وزارة التّعليم العالي والبحث العلمي
جامعة يحيى فارس –المدية–
كلية الآداب واللّغات
قسم اللّغة والأدب العربي

منظومات النّقد الكولونيالي وما بعد الكولونيالي في الدّراسات المقارنة الجزائرية المعاصرة، دراسةٌ تأصيلية

أطروحة لنيل شهادة الدّكتوراه في شعبة دراسات نقدية اختصاص نقد مغاربي

إعداد الطالبة:

- زينب بن يوسف

إشراف:

- الأستاذ الدّكتور؛ سليم حيّولة

لجنة المناقشة

اسم الأستاذ ولقبه	الرتبة	الجامعة الأصلية	الوظيفة
محمّد زوقاي	أستاذ التّعليم العالي	جامعة المدية	رئيسا
سليم حيّولة	أستاذ التّعليم العالي	جامعة المدية	مشرفا ومقرّرا
فاطمة الزهراء عقّال	أستاذ محاضر "أ"	جامعة المدية	عضوا مناقشا
خالد عثمانين	أستاذ محاضر "أ"	جامعة المدية	عضوا مناقشا
وحيد بن بوعزيز	أستاذ التّعليم العالي	جامعة الجزائر 2	عضوا مناقشا
نور الدّين جويني	أستاذ محاضر "أ"	جامعة خميس مليانة	عضوا مناقشا

السنة الجامعية: 2024-2025

وزارة التّعليم العالي والبحث العلمي
جامعة يحيى فارس –المدية–
كلية الآداب واللّغات
قسم اللّغة والأدب العربي

منظومات النّقد الكولونيالي وما بعد الكولونيالي في الدّراسات المقارنة الجزائرية المعاصرة، دراسةٌ تأصيلية

أطروحة لنيل شهادة الدّكتوراه في شعبة دراسات نقدية اختصاص نقد مغاربي

إعداد الطالبة:

- زينب بن يوسف

إشراف:

- الأستاذ الدّكتور: سليم حيّولة

السنة الجامعية: 2024-2025

بسم الله الرحمن الرحيم

"إمّا أن نـغيِّر وإمّا أنّ نـغيَّر"

المفكر /مالك بن نبي

شكرٌ وعرفان

لله عبارات حمدي وثنائي أولا وآخرا، دائما وأبدا، سبحانه حتى يرضى

أصدق عبارات الشكر إلى الأستاذ المشرف: البروفيسور "سليم حيولة"

كما لا أنسى الأساتذة أعضاء لجنة التكوين في الدكتوراه، كل الشكر لهم.

إهداء

إلى "أبي" الرجل العظيم والأب القدوة

إلى من يلقبها هو بالعظيمة " أمي " العالية الغالية

إلى "قلبي ونبضه" زوجي وابني

إلى إخوتي عزتي وقوتي

إلى كل من أحبهم ويحبونني

كل باسمه وعلو مقامه

إلى كلّ غيور على وطنه وفكره، وهويته

إلى الساعين نحو تغيير أفضل يرفع أمتنا ويعيد لها بريقها المعهود والمنشود

مقدّمة

مقدّمة

تحتلّ الدّراسات الثّقافية في الجزائر أهمية بالغة، باعتبارها دراسات واقعية، تستثمر واقع الاستعمار وتنطلق منه، وكان لزاما علينا البحث عن رؤية جامعة لكلّ من اختصاصين يبدوان متنافرين، الأدب المقارن أو الدّراسات الأدبية المقارنة، من جهة، والدّراسات الثّقافية أو دّراسات الخطاب الاستعماري والخطاب ما بعد الاستعماري، ومن المعروف أنّ هذين المسلكين الأخيرين يُعدّان تطوّرات للأدب المقارن، وفي بداية إنجاز عملنا هذا وبتوجيه من الأستاذ المشرف، أدركنا أنّ الدّراسات ما بعد الكولونيالية تعتمد فيما تعتمد، على أعلام كانت لهم علاقة وثيقة بالجزائر وبشمال إفريقيا، التي عانت من الاستعمار الفرنسي مدّة طويلة، مثل "**فرانز فانون**" و"**مصطفى الأشرف**" و"**مالك بن نبي**"، وليس غريبا أن نجد "**إدوارد سعيد**" وهو أحد المفكرين الذين أوجدوا نظرية الدّراسات الاستعمارية وطبّقها في دراسة الرّواية الأوروبية، يعود إلى هؤلاء، غير أنّنا حاولنا أن نُبيّن أنّ هذه الدّراسات لم تتوقّف عند هؤلاء، بل ما تزال متواصلة عند جيل من النقّاد والمقارنين الجزائريّين المعاصرين، وهو ما يُرجّح أن يكون سبب اختيارنا لهذا الموضوع، نابعا من محاولة إماطة اللّثام عن أعلام الدّرس المقارن الجزائري المعاصر، "**عمر أزراج**" و"**وحيد بن بوعزيز**"، وتوابعه الفكرية التي تنحو نحو الدّيكولونيالية والدّراسات ما بعد الكولونيالية، التي خلّفها أسلافهما "**فانون**" و"**الأشرف**" و "**بن نبي**"، بحثا عن الرابط المنطقي بين أعمال هؤلاء واستكناه المسالك الّتي اتّخذها النّقّاد الشباب، مواصلة لإنجازات أسلافهم، ومتابعة للمفاهيم والرؤى والأعمال التي أنجزها هذا

المسلك البحثي الموسوم بـ "**الدّراسات الاستعمارية وما بعد الاستعمارية**"، عند جيل من الرّوّاد الأوائل والمؤسّسين الفعليّين له، من أمثال "**إدوارد سعيد**" و"**هومي بابا**" و"**غاياتري سبيفاك**" و"**آنيا لومبا**" وغيرهم.

يمكن القول إنّ هذه الدّراسة تتبع آليات تشكّل الوعي المقاوم في ظلّ التّحولات الّتي رافقت الحداثة وما بعدها، فمن خلال مدخل نظري يربط بين الحداثة بوصفها مشروعًا عقلانيًا تأسّس على قيم التقدم والسيطرة، وما بعد الحداثة باعتبارها ثورة نقديّة على هذه القيّم نفسها، عمدنا إلى رسم ملامح الاختلاف القائم بين الخطابين، خاصة في علاقتهما بالسياق الاستعماري وما نتج عنه من بنى فكرية تمظهرت في الأدب، والفلسفة، والثقافة عمومًا.

كما حاولنا ملامسة الجذور العميقة للنقد الكولونيالي وما بعد الكولونيالي، ليس فقط من حيث المفاهيم، بل من حيث المرجعيات والرهانات، حيث استحضرنا "**فانون**" بوصفه مُحللًا نفسيًا للمستعمَر، و"**ميمي**" باعتباره ناقدًا لعلاقات القوة الرمزية، وسعيد كمنظّر للتمثيل الاستشراقي، هذه الإسهامات حاولنا تفعيلها داخل نسق نظري يتقصّى اشتغال الهيمنة عبر الخطاب والصورة واللغة.

كما عملنا على إعادة تأصيل للمقولات ما بعد الكولونيالية في سياق محلي – جزائري، عملنا على مساءلة نصوص بعض المفكرين والمؤرخين والنقاد الجزائريين ورؤاهم انطلاقًا من أسئلتهم التاريخية والفكرية، إن الرؤية التي تقدمها الدراسة لا تقف عند حدود الوصف أو السرد، بل تنخرط في تحليل معمّق للتحولات الفكرية الكبرى التي عرفها الفكر الإنساني

عمومًا والفكر الجزائري على وجه الخصوص، بغية عمل مساهمة نوعية في فهم دينامية التبعية والتحرر وإعادة بناء الوعي في سياق ما بعد الاستعمار.

وانطلاقا منه اخترنا موضوع أطروحتنا موسوما ب "**منظومات النّقد الكولونيالي وما بعد الكولونيالي في الدّراسات المقارنة الجزائرية المعاصرة، دراسةٌ تأصيلية**"، مدفوعين بعدّة أسباب:

_لعلّ تحفيز أساتذتنا في مرحلة الماستر لمثل هذه الميادين كان له الدّور الفعال في ميلنا نحوه ومحاولة فهمه والتعمق فيه.

_ السعي إلى معرفة كيفية تأثير الاستعمار في الثقافات وفي الفكر و الأدب.

_أهمية الوعي بالمنظومات المقارنة في الأدب المقارن، وتحولاته المعاصرة.

_عدم الاهتمام بكل من **فرانز فانون** و**مصطفى الأشرف**، واسهاماتهما الحاسمة في التأسيس معرفيا لهذا المسلك البحثي الهامّ.

_متبعين جهود الباحثين الجزائريين في هذا المجال، من أمثال **وحيد بن بوعزيز، عمر أزراج.**

ومن داخل هذا السياق صغنا إشكالية بحثنا على النحو الآتي:

كيف تمّ التأسيس للدراسات الكولونيالية، ومتابعة النظرية ما بعد الكولونيالية في الساحة الفكرية والنقدية الجزائرية المعاصرة؟ من هم الباحثون الذين اختصّوا بمتابعة تحولات هذا التيار؟ وهل تشكّلت منظومات جزائرية تعنى بمثل هذه الدراسات؟

بناءً على الإشكالية المطروحة، يمكننا صياغة فرضية بحثية على النحو التالي:

لا شك انّ الدراسات ما بعد الكولونيالية تطورت استجابة للتّحولات الفكرية والنّقدية في الجزائر، حيث أسهم النقاد والمفكرون في إعادة قراءة التاريخ والخطاب الاستعماري من منظور جديد، ومن الراجح أن تكون هناك منظومات فكرية جزائرية تعكس خصوصية هذا الاتجاه، كما أن أعمالًا أكاديمية جزائرية بارزة قد شكّلت المرجعية الأساسية لهذه الدراسات.

تستدعي هذه الفرضية تحليل كيفية نشوء الدراسات ما بعد الكولونيالية، ودراسة إسهامات المفكرين الجزائريين في هذا المجال، بالإضافة إلى استكشاف مدى تبلور منظومة فكرية نقدية محلية.

أما المنهج المتبع خلال إنجاز هذا البحث، فهو المنهج التحليلي الاستقصائي، وذلك بغية السّير الحسن للبحث.

ومن أجل الإجابة عن هذه الإشكالات الموضّحة، قسمنا بحثنا إلى مقدّمة ومدخل وفصلين وخاتمة تضم أهم ما توصلنا إليه، أما المدخل، الذي كان بعنوان "**من الحداثة إلى بعد الحداثة الموضوعات والتحولات**"، تطرقنا فيه إلى تقديم شامل لمفهوم الحداثة وأهم

مبادئها ومسلماتها، استنادا إلى أهم المفكرين والفلاسفة الذين اعتنوا بها، كما أرفقناها بمدلولات ما بعد الحداثة كمصطلح وكمفهوم وكمرحلة فكرية ثائرة على ما قبلها، إضافة إلى العمل على معرفة علاقة ما بعد الحداثة بالاستعمار وما بعد الاستعمار انطلاقا مما قدمه المفكرون والباحثون .

في **الفصل الأول**، الذي اخترنا له عنوان" **النّقد الكولونيالي وما بعد الكولونيالي، مرجعياته وأقطابه**" والذي يضم أربع مباحث نذكرها تباعا:

المبحث الأوّل: من التّفاعل بين الآداب إلى علاقات الهيمنة: كان التركيز فيه على أهمّ محددات المصطلح، كما بينا فيه العلاقة بين الأدب الاستعماري والأدب المعارض وكيف يؤدي التفاعل بينهما إلى علاقات هيمنة ثقافية.

المبحث الثّاني: فرانز فانون وكشف بنية الفكر الاستعماري: حاولنا التركيز على تأثير الاستعمار على الهوية النفسية للمستعمَرين وكيف يُعمق الاستعمار التبعية والاغتراب.

المبحث الثّالث: ألبير ميمي، صورة المستعمِر وطغيان الرؤية الكولونيالية: ركزنا فيه على كيفية تشكيل صورة المستعمِر في مخيلة المستعمَرين ليرسخ فكرة دونيتهم ويبرر الهيمنة.

المبحث الرابع: إدوارد سعيد، التّأسيس للمشروع ما بعد استعماري: كيف شكّل الغرب صورًا نمطية عن الشرق، ويبرز المشروع ما بعد الاستعماري لإعادة بناء الهوية الثقافية بعد الاستعمار

اخترنا "**الديكولونيالية والدراسات ما بعد الاستعمارية في الدرس الجزائري المعاصر**" عنوانا **للفصل الثاني**، الذي يركز على البعد الاستعماري وما بعد الاستعماري في الفكر الجزائري، يتضمن الفصل أربعة مباحث، كل منها يعالج جانبًا محددًا من خلال تحليلات فكرية ونقدية لشخصيات بارزة في الفكر الجزائري:

المبحث الأول: قضايا النّهضة والتّبعية للاستعمار عند مالك بن نبي: يتناول المبحث الأول رؤيته حول النهضة والتبعية للاستعمار، حيث يناقش تأثير الاستعمار في تشكيل التخلف الحضاري، ويبرز دور الأفكار في التحرر من التبعية

المبحث الثّاني: الفكر التّحرري وديكولونيالية التّاريخ عند الجزائري "مصطفى الأشرف: يركز المبحث الثاني على الديكولونيالية والفكر التحرري، إذ يتناول كيفية تحليل الأشرف لأبعاد الاستعمار ثقافيًا وفكريًا، ودوره في صياغة مشروع تحرري

المبحث الثالث: عمر أزراج، التّاريخ والوجود، نقد توجّهات ما بعد الكولونيالية: يعالج المبحث الثالث نقد التاريخ والوجود، عبر رؤية نقدية للاستعمار وتأثيره على الهوية والتاريخ، مع محاولة إعادة قراءة الماضي من منظور ما بعد كولونيالي.

المبحث الرابع: النقد ما بعد الكولونيالي عند وحيد بن بوعزيز، المرجعيات والمقولات:: يركز المبحث الرابع على مرجعيات النقد ما بعد الكولونيالي، حيث يستعرض الاتجاهات النقدية الحديثة التي تتناول الاستعمار وخطاباته، وتأثيرها على الفكر الجزائري، وختما وجب

الإشارة إلى أن الفصل الثاني يعكس اهتمامًا بالنقد التاريخي والفكري للاستعمار وما بعده، عبر مقاربات متنوعة، يسعى إلى تقديم رؤية تحليلية لمسارات التبعية، التحرر، وإعادة بناء الوعي في السياق الجزائري، كما يعتمد على أطر فكرية متعددة، مساهمة و مهمة في فهم التحولات الفكرية في الجزائر.

أما الخاتمة فقد لخصنا فيها أهم النتائج المتوصّل إليها من خلال هذه الدّارسة، محاولين الإجابة على التساؤلات المطروحة، تليها قائمة بأهم المصادر والمراجع التي أدرجت في طيات هذا البحث.

وكما هو معهود في العرف الأكاديمي وجب الإشارة إلى بعض الدراسات السابقة التي عملت على نفس موضوع بحثنا، ولو قلنا نفسه فإننا نعني نفس المنطلق أي الغوص في الساحة الفكرية الجزائرية للوصول إلى أعلام كان لهم إسهام في الدّراسات ما بعد الكولونيالية، وقد وجدنا أطروحة الدكتوراه للأستاذة **زكية عرعار**، الموسومة بـ"الخطاب النقدي ما بعد الكولونيالي عند مصطفى الأشرف"، والتي نشرت فيما بعد في شكل كتاب، وهو لا شك يشكل إضافة في المكتبة الجزائرية.

وقد واجهتنا صعوبات أثناء إعدادنا لهذه الدّراسة لعل أهمّها، تشعب موضوعات البحث وانفتاحه على حقول معرفية عديدة، عدم الالمام التّام بكل جوانب وتمفصلات إرهاصات هذا التيار، أمّا عن الجانب الشخصي وبعيدا عمّا تعلق بالبحث العلمي، فإنّ ضريبة الأمومة لها رسومها تدفع بالوقت والجهد، وهما لاشكّ ركيزتين أساسيتين يقوم عليهما البحث، ففي فترة

من فترات إنجاز هذا البحث، اختلت هاتين الركيزتين فحالتا دون إتمامه في الوقت المفروض.

وفي الختام أتوجه بالشكر الجزيل وببالغ الاحترام والتقدير إلى الأستاذ المشرف البروفيسور "**سليم حيولة**" الذي اعتنى بهذا البحث ولم يبخل بإرشاداته وتصويباته، والتمس لي العذر مرات عديدة، طيلة سنوات كنت في جهاد فيها مع مسؤوليات كثيرة واجهتني لأول مرة، فأربكتني وحادت بي عن مسلك البحث العلمي، فكان بحزمه وصرامته تارة، وارشاده ونصحه تارة أخرى يعيدني إلى جادة الصواب، فيقسو حينما يرى أن القسوة هي الأنسب لي، ويثني حينما يرى أثر عملي وتقدمي في إنجاز البحث، فبين نصحه وحزمه كانت تتشكل صفحات هذه الدراسة، ولا أبالغ إن قلت أنه كان حادي هذا العمل إلى تمام الإنجاز، له مني كل الاحترام والتقدير وأرقى عبارات الشكر والثناء، نفع الله به وزاد من عطاءه.

جزيل الشكر إلى كل من أعانني ومنحني الاهتمام وساعدني في إنجاز هذا البحث، إلى أعضاء لجنة المناقشة الموقرة التي ستمنح وقتها لبحثي وتصويباتها، كل المودة.

وما نيْل المطالب بالتمني ولكن تؤخذ الدنيا غلابا

مني المحاولة والاجتهاد ومن الله التوفيق والسّداد.

والله وليّ التوفيق

مدخل

من الحداثة إلى ما بعد الحداثة، الموضوعاتُ والتّحولات

تمهيد

تعدُّ التّطوّرات سمة إنسانية، تمسّ المجتمعات والأفكار والمبادئ، وتخضع لمتغيّرات، بحسب السياقات المختلفة، التي ترد على المجتمعات، وفي ظلّ هذه الظاهرة، خضعت البنية المعرفية لما يُسمّى بأروبا لعدّة تحوّلات، فبعد أن ساهم الشرق في النّهضة الأوروبية، في جوانبها الدّينية والاجتماعية والثّقافية والسياسية، ظلّت المعرفة تتطوّر إلى حين حلول القرن التّاسع عشر، الذي شهد تحوّلات كبرى في جوانب متعدّدة، إذ مرّت أروبا بالعصر القديم ثمّ عصر النّهضة الذي شهد بروز قيم جديدة، سرعان ما أعطت الانطباع بكون أروبا كيانا جغرافيا وثقافيا واثنيا فريدا، لا يُشبهه كيان آخر، في أجزاء المعمورة، وفي ظلّ هذا التّكوّن المعرفي والإثني والثّقافي، تطوّرت البنى الفكرية والأسس الثّقافية والقيم الحضارية، لكن في علاقة وثيقة بين أروبا والشرق، على الخصوص، بحمولته الدّينية والعلمية والثّقافية، وهي الحقيقة التي لم تستطع أروبا التّصريح بها والإعلان عنها، وهو ما سمح ببروز ما أصبح يُعرّف بالمركزية الأوروبية، أسهم في بناء عالم منقسم إلى أروبا والآخرين، ساهم في تناسل المعرفة انطلاقا من هذا التّصوّر الموهوم، واليوم، أصبح من الواجب على المفكّرين والنّقّاد تناول كلّ مسألة ثقافية، تدخل ضمن العلاقات الثّقافية، انطلاقا من هذه البنية الخفية، التي أحالت العالم إلى ثنائيات متناقضة، ومتقابلة، بحيث ينجرّ على فهم الأولى فهمُ الثّانية، مثل أروبا وغير أروبا، التّطوّر والتّخلّف، والأنا والآخر، والحضارة والبربرية، ومن هذه القيم خرجت قيمٌ أخرى تتعلّق بالجانب الثّقافي، إذ تمّ خلق متخلّفين انطلاقا من المتحضّرين

والآخر انطلاقا من الأنا (أروبا)، وأصبح الأدب ومختلف الخطابات الأخرى المتعلّقة به، مجالا لرؤية هذه الثّنائيات في تقابّلاتها المتنافرة، وأصبح النّقد يختصّ بدراسة البنى الخفية للخطابات الأدبية، انطلاقا من الأساس الذي تنطلق منه، وغدا الأدب الأوروبي محور قراءات ثقافية، تستهدي بالمرتكزات الفكرية التي أسّست بنى ذهنية لكلّ منتج للأدب، وهو ما سمح ببروز دراسات معاصرة، تُحاول فهم هذه البنية الخفية، التي هي مصدر الإبداع من حيث موضوعه وبناه الفكرية، انطلاقا من كلّ هذا، وجب علينا البحث في هذه البنية، وظروف تأسّسها، والسياقات الفكرية التي ساهمت في بروزها، وهو ما أصبح يُعرف اليوم بالدّراسات الاستعمارية (الكولونيالية) والدّراسات ما بعد الاستعمارية (ما بعد الكولونيالية)، التي أصبحت القراءة المعاصرة، التي تُمكّن الباحث من إدراك جوهر الإبداع الأدبي واستكناه جوهر الظاهرة الأدبية، خصوصا في أروبا والغرب .

الحداثة، مفهومُها وتأثيراتُها

من أجل فهم المسالك البحثية المعاصرة في إطار الدّراسات الكولونيالية وما بعد الكولونيالية، وأهمّ الدّراسات التي ظهرت في العصر الحديث، التي تتناول العلاقات الثّقافية ومختلف التّفاعلات بينها، كان لازما علينا أن نعود إلى الموجّهات الفكرية والاتّجاهات الفلسفية، وإلى الأفكار التي جاء بها مجموعة كبيرة من المفكّرين والفلاسفة وعلماء الاجتماع، التي ساهمت في بلورة التّصوّرات والمصطلحات التي أصبحت عنوانا على التّوجّهات المقارنة المعاصرة، إذ تُصادفنا في هذا المجال تلك الروح الفكرية، التي برزت في

أروبا منذ القرن السادس عشر الميلادي، والتي تبلورت خلالها مجموعة من القيم، ابتداءً من عصر النّهضة الذي تخلّصت به شيئا فشيئا من عصر القرون الوسطى، وما تميّزت به من خصوصيات فريدة في الدّين والثّقافة والاقتصاد والفلسفة، وخلافا لهذا أسّس الأروبيّون منظومات فلسفية جديدة، أرسوا بها دعائم فكر جديد، أصبح بمرور الوقت دليلا على المباحث النّقدية والفكرية التي طغت في مجمل مسارات الثّقافة المعاصرة.

وإنّه لا يُمكن فهم التّحوّلات الحاصلة في النّقد المعاصر والدّراسات المقارنة، إلّا بالرّجوع إلى هذه المرجعيات الفلسفية، التي تُمكّننا من إدراك جوهرها وأبعادها، وفهم مختلف التّطبيقات التي ظهرت ابتداءً من نهاية سبعينيات القرن العشرين، وما تزال متواصلة في مختلف البلدان؛ في أروبا والولايات المتّحدة، وفي إفريقيا والجزائر أيضا، لأنّ مختلف المنظومات النّقدية تستند إلى هذه الروح، التي تُسيّر أعمالهم، وتُحدّها منهجيا وفكريا، وهي التي ساهمت في بروز العديد من المقاربات ضمن النّظرية الأدبية، إذ تمّ استثمار العديد من المفاهيم والرؤى من أجل تأسيس نظم نقدية، لعلّ أهمّها الجهود البارزة التي قدّمها المفكّر والمقارن الأمريكو–فلسطيني "**إدوارد سعيد**" (1935–2003) ومن جاء بعده من مقارنين ونقّاد ما بعد كولونياليّين، من أمثال "**هومي بابا**"(1949)، و"**غاياتريسبيفاك**" (1942) و"**إعجاز أحمد**"(1941) ، و"**حميد دباشي**" (1951)، و"**ليلا غاندي**" (1966) وغيرهم من المقارنين والنقّاد ذوي الأصول الشرقية والعربية، وقد كان فكر الحداثة هو الدّافع الذي ساهم في تكوين منظوماتهم النّقدية، والحداثة هي ذلك الفكر الذي كوّنت أروبا من خلاله قيما

جديدة، مخالفة لما كان سائدا من قبل، والقيم الجديدة التي أخذت مكانها في السياق الجديد، هي القيم التي رسمت طبيعة المعرفة الأروبية، مثل العقلانية، وفي هذا المعنى، وكما يرى "**آلان تورين**" أنّ «**فكرة الحداثة، في شكلها الأكثر طموحا، هي التّأكيد على أنّ الإنسان هو ما يفعله...فالعقل وحده هو الذي يعقد الصلة بين الفعل الإنساني ونظام العالم**»[1]. ونجد عكس ما ذكره المفكر الفرنسي "**آلان تورين**" قد تجسد سابقا في المجتمع ما قبل الحداثي، فكان الانسان هو ما أرادته الكنيسة أنّ يكون في كل جوانب الحياة، خاصة الجانب الديني والسياسي وكذا الجانب الفكري، فلا صوت يعلو إلا الصوت الذي يُراد له العلو من قبل الكنيسة ورجالها، فالدين الممنهج كما ارتأته الكنيسة هو الذي كان يعقد الصّلة بين الفعل الإنساني و كل الأنظمة من حوله، أمّا العقل فكان في سباته العميق، لا يقوم إلّا دفاعا عن الدين وأصحابه. أمّا ما جسده الواقع فيما بعد هو ما يعرف بالحداثة ويرى مؤلّفا كتاب "**دليل النّاقد الأدبي**" أنّه «**يرى الكثيرون أن الحداثة المعاصرة استمرار للتّنوير من حيث أن الحداثة استمرار لما في التنوير من قيم ليبرالية تتمثل في الحرية الفردية والعدالة وسيادة العقل وما إليها**»[2]. و إذا ذُكر "**الأنوار أو التّنوير**" فإنّ ما يتبادر إلى ذهننا هو الفيلسوف الألماني" **إيمانويل كانط**"، الذي تُعدّ مقالته "**ما الأنوار؟**" نصّا مؤسّسا، وغالبا ما يتمّ الرجوع إليه من أجل تحديد ماهية الفكر الأوروبي الجديد، فقد قامت جهوده على تأسيس الأرضية التي سمحت بالإيغال بيسر في ما أصبح تعبيرا عن الروح الجديدة، ولعل أوّل محرك للعقل

[1]- ألان تورين، نقدُ الحداثة، ترجمة أنور مغيث، المجلس الأعلى للثّقافة1997، ص19.

[2]- سعد البازعي وميجان الرويلي دليل النّاقد الأدبي،المركز الثّقافي العربي ،المغرب ،الدّار البيضاء ،2002،الطبعة الأولى، ص 133.

هو السؤال الأولي عن أي شيء وعن كل شيء في ذات الحين، فالإشكال الذي اعترض فكر" **كانط**" كان بمثابة الهزّة الأشد عمقًا لزلزال الفكر البشري من بعده، يجيب "**كانط**" عن ما الأنوار؟ فيقول « **إنّها تجاوز الإنسان لحالة القصور التي هو مسؤول عنها. ويعني القصور العجز عن استعمال الفرد لملكة الفهم (القدرة على التّفكير) بدون قيادة الغير. وهو يتحمّل شخصيا مسؤولية هذا القصور (الخطأ) بما أنّ السبب لا يكمن في عيبٍ في الفهم وإنّما يكمن في خلاف لذلك فينقص في الإرادة والشجاعة يجعلان الفرد لا يستعمل ملكة فهمه الخاصة. وهذا هو شعار الأنوار**»[1]. فالأنوار حسب "**كانط**"، تتمثّل في الخروج عن القصور والعجز، الكامن في تعطّل مداركه الفكرية التي تعتمد على فهمٍ مؤسَّس، سابق، ولا مجال لهذا الإنسان أن يستعمل تفكيره الخاص وفهمه الذّاتي، ومن أجل الخروج من هذه الوضعية فإنّه لا بدّ من بروز الذّات ونشاط تفكيرها الخاصّ، ومن هنا تبرز طبيعة فكر "**كانط**" التنويري من خلال كتاباته، التي تنصّ على تحرر الإنسان من قيوده الفكرية والدينية والسياسية، وتجاوزه لما دونه، والاستعمال التام لعقله الذي ألغي لوقت طويل، فأصبح قاصرا، عاجزا عن الإنتاج وعاجزا عن تحمل أي مسؤولية فكرية، و في ذات الوقت نجد "**كانط**" في هذا المقتطف الذي ذكرناه، لا يصوب أصابع الاتهام حول أحد إلّا الإنسان نفسه، لأنّه هو المسؤول الوحيد عن الوضعية المعرفية، التي سيطرت لفترة طويلة على الفكر الأوروبي، ولا تقع مسؤولية العجز الفكري على طرف من الأطراف الخارجية لا مُلام إلّا الإنسان القاصر

[1]- إيمانويل كانط، الأزمة الحديثة، مجلة فلسفية فصلية تعنى بشؤون الفكر والحداثة، ما الأنوار؟ ترجمه عن الألمانية stephanepiobettaترجمه إلى العربية محمد الهلالي، عدد1 أبريل 2008، ص81.

فكريا، لا يتحمل قصوره أحد غيره أيًّا كان، فهو الجبان عديم الإرادة، ولا نقصد بالجبن هنا قلة الحيلة أو الفشل الحياتي، وإنما نقصد عدم استقلالية الفكر، فالشجاعة الفكرية والإرادة الفكرية هما غاية الأنوار، التي يجب أن تحلّ محلّ كلّ خطاب من شأنه تحديد الأفكار والمعاني حول العالم .

وقد بدا من خلال الأفكار التي أشاعها "**كانط**" أنّ أروبا بصدد الدّخول إلى عالمٍ جديد، يتمّ من خلاله، التّوقّف عن استمداد المعرفة عن مصادر غير الواقع الجديد، المتميّز بالحرية الفردية، والابتعاد عن كلّ خطاب موجّه ومحدّد للفكر وللمعنى، وبذلك فإن أهم مسلمة تتعكز عليها الحداثة هي «**الاعتقاد العقلاني في الأفكار العلمية والفلسفية والسياسية والإبستمولوجية للأنوار_ وبالتّالي الاعتقاد في أفكار التّقدّم والحقيقة والحرية** »[1]. فنجد الحداثة قد امتصت ما في الأنوار من مكنونات قيمة واحتفظت بها وطورتها لتشكل صرحا معرفيا جديدا، يستمد الكثير من مضامينه من الأفكار التنويرية، التي تنقل الإنسان إلى عالم جديد يسمح له بإدراك جوهر العالم الذي يعيشه، بعيدا عن الخطابات الموجّهة، والتي عمّرت طويلا وأحالت المعرفة إلى جمود، فتوقّفت المعرفة عند تلك المبادئ الجامدة، التي لسان حالها "**اعتقد ولا تنتقد**"، وأحالت واقعا جديدا يتميّز بالحرية، التي أصبحت المسبّب الأوّل للتّطوّر المعرفي في أروبا.

[1] - مانويل ماريا كاريلو، خطابات الحداثة، ترجمة إدريس كثير وعز الدّين الخطابي، منشورات دار ما بعد الحداثة ،المغرب، فاس، الطبعة الأولى،2001، ص25.

إنّ الوضع السائد قبل بزوغ شمس الحداثة التي أنارت العقول وبدّدت ظلامها كان لا يسمح لهذه الأخيرة أن تعمل عملها فجاءت الحداثة كونها «**حالة من التغيرات والتحولات التي طرأت على بنية المجتمع الغربي في الآونة الحديثة وما صاحب ذلك من ظهور نوع جديد من الوعي والتفكير يرفض الامتداد مع جذور الماضي...**»[1]. فالحداثة باعتبارها حالة فكرية بالدرجة الأولى ساهمت بشكل فعال في إعادة ضبط الكثير من المفاهيم المتعلقة بكل الجوانب الحياتية، حاولت الانسلاخ من رواسب الماضي و أول تلك المحاولات هي محاولة الانسلاخ من الفكر اللاهوتي الذي كان مسيطرا، ومنح الإنسان حياة جديدة يكون هو فيها سيد نفسه، فيكون الإنسان لذاته كل شيء، لا سلطة تعلو عليه إلّا سلطة العقل .

كانت الحداثة كفكر جديد، توغّل في صلب الحياة العلمية والفكرية في أوروبا مدار العديد من التّحديدات والمقاربات، وقد أدلى العديد من الفلاسفة الأوروبيّين وغيرهم بدلوهم حول معانيها ومفاهيمها وكذلك حول مصطلحاتها، والاطّلاع على جهودهم في هذا المجال يزيد في وضوح الرّؤية وجلاء ما استشكل حولها في الساحة الفكرية، ولعلّ الفيلسوف وعالم الاجتماع الفرنسي "**جان بودريار**" من بين هؤلاء الفلاسفة، الذين قدّموا الحداثة وتناولوا جوانبها المختلفة، حيث يذهب إلى أنه « **ليست الحداثة مفهوما سوسيولوجيا ولا مفهوما سياسيا ،وليست بالتمام مفهوما تاريخيا ،بل هي نمط حضاري خاص يتعارض مع النمط التقليدي ،أي مع كل الثقافات السابقة عليه أو التقليدية .فمقابل التنوع الجغرافي والرمزي لهذه**

[1]- سعيد محمد محمد السقا، جذور الحداثة، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، مصر، الطبعة الأولى، 2014، ص19.

الأخيرة تفرض الحداثة نفسها على أنها شيء واحد متجانس رائع عالميا انطلاقا من الغرب»[1]. فقد أوضح "**بودريار**" العديد من التّفاصيل المتعلّقة بالحداثة، إذ يذهب إلى أنّ الحداثة عبارة عن نمط حضاري، أو نموذج يتعارض مع كلّ ما هو تقليدي، لذلك فهي ليست مفهوما اجتماعيا ولا سياسيا ولا تاريخيا، ومن جهة أخرى، وعلى الرّغم ممّا تُوهم به من أنّها فكرٌ إنسانيٌّ صالح لكل البشر ولكلّ الثّقافات إلّا أنّه يربطها بأوروبا، وهو ما يُعدّ ذا أهمية كبرى لما سيأتي من بعد،هنا تظهر قدرة استيعاب الحداثة لكلّ التّمفصلات المجتمعية أو بالأحرى شموليتها لكلّ المجالات المختلفة للمجتمع الغربي آن ذاك، فلم تكن الحداثة حالة من الحالات العابرة بل جاءت ثائرة على ما قبلها، وأعادت ضبط الكثير من المتوارثات التي كانت تسيطر على الثقافات في ذلك الوقت، خاصة الثقافة الغربية وهي موطن ميلاد الحداثة التي ارتبطت ارتباطاً جوهرياً بعصر التنوير، وكما أثرت الحداثة في كل المجالات، نجدها قد انطلقت من العالم الغربي لتأثر في كل ثقافات العالم، هي إذاً حالة معرفية عالميةٌ شمولية، طاغية على كلّ الميادين الفكرية والفلسفية والاقتصادية والفنية والسياسية والسوسيولوجية وغيرها.

وبصفة عامّة فإنّ الحداثة كروح جديدة، قائمة على تكريس طرق جديدة في الفكر، لا عهد للأوروبيّين به، باعتبارها شيئا جديدا، لا علاقة له بالفكر السابق، وتُجمل أهمّ ضوابطها فيما يراه "**محمد الشيخ وياسر الطائري**"، اللّذان يريان أنّها كرّست «**مفاهيم أساسية**

[1] - محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، الحداثة وانتقاداتها نقد الحداثة من منظور غربي، المغرب، الدار البيضاء، دار توبقال للنّشر، الطبعة الأولى، 2006، ص7.

هي الذاتية subjectivite والعقلانيةRationalismeوالعدميةNihilisme، ونحن نعتقد أنّ هذه المفاهيم، أو التصورات ،المتعلقة بالوجود والمعرفة والقيم ،إنما تشكل في العمق أساس الحداثة الفلسفية»[1]. إذا تأسست الحداثة على ثلاث أسس جديدة لم تكن معهودة من قبل، قامت بها قائمتها في الفكر وشيّدت صرحها المعرفي، وهي، كما يريان "**العقلانية**"، "**الذّاتية**"، "**العدمية**"، أي؛ العقل في مقابل الخرافة والذّاتية في مقابل العامّ والمفروض، والعدمية أي التّخلّص من سيطرة الدّين، وضوابطه ، والمقصود بالدّين سيطرة رجال الدّين المسيحيّين، ويُمكن تعميم ذلك إلى كلّ الأديان الأخرى، التي هي في عرف الحداثة فكر تجاوزه الزمن، فالخروج من عالم القرون الوسطى هو في حقيقته خروج عن عالم الإيمان بالعالم الغيبي، المفروض على كلّ البشر، فبعدما كان الفرد ينطوي دائما تحت لواء جماعة معينة يستمد منها خصائصه ويضم طوعا او كرها لها، ولا يصنف كذات مستقلة لها خصائصها المتميزة بها عن الأخر، يأتي الفيلسوف البولوني "**زيغمونت باومان**"**(1925–2017)** على ذكر جوهر الحداثة، التي حدّدها فكر الأنوار مع "**كانط**" ويرى أنّ «**الحداثة تستبدل قيم التبعية المحددة للمكانة الاجتماعية بحرية الإرادة وتقرير المصير الواجب الذي يلزم صاحبه»**[2]. هو يتناولها من وجهة اجتماعية، كما هي فعلا، ويقرنها بالحرية في التّفكير،فالإنسان الحديث تحرّر من العبودية المجتمعية، وفرّ منها مكونا خصائصه الذاتية التي يتميز بها، فبعدما كان مقيدا مربوطا بالجماعة انفلت منها مشكلا

[1]- سليم حيولة، استراتيجيات النّقد الثّقافي في الخطاب المعاصر، من القراءة الجمالية إلى القراءة الثّقافية، بحثٌ في الأصول المعرفية، دار ميم للنشر ط 1، 2021 الجزائر، ص 24.

[2] - زيجمونت باومان، الحداثة السائلة، ترجمة حجاج أبو حجر، هبة رؤوف عزت، الشبكة العربية للأبحاث والنّشر، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، 2016، ص 78.

عالمه الخاص ، فلكل ذات خصائص تميزها، ولكل فرد قوانينه الخاص التي يستند إليها ، فألغت الذاتية إلزامية الدين والمجتمع على الفرد وتحكمهما فيه، فأصبح الإنسان يشكل يقينياته بذاته لا يخضع لأي سلطة سواء كانت سلطة دينية أم سلطة سياسية، ولعل "**ديكارت**" بقوله "**أنا أفكر إذا أنا موجود**" قد ربط فكر الإنسان بوجوده، فمن لا فكر له لا وجود له، ويكون بهذا قد ألغى التبعية الفكرية لسلطتي الدين والسياسة، وجعل الإنسان وحده هو المسؤول عن ذاته وأفكاره ويقينياته ومبادئه، ويكون بهذا قد أعطى الأولوية للذات، فأصبحت الذات مركزية بعد أن كانت مهمشة.

وينطلق "**آلان تورين**" من وجهة نظر نقدية، ليستعرض مفهوم الحداثة ويُوضّح جوهرها الكامن فيها، وأبعادها في ارتباطها بالإنسان، ويذهب إلى أنّ لحظة الحداثة هي لحظة انفصال تفكير الإنسان عن اللّاهوت، ويمضي بقوله « **لقد كان المجتمع ،كما كان العقل نفسه، تعبيرا تأليهيا... عن الروح الدّينية القديمة، شكلا جديدا للحلف بين الإنسان والكون. لم يعد ممكنا أن يدوم هذا الحلف، وجاءت القطيعة بين نظام الإنسان ونظام الأشياء فأدخلتنا إلى قلب الحداثة ولم يعد ممكنا للأخلاق أن تُطالب بالسير طبقا لنظام ما. ولكن عليها أن تدعو كل فرد أن يتولّى مسؤولية حياته**»[1]. حسب ما سبق فإن قدوم الحداثة فكك الأغلال التي كانت تقيد الفرد وتربطه قسرا بنظام الأشياء من حوله، حيث كان لا يتمتع بالاستقلال الذاتي الذي يمكنه من السير وفق ما يشاء، وبقدومها ودفاعها عن مبدأ

[1] - آلان تورين، نقد الحداثة، ص 455.

الذاتية أصبح ممكنا له أن يتحرر من الأنظمة المسيطرة عليه مكونا ذاتاً مستقلةً سيدةً لا تابعة .

إنّ الأمر الذي يغوص في عمق الحداثة هو ذلك الربط المتين بين الذات والعقل ، حيث لا يعتبر هناك وجود للأولى إلى بوجود الثاني فهما شيئان متلازمان لا يفترقان فإذا افترقا فقد كلٌ منهما خصائصه وأهميته ومميزاته، أي أنه من الصعب أن تتحدد قيمة أحدهما بغياب الآخر فنجد أنّ « **ديكارت ...حدد الذات الإنسانية انطلاقا من "العقل" وجعله المرجعية للأحكام**»[1]. فكل من الذات والعقل يتحددان بموجب الاتحاد، فالأحكام التي تطلقها الذات لا تكون هكذا بمحض الصدفة بل وجب أن يكون العقل هو المتحكّم .

ثمّة مبدأ هام اجتمع جلّ المفكرين والدارسين على أهميته في تشكيل جوهر الحداثة ألا وهو مبدأ العقلانية ولا شك أن الحداثة قد تمحورت وتأسّست، كما يذهب صاحبا كتاب "**فلسفة الحداثة «على إعطاء أهمية خاصة للعقل في الفكر عامة و في الممارسة الايديولوجية والأخلاقية والسياسية خاصة، فقد أصبح العقل في شكله الصارم مبدأ النّشاط الفكري والعلمي . ولابدّ أن تأخذ الحداثة في الفلسفة شكل التفكير في العقل ونتاجاته وحدوده وإمكانياته، ولابد أن تربط بين عمله ومركزية الذات**»[2] . فبعدما كان الجمود الفكري يسيطر على الساحة الفلسفيّة والعلميّة بسبب سيطرة الفكر اللاهوتي نجد الكثير من الفلاسفة وعلى رأسهم الفيلسوف "**ليبنتز**" **(1646_1716)**قد حاولوا العمل على التأسيس لفكرٍ جديدٍ

[1]- أحمد عبد الحليم عطية، نيتشه وجذور ما بعد الحداثة، دار الفرابي، بيروت ، لبنان الطبعة 1، 2010، ص199.
[2]- فتحي التريكي ورشيدة التريكي، فلسفة الحداثة، مركز الانتماء القومي، بيروت، لبنان، 1992، ص76.

يقيم قائمته على العقل كونه المحرّك الأساسي للفكر البشري، فلا يمكن للإنسان أن يتحرّر ممّا هو فيه إذا لم يتحرّر عقله أولا، وإذا لم يكن هو أولويّة في حدّ ذاته كونه أهم شيء في الذّات البشرية لا يمكن أيضا لهذه الأخيرة أن تتحكم وتحدد وتقرر مثلما أُريد لها أن تكون .

وأجمع الفلاسفة والمفكرين أنّ الفيلسوف الألماني "**ليبنتز**" هو رائد المبدأ العقلاني والفلسفة العقلانية كونه اجتهد في ضبط عدّة مفاهيم وتحليل كمًّا من القضايا مستندا إلى العقل وإبراز أهميته في التكوينة الإنسانية حيث يرى« **أن معرفة الانسان ونشاطه العقلي هي التي تحدد طبيعته**»[1]. وقد عكف على إثبات ذلك في ميادين مختلفة، الأمر الذي جعله يعتلي قائمة العقلانيين ويصنف كونه سيد المذهب العقلاني .

إنّ العقل هو أداة جبّارة لا يبصر كنهها إلا أناس جبارون يتمتعون بذكاء عالٍ، و"**ليبنتز**" واحد منهم ونجده «**ويقول في الفقرة التاسعة والعشرين من المونادولوجيا :"بيد أن المعرفة بالحقائق الضرورية والأبدية هي التي تميزنا عن الحيوانات الخالصة ،وبها نحصل على العقل. ونتزود بالعلوم، حين ترتفع بنا إلى المعرفة بأنفسنا وبالله. وهذا الذي يسمى فينا بالنفس العاقلة أو العقل**»[2].غالبا ما كان الله يعرف بالنقل لا بالعقل وهذا ما عمل على تجذيره الفكر اللاهوتي باعتباره أن العقل البشري لا يرقى إلى معرفة الله، فالله لا يدرك بالعقل بل يعرف بما مرره رجال الدّين وتناقلوه، إنّ العقل عند "**ليبنتز**" يمنح الحياة للذات التي أهملت وهمشت و يبحث في الإله الذي أحيط بالغموض والضبابية .

[1] - ليبنتز، المونادولوجيا والمبادئ العقلية للطبيعة والفضل الإلهي، جمع وترجمة عبد الغفار مكاوي، مؤسسة هنداوي، 2022 ، ص 28.
[2] - المرجع نفسه، ص28.

لا يقتصر عمل العقل على معرفة الذات والرّب فحسب، فالنفس العاقلة التي أشار لها "**ليبنتز**" لا يقتصر عملها على عنصرين فقط وإن كانا هما الأصل، ولكننا نجد بجانبهما «**عقلنة مختلف حقول الممارسات القولية والفعلية، فهي تهم الموضوعية العلمية كما تهم مشروعية العمل السياسي والاجتماعي، وهي تتصل بعقلنة علاقاتنا بالماضي كما تتصل بأسس تصوّراتنا للمستقبل، وهي في كل ذلك تضع منطقا خاصا يتمثّل بحسب تعبير ماركس فيبر في تعقيل الواقع الاجتماعي تعقيلا مفتوحا يأخذ بعين الاعتبار تنوع الحياة من جهة وتنوع أنماط التعبير عن هذه الحياة من جهة أخرى**»[1]. هي الحداثة التي تصرّ على عقلنة كل هذه الجوانب، فأينما وجد الإنسان وجبت العقلنة، والعقلنة تتّصل بمجمل الحياة الإنسانية، في جوانبها الاجتماعية والسياسيّة وكذلك بناء المستقبل على إعادة النّظر إلى الماضي، وهو ما يُمثّل طبيعة الفكر الأوروبيّ، وخصوصيّاته، ما كوّن الفارق بينه وبين غيره من الثّقافات الأخرى .

أمّا في الفكر العربي، فنجد العديد من الفلاسفة والمفكّرين، قد أبدوا رأيهم في الحداثة، ومنهم من اتّخذها مشروعا، بنى عليه مجمل مؤلّفاته، ما سمح بتغلغلها في الثّقافة العربية، وأصبحت مفهوما إشكاليا، نظرا لارتباطه بالفكر الأوروبي، وعلى الرّغم من التّكييف الذي خضعت له، إلّا أنّها تبقى مجالا للنّقاش، ويتصدّر إسهام الفيلسوف المغربي "**طه عبد الرحمن**" الآراء التي صدرت حول الحداثة، ففي كتابه الموسوم بـ"**روح الحداثة وحقّ الإبداع**

[1]- فتحي التريكي ورشيدة التريكي، فلسفة الحداثة، ص42.

المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية" قد حاول إزالة اللبس حول مفهوم الحداثة وتركيبتها، من وجهة نظره،إذ اتخذ مداخل خاصة، حيث قال« **إنّ روح الحداثة تتكون من مبادئ ثلاثة، أولهما "مبدأ الرشد"، ويقضي وجود الاستقلال عن الأوصياء والأولياء، ووجود الإبداع في الأقوال والأفعال، والثاني "مبدأ النّقد" ويقضي بممارسة التّعقيل في كل شأن من شؤون الحياة وممارسة التّفصيل في كل أمر يحتاج إلى مزيد الضبط، والثالث "مبدأ الشمول" ويقضي بحصول التوسع في كل المجالات وحصول التعميم على كل المجتمعات**»[1]. فعلى الرّغم من كونها مصطلحا أجنبيا، فإنّ" **طه عبد الرّحمن**" حاول تكييفها ليصل إلى تبنّيها في الثّقافة العربية المعاصرة، انطلاقا من خصوصيّات هذه الأخيرة، لذلك فهو يستعمل عبارات تراثية لتوثيق حداثة عربية منشودة، في سبيل الخروج من التّفكير العقيم، الذي أظلّ الفكر العربي لقرون طويلة، أما الأول فيتطابق ومفهوم الذاتية الذي مكّن الذات من فكّ التعلق المفروض عليها فرضا من قبل الذين وضعوا أنفسهم أوصياء على البشر وسلبوهم حريتهم في القول والفعل، فمبدأ الرشد كفيل أن يسترجع حق الاستقلال والإبداع الذاتي. أمّا الثاني فيتميز بسيطرة العقل وتوليه القيادة في كل مجالات الحياة، والعمل كذلك على نقد ما يسمى بالمسلّمات التي لا تمس ولا يتطرق لها. أمّا الثالث فيحمل معنى العموم لا الحصر أي خروج الأشياء مما حصرت فيه وتوسعها وتعميمها .

[1]- طه عبد الرحمن، روحُ الحداثة وحق الإبداع المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية ،المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء 2002، ط1، ص29.

وهكذا وبعد أنّ قمنا بمحاولة النّظر في بعض ما قيل عن الحداثة من قبل العديد من المفكرين والباحثين في ماهيتها، لعلنا بعدهم نقول أن الحداثة بمفهومها المختصر والبسيط الذي نراه هي انتقال الإنسان من حالة المفعول به إلى حالة الفاعل.

ما بعد الحداثة

تتغيّر البنى الفكرية المؤثّرة في تكوّن الثّقافة والمعرفة، عبر العصور والأزمان، وتختلف تمظهراتها بحسب السياقات المختلفة، فلا وجود لفكر قارٍ ثابت غير متغير، فبتغير الزمن وحوادثه تتغيّر الأفكار ومبادئها، وهذا ما شهدته الساحة الفكرية والمعرفية في النّصف الثّاني من القرن العشرين، فالانتقال من مرحلة الحداثة إلى مرحلة ما بعد الحداثة، كان عبارة عن انتفاضة فكرية وفلسفية وإبستيمولوجية عما كان سائدا، ومحاولة تصحيح كثير من المسلمات و تعديلها، المتعلقة بالقيم التي أرستها الحداثة، ودون شك فإن الحداثة أجلّت مجموعة من القيم و ومركزتها حتى التأليه، الأمر الذي دفع **ب** "**ماركس**" إلى انتقادها بخاصة في الجانب السياسي والاجتماعي وكذا "**نيتشه**" الذي تعمق في مسألة القيم، بالإضافة إلى "**فرويد**" الذي رأى أن العقل قد اتخذ مكانة مركزية مكنته من السيطرة التامة على كافة الجوانب حدّ القمع، فلم يبقَ هناك حماس ولا شعرية ولا حميمية.[1] فما هي طبيعة هذا التّحوّل؟ وهل كان تحوّلا كبيرا في الرؤية والمعرفة؟ أم اقتصر على تعديل في الحداثة فحسب؟

حاول الكثير من المفكّرين الأوروبيّين توضيح الروح الجديدة، الّتي بدأت تسري في المعرفة الأوربية، ومدى علاقتها بإحداث نقلة كبيرة في الجوّ الفكري السائد في أوربا، في سنوات السبعينيات والثمانينيات، بالإضافة إلى عملهم على إزالة اللّبس حول مصطلح ما بعد الحداثة، الّذي بدأ يأخذ مكانه في الواقع الفكري المعاصر، وقد حاول عددٌ من هؤلاء

[1]-محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، الحداثة وانتقاداتها 11 نقد الحداثة من منظور غربي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء المغرب الطبعة الأولى 2006، ص11، بالتصرف.

الفلاسفة والمثقّفين توضيح التّحوّلات الّتي تُبشّر بفترة فكرية جديدة، ولعلّ أوّل من نتناوّل جهده في هذا المجال هو "**جاني فاتيمو**" في كتابه الموسوم ب"**نهاية الحداثة** "قد صرّح «**أنّ الـ "ما بعد"، في عبارة ما بعد الحداثة، يُشير في الواقع إلى الانصراف عن الحداثة**»[1]. فهو يرى أنّ الما بعد تعني بداية فكر جديد مخالف لما كان قبله ومختلف عنه وينهيه كليا،ما يعني أنّ الما بعد هو، في حقيقته، تحوّل عن الحداثة، وانصراف عن القيّم الّتي أرساها الفكر الأوربي منذ قرون، والّتي سبق واشرنا إليها، فهل أصبحت العقلانية أمرا منبوذا؟ وهل تمّ الانتباه إلى خطورة القيم الّتي رافقت تكريس فكر الحداثة؟ لعلّ هذا يرجع إلى كشف سطوة العقلانية وقدرتها على إعاقة الإنسان أكثر من كونها عاملا من عوامل التّحرير وسبيلا مهمّا من سبل الوصول إلى الحقيقة، لذلك نجد المفكر الفرنسي" **فرانسوا ليوتار**" يذهب إلى أنّ ما بعد الحداثة قد عملت على تغيير الأسس الّتي وضعتها الحداثة وقد لمحنا هذا من خلال قوله « **لقد غيّرت ما بعد الحداثة من القوالب الجاهزة وبعثرت القواعد والقوانين والأنظمة التي تبني الخطابات الفكرية والفنية والعلمية أيضا**»[2]. فهو يرى أنّ ما بعد الحداثة هي في حقيقتها الانفصال عن القواعد الّتي أرستها الحداثة كمعايير منطقية للوصول إلى الحقيقة، وشملت ثورتها مجمل الميادين ومختلف الخطابات،سعى "**فرانسوا ليوتار**" من خلال هذا القول إلى الكشف عن تأثير ما بعد الحداثة على مختلف المجالات من خلال تفكيك البنى التقليدية وإعادة النّظر في النظم والقوانين الّتي كانت تُعتبر أساسًا ثابتًا لهذه المجالات،

[1]-جاني فاتيمو ،نهاية الحداثة، ترجمة نجم بو فضل، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، بيروت، الطبعة الأولى2014، ص 13.

[2]-جان_فرانسوا ليوتار، في معنى ما بعد الحداثة نصوص في الفلسفة والفن، ترجمة السعيد لبيب، مراجعة، عبد العلي معزوز، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة1، 2016، ص8.

لم تكتفِ ما بعد الحداثة برفض مرتكزات الحداثة وأسسها وتفكيك ثوابتها، بل سعت إلى إعادة تشكيل الخطابات الفكرية والفنية والعلمية وتوسيع آفاق الخطاب الإنساني وفتح المجال لإعادة التفكير في كيفية صياغة المعرفة والتجربة الإنسانية .

يقول "**تيري ايغلتون**" في محاولة منه لإرساء مفهومٍ قارٍ لهذا المصطلح في كتابه الحامل لعنوان "**أوهام ما بعد الحداثة**" أنه قد «**يُشير مصطلح ما بعد الحداثة postmodemity إلى مرحلة تاريخية مخصوصة...فما بعد الحداثة هي أسلوب في الفكر يبدي ارتيابا بالافكار و التصورات الكلاسيكية كفكرة الحقيقة، والعقل، والهوية والموضوعية، والتقدم أو الانعتاق الكوني والأطر الأحادية، والسرديات الكبرى أو أسس النهائية للتفسير**»[1]. إنّ مصطلح ما بعد الحداثة يُعبر عن مرحلة فكرية تاريخية تتّسم بنقد جذري للمفاهيم الأساسية الّتي ارتكزت عليها الحداثة. ويستند هذا النقد على التشكيك في فكرة الحقيقة المطلقة والعقلانية بوصفهما أدوات تفسير شاملة، وفي الهوّية باعتبارها ثابتة، وفي الموضوعية كمعيار وحيد للمعرفة. كما ترفض ما بعد الحداثة السرديات الكبرى التي تقدم تفسيرات نهائية وشمولية للعالم و بدلاً من ذلك، تدعو إلى تبني نهج فكري متعدّد ومتغيّر، يتجاوز الأطر التقليدية.

ومن جهة أخرى، يرى المفكّر التّونسي" **فتحي التّركي**" أنّ الفيلسوف الألماني "**فريديرك نيتشه**"، يُعدّ المرجع الأوّل والضابط لفكر ما بعد الحداثة، ويمضي يذكر أنّه «**هو بلا منازع**

[1]- محمد سبيلا و عبد السلام بن عبد العالي، ما بعد الحداثة_تحديدات_،دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة1، 2017، ص10.

رائد الفلسفة المادية اللاعقلانية السائلة الجديدة، وقد لخّص رؤيته في عبارته الشهيرة "لقد مات الإله"...ويلقي الفيلسوف الألماني هايدجر الضوء على عبارة نيتشه بقوله: "إن الإله بالنسبة لنيتشه هو العالم المتسامي...العالم الذي يتجاوز عالمنا ،عالم الحواس الإله هو اسم عالم الأفكار والمثاليات والمطلقات والكليات والثوابت والقيم الأخلاقية»[1]. فحسب" **التّريكي**" فإنّعبارته الشهيرة "**لقد مات الإله**" ليست مجرد إعلان عن نهاية الإيمان الدّيني التقليدي، بل هي تعبير عن تحوّل عميق في بنية الفكر الغربي. حيث يرى أن الإله يمثل عالم المطلقات والمثاليات والقيم الثابتة التي تجاوزت الواقع المادي لعالم الحواس. وفقًا لتفسير "**هايدجر**"، "**الإله**" بالنسبة لـ"**نيتشه**" يرمز إلى نظام فكري قديم يقوم على السعي وراء الحقيقة المطلقة والمعاني النهائية للحياة، والّتي كانت تدعمها الميتافيزيقا والدّين.

موت الإله يعني انهيار هذه البنية، وبدء عصر جديد تتسم فيه القيم بالسيولة والنسبية، حيث يُطلب من الإنسان أن يخلق قيمه الخاصة بعيدًا عن أيّ مرجعية ميتافيزيقية أو مثالية، هذه الرؤية تمثل دعوة لتحرّر الإنسان من كلّ سلطة عليا تُقيد إرادته، لكنها في الوقت ذاته تضعه أمام مسؤولية ثقيلة لإعادة بناء معنى وجوده في عالم خالٍ من المطلقات.

ولا شكّ أن عبارة "**نيتشه**" هذه من بين العبارات التي أحدثت ثورة في الفكر الغربي، وكان من اللازم التّعمق في الشروحات المقدمة عنها وعن فهواها ولعلها« **تعني في واقع الأمر: نهاية فكرة المركز الكائن خارج المادة، بل وفكرة الكل ذاتها، باعتباره كيانا متماسكا**

[1]- عبد الوهاب المسيري و فتحي التريكي، الحداثة و ما بعد الحداثة، دار الفكر، بيروت، لبنان،2003، ص27.

يعلو على الأشياء، ومن ثم يسقط المركز بسقوط فكرة الكل المتجاوز، فيصبح العالم أجزاء لا تُشكّل كلا ولا مركزا لها، وذرات لا يربطها رابط، مما يعني إنكار وجود رؤية حقيقية ثابتة، وإنكار فكرة العام والعالمي والإنساني»[1]. لقد مات الإله تُشير في جوهرها إلى تفكيك المركز أي نهاية فكرة وجود كيان أعلى يعلو على العالم المادي ويربط أجزاءه. بفقدان هذا المركز تنهار التصورات التقليدية عن العالم ككلٍّ موحّد بدلاً من ذلك، يصبح العالم مجموعة من الأجزاء المتناثرة، هذا التحول يعكس إنكارًا لفكرة وجود رؤية موضوعية واحدة للعالم، ورفضًا لفكرة القيّم الإنسانية العالمية أو الحقائق الشاملة. وعليه فإنّ **"نيتشه"** قد «**حاول تحطيم كل ما كان الفلاسفة يسمونه في الماضي(أي قبل نيتشه) مقدسا وخيرا وحقا وجميلا ومطلقا وكليا...وعلى أي مركزية لأي شيء، إلها كان أم إنسانا، بل وعلى فكرة الوجود الثابت ذاتها وفكرة الكل الذي يتجاوز الأشياء**»[2].ومن هنا يتضح جليّا أن**"نيتشه"** في فلسفته سعى إلى دحض كل ما اعتُبر في الفلسفات السابقة مطلقًا، رفض فكرة المركزية، سواءً كانت مركزية الإله كمرجع خارجي يتجاوز العالم، أو مركزية الإنسان كحامل للقيّم المطلقة، هذه المفاهيم ما هي إلا أوهام صنعها الإنسان لتبرير وجوده، كما رفض فكرة الوجود الثابت الّذي يتسم بالكمال.

ما بعد الحداثة قامت على مبدأ التشكيك الجذري في كلّ المسلمات والبنى التقليدية، حيث اعتمدت على التفكيك كأداة لتحليل النصوص والخطابات، ويرى "**محمد جاسم الموسوي**"

[1]-عبد الوهاب المسيري و فتحي التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة، ص28.
[2]-المرجع نفسه، ص29.

أن« **ما بعد الحداثة استدعت التساؤل في كل شيء، تفكيكه والبحث في أضعف الحلقات فيه، والتصدّي لكل ما يمكن أن يشكل نواة لفهم آخر للنصوص بصفتها خطابا مقصودا، يشتغل بوعي في ظرف ما، ويجري التّعامل معه بموجب مكونات هذا الوعي**»[1].من خلال هذا القول يتبيّن لنا أنّما بعد الحداثة تتعامل مع النصوص من منطلق أنّها ليست كيانات ثابتة أو تحمل معنىً مطلقًا، بل هي نتاج لظروف تاريخية وثقافية ووعيّ معيّن، لذا، يتمّ التعامل معها كنصوص مفتوحة تتضمن تناقضات وضعفًا في بنيتها، مما يسمح بفهمها وتفسيرها بطرق متعددة، هدفها كشف الأيديولوجيات والافتراضات المخفية في النصوص، وتحطيم أيّ محاولة لفرض قراءة موحّدة أو شاملة لها، مما يفتح المجال أمام تعددية المعاني وتأويلها في سياقات مختلفة.

[1]-محسن جاسم الموسوي، النّظرية والنقد الثقافي، الكتابة العربية في عالم متغيّر واقعها سياقاتها وبناها الشعورية، المؤسسة العربية للدراسات، العراق، 2005، ص72.

علاقة ما بعد الحداثة بالاستعمار وما بعد الاستعمار

وجّهت الدّراسات ما بعد الكولونيالية نقدًا حادًا لفكر التنوير، والأسس التي وُضعت كدليل على أوروبا، باعتباره أحد الأعمدة الأساسيّة للثقافة الغربيّة الحديثة الّتي ساهمت في ترسيخ الاستعمار والمركزية الغربية، رأت هذه الدّراسات أنّ مبادئ التنوير، مثل العقلانية والحداثة ، لم تُستخدم فقط لتحقيق تقدم إنساني، بل كانت أداة لإضفاء الشرعية على الهيمنة الغربية، من خلال فرض نموذجٍ ثقافيٍ وفكريٍ يُقصي الآخر ويضع الغرب في مركز التفوّق الحضاري فقد « **جاء النّقد الذي وجهته الدّراسات ما بعد الكولونيالية إلى التّنوير بوصفه مكونا أساسيا من الثّقافة الغربية المعاصرة التي أدّت إلى الاستعمار وإلى المركزية الغربية في الفكر المعاصر**»[1]. قبل ما بعد الكولونيالية كمسلك بحثي جذري، يهتمّ بتفكيك البنى المؤسّسة ضمن نطلق الثّقافة، بادرت ما بعد الحداثة، وما بعد الكولونيالية إحدى توجّهاتها الأكثر حضورا في الخطاب الفلسفي والنّقدي المعاصر، بادرت إلى التّشكيك في قيم الحداثة، الّتي لم تُؤسّس لضوابط العقلانية والمنطق الإنساني، وإنّما أسّست وعيّ أوروبا بنفسها، ولم يكن للآخر حظّ الدّخول ضمن هذا التّصوّر الأوروبي، لأنّه كان انطلاقا من هذا المنظور قاصرا، وبعيدا عن أنّ يكون مماثلا لأروبا، وحسب ما يمضي فيه" النّاقد العراقي"، فإن قيّم التّنوير هي ما أسّست أوروبا ووضعها في مقابل نقيض لغيرها من المناطق الجغرافية

[1]- سعد البازعي وميجان الرويلي، دليل النّاقد الأدبي، ص136.

الأخرى، وخصوصا آسيا وإفريقيا، والّتي كان من نتائجها الاستعمار، الذي تمّ من خلاله الهيمنة على مناطق واسعة جنوب أوروبا، والسيطرة عليها ثقافيا واقتصاديا ونهب ثرواتها.

ويُجمع المختصّون في النّظرية النّقدية والدّراسات المتعلّقة بها على أنّ ما بعد الحداثة هي الدّافع الفعليّ لظهور المقاربات الثّقافية، وعلى رأسها الدّراسات الاستعمارية وما بعد الاستعمارية، لتوفّر مادّتها في الثّقافة الأوروبية، ولانبنائها على طراز القيّم التي أقرّتها الحداثة بدفع قويّ من عصر التّنوير، وفي هذا المجال يذهب النّاقد الهندي "**إعجاز أحمد**" بحسب ما ذكرته "**ليلا غاندي**" في كتابها "**نظرية ما بعد الكولونيالية**"، والّتي تذهب إلى أنّه«**لا يجب أن نتكلّم كثيرا عن الكولونيالية أو ما بعد الكولونيالية بل عن الحداثة الرأسمالية، والتي تتّخذ الشكل الكولونيالي في أماكن معينة وفي أزمنة معينة**»[1]. فغالبا ما يتمّ الرّبط بين النّظام الاقتصادي الرأسمالي الأوروبي القائم على التّراكم والهيمنة، وبين الواقع الثّقافي، القائم أيضا على الهيمنة، قد بيّنت السياقات الاستعمارية كيف تتماثل مختلف البنى الفكرية والاجتماعية والاقتصادية والثّقافية، في أوروبا الاستعمارية، وتُحيل إلى السيطرة والتّملّك، وهو المجال الّذي سمح لهؤلاء المفكّرين بالمضي في مشروعهم النّقدي لبنى المعرفة الأوروبية.

وفقًا "**لعارف ديليك**"، فإنّ الاستعمار يُعتبر "**طفل ما بعد الحداثة**" لأنّه لم ينشأ من مجرد رؤى جديدة في التاريخ أو الثقافة، بل نتيجة لبروز مثقفين أكاديميين من العالم الثالث

[1]- ليلا غاندي، نظرية ما بعد الكولونيالية، مدخل نقدي، ترجمة لحسن أحمامة، الجبيل المملكة العربية السعودية، الطبعة1، ص40.

هذا ما صرحت به "**آنيا لومبا**" في كتابها الموسوم ب"**في نظرية ما بعد الاستعمار**"حين قالت «**يسمي عارف ديليك "الاستعمار" "طفل ما بعد الحداثة " المولود ليس من وجهات نظر جديدة في التاريخ والثقافة بل بسبب الظهور المتزايد لمثقفين اكاديميين أصولهم من العالم الثّالث كمحددين لخطوات النقد الثقافي**»[1]. هؤلاء المثقفون أسهموا في إعادة صياغة النقد الثقافي، كاشفين عن تأثيرات الاستعمار على الهوية والثقافة، ومحددين طرقًا جديدةً لفهم وتفكيك السرديات المهيمنة التي شكلت الفكر الغربي، ممّا أضاف بعدًا جديدًا لما بعد الحداثة. وتُضيف "**آنيا لومبا**" في ذات السياق حين رأت أن "**ديفيد هارفي وفريديريك جيمسون**" ربطا بين ما بعد الحداثة والرأسمالية، وذلك من خلال قولها « **يناقش أن ديفيد هارفي و فرديريك جيمسون أسسا ترابطا بين ما بعد الحداثة والرأسمالية التي يمكن سحبها الآن على ما بعد الاستعمار بكلمات أخرى، إذا كانت ما بعد الحداثة بكلمات جيمسون "المنطق الثقافي" للرأسمالية الأخيرة، فإن ما بعد الاستعمار أيضا يشترك في الجريمة مع الرأسمالية**»[2]. على هذا الأساس، يمكن تطبيق هذا الترابط على ما بعد الاستعمار، باعتبار أن ما بعد الاستعمار أيضًا يعكس تأثيرات الرأسمالية ويشترك معها في المسؤولية عن استمرار التفاوتات والهياكل الاستغلالية الّتي خلفها الاستعمار، بذلك، يصبح ما بعد الاستعمار متشابكًا مع خصائص الرأسمالية بدلاً من كونه مجرد تحرر منها.

[1]- آنيا لومبا، في نظرية ما بعد الاستعمار، ترجمة محمد عبد الغني غنوم، دار الحوار، اللاذقية، سورية، الطبعة1، 2007، ص244.

[2]- المرجع نفسه، ص245.

أمّا من جانب الفكر العربي، فقد برز وعيّ مبكّر بمختلف هذه المسائل، باعتبار أنّ البلدان العربية وقعت تحت السيطرة الاستعمارية ولمست فعلا الهيمنة الإمبراطورية لأوروبا، فمن **إنجلترا** إلى **فرنسا** مرورا **ببلجيكا** و**هولندا** و**إسبانيا**، ظلّت المجتمعات العربية تئنّ تحت سيطرة الاستعمار الأوروبي، وعانت من هيمنته الثقافية، ونجد الفيلسوف المصري "**عبد الوهاب المسيري**" يصرح بمعلومة يؤمن بها ويسلم بها تسليما كليا حيث يقول « **أنا أذهب إلى أن التفكيكية و ما بعد الحداثة هما في واقع الأمر أديولوجية النظام العالمي (الاستعماري) الجديد الذي يحاول أن ينسينا هويتنا وخصوصيتنا وتراثنا وذاكرتنا التاريخية حتى يمكنه أن يفتح حدودنا لرأسماله وأدواته ومخابراته وإعلامه ويرفض في الوقت نفسه أن يعطينا التكنولوجيا تحت شعار حماية حقوق الملكية ويرفض هجرة العمالة من العالم الثالث تحت شعار حماية أمنه الاجتماعي**»[1]. هذا الطرح العربي الّذي جاء على لسان أحد أهم المفكرين المعاصرين ينتقد التفكيكية وما بعد الحداثة باعتبارهما أدوات أيديولوجية للنظام العالمي الجديد، الذي يسعى إلى تفكيك الهويات والخصوصيات الثقافية للمجتمعات لصالح هيمنة الرأسمالية العالمية، ولعل هذه النظريات تستخدم لتشجيع الفردانية وطمس التاريخ والتراث، مما يجعل المجتمعات أكثر هشاشة أمام الاختراق الاقتصادي والثقافي، هذه القراءة النقدية تُظهر أنّ ما بعد الحداثة قد تُستخدم لتبرير الهيمنة بدلاً من تحرير الشعوب، ممّا يستدعي التفكير في حلول فكرية تعزز الهوية وتواجه هذه الأدوات الأيديولوجية بوعيّ نقدي.

[1] - محمد بكاي، أرخبيلات ما بعد الحداثة، رهانات الذات الإنسانية: من سطوة الانغلاق إلى إقرار الانعتاق، مكتبة مؤمن قريش، بيروت،لبنان،2017، ص81.

أمّا المقارن والنّاقد الجزائري "**وحيد بن بوعزيز**" فيرى هو الآخر أنه بحاجة إلى الخوض في هذا الموضوع، فيقول في كتابه **بؤس النظرية « يمكننا أن ندلي بملاحظة تطال التيار ما بعد الكولونيالي، فدحرجة هذا الحقل إلى مواطن ما بعد الحداثة ولد نزعة تحريفية خدمة الامبريالية أكثر مما فككتها»**[1]. لعله هذا القول للدكتور "**وحيد بن بوعزيز**" وانطلاقا من الملاحظة التي تطرقت إلى التيار ما بعد الكولونيالي تشير إلى أنّه عندما تمّ ربط هذا الحقل الفكري بمفاهيم ما بعد الحداثة، ظهر اتجاه قد يعزز الإمبريالية بدلاً من تفكيكها. فبينما كان الهدف الأساسي للدراسات ما بعد الكولونيالية هو نقد الاستعمار وكشف آثاره، إلّا أنّ مزج هذه الدراسات مع مفاهيم ما بعد الحداثة، مثل التشكيك في الثوابت والتأكيد على النسبية والتعددية، قد يؤدي أحيانًا إلى تحريف المشكلة الأساسية، بدلًا من التركيز على تحليل القوى الإمبريالية بشكل مباشر، قد تُركّز بعض الأطروحات على التفكيك الذاتي للمفاهيم والهويات، ممّا يسمح بإضعاف التحليل الموجه ضدّ الهيمنة الاستعمارية. بذلك، يمكن أنّ تتحول الدراسات ما بعد الكولونيالية إلى أداة غير فعّالة أو حتى موجهة لخدمة الأجندات الإمبريالية، حيث يُمكّن هذا الانحراف من استمرار النظام الاستعماري بشكل غير مرئي، عبر الترويج لفكرة أنّ العالم لا يحمل حقائق أو معايير ثابتة، وبالتالي يتم تقويض أيّة محاولات لفرض خطاب مقاوم فعّال.

[1]-وحيد بن بوعزيز، بؤس النّظرية _مساءلات في الدراسات الثقافية_ دار ميم ،الجزائر، ط1، 2023، ص139.

ويُصادفنا، من جهة أخرى، النّاقد الثّقافي الجزائريّ "**عمرأزراج**"، من خلال مجموعة من المؤلّفات التي وضعها، واهتم فيها بهذه المسائل الفكرية، متشبّعا بجملة كبيرة من المفاهيم المعاصرة ومتّبعا مسلك الدّراسات الثّقافية، إذ نجد في كتابه الموسوم بـ" **في النقد ما بعد الكولونيالي**" والذي يذهب فيه إلى أنه قد« **تتّهم الدراسات ما بعد الكولونيالية من عّدة جهات بأن تبنيها المنطق النظري المستعار من الطقوس ثالوث ما بعد البنيوية، وما بعد الحداثة وما بعد الحداثية يجعلها حتما متواطئة مع الأساس المفهومي والفكري للرأسمالية والعولمة الجائرتين، وبذلك تساهم هذه الدراسات في تقدير هذه الجهات بوعي أو بدون وعي في طمس خصوصيات وفرادات الإنتاج وعلاقات الإنتاج، التي تتميّز بها بلداننا تاريخيا قبل نعرضها للاحتلال والتدمير الثقافي وإحلال النّموذج الرأسمالي الكولونيالي محل نموذجها الإفريقي الآسيوي للإنتاج**"»[1]. يرى "**عمر أزراج**" أنّ الدراسات ما بعد الكولونيالية قد تُنتقد لتبنيها مناهج نظرية مستمدة من ما بعد البنيوية وما بعد الحداثة، مما يجعلها، وفقًا لبعض الآراء، متواطئة مع الأسس الفكرية للرأسمالية والعولمة الظالمة، ويرى النقاد أن هذا التوجه يساهم، بوعي أو دون وعي، في طمس الخصوصيات التاريخية والثقافية لعلاقات الإنتاج في دول الجنوب العالمي، ويعزز إحلال النموذج الرأسمالي الكولونيالي محل النماذج الاقتصادية المحلية. يُبرز هذا النقد أهمية تطوير أدوات تحليل تنبع من السياقات التاريخية لتلك البلدان بعيدًا عن التبعية للمناهج الغربية.

[1]- عمر أزراج، في النّقد ما بعد الكولونيالي، مقاربة المصطلح والنظرية، اسكرايب للنشر والتوزيع، مصر، 2023، ص38.

الفصل الأوّل

النّقد الكولونيالي وما بعدالكولونيالي، مرجعياته وأقطابه

المبحث الأوّل، من التّفاعل بين الآداب إلى علاقات الهيمنة

المبحث الثّاني، فرانز فانون وكشف بنية الفكر الاستعماري

المبحث الثّالث، ألبير ميمي، صورة المستعمِر وطغيان الرؤية الكولونيالية

المبحث الرابع، إدوارد سعيد، التّأسيس للمشروع ما بعد استعماري

المبحث الأوّل:

من التّفاعل بين الآداب إلى علاقات الهيمنة

المبحث الأوّل، من التّفاعل بين الآداب إلى علاقات الهيمنة

إنّ التّحوّلات التي حدثت في إطار الاختصاص المسمّى بالأدب المقارن أو الدّراسات الأدبية المقارنة، سمح بتحوّل المنظور المقارن من كشف العلاقات الثّقافية بين الآداب، إلى سبر أغوار علاقات الهيمنة والتّسلّط بين الآداب، ولم تكن فترة الاستعمار سوى الأرضية الفعليّة لتبلور هذا المسلك البحثي الجديد، الذي ترافق والسياقات الاجتماعية والحضارية الجديدة، وإذا كانت الدّراسات التي أُجريت ضمن الأدب المقارن منذ تأسيسه قد نادت بضرورة التّلاقح بين الآداب، وكشف المؤثّرات الأجنبية، التي ساهمت فيه، فإنّ الحال قد تغيّر خصوصا منذ خمسينيات القرن العشرين، إذ ظهر بما لا يدع مجالا للشكّ أنّ واقع التّفاعل الثّقافي الحديث والمعاصر، تميّز بمحاولات السيطرة والتّملّك، وساهم الأدب الأوروبيّ في هذه العملية، التي لم يكن القصد منها التّفاعل وإنّما الهيمنة، كلّ هذا مهّد لظهور الدّراسات الكولونيالية التي اهتمّت بدراسة مختلف البنى التّسلّطية في توظيف الآداب، انطلاقا من أنّ الأدب نتاج ثقافي ويحمل ترسّبات الثّقافة التي نشأ فيها، وبما أنّ الأدب الأوروبي نتاج الثّقافة الأوروبية المتضمّنة لقيّم الحداثة، فقد غدَا مجالا لدراسة أشكال الهيمنة، وأصبح من المعروف لدى الباحثين في هذا المجال أنّ الفكر الأوروبي استعماري، كانت نهايته الحتميّة والطبيعية هي الاستعمار، وانطلاقا من هذا المنظور أصبحت الدّراسات تنحو نحو إبراز أشكال الهيمنة في الآداب، وقد استطاع المقارن والنّاقد الثّقافي الفلسطينو-أمريكي "**إدوارد سعيد**" أن يُوظّف المفاهيم التي جاء بها مجموعة من الفلاسفة الأروبيّين من

أمثال "**أنطونيو غرامشي**" و"**ميشال فوكو**" و"**تيودور أدورنو**" كمفهوم الهيمنة والتّسلّط وصناعة الثّقافة، وأن يستثمر مختلف الأفكار والآراء التي جاء بها كلّ من المفكّر والطبيب المارتينيكي" **فرانتز فانون**" والنّاقد التّونسي "**ألبير ميمي**"، ليكوّن منظومة نقدية متكاملة، أصبحت دليلا على الدّراسات الكولونيالية وما بعد الكولونيالية.

الاستعمار وما بعد الكولونيالية، تحديد مفاهيمي

من بين الأطروحات الجديدة، التي اخذت مكانها في سياق الدّراسات المعاصرة وضمن النّظرية الأدبية، الدراسات الثّقافية، هو تيار ما بعد الكولونيالية الذي كان هدفه كشف الوضع الكولونيالي ومخلفاته وتبعاته الفكرية والثقافية والابستمولوجية، فعكّف على نقد سابقه، وقبل أنّ نحاول الولوج إلى هذه المنظومة وجب علينا الوقوف عندما كان قبلها وإنّ تحديد مفهوم الدراسات الكولونيالية أوّلا يفرض لزاما تقديم تعريف للكولونيالية، التي تعني تلك الحالة الاستعمارية الّتي «**تريد لنفسها أن تكون شمولية وأساس الطريقة جديدة في الحياة، لكن المفارقة هي أن هيمنتها تقوم على أساس القوة الخالصة إنها تفضل الخيار العسكري دائما وتذهب بعيدا في الفصل بين المواطن الأصلي والأوروبي**»[1]. ولسنا في حاجة إلى تأكيد وتوضيح ذلك العدوان الذي كان يمارس من طرف الأوروبي "**الغرب**" المستعمِر على دول العالم الثالث "**المستعمَر**"، ونجد الإيديولوجيات الامبريالية قد ساعدت على تقسيم العالم إلى قسمين، غرب مسيطر مهيمن، وما دونه تابع مستضعف، متخفية تحت رداء الفتح

[1]-نايجل سي.غبسون، فانون المخيلة بعد_الكولونيالية، ترجمة خالد عايد أبو هديب، المركز العربي للأبحاث والدراسات السياسية، بيروت، لبنان، الطبعة1، 2013، ص35.

الحضاري واستكشاف معالم الأخر و نقل البشر من أدنى مستوى يعيشونه إلى أعلى مستوى، الذي لولا الغرب لما وصلوا إليه، هذه الحجة الواهية هي التي فرضها الاستعمار وعمل على تلقينها للشعوب المستعمَرة.

وكثيرا ما وجدنا مصطلحات "**الاستعمار**" و"**الإمبريالية**" و"**الكولونيالية** " يحلّ أحدها نيابة عن الآخر، وقد استطاعت النّاقدة الهندية "**آنيا لومبا**" أن تتابع هذه المصطلحات والمفاهيم وتُبرز الفروقات الكامنة وراءها، وتذهب في البداية إلى أنّه «**غالبا ما يستعمل مصطلحا الاستعمار والإمبريالية الواحد مكان الآخر. فكلمة استعماري (كولونيالي) حسب قاموس أكسفورد للّغة الإنجليزية مشتقة من كلمة "كولونيا" colonia التي كانت تعني مزرعة أو مستعمرة، وأشارت إلى الرومانيين الذين استقروا في أراض أخرى إلّا أنّهم احتفظوا بجنسيتهم**»[1]. فمن خلال عودتها إلى قاموس أكسفورد، تُحدّد كلمة كولونيا بأنّها الاستعمار والاستيطان في أراض الغير، وهو ما يعني عملية استيلاء منظّمة وبطريقة عنيفة، وهو عين ما يعنيه الاستعمار، لم ليس حديثا وإنّما هو موجود منذ القديم، غير أنّ الاستعمار الأوروبي الحديث بلغ درجة لم يبلغها الاستعمار القديم، وبما أنّ الحال هكذا فلا وجود لاستعمار دون إمبريالية وعنف.

لم يستعمل معجم أكسفورد هذا المفهوم لمصطلح الكولونيالية فحسب، بل أشار إلا أنها «"**مستعمرة في بلد جديد ...مجموعة من الناس يستقرون في موقع جديد ويشكلون**

[1] - آنيا لومبا، في نظرية الاستعمار وما بعد الاستعمار، ص17.

جماعة خاضعة لدولتها الأم أو مرتبطة بها وهكذا تتشكل الجماعة وتتألف من المستوطنين الأساسيين وأحفادهم ووارثيهم طالما أن الرابط مع الدولة الأم مستمرة »[1]. إن هذا الطرح يفرغ المصطلح من كل صدام أو سيطرة، بَيد أنّ الاستعمال الواقعي والأدقّ له هو ما دلّ على الهيمنة والإخضاع، فالهدف الظاهر هو الاستيطان لنشر الحضارة الإنسانية، و الهدف المضمر هو الاستدمار ونهب خيرات البلاد المستعمرة ودحض مقوماتها ونسف حضارتها .

ولعلّ المفهوم الأدقّ للكولونيالية والذي ذكر في "معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع" هي أنها «**مصطلح عام يدلّ على الهيمنة والسيطرة في العادة على شكل حكم سياسي وسيطرة اقتصادية من جانب دولة أوروبية على أراضي أو شعوب خارج أوروبا**»[2]. المصطلح الذي يدلّ على الهيمنة والسيطرة من جانب دولة أوروبية على أراضٍ أو شعوب خارج أوروبا هو "الاستعمار"، يشير الاستعمار إلى فرض السيطرة السياسية والاقتصادية والثقافية من قبل الدول الأوروبية على مستعمرات في مناطق مثل إفريقيا وآسيا والأمريكتين، حيث كانت الدّول الاستعمارية تستغل الموارد الطبيعية والاقتصاد المحلّي لصالحها، مع إضفاء الطابع الهيمني على السكان المحليين.

[1]- آنيا لومبا، في نظرية الاستعمار وما بعد الاستعمار، ص17.
[2] - طوني بينيت وآخرون: مفاتيح اصطلاحية جديدة، معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع، تر سعيد الغانمي، ط1 المنظمة العربية للتّرجمة، بيروت، لبنان، 2010، ص67.

الخطاب الكولونيالي

في سياق التّحوّلات الكبرى، التي مسّت مختلف البنى المعرفية والعلمية والثقافية في أوروبا على الخصوص، برزت مقاربات تهتمّ بدراسة الأدب الأوروبي، واستطاعت أن تُميّز بناه الهيمنية والتّسلّطية، وأصبح من المدرك أنّ الأدب الأوروبي أدب استعماري، أي أدب قائم على هيمنة الذّات الأوروبية ومنطلق منها، الأمر الذي سمح باتّساع الرؤى، التي أصبحت تنظر للثّقافة الأوروبية باعتبارها مؤدّيا للاستعمار، وفي هذا تصبّ مختلف المنظومات النّقدية، انطلاقا ممّا وضعه "**إدوارد سعيد**" في كتابه" **الاستشراق**" و"**الثّقافة والإمبريالية**"، وهو ما سار عليه أحد الباحثين الأستراليّين المعاصرين ضمن النّظرية الأدبية، ففي كتاب "**الدراسات ما بعد الكولونيالية لبيل اشكروفت**"، فقد وردّ فيه أنّ الخطاب الكولونيالي «**هو مركّب العلامات والرموز والممارسات الذي ينظم الوجود الاجتماعي والتّوالد الاجتماعي داخل العلاقات الكولونيالية**»[1]. فهو إذا منظومة متكاملة من العلامات والرموز والممارسات التي تستخدمها القوى الاستعمارية لتنظيم وتحكم العلاقات الاجتماعية في المستعمرات. هذا الخطاب يهدف إلى فرض رؤية استعمارية للعالم، حيث يُعاد تشكيل الوجود الاجتماعي والتوالد الثقافي وفقًا لقيم وأهداف المستعمِر.

يُستخدم هذا الخطاب لإنتاج وتكريس الفوارق بين المستعمِر والمستعمَر، من خلال تصنيف السكان، وخلق صور نمطية عنهم، وإرساء هرمية اجتماعية تعطي الشرعية لهيمنة

[1]-بيل أشكروفت وآخرون، الدارسات ما بعد الكولونيالية، ص101.

المستعمر. بذلك، يصبح الخطاب الكولونيالي أداة لفرض السيطرة الثقافية والسياسية والاقتصادية، مع تقويض الهويات المحلية وإعادة صياغتها بما يخدم أهداف الاستعمار، ولا ريب أنه كان «**من نتاج الخطابات المركزية أنها أطرت فكرة التفريق العرقي على أساس البشرة واللون والجنس، ضمن نظام مؤسس على مقولات علمية، وتصورات عقائدية و مخيال جماعي، وكلها تؤكد العرق باعتباره مقررا للتاريخ وسببا في نشوء الحضارة وبذلك عزّز الفرضيات القائلة أنّ سيرة الحضارة تكون على يدّ العرق الأبيض، وهو ما جعل الاعتقاد العرقي يبلغ ذروته، ويتحول إلى ترسانة إيديولوجية تحتوي فكرة النسق المتفوق حتى أصبح شرعية ومبدأ ضروري السيطرة، ومنح الغرب مسوغات للتوسع الجغرافي، حيث بات يقدم نفسه للآخرين وفق نموذج تراتبي موسوم بالتعالي**»[1]. يتضح من خلال هذا أنّ الخطابات المركزية كرّست التمييز العرقي بالاستناد إلى مفاهيم علمية وعقائدية ومخيال جماعي، ممّا جعل العرق، وخاصة العرق الأبيض، محورًا للتاريخ ومنشئًا للحضارة. هذه الأفكار بلغت ذروتها عندما تحولت إلى أيديولوجيا تُبرّر تفوق العرق الأبيض وتمنحه شرعية للسيطرة. بذلك، قدم الغرب نفسه كنموذج متفوق في نظام تراتبي يدعم التوسع الجغرافي، معتمدًا على تصور متعالٍ يُضفي طابع الضرورة على الهيمنة.

أمّا في الدّراسات العربية فقد أصبح لدى النّقّاد والمقارنين العرب رؤية واضحة في هذا الشأن، إذ يرى النّاقد العراقي "**عبد الله إبراهيم**" أنّ الخطاب الاستعماري قد «**كان قويا**

[1]-توفيق شابو، التشكيل الثقافي لصورة الآخر _رواية "علي باي العباسي :مسيحي في مكة "لرامون مايراتا أنموذجا_ أطروحة دكتوراه، 2015_2016، ص41.

ومحكما ومؤثّرا شأنه في ذلك شأن الوسائل التي أوصلته إلى الشرق والامتثال للقوة الاستعمارية رافقه امتثال لخطابها في وصف الظواهر الأدبية والفكرية، وتم استبعاد أشكال التعبير كافة التي لا تنطبق عليها الأوصاف الجاهزة والمستعارة فهمشت وصارت خارج مجال الاهتمام، نبذت لأنها تذكر بمرحلة ما قبل التحديث الغربي وجرت عبر الزمن إعادة صوغ للوعي .بما يوافق تلك المفاهيم المستعارة»[1]. ولعل هذا القول للدكتور "**عبد الله إبراهيم**" يكشف لنا أنّالخطاب الاستعماري كان قويًا ومؤثرًا لأنه كان مدعومًا بوسائل متطورة نقلته إلى الشرق، حيث أدّى إلى تكريس الهيمنة الاستعمارية، هذا الخطاب فرض معايير محدّدة لتفسير الظواهر الأدبية والفكرية، فتمّت مطابقتها مع التصورات الغربية الجاهزة والمستعارة، أي شكل تعبيري أو فكري لا يتماشى مع هذه المعايير كان يُستبعد ويهمش، ويُنظر إليه باعتباره خارج نطاق الاهتمام، هذه الظواهر الثقافية التي تذكر بفترة ما قبل التحديث الغربي كانت تُرفض وتُنبذ، بينما جرت عملية إعادة تشكيل الوعيّ الثقافي لتتماشى مع مفاهيم الاستعمار والحداثة الغربية، ممّا أدّى إلى تهميش الهويات المحلية والظواهر الثقافية الأصلية.

وقد ذكرت الباحثة "**بسمة جدلي**" في مقال لها موسوم ب **دراسات ما بعد الكولونيالية من منظور أبرز أقطابها** أن "**إيمي سيزر**" يرى «**أنّ الكولونيالية لا تستغل الذات المستعمرة فحسب ،بل تحط من قدرها وتجردها من انسانيتها في اللحظة التي تحط فيها من قدر**

[1]-عبد الله إبراهيم، السردية العربية الحديثة، تفكيك الخطاب الاستعماري وإعادة تفسير النشأة، المركز الثقافي العربي، بيروت الدار البيضاء ط1، 2003، ص7.

المستعمر. ويُفسّر سيزر ذلك من خلال معادلته الشهيرة "الكولونيالية تساوي التشيؤ "thignification أي تحويل الذوات إلى أشياء ، ولعل هذا التعبير الذي أتى به سيزر يختزل وفي كلمة واحدة أثار كلّ الممارسات الكولونيالية اللاإنسانية التي يخلفها المستعمر في الشعوب التي يحكم سيطرته عليها ليجعلها تستحيل إلى مجرد "شيء" فقط»[1]. ومن خلال هذا يتّضح لنا أنّ "**إيميه سيزر**" يؤكد أن الاستعمار لا يقتصر على استغلال الشعوب المستعمَرة، بل يعمل على مسخ كيانه الإنساني، وفي الوقت ذاته يقدم صورة كاملة واضحة على انحطاط المستعمِر أخلاقيًا، يُفسر "**سيزر**" ذلك من خلال معادلته الشهيرة "الكولونيالية تساوي التشيؤ" (thingification)، حيث يُحول الاستعمار الذوات الإنسانية إلى أشياء مجردة من القيمة والكرامة. هذا المفهوم يلخص بعبارة واحدة كل الممارسات اللاإنسانية التي ينتهجها المستعمِر لتشيؤ الشعوب المستعمَرة، وإخضاعها كأدوات تخدم مصالحه دون اعتبار لإنسانيتها أو حقوقها.

[1]- بسمة جدلي، دراسات ما بعد الكولونيالية من منظور أبرز أقطابها، مجلة إشكالات في اللغة و الأدب، العدد التاسع/ماي 2016، ص244.

الدّراسات ما بعدالكولونيالية (دراسات الخطاب ما بعدالكولونيالي)

ممّا لا شك فيه أنّ الدراسات ما بعد الكولونيالية، دائما ما تُعنى بفحص العلاقات الثقافية التي نشأت بين الغرب المستعمِر والدول التي خضعت للاستعمار، وتهدف هذه الدراسات إلى تحليل النصوص الأدبية والخطابات الثقافية للكشف عن الاستراتيجيات التي استخدمها الغرب لتكريس هيمنته وتشكيل صور نمطية عن الآخر، وقد ذكر في "**دليل الناقد الأدبي**" ما يلي«**الدّراسات ما بعد الاستعمارية أو ما بعد الكولونيالية والمقصود بها الدراسات التي تبحث في العلاقات الثقافية بين الغرب بوصفه مستعمرا وما يقع خارج الغرب من دول وقعت تحت طائلة الاستعمار، مع ما تتضمنه تلك الدراسات من تحليل النصوص الأدبية وغيرها للكشف عن استراتيجياتها الخطابية، على النّحو الذي يبرزه إدوارد سعيد في كتابه الاستشراق**"»[1].لم يغفل صاحبا كتاب "**دليل الناقد الأدبي**" على ما جاء به "**إدوارد سعيد**" حيز ذكرا أنه قد أبرز في كتابه "**الاستشراق**" هذا النهج، موضحًا كيف استخدمت النصوص والخطابات الغربية أدوات خطابية لاستغلال الشرق وإعادة إنتاجه في سياق يخدم المصالح الاستعمارية، مع تقويض الهويات والثقافات المحلية، وهذا بالتأكيد ما سنذكره في الصفحات اللاحقة.

تقول "**ليلا غاندي**" في كتابها الحامل لعنوان"**نظرية ما بعد الكولونيالية، مدخل نقدي**"أنه قد «**وجدت ما بعد الكولونيالية نفسها، من نشأتها في ثمانينيات القرن العشرين، في رفقة**

[1]-سعد البازعي، ميجان الرويلي، دليل الناقد الأدبي، ص33.

مجالات معرفية مثل دراسات المرأة، والدراسات الثقافية ودراسات التنوع الجنسي، فقد سعت هذه الحقول المعرفية_التي غالبا ما صُنّفت في خانة الإنسانيات الجديدة_أولا، إلى إبراز صنوف الإقصاء والحذف التي تؤكد على امتيازات وسلطة أنساق المعرفة المعترف بها، وثانيا إلى استرداد تلك المعارف المهمشة التي حجبها وأخرسها المنهاج الإنساني المترسّخ، حاول كل واحد من هذه المجالات المعرفية تمثيل اهتمامات مجموعة معينة من المعارف المقهورة ...وهذه المعارف الأقلية تجسد أشكال الفكر والثقافة التي رُحَّلت عنوة من قبل أنساق المعرفة المهيمنة الكبرى»[1]. ترى "**ليلا غاندي**" أن دراسات ما بعد الكولونيالية نشأت ضمن حقول فكرية تسعى إلى تفكيك المعرفة السائدة، مثل دراسات المرأة والثقافة والتنوع الجنسي، هذه التيارات تكشف التحيزات المعرفية التي عززت الامتيازات وأقصت أصواتًا أخرى، وتسعى في الوقت نفسه إلى استعادة المعارف المهمّشة التي أُسكتت بفعل هذه الأنظمة، ومنه تصبح ما بعد الكولونيالية جزءًا من مشروع أوسع لإعادة تعريف المعرفة وتمثيل الفئات المهمّشة.

أمّا "**آنيا لومبا**" فقد جاءت بتعريف "**كوامي أنتوني آبيا**" للدراسات ما بعد الكولونيالية حيث صرح« **أن ما بعد الاستعمار هي حالة ما يمكن أن ندعوه بشح أنتيلجنسيا الكومبرادور comprador intellegentsla، وهي مجموعة من الكتاب والمفكرين صغيرة نسبيا ذات أسلوب وتدريب غربي يتوسطون في تجارة السلع الثقافية للرأسمالية العالمية في الأطراف.**

[1] - ليلا غاندي، نظرية ما بعد الكولونيالية، مدخل نقدي، ترجمة لحسن أحمامة، ط1، الجبيل، المملكة العربية السعودية، ص 59.

في الغرب هم معروفون من خلال افريقيا التي يقدمونها. أبناء بلادهم يعرفونهم من خلال الغرب الذي يقدمونه لإفريقيا ومن خلال افريقيا التي اخترعوها للعلم، ولبعضهم البعض، ولإفريقيا»[1]. في هذا التعريف، يقدم "**كوامي أنتوني آبيا**" رؤية نقدية لمفهوم "ما بعد الاستعمار" باعتباره يعكس حالة لفئة صغيرة من المفكرين والكتاب الذين يمتلكون أسلوبًا غربيًا، ويعملون كوسطاء ثقافية بين العالم الغربي والأطراف المستعمَرة، يُظهر كيف يعملون كواسطة تقدم إفريقيا للعالم الغربي وفي الوقت ذاته تعيد تقديم الغرب لإفريقيا وفق رؤية مستوحاة من التجربة الاستعمارية. هذا الدور يجعلهم معروفين في الغرب من خلال الصورة التي يرسمونها لإفريقيا، بينما يعرفهم أبناء بلادهم من خلال تمثيلاتهم للغرب ولإفريقيا .

ويذكر الدكتور "**رامي أبو شهاب**" في مقال له أنّه قد «**يعرف مصطلح ما بعد الكولونيالية الاستعمار post-colonialismحسب جامعة دالاس بأنه: "دراسة آثار الاستعمار /الكولونيالية على الثقافات و المجتمعات، وهو مجال يعنى بكيفية غزو الدول الأوروبية لثقافات العالم الثالث من خلال المقاومة أو الرفض**»"[2]. ما بعد الكولونيالية، وفق جامعة دالاس، _حسب ما ذكره "**أبو شهاب**"_ هو مجال يدرس آثار الاستعمار مركّزًا على تحليل أدوات الهيمنة الاستعمارية وتأثيرها على الهوية، إلى جانب رصد مقاومة الشعوب المستعمَرة، سواء بالرفض أو استعادة تقاليدها وهوياتها بعد الاستعمار. كما يسعى لفهم التأثير المستمر للاستعمار وإعادة تعريف الشعوب لسردياتها وهوياتها الثقافية.

[1]- آنيا لومبا، في نظرية الاستعمار وما بعد الاستعمار، ص243.
[2] -رامي أبو شهاب، الدراسات الكولونيالية وأقطابها مجلة أبوليوس، المجلد06، العدد02، جوان2019، ص68.

ويضيف في ذات المقال أنه قد «**يشار إلى أن ما بعد الكولونيالية يمكن وصفها بأنها نظرية لدراسة الممارسات السياسية . الثقافية، وتمر بثلاث مراحل عامة، هي:**[1]

1الوعي في البداية بالدونية الاجتماعية والنفسية والثقافية لكون المرء في دولة مستعمرة.

2الكفاح لأجل الاستقلال الإثني والثقافي والسياسي.

3وعي متزايد بالاختلاط والامتزاج الثقافيين.»

ما بعد الكولونيالية تُعد نظرية تهدف إلى دراسة وتحليل الممارسات السياسية والثقافية التي نتجت عن الاستعمار، مع التركيز على تأثيراته الطويلة الأمد على المستعمرات وشعوبها. يمكن تلخيص تطورها في ثلاث مراحل رئيسية:

1. مرحلة الوعي بالدونية الاجتماعية والنفسية والثقافية: في هذه المرحلة، يبدأ الأفراد والشعوب المستعمَرة بإدراك حالة التهميش والاضطهاد التي يعانون منها نتيجة للهيمنة الاستعمارية. هذا الوعي يتجلى في شعورهم بالدونية أمام المستعمِر الذي فرض عليهم نظامًا ثقافيًا واقتصاديًا يُقلل من قيمتهم وهوياتهم المحلية.

2. مرحلة الكفاح من أجل الاستقلال الاثني والثقافي والسياسي: مع تصاعد الوعي بالظلم الواقع عليهم، تنطلق حركات مقاومة للاستعمار تهدف إلى استعادة الاستقلال السياسي،

[1] - رامي أبو شهاب، الدراسات الكولونيالية وأقطابها مجلة أبوليوس، ص 68.

وإحياء الهوية الثقافية والاثنية التي حاول المستعمِر طمسها. تُركز هذه المرحلة على إعادة بناء الهويات الوطنية وترسيخ القيم المحلية بعيدًا عن النفوذ الاستعماري.

3. مرحلة الوعي بالاختلاط والامتزاج الثقافيين: بعد الاستقلال، يظهر إدراك متزايد للواقع الثقافي المعقد الذي خلفه الاستعمار. تتسم هذه المرحلة بالاعتراف بأن الثقافات المستعمَرة والمستعمِرة قد تأثرت ببعضها البعض، مما أدى إلى حالة من الامتزاج الثقافي والهويّاتي. يصبح التركيز هنا على دراسة هذه التداخلات والبحث عن طرق جديدة لفهم الهوية والتاريخ بعيدًا عن الثنائيات الاستعمارية التقليدية.

تُظهر هذه المراحل التطور التدريجي لفهم العلاقات الاستعمارية وما بعدها، مع التركيز على استعادة الهوية الثقافية ومواجهة إرث الاستعمار.

أمّا الناقد الجزائري البروفيسور "**وحيد بن بوعزيز**" نجده قد جمع في كتابه الموسوم ب "**جدل الثقافة**" مجموعة لابأس بها من التعريفات التي تناولت مفهوم الدراسات ما بعد الكولونيالية، وقد نقل لنا رؤية "**جورج بلانديه**" للدراسات ما بعد الكولونيالية «**تعين الدراسات ما بعد الكولونيالية زمرة من التعاليم والبحوث والمجلات التي تدور حول الحدث وإرثه، والتي تم تكوينها في ميادين مختصة بجامعات انغلوفولية منذ الثمانينيات .بعدما انطلقت مباشرة في معاهد الدراسات الإنجليزية راحت تقتحم الاختصاصات المتباينة مستنطقة كل العلوم الإنسانية التي تعالج من بعيد أو من قريب ظواهر الهيمنة الثقافية : مثل الانثروبولوجيا**

واللسانيات وعلم النفس والتاريخ والعلوم السياسية ،إلخ».[1]فحسب ما نقله "**بن بوعزيز**" فإن الدراسات ما بعد الكولونيالية تشير إلى مجموعة من الدراسات الأكاديمية التي تركز على تحليل إرث الاستعمار وتأثيراته الثقافية والسياسية على الشعوب المستعمَرة. بدأت هذه الدراسات في الظهور في الجامعات الناطقة بالإنجليزية منذ الثمانينيات، حيث كانت البداية في معاهد الدراسات الإنجليزية. ومع مرور الوقت، توسعت هذه الدراسات لتشمل مجموعة واسعة من التخصصات الأكاديمية الأخرى، هدف هذه الدراسات هو فحص ظواهر الهيمنة الثقافية وكيفية تأثير الاستعمار على الهويات والثقافات المحلية. إذ تستنطق هذه العلوم المختلفة كيفية تشكل الخطابات الاستعمارية، وتحليل كيف أن هذه الهيمنة ما زالت تؤثر في فهمنا للعالم حتى بعد انتهاء الاستعمار السياسي.

ويضيف "**وحيد بن بوعزيز**" تعريفا هاما لجماعة "**اشكروفت**" التي تناولت الدراسات ما بعد الكولونيالية وبينت ماهية هذا المصطلح، وجاء بالعبارة التالية «**عرفت جماعة اشكروفت الدراسات ما بعد الكولونيالية: " إننا نستخدم مصطلح ما بعد الكولونيالية ليشمل كل ثقافة تأثّرت بالعملية الامبريالية منذ اللحظة الكولونيالية حتى يومنا الحالي. ويرجع هذا الاستخدام إلى استمرار هذا الانشغال طوال العملية التاريخية التي بدأت بالعدوان الامبريالي الأوروبي . كما إننا نطرح أيضا هذا المصطلح لأنه الأكثر ملائمة، بوصفه مصطلحا للنقد عبر الثقافي الجديد الذي ظهر في السنوات الأخيرة، وللخطاب الذي يتأسس من خلاله**

[1] - وحيد بن بوعزيز، جدل الثقافة مقالات في الآخربة والكولونيالية والديكولونيالية، دار ميم لنشر، الجزائر، ط1، 2018 ص77.

ذلك النقد».[1]يشير تعريف **جماعة أشكروفت** لمصطلح "**ما بعد الكولونيالية**" إلى شمولية هذا المفهوم، حيث يشمل كل الثقافات التي تأثرت بالعملية الإمبريالية منذ اللحظة الاستعمارية وحتى الوقت الحاضر. ويؤكد التعريف أن ما بعد الكولونيالية ليست مجرد دراسة لفترة ما بعد انتهاء الاستعمار الرسمي، بل تتناول الآثار الثقافية والسياسية والاجتماعية التي خلفتها الإمبريالية الأوروبية. كما يُبرز النص الطابع النقدي للمفهوم، إذ يُستخدم كإطار لتحليل العلاقات بين الثقافات المستعمِرة والمستعمَرة، من خلال الكشف عن تأثيرات الهيمنة الثقافية والاستغلال الاستعماري في تشكيل الهويات الثقافية. ويُعتبر المصطلح أداة للنقد عبر الثقافي الجديد الذي ظهر في العقود الأخيرة، مما يجعله ملائمًا لدراسة الخطابات والنقاشات الناتجة عن هذه التفاعلات التاريخية والثقافية.

ونجد كذلك الدكتور الجزائري "**عمر أزراج**" قد نقل لنا تعريف "**جورج جوجلبرجر**" لمصطلح ما بعد الكولونيالية حيث قال" **يؤكد جورج جوجلبرجر أن مصطلح "ما بعد كولونيالي" قد استخدم لوصف الكتابات وممارسة القراءة المؤسسة على قاعدة التجربة الكولونيالية، التي حدثت خارج أوروبا والتي كانت نتاجاً للتوسع الأوروبي والاستغلال العوالم الأخرى"**[2]يشير مصطلح "**ما بعد كولونيالي**" عند "**جورج جوجلبرجر**" حسب ما ذكره "**عمر أزراج**" إلى تيار فكري ظهر لفهم وتحليل تأثيرات الاستعمار الأوروبي على الثقافات غير الغربية. يُعنى الكتابات التي نشأت من تجربة الاستعمار وما بعده، حيث يعبر الكتّاب من المستعمرات

[1] - وحيد بن بوعزيز، جدل الثقافة، ص78.
[2] -عمر أزراج، في النقد ما بعد الكولونيالي، ص51.

السابقة عن رؤاهم وهوياتهم المتأثرة بالاستعمار، كما يشير إلى ممارسة القراءة النقدية التي تتناول النصوص الاستعمارية وما بعد الاستعمارية، بهدف الكشف عن آليات السلطة، والاستغلال.

يرى المقارن الجزائري "**سليم حيولة**" أنّه قد «**نمت الدراسات الكولونيالية وما بعد الكولونيالية كشكل من أشكال كشف الهيمنة الثقافية للثقافات الغربية التي مكّنها الاستعمار من ممارسة ذلك وغدا كل من الإبداع والبحث منصبا حول توضيح الأنساق الثقافية التي تختزنها الثقافات الغربية حول الثقافات غير الغربية وحول الإنسان غير الأوروبي وأصبح من اللازم بعد نهاية الاستعمار أن يصحبه عملية تطهير تلك الثقافات القومية وإنهاضها من سباتها**»[1]. تطورت الدراسات الكولونيالية وما بعد الكولونيالية كآلية لفهم وتحليل الهيمنة الثقافية التي مارستها الثقافات الغربية خلال فترة الاستعمار. مكّن الاستعمار الغرب من فرض تصوراته وإرساء خطاب ثقافي يعتبر الشعوب غير الغربية أدنى مرتبة، مما خلق صورة نمطية مشوهة عن الإنسان غير الأوروبي وثقافاته.

بعد انتهاء الاستعمار، ظهرت حاجة ملحة لدى الشعوب المستعمَرة لإحياء ثقافاتها وتحريرها من الرواسب الاستعمارية وأصبح من الضروري إعادة بناء الهويات المحلية وتنقيتها من آثار

[1]- سليم حيولة، التحوّل نحو النقد الثقافي لكشف بنية الثقافة المعاصرة في ثنائياتها المتقابلة، في كتاب من تأليف مجموعة من الأكاديميين الجزائريين، العين الثالثة_تطبيقات في النقد الثقافي و ما بعد الكولونيالي_، دار ميم للنشر، ط1، الجزائر، 2017، ص18.

الخطاب الاستعماري، ليس فقط لاستعادة الماضي، ولكن لإعادة صياغة مستقبل ثقافي يقوم على أصالة هذه الشعوب وخصوصيتها، بعيدًا عن القيود التي فرضها المستعمِر.

المبحث الثاني:

فرانز فانون وكشف بنية الفكر الاستعماري

المبحث الثاني، فرانز فانون وكشف بنية الفكر الاستعماري

لم تكن الحياة التي قضاها الطبيب الفرنسي من أصول مارتينيكية، بالسهلة، فقد عايش في فرنسا عنصرية الفرنسيّين الأصلانيّين، وبعد أن أكمل دراسته في باريس عُيّن مديرا لمستشفى المدينة الملحقة بمدينة البليدة بالجزائر، على أن يقوم بمهمّته في كشف أمراض الاضطرابات النّفسية، وبحكم كونه قارئا نهما، فقد قرأ العديد من المؤلّفات الفلسفية والفكرية، وعاين المجتمع الجزائريّ، كما اطّلع على السجلّات الإدارية في المستشفيات وتقارير الأطبّاء الفرنسيّين حول الشعب الجزائريّ، وأدرك في نهاية مسيرته على الأسباب الكامنة وراء الاضطرابات السلوكية ليس للجزائريّين فحسب، وإنّما بالنّسبة للفرنسيّين في الجزائر أيضا، الأمر الذي مكّنه من إدراك أنّها كانت بسبب الفكر الاستعماري، الذي ترافق وعمليات قهر وحرمان وعنف كبير، ولذلك خصّص باقي حياته في كشف هذا الخطاب الذي كانت أضراره وخيمة في نفوس من عايشوا الاستعمار الفرنسي للجزائر، وكتب أهمّ كتبه انطلاقا من هذه الرؤية التي ترى الاستعمار مرضٌ لا بدّ من مكافحته وكشف أفعال أصحابه والقائمين عليه، فكان" **بشرة سمراء. أقنعة بيضاء**" و" **معذّبو الأرض**"، و"**العام الخامس للثّورة الجزائرية**"، وقد كان لهذه الكتب تأثير كبير في نشأة المقاربات الفكرية والنّقدية لدى أبرز ممثّلي تيّار الدّراسات الكولونيالية وما بعد الكولونيالية.

تتحدّد قيمة الإنسان عامة والمفكر خاصة بأعماله وبالقضايا التي يدافع عليها، ولا شك أن أهم إنجاز هو ما كانت غاية فاعله فائدة غيره و مشروعه الأساسي يتمحور حول إنسانية

الإنسان، التي لطالما كانت محصورة ومربوطة بالغرب وما دونهم لا يرتقون لها، لا خصائص تميزهم إلا الخصائص البهائمية، فأبيحت أرضهم، خيراتهم، دمائهم، انتهكت إنسانيتهم، فالعالم الثالث لا ينتج إنسانا بل ينتج خدما للرجل الغربي الأبيض، تغلغلت هذه الإيديولوجية في الفكر الليبرالي الامبريالي، حتى جاء نبي العالم الثالث "**فرانز فانون**" _كما لقبه **ألبرت ميمي**_[1] ، الذي بنى مشروعا فكريا زعزع به ما كان يتخمر في الأذهان ويضمر في الكتابات، ويُجسد ويُفعّل في البلدان المستعمَرة، وقد كان لهذا المفكّر ذي الأصول المارتينيكية تجربة مريرة مع العنصرية الأوربية، فقد عاش في فرنسا ودرس بها، ورأى بأمّ عينه كيف كان ينظر الأوربيّون لغيرهم من الأجناس، وخصوصا الزنوج والعرب، الأمر الذي سمح له فيما بعد بأن يقوم بأعمال تستهدف كشف هذه العنصرية المتغلغلة في الفكر الأوربي، ويعمل طول حياته على النَّال ضدّ كلّ أشكال الاستعمار، الذي كان النّتيجة المنطقية والطبيعية للفكر العنصري والمتحيّز، والمتسبّب الأوّل في تلك العلاقة المضطربة بين أوربا والعالم المستعمَر، ويُعدّ "**فرانز فانون**" من بين أهمّ النّقّاد المعاصرين، الذين تركوا بصماتهم واضحة وجليّة في الفكر المعاصر وفي الدّراسات الكولونيالية وما بعد الكولونيالية، ويأتي تعريفه على أنه مفكر و فيلسوف وطبيب ، مولود عام **(1925)** في مستعمرة فرنسية، في المارتينيك وتحديدا الكاريبي، حارب ضد النازيين في صفوف فرنسا الحرة ، درس الطّب في جامعة ليون بفرنسا، عُيِّن بعدها في مستشفى البليدة في الجزائر طبيبا للأمراض العقلية،

[1]- ينظر، زكية عرعار، الخطاب النقدي ما بعد الكولونيالي عند مصطفى الأشرف، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2022.

هو المناضل الذي ظل وفيّا لبني جلدته ولكل إنسان يعيش تجربة الاستعمار، فكان رجل قضية إنسانية، سخر نفسه لخدمتها والدفاع عنها، فكتب في قضايا تصفية الاستعمار انطلاقا من "**كتابه بشرة سوداء أقنعة بيضاء**".

ويعد كذلك "**كتاب بشرة سوداء أقنعة بيضاء**"**(1952)** هو فاتحة كتب "**فرانز فانون**" وقد درس فيه نفسية الزنجي المستعمَر ويليه كتاب "**العام الخامس للثورة الجزائرية أو سوسيولوجيا الثورة**"**(1959)**تحدث فيه عن قضايا جزائرية كحجاب المرأة والراديو وغيرهما و "**كتاب معذّبو الأرض**"**(1961)**هو مرجع لفهم الظاهرة الكولونيالية وما بعدها، رشّح فيه العنف كأحسن وسيلة لاسترجاع الأرض وكتاب **من أجل افريقيا (1961)**شرح فيه مظاهر الاستعمار الثقافي وأبعاده وطرق مقاومته .

كانت حياة "**فانون**" وأعماله صورة من فكره المنتقد للكولونيالية، إذ اهتم بكل أشكال التحرير، واهتم بالإنسان و خصص جانبا من جوانبه المهمة وعكف على تتبعه ومعالجته، الجانب النفسي لكل انسان هو المحرك الاولي له ، إذا كان سليما عاش الفرد حياة طبيعية واذا كان مشوها انعكس ذلك على كل جوانب الحياة عنده، ولعل عظمة "**فانون**" الفكرية مكنته من الانتقال من أهم جانب مخفي لدى الانسان إلى أعظم جانب ظاهر لدى الإنسانية فقفز من معالجته للنفسية البشرية الفردية إلى معالجته للظاهرة الاستعمارية الإنسانية، وقد حدد "**فانون**" موضوع بحثه بعناية حين قال «**نحن نستهدف كلّ إنسان مستعمَر، نستهدف كل شعب مستعمَر _أي كل شعب نشأت في صميمه عقدة الدونية، بسبب دفن الأصالة**

الثقافية المحلية _ يتموضع بإزاء لغة الأمة المتحضرة، أي الثقافة (ثقافة بلد المستعمِر).فالمستعمَر سيكون منفلتا من دغله على قدر ما يعتنق قيم المتروبول الثقافية»[1].و الملاحظ في هذا القول أن "**فانون**" قد صرح أن موضوع دراسته واهتمامه هو الانسان المستعمَر أينما وجد، كل من لا يملك حريته وتقرير مصيره ،من سلبت منه حقوقه وأرضه وطمست هويته، وإن كان الظاهر أن مادة هذا الكتاب مرتكزة على الزنجي صاحب البشرة السوداء، ومن ثمة استطاع "**فانون**" الخروج من دائرة الزنجي أصله ومنبته ليضم كل مستعمَر.

حمل "**فرانز فانون**" على عاتقه همّ تحرر الشعوب وسعى إلى الدفاع عنهم وعمل على دراسة حالاتهم، حيث تقوم العلاقة بينه و بين الشعوب المستعمَرة كعلاقة الطبيب مع مريضه بالمعنى الذي يجعله يتتبع حالة البلاد التي تعاني ويلات الاستعمار، إن ميلاد فكرة التحرر لدى "**فانون**" كانت استنادا إلى اهتمامه بالجانب النفسي للشعوب المستعمَرة وانبثاق هذه الفكرة هو بمثابة إعلان عن ترادف التحرر النفسي مع التحرر الوطني، و في ذات حينّ« **ينسى بعضهم في كثير من الأحيان أن فانون كان محللا نفسيا وأن وراء اهتمامه بتحرر الشعوب الاجتماعي والاقتصادي والسياسي يكمن في ايمانه بأهمية صحتها النفسية وتحررها الفكري حيث كان يرى أن العوامل الاجتماعية والسياسية والنفسية كلها مترابطة**

[1]-فرانز فانون، بشرة سوداء أقنعة بيضاء، تر :خليل أحمد خليل، مر :عبد القادر بوزيدة، المؤسسة الوطنية للنشر والإشهار، الجزائر،2007، ص20

ويشكل كلا منها عنصرا في ما سماه "انسانية جديدة »[1].وكونه كان محللا نفسيا فهو على درجة كبيرة من الوعي الذي يخوله أن يحاجِجُ في نفسيات البشر المختلفة، وعلى وجه الخصوص نفسية المستعمرين، ف"**فانون**" كان على دراية بمدى الشرخ النفسي الذي يعاني منه المستعمرين، وكذا نجده لا يغفل عن ارتباط هذا الجانب في التركيبة البشرية بالعوامل الأخرى، فالحالة النفسية للشعوب شيء في غاية الأهمية مثلها مثل الحالة السوسيولوجية والسياسية والاقتصادية.

كثرت الحالات النفسية العويصة التي أشرف عليها فانون والتي لم تكن تنطبق على كل ما درسه وتعامل معه كطبيب نفسي، كل الحالات التي واجهها كانت قد شهدت بطش المستعمِر بأي شكل كان فبتعدد الحالات تعددت الأساليب واختلفت الجرائم ، كانت هذه الحالات بمثابة قوة دافعة لفكره وأثارت لديه الكثير من التساؤلات «**والحقيقة أن الشك بدأ في النهاية يخامر فانون بأن الغاية من عمليات التعذيب هي الوقوف على معلومات بل أصبح يعتقد ان الدافع لتلك العمليات لم يكن إلا تعبيرا عن السادية العنصرية وكأن الأمر احدى ضرورات ومستلزمات العالم الاستعماري**»[2].هذا ما دفعه للتمحيص أكثر فأكثر، تلك الشعارات التنويرية التي صمت بها الآذان ماهي إلّا غوغاء كبرى لا فائدة منها، ولا شك أن حجة التحديث التي استعملها الاستعمار ما هي ألا وسيلة كاذبة للاستدمار المُمنهج. فالتفنن في وسائل التعذيب وكيفياته لا توحي أن هذا الاستعمار الذي جاء مدّعيا نشره للإنسانية

[1]-نايجل سي. غبسون، فانون المخيلة بعد_ الكولونيالية، ص 18.
[2]-دافيد كوت،فرانز فانون، تر عدنان كيالي المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت ط1، 1971، ص 73.

وتبديده للظلامية قد قام بما صرح به من نشر النور في البلاد المتخلفة ، إن الواقع المعاش يعكس سادية المستعمر وعنصريته المقيتة .

إنّ الحالات التي شهدها "**فانون**" باعتباره طبيبا نفسيا وخصوصا حالات الفصام التي شخص بها مرضاه كانت هي نقطة التحول في تعامله مع الانسان الجزائري فقد كان يهتم بنفسية الأفراد المضطربة ويعكف على فهمها وتشخيصها، ولكنه لم يكتفِ بالتشخيص والمعالجة إذ نجده يغير من مهامه وأفكاره ويطورها، ففي كتابه "**البشرة السوداء والأقنعة البيضاء**" وحسب دافيد كست أنه في هذا الكتاب قد «**كان محور عمله الفكري يرتبط ارتباطا وثيقا بالتجربة الفردية، ويضع العوامل الاستعمارية والعوامل الاجتماعية كخلفية يفسر من خلالها الحالات التي تواجهه، ولعل القارئ لكتبه التالية يلمس ابتعاده على الجانب النفسي واهتمامه بالجانب السياسي والثوري والعرقي، فأصبح لا يتطرق للجانب النفسي إلا مستشهدا بحالات معينة من الاضطرابات النفسية بغية الإيضاح**»[1]. لا شك أن فانون قد أولى الجانب النفسي اهتماما كبيرا في أول مراحله وأسس على إثره أفكارا كثيرة ولكنه قفز استنادا عليه _اي الجانب النفسي والملاحظات التي استشفها منه_ لقضايا أكثر عمق تخص الانسان المستعمَر عامة.

وانطلاقا من مقولة "**كارل ماركس**" في كتابه "**إسهام في نقد الاقتصاد السياسي**"، التي نقلها "**قاموس النّظرية الثقافية والنّقدية**" فإنّه «**ليس وعي الناس هو ما يُحدّد**

[1]-دافيد كوت، فرانز فانون، ص64، بالتصرف.

وجودهم، وإنّما وجودهم الاجتماعي هو ما يُحدّد وعيهم»[1]. وفي محاولة منا إخراج هذا القول من سياقه الاقتصادي الاشتراكي و قراءة هذه المسلمة الماركسية بعقل تحرري، وبنظرة ما بعد استعمارية نستطيع القول أن حالة الشعوب تتحدد انطلاقا من الواقع الذي يصنعونه بأيديهم، و وجودهم الاجتماعي يحددونه بأنفسهم، ومنه فالشعوب المستعمَرة مطالبَة أن تثور لاسترداد حقها المسلوب ومشروعية وجودها الاجتماعي والسياسي و الاقتصادي والثقافي، لتتحرر من القبضة الاستعمارية المفروضة عليها، ومن هذا و لأجله انطلق "**فرانز فانون**" مطالبا بتحرر الشعوب.

لا شك أن المتتبع لـ"**فانون**" ورحلته الفكرية يلمس التلاحم الفكري بينه وبين أفكار ماركس "**قسمة العالم /الصراع الطبقي**" إذ على أساسها استطاع ان يُصعِد انطلاقا من دراساته النفسية للشعوب وصولا لرؤية معمقة للعالم فالملاحظ أنّ «**جذور التحول الفكري لدى فانون امتدت الى قيام الاستعمار بقسمة العالم الى اقطار فقيرة وأخرى غنية اقطار مستغِلة وأخرى مستغَلة، حاكمة ومحكومة**»[2]. هذا التقسيم الثنائي للإنسان بشكل خاص والعالم بشكل عام لم يستسغه "**فانون**"، رأى أن الأمور لا تسير في اتجاه واحد فسيطرة القوي عسكريا خولت له كسب كل المصالح في كل الجوانب سياسيا إنسانيا ثقافيا، وعلى الجانب الآخر تعدى الأمر الإهمال التام إلى اتخاذ قرارات وإجراءات تزيد نخرا في الجانب الهشّ

[1]-مايكل باين، ومجموعة من الباحثين، قاموس النظرية الثقافية والنقدية،ج1، تر هيثم غالب الناهي، المنظمة العالمية للترجمة، بيروت لبنان، ط1، 2020، ص 27.
[2]-دافيد كوت، فرانز فانون، ص54.

المهمش، لكن هذا الأمر كما يرى "**فانون**" ممكن التغيير ،ولكن تغيير عظيم كهذا ينطلق من ثورة فكرية قوية لتتبعها استجابة حتمية بثورة معلنة .

يرى "**فرانز فانون**" في كتابه "**بشرة سوداء أقنعة بيضاء**" وحسب ما ذكر أن «**أن العالم الذي يسوده النظام الاستعماري هو عالم مقسم**»[1]. والمقصود بذلك أنّ الأزمة الحالية التي يعيشها العالم بأسره هي أزمة إنسانية والتي نستطيع اختزالها بعظمتها في "**الاستعمار**" وما يترتب عليه، فسقوط العالم في القبضة اللبيرالية والامبريالية التي ادعت بأنها المخولة الوحيدة التي تجعل من الإنسان العالم ثالثي إنسانا متحضرا، بعد أن تخضعه لسلطتها بالشكل الذي تتحكم فيه كما تشاء، ومن هذا المنطلق أسس مشروعه الفكري الذي نادى فيه بإعادة النظر في هذا التقسيم غير المشروع، الذي مركز الغربي وهمش ما دونه من الشعوب الأخرى، غير غافل عن التبعات التي تمس المستعمَر، فعمل على خلخلة وتفكيك تلك المنظومة الاستعمارية وكل ما جاءت به.

ويزداد الأمر وضوحا لدى الحقيقة القائلة أنّه« "**في ظل الاستعمار الفرنسي ليس في إمكان الفرنسي ان يكون محايدا أو بريئا .فكل فرنسي في الجزائر انما تنطوي نفسه على ازدراء الجزائري الأصلي و الرغبة في ظلمه والسيطرة عليه ...وكل فرنسي في الجزائر هو في الحقيقة جندي من جنود الأعداء، وما دامت الجزائر غير مستقلة لا بد من تقبل هذه النتيجة المنطقية**»[2]. حيث لا يمكن أن يكون المستوطن الفرنسي حياديا بل يستند إلى قاعدة

[1]- فرانز فانون، معذبو الأرض، تر سامي الدروبي وجمال الأتاسي، دار الطليعة ، بيروت، لبنان، ط2، 1966، ص 43
[2]- دافيد كوت، فرانز فانون، ص75.

واحدة متطابقة كل التطابق مع الغاية التي جاء بها الاستعمار، ولا يُعتبر هذا حدثا غير طبيعي بل يظهر جليا بشكل أو بآخر في جلّ التصرفات والتعاملات ، بمعنى أن الذي يقوم به تبع المضمراته النفسية ومشاربه الفكرية ينصب كله على الآخر الجزائري فيزيد من بطشه.

ولأنه لطالما كانت اللغة سلاح المفكرين ورجال العلم، فإنه لا يمكن لرجل بوزن "**فرانز فانون**" أن يرمي ألفاظا عشوائية، يكوّن بها كمّا من العبارات لينشرها، أو يوظف دالّا توظيفا اعتباطيا، ففانون لا يلقي كلماته بغية الالقاء فحسب، بل يضعها محملة بكمّ من المعاني المنتقاة بدقة، و يعكف على لغته المثقلة بالمدلولات، التي بفضلها استطاع أن يؤسس لفكره ويؤصله، و لعلنا عند قراءتنا للعبارة التي وظفها في كتابه" **معذبو الأرض**" حين قال «**إنّ محو الاستعمار إنما هو نزال بين قوتين متعارضتين أساسا** »[1].نلمس تلك القوة الفكرية من خلال ألفاظه، ففي حين كان العالم المنقسم يعمم النظرة الثنائية بين قوي وضعيف ، باعتبار أن مكمن القوة يتجسد عند الغربيين وموطن الضعف يتجذر عند كل من لا ينتمي لهم، جاء "**فانون**" و وصف البلدان المستعمَرة ب "**القوى**" وهذا الوصف كفيل بقلب الصورة المنمّطة في الذهنيات، حيث وازى "**فانون**" بين المركز والمهمش، وألغى بعبارته هاته فكرة جوهرية كانت متجذرة، إن أصل الشيء أوله، وأول الشيء عند المفكر كلمته، ولعل هذه الكلمة عند "**فانون**" قد تلخص لنا منهجيته الفكرية وغايته المرجوة.

[1]- فرانز فانون، معذبو الأرض، ص42.

عادة ما كان "**فانون**" يُقرن ب"**كارل ماركس**"، بل هو عند معظم المهتمّين ماركسيّ الفكر، نظرا لأهمية أفكار "**ماركس**" من جهة، وضرورة إحلال واقع جديد في مقابل الواقع الذي خلق الاستعمار، من جهة أخرى، ولذلك كثيرا ما تتردّ العديد من المفاهيم الماركسية في تنظيرات "**فانون**"، لعلّ أهمّها مفهوم "**الاستلاب**" أو"**الاغتراب**"، **alienation** الذي يُعدُّ من المفاهيم التي أخذت حيّزا مهمّا في الفكر المعاصر، نظرا لتعبيرها عن أزمة في المجتمعات الأوروبيّة، وتتعلّق بالإنسان وموقعه الاجتماعي في العالم المعاصر، ونظرا لترابط الحداثة والتّنوير والفكر الاستعماري، فقد أصبح الإنسان في المجتمعات المعاصرة مستلبا ومغتربا، بعيدا عن حقيقته وجوهره كإنسان، وإذا بحثنا عن مفهوم "الاستلاب" ألفيناه مشتقّا من الجذر اللغوي **(س ،ل ،ب)** وقد ورد في لسان العرب لابن منظور سلبه الشيء يسلبه سلبا واستلبه إياه ...الاستلاب: الاختلاس، ورجل سليب: مستلب العقل"[1]

كما وردت لفظة الاستلاب عند الجرجاني كذلك في معجم التعريفات ،السلب معناه انتزاع النّسبة [2]

أمّا في الفكر المعاصر فقد قُدّمت تعاريف كثيرة لمفهوم الاستلاب، وتناولها العديد من المفكّرين والفلاسفة من أمثال "**كارل ماركس**" و" **سيغموند فرويد**" و"**إدوارد سعيد**" وغيرهم من النّقّاد والمفكّرين الغربيّين المعاصرين،ولعل مفهوم الاستلاب يعني «"**حالة الفرد الذي يكون _نتيجة لظروف خارجية عن ارادته، اقتصادية، دينية أو سياسية _ قد انقطع عن الانتماء**

[1]-ابن منظور، لسان العرب ،م1، دار صادر، بيروت ،لبنان ،دت، ص471.
[2]-الجرجاني، دت ، معجم التعريفات، مجلد دط ، القاهرة ،دار الفضيلة، ص104.

إلى نفسه أو الشعور بأنه المتصرف في نفسه، فيعامل معاملة الشيء، بل يُصبح عبدا للأشياء، بل عبدا لنفس إنجازات الإنسانية ...والنظم الاجتماعية والأوضاع السياسية التي تثور ضده وتتقلب عليه...»[1]. فالاستلاب كالغيبوبة الوجودية يستأصل هوية الإنسان فيغدو تائها لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء، لا يحي بأصل ثابت يدل على هويته ومنبته الأصلي من جهة ولا يتمتع بالخصائص التي كان يخيل له أنه سيتمتع بها إذا ما اجتث من أصله من جهة أخرى.

ونجد مفهوم الاستلاب **alienation** عند "**جونلوك**" يعني «**التخلي والانفصال عن الحقوق الطبيعية إراديا أو قسرا، من أجل الوصول إلى وضع سياسي نقل المجتمع من الطبيعية إلى الحضارية مع الاحتفاظ بحق نزع هذا التفويض أو استرجاع المنقول إن حدث إخلال بالعقد المبرم من طرف العاهل، وبالتّالي إلغاء الانفصال حتى لا يُصبح استلابا قهريا**"»[2]. فالاستلاب قد يكون إراديا ناجم عن ضعف الهوية الفردية أو تقهقر الأمة بصفة عامة وضعف مقوماتها، كما قد يكون ظاهرة استعمارية مدروسة ومخطط لها، ولا شك أنّ الحالة الأولى للاستلاب هي في العمق لم تتشكل من العدم، فلا يمكن للفرد أن يغدو ناقما على أصله هكذا من تلقاء نفسه ولكن الأمر متعلق بالمدسوسات الفكرية التي نشرها الاستعمار وتشربها المستعمِر، فأصبحت بالنسبة له حقيقة لا مفرّ منها إلا بالانسلاخ التام عن كلّ ما يربطه بأمته ووطنه وعرقه.

[1]- عبد العزيز شعبان، الاستلاب في الدراسات الآداب ما بعد الاستعمارية _نماذج مختارة_ أطروحة دكتوراه علوم 2022 الجزائر، ص13.
[2]-المرجع نفسه، ص25.

ويعد "**فرانز فانون**" من أهم من تناولوا هذه المسألة باعتبارها إحدى المفاهيم التي أوجدها الاستعمار، قد كان عميق الرؤية حينما لاحظ أن «**السكّان الأصليين والقبائل والجماهير والفلاحين وأمثالهم يتعرّضون في الوضع الكولونيالي لعملية نزع إنسانيتهم بصورة كاملة بفعل عنف الواقع الكولونيالي وخطاباته التي تصل إلى درجة أنّهم لا يبدون قادرين على الربط بين أفكارهم والذات**»[1]. فإن الأمر واقعٌ حقا كما نقله "**فانون**"، الخلخلة الفكرية التي يتعرض إليها المستعمَر من خلال الخطابات الكولونيالية و كذا الواقع المرير الذي يعايشه من عنف وتهميش واستحقار، يدفع به نحو اضطراب نفسي يحجب عنه رؤية ذاته ككيان مستقل، له وزنه وأسسه ويقينياته، فتُسلب منه خصائصه الذاتية التي تشكل هويته، فيصبو إلى استنساخ الصورة التي يراها مثالية في الآخر، وبهذا يستدرج رويدا رويدا نحو الاستلاب الهوّياتي.

عملت السلطة الاستعمارية على محو المقومات الثقافية للبلدان المستعمَرة وطمس ، وساهمت في انصهار شخصية الإنسان الزنجي والمستعمَر على حدّ سواء، وأمام هذا الواقع العنصري الذي قارب من محو الشخصية الحقيقية للزنجي «**بدا فانون بكتابه الأول بشرة سوداء أقنعة بيضاء ثائرا على تلك الأقنعة الاستلابية التي لبسها الإنسان الزنجي، متسولا من ورائها على لقمة اعتراف وقبول من طرف الحضارة البيضاء، وناقدا لفكرة التّبعيّة المزعومة والتي أُريد لها أن تكون سمة المستعمَر**»"[2]. ولا شك أنّ فانون قد لاحظ هذا

[1]-نايجل سي. غبسون، فانون المخيلة بعد الكولونيالية، ص34.
[2]-عبد العزيز شعبان، الاستلاب في الدراسات و الآداب ما بعد الاستعمارية نماذج مختارة، أطروحة دكتوراه، ص 52.

الاستلاب الممنهج الذي تمكن من سلب الشخصية الحقة، فذلك الانبهار بالرجل الأبيض واحتقار الذات والانقياد نحو المستعمر بكل إرادة ، يجسد مدى الانفصال النفسي الذي يعيشه الزنجي، حيث لا يُقرّ بأناه كذات تتمتع بخصائص مخالفة للآخر، وبأنه يتميز بسواده كما يتميز الأبيض ببياضه، كل تلك الحروب النفسية التي أثارها المستعمر في الزنجي تجسدت، وبان أثرها فيه«**فالحضارة البيضاء والثقافة الأوروبية فرضتا على الأسود انحرافا وجوديا**»[1]. تلك الثقافة الأوروبية التي حملتها الجيوش المستعمِرة ذات الرداء الأبيض، دفعت بالزنجي خاصة والمستعمَر عامة بالهروب نحو الإنسان الغربي، بحثا عن تثمين الذات، ولعل أكبر هزيمة وقعت هنا هي تلك النظرة للذات التي افرغت من مكنوناتها وخصائصها، في الحين الذي أصبح الزنجي _المستعمَر_ يرى نفسه بمنظور غيره، وأصبح مرآة عاكسة لما ينقله الآخر عنه، وهنا أيضا يكمن أكبر جرمٍ للمستعمِر حيث تمكن من السيطرة على عقل الزنجي واستنساخ صور ذهنية لهذا الأخير عن نفسه تحمل نفس السمات الذي ألصقها الآخر به.

يركز "**فانون**" على الانسلاخ الهوياتي، ونظرة الزنجي لنفسه، وقد عبّر عن ذلك من خلال ذهابه إلى أنّه قال «**من الجزء الأكثر سوادا في نفسي، عبر المنطقة المشطّبة، تتصاعد هذه الرغبة في أن أغدو فجأة أبيض. لا أريد أن يعترف بي كأسود بل كأبيض...حبّها يفتح لي الممرّ الشهير الذي يفضي إلى الثّبات النفسي الكلّي**»[2]. تلك الأنساق المضمرة،

[1]-فرانز فانون، بشرة سوداء اقنعة بيضاء، ص 16.
[2]-المرجع نفسه، ص69.

التي تغلغلت في فكر الزنجي جعلته لا يستشعر حريته، بقد ما يستشعر سواده، كيف لإنسان مستعمَر أن يطمح للبياض عوض أن يصبو للتحرر، رفض الزنجي الاعتراف به ككيان وكذات مختلفة عن غيره، حيث انغمس في ما سرّبه الاستعمار حتى غدا لا يقدر أناه ولا يقرّ بوجوده، يرى في حبّ البيضاء له الملاذ، وكل رغبته هي الظفر بها ويرى في بياضها الحرية المنشودة.

هي إذا الثقافة الأوروبية تمكّنت من وعيه ولا وعيه، وأنتجت لنا زنجيا متطلعا للبياض يلوي لسانه ناطقا بلغة، غيره ليكسب بهذا خصائص جديدة موهومة تمكنه من العيش كأبيض، ويتحدد وجوده المرجو «**إنّ ما تسفر عنه هذه الإمبريالية من اغتراب لغوي عميق يمثل بوضوح حالة الثقافات التي تتعرض فيها ثقافة ما قبل الكولونيالية للقمع نتيجة الفتح العسكري أو الاسترقاق**»[1]. لعلمن أهم ما تقوم عليه السياسات الاستعمارية هو العمل على نزع اللغة الاصلية، ومن نُزع لسانه نُزعت هويته، لأنه لاشك أن اللغة هي من مقومات بناء أي حضارة، فالعمل على خلخلة الألسن هو من بين الخطط الاستعمارية التي تسعى لنزع التركيب الحضاري والهوياتي للبلدان المستعمَرة.

يقدّم "**فانون**" رؤية عميقة لفكرة الاستقلال تتجاوز البعد السياسي أو الجغرافي، لتركز على البعد النفسي والثقافي، حيث يرى أن الاستعمار يترك أثرًا بنيويًا في الذات المستعمَرة يتمثل في حالة من الاستلاب وفقدان الهوية «**قد فسّر فانون هذا الوضع بأنّ الاستقلال ليس**

[1]- بيل أشكروفت وآخرون، الردّ بالكتابة النظرية والتطبيق في آداب المستعمرات القديمة، تر شهرة العالم، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1 ،2006، ص29.

خروج الاستعمار من الأرض، لكن هو تحرير الذات من الجوهر الاستعماري، أي من حالة الاستلاب. يقول بن بوعزيز: "إنّ الدرس المقدم من طرف فانون يعني أنّ الانعتاق ليس وجودًا معطى ولكن بناء نفسي ومجتمعي يتم بأدوات ومقولات بعيدة كل البعد عن مقولات الغرب حول التنوير والعقل والحرية»[1]. فالتحرر الحقيقي، حسب فانون، لا يتم بخروج المستعمر فقط، بل يتطلب تفكيك الخطابات والمقولات التي زرعها في وعي الشعوب، والتي تجعلها ترى نفسها من خلال نظرة الآخر. وهنا يكمن جوهر "الانعتاق" كعملية بناء داخلي تنبع من الذات وتستند إلى مفاهيم بديلة عن تلك التي روّج لها الغرب، مثل التنوير والعقل، التي غالبًا ما حملت طابعًا استعلائيًا. بهذا المعنى، يضع فانون مشروع ما بعد الاستعمار في قلب معركة ثقافية ونفسية تتطلب إعادة تعريف الذات والهُوية من داخل السياقات المحلية.

فانون والثّورة الجزائرية

في مقدّمة كتاب "**معذبو الأرض**" المكتوبة بقلم "**جان بول سارتر**" عام (1961) التي قدم فيها ملخصا ملمّا بحياة "**فانون**" ونضاله، وتوجهاته التحررية والثورية، ومدى مساهمته في العمل على كشف خبايا الاستعمار، وعمله على زعزعة الذهنيات، واستطاعته التنظير الأولي للنظرية الكولونيالية، نجده قد ذكر أن "**فانون**" قد قرّر«**أن ينضم إلى صفوف الثائرين و أن يشاركهم الكفاح مشاركة فعالة ،أن يخوض هذه المعركة التي تخوضها الجزائر بكل**

[1]- جدل-الثقافة-النقد-في-مواجهة-أسئلة-الكولونيالية-وما-بعدها/لونيس-بن-علي/أدب/ثقافة /https://www.ultrasawt.com

ما أوتي من قوة».[1]والمتعمق في شخصية "**فانون**" يلمح فيها ذلك الإصرار والايمان بالثورة الجزائرية ، والعزم على الوقوف و الدفاع المستميت عليها، ولا شك أنها قد شكلت محورا مهما في حياته، فإنسان كـ"**فانون**" يستحيل أن يكون فقط منظرا وناظرا ومنتظرا، منظرا للثورات، ناظرا للاستعمار والاستدمار، منتظرا الحرية والاستقلال، لقد دفعت به الرؤية التحررية نحو واقع مشرف وضعه بمكانة المناضل الحق، فانضمامه لجيش التحرير الوطني إنما وضعه في مكانة مرموقة في التاريخ الجزائري، وارتقى إلى ملازمة الثوار والمجاهدين«**إنّ انخراط فانون في خدمة الثورة الجزائرية بكل حرية ووعي وفاعلية جعله نموذجا ثوريا عمليا متميزا عن غالبية المثقفين و السياسيين الفرنسيين، وقد قاده فهمه الواعي لجوهر مشكلة الجزائر إلى إدانة خطاب الاستعمار بقلمه، ثم تحول إلى الانخراط في صفوف الثورة ودعم المجاهدين، وذلك من خلال مشاركته الفعلية في الثورة التحريرية»**[2]. نظّر "**فانون**" لما آمن به تجاه الثورة الجزائرية خاصة والثورات التحررية في كل بقاع العالم عامة، ولا ريب أن إيمانه بالقضايا التحررية ودفاعه عنها، يستشفه كل دارس ومتتبع له ولفكره، ولكن الايمان عند "**فانون**" عميق بدرجة كبيرة، دفعته نحو الولوج الفعلي في عمق الثورة الجزائربة.

وقد كان "**فانون**" سابقا قد انخرط في صفوف الجيش الفرنسي وعانى مرة أخرى من التمييز العنصري الذي لم يفارقه حتى في مهمة عسكرية كتلك، فتأكدت له رؤيته التي كان يرى بها

[1]- فرانز فانون، معذّبو الأرض، ص8.
[2]- حفري عبد الحميد ، كتابات فرانز فانون وأبعادها السيكوسوسيولوجية في الكشف عن التغيرات الراديكالية للشخصية الجزائرية في مواجهة الاستعمار، أطروحة دكتوراه، ص79.

ذلك التميز بين السود والبيض حتى في عمق القضايا، ولعله « **خلال انخراطه في الجيش الفرنسي واجه ظاهرة الاستعلاء العرقي التي مارسها الجنود البيض على الجنود السود المدافعين على دولة فرنسا، حيث عزل الجنود السود عن القوات المسلحة الفرنسية، من أجل الحفاظ على النقاء العرقي للجيش الفرنسي، وهذا الأمر زادّ من إحساسه بالغبن التاريخي والاجتماعي، الأمر الذي دفعه للمناداة بتحرير الانسان الأسود من ذلّ العرقية البيضاء**»[1]. تعكس هذه التجربة المرّة التي عاشها أثناء انخراطه في الجيش الفرنسي عمق الإقصاء والتمييز العنصري الذي مارسته السلطة الاستعمارية حتى في لحظات كانت تتطلب وحدة الصفّ، فقد واجه مظاهر الاستعلاء العرقي من طرف الجنود البيض، الذين نظروا إلى الجنود السود كمجرد أدوات لخدمة مصالحهم، وليس كمواطنين متساوي الحقوق، وجنود يدافعون عن قضية واحدة، وقد تُرجمت هذه النظرة العنصرية من خلال عزل الجنود السود عن باقي القوات المسلحة، بحجّة الحفاظ على "النقاء العرقي" للجيش الفرنسي، في خطوة كشفت عن عمق الفكر الاستعماري المتغلغل في مؤسسات الدولة، هذا الواقع المرير خلّف في نفسه شعورًا قويًا بالغبن التاريخي والاجتماعي، وأجّج لديه الوعي بالظلم الممارس على الإنسان الأسود، مما جعله يدعو إلى ضرورة تحرره من هيمنة العرق الأبيض، والانعتاق من قيود التمييز العنصري، في إطار نضال إنساني من أجل المساواة والكرامة.

[1]- كمال رمضاني ، عبد المجيد عمراني، سيكولوجيا الاستعمار من منظور فرانز فانون، مجلة العبر للدراسّات التاريخية والأثرية في شمال إفريقيا، المجلد5، العدد1، يناير 2022، ص472.

عكس قرار "**فانون**" بالاستقالة من رئاسة مستشفى الأمراض العقلية في البليدة تحوّلاً جذريًا في مساره الفكري والنضالي، إذ لم يعد من الممكن بالنسبة له أن يمارس الطب النفسي في ظل منظومة استعمارية تقوم على قهر الإنسان وسلب كرامته « **ولقد وجد فانون نفسه في ثورة الجزائر لذلك قدّم استقالته عام1957 من رئاسة مستشفى الأمراض العقلية في البليدة في رسالة رائعة تبيّن وجهة نظره في جريمة الاستعمار على إنسانية الانسان وانضم إلى الثورة الجزائرية مؤمنا بأنّ لا ثقافة ولا فكر صحيح للرجل المستعمَر إلاّ في إطار حرية أمنه وسيادتها، وأنّ معركة الشعوب المستعمرة واحدة، يجب أن تخوضها للتحرّر في كل مكان**»[1]. عبّر" **فانون**"عن قناعته بأن الاستعمار ليس فقط هيمنة سياسية واقتصادية، بل هو أيضًا جريمة أخلاقية وإنسانية تمس جوهر الإنسان وتشوّه وعيه، لقد أدرك فانون أن لا إمكانية لبناء ثقافة أو فكر سليم في ظل الاستعباد، من هنا جاءت قناعته بأن معركة التحرر ليست خاصة بالجزائر وحدها، بل هي معركة كل الشعوب المستعمرة، وهي معركة وجودية من أجل استعادة إنسانية مسلوبة، لا يمكن أن تتحقق إلا من خلال الكفاح الجماعي من أجل الاستقلال والحرية.

ولعل ما يعصف بالعقول العاقلة هو لحظة الكشف عن تناقض في المواقف والآراء تجاه الثورة الجزائرية المجيدة، حيث يُدان عنف المقاومة ويُغضّ الطرف عن عنف المحتل، رغم أنّ الثورة كانت صراعًا من أجل الكرامة والحرية، ونجد "**فرانز فانون**" يطرح هذه الفكرة في

[1]- فرانز فانون، سوسيولوجية ثورة، تر: زوقان قرقوط، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت لبنان ، ط1، 1970، ص7.

كتابه "**سوسيولوجيا الثورة**" حيث يقول أنّ «**حرب الجزائر هذه أشدّ هولا من أيّ حرب خاضها شعب لتحطيم الطغيان الاستعماري. إنّ خصوم الثورة الجزائرية مولعون بالتأكيد على أنها ثورة سفاكين للدماء، أمّا الديموقراطيون الذين كانت تحظى بعطفهم فيرددون على مسامعها، بأنّها قد اقترفت بعض الأخطاء**»[1]. فوضح لنا فانون أنّالثورة الجزائرية قد واجهت آلة قمعية شرسة وخطابًا مزدوجًا من خصومها، الذين اتهموها بسفك الدماء لتشويه شرعيتها. حتى بعض المتعاطفين معها انتقدوها بذريعة الأخطاء، متناسين أن الاستعمار هو الجريمة الأصلية.

واصل "**فانون**" دعمه للثورة الجزائرية، إيمانا منه بأنّ تحرّر الجزائر سبيلٌ لتحرّر أروبا نفسها من مرض الاستعمار، وانتقل على إثرها لتونس ليكون وسيطا بين الجزائريين والتونسيين المؤيدين للثورة حيث «**أصبح يعمل بعد عام 1956في تونس لحساب الصحف الجزائرية الحرة وخاصة صحيفة المجاهد الناطقة بلسان جبهة التحرير الجزائرية، ومن ثم لابد من التأكيد على أن غالبية المقالات التي كتبها خلال الحرب كانت مقالات كتبها جزائري بالتبني موجهة إلى الشعب الجزائري**»[2]. فكان هو على رأس النخبة الصحفية التي تعتني بالشأن الثوري الجزائري، ظل ملازما ومتتبعا لأخبار الحرب، مطلقا قلمه ليصف ما يحدث في غمارها، بروح جزائرية متشبثة بحلم التحرر المنشود الذي بات قريبا منها، وعمله في أعرق صحيفة جزائرية حرة تنقل قضايا الثورة وتنطق بلسان جبهتها التحريرية، لا شك انهما

[1]- فرانز فانون، سوسيولوجيا الثورة، ص11.
[2]-دافيد كوت، فرانز فانون، ص74.

يتبادلان التشريف فهو تشريف له ولمسيرته النضالية، وكذا تشريف للصحيفة وإبراز لمصداقيتها.

ولا شك أن "**فانون**" كان ناقما على الدور الذي يلعبه السياسيون أبان الثورة المجيدة، ولعل «**الجواب بسيط لقد خان اليسار عهده ،الأمر الذي جعل فانون يسخر من هذا اليسار الذي لم يصدر له صوت واحد يعطف على استقلال الجزائر. أمّا فروع تلك الأحزاب اليسارية المؤتلفة في الجزائر فلم تزد، كمّا قال فانون، على ترداد شعارات قياداتها المركزية كالببغاوات متجاهلة ان المشكلة الرئيسية هي الاستقلال الوطني قبل كل شيء**»[1] ولأن "**فانون**" رجل ثوري مشبع بالأفكار التحرري يستعصي عليه معايشة مثل هؤلاء الذين يتغنون بالوطنية والوطن، ويحيدون عن المهمة الحقّة المتمثلة في التحرر والانعتاق .

يعبّر خطاب "**فانون**" في مؤتمر أكرا عن نضج رؤيته الثورية، التي تشكّلت من خلال تجربته العميقة في الثورة الجزائرية، فقد أيقن أن" الاستعمار لا يفهم إلّا لغة القوة، وأنّ العنف – رغم قسوته – هو السبيل الوحيد لاستعادة الكرامة والإنسانية المهدورة للشعوب المستعمَرة «**وكان هذا الموقف الذي توصل إليه فانون من خلال ثورة الجزائر موضوع خطابه الرائع الذي ألقاه في مؤتمر تضامن الشعوب الاسيوية الافريقية في أكرا، باسم الجزائر الثائرة وعبّر فيه عن ايمانه بأن العنف هو السبيل الوحيد الذي يجب أن يسلكه المستعمرون للتحرّر، وهو الباب الوحيد الذي يستدرك منه المستعمر انسانيته المفقودة، المهانة، المذلّة**»[2].

[1]- دافيد كوت، فرانز فانون، ص77.
[2]- فرانز فانون، سوسيولوجيا الثورة، ص8.

"**فانون**" لا يمجّد العنف عبثا، بل يراه وسيلة اضطرارية يفرضها واقع القهر والإذلال، إذ لا يمكن للمستعمر أن يعيد للإنسان قيمته إلا من خلال المواجهة المباشرة مع من سلبه إنسانيته، وقد مثّل هذا الموقف لحظة حاسمة في الفكر المناهض للاستعمار، حيث دعا إلى فتح الباب أمام وعي جديد بالذات، لا يُبنى إلا من خلال المقاومة.

جسّد "**فانون**" في مسيرته نموذج المثقف الملتزم الذي لم يكتف بالتنظير من بعيد، بل انخرط فعليًا في قلب الثورة الجزائرية، مسانِدًا القضية قولا وعملا، سواء في ساحات القتال أو في المحافل الدولية «**وهكذا كان هذا المثقف الزنجي، المارتينيكي مثالا رائعا في تمثيله لثورة الجزائر قولا وعملا، وفي أماكن المقاومة وفي المؤتمرات على حدّ سواء. وفي الحقيقة أنّ جسمه أي مرضه هو الذي اضطره إلى التخلي عن مواقع العمل الثوري الأولى في المعركة فرضي بالانسحاب إلى حيث لا يستطيع أن يستعمل إلا فكره**»[1].لقد قدّم صورة متميزة عن المثقف الذي تجاوز حدود انتمائه الجغرافي والثقافي ليصبح صوتًا للحرية في كل مكان يُستعمر فيه الإنسان لكنّ مرضه، الذي أنهك جسده، أجبره على الانسحاب من العمل الميداني، دون أن يعني ذلك تخليه عن المعركة، بل حوّل قلمه وفكره إلى سلاح مقاومة. وهنا تتجلى قوة فانون الحقيقية فقد قاتل بالوعي و بالكلمة، وبالتحليل الثوري العميق، مؤمنًا بأن الفكر هو امتداد للثورة حين يُمنع الجسد من الاستمرار فيها.

[1]- فرانز فانون، سوسيولوجيا الثورة، ص8.

فانون وإلزامية العنف

إنّ ثقافة الإنسان هي ما تحدد طبيعة سلوكه وتصرفاته اتجاه ذاته واتجاه الآخر، ولعل سلوك الإنسان الغربي عامة والمستعمِر خاصة يوحي بالنظرة الثنائية التي تشربها، وقد «**جرى تصوير المواطن الأصلي بوصفه خلاصة الشر، و المستعمِر بوصفه ذروة الخير: إن الزنجي كائن لا تختلف طبيعته وميوله عن طبيعة وميول الأوروبي فحسب، بل هو على العكس منها**»[1]. فالنظرة الاستعمارية الغربية تقوم على استبعاد الآخر ورفضه، والعمل على تهميشه والانتقاص منه، فهي لا تراه مختلفا عنها وفقط، فقد يكون في الاختلاف تميزا، و إنما ترى فيه عكس ما تراه في ذاتها، فلأنها الخير المطلق فهو الشر المطلق، ولأنها الجمال فهو القبح، ولأنها القوة فهو الضعف.

إنّ النظرة الغربية والاستعمارية السائدة التي ترى أنه« "**ينبغي ألا يعامل السود بغير العنف والإيذاء الجسدي اللطف والرحمة يثيران في صدره الكراهية الحاقدة والقاتلة، لكن السياط والإهانات والإيذاء تولد الاعتراف بالجميل والمودة والارتباط المنيع**»[2]. ولدت قوة مضادة أصبحت تستعمل العنف كوسيلة دفاعية، تسترجع به كيانها المسلوب، فعلى الرغم من الشعارات البراقة التي يتغنى بها الغرب حول الإنسانية والإنسان، نجدهم في الوقت ذاته يجعلون من العبارة السابقة ومثيلاتها مسلّمة من المسلّمات التي على أساسها تقوم العلاقات «**ولكن أعمال القمع التي تقوم بها السلطات الاستعمارية لا تحطم انتفاضة الشعب، بل**

[1]-نايجل سي. غبسون، فانون المخيلة بعد الكولونيالية، ص 33.
[2]-المرجع نفسه، ص 33.

تعجل نمو الوعي القومي. إن النوازل في المستعمرات إنما تعزز الوعي الذي أخذ ينمو، لأنّها تدل على أن القوة وحدها هي التي تفض المشاكل بين المضطهِدين والمضطهَدين»[1]. إنّ الحديث عن الثنائية العالمية هو حديث عن سياسة متبعة وممنهجة، جسدتها الامبريالية الأوروبية، ويرى "**فانون**" أن هاته الثنائية لابد أن تزول وأن الغرب الاستعماري قد بالغ كثيرا وتمادى حينما ذهب إلى مركزة نفسه وتهميش غيره، وقام على أساس هذا بخلق فجوة إنسانية عميقة، لا تسدّ إلا بقوة معاكسة تتولد عن طريق تغيير الأفكار والاديولوجيات، وتُطبق بوسيلة واحدة رابحة وهي العنف «**إن هذا العالم الاستعماري الذي قام على العنف لا يمكن التخلص منه إلا بالعنف**»"[2]. فمن الخطأ تصور تحرر بلا قوة دافعة وقوة منفذة، إنما يقوم على الرغبة والتنفيذ، الرغبة المتمثلة في التشبع بالأفكار التحررية وهي القوة الدافعة، والتنفيذ المتمثل في المواجهات العنيفة مع المستعمِر وهو القوة المنفذة «**إنّ ما يسميه فانون ((ثقافة مقاتلة))يتوسط بين المنظمة والنشاط الجماهيري ....إنّ ما يهم حقا ليس واقع العمل العنيف ، وإنّما السياق الثقافي الذي يحصل فيه لأن سياق ثقافة مقاتلة يهيِؤ الأرضية لتحول جذري في الوعي وللتطور اللاحق في وعي الوطني الأصيل** »[3]. فالحرب التحررية في نظر فانون لا تقوم على العنف الخام، أي أنها لا تقوم على أعمال عنيفة غير مدروسة، بل وجب أن يكون العنف عنفا مثقفا، مدروسا، ممنهجا، تدفعه ثقافة مقاتلة، فمثلما يسعى الاستعمار إلى نشر ثقافة مفادها إلزامية الاستعمار

[1]-فرانز فانون، معذبو الأرض، ص73.
[2]-المرجع نفسه، ص 10.
[3]-نايجل سي. غبسون،فانون المخيلة بعد الكولونيالية، ص 216.

وبقاءه، فإن العنف التحرري يمرر ثقافة معاكسة تُنشر بين الحرب والأخرى، مفادها أن هذه الأرض المسلوبة لها مُلّاكها يدافعون عنها، فهي ليست أرض بور مهجورة مجهولة المالك، مثلما يشاع عنها.

إنّ المهّمش غالبا ما يتطلع صوب المركز فيقلده ، فكما انسلخ بعضهم من هويته الوطنية، وانجرف نحو مجاراة الآخر وأخذ منه بعضا من صفاته كاللغة وطبيعة الحياة، نجد في الجانب الموازي من يتطلع صوب المركز _المستعمِر_ ليأخذ منها شيئا أهم، فكل تلك الوسائل التي كان يستعملها المستعمِر للبطش والتعنيف نجد المستعمَر قد أخذ منها ما أخذ

لذلك فإنّ« **العنف الذي سيطر على ترتيب العالم الاستعماري، والذي عمل بلا كلال على تحطيم صور الحياة الاجتماعية لدى السكان الأصليين، وخربّ بلا قيود طراز الاقتصاد ،وأشكال المظهر، والملبس ،سيطالب به المستعمَر وسيتولاه، في اللحظة التي يقرر فيها أن يكون هو التاريخ أعمالا»**[1] يصف "**فرانز فانون**" كيف دمّر الاستعمار بأقوى وسيلة عنده "العنف" حياة السكان الأصليين، مفككًا اقتصادهم وثقافتهم وهويتهم، لكن هذا العنف لن يظل حكرًا على المستعمِر، بل سيتبناه المستعمَر عندما يقرر استعادة تاريخه وحقوقه. وهكذا، يصبح العنف أداة للتحرر، حيث يستخدمه المستعمَر لتفكيك النظام الاستعماري وإعادة بناء هويته.

[1]- فرانز فانون، معذّبو الأرض، ص46.

لعل رؤية "**فانون**" الثورية، ترى في العنف لحظة وعي وانبعاث للكرامة لدى الإنسان المستعمَر، فعندما يواجه هذا الأخير مضطهده دون خوف، يدرك فجأة إنسانيته الحقيقية، ويتحرر من عقدة الدونية التي زرعها فيه الاستعمار «**وما إن يقف الرجل المستعمَر موقف العنف من رجل الاحتلال ويهب مزمجرا في وجهه حتى يدرك بأنّه يفوقه إنسانية وإنّ كل من كان يتشدق به المضطهدون المستغلون من كلام عن الحرية ومثل وأخلاق لا محتوى له وإنّ الثائر هو القادر على أن يعطي لهذا الكلام محتواه**»[1]. فالعنف في نظر "**فانون**" ليس فقط أداة تحرر، بل هو فعل استرجاع للذات، يكشف زيف الشعارات التي يتغنّى بها المستعمِر– من حرية وأخلاق وعدالة – والتي يُثبت الواقع أنها بلا مضمون ما دامت تُستخدم لتبرير الاستعباد، وهنا تصبح الثورة هي التي تُعيد المعنى الحقيقي لهذه القيم، لأن الثائر وحده، القادر على تجسيدها بالفعل والنضال، لا بالكلام الفارغ.

لقد كشف "**فانون**" عن العلاقة التلازمية بين التحرر والعنف ،حيث لا يتحقق الأول إلا بوجود الثاني ويمكن تقديم العنف على أنه الوسيلة المضمونة الناجعة في قلب الكفّة لصالح صاحب الأرض، إضافة إلى التداخلات التحررية الأخرى، فالعنف يقدم وجها آخرا للصراع غير المتساوي ويضاعف من فرص نيل الحرية، فقام رهان فانون على" «**أنّ المشاركة في عمل عنيف توفر الأساس للوعي الوطني لأنها تعبئ الشعب بوصفه مجموعة وتدفعه في اتّجاه واحد**»[2]. فقلّ ما وحّد الشعوب الكلمات والخطب والشعارات فقط، لأن ما يجمعها

[1]-فرانز فانون، سوسيولوجيا الثورة، ص8.
[2]-نايجل سي. غبسون، فانون المخيلة بعد الكولونيالية، ص215.

لتشكل دورا مهما في تحرير الأرض هو دورها العملي الفعال في واقع الصراع القائم، والشعوب الغاضبة تعبر بغضب لتقول كلمتها، وحدها المعارك والحروب من تعكس القوة الشعبية تجاه المستعمِر، لذلك أكد فانون على ضرورة العنف وأهميته في كسب الصراع واسترداد الحقوق وأول هذه الحقوق هو حقه في تحديد مصيره وذلك يكون باسترجاع سيادته وأرضه.

كان "**فانون**" محور متابعات فكرية ونقدية من قبل العديد من أعلام الفلسفة المعاصرة، نظرا لأهمية آرائه في كشف تمفصلات الخطاب الاستعماري، الذي هو أهمّ بنية في المنظومة المعرفية الأوروبية، ومن خلال نقده ظهر أنّه بصدد نقد أوروبا نفسها وتكوينها المعرفي والثّقافي، وفسح المجال أمام تغيير جوهري، يسمح بفسحة من التّعايش بين المجتمعات البشرية، والمزيد من التّعاون في إطار العلاقات الثّقافية، وهو ما تحتاجه البشرية من أجل إحلال واقع إنساني فعليّ، وهي المسائل التي نالت اهتمام مجموعة من فلاسفة أوروبا، إذ « **على فلاسفة الاعتراف الذين اهتموا ب"فرانز فانون"، و بخاصة الفيلسوفين "شارل تايلور" و"إكسال هنات" الذين أكّدا على دوره في صياغة مفهوم الشخصية بما هي اعتراف متبادل بين الأنا والآخر، وضرورة التّحرر من الاعتراف المزيف أو المشوه، وأقرّا بأنّ فرانز فانون شخّص تشخيصا نقديا ذلك السلاح الذي يستعمله المستعمِر والمتمثّل في فرض صورة نمطية على المستعمَرين. وبيّنا أنّه لكي يتحرّر المستعمَر عليه أن يُحرّر نفسه من تلك الصورة الدونية والمشوهة المدرجة ضمن الصور المفروضة والنّمطية، مما يجعله _بالنّظر**

إلى مدى إسهاماته في إثراء الفكر البشري _في عداد رجال النّهضة المبكرين»[1] فقد أدرك "**تايلور**" و"**هونتي**" أهمية أفكار "**فانون**"، وأدركا أنّ الفكر الأوروبي في حاجة إليها، أمام تصاعد العنصرية والعنف، فكان بالنّسبة لهم ولكلّ مثقّف أوروبي موضوعي ومعتدل، ولكلّ إنسان محبّ للحرية والعدالة، نبيّا استخلصوا من أفكاره قيما جديدة، كان على الأوروبيّين اتّباعها والالتزام بروحها من أجل تحقيق عالم أفضل.

تظهرمركزية العنف في فكر "**فرانتز فانون**" باعتباره وسيلة تحرر ضرورية للمستعمَر فالعنف عنده ليس مجرد ردّ فعل فوضوي، بل أداة يعيد بها الإنسان المستعمَر تعريف نفسه، ويتحرر من عقدة الدونية التي زرعها فيه الاستعمار لذلك فإن" **العنف أكبر فكرة تناولها فانون كنقد صريح لتبعية المستعمَر للمستعمِر، فإنه حقا فكّ حبائل الدونية والانهزامية ويخلّص نفسه من العيش أبدا تحت مظلّة المستعمر، فما عليه إلاّ أن يبدّل طرق تفكيره، ووسائل حربه، ومقاومته ضدّ طغيان وتجبر المستعمرين**"[2] فالاستعمار لا يُزال بالمساومة أو بالتفاوض وحده، بل يحتاج إلى قطيعة جذرية تتجسد في العنف الثوري، الذي يوقظ وعي الفرد ويمنحه شعورًا بالقوة والسيادة على مصيره.

[1]- حفري عبد الحميد، كتابات فرانز فانون وأبعادها السيكوسوسيولوجية في الكشف عن التغيرات الراديكالية للشخصية الجزائرية في مواجهة الاستعمار، ص52 .

[2]- عبد العزيز شعبان، فرانز فانون: فكرة العنف ومزالق فضاء ما بعد الاستعمار- قراءة في ضوء النقد ما بعد الاستعماري، مجلة اللغة والأدب، العدد 30 ،ج2 ، ديسمبر2018 ، جامعةالجزائر2، ص278.

وقد كان حضور "**فانون**" في كتاب "**جدل الثقافة**" كأحد الأعمدة الفكرية المركزية في تحليل الظاهرة الاستعمارية وما بعدها، إذ يبرز الباحث "**بن بوعزيز**" أهميته ليس فقط كمفكر نقدي للاستعمار، بل أيضًا كمنظّر استشرافي لتحديات ما بعد الاستقلال «**ففانون لم يكن فقط صاحب رؤية نقدية للوضع الاستعماري، بل كان أيضًا تنبؤيًا بأوضاع الدول الوطنية المستقلة حديثًا؛ لقد استطاع فانون، يقول بن بوعزيز، أن يرصد الحتميات التاريخية التي ستشكل الدول المستقلة، كما أنه فهم المحركات الدافعة للتاريخ، وما تمثله الطبقة الفلاحية من قوة تاريخية**"[1].يُظهر "**فانون**" وعيًا عميقًا بالبُنى الاجتماعية والسياسية التي ستشكل الدول الوطنية الناشئة، وقدرته على فهم ديناميكيات التاريخ من خلال التركيز على الطبقة الفلاحية كقوة محركة ومهمشة في الوقت ذاته. هذا التحليل يضع فانون ضمن المرجعيات الأساسية للفكر ما بعد الكولونيالي، لما في طرحه من عمق استبصاري ورؤية نقدية تتجاوز اللحظة الاستعمارية إلى أفق بناء الدولة الوطنية.

[1]-جدل-الثقافة-النقد-في-مواجهة-أسئلة-الكولونيالية-وما-بعدها/لونيس-بن علي/أدب/ثقافةhttps://www.ultrasawt.com/

المبحث الثالث:

ألبير ميمي، صورة المستعمِر وطغيان الرؤية الكولونيالية

المبحث الثالث، ألبير ميمي، صورة المستعمِر وطغيان الرؤية الكولونيالية

يُعدّ النّاقد والكاتب التّونسي من أصول يهوديّة "**ألبير ميمي**" أحد الأعلام في شمال إفريقيا، الذين خصّصوا جزءا هامّا من مؤلّفاتهم، الأولى على الخصوص، من أجل تناول مسألة صورة المستعمَر، وبحكم كونه تونسيا، عايش فترة الحماية الفرنسية على تونس، وعلى اطّلاع على مخلّفات الاستعمار الفرنسي في الجزائر، فقد ألّف كتابا من أهمّ الكتب التي تناولت هذه القضية، "**صورة المستعمَر**" مشيرا إلى زيف تلك الصورة التي قُدّم بها المستعمَرون وبطلانها، لأنّها كانت نابعة من إيديولوجيا الاستعمار، الكامنة في القيّم التي يحملها الخطاب الاستعماري، التي أحال كلّ ما عرفت به الشعوب المستعمَرة والمقهورة إلى حقيقة فعلية، وأدرك أنّها لم تكن سوى صورة معكوسة لأوروبا، والتي أنتجت الإنسان الإفريقي والعربي والآسيوي، وتحتلّ كتابات "**ميمي**" أهمية كبيرة في النّقد المعاصر، ويُعدّ من بين أوائل النّقّاد، الذين اهتمّوا بالكيفيات التي قدّم بها الخطاب الاستعماري تلك المجموعة الكبيرة من الشعوب، ولتناول أعماله أهمية كبرى في توضيح هذه المسألة والمسائل الأخرى المتعلّقة بها، لإدراك انخراطه في مسلك البحثي الموسوم بـ"**الدّيكولونيالية**"، أي التّصفية الثّقافية والاجتماعية والحضارية للاستعمار، وهي العملية التي كانت هدف روّاد الدّراسات الخطاب الاستعماري، من أمثال "**فرانز فانون**" و"**مصطفى الأشرف**"، وبدرجة أقلّ" **مالك بن نبي**"، الذي بحث عن أسباب أخرى وجيهة، كانت سببا في تخلّف المستعمَرين وتأخّرهم، على الرغم من إيمانه العميق وعمله من أجل توضيح أثر التّدخّلات الأوروبية في حياة

المجتمعات العربية وثقافاتها، وسواء كان هذا أو ذلك، فإنّ الحقيقة التي لا مراء فيها، هي أنّ للخطاب الاستعماري المحمّل بقيم الحداثة الأوروبية، لم يكن رحيما حين تعلّق الأمر بالأجناس غير الأوروبية، وما استراتيجية الاستعمار وأعوانه ومفكّريه إلّا خطابا متمركزا على عنصرية أوروبية مقيتة، قدّمت شعوبا عديدة في صورة مزيّفة ودونية، ولم تختبر الواقع الفعلي، الذي كان الاستعمار جزءا من أسبابه الحقيقة.

لم يقلّ النّاقد التّونسي "**ألبير ميمي**" عن النّقّاد الآخرين، الذين كشفوا زيفَ الاستعمار وبطلان قيمه، التي ترتبط بوثاقة بقيم الحداثة والتّنوير، وعلى الخصوص في شبابه، إذ أبرز تلك الصورة التي رسّخها الاستعمار عن المستعمَرين، في ثقلها الإيديولوجي، والمنبعثة من تراكم فكري وثقافي قديم، أحال الشعوب المستعمَرة إلى كيانات واهية، لا قدرة لها على التّنظيم والتّحضّر، وبقيت تلك الصورة وثيقة بهم، واستُعملت أثناء الاستعمار، لتكون دليلا "موضوعيّا" على نقص فيهم، لكنّ الأسباب الرئيسية لهذه الصورة، لم تكن سوى الخطاب الاستعماري، الذي كرّس تمثيلات مغلوطة من أجل إبقاء السيطرة على الشعوب المقهورة، وفي نقد "**ميمي**" لهذا الفكر يذهب إلى أنّه «**ما من أحد يُؤمن اليوم برسالة الكولونيالية الثّقافية والأدبية**».[1]يفضح "**ألبير ميمي**" ما تفق عليه مسبقا وروج له عالميا، يفضح غاية الاستعمار الأصلية والمعتمدة، فلا يقرّ بما كان يشاع أنّ الاستعمار إنما وجد لتَرفع دولٌ عظمى دولَ العالم الثالث من الجحيم الجهل والتخلف العالم ثالثي إلى النعيم العلم والحضارة

[1]- ألبير ميمي، صورة المستعمِر، تر: ميشال سطوف، منشوراتANEP، الجزائر،2007، ص 7.

الأوروبية،لم يعد أحدٌ اليوم يؤمن برسالة الكولونيالية الثقافية والأدبية، حيث تراجعت فكرة تفوق ثقافة معينة على غيرها وانتهى عصر فرض الهيمنة الثقافية من خلال الفكر، فقد كانت الكولونيالية الثقافية تسعى إلى محو الهويات المحلية واستبدالها بثقافة المستعمِر، مما أدى إلى تهميش الفكر الأصلي للبلاد المستعمَرة إلى صالح رؤى أجنبية مستعمِرة. لكن مع تصاعد الوعي القومي وانتشار الحركات المناهضة للاستعمار، أصبح هناك رفض متزايد لهذه الأيديولوجيا، وحلّت محلها نظرة أكثر انفتاحًا تقوم على التعددية الثقافية والاعتراف بقيمة كل ثقافة على حدّة.

كانت الأفكار التي جاء بها "**ميمي**" محلّ نقاش كبير من قبل نقّاد ما بعد الكولونيالية، وعلى رأسهم النّاقدة الهندية –الأمريكية "**ليلا غاندي**"، التي خصّصت جزءا من كتابها في تناول المسائل التي طرحها النّاقد التّونسي، وعلى الخصوص تلك المتعلّقة بأمله في ذهاب العصر الاستعماري من أذهان الأوروبيّين، قبل كلّ شيء، إذ تذهب إلى أنّه «**يرى ألبير ميمي المثقّف التّونسي الثّوري المناهض للكولونيالية، أنّ الآثار الكولونيالية انخدعت أساسا في أملها بأنّ هندسة عالم جديد ستبرز بشكل سحري من الخرائب المادية الكولونيالية، مؤكّدا بأّن الذوات المنتصرة لهذه الآثار تستخفّ حتما بسيطرة الماضي الكولونيالي العنيد سيكولوجيا على الراهن ما بعد الكولونيالي**»[1]. فقد كان "**ميمي**" ثوريا في أفكاره، لا يختلف عن باقي الثّوّار الأفارقة، الذين حاولوا تفكيك بنية الخطاب الاستعماري،

[1]- ليلا غاندي، نظرية ما بعد الكولونيالية نقدي، ترجمة لحسن أحمامة، الجبيل، المملكة العربية السعودية، ط1، ص22.

بهدف خلق عالم جديد، نظرا للمخلّفات الوخيمة للاستعمار، ليس في الحياة الاقتصادية والسياسية فحسب، وإنّما في الواقعين الاجتماعي والثّقافي، لذلك فـ"**ميمي**" جانب الصواب في إيمانه بمشروع الشعوب المستعمَرة في صناعة مستقبلها بعيدا عن تأثيرات القيم الاستعمارية، التي تظلّ صامدة على الرغم من انتهاء الاستعمار، وذلك قد يكون بسبب عدم وجود بديل حقيقي في مقابل ما تركه الاستعمار، على المستوى الاقتصادي والسياسي، ومختلف التّأثيرات الأخرى في مجال اللّغة والثّقافة، وقد يكون هذا من قبل "**ليلا غاندي**" نقدا ليس لـ"**ميمي**" فحسب، وإنّما لمشاريع نقد الخطاب الاستعماري ككلّ والتي عُرف بها "**فانون**" و"**إدوارد سعيد**" وغيرهما.

أعمل "**ميمي**" معاول نقده ضدّ الفكر الاستعماري دون هوادة، منطلقا من جملة من الرؤى الحديثة، التي مكّنته من إدراك الأبعاد المختلفة لتمفصلات الخطاب الاستعماري، وقوّته، وفي الوقت نفسه تُمثّل وهنَه وضعفه، وفي حديثه عن المستعمِر يرى أنّ « **غربتهم في الحقيقة إنّما تقوم على قاعدة اقتصادية. غربة الغني الجديد الذي يخشى أن يصبح فقيرا. لذا فسوف يصمدون إلى آخر وقت ممكن فبقدر ما يمر الوقت بقدر ما يطول زمن المكاسب التي تستحق جيدا بعض القلق من خطر فقدانها سريعا، لكن إذا ما حدث يوما وضاق الحال بالبعد الاقتصادي وتعرضت "الأحول" كما يقال لمخاطر حقيقية، فحينها يشعر الكولونيالي بالتهديد ويفكر جديا هذه المرة بالعودة إلى المتروبول**"»[1]. تعكس هذه

[1]- ألبير ميمي، صورة المستعمِر، ص10.

الفكرة العلاقة الوثيقة بين الاستعمار والمصالح الاقتصادية، حيث توضح أن المستعمرين لم يكونوا مجرد مغامرين أو ناشرين لحضارتهم، بل كانوا يسعون إلى تحقيق مكاسب مادّية. فالغربة التي يعيشونها ليست غربة ثقافيّة أو عاطفيّة، بل هي "**غربة الغني الجديد**" الذي يخشى خسارة ثروته. لذا، فإنهم يتمسكون بمواقعهم الاستعمارية لأطول فترة ممكنة، لأن مرور الوقت يعني استمرار الأرباح، حتى لو كان ذلك مصحوبًا بالقلق من فقدانها. لكن حين تواجه المصالح الاقتصادية مخاطر حقيقية ويصبح الاستمرار غير مجدٍ ماليًا، فإن المستعمرين يبدؤون في التفكير بجدّية في العودة إلى "المتروبول" (الوطن الأم)، هذا التحليل يوضح أن الدافع الحقيقي وراء الاستعمار لم يكن نشر القيّم أو بناء الحضارة، بل كان مرتبطًا أساسًا بالاقتصاد والربح، وعندما تنتهي هذه الفوائد، تنتهي دوافع الاستمرار.

كانت الأسباب الاقتصادية من بين الأسباب التي حفّزت الآلة الاستعمارية، ووجّهت الجيوش الأوروبية نحو استعمار البلدان الإفريقية والآسيوية وكذلك بلدان أمريكا الجنوبية، والمعروف أنّ النّظام الاقتصادي الرأسمالي مبني على التّراكم والتوسّع، فكانت توسّعات البلدان الأروبية جزءا من هذا المخطّط، بالموازاة على بحث أروبا عن موارد جديدة ومواد أولية أخرى، من أجل تحقيق الرفاهية، التي ما تزال إلى اليوم، بسبب نهب خيرات البلدان المستعمَرة، ولذلك لم يكن غريبا أن نجد النّموذج الاقتصادي الأروبي حاضرا بقوّة في المستعمَرات، حين استولى قطعان من المعمّرين على أراض واسعة، في الجزائر وفي إفريقيا والعالم العربي، وفي مناطق أخرى في مشارق الأرض ومغاربها، وهي الأمور التي حقّقت تراكما كبيرا

للأنظمة الاستعمارية، ويرى "**ميمي**" أنّ «**المستدمِر، وقد اكتشف المنفعة بالصدفة، أو لأنّه يبحث عنها، لم يكن قد وعى بعد الدّور التاريخي الذي سيعود إليه. فمازالت تنقصه خطوة لإدراك حالة جديدة: حيث عليه أن يدرك أيضًا مصدر ومعنى هذه المنفعة. وفي الواقع، لن يتأخّر هذا الأمر قط، إذ كيف له ألّا يرى بعد زمن، بؤسَ أبناء المستعمرات والعلاقة بين هذا البؤس وبين رفاهيته...سوف يلاحظ أنّ هذا النّفع السهل ما كان له أن يصل هذا الحدّ لو لم يتمّ انتزاعه من الآخرين**»[1]. وهذا ما خلّف البؤس لدى المستعمَرين، فتمّ تجريدهم من أراضيهم واملاكهم، وأصبحوا يعيشون حياة قاسية، في ظلّ الحرمان والقوانين الجائرة، يبين "**ميمي**" كيف تطور وعي المستعمر (المستدِمر) تجاه علاقته بالبلاد التي يستعمرها، في البداية، قد يحصل المستعمر على المكاسب الاقتصادية والاستفادة من الموارد "بالصدفة" أو لأنه كان يسعى إليها، لكنه في البداية قد لا يدرك تمامًا الأثر التاريخي العميق لاستعماره. ومع مرور الوقت، يبدأ في إدراك حقيقة المنظومة الاستعمارية، أي أن رفاهيته الشخصية وثروته ليستا مجرد نتيجة طبيعية لعمله أو تفوقه، بل هما مبنيتان على استغلال شعوب المستعمرات ونهب مواردهم، يصل المستعمِر إلى هذه القناعة عندما يرى الفجوة الكبيرة بين ثرائه الشخصي وبؤس السكان الأصليين، ويدرك أن هذا النفع لم يكن ليصل إلى هذا الحدّ لولا سلب حقوق الآخرين واستغلالهم. هذه اللحظة من الإدراك تضعه أمام خيارين: إمّا أن يبرّر لنفسه استمراره في الاستغلال عبر خطاب التفوق الحضاري، أو أن يواجه الحقيقة

[1]- ألبير ميمي، صورة المستعمِر، ص11.

الأخلاقية المتمثلة في مسؤوليته عن معاناة المستعمرات، كما أنّ "**ألبير ميمي**" يكشف عن التناقض الأخلاقي في الاستعمار، حيث إنّ المستعمِر يستفيد من واقع ظالم لكنه في النّهاية لا يستطيع إنكار العلاقة المباشرة بين بؤس الشعوب المستعمَرة ورفاهيته الشخصية.

ركّز "**ميمي**" على العلاقة بين المستعمِر والمستعمَر، باعتبار أنّ الاستعمار وعلى الرغم من مخلّفاته الجسيمة في حقّ التّاريخ والمجتمع والحاضرة الإفريقية، إلّا أنّ تلك العلاقة لا يُمكن النّظر إليها إلّا باعتبارها واقعا تاريخيا خلّف آثارا لا يُمكن تجاوزها بسهولة، ويذهب من جهة أخرى إلى أنّه «**وهكذا، وباختصار، فإنّه يُحقّق مكسبين في وقت واحد: اكتشاف وجود المستدمر وتحقيق مكسبه الخاص. فهو يعرف بالتّأكيد، أنّ المستدمرة لا تكون فقط من مستوطنين أو مستدمرين. ويكون قد كوَّن أيضًا بعض الأفكار عن المستدمرين، بفضل كتب قرأها في طفولته، ومتابعة بعض الأفلام الوثائقية حول بعض سلوكياتهم، المختارة أصلًا لغرابتها .يبدو أن هؤلاء الرجال يتنقلون بالتحديد إلى ميادين الخيال والكتب والمشاهد، وهم لا يعننونه بشيء – أو بالكاد بشكل غير مباشر – عبر الصور الجمعية السائدة في عموم وطنه، وعبر المآثر العسكرية وبعض الاعتبارات الاستراتيجية العامّة. وهو يبدأ...**»[1]. وتمّ النّظر إلى هذا البؤس والتّخلّف، لا بسبب الاستعمار وتأثيراته المباشرة، وإنّما على أنّه سمّة ملازمة لهم، وطبيعة فيهم، لا يُمكن نكرانها، وهذا هو منطق الخطاب الاستعماري، الذي ينأى بنفسه عن كلّ نقيصة، ويبقى مع ذلك يدّعي حمله لرسالة تحضيرية

[1]- ألبير ميمي، صورة المستعمِر، ص11.

للشعوب "المتخلّفة"، ويبيّن لنا "**ألبير ميمي**" كيفيّة تشكُّل وعي المستعمر حول الشعوب التي يستعمرها، حيث يحقّق مكسبين في وقت واحد: اكتشاف وجود "المستدمَر" (الشعوب المستعمَرة) وتحقيق مكسبه الشخصي من هذا الاستعمار، لكن إدراكه للمستعمَرين لا يكون مباشرًا أو موضوعيًا، بل يعتمد على تصورات مسبقة كوَّنها من مصادر مثل الكتب التي قرأها في طفولته، أو الأفلام الوثائقية التي تقدم المستعمرات من منظور استشراقي، يركز على الغرابة والاختلاف بدلًا من تقديم صورة حقيقية عن السكان الأصليين، بمعنى آخر، فإن المستعمِر لا يرى المستعمَرين كأفراد حقيقيين بقدر ما يراهم كصور نمّطية مستمدّة من الخيال والموروثات الثقافية في وطنه. وهذا يكشف عن الانفصال بين الواقع والتمثيل الاستعماري، حيث يتم التعامل مع الشعوب المستعمَرة كأجسام خاضعة للاستكشاف والمراقبة، دون الاعتراف بإنسانيتهم أو حقوقهم.

كما يشير "**ألبير ميمي**" إلى أن المستعمِر يبدأ في فهم المستعمَرين بشكل غير مباشر، من خلال السرديات الجماعيّة التي يروجها وطنه عنهم، سواءً عبر التاريخ العسكري أو الأهداف الاستراتيجية للاستعمار، مما يعزّز لديه إحساسًا بالتفوق والحقّ في الهيمنة، هذه الرؤية الأحاديّة تُبرز كيف يتمّ تبرير الاستعمار من خلال تصورات ثقافية مشوهة، بدلًا من الاعتراف بحقيقته كعمليّة استغلاليّة.

أمّا الاستعمار فلا يلقي بالاً إلى العواقب الفادحة لأعماله في حقّ المستعمَرين، بل يمضي في مشروعه الاستيطاني والهيمني إلى أبعد مدى، غير معترف بجرائمه التي صيّر من

خلالها المستعمَرين إلى مقهورين، لا يقدرون على شيء، ويُضيف "**ميمي**" أنّه «**وباختصار، فإنّه يُدرك جيدا وضعيته كمغتصِب في أعين أبناء المستدمرات كما في نظره بالذات. وعليه أن يتكيّف مع هذه الاعتبارات كما مع وضعه**»"[1]. يدرك المستعمِر جيدًا أنه يُنظر إليه كمغتصِب من قبل أبناء المستعمرات، بل إنّه في أعماقه يعترف بذلك أيضًا، ممّا يضعه في موقف متناقض. فهو مضطرّ للتكيّف مع هذا الإدراك، سواء عبر التبرير الذاتي والاحتماء بخطاب "**الرسالة الحضارية**"، أو من خلال القمع لضمان استمراريّة سيطرته، أو حتى بمواجهة شعور داخلي بالذنب والارتباك. لكن مهما حاول التكيّف، تبقى حقيقة الاستعمار واضحة: إنه نظام قائم على الاستغلال والقهر، ولا يمكن إخفاؤه خلف الشعارات الزائفة، وهكذا، يجد المستعمِر نفسه عالقًا بين وعيه بحقيقته وحاجته للحفاظ على مكاسبه، ممّا يجعله يعيش في حالة من التّناقض الدائم، ويُواصل "**ألبير ميمي**" قوله«**لنفترض إذًا أنّ المستدمِر الطيّب الإرادة نجح في أن يضع بين قوسين كلاً من قضية امتيازاته الخاصّة وقضية صعوباته الوجدانية. لن يبقى لنا في الحصيلة إلّا الاعتبار أنّ موقفه إنّما هو إيديولوجي وسياسي**»[2]. يُبرز "**ألبير ميمي**" جوهر الاستعمار باعتباره مشروعًا إيديولوجيًا وسياسيًا، وليس مجرّد فعل فردي قد يكون مدفوعًا بحسن النّية. فهو يفترض أن المستعمِر، حتّى لو تجاوز امتيازاته الخاصة وتجاهل أي مشاعر ذنب أو صراعات وجدانية، فإنه يظلّ مرتبطًا بمنظومة فكريّة وسياسيّة تبرّر الاستعمار وتديمه. هذه الرؤية تفند المزاعم التي

[1]- ألبير ميمي، صورة المستعمِر، ص13 .
[2]- المصدر نفسه، ص31.

تصور بعض المستعمرين كإصلاحيين أو طيبي النية، مؤكدة أن الاستعمار في جوهره ليس مجرد ممارسة فردية، بل منظومة متكاملة تخدم مصالح سياسية واقتصادية تحت غطاء أيديولوجي يبرّر استمرار السيطرة والهيمنة.

لعلنا نجد من يقول أنّ "**ألبير ميمي**" يتعمّد البقاء في موقع المفكّر لا المناضل، إذ لا يقدّم حلولًا عملية أو دعوة مباشرة للتحرر، بل يعالج الاستعمار كتجربة تاريخية يجب فهمها وتأملها " **يقدم ميمي تشخيصا سيكولوجيا لنفسية المستعمِر والمستعمَر، وتفكيكا معرفيا لنظام تشكله وتمركزات تكوينه الإديولوجي والميثولوجي على حدّ سواء، ولكنه يرفض تقديم الحلول ، إنّه ليس عملا نضاليا، بل تحليلا من واقع تجربة تاريخية. وفي ذلك ما يجعله على مسافة مع خطاب حركة ما بعد الكولونيالية كما هو شأن فرانز فانون وإيمي سيزر وغيرهما.**"[1] فهو يركّز على تشخيص البُعد النفسي للمستعمِر والمستعمَر، ويقوم بتفكيك النظام المعرفي والإيديولوجي والأسطوري الذي أسّس لعلاقة الاستعمار، وهذا ما يجعله على مسافة من خطاب ما بعد الكولونيالية الثوري، كما هو الحال عند فانون وسيزر، اللذين مزجا بين النظرية والنضال في سبيل تحرير الشعوب المستعمَرة.

كان لـ"**ألبير ميمي**" وعي عميق بالأزمة الوجودية التي يعيشها الإنسان المستعمَر، حتى وهو على أعتاب التحرر، نجد "**جون بول سارتر**" متحدثا عن كتاب ميمي حيث يقول أنّ « **كتاب مامي لا يروي، وإذا كان يتغذى بالذكريات، فقد استوعبها كلّها، إنما الأمر هو عرض**

[1]- عبد الوهاب شعلان، ألبير ميمي وحدود تفكيك الميثولوجيا البيضاء، مجلة رؤى فكرية – مخبر الدراساتا للغوية والأدبية – العدد الأول - فيفري2015، جامعة محمدا لشريف مساعدية، سوق اهراس /الجزائر، ص66.

تجربة، أمام الاغتصاب الاستعماري العنصري والأمة المستقلة التي سيؤسسها المستعمَرون وحيث "يشك أن لن يجد مكانة لنفسه" يحاول أن يحيي خصوصيته بتجاوزها نحو الشمولية، وليس نحو الرجل الذي لم يوجد بعد وإنّما نحو رشد حازم يفرض نفسه على الجميع »[1]. فكتاب "**ميمي**" إذا لا يكتفي بسرد الذكريات، بل يقدّم تجربة وجودية مركبة، تتأرجح بين ألم الماضي الاستعماري العنصري وتوجّس المستقبل في ظل أمّة مستقلة قد لا يجد فيها مكانًا، هذا القلق لا ينبع من ضعف الهوية، بل من وعي حادّ بأن الاستقلال السياسي لا يضمن بالضرورة تحقق العدالة والاعتراف بالخصوصية، لذلك يسعى الكاتب إلى تجاوز هويته الضيقة، لا بالانصهار في هوية المستعمِر، بل بالاتجاه نحو شمولية إنسانية تنطلق من وعي عقلاني ناضج يفرض احترام الإنسان وقيمته بغض النظر عن عرقه أو تاريخه، إنّها دعوة لبناء عالم جديد، لا يقوم على صراع الأعراق، بل على الاعتراف المتبادل والمساواة الحقيقية.

يبقى المشروع الذي بدأه "**ميمي**" ضمن كوكبة من المفكّين والنّقّاد العرب والزّنوج، محلّ تقييم صارم، من قبل روّاد الدّراسات ما بعد الاستعماريّة، لدى "**إعجاز احمد**" و"**ليلا غاندي**"، وحتّى عند "**إدوارد سعيد**"، الذي وعلى الرّغم من سعيه الدّائم إلى القضاء على كلّ المخلّفات التي تركها الاستعمار، إلّا أنّه يعترف بصعوبة هذه العملية، وحول هذه المسألة ترى "**غاندي**" أنّ عمل "**ميمي**" تطغى عليه نبرة تشاؤمية، لإيمانه بأنّ الواقع ما بعد الاستعماري، لم يتغيّر

[1]- جون بول سارتر، مواقف مناهضة للاستعمار، تر: محمد معراجي، منشوراتANEP، ص54.

كما كان مأمولا منه، لذلك تذهب إلى أنّه«**يُعبّر التّشاؤم السياسي عند ميمي عن وضع ما بعد الكولونيالية بوصفها شرطا تاريخيا يسمه الجهاز المرئي للحرية والإصرار المتكتّم للّاحرية، ويقترح أنّ علّة التّردّد ما بعد الكولونيالي بين الوصول والانطلاق، وبين الاستقلال والتّبعية، تكمن في الآثار المتبقية وفي ذكريات الاخضاع، ويتقوّى التّعمير المنحرف للمستعمَر، في جزء منه، باستمرار تراتبيات كولونيالية، معرفية وقيمية، تدعم ما يدعوه إدوارد سعيد "الثّانوية الفضيعة" لبعض الشعوب والثّقافات**»[1].ف"**ميمي**" يبقى على الرغم من جهوده، متشائما، لتعثّر عملية تصفية الاستعمار الاجتماعي والثّقافي، وعلى الخصوص فيما تعلّق منها بالحرّية في البلدان الخارجة من الاستعمار، التي بدونها لن تتحقّق التّصفية الفعلية لكلّ أشكال الاستعمار، لذلك ليس واقع البلدان المستقلّة بأفضل حالا من وضعها أثناء فترة الاستعمار، وهو ما يدلّ عنده على صعوبة تفكيك البنية السياسية والاجتماعية والثّقافية للخطاب الاستعماري، لذلك يُؤكّد على ترافق الاستقلال والتّبعية للقوى الاستعمارية القديمة، وهو ما ترى "**غاندي**" بأنّه يتّفق وما ذهب إليه "**إدوارد سعيد**"، فإن كان مشروع التّحرير ينبني على تصفية مخلّفات الاستعمار، فإنّ مشروع التّحرير هذا يسير جنبا إلى جنب مع الفكر الاستعماري دون أن يقضي عليه، لذلك وتلخيصا لكلّ ما سبق ترى "**غاندي**" أنّه و«**في ردّهم على التباسات الاستقلال الوطني يُصرّ كتاب من أمثال ميمي وسعيد على أنّ الآثار الكولونيالية لا تؤدي إلى نهاية الكولونيالية، هذا الحكم على الرّغم**

[1]- ليلا غاندي، نظرية ما بعد الكولونيالية، مدخل نقدي، ترجمة لحسن أحمامة، ط1 الجبيل، المملكة العربية السعودية، ص 23.

من نبرته المثبطة، يُعبّر في الواقع على الرغبة الحميدة في التّخفيف من خيبات الأمل والإخفاقات الناشئة عن الأسطورة ما بعد الكولونيالية التّواقة إلى الانفصال الجذري عن أوروبا»[1]. فلم تستطع مشاريع التّحرير، أن تقود إلى تصفية حقيقة لمخلّفات الفكر الاستعماري وإنجازاته، كما لم تتغيّر الصورة التي عُرف بها الشعوب المستعمَرة في الخطاب الاستعمار، وذلك لانّ الدّول الوطنية لم تستطع خلق واقع جديد منفصل عن الوضع الاستعماري، وهو ما يسير والفكرة التي جاء بها "**مالك بن نبي**"" **القابلية للاستعمار**"، والتي تُلخّص فكرة العلّامة العربي عبد الرحمن بن خلدون"، التي يذهب فيها إلى أنّ "**المغلوب مولع باتّباع الغالب**"*.

رؤية "**ألبير ميمي**" حول الاستعمار، تناقش كيف أن القوى الاستعمارية رسّخت صورة نمطية عن الشعوب المستعمَرة، تصورها على أنها متخلفة وغير قادرة على التنظيم والتحضّر، وذلك من أجل تبرير سيطرتها ونهبها المستمر، حيث يرى أنّ هذه الصورة ليست انعكاسًا لحقيقة المستعمَرين، بل هي نتاج خطاب استعماري إيديولوجي، يهدف إلى جعل الاستعمار يبدو وكأنه ضرورة تاريخية وحتمية، كما يقرّ أنّ الاستعمار لم يكن مجرد احتلال عسكري أو سياسي، بل كان مشروعًا ثقافيًا واقتصاديًا متكاملاً، له تأثير عميق على المجتمعات المستعمَرة. لذلك، يؤكد "**ميمي**" أن تحرر الشعوب المستعمَرة يجب أن يكون شاملاً، ليس فقط على المستوى السياسي، بل أيضًا على المستوى الاقتصادي والثقافي

[1]- ليلا غاندي، نظرية ما بعد الكولونيالية مدخلٌ نقدي، ترجمة لحسن أحمامة، ط1، الجبيل، المملكة العربية السعودية، ص23.

*- يُنظر؛ ابن خلدون، مقدمة بن خلدون، في طبيعة العمران في الخليقة، المجلد1، ص184.

والاجتماعي. ونجده أيضا يوضح كيف أنّ المستعمِر نفسه كان يعيش تناقضًا داخليًا، فهو يدرك أنه مغتصِب، لكنه يحاول التبرير لنفسه عبر عدة وسائل.

يبقى فكر "**ألبير ميمي**" ذا أهمية كبيرة في فهم واقع ما بعد الاستعمار، حيث يُظهر كيف أن الاستعمار لم يكن مجرد غزو عسكري، بل كان منظومة فكرية وثقافية واقتصادية معقدة، لا تزال آثارها مستمرة حتى اليوم. ومن هنا، فإن التحرر الحقيقي لا يكون فقط بالخلاص من الاحتلال العسكري، بل بتحرير العقول والاقتصادات والمجتمعات من التّبعية التي خلفها الاستعمار.

المبحث الرابع:

إدوارد سعيد، التّأسيس للمشروع ما بعد استعماري

المبحث الرابع، إدوارد سعيد، التّأسيس للمشروع ما بعد استعماري

حين ظهر المقارن والنّاقد الفلسطينو–أمريكي" **إدوارد سعيد**"، في الساحة الفكرية في الولايات المتّحدة الأمريكية، نهاية سبعينيات القرن العشرين، كان قد استثمر كلّ المفاهيم والمقولات النّظرية والتّطبيقية، التي جاء بها مجموعة كبيرة من الفلاسفة والمفكّرين والنّقّاد، وباعتباره مختصا في الدّراسات الأدبية المقارنة، وعلى اطّلاع واسع على مجمل الكتابات الفلسفية الأروبية، المؤثّرة في سيرورة البحث الفلسفي المعاصر، فكان كتاباه "**الاستشراق**"**(1978)**، و"**الثّقافة والإمبريالية**"**(1993)**، البداية الفعلية للدّراسات ما بعد الاستعمارية، غذ غرف من معين المفاهيم الفلسفية لدى المفكّر الإيطالي "**أنطونيو غرامشي**" ومفهوم التّسلّط التي جاء بها "**ميشال فوكو**" و"**صناعة الثّقافة**"، التي أقام عليها الفيلسوف الألماني "**ثيودور أدورنو**" مشروعه النّقدي لفكر التّنوير رفقة صديقه "**ماكس هوركهايمر**"، كما وجد مشاريع نقد تحرّري عند المارتينيكو–جزائري" **فرانو فانون**" وعلى الخصوص في كتابيه" **بشرة سوداء أقنعة بيضاء**" و"**معذّبو الأرض**"، ووجد في كتابات التّونسي "**ألبير ميمي**" أفكار قيّمة تتعلّق بصورة المستعمَر ومخلّفات الاستعمار في كتابه "**صورة المستعمِر**"، وقد وسّع "**سعيد**" رؤيته لتشمل أروبا عبر تاريخها منذ الإغريق، ليقوم بدراسة كلّ أشكال الإبداع الأدبي والفنّي، وكذلك وسائل الإعلام والاقتصاد والسياسة، ضمن ما سمّاه بالاستشراق، لمعاينة نصوص عديدة تنتمي لمجالات مختلفة، رأى أنّها نتاج الثّقافة الأروبية

المتمركزة والمشبعة بقيم الحداثة والتّنوير، والتي خلقت تراتبيات ثقافية، بين أروبا والعالم، وركّز ضمن مباحثه حول التّمثيلات التي هي نتيجة منطقية لفكر الحداثة.

"**إدوارد سعيد**" الفلسطيني المثقّف والمفكّر والنّاقد والمحلّل للعقل الغربي والعامل في الوقت ذاته على التأصيل لعقل عربي ما بعد حداثي، يُفكّك ويحلل ويؤوّل كلّ ما صُدِّر إليه وكلّ ما يصدر منه، ليستشف أن ما كان العقل العربي يستقبله لا يجسد الحقيقة إنما هو الزيف ، وما كان العقل العربي ينتجه ليس من أصالة فكره بل مما أضمر وخفي في ما كان يستقبله من خلال الخطابات الغربية "**الاستشراقية**" عن ذاته ، فالمكتوب عن الشرق من قبل الغرب إنما هو نوع من الهيمنة كما يرى "**إدوارد سعيد**" فحاول البرهنة "« **أنّ الاستشراق لا يعدو كونه أحد تجليات الإمبريالية، وأنّ كلا من أوروبا والأمريكان استعملوا نماذجهم الثّقافية ومن ضمنها مثل عليا من قبيل الحرية والنّزعة الفردية بمثابة وسائل للغزو والسيطرة**»[1]. لعلّ من بين أهم ما تمخض به الاستشراق وما حمل جلّ صفاته الوراثية هو الاستعمار، فكان وريثا لكّل المضمرات التي كانت تسرب من خلال الخطابات الاستشراقية، فالاستشراق قد مهد الطريق وعبده لمرور عربات الاستعمار العسكري، فكان قد عَمِل عَمَل الأفيون الذي يخدّر العقول ويسرب صورا مغلوطة ليجعلها مألوفة وكائنة، الأمر الذي استشفه "**سعيد**" من خلال تتبعه للدراسات الاستشراقية خاصة، والاستعمارية عامة.

[1]- مايكل باين، ومجموعة من الباحثين، قاموس النظرية الثقافية والنقدية، ص38.

لا شكّ أنّ التمركز الغربي وفكره الطاغي واستمرارية ملامحه الليبرالية، و القهر الذي سلطه الفكر الغربي على الشرق أنتج ردّات فعل عنيفة وهذا ما نلمحه في «**النّقد العنيف الذي ساقه سعيد في كتابه "الاستشراق" قد انصبّ على الخطاب الاستشراقي لكونه قد مارس عملية خطيرة في تحويل "الشرق" من كينونة تاريخية وثقافية إلى مجرد "ظاهرة نصية"، وذلك لأن قيمة أي تقرير عن الشرق، كما يكتب إدوارد سعيد، لا تأتي من الشرق ذاته، بل على العكس، أي من خلال إقصاء الشرق، الوجود الحقيقي ، وإزاحته إلى شيء نافل ولا وجود له إلّا في نصوص غرائبية تؤسّس لتمثيلات هذا الشرق في المتخيّل الغربي الذي يعتمد في عملية التّمثيل (التّعديل)على مؤسسات وتقاليد وأعراف ونظم وترميز للفهم متّفق عليها، من أجل تحقيق غايات حضارية وثقافية وسياسية محدّدة**»[1]. افرغ الوجود الشرقي من روحه، انتهكت خصائصه وهمش بالقدر الذي جعله يئن في زاوية التاريخ بعدما تحوّل من شرقي ذو رقعة جغرافية وحضارة وتاريخ إلى ظاهرة نصية تستمد وجودها من كاتبها لا ممن كتبت عنه، خصائصها مغلوطة ومزيفة مفرغة من الحقيقة وممتلئة بما أراد الغربي أن يلصقه في الشرقي.

وقد رفض "**إدوارد سعيد**" تلقي الخطابات ودراستها دراسة نقدية همها الوحيد التنقيب عن الجماليات، لرؤيته أنها تحمل كمّا من المدسوسات المعرفية المغلوطة والملاحظ «**أنّ مؤرّخي**

[1]- سمير خليل، مفهوم الاستشراق عند إدوارد سعيد وأثره في النقد الثقافي، في كتاب من تأليف مجموعة من الأكاديميين موسوعة الاستشراق معاودة نقد التمركز الغربي وكشف التحولات في الخطاب ما بعد الكولونيالي، ابن نديم للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2015، ص502.

الأدب العالميين، عندما يدرسون ...شاعر القرن السادس عشر إدموند سبنسر، فهم لا يربطون بين خططه المتعطشة للدماء(المتعلقة بمصير) إيرلندا...وبين إنجازاته الشعرية العظيمة...ونستطيع أن نفهم أن هؤلاء النّقّاد الأدبيون لا يعنيهم لا من قريب ولا من بعيد، العلاقة التي تربط شعر سبنسر وبين خططه المتعطّشة للدّماء أو المسوغة لاحتلال إيرلاندا، بل جلّ ما يعنيهم هو الأبعاد الجمالية والبلاغية...وهذا ما يرفضه سعيد ومنهجيته النقدية»[1]. "**إدوارد سعيد**" يرفض هذا الفصل ويُدين المنهجيات النقدية التي تتغاضى عن السياقات التاريخية والأيديولوجية للأعمال الأدبية. بالنسبة لـ"**سعيد**"، الأدب ليس كيانًا مستقلًا عن التاريخ والسياسة، بل هو جزء من شبكة السلطة والهيمنة التي شكّلت الحقبة الاستعمارية. في هذا السياق، يُطالب "**سعيد**" بقراءة شاملة تُبرز التواطؤ بين الإنتاج الأدبي والممارسات الاستعمارية، مع التأكيد على أهمية كشف الأبعاد الأخلاقية والسياسية للنصوص بدلاً من الاكتفاء بتقدير جمالياتها.

في كتابه "**الاستشراق**" استطاع "**سعيد**" أن يُبيّن، بما لا يدع مجالا للشكّ، أنّ الفكر الاستعماري الهيمني موجود في كلّ الخطابات التي أنشأها أوروبيّون منذ العصر الإغريقي الأوّل، فدرس نصوصا ملحمية وتراجيديات وكتابات قصصية وروايات إنجليزية في القرن التّاسع عشر، ورأى أنّها تنبني على قيم خاصّة، غالبا ما يتمّ تقديم أروبا قوية ومتحضّرة، والآخر؛ العربي والزنجي والصيني والهندي، متخلّفا وقاصرا ودونيا، ويرى " **وحيد بن بوعزيز**"

[1]- سمير خليل، مفهوم الاستشراق عند إدوارد سعيد وأثره في النقد الثقافي، في كتاب من تأليف مجموعة من الأكاديميين موسوعة الاستشراق معاودة نقد التمركز الغربي وكشف التحولات في الخطاب ما بعد الكولونيالي، ص505

أنّ "**إدوارد سعيد**" قد بيّن « **بأنّ الخطاب الاستشراقي ساهم في خلق عالم شرقي مغربن occidentalise وفق تشكلات خطابية معينة . فالرسّام المستشرق كما هو الحال في أعمال دولاكروا أو فرومونتين أو دينيه ينطلق من سجلّ استشراقي يحوّل المرأة الشرقية إلى موضوع رغبة وشهوة**»[1]. في كتابه "**الاستشراق**"، يوضح "**إدوارد سعيد**" كيف ساهم الخطاب الاستشراقي في تشكيل صورة نمّطية عن "**الشرق**"، حيث لم يُقدَّم الشرق كما هو، بل أعيد إنتاجه من منظور غربي يتماشى مع تصورات المستعمر وغاياته. هذا التصور المغرَّبن (**occidentalised**) للشرق نتج عن تشكلات خطابية محددة، اختزلت الشرق في أنماط خيالية تعكس رؤية الغرب، وليس الواقع الحقيقي.

على سبيل المثال، يشير "**سعيد**" إلى دور الفنّ الاستشراقي، كما يظهر في أعمال رسامين مثل "**دولاكروا، فرومونتين، ودينيه**" الذين اعتمدوا على هذه التصوّرات في تصوير المرأة الشرقيّة، ففي هذه اللوحات، تم اختزال المرأة الشرقية إلى رمز للرغبة والشهوة، حيث أصبحت موضوعًا مثيرًا يُعرض أمام أعين المشاهد الغربي، هذا التناول لم يكن مجرد انعكاس فنّي، بل كان جزءًا من خطاب أيديولوجي يهدف إلى تثبيت صورة الشرق كمساحة للغموض، والتفكك، والانحلال الأخلاقي، ممّا يُبرر الهيمنة الغربية عليه، بهذا الشكل، تصبح المرأة الشرقيّة في الفنّ الاستشراقي أداة لإشباع رغبة المشاهد الغربي وتأكيد تفوقه الثقافيّ، بينما

[1]- وحيد بن بوعزيز، جدلُ الثّقافة، ص 83.

تُغفل تعقيدات هويّتها الحقيقية ودورها الاجتماعي، ما يعكس التواطؤ بين الفنّ والخطاب الاستعماري في إنتاج هذه الصور النمطيّة.

أمّا من جهة أخرى، فإنّ "**سعيد**" بيّن الفرق بين الشرق الحقيقي والشرق كما صوّره خطاب الاستشراق، وفي ذلك يذهب "**بن بوعزيز**" إلى أنّ "**سعيد**" ألّف « **كتابه المهم الاستشراق لفكفكة هذا التّحالف الرهيب، فبعدما عكّف على متابعة الحيثيات التي تمت بها عملية خروج الاستشراق من حالة التأسيس إلى حالة التمأسس، راح يُبيّن في مواضع متعدّدة بأنّ الاستشراق لا يساوي الشرق وبأنّ الاستشراق ساهم في صناعة شرق ذي طابع غربي وليس شرقا ذا طابع شرقي**»[1]. يسعى "**إدوارد سعيد**" إلى تفكيك التحالف بين المعرفة الاستشراقية والسلطة الاستعمارية، كاشفًا كيف تحوّل الاستشراق من كونه مجرّد دراسات تأسيسية حول الشرق إلى مؤسسة فكرية متمأسسة تخدم مصالح الغرب الاستعماري. يشير "**سعيد**" إلى أن "**الاستشراق**" لا يُمثل الشرق الحقيقي، بل هو بناء معرفي غربي ساهم في اختلاق شرقي توافق مع رؤية الغرب، وليس مع الواقع الشرقي كما هو، هذا الشرق المُختلق يتميز بطابع غربي أكثر منه شرقي، حيث أُعيد تشكيله وفق تصورات الغرب وغاياته، فقد صُور الشرق على أنه مكان جامد، غرائبي، ومنحل أخلاقيًا، مما برر للغرب هيمنته الاستعمارية عليه. بذلك، لم يكن الاستشراق مجرد عملية فهم للشرق، بل كان أداة فعالة في إخضاعه، حيث استخدمت المعرفة كوسيلة للسيطرة وتعزيز الفجوة بين الغرب

[1]- وحيد بن بوعزيز، بؤس النظرية، ص90.

"المتفوق" والشرق "المتخلف"، من خلال تحليل "**بن بوعزيز**" لما جاء به "**إدوارد سعيد**"، يتّضح أنّ الاستشراق ليس انعكاسًا بريئًا للشرق، بل هو خطاب أيديولوجي تشكل في ظل هيمنة الغرب وسعيه لتبرير استعماره، مما يجعل دراسة الاستشراق ضرورة لفهم العلاقة بين المعرفة والسلطة في سياق الاستعمار.

يوضح "**إدوارد سعيد**" رؤيته للاستشراق فيقول "**إنني أدرس الاستشراق باعتباره صورة للتبادل أي التفاعل الدينامي بين المؤلفين والأفراد والمشاغل السياسية الكبرى التي شكلتها الإمبراطوريات العظمى الثلاث البريطانية والفرنسية والأمريكية، وهي التي نبتت في تربتها الفكرية والإبداعية كتاباتهم**" [1]الاستشراق إذا لا يُفهم كظاهرة منفصلة أو مجرد دراسّات أكاديمية، بل هو نتيجة لتبادل فكري وثقافي بين الشرق والغرب، يتأثر بالمصالح السياسية والإمبراطورية، الكتابات الاستشراقية تُظهر كيف أن المؤلفين من هذه الإمبراطوريات كانوا ينسجون أفكارهم استجابة لتحديات سياسية، مما يجعل هذه الكتابات جزءًا من آلة الاستعمار وتبريرًا لهيمنة الغرب على الشرق.

يصرح " **إدوارد سعيد**" في حوار له مع "**غاوري فسواناثان**" أنّ كتابه الاستشراق لم يكن مجرد مشروع فكري سلبي أو أداة للهيمنة فقط، بل كان له دور تأسيسي مهم في تشكيل خطاب ثقافي يهتم بدراسة مناطق مثل إفريقيا، الهند، أو اليابان. فالكتابات الاستشراقية، رغم ارتباطها بالسياق الاستعماري، حيث يرى أنّ "**الاستشراق كان مفيدا بالنسبة إلى الأعمال**

[1]- إدوارد سعيد، الاستشراق المفاهيم الغربية للشرق، تر: محمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع ، ط1 2006، ص61.

التي اعتبرت المضمون الثقافي للهيمنة، بأشكالها، دفاعا لظهور خطاب مختصّ بشؤون افريقيا، أو الهند، أو اليابان، إلخ...واعتبرت أنه أدى دورا تأسيسيا مهما، بالمعنى الضيق للكلمة، في الحديث عن تلك الأماكن. لم يعد في إمكانك النظر إلى وصف مكتشفي إفريقيا من القرن التاسع عشر على أنه مجرّد تدوين لما رأوه"[1]ويقرّ أنه أسهم في لفت الانتباه إلى تلك المناطق بوصفها مواضيع جديرة بالدراسة والفهم، وعليه لم تعد أوصاف الرحالة والمستكشفين الأوروبيين في إفريقيا خلال القرن التاسع عشر تُقرأ كمجرد سرد لتجاربهم الشخصية، بل كخطابات مشبعة بتمثلات ثقافية وسياسية تكشف عن نظرة الغرب إلى "الآخر"، وهذا يعني أن تلك النصوص ليست محايدة، بل تحمل بُعدًا أيديولوجيًا يساهم في بناء صورة عن الشعوب والثقافات المستعمَرة، مما يستدعي قراءتها بنظرة تحليلية نقدية.

لقد خاض كتاب "**الثقافة والإمبريالية**" في إشكالية علاقة الثقافة بالهيمنة الاستعمارية والمقاومة ضدها، وقد انطلق "**إدوارد سعيد**" في هذا الخوض منذ كتابه "**الاستشراق**" غير أنّ الكتاب الأخير "**الثقافة والإمبريالية**"، جاء واسعًا و شاملًا.

وقد خاض في عمق هذه القضية بشكل أدقّ مما يدفعنا إلى قراءته على شكل سردية مقاومة عملت على تفكيك خطابات الإمبراطورية لكتابة سرديات ما بعدية مضادة للأولى، وقد جاء هذا الكتاب كقراءة في أدبيات الاستعمار حيث عمل على تفكيك الأنساق الثقافية المضمرة داخل تلك السرديات عبر قراءة طباقية متمثلة في استحضار المستعمِر بشكل متوازٍ مع

[1]- إدوارد سعيد، السلطة والسياسة والثقافة، حوارات مع إدوارد سعيد، تقديم: غاوري فسواناثان، تر: نائلة قليقلي حجازي، دار الآداب بيروت، لبنان، ط1، 2008، ص244

حضور المستعمَر داخل النص، وذلك بطريقة قرائية تربط السياق ما بعد كولونيالي (وهو سياق القراءة) بالسياق الكولونيالي (سياق الكتابة) حيث أن هذه السرديات ماهي إلا صور محملة لأفكار وأنساق ضمن التجربة الإنسانية وما هذه الأخيرة التي « **رغم أن لها لُبابًا ذاتيًا غير قابل للتّقليص هي أيضا تجربة تاريخية ودنيوية، في متناول التّحليل والتّأويل**»[1]. فكانت هذه القراءة بعيدة عن النّظرة الاستعلائية التي كانت تقرأ بها تلك النصوص من قبل مما مكنّه "**إدوارد سعيد**" من كشف تلك المضمرات المُغيبة واستحضارها بشكل يتوافق و فكره القائم أساسا على توازي الحضور داخل النص بين المستعمَر والمستعمِر باعتبارهما جزئين متكاملين في المنظومة الأنطولوجية و «**لذلك فإنّ تحليلات إدوارد سعيد قد استعادت في المقام الأول الدّور الضروري للعوامل الخارجية في إنتاج المعنى الأدبي**»[2]. إذ يستحيل قراءة النّص السردي بعيدا عن السياق التاريخي الذي كتب فيه وبمعزل عن الأحداث والأفكار السائدة أثناء كتابته، وقد مكنته هذه القراءة من كشف الرؤية الاستعلائية الغربية على الآخر والصورة الدونية النمطية التي تروج لها أعماله الروائية والتي أفرغت المستعمَر من هويته وهو ما انطلق منه "**إدوارد سعيد**" في فكره بشكل عام و في هذا الكتاب بشكل خاص، كما يرى مؤلّف مقدّمة "**الاستشراق**" أنّ «**الموقف الأخلاقي الذي انطلق منه إدوارد سعيد فيه: إيمانه بالإنسان، والحرية وضرورة التّواصل والتّفاعل والإثراء المتبادل بين الثّقافات والمجتمعات والصراع ضد الاستعلائية والاستعمار والإمبريالية والهيمنة والتّسلّط**

[1] - وحيد بن بوعزيز، جدل الثقافة، ص24.
[2] -المرجع نفسه، ص56.

والتّمركزية الغربية وضدّ نقائضها من قوميّات ضيّقة وهويّات متشرنقة وتمركزيات»[1]. فما كان يُقدّمه نقّاد الاستعمار، في الإطار الثّقافي، هو تحقيق الإنسانيّة، و"**سعيد**" كان من الجاهرين بهذا، لأنّ نقد الخطاب الأروبي الاستعماري المتحيّز، فرض تصحيح المسار الذي اتّخذه نحو بعد إنسانيّ، وليس استبدال تحيّزات بأخرى، لذلك يكثر في كتابات المقارن الفلسطيني الحديث عن تصفية الخطاب الأروبي من كلّ الشوائب في سبيل إحلال خطاب عقلاني فعليّ، وهذا لا يمرّ إلّا عبر الحرية، أي تحرير الأرض وتصفية الثّقافة، من كلّ ما علق بها من شوائب الاستعمار، وعلى الرغم من صعوبة كلّ هذا العمل الذي كان "**إدوارد سعيد**" يهدف إليه، وعدم توفّر الشروط الموضوعية لتحقيقه، إلّا أنّ المشروع ما يزال قائما، والذي يعمل على تحقيق التّواصل بين الثّقافات باعتبارها مشتركا إنسانيا، والمضي في التّفاعل الحضاري والإثراء الفكريّ، وإحلال التّبادل بين الثّقافات والتّعايش بين المجتمعات البشرية، وفي الوقت نفسه يجب على مجموعة من القيم المستحِكمة اليوم في العلاقات بين الشعوب أن تتراجع، من ذلك العلاقات المبنية على الاستعلاء والقائمة على الهيمنة والتّسلّط والمنطلقة من فكرة التّمركز، وكذلك، وهذا مهمٌّ أيضا، نبذ كلّ تعصّب قوميّ ضيّق والاستكانة إلى الهويّات التي تزيد من التّمركز وتنبذ العيش المشترك والتّعايش بين الشعوب، وهو ما استطاع "**كمال أبو ديب**" أن يقرأه في مشروع النّاقد ما بعد الاستعماري "**إدوارد سعيد**".

[1]- إدوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية، إدوارد سعيد ، الثقافة و الإمبريالية، تر كمال أبو ديب، دار الآداب للنشر، بيروت، ط4، 2014، ص 13.

ولعلّ استغلال الغرب للثقافة كأداة لترسيخ إمبرياليته على ما دونه من الشعوب باعتباره يمتلك الأحقية بأن يُحكم ويُهيمن بناءً على وهم هويته التي يرى أنّها نقية، من خلال تركيزه ما سمّاه في إطار الدّراسات الثّقافية، بالنّقد ما بعد الاستعماري، إيمانا منه بأنّ الثّقافة كتراث صلب، هي ذلك التّراكم، الذي جعل كلّ ما تُنتجه ذا طبيعة ثابتة تتواتر فيها قيمُ الغرب، وفي تقديمه لهذا المفهوم، الذي جعله محور اهتمامه يذهب إلى أنّ الثّقافة هي «**جميع تلك الممارسات، مثل فنّ الوصف والتّوصيل والتّمثيل التي تملك استقلالا نسبيا عن المجالات الاقتصادية والإجتماعية والسياسية والتي كثيرًا ما تُوجد في أشكال جمالاتية**»[1]. قد مكّن هذا المفكر من استكشاف مواطن هذه الهيمنة عبر قراءة هذه الأعمال في إطار السياق ما بعد كولونيالي لبناء شكل من الردّ المضاد، وإعادة بناء الوعي بالهوية الإنسانية مثله مثل الآخر وإعادة جمع ذاته المفككة بنفس أداة الاستعمار وهذا ما جعله يركز في دراسته هذه على السرد الروائي باعتبار أنّ «**القصص أيضا تغدو الوسيلة التي تستخدمها الشعوب المستعمَرة لتأكيد هويتها الخاصة ووجود تاريخها الخاص**»[2]. فإن كان الغرب قد اتخذ السرد كوسيلة لفرض الهيمنة على مستعمراته فإن هذه الأخيرة قد استخدمت ذات السلاح ضده كنوع من المقاومة لإعادة بناء صورة لهويتها التي طمست عبر تلك الرؤى الدونية التي يقدمها المستعمِر عنها، فالأمم، حسب "**إدوارد سعيد**"، سرديات ومرويات و«**القوة السردية التي رسخت الإمبريالية الغربية قد ولدت قوة مضادة و هي « القوة على ممارسة**

[1] إدوارد سعيد، الثقافة و الإمبريالية، ص 58.
[2]- المصدر نفسه، ص 58.

السرد»[1].والقوة هنا كمفهوم "**فوكوي**" أساسي في عمل "**إدوارد سعيد**" تتعدى مفهوم المقدرة إلى السلطة التي تولدها تلك المقدرة .

وبما أنّ الثّقافة هي ممارسات وتمثيل الأمم والشعوب فإنها بلا شك صورة عن هوية هذه الأخيرة، وإذا حاول الغرب أن يقدم صورة لهوية ما دونه من الشعوب عبر سردياته الروائية فإن هذه الشعوب قد سعت إلى إعادة تصحيح صورة هويتها و تقديم الصورة الحقيقية لذلك الغربي المدعي للإنسانية الحقّة، فكشفت زيف ادعاءاته التي من خلالها مارس هيمنته و كرس سلطته «**فالنّص الأدبي هو شاهد آخر على مناسبة ظهوره، داعم في بعض الأحيان، ولكنّه يعمل دوما كمثال حي على إيديولوجيّة عصره»**[2]. حيث يرى "**إدوارد سعيد**" أنّ الإمبريالية مرتبطة بشكل وثيق بالفن، إذ أنه يعتبر جزءا من الثقافة وبما أن القومية جزء من هوية الأمم فإن إمبراطوريات الاستعمار قد استغلت ذلك لبسط هيمنتها عليها و طمس هويتها عبر الآداب و تكريس مبدأ مركزيتها بتلك الصور التي تقدمها في سردياتها الروائية من إنسانية الرجل الغربي ولاإنسانية الآخر إذ نجد «**أن وليم بليك ليؤمن إيمانا لا يقيده قيد فيما يخص هذه النقطة إذ يقول في تحريره لإنشاءات رينولدز إن أساس الإمبراطورية هو الفنون و العلوم، أزلهما أو حط من قدرهما تختف الإمبراطورية، إن الإمبراطورية تتبع الفن، لا العكس كما يفترض الإنجليز»**[3].فللفنون والعلوم أهمية كبيرة في بناء الحضارات، ولا

[1]- إدوارد سعيد، الثقافة و الإمبريالية، ص 58.
[2]- المرجع نفسه، ص 58.
[3] - ريكارد و ميجيل ألفونسو، مقال بعنوان عوالم أخرى : إدوارد سعيد و الدراسات الثقافية، تر: رانية خلاف، مجلة فصول، العدد 99، 2017، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، ص 409.

شك أنّ أساس أي إمبراطورية حقيقي يكمن في مدى ازدهار فنونها وعلومها. فالإمبراطورية، بحسب بليك، لا تُبنى على القوة المادية وحدها، بل على الإبداع والمعرفة، وهما العنصران اللذان يمنحانها الشرعية والتأثير والاستمرارية، ويحذر من أن زوال الفنون أو التهوين من شأن العلوم يؤدي إلى انهيار الإمبراطورية واختفائها، لأن فقدان هذه الركائز يُفقد الأمة هويتها وديناميكيتها، كما يعارض النظرة الشائعة التي تفترض أن الفن يتبع الدولة أو يخدمها، مؤكدًا أن العكس هو الصحيح فالدولة هي التي تتبع الفن وتسير خلفه، لأنه يعكس روحها ويقودها نحو التطور والتجدد.

غير أنّ المثقف ما بعد كولونيالي قد تمكن من قراءة أدبيات الاستعمار بشكل مضاد، إذ أنه استطاع كشف النقاب عن تلك الأنساق المضمرة وراء تلك الجماليات التي جعلت منها أعمالا عظيمة والقائمة بشكل أساسي على مركزية الذات الغربية و تهميش الآخر و هو المبدأ الذي يعطي الحق للغرب بالسلطة و الهيمنة على ما دونه من الشعوب إذ أنّه دائما ما يصور نفسه ناشرا للتحضر وحاملا للإنسانية.

ولا شك أنّ محاولة بناء الهويّة ما بعد كولونيالية تستوجب حسب "**إدوارد سعيد**" الاعتراف بالهجنة و التعدّدية الثقافية و مناهضة الأصوليّة إذ أنه سيتحول بدوره – ما بعد كولونيالي بوصفه مهمشًا – يعمل على الخروج من الهامش إلى مركز يهمش الآخر «**مع مرور الزمن تغدو الثقافة مقترنة غالبا بشكل عدواني بالأمة أو الدولة ويميّز(نا) ذلك عن(هم) تميزًا تخالطه دائما درجة من الاستجنابية، إن الثقافة بهذا المعنى مصدر من**

مصادر الهوية وهي مصدر صدامي أيضا كما نراها الآن في حالات الرجوع إلى الثقافة والتراث»[1]. و يعتقد "**إدوارد سعيد**" بأن مشروع إعادة بناء الهوية ما بعد كولونيالية لا يمكنه أن يتحقق بالوجه الصحيح والمكتمل إلا إذا بني بشكل أساسي على الاعتراف بالهجنة وإلا فإن مآل هذا المشروع هو الدخول في مأزق الصراع العرقي والقومي، وسيتحول إلى مشروع إمبريالي من نوع آخر، وهو المبتغى الاستعماري لإحداث شرخ في المنظومة القومية الواحدة، لذا فالبناء الصحيح لهذا المشروع يستدعي الربط بين السياقات التاريخية وكسر الحدود الجغرافية من أجل فهم خطابات الآخر وكشف الأنساق المضمرة فيه والتي تقدم صورة متخيلة عنه ولبناء رد سردي يكون ضمن تصحيح هذه الصورة في محاولة لبناء هوية مغايرة لما يسعى الغرب تكريسه من نقاء هويته إذ أننا « **كثيرا ما ننسى في خضمّ رغبتنا في إسماع أصواتنا للآخرين، أنّ العالم مكان مزدحم وأن إذا ما أصرّ كلّ فرد على النّقاء أو الأولوية الجذرية لأن يسمع صوته الخاص فإنّما سنحصل عليه لن يكون إلّا الطنين السيّء للمعاناة اللانهائية وفوضى سياسية دموية بدأ رعبها الحقيقي يتجلّى ويُصبح ملموسا هنا وهناك في عودة السياسات العرقية للظهور في أوروبا»**[2] وهنا نجد شكلًا من التحذير الذي يحاول "**إدوارد سعيد**" أن يقدمه في قراءته لسرديات الغرب و بناء رد لها عبر الجانب الخاص للأنا المستعمَرة وتهميش الآخر المستعمِر الذي هو طرف أساسي لبناء الهوية بفعل التفاعل الثقافي معه و الذي يعتبر نتيجة حتمية للاستعمار و لعل هذا التحذير

[1]-إدوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية، ص 83.
[2]- المرجع السابق، ص 58.

نابع من إيمان هذا المفكر بالهوية المهجنة وغير النقية، وهي المنظور الذي بنى عليه كتابه هذا إذ أنه اقتنع بحقيقة التّجربة التاريخية التي مرّت بها علاقتنا، نحن كمستعمَرين، بهم هم كمستعمِرين.

لقد قدّم "**إدوارد سعيد**" في كتابه هذا درسًا في قراءة مضمرات الخطاب الروائي الغربي وكشف الخلفيات الأساسية التي ولدت تلك المضمرات، إذ جاءت قراءاته النقدية كقراءة الواقع التاريخي وأحداثه السياسية والاجتماعية وغيرها، كنوع من **الانفتاح** والخروج من الانغلاقات النصية فالانفتاح يمثل مفتاحًا أساسيًا في الوعي بالذات باعتبار أن الآخر جزء من التجربة الوجودية ، وقد وضع "**إدوارد سعيد**" أسئلته النقدية ضمن الإطارات التاريخية لقراءة السرديات الإمبريالية وبيان محاولة ما بعد الكولونيالي بناء هويته عبر السرد باعتباره نوع من أنواع المقاومة ضد الإقصاء الثقافي وهيمنة خطابات الآخر.

"**ألبير ميمي**" و"**إدوارد سعيد**" قدّما رؤى مختلفة للاستعمار، كل منهما من زاوية فكرية وتجربة شخصية خاصة، أحدهما ركّز على تأثير الاستعمار في خلق هوية مأزومة للمستعمَر والمستعمِر، بينما ركزّ الآخر على كيف شكّلت المعرفة الاستعمارية فهم الغرب للشرق، ورغم اختلاف مقارباتهما، يتفق الاثنان على أنّ الاستعمار ليس مجرّد حدث سياسي، بل نظام هيمنة عميق الجذور، يؤثّر على الثقافة والمجتمع حتى بعد زواله رسميًا.

"**ألبير ميمي**" ركّز على العلاقة غير المتكافئة بين المستعمِر (المهيمن) والمستعمَر (الخاضع)، مؤكدًا على أن الاستعمار هو نظام اضطهادي لا يمكن إصلاحه، بل يجب

زواله نهائيًا، يرى أن المستعمِر يحتاج إلى خلق صورة سلبية عن المستعمَر لتبرير سيطرته. أما "**إدوارد سعيد**" فقد قدم نقدًا للاستعمار من منظور ثقافي، مبينًا كيف أنّ الاستعمار لم يكن مجرد احتلال عسكري واقتصادي، بل كان أيضًا مشروعًا معرفيًا يُعيد تشكيل هوية المستعمَرين من خلال الخطاب الاستشراقي، ويرى أنّ الغرب صنع صورة "الشرق" ككيان متخلف يحتاج إلى الهيمنة والسيطرة، مما شكّل جزءًا من العقلية الاستعمارية. كما وقد نقد "**سعيد**" الهيمنة الثقافية المعرفية، موضّحًا كيف أنّ الاستعمار استمر حتّى بعد الاستقلال من خلال السيطرة على التّاريخ واللّغة.

الفصل الثاني

من الدّيكولونيالية إلى الدّراسات ما بعد الاستعمارية في الدّرس الجزائري المعاصر

المبحث الأول، قضايا النّهضة والتّبعية للاستعمار عند مالك بن نبي

المبحث الثّاني، الفكر التّحرري وديكولونيالية التّاريخ عند الجزائري "مصطفى الأشرف"

المبحث الثالث، عمر أزراج، التّاريخ والوجود، نقد توجّهات ما بعد الكولونيالية

المبحث الرابع، النقد ما بعد الكولونيالي عند وحيد بن بوعزيز، المرجعيات والمقولات

المبحث الأول:

قضايا النّهضة والتّبعية للاستعمار عند مالك بن نبي

المبحث الأول، قضايا النّهضة والتّبعية للاستعمار عند مالك بن نبي

في خضمّ الاستعمار وسياقاته المختلفة، ظهر "**مالك بن نبي**"**(1905-1973)** كأحد أبرز المفكّرين الجزائريّين، وقد عاش الظروف التي عايشها الجزائريّون في ظلّ القوانين الجائرة للإدارة الاستعمارية، وقد اختصّ في البداية بدراسة الهندسة الكهربائية، ثمّ اطّلع على مجمل الكتابات الفكرية في العالم العربي وأهمّ المصنّفات الفلسفية الأوروبية، وقام برحلات علمية إلى العديد من البلدان، أين تعلّم العديد من المسائل التي كانت له رؤية هامّة حولها فيما بعد في مختلف المؤلّفات التي تركها، وقد شقّ طريقه في التّأليف في مشروع خاصّ، حول مشكلات الحضارة، واقترح جملة من الشروط من أجل إعادة بعث النّهضة العلميّة والفكريّة والاجتماعيّة للعالم الإسلامي، الذي كانت جلّ بلدانه واقعة تحت استعمار أوروبيّ استيطاني بغيض، والمتتبّع للسيرة الذّاتية لـ"**مالك بن نبي**" الذي وُلد في مدينة قسنطينة في الجزائر، انتقل بعد إنهاء دراسته الثانوية إلى باريس حيث تخرج عام **(1935)**مهندسا كهربائيا، واتجه منذ نشأته نحو تحليل الأحداث التي كانت تحيط به، وقد أعطته ثقافته المنهجية قدرة على إبراز مشكلة العالم المتخلف باعتبارها قضية حضارة أولا وقبل كل شيء، فوضع كتبه جميعها تحت عنوان "**مشكلات الحضارة**" في باريس أصدر بالفرنسية :**الظاهرة القرآنية، لبيك، شروط النهضة ،وجهة العالم الإسلامي، الفكرة الإفريقية الاسيوية**، بمناسبة انعقاد مؤتمر باندونج.[1]

[1]- مالك بن نبي، الصراع الفكري في البلاد المستعمرة، دار الفكر، دمشق ، سورية، 1985، خلفية الكتاب.

في عام **(1956)** لجأ إلى القاهرة وقد طبعت له وزارة الإعلام في القاهرة بالفرنسية كتابه "الفكرة الافريقية الاسيوية .اتجه في القاهرة بعد اتصاله بالعديد من الطلاب إلى ترجمة كتبه إلى العربية، ثم أصدر بقية كتبه بالعربية بعد ترجمة بعضها وكتابة بعضها الآخر بالعربية مباشرة، انتقل إلى الجزائر عام **(1963)** حيث عين مديرا عاما للتعليم العالي ،وأصدر في الجزائر: **أفاق جزائرية يوميات شاهد للقرن ،مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي ، المسلم في عالم الاقتصاد،** في عام**(1967)** استقال من منصبه وتفرغ للعمل الفكري وتنظيم ندوات فكرية، توفي في**1973/10/31** في الجزائر.[1]

على الرغم من علم "**بن نبي**" أنّ أسباب تخلّف الشعوب الإسلامية لا علاقة لها بالاستعمار، بل بخصوصيّات موروثة وممارسات اجتماعية مرتبطة بتأويل خاطئ للدّين، حدّت من الإبداع والتّطوّر، إلّا أنّه كشف جزءا من استراتيجيّات الاستعمار في توجيه أنظار المسلمين نحو قضايا لم تكن لها الأهمية، بهدف إبعادهم عن القضايا الحقيقية التي يجب الاهتمام بها من أجل إقامة الحضارة المنشودة، وهو ما سمّاها بـ"**هجمات الاستعمار**"، ففي كتابه "**الصراع الفكري في البلاد المستعمَرة**" نجده يُركّز على هذه الأعمال التي قام بها المستعمِر، ويقترح الحلول للحدّ من هذا التّأثير، إذ يقرّ أنّ «**كّل ما نتمنّاه هو أن تقوم في بلادنا رابطة من المثقّفين لكشف هجمات الاستعمار على الجبهة الفكرية حتّى لا تبقى الأفكار معرّضة لتلك الهجمات دون نجدة ولا مدد**»[2] ولا شك أن هذه العبارة تعبر عن دعوة

[1]- مالك بن نبي، الصراع الفكري في البلاد المستعمرة، دار الفكر، دمشق، سورية، 1985، خلفية الكتاب.
[2]-المصدر نفسه، ص126.

قوية لتشكيل رابطة من المثقفين في البلدان المستعمَرة أو تلك التي عانت من الاستعمار، بهدف التصدي للهجمات الفكرية التي يشنها الاستعمار على المجتمعات والثقافات المحلية. وكما يشير إلى ضرورة وجود تنظيم فكري قادر على مواجهة الأيديولوجيات الاستعمارية التي تعمل على تدمير أو تهميش الهويات الثقافية الأصلية للأمم المستعمَرة، فحسب " **بن نبي**" فإن الاستعمار لا يقتصر على السيطرة السياسية والاقتصادية فحسب، بل يمتد أيضًا إلى الجبهة الفكرية، حيث يتم فرض أفكار وهويّات غربية قد تساهم في تدمير ثقافة الشعوب الأصلية أو تشويهها، هذه الهجمات الفكرية تشمل إعادة تشكيل القيّم، وتعريف الهويّات، وتقديم سرديّات تبرر الاستعمار وتنفي حقوق الشعوب الأصلية، وهكذا، كانت دعوة "**مالك بن نبي**" توضح الحاجة إلى رابطة من المثقّفين تكمن في ضرورة التصدي لهذه الهجمات الفكرية، من خلال تقديم أفكار بديلة تشكل أداة فعّالة في استعادة الهوية الثقافية وحمايتها من التأثيرات الخارجية، في ظل غياب هذه الرابطة، تصبح الأفكار المحلية عرضة للتلاعب والتشويه، مما يضعف قدرة المجتمع على مقاومة الهيمنة الفكرية والاستعمارية.

يُركّز "**بن نبي**" على الدّور الهامّ، الذي يجب أن يضطلع به المثقّفون في البلدان المستعمَرة، إذ عليهم يقوم مشروع الحضارة، وبهم تتحدّد المشكلات وتستوي الأهداف، لكنّه لا يكتفي بهذا، بل يُحدّد لهؤلاء المثقّفين ما عليهم فعله، والأمور التي يجب عليهم القيام بها، باعتباره خبر كلّ هذه المسائل نتيجة تكوينه العلمي الدّقيق واطّلاعه على أحوال الشعوب المقهورة، التي كان الاستعمار جزءا من مشكلاتها، لذلك يذهب إلى القول بأنّه «**نرى أنّ**

الكاتب التّقدّمي، في الخارج، يجهل هو الآخر هذا الصراع، فنراه مثلا يُشارك في المعركة ضدّ الاستعمار بجانب المستعمَرين، ولكنّه يُشارك فيها مادامت في النّطاق السياسي، وسرعان ما ينعزل عنها حينما تأخذ طابع الصراع الفكري، كأنّما يضيق صدره منها في طابعها الجديد أو أنّه بعبارة أخرى يرى أنّ من حقّ الرّجل المستعمَر أن يدافع عن نفسه مادام دفاعه في الحقل السياسي، ولكنّه حينما ينتقل دفاعه إلى الميدان الفكري، يرى أنّ هذا الرّجل قد دخل مكانا لا حقّ له في دخوله»[1]. فدعوة "**بن نبي**" للمثقّفين، هي دعوة للانخراط في نضال شعوبهم، وعدم الاكتفاء بالنّضال السياسي فحسب، فالكاتب التقدمي في هذا السياق يُظهر موقفًا انتقائيًا فيما يتعلق بمشاركته في الصراع ضد الاستعمار، فبينما يشارك في المعركة ضد الاستعمار في الميدان السياسي، حيث يرى نفسه يقف ضد القوى الاستعمارية في إطار الصراع السياسي الّتقليدي، إلا أنّه يعزل نفسه عن المعركة عندما يتحول الصراع إلى مستوى فكري، هذه النظرة تعكس نوعًا من التّردد أو الازدواجية في فهم طبيعة الصراع ضد الاستعمار. فعندما يكون الصراع سياسيًا، يمكن للكاتب أن يوافق على الوقوف ضد المستعمرين، كجزء من دفاع عن سيادة الشعوب المستعمَرة، لكن عندما ينتقل الصراع إلى مستوى الفكر، حيث تبدأ القوى الاستعمارية في فرض أفكارها وأساليب حياتها على الثقافة المحليّة أو حتى تشويه هويّات الشعوب المستعمَرة، يظهر الكاتب التقدمي تراجعًا أو ترددًا في المواجهة، قد يُظهر هذا التراجع أو العزوف عن الصراع الفكري رؤية غير مكتملة للصراع الاستعماري، فبينما يراه البعض معركة تقتصر على تحرير الأرض

[1]-مالك بن نبي، الصراع الفكري في البلاد المستعمرة، ص9.

والمناصب السياسية، يرى آخرون أن المعركة الحقيقيّة تكمن في مواجهة الهيمنة الفكريّة والثقافيّة التي يفرضها الاستعمار، الكاتب الذي يتراجع أمام هذا الصراع الفكري يظهر بشكل غير مباشر قبولًا لهيمنة الأفكار الاستعمارية ويعتقد أنّ الدفاع عن المستعمرين في المجال الفكري ليس من حقهم، لأنه يشير إلى أنّ المستعمر ليس له الحق في فرض تصوره الثقافي أو الفكري على المستعمرين.

يتساءل "**بن نبي**" عن الصراع الفكري فيقول «**هل لهذه الكلمة معنى في البلاد المستعمرة، وهذه البلاد تجهل على العموم قيمة الفكرة في مصير المجتمعات كما تجهل دقة الخطط التي ترسم من أجل التحكم في مصير الشعوب المختلقة عن طريق أفكارها**»[1].يشير "**بن نبي**" إذا إلى قضيّة غياب الوعي بقيمة الأفكار في المجتمعات المستعمَرة، مما يجعلها عرضة للتحكم عبر خطط دقيقة تُرسم للسيطرة عليها، فالأفكار ليست مجرد نظريات، بل أدوات تُحدد مصير الشعوب، سواء لتحريرها أو لإخضاعها، كما يبيّن كيف تستغل القوى المهيمنة هذا الجهل لصياغة وعي الجماهير بما يخدم مصالحها، منتقدًا غفلة هذه الشعوب عن خطورة الأمر في جوهره، كما يدعو إلى إدراك دور الفكر في مقاومة الهيمنة.

يقرّ "**بن نبي**" أن البلاد المستعمرة تتخبط في صراعات كثيرة ظاهرة كانت أم خَفيّة، أما الظاهرة فهم على علم بها ولكن الخفيّة التي لا تظهر للعيان، وتسري في ثنايا الواقع خِفية «**إن المستعمرة تعيش الصراع الفكري وتسجل نتائجه السلبية في حياتها أو ميزانيتها أو**

[1] -مالك بن نبي، الصراع الفكري في البلاد المستعمرة، ص32.

أخلاقها دون أن تعلن عن حقيقته شيئا، وتترك المعركة في وجوه نشاطها نتائجها المتنوعة، دون أن تشعر تلك البلاد أن معركة مرت بأرجائها»[1].فلا مجال للشكّ حسبه أنّ المستعمَرة تعيش صراعًا فكريًا غير مُعلن، حيث تتأثر حياتها الاقتصادية والأخلاقية سلبًا دون أن تدرك حقيقة ما يجري، فالاستعمار لا يفرض فقط سيطرته المادية، بل يترك معركة خفية تؤثر على هوية المجتمع وقيّمه، ممّا يؤدي إلى أزمات دون وعي السكان بمصدرها ومنه تبقى البلاد متأثرة بنتائج هذا الصراع وتتخبط فيها دون أن تعي أنّها خاضت معركة فكرية غيّرت ملامحها.

يرى "**بن نبي**" أنّ الاستعمار يتبنى خطة مدروسة تتعكز على ركيزتين أساسيتين أوّلهما مبدأ الغموض وثانيهما مبدأ الفعالية «**فالمبدأ الأول يقتضي بأن لا يكشف الاستعمار النقاب عن وجهه في المعركة إلا إذا لم تترك له الظروف الحيلة، فهو دائما أو غالبا يستخدم قناع القابلية للاستعمار. والمبدأ الثاني ناتج عن الأول، في حيز التطبيق، إذ أن هدف الاستعمار لا يتعلق، في الأساس بذات شخص معين، ولكن بأفكار معينة يريد تحطيمها أو كفّها، حتى لا تؤدي مفعولها في توجيه الطاقات الاجتماعية في البلاد المستعمرة**»[2]."**بن نبي**" إذاكشف عن استراتيجيتين أساسيتين يتبعها الاستعمار في إحكام سيطرته؛ الأولى هي التمويه، حيث لا يظهر الاستعمار وجهه الحقيقي إلاّ عند الضرورة القصوى، بل يعتمد على ترسيخ "القابلية للاستعمار" داخل المجتمعات، أي جعلها تتقبل سيطرته دون مقاومة

[1]- مالك بن نبي، الصراع الفكري في البلاد المستعمرة، ص34.
[2]- المصدر نفسه، ص37.

صريحة، أما الاستراتيجية الثانية، فهي استهداف الأفكار بدلاً من الأفراد، إذ لا يسعى الاستعمار إلى القضاء على أشخاص بعينهم، بل يعمل على تحطيم الأفكار التي قد تحفّز الوعي والنهضة، ممّا يضمن استمرار سيطرته عبر تعطيل الطاقات الاجتماعية ومنعها من توجيه نفسها نحو التحرّر.

يناقش "**بن نبي**" تعقيد الصراع الفكري في المجتمعات التي تعاني من نفوذ استعماري، سواء كان ظاهرًا أو خفيًا، حيث يكون هذا الصراع أوسع وأعمق مما يمكن وصفه أو إدراكه بشكل كامل، مؤكدا "**أن ظروف الصراع الفكري في أي بلد يكون فيه نفوذ خفيّ أو ظاهرة للاستعمار أكثر غرابة مما نتصورها عادة، فلا يمكن أن يتناولها الوصف المحدود بطبيعة الحال، لأنه لا يمكن أن ينقل كل الألوان التي تشملها التجربة بينما هذه التجربة نفسها لا تحيط إلا بمقدار ضئيل من واقع الصراع الفكري في حقيقته، ولا غرابة في أن صاحب التجربة يعلم بعض الأشياء من هذا الواقع الزاخر المتنوع ولكن يغيب عليه أكثرها، لأن الاستعمار يسدل دائما الظلام...على عملياته في هذا الميدان، حتى يبقى مسيطرا على الموقف، ولو كصفة الصدفة فجأة عن تفصيل من تفاصيل هذا الصراع فسوف يبقى في إمكانه أن يسلم بهذا التفصيل للخصم ويدخل الباقي في الظلام، كما تسلم الحية بجزء من ذيلها وتدخل جحرها لتنجو بذاتها**"[1]فالاستعمار حسب "**بن نبي**" لا يكتفي بالتأثير المباشر، بل يعمد إلى إخفاء عملياته الفكرية خلف ستار من التمويه والظلام، مما يجعل حتى أولئك

[1]- مالك بن نبي، الصراع الفكري في البلاد المستعمرة، ص124.

الذين يعيشون التجربة غير قادرين على الإحاطة بحقيقتها الكاملة، ويشبه "**بن نبي**" هذه الاستراتيجية بمناورة الحيّة، حيث يمكن للاستعمار أن يتخلى عن جزء صغير من مخططاته عند انكشافها، لكنه يظلّ محتفظًا بجوهر سيطرته بعيدًا عن الأنظار، ممّا يسمح له بالحفاظ على نفوذه وإعادة إنتاج هيمنته بطرق غير مرئية.

فإذا كان الاستعمار قد لعب دور الحيّة كما صرح به "**بن نبي**" فهو لا شكّ أنّه " **يتكيف مع الظروف، حتى أنه يتخذ أحيانا طرقا وسبلا، لا ينتظر أن يتخذها ويتبعها لبعدها، ظاهرا، عن الميدان الذي تدور فيه المعركة، حتى إن الفكر يصبح أحيانا في حيرة تتجلى له فجأة الحقيقة، وهي أنّ الاستعمار يفتح دائما في الصراع الفكري أبوابا جديدة، لم نكن نفكر أنه سيأتي منها هجوم، فيأتي الهجوم من تلك الناحية التي لم نعدّ لها عدّتها، ولم نستعد لصدّ الغارات التي تأتينا منها**"[1] لا يغفل " **بن نبي**" إذا على قدرة الاستعمار على التكيّف مع الظروف المتغيّرة في الصراع الفكري، حيث يستخدم استراتيجيات غير متوقعة تفتح أبوابًا جديدة للهجوم الفكري على الشعوب المستعمَرة، ففي حين قد يظن الناس أن الصراع محصور في مجالات معيّنة، يفاجئهم الاستعمار بشنّ هجماته من نواحٍ غير متوقعة، مما يضع الفكر في حالة من الحيرة والارتباك، يتضح لنا إذا أن الاستعمار ليس فقط محصورًا في الأساليب المعتادة، بل يبتكر طرقًا جديدة تسحب المجتمعات إلى ساحات غير معدّة لها، مما يجعل من الصعب التنبؤ به أو التحضير له وبالتالي، يُظهر الاستعمار مرونة

[1] - مالك بن نبي، الصراع الفكري في البلاد المستعمرة، ص107.

استراتيجية في إحداث مفاجآت جديدة باستمرار، مما يعرقل قدرة الشعوب على التماسك أو الردّ بشكل فعال.

يلقي أمامنا "**بن نبي**" فكرة مثيرة تتعلق بالطبيعة الخفيّة للصراع الفكري الذي يفرضه الاستعمار"**فلو كانت ليدّ الاستعمار رائحة لاكتشفنا بأنوفنا بعض الحقائق الخاصة بالصراع الفكري دون أي إجهاد لعقولنا**"[1]ممّا يعني أنّ الاستعمار يظل في الخفاء، وتكتنف عملياته الفكرية والغزو الثقافي سِرية شديدة يصعب على الأفراد اكتشافها بسهولة، ولكن إذا ما افترضنا مثلا وجود "رائحة" لهذه العمليات _حسب بن نبي_ لكانت الشعوب قد أدركت حقائق الصراع بسهولة، لأنّها محيطّة بها من كل جانب، لكن الاستعمار ينجح في إخفاء آثاره بطريقة تحجب وعي الأفراد والمجتمعات، هذه الفكرة تبرز قدرة الاستعمار على التسلّل إلى الأذهان والأفكار دون أن يشعر به الناس، في حين أنّه قريب منهم ومحيط بهم من كلّ جانب، مما يجعل مواجهته أكثر صعوبة.

يسلط "**بن نبي** " الضوء على فكرة مفادها أنّ الاستعمار يوجه التركيز نحو نقطة معينة في الصراع الفكري ليحدّ من فعالية القوى المناهضة له، فيرى أنّه "**لو أُتيح لإنسان أن يتتبع، بإمعانٍ أحوال الصراع الفكري في بلد مستعمر معيّن، ورزق موهبة النقد السليم للأشياء، والإدراك الصحيح لمجرى التاريخ، أقول لو أنه تتبع هذه الأحوال منذ الحين الذي دخلت فيه القوى المناهضة للاستعمار على المسرح، فأنه سوف يتنبه لشيء هو أن الاستعمار**

[1]- مالك بن نبي، الصراع الفكري في البلاد المستعمرة، ص95.

يسلط الأضواء الكاشفة على ركن معين من المسرح أي بالضبط على النقطة التي يريد أن يجمد عندها القوى المناهضة له"[1] فإذا تمكن الإنسان حسب **ـبن نبيـ** من تتبع الصراع بشكل عميق، باستخدام النقد السليم والقدرة على فهم التاريخ، فإنّه سيكتشف أنّ الاستعمار لا يترك الأمور تسير عشوائيًا بل هو يسلّط الأضواء على نقطة معيّنة في "المسرح" الاجتماعي أو الفكري، وهي النقطة التي يرغب في تجميد القوى المعارضة عندها، ممّا يمنع تطورها أو قدرتها على التقدم بذلك، يعمل الاستعمار على توجيه الاهتمام في اتجاهات محددة، ويمنع تحرك القوى المضادة له خارج تلك الحدود التي يحدّدها، مما يعزّز هيمنته ويجعل مقاومة الشعوب أقلّ فاعلية.

[1]- مالك بن نبي، الصراع الفكري في البلاد المستعمرة، ص30.

المبحث الثّاني:

الفكر التّحرري وديكولونيالية التّاريخ عند الجزائري "مصطفى الأشرف"

المبحث الثّاني، الفكر التّحرري وديكولونيالية التّاريخ عند الجزائري "مصطفى الأشرف"

يعدّ المؤرّخ الجزائري "**مصطفى الأشرف**"(**1917-2007)** من بين المفكّرين وعلماء الاجتماع المعروفين، بإسهاماته في دراسة التّاريخ والمجتمعات، ووضع استراتيجية ثقافية، من أجل توجيه سياسة الدّول المستقلّة، كما امتهن مهنة الصحافة وتدخّل في الشؤون السياسية في الجزائر، السياسي، وقد نشر عددا من المؤلّفات في هذا المجال، والتي تعدّ تعبيرا عن هدفه في مكافحة كلّ أشكال الاستعمار، الثّقافية منها على الخصوص، تكوّن في المدارس الجزائرية وواصل دراساته الجامعية في السوربون بفرنسا، بعد التخرج عاد للعمل في ثانوية مستغانم وانضم إلى حزب الشعب الجزائري سنة **(1939)**. وقد أتاحت له مساهمته الواسعة والمتميزة في الصحافة اكتشاف العديد من الجذور التاريخية للجزائر وتطوير رؤية راديكالية وثيقة الصلة بنضال الشعب الجزائري ، سال حبره في الصحف بأوراق نضالية تحكي عمق الثورة والبلد، انضمّ "**مصطفى أشرف**" إلى الثورة الجزائرية في وقت مبكّر، وانخرط في جبهة التحرير الوطني وكان ضمن الطائرة المخطوفة مع كبار قادة الجبهة، كان عضوا في المجلس الوطني الثوري وأحد المشاركين في صياغة ما يسمى ببرنامج طرابلس الذي حدّد بوضوح أسس الدولة الجزائرية، وتحديدا طبيعة ديمقراطية شعبها. بعد الاستقلال، شغل العديد من المناصب، بما في ذلك مستشار الرئيس هواري بومدين، وساعد في صياغة الميثاق الوطني وعُين فيما بعد وزيرا وطنيا للتعليم ثم سفيرا للبلاد في أمريكا اللاتينية. ينضم مصطفى الأشرف إلى المجلس الوطني الاستشاري.هو الجزائري المخضرم الذي لم تتوقف

عنده الثورة بالاستقلال بل ظل يجاهد بعدما علم أن الاستعمار لم ينقطع بخروج المستعمر من أرضه.[1]

يُعدّ كتابه " **الجزائر. الأمّة والمجتمع**" من بين أهمّ الكتابات التي تُعطي صورة واضحة عن النّتائج الوخيمة للاستعمار، في المجال النّفسي والسياسي والثّقافي، وأيضا من جهة التّاريخ الحقيقي للجزائر، الذي تعرّض للتّزييف والمحو، من قبل الاستعمار، وأعوانه من المؤرّخين والمفكّرين، ونجد انّ "**إدوارد سعيد**" يعود إلى هذا الكتاب، ويُحيل إليه، ضمن جملة من الوثائق التّاريخية الأخرى، من أجل توضيح الآثار النّفسية الوخيمة للاستعمار، وذلك من أجل فهم البناء المنطقي لروايات الكاتب" **ألبير كامو**"، إذ يرى أنّه «**عندما نقرأ وثائق تلك الفترة، الرّسائل، تصريحات وبرقيات بيجو(التي جُمعت ونُشرت تقريبا في الوقت نفسه مثل الغريب)، أو طبعة للأشعار الصوفية لعبد القادر(...)، أو أيضا إعادة البناء الرائعة لسيكولوجية الغزو التي كتبها مصطفى الأشرف، قائد جبهة التّحرير الوطني وأستاذ في جامعة الجزائر العاصمة بعد الاستقلال، انطلاقا من الصحف والآداب الفرنسية للسنوات 1830-1840، فإنّنا نُدرك الدّينامية التي تجعل إضعاف الحضور العربي عند كامي أمرا حتميا**»[2]. فقد كان كتاب" **الجزائر. الأمّة والمجتمع**"، الذي يُحيل إليه "**إدوارد سعيد**" في دراسته حول "**ألبير كامو**"، والتي عنونها بـ"**ألبير كامو أو اللّاشعور الكولونيالي**" والمتضمّنة في كتابه "**الثّقافة والإمبريالية**" الصادر سنة **(1993)**، كتابا يُميط اللّثام عن سيكولوجيا

[1]- زكية عرعار، الخطاب النقدي ما بعد الكولونيالي عند مصطفى الاشرف، بالتصرف.
[2]- إدوارد سعيد، ألبير كامو أو اللّاشعور الكولونيالي، في كتاب الإسلام والغرب (الأنا والآخر) الكتاب الأوّل، الشبكة العربية للأبحاث والنّشر، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، 2009، ص 286.

الغزوّ، وأثره السيكولوجي الوخيم، ليس على الإنسان الجزائري فحسب، وإنّما على التّاريخ والثّقافة أيضا.

ينطلق "**الأشرف**" في كتابه هذا، من وعي تاريخيّ، قائم على المحافظة على عناصر الهوية الوطنية، في ظلّ عمليّات التّغريب والمسح التي انتهجها الاستعمار الفرنسي في الجزائر، لعل أهم الحجج الواهية التي يستعملها المستعمِر هي قوله أنه ناشر العلم والمعرفة للبلدان التي لم تلتحق بركب البشرية فيطوقها لينشر في أرجاءها ما افتقدته من أصالة ورقي وتقدم، وليبث فيها الحياة ولكن "**الأشرف**" يدحض هذه الرؤية ويبين في كتابه كيف «**وجدت فرنسا نفسها وجها لوجه أمام مجتمع حسن التّنظيم، له حضارته الخاصة ...وهذا المجتمع لا يخلو من عيوب، ولكنّ حبّه للحرية وتمسّكه بالأرض، واتّحاد كلمته، وأصالة ثقافته، وصدق وطنيته، وغزارة موارده الطبيعية، ونبل مُثُله العليا، كلّ ذلك أعطى البرهان الساطع والدّليل القاطع على أصالته التي لم تنل منها حربٌ استعمارية ضروس**»[1]. فقبل دخول الاستعمار، كانت الجزائر في قمّة التّمدّن والتّحضّر، وكان لها مؤسّساتها وأنظمتها السياسية والقانونية والدّينية، ولم يكن دخول جيش الاحتلال الفرنسي الجزائر سنة **(1830)**، سوى خطّة لأجل الاستيلاء على خيرات البلاد، ولم تكن هناك ضرورة للمهمّة "**تحضيرية**" التي ادّعاها، حتّى يتمكّن من السيطرة على البلاد، فهذا المجتمع الذي لم تؤثر فيه الحرب طيلة هذه المدة ولم يفقد أصالته يطيح بالنظرة الكولونيالية، التي تمرر أفكارا مفادها أن هذا

[1]- مصطفى الأشرف، الجزائر. الأمّة والمجتمع، تر: حنفي بن عيسى، دار القصبة للنشر، الجزائر،2007، ص22.

الشعب يخلو من الثقافة ومنعدم الهوية ولا يملك مقومات حضارية وثقافية، كل هذه الأفكار هي ما عمل المستعمِر على تمريرها وجعلها صورا منمطة، انحطّ بها الآخر في مقابل تبجيل الذات المستعمَرة، فهذا الطرح الذي يقدمه "**مصطفى الاشرف**" يفضح ما عملت على تمريره المخططات الاستعمارية التي تزعم خلو الشعب الجزائري من خصائص تميزه، لتضع نفسها موضع المصحّح لسيرورة شعب بأكمله، هذا ما لم يستسغه "**الأشرف**" وعمل على نبش التاريخ ليصحّح المغلوط منه ويكشف المدسوس فيه .

تجاوزت السلطة الاستعمارية الفرنسية كل أشكال العنف والنهب المعهودة وعملت على محو التّراث والحضارة، حيث أنها لم تكتف بطمس مقومات الهويّة الجزائرية فقط، بل عملت على تزييف التّاريخ وتكوين سرديّة قائمة على قوّة الأوروبيّين وقمع تاريخ المستعمَرين، وهو ما يُؤكّد عليه "**الأشرف**"، الذي يذهب إلى «**إنّ الاستعمار الطويل الذي ابتُلي به تاريخنا القومي قد انتهى بعملية سطو كبرى هدفها استنزاف المصادر الرئيسية لهذا التّاريخ، أو تحريفها**»[1]. "**الأشرف**" في كتابه "**الجزائر الأمة والمجتمع**" صرّح أنّ الاستعمار الفرنسي عمل على سرقة المخزون التاريخي للبلاد واستولى على الكثير من الكتب والوثائق التاريخية التي سلبت ونهبت وأخذت إلى فرنسا عام **(1962)**، وعلى هذا الأساس، فإن الغاية الكبرى التي كانت مرجوة من الاستعمار هي محو تاريخ الإنسان الجزائري، وهو المسار الذي انتهجته فرنسا طيلة مكوثها في الجزائر، ولعل الغايّة من محوّ تاريخ أمّة ما وفكّ كل الروابط

[1]- مصطفى الأشرف، الجزائر الأمة والمجتمع، ص40.

الحضارية لها تكمن في جعلها جزءا من تاريخ آخر وجزءا من أمة أخرى وهذا ما عمل عليه المستعمِر وباء بالفشل رغم كل مخططاته ومشاريعه .

يحاول "**مصطفى الأشرف**" بعد معايشته للواقع الكولونيالي البحث في حقيقة الاستعمار الفرنسي ومواكبة سيرورته التاريخيّة في الجزائر ليبرز متغيّراته، حيث يقول « **ولئن كان الاستعمار قد استعمل في بداية عهده الأسلحة الفتّاكة، والقوانين الجائرة، بقصد إخضاع المغلوب، فقد أعقبه استعمارٌ آخر استعمل أسلحة من نوع آخر، كالوقاحة والخبث والاستهتار والغدر والتّظاهر بالشفقة، والموضوعية الكاذبة...هذه الأسلحة استعملها مؤرّخون فرنسيون عكفوا، بطرق مختلفة ولكنْ، بعقلية واحدة، على إقامة الحجج بقصد التّشكيك في الشخصية الجزائرية وإنكار وجودها، مع محاولة تبرير الغزو الاستعماري والحضاري الذي قامت به بلادُهم**»[1]. لقد فسر "**الأشرف**" بأن الاستعمار لا يقتصر على تطبيق المخططات الكولونيالية العنيفة فحسب بل يتعداها مستندا على فئة أخرى بدل الفئة العسكرية، وهي الفئة الثقافية ذات الطابع المعرفي المتمثلة في مؤرخي فرنسا، وهم بمثابة جنود الخفاء الأكثر خبثا وجرما، فهم لا يعملون على تغيير الواقع ببطشهم بل يغوصون في طيات التاريخ ليزيفوه، فيرى أنّ أهمّ تحدٍّ يواجه الشعب الجزائري هو التّلاعب بتاريخه وإنكار وجوده ،لأنّه يرى أنّ «**هذه الفئة من المؤرّخين تُريد في الواقع أن تؤثّر نفسيا على القارئ الجزائري، وأن تضلّله بعملها المزدوج؛ للتّشكيك في الشخصية الجزائرية، وبتشويه الحقائق**

[1]- مصطفى الأشرف، الجزائر الأمة والمجتمع، ص40.

التّاريخية»[1]. كشف "**الأشرف**" التلاعبات الاستعمارية المستندة على المعرفة والحضارة والمتخذة منها رداءً يستر عوراتها ويغطي نياتها الخبيثة، في محاولاتها الاستحواذ على السلطة والتاريخ معا، حيث أقرّ أنّ مؤرخي فرنسا كانوا يعملون على استمرار الهيمنة الاستعمارية وسلطتها، من خلال تقديم معلومات مغلوطة تشوّه الحقائق التاريخية وتضلّل الرأي لعام، وتنسف بتاريخ أمّة وتزعزع تركيبتها من خلال التشكيك فيها.

إنّ الدور الذي لعبه "**الأشرف**" للإحاطة بتاريخ بلده و العمل في ذات الحين على كشف المتواطئين في تزييفه، يوضح لأيّ دارس أنّ هذا الرجل كان يدافع على هويته و ثقافته متتبعا مسارها التاريخ، ويذهب الدكتور " **موسى بن سماعين**" إلى أنّ "**الأشرف**" «**تصدّى للمؤّرخين الفرنسيين الذين كانوا ضمن المدرسة الاستعمارية والتي قال بشأنها: "إنّ أكثر النّاس لا يعلمون أنّ تاريخنا الوطني قد استثأرت به _بقصد تشويهه_ جماعةٌ من الباحثين المنتمين إلى "مدرسة الجزائر" وجماعات أخرى من حذا حذوهم، إذن مهمّته كمؤرّخ متنوّر، هي البحث التّاريخي الموضوعي الذي يُعيد الأمور إلى نصابها ومهمّته كوطني هي إعلام النّاس أنّ ما يُروّج له من التّاريخ مشوّه، وأنّ تاريخ الجزائر أكثر إشراقا وعلينا الاعتزاز بهذا التّاريخ، ومهمّة المؤرّخ الجزائري اليوم هي فضح الممارسات الاستعمارية المشينة**»[2]فحسب "**بن سماعين**" فإنّ "**مصطفى الأشرف**"، كمؤرخ وطني متنور، سعى للتصدي لمحاولات تشويه التاريخ الجزائري من قبل المؤرخين الفرنسيين المنتمين إلى

[1] - مصطفى الأشرف، الجزائر الأمة والمجتمع، ص40.
[2]- موسى بن سماعين، مصطفى الأشرف، السياسي المثقّف، منشورات الوطن، الجزائر، 2022، ص36.

المدرسة الاستعمارية، التي ركزت على طمس الهوية الجزائرية وتزييف الحقائق لصالح الاستعمار. رأى أن مهمته تكمن في البحث الموضوعي لإعادة الأمور إلى نصابها، وتصحيح الروايات التاريخية المضللة، مع توعية الجزائريين بأن تاريخهم مليء بالمآثر البطولية والمجد الذي يستحق الفخر. كما دعا إلى فضح الممارسات الاستعمارية المشينة وإبراز حقيقة التجربة الاستعمارية كجزء من نضال الجزائر للحفاظ على هويتها وسيادتها.

ويتضح لنا أن "**الاشرف**" قد جاء بأفكار تعزز الهوية الجزائرية، وتثبت مكانتها، فنجده قد خصّ بالذكر في كتابه "**الجزائر. الأمّة والمجتمع**" فئة الأهالي والفلاحين وتتبع مسارهم وسيرورة حياتهم أبان الاستعمار الفرنسي وأجلّ ما قاموا به، ولعل تركيزه عليها بالذات يكمن في محاولة تعزيزها وإعطائها قيمتها المستحقّة، لأنّ النظرة الكولونيالية عملت على تقزيمها والتقليل من شأنها، باعتبارها طبقة مهمّشة ذليلة، لا قيمة لها في السيرورة الاجتماعية، في حين يرى "**الأشرف**" أن هذه الشريحة المجتمعية تتمتّع بكمّ هائل من الأصالة وحبّ الوطن ويقرّ «**أنّ الوطنية كانت راسخة في البوادي والأرياف قبل حلول الإمبريالية وبعد حلولها**»[1]. وهذا التخصيص لسكان الأرياف والبوادي يعكس رؤية "**الاشرف**" لهم ويؤكّد على أهميتهم وفاعليتهم في العملية التحرّرية، ويبيّن مدى وعيهم بإلزاميته، ومن جهة أخرى يرى أنّ الوطنية جزءٌ هامّ من استراتيجية البناء في مرحلة ما بعد الاستقلال، خصوصا في الدّول

[1] -مصطفى الأشرف، الجزائر الأمة والمجتمع، ص87.

التي ما تزال تُعاني من تبعات الاستعمار، وبها تستطيع الدّول المستقلّة القضاء على المخلّفات الاجتماعية والثّقافية للفكر الاستعماري.

يمكن النظر لكتاب "**الجزائر. الأمّة والمجتمع**" على أنه أهم الكتب التأريخية الجزائرية الذي أحدثت تطورا في الفكر الجزائري، نظرا لنقله حقائق تاريخية من جهة وابطاله لأمور مغلوطة كانت تُضم للتاريخ، أي أنه عمل عمله كمؤرخ من جهة وقام بتعرية الخطابات الاستعمارية من جهة أخرى، خصوصا ما تناقله المؤرخون الفرنسيون وهذا ما يدفعنا للقول أنّ "**مصطفى الأشرف**" قد مارس نقد ما بعد كولونيالي، كما حاول تصفية الاستعمار من خلال كتاباته، وهي ما يرى "**بن سماعين**" أنّها المهمّة التي أخذ "**الأشرف**" على نفسه بتحقيقها، إذ يرى أنّه «**وكانت دعوته إلى "تخليص التّاريخ من الاستعمار"، أولى مهامه، وهي دعوة تمثّل ردّ فعل عقلاني على الممارسة الاستعمارية التي اتخذت من تشويه تاريخ الجزائر، آلية من الآليات العنيفة لطمس هوية الشعب الجزائري، أي أنّ محاربة الاستعمار لا تنتهي عند تحرير الأرض بالمفهوم الجغرافي، فهذه مهمّة مكفولة من قبل الثّورة الشعبية العارمة، والمباركة، لكن مهمة تخليص التّاريخ من الاستعمار، تحتاج إلى بصر وبصيرة ، تحتاج إلى روح علمية، تحتاج إلى وعي متميّز هذا الذي أراد الأشرف توضيحه**»[1]. بنيت رؤية "**الاشرف**" على تنقيب تاريخي عميق إذ نجده يعيد صياغة الأحداث بموضوعية، ويفنّد في كثير من الأحيان أقوال المؤرخين التي طالت التاريخ والإنسان الجزائري، فقبل العمل على

[1]- موسى بن سماعين، مصطفى الاشرف السياسي المثقف، ص33.

أيّ قضيّة وجب العمل على أرضية صلبة صحيحة، فقضية "**الدّين الدّافع للتّحرر**" هي من بين القضايا التي عمل على بلورتها الفكر الاستعماري من خلال مؤرخيه، حيث يربط تعطش الجزائري للحريّة بتعلقه بالدين باعتبار أنّ الدافع الديني هو الذي يدفعه للمطالبة بحقوقه واسترجاعها، الأمر الذي وقف عليه "**الاشرف**" وجعله يفكك هذه المقولة الاستعمارية «**فهؤلاء المؤرّخون يرون بأنّ الشعور الدّيني _أو التّعصب الإسلامي، حسب زعمهم _هو وحده الذي جعل الشعب الجزائري يلتفّ للدّفاع عن قضية تعتبر روحية أكثر ممّا تعتبر قومية**»[1].

لا ينفي "**الاشرف**" أنّ العاطفة الدينية في بداية الأمر كانت هي المحرك للشعوب، لكن ليس بالصورة التي ينقلها الآخر، أي أنها لم تكن المحرك الرئيسي بل كانت جزء من كل، ويضيف "**الاشرف**" أن موقع الجزائر المهم وانفتاحها على البلدان واحتكاكها بهم شكل لدى مناضليها وقادتها فكرا ووعيا سياسيا يمكنهم من فهم الأحداث ومجاراتها، فهو ينفي ذلك التمثيل الغربي الذي يختزل قوة الشعب وانتفاضه لاسترجاع وطنه في الجانب الديني فقط، حيث يقول «**هؤلاء الجزائريون كغيرهم من الشعوب، قد استجابوا لمختلف الاعتبارات، من سياسية واجتماعية وايديولوجية وعاطفية، وهذه الاعتبارات جعلتهم يُحدّدون مواقفهم المعادية للإمبريالية**»[2].تلك الصورة الدونية التي طبع بها الجزائري، المتمثلة في انغلاقه على نفسه وعدم احاطته بما يحدث في عالمه وانغماسه في بداوته، وجهله التّام بالمتغيرات العامّة، عمل "**الأشرف**" على نسفها في محاولة منه إعطاء الصورة الأصلية لشعبه، الذي

[1]- مصطفى الاشرف، الجزائر الامة والمجتمع، ص47.
[2]- المصدر نفسه، ص49.

همّش وشوّهت ملامحه المعرفية بتوصيفات سلبية وناقصة نسبت إليه، فإعادة تقييم "**الأشرف**" له وضمّه لكافّة الشعوب الأخرى التي تسير وفق معايير عديدة تشكل كيانها، هكذا يكون قد قدّم صورة تامّة واضحة تزيح الصور المغلوطة، ويكون في ذات الحين قد قدّم نقدا ما بعد كولونيالي ممارسة لا تنظيرا.

لا شك أنّ رؤية "**الأشرف**" هي رؤية متوازنة لفهم طبيعة المقاومة الجزائرية من خلال الإشارة إلى أن الطابع الديني، رغم أهميته لم يكن وحده المحرك الأساسي للثورة، بل إن الطابع القومي لعب دورًا أعمق وأقوى إذ" **نستنتج من كلام الأشرف بأن الطابع الديني لم يكن وحده سمة المقاومة والثورة الجزائرية ضدّ المستعمر وإنما هناك طابع أقوى وأشد هو الطابع القومي الذي حركه وعي سياسي وفكري واجتماعي لدى نخبة جزائرية أثرت وتأثرت بالجماهير الشعبية العريضة**"[1].كانت هناك إذا نخبة جزائرية مثقفة وواعية، تشكل لديها وعي سياسي وفكري واجتماعي، ساهمت في بلورة فكرة الوطن والهوية الجزائرية المستقلة، هذه النخبة لم تكن منفصلة عن الشعب، بل تفاعلت معه وأثّرت فيه وتأثرت به، مما جعل من الثورة الجزائرية حركة تحرر قومي شاملة، تجاوزت البعد الديني لتصبح مشروعًا وطنيًا قويا.

ولكنه قد يتبيّن لنا ممّا سبق أنّ **الأشرف** و أثناء محاولته الانفلات بشعبه من قضية "**الدين الدّافع للتّحرّر** "أي أسبقيّة القوة الدّينية، وتأثيرها في دفع الشعب الجزائري لتحديد مصيره، هو في ذات الحين يحاول التملّص ممّا يعتبره تهمة باطلة أتهم بها فسعى إلى تبريرها أو

[1]- حياة رحالي، مصطفى الأشرف موقفه من الإسلام وتصوره للاشتراكية في مشروعا لثورة التحريرية الجزائرية من خلال كتابه "الجزائرالأمة والمجتمع، المجلد7، العدد1، جامعة المسيلة الجزائر، ص567.

بالأحرى دحضها، ولعله بهذا يكون خاضعا لا شعوريا لما مرّرته الثقافة الاستعمارية، فكونه يريد اثبات أنّ الدافع الديني لم يكن هو الأساس للتحرر، فهذا يوضح أنّ الدّين عنده يعتبر منقصة إذا ما كان هو الدافع الأول والرئيسي، وهذا جزء مهم ممّا عملت الثقافة الغربية الاستعمارية على تمريره في الأذهان، فـ"**الأشرف**" في هذه القضية بالذات نجده ينطلق ممّا تشربه من الثقافة الاستعمارية الغربية فيكون خاضعا لها، فالدين أساس الهوية التي أريد لها أن تضمحل وتنصهر، بل هو فخر إذا كان الدافع للتأثير في الشعب الجزائري، وسببا في ثورانه على الاستعمار، فهذا إن دلّ على شيء فإنّه يدلّ على أنّ هذا الشعب يتعكّز على مقوماته للنهوض ببلده واسترجاع هويته.

بعدما سعى "**الأشرف**" إلى تصحيح المغلوط الذي استشفه أثناء وبعد الاستعمار، لجأ بعدها إلى محاولة تصحيح المسار ما بعد الكولونيالي، من خلال العمل على بلورة أفكار جديدة تُعنى بالذات الجزائرية تعيد لها بريقها المعهود فكريا، سياسيا، ثقافيا ومعرفيا وعلى جميع الأصعدة ،كونها أمة عريقة من خلال تصفية الاستعمار و «**في نظر الاشرف جزائر ما بعد الاستعمار تحتاج الى فكر متمركز حول الذات أولا لتجاوز ما لحقها من تفكك وتشويه وانحلال**»[1]. فهذه القضية من بين أهم القضايا التي تعمل على بعث الحياة من جديد في البلدان المتحررة، فالتمركز حول الذات والعمل على إذابة كل الترسبات الاستعمارية التي سرت في أسس الهوية الوطنية وعملت على نخرها، يكون من ضمن الأولويات والمهمات

[1]- زكية عرعار، الخطاب النقدي ما بعد الكولونيالي عند مصطفى الاشرف، ص186.

الأولى لأي بلد جديد العهد بالحرية، ولهذا كانت «**"الرؤية الأشرفية واضحت المعالم هدفها التّمييز بين الجزائر أّمة ومجتمعا مستقلة بذاتها ولها تاريخها الخاصّ المختلف عن تاريخ فرنسا سواء الثّقافي أو الاجتماعي أو حتّى السياسي**»[1]. هذي الهبّة الأشرفية التي تسعى لاستعادة هوية الجزائر وتروم لتعزيزها عملت على فصل الجزائر معرفيا وثقافيا وسوسيولوجيا كما فصلت عسكريا على فرنسا وتاريخها، وفي ذات السياق يصرح الدكتور "**موسى بن سماعين**" أن كتابات "**مصطفى الأشرف**" تقوم على فضح الخطط الاستعمارية المعرفية والثقافية ويرى أنها تهتم بتعرية الممارسات الاستعمارية ويؤكد أنّ السبب الرئيسي وراء هذا يكمن في جزائريته المؤسسة لشخصيته الوطنية الحرة والأبية وكذا في اتجاهاته السياسية كونه«" **تربى في أحضان الحركة الوطنية، وترعرع في كنفها، بل وواحد من صناعها، صخّر قلمه للدفاع عن حرية الجزائر واستقلالها، وكان في الصفوف الأولى للدفاع عن الهوية الجزائرية، وبدا متصالحا مع هذا التوجه حينما يتحدث عن الجزائر كأمة لها خصوصيتها، المتمثلة أساسا في الدين واللغة**»[2]. إنّ التوجه السياسي الثوري حسبه يلعبا دورا هاما في تكوين الأشرف المناضل والمدافع عن خصوصية بلده .

ونجد "**موسى بن اسماعين**" قد تطرق إلى لفظ **الاقتلاع** الوارد في كتاب الجزائر الأمة والمجتمع ونجده يقرّ أن الأشرف قد رصد «**الاقتلاع كآلية عنيفة، في القرار الصادر سنة1863، الذي يهدف إلى تقسيم كل عرش إلى دواوير...ثمّ توزيع الأراضي إلى ملكيات**

[1]- زكية عرعار، الخطاب النقدي ما بعد الكولونيالي عند مصطفى الاشرف، ص168.
[2]- موسى بن سماعين، مصطفى الاشرف السياسي المثقف، ص56.

فردية، والهدف من ذلك تسهيل عملية المراقبة والسيطرة، والتّخلّص من روح التّضامن بين الفلاحين إلى روح النّزاع حول ملكية الأرض، بل الغاية المرجوّة من ذلك هي تسهيل نقل الملكية من الأهالي(الفلاحين)إلى المعمّرين»[1]. إن هذا الفعل إبان الاستعمار يجسد القوة الطاغية له كما ينذر ببداية مرحلة حرجة انطلقت مع انطلاق تطبيق الية الاقتلاع ، ويصبح الجزائري وفق هذه الآلية أكثر تهميشا وظلما مما كان عليه ،لأن ارتباط الجزائري بأرضه وخاصة فئة الفلاحين هو ارتباط أقل ما يقال عنه أنه قوي ، فالأرض بالنسبة لهذه الفئة على وجه الدقة والخصوص هي العرض، من أخذ منها مترا فكأنما أخذ له جزءا من شرفه ، ولجوء الاستعمار إلى هذه السياسة بالذات لا ينطلق من فراغ بل يقوم على خطوات مدروسة ليزيد نخرا في كيان هذا البلد وأصحابه ،فكان من الممكن أن يسلم الأراضي المعزولة ومجهولة الصاحب _حسبه_ إلى المعمرين ،ولكن عمله هذا المتمثل في اقتلاع الأرض من أصحابها وتسليمها لهم يكشف عن خبث السياسة الاستعمارية وغايتها التدميرية .

ويواصل "**بن سماعين**" حديثه عن "**مصطفى الأشرف**" وعلاقته بلفظ الاقتلاع ويرى أنّه قد «**استعار الأشرف مصطلح الاقتلاع من بيار بورديو 1930_2002 ...والاقتلاع من الفعل قلع بمعنى الخلع وهي كناية على ممارسة استعمارية فضحتها الدراسة المشتركة التي قام بها عالم الاجتماع الفرنسي بيار بورديو مع عبد المالك صيّاد والتي حملت العنوان نفسه الاقتلاع والذي أثار اهتمام مصطفى الأشرف الذي كتب يقول :"ولعله يجدر**

[1]- موسى بن سماعين، مصطفى الاشرف السياسي المثقف، ص40.

بالمسؤولين في الجزائر أن يتدبّروا ما جاء في الكتاب الذي صدر حديثا للمؤلّفين بيار بورديو وعبد المالك صيّاد»[1].لم يغفل "**بن سماعين**" عن الألفاظ التي وظّفها "**الأشرف**" في كتاباته والتي اعتمد عليها وعمل على تمريرها ونقلها، ولا شك أنّ الاقتلاع هو من أهم هذه الألفاظ، كونه يمثل وسيلة من الوسائل الاستعمارية التي اعتُمدت واستخدمت كحيلة خبيثة من حيل الاستعمار، وقد أشار كما رأينا إلى المصدر، الذي اعتمده "**الأشرف**" ونقل منه مصطلح الاقتلاع بالمعنى الذي يقوم عليه، وقد عمل "**الأشرف**" على تسليط الضوء عليه ، والإحالة إليه لكي يكون من بين الأعمال التي يجب على أصحاب المسؤولية في الجزائر أن يعودوا إليه ،كونه قد لمح فيه فضحا للممارسات الاستعمارية .

[1] - موسى بن سماعين، مصطفى الاشرف السياسي المثقف، ص38.

المبحث الثالث:

عمر أزراج، التّاريخ والوجود، نقد توجّهات مابعد الكولونيالية

المبحث الثالث: عمر أزراج، التاريخ والوجود، نقد توجهات ما بعد الكولونيالية

ساهمت حركات التّحرير الوطنية ضدّ الاستعمار، التي قادها زعماء أفارقة من أمثال الغيني "**أميلكار كابرال**"**(1924-1973)** في غينيا بساو، والموزمبيقي "**أجيتينو نيرو**" في بثّ الوعي من أجل إدراك العواقب الوخيمة للاستعمار وللفكر الاستعماري، كما مثّلت المشاريع الفكرية التي قدّمها "**فرانز فانون**" و"**مصطفى الأشرف**" و"**مالك بن نبي**" مرجعية هامّة لتصفية الفكر الاستعماريّ، كما كانت أعمال "إدوارد سعيد" ذات أهمية كبرى في استكمال عمليات التّحرّر من الخطاب الاستعماري، ولم تكن تُمثّل المخزون المفهومي للنّقد ما بعد الاستعماري في إفريقيا فحسب، وإنّما في العالم الثّالث، خصوصا في السنوات التي أعقبت نيل العديد من البلدان استقلالها، إذ كان على مثقّفي هذه البلدان، ابتداء من سنوات الثّمانينيّات، أن يُقيموا مشروعا جديدا، مرتبطا بالسياقات المحلية، من أجل استكمال عملية التّحرّر والتّصفية الفعلية لمخلّفات الاستعمار.

مستهدين بما تركه أسلافهم في هذا المجال، نهض مجموعة من النّقّاد الجزائريّين المعاصرين، الذين ينتمون لمجالات اختصاصية متعدّدة، من النّقد الأدبي إلى الدّراسات الأدبية المقارنة والدّراسات الثّقافية، والتّاريخ والفلسفة، ليُعيدوا قراءة المنجز النّقدي السابق ويُؤسّسوا رؤاهم انطلاقا من تقييم لحركة الدّيكولونيالية والنّقد ما بعد استعماري، متوسّلين برؤى عبر-اختصاصية، مكّنتهم من تقديم مشروع فكريّ هامّ، منطلق من السياقات المحلية والدّولية من أجل تكوين رؤيا جديدة، قائمة على نقد جذري لكلّ أشكال الهيمنة والتّسلّط،

آخذين الأبعاد الثّقافية والخصوصيات الوطنية وقضايا الوطنية والقومية بعين الاعتبار فيكلّ مقاربة من أجل مزيد من الوعي بالمسائل المعاصرة في مجال العلاقات الثّقافية والصراعات الهويّاتية، ويندرج ضمن هؤلاء ما قام به الجزائريان "**عمر أزراج**" و"**وحيد بن بوعزيز**"، من خلال أعمالهما المتابعة لكلّ الكتابات المعاصرة في الدّراسات الاستعمارية وما بعد الاستعمارية، إذ قدّما دراسات مهمّة، في المقالات والمؤلّفات التي نشراها منذ ما يزيد على عقد من الزمن، تتضمّن أفكار ذات أهمية كبرى، في إماطة اللّثام عن العديد من المسائل المتعلّقة بالفكر المعاصر، وحفر في الأسس المعرفية التي تستند إليها الدّراسات الاستعمارية وما بعد الاستعمارية وتقييم مدى نجاحها في تحقيق أهدافها، وهو عملٌ جبّار ينمّ عن وعي كبير بخصوصيّات مباحث هذين المسلكين.

يُعدّ "**عمر أزراج**" أحد أهمّ المهتمّين بمتابعة مسائل المسلك البحثي الموسوم بـ"**الدّراسات ما بعد الاستعمارية**"، انطلاقا من وعيه بأهمية الثّقافة، التي تُعدّ منطلق البحث في الدّراسات المعاصرة، وباعتباره المؤثّر الفعلي في كلّ المنتجات الأدبية والفنية والإعلامية، وقد بدأ اهتمامه بهذا المجال في وقت مبكّر بداية القرن الواحد والعشرين، من خلال المقالات التي كان ينشرها في المجلّات ثمّ المؤلّفات التي ظهرت تباعا في السنوات الأخيرة، واشتهر بمتابعاته النّقدية التي تكتسي أهمية كبيرة في فهم المرتكزات المنطقية والاسس المعرفية للتيّارات البحثية، التي تهتمّ بالفكر الاستعماري وقضايا ما بعد الاستعمار، الشاعر والنّاقد الجزائري المعاصر ولد في عام(**1949**) بمنطقة "**أثمليكش**" التابعة لولاية بجاية، عاش في

بيئة فلاحية لوالد فلاحي بسيط، كان "**آث بوجمعة**" اللقب الأصلي لعائلة "**أزراج**" إلا أن الاستعمار الفرنسي دفعهم للتخلي عنه واختيار لقب جديد، فاستقر رأي جده على "**أزراج**" لما يحمله من دلالات عميقة وقوية، يعد الباحث الجزائري "**عمر أزراج**" واسمه الحقيقي "**وَعمر**" كما يذكره عن نفسه، ويصنف كذلك كناقد جزائري معاصر يناقش قضايا فكرية وثقافية مختلفة، متناولا إياها باللغتين العربية والانجليزية.[1]

لعل كتاب "**عمر أزراج**" المعنون "**في النقد ما بعد الكولونيالي**" الصادر عام **(2023)** قد حاول من خلاله العمل على ما بعد الكولونيالية كمصطلح وكمفهوم وكنظرية، فسعى من خلال هذه الدراسة إلى محاولة الوصول إلى المفهوم الحق لهذا المصطلح وكذا ضرورة إعادة النظر فيه والخوض في حيثيات تشكّله والرجوع إلى كواليس صياغته، والوقوف على محطات جديدة للنظر في ما جاء به هذا التيار، وتجدر الإشارة إلى أن "**عمر أزاج**" قد حاول الالمام بكل المقولات والحيثيات والذوات التي تشكل هذا التوجه المعرفي، فعكّف على ذكر خفايا صياغة المصطلح في حدّ ذاتها، مرور بالوقوف على جلّ الدراسات والدارسين الذين عملوا عليه **فرانز فانون، إدوارد سعيد، غاياتري سبيفاك، هومي بابا**، الناقد التركي الأمريكي **عريف درليك، إيللا شوحات، ميشال فوكو، بارت جيلبرت، الناقدة آن ماكلينتوك، المفكر ستيوارت هولجورج جوجلبرجر**، وكذا اسهامه في فهم أعمق للأسس النظرية التي قامت عليها الدراسات ما بعد الكولونيالية.

[1] https://youtube.com/watch?v=7pPZWdLw0AA&si=s8aX82330XGWCjnK

لقد أظهر الدكتور والمفكر "**أزراج عمر**" في دراساته المشرقة الممتعة كيف نشأت وتطورت الدراسات الكولونيالية وما بعد الكولونيالية، بمرور فترات طويلة من الزمن سبكت فيها الأفكار والنظريات سبكا لتصبح بعدها صيغا مقبولة يُعمل بها، وكيف أثرت فيها الاتجاهات السابقة لها والفلسفات والأحداث التاريخية والاقتصادية والثقافية العالمية، ونجده يحاول من خلال مقالاته وكتبه المتخصصة في هذا النوع من الدراسات الثقافية والفكرية، رسم خارطة طريق جديدة تعيد تعبيد تلك الطرق المهترئة التي خاضها الدارسون العرب في هذا المجال من قبله ومعه، حيث يرى أنهم اتخذوا سبلا حادت بهم عن الوجهة الدقيقة لهذه الدراسات والنظريات، فهو يرى «**البلدان التي عاشت التجربة الاستعمارية سابقا في منطقة شمال افريقيا أو في المشرق العربي لم تشارك نظريا أو ممارسة إمبريقية في تدشين وتطوير هذا الحقل المعرفي في جامعاتها أو في ساحتها الثقافية والأدبية** »[1]ولكنه في ذات السياق لا ينفي وجود أبحاث ودراسات سعت لمساءلة التاريخ الاستعماري في البلدان المستعمَرة ولكن ما يعيبه على هذا النوع من الدراسات أنه لا يغوص في العمق، بل يكتفي بالعمل على مفرزات الاستعمار الحديث فقط، وما يعيبه أيضا على ما يسميه **بـ"الدراسات التقليدية"** التي اعتنت بالظاهرة الكولونيالية في البلدان العربية خصوصا، أنها لامست سطحيا ما كان قريبا منها تاريخيا ولم تحاول الولوج في عمق التاريخ لدراسة ذلك التنوع الاستعماري القديم والوسيط، فيرى أنها دراسات اتصفت **بـ"الانتقائية"** حينما ركزت على دراسة الحديث والمعاصر فقط من الاحداث، إذ نجده يصرح بهذا فيقول إنّ« **الدراسات التقليدية التي**

[1]- عمر أزراج، في النّقد ما بعد الكولونيالي، مقاربة المصطلح والنظرية، ص7.

تناولت الظاهرة الكولونيالية في فضاءات شمال افريقيا والمشرق العربي بعد الاستقلال مباشرة لم تدرس تنوع الحقب الاستعمارية القديمة والوسيطة ...لقد اتسمت مثل هذه الدراسات بالانتقائية»[1]. لكن نجد هنا "**عمر أزراج**" لا يحيل إلى أقوال من سبقه إلى هذه الفكرة، في حين أننا لمسنا تشابها كبيرا بينه وبين ما ذهبه إليه "**مالك بن نبي**".

وما ذهب إليه "**عمر أزراج**" في كتابه " **في النقد ما بعد الكولونيالي**" هو ذلك التقصير الذي لمحه عند الدارسين العرب الشمال افريقيين والمشارقة كذلك، فهو يرى أنهم لم يتناولوا بشكل صحيح وعميق ما جاء به الثنائي المميز "**فرانز فانون**" **و** "**ألبير ميمي**" وفي هذا السياق يقول «**إن تناول إنتاج هذين الناقدين المفكرين عندنا كان سطحيا حتى يومنا هذا ولا يتعدى مجرد الاستشهاد به كوثيقة تاريخية يتم توظيفها غالبا من طرفهم لإدانة الاحتلال الكولونيالي»**[2] كونهم لم يحيطوا إحاطة تامة بالمناهل الثقافية والفلسفية التي شكلت فكر الثنائي ومنها انطلقا، فلكي يستطيع الدارس لهما فهم ماجاءا به فهما صحيحا وجب عليه بادئ ذي بدء ان يلمّ بما لماّ به معرفيا وفكريا وفلسفيا، ليتمكن من رصد تحركاتهما الفكرية وفق البوصلة التي حددت لهما طريقهما الفكري، أي لا يمكن لأي دارس أن يمحص ويحلل رأي سابقيه إلا إذا كان على دراية تامة وفهم كامل للمصادر والفلسفات التي أسست العقل الذي يحاول أن يحاور أفكاره أو ينقدها.

[1]- عمر أزراج، في النّقد ما بعد الكولونيالي، ص 8.
[2] - المصدر نفسه، ص9 .

يبدو من خلال هذا الطرح أن نظرة "**عمر أزراج**" لواقع الدراسات الكولونيالية والدراسات ما بعد الكولونيالية تقصي جهود الدارسين العرب في هذا المجال، وتفضي إلى نوع من التهميش كونه اعتبر جهودهم لا تشكل فارقا ظاهرا في صلب تلك الدراسات حيث يرى أنه «**لم يتفاعل دارسونا ومؤرخونا في شمال افريقيا، وفي المشرق العربي تفاعلا نظريا تطبيقيا خصبا، وعلى نحو يشكل قيمة مضافة، مع التيارات الفكرية التي عرفتها الحركات الثقافية النقدية للكولونيالية الأوروبية /الغربية**»[1]. ووفق هذا المعنى فإننا نستطيع القول أن "**عمر أزراج**" طرد النقاد والباحثين العرب من جمهوريته الفاضلة التي يرى أنها لا تضم أي وجود ولا جهود للعرب، فالدراسات الكولونيالية وما بعدها لا تشهد أي لمسة عربية في صلبها فهي _حسب ما يرى_ لا تشكل أي دفعة ضعيفة كانت أو قوية لهذا التيار.

"**عمر أزراج**" بعد أن أزاح العرب من حيز الدراسات الكولونيالية وما بعدها، دفعته موضوعتيه أن يستحضر المفكر العربي المصري "**سمير أمين**"[2] الذي يرى أنه لم ينل حقه من الدراسة، ولم تشهد أفكاره وجهوده حظا في الدراسات العربية، وإن حقّ لنا القول فأنّنا نعيب عليه عدم تعمقه هو الآخر في دراسة أعمال "**سمير أمين**" ففي الحين الذي يقرّ أنّ له جهودا في هذا التيار، كان من الأجدر به أن يتعمق في أعماله ليؤصل لمن صنفه أنه العربي الوحيد الذي يعتد بأعماله، فلا يمكن أن ينسف بكمّ الأعمال العربية في هذا المجال ومن ثم يأتي بمفكر عربي واحد _"**سمير أمين**" _ ولا يتناوله بالدراسة، فنجده قد وقع هنا فيما عابّه على سابقيه،

[1] - عمر أزراج، في النّقد ما بعد الكولونيالي، ص10.
[2] - المصدر نفسه، ص10.

وتجدر الإشارة إلى أن "**عمر أزراج**" قد ذكره واستند على مقولاته في أكثر من موضع في هذا الكتاب وهذا إن دلّ على شيء فإنه يدل أنّه متأثر به وبأفكاره.

ولعلنا نجده قد وقف في مقال موجز كتبه كرثاء للراحل الكبير "**سمير أمين**" يمجد فيه فكره وشخصه ويثني على جهوده، حيث وصفه بقوله أنّه «**مثقف مؤمن بالثقافة وبالفكر كركيزتين أساسيتين لوجودنا التاريخي والحضاري**»[1]. ولعله هنا يقف على منظور "**سمير أمين**" لواقع الأمة العربية وشعوبها إذ يرى أنّه يحدّد القاعدة الأساسية للوجود العربي تاريخا وحضارة، والتي تضمّ عنصرين أساسيين لا تقوم قائمة أيّ أمّة دونهما فالأولى الثقافة والثانية الفكر، ولا شك أن "**عمر أزراج**" قد خلص إلى هذه الفكرة بناءً على تتبعه لفكر "**سمير أمين**" هذا هو السبب الذي جعله يعلن في مقاله هذا عن اهتمام هذا المفكر المصري الكبير براهن الأمة العربية، التي كان لزاما عليها أن تتعكز الثقافة والفكر لتكون حاضرة بعمق وصلابة في الحلبة العالمية للحضارات الإنسانية، التي تفرض الثبات الفكري والمعرفي والهوياتي لأيّ أمة لتحافظ على كيانها ووجودها في هذا العالم، الذي يشهد صراعات عسكرية وفكرية وابستمولوجية .

ومازالت تتوالى سطور المقال مدحا وثناءً على المفكر الراحل و لكن ما شدّ انتباهنا هو ما ورد في كتابه الصادر **(2023)** الموسوم بـ"**في النقد ما بعد الكولونيالي :مقاربية المصطلح والنظرية**" والمقال الذي بين أيدينا الصادر **(2018)** الموسوم **بـ"سمير أمين والنقد ما بعد**

[1] - عمر أزراج، سمير أمين و النقد ما بعد الاستعماري، مجلة الثقافة، العدد15، الجمعة 2018/08/07 السنة 41 العدد 1 1082 .

كولونيالي" وقد لمحنا اختلافا في ما يخص نقد "**عمر أزراج**" للنقاد العرب الذين تناولوا أعمال "**سمير أمين**"، إذ نجده يقول في كتابه «**المفكر المصري سمير أمين قد شارك في بلورة وتشكيل هذا التيار ولكن جهوده لم تجد استثمارا أو تطورا في بلداننا**»[1] يتبن جليا من خلال هذه العبارة أن أعمال "**سمير أمين**" لم تجد الاهتمام اللازم، ولم تجد حفاوة الاستقبال من قبل النقاد والدارسين، وقد سلط "**عمر أزراج**" الضوء على هذا الجانب امتعاضا لما رآه وحزّ في نفسه، إن هذا الإهمال لأعمال الناقد المصري الكبير وحضوره المحتشم في الأعمال النقدية والفكرية خصوصا في تيار الدراسات ما بعد الكولونيالية، يعد عيبا يلحق بكل دارس متعمق في هذا المجال، باعتبار أن أعمال "**سمير أمين**" لها وزن لا يستهان به، فكان من الأرجح أن يتسابق الدارسون للعمل عليه، أما في مقال" **عمر أزراج**" السابق الذكر فنجده يقول «**في تقديري فإن معظم ما كتب عن سمير أمين في العالم العربي قد ركز على اسهاماته في التحليل ونقد خطاب وممارسات الاقتصاد السياسي بركيزته الكولونيالية وما بعد الكولونيالية وبذلك ابتعد نقاده و المهتمون بإنجازاته الفكرية عن تحديد وإبراز معالم هويته الفكرية النقدية**»[2]. في قوله هذا نجده يصرح باهتمام الدارسين العرب بإنتاجات "**سمير أمين**" المتنوعة ولكن يعيب عليهم عدم اهتمامهم بمساره ومنهجه، هذا يدلّ على أن "**أزراج**" بين الفترة الممتدة من **(2018)** إلى **(2023)** أي بين فترة كتابته للمقال السابق وكتابته لكتابه "**في النقد ما بعد الكولونيالي**" كان يتعقب الدراسات التي تعنى بهذا بالمفكر

[1]-عمر أزراج، في النّقد ما بعد الكولونيالي، ص10.
[2]-عمر أزراج، سمير أمين و النقد ما بعد الاستعماري.

المصري، لذلك نجده قد أعاد نسخ قوله السابق بهذا القول الذي يحدد طبيعة تلقي كتابات "**سمير أمين**" في العالم العربي.

ويذكر لنا "**أزراج**" في نهاية مقاله الدور المهم الذي لعبه "**سمير أمين**" في بلورة هذا التيار الجديد، والاحاطة به وتشبعه بجلّ المعارف و الفلسفات التي شاركت في تشكيل هيكله فيؤكد أن «**الدكتور أمين قد لعب دورا مهما في وضع لبنات النقد المدعو الآن بالنقد الكولونيالي وما بعد الكولونيالي وخاصة المؤسس منه على النظرية الماركسية التقليدية وعلى مفاهيم واستراتيجيات الديالكتيك المادي والتاريخي غير التقليدي وعلى بعض أبعاد النظرية النقدية التي أسسها مفكرو مدرسة فرانكفورت**»[1] يبرز هنا إسهام الدكتور" **أمين**" في ترسيخ أسس النقد الكولونيالي وما بعد الكولونيالي، مستندًا إلى النظرية الماركسية التقليدية، مع توظيفه لاستراتيجيات ديالكتيكية مادية وتاريخية غير تقليدية، كما يشير إلى استلهامه بعض الأبعاد الفكرية للنظرية النقدية التي طورتها مدرسة فرانكفورت، وتكشف رؤية "**عمر أزراج**" لفكر "**سمير امين**" خصوصا فيما تعلق بهذا التيار كونه منهج نقدي متكامل يجمع بين التحليل الاقتصادي والتاريخي، مما يعزز فهم البُنى الاستعمارية وآثارها المستمرة في السياقات المعاصرة.

لم يغفل "**عمر أزراج**" في تأصيله لهذا التيار عن الإشارة المقتضبة للبنى المعرفية التي اتخذها الثالوث المقدس للدراسات الكولونيالية "**إدوارد سعيد / هومي بابا / غاياتري سبيفاك**"

[1] - عمر أزراج، سمير أمين و النقد ما بعد الاستعماري.

خلفية معرفية له، والتي تتمثل في ما يسمى النظرية العليا التي تبلورت على يد "**ميشال فوكو**"، "**جاك ديريدا**"، "**جاك لاكان**" و"**جان فرانسوا ليوطار**" وكذا نظريات "**رولان بارط**"، "**مدرسة فرانكفورت**" و"**الشكلانيين الروس**"، وقد أشار "**عمر أزراج**" إلى أنّ كل هؤلاء يعود الفضل في شهرتهم "**لجوليا كريستيفا وتودوروف**" حيث كانا هما المعبر الذي نقل أفكارهم لفرنسا ومن ثم للثقافة العربية[1].

تطرق "**عمر أزراج**" إلى أزمة تخصص الدراسات ما بعد الكولونيالية، وضح أنها مبنية على ثلاث عناصر، **أول** هاته العناصر، هو أن نقد ظاهرة الاستعمار لا يبنى على موقف واحد بل تعددت المواقف فالموقف الأول يضم نمط الدراسات ما بعد الكولونيالية المتواطئة مع الاستعمار الكلاسيكي والجديد، والموقف الثاني يضم نمط الدراسات ما بعد الكولونيالية التي تجتث جذور الاستعمار القديم وتقاوم الاستعمار الجديد بشتى أنواعه الأخرى، و**العنصر الثاني** هو الهيمنة المطلقة للجهاز النظري المشتق من الفكر الغربي على الدراسات ما بعد الكولونيالية، أما **الثالث** فيتمثل في شرعية وعدم شرعية مصطلح ما بعد الكولونيالية[2].

لم يغفل "**أزراج**" عن الإشارة إلى تشكيك بعض العارفين بهذا التيار «**كثيرا من الدارسين والنقاد يعتبرون هذا النمط السائد من الدراسات ما بعد الكولونيالية المعمول به في المنظومات الجامعية الغربية بخاصة، مجرد آلية معرفية جديدة اخترعتها المراكز الكولونيالية الغربية من أجل تحريف دفة الجدال الحقيقي حول ظاهرة الاستعمار التقليدي**

[1] - عمر أزراج، في النّقد ما بعد الكولونيالي، ص11 بالتصرف.
[2] - المصدر نفسه، ص 15/14بالتصرف.

وآثارها السلبية ...في المجتمعات الخاضعة للاحتلال سابقا ولشتى أنماط الهيمنة راهنا»[1].

يشير "**عمر أزراج**" إلى الانتقاد موجه للدراسات ما بعد الكولونيالية التي تُمارس في المنظومات الجامعية الغربية، حيث يرى العديد من الدارسين والنقاد أنها قد تكون مجرد أداة معرفية تم اختراعها من قبل المراكز الاستعمارية الغربية بهدف تحريف أو تمييع النقاش الحقيقي حول الاستعمار وآثاره السلبية في المجتمعات التي كانت تحت الاحتلال أو تلك التي ما زالت تعاني من أنماط الهيمنة الحديثة.

وهنا نجد "**عمر أزراج**" قد سلط الضوء على أن الدراسات ما بعد الكولونيالية في السياقات الغربية قد تكون قد طُوّرت ضمن حدود معينة تخدم مصالح الهيمنة الغربية، فبدلاً من أن تكون هذه الدراسات أداة لفهم آثار الاستعمار وتقديم حلول عملية لتجاوزها، يمكن أن تكون قد تحولت إلى آلية تُستخدم لتشويه الصورة الحقيقية للاستعمار من خلال تهميش المعاناة المستمرة للشعوب المستعمَرة أو إعادة صياغة هذه المعاناة بطرق تسهم في تبرير الهيمنة المستمرة بطرق أخرى.

ينقل لنا "**عمر أزراج**" نقدا وجهه إلى منظري ومنفذي الدراسات ما بعد الكولونيالية الذين يُتهمون بأنهم يتبنون مواقف "محافظة" و"متواطئة" في تعاطيهم مع قضايا الاستعمار، بدلًا من أن يقدموا حلولًا عملية لتحرير المجتمعات المستعمَرة من الإرث الاستعماري، حيث يصرح أنه«**يوصف منظرو ومنفذو الدراسات ما بعد الكولونيالية ...بأنهم محافظون**

[1]- عمر أزراج، في النّقد ما بعد الكولونيالي، ص15.

ومتواطئون في العمق، ويرفضون مواجهة ومقاومة الاستعمارين الكلاسيكي والجديد بل فإنهم يتهمون بأنهم يكتفون بنقد الخطاب الكولونيالي في صيغته الكلاسيكية والجديدة عن طريق تحليل أنماط التمثلات في الاعمال الأدبية والفنية والفكرية والإعلامية...ويتغاضون عن تفعيل التحرير الحقيقي للفضاءات المستعمرة من الإرث الاستعماري»[1].هؤلاء المنظرون حسبه يكتفون بالنقد الأكاديمي للخطاب الاستعماري، سواء في صيغته الكلاسيكية أو الحديثة، من خلال تحليل التمثيلات المختلفة في الأدب والفن والفكر والإعلام، ولا شك أن هؤلاء المنظرين يركزون على دراسة كيفية تمثيل الاستعمار في النصوص والوسائط المختلفة، ولكنهم يتغاضون عن التحرك الفعلي نحو تحرير المجتمعات من الهيمنة المستمرة التي لا تزال تنبع من تأثيرات الاستعمار القديم والجديد. ولعلنا نقول أن هذا النوع من النقد النظري قد يكون غير كافٍ، لأنه لا يذهب إلى جذور المشكلة ولا يساهم بشكل ملموس في تحرير هذه المجتمعات من التداعيات المستمرة للاستعمار. بدلاً من التركيز فقط على التمثيلات الثقافية أو الفكرية، يطالب النقاد بالانتقال إلى إجراءات عملية تؤدي إلى تحقيق التحرير الحقيقي، بعيدًا عن الاقتصار على الخطابات الأكاديمية التي قد تكون في النهاية مفصولة عن الواقع السياسي والاجتماعي في المناطق المستعمَرة سابقًا.

[1] - عمر أزراج، في النّقد ما بعد الكولونيالي، ص16.

رؤية إيللا شوحات بنظارة أزراجية:

لعل "**عمر أزراج**" يسعى لتكون رؤيته لواقع الدراسات الكولونيالية وما بعدها رؤية شمولية واسعة، تضم دراسات سابقيه المؤسسين ذائعي الصيت، وكذا من جاء بعدهم وخاض فيما خاضوا فيه، و"**إيللا شوحات**" هي واحدة من الذين حاولوا تشريح هذه الدراسات، ونجده قد قدم لنا دراسة لما جاءت به الناقدة الأمريكية ذات الأصول العراقية اليهودية وذلك من خلال دراستها النقدية "**ملاحظات حول ما بعد الكولونيالي_1992**" إن أهم ما يميز دراستها حسب ما ذكره "**أزراج**" هو تسليطها الضوء على كواليس صياغة مصطلح الدراسات ما بعد الكولونيالية "**الذي يفترض تعسفيا زوال الاستعمار**"[1]كونها كانت عضوا بارزا في منظومة التعليم بنيويورك و كانت شاهدة على مراحل تشكله، فقد صرحت بخصوص صياغة هذا المصطلح واختياره إذ أنه كان من بين المقترحات التي رفضت وأُختير هو عوضا لها حيث نجد "**إيللا شوحات**" تقول فيما نقله لنا "**عمر أزراج**" من خلال كتابه السابق الذكر« **توضح تجربتي الأخيرة كعضوة في لجنة الدراسات الدولية متعددة الثقافات، في أحد فروع جامعة مدينة نيويورك، بعض هذه النقاط الغامضة، ردّا على اقتراحنا، قاوم الأعضاء المحافظون عموما في لجنة المناهج الجامعية بشدّة أي لغة تستدعي قضايا مثل "الامبريالية و نقد العالم الثالث" و"الاستعمار الجديد و مقاومة الممارسات الثقافية"، والجغرافيا السياسية للتبادل الثقافي، ولكنهم ارتاحوا بشكل واضح عند رؤيتهم كلمة "ما بعد الاستعمار»**[2]. إن

[1]-عمر أزراج، في النّقد ما بعد الكولونيالي، ص22.
[2] -المصدر نفسه، ص23.

هذا القول التفصيلي لشرح مشهد قبول مصطلح ما بعد الاستعمار وانتقاءه من بين المصطلحات الأخرى الذي نقلته "**شوحات**"، وكانت شاهدة عليه يجبرنا على إعادة النظر في هذا المصطلح الذي سبب الارتياح بعد أن سبب باقي المصطلحات المقترحة الحيرة والضجر، وهنا نقف بعد إن استوقفنا "**عمر أزراج**" من خلال اشارته لهاته الحقيقة الواردة في دراسة "**شوحات**"، نقف متسائلين، كيف استقبل دارسونا وباحثونا هذا المصطلح؟ لماذا لم يدققوا فيه كما دقق الذين اختاروه ورفضوا ما دونه، كيف للساحة النقدية العربية أن تتلقف ما يأتيها من خارج حيزها المكاني والهوياتي، ولا تخضعه للدراسة المعمقة قبل أن تخوض فيه وتسلم به، وتضمه لها بلا تمحيص ولا تدقيق ولا تفكيك، إن هذا العمى المصطلحي و المعرفي إن صح القول، هو ما يشكل الخطر الكبير على الساحة المعرفية العربية، فكما أنّ هناك حراسا لحدود البلاد وجب أن يكون أيضا هناك حراس لحدود اللغة والمعرفة، لهذا من الأجد وضع جمارك معرفية مصطلحية تفحص وتستجوب كل الواردات الفكرية والمعرفية واللغوية التي تأتي من خارج محيطنا الهوياتي.

ويذهب بنا "**عمر أزراج**" بعيدا حينما علق على قول "**أيللا شوحات**" فيقول «**يبدو أنه حان الأوان أن تكون لنا مشاركتنا الفعالة من المحيط إلى الخليج في إنشاء مصطلحات ذات خصوصية لهذا الحقل المعرفي**»[1]. لعلنا نستطيع القول أن الدكتور "**أزراج**" قد طالب بتعقيم المصطلحات وإعطاءها خصوصيتها التي تتلائم و واقع الدراسات العربية، هذا الرجل المبحر

[1]-عمر أزراج، في النّقد ما بعد الكولونيالي، ص24.

في عمق القضايا استشف من دراسة "**شوحات**" ما كان يبحث عنه، إذ يميل للتأصيل المعرفي واللغوي، فلا يقبل هذا الانفلات للمصطلحات الضارب في عمق الساحة المعرفية والفكرية والنقدية العربية، واستحضاره لدراسة "**شوحات**" ما هو إلا دليل يستدل به ويضعه في وجوه الدارسين والباحثين لينير بصائرهم وأبصارهم الملطخة برواسب المغالطات الفكرية التي تسربت مع كل ما هو غربي، فهذه الشهادة الحية التي نقلت لنا كيفية انتقاء هذا المصطلح ورفض غيره، تبين أهمية هذا الدال عندهم إذ أنّه اختير لأنّه بهذه الصياغة يفقد مدلوله الذي ارتبط به في حين صياغته. هذا ما نبه "**أزراج**" وحرك فكره ليطالب بتعقيم المصطلحات الوافدة لثقافتنا وفكرنا من الثقافات المختلفة الأخرى، فالواجب الحذر من المدسوسات التي تحملها المصطلحات الوافدة من الثقافات الغربية.

يضيف "**عمر أزراج**" في هذا السياق فيقول «**تلفت الناقدة ايللا شوحات الانتباه إلى استبعاد لجنة نيويورك مصطلح العالم الثالث الذي تؤرخ له بأنه دشن في خمسينيات القرن العشرين بفرنسا، واكتسب سمعة دولية في كل السياقات الأكاديمية والسياسية ،لا سيما في ما يتعلق بالحركات الوطنية المناهضة للاستعمار**»[1].هذا التركيز على تفكيك المصطلحات عند "**شوحات**" أولا و"**أزراج**" بعدها _من خلال دراستها_ يعكس عمق الدور الذي تلعبه المصطلحات و أهميته، لذلك كان لزاما على الدارسين من وجهة نظر "**أزراج**" ألا يغفلوا عن هذا الأمر لعظم أهميته وألا تتعامى نظرتهم عن مثل هذه القضايا.

[1]- عمر أزراج، في النّقد ما بعد الكولونيالي، ص25.

و يواصل "**أزراج**" تحليله لدراسة "**شوحات**" واقفا على عمق ما طرحته و بالغ أهميته، ونجده يعلق على ما استشفه منها فيقول «**شهادة إيللا شوحات تطرح بقوة مشكلة كبيرة نلخصها في الشك في الفعالية السياسية للدراسات ما بعد الكولونيالية، وبخاصة في طبعتها الأمريكية ،وما تمخض عنها على مستوى أقسام الدراسات التي أوكلت إليها مهمة التفكيك النقدي للخطابات الكولونيالية** »[1].لقد شكلت دراسة "**ايللا شوحات**" كما بدا في هاته الشهادة الأزراجية انتقادا لاذعا لسيطرة الأجندات السياسية الأمريكية على ممارسات الدراسات ما بعد الكولونيالية، الأمر الذي يدفعها للقول أن دراسة قضايا الاستعمار وما بعده خصوصا في أمريكا تقوم على إديولوجيات سياسية ممنهجة، تقف على كل عملية تفكيكية نقدية للخطابات الكولونيالية، كما أكدت في ذات الدراسة « **أن إقحام مصطلح "الدراسات ما بعد الكولونيالية" من طرف لجنة نيويورك المكلفة بمنظومة التعليم بهذه المدينة مقصود وتكتيكي للإيحاء أن عصر الاستعمار الغربي قد انتهى، وأن ما تبقى هو أثاره التي ينبغي أن تعالج وتصفى .ففي هذا المقال بالذات تبرز شوحات أيضا أن اللاحقة /أو اللاصقة "ما بعد" في مصطلح ما بعد الكولونيالية هي رجع صدى للتحقيب الزماني الذي تكرسه لاحقة الما بعد في مصطلح ما بعد الحداثة ،ويمثل حالة أو وضعا أو حقبة معاصرة أي أنه تعني الحاضر الذي أتى بعد المرحلة الاستعمارية**»[2].لا شك أن استخدام مصطلح "الدراسات ما بعد الكولونيالية" من قبل لجنة نيويورك هو خطوة تكتيكية للتمويه والتضليل، ومنه الاعتقاد بأن

[1]- عمر أزراج، في النّقد ما بعد الكولونيالي، ص26.
[2]- المصدر نفسه، ص32.

الاستعمار قد ولى و اندثر، وأن الذي لا يزال قائما هو مجرد آثار له. يُظهر النقاد أن لاحقة "**ما بعد**" في المصطلح تشبه "ما بعد الحداثة"، مما يوحي بأننا في مرحلة تالية للاحتلال الاستعماري، لكن هذا يغفل عن استمرار تأثيرات الاستعمار في الحاضر، مما يقلل من أهمية التصدي الفعليّللمشاكل المستمرة التي خلفها الاستعمار .

يرى "**عمر أزراج**" بناءً على ما قدمته "**شوحات**" أن المنظومات التعليمية في الدول الغربية تخضع لتدخلات سياسية تؤثر في تحديد محتوى المناهج والمفاهيم والمصطلحات التي تُدرس للطلاب، ومما لا جدال فيه أن«**أغلب المنظومات التعليمية في الكتلة الغربية تخضع للتدخلات، التي تفرض وتسيس مضامين وأنماط التخصصات والمفاهيم و المصطلحات التي تدرس للطلاب مما يوضح أن شعار تحرير التعليم من الأديولوجيا المرفوعة في أمريكا ليس سوى شعار فضفاض، وأن ما يسمى بتحييد التعليم الغربي عن السياسة ليس إلا وهما** »[1]. وهذا يُظهر أن الشعارات البراقة والرنانة التي ترتفع في كل أرجاء أمريكا حول "تحرير التعليم من الأيديولوجيا" ليس سوى شعارات فارغ مضللة تخفي عكس ما تبدي، حيث أن التعليم الغربي لا يُعفى من التأثيرات السياسية بالتالي، فكرة تحييد التعليم عن السياسة هي وهم، إذ أن التعليم يُستخدم كأداة لنقل وإعادة إنتاج الأيديولوجيات السياسية السائدة مدروسة وجزء من مخطط أعمّ وأشمل وأوسع.

[1]-عمر أزراج، في النّقد ما بعد الكولونيالي، ص26.

حضور إدوارد سعيد في دراسات أزراج:

مما لا شك فيه أن الناقد الكبير "**إدوارد سعيد**" لعب دورا هاما في التأثير على الفكر العربي والغربي على حدّ سواء، خصوصا فيما تعلق بالتاريخ والهوية والاستعمار وما بعده، كيف لا وهو من أُلفت تبعا له كتبا في ما كتب، وأقيمت حوله الندوات والمؤتمرات وتزاحمت المقالات في صبر أغوار فكره، ويتزايد هذا التأثير أكثر فيمن عاصروه وجالسوه ولم يستعينوا في معرفته بما كُتب فيه بل تلقفوا ذلك من فيه، وكان "**عمر أزراج**" قد التقى به في تسعينيات القرن الماضي وتم ذلك اللقاء في الجامعة البريطانية وريك الذي أقيم على شرف أعماله في حلقة دراسية دولية، وتوالت اللقاءات التي جمعت الناقد الفلسطيني "**إدوارد سعيد**" والناقد الجزائري "**عمر أزراج**"، وكان آخر لقاء جمعهما حول الذات والتاريخ، وهذا ما ذكره "**أزراج**" في كتابه في النقد ما بعد الكولونيالي، وإنما ذكره ليحيط القارئ علما بأن معرفته لـ"**إدوارد سعيد**" تختلف عن غيره نظرا لكونه لم يكتف بدراسة كتبه فقط، بل شق دربا حقيقيا لالتماس فكره من خلال اللقاءات التي جمعته به، ولا شك أن من قرأ ليس كمن حضر وعاش مرحلة تحليل الأفكار مباشرة من عقل المنتج لها إلى العقل المستقبل، وكان "**أزراج**" من بين العقول المستقبلة لما يصرح به ادوارد سعيد ،ذلك فإننا نرى أن آراءه حول "**سعيد**" تحمل هيئة خاصة، فبينما يهتف الهاتفون بإنجازات سعيد ودوره المهم في تشكيل الدراسات

ما بعد الكولونيالية نجد "**عمرأزراج**" قد بدا ناقما من خلال دراساته على "**إدوارد سعيد**" خصوصا فيما جاء به في "لاحقة الما بعد".[1]

يرى "**عمر أزراج**" أن "**إدوارد سعيد**" يركز على تفكيك وتحليل التمثلات والصور النمطية التي شكلها المستشرقون عن الشرق، معتبراً إياها جزءًا من مشروع الهيمنة الاستعمارية. «**ورغم أهمية وقيمة انجاز ادوارد سعيد فهناك مشكلة لا ينبغي إدارة الظهر لها ويمكن حصرها في دورانه حول تحليل ونقد "التمثلات" الاستعمارية التي تظهر أو تختفي في كتابات المستشرقين الذين صنفهم ضمن الآلة الاستعمارية**»[2] فقد انشغل "**سعيد**" بتفكيك الخطاب أكثر من دراسته للواقع الاستعماري نفسه، مما يجعل نقده للاستشراق محدودًا في نطاقه، إذ يظل يدور حول تحليل النصوص والصور الذهنية دون التعمق في البنى المادية التي مكّنت هذه التمثلات من أن تصبح أدوات فعلية للسيطرة.

لا يغفل "**عمر أزراج**" عن إسهامات الرجل فرغم إسهامه في نقد الاستشراق، إلا أنه لم يُولِ اهتمامًا كافيًا بالمستشرقين الذين كانت أعمالهم بعيدة عن النزعة الاستعمارية، بل ساهموا في التعريف بالثقافة والفكر والحضارة في الشرق كما أنه «**يلاحظ أيضا عدم تركيز إدوارد سعيد على مساهمات لمستشرقين والمستعربين الآخرين الذين قدموا أعمالا جليلة في مجال الاستشراق الثقافي والحضاري والذين نفضوا الغبار عن الكثير من قسمات ومخزونات**

[1]- عمر أزراج، في النّقد ما بعد الكولونيالي، ص101، بالتصرف.
[2]- المصدر نفسه، ص10.

الثقافة والفكر والحضارة ببلداننا»[1] فقد ركّز "**سعيد**" حسب "**عمر أزراج**" على الاستشراق بوصفه أداة للهيمنة، متجاهلًا الجهود الأكاديمية الرصينة التي قام بها بعض المستشرقين والمستعربين، ممن سعوا إلى دراسة الحضارات الشرقية بإنصاف، بل وأثروا الفكر الإنساني بمقاربات موضوعية وتقديرات علمية دقيقة. وهذا التجاهل يجعل نقده يبدو تعميميًا، حيث يضع جميع المستشرقين في سلة واحدة، دون التفريق بين من كان يخدم الاستعمار ومن كان ينقل المعارف بموضوعية واحترام.

يتميّز إدوارد سعيد حسب "**عمر أزراج**" بقدرته الفائقة على توظيف مفاهيم المفكرين والنقاد الآخرين في تحليلاته، إذ استلهم من "**فوكو**" مفهوم الخطاب، ومن "**غرامشي**" فكرة الهيمنة الثقافية، ومن غيرهما أدوات نقدية عزز بها مشروعه الفكري«**إدوارد سعيد يتقن استخدام مفاهيم المفكرين والنقاد الآخرين الذين أقام معهم المثاقفة، ولكنه يبدو زاهدا في مجال نحت المصطلحات الخاصة به إلا قليلا، ومن المصطلحات التي ابتكرها يذكر له الدارسون النقد العلماني والقراءة الطباقية ودونية النص**»[2]كما يرى أنّه لم يكن مسرفًا في ابتكار المصطلحات الخاصة به، بل اكتفى بعدد محدود منها، مثل "النقد العلماني"، و"القراءة الطباقية"، و"دونية النص"، ورغم قلة المصطلحات التي نحتها، فإنها تحمل طابعًا تحليليًا عميقًا يعكس مشروعه النقدي في تفكيك الخطابات المهيمنة.

[1]- عمر أزراج، في النقد ما بعد الكولونيالي، ص10.
[2]- المصدر نفسه، ص30.

كشف "**سعيد**" عن أن الخطاب الاستشراقي لم يكن محايدًا، بل كان دائمًا موجّهًا لخدمة موازين القوى الاستعمارية، وذلك حسب ما أقرّ به "**عمر أزراج**" إذ يرى أن «**ادوارد سعيد قد اشتغل عميقا، على تحليل الخطاب كما نفذ امبريقيا عمليات خلخلة الخطاب الاستشراقي المرتبط باستراتيجيات الاستعمار، فضلا عن تقصيه تاريخيته وكيف شيدت البنيات الخطابية الكولونيالية**»[1] يرى "**عمر أزراج**" أنه قد انشغل بشكل عميق في تحليل الخطاب، حيث لم يكتفِ بتفكيك الصور النمطية التي رسّخها الاستشراق عن الشرق، بل درس الاستراتيجيات الاستعمارية التي دعمت هذا الخطاب وجعلته أداة للهيمنة، كما اعتمد د على التحليل الامبريقي، أي دراسة النصوص الاستشراقية بشكل تفصيلي للكشف عن آليات تشكيلها وأهدافها الأيديولوجية. كما تتبع تاريخية هذا الخطاب، موضحًا كيف تطورت بنياته عبر الزمن لتتماشى مع المصالح الاستعمارية، حيث لم يكن الاستشراق مجرد إنتاج معرفي، بل كان جزءًا من أجزاء الاستعمار للسيطرة وبسط النفوذ.

وحسب "**عمر أزراج**" فإنه قد أشار مؤرخو النقد المعاصر إلى أن "**إدوارد سعيد**" قد لعب دورًا محوريًا في تأسيس الدراسات ما بعد الكولونيالية من خلال تفكيكه لخطاب الاستشراق، إذ يقول «**يتفق مؤرخو النقد المعاصر في الغرب على أن نظرية الخطاب الكولونيالي لإدوارد سعيد قد وفرت الأرضية الصلبة لبلورة معالم هوية الدراسات ما بعد الكولونيالية، ورغم هذا فإن سعيد يعتبر الأقل انشغالا بالتدخل النظري لتمحيص مصطلح هذا التخصص وحل**

[1]- عمر أزراج، في النقد ما بعد الكولونيالي، ص 28.

المشكلات التي تحيط به»[1] ولا شك أن "**إدوارد سعيد**" قدم نموذجًا نقديًا كشف عن العلاقة بين المعرفة والسلطة في السياق الاستعماري. ورغم أن عمله كان حجر الأساس لهذا الحقل، إلا أنه لم ينشغل كثيرًا بالتنظير الدقيق لمصطلح "الدراسات ما بعد الكولونيالية" نفسه، ولم يسعَ إلى تحديد إطاره المفاهيمي أو معالجة الإشكاليات النظرية التي تحيط به. فقد كان تركيزه الأساسي منصبًا على تحليل النصوص والخطابات الاستعمارية أكثر من بناء منظومة نظرية متماسكة لهذا التخصص، ولذلك، جاء تطور الدراسات ما بعد الكولونيالية لاحقًا من خلال إسهامات مفكرين آخرين، مثل "**هومي بابا**" و"**غاياتري سبيفاك**"، الذين عملوا على توسيع أفقها النظري ومعالجة قضاياها الابستيمولوجية بعمق أكبر.

ومازال "**عمر أزراج**" يتتبع إنجازات المفكر الفلسطيني فيرى أن مشروعه النقدي يرتكز على تفكيك البنيات العميقة للوعي الغربي التي صاغت تمثلاتها عن الآخر المستعمَر، متكئة على تراكم خطابي استشراقي منحاز إذ يرى أنه«**يمكن تحديد الفكرة المركزية في مشروع إدوارد سعيد لبنيات الوعي الغربي وتمثلاته للآخر المستعمر في تفكيكه الموجه بواسطة قوة التحليل النقدي والفكري للأبنية الظاهرة والمضمرة لأنساق الخطابات الكولونيالية وما بعد الكولونيالية كما هي في نصوص المستشرقين والرحالة الغربيين وفي الكتابات الكولونيالية الغربية الروائية. ومن هنا نجد فإننا نجد سعيد يبرهن في كثير من الأحيان و بدقة أن الخطاب الكولونيالي لا يقدم الصورة الواقعية للمستعمر(بفتح الميم)، وإنما يقدم**

[1]- عمر أزراج، في النقد ما بعد الكولونيالي، ص29.

بشكل دراماتيكي الإسقاطات النفسية الهوّامية للغربي على المستعمر»[1]. ففي تحليله الدقيق، يكشف "**سعيد**" أنّ الخطاب الكولونيالي لم يكن مجرد انعكاس محايد للواقع، بل كان إسقاطًا للرؤى الغربية على الشرق، مما أدى إلى إنتاج صورة مشوهة للآخر. هذه الصورة لم تنشأ من فراغ، بل تشكلت عبر النصوص الاستشراقية، وسرديات الرحالة، والكتابات الروائية، التي رسّخت الشرق كفضاء متخيل، يخدم حاجات الذات الغربية في الهيمنة والتفوق. وهكذا، فإن سعيد يعري الآليات الخفية التي يعمل بها الخطاب الكولونيالي، ليكشف عن دوره في بناء ثنائية الغرب/الشرق ليس على أساس معرفي موضوعي، بل بوصفها بنية خطابية مشبعة بالمصالح والسلطة والأوهام.

يقف "**عمر أزراج**" على الكتابين الشهيرين "**الاستشراق**" و"**الثقافة والامبريالية**" ليقدم رؤيته النقدية حولهما فيرى أن «**إدوارد سعيد**" "**في كتابه الاستشراق يكتفي بإبراز التمثيلات التعسفية للخطاب الكولونيالي وكذلك تطبيقات هذا الخطاب، أما في كتابه الثقافة والامبريالية فإنه يواصل فيه تفكيكه للخطاب الكولونيالي إلى جانب إظهار أشكال المقاومات الثقافية والروحية والسياسية والعسكرية من قبل المستعمر»**[2]يقدم "**عمر أزراج**" رأيه في كتاب "**الاستشراق**"، حيث يرى أن "**إدوارد سعيد**" يركز على كشف التمثيلات المشوهة التي صنعها الخطاب الكولونيالي عن الشرق، موضحًا كيف صاغ المستشرقون والرحالة والكتاب الغربيون صورة متخيلة للآخر المستعمر، ليست قائمة على المعرفة

[1]- عمر أزراج، في النّقد ما بعد الكولونيالي، ص 103.
[2]- المصدر نفسه، ص113.

الحقيقية، بل على إسقاطات نفسية وأيديولوجية تهدف إلى ترسيخ التفوق الغربي. لكنه في "**الثقافة والإمبريالية**" لا يكتفي بتفكيك هذا الخطاب، بل يتوسع ليكشف عن المقاومة التي واجهت هذه الهيمنة الثقافية والسياسية، ليبرز "**سعيد**" كيف كان المستعمر فاعلًا تاريخيًا يرد على أشكال الاستعمار بطرق متعددة، بدءًا من المقاومة الفكرية والأدبية، مرورًا بالحركات القومية، وصولًا إلى المواجهة العسكرية.

المبحث الرابع

النقد ما بعد الكولونيالي عند وحيد بن بوعزيز، المرجعيات والمقولات

المبحث الرابع :النقد ما بعد الكولونيالي عند وحيد بن بوعزيز، المرجعيات والمقولات

شهدت الساحة الفكرية الجزائرية تغيرات جذرية وذلك انطلاقا من النقلة الغربية ما بعد الحداثية، التي كان لها الدور الفعّال في التأثير على الفكر العربي و تغييره، كما شهدت تتحوّلا هامّا في المفاهيم الفلسفية و التيارات الفكرية وميادين المعرفة المختلفة، بما في ذلك النّقد، الذي عرف تغيرا في مناهج التحليل، حيث انصبّ الاهتمام على البحث عن كل ما هو ثقافي في الخطابات، وهو ما دعت إليه الدراسات الثّقافية و التي تعدّ نتيجة من نتائج هذا التحول الفكري ما بعد حداثي، ولعل أشهر وأهم من احتضن هذه الأفكار الجديدة القادمة من الغرب إلى المغرب العربي عامة والجزائر خاصة، نجد الدكتور "**وحيد بن بوعزيز**" الذي اجتهد ودرس واهتم بكل ما ينطوي تحت راية الدراسات الثقافية .

ولما كان "**وحيد بن بوعزيز**" منفتحا على المعارف المتعددة، مهتما بالفلسفات، ملمّا بالنظريات الثقافية، لم يرضَ أن يأسر نفسه في جانب معرفي تقليدي تراثي، هذا ما دفعه للتحرر أيضا من العبودية المنهجية التي تضع له لجاما تتحكم به من خلاله، عرف الجامعة الجزائرية وعرف اهتماماتها، فاهتم هو بما عزلته هي، اهتم بالمهمش في الواقع الذي عايشه، فتح لطلابه آفاقا ابستيمولوجية كانت مغيبة فسلط الضوء عليها.

"**وحيد بن بوعزيز**" مثقف و باحث وناقد جزائري معاصر، مهتم ودارس للدراسات الثقافية والأدب المقارن، والدراسات الكولونيالية والدراسات ما بعد الكولونيالية، عاش أجداده الاستعمار وجاهدوا بأرواحهم، وعاش هو ما بعد الاستعمار وجاهد بقلمه وفكره ووقته، مبحر

في العلوم، متشعب المعارف، درس ودرّس في الجامعة الجزائرية، حضر وحاضر في جلّ جامعات وطنه وكذا المراكز الثقافية فيه، زار البلدان العربية محاضرا بفكره الممزوج بجزائريته.

وجب الإدراك أنّ من كان مواطنا في أرض متحررة في زمن ليس ببعيد، فذبذبات الثورة مازالت قريبة منه، تلك الثورة لم تزل تسري في دماءه وفطرته للدفاع لم تزل مشتعلة، فكيف السبيل إلى الدفاع؟ إنّه الفكر إنّها المعرفة، في سبيل هذا وجدنا "**وحيد بن بوعزيز**" يكتب ويؤلف ويحاضر.

أسّس "**وحيد بن بوعزيز**" لدراساته وكان يبحر في عمق القضايا الفكرية ليعود لنا بمقالات وكتب محملة بكنوز معرفية تأسس لدراسات جزائرية دسمة، معبئة بكمّ من المعلومات المدروسة والمرصوصة، التي تعكس تطلّع "**وحيد بن بوعزيز**" الضارب في لبّ الهدف المعرفي والفكري الذي يشتغل عليه، فنجده يعتمد في كتاباته العلمية على مجموعة من المصادر الغربية والعربية على حدّ سواء، هذه المصادر العديدة والمتنوعة مكنته من الالمام الكامل بقضايا أبحاثه، ونحن هنا لا نبالغ في قولنا ولا تدفعنا جزائريتنا المشتركة بيننا وبينه للثناء عليه، بل يعود السبب وراء هذا إلى واقع عايشناه في كل مراحلنا الجامعية ابتداء بدراسة ليسانس مرورا بالماستر وصولا إلى الدكتوراه، وما شدّ انتباهنا في المراحل الثلاث، هو ثلّة من الأساتذة الباحثين الذين أناروا بصائرنا وفتحوا المجال أمامنا واسعا للبحث في القضايا الفكرية والمعرفية، الدّراسات الثقافية، الدّراسات المقارنة، النقد الثقافي، النقد

الكولونيالي، النقد ما بعد الكولونيالي وغيرهم من المسالك البحثية الثرية، وقد كنا في المرحلة الجامعية الأولى ننبهر بكل من يفتح لنا أفقا كان محجوبا عنا، لتقصيرنا أولا ولتراثية وتقليدية الفكر الجامعي الذي كنا نتلاقه ثانيا، وقولنا هذا لا نعيب به أحدا بل ننقل واقعا عايشناه بعيدا كل البعد عن الانتقاص أو الدونية، والشاهد أن تلكم الأساتذة الذين كانوا ينيرون بصائرنا بفكر جديد يلفت انتباهنا ويبهرنا أولا لجدته وثانيا لطريقتهم وثالثا لإلمامهم وحسن ربط الأفكار ورصّ المعلومات، التي تشكل سلسلة معرفية تتحد حلقاتها مع كل درس، فنتلقفها منهم كاملة لتتشكل بين يدينا في طيات دفتر محاضراتنا وتتخمر في أذهاننا، بعد أن استقبلناها بانبهار وحفاوة، وبعد مرور بعض السنين وجدنا الرابط الذي كان يربط تلك المصابيح التي كانت تنير طريقنا الجامعي بأفكارها، كل من الأساتذة الذين لمسنا فيهم شيئا مختلفا هم أساتذة تكونوا على يدّ "**البروفيسور وحيد بن بوعزيز**"، إنّ الدافع وراء ذكرنا لهذا هو تبيان مدى قوة تأثير "**بن بوعزيز**"، وامتلاكه لخاصية فريدة تمكن المطلع على التماسها أينما وجدت، ليترك آثاره واضحة في طلبته وقراءه على حدّ سواء، هذا الأمر دفعنا لخوض غمار البحث في منتجاته وتتبع محاضراته وندواته الثقافية، للتعمق أكثر فأكثر في أعماله و محاولة العمل عليها.

اهتم "**وحيد بن بوعزيز**" بالدراسات الكولونيالية وما بعد الكولونيالية، من أجل أن يبلور ملامح لنظرية جزائرية لهذه الدراسات، محّص كتب ودراسات سابقيه في هذا المجال وهم كبار المنظرين على غرار **فرانز فانون، إيمي سيزر، آنيا لومبا، غايتري سبيفاك، هومي**

بابا درس منجزات مفكري الجزائر المهتمين بهذا الشأن الذين لم ينالوا حقهم بالدراسة والاهتمام أمثال **مالك بن نبي** و **مصطفى الأشرف**.

يقدم "**وحيد بن بوعزيز**" تعريفا للخطاب كمنطلق له في دراساته، حيث يقرّ أنّ «**الخطاب لم يعد ينظر إليه كبنية منغلقة تحيل عناصره الداخلية على بعضها البعض وفق مبدأ الانعكاس الذاتي، بل أصبح الخطاب ميدانا لتجسد القوة وطريقة مثلى لتحسس التمثّلات بكل أصنافها وحقلا يتجاوز الاختزالات اللغوية باقتراح سياسات جديدة يمكن أن نطلق عليها سياسات الفعل**»[1].فأمامنا إذا ماهية الخطاب في المفهوم البوعزيزي، فهو لم يعد يُفهم كمنظومة مغلقة تُحيل عناصرها على بعضها البعض وفق مبدأ الانعكاس الذاتي، كما كان يُعتبر في النماذج التقليدية، بل أصبح يُنظر إليه كفضاء حي وفعّال يتجسد فيه مفهوم القوة، كما يُعتبر الخطاب أكثر من مجرد وسيلة لنقل الأفكار والمعاني؛ إنه ميدان تتداخل فيه القوى الثقافية، الاجتماعية، والسياسية، ويُستعمل لتمثيل الواقع وتشكيله، فأصبح الخطاب يتجاوز الأطر اللغوية والتمثيلات المحدودة للواقع، حيث لا يعمل فقط على التأثير في الأفراد والفئات الاجتماعية، بل يصبح أداة فعالة للفعل والتغيير، محركًا للتحولات السياسية والثقافية والاجتماعية، ومؤسسا لمنظومات قيم جديدة تتجاوز ما هو قائم.

يشير "**وحيد بن بوعزيز**" إلى تحوّل جوهري في نظرة الأدب ودوره، حيث لم يعد يُنظر إليه كمرآة تعكس ذاتاً متفردة ومنعزلة، بل كفضاء تتقاطع فيه الذوات والهويات، وتتفاعل فيه

[1]- وحيد بن بوعزيز، بؤس النظرية، ص7.

الأنا مع الآخر في علاقة جدلية "**إذ لم يصبح الأدب منظور إليه كخزان ذاتي تتجلى من خلاله الكينونة المتفردة، بل غدا مساحة للتجاذبات كلعبة المرايا تكتشف فيها الذات نفسها كآخر وتقارع الآخرية كقيمة تحدد العملية الأدبية في حدّ ذاتها**"[1] فالأدب لم يعد مجرد تعبير ذاتي نابع من أعماق الكاتب، بل أصبح ساحةً للتفاوض والتجاذب، تماماً كما في لعبة المرايا، حيث تتكشف الذات أمام انعكاساتها، وتدرك نفسها من خلال الآخر، لا في انفصال عنه هكذا تغدو العملية الأدبية ليست مجرد تفريغ لمكنونات النفس، بل ساحة للصراع الرمزي، حيث تتقاطع التصورات، والتجارب وتتداخل الذوات في صياغة المعاني.

لم يغفل "**وحيد بن بوعزيز**" عن الإشارة إلى اللحظة المفصلية في تطور الفكر النقدي، حيث بدأت الدراسات الكولونيالية وما بعد الكولونيالية، منذ الربع الأخير من القرن العشرين، تنظر بجدية إلى الإرث العميق الذي خلّفه الاستعمار، ليس فقط في البنى السياسية والاقتصادية، بل في النفوس والعقول والهويات فقد "**تشكلت الدراسات الكولونيالية وما بعد الكولونيالية في الربع الأخير من القرن العشرين، وحاول أصحابها دراسة الحصيلة الكولونيالية بالعودة إلى الآثار التي خلفها الاستعمار على الأهالي**"[2] فالمستعمر لم يرحل دون أن يترك وراءه آثاراً عميقة، مستمرة في اللغات، والتمثلات، والمؤسسات، وحتى في طريقة فهم الذات والآخر، ولقد جاء اهتمام مفكري ما بعد الكولونيالية بضرورة العودة إلى دراسة هذه "الحصيلة الكولونيالية"، من خلال تفكيك الخطابات التي رسّخت دونية "الأهالي"

[1]- وحيد بن بوعزيز، بؤس النظرية، ص88.
[2]- المصدر نفسه، ص131.

وتفوق المستعمر، وتحليل الأثر المتبقي لتلك المنظومات الفكرية في الحاضر، فهذه الدراسات لا تكتفي بمجرد استذكار التجربة الاستعمارية، بل تسعى إلى مساءلتها، والنبش في رواسبها الثقافية والنفسية والاجتماعية.

يقرّ "**وحيد بن بوعزيز**" أن الدراسات ما بعد الكولونيالية قد شهدت تحولاً نوعياً في منهجها ومقاصدها، إذ لم تعد تقتصر على تفكيك الخطابات الكولونيالية وكشف آليات التمثيل والتشويه التي مارستها القوى الاستعمارية على الشعوب المستعمَرة، بل تجاوزت ذلك نحو إنتاج خطاب مضاد يُعيد صياغة التاريخ والهوية من وجهة نظر المُستعمَرين حيث أنه «**ابتداءً من سنة 1989أصبح هم الدراسات ما بعد الكولونيالية لا يكتفي بنقد وتفكيك الخطابات الكولونيالية بقدر ما يقوم بكتابة مضادة على هذه الخطابات**»[1]. لقد أصبح الهدف لا يقتصر على فضح الخطاب الكولونيالي بل على مساءلته عبر إنتاج سرديات بديلة تُقاوم التهميش، وتسعى إلى ترسيخ وعي نقدي قادر على تجاوز المركزية الغربية و بناء أدوات معرفية ولغوية تُتيح للمهمّشين التعبير عن ذواتهم وتمثيل أنفسهم بعيداً عن وساطة المستعمِر أو لغته.

لم يغفل "**بن بوعزيز**" عن مسعى الدراسات ما بعد الكولونيالية، حيث يقرّ إلى أنها سعت لتفكيك المركزية الغربية التي تضع الحضارة الغربية في موقع التفوق على بقية الثقافات، ويرى أنها حاولت «**خلخلة المركزية الغربية في كل أبعادها، متخذة مرات شكلا من أشكال**

[1]- وحيد بن بوعزيز، جدل الثقافة، ص78.

نقد الهيمنة والفوقية التي يعاني منها العقل الغربي الملوث بالأداتية والاستعمار»[1]. وقد ركزت هذه الدراسات حسبه على نقد الهيمنة الثقافية والفكرية التي مارسها الغرب خلال فترات الاستعمار وبعدها. كما سلطت الضوء على العقلية الغربية التي تهتم بالمصلحة والمنفعة على حساب القيم الإنسانية، والاستعمار الذي استغل الشعوب وثقافاتها، حاولت هذه الدراسات تقديم رؤى بديلة تفتح المجال أمام ثقافات العالم الأخرى لاستعادة قيمها وموقعها بعيدًا عن الهيمنة الغربية.

استعمل "**وحيد بن بوعزيز**" وعياً نقدياً عميقاً لكي ينقل لنا طبيعة الدراسات ما بعد الكولونيالية، فنجد يوضح أنها لا تُعنى فقط برفع الحُجب عن مرحلة ما بعد الاستعمار، وإنما تتجاوز ذلك نحو مساءلة شاملة لتاريخ الهيمنة الاستعمارية وامتداداتها الثقافية والنفسية والاجتماعية، فالدراسات ما بعد الكولونيالية تُطوّر فهمها للمرحلتين معاً: المرحلة الكولونيالية بما تمثّله من واقع تاريخي محكوم بالسياق السياسي للاستعمار، وما بعد الكولونيالية باعتبارها لحظة تفكيك ونقد وإعادة بناء" **بأن الدراسات ما بعد الكولونيالية لا تكتفي بمعالجة ورفع الحجب عن فترة ما بعد الاستعمار، بل هي تطور المرحلتين معا، المرحلة الكولونيالية وما بعدها، لهذا يقتضي التعريف التفريق بين الاستعمار colonialisme باعتباره مرحلة تاريخية محددة بزمن معين، وكولونيالية colonialite كحالة ثقافية تشمل القبل والحين والبعد الاستعماري"**[2]. غير أنّ الأهم في رؤية "**بن بوعزيز**" هو التمييز

[1]- وحيد بن بوعزيز، جدل الثقافة، ص77.
[2]- المصدر نفسه، ص78.

المفصلي بين "الاستعمار" كحدث تاريخي قد يكون له بداية ونهاية، و"الكولونيالية" كمنظومة ثقافية وخطابية وفكرية تتجاوز الزمن السياسي للاستعمار وتستمر بأشكال أخرى، كالتبعية الثقافية، أو التمثلات النمطية، أو المركزية الغربية، هذا التمييز يسمح بفهم كيف أنّ آثار الاستعمار لا تنتهي بخروج المستعمِر، بل تبقى كامنة في اللغة، والهوية، وأنماط التفكير.

"**بن بوعزيز**" لا يعزل الفكر عن واقعه التاريخي، بل يربط بينهما بشكل عضوي، مستعرضًا الأسئلة التي تهمه كناقد مشبع بهاجس فهم التاريخ والواقع العربي والجزائري، يعلق الدكتور الجزائري "**لونيس بن علي**" على كتاب "**جدل الثقافة**" فيقول "**إنّ قوة أطروحة بن بوعزيز في مقالاته التي ضمها هذا الكتاب هي إنزال السؤال المعرفي من تعاليه ومثاليته إلى أرضية نقدية متحركة، ومتفاعلة مع الشروط التاريخية لعملية إنتاج المعرفة؛ إنّه يتحرك بالقرب من الأسئلة التي تعنيه أولًا كناقد مسكون بهواجس التاريخ والواقع وما يتفجر منهما من أسئلة مقلقة تمسّ الحاضر – عربيًا وجزائريًا – إنّه يستعيد الروابط التي تقطعت بين النقد والتاريخ، وبين السؤال المعرفي والوعي بشروطه التاريخية بوصفه جزءًا من الحراك التاريخي والسوسيولوجي**" [1].يُظهر تحليله كيف أنّ المعرفة لا يمكن أن تكون محايدة أو منعزلة عن الحراك الاجتماعي والسياسي، بل يجب أن تنبثق من وعي نقدي يتفاعل مع التغيرات والتحديات التي تواجه المجتمع، استعادة الروابط بين النقد والتاريخ تشير إلى ضرورة توجيه الفكر نحو فهم العلاقات بين الواقع المعاش والأسئلة النظرية التي تطرحها

[1]- جدل-الثقافة-النقد-في-مواجهة-أسئلة-الكولونيالية-وما-بعدها/لونيس-بن-علي/أدب/ثقافة /https://www.ultrasawt.com

الثقافة والفكر، وهو بذلك يقدم مقاربة مغايرة تضع المعرفة في خدمة التحول الاجتماعي والسياسي بدلاً من أن تكون أداة للانعزال أو التعالي.

يوضح لنا "**بن بوعزيز**" أن حياة الأفكار وصيرورتها في سياق استعماري امبريالي لا يمكن فصله عن الخطط الاستعمارية «**ففي سياق امبراطوري لا يمكن بأي حال من الأحوال ،دراسة انتقال الأفكار بمنأى عن استراتيجيات السيطرة والهيمنة...في كل مجال إمبريالي/امبراطوري تقضي الأفكار التوسعية على الأفكار الأهلية إما بامتصاصها أو افراغها من محتواها الحضاري أو بانتقاء محور لأفكار ميتة بغية تشجيعها على حساب أفكار حية ذات كمون حضاري**»[1]. فالإمبراطوريات تعمل على فرض أفكارها الاستدمارية عبر القضاء على الأفكار المحلية، إما بامتصاصها وتحويرها، أو تفريغها من قيمتها الحضارية، أو تعزيز أفكار قديمة وغير فعّالة على حساب الأفكار الحية التي تحمل إمكانات للنهوض الحضاري. الهدف هو تعزيز السيطرة ومنع الثقافات المحلية من تطوير نفسها أو مقاومة النفوذ الإمبراطوري.

نجد "**وحيد بن بوعزيز**" يسلط الضوء على اختلاف المقاربات النقدية في التعامل مع آثار الاستعمار فيوضح أنّ «**المناخ النقدي أكبر بكثير من سحب النظرية، فعلى سبيل المثال، في الوقت الذي نجد العديد من النقاد الثقافيين في البلدان العربية يعيدون أفكار الدراسات الكولونيالية وما بعدها بتأثير من فلسفة ما بعد الحداثة، نجد توجهات أخرى من**

[1]- وحيد بن بوعزيز، بؤس النظرية، ص129.

افريقيا والهند تدعو إلى توجه مختلف تماما يطلق عليه تصفية الاستعمار الديكولونيالية»[1] ففي حين يعيد بعض النقاد الثقافيين في العالم العربي إنتاج أفكار الدراسات الكولونيالية وما بعدها، المتأثرة بفلسفة ما بعد الحداثة التي تركز على تفكيك الخطابات وتحليل علاقات السلطة دون تقديم حلول عملية، تتبنى توجهات أخرى، خاصة في إفريقيا والهند، نهج "تصفية الاستعمار" أو "الديكولونيالية"، هذا النهج يسعى إلى نزع آثار الاستعمار بشكل جذري من جميع جوانب الحياة الفكرية والثقافية والسياسية، بهدف استعادة الهوية المحلية وبناء استقلال فكري وحضاري حقيقي بعيدًا عن التأثيرات الاستعمارية.

وإذا ما تتبعنا بدايت ظهور هذا التّيار نلاحظ أنه قد« **انبنت البوادر الديكولونيالية أساسا على استكناه الاحتلال البرتغالي والاسباني من بدايات القرن السادس عشر إلى القرن التاسع عشر وقد ركز الباحثون المؤسّسون لمسألة الديكولونيالية على آراء بارتولومي ديلاس كاساس، جينيس دي سيبوليفدا، في جدالات بلد الوليد الشهيرة في خمسينيات القرن السادس عشر التي تحيل على أنّ الاستعمار جاء بغرض الحضارة ثم عادت الحركة الديكولونيالية بشكل أقوى في التسعينات في أمريكا الجنوبية...»**[2]. انطلاقا من هذا نجد أنّ الديكولونيالية قد قامت على تفكيك الأسس التي قام عليها الاستعمار، لاسيما الاحتلال البرتغالي والإسباني لأمريكا اللاتينية ، حيث شكّلت تلك الحقبة بدايات التفكير النقدي حول شرعية الاستعمار ومزاعمه الحضارية، مثّلت هذه الجدالات لحظة مبكرة

[1]- وحيد بن بوعزيز، بؤس النظرية، ص5.
[2]- حمزة سعيدي، مولود بوزيد، الديكولونيالية و الما بعد الكولونيالية -قراءة في المصطلحات والمفاهيم-، مجلة الآداب والعلوم الإنسانية، المجلد17 العدد:02(2024)، ص402

في الوعي بما يمكن تسميته لاحقاً بـ"الديكولونيالية"، غير أن هذا التفكير ظل مهمشًا إلى أن عاد بقوة في تسعينيات القرن العشرين، خاصة في أمريكا الجنوبية، حيث أعاد الباحثون النظر في الإرث الاستعماري وآثاره المعرفية والثقافية.

ينقل لنا "**بن بوعزيز**" مقولة "**أخيل مامبي**" الذي كان يروم إلى تصفية الاستعمار ونزع آثاره واقتلاع جذوره الضاربة في العمق «**يقول أخيل مامبي في مقطع يشبه التنبؤ وهو بيان في الديكولونيالية: إذا أراد الأفارقة أن يقوموا و يمشوا ، لابد لهم من الآن فصاعدا أن يروا في جهة أخرى بعيدة عن أوروبا. إنها ليست عالما ينهار فقط، ولكن للأسف فهي تمثل عالم حياة المتهافتة ...لا بد لإفريقيا أنّ ترفع بصرها لما هو جديد**»[1]. ذكر لنا "**بن بوعزيز**" هذا وبيّن كيف أن "**مامبي**" يدعو الأفارقة إلى التخلي عن التبعية الفكرية والثقافية لأوروبا والنظر إلى مسارات جديدة لبناء مستقبلهم، فأوروبا لم تعد نموذجًا يُحتذى به، بل أصبحت تمثل عالمًا متهافتًا ومتراجعًا. لذلك، يجب على الأفارقة البحث عن مصادر إلهام وتوجهات بعيدة عن الإرث الأوروبي لتأسيس نهضة مستقلة ومستدامة، هذا كنظرة عامّة، للواقع ما بعد الاستعماري، ونجد "**بن بوعزيز**" في هذا السياق يقرّ أنّ ما يفيد الجزائر ليس الدراسات الكولونيالية، بل يدعو لقيامة مشروع يُعنى بتتبع الآثار الاستعمارية وبقايا الاستعمار في الجزائر.

[1] - وحيد بن بوعزيز، جدل الثقافة، ص85 .

فنجد "**بن بوعزيز**" يوضح أنّ حرب الجزائر لم تكن مجرد صراع عسكري، بل كانت أيضًا صراعًا فكريًا وثقافيًا، تم استغلال الحرب لتشكيل "مخيل ثقافي إمبريالي"، وهو تصور يهدف إلى الكتابة عن الآخر الجزائري بطريقة تنطلق من رؤية أوروبية أو استعمارية يصرح فيقول «**لم تكن حرب الجزائر حربا عسكرية فقط بل كرست فيها طاقات فكرية وثقافية لرسم مخيال ثقافي امبريالي قام على فكرة كتابة الآخر الجزائري كتابة تنطلق من الذات لهذا راح يصادر كل محاولة يروم من خلالها الأهالي الخروج من شرطية الموضوع المدروس كالطبيعة إلى الذاتية التي تعد أول خطوة في تحديد الاستقلال**»[1].هذا النوع من الكتابة كان يفرض رؤية أحادية للجزائريين، ويركز على تصويرهم كموضوع قابل للدراسة والتحليل من قبل الاستعمار، أي أنهم يُعرضون ككائنات خارجة عن الذات. لكن الجزائريين، في محاولاتهم للتحرر، سعوا إلى تجاوز هذه النظرة المفروضة عليهم والانتقال إلى الكتابة التي تنطلق من "الذات"، أي من التجربة الجزائرية الحقيقية، محاولة الخروج من "شرطية الموضوع المدروس" تعني التمرد على الطريقة التي كان يُنظر بها إلى الجزائر وأهلها، والانتقال إلى الكتابة التي تتيح لهم التعبير عن تجربتهم وثقافتهم بشكل مستقل، هذه الذاتية تُعد خطوة أولى نحو الاستقلال الكامل، حيث أن تحديد الذات هو بداية التحرر الثقافي والفكري، والذي يمهد للحرية السياسية.

[1] - وحيد بن بوعزيز، جدل الثقافة، ص80.

يذهب "**بن بوعزيز**" إلى مفهوم الهوية في فكر ما بعد الكولونيالية لا يُبنى على تصوّر ثابت أو جوهري للذات، بل يتأسس على الغيرية—أي على العلاقة بالآخر، فالهوية هنا لا تُفهم بوصفها مستقلة ومغلقة، بل بوصفها كياناً يتكوّن ويتحدد من خلال التفاعل مع "الغير"، سواء أكان هذا الغير هو المستعمِر، أو الثقافة الغربية، أو حتى الذات المتعددة داخل المجتمع نفسه «**حينما نقوم بإطلالة على مفهوم الهوية عند نقاد ما بعد الكولونيالية سنجده يقوم على براديغم الغيرية الذي تبلور في كنف سياسة ما بعد الحرب العالمية الثانية**»[1]. وقد تبلور هذا التصوّر في سياق ما بعد الحرب العالمية الثانية، حيث أعادت الحركات التحررية، وصعود نُظم فكرية جديدة مثل البنيوية وما بعدها، مساءلة المفاهيم الكلاسيكية للهوية، ورفضت التصنيفات الثنائية الصارمة (شرق/غرب، نحن/هم). وضمن هذا المنظور، يصبح "الآخر" ليس تهديداً، بل ضرورة لفهم الذات وتحديدها، ما يجعل الهوية عند نقاد ما بعد الكولونيالية مفهوماً ديناميكياً، متحولاً، ومتشابكاً مع الخطاب، والسلطة، والتاريخ. إنها هوية تُبنى في ظل التجاذب والصراع، وليست امتلاكاً نهائياً لحقيقة ذاتية.

يرى "**بن بوعزيز**" أنّ الهوية الوطنية تُعد العامل الأساسي في الحفاظ على الذاتية الجماعية للمجتمعات المستعمَرة بعد الاستقلال، لأن الاستقلال السياسي وحده لا يكفي لضمان السيادة الحقيقية، ما لم يُرافقه التمسك بالهوية الثقافية والروحية، إذ "**يؤكد على ضرورة التمسك بالهوية الوطنية فهي المحدد الوحيد الناجع في تثبيت وإثبات الذاتية، فخروج المستعمر**

[1]- وحيد بن بوعزيز، جدل الثقافة، ص93.

من الأراضي الاستعمارية لا يعني اطلاق الحكم الحرية المطلقة، فالمجتمعات والأوطان ليست مجرد حدود إيكولوجية إقليمية محددة ومتموقعة، فثمة حدود روحية قيّمة هيما يمنح الوطن الشعور بالطلاقة والتمتع بنفس لا تسطو عليها أي يدّ دخيلة تفرض عليها أموراً لا من دستورها وال من معتقدها."[1] فالأوطان ليست مجرد مساحة جغرافية أو حدود إقليمية، بل هي كيان روحي وثقافي يشكّل هوية الشعب ويمنحه الشعور بالانتماء، هذه الهوية لا ينبغي أن تتعرض للتشويه أو التدخلات من قوى دخيلة، إذ إنّ استقلالية الأوطان تتجسد في قدرة شعوبها على الحفاظ على قيمها ومعتقداتها، بعيدًا عن محاولات الهيمنة أو التأثير الخارجي. يبرز هنا أهمية الوعي الجماعي في مواجهة محاولات الاستلاب الثقافي والسياسي، والتي قد تكون أكثر تأثيرًا من الاحتلال العسكري المباشر.

[1]- محمد أمين بركان، محمد مكاكي، الاشتغال الميتانقدي على الخطاب الكولونيالية في كتاب جدل الثقافة لوحيد بن بوعزيز،مجلة اللغة الوظيفية، المجلد 11، العدد1، 2024، ص501.

حضور هومي بابا في أعمال وحيد بن بوعزيز

لقد كان "**هومي بابا**" صاحب كتاب "**موقع الثقافة**" من أهم المؤسسين للنقد ما بعد الكولونيالي، فلم يغفل عنه "**وحيد بن بوعزيز**" وخصه بالدراسة، كونه و الثنائي"**إدوارد سعيد**" و"**سبيفاك**" شكلوا الثلاثي المشهور للدراسات ما بعد الكولونيالية، حيث يرى "**بن بوعزيز**" أن ما قدموه«**كمثقفين يعيشون المنافي في الغرب، هو اكتشاف النتائج الوخيمة للاستعمار الذي جعل الذوات المستعمرة تعيش حالة من الانشطار والتمزق**»[1]. ويعود الفضل لهم في منحهم لسانا للهامش ليعبر بعد أن ألجمه المركز و الخطابات المركزية، ووقفوا على التشوهات التي طالت الذوات المستعمرة في عمقها الهوياتي وتفككها وتشظيها وتذبذب كيانها كل هذا كان السبب المباشر له هو الاستعمار، وعليه وقف هؤلاء المثقفين ليعروا ويفضحوا الممارسات الاستعمارية وأثرها العميق والغائر .

لم يحد "**بن بوعزيز**" عن عين الصواب في تناوله لـ"**هومي بابا**" وأعماله، ذلك الرجل الذي عمل على فضح الخطابات الكولونيالية، إذ نجده يصرح بالغاية المرجوة من الخطابات الكولونيالية فيقول «**أما غاية الخطاب الكولونيالي فهي أن تؤول المستعمرين بوصفهم شعوبا من أنماط منحطة بسبب أصلهم العرقي، وذلك لكي يبرر فتح هذه الشعوب ولكي يقيم بين ظهرانيها، أنظمة الادارة والتوجيه، فعلى الرغم مما ينطوي عليه الخطاب الكولونيالي من لعب القوة ومن مواقع ذواته المتبدلة...فإنني أشير إلى شكل من**

[1]-وحيد بن بوعزيز، جدل الثقافة، ص 93.

الحكومية× يعمل عبر رسمه حدود أمة خاضعة على تعديل مجالات النشاط المتنوعة لهذه الأمة وتوجيهها والسيطرة عليها»[1].في هذا القول المفصل الذي عرضه "**هومي بابا**" في كتابه "**موقع الثقافة**" يشكل مفهوما دقيقا عن الغاية المرجوة من الخطابات الكولونيالية والوظيفة الكبرى التي تلعبها، كما أنّه يشير إلى الطبيعة التبريرية للخطاب الكولونيالي، الذي يهدف إلى تقديم الشعوب المستعمَرة على أنها "منحطة" بسبب عرقها، وهذا التصنيف يُستخدم لتبرير فرض الهيمنة الاستعمارية عليها، ويُظهر كيف أن الخطاب الاستعماري يقوم على تصورات عن تفوق ثقافي وحضاري للمستعمرين، بينما يُصوَّر السكان الأصليون على أنهم أدنى، وبالتالي يحتاجون إلى إعادة ضبط من قبل القوى الاستعمارية.

الخطاب الكولونيالي حسب "**هومي بابا**" هنا لا يتوقف عند مجرد فرض القوة، بل يشمل أيضًا التأثير على المجالات المختلفة في حياة الشعوب المستعمَرة، من خلال إعادة تشكيلها، تحديد الحدود بين الأمم الخاضعة، والسيطرة على أنشطتها المتنوعة. هذا النوع من "الحكم" الكولونيالي يشمل نوعًا من السياسة الموجهة التي تحدد وتنظم حياة هذه الشعوب لتخدم مصالح المستعمر.

[1]-هومي بابا، موقع الثقافة، ص142.

× governmentality، مصطلح فوكي يعني مجموع المؤسسات والعمليات والتحليلات والحسابات التي تسمح بممارسة ذلك الشكل الخاص المعقد من السلطة الذي يتخذ هدفا أساسيا هو السكان، ومن الصفات الأخرى للحكومية ذلك التوجه العام أو خط القوة الذي يشمل أوروبا ويمكن تسميته بحكم الآخرين وما رافقه من أجهزة حكم ومعارف ،ومن المعروف أن فوكو يرى أن هناك ثلاث أشكال للدولة التي عرفها الغرب وهي دولة العدل في العصور الوسطى ،والدولة الإدارية الحديثة، ودولة الحكومة في الحاضر.

يقرّ "**وحيد بن بوعزيز**" أن "**هومي بابا**" انطلق في دراساته من المنافي باحثا عن كينونة الذات التي تعيش بين ثقافتين «**ثقافة مهيمنة سابقة وثقافة مهيمن عليها، انطلاقا من هذه الوضعية/الموقع الجديد، حاول جاهدا أن يتجاوز النظرة المقارنية القائمة على الصلات التاريخية، فأساس هذه النظرة أنها تقوم على قومية خالصة أحادية الاتجاه، يغلب عليها الطابع التمركزي**»[1].هذه العلاقة غير المتكافئة بين ثقافتين، ثقافة مهيمنة كانت في موقع السيطرة والتأثير، وثقافة مهيمن عليها كانت خاضعة أو مهمشة، و "**هومي بابا**" قد حاول تجاوز النظرة المقارِنية التقليدية، التي تعتمد على تتبع الصلات التاريخية بين الثقافات، لأنها غالبًا ما تكون منحازة، مبنية على رؤية قومية ضيقة وأحادية الاتجاه، تنطلق من مركزية ثقافية تعتبر ذاتها الأصل والمرجع، فيما تنظر إلى الثقافة الأخرى نظرة تبعية أو دونية، ف"**بن بوعزيز**" يرى أن "**هومي بابا**" قد عمل على إعادة التفكير في العلاقة بين الثقافات بطريقة أكثر توازنًا، تقوم على الحوار والاعتراف بالاختلاف والندية، بدلًا من استنساخ نماذج فوقية تكرّس التراتبية والهيمنة.

حسب "**وحيد بن بوعزيز**" فإن"**هومي بابا**" يرى أن الذات الكولونيالية وما بعدها هي ذات منشطرة تعيش في حالة من التجاذب بين ثقافتين أو أكثر، نتيجة التفاعلات الناتجة عن الاستعمار وما يليه. هذا الانشطار، وفقاً لبابا، ليس علامة على الضعف أو السلبية، بل يمثل نقطة قوة وإمكانية تفكيك ثنائية ميتافيزيقية قامت على هويات مغلقة. هذه الهويات

[1]-وحيد بن بوعزيز، بؤس النظرية، ص137.

ساهمت في ترسيخ اختلافات أنطولوجية وإثنية استُخدمت كوقود عنصري لدعم الإيديولوجيا الكولونيالية «**يقر هومي بابا بأن الذات الكولونيالية وما بعدها ذات منشطرة لأنها تعيش تجاذبات بين ثقافتين،... لا يعد بابا هذا الانشطار علامة ضعف أو علامة سلبية في سياق بين ثقافي أو خلالي، بل يراه نقطة مهمة في تفكيك ثنائية متافيزيقية تقوم على هويات مغلقة ساهمت في خلق اختلاف انطولوجي وإثني كان بمثابة الوقود العنصري للإديولوجيا الكولونيالية**»[1]. بدلاً من رؤية الانشطار كحالة سلبية، يُعاد تأطيره كنقطة انطلاق لإعادة التفكير في العلاقة بين الثقافات، حيث يصبح "الفضاء البيني" أو "الخلالي" مكاناً لخلق معانٍ جديدة، وتجاوز التصورات الجامدة للهويات، مما يؤدي إلى تفكيك السلطة الكولونيالية التي اعتمدت على فرض ثنائيات صارمة بين المستعمِر والمستعمَر، ويضيف "**بن بوعزيز**" أنه قد"**كان همّ بابا الأساسي هو تبيين الشرطية ما بعد الكولونيالية، وهي شرطية تبدأمن الغرابة وتخلق قبليا الذوات المتجاذبة والمنشطرة، حيث مع الزمن تفتقد التوطين الفضائي لتعيش في مكان هلامي يسميه الفضاء الثالث**"[2]إنّ الشرطية ما بعد الكولونيالية تنبع من حالة "الغرابة" التي تخلق ذواتاً منشطرة ومتجاذبة بين ثقافات متعددة، تعيش حالة من اللّاانتماء والاغتراب المكاني والثقافي، هذا الوضع يؤدي إلى ظهور "**الفضاء الثالث**"، وهو مجال هلامي يتجاوز ثنائيات المستعمِر والمستعمَر، حيث تُعاد صياغة

[1]- وحيد بن بوعزيز، بؤس النظرية، ص 138.
[2] -المصدر نفسه، ص 139.

الهويات فيه، ورغم أنّ هذا الفضاء يتيح الإبداع والتحرّر من القيود الثقافية، فإنّه يُنتج أيضاً حالة من التوتر والارتباك.

يواصل "**وحيد بن بوعزيز**" تحليلاته لـ"**هومي بابا**" ودراساته فيرى أنّ «**نظرية الترجمة عند هومي بابا لا تخرج عن هذا الفضاء الثالث، ففعل الترجمة تموقع بين ثقافتين وفق مبدأ يقترحه هومي بابا كضرورة وشرطية أنطولوجية لهذه الترجمة، هذا المبدأ هو التفاوض الذي يضعه مقابلا للتعارض، ففعل الترجمة فيه تنازل من نوع ما لأنه تفاوض وهذا التنازل هو الذي يضمن فكرة تفكيك الأصوليات الشوفينية**»[1].حسب " **بن بوعزيز**" ورؤيته النقدية يتضح لنا أن "**هومي بابا**" يربط نظرية الترجمة بمفهوم "الفضاء الثالث"، حيث تتم الترجمة كفعل تموضع بين ثقافتين، يعتمد على مبدأ "التفاوض" بدلاً من التعارض، هذا التفاوض يتطلب تنازلاً متبادلاً بين الثقافتين، مما يسمح بخلق معانٍ جديدة وهويات هجينة، بعيداً عن التمسك بالأصوليات الشوفينية، يرى "**بابا**" أن هذا التنازل ليس ضعفاً، بل ضرورة أنطولوجية، لأنه يساهم في تفكيك النزعات الثقافية الإقصائية ويفتح المجال لتفاعل بنّاء بين الهويات المختلفة.

وخلص "**بن بوعزيز**" إلى أنّ "**هومي بابا**"لا يسعى إلى بناء نظرية متماسكة تنطلق من التجربة الاستعمارية بشكل مباشر، بل يركز على تتبع تشكل الذوات في سياق ما بعد الكولونيالية، من خلال مواقع حدية مثل المنافي والهجرات. فهو «**لا يفكر في إرساء نظرية**

[1]-وحيد بن بوعزيز، بؤس النظرية، ص 140.

في الدراسات ما بعد الكولونيالية انطلاقا من التجربة الاستعمارية ، بل حاول أن يتتبع التذوات ما بعد الكولونيالي باختياره لمواقع حدية، لهذا اختار المنافي والهجرات لكي يؤسس لنظرية تحتفي بالهجين أكثر مما ترفضه أو تستهجنه»[1]. هذه المواقع تمثل فضاءات انتقالية حيث تنشأ هويات هجينة تتجاوز الثنائيات التقليدية (مثل المستعمِر والمستعمَر). في هذا الإطار، يحتفي بابا بالهجنة بوصفها قوة إبداعية تفكك الهويات الصلبة والأفكار الإقصائية، بدلاً من اعتبارها حالة ضعف أو انحراف. بذلك، يضع بابا الهجنة في مركز الدراسات ما بعد الكولونيالية كأداة لتحليل التحولات الثقافية والتفاعلات بين الهويات.

يصرح "**بن بوعزيز**" أن "**هومي بابا**" يقدم فعل الترجمة كأداة مقاومة فريدة تعمل بطرق مختلفة في السياقات الكولونيالية وما بعدها، ففي الكولونيالية كان المستعمَر يتبنى استراتيجية مقاومة "باطنية" للتصدي للهيمنة الظاهرة للمستعمِر، بينما في ما بعد الكولونيالية تصبح الترجمة عملية "قوية" تُفكك سلطات المستعمِر وتعيد تشكيل العلاقة بين الثقافات«**نكتشف مع هومي بابا أن الترجمة فعل مقاومة يحضر بطريقة باهتة في السياقات الكولونيالية وبطريقة قوية في السياقات ما بعد الكولونيالية ... فالمستعمِر كان ينخر المستعمَر بالظاهر والمستعمَر كان ينخر المستعمر في الباطن ...فالمستعمَر لا يخرج من رحم المستعمر بل ستبقى العلاقة تتمفصل وفق منطق التجاذب، وفق منطق التداني والتنائي، لهذا نجد هومي بابا ينتشي حينما ينفي التاريخ كمقولة تدل على الصيرورة»**[2]. يرى "**بابا**"

[1] - وحيد بن بوعزيز، بؤس النظرية، ص40.
[2]- المرجع نفسه، ص142.

أن العلاقة بين المستعمِر والمستعمَر ليست علاقة خروج من رحم الآخر، بل هي علاقة متشابكة تستند إلى منطق التجاذب والتباعد المتبادل، حيث يبقى الطرفان في حالة ديناميكية معقدة.ينفي بابا التاريخ كصيرورة خطية لتجنب ينفي بابا التاريخ كصيرورة خطية لتجنب السرديات الكبرى التي تُكرس سيطرة ثقافة واحدة، وبدلاً من ذلك يركز على الحاضر الهجين كمساحة مقاومة وابتكار. هذا النفي للتاريخ يسمح له بالاحتفاء بالهجنة والتعددية الثقافية، التي تعيد تشكيل العلاقة بين المستعمِر والمستعمَر بعيداً عن الثنائيات الجامدة، بابا يخلق بذلك إطاراً جديداً لتحليل المقاومة الثقافية والهوية في سياق ما بعد الكولونيالية، يرفض فيه الحتميات التاريخية لصالح التجارب الحية والمعقدة.

ويضيف "**وحيد بن بوعزيز**" أنّه قد «**يدرك الدارس لفكر هومي بابا مدى التنسيب الذي يطال نظريته، فمفاهيم ما بعد الكولونيالية لا يمكن تطبيقها على الذوات المستقلة التي لم تعش تجربة المنافي ولكنها مازالت تعيش آثار الاستعمار**»[1].يتضح من هذه القراءة في فكر "**هومي بابا**" أن مفاهيم ما بعد الكولونيالية، تعتمد بشكل كبير على تجربة المنافي والهجرات بوصفها مواقع لتشكل الذوات المتجاذبة. ومع ذلك، فإن هذا الإطار النظري يواجه تحديات عند تطبيقه على ذوات لم تعش تجربة المنافي بشكل مباشر، لكنها ما زالت تعيش تحت وطأة آثار الاستعمار في سياقات ثقافية محلية ومستقلة.في هذه الحالة، قد تبدو نظرية بابا قاصرة عن الإحاطة بالذوات المستقلة التي لم تخضع لتجربة الاغتراب المكاني، لأن الهجنة

[1]- وحيد بن بوعزيز، بؤس النظرية،ص142.

في هذه السياقات لا تنتج من الاحتكاك المباشر مع ثقافة المستعمِر أو التجاذب بين الثقافات، بل من استمرار الأنماط الاستعمارية في البنية الثقافية والاجتماعية.

يطالب "**وحيد بن بوعزيز**" بالعمل على منجزات" **بابا**" ويرى أن« **قراءة متأنية لنظرية هومي بابا، ستبين بأن نظرته حول ما بعد الكولونيالية هي نظرة خاصة بمواطن المنافي وليس بمواطن القوميات التي عاشت المستعمرات من قبل. فهذه النظرية وهي تتعامل مع الترجمة الثقافية من منظور مثالي صرف لايولي القاعدة المادية في التحليل أية قيمة، تخلق وعيا مشوها ومقلوبا، تريد أن تقنعنا من خلاله بأن المتروبول ينطلق من قاعدة تشاركية تضع مبدأ الاعتراف نصب أعينها**»[1].ولا شك أنه هنا يؤكد أنّ نظرية "**هومي بابا**" تركز على تجربة المنافي والهجرات، مما يجعلها منفصلة عن واقع القوميات التي عاشت الاستعمار مباشرة. بتجاهلها للقاعدة المادية وتحليل علاقات القوة الاقتصادية والاجتماعية، تخلق وعياً مشوهاً يحتفي بالتشارك الثقافي في المتروبول، متناسية الطبيعة القمعية للبنى الاستعمارية. هذا يجعلها عرضة للانتقاد لافتقارها إلى شمولية تعكس الواقع المادي للكولونيالية وما بعدها.

[1]- وحيد بن بوعزيز، بؤس النظرية، ص 144.

حضور مالك بن نبي في أعمال وحيد بن بوعزيز:

قد تكون الظاهرة الاستعمارية هي الأصل الذي يشترك فيه العديد من المثقفين الجزائريين، وهي الناحية الأكثر جدلا في الحياة الثقافية والسياسية والاجتماعية الجزائرية، فقد كان الجدل حولها قائما ولايزال النقاش متواترا إلى يومنا هذا، كونها حالة مفصلية ومحورية في عمق الحياة الجزائرية في شتى جوانبها، و يمكن القول أنها هي موضوع الصلة بين الكتّاب والمفكرين الجزائريين المتقدمين والمتأخرين، هذا ما دفع بـ"**بن بوعزيز**" إلى الكشف عن أراء "**بن نبي**" وأفكاره فيما يتعلق بالثورة الجزائرية والقضية الاستعمارية، يصرح "**بن بوعزيز**" عن سبب اهتمامه بهذا المفكر الجزائري فيقول «**هناك حالة تميز بن نبي كذات وجودية ، لقد عاش التجربة الكولونيالية وراقب الثورة الجزائرية محللا وناقدا وساهم في بناء الجزائر المستقلة ،لا نكاد نجد تجربة متنوعة ومتتابعة كتجربة مالك بن نبي. لقد عايش بن نبي الفترة الاستعمارية في الجزائر وفرنسا كما نجده عايش الثورة الجزائرية مدافعا عنها في المحافل الدولية في القاهرة، وعايش الجزائر المستقلة في مدينة الجزائر العاصمة كمدير التعليم العالي**»[1].لعل الدافع الرئيسي الذي دفع "**بن بوعزيز**" لرصد أفكار "**بن نبي**" هو ذلك التشكيل الفريد لشخصية وكينونة الرجل ذلك المزيج الذي شكل كيانه وتداخل الظروف وامتزاجها لخلق رجل بصلابة فكر "**بن نبي**" وعمقه، وبهذا المعنى تصبح دراسته ضرورية كونه يخاطب العقل البشري عامة والعقل المستعمَر خاصة.

[1]-وحيد بن بوعزيز، جدل الثقافة، ص 96.

ينقل لنا "**وحيد بن بوعزيز**" من خلال دراسته لفكر "**مالك بن نبي**" رؤيته للظاهرة الاستعمارية، حيث جاء في قوله «**حينما يحاول بن نبي فهم ظاهرة الاستعمار لا يكتفي كما هو الحال عند العديد من الدارسين باعتباره سببا لكل المصائب التي طالت العالم الثالث عموما والعالم الإسلامي خصوصا ،فبن نبي يضع دائما مصطلحا مقابلا لمصطلح الاستعمار هو مصطلح القابلية للاستعمار الذي يعد من طبيعة بنوية، يمكن بواسطته تغيير المعادلة الخاطئة التي وقع فيها العديد من الدارسين**»[1]. يرى "**وحيد بن بوعزيز**" أن مصطلح قابلية الاستعمار عند "**مالك بن نبي**" يقوم على أساس ادحاض فكرة أن الاستعمار هو المتحكم الوحيد فيما آلت إليه الشعوب، كونها محمّلة بكمّ من الصفات السليبة، والتي لولا الاستعمار ما كانت الحال الكائنة ممكنة، ولعل السبب الرئيسي لا يعود إلى طبيعة الاستعمار وإنما يعود إلى طبيعة البلاد المستعمَرة و جاهزيتها للتبعية والخضوع، ولعل هذا راجع لضعف بنية التركيبة الهوياتية لذات البلاد.

و نجد " **بن بو عزيز**" يقرّ أن "**بن نبي**" قد اشتغل على نقد فكرة الاتهام المطلق للاستعمار في الأزمات التي تشهدها دول العالم الثالث والعالم الإسلامي، وقد قام بدراسة دقيقة ومنهجية، حاول فيها تفكيك المعادلة المغلوطة التي أقر بها جلّ المفكرين من قبله، التي تنم عن ضيق افقهم وعدم تطلعهم لما كان قبل أن يكون الاستعمار ممكنا، ويقدم لنا "**وحيد بن بوعزيز**" نظرته في ما جاء به فيقول إنّ «**مفهوم القابلية للاستعمار الذي يحدده بن نبي**

[1]- وحيد بن بوعزيز، جدل الثقافة، ص93.

تاريخيا ابتداء من سقوط دولة الموحدين جعله يسم الحالة الإسلامية بانعدام الفاعلية لانتفاء انسان الحضارة ، بل من الناحية البنوية يرجع بن نبي تراجع العالمية الإسلامية بعودة النعرات الحزبية وطغيان فكر الزعامات الأناني وبروز الفكر القبلي من جديد»[1].فهو يرى إذا أن البلاد المستعمَرة ما كان لها أن تكون كذلك ولولا وجود خلل في تركيبة الانسان آن وقوع الاستعمار وما قبله، ويعود أدراجه إلى إنسان ما بعد الموحدين الذي يجسد صورة الانسان الذي عاش أول مراحل أفول الحضارة الإسلامية العربية.

لم يغفل "**بن بوعزيز**" عن رؤية "**بن نبي**" للاستقلال كذلك، فهو لم يناقش قضية الاستعمار والقابلية له فحسب بل سعى لعرض قضية أقوى وأهم وهي تصفية الاستعمار، التي ينبغي لكل بلد كان تحت وطأة الاستعمار أن يتفطن لها كونها قضية حساسة تضرب عمق البلدان حديثة العهد بالاستقلال أو قديمة العهد به، لأن آثار الاستعمار تمتد عبر الأزمنة كالداء العظال الذي يسقم الأبدان ولا تصح أبدا إلى بمعرفة موطنه واستئصاله من جذوره، لذلك نجد "**بن نبي**" وبعده "**بن بوعزيز**" يشددون على أهمية هذا الأمر، يقول "**بن بوعزيز**" في ذات السياق «**نفهم من كلام بن نبي أن الاستقلال ليس قضية تحرير سياسي فقط بل هو تصفية استعمارية une décolonisation تطال كل جوانب الحياة، لهذا حاول في كثير من الأحيان البحث عن علم صارم يحدد اوجاع ما بعد الاستعمار في البلدان المستقلة**»[2].

فالاستقلال لا يقتصر على التحرر السياسي، بل يستوجب عملية شاملة لتصفية آثار

[1]- وحيد بن بوعزيز، جدل الثقافة، ص 94.
[2]- وحيد بن بوعزيز، بؤس النظرية، ص 153.

الاستعمار لذلك، كان من الضرورة تحليل ومعالجة المشاكل التي تواجه الدول المستقلة بعد الاستعمار، مثل تأثيراته الثقافية والاجتماعية والاقتصادية، وذلك بغية الوصول إلى التحرر الحقيقي المنشود، والانفلات التام من القبضة الاستعمارية الظاهرة والخفية.

نجد "**بن بوعزيز**" يقف مناصرا لما جاء به "**بن نبي**" في قضية الاستعمار ويتفق معه في ما ذهب إليه «**بن نبي يتجاوز في منظومته المعرفية الدراسات ما بعد الكولونيالية التي تحاول إعطاء الاستعمار دورا أكبر منه بكثير، فالاستعمار قبل أن يكون سببا في تخلف الجزائريين مثلا كان الجزائريون يعانون من أسباب التخلف البنوي (الداخلي) ...بل التاريخ قمين أن يبين بأن العرب في شمال إفريقيا قبل وجود الاستعمار عاشوا هذه الظواهر، ولعل ما كتبه ابن خلدون في مقدمته دليل على ذلك**»[1]. يعكس "**بن بوعزيز**" رؤية "**بن نبي**" في هذا القول والتي تعكس بدورها نقدًا للأفكار التي تركز بشكل كبير على الاستعمار كسبب رئيسي للتخلف، ويعرض وجهة نظر "**بن نبي**" التي تركز على الأسباب البنيوية الداخلية التي تؤدي إلى التخلف في المجتمعات. وفقًا لهذه الفكرة، الاستعمار ليس العامل الوحيد أو حتى الأكثر أهمية في تفسير التخلف؛ بل هو نتيجة لظروف ومشاكل أعمق، مثل العوامل الثقافية والاجتماعية والسياسية التي كانت موجودة قبل الاستعمار. "**بن نبي**" يشير إلى أن التاريخ يثبت أن الشعوب العربية في شمال إفريقيا قد عانت من هذه الظواهر حتى قبل وصول الاستعمار، مما يجعل فكرة التحليل التاريخي أوسع من مجرد تحميل الاستعمار

[1]- وحيد بن بوعزيز، جدل الثقافة، ص95 .

المسؤولية الكاملة. استخدامه لمثال ابن خلدون يؤكد على وجود هذه المشاكل البنيوية قبل دخول الاستعمار، مما يضيف بعدًا فكريًا قويًا في مواجهة تفسيرات تبسيطية.

رأى "**بن بوعزيز**" أن واقع الحال الراهن للفكر والثقافة العربية يستدعي بالضرورة الوقوف على منجزات من سبقونا في هذا المجال، ويحاول أن يعطي لـ"**بن نبي**" حقه بالدراسة كونه غاص في طيات التاريخ ليكشف ما توارى، فيصرح "**بن بوعزيز**" أنّه قد «**تفطن بن نبي إلى أن الزعماء الدين بدأوا يتقاتلون فيما بينهم بواسطة التصفيات الجسدية والنفي والتعتيم لا يمكنهم بكل حال من الأحوال تسيير جزائر ما بعد الاستقلال لأنهم يفتقدون إلى المشروع الحضاري ولأن الأنانية السياسية تنخره إلى النخاع**»[1]يشير وحيد بن بوعزيز أن بن نبي قد أشار إلى أزمة القيادة التي ظهرت في الجزائر بعد الاستقلال، حيث يتحدث عن الصراعات الداخلية بين الزعماء السياسيين الذين كانوا يتقاتلون باستخدام وسائل قمعية مثل التصفيات الجسدية والنفي. يرى بن نبي أن هؤلاء الزعماء، رغم انتصارهم في معركة الاستقلال، يفتقرون إلى مشروع حضاري قادر على بناء مستقبل الأمة، ما يجعلهم غير قادرين على تسيير البلاد بشكل فعّال. ويعزو بن نبي هذا الفشل إلى الأنانية السياسية التي كانت تسيطر على هؤلاء القادة، حيث أن كل واحد منهم كان يسعى لتحقيق مصالحه الشخصية على حساب المصلحة الوطنية العامة. هذه الرؤية تبرز الخلل البنيوي في القيادة وعدم القدرة على تأسيس نهضة حقيقية للجزائر بعد الاستقلال.وضيف "**بن بوعزيز**" أنه قد «**يعتقد بن نبي**

[1] - وحيد بن بوعزيز، جدل الثقافة، ص97.

بان الباتولوجيات الموجودة في الذوات الكولونيالية يمكن اختزالها فقط في السبب الاستعماري ، إن هذه الباتولوجيات له جذور بنوية تمتد في التاريخ تغير شكلها، وما الاستعمار سوى سبب ساهم في تكوين هذه الأشكال»[1].رؤية بن نبي في هذا السياق حسب قراءة بن بوعزيز تقوم على فكرة أن الباتولوجيات (الأمراض النفسية والاجتماعية) التي يعاني منها الأفراد والمجتمعات في ظل الاستعمار لا يمكن اختزالها فقط في سبب الاستعمار نفسه. بل يشير إلى أن هذه الأمراض لها جذور بنيوية عميقة في التاريخ، وهي ظواهر تطورت على مر العصور وتغيرت أشكالها عبر الزمن. الاستعمار، وفقًا لبن نبي، ليس العامل الوحيد الذي خلق هذه الباتولوجيات، بل هو عامل مساعد أو مسهم في إبرازها وتشكيلها بأشكال معينة. وبالتالي، لا يمكن تفسير هذه الظواهر بشكل سطحي أو مجرد حمل المسؤولية على الاستعمار فقط، بل يجب النظر في السياقات التاريخية والثقافية التي سبقت الاستعمار وأثرت في تشكيل هذه الحالات.

ويضيف "**بن بوعزيز**" أنّه «**حينما ندرس فكر مالك بن نبي نكتشف بأن افكاره الكبرى والعميقة أنتجت في سياق الإمبراطورية بالمعنى الذي ادرجه المفكر ايريك هوبزبام ، ويقصد من ذلك أن بن نبي، بحكم معايشته لاستعمار يعد تقليديا الآن، استنبت مفاهيم مشروطة بتاريخية محايثة له. ولكن بعيد الاستقلال، لم يبق بن نبي مكتوف اليدين إزاء التحولات الجيوسياسية، لهذا نجده راح يفكر في انتاج قطبية جديدة (فكرة الافروآسيوية)**

[1]- وحيد ين بوعزيز، بؤس النظرية، ص98.

تعد ندية للقطبين العظيمين في سياق الحرب الباردة»[1]. في هذا التحليل الخام لبن بوعزيز عن فكر مالك بن نبي، يظهر أن أفكاره العميقة كانت محكومة بالسياق التاريخي الذي عاش فيه، خصوصًا في ظل الإمبراطورية الاستعمارية. كما يربط بن نبي معايشته للاستعمار الذي كان سائدًا في زمانه بالأفكار التي طورها حول التخلف والحضارة، حيث كان يفكر في حلول بناء حضارة جديدة تتجاوز القيود التي فرضها الاستعمار. ووفقًا للمفكر إريك هوبزباوم، كانت أفكار بن نبي مشروطة بتاريخه وبالتحولات التي كانت تحدث في تلك الحقبة. بعد الاستقلال، لم يقف بن نبي مكتوف اليدين بل بدأ يفكر في كيفية التعامل مع التحولات الجيوسياسية التي ظهرت، خصوصًا في سياق الحرب الباردة. في هذا الإطار، قام بتطوير فكرة "الافروآسيوية" التي كانت تهدف إلى خلق قطبية جديدة في العالم، تهدف إلى تقديم بديل حضاري وثقافي ينطلق من دول الجنوب ويكون نديًا للقطبين الكبيرين آنذاك: الولايات المتحدة والاتحاد السوفيتي. وبالتالي، يُعتبر بن نبي مفكرًا ناضجًا كان يعي التحولات العالمية ويسعى لخلق آفاق جديدة بعيدًا عن الهيمنة الاستعمارية، ويواصل بن بو عزيز سبر أغوار الفكر البنبوي حيث يقر أنه **«يرفض بن نبي ذلك الزعم الذي يرفض نقد المسار التحرري بحجة أنه يخدم مصالح الاستعمار الجديد، بن نبي، العكس هو الصحيح تماما، كل سياسة ترفض النقد والمساءلة فهي خادمة للاستعمار من حيث لا يدري»**[2]يُظهر بن نبي حسب بن بوعزيز موقفه الحازم من رفض نقد المسار التحرري بعد

[1] - وحيد بن بو عزيز، بؤس النظرية، ص151.
[2]- المصدر نفسه، ص153.

الاستقلال تحت ذريعة أنه يخدم مصالح الاستعمار الجديد. بن نبي يعتقد أن هذه الحجة هي في الواقع مبرر لتجنب المساءلة والتطوير. فبدلاً من أن يكون النقد معاديًا للاستعمار، فإنه يرى أن أي سياسة ترفض النقد والمراجعة هي في الحقيقة تفتح المجال للاستعمار الجديد ليعيث في البلاد دون معارضة. بن نبي يرى أن الاستعمار لا يقتصر فقط على الهيمنة المباشرة، بل يمتد أيضًا إلى هيمنة الأفكار والتوجهات التي تعرقل التقدم وتمنع التحولات الجذرية التي يحتاجها المجتمع. من خلال هذا التحليل، يبرز "**بن نبي**" أهمية النقد البناء كأداة ضرورية لعدم تكرار ممارسات الاستعمار، وتطوير مشروع حضاري مستقل«**على الرغم من أن بن نبي لم يعش بروز الإمبراطورية العولمية إلا أن بعض المفاهيم المبثوثة في كتاباته المتأخرة يمكن أن تكون نقطة بداية لإدخال البنابية في حلبة الصراعات الفكرية المعاصرة**»[1] في هذا المقتطف يشير "**بن بوعزيز**" إلى أن "**بن نبي**"، رغم أنه لم يعش في زمن الإمبراطورية العولمية كما نراها اليوم، إلا أن مفاهيمه التي ظهرت في كتاباته المتأخرة تظل ذات صلة وقوة في سياق الصراعات الفكرية المعاصرة، "**بن نبي**" كان قادرًا على تقديم أفكار تتجاوز حدود زمانه، حيث كانت رؤيته تركز على بناء مشروع حضاري بديل قادر على مواجهة الهيمنة الغربية وتحديات الاستعمار الجديد، وهو ما يجعل أفكاره قابلة للتطبيق والنقاش في السياقات الحديثة، خاصة في ظل العولمة التي تُعيد تشكيل موازين القوى العالمية، من خلال هذه الرؤية التي قدمها "**بن بوعزيز**" يمكن اعتبار "**بن نبي**" رائدًا فكريًا يمكن استلهام أفكاره لمواجهة التحديات الفكرية والسياسية في العصر الحالي.

[1]- وحيد بن بو عزيز، بؤس النظرية، ص151.

يعكس "**بن بوعزيز**" في هذا القول كيفية تفكير "**مالك بن نبي**" في الثقافة كمفهوم متكامل يتجاوز مجرد التفكير في "الهوية" أو "التراث" بشكل سطحي «**عندما نعود إلى المنجز الفكري البنابوي نجد بأن الثقافة اتخذت حيزا كبيرا، ولكن لم يفهم بن نبي الثقافة بعيدا عن الفاعلية...لهذا فإن البنابوية لو زرعت في حقل الدراسات ما بعد الاستعمارية ستكون أكثر حظا من بعض النظريات التي غرقت في اختزال نوازل الاستقلال في نزعة ترى في الثقافة مفتاحا لكل المشاكل بطريقة وهمية**»[1]. بالنسبة لبن نبي، الثقافة ليست مجرد مجموعة من الرموز أو المظاهر، بل هي عنصر حيوي وفاعلي يرتبط بشكل مباشر بالتحولات الاجتماعية والسياسية، وبالتالي يجب أن تكون جزءًا من مشروع نهضوي يعكس الفاعلية والتغيير المستمر. "**بن نبي**" كان يعي أنّ الثقافة ليست الحل السحري لمشاكل الاستقلال، بل هي جزء من إطار أوسع يتطلب تحليلًا أعمق للمشاكل البنيوية التي كانت تعيشها المجتمعات بعد الاستعمار، لهذا يرى "**بن بوعزيز**" أنّه إذا تم إدخال مفاهيم "**بن نبي**" في حقل الدراسات ما بعد الاستعمارية، فإنها قد تكون أكثر فاعلية من بعض النظريات التي اختزلت الحلول في الثقافة فقط، معتقدة أن العودة إلى الجذور الثقافية ستُحل كل المشاكل بشكل وهمي، فبن نبي حسبه كان يربط الثقافة بالقوة الفاعلة في المجتمع، وهذا ما يعطي أفكاره القدرة على توفير حلول عملية تنطوي على تطوير شامل للمجتمع بعيدًا عن الأوهام التي تركز فقط على البُعد الثقافي.

[1]- وحيد بن بوعزيز، بؤس النظرية، ص154.

«على الرغم من أن الدراسات ما بعد الاستعمارية ركزت على العنصرية التي يعاني منها المهاجر في الحواضر الأوروبية، فراحت تدعو إلى ثقافة العيش المشترك بالتركيز على الهجنة الثقافية ...إلا أن بن نبي كان أكثر حذرا وشكية إزاء مايسمى بثقافة التواصل الممكن ...»[1]. ولا ينسي "**بن بوعزيز**" ذلك التباين بين مقاربة "**بن نبي**" والدراسات ما بعد الاستعمارية التي تركز على قضايا المهاجرين والعنصرية في الحواضر الأوروبية، وكذلك دعواتها لثقافة العيش المشترك والتركيز على الهجنة الثقافية كحلول للتنوع والاختلاف، بينما تتبنى هذه الدراسات رؤية متفائلة نحو إمكانية التواصل والتعايش بين الثقافات المختلفة، كان "**بن نبي**" أكثر حذرًا وشكًا تجاه ما يُسمى بثقافة "التواصل الممكن".

[1]- وحيد بن بوعزيز، بؤس النظرية، ص154.

حضور مصطفى الأشرف في أعمال وحيد بن بوعزيز:

من الصواب القول أن "**وحيد بن بوعزيز**" الابن البار لمن سبقوه من المفكرين الجزائريين وأثّروا فيه و في أفكاره، وقد أظهرت كتاباته ومقالاته هذا، فنجده أكثر ارتباطا بالإنتاج الفكري الجزائري وهذا أمر يسهل فهمه فـ"**بن بوعزيز**" ليس مجرد كاتب يكتب ليقتات أو ليلمع اسمه في الساحة النقدية، بل هو ناقد وباحث يعمل على إرساء قاعدة صلبة مؤسسة لكثير من المفاهيم النقدية بعقول جزائرية مجتهدة وبارزة عالميا، لذلك فهو يُحي كتب مفكرين جزائريين بذلوا فكرا وجهدا وجهادا في هذا البلد، و"**مصطفى الأشرف**" هو واحد من أولئك الأعلام الذين كان أثرهم بارزا في أعمال "**بن بوعزيز**" وحضورهم لامع في مشروعه الفكري.

يقول "**بن بوعزيز**" مثنيا على "**الأشرف**" معرفا به «**هذا المفكر الجزائري كائن مخضرم، عاش مرحلة الاستعمار بوعي وما بعدها بوعي أحدّ، لهذا فهو مقسم بين الفيلسوف التاريخي الذي يقوم بعمل النقد والتنوير وفك الحجب عن الإيديولوجيا الكولونيالية من جهة، كما يقوم مرات بعمل المثقف العضوي والبيروقراطي للنهوض بالجزائر ما بعد الاستعمار**»[1].إن عملية التأثر هاته تعكس عمق الذات القارئة المفكرة بالتوازي مع من تقرأ له، فـ"**بن بوعزيز**" لم يكن ليصور لنا هذا المفكر بهذه العبارات الدقيقة لو لم يتعمق في مؤلفاته، ولو نال جلّ مفكري هذا الوطن الرعاية الأدبية والنقدية الازمة لأُنتجت أعمال جزائرية بعقول معاصرة محاورة لعقول أفذاذنا الذين أصابهم العقوق الفكري من قِبل من جاء

[1]-وحيد بن بوعزيز، جدل الثقافة، ص76

بعدهم، و أمثال "**بن بوعزيز**" يحاولون أن ينالوا برّ سابقيهم، إذ يرون أنهم الأجدر بالدراسة والبذل لإخراج أعمالهم للنور، لكي تنير بدورها الساحة الفكرية الجزائرية .

إن حرص "**بن بوعزيز**" على مصطفى "**الأشرف**" لم يأت من عدم بل تولد مما عرفه ودرسه عنه، و إن ما يميزه هو حرصه على الإحاطة بمفكري بلده والعمل على ما جاؤوا به، كونه يعرف أحق المعرفة أن مكانة أي بلد تتشكل تبعا لتلاقح عقول سابقيها ولاحقيهم، إن هذه الفكرة هي من تدفع بمفكري أي أمة ليقفوا على الميراث الفكري الذي تركه أسلافهم، ولعل "**بن بوعزيز**" يرجو أن تقوم قائمة العقل الجزائري المعاصر استنادا على ما خلفه لنا مفكرونا الأوائل، ولا شك أننا أحق بالعمل عليهم واستخراج كنوزهم المعرفية المتوارية بين سطور كتاباتهم.

فبعد تركيزه على **الأشرف** ومنتوجاته الفكرية والمعرفية خلص إلى أن هاته الأعمال لم تعط حقها في الدراسة حيث يرى **بن بوعزيز** أن «**على الرغم من أهمية كتابات مصطفى لشرف إلا أننا نلاحظ بأن رواد النقد الثقافي لم يعودوا إليها... لشرف لم يستعمل في حدود علمنا نصا أو مقطعا استمده من كتابات الدراسات ما بعد الكولونيالية**»[1]. وإذا كان الأمر كذلك فإن "**الأشرف**" مبخوص حقه حسب "**بن بوعزيز**"، كونه لم يكن مرجعا رغم جدية أعماله وجدتها فيما يعرف بالنقد الثقافي، هذا راجع إلى التقصير في التعريف به وبأعماله الرائدة ، فكتب ككتبه لا يفترض أن تكون محبوسة بين رفوف المكتبات، بل وجب إحياءها

[1] - وحيد بن بوعزيز، جدل الثقافة، ص78.

من خلال دراستها وتحليلها، ولو كان الأمر كذلك لوجدنا اسم "**الأشرف**" مدويا في مجال النقد الثقافي حسب "**بن بوعزيز**".

ومازال "**بن بوعزيز**" يدقق أعمال "**الأشرف**" ويمحصها ليقول لنا أنما جاء به في كتاباته لا يحيل إلى أحد سوى خلاصة فكره، أي أنه لم يعتمد في انتاجاته الفكرية على ما جاءت به النظرية ما بعد الكولونيالية، و كذا النظرية ما بعد الحداثية إذ يشير لهذا فيقول أن **الأشرف «لم يستفد كثيرا من القراءات النقدية ما بعد الحداثية، التي كانت ستفتح له طرقا جديدة في مقاربة الكثير من النصوص الكولونيالية»**[1]هذا ما أقر به "**بن بوعزيز**" بعد دراسته له، ولا شك أنه لامس الصواب إذ يرى المطلع على أعمال "**الأشرف**" أنّه لم يشر في أي موضع إلى أفكار أو أعمال جاءت والدراسات ما بعد الكولونيالية، فللأشرف خاصيته الخالصة وخصوصيته الدقيقة التي نتجت من فكرٍ أشرفي خام لم تصقله أفكار غربية بل أُنتج في سياق جزائري نقي، هذا ما يخول له أن يكون محلا لدراسات بن بوعزيز وغيره .

قدم "**بن بوعزيز**" في عرضه لأعمال "**مصطفى الأشرف**" رأيه بدقة حول كتابيّه "**الجزائر الأمة والمجتمع**" و"**أعلام ومعالم**" فيرى أن الأول «**مفعم بالتاريخية والإيديولوجيا التي تتعكز على فكرة مفادها أن أشكال المقاومة في السياق الكولونيالي تراجعت كثيرا في المناطق الحضرية في حين أنها بقيت تضخ بالإرادة وبنوع من الوعي الغريزي في المناطق الريفية**»[2]أما الثاني «**فقد اتسم بنوع من الكتابة البرقية ...الأقرب إلى الأسلوب**

[1]- وحيد بن بوعزيز، جدل الثقافة، ص82.
[2] - المصدر نفسه، ص75.

المتأخر...حالة تنتاب المفكرين الكبار في آخر حياتهم فتنطلي على كتاباتهم أساليب تتسم بالدائرية والانسجام والتبعثر»[1].كلا العملين استند عليهما "**بن بوعزيز**" في دراسته **للأشرف** وفكره، واستقر على ما رآه انطلاقا من دراسة معمقة جادة لهما، ليتبين أن الأول ذو طابع تأريخي إديولوجي و سوسيولوجي، جمع فيه "**الأشرف**" بين تاريخ الجزائر وطبيعة مجتمعها وكينونة أفراده، والمقارنة بين عالمين متوازيين فيه "المدينة والريف" وخامات الناس آن ذاك وهوياتهم المختلفة المتفاوتة التي تعكسها مقاومتهم للاستعمار، حيث استشف "**الأشرف**" حسب "**بن بوعزيز**" أن أهل الحضر يميلون إلى السكون مقارنة بسكان الأرياف الذي تشتعل المقاومة في أزقتهم وبين أهاليهم، أما الثاني فيقر "**بن بوعزيز**" أن طريقة الكتابة فيه تميل إلى أسلوب الخواطر والبرقيات أي أنّ الأشرف فيها كان بسيط الحرف عميق المعنى، يسترسل في حرفه مثلما أراد ويوصل أفكاره بأيسر الطرق عليه كتابةً، فلا يتفنن ليبهر ولا يبذل جهدا في رصّ الكلمات وتشكيلها بل يلقيها في صفحاته محملة بأفكارٍ عميقة هدفها دوما العمل على القضية الجزائرية والانسان الجزائري، في واقع الأمر لم يذكر "**بن بوعزيز**" هذا التفصيل في كتابي الأشرف عبثا بل وضعهما ليحيط القارئ علما أنهما ركيزتين أساسيتين يعود إليهما كل من أراد أن يدرس فكر "**الأشرف**" دراسة مستقيمة صحيحة لا عرجاء مبتورة.

[1] - وحيد بن بوعزيز، جدل الثقافة، ص76.

إلا أننا نجد "**بن بوعزيز**" يركز أكثر على ذكر كتاب "**الجزائر الأمة و المجتمع**"، حيث وضعه جنبا إلى جنب في موازنة ومقابلة مع كتاب **ادوارد سعيد** "**الاستشراق**"، وقد قام بعملية تحليلية يهدف من خلالها إلى تفكيكهما لاستنباط الفروق والتشابهات وقد توصل إلى أن **الاشرف** في كتابه هذا «**جمع الطابع التفسيري الذي يبين الكيفية التي سهلت عملية الاستعمار مع الطابع الضدي الذي تجسد في المقاومة الجزائرية بأشكال متعددة إن هذا الجمع بين التشكل الاستعماري والتشكل الثوري جعل كتابة التاريخ عند الأشرف بمثابة خطاب يسير في اتجاه معاكس للتاريخ الكولونيالي، فهذا الخطاب التاريخي حاول مليا جعل الماضي الاستعماري عبارة عن حالة ستاتيكية لكي تبرر أكذوبة الرسالة الحضارية، فكأن فرنسا دخلت إلى الجزائر بطريقة عفوية وهادئة لأنها سايرت قوانين الطبيعة .إن كتابة التاريخ عند مصطفى الشرف بينت بأن تاريخ الجزائر الاستعماري أمتاز بالصراع والدينامية لهذا فهو يفرز مفهوما ثانيا للتاريخ الكولونيالي قائما على المقاومة والصراع والردع** »[1]. ينقل لنا "**بن بوعزيز**" ما استشفه من طرح "**الأشرف**"، بغية تبيان البذل المعرفي الذي قدمه، وذلك من خلال توصيف حمولاته المختلفة التي شكَّل عبرها محددات فعالة مكنته من الالمام بخفايا الظاهرة الاستعمارية، وعليه فإنّ "**بن بوعزيز**" يقرّ بخاصية "**الأشرف**" في دراساته حيث وازى بين استراتيجيتين قرائيتين، تقوم الأولى على وصف وتفسير الطرائق التي مكّنت الاستعمار من خوض عملياته بسلاسة، في حين تقوم الثانية على توصيف وتحديد أشكال المجابهة الجزائرية المختلفة والمتنوعة، ولعل احاطة "**الأشرف**" بكلا

[1] وحيد بن بوعزيز، جدل الثقافة، ص81

الجانبين مكنته من التفرد بكتابته للتاريخ الجزائري فجعلته يسير بطريقة عكسية للتاريخ الكولونيالي، ليتمكن من أن يصبح خطابا تاريخيا كما أراده الأشرف أن يكون لأنه لم يبق متعلقا بالصورة التي كان يقوم عليها تشكل الخطاب التاريخي في ذلك الحين.

ومن جهة أخرى يرى "**بن بوعزيز**" أن كتاب الاستشراق لـ"**إدوارد سعيد**" «**لم يكتب التاريخ الاستعماري للشعوب المهيمن عليها في القرن التاسع عشر والقرن العشرين بهذه الطريقة ،بل راح يشرح خطابات المستشرقين مبينا تواطؤها مع المؤسسة الاستعمارية ،لهذا تراجع في مقدمة كتاب الثقافة والامبريالية عن هذا الدرب من الكتابة مبينا بأن التاريخ كي يكتمل ويتخذ شكله الخالص لا بد أن يعتمد على ما يسميه القراءة الطباقية أي القراءة التي تكتب التواشحات والصراعات والتداخلات والعبريات الثقافية والسياسية و العسكرية. لقد كرس إدوارد سعيد في كتابه المذكور أخيرا فصلا كاملا للمقاومة الثقافية**»[1]. يمكن رؤية الفرق بين خصائص كتابة التاريخ عند "**مصطفى الاشرف**" و عند "**ادوارد سعيد**" من خلال ما قدمه "**بن بوعزيز**"، على أن هذه الرؤية تستند على تمييز أساسي بين طريقة كلّ واحد منهما، في الحين الذي عمل فيه "**الاشرف**" على تفكيك الظاهرة الاستعمارية من خلال دراسة تاريخها وتتبع مسارها، نجد "**سعيد**"في كتابه الاستشراق لم يكتب التاريخ الاستعماري بشكل تقليدي، بل ركز على تحليل خطابات المستشرقين وكشف ارتباطها بالاستعمار. لكنه في تراجع جزئياً بعدها عن هذا النهج، مؤكدًا أن فهم التاريخ يتطلب قراءة أعمق سماها بـ"القراءة

[1]- وحيد بن بوعزيز، جدل الثقافة، ص81.

الطباقية"، وهي قراءة تُظهر التداخلات والصراعات بين الثقافات المختلفة، كما خصص في هذا الكتاب فصلاً كاملاً للحديث عن المقاومة الثقافية، أي كيف قاومت الشعوب الاستعمار ليس فقط بالسلاح، بل أيضاً بالفكر والثقافة.

على الرغم مما شكله الفكر ما بعد الكولونيالي الرائد لـ"**إدوارد سعيد**"، إلاّ أنّ هذا الأمر لم يلجم "**بن بوعزيز**" ولم يثنه عن الخوض فيما استنكره، ونجده قد أولى اهتماما بالغا بعدما لمّح أنّ صاحب **الاستشراق** غفل أو تغافل على منجزات "**الأشرف**"، في نفس الوقت الذي اعتمدها فيه كمرجع، عاد عليه وأخذ منه ما يعزز به عمله، وقد أشار "**بن بوعزيز**" لهذا إذ نجده يقول «**لا ننكر بأن إدوارد سعيد قد استعان بمصطفى الشرف في كتابه "الثقافة و الامبريالية" حينما عاد إلى مقاله المبثوث في كتابه "الجزائر الامة والمجتمع"(سيكولوجيا الثورة) لقد كانت هذه الاستعانة أقرب إلى توظيف المعلومة من الاهتمام بقيمة المقال من الناحية التاريخية. لم يتفطن ربما المفكر الكبير ادوارد سعيد بأن سنة كتابة المقال كانت 1956،وهي سنة دالة لأنها تعد السنة الثانية بعد اندلاع الثورة الجزائرية. كما أننا لو عدنا زيادة على ذلك، إلى محتوى المقال فإننا سنعد زمن كتابته في هذه السنة نوعا من الدراسات ما بعد الكولونيالية السباقة في تحديد الاستراتيجيات التي كان يتخذها المستشرقون والرحالة والجنرالات مطية لجعل الجزائر موضوعا للدراسة أي موضوعا للهيمنة**»[1]. ووفق هذا الطرح فإن "**بن بوعزيز**" وقف وقفة معارضٍ لبقٍ موضوعيٍ، كونه

[1] -وحيد بن بوعزيز، جدل الثقافة، ص79.

استطاع أن يدقق موضع المعارضة بحذر دون زحزحة قيمة الكبير "**سعيد**" مثلما قال به هو، أثناء إشارته لعملية الاستعانة الحرفية التي وظفها "**سعيد**" والذي استلها من كتاب الاشرف، الأمر الذي يدفعنا إلى القول أن الأول قرأ الثاني قراءة انتقائية، ولو تمعن وتعمق في الزخم المعرفي الذي ادرجه "**الاشرف**" في كتابه، لخلُص إلى أن هذا الأخير قد أشار إلى الأمر الذي هو بصدد العمل عليه، هذا ما عابّه "**بن بوعزيز**" على "**سعيد** ".

احتوى كتاب مصطفى الاشرف "**الجزائر الأمة والمجتمع**" مضمونا كولونياليا بالترادف مع مضمون ما بعد كولونيالي، ولقد أشار "**بن بوعزيز**" لهذا وخاض فيه، حيث رأى أنّ الأشرف يحيط إحاطة كولونيالية وما بعد كولونيالية بالتاريخ الجزائري من خلال كتابه، وينقل أفكارا حول ماضي البلاد وحاضرها ويتنبأ بمستقبلها، استنادا إلى الوضع الكولونيالي، وهذه الخاصية إنما استعملها ليقف على واقع استعمار البلاد مع واقع تحررها وكيفية الوصول بهذا التحرر إلى كافة المستويات المرجوة، ليس على مستوى آني فحسب بل على مستوى ما بعدي أيضا، يقول بن بوعزيز «**لم يكن كتاب الجزائر الامة والمجتمع كتابا في التاريخ الكولونيالي، بل طالت الكثير من النصوص فيه التاريخ ما بعد الكولونيالي...إن مصطفى لشرف يعد من المثقفين العضويين الذين امبروا لتفكير جزائر ما بعد الاستعمار ،لهذا نجد في كتابه هذا بعض صيحات التحذير من انحرافات كثيرة اعتورت الجزائر بعيد استقلالها**»[1].ف"**الأشرف**" وفق ما ذهب إليه "**بن بوعزيز**" لم يركّز فقط على فترة الاستعمار،

[1]- وحيد بن بوعزيز، جدل الثقافة، ص 81.

بل تناول أيضاً قضايا ما بعد الاستقلال، مما يُبرز أنّ "**مصطفى الاشرف**" كان مثقفاً ملتزماً بقضايا وطنه، فحذر من بعض الانحرافات التي ظهرت في الجزائر بعد الاستقلال.

استشرف الأشرف ما كان ليكون بُعيد الاستقلال انطلاقا مما كان كائنا والثورة، فكان له بُعد نظر ثاقب مكنه من الإحاطة بما لم يحط به معاصروه إلاّ قليلا منهم، ولعل نصوصه جسدت ما كان يطرحُه فكرُه، ليبين من خلالها منظورَه لتلك العلاقة الشائكة بين ما قبل الاستقلال وما بعده، انطلاقا من معرفته التامة بما قبل الاستعمار و آن الاستعمار وما بعد الاستعمار في ذات الحين، هذا الأمر الذي جعله يصدق في نبوءته التي تنبأها، يقول "**بن بوعزيز**" «**فالرجل كان على وعي كبير بالمخاطر التي يمكن أن تعتور الثورة الجزائرية في مهدها كالسقوط في معاقل وشراك الاستعمار الجديد القائم على فكرة التبعية الاقتصادية، كما كان على علم بالمخاطر الداخلية كصعود نزعة ديماغوجية و شعبوية فارغة من القيمة الحضارية والدوافع الثقافية الواقعية**»[1].إنّ "**الاشرف**" المفكر حسب "**بن بوعزيز**" عميق الرؤية جاد الفكر، لأن ما تخوف منه وقع وما أشار إليه تجسد في أرض الواقع .

يقفز بنا "**بن بوعزيز**" من خلال دراسته التي تناول فيها "**الأشرف**" إلى المراجع التي استند عليها، حيث نجده يدرج قائمة متضمنة سبع عناوين للكتب والمخطوطات الفرنسية التي اعتمد عليها الأشرف في دراسته للظاهرة الكولونيالية، وتعد هذه النماذج أساسية في السياق الاستعماري التوسعي الذي شكل ملامح الجزائر الدولة المستعمرة ،وقد ذكرها تباعا كما يلي:

[1]- وحيد بن بوعزيز، جدل الثقافة، ص82.

Duc d orleans ,compagnes de larmee d Afrique

Changarnier,Memoires

Rousset la conquete de lalgerie

Rousset lalgerie

Daumas la grande kabylie

Daumas les chevaux du desert

[1]General ducrot correspondances

إذاً توقف "**الأشرف**" على متون هذه العناوين واستوقف قراءه من خلال كشفه عن كواليس تَشكلها، وغاياتها المرجوة، وتوجهاتها الأساسية التي تصّب في هدف واحد، يعلق "بن بوعزيز" على إدراج الاشرف لها فيقول «**تفطن لشرف بذكاء إلى الدافع اللاشعوري المتواري خلف هذه الكتابات، فزيادة على الدافع الاقتصادي والثقافي، تكمن هنالك نزعة رومانسية عند الكتائب والجحافل العسكرية الفرنسية تروم استعادة الروح النابوليونية الضائعة التي تبجل البطولة التاريخية....إن ما اكتشفه لشرف يبين بأن هذه الروح الرومانسية المثالية ذات الطابع الأناني تنافت مع فكرة الأنوار التي تمتاز بالكونية .لهذا فإن جشع الضباط و ميولاتهم نحو التضخم الذاتي ولد في الجزائر–حسب تعبير لشرف الساخر–مأساة لا**

[1] -وحيد بن بوعزيز، جدل الثقافة، ص 80.

إنسانية. نعم لشرف يسخر من أشهر عناوين الراية الفرنسية "الكوميديا الإنسانية»[1].إنه متأثر تمام التأثر بما استشفه "**الأشرف**" وكشفه من خلال تلك الأعمال، لقد أدرك "**بن بوعزيز**" أن وراء الكتابات الاستعمارية الفرنسية دافعاً لا شعورياً، يتجاوز الطمع الاقتصادي والثقافي، وهو الحنين إلى المجد النابولوني والبطولة الرومانسية، لكن هذه النزعة، في نظره، تعارضت مع مبادئ التنوير التي تقوم على الكونية والعقلانية، لذلك، فإن سلوك الضباط الفرنسيين، وميولهم نحو تعظيم ذواتهم، أدى إلى مأساة إنسانية في الجزائر، وهو ما يسخر منه لشرف حين يتهكم على "الكوميديا الإنسانية"، شعار فرنسا، ليكشف عن نفاقها.

ومن الواضح أن "**وحيد بن بوعزيز**" عمل على كشف مزايا دراسات "**الأشرف**" كما عمل على كشف نواقصها والزّلات التي وقع فيها أثناء تتبعه للخطاب الاستعماري، هذا الأمر راجع لإصرار "**بن بوعزيز**" على الإحاطة التامة والمعرفة الكاملة لفكر "**الأشرف**"، لذلك نجده يعيب عليه عدم تعمقه في تفكيك النصوص بشكل موضوعي أكثر بعيدا عن العاطفة، هذا ما وقع فيه "**الاشرف**" حين مساءلته لنصوص الرسام نصر الدين ايتين دينيه، وهذا ما عناه بن بوعزيز في قوله «**إن غلبة الطابع التاريخي الخارجي على أفكار مصطفى لشرف جعله لا يتفطن مرات إلى أن الخطاب الاستعماري لا يحتوي فقط على بنى شعورية بل يحتوي أساسا على بنى لا شعورية . فعند مقاربة لشرف لنصوص الرسام والاديب نصر الدين /اتيين دينيه نلاحظ تعاطفا كبيرا مع هذا الاديب والرسام الذي اعتنق الإسلام ودفن بمدينة**

[1]- وحيد بن بوعزيز، جدل الثقافة، ص80.

بوسعادة التي يكن لها الاشرف احتراما كبيرا»[1].إن مثقفا ومفكرا كـ"**الأشرف**" لا يجدر به حسب "**بن بوعزيز**" أن يتعامل بالعاطفة، فلو لم يكن منحازا عاطفيا لدينيه كونه اعتنق الإسلام، لما غفل عن الأنساق المضمرة التي تتوارى خلف جدار الفن واللغة لديه، وهذا ما أشار إليه "**بن بوعزيز**" حين ذكره لرواية خضرة راقصة ولاد نايل لذات الكاتب، والتي تنبني على نظرة غربية خالصة، محملة برؤى منمّطة صاغها دينيه فيها حسب ما صرح به بن بوعزيز.

إنّ المثقف الحق يشكل بفكره والقضايا التي يطرحها روحا جديدة لأمته، خصوصا إذا عاصر فترة تاريخية حساسة وعصيبة، ولعل "**الأشرف**" قد تميز بهذه الميزة في كتاباته التي تنبض بروح القضية الوطنية، من كافة جوانبها سياسيا، اجتماعيا ،تاريخيا، ثقافيا وسوسيولوجيا، فهو يخوض بقناعة وحزم في كل ما يتعلق بقضايا وطنه، إذ لا تكون ثمّة قضية تخدم الوطن وتنفعه إلّا ولّج فيها، كونه يصبو أن تكون أفكاره نافعة وخادمة لوطنه، يقول "**بن بوعزيز**" في هذا الصدد «**إن ما يميز فكر لشرف النزوع نحو تصفية الاستعمار في التاريخ والثقافة والفكر وعلم الاجتماع ، لهذا فهو يكمل مشروعا ابتدأه محمد الشريف ساحلي في كتاب تصفية الاستعمار في التاريخ ويشتغل عليه الان الكثير من المفكرين الأفارقة منهم أخيل مامبي والمفكرة ذات الأصول الهندية آنيا لومبا**»[2]. يكشف "**بن بوعزيز**" إذا على أهمية الفكر الأشرفي الذي يعمل على تتبع الظاهرة الاستعمارية و تموضعاتها

[1] - وحيد بن بوعزيز جدل الثقافة، ص83.
[2] -المصدر نفسه، ص85.

القبيلة والآنية والبعدية، إنّ هذا التفاعل في فكره مكنه من الوعي التام بالمعابر التي يتخذها الاستعمار في رحلته للخروج الوهمي من البلدان المستعمرة، فالتحرر لا يقتصر على خروج الجيوش والقوى العسكرية من البلاد بل تقوم قائمته على نزع جذوره الكبرى القابعة في الفكر والمجتمع والسياسة والثقافة وعقول العامة على حدّ سواء.

الخاتمة

لا شكّ أنّ النقد الكولونيالي وما بعد الكولونيالي يشكّلان مدخلًا أساسيًا لفهم الديناميات التي تحكم العلاقة بين المستعمِر والمستعمَر، سواء على المستوى الثقافي أو النفسي أو المعرفي أو الفكري، تتجلى أهميتهما كونهما عدسة تحليلية تُمكّن من تفكيك البُنى المعرفية والرمزية التي أرسى عليها الاستعمار مشاريعه للهيمنة، لذلك حاولنا رسم ملامح الحقل النقدي الكولونيالي وما بعد الكولونيالي، عبر تتبّع تحوّلاته المفاهيمية وأثره في قراءة الأدب والتاريخ والهوية، كما حاولنا إبراز أهمية توطين هذا الخطاب في السياق الجزائري، بالوقوف على الجهود الفكرية و المرجعيات الأساسية التي سعت إلى تقويض هذه البُنى واستعادة الذات المسلوبة بما يسمح بفهم أعمق للتجربة الاستعمارية واستراتيجيات التحرر منها، فكرًا وممارسة. وقد تمكنا في نهاية هذه الدراسة من الوقوف على نتائج تجمل ما تطرقنا له وخضنا فيه نذكرها فيما يلي:

تُعنى دراسات ما بعد الكولونيالية بتحليل البُنى السلطوية والثقافية التي حكمت العلاقة بين الدول الاستعمارية والمجتمعات المُستعمَرة، من خلال تفكيك الخطابات التي رسّخت الهيمنة والتمثيلات الثقافية المشوهة.

ويرتكز منهج دراسات ما بعد الكولونيالية على تفكيك البُنى الثقافية والاجتماعية واللغوية التي تشكّلت بفعل التجربة الاستعمارية، مستخدماً أدوات تحليلية متعددة تشمل النقد الأدبي، والنظرية الثقافية، والتحليل الخطابي، ويهدف هذا المنهج إلى مساءلة تأثيرات التاريخ

الاستعماري على تشكيل الهويات المعاصرة، وفهم علاقات القوة والمعرفة التي ما تزال تؤثر في المجتمعات ما بعد الاستعمار.

إنّ العمل على المرجعيات النظرية الكبرى التي أسست لهذا النقد يستدعي بالضرورة حضور أبرز المفكرين الذين أسهموا فيه و عكفوا على بلورت مفاهيمه وتطوير أدواته التحليلية، ك"**فرانز فانون**" و"**ألبير ميمي**" و"**إدوارد سعيد**"، والذين أبانوا عن عمق الأثر الذي خلفه الاستعمار في النفوس والثقافات، وعن مركزية المقاومة بوصفها فعلًا معرفيًا وهوياتيًا قبل أن تكون فعلًا سياسيًا، كما كشفوا عن الآليات المعقّدة التي وظّفها الاستعمار لتكريس الهيمنة، وبالمقابل، أضاؤوا على سُبل المقاومة وإعادة الاعتبار للذات المهمّشة.

"**فرانز فانون**" قدّم تحليلاً معمّقاً لتأثير الاستعمار على الهوية الفردية والجماعية للشعوب المُستعمَرة، مسلطاً الضوء على الأبعاد النفسية والسياسية والثقافية للاستعمار، داعيا إلى اللجوء إلى العنف باعتباره لغة تواصل مع من لا يعرف سواه وسيلة للتحاور.

"**إدوارد سعيد**" من أبرز منظّري ما بعد الكولونيالية، حيث كشف في عمله النقدي، لاسيما في كتاب الاستشراق والثقافة والامبريالية، عن الكيفية التي يسهم بها الأدب الغربي في إنتاج صور نمطية تُكرّس هيمنة المركز الاستعماري على "الآخر" المُستعمَر، مما يربط الخطاب الثقافي بالسلطة والمعرفة والهوية.

"**ألبير ميمي**"، أحد أوائل النقاد في هذا المجال، بيّن كيف أسهم هذا الخطاب الاستعماري في إنتاج تمثيلات مشوّهة ودونية عن الإنسان الإفريقي والعربي والآسيوي، وتكمن أهمية أعماله في فضح آليات التمثيل الاستعماري وتوضيح أثرها في تشكيل وعي الشعوب المستعمَرة بذواتها.

في السياق الجزائري، نجد رؤى فكرية عميقة لعدد من المفكرين الجزائريين الذين تفاعلوا و حاولوا قراءة الواقع الاستعماري وما بعده من زوايا مختلفة، مسلطين الضوء على قضايا النهضة، والهوية، والتاريخ، والتبعية، من خلال اجتهادات فكرية أصيلة كلّ من زاويته المعرفية ومساره الخاص،وتتبعنا بدورنا كيف شكّل السياق الجزائري مادة غنية لإعادة قراءة التجربة الاستعمارية وتجاوز رواسبها، من خلال خطاب نقدي يسعى إلى استرجاع المبادرة المعرفية وتأسيس وعي تحرري متجدد.

"**مالك بن نبي**" يرى أنّ تخلّف الشعوب الإسلامية نابع من ممارسات داخلية وتأويلات خاطئة للدين، وليس فقط بسبب الاستعمار، لكنه يُبرز كيف أن الاستعمار استغل هذا التخلّف وشنّ "هجمات فكرية" لإبعاد المسلمين عن قضاياهم الحقيقية، عبر فرض أفكار تهمّش هويّاتهم، لذلك دعا إلى تشكيل رابطة من المثقفين للدفاع عن الجبهة الفكرية ومواجهة التأثيرات الاستعمارية وحماية الهوية الثقافية.

يُبيّن "**مصطفى الأشرف**" أنّ الاستعمار الفرنسي لم يأتِ لنشر الحضارة كما يدّعي، بل لاستغلال خيرات الجزائر، ويفنّد المزاعم الكولونيالية التي تصوّر الشعب الجزائري كمنعدم

الثقافة، ويؤكد أن الجزائر كانت متحضّرة قبل الاحتلال، تملك هويّة أصيلة ومجتمعًا منظمًا، وأن الاستعمار حاول طمس هذه الهوية، لكن الأشرف فضح هذه المخططات وكشف زيفها.

إنّ رؤية "**بن نبي**" و"**الأشرف**" تختلف في العمق ولو كان الظاهر أنهما يدافعان عن الشيء ذاته، حيث أنّ الأول يقرّ بأنّ ضعف البنية التحتية للهوية الإسلامية هي التي كانت كفيلة بإسقاطها –عنوة – في الاستعمار حيث لا ينفي أنها السبب في وقوعه، في حين يرى الثّاني أنّ المجتمع الجزائري كان يمتلك كل صفات التمدن التي لا يحقّ للمستعمر أن يتخذها سببا يبرّر به فرض سيطرته عليها.

فـ"**بن نبي**" كان أعمق، وغاصّ في أعماق تشكل الحضارات وجمع الأسباب فكانت النتيجة عنده حتميّة، أمّا "**الأشرف**" فكان أقلّ عمقا، فحكم على الوضع من خلال دراسته التأريخية للحالة السطحية والشكلية للبلاد قبل دخول الاستعمار، فالأول أتى ببذور السبب الذي جعل الاستعمار ممكنا، والثاني أدحض الحجّة التي يتأبّطها الاستعمار ورأى أنّها لم تكن متجسدة في وطنه، أولهما يدافع من منطلق فكري حضاري والثاني من منطلق قومي وطني.

"**عمر أزراج**" دقّق مصطلح ما بعد الكولونيالية من حيث المفهوم والنشأة والتطوّر، محاولًا كشف خفايا صياغته وظروف تشكّله، سعى لإعادة النظر فيه نقديًا، وتتبّع أهم المحطات الفكرية المرتبطة به، كما استعرض أبرز الدراسات والمفكرين الذين أسهموا في بلورته، بهدف فهم أعمق لهذا التيار المعرفي وتحليل خلفياته.

يعرض "**وحيد بن بوعزيز**" وعياً نقدياً عميقاً في تناوله للدراسات ما بعد الكولونيالية، حيث يوضح أنها لا تقتصر على تحليل فترة ما بعد الاستعمار فقط، بل تُعنى بمساءلة شاملة لتاريخ الاستعمار نفسه وتأثيراته المستمرة في الجوانب الثقافية والنفسية والاجتماعية، ويبيّن أن هذا التيار يُعيد التفكير في المرحلة الكولونيالية كواقع سياسي وتاريخي، وفي الوقت نفسه يُعدّ ما بعد الكولونيالية لحظة نقد وتفكيك وإعادة بناء للهوية والمعرفة في سياق ما بعد الهيمنة الاستعمارية.

وقد لمحنا اختلاف بين "**أزراج**" و "**بن بوعزيز**"، أمّا الأول فهو يعمل على الإحاطة التامة بهذا التيار من خلال جهود غربية ويحاول الالمام بما جاءوا به والتعمق فيه، في حين أنه لا يركز على محاولة النهوض بمشروع يضمّ عقول جزائرية، أمّا بن بوعزيز فهو يسعى لبناء مشروع فكري جزائري يستفيد من الغرب نظريّا، لكن يتعكز على مجهودات جزائرية وعقول فذّة تخدم قضية حضارية، فحتى لو كانت الرؤية واحدة والميدان واحد فلا شك أن القضية الجوهرية والهدف المرجو ليس واحدا، فإن كان الغربي يدافع عن المستعمَر فهو يدافع عليه من مبدا إنساني يقوم على الحقّ و الواجب والخير والشر والقوة والضعف، أما العقل العربي عامة والجزائري خاصة فهدفه وإن كان متفق بما جاء به الغربي فهو يزيد عليه كونه يسعى من خلال هذه الدراسات إلى إعادة مجد الأمة وهويتها وتاريخها الذي نسف، فالمنطلق واحد والوجهة مختلفة .

وبناءً عليه، فإنّ ما تمّ عرضه في هذه الدراسة التي نسعى من خلالها لفهم تعقيدات الظاهرة الاستعمارية من خلال منظور نقدي متعدد المستويات، يساءل آثار الماضي، ويبحث في سبل التحرر منه معرفيًا وثقافيًا، كما يقدّم مقاربة شمولية تبرز تفاعل السياق العالمي مع المحلي، وتؤكد أن نقد الاستعمار، وإن انطلق من تجارب مخصوصة، فإنه يظل مشروعًا إنسانيًا واسع الأفق، يستهدف تحرير الفكر قبل الأرض، والوعي قبل المؤسسات.

مصادر البحث ومراجعه

مصادر البحث

- ابن خلدون، مقدمة بن خلدون، في طبيعة العمران في الخليقة، المجلد1.
- ابن منظور، لسان العرب ،م1، دار صادر، بيروت، لبنان، دت.
- ألبير ميمي،صورة المستعمِر، تر: ميشال سطوف، منشوراتANEP،الجزائر،2007.
- الجرجاني، دت، معجم التعريفات، مجلد دط ، القاهرة، دار الفضيلة.
- عمر أزراج، في النّقد ما بعد الكولونيالي، مقاربة المصطلح والنظرية، اسكرايب للنشر والتوزيع، مصر، 2023.
- مالك بن نبي، الصراع الفكري في البلاد المستعمرة، دار الفكر، دمشق ، سورية، 1985.
- مصطفى الأشرف، الجزائر. الأمّة والمجتمع، تر: حنفي بن عيسى، دار القصبة للنشر، الجزائر،2007.
- وحيد بن بوعزيز، بؤس النّظرية _ مساءلات في الدراسات الثقافية_ دار ميم ،الجزائر، ط1، 2023.
- وحيد بن بوعزيز، جدل الثقافة مقالات في الآخربة والكولونيالية والديكولونيالية، دار ميم لنشر، الجزائر، ط1، 2018 .
- **مراجع البحث**

- أحمد عبد الحليم عطية، نيتشه وجذور ما بعد الحداثة، دار الفرابي، بيروت ، لبنان الطبعة

- إدوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية، تر كمال أبو ديب، دار الآداب للنشر، بيروت،ط4، 2014.

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

- إدوارد سعيد، ألبير كامو أو اللّاشعور الكولونيالي، في كتاب الإسلام والغرب(الأنا والآخر) الكتاب الأوّل، الشبكة العربية للأبحاث والنّشر، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، 2009.

- إدوارد سعيد، السلطة والسياسة والثقافة، حوارات مع إدوارد سعيد، تقديم: غاوري فسواناثان، تر: نائلة قليقلي حجازي، دار الآداب بيروت، لبنان، ط1، 2008.

- آلان تورين، نقد الحداثة، ترجمة أنور مغيث، المجلس الأعلى للثّقافة.

- آنيا لومبا، في نظرية ما بعد الاستعمار، ترجمة محمد عبد الغني غنوم، دار الحوار، اللاذقية، سورية، الطبعة1، 2007.

- بيل أشكروفت وآخرون، الردّ بالكتابة النظرية والتطبيق في آداب المستعمرات القديمة، تر شهرة العالم، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1 ،2006.

- جان _فرانسواليوتار، في معنى ما بعد الحداثة نصوص في الفلسفة والفن، ترجمة السعيد لبيب، مراجعة، عبد العلي معزوز، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة1، 2016.
- جاني فاتيمو ،نهاية الحداثة، ترجمة نجم بو فضل، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، بيروت، الطبعة الأولى2014.
- حون بول سارتر، مواقف مناهضة للاستعمار، تر: محمد معراجي، منشوراتANEP
- دافيد كوت، فرانز فانون، تر عدنان كيالي المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت ط1971،1.
- زكية عرعار، الخطاب النقدي ما بعد الكولونيالي عند مصطفى الأشرف، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2022.
- زيجمونت باومان، الحداثة السائلة، ترجمة حجاج أبو حجر، هبة رؤوف عزت، الشبكة العربية للأبحاث والنّشر، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، 2016.
- سعد البازعي وميجان الرويلي دليل النّاقد الأدبي، المركز الثّقافي العربي ،المغرب، الدّار البيضاء ،2002،الطبعة الأولى.
- سعيد محمد محمد السقا، جذور الحداثة، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، مصر، الطبعة الأولى، 2014.

- سليم حيولة، استراتيجيات النّقد الثّقافي في الخطاب المعاصر، من القراءة الجمالية إلى القراءة الثّقافية، بحثٌ في الأصول المعرفية، دار ميم للنشر ط 1، 2021 الجزائر.
- سليم حيولة، التحوّل نحو النقد الثقافي لكشف بنية الثقافة المعاصرة في ثنائياتها المتقابلة، في كتاب من تأليف مجموعة من الأكاديميين الجزائريين، العين الثالثة _تطبيقات في النقد الثقافي و ما بعد الكولونيالي_، دار ميم للنشر، ط1، الجزائر، 2017.
- سمير خليل، مفهوم الاستشراق عند إدوارد سعيد وأثره في النقد الثقافي، في كتاب من تأليف مجموعة من الأكادميين موسوعة الاستشراق معاودة نقد التمركز الغربي وكشف التحولات في الخطاب ما بعد الكولونيالي، ابن نديم للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2015.
- طه عبد الرحمن، روحُ الحداثة وحق الإبداع المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية ،المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء،ط1، 2002.
- طوني بينيت وآخرون: مفاتيح اصطلاحية جديدة، معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع، تر سعيد الغانمي، ط1 المنظمة العربية للتّرجمة، بيروت، لبنان، 2010.

- عبد الله إبراهيم، السردية العربية الحديثة، تفكيك الخطاب الاستعماري وإعادة تفسير النشأة، المركز الثقافي العربي، بيروت الدار البيضاء ط1، 2003.
- عبد الوهاب المسيري و فتحي التريكي، الحداثة و ما بعد الحداثة، دار الفكر، بيروت، لبنان،2003.
- فتحي التريكي ورشيدة التريكي، فلسفة الحداثة، مركز الانتماء القومي، بيروت، لبنان، 1992.
- فرانز فانون ، سوسيولوجية ثورة، تر: زوقان قرقوط، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت لبنان ، ط1، 1970.
- فرانز فانون، بشرة سوداء أقنعة بيضاء، تر :خليل أحمد خليل، مر :عبدالقادر بوزيدة، المؤسسة الوطنية للنشر والإشهار، الجزائر،2007.
- فرانز فانون، معذبو الأرض، تر سامي الدروبي وجمال الأتاسي، دار الطليعة ، بيروت ، لبنان،ط2، 1966 .
- ليبنتز، المونادولوجيا والمبادئ العقلية للطبيعة والفضل الإلهي، جمع وترجمة عبد الغفار مكاوي، مؤسسة هنداوي، 2022 .
- ليلا غاندي، نظرية ما بعد الكولونيالية، مدخل نقدي، ترجمة لحسن أحمامة، الجبيل المملكة العربية السعودية، الطبعة1.

- مانويل ماريا كاريلو، خطابات الحداثة، ترجمة إدريس كثير وعز الدّين الخطابي، منشورات دار ما بعد الحداثة ،المغرب، فاس، الطبعة الأولى،2001.
- مايكل باين، ومجموعة من الباحثين، قاموس النظرية الثقافية والنقدية،ج1، تر هيثم غالب الناهي، المنظمة العالمية للترجمة، بيروت لبنان، ط1، 2020.
- محسن جاسم الموسوي، النّظرية والنقد الثقافي، الكتابة العربية في عالم متغيّر واقعها سياقاتها وبناها الشعورية، المؤسسة العربية للدراسات،العراق،2005.
- محمد بكاي، أرخبيلات ما بعد الحداثة، رهانات الذات الإنسانية: من سطوة الانغلاق إلى إقرار الانعتاق، مكتبة مؤمن قريش، بيروت،لبنان،2017.
- محمد سبيلا و عبد السلام بن عبد العالي، ما بعد الحداثة _تحديدات_ دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة1، 2017.
- محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، الحداثة وانتقاداتها 11 نقد الحداثة من منظور غربي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء المغرب الطبعة الأولى 2006.
- موسى بن سماعين، مصطفى الأشرف، السياسي المثقّف، منشورات الوطن، الجزائر، 2022.
- نايجلسي. غبسون، فانون المخيلة بعد _الكولونيالية، ترجمة خالد عايد أبو هديب، المركز العربي للأبحاث والدراسات السياسية، بيروت، لبنان، الطبعة1، 2013.

المجلات:

- إيمانويل كانط، الأزمة الحديثة، مجلة فلسفية فصلية تعنى بشؤون الفكر والحداثة، ما الأنوار؟ ترجمه عن الألمانية ***stephanepiobetta*** ترجمه إلى العربية محمد الهلالي، عدد1 أبريل 2008.
- بسمة جدلي، دراسات ما بعد الكولونيالية من منظور أبرز أقطابها، مجلة إشكالات في اللغة و الأدب، العدد التاسع/ماي 2016.
- رامي أبو شهاب، الدراسات الكولونيالية وأقطابها مجلة أبوليوس، المجلد06، العدد02، جوان2019.
- ريكارد و ميجيل ألفونسو، مقال بعنوان عوالم أخرى : إدوارد سعيد و الدراسات الثقافية، تر: رانية خلاف، مجلة فصول، العدد 99، 2017، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر.
- حياة رحالي، مصطفى الأشرف موقفه من الإسلام وتصوره للاشتراكية في مشروع الثورة التحريرية الجزائرية من خلال كتابه: "الجزائر الأمة والمجتمع، المجلد7، العدد1، جامعة المسيلة الجزائر.
- عمر أزراج سمير أمين و النقد ما بعد الاستعماري، مجلة الثقافة العدد15 الجمعة 2018/08/07 السنة 41 العدد 1082 1.

- عبد العزيز شعبان، فرانز فانون: فكرة العنف ومزالق فضاء ما بعد الاستعمار– قراءة في ضوء النقد ما بعد الاستعماري، مجلة اللغة والأدب، العدد 30 ،ج 2، ديسمبر 2018، جامعة الجزائر2.
- عبد الوهاب شعلان، ألبير ميمي وحدود تفكيك الميثولوجيا البيضاء، مجلة رؤى فكرية – مخبر الدراسات اللغوية و الأدبية – العدد الأول – فيفري 2015،جامعة محمد الشريف مساعدية، سوق اهراس /الجزائر.
- كمال رمضاني ، عبد المجيد عمراني، سيكولوجيا الاستعمار من منظور فرانز فانون، مجلة العبر للدراسّات التاريخية والأثرية في شمال إفريقيا، المجلد5، العدد1، يناير 2022، جامعة باتنة 1، الجزائر.
- محمد أمين بركان، محمد مكاكي، الاشتغال الميتانقدي على الخطاب الكولونيالية في كتاب جدل الثقافة لوحيد بن بوعزيز، مجلة اللغة الوظيفية، المجلد 11، العدد1، 2024.

أطاريح دكتوراه:

- توفيق شابو، التشكيل الثقافي لصورة الآخر _رواية "علي باي العباسي :مسيحي في مكة "لرامون مايراتا أنموذجا_ أطروحة دكتوراه.
- حفري عبد الحميد ، كتابات فرانز فانون وأبعادها السيكوسوسيولوجية في الكشف عن التغيرات الراديكالية للشخصية الجزائرية في مواجهة الاستعمار، أطروحة دكتوراه.

- عبد العزيز شعبان، الاستلاب في الدراسات الآداب ما بعد الاستعمارية _نماذج مختارة_ أطروحة دكتوراه علوم.

فهرس الموضوعات

- **إهداء.....**
- **مقدمة.....**
- **مدخل:من الحداثة إلى ما بعد الحداثة، الموضوعاتُ والتّحولات.....**
- **الحداثة مفهومها وتأثيراتها.....**
- **ما بعد الحداثة.....**
- **علاقة ما بعد الحداثة بالاستعمار وما بعد الاستعمار.....**
- **الفصل الأول:النّقد الكولونيالي وما بعد الكولونيالي، مرجعياته وأقطابه.....**
- **المبحث الأول: من التّفاعل بين الآداب إلى علاقات الهيمنة.....**
- **الاستعمار والكولونيالية، تحديد مفاهيمي.....**
- **الخطاب الكولونيالي.....**
- **الدّراسات ما بعد الكولونيالية (دراسات الخطاب ما بعد الكولونيالي).....**
- **المبحث الثاني: فرانز فانون وكشف بنية الفكر الاستعماري.....**
- **فانون والثورة الجزائرية.....**
- **فانون وإلزامية العنف.....**
- **المبحث الثالث: ألبير ميمي، صورة المستعمِر وطغيان الرؤية الكولونيالية.....**
- **المبحث الرابع :إدوارد سعيد، التّأسيس للمشروع ما بعد استعماري .....**
- **الفصل الثاني : من الدّيكولونيالية إلى الدّراسات ما بعد الاستعمارية في الدّرس**

- **الجزائري المعاصر.....**
- **المبحث الأول :قضايا النّهضة والتّبعية للاستعمار عند مالك بن نبي.....**
- **المبحث الثاني: الفكر التّحرري وديكولونيالية التّاريخ عند الجزائري .....**
- **"مصطفى الأشرف".....**
- **المبحث الثالث: عمر أزراج، التّاريخ والوجود، نقد توجّهات ما بعد الكولونيالية..**
- **رؤية إليلا شوحات بنظارة أزراجية.....**
- **حضور إدوارد سعيد عند عمر أزراج.....**
- **المبحث الرابع :النقد ما بعد الكولونيالي عند وحيد بن بوعزيز، المرجعيات.... والمقولات.....**
- **حضور هومي بابا.....**
- **حضور مالك بن نبي.....**
- **حضور مصطفى الاشرف.....**
- **الخاتمة.....**
- **قائمة المصادر والمراجع.....**
- **فهرس الموضوعات.....**