرض قصية، أمَّا الاستعمار الذي هو دائما تقريبا من عقابيل الإمبريالية، فهو زرع مستوطنات في بقاع من الأرض قصية وكما يعبر مايكل دويل فإنَّ الإمبراطورية هي علاقة رسمية أو غير رسمية، تتحكَّم فيها دولة بالسيادة السياسية الفعالة لمجتمع سياسي آخر، أمَّا الإمبريالية فهي بباسطة العملية أو السياسة اللّتان بهما يتمُّ**

1- إدوارد سعيد، **الثَّقافة والإمبريالية**، ترجمة كمال أبو ديب، دار الآداب للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الرابعة، 1996، مُقدّمة المترجم، ص13.

تأسيس الإمبراطورية أو إدامتها والحفاظ عليها"[1]. فمفهوم "**الإمبراطورية**" ما هو سوى إطار يتوجَّبُ من خلاله فهم الكلّية الكونية وِفقًا لمنطق القُوَّة، النفوذ والاستحواذ الذي تهدف إليه صيغ السلطة، إضافة إلى تأكيد "**إدوارد سعيد**" لنا في تعريفه المميّز نظريًا وإجرائيًا لكلّ من "**الإمبريالية**"، "**الاستعمار**" و"**الإمبراطورية**"؛ على أنَّ "**الإمبريالية**" على النقيض من "**الإمبراطورية**" هي مرتكزة في مجملها على تأسيس فضاء لا منتهي تنبسط فيه السلطة، وأنَّ "**الإمبراطورية**" بوصفها مرحلة من مراحل التَّاريخ الإنساني؛ تُمثّل الصيغة النَّموذجية الفِعلية للإمبريالية، ذلك أنَّها لا تكتفي بالتَّحكم في رقعة جغرافية معينة وسيادتها، بل تصبو إلى التَّحكم في الطبيعة الإنسانية.

يُعالج "**إدوارد سعيد**" مفهوم "**الإمبراطورية**" وِفق تصوُّر يرى في أشكال الإنتاج الثَّقافي صياغات منشبكة مع الإمبراطورية والمد الإمبريالي، فالإمبراطورية بحسبه هي مصطلح يشير إلى القِوى العظمى التي تركزت في القرن التاسع عشر على أيدي بريطانيا وفرنسا وبعدهما في بلدان غربية أخرى (الولايات المتحدة خصوصا) ولقد أوج هذا القرن "**ارتقاء الغرب**" ومكَّنت القُوَّة الغربيَّة الحواضر الإمبريالية من أن تمتلك وتراكم أراضي ورعايا ذات حجم مذهل كمستعمرات، ومحميّات، وتابعيات، وأقطار خاضعة، وفي معناها الشمولي تعني ذلك الفضاء الإمبريالي؛ أي الامتداد الكوني الخارق للإمبريالية التقليدية في القرن التاسع عشر وأوائل العشرين[2]، لهذا فهو يدعو إلى "**حسب حساب الحنين إلى الإمبراطورية، وينبغي علينا كذلك أن نحاول النَّظر بإمعان وبشكل تكاملي إلى الثَّقافة التي غذَّت تلك المشاعر والمعقلنات، وغذَّت فوق كل شيء تلك المخيّلة الإمبراطورية، وكذلك ينبغي أن نسعى إلى وعي هيمنة العقائدية الإمبريالية تلك العقائدية التي كانت قد أصبحت، مع حلول القرن التاسع عشر، متجذّرة تماما في شؤون الثَّقافات التي ما نزال نحتفي بملامحها الأقل إثارة**"[3]. ومن ثم راح يتفحص أثر التَّضمينات الإمبريالية والكيفية التي تغلغلت بها إلى نسيج الثَّقافة الغربيَّة عبر الوسائط التخييلية، متعدية القوانين السياسية والاقتصادية، حتى يغدو بهذا الفضاء السردي فضاءً إمبراطوريًا تَمَلُّكِيًا.

1- إدوارد سعيد، **الثَّقافة والإمبريالية**، ص80.

2- يُنظر: المرجع نفسه، ص76-79.

3- المرجع نفسه، ص83.

إذ لن يتأتى لنا تصيُّد الدَّلالات المميّزة للإمبريالية عن الكولونيالية بحسب تصوُّر "آنيا لومبا" إلَّا بفصل كلّ واحدة منهما عن الأخرى؛ **"وِفقًا لطفراتهما التَّاريخية، حيث إنَّ الطرق المفيدة في التمييز بينهما هي فصلهما عن بعضهما ربما ليس من حيث الزمان، وإنَّما من حيث المكان، والتَّفكير في الإمبريالية أو الإمبريالية الجديدة بأنَّها ظاهرة نشأت في المدينة وأدَّت إلى الهيمنة والسيطرة، وكانت نتيجتها الكولونيالية أو الكولونيالية الجديدة، وهكذا فإنَّ الدَّولة الإمبريالية هي العاصمة التي تتدفق منها السُلطة، والمستعمَرة هي المكان الذي تخترقه وتسيطر عليه"**[1].

ففيما مقصدية القول المميّز إجرائيا بين كل من **"الإمبريالية"** و**"الإمبراطورية"**، هو أنَّ معيار التَّفرقة أو الفصل مُمارساتيا بين مدلولاتهما الهيمنية، يكمن في زعم موقعة **"الإمبريالية"** على خارطة السُلطة مدنية المنشأ، لا تغطية السياق الزمني لمدهما الهيمني مذ لحظة الكولونيالية الأولى حتى وقتنا الرَّاهن، حيث من على أرضية السُلطة تلك بوسع مضامين الدَّولة الإمبريالية الكولونيالية الاشتغال دون مستعمَرات رسمية كما سيوضح ثالث مصطلحاتنا الارتكازية **"الكولونيالية الجديدة"**.

1- آنيا لومبا، **الكولونيالية وما بعدها**، ص24.

ثالثا: النيو-كولونيالية/ الاستعمار الجديد Neo-colonialism

حالما افتكَّت عديد الدُّول العالمثالثية استقلالها ستينيات القرن الماضي وباشرت في مناقشة التَّركة الكولونيالية، طفا مصطلح **"الكولونيالية الجديدة Neo-colonialism"** على حواف الدوائر الأكاديمية، هذا المصطلح الذي ابتدعه الرَّئيس الغاني الأوّل **"كوامي نكروما Nkrumah Kwame"** المتجلي في العتبة القرائية الأولى لمؤلفه الذي أبصر النُّور عام **1965**؛ ألَّا وهي العنوان **"الكولونيالية الجديدة: المرحلة الأخيرة للإمبريالية Neo-colonialism: The Last stage of Imperialism"**، ولاقى استحسانا معتبرا لدى نشطاء المشهد السياسي والثَّقافي لأنَّه يصبو لاشتغال مفهوم **"الكولونيالية الجديدة"** وتفعيله أكاديميا، عن طريق ابتداع نماذج تعاين شدَّة تبعية المستعمَرات السابقة خاصة الدُّول الإفريقية من النَّاحية الاقتصادية، والسياسية، والعسكرية لدول المتروبول، حتى بُعيْد جلائها للقِوى الاستعمارية وتحرُّرها النسبي من السياسة الكولونيالية.

يعتكز **"كوامي نكروما"** في أطروحة **"الكولونيالية الجديدة"** وتحليلاته للمُمارسات الاستعمارية الرَّاهنة؛ على تصوُّر يرى فيه أنَّ **"بقايا القِوى الكولونيالية السابقة والقِوى العظمى الجديدة الصاعدة على المشهد العالمي مثل الولايات المتحدة الأمريكية؛ قد ظلَّت تلعب دورًا حاسما في مصائر الدُّول الإفريقية عن طريق تثبيت الأسعار في الأسواق العالمية، الشركات متعددة الجنسيات، الاتحادات الاحتكارية، إضافة إلى تنويعة من المؤسسات التَّعليمية والثَّقافية"**[1]. وهي كلّها نماذج اقتصادية وثقافية راهنة تبدو مقنعة في ظهورها تُظْهِر عكس ما تستبطن، تضمن للدُّول المتروبولية الرأسمالية تبعية مستعمَراتها الإفريقية الطيّعة وعلى رأسهم **"الولايات المتحدة الأمريكية"**.

تُشكك المترجمة **"ديانا حاج"** في جدوى أطروحة **"الكولونيالية الجديدة"** التي شاعت مع أبرز دُعاة الوحدة الإفريقية **"كوامي نكروما"**، فقد رأت أنَّ الفرانكفونيين يُرجعون مد أصالة الأطروحة إلى الفيلسوف الفرنسي الوجودي **"جان بول سارتر"** حينما استخدم مصطلح **"الكولونيالية الجديدة"** لأوَّل مرَّة في كتابه " **Colonialism and Neo-colonialism**" الذي نقله إلى العربية **"عايدة وسهيل إدريس"** بعنوان **"الاستعمارية والاستعمارية الجديدة "**؛ للإشارة إلى

1- بيل أشكروفت، جاريث جريفيث، هيلين تيفين، **دراسات ما بعد الكولونيالية "المفاهيم الرئيسية"**، ص254.

نظرة الدُّول الاستعمارية المنخرطة في النّظام الرأسمالي إلى مستعمراتها المختزلة في حد الأسواق، في حين يُعيد الطرف الثَّاني المقابل جذور مصطلح **"الكولونيالية الجديدة"** إلى الطرح اللينيني الذي أضفى الصبغة الاقتصادية على المسألة الكولونيالية، غير أنَّ الفصل في أسبقية وأصالة مصطلح **"الكولونيالية الجديدة"** لا يعنينا بقدر تغطية جهازه المفاهيمي.

ينحو **"كوامي نكروما"** في تعريفه لمصطلح **"الكولونيالية الجديدة"** منحى **لينين** نفسه وأتباعه الجدد، مثل **"فاسيلي فاجروشيف Vasili Vajrushev" الذي عرَّف "الكولونيالية الجديدة" بأنَّها سياسة استعمارية تقوم بها القِوى الإمبريالية بآليات جديدة خفية لتعزيز الرأسمالية وتعظيم النفع والإبقاء على النفوذ الاقتصادي، والسياسي، والإيديولوجي والعسكري للفترات الاستعمارية"**[1]. ليتبيَّن لنا في هذا المقطع أنَّ **"الكولونيالية الجديدة"** هي الوجه النَّاعم للأوجه الحربائية التي تتقلَّبُ عليها المشاريع الرأسمالية الإمبريالية وأخطرها على الإطلاق، لأنَّه عن طريق نعومة استراتيجيتها تتمكَّن الدُّول الأوروبيَّة المتروبولية من التظاهر بالتّخلي عن سلطتها الرسمية على مجتمعات مستعمَراتها القبلية، وتلدغها باستحداث طرائق جديدة تمس كلّ قطاعات مستعمراتها "السياسية، والاقتصادية، والاجتماعية، والثَّقافية"، حفاظًا منها على تبعيتها العمياء لها.

تحوَّل ارتباط مفهوم **"الكولونيالية الجديدة"** بالجانب الاقتصادي، من النّظام الرأسمالي الإمبريالي إلى تواطؤ النُّخب السياسية الفاعلة المدربة تدريبًا غربيًا مع المساعي العالمية للكولونيالية الجديدة، لتتلبَّس بهذا **"الكولونيالية الجديدة" بالـــ "النفوذ الثَّقافي والتَّعليمي من خلال تدريب المعلّمين الخبراء والسفراء الثَّقافيين، وكذلك تعليم النُّخبة الأفارقة في الحاضرة الاستعمارية السابقة التي تشجع على تبني القيَّم الغربية وأنماط فِكرها، وفي هذا الإطار تعتمد الكولونيالية الجديدة على نفس عبادة التقدُّم الذي حدد بالفعل التفاعلات أثناء الاستعمار"**[2]. وهي فئة

1- ديانا حاج، **آليات الاستعمارية الجديدة "النفوذ الفرنسي والبريطاني الحالي في الكاميرون وغانا"، نحن وأزمنة الاستعمار**، ص29.

2- المرجع نفسه، ص30.

شـحيحة نوعا ما في عددها، تُعرف لدى جمهور النُّقاد تحت مسـمى **"أنتيليجانسـيا الكومبرادور"*** التي تتوسـط تجارة منتجاتهم ليس فقط التجارية، بل حتى الثَّقافية منها لنيل رضـا أرباب النّظام الرأسمالي الاحتكاري.

رابعا: ما بعد الكولونيالية والنَّظريَّة Post-colonial Theory*

أجّمع خاصة النُّقاد والدَّارسين على أنَّ مصطلح **"ما بعد الكولونيالية"** الحديث نسبيا والذي لم تتبيَّن معالم نضـوجه الأكاديمي إلَّا سـبعينيات القرن الماضـي؛ قد أحدث بظهوره جدلا حادّا يحتدم كُلَّما دنونا أكثر من تشـريح عيناته المفاهيمية؛ ذلك أنَّه من بين **"المصـطلحات الشـائعة في عديد الميادين الثَّقافية، يتضـمَّن من الشـمولية والاتسـاع ما يجعلانه يتمتع بنوع من المرونة تؤهله لأن يستخدم في كثير من المجالات، وهو يشير بالتأكيد إلى تلك المرحلة التي أعقبت التخلص من الهيمنة الاسـتعمارية والاحتلال العسـكري الغاشـم مباشـرة من أجل تحليلها"**[1]. وكذا تحليل

---

*- **الكومبرادور أو طبقة العملاء Comprador**: المصـطلح كلمة برتغالية تعني **"مشـتريا"** واسـتخدم في الأصـل للإشارة إلى تاجر محلي وظيفته الوساطة بين المنتجين الأجانب والسوق المحلي، استخدمه الماركسيون للإشارة إلى أولئك المنتمين إلى الطبقة البرجوازية المحلية الذين يدينون بوضعهم المتميّز للاحتكارات الأجنبية ومن ثم يحافظون على مصـلحتهم الرّاسـخة في بقاء الاحتلال الكولونيالي، أما حديثًا وفي سـياق تنزيلنا للمصـطلح فقد طوّر ليشـمل طبقة النُّخبة المثقفة التي قد تتنازل عن اسـتقلالها بالاعتماد على القُوَّة الإمبريالية. يُنظر: بيل أشـكروفت، جاريث جريفيث، هيلين تيفين، **دراسات ما بعد الكولونيالية "المفاهيم الرئيسية"**، ص118-119.

*- يلجأ بعض الغربيين عن اللُّغة الإنجليزية حين محاولتهم حسـم المقاربات المفاهيمية لمصـطلح **"ما بعد الكولونيالية"** بدءًا من الصـيغة الإملائية ؛ إلى تحسُّـس منوال كتابته، لهذا نجدهم يصـرون على اسـتخدام الواصلة في اللُّغة الإنجليزية "Post-colonial" لتمييز النَّظريَّة ما بعد الكولونيالية بوصفها حقلا معرفيا عن نظريَّة الخطاب الكولونيالي في حدّ ذاتها، وهي التي شـكَّلت جانبا واحدا فقط من العديد من المقاربات والاهتمامات التي سـعى مصـطلح **"ما بعد الكولونيالي"** لاحتوائها ومناقشـتها، لأنَّه حتى في اللُّغة الإنجليزية هناك تعداد لصـيغ كتابة المصـطلح نذكر منها: Postcolonialism، Post/colonialism، Post colonialism، Post-colonial Theory، ونحن سـنسـتخدم الصـيغة الأخيرة تماشـيًا وتوجهنا البحثي. يُنظر: بيل أشـكروفت، جاريث جريفيث، هيلين تيفين، **دراسات ما بعد الكولونيالية "المفاهيم الرئيسية"**، ص284.

1- أمال علاوشيش، **ما بعد الكولونيالية، خطابات الـ"ما بعد" "في استنفاذ أو تعديل المشروعات الفلسفية"**، منشـورات ضـفاف، منشـورات الاختلاف، دار الأمان، بيروت، لبان، جزائر العاصـمة، الجزائر، الرباط، المغرب، الطبعة الأولى، 2013، ص43-44.

الآثار المتعددة للتجربة الكولونيالية فيما يلي، التي لم تنفك ذاكرة الشـعوب المسـتعمَرة من لعنتها حتى بعد تحرُّرها من الاستعمار الكلاسيكي ونيلها الاستقلال.

حسـب جامعة دالاس فإنَّ مصـطلح **"ما بعد الكولونيالية"** يُعرَّف على أنَّه دراسـة آثار الاسـتعمار/ الكولونيالية على الثَّقافات والمجتمعات، وهو مجال يُعنى بكيفية غزو الدُّول الأوروبيَّة لثقافات **"العالم الثالث"** وكيفية السـيطرة عليه، ومن ثمَّ يبحث أيضـا في كيفية اسـتجابة ثقافات العالم الثالث من خلال المقاومة أو الرفض، ويشـار إلى أنَّ ما بعد الكولونيالية يمكن وصـفها بأنَّها نظريَّة لدراسة المُمارسات السياسية الثَّقافية والتي تمر بثلاثة مراحل عامة هي:

1. الوعي في البداية بالدونية الاجتماعية والنَّفسية والثَّقافية لكون المرء في دولة مُستعمَرة.
2. الكفاح من أجل الاستقلال الإثني والثَّقافي والسياسي.
3. وعي متزايد بالاختلاط والامتزاج الثَّقافيين[1].

إذا كنا أَلِفنا الكولونيالية المدخل المُقدّماتي لما بعد الكولونيالية، كمفهوم ينطوي على النَّصيب الوافر من مكونات دلالية ذات خصوصية ماضوية، تضمن للدُّول الأوروبيَّة المتروبولية التفرُّد بصفة الكولونيالية؛ فإنَّه في المقابل مصطلح **"ما بعد الكولونيالية"** ترزح دلالاته عند الدُّول العالمثالية، أي مسـتعمرات الدُّول المتروبولية السـابقة، ما يعني أنَّ دلالات مصـطلح **"ما بعد الكولونيالية"** تقفز بين مستويين من التَّحليل، المسافة الفاصلة بينهما تاريخية وثقافية في الوقت عينه، فعلى المسـتوى الأوَّل قُدّمت لنا -**ما بعد الكولونيالية**- في قالب المكوّن الفِكري والنَّقدي الذي يختصُّ بالدَّرجة الأولى بالمناقشـة الواعية لمخلَّفات الاسـتعمار الكلاسـيكي خصـوصـا الثَّقافية منها، على الدُّول العالمثالثية المتحرّرة من ربقة القِوى الاسـتعمارية بداية من منتصـف حتى سـبعينيات القرن العشـرين، يعقبه المسـتوى الثَّاني المعني بتحليل نماذج المؤسـسـات الكولونيالية وصـياغاتها لثقافات مسـتعمراتها السـابقة، لتقدير نسـبة اسـتجابة المجتمعات حديثة الاسـتقلال وتفاعلها مع الإرث الكولونيالي وتقاليده التَّاريخية الغائرة، أو مقاومة تداعياته السياسية، الاقتصادية والثَّقافية على واقع تلك الشعوب.

1- يُنظر: رامي أبو شـهاب، **ما بعد الكولونيالية "المنظور النَّقدي والمُقاربة المنهجية"**، مجلة أبوليوس، سـوق أهراس، الجزائر، المجلد السادس، العدد الثَّاني، جوان 2019، ص68.

نستهل تقصي مفهوم مصطلح **"ما بعد الكولونيالية"** والتحقق من تاريخ ظهوره على الساحة الفِكرية رُفقة **جماعة أشكروفت** التي تذكُر أنَّ مصطلح **"ما بعد الكولونيالي"** قد استخدم لأوَّل مرَّة مع النَّاقدة الهنديّة **"غاياتري شاكرافورتي سبيفاك Gayatri Chakravorty Spivak" "في مجموعة المقابلات الشخصية والكتابات المُجمَّعة، التي نشرت عام 1990 تحت عنوان "النَّاقد ما بعد الكولونيالي The Post-colonial Critic"؛ للإشارة إلى أشكال التفاعل الثَّقافي داخل المجتمعات الكولونيالية في الدَّوائر الأدبيَّة، وكان هذا جزءًا من محاولة تسييس مجالات مثل أدب الكومنولث التي بزغت أواخر ستينيات القرن العشرين، وبعد ذلك استخدم المصطلح على نطاق واسع للدَّلالة على التجربة السياسية، واللُّغوية، والثَّقافية لمجتمعات كانت مستعمَرات أوروبيَّة في السابق"**[1]. وذلك بفضل مزاحمة فئة أنتيليجانسية من الباحثين الذين ترجع أصولهم إلى دول العالم الثالث خاصة الهند، هذه الفئة من المُثقَّفين الأكاديميين أتيحت لها الفرصة في البداية للتكلُّم من المراكز الحواضرية بالاحتكاك والتفاعل مع الخصوصيات الثَّقافية للآخر عن؛ نماذج اتصال ثقافة الدُّول الأوروبيَّة المتروبولية مع الثَّقافة المحلية لمستعمراتها القديمة المتباينة عنها، التي تتآلف فيما بينها داخل الفضاءات الأدبيَّة، ومن ثمّ السعي إلى تعميم تلك الخبرة الأدبيَّة الكولونيالية للشعوب المستعمَرة على كافة الأصعدة الغربية "السياسية، والاقتصادية، والثَّقافية" وعلى أوسع نطاق.

أمَّا المفهوم الأقرب المحبب لدى الذائقة النَّقدية، فإنَّنا نلقاه في العمل الذي دشَّن مصطلح **"ما بعد الكولونيالية"** ونظريَّتها في العواصم المتروبولية، وهو كتاب **"The Empire Writes Back"** المحرَّر بقلم **"بيل أشكروفت Bill Ashcroft"**، **"جاريث جريفيثGareth Griffiths"**، **"هيلين تيفين Helen Tiffin " 1989** والذي نُقل لنا إلى العربية بعنوان **"الردّ بالكتابة"** بقلم **"شهرت العالم"** أو **"الإمبراطورية ترد بالكتابة"** ترجمة **"خيري دومة"**؛ ربما لعمومية التَّوصيف وشموليته، أو لاعتباره المقولة النَّقدية البديلة التي أذهبت عقول الأكاديميين مُؤخرا، لذا راحوا يستخدمون مصطلح **"ما بعد الكولونيالية" "ليشمل كلّ ثقافة تأثرت بالعملية الإمبريالية منذ اللّحظة الكولونيالية إلى يومنا هذا، ويرجع هذا الاستخدام إلى استمرار هذا الانشغال طوال العملية التَّاريخية التي بدأت بالعدوان الإمبريالي الأوروبي، كما أنَّهم يطرحون هذا المصطلح لملاءمته**

1- بيل أشكروفت، جاريث جريفيث، هيلين تيفين، **دراسات ما بعد الكولونيالية "المفاهيم الرئيسية"**، ص283.

مصطلح النَّقد الثَّقافي الجديد الذي ظهر في السنوات الأخيرة؛ إنَّه معني بالعالم كما كان موجودا أثناء فترة الهيمنة الإمبراطورية الأوروبيَّة وبعدها"[1]. من هنا يتجلى لناظرنا النَّظرة الاختزالية العائمة في التَّجريد لتعريف مصطلح **"ما بعد الكولونيالية"** من قبل **جماعة أشكروفت**، حيث أنَّنا **"نجد أوَّلا هنالك قصورًا مفرطًا حينما حاول مؤلفو هذا الكتاب ربط الاستعمار بما هو أوروبي فقط، متناسين في ذلك بلدان أخرى، ساهمت في العملية الاستعمارية، يمكن مقاربتها بمقولات نسبية نوعا ما، مستمدة من حقل هذه الدّراسات، كما نجد من جهة أخرى محاولة لشرعنة خطاب يحاول أن يطال كل التجارب التَّاريخية الاستعمارية التي حصلت في العالم"**[2]؛ لأنَّ الرّهان على إشراك التجارب الكولونيالية التَّاريخية المتباينة أساسا في نظريَّة أو مصطلح أوحد، يُمَثّل ضربًا من الوهم الساذج، أوَّلا لاختلاف النّظام الكولونيالي من مستعمرة إلى أخرى **"إفريقيا، آسيا، أمريكا اللاتينية"**، ومن ناحية أخرى تعذّر استقلال المستعمرات من الاستعمار الأوروبي في الفترة الزمنية ذاتها، فضلا عن عدم اختفاء الاستعمار بصفة نهائية من بعض الدُّول إلى اليوم (فلسطين المحتلة).

على الرغم من الهُوَّة الكبيرة التي تفصلنا عن تاريخ إصدار المؤلف الذي دشَّن النَّظريَّة ما بعد الكولونيالية والانتقادات التي تعرَّض لها؛ إلَّا أنَّه ما يزال يحظى بالاحترام والتقدير نفسه داخل النّقاشات الأكاديمية على الصعيدين الغربي والعربي؛ **"الإمبراطورية تردّ بالكتابة"** الكتاب الذي أُلّف منذ أكثر من عشرين عاما، ليقيم توليفة بين الخصوصية النَّصية لأدب الكومنولث وبين المناهج المتطوّرة للنَّظريَّة المُعاصرة، التي يمكن أن تطوَّر بها استراتيجية قرائية للتفاعل الثَّقافي المستمر للمجتمعات الكولونيالية[3]، أو ومجابهة التَّشكيلات الخطابية وأيديولوجيتها الإمبريالية الملفقة على المستعمرات السابقة للدُّول الحواضرية، حيث يمكننا عدُّه -كتاب الإمبراطورية تردّ بالكتابة- أوَّل مبادرة نقدية فعليَّة تؤسّس لمفهوم النَّظريَّة ما بعد الكولونيالية، عن طريق استمالة وتحريض أنتليجانسيا الدُّول العالمثالثية على تفكيك النَّماذج والقوالب الثَّقافية التي صيغت فيها المجتمعات الخاضعة للحُكم الكولونيالي.

1- بيل أشكروفت، جاريث جريفيث، هيلين تيفين، **الردّ بالكتابة**، ص16.

2- وحيد بن بوعزيز، **جدل الثَّقافة**، ص15.

3-See: Bill Ashcroft, Ranjini Mendis, Julie McGonegal, Arun Mukherjee, **Literature for our times "postcolonial studies in the Twenty-first Century"**, Edition Rodopi, Amsterdam, New York, 2012, introduction page.

إنَّ وصفنا لمصطلح **"ما بعد الكولونيالية"** بالمقولة الأدبيَّة والنَّقدية البديلة لدراسات الآثار الكولونيالية العميقة للمستعمَرات التي لم تبرأ حتى بعدما استقلت رسميا؛ لا يمنعنا عن الإقرار بجوهرها السياسي، فمصطلح **"ما بعد الكولونيالية"** ما هو **"إلَّا مقولة سياسية في الأساس، إنَّه مصطلح مختصر يحاول العثور على قاسم مشترك بين مجتمعات العالم الثالث، التي تأسَّست على قوميّات مختلفة نهضت كلّها في مواجهة الاستعمار الأوروبي وما تركه من آثار، كما يحاول المصطلح أيضا العثور على قاسم مشترك بين ما أنتجته هذه المجتمعات من فنون وآداب"**[1]. للتدليل على السيرورة التطورية للمفهوم، بانتقاله من المجال السياسي مع تهاوي الإمبراطوريات العظمى إلى الحقل الأكاديمي سبعينيات وثمانينيات القرن الماضي، الذي نهض فيه ومنه كادر مُثقَّفي الدُّول العالمثالثية بدلالاته الثَّقافية المناهضة للتَّركة الكولونيالية، عن طريق إعادة قراءتهم للأعمال الأدبيَّة الحواضرية وزحزحة اليقينيات الملفقة عن مجتمعاتهم الأصلية التي كانت مستعمَرة من قبل، لتتخذ بهذا شكل استراتيجية قرائية للمُمارسات الخطابية المتروبولية عابرة لتخوم التخصصية.

يُواصل مصطلح **"ما بعد الكولونيالية"** إرباكنا على المستوى المفاهيمي، وهذه المرة بالتواري خلف السابقة الما بعدية التي تلازمه، فـ**"بادئ ذي بدء، إنَّ البادئة "ما بعد -Post" تُعقّد الأمور؛ لأنَّها تتضمَّن كلمة "عواقب أو آثار" في معنيين اثنين، الأوَّل زمني ويعني أن يأتي شيء بعد آخر، والثّاني إيديولوجي ويعني أن يحل شيء محل شيء آخر، والمعنى الثَّاني هو الذي وجده النُّقاد بأنَّه جدلي: إذا لم تُمْحَ أشكال الظلم التي أنشأها الحُكم الكولونيالي"**[2]. إذن قد جرى تداول المصطلح بناءً على وصله بالسياق الزمني الذي تدلل عليه الصيغة الما بعدية، هذه الصيغة التي بدورها تضمر مفارقات عديدة، أوَّلها الإيهام بالتوالي الزمني لفترتين مختلفتين كإعلاننا مثلا عن انتهاء الكولونيالية، والزعم بابتداء مرحلة جديدة تعاقبيًا نردفها بالسابقة الما بعدية حيث لا يشترط علينا ألّا نلمح في هذه المرحلة أيّ تجلٍ للقِوى الكولونيالية، وهذا طبعا غير جائز لأنَّه إلى اليوم لا تزال هناك بعض الدُّول تحت رحمة الاستعمار ولم تتحرَّر بعد من جبروته العسكري، والسياسي، والاقتصادي ومن

1- بيل أشكروفت، جاريث جريفيث، هيلين تيفين، **الإمبراطورية تردّ بالكتابة "آداب ما بعد الاستعمار: النَّظريَّة والتطبيق"**، ترجمة خيري دومة، أزمنة للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، الطبعة الأولى، 2005، ص 08-09.

2- آنيا لومبا، **الكولونيالية وما بعدها**، ص24.

ثمَّ الثَّقافي، أمَّا الدُّول التي انجلى منها الاحتلال المادي وخلت أراضيها من القِوى العسكرية نجدها تتداعى عليها الأحكام الكولونيالية دونما رسمية، وثاني المفارقات هي ادعاء تجاوز المشروع الكولونيالي لاعتقاد بعض النُّقاد أنَّ الإمكانات الإنسانية قد ختمت واستنفدت مضامينها الفِكرية، بهذا تغدو مضامين مصطلح **"ما بعد الكولونيالية"** ذائعة الصيت؛ مضامينًا فِكرية بحتة تقتفي ملاحقة تبعات التجربة الكولونيالية على المجتمعات المستقلة حديثا مذ اللَّحظة الأولى للعملية الإمبريالية تاريخيا حد الساعة، وليست مصطلحا بسيطا يستخدم بالترادف للتَّدليل على فترة ما بعد الاستقلال التَّاريخية، كما أنَّ المحاولات المتزايدة لوضع حواجز زمنية بين مصطلح **"الكولونيالية"** و**"ما بعد الكولونيالية"** لا تجدي نفعا، بقدر ما تشتت ذهن القارئ والباحث.

يكفينا القول مبدئيا أنَّ النَّظريَّة ما بعد الكولونيالية هي النَّظريَّة البديلة في تعاصرنا الثَّقافي، القادرة بتحليلاتها وتفسيراتها التي تدرأُ مقولات الخطاب الكولونيالي؛ على مدّ عقولنا إجابات -حتى وإن كانت غير مقنعة تماما وهائمة في التعميم- تكشف لنا من خلالها عن الكيفيات التي تقاوم بها الجماعات المهمَّشة وتطوّر بها أشكال إنتاجها الثَّقافي بتفاعل الأطراف مع المراكز؛ تكريسًا لثقافة الاختلاف، ذلك أنَّ عالمنا المعيش غير متكافئ، ويقبع في كنف انقساماته الثنائية ما لا يقبل الإشراك، فنحن ننعت هذه الطريقة من القراءة ما بعد الكولونيالية بالنَّظريَّة، لكن ليس بمعناها العلمي الصرف؛ معنى النّظام المعرفي المتسق الصارم للحُكم النّهائي على الظاهرة الكولونيالية، انوجادها ونتائجها المحتومة.

المبحث الثَّاني: البُنى المعرفية للنَّظريَّة الكولونيالية وما بعدها

عطفًا على وقوفنا عند وحدات النَّظريَّة الكولونيالية وما بعدها الأفهومية؛ أي الحدود الدُّنيا التي ترزح عندها عملية تمأسُسِها الدَّلالي، وكذا إبراز تمفصلات بنائها النَّظري تاريخيا، آن لنا الآن أن نطال مليًا التوغل إلى المهاد الإبستيمي الذي احتضن مقولات النَّظريَّة الكولونيالية وما بعدها وعزز من غِواية طروحاتها الفاعلة في المشهد الفِكري المُعاصر، منطلقين من تصوُّر **"أوَّلية أنَّ كلّ إنتاج لخطاب علمي أو ثقافي أو معرفي لا بد أن يختبر في مضامينه التَّاريخانية لإبعاد كلّ مقاربة مثالية ومتعالية... لهذا سيعد البحث في الأصول النَّظريَّة التي ساهمت في تبلور هذا المجال من قبيل بعض اليقينيات، خاصة إذا انطلقنا من أوَّلية أخرى ترى أنَّ التعامل النَّظري مع المفاهيم المؤسسة كان تعاملا انتقائيا يصل مرات إلى مستوى التلفيق والترتيق le bricolage"**[1]. حتى نتمكَّن في النّهاية من تحريك راكد الأفق النَّقدي للنَّظريَّة، وذلك عن طريق توفير حقيبة أدواتية لكلّ من الباحث، النَّاقد والقارئ تخولهم لمعرفة الأسس الإبستيمية للنَّظريَّة الكولونيالية وما بعدها الرائدة، ومن ثمَّ تحطيم تلك القيود المعرفية التي تطوّق ذهن المتلقي وتضفي عليها طابع القُدسية، وهو ليس بالأمر الهيّن علينا، لذا سنحاول التخفيف من وقعه الأركيولوجي بحصر أصول النَّظريَّة الكولونيالية وما بعدها المعرفية؛ على المقولات الفلسفية المُؤسِسَة بدورها لمراحل تاريخية وفِكرية حاسمة في الصيرورة الإنسانية، لعلَّ من أبرز هذه المقولات حضورًا هي مقولتا **"الحداثة وما بعد الحداثة"**، إذ سنباشر عملية استشفاف بوادر تكوثر العقل الإمبريالي ومسوغاته الكولونيالية، عن طريق تسجيلنا لمفهوم الحداثة الفلسفية وكذا تحليل مبادئها.

1- يُنظر: وحيد بن بوعزيز، **جدل الثَّقافة**، ص11-12.

أوَّلا: الفِكر الحداثي* وتشكُّل العقل الإمبريالي

1- في معنى الحداثة Modernity **

بعيدًا عن التَّعريفات الساذجة والشائعة لمفهوم "**الحداثة**"، التي تختزله إلى صيرورته الزمنية الرَّاهنة، حيث يجري الحديث فيها عن الزمن الحاضر، أو المرحلة الرَّاهنة، أو العصر الحديث، أو المجتمع المُعاصر، يمكن القول بأنَّ "**الحداثة**" هي غير بعدها الزمني؛ إنَّها مفهومٌ فلسفي مُركَّب قِوامُه سعيٌ لا ينقطع للكشف عن ماهية الوجود، وبحث لا يتوقف أبدًا عن إجابات تغطي مسألة القلق الوجودي وإشكاليات العصر التي تثقل على الوجود الإنساني[1]، معنى هذا أنَّ مفهوم "**الحداثة**" "**Modernité**" "**Modernity**" على الرغم من كونه أشدّ المصطلحات غموضا في الحقل المفاهيمي للفِكر الغربي كمنزلة أولى ؛ هو مفهوم زئبقي يأبى التحديد المنهجي الصارم، إذ يُطلق بصفة شاملة على النَّقلة الفِكرية التي ميَّزت الحضارة الغربية بدءًا من عصر النَّهضة حتى إلى يومنا هذا، يُمثّل التَّجديد ورفض جمودية الانغلاق جوهرية رؤيته للعالم.

---

*- إنَّ المُقْدِم على محاولة تحديد تاريخ ظهور الفِكر الحداثي، يجدُ نفسه قُبالة خلاف لم يحسم الأمر فيه لحد الآن، فالمفكّر الأمريكي البراغماتي "**ريتشارد رورتي Richard Rorty**" يُلحق الحداثة بفِكر "**ريني ديكارت René Descartes**" القرنان (17/16 الميلاديان)، والمفكّر الألماني "**يورغن هابرماس Jürgen Habermas** " يربطها بعصر الأنوار (القرن الثامن عشر ميلادي)، والنَّاقد الأدبي الأمريكي "**فريدريك جيمسون**" يحدّد تاريخ ميلادها في النّصف الأوَّل من هذا القرن، وإذا كان هذا الأمر يدل على شيء؛ فإنَّما يدل على غموض مفهوم الحداثة واضطراب معناه وقلق فحواه. يُنظر: محمد الشيخ، ياسر الطائري، **مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة "حوارات منتقاة من الفكر الألماني المعاصر"**، دار الطليعة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1996، ص10.

- يستحيل بما كان التطرق لمفهوم "الحداثة**" دون معرفة الجذور اللُّغوية/ المعجمية وما تضفيه من معاني على المصطلح، فلفظة "**الحداثة Modernity** " في اللُّغات الأجنبية (الفرنسية والانجليزية) تنحت معناها وتأخذ دلالاتها من الأصل اللاتيني للكلمة "**Mode**" ومن بين اللُّغات الأوروبيَّة تكون اللُّغة الفرنسية تاريخيا هي من استقبل ميلاد ونشأة الحداثة ليس في صيغة الاسم "**حداثة Modernité**" وإنَّما في صيغة الصفة "**حديث Moderne**" المنحدر من اللفظ اللاتيني "**Modernus**" ومن اللاتينية الكلاسيكية "**Modo**"والذي يعني مؤخرا، أي حديثا. يُنظر: محمد جديدي، **الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي**، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، بيروت، لبنان، جزائر العاصمة، الجزائر، الطبعة الأولى، 2008، ص94.

1- يُنظر: علي وطفة، **مقاربات في مفهومي الحداثة وما بعد الحداثة**، مجلة فكر ونقد، المغرب، العدد الثالث والأربعون، نوفمبر2001، ص96.

تســتقي مقولة **"الحداثة"** بكلّ ما تحويه من معانٍ جذورها الفِكرية؛ من فلســفة الأنوار* البادية خلال القرن الثامن عشــر مســيحي، وذلك بالتَّحديد عندما **"اكتشــف فلاســفة الأنوار أنَّ للبشــرية تطوُّرًا مرحليًا يصــبغ تاريخها الطويل مؤكدين أنَّ تحررها وانعتاقها ســوف يكونان نتيجة أســاســية لاســتعمال العقل من حيث إنَّه إقرار للشــك المنطقي ورفض لكل حُكم مســبق ولكلّ ســلطان مهيمن"**[1]. حيث غدا الغرب في مطلع القرن الثامن عشــر أمام مرحلة حاســمة من تاريخهم الفِكري، تتطلَّب منهم إحداث تغييرات راديكالية في مجتمعهم الثَّقافي المخيَّم عليه ســواد أعظم، تتنصَّــل من براثن التَّحليلات اللاهوتية المخدرة للعقول نظرا لهيمنة الكنيســة كمؤســســة دينية على النّظام الســكولائي والمســار الفِكري عامة للحضــارة الغربيَّة، ففي هذه المرحلة التنويرية والانفتاحية التي بشــرت بها **"الحداثة"** في بدايات القطيعة مع أعراف القرون الوســطى المُتعارضــة وسيادة العقل بالذات؛ أصبح يُنظر للعالم على أنَّ حقائقه المقدَّمة لنا على شاكلة كلّيات تجريدية؛

---

*- تأتي هنا مقالة **"إيمانويل كانط Emmanuel Kant"** الشــهيرة **"ما الأنوار؟" 1784** التي حاول من خلال صفحاتها يسيرة العدد أن يجيب عن التساؤل الذي قُدّم له من قبل دورية ألمانية؛ شاهدا ليس فقط على بداية نمط جديد من التَّفكير؛ إنَّما على مرحلة تاريخية من الفكر الإنساني ككل، حيث يمكن "اعتبار عصر الأنوار هو عصر تحرير العقل الأوروبي وما نتج عنه من فتوحات علمية وثقافية وصناعية وكذا استعمارية، ذلك بعد قرون من تعطيله بفعل الفكر السكولاستيكي الذي ضَيَّق الخناق على الأوروبيين؛ الأمر الذي دفعهم إلى النّهوض ضد الكنيسة وتفكيك القيم السائدة والميتافيزيقا والتمركز حول العقل باعتباره قادرا على التفسير وإيجاد الحلول والوصول إلى الحقائق دون الاستعانة بأي تفسيرات ميتافيزيقية وما كان بالإمكان تحقق هذا إلا بارتباط العقلانية بالحرية؛ التحرر من الفكر الكنسي الظلامي ومن قيود المجتمع والقيّم وفكّ أغلال الخوف والجبن والانصياع لتوجيهات الآخر وإطلاق العنان للعقل؛ فالأنوار بتعريف **"إيمانويل كانط"** "هي خروج الإنسان من حالة الوصاية التي هو نفسه مسؤول عنها، وهذه الحالة هي عدم القدرة على إعمال عقله الخاص دون توجيه من شخص آخر، ولا يعود هذا إلى قصور في العقل ولكن بسبب عدم وجود الشجاعة لاستخدامه دون توجيه، لتكن لك الشجاعة لاستخدام عقلك الخاص، هذا هو شعار التنوير" :

Kant, Vers la paix perpétuelle, Que signifie s'orienter dans la pensée ? Qu'est-ce que les Lumières ? Présentation par François Proust, Traduction par Jean-François Poirier et Françoise Proust, G F Flammarion, Paris, 2006. P43.

نقلا عن: أمينة بن خاوة، **تفكيك بنية السَّرديات الكولونيالية في فكر عبد الوهاب المسيري "حفريات في الأصول المعرفية وبحث في المنهج"**، أطروحة دكتوراه، إشراف الدّكتور سليم حيُّولة، جامعة المدية، كلّية الآداب واللُّغات، قسم اللُّغة والأدب العربي، 2020-2021، ص15.

1- فتحي التريكي، عبد الوهاب المسيري، **الحداثة وما بعد الحداثة "حوارات لقرن جديد"**، دار الفكر، دمشق، سوريا، الطبعة الأولى، 2003، ص209.

هي في حقيقتها غير مكتملة قابلة للتشكُّل المُستمر تتنافى والتفسيرات الميتافيزيقية، الترسندنتالية "المتعالية".

2- مبادئ الحداثة ومقولاتها

إذا جوزنا القول ببناء نمط مثالي **"Ideal Type"** للحداثة أمكننا القول بأنَّها في مُجملها قائمة على ثلاثة مفاهيم أساسية هي **الذَّاتية "Subjectivité"** و**العقلانية "Rationalisme"** و**العدميَّة "Nihilisme"** ونحن نعتقد أنَّ هذه المفاهيم، أو التَّصوُّرات المتعلّقة بالوجود والمعرفة والقِيم؛ إنَّما تشكّل في العمق أساسًا للحداثة الفلسفية[1]. موضوع بحثنا وليست الحداثة التي تشير إلى الفترة التَّاريخية لانتقال واستقلال الدّين المسيحي عن الروماني، هذه الفلسفة -الحداثة- تبنت ثلاثة مقولات كبرى، غدت خصائصها الجوهرية المميّزة لمشروعها التنويري.

أ- الذَّاتية Subjectivity*

تطرح الذَّات الإنسانية في عالم الحداثة؛ نفسها على أنَّها معقل الحقيقة وأساسها الفيزيقي، وليس معيارها الاعتقاد اللاهوتي اللاأدْريّ؛ أي الفروض الماورائية -الجزم بوجود إله أو آلهة تتولى تدبير شؤون العالم- التي هيمنت على أنماط التَّفكير واطمأنَّ لها متسولو المعرفة خلال القرون الوسطى، حيث تمتح الحداثة كلّ تشريعاتها المعرفية من مبدأ **"الذَّاتية"**؛ لأنَّها كما يراها **"جورج فيلهلم فريدريش هيغل Georg Wilhelm Friedrich Hegel "** -الحداثة - **"تتصف بشكل عام، ببنية علاقة مع الذَّات، يدعوها بالذَّاتية: إنَّ حرية الذَّات بشكل عام، مبدأ العالم الحديث، واستنادا إلى هذا المبدأ، تنموكلّ الجوانب الأساسية المعطاة داخل كلّية الروحي للحصول على حقوقها"**[2]. لتنتقل بهذا **"الذَّاتية"** كأولى مبادئ **"الحداثة"** الفلسفية والصحوة الفِكرية، من كونها

1- يُنظر: محمد الشيخ، ياسر الطائري، **مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة**، ص12.

*- كان **"جورج فيلهلم فريدريش هيغل"** أوَّل من وضع في مسألة فلسفية، قطيعة الحداثة مع الإيحاءات المعيارية للماضي الغريب عنها، إنَّ فلسفة الأزمنة الحديثة من السكولائية المتأخرة وصولا إلى **"إيمانويل كانط"**، تعبر عن فكرة الحداثة ذاتها؛ حينها اكتشف **"فريدريش هيغل"** أوَّلا مبدأ الأزمنة الحديثة **"الذَّاتية Subjectivité"**. يُنظر: هبرماس، **القول الفلسفي للحداثة**، ترجمة فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثَّقافة، دمشق، سوريا، الطبعة الأولى، 1995، ص29-30.

2- هبرماس، **القول الفلسفي للحداثة**، ص30.

مبدأ أخلاقيا واجتماعيا إلى مبدأ أنطولوجي لا متناهي اســترداد الذَّات لحقوقها المنتهكة من داخل الفِكر الكنسي القروسطي، إذ أنَّ الجبروت اللاهوتي بِمُثُل رُهبانه البالية قد سلب الذَّوات الإنسانية فاعليتها ومركزيتها داخل العالم، وحقها الطبيعي في التَّفكير الحُرّ أنذاك.

إنَّ الحداثة بناءً على التَّصوُّر السابق، هي كما يقول **"فيتو" "أولوية الذَّات، انتصار الذَّات، ورؤية ذاتية للعالم"**[1]. معنى ذلك أنَّ الإنسان في العالم الحديث -بغض النَّظر عن نزعته الفردانية- بذاته الواعية، والمستقرة معرفيا، تحوَّل أخيرا بالثَّورة الشاملة على أعراف السلطة الكنسية السكولائية، والتحلي بشجاعة إعمال ملكة الفهم لتحصيل معرفة تتنزَّه عن الوصاية اللاهوتية؛ إلى المقياس الوحيد لكلّ ما هو موجود، وغير موجود في ذات الوقت، أي أنَّه أصبح موضوع المعرفة الأوَّل والأخير؛ لأنَّ هذه الذَّات الإنسانية كونية بطبيعة حالها، لا تؤثر متغيّرات عالمها الخارجي على أدائها الذّهني القابل للتمثُّل .

لا تقف حدود ارتسام معالم المشروع الحداثي عند **"إيمانويل كانط"** أو **"فريدريش هيغل"** فحسب؛ إنَّما تمتد إلى أبعد من ذلك وبالتّحديد مع الفيلسوف الفرنسي **"ريني ديكارت" "أبو الفلسفة الحديثة"** كما لُقب، الذي اكتشف من خلال كوجيتوه **"أنا أفكر إذن أنا موجود"** مفهوم **"الذَّات المتعالية"** في تأملاته التي تأتي في مقابل الموضوع المدرك، فمبدأ الذَّاتية ليس نتاجًا للفلسفة اليونانية القديمة والوثنية، بل استنادا إلى التصوُّر الهابرماسي هو نتاج الأزمنة الحديثة كما جاء بها **"فريدريش هيغل"**؛ إنَّها نتاج المقدّمة الديكارتية الكبرى، حيث **"تُدرك الحداثة، والحياة الدّينية، والدَّولة، والمجتمع كما العلم، والأخلاق والفن تتبدَّل في تجسيدات لمبدأ الذَّاتية؛ فلسفيا، أن بنيتها كذاتية مجردة في عبارة "أفكر إذن أنا موجود Cogito Ergo Sum" عند ديكارت، وفي شكل صورة وعي للذَّات مطلق عند كانط "**[2]. إذ هذه الذَّاتية ببُعدها الفلسفي تقاوم الفيض العارم من الشك بالشك ذاته، لأنَّها في امتدادها وتمركزها في العالم الخارجي هي كائن عاقل مفكّر بالدّرجة الأولى، ومن الحكمة ألَّا تطمئن إلى من يخدعها ولو لمرة واحدة حين امتحان معارفها ومدركاتها،

1- محمد الشيخ، ياسر الطائري، **مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة**، ص12.

2- يُنظر: هبرماس، **القول الفلسفي للحداثة**، ص33.

وهكذا بفعل إعادة التَّفكير في مُجمل الأفكار والمبادئ الأولى ووضعها على محك الارتياب، يُثَبَّتُ الوجود؛ وجود كل ذات إنسانية.

ب- العقلانية Rationalism

إنَّ منهج الشك كما مارسه **"ريني ديكارت"** يقودنا إلى بناء نمط جديد من التَّفكير يُحتكم فيه إلى مبادئ العقل لا إلى التراث الكنسي السكولائي، لتكون بهذا المُمارسة الارتيابية الديكارتية أوَّل عملية فعلية تتجاوز سلطان فِكر السواد الأعظم، وتنيره بأخذه مبدأ العقل مبتدأ ومنتهى الفلسفة الحديثة التي يتحراها، والتي لا تتأتى إلَّا بالانتقال من سلطان الدّين إلى سلطان العقل، حيث ترتبط **"الحداثة"** دونما تغليب مبدأ على مبدأ آخر أو اختزاله؛ أيما ارتباط بحركة التنوير أو ما يُسمى **"حركة الاستنارة" "التي ذهبت إلى أنَّ عقل الإنسان قادر على الوصول إلى قدر من المعرفة ينير له كلّ شيء، أو على الأقل معظم الأشياء والظواهر، ويعمّق من فهمه للواقع وذاته، وكان الافتراض أنَّ هذه المعرفة هي التي تضفي على الإنسان مركزيَّة في الكون، وهي التي ستمكنه من تجاوز عالم الطبيعة بل وذاته الطبيعية، ومن تغيير العالم والتَّحكُم فيه، بحيث يصبح الإنسان إلها أو بديلا للإله أو لا حاجة به إليه...يولد من داخل ذاته معيارته"**[1]. وعليه عملية إحلال ملكة العقل وحركيته المطلقة طبقا لحقيقة بديهية وثابتة ماهيتها لدى كلّ إنسان عاقل محل التَّفسيرات الميتافيزيقية والذَّات الإنسانية محل الإله؛ هو بمثابة أهمَّ تطوُّر حصل في الفِكر الإنساني الأوروبي أو كما يطلق عليه **"عبد الوهاب المسيري Abdul Wahab Al-Missiri " "جوهر النزعة الهيومانية"** التي أمدت الذَّات الإنسانية الغربية بأدوات تُمكِنُها من تفسير الظواهر الكونية والبرهنة على ما بطل منها من الحجج، لتحقق وجودها الفِعلي في العالم بشكل قار وثبوتي.

تُعَدُّ العقلانية مبتدأ **"الحداثة"** وخبرها ولا توجد حداثة من غير أساس عقلاني كما يؤكّد ذلك عالم الاجتماع الفرنسي **"آلان تورين Alain Touraine"**، فالنسبة إليه **"الحداثة"** هي عملية انتشار المنتجات العقلية والعلمية والتكنولوجية، وهي بالتالي حالة رفض للتَّصوُّرات القديمة التي تقوم على أساس ديني طوباوي وتمثّل في الوقت ذاته حالة قطيعة مع الغائية الدّينية التَّقليدية؛ إنَّها انتصار للعقل في مختلف مجالات الحياة والوجود في مجال العلم والحياة الاجتماعية، وغاية

1- عبد الوهاب المسيري، فتحي التريكي، **الحداثة وما بعد الحداثة**، ص17.

"**الحداثة**" هي بناء مجتمع عقلاني[1]. فإذا انجرينا وراء تصـوُّر "**آلان تورين**" للحداثة؛ فإننا نسـلّم بكونها ليست إلَّا رؤيا فِكرية ينشُـدُها العقل وتحكمها استدلالات مُنسَلِخَة عن المُقدسات الدّينية، تكوّن وحدة المعقوليات وتجعل من العقل ووحدته مبدأ للحياة الهيومانية/ الإنسـانية التي تحتفي بالذَّاتية، قصد تحرير الإنسان والخروج به من ظُلمات التَّبصُرات الميثولوجية للظواهر الطبيعية، إلى ريادة العقل وسيطرته على العالم بالمعرفة العلمية والتقنية.

هنالك تصـوُّر آخر يُرجع فضـل تأسـيس الحداثة الفلسـفية على مبدأ العقلانية إلى الفيلسوف " **غوتفريد فيلهيلم لايبنتز Gottfried Wilhelm Leibniz** " "**ومحصّلة هذا المبدأ أنَّ الإنسـان تحوَّل من "متأمل" للكون ومعجب به يجوب العالم ويبحث له عن أسـبابه المعقولة، مميّزا إياها عن الأسـباب "غير المعقولة" إلى أن انفتحت أمامه أبواب العلم الحديث**"[2]. حيث أبواب هذا العلم الحديث تنتصـر للعقل فقط، وتسـتبدل "**فِكرة الله بفِكرة العلم، وتقصـر الاعتقادات الدّينية على الحياة الخاصـة بكلّ فرد، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإنَّه لا يكفي أن تكون هناك تطبيقات علمية وتكنولوجية للعلم كي نتكلَّم عن مجتمع حديث، حيث ينبغي حماية النَّشـاط العقلي من الدعايات السـياسـة ومن الاعتقادات الدّينية**"[3]. المضـللة بطبيعتها للحقائق، أمكن التَّدليل على فسـاد حُكمها بالبرهان والحُجّة العقلية التي تشـرح المسـلمات وتُعيد النَّظر في مضـامينها بطريقة يصـعب ردها، بهذا تكون "**الحداثة**" قد فرضـت نفسـها كرؤيا للعالم مغايرة للتَّصـوُّرات اللاأدْريَّة التي سـادت على العقلية الأوروبيَّة خصـوصـا قبل القرن الثامن عشـر وحتى عصـر النَّهضـة، وأخذت هيئة العقلانية الأداتية* كبديل عن العقل اللاهوتي والأرسـتقراطي؛

1- علي وطفة، **مقاربات في مفهومي الحداثة وما بعد الحداثة**، ص107.

2- محمد الشيخ، ياسر الطائري، **مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة**، ص13.

3- آلان تورين، **نقد الحداثة**، ترجمة أنور مغيث، المجلس الأعلى للثَّقافة، المطابع الأميرية، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 1992، ص29.

*- **العقلانية الأداتية Instrumental Rationality**: هي نمط من المعرفة تقوم بتوظيف وتوجّيه العقل نحو الملاحظة والتَّجريب والكميم الحسـابي-الرياضـي، وهذا النمط المعرفي تقني في أسـاسـه، وذلك لأنَّ المعرفة العلمية التي تبلورت منذ العصـر الحديث قد ارتبطت ارتباطا وثيقا بالتقنية كونها أداة لتحقيق النجاعة والفاعلية ولهذا كانت العقلانية الأداتية نتيجة حتمية لفكرة الصـراع من أجل السـيطرة على الطبيعة. يُنظر: كمال بومنير، **النَّظريَّة النَّقدية لمدرسة فرانكفورت "من ماكس هوركهايمر إلى أكسل هونيث"**، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، بيروت، لبنان، جزائر العاصمة، الجزائر، الطبعة الأولى، 2010، ص28.

لأنَّ عقل "**الحداثة**" الحاكم الأوحد ما هو سوى العقل الأداتي؛ لتشمل بعدها مختلف مناحي الحياة الاجتماعية، والاقتصادية، والثَّقافية، ممَّا خلق ثروة وثورة تقنية علمية تقحم الإنسان وتسيقه إلى سلطة التكنولوجيا التي بها يتسيَّد على الطبيعة ويذلل قوانينها.

ت- العدميَّة Nihilism

أمَّا المبدأ الثالث لمقولة الحداثة الفلسفية المُتمثّل في العدميَّة، يعود أصلها إلى الفيلسوف الألماني "**فريدريك فيلهيلم نيتشه Friedrich Wilhelm Nietzsche** " الذي "**يقصد بهذا المبدأ: أنَّ لا قيمة للقيَّم، أي أنَّ ما كان في العصور السالفة مبادئ راسخة وثابتة مثلا عليا، صار مع مجيء الحداثة عدمًا أفقد القيَّم كلَّ معنى وحقيقة**"[1]. ناهيك عن ارتكاز "**الحداثة**" على مبدأ الحُريَّة عندما يتعلَّق الأمر بالإنسان الذي تمكَّن بمعية العقل من وصال نفسه مع ذاته ومع العالم الخارجي كحتمية أنطولوجية، يربطها فيلسوف الأنوار "**إيمانويل كانط**" بحُريَّة استعمال العقل التي هي بمثابة تشريع عام مُنبثق من إرادة الإنسان الحُرَّة مادامت هي نفسها المُشرّع لها ولقوانينها الطبيعية، هذه القوانين تدركها الذَّات امتثالا منها لأوامر مولاها العقل -تحت مبدأ الواجب العقلي- من أجل السمو بها وبحُريَّتها الإنسانية في مقابل الحط من قوانين تلك الطبيعة.

3- المركزيَّة الغربيَّة /الأوروبيَّة Euro-centrism

لعلَّ المفهوم الذي يُعبّد لنا طريق تلفيق المرجعية الفِكرية للنَّظريَّة الكولونيالية وما بعدها؛ هو مفهوم "**المركزيَّة الغربيَّة**" الذي تكوثرت في جوفه مبادئ "**الحداثة الفلسفية**"، وحرَّكت هي الأخرى ملامح نزعة الغرب وغريزته الكولونيالية تُجاه الطرف الآخر من العالم، لذا من الواجب علينا العروج على مفهوم "**المركزيَّة الغربيَّة**" وما أنتجته سِماتها الحداثية من رؤى وأفكار، استبيحت بها صياغة ذاتها الغربيَّة وهُويَّتها بشكل ثبوتي في التَّاريخ، ومن ثمَّ الهيمنة على الآخر اللاأوروبيّ الذي يتحدَّد بناءً على السِمات النقيضة لمقولات حداثتها الغربيَّة.

1- محمد الشيخ، ياسر الطائري، **مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة**، ص14.

تُفهم **"المركزيَّة الغربيَّة"** التي تنتخب وحداتها الدلالية **"المباشرة من لـــEgocentricity التي تفترض غلبة وجهة نظر الذَّات وصـوابها، وهي متصـلة بعالم الطفولة، إذ تتجلى الأنانية المفرطة التي توافق مرحلة نمو الطفل، تجعله يركز العالم في أناه، لأنَّ وجدانه لا يتفتح على الآخرين إلَّا بقدر ما يكون هؤلاء مجموعة من العناصـر في أفقه الذَّاتي، لأنَّه يصـعب عليه أن يفهم الأشـياء من غير منظاره الخـاص، ولا يعطي أيّ اعتبـار للآخرين واهتمـامـاتهم، الأمر الـذي يؤدي إلى أن يختلط لديه الموضـوع بالذَّات"**[1]؛ في المقام الأوَّل من التَّوصـيف على أنَّها مفهوم سـيكولوجي تتوارى خلف دلالاته اللاواعية ظاهرة نفسـية، حيث لو أمعنا النَّظر في التَّعريف المورد، لتجلَّت لنا الصـورة المتبقية من صـــور ســيناريوهات اشـــتغال تخيّلات الذَّات وبالتَّحديد في مرحلة الطفولة، ألا وهي النُّكوص، ففي هذه المرحلة من السيرورة الأوَّلية لتشكُّل الذَّات، يجنح الطفل إلى رسم تخيّلات تشبع رغباته الإنية التي نراها مرتكزة في العالم الفيزيقي على موضـــوعات ثابتة، يقطع بها كلّ علائقه مع الآخرين والعالم، ممَّا يفضي به إلى قوقعة ذاته.

على العُموم فـإنَّ مفهوم **"المركزيَّـة الغربيَّـة"** كمعطى فكري ثقـافيّ جـاهز، قِوامـه العُجـب والافتتـان بـالرُّقي الأوروبي ومن ثمَّ انغلاقيـة ذاتيتـه، ليس وليـد العصـــر ، بل في **"الواقع أنَّ فِكرة "الســـمو الأوروبي" وفِكرة "امتدادية أوروبا" وفِكرة "أوروبا مركز العالم"، ســـتفرض نفســـها في القرن الثامن عشـــر، بحيث تصـــبح أوروبا حســـب دوفيز"الوســـيط للتقدُّم الكوني" و"الســـيد المعطاء" الذي ينبغي على العالم أن يكون "معتمدا عليها ســـياســـيا وتكنولوجيا"، ذلك أنَّ ما تهدف إليه الحضـــارة الغربيَّة، كما يذهب توينبي هو "جمع العالم الإنســـاني كلّه في مجتمع كبير واحد، والسيطرة على كلّ شيء فوق هذه الأرض، وفي البحار والأجواء التي ستصل إليها الإنسانية عن طريق التقنية الغربيَّة الحديثة"**[2]. متناسـية -الحضـارة الغربيَّة- تماما الخصـوصـيات الثَّقافية للدُّول الملحقة بها، خصـوصًـا بعدما اسـتعادت ثِقتها في نفسـها وضـمنت امتداد تاريخها المسـتحدث على حسـاب التَّاريخ المحليّ للمناطق المكتشـفة حديثا والتي تقع خارج العوالم الأوروبيَّة، فكانت تمثّل بالنسـبة إلى أوروبا لحظة طرق عوالم آهلة؛ لحظة انولادة وبداية تحقق وجودها الفِعلي عبر التَّاريخ،

1- عبد الله إبراهيم، **المُطابقة والاختلاف: المركزيَّة الغربيَّة "إشـكاليّة التكوُّن والتمركز حول الذَّات"**، المركز الثَّقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1997، ص14.

2- عبد الله إبراهيم، **المُطابقة والاختلاف: المركزيَّة الغربيَّة**، ص18.

ممَّا أكسب "**كلّ هذا الغرب روحا جديدة، وضعتهم أمام تحدّيات تاريخية، أهمّها امتلاك العالم، حيث كان الأوروبيون كلّما امتلكوا مجالا جغرافيا جديدا أطلقوا عليه تسميات تعبر عن هويَّتهم، فأعطي للأرض الجديدة اسم أوروبي نسبة إلى الفاتح الإسباني "أمريكو فيسبوتشي"، وهكذا ألغي الوجود القديم للقارة وحل محلها مالك جديد، فالتسمية في حد ذاتها تعلن عن الاستحواذ والإقصاء، وهما عمليتان اقترنتا باقتراف أوسع إبادة في تاريخ الجنس البشري**"[1]. الشأن الذي يلقي بنا لا محالة في صلب عملية استذكار أشهر شاهد أدبي على تشكُّل السرديات الكولونيالية؛ رواية "**روبنسون كروزو Robinson Crusoe " لدانييل ديفو Daniel Defoe**" الذي ألقت الأقدار به كبحار هاوٍ على سطح جزيرة مهجورة وحولها بفضل مقوماته الأوروبيَّة إلى مستعمَرة يتملَّكها بكلّ ما تحوي، فكانت أولى بطولاته كسيد عظيم له مقدرة التغلب على سفاسف مشكلات القادة المحليين في رحلته الاستكشافية؛ هي تخليص فرد نكرة قبل مجيء "**كروزو**" ممن كانوا يطاردونه، ويمنحه اسما "**فرايداي**" ويلقنه أبجديات استعباده، ليتمكن في المحصلة ذلك الرجل التنويري الفاتح الأبيض من تبليغ الرسالة التحضرية الكونية لشعوب لم تطاولها بعد نفحات التحضر.

إلى هنا نعود لمسألتنا الأساسية وهي ازدواجية قيم الكشوفات الجغرافية، فمثلا فور اكتشاف أمريكا، انكتب ميلاد الذَّات الأوروبيَّة عليها واستهلت عملية تسمية المناطق المكتشفة للبرهنة على امتلاك تلك المناطق الجديدة محاكاة للنمط الأوروبيّ المثالي، غير أنَّ هذه الرؤية التي تستند إليها الثَّقافة الأوروبيَّة ما هي إلَّا توليفة من صنع مخيالهم الجمعي، تتغذى صُور زيفه من "**خرافة مفادها: الادعاء بالاستمرارية في تاريخ القارة الأوروبيَّة، وإبداع جذور قديمة وهمّية للتضاد بين هذا التَّاريخ المزعوم وبين تاريخ المنطقة التي تقع على الشواطئ الجنوبية للبحر المتوسط؛ وهذا هو مضمون التمركز الغربي، وهو مضمون قسَّم العالم إلى مراكز وأطراف، استنادا إلى اختراع خرافة "الغرب الأبدي" المضاد لـ"الشرق الأبدي""**"[2]. المؤسس بدوره للمركزيَّة الغربيَّة من خلال البحث عن أساطير تمأسسها الأولى، بداية من توحيد أشلائها الرومانية مع البربرية وتنصيرها، أي قسمة ميراثها غير الشرعي لتعتبر إذن "**المركزيَّة الغربيَّة**" بهذه الهيئة، عبارة عن إيديولوجيا كبرى

1- براهيم بوخالفة، **أطياف الاستشراق "تشكُّلات الآخر في روايات أمين معلوف"**، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 2018، ص58.

2- عبد الله إبراهيم، **المُطابقة والاختلاف: المركزيَّة الغربيَّة**، ص19.

في منحى تشـــكُّلها، لأنَّها تفرض قيَّمها على العالم اللاغربي على ســـبيل نزعة كونية تنخرط بموجبها سواء كان ذلك طواعية أو كراهية؛ الثَّقافات اللاأوروبيَّة في تقاليد النَّموذج الغربيّ الأوحد.

أخذت **"المركزيَّة الغربيَّة"** مؤخرا شكلها كرؤيا كونية أو **"كنزعة، إنشاءٌ حديث نسبيا، حسب ســـمير أمين، وهي لاحقة في التَّاريخ على عصـــر الأنوار ذي المنزع الكوني، ومع أنَّ المركزيَّة الأوروبيَّة ليست، فيما يرى، غير شكل من الأشكال المبتذلة للمركزيَّة الإثنية، وهذه تكاد الشعوب جميعها أن تتقاســم التلوُّث بها في أحقاب التَّاريخ كافة، إلَّا أنَّ شـــراســـة المركزيَّة الأوروبيَّة، ونزعة التمركز الإثني فيها، تعلو أيَّ نوع نظير لها في التَّاريخ؛ لأنَّ غزو أوروبا العالم والســـيطرة عليه وإخضـــاعه بالقُوَّة العمياء، وفَّر البيئة التَّاريخية والنَّفسية المناسبة لانفجار مشاعر التفوّق والاستعلاء عند الأوروبيّ"**[1]. ففي سياق إشراك **"المركزيَّة الغربيَّة"** الثَّقافات اللاأوروبيَّة في انتماءاتها ضمن خارطته الإنسانية الغربيَّة بمعية مشروع الحداثة الفلسفي؛ نجد **"سمير أمين Samir Amin"** ينسب تاريخ **"المركزيَّة الغربيَّة"** إلى فِكرة النَّقاء الإثني* كركيزة لتشـــكُّل هويَّة أوروبا الثَّقافية وتاريخها، حيث ابتداءً من القرن الثامن العشر والتاسع عشر تسرَّب زعم جديد إلى نسيج المخيّلة الأوروبيَّة، يدعي انحدار سلالتهم من أنقى الأعراق؛ حصرا على الإغريق والرومان، نجم عنه سوء تقدير لباقي الأعراق وجحود من قبل منظّري الفِكر القومي، حتى راودت نزعة إقصـــاء فضـــلى المجموعات العرقية كلَّ الممارســـات الغربيَّة المتعالية مهما كانت طبيعتها، لذا لاذت **"المركزيَّة الغربيَّة"** حين تمأســـســـها بمبررات علمية، كانت أنذاك آخر ما جادت به الأبحاث العلمية في مجال الأنثروبولوجيا، لا لشـــيء إلَّا لإغراق أنفسهم والبقية في وحل النَّقاء العرقيّ، وتفعيل مركزيتهم الغربيَّة الإثنية بشكل ثبوتي.

1- عبد الإله بلقزيز، **نقد الحداثة الغربيَّة "في الاستشراق والمركزيَّة الأوروبية"**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2017، ص210.

*- **الإثنية Ethnicity:** تأتي كلمة **"إثني"** في الواقع من الكلمة اليونانية " **Ethnos**" والتي تعني "**شـــعب**" أمَّا الإثنية كمصـــطلح نقدي هي مصـــطلح ازداد اســـتخدامه منذ الســـتينيات لتفســـير التنوع البشـــري على أســـاس الثَّقافة، التَّقاليد، واللُّغة، والأنماط الاجتماعية، وسلسلة النسب بدلا من التَّعميمات المشكوك فيها عن العِرق وافتراضاتها الإنسانية مقسمة إلى أنواع بيولوجية ثابتة ومحدَّدة جينيا، تشير إلى انصهار الكثير من السِمات التي تخص طبيعة أي جماعة إثنية، كطريقة لبناء تقســـيم هرمي بين أوروبا والآخرين بالنســـبة إليها. يُنظر: بيل أشـــكروفت، جاريث جريفيث، هيلين تيفين، **دراسات ما بعد الكولونيالية "المفاهيم الرئيسية"**، ص152-153.

لقد أخصبت **"المركزيَّة الغربيَّة"** نزعتها ليس فقط بمقومات تاريخية وعِرقية، إنَّما استندت كذلك في شكلنة هويَّتها الغربيَّة إلى مقوم الدّين؛ أي المسيحية* **"وهي بامتياز فِكرة ثقافوية ترد ظواهر الاجتماع الإنساني إلى عوامل الثَّقافة والدّين والطبائع إلى عامل المسيحية تعزى "المعجزة الأوروبيَّة" في خطاب المركزيَّة الأوروبيَّة مثلما يعزى إلى غيابها تخلُّف العوالم الأخرى غير الأوروبيَّة"**[1]. لاعتبارات عِدَّة أوردها قول **"عبد الإله بلقزيز"** المستجلب والمتضمن جوهريا لنقد **"سمير أمين"** التمركزي، أوَّلها ادعاء هيررتيكية الدّيانات، فلطالما نظر الأوروبيون إلى الدّيانة الشرقية بعين التعمية، وبعين الأسطرة للدّيانة المسيحية، وثانيها ضرورة البحث عن مخرج للخندق العُنصري الذي شيَّدته الإيديولوجيا الغربيَّة بافتراضها وجود سلالات نقية تورّث سماتها الثَّابتة ذات الطابع الخرافي لخير خلف وهو هنا أوروبا ضمانا لاستمرارية تطوُّرها وتباينها التَّاريخي، والثَّقافي والاجتماعي، لذا ارتكنت إلى عنصر الدّين؛ المسيحية وجعلت منها ركيزة جديدة تقوم عليها وحدة ذاتها الغربيَّة.

صحيح أنَّ اقتراح المسيحية غدا ركنا أساسيا لمأسسة وحدة الذَّات الغربيَّة **"المركزيَّة الأوروبيَّة"**، بيد أنَّ ذلك لا يعني بالضرورة خلو نزعتها من شناعة ابتداع خصوصيات دينية جزافية تتولى عملية ترتيب الدّيانات ومن ثمَّ الحضارات كيفيا؛ لأنَّ **"المنهج الذي جعل من المسيحية قاعدة ثابتة ودائمة للذَّاتية الأوروبية، إنَّما هو بالضرورة منهج جزافي لا تاريخي، يؤكّد ثباتا مزعوما للخصوصيات الدّينية ويقيم على هذا الأساس تعارضا وهميا بين مختلف الأديان أو يبالغ في أهمية هذه الخصوصيات، كما هو منهج يفترض أيضا أنَّ هذه السمات هي جوهرية،**

---

*- "يرجع أصل التفاضل بين الدّيانة الشرقية والغربية إلى جهود **"فريدريش هيغل"** وتصنيفاته للأديان "القائمة على فرضية مؤداها قدرة الدّين في كلّ مرحلة على التعبير عن الروح المطلقة، حيث يرى أنَّ العقلية الشرقية لم تنجح في تصوُّر "الجوهر" على شكل "ذات" واعية بنفسها فبقي هذا الجوهر مجرد تعبير عن سلب المتناهي، وظلَّت الحقيقة الإلهة في نظرها مجرد صورة من صور الاستبدادية الشرقية، لأنَّ الروح محكومة بعلاقة مع الطبيعة ولهذا لن تكون حرَّة، أي أنَّها بالضرورة -الدّيانة الشرقية- معارضة للعقل والروح معا، أمَّا الدّيانات الفردية الروحية "اليهودية، الإغريقية، الرومانية والدّيانة المسيحية المطلقة ، فهي الأفضل على غيرها لأنَّه في الدّيانة المسيحية تنصهر كل أشكال التَّعبير الدّيني، وبها نستطيع تجاوز حسية الدّين الطبيعي وماديته، فالدّين المسيحي ممارسة متسامية ترتفع عن كل أشكال الحس والصورة ويظهر الدّين كموضوع لذاته وبذاته". يُنظر: عبد الله إبراهيم، **المُطابقة والاختلاف: المركزيَّة الغربيَّة**، ص125-129.

1- عبد الإله بلقزيز، **نقد الحداثة الغربية**، ص213.

بمعنى أنَّها هي التي تحدد في آخر الأمر تباين المسيرات التَّاريخية لمختلف الشعوب"[1]. ناهيك عن استراتيجية الصمت المطبقة خلال زعم التناسل التَّاريخي والحضاري بين اليونانيين والأوروبيين بخصوص فضل القدامى المصريين على الحضارة اليونانية، فالمنهج الذي صودرت به المسيحية التي هي شرقية في الأصل؛ منهج ذو طابع إسقاطي تعسفي، يُغيّب الأصول التَّاريخية ويلفق الخرافات لتكريس أنماط ثقافية تختزل العالم إلى ثنائيتين متقابلتين، تتسع وتضيق الهُوَّة بينهما كلَّما دنونا من الأوربة.

لن نغالي إذا قلنا إنَّ الفِكر الحداثي بطروحاته التنويرية المزدوجة لا يتمايز في كلّيته عن المشروع الكولونيالي، بدءًا مع تطوير الحداثة لأساليب جديدة تقوم في أساسها على العقلانية الأداتية **"هذه العقلانية الأداتية لم تحقق الحُريَّة، إنَّما أوجدت قفصا حديديا صيغت من خلاله مصائر الشعوب؛ لأنَّ مشروع التنوير الحداثي قد أسس على مُسلَّمة مفادها السيطرة على مقدرات الطبيعة ولإنسان واحتواء العالم"**[2]. وصولا إلى تعاظم رؤوس الأموال إذما انسقنا وراء التَّصوُّر الماركسي الذي يصل جذور الإمبريالية بالنّظام الرأسمالي ويعتبر قضية الاستعمار هي قضية الأسواق بالدّرجة الأولى؛ فإنَّ هذا السعي المطلق وراء الربح، سيفضي إلى اقتراف العالم أبشع جريمة في حق الإنسانية بالضرورة.

لقد شاء لمشروع الحداثة الفِكري أنَّ يحمل في لدنه لبنات تفككه، وغدا بقيَّمِه البراقة رمزًا للفِكر الإمبريالي ومشهدًا للإرشاد الكوني الكولونيالي الذي يطمح للسيطرة على باقي الشعوب، مثلما يسعى إلى اجتياح العالم الفيزيقي عن طريق التقنية وباسم تبليغ الرسالة التحضرية والبحبوحة المالية، لينير في الأخير العالم بدماء الشعوب اللاأوروبيَّة التي لم تتبنَّ مبادئ الحداثة.

1- سمير أمين، **نحو نظريَّة للثَّقافة "نقد التمركز الأوروبي والتمركز الأوروبي المعكوس"**، معهد الإنماء العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1989، ص97.

2- براهيم بوخالفة، **أطياف الاستشراق**، ص51.

ثانيا: من نقد الحداثة إلى تصوُّر المشروع ما بعد الحداثي

لطالما قدَّمت حالة ما بعد الحداثة نفسها تاريخيًا وثقافيًا على مسرح الفِكر، خصوصًا إبان التَّحوُّلات الطارئة مطلع القرن العشرين، مُلازمةً للحداثة بوصفها مقولة فلسفية، أو هي الفلسفة بعد تفجرها، والتي تعتبر في تصوُّرنا الأوَّلي تعبير عن روح الأنوار، وعن إرادة الإنسان في تبني قيَّم الحُريَّة؛ على أنَّها المشروع الفِكري الذي يدعي الإبانة عن تناقضات الحداثة العميقة واستنارتها المظلمة، مُتَبَنِيةً عقيدة التجاوز والشك؛ التشكيك في الوضع الحداثي أو في السرديات الكبرى* على حد قول "**جان فرانسوا ليوتار Jean-François Lyotard** "، مُتكئةً في ذلك على الاعتقاد المزعوم بأنَّ مشروع الحداثة ليس فقط لم يكتمل كما قال " **يورغن هابرماس**"**بل هو مشروع آيل إلى الفشل لا محالة، ذلك أنَّ عصر اليقينيات ولى يوم أتممت المثالية الألمانية إمكانها الإنساني في بعده الشمولي، الشأن الذي أنَمَّ عن مواقف مُتجاذبة حول حالة "**الما بعديات**" (ما بعد البنيوية، ما بعد

---

*- **السرديات الكبرى Grand Narratives**: الميتا حكايات أو الحكايات الكبرى وهي حكايات تروي الصيرورة التي تقطعها أو قطعتها أو سيقطعها الوجود الإنساني، وتتجسَّد هذه المرويات في جدلية الروح لهيغل، هرمينوطيقا المعنى لريكور، تحرر الذَّات العاقلة لماركس. يُنظر: جان فرانسوا ليوتار، **في معنى ما بعد الحداثة "نصوص في الفلسفة والفن"**، ترجمة السعيد لبيب، المركز الثَّقافي العربي، الطبعة الأولى، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، 2016، ص08-09. وتسمى أيضا بالمحكيات الواصفة أي النُّصوص المرجعية الكبرى تاريخية كانت أم فلسفية أم أدبيَّة أو دينية بل حتى طقوسية، بل تنفتح على التيارات الآيديولوجية الكبرى الحاملة لشعارات التحرُّر والنضال، وهو مصطلح أطلقه ليوتار على التمثُّلات الثابتة التي أنتجها العالم الغربي الحديث، يفترض بها أن تمثّل الحقائق الكونية التي تدعي الحضارة الغربية أنَّها تنطوي عليها وتستند إليها في تحقيق مشروعيتها. يُنظر: سمير خليل، **دليل مصطلحات الدّراسات الثَّقافية والنَّقد الثَّقافي "إضاءة توثيقية للمفاهيم الثَّقافية المتداولة"**، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بيروت، لبنان، 2014، ص190.

- إشارة إلى المحاضرة المعنونة بـ"الحداثة مشروع لم يكتمل"** والتي ألقاها **"يورغن هابرماس" في 11 سبتمبر 1984** بكنيسة القديس بولس الأثرية، بمناسبة منحه جائزة أدورنو التي خصته بها مدينة فرنكفورت وقد شكَّلت هذه المحاضرة محورا لكتابه **"الخطاب الفلسفي للحداثة"** الذي يضم اثني عشر محاضرة ألقيت ما بين 1983 و1984؛ حيث يدافع **"هابرماس"** في محاضرته الشهيرة عن مشروع الحداثة متحججا بأنَّ الوعود التي قطعتها الحداثة على نفسها أوَّلا وعلى العالم ثانية بداية من القرن الثامن لم يسعفها الوقت لتحقيق مثاليتها، وكأنَّه يدعونا للتريث في الحكم على صلاحية المشروع الحداثي وجدواه . يُنظر: محمد جديدي، **الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي**، ص119.

الحداثة، ما بعد الكولونيالية وغيرها) منهم من عدَّها مرحلة تاريخية، والبعض الآخر اعتبرها مسألة ثقافية تُلغِي سابقتها.

1- إخفاق مشروع الحداثة الفكري

بقدر ما تنتصر "**الحداثة**" بقدر ما تفقد قدرتها على التحرير، إنَّ دعوة التنوير مؤثرة عندما يكون العالم غارقًا في الظلام والجهل، وفي العزلة وفي العبودية، حينئذ يتحوَّل نفاد "**الحداثة**" إلى شعور قلق بخلو الفِعل الذي لا يرضى إلَّا بمعايير العقلانية الأداتية من أي معنى، ولقد استنكر "**ماكس هوركهايمر Max Horkheimer** " فكرة تدهور العقل الموضوعي إلى عقل أداتي؛ أي التَّحوُّل من رؤية عقلانية للعالم إلى فِعل تكنيكي محض توضع من خلاله العقلانية في خدمة حاجات المستهلك أو الدكتاتور التي لا تخضع للعقل ومبادئه الضابطة للنّظام الاجتماعي وللنّظام الطبيعي[1]. بحيث أنَّ هذا القلق الذي راود عاقلة المفكّرين الألمانيين على الخصوص وتفاقم في ثلث القرن العشرين الأوَّل من أمثال "**ثيودور أدورنو Theodor Adorno** ، **ماكس هوركهايمر** ، **إيريك فروم Erich Fromm**، **هربرت ماركوز Herbert Marcuse** ، **يورغن هابرماس**"؛ راجع إلى مدى قدرتهم على التنبؤ باستنفاد "**الحداثة**" لمشروعها الإيتيمولوجي وتآكل قيَّمها البراقة التي تتمحور حول العقل كمُعطى ميتافيزيقي ومن ثمَّ اعتماده أداةً يمتثِل الإنسان والعالم لسلطانها، وذلك كلَّما تعاظمت رؤوس الأموال وامتدت حركة الرأسمالية لتدمر الأخلاق والطبيعة.

تكتسي النَّظريَّة النَّقدية لمدرسة فرانكفورت* أهمّيتها القصوى في مقام الاستشهاد النَّقدي؛ فهي المدرسة الفلسفية الاجتماعية التي لطالما عكفت منذ تأسيسها على براكسسة الفِكر، منطلقة

1- يُنظر: آلان تورين، **نقد الحداثة**، ص129-131.

*- يعود تراث "**النَّظريَّة النَّقدية Critical Theory**" إلى ما يزيد على خمسة وسبعين عاما، هي الأعوام التي مضت على ابتداء تسميتها بهذا الاسم عام **1923**، في معهد البحث الاجتماعي في مدينة فرانكفورت الألمانية التي أعطت هذه النَّظريَّة اسمها الأكثر شيوعا "**مدرسة فرانكفورت**"، حيث تأسس معهد البحث الاجتماعي بإدارة بروفيسور نمساوي في الاقتصاد السياسي هو الماركسي "**كارل غرونبرغ**" كنوع من المتراس الفِكري في إزالة الأفكار اليسارية يتنعم بالاستقلالية، فهو لم يكن قسما من جامعة فرانكفورت ولا منظمة سياسية للدفاع عن مصالح الطبقة العاملة، وفي عام **1930** تولى "**ماكس هوركهايمر**" إدارة المعهد لتقاعد غرونبرغ المبكر بسبب جلطة دماغية، متخذا من معارضة الفلسفة الاجتماعية المعاصرة للاتجاه الوضعي الذي ينزع إلى تجريد الإنسان من إنسانيته؛ روح النَّظرة التجديدية الديالكتيكية للمعهد، فهوركهايمر كان أستاذا في الفلسفة الاجتماعية لا في الاقتصاد

من معاينة تداعيات المشـروع الحداثي على الحضـارة الغربيَّة لكي تبرز تناقضـاته الكامنة وراء التَّفكير العقلاني الذي أسـست بفضـله هذه المجتمعات مركزيتها في العالم منذ مسـتهل العصـر الأنواري؛ كأولى خطوات فضـح زيف مزاعم الثَّقافة الغربية ونرجسـيتها الإبسـتيمية المشـبعة بالوضـعية الأوغيسـت-كونتية، حيث كان ذلك بالضبط في "الثلاثينيات من القرن العشـرين، حينما قامت هذه النَّظريَّة النَّقدية بنقد جذري لمشـروع التنوير بما هو رمز الحداثة الغربية، هذا ما يظهر بصـورة جليَّة في "جدل التنوير" الذي كُتب بالتشـارك بين **ماكس هوركهايمر Max Horkheimer** 1895-1973، وزميله **ثيودور أدورنو Theodor Adorno 1903-1969** إهداءً منهما إلى **"فريدريش بولوك Friedrich Pollock""**[1]. على سبيل عربون محبة معرفية، وهي فترة تاريخية عصيبة شهدتها المجتمعات الغربيَّة خاصـة الألمانية منها نتيجة لتنامي الهول النازي، إذ مجازفة ظهور مفكّرين يسـارين، يهوديين في **ألمانيا** عشـرينيات وثلاثينيات القرن العشـرين كان أشـبه بميلاد جنين وسـط خلايا سـرطانية، محكوم عليه منذ البداية بالانتقال إلى العالم الآخر، وهو تماما ما حدث لنشـطاء **"مدرسـة فرانكفورت"** عقب تسـيُّد النازيين الحُكم لولا لُطف الأم الحاضـنة **"بعض الجامعات الأمريكية"** بهم.

باشر **"هوركهايمروأدورنو"** نقدهما للمشروع الحداثي من بؤرة استئثاره؛ أي عصر التنوير، ذلك أنَّه من أقام مشـروع الحداثة ورهنه على أسـاس تبجيل العقل، والحُريَّة، والتغني بالذَّات الإنسـانية للخروج من سـواد الفِكر السـكولائي الأعظم الذي خيَّم على الأقطار الأوروبيَّة في الفترة الممتدة بين **(476-1492)**، مُفككين نسـق انغلاقية التَّفكير العقلاني الذي وصـله فيلسـوف الأنوار **"إيمانويل كانط"** بالحُريَّة، ويعنى بها حُريَّة استعمال العقل المنبثقة من إرادة الإنسان لتذليل قوانين الطبيعة له؛ طبعا دون **"أدنى شك منهم - هوركهايمروأدورنو- في أنَّ الحُريَّة في المجتمع لا انفصال**

السياسي، فإنَّ توجُّه المعهد قد تغيَّر على نحو دل عليه تغيير اسم مجلته من **"أرشيف تاريخ الاشتراكية والحركات العمالية Archiv Fur die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiter"** إلى **"مجلة البحث الاجتماعي Zeitschrift Fur Sozial Forschung"** بعدها اضـطر المعهد إلى الإغلاق عام **1933** بعد تنامي المد النازي وما ألهمه من عداء شـعبي للسـامية دفع بأعضـاء المعهد للفرار من البلد إلى جنيف أولا في عام **1933** ثمَّ إلى **نيويورك** في عام **1934**. يُنظر: آلن هاو، **النَّظريَّة النَّقدية "مدرسة فرانكفورت"**، ترجمة ثائر ديب، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 2010، ص11-48.

1- يُنظر: كمال بومنير، **النَّظريَّة النَّقدية لمدرسة فرانكفورت**، ص11.

لها عن الفِكر المتنور، كانت هذه هي نقطة انطلاقهم الأولى، بل لقد كان عليهم أن يدركوا وبوضوح أنَّ مفهوم هذا الفِكر، ناهيك عن الأشكال التَّاريخية العينية، ومؤسسات المجتمع التي يتواجد فيها هذا الفِكر، إنَّما تنطوي على بذرة هذا التراجع الذي نعانيه في أيامنا في كلّ مكان، والتنوير إن لم يبادر بعمل تفكيري يطال هذه اللحظة من التراجع، فهو كمن يقوم بترسيخ قدره الخاص"[1]. القدر المتمثل بحسبنا في الزوال، زوال أوهام كهنوت التنوير، وبطلان كونية وعودهم، عن طريق إخضاعهما -هوركهايمر وأدورنو- الممارسات العقلية المتعالية؛ لشروط الصيرورة التَّاريخية، إضافة إلى معايشة تلك الممارسات ذات الصبغة الشمولية للوقائع الاجتماعية، والثَّقافية والسياسية.

يفسر الثنائي الفرانكفورتي عملية تدمير الحداثة لنفسها بنفسها عبر الإبانة عن تناقضاتها الدَّاخلية وتفكيك المقولات التي روَّجت لها الميتافيزيقا الغربيَّة إلى وحداتها الفِكرية الدنيا، لقد كشفت الأشكال التَّاريخية عن انحراف مسار العقل التنويري وضلالة سبيله حالما حاد عن مبتغاه اليوتوبي المتمثّل في تأسيس حياة هيومانية/ إنسانية تحتفي بالذَّاتية، مبدأها العقل، لكن ليس أي عقل، فالعقل المقصود هنا هو العقل الأداتي الذي يحتكم إلى استدلالات تتعارض والأبعاد اللاأدْريّة؛ من أجل تعميق فهم الإنسان لذاته ومن ثمَّ للعالم الفيزيقي؛ وتحوَّل بعدها إلى أداة تقنية ذات طابع رياضي تختزل الظواهر الطبيعية والإنسانية في الأرقام، بهذا يكون العقل الأداتي الذي تكوَّن تزامنا مع الثَّورة الصناعية في أوروبا، قد **"نجح في تشيئ الإنسان واستخدامه من قبل المؤسسات الاقتصادية والسياسية وأجهزتها الإيديولوجية القائمة على تكريس المصلحة والهيمنة بصورها المختلفة، كما ترتب عن ذلك أنَّ العقل عندما استخدم هذا الاستخدام الأحادي ...كرَّس بذلك اغتراب الموضوع عن الذَّات واغتراب الذَّات عن الموضوع، وترجمت العقلانية إلى نظم شمولية وتسلطية بدورها"**[2]. لا تبرح حتى تخضع الذَّات المطلقة أو الذَّات العاقلة المقابلة لموضوع الإدراك في نظر -ديكارت- لقوانين المنطق الرياضي وسلطة التَّكوينات الاجتماعية، كنوع من تأليه العلم وعبادة تكنيكاته الحديثة.

1- ماكس هوركهايمر، ثيودور أدورنو، **جدل التنوير"شذرات فلسفية"**، ترجمة جورج كتورة، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2006، ص16.

2- كمال بومنير، **النَّظريَّة النَّقدية لمدرسة فرانكفورت**، ص15.

يختزِلُ النَّموذج الشـــامل للحداثة العقلانية الأداتية وتقديس التكنيك إلى إيديولوجيات حديثة لتسـهيل عمليات المؤسـسـات الإنتاجية ذات المنطق التنافسـي؛ في الترويج لمنتوجاتها الاستهلاكية عابرة للتخوم الجغرافية وإحلال الأسواق محل الأنظمة الاجتماعية، وهو ما يقحمنا في قلب الفوضى الثَّقافية من جراء انفلات "**الحداثة**"، فـ"**الاستناد إلى العقلانية الأداتية مهما كان ضـعيفا، يلعب دورًا رئيسـيًا في منع كلّ واحدة من شـذرات الحداثة المنفرطة من قطع روابط الاعتماد المتبادل بينها وبين الأخريات ويمنعها من الاعتقاد بأنَّها مختلفة تماما عن الأخريات، وأنَّها ذات سـيادة وبالتالي عليها أن تقوم بحرب مُقدّسـة ضـد الأخريات**"[1]. بمعنى أنَّ المؤسـسـات الإنتاجية في منطقها قائمة على الاستنفاد والتدمير؛ تدمير بعضها البعض، وكذا تدمير نفسها، تنبع من شـذرات "**الحداثة**" المُنفلتة، وأنَّ الدور الذي تلعبه العقلانية الأداتية، حتى وإن كان مُعتبرًا قد يُسْـهِمُ في إعادة بناء نظام ثقافي شـمولي، والذي لا يكون إلَّا من خلال تَمنُّع الاتجاهات الثَّقافية المتباينة من أن تتحوَّل إلى قِوى اجتماعية مُهيمنة.

إنَّ النجاح الباهر للرأسـمالية على الصـعيد التقني والتكنولوجي العلمي قد خنق العالم، فالدُّول التي تبنت قيَّم "**الحداثة**" ماتت إنسانيا وخيَّم عليها الظلام، الأمر الذي دفع "**أغلب المُثقَّفين بعد قرن من الزمان من اليمين إلى اليسـار، يشـددون على ما يسـميه "دانيال بل Daniel Bell" "التناقضـات الثَّقافية للرأسـمالية"، وعلى التعارض المتزايد للقواعد التي تدير الإنتاج والاستهلاك والسياسة... حيث كلّ شيء حديث هو مُعادي للحديث، لدرجة أنَّنا لا نبالغ لو قلنا أنَّ العلامة الأكيدة للحداثة هي رسـالة العداء للحداثة التي تبثها الحداثة نفسـها والتي تتسـم بالنَّقد الذَّاتي والتدمير الذَّاتي، وهي طبقا لعنوان "بودلير" "جلاد نفسـه" "Heautontimoroumenos"**[2]. إذ بقدر ما تحلَّى كهنوت التنوير من تفاؤل سـاذج كالخير العام أو المطلق، أو كمال الذَّات الإنسـانية، أو جمال الكون، بقدر ما آلت الواقع إلى عكس ذلك حيث أُغرقت البشرية في التعاسة، والفقر، والحروب بين الشعوب، ولم يتبيَّن الخيط الأبيض للإنسانية من خيطها اللاإنساني الأسود؛ ذلك أنَّ التكنوقراطية "**مثَّلت ولا زالت تمثّل أزمة الخط الإنساني، لأنَّ انتصار العقل ينفي القيَّم الإنسانية، فالتقنية ما هي إلا سيرورة معممة لإنسانية أضاعت**

1- آلان تورين، **نقد الحداثة**، ص143.

2- يُنظر: المرجع نفسه، ص140-141.

إنسانيتها والتي تتضمن فيما تتضمن الظلامية التي وقعت فيها المثل العليا الإنسانية للثَّقافة"[1]. وفقا لهذا المنطلق فإنَّنا قُبالة مواجهة حقيقة الأزمة الإنسانية* نتيجة تيه الذَّات الإنسانية داخل عوالم التكنيك المظلمة.

لقد سرَّع الفِكر النيتشوي المفتتح بكتاب **"إنساني، إنساني جدا" 1878**** من وتيرة إجهاض المشروع الحداثي من خلال تفعيله لمفهوم **"العدميَّة"** الجوهري الذي لا يخرج عن إطار Verwindung*** الهايدغري، للتدليل ليس فقط على فلسفة **"موت الإله"** و**"تسليم الرسالة"**؛ إنَّما لتوصيف الأزمة التي هوى فيها العالم الغربي جراء هبة الذَّات الإنسانية مركزيتها لجلاد القيَّم الأخلاقية المطلقة؛ التكنيك، ففي ظلّ **"مُواجهة هذا الفِكر الحداثي الذي صار نقديا، قد قام فِكر مُعادٍ للحداثة، ينطلق من "نيتشه"، ويركز هجومه على فِكرة الذَّات، وهو فِكر فلسفي أنثروبولوجي، يُعارِض العلوم الاجتماعية المرتبطة بصورة طبيعية بالحداثة، فالفِكر النيتشوي يخرج من الحداثة عندما يدخل في الوجود اللاتاريخي؛ أي أنَّ الذَّات لا تتحدَّد بالعلاقة مع ذاتها وليست بالقواعد الثَّقافية المؤسسة، ولا يمكن لها أن تنوجد إلا إذا اكتشفت الطريق الذي**

1- جياني فاتيمو، **نهاية الحداثة "الفلسفات العدميَّة والتَّفسيريَّة في ثقافة ما بعد الحداثة"**، ترجمة فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، سوريا، الطبعة الأولى، 1998، ص40.

*- إنَّ النَّص الذي دشَّن الوعي المعاصر لأزمة الخط الإنساني، هو نص رسالة هايدغر **"رسالة عن الخط الإنساني Uber den Humanismus"** الذي كتب عام **1946**، حيث يصف هايدغر في هذا النَّص الخط الإنساني بحدود مختلفة تماما ويسلط الضوء على علاقته وثيقة الصلة بالأنطو-ثيولوجيا (علم الوجود بما هو لاهوت) الذي تتسم به الميتافيزيقا الغربيَّة برمتها، هنا تكون لفظة الخط الإنساني **Humanismus** مرادفة للفظة ميتافيزيقا، بمعنى أنَّه في منظور الميتافيزيقا يمكن للإنسان أن يعثر على تعريف يمكنه من أن يبني ذاته ببنائه لذاته. يُنظر: جياني فاتيمو، **نهاية الحداثة**، ص38.

- لا تقتصر هذه الفكرة على كتاب **"إنساني، إنساني جدا" 1878، بل نجد لها تجليات في مؤلفات **"نيتشه"** الأخرى، من مثل: في **النظرة اللاموسمية 1874**، **الفجر 1881**، **المعرفة المرحة 1882**، **أفول الأصنام 1889**.

***هي كلمة استعملها هيدجر بشكل خاص في النَّص الأوَّل من كتاب **"الهويَّة والفارق Identitat und Differenz"** ليشير إلى شيء ما يكون في أنَّ واحد مماثلا لكلمة **"Ueberwindung"** التي تعني التجاوز أو الانتقال إلى وضع آخر **"Outrepassement"** إلَّا أنَّه يختلف عنها لانقطاع صلتها مع **"Aufhebung"** الدياليكتيكي (حاشية أنطون مقدسي: مفهوم هيجلي يشير في لغة هيجل إلى نهاية الحركة وفي حلقتها الأخيرة التي تجمع من أجزاء العالم كلا متماسكا وتفيد الاحتفاظ والتجاوز). يُنظر: جياني فاتيمو، **نهاية الحداثة**، ص183.

يقود من "الهو" إلى "الأنا المتكلم Je هو طريق يتخطى الأنا Moi المتماهية مع العقل"[1]. بمعنى أنَّ معيار التحقق الفِعلي لأنطولوجية الذَّات في العالم، وتحصيل فهمها الشمولي من حيث كونها مسترسلة في انفتاحات فوق-تاريخية كما يراها **" فريدريك نيتشه"** تتعدَّى الأبعاد الفيزيقية، لا يكون إلَّا بتحرير الذَّات من قبضة التكنيك الساحقة للنوع البشري ومصادرتها، فضلا عن النُظم الاجتماعية؛ حيث تترجم هذه العملية اللاتاريخية بالانتقال الطبيعي من الأنا السطحي إلى الأنا العميق (أنا Je وأناJe في الأزمنة كلها) كتطوُّر لانهائي.

لئن سلمنا بخروجنا من الحداثة وباثولوجيتها بفضل مفهوم **"العدميَّة"** فيما معناها المتمنّع عن المثل الأوحد؛ الإله، فإنَّنا هنا بصدد مُواجهة حقيقة إفلاس المشروع الفلسفي الحداثي لروحه المتقهقرة، استهلاك الإنسان لكلّ قيَّمه الأكسيولوجية التي تقدّم معنًى في الصيرورة التَّاريخية، وأمكننا الحديث عن مرحلة تليه تكون بمثابة تجاوز نقدي له.

2- في معنى ما بعد الحداثة Post-Modernism

إنَّها المصطلحات تتضارب وتختلط بغير نظام، على نحو يثير الحيرة، تتدافع بالمناكب في غضب، تنظر إلى بعضها البعض في ارتياب، تضحك، تبحث عن الباب، ليس ثمَّة باب، إنَّها ليست بالخارج كما أنَّها ليست بالدَّاخل أيضا، تتصافح بالأيدي أحيانا في نوبة اعتراف، ثمَّ تشرع بعد ذلك في التصادم والعراك[2]، هذا هو بالتحديد حال مصطلح **"ما بعد الحداثة"** الذي يتحدَّد معناه بسابقتها **"الحداثة"** التي هي ذاتها قد بشَّرت بميلاد عهد تتولاه لاحقتها، حيث توحي السابقة **"الما بعدية"** بالتوالي الزمني أو الكرونولوجي بين المفهومين، فهي-ما بعد الحداثة- لا تختلف عن سابقتها كثيرا في حالة الإرباك المفاهيمي الذي يشوب مصطلحها ومصطلحات نظيراتها من التوجُّهات كما بعد البنيوية وما بعد الكولونيالية، إذ تباينت تعاريف تلك الأخيرة بحسب مُعرفيها، ليس هذا فحسب بل اختلف النُّقاد حتى حول لحظة ميلاد المصطلح، لهذا يرصد لنا **"أرنولد توينبي"** بداياتها ويحدّدها **"في سبعينيات القرن التاسع عشر، ويرى كل من تشارلز أولسن وايرفن هاو أنَّها ظهرت في خمسينيات القرن العشرين، ولو أنَّهما يقصدان بها أشياء أخرى، في حين يؤكد فريديريك جيمس**

1- آلان تورين، **نقد الحداثة**، ص160.

2- يُنظر: برندا مارشال، **تعليم ما بعد الحداثة "المتخيل والنَّظريَّة"**، ترجمة السيد إمام، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 2010، ص12.

في بعض أعماله على أنَّها ظهرت في أواخر الخمسينيات وبداية الستينيات"[1]. فالفِكرة الواضحة هنا هي تباين الآراء بخصوص اللَّحظة الكرونولوجية لانولادة مصطلح **"ما بعد الحداثة"** نظرًا لتعدُّد مشاربه، حيث يظهر في مجالات مختلفة من مثل: الفن التشكيلي، والعمارة، والموسيقى، والسينما، ثمَّ الأدب، حتى أنَّنا عندما نفكر في إيجاد صياغة مفاهيمية وإن كانت ميسرة لمصطلح **"ما بعد الحداثة"**، فإنَّنا حتما سنضطر إلى التريث ومسايرة الحركات التي منها انبثقت **"ما بعد الحداثة"**، مع التأكيد على عدم جدوى المحاولات المتزايدة في وضع حواجز زمنية بين المصطلحين.

تستمر لعبة توالي الدوال ونحن بصدد رصد تعريف يفي بغرض ترتيق النَّظريَّة ما بعد الكولونيالية لمصطلح **"ما بعد الحداثة"** الذي هو حسب وجهة نظر **"عبد الوهاب المسيري"** بمثابة **"مصطلح نفي سلبي، وهو ترجمة لمصطلح "Post-Modernisme" وقد تستخدم كلمة "– Post Modernité" للدلالة على الشيء نفسه، وأحيانا يطلق على مصطلح ما بعد الحداثة تعبير ما بعد البنيوية "Post structuralisme" باعتبار أنَّ فلسفات ما بعد الحداثة قد ظهرت بعد ظهور وسقوط الفلسفة البنيوية، كما يكاد مصطلح ما بعد الحداثة يترادف ومصطلح التفكيكية"**[2]. الديريدي غير التقليدي، الذي يهدف إلى هدم المسلمات والأبنية الفِكرية التي كرستها سرديات الحداثة الكبرى وإرجاعها إلى وحدات تكوينها الصغرى، وهي في نظرنا قياسات تنويعية غارقة في صيرورة لا متناهية، تأبى الثَّبات والتحديد، حيث هذه السلسلة من الحركات الدَّلالية تأخذ سِمتها الإيجابية بتعدُّد المعاني واختلافها.

حتى يتسنى لنا التمييز بين الدَّلالات المتعالقة لمصطلح **"ما بعد الحداثة"** لا بد من التضييق وحصر مجال تعريفه الذي يتسع مفهومه ويختلف من مجال لآخر، حيث إنَّ الاتفاق على معنى واحد لاستخدامات مختلفة ما هو إلَّا وهم ساذج يطارد ما لا يقبل التَّعيين ، إذ يمكن القول بأنَّ معنى **"ما بعد الحداثة"** في العلوم الإنسانية والدّراسات النَّقدية تعتبر كنوع من الثَّقافة المُعاصرة تعكس رؤيتها الفلسفية القائمة على ردم الظواهر المعرفية عن طريق التشكيك في المبادئ والقيَّم التي أرستها **"الحداثة"**، **"إنَّ فِكر ما بعد التحديث هو أسلوب فِكري يتشكك في المفاهيم التقليدية**

1- بيتر بروكر، **الحداثة وما بعد الحداثة**، ترجمة عبد الوهاب علوب، منشورات المجمع الثَّقافي، أبو ظبي، الإمارات العربية المتحدة، الطبعة الأولى، 1995، ص16.

2- عبد الوهاب المسيري، فتحي التريكي، **الحداثة وما بعد الحداثة**، ص81.

للحقيقة، العقل، والهُويَّة، والتَّاريخ، ومعطيات الطبيعة، الموضـوعية وفي فِكرة اتجاه العالم نحو التقدُّم والتَّحرر، فهي قد نتجت عن التَّحوُّل التَّاريخي في الغرب نحو شكل جديد من الرأسمالية نحو عالم التكنولوجيا العرضي، الذي بلا سلطة شمولية"[1]. وعليه يمكننا القول إزاء فلسفة "**ما بعد الحداثة**" أنَّها تبقى بالرغم من اختلاف وتناول مفاهيمها؛ حركة فِكرية روحها التمرُّد والثَّورة على المفاهيم التَّقليدية الرَّاسخة كنوع من الثوابت واليقينيات وعلى إفرازات العقلانية الأداتية جراء طيف الحداثة وعصفت بكلّ ما هو إنساني وعوضته بالآلي التكنولوجي.

إنَّ دلالات "**ما بعد الحداثة**" تتعدَّد بين كونها حقبة تاريخية تالية للحداثة، وبين كونها حركة مُضادة للحداثة في الحركات الفنية والأدبيَّة، إلى الستينيات والسبعينيات حيث تبرز كحركة فلسفية وفنية وأدبيَّة، بحلول عام **1984** ترسخت "**ما بعد الحداثة**" كمجموعة من الخطابات التي تدعو إلى رفض التَّفكير، القائم على أساس الجوهرية، وهو ما مثل مجموعة من المُمارسات الجمالية، ومجموعة متنوعة من التَّحليلات للحالة الثَّقافية المُعاصرة [2]. من هنا برزت "**ما بعد الحداثة**" بصفة طارئة كتيار فِكري مناهض للنزعة التوتاليتارية والأصلانية التي تُمجِدُ الوحدة والشمولية وترفض الاختلاف والتَّنوع، محاولة إخضاع التقنية للنَّقد والتفكيك.

يرفض "**محمد أركون**" تداولية مصطلح "**ما بعد الحداثة**"؛ ذلك أنَّه حينما نفرغ "**الحداثة**" ونجردها من البُعْد التَّاريخي الذي يتحرَّى القطيعة مع الماضي، لتعود بعد ذلك "**ما بعد الحداثة**" مُؤْمِنَةً بالوِصال التَّطوُّري التَّاريخي، الشأن الذي يرجع بنا إلى بداية "**الحداثة**"، فمن وجهة نظره "**مصطلح ما بعد الحداثة ليس صحيحا من وجهة النَّظر التَّاريخية، والفلسفية، أو حتى السوسيولوجية لماذا؟ لأنَّهم يفترضون مسبقا أنَّهم قد تجاوزوا الحداثة، وإنَّهم في طور عمل كلّ شيء، وكأنَّه مختلف جذريا عما قدمته الحداثة وهذا ادعاء فارغ أو تعجرف لا مبرر له فما بعد الحداثة هو استمرارية للحداثة"**[3]. ليكون بهذا تصوُّر "**أركون**" لمفهوم "**ما بعد الحداثة**" أقرب منه إلى الطرح الهابرماسي والمتمثّل في قوله أنَّ "**الحداثة**" مشروع لم يكتمل بعد، وأنَّه في طور الإنجاز؛

1- تيري إيغلتون، **أوهام ما بعد الحداثة**، ترجمة منى سلام، مركز اللغات والترجمة-أكاديمية الفنون، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 2000، ص07.

2- يُنظر: مديحة دبابي، **ما بعد الحداثة، خطابات الـ"ما بعد" "في استنفاذ أو تعديل المشروعات الفلسفية"**، ص132-133.

3- المرجع نفسه، ص136.

أي أنَّه في حقيقة الأمر المشـــروع الحداثي فعليا لا يزال ناقصـــا، وأنَّ حالة **"الما بعد"** كما يســـميها **"محمد شوقي الزين"** بالأحرى هي إسراف بياني يمكن تعويضه بالخبرات ضمن صيرورة تاريخية.

يُعَرِّفُ **"جان فرانسوا ليوتار" "ما بعد الحداثة"** في خضم الحركة النَّقدية التي عصفت بكل ما هو تقليدي، وأعادت مُراجعة الإرث الفلســفي الذي يدعي الإلمام بالحقائق الكونية؛ بأنَّها **"الحالة التي تعرفها الثَّقافة بعد التَّحوُّلات التي شــهدتها قواعد ألعاب اللُّغة الخاصــة بالعلم والأدب والفنون منذ نهاية القرن التاسع عشر"**[1]. حيث لم يعد ممكنًا التنبؤ بالمستقبل السعيد للإنسانية بعد الأنظمة الشمولية التي عرفتها البشرية، مُقدّمة نفسها بهيئة اللحظة الحاسمة والفارقة في تاريخ الفِكر الغربي، أمَّا تعريفه الثَّاني لها الذي يقول بأنَّ **"ما بعد الحداثة"** هي التشــكيك إزاء **الميتا حكايات**، إنَّها في الحديث **"ما يســمح بأن يبرر ما لا يقبل العرض في العرض ذاته، ما يتمنَّع عن السلوى في الأشكال الجيدة، عن توافق بصدد ذوق قد يسمح بالإحساس بشكل مشترك بحنين المستحيل، ما ينقب عن تصوُّرات جديدة، ليس من أجل الاستمتاع بها، لكن من أجل الإحساس بشــكل جيد على أنَّه يوجد ما لا يقبل العرض"**[2]. إذن هي على النقيض من الحداثة التي تقيم الحدود بين الذَّات المدركة الثَّابتة وموضــوع إدراكها المتحوّل؛ إنَّها لا تمايز بين الأنماط المعرفية الهيررتيكية، ولتبيان الفروقات الجوهرية بين كل من الحداثة وما بعد الحداثة، ارتأينا تيســير ذلك بوضع قائمة من ست عشرة خاصية من خواصهما المتقابلة وتلكم هي القائمة*:

الحداثة Modernity	ما بعد الحداثةPost-Modernism
السرديات الكبرى	السرديات الصغرى
الأفكار الكلية	التفكيك للكليات
الأصل	الاختلاف
المرجعية الواحدة أو المركز	التعدُّدية أو التوزع

1- جان فرانسوا ليوتار، **في معنى ما بعد الحداثة**، ص07.

2- المرجع نفسه، ص65.

*- يُنظر: ليندا هتشــيون، **ســياســة ما بعد الحداثية**، ترجمة حيدر حاج إســماعيل، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2009، ص08-09.

التأليف	ضد التأليف
الانغلاق	الانفتاح
التراتبية	الفوضى
القصدية (وجود الغاية)	اللَّعب
الخطة أو النظام	الصدفة
التشبيه	التضاد
الحضور	الغياب
القارئ	الكاتب
الحتمية	اللاحتمية
العمق	السطح
الابتعاد	المشاركة
العرض	الرغبة

لا يسعنا في أخير عرض التعاريف المتباينة لمصطلح "**ما بعد الحداثة**" وإحصاء الفروقات الجوهرية بينها وبين أشكال الحداثة الفِكرية؛ سوى القول بأنَّها تعدُّ بمثابة رفض لكثير من اليقينيات الثَّقافية التي بُنِيَتْ عليها الحياة في الغرب عبر القرنين الماضيين، ولقد جاءت ردًا على "**الحداثة**" وتجاوزًا لها، ولعلَّ من سِماتها الخرق والتشظي والانفتاح والتعدُّد، حيث غيَّرت من القوالب الجاهزة وبعثرت القواعد والقوانين والأنظمة التي تبني الخطابات الفِكرية والفنية والعلمية أيضا، هذه الخطابات هي خطابات الفنانين مثلا والتي تتجسد في أعمالهم (نحت، فن تشكيلي، سنيما...) أو خطابات العلماء (نظريات وصفية، تجريبية... متخيلة) أو خطابات المفكرين والمثقفين (كتب أدبية، سياسية ومواقف...)[1]. حيث استطاعت "**ما بعد الحداثة**" بروحها الثائرة على

1- يُنظر: جان فرانسوا ليوتار، **في معنى ما بعد الحداثة**، ص08.

المنظومة الفِكرية للثَّقافة الغربيَّة المعادية للإنسانية؛ أن تعيد الاعتبار لكلّ ما أقصته الحداثة من قيَّم وتحتفي بها، علاوة على تأثير فلاسفتها **(ثيودور أدورنو، ماكس هوركهايمر، يورغن هابرماس، ميشيل فوكو، جاك ديريدا، فريدريك نيتشه، جان فرانسوا ليوتاروغيرهم)**، في تحليلات النُّقاد ما بعد الكولونياليين، حيث في النهاية أفضت هذه المواقف وإن تباينت مرجعاياتها إلى التقاء إحداثيات النَّظريَّة ما بعد الكولونيالية وتيار ما بعد الحداثة الفِكري عقيدة ولغة، مشكّلة بـ"**تياراتها التَّصحيحية لمبدأ العقل الأنواري أو تلك المستمدة من فلك التفكيك؛ روافد قارة في حقل الدّراسات الكولونيالية وما بعد الكولونيالية، فحضور فوكو وديريدا، وجون فرانسوا ليوتار وجون بودرياروجاك لاكان من جهة، مع حضور فالتربنيامين ويرغن هابرماس وهربرت ماركوز وإيريك فروم وكل المدارس الماركسية مثل الغرامشية واللوكاتشية والفانونية والإيغلتونية، جعل النَّقد ما بعد الكولونيالي مدججا بأسلحة نقدية قوية ومؤثثا بآليات حصيفة وضعته في مصاف النَّظريَّات المقنعة نسبيا**"[1]. فدين الفِكر ما بعد الحداثي/ الحداثوي على النَّظريَّة ما بعد الكولونيالية، هو حقيقة لا مراء فيها سنحاول إبرازه بشكل مُفصَّل وتسديد أقساطه في مواطن متفرّقة من بحثنا.

1- وحيد بن بوعزيز، **جدل الثَّقافة**، ص13.

المبحث الثالث: مع أقانيم النَّظريَّة ما بعد الكولونيالية

أوَّلا: إدوارد سعيد والصدارة

1- من ولماذا إدوارد سعيد؟

نحن لا نسأل ماذا (Was) هو دون تعيين، بل من (Wer) يكون هو، نحن لا نسأل ولا نكابد الإنسان في ميدان كذا (So) أو ماذا (Was)، بل في ميدان فلان (Der und Der)، والذين والنحن (Des Wir)، إنَّ سؤال الماهية هو سؤال سابق، وإنَّ السؤال السابق الأصيل والملائم ليس سؤال ماذا (Die Wasfrage)، بل سؤال من (Die Werfrage)، ونحن لا نسأل "ما هو الإنسان؟"، بل "من هو الإنسان؟"، قد يظهر أنَّ ذلك مجرَّد شأن لغوي[1]. لكننا بهذا قد نكون أعطينا بعدا آخر للسؤال عن ماهية **"إدوارد سعيد؟"**، جوهرية ذاته المتفردة التي لا تقبل الإشراك، أين يمكن تصنيفه، بدءًا من طرافة تناقض اسمه المزدوج؟ ربما لو كان التساؤل عن ماهية إنسان غير **"إدوارد سعيد"** لكانت الإجابة بمنتهى السهولة، أوَ ليس تحديد هُويَّة الإنسان يكون بضبط بياناته الشخصية المسجلة في الحالة المدنية من: اسم ولقب، تاريخ ومكان الازدياد؟ ماذا إذا كانت بيانات بطاقة التعريف تلك مُربكة؟ هل يكفينا توصيف **"إدوارد سعيد"** بأنَّه المزداد في الفاتح من شهر **نوفمبر** عام **1935** بالطالبية في القدس الغربية، كلا!

لقد لزم **"إدوارد سعيد"** قرابة خمسين عاما حتى يتسنى له الاعتياد على اسم **"إدوارد"** الإنجليزي الذي لطالما أحرج رديفه الاسم العربي **"سعيد"**، من هنا كانت بداية اختراع شخصية **"إدوارد سعيد"**، لكنها لم تكن بداية صحيحة مبشّرة بالخير، حيث **"وقع خطأ في الطريقة التي تم بها اختراعه وتركيبه في عالم والديه وشقيقاته الأربع، فخلال القسط الأوفر من حياته المبكرة، لم يستطع أن يتبيَّن ما إذا كان ذلك ناجما عن خطئه المستمر في تمثيل دوره أو عن عطب كبير في كيان ذاته"**[2]. لذا كان غالبا ما يُدغم اسمه الإنجليزي **"إدوارد"** الذي لم يكن يطيق سماع أحد

---

1 - يُنظر: فتحي المسكيني، **الفيلسوف والإمبراطورية "في تنوير الإنسان الأخير"**، المركز الثَّقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2005، ص12.

2- يُنظر: إدوارد سعيد، **خارج المكان "مذكرات"**، ترجمة فواز طرابلسي، دار الآداب للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2000، ص25.

يناديه به برديفه "**سـعيد**" حتى يختلط الأمر على السـامع وعلينا فيما بعد، أ "**إدوارد**" هو ذاته "**سعيد**"، أم لا؟؟

لربما يسـهل علينا تحديد هُويَّة "**إدوارد سـعيد**" بإيضـاح علاماته الجسـمية المميّزة، كالطول مثلا، لكن ماذا لو أنَّ تلك السـمات الشـخصـانية عمَّقت من إرباك ذات "**إدوارد سـعيد**" ومن ثمَّ نحن، ذلك "أنَّ أطول عملية إصلاح وأكثرها إخفاقا كانت بالنسبة لـ"**إدوارد سعيد**" تلك التي تتعلَّق بقامته، وقد أضـحت هوس أباه وموضـوعه الأثير، عند بلوغه المراهقة، وفي حزيران/ يونيو **1957**، عندما تخرج من جامعة "**برينسـتون**"، بلغ الأمر ذروته عندما أصرَّ أباه على أخذه إلى صانع حمالات ومشدات في **نيويورك** ليشتري له نِيرا يرتديه تحت قميصه، وأكثر ما أحبطه في تلك التجربة، هو أنَّه وقد بلغ الحادية والعشرين، لم يعترض على كون أباه قد خوَّل نفسه أن يحزمه مثل طفل شقي ترمز قامته الملتوية إلى ماهية ذميمة تسـتحق عقابا علميا"[1]. فضـلا عن باقي إصـلاحات والد "**إدوارد سـعيد**" لعِلَلِ ابنه الفيزيولوجية المبكّرة، حيث داوما على زيارة الأطباء منذ أن كان طفلا يبلغ من العمر ثمان سـنوات، حينها شـخصـت قدماه أنَّهما مسـحاوتان، ليضـطر إلى انتعال زوج أحذية معدنية، ومن ثمَّ ارتدائه لنظارات سوداء بسبب ضعف نظره.

أدرك "**إدوارد سـعيد**" أنَّه "**يعاني من ازدواج أصـلي، بين حس باطن بنفسـه وحس خارج بجسـمه، بين ما هو "متعالٍ"، وما هو "امبريقي" في طبيعته، هذا الكائن المتعالي/ االامبريقي في آن يزعم أنَّ ما هو امبريقي فيه يدخل في ماهيته، فهو حتى لو خسـر عددا كبيرا من أعضـائه، أو ضعفت مناعته، تلاشى نظره، احدودب ظهره؛ يمكن له أن يقول: أنا موجود**"[2]. أو أنا أعي دقائق حياتي السـيكولوجية، ما يجعلني ألتقي بذاتي، إنَّ تركيزنا على تحسُّس أوصـاف شـخصـية "**إدوارد سـعيد**" شـكليا، ليس الهدف منه تشـديد قُيود عملية تهذيب الخصـائص الجسـمانية لـ"**إدوارد سـعيد**" -مثل محاولة أباه شـن حملة منتظمة على جسـده-؛ إنَّما بُغية التعاطي معها قبل كلّ شـيء كمقولة أكسـيولوجية للتكامل الإنسـاني، التي نسـعى من خلالها إلى تحقيق غاية أنطولوجية، باسـتيعاب وتقبل المجموعة الاجتماعية لأعطاب الآخر البيولوجية/ الفيزيولوجية، تحاشـيا لوقوع الذَّات الإنسانية سواء متعالية أم امبريقية في مآزق مصيرية.

1- يُنظر: إدوارد سعيد، **خارج المكان**، ص94.

2- يُنظر: فتحي المسكيني، **الفيلسوف والإمبراطورية**، ص19.

نظن أنَّ تملصنا من الإجابة عمن هو **"إدوارد؟"** أو **"سعيد؟"**، سيكون بعد التقديم السطحي لـــ**"إدوارد سعيد"** بتعميق السؤال عن ديانته حتى نحدد انتماءه، هل هو عربيّ بحُكم انولادته في **القدس** أم غربيّ (أمريكي) بحُكم تسلّح والده بالجنسية الأمريكية بعد أن انتقل للعيش فيها وامتهن خدمة جيشها؟ هل هو مسيحيّ بروتستانتيّ؟ فعلى الرغم من كونهم فلسطينيين إلَّا أنَّهم أقلية مسيحية ضمن أغلبية مُسلمة، لقد "عُمّد **"إدوارد سعيد"** في كاتدرائية **"القديس سانت جورج"**، ثمَّ في مدرسة **"الجزيرة الإعدادية"** من خريف **1941** إلى حين مغادرتهم **القاهرة** في أيار **1942**، وعاد إليها مجددا من أوائل **1943** إلى **1946** وبينهما فترة أو فترتا انقطاع طويلتان بعض الشيء في **فلسطين**، في تلك الأيام لم يكن في المدرسة أيَّ أستاذ مصري، كما لم يعي أيَّ حضور عربي مُسلم: فالتلامذة أرمن، ويونانيون، ويهود، ومصريون وأقباط"[1]. فضلا عن أنَّه يعم على المدرسة جَوُ الطاعة العمياء لعدم مقدرة تلامذة المدرسة على مخالفة الأنظمة الصارمة للمدرسة، فمدرسة **"الجزيرة الإعدادية"** لم تمثّل بالنسبة إلى **"إدوارد سعيد"** ذلك الفضاء الذي يشع منه نور العلم، بقدر ما مصلته بوعي السلطة الكولونيالية الأوَّل.

جرى في العرف الهُويَّاتي وصف الطريقة التي من خلالها يتمكَّن الفرد من التعرف على ذاته وفي المقابل تتمكَّن الجماعة من التعرُّف عليه، بحُكم انتمائه إليها، غير أنَّ هذا التَّصوُّر لم ينطبق على **"إدوارد سعيد"** بأيّ شكل من الأشكال، فكُلَّما أُسندت خصوصياته إلى الجماعة، تمَّ استبعاده تلقائيا من دائرة الانتماء تلك، وهو ما حزَّ في نفسه بالرغم من انقضاء زمن طويل على تعرُّضه لأوَّل عملية استبعاد أو نفي مجازي، وهي الحادثة التي قد تبدو للبعض غير جديرة بالذّكر أصلا، حيث جرت له **"في طريق عودته إلى البيت، حينما عبر أحد الحقول مترامية الأطراف لنادي الجزيرة، اعترضه إنجليزي يرتدي بذلة بنية، ويعتمر خوذة قماشية، "ماذا تفعل هنا يا ولد؟" نهرني بصوت بارد هزيل، "أنا راجع إلى البيت، قال"، محاولا التزام الهدوء، فيما أخذ يترجل من على دراجته ويتقدم باتجاهي، "ألا تعلم أنَّه ممنوع عليك أن تكون هنا؟ سأل مؤنبا، لا تجاوب يا ولد، غادر المكان فقط، ممنوع على العرب ارتياد هذا المكان، وأنت عربي!، فحتى لو لم يسبق أن فكر "إدوارد سعيد" بنفسه بوصفه عربيا، فقد أدرك مباشرة أنذاك أنَّ معنى النعت مفقد للأهلية حقا"**[2]. من هنا مثَّلت هذه الحادثة التي تعرَّض لها، أوَّل مُواجهة كولونيالية تستطرد دلالات وجوده العميقة.

1- يُنظر: إدوارد سعيد، **خارج المكان**، ص63.

2- المرجع نفسه، ص72.

بأي حال من الأحوال، فإنَّ طرحنا سؤالا من قبيل **"من هو إدوارد سعيد؟"**؛ **"ليس استفهاما بيوغرافيا مصطنعا عن شخصية أكاديمية مشهورة، بل هو تساؤل إنكاري يتعمَّد تقفي أثر السؤال عن الذَّات التي كان يعتقد "إدوارد سعيد" يفترض أنَّها هو، إنَّ هذه الذَّات الخاصة تختفي إلى حد كبير تحت أقنعة تلك الشخصية العمومية، بل هي تتغذى من هكذا اختفاء وتنميه بوصفها أسلوبا خاصا من الانتماء، "من هو إدوارد سعيد؟"، هو سؤال يضطر إليه كل من يحاول أن يحصر هذه الشخصية تحت عنوان كبير واحد"**[1]. ويشكّل من المتعدّد شخصًا واحدًا وذاتًا واحدة، لكن ما السبيل لتحقيق وِفاق المرء بين هُويَّته وبين حقائق تنوع قسمات انتمائه! ذلك وهو مزدوج الاسم، الذي لم يستطع الانفكاك من تلبس شيطان اسمه الإنجليزي لاسمه الأوَّل العربيّ حتى الممات، فلسطينيّ ليس مُسلمًا، مسيحيّ لكن كبروتستانتيّ لا كاثوليكيّ "أنجليكاني"، يتقن اللُّغة الإنجليزية لكنه ليس إنجليزيّ، يسود حياته اللاستقرار، منبته **القُدس**، ينتقل إلى **"لبنان"** بضع أعوام، ثمَّ **"مصر"** ملجأه، وأخيرا يُرسَل إلى **"الولايات المتحدة الأمريكية"** لإتمام ما تبقى من تعليمه الثانوي والجامعي، إلى أن يحوز على وظيفة في جامعة **"كولومبيا"** ويبدأ حياته الأكاديمية فيها كأستاذ للأدب الإنجليزي والأدب المقارَن، حتى وافته المنية يوم **25 سبتمبر 2003**.

مُساوقة منا لعملية تقفي أثر السؤال عن هُويَّة **"إدوارد سعيد"** التي هي أصلا مدار اشتغاله، مبتدأ أعماله ومنتهاها، فإنَّنا نلحظ **"خيطا ناظما يخترق كتابات إ. سعيد، من رسالة الدكتوراه (1964) كونراد ورواية السيرة الذَّاتية Joseph Conrad and the fiction of Autobiography المنشورة عام 1966 إلى كتاب "خارج المكان: مذكرات" Out of Place: A Memoir(1999)؛ ألا وهو الحس الكثيف بالسؤال "من؟"، إنَّ همَّه النَّقدي متعلّق منذ البداية إلى النهاية بسؤال الهُويَّة"**[2]. يتبعه سؤال من نحن؟ كيف تشكَّلت ذواتنا في ظلّ المفارقات الهُوويَّة، هل يعني ذلك أنَّ هُويَّتنا الثَّقافية، ماهي إلَّا نتاج علاقة الذَّات بالإنتاج الثَّقافي!، حيث لا إنتاج ثقافي يتمُّ في غياب ذات واعية ومُفكّرة، دون الخوض في الجدال الذي يذهب إلى أسبقية الذَّات على الموضوع، فالذَّات المُفكّرة هي التي تحدّد نوع وأهداف الثَّقافة في كلّ مجتمع إنساني وفي كلّ عصر من العصور.

1- فتحي المسكيني، **الفيلسوف والإمبراطورية**، ص107-108.

2- المرجع نفسه، ص114.

إنَّ وعي "**إدوارد سعيد**" المتزايد بتداخل مجالات "**عمله، هو أحد أسباب مكانته الخاصة في المشهد الثَّقافي الغربي المُعاصر، أمَّا الأسباب الأخرى فهي المجال الواسع والتنوع الغني لتحليلاته للأعمال الأدبيَّة وللظواهر السياسية والثَّقافية، والشجاعة التي قد أظهرها في التَّعبير عن قناعاته السياسية، وبأشكال كثيرة، فهو التجسيد القلق لمثله الأعلى...وتعود أسباب ذلك إلى الطريقة التي تنكب بها سعيد التناقضات والصراعات الناشئة عن حادثة ولادته ووقائع حياته الخاصة، فلقد جعل سعيد من حقائق مولده ومن تجاربه خيطا أساسيا في عمله، مُوحدًا بين الأبعاد الخاصة والعامة لحياته بالكتابة، والتي تفرض نفسها بقُوَّة، وغالبا ما تكون استفزازية**"[1]. لأنَّها نابعة من تناقضات أصله الثَّقافي، وشخصيته المضطربة، ومسؤوليته اتجاه وطنه الأم -القضية الفلسطينية- وهي كلُّها تناقضات تُعيننا على موقعة "**إدوارد سعيد**" ضمن خارطة النَّظريَّة الأدبيَّة المُعاصرة، وتحصيل فهم حصيف لمجمل التَّغيّرات التي طرأت على أعماله، حيث لن يتأتى لنا ذلك إذا قُمنا بعزل تجاربه الفردية وأسيجتها بعيدًا عن حياته المهنية وتجربته الإبداعية، لأنَّها بشكل أو بآخر تُعاود الظهور وترقع نتوءات ذاته النَّاجمة عن تناقضات أصله المحتومة، وتتضافر لكي تحدّد من جديد وظيفته النَّقدية الإنسانوية وتُسمع صوته للعالم من قلب موقعه الأكاديمي الغربيّ.

لعلَّ ما يضفي سِمة التفرُّد والتميُّز على شخصية "**إدوارد سعيد**" وكتاباته النَّقدية، هو مقدرته الخلاقة على المزاوجة المعرفية بين كلا من الفلسفة والأدب، الأدب والسياسة، إذ "**يأتي في طليعة محلّلي الخطاب الاستعماري، بل ويعده بعضهم رائد الحقل، فقد استطاع بمفرده في كتابه "الاستشراق" 1978 كما كتب أحد الدَّارسين مؤخرا؛ أن يفتتح حقلا من البحث الأكاديمي هو الخطاب الكولونيالي، ذلك أنَّ دراسة سعيد للاستشراق دراسة لخطاب كولونيالي، خطاب تلتحم فيه القوة السياسية المهيمنة بالمعرفة والإنتاج الثَّقافي**"[2]. الأمر الذي سمح له بالانتقال من كونه أكاديمي تقليدي إلى اعتباره واحدًا من أبرز وأهم الشخصيات الثَّقافية التي تغنت بها الساحة الفكرية الغربيَّة والعربيَّة على حد السواء طيلة عقود القرن العشرين الثلاثة الأخيرة، حيث لا تقف أهميته عند عتبات تشكُّل أولى ملامح الحقل الأكاديمي الذي أصبح يُعرف فيما بعد صدور كتابه

1- فاليري كينيدي، **إدوارد سعيد "مقدّمة نقدية"**، ترجمة ناهد تاج هاشم، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 2016، ص26-27.

2- ميجان الرويلي، سعد البازعي، **دليل النَّاقد الأدبي**، ص158.

"الاســتشــراق" عند أهل الذّكر من النُّقاد بالنَّظريَّة الكولونيالية وما بعدها؛ بل تتعدَّاها إلى تأبين النَّماذج المهيمنة للنَّظريَّة الأدبيَّة، عبر كشفه لسوءات المعرفة الغربيَّة المهيمنة على الشرق.

2- 1978؛ انفلاق الخطاب الكولونيالي*

يُجمع النُّقاد على أنَّ الخطاب الكولونيالي قد دُشِن سنة **1978**، وهي السنة التي أصدر فيها **"إدوارد سعيد"** مؤلفه العظيم **"الاستشراق"**، **"ذلك الكتاب الرائد الذي بدأ ثورة في مجال الدّراسات الأدبيَّة، يبين سعيد في كتابه أنَّه ليس ثمَّة شكل أو نشاط عقلي بريء من الصلة الوثيقة بتراتب السلطة، الأمر الذي يكشف عن التواطؤ بين أشكال التمثيل الأدبي والسلطة الكولونيالية"**[1]. حيث يكاد يكون من المستحيل تقريبًا أن نغالي في تقدير أهمية **الاستشراق** في دراسة الأدب باللُّغة الإنجليزية في السياق الأكاديمي الأنجلو أمريكي، فالكتاب الذي صدر للمرَّة الأولى عام **1978** قدَّم منظورا عالميا عن الحقائق السياسية والاقتصادية التي كانت الدّراسات الأدبيَّة حتى الآن موصدة بوجهها[2]، من هنا كان لزاما علينا التعريج على مفهوم **الاستشراق** من وجهة النَّظر الإدواردية.

---

*- **الخطاب الكولونيالي Colonial Discourse:** جرى تداول هذا المصطلح بعدما وظفه **"إدوارد سعيد"** الذي رأى في فِكرة **"ميشيل فوكو"** عن الخطاب وسيلة قيمة لوصف تلك المنظومة التي نشأ بداخلها ذلك المجال من الممارسات الذي اصطلح عليه اسم **"كولونيالي"** وقد استهل مؤلفه **الاستشراق**، الذي درس الطرق التي عمل من خلالها الخطاب الكولونيالي بوصفه أداة لفرض السلطة، ما أصبح يعرف باسم نظريَّة الخطاب الكولونيالي، تلك النَّظريَّة التي برزت في ثمانينيات القرن الماضي واتخذت الخطاب الكولونيالي مجالا للدّراسة، وهو متضمن بدرجة كبيرة في أفكار مركزيَّة القارة الأوروبيَّة، وبالتالي في الافتراضات التي غدت واسمة لنزعة الحداثة، وعلى ذلك فالخطاب الكولونيالي منظومة من المقولات التي يمكن إطلاقها على الشعوب المستعمَرة وعن القِوى المستعمِرة والعلاقة بينهما، أي ممارسة معرفية غربيَّة تتم بشكل منتظم من داخل حُدود ثقافة المستعمِر تعيد شكلنة الحدود الثَّقافية لمستعمَراتها. يُنظر: بيل أشكروفت، جاريث جريفيث، هيلين تيفين، **دراسات ما بعد الكولونيالية "المفاهيم الرئيسية"**، ص100-101.

1- فردوس عظيم، **ما بعد الكولونيالية، موسوعة كمبردج في النَّقد الأدبي "القرن العشرون، المداخل التَّاريخية والفلسفية والنَّفسية"**، ترجمة شعبان مكاوي، المجلس الأعلى للثَّقافة، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 2005، ص339.

2- يُنظر: فاليري كينيدي، **إدوارد سعيد**، ص47.

إنَّ أيَّ مُتتبعٍ للحوارات حول **الاستشراق** يستشفُ الإبهام الذي ينطوي عليه المصطلح كونه يشير إلى هذا المبحث المعرفي وتلعب قضية التصنيف دورا أساسيا في هذا الغموض، فهل الاستشراق مبحث علمي أكاديمي؟ أم أنَّه بناء إيديولوجي مثقل بالتَّحيُّزات؟[1] وماهي طبيعة موضوعة **الاستشراق** في هيئتها المؤسساتية الرَّسمية التي تتخذ صوب عينها تفحص اتساقية الأنظمة المعرفيَّة المُكوَّنة عن الشرق من قبل الغرب؟

تطرَّق **"إدوارد سعيد"** لمفهوم **الاستشراق** في خضم إعادة قراءته للنَّقد الأدبي المقارن داخل موازين إنتاج وتوزيع القِوى الكولونيالية في العالم وتِبيَان كيف أنَّ المعرفة المُشكَّلَة حول الشرق تصبح وسيلةً للسيطرة عليه، من خلال مؤلفه "**الاستشراق**" الصادر عام "**1978**" والذي يُعتبر بمثابة إنجيل النَّظريَّة الكولونيالية وما بعدها؛ نظرًا للثَّورة الكوبرنيكية التي أحدثتها اتساقية مادته العلمية المختزنة، إذ ليس من قبيل المغالاة وصف كتاب "**الاستشراق**" بأنَّه **"بحث في المنهج ذلك أنَّه يُمثل أسلوب استقراء كتابات المستشرقين للكشف عما يكمن فيها من مواقف ثقافية تتفاوت من كاتب إلى كاتب ولكنها تتميز بموقف أساسي يرجع إلى ارتباط المعرفة بالسلطة"**[2]. حيث يدور في خُلْدِنَا كمستوى أوَّل من الفهم أنَّ خطاب **الاستشراق** من وجهة النَّظر الإدواردية، هو بمثابة استراتيجية قرائية مُحْكَمَة للأنشطة العقلية الغربيَّة وثيقة الصلة بالسلطة، بمعنى أنَّه مشروعٌ يكشف عن مدى تواطؤ أشكال إنتاج المعرفة اللابريئة المتوارية خلف الأنظمة الخطابية أو حتى وراء وابل من الاستعارات اللُّغوية؛ مع القِوى السياسية المهيمنة.

كما يُمكِن توصيف **الاستشراق** بأنَّه عملية **"التفاهم مع الشرق بأسلوب قائم على المكانة الخاصة التي يشغلها هذا الشرق في الخبرة الأوروبيَّة الغربيَّة... فهذا الأخير يمثّل صورة من أعمق صور الآخر وأكثرها تواترا لدى الأوروبيين وتساعد في تحديد صورة أوروبا (الغرب) باعتباره الصورة المضادة... التي يعبر عنها الاستشراق كونه أسلوبا للخطاب. أي للتفكير والكلام، تدعمه مؤسسات ومفردات وبحوث علمية، وصور، ومذاهب فِكرية، بل بيروقراطيات استعمارية**

1- يُنظر: وائل حلاق، **قصور الاستشراق "منهج في نقد العلم الحداثي"**، ترجمة عمرو عثمان، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2019، ص26

2- يُنظر: إدوارد سعيد، **الاستشراق "المفاهيم الغربية للشرق"**، ترجمة محمد عناني، دار رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 2006، ص27-28.

وأساليب استعمارية"[1]. الملاحظ على تعريف "**إدوارد سعيد**" للاستشراق في المقطع السابق هو غلبة الطابع الصورائي؛ حيث يبدو جليا أنَّ مدار الاهتمام بالشرق "**الآخر**" ما هو سوى انعكاس لاهتمام "**الأنا**" بصورتها المقلوبة التي سرعان ما تمتزج المعرفة المشكلة حول "الآخر" ألا وهو الشرق بالسلطة من حيث إنتاجها والترويج لها وإعادة بنائها، ليغدو بهذا **الاستشراق** حقلا معرفيا يسنحُ بإدراك الآخر ومعرفة الأنا عبره.

يُورِدُ "**إدوارد سعيد**" في سياق ثاني معنًى آخر للاستشراق معنى أعم وأشمل يتعدَّى كونه مبحثا أكاديميا إلى أنَّه "**أسلوب من التَّفكير قائم على التَّمييز الوجودي والمعرفي بين ما يسمى الشرق وبين ما يسمى الغرب، فهو إذن ليس خيالا أوربيا متوهما عن الشرق، بل إنَّه كيان، مذهب معرفي له وجوده النَّظري والعملي، التي تسمح منافذه بتسريب صورة الشرق إلى وعي الغربيين**"[2]. ينزع بهذا "**إدوارد سعيد**" الطابع التخييلي عن المعرفة المشكّلة حول ما يسمى "**الشرق**" لدى المخيّلة الغربيَّة إلى حد ما لكنها في أحايين عدة تبقى رهينة التَّقاليد الأكاديمية.

إنَّ حديثنا عن مفهوم **الاستشراق** عند "**إدوارد سعيد**" يُقحِمُنَا لا محالة في قلب التَّصوُّر الفوكالدي طاغي الحضور منهجيا في مؤلفه، خصوصا إذما تعلَّق الأمر بمفهومي السلطة والخطاب* كمدخل منهجي يُخَولُنَا من الضبط المفاهيمي للاستشراق باعتباره شكلا من أشكال الخطاب أو هو في حد ذاته خطابا؛ خطابٌ صامت تتحرَّك عبره صور الإنتاج الثَّقافي الممتزجة بالسلطة الكولونيالية

1- يُنظر: إدوارد سعيد، **الاستشراق**، ص43 -44.

2- يُنظر: المرجع نفسه، ص45 -50.

*- **السلطة والخطاب Authority and Discours:** هما مصطلحان محوران في فلسفة "**ميشيل فوكو**"، حيث لا يعني بالسلطة مجموعة المؤسسات والأجهزة التي تتضمن خضوع المواطنين في إطار دولة ما؛ إنَّما يعني بها الاستراتيجيات التي بواسطتها تفعل موازين القِوى فعلها، وتتجسّد خطتها العامة أو تبلورها المؤسسي في أجهزة الدَّولة، وصياغة القانون، والهيمنة الاجتماعية، أمَّا الخطاب فهو يعرفه على أنَّه مجموعة من المنطوقات بوصفها تنتمي إلى ذات التشكيلة الخطابية؛ أي هو عبارة عن عدد محصور من المنطوقات التي تستطيع تحديد شروط وجودها. يُنظر: الزواوي بغورة، **مدخل إلى فلسفة ميشيل فوكو**، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2013، ص94. أمَّا الخطاب فهو يعرفه "**ميشيل فوكو**" على أنَّه مجموعة من المنطوقات بوصفها تنتمي إلى ذات التشكيلة الخطابية؛ أي هو عبارة عن عدد محصور من المنطوقات التي تستطيع تحديد شروط وجودها. يُنظر: الزواوي بغورة، **الخطاب "بحث في بنيته وعلاقته عند ميشيل فوكو، دراسة ومعجم"**، مكتبة لبنان ناشرون، دار صائع، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2015، ص77.

ومن ثمَّ تفكيك الأبنية المعرفية للثَّقافة الغربيَّة التي هُمِشَت عُنوةً في ظلّ الامتداد الإمبراطوري، حيث **"يمثل كتاب إدوارد سعيد الاستشراق جزءًا من ثورة جديدة في الدّراسات الإنسانية تضرب جذورها في الماركسية، والثَّورة الألسنية البنيوية، وما يكاد يكون مدرسة جديدة في "التَّاريخ الجديد" تنتسب بعمق إلى أعمال ميشيل فوكو بشكل خاص، وتتكثف في هذه الثَّورة منطلقات متعددة لعلَّ أهمَّها أن يكون مفهوم جديد للقُوَّة والشبكة الخفية من علاقات القُوَّة التي تنسجها المعرفة متجسدة في الإنشاء الكتابي، وسياسة المعرفة"**[1]. فالمرمى الآن هو تأطير مفهوم الاستشراق الإدواردي؛ تأطيرا ما بعد بنيويا، ذلك أنَّ المفهوم الأخير قد غدا أشبه بهيكل مؤسساتي في **"التَّاريخ الجديد"**، استنادا منا إلى المجتزأ النَّصي مُوصل خطاب المعرفة الاستشراقية ضمن شبكات القُوَّة التي فتق أواصر علاقات سُلطتها الخفية **"ميشيل فوكو"**.

يتجلَّى الحُضور الفوكالدي في كتاب **الاستشراق** على المستوى النَّظري الأوَّل وذلك حينما يَتَوَسَلُ **"إدوارد سعيد"** مَنْهَجَة المعرفة؛ أي معرفة الغرب للشرق بالاستئناس إلى المجامع الفِكرية الأكاديمية وانسياقها ضمن جملة من التَّصوُّرات النمطية، هذه التَّصوُّرات والأحكام القبلية سرعان ما تُفْصِحُ عن توجهها الإمبريالي المؤسساتي، فضلا عن سعي **"إدوارد سعيد"** الدؤوب إلى إبراز آليات اشتغال المعرفة والسلطة ضمن نطاق الخطاب ذاته، ودحض التَّصوُّر الذي يزعم التعالي عن مؤثرات قِوى المؤسسات السياسية لدى المؤسسة الاستشراقية، فالظاهرة الاستشراقية لم تسلم من تواطؤ الأنظمة المعرفية مع التَّوجُّهات السياسية ذات السياسة الكولونيالية، "إنَّنا بهذا ننتقل من ثنائية (معرفة/ سلطة) إلى مستوى آخر وهو (سلطة المعرفة)؛ ومن بين مظاهر هذه السلطة هو ما جسده الخطاب الاستشراقي، إذ خضع الشرق لإعادة خلق جديدة، وهذه العملية تتجدّد في كلّ خطاب معرفي أو أدبيّ ينتجه الغربيّ عنه... هنا تتفجَّر منابع السلطة، إذ قال **"إدوارد سعيد"** مُسْتَنْتِجًا: **"فالمعرفة تأتي بالسلطة، وزيادة السلطة تتطلب زيادة المعرفة، وهكذا دواليك في جدلية من المعلومات والتحكم تزداد فائدتها باطراد"**[2]. وعليه فإنَّ **الاستشراق** علاوة على أنَّه مذهبٌ فِكري مجمعي تحتويه هياكل ومؤسسات أكاديمية، تتخذُ من اكتناه طبيعة العلاقة السائدة

1- يُنظر: إدوارد. و. سعيد، **الاستشراق "المعرفة، السلطة، الإنشاء"**، ترجمة كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1981، مقدّمة المترجم، ص01.

2- يُنظر: لونيس بن علي، **إدوارد سعيد "من نقد خطاب الاستشراق إلى نقد الرواية الكولونيالية"**، ص115-116.

بين الشـــرق والغرب موضـــوعا لها، والبحث عن مدى اتســـاقية هذه المنظومة وتلاحم الأفكار التي أنتجها الغرب حول الشـرق وتمثيلاته؛ هو تجلٍ للسـلطة على اعتبار الخطاب الاسـتشـراقي خطاب تتخلَّله النزعة الإمبريالية، فهو أقرب منه إلى أداة معرفية وظفها الغرب بغية الهيمنة والسـيطرة على الشرق ضمانًا لامتداد مشروعه الكولونيالي.

على الرغم من الانتقادات اللاذعة التي وجهت إلى كتاب **الاســتشــراق** منها مُفارقة اســتجلاب المقولات الفوكوية التي تُخِلُ باتساقية طروحات **"إدوارد سعيد"** الفِكرية ذات المنزع الإنساني، إلَّا أنَّ التَبَصُر الفوكالدي المتمثّل في كون **"المعرفة ليست بريئة، لكنها ترتبط بعمق مع عمليات السلطة؛ يمنح عمل ســعيد التأســيــسـي الاســتشــراق جوهره، ممَّا يظهر إلى أي درجة كانت المعرفة حول الشرق من حيث إنتاجها ونشرها شيئا آيديولوجيا ملازما للسلطة الاستعمارية"**[1]. إذ لا يمكن أن تَنْوَجِدَ معرفة غير خادمة للســلطة الســياســية لهذا راح **"إدوارد ســعيد"** في كتابه **الاســتشــراق** يتفحَّصُ جدلية المعرفة والسلطة حتى يتمكن من إعادة تنظيم الخطاب الكولونيالي داخل المنظومة الاستشراقية **"وهكذا فإنَّ الرابطة ما بين المعرفة والسلطة، وهي التي أوجدت صورة "الشرقي" وطمست، من زاوية ما وجوده باعتباره إنسانا، ليست مسألة أكاديمية محضة في نظري ومع ذلك فهي مسألة فكرية ذات أهمية واضحة إلى حد بعيد"**[2]. فما يُشْهَدُ بحق **"إدوارد سعيد"** هو قدرته على اســتيعاب المقولات الفوكالدية الفذَّة؛ لعلَّ أبرزها تواشــج المعرفة والســلطة التي تتســلل عبر مَنَافِذِ الخطاب، وكذا إبدالها معرفيًا ومنهجيًا عن طريق إبانة الميكانيزمات التي يتمُّ بفضــلها تكريس تقاليد الخطاب الاستشراقي وتحيُّزاته الكامنة المنضوية تحت المعرفة المؤسسة من قِبل الغربيين إزاء موضوع **"الشرق"***.

1- يُنظر: آنيا لومبا، **في نظرية الاستعماروما بعد الاستعمار الأدبية**، ص54.

2- إدوارد سعيد، **الاستشراق**، ص79.

*- على غرار كون **"الاستشراق"** طريقة لمعرفة الآخر يعدُّ مثالا نموذجيا، على تشكيل الآخر وتمثيله، فالشرق ليس حقيقة من حقائق الطبيعة الجامدة، بل هو ظاهرة تشكَّلت على أيدي أجيال من المُثقَّفين، والمعلّقين، والساسة، والأهم من ذلك أنَّها تشكَّلت بفعل تطبيع تشكيلة عريضة من الافتراضات والمفاهيم النمطية الاستشراقية. يُنظر: بيل أشـكروفت، جاريث جريفيث، هيلين تيفين، **دراسـات ما بعد الكولونيالية "المفاهيم الرئيسـية"**، ص 260-261. إذ يقحمنا هذا التَّصـوُّر الصـورائي في صـلب أطروحة كتاب **"إدوارد سـعيد" "الاسـتشـراق"**، القائمة في مُجملها على منظومة **"التَّمثيل Representatation"** وقِوامها خلق تصـوُّرات ومعارف تصـوّر الآخر من منظور القِوى المركزية المهيمنة، بالاتكاء على تضـافر عاملي المعرفة والسـلطة ضـمن الخطاب، ثمَّة تصـوُّر لغوي وإجرائي

ثانيا: هومي بابا... دالول الاختلاف الثَّقافي

لا تقل طُروحات المُفكّر الهندو-أمريكي **"هومي بابا Homi Bhabha"** شـأوًا عن طروحات **"إدوارد سـعيد"** فيما تعلَّق بالنَّظريَّة ما بعد الكولونيالية، كما يجدر بنا الإقرار بأنَّه أقنوم مُعادي للتعريف أو التحديد؛ ذلك أنَّ كتابه **"موقع الثَّقافة The Location of Culture "** الصـادر عام **1994** من أصـعب وأعقد الأعمال التي تتعاطى مع النَّظريَّة ما بعد الكولونيالية، لأسـباب عدة منها لغته الديريدية المكثَّفة وتطيره من التَّحليلات السـاذجة لموضـوعة الكولونيالية، إلَّا أنَّنا وبالرغم من صـعوبة المقاربة المفاهيمية لطروحات **"هومي بابا"** وضـيق الحيّز البحثي المخصـص لها؛ قد كان بمقدورنا اسـتشـعار مُتعة هندسـته للتَّجارب الكولونيالية واسـتراتيجيات مناهضـتها على أرضـية الثَّقافة، مادام أنَّه نشـد من خلال **"موقع الثَّقافة"** إلى **"إعادة موقعة من يحلّل الإنتاج الثَّقافي، فاتحًا فضـاءً جديدًا وزمنًا جديدًا للنطق النَّقدي، حيث يعيد الاختلاف الثَّقافي الإفصـاح عن محصـلة المعرفة من منظور الأقلية الدَّال الذي يقوم إضـفاء الطابع الكلياني دون أن يكون محليًا أو خصـوصـيًا، والذي يمكن منه إنتاج أشـد أشـكال الثَّقافة اسـتنطاقا ومسـاءلة، وإعادة تقويم كامل للحداثة وما بعد الحداثة وما فيهما من عمليات حيال بنى القوة المتموضـعة ضـمن آلياتهما في الهيمنة"**[1]. كسـمة مشـتركة بين الممارسـات والتَّحليلات السـائدة في الدّراسـات ما بعد الكولونيالية، لكن ليس بتأكيد زعم أفول الحداثة، بل هذه المرَّة بإعادة موقعة مقولاتها الكلّيانية لترسم بها عوالمًا مُربكة للذَّوات ما بعد الكولونيالية، تَأْمَنُ فيها الأقليات المُهاجرة بعضها البعض عند

لمفهوم **"التَّمثيل الخطابي"** يجعله أكثر مراوغة، لا سيما حين نتفق أنَّ التَّمثيل عبارة عن الشكل أو الوصف الذي يتمّ من خلاله تقديم شيء ما بغض النَّظر عن ماهيته، فهو عملية إزاحة تقوم على تصوُّرات ومعيارية مفترضة، وعليه يعول التَّمثيل كثيرا على المظهر أو الأداء كما يضيف قاموس أكسفورد للعلوم الاجتماعية: **"التَّمثيل يشير إلى الطريقة أو الأسلوب التي يتمّ من خلالها إعادة بناء الصورة، أو النَّص أكثر مما يعكس أو يقدّم الأصل الذي تم تمثيله...ومعنى التَّمثيل في أحد جوانبه الطريقة التي يتم فيها تشـييد المعنى".** Oxfond Dictionary of sociology : http/www.entes.com/ox soc –eneyclopedia/representation نقلا عن: رامي أبو شهاب، **الرسـيس والمخاتلة**، ص59-61. ففي المحصـلة يتسـنى لنا عدُّ **"التَّمثيل"** وجها ثانيا لموضـوعة **"الاسـتشـراق"** الإدواردي كونه أداة شكلنة الآخر (الشرق) وقولبته داخل إطار نمطي يعجز فيه عن تمثيل ذاته خطابيا، ليغدو ها هنا **"الشـرق"** أقرب إلى اختراع غربي، اسـتراتيجية ابتداعه هي التَّمثيل الخطابي الإنابي بكلّ أنواعه والحقول التي تنتمي إليها المفردة (التَّمثيل العِرقي، والجنسي، والسياسي، وغيرها).

1- هومي. ك. بابا، **موقع الثَّقافة**، ترجمة ثائر ديب، المجلس الأعلى للثَّقافة، القاهرة، مصـر، الطبعة الأولى، 2004، ص11.

التخوم الفاصلة بين مَفْرَقِ الثَّقافات وتُعيد مَوْقَعَة نفسها ضمن سُطوح ثقافية، هجينة وبينيّة، عنوانها الأبرز هو الاختلاف؛ الاختلاف كاستراتيجية تَحدُّ من الصراع الثَّقافي وتبتره رأفةً بالهُويَّة الواقعة في شرك الانشطار، ما يُتيح إمكانية فتح فضاء للتفاوض والمقاومة هو أقل من واحد ومزدوج في الوقت عينه على حد تعبير **"هومي بابا"**، الغارق في التَّصوُّر ما بعد الكولونيالي الذي منه يُعاد أرخنة الحداثة، ذلك أنَّ المنظور ما بعد الكولونيالي أو **"الأقلويّ يساعدنا على التَّفكير في تلك الطرائق التي يفصح من خلالها عن التراتبات الاجتماعية وتفاوضاتها ضمن الحداثة، بل يساجل أيضا بمعنى ما ضد القول بأنَّ الخطاب ما بعد الكولونيالي هو شكل من أشكال ما بعد الحداثة"**[1]. وتداعياتها التَّاريخية التي تغض النَّظر عن تلك الممارسات الأوروبيَّة الهيررتيكية، وتحليلاتها الثَّقافية المختزلة عبر التَّاريخ الكولونيالي في ثنائيات تعسفية لا تدل سوى على القهر، الاستبعاد سرعان ما تتحوَّل أبنية تشكيلها إلى قِوى اجتماعية مهيمنة، تُقصي الآخر تلقائيا من المجتمعات الحداثية؛ أي الكولونيالية.

بمعنى أنَّ تصوُّر **"هومي بابا"** يسبح في وحل الحداثة ابتغاء منه **"استكشاف الموقع الثَّقافي الهجين والبيني، مدافعًا عن موقع نظري يفلت من ثنائيات الشرق/ الغرب، الذَّات/ الآخر، السيد/ العبد، الداخل/ الخارج، موقع يتغلَّب على الأسس المتعينة مسبقا... وغير قابلة للاختزال وقائمة خارج التَّاريخ"**[2]. كما يسمح أيضا للذَّوات القاطنة على الحواف بإبراز اختلافاتها الثَّقافية في شكلها التوسطي، ويستوجب منهم -الذَّوات الأقليَّة- في هذا الموقع النَّظري المتحرّك وهو فضاءٌ هجين؛ الإقامة بين حافتي **"الهنا"** و**"الهناك"**، الماضي والحاضر، كإحدى أشكال التموقع ليس على السطوح البينية فحسب، إنَّما حتى داخل جغرافيا فضاءات الكتابة السردية والمواضع السياسية، لأنَّه بحسب **"هومي بابا"** لا يمكن فهم المعادلة الكولونيالية بفصل أحد أطرافها عن الآخر (المستعمَر/ المستعمِر) أو **"النَّظر إليهما في عُرفه على أنَّهما كيانان منفصلان يحدد كل منهما ذاته على نحو مستقل، حيث أنَّه ثمَّة تواجها وتبادلا متواصلين تؤدي فيهما الهُويَّة الثَّقافية أداءً في زمن الحاضر، وفي فضاء حدي هو موقع هجين يترك للاختلاف الثَّقافي أن يبرز وينتج معارف ومعاني جديدة، ويمكّن من بناء موضوع سياسي جديد يُغرّب توقعاتنا السياسية المعهودة ويغيّر**

1- هومي. ك. بابا، **موقع الثَّقافة**، ص10.

2- يُنظر: المرجع نفسه، ص11.

الأشـــكال المألوفة لمعرفتنا بلحظة الســـياســـة"[1]. بما معناه أنَّه ينزع الألفة عن مدركاتنا المعرفيَّة ويدخل الجِدَّة عليها وعلى شـــكل الهُويَّة الثَّقافية وليدة الديالكتيك الغيري التَّاريخي (المســـتعمَر/ المســـتعمِر) المتوجّه رؤيويا نحو ثقافة شـــمولية، آخذًا بالحســـبان طبعا -هومي بابا- مراجعة عملية المحو التي طالت شـــكلنة الهُويَّات على مر التَّاريخ، والمقصـــود بها هنا ادعاء الغرب لنقاوة هويَّته الثَّقافية فطرية الأصل، ومن ثمَّ التأكيد على اكتسابها وتكدُّر صفائها حين لحظات التقاء الغرب مع ثقافات الآخر على أرض وسـطى لما بينهما، لأنَّ الكينونة الأنطولوجية تقتضي بالضـرورة اسـتضـافة الغيرية.

يُعاوِد **"هومي بابا "** النَّظر في تاريخ النَّظريَّة النَّقدية المُعاصـــرة غربيَّة التمأســـس، المتعالقة مضـامين مفاهيمها مع أعراف السـلطة الكولونيالية المؤسـساتية، مُفكِكًا الأبنية الدَّاخلية لخطاباتها الثَّقـافيـة والأكاديميـة المتمركزة حول ذاتهـا؛ عن طريق تفعيـل مفهوم **"الاختلاف الثَّقـافي"***، أوَّلا لزحزحة النَّظريَّة النَّقدية المُعاصـرة من موقعها القار أكاديميا، كجزء من مسـاءلة مشـروع الحداثة الفِكري، وثانيا للكشـــف عن موقع ثقافي جديد يقلب أنظمة التَّعيين الكولونيالي للهُويَّة، من هنا كان **"الاختلاف الثَّقافي"** عبارة عن **"سيرورة تدليل تتباين عبرها أقوال الثَّقافة أو الأقوال عن الثَّقافة، وتتمايز، وتقرّإنتاج حقول من المقدرة والاســـتطاعة، والمرجعية، وقابلية التَّطبيق"**[2]. حيث تقوم على فِكرة رفض الأصـــل الثَّقافي الذي يعتم الحقائق الاجتماعية، والســـياســـية، والتَّاريخية، ويُفرِغُ تأويلات الثَّقافة من مضامينها الفاعلة أو يهملها، لهذا يحاول **"هومي بابا"** صرف نظرنا بمعية مفهوم **"الاختلاف الثَّقـافي"** متزامن الظهور مع الحداثة الغربيَّة إلى **"ذلك الأســـاس المشـــترك والمنطقة الضـائعة في الجدالات النَّقدية المُعاصـرة، التي تدرك جميعا أنَّ مشـكلة التَّفاعل الثَّقافي لا تظهر إلَّا عند الحدود الدالة للثَّقافات، حيث (تُســـاء) قراءة المعاني والقيّم وتســـتعمل الدواليل لغير**

1- هومي. ك. بابا، **موقع الثَّقافة**، ص11.

*- **الاختلاف الثَّقـافي Cultural difference**: يفرّق لنا **"هومي بـابـا"** بين الاختلاف الثَّقـافي والتنوع الثَّقـافي، هـذا الأخير موضـوع إبسـتيمولوجي -الثَّقافة بوصـفها موضـوعا للمعرفة التجريبية- في حين أنَّ الاختلاف الثَّقافي سـيرورة نطق الثَّقافة بوصـــفها قابلة للمعرفة ومرجعية موثوقة لمعرفة محتويات وعادات ثقافية متعينة مســـبقا، بل إنَّ التنوع الثَّقافي يمكن أن يظهر كمنظومة من الإفصـــاح عن الدواليل الثَّقافية وتبادلها حتى في بعض التَّفســـيرات البنيوية الباكرة للأنثروبولوجيا. يُنظر: هومي. ك. بابا، **موقع الثَّقافة**، ص93-94.

2- المرجع نفسه، ص94.

الغرض المخصص لها"[1]. وبشكل أساسي عندما تتزاحم كتابات أتباع النَّظريَّة النَّقدية المفعمة بحساسية كولونيالية لتطال ثقافات الآخر سياسة "التهميش، والإلغاء، والمحو، والاستبعاد الكولونيالي"، لأنَّ حد التَّفكير في الثَّقافة نادرا ما يُنظر إليه بمعزل عن الأبنية النَّمطية للمجتمعات الغربيَّة الحداثية سواء كانت سياسية، أو اقتصادية أو ثقافية، وهكذا يكون التَّفكير في حد الثَّقافة إنَّما هو شكل من أشكال إبدال الأنظمة الهيمنية.

تنبع حماسة **"هومي بابا"** لمفهوم **"الاختلاف الثَّقافي"** وإعادة بعث الهُويَّات الثَّقافية المُهمَّشة، من نقطة مُهِمَّة وهي ارتكان مفهومه **"الاختلاف الثَّقافي"** إلى **"مشكلة تجاذب السلطة الثَّقافية؛ أي محاولتها السيطرة باسم تفوق ثقافي لا ينتج هو ذاته إلَّا في لحظة التباين، غير أنَّ سلطة الثَّقافة ذاتها -بوصفها معرفة الحقيقة المرجعية- هي ما يضعه مفهوم النُّطق ولحظته موضع نقاش"**[2]. بحيث تُعطى للكلمة كثافة لا تعنيها، فتقحم على مستوى التَّمثيلات الخطابية للثَّقافة في قلب صراع الثنائية الدراماتيكية (الماضي/ الحاضر)، فهي تتأرجح بين حدَّي البحث عن نموذج تفسيري تقليدي يكون بمثابة إطار مرجعي لتعييناتها الثَّقافية، وبين الإقرار بضرورة إيجاد استراتيجيات تموقع جديدة في راهننا الثَّقافي، حتى لا تفشل السلطة الثَّقافية في تحديداتها المرجعية المتنوعة للتدليل على سياسات الاختلاف حاضرا، لأنَّ عملية تجذير خطاب **"الاختلاف الثَّقافي"** في النَّظريَّة النَّقدية المُعاصرة يتطلَّب الإفصاح عن دالول التدليل الثَّقافي ونُطقه المتجاذب خلال الزمنية الاجتماعية للتَّمثيلات على سبيل مقولة نُطقية.

1- <u>تجاذبات الخطاب الكولونيالي</u>

إذا كنا ألفنا مشروع الخطاب الكولونيالي الإدواردي يستقيم عوده على التَّقسيمات الثنائية وثبوتيتها في إطار الغيرية، فإنَّ طروحات **"هومي بابا"** يسكنها هدم تلك الأزواج المفاهيمية المؤسسة لتاريخ العملية الكولونيالية، والتي أصبحت فيما بعد أقرب ما تكون إلى كليشيه للمعرفة الغيرية ونمطًا ثابتًا من أنماط التَّعيين الهُويَّاتي؛ وذلك عن طريق إقحامها لثنائيات (الشرق/ الغرب، الأنا/ الآخر، المركز/ الهامش، السيّد/ العبد، الأبيض/ الأسود، المستعمِر/ المستعمَر) في قلب سلطة

1- هومي. ك. بابا، **موقع الثَّقافة**، ص94.

2- المرجع نفسه، ص95.

الإرغامات ما بعد الكولونيالية، وهي وجهة نظر تتعمق كلَّما دنونا من **"قراءة أعمال "هومي بابا" بشيء من الدّقة، سوف نجد أنَّه يغرق تماما في النَّظريَّة بحيث يقوم مشروعه على تفكيك خطاب "إدوارد سعيد" وبالتحديد فيما يخص الثنائيات غرب/ شرق، وسط/ هامش وهكذا، فيحوّل بذلك جميع هذه الاختلافات إلى صراعات على مستوى الخطاب والنُّصوص، بحيث يقوم بالتشكيك في مفاهيم ثقافية أساسية"**[1]. لعلَّ أهمها مفهوم الهُويَّة الثَّقافية، ففي ظلّ تغيُّر مواقع السلطة وانتزاع موقع الآخر الذي أفضى بطبيعة الحال إلى تبدل طبيعة العلاقة بين المستعمَر والمستعمِر والخطاب المنتج حولهما نتيجة الاحتكاك المباشر، واختراق الأنا لفضاء الآخر كنوع من عملية الاستلاب المكاني لا مجرد تعيين هُويَّاتي، صار لزامًا علينا تفحص الخطابات الغربيَّة ودواليل واقعيتها المتجذرة خصوصا إذا تعلَّق الأمر بسيرورة التذويت، لأنَّ النّظام الكولونيالي مبرمج على تشكيل الذَّوات الكولونيالية وتمثيلها.

فعلى سبيل الاستشهاد نجد أنَّ **"مداخلات "هومي بابا" تنظر إلى الاستعمار بوصفه عملية تشكيل الرعايا المستعمَرين، وتدرس الوجوه المختلفة لهذه العملية باستخدامه لمفهوم جاك لاكان لصورة المرآة* حيث يرى أنَّ المستعمِر والمستعمَر يمثلان من خلال صورة المرآة طرفين لعلاقة جدلية، وهي حسب تصوُّره تسقط الثنائية القديمة السيّد/ العبد، المستعمِر/ المستعمَر، أو الأوروبي/ الآخر وتظهر بدلا منها هويَّة هجينة"**[2]. فإذا سايرنا فِكرة **"هومي بابا"** اللاكانية لمنظومة التَّمثيل الكولونيالية، بإمكاننا التسليم بديالكتيك المستعمِر والمستعمَر، لكن

1- فاتن مرسي، **مُتَعُ المنفى ومتاعبه في بعض أعمال إدوارد سعيد**، مجلة ألف: مجلة البلاغة المقارنة، العدد الخامس والعشرون **"عدد خاص عن إدوارد سعيد والتَّقويض النَّقدي للاستعمار"**، القاهرة، مصر،2005، ص92.

*- **مرحلة المرآة Mirror Stage** : يُجمِعُ الدَّارسون على أنَّ هذا المفهوم من أهم إسهامات المنظّر النَّفسي الفرنسي **"جاك لاكان Jacques Lacan"** في مجال التَّحليل النَّفسي، كان ذلك حينما شارك في المؤتمر العالمي السادس عشر لعلم النَّفس المنعقد في زيورخ عام **1949** بورقة بحثية عنوانها: **"مرحلة المرآة بوصفها مكونة لوظيفة الأنا كما تتكشف في التَّحليل النَّفسي"**، حيث تُعنى هذه المرحلة بالتركيز على نمو الطفل وتكوين ذاته، فالطفل الوليد يعيش تجربة انفصامه عن محيطه باستثناء أمه، ومرحلة المرآة تفسر هذا الانفصام الأساسي كما تشرح عبور الطفل إلى ما يسميه **"جاك لاكان"** نظام المتخيّل، وتهيئ البنية الأساسية لهويَّة الطفل اللُّغوية والاجتماعية. يُنظر: ميجان الرويلي، سعد البازعي، **دليل النَّاقد الأدبي**، ص230.

2- فردوس عظيم، **ما بعد الكولونيالية**، ص340-341.

ليس باعتبار هيررتيكية هذه القِسمة الثنائية التي تُثَبّتُ النَّظرة الدُونية والانتقاصية على ظهر المستعمَر -بشكل جلي بسبب المركزيَّة الإثنية-؛ بل بالبحث عن الفضاء التوسطي الذي تتمكن من خلاله **"الأنا"** بتعديل وتسوية وضعيتها المتجاذبة، ومن ثمَّ إصلاح وتكسير الصور النَّمطية المشكَّلة حولها من قبل **"الآخر"** المستعمِر تخيليا بهندسة حدود نُطقها، لأنَّهما -المستعمَر/ المستعمِر- لا يدركان هويَّتهما ونظام تشكُّلها إلَّا بموضعتهما في سياق تقابلي استبدالي حتى وإن كان في غالب الأحايين تقابلا وهميّا، **"وبالتالي فإنَّ صورة إنسان ما بعد التنوير مرتبطة بانعكاسه المظلم يشطر حضور المستعمِر، يحرّف محيطه، يكسر حدوده، يكرر أفعاله من بعيد، ويعكر زمن وجوده ويشظيه"**[1]. ممَّا يؤدي بالضرورة إلى اتساع هُوَّة التجاذب بين **"الأنا"** ما بعد الحداثية أو ما بعد الكولونيالية غير المتمركزة حول ذاتها، وبين **"الآخر"** الذي هو انعكاس وهميّ لها أو كما يسميه **"هومي بابا"** نقلا عن **"جاك لاكان"** بالانعكاس المُظلم، لكنه من المغالطة تحوُّل هذه الصورة **"اللقطة الكولونيالية"** إلى علامة دالة على **"الأنا"** المتمأسسة خياليا؛ تُنزل بمثاليتها المتوهمة الآخر -أناها المقلوبة- أسفل السافلين، وتجر بازدواجية طرفي الغيرية إلى الفضاء المشترك الذي تتأرجح فيه الذَّوات ما بعد الكولونيالية بين حدَّي التقارب والتجاذب.

لما رنا **"هومي بابا"** مساءلة الخطاب الكولونيالي والتأسيس لنَّظريَّة في الخطاب ما بعد الكولونيالي تكون مضادة للرؤية الكونية التي يسعى إلى تعميمها الغرب الإمبريالي، من قلب مراكزه النخبوية الأكاديمية على النّصف الثَّاني المُسترعى من العالم؛ يتعالى بها عن تجاذبات الأبنية الخطابية المُشكّلة للذَّات الإنسانية بكلّ تناقضاتها الدَّاخلية، عبر تحليلاته المُغايرة لصور الغيرية المرآوية، كان لزاما عليه أوَّلا: تشريح الخطاب الكولونيالي بتعقب سيرورة الكليشيهات أو الصور النَّمطية للدواليل الكولونيالية التي تتجذَّر في المشهد الكولونيالي بفِعل قِوى التجاذب، نظرًا لأنَّها هي من يمنح **"الصور النمطية الكولونيالية رواجها: حيث تضمن تكراريتها في ظروف تاريخية وخطابية متغيّرة، تؤثر تأثيرا بالغًا على استراتيجياتها في التفريد والتَّهميش، وتحدث ذلك الأثر من الحقيقة الراجحة وقابلية التنبؤ...وعلى الرغم من كلّ هذا، فإنَّ وظيفة التجاذب كواحد من أهمّ الاستراتيجيات الخطابية والنَّفسية لدى القُوَّة القائمة على التفرقة والتمييز، سواء كان هذا التمييز عنصريا أو جنسيا، هامشيا أو متروبوليا، هي وظيفة لا تزال بحاجة إلى التفصيل**

1- هومي. ك. بابا، **موقع الثَّقافة**، ص341.

فيها"[1]. أو ربما حتى الإعراض عنها كلّيا، فنحن عند محاولتنا فكفكة الخطاب الكولونيالي، لا يكفينا الانكباب على معرفة التَّصـوُّرات النَّمطية والأحكام الجاهزة التي يتسـلَّح بها الآخر الكولونيالي حتى يؤكد اختلافه وتفوقه في جميع النواحي، بل إنَّنا بحاجة إلى الإفصاح عن أو النُطق بأشكال اختلافنا الثَّقافي على مدار سـيرورة التذويت ضـمن ثنائيات متجاذبة في **"الدَّال الكولونيالي الذي ليس هذا ولا ذاك، هو فعل تدليل متجاذب، يشـطر بالمعنى الحرفي للكلمة ذلك الاختلاف بين التقابلات الثنائية أو الاسـتقطابات التي نفكّر من خلالها بالاختلاف الثَّقافي، وهذا الفعل من الانشـطار في النُطق هو المكان الذي يخلق فيه الدَّال الكولونيالي استراتيجيات التباين الخاصة به والتي تنتج حالة من عدم الحسـم بين التعارضـات أو التقابلات"**[2]. على المسـتوى الثَّقافي، تؤثر إيجابا على المُمارسات الخطابية بحبس حنينها إلى التَّشكيلات الغربيَّة الكولونيالية، أمَّا ثاني لزوميته فيتمثَّل في استحداثه استراتيجيات تمكّننا من موقعة الصورة النَّمطية ضمن إطار التَّعيين الهُويَّاتي للذَّوات ما بعد الكولونيالية، حتى يتسنى لهذه الأخيرة اللَّعب الحر بإحداثيات المعرفة نبض القُوَّة الكولونيالية.

2- استراتيجيات التَّعيين الهُويَّاتي

أ- الهُجنة الثَّقافية* Cultural Hybridity

تُعدُّ **"الهُجنة الثَّقافية"** بوصفها إحدى المفاهيم الرَّئيسة والاستراتيجيات المُتبقية من النزعة التفاؤلية لدى **"هومي بابا"**، مُرَوّج حقل الدّراسات ما بعد الكولونيالية المُستحدَث نسبيا؛ فرضية في الاختلاف، تُغَرّب أُلفة الإنتاج المعرفيّ وتسعى إلى دحض تصوُّر النَّقاء أو جوهرانية الذَّات الغربيَّة المُتمركزة حول نفسها، عبر تدشين أفق جديد من مقاربة النَّظرية المُعاصرة والتَّشكيلات المُعتبرة للمُمارسات الثَّقافية، التي تتخذ صوب عينيها إعادة النَّظر في الخطاب الكولونيالي وبشكل أدق خطاب الأقلّيات، خطاب الفئة الواقعة عند حواف تخوم الثَّقافات، إضافة إلى تحفيزها على شكْلنة موقع جديد تتمكَّن من خلاله التغلب على المركز، ومُجابهة تقسيماته الثنائية، والإفصاح عن

1- هومي. ك. بابا، **موقع الثَّقافة**، ص146.

2- المرجع نفسه، ص244.

*- **الهُجنة Hybridity**: يُعيد **"روبرت يونغ"** أصل مصطلح التهجين إلى علم الوراثة وبالتحديد علم النباتات حيث يذكرنا أنَّ الهجين هو تقنيا مزيج بين نوعين مختلفين ولذلك فإنَّ مصطلح **"التهجين"** يثير كلا من المفهوم النباتي في التطعيم بين الأنواع ومفردة اليمين الفيكتوري المتطرّف الذي اعتبر أنَّ الأعراق المختلفة أنواعا مختلفة. يُنظر: آنيا لومبا، **في نظريَّة الاستعمار وما بعد الاستعمار الأدبيَّة**، ص177.

هرميتها السائدة للتخفيف من وقع صراع وتصادم الآخرية، تبعا لهذا فإنَّ **"الهجانة الاستعمارية هي فرضية استراتيجية في النَّقاء الثَّقافي، تهدف إلى تثبيت الوضع القائم، أمَّا عمليًا، فإنَّ الأمور لم تجر بتلك الطريقة: فغالبا ما استعانت الحركات المناهضة للاستعمار والأشخاص المناهضين للاستعمار بالأفكار والمفردات الغربيَّة لتحدّي الحُكم الاستعماري...حتى أنَّهم استعملوه لتأكيد الغيرية الثَّقافية أو للإصرار على اختلاف لا يمكن إزالته بين المستعمَر والمستعمِر"**[1]. خصوصا بعدما وسم الشرط الكولونيالي بقسرية ظاهرة الهجرة، التي تربط حبل الهامش السُّري بالمركز المتروبولي، فمع تنامي عدد المُهاجرين مطلع الألفية الثالثة من القرن الماضي في الغرب نتيجة الانفتاح الاقتصادي والسياسي اللامشروط، ازدادت هواجس المراكز الثَّقافية من تدنيس هذه الأخيرة لأراضيها النَّقية والطاهرة، حيث أنَّ هذه الطارئة التَّاريخية فرضت على كلا من المستعمِر والمستعمَر، استحداث طرائق عملية جديدة من على الحيّز الجغرافي المشترك، تسمح لكلا الطرفين بالتغني باختلافهم الثَّقافي، فلا مغالاة إن طابقنا مفهوم **"الهُجنة الثَّقافية"** مع قضية المُهاجر إلى المتروبول الغربيّ الأولى والأخيرة.

يتخذ مفهوم **"الهُجنة الثَّقافية"** لدى المفكّر الهندو-أمريكي **"هومي بابا"** في النَّظريَّة ما بعد الكولونيالية، سمته البارزة كركيزة إجرائية يُغاير بها التَّحليلات المُمَاثِلة السائدة للمقاومة ؛ ذلك أنَّه ينحو منحًى ما بعد كولونيالي، يُعيد إقامة توصيف لواقعة **"الما بعد"** التعاقبية المتضمنة للدَّلالة الزمنية الانتقالية ، فهي من وجهة نظره؛ أي السابقة "**ما بعد**" تُحيل إلى كينونة مكانية تسمح للذَّوات المُهمَّشة بإبراز اختلافاتها الثَّقافية في شكلها التوسطي وهو ما يُعرف بالفضاء البيني أو الفضاء الثالث، فأن نتموقع "**في الـ"ما بعد" يعني إذا، أن نقطن فضاءً بينيا مندخلا... بيد أنَّ السُكنى في "الما بعد" تعني أيضا، وكما بيَّنت، أن نكون جزءًا من زمن إعادة النَّظر، عودة إلى الحاضر لإعادة توصيف تعاصرنا الثَّقافي، لإعادة نقش تشاركنا الإنساني، التَّاريخي، ومس المستقبل في جانبه القريب**"[2]. الأمر الذي يستوجب من الذَّات المُهاجرة في هذا الفضاء المندخل المتحرك وهو فضاءٌ هجين لأنَّه لا يقبل التمثيل؛ الإقامة بين حافتي **"الهنا"** و**"الهناك"**، التأرجح بين الماضي والحاضر ضمن سيرورة تكرارية لا متناهية دونما استحضار لنموذج الجوهر الأصلي،

1- آنيا لومبا، **في نظريَّة الاستعمار وما بعد الاستعمار الأدبيَّة**، ص178.

2- هومي. ك. بابا، **موقع الثَّقافة**، ص52.

كإحدى أشكال التموقع الآني الذي يسنح للفئة الأقلية التي تسعى جاهدة للتخفيف من وقع صدام الآخرية، بالإفصاح عن دواليل اختلافها الثَّقافي وإعادة شكلنة ضروب هويَّتها كلّ مرَّة.

الشأن الذي جعل **"هومي بابا" "يجادل بأنَّ كلّ البيانات والأنظمة الثَّقافية تصاغ في فضاء يسميه "الفضاء الثالث للتعبير"، عادة ما تظهر الهُويَّة الثَّقافية في هذا الفضاء المزدوج والمتناقض، وهو بالنسبة إلى "بابا" يجعل الادعاء بوجود "نقاء" هرمي للثَّقافات قضية واهية، فالتعرُّف على هذا الفضاء المزدوج للهُويَّة الثَّقافية بالنّسبة لـ"بابا" ربما يساعدنا على التغلّب على غرائبية التنوع الثَّقافي لصالح التعرُّف على هجنة ممكنة يمكن للاختلاف الثَّقافي أن يعمل بداخلها"**[1]. هذا يعني أنَّ حدود النُطق بـ **"الهُجنة الثَّقافية"** يَعدُل سلسلة الدواليل الكولونيالية عن مسار سيرورتها المركزيَّة خاصة الإثنية منها، بفضل الصبغة الاستكشافية القلقة التي يمنحها الفضاء الثالث أو فضاء الما بين الدينامي للهُجنة، وبالتالي يتمُّ فيه إبعاد الذَّات عن مواقعها المتحجرة (المواقع المؤسساتية والسياسية) عن طريق التركيز على المواقع الخلافية مضطربة الوِجهة، إذ تجد الذَّات المتناحرة نفسها هناك بحاجة إلى فُرجات تسرب منها شحنات الاختلاف الثَّقافي المتحوّلة خصوصياتها تاريخيًا.

ب- <u>الازدواج الوجداني Ambivalence</u>

إذا كنا قد طرحنا بداية استراتيجية **"الهُجنة الثَّقافية"** على أنَّها أولى وأشهر المفاهيم المميّزة لطروحات **"هومي بابا"** النَّقدية ما بعد الكولونيالية، التي تتخذ صوب عينيها تفكيك ثنائيات الخطاب الكولونيالي والإطاحة بفِكره الاستعلائي، عن طريق تطعيم ثقافة المركز المتروبولية مدعاة جوهرانية ذاتها بخصوصيات ثقافية غيرية، بُغية إحلال **"الهُجنة الثَّقافية"** محل تلك الثنائيات؛ فإنَّنا نجد استراتيجية ثانية تُعادل وقع إبراز الاختلاف الثَّقافي للمفهوم الأوَّل، ألا وهي **"الازدواج الوجداني"***، هذه الاستراتيجية المربكة للسلطة الكولونيالية لأنَّها تُحدث **"خلخلة السلطة**

1- بيل أشكروفت، جاريث جريفيث، هيلين تيفين، **دراسات ما بعد الكولونيالية "المفاهيم الرئيسية"**، ص199.

*- **الازدواج الوجداني/ التجاذب Ambivalence:** أو التناقض الوجداني، هو مصطلح صكه **"بلويلر"** رائد مدرسة **"زيورخ"** في كتابه عن **"الخبل المبكر"** عام **1911** ليصف تلك الثنائية التي تبرز التناقض أو المشاعر المتعارضة بين الحب والكره (مجال وجداني) بين (إيروس وثناتوس) أو الرغبة واللارغبة (مجال إرادي). يُنظر: حسين عبد القادر، **معجم علم النَّفس والتَّحليل النَّفسي**، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، لبنان،

القاطعة الخاصة بالهيمنة الكولونيالية، لأنَّه -الازدواج الوجداني- يفصم عُرى العلاقة البسيطة بين المستعمِر والمستعمَر، وعلى ذلك فهو ملمح غير مرغوب فيه داخل الخطاب الكولونيالي بالنسبة للمستعمِر"[1]. ليغدو بهذا **"الازدواج الوجداني"** الوجه الأصح لتضارب قِوى الرفض والقبول، المقاومة والرضوخ، الانجذاب والنفور، داخل الذَّوات ما بعد الكولونيالية من منظور أقلَّوي، لأنَّه ليس من السهولة بما كان تجاوز عملية استبدال الفضاء المألوف واستنبات الذَّات في فضاء مُتمايز كلّيا عن الفضاء الأصلي لها، حتى أنَّه بالإمكان انسياقية هذه العملية في جوهرها إلى حالة من الاضطراب النَّفسي الذي يسود الذَّات ما بعد الكولونيالية بعدما تبدَّدت أواصر تعيين هويَّتها في أراضٍ غريبة عنها تماما.

إنَّنا نواجه **"الازدواج الوجداني "** في كلّ مرَّة نحاول فيها تعيين هويَّة الذَّات ما بعد الكولونيالية المرتحلة والمتحوّلة، ونقشها في دالول التماثل، حيث كلَّما جرت **"المواجهة مع الهُويَّة عند الحد الذي يتخطى فيه شيء ما إطار الصورة، فإنَّ هذا الشيء يفلت من العين، ويُفرغ الذَّات بوصفها موقعا للهُويَّة والاستقلال، ويترك -وهذا هو الأهم- أثرًا مقاومًا، بقعة من الذَّات، دالول مقاومة، فنحن لم نعد إزاء مشكلة الكينونة الأنطولوجية بل إزاء الاستراتيجية الخطابية الخاصة بلحظة الاستنطاق، تلك اللَّحظة التي تغدو فيها الحاجة إلى تعيين الهُويَّة إجابة عن أسئلة أخرى تتعلَّق أساسًا بالتدليل والرغبة، والثَّقافة والسياسة"**[2]. إذ جواب التَّعيين الهُويَّاتي وثيق الصلة بالتدليل والرغبة المزدوجة الجامحة في إثبات اختلاف الذَّات ما بعد الكولونيالية الثَّقافي، مقابل الآخر الكولونيالي من على فضاء النُطق مزدوج النقش، يكشف بعمق عن التنازع الثَّقافي أي المشاكل

الطبعة الأولى، 1989، ص147. هذا يدل على أنَّ مصطلح **"الازدواج الوجداني"** كان أوَّل ظهوره في مجال التَّحليل النَّفسي لوصف التأرجح بين الرغبة في الشيء ونقيضه، كما استخدم أيضا للإشارة إلى الانجذاب إلى شيء أو شخص أو فعل أو نفور منه في الوقت نفسه، استعاره **"هومي بابا"** وأدخله إلى نظريَّة الخطاب الكولونيالي ليصف المزيج المركب من الانجذاب والنفور الذي يسم العلاقة بين المستعمَر والمستعمِر، فضلا عن أنَّه يوحي بأنَّ التواطؤ والمناهضة يتساوقان في علاقة متأرجحة داخل الذات الكولونيالية. يُنظر: بيل أشكروفت، جاريث جريفيث، هيلين تيفين، **دراسات ما بعد الكولونيالية "المفاهيم الرئيسية"**، ص60-61.

1- بيل أشكروفت، جاريث جريفيث، هيلين تيفين، **دراسات ما بعد الكولونيالية "المفاهيم الرئيسية"**، ص61.

2- هومي. ك. بابا، **موقع الثَّقافة**، ص117.

الأنطولوجية أوَّلا، ومن ثمَّ عن سياسات التناقض، والاضطراب، التي لا تظهر للعيان إلَّا بينيا، وجدليا بين ضرورة تمثيل الآخر وبين سيرورة إنكار وجوده الرجعية.

ت- التنكُّر الكولونيالي Colonial Disguise

تتكئ الذَّوات المُهمَّشة حين محاولتها كسر امتداد الفضاء الذي لا يتم إلَّا وِفق تحصيل معرفة شمولية متكاملة حول الآخر؛ على تحيين استراتيجيات خطابية تعمل من خلالها على تعديل وتسوية وضعيتها المتجاذبة، وكذا مطابقتها لخصوصيات الآخر الثَّقافية قدر الإمكان، ففي ظلّ المُمارسات الخطابية والثَّقافية ما بعد الحداثية الموظفة لخدمة المشروع الإمبريالي؛ برز **"التنكُّر الكولونيالي"** عند **"هومي بابا"** كواحد من أشدّ الاستراتيجيات الخطابية ما بعد الكولونيالية مخاتلةً، حيث **"يمثّل هذا الأخير-التنكّر الكولونيالي- "ضربا من التَّسوية المنطوية على مفارقة ساخرة، وذلك ضمن اقتصاد الخطاب الكولونيالي الذي يتَّسم بانطوائه على عناصر متصارعة والذي يصفه "إدوارد سعيد" بأنَّه ضرب من التوتر بين الرؤية الشمولية التزامنية الخاصة بالسيطرة (وما تولده من الحاجة إلى هويَّة وحالة من الركود والسكون)، وبين الضغط المقابل الذي يمارسه التَّاريخ (وما يولده من تغير واختلاف)"**[1]. بمعنى أنَّ **"التنكُّر الكولونيالي"** في أبسط مفهوم له هو عبارة عن استراتيجية نُطق خطابية تفصح عن الرغبة الكامنة في تمثيل الهُويَّة -الثَّقافية-، تعديل وإصلاح تجاذبات الذَّات ما بعد الكولونيالية ونزاعاتها الثَّقافية، مع الحفاظ على خاصية الازدواج الوجداني خلال سيرورة التَّمثيل الإنكاري للآخر المختلف ثقافيا عنها.

نجد أنَّ الذَّات ما بعد الكولونيالية استنادا إلى هذا التَّصوُّر العاكس لمنطق المُفارقة، تسعى جاهدة للانفكاك من حالة الضغط المُمارس عليها باسم التَّاريخ، عبر تمثيل نفسها وإثبات حضورها الهُويَّاتي، بصيغة مزدوجة عنوانها الأبرز الاختلاف، مستعينة طبعا بقِوى تجاذب **"التنكُّر الكولونيالي"** كونه **"دالول إفصاح مزدوج، استراتيجية مُعقّدة من التعديل والإصلاح، والتنظيم والضبط، تعمل على "تملُّك" الآخر بينما هي تظهر القُوَّة، كما يكون هو في الوقت ذاته دالولا على حالة عدم التملُّك، دالول اختلاف أو عناد يضفي التماسك على ما لدى القُوَّة الكولونيالية من وظيفة استراتيجية مسيطرة، ويعزز المُراقبة، كما يطرح تهديدا يلازم كلا من المعارف المعيارية**

1- هومي. ك. بابا، **موقع الثَّقافة**، ص178.

وقِوى الضـبط"[1]. وهو الأمر الذي قد يولّد اضـطرابا عنيفا داخل الذَّات ما بعد الكولونيالية، لهذا يتوجَّب علينا إعادة النَّظر فيما تعلَّق بارتداء الأقنعة والتلاعبات التي تبيحها هذه الأخيرة للَّعب بالدواليل الكولونيالية، من أجل الفهم والاسـتيعاب الجيّد لاسـتراتيجية **"التنكُّر الكولونيالي"** المُمارسـة من قبل الذَّوات ما بعد الكولونيالية بُغية الانخراط والاندماج في حاضـر الآخر، هذه الاسـتراتيجية التي هي موضـوع رغبة وسـخرية في الوقت عينه ينعتها أيضـا **"هومي بابا"** بـــ**"كناية الحضور"**.

كما أنَّ هذا **"التنكُّر الكولونيالي"** المماثل لـــ **"كناية الحضور"**، هو عبارة عن **"الاستراتيجية متقلّبة الأطوار، والفاقدة للمركز من اسـتراتيجيات السـلطة في الخطاب الكولونيالي، فهو لا يكتفي بتدمير السـلطة النرجسـية عبر انزلاق الاختلاف والرغبة المتكرر، بل يمثّل أيضـا سـيرورة تثبيت للكولونيالي بوصـفه شـكلا من أشـكال المعرفة التمييزية والتَّصـنيفية ضـمن خطاب تحريمي، وبهذا فهو يطرح بالضـرورة مسـألة إقرار أو شـرعنة التمثيلات الكولونيالية"**[2]؛ أي أنَّه - **التنكُّر الكولونيالي**- لم يسـتطع بعد إثبات نجاعة اسـتراتيجيته في انتهاك سـلطة الأنظمة التَّمثيلية للخطاب الكولونيالي، بل راح مستسلمًا لإخضاعها الكولونيالي، مرد هذا القصور النسبي إلى خاصية التمويه التي ينطوي عليها -يفترض أن تكون هذه السـمة إيجابية غير أنَّها هنا العكس من ذلك-، فهو الشـيء ذاته لكن ليس هو تماما، الحامل لقوى مُضـلّلة فاقدة لأيّ جوهر، ينتج بدلًا من اختلافات الذَّات ما بعد الكولونيالية أشكالا منتظمة من السلطة.

انطلاقا من التوجُّه السـابق المثبّط وحتى لا نُجرّد **"التنكُّر الكولونيالي"** من فاعليته، حاول هذا الأخير أن يُجدّد إمكاناته التَّعيينية ومضـامين تمويهه الإيجابية، بنفث نفس جديد لحضـوره الاسـتراتيجي عبر رؤيته المزدوجة التي تولّد اضـطرابًا لدى سـلطة التَّمثيل الكولونيالية، وكذا اتخاذ موقف مغاير في فضـاء الهُجنة المتداخل، يضـمن للذَّات ما بعد الكولونيالية يُسـر اندماجيتها في بوتقة الآخر الثَّقافية؛ حيث لن يتأتى لنا ذلك إلَّا إذما اعتبرنا **"التنكُّر الكولونيالي"** اسـتراتيجية

1- هومي. ك. بابا، **موقع الثَّقافة**، ص178.

2- المرجع نفسه، ص184.

للتخفي والتملُّص مما يُسمى بـــتحديقة **"العين الشريرة"***، لأنَّها بشكل أو بآخر **"تغرّب كلا من أنا العبد الساردة وعين السيّد المراقبة، وهي تنزع استقرار أيَّة استقطابات أو ثنائيات مبسّطة - الذَّات/ الآخر- في إشارتها إلى ممارسة القُوَّة، كما تمحو البعد القياسي أو التشابهي في الإفصاح عن الاختلاف الجنسي... والعين الشريرة -شأن الشخص الضائع- ليست شيئا بحد ذاتها وبنية الاختلاف هذه هي ما ينتج هُجنة العِرق، والجنس في الخطاب ما بعد الكولونيالي"**[1]. ويديم استقرار الذَّات المستنبتة المزعوم بينيا، لتجد هذه الذَّات نفسها في فضاء الآخر موضوع التعيين تبعا للتَّصوُّر اللاكاني إزاء معضلة أنطولوجية تأبى التحديد، التعيين وتبقى دوما في حالة من الفراغ، التأهب، وعرضة للشُبهات.

ث- المحاكاة الكولونيالية** Mimicry

تبزُغ **"المحاكاة الكولونيالية"** من فُرجات منطقة التقاء إحداثيات **"التنكُّر الكولونيالي"** موضوع الرغبة والسخرية ذاته ضمن الإطار العام لسيرورة تجاذب خطاب **"التنكُّر الكولونيالي"**؛ كنقش باهت للتَّعيين الهُويَّاتي، فهي **"العملية التي يتمُّ بها إعادة إنتاج الذَّات المستعمَر ليكون تقريبا نفس الشيء، ولكن ليس تمامًا، يتضمن نسخ المستعمَر للثَّقافة والسلوك والعادات والقيَّم المستعمِرة على كل من الاستهزاء وتهديد مؤكد، لذا فإنَّ التَّقليد في نفس الوقت تشابه وتهديد، يكشف عن القصور في سلطة الخطاب الكولونيالي، تقريبا وكأنَّ السلطة الكولونيالية، وبشكل لا يمكن تجنبه، تتضمَّن بذور فنائها"**[2]. أي أنَّ السردية الكولونيالية وخطاباتها الهيمنية

---

* - **التَّحديقة Gaze**: مصطلح مستمد من التَّحليل النَّفسي، وخاصة من تناول **"جاك لاكان"** لموضوع الرؤية، فهو يرى أنَّ التَّحديقة لا يمكن اختزالها إلى الرؤية البشرية، فهي تسبق هذه الرؤية وتصنعها لكنها تبقى متملصة وغير قابلة للتحديد، فهي تقف في جانب الموضوعات أو الأشياء المنظور إليها أكثر مما تقف في جانب الذَّوات النَّاظرة، تقف في جانب الآخر أكثر مما تقف في جانب الذَّات، تعمل على إخضاع الذَّات أكثر مما توفر لها التسيُّد، وباختصار فإنَّ **"جاك لاكان"** يقدّم التَّحديقة كقوة خارجية تشكّل الذَّات. يُنظر: هومي. ك. بابا، **موقع الثَّقافة**، ص113.

1- هومي. ك. بابا، **موقع الثَّقافة**، ص122.

** - تُورِدُ جماعة أشكروفت في مؤلفها "**دراسات ما بعد الكولونيالية "المفاهيم الرئيسية"** ترجمة مصطلح **"Mimicry"** بالتقليد، غير أننا تبعنا المترجم **"ثائر ديب"** في ترجمته للمصطلح بالمحاكاة.

2- بيل أشكروفت، جاريث جريفيث، هيلين تيفين، **دراسات ما بعد الكولونيالية "المفاهيم الرئيسية"**، ص227.

تحمل في لدنها تناقضها الدَّاخلي، ما يتيح إمكانية مجابهة تقسيماته التَّعسفية وخلخلة هيمنتها، من خلال محاكاة الكُتاب الإنجليز كما يقترح علينا **"هومي بابا"**، ما يعني أنَّ **"المحاكاة"** في ظهورها تُبدّد برؤيتها المزدوجة ولبسها للأقنعة السلطة الواهية، الخطاب الكولونيالي المتجاذب أصلا، إذ بات في وسع الذَّات ما بعد الكولونيالية تعطيل مدلول الدال الكولونيالي ونزع استقراره بتغليب المحاكاة الساخرة على السيادة الكولونيالية.

لا تقتصر هذه الاستراتيجيات في مجملها على ما أوردناه، حيث نجد فضلا عليها استراتيجية أخرى تتمظهر على السطوح البينية للحد من النزاعات الثَّقافية، استراتيجية **"يحاول المرء من خلالها تعديل شيء فرض عليه، لأنَّه مرغم على الإبقاء على تلك البنى ولا يستطيع قطعها تماما"**[1]. تعرف لدى أهل النَّظريَّة ما بعد الكولونيالية باستراتيجية **"المفاوضة Negotiation"*** إنَّها حالة مُعقَّدة ومتواصلة من تعيين ومقاومة الفئة الأقلّية.

يمكن اعتبار التَّرجمة أيضا من بين تلك الاستراتيجيات التي تُتيح إمكانية التأرجح السلس بين الثَّقافات عبر استضافة التَّرجمة للمخزون الثَّقافي للآخر في حضرة الأنا، تحقيقا منها لاتزانية الذَّات ما بعد الكولونيالية المتجاذبة، تأسيس وجودها داخل الفضاء البيني الجديد الذي تقطن فيه، وصالها مع نفسها أوَّلا ومن ثمَّ بالعالم، مرد كلّ هذا إلى تصوُّر **"هومي بابا"** الذي يُعيد قلب الجهاز المفاهيمي للتَّرجمة بتقليب أفقها الدَّلالي على أوجهه الممكنة، ليُكسبها بذلك طابعًا تموضعيًا بينيًا جديدًا تنفك من خلاله الذَّات ما بعد الكولونيالية من نموذج التقسيمات الثنائية **"بوصفه ضربًا من الإفصاح والتمفصل الذي يقع في "الما بين" في الوقت الذي يمارس فيه عمل الجمع والضمّ؛ من العمومية المطلقة، كلّ ذلك شرط أن نفهم البينيَّة لا على أنَّها مجرد الوقوع في مكان فاصل ما؛ بل على أنَّها تدخّل، ومقاطعة، واندساس، واقتحام ممَّا يخلق إمكانية ومشكلة في آن**

1- هومي. ك. بابا، **موقع الثَّقافة**، هامش، ص43.

*- **التفاوض Negotiation:** هو مصطلح شائع لدى **"هومي بابا"** والنَّظريَّة ما بعد الكولونيالية عموما، وتفسر **"غياتري سبيفاك"** هذا المصطلح بالإشارة إلى أنَّ الخصم يجب أن يحارب على أرضه وبأساليبه، والتفاوض كما سبق وأشرنا هو أن يحاول المرء تعديل شيء فرض عليه، لأنَّه مرغم على الإبقاء على تلك البُنى ولا يستطيع قطعها تماما، كما يستخدم هذا المصطلح في بعض الأحيان للإشارة إلى رفض المنظّرين ما بعد الكولونياليين اتباع منهج تنظيري واحد، حيث يتفاوضون مع عدد كبير جدا من الأدوات المنهجية والنَّظريَّة والفلسفية، بحيث يكون التفاوض تأثرا ونقدا وإعادة تأهيل في الوقت ذاته. يُنظر: هومي. ك. بابا، **موقع الثَّقافة**، ص43.

معا"[1]. نظرًا للغرابة المُقلقة التي تتولَّد لدى الذَّوات التي تتخذ من مسألة اكتساب لغة الآخر، صكا لاعتراف وقبول انخراطية الأنا في البوتقة الحضارية الجديدة للآخر.

نافلة ما سبق عرضه من استراتيجيات التَّعيين الهُويَّاتي متراصة المعالم، ذلك أنَّه لا يمكن أن تُفهم إحداهما دون استحضار الأخرى؛ فإنَّه يتسنى لنا القول بشأنها، أنَّها وإن تضاربت وتجاذبت خطاباتها من على منطقة التماس التوسطية، تبقى كلُّها سبلا تعديلية تسلكها الذَّوات ما بعد الكولونيالية، المُقاومة بطبيعتها حين حراكها الثَّقافي إزاء مجابهة الفِكر الكولونيالي، تقسيماته التعسفية، والانفكاك من انغلاقية جمودية نسقه المعرفي العام، خصوصا إذا تعلَّق الشأن بقضايا ذات أبعاد أنطولوجية من قبيل **"الهُويَّة الثَّقافية"**، علاوة على أنَّها تكفل لتلك الذَّوات المُهمَّشة إمكانية ممارسة حقهم في الاختلاف الثَّقافي، الإفصاح عنه ومن ثمَّ توطينه اختلافا متماثلا .

لقد آثرنا إرجاء الحديث عن المرجعيات التي اتكأ عليها **"هومي بابا"** في تشييده صرح مفاهيم النَّظريَّة ما بعد الكولونيالية، لا لشيء سوى لتأكيد الاختلاف لا الهُويَّة، اختلاف طروحات **"هومي بابا"** حبية تأجيل المعنى، المعادية لضروب الإفصاح، على الرغم من أنَّنا قد لمحنا سابقا إلى ممارسات قبلية بترك إشارات تقرب القارئ من استنباط تمرجعات **"هومي بابا"** الفِكرية، فلو عدنا قليلا بشريط السِجل البحثي إلى الخلف، لتبيَّن لنا أنَّ الحضور الديريدي شغل حصة الأسد في منظومة **"هومي بابا"** سواء كان ذلك على المستوى المفاهيمي أو على المستوى التَّحليلي الإجرائي، لقد **"احتاج -هومي بابا- إلى "جاك ديريدا" أكثر من غيره لأنَّ التفكيكية تخدم كثيرا المنطلقات المفاهيمية التي حاول تأثيثها؛ فمفاهيم من مثل (الهُجنة، الإزاحة، الانزياح، الفضاء الثالث، التجاذب، التنكُّر، المحاكاة، التفاوض، الترجمة، وتبدد الذَّات الكولونيالية) كلُّها تصب في حقل معرفي تفكيكي حاول بابا بواسطته إعادة قراءة المنظومة الأدبيَّة الكولونيالية وما بعد الكولونيالية قراءة تختلف عن قراءات سابقة"**[2]؛ قراءة يوسع بها من أفق النَّظريَّة الضيّق بتقويض فكرة أصلانية الذَّات المتمركزة حول أناها الغربيَّة، وكذا عن طريق تفعيله لسلسلة منتظمة من الاستراتيجيات الخطابية الما بعد حداثية متجاذبة في طبيعتها، كالهُجنة الثَّقافية،

1- هومي. ك. بابا، **موقع الثَّقافة**، ص18.

2- يُنظر: وحيد بن بوعزيز، **جدل الثَّقافة**، ص23.

والمفاوضـــة، والتنكُّر، والمحاكاة، تكون مدعاة لدحض فِكرة الجوهرانية، والنَّقاء الثَّقافي وتأكيد الاختلاف.

يزج بنا تصـــوُّر **"هومي بابا"** لمنظومة التَّمثيل الكولونيالية، في قلب المنظور البســـيكانااليزي **"لتورط الخطاب الكولونيالي نفســـه، مع آليات تحليلية-نفســـية، بحيث يغدو الوعي مرتعا لتجاذب التماهي ونزعه مع الآخر، بغية خلخلة كلّ فكرة عن الهُويَّة كبناء مســـبق أو مكتمل، تفضـي سـيرورات التماهي، كما يعتقد بابا إلى زمن وفضـاء آخر، وذلك عندما حدد مكانة الذَّات بواســطة الخطاب، حيث افتتح مصــطلح الازدواج الوجداني Ambivalence الذي تشــهد عليه المقاربة النَّفسـانية التَّحليلية لهومي بابا أفقا سـياسـيا من التفاوض كشـرط للفعل والتخيل في الوضــعيات الكولونيالية وما بعدها"**[1]. إضـــافة إلى مصـــطلح **"التنكُّر الكولونيالي"** الذي يمكنان بتضـــافرهما الذَّات ما بعد الكولونيالية من إصـــلاح وترميم نتوءاتها الداخلية التي تولدت جراء القسـمة الثنائية وتراتبيتها الهرمية المؤكدة للصـور النمطية حول المسـتعمَر بشـكل قار وثبوتي، بهذا يكون **"هومي بابا"** قد راهن على اســـتحداث تمثيلات خطابية تتوخى القســـمة الثنائية لمرجعية الماضـي/الحاضـر خلال تعييناتها الثَّقافية، التي لا تخرج عن إطار ديالكتيك المسـتعمِر والمسـتعمَر موضـوع الإدراك، الرغبة والتَّعيين، وتبحث عن فضـاء توسـطي، أو أرضـية مشـتركة تتيح للذَّات ما بعد الكولونيالية التدليل عن اختلافها الثَّقافي، تمثيل نفســـها، والتحرك بأريحية من على موقعها الرَّاهن.

تُطال من قبلنا عملية محو أخرى لإحدى مرجعيات **"هومي بابا"** الفِكرية المتنوعة ربما يكون قد تفطن إليها الرَّاسخون في النَّظريَّة الكولونيالية وما بعدها، تتمثَّل في صمتنا المطبق على أثر أعمال المارتينيكي **"فرانزفانون Frantz Fanon"** البالغ على **"هومي بابا"**، طيلة عملية هندسته لفسيفساء الخطاب الكولونيالي؛ التزاما منا بالميثاق الديريدي أوَّلا (خاصـــية الإرجاء)، وثانيا حتى نمنح ذلك الشـــاب حيّزا مســـتقلا من البحث نبيّن فيه إســـهاماته الجادة في النَّظريَّة الكولونيالية وما بعدها، لنكتفي في هذه المرحلة إذن باختزال مرجعيات **"هومي بابا"** على أعلام النَّظريَّة النَّقدية الفرنسـية ما بعد البنيويين من **"ميشيل فوكو"** إلى **"جاك ديريدا"**، إلى **"جاك لاكان"**.

1- يُنظر: وحيد بن بوعزيز، **جدل الثَّقافة**، ص54.

ثالثا: غياتري شاكرافورتي سبيفاك؛ صدى "تأريخ التَّابِع" النّسوي

1- جماعة دراسات التَّابِع Subaltern Studies Group

حتى وإن لم نعقد في البداية عزم ذكر تاريخ **"دراسات التَّابِع"***، فإنَّ الدَّور التَّأسيسي الذي لعِبَته هذه المجموعة، سليلة التَّقاليد الماركسية على مسرح التَّأريخ بشكل عام والتَّأريخ ما بعد الكولونيالي بشكل خاص، يطرح نفسه بإلحاح كلَّما عَدَلنا عن ذلك، من هنا حُتم علينا تقديم عرض مبسط لجهود جماعة هندية طالها -نسبيا- المحو التَّعريفي والتَّأريخي، هذه الجماعة التي سطع نجمها أكاديميا مستهل ثمانينيات القرن العشرين بزعامة المؤرّخ الهندي **"راناجيت غوها Ranajit Guha"**، اسم مجلتها الكامل هو **"دراسات التَّابع: كتابات في التَّاريخ والمجتمع الهنديين Subaltern Studies: Writings on Indian History and Society"**، كانت بدايتها الفِعلية عام **1982** على شاكلة سلسلة من التدخلات في بعض النقاشات المتعلّقة بكتابة التَّاريخ الهندي الحديث، طبعا بإلهام من **"راناجيت غوها"** المتخصص بتاريخ الهند الذي كان يدرس حينئذ بجامعة **"سَسِكْس"**، رفقة أعضاء هيئة تحريرها من أمثال: **شهيد أمين Shahid Amin**، **ديفيد أرنولد David Arnold**، **غوتام بادرا Gautam Bhadra**، **ديبيش شاكرابارتي Dipesh Chakrabarty** ، **بارتا شاترجي Partha Chatterjee**، **ديفيد هارديمان David Hardiman**، **سوديبتا كافيراج Sudipta Kaviraj**، **شايل مايارام Shail Mayaram**، **جيان باندي Gyan Pandey**، **م. س. س. باندیان M. S. S. Pandian**، **جيان براكاش Gyan Prakash**، **سوزي ثارو Susie Tharu**، **غياتري شاكرافورتي سبيفاك Gayatri Chakravorty Spivak**، **أجاي سكاريا Ajay Skaria**، وكان **سميت سركار Sumit Sarkar** عضو الهيئة لفترة محددة في ثمانينيات القرن العشرين"[1]. بحيث

---

*- **التَّابِع Subaltern**: تدين جماعة **"دراسات التَّابع"** في قسط منها للمفكّر الإيطالي **"أنطونيو غرامشي Antonio Gramsci"** الذي ابتدع هذا المصطلح من خلال مؤلفه **"دفاتر السِجن Prison Notebooks"** ليشير به نقديا إلى "الجماعات التي تقع تحت هيمنة الطبقات الحاكمة داخل المجتمع، وقد تشمل هذه الطبقات المُهمَّشة المزارعين والعاملين وغيرهم من الجماعات التي تحرم من الوصول إلى السلطة **"المهيمنة"**، بعدما كان يتداول باعتباره رتبة عسكرية. يُنظر: بيل أشكروفت، جاريث جريفيث، هيلين تيفين، **دراسات ما بعد الكولونيالية "المفاهيم الرئيسية"**، ص319.

1- يُنظر: ديبيش شاكرابارتي، **دراسات التَّابِع والتَّأريخ ما بعد الكولونيالي**، ترجمة ثائر ديب، مجلة أسطور، لبنان، العدد الثالث، يناير 2016، ص08.

هذه التشـــكيلة من المؤرخين الهنديين عابرة الحدود، عاهدت على إحداث انقلاب راديكالي للنَّماذج الكلاسيكية التي صاغتها نظريًا تقاليد كتابة **"التَّاريخ من الأسفلhistory from below "**.

انطلقت الجماعة نقديًا في **إنجلترا** على اســتحياء وبخطوات متثاقلة، فالتعاون الأكاديمي بين فئة أقلية من المؤرّخين الإنجليزيين وبين فئة نسـبية من الهنود، اسـتغرق فترة لا بأس بها حتى فُعل نخبويا، عن طريق ترخيص قســم **"الدّراســات الهندية"** للجماعة بإصــدار دورية تاريخية ضــمن **"منشــورات أكســفورد الجامعية"** تركز بصــورة أســاســية على كتابة أنغلو-أمريكية لتاريخ فئة اجتماعية مُهمَّشــة أُطلق عليها اســم **"التَّابِع"**، تراوحت هذه المدة بين ســبعينيات القرن العشــرين وحتى ثمانينياته، كانت أولى منشــوراتها التجريبية هي مجلد المجموعة الثلاثي والذي جاء معنونًا بــ**"دراسات التَّابِع: كتابات عن تاريخ ومجتمع جنوب آسيا"**، ويتحوَّل بعدها مشروع **"تأريخ التَّابِع Subaltern Historiography "** الهندي في نسـخته الماركســية من مُجرَّد كونه **"مغامرة ذات بُعدٍ متواضع، تهدف إلى إعادة النَّظر بمَوقع الفئات الاجتماعيّة المُهمَّشة في التَّاريخ السياسي الهندي الحديث... مســتعينًا بالدّراســات التي أنجزها "إدوارد بالمر طومبســون E. P. Thompson" عن التَّاريخ من أسفل للطبقة العاملة الإنجليزية، و"جايمس سكوت J. Scott" عن فنون المقاومة في جنوب شــرق آســيا، و"إريك وولف E. Wolf" عن الشــعوب من دون تاريخ"** [1]. بعدما توالت إصــدارات مجلدات المجموعة ســنويًا، إلى فرع أكاديمي ينتقد وبشــدة تحليلات كامبردج النخبوية وتأريخها الكلاســيكي لــــ**"الهند"**، ليت هذا توقف عند حُدود المُعارضــة فحســب، بل احتدم جدل مجموعة **"دراســات التَّابِع"** حتى انتهى به الأمر إلى إحداث قطيعة مع الأعراف الكامبردجية، ســواء التي تخص مضامين أبحاثها التَّاريخ البريطاني أو التَّاريخ الهندي.

تِبعًا لهذا فإنَّنا نفهم إصــباح هكذا نوع من الدّراســات -تأريخ التَّابِع- ، يُنير بتحليلاته النَّقدية عتمة المُمارســات الكولونيالية المخيّمة على طبقة اجتماعية مقهُورة في **الهند** تاريخيًا؛ قد كان نتيجة تطرُّف المؤرخين الهنود وانحيازهم إمَّا لمدرســة كامبردج البريطانية التي لا تكف عن مَنّ نِعم أنظمة الحُكم البريطاني الكولونيالي على **الهند** وشــعبها، أو لنُصــرة نصــفهم الثَّاني المُحافظ على العُرف

1- يُنظر: توماس بريســون، **انزياح المركزيَّة الغربيَّة "نقد الحداثة لدى مثقفي ما بعد الكولونيالية الصــينيين والعرب والهنود"**، ترجمة جان ماجد جبور، مؤســســة الفكر العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2019، ص283.

الماركسي من خلال الانصياع وراء المد النضالي الذي يرنو بقادة السياسة الحديثة أو القوميَّة " **المهاتما غاندي Gandhi**" و"**نهرو Nehru**"، فضلا عن أعضاء حزب المؤتمر الهندي الوطني*؛ إلى مُجابهة قِوى الإمبراطورية الكولونيالية هذه الأخيرة التي تُعيق كتابة تاريخ قومي لـــ"**الهند**"، فـــ "**لا غرابة إذا ، في أنَّ القوميَّة والكولونيالية برزتا بوصفهما نطاقي البحث والجدال الرَّئيسيين الذين حددا حقل التَّاريخ الهندي الحديث في ستينيات القرن العشرين وسبعينياته، وكان في طرف أوَّل من هذا الجدال المؤرخ الكامبردجي "أنيل سيل" الذي صوَّر "القوميَّة" في كتابه "نشأة القوميَّة الهندية" 1968، على أنَّها عمل نخبة صغيرة ترعرعت في المؤسسات التَّعليمية التي أقامها البريطانيون في الهند**"[1]. لأنَّها ببساطة حسب وجهة نظر "**أنيل سيل**" وزميله "**جون غالاغر John Gallagher**"، قد تواطأت مع الحُكم الكولونيالي لها، وانخرطت في المؤسسات الأكاديمية الكولونيالية وفاضلت تاريخ النُخب الهندية على التَّاريخ المحلي.

إنَّ هذا التَّحامل النُّخبوي الهندي -الكولونيالي في جوهره- على عملية التَّأريخ المحلي أو تأريخ التَّابِع، ضيَّق الأفق، لأنَّ الكتابات الكامبردجية وتحليلاتها " **قد قلَّلت من شأن الدور الذي تنهض به الأفكار والمثل في التَّاريخ وأبدت نظرة ضيّقة للغاية اتجاه ما يسمى "مصلحة الفاعلين التَّاريخيين السياسية والاقتصادية"، ورأت أنَّ اختراق الدَّولة الكولونيالية بُنى السلطة المحلية في الهند هو ما اجتذب النُّخب الهندية في النهاية وبدرجات متفاوتة إلى سيرورة الحُكم الكولونيالي**"[2]. هكذا يغدو الانخراط الهندي النُّخبوي في المؤسسات الأكاديمية البريطانية كفيلا بامتداد مشروعها "**تأريخ الهند**" الكولونيالي، وذلك عبر تغييب وعيهم السياسي لأشكال تعبير طبقتهم المُهمَّشة أو المضطهدة عن تطلُّعاتها التَّحررية.

---

*- هنا لا بد لنا من الإشارة إلى طريقة تقبُّل أطروحات "**دراسات التَّابع**" في أوساط مختلفة، في **بريطانيا**، تعارضت هذه الدّراسات كما ذكرنا مع المدرسة الكامبردجوازية، في **الهند** دخلت كذلك في مُجادلات مجموعة الباحثين المدافعين عن التَّاريخ القومي، معتبرين أنَّ السياسة الحديثة تُختصر بالعمل الحاسم الذي قام به كل من "**غاندي**" و"**نهوو**" و "**حزب المؤتمر الوطني الهندي**"، ولكن أيضا مجموعة المدافعين عن تاريخ ماركسي مُحافظ، الذين يرون أنَّ تاريخ **الهند** يجب أن يفهم وِفقا لمُخطط غائي، على غرار تطوُّر الرأسمالية الأوروبيَّة على حد توصيف "**كارل ماركس**". يُنظر: توماس بريسون، **انزياح المركزيَّة الغربيَّة**، ص284-285.

1- ديبيش شاكرابارتي، **دراسات التَّابِع والتَّأريخ ما بعد الكولونيالي**، ص10.

2- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

على شفا الجدال يقف المؤرخ **"بيبان شاندرا Bipan Chandra"** موقفًا مُغايرًا يُعرض فيه عن لغو تعاليم المُؤسسات الكولونيالية إزاء مسألة القوميَّة التي اعترضت طريق تأريخ التَّابِع الهندي، فهو **"ينظر إلى التَّاريخ الهندي في الفترة الكولونيالية على أنَّه معركة ملحمية بين القِوى القوميَّة والقِوى الكولونيالية، ليس هذا فقط، بل يعتبر أنَّ الكولونيالية قُوَّة رجعية شوهت تطوُّر المجتمع الهندي كلّه والدَّولة الهندية، وأنَّه من الممكن الإنحاء باللائمة على اقتصاد الكولونيالية السياسي لما في الهند بعد الاستقلال من علل اجتماعية وسياسية اقتصادية، بما فيها علل الفقر الشامل والصراع الدّيني والطائفي"**[1]. لعلَّ السبيل نحو تجاوز هذه الأزمة الدَّاخلية كما يذهب **"بيبان شاندرا"** في تصوُّره المُدرك بأجندة **"ديبيش شاكرابارتي"** التأريخية، هو التمنع عن خوض جدالات بيزنطية بين الهنديين أنفسهم حول تاريخ بلادهم الكولونيالي والتي توصف بأنَّها غير سياسية، إذ لا بد من صحوة فِكرية للنُّخب الهندية التي حُيّدت عن مسارها النبيل المناهض للكولونيالية البريطانية وكلّ أنظمتها الإمبريالية، فبدلا من أن تتضافر جهودها لكتابة تاريخ فئة هندية مُهمَّشة تبدي بكلّ أريحية همومها الاجتماعية، والاقتصادية، راحت تُأرخن مفتتنة بالطُروحات الكامبردجية ليس للتَّابِع، إنَّما للأنظمة التي بفِعلها تتم عملية السيطرة والهيمنة على تلك الجماعات.

لقد عبَّدت هذه المنازعات الفِكرية بين مدرستين بارزتين في كتابة تاريخ **الهند** الحديث؛ طريق الرَّواج أمام **"دراسات التَّابِع"**، **"لقد فُعلت، نظريًا، في المجال ذاته الذي كان عليها أن تغالبه: التَّأريخ الذي يضرب بجذوره في نظام التَّعليم الكولونيالي، بدأت بوصفها نقدا لمدرستين في التَّاريخ متنازعتين (مدرسة كامبردج ومدرسة المؤرّخين القوميين) ذلك أنَّ هاتين المقاربتين نخبويتان كلتاهما، كما أعلن "راناجيت غوها" في بيان افتتح سلسلة "دراسات التَّابِع""**[2]؛ رسميا، وانتهى بها الأمر إلى المعارضة الكلّية لمُمارسات المدرستين، مرد هذا الإعراض تقصي محاولاتها الجادة تحرير الأجندة التَّأريخية للتَّابِع من ربقة التَّحليلات الهندية البرجوازية، والمُؤسساتية الكامبردجية المهيمنة على مشروع كتابة تاريخ **الهند** الحديث على حد السواء، ومن ثمَّ نزع الطابع الهُوميري على

1- ديبيش شاكرابارتي، **دراسات التَّابِع والتَّأريخ ما بعد الكولونيالي**، ص10-11.

2- يُنظر: المرجع نفسه، ص12.

الملحمة القائمة بين القِوى القوميَّة والقِوى الكولونيالية، الذي حجب النَّظر عن ماضي الجماعات التَّابِعة، وغفل عن استقلالية وعي ذوات التَّابِعين المُحدّد لمصيره.

على وقع المغايرة تُبرِز **"دراسات التَّابِع" "منحاها الابتكاري وأهميَّة موقفها المتمايز، إنَّ مجموعة الباحثين الشباب الذين جمعهم "راناجيت غوها" ...سوف يُفضّلون الانصراف إلى دراسة تاريخ المحكومين، وهو خيار بديل عن ذاك المعتمد في "مدرسة كامبردج" ما عزَّز تموضعهم في هذا الميدان... كما أنَّ انعكاس وجهات النَّظر السائدة الذي أتاحه تحويل موقف أقلَّوي إلى رؤية علمية مبدئية مُجددة سيؤمّن نجاح مشروع "راناجيت غوها""**[1]؛ وهو المشروع النَّقدي لتَّأريخ التَّابِع الاجتماعي المتأخر نسبيا على الرغم من وضعيته النزاعية داخل نماذج المدارات الفِكرية المُعاصرة، فاعتبارنا إياه مُؤسسًا لمشروع **"دراسات التَّابِع"**، لن ينسينا أنَّه مُثقَّف ومؤرّخ بنغالي ما بعد كولونيالي، أتمم مسيرته المهنية مُسقطًا تجاربه الاجتماعية الشخصية دونما وصاية أكاديمية على أعماله النَّقدية، المعنية باستجلاء طرائق جديدة لأجندة تواريخ **الهند** ما بعد الكولونيالية من قلب المركز المتروبولي.

تتجلى أولى ملامح قطيعة **"دراسات التَّابِع"** المعرفية مع أسلافها النخبوية -مدرسة كامبردج والمؤرّخين القوميين-؛ في إبراز **"راناجيت غوها"** عمليا، سلسلة الاختلافات الجوهرية بين مشروع **"جماعة التَّابِع"** وبين مشروع التَّأريخ الماركسي الإنجليزي **"كتابة التَّاريخ من الأسفل History From Below"**، إذ نقر مبدئيا، "بنوع من الإدراك اللاحق، أنَّ هناك عُمومًا ثلاثة مجالات تختلف فيها **"دراسات التَّابِع"** عن مُقاربة **"التَّاريخ من الأسفل"** لدى **"هوبساوم أو طومسون"** (على الرغم من الاختلافات بين هذين المؤرّخين البارزين لإنجلترا وأوروبا)، ذلك أنَّ تأريخ التّابِع يستلزم بالضرورة:

- فصلا نسبيا لتاريخ السلطة عن أي تواريخ عامة لرأس المال.
- نقدا لشكل الأُمَّة.
- استقصاء العلاقة بين السلطة والمعرفة والتَّاريخ كشكل من أشكال المعرفة"[2].

1- يُنظر: توماس بريسون، **انزياح المركزيَّة الغربيَّة**، ص285.

2- ديبيش شاكرابارتي، **دراسات التَّابِع والتَّأريخ ما بعد الكولونيالي**، ص12.

يمكن فهم وتحديد موقف **"راناجيت غوها"** النَّقدي كمنظّر لأجندة تواريخ الهند ما بعد الكولونيالية، عن طريق مراجعة تحليلاته السياسية لمجمل كتابات التَّأريخ الكامبردجوازية، إذ باشر مشروعه النَّقدي **"دراسات التَّابِع"** مُعيدًا تعريف مقولة **"السياسي"**، هذه المقولة التي في اعتقاده تعرَّضت لسوء فهم وقراءة من قِبَل أسلافه مؤرّخي كامبردج والمؤرّخين القوميين، نظرًا لقصورهم المنهجي في الفصل بين المُمارسات السياسية وبين الأطر المؤسساتية لها، فلطالما **"افترضت جميع كتابات التَّأريخ النخبوي أنَّ نطاقات السياسة الهندية هي نطاقات المُؤسسات التي أدخلها البريطانيون لحُكم البلاد، ولم يكن بوسعهم -المؤرّخين النخبويين- سوى أن يساووا السياسة بجملة الأنشطة والأفكارلدى أولئك المنخرطين مباشرة في تشغيل هذه المؤسسات، أي الحُكام الكولونياليين ومريديهم الجماعات المسيطرة في المجتمع المحلي"**[1]. حيث أنَّ دقة هذا التمييز العملي الذي أجراه **"راناجيت غوها"** من صميم كتابات التَّأريخ البرجوازية بين الميدان السياسي العام وبين التبلور المؤسسي لها في أجهزة الحُكم الكولونيالي؛ من شأنه أن يحدث فيما بعد تغييرا راديكاليا في نظريَّة التَّأريخ الهندي الحديث، يزيح به سياسة النُخب الهندية الشاقولية التي بدورها تعيق تمتع الطبقة التَّابِعة بكامل استقلالها الذَّاتي على السُطوح السياسية.

نجد أنَّ **"هذا الاهتمام بالبُعد السياسي لأعمال كانت فيما مضى تُعتبر أنَّها لا تمت إلى السياسة، سوف يُفتح من البوابة الهندية على تاريخ مُتعدد للسلطة، يشير"راناجيت غوها" بالتأكيد إلى الإطارالسياسي الجديد الذي زرعه الاستعماروالرأسمالية البريطانية في الهند: أحزاب وطبقات اجتماعية، وصحف...وما إلى ذلك، استخدمتها النخب في حزب المؤتمرللمطالبة بالاستقلال، لكنه يرفض اعتبار أنَّ الصراعات خارج هذا الإطاركانت غيرسياسية أو ما قبل سياسية، بل إنَّها شكَّلت "منطقة مستقلة لم تجد أساسها في سياسات النُّخبة"**[2] الشاقولية بطبيعتها، فضلا عن أنَّ هذه الطبقة الاجتماعية المُهمَّشة أنمت عن وعي ثوري مقاوم خلافا لما يعتقده المؤرّخان الماركسيان **"هوبسباوم"** و**"طومسون"** بخصوص **"ثورة الفلاحين"**، التي وصفاها بالبدائية/ التخلُّف، يرجع ذلك لقلب الفلاحين الثُّوار موازين السلطة عبر ترميز احتجاجاتهم بما يتوافق طبعا مع تكوينات عالمهم، مثلما اعتبراها -ثورة الفلاحين كحركة اجتماعية- مُجرَّد

1- ديبيش شاكرابارتي، **دراسات التَّابِع والتَّأريخ ما بعد الكولونيالي**، ص12.

2- توماس بريسون، **انزياح المركزيَّة الغربيَّة**، ص291.

انتفاضات شعبية تقليدية ما قبل سياسية، ليدلل بهذا توصيفهما التعسفي ليس على رجعية الاحتجاجات؛ إنَّما على عجزهم فك شفرات الأشكال التَّعبيرية التَّحررية التي أوجدها فلاحو **الهند** الكولونيالية.

من هنا راح **"راناجيت غوها"** يتصدَّى للغو المؤرّخين الماركسيين المُعرضين عن نماذج الفلاحين التَّعبيرية الواعية، أوَّلا عن طريق التوسيع من دائرة الاشتغال المفاهيمي لمقولة **"السياسي"** حتى تستوعب محاولات التَّابِع الهندي، كتابة تاريخه المستقل رغم سياسة التغييب النُّخبوية التي طالت فاعليته، وفي مرحلة تليها تفكيك تواريخ السلطة الكولونيالية في **الهند** كحالة حداثية بتأكيد اختلاف التجارب الفلاحية أو التَّواريخ المحلية عن تواريخ السلطة الكولونيالية، ففي الوقت الذي يناضل فيه الهنود سلطة نمط الإنتاج الإقطاعي، تجاهد هي الأخرى -السلطة الكولونيالية- من جهتها تخفيف عبء تضخم رأس المال، إنَّ مُحاولة المؤرخين الكولونياليين رفقة المؤرخين القوميّين تأريخ التَّابِع الهندي دونما تحيُّز لهو حلم تاريخاني ساذج، تبيَّن أعضاء مشروع **"راناجيت غوها"** - **"دراسات التَّابِع"** -أضغاثه وأعرضوا عنه لعدم أخذ أسلافهم الكامبردجوازيين في الحسبان حتمية الاختلاف والخصوصيات المحلية، بمعنى أنَّهم قاموا بمُماثلة التَّواريخ اللامتماثلة قسريا.

2- <u>ما بعد كولونيالية التَّأريخ</u>

لا منازعة على السبق النَّقدي الذي حاججت عليه مجموعة **"دراسات التَّابِع"** من خلال كشفها المعرفي عن أشكال تواطؤ القِوى الكولونيالية مع برجوازية الفِكر القومي، الذي لطالما ادعى زعماؤه تنوير **الهند** الكولونيالية، بانخراط سياستها في أنظمة الحداثة العالمية، وكذا تعقب سيرورة تواريخ سلطتها؛ كلّ هذه التبعات ثمَّنت أنموذجها المعرفي الخاص بتأريخ نضال التَّابِع بدلا من تأريخ السلطة الكامبردجوازية، وجعلت منها تجربة في التَّأريخ ما بعد القوميّ/ ما بعد الكولونيالي، غير أنَّنا لاحظنا وجود طائفة تفتري على مُنعرج **"دراسات التَّابِع"** وأجندته التَّأريخية الحاسم، مُعلّقة تبرير حُكمها القيمي في ذلك، إنَّنا نمضي عكس هذا الافتراء متوسّمين بالتَّقديم الذي قدَّمه **"إدوارد سعيد"** لنصوص مختارة من مجلدات **"دراسات التَّابِع"** و مقالة **"غياتري سبيفاك"** الشهيرة **"دراسات التَّابِع؛ تفكيك التَّاريخ"**، التي تمت إدارتها من طرف **"راناجيت غوها"** حتى استقالته عام **1988**، بحيث **"آذن إطلاق تلك المجموعة في الولايات المتحدة بولادة "دراسات ما بعد كولونيالية"، بحيث راحت فيها التوجُّهات التَّأريخية والأدبيَّة والنّسوية لمختلف الأفرقاء تثري**

إحداها الأخرى، وتُسهم في عمليات إعادة تشكيل هيمنة الغرب السياسية والعلمية، هذا التقارب في طرح الأسئلة لم يتحوَّل في حقيقة الأمر إلى فرع تخصصي مُستقل، وإنَّما كان بالحري تيارًا فِكريًا رفد العديد من التوجُّهات (القائمة في الأدب والتَّاريخ، وفي "المجالات الثَّقافية"...إلخ) وانتشر بسرعة داخل الجامعات الأنغلوسكسونية ثمَّ في سائر أنحاء العالم"[1]. ليكون بهذا التقديم الثنائي -بعملين مختلفين- لمختارات من مجلدات **"دراسات التَّابِع"** عبارة عن زحزحة جيوغرافية لمشروع أجندي تأريخي.

حتى لا نبخس تقديم **"إدوارد سعيد"** لمجلد الجماعة السادس حقَّه في ما بعد كولونيالية **"دراسات التَّابِع"**، وددنا توصيف تصديره بنوع من الإيجاز والعُمومية لأنَّنا ننوي في هذا المقام التركيز على تقديم **"غياتري سبيفاك"** المؤجل عُنوة، فضلا عن أنَّ حتمية ثِقل هذه الشخصية الأكاديمية وأولوية ظهورها سيرجح كفة مشروع **"دراسات التَّابِع"** إذما كيلت به، فـ**"على مستوى أوَّل يشكّل نص "إدوارد سعيد" مدخلا "للقارئ الغربي" إلى تيار فِكري غير معروف في حينها خارج أوساط المتخصّصين بشؤون الهند...فالمُقدّمة إذا شكَّلت نوعًا من تكريس للمشروع، ولكنها بذلك حوَّلت معنى المشروع الأصلي وأعطته بُعدًا عامًا لم يكن يمتلكه بالضرورة من قبل، إنَّ نص "إدوارد سعيد" هو فِعل إنجازي، بمعنى أنَّه حين يوصف "دراسات التَّابِع" كمشروع ما بعد كولونيالي عالمي، فإنَّه يرفع من شأنها فعليا إلى هذه المنزلة"**[2]؛ أي وكأنَّها شهادة حق واعتراف من رائد ومؤسس الدّراسات الكولونيالية وما بعدها الفِعلي، تكفل للمتلقي الغربي الأمريكي تحديدًا، حق ضمانه المعرفي على طول امتداد الأزمنة الكولونيالية وما بعدها، حيث أنَّ تاريخ **الهند** الحديث ما هو إلَّا ملحمة هوميرية مزدوجة للصراعات القائمة بين تعاليم السلطة البريطانية الكولونيالية من جهة، وبين المُمارسات البرجوازية التي راح ضحيتها **"التَّابِع"** في كلتا الحالتين.

يستثمر **"إدوارد سعيد"** في جهود **"راناجيت غوها"** الحثيثة للبرهنة على تناقضات تحليلات مؤرّخي القوميَّة، وفشل سياستها الحداثية في **الهند** لمقدرة هذه الأخيرة على سربلة أنظمتها الإمبريالية، وهي ليست في اعتقاده مُجرَّد محاولات مؤرّخ هندي هاوٍ، يسعى إلى اكساب الجماعات المُهمَّشة وعيًا ثوريًا اجتماعيًا مستقلا عن الوعي القوميّ النُّخبوي داخل الحياة السياسية؛ بل هي مُمارسات فِعلية منتظمة ترقى إلى مصاف الاستراتيجيات العالمثالثية المناهضة للكولونيالية، أوَّلا

1- توماس بريسون، **انزياح المركزيَّة الغربيَّة**، ص301-302.

2- يُنظر: المرجع نفسه، ص313.

للتأكيد على انتهاء صلاحية الفِكر القوميّ، وعلى ضرورة تجديد أواصره الماركسية من جهة ثانية، هي إذن **"إشارة لطريقة دعوة باحثي التَّابِع إلى تخطي إشكالات نصوصهم الأولى من خلال الانفتاح على مشروع الدّراسات ما بعد الكولونيالية وعلى عالم أكاديمي أمريكي جديد"**[1]. يستعيدون فيه حقَّهم بتمثيل ذواتهم وعالمهم الخاص.

أ- تفكيك التَّأريخ

تتجاوز **"غياتري سبيفاك"** عن جماعة **"دراسات التَّابِع"** اخفاقاتهم المعرفيَّة، فهي تُثني في مُستهل مقالتها **"دراسات التَّابِع: تفكيك التَّأريخ Subaltern Studies: Deconstructing Historiography"** على حِسهم النَّقدي ما بعد الكولونيالي، لوعي أعضاء الجماعة المبكّر بضرورة نقد أجندة التَّأريخ الكامبردجوازية، وترسيماتها الاستقصائية لوضعية الطبقة المُهمَّشة في الهند والتي سُميت بالتَّابِع، ومن ثمَّ تأكيد حضورهم الفاعل داخل الحياة السياسية، لم تكن **"دراسات التَّابِع"** بالنسبة لـ**"غياتري سبيفاك"** مُجرَّد جماعة تأريخية لـ**"الهند"** الكولونيالية؛ بل نظريَّة في التَّغيير، هذا التَّغيير الذي يُمكن عَدُّه توالياً لـ**"التَّغيير من النّظام شبه الإقطاعي إلى الإخضاع الرأسمالي... بمثابة نقطة بداية في تشكُّل المستعمَر سياسيا، أي أنَّ المستعمَر يصوَّر على أنَّه يتمخض من تلك الصَفوة المحلّية التي يمكن وصفها بالبرجوازية الوطنية، باعتقادها أنَّ "دراسات التَّابِع" بصدد مُراجعة هذا التَّعريف العام وتنظيره من خلال عُنصرين على الأقل: الأوَّل أن لا يكون الحديث عن لحظة التغيير وإنَّما عن لحظات التغيير أي بالجمع لا المفرد، وأنْ تدور هذه اللحظات على أنَّها لحظات مُواجهة لا لحظات انتقالية، أما الثَّاني هو أن لحظات التغيير هذه تتميز بتغيير وظيفي في النُظم الدَّلالية"**[2]. لعلَّ أهمَّها يكمن في التَّغيير من وعي **"التَّابع"** بالصراعات الدْهارمية/ الدّينية الطائفية وليدة التَّأريخ القوميّ، إلى وعيهم الجماعي بالثَّورة والمقاومة.

1- توماس بريسون، **انزياح المركزيَّة الغربيَّة**، ص317.

2- غياتري شاكرافورتي سبيفاك، **دراسات التَّابِع: تفكيك التَّأريخ**، ترجمة سامية محرز، ألف: مجلة البلاغة المقارنة، القاهرة، مصر، العدد الثامن عشر، 1998، ص127.

تستعين **"غياتري سبيفاك"** بإحدى الاستراتيجيات التفكيكية لتقاليد الفلسفة الغربيَّة، حينما عزمت هذه المرَّة مُحاكمة أعمال الجماعة، بُغية موقعة تغييرات وظائف النُظم الدَّلالية التي بدورها ستؤسس فاعلية مستقلة للتَّابِع، ألا وهي استراتيجية **"الزحزحة الخطابية"** نفسها التي وظَّفها أعضاء **"دراسات التَّابِع"** ، حيث تنطلق في الاتجاه المُعاكس لـ**"دراسات التَّابِع"** مُعارضة تصوُّرهم النَّظري بشأن استقلالية التَّابِع، مقدرته على كتابة تاريخه وتحديد مصيره، إذ ترى أنَّ الجماعة وهي بصدد بلورة نظريَّة عامة لوعي الفلاحين الثَّوري، أوقعت من دون قصد التَّأريخ في أزمة؛ أزمة تثبيت الموجود؛ أي تأكيد صمت التَّابِع، ففي نهاية المطاف كانت بالنسبة إليها **"كلّ محاولات الزحزحة الخطابية التي يدونها أعضاء الجماعة بمثابة سرد لسلسة من الإخفاقات، إنَّ سبب الإخفاق في مُعظم الأحيان في حالة زحزحات التَّابِع هو حجم السلطة الكولونيالية، تنظيمها وقوتها"**[1]. بدءًا من تتبعهم لأنماط إنتاج السلطة الكولونيالية المكرّسة لثنائية (السيطرة/ الخضوع)، هذه الثنائية التي حاول **"راناجيت غوها"** قراءتها على نحو صيغة نمط الإنتاج التبادلية من سيطرة النّظام الرأسمالي إلى خضوع النّظام الإقطاعي المفروضة من قبل سُلطان الحداثة، لكن يجب علينا الانتباه إلى أنَّ عملية السيطرة المباشرة للرأسمالية على الإقطاعية هاته لم تتم **"من خلال اللَّعب الحُر لقِوى اقتصاد السوق بقدر ما كانت من خلال قُوَّة فوق اقتصادية هي موقع ملاك الأرض في المجتمع المحليّ وفي نظام الحُكم الكولونيالي، بعبارة أخرى كانت هذه العلاقة علاقة سيطرة وإخضاع، علاقة سياسية من النمط الإقطاعي، أو كما وصفت على نحو مناسب، علاقة شبه إقطاعية تستمد وجودها المادي من شروط الإنتاج ما قبل الرأسمالية وتستمد شرعيتها من ثقافة تقليدية لا تزال سائدة في البنية الفوقية"**[2]. الأمر الذي يتيح لنا إمكانية النَّظر إلى تقليد **"راناجيت غوها"** السياسي لعلاقة الأنماط الإنتاجية غير المكتملة في **الهند**، على أنَّه مُستحاثة خلَّفتها مرحلة ما قبلية الرأسمالية، أي حينما شجعت الصَفوة بنوعيها الكولونيالي والقوميّ كلّ الفئات الاجتماعية على تشكيل مُؤسسات رأسمالية، تُعيد إنتاج تواريخ السلطة لكنها متسترة بثوب الحداثة الأبيض، مِمَّا يضمن للتَّابِع أو الفلاح في هذه المرحلة حضوره داخل البرامج السياسية، لأنَّه وِفقًا للمنطق الحداثي قد تمَّ تسوية وضعية التَّابِع وصار مواطنا بحق.

1- غياتري شاكرافورتي سبيفاك، **دراسات التَّابِع: تفكيك التَّأريخ**، ص129.

2- ديبيش شاكرابارتي، **دراسات التَّابِع والتَّأريخ ما بعد الكولونيالي**، ص14.

تُذكرنا **"غياتري سبيفاك"** كلَّما طاوعتها صفحات مقالتها أنَّ عملية جردها لسلسلة إخفاقات جماعة **"دراســات التَّابِع"** المعرفيَّة وموضــعة وعي التَّابِع لديهم، ليس الهدف منها تثبيت الأزمة أو اقتراح مشاريع بديلة تُصحح المسارات المعطوبة للجماعة، إنَّما للبرهنة على صِحَة زعم إمكانية نجاح السِـجالات التَّاريخية بالرغم من إخفاقاتها المعرفيَّة، فغالبا ما أُسـيء فهم إعادة قراءتها لوعي التَّابِع واعتبر مشـروعًا فلسـفيًا نظرًا للإسـقاطات ما بعد البنيوية على التَّأريخ بشـكل عام وعلى وعي التَّابِع خصوصا، بيد أنَّه في الحقيقة مُجرَّد مُغامرة تفكيكية أو تأويلية هي نفسها تجهل مصيرها فيها، فعلى طيب نية تِعدادها لمحاسن الجماعة تحوَّل معها التَّابِع إلى براديغم للوعي؛ الوعي السلبي الذي وجدت نفسها تطارد شبح ما بعد بنيوية ذاته الفاعلة في إطار زحزحتها للذَّات المُغرَّبة كامبردجوازيا، ما جعلها **"تقترح أنَّ هناك عناصــر في نصــوص الجماعة تدعو إلى قراءة مشــروعهم لكشــف وعي التَّابِع باعتباره مُحاولة لفك كناية تأريخية ضخمة وتحديد موقع الذَّات باعتبارها ذاتا تابعة"**[1]. تسـعى بناءً على تصــوُّر جماعة **"دراســات التَّابِع"** إلى تقرير مصــيرها/ فاعليتها بمنطق الفِكر ما بعد الكولونيالي*.

تطالب **"غياتري ســبيفاك"** من منبر قراءتها المعكوســة لدراســات التَّابِع، بإدراج التَّابِع استراتيجيًا ضمن البرامج السياسية لإبراز دواليل اختلاف الجماعات المُهمَّشة، هذا الأخير الذي لن تؤتى ثماره إلَّا عبر تفعيل مصطلح **"الجوهرانيَّة الاستراتيجية"** **الذي سيحدث عُنفًا إبستمولوجيًا

1- غياتري شاكرافورتي سبيفاك، **دراسات التَّابِع: تفكيك التَّأريخ**، ص135.

*- **الفاعلية Agency :** يشير هذا المصطلح إلى القدرة على إتيان فعل أو القيام بفعل، هي مفهوم مهم بشكل خاص في النَّظريَّة ما بعد الكولونيالية لأنَّها تشـير إلى قدرة الشـعوب في مرحلة ما بعد الكولونيالية على المبادرة بمناوشـة القوى الإمبريالية أو مقاومتها، لكن هذا المصـطلح صـار موضـع خلاف كنتيجة لنَّظريَّات ما بعد البنيوية حول الذَّاتية، وبما أنَّ الذَّاتية البشـرية تتشـكَّل بواسـطة الإيديولوجيا **(ألتوسـير)**، أو اللُّغة **(لاكان)**، أو الخطاب **(فوكو)**، فالنتيجة الطبيعية أنَّ أي فعل تؤديه تلك الذَّات هو إلى حد ما نتاج تلك العوامل. يُنظر: بيل أشكروفت، جاريث جريفيث، هيلين تيفين، **دراسات ما بعد الكولونيالية "المفاهيم الرئيسية"**، ص54-55.

- **الجوهرانية الاسـتراتيجية Strategic Essentialism: هي افتراض أنَّ الجماعات وفئات أو طبقات الأشـياء تمتلك ملمحًا أو عدة ملامح معرفة لها وتنطبق بشكل حصري على كلّ أعضاء تلك الفئة، وتفترض بعض دراسات العرق أو الجندر على سبيل المثال وجود سمات جوهرية تميّز عرقا ما عن الآخر أو المؤنث عن المذكر، وفي تحليلات الثَّقافة هناك افتراض بأنَّ الأفراد يشتركون في هوية ثقافية جوهرية، كانت هذه المسألة محل جدل داخل النَّظريَّة ما بعد الكولونيالية. يُنظر: بيل أشـكروفت، جاريث جريفيث، هيلين تيفين، **دراســات ما بعد الكولونيالية "المفاهيم الرئيسية"**، ص149.

-على حد قول **روبرت يونغ**- بتوجيه من المصالح السياسية وظهوره بشكل مضلل، لأنَّ "**غياتري سبيفاك**" تُشاطِر تصوُّر "**هومي بابا**" بخُصوص حقيقة المشروع الإمبريالي، وتعتبره مشروعًا لتشكيل الذَّوات المحلّية، تقول في هذا الشأن: "**إذا كانت الإمبريالية طريقة لخلق معيارية كلّية خاصة بنمط سرد الإنتاج ولتحويل السكان الأصليين إلى بروليتاريا، فحينئذ يكون تجاهل التَّابِع في الوقت الراهن، شئنا أم أبينا، استمرارا للمشروع الإمبريالي**"[1]. لذا من الواجب الما بعد كولونيالي ليّ عُنق سلطة التَّمثيل/ التَّأريخ الكولونيالي للذَّوات المحلّية سياسيًا، بتبني "**الجوهرانية الاستراتيجية**" التي تخول الجماعات المحلّية/ التَّابِع بصفة مؤقتة من تعزيز اختلافاته الثَّقافية، والعِرقية، والهُويَّاتية وأدواره الرَّئيسة، وكذا مجابهة تنميطاتهم داخل لعبة التَّمثيل/ التَّمثيل الخطابي ذاته؛ على سبيل نزعة أصلانية.

ب- رفع شائعة* امرأة العالم الثالث

إنَّ المتأمل في المسيرة السبيفاكية يتكشَّف أمام ناظره الولاء النّسوي، قطعا خلال اللحظات التي نشدت فيها تبيان مفهوم مجازية المرأة في فاعلية خطاب التَّعبئة الثَّورية لدى جماعة "**دراسات التَّابِع**"، هذه الجماعة التي غالبا ما اتهمت بأنَّها على مدار تحليلاتها التَّأريخية قد استبعدت المرأة

1- روبرت يانغ، **أساطير بيضاء "كتابة التَّاريخ والغرب"**، ترجمة أحمد محمود، المجلس الأعلى للثَّقافة، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى،2003، ص326.

*- نسعى هنا إلى تمديد حقل مصطلح "**الشائعة Common Sense** " الدَّلالي ليستوعب جماعة "**دراسات التَّابِع**" صوت المرأة وفاعليتها حين تعبئة الثَّورة، هذا المفهوم الذي ناقشته "**غياتري سبيفاك**" في معرض تحليلات "**افتعال الذَّات**" تِبعًا للتصوُّر ما بعد البنيوي (اشتراك إمكانيات التَّعبير شفاهية/ كتابية في نفس المباعدة مع الذَّات من أجل اتضاح المعنى، لا المعنى بالنسبة للآخرين فقط وإنَّما معنى الذَّات تجاه الذَّات ذاتها) كنتيجة لعملية تفكيك التَّأريخ الكبرى، معتبرة أنَّه من صميم أعمال جماعة "**دراسات التَّابِع**"، وبالتحديد عندما عاينوا الفرضيات الخاصة بطبيعة ودور وسائل الاتصال عند التَّابِع ومنها الشائعة في تعبئة الثَّورة، لقد ناقشت هذه النقطة ملفتة الانتباه إلى تركزيهم المشترك على ما هو شفاهي/ صوتي Phonocentrism أي قناعتهم بأنَّ الكلام الشفاهي هو تمثيل مباشر للوعي الصوتي وأنَّ الكتابة نسخ غير مباشر للكلام الشفاهي، من هنا فهي لا تحبذ تشييد نموذج للكلام الشفاهي بناءً على منظور مطابقة تاريخ الكتابة لبداية تطوُّر الاستغلال، لأنَّ هذا المنظور يتميَّز بهُويَّة ذاتية كاملة قائم على نموذج سيكولوجي سطحي، لذا تقر أنَّه من الملائم التَّفكير في قُوَّة الشائعة في سياق تاريخ التَّابِع باعتبارها مشتركة في بنية الكتابة غير الشرعية لا في كتابة اللُّغة السلطوية للقانون التي يكرّسها نموذج المركزيَّة الشفاهية لروح القانون. يُنظر: غياتري شاكرافورتي سبيفاك، **دراسات التَّابِع: تفكيك التَّأريخ**، ص142-143.

من أجندتها وضـيَّقت من حدود إسـهاماتها النّضـالية جنبا إلى جنب الرجل، حيث تتلمس **"غياتري سـبيفاك"** بإعادة قراءتها الانتقائية لبعض أعمال الجماعة؛ نوعًا من انفتاحيتهم الخطابية على **"صـورة المرأة التي تشـكّل أداة هامة في زحزحة فاعلية الحقل الخطابي كما هو الحال في التَّعبئة الثَورية، غير أنَّ ما يُعاب على الجماعة قلّة مناقشـتهم آليات مثل هذا التوظيف، إنَّ الأنوثة باعتبارها حقلا خطابيا لا تقل أهمية عن "الدّين" في ثورة ممثلة في غالبيتها من الرجال، فعندما تصبح مسألة حِماية البقرة مدلولا شديد الحساسية في إعادة كتابة الوضع الاجتماعي للعديد من أنواع الأتباع وجماعات الصَفوة المحلّية، تصير البقرة مجازا للمرأة بشـكل أو بآخر"**[1]. نفهم من على أرضـية مثال هذا الطقس التأنيثي الهندوسـي التي أوردته **"غياتري سـبيفاك"** بأنَّ بدايات افتراض مجازات الأنوثة ووقعها على الحقل الخطابي عند الجماعات المحلّية المختلفة؛ موغلة في القدم، أي أنَّها تتجذَّر في الطُقوس القُربانية من قبل حتى أن تندلع شرارة الحرب الكامبردجوازية مع التَّابِعين.

تُقَوِّم **"غياتري سـبيفاك"** حُجة فاعلية المرأة ومجازها بالمفهوم الضـمني المبثوث في بطون مجلدات **"دراسات التَّابِع"** الثلاثة الأولى؛ هو مفهوم **"العشائرية"*** لإثبات نظريَّة التبعية، بداية برد العصبيات القبائلية إلى أنماط تنسُّب المجتمعات التَّقليدية الأولى، ذلك أنَّ توسيع الشبكة التنسُبية لا يكون إلَّا عن طريق الزواج الدَّاخلي -تبادلية النسـاء بين أفراد الجماعة الواحدة-الشـأن الذي يُسـهم في تشـكيل هويَّة عشـائرية ضـيّقة، حيث انعكس هذا التَّقليد التَّناسـلي على منظومة التَّأريخ الهندية وحدودها الجغرافية، من هنا مال **"المؤرّخ لا إلى إغفال وإنَّما إلى إعادة تسمية المنظومات الدَّلالية للاختلاف الجنسي بكلمات مثل "طبقة" و"تضامن طبقي" يتشابه والمحاولة العامة من قِبَل الفلاحين لمحو التمييز بين وحدة النسب ووحدة المسكن، علاوة على إشارته إلى مغزى إقصاء التَّابِع من منطق كونه امرأة "**[2]. لكن دون التصـريح باعتقاد أمومية نظام التَّعبئة الثَّورية الكامن في قرارة أنفسهم، نظرًا للتَّقديمات القربانية للآلهات عِوَضًا عن تقديمها إلى الآلهة الذكور.

1- غياتري شاكرافورتي سبيفاك، **دراسات التَّابِع: تفكيك التَّأريخ**، ص146.

*- **العشـائرية Tribalism**: هي عبارة عن مجموعة العلاقات الأسـاسـية التي تربط بين أعضـاء الجماعة نسـبا وقرابة، وهي جزء من الآليات الفعلية للتعبئة المسـتقلة. يُنظر: غياتري شـاكرافورتي سـبيفاك، **دراسـات التَّابِع: تفكيك التَّأريخ**، ص148.

2- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

تتوالى تحليلات **"غياتري سبيفاك"** مُخلّفة وراءها علامات استفهام حول صياغات تكوين ذات المرأة التَّابِعة، في سياق فهم بنية السلطة الجماعية المشكَّلة إيديولوجيتها قبل صراع البنية البطريركية مع التوسعات الإمبريالية على الأقاليم الهندية، إنَّ تحليل هذا النمط الإنتاجي من الشبكة التنسُّبية المهيمن على العمالة ما قبل الرأسمالية كان محوريًا بالنسبة لمشروع جماعة **"دراسات التَّابِع"**، إذ تكشَّفت بفضله صيغ تنافر التشكيلة القرابية مكانيًا، والسؤال عن موقع المرأة/ وظيفتها أو أدوارها التَّقليدية داخل حقل القُوَّة، هكذا **"يمكن إيجاد وسائل أخرى لتفسير أطروحة أنَّ بنية السُلطة الجماعية يجب أن تحدد أوَّلا في الإيديولوجيا، ومُعالجة "غياتري سبيفاك" هذه ستلحظ البنيات الأبوية على وجه الخصوص التي تنتج الحقل الخطابي لوحدة المجتمع ككل، إنَّ المجتمع بأكمله هو منبع كلّ القُوَّة ولا يوجد أحد تودع عنده السُلطات المفروضة دائما، وإذا ما قرأت أطروحة جعل السُلطة الجماعية مؤسسة من هذا المنطلق فإنَّ تصنيف أنماط القُوَّة يمكن أن يتفاعل مع تاريخ الهُويَّة الجنسية"**[1] البطريركية بطبيعة الحال، الذي لا تتعرَّف المرأة على هويَّتها وذاتها إلَّا بمقابلتها دونيًا مع الرجل.

إنَّ سلسلة الأدوار الاجتماعية التي تلعبها المرأة كرمز قوميّ داخل حقل القُوَّة تتمايز **"من عشيرة إلى عشيرة، من عائلة إلى عائلة كابنة/ أخت وزوجة/ أم، هذه الصوَّر توفر الاستمرارية الأبوية في نفس الوقت الذي تحرم فيه المرأة ذاتها من هويَّتها الحقيقية، وفي هذا المجال بالذات فإنَّ استمرارية المجتمع أو التَّاريخ بالنسبة للتَّابِع والمُؤرّخ معا تنجب على حساب عدم استمرارية المرأة وإعادة تفريغها من المعنى باعتبارها أداة"**[2] جوهرية تمنح في نظرنا للسلطة البطريركية كينونتها ومركزيتها الواهية، بموجب التلوينات التي تضفى على هويَّتها الاجتماعية المتعددة، فيما معنى قول **"غياتري سبيفاك"** أنَّ تطرق جماعة **"دراسات التَّابِع"** لعُنصر المرأة لم يكن جوهريًا في واقع الأمر بل عرضيًا ليس إلا، سالبًا لا موجبًا، لقد فرض على المرأة مُهمَّة إنتاج الأمَّة، إضافة إلى أنَّه ثبَّتَ بأجندته التَّأريخية التَّقسيمات الثنائية الكولونيالية (المركز/ الهامش يقابله الرجل/ المرأة، الحاكم/ التَّابع (ة)، الغالب/ المغلوب على أمره).

1- غياتري شاكرافورتي سبيفاك، **دراسات التَّابِع: تفكيك التَّأريخ**، ص150.

2- المرجع نفسه، ص151.

يحدونا الأمل بإبدال وتأنيث الصيغة الاستفهامية التي طرحتها "**غياتري سبيفاك**" في مقالها ذائع الصيت "**هل يستطيع التَّابِع أن يتكلَّم؟ Can the Subaltern Speak?**" على نحو "**هل تستطيع المرأة التَّابِعة أن تتكلَّم؟**" إذا جوزنا الإجابة بنعم يأتي بعد الـ"**هل**" "**كيف؟**"، ما اللُّغة التي ستُخاطب بها التَّابِعة الرجل عامة والأبيض الكولونيالي خاصة؟ "**إنَّ مثل هذه الأسئلة ليست فريدة من نوعها في دراسة الكولونيالية، ولكنها جوهرية أيضا بالنسبة لأيَّة معرفة تُعنى باستعادة التَّواريخ ووجهات نظر النَّاس المُهمَّشين، سواء كانوا من النساء أو غير البيض، أو غير الأوروبيين، أو الطبقات الشعبية والطوائف المضطهدة، إلى أي مدى يمكننا التحرك ضد الإيديولوجيات السائدة؟ ومن أين ينشأ التمُّرد؟**"[1] وكيف يمكن التعامل معه دون إضفاء الطابع الرومانتيكي عليه؟

تُحاول "**غياتري سبيفاك**" في مقالتها حديثة الذِكر حلَّ لغز صمت التَّابِع بعودتها إلى الطقس الأنثويّ الهندوسي المكرّس للسلطة البطريركية الأحادية، حين مُقاربة النُّقاد الأمريكيين لآداب العالم الثالث؛ حيث يتلخص في فِدى المرأة روحها لزوجها فور وفاته وعلى محرقة جثمانه نفسها، لقد جرى تداول هذا الطقس بين أهل "**دراسات التَّابِع**" ما بعد الكولونيالية بمصطلح "**الساتي Sati**" غالبًا كطريقة للتدليل على وعي النسوة المُغيَّب بحُقوقهن كذوات مستقلة واستحلائهن للعبودية (الخنوع)، هذا من داخل التقاليد الثَّقافية الهندية، إذ يتأزم الوضع كلَّما وصلنا هذا التقليد بسياسة التَّمثيل الكولونيالية، لهذا انبرت "**غياتري سبيفاك**" على تحطيم كليشيهات الكتابة الغربيَّة وعلى الأخص كليشيه "**امرأة العالم الثالث Third World Woman**"، هذا الاختراع الأدبيّ الغربيّ بحسبها "**يميّز على وجه التحديد في الأدب أو في التَّاريخ نفس النوع من العملية الأبوية المستعمِرة، ومن الواجب على نشطاء الحركة النّسائية الغربيَّة بدلا من الإشارة إلى الخصوصية الاجتماعية التَّاريخية للسياقات المختلفة التي تحمل جميعها لافتة "العالم الثالث" بشكل متساوٍ طبقًا للبروتوكولات الماركسية الأصولية، لا بد من اكتشاف الإنتاج والتشكيل المتغاير للمرأة باعتبارها ذاتًا محددة الجنس، ليس تِبعًا لترسيمات التَّحليل النَّفسي، بل من ناحية تنوع مواقع الذَّات الذي يجب على كلّ فرد قبولها أو رفضها**"[2]. يكون تِبعًا لتصوُّر "**غياتري سبيفاك**"

1- آنيا لومبا، **الكولونيالية وما بعدها**، ص 287-288.

2- روبرت يانغ، **أساطير بيضاء**، ص331.

موقع التَّابِعة موقعًا مُتجاذبًا، فهي تجد نفسها واقعة في دوامة من السيطرة المزدوجة: هيمنة النّظام الأبويّ والنّظام الكولونيالي على الأجندة التَّأريخية.

تكاد تجزم **"غياتري سبيفاك"** بأنَّ صورة المرأة في هذا الوضع القائم آيلة للإمحاء لا محالة، فعلى المنطقة التوسطية لما بين **"النّظام الأبوي والإمبريالية، تشكيل الذَّات وتكوين الموضوع، تختفي صورة المرأة ليس إلى عدم بدائي وإنَّما إلى حركة مكوكية عنيفة هي التشكيل المزاح لـ"امرأة العالم الثالث" العالقة بين التراث والتحديث ... تتحدى حالة الساتي باعتبارها نموذجًا توضيحيًا للمرأة داخل الإمبريالية مقابلة "فوكو" بين "قانون الذَّات وقمع موضوع المعرفة وتفككها، وتحدد مكان الاختفاء مع شيء غير السكون واللاوجود، وهي معضلة عنيفة بين مكانة الذَّات والموضوع"**[1]. تؤدي حتما بدورها إلى فشل مشروع استعادة التَّابِع لصوته المقموع، ربما لم يكن يتعيَّن على **"غياتري سبيفاك"** ترشيح **"الساتي"** لتكون نموذجًا للتَّابِع، لأنَّه بدلًا من أن تحاجج بها على إمكانية تشكيل المرأة للُّغة تفصح عبر دوالها عن الظلم الاجتماعي الواقع عليها طيلة التَّاريخ، أكَّدت من غير قصد ثُبوتية الصمت على الصوت الأنثويّ، ليت هذا فحسب، إنَّما ظهر خيارها التَّقليدي في الكتابات الغربيَّة كحالة تتوسَّل فيها المرأة الهندية النجدة من جلادها الكولونيالي الأبيض.

1- روبرت يانغ، **أساطير بيضاء**، ص 332.

الفصل الثَّاني: ذكرى مُوجّهي فكر الإيرانو-أمريكي "حميد دباشي"

المبحث الأوَّل: فجر الثَّورة الإسلامية "جلال آل أحمد"

المبحث الثَّاني: فرانز فانون؛ مَصَحَة الأقنعة العكسية

المبحث الثالث: لحظة الأسطورة...إدوارد سعيد

المبحث الأوَّل: فجر الثَّورة الإسلامية "جلال آل أحمد"

تمهيد

تواليًا لتطوافنا النَّظري حول الحدود الدُّنيا التي تمأسست وتمفصلت عليها بُنى وحدات النَّظريَّة الكولونيالية وما بعدها الأفهومية تاريخيًا، وكذا اختبار مضامينها الفلسفية في الأصل، من لدن المهاد الإبستيمي ذاته الذي احتضن مقولاتها المعرفية تلك، المُؤشْكَلَة في ظروف غربيَّة مخصوصة انتهت بارتسام معالم حداثوية، يتلبَّسُها على امتداد مراحل صيرورتها التَّاريخية شيطان التملُّك والكونية، هذا الأخير الذي بيَّنا اهتداء الثَّقافات اللاغربيَّة طواعية أم كراهية إلى ضلالته بغواية أكبر، تنضاف إلى هذه الدروب البحثية فيما بعد، دروب ثلاثة أقانيم معرفية وعرة، معادية بطروحاتها الفاعلة لمجمل الأبنية الخطابية الكولونيالية، حيث كان الحصر والتخيُّر ملمح مساءلتنا النَّقدية الجوهري طلية مسيرة فصلنا الأوَّل البحثية.

يحدونا الأمل الآن باستكمال دأبنا البحثي المعهود وذلك عبر إيلاء شطر اهتمامنا، قبالة إخراج الرُمم المهترئة من أجداث فِكر المنظّر الإيرانو-أمريكي **"حميد دباشي Hamid Dabashi"**، قصد تقديمه إلى القارئ العربيّ على وجه التحديد؛ في بورتريه كامل -نسبيا- كما رسمه ولا يزال يرسمه هو ذاته بمؤلفاته -أوتوبورتريه-، لا كما يستجمع قُراؤه المتزايد عددهم قِطع تلك الصورة -قيد التَّشكيل أصلا- فيقعرون انعكاسها الأحادي تقعيرًا اختزاليًا ، لكننا تخفيفًا من وقع الغرابة المنفرة في أحايين عديدة نبشر القارئ هاهنا بمغايرة طروحات هذه المحطة نسبيا لما سبق لنا استجماعه أو أُلفته، مرد هذه المغايرة لاعتبارات نَعرِضُها متفرقة في مواضع مختلفة من برنامج فصلنا الثَّاني البحثي، الذي جوَّزنا الانتقال إليه بعد العروج على ما سبق التذكير به من خطاطة معرفية، ابتغاءً منا كَفْلُ حق المفهمة أوَّلا، ومن ثمَّ إقامة توليفة دلالية عبر إشراك القارئ في عملية التَّشكيل المتبادل.

لعلَّ أولى اعتبارات المغايرة في طرق المسارات غير المطروقة من الخريطة المعرفيَّة لـ**"حميد دباشي"**؛ هي إصرارنا على تطعيم أفكاره بمصل منبتها طبيعي الأصل، ومن حسن حظ غاية في نفسنا أنَّه لقينا **"حميد دباشي"** في كتابه **" The Last Muslim Intellectual: The Life and Legacy of Jalal Al-e Ahmad" "آخر مُثقَّف مُسلم: حياة وإرث جلال آل أحمد"** يكشف بوعي منه وفي

قالب أوتوبيوغرافي (سير-ذاتي) غير كلبي* ؛ عن حجب تأثير شخصية إيرانية مُسلمة شاهقة في منظومته الفِكرية الدّينية، سبق له وأن خبِرها حينما تصدَّر بها القائمة الطويلة لأهم مُنظّري أو إيديولوجيّ الثَّورة الإسلامية الإيرانية (79 -1977)المُدرجة في مجلده : **Theology of Discontent "The Ideological Foundations of the Islamic Revolution in Iran" " لاهوت السُخط: الأسس الأيديولوجية للثَّورة الإسلامية في إيران"****، غير أنَّه بعد قرابة خمسين سنة من مغادرته لوطنه الأم، تملَّكته الرغبة في استحضار ذكريات محطة شبابه الحياتية وتأملها بوصفها وقائع تشابُكية، كان ذلك تحديدًا **"بعد ثلاثين عامًا من وضعه القلم على الورق لأوَّل مرة وكتب عن آل أحمد والقِوى التَّكوينية الأخرى لثورة 1977-9 الإيرانية، بعد حوالي أربعين عامًا من تلك الثَّورة والآن بعد ما يقرب من نصف قرن من مغادرته لوطنه إلى الأبد وتركه كلّ سذاجته الشبابية وراءه، كانت لديه رغبة في العودة إلى آل أحمد وإعادة التفكير فيه. كتابه هذا هو تلبية لتلك الرغبة. أوَّلاً، فاتته قراءته، وعندما بدأ في إعادة قراءته، اكتشف سبب افتقاده لقراءته، لم يفتقد جوهر كتاباته"**[1]. وتأملاته التي لا تأبى إلَّا معاودة الحُضور والظُهور في أُتون أنشطته الكتابية.

---

*- معنى هذا أنَّ **"حميد دباشي"** لا يستجيب شرطيًا لانعكاس الشحنات الدَّلالية التي تحويها لفظة **"الأوتوبيوغرافيا Autobiography "** أو كما تترجم عربيا إلى **"السيرة الذَّاتية"** تلك الممارسة الكتابية المعني فيها الكاتب بسرد وقائعه الحياتية وفق خطية زمنية استذكارية؛ فهو يتعفف من النرجسيات المُغالية بتمنُّع الحديث عن أناه ، تجاربه الشخصية المتضمنة لمغامراته العاطفية (زواجه الأوَّل في **طهران** بـ **"اَفْسَانِهْ Afsaneh" 1976-2001**، ثمَّ الثَّاني في الولايات المتحدة الأمريكية بـ **"گلبرگ باشی Golbarg Bashi "** عام **2005)**، ويكتفي في هذا المحاولة الثَّانية من الكتابة المُستحدثة بإخراج مُطالعاته الجادة وِفق قالب سيري غير ذاتي نسبيا لكنه موضوعي.

- لقد وجدنا ترجمة أخرى مغايرة لترجمتنا مجلد **"حميد دباشي" هي كالآتي: **"إلهيات عدم الرضا: المؤسسات الأيديولوجية للثَّورة الإسلامية في إيران"**. يُنظر: محمد شفيع فر، **الأسس الفكرية للثَّورة الإسلامية الإيرانية**، ترجمة محمد حسن زراقط، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2007، ص33.

1- See: Hamid Dabashi, **The Last Muslim Intellectual: The Life and Legacy of Jalal Al-e Ahmad,** Edinburgh University Press, Edinburgh, Scotland, 2021, introduction p 02.

يُقدّم لنا **"حميد دباشي"** مُوجِّهَه الفِكري الأوَّل **"جلال آل أحمد"** على أنَّه آخر مُثقَّف مُسلم، مُستلهمًا الفِكرة من إصدار المُفكّر الأمريكي **"راسل جاكوبي Russell Jacoby"** المعنون إنجليزيًا بـ **"The Last Intellectuals" 1987** وباللّسان العربي **"آخر المثقفين"***، بُغية اكتشاف موقعٍ جديد للرقم الأخير من على أرضية المشهد العالمي للتَّفكير النَّقدي، هذا من جهة، ومن جهة أخرى نجده في مقدّمة كتابه يُسفِر عن دافع جرده القرائي له، ويُرجعه إلى مُعاينة حصيلة التَّفويض المعرفية وكذا الأخلاقية التي كان قد منحها **"الآل أحمد"** لعالمنا الإسلامي الما بعدي تخصيصا، في حين أنَّه يعتزم من خلال فصله الأوَّل **"ذكرى الأشياء الماضية Remembrance of Things Past"** هيكلة إرث **"جلال آل أحمد"** النَّظري تاريخيًا، فكان الاستهلال **" بآخر مرة أُتيحت له فيها فرصة عاجلة للكتابة عن آل أحمد، إنَّ تفصيل الوقت المحدد لتلك المناسبة ولماذا لجأ بعد ذلك إلى آل أحمد هو أفضل وسيلة لوصف سبب عودته الآن إلى هذه الشخصية البارزة في تاريخ اللّقاء الإيراني مع الحداثة الكولونيالية...لهذا نحتاج إلى إعادة النَّظر في حياته القصيرة وإرثه الدائم"**[1]. تزامنا مع صعود الأصولية المتشدّدة التي تُبشِر بمرحلة سياسية ما بعدية سِمتها الطائفية، يليه وجوب قراءته كآخر مُثقَّف مُسلم مساوقة لاقتراح **"حميد دباشي"**.

---

*- كان اهتمام **"راسل جاكوبي"** الأساسي في كتابه بحسب **"حميد دباشي"** هو الاختفاء التدريجي للمُثقَّفين العامين في الولايات المتحدة، لقد ركز على جيل ما بعد الحرب من **"إيرفينغ هاو"** و**"دانييل بيل وآخرين"**، وحاول معالجة سبب عدم ظهور جيل آخر من المُثقَّفين العامّين. وحَمَّل الجامعات المسؤولية الرئيسية عن الجيل المخترق من المُفكّرين، عندما جعلت مخاوفهم بشأن سياسات فترة ولايتهم جبناء أخلاقيين منهم. كان يعتقد أنَّ النَّزعة الاستهلاكية والضواحي هما السببان الرئيسيان لهذا الانحطاط المنهجي للمُثقَّفين العامّين. ولكن، كما جادل **"حميد دباشي"** من قبل، التَّحوُّل الهيكلي للمجال العام في الولايات المتحدة، كما يجادل **"يورغن هابرماس"**، كان دائمًا يستبق بالفعل إمكانية صعود أي مُثقَّفين عامّين جادين على الأراضي الأمريكية، باستثناء المُفكّرين النَّاقدين المُهاجرين مثل **"إيرفينغ هاو"** أو **"إدوارد سعيد"**، أو في المجتمعات التي تعرَّضت للمُعاملة الوحشية مثل الأمريكيين الأفارقة مثل **"دبليو إي بي دو بوا"** في هذا المجال العام عبر الوطني، المُثقَّفون العامون، من **"إدوارد سعيد"** إلى **"جلال آل أحمد"**، هي اقتراحات توفيقية. يُنظر: Hamid Dabashi, **The Last Muslim Intellectual**, Op.cit, p 159.

1- **Ibid**, p 09.

ربما قد يتفطَّن الرَّاسخ في بحثنا إلى حتمية التَّعارض الظاهري بين ما يدعو إليه **"حميد دباشي"** مؤخرًا لأخيرية الاستذكار الآل-أحمدي، وبين وصفنا له بالأوَّلية في عنوان المبحث المُخصص لسبر أغوار تأملات هذا الأخير في الذَّاكرة الدباشية الحيَّة -نسبة إلى حميد دباشي- نظرًا للهُوَّة الزمنية التي تفصل بين تاريخ إصدار كتاب **"لاهوت السخط 1993 "**، وبين كتاب **"آخر مُثقَّف مُسلم 2021"**؛ غير أنَّه سُرعان ما نبدد زوغ التَّعارض الوهمي كُلما دنونا من استقراء أساس الثَّورة الإسلامية* الإيرانية الإيديولوجي ومعاينته معاينة حكيمة -لا التَّأريخ لأحداث تلك الثَّورة المتشعبة-، طبعا بعقل دباشيّ إيمانًا منا بالمثل السائر **"أهل مكة أدرى بشعابها"** -حتى وإن كان قد غادرها-، هذه الثَّورة التي كانت بمثابة حدث تاريخي جَلَل في مسيرة **"حميد دباشي"** الأكاديمية رؤية وممارسة، لقد تزامن نُشوبها أنذاك حينما كان **"طالب دكتوراه في قسم علم الاجتماع بجامعة بنسلفانيا في فيلادلفيا بالولايات المتحدة. مثل الملايين من الإيرانيين الآخرين، كان بالطبع مُنغمسًا في الأحداث التي تجري في وطنه وأفضل ما اعتقد أنَّه يستطيع فعله، هو كتابة أطروحة الدكتوراه الخاصة به حول الحدث الكارثي"**[1]. إلَّا أنَّ مُضايقات السياسة الأمريكية واحترازاتها الأمنية جراء **"أزمة الرَّهائن الأمريكية"****** حالت بينه وبين مراده، ما حزَّ في نفسه واستبدل حينها موضوع رسالة

---

*- يتباين مفهوم الثَّورة بشكل عام عن مفهومها المُردف بالرؤية الإسلامية لتُعَرَّف على أنَّها نوع من الجِهاد الباطني الذي تقوم به طائفة لله وفي سبيل الله ضد طائفة أخرى كافرة تصدُّ عن طريق الله ويتضح ذلك في قوله تعالى: ﴿قَدْ كَانَ لَكُمْ ءَايَةٌ فِى فِئَتَيْنِ ٱلْتَقَتَا ۖ فِئَةٌ تُقَٰتِلُ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَأُخْرَىٰ كَافِرَةٌ يَرَوْنَهُم مِّثْلَيْهِمْ رَأْىَ ٱلْعَيْنِ ۚ وَٱللَّهُ يُؤَيِّدُ بِنَصْرِهِۦ مَن يَشَآءُ ۗ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَعِبْرَةً لِّأُو۟لِى ٱلْأَبْصَٰرِ ﴿١٣﴾﴾ **[سورة آل عمران: ١٣]**، بحيث يتم الجهاد دائما لصالح فئة المستضعفين، ويستمد جذوره من العقيدة والإيمان بالله، كما يستند إلى حركة الأتقياء والصالحين الرائدة، فضلا عن ثورة الشعب، هذه الثلاثية شكَّلت إيديولوجية الثَّورة الإسلامية الإيرانية، والتي لن نخوض كثيرا في رصد دلالات مصطلحها **"الإيديولوجيا والإيديولوجيا الإسلامية"** الأفهومية لأنَّها عصب مرحلة بحثية لاحقة. يُنظر: صادق زيبا كلام، **الثَّورة الإسلامية في إيران "الأسباب والمقدّمات"**، ترجمة هويدا عزت، المجلس الأعلى للثَّقافة، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 2004، ص15.

1- See: Hamid Dabashi, **The Last Muslim Intellectual**, Op.cit, p10 .

- **أزمة الرَّهائن الأمريكيين The American Hostage crisis: يعتبر هذا الحدث من بين أهم الأحداث التي أعادت رسم طبيعة العلاقات الإيرانية الغربيَّة بعد قيام الثَّورة الإسلامية **1979** في **إيران**، حيث شهدت مدينة **"طهران"** في اليوم الرابع من شهر **نوفمبر 1979** تظاهرة طُلابية حاشدة نددت بضرب مصالح الإمبريالية الأمريكية في الشرق الأوسط ليتوجَّه الطُلاب إلى السفارة الأمريكية ، مُرددين شعارات مُعادية للولايات المتحدة الأمريكية،

دكتورته، فكتب عن **"السلطة الكاريزمية للنبي محمد صلى الله عليه وسلم"*** عوضًا من الكتابة حول الثَّورة الإيرانية.

لم يتخل قط **"حميد دباشي"** عن فِكرة الكتابة حول الحدث التَّاريخي المُربك لتكوينه الأكاديمي والفترة العصيبة التي مرَّ بها وطنه، لذا راح بعد قيام الجمهورية الإسلامية في **إيران**؛ يتحسَّسُ طرائق اشتغال التَّكوينات العقائدية الإسلامية حصرًا حين لحظة تدحرجها إلى وحل الإيديولوجيا، دعونا نتخيله معا بناءً على طلبه وحيدًا **"جالسًا في عزلة على طابق بعيد من مكتبة Widener في هارفارد حيث قضى عامًا من زمالة ما بعد الدكتوراه، يقرأ مثل النمل الأبيض الصغير بواسطة مجلات غامضة نُشرت في "قُم"**، كان المكان مظلما وكئيبًا لدرجة أنَّه سيُصاب بالدَّهشة إذا كان أيّ شخص يخطو لسبب غريب على ذلك الطابق، في ذلك الوقت، كان هناك مطعم صيني على الجانب الآخر من Widener وبجوار Harvard Book Store كان ملاذه ومنقذه من ذلك الطابق المهجور والوجود المهيب لآية الله الخميني وتجمعاته الثَّورية قبل عقدين من الزمن في قُم"**[1]. إذ هو عبر عملية وصفه لمغارة تنظيراته الدّينية وتحليلاته السوسيولوجية هاته؛ لا يبتغي منا الوقوف عند مدخل عتبتها المظلم، إنَّما يدعونا من بؤرة استئثار تأملاته للاهتداء إلى الطريقة التي بفضلها أنار عتمة تساؤلاته المُتعلّقة بحتمية حدوث ثورة إسلامية في بلده **إيران**، فكانت غنيمته الكبرى دون مغالاة هي تأليف مجلد نقدي يربو عدد صفحاته تسع مائة صفحة، يسترشد به راصد أشراط الثَّورة الإيرانية الإسلامية الصغرى والكبرى.

وقاموا باحتجاز جميع الموظفين والدبلوماسيين فيها كرهائن بلغ عددهم ستة وستون فردا. يُنظر: محمد عزيز محمد، **أزمة الرَّهائن الأمريكيين في طهران وأثرها في السياسة البريطانية تجاه إيران 04 نوفمبر 1979- 20 يناير 1981 "دراسة وثائقية تاريخية"**، مجلة الدراسات التاريخية والحضارية المصرية، جامعة بني سويف، مصر، العدد التاسع، أكتوبر 2020، ص178.

*- نُشِرَت بعد ذلك رسالة دكتوراه **"حميد دباشي"** عام **1989** كأوَّل كتاب له بالتَّعاون مع مكتبة الكونغرس، عُرف لدى جمهور القُراء الغربيين بداية بمسمى **Authority in Islam: From the Rise of Muhammad to the establishment of the Unmmayads السلطة في الإسلام: من صعود محمد إلى إنشاء الأمويين"**.

- **قُم Qom: مُحافظة تقع في شمال إيران.

1- See: Hamid Dabashi, **The Last Muslim Intellectual**, Op.cit, p 10-11.

ظلَّ التَّفكير في أوَّل شخصية نقدية مُسلمة من بين ثمان أيقونات ثورية إيديولوجية مُدرجة ضمن اللائحة الدباشية، التي نزعم أنَّ ترتيبه لها كان ترتيبًا تنازليًا نظرًا لوقع حوافرها على عاقلته؛ يُراود فِكر **"حميد دباشي"** أوَّلا: كُلما تزايد عدد مؤيدي الثَّورة الإسلامية جازمين أو غير جازمين بانتصارها، وثانيا: كُلما سعى إلى تحنيط إرث لاهوت التَّحرير الآل-أحمدي ما قبل الإسلامويّ، غير أنَّه هذه المرة ولاعتبارات مُختلفة عن التي جعلته يُقارب وجه الثَّورة الإيديولوجي الأصح؛ عاود إظهار أفكار **"جلال آل أحمد"** وموضعتها في سياق تقابلي مع أفكار خارجة عن تخوم الخريطة المعرفية الإيرانية كان قد عاصر أصحابها، نذكُر منها على سبيل التَّمثيل لا الحصر (الأنثروبولوجي **طلال أسد Talal Asad**، **إدوارد سعيد**، الشاعر **ليوبولد سيدار سنغور Léopold Sédar Senghor - رئيس السنغال الأوَّل-**،**إيمي سيزير Aimé Césaire** ، **وفرانز فانون)**؛ دون مخالجته أدنى نزعة حنينية أو أصلانية لـ**"آل أحمد"** ، ذلك أنَّه بعد قضائه أربعين عامًا في رحاب الضِيافة الأكاديمية الأمريكية **" ما يُقلقه -حميد دباشي- هو مستقبل ذلك الماضي الذي يحتاج الآن إلى استعادة تاريخية، إنَّ الكمال الحالي للجمهورية الإسلامية كأمر واقع يتطلَّب استعادة الماضي النَّاقص للإيديولوجية الإسلامية التي لم تكن قد وعدت به بعد"**[1]. لعلَّ الآل أحمد خيّر مُمَثّل لانسجام مُفكّر إيراني مُسلم مع هموم وطنه ودائم الوصال مع العالم، وبإمكاننا الآن رفقة أفكاره اللامعة الحديث عمَّا يصطلح عليه **"حميد دباشي"** (إنسان إيرانيكوس/ إسلاميكوس)، وكذا اختبار مضامينه الإيديولوجية.

لو تأمَّلنا تاريخ مُفارقة **"جلال آل أحمد"** الحياة، لوجدناه قبل عشر سنوات بالضبط من نشوب الثَّورة الإسلامية عام **1979**، لو أخبره أحدهم في عام **1969** أنَّه بعد عقد من الزمان بالضبط، فإنَّ حركة ثورية واسعة ستحشد الإيرانيين وتؤدي إلى سقوط النّظام الملكي البهلوي وإنشاء جمهورية، إما أنَّه كان سيرفض تصديق تسلسل الأحداث هذا وإلَّا كان سيخمن تكوينها الإيديولوجي الدقيق بدقة تقارب 100 بالمائة، هناك مطالب تستحق المزيد من الدّراسة، هناك أدلة كافية في كتابات **"آل أحمد"** لإظهار أنَّه كان يتوقع أن يكون التصرُّف الإيديولوجي لأيّ حركة ثورية جادة في إيران دينيًا بطبيعته، إنَّ موضوع هذا المبحث هو بالتحديد فحص هذه الأمارة، وكذا التدليل على كتابات **"جلال آل أحمد"** التراكمية خلال العقود الثلاثة التي أدت إلى الثَّورة كانت أكثر

1- See: Hamid Dabashi, **The Last Muslim Intellectual**, Op.cit, p 12.

فائدة من كتابات أيّ فرد آخر في الإشارة إلى عناصر لغة إيديولوجية حشدية نحو خطاب ثوري لا غنى عنه في صنع الثَّورة الإسلامية[1]

أوَّلا: التَّشخيص الآل-أحمدي المبكّر لتوكسيكية التَّغريب

لطالما قُرئ وتأوَّل **"جلال آل أحمد"** تأوُّلات مُتضاربة، يُدرك مُتتبع إنتاجات الساحة الإبداعية الإيرانية قديمها وحديثها؛ أنَّها انطلقت جميعها من مقاله المائز "**غرب زدگی /Westoxication / Gharbzadegi**" *، الذي استوحى مضامينه من أستاذه فيلسوف الشفاهة "**أحمد فردید Ahmed Fardid**"**، فكانت أولى أمارات هذا التصارع التَّأويلي من قبل أن ينشر حتى هو تصريحه

1- See: Hamid Dabashi, **Theology of Discontent: The Ideological Foundations of the Islamic Revolution in Iran**, New York University Press, New York, London, 1993, p 41.

*- يتسنى لنا القول إزاء عنوان هذا الكتاب " **غرب زدگی**"؛ أنَّه هناك مجالا رحبًا لنقل دلالاته إلى اللّسان العربي، فقد تعددت تعاريبه بين **"التغرُّب، الإصابة بالغرب، الإصابة بالتغرُّب، الإصابة بالتغريب، نزعة التغرُّب، نزعة التغريب، التأثر بالغرب، التسمُّم بالغرب، وباء التغرب، التضرر بالغرب، لوثة الغرب"**، لكن التَّرجمة الحرفية لهذا المصطلح هي "**الإصابة بالغرب**" لأنَّ "**زدن**" الفارسية تعني "**الضرب**" و"**زد**" هو الفعل "**ضرب**" الذي له استعمالات جمة في الفارسية، لا سيما الفارسية العامية، و"**زدگی**" تعني "**تلقي الضربة** " أو "**الإصابة**"، فيقال مثلا "**زلزلة زدگی**" أي التضرر بالزلزال و"**سيل زدگان**" أي "**المنكوبون بالسيول**" أو يقال "**طاعون زدگی**" بمعنى "**الإصابة بالطاعون**"، وبالتالي فقط سبب لنا هذا المجال الواسع من إمكانات التعريب الصائبة إلى حد ما؛ شيئًا من حيرة تبني مصطلح واحد طيلة بحثنا، لترسو سفينة الرأي على مصطلح " **غرب زدگی**"وأحيانا "**التسمم بالغرب**" -خلافا لـ"**حيدرنجف**" الذي اتكأنا على تعريبه للنسخة الأصلية من الكتاب "**نزعة التغريب**"-، آخذين بالحسبان ليس فقط الطبيعة الباثولوجية للمعالجة الآل-أحمدية، بل توجهه المناهض للاستعمار الذي أثبته بنقده اللاذع لإفرازات الحداثة من استيرادهم العقلانية الأداتية منتهية الصلاحية إلى تشييئهم . يُنظر: جلال آل أحمد، **نزعة التَّغريب**، ترجمة حيدر نجف، مراجعة عبد الجبار الرفاعي، مؤسسة الأعراف للنشر، بغداد، العراق، الطبعة الأولى، 2000، مقدّمة المترجم، ص14. الأمر سيان بالنسبة إلى ترجمة مصطلح " **غرب زدگی**" إلى اللُّغة الإنجليزية فوجدناها لم تسلم من حيرة وتعدد الترجمات نذكر منها: "**Westoxication/ Westafflictedness/ Occidation/ Weststruckness**". يُنظر: ريوين كونيل، **النَّظريَّة الجنوبية "علم الاجتماع والديناميات العالمية للمعرفة"**، ترجمة فاروق منصور، مراجعة فارس اشتي، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2020، ص183.

- ينبغي أن نذكر هنا أنَّ **"جلال آل أحمد" قد اعترف باستعارته لمصطلح **"التسمُّم بالغرب"** من المُفكّر الكبير الأستاذ **"أحمد فردید"**، الذي كان أحد أعضاء **"مجلس أهداف الثَّقافة الإيرانية"** والذي جرت بينهما مُساجلات

لصـديقه **"محمود هومن Mahmoud Houman"** المجيء بهيئة تقرير مرفوع إلى **"مجلس أهداف الثَّقافة الإيرانية"** سـنة **1961** قصـد فحصـه والمصـادقة على نشـره، غير أنَّ سـوء الحظ حالف **"جلال آل أحمد"** ولم يحظ تقريره بالاسـتحسـان ربما لأنَّه اكتشـف صـديقه مدى مشـابهة مقال **" غرب زدگی"** لبحث آخر طالعه **"عنوانه "اجتياز الخط" لارنست يونغر" كُتب احتفاءً بعيد ميلاد "مارتن هايدغر Martin Heidegger" السـتين، ليخلص "محمد هومن" أنَّ كلا من "جلال آل أحمد" و"ارنسـت يونغر" قد ناقشـا ظاهرة واحدة، بعينين مختلفتين، وكتبا عن حالة واحدة بلغتين متفاوتتين"**[1]. فعلى الرغم من جهل **"جلال آل أحمد"** للُّغة الألمانية ومعرفة صـديقه **"محمود هومن"** لهذا، أصـرَّ هو و ومن والاه جيلا بعد جيل؛ إصـرارًا مُعيبًا على مُطاردة الشـبح الهايدغيري الذي لم يفزع **"جلال آل أحمد"** واكتفى بالسُكنى عند عاقلة أستاذه **"أحمد فرديد"**.

تمكَّن أخيرًا **"جلال أل أحمد"** عام **1962** من التواري عن أنظار الرقابة الصحفية المتشـددة ونشـر بحكنته في هذا المجال نصـه الكامل **"غرب زدگی"** ، فهو صـحفي قبل أن يكون أديبًا أو حتى ناقدًا اتخذ من هذه المهنة سـبيلا لتسـريب أفكاره الغريبَّة وهواجسـه الاجتماعية إلى أكبر قدر من الشـريحة القرائية، كان قد باشـر **"مسـيرته الطويلة والمثيرة للإعجاب في صـنع هذا النَّوع من المقالات الاجتماعية الإيرانية الحديثة في عام 1946 عندما كتب سلسلة من التقارير حول حالة المدارس الثَّانوية في إيران، بحلول عام 1946، اكتسـب خبرة كافية لتبرير فطنته الهائلة في النَّقد السـوسـيولوجي الحاد وكان بالفعل من خلال سـلسـلة من الالتزامات الإيديولوجية، يؤدي أعلى**

ونقاشات مثيرة، ولا بد من التأكيد هنا أنَّ للدكتور **"أحمد فرديد"** آراء شيقة للغاية في هذا الموضوع. يُنظر: جلال آل أحمد، **نزعة التَّغريب**، ص18.

1- يُنظر: جلال آل أحمد، **نزعة التَّغريب**، ص17.

المستويات في "حزب توده Tudeh Party"* [1]، الحزب السياسي الاشتراكي الذي حمَّى وطيسه الثَّوري، ليصير دواليك **"جلال آل أحمد"** لسان حال ذاك الحزب النَّافث بالإيديولوجيا، هذا الأخير الذي مكنه من التقاط الأمراض الاجتماعية المُعْدِية وتشخيصها تشخيصا كرونيكيا (مزمنا)، أمَّا من ناحية أخرى لقصة نشر دستور مُعاداة الغرب الآل-أحمدي المختزلة، فبوسعنا استشعار كثافة الحواجز الثَّقافية للسياسة الإيرانية التي سلبت النُّخب فاعليتها أنذاك.

يُدلِلُ **"حميد دباشي"** على فساد القياس القرائي الذي سبق مقال **"غرب زدگی"** واستغرق فيه الحد الهايدغري؛ عبر فصل الاعتراف الآل-أحمدي **(مقدّمة كبرى)** بمزية أفكار أستاذه الفرديدية **(مقدّمة صغرى)** عن حكمه الاستلزامي المستخلص من محمول القضية الفرديدية الهايدغرية **(الحد الأوسط)**، بعبارة أخرى لئن سلمنا جدلًا أنَّ **"أحمد فردید"** هو هايدغري، و**" غرب زدگی"** هو فرديدي، فهذا لا يقرُّ ضرورة بأنَّ **"جلال آل أحمد"** هايدغري لسبب بسيط هو أنَّ **"حميد دباشي"** يُحَمّل القياس القرائي للمقال أكثر من حَدَّين بإضافته حدًا آخر لهويَّة **"آل أحمد"** الفِكرية، هو **(الفرانكفونية)**، حيث يقول في هذا الصدد: **" ربما كان فردید هايدغريا، مهما كان ذلك يعني في تلك المرحلة في إيران، لكن آل أحمد لم يكن كذلك، كان فرانكفونيا تمامًا**

---

*- **حزب توده Tudeh Party**: أو حزب الجماهير، أوَّل حزب سياسي تشكَّل بعد سقوط **"رضا شاه بهلوي Pahlavis "** عام **1941**، حيث عزَمَ الأعضاء السابقين في حزب العدالة وبدعم من القادة السوفييت اجتمع كل من: **ايرج اسكندري، عبد الحسين نوشين، رضا رادمنش، احسان طبري، عبد الحسين وعباس اسكندري، عبد القدير آزاد، جعفربيشه وري، رستم علي وف** مسؤول الأمور التنفيذية والاستخباراتية للسفارة الروسية وغيرهم؛ بتاريخ **31 سبتمبر 1941** في بيت **"سلمان ميرزا اسكندري"**؛ من أجل وضع اللبنة الأساسية للحزب الجديد، وفيما يخص تسمية **"توده"** فتمتد جذورها إلى وصايا وكلمات الزعيم السوفييتي **"جوزيف ستالين Joseph Stalin"** الذي كان يعتقد أنَّه لا تمارس العناصر الشيوعية في البلدان المختلفة أنشطتها السياسية باسم الحزب الشيوعي، وعلى هذه الخلفية اقترح الأعضاء السوفييت على أعضاء الحزب بالنَّظر لكون إيران بلد إسلامي ولن يكون للشيوعية مكانة فيه، فينبغي على الحزب اختيار تسمية أوسع لاستقطاب العديد من الأعضاء والمؤيدين، من هنا كانت التسميه **"توده" "الجماهير"**، كان الحزب يضم اتجاهين سياسيين أحدهما يساند الصين، والآخر يتماشى وتوجهات الاتحاد السوفياتي مما أثر سلبًا على نشاط الحزب، حيث شهد الحزب ثلاثة انشقاقات أدت إلى انهياره. يُنظر: أحمد شاكر العلاق، **الأحزاب والمنظَّمات السياسية في إيران 1963-1979 "دراسة تأريخية"**، دار الرافد للمطبوعات، بغداد، العراق، الطبعة الأولى، 2015، ص114-126.

1- See: Hamid Dabashi, **Theology of Discontent**, Op.cit, p 61.

في تصرفه الفكري*، **وباستثناء مداعبته القصيرة مع "ارنست يونغر"، لم يكن على دراية بالمشهد الألماني"**[1]. ولا بمستجداته المعرفية، إذ على الرغم من صحة كلتا المقدّمتين السابقتين فإنَّ النتيجة تبقى مغلوطة في نهاية مطاف القياس، ويبقى الاستغراق الهايدغري مُتضمنًا في " **غرب زدگی**" ما لم يتبيَّن دارسيه حقيقة مُناطقة الاعتراف الآل-أحمدي المغلوطة خصوصًا وأنَّ استشهاده بالإرث الشفهي لأستاذه "**أحمد فردید**" غيبي تمامًا، يحول بيننا وبين استنطاق ترسُبات معانيه التي انطوت في مقال " **غرب زدگی**".

ليس من المفارقة أن يتوَّج -مجازا- كتاب "**التسمُّم بالغرب**" ببراءة اختراع ، وأن يلقى حفاوة ترويجية أكثر منها نقدية غفيرة** ليس فقط من قبل عامة الشعب بفضل قرابة لغته من اللُّغة العامية التَّهكُمية؛ بل حتى كبار ساسة البلد قبل نشوب "**الثَّورة الإسلامية الإيرانية**" استحسنوه، لقد اتخذ مقال "**جلال آل أحمد**" المُشَخّص لعدوى غربية خطيرة اجتماعيًا ستينيات القرن الماضي، سمته البارزة أنذاك كأهم خطاب دعامة إيديولوجية منشور على الإطلاق، حيث تجلَّت أهمية تمرُّده في طريقة "**خلق مجموعة واسعة من ردود الفعل الإيجابية والسلبية، تشكّيل مفردات النَّقد السوسيولوجي الإيرانيّ خلال العقدين السابقين للثَّورة، صياغة أهم تصرُّف مُناهض للغرب، حسم الخطاب الثَّوري الإسلامي، لا يوجد نص واحد آخر يقترب من " غرب زدگی"، أصبح مصطلح "التسمُّم بالغرب" راسخًا بعمق في المفردات السياسية الإيرانية في**

---

*- ربما يرجع حُكم الفرانكفونية الذي أطلقه "**حميد دباشي**" على هوية "**جلال آل أحمد**" الفكرية إلى إحصائه عدد ترجمات هذا الأخير التي تُرجح كفة التَّأثر بالفكر الفرانكفوني على حساب التَّأثير الهايدغيري -إن صحت أصلا الموازنة-، نجمل نشاطه التُرجمي في: "**الغريب، ألبير كامو، 1949**"، "**سوء التفاهم، ألبير كامو، 1950**"، "**الأيدي القذرة، جان بول سارتر، 1952**"، "**العودة من الاتحاد السوفييتي، أندري جيد، 1954**"، "**موائد الأرض، أندري جيد، 1955**"، "**وحيد القرن، أوجين يونسكو، 1966**"، "**الجوع والعطش، أوجين يونسكو، 1972 (مع منوجهر هزارخاني)**"، " حيث أنَّ جميع هذه التَّرجمات حتى وإن كان بعضها مزدوجًا تعود إلى روائيين فرنسيين ذائعي الصيت، باستثناء ترجمة ثنائية لـ"**اجتياز الخط، ارنست يونغر، 1967**" بسبب عدم إتقان "**جلال آل أحمد**" للُّغة الألمانية، ما يعنى صدق حكم "**حميد دباشي**". يُنظر: جلال آل أحمد، **نزعة التَّغريب**، ص08.

1- See: Hamid Dabashi, **The Last Muslim Intellectual**, Op.cit, p 144.

- حَدَّثنا "جلال آل أحمد**" واصِفًا مأساته هاته قائلا: قد أُثير من الضجيج حول هذه الأباطيل أكثر مما كُتب عنها، وأدت إلى شهرة بعض الأسماء، قبل أن تسبب في إعادة حق إلى نصابه، أمَّا النُّقاد القلائل الذين استفدت من كتاباتهم وأخذت بالملاحظات الصحيحة في نقدهم، فقد استيقظوا من غفوتهم متأخرين بشكل فاضح، إلى درجة جعلتني أزداد إيمانا بصحوة هذه السطور. يُنظر: جلال آل أحمد، **نزعة التَّغريب**، ص19.

الســتينيات وما بعدها لدرجة أنَّ "آية الله الخميني Ayatollah Khomeini " اســتخدمه عندما ألقى محاضراته وكتب رسائله وإعلاناته في العراق. لم يستحوذ أي مصطلح آخر على روح العصر المثالية لجيل مثل " غرب زدگی"، كان بناؤه الإيديولوجي مسألة حتمية سياسية"[1]. تُنذر لا محالة بحتمية الثَّورة الإسلامية الإيرانية.

يتبادر في فهمنا أنَّ عملية اســتذكار **"حميد دباشــي"** لطروحات آخر مُثقَّف مُســلم؛ هي طوبولوجية وميتا قرائية في جانب منها لنوعين من القراءات التي مُتّع بها مقال **" غرب زدگی"** الرائد، وغدت كأنها هي الأصل و**"التســمُّم بالغرب"** هو الفرع، تراوحت بين قراءات انفعالية سالبة وأخرى إيجابية فعالة، الأولى مثَّلها المُفكّر العصــامي الفرنســو-إيراني **"داريوش آشــوري Daryoush Ashuri"** في مقاله **" هوشــياري يي طريخي/ الوعي التَّاريخي Historical Consciousness"**، الذي انتقد فيه مقال **"جلال آل أحمد"** واعتبره امتدادًا للباثولوجيا التَّاريخية الملحقة بـــ**"فرانز فانون"** عنوة، حيث يقذف به شـطحه التَّأويلي إلى **"الافتراض الخاطئ القاضي بحشر المُفكّرين النَّقديين مثل فانون أو سـيزير مع حاشـية سـارتر أو أتباعه! إنَّه لا يرى أنَّ فانون والآخرين يشـكلون منظورًا نقديًا للعالم، ولكن بنفس رد الفعل على تقدُّم الغرب"**[2]، الشــأن الذي يوضـح لنا عندما نقرأ انتقادات **" غرب زدگی"** من طرف أشـخاص مثل **"داريوش آشــوري"**، وكأنَّنا في حقيقة الأمر نقرأ الخيال المُحاصــر والعقلية المســتعمَرة، فيما معنى الوصــاية الفِكرية التي قيدتهم بســبب المعرفة الهيكلية المحدودة بالعالم من حولهم مباشـرة، هذا العالم في آسـيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية أو حتى في أمريكا الشـمالية لم يكن بعد قد أثبت وجوده، أو كان موجودًا فقط كظل لحقيقة **"أوروبا"**، لقد تمَّ تحديد الإيرانيين بعمق وعلى نطاق واسـع من البيض، لدرجة أنَّ الحركات ما بعد الكولونيالية لم تُرصَد من قبل رادارهم[3]. إذ عبر هذه المُعاودة القرائية الدباشية بوسع بصيرتنا تخريج سبب لا سوء القراءة؛ إنَّما ســوء فهم مقال **" غرب زدگی"** الناجم عن التحريفات التي طالت مضـامينه التَّمَرُّدية، فلطالما كان كتاب **"التســمُّم بالغرب"** مُنافيًا لمعطى الحدس الثَّقافي الإيراني الأولي؛ لأنَّه حاول فصـم

1- See: Hamid Dabashi, **Theology of Discontent**, Op.cit, p74.

2- See: Hamid Dabashi, **The Last Muslim Intellectual**, Op.cit, p 151.

3- **Ibid**, p 153.

عُرى افتتان الإيرانيين بمشـروع التنوير الكولونيالي ناصـع السـواد، وعليه لا هوادة في الإقرار بملمحمه غير المرغوب داخل نقش الأنظمة الخطابية الإيرانية المُزدوجة.

يسري **"حميد دباشي"** مُوجزًا في موضع آخر على خطى مُعاودة القراءة ذاتها التي سلكها، لكن هذه المرة بصحبة المؤرّخ القاجاري* **"فريدون ادميات Fereydun Adamiyyat"** الذي اتهم بحسبه زُورًا **"جلال أل أحمد"** بالتآمر على رجال دين **"الثَّورة الدُّستورية"****، ناهيك عن أنَّه حكم عليه في **"مقال رئيسي "آشوفتگي در تاريخي/ الارتباك في التَّفكير التَّاريخي/ Confusion in Historical Thinking" بإدانة الثَّورة الدُّستورية (1906-11)؛ قد ظلَّ " فريدون ادميات" مُحافظًا على افتتانه بقيم مشروع التنوير الحداثي البراقة"**[1]. إذن تِبعًا لهذه الخلاصة الدباشية

---

*- **القاجار The Qajar / العهد القاجاري (1925-1977)**: ينحدر القاجاريون من أصول مغولية، وهم طائفتان **(قوانلوكان شيخهم "فتح علي خان"، دوانلو)** موزعتان على قبيلتين **(يوخارى باش، أشاقه باش)**، ثبت نصير مذهب الشيعة **"آغا محمد خان"** بعد اعتلائه عرش حكم إيران قواعد حكومة القاجاريين وقام بعدة تغييرات منها: جعل طهران عاصمة البلاد **1200** هـ، فتح مدينة شيراز/ كرمان/ استتباب الأمن والحزم في الساحة الإيرانية، وبعد خلافة **"فتح علي شاه"** وتوليه الحكم القاجاري تبدى ضعف الدَّولة الإيرانية وتخلَّت عن كثير من أراضيها لصالح روسيا بموجب معاهدتي **"تركمن جاي"** و**"كلستان"** بسبب عدم استغلالهم الأحداث العالمية لصالحهم. يُنظر: موسى النجفي، موسى فقيه حقاني، **التَّحوُّلات السياسية في إيران "الدّين والحداثة ودورهما في تشكيل الهُويَّة الوطنية"**، ترجمة قيس آل قيس، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2013، ص29-52.

- **مسيرة الحركة الدُّستورية "المشروطة" Constitutional Revolution (1906-1911): تعد هذه النَّهضة حركة انتقالية في تاريخ إيران قامت أساسًا على جهد رجال الدّين من النجف الأشرف وإيران، بدأت في جمادى الثانية سنة **1324هـ** مع اقتراح موضوع النّظام السياسي وتأسيس مجلس الشورى الوطني، ليدون الدُّستور في **14 ذي القعدة 1324 هـ** ويصادق مجلس الشورى الوطني على مواده الواحدة والخمسين بتوقيع **"مظفر الدّين شاه إيران"** وتداول على أنَّه **"القانون الأساسي"** يشمل مواد تحدد واجبات مجلس الشورى، حدودها، علاقاته بالدَّوائر والمؤسسات الحكومية...وما إلى ذلك، بدأت النَّهضة فِعليًا عندما استندت إلى موضوع تأسيس محاكم قانونية وكذا الحد من السلطات الممنوحة للشاه والبلاط الملكي، أُجهضت هذه النَّهضة الرامية إلى صحوة إسلامية كبرى عندما خدع الشيطان علماء الدّين و ألهاهم عن أحوال النَّاس فقسمهم فريقين: الأوَّل منهم يرى أنَّ الإسلام والأحكام الدّينية خلاص البلاد من الاستعمار، أمَّا الثَّاني سياسة الغرب علمانية الطابع طريقا للحل. يُنظر: موسى النجفي، موسى فقيه حقاني، **التَّحوُّلات السياسية في إيران**، ص105-110.

1- See: Hamid Dabashi, **The Last Muslim Intellectual**, Op.cit, p 153.

نكون على بصـيرة من أمرنا إزاء مغالطات قرائية كانا **"داريوش آشـوري"** و **" فريدون ادميات"** خير مُجسديها؛ بحكم اتباعهما لضلالة مشهد الإرشاد الكوني الغربيّ **"مشروع الحداثة التنويرية"**.

حَري بنا هنا العودة بأدراجنا إلى قضـية بحثنا الرئيسـة بعد أن جرفنا سـيل الفسـاد القرائي لـ**"آل أحمد"**؛ المُتمثّلة في تفحُّص طروحات كتاب **"التسمُّم بالغرب"** التي جعلت من **"الإيديولوجيا الإسلامية"** الوجه الأصح لـــواقعة **"الثَّورة الإسلامية"**أوَّلا، يليها معرفة كيفية اشـتغال مضامينها على مأدبة **"حميد دباشي"** الفِكرية، التي امتدت لتستضيف شخصية **"إدوارد سعيد"** الفلسطينية وتجعـل منهـا رمزا في إيران تمثَّلـه **"جلال آل أحمـد"**؛ لأنَّ هـذا الأخير بنقلـه لنـا عـالم يقين القِوى الـدَّاعمـة للثَّورة الإيرانيـة، يشـــترط علينـا إدراك النَّموذج المعرفي الـذي تقولبـت فيـه مفـاهيم مصـطلحاته المبتدعة، ضـمن مجال النَّظريَّة الكولوونيالية وما بعدها، ولتفادي كلَّ تبسـيط مفرط يسـتوجب منا التحري عن مقصـدية مصـطلح **"التسـمُّم بالغرب"** الآل-أحمدي، قبل المضـي قدما نحو تعداد أعراضه المتقدّمة.

خِلافًا لما هو متعارف عليه في تقاليد اســتنباط العناصــر الدَّلالية المشــتركة لكلّ ملفوظ في كُلّياته التَّجريدية؛ فإنَّنا لن نُطارد ما لا يقبل التَّعيين ونُسهب في إيراد سلسلة من التَّمثيلات الذّهنية لمصــطلح **"التســمُّم بالغرب"** المتداول إيرانيًا؛ لأنَّ الواقع يُرغمنا على الإقرار بالجوهر الباثولوجي الثاوي في المصــطلح، إنَّ **"جلال آل أحمـد"** في مطلع فصــله الثَّالث من الكتاب يُماثل بين حد الــ **" غرب زدگی"** وبين حد مرض **"الكوليرا"** أو بين حد **"نزلة البرد"**، حصرًا حين اللَّحظة التي يحُوج فيها إلى مقربة مفهوم **"التســمُّم بالغرب"** من آفاق فهم القارئ، إلَّا أنَّ مشــيئته الإفهامية هاته لم يكن لها اليد الطولى لكشــف حجب أصــل الطابع الباثولوجي الذي اصــطبغ به **"جلال آل أحمد"** مقاله الرائد، بهذا ظلَّ سـعي إنهائنا للعبة الآل-أحمد التدليلة، مُرجأ إلى حين ملء **"حميد دباشـي"** لفجوة ترحالية* تركها **"جلال آل أحمد"** تتعلَّق بأسـرار حياته الزوجية أشـاعها لنا -**حميد دباشـي**-

*- أُفيد أنَّ **"جلال آل أحمد"** قد أعدَّ ملاحظاته حول رحلته الأخيرة التي إلى فرنســا وســويســرا وألمانيا الغربيَّة وهولندا وإنجلترا والتي استغرقت أربعة أشهر من عام **1962** دون زوجته **"سيمين دانشور Simin Daneshvar"**؛ قصد نشرها في كتاب، لكن موته المفاجئ أجهض هذه الخطة، لقد عَلِمَ **"حميد دباشي"** بعد 64 عامًا، عندما تمَّ نشـر رسـم السـيرة الذَّاتية **" سـنگی بارگوری/ شـاهد القبر/ A Tombstone "**؛أنَّه خلال هذه الرحلة كان لديه علاقة قصـيرة خارج نطاق الزواج وأسـرار أخرى، **"شـاهد القبر"** يسـتحق اهتمامًا خاصًـا كونه وثيقة سـير-ذاتية

حالما اكتشـــفها في الســـرد الأوتوبيوغرافي الآل-أحمدي **"شـــاهد القبر"**، هذه الوثيقة الأخيرة أودت بأفكار **"جلال آل أحمد"** من الإثنوغرافيا إلى الباثولوجيا، واكتسـب قيمتها المعرفية على اعتبار أنَّها نبراس **" اعترافات "جلال آل أحمد الخاصـة، الذي أخبره الأطباء أنَّه لا يسـتطيع إنجاب الأطفال لانخفـاض عـدد الحيوانـات المنويـة في ســـائلـه المنوي، وبغض النَّظر عن الجوانـب الفنيَّـة للمشكلة... فقد أصبح من المتصوَّر أن يرافق رجل إيراني زوجته إلى طبيب نسائي ذكر، قبل جيل واحد فقط، كان والد "جلال آل أحمد" يُفضل رؤية زوجته ميّتة بدلاً من فحصها من قبل طبيب نســـائي ذكر، ومع جيل "جلال آل أحمـد"، بـدأت الفكرة في افتراض درجـة معينـة من القبول الممتعض بين المثقفين الليبراليين المفترضـين. لم يكن هؤلاء المثقفين يجرؤون على التحدث علنًا عن الزوايا المظلمة لخصـوصـياتهم المسـتورة...كان لدى "آل أحمد" الشجاعة لتسجيل غضبه عندما أخذ زوجته إلى طبيب نســـائي ذكر"**[1]. فعلى إثر هذه الوشـــاية أمكننا التدليل بالبرهان الدباشـيّ على عقدة النّقص المركزيَّة التي رافق وِزرها **"جلال أل أحمد"** خلال تشـخيصـــه لمرض **"التسـمُّم بالغرب"**، حيث تتجلَّى فيها الصـورة المُتبقيَّة من سـيناريوهات اشـتغال الذَّات اللاواعية لمرحلة التقاء الرجل مع المرأة جنسـيًا، ذلك أنَّ الحياة الفِكرية لا تحتكم دائما إلى وعى ذات صـاحبها، إنَّما أحيانًا إلى قِوى لاوعيها الكامن، ليغدو بهذا **" غرب زدگی"** أقرب إلى محاولة إشـباع رغبة الإنجاب الدفينة عبر خلق **"جلال آل أحمد"** تأملات شـاردة يأملُ بها الشـفاء من داء ذاته المُزمن، وتكون فيها الأنا الإيرانية انعكاسًا لمقدرة الآخر الأوروبيّ وتطوُّره التكنولوجي.

على العُموم فإنَّ مكنونات **" غرب زدگی"** المَرَضِـيَة وضـــعت الإيرانيين أمام تحدّيات تاريخية ومعرفية، فرضـــت عليهم بداية إعادة شـــكلنة مفهوم **"الغرب"** تكنيكيا؛ مرد ذاك الوقع القائم إلى القسـمة الثنائية الدراماتيكية التي فصَّل فيها **"جلال آل أحمد"** طرفيّ التَّغريب تقابليًا، إذ بالنسـبة له **"يُمثّل الغرب جغرافيا تخوما تشـمل أوروبا بكاملها، الاتحاد السـوفياتي، أمريكا الشـمالية، ولكنه جوهريا، يتشـكَّل من البلدان المتقدّمة، أو البلدان الصـناعية، أو قل جميع البلدان التي بوسـعها تحويل الخامات إلى منتوجات معقدة بواسـطة الآلة، وعرضـها بعد ذلك في الأسـواق**

رائعة عن الإخلاص غير المسبوق في التَّاريخ الحديث للتقاليد الأدبيَّة الإيرانية. بشجاعة نادرة كان بإمكان عدد قليل جدًا من الإيرانيين حشدها واستدامتها. يُنظر: Hamid Dabashi, **Theology of Discontent**, Op.cit, p 66.

1- **Ibid,** p 66-67.

العالمية"[1]. معنى هذا أنَّ حدود **"الغرب"** جغرافية الدَّلالية استنادا إلى المجتزأ النَّصي المُستجلب تقع ضمن تخوم التَّصوُّر الأداتي للتقنية.

أمَّا بخصوص الطرف الثَّاني للمقابلة الآل أحمدية والذي **"يسمى اصطلاحا بالعالم الشرقي، فإنَّه يتشكَّل جغرافيا من بلدان وإفريقيا، ويكتسب ماهيته من الواقع المعاش في كل البلاد المتخلّفة، أو ما يسمى بالبلدان النَّامية، أو البلدان غير الصناعية، أو مجموعة البلاد المستهلكة للصناعات الغربيَّة...الصناعات التي سافرت خاماتها من عندنا، لترجع إلينا في شكل سلع ليس بوسعنا إلَّا استهلاكها"**[2]. إنَّنا هنا لسنا أمام مفهوم جغرافي، إنَّه تصوُّر اقتصادي يُقحمنا في قلب منطق السوق العاكس لطرفيّ المعادلة التجارية، حيث تُخفف فيها الدُّول الصناعية من عبء تضخم رؤوس الأموال الناجم عن استبدال العامل المأجور من البلدان المستضعفة بالآلة، عن طريق استيراد ثروات الدُّول المغلوب على أمرها، ثمَّ إعادة تصديرها لها بشاكلة مُنتجات عابرة للتخوم الجغرافية لا بد من ابتلاعها وإحلال منطقها التنافسي محل الأنظمة المحلّية، ليتورط بهذه الحجة -دون لفافات دهنية تضرُّ بصحة الحجة- **" غرب زدگی"** لا في معرفة تاريخيًّا متى أصبح الغرب غربًا أو الشرق شرقًا؛ إنَّما في مشروع نقد التنوير أو الحداثة الكولونيالية الأكبر موضوع تحليلنا الموالي.

1- يُنظر: جلال آل أحمد، **نزعة التَّغريب**، ص21.

2- يُنظر: المرجع نفسه، ص22.

ثانيا: الدَّعوة الآل-أحمدية إلى استبصار مقولة التنوير* الكولونيالية

في مقامنا هذا سندرس كيف تسنى لـ"**جلال أل أحمد**" تعبيد طريق رواج تيار فِكري عالمثالثي لم يكن قد تفقهه الإيرانيون قبل عمله " **غرب زدگی**"، حيث لا مُنازعة على "**تضمنه حجة قويَّة من المنظور الدُّولي، كان إحدى المحاولات الأولى التي تشرح البعد الثَّقافي للنزعة الاستعمارية الجديدة، أطلق أفكارا كان لها أن تصبح مألوفة جدا، كما كان مرموقا في اقتراح استراتيجية يمكن تنفيذها لمقاومة الهيمنة الثَّقافية**"[1] الإيرانية لإغراءات الحداثة الغربيَّة، لهذا الفتح المعرفي الذي دَشَّنه "**جلال آل أحمد**" تحديدًا، ثَمَّن سليله الفِكري "**حميد دباشي**" أنموذجه الانتقادي لمجمل السياسات الحداثية التي هرولت دولته **إيران** أو كما تكنى "**أم القرى**"، للانخراط في أنظمتها العالمية فور الانفراج السياسي وصدور قرار "**تأميم النّفط 1951**"؛ عبر غربلة الطروحات الآل-أحمدية وموضعتها ضمن التيار الفِكري النَّقدي الذي افتتح مجازا -لأنَّه هناك مُفكِرين آخرين ساهموا في هذا المجال- إفريقيًا من قبل "**فرانزفانون**"، و"**إدوارد سعيد**" فلسطينيًا، وفي الهند "**هومي بابا**"، و"**جماعة دراسات التَّابع**"، وغيرهم عالمثاليا، فالغاية الدباشية الآن تأتي مستحية بهيئة تجذير خطاب إيراني ما بعدي تزعمه "**جلال آل أحمد**"، على سبيل أقنوم النَّظريَّة الكولونيالية ومابعدها الإيراني الرابع.

---

*- **التنوير Enlightenment**: إذا كنا ألفنا في فصلنا الأوَّل فلسفة الأنوار وجه الحداثة الكولونيالية التي فجر مبادئها -فلسفة الأنوار- "**إيمانويل كانط**"؛ على أنَّها مرحلة حاسمة من تاريخ الغرب الفِكري، تمثَّلت في الثَّورة على تقاليد التَّفكير السكولائي المُهيمن على الحضارة الغربيَّة طيلة القرون الوسطى، شعارها الشجاعة في استعمال العقل بعد تحريره من قيد الوصاية؛ فإنَّنا هنا سنقدم رؤية "**جلال آل أحمد**" الخاصة للتنوير التي تتغذى على وتتغنى بمبدأ الذَّاتية الذي سلبته المؤسسة الكنسية على حساب مبدأ العقلانية والعدمية ، إذ يَعُدُّه العصر الذي يصير فيه الإنسان مفصولا عن المؤثرات الطبيعية وينشغل بذاته ويتحكَّم في مصيره، يواجه قدره بمفرده دون أي مساعدة سماوية أو أرضية ودون أدنى انتظار من العالم الخارجي أو العُلوي، يعتمد على نفسه فقط، وبهذا يصبح حُرًا طليقًا ومسؤولا، في هذه الفترة الزمنية تطوَّرت الحالة الفِكرية للبشر على أساس من التجارب والتَّفاعل الصناعي وانتشرت رؤية جديدة في كلّ المجتمعات البشرية أنهت الخوف من الظواهر الطبيعية. يُنظر: جلال آل أحمد، **المستنيرون "خدمة وخيانة"**، ترجمة سلوى عباس أبو غزال، مراجعة السباعي محمد السباعي، المجلس الأعلى للثَّقافة، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 2005، ص26.

1- ريوين كونيل، **النَّظريَّة الجنوبية**، ص184.

مُساوقة منا للقرائية الدباشية لـــ"**جلال آل أحمد**" الما بعدية ؛ فإنَّنا سنشرك هواجس هذا الأخير مع بعض قلق رواد "**النَّظريَّة النَّقدية**" أو "**مدرســـة فرانكفورت**"، إشـــادة منا بفعالية طروحاتهم وليس بغية التفصيل فيها، هذا إذا جاز لنا طبعا إقران إحداثياتهما معرفيًا، مُتوسمين بمدى قدرة "**جلال آل أحمد**" على اســـتشـــعار مزاعم الثَّقافة الغربيَّة وقِيَّمها التنويرية ناصـــعة السواد عبر إبانته لتناقضات مبادئ الحداثة، لعلَّ أجلَّ تلك المبادئ مبدأ العقلانية الذي سرعان ما تُرجم إلى نظام شـــمولي وإيديولوجيات تُســـهل عملية اختزال الذَّوات الإنســـانية/ الإيرانية في مجرد أرقام بإيعاز من التكنيك (التقنية)* أو الآلة كما يُقاربها "**جلال آل أحمد**"، إنَّ عقلانية الاقتصـــاد الرأســـمالي "**علاوة على إفرازها أفرادا ذوي وداعة ودماثة الغرض منهم تقديم أكبر خدمة ممكنة للآلة، فإنَّها تُكَوِّن أيضـا أنواعا من البشـر، يمكن تسـميتهم بـــ"الأبطال الجاهزين"، على غرار "البيوت الجاهزة"، ومن هؤلاء مثلا نجوم الســينما ورواد المركبات الفضـــائية، وقد تبدو هذه الظاهرة منطقية، لأنَّك حينما تجعل النَّاس كلَّهم من قماش واحد بحيث لا يتميز أحدهم عن الآخر بشـيء ، فلن يكون أمامك بدٌّ من أن تكســر هذه الرتابة البشــرية المبتذلة**"[1]. حيث بإمعان نظرنا في حاشية المقطع المُورد يتبادر إلى فهمنا تصوُّرين يُكمّل أحدهما الآخر، أوَّلهما: تقليد ماركسي

*- **التقنية The Technique:** حتى وإن أُعيب علينا منهجيًا الاســـتئناس بآراء "**مارتن هايدغر**" لإلغاء "**حميد دباشي**" أية إمكانية أن يكون "**جلال آل أحمد**" هايدغريا؛ فإنَّنا سنتودد إليه كلَّما سنحت لنا الفرصة للمنّ عن أفضـال آرائه المتفاوتة على "**مدرسـة فرانكفورت**"، وليس بُغية ترسـيخ أوهام الهايدغرية المُخْتَلَقَة لـــ"**جلال آل أحمد**"، وعليه تأتي تفرقة "**مارتن هايدغر**" بين التقنية وماهية التقنية؛ تفرقة تأصـيلية، إذ من غير المعقول الحديث عن نقد موضـــوعة التقنية دون التعريف بماهيتها، فالأولى -التقنية- إلى حدود **أفلاطون**، كانت مرتبطة دائما بالكلمة "**أبيســتيون**" وهي تعنى العلم أو المعرفة، الاثنان اسـمان للمعرفة بالمعنى الأوسـع، فهما يعنيان فعل القدرة على الاهتداء في شيء ما، والتَّعرف إليه، فهي إذن التقنية شـكل من أشـكال الانكشـاف، تنشـر كينونتها في المنطقة التي وجد فيها الانكشـــاف، واللاتحجب، والاليتيا، أي حيث وجدت الحقيقة، أمَّا الثَّانية ماهية التقنية ليســت مطلقا شـيئا تقنيا، إنَّنا لن ندرك أبدا علاقتنا بماهية التقنية طالما اقتصـرنا على تمثُّلها وممارسـتها، وعلى محاولة التلاؤم معها أو الهروب منها، إنَّها متخفية، بحُكم أنَّ كلَّ ما هو جوهري، لا فقط ماهية التقنية وحدها، يبقى مُزويًا ومُتخفيًا لأطول مـدة ممكنـة تحـت قوتهـا التَّوجيهيـة، بمعنى إيـديولوجيتهـا. يُنظر: مـارتن هيـدجر، **التقنية، الحقيقة، الوجود**، ترجمة محمد ســبيلا، عبد الهادي مفتاح، المركز الثَّقافي العربي، بيروت، لبنان، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى، 1955، ص43-66.

1- جلال آل أحمد، **نزعة التَّغريب**، ص149.

ترسـخ لـدى تحليلات أغلـب الفرانكفورتيين، تَمثَّـل في تفعيـل مفهوم **"التشـيؤ"** و**"الاغتراب"*** كأسـاس مرجعي لمناقشـات أصحاب النَّظريَّة النَّقدية لبنية السـوق العقلاني العالمي، ففي **"الوقت الذي طرحت فيه النَّظريَّة النَّقدية مساءلة جدية بصدد المفهوم الشمولي للمجتمع كما تجلى في التطبيق الواقعي للماركسية، فإنَّها جعلت من النَّقد الماركسي لبنية الاقتصاد الرأسمالي وآثاره الاجتماعية أحد أهم الأصـول التي انطلقت منها كمرجعية لتحليل الأوضـاع الاقتصـادية والاجتماعية في المجتمع الغربي المعاصـر، وتحديدًا فإنَّ مفهوم ماركس حول تشـيؤ العمل كان المدخل الأكثر أهمية بالنسبة لأصحاب النَّظريَّة النَّقدية"**[1]. وبإمكان أيّ متتبع لتحليلات براكسـة فِكرهم أن يخرج بالنتيجة ذاتها، فهم إمَّا ينطلقون من فكرة التشييء الماركسية أو ينتهون إليها حين التفقه في الاقتصاد الرأسمالي اللاعقلاني.

---

*- **التشـيؤ The Reification**: في عام **1932** وقع حدث فِكري اسـتثنائي، في ذلك العام، نُشِـر أخيرا كتاب **"مخطوطات عام 1844 الاقتصادية والفلسفية"** لـ**"كارل ماركس"** مصحوبا بنقد رائع لـ**"هربرت ماركوز"** وذلك في دورية **"جورنال أوف سـوشـيال ريسـيرش"** التي تصـدر عن المعهد، لقد هُربت المجموعة سِـرًا من معهد **ماركس وإنجلز** في موسـكو عن طريق مدير المعهد **"ديفيد ريازانوف"** ، حيث تظهر هذه المخطوطات كتابات **ماركس** على أنَّها مسـاهمات أولية للعناصـر الأنثروبولوجية والوجودية للشـقاء الإنسـاني، وليس لعنصـر الاسـتغلال الرأسـمالي ذي الطابع الاقتصـادي البحت، كما تُرجع جذور الاغتراب إلى العجز عن اسـتيعاب آليات عمل التَّاريخ وإخضـاعها للسـيطرة البشـرية، إذ قصـة الفردوس المفقود تسـبق خسـارة الأشـياء من أجل عالم التبادل السـلعي من هنا الاغتراب ينطوي على تعاسـات الماضـي التي يسـميها **"هيغل" "معاناة الروح المطلقة"** ، وعندما يصـبح العالم الموضـوعي في كلّ مكان حول الإنسـان في المجتمع، عالم القوى الجوهرية للإنسـان ، ومن ثمَّ واقع قِواه الجوهرية؛ يمكن أن تصـبح كلّ الأشـياء في عينه تشـيؤا له، أي تصـبح أشـياء تؤكد على فرديتها وتحققها. يُنظر: سـتيفن إريك برونر، **النَّظريَّة النَّقدية "مقدّمة قصيرة جدا"**، ترجمة سارة عادل، مؤسسة هنداوي للتعليم والثَّقافة، القاهرة، مصـر، الطبعة الأولى، 2016، ص41-44، إلى هنا يبقى الغموض يخيم على مصـطلح **"التشـيؤ"** لوكاتشـي الأصـل والذي يقصـد به **"كارل ماركس"** أنَّ الإنتاج الرأسـمالي يركز اهتمامه على السـلعة المنتجة من حيث هي حصـيلة عمل مبذول وأدوات إنتاجية، وعليه تغدو قيمتها تتحدد من خلال سـعرها، أو بما يسـمى القيمة التبادلية وليس من خلال قيمتها الاسـتخدامية. يُنظر: توم بوتومور، **مدرسـة فرانكفورت**، ترجمة سـعد هجرس، دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثَّقافية، طرابلس، ليبيا، الطبعة الثانية، 2004، ص177.

1- عبد الله إبراهيم، **المُطابقة والاختلاف: المركزيَّة الغربيَّة**، ص434-435.

أمَّا ثاني تصـوُّرينا اللذان وجههما الاقتباس الآل-أحمدي سـابق الذكر، يتجلَّى في اسـتدعاء الرؤيا الفنية الماركوزية الواحدية (عقلنة الفن) الثاوية في كتابه **"الإنسـان ذو البعد الواحد"*** التي شأنها شأن اللآلة التقنية، إذ يلامس تفكير **"جلال آل أحمد"** السوسيولوجي المساوي بين الإنسان وباقي الظواهر الفيزيقية؛ البعد الترشـيدي الهيمني الممارس على الفرد الإيراني من خلال ترويضـه أداتيا وإغراقه في سـيرورة لامتناهية من اللهث وراء تلبية حاجيات وهمية، ما يضـمن إذن للرقابة استجابة الذَّوات الإيرانية المتأوّربة، قصريًا لحتميات تطوُّر المجتمع الصناعي.

تُندد التَّبصـرات الآل-أحمدية بضـرورة تبيُّن خيط العقل التكنولوجي الأبيض من خيط اللاعقل التكنولوجي الأسـود، الـذي ضـلـل أفراد المجتمع الإيرانيّ بهلويّ الحُكم وحـاد بهم عن توجهاتهم السياسية؛ لأنَّه في نظره تتلخص إرادة الآلة الغربيَّة على الدوام، في تفتيق أواصر النسيج الثَّقافي للمجتمع الإيرانيّ الإسلاميّ، والشاهد على ذلك شـرط الاصـطفاف أمام الآلة التقنية **"أحد ضـروراتها، إنَّه العلة والمعلول في آن واحد، فارتداء زي موحد قبال الآلة، والاصطفاف اليومي في المعامل، الحضـور والانصـراف في سـاعة محددة، الانهماك في عمل واحد مملٍ طيلة العمر، تصـبح جميعها بعد فترة عادات ثانوية لكلّ المرتبطين بالآلة، وتأتي في المرتبة الثالثة عادات المشـاركة في الأحزاب السـياسـية والاتحادات، وهذا ما يتطلب أزياءً وأفكارا وتحية موحدة ، وهي بدورها ظواهر تفرضها الآلة على المجتمع"**[1]. من هذا المطلب الآلي الداعي **"جلال أل أحمد"** شعبه إلى اسـتشـراف خُبث وظيفة الآلة؛ تتكشَّـف لنا طريقة من طرائق اشـتغال القِوى الخفية المهينة لا على الحياة الاجتماعية، وإنَّما على الحياة السياسية للإيرانيين اللذين كانوا مُتأهبين أصلا لسيطرة أرباب الآلة التقنية على كينونتهم؛ أي امتثال الأنطولوجيا لسـلطان الماكينة التكنولوجية، وهو تشـبيهيًا المنحى التسـيسـي ذاته الذي كان قد سـلكه **"يورغن هابرماس"** في الضفة الألمانية عندما

---

* **- الإنسـان ذو البعد الواحد One-Dimensional Man**: هو الإنسـان الذي اسـتغنى عن الحُريَّة بوهم الحُريَّة، إنَّ إنسان البعد الواحد يتوهَّم أنَّه حر لمجرد أنَّه يستطيع أن يختار بين تشكيلة كبيرة من البضائع والخدمات التي يكفلها له المجتمع تلبيتا لحاجياته الوهمية، من صـنع الدعاية والجماهير، فما أشـبهه من هذه الزاوية بالبعد الواحد الذي يتوهم بأنَّه حر لمجرد أن منحت له حرية اختيار سـادته!. يُنظر: هربارت ماركوز، **الإنسـان ذو البعد الواحد**، ترجمة جورج طرابيشي، منشـورات دار الآداب، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، 1988، مُقدّمة المترجم، ص12.

1- جلال آل أحمد، **نزعة التَّغريب**، ص143.

جادل على أطروحة **"هربرت ماركوز"** الأساسية بمناسبة الذكرى السبعينية له، **"والتي مُؤداها أنَّ القُوَّة المحررة للتكنولوجيا، تحويل الأشياء إلى أدوات، تنقلب إلى قيد على التحرير، وتحوّل الإنسان إلى أداة"**[1]. أوبتعبير ماركسي قد تشيأ (تحوّل الإنسان إلى شيء)، حينما استفاق العالم الغربيّ من حلم يقظة التسيُّد على الطبيعة بالآلة التقنية وتسيَّدت بالمقابل هي على كينونته الأنطولوجية.

من بين إحداثيات تقاطع التَّحليلات الآل-أحمدية مع مُخرجات نقاد المدرسة الفرانكفورتية، تتوافد علينا هذه المرة حمولات مُقاربات **"ماكس هوركهايمر"** للفاشية*، حالما قام **"جلال آل أحمد"** بتحليل المشهد العالمي أنذاك، وصوَّر لمجتمعه الإيرانيّ حالة تأزم العالم الغربيّ المغرق للبشرية في بحر أحمر ابتغاء الاتعاظ، حيث اعتقد أنَّ **"إحدى أزمات الحضارة الغربيَّة، تتمثَّل في بيانات التحذير الدائمة التي يجب أن تطلقها الليبرالية** ضد النزعات الفاشية، ففي فرنسا هناك معالي ديغول والأزمة الجزائرية، هناك أيضا اليمينيون المتطرفون من عسكريين وغير

1- يورغن هابرماس، **العلم والتقنية كـ "إيديولوجيا"**، ترجمة حسن صقر، منشورات الجمل، كولونيا، ألمانيا، الطبعة الأولى، 2003، ص05.

*- **الفاشية Fascism**: مصطلح مشتق من الكلمة الإيطالية **"Fascio"** بمعنى التجمع، استخدم في أوَّل الأمر كوصف للحزب الذي ألفه **"موسوليني"** في إيطاليا عام **1919**، هي حركة دكتاتورية إرهابية صريحة من أشد عناصر رأس المال المالي، رجعية، شوفينية، وإمبريالية، حيث يعكس تأسيس الفاشية عجز البرجوازية الحاكمة على الاحتفاظ بسلطتها بالوسائل الديموقراطية العادية كما تنزع الفاشية القِوى المناهضة للشيوعية، وهي توجه ضربتها الأساسية للأحزاب الشيوعية والعمالية، كانت الفاشية تتخفى في ألمانيا تحت اسم الاشتراكية الوطنية، أمَّا إيديولوجيتها فهي النزعة اللاعقلانية، الشوفينية، والعنصرية، والنزوع نحو اللاإنسانية. يُنظر: توم بوتومور، **مدرسة فرانكفورت**، ص190، و م. روزنتال، ب. يودين، **الموسوعة الفلسفية**، ص325-326. أمَّا فيما تعلَّق بعناصر التَّكثيف الدَّلالي الهوركهايمري لموضوع الفاشية على غرار زملائه من المدرسة الفرانكفورتية؛ فإنَّه لا يسعنا المقام هنا لعرض تشعباتها، لهذا يرجى ممن يود إشباع فضوله المعرفي الاطلاع على كتاب سبق وأن ذكرناه في فصلنا الأوَّل هو كتاب **"جدل التنوير"شذرات فلسفية"** المشترك بين **"ماكس هوركهايمر"** و**"ثيودور أدورنو"**.

- **الليبرالية Liberalism: رغم أنَّ المصطلح لا يشير إلى عقيدة واحدة، إلَّا أنَّها تعتبر بمثابة اتجاه في الفلسفة السياسية يقترن بفكرة الحرية، وتعني الليبرالية مجموعة من الأفكار والقِيَّم التي تدور حول الفرد والسلطة وترمي إلى تحرير الفرد من كلّ القيود، بحيث يرجع انتشار هذا المصطلح إلى تكوين حزب سياسي في إسبانيا سمي بالحزب الليبرالي، شاع بعدها المصطلح في أوروبا وقصد به أعضاء النَّظام البرلماني ودعاة حُريَّة الفِكر وحُريَّة التجارة وحُريَّة الملكية. ينُظر: توم بوتومور، **مدرسة فرانكفورت**، ص200.

عسكريين بقيادة الشقاة المتطرفين في "الفرقة الأجنبية"، وهؤلاء يصبغون بين يوم وآخر شوارع باريس والجزائر بدماء أنصار حل الأزمة الجزائرية، وفي إيطاليا وألمانيا، هناك بقايا ذوي القمصان البنية، وفي أمريكا ظهرت تشكيلات "برج سوسايتي" الذين يعتبرون حتى ايزنهاورشيوعيا!، وفي بريطانية هناك نهضة استقلال اسكتلندا، وفي كل مكان ثمة دودة من نفس الشجرة، تنخر فيها بلا رحمة"[1]. ليكون بهذا الاتعاظ الآل-أحمدي كما فهمه لاحقا مجتمعه دعوة صريحة ليس إلى التعقل أمام وحشية الآلة التقنية اللاعقلانية؛ بل التحريض على إنشاب ثورة إسلامية إيرانية تعصف زوابع إيديولجياتها بكلّ ما هو غربي حداثوي الأصل، لأنَّه وِفق التوقيت الآل-أحمدي المُفترض في ختام كتابه " **غرب زدگی**" (الفصل الثَّالث عشر **"اقتربت الساعة"**)*، قد اقتربت ساعة النَّقاهة أو ساعة الثَّورة الإسلامية رغم المُكذبين بالوباء الغربيّ الفتاك أوالمُعرضين عنها.

1- جلال آل أحمد، **نزعة التَّغريب**، ص141.

*- نتلمس هنا في الفصل الثَّالث عشر من كتاب " **غرب زدگی**" المُعنون بـ **"اقتربت الساعة"**: تناصًا دينيًا لـ**"جلال آل أحمد"** مع قول الله تعالى في سورة القمر: ﴿ٱقۡتَرَبَتِ ٱلسَّاعَةُ وَٱنشَقَّ ٱلۡقَمَرُ ۝١ وَإِن يَرَوۡاْ ءَايَةٗ يُعۡرِضُواْ وَيَقُولُواْ سِحۡرٞ مُّسۡتَمِرّٞ ۝٢ وَكَذَّبُواْ وَٱتَّبَعُوٓاْ أَهۡوَآءَهُمۡۚ وَكُلُّ أَمۡرٖ مُّسۡتَقِرّٞ ۝٣﴾ **[سورة القمر: ١ - ٣]**، فضلا عن تمظهر تناصي آخر تضمنه الفصل تجلَّى في تقليد **"جلال آل أحمد"** لرواية **"ألبيركامو Albert Camus "** **"الطاعون"** المنقولة إلى الفارسية من قِبله، وسعى إلى إقامة استعارة كبرى بين أهوال الطاعون وبين التَّغريب الذي أصيبت به **إيران**، بدافع منه لاكتشاف حقيقة ما أراده **"ألبيركامو"**، عندما بلغ بالتَّرجمة ثُلث الكتاب أدرك غايته، بل رآها رأي العين، وجد أنَّ الطاعون من وجهة نظر **"ألبيركامو"** ليس سوى التَمَكْنُن، فهو الذي يقضي على الجمال، الآداب الإنسان، الارتباط بالسماء، ويأتي على كلّ شيء، وهذه هي حدود مسألة مآرب الغرب، ومن ناحية أخرى يمضي على الخطى ذاتها لكن مع مسرحية **"أوجين يونسكو Eugene Ionesco "** **"وحيد القرن"** التي أيضا تروي وقائع مدينة سُكانها يُمارسون حياتهم بصفة عادية على الرغم من أنَّ مرضًا خطيرا يُهدد استقرارهم كان **"المسخ"**، تحوُّل الإنسان إلى كركدن **(وحيد القرن)**، بحيث هذه المسرحية لها القدرة الفائقة على إبانة الطريقة التي يسلكها المواطنين يوما بعد يوم صوب الانمساخ إلى هذا الحيوان الهائل، كآخر طرق الصمود بوجه التَمَكْنُن، إذ باعتباره مُسلمًا من الصدر الأوَّل، من المؤمنين بالوحي السماوي، يرى بأنَّ كلّ من **"ألبيركامو"** و**"أوجين يونسكو "** رموزًا لمصير الإنسانية التي إن لم تشأ التمزُّق تحت عجلات الماكنة، فعليها الدخول في جلد الكركدن، إنَّه يرى كلَّ هذه المصائر الروائية أجراسًا تُنذِر باقتراب الساعة الأخيرة. يُنظر: جلال آل أحمد، **نزعة التَّغريب**، ص156-159.

ثالثا: روشنفكر ؛ المستنير الإيرانيّ بين الخدمة والتأوّرب

نافلة عرضنا الأنموذج الآل-أحمدي الانتقادي لمجمل السياسات الحداثية التي هرول حُكام دولته الإيرانية البهلويين إلى تبني قيمها المُتآكلة، وتطبيقها على رعاياهم دون أدنى مراعاة للخصوصيات الدّينية، والتَّاريخية، والثَّقافية التي تَطَبَّع بها المجتمع الإيرانيّ على امتداد الأزمنة؛ هذا الأنموذج الذي نشده من خلال كتابه المائز والمحير " **غرب زدگی**" وحجز موقعه الثَّقافي المابعدي سليله "**حميد دباشي**"، فإنَّنا سننكب على مواصلة تقصي الأفكار التي ابتدعها "**جلال آل أحمد**" ووجهت فيمايلي منظومة "**حميد دباشي**" المعرفية ضمن إطار التَّعيين ما بعد الكولونيالي، لكن هذه المرة مع مساهمة آل-أحمدية تأليفية أخرى جيئت بعنوان " **Dar Khedmat va Khiyanat-e Roshanfekran**/ "**المستنيرون "خدمة وخيانة"** / **On the Services and Treasons of Intellectuals**" تكملة للعبة تخمين إحداثيات المعرفة الإيرانية وتقاطعها مع نظيراتها من الدُّول الشرقية العالمثالثية .

1- تحديد ماهية المستنير

عسانا أن نستهل مسيرة اكتشاف الدهاليز الآل-أحمدية من أولى الوحدات الدَّلالية الإستشكالية الظاهرة في عنوان مؤلفه؛ بإنارة المفهوم المركزي الذي يحوم حوله "**جلال آل أحمد**" ألا وهو مفهوم "**المستنير Roshanfekran** " الذي يبدو لنا ابتداعه، معنى ذلك أنَّه قد عاود رسم حدود التَّصوُّرات الذّهنية لمصطلح "**المستنير**" ابتغاء تقريب دلالاته إلى ذهن المتلقي الإيرانيّ وتغريب ألفة إدراك القارئ العربيّ من ناحية ثانية، فكانت البداية بتحرّيه عن لحظة عبور مصطلح "**Intellectual**"*

---

*-**Intellectual**: يُرجع "**جلال آل أحمد**" أصل المصطلح إلى الجذر اللاتيني لكلمة "**أنتلكتواليس**" وهي اسم مفعول، صفة تركيبية من "**أنتلي جري**" مصدر لاتيني يعني الإدراك، الفهم والذكاء، ولا شك أنَّ أفضل تعبير يحل محل تعبير "**أنتلكتويل**" هو التَّعبير الفارسي "**هوشمند**" أي الذَّكي، أو "**فهميده**" أي الفاهم، مع الأخذ بعين الاعتبار أنَّ المفهوم الاجتماعي للكلمة يوحي بالزعامة، الريادة، والتقدُّم، فيجب أن نضع بدلا منه كلمات مثل "**بركزيده/ المختار**"، أو "**فرزانه/ الحكيم**"، أو "**بيشاهنك/ المقدم الطليعي**"، مع الانتباه إلى كلمة "**أنتليجانسيا**" التي انتقلت إلى اللُّغات الأوروبيَّة عن طريق الآداب الماركسية والروسية وهي بمعنى "**العلماء الأذكياء**"، وهي كلّها محاولات تُرجمية -أسقطنا عددا مُعتبرا منها- لا تساعدنا على تخريج حُكم تعريفي للمصطلح بقدر ما تُلقي بنا في غياهب التَّيه المصطلحي. يُنظر: جلال آل أحمد، **المستنيرون**، ص17-18.

إلى اللُّغة الفارسية وأوجه تقلُباتها الدَّلالية الممكنة، حتى استقرَّ بها الحال في لفظة **"المستنير"** المتمايزة عن **"المتنوّر"**، فالأولى باختصار تنبع من ذات الإنسان الإيرانيّ والثَّانية من عقل الإنسان الغربيّ، في حين أنَّ هذه التفرقة المبدئية تقودنا إلى معرفة من يَصدُق عليه حُكم الاستنارة والمستثنى منه على سبيل تصنيف إجرائي حدَّده **"جلال آل أحمد"** تِبعًا لزُمرتين من النَّاس، أوَّلهما **"الشخص أسير الجسد والبطن، بمعنى تلك المجموعة من البشر التي تعتبر قاع المجتمع، تستهلك فقط، تقضي عمرها جريا وراء لقمة العيش وكل همها هو إشباع بطونها يمثلها في المقام الأوَّل (العمال، المزارعين، وأصحاب الحرف)، ثانيا: الشخص أسير التزمت، التزمت الدّيني أو السياسي، بناءً على هذا فإنَّ "مُشرعا" في الدَّين لا يمكن أن يكون مستنيرا، وأيضا أي عسكري آثر الطاعة العمياء لأولي الأمر"**[1]؛ أي أنَّ **"جلال آل أحمد"** أقصى من دائرة التنوير صنفين تتضاءل احتمالية وقوع صفاته **"الفرصة، الجرأة والإجازة"** عليهم، أحدهما لا يرى ولا يُفكّر أبعد من بطنه، والآخر إمَّا يمتثل لسلطان أحكام الربوبية أو لسلطان التشريعات السياسية، وبحسبه لن يسود التنوير إلَّا عندما يرتقي الإنسان بمشاغل كينونته الجسدية، إلى مصاف التفكُّر اللامشروط في رِفعة الذَّات الإنسانية.

وهكذا تجاوزًا منا للتَّصنيف الآل-أحمدي الإقصائي؛ نُظهر الحدود التي يقف المستنير الإيرانيّ عليها، والتي ترزح عند عتبة **"الشخص الذي يحمل الرؤية الكولونيالية التي يطرحها كرؤية علمية، أي أنَّه يتحدَّث عن العلم، الديموقراطية، والتَّحرر الفِكري في بيئة لم يطأها العلم الحديث حتى الآن، يستخدم حُريَّة الفِكر لا للوقوف في وجه الحكومة بل للوقوف في وجه الأسس التَّقليدية من دين، ولغة، وتاريخ، وأخلاق، وآداب"**[2]. وعليه يتضح لنا أنَّ توصيف **"جلال آل أحمد"** للمستنير الإيرانيّ ليس توصيفًا ساذجًا في جوهره، لأنَّه لخَّص بالفطنة الوظيفة الإجرائية الأولى والأخيرة للمستنير الإيرانيّ في عملية مساءلة النزعة الكولونيالية من قبل هذا الأخير، علاوة على تصديه ليس فقط لأجهزة الدَّولة؛ إنَّما لأنظمتها الدّينية، واللُّغوية، والاجتماعية، والسياسية التي بفعل قِواها الخفية تهيمن على أنماط تفكيرهم وتسليهم حقَّ المُعارضة الشاملة.

1- يُنظر: جلال آل أحمد، **المستنيرون**، ص28.

2- المرجع نفسه، ص39.

يمضي **"جلال آل أحمد"** في مسعاه الطوبولوجي مُخلّفًا وراءه جملة من الاستفهامات حول جوهر التنوير، وكذا طرائق تكوين المستنير بصفة عامة والمستنير الإيرانيّ بصفة خاصة، وهذه المرة بتضييق مجال التصنيف وخصخصته، لينتقل بنا إذن من ثنائية المستنير الإيرانيّ والمستنير الغربيّ الكبرى، إلى ثنائية المستنير القوميّ والمستنير المتأوّرب الصغرى، دون فكاكنا من ربقة التساؤلات التي لا تزيد إلَّا من حجم الالتباس المفاهيمي عِوضًا من إقامته، فكان التساؤل عن قصدية هذه الثنائية الآل-أحمدية عتبة تصنيفية ثانية نبتغي استجلاءها.

أ- <u>المستنير الإيرانيّ/ القوميّ</u>

يُباشر **"جلال آل أحمد"** عملية تفصيل الثنائية التَّصنيفية الصغرى، عن طريق التنقيب على أولى شخصيات إيرانية بمقدوره إسقاط وظيفيًا التَّوصيفات التي كان قد ميَّز بها المستنير الإيرانيّ عن نظيره الغربيّ، إنَّ "أوَّل شخص ممكن ذكره كمثال للتنوير في تاريخ **إيران** هو **"كئومات"** المعروف في التَّاريخ الأكميني **"الهخامنشي"** باسم **"كئومات الغاصب"**، لأنَّ الكثيرين من المستنيرين الذين ظهروا بعده كانوا في ذلك الفضاء التَّاريخي مثل سلسلة في أحد القصائد الطويلة، قاموا بتكرار أعمال **"كئومات"** عندما كانت الأحكام سواء الشرعية أو العرفية تظهر في شكل **"آية"** ، ثمَّ يصل الدور إلى السيد **"زرادشت"**، فهو أيضا رجل دين وقام بثورات وكان يريد أن يرتب لإدارة زعامة روحانية في عصره، الإيرانيون يعلمون أنُّه على خلاف **"كئومات"**، فـ**"زرادشت"** لم يعمل عن طريق العرف، ولكن بدأ خطواته عن طريق الشرع فقط، صحيح أنَّ النُّصوص الأصلية للدّين الزرادشتي لم تدون إلَّا في أواخر عصر الأشكانيين، ولم تصبح دينًا رسميًا إلَّا في العصر الساساني، ولكنها كانت قادرة على إلغاء تعدد الآلهة لدى الأقوام الآرية على مدى **400** عام ما بين معبودات متعددة، يليه **"ماني "** الذي حلَّ الخلاف القائم بين **"أورامزدا"** و **"أهريمن"** في الدّيانة الزرادشتية، وبغض النَّظر فإنَّ **"ماني"** هو أوَّل شخصية استشهدت في سبيل التمسك بآرائها، أي أوَّل شهداء طريق العقيدة في **إيران**، بعد ذلك يأتي الدور على **"مزدك"** ألمع وجوه المُعارضة والمُحاربة، أمَّا في العصر الإسلاميّ فسيكون أمام **"سلمان الفارسي"**، **"أبي ذر الغفاري"**، وهذا كلُّه يعني أنَّه منذ بداية الحضارة في **إيران** وحتى استقرار الحكومة السامانية، قد قاموا هؤلاء بنوع من التنوير الفِكري الخفي الذي كان الأساس لأفكار من والاهم"[1]، إلى هنا مع كلّ هذه المقدّمات التَّاريخية لم

1- يُنظر: جلال آل أحمد، **المستنيرون**، ص99-107.

نُدرك رفقة **"جلال آل أحمد"** غايتنا الرَّئيسة وهي الانتهاء إلى توصيف بيِّن لتصنيف **"المستنير الإيرانيّ/ القوميّ"** وحصدنا فقط سلسلة من الهرطقات التَّاريخية لافتقار الجرد الآل-أحمدي إلى المصداقية التَّاريخية والعقلانية، فكان تنقيبه عبارة عن احتفاءات برموز أسطورية البُعد لا تسمن ولا تغني القصدية التَّوصيفية.

في سياق التَّحليل عينه يتكشَّف لناظرنا تناقض داخلي للجرد التَّاريخي، الأسطوري الآل-أحمدي؛ قطعًا حالما يُقدّم **"المستنير الإيرانيّ/ القوميّ"** على أنَّه **"العارض دائما للسلطة الخالية من الفِكر، إنَّه المُشكّك، والمُناقش، والرَّافض، والمُطالب بأساليب ووضع أفضل، المُتسائل دائما، غير القانع دائما بكثير من الإجابات ولا لأيّ شيء إلَّا لنوع من عالم الغيب، أي أنَّه لن يقبل أو يرضي بأيّ شيء أعلى وأكبر من الواقع الموجود والملموس"**[1]. فطرح إذن تارة **"المستنير الإيرانيّ/ القوميّ"** مُتلبسًا في عباءة ميتافيزيقية تستر عورات تولي الآلهة تدبير شؤون العالم الفيزيقي، وتارة أخرى على أنَّ ذلك الأخير هو بالتَّعريف اللامطمئن والثَّائر على جبروت المعرفة الماورائية الخاوية عروشها من مثقال ذرة تعقُّل، الأمر الذي عطَّل مفهوم **"المستنير الإيرانيّ/ القوميّ"** ومفهمتنا له على حد السواء.

ب- المستنير المتأوّرب

نعثر في الشق الثَّاني من التَّصنيف الأصغر على علامة مميزّة لـ**"المستنير المتأوّرب"** عسى إبانتنا لها تزيل لبس شق التصنيف الأصغر الأوَّل **"المستنير الإيرانيّ/ القوميّ"**، على اعتبار معرفة الأشياء أو المفاهيم أحيانًا تدرك بأضدادها؛ تلك العلامة هي علامة موضعية في الخريطة الاجتماعية، بمعنى أنَّ **"جلال آل أحمد"** في خضم مسيرته الطوبولوجية ثبت على حد البيئة التي عاش أو يعيش فيها ذلك المستنير، حيث يزعم أنَّ **"المستنير المتأوّرب"** يتخبَّط بين **"أحضان التبعية السياسية وفي العاصمة صاحبة الرّيادة ذات الخبرة الفائقة بجميع المؤسسات التَّعليمية، المعملية، والمتحفية التي جاءت عن طريق السلب الاستعماري، وأنَّه استمد هذه القدرة على ذلك عن طريق البحث فيما وراء الطبيعة الجديدة بدلا من البحث فيما وراء طبيعة الأديان القديمة والتي تحتوي على النَّظرة العلمية القائمة على أساس حُريَّة الفِكر"**[2]. هذه الميزة التنويرية

1- جلال آل أحمد، **المستنيرون**، ص110-111.

2- المرجع نفسه، ص40.

الجوهرية التي لطالما افتقر إليها **"المستنير الإيرانيّ/ القوميّ"** الأوَّل عندما ولى شطر سعيه، نحو إقامة فُروض المعرفة الماورائية التي حجبت قرونًا عديدة نور الفِكر الإنساني على أرض **إيران**.

من هنا يتوجب على **"المستنير المتأوّرب"** منتوج الغرب **"في كلّ مكان ينزله أن يهتم فقط بالتبعية السياسية، ويولي وجهه شطر المتروبول (العاصمة الغربيَّة) وبالكعبة التي تربى ونما فيها فقط، حتى أنَّه يصبح أداة استعمارية تكسر عوامل المُقاومة المحلّية، وجميع المستنيرين في إيران منذ هزيمة حرب البترول وما بعدها كانوا هم أساس كلّ الوظائف الحكومية باستثناء القلة القليلة منهم"**[1]. وكأن **"جلال أحمد"** اختزل مُتاجرة **"المستنير المتأوّرب"** الإيرانيّ لغاياته القوميَّة في الأسواق المتروبولية إلى التبعية السياسية فقط، وأغفل جانب التبعية الفِكرية المُميّز لهذا الصنف من المستنيرين على سبيل سداد أقساط الترشيد الغربيّ، مرد هذا إلى النزاعات السياسية التي شهدها **"جلال آل أحمد"** أنذاك في **إيران**، وكباس أحزابها على نفس الفِكر **(أحداث الثَّورة الدُّستورية/ المشروطة)**، جعلته يغالي حين مساواته لوظيفة **"المستنير المتأوّرب"** مع خدمة التبعية السياسية الأولى والأخيرة للمستنيرين، ومن ثمَّ تحميلهم وِزر إجهاض تلك الثَّورة.

2- مواقع المستنير

أمام هذه التَّصنيفات والتَّوصيفات المُعممة للمستنير الإيرانيّ، لا عجب من أن يرنو **"جلال آل أحمد"** إلى اكتشاف المواقع التي أوجدوها المستنيرين وأتاحت لهم إمكانية التحرُّك والانتقال السلس بين **"الهنا الإيرانيّ"** و**"الهناك الغربيّ"**، فعلى مدى الخمسين أو الستين عاما الأخيرة والمستنيرون الذين يعتبرون أنفسهم صفوة المجتمع قد وجدوا لأنفسهم أماكن **"مجالس أنس"** ومصانع لصناعة التنوير مثل **(الغرب، أمريكا، الجامعات، المدارس)**، وقد أحرزت لها تألقا ورونقا، فهم بسبب عزلتهم عن المجتمع، كانت لهم دائما أماكنهم الخاصة، مثلا عندما نسمع عن تواجد المستنيرين في الجبهة الشعبية التي كان حينها ثقل المغناطيس مُنجذبًا تجاه السياسة الإنجليزية، نحصل على أخبار مستنيري ذلك العصر، وفهم الكيفية التي ساوى بها المستنير الإيرانيّ حياته الفِكرية مع الفضاء الحياتي لمحيطه القوميّ، أي طريقة فك عزلته عن مجتمعه، لعلَّ حزب **"توده"** كان نموذجًا كاملا ألَّف بين أشرف المستنيرين وبين شعبهم في شكل نادي تنويري، هو نموذج كامل للحد الأقل من التنوير الغربيّ، هو حزب ليس لديه هدف، لا يعرف الطبقات، لا يعرف التنظيم،

1- يُنظر: جلال آل أحمد، **المستنيرون**، ص40-41.

ليس له دراية بالأصـــول والتَّشـــكيلات، لهذا كان دائما تابعًا للأحداث، وبالرغم من أنَّه تداخل مع النَّاس، إلَّا أنَّه لم يستطع أن يعطي لنفسه صورة قوميَّة أو محلّية، وراح يطرح العديد من مشاكل الدَّولة عِوضًا من حَلّها، أمَّا ثاني مجالس أنس المستنيرون تمثَّلت في المجامع الأدبيَّة والفنيَّة **(معارض الفن التشـــكيلي، الحفلات، نوادي الأفلام، المراكز التجارية، النوادي الخاصـــة)** التي يلوذ بها المســتنيرون من زحمة العامة، بحيث ينســون أنفســهم وهمومهم مع الشــعراء، مع أوتار العازفين، يبقى لنا نادي المطبوعات آخر النوادي التنويرية، وبالتحديد مجلتا **"مهر"** و **"ســخن"** اللتان كانتا بمثابة نبش في القبور، مُشبعة بالتَّغريب، كانتا مُكتظتين بترجمات غالبًا بعيدة عن المسائل الحيوية للمجتمع الإيرانيّ، وعليه هذه الصــور من نماذج النوادي التنويرية هي عبارة عن جزر متفرقة منتشــرة في عمق المجتمع[1]، لا تؤدي حتمًا إلى انخراط المســتنير الأقرب من الحكومة في مجتمعه ولا إلى انخراطية عامة الشعب في مجريات الحيوات السياسية.

خُلاصة

بالتالي فإنَّ محصــلة تطوافنا على الطروحات الآل-أحمدية التي يراها **"حميد دباشــي"** ما بعدية المنظور؛ هي مقدرتنا على قراءتها من خلال كتاب **" غرب زدگی"** الذي انكب فيه **"جلال آل أحمد"** على معاينة باثولوجيا التَّغريب ولا-عقلانية أداته التقنية المُجهضــة للطابع القوميّ الإيرانيّ، بصــفتها أولى محاولات التعبئة الثَّورية ووجهها الإيديولجي الأصح، بفضــل تأوُّل تأملاته تأوُّلا غير صحيح نسبيا نظرا لوهن حججه حول **"التسـمُّم بالغرب"**، وإغراقه للقارئ -من وجهة نظر حميد دباشــي- بوابل من الأمثلة تنمُّ عن جهله بتخصــصــات من قبيل التَّاريخ، والعلوم الاجتماعية، والاقتصــاد وما إلى ذلك، هذا الوهن ذاته نلفه أصــاب مفهومه المركزي حول المســتنير في **إيران** وأدواره، فهام خبط عشــواء يُقيم جردًا طوبولوجيا لمن يقع عليه فِعل التنوير، انتهى به الأمر مع ســلالات أســطورية تتعارض وغاياته، كلُّ هذه التَّناقضــات النَّظريَّة، والعهنات المنهجية، والتأوُّلات شَــكَّلت في نهاية المطاف أرضــية خصــبة لاســتنبات **"حميد دباشــي"** أمريكيًا مفاهيم **"جلال آل أحمد"**، من مثل تفكيك ثنائية **"الشــرق"** و **"الغرب"** الدراماتيكية المُفبركة بدءًا بإزاحة دُعابة **"الغرب"**، ثمَّ الإنتهاء إلى التســليم بـــ**"نهاية الإيديولوجيا الإســلامية والإيديولوجيا ما بعد الكولونيالية"** بعد إحصــائه بيانات الثَّورة الإيرانية الإيديولوجية ووضــع **"جلال آل أحمد"** في

1- يُنظر: جلال آل أحمد، **المستنيرون**، ص277-288.

مقدّمتها، فضلا عن توسيعه -**حميد دباشي**- لمفهوم المستنير واستبدال التصنيف الثنائي الآل-أحمدي بصنف واحد في عالمنا المابعدي ألا وهو المُثقَّف الكومبرادوري في ظلّ عجز الدُّول العالمثالثية عن تصعيد مُثقَّفين لا يتنكَّرون لأصلهم وقوميَّتهم .

المبحث الثَّاني: فرانز فانون؛ مَصَحَة الأقنعة العكسية

تمهيد

بقدر ما تتبدَّى لنا مشارب **"حميد دباشي"** الفِكرية بقدر ما تتخفَّى، فإذا كنا قد ألمعنا ذِكرى أوَّل الشخوص المُوجّهة للدهاليز المعرفية الدباشية **"جلال آل أحمد"** ، الذي ينعته دون مغالاة بـ**"إدوارد سعيد"** إيران؛ فإنَّنا سنهتدي في محطتنا البحثية هاته، بأمارة خِطابية تدللنا على ثاني أهم المرجعيات أو المُوجّهات الفِكرية الدباشية، والتي نجدها تتمخض على شاكلة ممارسة كتابية مُغايرة نوعًا ما لكيفية اشتغال النَّموذج الأوَّل الأوتوبيوغرافي، وذلك إذما احتسبنا منطق المفارقة الساخرة الذي تنطوي عليه الرؤية الشمولية الدباشية، بحيث تتطلَّب هذه المُمارسة العاكسة لمنطق المفارقة والسخرية قُدرات قرائية خاصة لا تتأتى لأيّ من قراء المُفكّر **"حميد دباشي"** السُذج، اللذين يكتفون فقط بالاستجابة لدُعابات هذا الأخير المعرفية، في حين لابد من التريث واستبصار إمكاناته التَّعيينية ومضامينها التمويهية التي يسعى دائما **"حميد دباشي"** مُجدِدًا نَفَسَهُ المابعدي إلى وصلنا بها، لتتمظهر إذن استراتيجيته المُخاتلة في إعادة تدوير الرُكام النَّقدي المتناثر على متن مؤلف المارتينيكي **"فرانز فانون" "بشرة سوداء، أقنعة بيضاء"**، وبعبارة أدق مُحاكاة إرثه الديكولونيالي عن طريق مُماحكة أو تقليده الصياغة العناوينية الفانونية، ليس سبيل التعرُّف إلى كينونة ممارسته الخطابية المستوردة **"Brown Skin, White Masks "** **"بشرة سمراء، أقنعة بيضاء"** وكذا التعريف بها، سوى تحسُّس دقائق آثار حمولة الطروحات الفانونية على الخريطة الفِكرية الدباشية، ابتغاء منا أوَّلا: تبيُّن ثبوتية الموضع التَّقابلي الذي أُدرجت فيه أوَّل شخصية نقدية إسلامية إيرانية **"جلال آل أحمد"** مُوجّهة بطبيعة الحال لفِكر **"حميد دباشي"**، وثانيا: مُطاردة أوجه المُماحكة الدباشية اللامتماهية مع الخطاب الفانوني المُحاكى، علاوة على الوفاء بوعدنا الذي كنا قد قطعناه للقارئ في فصلنا الأوَّل حينما أرجأنا الإفصاح عن إسهامات **"فرانز فانون"** النَّقدية والتَّفصيل فيها على سبيل مرجعية بسيكانالية لفسيفساء تجارب **"هومي بابا"** الكولونيالية.

نُباشر عملية مُعاينة الاستراتيجية الخطابية التحويرية التي تسنى بمعيتها لـــ"**حميد دباشي**" إعادة إنتاج أفكار "**فرانز فانون**" بطريقة احترافية كآية عرفان لحظوة عمل هذا الأخير "**بشرة سوداء، أقنعة بيضاء**"، حتى غدت تقريبا أفكاره المُأسلبة -المُقلَّدَة أسلوبيا- مُماثلة حد اللاتطابق لأفكار مُماحِكِه المستوعبة بشكل جلي في علامة تعيين العنوان؛ بعودة أدراجنا إلى السياق المناسباتي الذي دعا "**حميد دباشي**" لاستحضار كلّية المؤلَف الفانوني والمُضي في إغنائه بدلالات وقائع سوسيولوجية، لتتزامن إذن مُعاودته القرائية للوصفة الفانونية الما بعد كولونيالية مع حدث سياسي لا يستهان به، تمثل في تولي "**باراك حسين أوباما Barack Hussein Obama**" رجل سياسي من أصل أفريقي لمنصب رئاسة الجمهورية في الولايات المتحدة الأمريكية، فعلى الرغم من الفارق الزمني الطويل بين حدث اقتحام رجل أسود فضاء المنزل الأبيض، وبين بؤرة تلاقي عاقلة "**حميد دباشي**" مع أفكار الأوَّلين، "**فرانز فانون**" أعلاهم منزلة؛ إلَّا أنَّه ظلَّ يستوحي سُنَنَه النَّقدية الما بعدية من زخم الماسبق .

لو سطرنا هذا التباعد القرائي، لكان بوسعنا تقدير المسافة الواصلة بين انولادة المتن الفانوني وبين احتضان "**حميد دباشي**" له، حيث سُجلت لحظة تلقُف "**عمل فانون الرائع أوَّل مرة عندما كان -حميد دباشي- شابًا في إيران سبعينات القرن الماضي، لا تزال أصوات " Post-e Siyah, Suratak-ha-ye Sefid" تتردد بطريقة أكثر رثائية في أذناه من " Black Skin, White Masks " حتى أكثر من عنوانه باللُّغة الفرنسية "Peau Noir, Masques Blanc"، منذ ذلك الحين قرأ ودرَّس روح كتاب " فرانز فانون" الهائجة تارة، والمهدئة مرات عديدة لا يمكنه تذكرها، تذكر الاقتباس الآتي: "لا تتوقع أن ترى أيّ انفجار اليوم، إنَّه مبكر جدا...أو متأخر جدا"***، لقد

---

*- لجأنا في ترجمتنا للاقتباس الذي استجلبه "**حميد دباشي**" من كتاب "**بشرة سوداء، أقنعة بيضاء**" لـــ"**فرانز فانون**"؛ إلى الترجمة الحرفية للمقطع المُقتبس من النسخة الأمريكية التي قام بترجمتها "**ريتشارد فيلكوكس Richard Philcox**"، في حين أنَّنا وجدنا تباينا في التَّرجمة التي نحن بصدد الاعتماد عليها ليأتي المقطع ذاته بالصيغة الآتية: "**لن يحدث الانفجار اليوم، فالوقت متقدّم جدا...أو متأخر جدا**". يُنظر: فرانز فانون، **بشرة سوداء، أقنعة بيضاء**، تعريب خليل أحمد خليل، دار الفارابي، منشورات آنيب ANEP، بيروت، لبنان، الأبيار، الجزائر، الطبعة الأولى، 2004، ص09. حيث بمجرد ما إن نقارن التَّرجمتين بالنَّص الأصلي في لغته الفرنسية L'explosion n'aura pas lieu aujourd'hui, il est trop tot..ou trop tard. Voir: Frantz Fanon, **Peau noire, Masques blanc**. Editions du Seuil, Paris, France, 1952, introduction p05.؛ يتبين لنا تِبعا لقناعتنا القرائية عدم التكافؤ التُّرجمي خلال عملية نقل دلالات الصيغ اللَّفظية الفرنسية إلى اللُّغة الإنجليزية، الأمر الذي

شعر "حميد دباشي" أنَّ فترة حياته -البالغة أكثر من نصف قرن من القُنوط والبهجة التي مرت عليه بداية من تاريخ مولده في إيران 1951 (قبل سنتين من الانقلاب الذي هندسته وكالة الاستخبارات المركزية الأمريكية CIA * 1953)"[1]؛ مُختزلة في الاقتباس الذي استجلبه من الأسطر الفانونية الافتتاحية، هنا تحديدًا كانت بداية التواطئية القرائية بين كلّ من **"حميد دباشي"** و**"فرانز فانون"** المُبشرة بالمقولة الأكسيولوجية لتكامل الشخصية الدباشية في بُعدها الأنطولوجي، بمعنى أنَّ **"حميد دباشي"** وعى عن طريق قراءته المتن الفانوني **"بشرة سوداء، أقنعة بيضاء"** وبالتَّحديد من خلال الاقتباس الذي أوردناه قبل قليل المطروح في مفتتح عمل **"فرانز فانون"**؛ دقائق حياته السيكولوجية، لأنَّ ذلك المقطع لخَّص وضعيته داخل المجموعة الإيرانية، فشعر حينها أنَّ وقت الإطاحة برئيس وزراء **إيران** المُعادي للسياسات الأمريكية الإمبريالية **"محمد مصدَّق"** كان مُبكرًا جدًا، بحيث هذا التآمر الخارجي مع سلطات **الشاه** بدوره سرَّع من وتيرة نشوب الثَّورة الإسلامية في بلده، أمَّا في منفاه الرحب وغداة أحداث **11 سبتمبر 2001** فقد تلاشى مأزق ذلك

يُخل بالمعنى العام، لكننا سنضطر إلى الحفاظ قدر الإمكان - لأنَّها في النهاية ترجمة وإن اختلفت اللُّغة الناقلة منها وإليها- على ترسبات معنى المقاطع التي سنُدرجها في اللُّغة الإنجليزية.

*- في أفريل **1953** بدأ تنفيذ خطة للإطاحة بحكومة **"محمد مصدَّق"** وإجباره على تقديم استقالته بعلم الشاه وتدخل الاستخبارات المركزية الأمريكية **CIA**، كانت الخُطة في البداية هي اختطاف **"فاطمي"** وزير الخارجية و**"رياحي"** رئيس الأركان عشية **15 أوت** على أمل درء المقاومة العسكرية والمدنية، في أثناء تلك العملية تمَّ اختطاف شخصيتين من الحركة الشعبية وصادف أنَّهما يُشاركان **"رياحي"** المنزل، لكن نجا رئيس الأركان بفضل استدعائه الطارئ من قبل **"محمد مصدَّق"**، حينها تمَّ تحريك الدبابات الأربعة الكبيرة من منزل الشاه الصيفي في **"سعد أباد"** إلى المدينة وحاصرت شارع **"كاخ"** حيث يقطن **"محمد مصدَّق"**، وفي النهاية قام الكولونيل **"نصيري"** رئيس الحرس الملكي أنذاك بأخذ الإشعار إلى **مصدَّق** في الساعة الواحدة صباحا من يوم **16 أوت** واعتقاله في ذلك المكان والزمان، ما كانوا ينوون فعله به غير معروف، استقبل العامة الانقلاب المخفق بعضهم بغضب وبعضهم الآخر بابتهاج، عُلّقت على الجدران منشورات مكتوبة من طرف **"حزب توده"** تطالب بالإعلان المباشر لـ**"جمهورية ديموقراطية"**، الحكومة نفسها لم تكن تعلم ما يجب القيام به، لقد اعتقل **"محمد مصدَّق"** يوم **20 أوت 1953** وبدأ التحقيق معه، استمرت مُحاكمته قرابة ثلاث سنوات ليرسل قبل أسبوعين من انتهاء عقوبته **03 أوت 1956** إلى **"أحمد أباد"** ويوضع تحت الحراسة بقية حياته **1967**. يُنظر: هوما كاتوزيان، **مصدَّق والصراع على السلطة**، تعريب الطيب الحصني، جداول للنَّشر والتَّرجمة والتَّوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2014، ص275-291.

1- See: Hamid Dabashi, **Brown Skin, White Masks**, Pluto Press, New York, London, 2011, p24.

الحدث التَّاريخي الإيرانيّ السابق لأوانه من وجهة نظره، وعَيَّر توقيته وِفقًا للساعة الفانونية على فوات أوان الانفجار، أي تأخر التنظيمات الإسلاموية في الاعتداء على المراكز المتروبولية الأمريكية.

في خضم مسعانا التفحصي للعلاقة التبادلية القائمة بين القارئ ومقروءاته وظيفيًا، فإنَّنا سنواجه بالضرورة مُعضلة آليات اشتغال التناص بمستوييه الجزئي والكلّي، بالنسبة للمستوى الكلّي فقد أشرنا إلى القالب المُحاكاتي الأنيق الذي صيغ فيه **مُؤلَف "حميد دباشي" "بشرة سمراء، أقنعة بيضاء"**، والذي يلقي بنا لا محالة في جُب المنطق المقارن، لأنَّه بمجرد ما إن يُحيل جهاز التَّعيين العناويني أفق تلقي القارئ على فحوى المتن الفانوني **"بشرة سوداء، أقنعة بيضاء"**؛ تتكثَّف حُمولات النَّص المُستورد الدَّلالية، وهو تحديدًا ما وقع لنا إذ سوف نمضي مترصدين سيرورة الإحلالات الدباشية للمضامين الدَّلالية الفانونية، هذا لاحقا، أمَّا الآن سنتقوقع في الَّداخل ونُعاين التَّفاعلات القرائية الدباشية، على اعتبارها علامة توثيقية للحظات تسريب المعنى وتكلُّسِه، بدليل أنَّ **"حميد دباشي" " لا يزال مُحتفظًا بالملاحظات الهامشيَّة التي دونها في شبابه على نسخة التَّرجمة الفارسية لـ"بشرة سوداء، أقنعة بيضاء"، وكذا تعليقات منتصف عمره للكتاب في ترجمته الإنجليزية، إنَّهم لا يظهرون أيًّا من الغضب الذي شعر به حينها، أكثر من شيء آخر فإنَّ هدوء ورباطة جأش "فرانز فانون" هي التي جذبت انتباهه في ذلك الوقت"**[1]. ومن قِبلنا قد جذبت الملاحظات الدباشية -حتى وإن جهلنا محتواها وتكهنا أنَّها تخطيط بعض الأسطر أو التأشير على مقاطع بغرض توظيفها فيما بعد- انتباهنا نحو طريقة من طرائق اشتغال الفِعل القرائي الذي يثبت تملُّك **"حميد دباشي"** للنَّص الفانوني ويُؤثّث بدوره فضاء عمله **"بشرة سمراء، أقنعة بيضاء"** اللاحق، وعليه يكون مبدئيا **"التأشير على بعض مكونات نص ما، هو الصورة الأولى للاستشهاد حيث تتبُّع وتخيُّر تمهيدا لتعلّق خاص ببعض جزيئات النَّص، إنَّه المُنَظم للتسارع الخاص بالقراءة الفردية، والاحتفاظ بتلك الجزيئات في الذاكرة أو عبر مكتوب هو الخطوة الأولى في تحوُّلها إلى شواهد"**[2]. نصيَّة تصنع فيما بعد هضمها أو صنعت في هذا المقام رونق كتابة **"حميد دباشي"** النَّقدية.

1- See: Hamid Dabashi, **Brown Skin, White Masks**, Op.cit, p24.

2- بلقاسم عيساني، **التناص "دراسة في المنهج والتَّأويل ورهانات التَّرجمة"**، منشورات الاختلاف، منشورات ضفاف، جزائر العاصمة، الجزائر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2016، ص53.

هرول **"حميد دباشي"** حين إعادة تقديمه المقروء الفانوني من قلب المتروبول الهش، لا لشيء سوى شعور خالج نفسه تجلى في عدم جاهزيته لزحزحة مضامين كتاب **"بشرة سوداء، أقنعة بيضاء"** الما بعدية من أرضية الفِكر الفرانكفوني، وفي الوقت عينه تثبيتها على أرضية الضِفَّة الأنغلوساكسونية، أو كان ربما يسعى إلى اكساب عمله شرعية أخرى أضفاها من قبل **"فرانز فانون"** على جوهرية كتابه التي تبزغ من فرجات فصله الثَّاني الانتقادي لرواية **"مايوت كابيسيا Mayotte Capecia" "أنا مارتينيكية Je suis Martiniquaise "**، حيث حدَّثنا **"حميد دباشي"** في صدد هذه المُماطلة قائلا: **" أقدّم نصيبي من الصرخة في هذا الكتاب، وقد أجَّلت تأليفه أيضا، كما وقع، لمدة ثلاثة أعوام* بعد أن أطلقت الطلقات الأولى -ومع ذلك لازلت أتوق إلى رباطة جأش "فرانز فانون"-هناك أيضا شبه آخر، بالأحرى خارق للطبيعة، على الأرجح ما أغضب فانون وأجبره على كتابة "بشرة سوداء، أقنعة بيضاء" هو نشر القصة القصيرة الكارهة للذَّات عام 1948 "أنا امرأة مارتينيكية" من قبل زميلته المارتينيكية "مايوت كابيسيا"؛ ما دفعني هو نشر مذكرات في عام 2003، "أن تقرأ لوليتا في طهران Reading Lolita in Tehran" من طرف عشيرة روح "كابيسيا" "آذار نفيسي Azar Nafisi"**[1]. وهو في فهمنا على كلّ حال، اعتراف يقرُّ من خلاله **"حميد دباشي"** بافتتانه ليس فقط باستعجال **"فرانز فانون"** البطيء لإصدار مؤلفه المابعدي **"بشرة سوداء، أقنعة بيضاء"** وسنه لا يتجاوز منتصف العشرينيات ، بل تماهيه وهو يبلغ من الكِبر عتيا "سبعة وخمسون سنة" أيضًا مع الرؤيا النَّقدية مزدوجة المدخل القرائي التي تبناها **"فرانز فانون"** حينما نَوَّم مغناطيسيا رواية **"أنا مارتينيكية"** لصاحبتها **"مايوت كابيسيا"** بغية إنارة جوانبها اللاواعية المُظلمة حَدَّ البياض، ووفق منظور هذا الإقرار؛ فإنَّنا نزعم أن يكون تجشُّم

---

*- وهي المدة ذاتها التي استغرقها تأجيل **"فرانز فانون"** لإصدار كتابه **"بشرة سوداء، أقنعة بيضاء"** حيث يقول إنَّه كان من المفترض منذ ثلاثة أعوام، أن يكون كتابه ذا قد كُتب، لكن الحقائق آنذاك كانت تؤرقه، والآن يمكن قولها من دون انفعال، فتلك الحقائق لا تحتاج إلى قذفها في وجه النَّاس، إنَّها لا تريد إثارة الحماس، فهو حذر من الحماس، الحماس على اعتباره سلاح الضعفاء بامتياز، لأنَّه يتمنى أن يحمّي جثة الإنسان ويرحل. يُنظر: فرانز فانون، **بشرة سوداء، أقنعة بيضاء**، ص11.

1- See: Hamid Dabashi, **Brown Skin, White Masks**, Op.cit, p25.

"**حميد دباشـي**" لعناء احترافية المُماحكة بدءًا من تباهيه برباطة جأش "**فرانز فانون**" انتهاءً إلى استرجاع دافع هذا الأخير الكتابي المتلخص في إصدار "**آذار نفيسي**" لرواياتها السير-ذاتية "**أن تقرأ لوليتا في طهران**"، بمثابة نوع من التفاخر بنسبه المعرفي أو الثَّقافي عالمثالثي الأصل، رغمًا عن تباين سياقات الكتابة التَّاريخية للمؤلَفين "**بشرة سوداء/ سمراء، أقنعة بيضاء**" ("**فرانز فانون**" كتب انطلاقا من تجربة **الجزائر** الكولونيالية مع **فرنسا**، أمَّا "**حميد دباشي**" يكتب عن النيو-كولونيالية ومُثقَّفيها الكومبرادورين من قلب العاصمة الإمبراطورية "**أمريكا**").

أوَّلا: إكلينيكية العلاقة الكولونيالية

خلافًا لـــ "**حميد دباشـي**" الذي تريث في الإفصـاح عن اسـتراتيجيات تعييناته الهُويَّاتية الما بعدية ونواياه المُحاكاتية بمستوييها الكلّي والجزئي؛ فإنَّنا لن نتوانى ثلاثة أو ثلاثين سنة كما فعل هو حتى نتحسس طنين الشهقة النَّقدية الفانونية من لدن رحم النزعة الديكولونيالية، لهذا سنمر دون إطالة إلى مبتغانا البحثي الذي آثارنا إرجاءه صـفحات معدودات، تثمينًا لوعي "**حميد دباشـي**" بمُوجّهاته الفِكرية، فضـلا عن عدم بخسـنا حق لعبه بإحداثيات المعرفة الكولونيالية عبر تفعيله استراتيجية كتابية مُربكة للسلطة القرائية المتروبولية؛ ألا وهي استراتيجية المُحاكاة حديثة القِدم.

لن نغالي إذما اقترحنا شـخص "**فرانز فانون**" كأقنوم معادٍ للكولونيالية وسـلَّمنا أنَّه غدا بطروحاته رُكنًا أسـاسـيًا في دوائر النّقاشـات الأكاديمية الغربيَّة منها أو العربيَّة حتى وإن تفاوتت، قطعًا حالما أصـدر كتابه العنفواني "**بشـرة سـوداء، أقنعة بيضـاء**" الذي فجَّر بمزيته أُطر مجال معرفي سـبقه المُحلّل النَّفسـي الفرنسـي "**أوكتاف مانوني Octave Mannoni** " إلى تدشـينه عُرِف لدى جمهور الدَّارسين عام **1950** بـ " **سيكولوجيا الكولونيالية/ الاستعمار Psychologie de la colonisation /The Psychology of Colonization**"، إذ مرد هـذه المكـانـة "**يرجع إلى عـدة أسـباب، ففرانز فانون صـاحب آراء تنبؤية ومقولات إجرائية قريبة من الطروحات اليسـارية والمنظومة المعرفية لما بعد الحداثة، ومواقف لا يمكن فهمها إلَّا في شـرطها الكولونيالي وقلق وجودي أعطى بُعدًا للكتابة عنده تمحور في أنَّ المَمارسـة الفِكرية تتماهى جوهريًا مع ممارسـة الحياة**" [1]؛ أي أنَّ تأملاته النَّقدية المزدوجة ذات حظوة راهنية تسـتجيب فقط لمتطلبات الزمن في

1- وحيد بن بوعزيز، **جدل الثَّقافة**، ص30.

بُعده الأنطولوجي وليست حقائق أزلية، فإذا سبق لـــ**"حميد دباشي"** أن قدم لنا مُوجّهه الفِكري **"جلال آل أحمد"** سليل الباثولوجيا الكولونيالية الفرانكفونية بعمامة **(الإيرانيكوس/ الإسلاميكوس)**، فإنَّه يساورنا تقديم **"فرانز فانون"** على أنَّه شخصية نقدية **(مارتينيكوس Martinicus / جزايريكوس Dzairicus)** احتسابًا منا لشرط انسجامية التَّحليلات مع هموم الوطن وديمومة الوصال العالم هذا من جانب، أمَّا من منظور احتساب التعبئة الكولونيالية فإنَّنا سنعرض أجلى ممارساته النَّقدية على أساس إكلينيكي تموقعي، سيما وأنَّه أسفر في مُقدّمة كتابه **"بشرة سوداء، أقنعة بيضاء"** عن الطابع الهندسي الذي شيَّد به نطقه النَّقدي؛ ألا وهو الطابع العيادي/ السريري.

يساعدنا الأورغانون الأقلّوي والموقع الثَّقافي البيني على إبراز اختلاف المقولات النَّقدية الفانونية المسكونة بتعرية أقنعة العلاقة الغيرية الكولونيالية **"المستعمِر/ المستعمَر"** سيكولوجيًا، فإذا رغبنا بقراءة **"فرانز فانون"** خلال الأزمنة الحديثة، ذلك **"يعني أن نختبر الإحساس بانقسام ينبئ بـــ- ويشق - ظهور فكر راديكالي حقا من ذلك النَّوع الذي لا يبزغ دون أن يبعث ضربًا من الغموض الملتبس، ففانون وكيل الحقيقة المنتهكة والمتحوّلة، وإذا ما كان يتوق إلى تغيير الإنسان والمجتمع تغييرا كلّيا، إلَّا أنَّ فعالية كلامه تكون على أشدَّها حين يتكلَّم من فُرجات التَّغيير التَّاريخي البينية أو الخلالية الملتبسة: من منطق التجاذب بين العِرق* والجنس****، انطلاقا من

---

*- **العِرق Race**: استخدم هذا المصطلح أوَّل مرة في الإنجليزية عام **1508**في قصيدة للشاعر **"ويليام دنبار"** وظلَّ متداولا أدبيًّا ومفرغًا من أي شحنات دلالية إمبريالية حتى أواخر القرن الثامن عشر، ليتحوَّر بعدها ويغدو مُصطلحًا تصنيفيًا يقسم البشر إلى مجموعات متمايزة جسمانيًا وبيولوجيًا ووراثيًا، وتفترض فكرة العِرق بادئ ذي البدء، أنَّ البشرية تنقسم إلى أنواع طبيعية لا تتبدَّل يمكن التعرُّف عليها استنادا إلى الملامح الجسمانية التي تنتقل عبر الدم وتسمح بالتمييز بين الأعراق **"النقية"** و**"المختلطة الهجينة"**، لطالما ارتبطت فكرة العِرق ارتباطًا وثيق الصلة بصعود الكولونيالية، نظرًا لأنَّ تقسيم المجتمع البشري بهذا الشكل لا ينفصم عن حاجة القِوى الكولونيالية لفرض هيمنتها على المستعمَرين، ومن ثمَّ تبرير المشروع الإمبريالي، إنَّ كلا من الفِكر العِرقي والفِكر الكولونيالي يشتركان في المسعى التَّمييزي الثنائي بين **"المتحضر/ البدائي"** ونفس الحاجة الملحة لترتيب الأنواع البشرية، وعليه فإنَّ رسالة التمدين المختومة بالنَّظريَّة العِرقية أمكنها استئناف مشروع هيمنة اللَّون الأبيض على اللَّون الأسود. يُنظر: بيل أشكروفت، جاريث جريفيث، هيلين تيفين، **دراسات ما بعد الكولونيالية "المفاهيم الرئيسية"**، ص297-301.

- **الجنس Gender: أو الجُنوسة، كلمة مشتقة من الأصل اللاتيني **"Genus"** التي تعني النَّوع أو الأصل، لقد أخذ هذا المصطلح يحلُّ في الأنثروبولوجيا الحديثة بشكل متزايد محل مصطلح الجنس ضمن إطار مناقشات

التناقض غير المحلول بين الثَّقافة والطبقة، من قرارة الصـراع بين التَّمثيل النَّفسـي والواقع الاجتماعي"[1]. معنى هذا أنَّ تصـوُّر **"فرانز فانون"** عائم في التَّعقيد بسـبب تطيُّره من التَّحليلات التعسـفية والعنصـرية التي دلَّلت عليها الدّراسـات السـيكولوجية على مر التَّاريخ الكولونيالي، خصوصًا وأنَّه ينطلق في مسعاه الانتقادي من ذاتيته*، بمعنى أنَّه استفاد من تجاربه التَّاريخية مع الاسـتعمار الفرنسـي وجعل خِبرة مواده النَّفسـية التي لم تبلغ بعد منتهى الوعي/ الوعي الجمعي؛

الفروق بين الرجال والنسـاء في السـلوك، الدور والمكانة الراجعة عوامل واعتبارات سـوسـيو-ثقافية، إذ نلاحظ في بادئ الأمر أنَّ المُصطلح يشير في اللُّغة إلى تصنيف الأسماء فئات تسمى تقليديا "المذكر المؤنث أو المحايد، أمَّا في أيامنا هذه فيسـتخدم للإشـارة إلى الفروق بين الإناث والذكور الراجعة إلى عمليات التنميط السـوسـيو-ثقافي والسـيكولوجي، من هنا فإنَّ التمييز بين مصـطلح **"جنس"** الذي هو ظاهرة بيولوجية و**"نوع Gender"** الذي هو تصـنيف ثقافي، يتيح لنا تبيُّن الخيط الرفيع الفاصـل بين مفهوم المصـطلحين المتداخلين ألا وهو التمييز بين التصنيف البيولوجي والسوسيو-ثقافي، علاوة على هذا فالمصطلح أخذ يتداول بشكل متزايد مع تنامي المد النّسوي التَّحرري وبالتحديد في موجته الثالثة القائم على النّضال ضد كلّ أشكال التسلُّط المُمارس على المرأة ليس فقط أساس التفاضل البيولوجي بين جنسي الأنثى والذكر؛ بل كذلك على أساس تعسفي للتَّمييز العرقي بينهما، وِفقًا لهيررتيكية الفروق السوسيو-ثقافية. يُنظر: سمير خليل، **دليل مصطلحات الدّراسات الثَّقافية والنَّقد الثَّقافي**، ص144-145.

1- هومي. ك. بابا، **موقع الثَّقافة**، ص103.

*- لا بد من الإشارة هنا إلى أنَّه قد تمَّ رفض الأطروحة الأولى التي تقدَّم بها **"فرانز فانون"** والتي كانت تحمل عنوان **"بشرة سوداء، أقنعة بيضاء"** بدعوى أنَّها موغلة في الذَّاتية، لذلك استبدلها في نوفمبر **1951** على عجل كما يقول بعض الباحثين بالأطروحة الموسومة بـ **"Altérations mentales, modifications caractérielles, troubles psychiques et déficit intellectuel dans l'hérédo-dégénération spino-cérebelleuse; À propos d'un cas de maladie de Friedriech avec délire de possession، تعديلات عقلية، تغييرات الشخصية، اضطرابات نفسية، عجز فكري في الانتكاس الوراثي المخيخي الشوك؛ بخصوص حالة مرض فريدريك مصاحب بهذيان التملُّك"**، وهي أطروحة تمثّل الأساس الوجودي لكتابه **"بشرة سوداء، أقنعة بيضاء"**. يُنظر: سعيد موايسي، **المفاهيم المُغيَّبة في فكر فرانز فانون "من أجل الإلمام بالنَّظريَّة الفانونية"**، أطروحة دكتوراه، جامعة الجزائر 2، كلية الآداب واللغات، قسم اللغة العربية وآدابها، 2021-2022، ص106.

إطارًا مرجعيًا يستند إليه حين دأبه اللامنقطع على فهم الحياة السيكولوجية لحديّ المعادلة الكولونيالية **(المستعمِر/ المستعمَر)** دونما فصل تنكُّر أحدهما عن الآخر .

هكذا مع **"فرانز فانون"** صار بمقدورنا النَّظر إلى موضوعة الكولونيالية على أنَّها متلازمة سيكولوجية، أو **"مرض يشوّه العلاقات الإنسانية ويُصيب كلّ من هو داخل هذه العلاقات بالمرض، بالمقابل فإنَّ الخصائص التي كانت قد وصفت في التَّحليل النَّفسي للإثنيات على أنَّها شكل من أشكال هيستيريا محلية، ودليل على بنى عقل الأسلاف، هذه الخصائص يفسرها فانون على أنَّها علامات مُقاومة؛ فالكسل على سبيل المثال هو التخريب الواعي لآلة الاستعمار من جهة المستعمَر: فنزعة الإجرام لدى الجزائري، اندفاعه وعنف القتل لديه ليست إذن نتائج تركيب جهازه العصبي، أو أصل شخصيته، بل النتاج المباشر للوضع الاستعماري"**[1]. فما يشهد بحق **"فرانز فانون"** إجمالا، أنَّه قلب الجهاز المفاهيمي لدراسات سيكولوجيا الكولونيالية المتيمنة بتقسيمات العِرق التَّعسفية التي تُفاضل بين المجموعات البشرية على أساس التَّباينات الفيزيولوجية، لعلَّ لون البشرة كان المعيار الأوحد لهيررتيكية تلك التصنيفات، وعبره يتمُّ شرعنة عملية تبييض الجماعات المستعمَرة أو إبادتها أصلا عِوضًا عن إرشادها، لأنَّ الاسوداد في زعم المُخيّلة الأوروبية الإمبريالية يُكَدّر صفاء أو نقاء النزعة الكونية، إثر هذا يكون **"فرانز فانون"** قد ضمن بفضل هذه المُغايرة الإثنية تأشيرة الولوج إلى عوالم النَّظريَّة البدلية لتعاصرنا الثَّقافي من بعد امتهانه التَّحليل الإكلينيكي.

في سياق تقفينا الآثار السيكولوجية لمرض الكولونيالية، لقينا **"جماعة أشكروفت"** من جهتها نحتت تصوُّرا مُماثلا للمغايرة الفانونية بناءً على الطابع الجوهري الذي ميَّز أفكاره، فهم يؤكدون من جهتهم على أنَّ المحلّل النَّفسي المارتينيكي **"فرانز فانون"** تحديدًا في فترة الخمسينيات من القرن الماضي؛ قد **"قام بتطوير واحد من أكثر التَّحليلات تطرُّفًا بشأن التَّبعات السيكولوجية والسوسيولوجية للعملية الكولونيالية، قد أكَّدت مقاربة فانون الأرضية السياسية والاجتماعية والسيكولوجية التي مرَّت بها جميع الشعوب المستعمَرة، كما أقرَّت بوجود صفات عنصرية، مثل سواد البشرة في موقع القلب من عملية الاضطهاد، فضلا عن تشويه السمعة الذي كان مصاحبا للمشروع الكولونيالي، ولكنها أقرَّت أيضا الطابع القصصي الجوهري لهذه**

1- آنيا لومبا، **في نظريَّة الاستعمار وما بعد الاستعمار الأدبيَّة**، ص150.

الصفات، واستعداد المستعمَرين السود للاقتناع بوضع قناع أبيض على الثَّقافة والامتياز"[1]. بهذا تكون **"جماعة أشكروفت"** عن طريق إشادتها بمنجز **"بشرة سوداء، أقنعة بيضاء"**؛ قد صرفت فهمنا إلى تنزه الطرح الفانوني من ربقة التَّحليلات العِرقية البالية المكرّسة للعُنصرية ضمن شرطها الكولونيالي، تلك التَّحليلات التي عزز تطرُّفها الإمبريالي الطرح المانوني في تلافيف متنه **"سيكولوجيا الكولونيالية"**، وقابلها **"فرانز فانون"** بالصد -متوجسًا الوقوع في فخ عُنصرية أخرى- وقلب كوجيتوه الكولونيالي من "أنا أسود (مختلف عِرقيا)، إذن يتعيَّن علي أن أُبَيَّض " إلى "أنا أسود أو أبيض في مجتمع كولونيالي، إذن كلانا مضطرب نفسيا"، في المقابل نرى بأنَّ هذه التَّوصيفات المُعمَّمة حينًا والمُتجاذبة حينًا آخر للطرح الفانوني، لا تروي تعطُّشنا لفك شفرات تحليلاته التي تأخذ صوب عينيها مكنونات العلاقة الكولونيالية كموضوع للدّراسة الإكلينيكية، لذا أصبح واجبًا علينا التطرُّق إلى الآليات العِيادية التي سحبها على طرفيّ المعادلة الكولونيالية، وتأوَّل بها مسألة لبس الأقنعة الثَّقافية تأويلًا نفسانيًا؛ كلُّ هذا بغية التحقق من مدى صلاحية نظريته في عالمنا الما بعدي، وهي غاية سوف نبلغها رفقة التَّحليلات الدباشية التي سنتولاها بحثا خلال فصلنا القادم.

1- صور تبدُّد الأقنعة* المزدوجة

1- بيل آشكروفت، جاريث جريفيث، هيلين تيفين، **الردّ بالكتابة**، ص 206-207.

*- يرجع فضل رسكلة **"فرانز فانون"** لمصطلح **"القناع"** إلى شخصيتين متباعدتين جيو-ثقافيا، الأولى فهي أدبيَّة تمثَّلها الشاعر السنغالي **"ليبولد سيدار سنغور"** بالضبط في قصيدته **"القناع"** أحد الخنادق الأدبيَّة الكبيرة التي تجمع بين التَّعبير عن الفعل الأوروبي والاحتماء بتراث إفريقيا بغية جعله الملاذ الحي الذي يهرع إليه الإفريقي هاربًا نحو ذاته، وها هي مقاطع مقتطفة من القصيدة: **"أقنعة - آه -أقنعة، قناع أسود...قناع أحمر...قناع أسود...وقناع أبيض"**. يُنظر: عبد الرحمن شلقم، **إفريقيا القادمة "دراسة في الفنّ والأدب والتَّاريخ الإفريقي"**، منشورات المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان، طرابلس، ليبيا، الطبعة الأولى، 1982، ص89-91. أمَّا الشخصية الثَّانية التي دنت من مصطلح **"القناع"** هي المحلَّل النَّفسي السويسري **"كارل غوستاف يونغ Carl Gustav Jung"** الذي اجترح معنى المصطلح سيكولوجيًا أوَّل مرة ضمن كتابه **"جدلية الأنا واللاوعي"** وبالضبط حينما عنون فصله الثالث بـ**"القناع، عنصر مُكوّن للنَّفس الجماعية"**؛ كمحاولة منه لتحليل المركبات الفكرية والوجدانية التي لا يتوصل الوعي إلى إحاطتها مع المجموعة، إذ أطلق تسمية القناع على ذلك الجزء من النَّفس الجماعية الذي غالبًا ما يتطلَّب تحقيقه كثيرًا من الجُهود، إنَّ لفظة القناع تعبر أكثر من غيرها عما يجب أن يشير **"كارل يونغ"** عليه، فكما تدلُّ تسميته ، ليس إلَّا قناعًا يخفي جزءًا من النَّفس الجماعية ويعطي في الوقت نفسه وهما بالفردية، قناع يدفع الآخرين ويدفعنا نحن إلى الاعتقاد بأنَّ الكائن المعني فردي، في حين أنَّه في العمق يلعب ببساطة دورًا تعبر معطيات وضرورات النَّفس الجماعية عن نفسها من خلاله. يُنظر: كارل غوستاف يونغ، **جدلية**

يعترف **"فرانز فانون"** في العديد من كتاباته بأنَّ وقع الاستعمار على النَّفس قد ولَّد حالات من تبدُّد الشخصية، بحيث تصبح الذَّوات الكولونيالية تعيش تجاذبات من طبيعة كريولية ثقافية، ولعلَّ ما أوصل النَّاقد الجزائري **"وحيد بن بوعزيز Ouahid Ben Bouaziz "** إلى هذه النتيجة هو قول **"فرانز فانون"** الآتي: "إنَّ الاستعمار من حيث هو نفي مُنظَّم للآخر، من حيث هو قرار صارم بإنكار كلّ صفة إنسانية على الآخر، يُحمّل الشعب المستعمَر على أن يتساءل دائما هذا السؤال: من أنا في الواقع؟[1]. فإذا كان هذا التساؤل المذيل للقول الفانوني سمح لـ **"وحيد بن بوعزيز"** أن يحلَّ لغز النرجسية المنفية كما يسميها حين محاولته سحب التساؤل الهُويَّاتي الأنطولوجي الذي تطرحه الذَّات المستعمَرة، على المسار الفانوني خصوصا وأنَّه يكاد يجزم مستعينًا بمؤلَفه **"بشرة سوداء، أقنعة بيضاء"** بتطابق الحياة الإبداعية مع التجارب الذَّاتية للمُبدع؛ فإنَّه من جهتنا سنستعين بتساؤل فانوني مفتاحي آخر كان قد طرحه في مُقدّمة كتابه **"بشرة سوداء، أقنعة بيضاء" "ماذا يريد الإنسان؟ ماذا يريد الإنسان الأسود؟** -لكن بتجريده هذه المرة من الهاجس الأنطولوجي الذي أُرغم عليه المستعمَر- تحديدًا على شاكلة التساؤل الفرويدي الشهير **"ماذا تريد النساء؟"**، من أجل استكناه الغائية الغيرية الزنجية* المتجاذبة أوَّلا، ومن بعدها الإجابة عما أراده **"فرانز فانون"**

الأنا واللاوعي، ترجمة نبيل محسن، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، سوريا، الطبعة الأولى، 1997، ص61-62.

1- يُنظر: وحيد بن بوعزيز، **جدل الثَّقافة**، ص 46.

*- يدين **"فرانز فانون"** بالدرجة الأولى إلى أفكار **"إيمي سيزير"** الذي يعتقد أنَّه تبنى بمفرده روح الكبرياء السوداء لدى شعب الأنتيل، وتجاوز من خلال أشعاره الملاغاشية غضبه الأسود، كان ذلك عندما نشر ديوان **"العودة إلى الوطن"** عام **1939**إنَّ مفهوم الروح الزنجية مستمد تاريخيًا من عدد موضوعات تراث الكاريبي في القرنين التاسع عشر والعشرين، وبصورة أشد تحديدًا انبثقت من الحركة الوطنية المحلّية في المستعمرة الفرنسية السابقة **"هايتي"**، حيث في هذه الجزيرة بالذات ولد لأوَّل مرة ضمير الزنجي الذي يعيش في عالم أبيض، أمَّا بالنسبة للحركة الأدبيَّة المقترنة بمفهوم الروح الزنجية لم تكتمل إلَّا ثلاثينيات القرن الماضي، ولم تتم في جزر الكاريبي، إنَّما في قلب الإمبراطورية الكولونيالية الفرنسية **"باريس"** بزعامة الثلاثي **"إيمي سيزير، ليوبولد سيدار سنغور من السنغال، وليون داماس من غينيا "**. يُنظر: ديفيد كوت، **فرانز فانون "سيرة فكرية"**، ترجمة عدنان كيَّالي، مدارات للأبحاث والنشر، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 2017، ص53-55. لكن سرعان ما حاد **"فرانز فانون"** عن غضب هذه الحركة الزنجية وانتقدها واصف أدبها" **بالكتابة العنيفة الرنانة المزخرفة التي تعيد في مجملها طمأنة القُوَّة المحتلة...كما يشهد بذلك الواقع، بأساليب تلك القُوَّة ولغتها ولمصلحتها طبقة مُثقَّفة محلّية مستوعبة، لهذا فهو يقترح مقابل هذا "أدبا قوميًّا"، أدب قتال موجَّه نحو الشعب ومهتم بتشكيل "إدراك قوميّ"، وملتزم بالنّضال من أجل التَّحرر القوميّ**". يُنظر: آنيا لومبا، **في نظريَّة الاستعمار وما بعد الاستعمار الأدبيَّة**، ص215.

حينما كرَّس نصيب كتاباته الأوفر لتشخيص الاضطرابات العقلية والنَّفسية التي أصيبت بها الذَّوات الكولونيالية المُقنَّعة، مع العلم أنَّ موقفنا المحاشاتي اتجاه سلسلة البيانات الفانونية للحالات الدفاعية التي ثبتت على المستعمَر؛ ما هو إلَّا التزام بميثاق بحثنا النَّقدي، وعليه فإنَّنا سنكتفي فقط بإخراج الحالات التي تضمن لنا مُكاشفة الرؤيا الإكلينيكية التي سايرها **"فرانز فانون"** طيلة تأوُّله المسألة الكولونيالية تأويلًا سيكولوجيًا.

أ- العُصاب Neurosis *

أبان **"فرانز فانون"** لما رنا تبديد نرجسية الأقنعة المزدوجة بلونيها الأبيض/ الأسود وكذا التَّأسيس -اللاواعي- لنظريَّة في الخطاب الكولونيالي مُضادة بطبيعتها لتحليلات **"السيكولوجيا الكولونيالية"** التَّعسفية أو باللُّغة الفانونية رؤية تفجيرية للمانوية **؛ عن جملة من العقابيل

حيث إنَّ إيراد **"فرانز فانون"** تعريف توصيفي بالغ الأهمية كهذا يعيد من خلاله تقديم مفهوم مغاير للأدب الإفريقي والحركة الزنجية التي أوقعت نضالها في فخ العُنصرية العكسية -المغالاة في التغني بالاسوداد العِرقي- كمقولة من مقولات الفِكر ما بعد الكولونيالي؛ من شأنه إعادة بلورة روح الحركة الزنجية والتأكيد على أصلانية خطاباتها المناهضة للخطابات الإمبريالية البيضاء التي تقزم الآخر الأسود وتحطُّ من قيمه، على سبيل نزعة مُعادية للاستعمار، قوام جوهر تشكُّلات تجاربها الثَّقافية المشتركة تلك الروح الوحدوية تاريخيًا، عِرقيًا، قوميًا.

*- يرى التَّحليل النَّفسي أنَّ **"العُصاب"** إنَّما هو اضطرابات وظيفية، أو هو علَّة نفسية المنشأ لا يوجد معها اضطراب جوهري في إدراك الفرد للواقع أو للإنية، والأعراض العُصابية **Neurotic Symptoms** هي تلك العلامات والدلالات التي يشعر بها المريض سواء أكانت داخلية أو خارجية؛ أي هي بمثابة تعبير رمزي عن صراع نفسي يستمد أصوله من التَّاريخ الطفلي للفرد ويمثّل تسوية بين الرغبة والدفاع أو هو حل وسط بينهما في مستوى المتخيَّل، فالعرض والحالة إشباع بديل للرغبة وحل توسطي بينهما. يُنظر: حسين عبد القادر، **معجم علم النَّفس والتَّحليل النَّفسي**، ص279.

- **المانوية Manichaeism: نسبة إلى **"ماني"** مؤسس هذه الدّيانة الغنوصية، نشأت خلال النّصف الأوَّل من القرن الثالث ميلادي في بلاد الرافدين الخاضعة للإمبراطورية البارثية في ذلك الوقت، تزعم المانوية أنَّ المعرفة هي التي تقود إلى الخلاص، ويتحقق ذلك من خلال انتصار النُور الخيّر على الظلام الخبيث، لقد قامت المانوية على عقيدة الأصلين أو المبدأين وهما **"النُور والظلمة"**، وثلاث مراحل للتَّاريخ الكوني "**مرحلة العصر الذهبي (قبل امتزاج الأصليين)، المرحلة المتوسطة أو الممتزجة وهي مرحلة العصر الحالي"**، حيث تتصارع قوتا النُور والظلمة من أجل السيادة النهائية على الكون، وبالتالي الفصل بين أتباع الخير وأتباع الشر، حدثت الطامة الكبرى عندما اقتحمت الظلمة النور في المرحلة الوسيطة، واندفع النُور إلى الأمام طاردا الظلمة إلى الوراء، ونتيجة لهذا دخل النُور نفسه في الظلمة، وهو يعمل بكل ما يستطيع لطردها، ففي خلال هذه الكارثة العظمى اكتسبوا النفور والقرف الذي يقود إلى فصل الأرواح عن الجسد، وفي الموطن المضطرم يبرم العهد على محاولة النجاة. يُنظر:

النَّفسية لكلا من **"المستعمَر/ المستعمِر"** التي خلَّفتها الوضعية العِرقية الكولونيالية أو الكولونيالية الفرنسية خاصة، مُستعيرًا في ذلك ترسانة التَّحليل النَّفسي للكيانات الإنسانية، هذا التَّحليل الأخير الذي طالما **"رمى -وهذا ما لا يشدَّد عليه دائما بشكل كاف- إلى فهم سلوكات معينة داخل الجماعة الخاصة التي تمثّلها العائلة، وعندما يتعلَّق الأمر بعُصاب معيوش من قبل الراشد، تكون مُهمَّة المحلّل أن يستكشف، في البنية النَّفسية الجديدة، تناظرًا مع عناصر طفلية معينة، تكرارا، نسخة عن المآزم المتفتحة داخل الكوكبة العائلية"**[1]. وكأنَّ **"فرانز فانون"** هنا يستدعي الإرث الفرويدي ومن والاه لمساءلة آلياته في تحليل الاضطرابات النَّفسية المستجدة على الوسط الكولونيالي، والبحث عما إذا كانت تصلح تفسيرات المرحلة الطفولية على الإنسان الملوَّن المستنتجة من التقليد الفرويدي، على سبيل الآلية الاشتغالية الوحيدة للاوعي ألا وهي آلية الكبت* الناجم عن عدم إشباع الرغبات الجنسية المستودعة في مرحلة الطفولة، لأنَّ سلطان العائلة والمجتمع يحول بين طاقات الطفل الغريزية أو العدوانية وبين تحقيقها، من هذا المنظور الفرويدي تكون تلك المواد النَّفسية وأمراضها فردية فقط، وهو ما يرفض تطبيقه **"فرانز فانون"** على حالة الأسود، لأنَّ

فراس السواح، **موسوعة تاريخ الأديان "الزرادشتية، المانوية، اليهودية، المسيحية"**، الكتاب الخامس، ترجمة عبد الرزاق العلي، محمود منقذ الهاشمي، دار التَّكوين للطباعة والنشر والترجمة، دمشق، سوريا، الطبعة الثالثة، 2016، ص 71-75. بناءً على هذا الجرد التَّاريخي المقتضب للدّيانة المانوية وعقيدتها يتسنى لنا فهم الرؤية الفانونية المجابهة للتَّقسيمات العِرقية ذات الشعارات التنويرية المظلمة المتوارثة لا شعوريًا في المُخيّلة الغربية، حيث تقابل القسمة الثنائية المانوية "النُور/ الخير والظلمة/ الشر"، القسمة الكولونيالية "الأنا (الأبيض، السيد، المتحضر) / الآخر (الأسود أو الزنجي، العبد، البدائي، الهمجي، العدواني)" وغيرها من الصفات التقزيمية، من هنا عزم **"فرانز فانون"** درء جوهرانية اللَّون الأبيض وإمبرياليته، عبر إحلال عقابيل العلاقة الكولونيالية عكسيًا.

1- فرانز فانون، **بشرة سوداء، أقنعة بيضاء**، ص153.

*- **الكبت Repression**: حيلة تلجأ إليها النَّفس البشرية أو الأنا في الشخصية، وتتم بشكل لا شعوري، إذ لا يحس الفرد أنَّه يقوم بعملية الكبت، في هذه الحيلة يقوم الفرد باستبعاد الذكريات أو المشاعر من منطقة **الشعور Conscious** بالنَّفس البشرية إلى منطقة **اللاشعور Unconscious**، مع أنَّ الكبت عملية سوية نلجأ إليها جميعًا إلَّا أَن دوره بارز في تكوين الأمراض النَّفسية، حيث تنشأ أعراض الأمراض النَّفسية كنتيجة لإيقاع كبت على دوافع مرفوضة من جانب الشخصية، فتضطر هذه الدوافع إلى التحايل والظهور في أشكال غير مفهومة تكون بمثابة أعراض للأمراض النَّفسية. يُنظر: فرج عبد القادر طه، **معجم علم النَّفس والتَّحليل النَّفسي**، ص374-375.

العائلة المهذبة هنا للهُو* سـرعان ما تفقد صـرامتها أمام لحظة لقاء الأسـود بالأبيض، ففي لحظة اللّقاء هذا بالذات **"تجري الدراما العِرقية في الهواء الطلق، إذ ليس لدى الأسـود الوقت لجعله "غير مسـتشـعر"، أما الأبيض فإنَّه يبلغه إلى حد ما، إذ هناك ظهور لعنصـر جديد: الشـعور بالذنب، وتكون عقد تفوق الزنوج، عقدة نقصـهم** أو شـعورهم بالمسـاواة، عقدا واعية، فهم يعبرونها في كلّ لحظة، وهم يشـعرون مأسـاتهم، وليس لديهم هذا النسـيان العاطفي الذي يميز العُصاب النمطي"**[1]. من هنا يغدو هذا الإبدال الديالكتيكي الفانوني لسيكولوجيا الأبيض/ الأسود/ الملوَّن، المسـتعمِر/ المسـتعمَر، بمثابة إضـافة نوعية لتقاليد التَّحليل النَّفسـي بدءًا من واضـعها النمسـاوي **"سـيغموند فرويد"** وصـولا إلى أتباعه **"كارل يونغ وألفرد آدلر Alfred Adler"**، إذ مرد هذه الإضافة إلى إعادة اعتبار ما تمَّ إقصاؤه من دوائر تحليلاتهم السيكولوجية الكلاسيكية المتمثّل في **"الزنجي"** قصـد تحريره من ربقة عقدة اللَّون، لينتهي في محصـلة تحليلات كتابه **"بشـرة سـوداء، أقنعة بيضـاء"** المقتلعة لجذور التقنُّع والمتتبعة لمسـارات نرجسـية الهوامات الطفلية التي وُجهت بفضـل اضـطراب العُصـاب، لكن ليس العُصـاب الذي خبره **"سـيغموند فرويد"** إنَّما العُصـاب الجمعي اليُونغي*** ؛ إلى اسـتنتاج انغماس الزنجي في اسـوداده (دونيته)، وأنَّ الأبيض أسـير بياضـه

---

*- **الهُو Id**: قسم **"سيغموند فرويد"** الجهاز النَّفسي إلى ثلاثية الـ **"الهُو"**، **"الأنا الأعلى Super Ego "**، **"الأنا Ego "**، بالنسـبة للهو فهو الجهاز الذي يمثل الشـخصـية عند ولادتها قبل أن تحدث لها أية تعديلات نتيجة احتكاكها بالبيئة، بعبارة أخرى الهو هو مسـتودع الطاقة والغرائز، يعمل وفق مبدأ اللذَّة "طلب اللذَّة العاجلة بأية وسـيلة دون اعتبار لواقع أو التَّفكير في العواقب"، كأنَّه لا يقيم وزنًا للمنطق والتَّفكير العقلاني والظروف الواقعية. يُنظر: فرج عبد القادر طه، **معجم علم النَّفس والتَّحليل النَّفسي**، ص477.

- خلال عملية تبديد **"فرانز فانون" لنرجسية الأقنعة العكسية ذاتها، نجده يُعري الذَّوات الكولونيالية ويكشف لنا عن بنيتها العُقدية، أوَّل خطواته في ذلك انتقاد النتيجة المانونية التي ترمي إلى جعل عُقدة الدونية شـيئا سـابقا للوضـع الكولونيالي، ومن جهته يؤكد على عكس ذلك بأنَّ عَقدة الدونية هي نتيجة الكولونيالية، فالدُّونية إذن هي المقابل المحلي للفوقية الأوروبيَّة.

1- فرانز فانون، **بشرة سوداء، أقنعة بيضاء**، ص162.

***- ما جعلنا نطلق هذا الحُكم على توجُّه الاضطرابات النَّفسية هو تصريح **"فرانز فانون"** التالي: وجدتني بشكل طبيعي أمام البسـيكولوجيا اليونغية، فالحضـارة الأوروبية تمتاز، وسـط ما يدعوه يونغ اللاوعي الجمعي، بوجود نمط بدائي قديم، التعبير عن غرائز شـريرة، عن الغموض الملازم للأنا، عن المتوحش غير المتمدن، عن الزنجي الذي يخبو في أعماق كل أبيض، فإذا كان اللاوعي الجمعي عند **"كارل يونغ"** مرتبط بالوراثة، اللاوعي الجمعي الفانوني حصيلة ما أسماه بالفرض الثَّقافي العفوي. يُنظر: فرانز فانون، **بشرة سوداء، أقنعة بيضاء**، ص199.

(تفوُّقه المزعوم) على سبيل نزعة أصلانية يحنُّ كلَّ واحد منهما إلى ماضيه المتخيَّل، فضلا عن أنَّه قد **"توصل إلى تصوُّر انسلابهما بالرجوع إلى المواصفات التَّحليلية النَّفسانية ، فالزنجي يقترب في سلوكه ويتقارب مع نمط عُصابي هجاسي، أو إذا فضلتم يتموضع في عُصاب وضعي كامل، توجد لدى الإنسان الملوَّن محاولة هرب من فرديته، محاولة إعدام لوجوده -هنا، وكلَّما يعترض إنسان ملوَّن، يكون ثمَّة انسلاب*، وكلَّما يوافق إنسان ملوَّن يكون هناك انسلاب (اغتراب)"**[1]. كذلك كلما قارعنا هذه المحصلة الفانونية وأسقطنا منطقها العِرقي على العلاقة الكولونيالية، فإنَّها تصدق، لأنَّ تجربة **"المستعمِر/ المستعمَر"** لا تختزل مضامينها في مصادرة أملاك المستعمَرة، بل تؤول سياساتها الهيمنية إلى إفقار الذَّوات المستعمَرة من إنسانيتها، أو إن شئنا أسلبتها.

لا يقف **"فرانز فانون"** عند حُدود توصيف اضطراب العُصاب الجمعي مُحصلة الفرض الثَّقافي أو الشرط الكولونيالي فحسب؛ إنَّما يمتد إلى أبعد من ذلك، تحديدًا عندما شرَّح الجهاز التناسلي للعُصاب بغية البرهنة على إبداله بنية سيكولوجيا العلاقة الكولونيالية ديالكتيكيًا، لكن هذه المرة بإناطة **"رُهاب الزنجي Phobogène"**** جنسيًا، الرُهاب الذي يمكننا التدليل على بياضه بتحسس موضعه، إنَّه يقع حسب **"فرانز فانون"** عند **"المستوى الغريزي البيولوجي، في الطرف الأقصى، سيقول إنَّ الزنجي، بجسمه، يعيق إغلاق المخطط التَّصوُّري للأبيض، طبعًا في اللَّحظة التي يظهر الأسود فيها، في العالم الظواهري للأبيض"**[2]؛ أي حين مداعبة الرجل الأسود هوامات الحياة الفرويدية للرجل الأبيض، ففي لحظة المداعبة هاته تتجلَّى لنا صورة واحدة فقط

---

*- عَبَّر **"إيمي سيزير"** عن هذه العملية بمصطلح التشيئ، يقول في هذا الصدد: ليس هناك من تفاعل إنساني، إنَّما علاقات السيطرة والخضوع التي تحوّل أبناء المستعمَرات إلى "بيدق، عريف، حارس، محكوم بالأشغال الشاقة أو مصيدة...كما تحوّلهم إلى أدوات إنتاج، ليطرح بدوره المعادلة الآتية: الاستعمار تشيئ. يُنظر: إيميه سيزير، **خطاب حول الاستدمار**، ترجمة ميشال سطوف، منشورات آنيب ANEP، الرويبة، الجزائر، الطبعة الأولى، 2006، ص21.

1- فرانز فانون، **بشرة سوداء، أقنعة بيضاء**، ص65.

- يسلّم **"سيغموند فرويد" عند عرضه سنة **1909** حالة **"هانز الصغير"** بأنَّ هناك عُصابًا عرضه الأساسي يتشكَّل في الفوبيا (الخوف الشديد المرضي من أشياء أو مواقف لا حصر لها). يُنظر: حسين عبد القادر، **معجم علم النَّفس والتَّحليل النَّفسي**، ص353. وهنا يقتصر توظيف **"فرانز فانون"** لهذا النوع من العُصاب على خوف الرجل الأبيض الشديد من الزنجي بصفة عامة.

2- يُنظر: فرانز فانون، **بشرة سوداء، أقنعة بيضاء**، ص172.

من صور تخيُّل الزنجي، ألا وهي الصورة البيولوجية التي تختزله في عضوه الذكري -القضيب- ، الأمر الذي يجعلنا نتبينَّ اضطراب عُصابي يرتعب فيه الرجل الأبيض من فحولة الزنجي المطلقة أو ترغب فيها المرأة البيضاء؛ كحالة تبدُّدية بعدما استذكر **"فرانز فانون"** بعض الحالات المَرضية التي تُفند أطروحة وقوع **"عُصاب أوديبي"*** لدى الزنجي.

إلى هنا في سياق استعراضنا للرؤيا السيكولوجية التي تبناها **"فرانز فانون"** حالما نشد تِعداد صور تبدُّد الأقنعة المزدوجة؛ نكتفي بالوقوف عند حد الاتجاه العُصابي الأبلغ اضطرابًا للكولونيالية العِرقية الأوروبيَّة، بسبب أنَّ ما تبقى من الصور التبدُّدية كالذُهان**، الهَذَيان***، جُنون

---

*- تحت تأثير الموقف الأوديبي الفرويدي المستشف من مسرحية **"سوفوكليس" "أوديب ملكا"** (جملة الرغبات الليبيدية التي يشعر بها الطفل تُجاه والديه والتي يبلغ ذروتها بين سن الثالثة والخامسة)؛ ينشأ الخوف من الخصاء **"Castration Complex"**، ذلك الخوف اللاشعوري من فقدان عضو التناسل عِقابًا على ما يستشعره الطفل الذكر من دوافع ليبيدية تُجاه موضوع محرمي، فعقدة الخصاء لا تخص الطفل الذكر فقط من وجهة النَّظر الفرويدية، بل تُعزا أيضا إلى الفتاة حتى وإن اختلف مضمون المركب، فهذا المركب يعدُّ من أكثر المواقف امتناعًا على التَّحليل النَّفسي لارتباطه لدى الرجل بالموقف الأوديبي السالب الذي يستلزم فقدان القضيب، وارتباطه لدى المرأة بحسد القضيب **"Phallic Envey"**. يُنظر: حسين عبد القادر، **معجم علم النَّفس والتَّحليل النَّفسي**، ص290-292.

- **الذُهان Psychosis: يقتصر استخدام هذا المصطلح في علم النَّفس على الأمراض العقلية سواء أكانت وظيفية المنشأ أم عضوية المنشأ، أدخل هذا المصطلح عندما ألَّف **"فوشترسليبين Feuchtersleben** عام **1845** كتابه **"علم النَّفس الطبي"**، وقد قصد به المرض العقلي، فبحسبه أنَّ كلَّ ذُهان هو عُصاب، بينما ليس كلُّ عُصاب ذُهانا في الآن ذاته، أمَّا **فرويد** يرى أنَّ الذُهان إنَّما يقوم على اضطراب الليبيدية (الطاقة الحركة لغريزة الجنس) مع الواقع وما الهذاءات والهلاوس على سبيل المثال إلَّا محاولة ترميمية لاستعادة الصلة بالموضوع، أي أنَّ الذُهان يندلع عندما لا تستطيع الأنا تسوية الصراع الدينامي بين الرغبة ونقيضها والواقع، من هنا لا تملك الأنا غير النُكوص لمرحلة طفلية مبكّرة، أو الانتقال بالموضوعات إلى حالة من النرجسية، لنكون هنا إزاء فقدان الشعور بالواقع **Derealization** وفقدان الشعور بالإنية/ تبدُّد الشخصية **Depersonalization** . يُنظر: حسين عبد القادر، **معجم علم النَّفس والتَّحليل النَّفسي**، ص205-206.

***- **الهَذيان Delirium**: هي حالة تعني اضطرابا في عملية الإدراك والتَّفكير، تصاحب غالبًا الحالات المَرضية العُضوية التي تصيب المخ، كما تتميَّز هذه الحالة بإدراك أشياء وأصوات لا وجود لها في الواقع. يُنظر: مصطفى كامل، **معجم علم النَّفس والتَّحليل النَّفسي**، ص474.

الاضـــطهاد* ألفينا -ليس حصـــرا- **"فرانز فانون"** في فصـــله المعنون بـــ **"الحرب الاســـتعمارية والاضـطرابات النَّفسـية"** ضـمن كتابه الثَّاني **"مُعذَّبو الأرض Les Damnés de la Terre"** الذي لا يقل شـأوا عن **"بشـرة سـوداء، أقنعة بيضـاء"**؛ يُصـفِفُ سـلسـلة من حالات **"المسـتعمَر"** الدفاعية المتولّدة عن حدث الكولونيالية العنيف أُدرجت أغلبيتها في صـــورة **"الذُهان"**، ومع هذا بعد قراءتنا لها لم نتبيَّن المداخل النَّظريَّة التي قارب/ عالج بها **"فرانز فانون"** تلك الحالات المَرَضِـــية، من هنا عزفنا على إلقاء القارئ في غيابات جب العيادة الفانونية وانتشـــلنا أنفســـنا منها بإيرادنا تخيُّرا اضطراب العُصاب الجمعي كأسمى صور تبدُّد الأقنعة المزدوجة، وتركنا فضلة الاضطرابات المتولّدة عن حرب التَّحرير الجزائرية لمن هم أقدر وأوسع بالا بالبحث فيها.

ب- اللُّغة

تكتسي مسألة اللُّغة في مقام صور تبدُّد الأقنعة عند المصحة الفانونية أهميتها ليس من كونها تأشيرة تواصلية بين الأفراد، إنَّما على اعتبارها مخزون سيكولوجي مشترك (جمعي)، يسمح بالنشر الفوري لصـــورة الأنا المقلوبة عند الآخر والتعرُّف عليها، كما تتيح أيضـــا هذه الشـــبكات المُعجمية المُعقدة إمكانية تبييض المستعمَر لاسوداد عِرقيته، حيث يُسلِّم **"حميد دباشي"** بأنَّ **"محور وجهة نظر "فرانز فانون" عن العقل المستعمَر هو أهمية اللُّغة في اغتراب الشخص الأسود، وهي عملية كولونيالية فظيعة طمح فانون إلى قلبها بواسطة تسويد الاغتراب، كان إطاره المرجعي الأساسي سير-ذاتي؛ لقد أمعن النَّظر خاصـة في اللَّحظة التي عاد فيها المارتينيكي إلى وطنه، بعد أن ذهب إلى فرنسا وأتقن لغته الفرنسية: "الرجل الأسود الذي سافر إلى المتروبول هو شبه إله"**[1]. إذ بهذا المدخل القرائي الدباشـي يكون قد سـهل علينا تحديد معقل اشـتغال آلية من آليات التأوُّل السـيكولوجي الفانوني للعلاقة الكولونيالية **(المسـتعمَر/ المسـتعمِر)** انطلاقا من تجاربه الحياتية، المتمظهرة أساسًا في امتلاك المستعمَر ناصية لغة جلاده الأبيض، ابتغاء التَّحرر من عقدة النّقص التي لازمه إياها الشـرط الكولونيالي -بكلّ أبعاده **"السـياسـية، والاقتصـادية، والاجتماعية، والثقافية"**- ليكون إذن صـرير فرشـاة **"فرانز فانون"** التلوينية مخالف لوقع السـهم الثَّقافي الذي

---

*- **جنون الاضـطهاد Delusion of Persecution**: أحد أنواع الأمراض الذُهانية التي يرى فيها المريض نفسـه موضوعا للاضطهاد، بحيث يستحيل إقناع المريض في هذه الحالة ببطلان اعتقاده. يُنظر: فرج عبد القادر، **معجم علم النَّفس والتَّحليل النَّفسي**، ص472.

1- See: Hamid Dabashi, **Brown Skin, White Masks**, Op.cit, p26.

رماه رواد الحركة الزنجية باتخاذهم لغة المستعمِر أداة ووسيلة مقاومة للتَّعريف بالخصوصية الزنجية، والتأكيد على أصلانيتها تحقيقًا لانسجامية أناها الكولونيالي مع حاضرها الثَّقافي؛ ذلك أنَّ للُّغة القدرة الكامنة على فرض رؤية الآخر الشمولية عن طريق إرغامات ميثاقها اللّساني، فبقدر ما يبيّض الزنجي تدريجيًا نظامه اللُّغوي ومن ثمَّ ثقافته بقدر ما يتعرَّف على العالم ويتمثَّله، وهذه هي حدود المسألة الفانونية؛ مسألة موضعة الأسود لنفسه داخل اللُّغة الكولونيالية.

يفسّر **"فرانز فانون"** حالات تطهير الزنجي لعرقه وثقافته بدءًا من اللَّحظة الأولى التي تطأ قدماه أرض المتروبول انتهاءً إلى انسلاب ذاتيته؛ من خلال إقامة استعارة جينيتيكية لدورة كمال تشكُّل الذَّات، لنوضح أكثر: إنَّ **"الأسود الذي يدخل إلى فرنسا يتغيَّر، لأنَّ المتروبول يمثّل بنظره المستقر والملاذ، فذلك الذي يسافر لمدة أسبوع في اتجاه المتروبول يخلق حوله دائرة سحرية حيث تمثّل الكلمات: باريس، مارسيليا، لا سوربون، مفاتيح العقد، يرحل يزول فقدان كينونته"**[1]. يتبدَّد بعودته تسامي ذاته المختلق، هنا بالضبط من على أرضية مكانية متحرّكة نجحت الرحلة التبييضية في الإيقاع بالأسود بين عالمين أحدهما مُتخيَّل والآخر حقيقي، عالم يفقد فيه الأنتيلي الأسود وصال ذاته مع كينونته الجسدية، ويوهمه أنَّ عملية شكلنة ذاته بتحيين نظامها اللُّغوي هي دورة امتلاء وامتلاك للعالم.

حيث لا عجب أن يختبر ذلك الإحساس بالتبدُّد عند عودة الأنتيلي من المتروبول على مفرق التخوم الجيو-ثقافية، يتطلَّب الأمر فقط **"دقيقة واحدة لقيام منتظرو الأنتيلي المُبيَّض لتشخيص اضطرابه، فإذا قال العائد لرفاقه: أنا سعيد جدا بأن أجد نفسي بينكم مجددا، يا إلهي كم هو الطقس حار في هذا البلد، لن أستطيع البقاء فيه طويلا"**[2]؛ يكون قد ثبت عليه وِزر الاغتراب، لقد تكثَّفت صور تبدُّد الأقنعة ذات الطبيعة الذُهانية فور نُطق العائد الأنتيلي بعبارة **"يا إلهي كم هو الطقس حار في هذا البلد، لن أستطيع البقاء فيه طويلا"** وكأنَّ الذي ينطق بالهوى هنا ليس أنتيليا أصلا، أفقد الميثاق اللّساني الفرنسيّ ارتباط الأخير بواقعه، ممَّا أوقعه في أزمة أنطولوجية، لا تحلُّ إلَّا استيعاءً عن طريق استعادة الأنا القاطنة عند حواف الهناك.

1- يُنظر: فرانز فانون، **بشرة سوداء، أقنعة بيضاء**، ص25-26.

2- يُنظر: المرجع نفسه، ص40.

ثانيا: براديغم التحرُّر الفانوني

1- في العُنف... قوام الكولونيالية والديكولونيالية

عَهِدنا **"فرانز فانون"** في مقام توصيفنا الأوَّلي للطابع الإكلينيكي الذي شيَّد به نُطقه النَّقدي، أو صرخته المدوية **"بشرة سوداء، أقنعة بيضاء"**، على أنَّه المقولة السيكولوجية التي تبزغ من فُرجات أقنعة العلاقة الغيرية الكولونيالية **"المستعمِر، الأبيض/ المستعمَر، الأسود أو الملوَّن"**، والمسكونة جوهريًا باستيعاء عُنصرية التَّقسيمات العِرقية التَّعسفية، بُغية تبديد نرجسية تلك الأقنعة المزدوجة المتكوثرة على مر التَّاريخ الإمبريالي؛ أمَّا هنا سيتبدَّى لناظرنا **"فرانز فانون"** آخر نُقدمه كسيكولوجي ديكولونيالي ثائر، آخذين في الحسبان ليس كونه **"مُحلّلا نفسيًا راديكاليًا وحسب، بل نشطا مُعارضًا للاستعمار أيضا، في حين يقترح بعض النُّقاد أنَّ هناك توترا بين هذين الوجهين لدى فانون: فانون الأوَّل هو فانون "بشرة سوداء، أقنعة بيضاء" المهتم بعلم نفس المسحوقين، أمَّا فانون الثَّاني فهو فانون المعذبون في الأرض الذي يركز انتباهه على ثورة المسحوقين، ويدعم قضية المقاومة الجزائرية"**[1]. الاقتراح الذي يدفعنا للتساؤل عم جعل هؤلاء النُّقاد يختلفون ظاهريًا حين دنوهم من الفِكر الفانوني ومن ثمَّ يُحرّفون طروحاته المتكاملة؟

حتى يتسنى لنا الإجابة عن تساؤلنا المطروح، لا بد منا أوَّلا الاتفاق على معنًى واحد لاستخدامات مختلفة؛ أي الاتفاق على أنَّ الازدواجية الفانونية الظاهرية تصاعدت جراء القراءات -التي لن نتعرض لها كلَّها بالتَّحليل هنا- المتزايدة لكتاب **"فرانز فانون"** المائز **"مُعذَّبو الأرض"** وبشكل خاص عندما عزم قراؤه اكتناه جوهر أطروحته المختزلة في **"العُنف"** نظرا لاستهلال فصول مؤلفه بفصل حمَّله عنوان **"في العُنف Sur la violence"** ضمن مشروع محو الاستعمار الأكبر **"الديكولونيالية"** بما هو موجود، وثانيًا مُعاينة الكيفية التي أطَّر بها قِوى المستعمَر التَّطهيرية.

على سبيل التَّمثيل للازدواجية القرائية نذكر تقديم **"جان بول سارتر" لـ "مُعذَّبو الأرض"** الذي راح يعرّف فيه العُنف الفانوني على أنَّه غنيمة حقد الجزائريين وكراهيتهم للاستعمار الفرنسي، الثَّورة حمى وطيسها كتاب **"فرانز فانون" "مُعذَّبو الأرض"**، نرفع على مسامعكم قوله في

1- آنيا لومبا، **في نظريَّة الاستعمار وما بعد الاستعمار الأدبيَّة**، ص 152.

هذا الشـــأن: **"لســـوف يوضـــح لهم فـانون توضـــيحا كاملا أنَّ هذا العنف الجامح ليس زوبعة سخيفة، ولا هو تيقظ غرائزوحشية، بل هو ثمرة حقد، إنَّ الإنسـان نفسـه يشكّل نفسـه تشـكيلًا جديدا، هذه الحقيقة"**[1]. لكنها حقيقة ما يلبث وهمها الســارتري يتبيَّن حينما ننفي إمكانية تحريض **"فرانزفانون"** للمســتعمَر الجزائري على العُنف، لأنَّ العُنف الكولونيالي كان ســابقا لتواجد هذا الأخير، بمعنى **"فرانزفانون"** وجد العُنف الكولونيالي وأوَّله تأويلا ســيكولوجيا ما بعديًا يقود إلى التحرُّر، ولم يُوجده.

مهما يكن، فإنَّه لا منازعة على السـبق الفانوني الذي أطَّر أشـكال تنفيس المسـتعمَر لمُخلَّفات المُمارســات الكولونيالية العنيفة عليه، فقد جنى مفهومه حول العُنف عبر إدراكه قِســمة العالم الثنائية ومن ثمَّ التَّصـعيد المؤسـساتي الذي تدعمه السـلطة الكولونيالية، بتسـخير كلّ أجهزتها القمعية لكي تضطهد المستعمَرين، الأمر الذي يؤكد أنَّ لغة التواصل الكولونيالية كانت أداتها الأولى والأخيرة هي العُنف، ولا يمكن إتقانها إلَّا بالرجوع إلى دراماتيكية اللّقاء الأوَّل بين طرفيّ العلاقة الكولونيالية، حيث أنَّ درامية هذا اللّقاء أو **"التَّجابه الأوَّل الذي تمَّ بين هاتين القُوَّتين المتعارضتين، إنَّما تمَّ تحت شعار العنف، كما أنَّ تساكنهما -أو قل استغلال المستعمِر للمستعمَر- إنَّما تلاقح بدعم قوي من الحراب والمدافع"**[2]. بناءً على هذا التَّوصيف الفانوني للحظة لقاء **"المستعمِر بالمستعمَر"** يغدو العُنف ليس فقط أداة تعارف تواصلية يضمن بمزيتها المستعمِر تطويع المستعمَر، إنَّما أداة كفاح وتحرُّر، توحد على العكس من العُنف الكولونيالي العالم.

لقد لاحظ **"فرانزفانون"** تعبيرات العُنف المُشرعن على المستعمَر وكيف أنَّ الجهاز البوليسي جَمَّدَهم، جعلهم رعايا طيعيين يبرحون أماكنهم، في حين أنَّ هذا الجُمود المســتعمَري ســرعان ما ينفلت من ســلطة الرقابة الكولونيالية ومن ســلطة الأنا الأعلى على حد الســواء ليخرج مُتفرقًا بين فينة مواجهة وأخرى، بعد أن ولَّد لديه اضـطرابات نفسـية تُترجم مرات في تشـنجات عضـلية دون إدراك المســتعمَر لأيّ من أســبابها، إنَّنا هنا قبالة جمعية علاقة كولونيالية **"يقاوم فيها المســتعمِر كثرة العدد بكثرة القُوَّة، إنَّ المستعمِر إنسـان مُصـاب بداء الميل إلى العرض، واهتمامه بسـلامته**

1- فرانز فانون، **مُعذَّبو الأرض**، ترجمة سامي الدروبي، جمال الأتاسي، مدارات للأبحاث والنشر، القاهرة، مصر، الطبعة الثَّانية، 2015، ص30.

2- فرانز فانون، **مُعذَّبو الأرض**، ص39.

يحمّله على أن يذكر المستعمَر جهارا بأنَّه هو السيّد: أنا هنا السيّد، فيثير في المستعمَر غضبًا يكبحه هذا حين يهم أن يخرج، إنَّ المستعمَر موثق بالأغلال القوية التي أحْكَم الاستعمار إطباق حلقاتها عليه، هنا المستعمِر لا يحصل إلَّا على تجميد ظاهري، أمَّا في الدَّاخل فيظلُّ في حالة غليان"[1] . حيث نلتمس هنا إشارة **"فرانز فانون"** إلى الطاقة الاجتماعية المُوجّهة للغرائز الليبيدية التي تكلَّم عنها في **"بشرة سوداء، أقنعة بيضاء"** والتي بدورها تضمن امتداد المشروع الكولونيالي.

في سياق الجُمود الظاهري ذاته الذي شخَّصه **"فرانز فانون"**، نجده يطلعنا عن هوامات طقوسية أقحم العُنف الكولونيالي المستعمَر في حالة تبدُّدية اضطهادية*، تمظهرت أولى سُبل الانفلات من الرقابة الكولونيالية وكذا إشباع رغبة الحلول محل السيّد ؛ في الحلم، لقد انتهى- فانون- إلى اعتبار **"الأحلام التي كان يحلمها السكان الأصليون، أحلاما عضلية، أحلام فعل، أحلام هجوم وعدوان، هو يحلم بأنَّه يثب، بأنَّه يركض، بأنَّه يتسلَّق، بأنَّه يضحك...طائفة من السيارات تطارده ولا تدركه، إنَّ المستعمَر، أثناء الاستعمار لا يفتأ يحرّر نفسه من الساعة التاسعة مساءً إلى الساعة السادسة صباحا"**[2]. لأنَّ فسحة غياب الأنا والأنا الأعلى سنحت بتدفق حوافز الهو على درجة عالية من الموضوعية بفضل عمل الحلم وتكثيفاته، على هذا النحو تمَّ حسم أمر رغبات المستعمَر الكامنة والمُتأرجحة بين حديّ الرعب والرغبة، التي استحال إشباعها في العالم الواقعي الكولونيالي.

1- فرانز فانون، **مُعذَّبو الأرض**، ص53.

*- يجزم **"فرانز فانون"** أنَّ المستعمَر شخص مضطهد يحلم دائما أن يصبح مضطهدا -يتوهم دائما أنَّ هناك من يتربص شرا به-، وما الرموز الاجتماعية: رجال الدرك والأبواق التي تلعلع أصواتها في الثكنات، والاستعراضات العسكرية والعلم المرفرف في الفضاء، إلَّا رموز تكبت وتحرض في آن واحد، فهي لا تعني عنده **"لا تتحرك"**، بل تعني **"هيئ ضربتك تهيئة جيدة"** ممَّا يغذي فيه توترا عضليا في كلّ لحظة، هذا الاضطراب التبدُّدي يتمدد ليدمر الذَّات تدميرًا علاجيًا، أي أنَّه يحرّر المستعمَر من تشنجاته العضلية. يُنظر: فرانز فانون، **مُعذَّبو الأرض**، ص51-53.

2- يُنظر: فرانز فانون، **مُعذَّبو الأرض**، ص52.

أمَّا العَرَض الآخر الذي استخلصه **"فرانز فانون"** جيء بهيئة استرجاع المستعمَر للذَّة الرقص المستمدة من المُتع التي تلذذها الفرد خلال طفولته، فالمستعمَر مهما بلغ من العمر يبقى **"يفرج عن نفسه في الحفلات الصاخبة التي تجد فيها العدوانية مهما تكن حادة، ويجد فيها العُنف مهما يكن مباشرا مجاري وسبلا إلى التَّحوُّل والتلاشي"**[1]. ما يعنى موافقة **"فرانز فانون"** لوجهة النَّظر الفرويدية التي تنفي قانون الاستطراد أو الاستغناء عن الملذَّات، وتذهب إلى بحث الذَّات لاشعوريًا عن صيغ استبدالية لا أكثر، لكن هذه الموافقة ليست مُطلقة إذ يجري عليها وِفق منطق الاستبدال الفرويدي، إبدالا ديالكتيكيًا بين الرغبة والجسد، حيث المستعمَر في عالمه الكولونيالي يستعين بجسده حتى يتطهر من العُنف والاضطهاد الممارس عليه، فضلا عن أنَّه هناك طقوس محليَّة تطهيرية أخرى كالمس يصدق عليها الحدّ العلاجي الفانوني نفسه لاضطرابات الذَّوات الكولونيالية مهما اختلفت مسمياتها **"عُصاب، ذُهان، هَذَيان، اضطهاد... وما إلى ذلك"**، غير أنَّ السؤال الذي ما زال يراود عاقلتنا هو كيف تمَّ توجيه هذه الممارسات التَّطهيرية السابقة للكفاح الثَّوري توجيها تحرُّريا؟

لطالما استقام عُود الكولونيالية الفرنسية على عقيدة الأصلين المانوية بحسب **"فرانز فانون"**، العقيدة التي قسَّمت العالم إلى قسمين: قسم خيّر/ نوراني وقسم مظلم/ شرَّاني، وبما أنَّ العِرق الأوروبي تفوَّق ببياضه على باقي الأعراق، فإنَّه وجب على المستعمِر الفرنسي التعامل مع المستعمَر الجزائري وكأنَّه خلاصة الشرّ المطلق حين تسيُّده على العالم بالجزائر، ووِفق البراديغم التحرُّري يحافظ المستعمَر للوهلة الأولى على شكل العلاقة الكولونيالية المانوي، فيذهب إلى تقليد مستعمِره، لعلَّ الطريقة الأمثل للخروج من هذه القسمة الثنائية **"ليست من خلال التوليف، بل عبر النفي الذي يتمُّ التعبير عنه من خلال الشكل الذي حدده الكولونيالي نفسه؛ أي من خلال العُنف، ونزع الاستعمار هو أوَّلا عكس للمانوية الكولونيالية"**[2]. وعليه فإنَّ العُنف الفانوني المُضاد (الديكولونيالي) بخلاف العُنف الكولونيالي المانوي السلبي، هو عُنف ديالكتيكي يرنو إلى ترميم نتوءات الذَّوات الكولونيالية (علاجي)، يليه إقامة حوار متبادل يعترف فيه كلّ من **"المستعمِر**

1- فرانز فانون، **مُعذَّبو الأرض**، ص55.

2- نايجل سي. غبسون، **فانون "المخيّلة بعد-الكولونيالية"**، ترجمة خالد عايد أبو هديب، مراجعة فايز الصياغ، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، قطر، الطبعة الأولى، 2013، ص194.

والمستعمَر" البديل الجديد لتمركز ثنائية العبد والسيّد الهيغلية بكينونة بعضهما البعض؛ حيث هذا البراديغم لن يتأتى تحققه إلَّا عبر استيعاء المستعمَر لقِوى ممارساته التَّطهيرية القبلية الجمعية، ثمَّ توجيهها عقلانيا نحو الخارج، أي نحو المستعمِر **"اصطفاف الشعب في ثورة التَّحرير (التعبئة الثَّورية)"** .

يحدونا الأمل تواليا بتأنيث العُنف التحرُّري، نظرا لتفطن **"فرانز فانون"** إلى الدور التأسيسي الذي لعبته المرأة الجزائرية على مسرح الثَّورة التَّحريرية، وكذا نشدانه بفصله الافتتاحي لكتاب **"العام الخامس للثَّورة الجزائرية L' an V de la revolution algérienne" " الجزائر تُلقي الحجاب"**؛ تفعيل خطاب إسهامات المرأة النّضالية -جنبا إلى جنب الرجل- المستبعدة خلال التعبئة الثَّورية سواء كانت أما، أختا، بنتا، إذ **"يبدأ الكتاب بنقاش حال المرأة الجزائرية بوصفها ثورية، آخذا بالاعتبار واقع أنَّها كانت تقاتل اضطهادا مزدوجا (استعماريا ومحلّيا)، وفي المعركة على السيطرة الثَّقافية تبرز مسألة العُنف، أوَّلا من خلال المحاولات لنزع حجاب النساء الجزائريات ورد الفعل المناهض للكولونيالية على ذلك، وثانيا من خلال انخراط النساء انخراطا مباشرا في معركة الجزائر"**[1]. وهي كلُّها مؤشرات تدلّل على الحاجة إلى تأنيث خطاب العُنف مع تجاوز التذكير الكولونيالي، كما يمكننا هنا الحديث إذن عن جنس الثَّورة المؤنث كمقابل للاستعمار والعُنف المُذَكَرَيْن، فحتى اللُّغة العربية أبت بقواعدها إقصاء المرأة من دائرة التعبئة الثَّورية، ذلك أنَّ الاضطهاد بمستوييه البراني والجواني كان مُمارسًا أيضا على المرأة منذ إدراك المستعمِر قاعدية النّظام الأمومي المُبطَّن بطريركيًا، ومن ثمَّ لم يتوانَ النّظام الكولونيالي عن مُطاردة المرأة الجزائرية ومراودتها عن نفسها الثَّورية التي اتخذت من الحجاب* آلية من آليات كسر امتداد الفضاء الكولونيالي أو إن شئنا أداة تحرُّر .

1- نايجل سي. غبسون، **فانون "المخيّلة بعد-الكولونيالية"**، ص236.

*- لا ننوي في محطتنا البحثية هاته التعرُّض إلى مسألة الحجاب بكل تفرعاتها المطروحة في المؤلف الفانوني **"العام الخامس للثَّورة الجزائرية"**، سنقتصر فقط على إبراز طابع الحضور الكنائي أو التنكُّري للمسألة.

2- بين انولادة البرجوازية الوطنية وإجهاض الوحدة القوميَّة

يستحيل بما كان ونحن بصدد تفقه النَّظريَّة الفانونية، ألا نُعرِج عن روح **"فرانز فانون"** النَّقدية التنبؤية لمستقبل مشروع الوحدة القوميَّة العالمثالثي الذي ندَّد به الرَّئيس الغاني **"كوامي نكروما"**، فبُعيد افتكاك **الجزائر** استقلالها ستينيات القرن الماضي وباشرت في مُناقشة التركة الكولونيالية اعترضت البرجوازية الوطنية سبيل تحرُّرها الفِعلي من الكولونيالية، هذه البرجوازية التي أوكلت إليها ولاية السلطة عقب إجلاء الشعب الجزائري للسلطات الفرنسية الكولونيالية، يراها **"فرانز فانون"** على أنَّها **"برجوازية مُتخلّفة، قُوَّتها الاقتصادية تكاد تكون صفرا، أو هي على الأقل لا تقاس أبدا بالقُوَّة الاقتصادية التي تملكها برجوازية البلاد المستعمرة التي تريد هذه البرجوازية الوطنية أن تحلَّ محلها، لقد ظنَّت البرجوازية الوطنية لنرجسيتها وغرورها أنَّها في وسعها أن تحلَّ محل برجوازية الاستعماروأن تكون خيرا منها"**[1]. إلَّا أنَّ التحرُّر النسبي للبلاد سرعان ما وضع البرجوازية الوطنية قُبالة هشاشتها المستحدثة وفضح نرجسيتها المتوارثة عن البرجوازية الكولونيالية، من خلال التبصُّر في الرؤية الاقتصادية قصيرة المدى، فبدلا من أن تستثمر رأسمالها الضخم (الشعب) راحت تتاجر به وبوطنيتها.

يتمعن **"فرانز فانون"** في سياق رصد مؤشرات نجاح الثَّورة التَّحريرية بعد الاستقلال؛ في طبيعة نمط إنتاج البرجوازية الوطنية بعيون ماركسية أوسع، حيث حلَّل عجزها وأرجعه إلى عدم مقدرتها على التحكُّم في وسائل الإنتاج، لـ **"تكتفي هذه البرجوازية المفتقرة للوسائل المادية، والوسائل العقلية الكافية من مهندسين، فنيين؛ بوضع اليد على مكاتب الأعمال وبيوتات التجارة التي كان يشغلها المستوطنون الأجانب، إنَّ البرجوازية الوطنية تحتل الأمكنة التي كان يشغلها الأوروبيون: أطباء، محامين، تجار، ممثلي شركات، وكلاء عامين ووسطاء، إنَّها تشع أن من واجبها، حفاظا على كرامة البلاد وحفاظا على نفسها، أن تحتل هذه المراكز"**[2]. وأن تكون خير خلف للبرجوازية الكولونيالية، لقد استحدثت لنفسها طريقة جديدة تضمن بها التبعية، تمثَّلت في دور الوساطة، لكن ليست الوساطة المنشودة بينها وبين الشعب من وجهة النَّظر الفانونية، إنَّما الوساطة التواطئية بين المساعي الرأسمالية الإمبريالية وبين طموحات البلاد، أي أنَّ البرجوازية

1- فرانز فانون، **مُعذَّبو الأرض**، ص 124-125.

2- يُنظر: المرجع نفسه، ص127.

الوطنية أشبه بقفلة تصل تجارة المنتجات المحلّية بمُحتكريها وتصلها كذلك بالكولونيالية الجديدة الوجه النَّاعم للرأسمالية الإمبريالية.

إنَّ هذا الدور الوسائطي التواطئي الذي تتقنه البرجوازية الوطنية يلقى دعما دائما من طرف السلف الكولونيالي، فبين الفينة والفينة **"يتوافد رجال البرجوازية الغربيَّة على البلاد سائحين مولعين بالغرائب والصيد والملاهي، إنَّ البرجوازية الوطنية تنشئ مراكز للراحة والاستجمام واللذَّة يتقاطر عليها رجال البرجوازية الغربيَّة، وهي تطلق على هذا النشاط اسم السياحة، تعدُّه أشبه بصناعة وطنية"**[1]. صناعة وضع مائز وماتع يرسخ البقاء الكولونيالي، نظرًا لافتقارها إلى أدنى وسائل الإنتاج، ما يؤكد بأي حال من الأحوال سعي البرجوازية الوطنية الدؤوب لخلق نشاطات وظيفتها الرَّئيسة كفل حق الوساطة بين البرجوازية الغربيَّة وبين ماضيها الإمبريالي على سبيل نزعة أصلانية يَحِنُّ فيها المستعمَر إلى مستعمِره.

كمقابل للبرجوازية الوطنية تظهر برجوازية أخرى تعمل عمل الأخرى مع تحوير بسيط، إنَّها البرجوازية الزراعية؛ في هذه البرجوازية **"يطالب ملاك الأراضي السلطات العامة بأن تُحال إليهم التسهيلات والامتيازات التي كان ينعم بها المستوطنون الأجانب قبل الاستقلال، ويصبح استغلال العمال المزارعين أقوى مما كان ويصبح كذلك مشروعا"**[2]. وهذا الاستغلال الحاصل إنَّما هو نتيجة الهُوَّة الفاصلة بين تهميش الطبقة الفلاحية حين تولي طبقة البرجوازية الوطنية المتمركزة في العاصمة زمام التسيُّد، إنَّها هكذا تحافظ على الطابع الكولونيالي ذاته الذي اصطبغت به مثيلتها البرجوازية الوطنية، فقط تغيّر جلدتها الوسائطية عن طريق احتكار وتكديس مالكي الأراضي للعائدات الزراعية، الأمر لا يقف عند هذا الحد، بل تفاقم مخلّفًا وراءه انشقاقات أدت حتما إلى إجهاض مشروع الوحدة الوطنية والقوميَّة على حد السواء، حيث خلال الوضعية القائمة هاته -الاستبدال الطبقي- اطمأنت الكولونيالية على تركتها الإمبريالية المانوية، لقد تناسى أطراف المجتمع بدايتهم الثَّورية الموَّحدة، ومن ثمَّ تحوَّلت القوميَّة إلى تعصُب وعُنصرية.

1- فرانز فانون، **مُعذَّبو الأرض**، ص127-128.

2- المرجع نفسه، ص128.

من المهم أن نشـير هنا إلى تحميل **"فرانز فانون"** الأحزاب السـياسـية عبء أو مسـؤولية إجهاض البرجوازيتين لوطنيتهما، اللتان ببذرة تراجعهما هاته استنزفت روح الوحدة القوميَّة، فبعد أن كان الحزب الناطق الرسـمي باسـم الشـعب لعلَّ حزب التَّحرير الوطنية **"FLN"** أجل الأحزاب، مُرشد نضال الشعب، ومُؤطّر عفوية عُنفه، غداة الاستقلال **"أوشك أن يصبح جثة هامدة، إنَّهم الآن لا يبعثون أعضاء الحزب إلَّا لمظاهرات يسمونها شعبية، ولمؤتمرات دولية ولاحتفالات بأعياد الاستقلال، إنَّ القيادات الحزبية المحلّية قد عينت لوظائف إدارية، والحزب استحال إلى دائرة حكومية، وعاد الحزبيون إلى أماكنهم يحملون هذا الاسم الأجوف "مواطن""**[1]. ليلقى إذن الحزب الوطني حتف نظيره الحزب الشـيوعي عندما تخلى عن طبقة البروليتاريا والحوار معها، إذ بعد أن قام بمهمته التَّاريخية المتمثّلة في إيصال البرجوازية إلى الحكم نلفه تحنَّط، وأصبحت تتنازعه تيارات داخلية تنذر بأفول نجمه، تتلاشـى منه ثقة الشـعب الذي كان مُسـاندًا له في أحلك الظروف لأنَّه مشـارك شـاء أم أبى في خيانة عهده الإرشـادي للنّضـال الشـعبي بداية العُنف التحرُّري[2]. إنَّنا بهذا الانحراف الوظيفي الحزبي الذي أبان عنه المجتزأ الفانوني قُبالة التشـكيك في جدوى ووفاء الأحزاب السـياسـية **"الحزب الوطني"** لمبدأ التعبئة الثَّورية بعد جلاء القِوى الكولونيالية الفرنسـية، أو حتى انحلالها لما لا.

يتبادر في فهمنا استنادا إلى ما سبق، أنَّ كلا من الحزب السياسي والبرجوازية قد تحاملا على مُفجر الثَّورة الأوَّل ألا وهو الشـعب، لقد اختزلت وظيفة الحزب بعد تنصـيب البرجوازية الوطنية واليا للحكم في **"تجميد الشـعب"*** على حدّ التَّعبير الفانوني، وما يتوجَّب في خضـم هذا التحامل سوى استعادة الروح النّضالية التي كانت ضد المستعمِر الفرنسي وتوجيه مسارها نحو البرجوازية،

1- فرانز فانون، **مُعذَّبو الأرض**، ص141.

2- سعيد موايسي، **المفاهيم المُغيَّبة في فِكر فرانز فانون**، ص204.

*- يتلخص بحسـب **"فرانز فانون"** دور الحزب السـياسـي في مُهمَّة مراقبة الجماهير، بحيث يكون ذلك الأخير - الحزب السياسي- سندا لرجال الإدارة والشرطة، فيراقب الجماهير الشعبية لا ليتأكد من أنَّها تشارك في شؤون الأمة حقا، بل ليذكرها دائما بأنَّ السـلطة تنتظر منها الطاعة والنّظام والخضـوع، إنَّ هذه الدكتاتورية تشـير في الواقع إلى أنَّ الفئة البرجوازية قد قررت أن تحكم البلد المتخلّف بمسـاندة الشـعب أوَّلا، وضـد الشـعب بعد ذلك. أو ليست لغة هذه البرجوازية لغة العُنف الكولونيالي المجابه!. يُنظر: فرانز فانون، **مُعذَّبو الأرض**، ص149.

إنَّ **"فرانز فانون"** يدعو إلى معارضة البرجوازية لكن ليس على **"أساس أنَّ هذه البرجوازية الوطنية في البلدان المتخلّفة قد تعوق نمو الأمَّة نموا شاملا منسجما، إنَّما يجب علينا أن نعارضها معارضة قاطعة لأنَّها في حقيقة الأمر لا تقوم بأيّ دور فليس لها أي فائدة"**[1]. تقاس على أرض واقع الجزائر المستقلة، فلا هذه البرجوازية قدمت نمط إنتاج ما بعدي ناجح، ولا تركت طبقة أخرى تصلح النّظام الاقتصادي، فقط فتأت تبرم اتفاقيات اقتصادية تأميمية تضرُّ بالبلد وبالأمة لاحقا، لأنَّ هذه المعاهدات جوهريًا أقرب إلى أقساط دينتها الكولونيالية للبرجوازية وما عليها غير سدادها بالولاء الوسائطي للمساعي الكولونيالية على كافة الأصعدة **"السياسية، والاقتصادية، وحتى الثَّقافية"**، وعليه يجوز لنا القول بشأن البرجوازية الوطنية أنَّها أحد أوجه الكولونيالية الجديدة التي غطينا جهازها المفاهيمي في المبحث الأوَّل من فصلنا البحثي الأوَّل.

لم يرضَ **"فرانز فانون"** بالدعوة فقط إلى معارضة البرجوازيتين الكولونيالية والوطنية معارضة شاملة؛ بل عقد عزم إرشاد الفلاحين إلى سواء سبيلها انطلاقا من ملاحظاته للسياسات الاقتصادية المنتهجة أنذاك، لقد أقنع الشعب خاصة في الريف أنَّ الأرض لمن يخدمها، هنا تحديدا **"في تلك المناطق شهد تحقق الإنسان بالتشريع الثَّوري، أدرك الفلاحون إدراكا واضحا جدا ذلك المبدأ الذي يقول إنَّ الإنسان يستمتع بالعمل على قدر إقدامه على بذل الجهد عن وعي واضح"**[2]. وعلى قدر تفانيه في العمل يُحرّر الفلاح جسده وعقله من الأصفاد التجارية التَّقليدية الفردية التي كانت تحتكر رأسمالهم، إنَّ العمل في النَّظريَّة الفانونية وعي، حُريَّة ومن ثمَّ إنسانية. جديدة.

إزاء استعراضنا تكملة الطروحات الفانونية، اعترض سبيلنا إسهام نقديّ آخر لا بد لنا من العروج عليه لكن بشكل من الإيجاز والعمومية لأنَّ التفصيل فيه مُرجأ إلى فسحة بحثية لاحقة، تمثَّل في استشكال **"فرانز فانون"** صِنفي المُثقَّف ودوره خلال عملية التعبئة الثَّورية، وكذا خلال المرحلة التالية للاستقلال، ففي مرحلة العُنف العفوي، أي ما قبل التنظيم الثَّوري حينما كانت الترسيمة الجغرافية الثنائية **"ريف/ مدينة"** تباعد لقاء الأحزاب السياسية مع جماهيرها الريفية؛ شهدت ميلاد طبقة مدربة تدريبا ثقافيا غربيا **"ذلك لأنَّ المُثقَّف المستعمَر قد ارتمى على الثَّقافة**

1- يُنظر: فرانز فانون، **مُعذَّبو الأرض**، ص144.

2- المرجع نفسه، ص156.

الغربيَّة في نهم شـــديد، وكالطفل المتبنى الذي لا يكفُّ عن تحري الإطار العائلي الجديد إلَّا حين يتبلور في نفســه حد أدنى من الشــعور بالأمن، ترى المُثقَّف المســتعمَر يحاول أن يجعل الثَّقافة الغربيَّة ثقافته، إنَّه لا يكتفي بأن يعرف رابليه أو ديدرو، شكسبير أو إدجار بو، بل يشد دماغه إلى أقصــى حد من التشــارك مع هؤلاء النَّاس"[1]. بمعنى أنَّ هذه الطبقة المتبناة كولونياليا قد عملت على تمدين ذاتها تمدينًا غربيًا اســتهل بإدراك المســتعمَر لتفوُّق المســتعمَر الثَّقافي، وبموجب هذا الإدراك يفترض عليه لكي يتجاوز عُقدته النَّقيصــة؛ أن يتماثل عبوديًا مع ثقافة كولونيه، أمَّا خلال مرحلة التعبئة الثَّورية فإنَّ تلك الطبقة المتماثلة كولونياليا ســتتضــاءل تدريجيا، بفضــل إرشــاد الأحزاب السياسية لعُنف الشعب العفوي وإعادة احتوائه.

خُلاصة

نـافلـة تطوافنـا على الطروحـات الفـانونيـة كثـاني المُوجّهـات الفِكريـة للمنظومـة المعرفيـة الدباشــية، بعد الاهتداء بأمارة **"حميد دباشــي"** الخطابية العِرفانية والعاكســة لمنطق اللَّعب بإحداثيات المعرفة الكولونيالية عبر تفعيل اســتراتيجية تمويهية حديثة القِدم، ألا وهي اســتراتيجية تقليد سُنَن الأوَّلين النَّقدية بدءًا من مُمَاحَكَة **"حميد دباشي" "بشرة سمراء، أقنعة بيضاء"** الأنيقة للجهاز العناويني الفانوني **"بشرة سـوداء، أقنعة بيضـاء"**، انتهاءً إلى إحلاله المضـامين الدَّلالية لرُكام هذا الأخير النَّقدي إحلالًا مُماثِلًا حد اللاتطابق؛ فإنَّه حَري بنا أوَّلا الإبانة عن إحداثيات تقابل **"جلال آل أحمد"** مع **"فرانز فانون"** على الخريطة الفِكرية الدباشية.

إنَّ القالب الباثولوجي الذي طَبع به **"فرانز فانون"** مؤلَفه العنفواني **"بشـرة سـوداء، أقنعة بيضـاء"** لم يسـلم **"جلال آل أحمد"** من عدوته، من هنا راح -بناءً على القراءة الدباشـية الما بعدية للإرث الآل-أحمدي- يُماثل بكتابه **" غرب زدگی"** بين مكنونات ثنائية التَّغريب الدراماتيكية وبين طرفيّ العلاقة الكولونيالية اللَّذان عَرَّى **"فرانز فانون"** أقنعتهما العكسـية، فكلا المؤلفين فككا نموذجين معرفيين متقاربين نوعًا ما بتعداد الأوَّل أعراض التسـمُّم المتقدّمة (تكنيكيا) والثَّاني دأب على اكتناه المواد النَّفسـية للمعادلة الكولونيالية **"المسـتعمَر/ المسـتعمِر"** (إكلينيكيا)، ومن جهة المؤلف الفانوني الثَّاني **"مُعذّبو الأرض"** الذي أقحم موضوعة العُنف في صلب الديكولونيالية، فقد

1- فرانز فانون، **مُعذَّبو الأرض**، ص176-177.

سمع صرير عُنفه الإبستيمي -جُزافا- **"جلال آل أحمد"** وأمسى يستشعر مزاعم الثَّقافة الغربيَّة وقِيَّمها التنويرية عبر إبانته لاعقلانية عقلانيتها الأداتية التي تختزل الذَّوات في مجرد أرقام، الأمر الذي يُقرّب رؤيته الاقتصادية من المسعى الفانوني الانتقادي لنمط إنتاج الدُّول العالمثالثية المستقلة حديثًا وعلى رأسها **الجزائر**.

هناك حقيقة أخرى تُثَّبت الموضعة الإقرانية الدباشية تتكشَّفُ لناظرنا عندما نُقدّر اتعاظهما تقديرًا ثوريًا، فذا **"جلال آل أحمد"** بدعوته الصريحة للتعقُّل أمام الآلة التقنية قد أرسى دعائم الثَّورة الإيرانية الإسلامية، أمَّا **"فرانز فانون"** عن طريق توجيهه عُنف المستعمَر العفوي فقد أطَّر ثورة التَّحرير الجزائرية، فضلًا عن انشقاق انتمائهما إلى أقدم الأحزاب السياسية الوطنية (**"جلال آل أحمد"** كان منتميًا بعضوية طاقم تحرير المجلة الإيديولوجية "**ماردوم Mardom**" إلى حزب **"توده"** الإيراني، انفصل عن الحزب ربما لفشله عن حل أزمة النفط الحاصلة بين **إيران** والاتحاد السوفياتي أو ربما لعدم احتواء الحزب نضال **"الثَّورة الدُّستورية/ المشروطة"**، و**"فرانز فانون"** كان منتميًا إلى حزب جبهة التَّحرير الوطنية **FLN** ومُحرّر جريدتها **"المجاهد El Moudjahid** "، رغم هذا فقد حمَّل الحزب تنبؤيًا وِزر إجهاض البرجوازية الوطنية للوحدة القوميَّة، نظرا لتحامل الحزب على تحنيط الشعب مُفجّر الثَّورة الأوَّل)، وهو ما يفسر ارتسامهما لمعالم وقوف **(المُثقَّف الأصلي "القوميّ" / المستنير المتأورب والإيراني "القوميّ")** أمام تحديَّات بلديهما - لم يغب عن ذهننا أنَّ **"فرانز فانون"** ليس جزائريّ المولد- التَّاريخية والمعرفية على أرضية الفِكر الكولونيالي وما بعده.

لئن سلَّمنا بثبوتية الموضع التَّقابلي المابعدي الذي وضع فيه **"حميد دباشي"** مُوجّهَيه الفِكريين **"جلال آل أحمد"** و**"فرانز فانون"**، فإنَّنا سنؤمن بـ **"فرانز فانون"** على اعتباره كبيرهم الذي علَّمهم مُعاداة الكولونيالية، علَّم -تمثيلا فقط- في **إيران "جلال آل أحمد"** طلاسم الباثولوجيا الفرانكفونية، وكذا كيفية اجتراح العُنف الإبستيمي، في **الهند** علَّم **"هومي بابا"** سيكولوجيا التَّجارب الكولونيالية، من **فلسطين "إدوارد سعيد"** لقنه أبجديات المُقاومة الثَّقافية ومسؤولية المُثقَّف، أمَّا بالنسبة إلى الذي يكتب عن النيو-كولونيالية من قلب العاصمة الإمبراطورية **أمريكا "حميد دباشي"** فقد علَّم فصل **"فرانز فانون"** الانتقادي لرواية **"مايوت كابيسيا" "أنا مارتينيكية"** آلية من آليات تعرية أقنعة المُخبِر المحلي **"المُثقَّف الكومبرادور"** في عالم ما بعد الكولونيالية، حيث

باللُّغة بدَّد **"حميد دباشي"** خِلافًا للزنجية البيضاء الفانونية؛ قناع خادمة الوكالة **"آذار نفيسي"** بروايتها السير-ذاتية **"أن تقرأ لوليتا في طهران"** للإمبراطورية الأمريكية، وتصوُّره التَطيُّري من التَّحليلات المانوية المانونية العُنصرية حين الشرط الكولونيالي، في حين أنَّ البراديغم التحرُّري الفانوني (توجيه **"فرانز فانون"** لقِوى المستعمَر التَّطهيرية السابقة لثورة التَّحرير الجزائرية، عن طريق استيعاء عُنفها العفوي ومن ثمَّ اصطفاف نضاله ضد الكولون /المستعمِر، بمعنى التعبئة الثَّورية، هذا قبل الثَّورة، أمَّا غداة الاستقلال وحين تحامل الأحزاب السياسية والبرجوازية الوطنية على الشعب، فقد دعا الشعب إلى استعادة روح نضاله القبلية لمعارضة تلك البرجوازية النيو-كولونيالية)؛ صرف نظر **"حميد دباشي"** إلى فكرة الانتفاضة مشروع ثُلاثيته التي نعتزم مقاربة مضامينها في فصلنا اللاحق.

المبحث الثالث: لحظة الأسطورة...إدوارد سعيد*

تمهيد

عطفًا على استحضارنا ذِكرى مُوجّهِي فِكر **"حميد دباشي"** مُهتدين بأمارتين خطابيتين مختلفتين من حيث طبيعة اشتغالهما، أي وُقوفنا تخيُّرًا في المحطة البحثية الأولى عند آلية اشتغال النَّموذج الدباشي الأوتوبيوغرافي الذي عَنَى عبر مُؤلَفه " **آخر مُثقَّف مُسلم: حياة وإرث جلال آل أحمد**"؛ الكشف عن حُجُب تأثير أفكار **"جلال آل أحمد"** الشخصية الإيرانية المُسلمة الشاهقة على منظومته الدّينية، بينما في محطة بحثنا الثَّانية فقد أَلْمَعْنَا **"فرانز فانون"** كثاني مُوجّهِي المنظومة الفِكرية الدباشية، بعدما تحسسنا دقائق آثار حُمولة مُمَاحَكَة **"حميد دباشي"** للصياغة العناوينية الفانونية، احتسابًا منا إمكانات هذه المُمارسة الخطابية التَّعيينية ؛ آن لنا الآن أن نطال مليًا تعيين الروابط الأوَّلية التي جعلت من الطروحات الإدواردية غواية تُطارد عاقلة **"حميد دباشي"**، طيلة أتون أنشطته الكتابية وإدراجها ضمن مخزونات تجربته الإبداعية.

من غير الممكن تشرُّب الطرح الدباشي واستيعاب مقولاته الما بعدية، دون العروج على توارد طروحات المُفكّر **"إدوارد سعيد"** الذي يَعُدُّه **"حميد دباشي"** الصورة المقلوبة لنعت **"جلال آل أحمد" بإدوارد سعيد إيران" ("إدوارد سعيد" هو "جلال آل أحمد" كولومبيا)**، ما يعني أنَّنا هذه المرة سنعود بأدراج تطوافنا على الخطاطة المعرفية الدباشية؛ إلى نموذج الاشتغال الأوتوبيوغرافي الأوَّل الذي دشنه بكتابه ثمرة الحجر الوقائي -من جائحة كورونا- **" On Edward Said: Remembrance of Things Past" "عن إدوارد سعيد: ذِكرى الأشياء الماضية"**؛ لكن من خلال

---

*- كتب **"حميد دباشي"** ونشر مقالته التأبينية التي تحمل عنوان **"لحظة الأسطورة The Moment of Myth "** في غضون أيام من وفاة زميله **"إدوارد سعيد"** يوم **25 سبتمبر** عام **2003**، تمَّ نشر المقال في البداية على موقع جمعية آسيا **Asia Society** في نيويورك، ولم يُحَيَّن رابط المقال بعدها، بتاريخ **02 أكتوبر** من العام ذاته التقطت شركة **Counterpunch** المقال وحافظت عليه، الغريب في هذه المقالة الدباشية هو أنَّه استهل كتابتها باللُّغة الفارسية، ولأسباب لاواعية تمامًا توقف عن الكتابة بِضع جُمل ليطرح على نفسه سؤالا: لماذا أكتب هذا باللُّغة الفارسية ؟، ثمَّ استأنف كتابة المقال باللُّغة الإنجليزية، لطالما فَكر في هذا المقال على أنَّه أوَّل ظهور علني له يتجاوز محدودية بيئته الأكاديمية وموطنه الإيراني، لهذا السبب تحديدًا آثرنا الإبقاء على الصياغة العناوينية ذاتها التي حَمِلهَا مقاله العُبوري. يُنظر: Hamid Dabashi, **On Edward Said: Remembrance of Things Past**, Haymarket Books, Chicago, Illinois, 2020, p 19.

الاهتداء بأمارة اســتراتيجية قِرائية ما بعد حداثية مُغايرة تكمن في مطاردة دلالات مفهوم السِـجِل النَّصــي*، المفهوم الذي يُعَبّد لنا طريق تلفيق مرجعية **"حميد دباشــي"** الفِكرية المُثقلة بالولاء الإدواردي، لأنَّ مُؤلَفه الســير-ذاتي **"هذا هو شــيء من الســيرة الذَّاتية الفِكرية لعلاقته المُطوَّلة والمُثمرة مع الرَّاحل إدوارد ســعيد (1935-2003) - شـخصـية ،جماعية وفِكرية في آن واحد وكلُّ ذلك بروح الرفاق السياسي، قرَّر أنْ يجمع في مُجلد واحد المقالات والفصول التي كتبها ونشرها في مناسبات مختلفة، بداية بنعيه إدوارد سعيد عندما توفي في 25 سبتمبر 2003، عن عمر يناهز السابعة والستين، واختتمها بالمقالة القصيرة التي كتبها عندما توفي خصمه اللدود برنارد لويس (1916-2018) في 19 ماي 2018 عن عمر يناهز 101 عامًا**"**، وغني عن القول، لقد كانت لديه علاقة شخصية عميقة وحنونة للغاية مع سعيد"**[1]. إذ يشي لنا هذا المقطع الافتتاحي بمُمارسته الكتابية السير-ذاتية التي يستذكِر لنا فيها أحد ألمع المُفكّرين الطلائعيين وأشدُّهم وقعًا على عاقلة **"حميد دباشي"** الإبداعية عقب وفاة **"إدوارد سعيد"**، من هنا عقد عزم لملمة شتات المقالات التي كان قد حرَّرها خلال مُناسبات مختلفة في كتاب، أقرب ما يكون جوهريًا إلى سِجِل يحوي سلسلة

***- السِجِل النَّصي Repertoire**: هو مصطلح مركزي مُوظَّف كثيرًا من قِبل رواد تيار نظريَّة التَّلقي وعلى رأسهم **"فولفغانغ إيزر Wolfgang Iser"**، فلكي يستطيع النَّص توصيل معناه أو موقفه من محيطه الخارجي، يلجأ إلى مجموعة من المعايير والمُواضعات والاتفاقات التي تكون سابقة عليه ومعروفة لدى جمهور المُتلقين، والتي يستطيع بفضلها أن يخلق وضعية سياقية مشتركة بينه وبين القارئ بحيث يتمكَّنُ هذا الأخير من استيعاب ووصف ما لم يصرّح به النَّص وينوي الوصول إليه، وهذه المواضعات ضرورية لإقامة وضعية تواصلية يطلق عليها **إيزر** اسم السِجِل النَّصي، أي المنطقة المألوفة التي يلتقي فيها النَّص والقارئ من أجل الشروع في التواصل. يُنظر: عبد الكريم شرفي، **من فلسفات التَّأويل إلى نظريَّات القراءة "دراسة تحليلية نقدية في النَّظريَّات الغربيَّة الحديثة"**، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، بيروت، لبنان، جزائر العاصمة، الجزائر، الطبعة الأولى، 2007، ص193.

****- لأنَّه مع وفاة **"برنارد لويس Bernard Lewis"** العدو اللدود لكليهما، انتهت أخيرًا ملحمة التبادلات الطويلة بين **"برنارد لويس"** وبين **"إدوارد سعيد"**، معركة تاريخية من الخيّر والشر كان شاهد عيان عليها، عندما حضر مناظرتهما الأسطورية **ببوسطن في 22 نوفمبر 1986**، خلال مُؤتمر **"جمعية دراسات الشرق الأوسط"**، لم يكن **"حميد دباشي"** قد أنهى بعد منحة زمالة ما بعد الدكتوراه المُقدَّمة له من جامعة **هارفارد** ، كان ذلك قبل عامين من انضمامه إلى جامعة **كولومبيا** والتقائه لأوَّل مرة مع **"إدوارد سعيد"**، لهذا اعتقد أنَّه من المناسب اختتام سِجله الاستذكاري بلحظة لم يعرف فيها **"إدوارد سعيد"** بوجوده أصلا. يُنظر: Hamid Dabashi, **On Edward Said**, Op.cit, p215.

1- **Ibid**, introduction p 01-02.

الذِكريات الشخصية والأكاديمية التي يدين بها **"حميد دباشي" لـــ "إدوارد سعيد"**، بحيث هذه التَّجميعية التَّسجيلية تفتح أرضية مشتركة تُقرّبُنا من خَبرات **"حميد دباشي"** سواء المعرفية منها أو الإنسانية، خصوصًا وأن أوتوبورتريه النَّقدي لم يكتمل بعد، لهذا سنستغل سِجِله الاستذكاري لشخصية نقدية رائدة مألوفة عند الرَّاسخين في النَّظريَّة الكولونيالية وما بعدها، حتى نستوعب علائقية السُنن النَّقدية الإدواردية المُختزنة داخل أتون مُمارساته الكتابية الدباشية.

لطالما شكَّلت طروحات **"إدوارد سعيد "** مُنعطفًا وحَافزًا نوعيًا لمسيرة **"حميد دباشي"** النَّقدية، ليس لكونهما متشابهان؛ بل تحديدًا لأنَّهما مُتمايزان حدَّ التطابق، أنظمتهما الفِكرية وقِيَّمهما الثَّقافية مختلفة جذريًا، الأوَّل أتى من **فلسطين** بحُكم انولادته في **القُدس** -المحتلة الآن- كمسيحي ضمن أغلبية مُسلمة، أمَّا الثَّاني فقد انحدر من **"أردشير"** في محافظة **"الأهواز"** أو **"خوزستان"** الواقعة جنوب **إيران** بصفته مُسلما لكن كأقلية شيعية، الأمر الذي باعد بينهما في بداية التواجد على أرض الحرم الجامعي الكولومبي، لقد اقتحم **"حميد دباشي"** عوالم **"إدوارد سعيد"** المعرفية من باب الزمالة الأكاديمية، عندما التحق بجامعة **كولومبيا** النيويوركية كان **"حميد دباشي"** ما يزال تحت تأثير سِحر أجداث الإرث الآل-أحمدي، لم يدرك حصيلة التَّفويض الإدواردية المعرفية وكذا الأخلاقية إلَّا بعدما وافت المنية **"إدوارد سعيد"**، هكذا فجأة تعاظمت مكانة الرَّاحل العرضية لدى الخُلد الدباشي، إنَّ السِجِل المقالاتي التَّجميعي الذي بين أيدينا في مقام التَّوصيف الأوَّلي لا يخرج عن إطار كونه **"ممرًا لـــ "حميد دباشي" من رحلة فِكرية إيرانية إلى أمريكية، في وقت واحد ذكريات سياسية وعلمية عن سعيد، حيث كان لديه على مدى الثلاثين عامًا الماضية سبب ومناسبة للقراءة والتَّفكير في أفكاره، قرَّر أن يضع هذه القطع معًا كسجل لذكرياته، وكيف قرأ وردَّ على سعيد كعمل من أعمال ذِكرى الأشياء الماضية، يعتمد مستقبل تفكيرنا النَّقدي على ذكرياتنا عن هذا الماضي. تعتمد كيفية استجابتنا للأزمة الأكثر إلحاحًا في عصرنا على كيفية الاحتفاظ بسِجِل لموقعنا بجوار الشخصيات الشاهقة التي وضعت حياتنا الفِكرية بين قوسين، في حالة "حميد دباشي" الممتدة من "جلال آل أحمد" في طهران إلى "إدوارد سعيد" في نيويورك"**[1]. فيما معنى التَّوصيف العُبوري مانح التَّفويض الآل-أحمدي الإيراني الأخلاقي إلى **"إدوارد سعيد"** الشخصية الما بعد كولونيالية الشاهقة أمريكيا، أنَّ حالة **"حميد دباشي"** هاته

1- See: Hamid Dabashi, **On Edward Said**, Op.cit, introduction p 05.

تورّطنا في مآرب سِجِله الاستذكاري، لأنَّه لا يكتفي بتسليمنا مفاتيح فك شفرات مُوجّهاته الفِكرية المألوفة، إنَّما يستدرجنا إلى مُفارقة حدود ارتسام تورُّطه المرجعي في بوتقة الآخر الثَّقافية؛ أي أنَّه يُغرّب أُلفة إدراكنا لطبيعة علاقته مع زميله **"إدوارد سعيد"** بتأثير من تعاطينا سِجِله الذِكرياتي قرائيًا، بُغية استشعاره لنا مُتعة حضور ذاته في الماضي، وحتى يغدو تفاعلنا مع حمولات ذِكريات أشيائه الماضية استدعاء دلالي لا يحتمل التَّشارك إلَّا بقدر توجيه حاضرنا نحو الماضي.

يَعِزُّ على **"حميد دباشي"** أن يحذف مُحادثاته الشخصية والمهنية مع **"إدوارد سعيد"** أو حتى مُشاركتها معنا، خصوصًا بعدما وعى حصيلة التَّفويض الأخلاقي الذي كان يمنحها له الوجود الفيزيقي الإدواردي، ليس لأنَّه حظيّ بصداقة هذا الأخير، بل العكس من ذلك فقد نال شرف كونه أصغر زميل له، وهذا لا يعني البتة تعالي شخص **"إدوارد سعيد"** أو تكبره، فقط اختلاف عُموم أنظمتهما التَّاريخية والثَّقافية هو الذي باعد بين صداقتهما كالمباعدة بين المشرق والمغرب، مُباعدة تسمح لـ**"حميد دباشي"** أن يتحسَّس موقعه المعرفي سيما **"الآن في لحظة أسطورة "إدوارد سعيد"، عندما تركهم -عصبة المُهاجرين المُتمرّدين والثُّوار- لآلياتهم الخاصة، وانضم إلى بانثيون (معبد) الآثار الأسطورية، إنَّه الوقت المناسب بالضبط لأخذ موقعهم الغرامشيّ* كما قال "إدوارد**

---

*- بدأ **"حميد دباشي"** هذا المسار من التَّفكير -مساره الفلسفي والنثري الذي تكوثرت بوادره في مرحلة طفولته، وقضى بقية حياته مُحاولًا فهم ثم تأسيس كوجيتوه السَهْرَوَرْدِي -نسبة إلى شيخ الطريقة الإشراقية في التَصوُّف الإسلامي **"شمس الدّين يحي السَهْرَوَرْدِي"**-؛ بتذكُّر **"إدوارد سعيد"** الشهير في استشراقه **1978**، عندما يستشهد برؤية **"أنطونيو غرامشي"** أنَّ "نقطة البداية في التَّفصيل النَّقدي هي الوعي بالذَّات، ومعرفة النَّفس كنتاج للعمليات التَّاريخية حتى الآن، وهي العملية التي أودعت في الذَّات ما لا نهاية من الآثار، دون ترك مخزون"، مضيفا: "التَّرجمة الإنجليزية الوحيدة المتاحة تترك تعليق **"غرامشي"** عند هذا الحد لسبب غير مفهوم، في حين أنَّ النَّص الإيطالي لـ**"غرامشي"** يختتم في الواقع بإضافة "لذلك من الضروري في البداية تجميع مثل هذا الجرد"، "عندما قرأ **"حميد دباشي"** تلك الجملة في استشراق **"إدوارد سعيد"**، أدرك مِقدار مِنحته الدّراسية، وليس فقط مِنحة **"سعيد"**، هو في الواقع ما يقول **"غرامشي"** يجب أن نفعله، تقديم جرد لتلك اللانهاية من الآثار التي تُشكّل مقولة **"اعرف نفسك!"**: نحن لسنا أنفسنا فقط، نحن نقطر كلَّ القِوى التَّاريخية في العمل لتمكيننا من قول **"أنا"** لكن العبارة التي نستخدمها نحن المسلمين غالبًا ويُفترض أنَّها حديث نبوي هي أكثر إقناعًا من مجرد **"اعرف نفسك!"** تقول: **" من يعرف نفسه يعرف ربه "**. يُضيف التطوُّر اللاهوتي هنا تأكيدًا مُقدسًا إلى الفِعل، قد نصل أو لا نصل أبدًا إلى الألوهية من خلال أنفسنا، لكن الهدف يُقدّس الفِعل تِبعًا لكوجيتو **"حميد دباشي"** السَهْرَوَرْدِي. يُنظر: Hamid Dabashi, **An Iranian childhood : Rethinking History and Memory**, Cambridge University Press, Cambridge, United Kingdom, 2023, p17-18.

سعيد" ذات مرة، مرة واحدة معه والآن بدونه، اليوم أصبح العالم في آن واحد أفقر بغيابه وثري بذِكراه، تحديدًا في هذه المُفارقة تنوجد بذور معارضتهم، وعد مستقبلهم وجَلَل يَمِينِهم في الموقع المقدّس لنعشه"[1]. فعند لحظة الغياب الإدواردي هاته تكْمُن بعد بذور المعارضة ويمينهم العالمثالثي المعظَّم؛ الأسطورة، حيث يُمكن للتذكُّر الحالي تحريك منظورات الماضي بصفة تقدُّمية تُفَرِدن منظورات الأشياء الشخصية المُتذكَّرة.

إذما عُدنا بسِجِل **"حميد دباشي"** الاستذكاري قصد تجسير مسافة تلقُّفِه إنجيل النَّظريَّة الكولونيالية وما بعدها كتاب **"الاستشراق"**؛ فإنَّنا سنلحظ تزامن حدثين جَللين مُربكين لتكوينه الأكاديمي الما سبقي والما بعدي، الحدث الأوَّل تاريخي تجلى في نشوب الثَّورة الإيرانية الإسلامية عام **1979**، بينما ثاني الحدثين كان ثقافيًا تمثَّل في ارتشافه الجُرعة الاستشراقية الإدواردية المُركَّزة حينما كان طالب دكتوراه في قسم علم الاجتماع بجامعة **بنسلفانيا في فيلادلفيا بالولايات المتحدة الأمريكية**، فعلى الرغم من معالجته موضوع السلطة الكاريزمية في متون رسالة دكتورته جراء مُضايقات السياسة الأمريكية أنذاك، غير أنَّ **"البذرة التي قد زرعها الاستشراق في وعيه النَّقدي، لم تفارق أفكاره بعد فصل ذلك الخريف المصيري من عام 1979 عندما قرأه مع أستاذه "صموئيل كلاوسنر Samuel Klausner" أستاذ النَّظرية والمنهج- الذي عرَّفه إلى إنجاز سعيد بطريقة مبتذلة- في غرفة خافتة الإضاءة، في الطابق الخامس من مبنى ماكنيل قُبالة مسيرة الجراد، في الحرم الجامعي، في خضم أزمة الرَّهائن الأمريكيين في إيران، عندما كان يسمع جوقة من طلاب الجامعة يهتفون بصوت واحد "اقصفوا إيران، شوهوا الإيرانيين!"**[2]. حيث يذكرنا هذا المشهد بمغارة زمالة ما بعد دكتوراه **"حميد دباشي"** التَّنظيرية لأشراط الثَّورة الإيرانية الإسلامية، التي أرشدنا إليها من خلال مُؤلَفه السير-ذاتي الثَّاني **"آخر مُثقَّف مسلم"**، هنا تحديدًا من على عتبة المغارة التأملية مُزدوجة المدخل اكتشف **"حميد دباشي" "جلال آل أحمد" أمريكا** الذي هو **"إدوارد سعيد"**.

1- See: Hamid Dabashi, **On Edward Said**, Op.cit, p21.

2- **Ibid**, p22.

يُثني دوما **"حميد دباشي"** على حِس **"إدوارد سعيد"** المُرهف، لمساندته له حين إجرائه عملية القلب المفتوح -جراء مرضه الوراثي عن أخويه الرَّاحلين الأكبر **"مجيد"** والأصغر **"عزيز"**-، كانت تلك أولى لحظات تقرُّبهما الحميمي، فكلما دنا أكثر **"إدوارد سعيد"** بشخصه الإنسانويّ من **"حميد دباشي"** كانت المفارقة تتسع ويزداد معها تمنُّع الإجابة عن سؤال أنطولوجي ظلَّ يراود عاقلته هو كيف بوسع امرئ متعالٍ وامبريقي في آن واحد أن يغدو أسطوريا؟، بأي حال من الأحوال فإنَّ التساؤل الدباشي هو سؤال طرحه وما يزال يطرحه كلّ من يحاول توحيد المتعدّد، أي تحقيق الوِفاق بين مُفارقات **"إدوارد سعيد"** الهُوويَّة وبين حقائق تنوع قسمات انتمائه، بدءًا ببياناته الشخصية (ازدواجية اسمه، منبته **القدس**، ينتقل إلى **لبنان** بعدها **مصر** ثمَّ يستقر به الحال في الولايات المتحدة الأمريكية) انتهاءً إلى **"صُنعه -إدوارد سعيد" فضيلة عالمية في إرثه، من المأزق الذي سلَّمه له العالم عند الولادة، وُلد في فلسطين لكنه رفض المطالبة بحقوق أسلافه على تلك الأرض، نشأ في مصر، ولكنه تعلَّم تعليمًا بريطانيًا كولونياليًا، بُعث إلى الولايات المتحدة وِفقا لمطالبة والده بجزء أكثر ديمومة من حُلمه الأمريكي ولكنه-إدوارد سعيد- كان مدفوعًا -باستمرار- لقول حقيقة تلك الكذبة للقِوى التي تكبحها، حوَّل سعيد حتمية مصيره إلى اللَّحظة الحاسمة في مكانته كشخصية أيقونية، لجيل كامل من الأمل ضد ثقافة اليأس بأكملها"**[1]. فلا عجب إذن من أسطرة **"حميد دباشي"** وتمجيده لشخص **"إدوارد سعيد"** الأيقونية -كزوج، أب، زميل ثمَّ صديق، ناقد ثقافي وناشط سياسي، موسيقار...إلخ-، إذ تسنى له رغم حتمية كلّ تناقضات أصله الثَّقافي، واضطراب تجارب حياته السيكولوجية بسبب حملة تهذيب وتقويم العِلَل الفيزيولوجية التي شنَّها والده على جسده خلال طفولته، تلاها تعرُّضه في مرحلة متقدّمة من النضج الجسدي والفِكري إلى حملة الدعاية السوداء؛ أنْ يتعاطى معها كمقولة أكسيولوجية تُرمم نتوءات ذاته لكي يرتسم فيما بعد بواسطة كتاباته، معالم وظيفته النَّقدية ذات الطابع الإنسانويّ ويكون صوته صدى النّضال الأخلاقي.

1- See: Hamid Dabashi, **On Edward Said**, Op.cit, p 27.

على غرار الأشـياء العديدة التي ثَقِفَهَا **"حميد دباشـي"** من الإرث الإدواردي، إلَّا أنَّ صـدى صـوت **"إدوارد سـعيد"** الأخلاقي هو ما تَلَبَّس روحه النَّقدية، فلم يعد يكترث لتلك الأشـياء **"أكثر من بلاغة حماسـة صـوته المفرطة، الفخامة، الثّقة، الشـجاعة، الجُرأة، واتزان إلقائه الذي بدونه كان سـيقع جيله من المُثقَّفين المُهاجرين تحت رحمة الأكاديميين المرتزقة... بصـوت سـعيد، في جلسـته الفخمة وجو الثّقة المهيب؛ ارتفعت النبرة الهشَّـة لاعتراضـاتهم شـبه الصـامتة وضَـعُف قولهم في القضـية فجأة إلى مسـتوى الحدث"**[1]. السـياسـي تكهنًا منا بطبيعته، هذا من وجهة نظر **"حميد دباشـي"**، بينما بالنسـبة إلى فهمنا فقد ترتب عن المجتزأ الدباشـي الذي أوردناه؛ اكتراثنا بالتَّجربة الفنية الموسـيقية التي خَبِرها **"إدوارد سـعيد"** لأنَّ صـورة الجو المهيب المُقدَّمة لنا من قبل **"حميد دباشي"** ردَّدت على مسـامع ذاكرتنا القرائية آليًا مُتتاليات نوتاته الموسـيقية المتنحية -عمدًا خلال تقفينا أثر السـؤال عن هُويَّة أقنوم النَّظريَّة الكولونيالية وما بعدها الأوَّل **"إدوارد سـعيد"** في المبحث الثالث من فصلنا البحثي الأوَّل- ، الأمر الذي دفع بنا نحو الموازاة بين صوت **"إدوارد سعيد"** الأخلاقي سـياسـيًا وبين أوركسـتراه الفنية، ليغدو صـدى هذا الأخير الرجعي عبر مماثلتنا التَّناظرية، أشـبه بسـمفونية شـذرات صمت الأصـوات الهامشـية المتنافرة، مهما يكن، فإنَّ همَّنا البحثي في مقام ذِكر التَّوصـيف الدباشـي ليس الهدف من ورائه تواتر نغمة **"حميد دباشـي"** الأسـطورية؛ بل يتعلَّق أساسًا برصد علائقية روابط توزُّط هذا الأخير الأوَّلية في أفق الإرث الإدواردي المرجعي، وهي غاية لن ندركها -زعما منا- إلَّا إذا حيَّنا الريبيرتوار (السِجِل) الذِكرياتي الدباشي.

أوَّلا: إقامة الحداد الحَميدي على خُلود الفِكر السعيدي*

1- See: Hamid Dabashi, **On Edward Said**, Op.cit, p 22-23.

*- عَمدنا هنا إلى إلحاق ياء النسبة لكلا من اسم **"حميد دباشي"** و**"إدوارد سعيد"** العربيين لاعتبارات تتمثَّل في حفاظنا على انسجامية روح الوِفاق العربيّ بينهما كولومبيًا الذي سنتولاه بحثًا خلال تطوافنا ذا، وتجاوز بداية اختراع شخصية **"إدوارد سعيد"** المُحرجة لأنَّه لم يكن يحبذ مناداته بالشق الإنجليزي الأوَّل من اسمه **"إدوارد"**، أمَّا فيما تعلَّق بـ**"حميد دباشي"** فلا نلمح لديه مثل هذا الانزعاج، على العكس تمامًا فهو يحتفي بالرديف السنسكريتي **"دباشي"** لاسمه العربي **"حميد"** وهو اسم من أسماء الله الحسنى **"الحميد"** نظرًا لموقع منبته **"استان بوشهر Bushehr" محافظة إيرانية تقع في الجزء الجنوبي من ساحل الخليج العربي، تحدُّها من الشرق "الهند"، "أفريقيا" من الجنوب، "العرب" من الغرب، و"إيران" من الشمال، حيث هذه النُّخوم الجغرافية أسرت ثقافتهم وصنعت سِماتهم الثَّقافية، لقد شكَّلت اسم "حميد" العائلي "دباشي" الذي يعني في اللُّغة**

نُباشـــر عملية تحرير علائقية السُـــنن النَّقدية الحميدية المُختزنة داخل الريبيرتوار الذِكرياتي الحميدي؛ بتهيئة السـياق المناسـباتي الذي فصـم عُرى الأشـياء الماضـية ووجَّهَهَا توجيهًا تقدُّميًا نحو الحاضـر، إنَّه سـياق مأتمي نظرًا لتلقي **"حميد دباشـي"** خبر وفاة زميله ومُلهمه السـياسـي **"إدوارد سعيد"** فقد **"تجمَّد على الأقل بالنسبة له عداد زمن سياستهم، منذ ذلك الصباح المشؤوم ليوم 24 سبتمبر 2003، عندما اتصل به "جوزيف مسعد Joseph Massad " ليقول له أنَّ إدوارد قد لفظ أنفاسه الأخيرة، كان قد تلقى للتو خبر وفاة شقيقه الأصغر عزيز*، هكذا إذن تجمَّد شعوره بفقدان الشـقيق، بل شـقيقين: أخ أصـغر وأخ أكبر، حيث تمَّ هيكلة شـعوره على رف يحدد بؤرة**

السنسكريتية (الهندية القديمة) "لغتين"-"ناطق بلغتين" أو "مُترجم". يُنظر: Hamid Dabashi, **Shi'ism: A Religion of Protest,** Harvard University Press, London, England, 2011, introduction p04.، بناءً على هذا الموقع الجغرافي تعاطى **"حميد دباشي"** مع رديف اسمه الأوَّل كأنَّه قِسمته الأولى من الازدواجية أو الهُجنة -إن صح التخريج-، فكما يقال لكل امرئ من اسمه نصيب، حيث الآن يتقن علاوة على لغته الفارسية لغة منفاه الرحب (اللُّغة الإنجليزية) ويكتب بها، بالإضافة إلى لغات أخرى.

*- كثيرًا ما يربط **"حميد دباشي"** ذكرياته الشخصية بالأحداث السياسية أو لنَقُل يُطابقها، فهو منذ طفولته لم يعد يتبيَّن المراحل المميّزة لكلّ مرحلة عُمرية انتقالية: مثلا عندما يصف لنا فرحته العارمة عند ولادة والدته **"زهرة بارويزي مُطْلق Zahra Parvizi Motlaq "** لأخيه **"عزيز Aziz"** (ذكرى أمه النَّشطة وهي تُرضعه) الذي يكبره بأربع سـنوات سـرعان ما يحذف ذكرياته الطفولية معه ومع أخيه الأكبر الذي يفوقه بخمسـة عشـر عاما **"مجيد Majid"**؛ ينتقل مباشـرة إلى اسـتحضـار ذِكرى وفاتهما، لكي يُعلمنا بأن **"مجيد"** و**"عزيز"** كلاهما فارقا الحياة بسبب قصور في القلب، **"مجيد"** عام **1993** عن عمر يناهز السادسة والخمسين، **"عزيز"** في **سبتمبر 2003** عن عمر يناهز الثامنة والأربعين سـنة قبل أيام معدودات من رحيل أخيه الذي منحته له أمريكا **"إدوارد سـعيد"**، في ذلك الوقت كان قد غادر **إيران** منذ فترة طويلة، حزن على وفاة **"إدوارد سعيد"** ووفاة أخيه الأصغر بعيدًا عنه في نفس الوقت، **"حميد دباشي"** أيضا يعاني من مرض أخويه لذا خضع عام **1997** إلى عملية جراحة القلب المفتوح، لم ير قط أخاه **"عزيز"** المزداد في **جوان 1955** بعد أن غادر مسـقط رأسـه للالتحاق بالجامعة في **طهران** في عام **1970** ثمَّ إلى الولايات المتحدة إلى الأبد في عام **1976**، عندما توفي **الشـاه** في **القاهرة** في **27 جوان 1980**، اعتقد **"حميد دباشي"** أنَّ أُمَّة بأكملها أصبحت يتيمة، تخلى عنها أب مستبد، تركض إلى حضن جد أكثر شرًا اعتقد عبثًا أنَّه منقذهم، في وفاة **"محمد رضا بهلوي"** وصعود **"آية الله الخميني"**، أصبحت كلُّ ذكرياتهم الشخصية سياسية، وعلى نفس المنوال، أصبحت جميع معالمهم السياسية شخصية. في خضم هذا التبادل، ليس متأكدًا تمامًا متى بدأت طفولته، ومتى انتهت، وكيف سـيميّز صـدمة أحدهما من ضـجة انتصـار الآخر، قد خلص إلى أنَّه بالنسـبة لجيله من الإيرانيين، أصبح من المستحيل ألَّا يكون الشخص سياسيًا، أو رمزيًا في وقت واحد وفي نفس الوقت، لقد أصبحوا جميعًا رموزهم السياسية، هم ينظرون إلى أنفسهم كآخرين، هو ينظر إلى نفسه على أنَّه آخر أينما حلَّ وارتحل. يُنظر: Hamid Dabashi, **An Iranian childhood**, Op.cit, p15

اتصـاله بالمنزل"[1]. أو حتى وطنه في قلب المنفى الإمبراطوري، من هنا كان مُسـتهل تحيين الريبيرتوار الذِكرياتي الحميدي ليس فقط للمُحادثات الشـخصـية والمهنية التي جرت بين **"حميد دباشـي"** و**"إدوارد سـعيد"**، إنَّما توغل إلى أقدم الحوادث حُزنًا من وفاة أخويه الأصـغر **"عزيز"** والأكبر **"مجيد"** حتى وفاة الشاه وتولي **"آية الله الخميني"** حُكم بلده **إيران** البهلوي أنذاك، وعليه كان حدث وفاة **"إدوارد سعيد"** الحادثة التي ألمت بمُجمل حوادث ذكريات **"حميد دباشي"** شخصية سياسية في الوقت عينه، وحرَّكت غيابات منظوراتها التَّاريخية عكسـيًا، مُشـكّلة بذلك تشـاركًا دلاليًا يتطلَّب قدرًا وافرًا من عنصـر الجِدَّة، ليبقى السـؤال المطروح: كيف تمكَّن **"حميد دباشـي"** من فتح أُفق دلالي يحاور فيه الآخر المرجعي أنظمة الأنا الحاضرة؟

1- الانحياز إلى سعيد *

توكَّأ **"حميد دباشي"** حين محاولته كسر امتداد ذكريات أشياء **"إدوارد سعيد"** الماضية على الحاضـر، بمعنى إقامته الجِداد على روح فقيده كآية عرفان بنضـال فِكر زميله الأخلاقي قبل **"الاسـتسـلام لمنهجية التَّباعد الطقوسـي- الذي يسـعى عادة إلى تغيير فقدانهم المؤلم للنواة الإبداعية في قلب شـخصـيتهم النَّقدية نحو ذِكرى مُسـكّنة، خلال حياته -إدوارد سـعيد- جُلد بوحشية ومع ذلك بقي مبتهجًا معطاءً، رأى أنَّ الوقوف إلى جانبه سيظلُّ دائمًا عملا غير مكتمل من التحدّي الأخلاقي...يجب أن يظلَّ جِداد سـعيد عملاً دائما بشـكل مؤقت لمجتمع رفاقه "**[2].

1- See: Hamid Dabashi, **On Edward Said**, Op.cit, p168.

*- من الجدير بنا نفي إمكانية تقاطع مدلولات الانحياز الحميدي إلى **"إدوارد سـعيد" " Siding with Said "**مع مدلولات مصطلح التحيُّز التي تفقهها المُفكّر المصري **"عبد الوهَّاب المسيري"** وخاصة فيما تعلَّق بالمنهج، نلف هذا الأخير يعرض تعريفًا له هو كالآتي: **"التحيُّز هو وجود مجموعة من القيَّم الكامنة المسـتترة في النَّماذج المعرفية والوسـائل والمناهج البحثية التي تُوجّه الباحث دون أن يشـعر بها، وإن شـعر بها وجدها لصـيقة بالمنهج لدرجة يصعب معه التخلُّص منها"**. يُنظر: عبد الوهَّاب المسيري، **إشكاليَّة التحيُّز "رؤية معرفيَّة ودعوة للاجتهاد"**، الجزء الأوَّل، المعهد العالمي للفِكر الإسـلامي، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، الطبعة الثَّانية، 1996، ص05-06. بهذا المعنى الأوَّلي يتبادر إلى ذهننا أنَّ مفهوم التحيُّز المسـيري لا يتعدى كونه نسـقًا معرفيًا كمونيًا يُوجّه لا شـعوريًا فِكر الباحث عُموما، بينما الانحياز الحميدي هو مُنبه اسـترجاعي تموقعي ظاهري يخوّل لذاكرة **"حميد دباشـي"** المعرفيَّة اسـتدعاء واعي لريبيرتوار آثار **"إدوارد سـعيد"** قصـد العُبور بأنظمته النَّسـقية من الماضـي إلى الحاضـر دونما إمحاء لفرادة المنظورات أو الإقامة فيها، فلو كان مدلول الانحياز الحميدي يتداخل تماثلا مع مدلول التحيُّز المسيري لكانت مُخرجات **"حميد دباشي"** الما بعدية مطابقة حدَّ التماهي مع مُخرجات مُفوّضِه الأخلاقي.

2- See: Hamid Dabashi, **On Edward Said**, Op.cit, p29.

طبعًا إذا لم يبايعوا ذِكرى صديقهم الحيَّة، إنَّ إقامة **"حميد دباشي"** هذا النوع من الجِداد المتناقض على أيقونة **"إدوارد سعيد"** النّضالية؛ شأنه أن يخلق لنفسه مُنبهًا استيعادي، يبعث بصفة مستمرة رسائل منشّطة إلى الذاكرة، حتى تهيَّج بدورها نقش آثار أشيائه الحميمية الماضية على حاضر دوائر شخصيته النَّقدية، فبحسبه كلّ من نال حُظوة صداقة **"إدوارد سعيد"** وتواجد بجانبه تسنى له جسدنة معرفة ذاته، وتحديد موقع سُكنى أناه المقاومة عند الآخر أخلاقيًا.

يُضرب المثل الآن أنَّ **"إدوارد سعيد"** باعتيادته الاستثنائية قد جعل كلّ من ينحاز إليه يشعر وكأنَّه لاجئ فلسطيني، لكن هذا الجِداد الحميدي ليس مُجرَّد عمل تضامن سياسي مع رفيق غادر الحياة ولم يغادر الذاكرة؛ إنَّه نِتاج صيرورة تصوُّره لذاته كمقياس أخلاقي للكون الذي سكنه المرء بالفعل، **"إدوارد سعيد"** لم يكن جينالوجي الأخلاق، لقد كان بمثابة سلوك أخلاقهم، في عالم خسر أمام جميع مسائل الدوام الأخلاقي، ظهر كمعيار لقياس جنون أي سلطة - محلّية أو عالمية - تسعى إلى الهيمنة على تقاليد المُمارسات الأخلاقية، بالنسبة لرجل عِلماني حتى نخاع عظامه، كان **"إدوارد سعيد"** هو المحاكاة المادية لقناعة شبه صوفية في عدالة جوهرية، وجمال مستمر اكتشفه **"حميد دباشي"** واقترحه في قلب الكون، لقد كان ضمانهم أو لنقل تفويضهم الأخلاقي.

إضافة إلى هذا يُطالب **"حميد دباشي"** في سياق الانحياز ذاته المتَّصل بـ**"إدوارد سعيد"**؛ تبني وجود غياب لم يترك مخططًا قويًا، تبني فقط الذاكرة الأخلاقية لصوت تحدَّى عوامل عصره، مُعجلًا صوتهم ولكن ليس حاسمًا له، كان هناك براعة في استقامة **"سعيد"** الأخلاقية المتجذرة في نِعمته الكاريزمية، لم يتصرَّف أبدًا من العقيدة المذهبية للإعلان السياسي، لقد لخص المآزق السياسية المحددة للدُّول في حالة حرب مع تاريخها الكولونيالي العتيد في تحدٍ رشيق للفظائع المشينة بشكل عام، من المستحيل سير أيا كان على خطاه، توقيت تواجده المُغَيَّر بدقة جعل من المستحيل محاكاة روحه التنبؤية، سواء بهبة نعمته الفذة، أو بمجد تحدّيه الغاضب للتَّخيُّلات المصطنعة...الانحياز الحميدي إلى **"سعيد"** هو إجراء مُناورة معه مدى الحياة ، كما لو كان قد قابله للتو في حرم جامعة **كولومبيا** في يوم خريفي جميل، **"سعيد"** في طريقه إلى مكتبه، و**"حميد"** في طريقه إلى نقطة مقدرة من عدم الصلة، الآن أصبحت ذات صلة فقط لأنَّه رآه في الطريق[1]...إنَّ الانحياز إلى **"سعيد"** وفقًا للخطاب الحميدي المدرج في مجلد تذكاري بعد أيام وجيزة من رحيل

1- See: Hamid Dabashi, **On Edward Said**, Op.cit, p 30-31.

مُوجّهِه الفِكري "**إدوارد سـعيد**" بناءً على طلب أرملته "**مريم سـعيد Mariam Said** "، والذي استجلبنا مضامينه التَّأبينية؛ يسبح منطقه المحادثاتي التَّخييلي الدائم في المواضع السياسية الحاضرة خلال الأزمنة الماضية، إنَّه اكتشاف الموقع الثَّقافي المرآوي من قلب الإمبراطورية الأمريكية، الذي يُبرز بفضل صرخة صوت نضاله الأخلاقي في وجه السلطة الغربيَّة لا محالة؛ غيرية إبداع كلّ من يُحاول عبثًا محاكاة إرث "**سعيد**" النَّقدي.

2- تبرُّك رماد سعيد بالرَّمْسِ المُقدَّس

في سياق تحييننا للريبيرتوار الحميدي الاستذكاري الذي من شأنه تدشين أُفق دلالي تتحاور على أرضيته الأنظمة النَّسقية المرجعية، استوقفنا حين مُقاسمة "**حميد دباشي**" لنا ذكرياته المُحصَّلة عند رحلته الوحيدة إلى "**فلسطين**" -المحتلَّة- بُغية عرض مهرجانه السينمائي* الفلسطيني "**Dreams of a Nation أحلام أُمَّة** "؛ غرابة طقس تأبيني -يحوي شكًّا تجاه عقلانيته- عزم على إقامته، بحيث اتخذ هذا الطقس شكل حُفنة من التُّراب لا يكتمل تشييع جثمان الرَّاحل "**إدوارد سعيد**" عند زعم "**حميد دباشي**" إلَّا بنثرها على قبره، كانت تلك الرحلة تحديدًا كما جاء على لسانه يوم: " **الاثنين 23 فبراير 2004، سافر إلى فلسطين وهبط عند نقطة تفتيش بن غوريون Ben Gurion ، ذهب إلى فلسطين كجزء من مجموعة لأخذ نسخة مُوسعة من مهرجانه السينمائي الفلسطيني "أحلام أُمَّة "، الذي نظَّمه بداية في يناير 2003 بنيويورك ، إلى أربع مدن فلسطينية**

---

* - يرجع اهتمام "**حميد دباشي**" بالسينما إلى "**دفتر الأفلام**" كُتيب خاص كان يُنظّم فيه أزواج مشاهد سيليلودية من الأفلام التي شاهدها أو رغب بمشاهدتها، لم تتوقف الهواية عند حد الجمع، بل راح يعرض تلك الشرائح على جدار درج منزلهم باستخدام "**جهاز عرض منزلق**" محليّ الصُنع يتكوَّن من عدسة مُكبّرة ومرآة سلَّمها لأخيه الأصغر "**عزيز**" حتى يتمكَّن من الوقوف خلف باب السطح وتوجيه ضوء الشمس من خلال صدع في الباب وعلى صندوق الأحذية الذي يحتوي على الزجاج المكبّر والشريحة، حينها سوَّلت له عاقلته بإدارة شركة صغيرة مُربحة يبيع فيها تذاكر لأطفال حيه من أجل عروض الأفلام تلك، وفعلها حقًا، يُمَكّنُنَا إذن نفض غبار صِبا دفتر أفلام "**حميد دباشي**" من رسم خط مستقيم بين افتتان طفولته المُبكّرة بالأفلام واهتمامه النهائي بالسينما الإيرانية أوَّلا والعالمية بعدها، والتي قام بتدريسها لعقود في جامعة **كولومبيا** لكي يؤلف بكتاباته عن تاريخ السينما الإيرانية والفلسطينية بداية من تحفة رسالة الماجستير خاصته "**Masters & Masterpieces of Iranian Cinema ماجستير وروائع السينما الإيرانية**"؛ مُونتاجًا مجازيًا لـ"**من**" و"**ماذا نحن**". يُنظر: Hamid Dabashi, **An Iranian childhood**, Op.cit, p 62-63 .

- القدس ورام الله والناصرة وغزة- بعد أن حقق المهرجان الافتتاحي في جامعة كولومبيا نجاحًا باهرًا، لقد عرض هو وطاقمه أكثر من خمسين فيلمًا قصيرًا ووثائقيًا، جميعها من إنتاج صانعي أفلام فلسطينيين داخل أو خارج وطنهم"[1]. إذ من غير المعقول الاحتفاء بنجاح مهرجان سينمائي أُمِّي دون الشعب الفلسطيني قضية المهرجان الأولى والأخيرة، ونظرًا لعدم مقدرة هذا الأخير - باستثناء الثُلة المتواجدة بأمريكا-على حضور افتتاحية مشروعه عابر الحدود، قرَّر الطاقم الفني مُعاودة تنظيم التظاهرة السنيمائية الحميدية تجوب فعالياتها بقاع أرض **فلسطين** شمالا، وجنوبا وغربا.

كان أوَّل ما سأل عنه **"حميد دباشي"** سائق الأجرة الذي كلَّفه أصدقاؤه الفلسطينيون باستقباله في المطار واصطحابه إلى الفندق غداة هبوطه سالما معافى من سلطة التفتيش البنغوريونية؛ هو المسافة الواصلة بين مكان إقامته وبين الحرم الشريف التي كانت تبعد سيرا على الأقدام بضع بنايات آخر **"شارع صلاح الدين"** لقد مشى فجرا حتى **" وصل إلى طريق رئيسي يحيط بالقلعة الرَّئيسية التي يقف عليها الحرم الشريف، بعدئذٍ أصبحت حركة المرور في الصباح الباكر مزدحمة، عَبَرَ الشارع الرَّئيسي وسار نحو ما علم لاحقًا أنَّه يسمى باب الزهراء، لم يكن يعرف بالضبط إلى أين هو ذاهب انجذب فقط عبر البوابة إلى السوق"**[2]. الكبير المؤدية أزقته بـ**"حميد دباشي"** إلى مقبرة **"باب الرحمة"** مدفون بها صحابيين جليلين، دخلها وبدأ يهمس الفاتحة، على بعد خطوات قليلة من المقبرة صادف فلسطينيًا عجوزًا، ألقى عليه تحية الإسلام حتى يعرف بأنَّه مسلم، ثمَّ قاد ذلك المسلم الفلسطيني العجوز الطريق وتبعه **"حميد دباشي"**، كان بوسعه رؤية كنيسة أسفل التل على يساره وجدار طويل على يمينه، في منتصف المقبرة، بدأ دليله المرتجل في تسلق الارتفاع من الممر الضيّق باتجاه الحائط، تبعه فقط، عند سفح الجدار صادف مقبرة متواضعة، كان ذلك هو قبر الصحابي الجليل **"عبادة بن الصامت Ibadah ibn al-Samit "** ، كما تمَّ تحديده من خلال لافتة متواضعة مثبتة على حاجز أكثر تواضعًا مبني بالمعدن حول القبر، لمس الحاجز وقرأ الفاتحة همسًا، بعد فراغه انعطف به دليله الفلسطيني نحو الجانب الآخر من القبر

1- See: Hamid Dabashi, **On Edward Said**, Op.cit, p41.

2- **Ibid**, p45.

حيث يقع ضريح الصحابي الجليل "**شداد بن أوس Shidad ibn Aws** "، قرأ مرة ثانية الفاتحة[1]. وتابعا مسيرتهما نحو المسجد الأقصى رفقة أسئلة دليله الفلسطيني العقائدية من قبيل هل **حميد** شيعي؟ إذا كان كذلك بما يؤمن؟ تارة يجيب **حميد** بنعم وتارة يتحاشى السؤال الثَّاني بسؤال آخر عن أفضل محل لبيع الزعتر الفلسطيني.

عندما أُوصِل "**حميد دباشي**" إلى المسجد الأقصى اعترض طريقه جندي إسرائيلي كاد أن يحرمه دخول المسجد الشريف لولا لطف حارس فلسطيني عجوز آخر تولى استجواب ذاكرته القرآنية كبرهان صِدق على إسلامه، ذُعر لأنَّ ذاكرته كسولة " **كلُّ ما كان يتذكَّره هو قول الله جل وعلا في الآيات الافتتاحية لسورة البقرة** ﴿الٓمٓ ۝١ ذَٰلِكَ ٱلۡكِتَٰبُ لَا رَيۡبَۛ فِيهِۛ هُدٗى لِّلۡمُتَّقِينَ ۝٢﴾ **[سورة البقرة: ١ - ٢] ، قاطعه الحارس الفلسطيني قائلا له: هذا طويل جدا، هل يمكنك قراءة الفاتحة؟ قال نعم أقل توترا، بعد بسم الله الرحمن الرحيم** ﴿ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ۝٢ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ۝٣ مَٰلِكِ يَوۡمِ ٱلدِّينِ ۝٤ إِيَّاكَ نَعۡبُدُ وَإِيَّاكَ نَسۡتَعِينُ ۝٥ ٱهۡدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ ۝٦ صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنۡعَمۡتَ عَلَيۡهِمۡ غَيۡرِ ٱلۡمَغۡضُوبِ عَلَيۡهِمۡ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ ۝٧﴾ **[سورة الفاتحة: ١ - ٦] ، لم يخطئ في تلاوتها"**[2]. بهذه القراءة صدَّق حارس المسجد الشريف قول "**حميد دباشي**" بأنَّه مُسلم حافظ ما تيسر من كتاب الله المبين "**القرآن الكريم**"، وسمح له بالدخول إلى المسجد الأقصى "**قلب الخيال الكوني الإسلامي**" -كما يصوّره هو-، بمعنى أنَّ تلك الآيات القرآنية مكنته من تعريف الجماعة الفلسطينية بذاته لكي يسندوا إليهم خصوصياته الدّينية كونه إيرانيّ مُسلم لكن شيعيّ.

1- See: Hamid Dabashi, **On Edward Said**, Op.cit, p 46-47.

2- **Ibid**, p 48-49.

ما إن وطأت قدما **"حميد دباشي"** أرض المسجد الأقصى، حتى استرسلت ذاكرته في إيراد نقش ذِكرياته الباهتة المُرتسمة حين إسراء عائلته به من **"الأهواز Ahwaz"** إلى **"قُم"** إلى **"مشهد Mashhad "***، لقد **"بدأ صلاته مع الجماعة متذكّرًا كيفية تلقين أمه "زهرة" له دروس أداء الصلاة وتلاوة القرآن بمسجد "گوهرشاد Goharshad" في ضريح الإمام رضا في مشهد، لا بد أنَّه كان في السابعة أو الثامنة من عمره، تذكَّر والده "خوداداد "، وتذكَّر أطفاله، وتذكَّر كلَّ شخص آخر قريب وعزيز عليه، على تلك الأرض المُقدَّسة - الموقع المُقدَّس للإيمان، لم يصلي منذ أن كان في الحادي عشر من عمره، بلغ عندئذ الثانية والخمسين من العمر"**[1]. ذلك المكان المُقدَّس **"المسجد الأقصى"** بنفحاته الروحانية، ونورانية فضائه المبارك طهَّر روح **"حميد دباشي"** التي تدنست منذ أن تسلل الشك إلى عقله حول جدوى الشعائر الحُسينية التي جُبل عليها في الحادية عشرة من عمره، فانتهى به الأمر عند الاستهزاء بركنين بُني عليهما الدّين الإسلامي **"إقامة الصلاة وصوم شهر رمضان"**.**

---

*- قد يتساءل من سبق له معرفة أوضاع عائلة **"حميد دباشي"** المادية كيف لهم القيام بالسفر إلى أشهر المحافظات الإيرانية قُدسيَّة على رأسهم **قُم ومشهد**؟، إنَّ الإجابة تكَّمن بين ثنايا وشاية ابنهم بدهاء عُمال السِكة الحديدية الوطنية الإيرانية ووالده **"خوداداد Khododad"** من بينهم، للحصول على تذاكر مجانية ذهابًا وإيابًا لعائلته بأكملها، كان ذلك بفضل شهادة عمال السِكة الحديدية زُورًا بأنَّهم قد تزوجوا من زوجة ثانية وقاموا بإضافة اسم تلك الزوجة الوهمية إلى شهادة ميلادهم، وهكذا يُمكنهم الحصول على زيادة معتبرة لراتبهم الشهري، بعد عامين ستبدأ تلك الزوجة الوهمية في إنجاب أطفال وهميين، ممَّا يعني أنَّ النسل بأكمله سيخوّل لشخص مثل والده مقصورة كاملة -أو كوبيه كما أطلق عليهم- لثمانية أشخاص للحصول على تذكرة من الدَّرجة الثالثة على طول الطريق من الأهواز إلى **قُم وطهران ومشهد** ثمَّ العودة، حتى لا ينكشف أمر حيلتهم يضطرون إلى اصطحاب عمته **"بتول"** وأطفالها معهم في رحلتهم للتظاهر بأنَّها زوجة والده الثَّانية الوهمية، ما يهمنا هنا ليس تحايل والد **"حميد دباشي"** الوظيفي؛ إنَّما تقدير وقع تلبيتهم نداءات أئمتهم في مناسبات مختلفة على شاكلة حج، حيث عبر حجه الذي كانت تقوده والدته **"زهرة"**، أصبحت **إيران** ومن ثمَّ هو مجموعة متنقلة من الاستعارات. يُنظر: Hamid Dabashi, **An Iranian childhood**, Op.cit, p 119-120.

1- See: Hamid Dabashi, **On Edward Said**, Op.cit, p55.

- امتنع **"حميد دباشي" عن الصيام أو الأصح فشل في ذلك بعد أن تحوَّلت صورته وهو في سن السابعة إلى رمز يوضع في يد الأيقونات الشيعية، لقد انحلت في ذهنه تلك الأيقونات التي نشأ عليها وكطفل يلعب كرة القدم، ويعطش في حرارة الصيف، هرع لشرب الماء خلسة، هذا صحيح عندما حاول وفشل في الغالب الصيام خلال شهر رمضان حين اندفاعه لشرب الماء أدرك أنَّه قد كسر صيامه، ارتعب كثيرًا في البداية من ذنبه كان يذهب إلى شيخه الفقيه ليسأله عن طريقة تكفير ذنبه، طمأنه حينها بفتوى أن يقوم بإضافة يوم من الصيام بعد انتهاء رمضان

قبل لحظة إفصاح **"حميد دباشي"** الذي ولى شطره قُبالة حُفنة تُراب أرض **فلسطين** على سجاد قلب الخيال الكوني الإسلامي **"المسجد الأقصى"**؛ عن شكل من أشكال تأملاته الروحانية المُختزنة داخل ذاكرته طويلة الأمد، كان قد لملم خِلسة في أفضل أكياس التخزين بنيويورك **"كيس زيبلوك Ziploc"** حُفنة من رمَّس الصحابيين الجليلين **" عبادة بن الصامت"** و**" شداد بن أوس"**، بُغية نقل بركة تُراب قبرهم إلى قبر عزيزه **"إدوارد سعيد"**، صار لديه حوالي قبضة الأرض الكاملة من مقابر الصحابة النبوية المدفونة في **"أورشليم"**، همُّه الوحيد الحفاظ عليها من **فلسطين** إلى **نيويورك** ثُمَّ إلى **بيروت**، تجاوزًا منا للخطر الأمني الذي شكَّله جواز سفر **"حميد دباشي"** الإيرانو-أمريكي على نقطة التفتيش وعلى العالم وكذا المعاملة اللاإنسانية التي تعرَّض لها في المطار (إلقاء جميع أغراضه الشخصية، دواؤه **Lipitor 20mg**، مسح بيانات جهازه **iPad** الذي يحوي أغانيه المفضلة من أغاني **أم كلثوم، عبد الحليم حافظ، محمد رضا شجريان... وغيرها** -التي سمعها أوَّل مرة على راديو **Grundig** بفضل والده الذي كان يُشغله مساءً وهو يطهو لهم العشاء-، تعريته...لوهلة اعتقد أنَّ رحلته ستلغى)؛ ننتقل مباشرة إلى لحظة وصوله لنيويورك في وقت نصب **"سعيد"** التذكاري المناسب في جامعة **كولومبيا** في **03 مارس 2004**، حيث تجمَّع حشد كبير وكان العديد من أصدقاء **"سعيد"** هناك، كلُّ ما كان يفكّر فيه، خاصة عندما رأى وجه **"إدوارد سعيد"** على شاشة ضخمة حيث كانوا يعرضون فيلمًا وثائقيًا عنه؛ أنَّ جزءًا من عرضهم غير مكتمل بالنسبة لـ**"حميد دباشي"** الذي يكتنز داخل أصغر جيب من حقيبته رمَّس قبر الصحابيين.

في يوم الثلاثاء **20 جوان 2004**، سافر **"حميد دباشي"** من **نيويورك** إلى **بيروت**، لقد انضم إلى مجموعة صغيرة من الشباب اللبنانيين والفلسطينيين الذين كانوا نشطاء في مخيَّمات اللاجئين الفلسطينيين بطرق متنوعة ولكن بشكل خاص في إنشاء مراكز ثقافية للشباب، نشاطهم هذا دعاه لاستكشاف إمكانيات أخذ جزء من مشروعه السينمائي الفلسطيني **"أحلام أُمَّة"** معهم إلى المخيَّمات، كانت هذه مُهِمَّة استطلاعية بالنسبة له ولطاقمه، قصد معرفة احتياجاتهم ونوع المعدَّات والبنية التحتية اللازمة لمعاودة التظاهرة السينمائية، بعد خمسة أيام رافق أخ **"مريم سعيد" "سامي"** إلى مقبرة **"برمانا Broumana"** حيث دفن رماد **"إدوارد سعيد"**، لعلَّ أوَّل ما جذب

عندما يصل إلى سن البلوغ، طالما اعتقد أنَّه قد حصل بذنبه ذاك على شقة فاخرة في الجحيم. يُنظر: Hamid Dabashi, **An Iranian childhood**, Op.cit, p109.

انتباه **"حميد دباشي"** هو أنَّ القبر مُواجه للشرق -مدار تحليلاته- على يسار القبر توجد شجرة زيتون قديمة وجميلة زرعها زوجه **"مريم سعيد"** كرمز فلسطيني تذكاري له، مع وجود الكثير من التنافر في حياة **"حميد"** ، إلَّا أنَّه تذكَّر الجملة الختامية الآتية من السيرة الذَّاتية لـ**"سعيد"**، **"والواقع أنَّي تعلَّمت، وحياتي مليئة إلى هذا الحد بتنافر الأصوات، أن أؤثر إلَّا أكون سويًا تمامًا وأن أظلَّ في غير مكاني"**[1]، لا بد أنَّها كانت الساعة الخامسة أو السادسة بعد الظهر، أخذ **"حميد"** كيس **زيبلوك Ziploc** البلاستيكي من جيبه، أخرج بعضًا منه، كانت يده ترتجف، اعتقد أنَّه من الأفضل وضع التربة في قاع الزهور تحت شجرة الزيتون، سكب التراب بين الزهور وشجرة الزيتون، ثمَّ نظر إلى قبر **"سعيد"**، طلب منه أن يغفر له هذا المنكر، يعلم أنَّه كان سيضحك عليه ويقول له.: **"البروفيسور دباشي"** -كان دائما **"سعيد"** يحبذ مناداته بأعلى درجة أكاديمية- أنت مُثقَّف ما بعد الحداثة![2]. لأنَّه حقيقة فِعلة الطقس التَّأبيني الحميدي، رجعي لا يمتُّ للواقع أو المنطق بأي صلة، ربما غياب مُوجّهَه الفِكري عنه حولا كاملا ضلَّ سواء سبيله العقلاني، وحتى لا نُجرّد رحلة **"حميد دباشي"** المهنية -الأولى (من **نيويورك** إلى **فلسطين**)- المحفوفة بالمخاطر من جدواها، فإنَّنا سنركز تعقيبنا على سمة آليته الإيجابية المتمثّلة في كشفها عن حمولة ماضي ذكرياته التي كثَّفها غياب **"إدوارد سعيد"**، مما فتح أفقًا دلاليًا تضاربت فيه عناصر الأنظمة النَّسقية المرجعية مع حاضر الأنظمة المعرفيَّة الإبداعية، بحيث تشرَّب سِجاد الخيال الكوني الإسلامي **"المسجد الأقصى"** شحنات صور ذِكريات **"حميد دباشي"** الروحانية المبطنة سياسيًا، مُعيدًا بذلك إخراجها في نموذج جديد يتجاوز عبره واقع موقعها المُتجاذب نظرًا لإيجاد المكان علاقة سببية بينه وبين الأزمنة، وعليه فإنَّ لاسم **"إدوارد سعيد"** -برغم ازدواجيته- المقدرة مثله مثل أرض منبته **فلسطين** على احتواء النّضال السياسي الأخلاقي للمُثقَّفين العالمثالثيين الذين يتخذون **فلسطين** واسمه، وطنًا لمشروعهم الأكبر ما داموا قادرين على إقامة مُناورات فِكرية لا نهائية مع فِكره خياليًا من قلب أي موقع ثقافي غرامشيّ اكتشفوا ذاتهم فيه بعد رحيله.

1- إدوارد سعيد، **خارج المكان**، ص359.

2- See: Hamid Dabashi, **On Edward Said**, Op.cit, p 53-71.

ثانيا: حضور الغياب في القضية الفلسطينية*

يُعدُّ الصراع الفلسطيني-الإسرائيلي القائم بوصفه آخر القضايا المتبقية سياسيًا؛ مقياس وجود **"إدوارد سعيد"** الدائم لدى التزام **"حميد دباشي"** الأخلاقي والفِكري المُطلق، إنَّه التزام صدعه به صوت نضال **"إدوارد سعيد"** الأخلاقي والعالم، على اعتباره -حميد دباشي- القضية الفلسطينية اليوم هي الاستعارة الحقيقية التي تتحدث عن الأكاذيب، هي ليست مجرد أوضح معلم نضالي من أجل تحقيق العدالة على وجه الأرض؛ إنَّما أجلّ تمظهرات الوِفاق الحميدي والسعيدي، فكما سبق وأشرنا **"حميد دباشي"** لا ينتمي إلى دائرة **"إدوارد سعيد"** الفلسطينية أو حتى العربية، الشأن الذي أرجأ بداية قُربهما ووفاقهما السياسي، **"لكن كانت هناك علاقة بينهما ولا تزال متجذّرة في فلسطين، امتدت إلى شواغلهم الفِكرية المشتركة... لقد انجذب "حميد دباشي" إلى "إدوارد سعيد" بسبب فلسطين وليس العكس -أي لم ينجذب "حميد" إلى فلسطين بسبب "سعيد"-... لقد أدى تقربه منه إلى تمكين صوت "حميد دباشي" بطُرق لا يمكن وصفها أبدًا، إذا كان، كما قال ذات مرة، عن نفسه "آخر مُثقَّف يهودي في نيويورك"، فقد مكنه قربه منه أن يكون "أوَّل مُثقَّف مسلم في نيويورك"**[1]. ما يعني أنَّ القضية الفلسطينية كما نحاول عرضها في مقامنا الاستذكاري هذا هي بمثابة المغناطيس الذي جذب معدن **"حميد دباشي"** النّضالي النفيس إلى قطب **"إدوارد سعيد"** المتنافر عنه، بعبارة أخرى القضية الفلسطينية هي المهاد الإبستيمي الذي هيأ التربة الخصبة لاستنبات تورُّط **"حميد دباشي"** في أرضية الآخر الثَّقافية مرجعيًا، إذ مرد حُكمنا هذا يعود إلى المفارقة الأنطولوجية التي رسمها لنا هذا الأخير، عبر عكسه لرقم موقع **"إدوارد سعيد"** الغرامشيّ المُكتشف من قبله **(آخر مُثقَّف يهودي في نيويورك)** ليصبح تِبعا لهذا موقع **"حميد دباشي"** تقابليًا **(أوَّل مُثقَّف مُسلم في نيويورك)**، وهي كلُّها اعتبارات يأخذ بحسبانها

---

*- يُقدّم **"حميد دباشي"** القضية الفلسطينية حين محاولته الإجابة عن سؤاله الإبستيمولوجي المطروح على شاكلة عنوان مقال له **"أين فلسطين في العالم؟"**؛ على أنَّها أوَّلا وقبل كلّ شيء آخر قضية سياسية، لقد قامت مستعمرة استيطانية أوروبيَّة اسمها **"إسرائيل"** بزرع نفسها في فلسطين التَّاريخية وأشاعت دعوة زائفة تقدم جماعة فلسطينية واحدة، هم اليهود على غيرها، زاعمة حق امتلاك كامل التراب الفلسطيني، في حين أنَّ **فلسطين** هي في الحقيقة لم تكن يهودية كلَّها، هذه حقيقة بسيطة ومعروفة شوهتها الصهيونية من أجل وضع أساسات إيديولوجية لمستعمرة استيطانية لكامل التراب الفلسطيني. يُنظر: حميد دباشي، **أين فلسطين في العالم؟**، مجلة عمران Omran، الدوحة، قطر، المجلد العاشر، العدد الثامن وثلاثون، خريف 2021، ص140.

1- See: Hamid Dabashi, **On Edward Said**, Op.cit, introduction p 04.

"**حميد دباشـي**" حين عملية تجذيره لأبجدياته النَّقدية التي يلقننا إياها مرة ثانية- بالنسـبة لتوزيع مباحث فصـلنا الثَّاني، لكنها الأولى بالنسـبة لعمل "**حميد دباشـي**" السـير-ذاتي (كتاب "**عن إدوارد سـعيد**" **2020** سـابق زمنيًا لكتاب "**آخر مُثقَّف مُسلم**" **2021**)-؛ عن طريق استحضاره لنا ذكريات أشـيائه الماضـية مع مُوجّهِه الفِكري "**إدوارد سـعيد**"، على شـاكلة ريبيرتوار متين يختزن محادثات "**حميد**" الشخصية مع "**سعيد**" والمقالات المتناثرة حوله.

إنَّ الحقيقة التي يتوجَّب علينا تبيانها خلال توصـيفنا للمنطقة الوسـطى المُؤلّفة بين حاضـر أبجديات مفاهيم تفكير "**حميد**" النَّقدية مع ماضـي مُوجّه منظومته الما بعدية "**سـعيد**"؛ هي أنَّه "**حميد دباشـي**" ينزع تارة القضـية الفلسـطينية من قالبها المسـيَّس بالوتيرة نفسـها التي طُبعت فيه، بمعنى أنَّه يبسـط ملمح القضـية على طوبوغرافيا إبسـتيمية تكون سـيادتها مماثلة للسـيادة السـياسـية، وهذا يؤول في نظره إلى تجاوز حد الصـراع بين أطراف المشـروع الكولونيالي الاسـتيطاني الإسـرائيلي وبين أهالي **فلسـطين** المطروقة، إلى حد الصـراع القائم لدى المخيّلة الغربيَّة الإمبريالية، حيث يشـدّد على هذا قائلا: "**يجب ألَّا يعشـينا الجانب السـياسـي من القضـية الفلسـطينية عن أبعادها الأخرى التي لا تقل وزنًا، إذ تثير فلسـطين، من بين ما تثير، مشـكلة معرفيَّة تتعلَّق بطريقة إنتاج أوروبا وأمريكا الشـمالية للمعرفة، فأين هو تحديدًا مكان فلسـطين (المحتلَّة من مسـتعمرة اسـتيطانية أوروبية) في المشـروعات النَّظريَّة والفِكرية الرائدة للتَّصـوُّر الأوروبي عن العالم؟**"[1]، إنَّ الإجابة عن التسـاؤل الحميدي الموضـعي المُذيِل لقوله المُسـتجلب؛ تكمن في تلافيف تنظيراته الكوزموبوليتانية للأدب الفلسـطيني بشـكل عام والسـينما الفلسـطينية بشـكل خاص، المنشـودة انطلاقًا من سِفره " **Dreams of a nation: On Palestinian cinema/ أحلام أُمَّة: عن السـينما الفلسـطينية" 2006**، الذي هو في أصله تجميعية لسلسة أفلام سينمائية عرضها على طلابه بمعية "**إدوارد سـعيد**"، بحيث لن يتأتى لنا اجتراح نسـيج تأملاته الكوزموبوليتانية إلَّا إذا تبنينا تصـوُّره الإبسـتيمولوجي للقضـية الفلسـطينية الذي يُقحم **فلسـطين** (الاسـتعارة الحيَّة) والفلسـطينيين في قلب نزاع المخيَّال الغربيّ الأوروبيّ مع تركاته الكولونيالية.

1- حميد دباشي، **أين فلسـطين في العالم؟**، مصدر سابق، ص141.

وهكذا فإنَّ التَّصوُّر السابق يُفضي بنا لا محالة إلى التعريج عن غاية **"حميد دباشي"** المرجوة من تأليفه كتاب **"أحلام أُمَّة"**، المتجلّية في محاولته إضفاء الصبغة العالمية على السينما الفلسطينية الوطنية بكل إمكاناتها المتقهقرة، مُجرَّد **"الاقتراح في حد ذاته متناقض، لكن من خلال هذه المفارقة يجب التَّعبير عن القضية الفلسطينية والتَّنظير لسينماها، بالضبط كيف يمكن لدولة مؤسلبة هوَّيتها أن تُوَلد سينما وطنية؟ - وبمجرَّد ما إن تفعل ذلك، ما هو نوع تلك السينما؟ يشير اقتراح السينما الفلسطينية نفسه إلى التصرُّف المؤلم في أصلها وأصالتها، لا يعرف عالم السينما تمامًا كيفية التعاطي مع السينما الفلسطينية على وجه التحديد لأنَّها تظهر كسينما عديمة الجنسية ذات عواقب وطنية جادة"**[1]. استنادًا إلى هذا المنطق العاكس للمُفارقة، منطق كوسميكية السينما الفلسطينية الوطنية؛ عكف **"حميد دباشي"** على تحرير كتاب **"أحلام أُمَّة: عن السينما الفلسطينية"**، ابتغاءً منه التصدّي لتلك المُفارقة التي تثبت بدورها كوسميكية وطنية السينما الفلسطينية، وتسمح لها أيضا بتحسُّس موقعها ضمن المشهد الفِكري المُعاصر.

لعلَّ ما يُكسِب تعريجنا على السِفر الحميدي **"أحلام أُمَّة"** الشرعية هو التَّقديم السعيدي له، إذ من غير المعقول إيراد تقديم لكتاب يجهل القارئ على الأقل غايته التأليفية، لهذا تحديدًا آثرنا في عُنصرنا الموالي مباغتة قارئ بحثنا باستجلاب آثار حمولات التَّقديم السعيدي للمتن الحميدي الدلالية الإنجليزية، عِوضًا من استعراض نضال **"إدوارد سعيد"** الطويل الحاصل عن الصراع الفلسطيني-الإسرائيلي والتعليق عليه، مُخالفين بكسرنا أفق التوقع هذا تقاليد العُرف البحثي المنهجية؛ للأسباب الآتية، أوَّلا لأنَّ ضيْق الحيّز البحثي هنا لا يطاوعنا كي نلملم شتات حيثيات المسيرة النّضالية السعيدية المتناثرة على مر تاريخ الصراع الفلسطيني-الإسرائيلي مدار اشتغال معظم كتاباته، أمَّا ثاني أسبابنا هو الاعتقاد الساذج بإسماعنا صمت التَّقديم السعيدي، آخذين في الحسبان أنَّ هذا التَّقديم الذي سنستحضِر صوته الصامت رغم قِصره هو تأمل **"إدوارد سعيد"** الوحيد لأحد مؤلفات خليفه الأكاديمي والمعرفي **"حميد دباشي"** -وليس لبلده **إيران** حيث لـ**"إدوارد سعيد"** وقفة تأملية مع قصة تفوق وإخفاق الثَّورة الإيرانية الإسلامية في كتابه **"تغطية الإسلام"** وشذرات أخرى متناثرة-، هذا الأخير الذي رغم إعجابه الشديد بأخلاقية نضال **"إدوارد**

1- See: Hamid Dabashi, **On Edward Said**, Op.cit, p74.

سـعيد" السـياسـي، تعرَّض بالنَّقد والتَّحليل للطروحات السـعيدية الما بعد كولونيالية، فكيف لنا تحييد التَّقديم الوحيد الخامل ذكره أصلا من قبل عارضيّ الأوتوبورتريه الحميدي!، فضلا عن آخر دوافع تمرُّدنا على العرف البحثي المُتمثّل في امتناعنا عن جرد نضـال **"إدوارد سـعيد"** المُمتد حول القضية الفلسـطينية؛ هو استقامتنا على صراط السِجِل الذي رسمناه لذكريات **"حميد دباشي"** الماضية مع مُوجّه منظومته المعرفية الما بعدية **"إدوارد سعيد"**.

1- التَّقديم السعيدي لمتن "أحلام أُمَّة" الحميدي

فيما يلي نص الخطاب الرَّئيسي الذي ألقاه **"إدوارد سعيد"** في الليلة الافتتاحية لـ**"أحلام أُمَّة: مهرجان سينمائي فلسطيني"**، يوم **24 جانفي 2003**، في قاعة ليرنر لسينما **"رون أرليدج"**، جامعة كولومبيا، نيويورك.

أود أن أقدم سـلسـلة موجزة من التأمُّلات حول أهمية الأفلام الفلسـطينية، ثمَّ أحاول ربطها بالمشـكلة الأكثر عمومية، والسـياسـية، والجمالية، والتَّاريخية للمرئي، إلى ديالكتيك المرئي واللامرئي فيما يتعلَّق بالفلسـطينيين، سأشرح على سبيل الحكاية من كتاب كتبته منذ سنوات عديدة بعنوان **"بعد السماء الأخيرة After the Last Sky"***.

في عام **1983**، كُنت مسـتشـارا لمؤتمر الأمم المتحدة الدَّولي حول **"القضـية الفلسـطينية"** المنعقد بـ**"جنيف"**؛ شـاركت أكثر من مائة دولة فيه، منذ اللحظة التي بدأنا فيها العمل على هذا المؤتمر، كان من الواضـح أنَّ الولايات المتحدة وإسـرائيل لن توافقا أو تشـاركا، لكن الصـعوبة الوحيدة التي لم أتوقعها على الإطلاق مرتبطة بموضـوع هذا المهرجان؛ أي مشـكلة المواد البصـرية والفلسطينيين.

---

*- هو كتاب ألَّفه **"إدوارد سـعيد"** بالتشـارك مع المصـوّر الفوتوغرافي **"جون مور Jean Mohr "**، عنوانه مقتبس من بيت قصـيدة **"محمود درويش" "تضـيق بنا الأرض"**: إلى أين نذهب بعد الحدود الأخيرة؟ أين تطير العصـافير بعد السماء الأخيرة؟ كُتبت عقب الاجتياح الإسـرائيلي للبنان وخروج الفلسـطينيين من بيروت، حيث يُقرُّ **"إدوارد سـعيد"** في مُقدّمة كتابه أنَّه يصـوّر تجربة الشـتات الفلسـطيني بـ**"رؤية مزدوجة Double Vision"**، الرؤية التي أفضـت بالبعض اعتبار **"بعد السـماء الأخيرة"** بدايات سـيرته الذَّاتية وهو يحاول تحليل وقع الصـور عليه، وفعل التذكر الذي تحدثه صـور **"جون مور"**، لكنها سـيرة جماعية للذَّات الفلسـطينية تتجاوز حدود تجاربه الشـخصـية أو الفردية. يُنظر: فاتن مرسي، **مُتَعُ المنفى ومتاعبه في بعض أعمال إدوارد سعيد**، ص94-96.

بعض المشـاكل كانت متوقعة، على سـبيل المثال، كانت إحدى مُهماتي التكلُّف بأوراق المؤتمر (تحب الولايات المتحدة إنتاج الأوراق) كان من المفترض أن يحصـل كلّ مندوب يحضـر فعاليات المؤتمر على عشـر أوراق أو نحو ذلك التكليف، مثلا: "تاريخ فلسـطين، ومشـكلة الاسـتعمار، تاريخ الصـهيونية، تاريخ إسـرائيل، إلخ"، جمع الخبراء من جميع أنحاء العالم حوالي خمسـة عشـر أو عشرين ورقة ، لكن في مؤتمر الأمم المتحدة يمكن لأي دولة أن تستخدم حق النقض **(الفيتو Veto)** ضد ورقة دون التبرير، لذلك في النهاية أجازوا ثلاثة فقط، (في حالة الوفد التركي، على سبيل المثال، اسـتخدموا حق النقض، ضـد ورقة عن تاريخ المنطقة من قبل أحد أبرز الخبراء في العالم ، وهو أستاذ فرنسي يدعى **"مكسيم رودنسون Maxime Rodinson "** لمجرد إشارته إلى الأرمن).

لقد كلفنا مصـورا سـويسـريا معروفا جدا يدعى **"جون مور "** التقيت به عن طريق **"جون بيرجر John Berger "**، كان موهر قد أمضـى أواخر سـنوات الأربعينيات من القرن الماضـي يعمل لصـالح الصـليب الأحمر، بعد ذلك تجوَّل في غزة، الأردن، لبنان، مصـر، الضـفة الغربيَّة، داخل إسرائيل، والتقط صورًا للفلسطينيين، لقد جمع أرشيفًا من ستة أو سبعة آلاف صورة فوتوغرافية منذ أن عاش في جنيف، بدت لي فكرة منطقية ومثيرة للاهتمام أن أضع صوره في قاعة مدخل مركز مؤتمرات قصـر الأمم، حيث كان المقر القديم للأمم المتحدة وعصـبة الأمم، وهكذا بالفعل تمَّ عرضها.

ثُمَّ حدث شيء غير متوقع؛ تمَّ عرض الصور في القاعة، ولكن لم يبيحوا إلَّا تعليقات محدودة للغاية، لذلك كانت هناك صورة على سبيل المثال لعائلة ولكن بدلا من وجود ملصق يصف العائلة، وفي أي عام تمَّ التقاط الصـورة، أو ما كانت تفعله العائلة هناك؛ كان التعريف الوحيد المسـموح به هو **"غزة"**.

أصـبح واضحا لي أنَّ علاقة الفلسـطينيين بالمرئي تثير إشـكالية عميقة، في الواقع إنَّ النّضـال الفلسطيني برمته مرتبط بالرغبة في الظهور، تذكر العبارة التعبوية المبكّرة للصهيونية **"نحن شعب بلا أرض نذهب أرض بلا شعب"** لقد أعلنت خواء الأرض وعدم وجود شعب.

هذا يذكرني بمقال قرأته في صحيفة **"هآرتس Haaretz"** بتاريخ **22 جانفي 2003** للصحفية الإسـرائيلية الرائعة **"أميرة هاس Amira Haas "**، يحمل عنوان "**يمكنك القيادة مطوَّلا ولن ترى عربيا أبدا"**؛ إنَّه وصـف لنظام الطرق في الضـفة الغربيَّة وغزة الذي أقامه الإسـرائيليون منذ الاحتلال، ولا سيما في السنوات القليلة الماضية، الرابط جميع المستوطنات ببعضها البعض - حوالي 150 أو 160 مستوطنة-، وهي طرق لا يستطيع العرب والفلسطينيون السفر عليها: إذا كنت مواطنًا إسرائيليًا ومستوطنًا، فيمكنك القيادة عليهم دون رؤية أي عربيّ.

يمكن للإنسـان أن يسـافر في طول وعرض الضـفة الغربيَّة دون أن يعرف على الإطلاق أسماء القُرى والمدن التي صودرت أراضيها من أجل بناء المستوطنات والأحياء اليهودية، بل حتى معرفة حقيقة وجودها، لا يمكن العثور على معظم أسـمائهم على لافتات الطريق، ومن بعيد، تبدو دعوات المؤذنين والشـوارع الخالية من النَّاس (بعد كل شـيء، ليس هناك ما يخرجون من أجله) بمثابة زخرفة جمالية، قد يعتقد أيّ يهودي يسافر على طرق شبه خالية في الضفة الغربيَّة أنَّه لم يعد هناك عرب: فهم لا يسافرون على الطرق الواسعة التي يستخدمها اليهود.

لقد تفطنوا -الأشخاص الذين بسطوا المستوطنات-، كبيرهم وصغيرهم، قبل عشرين عاما أو أكثر؛ أنَّه يجب عليهم منع السكان الأصليين من الإضرار بالمستوطنات أو سكانها، بعبارة أخرى، يجب عليهم بناء طرق من شأنها أن تعزل كل مدينة وقرية فلسطينية. ابتغاء فصلهم عن بعضـهم البعض وعن الطرق الرَّئيسـية، لدرجة أنَّ كل ما يتطلَّبه الأمر الآن هو حاجز ترابي لمنع وصـول القُرى الفلسـطينية إلى الطريق أو إلى بسـاتين الزيتون، أو وصـول المدن إلى منطقتها الصناعية*.

يجب فهم السينما الفلسطينية في هذا السياق، أي من ناحية، أنَّ الفلسطينيين يقفون ضد الخفاء، وهو المصير الذي قاوموه منذ البداية: ومن ناحية أخرى فإنَّهم يقفون ضد الصورة النَّمطية المُكرَّسة حولهم بفضل وسائل الإعلام: العربيّ الملثم (الكوفية)، الفلسطينيّ الذي يرشق بالحجارة، وهي هويَّة بصرية تربط على الدوام بالإرهاب والعنف.

*- إنَّ هذا المقطع هو اقتباس **"إدوارد سـعيد"** من مقال الصحفية **"أميرة هاس"**، ظللناه حتى نميّزه عن خطاب **"إدوارد سعيد"** المُقدّماتي.

تُقدّم السينما الفلسطينية بديلا بصريًا، تعبيرًا بصريًا، وتجسيدًا مرئيًا للوجود الفلسطيني في السنوات التي أعقبت عام **1948** سنة تدمير فلسطين وإجلاء الفلسطينيين من أراضيهم؛ السينما الفلسطينية أيضا آلية لمقاومة الهُويَّة المُشكَّلة حول الفلسطينيين كإرهابيين، بوصفهم أشخاصًا عنيفين، وذلك من خلال قدرتها على تشكيل سرد مضاد وهويَّة مُضادة، تمثّل هذه الأفلام هويَّة جماعية.

الفلسطينيون شعب مشتت، هذه الأفلام تأتي من أماكن مختلفة **"الضفة الغربيَّة، غزة، إسرائيل، أوروبا، الولايات المتحدة الأمريكية"**، إحدى جهود هذه الأفلام هو تذكُّر وجمع ما فقد منذ عام **1948**، غالبًا بأبسط مصطلحات الحياة اليومية، في فيلم صنعته عام **1998**، يدعى **"في البحث عن فلسطين in search of Palestine"**، قمت بتصوير عائلة في مُخيَّم **الدهيشة Deheshye** أقصى **بيت لحم Bethlehem**، أصرت على إحضار مفتاح منزل عائلتهم، الذي كان مرئيًا لهم بالقرب من المُخيَّم داخل إسرائيل، تمَّ تدمير المنزل، لكن لا يزال لديهم المفتاح.

أشياء مثل المفاتيح، سندات الملكية -عديمة الفائدة الآن-، الصور العائلية، قصاصات الصحف، الشهادات المدرسية، تراخيص الزواج؛ هذه هي حجر أساس الذاكرة الفلسطينية.

في **"الذاكرة الخصبة Fertile Memory "** للمخرج الفلسطيني **"ميشيل خليفي Michel Khleifi"**، هناك مشهد رائع يتم فيه اصطحاب امرأة مسنة لرؤية قطعة الأرض التي تمتلكها، لقد جُرّدت من أرضها التي يحتلها الآن الإسرائيليون، داخل إسرائيل، يتم أخذها لرؤيتها لأنَّ ابنها يخبرها أنَّ بعض النَّاس يريدون شراء الأرض بصفة قانونية من مالكها، هناك مشهد تزور فيه هذه المرأة المُسِنَّة، غير المُتعلّمة التي تعمل خياطة في مصنع لملابس السباحة الإسرائيلي أرضها لأوَّل مرة، إنَّها متألقة وهي تقف هناك وللمرة الأولى تشعر بالأرض تحتها، نقطة الاتصال هذه بينها وبين الأرض التي انتزعت منها ملكيتها، والتي يريد السكان الحاليون شرائها منها؛ تضيء الشاشة مثل عيد الغِطاس، يتمُّ إفراغ ثبوتية هويَّتها بطريقة غير عاطفية تمامًا، أعتقد أنَّ هذا هو أحد أعمدة السينما الفلسطينية.

تكتشف السينما الفلسطينية حين محاولتها النُّطق بسرد وطني ؛ عالما كان مختبئا في كثير من الأحيان، يظهر أحيانًا بطريقة دقيقة للغاية وبليغة كما هو الحال في سينما **"إيليا سليمان Elia Suleiman"**، أو بالطرق الفولكلورية في الأفلام اللاحقة لـ**"ميشيل خليفي"**، إنَّه مثير للغاية حقا[1]، حيث تِبعًا لهذه الكلمات الافتتاحية* لمهرجان السينما الفلسطينية الذي نظَّمه **"حميد دباشي"** بنيويورك السابقة لكونها تقدّيما لمؤلفه **"أحلام أُمَّة"** والمُعاد إدراجها بعد سنوات استذكاره في ريبيرتواره **"عن إدوارد سعيد"** كآية عرفان بأفضال **"إدوارد سعيد"** على المشروع الحميدي السينمائي الفلسطيني في أمريكا؛ لا يسعنا سوى مواجهة راهن السينما الفلسطينية المحلّي ورهان صانعي أفلامها الكوزموبوليتاني، لأنَّ **"إدوارد سعيد"** يستهل كلمته الافتتاحية بالحديث عن الإشكالية الرئيسة المعترضة لسبيل كوسميكية السينما الفلسطينية التي استنبطها خلال تأملاته مُخصصًا ذلك بكتابه **" After The Last Sky/ بعد السماء الأخيرة "** وكذا بناءً على تجربته السياسية -توليه منصب مستشار مؤتمر الأمم المتحدة الدولي للقضية الفلسطينية UNICQP- وهي إشكالية وثيقة الصلة بديالكتيك **"المرئي واللامرئي"**، ففي نظره يتجذَّر النّضال الفلسطيني أيما تجذُّر على أرض فلسطين التي اغتصبها الكيان الصهيوني وشرَّد شعبها، لهذا راحت سينماهم التي لا تفهم بمعزل عن تلك الجدلية المتجلية / المتخفية تقاوم مد السياسة الصهيونية الاستيطانية الإحلالي عبر تجسيد الكاميرا صمت اللامرئي في صورة الصوت المرئية، حيث بمقاومتهم الغائر منطقها داخل تضاعيف انكشاف الصورة، يفككون الكليشيهات الإعلامية المُنمَّطة سلبا لصورة فلسطين، الفلسطينيين خاصة والعرب عامة.

1- See: Hamid Dabashi, **Dreams of a Nation: On Palestinian cinema**, Verso, London, New York, 2006, Preface Edward W. Said.

*- التي انتهينا إلى توصيفها بالتقطع، إذ لو دققنا النَّظر في طول مقاطع خطاب **"إدوارد سعيد"**، لكان من السهولة بما كان استنتاج قصرها، في حين يتعذر تخمين سبب قصر نفس **"إدوارد سعيد"** دونما اعتراف **"حميد دباشي"** لنا الذي استقبل شخصيًا ضيفه الشرفي وعائلته بكون **"إدوارد سعيد"** حضر إلى افتتاحية المهرجان مباشرة بعد فراغه من جلسة علاج مرضه اللوكيميا الكيماوي.

يشـيد من ثمَّ "**إدوارد سـعيد**" بقائمة الأفلام السـينمائية المعروضـة في المهرجان وبعدها في المؤلف الحميـدي "**أحلام أُمَّـة**" التي كانـت لـه يـد تجميعيتهـا الطُّولى من منـاطق مختلفـة لأرض فلسـطين، على اعتبارها لقطات مقربة للهُويَّة الجماعية الفلسـطينية المُؤسـلبة، تمامًا كما هدف إلى إبرازها سـابقا خلال تمرينه السـينمائي فيلم "**In Search of Palestine / في البحث عن فلسـطين**" عام **1998**، مُمثلًا بلقطة من فيلم "**ميشـيل خليفي Michel Khleifi**" ها هو أمامنا، يعكس لحظة



التقاء الحاضر بالماضي، كشكل من أشكال استيعاد مكونات الهُويَّة الفلسطينية بغية تشييد سرد سـينمائي مُضـاد لتمثيلات الخطاب الصـهيوني، سـيما بعد الحدث الجسـيم ألا وهو اسـتيلاء حشـد يهودي على أراضـي الفلسـطينيين وممتلكاتهم، لتأسـيس كيان صـهيوني اسـتيطاني لهم سـنة **1948** أطلق عليه اسـم "**النَّكبة الفلسـطينية**" التي شـتت الفلسـطينيين وعلى رأسـهم "**إدوارد سـعيد**" الطفل، لتلجأ عائلته إلى **مصـر** حينها وبعدها **لبنان** إثر الاسـتيطان الصـهيوني، من هنا غدت عملية اسـتعادة التَّاريخ وتفعيل حقائقه المُغيَّبة عن الذاكرة الجماعية؛ ركنًا أسـاسـيًا وجب على صـانعي

الأفلام السـينمائية الفلسـطينية على غرار (**ميشـيل خليفي أو إيليا سـليمان**) الارتكان إليه حتى تتحقق في النهاية غاية كوسميكية السينما الفلسطينية الوطنية الحميدية.

2- التَّقديم الحميدي لترجمة المُقابلة السعيدية الأخيرة

كمقابل للتَّقديم السعيدي الذي أعاد "**حميد دباشي**" تذكرينا بقيمته الماضية العظيمة لدى ذاكرته الحيَّة؛ ارتأينا مُواصلة عرض التَّقديمات التي تتيح لنا إمكانية الجمع بين الماضي والحاضر في لحظة اسـتذكارية واحدة، فإذا كان "**حميد دباشـي**" رأى أنَّه من المناسـب اختتام ريبيرتواره النَّقدي المُختزن لذكرياته مع مُلهِم فِكره الما بعدي "**إدوارد سـعيد**" بالمقالة التهكمية لخصـم هذا الأخير "**بيرنارد لويس**"، التي كتبها أيضًـا تحت وقع المد المأتمي لكي يتسـنى له من خلال زمنية حُضـوره مُناورتهما الفِكرية الشـهيرة، حبس حنين تدفق ذكرياته الماضـية؛ فإنَّنا سـنتبع هَدْي خُطى سِجِله - حتى لو كانت مُضـلّلة- ونُنهي محطة اسـتذكارنا لمُوجّهِي فِكره الثالثة بتقديم تقديمه لترجمة مُقابلة "**إدوارد سعيد**" الأخيرة إلى لغة "**حميد دباشي**" الأم "**الفارسية**"، ظنًّا منا أنَّ اللُّغة الفارسية في مقام "**المُقابلة الأخيرة**" هي الأفق الدَّلالي المرجعي الذي وثَّق لحظة تلاقي "**إدوارد سعيد**" الأولى مع "**حميد دباشي**" في **إيران**.

لو تأمَّلنا تاريخ إجراء مُقابلة "**إدوارد سعيد**" الموصوفة اليوم بأنَّها "**المُقابلة الأخيرة The Last Interview**" **2002** قبل عام بالضـبط من مفارقته الحياة وتاريخ إجازة "**حميد دباشـي**" النَّصـية المتمظهرة في أوَّل عتبات التَّرجمة الفارسـية للمقابلة **2017**، ألَّا وهي التَّقديم لها؛ لوجدناها مُتأخرة تحديدًا بخمسـة عشـر سـنة عن تاريخ نشـر المقابلة أوَّل مرة باللُّغة الإنجليزية، عندما سَـجَّل لنا "**حميد دباشـي**" حصـريًا تقديمه غير المنشـور لنقل وحدات المُقابلة اللُّغوية من اللُّغة الإنجليزية إلى اللُّغة الفارسية "**كان عمره تقريبا مثل عمر "إدوارد سعيد" لما توفي، ذكرياته عنه قد تلاشت حينها في الأجيال القادمة التي هي علَّة وعواقب القضـية المسـتمرة للشـعب الفلسـطيني، كان "حميد دباشـي" ملتزمًا بالقضـية الفلسـطينية قبل وقت طويل من معرفته أو لقائه بسـعيد، وتعزز تضـامنه مع الفلسـطينيين بعد فترة طويلة من فقداننا له**"[1]. عِلما أنَّ سـياسـة مُماطلة "**حميد دباشـي**" الزمنية هاته المبتدعة ليس غريب انتهاجها عنا، فقد ألفناه سـابقًا سـائرًا على خطى الإقرار

1- See: Hamid Dabashi, **On Edward Said**, Op.cit, p184.

الإرجائي ذاته حينما تريث في إطلاق صرخته "**بشرة سمراء، أقنعة بيضاء**" المماحكة لصرخة "**فرانز فانون**" "**بشـــرة ســـوداء، أقنعة بيضـــاء**" ريثما تتماهى رؤيته النَّقدية حد اللاتطابق مع مُماحِكِه بصـــدور رواية "**آذار نفيســـي**" "**أن تقرأ لوليتا في طهران**"، لتكون من هنا اســـتراتيجيته الإرجائية، فرضـــية في الاحتراف، يُدلّل عليها "**حميد دباشـــي**" كُلَّما رنا إلى إضـــفاء الشـــرعية لا إلى مُماحَكَتِه المكتملة باسترجاع دافع "**فرانز فانون**" الانتقادي لرواية "**مايوت كابيسيا**" "**أنا مارتينيكية**" فقط؛ بل يصطبغ بها أيضًا سِجِله الاستحضاري لذكرياته مع الرَّاحل "**إدوارد سعيد**"، سيما إذا تعلَّق أمر التباهي هنا بغضـــب الأخير الأخلاقي تُجاه الســـياســـة الصـــهيونية الاســـتيطانية المنتهجة على وطنه الدائم الذي شُرّد منه "**فلسطين**".

انطلاقا من التزام "**إدوارد ســـعيد**" الدائم بالقضـــية الفلســـطينية، كتب "**حميد دباشـــي**" أسـطره التَّقديمية للأجيال القادمة التي لم يتوقعها عندما قرأ اسـتشـراق "**سـعيد**" لأوّل مرة في عام **1979** أو عندما التقى به لأوَّل مرة وبدأت صـــداقتهما ورفقتهما الحياتية بعد عقد من الزمن عام **1989**، حيث كان حضـــور "**إدوارد ســـعيد**" الفِكري شـــاهقًا و "**حميد دباشـــي**" مُجرَّد وافد جديد، وبالتالي فإنَّ التَّرجمة الفارسية لـــ "**آخر مقابلة**" هي الحالة التي يلتقي فيها "**حميد**" و "**سعيد**" أخيرًا بلغة الأوَّل الأم، على الرغم من أنَّه كان يكتب تقديمه باللُّغة التي تحدَّث بها هو و"**ســـعيد**" مع بعضـــهما البعض، حتى يترجمها "**عظيم طهماســـبي Azim Tahmasbi**" إلى لغة "**حميد**" الأم؛ إنَّ إســـقاطه وتأجيله ذاك، هو المكان الذي يجتمع فيه مرة أخرى "**حميد**" مع "**ســـعيد**" للتحدُّث اللامنقطع.

إنَّ القضـــية الفلســـطينية معقل وفاقهما هي مفارقة النُّور والظلام؛ نور نضـــال نبيل ينعم به كلُّ من ينضـــم إليها، أمَّا ظلام اليأس الذي يصـــاحب هذا التضـــامن مع قضـــية تواجه تفاهة الشَّـــر المتأصّل لدى مستعمرة المستوطنين الأوروبيين "**الصهاينة**" في **فلسطين** طباقيًا كما يقول "**إدوارد سعيد**"*؛ هو التَّحدّي المتأخر المتضمن في الحالة التي يدنو فيها أي شخص من قراءته بلغة أخرى...

---

*- يُشـير هنا "**حميد دباشـي**" إلى مصـطلح "**القراءة الطباقية Contrapuntal Reading**" الذي اجترح مفهومه "**إدوارد ســـعيد**" خلال قراءته لكلاســـيكيات الأعمال الأدبيَّة الغربيَّة وتأوُّلها تأويلًا ما بعد كولونياليًا ضـــمن كتابه "**الثَّقافة والإمبريالية**"، مُســـتعيرًا المفهوم من حقل الموســـيقى، وتحديدًا من موســـيقى كنســـية غربيَّة ظهرت في القرون الوســـطى، عُرفت أنذاك باســـم لاتيني يقصـــد به "**نغمة ضـــد نغمة**" أو "**نغمة في مقابل نغمة**"، واليوم

أو هو تأجيل كما يقول **"حميد دباشي"** دائمًا في أي وقت يقترب فيه أي شخص من قراءة **"سعيد"** بلغة أخرى، لقد تبيَّن أنَّ **"المُقابلة الأخيرة"** -التي سُجلت قبل عام من وفاة **سعيد** لم تتنبأ حينها بكونها الأخيرة- هي "ماستر كلاس master class "* مع **"سعيد"**، بالنسبة لأشخاص مِثل **"حميد دباشي"** يتذكَّرون تلك السنوات القليلة الماضية من حياة وصراعات **"إدوارد سعيد"** مع مرضه - **سرطان الدم Leukemia**- من الصعب مشاهدة تلك المُقابلة واسترجاع لقاء **"سعيد"** المقاوم تزامنًا مع وفاته المفاجئة، عندما يسمعه يتحدَّث عن عدم قدرته على القراءة أو الكتابة أو الاستماع إلى الموسيقى أو العزف على البيانو، يستسلم على مضض لحقيقة حياته الباهتة.

لقد ازدادت أهمية المُقابلة تلك بالنسبة إلى **"حميد دباشي"** لسببين: الأوَّل هو حقيقة تخلي **"إدوارد سعيد"** فِعليًا عن الموقع الأمريكي باستثناء عدد قليل جدًا من الأصدقاء الذين لجأ إليهم أخلاقيًا وسياسيًا عند مخاطبته العالم العربي من قبيل الرَّاحلين **"إقبال أحمد Iqbal Ahmed**، **إبراهيم أبو لغد Ibrahim Abu-Lughod** "، أمَّا الثَّاني فهو حقيقة أنَّ ما حرَّك جسده طريح

صارت تعرف بالطباق الموسيقي أو تصاحب الألحان المتقابلة **"Finney"**، وقد تأثَّر **"إدوارد سعيد"** في هذا الشأن بعازف البيانو **"جلين جولد"** الذي كان مثلًا يحتذى به في أداء الموسيقى الطباقية، أمَّا في المجال الأدبيّ فالقراءة الطباقية ميزتها الجمع بين الفِكرة الدَّالة المتكرّرة **"الموتيف"** (أصغر وحدة موسيقية) والصفة الفارقة **"الاختلاف"** كأساس إقامة علاقة طباقية بين السرد الكولونيالي وبين السرد المُضاد المُقاوم ما بعد الكولونيالي. يُنظر: نهال محمد النجار، **المقاومة الثَّقافية والسلطة "سعيد وباختين"**، ألف: **"مجلة البلاغة المقارنة"**، ص138. مُسقطًا -**حميد دباشي**- فيما بعد تحسُّسه لطوبولوجيا **فلسطين** على الخريطة الإبستيمية منطق القراءة الطباقية السعيدية على القضية الفلسطينية، لكن مع تحوير بسيط في المفهوم الذي اصطلح عليه **"النُّصوص المُرتدَّة Renegade Texts"** لاعتقاده بأنَّ موقع **فلسطين** في العالم يتماشى مع موقع الفلسطينيين كذلك، مُمَثّلا بكتاب السيرة الذَّاتية السعيدية **"خارج المكان"** للبرهنة على طوبوغرافية القضية التي لا شكل لها لمكان تتموقع في **فلسطين**، حيث ينتهي إلى احتساب القضية الفلسطينية ليست مجرد نضال شعب واحد من أجل استرجاع وطنهم المستلب، لأنَّهم بنضالهم ذا شيَّدوا عالما خاصا بهم ننخرط بموجبه جميعا بغية تخيُّل جميع النّضالات التي مرَّت عبر التَّاريخ وصولا إلى عالمنا المعاصر الذي تكون فيه **فلسطين** مسار واقع حتمي يأبى الانصهار في القِوى الهيمنية المُنتجة للمعنى، ويولّد على الدوام عالمها المتشكّل طباقيا/ ميلودراميا بين عالم الخيال الأوروبي الإمبريالي وعالم أحد أشكاله الرَّئيسة هو الصياغة التَّاريخية المشرعنة لاستيطان الصهاينة في **فلسطين**. يُنظر: حميد دباشي، **أين فلسطين في العالم؟**، مصدر سابق، ص143-144.

*- فصل دراسي رئيسي أو درجة الماجستير.

الفراش، كان مجرد وميض لصورة **"أرئيل شارون Ariel Sharon "** رئيس وزراء إسرائيل المسؤول الأكبر عن المجازر التي حدثت في فلسطين*.

تمَّ تضمين ظروف تفكير **"إدوارد سعيد"** في مستوى آخر من التَّفكير النَّقدي في **فلسطين** كحقيقة وسرد وعليه يحثُّنا **"حميد دباشي"** من منبر تقديمه المستحضر على الإنصات إلى تلك المُقابلة أو قراءة كلّ كلمة منها في ظل وظلال إطاره الأكبر والأكثر ديمومة من التَّفكير النَّقدي، هناك بداهة في كلماته، شرط للتَّفكير النَّقدي يُشِيرُ إلى أساس أعمق لما قاله وما قصده، عندما يسمعه مُحبطًا أو مُتعبًا أو يضيق نفسه، يتذكَّر أنَّه **"إدوارد سعيد"** يسكن في **فلسطين** كاستعارة ويتحدَّث عن الحقيقة من خلال السلطة الأخلاقية لقصة رمزية.

أخصب **"إدوارد سعيد"** بمفرده لغة حديث المُثقَّفين العالمثالثيين عن عولمة الشرط الكولونيالي، وذلك من خلال إضفاء الطابع العالمي نظريًا على خصوصية **فلسطين**، طارده الصهاينة كأكبر عدو لهم، وشوهوا اسمه، وقصفوا مكتبه، ونفوا هويَّته؛ لكنه ظلَّ ثابتًا وحازمًا ومتحدّيًا لسياساتهم الاستيطانية، يتذكَّر بوضوح **"حميد دباشي"** صباح ذلك اليوم الذي كان مُتجهًا فيه

---

*- بات معروفا لدينا انغماس **"إدوارد سعيد"** في الصراع الفلسطيني-الإسرائيلي الذي افتتن به **"حميد دباشي"** منذ لحظة تعارفهما الأولى لدرجة أنَّه تعرَّض للاعتداء أكثر من مرة (إحراق مكتبه)، إلَّا أننا لم نُعرّف بعد بالعنف اللَّفظي الذي تعرَّض له **"حميد دباشي"** بعد هجمات القاعدة جراء تقديمه إعلاميًا على أنَّه إرهابي مُناهض للسياسات الأمريكية والإسرائيلية، ذلك العُنف اللَّفظي **"الشتم"** الذي وصله عن طريق بريد إلكتروني من طرف مجهول، نجم عنه مطالبة مدير مركز **"هيليل اليهودي" " الحاخام تشارلز شير Rabbi Charles Sheer"** في جامعة **كولومبيا** مُهدّدًا إياه بنقل ملفه إلى مركز المخابرات الأمريكية للتحقيق بشأنه إذا امتنع عن كتابة تقرير مفصل يوضح من خلاله السبب الوجيه لإلغائه حصص دروسه بنية حضور تجمع معني بتوغل القوات الإسرائيلية في مدينة **جنين** الفلسطينية **2002** نيابة عن الفلسطينيين المُعارضين لذلك قطعا، حيث كان كلَّما وقع احتجاج في فلسطين تهجَّم مجهولون على بريده الإلكتروني بالسباب والشتم **(دباشي النتن، أيُّها الخنزير، المسلم اللقيط...وغيرها)** حد الانسداد، ما جعل تقني الجامعة يفتحون له حِسابًا إلكترونيًا وهميًا حتى يتجنب مضايقاتهم وهو في عز حملة سحب استثمارات كبيرة لجامعة **كولومبيا** التي تعود فوائد أسهمها الاقتصادية إلى الشركات الممولة لإسرائيل بالمعدات العسكرية، الحملة التي كادت أن تُجهض مشروع مهرجانه السينمائي الفلسطيني. يُنظر: Hamid Dabashi, **On Edward Said**, Op.cit, p 33-37 وبما أنَّنا في مقام توصيف الوِفاق الحميدي والسعيدي فحُري بنا الإماءة إلى بريد **"سعيد"** الإلكتروني المطمئن لروح حميد القلقة إثر الحملة الإعلامية المشوّهة لسمعته التي شنَّها عليه دجال؛ للتأكيد على نضالهما الأخلاقي تُجاه القضية الفلسطينية المُهدّد بطبيعة الحال لسلامتهما وسلامة عائلتهما.

باكرًا إلى مكتبه المُجاور لمكتب **"إدوارد سعيد"**، حيث رآه مُستاءً ومُنهكًا، سأله عابثًا عن خطبه **"إنَّهم يهاجمونك لمجرَّد تخويفك"** لا تخف، كان تبسيط الأمور وتلطيف الأجواء المشحونة منطقه، بسيط ومقنع في الوقت نفسه، هذا لأنَّه تحدَّث من اليقين البسيط للحقيقة التي رفعت نفسها بالتأكيد إلى مستوى الاستعارة.

بهذا المعنى المجازي تكون **"المُقابلة الأخيرة"** لـــ**"إدوارد سعيد"** هي حقًا مُقابلته الدائمة، الطريقة التي نُفكِر بها في اللحظة التي تُضمر الأبدية، الطريقة التي نجحت بها حقيقة النّضال في التحليق بنفسها عاليًا، ليس لكي تتلاشى، ولكن ليتردد صداها مع كلّ نفس من المنطق الذي نحافظ عليه في سلامتنا العقلية، لقد رفع **"سعيد"** حقيقة النّضال الفلسطيني إلى مقام القوة المُتحوّلة لاستعارة لا يمكن لأيّ إنسان أن يأتي منها إلى الوعي الأخلاقي... ترجمة **"إدوارد سعيد"** إلى نغمة أخرى هو اكتناه الجوهر المُتحوّل لقوته وفن خطابته حيث تمتد حقيقة القضية الفلسطينية، كي تلامس نبلاء أي قضية أخرى تهتم باللُّغة الأصلية، نظرًا لقدرته الشديدة على قول الحقيقة في وجه السلطة[1]، وعلى هذا الأساس تبزغ من فرجات مفارقة معنى **"المُقابلة الأخيرة"** الزمنية مكانة نضال **"إدوارد سعيد"** الأخلاقي عند **"حميد دباشي"**، المكانة التي دفعت به نحو استحضار تقديمه المُرجأ خمسة عشر عامًا غير المنشور لترجمة **"عظيم طهماسبي"** الفارسية لمُقابلة **"إدوارد سعيد"** الأخيرة، ليس فقط على سبيل سداد دين تقديم **"إدوارد سعيد"** لمؤلفه **"أحلام أمَّة"** الذي هو في حقيقته كلمة افتتاحية أدلاها بمناسبة إقامة **"حميد دباشي"** مهرجانه حول السينما الفلسطينية؛ إنَّما لتخليد لحظة لقاء الماضي/ **سعيد** مع الحاضر/ **حميد**، على أرضية تُرجُمِيَّة تُشرِك سياسيًا نضال **"إدوارد سعيد"** و**"حميد دباشي"** الأخلاقي، انطلاقًا من التزامهما الدائم بآخر قضية سياسية تشغل الرأي العام الدولي ألا وهي "القضية الفلسطينية" موضع النزاع الطباقي الدراماتيكي من وجهة نظر **"حميد دباشي"** بين عالمين أحدهما خيالي أوروبيّ إمبريالي والآخر عالم تاريخي، يحاول فيه الصهاينة إضفاء الصبغة الشرعية على مشروعهم الاستيطاني في **فلسطين**.

1- See: Hamid Dabashi, **On Edward Said**, Op.cit, p184-188.

حالما نعود إلى المُقابلة التي ندرك اليوم أخيريتها، نجدها تكتسي حُلَّة الديمومة في ذاكرة "**حميد دباشي**" لا لأنَّ وحداتها اللُّغوية الإنجليزية قد نُقلت إلى اللُّغة الفارسية -لغته الأم-؛ بل مرد ديمومتها للطابع العالمي الذي اصطبغ به المُثقَّف العالمثالثي السَبَّاق "**إدوارد سعيد**" الصراع الفلسطيني-الإسرائيلي ابتغاء الارتقاء بحقيقته إلى مستوى الاستعارة المُتحرّكة داخل فضاءات التَّفكير النَّقدي عابر الحدود، وهي ليست بالمهمة السهلة حيث كان دائما يدفع مقابل معارضته الشاملة للاستيطان الصهيوني سلامة واستقرار حياته؛ إنَّه في النهاية المصير المحتوم الذي يلقاه كلُّ مُثقَّف عالمثالثي يتحدَّى السلطة الغربيَّة بقوله "**لا**"، كما هو الحال مع خلفه الأكاديمي "**حميد دباشي**" العاقد نِيَّة استكمال مسيرة "**إدوارد سعيد**" النّضالية، سِيما بُعيد الوقائع السوسيولوجية الطارئة على المشهد السياسي العربيّ والغربيّ مثل هجمات **11 سبتمبر 2001** الغزو الأمريكي للعراق، ثورات الرَّبيع العربيّ وغيرها من المستجدات التي لو لم توافي "**إدوارد سعيد**" المنيَّة، لكان قد صدح صوت غضبه الأخلاقي العالم من وجهة النَّظر الحميدية حتمًا.

خُلاصة

تتويجًا لتبصُّرنا الريبيرتواري المُلفق لمرجعية "**حميد دباشي**" الفِكرية العُبورية من شخصية نقدية إيرانية إسلامية شاهقة "**جلال آل أحمد**" إلى ألمع المُفكّرين الطلائعيين في أمريكا "**إدوارد سعيد**"؛ فإنَّه صار بمقدورنا تخريج الروابط الأوَّلية التي جعلت من الطروحات الإدواردية غواية تراود "**حميد دباشي**" عن الأبجديات المفاهيمية الإيرانية لتفكيره النَّقدي على مدى الثلاثين عامًا الماضية، طبعًا باستجابتنا إلى الشرط الدباشي الذي أقامه بُغية تجذير موقعه الثَّقافي الغرامشيّ جنبًا بجنب الشخصيات الشاهقة التي حدَّدت بِبَاعِها المعرفي ذلك الموقع، حيث تجلَّى الشرط الدباشي التنازلي عن مفاتيح فك شفرات دهاليزه المعرفيَّة، في وجوب التعاطي مع نموذجه الأوتوبيوغرافي كسِجِل ذكرياتي يُحيّن عبره بيانات المُحادثات المهنية والشخصية القائمة بينه وبين مُوجّه منظومته النَّقدية المابعدية "**إدوارد سعيد**" الأسطورة، فكانت بداية التورُّط المرجعي المزدوج الذي رغب "**حميد دباشي**" في مشاركتنا مُتعة استشعاره للذَّة إحلال الأزمنة محل بعضها البعض، مع العودة إلى السياق المناسباتي الذي زحزح منظورات أشياء "**إدوارد سعيد**" الماضية بصفة تقدُّمية تُفرْدِن أنشطة "**حميد دباشي**" الإبداعية، نقصد هنا كتابه ثمرة الحجر الوقائي من جائحة كورونا "**عن إدوارد سعيد: ذِكرى الأشياء الماضية**": لنجد استهلال مقالاته المُجمَّعة واختتاميتها -

مقالة "**إدوارد سـعيد**" التَّأبينية ومقالة "**برنارد لويس**" التَّهكمية- سـياقًا مأتميًا هندسـه "**حميد دباشـي**" جماليًا، حيث هذه الجمالية تتذوق باسـتحداث ذاكرته طويلة الأمد مُنشـطات تُهيّج نقش آثار "**إدوارد سعيد**" الحميمية، كي لا يرضخ لسلطان النّسيان الفِطري في الإنسان مثل إقامة حِداد غير مكتمل دائما، إمَّا عن طريق الانحياز (إجراء على مسـتوى التَّخييل مُناورة فِكرية لانهائية) إلى مقياس النّضـال السـياسـي الأخلاقي "**إدوارد سـعيد**"، أو عقد عزم إكرام "**حميد دباشـي**" لرماد "**إدوارد سعيد**" بحُفنة تُراب (رمَس) مُلملمة من حَثْي قبر الصحابيين الجليلين "**عبادة بن الصامت**" و"**شـداد بن أوس**" خلال رحلته المهنية الوحيدة إلى **فلسـطين**، على سـبيل طقس تأبيني يتقرَّب به "**حميد**" من "**سعيد**" في الذِكرى السَنوية الأولى من وفاته.

ونظرًا لمقدرة "**إدوارد سعيد**" على احتواء نضال المُثقَّفين العالمثالثيين الأخلاقي سياسيًا؛ وقفنا إبستيميا عند مقياس حُضور الغائب -جسديا- "**إدوارد سعيد**" الدائم لدى خلفه الأكاديمي "**حميد دباشـي**" ألا وهو القضـية الفلسـطينية (الاسـتعارة الحيَّة)، قصـد تثبيت وِفاقهما السـياسـي الذي اسـتدرج "**حميد دباشـي**" إلى عوالم "**إدوارد سـعيد**" النَّقدية رغم التَّباين الجذري بين أنظمتهما الفِكرية وقيَّمهما الثَّقافية التي ولدتهما، وانتهى بهما الحال في نيويورك كآخر مُثقَّف يهودي "**إدوارد سـعيد**" يقابله موقع "**حميد دباشـي**" الغرامشـيّ أوَّل مُثقَّف مُسـلم، فحتى نبلغ منتهى تحيين الريبيرتوار الحميدي بشـقيه الشـخصـي والمعرفي؛ اسـتحضـرنا المضـامين الدَّلالية لإجازة خطابهما المُقدّماتي النَّصية -تقديم **سعيد** الموازي أو الإشـادي بكتاب "**أحلام أُمَّة**" الحميدي الكوزموبوليتاني وتقديم **حميد** المُسْـتَقْبِل لجمالية ترجمة المُقابلة السـعيدية الأخيرة فارسـيًا- المانحة عبر اختلاف زمنيتهما وغايتهما، سـلطة ليس فقط تعريف القارئ بالمقروء كعتبة تواطئية تنهض بمقاصـد النَّص، إنَّما سـلطة الجمع بين الحاضـر وأشـياء الماضـي في لحظة اسـتذكارية واحدة تحبس تدفق ذكريات "**حميد دباشي**"، لكنها خلال الوقت ذاته تُكثّف ديالكتيكيًا تبصُّرنا المرجعي المُضَمّن لظروف وآليات تفكير "**إدوارد سـعيد**" في أبجديات "**حميد دباشـي**" النَّقدية، وإشـراك نضـالهما السـياسـي الأخلاقي ضمن الصراع الفلسـطيني/ العربي-الإسـرائيلي، كونه نضـالا يتيح إمكانية اسـترجاع جميع النّضـالات التَّاريخية والذكريات الشـخصـية المُسَيَّسَـة التي مرَّت على "**حميد دباشي**"، مُشَكِّلة بوقع آثارها تلك جهازًا مفاهيميًا ما بعدي المنظور يرتاده كل من يسـعى إلى فك منظومته النَّقدية من أغلال سِـحر

الاستشراق الإدواردي الأبيض؛ وهو الجهاز الذي أزمعنا فصم عُرى وحداته المصطلحية تواليًا في فصلنا الثالث الآتي.

الفصل الثالث: تحوُّلات مفاهيم النَّظريَّة ما بعد الكولونيالية عند "حميد دباشي"

المبحث الأوَّل: ما بعد الاستشراق "إرادة مُقاومة القُوَّة"

المبحث الثَّاني: عن المُثقَّف الكومبرادور

المبحث الثالث: ما بعد الإيديولوجي "التحدّي المُرجأ"

المبحث الأوَّل: ما بعد الاستشراق "إرادة مُقاومة القُوَّة"

ثمَّة أورغانون دولوزي -نسبة إلى جيل دولوز- يجعل من ماهية الفلسفة ومُهمَّة الفيلسوف المُعاصر ابتداع المفاهيم ليس إلا؛ امتثل لسلطان اختلافه أستاذ كرسي هاكوب كفور كيان في قسم الدّراسات الإيرانية والأدب المقارن من جامعة كولومبيا، ألا وهو المنظّر الإيرانو-أمريكي **"حميد دباشي"** حالما رسا باستعاراته الإيرانية المتنقلة، عند تخوم فِكر الأغيار التي عكفنا في فصلنا البحثي السابق على حفر أجداثهم، من خلال طَرق مسارات الخريطة المعرفية الدَّباشية اللامطروقة، وهي تخوم فِكرية غيرية لن نبرح طيلة فضلة دروبنا البحثية هاته حتى نخرج ما تبقى من رُممها المرجعية - إمَّا رؤية أو منهجًا - المتناثرة هذه المرة على حقول سوسيولوجيا المعرفة* المُنفّرة بجيولوجياتها الألمانية لحدود ارتسام تورُّط **"حميد دباشي"** في أنظمة أجَّل مُوجّهي منظومته النَّقدية الما بعدية **"إدوارد سعيد"** الثَّقافية، أي أنَّنا سنُغرّب أُلفة وِفاق حميد وسعيد السياسي من على أرضية القضية الفلسطينية الإبستيمولوجية، لدرجة تهيت روابطه الأوَّلية التي نقشت أبجديات تفكير **"حميد دباشي"** النَّقدي الأفهومية.

---

*- **علم اجتماع/ سوسيولوجيا المعرفة Sociology of knowledge**: هي فرع من أحدث فروع السوسيولوجيا، يعتبرها **"كارل مانهايم Karl Mannheim "** نظريَّة من جهة وبحثًا تاريخيًا-سوسيولوجيًا من جهة أخرى، وهي بصفتها نظريَّة تحاول أن تُحلّل العلاقة بين المعرفة والوجود، أمَّا بصفتها بحثًا تاريخيًا-سوسيولوجيًا تحاول أن تتعقب الأشكال التي اتخذتها هذه العلاقة خلال التطوُّر الفِكري للبشرية، بمعنى أنَّ سوسيولوجيا المعرفة تتخذ شكلين: الأوَّل امبيريقي بنائي للطرق التي بواسطتها تؤثر العلاقات الاجتماعية على الفِكر، والثَّاني تحليل ابستيمولوجي لتأثير العلاقة بين الفِكر والواقع على مشكلة الصحة والصدق (الموضوعية) دونما تلازم بين الشكلين، فقد نشأ هذا الفرع السوسيولوجي غير مكتمل معالم التشكُّل أثناء محاولة تطوير ميدان بحث خاص به ومناسب لدراسة الترابطات الدَّاخلية العديدة التي أصبحت جليَّة في أزمة الفِكر الحديث، لا سيما الروابط الاجتماعية بين النَّظريَّات وأنماط الفِكر. يُنظر: كارل مانهايم، **الإيديولوجيا واليوتوبيا "مقدّمة في سوسيولوجيا المعرفة"**، ترجمة محمد رجا عبد الرحمن الديريني، شركة المكتبات الكويتية، حولي، الكويت، الطبعة الأولى، 1980، ص19-309.

لعلَّنا نستأنف تعيين مُجمل أشكال التَّعارض الظاهري الدَّباشي للبنات الخطاب الكولونيالي الذي فلَّق إمبرياليته **"إدوارد سعيد"** عام إصدار كتابه العُمدة **"الاستشراق" 1978**؛ من بؤرة استنهاض **"حميد دباشي"** النيتشوية* لآليات القِوى التَّكوينية بدَّاعة مفاهيم تعاصرنا الثَّقافي ما بعد الكولونيالي، ألَّا وهي مُؤلَّفه الانتقادي **"ما بعد الاستشراق: المعرفة والسلطة في زمن الإرهاب Post-Orientalism : knowledge and Power in Time of Terror "** الذي صاغ عبر فصوله الاستيعابية لمُجمل التَّحوُّلات الطارئة على الأنظمة المعرفية العالمية؛ منظورًا تجديديًا لإرث جيل مُفكّري الحقبة الكولونيالية النَّظري، فكانت انطلاقة ارتسام معالم مشروعه النَّقدي ما بعد الكولونيالي الفعليَّة المُجابهة لأعراف الخطاب الكولونيالي، والأنساق العامة التي تسري عليها النَّظريَّة الإمبريالية مؤسلبة النُّخَب فاعليتها وتاركتها عاجزةً أمام تحصيل معرفة إنسانية طاهرة من الوثنية الكولونيالية المتجذّرة في الإمبراطورية الغربيَّة؛ من نقد طروحات مُفوّضه الأخلاقي الراحل سليل جامعة كولومبيا **"إدوارد سعيد"**، نقدًا مُوجِّها لمطباتها نحو فضاء سوسيولوجيا المعرفة الأرحب، ذلك أنَّ **"حميد دباشي"** في سِفره ما بعد الأيلولي المتين يتغيا **"تحديث ملاحظات "إدوارد سعيد" وتفصيل مضامينها بالنَّظر إلى رمزية الأحداث المفصلية التي أدت إلى متلازمة: ما بعد الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر"**[1]. حيث مضامين تلك الملاحظات كانت بمثابة إشكالات جوهرية في عمل **"إدوارد سعيد"**، من قبيل التَّمثيل الخطابي الإنابي، والإمبريالية، وتواشج خطاب المعرفة مع السلطة، وحتى الإمبريالية الجديدة التي تشي لنا بإنتاج أنماط معرفية آنية تتعالق مضامينها مع الهيمنة والخيال الإمبراطوري، تِبعًا لهذا المنطلق السوسيو-معرفي الموجّهاتي للظاهرة الكولونيالية القابعة في كَنَفِ المؤسسة الاستشراقية، تبادر إلى خُلْدِنَا التساؤل عن مدى تجذُّرِ الظاهرة الكولونيالية في الخطاب الاستشراقي الإدورديّ؟ وماهي الاستراتيجية القرائية ما بعد الكولونيالية المُطبقة من قِبَلِ **"حميد دباشي"** حين محاولته مُناهضة تقاليد الإنتاج المعرفي في عصر

---

*- قُمنا بنسب مُقدّمة **"حميد دباشي"** النهضوية هاته إلى **"فريدريك نيتشه"** لأنَّ رغبته في استنهاض مقاومة المُثقَّفين العالمثالثيين التي عطَّلتها ماكينة القُوَّة الأوروبيَّة؛ تتماشى وروح الصياغة العناوينية للمؤلف النيتشوي **" إرادة القُوَّة: محاولة لقلب كلّ القيَّم"**، وهي كذلك صياغة مماحكة في جانب منها لجهاز كتاب **" آرثر شوبنهاور Arthur Schopenhauer "** العناويني **"العالم إرادة وتمثُّلا"**.

1- حميد دباشي، **ما بعد الاستشراق "المعرفة والسلطة في زمن الإرهاب"**، ترجمة باسل عبد الله وطفة، منشورات المتوسط، ميلانو، إيطاليا، الطبعة الأولى، 2015، ص16.

الإمبراطورية؟ وكذا أبرز المفاهيم التي تبناها لنقد الأوجه المتعدّدة للمعرفة الاستشراقية عقب انهيار النّظام المعرفي أحادي القطب؟

أوَّلا: فقه مُرافعة الاستشراق والمستشرقين

1- تبرئة المحاضرة البانورامية* من ادعاءات الرّواية السيكولوجية

جاهزًا بعقيدة شيوخ الطريقة السوسيو-معرفية **"كارل ماركس، كارل مانهايم، ماكس فيبر Max Weber ، ماكس شيللر Max Scheler، جورج هربرت ميد George H. Mead"**؛ يفتتح **"حميد دباشي"** جلسة مُحاكمته النَّقدية للسِجال القائم حول المعرفة الاستشراقية وأصولها التي افتُرِض أنَّ **"إدوارد سعيد"** بكتابه العُمدة قد أغلق باب الاجتهاد في قضية **"الاستشراق"**، وذلك بالمُرافعة عن زخم مُوَكّلِه الهنغاري **"إغناتس غولدتزيهر Ignaz Goldziher"** المعرفي، لأنَّ مكْمَن **"أهمية سِجالات "غولدتزيهر" في المقام الأوَّل في تشعبها، فقد كان ناشطًا قويًا مُعارضًا للسياسة الاستعمارية وعارض بشدة الاستعمار البريطاني لمصر، ورفض أن يكون طرفًا في أيّ شأن يمت بصلة للاستعمار الصهيوني لفلسطين، فاكتسب بذلك حنقًا أبديًا من قبل كُتَّاب السيرة الصهاينة"**[1]. أحقدهم **"رفائيل باتاي Rafael Patai"**، أي أنَّ **"إغناتس غولدتزيهر"** ليس مُوكّلا عاديًا حتى يُقْدِم **"حميد دباشي"** على تخصيص النَّصيب الأوفر من صفحات فصول سِفره الما بعدي -مئة وخمس صفحات في النسخة الإنجليزية الأصلية ومئة وواحد وعشرون صفحة في

---

*- المحاضرة البانورامية هي كنية أطلقها **"حميد دباشي"** على سلسلة محاضرات **"إغناتس غولدتزيهر"** الستة التي تلقى دعوة إلقائها في عدة جامعات أمريكية عام **1906** من طرف **"جمعية دراسة التَّاريخ والدّين"**، لكنه آثر نشرها باللُّغة الألمانية بدل قبول العرض المحاضراتي الأمريكي لسببين: الأوَّل هو تدهور وضعه الصحي والثَّاني هو التشكيك في أمانة اللُّغة الإنجليزية على نقل مضامين محاضراته، حيث عبَّر عن هاجسه التُّرجمي ذا في مذكراته قائلا: "تلقيت التَّرجمات الإنجليزية لمحاضراتي على التوالي، إنَّه عمل بائس لا سيما ذلك الذي حصلت عليه من برلين بواسطة من **"يهودا Yahuda"** علاوة على ذلك فإنَّ المرض قد عاودني بشدة ولا أطيق أي لون من التعب، الآن أتدبر الأمر إذا كنت بسبب الاهتمام بصحتي أن ألغي رحلتي إلى **أمريكا** في اللَّحظات الأخيرة، إذ إنَّ المقارنة بين العمل الإنجليزي غير المتقن بعملي تسبَّب في شعوري بقلق مفزع، إنَّني لا أقوى على ذلك". يُنظر: ألكسندر شايبر، **يوميات إيجناس جولدتسيهر**، ترجمة محمد عوني عبد الرؤوف، عبد الحميد مرزوق، المركز القومي للتَّرجمة، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 2016، ص497.

1- حميد دباشي، **ما بعد الاستشراق**، مصدر سابق، ص18.

النسـخة المترجمة-؛ دفاعًا عن موقفه العلمي وكذا الأخلاقي الحيادي العتيد ضـد السـياسـتين الكولونياليتين (الانتداب البريطاني في **مصر** والاحتلال الصهيوني **لفلسطين**).

إنَّ منطق اسـتقراء موضـوع **"الاسـتشـراق"** بوصـفه نمطًا لإنتاج المعرفة يفترض بـــ **"حميد دباشي"** في بادئ الأمر إقامة **"تقييم شفاف لموقع غولدتزيهر المهم كباحث، الخوض في نسقين من الادعاءات المعيبة المبنية على المُغالطات التي طالته كشـخص وطالت إنجازاته كمسـتشـرق، يتوجَّب أوَّلا تأسيس نوع من التَّقدير العادل والمتوازن لإعادة الاعتبار إلى قدره كإنسان وباحث في مواجهة النَّقد الذي تعرَّض له والقائم على خلفية مُتحاملة كلّيًا ألقيت ظلالا زائفة من الشكوك على مكانة الرجل تحت ستار "الصورة النَّفسية"**[1]. لعلَّ السبيل الأوحد لكشف زيف تلك الرّواية السير-ذاتية من وجهة النَّظر الدباشية يتلَّخص في خطوتين مبدئيتين، الأولى هي إيلاء شطر اهتمامه الما بعدي قُبالة تفعيل مضـامين الإرث الغولدتزيهري الاسـتشـراقية، يليها تعطيل القراءة الباتاوية السـير-ذاتية الانفعالية، كونها قراءة غير موضـوعية تُعيق تحصـيل فهم حصـيف للظاهرة الاستشراقية في امتدادها التَّاريخي.

أ- مُعاداة السامية Anti-Semitism *

1- حميد دباشي، **ما بعد الاستشراق**، مصدر سابق، ص61.

*- **معاداة السامية Anti-Semitism:** يُفضل **"عبد الوهاب المسيري"** تداول ترجمة المفهوم الكامن وراء العبارة **"أنتي سيميتيزم"** في موسوعته على نحو **"مُعاداة اليهود"**، فالمعنى الحرفي أو المعجمي للعبارة هو **"ضد السامية"** وتترجم أحيانا إلى **"اللاسامية"**، لقد كان الصحفي الألماني اليهودي الأصل **"ولهلم مار"** أوَّل من استخدم هذا المصطلح عام **1879** في كتابه **"انتصار اليهودية على الألمانية -من منظور غير ديني"**، ولو أخذت العبارة بالمعنى الحرفي فإنَّها تعني العداء للساميين أو لأعضاء الجنس السامي الذي يُشكّل العرب أغلبيته العُظمى، حيث يضرب هذا المصطلح بجذوره في الفِكر العُنصري الغربيّ الذي كان يرمي إلى التَّمييز الحاد بين الحضارات والأعراق، فميَّز بداية بين الآريين والساميين على أساس لغوي، ثمَّ اختلط المجال الدَّلالي للمصطلح بعد ظهور الصهيونية وسيطرة خطابها على الإعلام الغربيّ، لم يعد هناك تفرقة بين مُعاداة اليهود على أساس عرقي وبين مُعاداة اليهود على أساس ديني، وأصبحت حتى الصهيونية هي الأخرى تصنف باعتبارها ضربًا من ضروب مُعاداة اليهود. يُنظر: عبد الوهاب محمد المسيري، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية "نموذج تفسيري جديد"**، المجلد الثَّاني، دار الشروق، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 1999، ص333-334.

لا بد لنا حين تغطية حيثيات المُحاكمة النَّقدية الدباشية الكلّية، المستأنفة جلساتها في فصله الثَّاني الحامل عنوان "**إغناتس غولدتزيهر ومسألة الاستشراق Ignaz Goldziher and the Question Concerning Orientalism**" بعد جلسة استماع جرده القرائي لمجمل إنتاجات مُوكّله الاستشراقية؛ أنْ نحصر مبدئيًا مهام "**حميد دباشي**" في تفنيد أولى ادعاءات كاتب سيرة "**إغناتس غولدتزيهر**" الذَّاتية "**رفائيل باتاي**" التي مفادها أنَّ المستشرق الهنغاري اليهودي يُعاني من عُقدة "**مُعاداة السامية**" المُشخَّصة عكسيًا بناءً على حُب "**إغناتس غولدتزيهر**" الشديد لموضوع أبحاثه ألا وهو الدّين الإسلامي، وانتقاداته المبكّرة لترانيم الدّيانة اليهودية الذي عبَّرت عنه بين الفينة والأخرى فقرات يومياته، من هنا اجتزأ "**رفائيل باتاي**" مقطع "**إغناتس غولدتزيهر**" يعترف فيه أنَّه "**في تلك الأسابيع، وبملء قناعته، أضحت روحه جزءًا من روح الإسلام، إلى الحد الذي أيقن فيه وفي صميم ذاته، أنَّه هو نفسه كان مسلمًا، وبعد ترو، اكتشف أنَّ هذا الدّين فقط، حتى في صيغته العقائدية والرسمية هو القادر على إرضاء العقول الفلسفية، كان حلمه هو الارتقاء باليهودية إلى ذات المستوى العقلاني، وكان الإسلام كما علمته تجاربه، الدّين الوحيد الذي حُضِرَت فيه المُكوّنات الوثنية والأسطورية في أساس عقيدته القويمة وليس عبر اجتهاد عقلاني**"[1]. وهو اعتراف صريح وواضح يقرُّ من خلاله "**إغناتس غولدتزيهر**" بافتتان روحه اليهودية التي تماهت مع الدّين الإسلامي، لقدرته اللامتناهية على مُخاطبة جميع العقول وتوحيد اجتهاداتها.

تمضي الرّواية النَّفسية الباتاوية كما يسميها "**حميد دباشي**" مُدلّلة على عُقدة "**إغناتس غولدتزيهر**" اللاسامية بوتيرة إيراد حُجج سيكولوجية متسارعة، تمثَّلت هذه المرة في شهادة طالب عنده يدعى "**برنارد هيللر Bernard Heller**" الذي" **أصبح لاحقا أستاذًا مُحاضرًا لدى الإكليريكية الحاخامية* في بودابست، أنَّه حينما زار غولدتزيهر قبل رحيله بأيام وجده جالسا إلى طاولة**

1- See: Rafael Patai, **Psychological Portrait**, p 09-11

نقلا عن: حميد دباشي، **ما بعد الاستشراق**، مصدر سابق، ص 66.

*- نسبة إلى "**الحاخام Hakham**": أي الرجل الحكيم أو العاقل، كانت تطلق على المُعلّم الفريسي إذ كان هؤلاء يعرفون بالاسم الجماعي "**حاخاميم**" وهم الفقهاء المحافظون غير المحترفين الذين أقاموا أنفسهم محافظين على الشريعة اليهودية المكتوبة والشفوية، مع أنَّ **الحاخام** لا يلعب دور الكاهن التَّقليدي إلَّا أنَّه كان يشغل مركزًا قياديًا في الجماعة، فقد اتسمت وظيفة **الحاخام** في العصر الحديث بتخطي حدود المعبد اليهودي لنجد **الحاخام** الآن يقوم بالتدريس والإشراف على وظائف اجتماعية أخرى كانت تقع خارج نطاق سلطته في الماضي. يُنظر: عبد

السـبت Sabbath* الاحتفالية ودَوَّنَه الكِتاب المقدَّس وكِتاب آخر عربي، وقد خاطب غولدتزيهر هيللر قائلا: لسـت أدري فيما إذا كان صـوابًا أن اسـتمر في الخوض في الأدب العربي، بينما أراني واقفًا أمامهم في الغد حين يسـألوني "هل أديت عملك بإخلاص؟"[1]. إنَّها الشـهادة التي يرد على تأنيب وازعها الدّيني **"حميد دباشي"** بكونها لا تعدو عن مُجرَّد إسقاط نفسي لما كبتته نفس **"رفائيل باتاي"** و**"برنارد هيللر"** من رغبة إزاء هبة جهود **"إغناتس غولدتزيهر"** البحثية للدّراسـات اليهودية عوضًا من هبتها إلى الدّراسات الإسلامية؛ آخذًا بعين الحسبان نضج المرحلة العُمرية التي دوَّن فيها **"إغناتس غولدتزيهر"** يومياته وكذا صفحاتها الاستهلالية المحتمل تغييبها عنوة في الرّواية النَّفسية الباتاوية المُتحاملة على المسـتشـرق **"إغناتس غولدتزيهر"**، ليقابل إذن **"حميد دباشـي"** شـهادة **"برنارد هيللر"** بتدوينية مُوكّله الألمانية الافتتاحية، التي جاء فيها **"لقد كانت حياتي منذ صـباي يتحكم فيها شعاران: الأوَّل قول نبوي مأثور انطبع في نفسي يوم تعميدي "أيُّها الإنسان بلغك ما هو الحق، وما يطلبه يهوى منك، وهو ليس إلَّا أن تتبع العدل وأن ترحم غيرك، وأن تخشـع أمام ربك" [سـفر ميخا، الإصـحاح السـادس: الآية ٨] الثَّاني آية من القرآن الكريم يقول فيها الله تعالى:** ﴿وَجَآءُو عَلَىٰ قَمِيصِهِۦ بِدَمٍ كَذِبٍ ۚ قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنفُسُكُمْ أَمْرًا ۖ فَصَبْرٌ جَمِيلٌ ۖ وَٱللَّهُ ٱلْمُسْتَعَانُ عَلَىٰ مَا تَصِفُونَ ﴿١٨﴾﴾ **[سورة يوسف: ١٨]"**[2]. وعليه يمتنع لدينا القبول بشهادة

الوهاب محمد المسيري، **موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية "رؤية نقدية"**، مركز الدّراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 1975، ص163.

*- **السـبت Sabbath:** كلمة عِبرية مشـتقة من كلمة **"شـبتو"** التي كان يسـتخدمها البابليون للإشـارة إلى أيام الصـوم والدعاء في مهرجان القمر الكامل، والسـبت هو العيد الأسـبوعي أو يوم الراحة عند اليهود ويقول الحاخامات أنَّ الله قد خلق السـماوات والأرض في سـتة أيام ثم اسـتراح في اليوم السـابع ولذلك بارك هذا اليوم وقدَّسه وحرَّم فيه القيام بأيّ نشاط، تبدأ الاحتفالات بالسبت بدخوله يوم الجمعة مساءً وينتهي بخروجه عشية الأحد، فتشـعل ربة البيت شـمعتين ويوضـع على المائدة رغيفان لكلّ وجبة من الوجبات الثلاث المحضـرة قبل يوم السـبت لأنَّ العمل مُحرَّم في ذلك اليوم، ثم يأتي الآباء والأطفال فتمسـك ربة البيت بكأس الخمر وتقرأ صـلاة **"القيدوش"** ثم تبارك التوابل وأضواء الشموع، هذه الطقوس قد كبَّلت اليهود أيَّما تكبيل مما اضطرهم للانفصال عن الآخرين والتكتل في جماعات طائفية منغلقة. يُنظر: عبد الوهاب محمد المسـيري، **موسـوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية**، ص212.

1- حميد دباشي، **ما بعد الاستشراق**، مصدر سابق، ص67.

2- يُنظر: ألكسندر شايبر، **يوميات إيجناس جولدتسيهر**، ص59.

"**برنارد هيللر**" الحاوية على نوع من تأنيب الضمير، لأنَّ تدوينية "**إغناتس غولدتزيهر**" مزدوجة الحدَّين تنفي إمكانية حدوث تعارض بين أمارتين كان قد اهتدى طواعية منه بسلطانهما الدّيني مُوكّل "**حميد دباشي**" طيلة حياته، الأمارة الأولى هي الآية الثامنة من إصحاح سِفر ميخا السادس، أمَّا الثَّانية كانت من القرآن الكريم وبالضبط الآية الثامنة عشر من سورة يوسف عليه السلام، لقد أمضى "**إغناتس غولدتزيهر**" حياته بانسجام تام بين شقيها الشخصي (ديانته اليهودية) والعلمي (دراساته الإسلامية) على العكس تمامًا مِمَّا رواه "**رفائيل باتاي**" عن زيارة "**برنارد هيللر**" الأخيرة لأستاذه.

لم يفت "**حميد دباشي**" تفصيل الإجابة عن التساؤل العقائدي الذي تبادر إلى ذهن مُحامي الادعاء "**رفائيل باتاي**"*، نتيجة مشاركة المستشرق اليهودي "**إغناتس غولدتزيهر**" المسلمين صلاتهم يوم الجمعة حين رحلته إلى **مصر**؛ فهو بتلك المشاركة لم ينسلخ بتاتا عن معتقدات أناه الدّينية، وافتتانه الفِكري بالإسلام كان لحظيًا وفي شعيرة واحدة من شعائره، وفي انسجام تام مع هُويَّته اليهودية وعمق معتقده الذي تعزز بهذه الخطوة وليس العكس، كما أنَّ صاحب الصورة النَّفسية قد غاب عنه مشاركة "**إغناتس غولدتزيهر**" لشعيرة دينية غير يهودية، تجلت في حضوره قُدَّاس أقيم في كنيسة القيامة يوم **02 ديسمبر1873** خلال زيارته القصيرة إلى **القدس**، بما يوحي أنَّه لم يعاني تبكيتا أخلاقيا كذلك الذي داهمه إزاء حضور غولدتزيهر لصلاة الجمعة في إحدى مساجد **القاهرة**، علما أنَّ **غولدتزيهر** ذاته الذي حضر القُدَّاس في كنيسة القيامة هو ناقد حاد

* - في معرض حديث الرّواية النَّفسية عن "**إغناتس غولدتزيهر**" وافتتان روحه اليهودية بسحر سجود المسلمين الجماعي خلال صلاة الجمعة، يتساءل "**رفائيل باتاي**" متعجبًا كيف أمكن لهودي متدين أن يفعل ما فعله، لقد استبدل ولو للحظة عابرة يهوديته وإرثه الدّيني بمعتقد إسلامي وعبادة إسلامية، أن يدخل المرء بملء قناعته مكانًا مخصصًا للعبادة في دين آخر، ناهيك عن مشاركته في الطقس الدّيني غير اليهودي، فهذا ما اعتبره أناثيما أي انتهاك للحرمات. يُنظر: .Rafael Patai, **Psychological Portrait**, p 61-62 نقلا عن: حميد دباشي، **ما بعد الاستشراق**، مصدر سابق، ص69.

للمسيحية*[1]. إذ عبر هذه الإجابة الدباشية الدَّقيقة بوسعنا تخريج تمسك **"إغناتس غولدتزيهر"** بتعاليم ديانته اليهودية رغم مشاركته للمسلمين العرضية صلاتهم يوم الجمعة، إنَّها مشاركة آنية لا تحتمل تشكيك **"رفائيل باتاي"** في يهودية الأخير، دخوله المسجد يوم عيد المسلمين **"الجمعة"** والصلاة معهم لا يعني بالضرورة خروج **"إغناتس غولدتزيهر"** من طقوس الاحتفال بعيدهم الأسبوعي **"السبت"**، فهو حسب شهادة طالبه الذي زاره أواخر أيامه وإن **"حميد دباشي"** شكَّك في صحتها؛ ظلَّ متيمنًا بتعاليم ديانته اليهودية، وآية ذلك هو إيجاده يتبرَّك بقُدسية مائدة **"السبت"** الاحتفالية، فضلا عن حضوره الثَّاني لطقوس شعيرة دينية غير يهودية يوم راحة المسيحيين **"الأحد"** على الرغم من أنَّه كان يكن كلَّ البُغض للّديانة المسيحية، بهذه الشاكلة يكون ادعاء **"عُقدة مُعاداة السامية"** الذي ألحقته عنوة الرّواية النَّفسية بـ**"إغناتس غولدتزيهر"** باطلا، مرد ذلك إلى قُدرة **"حميد دباشي"** على رد حُجج **"رفائيل باتاي"** عليه، حيث فسَّر حُب **"إغناتس غولدتزيهر"** للدّين الإسلامي بأنَّه مُجرَّد ميثاق علمي بين باحث وموضوع بحثه، ديباجته الوحيدة التأسيس لمنظور مقارناتي يرتقي باليهودية إلى مصاف عقلانية الدّين الإسلامي، ما يعني أنَّ الجهود الغولدتزيهرية الاستشراقية كانت مُكرَّسة لخدمة اليهودية وليس للدّين الإسلامي.

ب- اضطراب جُنون العظمة Megalomania **

---

*- يرجع انتقاد **"إغناتس غولدتزيهر"** الشديد للمسيحية إلى خصلة الانتقام التي تتعارض مع آية تعميده حتى أنَّه نسب أصول الفظاعات الأوروبيَّة المعادية للسامية إلى بُناها العقائدية، وإذا أخذنا بعين الاعتبار تجربته الشخصية والمجتمعية في أوروبا خاصة الحالة التي ارتاب به أحد اليهود الدمشقيين ونعته بالمبشّر المسيحي، لم يتردد حينها في القول أنَّ المسيحية هي أبغض الأديان إلى قلبه. يُنظر: حميد دباشي، **ما بعد الاستشراق**، مصدر سابق، ص66.

1- يُنظر: حميد دباشي، **ما بعد الاستشراق**، مصدر سابق، ص70-73.

- **جُنون العظمة Megalomania: هو إحساس مبالغ فيه بأنَّ الفرد شخصية عظيمة، حيث يكون الفرد معتقدًا في صدق هذه الفِكرة وواقعيتها، إذ تدور كلّ تصرفاته حول قناعته بهذا الاعتقاد؛ إنَّه أحد أعراض أمراض الذُّهان التي تقترب من مفهوم الجُنون. يُنظر: فرج عبد القادر طه، **معجم علم النَّفس والتَّحليل النَّفسي**، ص473. أمَّا الدافع وراء تشخيص **"رفائيل باتاي"** هذا الاضطراب لـ" **إغناتس غولدتزيهر"** هو رفضه المتواصل لعروض العمل التي تلقاها من جامعات **ألمانيا**، **بريطانيا ومصر** خلال عمله كباحث مستقل لا ينتمي إلى أيّ مؤسسة، حيث رأى **"رفائيل باتاي"** هذا الرفض على أنَّه علامة ارتباك روح " **إغناتس غولدتزيهر"** التي بطريقة ما تنشد العذاب وتتلذذ به، لكن في الحقيقة يحوز " **إغناتس غولدتزيهر"** من الأسباب الجليَّة ما يسوغ رفضه وتمسكه بوطنه، إذ كان مسؤولا عن رعاية أمه وأبناء أخته المتوفاة بعد موت والده، ما يسميه **"رفائيل باتاي"**

تســوقنا التغطية المُحاكماتية لا محالة إلى التعريج عن ادعاء باتوي ســيكولوجي آخر يتهم **"إغناتس غولدتزيهر"** بأنَّه يعاني من **"اضطراب جُنون العظمة"** مُحصّلة تشخيص **"رفائيل باتاي"** الخاطئ للمنصــب الإداري الذي تقلَّده المســتشــرق **"إغناتس غولدتزيهر"** عقب عودته إلى مســقط رأســه كي يُعيل أهله، وحتى يتســنى لـــ**"حميد دباشي"** تســوية شخص مُوكّله الهنغاري المضــطربة **"يتوجَّب اســتقراء ذلك عبر عقد مقارنة بناءة بينه وبين معلمه "آرمينيوس فامبيري Armenius Vambery" وهو مســتشــرق مشــعوذ إلى حد بعيد، وجاســوس بريطاني باعترافه هو، الرجل الذي دفعته وصوليته الوظيفية إلى التخلي عن إيمانه الموروث فتحوَّل بادئ الأمر إلى الإسلام ثمَّ لاحقًا إلى المســيحية ليقدّم خدماته الجاســوســية إلى الكولونيالية، الرجل الذي مقته غولدتزيهر بينما أُعجب به باتاي جدا"**[1]. وكأنَّ منطق الاســتقراء الدباشــي المقارناتي في هذا المقام يُحيّن السِــجل التَّكويني لـــ **"إغناتس غولدتزيهر"**، مشيئة فتح أفق دلالي تتضارب فيه مضامين نضاله الأخلاقي مع مضامين ممارسات أستاذه **"آرمينيوس فامبيري"** الكولونيالية التي تواطأت فيها المعرفة والسلطة.

كان **"آرمينيوس فامبيري"** أســتاذ **"إغناتس غولدتزيهر"** منخرطًا في أعمال الكولونيالية البريطانية في **الهند** كخبير شــؤون آســيا الوســطى، التقى **"أميرويلز"** -**إدوارد الســابع**- شــخصــيا وتباهى باســتقبال الأخير له في **قلعة وينزر Windsor**، يذكر **باتاي** نفســه أنَّ **فامبري** قد أصــبح مُستشارًا للحكومة البريطانية لشؤون سياسات الهند وآسيا، وأنَّه كان رجلًا فاحش الثراء راكم ثروته من عمله كعميل سِري لصــالح البريطانيين والعثمانيين على حد الســواء، كما يصــف نفســه بفخر واضــعًا خبرته في شــؤون الشــرق تحت الخدمة المباشــرة للكولونيالية البريطانية، وقد قال مرة **لغولدتزيهر** أنَّ المرء في **هنغاريا** لا يحتاج إلى العلم، أتظن أنَّي جمعت ثروتي هذه بالعلم؟ ها ها ها لقد تقاضــيت دخلا ســنويًا من ملكة بريطانيا ومن الســلطان العثماني لقاء أعمالٍ ســياســية، وقد رفعت **بريطانيا** الآن دخلي السنوي بمقدار 500 جنيه إسترليني...هذا هو العلم.

"جُنون العظمة" يراه **"حميد دباشي"** تحمل مسؤولية. يُنظر: حميد دباشي، **ما بعد الاستشراق**، مصدر سابق، ص 92-93.

1- حميد دباشي، **ما بعد الاستشراق**، مصدر سابق، ص83.

إضـــافة إلى تباهي **"آرمينيوس فـامبيري"** بدخله المرتفع نظير خدمات معرفته الشـــرقية الكولونيالية؛ فإنَّ **"حميد دباشـــي"** يمتلك وثيقة مُحرَّرة بخط يد **"الدرويش الغني المحتال"** كما ينعته **"إغناتس غولدتزيهر"** يثبت بها براءة مُوكّله الأخير من تُهمة **"جُنون العظمة"**، إذ تاريخ خدمة **فـامبري** للإمبراطورية البريطانية طويل وحافل، في ســنة **1860** تنكَّر **فـامبري** بزي درويش جوَّال وسـافر عبر آسـيا الوسـطى وإيران ليجمع معلومات اسـتخبارية للشـخص الإنجليزي المسـؤول عنه مباشـرة، هو ذاته يروي تفاصـيلها، يروي كيف أنَّه سـمَّى نفسـه **"رشـيد أفندي"** حتى يتمكَّن من الجوســســة على البلدان التي زارها، وكيف أنَّه اهتدى في رحلاته بلا أدنى شــك في كون الحضــارة المســيحية هي الأكثر نُبلا بين كلّ المجتمعات الإنســانية القائمة وأنظمتها، ســتكون هدية عظيمة الشأن لآسيا الوسطى أيضا، إلى هذا الحد يمضي منهج **فامبري** المقارن بين اليهودية -ديانته الموروثة- والمسيحية والإسلام ديانتيه المكتسبتين.

خِلافا لسِـجل **فامبري** الوظيفي اللامع كعميل سِـري كان **"إغناتس غولدتزيهر"** من ناحية مبادئه الأخلاقية والفِكرية بحسـب ما ورد في مذكراته؛ مُعارضًـا للكولونيالية الأوروبيَّة، أو لنقل كان داعية قويًا للأفكار المناهضــة للكولونيالية خلال تواجده في **مصــر** أوائل عام **1870**، الأفكار عينها التي أصبحت بعد عقد من الزمن نداء الدعوة في الثَّورة المناهضة للكولونيالية بزعامة **"عربي باشا"** بداية عام **1882**، وهذا ما يدل بجلاء على البون الشــاسـع بين غولدتزيهر النَّاشــط المُعارض للكولونيالية البريطانية الفقير ماديًا لكنه غني بعزة نفســه كباحث، رجل مســتقيم أخلاقيًا على صــراط إيمانه اليهودي الموروث رغم كلّ التَّحدّيات التي اعترضــت طريقه، وبين أسـتاذه **"الدرويش الغني المحتال"** الذي خدم الكولونيالية الأوروبيَّة متواضـع الحال كمسـتشـرق لا يمانع التَّحوُّل من اليهودية إلى الإســلام ثمَّ إلى المســيحية حين اقتضــت وصــوليته الوظيفية ذلك، فعدا عن إخفاق **"رفائيل باتاي"** في فهم انجذاب **"إغناتس غولدتزيهر"** الفِكري إلى التَّعليم المدرسـي الإسـلامي، يسـئ مرة أخرى فهم غضـب الأخير تجاه أسـتاذه، إسـاءة مُمنهجة تضـفي ألوان الإهانة على اللوحة التي ترسـمها الرّواية النَّفسـية الباتاوية[1]. للمنجز الفِكري الاسـتشـراقي الغولدتزيهري، حيث اسـتنادا منا إلى منطق الحقائق الدباشـية التَّاريخية التي حُيّنت مقارناتيا؛ فإنَّه صار بمقدورنا البرهنة على سـواء شخصية المستشرق الهنغاري **"إغناتس غولدتزيهر"** عبر الإبانة عن التباين الجذري بين مستشرق

1- يُنظر: حميد دباشي، **ما بعد الاستشراق**، مصدر سابق، ص86-90.

يهودي مرتزق بايع دينه الموروث مقابل الظفر بمنصب عالي في **"إكليريكية بودابست الحاخامية"**، همُّه المعرفي هو تكديس ثروته المالية ببقشيش المؤسسات الكولونيالية البريطانية والعثمانية، بينما طالِبه الماقت للدّيانة المسيحية قد اصطبر على مُرّ منصبه الإداري البسيط، ولم يتنازل ولو لوهلة عن مبادئه الأخلاقية المُسطَّرة في الدّيانة اليهودية حتى يتقلَّد منصبًا لائقًا له كباحث، إذ مكيال استقامة ومناهضة **"إغناتس غولدتزيهر"** الدباشي للسياسات الكولونيالية أنذاك، ميَّل كفة ميزان النَّضال الأخلاقي لصالح هذا المستشرق الأخير بعدما كان كيْل الرّواية النَّفسية يحطُّ من سخط **"إغناتس غولدتزيهر"** على أستاذه **"آرمينيوس فامبيري"** دركات **"جُنون العظمة"**.

ت- هوس ماريسكا

لا تقتصر ادعاءات الرّواية النَّفسية الباتاوية على **"عُقدة مُعاداة السامية"** و**"جُنون العظمة"**، بل تذهب إلى أقبح من ذلك عندما تأوَّل **"رفائيل باتاي"** مسألة تمسُّك **"إغناتس غولدتزيهر"** بأرض منبته **"هنغاريا"**؛ تأوُّلا جنسانيًا، فهو **"بعد توصيفه رفض غولدتزيهر لعروض العمل الكثيرة على أنَّه "هذيانات رجل متحمّس"، يعتقد باتاي أنَّ غولدتزيهر الذي كان عمره أنذاك ثلاثة وستين عاما قد وقع في حب "ماري" زوجة ابنه "كارل" ابنة الثلاثة والعشرين ربيعا، زاعما أنَّه اختار البقاء في بودابست كي يعيش نشوة الحب الذي وقع به مع زوجة ابنه، العطية السماوية، ويؤكّد على مسألة الفرق العمري الكبير بينهم ليضيف المزيد من النكهة على افتراضاته الافترائية"**[1]. ففي لحظة التَّأويل السيكولوجي الباتاوي هاته تتجلَّى لنا صورة مُفبركة من صور التَّحليلات الفرويدية المستشفة تقاليدها من الموقف الأوديبي السوفوكليسي، وكأنَّنا مبدئيًا أمام إضافة نوعية تُجانب تقاليد التَّحليل السيكولوجي الفرويدي العتيد **"عُقدة أوديب"** و **"عُقدة إلكترا"** اليونغية من خلال إرجاع دافع **"إغناتس غولدتزيهر"** البقائي في وطنه إلى رغبة ليبيدية لا طفولية دفينة طالما كبتتها نفس ذلك الأخير الكهل تُجاه زوجة ابنه اليافعة **"ماري"**.

1- يُنظر: حميد دباشي، **ما بعد الاستشراق**، مصدر سابق، ص93-94.

على شفا الجدال القائم يختبر **"حميد دباشي"** صحة مضامين هذه الصورة السيكولوجية الباتاوية المستجد عقدتها النَّاضجة لدى دوائر التَّحليلات النَّفسية الكلاسيكية منها والحديثة؛ عند المَصَحَة الفانونية التي تستكشف هنا تناظريًا البُنى اللاشعورية لذَّات المستشرقين **"إغناتس غولدتزيهر"** يترأسهم، وهذه المرة عن طريق استنطاق مخزونات نفسه الثاوية في كلمات يومياته المُحرَّرة من قِبَل **"ألكسندرشايبر Alexander Scheiber "** المنافية بشحناتها الدَّلالية تمامًا للتخريج العُقدي الباتاوي، فإذا عُدنا إلى النَّموذج الأوتوبيوغرافي الغولدتزيهري سوف نجد ذلك المستشرق المتقدّم عُمريًا كُلَّما تطلَّب أمر الميثاق السير-ذاتي النشر الفوري لصورة **"ماري Marie "**؛ يردف توصيفه لها بـ(ابنتي/ ابنتنا أو زوجة ابني أو عزيزتنا الغالية، أغلى طفل بالنسبة لي) ومثال ذلك قوله: **"أخيرا عادت أيام السعادة والفرح! في مساء يوم 23 جوان، في حوالي الساعة التاسعة احتفلنا هنا بحديقة دار "فيليش Wellisch بخطوبة الآنسة الفاتنة الجذابة "ماريسكا فرويدنبرج Mariska Freudenberg" على ابني، وكنت سعيدًا بموافقتها، لقد أصبحت الآن هذه الفتاة الفاتنة التي تتحلَّى بكلّ المزايا زوجة لابني، وإنَّني على يقين بأنَّه من خلال هذا الرباط مع هذه الكينونة المثالية وعائلتها التي تعتبر من أنبل عائلات مدينتنا، ستهل على نفوسنا حقبة من السعادة الأسرية...إنَّ روحي على قناعة تامة بهذه الفتاة التي صارت من الآن ابنتي وإنَّها ستكون سببا في أن ننسى كلَّ أتراحنا التي واجهتنا في الحياة"**[1]. وبالتالي كما نتبصر بعيون دباشية هذا النَّموذج اللُّغوي الغولدتزيهري الذي يعبّر بكلّ شفافية عن السعادة العائلية المستأنفة نتيجة ترسيم العلاقة الغرامية بين ابنه و **"ماريسكا"**؛ فإنَّنا لا نلمح أيَّة إيحاءات جنسانية تؤكّد زعم اشتغال الصورة الباتاوية العُقدي.

ثمَّ بعد اتهام **"رفائيل باتاي"** الرجل بداية بالوقوع في حب زوجة ابنه **"العطية السماوية"**، يضيف بباسطة بعد حوالي ثلاث وعشرين صفحة أنَّه كان حُبًا أفلاطونيًا بلا شك! يتساءل **"حميد دباشي"** لماذا لم يضع صاحب الرّواية النَّفسية في اعتباره كلّ تعبيرات حُب **"إغناتس غولدتزيهر"** الأبوي لزوجة ابنه **"ماري"** كما كانت الحال عليه حقا؟ أو أنَّ **غولدتزيهر** لم تكن لديه ابنة أصلا وأن تكون سعادته بوجود زوجة ابنه في العائلة أمرا طبيعيا؟ لماذا لم يتذكر أنَّ العائلة كانت قد فُجعت

1- ألكسندر شايبر، **يوميات إيجناس جولدتسيهر**، ص 533-534.

بفقدان الابن الأكبر **"ماكس"** في انتحار مأساوي قبل ثلاثة عشر عاما من قدوم **"ماري"**؟[1]. إنَّ الإجابة بسيطة تكمن في قرار **"رفائيل باتاي"** المكين للتحامل المَّمنهج على إرث **"إغناتس غولدتزيهر"** الاستشراقي الموضوعي، نظرا إلى استقامته رغما عن كلّ الإكراهات التي تعرَّض لها إمَّا حتى يهوّد مسار دراساته الإسلامية، أو حتى يدعم الكولونيالية البريطانية بمعرفته الاستشراقية، وبعيدًا عن التساؤلات الإنكارية التي طرحها **"حميد دباشي"** من جهتنا فإنَّنا نتساءل كيف أمكن للعالم النَّفسي المُدَّعي **"رفائيل باتاي"** الجمع بين المتناقضات؛ أي سُكنى المرضى النَّفسيين في المدينة الفاضلة الأفلاطونية!

ث- الشوفينيَّة Chauvinism *

مُكَفِرًا **"رفائيل باتاي"** عن خطيئته المعرفية المماثلة بين تعارض النزعة المثالية الأفلاطونية والجنسانية الفرويدية؛ راحت تأوُّلاته السيكولوجية تزر وازرة وزر الصور النَّفسية السابقة **"فينتقل تاليا إلى اتهام غولدتزيهر بـ"التطرُّف القوميّ"، الشوفينية، رُهاب الأجانب، والشوفينية الوطنية، فيكتب: "هكذا كانت حالة غولدتزيهر، مُصابًا برُهاب الأجانب أو على الأقل، ازدراء الأجانب"**[2]. وعلى إثر هذا التطواف الباتاوي حول العُقد النَّفسية قديمها وحديثها، قد شاء لادعاءاته المضلّلة أن تحمل من لدنها لبنات بطلانها، طبعا ذلك راجع إلى تناقض ادعاء عُقدة لاسامية **"إغناتس غولدتزيهر"** مع ادعاء عُقدة **"فوبيا الأجانب"**، فلو افترضنا أنَّ هذا الأخير كان مفتونًا بالدّين الإسلامي والمسلمين أنَّى له الإصابة برهاب الأجانب! بينما إذا قلبنا حدَّي القياس

1- يُنظر: حميد دباشي، **ما بعد الاستشراق**، مصدر سابق، ص94.

* - **الشوفينيَّة Chauvinism**: ينسب لفظ الشوفينية إلى جندي فرنسي اسمه **"نيكولا شوفان Nicolas Chauvin"** في جيوش **"نابليون بونابرت"** خلال القرن الثامن عشر، حيث كان ذلك الجندي بالرغم من إصاباته العديدة والتشوهات التي حدثت له في المعارك، إلَّا أنَّه بقي مُدافعًا شرسًا عن **نابليون** ونظامه، من هنا كانت بدايات اتسام ظاهرة العنجهية والدفاع غير العقلاني عن أيّ نظام أو فكرة مع التحقير تسمى شوفينية؛ أي أنَّها الاعتقاد المغالي في الوطنية مع التَّعبير عن غياب رصانة العقل والاستحكام في التحزب لمجموعة ينتمي إليها الشخص. يُنظر: عماد الدين إبراهيم عبد الرزاق، **الشوفينيَّة "بحث في المصطلح وتاريخه ومذاهبه الفكرية"**، المركز الإسلامي للدّراسات الاستراتيجية، النجف، العراق، الطبعة الأولى، 2019، ص11-12.

2- حميد دباشي، **ما بعد الاستشراق**، مصدر سابق، ص95.

الذي يستغرق فيه "**رفائيل باتاي**" وسلَّمنا أنَّ "**إغناتس غولدتزيهر**" يعاني من "**الشوفينيَّة**"؛ سننتهي بالضرورة إلى فساد حُكم قضية "**عُقدة مُعاداة السامية**".

بأي حال من الأحوال، ثمَّة أساليب مُغايرة أكثر تشويقًا وإنصافًا لقراءة المذكرات الغولدتزيهرية بدلًا من تشويه صورة كاتبها*، إنَّها قراءة "**حميد دباشي**" الحاصل على شهادة الدّكتوراه المزدوجة في الدّراسات الإسلامية وسوسيولوجيا المعرفة، القراءة التي تأخذ بعين الاعتبار حقيقة أنَّ التدوينات المُطوَّلة والمُفصَّلة بدقة للمذكرات جاءت في أجزائها الأولى، بينما التدوينات المقتضبة والمتقطعة جاءت في السنوات المتأخرة بطريقة مميَّزة، تشبه البنية السردية للقرآن الكريم الذي تتباين فيه الآيات المكيَّة القِصار بشكل حاد عن الآيات المدنيَّة الطِوال، على الرغم من أنَّ الترتيب الزمني ينعكس في مذكرات "**إغناتس غولدتزيهر**" والتدوينات المُطوَّلة تسبق تلك القصيرة، تمامًا مثل الترتيب التقليدي المتعارف عليه للقرآن الكريم الذي سبقت السُور الطِوال فيه السُور القِصار.

هذا التآلف الحميم بين الكتابين المقدَّسين اللذين استهدت بآياته حياة "**إغناتس غولدتزيهر**"؛ لم يغب عن "**حميد دباشي**" سيما في ذلك الحيّز المكشوف والخاص من حياته، ليس الهدف من ذلك إضفاء أهمية مبالغ فيها حول هذا الموضوع كأن يقول -**حميد دباشي**- مثلا أنَّ **غولدتزيهر** شرع في كتابة مذكراته يوم ميلاده الأربعين وهو بالضبط عُمر **النبي محمد صلى الله عليه وسلم** حين بدأ بتلقي الوحي، لا مغزى ذا شأن يرتجى إذن من تقديم ترجمة إنجليزية تقولب على الدوام كاتبها في صورة الرجل الشرير المفتون بالإسلام، الحامل عُقدة حادة من مُعاداة السامية، والذي اهتاج في شوارع **القاهرة** بسبب مُعاداته للغرب والداعم للميول التَّقليدية والفِكرية الإسلامية، والأسوأ من ذلك أنَّه لم يكن فقط ناكرًا لمعروف أساتذته، إنَّما كان شوفينيًّا وقع في حُب زوجة ابنه؛ سوى أنَّ "**رفائيل باتاي**" قدَّم أدلة دامغة على تعاطفه الكبير مع المستشرق

---

* - بالنَّظر إلى الطبيعة الافترائية الواضحة لرواية "**رفائيل باتاي**" عن حياة "**إغناتس غولدتزيهر**" بناءً على قراءة "**حميد دباشي**" أصل المذكرات الألماني ينبغي لتلك التَّرجمة الإنجليزية أن تتاح لمجتمع علمي أوسع وللأسباب نفسها يجب أن ينشر النَّص الألماني للمحاضرة البانورامية وليس فقط ترجمة "**رفائيل باتاي**" الإنجليزية الممارسة العلمية المطعون في نزاهتها حين يحجب الأصل الألماني لمخطوط وينشر النَّص المترجم فقط، حتى يتمكَّن الباحثين المهتمين من قراءة هاتين الوثيقتين الاستثنائيتين ويقوموا بمُحاكمتهم الخاصة. يُنظر: حميد دباشي، **ما بعد الاستشراق**، هامش المترجم، مصدر سابق، ص159.

الجاسوس **"أرمينيوس فامبيري"** الذي تخلَّى عن إيمانه الموروث مرتين كي يوسع مجال عمله الوظيفي[1]. فيما معنى هذه القراءة الدباشية المتفقهة والمحيّنة بدورها للإرث الاستشراقي الغولدتزيهري؛ أنَّها من وجهة نظرنا قراءة ما ورائية تصنيفية في جانب منها لنوعين من السرد الأوتوبيوغرافي الذي حظيت به المذكرات الغولدتزيهرية، أحدها انفعالي والآخر فِعلي، أمَّا جانبها الثَّاني فهو دفاعي، تمظهر في سعي **"حميد دباشي"** المطلق وراء تبديد صور الرّواية النَّفسية الباتاوية بدءًا من تفنيد الأطروحة القائلة بأنَّ **"إغناتس غولدتزيهر"** يُعاني **"عُقدة مُعاداة السامية"** عن طريق عرض منطق نقيضها **"عُقدة الشوفينية"**، انتهاءً إلى تقديمه قراءة بنيوية تتماشى والروح المعرفية الغولدتزيهرية، بحيث أنَّها تستبدل شهادة عذاب تأنيب الضمير البرناردية - نسبة إلى **برنارد هيللر**- بنعيم شعور رضا **"إغناتس غولدتزيهر"** كونه قضى حياته البحثية مُوفقًا بين القرآن والسُّنة(سرد تفاصيل حياته ورحلاته بعد بلوغه ذات سن نزول الوحي على الرسول صلى الله عليه وسلم "الأربعين" وِفق فهرسة سُور القرآن الكريم)، أمَّا الشخصية فقد استقام على تعاليم دينه الموروث **"اليهودية"**، وعليه مبدئيًا فإنَّ جدوى إعادة قراءة المذكرات الغولدتزيهرية من داخل المُحاكمة النَّقدية الدَّباشية؛ هي تبرئة صاحبها من ادعاءات مُترجمها المُتحيّز **"رفائيل باتاي"** الذي لم يتقاعس عن تشويه سمعة **"إغناتس غولدتزيهر"**، مُسخرًا لغايته التَّحاملية ترسانة تحليل الكيانات الإنسانية النَّفسي.

2- سوسيولوجية المعرفة الاستشراقية

إلى هنا حَري بنا عودة أدراجنا البحثية إلى معقل قضية **"حميد دباشي"** الأساسية وراء عملية جرده القرائي واستئنافه مُحاكمة الاستشراق والمستشرقين سيما بُعيد الحدث الأيلولي المربك؛ ألا وهو تكملة عمل **"إدوارد سعيد" "الاستشراق"** الذي كظمنا غيظ النُّطق به طيلة انجرافنا مع السيل الدَّباشي الميتا قرائي، إذ جدوى تحيين الإرث الاستشراقي الغولدتزيهري لا يقتصر فقط على تبرئة **"إغناتس غولدتزيهر"** من تُهم الرّواية السيكولوجية الباتاوية كما أسلفنا الذكر؛ إنَّما يكمن في المُجادلة السوسيولوجية حول مضامين الاستشراق الكولونيالية المشخصنة، وآية قولنا هي ما جاء على حد لسان **"حميد دباشي"** في مُقدّمة سِفره الما بعدي، إنَّ **"استقرائي الدقيق والمفصَّل لحياة**

1- يُنظر: حميد دباشي، **ما بعد الاستشراق**، مصدر سابق، ص103-106.

غولدتزيهر ورصيده المعرفي، هو بغرض حماية جدل سعيد من الإسنادات المعتمدة لدى جمهور المستشرقين التي تفتقد الرصانة وتعتمد الشخصنة في جدلها ونقدها، وبهدف خلق مسافة تسمح بالتَّمييز بين شخص كغولدتزيهر وشخص كبرنارد لويس، إنَّ إحياء وجهة نظر سوسيولوجيا المعرفة يقع في القلب من جدلي في هذا الفصل والتي تؤرخ لجدل إدوارد سعيد في استشراقه وتتناغم معه في الوقت عينه ممهدة الطريق أيضا نحو فهم متجدد للعلاقة بين المعرفة والسلطة وراء عمل سعيد الأصيل، بالتالي يغدو هذا الفصل حاسما في القضية التي أرغب في عرضها في هذا الكتاب حول مفهوم "ما بعد الاستشراق""[1]. من هذا المقطع المُقدّماتي الدَّباشي الذي يخفف عن كاهلنا وطأة تهيت نقش أبجديات تفكير **"حميد دباشي"** النَّقدي على الخارطة الفِكرية السعيدية؛ صار بوسعنا استشفاف الغائية الميتا قرائية للخبرات الغولدتزيهرية المعرفية، التي تختزل في تطهير عمل **"إدوارد سعيد"** من دنس قراءات منتقديه التَّحاملية، وعلى رأسهم المستشرق **"برنارد لويس"** الذي يقول عنه سِجل **"حميد دباشي"** الاستذكاري **"عن إدوارد سعيد"** أنَّه يمتلك قدرة خلاقة على فهم كلّ الأمور بشكل مُجانب للصواب.

بينما حافزه الذَّاتي في مقام المُعاودة القرائية الما بعدية، هو التخفيف من حِمأة وطيس الإدراك السلبي لقيَّم **"الاستشراق"** الإدواردي الدَّلالية، ذلك أنَّه كان على دراية بغصة زميله الذي طالما **" رافقه -إدوارد سعيد- الكثير من الاستياء إلى يوم وفاته؛ حيث لم يكن لكتابه ومفهومه عن "الاستشراق" تأثير كبير وحسب كما يستحقان، بل حظيا أيضا بإساءة استخدام كبيرة وعلى نطاق واسع أيضا، ويستمر هذا الاعتداء على قدم وساق حتى اليوم، لم يتوقف سعيد عن بذل قصارى جهده في تصحيح هذه القراءات الخاطئة لفكرته الرائدة، ولكن هذه الإساءة اتخذت في نهاية المطاف شكل عبارة مجازية موثنة"**[2] . ممَّا يجعل من تلك القراءات تجارب قاصرة عن تحصيل مَفْهَمَة حصيفة للظاهرة الاستشراقية، بحيث أنَّ هذا القصور القرائي يحوج إلى استراتيجية إفهامية تغمر الأطروحة الرَّئيسة لاستشراق **"إدوارد سعيد"**؛ معنى كلّ هذا أنَّ المُعاودات القرائية الدَّباشية تُفهم على مستويين: الأوَّل اعتبارها قراءة استرجاعية تُحصي القراءات الانفعالية لنمط الإنتاج المعرفي السائد خلال القرنين الثامن والتاسع عشر، قصد تطهير وثنية

1- حميد دباشي، **ما بعد الاستشراق**، مصدر سابق، ص18-19.

2- حميد دباشي، **هل يستطيع غير الأوروبي التَّفكير؟**، ترجمة عماد الأحمد، منشورات المتوسط، ميلانو، إيطاليا، الطبعة الأولى، 2016، ص26.

سوء استخدامها أو مفهمتها -لا سوء فهمها- الممنهجة، أمَّا المستوى الثَّاني هو احتسابها مداخل نظريَّة بانية لآفاق مفهوم مصطلحه **"ما بعد الاستشراق"** الدَّلالية.

يستغل **"حميد دباشي"** تحامل الرّواية السيكولوجية الباتاوية على المحاضرة الغولدتزيهرية البانورامية؛ كي يُكسب عرضه القرائي المزدوج -الانتقادي والتَّصحيحي في الوقت عينه للاستشراق الإدواردي- الشرعية التامة، بعدما تربَّع ذلك الكتاب على عرش المَفْهَمَة السلبية وغدا من وجهة نظر **"حميد دباشي"** المؤيدة للاصطلاح الإدواردي، أشبه بـــ**"الطفرة البورخيسية"** التي أحدثت تغييرات على دلالات الاستشراق الخطية بما يخدم غايات القراءات المؤدلجة، **"لعلَّ أكثر القراءات بؤسا في تناولها لاستشراق إدوارد سعيد والتي لم تكن رغما عنه فحسب بل أسهم فيها من غير قصد، هي إدماجه في سياق التَّحامل غير الموضوعي على المستشرقين، نجمت هذه القراءة الخاطئة في جزء منها على الأقل عن المواجهات العلنية التي جرت بين إدوارد سعيد وبرنارد لويس، حيث أخذ الأخير على عاتقه مُهمَّة الدفاع عن المستشرقين، دافعا إدوارد سعيد بدوره إلى المنازعة الشخصية بعيدا عن إسناداته المفحمة التي حفلت بها صفحات كتابه الاستشراق"**[1].

فكان جديرًا بتعقيبات **"إدوارد سعيد"** حول الاستشراق؛ الالتفات إلى أطروحة عمله الأساسية عوضًا من الانصياع لمناظرات مبتغاها الأوَّل والأخير هو التَّحامل على المستشرقين بصفة عامة وعليه خاصة، على ما يبدو أنَّ أشهر التبادلات التَّاريخية الملحمية التي حادت به عن أصله التَّنظيري هي تلك الحاصلة بينه -**إدوارد سعيد**- وبين خصمه اللدود **"برنارد لويس"**.

ينزع **"حميد دباشي"** عن **"إدوارد سعيد"** وفي الوقت ذاته عن **"ميشيل فوكو"** أسبقية وأصالة طرح المعرفة والسلطة الجدلي من قلب استشراقه؛ مُعيدًا قُرابة نصف قرن مد أسبقية تصنيف المستشرقين والدفاع عنهم إلى العلامة الإيراني **"محمد القزويني Mohammed Qazvini"** ومُعاصره **" كاظم زاده إيرانشهر Kazemzadeh Iranshahr"** الذي **"أصدر صحيفة بالغة الأهمية باللُّغة الفارسية في برلين تحت اسم "إيرانشهر"، في الإصدار الأوَّل من هذه الصحيفة المؤثرة والمؤرخ في 26 يونيو 1922 نشر إيرانشهر بحثًا قصيرًا بعنوان "الاستشراق والاستغراب Orientalism and Occidentalism"، يبدأ مقاله -مجددًا أقول قبل نصف قرن من استشراق إدوارد سعيد وهو يدعم ملاحظاته النَّظريَّة بقُوَّة مستعينًا بروايات شهود عيان- بإخبار قرائه عن**

1- حميد دباشي، **ما بعد الاستشراق**، مصدر سابق، ص108.

فرع من فروع المعرفة كان قد نشأ على مدى القرنين أو الثلاثة الماضية في أوروبا يدعى الاستشراق، ويتتبع إيرانشهر أصول ونشأة هذا الفرع من المعرفة في أعمال المسافرين والمغامرين الأوروبيين الذين اعتادوا كتابة محاضرات مُصوَّرة عن رحلاتهم ليطلعوا أقرانهم وأهل بلدهم على ما رأوا وشاهدوا في أسفارهم"[1]؛ إنَّها إذن الحُجَّة التَّاريخية التي استند فيها **"حميد دباشي"** إلى فرضية أصيلة تطرح الفِكرة المماثلة لاستشراق **"إدوارد سعيد"** من قبل حتى أن يولد أثيره المنهجي **"ميشيل فوكو"**، تأسست حينما أصدر **" كاظم زاده إيرانشهر" "الاستشراق والاستغراب"** أوَّل أعداد صحيفته الحاملة لاسمه، حيث بهذا البحث الإيرانشهري الذي تداولت الطبقة الإيرانية المُثقَّفة تسجيلاته الاثنوغرافية الانطباعية لحماسة الرحالة في بلدان غير بلدهم الأصلية؛ جذَّر **"حميد د باشي"** ثنائية الخطاب الاستشراقي (المعرفة والسلطة) إيرانيا.

غير أنَّ مُفارقة هذه الحُجَّة التَّاريخية التي أدلى بها **"حميد دباشي"** تتوارى خلف مقصديته التَّجذيرية، إذ هو **"لا يرمي هنا إلى التقليل من وزن الاستشراق كعمل موضوعي ضخم ذي أهمية عالمية ولا الانتقاص بالطبع من أدواته النَّظريَّة فائقة التميُّز، بل إبراز أهميته وإعادته إلى الصدارة وانتشاله من مطب التماس مع المسائل الشخصية والسياسية بشكل كامل"**[2]. المستدرج شرطيًا إلى مستنقع انعكاس **"برنارد لويس"** الكلبي، فيما معنى هذه المفارقة الدَّباشية أنَّه لا ينوي البتة طمس طلائعية **"إدوارد سعيد"** التَّأبينية لنماذج النَّظريَّة الأدبيَّة المهيمنة أنذاك، إنَّما مُبتغاه يكمن في تحصين عمل زميله الراحل الرائد **"الاستشراق"** من عُيون حُساده المستشرقين المتحاملة على كتابه العُمدة.

يعيب **"حميد دباشي"** على **"إدوارد سعيد"** رجمه بغيب الإحالة في ثلاثة مواضع* إلى مُوكّله السابق **"إغناتس غولدتزيهر"**، لا لشيء سوى أنَّ سلطة تلك الاستشهادات تمنح عُنفوان حُضور

1- حميد دباشي، **ما بعد الاستشراق**، مصدر سابق، ص116.

2- المصدر نفسه، ص119.

*- حين عملية تحصين **"حميد دباشي"** لعمل **"إدوارد سعيد" "الاستشراق"** راح يُحصي عدد إحالة هذا الأخير إلى **"إغناتس غولدتزيهر"**، الإحالة الأولى كانت عندما قال: "وكلّ عمل يسعى لتقديم شرح للاستشراق الأكاديمي ويكاد يغفل بعض كبار الباحثين مثل **شتاينتال، ومولر، وبيكر، وجولدتسيهر، وبروكلمان، ونولدكه**، إذا اقتصرت على حفنة منهم وحسب لا بد من مؤاخذته، وأنا أؤاخذ نفسي دون تحفظ، وأعرب عن أسفي بصفة خاصة لأنَّني لم أخصص مساحة أكبر للحديث عن الصيت العلمي الذي اكتسبته البحوث الألمانية في نحو

قصور تغطيته النَّقدية للحركة الاستشراقية الألمانية، وكذا غياب الاستشهاد المباشر من ذخيرة **"إغناتس غولدتزيهر"** الاستشراقية عندما يتطلَّب الأمر حشره مع زُمرة المستشرقين المُتحيّزين، فـ**"الزعم بوجوب عدم قيام الباحث ببناء منظور نقدي خاص بموضوع بحثه العلمي خاطئ بلا ريب، كحال أي باحث آخر، يمكن لغولدتزيهر، بل يتوجَّب عليه -إدوارد سعيد- بناء وجهة نظر نقدية في أي مناحي الموضوع الذي كرَّس حياته له، ثانيا الافتراض المتضمّن في إشارة سعيد تحديدًا بأنَّ مُعضلة الاستشراق تكمن في نظرة غير متعاطفة مع الإسلام لدى المستشرقين، هو معيب بالمثل، ثالثا كان لدى غولدتزيهر نظرة شديدة التعاطف مع الإسلام أثارت بالغ الاستياء في نفوس كثيرين من أمثال رفائيل باتاي"**[1]. وكأنَّ **"حميد دباشي"** يُعاتب **"إدوارد سعيد"** على حشر **"إغناتس غولدتزيهر"** ضمن لائحته الاستشراقية التَّصنيفية دون أدنى دراية بتاريخ هذا المستشرق الهِنغاري النّضالي غير المؤسساتي، ضد السياسات الكولونيالية البريطانية والصهيونية التي هو ذاته كرَّس حياته لمناهضتها*؛ إنَّ اعتقاد **"إدوارد سعيد"** بلا تعاطف الاستشراق الغولدتزيهري تبعًا

منتصف القرن التاسع عشر، وقد رأت الروائية **"جورج إليوت"** في تجاهل هذا الصيت إدانة لانغلاق الباحثين البريطانيين على أنفسهم. يُنظر: إدوارد سعيد، **الاستشراق**، ص66-67. والإحالة الثَّانية تجلَّت في معرض مقولة **"أنور عبد المالك"** المُحدّدة لأحد مؤشرات أزمة الاستشراق هو "حركات التحرُّر الوطني في المستعمرات السابقة" الآتية: كان المستشرقون من **رينان** إلى **جولدتسيهر** إلى **ماكدونالد**، إلى **فون جرونيباوم**، **وجيب وبرنارد لويس** يرون الإسلام **"تركيب ثقافي"**. يُنظر: إدوارد سعيد، **الاستشراق**، ص187. أمَّا ثالث الإحالات الإدواردية جاءت في سياق نقاشه عن كيف أنَّ الانتشار الواسع للأفكار حول الشرق...اعتمد في الغالب على الغياب الكامل للشرق في الثَّقافة الغربيَّة المعاصرة كقوَّة ذات خبرة محسوسة وأصيلة، وبالاتكاء على عمل **جاك واردنبرغ "الإسلام في مرآة الغرب"** يؤكّد **"إدوارد سعيد"** أنَّ تقدير **غولدتزيهر** العالي لتسامح الإسلام اتجاه الأديان الأخرى قد أوهنه نفوره من تجسيمات **"محمد صلى الله عليه وسلم "** للذَّات الإلهية ومن السطحية الشديدة لعلمي التوحيد والفِقه الإسلامي وهو التَّصوُّر الذي ينفيه **"حميد دباشي"** لأنَّ تلك المسألة الخلافية في علم الكلام قد أوقعت الشقاق بين المعتزلة والأشاعرة، بمعنى أنَّها كانت موجودة قبل تعرُّض **"إغناتس غولدتزيهر"** لها وليس هو من أوجدها، تطرَّق إليها لأنَّه كان يرى نفسه فقيها مُسلمًا سُنّي المذهب مُعارضًا للشيعة إلى حد بعيد، بحيث موقفه هذا لا صلة له بأي شكل من الأشكال مع موضوع الاستشراق. يُنظر: حميد دباشي، **ما بعد الاستشراق**، مصدر سابق، ص125-127.

1- يُنظر: حميد دباشي، **ما بعد الاستشراق**، مصدر سابق، ص125-126.

*- حتى لا يبخس **"حميد دباشي"** حق استشراق **"إدوارد سعيد"**؛ التمس له عذر إقحامه لـ**"إغناتس غولدتزيهر"** في تحليلاته، بكون مذكرات هذا الأخير **1977** ولا محاضرته البانورامية **1987** لم تتوفرا له أثناء عمله على الاستشراق **1978** على الرغم من أنَّ جزئي عمله **"دراسات إسلامية" 1966-1970** والأعمال الأخرى التي تشهد على عناية **غولدتزيهر** المسهبة بالعوامل الاجتماعية والسياسية المرافقة لتطوُّر الإسلام كانت كلُّها صادرة ، إضافة إلى كتابه **"اتجاهات تفسير القرآن الإسلامية" 1920** الذي يبرهن بدوره على وعي صاحبه بالظروف الاجتماعية

للمنطلق الدَّباشي، ما هو إلَّا وهم قد بدَّد **"رفائيل باتاي"** سذاجته بتهمة اللاسامية الطباقية آنفة الذِكر.

على العُموم، فإنَّ هذه المُحاولات الترقيعية لهفوات الاستشراق الإدواردي لا تساعدنا على تبيان معالم توسيع **"حميد دباشي"** للجدل القائم حول أطروحته الرَّئيسة؛ بل نلفها تلقي بنا في غيابات التَّيه المعرفي داخل دهاليز القراءة الدَّباشية، لهذا سنُظهر تواليًا حدود العتبة السوسيولوجية الرازحة عندها دلالات الاستشراق الإدواردي التي متحت مضامينها وأدواتها المنهجية الأوَّلية من معين النَّظريَّة الأدبيَّة الفرنسية (الأركيولوجيا الفوكالدية)، أو ربما أبعد من ذلك (إرادة المعرفة النيتشوية) حتى شكَّلت بانعطافها الغرامشي أو الدُّنيوي **"عراقة فِكرية خاصة أرشدت رؤى "إدوارد سعيد" نحو الصِلات المعرفية والمؤثرة المباشرة بين الاستشراق والكولونيالية، أي أنَّها هي ما منح الاستشراق رؤاه الفذة وقوَّته النَّظريَّة وسِمته العالمية وفعاليته السياسية، وفي الوقت ذاته قيَّدت قراءاته الجادة وتأويلاته ودرجة تلقيه ضمن إطار النَّقد الأدبي المصطلحي"**[1]. فصِلات سُنن الاستشراق المفاهيمية ما بعد البنيوية تشبه إلى حد ما صِلات البنوَّة والتبني المميّز لنقده الدُّنيوي -**إدوارد سعيد**-، إنَّها تفاخر بنسب الاستشراق الثَّقافي وفي الوقت عينه تدلّل على عُقم تناسل قراءات نقدية ترقى إلى ذات المستوى المعرفي.

يجوز لنا في هذا الصدد إذن الحديث بلسان **"حميد دباشي"** عن المضامين الدفينة من التراث السوسيو-معرفي الذي تكتنزه تحليلاته الما بعد أيلولية، وكذا استشراق **"إدوارد سعيد"** الممتد من **"كارل ماركس إلى كارل مانهايم"** الذي سعى عبر مسيرته الطويلة إلى أرخنة الأنساق والطرائق الخاصة بإنتاج المعرفة بمصطلحات تعرّف القِوى الاجتماعية التي أحدثتها، وإذما تناولنا **"الاستشراق"** من زاوية استقصاء الجذور الاجتماعية لتكوين المعرفة المتضمنة بالتأكيد مسألة السلطة؛ فمن غير الممكن أن نغض البصر عن رؤاه العميقة أو أن نطوّقها بأصفاد بنوَّتها التي أضحت ثورية إثر مُعارضة أصحاب السطوة المؤسساتية المفرطة الذين أثار **"الاستشراق"** استياءهم، لقد بيَّن **"كارل ماركس، فردريك أنجلز، ماكس شيللر** (اقتراح العلاقة بين إنتاج المعرفة وتعديلها الاجتماعيSocial Conditioning في كتابه **"محاولات في علم اجتماع المعرفة Versuche**

والسياسية المواكبة للتطوُّر التَّاريخي للتَّفسير القرآني. يُنظر: حميد دباشي، **ما بعد الاستشراق**، مصدر سابق، ص121-122.

1- يُنظر: المصدر نفسه، ص133.

zu einer Soziologie des Wissens") و"**كارل مانهايم**" (مقترح وجود تأثير تحفيزي للحياة الاجتماعية والشروط الاقتصادية على طبيعة ودور البنى المعرفية التي تنتج ضمن معاييرها في مؤلفه "**الإيديولوجيا واليوتوبيا Idiologie und Utopie Bonn**")؛ التَّكوين المؤسس للبنية البديهية في التَّفكير بعمق المستوى المعرفي قبل أن يُكتَبَ سطر واحد في مسألة إنتاج المعرفة، استشراق **سعيد** هو مثال خاص لتلك الرؤى المتبصرة.

ما فعله استشراق "**إدوارد سعيد**" في مُجمله هو إلحاق مبادئ سوسيولوجيا المعرفة بفاعلية الاستشراق الكولونيالية، بدءًا من مقولة "**ماكس شيللر**" "**المعرفة القبلية**" مرورًا بما سماه "**معرفتنا بما يحدث أثرا في العادة**" الذي أصبح يعرف مع "**إدوارد سعيد**" الشرط الكولونيالي لإنتاج المعرفة، انتهاءً إلى تنظيرات "**كارل مانهايم**" التي حدَّدت الدور الرَّئيسي لسوسيولوجيا المعرفة، باعتبارها نظريَّة التَّعريف الاجتماعي أو الوجودي للتَّفكير الواقعي ألا وهو "**سبر العمليات الاجتماعية المؤثرة في عملية إنتاج المعرفة**"، بالنتيجة لا يمكن عزل الرؤى النوعية الخاصة التي ضمنها الاستشراق الإدواردي وكأنَّه عمل نزوي وضعه كاتب لمجرد إحكام أسانيده في مواجهة "**برنارد لويس**" والمستشرقين المعاصرين ممن كانوا على خلاف سياسي معه.

حالما يعود "**حميد دباشي**" إلى استشراق "**إدوارد سعيد**" آخذا بعين الحسبان الإرث النَّظري الممتد في شرح العلاقة بين أنماط الوجود الإنساني وطرائق التَّفكير وإنتاج المعرفة؛ لا يلمس فيه أيَّ ثورة راديكالية فيما تعلَّق بطرحه النَّظري حول وجود رابط بنيوي بين الأسلوب الاستشراقي لإنتاج المعرفة والكولونيالية، إنَّه طرح مُسالم من الناحية النَّظريَّة أقل بكثير من اقتراح "**كارل مانهايم**" القائل بأنَّ كلّ أنماط المعرفة والمعتقدات مُسَيَّسَة، من هنا آثر قراءته بعدسات سوسيولوجيا المعرفة التَّصحيحية بُغية عتقه من كلّ التَّضمينات غير الموضوعية البعيدة عن جوهر مضمونه باعتبارها جدلا انفعاليًا بينه وبين خصومه الاستشراقيين ما يمنحه حيّزا وثقلا أكبر، كذلك ستنقذه من قراءة المُثقَّفين العرب والمسلمين التعسفية ذات الطابع الشعبوي الذين وجدوا فيه فرصة سانحة لنقد الغرب ومنتقديه الغربيين على حد السواء، وأخيرا سيتمكن -**حميد دباشي**- ضمن الشروط المعرفية لماهية البحث العلمي المشترك بينهما "**الاستشراق**" من استجلاء الفارق بين شخص مرموق وباحث بارز مثل "**إغناتس غولدتزيهر**" وبين جاسوس كـ"**أرمينيوس فامبري**".

لم يكن النَّموذج الاستشراقي لإنتاج المعرفة* من جهة **"حميد دباشي"** خصبًا بالاستناد إلى الخصائص المميّزة لفعاليته المعرفية كنمط وضعي أوَّلي، ولكن بالاستناد أيضًا إلى موقع علاقات السلطة الكولونيالية بين النّظام المعرفي عينه، وبين مواضيع بحثه العلمي، وضرورة إدغام **"الشرق"** في صورة **"شيء"** تمكن معرفته من قبل المستشرق **"الذَّات العارفة"**، لئن كان ثمَّة تحاملا مؤذيًا من جانب المستشرقين اتجاه **"الشرق"** الذي قاموا باختراعه ابستيمولوجيا كما يجادل **"إدوارد سعيد"**، فهو تبعًا لتصوُّر **"هانز جورج غادامير Hans-Georg Gadamer"** القائل بأنَّ الفهم قد أصبح ممكنا ليس على الضد من **"التحيُّزات"** بل بفضلها**؛ في الحقيقة كان الوسيلة في جعل فهمهم للشرق ممكنا، حين أطلق **"إدوارد سعيد"** رصاصة الرحمة على **"الاستشراق" 1978** كان

---

*- بما أنَّ **"حميد دباشي"** يصبو إلى توجيه استشراق **"إدوارد سعيد"** نحو فضاء سوسيولوجيا المعرفة لا عجب أن نجده يقاربه بأدوات منهجية فيبرية -نسبة إلى ماكس فيبر- أو ربما يطابق بينهما من حيث طبيعة الاشتغال، لعلَّ **"النَّموذج المثالي Ideal Type"** الذي استخدمه **"ماكس فيبر"** من أبرزها، ذلك أنَّه يُمثّل اتجاها رئيسيا في دراسات علم الاجتماع حيث يذهب **"ماكس فيبر"** إلى أنَّ دراسة الفِعل الاجتماعي تتطلَّب وجود أداة منهجية أطلق عليها تسمية **"النَّموذج المثالي"** الذي هو قبل كلّ شيء **"بناء عقلي Mental Construct"** يتشكَّل من خلال ظهور أو وضوح سمة أو وجهات نظر يمكن ملاحظتها في الواقع؛ أي أنَّه ليس **"فرضية Hypothesis"** ولكنه أداة أو وسيلة لتحليل الأحداث التَّاريخية الملموسة، لهذا هو مفهوم محدود نقارن به المواقف الواقعية في الحياة والأفعال التي ندرسها، فالنَّموذج المثالي كما استخدمه **"ماكس فيبر"** مُجرَّد وعام لأنَّه لا يصف الطريق الملموس للفِعل الاجتماعي، ولكن الطريق المثالي السوي مفترضا وجود غايات معينة وأشكالا من التَّوجيه السوي كقيود على الفاعلين، إنَّه لا يصف طريق العمل الفردي إنَّما طريقًا نموذجيًا يعد عنوانًا تعميميًا يمكن تصنيف عددا من الحالات الخاصة داخله. يُنظر: رشاد غنيم، محمد الرامخ، نادية محمد عمر، **النَّظريَّة المعاصرة في علم الاجتماع**، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر، الطبعة الأولى، 2008، ص32.

- يكتب **"مارتن هايدغر" في معرض وصفه للدائرة التَّأويلية "يجب عدم اختزال هذه الدائرة إلى دائرة مفرغة أو حتى إلى مجرد دائرة محتملة، فهذه الدائرة تخفي إمكانية إيجابية لنوع أساسي من المعرفة وبوسعنا إدراك هذه الإمكانية بأصالة عندما نفهم فقط أنَّ مهمتنا الأولى والأخيرة الثَّابتة في التَّأويل لا تجيز مطلقا لما نحوز عليه مُسبقًا **Fore-having**، ولما نراه مُسبقًا **Fore-sight** ولما نتصوَّره مُسبقًا **Fore-conception** أنَّ تقدّم لنا عبر تصوُّرات وهمية وشائعة، إنَّما هي في الحقيقة مُهمَّة تجعل من الموضوعة العلمية محكمة عبر تحقيق البُنى المسبقة **Fore-structures** هذه بموجب الأشياء ذاتها. يُنظر: هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج "الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية"**، ترجمة حسن ناظم، علي حاكم صالح، دار أويَا للطباعة والنَّشر والتَّوزيع والتَّنمية الثَّقافية، طرابلس، ليبيا، الطبعة الأولى، 2007، ص368-369. بهذا المعنى تغدو دائرة فهم **"الشرق"** ممكنة بحسب التَّصوُّر الغادامري استنادًا إلى البُنى المُسبقة، وهي هنا تصوُّر الذَّات (المستشرق) موضوع بحث وهمي (الشرق) بغية تثبيت حقيقة غيريته ليس على الضد بل بالتَّصوُّرات المُسبقة.

النّظام المعرفي الهيمني المتزامن مع صعود الكولونيالية الأوروبيَّة أنذاك، قد استنفدت مضامين خدماته الفِعليَّة للكولونيالية وأنهك في فاعليته الإبداعية الدَّاخلية، قطعًا حين لحظة تحوُّله إلى **"دراسات المناطق Area Studies"** نتيجة صعود **الولايات المتحدة والاتحاد السوفياتي** كقطبين متعارضين يزعمان حيَّازة المعرفة الشاملة، التَّحوُّل الاستخباراتي الذي لم يغب عن فصول استشراق **"إدوارد سعيد"** خاصة الثالث منه، لكن دونما استفاضة[1]، وبالتالي فإنَّ مُحصلة هذه القراءة الدَّباشية التي تنطوي على النَّصيب الوافر من الإرث السوسيولوجي باهت الحضور عند الاستشراق الإدواردي؛ هي مقدرتنا على تحديد أولى معالم آفاق **"حميد دباشي"** البانية لمفهوم **"ما بعد الاستشراق"** وِفق مرحلتين: الأولى هي ترقيع نتوءات إحالات **"إدوارد سعيد"** غيبية التصنيف للإرث الاستشراقي الغولدتزيهري، على اعتباره أنَّها منفذ قد يتسلَّل عن طريق قُصور تغطيته النَّقدية للحركة الاستشراقية الألمانية منتقدو الاستشراق الإدواردي، بينما المرحلة الثَّانية تتجلَّى عندما رنا **"حميد دباشي"** تكثيف إحداثيات صِلات بُنوَّة **"الاستشراق"** الما بعد بنيوية وتبنيها سوسيو-معرفيا حتى لا يقرب عمل زميله الرائد إلَّا المطهرون من براثن الشخصنة.

لكي تبلغ القراءة الدَّباشية مشيئتها الطهرانية؛ سارت على خطى إقران تحليلات النَّموذج الاستشراقي المماثل بين الذَّات المدركة (المستشرق) وموضوع إدراكها (الشرق المختلق) مع مخرجات رواد فضاء سوسيولوجيا المعرفة، فكانت البداية من تبصُّر رؤى **"إدوارد سعيد"** الفذَّة سيما ما تعلَّق منها بتفعيل تقليد سوسيو-معرفي شيللري قديم **"المعرفة القبيلة"** نحو **" فاعلية شرط إنتاج المعرفة الكولونيالي"** دونما أثر راديكالي يذكر مثل تسييس **"كارل مانهايم"** لأنماط التَّفكير الإنساني، طبعًا كلُّ هذا ابتغاء الارتقاء بالاستشراق الإدواردي من دركات السِجال الانفعالي التَّحاملي الذي استدرجه إليه **"برنارد لويس"** إلى درجات الفاعلية الإبداعية.

هكذا دواليك صار بمقدورنا النَّظر إلى إنجيل الدّراسات الكولونيالية وما بعدها **"الاستشراق" 1978** بعيون دباشية سوسيو-معرفية؛ على أنَّه ليس العمل الراديكالي الذي خلخل بنية الممارسات النَّقدية الأدبيَّة فحسب، بل كونه **"رصاصة الرحمة"** التي أطلقت على مضامين المعرفة الاستشراقية الخادمة للإمبراطوريات، مُبشّرة بعهد استخباراتي جديد يكون فيه النّظام المعرفي أحادي القطب، توسل **"حميد دباشي"** لو أنَّ **"إدوارد سعيد"** أسهب في توصيف ملامحه

1- يُنظر: حميد دباشي، **ما بعد الاستشراق**، مصدر سابق، ص135-145.

عوضـــا من اســـتجابته البافلوفية لمناظرات بيزنطية تدفعه منهجيتها لا شـــعوريًا إلى التَّحامل على مستشرقين موضوعين كالهنغاري "**إغناتس غولدتزيهر**".

ثانيا: استجلاء نمط إنتاج المعرفة الما بعد استشراقية

– التَّناضح الدَّاخلي*: تحالُّ النّظام المعرفي الإمبراطوري

*- **التَّناضح الدَّاخلي Endosmosis:** يرى المُقارِن الجزائري "**سليم حيّولة Salim Hayoula**" في سياق تعريبه لمفهوم هذا المصطلح الأخير الذي سَحَبَهُ "**حميد دباشي**" من مجال الكيمياء إلى مجال النَّظريَّة ما بعد الكولونيالية؛ أنَّ "**الآند أوسموزيس**"، يدلُّ على " **فكّ الارتباط بين المعرفة الغربيَّة التي أنتجت مفاهيمها وتصوُّراتها حول نفسها وحول الآخر، أي تلاشي التَّأثيرات التي كانت بين المنظومتين المعرفيّتين؛ الغربية والشرقية بهدف إنتاج مقولاتهما بعيدا عن هيمنة الأنا العارفة المدركة والعاقلة، أمَّا التَّناضح المعرفي لدى دباشي فيقصد بها طريقة إنتاج المعرفة الغربية حول العالم في طبيعتها وفي علاقاتها وتأثيراتها الدَّاخلية؛ أي داخل المجتمعات الغربية نفسها**"؛ آخذا بعين الحسبان دلالات مصطلح " **Osmosis**" أوَّلا في القاموس الفرنسي " **Petit Larousse illustré**" ثمَّ في القاموس الطبي الإنجليزي "**Illustrated Medical Dictionary** " التي تعني "**Osmos** " ظاهرة الانتشار بين حلّين بتركيز مختلف، وتداخل التّأثير والتّفاعل المتبادل، أمَّا " **Osmosis**" فيلعب دورًا هامًا في تنظيم توزيع الماء والمواد الأخرى في أنسجة الجسم، هذا من جهة اللُّغة المنقول منها، ومن جهة اللُّغة المنقول إليها المصطلح فقد أخذ بالاعتبار أنَّ صيغة "تفاعَلَ" في العربية تعني المشاركة والتّفاعل، حتى تدلَّ على" **نهاية التّفاعل بين المنظومة المعرفية الأوروبيَّة والمعرفة العربية-الإسلامية والشرقية عُموما وواقعها الاجتماعي والسّياسي والثّقافي، وبناءً على تعريف هذا المصطلح المنقول، فإنّ نهاية التّفاعل المعرفي الذي يقصده" دباشي" هو ذاك التّفاعل غير المتكافئ الذي كان بين أوربا والشرق، باعتبار أوربا قوية والشرق ضعيف**". يُنظر: سليم حيولة، **الآند أوسموزيس "إنتاج المعرفة المشروطة بالنسق ما بعد استشراقي قراءة في أفكار المنظّر حميد دباشي"**، مجلة اللغة العربية، الجزائر، المجلّد الرابع والعشرون، العدد الثاني، الثلاثي الثاني 2022، هامش، ص344، ص336-337. بمعنى أنَّ مصطلح "**التناضح الدَّاخلي**" المُقترح من قبل "**حميد دباشي**" والذي يذهب إلى القول إزاءه أنَّ "ما أفترضه هنا بصورة أساسية هو أنّنا نشهد في واقع اليوم شكلا من إنتاج المعرفة مجرّدا من أيّة صلة بالتّمثيل، وهذا هو منهج العمل في إمبراطورية بلا هيمنة. ثمرة هذا التّناضح المعرفي- إنتاج المعرفة المعنية في مراكز الفكر وارتشاحها إلى المجال العام - كما أراها، هي أجناسٌ مختلفة من معرفة مُنتجة معدّة للاستخدام مرة واحدة، لا تقوم على معرفة ثابتة أو مشروعة، وإنّما أشبه بالسّلع ذات الاستعمال الواحد وغير القابلة للاستبدال". يُنظر؛ حميد دباشي، **ما بعد الاستشراق**، مصدر سابق، ص269. نقلا عن: سليم حيُّولة، **الآندأوسموزيس**، ص 338، وعليه فإنَّ مقصدية قول "**حميد دباشي**" النَّقدية تتجلَّى لنا في كون المعرفة الغربية حول الشرق اليوم، لم يعد إنتاجُها مُرتبطًا بالشرق، كما كان في القرن التّاسع عشر، زمن المنظومات الاستشراقية الكبرى، بما يعني نهاية التّفاعل، المفضي إلى اضمحلال المعرفة داخل الغرب نفسه، وارتشاحها في الفضاء العام، كما أكَّدته لنا إحدى محادثاتنا الإلكترونية معه والتي كان مفادها أنَّ المصطلح كيميائي الأصل "**Endosmosis** " يعني بحسبه تدفق مادة من منطقة ذات تركيز أقل إلى منطقة

نافلة مُرافعة **"حميد دباشي"** عن المستشرقين دأب في كتابه ما بعد الاستشراقي؛ على استعراض إشكالات جوهرية وثيقة الصلة بالتَّصوُّرات الفِكرية الإدواردية لعلَّ خطاب الاستشراق كمعرفة غربية مؤسساتية لموضوعة **"الشرق"** أجلّها، بُغية إعادة مَوْضَعَتِهَا ضمن سياقات معرفية راهنة أخلَّت بأطراف المعادلة الثَّقافية وقلبت موازين القِوى -هجمات **11 سبتمبر 2001**- ، حيث يمضي في فصله المعنون بـ" **تناضحٌ داخلي: معرفة بلا فاعلية، إمبراطورية دون هيمنة Endosmosis: Knowledge without Agency, Empire without Hegemony" "وراء نقد إدوارد سعيد للاستشراق على نحو يُجَابِه به وسائط إنتاج المعرفة مُتمثِّلا ما وقع في أعقاب كارثة الحادي عشر من سبتمبر ونشوء نمط من الإمبريالية لا يقوم على الهيمنة المستدامة، هادفًا إلى إقامة توليفة بين النَّقد الما بعد كولونيالي، وبين النَّسق الما بعد استشراقي في نسيج متناغم من جهة إنتاج المعرفة، مُتحَرِرًا من ربقة التَّحليلات الخطابية كمخطط حرب عصابات رشيق الحركة وشديد الحيوية"**[1]. تلك التَّحليلات الخطابية الكلاسيكية التي لطالما كَرَّسَت نمطًا من إنتاج معرفة إمبريالية ظلَّت حبيسة التقاليد الاستشراقية لردح من الزمن والتي يفترض بها -المعرفة الاستشراقية- أن تكون حجر الأساس الذي انبنت عليه السيادة الغربيَّة.

حتى يبلغ **"حميد دباشي"** منتهى توليفته النَّقدية ما بعد استشراقية المعرفة، ندَّد بضرورة الالتفات إلى مفارقات المشاريع الإمبراطورية التي تستمد مشروعية ديمومة حُكْمِهَا من زعم نزعتها الكونية، إذ يستحيل بما كان نقد إنتاج المعرفة في عصر الإمبراطورية دون إزالة اللبس المُخَيِّم على وضع **"دراسات الشرق الأوسط Middle East Studies"*** والمعرفة المُلَفَقَة حوله، هذه المعرفة

ذات تركيز أكبر عكس الـ **"Exosmosis "** **"التَّناضح الخارجي"**؛ أي أنَّ مصطلح **"التَّناضح الدَّاخلي"** يقصد به **"حميد دباشي"** غروب أو أفول سلطة معرفة مراكز الفِكر وتحلُّلها التدريجي في الفضاء العام كما سبق وذكرنا.

1- حميد دباشي، **ما بعد الاستشراق**، مصدر سابق، ص22.

*- **دراسات الشرق الأوسط Middle East Studies:** إنَّ تاريخ الدّراسات المختصة بالشرق الأوسط في **الولايات المتحدة الأمريكية** هو جزء لا يتجزأ من تاريخ الجامعات الأمريكية نفسها، يذكر أنَّ هذا الفرع المعرفي استهل خلال القرنين التاسع عشر العشرين الميلاديين مع المنصّرين البروتستانت، وعندما أدرك الأمريكيون خمسينات القرن الماضي تخلُّف دراساتهم اللُّغوية، وأنَّهم دون تلك الدّراسات لن يفهموا العالم الخارجي أبدًا، من هنا أقروا مرسوم **"التَّعليم الدّفاعي الوطني National Defense Education Act "** للمساعدة على تأسيس مراكز الدّراسات الإقليمية، وبما أنَّ إنشاء الأقسام الخاصة بما يعرف بالدّراسات الشرقية وقع ضمن نشاط هذه المؤسسات التَّعليمية، لهذا فإنَّ أي نقاش عميق حول **"الشرق الأوسط"** من شأنه توجيه المرء إلى الحديث عن ذلك التَّاريخ الذي تتفاخر الجامعات الأمريكية بأقدميتها وأسبقيتها في مجال هذه الدّراسة، حيث تعود بدايات **"دراسات**

التي غالبًا ما تَنْحَازُ بشكل أو بآخر إلى مصالح المؤسسات الإمبريالية الغاشمة، حيث يعتقد **"حميد دباشي"** أنَّ المُهمَّة الأساس حين مُجابهة الأحكام المِعيارية المتعلّقة بـ **"دراسات الشرق الأوسط"** ومن ثمَّ معاينة شروط إنتاجية المعرفة الإمبراطورية حولها؛ تَكْمُنُ قبل أي خطوة إجرائية في تِبيَان النزعة الإقليمية المتوارية خلف مقاصدها العالمية وخاصيتها التَّاريخية على مستوى الشرط الإنساني، لذا **"في النهاية، يتوجَّب على أيّ تقييم لدراسات الشرق الأوسط أن يبدأ بموضوعة المنطقة التي تستلزم إنتاج هذا النَّمط المخصوص من المعرفة، ويعني بها حميد دباشي: تلك الجغرافيا المُتَوَهَمَة التي لُفِقَت كولونياليا وسُمِيَت "الشرق الأوسط"، إذ أنَّ الأصل الكولونيالي للمنطقة المسماة الآن "الشرق الأوسط، سابق على مسألة "إنتاج المعرفة في عصر الإمبراطورية"**[1]. وعلى إثر هذا المستوى الأولي من التفكيك نفهم بأنَّ حُجَّة **"حميد دباشي"** حين نقده للمعرفة الإمبراطورية؛ تتلخص في رِفْعَة وكشف الزيف المُلفق كولونياليا عن الرُقعة الجغرافية التي يُطْلَقُ عليها اسم **"الشرق الأوسط The Middle East "*** بديل مصطلح **"الشرق The Orient "** مدار

الشرق الأوسط" في جامعة **برينستون Princeton** إلى عام **1899** عندما نظَّم **"هوارد كروسبي باتلر Howard Crosby Bulter"** أوَّل بعثة إلى **سوريا** والأناضول، لكن قسم اللُّغات الشرقية وآدابها المسمى فيما بعد الدّراسات الشرقية ولد في عام **1927** وترأسه **"هارولد بندر Harold H. Bender "**، ولأنَّ المقام لا يسعنا لذكر تواريخ تأسس جميع المراكز وأقسام دراسات الشرق الأوسط الأمريكية، سوف نمثّل بالجامعة التي يُزاول فيها **"حميد دباشي"** نشاطه الأكاديمي **"جامعة كولومبيا"** التي تأسس فيها **معهد الشرق الأوسط** عام **1954** الذي يركز بتعزيز المقاربات المشتركة ومتعددة التخصصات للدّراسات الإقليمية؛ على الدُّول العربية، وأرمينيا، وإيران، -إسرائيل-، وتركيا، وآسيا الوسطى والجاليات الإسلامية عبر العالم. يُنظر: هشام القروي، **مراكز البحوث الأمريكية ودراسات الشرق الأوسط بعد 11 سبتمبر"تشكيل الإدراك الأمريكي"**، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2013، ص 09-15.

1- حميد دباشي، **ما بعد الاستشراق**، مصدر سابق، ص267.

*- **الشرق الأوسط The Middle East**: يُرجّح **"حميد دباشي"** أن يكون **"ألفريد ثاير ماهان Alfred Thayer Mahan"** العميد الاستراتيجي للبحرية الأمريكية السباق في اجتراح مصطلح **"الشرق الأوسط"** خلال حمأة التنافس بين الإمبراطوريتين البريطانية والروسية حول آسيا الوسطى، عرَّف **"ماهان"** الخليج العربي/ الفارسي كمركز بؤري لما اصطلحه **"الشرق الأوسط"** ونصح البريطانيين بالإسراع إلى السيطرة عليه إن أرادوا إحكام سيطرتهم على الإقليم". يُنظر: حميد دباشي، **ما بعد الاستشراق**، مصدر سابق، ص268، فحديث **"ماهان"** عن **"الشرق الأوسط"** أوَّل مرة يندرج ضمن سياق التخطيط الجيوسياسي، حيث قال "جنوب فارس هي في الواقع الخطوة المنطقية التالية التي تأتي بعد **مصر**، على الرغم من أنَّ ذلك لا يعني أن تكون الصلة هي نفسها وبالترابط مع هذا التقدُّم التجاري والسياسي، هناك ضرورة التأمين المحلي للنشاط البحري عند الحاجة، إنَّ **"الشرق الأوسط"** إذا أمكنني استعمال مصطلح لم أره من قبل، سيحتاج يوما إلى ما يمكن أن يكون **مالطا وجبل طارق**

اهتمام وجوهر كتاب **"إدوارد سعيد" "الاستشراق"** ، كون هذه الثنائية المُتلازمة تتهاوى عند الحد الأدنى لإثبات أسبقية الإقليم أو المنطقة الجغرافية الزمنية المعروفة باسم **"الشرق الأوسط"** على **"إنتاج المعرفة الإمبراطورية"** التي لم تكن لتتمأسس من الأصل، لولا الوجود الفعلي لمنطقة **"الشرق الأوسط"**.

ليس من المفارقة أن نشهد رُفقة **"حميد دباشي"** بُعيد انقصاف قلب الخيال الإمبراطوري **"مركز التجارة العالمي WTC"** في **نيويورك** العاصمة؛ تهاوي صرح **"دراسات الشرق الأوسط"** الخادمة للمصالح الإمبراطورية الأمريكية أحادية القطب، نظرا لعدم مقدرة مراكز تلك الأخيرة المتعدّدة على التكهن بحدث هجمات القاعدة الطارئ **11 سبتمبر 2001** الذي أوقع **"دراسات الشرق الأوسط"** لا محالة في أزمة معرفية حادة، قادت معها **"حميد دباشي"** إلى نفي استلزام تعطُّل فاعلية مصطلح **"الشرق الأوسط"** ضمن قوله: **"لا تعني الأزمة الحالية والنهاية الوشيكة لأقسام دراسات الشرق الأوسط والنُّظم التَّعليمية الخاصة بها على اعتبار أنَّها استنفدت فائدتها المعرفية وأخفقت قطعًا الآن في البرهنة على نجاعتها بما يخدم الإمبريالية الأمريكية؛ أنَّ مصطلح "الشرق الأوسط" أو مشتقاته قد فقد صلاحيته"**[1]. فقط لمجرد شعور أعضاء مراكز **"دراسات الشرق الأوسط"** بقنوط عجزهم عن توقع تلك الهجمات المربكة للاستراتيجيات الهيمنية على منطقة **"الشرق الأوسط"**؛ بمعنى أنَّ ظاهرة الأزمة المعرفية التي طالت مراكز **"دراسات الشرق الأوسط"** لم تتوفر على الأسباب المؤدية حتما إلى بطلان التلفيقة الكولونيالية الجديدة المسماة **"الشرق الأوسط"**.

تكمن إحدى المُقدّمات التي تُبطل استلزام قضية انتهاء صلاحية مصطلح **"الشرق الأوسط"** المبتدع موضوع أبحاث مراكز الفِكر الاستراتيجي الأمريكي المشكَّك في جدواها بمزية الحدث الأيلولي؛

الخاصين به... ويجب أن تكون لدى البحرية البريطانية قاعدة لتركيز قوتها إذا دعت الضرورة في جوار **عدن والهند والخليج**". يُنظر: هشام القروي، **سنوات بوش في الشرق الأوسط (2000-2008) "الشرق الأوسط الكبير...أهو حقيقة أم اختراع؟"**، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، قطر، الطبعة الأولى، 2012، ص24.
بناءً على المقولة الماهانية المستجلبة والمحرضة بدورها؛ يمكننا التعامل مع مصطلح **"الشرق الأوسط"** البديل الجديد لـ**"الشرق"** ككيان جيوسياسي ابتدعه الغرب بريطانيا تخصيصا، لتحديد هذه المرة ماهية أقاليم تقاطع القارات الآسيوية، الأوروبيَّة والإفريقيَّة حتى يبسطوا نفوذهم الاقتصادي، السياسي والعسكري عليه بما يتماشى مع طموحاتهم الإمبريالية.

1- يُنظر: حميد دباشي، **ما بعد الاستشراق**، مصدر سابق، ص274.

في تحالف مراكز الفِكر مع المؤسسات العسكرية، تداركا منهم لاستخفاف باحثي أقسام دراساتهم الشرق-أوسطية ببنود الباب السادس من قانون التَّعليم العالي* على رأسهم **"مارتن كارمن، دانييل بايبس، ديفيد هورويتز، ستانلي مورتز، دينيش دي سوزا وزملاؤهم اللامعون في معهد هوفر Hoover الذين نجحت ضروب خدماتهم المُقدَّمة إلى مشاريع الأمن القوميّ الأمريكي في تعويض إخفاقات قسم دراسات الشرق الأوسط التي ينتقدون فشلها في أن تحذو حذوهم وتدعم جورج بوش الابن في حربه الصليبية الجديدة في أفغانستان والعراق وربما أبعد من ذلك"**[1]. حيث أنَّ خدمات فئة هؤلاء الباحثين المدربين تدريبا أمريكيا الممثّل بهم **"حميد دباشي"**، قد أعادت بأي حال من الأحوال تعبئة رصيد المعرفة الإمبراطورية المتهاوية عن طريق إغراق أصوات خبراء **"دراسات الشرق الأوسط"** الرأي العام والعالم، بوابل من الدّعايات المزيَّفة لواقع سياسة الحروب -العراق أنموذجا- .

ووصلا لعملية بعث روح **"دراسات الشرق الأوسط"** المُموَّلة فدراليا بالمُعاينة الإنتاجية ما بعد الاستشراقية؛ فإنَّ **"حميد دباشي"** يمضي مُتتبعًا سيرورة تدعيم وتطعيم مراكز تلك الدّراسات بمصل قوميّ مضاد للواقعية في كتابات المُحافظين الجُدد على أعراف التَّقاليد الأكاديمية التي أنجبتهم أو تبنتهم، ذلك أنَّه يرى في التَّطوُّر الأحدث الذي تشهده أنماط المعرفة الاستشراقية الكلاسيكية؛ مدخلا نحو نمط معرفي جديد أو مضاد، إذ يبتدئ مكاشفة هذا النَّمط المُضاد من الأرضية الاجتماعية للواقع، بالضبط من عند أقسام الدّراسات الأمنية المحاذية لها جنبا إلى جنب الطيف الواسع من المعلّقين أمثال كتاب الأعمدة **توماس فريدمان وتشارلز كروثامر**، الكُتاب مثل **آذار نفيسي، ابن الوراق، آيان حرسي علي، سلمان رشدي، فؤاد عجمي**، ووكلاء الدّعاية الصهاينة مثل **آلان ديرشويتز، ستانلي كورتز، دانييل بايبس، ديفيد هورويتز، ومارتين كارمر** خبير حقوق الإنسان، المجادل **مايكل إيغناتيف**، صحفيون أمثال **كريستوفر هيتشنز**، فكلّ هذه الأسماء

---

*- **قانون HR 3077**: هو تشريع التَّمويل الفدرالي لمراكز **"دراسات الشرق الأوسط"** الأمريكية ضمن برنامج الباب السادس من قانون التَّعليم العالي، تلقت برامج الدّراسات الإقليمية أو **"دراسات الشرق الوسط"** الدعم أوَّل مرة عام **1964** حينما تمَّ إنشاء لجنة استشارية تشرف على المواد التي تدرَّس في المؤسسات تحت الباب السادس وتعيين المدرسين في المؤسسات التي تقبل الأموال الفدرالية تعزيزا للمصالح الوطنية وتلبية احتياجات **الولايات الأمريكية المتحدة** القوميَّة. يُنظر: هشام القروي، **مراكز البحوث الأمريكية ودراسات الشرق الأوسط بعد 11 سبتمبر**، ص97-100.

1- يُنظر: حميد دباشي، **ما بعد الاستشراق**، مصدر سابق، ص273.

الذي ذكرها لنا **"حميد دباشي"** تضافرت جهودهم مع مراكز الأبحاث وأقسام الدّراسات الأمنية، قصد اختراع لغة عامة تكون بمثابة المرجع اللُّغوي لمن هم في مواقع السلطة، وكذا تحقيق رواج مشروعية المُثُل السياسية الخاصة بالرَّئيس **"جورج بوش"**، رئيس الوزراء **توني بلير**، **البابا بينيدكت السادس**، رئيس الوزراء الأسترالي الحالي **جون هوارد**، رئيس الوزراء الإيطالي السابق **سيلفيو بيرلسكوني** والرَّئيس الفرنسي **نيكولا ساركوزي**[1]. وغيرهم من المحافظين الجُدد الذين اتخذوا أبحاثهم الاستراتيجية والهيمنية حول **"الشرق الأوسط"** قُربانًا إلى مُمَوّلي مراكز دراساتهم قوميَّة الطابع على شاكلة بروباغاندا (دعايات) تتداولها أجهزة الإعلام العالمي حتى تُحْكِم التوليفة الإمبراطورية للمعرفة الشرق-أوسطية.

إنَّ الوجهَ الأصح إذن لاستيعاب أنماطِ المعرفة المتباينة المنتجة حول موضوعة **"الشرق الأوسط"** من طرف مراكز الفِكر الأمريكية وصياغة تصوُّرٍ تاريخي دقيق لها، يستدعي بعد إبانة **"حميد دباشي"** عن سبل ترميم **"دراسات الشرق الأوسط"** المكنة لنتوءاتها السبتمبرية؛ التسليم بما اقترحه هذا الأخير كآخر أشكال إنتاج تلك المعرفة، ألا وهو تَصوُّر حالة من **"التَّناضح المعرفي "** يكون فيها أقرب إلى أداة مفاهيمية تُخَوِّلُه كي يتجاوز فرضية إحصاء معرفة سطحية يَخْتَصُّ بها **"الشرق الأوسط"** وتُضمِر داخلها عُمْقًا يُضاعِفُ في مقامٍ ثانٍ من السيادة الغربيَّة، على اعتباره أنَّنا نشهدُ واقعًا ونمطًا من المعرفة انْجَلَت فيه كلّ أشكال التَّصوير/ التَّمثيل المتوارث عن العُرفِ الاستشراقي الإدورديّ **"وهذا هو منهجُ العملِ في إمبراطورية بلا هيمنة، ثمرةُ هذا التَّناضح المعرفي؛ إنتاج المعرفة المعنية في مراكز الفِكر وارتشاحِهَا إلى المجال العام، كما يراها هي أجناس مختلفة من معرفة مُنتجة مُعَدَّة للاستخدام مرة واحدة، لا تقوم على معرفة ثابتة أو مشروعة، وإنَّما أشبه بالسلع ذات الاستعمال الواحد وغير القابلة للاستبدال؛ معرفة مُنتَجَة على شاكلة الوجبات السريعة"**[2]. بمعنى أنَّ **"التَّناضح المعرفي"** وِفق هذا التَّوصيف الدَّباشي هو عملية تحلُّل معرفة **"الشرق الأوسط"** السطحية المُنتجة داخل مراكز الفِكر القوميّ بمعية نشاط المُحافظين الجُدد الأكاديمي؛ عبر منافذ الشبكة الإعلامية الجماهيرية.

1- يُنظر: حميد دباشي، **ما بعد الاستشراق**، مصدر سابق، ص279.

2- المصدر نفسه، ص269.

بالإبقاء على الصبغة الكيميائية التي اصطبغ بها **"حميد دباشي"** مصطلحه التتويجي لأطوار إنتاج المعرفة في عصر الإمبراطورية؛ لقينا تعريفًا آخر له يُعبّر بانسيابية مُتناغمة عن مضامين **"التَّناضح المعرفي"** الدَّلالية هو كالآتي: **"يشير التَّناضح (الارتشاح) هنا إلى تدفق المعلومة/ التضليل باتجاه الدَّاخل عبر غشاء نَفوذ من الإعلام الجماهيري، شبكة خلوية مُعقَّدة واسعة الانتشار أو تجاويف مُغلقة حيث تجري عملية التَّحويل نحو المجال العام ككل متحوّلة إلى صيغة أكثر تكثيفا من: التَّخريج، الموضعة والاستدخال بحسب بيرغر ولوكمان*"**[1]. وعليه يترسخ في فهمنا أنَّ **"حميد دباشي"** قد استوحى مضامين مصطلحه **"التَّناضح المعرفي"** من علم الكيمياء على سبيل استعارة نقدية، يُشبّه فيها عملية تحالُّ المعرفة المسطحة المنتجة داخل مراكز **"دراسات الشرق الأوسط"** في فضاء الإعلام العام بالمادة المتنافذ جزيئاتها تدريجيًا عن طريق غشاء خلوي - سيتوبلازمي- من مجال أقل تركيزا إلى مجال ذي تركيز أعلى، علاوة على أنَّ مجتزأه اللُّغوي لا يقف عند حدود معنى المشابهة الكيميائية الأوَّلية؛ بل تتعدى حاشيته الدَّلالة نحو مجاله السوسيولوجي، الشأن الذي يتطلَّب منا إضفاء الواقعية على حُكمنا التَّوصيفي طبقًا لنموذج البناء السوسيولوجي الثلاثي الخاص بـ**"بيتر برغر"** و **"توماس لوكمان"**، ليغدو بهذا **"التَّناضح المعرفي"** عملية تخريج المُحافظون الجُدد لنمط من معرفة شؤون الشرق الأوسط المُتخيَّل، ثمَّ إسقاطها على الواقع الفِعلي عبر دعايات وسائل الإعلام المشرعنة لسلطة تلك المعرفة المنتجة، حتى تتلاعب صورهم النَّمطية بالرأي العام الجماهيري وتضلّله.

---

*- هذه الصيغ الثلاثة هي عبارة عن نموذج البناء الاجتماعي للواقع الذي اقترحه السوسيولوجيون من قبيل **"بيتر برغر Peter Berger"** و **"توماس لوكمان Thomas Luckmann"** أواسط الستينات من القرن الماضي كثالوث التَّطوُّر المنطقي، حدَّده لنا **"حميد دباشي"** على هذا النحو: **"التَّخريج Externalization"** تبرير الحدث بالعوامل الخارجية، **"الموضعة Objectivation"** إسقاط التخريج على الواقع، أمَّا **"الاستدخال Internalization"** هو الاجتياف. يُنظر: حميد دباشي، **ما بعد الاستشراق**، مصدر سابق، ص280.

1- المصدر نفسه، ص281.

بيد أنَّ أوجه تفكيك اللَّبِنات الكولونيالية على مستوى النّظام المعرفي عديدة، فهي لا تقتصر على حديثنا عن **"التَّناضح المعرفي"**، ولا عن نقد تركة الاستشراق المُشاعة في المجال العام بفضل الإعلام، سواء منها التي حظيت بالعناية والتقييم الأكاديمي أم العكس؛ مُحَصِلَة ذلك أنَّ الكولونيالية تَقَلَّصَ مداها وعادت إلى حجمها الطبيعي مع انتهاء حقبة الصراعات الإمبراطورية المحددة للتخوم الإمبريالية أحادية القطب، الفاصلة بين الشرق والغرب، المركز والهامش، الأنا والآخر، **"ففي عملية العبور من الحداثة إلى ما بعد الحداثة، ومن الإمبريالية إلى الإمبراطورية ثمَّة تمايز أقل باطراد بين الدَّاخل والخارج، ثمَّة أيضا فارق في مفهوم السيادة التي تنبثق عنها الآخرية "**[1]. من إرادة معرفة المكان أو الحيّز الجغرافي، إنَّها أقرب ما تكون إلى وهم، وهم امتلاك السيادة؛ بينما هذا الوهم سرعان ما يتكشَّفُ زيفه عند لحظة إفصاح **"حميد دباشي"** الحاسمة عن مأزق إنتاج المعرفة الغربيَّة ما بعد الحداثي، وفقدانها لاتساقية طروحاتها الكونية ما إنْ ترتطِم بالنَّسق الما بعد استشراقي.

يُحَاجِجُ **حميد دباشي** في مقام معاينته للمعرفة المُنْتَجَة استشراقيا المتزامنة والمد الكولونيالي الذي بلغ ذروته خلال القرن الثامن والتاسع عشر من منطلق سوسيولوجي بحت*، يتمظهر قطعًا حين عقده نيَّة تجريد مصطلح الإمبراطورية من أبعاده العسكرية التي تستولي قِواها الكولونيالية على قيَّم الحيّز الآخر المكاني الثَّقافية، بفضل تداخل مدلولاتها اللّسانية مع مدلولات الإمبريالية

1- براهيم بوخالفة، **أطياف الاستشراق**، ص123-124.

*- نخص بالذكر هنا أنَّ **"حميد دباشي"** يستحضر تمييز أحد أبرز المؤثرين على تكوينه السوسيولوجي **"ماكس فيبر"** بين **"القُوَّة Power"** و**"السلطة Authority "** كونهما مفهومان زئبقيان؛ أي أنَّ مفهوم **"القُوَّة"** غير محدد تحديدًا دقيقًا في علم الاجتماع، كلّ سمات الإنسان المُتصوَّرة وكلّ التوليفات المُتصوَّرة يمكن أن تجعل إنسانًا ما قادرا على إنفاذ رغبته في موقف ما، بمعنى أنَّ القُوَّة عند **"ماكس فيبر"** تعني كلّ إمكانية في داخل علاقة اجتماعية لإنفاذ الرغبة الخاصة ضد رغبة الرافضين لها بفض النَّظر عما ترتكز عليه تلك الإمكانية، في حين أنَّ **"السلطة"** المرتبطة بالوجود الآني لشخص آخر يقوم بإصدار أمر بصورة ناجحة وليس بوجود هيئة إدارية أو تنظيم اجتماعي؛ هي إمكانية فرض الانصياع بصورة سريعة وتلقائية وآلية لدى مجموعة محددة من الأشخاص بناءً على عملية ضبط ممارسة. يُنظر: ماكس فيبر، **مفاهيم أساسية في علم الاجتماع**، ترجمة صلاح هلال، المركز القومي للتَّرجمة، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 2011، ص92.

مُمارساتيا؛ على خطى تمييز "**ماكس فيبر**" ذاته بين "**القُوَّة**" و"**السلطة**"، حيث جيء على حد تعبيره تواليا: "**ما يجب تحطيمه هو سطوة الجذور العسكرية في مفهوم الإمبراطورية والتي تمكن من إنتاج المعرفة بغض النَّظر عن الأسلوب، تحطيمها في مصطلحيتها اللُّغوية الإنكليزية الأمريكية، على امتداد المسافة التي تميّز بين المعاني المختلفة للسلطة، للتفريق بين "Potenza" و"Potere" في خطاب أغامبين، وبين "Puissance" و"Pouvoir" في خطاب فوكو، وبين "Macht" و"Vermogen" في خطاب هايدغر، إنَّ الجذر اللاتيني الذي يفصل بين "Potentia" و"Potestas"، أي بين السلطة مُترامية الأطراف لا شكل لها، وبين سلطة مركزية تحوز المصداقية والمشروعية قد تاه، وربما عمدا عن دلالة السلطة التي يزعمها جورج بوش الابن في إنكليزيته الأمريكية**"[1]. تماما كما وقع لمفهوم الإمبراطورية في القرن التاسع عشر عندما استبدلت جلدة نظامها السياسي والعسكري بجلد الكولونيالية طمعًا في الاستحواذ الكلّي على بقاع الأرض القصية غير المستثنى منه الطبيعة الإنسانية.

بما أنَّ فكرة "**التَّناضح المعرفي**" غنيمة إنتاج المعرفة ما بعد الاستشراقية فِكرة تحوُّلية كونها نابِعَةٌ من هشاشة مجتمعنا الراهن؛ فالأمر سيان بالنسبة إلى الذَّات المُوجدة لتلك المعرفة المتناضحة، إذ هي لست بمنأى عن موضوعها ولا عن مُجْمَل التَّحوُّلات التي تطرأ على النّظام المعرفي الجديد قصد تطهير المعرفة من وثنية الغطرسة الإمبريالية، ما يعني أنَّ اكتناه مُعضلة العلاقة بين الذَّات (الوجود) والموضوع (المعرفة) المكينة في نظريَّة المعرفة الغربيَّة، تُعاود الظهور لدى تحليلات "**حميد دباشي**" السوسيولوجية المُعاصرة المناهضة لسلطة المعرفة الاستشراقية، المُشع ظلامها من مشكاة الفِكر الحداثي الذي أرست أولى دعائمه العقلانية مقالة "**إيمانويل كانط**" الأنوارية -تمثيلًا فقط-؛ لكن دون أي فاعلية ذاتية تُذكر على صعيد الواقع، حيث يُساجل متيقنًا "**أنَّه بقدر ما أفضت به السلطة (المركزيَّة ذات المصداقية والمشروعية) Potestas, Potere, Pouvoir, Vermogen إلى تكوين ذات السيادة الأوروبيَّة العارفة، فالسلطة (في امبراطورية مُترامِية الأطراف وغير متجانسة) Potentia, Potenza, Puissance, Macht كانت قاصرة تماما وفقدت إلى الأبد مقدرتها على خلق استقلال ذاتي فاعل لذَّات السيادة العارفة (أوروبيَّة أو سواها)، بعبارة أخرى كان إيمانويل كانط آخر من صاغ تصوُّرًا ميتافيزيقيًا لذّات السيادة الأوروبيَّة**

1- حميد دباشي، **ما بعد الاستشراق**، مصدر سابق، ص270.

كراوية للتَّاريخ كلّي الحضـــور، كلّي القدرة والمحيط بكل شـــيء علما"[1]. ومنه يتراءى لناظرنا على ضـوء هذا الجدل الدَّباشـي الما بعدي، أنَّه يُفرغ ذات المعرفة السـيادية من محتوى جدواها الكانطي الفاعل عندما انتهى إلى تقدير اســتغراق تكوين الســلطة المركزية للذَّات الأوروبيَّة العارفة تزامنًا وصـعود إمبراطورية دون هيمنة، لعلةَّ التقدير الذي يُضـفي الصِـبغَة الشـرعية على عملية الانتقال السلس من لحظة معرفة سلطة الاستشراق الكلاسيكي إلى لحظة معرفة تناضح سلطة فِكر مراكز **"دراسات الشرق الأوسط"**.

إذًا محصـــلة ما ســـبق أنَّ فاعلية الذَّات الأوروبيَّة المتســـيّد أداؤها العقلاني على العالم التي عشـشـت في المفهوم التقليدي للاسـتشـراق الإدواردي، وأقرَّت بها النَّماذج والتَّحليلات الثَّقافية؛ قد ولى زمنها مذ لحظة تصـــدُّع المركزيَّة الأوروبيَّة وانهيار النّظام المعرفي أحادي القطب، أمَّا فيما يتعلَّق بموضـوع الإدراك فقد نجم عن تلك الأزمة تشـكُّل معرفة آنية مُفْرَغَة لا تخدم مصـالح الكولونيالية الكونية، ديمومتها رهينة الظروف الســياســـية، والاقتصـــادية، والاجتماعية أو حتى الثَّقافية التي أنتجتها، وبملفوظ دباشـيّ أمكننا التَّدليل على **"أنَّ المعرفة التي تنسـجم من دولة الاســتثناء هذه كحُكم إمبراطوري هي المعرفة المُقدَّمة بطريق الارتشـاح (التَّناضح)، معرفة اللاشيء، معرفة من دون فاعلية ذاتية في خدمة إمبراطورية بلا هيمنة"**[2]؛ بالبرهان الســوســيولوجي الذي يصــعب رد حُجَّة تفرقة **"حميد دباشي"** اللُّغوية بين متشابهات آية السلطة وظيفيًا، خاصة في عصر إمبراطورية دون هيمنة التي لا نلمح في فضـــائها الما بعد حداثي أي هيئة مؤســـســـاتية تضـــمن لأفرادها مقدرة تنظيماتها على إبقاء المعرفة الكانطية الكليَّة المشـرعن لسـيادة الذَّات الغربيَّة، كجوهر **"دراســات الشـرق الأوسـط"** بديل الاسـتشـراق الكلاسـيكي، مرد هذا إلى تيه نمط إنتاج المعرفة مطلقة السيادة حول غير الأوروبيين في فضاء لاأمكنة السلطة، إنَّها تترامى في كلّ الأماكن لكن ليس لها مكان.

1- حميد دباشي، **ما بعد الاستشراق**، مصدر سابق، ص270.

2- المصدر نفسه، ص271.

ثالثا: تحدّي الموقع المُتداعي... نحو إمكان استقلال ذاتي متوازن

ما فتئ **"حميد دباشي "** يستكمل عملية تشييد مفاهيم النَّظريَّة الكولونيالية وما بعد الكولونيالية لاعتبارات سوسيولوجية وكذا سياسية؛ حتى تمثَّلت أمامه أداة تركيب نظريَّة، تَصِلُ نماذج النَّشاط الفِكري الكلّياني بنظام العلاقات الاجتماعية داخل مواقع صيرورتها، غير أنَّ إرادة هاته الأداة قد استكسلت بفِعل أغراض الصيغة الاستفهامية التي طرحها مقال **"غياتري سبيفاك"** المائز **"هل يستطيع التَّابع أن يتكلَّم؟"**، ممَّا دفع مُقدّمة **"حميد دباشي"** النيتشوية المنوطة إلى **"جمع إدوارد سعيد وغياتري سبيفاك في حوارية أكثر دقة، مُعتمدًا على الموقع المشترك لكليهما كمنظّرين للمرحلة الما بعد كولونيالية، ومُعتمدًا لتكون هذه الحِوارية ممكنة على مُواجهة حاسمة مع "راناجيت غوها" ونقده للنَّظريَّة الهيغلية في التَّاريخ، هدفه هنا أن يلج بنفسه بين مرحلتين فاصلتين من استجواب الذَّات السيادية "الأوروبيَّة" عبروعي ذاتي نقدي له أن ينقل "المستعمَر" الذي يمتلك الأدوات اللُّغوية ومُقوّمات الخطاب المُضاد للرد على صاحب السيادة إلى طور الاستقلال الذَّاتي الفاعل"**[1]. فالمرمى الدَّباشي على إثر هذه البوليفونية هو المضي قُدُمًا نحو إمكان انتقالي متوازن، تكون فيه الذَّوات ما بعد الكولونيالية قادرة على مُجابهة تمثيلات الخطاب السيادي الكولونيالي، لكن ليس قبل أن يشق **"حميد دباشي"** طريقًا جديدًا يتردد على طوله صدى صوت التَّابع المقموع، حتى ممن جاهدوا جيلا بعد جيل في سبيل كتابة تاريخه من الأسفل.

1- استطراد نقد السيادة الكولونيالية*

1- يُنظر: حميد دباشي، **ما بعد الاستشراق**، مصدر سابق، ص19.

*- **السيادة Sovereignty:** ترجع أصول مفهوم السيادة إلى سلام وستفاليا عام **1648** حين امتنعت الحكومات عن دعم من يدين بدينها في النّزاعات التي يخوضها هؤلاء ضد دولهم، فهي ترجع إلى حقبة كان فيها فرد واحد - السيّد أو الملك- يحكم الدَّولة، وما تزال بقايا هذا المعنى الأصلي للكلمة قائمة في استخداماتها الحديثة مع وجود نزعة لمعاملة الدُّول ذات السيادة كما لو أنَّها أفراد، في السنوات الأخيرة خضع هذا المفهوم إلى جدل حام اختبر فيه المفكّرون درجة تغيُّر السيادة في حقبة عولمة النَّشاطات الاقتصادية، فـ**"روبرت جاكسون"** يميّز بين السيادة السلبية والسيادة الإيجابية ويقول أنَّ الكثير من دول العالم الثالث أنجزت الأولى عبر إزالة الاستعمار ولكنها لم تحصل على الثَّانية، لهذا عكف **"حميد دباشي"** على إمتاع الذَّوات ما بعد الكولونيالية بامتيازات السيادة المطلقة عن طريق استجواب الذَّات السيادية الأوروبيَّة كما سنرى. يُنظر: مارتن غريفيثس، تري أوكالاهان، **المفاهيم**

لقد استفزت العناية الإلهية لمقال **"غياتري سبيفاك" "هل يستطيع التَّابع أن يتكلَّم؟"** عاقلة **"حميد دباشي"** النَّقدية، كون جواب الصيغة الاستفهامية المطروحة على شاكلة عنوان تتأرجح بين حدود ثالوث العنوان الأصلي للمقال "**Power, Desire, Interest/ السلطة، الرغبة، المصلحة"**، فهو لم يجد مصوغًا منطقيًا لاستبدالها المُضلّل استعاريًا ذا سوى شكلنة حُدود موقع نقدها السيادي المُتداعي في فصله الثالث **"أنا لست تابعيا I Am Not a Subalternist"** الذي **"ينشد من خلاله ومن باب تقديره لبحث "غياتري سبيفاك" إمعان النَّظر فيما تسميه بخجل في جملها الافتتاحية "موقعي المُتداعي Precariousness Position "، ليمنحه وجهة أكثر أملا ورصانة مما يسمح به أو يتسع له تحفظها الهزلي لأنَّه يعتقد باستبطان عبارة "غياتري سبيفاك" "الموقع المتداعي" نزعة ثورية مقيمة"**[1]. ضلَّت سبيلها الانتقادي عندما تحدَّت القُوَّة السيادية باستنطاق التَّابع دونما استراتيجيات خطابية تسمع صوته وتؤكّد حضوره الفاعل داخل الحيوات السياسية؛ الضلالة السبيفاكية التي يهديها **"حميد دباشي"** عن طريق استضافة دائرة نقاشاته لكل من ترخيص **"غياتري سبيفاك"** الكلامي أوَّلا ثمَّ **"إدوارد سعيد"** تاليًا.

أ- مزالق زحزحة "التَّابع" الخطابية

يتبدَّد ولاء المسيرة السبيفاكية النّسوي المثبت عند حدود مأسستها مفهوم مجازية المرأة في فاعلية خطاب التعبئة الثَّورية؛ حالما عزمت كسر أغلال كليشيهات الكتابة الغربيَّة خصوصا يافطة **"امرأة العالم الثالث"**، فكان تطواف مقالها **"هل يستطيع التَّابع أن يتكلَّم؟"** الختامي على حد رماد محرقة **"الساتي"** مُتيمنًا بالأنموذج المعرفي المؤسساتي الأبيض، وتحديدًا أنموذج الرّواية التَّاريخية الفوكالدية الواصفة للمعرفة، إذ جاء على لسانها **"أنَّ وصفه -ميشيل فوكو- النَّظري للمعرفة وثيق الصلة هنا، إنَّ المعرفي هو الجهاز الذي يستطيع أن يجعل الفصل ممكننًا، لا فصلا بين الصواب والخطأ وإنَّما الفصل بين ما لا يمكن وصفه بالعلمي؛ الشعيرة على عكس الجريمة فالأولى مثبتة بالخرافة أمَّا الأخرى فهي مثبتة بواسطة العلوم القانونية"**[2]. الهندوسية طبعا، أي

الأساسية في العلاقات الدُّولية، ترجمة عبد العزيز بن عثمان بن صقر، مركز الخليج للأبحاث، دبي، الإمارات العربية المتحدة، الطبعة الأولى، 2008، ص263-265.

1- يُنظر: حميد دباشي، **ما بعد الاستشراق**، مصدر سابق، ص169.

2- غاياتري سبيفاك، **هل يستطيع التَّابع أن يتكلَّم؟**، ترجمة خالد حافظي، صفحة سبعة للنَّشر والتَّوزيع، الجبيل، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، 2020، ص88.

أنَّ هذه التفرقة السبيفاكية الممتدة أواصر أنموذجها الانتقادي إلى الرّواية الفوكالدية التَّوصيفية للجهاز المعرفي؛ مبدئيًا هي تفرقة عملية بين مُمارسة الطقس الهندوسي الأنثوي القُرباني، وبين تجريم الكولونيالية البريطانية لتلك الشعيرة.

غير أنَّ **"حميد دباشي"** لم يستحسن هذه التفرقة السبيفاكية فوكالدية المنحى، وأعاب عليها وقوعها في شرك تثبيت وضع التَّقسيمات الكولونيالية الواهية القائم "شرق/ أسود/ أنثى، غرب/ أبيض/ رجل"، ذلك أنَّ **"ما خُفيَّ على سبيفاك في رؤيتها عبر ذلك النَّفق الثنائي بين المستعمَرة والإمبراطورية هو حقيقة أنَّ السلطة الإمبراطورية البريطانية بتجريمها للساتي قد شعرنته Retualize (جعلت منه طقسا)، إذ لم يكن الساتي طقسًا قبل أن يُحوّله البريطانيون إلى جريمة، حينما تمَّ تجريمه على يد الضباط المستعمِرين البريطانيين فقد الساتي أيَّة دلالات تخصه سابقة على الكولونيالية، وتحوَّل مباشرة إلى طقس"**[1]. هندوسي الطابع، معنى هذا أنَّ فِدى المرأة روحها لزوجها عقب وفاته على محرقة جثته ذاتها، بحسب تدارك **"حميد دباشي"** التَّاريخي لتفصيل تقنيني يخص شعيرة **"الساتي"** الهندوسية؛ اكتسب مدلوله الطقوسي النهائي خلال لحظة إلقاء الكولونياليين البريطانيين خطاب تجريمهم له**"Suttee"**، وليس عندما نطقت الأرملة الهندية بدالول إفصاحها **"Sati"** عن القهر الاجتماعي المُمارس عليها.

على غِرار خلط **"غياتري سبيفاك"** المنهجي بين لغة **"الساتي"** الانتحارية وخطاب الكولونيالية البريطانية المشعرن له **"Suttee"** الذي فرزه **"حميد دباشي"**؛ أمكنه **"القول إنَّ الخطأ في قراءة هذا الجدل البيّن يجد سنده المعرفي في شكل تأويلات مغلوطة، ونتيجة للرحلة المضنية نحو الوجهة الصائبة عبر مسار خاطئ توزَّطت سبيفاك في الفخ وحشرت في زاوية دفعتها للدخول في منازلة تأويلية مع "قانون المانو The Law Of Manu" وهو أمر لا تملك مؤهلات شرعية تُخوّلها من الخوض فيه، عدا عن كونها غير مهيئة لذلك نظريًا"**[2]. حيث يتبادر إلى فهمنا تبعًا لإبانة المقولة الدَّباشية مُنتشلة الذَّات من قمع موضوع المعرفة المجادلة عليه النسخة النّسوية السبيفاكية المؤنثة لصيغة عنوان مقالها الاستفهامية على نحو **"هل تستطيع المرأة التَّابعة أن تتكلَّم؟"**؛ أنَّ **"حميد دباشي"** يُؤكّد إساءة ترشيح **"غياتري سبيفاك"** لتولي **"الساتي"** مُهمَّة استعادة تواريخ النِسوة المُلوَّنات المُغيَّبة، ليس فقط عبر إغفالها لمآل إمحاء خطاب تجريم الكولونيالي دلالات

1- حميد دباشي، **ما بعد الاستشراق**، مصدر سابق، ص175.

2- المصدر نفسه، ص175-176.

الطقس القُرباني الهندوسية؛ بل ظهور ترشيحها كخيار تقليدي رومانتيكي يقحمها لا محالة فيما لا حول ولا قُوَّة نظريَّة لها* أمام قِوى بنية الميثولوجيا الهندوسية البطريركية/ الأبوية (قانون المانو)، من قبل حتى هيمنة النّظام الكولونيالي البريطاني على أجندة المرأة التَّأريخية.

في سياق الاستطراد الدَّباشي التَّأويلي عينه لخيار **"الساتي"**، يعكس لنا **"حميد دباشي"** لا وعي رغبة **"غياتري سبيفاك"** الكامن في زحزحة نُظم **"دراسات التَّابع"** الدَّلالية على منوال التَّقليد الفلسفي الغربيّ ذاته الذي امتثلت لسلطانه التفكيكي خلال مُحاكمتها لأعمال جماعة **"دراسات التَّابع"**، بمعنى أنَّه يرى في منزلة التَّأويل السبيفاكية الغائرة، موقعًا كومبرادوريًا بامتياز **"تعيد فيه قراءة النَّص المُقدَّس لثقافة أسلافها الموجز السنسكريتي الموزون للقوانين المأثورة والطُقوس المُقدَّسة كي تصوّب قراءة كولونيالية عن الانتحار Atmaghata والتضحية بالذَّات Atmadana...نجحت سبيفاك رغم ذلك في سياق التَّأويلات الخاطئة في إضافة تحليل طبقي دقيق للساتي، مستعينة باكتشاف هام لـ" بي. في. كين P. V.Kane" يقول بأنَّ تضحية الأرملة تخضع أيضا لظرف اقتصادي تنبئ عنه حقيقة أنَّ الأرملة كان في وسعها ببساطة أن ترث ملكية زوجها المتوفي، بيد أنَّ التشعب في ثنائية "التراث والحداثة" يستمر حاضرا بقُوَّة لدى سبيفاك (أمر غريب بالطبع بالنسبة لمنظّرة ما بعد كولونيالية وصلت إلى ما بعد البنيوية عبر نسوية جوهرية!)**[1]. فإذا كانت **"غياتري سبيفاك"** كما تقدم نفسها بهيئة نسوية ماركسية تفكيكية، سبق وأن انتهت مغامرة معارضتها ما بعد البنيوية إلى توصيف محاولات زحزحة **"دراسات التَّابع"** الخطابية على أنَّها سلسلة من الإخفاقات التعبوية الناجمة عن استجلاء الجماعة أنماط إنتاج

---

*- يعود حُكم **"حميد دباشي"** على **"غياتري سبيفاك"** بعدم الكفاءة التفقهية في علم المُلوَّنين إلى إقرارها في غياب تكوين أكاديمي مُتقدّم، رجعت إلى المادة الهندية إذ أن واقعة مولدها والتَّعليم زوداها بتصوُّر عن استبيان تاريخي يكون دعامة من بعض اللُّغات، ذات الصلة تصلح كأدوات مفيدة لإنسان بارع قادر على العمل بما تيسر له من الوسائل، خاصة إذا تسلَّح بالتشكيك الماركسي للتجربة الواقعية كفيصل نهائي وكنقد لتكوينات الأنظمة التَّعليمية، فهي بعدم براعتها هاته سمحت لـ**"حميد دباشي"** أن يصف صوت عملها باللاتاريخي النَّاطق بلغة غريبة عنه في فِقهها النَّحوي وبنيتها اللُّغوية ومنطقها البلاغي، مع هذا التباعد تأتي نسويتها خالية الوفاض من ترسانة التشكيك الماركسي. يُنظر: غاياتري سبيفاك، **هل يستطيع التَّابع أن يتكلَّم؟**، ص42-43. وحميد دباشي، **ما بعد الاستشراق**، مصدر سابق، ص178-179.

1- يُنظر: حميد دباشي، **ما بعد الاستشراق**، مصدر سابق، ص176.

السلطة الكولونيالية حين سيطرة نظام الحُكم البريطاني الرأسمالي على نظام الهند الإقطاعي؛ الأمر سيان بالنسبة إلى عملية جرد **"حميد دباشي"** سلسلة إخفاقات خيارها **"الساتي"**، لكن ليس لبرهنته على صحة زعمها القائل بإمكانية نجاح السِجالات التَّأريخية ما قبل الرأسمالية رغمًا عن أزمة **"دراسات التَّابع"** المعرفية، إنَّما للتدليل على فشل استراتيجيتها النّسوية المفعلة لدور وعي المرأة المُغيَّب في عملية التعبئة الثَّورية، وذلك عبر تقريبه وعي **"غياتري سبيفاك"** القرائي السلبي من مُهمَّة المُثقَّف الكومبرادوري، كون زحزحتها الخطابية لمجازات الأنوثة المحليَّة المتوارية خلف طقوس الدرماسسترا - الموجز السنسكريتي الموزون لقوانين الطقوس المُقدَّسة- الهندوسية*، قد خدمت المعرفة الإمبراطورية المكرّسة لثنائية (الإخضاع/ الخضوع) من خلال تشجيعها على إعادة إنتاج تواريخ **"الساتي"** حداثويًا، وهذا هو تحديدًا ما حزَّ في نفس **"حميد دباشي"**.

ب- <u>التباس الجوهرانية الاستراتيجية</u>

قد يُخال للقارئ من وهلة غاية استطراد **"حميد دباشي"** الأولى **"الساتي"**، أنَّ نمطه يتواشج مع أنماط الشبكة التنسُّبية بطريركية الإنتاج، أو ربما حتى التوهُّم باستحلائه التَّقديمات القُربانية الفدائية كعربون إخلاص الأرامل لروح أزواجهن يُمليه عليهن الاقتصاد الإيكولوجي، على اعتبار دحضه أطروحة الزحزحة الخطابية النّسوية ألا وهي شعيرة **"الساتي"** التي ضمنت بفضل مجازاتها اللُّغوية **"غياتري سبيفاك"**، تأشيرة اختلافها عن تكرار أجندة جماعة **"دراسات التَّابع"** التَّأريخية؛ إلَّا أنَّ هذا الوهم يتبيَّن زيغه حالما يُعدّد **"حميد دباشي"** عن طيب نيَّة سوءات الاستراتيجيات التفكيكية التي طبَّقت حذافيرها **"غياتري سبيفاك"** عندما رنت تحديد موقع الذَّات الهندية

---

* - إنَّ تطرُّق **"غياتري سبيفاك"** هاوي الانتقاد الفرويدي إلى كُتب **"الدرماسسترا Dharmasastra"** وكُتب **"الفيدا الهندوسية الأربعة Rg-Veda"** هو ما جعل **"حميد دباشي"** يمنحها شرف "الرّاوية المحليَّة" النُكوصية؛ لقد كان حصرا على لحظتين هما الخطاب حول حالات الانتحار المسموح بها وطبيعة طقوس الموتى، حيث يبدو لها من الخطابين أنَّ التضحية بالنَّفس عند الأرامل هي مُمارسة شاذة عن القاعدة، فالمذهب الكتابي العام هو أنَّ الانتحار أمر مستهجن، ومع ذلك يتمُّ توفير مساحة لأشكال معينة من الانتحار وبوصفها أداءً شكليا **Tatvajnana**، هنا يستوعب الموضوع العارف أنَّه مفتقر للجوهر، في زمن معين وقع تأول **Tat Tva** كـ **"إنَّه أنت"** وبالتالي فإنَّ هذه النَّفس المستنيرة تعرف حقا **"إنية"** ماهيتها، ومن اللافت للنظر أنَّ التضحية الذَّاتية للآلهة تقرُّها الإيكولوجيا وهي مُفيدة لعمل اقتصاد الطبيعة بدلا من المعرفة الذَّاتية، وعليه فإنَّ الانتحار **Atmaghata** والتضحية **Atmadana** متميزّان قليلا كجزاء باطني **"المعرفة الذَّاتية"** وبراني **"الإيكولوجيا"**. يُنظر: غاياتري سبيفاك، **هل يستطيع التَّابع أن يتكلَّم؟**، ص 90-91.

التَّابعة وكذا أدوارها الفاعلة سياسيًا داخل حقول القُوَّة المزدوجة (النّظام البطريركي/ النّظام الكولونيالي)، متبنية هذه المرة فرضية **"الجوهرانية الاستراتيجية"** التي **"تتجاوز بها عن تأملاتها النَّظريَّة محدوديتها التَّمثيلية، وتطرح مواقع نوعية يمكن الاعتماد فيها على الجوهرانية بشكل فعال سياسيًا كاستراتيجية ضد ذاتها "الاستعمال الاستراتيجي للجوهرانية الوضعية"، وصرحت أنَّها قابلة للتطبيق على خيروجه في "المصلحة السياسية المرئية بدقة"**[1]. كونها تفطنت إلى عدم جدوى مُطاردة شبح ما بعد بنيوية التَّابع المُغرَّبة ذاته كامبردجوازيا.

إنَّ إقرار **"حميد دباشي"** بمسلك **"غياتري سبيفاك"** التَّصحيحي لمسار استراتيجية زحزحتها الخطابية المعطوب، لا يعني البتة مشاطرته تصوُّرها البيني المانح للتَّابع/ التَّابعة امتياز إبراز دواليل اختلافه/ ها داخل لعبة التَّمثيل السياسي، مرد ذلك أنَّه **"ثمَّة خصلة من الغطرسة السيادية التي تتماهى مع الذَّات العارفة ترصدها جوهرانية سبيفاك...التَّابع ليس كتلة فردية صماء، إنَّه عالم لا متجانس متباين الخواص، كينونة اجتماعية لها طبقة ولها ثقافة أيضًا، وهكذا لا يمكن تمثيل التَّابع من دون أن ينتهك، وهذا التَّمثيل يُمارس عُنفًا معرفيًا ضد حقيقة تباينهم وقابليتهم للتَّمثيل، تؤكد سبيفاك على وجود مشكلة محورية في تمثيل التَّابع عبر ذلك التَّمركز الكلامي Logocentric لأنَّه يُعزز صلابة القُوَّة في بنية الموضوع الكولونيالي، وبالقدر الذي تدعم فيه مشروع "دراسات التَّابع" ترى أنَّه باعتقاد منحهم صوتا للتَّابع قد وسعوا رُقعة الفضاء الثَّقافي الخاص بموضوع السيادة الأوروبيّ دونما نقد كافٍ على مستوى العالم"**[2]. وعلى منوال هذا الارتداد يغدو من المشروعية المعرفية والمنهجية عدم ترحيب **"حميد دباشي"** باستراتيجية **"الجوهرانية"** كمُعطى ثقافي مشترك، كونه قد تنبَّه إلى أُحفور صاحبة السيادة الكولونيالية الذي صانته استراتيجيات **"غياتري سبيفاك"**، مُتوهّمة تفكيك أساليب إنتاج المعرفة المرتبطة بـ**"التَّابع"** سيما ما تعلَّق منها بملامح الأخير الأصلانية التي يُبشّر **"حميد دباشي"** ، بانتهاك دواليل اختلافها لمجرد التَّفكير في تمثيلهم السياسي جماعيا، إذا امتلكوا سلفًا قابلية التَّمثيل، إذ من غير معقول التعدُّد التفكيكي تسليم ناقدة ما بعد كولونيالية ديريداوية بمقولة هُوويَّة جوهرية، ومن ناحية نبذ **"غياتري سبيفاك"** لنموذج تمثيل وعي **"التَّابع"** الصوتي؛ فإنَّه بقدر ما تتحدَّى قُوَّة شائعتها روح

1- يُنظر: حميد دباشي، **ما بعد الاستشراق**، مصدر سابق، ص215.

2- يُنظر: المصدر نفسه، ص 212.

قانون المركزيَّة الشـفاهية، بقدر ما تحوَّل معها وعي **"التَّابع"** إلى وعي سـالب نتيجة إعادة توزيع موازين قِوى السـلطة الكامبردجوازية داخل الحيوات السـياسـية بدلًا من انتظام اختلافات ذات **"التَّابع"**.

ت- انتحار العُنف الإبستيمي*

انطلاقًا من اسـتطرادات **"حميد دباشـي"** للنَّقد السـيادي السـبيفاكي المثبطة، حاول كي لا يُجرّد مقالتها الحَبِيَّة **"هل يسـتطيع التَّابع أن يتكلَّم؟"** من جدواها الما بعد كولونيالي؛ أن يهدئ من روع خطر الاقتراح الخطابي الذي يُحدّق بمشـروع تفكيكها التَّأريخي الأكبر، عن طريق نفث نفس تجديدي لجدليتها الكلاسـيكية، ألا وهو شـهادة حق حول صـدع زحزحة **"السـاتي"** الخطابية التي أدلاها جازما أنَّه **"بالتأكيد لم تكن قُوَّة جدل سـبيفاك هي ما أسـعف البحث وأنقذه، بل هي الصـرخة المُزلزلة في مثالها الذي اتكأت عليه: انتحار"بوفانيسـواري بادوري Bhuvaneswari**

*- بينما تُطارد اسـتراتيجيات **"غياتري سـبيفاك"** ما بعد الكولونيالية كلَّ مرة أشـباح ما بعد البنيوية (تحديد **"ميشـيل فوكو"** لموقع **"العُنف الإبستيمي Epistemic Violence "** بوصفه إصلاحًا شـاملًا لنظريَّة المعرفة، راح **"حميد دباشـي"** من جهته يُؤصّـل موضـوعة العُنف في قلب حركات مُجابهة الكولونيالية التي صـرخ بها **"فرانز فانون"**، من خلال إرجاع تحدّي العُنف كحالة تتكامل مع العملية الاجتماعية لرأس المال إلى تأملات **"جورج سوريل George Sorel"** في العُنف **1908** قبل **"مُعذَّبو الأرض"**. يُنظر: حميد دباشي، **ما بعد الاستشراق**، مصدر سـابق، ص220-221. حيث اجترحت **"غياتري سـبيفاك"** مفهوم **"العُنف الإبسـتيمي"** مُتوسـلة الاهتمام بتجاوز **"ميشـيل فوكو وجيل دولوز"** لإمبريالية تدوين المعرفة والتَّقسـيمات العُمالية في نطاقها الأوسـع، ثمَّ إضـفاء الشـرعية المطلقة لجدليتها العقيمة حول تضحية **"السـاتي"** عبر تفكيك بنية تدوين القانون الهندوسي السـردية التي وجدتها واصـفة لأربع طرق تسـوية النزاع، وهو بالنسـبة لها يعني احتمال وجود نظام معرفة يُسـميه **"جاك ديريدا" "علم الكتابة Gramatology"** يسـتحيل فيه التَّعبير عن العلاقة بين الكتابة بالمعنى العام والكتابة بالمعنى الضـيّق (العلامات على السـطح)، إنَّ مُهمَّة الكتابة التفكيكية هي توفير تدوين على هذه العلاقة المتغيّرة ليكون نقد الإمبريالية هو التفكيك على هذه الشـاكلة. يُنظر: غاياتري سـبيفاك، **هل يسـتطيع التَّابع أن يتكلَّم؟**، ص41-63.

Bhaduri"*[1]. بعدما ذاقت باستراتيجياتها كلّ سُبل تمثيل صياغات تكوين الذَّات التَّابعة داخل أبنية السلطة المزدوجة (البطريركية والإمبريالية)، هكذا **"لم يكن أمامها خيار لترميم التَّمثيل الذَّاتي الفاعل سوى الاستعانة بفعل عُنفي متسامٍ وإشكالي، العُنف الانتحاري في حالة بادوري كان تحدّيًا للقِيادة الثَّورية التي طلبت منها اغتيال مُعارض سياسي بينما تجري حوادث العُنف الانتحاري الفلسطيني والفيتنامي في سياق عُنف استنزافي، ولا يختلف الأمر في الحالتين عن تعويض عُنفي مشوب بالعاطفة لغياب التَّمثيل الذَّاتي الفاعل"**[2]. لأنَّ الذَّات التَّابعة المُقْدِمَة على فِعلة الانتحار هنا بشكل عجزها السياسي أو بآخر، جرى على خنوعها منطق الاستبدال الديالكتيكي بين الرغبة والقدرة، حتى انتهت إلى نفي تمثيلها عبر لغة العُنف الكولونيالي ذاته الذي خاطبت به السلطات الكولونيالية مستعمَراتها سواء الحالية منها أو السابقة.

نافلة ما سبق اقتضاب عرضه من استطرادات **"حميد دباشي"** لموضوع السيادة الكولونيالية، يتبدَّى لنا وإن كانت **"غياتري سبيفاك"** مُساهمًا فعالًا في نقده؛ أنَّه لا يرى استراتيجياتها إلَّا كونها مُغامرة تأويلية - أو نظريَّة حول صمت **"التَّابع"**-، أودى شططها النُّكوصي بمشروع استعادة صوت **"التَّابع"** الأنثوي ضمن التَّقسيمات الكولونيالية إلى تطويق الذَّوات المحليَّة سياسيًا، طالما ما تزال تثبّت الصمت على صوتهم، عن طريق تمثيل وعيهم بالإنابة وبلغة الكولونيالي الأبيض، الأمر الذي يؤدي معها بالضرورة لاستحالة ليس تكليم **"التَّابع/ ة"**، إنَّما التكلُّم بلغة تابعية تمردية لاانتحارية ضد كلّ الإيديولوجيات السائدة.

---

*- هي فتاة براهماكارينية يافعة تبلغ من العمر ستة عشر أو سبعة عشر عاما، شنقت نفسها في شقة والدها المتواضعة الواقعة شمال **"كالكوتا"** سنة **1926**، شكَّل انتحارها لُغزًا حيث كانت **"بوفانيسواري بادوري"** حائضًا في ذلك الوقت ما يعني أنَّ القضية موصدة أمام إمكانية رجمها بحمل غير شرعي، ليعلم فيما بعد عقد من الزمن أنَّها كانت عضوا في إحدى المجموعات المشاركة في الكفاح المسلَّح بغية الاستقلال الهندي، أوكل إليها مُهمَّة اغتيال سياسي، ولما جزعت عن ذلك شنقت نفسها مُثمّنة الثقة الممنوحة إليها، لتكون بانتحارها حسب القراءة السبيفاكية إعادة كتابة النَّص الاجتماعي لانتحار **"الساتي"** تدخليا، لقد عمَّمت الدَّافع المعتمد لانتحار الإناث عبر تحمل مشقة الانزياح الكبيرة في التدوين الفيزيولوجي لجسدها وسجنه في عاطفة مشروعة من قبل ذكر واحد. يُنظر: غاياتري سبيفاك، **هل يستطيع التَّابع أن يتكلَّم؟**، ص 112-113.

1- حميد دباشي، **ما بعد الاستشراق**، مصدر سابق، ص 180.

2- المصدر نفسه، ص 219.

2- استعادة الأنسنيَّة المُتبقية Residual Humanism

إذا كنا قد أولينا شطر اهتمامنا الأوَّل قُبالة رصد استطراد **"حميد دباشي"** لنقد موضوع السيادة الكولونيالية المطروح لدى **"دراسات التَّابع"**؛ فإنَّنا سنواجه استراتيجية قرائية ثانية يُعادل وقعها تشريح تجاويف البطانة الأوروبيَّة في كلّ مرة يتعيَّن على **"حميد دباشي"**، تجديد مضامين مُقدّمته النيتشوية الفاعلة سوسيولوجيا، ألا وهي **"الأنسنيَّة "** الإدواردية التي بدور جُرأتها صعَّدت نوتات الصمت التَّمثيلي مثلها مثل جوهرانية **"التَّابع"** السبيفاكي، إذ **"الوعي المنشطر ذاته (بين شد وجذب الشرق والغرب ما كان له، ناهيك أن يسمح له أن يلتئم مطلقا) بارز بوضوح في أنسنيَّة سعيد العالمية الذي لم يزل ملتزما بمحور الـ "نحن" والـ "هم" مِمَّا يوجب عليه بطبيعة الحال استيعاب العلاقة العوجاء للقُوَّة بين الذَّات الأوروبيَّة ومسألة الآخر المجهول بالنسبة لأوروبا"**[1]. والمعلومة لدينا بفضل الوعي الدَّباشي هذا الذي إن دل على شيء إنَّما يدلُّ عن أنَّ تصوُّر **"إدوارد سعيد"** عالمي الأنسنة، مُماثلة استقامة عوده على تثبيت غيرية التَّقسيمات الثنائية الهيررتيكية (الأنا/ الآخر، الشرق/ الغرب، المستعمِر/ المستعمَر، النحن/ الهُم)، لنقد **"غياتري سبيفاك"** موضوع السيادة (السلطة، الرغبة، المصلحة/ الفقر، السواد، الأنوثة)، الشأن الذي يُقحمهما على الدوام في قلب صيرورة تشكيل الذَّوات الكولونيالية وتمثيلها إنابيا.

لا يُغرنَنَا احتفاء **"حميد دباشي"** الظاهري بطلائعية **"إدوارد سعيد"** أو ريادته الاستشراقية - الكاشفة عن أشكال تواطؤ التَّمثيل الخطابي مع السلطة الكولونيالية- التي فَلَّقت سنة **1978** الخطاب الكولونيالي ومعارضة أشد خصومه **"برنارد لويس"**، إذ سرعان ما ينقلب عليه مُتحالفًا مع أرجح مُنتقدي الاستشراق الإدواردي **"جيمس كليفورد James Clifford "**-بتحفظ لأنَّ **"حميد دباشي"** لا يُساير هذا الأخير في مُطالبته لـ**"إدوارد سعيد"** بتحديد ماهية موضوع بحثه **"الشرق"** الجغرافية، آخذًا بعين الحُسبان جدليته (السلطة/ المعرفة) المباعدة بينه وبين الخدمات السياحية- الذي **"أشار في مراجعته للكتاب عام 1980 إلى الإشكال المحوري في نقد سعيد للاستشراق ويعني هنا نكوصه نحو تنميط السياقات التي يحمل عليها، ولكونه وقع في فخ رؤية**

1- حميد دباشي، **ما بعد الاستشراق**، مصدر سابق، ص 183-184.

مُتضـــاربة حين أجْمَل الخِصـــال الأنســـنيَّة الأوروبيَّة معًا"[1]. حيث ندرك بناءً على هذا المقطع أنَّه يستمد مشروعية استحضاره التَّصحيحية لدى **"حميد دباشي"** كون مُراجعة **"جيمس كليفورد"** النَّظريَّة هاته، تتواشج مع إرادته ذاتية التَّمثيل المُستكسلة قُوَّتها داخل شرك إصرار أنسنة الذَّات الغربيَّة السيادية مدار اهتمامنا البحثي، وليس لأغراض تحاملية.

بطبيعة الحال كان **"إدوارد ســعيد"** على دراية بمجمل الانتقادات التي وُجّهت إلى عمله الرائد **"الاســتشــراق"**، ســواء تلك الانفعالية **(برنارد لويس)** أو الموضــوعية الفَعَّالة **(جيمس كليفورد)**، لهذا أهدر بقية صفحات مؤلفاته التَّعقيبية للدفاع عن أطروحة استشراقه الإنسانوية التي اتهمت بالتناقض النَّظري، نظرًا لعدم تجاوز على ســبيل المثال **"جيمس كليفورد"** عن **"إدوارد ســعيد"** تفصــيل إردافه المُمارســات النَّقدية الأمريكية بأدوات منهجية تمتح من معين النَّظريَّة الأدبيَّة الفرنسية **"French Theory"**، في بداية مساره الترميمي لتشــوُّه النّظام الأكاديمي الأمريكي النَّصي ســبعينيات القرن الماضــي، وهو ما لم يتنكَّر له قط **"إدوارد ســعيد"** حين اســتهلاله الحديث عن **"النَّقد الأنسني"** آخذًا في البدء عيّنة مراجعاتية صائبة نوعًا ما، حيث يقول **"كان كليفورد على حق في غيروجه، لأنَّ وفود النَّظريَّة الفرنسية إلى فروع الإنسانيات في الجامعات الأمريكية والإنجليزية خلال الســتينات والســبعينات أدى إلى إســداء هزيمة قاســية، إن لم نقل ضــربة قاضــية للتراث الأنســني على يد قِوى البنيوية وما بعد البنيوية، وقد بشَّــرت هذه وتلك بموت الإنســان بما هو مؤلف مؤكدة، غلبة الأنظمة المُعادية للأنســنيَّة كما تعبرعنها أعمال "ليفي شــتراوس، ميشــيل فوكوورولان بارت، وإن شــئنا اســتخدام المصــطلح التقني الذي بناه عصــر الأنوارعلى فِكرة "الكوجيتو" عند ديكارت، جاعلا منها مركز المعرفة البشــرية ومانحا إياها بالتالي القدرة على اســتبطان الفِكرفي ذاتها"**[2] ولذَّاتها، هكذا إذن تتســيَّد الذَّات الديكارتية الترســندنتالية على العالم بفضل مُمارساتها الارتيابية المتسلّلة إلى مُدرجات الجامعات الأمريكية.

1- يُنظر: حميد دباشي، **ما بعد الاستشراق**، مصدر سابق، ص 209.

2- إدوارد ســعيد، **الأنســنيَّة والنَّقد الديموقراطي**، ترجمة فوَّاز طرابلســي، دار الآداب للنَّشــر والتَّوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2005، ص 25-26.

بيد أنَّ **"إدوارد سعيد"** ما يلبث يُصادق على اكتشاف **"جيمس كليفورد"** لتناقضات جوهرانية تفكيكيه لموضوع السيادة الغربيَّة، حتى كرَّ انتقادات زميله خاسئة، ذلك أنَّه مثلما جَهَر بعقيدته النَّظريَّة الفرانكفونية بادئ الأمر، لم يُخف عُدوله عن الامتثال لأعراف تلك النَّظريَّة التَّخصصية المُخالفة لتوجُّهه الإنسانوي، إذ قلَّب دلالات **"الأنسنيَّة"** أوجه التَّشكيل المُمكنة حتى اكسبها مدلولا مُنزهًا عن أيَّة صلات فوكالدية تأبينية (موت الإنسان/ موت المؤلف)، أو اختزالية كالتي استشفها **"جيمس كليفورد"**، مُعتقدًا **"أنَّه يمكن أن يكون ناقدًا للمذهب الأنسني باسم فِكرة الأنسنيَّة، كما كان ولا يزال يعتقد أنَّ الفِكر الأنسني إذ يتعلَّم من تجاوزاته المرتكبة خلال تجارب المركزيَّة الأوروبيَّة والإمبراطورية، قادر على صياغة نمط آخر من الأنسنيَّة يكون كوزموبوتاليا وعميق التجذُّر في اللُّغة والأدب غير الأوروبيين بطرائق تستوعب دروس الماضي الكبيرة كما أوردها أمثال "إيريش آورباخ وليو سبتزر وبعدهما ريتشارد بواريه"**[1]. ما يعني أنَّ منظور **"إدوارد سعيد"** في حقيقته يدنو من التشبه برهان كوسميكي يحيي عادات الإنسانية الغربيَّة التوتاليتارية، لأنَّه يزعم لعب دور الجمع بين المتناقضات منطقيًا عن طريق الاعتناء بخصلة الإصلاح الذَّاتي التي متَّع الفِكر الأنسني الغربيّ ذاته بها على حساب حيونة الآخر العالمثالثي، فهل يغدو ذلك ممكنًا في ظلّ الإدانة؟

لكي يتسنى لـ**"إدوارد سعيد"** كسب رهان النَّقد الأنسني تطلَّب أمر **"إنقاذه للأنسنيَّة الأوروبيَّة عبر النَّقد الديموقراطي "إسقاط أوربة de-Europeanization" منشئها المستند على السلطة، وهذا مقترح أكثر تفوُّقًا بأشواط من مُحاولة "يورغن هابرماس" في طرحة لما سماه "المنطق التَّواصلي"* مقابل "الموضوع المركزي"، إذ يرى "حميد دباشي" في هذا الطرح الأخير**

1- يُنظر: إدوارد سعيد، **الأنسنيَّة والنَّقد الديموقراطي**، ص27.

*- في كتابه **"نظريَّة الفِعل التَّواصلي"** قام **"يورغن هابرماس"** بإعادة الثّقة لمشروع الحداثة التنويري بوصفه مشروًعا لم يكتمل بعد، وذلك عبر الكشف عن المسكوت عنه في العالم المعاصر، والذي يعتبر الوريث الشرعي لعصر الأنوار والكامن في **"العقلانية التَّواصلية Communicative rationality "** القائمة على سلطة الخطاب البرهاني، حيث تسعى هذه الأخيرة جاهدة إلى ضبط علاقات الفرد بالآخر وإخضاع العلاقات الاجتصادية والسياسية القائمة داخل المجتمع لأخلاقيات المُناقشة، فالحوار القائم على المساواة زمن دون ضغط أو إكراه يعد البداية الأولى لحمل المجتمع على جمعنة **"التنشئة الاجتماعية"** تحقق عقدًا اجتماعيًا يقبله ويحتكم إليه الجميع، فبقدر ما يصل المتحاورون إلى الاتفاق يمكن للحوارات عندئذ أن تتوصَّل وتقترب من الحقيقة؛ أي أنَّ **"العقلانية التَّواصلية"** وحدها تضع أمامها تحقيق التفاهم المتبادل والتَّفاعل الحواري ممَّا يمكنها على بلورة

معيارًا عقيمًا كُليًّا من موقعهم الما بعد كولونيالي، لأنَّه أعمى، أصم، أبكم في مقابل العُنف البنيوي الذي خنق أصواتهم في مستهلها، فيكون التَّواصل (الحديث كما تسميه "غياتري سبيفاك") بالتالي أمرًا مستحيلًا ببساطة لهم، يبقى ثمَّة تشابه بنيوي بين ما سماه هابرماس "مشروع الحداثة غير المكتمل" واقتراح سعيد بشأن الأنسنيَّة، ويعني تحريرها من أصلها الأوروبيّ، بيد أنَّ كليهما يُقيّد عباراته ويغفل عن المعادلة الثَّابتة وهي أنَّ السعي إلى نقد موضوع السيادة الأوروبيَّة إنَّما يُدشّن الذَّات عمليًا، وليكون أكثر دقة "الذَّات الأوروبيَّة"[1]. السيادية بطبيعة الحال، وأمام هذا الإقران المعرفي الدَّباشي بين المشروع الإيتيكي الهابرماسي غير المكتمل، وبين المشروع الأنسني الإدواردي المرجو؛ يتبقى لنا سوى تبيُّن حقيقة إفلاس كلا الأطروحتين التَّمثيلتين حتى وإن تفوَّق الثَّاني على الأوَّل، ذلك أنَّ **"حميد دباشي"** قَدَّر إحداثيات التعارض بين النَّقد الأنسني بالأنسنيَّة الأوروبيَّة ذاتها، ولقيها تباعد بينهم وبين تعيينهم الما بعد الكولونيالي غير المبرمج سياساته أساسًا على افتراضات **"العقلانية التَّواصلية"**، قياسًا لشدة الارتطام عينه الذي يحدثه عناد **"أنسنيَّة" "إدوارد سعيد"** و**"جوهرانية" "غياتري سبيفاك"** الصماء مع موضوع صاحبة السيادة الكولونيالية **"الذَّات العارفة"**.

لئن سلَّمنا جدلًا بعُقم الجوهرانية السبيفاكية والأنسنيَّة الإدواردية الذي شخَّصه **"حميد دباشي"**؛ لا يجوز لنا ترصُّد أمارات موقف هذا الأخير السياسي، قبل استشعار مُتعة هندسته للحظة تلاقي وُجوم **"غياتري سبيفاك"** الكلامي، مع صخب **"إدوارد سعيد"***[*] التي كانت حصرًا عند

تفاعل اجتماعي يبث الروح في نفس المجتمع المحتضر وتحصل الديموقراطية إذا توخت الافتراضات الأربعة التي تؤسس برنامج أخلاقيات التَّواصل وتنحدر من **"الحالة المثالية للكلام"** (**المعقوليةIntelligibility ،حقيقة مضمون القول Verity، المصداقية credibility ، صدقية Sincerity**). يُنظر: حسن مصدق، **يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت "النَّظريَّة النَّقدية التَّواصلية"**، المركز الثَّقافي العربي، الدر البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2005، ص119-146.

1- يُنظر: حميد دباشي، **ما بعد الاستشراق**، مصدر سابق، ص 185.

*- بعيدًا عن الجدل الأنسني، اندفع **"إدوارد سعيد"** في خطاب بليغ للدفاع عن حق الشعب الفلسطيني في تمثيل ذاته، حيث قدَّم مقالا بعنوان **"رُخصة الكلام Permnission to Narrate" لمجلة الدّراسات الفلسطينية Journal of Palestine Studies** ربيع **1984** يُفصّل فيه المصطلحات الخاصة بسرد غير هياب يُمَكِّن المحرومين تمثيل ذاتهم المستلبة دون إعازة، لقد تكلَّم من قلب حركة التَّحرير الوطني الفلسطينية كصوت متحدٍ رافضًا مشيئة التَّاريخ، وردَّد بالمقابل صداه شعوب مختلفة كترنيمة ضد الإمبراطورية، كان معه التَّابع يتكلَّم بأعلى صوت

انصياعها وراء نقد **"إدوارد سعيد"** دلالات السلطة الفوكالدية القمعية لكلّ أشكال التمرُّد، مُشدّدة على اتخاذ النَّاقد موقف المسؤولية تُجاه أجهزة الدَّولة المؤسساتية، لقد وجدناه -**"حميد دباشي"**- واصفًا إياها لنا على **"أنَّها لحظة من التودُّد في التَّاريخ المشترك والمتباين لهاتين الشخصيتين العلمين في تيارهم النَّقدي: أنسنيَّة سعيد الجريئة وتمرُّد سبيفاك الثَّوري في وجه الأوروبي لموضوع السيادة، هذه مناسبة حاسمة في موضوع السيادة الذي يشارك فيه سعيد بفاعلية مع تدشين الذَّات الأوروبيَّة على حساب إخماد التَّابع (الفقير، المُلوَّن، الأنثى)"**[1]. أي أنَّ هذه اللَّحظة النَّقدية شبيهة المفارقة هي استثنائية، ليس لأنَّها وثَّقت تاريخيًا قُرب قُطبي ثالوث النَّظريَّة الكولونيالية وما بعدها، بل كونها وضعت **"حميد دباشي"** صوب مفرق طُرق نقد السيادة الكولونيالية، فإمَّا أن ينتحر سياسيا إذا سلك طريق الجوهرانية السبيفاكية، أو يذهب مع طريق **"إدوارد سعيد"** السيار الذي يؤنسن ذات صاحبة السيادة الأوروبيَّة.

3- المسار الأخير؛ العُبور من المُعارضة السياسية إلى الجماليات الثَّورية

من أجل تعدّي التحدّي الموضعي المفروض على **"حميد دباشي"**، آثر إيجاد منفذ تسمح له جماليات أرضيته المُتداعية بالتأرجح بين حدَّي **"الجوهرانية"** السبيفاكية و **"أنسنيَّة" "إدوارد سعيد"**، دونما الاضطرار إلى الانحياز لأحداهما على حساب الأخرى؛ سَماه **"المسار الأخير"** الذي يُساجل فيه حول **"إمكانية ضم التزام إدوارد سعيد السياسي الجريء إلى نقد سبيفاك المعيق لعملية تفكيك السيادة الأوروبيَّة، دون أن يكون جدله جُزءًا من مفهوم سعيد للأنسنيَّة المُتبقيَّة أو جُزءًا من إطالة سبيفاك لعمر أزمة الذَّات الأوروبيَّة أكثر من ذلك، المُضي مباشرة نحو الهدف والتعلُّم ثمَّ القفز ما وراء سعيد، سبيفاك وغوها، يكون بوضع نهاية لفِكرة "الغرب" كمُحاور أساس بالنسبة للعالم"**[2]. حيث ببوادر هذه المُساجلة الدَّباشية الاستشرافية صار بوسع بصيرتنا تخريج الغائية العُبورية الما بعدية من نقد **"إدوارد سعيد"** الملتزم ونقد **"غياتري سبيفاك"** السيادي، التي تختزل في تلقين **"التَّابع"** أبجديات جماليات الرد على خطاب الذَّات السيادية المؤسلب فعاليته السياسية، طالما أوهموه أنَّ العالم لا يسمعه عن طريق الاعتقاد الجازم بموت

لأنَّه منح الثّقة له كي يتكلَّم بطلاقة ويشهد تاريخ حركات التَّحرر في القرن العشرين على ذلك. يُنظر: حميد دباشي، **ما بعد الاستشراق**، مصدر سابق، ص 211.

1- يُنظر: المصدر نفسه، ص 181.

2- يُنظر: المصدر نفسه، ص 20.

المُحاور "**أوروبا**"، غير أنَّ هاته المُجاوزة قاصرة على إشباع فضولنا البحثي الذي ينخر سؤل عاقلتنا أين؟ ومتى؟ وكيف ألَّف "**حميد دباشـي**" بين تعارض نُطق تابع "**غياتري سـبيفاك**" الظاهري مع "**أنسنيَّة "إدوارد سعيد**" حين شَقّه طريق الاستقلالية الذَّاتية؟

عسـانا نحدد قِبلة "**حميد دباشـي**" الما بعد كولونيالية هذه المرة من بوصـلة التَّنظيم بدل التَّقديم، بعبارة أوضـح أنَّنا سـنسـترشـد بأمارة خلفية كواليس تنظيم كلّ من "**حميد دباشـي**" و"**إدوارد سـعيد**" لورشـة "**راناجيت غوها**" الأكاديمية التي أخرجتها "**غياتري سـبيفاك**" في **جامعة كولومبيا**، خلافا لاهتدائنا المتفرّق سـابقًا بالكلمات الافتتاحية سـواء المُلقاة في مهرجان السـينما الفلسـطينية (تقديم "**إدوارد سـعيد**" لمشـروع "**أحلام أُمَّة**" **2003**) أو المفصـولة عن جسـد التَّرجمة الفارسـية لمقابلة "**إدوارد سـعيد**" الأخيرة (تقديم "**حميد دباشـي**" **للمقابلة الأخيرة 2002**)، أو ربما حتى تقديم "**إدوارد سـعيد**" التصـديري لمجلَّد "**دراسـات التَّابع**" السـادس الذي لم نبخس حقه التَّوصـيفي المُوجز خلال معرض حديث ثالث مباحث فصـلنا الأوَّل عن انعطاف أعمال الجماعة الما بعد كولونيالي؛ لأنَّ عتبة التَّنظيم هنا أنزلت آية توحيد جهود المُثقَّفين العالمثالثيين ، لقد انعقد ذلك المؤتمر الاحتفائي "**في أواخر أكتوبر وبداية نوفمبر من عام 2000، قدَّم المؤرخ البارز راناجيت غوها الذي نفخ عمله الرائد روحًا جديدة في مفهوم غرامشي للتَّابع، سلسلة من ثلاث محاضرات لدى الأكاديمية الإيطالية Casa Italiana في جامعة كولومبيا، تهلل "حميد دباشـي" فرحا كونه من القلائل الذين حضروا تلك الفعالية وقد اطلع على مسودة عمل غوها أثناء التحضير لورشة العمل التي نظمها رفقة "غياتري سـبيفاك"**[1]. دامت يومين كما يذكر "**حميد دباشـي**" مُخلّفة وراءها انطباعات جد إيجابية، من بينها دعوة عصـبة النُّقاد الأمريكيين الأصـليين أو المُهاجرين المنخرطين في المشـروع التَّابعي، إلى انفتاحية أجندتهم التَّأريخية على طول الأزمنة التُّرجمية الما بعد كولونيالية التي تتخذ صوب عينيها اكساب الجماعات المُهمَّشة وعيًا تمثيليًا مستقل.

1- يُنظر: حميد دباشي، **ما بعد الاستشراق**، مصدر سابق، ص187.

تِبعًا لهذا المد الانطباعي الإيجابي لن نستغرب إذا كان وعي "**حميد دباشي**" النَّقدي قد وقع أسير سِحر "**راناجيت غوها**" التحرُّري سيما من أغلال النثر الهيغلي التَّاريخي؛ لكن واقع شهادة المُنظّم "**حميد دباشي**" أسفر عن عكس صحيح افتتانه بمُحاضرة "**راناجيت غوها**" الأولى، حيث رغمًا عن الأشياء التي ثَقَّفَها له، لم يُحدّثنا بنعمها إلَّا ما تكهنا بأن تكون إحداها مُماحكة فصله السادس "**تناضحٌ داخلي: معرفة بلا فاعلية، إمبراطورية دون هيمنة**" لكتاب شيخ الطريقة التَّابعية "**سيطرة من دون هيمنة: التَّاريخ والسلطة في الهند الكولونيالية Dominance without Hegemony: History and Power in Colonial India**" **1997**[*]؛ قد تصدَّى مُعرضًا للغو "**راناجيت غوها**" التَّأريخي حالما بدأ تفكيكه التَّاريخي، يُوافد عليه مُعيقات التَّمثيل الذَّاتي تارة السبيفاكية وتارة أخرى الإدواردية، بالنسبة إلى السبيفاكية فقد تجلَّت قطعًا عندما "**أدرك أنَّ ملحمة ماهيهارتا Mahabharata [**]قد انتزعت من سياقها، يذكره هذا بما فعلته سبيفاك مع لوائح شريعة المانو Manava Dharma Shastra أو بما فعله سعيد بتحميل الأنسنيَّة الأوروبيَّة على عُموم الأنسنيَّة الأدبيَّة المُتاخم لمنطقته الخاصة، بغرض تأسيس حوار مع هيغل، تساءل بدوره في جدوى هذا النقاش ومدى معقوليته، وما ثمن إقحامه في هذا السياق وماذا عساه يتعلَّم منه؟ "**[1]. هكذا نمط من الأسئلة مشروع تمامًا في حالة "**حميد دباشي**" الثَّقافية التي تتوسَّل استعادة تاريخها المُهمَّش، فإذا كانت هذه التساؤلات الدَّباشية حول جدوى مُطاردة الشبح الهيغلي سنحت لـ"**حميد دباشي**" تاليًا، أن يَتَّعظ بقصص النُّقاد الأوَّلين كالزحزحة الخطابية السبيفاكية

---

[*]- آملين أن يكون أمل عدم إجماع "**حميد دباشي**" على منهجية عمل "**الهيمنة**" داخل الإمبراطورية قد تعلَّمه من "**راناجيت غوها**" لقوله: وآمل أيضا ألَّا نصل إلى إجماع نهائي على معنى الهيمنة، كم هو عظيم ما تعَّلمناه من "**راناجيت غوها**" في ذلك المؤتمر عبر إيماءاته الضاحكة الحكيمة للأمريكيين اللاتينيين...!. يُنظر: حميد دباشي، **ما بعد الاستشراق**، مصدر سابق، ص202.

[**]- **ماهيهارتا Mahabharata**: اسم واحدة من الملحمتين الهنديتين العظيمتين، تعدُّ العلامة الفارقة الأميَّز لمعرفة الأدب الهندوسي الحكمي والدنيوي إضافة إلى البدايات الهندوسية وتطوُّرها اللاحق في نهاية عصر الفيدا، ترجع فترة كتاباته الأولى على **400** و**500** سنة قبل الميلاد استمرت حتى القرن السادس ميلادي، كما استمدت مادته من مأثورات شعرية من الإرث الآري، هي باختصار موسوعة تفاصيل الحياة في الهند القديمة. يُنظر: حميد دباشي، **ما بعد الاستشراق**، هامش المترجم، مصدر سابق، ص 193.

1- يُنظر: المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

والأنسنيَّة الإدواردية؛ فإنَّها دفعتنا إلى التساؤل عمَّ جعل "**حميد دباشي**" يختلف مع تأريخية "**راناجيت غوها**" المُحاوِرة للسرد الهيغلي بعد انتشائه بنثره التحرُّري الهوميري؟

تلافيًا منا لأي إجابة مُبسَّطة، يتوجَّب علينا أوَّلا التخلُّص من سذاجة الاعتقاد بأنَّ "**حميد دباشي**" قد عارض "**راناجيت غوها**" لمُجرَّد اجتثاثه ملحمة "**ماهبهارتا**" من سياقها التَّاريخي الشبيه بتأويلات "**غياتري سبيفاك**" لـ"**قانون المانو**" الفاسدة، ثمَّ نشدُّ رحالنا إلى "**بلاد فارس**" مسقط رأس "**حميد دباشي**" الواقعة في الأزمنة الما قبل تاريخية حسب الرّواية الهيغلية، وتحديدًا إلى بدايات تأسيس البهلويين للدَّولة الإيرانية على التَّقسيم الهيغلي آيل إمحاء بلادهم "**فارس**" لا محالة، بدليل المقولة الهيغلية الآتية " **لقد بقيَّت الصين والهند كما سبق أن ذكرنا أمَّا فارس فلم تبق... ولو أنَّنا فحصنا حقيقة الانتقال هذه عن كثب، لكان السؤال الذي يطرح نفسه فورًا لدى فارس: هو لماذا غابت شمس فارس بينما بقيت الصين والهند؟ يتابع مع "نور" الفرس بدأ التَّصوُّر الروحي وهنا تودع الروح الطبيعة... إنَّه الجانب الذي يُظهر فيه ضعف فارس مقارنة باليونان لعدم استطاعتهم إقامة إمبراطورية ذات تنظيم كامل يحقق اعتراف داخلي بين هذه الأُمَّم بشرعية حُكمهم وفي تنظيمهم للسلطة نظروا إلى أنفسهم فقط لا إلى نطاق الإمبراطورية بأسرها**"[1]. وعليه تتضح لنا هنا مبدئيًا الإجابة عن حيرة نبذ "**حميد دباشي**" للرّواية الهيغلية ومن ثمَّ اختلافه مع تفكيك "**راناجيت غوها**" لتاريخيتها، المتوارية خلف شمس "**بلاد فارس**" التي غيَّبها "**فريدريك هيغل**" عُنوة على أهلها حتى تُشرق في **اليونان**، ظنًّا منه أنَّ تصوُّرهم الروحاني لم يملأ الطبيعة تسيُّدا، إنَّما انكفأ على نفس الإمبراطور بدلًا من الإمبراطورية.

بين ثنايا نثر "**راناجيت غوها**" التَّحريري لتواريخ العالم الشرقي الهيغلية ذاته، يعثر "**حميد دباشي**" على هفوة هوميرية توثيقية غير اجتثاث "**راناجيت غوها**" ملحمة "**ماهبهارتا**" من سياقها التَّاريخي؛ تمظهرت حينما ضيَّق "**بارتا شاترجي**" الخناق القرائي على ذائقة "**راناجيت غوها**" بجماليات سرد "**رامرام باسو Ramram Basu**" الذي خلص إلى عدم اتساقية مادته التَّاريخية بعد التَّحري عن أصالته، مِمَّا جعل "**حميد دباشي**" "**يُقدّر أنَّه ثمَّة خللا في قراءته لرفض "راناجيت غوها" اتجاه ما ذكر به "بارتا شاترجي"، غير أنَّه لم يتمكَّن من تجاهل حقيقة أنَّه ليس فقط**

1- يُنظر: جورج فيلهلم فريدريش هيجل، **محاضرات في فلسفة التَّاريخ "العالم الشرقي"**، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنَّشر والتَّوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الثَّالثة، 2007، ص 216-217.

أربعة كتب...! بل أربعين مكتبة زاخرة بالكتب المكتوبة بالفارسية كلغة من نسيج الأدب الجنوب آسيوي وتاريخه الاجتماعي، تتضمن أعمالًا في التَّاريخ بل تاريخ العالم كي يكون أكثر دقة، وضعها مؤرخون هنود بإحدى لغاتهم الأصلية التي يسمونها "الفارسية" تمامًا كما يسمي الأمريكيون لغتهم الإنجليزية"[1]. يبدو أنَّ إسقاط **"راناجيت غوها"** صفر يمين إحصائه للمصادر التي اعتمد عليها **"رامرام باسو"** كي يثري مادته التَّاريخية، قد حمل **"حميد دباشي"** إلى تحيين ذاكرته السياحية لأربعين مكتبة تكتنز رفوفها آثارًا أدبيَّة لغتها المشتركة هي الفارسية تعبيرًا عن أشكال تطلعاتهم التَّاريخية محليَّة كانت أو عالمية، كلُّها عوامل توثيقية تطال حتى توثيق تقليد كامبردجوازي قديم؛ قد أفضت بـ **"حميد دباشي"** إلى التَّفكير مليًا فيما إذا كان سينظَّم إلى زعم مصلحة الفاعلين التَّاريخيين **"دراسات التَّابع"** ضيّقة الأفق التَّأريخي -على اعتبار **"راناجيت غوها"** عراب الجماعة قد قلَّل من شأن باكورة الكتابات التَّأريخية القوميَّة (عمل **"رامرام باسو"** مثلا)- أم لا.

كمقابل لترسيمة **"بلاد فارس"** الهيغلية الما قبل تاريخية الأزمنة التي ثار على كولونياليتها **"حميد دباشي"** وهفوة **"راناجيت غوها"** التَّوثيقية؛ أحجم عن زيغ أنماط التَّفكير الفلسفي المطمئن له مُتسوّلو المعرفة الغربيَّة، والمتمثّل في تسليمهم بأوَّلية مبدأ أزمنة **"فريدريك هيغل"** ذاتية الحداثة **"فقد كان إيمانويل كانط المُعبّر الأصيل عن مسألة السيادة الأوروبيَّة على حساب بقية الشعوب التي حشدت وأخرنت بالنتيجة عبر إنكار حقّها في التَّمثيل الذَّاتي، تسوقنا قراءتنا - قراءة "حميد دباشي"- لأعمال كانط النَّقدية الثلاثة الشهيرة في ضوء ذلك إلى القول بعدم نزاهة هذه الأطروحات الفلسفية الثلاث في تأسيسها لمسألة السيادة"**[2]. الأوروبيَّة أكيد وليس كما افترض أنَّ **"فريدريك هيغل"** هو أوَّل من طرح فكرة الذَّات الإنسانية كمعقل للتشريعات المعرفية، فيما معنى هذه الأركيولوجيا الدَّباشية أنَّ صاحبها يُحمِّل ثلاثية **"إيمانويل كانط"** النَّقدية (**نقد العقل المحض، نقد العقل العملي، نقد ملكة الحُكم**) وِزر شكلنة الفِكر الحداثي لملكة العقل الإمبريالي الذي أنار العالم الثالث بظلامية قيَّمه المحدِّدة لمصائر تلك الشعوب.

1- حميد دباشي، **ما بعد الاستشراق**، مصدر سابق، ص 198.

2- المصدر نفسه، ص 221.

لدى قراءة **"حميد دباشي"** لعمل **"إيمانويل كانط"** النَّقدي الأوَّل **"نقد العقل المحض"** يجد أنَّه يُنصّب الأوروبيّ فقط ذاتًا عارفة متفرّدة، سيادية تتصدَّر بقية العالم في الميتافيزيقا ونظريَّة المعرفة، وعلم الكونيات، وعلم النَّفس وفي النّهاية علم اللاهوت وبالنتيجة يكون النَّقد الأوَّل إقصائيًا، ومحليًّا، ومسيحيًا وأوروبيًّا، وسواء تحرَّك في الاتجاه التَّحليلي للمفاهيم والمبادئ أو في الاتجاه الجدلي للمُخيّلة والعقل المحض، سيرى الذَّات الأوروبيَّة العارفة قد اتخذت موقعها الملائم كمُتحدّث كلّي العلم يقبض على قدره المحتوم، وبينما تنتهي الأخلاقية الزائفة لذلك القدر على ضفاف الدانوب، تَفْرِدُ استحقاقاتها الكولونيالية أجنحتها على عُموم الكوكب، ثمَّ يتعرَّض **"إيمانويل كانط"** لبنية فلسفته الأخلاقية ضمن النَّقد الثَّاني **"نقد العقل العملي"** مُقدّمًا حُريَّة الإرادة كقُوَّة معيارية لعالم تمكّن معرفته، وتضعه رهن إشارة الذَّات العارفة التي فصَّلها في النَّقد الأوَّل.

إضافة إلى مركزية الإله المسيحي الكانطي في نقد العقلين، فسبب كون الذَّات العارفة بالنسبة له وللتنوير الأوروبي في عُمومه هي السيادة الأوروبيَّة، والعالم الممكنة معرفته هو ما تبقى من العالم غير الأوروبي؛ يتضح تمامًا في ثنائية الأبيض والأسود التي تسِمُ نصه المُبكّر ما قبل النَّقدي **"ملاحظات في مشاعر الجميل والجليل Observations on the feeling of the Beautiful and Sblime"** 1763 حيث لا يدع **"إيمانويل كانط"** هنا مجالًا للتَّفكير فيمن تكون هذه الذَّات السيادية **"العارفة"**، في بيان النبذ العنصري لكلّ شعب على وجه الأرض باستثناء الأوروبيين يمضي إسقاطه نحو ما هو أخطر من مُجرَّد قوله للأوروبيين، إنَّهم الصُورة الأسمى للجميل والمهيب بعد وسم غير الأوروبيين طبعا أنَّهم (منحطون، شهوانيون، مستبدون، جهلة، مشوهون)، ويتابع في عمله الثالث **"نقد ملكة الحُكم"** مُؤكّدًا أنَّ ملكوت الجماليات يصب في غاية الذَّات العارفة والعالم الموضع تحت رحمة صاحبة المعرفة "الذَّات الأوروبيَّة"[1]، نحن إذن إزاء ليس فقط مُجرَّد بطاقة قراءة دباشية ما ورائية لثلاثية نقدية كانطية، بل إزاء ثاني الاعتبارات التي يأخذ بحسبانها **"حميد دباشي"** من باب الكفاية في مقام عبوره المؤسّس لطور استقلالية **"التَّابع"** الذَّاتية، بعد أن شاء لهاته الفاعلية الانتحار سياسيا مع **"غياتري سبيفاك"** أو إهدار أنسنيَّتها المُتبقية بسبب عِناد **"إدوارد سعيد"** الديموقراطي، لأنَّ كلا نقدهما السيادي أغفل الامتداد المجازي للذَّات الأوروبيَّة العارفة بكلّ ما هو موجود وغير موجود في الوقت عينه، مُغذي مخيال الغرب الجمعي بدوره، عبر إعمال

1- يُنظر: حميد دباشي، **ما بعد الاستشراق**، مصدر سابق، ص 221-223.

ملكة الفهم وإحلال العقل محل سلطان الدّين حتى غدا حاكم العالم الأوحد، ناهيك عن إخصاب النزعة المركزيَّة الأوروبيَّة المتمأسِسَة مسيحيًا بمقومات جمالية إثنية تدعي انحدار الأوروبيين من سلالات نقية خِلافًا لباقي الأعراق المُلوَّنة، فما نستشفه إجمالًا هو أنَّ هذه الثُلاثية النَّقدية الكانطية أو حتى الما قبل نقدية من وجهة نظر **"حميد دباشي"**، هي بمثابة أسمى التشريعات مُنصبة الذَّات الأوروبيَّة على عرش السيادة الكولونيالية كونها تتحلَّى بالحُريَّة العقلية، فضلا عن أهلية إيديولوجيتها العُنصرية لإرشاد كلّ الكون مادامت تُثَبّت هُويَّتها في التَّاريخ، بناءً على سمات اللاأوروبي النقيضة التي حدَّدها **"إيمانويل كانط"**.

حتى لا يُعاب علينا التهرُّب من الإجابة عن تساؤلاتنا المطروحة في مُفتتح هذا المقام، جدير بنا وقف هذا التطواف، أوَّلا بإبانة الحُدود التي تقف عليها مُحاورة **"حميد دباشي"** لـ**"غياتري سبيفاك"** و**"إدوارد سعيد"**، ثمَّ شرح كيفية التَّوفيق بين نقديهما السيادي وتجاوزه أخيرًا، فكما يفترض **"حميد دباشي"** ترزح هذه المزاوجة في مقام لا هو الشرق ولا هو الغرب، بل في امتداد جغرافي نقدي يُسقط المركزيَّة الكوكبية دون أن يتسبب في انكفاء النّظام المهيمن إلى مصطلحات **"عبر تنميطية Cross-Essentializing"**، إنَّها جغرافيا استراتيجية وانتقالية وانتقائية، رصدنا تضاريسها بداية من خارطة كواليس العتبة التَّنظيمية التَّكريمية التي وَحَّدَت سياسيًا جهود الفاعلين التَّاريخيين على رأسهم **"راناجيت غوها"** ومن والاه كـ**"بارتا شاترجي" "غياتري سبيفاك"**، ثمَّ تكرَّست بمزية **"إدوارد سعيد"** وغيره، انتهاءً عند تنصيب الثُلاثية النَّقدية الكانطية الذَّات الأوروبيَّة على عرش السيادة .

أمَّا فيما يخص كيفية التآلف الدَّباشي هذا ينتهج **"حميد دباشي"** استراتيجية ناعمة تجنبه حِمأة المُواجهة مع السيادة الأوروبيَّة، إنَّ التكتيك المُحبَّب إلى نقده هو التجنُّد في حرب عصابات المتمرّدين الرشيق الذين يمارسون فِعل التمرُّد على طريقة فِكر **"جياني فاتيمو Gianni Vattimo" النَّاعم Weak Thought"** لأنَّ تحديق عين ميتافيزيقية في قلب عين ميتافيزيقية مُثير للمتاعب سياسيًا، علاوة على أنَّ مُهمَّته تتبدَّى في إعادة تشكيل خارطة العالم بحيث تُعطى الأفضلية للجغرافيات المحليَّة وجوبًا لتعدُّد المراكز **Polylocality** تعدُّد الأصوات **Polyvocality** تعدُّد الرؤى البؤرية **Polyfocality** ومقتضياته التَّاريخية، إذ من غير الممكن نقد الثنائية المبتذلة **"الشرق-الغرب"** ضمن حيّز لا تاريخي ملتبس دون استعادة فضاء الثنائيات المتعدّد، التأكيد على خرائطها

المواضعية، إضافة إلى الانتقال من الرؤية الثنائية البؤرية إلى الرؤية الأشمل، بما يهيئ استرداد صيغة مُقاومة القُوَّة في حيّزها المباشر.

يضرب لنا **"حميد دباشي"** في باب تكتيكه النَّقدي، مثالًا محليًّا يدلّل به على نجاعة استراتيجية حرب العصابات المراوغة لسلطة المؤسسات القروسطية الإيرانية قامعة التعدُّدية الصوتية، عن طريق حشرها في مواقع الملكية الفارسية الثيوقراطية؛ إنَّه تكتيك **"اضرب واهرب"** كون موارده ومواردهم لا تسمح لهم بخوض مُواجهة سردية وجها لوجه مع مُحاوِر **"غياتري سبيفاك، إدوارد سعيد، راناجيت غوها"** الذي يُبقي على الدوام شبح الرجل الأبيض حيًّا، أوروبيًّا كان أم أمريكيًا، فيلسوفًا أم مُنظّرًا أدبيًّا، أورباخ أو ديريدا أو هيغل، ثمَّة احتمالية واحدة واعدة مُتاحة تخرج هذه المحاولات من مأزقها، هي إعادة بناء الشخصية الثَّقافية وتمثيلها الذَّاتي التَّاريخي انطلاقا من الممكنات الشعرية والجمالية كالتي جسَّدتها سينما **" محسن مخملباف Mohsen Makhmalbaf "** الثَّورية[1]. فعلى هدي إجمال هذه التوليفة الجيوغرافية الدَّباشية لا يسعُنا سوى التَّحوُّل إراديًا إلى مُرشدين شبه انفصاميين، تتشظى بوصلة خارطتهم الثَّقافية بين المواقع النَّظريَّة المجازية التي تكسر بينيتها امتداد المركزيَّات، وبين جماليات الكتابة السينمائية الإيرانية الثَّورية، حيث لا نعود نلمح تخوم التَّرسيمة الكولونيالية الثنائية **"الشرق/ الغرب"**، إنَّه تصوُّر ما بعد كولونيالي انتقالي يتجاذب بين النَّمطيات المتوازية التي تحدَّى مركزيَّة دواليلها الكولونيالية موقع **"حميد دباشي"** الغرامشي الهجين، بينما كرَّسها تفكيك **"راناجيت غوها"** للسرد التَّاريخي الهيغلي عندما قلَّل من شأو عمل **"رامرام باسو"**، ظنًّا منه أنَّ أسلوب كتابة الأخير يُحاكي النَّمط التَّاريخي الغربي الذي سعى جاهدًا إلى تحريرهم من تداعياته.

إنَّ **"حميد دباشي"** يُوجز مُهمَّة النَّاقد الما بعد كولونيالي في نعومة مقدرته على التَّخفيف من أعباء المُواجهة عينًا بعين مع السيادة الأوروبيَّة أو حتى الإعراض عنها، لعلَّ سبيل تجنب متاعب المُعارضة هو الاستئناس -تحفظا حتى لا نُقَوِّل **"حميد دباشي"** ما لم يَقُلْه - بإحدى استراتيجيات التَّعيين الهُويَّاتي التي توكَّأ عليها **"هومي بابا"** حين محاولته هدم الأزواج المفاهيمية المؤرخنة للعملية الكولونيالية، ألَّا وهي التملُّص من تحديقة عين الذَّات العارفة الشريرة لكن هذه المرة عن طريق وقوفها -التَّحديقة- بين الذَّات المنظور إليها/ النَّاظرة وليس خارجها أو فوقها بغية إدامة استقرار

1- يُنظر: حميد دباشي، **ما بعد الاستشراق**، مصدر سابق، ص 186-230.

الفاعلين السياسيين؛ أي التفاته إن صحَّ التخريج إلى الجغرافيات الأدبيَّة والسينمائية المحليَّة الزاخرة بمقولات التعدُّد: تعدُّد المركزيَّات، والأصوات والبؤر الرؤيوية الفاقدة للمركز كذلك.

ها هنا يأتي دور توظيفه عن دراية لتكتيك **"اضطرب واهرب"** النَّقدي الذي من شأنه تلبُّس تُهمَّة تمرُّد عصبة الأهوازيين على أنظمة **"إيران الشاهنشاه"** المُهمَّشة لهم، كون أغلبية قبائلهم مُعَرَّبَة قبل التَّدليل على مجازية الاستعارات البوليفونية التي ينشدها، هكذا إذن بالنسبة إليه لم يعُد هنالك جدوى من الاستمرار في مُحاورة الذَّات الأوروبيَّة العارفة على منوال الأنسنيَّة الإدواردية وتأريخية **"راناجيت غوها"** العالمية، فالمدَّة ذاتها التي تستغرقها المُحاورة هي ذاتها المُطيلة لعُمر السيادة، أو حتى التجمُّع عند محرقة **"التَّابع"** الهندية الذي يسهل على مَريدي السيادة الأوروبيَّة المتجدِّدة أوجههم اصطيادهم دفعة واحدة، ومنه نستنتج أنَّ **"حميد دباشي"** يتُوق إلى بقائه مُتمرّدًا رشيقًا يضرب السيادة كلَّ مرة من مركز ويهرب كي يلحق موعد عرض أفلام **"محسن مخملباف، إيليا سليمان، يوسف شاهين، ميشيل خليفي"** السينمائية تارة، أو يُحَضِّر محاضرات قصد إلقاء جمالياتها الثَّورية على طُلابه طُلاب **جامعة كولومبيا** تارة أخرى، لا تابعيًا يُعارض أسياده بلُغة الاضطهاد نفسها.

النتيجة: تغيير المُحَاوِر*

*- تتواتر علينا مُماحكات **"حميد دباشي"** العناوينية بين الفينة والأخرى، لنجدها هذه المرة تسخر من أحد فصول تعقيبات الاستشراق الإدواردي الذي صيغ على نحو **"تمثيل المستعمَر: مُحاوِرو الأنثروبولوجيا" 1989**، حيث استهل **"إدوارد سعيد"** فصله بتعريف وحدات العنوان الدَّلالية الأربعة **"التَّمثيل، المستعمَر، المُحَاوِر، الأنثروبولوجيا"**، ونحن هنا سنقدّم مفهومه فقط لوحدة **"المُحَاوِر"** محور اهتمامنا بمحاكاة **"حميد دباشي"** لها وكون مضامينها الإدواردية لا تختلف كثيرًا مع الدَّباشية، فكلمة **"المُحَاوِر The Interlocutor "** قلقها يُدهش **"إدوارد سعيد"** حتى تكاد تنشطر بصورة دراماتيكية إلى معنيين متناقضين جوهريًا، إنَّ المُحَاوِر في الموقف الكولونيالي هو بالتَّعريف: إمَّا ذاك المطواع المنضوي في مقولة ما درج الفرنسيون في **الجزائر** على تسميته **"Evolué"** أو **"Notable"** أو **"Caid"** (مجموعة جيش التَّحرير أفردت توصيف **"بني وي وي Beni- wéwé"** أو زنجي الرجل الأبيض لهذه الفئة)أو ذاك الشبيه بالمُثقَّف المحلي الذي وصفه **"فرانز فانون"** بأنَّه من يرفض الكلام مُقرِرًا أنَّ التدبير الانتقامي الراديكالي والعنيف هو لغة الحِوار الوحيدة الممكنة مع السلطة الكولونيالية، بينما المعنى الآخر لكلمة **"المُحَاوِر"** يحمل دلالات سياسية أقل بكثير، إنَّه مُستمد من بنية تكاد تقتصر على الأكاديمي وتُوحي بسمة تجربة الفِكر الهادئة، المتطهرة، المنضبطة، أي هو ذاك الذي يُشاهد وهو يثير الضجيج على عتبة الدار فيظهر من خارج النّظام أو الحقل للسماح له بالدخول بعد تجريده من كلّ أسلحته على الباب للاستمرار في المُناقشة، بهذا التَّعريف الإدواردي الكاريكاتوري يكون **"المُحَاوِر"** أقرب إلى **"المُثقَّف المحلي" أو "المُثقَّف**

لئن جوَّزنا التَّسليم باقتراح **"حميد دباشي" "التَّناضح المعرفي"** النَّابع من انهيار النّظام المعرفي أحادي القُطب، والمُعطِّل لسيادة المعرفة الاستشراقية الكلاسيكية تزامنًا مع صعود إمبراطوريات دون هيمنة، كآخر أشكال إنتاج المعرفة المشروطة بالنَّسق الما بعد استشراقي، وأنَّ مُعضلة جوهرانية النَّقد السبيفاكي السيادي أو أنسنيَّة **"إدوارد سعيد"** الديموقراطية التَّمثيلية أو حتى تفكيك **"راناجيت غوها"** التَّأريخي، تكمن في إحياء قراءاتهم لشبح المُحَاوِر الأبيض؛ فإنَّنا معه سنكون على مقربة من مرحلة تفكير إنساني يُتبيَّن فيها خيط المعرفة ما بعد الكولونيالي من خيطها ما بعد الاستشراقي، في هذه المرحلة الحاسمة نحن **"بحاجة إلى تغييرهندسة هذا الحِوارتمامًا، ومُخاطبة المُحَاوِر الوحيد الذي تبقى لنا جميعًا: العالم الممزق الذي يدمرذاته، يمكن للفلاسفة الأوروبيين التَّغلب على ما يعدونه "أزمة الذَّات" من خلال تجنب طريق كانط المسدود الذي يعرِّف الذَّات العارفة، بالذَّات الأوروبيَّة العارفة، ويصفنا نحن بقية العالم موضوعًا للمعرفة، إنَّنا لم نعد -هذا إذا كنَّا كذلك سابقًا- موضوعًا للمعرفة بالنسبة لتلك الذَّات الأوروبيَّة العارفة، لأنَّنا لم نعد موجودين كما يفهموننا من خلال عمليتهم القائمة على الخضوع للذَّات المركزيَّة"**[1]. المتسيّدة على العالم آنفا، فـ**"حميد دباشي"** بعد أن استبشر بالمرحلة البوليفونية الانتقالية وجوبًا التي يُمَهِّل فيها جرأة **"إدوارد سعيد"** الأنسنيَّة ويُهْمِل جوهرانية التفكيك السبيفاكي لموضوع السيادة الأوروبيَّة، ها هو ذا يُنَصّل أزمة موضوع السيادة المعرفية من المرحلة الما بعد كولونيالية وينظر إليها على اعتبارها أزمة غربيَّة حداثوية بالدرجة الأولى، يتسنى لفلاسفتها دحر ذاتيتها عن طريق مُحاشاة فساد نتاج المُقدّمة الكانطية مُنصبة الذَّات الأوروبيَّة عارفة (المستشرق) بموضوع الإدراك (الشرق)؛ لهذا يلحُّ -خاصة على نفسه- ألَّا يطيل النُّقاد ما بعد الكولونياليين عُمر المُحَاوِر الأبيض، أكثر مِمَّا أطاله خضوع **"غياتري سبيفاك، وإدوارد سعيد وراناجيت غوها"** المُعارضاتي.

الكومبرادوري" وِفق التَّصنيف الدَّباشي. يُنظر: إدوارد سعيد، **تعقيبات على الاستشراق**، ترجمة صبحي حديدي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1996، ص 69-70.

1- حميد دباشي، **هل يستطيع غير الأوروبي التَّفكير؟**، مصدر سابق، ص 34-35.

يستعرضُ لنا "حميد دباشي" **"الحيلة السردية في فيلم آتوم إيغويان Atom Egoyan آرارات Ararat 2002، القائمة على الحِوارية التي تجري بين شاب أرمنيّ "رافي" الذي يدخل كندا مُندفعًا بحماس من أجل تقديم فيلم عن الإبادة الجماعية التي تعرَّض لها الأرمن، وضابط الجمارك الكندي "ديفيد" الذي يفحصُ العُلب المعدنية للفيلم للتأكُّد من أنَّ "رافي" لم يخفِ داخلها مُخدرات بنية تهريبها إلى داخل كندا"**[1]؛ حتى يستوفي شرط البرهنة على صحة فرضيته المُتمثِّلَة في وجوب تغيير طرفيّ المُحادثة، كمرحلة تتويج لعملية استجلاء طرائق وأنماط إنتاج المعرفة ذات النَّسق الما بعد استشراقي، تلك المُحادثة المفتوحة طاغية الحضور لدى أنسنيَّة **"إدوارد سعيد"** وجوهرانية تفكيك **"غياتري سبيفاك"** السيادي التي دارت وما تزال تدور بين حدَّي التَّرسيمة الكولونيالية (**الشرق/الغرب**)، لكنها في المقابل مُحادثة وهمية، لم تجرِ إلَّا على مستوى الخيال سواءً الغربي منه أو اللاغربي، كما أنَّ تخريجها عقيم؛ ذلك أنَّ الإقناع منطق وغاية المُحَاوَرَة غائب الاستماع.

بالنّسبة إلى **"حميد دباشي"** بات إقامة حدٍ للتَّشفير الإيديولوجي المُلفَّق كولونياليًا ويقصد بها هنا "**أوروبا**" أو "**الغرب**" كمُحَاوِر رئيسي فضلا عن تعرية زيف إمبراطوريته؛ ضرورة مُلِحَّة تدخُلُ ضمن النّطاق الشامل لحركة إيقاظ الدُّول اللاأوروبية من سُباتها، ودعوتها إلى التَّفكير خارج تقاليد التَّقسيمات الثنائية الكلاسيكية البالية، ثمَّ الكف عن إقامة حِوار عقيم مع طرف قد استُنْفِدَتْ مضامينُه الفِكرية تزامنًا مع صعود إمبراطوريات دون هيمنة، حيث يقول بخصوص هذا الاقتراح التتويجي مُشدّدًا : **"يجب بدء التَّفكير، من اليوم الموالي لغدًا، عندما ندرك أنَّ "الغرب" قد استراح بسلام، وأنَّ مُفكّري ما بعد الكولونيالية ولفترة طويلة ظلُّوا يتحاورون مع مُحَاورٍ مَيّت بالأساس، أبقوه مثل مومياء مُحَنَّطة بحواروهمي"**[2]. فإنَّه لم يعد من باب الكفاية التذمر، الاحتجاج (استعادة **"إدوارد سعيد"** وحشية/ كولونيالية الأنسنيَّة الأوروبيَّة)، أو حتى الاستفاضة في الحديث عنها (تمثيل **"غياتري سبيفاك"** السياسي للتَّابع الهندي) إيمانا منه بأن مشروع إعادة رسم هندسة الحِوار المجازي بين ثنائية "**الشرق**" و"**الغرب**" ونَزْعِ عنها الطابع الخُرافي المتوارث على المستوى السياسي في المقام الأوَّل والثَّقافي الفِكري ثانيًا؛ يُحقق لنا إمكانية التحرُّر والانعتاق من

1- حميد دباشي، **ما بعد الاستشراق**، مصدر سابق، ص337.

2- Hamid Dabashi, **Europe and its shadow: coloniality after empire,** Pluto Press, New York, London, 2019, p 88.

أغلال سِـحر تلك الثنائية الواهية الزائف، عن طريق اختراق الأنا أو الذَّات للآخر وإبطال فاعلية هيمنته جماليا.

لا يستلزم أمر تغيير المُحَاوِر عند **"حميد دباشي"** استشعار جماليات هندسته الثَّورية لحدود طرفيّ المُحادثة فحسب؛ بل يفترض بنا أيضًا **"أن نميّز تحلُلَ مركز إنتاج المعرفة في قلب السلطة المطلقة، لأنَّنا بلغنا مرحلة لا سُلطة لكُتَاب على أيّ شيء يُذكر، فالكُتاب من أمثال رضا أصلان ونوح فيلدمان هم مُخوَّلون فقط بإنتاج معرفة عُمومية واسعة الانتشار بعيدة عن نطاق تخصصهم ومعرفتهم وقد وجدت هذه المنتجات في ذروة مخاوف ما بعد الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر الكثير من الزبائن المتقبلين لهذا الهراء"**[1]. على العكس من السابق حين كانت معرفة مراكز الفِكر الاستشراقية مُتَّسقة، كان الشرق أو بقية العالم موضوعًا للمعرفة ذاتها وموضوعًا للذَّات الأوروبيَّة العارفة، بينما أصبح **"الغرب"** الآن بعد انقصاف قلب الخيال الإمبراطوري **"مركز التجارة العالمي"** عاجزًا عن إصدار معرفة حقَّة مُحْكَمَة بشأن بقية العالم، مرد ذلك إلى أزمة الذَّات الكانطية التي تدعي الفهم الكامل للشرق رغما عن كونها ليست بمنأى عن موضوع معرفتها المتناضح، وهكذا إذن ننتهي إلى وجوب تغيير المُحَاوِر لأنَّ صاحبة السيادة الأوروبيَّة التي حاور ظلالها الشبحية كل من **"إدوارد سعيد، راناجيت غوها، غياتري سبيفاك"** قد تعطَّلت فاعلية تناغم معرفتها حين صعود إمبراطوريات دون هيمنة.

1- حميد دباشي، **ما بعد الاستشراق**، مصدر سابق، ص 343-344.

المبحث الثَّاني: عن المُثقَّف الكومبرادور

تجذبنا شوارد مداخل المقدّمة الدَّباشية النيتشوية المنوطة بمجابهة وسائط إنتاج المعرفة الاستشراقية عقب الحدث الأيلولي المُربك؛ نحو قُطب مغنيط المفاهيم النَّقدية السالب الذي لا تقل جاذبية برادته الما بعد كولونيالية عن شحنات قُطب **"ما بعد الاستشراق Post-Orientalism"** المُوجبة، سماه **"حميد دباشي" "المُثقَّف الكومبرادور Comprador Intellectual"**، ثمَّ فصم عُرى قِوى المصطلح التَّكوينية في مُؤلَّفه **"بشرة سمراء، أقنعة بيضاء"** التدويري بطبيعته لرُكام أبرز مُوجّهي منظومته المعرفية النَّقدي، المارتينيكي **"فرانز فانون" "بشرة سوداء، أقنعة بيضاء"**؛ مُستوعبًا فعالية دراسات المُحافظين الجُدد الشرق-أوسطية الإيديولوجية، ضمن تطوُّر المعرفة الإمبراطورية المتناضحة الأحدث إنتاجًا.

أوَّلا: النَّموذج الأصلي للمُخبر المحلي

1- عُموم المفهوم

يُحسن في بداية دربنا البحثي الباني لآفاق المفهوم الدَّباشي البدَّاع **"المُثقَّف الكومبرادور"**؛ تأطير وحدات مصطلح **"المُخبر المحلي"** الارتكازية التي يستقيم على حمولات تعالق مضامينهما الدَّلالية، عود الأنموذج الدَّباشي فيبري توصيف باثولوجيا خدمات المُحافظين الجُدد الإيديولوجية للإمبراطورية الأمريكية، فإذا تحققنا بادئ الأمر رُفقة **"حميد دباشي"** من تاريخ ظهور مصطلح **"المُخبر المحلي"** على الساحة النَّقدية الغربيَّة، لوجدناه اتخذ مجرى التَّعديل الاصطلاحي مع الكاتب الأمريكي **"آدم شاتز Adam Shatz"** في مقالته **"الرّاوية المحلي: فؤاد عجمي هو العربي المُفضَّل لدى البنتاغون The Native Informant: Fouad Ajami is the Pentagon's favorite Arab"** المنشورة عام **2003**، والتي ضِمنها قد **"تمَّ استخدام مصطلح "الرّاوية المحلي Native Informant" (على عكس "المُخبر المحلي native informer") لأوَّل مرَّة من قبل "آدم شاتز" في إشارة إلى "فؤاد عجمي"، تكريمًا لتُحفة "جون فورد John Ford" عام 1935 "المُخبر The Informer" مع نموذجها الأصلي "جيبو نولان Gypo Nolan" (فيكتور ماك لاغلن Victor McLaglen) الذي خان مقاتل الجيش الجمهوري الإيرلندي "فرانكي ماك فيليب Frankie McPhillip" (والاس فوردWallace Ford)، حوَّر "حميد دباشي" "الرّاوية" إلى "المُخبر"، عندما**

يقرض الرّاويـة المُثقَّفين الكومبرادور المعرفـة التي يـدَّعون أنَّهم يمتلكونهـا ولكنهم في الواقع لا يمتلكونهـا؛ يوحي المُخبر بالانحلال الأخلاقي المميز لفعل الخيانـة"[1]. كالـذي اقترفه **"فؤاد عجمي"** خبير دراسـات الشـرق الأوسـط من جامعة **"جونز هوبكنز"** بشـهادة **"آدم شـاتز"**، حينما هلل فَرِحًا بقنابل القوات الأمريكية الموجَّهة على شـوارع **العراق**، مِمَّا يعني أنَّ مصـطلح **"المُخبر المحلي"** المُحوَّر متأصـل في مقالة الأمريكي **"آدم شـاتز"** التفاضـلية، لكن معناه الدَّباشي غالبًا ما يسـتمد من خلال موضـعته تقابليًا مع شـحنات مصـطلح **"الرّاوية المحلي"** الدَّلالية التي قد تنوب إحداهما الأخرى وظيفيًا هذا من جهة الأسـبقية التداولية، أمَّا من ناحية المنطلق اللّسـاني **"حميد دباشـي"** في إطار احتفائه بتُحفة **"جون فورد"** السـينمائية **"المُخبر"**؛ لقيناه يُفرّق لنا بين المُمارسـة التي يتمُّ عن طريقهـا اكسـاب المُثقَّفين الكومبرادور وهم امتلاك المعرفـة الحقَّـة المُحْكَمَـة بشـأن **"الشـرق الأوسـط"(الرّاوية Informant)**، وبين الحُكم اللاأخلاقي -الخيانـة- الـذي تتورَّط فيـه مضـامين مصطلح **(المُخبر informer)** الاشتقاقية.

في سـياق التَّحوير الاصـطلاحي ذاته يُورد **"حميد دباشي"** حُكم **"غياتري سـبيفاك"** التَّعريفي لمصطلح **"الرّاوية المحلي Native Informant"** المعبّر ببساطة عن كونه " تابعًا ما بعد كولونيالي كان يُعيد تشـفير التَّابع الكولونيالي ويسـتولي على وظيفة **"الرّاوية المحلي"**، اليوم مع العولمة على قدم وسـاق، تنقر المعلوماتية اللاسـلكية على **"الرّاوية المحلي"** مباشـرة باسـم **"المعرفة المحليَّة"** وتُعزز القرصنة البيولوجية، تُعرّف **"غياتري سبيفاك" "الرّاوية المحلي"** على أنَّه ما "يشفّر اسم الإنسان"، في **"كتابـة الثَّقافـة: مـا بعـد الحـداثـة والإثنوغرافيـا"** يمضـي **"محمود موتمـان Mahmut Mutman"** قُـدمًا نحو الاقتراح الجسـور بـأنَّ حبس الرهن المثبت لـدى **"الرّاويـة المحلي"** وِفقًـا لمصـطلحات سـبيفاك، هو في الواقع **"محو الرجل الغربي لأصـله"**؛ هذه الانتقادات للإثنوغرافيا الأنثروبولوجية ودور **"الرّاوية المحلي"** ضـمَّنها (توجُّه لن يتعقبه **"حميد دباشـي"** هنا) التي يضـطلع بها فرع الأنثروبولوجيا المعرفي كاملا، تنحدر من مقال **"طلال أسـد Talal Asad"** الرائد في كتابه الصـادر عام 1973 **"الأنثروبولوجيا واللّقاء الكولونيالي Anthropology and the Colonial Encounter"**، ومن مقال **"إدوارد سـعيد" "تمثيل المسـتعمَر: مُحاورو الأنثروبولوجيا " 1989**، وتظهر مؤخرًا في أعمال **"جورج ماركوس George Marcus"** و**"نيكولاس دي جينوفا Nicholas**

1- See: Hamid Dabashi, **Brown Skin, White Masks**, Op. cit, p12.

De Genova"[1]. حيث يضيف هذا المسح الدَّباشي الجينالوجي فضلا عن تفرقته بين **"الرّاوية المحلي"** و **"المُخبر المحلي"** من منطلق لساني إنجليزي بحت كما تجلَّى لناظرنا؛ أوَّلا، اكتفاء **"غياتري سبيفاك"** فقط بتوصيف بُعد **"الرّاوية المحلي"** الإجرائي المشفَّر الذي تميَّز به تاريخ **"التَّابع"** الما بعد كولونيالي على اعتباره الوظيفة الاستيلائية الأولى له، مِمَّا ترتب عن أمر هذا التثبيت السبيفاكي توجيه **"محمود موتمان"** فهمنا تقابليًا نحو إمكانية إمحاء دلالات مصطلح **"الرّاوية المحلي"** الوجود الفعلي لأصلانية الرجل الأبيض، وثانيا: رهان **"حميد دباشي"** على تجاوز جوهر مفهوم **"الرّاوية المحلي"** القار في كتابات الأنثروبولوجيين الأوائل من قبيل **(طلال أسد/ إدوارد سعيد)** أو حتى المتأخرين كـ**"نيكولاس دي جينوفا"**.

تِبعًا لهذا التصوُّر المحاجَّاتي تنتظم لنا رحابة تطبيق مفهوم **"الرّاوية المحلي"** على **"علماء الأنثروبولوجيا المُعاصرين ذوي أصول عربية وإسلامية، المُدرَّبين في الجامعات الأوروبيَّة والأمريكية على القواعد الكولونيالية العميقة لتخصصهم المعرفي، الذين يحوّلون أفراد عائلاتهم ومصير بلدانهم الأصلية إلى مواضع فضول أنثروبولوجي، كُشفت أجيال منهم لتشديد مقال "طلال أسد" الرائد بأنَّ هذا الفرع المعرفي يجب أن ينتقل "من تاريخ الأنثروبولوجيا الكولونيالية إلى أنثروبولوجيا الهيمنة الغربيَّة"**[2]. هكذا إذن نفهم ممارساتيًا تيمُّن مفهوم **"الرّاوية المحلي"** بالعقيدة الأنثروبولوجية، لأنَّ هيئة التَّدريب الغربي الكولونيالي التي جسدها الأنثروبولوجيون المعاصرون خاصة العرب المسلمين منهم، ظلَّت حبيسة الأعراف التَّخصصية جاعلة جماعاتهم الأصلية، وثقافتهم المحليَّة وأنماطهم الاجتماعية محط اكتشاف أنثروبولوجي، مثلما بيَّنها مقال **"طلال أسد"** الداعي إلى ضرورة انتقال الأنثروبولوجيين المعاصرين من جمود الأنثروبولوجيا الكولونيالية التَّاريخي نحو فاعلية أنثروبولوجيا الهيمنة الغربيَّة السوسيولوجية، غير أنَّ هذا المطلب آلي الانتقال لم تنوجد له آذان صاغية سِوى في شغل **"حميد دباشي"** الشاغل بالمُخبرين المحليين الذين هاجروا ويخدمون الآن الإمبراطورية الأمريكية، حينما عاين طرائق اشتغال وظيفتهم الكومبرادورية مُحكمة التَّوليفة الهيمنية للمعرفة الشرق-أوسطية.

1- See: Hamid Dabashi, **Brown Skin, White Masks**, Op. cit, p13.

2- **Ibid**, p13.

مع ذلك يتوجَّب علينا تبيان حقيقة أنَّ **"حميد دباشي"** خلال تفتيقه أواصر وظيفة المُخبرين المحليين الكومبرادورية؛ تارة يُحاذي مشرطه أمشاج مراكز الفِكر الشرق-أوسطية العسكرية التي أخصب باحثي أقسامها الأمنية مُقوّمات المعرفة الإمبراطورية المتهاوية، عن طريق استحداث خُبراء **"دراسات الشرق الأوسط"** للغة عامة تكون أشبه بمركز مواقع السلطة، وتارة أخرى **" يحصر أشخاصا مثل سيد والي رضا نصر Seyyed Vali Reza Nasr وعباس ميلاني Abbas Milani الذين يسبحون في مياه الحرب العكرة لتعزيز حياتهم المهنيَّة من خلال التخلّي عن الحياة الأكاديمية والانضمام إلى منافذ عسكرية و/ أو مخابراتية، أو يصبحون خُبراء تلفيق القضايا الرَّاهنة، هذا النوع من الأنشطة في الواقع، كلُّه يؤدي إلى عقلنة وتبرير مجازر الولايات المتحدة الأمريكية في العالم الإسلامي"**[1]. بمعنى أنَّ خبيري دراسات الشرق الأوسط **"سيد والي رضا نصر"** و**"عباس ميلاني"** اللذان مثَّل بصوتهما **"حميد دباشي"** الكيفية التي ينسلخ فيها باحثي الأقسام الأمنية عن تعاليمهم الأكاديمية تداركًا منهم لتمويل دراساتهم الإقليمية فدراليًا؛ قد أغرقوا الرأي العام وبقية العالم في بحر من بروباغاندا (دعايات)، زيَّفت واقع سياسة الحروب الأمريكية التَّدميرية لبلدان إسلامية -العراق، أفغانستان، سوريا-.

2- <u>بَعْدَ المُثقَّف المستعمَر</u>

تتكثَّف أمامنا مُجددًا حمولات المُماحكة الدَّباشية للمتن الفانوني **"بشرة سوداء، أقنعة بيضاء"** كلَّما ترصدنا سيرورة إحلال **"حميد دباشي"** مضامين الإمبراطورية الأمريكية النيو-كولونيالية محل مرض الكولونيالية الفرنسية السيكولوجي، في حين هذه المرة عبر التَّحري عن نسب مصطلح **"المُخبر المحلي"** العالمثالثي قبل المضي قُدمًا نحو تِعداد أعراضه المتقدّمة التي من المفترض أنَّ مَصَحَة **"فرانز فانون"** العكسية قد **" عالجت الباثولوجيا المبكّرة لما يمكن أن ينمو ليصبح "المُخبر المحلي" اليوم، ومع ذلك تمَّ ارتداء الأقنعة التي عيَّنها "فرانز فانون" على أرضية كولونيالية، بينما قامت الأقنعة التي عيَّنها "حميد دباشي" في دراسته هاته بالرحلة إلى الخارج"**[2]. لتكون بهذا التَّبصر الدَّباشي أقنعة المُماحكة السمراء المُهاجرة إلى الشمال، مُماثلة حد اللاتطابق مع الأقنعة الفانونية السوداء، نظرًا لإبعاد سياق مُعاودة تقديم المقروء الفانوني التَّاريخي(إمبراطورية

1- See: Hamid Dabashi, **Brown Skin, White Masks**, Op. cit, p18.

2- **Ibid**, p19.

جورج بوش الأمريكية)، وكذا الوقائع السوسيولوجية الطارئة **(هجمات 11 سبتمبر 2001)**، أي أنَّ **"حميد دباشي"** خلافا لـــ**"فرانز فانون"** لا يكتب انطلاقًا من أرضية الفِكر الفرانكفوني، إنَّما يُعيّن هويَّة **"المُخبرين المحليين"** الإيديولوجية الذين يكيدون كيد الهيمنة الإمبراطورية؛ كي يُعمم نفاذ البصيرة الفانونية البسيكانالية على عالم أنغلوساكسوني جديد أحادي القطب تكاد تنعدم فيه أخلاقيات النّضال السياسي.

عسانا نُفكّك شفرة **"المُخبر المحلي"** الجينية داخل إكلينيكية **"فرانز فانون"** الكولونيالية من ثاني بصماته الديكولونيالية -حتى وإن كان **"حميد دباشي"** قد تحقق من وراثتها ضمن نُطقه النَّقدي الأوَّل **"بشرة سوداء، أقنعة بيضاء"**- ألا وهي عينة كتابه **"مُعذَّبو الأرض"** الذي شهد فيه انولادة مفهوم **"المُخبر المحلي"**، منذ لحظات تشكُّله الجنينية جوف رحم البرجوازية الوطنية التي نُصِبت واليا لحكم الشعب الجزائري غداة افتكاك الأخير استقلاله العنيف من عند السلطات الفرنسية الكولونيالية، حيث صوَّرت لنا موجات الجهاز الفانوني فوق الصوتية قِيَّم كتابات المستعمَر الثَّقافية وِفق ثلاثة مراحل كشفها **"فرانز فانون"** تواليا: **"المرحلة الأولى يبرهن المُثقَّف المستعمَر على أنَّه قد هضم ثقافة المستعمِر، فآثاره توازي آثار أمثاله الغربيين خطوة خطوة، إنَّها مرحلة التَّماثل الكامل، وفي المرحلة الثَّانية يهتز المستعمَر ويقرّر أن يتذكَّر نفسه، وهذه المرحلة من الخلق تقابل على وجه التقرب خطوة الفوضى التي يحاول فيها المستعمَر انتشال مشاهد طفولية قديمة من أعماق ذاكرته بإعادة تأويلها على ضوء استطيقا مُستعارة، هذه مرحلة قلق، مرحلة انزعاج، مرحلة يُعاني فيها الأديب تجربة الموت، الغثيان، إنَّه يتقيأ ولكن الضحك ينطلق ها هنا خفية من تحت، أمَّا المرحلة الثالثة والأخيرة تسمى مرحلة المعركة، نرى المُثقَّف المستعمَر بعد أن حاول الغرق في الشعب عمد إلى عكس ذلك، إنَّه الآن ينتج أدب معركة، أدبًا ثوريًا، قوميًّا، في هذه المرحلة نجد عددًا لا يحصى ممن لم يخطر ببالهم الكتابة، يحسون أنَّ عليهم التَّعبير عن أُمَّتهم وأن يكونوا النَّاطقين بلسان واقع جديد يتحقق"**[1]. فبمزية هذا المسح التَّصويري الفانوني الفوق صوتي المُشخّص لاستسقاء **"المُثَّقف المستعمَر Colonized Intellectual** " الدماغي، صار بمقدورنا شكلنة مفهوم **"المُخبر المحلي"** ليس فقط داخل المجتمعات الكولونيالية بل في قلب الإمبراطورية الأمريكية أيضا، ذلك أنَّ تلك الطبقة المُدرَّبة تدريبًا كولونياليًا

1- يُنظر: فرانز فانون، **مُعذَّبو الأرض**، ص 179-180.

خوَّلت لنفسها المتماهية مع ثقافة كولونيها، تجاوز عُقدتها الدُّونية عن طريق اختبار إحساس الانقسام القائم بين استعادة **"المُثقَّف المستعمَر"** ذكريات مرحلته الطفولية وتأوُّلها تأويلا ميتافيزيقيا، يوهمه بكمال دورة امتلاء الحياة الإبداعية التي تترجم آلام وآمال أُمَّته وِفق الميثاق اللّساني الفرانكفوني/ الأنغلوساكسوني المبيّض لاسوداد/ اسمرار **"المُثقَّف المستعمَر"**، كما هو حال معرفة المُحافظين الجُدد الشرق-أوسطية عقب حروب الإمبراطورية الأمريكية المنسوبة إلى إرهاب القاعدة قاصف قلب الخيال الإمبريالي **"مركز التجارة العالمي"**.

بينما لو أعدنا أدراجنا البحثية إلى صرخة **"بشرة سوداء، أقنعة بيضاء"**، سنلف **"حميد دباشي"** يستشف ملامح مُخبره المحلي ممَّا اعتبرناه في فصلنا الثَّاني صورة من صور تبدُّد الأقنعة المزدوجة **"اللُّغة"**، كون المسألة السيكولوجية الفانونية ما هي إلَّا مسألة موضعة الأسود لأناه داخل شبكة الآخر الكولونيالي المُعجمية، بداية مع **"الجيش الكولونيالي، وبالأخص في ألوية القناصة السنغاليين، كان الضباط المحليُّون مترجمين في المقام الأوَّل، فهم يقومون بنقل أوامر السيّد إلى أبناء جلدتهم، ويتمتعون هم أيضا ببعض التكريم"**[1]. هنا تحديدًا من مرتع الجيش الكولونيالي التُّرجمي السابق لدورة كمال تشكُّل الذَّات الأنتيلية المغتربة؛ قد استنبت **"فرانز فانون"** مفهوم مُخبر **"حميد دباشي"** المحلي في إمبراطورية أمريكية، تستبطن أرضيتها إيديولوجيا هيمنية سرعان ما تخرج أثقالها حالما تخضع المُحافظون الجُدد خاصة الملوَّنين إلى فوقية بياض أنموذجها اللُّغوي.

ضف إلى ذلك تفحص مضامين مُخبر **"حميد دباشي"** المحلي الدَّلالية في المقام ذاته الذي اختبر **"فرانز فانون"** فيه حالة تبدُّد شخصية الأنتيلي العائد من رحلة التَّبييض الجيو-ثقافية، لقد تطلَّب أمر هذا الاختبار التَّطهيري من **"حميد دباشي"** فحص اضطرابات **"المُخبر المحلي"** النُّطقية التي تفقد الأخير ارتباطه بالواقع الفِعلي، علَّ حالة **"فؤاد عجمي"** خير مثال يضربه عن إقامة **"المُخبر المحلي"** لاستعارة جينيتيكية ترسخ عُقدة الفرض الثَّقافي **(عُقدة النُّقص Inferiority complex)** عوض إتاحتها إمكانية التحرُّر من اللازمة الكولونيالية **"كلَّما ظهر "فؤاد عجمي" على التلفزيون الأمريكي لمناقشة "مُعتقدات هؤلاء العرب"، فإنَّه لا يخفق أبدًا في تضمين عبارة "نحن الأمريكيين"، لكن بالنَّظر إلى حياته، لا يمكنه أن يستوعب عقله فعلا أنَّ "A"عند "الأمريكيين"**

1- فرانز فانون، **بشرة سوداء، أقنعة بيضاء**، ص 20-21.

أقرب إلى الهمزة منها إلى حرف العين، اللهجة في الحال تغربه، تؤسلبه وتجيزله الإدلاء برأيه حول "هؤلاء العرب"...* مع ذلك عندما يذهب "المُخبر المحلي" لإجراء مقابلة إذاعية أو تلفزيونية، ترافقه اللهجات المغثية كضيف غير مرحب به ؛ ولهذا السبب يفضّل صفحات الكتب الخرساء والصحف (وول ستريت جورنال The Wall Street Journal هي المكان المُفضَّل) على الظهور العام، رغمًا عن المبالغ الطائلة التي تدفع لهم"[1]. مقارنة منا بالإكرامية الزهيدة التي ينالها الضباط المحليُّون السنغاليون جراء دورهم الوسائطي بين إخضاع السيّد وخضوع العبد الأنتيلي، ففور نطق **"فؤاد عجمي"** بالعبارة الانسلابية **"نحن الأمريكيين"** خلال مرحلة المعركة الفانونية الثالثة التي توهم المُثقَّفين المستعمَرين بضرورة الكتابة عن أُمَّتهم أو إجراء مقابلات إذاعية / تلفزيونية؛ قد شخَّص **"حميد دباشي"** تبدُّد شخصية **"المُخبر المحلي"**، حيث نشر اختلاف النّظامين الصوتيين الإنجليزي/ العربي هنا صورة اغتراب **"فؤاد عجمي"** عن موضوع معرفته (العرب)، وحتى لا يثبت وِزر هذا الانسلاب على شخصية **"المُخبر المحلي"** آثر كما يقول **"حميد دباشي"** التواري وراء الأعمدة الصحفية بدل الانكشاف أمام الشاشة التلفزيونية.

3- على الجانب الآخر من المُثقَّف المنفي

كُلَّما دنونا أكثر من توصيف أنموذج **"حميد دباشي"** فيبري مفهمة المسؤولية الأخلاقية التي تُثقل كاهل **"المُحافظين الجُدد"**؛ نجد حدود تصوُّرات مفهوم **"المُخبر المحلي"** الذّهنية ترزح عند عتبة الوظيفة الكومبرادورية لمُثقَّف **"حميد دباشي"** الواقف على شفا المنفى الإدواردي، وكي يتسنى لنا مُكاشفة أقنعة مكائد الهيمنة الإمبراطورية الإيديولوجية في حروب الإرهاب، حَري بنا إضفاء

---

*- أسقطنا من اختبار **"حميد دباشي"** سيكولوجيا **"المُخبر المحلي"**؛ مثالا قدَّر فيه **"فرانز فانون"** مدى معقولية رواية شبه الألوهية التي يحظى بها الزنجي العائد من **فرنسا** إلى **المارتينيك**، فحينما يدخل الأسود إلى **فرنسا** سيرد على أسطورة المارتينيكي الذي يأكل حرف الـ**R**، سيستدرك ذلك ويدخل حقًا في صراع مع نفسه، سينكب ليس فقط على لدغ حروف الـ**R** بل على غبنها، فهو حين تأثره بأقل ردود فعل عند الآخرين وهو يسمع نفسه يحكي، مُحاذرًا لسانه، العضو الكسول، سوف ينحبس في غرفته ويقرأ ساعات وساعات مُحاولا اللفظ مثلهم، إذ الحالة الدَّباشية المستجلبة توثق لحظة تسرب معنى الخبرية الفانونية (وصول مارتينيكي إلى **الهاقر** ثمَّ صياحه بعبارة: **Garracon! Un Ve de bie**) إلى مقابلة **"فؤاد عجمي"** التي تنمُّ عن عدم امتلاك كلتا الحالتين لناصية اللُّغة الكولونيالية. يُنظر: فرانز فانون، **بشرة سوداء، أقنعة بيضاء**، ص23.

1- See: Hamid Dabashi, **Brown Skin, White Masks**, Op. cit, p 27-28.

مسحة تعريفية لثاني مصطلحات **"حميد دباشي"** الارتكازية -وإن سبق لنا إيجاز تعريف **"جماعة أشكروفت"** له في فصلنا الأوَّل كإشارة إلى تواطؤ الأنتيليجانسيا مع مساعي الكولونيالية الجديدة العالمية (النيو-كولونيالية)- ألَّا وهو مصطلح **"الكومبرادور The Comprador"** المنحدرة دلالاته من الجذر اللُّغوي **"البرتغالي/ الإسباني comprar الذي يعني "يشتري" وبالتالي ينطوي على وظيفة محدَّدة لتسهيل تدفق رأس المال عبر التجارة، يشير معنى الكلمة الأصلي إلى "خادم محلي يوظّفه الأوروبيون في الشرق"، تحيل إلى فترة محددة في تاريخ رأس المال عندما قسم العالم بين السادة البيض والمحليين الملوَّنين على طول محور الشرق /لغرب الذي لم يعد فعالا في عالم الرأسمالية المعولمة... الوظيفة المحددة للمُثقَّفين الكومبرادور هي تعزيز علاقة التجارة بالسلطة "مكان الميلاد، الجنسية، الدّين، العقيدة، واللَّون" كُلُّها لا علاقية"**[1]. إذ من خلال تأصيل **"حميد دباشي"** هذا لمفردة **"الكومبرادور"** ؛ يبدو جليًا لنا أنَّ المصطلح في العتبة القرائية الأولى ما هو إلَّا تعريب للفظة **" Comprador"** البرتغالية/ الإسبانية المشتقة من الجذر اللُّغوي **" comprar"** الذي يحمل معنى الفعل الثلاثي المزيد **"اشترى"**، مضارعه **"يشتري"**، وعلى وجه التخصيص تشير إلى مُستشار محلي يدير شؤون الشرق بإشراف من الأوروبيين، فيما معنى القول أنَّ الفعل **"يشتري"** قد تكثَّفت دلالاته الأوَّلية الرأسمالية داخل الأراضي العولمية جرداء التَّقسيمات الثنائية كالشرق/ الغرب، حتى انطوى على بُعد الوساطة الوظيفي السلبي الذي يُبقي علاقات القُوَّة المؤسساتية قائمة بين الدُّول المتروبولية ومُستعمَراتها القديمة.

إنَّ **"حميد دباشي"** في أي حال من الأحوال يقرُّ بأقدمية ظهور مصطلح **"الكومبرادور"** الذي جرى تحديده **"عام 1840 للإشارة إلى وكيل صيني يعمل لصالح مؤسسة تجارية أوروبية في الصين إشرافا منه على موظفيها المحليين والعمل كوسيط في شؤونها التجارية، امتد لاحقا ليحيل إلى أي موظف محلي في خدمة مصلحة تجارية كولونيالية، ووفقًا لمعجم أوكسفورد الإنجليزي يعني "شخص ما يعمل لدى الأوروبيين في الهند والشرق لشراء الضروريات وادخار مصاريف الأسرة:"القهرمان"** [2]. من هذا المنظور التَاريخي الذي تتبَّع فيه **"حميد دباشي"** تداولية مصطلح **"الكومبرادور"** المبكّرة في معجم أوكسفورد الإنجليزي **OED**، لن نغالي إذا قدمنا مُثقَّفه

1- See: Hamid Dabashi, **Brown Skin, White Masks**, Op. cit, p45.

2- **Ibid**, p39.

الكومبرادوري بهيئة السمسار الثَّقافي المُعيَّن لدى الوكالات الأمريكية الذي يتوسط تجارة منتجات الإمبراطورية الثَّقافية، قصد إعالة مشاريعها الإمبريالية عن طريق تعبئة الرأي العام بمعرفة متناضحة تصلح للاستخدام الواحد - مُمثَّلا إياها بورق التواليت -.

يسري بنا **"حميد دباشي"** بعيدًا عن سلسلة معاني **"المُثقَّف الكومبرادور"** الاشتقاقية التي ارشدتنا إليها أماراته اللُّغوية على مر التَّاريخ؛ إلى ثاني المواقع النَّظرية التي بزغ من فرجاتها مُثقَّف **"حميد دباشي"** الكومبرادوري، إنَّه موقع تحدَّى فيه مُثقَّف **"إدوارد سعيد"** هندسة التجارب الكولونيالية على أرضية كتابه **"تمثيلات المُثقَّف* Representations of the Intellectual"** الذي هو في أصله تجميعية لسلسلة **محاضرات ريث Reith** ألقاها سنة **1993** على إذاعة **BBC**، استمدت مشروعيتها عند **"حميد دباشي"** من كونها **"معلما رئيسيًا في المشروع الرَّاديكالي الهادف إلى إحياء الوعي ضمن ذلك المجتمع النَّقدي من المفسرين المُضادين Counter-Interpreters الذي اعتدنا تسميته بحكم العادة "المُثقَّفون"**[1]. ومن أجل إبانة هذا الملمح الرَّاديكالي نجده عاود النَّظر في تاريخ القلق المؤسساتي حول مسؤولية المُثقَّفين، متأملا الكيفية التي تجاوز بها **"إدوارد سعيد"** أفق تشخيص **"راسل جاكوبي"** المسدود، فالمحاضرات الإدواردية الستة يراها **"حميد دباشي"** مُوجَّهة إلى إمبراطورية الولايات المتحدة الأمريكية نظرًا لمخاطر تحالف القِوى العظمى بُعيْد انهيار الاتحاد السوفياتي على المُحاكمة الذَّاتية للمُثقَّف، ما نشهده عبر جدلية **"إدوارد سعيد"** يتعدَّى موضوع الاحترافية نحو مُكاشفة الدور المنوط بطبقة المُثقَّفين المنتظرة، إنَّه يؤمن بأنَّ ظروف المنفى هي الطريقة المثلى والأكثر فاعلية للخروج من أفخاخ تلك القِوى المتحالفة[2]، وعليه نستنج أنَّ **"حميد دباشي"** في خضم بناء أنموذج مُثقَّفه الكومبرادوري قد عرَّج على جدلية **"إدوارد سعيد"** التحرُّرية من أغلال القِوى التحالفية، ذلك أنَّها خرقت أفق **"راسل جاكوبي"** محدود تشييد مجتمع مُفسرين مُضادين بتحيين وظائف المُثقَّفين السوسيولوجية مجازيًا حينًا، وعارضت السلطة من قلب الإمبراطورية الأمريكية حينا آخر.

---

*- نقله إلى اللُّغة العربية **"غسان غصن"** بعنوان **"صور المُثقَّف"**، بينما **"محمد عناني"** آثر ترجمة الكتاب بـ **"المُثقَّف والسلطة"** لاعتقاده أنَّ دلالات وحدتي العنوان الأصلي ينظمها خيط علاقة المُثقَّف بالسلطة.

1- حميد دباشي، **ما بعد الاستشراق**، مصدر سابق، ص25.

2- يُنظر: المصدر نفسه، ص29-30.

أثناء استكشافنا الموقع الثَّقافي الذي أوجده مُثقَّف **"حميد دباشي"** الكومبرادوري لنفسه داخل الإمبراطورية المعولمة، استوقفتنا واحدية حدث لساني تستضيف فيه متون المُماحكة الدَّباشية السمراء وقبلها السِفر ما بعد الاستشراقي قول **"إدوارد سعيد"** الآتي: **"إنَّ المنفى الذي هو حالة فعلية، هو أيضا بالنسبة إليّ حالة مجازية، وبهذا أعني أنَّ تشخيصي حالة المُثقَّف في المنفى مستمد من التَّاريخ الاجتماعي والسياسي للزيوح والنزوح...لكنه لا يقتصر عليه، فحتى المُثقَّفون المنتسبون مدى الحياة إلى مجتمع ما يمكن تقسيمهم إذا أمكن القول إلى مندمجين وغير مندمجين: أولئك الذين ينتمون كلّيًا إلى المجتمع كما هو ويزدهرون فيه دون أي شعور غامر بالتنافر أو الانشقاق، أولئك الذين من الممكن تسميتهم الإمَّعيين، من جهة، ومن الجهة الأخرى القائلين لا، هؤلاء الأفراد الذين على نزاع مع مجتمعهم ولذا فهم غير منتمين ومنفيون فيما يختص بالامتيازات، والسلطة، ومظاهر الحفاوة والتكريم"**[1]. فيما معنى واحدية هذا القول الإدواردي المستجلب الذي طُرح فيه تارة المُثقَّف على أنَّه المسند إلى خصوصيات جماعة معينة، وتارة ثانية على أنَّه بالتَّعريف هو الثَّائر في وجه السلطة المُعارض لها التَّوصيف الذي يستبعد هذا الصنف المتمرّد تلقائيا من دائرة الانتماء ذاتها؛ إغناء **"حميد دباشي"** قصديته التَّوصيفية من خلال إسقاط خَبرات مواد زميله الأكاديمي الراحل السيكولوجية وظيفيًا على صنف **"مُثقَّف الكومبرادور"**، أي أنَّ دلالات المصطلح السوسيولوجية تكثَّفت بفضل مجازية حُمولات تجارب **"إدوارد سعيد"** الذَّاتية مع المنفى الفِعلي، حيث أمضى الأخير حياته كلَّها محاولًا شكلنة هويَّته الثَّقافية، رغم مفارقاتها الانتمائية (الازدواجية الاسمية، عربي/فلسطيني ليس مسلمًا، مسيحي بروتستانتي، منبته **القدس** يهجَّر إلى **لبنان** بعدها إلى **مصر** ثمَّ يستقر به الحال في الولايات المتحدة الأمريكية).

1- إدوارد سعيد، **صور المثقَّف "محاضرات ريث سنة 1993"**، ترجمة غسان غصن، مراجعة منى أنيس، دار النهار للنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1996، ص 61-62.

من بين نماذج **"المُثقَّف الكومبرادور"** المعرفية المحبة لدى عاقلة **"حميد دباشي"** النَّقدية، هي التي حدَّدتها رسالة **"مالكوم إكس Malcolm X"** المُوجَّهة إلى **"القاعدة الشعبية Message to the Grass Roots"** ربما لأنَّ تفرقته بين **"زنجي المنزل house Negro"** و**"زنجي الحقل field Negro"** فجَّرت أطر التَّقسيم المانوي (العبد/ الأسود، السيّد/ الأبيض) ضِمن سعيه الأكبر إلى تمييز ثورة السود **black Revolution** عن ثورة الزنوج **Negro Revolution**، أو لأنَّ لغة متمثّل عالم العبيد **"زنجي المنزل"** بدَّدت قِناعه الذُّهاني كما سيوضحه لنا المقطع المجتزأ من الرسالة: **"هناك نوعان من العبيد، زنجي المنزل وزنجي الحقل، زنوج المنزل هم الذين عاشوا في المنزل مع السيّد، كانوا يرتدون ملابس جيدة، أكلوا جيدا لأنَّهم أكلوا فُضلة طعام السيّد، عاشوا في العِلية أو في القبو لكنهم ما يزال يعيشون بالقرب من السيّد، لقد أحبوا سيدهم أكثر ممَّا أحب السيّد نفسه، كانوا يضحون بحياتهم لإنقاذ منزل السيّد أسرع منه، إذا قال السيّد "لدينا منزل جيّد هنا" سيردد زنجي المنزل "نعم لدينا منزل جيّد هنا"، كُلَّما قال السيّد "نحن" قال زنجي المنزل "نحن"، هذا ما يمكن قوله بخصوص زنجي المنزل"**[1]. بينما حديث **"حميد دباشي"** له بقية حيث لا تقتصر مشيئته الإفهامية على استضافة تصنيف **"مالكوم إكس"** الزنجي، بل تتعدَّى علاماتها الموضعية المثبتة عند تخوم المركز والهامش؛ إلى ائتلاف الطوبولوجيا الدَّباشية الكومبرادورية اختلاف تشخيص **"إدوارد سعيد"** حالة **"المُثقَّف المنفي"** وتصنيف **"مالكوم إكس" الثنائي "زنجي المنزل/ زنجي الحقل"** إذ يعتبرهما وجهان لعملة واحدة **"تماما كما قد يكون مُثقَّف سعيد المنفي في المنفى الفعلي أو المجازي، يمكن فعليًا أو مجازيًا أن يكون "مُثقَّف الكومبرادور" في الحقل، أو بدلاً من ذلك، يمكنه الانتقال إلى المنزل، بغض النَّظر عن الطريقة، فهو دائمًا يتموضع بجانب السلطة، تتمثَّل ميزة توليف تبصُّر "إدوارد سعيد" و"مالكوم إكس" في كون العالم غير المتبلورة حدوده لم يعد يتطلَّب الأمر توزيع المُثقَّفين على طول محور مركزي خيالي"**[2]. كالذي قاس عليه **"إدوارد سعيد"** تجربته الذَّاتية مع المنفى، فإذا احتسبنا شرط استفادة الأخير من مفارقات انتمائه، سيسعنا التعرُّف على توليفة مُثقَّف **"حميد دباشي"** الكومبرادوري، انطلاقًا من إطاره المرجعي الذي

1- See: Malcolm X, **Message to the Grass Roots**, Selected Speeches and Statements, edited by George Breitman, Grove Press, New York, 1965, p 03-17.
https://teachingamericanhistory.org/document/message-to-grassroots .

2- See: Hamid Dabashi, **Brown Skin, White Masks**, Op. cit, p42.

يستند إليه كُلَّما عزم نقل مضامين **"المُخبر المحلي"** الإيديولوجية من المستعمرات نحو الإمبراطورية الأمريكية المعولمة، حيث يغدو على هذه الشاكلة مُعطى **"المُثقَّف الكومبرادور"** المُترامي في فضاء لاأمكنة السلطة (لا هو في الحقل/ الهامش الفِعلي، ولا في المنزل/ المركز المجازي) أبعد من مُثقَّف **"فرانز فانون"** المستعمَر، بجانب مُثقَّف **"إدوارد سعيد"** المنفي؛ أقرب إلى استعاراته الإيرانية الحُسينية (سفره الدائم لأشهر المحافظات الإيرانية قُدسيَّة) التي تعبر ها هنا عن مجموعة الصُوَّر الذّهنية (المعرفة الشرق-أوسطية) المُلبيَّة لنداءات وكالات التشغيل (مراكز الفِكر الاستراتيجية) متى استدعت التهدئة/ التعبئة السياسية ضرورة تزييف واقع الحُروب ضد الإرهاب.

ثانيا: تمثُّلات المُثقَّف الكومبرادوري في السرد الإمبراطوري

مأثرة تطوافنا النَّظري حول وحدات مصطلح **"المُثقَّف الكومبرادور"** الأفهومية؛ أي حدود الدَّلالة الدُّنيا التي تمأسس عليها أنموذج **"حميد دباشي"** الأصلي لـ **"المُخبر المحلي"**، يحدونا الأمل الآن بإزالة قناع النَّاقد الأدبي الذي لبسه ذا الأخير، فقد عرفناه بواسطة النَّموذج الأوتوبيوغرافي المجذّر لخطاب إيراني ما بعدي، تزعمه **"جلال آل أحمد"** وقدَّمناه على أنَّه بداية طالب الدكتوراه المهووس من **جامعة بنسلفانيا** بتحسُّس طرائق اشتغال التَّكوينات العقائدية الإسلامية الإيديولوجية قبل/ أثناء/ بعد **"الثَّورة الإيرانية" 1979**، ثمَّ تبدَّى لنا كمُماحك أسمر للإرث الفانوني الباثولوجي الأسود، دون أن ننسى ذِكرى أشياء **"إدوارد سعيد"** الماضية المحيَّنة التي وحَّدت صوت نضال **"حميد دباشي"** الأخلاقي، هذا من ناحية، ومن ناحية مُعاينته للمعرفة المُنْتَجَة استشراقيا المتزامنة والمد الكولونيالي الذي بلغ ذروته خلال القرن الثامن والتاسع عشر، مُحللا سيوسيو-معرفيا فَقِهَ مُرافعة الاستشراق والمستشرقين أجلُّهم الهنغاري **"إغناتس غولدتزيهر"**، يليها تنظيمه لمؤتمر **"غياتري سبيفاك"** الاحتفائي بـ **"راناجيت غوها"**؛ إنَّ سلسلة الأدوار التي لعبها **"حميد دباشي"** على خشبة مسرحنا البحثي لا تكتمل احترافيتها من وجهة نظرنا إلَّا عن طريق عرض أدائه القرائي للآثار الأدبيَّة الإبداعية، ولجميل الصدف أنَّنا وجدناه قد أفرد ثالث فصول مُماحكته السمراء **"الأدب والإمبراطورية Literature and Empire"** الذي هو في أصله مقال منشور في **"الأهرام ويكلي Al-Ahram Weekly"** بعنوان **"المُخبرون المحليُّون وصناعة الإمبراطورية الأمريكية Native Informers and the Making of the American Empire " جوان 2006**

لتجسـيد نموذج **"المُثقَّف الكومبرادوري"** المثالي في متن **"آذار نفيسـي"** الرّوائي **"أن تقرأ لوليتا في طهران"***، الاختيار الذي دفعنا نحو التسـاؤل عمَّ جعل **"حميد دباشـي"** ينتقي هاته المذكرات الإيرانية خصيصًا من بين باقي إنتاجات أدب الإرهاب؟ ومن ثمَّ الرؤيا التي قارب بها أداءها الفني؟

1- طلائعية الرّواية الإيديولوجية

لكي يتسـنى لنا الإجابة عن تسـاؤلاتنا المطروحة لا بدَّ منا أوَّلا الاتفاق على أنَّ نموذج **"المُخبر المحلي"** الدَّباشـي قد اكتمل شـكله الكومبرادوري مع حدث مُناهضـة المُثقَّفين في التَّاريخ الأمريكي

---

*- نالت رواية **"آذار نفيسـي"** **"أن تقرأ لوليتا في طهران"** على غرار قراءة **"حميد دباشـي"** الكومبرادورية لها، نصيبها الوافر من الدّراسات الأكاديمية النّسوية لاذعة الانتقاد سواء داخل **إيران** أو خارجها، أحصاها لنا **"حميد دباشي"** تِباعا ربما حتى يدرأ إمكانية ادعاء بطريركيته هي كالتالي: **"خارج الشبكة: قراءة المذكرات الإيرانية في زمن حربنا الشـاملة Off the grid: Reading Iranian memoirs in our time of total war"** لـ**"نيكار متحدي Negar Mottahedeh**، (MERIP، 2004)، **"الحرب على الإرهاب: الاستشراق النّسوي والنسوية الاستشراقية The War on Terror, Feminist Orientalism, and Orientalist Feminism"** " لـ**"روكسانة باهراميتاش Roksana Bahramitash"** 2005، **"قراءة نفيسي في الغرب: الأصالة، الاستشراق و"المرأة الإيرانية" Reading Nafisi in the West: Authenticity, Orientalism, and 'Liberating' Iranian Women"** **"ميترا راسـتگار Mitra Rastegar"** ، 2006 ، **"الياسـمين والنجوم: قراءة أبعد من لوليتا في طهران Jasmine and Stars: Reading More Than Lolita in Tehran"** **"فاطمة كيشـاوارز Fatemeh Keshavarz"** 2007 ، **"عن أسـر النساء في العالم الإسلامي 'On Women's Captivity in the Islamic World'"** لـ**"فرزانة ميلاني Farzaneh Milani"** 2008، وأطروحة دكتوراه **"ليلى گولافشـاني Leili Golafshani"** المودعة لدى **"جامعة كوينز لاند University of Queensland"** في **"بريسبان، أستراليا Brisbane, Australia"** هي أحدث تقييم نقدي لمذكرات **"آذار نفيسي"**. يُنظر: Hamid Dabashi, **Brown Skin, White Masks**, Notes, p145.، زيادة على هذا الإحصاء الدَّباشي فقد خصَّص فصل كتابه **"بشرة سمراء، أقنعة بيضاء"** الرابع **"مُسلم المنزل The House Muslim"** لتحليل عيّنة كومبرادورية ذكورية مجهولة الهويَّة **"ابن الوراق"**، إلَّا أننا آثرنا في مقامنا البحثي الاقتصـار على توصيف كيفية تشخيص **"حميد دباشي"** حالة عشيرة روح **"مايوت كابيسيا"** **"آذار نفيسي"** (الحالة التي أصبح فيها الأسمر هو الأسود الجديد) استقامة منا على صراط المُماحكة الذي خططناه آنفا، كما أنَّه يستحيل بما كان الإلمام بحيثيات رواية يُقارب عدد صفحاتها **600** (النسخة العربية) و**250** (النسخة الأصلية/ الإنجليزية) فهي أهل دراسـة أكاديمية مسـتقلة؛ مخلّفين وراءنا جملة من الاسـتفهامات حول نموذج اشـتغال أوتوفوبيا **"ابن الوراق"** الكومبرادوري، قد تشكل انطلاقة بحثية جديدة لمن هم أقدر منا على انتشال الحالات التي أصبح فيها اليهودي هو المسلم الجديد .

المُعاصر تزعمه **"مارك ليلا Mark Lilla"** ، حيث شغَّلت مكنة **"جورج دبليو بوش"** الإمبراطورية مُثقَّفين ذوي أصول إسلامية مثل **"فؤاد عجمي، كنان مكية، هرسي علي، ابن الوراق، سلمان رشدي، سيد والي رضا نصر، آذار نفيسي"**؛ قصد استئصال المُثقَّف المتحدّي وتشويه سمعة ثقافتهم الأصليَّة راديكاليًّا خلال الحرب على الإرهاب، إذ يؤمن **"حميد دباشي"** أنَّ عملية استنطاق صمت أصوات المُعارضة سيطالعنا على النَّماذج المعيارية المولعة باستعادة هيمنة الإمبراطورية سيما **"خلال الدَّورة النّهائية من المناظرات الرّئاسية الأمريكية لعام 2004 بين الرَّئيس "جورج دبليو بوش" والسيناتور "جون كيري John Kerry"، عند إحدى النقاط، يعود الجدل العام حول خلافاتهما إلى أفكار تنافسية لـ"إمبراطورية دون هيمنة" (بوش) مقابل "هيمنة بلا إمبراطورية" (كيري)، ظلَّت القضيَّة دون حل، ولكن مع إعادة انتخاب "جورج بوش" لولاية ثانية، استمرت مسألة ما إذا كانت الإمبراطورية التي كان يقودها الآن تمتلك أو تفتقر إلى أيديولوجية مهيمنة؟"**[1]. فانطلاقًا من إيشاك نهاية الظرف السياسي المُتمثّل في تصعيد الانتخابات الرّئاسية الأمريكية عام **2004** إمبراطورية **"جورج دبليو بوش"** دون هيمنة على حساب هيمنة **"جون كيري"** اللاإمبراطورية؛ يتراءى لناظرنا تفعيل الولاية الثَّانية تناغم هيمنة المعرفة الشرق-أوسطية مع الإمبراطورية التي عطَّلتها هجمات **11 سبتمبر 2001**.

اعوز **"حميد دباشي"** حين محاولته استنطاق صمت أصوات المُعارضة أكثر من أي وقت مضى إلى إطار زميله الراحل **"إدوارد سعيد"** المرجعي الذي وفرت مقولاته (القراءة الطباقية، التَّأويل المادي للتَّاريخ، ثقافة المقاومة، المصادرة) حقيبة أدواتية يفكُّ بها النَّاقد -**حميد دباشي**- شفرات المذكرات الإيرانية الإمبراطورية، حيث يعترف أنَّ تفكيك بنية رواية **"أن تقرأ لوليتا في طهران"** السردية **"المُوسعة خدماتها لتشمل العمليات الإمبراطورية الأمريكية في المنطقة؛ يحتاج إلى إطار مرجعي نظري أكبر قدَّمه "إدوارد سعيد" في دراسته الجليلة "الثَّقافة والإمبريالية" عام 1993 حول الأساس الثَّقافي للإمبريالية، في هذا الكتاب تفحَّص "إدوارد سعيد" المناطق المتداخلة كما سماها بين الأدبي والسياسي والثَّقافي والإمبراطوري في المُخيّلة الإمبراطورية الأورو-أمريكية، لم يكن مشروعه كما لم يتوانَ عن تكراره، اختزال الأدب الأوروبي في ميوله السياسية؛ بل افتراض السياسة على أنَّها المُحاور الرَّئيسي للحدث الأدبي"**[2]، أي أنَّ **"حميد**

1- See: Hamid Dabashi, **Brown Skin, White Masks**, Op. cit, p 66.

2- **Ibid**, p 71 .

دباشي" عقد عزم مقاربة المذكرات الإيرانية وِفق تبصُّر إدواردي يصل الممارسات الأدبيَّة الأورو-أمريكية بالعالم الدُّنيوي (السياسة)، مِمَّا يتيح طباقيًا إمكانية فهم النَّظريَّات المتعلّقة بالعالم وتجليها في بنيات السرد الغربي النَّصية قِوام الإمبراطورية.

على غرار إقرار **"حميد دباشي"** بالرؤية السياسية المُغايرة التي تبناها **"إدوارد سعيد"** عندما عكف تقفي أثر التَّضمينات الإمبريالية المعششة في نسيج الثَّقافة الأورو-أمريكية عبر الوسائط التَّخيلية؛ يشيد أيضًا بطلائعية مُؤلَّف **"آمي كابلن Amy Kaplan" " The Anarchy of Empire in the Making of US Culture لاسلطوية الإمبراطورية في صناعة الثَّقافة الأمريكية" 2002** الذي أبان عن الخيط النَّاظم بين القضايا الأهلية والأجنبية في تلفيق هذا المشروع الإمبراطوري، بعبارة أخرى توضح **"آمي كابلن"** كيف أنَّه منذ منتصف القرن التاسع عشر وبدء الحروب المتعاقبة على المكسيك، إسبانيا، كوبا، والفلبين؛ كان الامتداد الأمريكي الإمبراطوري وثيق الصلة بالقضايا السياسية الأهليَّة خاصة العِرق والطبقة والجندر.

تُضاف إلى العملين الأدبيَّين السابقين رائعة **"غوري فيسوناثان Gauri Viswanathan" "أقنعة الفتح: الدّراسة الأدبيَّة والحُكم البريطاني في الهند Masks of Conquest: Literary Study and British Rule in India " 1989** التي عاينت فيها سُبل تحوُّل دراسة الأدب الإنجليزي إلى استراتيجية فعالة للسيطرة الكولونيالية تسهل الحُكم البريطاني من خلال تعليم جيل من الهنود صنَّفهم **"ماكولي Macaulay"** على أنَّهم هنود بالدم واللَّون، لكنهم إنجليز في الذوق، الآراء، والفِكر[1]، بالتالي محصلة هذه اللائحة الدَّباشية هو حيازتنا بدل الإطار المرجعي الإدواردي ثلاث سياقات معرفية حكمت رؤية **"حميد دباشي"** تجاه أشكال الإنتاج الثَّقافي الأورو-أمريكي، الأولى مثَّلها كتاب **"الثَّقافة والإمبريالية"**، أمَّا الثَّانية فكانت أنثروبولوجية المنظور لأنَّ **"آمي كابلن"** أثارت إشكالات تتعلَّق أساسًا ببدايات المشاريع الإمبراطورية الأنثروبولوجية، بينما العمل الأخير شكَّل إطارًا يتوجَّب من خلاله فهم الكيفية التي تمَّ عبرها إحكام سيطرة الكولونياليات البيضاء على رعاياها الملوَّنين.

1- See: Hamid Dabashi, **Brown Skin, White Masks**, Op. cit, p 71 .

هكذا يتبادر في فهمنا أنَّ أشكال الإنتاج الثَّقافي خاصة الرّواية بدءًا من القرن التاسع عشر وصولا إلى حاضرنا؛ ليست بمنأى عن المد الإمبريالي للإمبراطوريات الأورو-أمريكية، فها هي رواية "آذار نفيسي" **"أن تقرأ لوليتا في طهران"** المعاصرة تدلل على اعتبار **"افتراض الأدب الإنجليزي وسيلة تلفيق الموافقة الثَّقافية عبر-الإقليمية على الهيمنة الأورو-أمريكية، ارتباط "آذار نفيسي" بالمُحافظين الجُدد وتشويهها المُنهج لسمعة الثَّقافة الإيرانية وضعها مباشرة في خدمة الإمبريالية الأمريكية وجعلها شريكة في المشروع الإمبراطوري الذي يعتبر الكيد للعدو خارج النّطاق المعياري والأخلاقي للُّغة والأدب والثَّقافة الإنجليزية"**[1]. وكأنَّ رؤية **"حميد دباشي"** المقارباتية للمذكرات الإيرانية غدت متماهية مع أقنعة فتح **"غوري فيسوناثان"** كونه اختزل وظيفة رواية المُحافظة الجديدة **"آذار نفيسي"** الجمالية داخل الإمبريالية الأمريكية، في تشويه سمعة ثقافتها الإيرانية المحليَّة.

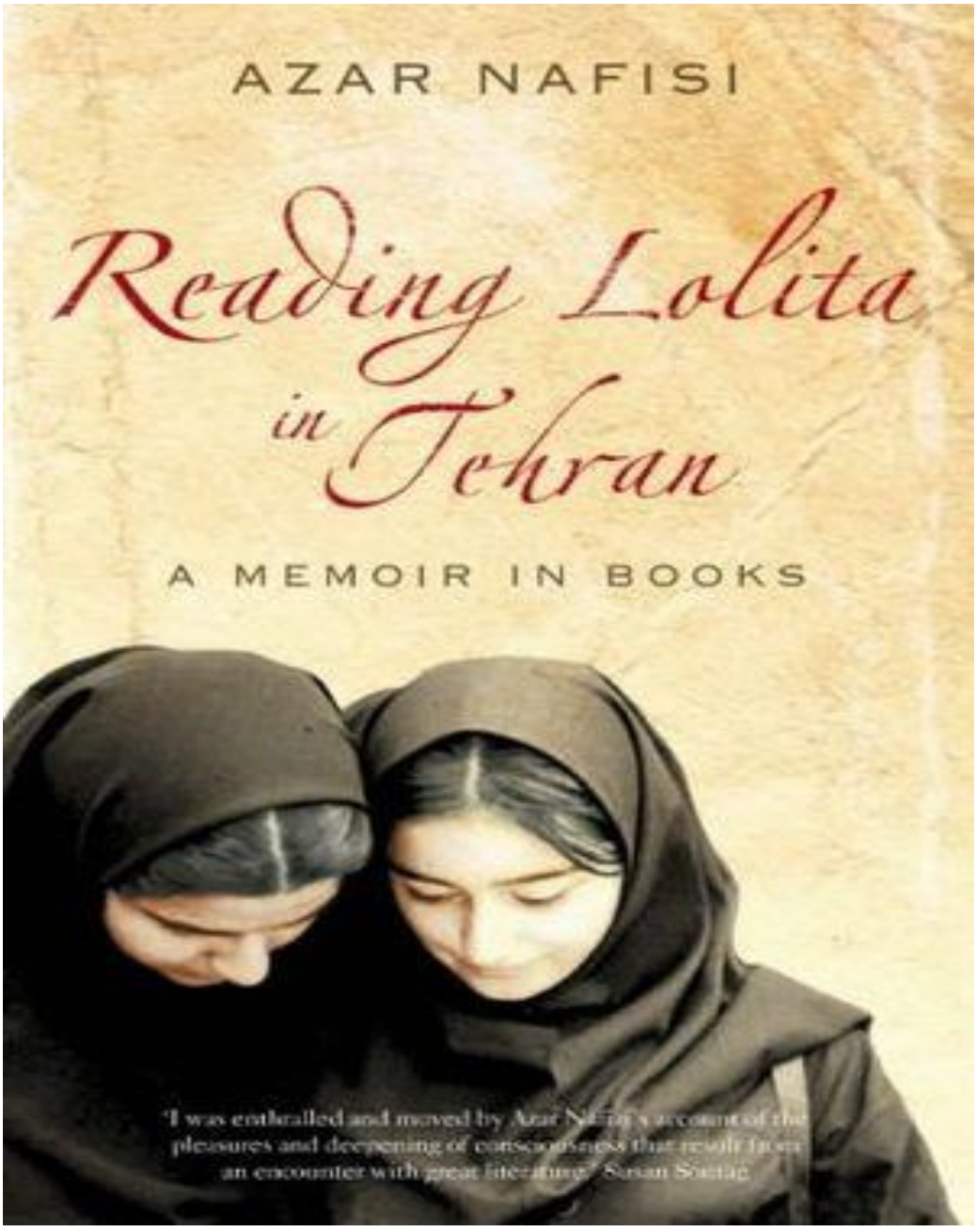
2- المُفارقة الإيكونوغرافية

يتبنى **"حميد دباشي"** خلال قراءته الكومبرادورية لمذكرة **"آذار نفيسي"** الإيرانية **"أن تقرأ لوليتا في طهران"**: فِكرة مزاوجة فِعل التَّأويل من حيث هو استراتيجية رامية إلى القبض على الشروط المتحكّمة في إنتاج وتفعيل الدَّلالة مع السيمياء قصد إعادة بناء الدَّلالة القصدية الكامنة خارج الأنظمة اللُّغوية، أي أنَّ مبدأ مقاربته النَّقدية للرّواية هو الانفتاح اللامشروط على طرائق إنتاج المعنى حين تأويله علامات المتن الروائي اللُّغوية انطلاقًا من علامات غير لغوية وليدة إدراك بصري، ألا وهي الرسالة الفوتوغرافية (صورة الغلاف).

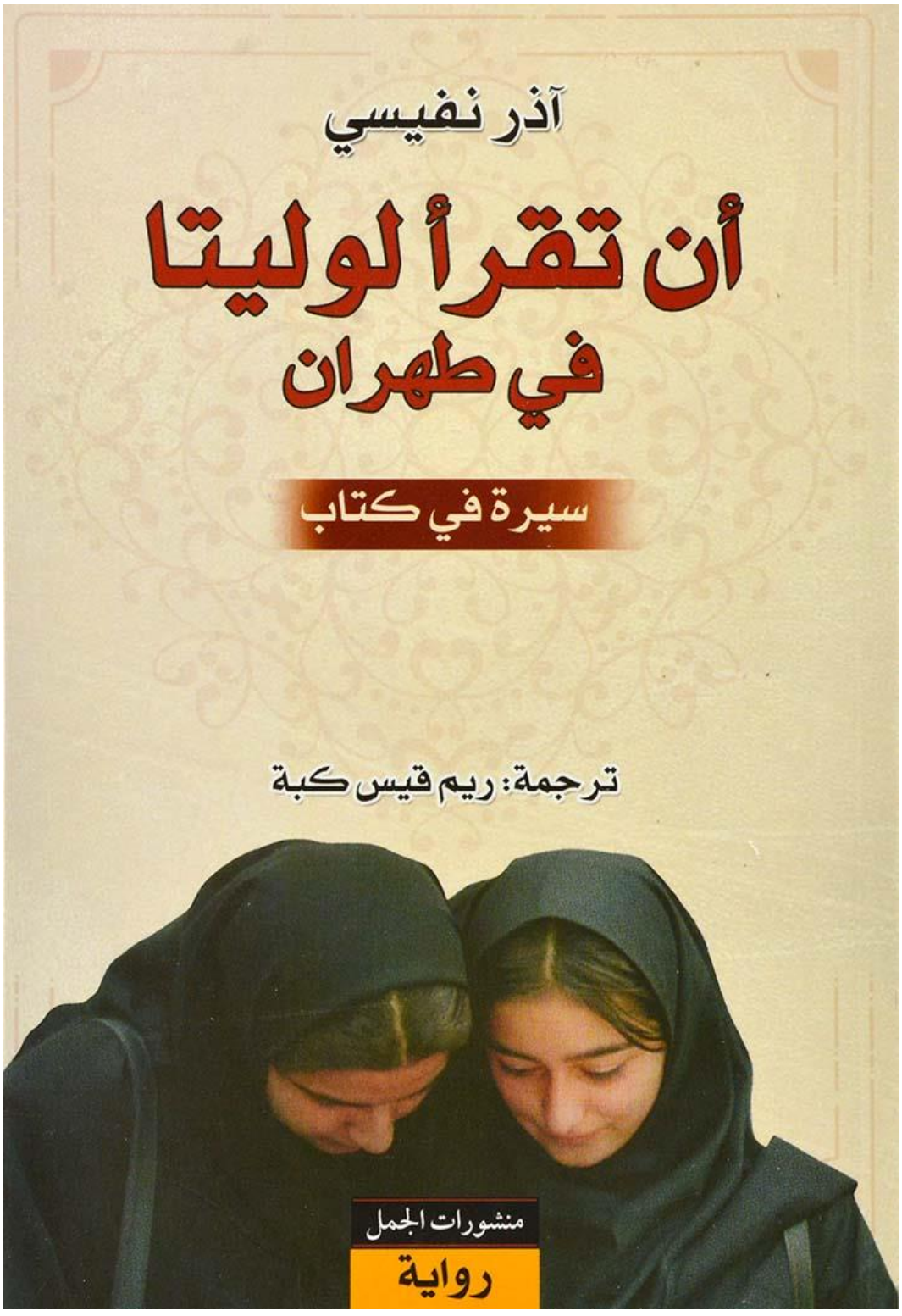
ومادام **"حميد دباشي"** برى كل أشكال إنتاج المعنى المتاحة داخل أسيقة الكون نصًا؛ فلا بدَّ منا إعادة تنظيم العناصر المؤلفة لرسالة رواية **"أن تقرأ لوليتا في طهران"** الفوتوغرافية تِبعًا لتصوُّر **"رولان بارت"** الذي احتذى به -**حميد دباشي**-، مفاده **"أنَّ هناك تواجد خطابين في نفس الوقت للصورة الفوتوغرافية وهذه هي المفارقة الفوتوغرافية: خطاب بدون سُنن (التناظر الفوتوغرافي)، خطاب ثاني مسنَّن، والتَّسنين هنا يحيل إلى (الصنعة الفوتوغرافية)؛ أي الكتابة والبلاغة الفوتوغرافية بصيغة أخرى، أي إنتاج خطاب إيحائي أو مُسنَّن انطلاقًا من خطاب**

1- See: Hamid Dabashi, **Brown Skin, White Masks**, Op. cit, p 71-72.

بدون سُـــنن، إنَّنا أمام نســـق وصـــيرورة إيحائية ينبني فيهما الرمزي فوق الحرفي"[1]. وعلى هذا الأســاس تكون الصـورة الفوتوغرافية عامة كمُعطى حسـي قابل لتمثُّل الأشـياء؛ متورطة في عملية توليد الدَّلالة الكومبرادورية، لأنَّ بنيتها الخطابية المزدوجة تفجر إيحاءات العناصر المؤلّفة للرسـالة عبر التَّكثيف الرمزي أو تزامن عنصرين متنافر سياقهما كما سنرى فيما يلي صورة غلاف نسختنا الإلكترونية من الرّواية (الإنجليزية والعربية).



1- قدور عبد الله ثاني، **سـيميائية الصـورة "مغامرة سـيميائية في أشـهر الإرسـاليات البصـرية في العالم"**، دار الغرب للنشر والتوزيع، وهران، الجزائر، الطبعة الأولى، 2004، ص 30-31.


آذر نفيسي
أن تقرأ لوليتا في طهران
سيرة في كتاب
ترجمة: ريم قيس كبة
منشورات الجمل
رواية

إذما تأملنا العناصر المُؤلّفة لصورة غلاف رواية **"أن تقرأ لوليتا في طهران"** الأنيقة وِفق منطق السوق (الوظيفة الإغرائية) بعيون **"حميد دباشي"**؛ لوجدناها حُبلى بتناظر دلائلي، حيث كلّ دال يدُّل على مدلول آخر ينتمي إلى سُـنن مغايرة، أي الفتاتان المحجبتان اللتان يفترض أن تكونا إيرانيتين مطأطئتي الرأس أغلب الظَّن لقراءة رواية **"فلاديمير نابوكوف Vladimir Nabokov" "لوليتا"** تدللان على مفارقة **"رولان بارت"** الفوتوغرافية، فمصطلح **"لوليتا"** إذا عُدَّ **"مثل علامة اجتماعية ودال أدبي يستحضر ممارسة الجنس غير المشروع مع المراهقات وانغماس رجل عجوز الذَّاتي مع فتاة شابة؛ عندئذ حقيقة أنَّ وجهي الفتاتين المؤطران بحجاب، يطلق العنان على نحو مغرٍ لاستيهامات شرقية ويربطها بأكثر حالات الاعتداء الجنسي على الأطفال فظاعة في الخيال الأدبي الحديث"**[1]. نفهم إذن أنَّ **"حميد دباشي"** فك شفرة رسالة المذكرات الشرقية الفوتوغرافية المتضمنة طاقة نفسية كامنة تؤسس لعالم متخيَّل يُستحلى فيه مضاجعة المراهقات؛ عن طريق استحضار دلالات النَّص الغائب **"لوليتا"** النابوكوفية المقموعة سياسيًا فيما مضى* التي أظهرها إخفاء شابتي **"آذار نفيسي"** لمقروئهما.

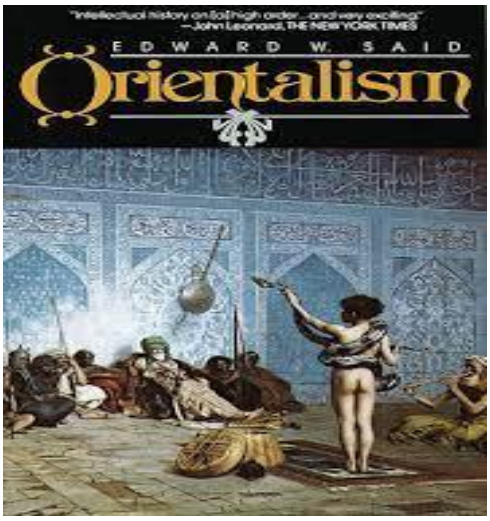
1- See: Hamid Dabashi, **Brown Skin, White Masks**, Op. cit, p74.

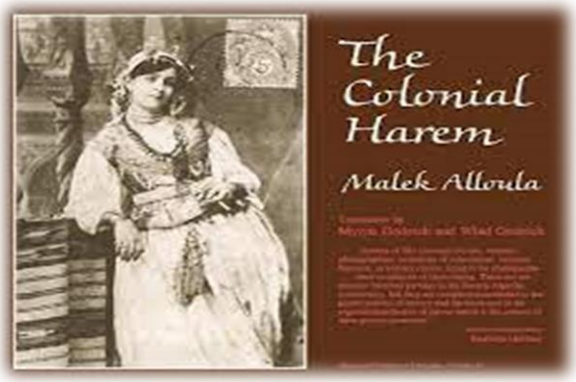
*- يعدُّها **"حميد دباشي"** دلالات جنسانية مكَّنت **"آذار نفيسي"** من تمجيد الغرب من خلال كتابتها عن شذوذ رواية **"لوليتا"** رغم تاريخها المُخزي، إذ أنَّ هذه الرّواية ونسختي فيلمها بالذَّات حظرتها الولايات المتحدة الأمريكية بعد نشرها الأصلي في **فرنسا** عام **1955**، **"فلاديمير نابوكوف"** نفسه لم يتمكن من إيجاد دار نشر أمريكية تجازف بـ**"لوليتا"** على الأقل رفضت أربع مرات عام **1954**، فحتى بعدما نشر له **"موريس جيروديا س Maurice Girodias "** صاحب دار النشر الباريسية **" أوليمبيا Olympia Press "** ذائعة صيت الإباحية **5000** نسخة؛ لم يُقدم أحد غير الصحفي الإنجليزي **"غراهام غرين Graham Greene "** على مراجعة الكتاب ظنًّا منهم أنَّ **"لوليتا"** أقذر رواية مرَّت عليهم، حينها أمرت وزارة الدَّاخلية البريطانية الجمارك بمصادرة جميع النسخ التي تدخل المملكة المتحدة وضغطت على وزير الدَّاخلية الفرنسي لحظر الكتاب، في عام **1962** عندما أقتبس المخرج الأمريكي **"ستانلي كوبريك Stanley Kubrick"** فيلمه عن رواية **"لوليتا"** واجه السياسات الرقابية **(قانون إنتاج أفلام هوليوود The Hollywood Production Code ورابطة الآداب الرومانية الكاثوليكية The Roman Catholic Legion of Decency)**، إلى اليوم لو أدرك المُحافظون تبعات رواية **"أن تقرأ لوليتا في طهران"** الجنسانية على الأطفال/ المراهقين؛ لأعادوا النَّظر تنفيذًا منهم نص **"قانون ميغان Megan's Law" 1994** و**"مرسوم منع الأدب الإباحي للأطفال The Child Pornography Prevention Act " 1995**كما يقول **"حميد دباشي"** في أستاذيتها. يُنظر: Hamid Dabashi, **Brown Skin, White Masks**, Op. cit, p 80-81.

من هنا يتراءى لناظرنا اســتعارة غلاف رواية **"أن تقرأ لوليتا في طهران"** اللاأخلاقية الكبرى التي أقامتها **"آذار نفيســي"** عندما أحيت تقليدًا اســتشــراقيًا كلاســيكيًا*، تصــبح فيه الفتاتين الشـرقيتين معادلًا موضـوعيًا للتَّمثيل الجنسـي الذي يقوم عليه الفِعل الكولونيالي المولع باغتصـاب عذرية جغرافيا الآخر **"إيران"** وقولبة نسـائها إيروتيكيًا، إذ طالما كان **"لدى المسـتشـرقين وكتيبة مُخبريهم المحليّين كلّ الأسـباب لاعتقال الشـرق في هذه الحالة الصـبيانية، هم يخشـون حقًا أنَّه عندما يبلغ هؤلاء الصبية سن الرشـد، فسيطلقون اللحى أو يرتدون عباءات سـوداء قاتمة، فوق ذلك عنـدمـا تبلغ كلّ الفتيـات والفتيـان، من المرجح جـدًا أن يحتقروا مُعـذبيهم الإمبراطوريين ويفضـحوا انحرافهم الجنســي ويَخْصُــوا ادعاءاتهم القضــيبية بالســلطة"**[1]. لهذه الاعتبارات الاسـتشـراقية الكامنة أدان **"حميد دباشي"** على صورة غلاف المذكرات الإيرانية **"أن تقرأ لوليتا في طهران"** إيديولوجية نزعة صاحبتها الكولونيالية الطهرانية التي تنفلت منها ما إن تحكم قبضتها على

---

*- ســاوى في هذا الصــدد **"حميد دباشــي"** بين غلاف رواية **"أن تقرأ لوليتا في طهران"** وبين كليشــهات الرغبة الكولونيالية المرسَّخة في جلّ لوحات المستشرقين الأوائل أو المتأخرين منهم، من هنا جلب لنا غلاف **"الاستشراق"** الإدواردي الرائع مُعري ولع المستشرقين المكبوت جنسيًا، كما شبه غلاف الرّواية ببطاقات البريد الكولونيالية التي جمعها **"مالك علولة Malek Alloula"** في ألبومه الاســتهامي **"الحريم الكولونيالي The Colonial Harem"** **1995** حتى يبرهن على تمثيل الكولونيالية الفرنســية الجزائر اســتهاميًا مُحافظًا على ما أســماه **"رولان بارت"** الدرجة 0 من العلامة الفوتوغرافية لتمثيل جسـد المسـتعمَر وامتلاكه. يُنظر: Hamid Dabashi, **Brown Skin, White Masks**, Op. cit, p74-75.





1- See: Hamid Dabashi, **Brown Skin, White Masks**, Op. cit, p75.

عذرية جسد الشرق الأنثوي خوفًا من إخصاء غلمان الجمهورية الإسلامية طوطمية الإمبراطورية الأمريكية.

ليست مُفارقة غلاف المذكرات الإيرانية **"أن تقرأ لوليتا في طهران"** الفوتوغرافية اللاأخلاقية هي ما استفزت **"حميد دباشي"**؛ إنَّما بُعد علامتها الإيقوني*، ذلك أنَّ **"الرّسالة البصرية تستند من أجل إنتاج معانيها إلى المعطيات التي يوفرها التَّمثيل الإيقوني كإنتاج بصري لموجودات طبيعية تامة (وجوه، أجسام، حيوانات، أشياء من الطبيعة...) وتستند من جهة ثانية إلى مُعطيات من طبيعة أخرى، أي إلى عناصر ليست من الطبيعة ولا من الكائنات التي تؤثث هذه الطبيعة"**[1]. حيث إذا قاربنا غلاف الرّواية من هذا التوجُّه السيميائي، فإنَّ عملية تشكيلها الدَّلالي بحسب **"حميد دباشي"** قائم تمثيلها الإيقوني على عناصر خارجية، تَمَّ اجتثاث سياقها حتى تغدو أشبه بعملية سطو إيقوني من الصحافة، مُحَرَّفة ومُدرجة ضمن إطار مُغاير تمامًا لظروفها الأصلية؛ الصورة مقتطعة بطريقة لا نكاد نلمح فيها الصحيفة بعد الآن، قبل عملية السطو، كانت الطالبتان تقرآن نتائج الانتخابات البرلمانية الرّئاسية التي تحدَّد مصيرهما الوطني فيها، إنَّ اقتطاع الصحيفة للإشارة إلى أنَّهما كانتا تقرآن **"لوليتا"** بالفعل أمر مشكوك فيه للغاية يستدعي المساءلة[2] على الأقل

---

* - **العلامة الأيقونية Iconic sign** : هو علامة تحيل على الموضوع بموجب الخصائص التي يمتلكها هذا الموضوع سواء كان هذا موجودا أو غير موجود، فلا وجود لأيّ تمييز على الأقل في **"الأيقون"** الخالص بين الماثول (وهو الحامل المادي للعلامة ولا وجود له إلّا من خلال تحققه داخل موضوع بواسطة مؤول، كما أنَّه لا يكون لفظيًا بالضرورة) والموضوع (ويناسبه عند **"فرديناند دي سوسير Ferdinand de Saussure "** المرجع، ويعني ما لا يحيل الماثول عليه، سواء كان واقعيًا أم خياليًا، مجردًا أم خرافيًا، ويميز **"شارل سندرس بيرس Charles Peirce Sanders"** بين نوعين من الموضوعات: الأوَّل هو الموضوع الديناميكي وهو الموضوع الواقعي الذي لا يمكن للعلامة أن تعبر عنه بسبب طبيعة الأشياء، وتكتفي بالإشارة إليه، أمَّا الثَّاني فهو الموضوع المباشر ويكون جزءًا من أجزاء العلامة وعنصرًا من عناصرها)الذي يحيل عليه، لذا فـ**"الأيقون"** هو علامة تملك طابعًا يجعل منها دالة حتى ولو غاب موضوعها، وهو ثلاثة أنواع ميَّزها لنا **"شارل سندرس بيرس "**: الأيقون/ الصورة الذي هو كل الصور التي تحيط بنا والتي نودعها نسخة منا، الأيقون/ الرسم البياني في هذه الحالة نكون أمام علاقة أيقونية بين الماثول والموضوع مثال ذلك البيانات التي تستعملها الإحصائيات، وهناك الأيقون/ الاستعارة. يُنظر: سعيد بنكراد، السيميائيات والتأويل **"مدخل لسيميائيات ش. س. بورس"**، المركز الثَّقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2005، ص 116-117.

1- قدور عبد الله ثاني، **سيميائية الصورة**، ص 34-35.

2- See: Hamid Dabashi, **Brown Skin, White Masks**, Op. cit, p75.

المســاءلة الفوتوغرافية البارتية القائلة بمفارقة توليد الدَّلالة (تزامن حضــور عنصــرين متنافرين حيث كلُّ دال يدل على مدلول آخر ينتمي إلى سُـنن مغايرة)،حتى نتبيَّن خيط الرسـالة المُسـنَّنة المُعلنة الأبيض (شـابتان إيرانيتان تقرآن **"لوليتا" في طهران**) من خيطها المتضمَّن الأسـود (شـابتان إيرانيتان تقرآن تقريرًا صــحفيًا حول الانتخابات البرلمانية **2000**)، ولأنَّ **"حميد دباشــي"** لا ينطق عن الهوى فقد أكسب تحليله المفارقاتي لغلاف رواية **"أن تقرأ لوليتا في طهران"** الإيكونوغرافي شرعية الوثوق عبر ذكر مصدر التسنين الإيقوني المغاير الآتي في مقاله **"المُخبرون المحليُّون وصناعة الإمبراطورية الأمريكية"*** .



April 25, 2000--Two students in Tehran read the reformist daily *Mosharekat*, later closed down.

* https://www.meforum.org/campus-watch/10542/native-informers-and-the-making-of-the-american .

3- تبييض الذاكرة التَّاريخية

مثلما بيَّضت رواية **"مايوت كابيسيا" "أنا مارتينيكية"** عِرقها الأسود، بيَّضت بالقدر ذاته عشيرة روحها السمراء **"آذار نفيسي"** تاريخ الثَّورة الإسلامية الإيرانية لفك رموز الصدمة الأيلولية، فقطع جزء من الحقيقة لتغليف كذبة أكبر هو مِعمار الرّواية كلّه، حيث في زمن الحرب على الإرهاب غدت وظيفة **"المُثقَّف الكومبرادور"** طمس كلّ التَّواريخ الوطنية وتقديم قصة مسلية لملء الفراغ، هكذا محتوى **"أن تقرأ لوليتا في طهران"** يضاهي سطو غلافها الإيقوني؛ كلاهما يخدم سياقه الإمبراطوري.

مع تبييض **"آذار نفيسي"** تاريخ الجمهورية الإسلامية، لم يطق **"حميد دباشي"** تفاصيل سردها المفرغ لروتين أعمالها الشخصية، **"أن تقرأ لوليتا في طهران"** فصلا تلو الآخر، تنسج الرّوائية دفتر الأستاذ الفارغ لمهامها اليومية، والفظائع الحقيقية والمتصوَّرة للجمهورية الإسلامية، والشخصيات والمؤامرات من الكلاسيكيات الغربيَّة المحرَّمة **"لوليتا، غاتسبي العظيم، هنري جيمز، جين أوستن وما على وغيرها"** كلّ ذلك بلغة ذاتية مطمئنة لا تُكِنُ إلَّا الازدراء لثقافتها الخاصة ولا شيء سوى التملّق الواسع للكلاسيكيات الغربيَّة.

تتحوَّل الرّواية مع **"حميد دباشي"** تدريجيا **"آذار نفيسي"** إلى **"بياض الثلج Snow White " وأقزامها السبعة Seven Dwarves"** اللَّواتي يجتمعن لإنقاذ أمَّة من شرّها، لأنَّها لا تستطيع إنقاذ نفسها قد تركت لأجندتها الخاصة كما يشاع عنها، بالعودة إلى الواقع لا يوجد طبعا شيء جديد أو غير استثنائي في قراءة الإيرانيين للأدب العالمي كعمل من أعمال التحدّي السياسي.

لطالما كرَّمت الأعمال الأدبيَّة العظيمة من جميع أنحاء العالم السياسة الإيرانية وأثرت ثقافتها الأدبيَّة، أفضت الثَّورة الفرنسية عام **1789** إلى اكتشاف الإيرانيين الآداب الفرنسية والإنجليزية، ناشدت أيضا الثَّورات الأوروبيَّة عام **1848** المُثقَّفين الإيرانيين المغتربين في **اسطنبول**، وهو تطوُّر أنتج العديد من التَّرجمات من الفرنسية والإنجليزية، كذلك فعلت الثَّورة الروسية عام **1917** الشيء نفسه مع الأدب الروسي، إنَّ الاحتلال الأمريكي لإيران خلال الحرب العالمية الثَّانية، وحرب الفيتنام، وحركة الحقوق المدنية، وثورات أمريكا اللاتينية، والحركات الأفريقية، والقوميَّة

الهندية المناهضة للكولونيالية، وكذا الثَّورة الصينية، والثَّورة الكوبية، والانتفاضة الطلابية في **فرنسا**؛ كلُّها معالم تضاف إلى نصيب الثَّقافة الإيرانية من الأدب العالمي.

ما حزَّ في نفس **"حميد دباشي"** أنَّ **"آذار نفيسي"** لا تجهل وقع هذه الآثار التَّاريخية على الثَّقافة الأدبيَّة الإيرانية؛ بل تطمسه وفي كلتا الحالتين تقوم باقتطاع الصورة قصد رسكلة الأدب الإنجليزي، حفاظا على مصالح إمبراطورية نهابة مبنية على أنقاض الشعوب المضطهدة وثقافاتهم المؤسلبة، لقد نشأ الملايين من الإيرانيين وهم يقرؤون أعمالًا أدبيَّة مُهدَّمة من أركان العالم الأربعة ليس فقط في ظلّ إرهاب **"آية الله الخميني"** ولكن أيضًا في ظلّ استبداد سابقه **"رضا شاه بهلوي"** والذي أطبقت **"آذار نفيسي"** الصمت على حُكمه، ليتساءل **"حميد دباشي"** عن أجيال من الإيرانيين تعرَّضوا للضرب والتعذيب لمجرد حوزتهم نص **"بيرتولت بريخت Bertolt Brecht، هنريك إبسن Henrik Ibsen، مكسيم غوركي Maxim Gorky ، آرثر ميللر Arthur Miller ، جاك لندن Jack London"**، أو أسماء أخرى بعيدة عن نية نيل **"آذار نفيسي"** رضوان المُحافظين الجُدد الأمريكيين، لماذا هذا التعتيم على دوافع احتشاد ملايين الإيرانيين في الشوارع للإطاحة بواحدة من أكثر الديكتاتوريات العسكرية وحشية في التَّاريخ الحديث **"الثَّورة الدُّستورية (المشروطة)** أو الانقلاب على حكومة **"محمد مصدَّق"** بهندسة من وكالة الاستخبارات الأمريكية **CIA** عام **1953**؟ يبدو الأمر كما لو أنَّ الغاية الوحيدة من الثَّورة الإسلامية **1979** هو نزع استقرار حياة **"آذار نفيسي"**.

لا يعبأ **"حميد دباشي"** بمدى حقيقة قصة الطالبات السبعة **"مانا، مهشيد، نسرين، ياسي، آذين، ميترا، ساناز"** اللاتي انتقتهن **"آذار نفيسي"** أستاذة الأدب الإنجليزي المستقيلة بعناية، لإشباع رغبتها في مناقشة كلاسيكيات الأدب الإنجليزي كلَّ يوم خميس داخل حُجرات منزلها، ما يكترث له هو التَّأثير التراكمي لكتاب فاحش يحشد مؤلفته في الفوج الشرقي للمُحافظين الجُدد عقب كارثة **11 سبتمبر 2001**، ربما تكون **"آذار نفيسي"** قد أنقذت الطالبات الإيرانيات السبع من بطش **"آية الله الخميني"**، غير أنَّها ومذكراتها جنبًا إلى جنب أشخاص مثل **"فؤاد عجمي، كنان مكية، سلمان رشدي أو برنارد لويس"** الذين وصفوا المذكرات بأنَّها **"تُحفة فنية مجيدة"**، فمثلما قدَّمت **"آذار نفيسي"** نفسها في **واشنطن العاصمة** كأستاذة ناضلت ديناصورا صغيرا **"آية الله**

الخميني"؛ قدَّمها **"حميد دباشي"** هي ومذكراتها كخادمة لـــ**"ملك التيرانوصور Tyrannosaurus Rex"** ألا وهو الإرهاب المخيّم على جميع أنحاء العالم.

هناك أجندة أخرى ظهرت لعيان **"حميد دباشـي"** عند قراءته **"لوليتا"** في **طهران**، تحديدًا عندما تناست **"آذار نفيسي"** التَّاريخ النّضالي العتيد ضد هيمنة مركزية المنهاج الأوروبي في الأكاديمية الأمريكية، الذي هو في الواقع معركة إعادة الكرامة الديمقراطية إلى المشـهد الأدبي العالمي، لتعلن من ثمَّ حفاظها الجديد، جاهلة أو لا مبالية أو معارضـة لمشـاريع الأدب المقارن في الولايات المتحدة الأمريكية وأوروبا؛ أنَّ **"الكلاسـيكيات الغربيَّة"** هي المصـدر الوحيد لخلاص الأُمَّة الإسـلامية، لن يدرك بحسـب **"حميد دباشـي"** أي قارئ للوليتا في **طهران** الإيرانية أنَّ الإيرانيين مثل باقي الأمَم الأخرى لديها أدبيَّاتها، وأنَّه في الفترة ذاتها التي كانت فيها **"آذار نفيسي"** تنقذ أرواح طالباتها السبعة، كان الإيرانيون أمثال **"محسـن مخملباف، أصـغر فرهادي، جعفر بناهي، عباس كيارسـتمي"** يخرجون أفلاما سينمائية مجيدة أسرت العالم.

في النّهاية تتمفصـل كارثة رواية **"أن تقرأ لوليتا في طهران"** على سـياسـات موقعه والاسـتخدامات النَّشـطة التي وضـعها فيها بؤس أفكار مؤلّفته **"آذار نفيسي"**، ليس له أي تأثير فِعلي على أهوال الجمهورية الإسـلامية والفظائع التي لا تزال تقترف باسـم التطلُّعات الديمقراطية لأُمَّة معينة، الرّواية ذاتها التي نقرأها الآن عن فاحشـة قراءة **"لوليتا"** في **طهران**، لو كُتبت باللُّغة الفارسية ونشرت في **طهران** لأغرت **"برنارد لويس"** و**"سينثيا أوزيك Cynthia Ozicks"** وأشادوا بها كونها تحفة فنيَّة*، حيث يرجع هذا إلى سـياسـة الإمبراطورية الأمريكية غداة **11 سـبتمبر 2001** التواقة دور نشـرها لتقديم عقود مربحة كي تبقى في **واشـنطن** وتكتب كتابًا ضـد الجمهورية

---

* - اعترافًا بجميل تصريح **"آذار نفيسي"** الشرقي على قناة **"يو إس نيوز آند وورد ريبورت U.S. News & World Report"** بدا لـــ**"حميد دباشي"** أنَّه شبيه إعلان تجاري سوقت فيه لماركة **"بيرنارد لويس"** المنافسة لـــ**"إدوارد سعيد"**، فيما معنى التصريح هو: عندما درست **"آذار نفيسي"** سبعينات القرن الماضي في **الولايات المتحدة**، كانت ضـد أشـخاص مثل **"بيرنارد لويس"**، كان بحوزتها العديد من كتب أناس مثل **"إدوارد سـعيد"**، وعندما عادت وعاشت ودرّست في **طهران** سنة **1979** اكتشفت حجم افتراضاتها الخاطئة بفضل **"برنارد لويس"** الذي أرشدها تطيّره إلى روح المسلمين ذاتية النَّقد أكثر من أي مسـتشـرق، من هنا راحت تُشـيطن شـخصـية **"إدوارد سـعيد"** المُعارضـة لإرهاب الإمبراطورية الأمريكية عبر تأييد إحدى طالباتها المسلمات له، لكن مع أكثر المشـاعر رجعية في النّظام الثيوقراطي. يُنظر: Hamid Dabashi, **Brown Skin, White Masks**, Op.cit, p 81-82.

الإسلامية، بعدها تستضيفك البرامج الإذاعية والتلفزيونية الوطنية، لكن مقياس شجاعة المُثقَّفين العالمثالثيين كالإيراني "**حميد دباشي**" هو في نظره المقدرة على البقاء في **إيران** وقول الحقيقة للديناصورات الصغيرة حاكمة البلد؛ حالة "**آذار نفيسي**" في **الولايات المتحدة** تعكس صورة الوصوليون الإيرانيون الذين يشوهون سمعة **الولايات المتحدة** مُقابل ثمن باهظ، وكأنَّها غدت معادلًا موضوعيًا للأيديولوجيين المتشدّدين في الجمهورية الإسلامية الذين ينحازون إلى السلطة[1].

مُجمل توصيفنا المساوق لقراءة "**حميد دباشي**" الماورائية المذكرات الإيرانية "**أن تقرأ لوليتا في طهران**" كأسمى نموذج كومبرادوري؛ هو تبدُّد قناع النَّاقد الأدبي الذي لبسه "**حميد دباشي**" حالما قارب أداء "**آذار نفيسي**" الفني الإمبراطوري من مداخل نقدية "**ما بعد جمالية Post-aesthetic**" -بتعبير المُقارِن "**سليم حيُّولة**"-، كان أوَّلها الرؤية السياسية المُغايرة التي تبناها مفوّضه الأخلاقي الراحل "**إدوارد سعيد**" عندما عكف تقفي أثر التَّضمينات الإمبراطورية/ الإمبريالية المعشّشة في نسيج الثَّقافة الأورو-أمريكية عبر الوسائط التَّخيلية(الأدب)، يليها منظور "**آمي كابلن**" الأنثروبولوجي الذي يولي اهتمامه بتشكلية الأنساق الفِكرية العِرقية والجينومية التي ساهمت في تنامي المد الإمبراطوري خلال منتصف القرن التاسع عشر، وكذا فتح "**غوري فيسوناثان**" المعرفي مُحكم إطباق السيطرة الكولونيالية على رعاياها الملوَّنين عبر المناهج التعليمية الغربيَّة.

إزاء ثلاثية مداخل "**حميد دباشي**" النَّقدية هاته، يسعنا استشفاف بوادر تكوثر مضامين "**المُثقَّف الكومبرادور**" داخل متن "**آذار نفيسي**" الرّوائي إيديولوجي الطلائعية، بدءًا من الاستعارة اللاأخلاقية الكبرى التي أقامها غلاف المذكرة الإيرانية "**أن تقرأ لوليتا في طهران**" وفك شفرة مفارقتها الإيكونوغرافية "**حميد دباشي**" (تزامن حضور عنصرين متنافرين "**شابتان تقرآن "لوليتا" / تقريرًا صحفيًا عن انتخابات برلمانية**" حيث كلُّ دال منهما يدل على مدلول آخر ينتمي إلى سُنن مُغايرة "**لوليتا**" تتضمن إيحاءات جنسية يقوم عليها الفِعل الكولونيالي المولع باغتصاب عُذرية جغرافيا الآخر "**إيران**" وقولبة نسائها إيروتيكيًا، بينما الصحيفة الإيرانية اليومية "**مشاركت Mosharekat**" ذات دلالات وطنية)، انتهاءً إلى تبييض "**آذار نفيسي**" ذاكرة الإيرانيين التَّاريخية

1- See: Hamid Dabashi, **Brown Skin, White Masks**, Op.cit, p 75-81.

ترميما لنتوءات الصـــدمة الأيلولية، عن طريق طمس لغتها الســـردية الكولونيـالية آثار الثَّورات الفرنسية، والروسية، والأمريكية على أدبيَّات الجمهورية الإسلامية الإيرانية.

علاوة على احتمال **"حميد دباشي"** إمكانية إنقاذ شبكة علائقية الرقم **"سبعة 7"** عماد بنية **"أن تقرأ لوليتا في طهران"** النَّصية؛ طالباتها الإيرانيات من أهوال الثَّورة الإسلامية، شَبَّه مقامات العدد سبعة المعروف اصطلاحاتها لدى شيوخ الطريقة الصوفية في المقابل بالمؤشر الدَّلالي الذي تنبعث منه مضامين قصة الأطفال **"بياض الثلج والأقزام السبعة"** التي لم تقِ كلاسيكياتها الغربيَّة فقط طالباتها من شـر **"آية الله الخميني"**، إنَّما أوقعتهن في شـرك خدمة إمبراطورية **"جورج دبليو بوش"** الأمريكية ضـد الإرهاب، لنشـهد دواليك تتويج **"حميد دباشـي"** سـرد **"آذار نفيسـي"** الإمبراطوري **"أن تقرأ لوليتا في طهران"** بلقب نموذج **"المُثقَّف الكومبرادور"** مثالي تسديد أقساط الترشـيد الغربي، ليس لأنَّ مصـدرها الوحيد **"الكلاسـيكيات الغربيَّة"** لم يُحِط بأشـراط الثَّورة الإيرانية أو بخس حق الثَّقافة الإيرانية من الأدب العالمي، بل إنَّ حالة مُحافظتها الجديدة عقب أحداث **11 سـبتمبر** الجسـيمة عكسـت وصـولية الأصـوليون الإيرانيون الذين أقاموا فروض الإيديولوجيا الإسلامية.

فأنَّى لـ**"حميد دباشي"** ألَّا يُقيّم إرادة حكي **"آذار نفيسي"** الهيمنيَّة **"أن تقرأ لوليتا في طهران"** بدرجة 0 البارتية من الكتابة وهو راصـد أمارات الثَّورة الإسـلامية الصـغرى والكبرى في مجلَّده **"لاهوت السخط: الأسس الإيديولوجية للثَّورة الإسلامية في الإيران"**، المهووس بثقافته الشرقية في كتابه **"بيرسوفيليا الثَّقافة الفارسية في المشهد العالمي Persophilia Persian Culture On The Global Scence" 2015**، والمتمرّد الرشيق الذي يضرب كلَّ مرَّة السيادة الإمبراطورية ويهرب كي يلحق جماليات ثورية عُروض **"محسن مخملباف، جعفر بناهي، عباس كيارستمي"** السنيمائية التي تذوَّقها مذ **"ماجستير"دفتر الأفلام"** وروائع السينما الإيرانية خاصته!

المبحث الثالث: ما بعد الإيديولوجي "التحدّي المُرجأ"

أوَّلا: الرَّبيع العربيّ المفتوح*

1- تفتُّح ماذا؟

إيفاءً بوعد اســتمرارية الدفق الكتابي الذي كان قد قطعه **"حميد دباشــي"** حين فراغه من أولى كتب **"ثلاثية الانتفاضـة"** خاصته ألا وهو كتاب **"إيران، الحركة الخضـراء والولايات المتحدة الأمريكية: الثعلب والمُفارقة Iran, The Green Movement and the USA: The Fox and the Paradox" 2010**؛ اســتأنف مجازيًا ارتســام معالم مشــروعه النَّقدي ما بعد الكولونيالي، عبر

---

* - ارتضى **"حميد دباشي"** من بين المصطلحات التي دخلت دائرة التَّوظيف النَّقدي **"الصحوة العربية، الثَّورات العربية، الرَّبيع العربيّ"** منذ أوائل **2011**؛ مصـطلح **"الرَّبيع العربيّ The Arab Spring"** لأنَّه يشـير إلى الفصـل السـنوي الذي بدأ فيه، والرَّبيع الذي يدل مجازًا على الأمل والثّقة والخصـوبة والانبعاث، فحينما وصـفت أزمة منطقة اليورو بـ**"الصيف الأوروبي"** وحركة **"احتلوا وول ستريت Wall Street Occupy "** الأمريكية بـ**"الخريف الأمريكي"** عرف العالم شتاءً من السُخط حتى استجد طفرة نحو أمل بعالم يحلم به **"حميد دباشي"**. يُنظر: حميد دباشي، **الرَّبيع العربيّ "نهاية حقبة ما بعد الاسـتعمار"**، ترجمة حارث حسـن، أحمد الهاشـم، دار نون للنشـر، المتوسـط للتنمية والتَّبادل الثَّقافي، رأس الخيمة، الإمارات العربية المتحدة، ميلانو، إيطاليا، الطبعة الأولى، 2014، ص22. ولما كان الإيطالي **"أمبرتو إيكو Umberto Eco "** ألمع المُفكّرين الطلائعيين في إقامة شـراكة معرفية مفتونة بالتمعن الدَّلالي تلقي بالقارئ في جياهب الانفتاح التَّأويلي، كونيته ولا نهائيته؛ دفعت مغايرة هذا الطرح الإيكوي **"حميد دباشي" إلى الإقران بين لغة وممارسة جديدتين للثَّورة تقومان على قراءة الواقع كـ"عمل/ أثر مفتوح open work / Oeuvre Ouverte" كتأويل ذاتي الحركة يحشـد كوكبة من الاقتراحات التي لم يتم تفحصـها بعد، فبالنسـبة للنَّص الذي يسـميه "حميد دباشـي" "الرَّبيع العربيّ" هو عبارة عن حدث أدبي متمحور حول ثلاث نوايا كما أوجزها "أمبرتو إيكو": أوَّلا صـوت الشـعب الثائر التأليفي، ثانيا أدلة السـرد النَّصـية-المرئية، السـمعية والسـيميائية، أمَّا ثالثا رعاية وثقة المُراقبين المشـاركين الذي اختاروا قراءة المنطوقات الثَّورية"**. يُنظر: حميد دباشي، **الرَّبيع العربيّ**، مصدر سابق، ص 294-295. ففيما معنى هذا المدخل القرائي إيكوي المنعطف أنَّ **"حميد دباشـي"** يُقارب **"الرَّبيع العربيّ"** مقاربة سـيميولوجية تتعالق أمشـاجها مع حقول دلالية أخرى أجلّها التَّأويل، كونه مجال عرض قرائي مفتوح تقلب فيه العقول مُكوّن المعنى مدار اشـتغال السـيمياء، ثمَّ دعوة القارئ المقصـى أركيولوجيا إلى تلقف ما لا يقوله النَّص ما دام **"الرَّبيع العربيّ"** محكوم بالعالم، من هنا عزمنا خلال مقامنا البحثي الثالث ذا تفعيل أنظمة **"الرَّبيع العربيّ"** الخطابية التي تأوَّلها **"حميد دباشي"** طيلة تغطيته النَّقدية لواقعة سوسيولوجية عربية طارئة.

استيعاب فصول مؤلفه **"الرَّبيع العربيّ: نهاية حقبة ما بعد الاستعمار The Arab Spring: The End of Postcolonialism" 2012** هاته المرة مستجدات ما اصطلح عليه **"الرَّبيع العربيّ"** بعد عامين فقط من نشوب مظاهرات في وطنه الأم **"إيران" 2009** وعشر سنوات على **"هجمات 11 سبتمبر 2001"** المزلزلة للعالم، حيث **"عنى بتلك العودة معنًى مجازيا أكثر منه معنًى حرفيًا، لم يكن يعلم أنَّ الأحداث العالمية التي تتكشَّف أمام أنظارنا جميعًا ستطرح مرة أخرى الضرورة الملحة لاستعادة القصة حيث تركها والمضي من هناك قُدمًا نحو تأمُّل تطوُّر الأحداث التي غطَّت الآن على الحركة الخضراء في إيران "**[1]. كلّ هذا مشيئة توسيع جدل الحركة الخضراء أوَّلا، يليها إغناء ثورات **"الرَّبيع العربيّ"** بإيحاءات دلالية خارجة عن نطاق سياسة اليأس كي تتمكن من مواكبة تنويعات العوالم الممكنة.

على هدي مُعاصرة أثيره الفلسفي والسوسيولوجي الشاب **"كارل ماركس"** لاعتدال الشعوب/ الأمَّم الرَّبيعي (**ربيع الأمَّم The Spring of Nations"** أو **"ربيع الشعوب The Spring of the Peoples**)؛ افتتح **"حميد دباشي"** مبلغ أورغازم **"الرَّبيع العربيّ"** القرائي، ففي ذلك الحين **"كان كارل ماركس منتشيًا ونبويًا وشرسًا وعازمًا بضراوة وممتلئا طاقة، كان شاهدًا على ربيع أوروبي بقدر ما نحن اليوم شهود على ربيع عربيّ، كتب عن باريس بوصفها "العاصمة الجديدة للعالم الجديد" كما نحن نكتب اليوم عن القاهرة، كلمة "العالم" أو "العالم الجديد" هي أكثر مصطلح تكرر في هذه الرسالة*، فقد عرف ماركس أنَّه على أعتاب عالم جديد مُعلنًا بحتمية حافلة بالرؤى: "ما هو ضروري، سيرتب نفسه بنفسه...ولذا لا يساورني أيّ شك أنَّ العقبات كلّها ستتم إزالتها"**[2]. إذ من على أرضية هذا التشبيه التمثيلي الدباشي تشابكي الدَّلالة نعي دقائق التواطئية

1- يُنظر: حميد دباشي، **الرَّبيع العربيّ**، مصدر سابق، ص31.

*- يُحيل **"حميد دباشي"** بالرسالة إلى تقريض **"كارل ماركس" "نحو نقد بلا هوادة لكلّ ما هو قائم" 1884** المُوجَّه لشريكه المحرّر في مجلة **"الحوليات الألمانية الفرنسية Deutsch-Franzosische Jahrbucher" "أرنولد روجه Arnold Ruge"**، واصفًا استهلاله الآتي: **"يسعدني أنَّك مصمم على تغيير وجهة أفكارك من إلقاء النَّظر على ما مضى إلى التطلُّع نحو فهم جديد"** بالبيان إذ كانت بمثابة نذير بالثَّورات الأوروبيَّة في عام **1848** والتي عُرفت باسم ربيع الأمَّم/ الشعوب؛ الانتفاضة البهيجة التي ستدفع **ماركس وإنجلز** فيما بعد لكتابة البيان الشيوعي **1848** قبل نحو ثلاث سنوات من اعتقاده أنَّ الثَّورات قد خُذلت. يُنظر: حميد دباشي، **الرَّبيع العربيّ**، مصدر سابق، ص19.

2- حميد دباشي، **الرَّبيع العربيّ**، مصدر سابق، ص 19-20.

القرائية والكتابية المبشرة بتماهي رؤية **"حميد دباشي"** مع **"كارل ماركس"** الشاب الذي زامن وقوع حدث جلل تمثَّل في ميلاد ربيع أوروبي شبيهة بهجته إلى حد ما ثورات **"الرَّبيع العربيّ"**، وكأنَّ هذا المقطع الاستهلالي أجمل تفصيل تلبُّس الماركسية روح **"حميد دباشي"** النَّقدية حين دنوه من استقراء أحداث **"الرَّبيع العربيّ"** غير محددة المعالم والكتابة عنه على شاكلة بيان عربيّ مفتوح.

مع هذا لا يغرنَّنا استرجاع دافع **"حميد دباشي"** الكتابي المتلخّص في تقديم نصيبه من النبوءة الماركسية* المتعلّق بيانها الشيوعي التشاركي بمفهمة الرَّبيع الأوروبي التَّاريخية؛ إذ سرعان ما يقلب الكرّة عليه حالما يعاود النَّظر مُمتعضًا في مفهوم **"الثَّورة The Revolution"** الذي لقنه أبجدياته السوسيو-سياسية **"كارل ماركس"** وتداوله **"بمعنى التَّحوُّل الجذري والمفاجئ للسلطة السياسية مصحوبًا بإعادة هيكلة اجتماعية واقتصادية للمجتمع، أي أنَّ طبقة متحدّية تتغلَّب بحسم وعُنف على أخرى، ليست مطابقة لما نشهده هنا... وعوضًا عن تجريد تلك الهبات الشعبية من تسمية "الثَّورة" نحن الآن مُكرهون على إعادة النَّظر بمفهوم مفردة "ثورة" وفهمه مجددًا"**[1]. ضمن سياق الانتفاضات الثَّورية التسلسلي، وهو مبدئيًا تعريف تعبوي مشحون بأبعاد عُنفوانية حين لحظة تمرُّد الطبقة البروليتارية على الأنظمة السوسيولوجية والاقتصادية للطبقة البرجوازية الحاكمة، لكن حُكم **"الثَّورة"** التعريفي وفقًا لهذا التَّصوُّر الماركسي لا يصدق على ثورات **"الرَّبيع العربيّ"** بأي شكل من الأشكال ذلك أنَّ حُكم العُنف الاستلزامي المستخلص من محمول الصراع الطبقي الماركسي مفصول عن حد ثورات **"الرَّبيع العربيّ"** السلمية، حيث يدفعنا فساد

---

*- يذكر **"حميد دباشي"** أنَّه حينما حاوره المحلّل السياسي **"مروان بشارة"** مُقدّم برنامج **"Empire"** على **قناة الجزيرة الإنجليزية** في حزيران **2009** عقب ظهور الحركة الخضراء في **إيران**؛ ألمح إلى أنَّه لو كان في أي مكان من **المغرب** إلى **سوريا**، لكان راقب الأحداث التي تتكشَّف في **إيران** بدقة شديدة لأنَّ الشباب الإيراني ليس الوحيد الذي تحدوه سياسة اليأس، فحينما سأله **"مروان بشارة"** ضاحكًا: تعني أنَّ **إيران** ستصدر ثورة أخرى للمنطقة؟ أجاب متيقنًا بنعم، هؤلاء الصبية سوف يفعلونها. يُنظر: حميد دباشي، **الرَّبيع العربيّ**، مصدر سابق، ص33. قد يبدو للوهلة الأولى أنَّ هناك تعارض أو تناقض ظاهري بين استذكار **"حميد دباشي"** حوار مقابلته التلفزيونية مع **قناة الجزيرة الإنجليزية** وبين ما أوردناه منذ قليل في معرض حديثنا عن سياق مناسبة كتابته المجازية الذي يشي بعدم مقدرة الأخير على تكهن إمكانية إعادة تاريخ الحركة الخضراء لنفسه وإن كان خارج الحدود الإيرانية، بينما لو أمعنا النَّظر في الإجابة الدَّباشية المذيلة للاستذكار؛ أمكننا التدليل على منطقية تقديرات **"حميد دباشي"** لواقع توليد الشباب الإيراني ثورة أخرى تضاف إلى رصيد بلده الثائر، وليس استشراف ثورات في العالم العربيّ الإسلامي.

1- حميد دباشي، **الرَّبيع العربيّ**، مصدر سابق، ص35.

القياس التَّعريفي نحو التساؤل عن ماهية المصطلح المُوظَّف من قِبل **"حميد دباشي"** خلال تأطيره عوالم العالم العربيّ الناشئة؟

في سياق التحديد المصطلحي وبعيدًا عن جذر لفظة **"الثَّورة"** اللُّغوي **"ثار"** المتضمن معنى الغضب والهيجان؛ نجد تشييد أُطر مرجعيات **"حميد دباشي"** يختزل سيرورة تدليل المصطلح مُطلعًا إيانا على حد **"الثَّورة"** المفاهيمي المحبب لديه، إنَّه مفهوم **"حنَّة أرندت Hannah Arendt" "المرتبط ارتباطًا لا انفصام له بالفِكرة التي تقول بأنَّ مسار التَّاريخ بدأ من جديد فجأة، وبأنَّ قصة جديدة تمامًا، قصة لم ترو سابقًا ولم تعرف قط، هي على وشك أن تظهر، هو مفهوم لم يكن معروفًا قبل اندلاع الثَّورتين العظيمتين في نهاية القرن الثامن عشر"**[1]. ما يعني أنَّ عُنصر الجِدة أو الراديكالية الذي أدخله منطق **"حنَّة أرندت"** المقارن -بين الثَّورة الفرنسية والأمريكية- على أحدث الأقوال الشارحة لمصطلح **"الثَّورة"** هو الأنسب توصيفًا لـ**"الرَّبيع العربيّ"** المستجد.

ليس تفصيل مُباغتة **"حنَّة أرندت"** التَّاريخية هو فقط ما استحسنته تنظيرات **"حميد دباشي"** اللُّغوية، حيث لقيناه يُثني على حِنكتها السياسية حصرًا عند فصلها بين مفهوم التحرُّر والحُريَّة الذي يُخال تطابقهما قائلة: **"قد يكون من الحقيقة البداهية أن نقول إنَّ التحرُّر والحُريَّة ليسا مثل بعضهما، وإنَّ التحرُّر قد يكون هو شرط الحُريَّة ولكنه لا يقود إليها آليًا، وإنَّ فِكرة الحُريَّة Liberty التي ينطوي عليها التحرُّر لا يمكن أن تكون إلَّا سلبية، لذا فحتى النية بالتحرُّر لا تتشابه مع الرغبة في الحُريَّة Freedom"**[2]. التي تراها **"حنَّة أرندت"** ظاهرة سياسية هذا من جهتها، أمَّا من وجهة نظر **"حميد دباشي"** فيراها هي وعملها إجمالًا أطروحة نقيضة للتَّفكير الماركسي حول **"الثَّورة"** بداية مع مقارنة الثَّورتين الأمريكية والفرنسية التي انتهت بنجاح الأولى، لأنَّها تركت الشؤون الاقتصادية عند باب الجمعية الدستورية، وفشل الثَّانية بسبب تناسي الثُّوار الفرنسيين أنَّ مهمَّتهم الأساسية تكمن في عتق الشعب من ربقة الأنظمة الاستبدادية، أي نيل الحُريَّة لا تعويض الحرمان الاقتصادي الدائم، وصولا إلى تفرقتها المنهجية بين ثنائية الحُريَّة والتحرُّر[3]. التي سحبها

1- حنَّة أرندت، **في الثَّورة**، ترجمة عطا عبد الوهاب، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2008، ص38.

2- حنَّة أرندت، **في الثَّورة**، ص39.

3- يُنظر: حميد دباشي، **الرَّبيع العربيّ**، مصدر سابق، ص 99-100.

"**حميد دباشـي**" على "**الرَّبيع العربيّ**" بعد "**الحركة الخضـراء**" الإيرانية واعتبرهما في هذه الحالة حُريَّات مدنية سياسية وتحرُّر من الأنظمة استبدادية الحُكم.

إذما احتسـبنا أبعاد مُقارنة "**حنَّة أرندت**" التَّاريخية بين الثَّورتين الأمريكية والفرنسـية وكذا مُغايرة حالة "**الرَّبيع العربيّ**" الاقتصـادية؛ فلا غرو أن نلقى "**حميد دباشـي**" يُحصـن الأطروحة الأرندتية الضـد ماركسـية المنيعة، عن طريق تجاوز منطقها المُقارناتي وفصـل آية مفهوم "**الحُريَّة**" السـلبية عن متشـابهات مفهوم شـريطته "**التحرُّر**"، مرد هذا التجاوز إلى مصـاحبة الفِعل الثَّوري الشؤون الاقتصادية للشؤون السياسية "**بدون الحُريَّات المدنية لا يمكن أن توجد نقابات عمال مستقلة أو منظمات لحقوق المرأة أو جمعيات طلابية لزام عليها المناضلة من أجل حُريَّة التَّعبير، حُريَّة الصحافة، وحُريَّة التجمع السلمي وكلّها ضرورية ليس فقط لضمان الحُريَّات المدنية، بل لأنَّه من خلال هذه الحُريَّات يتمُّ تشـكيل روابط طوعية لحماية الفرد الضـعيف من الدَّولة الشـمولية**"[1]. بمعنى أنَّ مُفاضلة الثَّورة الأمريكية الأرندتية ودعوتها إلى التفريق بين الحُريَّة والتحرُّر بالنسبة لـــ"**حميد دباشي**" مثلها مثل التَّصوُّر الماركسي الذي انطلقت منه ثمَّ حادت عنه، فصُور "**الثَّورة**" الذّهنية التي رسـمتها تحليلات "**حنَّة أرندت**" السـياسـية تُظهر عدم جدوى شـموليتها في فهم واكتناه ماهية "**الرَّبيع العربيّ**"، بيد أنَّ راديكالية هذا الأخير لم تمنع "**حميد دباشي**" من تحيين الجدل الأرندتي عبر مسـتويين الأوَّل: توليف اختلاف كلا أبعاد الثَّورتين الأمريكية والفرنسـية التَّاريخية، أمَّا الثَّاني يكون بوصل فصل كلّ الحُريَّات المدنية عن تحرُّر الشعب من سلطة الأنظمة الحاكمة، وهكذا ينتهي "**حميد دباشـي**" خلال تأطيره عوالم العالم العربيّ الإسـلامي الناشـئة إلى توظيف مصطلح "**انتفاضة Uprising**"* ذاتي الصياغة عوضًا عن "**الثَّورة**" المتوارثة ماركسيًا وإن

1- يُنظر: حميد دباشي، **الرَّبيع العربيّ**، مصدر سابق، ص103.

*- تكريمًا منه لحركة التَّحرير الوطني الفلسطينية اقترح "**حميد دباشي**" تسمية كتبه "**إيران والحركة الخضراء والولايات المتحدة الأمريكية: مفارقة قناة فوكس العجيبة/ الرَّبيع العربيّ: نهاية حقبة ما بعد الاستعمار/ هل يستطيع غير الأوروبي التَّفكير؟**"؛ **ثلاثية الانتفاضة The Intifada Trilogy** لأنَّها تحمل طياتها المنطق الموسّع للانتفاضة الفلسطينية كنموذج لجميع حركات التَّحرير عابرة الحدود. يُنظر: حميد دباشي، **هل يستطيع غير الأوروبي التَّفكير؟**، مصدر سابق، ص09. يُحتمل تفطن القارئ إلى تباين ترجمتنا لأولى كتب "**ثلاثية الانتفاضة**" "**إيران، الحركة الخضراء والولايات المتحدة الأمريكية: الثعلب والمفارقة**"، وبين ترجمة "**عماد الأحمد**" "**إيران والحركة الخضراء والولايات المتحدة الأمريكية: مُفارقة قناة فوكس العجيبة**" التي تعمدنا إبقاءها تعقيبا عليها، لأنَّه بقراءتنا للكتاب في لغته الإنجليزية لم نلمح أيَّة "**قناة فوكس**"، إنَّما تبدَّى لناظرنا بداية بغلاف المؤلف (أرضية

تخلَّل مصطلح **"الثَّورة"** قراءته لـ**"الرَّبيع العربيّ"** فإنَّه يُردفها دوما بدليل الانفتاح الإيكوي **"النّهاية المفتوحة"** -ترجمة **"حارث حسن/ أحمد الهاشم"** - **أو بالاستمرارية -Al Thwarah al mustamarrah** -تعريبنا للفظة **"حميد دباشي"** العربية أصلا-.

2- يوم الغضب Day of Rage

يُملي شرط التَّأطير النَّظري على **"حميد دباشي"** بادئ الأمر التنقيب عن خوارزميات **"الرَّبيع العربيّ"**؛ تعميقًا لصور الفطنة الإبستمولوجية التي تفترض هنا مُكاشفة عوالم **"الرَّبيع العربيّ"** الممكنة، أي التَّعرف على لحظة غضب الشعب الافتتاحية من هنا نسترد أشرطة عدسته النَّقدية التي أرجعت بداية **"الرَّبيع العربيَّ"** إلى منتصف شهر **ديسمبر 2010**، عندما أقدم الشاب التونسي **"محمد البوعزيزي Mohamed Bouazizi"** على إحراق نفسه اعتراضًا عن مصادرة السلطات الأمنية التونسية لعربته التّجارية، كانت تلك الحادثة خارج نطاق رادار العالم حتى وزارة الخارجية

عشبية يظهر على يمينها نصف ثعلب) مُماحكة **"حميد دباشي"** قصص **"عبد الله بن المقفع"** على لسان الحيوان **"كليلة ودمنة"** إيمانًا منه باستعاراتها السياسية، مرورًا بافتتاحيته الرمزية محتواها أنَّه كان يا مكان في غابة بعيدة كان هناك أسد تحت ظلّه المهيب وإحسانه كان **"الثعلب/فوكس"** داهية لسنوات، في مقابل وجبة الأسد الفخمة، كان الثعلب يغني بشكل دوري الثناء أو يشير إلى أوجه القصور التأليفية للأسد بما يزيد غرور الملك "الأسد"، بعد حياة طويلة ومزدهرة، فقد في النهاية الملك الأسد القُوَّة الجسدية التي كان يصطاد بها فريسته، وسرعان ما أصيب بالصلع الشائع، طبعًا الثعلب لم يكن سعيدًا وهرع إلى إصلاح الوضع عن طريق إقناع الأسد أنَّ قلب وآذان الحمار هما علاج مرضه، هكذا في صباح أحد الأيام، ذهب الثعلب إلى ذلك الحمار بينما كان مالكه مشغولاً وسأله كيف حاله ولماذا يبدو نحيفًا جدًا؟ أكد الثعلب الماكر للحمار أنَّه هناك عشب في مكان قريب حيث يمكنك أن تعيش حياة رائعة، بهذه الحيلة استدرجه إلى مصيدة الأسد لكن لسوء حظ الثعلب والأسد استطاع الحمار الجريح الهرب، لكن الثعلب لم يستسلم وعاود استدراج الحمار إلى الفخ هذه المرة نجح الأسد في افتراسه وتمزيقه إلى أشلاء، في هاته اللَّحظة أخبر الثعلب الأسد أنَّه لا بد من وضوء أصغر قبل أكل قربان أذني الحمار وقلبه، لبى الأسد طلب الثعلب، وما هي إلَّا لحظات معدودات حتى أكل الثعلب غنيمة صيد الأسد تاركا إياه لهوانه؛ بيد أنَّه ما يعنينا من حكاية **"حميد دباشي"** هاته على لسان الحيوان هو أطروحته الرَّئيسة المتمثلة في كون مفارقة ذكاء الجمهورية الإسلامية (ثعلب الحكاية) دبلوماسيا أو سياسيا وكارثية الإرث الدائم لرئاسة **جورج دبليو بوش** (الأسد الأصلع الملك وذيله يحترق دون تجرأ أي أحد على إنقاذه، وهذا بإيجاز ما اتكأنا عليه في عرض قناعتنا التُّرجمية يُنظر: Hamid Dabashi, **Iran, The Green Movement And The USA: The Fox And The Paradox**, Zed Books, London, New York, 2010, p 02-08.

الأمريكية لم تعلم بشـأنها لوقت قصـير، حيث في منطقة "**سـيدي بوزيد Sidi Bouzid**" من اليوم ذاته بدأت احتجاجات تُنذر بـ"**الرَّبيع العربيّ**".

بحلول **السادس** من شهر **جانفي 2011** انتقلت الاحتجاجات إلى **الجزائر** نتيجة ارتفاع أسعار المواد الاسـتهلاكية، الدَّولتان الشـقيقتان "**تونس والجزائر**" رآهما "**حميد دباشـي**" تلعبان لعبة الغميضـة مع وسـائل الإعلام العالمية، لقد أعلن في **التاسـع** من **جانفي** عن خسـائر بشـرية بين المحتجين العزل في **تونس** مع انشـقاقات في صـفوف الشـرطة والجيش ليعد الرَّئيس "**زين العابدين بن علي Zine El Abidine Ben Ali**" شـعبه بفتح تحقيق حول أعمال القتل التي جرت، بيد أنَّه في اليوم الموالي **للثالث عشـر جانفي** فر إلى **المملكة العربية السـعودية**، حيث هذه التظاهرات نصـف شـهرية نجحت في إسـقاط نظام الحُكم التونسـي وجعلت باقي الدُّول العربية تتسـاءل أهذا ممكن فعليا وبهذه السهولة؟

بعد ثلاثة أيام من فرار الرَّئيس التونسي "**زين العابدين بن علي**" **السـابع عشـر** من الشـهر نفسـه، كرر صـاحب مطعم شـعبي أربعيني "**عبده عبد المنعم حمادة Abdou Abdel-Monaam Hamadah**" عملية الانتحار البوعزيزية أمام البرلمان المصـري ولم توليه أي أهمية وسـائل الإعلام، حتى احتشد ملايين المصرين مُنددين في يوم رجال الشرطة الوطني المصادف لـ**25 جانفي** بإنهاء حُكم "**حسـني مبارك Hosni Mubarak**" ومُعلنين حالـة الطوارئ الإعلاميـة فمثلا "**قنـاة الجزيرة**" لم تغمض لها عين تغطية "**يوم غضب**" المصريين.

ما هي إلَّا خمسـة عشـر يوم فقط تفصل إطاحة الشـعب التونسي رئيسـهم "**زين العابدين بن عن**" إسـقاط المصـريين نظام "**حسـني مبارك**" حتى آتى "**الرَّبيع العربيّ**" أكله، تصـاعدت الأحداث مربكة الإمبراطورية الأمريكية المتناضحة، ترُى أيّ دولة ستكون التالية؟ نشبت في "**ليبيا**" **16 فيفري** احتجاجات ضد اعتقال ناشـط حقوقي يدعى "**فتحي تربل Fethi Tarbel**" كان من تداعياتها مطالبة الرَّئيس "**بـاراك أوبـامـا**" الرَّئيس الليبي "**معمر القـذافي Muammar al-Gaddafi** " المتهم دوليًـا بارتكابه جرائم ضد الإنسـانية؛ الرحيل، ومن سـوء حظ إسـرائيل والولايات المتحدة الأمريكية صمد نظام حُكم "**معمر القذافي**" أمام مد "**الرَّبيع العربيّ**".

لقد سبقت زمنيًا الاحتجاجات اليمنية الاحتجاجات الليبية المخطط لها في **23 جانفي** وأطلق الشعب اليمني غضبه يوم **3 فيفري** على النّظام الحاكم من ساحة **صنعاء Sana'a** محدثا بذلك اشتباكات عسكرية حجزت تذكرة طيران سعودية للرَّئيس **"علي عبد الله صالح Ali Abdullah Saleh"**، أصبحت **المملكة العربية السعودية** ملجأ الطغاة الفارين من طوفان **"الرَّبيع العربيّ"**.

بينما **"البحرين"** أطلقت **"يوم الغضب"** خاصتها في **14 فيفري** عبر وسائل التواصل الاجتماعي جراء قتل متظاهران في **"المنامة Manama"**، وتشييعًا لجثمانهما احتوت **"ساحة/ دوار اللؤلؤة Pearl Square"** تجمع آلاف المتظاهرين لكن القوات البحرينية بدعم من المجلس التعاون الخليجي قد قمعت الاحتجاجات واستأصلتها رحمها الجمعوي **(هدم ساحة/ دوار اللؤلؤة)**.

غدا **"يوم الغضب"** منذ شهر **جانفي** فكرة مهيمنة على **"الرَّبيع العربيّ"** الذي عبَّر فيه الشعب عن سخطهم للأوضاع القائمة، إمَّا من خلال وسائل التواصل الاجتماعي كـ**"الفايس بوك Facebook** و**التويتر Twitter**، كما هو حال الشعب السوري الدمشقي الذي انتفض في شهر **مارس** للمطالبة بإطلاق سراح المعتقلين السياسيين المحتجين يوم **05 فيفري**، دون جدوى، فقد اتهم الرَّئيس **"بشار الأسد Bashar El-Assad"** المتظاهرين بأنَّهم عُملاء إسرائيليين، تأزم الوضع عن طريق تسجيل الاتحاد الأوروبي انتهاكات حقوق الإنسان في **سوريا** لسحق دبابات الجيش السوري **"درعا وبانياس وحمص وريف دمشق"**، هاجر على إثرها آلاف السوريين نحو **تركيا**[1]؛ هكذا وِفقًا لسلسلة البيانات الكرونولوجية التي غطى أحداثها **" حميد دباشي"** نُجمل قول أنَّ لحظة افتتاح مهرجان زهور انتفاضات **"الرَّبيع العربيّ"** كانت تونسية بوعزيزية خارجة عن نطاق الإعلام العالمي **(شتاء 2010)**، ثمَّ جزائرية **(06 جانفي 2011)**، مصرية **(25 جانفي 2011)**، يمنية **(03 فيفري 2011)** تلتها الانتفاضة البحرينية **(14 فيفري)** وبعد يومين فقط **16 فيفري** نشبت انتفاضة أخرى في **ليبيا**، بينما الانتفاضة السورية امتدت لشهر **مارس**، ما إن انقضى سداسي عام **2011** الأوَّل حتى أُسقطت ثلاثة أنظمة دكتاتورية وأزهر **"الرَّبيع العربيّ"** مؤلفًا باختلاف مطالبه تخوم خارطة جديدة للعالم العربيّ الإسلامي.

1- يُنظر: حميد دباشي، **الرَّبيع العربيّ**، مصدر سابق، ص 49-56.

3- انتفاضة ضدما؟

إذا سلمنا جدلا بأسبقية لغة **"الرَّبيع العربيّ"** على فِكرته نظرًا لمقدرة الأخير على تحديد ملفوظاته أيام غضب الشعب العربيّ؛ سيتعين علينا إعطاء بُعد آخر للسؤال الذي طرحه عنوان **"حميد دباشي" الفرعي "Uprising versus Empire or versus Imperialism?/ انتفاضات ضد الإمبراطورية أو ضد الإمبريالية؟"**، ربما لو كان التساؤل عن غير ماهية **"الرَّبيع العربيّ"** قيد الانوجاد لكان المنظّر **"حميد دباشي"** أجاب بمنتهى السهولة.

عسى أن نستهل استيعاب أحداث انتفاضات **"الرَّبيع العربيّ"** الثَّورية من مُراجعة **"حميد دباشي"** لكتاب **"الإمبراطورية: إمبراطورية العولمة الجديدة Empire"** المؤلَّف مناصفة بين **"مايكل هاردت Michael Hardt"** و **"أنطونيو نيغري Antonio Negri"** الذي يفصلان فيه علائقية حُمولة مصطلح **"الإمبريالية"** الدَّلالية عن مصطلح **"الإمبراطورية"** مُبشرين بمرحلة لا مركزية السلطة عبورية سمتها **"الأبرز هي أن الفواصل المكانية بين العوالم (الأوَّل والثَّاني والثالث) قد اختلطت حتى أصبحنا بصورة مستمرة نجد العالم الأوَّل في الثالث والأخير في الأوَّل، والثَّاني نكاد لا نجده في أي مكان على الإطلاق"**[1]. بفضل رأس المال المعولم الذي أعاد شكلنة تخوم الخريطة الهيمنية تكنيكيًا.

انطلاقًا من عتبة المرحلة الانتقالية التي بشَّر بها **"مايكل هاردت"** و**"أنطونيو نيغري"**، كان لزامًا علينا إظهار إيراد **"حميد دباشي"** حد **"الإمبراطورية"** المفاهيمي نقيض **"الإمبريالية"** وِفق منظورهما لأنَّنا امتنعنا في أوَّل مباحث فصلنا الأوَّل عن عرض حُكم **"مايكل هاردت"** و **"أنطونيو نيغري"** التَّعريفي رغم إدراكنا نقضهما تعاضديَّة **"الإمبريالية"** و**"الإمبراطورية"** الدَّلالية؛ توليًا **"حميد دباشي"** لهما، ف**"الإمبراطورية"** الجديدة التي **"لا تقوم بتأسيس مركز إقليمي للسلطة، كما لا تعتمد على أيَّة حدود أو حواجز ثابتة؛ إنَّها أداة حكم لا مركزية ولا إقليمية دائبة، تدريجيًا على احتضان المجال العالمي كلّه في إطار تخومها المفتوحة المتسعة"**[2]. حيث يضيف هذا التَّعريف فضلا عن مستوى توصيف **"الإمبراطورية"** الأولي تعييني إحداثيات اللامركزية السلطوية؛ رهان كونية أداتها الوظيفية توسعية القُوَّة والهيمنة.

1- مايكل هاردت، أنطونيو نيغري، **الإمبراطورية "إمبراطورية العولمة الجديدة"**، ترجمة فاضل جتكر، مكتبة العبيكان، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، 2002، تقديم، ص13.

2- مايكل هاردت، أنطونيو نيغري، **الإمبراطورية**، تقديم، ص13.

ضـف إلى هذا أنَّ توجهما النَّظري الذي ينتقد أوجه السـيادة الكولونيالية المتجددة تزامنًا وصـعود إمبراطوريات دون هيمنة، لا يقتصـر على توصـيف ملامح العالم الإمبراطوري المعولم أو تعطيل اشـتغال مضـامين الإمبريالية ممارسـاتيًا؛ بل يطال مليًا تقفي أثر تحوُّلات السـيادة وتحديدًا سيادة الدَّولة القوميَّة المتقهقرة، حتى انتهيا خِلافًا لوجهات النَّظر السائدة مُنصبة الولايات المتحدة الأمريكية على عرش الزعامة الإمبريالية، إلى بلورة تصـوُّر مفاده أنَّ **"الولايات المتحدة، مثلها مثل أيَّة دولة قوميَّة أخرى في الحقيقة، لا تستطيع اليوم أن تشكّل مركزًا لأيّ مشروع إمبريالي، لقد ولَّت الإمبريالية إلى غيررجعة، ما من دولة قادرة على أن تصبح زعيمة عالمية مثلما سبق للدُّول الأوروبية الحديثة أن فعلت"**[1]. بمعنى أنَّه في الفترة التَّاريخية التي كان فيها مُؤيدي السـيادة الغربيَّة يورثون تعاليم القوميَّة من الدُّول الأوروبية إلى الأمريكية، كان الثنائي **"مايكل هاردت"** و **"أنطونيو نيغري"** ينحتان من جهتهما تصـوُّرا مأتميًا يشـيع جثمان الراحلة الإمبريالية، نظرًا لعجز أيَّة أُمَّة على تمركز المشـروع الإمبريالي بما فيها وريث الكونية الأوروبيَّة الشـرعي **"الولايات المتحدة الأمريكية"** المنذر به تصريحهما المستجلب.

يُخال لنا لوهلة أنَّ إحلال **"حميد دباشي"** جزيئات نصية من عمل **"الإمبراطورية"** التشاركي داخل مؤلفه يوتوبي تنظير **"الرَّبيع العربيّ"**؛ رهن المرجعيَّة، غير أنَّ الواقع يُسفر عن عكس صحيح ذلك، فهو حتى وإن فضَّل بصيرتهما السياسية النافذة على عالمي بروباغاندا الإمبريالية الأمريكية **"فرانسيس فوكوياما Francis Fukuyama"** و **"صموئيل هنتغتون Samuel Huntington"**، مستدعيًا فيما بعد أحكامهما التَّعريفية فاصلة متشابهات آية **"الإمبريالية"** عن آية **"الإمبراطورية"** المعولمة، ما لبث يخضع حد **"الإمبراطورية"** المفاهيمي خاصتهما للمساءلة الما بعدية، كونه **"يظلُّ قائمًا في تكوينه الأساسي على المركزيَّة الأوروبيَّة، بل وعلى التبشير بالانتصار الأوروبي، وهو عمليًا إعلان انتصار "الغرب" على "البقيَّة"، ولم يعد هنالك من خيار سوى الاعتراف بذلك النصر والبحث عن طرق للمُقاومة من داخله، الأكثر من ذلك ثمَّة لاهوتية مسيحية تغوص عميقًا وراء هذه المركزيَّة الأوروبيَّة وتشكّل فهمهم لسياسات المقاومة"**[2]. أي أنَّ **تعريف "مايكل هاردت" و"أنطونيو نيغري"** مائز **"الإمبراطورية"** عن **"الإمبريالية"** من منظور **"حميد دباشي"**، لم يضف أيَّة صور ذهنية جديدة للإمبراطورية، سوى رجعه صدى ترانيم عقيدة **"الإمبريالية"** الممارساتية

1- مايكل هاردت، أنطونيو نيغري، **الإمبراطورية**، ص 14.

2- حميد دباشي، **الرَّبيع العربيّ**، مصدر سابق، ص69.

المتجلّية في بسط مضامين الأخيرة الدَّلالية رأس المال الفائض عند **"الغرب"**، حيث **"الرأسمالية"** بصفتها نظامًا اقتصاديًا عالمي أساليب الإنتاج قد أغدقت سيادتها الدُّول اللاغربية عطاءً نيو-كولونياليًا هذا من ناحية سياسة التقدُّم الأوروبي الكوني، أمَّا من ناحية إخصاب **"مايكل هاردت"** و **"أنطونيو نيغري"** مفهومهما للإمبراطورية بمقوم الدّين **"المسيحية"** الذي ارتكنت إليه المخيّلة الأوروبيَّة حين تنصير أساطير تمأسُسها الأولى؛ تطلَّب أمر فضح **"حميد دباشي"** إيديولوجيا معتقدهم الدّيني **"الانتظار حتى صدور كتابهما (الكومنولث Commonwealth: 2009) الذي استخدما فيه المفهومين المتصادفين حب وفقر، ليتضح له وبحق أنَّه في حضرة مفكّرين مسيحيين، إنَّ الميل غير الضروري لهذا النَّوع من المفاهيم "التحايث" و"التجاوز" الذي تعلَّم كيفية كشف تقنُّعه، على الأقل منذ نشر "ماكس فيبر" "مقالات في سوسيولوجيا الدّين"، يتحوُّل هنا إلى إطار يعتمده مفكّران مسيحيان يحاولان مرة أخرى تمسيح العالم من خلال علمانية (ماركسية) متنكرة، إنَّه استعمار مسيحي لقدراته النقدية"**[1]. الما بعدية أكيد، مهما يكن فإنَّ استعجال **"حميد دباشي"** بطيء إثبات أسطرة مقاومة **"مايكل هاردت"** و **"أنطونيو نيغري"** الإمبراطورية للدّيانة المسيحية، هو في كلّيته لا يمايز بين مشهد إرشادهما الكوني وبين المشروع الكولونيالي، انطلاقًا من استحداث مُخيّلتهم ميكانيزمات أورو-أمريكية تثبت مركزيتهم الغربيَّة بداعة خصوصيات دينية جزافية، تتولى عملية ترتيب باقي الدّيانات هيررتيكيًا أو اجتياح العالم باسم البحبوحة المالية، إذا انجرينا وراء التَّصوُّر اللينيني -متوج الرأسمالية بالإمبريالية- الذي يعتبر قضية الكولونيالية قضية أسواق في المقام الأوَّل.

عُموما، سؤل **"حميد دباشي"** عن ماهية تضاد انتفاضات **"الرَّبيع العربيّ"** الذي جعلنا نعيد النَّظر في حُكم موضوعة **"الإمبريالية"** و **"الإمبراطورية"** التَّوصيفي عبر استضافة مأدبته السوسيو-معرفية أطروحة **"مايكل هاردت"** و **"أنطونيو نيغري"** الرَّئيسة؛ لا يساعدنا على تخريج حُكم نهائي يختزل الإجابة عن جوهرية انتفاضات **"الرَّبيع العربيّ"** المتفرّدة، إنَّما ألقانا صوب تعدُّدية مصطلحية لرؤيا كولونيالية أحادية، فلطالما ناب مصطلح **"الإمبريالية"** **"الإمبراطورية"** إجرائيًا.

1- يُنظر: حميد دباشي، **الرَّبيع العربيّ**، مصدر سابق، ص 70.

في حالة انتفاضات **"الرَّبيع العربيّ"** عصية التَّحديد أو إشراك أحداثها تاريخيًا، خليق بمُتعقبي سيرورة آثار الوقائع السوسيولوجية على الفِكر المعاصر وعلى رأسهم **"حميد دباشي"**؛ تجريد مبدأ **"مايكل هاردت"** و **"أنطونيو نيغري"** الثنائي (المُحايثة والتجاوز) من بعده التنصيري كما يحدثنا قائلا: **"لفهم كلّ حدث من هذه الأحداث في تونس، مصر، سوريا، إيران، البحرين، اليمن، أفغانستان، لا بد أن نكون متجاوزين تاريخيًا ومُحايثين جغرافيًا في الوقت نفسه، ويتطلَّب كلّ واحد من هذه البلدان خطًا عموديًا متجاوزًا تاريخيًا من حيث التجارب التي صنعتها تلك البلدان وتشاركت فيها المرحلة الكولونيالية وما بعدها، كما يتطلَّب في الوقت نفسه خطًا مُحايثًا أفقيًا تتولَّد من خلاله جغرافيا جديدة للتحرير"**[1]. إذ اتكاءً منا على مطلب **"حميد دباشي"** الداعي إلى لا ضير تأطير مفهمة **"الرَّبيع العربيّ"** ضمن مبدأ **(المُحايثة Immanence والتجاوز/ التعالي Transcendence)**، الذي أخضعه لتجاذبات معنى نقل أقوال **"مايكل هاردت"** و **"أنطونيو نيغري"** حتى اكتسب دلالة مبدأ **"تاريخ التأثير Effective History"** الغادامير*، يتوجَّب استيعاب انتفاضات **"الرَّبيع العربيّ"** وفق خطين: أوَّلهما خط عمودي تجاوزي لاختلاف تجارب الدُّول المنتفضة التَّاريخية شبيه الراديكالية الأرندتية، والثَّاني أفقي تسمح مُحايثة **(إدراك وجود الرَّبيع**

1- يُنظر: حميد دباشي، **الرَّبيع العربيّ**، مصدر سابق، ص 74.

*- يضيف **"حميد دباشي"** موضحًا الإطار المرجعي الذي من خلاله يتأتى الفهم الأصح لانتفاضات **"الرَّبيع العربيّ"**: "إنَّ التحايث الدُّنيوي لجغرافيا ناشئة جديدة وليس التجاوز التَّاريخي لـ**"شرق أوسط"** مصنَّع كولونياليا، هو الأساس في فهم هذه الانتفاضات، تحايث دُنيوي يندمج فيه تاريخ التجارب الكولونيالية الخاصة، بدلًا من لاهوت أيَّة إيديولوجيا بعينها؛ إنَّهما ما سيعتبره **"هانز جورج غادامير"** **"مبدأ تاريخ التأثير"**. يُنظر: حميد دباشي، **الرَّبيع العربيّ**، مصدر سابق، ص 74. فالوعي المتأثر بالتَّاريخ من وجهة نظر **"هانز جورج غادامير"** في المقام الأوَّل هو وعي بالموقف التَّأويلي المحدَّد سلفًا بالأحكام المسبقة التي تحملها الذَّات، إذ حتى مفهوم الموقف يعني أنَّنا لا نقف خارجه، إنَّه يمثّل نقطة استشراف تحدد إمكانية الرؤية، أمَّا الفهم هو دائما انصهار أفق حاضر الأحكام المسبقة التي يفترض وجودها بذاتها، والمهمَّة التَّأويلية ما هي إلَّا إسقاط أفق تاريخي كمظهر من مظاهر عملية الفهم، فهو لا يصبح راسخًا في اغتراب وعي ماض عن ذاته، إنَّما يتمُّ تجاوزه من طرف أفق فهمنا الحاضر، يحدث إذن في عملية الفهم انصهار حقيقي للآفاق، وإحداث هذا الانصهار على نحو منتظم هو المُهمَّة التي ينسبها **"هانز جورج غادامير"** لما يسميه **"الوعي المتأثر بالتَّاريخ"**. يُنظر: هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص411-417. فإذا أردنا فك طلاسم المفهمة الدَّباشية غاداميرية المبدأ، سنقول إنَّ الوعي بانتفاضات **"الرَّبيع العربيّ"** من حيث هي موقف تأويلي يستدعي في نفس الوقت إسقاط الأحكام المسبقة التي شكَّلتها تجارب دول العالم الثالث الكولونيالية وتجاوزها؛ إدراكًا لآخرية جغرافيتها التَّحريرية.

العربيّ من حيث هو موجود) جغرافيته التَّحريرية باستعادة تعدُّدية العوالم التي طمستها ترسيمة الإمبريالية الغربيَّة.

ثانيا: هرمينوطيقا منطوقات الانتفاضة الثَّورية

1- سنتغما ميدان التَّحرير*

يَؤُمُ **"حميد دباشي"** تساؤلاتنا حول انتفاضات **"الرَّبيع العربيّ"** بتغيير قِبلة شأن سؤله **"ضد الإمبراطورية أو ضد الإمبريالية؟"** اللُّغوي، نحو شطر أين تفتحت الانتفاضات الثَّورية؟ أو أين عُبّد لمبدأ **"التجاوز التَّاريخي والمُحايثة الجغرافية"** الدّباشي طريق تلفيق مرجعيته الغاداميرية؟

لقد أطلق الشعب العربيّ صرخة غضبه طيلة السداسي الأوَّل من عام **2011**، مُشكّلا بذلك جغرافيا تحريرية جديدة تستعيد من منظور **"حميد دباشي"** تعدُّدية العوالم التي طمستها ترسيمة الإمبريالية الغربيَّة؛ في **"ميدان التَّحرير Tahrir Square"** مُوالي دوال المصطلح الهابرماسي **"الفضاء العُمومي"** الذي يقول عنه مُقدّم كتاب " **يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت "النَّظريَّة النَّقدية التَّواصلية" "حسن مصدق"** أستاذ علم الاجتماع السياسي ومدير مركز دراسات الشرق المعاصر **"برهان غليون Burhan Ghalioun "**، مُعيدا أصوله إلى فيلسوف الأنوار **"إيمانويل كانط"**؛ أنَّه ذلك **"الفضاء المفتوح الذي يجتمع فيه الأفراد لصوغ رأي عام والتَّحوُّل بفضله وعبره إلى مواطنين تجمعهم آراء وقيم وغايات واحدة"**[1]. باختصار هو سلسلة تجمعات مدنية تصبو من خلال إرادة حركة مواطنيها التَّواصلية العقلانية إلى تجسيد مبدأ الديموقراطية.

---

*- تنص اتفاقية **"حميد دباشي"** المجدّدة للتَّاريخ على تعيين إحداثيات التجاوز التَّاريخي والمُحايثة الجغرافية من محور سنتغما أثينا-ميدان **القاهرة**، وبموجب عريضة -مجازا- **"ستايثيس جورجوريس Stathis Gourgouris"** أستاذ الأدب الكلاسيكي والمقارن من جامعة **كولومبيا** التي مفادها أنَّ أحداث ميدان التَّحرير بلا شك، قد لعبت دورا مهمًا في تشكيل سنتغما الديموقراطية، ولذلك ما حصل في **أثينا** في **ديسمبر 2008** ساعد في تجذير مواقف الشباب في أنحاء مختلفة من العالم ؛ نفذنا حُكم سنتغما **"حميد دباشي"** التَّوصيفي على **"ميدان آزادي"** الساحة التي احتشد فيها مُتظاهري **"الحركة الخضراء"** الإيرانية وميدان التَّحرير في **القاهرة** إزاء دربنا البحثي ذا، ببساطة لأنَّ الأخير قد استرجع تركيبته التَّعبيرية **(السنتغما)** أو الأصح **القاهرة** قد استعادت **أثينا** لموعد متجّدد مع التَّاريخ. يُنظر: حميد دباشي، **الرَّبيع العربيّ**، مصدر سابق، ص197-198.

1- حسن مصدق، **يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت "النَّظريَّة النَّقدية التَّواصلية"**، مقدّمة، ص07.

بينما تعريف **"حميد دباشي"** واصف ميدان انتفاضات **"الرَّبيع العربيّ"** التَّحريري على أنَّه بمثابة **"نقطة دلالة رمزية للفضاء العام إذ يصبح جمهورية محررة يديرها سكانها"**[1]؛ هو ما كثَّف لدينا صور تبادلات قراءاته، لهذا سنمضي مترصدين سيرورة إحلاله مضامين المفهوم الهابرماسي **"الفضاء العُمومي Public Space"**، موثّقين بادئ الأمر أولى لحظات تغلغل الدَّلالة الهابرماسية في مسام مصطلح **"ميدان التَّحرير"** الدباشي المتعالي تاريخيًا والمُحايث جغرافيًا، قياسا منا بـ**"الفضاء العُمومي"** الذي هو **"ليس فضاءً مُعطى سلفا ولا هو قائم خارج التجربة التَّاريخية، إنَّه قبل أي شيء فضاء رمزي يتكوَّن عبر الزمن ويحتاج تكونه إلى تبلور مفردات ومنظومات قِيَّم مشتركة واعتراف متبادل بالشرعيات المتعددة الخاصة بكلّ فاعل ورؤية متقاربة حتى يصبح من الممكن النقاش والاعتراض والتشاور"**[2]. فالعلامة التَّوثيقية التي لفتت انتباهنا إلى آلية خفية من آليات تبادل القارئ مقروءاته وظيفيا، هي تلميح حدث **"حميد دباشي"** اللّساني لرمزية فضاء **"يورغن هابرماس"** العُمومي المُحايث جغرافيا؛ أي أنَّه ليس مُعطى فِكري جاهز مثله مثل ميدان تحرير انتفاضات **"الرَّبيع العربيّ"** الذي تنصهر داخل رمزية فضائه العام التجارب الكولونيالية المتجاوزة.

كما لا يفوتنا في هذا الصدد إظهار توظيف آخر من طرف **"حميد دباشي"** يضاعف حمولة خطاطة مرجعيته التأثيرية المجيء متسترًا بعباءة بارتية، حيث حدَّثنا عن شأنه قائلا: **"وميدان التَّحرير هو نقطة الصفر لأوَّل ثورة روائية، في ومن أجل مستقبل مصر وبقية العالم العربيّ، ثورة بإيقاعات متعدّدة وأصوات متعدّدة، فبالطريقة نفسها التي تهضم وتستوعب فيها روايات باختين أجناسًا أدبيَّة أخرى، يبدل ميدان التَّحرير كلّ الثَّورات العربيَّة السابقة، بالتالي في مصفوفة باختينية مختلفة جذريًا (المصفوفة المكانية والزمانية)، لأنَّها تنظم تبادلًا متجدّدًا بين الزمان والمكان بتنسيق يبقى مفتوح النهاية سرديًا"**[3]. فلئلا اقتضى علينا حال تعيين إحداثيات بؤرة تلاقي أفكار **"حميد دباشي"** مع قراءاته؛ سندلّل أوَّلا على مجازية الاستعارات البوليفونية التي ينشد مقاربة رواية انتفاضات **"الرَّبيع العربيّ"** وِفقها، إذ بعدما غدا معه **"ميدان التَّحرير"** أشبه

1- حميد دباشي، **الرَّبيع العربيّ**، مصدر سابق، ص287.

2- حسن مصدق، **يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت "النَّظريَّة النَّقدية التَّواصلية"**، ص 08.

3- حميد دباشي، **الرَّبيع العربيّ**، مصدر سابق، ص297.

بصفحة بيضاء انمحت في امتدادها الزمكاني كلّ علامات الحضور الثَّوري تاريخيًا، تراءت لنا مُهمَّة مُعاودة كتابة الأصوات العربيَّة المقموعة لحاضرها ومستقبلها، بحيث تُعطى وجوبًا الأفضلية لتعدُّد الأصوات المناهضة، إضافة إلى الانتقال من الرؤية الباختينية البوليفونية إلى الرؤية الإيكوية الانفتاحية.

وتنائيًا عن سياق رصد دلالات الفِعل القرائي التأثيرية على مُحايثة ميدان تحرير انتفاضات **"الرَّبيع العربيّ"** الدُّنيوية ذاته؛ يكفينا القول مبدئيًا أنَّ ميدان تحرير انتفاضات **"الرَّبيع العربيّ"** كحيّز ثوري رمزي/ استعاري ما هو سوى فضاء جغرافي مفتوح مُتجاوز تاريخ التَّجارب الكولونيالية، أطلق فيه شعب **"شمال إفريقيا"** و **"الشرق الوسط"** غضبه تُجاه الأنظمة السياسية، والاقتصادية، والثَّقافية الاستبدادية مُستعيدة بذلك بنية تجمعاته الجماهيرية البوليفونية سنتغما ميدان **"الحركة الخضراء"** الإيرانية **"ساحة آزادي"** لموعد متجدّد مع التَّاريخ، مثلا في **"ساحة آزادي"** تصاعدت انتفاضة ملايين الإيرانيين ضد نتائج الانتخابات البرلمانية **2009** قائلين **"أين صوتي الانتخابي"**، في **"سيدي بوزيد"** و**"القاهرة"** احتج الشعب التونسي والمصري مسقطين نظام **"زين العابدين بن علي"** و**"حسني مبارك"**، بينما في **"ساحة اللؤلؤة"** أطلق الشعب البحريني غضبه جراء الفساد السياسي؛ إنَّه قلب خيال الجغرافيا الدَّباشية التَّحريرية من سياسة اليأس.

2- منطوقات* الانعتاق من تعويذة الاستشراق

من غير الممكن استيعاب مقولة **"حميد دباشي"** المفككة لشفرات لغة الانتفاضات الثَّورية، دون العروج على توارد أحد أشد موجّهي منظومته الفِكرية الدّينية سيما التَّأويلية منها وقعًا؛ ألا وهو المُفكّر المصري **"نصر حامد أبو زيد Nasr Hamid Abu Zayd "** الذي سبق لأتون عاقلته أن اختزنت متون مُمارساته التَّأويلية منذ **"كان طالب دكتوراه في جامعة بنسلفانيا، حينها قدَّم**

---

*- **المنطوق Utterance**: إذا كان **"ميشيل فوكو"** سبق له وأن عرَّف **"الخطاب"** على أنَّه مجموع المنطوقات المنتمية إلى ذات التشكلية الخطابية، فـ**"حميد دباشي"** يستعير منه المصطلح الذي يعني به -ميشيل فوكو- وحدة الخطاب الأولى وعنصره الأخير كونه حدثًا غريبًا، لأنَّه يرتبط بالكتابة والنُّطق ممَّا يكون قابلا للتذكُّر والاسترجاع؛ مادام يُدَوَّن فإنَّه قابل للتكرار والتَّحوُّل والتجدُّد، نظرًا إلى أنَّه حدَّد علاقة المنطوق باللُّغة في قوله: بدون منطوقات ليس ثمَّة لغة، لكن ليس كلّ منطوق شرطًا لوجود اللُّغة...اللُّغة لا توجد إلَّا من حيث هي منظومة لبناء منطوقات ممكنة، إلَّا أنَّها ومن جانب آخر لا توجد إلَّا من حيث هي وصف لمجموع المنطوقات الواقعة، فهما ليس لهما نفس المستوى في الوجود ولا يستويان فيه. يُنظر: الزواوي بغورة، **الخِطَاب**، ص77-78.

أستاذه جورج مقدسي" منتصف ثمانينات القرن الماضي عمل "نصرحامد أبوزيد" الرَّائد حول التَّأويل القرآني في وقت لم يعلم إلَّا قليل النَّاس بكتابه "الاتجاه العقلي في التَّفسير: دراسة في قضية المجازفي القرآن عند المعتزلة 1982" أوحتى كتاب "فلسفة التَّأويل: دراسة تأويل القرآن عند محي الدّين بن العربي" 1983، وعندما كان يشتغل -حميد دباشي- على كتابه "الحقيقة والسرد: أفكارعين قضاة الهمذاني المُبكّرة Truth and Narrative: The Untimely Thoughts of Ayn Al-Qudat Al-Hamadani" 1999 اكتشف كتاب "مفهوم النَّص: دراسة في علوم القرآن" و"نقد الخطاب الدّيني"، بعدها عرَّفته زميلته الراحلة "ماجدة النويهي" على كتاب "المرأة في خطاب الأزمة" 1995 و"دوائر الخوف: قراءة في خطاب المرأة" 1999"[1]. حيث هذا المجتزأ المحيّن لذاكرته القرائية خلال مرحلة حاسمة من مراحل تكوينه المزدوج -مرحلة الدّراسات العليا في جامعة بنسلفانيا/ فيلادلفيا، قِسم علم الاجتماع- شبيه مغارة زمالة ما بعد دكتوراه "حميد دباشي" التَّنظيرية لأشراط الثَّورة الإيرانية الإسلامية التي كانت غنيمتها مُجلَّد "لاهوت السُخط: الأسس الإيديولوجية للثَّورة الإسلامية في إيران"*، والمُخالف من جهته لابتذال طريقة تقديم أستاذه "صموئيل كلاوسنر" كتاب "إدوارد سعيد" العُمدة "الاستشراق" التي انتهت بـ"حميد دباشي" تزامنا مع "أزمة الرَّهائن الأمريكية" في مغارة ثانية أنار عتمتها جلال آل أحمد "إدوارد سعيد" إيران المكتشف؛ يكشف لنا على منوال مقطعيه السير-ذاتيين آنفي ذِكر الفصل الثَّاني، عن حُجب تأثير شخصية نقدية تضاف إلى لائحة مُوجّهاته التَّنظيرية الدّينية والسوسيولوجية سواء بسواء، حرَّرت وقائعها التشابكية مُمارسته الكتابية "الحقيقة والسرد: أفكارعين قضاة الهمذاني المبكرة" أوَّلا ثمَّ "ميدان التَّحرير" المصري محور عنصرنا البحثي هذا.

1- See: Hamid Dabashi, **The Arab Spring: The End Of Postcolonialisim**, Zed books, London, New York, 2012, p70.

*- علاوة على ترجمة "محمد حسن زراقط" مُجلَّد "حميد دباشي" **Theology of Discontent: The Ideological Foundations of the Islamic Revolution in Iran** عند تعريبه كتاب "محمد شفيع فر" "الأسس الفكرية للثَّورة الإسلامية الإيرانية" المذكورة في هامش بدايات الفصل الثَّاني "إلهيات عدم الرضا: المؤسسات الأيديولوجية للثَّورة الإسلامية في إيران"؛ وجدنا كلّ من "باسل عبد الله وطفة" ضمن نقله دلالات كتاب "ما بعد الاستشراق" ترجمه بـ"لاهوت الغضب". يُنظر: حميد دباشي، **ما بعد الاستشراق**، مصدر سابق، ص227، أمَّا "حارث حسن" و"أحمد الهاشم" فقد ترجماه بـ"لاهوت الاستياء". يُنظر: حميد دباشي، **الرَّبيع العربيّ**، مصدر سابق، ص 161.

لئن خيَّمنا جو **"حميد دباشي"** المأتمي المستحضر إياه سنتغما **"ميدان التَّحرير"** المصري، ستهيئ لنا عتبة تأويله لغة الانتفاضة الثَّورية، العتبة التي ترزح عندها **"تأويلات أبو زيد كلّيًا على السيمياء البنيوية التي تقرأ الاستعارات الأدبيَّة القرآنية من خلال تحليل سيميائي للمنطق السردي الذي يجب أن يفسَّر من خلال التَّعامل مع لغة الإيمان الخاصة بالقارئ المُسلم، جعل من الإيمان وهذه واحدة من علامات عبقريته التفسيرية، مسألة تأويلية في قراءته السيميائية للنَّص الإلهي، تلك في الحقيقة هي الطريقة التي يتناول فيها الدَّال المركزي "الوحي" (كطريقة عمل للوحي القرآني) في أيَّة قراءة للنَّص المُقدَّس، تُقدّمه على أنَّه دلالة أدبيَّة رئيسية من دون أن تسلبه مضمونه الميتافيزيقي"**[1]. فقياسًا منا على توصيف **"حميد دباشي"** الإشادي أو الأصح بارئ رؤية **"نصر حامد أبو زيد"** تأويلية النَّص المُقدَّس **"القرآن الكريم"** المغايرة؛ أمكننا التَّدليل على ارتسام حدود تورُّط **"حميد دباشي"** في عملية تباري عاقلته بتقليب معاني النَّص الدّيني على كلّ أوجهه الممكنة، عن طريق عرض انفتاحية مقاربته السيميولوجية المتعالقة أمشاجها مع التَّأويل لمنطوقات واقعة انتفاضة **"الرَّبيع العربيّ"** السوسيولوجية.

– الشعب يريد إسقاط النّظام

تحتمل انتفاضات **"الرَّبيع العربيّ"** الثَّورية مُطابقة مشروع السيمياء والتَّأويل في وصف اللُّغة بأنَّها جوهر المُمارسات التَّأويلية، وذلك إذما احتسبنا سعي التَّأويل إلى فك شفرات الرمز وتحصيل المعنى غير المتكشّف، عبر الانتقال السلس من البنية السطحية إلى البنية العميقة والتوغل داخلها؛ سيما **"عند صناعة تلك الثَّورة تصبح اللَّغة هي كلّ شيء، لأنَّها المكان الذي تقيم فيه العوالم سواء العالم الذي نعيش فيه، أم العالم الآخذ بالظهور، والذي بدأ يتكلَّم من الآن، على اللُّغة تعتمد حقيقة أنَّ لدينا عالمًا، ليس أيّ عالم فقط، وإنَّما العالم الذي نحاول تغييره"**[2]. فيما معنى هذا القول الدَّباشي أنَّ اللُّغة ليست فقط مدار اشتغال السيمياء والتَّأويل؛ بل هي البوتقة التي تنخرط في أنظمتها اللّسانية انتفاضة **"الرَّبيع العربيّ"** الثَّورية، لما لها ما لغيرها من امتيازات تغيير وإظهار عوالم الثَّورة الممكنة.

1- حميد دباشي، **الرَّبيع العربيّ**، مصدر سابق، ص 113.

2- المصدر نفسه، ص 123.

إذا كانت اللُّغة قد اكتست عند **"حميد دباشي"** أهميتها في مقام صور تبدُّد الأقنعة الفانونية المزدوجة من كونها مخزون سيكولوجي جمعي يتيح إمكانية تبييض المستعمَر لاسوداد عرقه؛ فإنَّها هنا استنهضت إرادة مُقاومة الشعب النيتشوية المستكسلة معرفيًا، بالضبط من بؤرة تفعيل مبدأ تجاوزه التَّاريخي ومُحايثته الجغرافية ذو البعد التَّحرري **"ميدان التَّحرير"** الذي في بداياته **"كان شعار"الشعب يريد إسقاط النّظام" صدى لشروط العقد المتجدّد مع التَّاريخ، لا تشير هذه المطالبة بإسقاط النّظام المهيمن إلى فِعل سياسي فحسب، بل وعلى نحو جذري أكثر، إلى نمط إنتاج المعرفة عن "الشرق الأوسط و"شمال إفريقيا" و"العالم العربيّ والإسلاميّ" و"الغرب والبقية" أو أيّ من البقايا التصنيفية الأخرى للخيال الاستعماري (الاستشراق) التي ما تزال تعرقل تحرُّر تلك المجتمعات عبر دينامية مفتوحة النهايات زمنيًا"**[1]. ومنه تِبعًا لسعي بحث **"حميد دباشي"** فيما وراء تجليات معنى شعار الشعب المصري **"الشعب يريد إسقاط النّظام"** الذي رُدد على مسامع العالم أجمع؛ لن نغالي إذا اعتبرناه بمثابة أوَّل عريضة حرَّرها غضب الشعب، مجدَّدة للتَّاريخ تنصُّ على تجاوز تاريخ التَّجارب الكولونيالية راديكاليًا، لأنَّ معنى إسقاط النّظام المسكوت عنه من وجهة النَّظر الدَّباشية أُعيد بناء دلالته القصدية الما بعد استشراقية الكامنة خارج الدَّال السياسي، قصد التَّدليل على تعطيل اشتغال مضامين التَّلفيقات الكولونيالية (الشرق/ غرب، الشرق الأوسط، الغرب/ البقية) المُعاد تعبئة رصيدها المعرفي الإمبراطوري بُعيد **هجمات 11 سبتمبر 2001**.

على هذه الشاكلة تتلخَّص وظيفة ميدان تحرير انتفاضات **"الرَّبيع العربيّ"** الثَّورية بحسب **"حميد دباشي"**، في مقدرة اللُّغة على تأثيث عوالم ما بعد الكولونيالية الممكنة، لعلَّ السبيل في ذلك اتخاذ موقف تجاوزي قُبالة **"الغرب"** الذي طرح نفسه كمعيار التَّلفيقات الكولونيالية، ومن ثمَّ أضحت معه **"الحوكمة علاقة ليس بين الدَّولة والفرد، بل في الحقيقة علاقة بين الشرط الكولونيالي وبين الافتراض الجدلي الذي قامت عليه فكرة ما بعد الكولونيالية، "الغرب" هو تعويذة الكولونيالية، طريقة عمل للإخضاع ولعدمه هو إخضاع وانسلاخ في الوقت ذاته، وبينما يهتف الناس في الشوارع "الشعب يريد إسقاط النَّظام" فإنَّ الغضب الخطابي ضد الاستشراق سيواصل إعادة إنتاج الاستشراق، ويعطي الأذن الطرشاء لدوي ذلك الهتاف التحرُّري،**

1- حميد دباشي، **الرَّبيع العربيّ**، مصدر سابق، ص 32.

الثَّورات ذات النّهايات المفتوحة المتحرّرة من ذلك الغضب، قامت بتحرير لغة الانعتاق"[1]. عن طريق جعل الشعب الشاب الغاضب يتطلَّع إلى فك أغلال بديل جدل المعرفة الاستشراقية الكلاسيكية، دونما أيَّة مفردات لغوية متوارثة كولونياليًا.

كما أنَّ الشعارات السياسية التي تلاها الشعب العربيّ الغاضب على مسامع العالم وأوردها **"حميد دباشي"** تخيُّرًا؛ لا تقتصر في مُجملها على شعار **"الشعب يريد إسقاط النّظام"**، حيث نجد فضلا عن كونه عنوانًا فرعيًا اختتاميًا شعار **"حُريَّة، عدالة اجتماعية، كرامة"** الديموقراطي عنوان **"الله أكبر والحُريَّة كذلك"**، فحتى وحدة **"ارحل"** اللُّغوية الواحدة هي أيضا من بين تلك الشعارات المؤثثة ليس فقط عوالم ما بعد الكولونيالية المتكشّفة؛ إنَّما مُمارسة **"حميد دباشي"** الكتابية حول **"الرَّبيع العربيّ"** المستوعبة جليًا في الجهاز العناويني **"صوت الشعب، صوت الله"** المؤول سيميائيًا لدال اقتراح الشعب صوت حُريَّته أخلاقيًا على خُطى **"نصر حامد أبو زيد"** التَّأويلية.

أمَّا إذا تبنينا التصوُّر الدَّباشي إيكوي المُنعطف سوف **"يصبح صوت الشعب هو صوت التجاوز، صوت الترفع الذاتي وبالتالي صوت الكرامة، وصوت غير المرئيين معلنًا تفسير صوت المرئي الشعب والجماهير، منطوقا بنهاية مفتوحة"**[2]. أي أنَّ كلّ علامة (صوت الشعب الثائر التأليفي) ميدان التَّحرير تلقاها **"حميد دباشي"** (مُجسّد مثالية قراءة المنطوقات الثَّورية)، تُحيل على علامة أخرى من علامات انتفاضات **"الرَّبيع العربيّ "** الثَّورية (دليل لغوي أو غير لغوي محكوم بالعالم)، وهكذا دواليك يتركنا تأوُّله لغة **"ميدان التَّحرير"** الانفتاحي في مواجهة متاهات الكلّيات التَّجريدية لدلالة نص **"الرَّبيع العربيّ"** المتنامية اللامتناهية، من هنا خليق بنا فرض حاجز بحثي انتقالي يحدُّ عملية التَّوليد الدَّلالي.

1- يُنظر: حميد دباشي، **الرَّبيع العربيّ**، مصدر سابق، ص 129.

2- المصدر نفسه، ص298.

النتيجة: نهاية الإيديولوجيا ما بعد الكولونيالية

مُساوقة منا لمقاربة **"حميد دباشي"** نص انتفاضات **"الرَّبيع العربيّ"** الانفتاحية؛ آثرنا إرجاء الإفصاح عن غايته التَّأليفية المصرَّح بها في قوله: **" إنَّ محاججتي الرَّئيسة في هذا الكتاب الذي أكتبه في خضم الرَّبيع العربيّ الدموي المزدهر والمبتهج والمخيف في الوقت ذاته تكمن في فِكرة "التحدّي المُتأخر" المركزيَّة بوصفها طريقة عمل لهذه الانتفاضات الثَّورية التي اجتاحت دولا وبيئات سياسية عديدة، من المغرب لإيران ومن سوريا لليمن، أقترح هذه الفِكرة من خلال قراءة محدَّدة لنهاية الاستعماروبمفردات سأوضحها فيما يلي"**[1]؛ لا لشيء سوى لإنماء دلالات لغة الانتفاضات العربية الثَّورية ذات النهاية المفتوحة، فضلا عن عدم بخسنا حق تلقيه وتأوُّله المنطوقات التَّحريرية الذي كفله له تصوُّر **"أمبرتو إيكو"** الثلاثي (الصوت التَّأليفي، أدلة السرد، رعاية قراء المنطوقات الثَّورية).

بما أنَّ **"الرَّبيع العربيّ"** الذي تلقَّفه **"حميد دباشي"** وقلَّب مكوّن معناه على أوجهه الممكنة، هو نص مفتوح حرره غضب الشعب؛ فالأمر سيان بالنسبة إلى طريقة اشتغال مضامين فِكرته حول **"التحدّي المُتأخر"** التي وجدناه واصفًا إياها مخاطبا: **"وحين أقول "التحدّي المُؤجل"* أعني بذلك المسار المستمر لحركات التحرُّر التي لم تعد محتجزة داخل شروط الالتزامات ما بعد الاستعمارية"**[2]؛ أي أنَّ **"التحدّي المُؤجل"** استنادًا إلى خطابه هو أقرب ما يكون علامة هامشية

1- حميد دباشي، **الرَّبيع العربيّ**، مصدر سابق، ص 43.

*- تعمَّدنا إظهار اختلاف ترجمة كتاب **"الرَّبيع العربيّ"** الثنائية لمفهوم **"التحدّي المُتأخر Delayed Defiance"** فالمترجمان نقلا إلينا دلالة اللَّفظة الإنجليزية **Delayed** بداية بـ**"المُؤجل"**، بعدها بصفحات معدودات ترجما عنوان المقدّمة الدَّباشية الفرعي وكذا عنوان فصله العاشر **" Delayed Defiance"** بـ **"التحدّي المُتأخر"**؛ قصد حسمنا أمر مقاربتنا المفاهيمية للتحدّي الدباشي عبر محاولة مكافأة فِعلنا التُّرجمي للجهاز العناويني **"التحدّي المُرجأ"** مع **Delayed Defiance** لقناعتنا بأنَّ القراءة الدَّباشية لمنطوقات انتفاضات **"الرَّبيع العربيّ"** استلهمت أدواتها المنهجية من مقولة **"الإرجاء"** الديريدية وآية قناعتنا هذه أنَّ **"حميد دباشي"** في معرض توصيفه طابع انفتاح السيمفونية الباختينية يقرّب مقولة الانفتاح الإيكوية التي تفاضل بين جملة احتمالات النُّصوص اللامتناهية من مقولة إحدى مقولات التفكيك **"الإرجاء"**، وذلك حينما مثَّل بسيرورة تدليل منطوق **"الشعب يريد إسقاط النّظام"** المتنامية مُقدّمًا إياها على شاكلة فِعل تحدّي دائم الإرجاء **" an always-deferred act of defiance..."**. يُنظر: Hamid Dabashi ,**The Arab Spring**,Op.cit, p233

2- حميد دباشي، **الرَّبيع العربيّ**، مصدر سابق، ص 32.

انفتاحية الطابع تستمد مشروعية تدليلها من داخل فضاء **"ميدان التَّحرير"** الممتد على طول **"شمال إفريقيا"** و **"الشرق الأوسط"** عوضًا عن الأنظمة الدَّلالية الثاوية في التشكيلات الخطابية الكولونيالية وما بعدها.

يُبشّر ها هنا تحدّي **"الرَّبيع العربيّ"** الدَّباشي المُرجأ لا محالة باقتراب ساعة نهاية الإيديولوجيا ما بعد الكولونيالية التي دق أجراسها كتابه **" لاهوت التَّحرير الإسلامي: مقاومة الإمبراطورية Islamic Liberation Theology: Resisting the empire" 2008**، غنيمة تأملاته السوسيو-معرفية للثنائية المفبركة كولونياليا **"الإسلام والغرب"** على مدى ثلاثين عامًا بداية مع **"السلطة في الإسلام" 1989** مرورا بـ**"لاهوت السُخط" 1993**، **"لاهوت التَّحرير الإسلامي" 2008**، **"الحركة الخضراء والولايات المتحدة الأمريكية" 2010**، انتهاءً إلى **"الرَّبيع العربيّ" 2012**، مُواصلا مسيرته فيما بعد **"أوروبا وظلالها" 2019** و**"نهاية وهمين: الإسلام بعد الغرب The End of Two Illusions: Islam after the West" 2022**، فمن بين كلّ هذا الزخم الدَّباشي التَّنظيري استقمنا على صراط مفهمة كتابه **"الرَّبيع العربيّ"** لمصطلح **"نهاية ما بعد الكولونيالية The End Of Postcolonialism"** -المترجمة بنهاية حقبة ما بعد الاستعمار- رغما عن أنَّ صور المعارضة الشاملة لصدام الحضارات الهنتغتوني و إنهاء **"فرانسيس فوكوياما"** التَّاريخ؛ أطَّرها **"لاهوت التَّحرير الإسلامي"**.

قبل الزعم بنهاية الإيديولوجيا ما بعد الكولونيالية، يفترض علينا التيقن من أسبقية ماهية مصطلح **"الإيديولوجيا"** عامة و **"الإيديولوجيا الكولونيالية"** خصوصًا؛ ليس تعميقًا فقط لصور التَّأمل العقلي الذي يشمل فهم معاني المصطلحات الأصح، إنَّما حتى نرسو باستعارات **"حميد دباشي"** الإيرانية المتنقلة عند ما تبقى من تخوم فِكر أغيار سوسيولوجيا المعرفة المُنفرة بجيولوجيتها الألمانية، تورُّطه في أنظمة **"إدوارد سعيد"** النَّقدية حينًا وتنحت منظومته النَّقدية الما بعدية حينا آخر، حيث ألفناه يكشف لنا بوعي منه عن حُجب تأثير سوسيولوجي -مجري- ألمعي **"كارل مانهايم"** على بصيرته السوسيو-معرفية في تصريحه: **"بقيت الدعامة النَّظرية لميولي العلمية متأثرة إلى حد كبير بالتدريب الذي تلقيته كمتخصص في علم الاجتماع، وبشكل عميق علم اجتماع المعرفة وأحد نصوصه المُهمَّة (بعد عمل ماكس شيلر الرائد) هو كتاب كارل مانهايم "الإيديولوجيا واليوتوبيا: مُقدّمة في سوسيولوجيا المعرفة Ideology and Utopia: An**

Introduction to the Sociology of Knowledge" 1929، كانت الفترة بين منشور كارل ماركس وفريدريك إنجلز "الإيديولوجيا الألمانية The German Ideology" 1845 وبين نص مانهايم هي فترة تكوينية في تاريخ علم اجتماع المعرفة: ويكمن التكيف الاجتماعي المساهم في إنتاج المعرفة في صلب فهمنا لطبيعة التشكُّلات الإيديولوجية"[1]. إذ هو عبر جهره بعقيدة شيوخ الطريقة السوسيو-معرفية أكبرهم **كارل (ماركس/ مانهايم)** التي تلبَّست تنظيراته الما بعدية منذ تشرب عاقلته مقروءاتها الأولى **(الإيديولوجيا الألمانية)** تليها **(الإيديولوجيا واليوتوبيا)** حينما كان طالبًا في قسم علم الاجتماع التَّابع لجامعة بنسلفانيا/ فيلادلفيا/ الولايات المتحدة الأمريكية؛ كأنَّما يدعونا للاهتداء إلى الطريقة التي أخصب بفضلها مضامين مصطلحه **"نهاية الإيديولوجيا ما بعد الكولونيالية"** تزامنًا وانتفاضات **"الرَّبيع العربيّ"** الثَّورية.

حالما وثَّق **"حميد دباشي"** تفاعلاته القرائية، ما كان نسيًا تزكية محاضرات **"بول ريكور Paul Ricoeur"** حول **"الإيديولوجيا واليوتوبيا"** التي ألقاها في **جامعة شيكاغو** نظرًا لتفحص محاضراته العلاقة التبادلية القائمة بين **"الإيديولوجيا واليوتوبيا"** وظيفيًا، حيث أنبأ خلال محاضرته الافتتاحية أنَّه **"سيختبر في محاضراته تلك الإيديولوجيا واليوتوبيا، وغايته أن يضع هاتين الظاهريتين اللَّتين عادة ما عولجتا على انفراد داخل إطار مفهومي واحد، ينطلق في ذلك من فرضية أنَّ ضم هذين الطرفين أو الوظيفتين المتكاملتين إلى بعضهما بحد ذاته يقدّم الأنموذج لما يمكن تسميته المخيّلة الاجتماعية والثَّقافية"**[2]. ومهما كانت نتيجة التخمين ذا فإنَّه لا منازعة على سبق محاضرات **"بورل ريكور"** الذي دلَّل عليه قوله الافتتاحي المزاوج بطبيعة الحال بين مصطلحين طالهما فصل مفهوم **"الإيديولوجيا"** عن **"اليوتوبيا"** وظيفيًا؛ مزاوجة تتيح له إمكانية نمذجة ما سماه **"المُخيّلة الثَّقافية Cultural Imagination"**.

1- يُنظر: حميد دباشي، **الرَّبيع العربيّ**، مصدر سابق، ص 211.

2- يُنظر: بول ريكور، **محاضرات في الأيديولوجيا واليوتوبيا**، تحرير جورج هـ. تيلور، ترجمة فلاح رحيم، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2002، ص47.

علىَّ إذن ما يشهده **"حميد دباشي"** بحق **"بول ريكور"** إجمالا، هو طرحه على ضوء سبق تحليله للعلاقة الوظيفية بين كل من **"الإيديولوجيا واليوتوبيا"**؛ فِكرة **"المُخيّلة الاجتماعية والثَّقافية"** التي وِفق قول **"حميد دباشي" "كانت إشارته إليها بمثابة دليل لجيله من الطلاب المُهاجرين في التكيف مع حالتهم ما بعد الكولونيالية، للتَّفكير في النزعة الكولونيالية لتلك المُخيّلة التي كانت مغايرة جذريا، وبالتأكيد كانت معادية للإيديولوجيا المهيمنة التي لاءمت المُخيّلة في المراكز المتروبولية للعالم الكولونيالي"**[1]. ندرك بناءً على هذا أنَّ أنموذج **"بول ريكور" "المُخيّلة الثَّقافية"** السابق من نوعه، قد اتخذ سمته البارزة عند طلاب الدراسات العليا العالمثالثيين عامة والطالب **"حميد دباشي"** خاصة كمطية منهجية تخول له تحسُّس موقعه الثَّقافي الما بعدي داخل المُخيّلة الغربيَّة أوَّلا، بعدها مناهضة نزعتها الكولونيالية المتجذرة في اللاوعي من قلب المراكز المتروبولية ذاتها.

ينطلق **"حميد دباشي"** خلال مسعى إنهائه التَّشكيلات الإيديولوجية ما بعد الكولونيالية من اعتقاد مفاده أنَّ **"من ماركس إلى مانهايم كان مفهوم الإيديولوجيا المهيمنة متأثرا بشدة بالأثر المستقر للنّظام الاجتماعي القائم والخطاب المهيمن لتلك الطبقة التي استفادت منه، ولكن هذا لم يكن الحال على الحواف الاستعمارية، حيث كانت الإيديولوجيات أحلام تغيير طوبائية وحيث كان التَّغيير مرغوبًا ومطلوبًا على نحو متناقض بحُكم المواجهة مع الاستعمار الأوروبي"**[2]. وهو بأي حال من الأحول تصوُّر يُقرُّ فيه **"حميد دباشي"** بمُغايرة التَّحليلات الماركسية السائدة وما والاها التي تؤسس للوعي الحقيقي، انطلاقًا من الجدل المادي القائم بين الأفكار وبين الأسس العامة للعالم الموضوعي **(المادية الجدلية)**؛ تداركًا منه الشرط الكولونيالي الذي تعالقت بموجبه شحنات **"الإيديولوجيا واليوتوبيا"** الدَّلالية رغم دأب **"كارل مانهايم"** على التفرقة بينهما إجرائيًا، بمعنى أنَّ **"حميد دباشي"** قدَّر يوتوبيا الطبقة الاجتماعية المهيمنة تقدير **"كارل مانهايم"** المسافة التَّاريخية بين **"اليوتوبيا"** وبين تجليها على أرض الواقع كـ**"إيديولوجيا"** -وعي زائف-، محتسبًا في ذلك الوضع الكولونيالي **"الإيديولوجيا ما بعد الكولونيالية"**.

1- See: Hamid Dabashi, **The Arab Spring**, p158.

2- حميد دباشي، **الرَّبيع العربيّ**، مصدر سابق، ص 213.

عود على بدء انتفاضات **"الرَّبيع العربيّ"** الثَّورية التي حاجج عليها **"حميد دباشي"** كونها **"تمثّل نهاية التّشكيلات الأيديولوجية ما بعد الكولونيالية كما عرفناها في المائتي سنة الماضية، حين يقول نهاية ما بعد الكولونيالية، فإنَّه يعني وقف الإنتاج الإيديولوجي المرتبط بالسياقات والتَّعبيرات الكولونيالية، التَّعبيرات المحدَّدة من قبل الهيمنة الكولونيالية الأوروبيَّة على المنطقة، والدُّول "ما بعد الكولونيالية" الاستبدادية التي تركها الأوروبيون وراءهم حينما جمعوا أعلامهم وغادروا، القوميَّة المُعادية للاستعمار والاشتراكية والإسلاموية، هي الأشكال الإيديولوجية التي واجهت الاستعمار الأوروبي تاريخيًا"**[1]. فإذا ألفنا آنفا أنَّ محاضرات **"بول ريكور"** الفاحصة بطبيعتها للعلاقة التبادلية القائمة بين زوج المصطلحات الكارلية **(كارل ماركس/مانهايم) "الإيديولوجيا واليوتوبيا"** إجرائيًا، قد حققت أنموذجه **"المُخيّلة الثَّقافية"**، سيكون مصطلح **"حميد دباشي" "نهاية الإيديولوجيا ما بعد الكولونيالية"** الذي احتضنت جغرافيا **"ميدان التَّحرير"** المتخيَّلة مضامينه الدَّلالية الأخلاقية المُرجأة ثلاثين عامًا وأخصبتها، ليس إلَّا وجه انتفاضات **"الرَّبيع العربيّ"** الثَّورية الثَّاني الأصح من منطلق لساني بحت، حيث بتأوُّله منطوقات الانعتاق تأوُّلا سيميائيًا لم يتلق عكس **"الثَّورة الإيرانية الإسلامية"** أيَّة علامة هامشية تفعل المضامين الإيديولوجية حبيسة التَّشكيلات الخطابية الكولونيالية وما بعدها مثل العِرقية، القوميَّة، الأصولية المتشدّدة، الاشتراكية وما إلى ذلك.

وعلى المنوال ذاته الذي غدا فيه مفهوم **"حميد دباشي" "نهاية الإيديولوجيا ما بعد الكولونيالية"** وجه انتفاضات **"الرَّبيع العربيّ"** الثَّورية الأصح؛ أصبح معه **"ما بعد الإيديولوجي Post-ideological"** هو بديل **"ما بعد الكولونيالي"** الجديد، جراء استنفاد النموذج اليوتوبي كلّ أشكال إنتاج المعرفة الإيديولوجية، **"بالتالي فإنَّ فرضية ما بعد الإيديولوجي التي تُغني عن "ما بعد/ الكولونيالي" تعني انهيار النَّموذج ما بعد/ الكولونيالي بالكامل، والنّهاية المعرفية لكلّ من الديكتاتور الكبير (الإيديولوجيا) و المُثقَّف الكبير (اليوتوبيا) القابلان للتبادل أحدهما مع الآخر اللَّذين لعبا دورًا في تشكيل ذلك النَّموذج"**[2]. الما بعد كولونيالي حتما، حيث نميّز في هذا المستوى الأخير من عرض تحوُّلات مفاهيم النَّظريَّة ما بعد الكولونيالية أنَّ **"حميد دباشي"** يبتدع مصطلح

1- حميد دباشي، **الرَّبيع العربيّ**، مصدر سابق، ص 190-191.

2- يُنظر: المصدر نفسه، ص214.

"ما بعد الإيديولوجي" كمرحلة انتقالية، تُسْـقِط شـعارات انتفاضـات **"الرَّبيع العربيّ"** الثَّورية الديموقراطية -**"حُريَّة، عدالة اجتماعية، كرامة"**- كلّ النَّماذج المعرفية ما بعد الكولونيالية الاستبدادية بما فيها تلك التي شكَّلتها تاريخيًا **(الإيديولوجيا واليوتوبيا)**.

تلافيًا منا كلّ تبسيط مفرط لمصطلح **"ما بعد الإيديولوجي"** جدير بنا تبديد سذاجة اعتقاد نهاية الكولونيالية عينها لمجرد استنفاد النَّماذج المعرفية الإيديولوجية ما بعد الكولونيالية نفسها، إذ التحدّي الذي رفعه الشعب العربيّ من **"شمال إفريقيا"** إلى **"الشرق الأوسط"** يستدعي بحسب **"حميد دباشي"** استعادة العوالم الكوزموبوليتانية* التي طمستها الترسيمة الكولونيالية وما بعدها الثنائية على مدى القرنين الماضيين.

فلئن تبصَّرنا هُويَّة انتفاضات **"الرَّبيع العربيّ"** المفتوح وجغرافيا التَّحرير الأخلاقية المتخَّيلة بعيون دباشية؛ سيتجلَّى لناظرنا التَّجارب الدُّنيوية الفِعلية المقموعة تاريخيًا، لكن على مستويين من النَّموذج المعرفي الما بعد إيديولوجي حددهما مجتزأ **"حميد دباشي"** النَّصي الآتي: **"هناك لحظتان وجانبان ملزمان في مرحلة الدُّنيوية الما بعد إيديولوجية: أوَّلا أنَّها تشير إلى التَّشكيل الفعال للحداثة المجتمعية التي تتجاوز وتترك خلفها الحداثة السياسية المعرفة إيديولوجيا التي وعدت بها كلّ هذه الإيديولوجيات مجتمعة ولكنها لم تصل إليها، ثانيا أنَّها تفعل ذلك عن طريق**

---

*- ليس جديد على **"حميد دباشي"** تداول فِكرته إيرانية الأصل **"الدُّنيوية الكوزموبوليتانية Cosmopolitan Worldliness"** ففي مُقدّمة لطبعة جديدة من كتابه **"لاهوت السُخط" 2005** أسفر عنها أوَّل مرة، ثمَّ فصَّلها مستعينًا باستراتيجيات تفكيكية **(الاختلاف Difference/ الإرجاء Deferral)**، في كتابه **"في إيران: شعب مقاطع In Iran: A People Interrupted "** فعل الشيء ذاته، بعدها كتابيه "**لاهوت التَّحرير الإسلامي**" و "**الشيعة: دين احتجاج**" فضلا عن كتابه الصادر عام **2016 "إيران: انبعاث أُمَّة Iran : The Rebirth of a Nation"** الذي أفرد فيه فصلا كاملا لمصطلحه **"الدُّنيوية الكوزموبوليتانية"** -الفصل الثامن حامل العنوان ذاته **"Cosmopolitan Worldliness"** - ، أمَّا قبله بأربع سنوات في كتابه **"الرَّبيع العربيّ"** استحدثت **"الدُّنيوية الكوزموبوليتانية"** المتزامن انوجادها وثنائية **"الإسلام والغرب"** لكي يفكك مصفوفة العداء **"الإسلام والعلمانية" "الغرب والبقيَّة West and The Rest"** الجديدة؛ عُمومًا ما يهمُّنا من كلّ هذا هو معنى **"الدُّنيوية الكوزموبوليتانية"** المتلخّص في أنَّها ذلك التفاهم التَّاريخي مع وجود واقعي وليس تمنٍ خيالي (يوتوبي) منضوي تحت التَّجارب الإمبراطورية من القرن الثامن حتى التاسع عشر، أي هي التَّجارب الدُّنيوية الفِعلية التي وُجدت تاريخيًا ولكنها اجتيزت عن طريق المعيارية الإيديولوجية الثقيلة لـــ**"الغرب"** طيلة المائتي عام الماضية، والتي لابد استعادتها مفاهيميًا. يُنظر: حميد دباشي، **الرَّبيع العربيّ**، مصدر سابق، ص161-163.

العمل الذي يقوم به العقل الجمالي والذي يلتف على حالة الاستحواذ لدى العقل العام المحكوم كولونياليا، لن تكون الحداثة المجتمعية ولا العقل الجمالي بعد الآن مخففان إيديولوجيا؛ كلاهما دنيويان عن طريق استعادتهما الفعالة للدُّنيوية الكوزموبوتالية التي تمَّ قمعها إيديولوجيا"[1]. وعليه مرحلة **"الدُّنيوية الما بعد إيديولوجية -worldliness post ideological Stage"** التي نشدها **"حميد دباشي"** مذ **"الثَّورة الإيرانية الإسلامية 79-1977"**- وقبل أن تؤدلج- ثمَّ **"الحركة الخضراء" 2009**؛ قد انتشى سُكنى عوالمها الممكنة بفضل حركة الشعب العربيّ التَّواصلية العقلانية ،المجسّدة مبدأ الديموقراطية على أرضية أخلاقية مُتخيَّلة **"جغرافيا التَّحرير"** كمرحلة أولى من الفاعلية الاجتماعية (**الحداثة المجتمعية Societal Modernity**) التي ما كانت ستتأتى لولا ابتداعه مصطلح **"التصلُّب السيميائي Semiotic Intransigence"** الذي يقصد به **"الحالة الجمالية الثَّورية التي ترفض فيها إشارات التحدّي الاستسلام للدَّلالات القتالية التي يكون فيها المُفكّروالإيديولوجي زوائد"**[2]. مثلها مثل مساره الأخير الفني/ الاستيتيكي مُحايد كل من الجوهرانية السبيفاكية والأنسنيَّة الإدواردية المتبقيَّة، إذ دال **"الرَّبيع العربيّ"** غير اللُّغوي هنا يأبى التَّدليل على احتمال شمولية **"الثَّورة"** التي تؤدلجه؛ هكذا إذن هُويَّة **"الرَّبيع العربيّ"** وعوالمه الما بعد إيديولوجية المُستعادة هي دنيوية كوزموبوليتانية.

1- يُنظر: حميد دباشي، **الرَّبيع العربيّ**، مصدر سابق، ص 220.

2- المصدر نفسه، ص 225.

خاتمة

خاتمة

مُحصلة تطواف بحثنا على حدود التَّمأسس الدَّلالي للنَّظريَّة الكولونيالية وما بعدها، اختبار مضامينها الفلسفية رفقة الثالوث المُقدَّس لها، يليها استحضار ذِكرى الرَّوابط الأوَّلية التي نقشت أبجديات تفكير **"حميد دباشي"** النَّقدية الما بعدية المحصورة في ثلاثة مفاهيم هي **"ما بعد الاستشراق، والمُثقَّف الكومبرادور، وما بعد الإيديولوجي"**؛ هو تخريج تشكيلة من النتائج المتوصَّل إليها، والمتعلقة أساسا بعرض وجهات نظر **"حميد دباشي"** العبر-تخصصية التي وجَّهت مسار إرث مُفكّري ما بعد الكولونيالية نحو فضاء سوسيو-معرفي بُعيد الواقعة الأيلولية وثورات الرَّبيع العربيّ، نُجمل استجماعها فيما يتوالى:

- تستمد النَّظريَّة معناها من خلال موضعتها كمقابل للمُمارسة حين عملية البحث عن تفسيرات تخص المشكلات المعرفية القائمة، وكذا الربط المنهجي للنتائج مع التَّخمينات الأوَّلية المفترضة، ثمَّ تتعدَّى حدود إثبات صحة المسلَّمات إلى اجتراح مفاهيم الإدراك المألوفة؛ أي إحداث عُنف مفاهيمي لليقينيات المتأصّلة في مواضيع مثل الأدب والمعنى.
- إنَّ التَّغيير الراديكالي الذي أحدثته النَّظريَّة الأدبيَّة الفرنسية المستنبتة داخل الفِكر الأنغلوساكسوني ستينيات القرن العشرين، عبر استئصال المُمارسات التَّقليدية المتحسسة لطرائق انتظام وحدات الأدب الأفهومية؛ قد أدى إلى ترهل النَّظريَّة نتيجة اعتناق العقيدة النَّصية التي تنزع إلى عزل التَّفكير في عوالم الأدب الجوانية عن تأثيرات الوقائع التَّاريخية، السياسية، والاجتماعية، والاقتصادية البرانية، من هنا غدت النَّظريَّة الأدبيَّة التي تتخللها روح التمرُّد رهينة التَّخصصية، الأمر الذي دفع بعض النُّقاد إلى صياغة تيبولوجيات جديدة كانت بمثابة تطوُّرات للنَّظريَّة الأدبيَّة من بينهم **"إدوارد سعيد"** عبر توظيفه لمصطلح **"الوعي النَّقدي"** كمشروع تجاوزي، و**"فريدريك جيمسون" "تيري إيغلتون"** اللذان صاغا انطلاقا من أسس معرفية مُماثلة تصوُّرًا يعيد قراءة الأعمال الأدبيَّة كونها انعكاسًا للإيديولوجيا بناءً على التَّعاليم الماركسية **"النَّقد الجدلي/ الجدالي"**.

- لقد تلت مرحلة اكتساب وعي نقدي بأزمة النَّظريَّة الأدبيَّة وعجزها المنهجي؛ مرحلة البحث عن نظريَّة بديلة تتبنى رؤية تأويلية جديدة للخطابات الأدبيَّة المحكومة بالعالم الدُّنيوي، وهي النَّظريَّة التي عُرفت لدى جمهور الدَّارسين بالنَّظريَّة الكولونيالية وما بعدها وقدَّمناها على أنَّها النَّظريَّة البديلة في تعاصرنا الثَّقافي، القادرة بتحليلات فئة أنتيليجانسيا من الباحثين العالمثالثيين على درأ مقولات الخطاب الكولونيالي المؤسساتي، إمَّا تقديرًا لنسبة استجابة المستعمَرات وتفاعلها مع إرثها الكولونيالي، أو للكشف عن الكيفيات التي تُقاوم بها الجماعات المُهمَّشة تداعياته السياسية، والاقتصادية على أشكال إنتاجها الثَّقافي، حيث أنَّنا وصفنا هذه الاستراتيجية القرائية الما بعد كولونيالية بالنَّظريَّة لكن ليس بمعنى النّظام المعرفي صارم الحُكم على الظاهرة الكولونيالية ونتائجها المحتومة.
- لا يتمايز الفِكر الحداثي بطروحاته التَّنويرية المزدوجة **"الذَّاتية، والعقلانية، والعدميَّة"** عن حقيقة المشروع الكولونيالي، فقد غدت قيمه البراقة كما بينا مشهدًا للإرشاد الكوني الذي يسعى إلى الهيمنة على الشعوب اللامتمركزة حول ذاتها مثلما اجتاحت العقلانية الأداتية العالم الفيزيقي، ما يعنى أنَّ النَّظريَّة الكولونيالية وما بعدها إزاء تعزيز طروحاتها الفاعلة ارتكزت على مقولتي **"الحداثة وما بعد الحداثة"**، الأخيرة التي كانت بمثابة تجاوز نقدي للأولى بعد الاعتراف بحقيقة إفلاس المشروع الحداثي وتآكل قيمه الأكسيولوجية.
- خَبِر النَّموذج الأوتوبيوغرافي الدَّباشي الأوَّل الذي كشف عن تأثير الطروحات الآل-أحمدية التي يراها **"حميد دباشي"** ما بعدية المنظور، من خلال قراءتنا مزدوجة المدخل كتاب **" غرب زدگی"** الذي انكب فيه **"جلال آل أحمد"** على معاينة باثولوجيا التَّغريب ولا-عقلانية أداته التقنية المُجهضة للطابع القوميّ الإيراني، بصفتها أولى محاولات التعبئة الثَّورية ووجهها الإيديولجي الأصح الذي تأوَّل تأوُّلا متضاربا نظرا لوهن حُججه حول **"التسمُّم بالغرب"** وإغراقه للقارئ بوابل من الأمثلة أنمت بحسب **"حميد دباشي"** عن جهله بتخصصات من قبيل التَّاريخ، والعلوم الاجتماعية، والاقتصاد وما إلى ذلك، هذا الوهن ذاته ألفناه أصاب مفهومه المركزي حول المستنير في **إيران** وأدواره، فهام خبط عشواء يُقيم جردًا طوبولوجيا لمن يقع عليه فعل التَّنوير، انتهى به الأمر مع سلالات أسطورية تتعارض وغاياته، حيث كلُّ هذه التَّناقضات النَّظريَّة، العهنات المنهجية، والتأوُّلات شَكَّلت في نهاية المطاف أرضية خصبة لاستنبات **"حميد دباشي"** أمريكيًا مفاهيم **"جلال آل أحمد"**، من مثل تفكيك ثنائية

"الشـــرق" و **"الغرب"** الـدراماتيكيـة المُفبركـة بـدءًا بـإزاحـة دُعـابـة **"الغرب"**، ثمَّ الإنتهـاء إلى التسليم بـ**"نهاية الإيديولوجيا الإسلامية والإيديولوجيا ما بعد الكولونيالية"** بعد إحصائه سـلسـلة بيانات الثَّورة الإيرانية الإيديولوجية ووضـع **"جلال آل أحمد"** في مقدّمتها، فضـلا عن توسيع **"حميد دباشي"**مفهوم المستنير اختزال التصنيف الثنائي الآل-أحمدي في صنف واحد في عالمنا المابعدي ألا وهو المُثقَّف الكومبرادوري في ظل عجز الدُّول العالمثالثية عن تصعيد مُثقَّفين لا يتنكَّرون لأصلهم وقوميَّتهم .

- في حين أنَّ آلية تكوين المنظومة المعرفية الدَّباشـــية الثَّانية والتي ســـاقتنا إليها أمارة **"حميد دباشـــي"** العِرفانية العاكســـة لمنطق اللَّعب بإحداثيات المعرفة الكولونيالية عبر تفعيل اسـتراتيجية تمويهية حديثة القِدم، ألا وهي اسـتراتيجية تقليد سُـنَن الأوَّلين النَّقدية بدءًا من مُمَاحَكَة **"حميد دباشـي"** **"بشـرة سـمراء، أقنعة بيضـاء"** للجهاز العناويني الفانوني **"بشـرة سـوداء، أقنعة بيضـاء"**، انتهاءً إلى إحلاله المضـامين الدَّلالية لرُكام هذا الأخير النَّقدي إحلالًا مُماثِلًا حد اللاتطابق؛ قد أبانت عن إحداثيات تقابل **"جلال آل أحمد"** مع **"فرانز فانون"** على الخريطة الفِكرية الدَّباشية.
- إنَّ القالب الباثولوجي الذي طَبع به **"فرانز فانون"** مؤلَفه العُنفواني **"بشـــرة ســـوداء، أقنعة بيضـاء"** لم يسـلم **"جلال آل أحمد"** من عدوته، فكلا المؤلفين فكَّكا نموذجين معرفيين متقاربين نوعًا ما بتعداد الأوَّل أعراض التسـمُّم المتقدّمة (تكنيكيا) والثَّاني دأب على اكتناه المواد النَّفسـية للمعادلة الكولونيالية **"المســتعمَر/ المســتعمِر"** (إكلينيكيا)، ومن جهة المؤلف الفانوني الثَّاني **"مُعذّبو الأرض"** الذي أقحم موضـوعة العُنف في صلب الديكولونيالية، فقد سـمع صـرير عُنفه الإبســتيمي **"جلال آل أحمد"** وأمســى يســتشــعر مزاعم الثَّقافة الغربيَّة وقِيَّمها التَّنويرية عبر إبانته لاعقلانية عقلانيتها الأداتية التي تختزل الذَّوات في مجرد أرقام، الأمر الذي يُقرّب رؤيته الاقتصادية من المسعى الفانوني الانتقادي لنمط إنتاج الدُّول العالمثالثية المستقلة حديثًا وعلى رأسها **الجزائر**.

- إذا سلمنا بثبوتية الموضع التَّقابلي المابعدي الذي وضع فيه **"حميد دباشي"** مُوجّهَيه الفِكريين **"جلال آل أحمد"** مُرسي دعائم الثَّورة الإيرانية الإسلامية و**"فرانز فانون"** مؤطّر ثورة التَّحرير الجزائرية؛ فإنَّ **"فرانز فانون"** يكون كبيرهم الذي علَّمهم مُعاداة الكولونيالية، علَّم في **إيران "جلال آل أحمد"** طلاسم الباثولوجيا الفرانكفونية وكذا كيفية اجتراح العُنف الإبستيمي، في **الهند** علَّم **"هومي بابا"** سيكولوجيا التَّجارب الكولونيالية، من **فلسطين "إدوارد سعيد"** لقنه أبجديات المُقاومة الثَّقافية ومسؤولية المُثقَّف، أمَّا بالنسبة إلى الذي يكتب عن النيو-كولونيالية من قلب العاصمة الإمبراطورية أمريكا **"حميد دباشي"** فقد علَّم فصل **"فرانز فانون"** الانتقادي لرواية **"مايوت كابيسيا" "أنا مارتينيكية"** آلية من آليات تعرية أقنعة المُخبِر المحلي **"المُثقَّف الكومبرادور"** في عالم ما بعد الكولونيالية، حيث باللُّغة بدَّد **"حميد دباشي"** خِلافًا للزنجية البيضاء الفانونية؛ قناع خادمة الوكالة **"آذار نفيسي"** بروايتها السير-ذاتية **"أن تقرأ لوليتا في طهران"** للإمبراطورية الأمريكية، وتصوُّره التَطيُّري من التَّحليلات المانوية المانونية العُنصرية حين الشرط الكولونيالي، في حين أنَّ البراديغم التحرُّري الفانوني (توجيه **"فرانز فانون"** لقِوى المستعمَر التَّطهيرية السابقة لثورة التَّحرير الجزائرية، عن طريق استيعاء عُنفها العفوي ومن ثم اصطفاف نضاله ضد الكولون /المستعمِر، بمعنى التعبئة الثَّورية، هذا قبل الثَّورة، أمَّا غداة الاستقلال وحين تحامل الأحزاب السياسية والبرجوازية الوطنية على الشعب، فقد دعا الشعب إلى استعادة روح نضاله القبلية لمعارضة تلك البرجوازية النيو-كولونيالية)؛ صرف نظر **"حميد دباشي"** إلى فكرة الانتفاضة.
- انتهى تبصُّرنا الريبيرتواري المُلفق لمرجعية **"حميد دباشي"** الفِكرية العُبورية من شخصية نقدية إيرانية إسلامية شاهقة **"جلال آل أحمد"** إلى ألمع المُفكّرين الطلائعيين في **أمريكا** "إدوارد سعيد"؛ بتخريج الرَّوابط الأوَّلية التي جعلت من الطروحات الإدواردية غواية راودت **"حميد دباشي"** عن الأبجديات المفاهيمية الإيرانية لتفكيره النَّقدي على مدى الثلاثين عامًا الماضية، عبر التعاطي مع نموذجه الأوتوبيوغرافي كسِجِل ذكرياتي يُحيّن بيانات المُحادثات المهنية والشخصية القائمة بينه وبين مُوجّه منظومته النَّقدية المابعدية **"إدوارد سعيد"** الأسطورة، فكانت بداية التورُّط المرجعي المزدوج الذي رغب **"حميد دباشي"** في مشاركتنا مُتعة استشعاره للذَّة إحلال الأزمنة محل بعضها البعض، مع العودة إلى السياق المناسباتي

الذي زحزح منظورات أشياء "**إدوارد سعيد**" الماضية بصفة تقدُّمية تُفرِّدن أنشطة "**حميد دباشي**" الإبداعية؛ لنجد استهلال مقالاته المُجمَّعة واختتاميتها -مقالة "**إدوارد سعيد**" التأبينية ومقالة "**برنارد لويس**" التَّهكمية- سياقًا مأتميًا هندسه "**حميد دباشي**" جماليًا، حيث هذه الجمالية تتذوق باستحداث ذاكرته طويلة الأمد مُنشطات تُهيّج نقش آثار "**إدوارد سعيد**" الحميمية كي لا يرضخ لسلطان النّسيان الفطري في الإنسان مثل إقامة حِداد غير مكتمل دائما، إمَّا عن طريق الانحياز (إجراء على مستوى التَّخييل مُناورة فِكرية لانهائية) إلى مقياس النّضال السياسي الأخلاقي "**إدوارد سعيد**"، أو عقد عزم إكرام "**حميد دباشي**" لرماد "**إدوارد سعيد**" بحُفنة تُراب (رمَّس) ململمة من حَثْي قبر الصحابيين الجليلين "**عبادة بن الصامت**" و"**شداد بن أوس**" خلال رحلته المهنية الوحيدة إلى **فلسطين**، على سبيل طقس تأبيني يتقرَّب به "**حميد**" من "**سعيد**" في الذِكرى السَنوية الأولى من وفاته .

- لما وقف البحث إبستيميا عند مقياس حُضور الغائب -جسديا- "**إدوارد سعيد**" الدائم لدى خلفه الأكاديمي "**حميد دباشي**" ألا وهو القضية الفلسطينية (الاستعارة الحيَّة)، قصد تثبيت وِفاقهما السياسي الذي استدرج "**حميد دباشي**" إلى عوالم "**إدوارد سعيد**" النَّقدية رغم التَّباين الجذري بين أنظمتهما الفِكرية وقيمهما الثَّقافية التي ولدتهما وانتهى بهما الحال في **نيويورك** كآخر مُثقَّف يهودي "**إدوارد سعيد**" يقابله موقع "**حميد دباشي**" الغرامشيّ أوَّل مُثقَّف مُسلم؛ كثَّف ديالكتيكيا استحضار المضامين الدلالية لإجازة خطابهما المُقدّماتي النَّصية -تقديم **سعيد** الإشادي بكتاب "**أحلام أُمَّة**" الحميدي الكوزموبوليتاني وتقديم **حميد** المُسْتَقْبِل لجمالية ترجمة المُقابلة السعيدية الأخيرة فارسيًا- تضمين تفكير "**إدوارد سعيد**" في أبجديات "**حميد دباشي**" النَّقدية وإشراك نضالهما السياسي الأخلاقي ضمن الصراع الفلسطيني/ العربي-الإسرائيلي كونه نضالا يتيح إمكانية استرجاع جميع النّضالات التَّاريخية والذكريات الشخصية المُسَيَّسَة التي مرَّت على "**حميد دباشي**" مُشَكِّلة بوقع آثارها تلك جهازًا مفاهيميًا ما بعدي المنظور.
- تُفهم معاودات "**حميد دباشي**" القرائية للتجارب القاصرة عن تحصيل مَفْهَمَة حصيفة لأطروحة استشراق "**إدوارد سعيد**" الرئيسة؛ على مستويين: الأوَّل اعتبار تحيين الإرث الاستشراقي الغولدتزيهري قراءة استرجاعية تُحصي القراءات الانفعالية لنمط الإنتاج المعرفي السائد خلال القرنين الثامن والتاسع عشر قصد تطهير وثنية سوء استخدامها أو مفهمتها

-لا سوء فهمها- الممنهجة، أمَّا المستوى الثَّاني هو احتسابها مداخل نظريَّة بانية لآفاق مفهوم مصطلحه **"ما بعد الاستشراق"** الدَّلالية، لعلَّ أوَّل تلك المداخل هو حديث **"حميد دباشي"** عن مضامين استشراق **"إدوارد سعيد"** السوسيو-معرفية الدفينة الممتدة من **"كارل ماركس إلى كارل مانهايم"** الساعية إلى أرخنة الأنساق والطرائق الخاصة بإنتاج المعرفة بمصطلحات تعرّف القِوى الاجتماعية التي أحدثتها.

- يستوجب استيعاب أنماطِ المعرفة المتباينة المنتجة حول موضوعة **"الشرق الأوسط"** من طرف مراكز الفِكر الأمريكية وصياغة تصوُّرٍ تاريخي دقيق لها؛ التَّسليم بما اقترحه **"حميد دباشي"** كآخر أشكال إنتاج تلك المعرفة ألا وهو تَصوُّر حالة من **"التَّناضح المعرفي "** يكون فيها أقرب إلى أداة مفاهيمية تُخَوِّلُه من تجاوز فرضية إحصاء معرفة سطحية يَخْتَصُّ بها **"الشرق الأوسط"** وتُضمِر داخلها عُمْقًا يُضاعِفُ في مقامٍ ثانٍ من السيادة الغربيَّة، على اعتباره أنَّنا نشهدُ صعود إمبراطوريات دون هيمنة.
- يتوق **"حميد دباشي"** الناقد ما بعد الكولونيالي في مقام عبوره المؤسّس لطور استقلالية **"التَّابع"** الذَّاتية، بعد أن شاء لهاته الفاعلية الانتحار سياسيا مع **"غياتري سبيفاك"** أو إهدار أنسنيَّتها المُتبقية بسبب عِناد **"إدوارد سعيد"** الدّيموقراطي، لأنَّ نقدهما السيادي أغفل الامتداد المجازي للذَّات الأوروبيَّة العارفة بكلّ ما هو موجود وغير موجود في الوقت عينه؛ إلى بقائه مُتمرّدًا رشيقًا يضرب السيادة كلَّ مرة من مركز ويهرب لا تابعيًّا يُعارض أسياده بلُغة الاضطهاد نفسها، عن طريق تحسسه مسار أخير يُحاور فيه **"غياتري سبيفاك"** و**"إدوارد سعيد"** على امتداد جغرافي نقدي حدَّد المؤتمر التَّكريمي معالمه مسقطة المركزيَّة الكوكبية دون التسبب في انكفاء النّظام المهيمن إلى مصطلحات **"عبر تنميطية Cross-Essentializing"**.
- يُنَدِدُ **"حميد دباشي"** ضمن التَّفكير خارج تقاليد التَّقسيمات الثنائية الكولونيالية البالية بتغيير طرفيّ المُحادثة العقيمة القائمة بين الشرق والغرب كمرحلة تتويج لعملية استجلاء طرائق وأنماط إنتاج المعرفة ذات النَّسق الما بعد استشراقي؛ عن طريق مفهوم آخر ابتدعه خلال عملية تمييزه تحلُّل المعرفة الشرق-أوسطية داخل مراكز الفكر الاستراتيجي والمُتَمثِّل في تغيير مُحَاوِر **"غياتري سبيفاك، وإدوارد سعيد وراناجيت غوها"** الأبيض.

- يُكْتَشَف الموقع الثَّقافي الذي أوجده **"حميد دباشي"** لمُعطى **"المُثقَّف الكومبرادور"**؛ في فضاء لاأمكنة السلطة (لا هو في الحقل/ الهامش الفِعلي، ولا في المنزل/ المركز المجازي) أبعد من مُثقَّف **"فرانز فانون"** المستعمَر، بجانب مُثقَّف **"إدوارد سعيد"** المنفي؛ أقرب إلى استعاراته الإيرانية الحُسينية (سفره الدائم لأشهر المحافظات الإيرانية قُدسيَّة) التي تعبر ها هنا عن مجموعة الصُوَّر الذّهنية (المعرفة الشرق-أوسطية) المُلبيَّة لنداءات وكالات التشغيل (مراكز الفِكر الاستراتيجية) متى استدعت التهدئة/ التعبئة السياسية ضرورة تزييف واقع الحروب ضد الإرهاب.
- اكتملت -مجازا- سلسلة الأدوار التي أسندها بحثنا إلى **"حميد دباشي"** عن طريق عرض أدائه القرائي لمذكرات خادمة الوكالة/ المُحافظة الجديدة **"آذار نفيسي"** **"أن تقرأ لوليتا في طهران"**، حيث فكَّك شفرتها الإمبراطورية مستعينا بالحقيبة الأدواتية التي وفرتها له القراءة الإدواردية المسيَّسة واصلة المُمارسات الأدبيَّة الأورو-أمريكية بالعالم الدُّنيوي، مُبينا أنثروبولوجيا عن الخيط النَّاظم بين القضايا الأهليَّة خاصة العرق، والطبقة، والجنس، وبين القضايا الأجنبية مطبقة إحكام سيطرة الكولونياليات البيضاء على رعاياها؛ متبنيا طيلة قراءته الكومبرادورية للمذكرة فِكرة مزاوجة فِعل التَّأويل من حيث هو استراتيجية رامية إلى القبض على الشروط المتحكّمة في إنتاج وتفعيل الدَّلالة مع السيمياء قصد إعادة بناء الدَّلالة القصدية الكامنة خارج الأنظمة غير اللُّغوية وليدة إدراك بصري **"الرسالة الفوتوغرافية"**.
- افترضت مُكاشفة عوالم **"الرَّبيع العربيّ"** الممكنة التَّعرف على لحظة غضب شعب شمال إفريقيا والشرق الأوسط الافتتاحية، فهي تستوعب بحسب مُتعقب سيرورة آثار واقعة **"الرَّبيع العربيّ"** على الفِكر المُعاصر **"حميد دباشي"** وِفق خطين: أوَّلهما خط عمودي تجاوزي لاختلاف تجارب الدُّول المنتفضة التَّاريخية شبيه الراديكالية الأرندتية، والثَّاني أفقي تسمح محايثة **(إدراك وجود الرَّبيع العربيّ من حيث هو موجود)** جغرافيته التَّحريرية باستعادة تعدُّدية العوالم التي طمستها ترسيمة الإمبريالية الغربيَّة.

- إنَّ ميدان تحرير انتفاضات **"الرَّبيع العربيّ"** كحيّز ثوّري رمزي/ استعاري ما هو سوى فضاء جغرافي مفتوح متجاوز تاريخ التَّجارب الكولونيالية، أطلق فيه شعب **"شمال إفريقيا"** و **"الشرق الوسط"** غضبه تجاه الأنظمة السياسية، والاقتصادية، والثَّقافية الاستبدادية مُستعيدة بذلك بنية تجمعاته الجماهيرية البوليفونية سنتغما ميدان **"الحركة الخضراء"** الإيرانية **"ساحة آزادي"** لموعد متجدّد مع التَّاريخ؛ إنَّه قلب خيال الجغرافيا الدَّباشية التَّحريرية من سياسة اليأس.
- تتلخَّص وظيفة ميدان تحرير انتفاضات **"الرَّبيع العربيّ"** الثَّورية بحسب **"حميد دباشي"** في مقدرة اللُّغة على تأثيث عوالم ما بعد الكولونيالية الممكنة، مثلا معنى إسقاط النّظام المسكوت عنه أعاد بناء دلالته القصدية الما بعد استشراقية الكامنة خارج الدَّال السياسي قصد التَّدليل على تعطيل اشتغال مضامين التَّلفيقات الكولونيالية (الشرق/ غرب، الشرق الأوسط، الغرب/ البقية) المُعاد تعبئة رصيدها المعرفي الإمبراطوري بُعيد **هجمات 11 سبتمبر 2001**.
- تمثّل انتفاضات **"الرَّبيع العربيّ"** الثَّورية تحدّي **"حميد دباشي"** المُرجأ **"ما بعد الإيديولوجي"** بديل ما بعد الكولونيالي نتيجة استنفاد النموذج اليوتوبي كلّ أشكال إنتاج المعرفة الإيديولوجية، فهو بتأوُّله منطوقات الانعتاق من تعويذة الاستشراق سيميائيا لم يتلق عكس **"الثَّورة الإيرانية الإسلامية"** أيَّة علامة هامشية تفعل المضامين الإيديولوجية حبيسة التَّشكيلات الخطابية الكولونيالية وما بعدها مثل العرقية، والقوميَّة، والأصولية المتشدّدة، والاشتراكية وما إلى ذلك.
- ميَّز البحث في المستوى الأخير من عرض تحوُّلات مفاهيم النَّظريَّة ما بعد الكولونيالية، أنَّ ابتداع **"حميد دباشي"** مصطلح **"ما بعد الإيديولوجي"** كمرحلة انتقالية تسقط شعارات انتفاضات **"الرَّبيع العربيّ"** الثَّورية الديموقراطية كلّ النَّماذج المعرفية ما بعد الكولونيالية الاستبدادية بما فيها تلك التي شكَّلتها تاريخيًا **(الإيديولوجيا واليوتوبيا)**؛ يستدعي استعادة العوالم الكوزموبوليتانية التي طمستها الترسيمة الكولونيالية وما بعدها الثنائية على مدى القرنين الماضيين.

وتتويجًا لما سبق نسأل الله تعالى أن يبارك هذا العمل، ويتقبله منا وينفع به عباده في العاجل والآجل إنَّه على ما يشـــاء قدير، ونعوذ بالله من نقص في أنفســـنا فالكمال ما حازه أحد وهو يهدي السبيل.

تراجم الأعلام

- **جوناثان كولر Jonathan Culler (1940)**: ناقد أدبي ولد بالولايات المتحدة الأمريكية، حصل على بكالوريوس الفنون والآداب من جامعة **"هارفرد" 1966**، ذهب إلى كلّية **"سانت جون أوكسفورد"** حيث حصل على بكالوريوس الفلسفة في الأدب المقارن **1968** ودكتوراه الفلسفة في اللُّغات الحديثة **1972**، درَّس بكلّية **"سلوين، كامبردج 1973، كلّية بارسينوس، أكسفورد 1974-1977"**، غدا منذ **1977** أستاذ الإنجليزية والأدب المقارن ومدير جمعية الدّراسات الإنسانية بجامعة **"كورنيل"**، اشتهر بتقديمه النَّظريَّة الفرنسية المُعاصرة للأكاديمية الأمريكية مُفصّلا **"شروط المعنى"** من أجل منهجة الأعراف والعمليات المؤسساتية التي تمكن من المقروئية النَّصية، تجلَّى ذلك في بعض من كتاباته: **" الشعرية البنيوية 1975** الذي منح جائزة **"جيمس راسل لويل"**، و**"مطاردة العلامات 1981"**. يُنظر: إيرينا ر. مكاريك، **موسوعة النَّظريَّة الأدبيَّة المعاصرة "مداخل، نقاد، مفاهيم"**، الجزء الثَّاني، ترجمة حسن البنا عز الدين، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 2014، ص247-248.
- **مارتن هايدغر Martin Heidegger (1889-1976)**: أحد مؤسسي الفلسفة الوجودية الألمانية، كتب رسالته في الدكتوراه تحت إشراف **"ريكرت"** وكان مساعدًا لـ**"إدموند هوسرل"**، أعماله الرئيسة **"الكينونة والزمان 1927، كانط ومشكلة الميتافيزيقا 1929، مدخل إلى الميتافيزيقا 1953"**، كما استحسن إيديولوجية الاشتراكية الوطنية في خطابه الذي ألقاه عندما تولَّى إدارة جامعة **"فرايبورغ"** عام **1933**، مقولة فلسفته المثالية هي الزمانية المتمثّلة في أشكال الوعي التلقائي الواجدة بدورها لذاتية الإنسان **"الوجود في العالم"**. يُنظر: م. روزنتال، ب. يودين، **الموسوعة الفلسفية**، ص 565.
- **تيري إيغلتون Terry Eagleton(1943)**: ناقد أدبي إنجليزي تعلَّم في كلّية **"دي لا سال"** بـ**"ندلتون"**، وكلّية **"ترينتي كمبردج"**، تتلمذ على يد **"رايموند ويليامز"** سنة **1964** زميلا في قسم اللُّغة الإنجليزية بكلّية **"يسوع"**، منذ **1969** بدأ التدريس بكلّية **"وادهام أكسفورد"**، هو أحد مؤسسي جريدة اليسار الكاثوليكي **"سلانت"** في الستينات واشتمل عمله المبكّر على عدد من الكتب والمقالات حول اللاهوت السياسي عن اليسار الكاثوليكي، فضلا عن كونه مساهم دائم في سلسلة **"هاربز، ذا نيشن(الأمة)، ذا لندن ريفيو أوف بوكس، ذا نيويورك ريفيو أوف بوكس"**، يقيم الآن في مدينة **"دبلن"** الإيرلندية، من مؤلفاته: **"النَّقد**

والإيديولوجيا 1976، مقدّمة في نظريَّة الأدب 1983، إيديولوجيا الجمالي 1990، ما بعد النَّظريَّة 2004". يُنظر: إيرينا ر. مكاريك، **موسوعة النَّظريَّة الأدبيَّة المعاصرة**، ص321.

- **كارل ماركس Karl Marx (1818- 1883)**: زعيم البروليتاريا العالمية ومن ثمَّ مؤسس الشيوعية العلمية وفلسفة المادية الجدلية، المادية التَّاريخية والاقتصاد السياسي، ولد في **"تريف"** حيث أنهى المدرسة الثَّانوية **1835** ليلتحق بجامعة **"بون"** ثمَّ جامعة **"برلين"**، اتخذ بداية موقفًا يساريًا متطرّفًا نوعًا ما بين الهيغليين الشبان وفي مؤلفه الأوَّل الذي هو رسالة دكتوراه الفلسفة خاصته **"الاختلاف بين فلسفة ديموقريطس الطبيعية وفلسفة أبيقور الطبيعية 1841"** قد عدل عن فلسفة **"هيغل"**، أصبح عام **1842** عضوًا لدى هيئة تحرير صحيفة **"راينيش تسايتونغ"** وفيما بعد ترأس تحريرها مُحوّلا إياها أداة للدّيموقراطية الثَّورية، حدثت ثورة في نظرته العامة للعالم نتيجة انتقاله من الدّيموقراطية الثَّورية إلى الشيوعية الثَّورية **1844 "الثَّورة السيليزية الألمانية"**، وبعد هجرته إلى **فرنسا** صاغ رفقة **"فريدريك إنجلز"** مبادئ نظريته الجديدة حفظت في لوح المؤلفات التالية: **"المخطوطات الاقتصادية والفلسفية 1844، العائلة المقدسة 1845، الإيديولوجيا الألمانية 1845-1846، أطروحات حول فيورباخ 1845، بؤس الفلسفة 1847"** وفي العام نفسه عندما كان يعيش في **"بروكسل"** نشط مع عصبة الشيوعيين ببيان الحزب الشيوعي **1848**، كتابه الرئيس **"رأس المال"** نشر جزأه الأوَّل عام **1867**، الثَّاني نشره **"إنجلز"** عام **1885** بينما الثالث نشر في **1894**. يُنظر: م. روزنتال، ب. يودين، **الموسوعة الفلسفية**، ص439-440.
- **فريدريك انجلز Frederick Engels (1820-1895)**: مؤسس نظرية الشيوعية العلمية رفقة **"كارل ماركس"**، ولد في **"بارمن"** الألمانية، ساهم منذ شبابه في الكفاح من أجل تبديل العلاقات الاجتماعية القائمة، أدى فترة تجنيده العسكري عام **1841**، وفي الفترة التي كان يحضر محاضرات جامعة **"برلين"** كتب نقده البارع لآراء شيلنغ **"شيلنغ والرؤيا" 1842**، حينما ذهب إلى **إنجلترا** الرأسمالية احتك بالطبقة العاملة مولدًا مؤلفه **"مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي 1844"**، بعدها التقى **"كارل ماركس"** في **باريس** لتتعمَّق صداقتهما المعرفية محررة البروليتاريا من عبودية الرأسمالية، فـ**"إنجلز"** على غرار مؤلفاته المشتركة مع **"كارل ماركس"** أصدر كتبًا من مثل **"لودفيج فيورباخ ونهاية الفلسفة الألمانية الكلاسيكية، الردّ على دهرينغ، أصل العائلة والملكية الخاصة والدَّولة"**، ناضل طيلة

حياته ضـــد الآراء الآلية عن العلاقة المتبادلة بين القاعدة والبناء الفوقي الإيديولوجي، تنبأ بالثَّورة الروسية الكامنة. يُنظر: م. روزنتال، ب. يودين، **الموسوعة الفلسفية**، ص56-58.

- **فلاديمير ايليتش لينين Vladimir Ilyich Lenin (1870-1924)**: مؤسـس الحزب الشـيوعي للاتحاد السـوفياتي ولد في "**سـيمبرسـك (أوليانوفسـك)**"، دخل كلّية الحقوق بعد إتمامه تعليمه الثَّانوي **1887** في "**كازان**"، لكنه اعتقل بسبب نشاطه ضمن الحركة الطلابية ثمَّ وضع تحت الرقابة في قرية "**كوكوشـيكتو**"، تخرج من جامعة "**سـان بطرسـبرغ**" كطالب منتسـب، نظَّم أوَّل جماعة ماركسـية في مدينة "**سـماري**"، باكورة أعماله هو **كتاب "من هم أصـدقاء الشـعب وكيف يحاربون الديموقراطيين الاشـتراكيين" 1894**، وبعد تأسـيسـه "**عصـبة النضـال من أجل تحرير الطبقة العاملة**" اعتقل ثمَّ نفي إلى "**سـيبيريا**" **1895**، في بداية **1900** أسس أوَّل صحيفة ماركسية توزع في "**روسيا**" "**مجلة اسكرا**"، واصل مسيرة "**كارل ماركس**" و"**فريدريك إنجلز**" مُحرّرًا كتاب "**الإمبريالية أعلى مراحل الرأسـمالية**" **1916** وقبله كتاب "**المادة والتَّجريبية النَّقدية**" **1908**، قدَّر أعمال المفكّرين الدّيموقراطيين الثَّوريين الروس أمثال "**بيلنسكي، هيرزن، تشيرنشفسكي**"، ليكون بهذا دعامة نظريَّة لتاريخ الفلسفة العلمية المادية الروسية. يُنظر: المرجع نفسه، ص 422-424.
- **إعجاز أحمد Aijaz Ahmad (1932)**: منظّر أدبي ماركسي ولد في ولاية "**أتر براديش**" الهندية قبل استقلال **الهند**، بعد التقسيم هاجر وأهله إلى **باكستان 1947**، درَّس بعد إتمامه تعليمه في عدد من الجامعات الأمريكية والكندية، عمل بعدها لدى مركز الدّراسـات المُعاصـرة في متحف "**نهرو**" التذكاري ومكتبة "**نهرو**" في "**نيودلهي**"، كما عمل في الهيئات الاسـتشـارية وهيئات التحرير لعدد من الدَّوريات والصُحف البارزة، فضـلا عن نشـره المواظب فيها كثيرا من التَّعليقات والتَّحليلات السـياسـية، قدَّم أعمالا من أشـهرها: "**في النَّظريَّة: طبقات، أمم، آداب 1992، أنسـاب الحاضـر: الإيديولوجيا والسـياسـة في جنوب آسـيا المعاصـر 1996، الطائفية والعولمة: هجمات أقصـى اليمين 2002، العراق وأفغانسـتان وإمبريالية زمننا 2004، في زمننا: الإمبراطورية والسـياسـة والثَّقافة 2007**". يُنظر: إعجاز أحمد، **في النَّظريَّة "طبقات، أمم، آداب"**، كلمة المترجم، ص10.

- **إدوارد سعيد Edward W. Said (1935-2003)**: مفكّر وناقد فلسطيني، ولد في **القُدس** يوم الفاتح من **نوفمبر 1935**، دَرَسَ فيها ثمَّ في **القاهرة**، غادر عام **1957** إلى **الولايات المتحدة الأمريكية**، حيث دَرَسَ في **"ماساشوستس، برينستون، وهارفرد"** ومن الأخيرة نال شهادة الدكتوراه في الأدب المقارن، عمل أستاذا للأدب المقارن في جامعة **"كولومبيا"** النيويوركية حتى وفاته بعد صراع مع مرض اللوكيميا، صدر له العديد من المؤلفات نذكر منها: **"جوزيف كونراد ورواية السيرة الذَّاتية 1966، بدايات: القصد والمنهج 1975، الاستشراق 1978، مسألة فلسطين 1979، الأدب والمجتمع 1980، تغطية الإسلام 1981، العالم، النَّص، النَّاقد 1983، بعد السماء الأخيرة: حيوات فلسطينية 1986، متتاليات موسيقية 1991، الثقافة والإمبريالية 1993، سياسة التجريد 1994، تمثيلات المُثقَّف 1994، غزة أريحا- سلام أمريكي (مترجم) 1995، السلام والسخط 1995"** فضلا عن العديد من المقالات والمحاضرات التي جمع البعض منها في كتب كـ**"الأنسنيَّة والنَّقد الديموقراطي"** (مترجم) **2005**. يُنظر: إدوارد سعيد، **تعقيبات على الاستشراق**، ص158.
- **ميشيل فوكو Michel Foucault (1926-1984)**: مفكّر فرنسي ولد في **"بواتييه"** ونال شهادة الكفاءة التعليمية في سن الخامسة والعشرين، عام **1952** تحصَّل على ديبلوم في علم النَّفس، عمل في مستشفى للأمراض النفسية، درَّس منتصف الخمسينات في جامعة **"أوبسالا"** السويدية، كان كتاب **"الجنون واللاعقل: تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي" 1961** أوَّل كتاب يصدر له الذي هو في الأصل أطروحة مقدّمة من قبله لنيل شهادة دكتوراه الدَّولة بإشراف **"جورج كانغيلام" 1959**، انتخبته الكلّية الفرنسية عام **1970** لشغل كرسي الأستاذية في موضوع **"تاريخ الأنظمة الفكرية"**، فَقِه **"المُمارسات الخطابية"** مُؤلفًا **"أركيولوجيا المعرفة، نظام الأشياء: أركيولوجيا العلوم الإنسانية 1966، المراقبة والمعاقبة: ولادة السجن 1975، تاريخ الجنسانية 1976...وغيرها"**، إلى أن غادر الحياة إثر مرض الإيدز. يُنظر: جون ليتشه، **خمسون مُفكرًا أساسيًا مُعاصرًا "من البنيوية إلى ما بعد الحداثة"**، ترجمة فاتن البستاني، مراجعة محمد بدوي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2008، ص231-240.

- **فريدريك جيمسون Fredric Jameson (1934)**: ناقد أدبي أمريكي ومنظّر ماركسي، حصل على بكالوريوس الآداب من كلّية **"هارفرد" 1954**، وماجيستير الآداب **1956** والدكتوراه **1960** من جامعة **"ييل"**، درَّس بجامعات **"إكس، ميونيخ، وبرلين"**، مثَّلت أطروحته للدكتوراه كتابه الأوَّل **"سارتر: أصول أسلوب 1961"**، يشغل الآن بعد تدريسه في جامعات مختلفة منصب أستاذ كرسي **"ويليام أ. لين"** للأدب المقارن بجامعة **"ديوك"**، مُحرّر مشارك في **"النَّص الاجتماعي، مجلة مينوسوتا"**، حيث يسعى بوصفه أحد رواد النَّقد الثَّقافي في العالم الأنجلو-أمريكي إلى تحسُّس موقعه ضمن التَّقليد الهيغلي أو الماركسي الغربي **"النَّقد الجدلي/الجدالي"**، أولى أعماله: **"الماركسية والشكل 1971، سجن اللُّغة 1972، اللاوعي السياسي 1981، ما بعد الحداثة: المنطق الثَّقافي للرأسمالية المتأخرة 1989"**. يُنظر: إيرينا ر. مكاريك، **موسوعة النَّظريَّة الأدبيَّة المعاصرة**، ص643-645.
- **جورج فيلهيلم فريدريك/ش هيغل George Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831)**: أحد أعظم مثالي الفلاسفة الألمان، ولد في مدينة **"شتوتجارت" 1770** وتوفي بالكوليرا **1831**، حصل على ديبلوم في اللاهوت من مدرسة **"توبنجن"** حيث زامل **"شيلبخ وهولدرن"**، رحب بثورة القرن الثامن عشر الفرنسية وتمرَّد على النّظام الإقطاعي للملكية البروسية، تولى عام **1818** كرسي الأستاذية في جامعة **"برلين"**، عكست فلسفته التطوُّر المتناقض لألمانيا عشية الثَّورة البورجوازية ممَّا أثرى الماركسية التي وسعت الجدل الهيغلي ليقوم على الاستدلال العلمي في تطوُّر الطبيعة والمجتمع والفِكر، كما تشمل مؤلفاته: **"المبادئ العامة لفلسفة الحق 1821، محاضرات في تاريخ الفلسفة 1833-36، محاضرات في علم الجمال 1835-38، محاضرات في فلسفة التَّاريخ 1837"**. يُنظر: م. روزنتال، ب. يودين، **الموسوعة الفلسفية**، ص566-568.
- **سيغموند شلومو فرويد Sigmund Shlomo Freud (1856-1939)**: طبيب نفسي نمساوي مختص في دراسة الطب العصبي، يُعد مؤسس علم التَّحليل النَّفسي، اشتهر بنظريات العقل واللاشعور، وآليات الدفاع عن القمع (الكبت)، ابتدع الممارسة السريرية في تحليل ومعالجة الأمراض النَّفسية عن طريق مُحاورة المحلّل النَّفسي للمريض، كما تنسب إليه تقنية إعادة تحديد الرغبة الجنسية والطاقة التحفيزية الأوَّلية للحياة البشرية **"الليبيدو"** بمعنى أنَّه يفسر جميع أفعال الإنسان والأحداث الاجتماعية على أنَّها مظاهر للحوافز اللاشعورية

الجنسية، له العديد من المؤلفات منها: **"تفسير الأحلام 1899، ما فوق مبدأ اللذة 1920، قلق في الحضارة 1930، موسى والتوحيد 1939"**. يُنظر: نايجل سي. غبسون، **فانون "المخيّلة بعد-الكولونيالية"**، ص319.

- **لويس ألتوسير Louis Althusser (1918-1990)**: فيلسوف ماركسي مزداد بـ**الجزائر** عام **1918** ومتوفي في **باريس** مسجونا لقتل زوجته خنقا **1990**، تمَّ قبوله كمرشح لشهادة الكفاءة التعليمية في الفلسفة من كلّية دار المعلمين العليا، إلَّا أنَّ اندلاع الحرب العالمية الثَّانية ووقوعه أسيرًا في أيدي الألمان، أدى إلى تأجيل حصوله على شهادته حتى عام **1948**، تعود شهرته إلى مناهضته النزعة الإنسانوية حينما رنت كتاباته إحياء الماركسية مثلا **"دفاعًا عن ماركس، قراءة في رأس المال، الإيديولوجيا وأجهزة الدَّولة الإيديولوجية -التي هي في الأصل مقال-، لينين والفلسفة"**. يُنظر: جون ليتشه، **خمسون مُفكرًا أساسيًا مُعاصرًا**، ص85-94.
- **جيامباتيستا فيكو Giambattista Vico (1668-1744)**: فيلسوف وعالم اجتماع إيطالي، كان أستاذًا بجامعة **"نابولي"** وصاحب نظريَّة الدَّورة التَّاريخية، طبقًا لنظريَّته فإنَّ كلّ أُمَّة تمر بثلاث مراحل في تطوُّرها (المرحلة الإلهية، المرحلة البطولية، والمرحلة الإنسانية) وهي أشبه بفترات حياة الإنسان (الطفولة، الشباب، والنضج)، تمثّل الدَّولة التي تنشأ في المرحلة البطولية سيطرة الأرستقراطية ثمَّ يحل محلها في المرحلة الإنسانية مجتمع ديموقراطي تنصهر فيه الحُريَّة والعدالة، مؤلفه الرئيس هو **"مبادئ العلم الجديد" 1725**. يُنظر: م. روزنتال، ب. يودين، **الموسوعة الفلسفية**، ص363-364.
- **جان بول سارتر Jean Paul Sartre (1905-1980)**: فيلسوف وكاتب فرنسي وجودي، تتميَّز فلسفته بالنزعة المتمركزة حول الإنسان وذاتيته، فهو يتصوَّره على أنَّه كائن لذاته منه تشتق كلّ أشكال الوجود (الوجود لذاته "العالم الموضوعي") ولما كان العالم الموضوعي لا عقلانيا فهو عكس النَّشاط الإنساني الذي هو حُر ، تشكَّلت أفكاره تحت تأثير **"هوسرل، هايدغر، كيركغارد، فرويد"** واستعان بالماركسية لتدعيم فلسفته الوجودية، انخرط في صفوف حركة المقاومة الفرنسية خلال الحرب العالمية الثَّانية، هو أيضا عضو مجلس السلام العالمي، أهم مؤلفاته: **"الكينونة والعدم 1943، الوجودية نزعة إنسانية 1947، نقد العقل الجدلي 1960"**. يُنظر: المرجع نفسه، ص238.

- **غياتري شـاكرافورتي سـبيفاك Gayatri Chakravorty Spivak (1942):** ناقدة هندية ولدت في **"كلكوتا"** عام **1942** لعائلة بنغالية متوسـطة تنتمي إلى طبقة البراهمة العليا (طبقة الكهنوت) اتخذت اسـم **"سـبيفاك"** بعد زواجها، تلقى والدها وهو اختصـاصـي في التصـوير الشـعاعي تعليمه في **كامبردج** واتمت والدتها بعد زواجها دراسـتها اللُّغة البنغالية في جامعة **"كلكوتا"**، التحقت بمدرسـة إرسـالية كاثوليكية تديرها راهبات من قبائل هندية مُهمَّشـة، تلقت تعليمًا بلغة مزدوجة البنغالية والإنجليزية الأمر الذي أهلها للحصـول على درجة البكالوريوس في الأدب الإنجليزي من كلّية **"البريزيدانسـي كوليج"**، فما إن نالت **"غياتري سـبيفاك"** إجازتها في الأدب حتى التحقت بجامعة **"كورنيل"**، اشـتغلت في أطروحتها على أعمال الشـاعر الإيرلندي **"ييتس"**، قامت بترجمة كتاب **"الغراماتولوجيا"** الديريدي عام **1976**، عُيّنت أسـتاذة في جامعة **كولومبيا** سـنة **1987**، من أشـهر كتاباتها **"هل يسـتطيع التَّابع أن يتكلَّم؟، دراسـات التَّابع: تفكيك التَّأريخ، النسـوية الفرنسـية في إطار دولي، "دروبادي" لـ"ماهاسويتا ديفي"، التَّفكير في إدوارد سعيد، نقد العقل ما بعد الكولونيالي"**. يُنظر: توماس بريسون، **انزياح المركزيَّة الغربيَّة**، ص296-302.
- **بيل أشكروفت Bill Ashcroft (1946)**: منظّر دراسات ما بعد الكولونيالية ومحاضر بقسم الإنجليزية في جامعة **"نيوسـاوث ويلز"** بمدينة **"سـيدني"**، من أشـهر أعماله الجماعية **"الردّ بالكتابة: النظرية والتطبيق في آداب المستعمرات القديمة"**. يُنظر: بيل أشكروفت، جاريث جريفيث، هيلين تيفين، **دراسات ما بعد الكولونيالية "المفاهيم الرئيسية"**، ص445.
- **جاريث جريفيث Gareth Griffiths (1943)**: أسـتاذ اللُّغة الإنجليزية بجامعة **"ويسـترن "** الأسترالية، وهو أحد مؤلفي كتاب **"الردّ بالكتابة"**. يُنظر: المرجع نفسه، ص445.
- **هيلين تيفين Helen Tiffin** : أسـتاذ اللُّغة الإنجليزية بجامعة **"تسـمانيا"** الأسـترالية، واحدة من أبرز كتاب دراسـات النَّظريَّة ما بعد الكولونيالية وكذا مؤسـسـي **"مجموعة أبحاث ما بعد الكولونيالية"** إبان عملها في جامعة **"كوينزلاند"**، شاركت رفقة **"بيل أشكروفت"** و **"جاريث جريفيث"** تأليف كتاب **"الردّ بالكتابة"**. يُنظر: المرجع نفسه، ص445.

- **رينيه ديكارت René Descartes (1597-1650)**: فيلسوف فرنسي وعالم رياضي وفيزيولوجي، درس في الكلّية اليسوعية في **"لافليش"** وبعد أن أدى فترة تجنيده العسكري استقر بالدَّولة الرأسمالية الأولى في عصره **"هولندا"**، حيث كرَّس نفسه للبحث العلمي والفلسفي، فكان من بين مؤسسي الهندسة التحليلية، نوَّه في الميكانيك بنسبية الحركة وصاغ القانون العام للفِعل والفِعل المضاد، أمَّا في علم نشأة الكون صادر الفِكرة الجديدة عن التطوُّر الطبيعي للنّظام الشمسي، كان في مبحث المعرفة مؤسس المذهب العقلاني عبر منهج الشك كاشف البداية الأصيلة غير المشروطة (الكوجيتو) **"أنا أفكر إذن أنا موجود"**، نحصي من مؤلفاته **"مقال في المنهج 1637، مبادئ الفلسفة 1644"**. يُنظر: م. روزنتال، ب. يودين، **الموسوعة الفلسفية**، ص209-210.
- **يورغن هابرماس Jürgen Habermas (1929)**: يعدُّ المفكّر الأكبر لما بعد مدرسة فراكفورت أو النَّظريَّة النَّقدية الجديدة، ولد في مدينة **"دوسلدورف" 1929** ودرس بجامعتها، حصل على شهادة الدكتوراه سنة **1953** حول موضوع ألزمه دراسة الفلسفة المثالية الألمانية من **"كانط"** إلى **"هولباخ"** إلى **"هيغل"** وبقية فلاسفة التنوير **"الصراع بين المطلق والتاريخ في فكر شلنج"**، بين عامي **1956-1959** عمل مساعدًا لأستاذه **"أدورنو"** في معهد البحوث الاجتماعية بجامعة **"فرانكفورت"**، ثم أستاذًا للفلسفة وعلم الاجتماع في جامعة **"هايدلبرغ"** عامي **1961-1964**، في سنة **1972** انتقل إلى معهد **"ماكس بلانك"** في **"ستارنبرغ"** وعمل به أستاذًا وبعدها تولى إدارته، انشغل في بداياته بنقد شامل للفِكر الغربي الوضعي السائد مع تطوُّر الرأسمالية، يليه تشييد نظريَّة اجتماعية قائمة على حركة تنوير جديدة، صاغتها أولى كتبه: **"التَّحوُّل البنيوي للمجال العام 1962، النَّظريَّة والممارسة 1963، المعرفة والمصلحة 1968، حول منطق العلوم الاجتماعية 1970، المعرفة والاهتمامات الإنسانية 1971، الاتصال ونشوء المجتمع 1976، الفضاء العمومي 1978، مجلدي نظريَّة الفعل التواصلي 1981، القول الفلسفي للحداثة 1985"**. يُنظر: توم بوتومور، **مدرسة فرانكفورت**، ص159-164.

- **ريتشارد رورتي Richard Rorty (1931-2007)**: فيلسوف أمريكي، متحصّل على الليسانس والماجيستير من جامعة **شيكاغو 1949-1952**، والدكتوراه من جامعة **"ييل" 1956**، بعد قضائه الخدمة العسكرية **1957-1958** عُيّن في كلّية **"ويلسلي" 1958-1961** لكن حياته المهنية بجامعة **"برنستون"** دامت أطول **1961-1982**، رؤيته النَّقدية للفلسفة التحليلية صرح بها في خطابه الرئاسي بالجمعية الفلسفية الأمريكية **"القسم الشرقي 1979"** والمنشورة في كتابيه **"الفلسفة ومرآة الطبيعة 1979، نتائج البراغماتية 1982"**، أصبح أستاذ كرسي **"كينان"** للعلوم الإنسانية في جامعة **"فرجينيا" 1982**، تحصَّل على جائزة مؤسسة **"ماك آرثر" 1981-1986**، علاوة على المنح الدراسية من **"مركز الدّراسات المتقدّمة بجامعة ستانفورد 1982-1983، مركز البحوث الإنسانية في الجامعة الأسترالية الوطنية 1982، معهد الدّراسات المتقدّمة في برلين 1986-1987"**، انتخب **1983** رئيسًا للأكاديمية الأمريكية للعلوم والفنون، من أعماله: **"المنعطف اللُّغوي 1967، تبعات البراغماتية 1982، إنجاز بلدنا: الفكر اليساري في أمريكا القرن العشرين 1998"**. يُنظر: إيرينا ر. مكاريك، **موسوعة النَّظريَّة الأدبيَّة المعاصرة**، ص972-976.
- **إيمانويل كانط Emmanuel Kant (1724-1804)**: فيلسوف ألماني مثالي ولد وتعلَّم في **"كونيجسبرغ"**، عمل أستاذًا بالجامعة بين **1770-1796**، صاغ في المرحلة المسماة بالمرحلة **"قبل النَّقدية"** فرضه الكوني عن **"السديم"** الذي يذهب فيه إلى اعتبار نظام الكواكب نشأ وتطوَّر عن غيمة سديمية، انتقل سنة **1770** إلى المرحلة النَّقدية التي أسفرت عن ثلاثيته النَّقدية إزاء المعرفة، الأخلاق وعلم الجمال **"نقد العقل الخالص 1781، نقد العقل العملي 1788، نقد ملكة الحُكم 1790"**. يُنظر: م. روزنتال، ب. يودين، **الموسوعة الفلسفية**، ص 387.
- **عبد الوهاب المسيري Abdul Wahab Al-Missiri (1938-2008)**: مفكّر مصري من مدينة **"دمنهور"**، تَلقى تعليمه الابتدائي والثانوي فيها **1944- 1954**، التحق سنة **1955** بقسم اللُّغة الإنجليزية بجامعة **الإسكندرية** وتخرج فيها سنة **1959**، سافر سنة **1963** إلى الولايات المتحدة للالتحاق بجامعة **"كولومبيا"** النيويوركية، حيث تحصَّل على شهادة الماجيستر عام **1964** تخصص أدب إنجليزي ومقارن، وفي ذات السنة التحق بجامعة **"رتجرز "** في ولاية نيوجرسي بنيويورك وتَحصَّل منها على شهادة الدكتوراه سنة **1969**، عاد في السنة نفسها إلى

مصـر للتدريس في قسـم اللُّغة الانجليزية في كلّية البنات بجامعة **"عين شـمس"**، وفي السـنة الموالية عُيّن مسـتشـارًا لوزير الإرشـاد **"محمد حسـنين هيكل"**، عاود الذهاب إلى **أمريكا** سـنة **1975** مرافقا زوجه الدكتورة **"هدى حجازي"** قصد تحضير رسالة الدكتوراه خاصتها، عمل في هذه الفترة مسـتشـارًا ثقافيًا للوفد الدائم لجامعة الدُّول العربية لدى هيئة الأمم المتحدة بنيويورك إلى أن رجع سـنة **1989** إلى **مصـر**، درَّس في العديد من الجامعات العربية، اسـتقال من العمل الجامعي للتفرغ لكتابة موسـوعة اليهود واليهودية والصـهيونية **1990**، تُوفي سـنة **2008** بعد معاناة مع مرض الميلوما الذي ألمَّ به مباشـرة بعد انتهائه من كتابة الموسـوعة مخلّفًا عشـرات الكتب والدّراسـات الفِكرية والأدبيَّة والسـياسـية أشـهرها "**موسـوعة اليهود واليهودية والصـهيونية**". يُنظر: عبد الوهاب المسـيري، **رحلتي الفكرية "في البذور والجذور والثمر"**، ص10-11، نقلا عن: أمينة بن خاوة، **تفكيك بنية السَّـرديات الكولونيالية في فكر عبد الوهاب المسيري**، هامش، ص25-26.

- **آلان تورين Alain Touraine (1929-2023)**: عالم اجتماع فرنسـي ينحدر من سـلالة أطباء غير أنَّه قطع صلته بتقليد عائلته بعد الحرب وذهب للعمل في منجم للفحم شمال **"فرنسـا"**، اتصـل سـنة **1950** بعـالم الاجتمـاع **"جورج فريـدمـان"** في المركز القومي للبحث العلمي **"المنظمة الوطنية الفرنسـية للبحوث"**، غادر **فرنسـا** عام **1952** ليُدَرّس في جامعات أمريكية بما فيها جامعة **"كاليفورنيا"** في **"لوس أنجلوس" (UCLA)**، ومنذ عام **1960** أخذ يُدرّس في كلّية **"الدّراسـات العليا للعلوم الاجتماعية"** الفرنسـية ثمَّ بجامعة **"نانتير"** ، كان أوَّل عمل بحثي له دراسـة تتناول العمل في مصـنع **"رونو"** الباريسـي للسـيارات **1955**، بينما عمله الأسـاسـي هو **"سـوسـيولوجية الفعل" 1965** الذي نقد فيه نظريَّة **"بارسـنور"** عن النّظام الاجتماعي، وكذا كتاب **"الإنتاج الذَّاتي للمجتمع 1968"**، في الآونة الأخيرة **1992** جدَّد دراسة الحداثة **"نقد الحداثة"**. يُنظر: جون ليتشـه، **خمسـون مُفكرًا أسـاسـيًا مُعاصـرًا**، ص395-400.

- **غوتفريد فيلهيلم لايبنتز Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716)**: أوَّل رئيس لأكاديمية **برلين** للعلوم، عمل أمين مكتبة في **"هانوفر"** من عام **1676** حتى يوم وفاته، جمع في شخصه معرفة عميقة بالرياضيات والفيزياء، أي بين أفكار المادية الآلية والمذهب السكولائي الأرسطي التي عرضها في كتاب **"علم الذرات الروحية" 1714**، وقبلها **"الفلسفة الإلهية 1710"**، كما تعبر نظرته للعالم عن إيديولوجية التوفيق بين البرجوازية والإقطاعية في ألمانيا. يُنظر: م. روزنتال، ب. يودين، **الموسوعة الفلسفية**، ص409.
- **فريدريك فيلهيلم نيتشه Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844-1900)**: فيلسوف ألماني رائد الإيديولوجيا الفاشية وأستاذ فِقه اللُّغة في جامعة **"بال"** السويسرية، تشكَّلت آراؤه في الفترة التي دخلت فيها الرأسمالية مرحلة الإمبريالية الممتدة ما بين **1869 -1879**، سيطرت على نظريته العامة للعالم كراهية روح الثَّورة (العبودية عنده تخص جوهر الثَّقافة)، وضع أسطورة **"العود الأبدي"** وخلَّف أعمالا من قبيل: **"هكذا تكلَّم زرادشت 1883-1891، فيما وراء الخير والشر 1886، إرادة القُوَّة 1906"**. يُنظر: المرجع نفسه، ص553-554.
- **سمير أمين Samir Amin (1931-2018)**: اقتصادي مصري مزداد في **القاهرة** سنة **1931**، حاصل على شهادة دكتوراه في الاقتصاد من جامعة **باريس 1957**، عمل في المؤسسة الاقتصادية المصرية من **1957** إلى **1960**، ثم في وزارة التخطيط لجمهورية مالي **1960-1963**، كما درَّس بصفته أستاذًا في جامعتي **باريس ودكار**، أدار المعهد الإفريقي للتخطيط والتنمية الاقتصادية التابع للأمم المتحدة من **1970** إلى **1980**، أمَّا منذ سنة **1980** أدار المكتب الإفريقي لمنتدى العالم الثالث وأشرف على برنامج بحوث عن **"استراتيجيا المستقبل الإفريقي"**، أهم كتبه: **"التطوُّر اللامتكافئ، التراكم على الصعيد العالمي، الطبقة والأُمَّة في التَّاريخ وفي المرحلة الإمبريالية، أزمة المجتمع العربي، ما بعد الرأسمالية"**. يُنظر: سمير أمين، **نحو نظريَّة للثَّقافة**، غلاف الكتاب.

- **جان فرانسوا ليوتار Jean-François Lyotard (1924-1998)**: مفكّر وناشط سياسي ولد في **"فرساي"** ولمدة عشر سنوات دَرَسَ الفلسفة في مدارس ثانوية، ثمَّ أصبح بعدها أستاذًا في جامعة باريس **"سانت دنيس"** حتى تقاعده **1989**، في الفترة الممتدة ما بين **1956-1966** كان عضوا في لجنة تحرير المجلة الاشتراكية **"الاشتراكية والبربرية"**، وجريدة **"السلطة العمالية"**، عارض حكومة الكولونيالية الفرنسية على **الجزائر**، قبل ظهور أهم كتبه في الفلسفة **"الاختلاف: العبارات حين تتنازع"** كان قد بشَّر مؤلفه **"الاقتصاد الليبيدي الشهواني"** بنزعته اللاماركسية لفترة ما بعد الحداثة، على الرغم من وفرة إنتاجه سيما في مجال فلسفة الجمال، إلَّا أنَّ شهرته تحققت بفضل كتاب **"الوضع ما بعد الحداثي 1979**، و **الاختلاف 1983"**. يُنظر: جون ليتشه، **خمسون مُفكرًا أساسيًا مُعاصرًا**، ص493-494.
- **ماكس هوركهايمر Max Horkheimer (1895-1973)**: ثاني مدير معهد البحوث الاجتماعية، ولد في مدينة **"شتوتجارت"** الألمانية **1895** لعائلة ميسورة، بعد أن تلقى تدريبا تجاريا بإلحاح من أبيه في **"بروكسيل ولندن"** تحوَّل إلى الدراسة الأكاديمية بين عامي **1913-1914** بصحبة **"فردريك بولوك"** ودرَّس معه في جامعات **"ميونخ، فرايبورخ، وفرانكفورت"**، ناقش أطروحة الدكتوراه خاصته **"مساهمة في تناقض ملكة الحُكم الغائية"** سنة **1922** بإشراف **"هانزكورنيليوس"**، أصبح عضوًا بهيئة تدريس جامعة **"فرانكفورت" 1925**، ثمَّ أستاذًا لكرسي الفلسفة الاجتماعية الذي أنشئ من أجله **1929** حتى يتسنى له رئاسة معهد البحوث الاجتماعية **1931** خلفا لـ**"كارل جرونبرج"**، لكن مع وصول **"هتلر"** إلى الحكم **1933** أغلق المعهد لمعاداته للدَّولة، فانتقل إلى **"جنيف"** حيث أدار ملحق المعهد هناك ونشر بعضا من أعماله باسم مستعار، نقل ملحق المعهد معه إلى حرم جامعة **"كولومبيا"** الأمريكية **1934**، عاد إلى ألمانيا سنة **1948** ليستعيد كرسيه ونشاط المعهد **1950**، وصار عميدًا لقسم الفلسفة، ثمَّ رئيسًا للجامعة بين عامي **1951-1953**، نال جائزة **"غوته"** وبقي يتردد على الولايات المحتدة بصفته عضوا في جامعة **"شيكاغو"** حتى تقاعده **1958**. يُنظر: توم بوتومور، **مدرسة فرانكفورت**، ص151-152.

- **ثيودور أدورنو Theodor Adorno (1903-1969)**: فيلسوف وموسيقار ألماني، ابن مدينة **"فرانكفورت"** من أب ألماني وأم إيطالية شغوفة بالموسيقي كونها ابنة مغنية وشقيقته عازفة بيانو محترفة، دَرَسَ الفلسفة وعلم الاجتماع وعلم النَّفس بجامعة المدينة، ذهب إلى **"فيينا"** عام **1925** لكي يتلقى تكوينا في التأليف الموسيقي على يد **"إدوارد ستورمان"** وبصحبة **"ألبان برغ"**، التقى **" ماكس هوركهايمر" 1922** وناقش أطروحته حول **"تعالي الغيري والنيوماني في ظاهراتية هوسرل" سنة 1924** بإشراف **"هانز كورنيليوس"**، عاد إلى **فرانكفورت** بعد أربع سنوات ليشرع في تحرير أطروحة التأهيل حول **"كيركجارد وبناء الجمالية"** التي ناقشها **1931** ممَّا أهله كي يكون عضوًا في هيئة تدريس جامعة **"فرانكفورت"** بدرجة **"privatdozent"** (أستاذ يتقاضى مرتبه من الطلبة مباشرة)، أمضى معظم وقته بعد حكم **"هتلر"** في كلّية **"ميرتن"** بجامعة **"أكسفورد"** وتوجَّه عقبها إلى الولايات المتحدة ليتعاون مع **" ماكس هوركهايمر"** في جامعة **كولومبيا**، رجع إلى **ألمانيا** والمعهد بعد الحرب **1950** وأصبح مديرًا مساعدًا، مديرًا مشاركًا **1955**، ثمَّ مديرًا للمعهد عقب **تقاعد " ماكس هوركهايمر" 1958**. يُنظر: توم بوتومور، **مدرسة فرانكفورت**، ص153-154.
- **إيريك فروم Erich Fromm (1900-1980)**: محلّل نفسي حاول المزاوجة بين الفرويدية والماركسية في جدلها الاجتماعي، هو من مدينة **"فرانكفورت"** لأسرة متدينة، ارتبط أواسط العشرينات بحلقة **"رابي نوبل"**، وبعد دراسته في جامعات **"هايدلبرغ، فرانكفورت، وميونخ"** تردب في معهد **برلين** للتَّحليل النَّفسي على يد **"تيودور رايك"**، ابتعد منذ **1935** عن الفرويدية حين يئس من فك مغالاة الغرائز عنها وتواصله الفِكري مع بحوث **"فيلهلم رايش"** التي أدخلت المجتمع كموضوع مؤثر داخل البنية النَّفسية للفرد، شارك أيضا معهد البحوث الاجتماعية في دراسات حول السلطة **1936** لكنه أنهى علاقته به عام **1939** قبل أن يؤكد استقلاله النَّظري ضمن كتابه **"الخوف من الحُريَّة 1941"**. يُنظر: المرجع نفسه، ص165-166.
- **هربرت ماركوز Herbert Marcuse (1898-1979)**: برز كفيلسوف ومنظّر سيكولوجي وعالم اجتماع لتقاطع أفكاره مع توجُّهات **"مدرسة فرانكفورت"**، ولد في **"برلين 1898** وانضم إلى الحزب الاشتراكي الديموقراطي الألماني المستقل **1917**، شارك في مجلس الجنود أثناء ثورة **برلين 1919**، ترك الحزب إثر اغتيال **"روزا لوكسمبورغ وكارل ليبنخت"** ليلتحق بجامعتي **"برلين / فرايبورغ"** حيث زامل **"هوسرل وهايدغر"**، أصبح عضوًا في معهد الحوث

الاجتماعية عام **1932** مثله مثل أعضاء المعهد هاجر إلى **جنيف** ثمَّ **الولايات المتحدة الأمريكية** وعمل بجامعة **"كولومبيا"** طيلة الفترة الممتدة بين **1934- 1940**، خلال الحرب العالمية الثانية عمل في مكتب الدّراسات الاستراتيجية ومكتب المخابرات التَّابع لوزارة الخارجية الأمريكية حتى افتك منصب رئيس قسم أوروبا الشرقية، درَّس منذ **1967** بجامعة **"كاليفورنيا"** كأستاذ الفكر السياسي بمدينة **"سان ديجو"** الجامعية إلى أن مات تاركا أعمالا أجلّها: **"العقل والثَّورة: هيغل ونشأة النَّظريَّة الاجتماعية 1941، الإيروس والحضارة 1951، الإنسان ذو البعد الواحد 1960"**. يُنظر: توم بوتومور، **مدرسة فرانكفورت**، ص 156-158.

- **فريدريش/ك بولوك Friedrich Pollock (1894-1970)**: سياسي اقتصادي عالم اجتماع ألماني، ابن مدينة **"فرايبورغ"** لأب من رجال الأعمال، درس الاقتصاد والعلوم السياسية في جامعات **"ميونيخ، فرايبورغ، وفرانكفورت"** التي حصل منها درجة الدكتوراه في الاقتصاد عام **1923**بموضوع **"نظريَّة العملة عند ماركس"** تعرَّف على **" ماكس هوركهايمر"** عام **1911** خلال مشاركته في أعمال أسبوع البحوث الماركسية الأولى المنظم من قِبل **"فيلكس فايل"**، ألف كتابا مهمًّا بعنوان "**تجارب التخطيط الاقتصادي في الاتحاد السوفياتي بين عامي 1917-1927"**، عُرض عليه منصب مدير معهد البحوث الاجتماعية محل **"جرونبرج"** إلَّا أنَّه آثر البقاء مسؤولا عن القضايا الإدارية للمعهد ومن ثم الانتقال إلى **"سويسرا"** ومجاورة **" ماكس هوركهايمر"** في **"مونتانيولا"**. يُنظر: المرجع نفسه، ص155-156.
- **هومي بابا Homi Bhabha (1949)**: منظّر هندي ما بعد كولونيالي وتحديدًا من مدينة **"مومباي"** لأسرة تنتمي إلى طائفة فارسية قليلة العدد في **الهند**، حاز شهادة البكالوريوس في الفنون والآداب من جامعة **"مومباي"** وشهادتي الماجستير والدكتوراه في الفنون والآداب والفلسفة من **"كريست تشرش"** جامعة **أكسفورد**، درَّس في العديد من الجامعات مثل **"برنستن، بنسلفانيا، سسكس"**، وهو الآن أستاذ في كلّية العلوم الإنسانية لجامعة **"شيكاغو"**، فضلا عن كونه الهيئة الاستشارية في معهد الفن المعاصر وعضو مجلس الإدارة في المعهد الدُّولي للفنون البصرية، أبرز مؤلفاته: **" الأُمَّة والسرد 1990، موقع الثَّقافة 1994"**. يُنظر: هومي. ك. بابا، **موقع الثَّقافة**، ص447.

- **جاك لاكان Jacques Lacan (1901-1981)**: محلّل نفسي فرنسي، ولد في **باريس** لأسرة كاثوليكية برجوازية، حاصل على شهادة الطب من جامعة **"السربون"** قبل تدريبه في الطب النَّفسي تحت إشراف الطبيب النَّفساني **"غايتان دوكليرامبو"**، سعى لتأويل **"فرويد"** (العودة إلى فرويد) مستلهما ذلك من تأويل **"ألكسندركوجيف"** لـ**"هيغل"**، مع التأكيد البنيوي على اللُّغة باعتبارها نظامًا للفوارق من دون مصطلحات سلط الأضواء على أهمية اللُّغة في أعمال **"فرويد"**، فقد طوَّر عام **1936** نظريَّة **"مرحلة المرآة"** المتعلّقة بقدرة الطفل بين عمر 06 إلى 18 شهرا على التعرُّف إلى انعكاس صورته المرآوية. يُنظر: جون ليتشه، **خمسون مُفكرًا أساسيًا مُعاصرًا**، ص 147-149.
- **فرانز فانون Frantz Fanon (1925-1961)**: طبيب نفسي وفيلسوف اجتماعي زنجي ولد في **"فور دوفرانس"** الواقعة في **"جزر المارتينيك"**، خدم خلال الحرب العالمية الثَّانية **"جيش فرنسا الحُرَّة"**، التحق بالمدرسة الطبية في **"ليون"**، ثمَّ عُيّن كطبيب عسكري فرنسي في **الجزائر** إبان الاستعمار، انتقل بعدها للعمل كرئيس للقسم النَّفسي في مستشفى **البليدة "جوانفيل"**، قدَّم عام **1957** استقالته من منصب رئاسة مستشفى الأمراض العقلية لكي ينخرط في صفوف ثورة التَّحرير الجزائرية، توفي في عز شبابه إثر مرض اللوكيميا تاركا لنا مؤلفات ترجمت إلى عدة لغات أوَّلها الفارسية (ترجمة المفكّر الإيراني **"علي شريعتي Ali Shariati"**) أبرزها: **"بشرة سوداء أقنعة بيضاء 1952، العام الخامس للثَّورة الجزائرية 1959، مُعذَّبو الأرض 1961"**. يُنظر: فرانز فانون، **مُعذَّبو الأرض**، ص08-12.
- **راناجيت غوها Ranajit Guha (1923-2023)**: مؤرّخ هندي بنغالي تحديدًا من قرية **"سيداكاتي"**، ينتمي إلى عائلة مالكي الأراضي الميسورين التي أمنت له قاعدة اجتماعية واقتصادية كما أتاحت حصوله على تعليم متقدّم باللُّغات الإنجليزية، السنسكريتية، والبنغالية، دَرَسَ التَّاريخ في كلّية الرئاسة **"بريزيدانسي كوليج"** ثمَّ جامعة **"كلكوتا"** التي منها انخرط في صفوف الحزب الشيوعي الهندي، استقر **بباريس 1947** كعضو في الاتحاد العالمي للشباب الديموقراطي، ثم عاد عام **1953** إلى **الهند** حتى يُدَّرس بجامعة **"جادفبور"**، غير أنَّه لم يلبث أكثر من ست سنوات هناك، فقد غادر **الهند** للتدريس في جامعات "**مانشستر، سسكس، كلّية الدّراسات الشرقية والإفريقية SOAS**" اللندنية، على الرغم من تخليه عن رئاسة تحرير مجلَّدات **"دراسات التَّابع" 1989** إلَّا أنَّ اسمه ظلَّ مقترنا بها، منحته جامعة

"دكا" وهو يبلغ من العمر الخامسة والثمانين شهادة دكتوراه فخرية في الآداب، نذكر من أشهر أعماله: **"مبدأ للملكية في البنغال 1963، جوانب أساسية في تمرُّد الفلاحين في الهند الكولونيالية 1983، سيطرة دون هيمنة: التَّاريخ والسلطة في الهند الكولونيالية 1997، التَّاريخ عند نهاية التَّاريخ العالمي 2002"**. يُنظر: توماس بريسون، **انزياح المركزيَّة الغربيَّة**، ص280-285.

- **<u>أنطونيو غرامشي Antonio Gramsci (1891-1937)</u>**: منظّر ماركسي إيطالي، هو الطفل الرابع لعائلة تنتمي إلى الطبقة الوسطى في جزيرة **"سردينيا"** عام **1891** لأب كان يعمل في السجن، أصبح عضوًا في الحزب الاشتراكي الإيطالي حينما كان طالبًا في جامعة **"تورينو"** وعضوًا نشطًا في الحركة العمالية، شخصية قيادية في المناصب الصناعية بجنوب **إيطاليا** عام **1920**، عمل أيضًا عضوًا في اللجنة المركزية للحزب الشيوعي الإيطالي منذ تأسيسه **1921**، وأمينًا عامًا له **1924**، سجنته الحكومة الإيطالية الفاشية عام **1926** كي تضع حدًا لنشاطه الثَّوري والمفارقة كانت مؤلفه **"دفاتر السجن"** الصادر قبل وفاته **1937**، حظيت أفكاره ومفاهيمه من قبيل (الكتلة التَّاريخية، المجتمع المدني، المُثقَّف العضوي، الهيمنة، التَّابع، النزعة الاقتصادية المفرطة) بشهرة داوية منذ الخمسينات. يُنظر: توم بوتومور، **مدرسة فرانكفورت**، ص172-173.
- **<u>حميد دباشي Hamid Dabashi (15 جوان 1951)</u>**: منظّر إيراني وناقد سوسيو-ثقافي ما بعد كولونيالي ينحدر من **"أردشير"** الواقعة في **"بوشهر"** التَّابعة لإقليم **"الأهواز"** أو **"خوزستان"** جنوب **إيران** لعائلة شيعية ربها أب موظَّف في السكة الحديدية الوطنية الإيرانية **"خوداداد دباشي"** (دادي) وأم **"زهرة بارويزي مطلق"** (زاري) من **"دزفول"** وأخوين الأكبر **"مجيد"** الأصغر **"عزيز"** ، قضى السنة الأولى من تعليمه العام في مدرسة ابتدائية مخصصة للبنات فقط **"دبستان اردیبهشت"** لأنَّ عمته **"جوهر"** -إدارية قطاع التَّعليم في الأهواز- دبرت له مقعدًا بعد اكتمال صفوف الذكور، تخرج من مدرسة **"دبستان إي فاروخي"** الابتدائية **1964** وثانوية **"دبستان إي هيسابي"** بتقدير ممتاز، التحق بجامعة **طهران 1970** فإلى الولايات المتحدة الأمريكية **1976** هو وزوجه **"أَفْسَانِهْ"** بفضل منحة دراسات عليا، قدَّم رسالة الدكتوراه خاصته المزدوجة في سوسيولوجيا المعرفة والدّراسات الإسلامية من جامعة **"بنسلفانيا/ فيلادلفيا" "السلطة في الإسلام: من صعود محمد إلى**

إنشـاء الأمويين" بإشـراف **"فيليب ريف" 1984**، تحصَّـل على زمالة ما بعد الدكتوراه من جامعة **"هارفرد"**، خضـع لعملية القلب المفتوح **1997**، يقيم **بنيويورك** حاليا مع زوجته الثَّانية **"گلبرگ باشـى"** وأولاده الأربعة: **"كافييه Kaveh (40 سـنة)**، **پرديس Pardis (37 سـنة)**-من زواجه الأوَّل الذي انتهى عام **2001**-/ **" تشـلگسChelgis (16 سـنة)**، **گلشـين Golchin (15 سنة)"** ، وهو يشغل الآن منصب أستاذ كرسي **"هاكوب كيفوركيان"** بقسم الدّراسات الإيرانية والأدب المقارن في جامعة **كولومبيا**، وكذا منصب مدير الدّراسات العليا منذ عام **2020** في قسم دراسات الشرق الأوسط وجنوب آسيا وإفريقيا**(MESAAS)**؛ تواليا لتوليه رئاسة القسم سابقا حتى وفاة **"إدوارد سعيد" 2003**، هو أيضا عضو مؤسس لكل من **"معهد الأدب المقارن والمجتمع"** و **"مركز الدّراسات الفلسطينية"**، صاحب مشروع **"أحلام أُمَّة Drams of Nation "** الفلسـطيني، مُحرّر سـلسـلة **"آداب وثقافات العالم الإسـلاميّ"** الصادرة عن **"بالجريف ماكميلان Palgrave Macmillan"** التي تُوجّه مِنَحُهَا الدّراسية إنتاج العالم الإسلامي الأدبي/ الثَّقافي نحو نظريَّات تأويلية مُعاصرة -لا مُتحيّزة-، له أزيد من ثلاثين كتاب جلها عن **إيران (الثَّورة الإسـلامية)**أو السـينما الإيرانية علاوة على المقالات الأسـبوعية التي يكتبها لموقع الجزيرة ، ترجم له إلى اللُّغة العربية المؤلفات التالية: **"بشرة سمراء، أقنعة بيضاء 2013، الرَّبيع العربي 2014، ما بعد الاستشراق 2015، هل يستطيع غير الأوروبي التَّفكير 2016، أحلام وطن 2017"** واثنين تحت الطبع.

- **<u>جلال آل أحمد Jalal Al-e Ahmad (1923-1969)</u>**: اسـمه الحقيقي **"محمد حسـين حسيني طالقاني"**، صحفي ناشط اجتماعي وكاتب إيراني ولد في محافظة **"أورازان"** بطهران لعائلة متدينة ربها رجل دين مُعمَّم يتولَّى إدارة عدة مساجد ومكاتب عقود شرعية، كان تاسع أبناء العائلة وثاني البنين، عندما أنهى دراسـته الابتدائية منعه والده من مواصـلة الدراسـة وأدخله عالم التجارة، لكنه التحق بصفوف مدرسة **"دار الفنون"** المسائية، بعد ذلك أوفده والد إلى مدينة **"النجف"** حيث يقيم أخاه المُعمَّم **"السـيد محمد تقي"** قصد دراسة العلوم الدّينية، في تلك الآونة اطلع على مؤلفات **"أحمد كسـروي"** فانتابه الشـك إزاء الجوانب العقائدية حتى قاده تمرّده الإيديولوجي للتيار الشـيوعي **"حزب توده"**، حوالي عام **1943** أسس مع أصدقائه اليساريين **"جمعية الإصلاح"**، نشرت مجلة **"سخن"** أوَّل قصصه القصيرة **"الزيارات"** عام **1945**، أنهى دراسته الآداب بدار المعلمين العليا سنة **1946**، انشق

بداية **1948** عن **"حزب توده"** احتجاجًا منه على تبعيته للاتحاد السوفياتي، ترجم عدة أعمال لأدباء فرنسيين كـ**"جان بول سارتر، أندري جيد، ألبيركامو"**، بينما نتاجه الأدبي تمثَّل في **"الزيارات/ الرحلات المتبادلة 1945، عن الهم الذي نعاني 1948، الغيتار1949، المرأة الزائدة 1952، مدير المدرسة 1959، نون والقلم 1961"**، ومن الكتب نجد: **"سبع مقالات 1954، التسمُّم بالغرب 1962، التقييم المتسرع 1963، المستنيرون: خدمة وخيانة 1977"**.

يُنظر: جلال آل أحمد، **نزعة التَّغريب**، ص03-08.

- **إيمي سيزير Aimé Césaire (1913-2008)**: شاعر وكاتب مسرحي فرنسي ولد في جزر **المارتنيك**، أسس بالاشتراك مع **"ليوبولد سيدار سنغور"** حركة **"الزنوجة"**، كما دعم حركة تحرير المستعمرات الفرنسية في **إفريقيا** خمسينات وستينات القرن العشرين، كان عضوًا في الحزب الشيوعي، من أشهر أعماله: **"خطاب عن الاستعمار1950"**. يُنظر: نايجل سي. غبسون، **فانون "المخيّلة بعد-الكولونيالية"**، ص318.
- **أحمد فريد Ahmed Fardid (1910-1994)**: هو السيد **"أحمد مهيني يزدي"** ولد لعائلة ميسورة الحال تعمل في الزراعة، تلقى تعليمًا تقليديًا وبتوجيه من أبيه تعلَّم اللُّغة الفرنسية عن عمر اثني عشر عامًا، حيث تطلَّب أمر مواصلة دراسته الثَّانوية السفر إلى **طهران "ثانوية سلطاني"** ثم انتقل إلى مدرسة **"دار الفنون"** حتى التحق بالمعهد العالي ليعمل فيه بعد تخرجه، أتاح له قانون جامعي خاص الحصول على ليسانس من قسم الفلسفة التَّابع لجامعة **طهران** بسنة واحدة فقط، غيَّر لقبه من **"مهيني يزدي"** إلى **"فريد"** سنة **1939** وتعني الرؤية المتسامية، سافر إلى **باريس 1947** في بعثة لإكمال دراسته في جامعة **"السوربون"**، عاد إلى **طهران** بعد أن مكث في **فرنسا وألمانيا** ثماني سنوات **1955**، درَّس تاريخ الفلسفة والفلسفة الوجودية واللُّغات القديمة في جامعة **"طهران"** بفضل معادلة رئيس الجامعة **"فضل الله رضا"** أنذاك شهادة الدكتوراه التي لم يتحصل عليها بدرجة أستاذ، أسس **"حزب رستاخير" 1976** وأيَّد الثَّورة الإسلامية بمحاضراته، عطّلت ندوته المنزلية سنة **1992**،تشكَّلت أفكاره ضمن أفق رؤية **"مارتن هايدغر"** التي استقاها من ترجمات **"هنري كورين"**، فارق الحياة ظنين النشر حيث لم تعرف له سوى ثلاث مقالات منشورة في مجلة **"سخن"**، ممَّا أكسبه لقب **"الفيلسوف الشفاهي"** عقب نشر **"جلال آل أحمد"** كتابه **"غرب زدگي"** الذي استعاره منه عندما كانا أعضاء **"مجلس أهداف الثَّقافة الإيرانية"**.

يُنظر: عبد الجبار الرفاعي، **أحمد فريد "فيلسوف ضد الفلسفة"**، مجلة الكوفة الأكاديمية، مركز دراسات جامعة الكوفة، العراق، العدد الثالث، صيف 2013، ص10-16.

- **آية الله الخميني Ayatollah Khomeini (1902-1989)**: رجل دين وسياسي إيراني من قرية **"الخمين"**، قُتل والده **"مصطفى"** وسنه لم يتجاوز الستة أشهر لتتولى والدته **"هاجر"** رعايته إلى أن توفيت مع بلوغه الخامسة عشر، تلقى تعليمه الأوَّلي في مسقط رأسه **"الخمين"** على يد الإكليريكيين المحليين بمن فيهم شقيقه الأكبر **"آية الله باسنديده"**، وفي عام **1919غادر** إلى **"أراك"** حيث بدأ دراسته المتقدّمة تحت إشراف **الفقيه "آية الله الشيخ عبد الكريم الحائري اليزدي"**، بحلول **1926** أكمل دراسته للفِقه الإسلامي ومصادر التشريع الشيعي، على الرغم من تكوينه الدّيني الإسلامي ثلاثينيات القرن الماضي غير أنَّ بداية تدريسه فِقه الشيعة كانت عام **1944**، نُفي إلى **تركيا 1964** ثم إلى **العراق 1965**جراء تعبئته الثَّورية للإيديولوجيا معاداة نظام الشاه البهلوي، أقام جمهورية إسلامية في **إيران** على أنقاض الملكية البهلوية **1979** وأمَّها، صدرت له العديد من الأعمال لعلَّ أبرزها: **"مصباح الهداية 1928، شرح دعاء السحر 1930، كشف الأسرار1944، ولاية الفقيه 1969"**. يُنظر: Hamid Dabashi, **Theology of Discontent**, p 409-419.

- **سيمين دانشور Simin Daneshvar (1921-2012)**: روائية وكاتبة قصص قصيرة ومقالات أكاديمية إيرانية لعائلة تنتمي إلى الطبقة المُثقَّفة من محافظة **"شيراز"**، والدها **"محمد علي"** طبيب تلقى تكوينه في **ألمانيا وفرنسا** وأمها **"قمر السلطانة حكمت"** رسامة، ممَّا مكنها من دراسة اللُّغة الإنجليزية في ثانوية داخلية أمريكية، دخلت جامعة **"طهران"** لتحصيل بكالوريوس في الأدب الفارسي، ظهرت مجموعتها القصصية **"النَّار المحترقة"** الأولى عام **1948** السنة التي التقت بـ**"جلال آل أحمد"** في حافلة متوجّهة لـ**"طهران"**، بعد عامين تزوجا **1950** عن قصة حب، أنجزت أطروحة الدكتوراه خاصتها **"الجماليات في الأدب الفارسي"** تحت إشراف أوَّل أستاذة للأدب المقارن بـ**طهران "فاطمة سياح" 1949**، نالت زمالة **"فولبرايت" 1952**، وبينما هي في **"ستانفورد "** تعمل مع الروائي **"والاس ستينجر"** كان **"جلال آل أحمد"** من جهته في **طهران** يشيّد منزل أحلامهما الذي أصبح قِبلة الأدباء، حيث نشرت رسائلهما الغرامية المتبادلة أنذاك على شكل كتب سير-ذاتية **"زوجي جلال 1961، غروب جلال**

1982، سوشون 1969، جزيرة التجوال 1993"، درَّست الجماليات في جامعة **طهران** منذ **1958**. يُنظر: Hamid Dabashi, **The Last Muslim Intellectual,** p 71-77.

- **محمد مصدَّق Muhammad Musaddiq (1882-1967)**: رئيس وزراء إيراني بداية خمسينات القرن العشرين، ولد لعائلة غنية وذات نفوذ، درس في أوروبا وحصل على دكتوراه في القانون من **سويسرا 1914**، درَّس في كلّية **طهران** للقانون والعلوم السياسية، شغل العديد من المناصب الحكومية الوزارية وأصبح نائبا لدى المجلس عن **طهران** بين **1915-1928**، منح امتياز النّفط عام **1901** إلى **"ويليام نوكس دارسي"** (تأسيس شركة النّفط الأنغلو-فارسية)، انتخب في ماي **1951** رئيسًا للوزراء وسط مُعارضة قوية من **الشاه**، المؤسسات اليمينية **"السافاك"** و**"حزب توده"** سرعان ما أطاحت بحكومته في انقلاب **1953** ونفته إلى أن توفي **1967**. يُنظر: هوما كاتوزيان، **مصدَّق والصراع على السلطة**، ص11-18.
- **كارل غوستاف يونغ Carl Gustav Jung (1875-1961)**: طبيب نفسي سويسري ومؤسس علم النَّفس التَّحليلي، بعد إكماله دراسته للعلوم الطبيعية في جامعة **"بازل"** حصل على درجة الدكتوراه في الطب **1900** ليتخصص في الطب النَّفسي في مستشفى **"بورغولزلي"** التَّابع لجامعة **"زوريخ"**، التقى **"فرويد" 1909** بجامعة **"كلارك"** وألقيا محاضرتهما الشهيرة، ترأس الاتحاد الدُّولي للتَّحليل النَّفسي **1910-1914**، تتمحور أعماله حو الأنماط الأصلية واللاشعور الجمعي. يُنظر: إيرينا ر. مكاريك، **موسوعة النَّظريَّة الأدبيَّة المعاصرة**، ص659.
- **ألفرد آدلر Alfred Adler (1870-1937)**: طبيب ومُعالج نفسي نمساوي، مؤسس مدرسة علم النَّفس الفردي، أبرز مساهمة له في هذا المجال هي تأكيده أهمية مشاعر **"عُقدة النُّقص"** على اعتبارها عنصرًا يقوم بدور رئيس خلال تطوُّر الشخصية، من أعماله: **"فهم الطبيعة الإنسانية 1927، معنى الحياة 1929 وغيرها"**. يُنظر: نايجل سي. غبسون، **فانون "المخيّلة بعد-الكولونيالية"**، ص317.
- **فولفغانغ إيزر Wolfgang Iser (1926-2007)**: منظّر أدبي ألماني وأستاذ الأدب الإنجليزي والمقارن، دَرَسَ في جامعة **"هايدلبرغ"** ودرَّس بها وفي **"فورتسبورغ، كولونيا، كونستانس** منذ **1967، وجامعة كاليفورنيا، إيرفين** منذ **1978"**، كما عمل أستاذًا زائرًا في عدة جامعات وحصل على عدة منح للبحث والتدريس، ذاع صيته كونه واحدًا من الشخصيات الرئيسة لمدرسة **"كونستانس"** لجمالية التلقي المتأثر بفينومينولوجيا "**رومان إنغاردن، هوسرل،**

وهرمينوطيقا "**غدامير**"، نشرت محاضرته الافتتاحية في جامعة "**كونستانس**" تحت عنوان "**الإبهام واستجابة القارئ 1970، والقارئ الضمني 1972، فعل القراءة: نظريَّة الاستجابة الجمالية 1976**". يُنظر: إيرينا ر. مكاريك، **موسوعة النَّظريَّة الأدبيَّة المعاصرة**، ص615.

- **جيل دولوز Gilles Deleuze (1926-1995)**: مفكّر فرنسي التحق بـ"**الليسيه كارنو**" الباريسي ثمَّ دَرَسَ الفلسفة في جامعة "**السوربون**" بين **1944-1948** حيث تعرَّف على "**ميشال بوتور، ميشال تورنييه وفرانسوا شاتليه**"، بعد حصوله على شهادة التأهيل في الفلسفة **1948** درَّسها حتى عام **1957** في عدة كلّيات، من **1957-1960** درَّس تاريخ الفلسفة في جامعة "**السوربون**"، ولمدة أربع سنوات عمل باحثا لدى المركز القومي للبحث العلمي، ثمَّ درَّس بين **1964-1969** في جامعة "**ليون**"، تمَّ تعيينه أستاذًا للفلسفة في جامعة "**فنسان**" بتوصية من "**ميشيل فوكو**" **1969** وهو العام الذي ناقش فيه أطروحته الكبرى "**الاختلاف والتكرار**" أمَّا الصغرى "**سبينوزا ومشكلة التعبير**"، تقاعد سنة **1987**، خلَّف أعمالا مُهمَّة مثل: "**نيتشه والفلسفة، منطق الحس، معاداة أوديب: الرأسمالية والشيزوفرينيا**". يُنظر: جون ليتشه، **خمسون مُفكرًا أساسيًا مُعاصرًا**، ص213-219.
- **كارل مانهايم Karl Mannheim (1893-1947)**: سوسيولوجي مجري ولد بمدينة "**بودابست**"، بعد أن حاز شهادة الدكتوراه من جامعتها هاجر إلى **ألمانيا 1920** حيث خلف "**فرانز أوبنهايمر**" كأستاذ لعلم الاجتماع في جامعة "**فرانكفورت**" عام **1929** السنة التي نزل مؤلفه إنجيل سوسيولوجيا المعرفة "**الإيديولوجيا واليوتوبيا**"، تم عزله عقب صعود النازية **1933** فسافر نحو لندن بدعوة من مجموعة علماء بريطانيين كي يشغل منصب أستاذ علم اجتماع التربية بأحد معاهد جامعاتها حتى مماته، من أعماله: "**الإنسان والمجتمع 1940، الحُريَّة والسلطة والتخطيط الدّيموقراطي المنشور بعد وفاته 1950**". يُنظر: توم بوتومور، **مدرسة فرانكفورت**، ص199.
- **آرثر شوبنهاور Arthur Schopenhauer (1788-1860)**: فيلسوف ألماني دَرَسَ في "**برلين وفرانكفورت**" مؤلفه الرَّئيس هو "**العالم كإرادة وتمثُّل**" **1819**، لم ينشهر إلَّا عندما تحَّولت البرجوازية إلى الرجعية (**ثورة 1848**)، عادى المادية ووضع المثالية الميتافيزيقية في مُعارضة الفهم العلمي للعالم، حاول البرهنة على أنَّ كلّ المذاهب الفلسفية ليست سوى تبرير

للمصلحة البرجوازية ومنه هي غريبة عن البروليتاريا. يُنظر: م. روزنتال، ب. يودين، **الموسوعة الفلسفية**، ص266-267.

- **ماكس فيبر Max Weber (1864-1920)**: سوسيولوجي ألماني مزداد بمدينة **"إيرفورت"** الألمانية لأسرة من الطبقة المتوسطة، غادر المنزل في سن الثامنة عشر لوقت قصير كي يلتحق بجامعة **"هيدلبرغ"**، حصل شهادة الدكتوراه **1892** وأصبح محاميًا ثمَّ بدأ يدرّس في جامعة **"برلين"** بعدها بأربع سنوات عمل أستاذًا للاقتصاد في جامعة **"هيدلبرغ"**، بين **1904-1905** استأنف نشاطه الأكاديمي المُعلَّق نتيجة انهياره العصبي الناجم عن وفاة والده إثر مشاجرته له، فنشر أشهر أعماله: **"الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، الأخلاق والمجتمع 1920"**. يُنظر: ماكس فيبر، **مفاهيم أساسية في علم الاجتماع**، مُقدّمة المُراجِع، ص07-10.
- **ماكس شيللر Max Scheler (1874-1928)**: فيلسوف ألماني ولد في مدينة **"ميونيخ"**، تلقى تعليمه المتقدّم في جامعة **"لودفيغ ماكسيمليان"**، درَّس في عدة جامعات من بينها جامعة **"كولونيا"**، خلَّف على الرغم من قصر حياته أثرا مُهمًّا في مجال الفلسفة الأخلاقية والظواهراتية سيما بعد مقابلته **"إدموند هوسرل"** عام **1901**، إضافة إلى إسهاماته في مجال فلسفة الأخلاق كتب أيضًا عن فلسفة الدّين والمجتمع مثل: **"وجهات نظر فلسفية 1958، مشكلات سوسيولوجيا المعرفة 1980** -تاريخ الترجمة الإنجليزية-". يُنظر: وائل حلاق، **قصور الاستشراق**، ص403.
- **جورج هربرت ميد George H. Mead (1863-1931)**: فيلسوف أمريكي تتلمذ على يد **"رايس"** وتأثَّر بالفلسفة البراغماتية، تتقاطع أفكاره مع أعمال **"غابرييل تارد، بولدوين، كولى"**، تجلَّى تأثره بالفلسفة البراغماتية في فِكرة العضوية التي تعني أنَّ الكائنات العضوية تخلق ظروفًا خاصة للتكيف مع عالمها، إلَّا أنَّه يخالف أنصار التفاعلية الرمزية إزاء تفحصهم العلاقة بين الفرد والمجتمع، أهمية الاتصال وأهمية الذَّات في التفاعل الاجتماعي، انتشرت أفكاره من خلال المحاضرات التي ألقاها في جامعة **"شيكاغو" 1893**، ورغم كثرة مقالاته في مجال السوسيولوجيا وعلم النَّفس الاجتماعي، لم ينشر له كتاب طيلة حياته، فكتابه الوحيد المنشور **"العقل، النَّفس والمجتمع" 1934** كان بعد وفاته. يُنظر: رشاد غنيم، محمد الرامخ، نادية محمد عمر، **النَّظريَّة المعاصرة في علم الاجتماع**، ص159.

- **إغناتس غولدتزيهر Ignaz Goldziher (1850-1921)**: مستشرق مجري يهودي ولد لعائلة متعلّمة في **"زيكيسفيرفار"** الهنغارية، أتقن النَّص الأصلي للتوراة العبرية وسنه لا يتجاوز الخامسة، في السابعة نظَّم هو وأصدقاؤه نوعًا من الخدمات الدّينية كلّ يوم أحد، بدأ قراءة التلمود في عمر الثامنة، كتب ونشر دراسة عن **"أصل وتطوُّر الصلوات اليهودية"** في الثانية عشر من عمره، ألقى في السنة الموالية كلمة التكريس **Bar Mitzvah** على منبر الكنيس، التحق بجامعة **"بودابست"** حيث بدأ الدراسة في مجالات **"اللُّغات الكلاسيكية، الفلسفة، الأدب الألماني، والعلوم الإنسانية"**، تحصَّل وهو بن التاسعة عشر على شهادة الدكتوراه من **"ليزبنغ"** وأتبعها بسنة دراسية أخرى في **"ليدن"**، حينها كان لديه حوالي ثلاثين مادة في رصيده العلمي، حاز منحة حكومية مكنته من السفر إلى العالم الإسلامي **1873-1874** والالتحاق بالأزهر كطالب، من ثمَّ الاحتجاج على الكولونيالية البريطانية، عُيّن فور عودته إلى **"بوادبست"** عميدًا للكلّية الإكليريكية الحاخامية **"بيست" 1917**، أشهر أعماله **" دراسات إسلامية 1889"**. يُنظر: حميد دباشي، **ما بعد الاستشراق**، ص64-77.
- **هانز جورج غادامير Hans-Georg Gadamer (1900-2002)**: فيلسوف ألماني دَرَسَ في **"برسلاو، ماربورغ، وميونخ"**، تحصَّل على الدكتوراه الأولى بإشراف **"باول ناتورب"** وعلى الدكتوراه المؤهلة للتدريس في الجامعة بإشراف **"مارتن هايدغر"** من جامعة **"ماربورغ"** سنة **1929**، صار أستاذ كرسي الفلسفة في جامعة **"ليبتسغ" 1939** ثمَّ انتقل إلى جامعة **"فرانكفورت"** عام **1943**، فإلى جامعة **"هيدلبرغ" 1949** وشغل منذ **1953** رئاسة تحرير **"المجلة الفلسفية"**، أهم مؤلفاته: **"الأخلاق الديالكتيكية عند أفلاطون 1931، غوته والفلسفة 1947، الحقيقة والمنهج 1960، مشكلة الوعي التَّاريخي 1963، بداية الفلسفة 2002 (مترجم)، طرق هيدغر 2007 (مترجم)"**. هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، غلاف الكتاب.
- **بارثا شاترجي Partha Chatterjee (1947)**: مفكّر وسياسي هندي يساري من مؤسسي مجموعة **"دراسات التَّابع"**، بدأ دراسة العلوم السياسية في جامعة **"كلكوتا"** ثمَّ توجَّه إلى جامعة **"روشستر"** الأمريكية حيث أنجز أطروحته عام **1972**، انطلق بداية من تخصصه في العلاقات الدَّولية ومسائل التَّنظير السياسي ليوجّه أبحاثه لاحقًا نحو مسائل الفلاحين، عُيّن كأستاذ لدى مركز الدّراسات في العلوم الاجتماعية في **"كلكوتا" 1979**، تعاون فيما بعد مع

الكلّية الجديدة للبحوث الاجتماعية النيويوركية خاصة جامعة **"كولومبيا"** حتى عُيّن بها أستاذًا للأنثروبولوجيا **1997**، مع ذلك بقي متصلًا بـ**"كلكوتا"** حتى تقاعد من المركز عام **2009**، أبرز أعماله "**الأُمَّة وشظاياها 1993**". يُنظر: توماس بريسون، **انزياح المركزيَّة الغربيَّة**، ص319-321.

- **مالكوم إكس Malcolm X (1925-1965)**: اسمه الحقيقي **"مالكوم ليتل"** معروف كذلك باسم **"الحاج مالك"** ولد في **"أوماها نبراسكا"** لأسرة متدينة، فقد كان والده قِسًّا مُعمدانيًا أجبره قبل سن الرابعة على تغيير مكان إقامته مرتين جراء تهديدات مناصري حقوق البيض، حيث أحرقوا منزل عائلته في **"لانسينغ ميشيغان" 1929** واغتالوا والده **1931**، انهارت أعصاب والدته بعدما وجدت جثة زوجها مشوهة مرمية على سكة الترام، ترك المدرسة وذهب إلى **"بوسطن ماساشيوستس"** فإلى **"هارليم"** النيويوركية عام **1934** حيث تاجر بالمخدرات، ألقي القبض عليه **1946** ليسجن مدة سبع سنوات، في السجن سطَّر برنامجًا تعليميًا له ودخل الإسلام قبل الإفراج المشروط عنه سنة **1952**، أصبح عضوًا في منظمة أُمَّة الإسلام التي أسسها **"الإيجا محمد"**، استبدل اسم عائلته الذي يشير إلى العبودية بـ X ، لقد شكَّلت رحلته الحجية انقلابًا جذريًا في نزعته الثَّورية الممتدة ما وراء العنصرية، اغتيل في قاعة **"أودوبون" فيفري 1965**. يُنظر: حميد دباشي، **ما بعد الاستشراق**، ص254-257.
- **رولان بارت Roland Barthes (1915-1980)**: مفكّر وناقد أدبي سيميولوجي فرنسي من **"شيربورغ"**، لم يبلغ عامه الأوَّل حتى توفي والده في معركة بحرية، وهكذا أشرفت أمه على تربيته، أمضى طفولته في **"بايون"** -جنوب غرب فرنسا- قبل إكمال دراسته الابتدائية والثَّانوية في **باريس**، بين **1934-1947** عانى نوبات من مرض السل، حين فترة النقاهة المفروضة عليه أخذ يقرأ بنهم ونشر مقالاته الأولى حول **"أندري جيد"**، بعد أن درَّس في **"رومانيا ومصر"** حيث التقى بـ**"أ. ج. غريماس"** ثمَّ في **"كلّية الدّراسات العليا للعلوم الاجتماعية"**، عُيّن سنة **1977** في **"الكلّية الفرنسية"**، هذه الوقائع جعلها مادة خام لكتاباته الخاصة من قبيل: **" الأساطير 1957، الكتابة في الدَّرجة صفر، نظام الأزياء، رولان بارت بقلمه، كاميرا لوسيدا: تأملات حول التصوير، خطاب عاشق، S/Z"**. يُنظر: جون ليتشه، **خمسون مُفكرًا أساسيًا مُعاصرًا**، ص253-260.

- **فرديناند دي سوسير Ferdinand de Saussure (1857-1913)**: لساني سويسري من **"جنيف"** لأشهر العائلات، بعد أن أمضى سنة غير مُرضية في جامعة **"جنيف"** قصد دراسة الفيزياء والكيمياء، ذهب إلى جامعة **"لايبزيغ"** لتعلُّم اللُّغات، نشر وهو بن الحادية والعشرين مذكرة عنوانها **"مذكرة عن النّظام البدائي لأحرف العِلَّة في اللُّغات الهندو-أوروبية"**، عام **1880** ناقش أطروحته **"الحالة المطلقة للجر بالإضافة في السنسكريتية"** لينتقل إلى **باريس**، عُيّن سنة **1881** محاضرًا للُّغة القوطية والألمانية القديمة في **"الكلّية التَّطبيقية للدّراسات العليا"**، درَّس بها عقدًا من الزمن إلى أن جرى تعيينه أستاذًا للُّغات السنسكريتية والهندو-أوروبية في جامعة **"جنيف"**، عمله المشهور هو الذي نشره طالبه **"شارل بالي"** بعد وفاته **"محاضرات في اللّسانيات العامة 1915"**. يُنظر: جون ليتشه، **خمسون مُفكرًا أساسيًا مُعاصرًا**، ص307-308.
- **شارل سندرس بيرس Charles Sanders Peirce (1839-1914)**: رياضي عالم منطق أمريكي مؤسس البراغماتية، ولد لعائلة مُثقَّفة حيث كان والده أستاذًا للرياضات في جامعة **"هارفرد"**، حصَّل على التوالي شهادة البكالوريوس للآداب **1859**، ماجستير الآداب **1862**، ثمَّ بكالوريوس في العلوم من **"هارفرد"**، ولأكثر من ثلاثين سنة **1859 -1891** عمل في مجال الفلك والجيوديسيا (فرع من فروع الرياضيات التَّطبيقية الذي يهتم بدراسة شكل الأرض وقياس سطحها) لدائرة المسح الساحلي الأمريكي، أمَّا بين **1879-1884** حاضر بدوام جزئي مادة المنطق في جامعة **"جونز هوبكنز"**، مع أنَّه نشر أكثر من عشرة آلاف صفحة مطبوعة، إلَّا أنَّه لم ينشر أيَّة دراسة على شاكلة كتاب حول المواضيع المحببة لديه. يُنظر: المرجع نفسه، ص299-300.
- **أمبرتو إيكو Umberto Eco (1932-2016)**: فيلسوف وروائي إيطالي ولد في **"بيدمونت"**، قبل أن يتابع تخصصه في نظريَّة العلامات درس الفلسفة وتخصص في النَّظريَّات الفلسفية والجمالية للعصور الوسطى، بينما أطروحته التي قدَّمها لجامعة **"تورين"** عن **"فلسفة الجمال عند توما لاكويني"** فقد نشرت عندما كان عمره أربعة وعشرين سنة **1956**، بعد ثلاث سنوات كتب فصلا بعنوان **"تطوُّر فلسفة الجمال الوسيطة"** ضمن مؤلف من أربع مُجلَّدات حول **"تاريخ فلسفة الجمال"** وهي السنة التي ظهر فيها مقاله **"رسالة جمالية تتناول العمل المفتوح"**، منذ **1975** شغل كرسي السيميوطيقا لدى جامعة **"بولونيا"**، حيث

كتب كتابين باللُّغة الإنجليزية طوَّر فيهما نظريَّته العلاماتية والمعنى هما: "**نظريَّة في السيميوطيقا 1976، السيميوطيقا وفلسفة اللُّغة 1984**"، أولى رواياته "**اسم الوردة، بندول فوكو**". يُنظر: جون ليتشه، **خمسون مُفكرًا أساسيًا مُعاصرًا**، ص 262-264.

- **حنَّة أرندت Hannah Arendt (1906-1975)**: منظّرة سياسية ولدت في مدينة "**هانوفر**" الألمانية **1906**، دَرَسَت بجامعتي "**ماربرغ و فرايبيرغ**"، حازت شهادة الدكتوراه في الفلسفة من جامعة "**هيدلبيرغ**" بإشراف "**كارل ياسبرز**"، هربت من **ألمانيا** إلى **فرنسا 1944** مشاركة في أعمال هجرة اللاجئين من الأطفال اليهود إلى **فلسطين**، فإلى **الولايات المتحدة الأمريكية 1941**، عملت مديرة للبحوث في مؤتمر العلاقات اليهودية ورئيسة تحرير لـ"**كتب شوكن**"، مديرة تنفيذية لمنظَّمة إعادة بناء الثَّقافة اليهودية في **نيويورك**، أستاذة زائرة لجامعات من بينها "**جامعة كاليفورنيا، برينستون، كولومبيا، شيكاغو**"، أستاذة جامعية في كلّية الخريجين من المدرسة الجديدة للبحث الاجتماعي، حصلت على زمالة "**غوغنهايم**" **1952**، وفازت بالمنحة السنوية للآداب والفنون **1954** من المعهد القومي للفنون والآداب، تتضمَّن مؤلفاتها: "**أصل التوتاليتارية، أزمات الجمهورية، رجال في عصور مظلمة، في العُنف، في الثَّورة، إيخمان في القُدس: تقرير في ابتذال الشر**". يُنظر: حنَّة أرندت، **في الثَّورة**، ص11-12.

- **بول ريكور Paul Ricoeur (1913-2005)**: فيلسوف فرنسي وعالم إنسانيات مُعاصر جمع بين الفينومينولوجيا الوصفية والتَّأويل الهرمينوطيقي، ولد في "**فالينس**"، أنهى دراسته الثَّانوية في "**رين**" ثمَّ دخل جامعتها وحصل على شهادة الماجستير في الفلسفة، توجَّه بعدها إلى جامعة "**السوربون**" واستقر بـ"**باريس**"، أُسر في الحرب العالمية الثانية سنة **1940** لمدة خمس سنوات، تحصل على شهادة الدكتوراه سنة **1950** لترجمة كتاب "**الأفكار**" لـ"**إدموند هوسرل**" وتقديم أطروحة عن فسلفة الإرادة نشرت لاحقا بعنوان "**الإرادي واللاإرادي**"، كما درَّس في عدة جامعات "**كولمار، نانتيغ لاديفونس، لوغيون**"، أشهر كتبه: " **فلسفة الإرادة 1950، نظريَّة التَّأويل: الخطاب وفائض المعنى 1976، التَّاريخ والحقيقة 1955، الزمان والسرد 1983، الذَّات عينها كآخر 1990**". يُنظر: بول ريكور، **الذاكرة، التَّاريخ، النسيان**، ترجمة جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2009، غلاف الكتاب.

- **جاك دريدا Jacques Derrida (1930-2004)**: فيلسـوف فرنسـي ورائد التفكيكية ولد في **الجزائر** لعـائلـة يهوديـة، تلقى تعليمـه في **"دار المعلمين العليـا"**، منـذ **1960- 1964** عمـل مُسـاعدًا في جامعة **السـوربون**، شـارك سـنة **1966** في المؤتمر الدُّولي **"لغة النَّقد وعلوم الإنسـان"** المنعقد بجامعة **"جونزهوبكنز"**، ثمَّ من **1968-1974** درَّس في الجامعة ذاتها، تمثَّلت أولى أعماله في **"إدموند هوسـرل: مقدّمة عن أصـول علم الهندسـة 1962"**، بعدها **"الغراماتولوجيا 1967"** وغيرها. يُنظر: جون ليتشـه، **خمسـون مُفكرًا أسـاسـيًا مُعاصـرًا**، ص221.

مسرد المصطلحات

"إنجليزي-عربي"

~ A ~

Aesthetic Reason	العقل الجمالي
affiliation	التَّبني
Agency	الفاعلية (التَّمثيل الذَّاتي)
Alienation	الانسلاب (الاغتراب)
Alterity	الغيرية
Ambivalence	الازدواج الوجداني
American Hostage crisis	أزمة الرَّهائن الأمريكيين
Anarchy	اللاسلطوية
Anti-Semitism	معاداة السامية
Arab Spring	الرَّبيع العربيّ
Area Studies	دراسات المناطق
Atmadana	التضحية بالذَّات
Atmaghata	الانتحار
Authority	السلطة
Autobiography	الأوتوبيوغرافيا (السيرة الذَّاتية)
Axiology	الأكسيولوجيا (علم القِيَّم)

~ B ~

Black Revolution	ثورة السود
Bourgeoisie	البرجوازية

~ C ~

Cambridge School	مدرسة كامبردج
Capitalism	الرأسمالية
Castration Complex	عُقدة الخصاء
Changing the Interlocutor	تغيير المُحاوِر
charismatic authority	السلطة الكاريزمية
Chauvinism	الشوفينيَّة (التطرُّف القومي)
Clinical	إكلينيكي (عيادي)
Colonial Discourse	الخطاب الكولونيالي
Colonial Disguise	التنكُّر الكولونيالي
Colonial ideology	الإيديولوجيا الكولونيالية
Colonialism	الكولونيالية (الاستعمار)
Colonized	المستعمَر
Colonized Intellectual	المُثقَّف المستعمَر
Colonizer	المستعمِر
common sense	الشائعة

Communicative Rationlity	العقلانية التَّواصلية
Comprador	الكومبرادور (طبقة العملاء)
Comprador Intellectual	المُثقَّف الكومبرادور
Conscious	الوعي (الشعور)
Constitutional Revolution	الثَّورة الدُّستورية (المشروطة)
Contrapuntal Reading	القراءة الطباقية
Cosmopolitan worldliness	الدُّنيوية الكوزموبوليتانية
Counter-Interpreters	المفسرين المُضادين
Credibility	المصداقية
Creolization	الكريولية (الامتزاج الثَّقافي)
Critical Theory	النَّظريَّة النَّقدية
Cross-Essentializing	عبر- نمطي
Cultural difference	الاختلاف الثَّقافي
Cultural Hybridity	الهُجنة الثَّقافية
Cultural Identity	الهُويَّة الثَّقافية
Cultural Imagination	المُخيّلة الثَّقافية
Culture	الثَّقافة

~ D ~

Day of Rage	يوم الغضب

Decoloniality	الديكولونيالية (تفكيك/تصفية الاستعمار)
Deconstructing Historiography	تفكيك التَّأريخ
De-Europeanization	إسقاط الأوربة
Deferral	الإرجاء
Delayed Defiance	التحدّي المُرجأ
Delirium	الهَذيان
Delusion of Persecution	جُنون الاضطهاد
Depersonalization	تبدُّد الشخصية (فُقدان الشعور بالإنية)
Derealization	فُقدان الشعور بالواقع
Desire	الرَّغبة
Dialectic	ديالكتيك (جدل)
Dialectical Materialism	المادية الجدلية
Difference	الاختلاف
Discours	الخطاب
Dominance	السيطرة
Dzairicus	جزايريكوس (جزائري منسجم مع العالم)

~ E ~

Effective History	تاريخ التَّأثير
Ego	الأنا

Empire	الإمبراطورية
Empirical	امبريقي (حسي/ تجريبي)
End of Islamic ideology	نهاية الإيديولوجيا الإسلامية
End of Postcolonialism	نهاية ما بعد الكولونيالية
End of Post-colonial ideology	نهاية الإيديولوجيا ما بعد الكولونيالية
Endosmosis	الآند أوسموزيس (التَّناضح الدَّاخلي)
Enlightenment	التَّنوير
Epistemic Violence	العُنف الإبستيمي
Epistemology	الإبستيمولوجيا (علم/ نظريَّة المعرفة)
Eroticism	الإيروتيكية
Ethnicity	الإثنية
Ethnography	الإثنوغرافيا (وصف الأعراق البشرية)
Euro-centrism	المركزيَّة الغربيَّة/ الأوروبيَّة
Europeanization	الأوربة
Exilic Intellectual	المُثقَّف المنفي
Exosmosis	التَّناضح الخارجي
Externalization	التَّخريج

~ F ~

Fascism	الفاشية

Field Negro	زنجي الحقل
Filiation	البُنُوَّة
Freedom	الحُريَّة
French Theory	النَّظريَّة الفرنسية

~ G ~

Gaze	التَّحديقة
Gender	الجندر (الجنس)
Globalization	العولمة
Grand Narratives	السرديات الكبرى
Green Movement	الحركة الخضراء

~ H ~

Hegemony	الهيمنة
Hierarchical	الهيررتيكية (التراتبية)
Historical Construction	التشييد التَّاريخي
History from below	التَّاريخ من الأسفل
House Muslim	مُسلم المنزل
House Negro	زنجي المنزل
Hypothesis	الفرضية

~ I ~

Iconic sign	العلامة الأيقونية
Iconography	الإيكونوغرافيا (علم دراسة الأيقونات)
Id	الهُو
Ideal Type	النَّموذج/ النمط المثالي
Identification	التَّعيين الهُويَّاتي
Ideology	الإيديولوجيا (علم الأفكار)
Immanence	المُحايثة
Imperialism	الإمبريالية
Inferiority complex	عُقدة النُّقص
Informant	الرَّاوية
Informer	المُخبر
Instrumental Rationality	العقلانية الأداتية
Intellectual	المُثقَّف
Intelligentsia	الأنتليجانسيا (فئة النُّخبة المُثقَّفة)
Intelligibility	المعقولية
Interest	المصلحة
Interlocutor	المُحاوِر
Internalization	الاستدخال

Interpretation	التَّأويل
Intertextuality	التَّناص
Intifada Trilogy	ثلاثية الانتفاضة
Invisible	اللامرئي
Iranicus	إيرانيكوس (إيراني منسجم مع العالم)
Islamic Liberation Theology	لاهوت التَّحرير الإسلامي
Islamic Revolution	الثَّورة الإسلامية
Islamic world	العالم الإسلاميّ
Islamicus	إسلاميكوس (مسلم منسجم مع العالم)

~ K ~

Knowing subject	الذَّات العارفة
Knowledge	المعرفة

~ L ~

Liberalism	الليبرالية
Libido	الليبيدو (الغرائز الجنسية)
Liminal Space	الفضاء البيني
Literary theory	النَّظريَّة الأدبيَّة
Logocentric	التَّمركز الكلامي

~ M ~

Manichaeism	المانوية
Martinicus	مارتنيكوس (مارتنيكي منسجم مع العالم)
Marxism	الماركسية
Mask	القناع
Megalomania	جُنون العظمة
Mental Construct	بناء عقلي
Metaphysics	الميتافيزيقا (ما وراء الطبيعة)
Metropolis	المتروبول (مركز حواضري)
Middle East	الشرق الأوسط
Middle East Studies	دراسات الشرق الأوسط
Mimicry	المُحاكاة الكولونيالية
Mirror Stage	مرحلة المرآة
Modernity	الحداثة

~ N ~

Nation	الأُمَّة
Nationalism	القوميَّة
Native Informant	الرَّاوية المحلي
Native informer	المُخبر المحلي

Negotiation	المُفاوضة
Negritude	الزُنوجة
Negro Revolution	ثورة الزنوج
Neo-colonialism	النيو-كولونيالية (الكولونيالية/ الاستعمار الجديد)
Neo-Imperialism	الإمبريالية الجديدة
Neurosis	العُصاب
New Criticism	النَّقد الجديد
Nihilism	العدميَّة

~ O ~

Objectivation	الموضعة
Oedipus complex	عُقدة أوديب
One-Dimensional Man	الإنسان ذو البعد الواحد
Ontology	الأنطولوجيا (علم الوجود)
Open work	العمل/ الأثر المفتوح
Organon	الأورغانون (أداة المعرفة)
Orient	الشرق
Orientalism	الاستشراق
Other	الآخر

~ P ~

Pahlavis	العهد البهلوي
Paradigm	براديغم (نموذج فِكري)
Paradox	المُفارقة
Pathology	الباثولوجيا (علم الأمراض)
Patriarchy	البطريركية (النّظام الأبوي)
Persophilia	بيرسوفيليا (هوس الحضارة الفارسية)
Phallic Envey	حسد القضيب
Phantasm	الاستيهام
Phobia	الرُهاب
Phobogène	رُهاب الزنجي
Photographic Message	الرسالة الفوتوغرافية
Political Unconscious	اللاوعي السياسي
Polyfocality	تعدُّد الرؤى البؤرية
Polylocality	تعدُّد المراكز
Polyphony	البوليفونية (الحِوارية)
Polyvocality	تعدُّد الأصوات
Post	ما بعد
Post-aesthetic	ما بعد الجمالية

Postcolonial Historiography	التَّأريخ ما بعد الكولونيالي
Post-colonial ideology	الإيديولوجيا ما بعد الكولونيالية
Post-colonial Theory	النَّظريَّة ما بعد الكولونيالية
Postcolonialism	ما بعد الكولونيالية
Post-ideological	ما بعد الإيديولوجي
Post-Modernism	ما بعد الحداثة
Post-Orientalism	ما بعد الاستشراق
Post-structuralism	ما بعد البنيوية
Power	القُوَّة
Precariousness Position	الموقع المُتداعي
Proletariat	البروليتاريا
Propaganda	البروباغاندا (الدعاية)
Psychology	السيكولوجيا (علم النَّفس)
Psychology of Colonization	سيكولوجيا الكولونيالية/ الاستعمار
Psychosis	الذُهان
Public Space	الفضاء العُمومي

~ R ~

Race	العِرق
Rationalism	العقلانية

Reification	التشيؤ
Religious criticism	النَّقد الدّيني
Repertoire	السِجل النَّصي
Representation	التَّمثيل
Repression	الكبت
Republic	الجمهورية
Residual Humanism	الأنسنيَّة المُتبقية
Retualize	الشعرنة
Revolution	الثَّورة
Roshanfekran	روشنفكر (المستنير)

~ S ~

Sati	الساتي (الأرملة الهندية المحروقة)
Secular criticism	النَّقد الدُّنيوي
Semiology	السيميولوجيا (علم العلامات)
Semiotic Intransigence	التصلُّب السيميائي
SHI'ISM	الشيعة
Siding with Said	الانحياز إلى سعيد
Sign	العلامة
Signified	المدلول

Signifier	الدَّال
Sincerity	الصدقية
Societal Modernity	الحداثة المجتمعية
Sociology	السوسيولوجيا (علم الاجتماع)
Sociology of knowledge	سوسيولوجيا (علم اجتماع) المعرفة
Sovereignty	السيادة
Strategic Essentialism	الجوهرانية الاستراتيجية
Structuralism	البنيوية
Subaltern	التَّابع
Subaltern Historiography	تأريخ التَّابع
Subaltern Studies Group	جماعة دراسات التَّابع
Subjectivity	الذَّاتية
Super Ego	الأنا الأعلى
Suttee	شعيرة/ طقس الساتي

~ T ~

Tahrir Square	ميدان التَّحرير
Technique	التقنية
Terror	الإرهاب
Textuality	النَّصية

The Qajar	القاجار
The Rest	البقيَّة
The Spring of Nations	ربيع الأُمَّم
The Spring of the Peoples	ربيع الشعوب
Theory	النَّظريَّة
Third Space	الفضاء الثالث
Third World Woman	امرأة العالم الثالث
Topology	الطوبولوجيا
Transcendence	التَّجاوز (التعالي)
Tribalism	العشائرية
Tudeh Party	حزب تُوده

~ U ~

Unconscious	اللاوعي (اللاشعور)
Unconscious Collective	اللاوعي الجمعي
Uprising	الانتفاضة
Utopia	اليوتوبيا
Utterance	المنطوق

~ V ~

Verity	حقيقة القول

الفيتو (حق النَّقض)	Veto
العُنف	violence
المرئي	Visual

~ W ~

الفِكر النَّاعم	Weak Thought
الغرب	West
الكلاسيكيات الغربيَّة	Western Classics
غرب زدگی (التسمُّم بالغرب)	Westoxication
الدُّنيوية الما بعد إيديولوجية	Worldliness post-Ideological

~ Z ~

الدَّرجة الصفر	Zero degrees

*** *** ***

Abstract

Our thesis, "**Hamid Dabashi and Post-Colonial Theory Transformations; Study in concepts and transformations** ", monitoring the transformations of the most important concepts of post-colonial theory using theses **"Hamid Dabashi"**, who is "the Hagop Kevorkian professor of Iranian studies and comparative literature at Columbia university. Born on 15 Juan 1951 **"Ardshir"** located in **Bushehr** of **Ahvaz** province or **"Khuzestan"** in southern **Iran** of a Shia family, he received a dual Ph.D. in Sociology of culture and Islamic Studies from **the University of Pennsylvania**, followed by a postdoctoral fellowship at **Harvard University**. **Dabashi** has written more than thirty books, edited four, and written over a hundred chapters, essays, articales and book reviews. He is an internationally renowned cultural critic, and his writings has been translated into numerous languages. **Dabashi** has been a columnist for **the Egyptian Al-Ahram Weekly** for overa decade, and is a regular contributor to **Al Jazeera** and **CNN** and is the founder of "**Dreams Of a Nation: A Palastinian Film Project"**; That after sociological facts such as The attacks of 11 September 2001 and the Arab Spring, as "**Hamid Dabashi"** took criticism of his colleague's theses. **Edward Said**, "The beginning of his post-colonial project is the creator of the concepts of our cultural times, emphasizing the imperative of transcending the colonial norms that deprive elites of their effectiveness and leave them unable to represent themselves.

In order to achieve our research endeavour to enrich the post-colonial theory **"Hamid Dabashi"** with terms and concepts beyond its socio-cognitive realities from the scope of the politics of despair; We divided our research into three preceding chapters with an prelude that encompassed a philosophical understanding of theory and then delineated the boundaries of literary theory and its transitional stations, which were founded by the role of transcending the post-colonial alternative theory.

In chapter one , we defined our basic research terms such **as "Colonialism, Empire, Imperialism, and neo-colonialism"**, then we searched for imperialist grounds of reason as well as the concept of Euro-centrism, continuing to discover the trail of three thinkers whose terms formed the landmarks of the post-colonial theory, the first of which was the term orientalism of **"Edward Said"**, followed by "**Homi K Bhabha "** with his designation, Then **"Ghayatri Spivak"**.

Then in the second chapter we moved to root the project **"Hamid Dabashi"**, beginning with the remmembring of the models of the books **"Jalal Al- Ahmed"**, followed by the simulation of the legacy of the works **"Franz Fannon"** Decolonial and then a return to the first autobiographic model, but this time by remmembring the last things of "**Edward Said"**, which crossed **"Hamid Dabashi"** systems from the past to the present without residing.

While Chapter three may go to the sociological space of knowledge to believe **"Hamid Dabashi"** said that **"Edward Said"**, had he not died, would have filled the voice of his moral outrage in the world as a result of the attacks of 11 September 2001, the US invasion of **Iraq**, Arab Spring revolts and other sociological facts, where we argued with **"Hamid Dabashi"** on the intrinsic contents of sociological orientalism, after which we described a mode of knowledge production under the collapse of the imperial regime: **"Endosmosis "**, and we coincided with the rise of Empires without Hegemony, we ended up denouncing the need not to prolong the life of the white interlocutor as he did "**Gyatri Spivak, Edward Said and Ranajit Guha"**, after which we pathologically served the ideological new conservatives of the American Empire during the war on terror by verifying the history of the term "**The Native informer** " and then presented the representations of the Cumbradorian intellectual in the memo **"Azar Nafisi" " Reading Lolita in Tehran"**, and ten years after the attacks 11 September we revealed worlds The

opened "Arab Spring" until we ended up recognizing the end of post-colonial ideology because of the argumenting Defiance **"Hamid Dabashi"** deferred to her, the conceptual creation of "**Cosmopolitan Worldliness"**.

After identifying the dignitaries character mentioned in our thesis and statistical series of research terms, we found that **"Hamid Dabashi"** has guided the legacy of post-colonial intellectuals towards a Sociological Knowledge space after the events of the attacks of 11 September and the Arab Spring, through free play in terms that identified Gramscia in **New York** as the first Muslim intellectual "**Post-Orientalist, intellectual comprador, End of post-colonialism"**, and that he absorbed various patterns of post-imperial knowledge without losing sight of his formative mechanisms during the process of cultivating his American concepts.

مصادر البحث ومراجعه

مصادر البحث ومراجعه

أوَّلا: قائمة المصادر

القرآن الكريم

أ- المصادر باللُّغة الإنجليزية

1. Hamid Dabashi, **An Iranian childhood: Rethinking History and Memory**, Cambridge University Press, Cambridge, United Kingdom, 2023.
2. Hamid Dabashi, **Brown Skin, White Masks**, Pluto Press, New York, London, 2011.
3. Hamid Dabashi, **Dreams of a Nation: On Palestinian cinema**, Verso, London, New York, 2006.
4. Hamid Dabashi, **Europe and its shadow: coloniality after empire,** Pluto Press, New York, London, 2019.
5. Hamid Dabashi, **Iran, The Green Movement And The USA: The Fox And The Paradox**, Zed Books, London, New York, 2010.
6. Hamid Dabashi, **On Edward Said: Remembrance of Things Past**, Haymarket Books, Chicago, Illinois, 2020.
7. Hamid Dabashi, **Shi'ism: A Religion of Protest,** Harvard University Press, London, England, 2011.
8. Hamid Dabashi, **The Arab Spring: The End Of Postcolonialisim**, Zed books, London, New York, 2012.
9. Hamid Dabashi, **The Last Muslim Intellectual: The Life and Legacy of Jalal Al-e Ahmad,** Edinburgh University Press**,** Edinburgh, Scotland, 2021.
10. Hamid Dabashi, **Theology of Discontent: The Ideological Foundations of the Islamic Revolution in Iran**, New York University Press, New York, London, 1993.

ب- المصادر المترجمة

1. حميد دباشي، **الرَّبيع العربيّ "نهاية حقبة ما بعد الاستعمار"**، ترجمة حارث حسن، أحمد الهاشم، دار نون للنشر، المتوسط للتنمية والتَّبادل الثَّقافي، رأس الخيمة، الإمارات العربية المتحدة، ميلانو، إيطاليا، الطبعة الأولى، 2014.
2. حميد دباشي، **ما بعد الاستشراق "المعرفة والسلطة في زمن الإرهاب"**، ترجمة باسل عبد الله وطفة، منشورات المتوسط، ميلانو، إيطاليا، الطبعة الأولى، 2015.
3. حميد دباشي، **هل يستطيع غير الأوروبي التَّفكير؟**، ترجمة عماد الأحمد، منشورات المتوسط، ميلانو، إيطاليا، الطبعة الأولى، 2016.

ثانيا: الموسوعات والمعاجم

1. إيرينا ر. مكاريك، **موسوعة النَّظريَّة الأدبيَّة المعاصرة "مداخل، نقاد، مفاهيم"**، الجزء الثَّاني، ترجمة حسن البنا عز الدين، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 2014.

2. حسين عبد القادر، مصطفى كامل، فرج عبد القادر طه، **معجم علم النَّفس والتَّحليل النَّفسي**، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1989.
3. عبد الوهاب محمد المسيري، **موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية "رؤية نقدية"**، مركز الدّراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 1975.
4. عبد الوهاب محمد المسيري، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية "نموذج تفسيري جديد"**، المجلد الثَّاني، دار الشروق، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 1999.
5. فراس السواح، **موسوعة تاريخ الأديان "الزرادشتية، المانوية، اليهودية، المسيحية"**، الكتاب الخامس، ترجمة عبد الرزاق العلي، محمود منقذ الهاشمي، دار التَّكوين للطباعة والنشر والترجمة، دمشق، سوريا، الطبعة الثالثة، 2016.
6. فردوس عظيم، **ما بعد الكولونيالية، موسوعة كمبردج في النَّقد الأدبي "القرن العشرون، المداخل التَّاريخية والفلسفية والنَّفسية"**، ترجمة شعبان مكاوي، المجلس الأعلى للثَّقافة، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 2005.

7. م. روزنتال، ب. يودين، **الموسوعة الفلسفية "وضع لجنة من العلماء والأكاديميين السوفياتيين"**، ترجمة سمير كرم، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، 1981.

8. محمد سبيلا، نوح الهرموزي، **موسوعة المفاهيم الأساسية في العلوم الإنسانية والفلسفة**، منشورات المتوسط، ميلانو، إيطاليا، الطبعة الأولى، 2017.

ثالثا: قائمة المراجع

أ- المراجع العربية/ المترجمة

1. أحمد شاكر العلاق، **الأحزاب والمنظَّمات السياسية في إيران 1963-1979 "دراسة تأريخية"**، دار الرافد للمطبوعات، بغداد، العراق، الطبعة الأولى، 2015.
2. إدوارد سعيد، الاستشراق **"المفاهيم الغربية للشرق"**، ترجمة محمد عناني، دار رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 2006.
3. إدوارد سعيد، **الأنسنيَّة والنَّقد الديموقراطي**، ترجمة فوَّاز طرابلسي، دار الآداب للنَّشر والتَّوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2005.
4. إدوارد سعيد، **الثَّقافة والإمبريالية**، ترجمة كمال أبو ديب، دار الآداب للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الرابعة، 1996.
5. إدوارد سعيد، **العالم والنَّص والنَّاقد**، ترجمة عبد الكريم محفوض، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، سوريا، الطبعة الأولى، 2000.
6. إدوارد سعيد، **تعقيبات على الاستشراق**، ترجمة صبحي حديدي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1996.
7. إدوارد سعيد، **خارج المكان "مذكرات"**، ترجمة فواز طرابلسي، دار الآداب للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2000.
8. إدوارد سعيد، **صور المثقَّف "محاضرات ريث سنة 1993"**، ترجمة غسان غصن، مراجعة منى أنيس، دار النهار للنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1996.

9. إدوارد. و. سعيد، **الاستشراق "المعرفة، السلطة، الإنشاء"**، ترجمة كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1981.
10. إعجاز أحمد، **في النَّظريَّة "طبقات، أمم، آداب"**، ترجمة ثائر ديب، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2019.
11. آلان تورين، **نقد الحداثة**، ترجمة أنور مغيث، المجلس الأعلى للثَّقافة، المطابع الأميرية، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 1992.
12. الزواوي بغورة، **الخطاب "بحث في بنيته وعلاقته عند ميشيل فوكو، دراسة ومعجم"**، مكتبة لبنان ناشرون، دار صائع، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2015.
13. الزواوي بغورة، **مدخل إلى فلسفة ميشيل فوكو**، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2013.
14. ألكسندر شايبر، **يوميات إيجناس جولدتسيهر**، ترجمة محمد عوني عبد الرؤوف، عبد الحميد مرزوق، المركز القومي للتَّرجمة، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 2016.
15. آلن هاو، **النَّظريَّة النَّقدية "مدرسة فرانكفورت"**، ترجمة ثائر ديب، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 2010.
16. أمال علاوشيش، **ما بعد الكولونيالية، خطابات الـ"ما بعد" "في استنفاذ أو تعديل المشروعات الفلسفية"**، منشورات ضفاف، منشورات الاختلاف، دار الأمان، بيروت، لبان، جزائر العاصمة، الجزائر، الرباط، المغرب، الطبعة الأولى، 2013.
17. آنيا لومبا، **الكولونيالية وما بعدها**، ترجمة باسل المسالمة، دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر، دمشق، سوريا، الطبعة الأولى، 2013.
18. آنيا لومبا، **في نظريَّة الاستعماروما بعد الاستعمار الأدبيَّة**، ترجمة محمد عبد الغني غنوم، دار الحوار، اللاذقية، سوريا، الطبعة الأولى، 2007.
19. إيف كلفارون، **إدوارد سعيد "الانتفاضة الثَّقافية"**، ترجمة محمد الجرطي، صفحات للدراسات والنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، الطبعة الأولى، 2017.
20. إيميه سيزير، **خطاب حول الاستدمار**، ترجمة ميشال سطوف، منشورات آنيب ANEP، الرويبة، الجزائر، الطبعة الأولى، 2006.

21. براهيم بوخالفة، **أطياف الاستشراق "تشكُّلات الآخر في روايات أمين معلوف"**، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 2018.

22. برندا مارشال، **تعليم ما بعد الحداثة "المتخيل والنَّظريَّة"**، ترجمة السيد إمام، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 2010.

23. بلقاسم عيساني، **التناص "دراسة في المنهج والتَّأويل ورهانات التَّرجمة"**، منشورات الاختلاف، منشورات ضفاف، جزائر العاصمة، الجزائر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2016.

24. بول ريكور، **الذاكرة، التَّاريخ، النسيان**، ترجمة جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2009.

25. بول ريكور، **محاضرات في الأيديولوجيا واليوتوبيا**، تحرير جورج هـ. تيلور، ترجمة فلاح رحيم، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2002.

26. بيتر بروكر، **الحداثة وما بعد الحداثة**، ترجمة عبد الوهاب علوب، منشورات المجمع الثَّقافي، أبو ظبي، الإمارات العربية المتحدة، الطبعة الأولى، 1995.

27. بيل أشكروفت، بال أهولواليا، **إدوارد سعيد "مفارقة الهُويَّة"**، ترجمة سهيل نجم، نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، الطبعة الأولى، 2002.

28. بيل أشكروفت، جاريث جريفيث، هيلين تيفين، **الإمبراطورية تردّ بالكتابة "آداب ما بعد الاستعمار: النَّظريَّة والتطبيق"**، ترجمة خيري دومة، أزمنة للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، الطبعة الأولى، 2005.

29. بيل آشكروفت، جاريث جريفيث، هيلين تيفين، **الردّ بالكتابة "النَّظريَّة والتطبيق في آداب المستعمرات القديمة"**، ترجمة شهرت العالم، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2006.

30. بيل أشكروفت، جاريث جريفيث، هيلين تيفين، **دراسات ما بعد الكولونيالية "المفاهيم الرئيسية"**، ترجمة أحمد الروبي، أيمن حلمي، عاطف عثمان، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 2010.

31. توم بوتومور، **مدرسة فرانكفورت**، ترجمة سعد هجرس، دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثَّقافية، طرابلس، ليبيا، الطبعة الثانية، 2004.

32. توماس بريســون، **انزياح المركزيَّة الغربيَّة "نقد الحداثة لدى مثقفي ما بعد الكولونيالية الصــينيين والعرب والهنود"**، ترجمة جان ماجد جبور، مؤســســة الفكر العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2019.

33. تيري إيغلتون، **أوهام ما بعد الحداثة**، ترجمة منى ســلام، مركز اللغات والترجمة-أكاديمية الفنون، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 2000.

34. تيري إيغلتون، **مقدّمة في نظريَّة الأدب**، ترجمة أحمد حســان، الهيئة العامة لقصــور الثَّقافة، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 1991.

35. جان بول سارتر، **الاستعمار الجديد**، ترجمة عايدة، سهيل إدريس، منشورات دار الآداب، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، 1966.

36. جان فرانســوا ليوتار، **في معنى ما بعد الحداثة "نصــوص في الفلســفة والفن"**، ترجمة الســعيد لبيب، المركز الثَّقافي العربي، الطبعة الأولى، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، 2016.

37. جلال آل أحمد، **المســتنيرون "خدمة وخيانة"**، ترجمة ســلوى عباس أبو غزال، مراجعة السباعي محمد السباعي، المجلس الأعلى للثَّقافة، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 2005.

38. جلال آل أحمد، **نزعة التَّغريب**، ترجمة حيدر نجف، مراجعة عبد الجبار الرفاعي، مؤسسة الأعراف للنشر، بغداد، العراق، الطبعة الأولى، 2000.

39. جورج فيلهلم فريدريش هيجل، **محاضــرات في فلســفة التَّاريخ "العالم الشــرقي"**، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنَّشر والتَّوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الثَّالثة، 2007.

40. جون ليتشه، **خمسون مُفكرًا أساسيًا مُعاصرًا "من البنيوية إلى ما بعد الحداثة"**، ترجمة فاتن البســتاني، مراجعة محمد بدوي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2008.

41. جوناثان كالر، **النَّظريَّة الأدبيَّة**، ترجمة رشــاد عبد القادر، منشــورات وزارة الثَّقافة في الجمهورية العربية السورية، دمشق، سوريا، الطبعة الأولى، 2004.

42. جونثان كولر، **مدخل إلى النَّظريَّة الأدبيَّة**، ترجمة مصــطفى بيومى عبد الســلام، المجلس الأعلى للثَّقافة، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 2003.

43. جياني فاتيمو، **نهاية الحداثة "الفلسفات العدميَّة والتَّفسيريَّة في ثقافة ما بعد الحداثة"**، ترجمة فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، سوريا، الطبعة الأولى، 1998.

44. حسن مصدق، **يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت "النَّظريَّة النَّقدية التَّواصلية"**، المركز الثَّقافي العربي، الدر البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2005.

45. حنَّة أرندت، **في الثَّورة**، ترجمة عطا عبد الوهاب، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2008.

46. دوغلاس روبنسون، **التّرجمة والإمبراطورية "نظريَّات التَّرجمة ما بعد الكولونيالية"**، ترجمة ثائر ديب، المجلس الأعلى للثَّقافة، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 2005.

47. ديانا حاج، **آليات الاستعمارية الجديدة "النفوذ الفرنسي والبريطاني الحالي في الكاميرون وغانا"، نحن وأزمنة الاستعمار"نقد المباني المعرفية للكولونيالية وما بعد الكولونيالية"**، الجزء الثَّاني، ترجمة محمود حيدر، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2018.

48. ديفيد كارتر، **النَّظريَّة الأدبيَّة**، ترجمة باسل المسالمة، دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر، دمشق، سوريا، الطبعة الأولى، 2010.

49. ديفيد كوت، **فرانز فانون "سيرة فكرية"**، ترجمة عدنان كيَّالي، مدارات للأبحاث والنشر، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 2017.

50. رامان سلدن، **النَّظريَّة الأدبيَّة المعاصرة**، ترجمة جابر عصفور، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 1998.

51. رامي أبو شهاب، **الرسيس والمخاتلة "خطاب ما بعد الكولونيالية في النَّقد العربي المعاصر النَّظريَّة والتَّطبيق"**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2013.

52. رشاد غنيم، محمد الرامخ، نادية محمد عمر، **النَّظريَّة المعاصرة في علم الاجتماع**، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر، الطبعة الأولى، 2008.

53. روبرت يانغ، **أساطير بيضاء "كتابة التَّاريخ والغرب"**، ترجمة أحمد محمود، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى،2003.

54. ريوين كونيل، **النَّظريَّة الجنوبية "علم الاجتماع والديناميات العالمية للمعرفة"**، ترجمة فاروق منصور، مراجعة فارس اشتي، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2020.

55. ستيفن إريك برونر، **النَّظريَّة النَّقدية "مقدّمة قصيرة جدا"**، ترجمة سارة عادل، مؤسسة هنداوي للتعليم والثَّقافة، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 2016.

56. سعيد بنكراد، السيميائيات والتأويل **"مدخل لسيميائيات ش. س. بورس"**، المركز الثَّقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2005.

57. سمير أمين، **نحو نظريَّة للثَّقافة "نقد التمركز الأوروبي والتمركز الأوروبي المعكوس"**، معهد الإنماء العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1989.

58. سمير خليل، **دليل مصطلحات الدّراسات الثَّقافية والنَّقد الثَّقافي "إضاءة توثيقية للمفاهيم الثَّقافية المتداولة"**، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بيروت، لبنان، 2014.

59. صادق زيبا كلام، **الثَّورة الإسلامية في إيران "الأسباب والمقدّمات"**، ترجمة هويدا عزت، المجلس الأعلى للثَّقافة، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 2004.

60. عبد الإله بلقزيز، **نقد الحداثة الغربيَّة "في الاستشراق والمركزيَّة الأوروبية"**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2017.

61. عبد الرحمن شلقم، **إفريقيا القادمة "دراسة في الفنّ والأدب والتَّاريخ الإفريقي"**، منشورات المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان، طرابلس، ليبيا، الطبعة الأولى، 1982.

62. عبد الكريم شرفي، **من فلسفات التَّأويل إلى نظريَّات القراءة "دراسة تحليلية نقدية في النَّظريَّات الغربيَّة الحديثة"**، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، بيروت، لبنان، جزائر العاصمة، الجزائر، الطبعة الأولى، 2007.

63. عبد الله إبراهيم، **المُطابقة والاختلاف: المركزيَّة الغربيَّة "إشكاليّة التكوُّن والتمركز حول الذَّات"**، المركز الثَّقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1997.

64. عبد الوهَّاب المسيري، **إشكاليَّة التحيُّز "رؤية معرفيَّة ودعوة للاجتهاد"**، الجزء الأوَّل، المعهد العالمي للفِكر الإسلامي، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، الطبعة الثَّانية، 1996.

65. عماد الدين إبراهيم عبد الرزاق، **الشوفينيَّة "بحث في المصطلح وتاريخه ومذاهبه الفكرية"**، المركز الإسلامي للدّراسات الاستراتيجية، النجف، العراق، الطبعة الأولى، 2019.

66. غاياتري سبيفاك، **هل يستطيع التَّابع أن يتكلَّم؟**، ترجمة خالد حافظي، صفحة سبعة للنَّشر والتَّوزيع، الجبيل، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، 2020.

67. فاليري كينيدي، **إدوارد سعيد "مقدّمة نقدية"**، ترجمة ناهد تاج هاشم، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 2016.

68. فتحي التريكي، عبد الوهاب المسيري، **الحداثة وما بعد الحداثة "حوارات لقرن جديد"**، دار الفكر، دمشق، سوريا، الطبعة الأولى، 2003.

69. فتحي المسكيني، **الفيلسوف والإمبراطورية "في تنوير الإنسان الأخير"**، المركز الثَّقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2005.

70. فخري صالح، **تقديم النَّظريَّة ومقاومة النَّظريَّة "آفاق النَّظريَّة الأدبيَّة المعاصرة بنيوية أم بنيويات؟"**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2007.

71. فرانز فانون، **بشرة سوداء، أقنعة بيضاء**، تعريب خليل أحمد خليل، دار الفارابي، منشورات آنيب ANEP، بيروت، لبنان، الأبيار، الجزائر، الطبعة الأولى، 2004.

72. فرانز فانون، **مُعذَّبو الأرض**، ترجمة سامي الدروبي، جمال الأتاسي، مدارات للأبحاث والنشر، القاهرة، مصر، الطبعة الثَّانية، 2015.

73. فنسنت ب. ليتش، **النَّقد الأدبي الأمريكي من الثلاثينيات إلى الثمانينيات**، ترجمة محمد يحيى، المجلس الأعلى للثَّقافة، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 2000.

74. قدور عبد الله ثاني، **سيميائية الصورة "مغامرة سيميائية في أشهر الإرساليات البصرية في العالم"**، دار الغرب للنشر والتوزيع، وهران، الجزائر، الطبعة الأولى، 2004.

75. كارل غوستاف يونغ، **جدلية الأنا واللاوعي**، ترجمة نبيل محسن، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، سوريا، الطبعة الأولى، 1997.

76. كارل مانهايم، **الإيديولوجيا واليوتوبيا "مقدّمة في سوسيولوجيا المعرفة"**، ترجمة محمد رجا عبد الرحمن الديريني، شركة المكتبات الكويتية، حولي، الكويت، الطبعة الأولى، 1980.

77. كمال بومنير، **النَّظريَّة النَّقدية لمدرسة فرانكفورت "من ماكس هوركهايمر إلى أكسل هونيث"**، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، بيروت، لبنان، جزائر العاصمة، الجزائر، الطبعة الأولى، 2010.

78. كوفي أنكوما، **الاستعمارية والاستعمارية الجديدة، نحن وأزمنة الاستعمار"نقد المباني المعرفية للكولونيالية وما بعد الكولونيالية"**، الجزء الثَّاني، ترجمة محمود حيدر، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2018.

79. لونيس بن علي، **إدوارد سعيد "من نقد خطاب الاستشراق إلى نقد الرواية الكولونيالية، كيف نؤسس للوعي النَّقدي؟"**، دار ميم للنشر، جزائر العاصمة، الجزائر، الطبعة الأولى، 2018.

80. ليندا هتشيون، **سياسة ما بعد الحداثية**، ترجمة حيدر حاج إسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2009.

81. مارتن غريفيثس، تري أوكالاهان، **المفاهيم الأساسية في العلاقات الدُّولية**، ترجمة عبد العزيز بن عثمان بن صقر، مركز الخليج للأبحاث، دبي، الإمارات العربية المتحدة، الطبعة الأولى، 2008.

82. مارتن هيدجر، **التقنية، الحقيقة، الوجود**، ترجمة محمد سبيلا، عبد الهادي مفتاح، المركز الثَّقافي العربي، بيروت، لبنان، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى، 1955.

83. ماكس فيبر، **مفاهيم أساسية في علم الاجتماع**، ترجمة صلاح هلال، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 2011.

84. ماكس هوركهايمر، ثيودور أدورنو، **جدل التنوير "شذرات فلسفية"**، ترجمة جورج كتورة، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2006.

85. مايكل هاردت، أنطونيو نيغري، **الإمبراطورية "إمبراطورية العولمة الجديدة"**، ترجمة فاضل جتكر، مكتبة العبيكان، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، 2002.

86. محمد الشيخ، ياسر الطائري، **مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة "حوارات منتقاة من الفكر الألماني المعاصر"**، دار الطليعة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1996.

87. محمد جديدي، **الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي**، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، بيروت، لبنان، جزائر العاصمة، الجزائر، الطبعة الأولى، 2008.

88. محمد شفيع فر، **الأسس الفكرية للثَّورة الإسلامية الإيرانية**، ترجمة محمد حسن زراقط، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2007.

89. مديحة دبابي، **ما بعد الحداثة، خطابات الـ"ما بعد" "في استنفاذ أو تعديل المشروعات الفلسفية"**، منشورات ضفاف، منشورات الاختلاف، دار الأمان، بيروت، لبان، جزائر العاصمة، الجزائر، الرباط، المغرب، الطبعة الأولى، 2013.

90. موسى النجفي، موسى فقيه حقاني، **التَّحوُّلات السياسية في إيران "الدّين والحداثة ودورهما في تشكيل الهُويَّة الوطنية"**، ترجمة قيس آل قيس، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2013.

91. ميجان الرويلي، سعد البازعي، **دليل النَّاقد الأدبي "إضاءات لأكثر من سبعين تيارًا ومصطلحًا نقديًا معاصرًا"**، المركز الثَّقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، 2002.

92. نادية بوحاريش، **النَّظريَّة ما بعد الكولونيالية "أرضية الفكر المتنوّر"**، الماهر للطباعة والنشر والتوزيع، سطيف، الجزائر، الطبعة الأولى، 2019.

93. نايجل سي. غبسون، **فانون "المخيّلة بعد-الكولونيالية"**، ترجمة خالد عايد أبو هديب، مراجعة فايز الصياغ، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، قطر، الطبعة الأولى، 2013.

94. هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج "الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية"**، ترجمة حسن ناظم، علي حاكم صالح، دار أويَا للطباعة والنَّشر والتَّوزيع والتَّنمية الثَّقافية، طرابلس، ليبيا، الطبعة الأولى، 2007.

95. هبرماس، **القول الفلسفي للحداثة**، ترجمة فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثَّقافة، دمشق، سوريا، الطبعة الأولى، 1995.

96. هربارت ماركوز، **الإنسان ذو البعد الواحد**، ترجمة جورج طرابيشي، منشورات دار الآداب، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، 1988.

97. هشام القروي، **سنوات بوش في الشرق الأوسط (2000-2008) "الشرق الأوسط الكبير...أهو حقيقة أم اختراع؟"**، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، قطر، الطبعة الأولى، 2012.

98. هشـام القروي، **مراكز البحوث الأمريكية ودراسـات الشـرق الأوسـط بعد 11 سـبتمبر "تشـكيل الإدراك الأمريكي"**، مركز نماء للبحوث والدراسـات، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2013.

99. هوما كاتوزيان، **مصدَّق والصراع على السلطة**، تعريب الطيب الحصني، جداول للنَّشر والتَّرجمة والتَّوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2014.

100. هومي. ك. بابا، **موقع الثَّقافة**، ترجمة ثائر ديب، المجلس الأعلى للثَّقافة، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 2004.

101. وائل حلاق، **قصـور الاسـتشـراق "منهج في نقد العلم الحداثي"**، ترجمة عمرو عثمان، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2019.

102. وحيد بن بوعزيز، **النَّظريَّة الراديكالية "ما بعد الاسـتعمار وفخ المنافي"، مسـاءلة الكولونيالية "كتاب جماعي"**، مجلة انزياحات، وزارة الثَّقافة الجزائرية، المؤسـسـة الوطنية للفنون المطبعية، جزائر العاصمة، الجزائر، الطبعة الأولى، 2020.

103. وحيد بن بوعزيز، **جدل الثَّقافة "مقالات في الآخرية والكولونيالية والديكولونيالية"**، دار ميم للنشر، جزائر العاصمة، الجزائر، الطبعة الأولى، 2018.

104. يورغن هابرماس، **العلم والتقنية كـ "إيديولوجيا"**، ترجمة حسـن صـقر، منشـورات الجمل، كولونيا، ألمانيا، الطبعة الأولى، 2003.

ب- المراجع الأجنبية (إنجليزية/ فرنسية)

1. Bill Ashcroft, Ranjini Mendis, Julie McGonegal, Arun Mukherjee, **Literature for our times" postcolonial studies in the Twenty-first Century"**, Edition Rodopi, Amsterdam, New York, 2012.
2. Frantz Fanon, **Peau noire, Masques blanc**. Editions du Seuil, Paris, France, 1952.

رابعا: المجلات

1. حميد دباشـي، **أين فلســطين في العـالم؟**، مجلة عمران Omran، الدوحة، قطر، المجلد العاشر، العدد الثامن وثلاثون، خريف 2021.
2. ديبيش شــاكرابارتي، **دراســات التَّابِع والتَّأريخ ما بعد الكولونيالي**، ترجمة ثائر ديب، مجلة أسطور، لبنان، العدد الثالث، يناير 2016.
3. رامي أبو شهاب، **ما بعد الكولونيالية "المنظور النَّقدي والمُقاربة المنهجية"**، مجلة أبوليوس، سوق أهراس، الجزائر، المجلد السادس، العدد الثَّاني، جوان 2019.
4. سليم حيُّولة، **الآند أوسموزيس "إنتاج المعرفة المشروطة بالنسق ما بعد استشراقي قراءة في أفكار المنظّر حميد دباشي"**، مجلة اللغة العربية، الجزائر، المجلّد الرابع والعشرون، العدد الثاني، الثلاثي الثاني 2022.
5. عبد الجبار الرفاعي، **أحمد فريد "فيلســوف ضــد الفلســفة"**، مجلة الكوفة الأكاديمية، مركز دراسات جامعة الكوفة، العراق، العدد الثالث، صيف 2013.
6. علي وطفة، **مقاربات في مفهومي الحداثة وما بعد الحداثة**، مجلة فكر ونقد، المغرب، العدد الثالث والأربعون، نوفمبر 2001.
7. غياتري شاكرافورتي سبيفاك، **دراسات التَّابِع: تفكيك التَّأريخ**، ترجمة سامية محرز، ألف: مجلة البلاغة المقارنة، القاهرة، مصر، العدد الثامن عشر، 1998.
8. فاتن مرسي، **مُتَعُ المنفى ومتاعبه في بعض أعمال إدوارد سعيد**، ألف: مجلة البلاغة المقارنة، العدد الخامس والعشرون، عدد خاص **"عن إدوارد سعيد والتَّقويض النَّقدي للاستعمار"**، القاهرة، مصر، 2005.
9. محمد عزيز محمد، **أزمة الرَّهائن الأمريكيين في طهران وأثرها في السياسة البريطانية تجاه إيران 04 نوفمبر 1979- 20 يناير 1981 "دراســة وثائقية تاريخية"**، مجلة الدراســات التاريخية والحضارية المصرية، جامعة بني سويف، مصر، العدد التاسع، أكتوبر 2020.
10. نهال محمد النجار، **المقاومة الثَّقافية والسـلطة "سـعيد وباختين"**، ألف: مجلة البلاغة المقارنة، العدد الخامس والعشــرون، عدد خاص **"عن إدوارد ســعيد والتَّقويض النَّقدي للاستعمار"**، القاهرة، مصر، 2005.

خامسا: الأطاريح والرسائل العلمية

1. أمينة بن خاوة، **تفكيك بنية السَّرديات الكولونيالية في فكر عبد الوهاب المسيري "حفريات في الأصـــول المعرفية وبحث في المنهج"**، أطروحة دكتوراه، إشـــراف الدّكتور ســـليم حيُّولة، جامعة المدية، كلية الآداب واللغات، قسم اللغة والأدب العربي، 2020-2021.
2. سعيد موايسي، **المفاهيم المُغيَّبة في فكر فرانز فانون "من أجل الإلمام بالنَّظريَّة الفانونية"**، رسالة دكتوراه، جامعة الجزائر 2، كلية الآداب واللغات، قسم اللغة العربية وآدابها، 2021-2022.

سادسا: المواقع الإلكترونية (أجنبية)

1. شبكة تدريس التَّاريخ الأمريكي https://teachingamericanhistory.org
2. شبكة منتدى الشرق الأوسط https://www.meforum.org

فهرس الموضوعات

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة
الإهداء	02
مُقدّمة	03
مدخل: من النَّظريَّة الأدبيَّة إلى النَّظريَّة ما بعد الكولونيالية	18
أوَّلا: مفهوم النَّظريَّة	19
ثانيا: ارتحال النَّظريَّة	23
ثالثا: تجديد للنَّظريَّة أم مقاومتها؟	26
رابعا: نحو البحث عن نظريَّة بديلة – من نقد النَّصية إلى تأسيس الوعي بالنسق الاستعماري	34 34
الفصل الأوَّل: في النَّظريَّة الكولونيالية وما بعدها	39
المبحث الأوَّل: إضاءات مفاهيمية	40
أوَّلا: الكولونيالية/ الاستعمار Colonialism – الاستعمار نظام Colonialism as a system	40 44
ثانيا: الإمبريالية/ الإمبراطورية Empire/Imperialism – الإمبريالية أعلى مراحل الرأسمالية	45 47
ثالثا: النيو-كولونيالية / الاستعمار الجديد Neo-colonialism	54
رابعا: ما بعد الكولونيالية والنَّظريَّة Post-colonial Theory	56
المبحث الثَّاني: البُنى المعرفية للنَّظريَّة الكولونيالية وما بعدها	62
أوَّلا: الفِكر الحداثي وتشكُّل العقل الإمبريالي 1- في معنى الحداثة Modernity 2- مبادئ الحداثة ومقولاتها أ- الذَّاتية Subjectivity ب- العقلانية Rationalism	63 63 65 65 67

ت- العدميَّة Nihilism	69
3- المركزيَّة الغربيَّة أو الأوروبيَّة Euro-centrism	69
ثانيا: من نقد الحداثة إلى تصوُّر المشروع ما بعد الحداثي	75
1- إخفاق مشروع الحداثة الفِكري	76
2- في معنى ما بعد الحداثة Post-Modernism	81
المبحث الثالث: مع أقانيم النَّظريَّة ما بعد الكولونيالية	87
أوَّلا: إدوارد سعيد والصدارة	87
1- من ولماذا إدوارد سعيد؟	87
2- 1978؛ انفلاق الخطاب الكولونيالي	92
ثانيا: هومي بابا... دالول الاختلاف الثَّقافي	97
1- تجاذبات الخطاب الكولونيالي	100
2- استراتيجيات التَّعيين الهُويَّاتي	103
أ- الهُجنة الثَّقافية Cultural Hybridity	103
ب- الازدواج الوجداني Ambivalence	105
ت- التنكُّر الكولونيالي Colonial Disguise	107
ث- المُحاكاة الكولونيالية Mimicry	109
ثالثا: غياتري شاكرافورتي سبيفاك؛ صدى "تأريخ التَّابِع" النّسوي	113
1- جماعة دراسات التَّابِع Subaltern Studies Group	113
2- ما بعد كولونيالية التَّأريخ	119
أ- تفكيك التَّأريخ	121
ب- رفع شائعة امرأة العالم الثالث	124
الفصل الثَّاني: ذِكرى مُوجّهي فِكر الإيرانو-أمريكي "حميد دباشي"	129
المبحث الأوَّل: فجر الثَّورة الإسلامية "جلال آل أحمد"	130
تمهيد	130

أوَّلا: التَّشخيص الآل-أحمدي المبكّر لتوكسيكية التَّغريب	136
ثانيا: الدَّعوة الآل-أحمدية إلى استبصار مقولة التنوير الكولونيالية	145
ثالثا: روشنفكر؛ المستنير الإيرانيّ بين الخدمة والتأوّرب 1- تحديد ماهية المستنير أ- المستنير الإيرانيّ/ القوميّ ب- المستنير المتأوّرب 2- مواقع المستنير	151 151 153 154 155
خُلاصة	156
المبحث الثَّاني: فرانزفانون؛ مَصَحَة الأقنعة العكسية	158
تمهيد	158
أوَّلا: إكلينيكية العلاقة الكولونيالية 1- صور تبدُّد الأقنعة المُزدوجة أ- العُصاب Neurosis ب- اللُّغة	163 167 169 174
ثانيا: براديغم التحرُّر الفانوني 1- في العُنف... قِوام الكولونيالية والديكولونيالية 2- بين انولادة البرجوازية الوطنية وإجهاض الوحدة القوميَّة	176 176 181
خُلاصة	185
المبحث الثالث: لحظة الأسطورة...إدوارد سعيد	188
تمهيد	188
أوَّلا: إقامة الحِداد الحَميدي على خُلود الفِكر السعيدي 1- الانحياز إلى سعيد 2- تبرُّك رماد سعيد بالرَّمْسِ المُقدَّس	194 196 198

ثانيا: حضور الغياب في القضية الفلسطينية	204
1- التَّقديم السعيدي لمتن "أحلام أُمَّة" الحميدي	207
2- التَّقديم الحميدي لترجمة المُقابلة السعيدية الأخيرة	213
خُلاصة	218
الفصل الثالث: تحوُّلات مفاهيم النَّظريَّة ما بعد الكولونيالية عند "حميد دباشي"	221
المبحث الأوَّل: ما بعد الاستشراق "إرادة مُقاومة القُوَّة"	222
أوَّلا: فِقه مُرافعة الاستشراق والمستشرقين	224
1- تبرئة المحاضرة البانورامية من ادعاءات الرّواية السيكولوجية	224
أ- مُعاداة السامية Anti-Semitism	225
ب- اضطراب جُنون العظمة Megalomania	229
ت- هوس ماريسكا	232
ث- الشوفينيَّة Chauvinism	234
2- سوسيولوجية المعرفة الاستشراقية	236
ثانيا: استجلاء نمط إنتاج المعرفة الما بعد استشراقية.	245
— التَّناضح الدَّاخلي؛ تحالُّ النّظام المعرفي الإمبراطوري	245
ثالثا: تحدّي الموقع المُتداعي... نحو إمكان استقلال ذاتي متوازن	255
1- استطراد نقد السيادة الكولونيالية	255
أ- مزالق زحزحة "التَّابع" الخطابية	256
ب- التباس الجوهرانية الاستراتيجية	259
ت- انتحار العُنف الإبستيمي	261
2- استعادة الأنسنيَّة المُتبقية Residual Humanism	263
3- المسار الأخير؛ العُبور من المُعارضة السياسية إلى الجماليات الثَّورية	267
النتيجة: تغيير المُحَاوِر	275

المبحث الثَّاني: عن المُثقَّف الكومبرادور	279
أوَّلا: النَّموذج الأصلي للمُخبر المحلي	279
1- عُموم المفهوم	279
2- بَعْدَ المُثقَّف المستعمَر	282
3- على الجانب الآخر من المُثقَّف المنفي	285
ثانيا: تمثُّلات المُثقَّف الكومبرادوري في السرد الإمبراطوري	290
1- طلائعية الرّواية الإيديولوجية	291
2- المُفارقة الإيكونوغرافية	294
3- تبييض الذاكرة التَّاريخية	301
المبحث الثالث: ما بعد الإيديولوجي" التحدّي المُرجأ"	306
أوَّلا: الرَّبيع العربيّ المفتوح	306
1- تفتح ماذا؟	306
2- يوم الغضب Day of Rage	311
3- انتفاضة ضدما؟	314
ثانيا: هرمينوطيقا منطوقات الانتفاضة الثَّورية	318
1- سنتغما ميدان التَّحرير	318
2- منطوقات الانعتاق من تعويذة الاستشراق	320
— الشعب يريد إسقاط النّظام	322
النتيجة: نهاية الإيديولوجيا ما بعد الكولونيالية	325
خاتمة	332
تراجم الأعلام	342
مسرد المصطلحات "إنجليزي-عربي"	370
Abstract	387
مصادر البحث ومراجعه	390
فهرس الموضوعات	405