وزارة التّعليـم العالـي والبحـث العلمـي

جـامعــة يحيى فــارس بالمديـــة

كـلّيـــة الآداب واللّـغـــات

قسم اللّغة والأدب العربي

مسائل الكولونيالية والديكولونيالية في كتاب "جدل الثقافة" لوحيد بن بوعزيز

مذكرة تخرج مقدمة لنيل شهادة ماستر في اللّغة والأدب العربي

تخصص نقد أدبي حديث ومعاصر

إعداد الطالبة

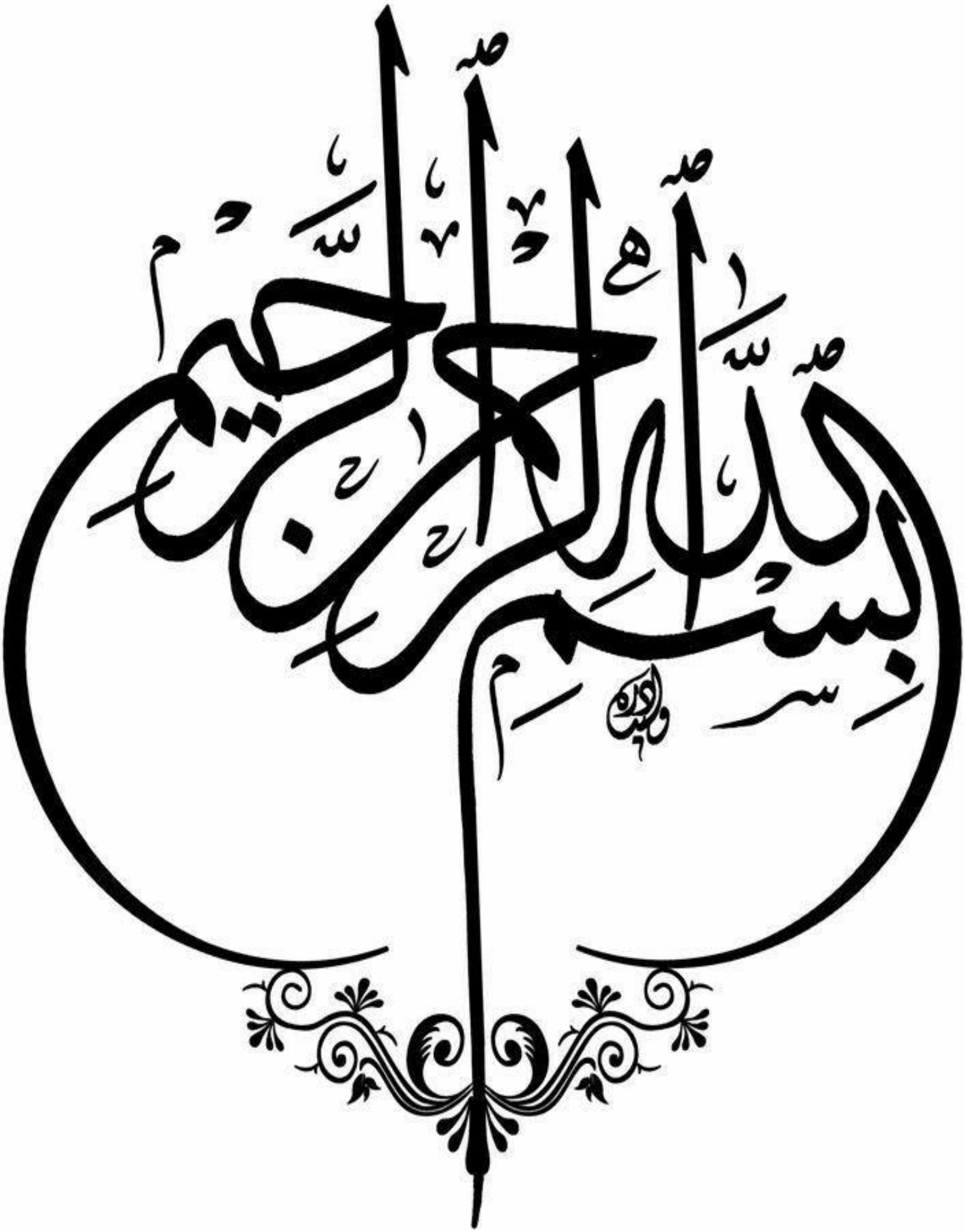
مريم ولد سعد سعود

إشراف الأستاذ

عبد الكريم شرفي

السنة الجامعية

1445/1444هـ_2024/2023م


بسم الله الرحمن الرحيم

شكرٌ وعرفان

الحمدُ لله والشكر أولًا وآخرًا.

كل الشكر والحب لوالديَّ على إحسانهما وإكرامهما لي، وإلى عائلتي التي شدَّ الله بها عضدي.

وجزيل الشكر والامتنان لأستاذي المشرف على البحث الأستاذ عبد الكريم شرفي على إرشاده وتوجيه لي، وعلى صبره الجميل طيلة فترة البحث.

الإهداء

إلى ثوار أمتنا المجاهدين، الذين يقاومون الاستعمار صامدين شامخين من تحت الأنفاق، وإلى من اختارهم الله شهداء من تحت الأنقاض.

المقدّمة

المقدمة

الحمد لله حمدًا يليقُ بجلالِ وجهه وبعظيم سلطانه، الحمد لله حمدًا كما يحبه ربنا ويرضاه، والصلاةُ والسلام على سيّدنا محمدٍ رسول الله وعلى آل بيته وأصحابه الكرام.

أما بعد.

مارست المنظومات الغربية الاستعمارية كلَّ أنواع الظلم والجور والاضطهاد والاستبداد على الجزء السفلي من المعمورة، من أجل نهب ثروته واغتصاب أرضه وطمس هويته وتشويه ثقافته، وهذا ما أدى إلى ظهور نظرية ما بعد الكولونيالية ضمن مجال الدراسات الثقافية، كثورة وردِّ فعل على الممارسات الكولونيالية، وقد أخذت الدراسات ما بعد الكولونيالية على عاتقها استرجاع ما سلبته المنظومة الغربية الكولونيالية من أرضٍ وهوية وثقافة، ورد الاعتبار لثقافات الشعوب المستعمَرة التي غدت ثقافات مكبوتة بسبب الثقافة الغربية الطاغية، وما مارسته من استعلاء وتفوق وعنصرية على مستعمراتها، وقد راحت العديد من الأسماء النقدية تتمثل نظرية ما بعد الكولونيالية سواء من داخل الغرب نفسه، أو من المستعمرات، وكان الناقد الجزائري وحيد بن بوعزيز* بمشروعه النقدي قد تمثَّل نظرية ما بعد الكولونيالية بشكل حصيف، وذلك من خلال نقده للهيمنة الغربية، ومحاولته تفكيك المركزية الغربية، وقد تميَّز مشروعُه النقدي بالاتكاء على أسُسٍ متينة ومرجعيات قد فككت الغرب من الداخل، وتعامله مع النظرية بشكل واقعيٍ وربطها بالتاريخ وبالواقع المعيش للخروج بحلول لكل مشاكل الاستعمار وتصفية التاريخ والواقع منه، ولهذا قد ارتأينا دراسةَ وتحليلَ أهم كتب بن بوعزيز؛ وهو كتاب "جدل الثقافة مقالات في الآخرية الكولونيالية والديكولونيالية" (2018)، وحاولنا جاهدين عرض وإبراز أهم مسائل النظرية ما بعد الكولونيالية وشرحها في هذا الكتاب، وقد

* _ وحيد بن بوعزيز أكاديمي وناقد جزائري من مواليد 1974، يشتغل أستاذاً للأدب المقارن والدراسات الثقافية بجامعة الجزائر02، من بين أهم أعماله "حدود التأويل قراءة في مشروع أمبرتو إيكو النقدي" (2008) وكتاب "بؤس النظرية: مساءلات في الدراسات الثقافية" (2023)، وغيرها من الكتب الجماعية.

وسمنا دراستَنا للكتاب بـ "مسائل الكولونيالية والديكولونيالية في كتاب جدل الثقافة لوحيد بن بوعزيز"، متوخين من ورائها الإجابة عن إشكاليةٍ مفادها ماهي المسائل الكولونيالية الديكولونيالية التي اهتمَّ بها وحيد بن بوعزيز، ودفعتنا هذه الإشكالية إلى مجموعة من التساؤلات الأخرى الفرعية أبرزها هل كان توجه بن بوعزيز واهتمامه نحو النظرية في حد ذاتها؛ في مفاهيمها واصطلاحاتها وتوجهاتها؟ أم أنَّه انطلق منها لمعالجة الجوانب الاستعمارية والإمبريالية في النصوص الغربية نفسها؟

_ ماهي مرجعيات بن بوعزيز من داخل النظرية الغربية؟ على اعتبار أنَّ حقل الدراسات الثقافية واسع ومتنوع وينطوي على تيارات فرعية كثيرة جدًا.

_ ماهي أبرز المفاهيم الديكولونيالية التي يحركها عندما يشتغل على النصوص التي اتخذها موضوعاً لدراسته؟

_ ما هو موقفه من النظرية ككل؟ هل يستعمل مفاهيمها وأدواتها بصفة تلقائية أم يخضعها هي الأخرى للفحص والتمحيص الانتقاد؟.

_ ماهي دائرة اشتغال بن بوعزيز الضيّقة؟ وماهي أهم النصوص التي أولاها أهمية كبرى؟ ومن هم الكُتاب والمفكرين الذي اهتم بهم؟.

_ هل ركز بن بوعزيز جهوده لدراسة النصوص الغربية من أجل تعرية لاشعورها الكولونيالي أكثر، أم ركز على نصوص مفكري المستعمرات باعتبارها نصوصًا مقاومة للاستعمار وألياته الإمبريالية؟.

وللإجابة عن هذه الأسئلة طرحنا بعض الفرضيات التي نذكر منها:

_ أنَّ بن بوعزيز اهتمَّ بالمسائل الكولونيالية والديكولونيالية التي تخص الشأنَ الجزائري بناءً على انتمائه إليها.

_ تمرجع بن بوعزيز مع أقطاب النظرية ما بعد الكولونيالية، وركز اهتمامه عليهم، واهتمَّ بجوانب المقاومة الثقافية عند المفكرين الجزائريين.

_ كما اهتمَّ بن بوعزيز بالجانب التطبيقي في دراسته لنظرية ما بعد الكولونيالية أكثر من اهتمامه بجانبها النظري.

_ تعامل بن بوعزيز مع النظرية بشكل عقلاني ولم يتبناها بشكل كلّيٍّ، بل محَّصها ونقدها.

وقد شملت دراسة وحيد بن بوعزيز النصوص الغربية والنصوص الإمبريالية والنصوص المُقاومة لها أيضًا.

ومن أجل عرضٍ منظم وشرحٍ وافٍ للكتاب اقتضى الأمر اتباع خطةٍ فرضها محتوى الكتاب، لذا قسمنا بحثنا إلى ثلاثة فصول؛ الفصل الأول حول المسائل الكولونيالية عند المؤسسين الكبار للنظرية ما بعد الكولونيالية أمثَال فرانز فانون وإدوارد سعيد وهومي بابا، ولقد قمنا في هذا الفصل بتحليل وتبسيط الأفكار التي طرحها بن بوعزيز من اسهامات هؤلاء النقاد في تأسيس حقل الدراسات ما بعد الكولونيالي، وجاء تحت عنوان "مسائل الكولونيالية والديكولونيالية عند مؤسسي النظرية". وأما الفصل الثاني فقد سلَّطنا فيه الضوء على اهتمامات وحيد بن بوعزيز بإسهامات المفكرين الجزائريين في النظرية ما بعد الكولونيالية، وشرحنا بالتفصيل اسهامات مصطفى لشرف ومالك بن نبي وعلاقتهما بالدرس مابعد الكولونيالي، وكذلك حلَّلنا وشرحنا ما أبرزه بن بوعزيز من جوانب المقاومة بالرد بالكتابة في نصوص محمد ديب، وقد حمل الفصل عنوان "مسائل الكولونيالية والديكولونيالية عند المفكرين الجزائريين". وبالنسبة للفصل الثالث فقد احتوى على النصوص الاستشراقية الكولونيالية الغربية، وقد حاول بن بوعزيز أنّ يعرّي هذه النصوص ليكشف اللاشعور الكولونيالي المتواري وراء النصوص الاستشراقية التي تدَّعي الإنسانية وحقوق الانسان، ووسمنا هذا الفصل بـ "اللاشعور الكولونيالي في الكتابات الغربية".وقد سبق الفصولَ الثلاثة

مدخلٌ نظري تطرقنا فيه إلى المفاهيم الاصطلاحية التي طرحها بن بوعزيز في الكتاب، وكذلك أهم المفاهيم الإجرائية التي اعتمد عليها في دراسته، بالإضافة إلى أهم المرجعيات التي انطلق منها، وأهم الشخصيات و المسائل الكولونيالية والديكولونيالية التي اهتم بها وحيد بن بوعزيز، وبطبيعة الحال أضفنا مقدمة والتي عادةً ما يُعرف الباحثون فيها محتوى بحثهم وخاتمة احتوت أهم النتائج التي توصلنا إليهافي بحثنا.

وقد فرض الموضوع الذي اخترناه منهجه الخاص، فكان المنهج الوصفي التحليّلي هو أنسبَ المناهج التي تمكننا من توصيف المسائل الكولونيالية والديكولونيالية التي طرحها بن بوعزيز في كتابه وشرحِها، وكذا تحليلها بشكل مفصّل ودقيق.

وبالنسبة للأسباب التي دفعتنا إلى اختيار دراسة هذا الكتاب، فقد تنوعت بين أسباب ذاتية وأخرى موضوعية، أما الأسباب الذاتية فتمثلت في رغبتنا في تكوين أنفسنا في مجال النقد الثقافي، وبهذا كان اختيار الموضوع من قبل الأستاذ المشرف عبد الكريم شرفي خير اختيار، وأما عن الأسباب الموضوعية فتكمن في أهمية موضوع الدراسات مابعد الكولونيالية في زيادة وعيينا بالاستعمار ومخلفاته؛ وخاصةً في الراهن الذي تعيشه الذي أمتنا وما فيه من أزمات ترجع أغلب أسبابها إلى الاستعمار الذي وإن كنا قد تخلصنا من شكله التقليدي فإننا لم نتَخلص بعدُ من أشكاله الجديدة، وكذلك محاولة لفت الانتباه لمشروع نقدي جزائري وتسليط الضوء على ناقد جزائري فذ لم ينل نصيبه الذي يستحق من الدراسة في البحوث الأكاديمية الجزائرية، وهو الأستاذ والناقد وحيد بن بوعزيز.

وفيما يخص الدراسات التي سبقت دراستنا لهذا الموضوع فلم نجد _ على حد بحثنا_ غير بعض المقالات القليلة؛ من بينها مقال لونيس بن علي تحت عنوان "النقد الجزائري في مواجهة أسئلة ما بعد كولونيالية قراءة في كتاب جدل الثقافة"، وقد كان هذا المقال بمثابة بطاقة قراءة تلخص أهم ما جاء في الكتاب من مسائل بشكل سطحي، يعطي للقارئ نظرةً عامة عن طبيعة محتوى الكتاب وما احتواه من مسائل، ومقال آخر لمصطفى ولاش وعبد

الحليم ريوقي المعنون بـ "قضايا النقد الثقافي عند وحيد بن بوعزيز ومقارباتها في فكر مالك بن نبي"، وقد حاول صاحب هذا المقال التماس مواطنِ التلاقي بين فكر وحيد بن بوعزيز في كتابه جدل الثقافة وفكر مالك بن نبي بالاستناد على ما طرحه بن بوعزيز بخصوص مالك بن نبي. ولا شك في أننا استفدنا من هذه المقالات في بداية مشوار بحثنا إذ أعطتنا نظرة أولية عن الكتاب، غير أن الفرق بين دراستنا لكتاب "جدل الثقافة" ودراسة هذه المقالات هو أنَّ دراستنا للكتاب كانت أعمق وأكثر سبراً للموضوع مقارنة بالدراسة المطروحة في المقالات، فهي قد طرحت القضايا بشكل سطحي ومقتضب، لأن البحث يكون أكثر عمقًا على خلاف المقال أو بطاقة القراءة.

وأما عن أهم المراجع التي استندنا عليها واستأنسنا بها في بحثنا كان أبرزها كتاب فرانز فانون "معذبو الأرض" وكتاب إدوارد سعيد "الاستشراق" وكتاب "موقع الثقافة" لهومي بابا، وكتاب محمد الجرطي "إدوارد سعيد من تفكيك المركزية الغربية إلى فضاء الهجنة والاختلاف" و"مشكلة الثقافة" لمالك بن نبيوغيرها من الكتب والمقالات كما هو مدون في قائمة المراجع والمصادر.

ولا شك أنَّ كل بحث يواجه صاحبَه بعضُ الصعوبات والعراقيل، فالنسبة لبحثنا كانت الصعوبة في الحقل بمفاهيمه ومرجعياته واصطلاحاته، خصوصًا ما تعلق بالمفاهيم والمرجعيات التفكيكية مثل هومي بابا، وكذلك صعوبة طرح بن بوعزيز للمسائل الكولونيالية والديكولونيالية في كتابه، وقلة المراجع التي تناولت المسائل التي طرحها، بالإضافة إلى حداثة عهدنا وقلة خبرتنا بمجال الدراسات الثقافية وحقل الدراسات ما بعد الكولونيالية خاصةً.

وفي الختام لا يسعنا إلا نحمد الله ونشكره الذي ذلّل لنا الصعاب، وجعل لنا العسر يسرا، ونحمده ربّنا على ستره وكرمه، ونتقدم بالشكر والامتنان للأستاذ المشرف عبد الكريم شرفي على توجيهاته وارشاداته وصبره طيلة فترة البحث، ولا يفوتنا أن نشكر عائلتنا على دعمها وتفهمها لنا. ولأن لكل شيء إذا ما تم نقصان، فإننا نشهد ونقرّ أن ما وُجد في هذا البحث

من خطأ وزلَلٍ فهو من أنفسنا فإننا بشر نصيب ونخطئ، ومن الشيطان فإنه عدو مضلٌ مبين، وما وُجد من خيرٍ وصلاحٍ وصواب فهو من الله العليم الكريم وحده، والحمد لله وصلى الله على النبي وآل البيت والصحابة والشهداء.

المدخل النّظري

المدخل النظري

أولًا _ المفاهيم النظرية في كتاب جدل الثقافة

1 _ في مفهوم الدراسات مابعد الكولونيالية

يطرح وحيد بن بوعزيز في مفهوم الدراسات مابعد الكولونيالية بعض المفاهيم المتنوعة والمختلفة فيما بينها، ولكن الشرط الثقافي والتاريخي والاقتصادي يجمعُ كل التعريفات، ويُعقِّب بن بوعزيز على بعض المفاهيم التي ذكرها، وينتقد بعضها الآخر، ومن بين المفاهيم التي عرضها بن بوعزيز مفهوم ماري كلود، ومفهوم جماعة بيل أشكروفت، ومفهوم جورج بالانديه.

أ _ عند ماري كلود في كتابها الوضعية ما بعد الكولونيالية

تُقر ماري كلود بصعوبة إيجاد تعريف دقيق وصارم لمصطلح "مابعد الكولونيالية"، نظرًا لتوسع مجالات الدراسة في هذا الحقل، فانطلاقًا من اهتمام حقل الدراسات ما بعد الكولونيالية بالعلاقات الثقافية بين الأنا والآخر، ونقده لأحوال المضطهدين من الزنوج والمستعمَرين في سياق الهيمنة، توسّعَ وأصبح يشمل كل أشكال الهيمنة على النساء والأقليات الإثنية وغيرها.

ويبين وحيد بن بوعزيز أنَّ هذا الانفتاح والتوسع الذي عرفته الدراسات ما بعد الكولونيالية على ميادين مغايرة لميدانها الجوهري وهو الاستعمار وأشكاله، وأيضًا تعدد مرجعياتها، قد وضع الباحثين في مشكل يكمن في صعوبة تحديد مجال الدراسة وضبط مفهوم دقيق لها.[1]

[1] _ وحيد بن بوعزيز، **جدل الثقافة مقالات في الآخرية الكولونيالية والديكولونيالية**، ميم للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، السنة 2018، الجزائر، ص14.

وبناءً على ذلك فإن اهتمامات بن بوعزيز انحصرت في بعض المسائل ولم تشمل كل مسائل الدراسات ما بعد الكولونيالية، وعليه حاولنا تسليط الضوء وإبراز المسائل التي تبناها وحيد بن بوعزيز.

ب _عند جماعة بيل أشكروفت في كتابهم "الرد بالكتابة النظرية والتطبيق في آداب المستعمرات القديمة"

مفادُ تعريفهم الذي ذكره وحيد بن بوعزيز هو ربطهم لمصطلح "مابعد الكولونيالية"، بكل ثقافة تأثرت بالعملية الإمبريالية والاستعمارية التي شنتها الإمبراطورية الأوروبية وما بعدها، هذا من جهة، ومن جهة أخرى يربطون مصطلح "ما بعد الكولونيالية" بالنقد عبر الثقافي وبالخطاب الذي يتأسس من خلاله هذا النقد.[1]

ويوجه وحيد بن بوعزيز انتقادًا لتعريفهم هذا، حيث يعتبره بيداغوجيًا ومفرطًا في النزعة الاختزالية، ويُبين أن قصورهم تجلَّى في اختزالهم للاستعمار في أوروبا فقط، وكذلك في تطبيق مصطلح "الإمبراطورية" في الدراسات مابعد الكولونيالية فقط لشيوعه، في حين أنَّ ماجعل الاستعمار الفرنسي يتجذر داخل المستعمرات هو الجمهوريات المتداولة، التي تحمل نفس المبادئ الكولونيالية للإمبراطورية، ولكن عدم استعمال مصطلح الجمهورية هو محاولة إيهام بأن الجمهورية ليست استعمارية ولا تتبنى نفس توجهات الإمبراطورية، ويوضح بن بوعزيز أنه لا يمكن تطبيق نظرة شمولية وكونية على كل المؤسسات الاستعمارية والمستعمَرات،[2]

ومن جهة أخرى يُثمِّن بن بوعزيز تعريفهم، لأنَّ هذا التعريف يبين أنَّ الدراسات مابعد الكولونيالية تشمل المرحلة الاستعمارية والمرحلة مابعد الاستعمارية، إضافة إلى أنَّ استخدامهم لمصطلح "عبر الثقافي" هو تجاوزٌ للعلاقة القديمة بين المستعمَر والمستعمِر،

[1] _ وحيد بن بوعزيز، المصدر السابق، ص14.

[2] _ المصدر نفسه، ص15.

والسيد والعبد، واستبدالها بعلاقة تفاعلية أصبح المستعمَر فيها فاعِلًا عن طريق "الكتابة المضادة" أو "الكتابة ضد الإمبراطورية" التي فتحت تيارًا قاده مؤلفو كتاب "الرد بالكتابة" تجاوز النقد والتفكيك إلى الكتابة المضادة التي تجلت في المقاومة التي تقوم بإعادة توزيع العلاقات الاستعمارية.[1]

ج _ عند جورج بالانديه في كتابه "الوضع مابعد الكولونيالي"

حقل الدراسات ما بعد الكولونيالية عند بالانديه هو كل دراسة تتطرق للحدث الاستعماري وما يخلفه من آثار، والتي نشأت في الجامعات الأنجلوفونية في الثمانينيات، ثم انطلقت لدراسة ظواهر الهيمنة الثقافية في العلوم الإنسانية (الأنثروبولوجيا واللسانيات وعلم النفس والتاريخ.)

وانتقادًا لهذا المفهوم ذو الطابع التقريري، يبين بن بوعزيز أنَّ بالانديه تناسى الدراسات الأدبية وأقصاها من تعريفه للدراسات مابعد الكولونيالية، على الرغم من أنَّ نقادها يعتبرون المؤسسين الحقيقيين للنظرية، وعلى رأسهم إدوارد سعيد وهومي بابا وجماعة بيل أشكروفت.[2]

2 _ في مفهوم الاعتراف

لقد كانت مقولة "الغيرية" قائمة على مفهوم استعلائي وتفوقي، وأما الآن أصبحت الغيرية تقوم على مفهوم "الاعتراف"، الذي يَعتبرُه بن بوعزيز بِنية فكريةً جوهرية، تقتضي شرطين أساسيين؛ الأول منهما هو ضرورة طرد مبدأ الأنانة لصالح مبدأ الآخرية، بمعنى تجاوز رؤية الآخر من منظور استعلائي وتفوقي، وأما الشرط الثاني يكمن في اعتبار أن الأنا المطلق والآخر المطلق ما هما سوى وهم فلسفي ووجودي، لأن هوية الأنا في تجددٍ وتفاعلٍ مستمر

[1] _ وحيد بن بوعزيز، المصدر السابق، ص78/77.

[2] _ المصدر نفسه، ص77.

مع الآخر، وانطلاقًا من هذه الفكرة أصبح لا يُنظر للهوية كحالة مُعطاة قبليًا، وإنما تُحدَّد في فضاء الآخرية وعن طريق إسقاطات الغيرية.

وانطلاقًا من قول تزيفيطان تودوروف في كتابه "الحياة المشتركة" (1995) فإنَّ أهم شرط يجب أنّ يتوفر لضمان نجاح مقولة الاعتراف هو المبدأ الحواري، ولا يكتمل المبدأ الحواري إلا عن طريق الإنصات للآخر والسماح له بأنّ يتكلم، وهذا ما يعتبره وحيد بن بوعزيز غير موجود على أرض الواقع، وما هو إلا تنظيرات قابعة في السطور وبعيدة عن الفاعلية السياسية، لأن كل الممارسات الثقافية هي تحت سيطرة الامبريالية التي فرضت الحوار فرضاً شمولياً وبالطريقة التي تخدم مصالحها.[1]

وعليه فإن إرغام الغرب على الاعتراف القائم على الحوار العادل هو أمر مستحيل في الوقت الحالي، من أجل هذا يرى وحيد بن بوعزيز أنَّ أكثر قراءة مناسبة للعلاقات التثاقفية بين الغرب والشرق التي تحكمها الامبريالية الاستعمارية هي القراءة الطباقية*، التي اقترحها الناقد إدوارد سعيد على اعتبار أنّها تولي الاهتمام بتفسير الظاهرة الأدبية في سياق القوة والهيمنة.[2]

3 _ في مفهوم الصوراتية

بعد أنّ كان موضوع الصورة في الدراسات الأدبية يقوم على المقارنة الجوهرانية التي تعتبر الأنا هوية مكتملة والآخر أيضاً هوية مكتملة ومختلفة، شرع روَّاد الدراسات الثقافية في الثورة على مفهوم الصورة الكلاسيكي على اعتبار تلك المقارنة الجوهرانية غير واقعية، لأنَّ الهوية المنسجمة والمنغلقة والمكتملة ضرب من المستحيل، فالهويات هي نتاج تواشُجٍ وتلاقحٍ تاريخي، كما بيَّن ذلك بن بوعزيز في طرحه لرؤية فرانز فانون وهومي بابا للهوية.

---

[1] _ وحيد بن بوعزيز، المصدر السابق، ص168.

* _ لقراءة المزيد حول مفهوم القراءة الطباقية يُنظر 54.

[2] _ المصدر نفسه، ص 168/167.

ومنه ينطلق وحيد بن بوعزيز في مفهوم الصوراتية من رؤية الدراسات الثقافية لها، التي جعلت موضوع الصوراتية الأساسي هو دراسة التحولات والتفاعلات التي تطرأ على الأنا والآخر أثناء عملية التوّاشُج التاريخي.

كما أن المنظومات الاستعمارية ساهمت في ترسيخ صورة جوهرانية عن الآخر(المستَعمَر) لا تخرج عن التنميطات المشوهة والملطّخة بكل ما هو سلبي وغير إنساني، ويظهر ذلك في الرحلات والنصوص الاستشراقية التي عرضها بن بوعزيز كرحلة لوي برتران، ورحلة جيرار دونيرفال، ونص الجنرال أوجين دوماس وغيرها، لهذا شرعت الدراسات ما بعد الكولونيالية عن طريق الكتابة المضادة أو ما يسمى بالسرد المضاد في محاولات ترمي إلى تصحيح تلك الصورة.[1] ومن بين هذه المحاولات نجد المحاولات التي ذكرها بن بوعزيز في كتابه؛ كمشروع إدوارد سعيد في كتابه "الثقافة والإمبريالية" وكتابات محمد ديب.

ثانياً _ مرجعيات نظرية مابعد الكولونيالية

بسبب الهيمنة التي مارسها الفكر الغربي نشأت حركات حاولت نقد وتفكيك ورفع الهيمنة الممارسة من طرف العقل الغربي، وكانت هذه الحركات من داخل الغرب ومن المستعمرات ومن المنافي، وتعتبر هذه الحركات التي ذكرها بن بوعزيز مرجعيات ودوافع أسهمت في تأسيس حقل الدراسات ما بعد الكولونيالية. قسم بن بوعزيز المرجعيات التي ذكرها إلى قسمين

[1] _ وحيد بن بوعزيز، المصدر السابق، ص207.

1_ تيارات نقد العقل الأنواري والعلموي

إن الحركة الفلسفية المسمَّاة "المثالية الألمانية" التي ظهرت في أواخر القرن الثامن عشر بنقدها للعقل العلموي، وكذلك توجهات اليسار والحركة الماركسية بنقدها للرأسمالية، إضافة إلى فلسفة فريدريك نيتشه التقويضية، وتحليلات سيجموند فرويد حول خطر النرجسية العقلية؛ كانت كلها مرجعية وقاعدة لكثير من الحركات النقدية التي راحت تقوض العقل العلموي المادي والأنواري الغربي، ومن بين هذه الحركات كانت مدرسة فرانكفورت التي كان الهدف من وراء تأسيسها تفجير العقل الأنواري وتصفيته من براثن العلموية.

2 _ تيارات مابعد الحداثة

يؤكد وحيد بن بوعزيز في كثير من المواطن في كتابه "جدل الثقافة" على أنَّ التيار مابعد الكولونيالي هو سليل الفكر ما بعد الحداثي الذي هدف إلى تقويض العقل الأوروبي وإلى نفي الثنائيات الفكرية (الأنا والآخر، الأبيض والأسود، المستعمِر والمستعمَر، الغربي والشرقي، السيد والعبد) التي سادت في الخطاب الغربي القائم على مبدأ الأنانة الفلسفي، ومن بين روَّاد الفكر ما بعد الحداثي يذكر بن بوعزيز ميشال فوكو وجيل دولوز وجاك ديريدا الذين بعد تأثرهم بفلسفة نيتشه ونقد مارتن هايدغر سعوا إلى تفكيك وتقويض النزعة العقلية الغربية التي تنظر لنفسها على أنها مركز، وسعوا أيضًا إلى محاولة البرهنة على أن المشكلة تكمن في هذا العقل الغربي، ومن أجل ذلك كان الحل أمامهم هو اعتماد مبدأ الاختلاف والتسامح، ومقولة الغيرية القائمة على مبدأ الاعتراف، التي تقتضي نسف الهوية المنغلقة وتجاوز كل الثنائيات الحدية التي رسختها الميتافيزيقا والعقلية الأنوارية الأوروبية.

ثالثًا _ موقف وحيد بن بوعزيز من نظرية ما بعد الكولونيالية

لا ينكرُ بن بوعزيز أنَّ حصافة النظرية ما بعد الكولونيالية، وحاجة العالم المستعمَر لها لمساهمتها في خلخة وتفكيك المنظومة الفكرية الاستعمارية الغربية، كانت أسبابًا وجيهة لشيوعها وانتشارها، ولكنّ حاول أنّ يبيّن أسبابًا أخرى ساهمت في شيوعها، وينطلق في ذلك من مفهوم "السلطة الرمزية" لبيير بورديو، الذي بيَّن أنَّ السوق الرمزية لكي تفرض وجودها لابد لها من سوق لغوية تضمن من خلالها إنتاج الرأسمال الثقافي الذي بدوره يعيد إنتاج هذه السلطة؛ بمعنى أنَّه لكي يتسنى لجهة معينة نشر ثقافة ما عليها أنّ تمتلك من الهيمنة اللغوية ماتعينها على فرض ثقافتها على الجمهور.[1]

وبناءً على ذلك كان للسوق اللغوية أو السوق المعرفية الفضلُ في تكريس المكانة التي تحتلها الدراسات مابعد الكولونيالية في الكتب والجامعات وحتى أنَّها وصلت لتكون موضة ثقافية، ويعود فضلُ الاهتمام الذي حظيت به الدراسات مابعد الكولونيالية في مختلف جامعات العالم (الولايات المتحدة الأمريكية و أوروبا والعالم العربي والهند وأستراليا) إلى معهد برمينغهام للدراسات الثقافية، وكما أسلفنا سابقًا فإن أهم تمرجعات الدرس ما بعد الكولونيالي كانت "مدرسة فرانكفورت" المقوِّضة للعقل الأوروبي والمصححة للأفكار التنويرية بأجيالها الثلاث (الجيل الأول الداعي للتحرر والجيل الثاني الداعي للعقل التواصلي والجيل الثالث الداعي للاعتراف)، وكذلك فلاسفة الاختلاف والتفكيك الذين راحوا يفككون المركزية الغربية وتجاوز أنانة العقل الغربي بفتحه على المبدأ الحواري، وبالاستعانة بكل تلك الفلسفات والنظريات الغربية تأسست النظرية مابعد الكولونيالية وأثْثَت ترسانتها المصطلحية، محاولة نقد العقل الغربي التمركز على ذاته، ورد الاعتبار للهامش.[2]

[1] _ وحيد بن بوعزيز، المصدر السابق، ص26.

[2] _ المصدر نفسه، ص 27/26.

ولم يتوقف وحيد بن بوعزيز عند مستوى توصيف النظرية وطرح تمرجعاتها وإنما تجاوز ذلك إلى مستوى نقد النظرية حيث يُنبّهنا أنَّ الدراسات مابعد الكولونيالية بتمّرجُعها بمرجعيات الغرب ستعيد لا محالة إنتاجه، لأن النظريات الغربية التي اعتمد عليها النقد ما بعد الكولونيالي كانت هي السوق المعرفية التي مكنته من فرض خطابه وضمنت له إنتاج رأسمال ثقافي الذي بدوره أعاد إنتاج الغرب الكولونيالي.

ومن جهة أخرى فإن هذه الدراسات تقوم بمقاربة العلاقات الكولونيالية بعيدًا عن الواقعية، وتستبعد مقولة الاستغلال الاستعماري التي تعتبر مقولة جوهرية في السياق الكولونيالي، بمعنى أنها تقارب المسائل الكولونيالية بعيداً عن ملابسات الوضعية الحقيقية التي تعيشها المستعمَرات، وتستبدلها بمقولات وجودية متعالية ومثالية، أو مقولات قريبة منها تخدم مصالح الفكر الكولونيالي مثل البينية والتهجين والمنافي.[1]

وعليه نلاحظ أنَّ وحيد بن بوعزيز على خلاف الكثير من النقاد العرب الذين تبنوا النقد مابعد الكولونيالي بشكل كامل، وتعاملوا معه كأنه خطابٌ مثاليٌ ومتعالٍ عن النقد ولا يحمل أي تناقضات أو نقائص، فإن تعامُل بن بوعزيز معه كان بعقل نقدي، حيث شرع في مقاربة هذا الخطاب مقاربة تاريخية يزيح من خلالها عن الخطاب الكولونيالي رداء الاكتمال، ويأخذ منه مايخدم توجهاته ومصالحه الفكرية.

رابعاً _ مرجعيات وحيد بن بوعزيز

في محاولة بن بوعزيز لنقد الهيمنة الغربية والاستعمار بكل أشكاله، تبنى نهج المقاومة لرد الاعتبار للهامش والمسكوت عنه في كتابات الغربيين تجاه الشرقيين، واستند بن بوعزيز في ذلك على بعض المرجعيات التي تمثلُ صروحًا نقديةً كبرى في النظرية ما بعد الكولونيالية، ونلاحظ أن أبرز المرجعيات التي اتكأ عليها بن بوعزيز في تحليلاته كان فكر

[1] _ وحيد بن بوعزيز، المصدر السابق، ص142.

إدوارد سعيد في كتابيْه "الاستشراق" و"الثقافة والإمبريالية" وفكر هومي بابا في كتابه "موقع الثقافة"، ونلاحظ أنَّ اختيار بن بوعزيز لهذين المفكرين لم يكن عبثيًا أو ضربًا من الاعتباط، فعلى غرار أنهما يعتبران من مؤسسي النظرية وقطبيها البارزين، ومساهمتهما في تعبئة الخزينة الاصطلاحية للنظرية، وتعرية المنظومة الاستعمارية الغربية وتفكيك مركزيتها، وكذلك انتمائهما للعالم الشرقي ونقدهما وتفكيكهما للغرب كان من داخله وبالاستناد على مقولاته. ولكنَّ تبني بن بوعزيز لفكر إدوارد سعيد وهومي بابا لا يخرج عن الواقعية ولا يتناسى العقل النقدي، ويأخذ ما يناسب مراميه في النقد والمقاومة الفكرية.

1 _تمرجعه مع إدوارد سعيد

لقد كان لإدوارد سعيد الحظ الأوفر من الاعتماد في كتاب "جدل الثقافة" حيث احتاج إليه وحيد بن بوعزيز أكثر من غيره في نقد الهيمنة الغربية، وذلك بدراسة سعيد للنصوص الأدبية في سياق القوة والهيمنة، وكشفه لتواطؤ الخطابات الغربية الاستشراقية مع المؤسسة الاستعمارية، سعيًا منها إلى تشويه وقولبة الشرق في قوالب سلبية مشوهة تسهل عليها عملية السيطرة والهيمنة عليه، حيث يقول وحيد بن بوعزيز "لايمكن لأي باحث في مجال النقد الأدبي العالمي عموماً والنقد ما بعد الكولونيالي خصوصاً أن ينكر أفضال الناقد الأمريكي من أصول فلسطينية إدوارد سعيد. عندما كتب إدوارد سعيد كتابه "الاستشراق" ... أعاد فتح نقاش كبير في فضاءات الغيرية وعبر الثقافية. لهذا نجده يعيد قراءة النقد الأدبي المقارن داخل موازين إنتاج وتوزيع القوى في العالم"[1]، واستدعى وحيد بن بوعزيز في تحليله للرحلات الاستشراقية الكثير من مفاهيم إدوارد سعيد على غرار مفهوم الاستشراق، الذي يعتبر مفهوما محورياً، ومفهوم القراءة الطباقية ومفهوم اللاشعور الكولونيالي، ولكن لا يتبنى بن بوعزيز

[1] _ وحيد بن بوعزيز المصدر السابق، ص16

فكر إدوارد سعيد كمرجعية مثالية بل ينتقده في بعض الأحيان وذلك في التحريف الذي وقع فيه إدوارد سعيد في قراءته للفكر الفانوني.*

2_تمرجعه مع هومي بابا

هومي بابا أيضًا كان له نصيب من الحضور المرجعي في كتاب "جدل الثقافة" وإنّ لم يكن بنفس حضور إدوارد سعيد ولكن قد تبنى بن بوعزيز العديد من مفاهيم ورؤى هومي بابا، بعقل نقدي يزِن المفاهيم بميزان تصفية الاستعمار والمقاومة، وذلك من خلال تفكيك هومي بابا للعقل الغربي وتقويضه ونقد الثنائيات الحدية فيه، التي ساهمت في اعلاء شأن الغربيمقابل الحط من شأن الآخر، وبهذا استند بن بوعزيز عليه لفضح الهيمنة الغربية، وزيادة على ذلك نجد أنَّ تفسير بابا لمقولة الغيرية التي تُحدَّد من خلالها مقولة الهوية ونسفِه لمفهوم الهوية المغلقة والمثالية، قد ساعدت وحيد بن بوعزيز في إبراز مقولة الاعتراف التي تقتضي فتح العقل على مقولة الغيرية وطرد مبدأ الاستعلاء والتفوق، وبالنسبة لهومي بابا أيضاً فإن وحيد بن بوعزيز لا يتبنى مقولاته بشكل كامل ودون عقل نقدي، لأنه ينتقده في تحريفه وتشويهه لفكر فرانز فانون.**

خامساً _ اهتمامات وحيد بن بوعزيز

إنَّ حقل الدراسات ما بعد الكولونيالية واسع ومتشعب الجذور والامتدادات، وأثناء خوض بن بوعزيز في غمار هذا الحقل ركز على بعض المسائل دون غيرها، وعلى اعتبار أنَّ هدف وحيد بن بوعزيز من وراء كتابه "جدل الثقافة" هو نقد العقل الكولونيالي ومقاومة الهيمنة الغربية فهو سَيُولي اهتمامه بالمسائل التي تمكنه من تحقيق هدفه. ولقد حاولنا حصر

* _ لقراءة المزيد حول تحريف إدوارد سعيد لفكر فرانز فانون ينظر 43.

** _ ينظر ص44.

القضايا التي اهتم بن بوعزيز، وهنا طرحٌ ملخص لها، وفي أجزاء البحث سنتطرق لكل هذه المسائل التي تناولها بإسهاب وتفصيل.

1 _ اهتمامه بفرانز فانون

إنَّ المتصفح لكتاب "جدل الثقافة" سيلاحظ الاهتمام البالغ الذي أولاهُ وحيد بن بوعزيز لفرانز فانون، حيث أنَّ فانون بالنسبة لوحيد بن بوعزيز كان مرجعية أولًا ثم موضوع اهتمام ودراسة ثانيًا، ويعتبره قطبًا كبيرًا من أقطاب النظرية مابعد الكولونيالية، وذلك لكونه أولًا من المثقفين المناضلين الذي حملوا على عاتقهم همَّ وجود الاستعمار بكل أشكاله، حيث ركز بن بوعزيز على ثورية فكر فانون ودعوته للعنف التحرري كأداة وحيدة للتخلص من الاستعمار وسعيه لتصفية التاريخ والذات من الاستعمار، واهتمامه بمرحلة ما بعد الاستقلال، إضافة إلى ذلك قام بن بوعزيز بتحليل أسباب الاختلاف والتحريف الذي تعرضت له القراءات في فكر فانون، وطرحه للكيفية التي وُظف بها فكر فانون من قبل كُتاب سيرته.

2_اهتمام بن بوعزيز بتصفية الاستعمار

في سياق تصفية الاستعمار يطرح بن بوعزيز بعضًا من إسهامات المفكرين الجزائريين في ذلك، ويحاول مقاربتهم مع النظرية مابعد الكولونيالية، وقد تطرق بن بوعزيز لفكر مصطفى لشرف وفكر مالك بن نبي وكتابات محمد ديب.

أ _ فكر مصطفى لشرف

في البداية توخَّى بن بوعزيز الحذر في مقاربته لفكر مصطفى لشرف لكي لا يقع في التحريف والتشويه لفكره، وركز في طرحه على نقد مصطفى لشرف ودراسته لبعض الخطابات الاستشراقية من المكتبة الفرنسية، وتكوين رؤيته حول الاستعمار، واهتمامه بتصفية الاستعمار وكيفية تسيير البلاد بعد خروج المستعمر، وفي النهاية وبعد محاولة مقاربة فكر لشرف مع دراسات مابعد الكولونيالي رأى وحيد بن بوعزيز أنَّ هذه المقاربة لن

تتم دون تحريفٍ أو تشويه؛ لأنَّ فكر مصطفى لشرف ثوري يؤمن بالتحرر والهوية الصافية والوطن القومي، والفكر ما بعد الكولونيالي فكر سُيولي يؤمن بالبينيات والتهجين.*

ب_ فكر مالك بن نبي

وضَّح بن بوعزيز تصوُّرَ الاستعمار عند بن نبي، حيث أنَّ بن نبي على خلاف العديد من الدارسين للظاهرة الاستعمارية لا يُرجع الاستعمار وأسبابه إلى عوامل خارجية، وإنما يُرجعه إلى أسباب داخلية أطلق عليها بن نبي مصطلح القابلية للاستعمار، وكذلك بيَّن وحيد بن بوعزيز كيفية سعي بن نبي لتصفية الاستعمار ورصده لمآلات مابعد الاستعمار والفشل الذي ستقع فيه القيادة المحلية بعد الاستقلال، وبيّن أيضًا مراميَ بن نبي في تشكيل ثقافة محلية تساهم في بناء حضارة فاعلة، إضافة إلى ذلك طرح بن بوعزيز رؤية بن نبي للاستشراق.**

ج _ كتابات محمد ديب

حلّلَ وحيد بن بوعزيز بعضاً من أشكال التناص في نصوص محمد ديب محاولًا إبراز الدلالات الكولونيالية والديكولونيالية التي تتضمنها، ومن خلال طرحه لاستخدام محمد ديب للغة الفرنسية في كتاباته بدلًا عن اللغة العربية، يبيَّن أنَّ ديب يتخذ اللغة الفرنسية كمطية يقاوم من خلالها ويصحح الصورة المشوهة للجزائر عند الفرنسيين بسبب كتابات المستشرقين الفرنسيين، وبخصوص مسألة اللغة يوضح بن بوعزيز الغربة والرفض الذي يتعرض لهما محمد وديب من الوسط الأدبي الغربي لأنَّه شرقي يكتب ضدهم ومن الوسط العربي لأنه يكتب بلغة المستعمِر.*

* _ يُنظر الفصل الثاني، ص62.

** _ يُنظر الفصل الثاني، ص77.

* _ يُنظر الفصل الثاني، ص83.

3_ اهتمام وحيد بن بوعزيز بالرحلة

أخذ موضوع رحلة الأوروبيين إلى الشرق حيزًا كبيراً من كتاب "جدل الثقافة"، وطرح فيه بن بوعزيز عددًا من الرحلات الاستشراقية وقام بتحليلها واستخراج أنساقها المضمرة. ورغم تشابه الرحلات التي ذكرها من حيث الأسباب والأهداف واتفاقها على التواطُئِ مع المؤسسة الاستعمارية إلا أن بن بوعزيز بيّن أنَّ لكل رحلة تيمتها الخاصة وبُعدها الذي تجلى فيها. وفي هذا المدخل الموجز سنبرز التيمة الأساسية فقط لكل رحلة، أما عن بقية تفاصيل تحليل بن بوعزيز للرحلات فسنفصل فيها أكثر في الفصل الذي يتناول موضوع الرحلة.

أ _ رحلة جيرار دونيرفال

حاول وحيد بن بوعزيز من وراء تحليله لرحلة جيرار دونيرفال إلى الشرق إبراز عوامل وأسباب استحالة التواصل بين الغرب والشرق، من خلال تعمقه في أنساق رحلة دونيرفال وخيبته التي نتجت عن زيارته للشرق، وإدراكه أنَّ الشرق يختلف عن الصورة العجائبية والغرائبية التي يحملها دونيرفال من السجل الاستشراقي الذي ترسخ في أذهان الغرب بسبب كتابات الرحالة المستشرقين، وعدم تقبله للشرق الحقيقي؛ ومنه نتجت استحالة التواصل بين الشرق والغرب.*

ب_ رحلة لوي برتران

يبرز بن بوعزيز شخصية برتران المشحونة بالإيديولوجية الكولونيالية، من خلال رحلته إلى الشرق التي حاول جاهدًا من ورائها تجاوز مقولة الاستشراق ونسفها؛ ليس الاستشراق الذي يقوم بتشويه الآخر وقولبته في صور نمطية، وإنما الاستشراق الغرائبي الذي يرى في الشرقي موضوعَ تعجبٍ ودهشة، لأنَّ هذا النوع من الاستشراق في رأي برتران يحول بين الغربي وبين استكمال المهمة الحضارية (الاستعمارية)، فرحلة الرحالة الغربي إلى الشرق في نظر برتران يجب أن تكون استعماريةً بحتة، وعلى الغربي أن يؤثر بثقافته في الشرق،

* _ يُنظر الفصل الثالث، ص86.

فرؤية الشرق بمنظورٍ غرائبي سيجعل الغربي يتأثر بثقافة الشرقي ويبتعد عن هدفه الاستعماري.[**]

ج_ رحلة لوتي ورحلة الطنجي

من خلال رحلة بيير لوتي إلى المغرب ورحلة محمد حسن الغسال إلى بريطانيا حاول بن بوعزيز أنّ يحلِلَهُما بواسطة مفهوم القراءة الطباقية لكي يبرز الكيفية التي رأى بها كلٌّ واحدٍ منهما الآخر، حيث أنَّ بيير لوتي أعاد إنتاج السجل الاستشراقي بصوره النمطية عن الشرق (الشرقي كسول ومخادع وبربري) وأما الطنجي فلم يخرج في رحلته عن الانبهار بالآخر، وهذا ما يوضح شعور الدونية والانهزام عند المستعمَر أمام المستعمِر.[*]

2 _ اهتمام وحيد بن بوعزيز بالرواية الكولونيالية

تضمّن كتاب "جدل الثقافة" بعض الروايات التي حللها بن بوعزيز بغية استخراج الأنساق الثقافية المضمرة داخلها، حيث تطرق بن بوعزيز لروايتيَّن: الرواية الأولى كانت "خضرة راقصة أولاد نايل" لإتيين دينيه، والرواية الثانية تمثلت في رواية جيروم فيراري "حيث تركت روحي".

أ _ رواية إتيين دينيه

أراد بن بوعزيز أنّ يبرز فكرة أساسية من وراء تحليله لهذه الرواية وهي أنَّ تخلّيَ الرحالة الأوروبيين عن اللاشعور الكولونيالي والاستشراقي هو أمر يكاد يكون مستحيلًا، لأننا نلاحظ أنَّ إتيين دينيه الذي أحب الدين الإسلامي وآمن به وأدى مناسكه، لم يستطع التخلي عن اللاشعور الاستشراقي والاستعماري، وذلك لأنَّ رواية "خضرة راقصة أولاد نايل" نشرها دينيه بعد عودته من الحج، ولكنها تحتوي من الصور المشوهة عن الشرقي والتنميطات

[**] _ ينظر الفصل الثالث، ص95.

[*] _ يُنظر الفصل الثالث، ص103.

الاستشراقية ما يجعلها كباقي الخطابات الاستشراقية الأخرى التي يحركها السجل الاستشراقي المتواطئ مع المؤسسة الاستعمارية.[**]

ب _ رواية جيروم فيراري

رواية "حيث تركت روحي" تعالج موضوعًا من أهم مواضيع الذاكرة، وهو التعذيب الذي مارسته المؤسسة الاستعمارية في الجزائر، ولكن ورغم هذا الموضوع الذي يعتبر نوع من الجرأة لأنه تطرقه لمسألة حساسة، إن كانت تمس بالسياسة الفرنسية التي تدّعي القيم الإنسانية والحرية، إلا أنَّ وحيد بن بوعزيز ينبهنا إلى الجانب المضمر والخفي من هذه الرواية، وهو اللاشعور الكولونيالي، فصاحب الرواية لم يستطع التخلص منه وذلك من خلال تقنية تعدد الأصوات غير العادلة التي اعتمدها فيراري، حيث أنَّه أعطى لشخصياته الفرنسية الحق الأكبر من الكلام، على خلاف الشخصيات الجزائرية التي لم يظهر صوتها إلا في مرات قليلة. [*]

3 _ اهتمامه بالنصوص الكولونيالية

لم يتطرق وحيد بن بوعزيز من إلا لنص واحدٍ من النصوص الكولونيالية ألا وهو نص الجنرال أوجين دوماس "غزو منطقة القبائل" وبيّن من خلاله بن بوعزيز طريقةً مغايرة لطرق الموضعة التي تُعتمد في الخطابات الاستشراقية، فهذه الأخيرة تُغيّب صوت الأصلاني تماماً لتتم موضعته وقولبته بالطريقة التي تناسب الأهداف الاستعمارية، ولكن دوماس اعتمد في نصه على طريقة موضعةٍ مخالفة، وهي السماح للأصلاني بأن يتكلم، ووضع كلامه في سياق سلبي وغلفه بالصور المشوهة والتنميطات الملطخة عن الأصلاني. وبتقنية تعدد الأصوات هذه خدم دوماس المنظومة الاستعمارية؛ لأنه من جهة يوهم القارئ أنَّ تقنية تعدد الأصوات هذه عادلة، وأن المنظومة الاستعمارية تعترف بالآخر وتعطيه حقه، ومن جهة

[**] _ يُنظر الفصل الثالث، ص109.

[*] _ ينظر الفصل الثالث، ص115.

أخرى فهو من وراء هذه التقنية صادر الجوانب الإيجابية في كلام الآخر وساهم في تشويه صورته.[**]

سادساً _ المفاهيم الإجرائية عند وحيد بن بوعزيز

في تحليله للمسائل الكولونيالية والديكولونيالية التي طرحها، اعتمد بن بوعزيز على مجموعة من المقولات والمفاهيم الإجرائية المستمدة من حقل الدراسات الثقافية بصفة عامة، وحقل الدراسات مابعد الكولونيالية بصفة خاصة، وإن لم يخصص بن بوعزيز لهذه المفاهيم تعريفات بشكل مباشر _ لرؤيته أنه لا يحتاج طرح تعريفات لها، فهو يوجه نصه لقارئ نموذجي يمتلك قدراً محدودًا من المعرفة والاطلاع بمجال الدراسات ما بعد الكولونيالية_ إلا أننا سنقوم هنا بعرض أبرز المفاهيم ونطرح كيفية رؤية واستعمال بن بوعزيز لها.

1_المقاومة الثقافية

ينطلق وحيد بن بوعزيز في تحليله للمسائل الكولونيالية وما بعد الكولونيالية من مفهوم "المقاومة الثقافية" فهو يعتبر هدفًاأساسيًا من وراء هذا الكتاب، ومن أهداف الدراسات ما بعد الكولونيالية.

حيث يتّضحُ هذا المفهوم جليًا في اهتمامه بفرانز فانون الذي يَعتبره مقاومًا على كل الاصعدة، فقد قاوم الاستعمار فكرياً بنقده للعقل الغربي الكولونيالي، وقاوم الاستعمار وجوديًا بانضمامه للثورة الجزائرية، وقاوم أشكال الاستعمار المتعددة في اهتمامه بتصفية الاستعمار. ويتجلى هذا المفهوم أيضًا في طرح بن بوعزيز لمشروع إدوارد سعيد خاصة في كتابه "الثقافة والامبريالية" ويمكننا القول أنّ بن بوعزيز اتكأ في كتابه على مقولاتٍ ورؤىً لهذين المفكريْن لمقاومة الهيمنة الغربية، وفضح ما خفيَ من أنساق في النصوص الغربية التي ذكرها.

[**] _ يُنظر الفصل الثالث ص118.

كما حاول بن بوعزيز أن يُظهر جوانب المقاومة عند المفكرين الجزائريين، حيث اهتمَّ بأعمال المفكر مصطفى لشرف الذي يَعتبر مشروعَه في فهم الظاهرة الاستعمارية ونقدها واهتمامه بتصفية الاستعمار مشروعَ مقاومةٍ بامتياز، إضافة إلى اهتمامه بمشروع مالك بن نبي الذي لا تخفى على عاقل جوانب المقاومة فيه؛ من نقدٍ لأسباب الاستعمار، واهتمامٍ بتصفية التاريخ والثقافة من الاستعمار، زيادةً على هذين المفكرين اهتم بن بوعزيز بإبراز جوانب المقاومة في كتابات محمد ديب الذي أدرج بن بوعزيز كتاباتِه في خانة المقاومة؛ حيث أنه يصحح صورة الجزائري التي أفسدتها الكتابات الاستشراقية. ويبين بن بوعزيز أنَّ في استعمال محمد ديب للغة الفرنسية مقاومةً، حيث أنه يقاوم ويناضل بلغة المستعمِر لكي يستطيع المستعمِرُ أنّ يفهمه، وأنّ يسمع نضاله ومقاومته، فديب يكتب بالفرنسية ليقول للفرنسيين أنه جزائري.

وأما فيما يخص مقاومة وحيد بن بوعزيز نفسِهفقد تجلَّت في تحليله للرحلات والنصوص الغربية الكولونيالية التي حاولت تشويه صورة الشرقي لخدمة المصالح الاستعمارية، حيث عمل بن بوعزيز على فضح الأنساق المضمرة في النصوص الغربية، وتبيان الهدف الاستعماري من ورائها، خاصة الكتابات الغربية التي أخفت جوانبها الكولونيالية حتى ظن كبار المفكرين أن أصحابها قد تجردوا من كولونياليّتهم، ولكن ينبّه إلى أنَّه من الصعب تجاوز اللاشعور الكولونيالي، لذا يجدر بالقارئ عدم الانخداع بالأعمال الغربية التي جعلت الشرق لها، ويمكن اعتبار هذه التحليلات نوعًا من المقاومة الفكرية.

2 _ الرد بالكتابة (الكتابة ضد الإمبراطورية أو السرد المضاد)

رغم تعدد المصطلحات التي جاءت في كتاب "جدل الثقافة" حول هذا المفهوم إلا أنَّ كل المصطلحات تصبُّ في معنى واحد، وهو الكتابات التي يصدرها المستعمَر أو الشرقي أو الزنجي لمقاومة الهيمنة الغربية، والرد على المنظومة الاستعمارية الغربية التي سعت دومًا

إلى تشويه صورته، وترسيخ تفوق واستعلاء الغربي عليه. ولقد استند كتاب "جدل الثقافة" على هذا المفهوم إذ يمكن اعتباره من أشكال الرد بالكتابة لسعيه لفضح الهيمنة الغربية.

وأما فيما يخص المسائل التي احتواها "جدل الثقافة" فهي كذلك من أشكال السرد المضاد، بدءًا بالمشروع الفانوني الذي أدرجه بن بوعزيز ضمن مشاريع الرد بالكتابة، بل وأكثر من ذلك يعتبر بن بوعزيز فانون من أوائل الداعين لهذه الآلية؛ فيقول: "فحسب فانون لابد لكلٍ منظومة ثقافية مكبوتة أنَّ تنعتق من السردية الطاغية للرواية الإمبريالية، وهكذا يصبح هذا الطبيب من الأوائل الداعين إلى ما يسمى بالسرد المضاد"،[1] وبالإضافة لفانون فإن بن بوعزيز يبين أنَّ كتاب "الثقافة والإمبريالية" لإدوارد سعيد قد تبنى المقاومة التي اتخذت شكل السرد المضاد.

وأما عن الرد بالكتابة عند المفكرين الجزائريين فلقد تصَّدرهم في ذلك مصطفى لشرف إذ يركز بن بوعزيز على هذه الآلية حيث عنون المقال الخاص بمصطفى لشرف بـ" الكتابة ضد الإمبراطورية بين النقد مابعد الكولونيالي وديكولونيالية الفكر" ويُظهر جوانب المقاومة بالرد بالكتابة في مشروع لشرف في نقد الاستعمار والهيمنة الإمبريالية.

ويعد مصطلح الكتابة ضد الإمبراطورية من المصطلحات التي تدل على مفهوم الكتابة المضادة أو السرد المضاد، ويبين بن بوعزيز أن مصطلح الكتابة ضد الإمبراطورية قد ورد لأول مرة في مقال لسلمان رشدي، وقد فتح الطريق لمؤلفي كتاب "الرد بالكتابة النظرية والتطبيق في آداب المستعمرات القديمة" لإضافة مجال جديد في الدراسات ما بعد الكولونيالية؛ فبعد أنّ كان يقوم على النقد والتفكيك أصبح يقوم أيضاً على المقاومة الثقافية بالكتابات التي تتنقد الامبراطورية الإمبريالية.[2]

[1] _ وحيد بن بوعزيز، المصدر السابق، ص33.

[2] _ المصدر نفسه، ص78/77.

كذلك في المقال المخصص لمحمد ديب وظف وحيد بن بوعزيز هذا المفهوم واعتبر كتابات ديب ضمن صنف الكتابة ضد الامبراطورية، لما تحمله كتابات ديب من نقد للمنظومة الغربية الاستعمارية، والمقاومة عن طريق محاولة تصحيح صورة الجزائري.

في تحليل بن بوعزيز لرواية " حيث تركت روحي" لجيروم فيراري وبعد أن توَّصل بن بوعزيز إلى أن فيراري جعل العالم الروائي في موضوع التعذيب (الذي يعتبر موضوعًا جزائرياً فرنسيًا) يميل إلى كفة واحدة وكأنَّ الموضوع فرنسي بحت، اقترح بن بوعزيز أن مواضيع الذاكرة والتعذيب لكي تُطرق بشكل حقيقي يجب أن تطرق عن طريق الكتابة المضادة.

ويمكننا أن نعتبر تحليلات بن بوعزيز للنصوص الاستشراقية، وتشريحَه لأنساقها المضمرة نوعًا من الرد بالكتابة أو الكتابة المضادة.

3 _ الاستشراق*

استقى وحيد بن بوعزيز هذا المفهوم من جهاز إدوارد سعيد المفاهيمي، فبعد أنّ درس سعيد الخطابات الاستشراقية في كتابه "الاستشراق" استطاع اكتشاف العلاقة الوطيدة بين المنظومة الاستشراقية والمنظومة الاستعمارية، حيث أنَّ الكتابات الاستشراقية كانت متواطئة مع أهداف الاستعمار، وبهذا كان مفهوم الاستشراق من أكثر المفاهيم الإجرائية وجودّا في كتاب " جدل الثقافة" لأنَّ بن بوعزيز استفاد منه في تحليله للنصوص الغربية وتعرية أهدافها الاستعمارية الخفية، ويظهر ذلك جلياً في تشريح بن بوعزيز لأسباب الرحلات الاستشراقية التي اكتشف من خلال تشريحه لها أنَّ السبب الذي تشترك فيه كل الرحلات هو السبب الاستعماري، حيث أنَّ العهد الذي ازدهرت في الرحلات الاستشراقية هو عهد التوسعات الاستعمارية، كما أن اتفاق كل الرحلات والنصوص الاستشراقية التي درسها بن بوعزيز على

* _ لقراءة المزيد عن مفهوم الاستشراق يُنظر ص49.

تشويه صورة الشرقي و إلصاق صفة الحيونة به هو خدمة للمصالح الاستعمارية التي تبحث عن سبب لكي تبرر من ورائه همجيتها، بالإضافة إلى أن المؤسسة الاستعمارية كانت تدعم الاستشراق الذي يرى الشرق من منظور غرائبي، وتُدعم كذلك الكتابات الاستشراقية التي تضيف المسحة الإيروسية في وصفها لنساء الشرق، لكي تُشجع سكان الميتروبول على العيش في المستعمرات، وتشجعهم على الانضمام للجيش الاستعماري.

وفي مفهوم الاستشراق نجد أن بوعزيز قد عرض تصوُر مالك بن نبي للاستشراق، فقد قسم بن نبي الاستشراق لنوعين: استشراق حاقد وآخر تمجيدي، وكلٌّ من النوعين أثر بالسلب على الشرق؛ فالأول ساهم في تشويه الشرق، والثاني أبعد الشرق عن الواقع وجعله يعيش في الخيال ويستذكر أمجاد الماضي فقط.

4 _ القراءة الطباقية

يعتبر هذا المفهوم من بين المفاهيم التي استمدها وحيد بن بوعزيز من فكر إدوارد سعيد، وأوْلى الاهتمام لها؛ لأنها تقارب النصوص في سياق القوة. يقول بن بوعزيز: "على الرغم من أن القراءة الطباقية لا تطرد من حيّزها النظري القراءات الجمالية... إلا أنها تعطي اعتباراً كبيرًا لتواجد عنصر السيطرة والهيمنة في عملية التخييل الأدبي المتورط في العملية الاستعمارية." ولقد استفاد بن بوعزيز من هذا المفهوم ووظفه في مقاربته لرحلتيْ بيير لوتي وحسن بن محمد الغسال، حيث أن الرحلتين تتقاربان زمانيًا وجغرافيًا، وتتنميان لثقافتين متباينتين، ويجمعهما سياق الهيمنة والقوة الكولونيالي، وبعد مقاربته للرحلتين توّصل إلى أن محاولة مقاربة نصين يجمعهما التاريخ الإمبريالي ستُبيّن أن هناك نصًا أقوى من نص فالنص الذي انطلق من مصدر قوة هو رحلة لوتي إذ أنَّه استطاع تشويه وقولبة الآخر، والنص الذي لم ينطلق من مصدر قوة وانطلق من مصدر مهزوم هو رحلة الطنجي حيث لم يخرج عن دائرة الانبهار بالآخر.

5 _ اللاشعور الكولونيالي

من بين مفاهيم إدوارد سعيد التي اعتمد عليها وحيد بن بوعزيز في دراسته وحلّل بها النصوص الغربية الكولونيالية هو مفهوم اللاشعور الكولونيالي، حيث انطلق بن بوعزيز من هذا المفهوم لكي يبين لنا أنَّ كل الرحلات والنصوص الاستشراقية يحركها اللاشعور الكولونيالي؛ وذلك في اتفاقها على تشويه صورة الشرقي ومن ذلك إلصاق صفة الحيونة عليه وبالتالي تُبرَر الهمجية الاستعمارية بالمهمة الحضارية، وكذلك فإن اللاشعور الكولونيالي يجعل الرحالة المستشرقين يصادرون كلام الشرقيين وبالتالي تهميشهم وإقصاؤهم، كما بيَّن بن بوعزيز أنَّ الكُتاب الغربيين وإنّ ادّعوا الاعتراف بالآخر، فإن تخلصهم من اللاشعور الكولونيالي أمر مستحيل.

6 _ الاعتراف

تعد مقولة الاعتراف من أبزر المفاهيم الإجرائية التي استند عليها وحيد بن بوعزيز، حيث تعتبر الخيط الرفيع الذي يجمع كل الدراسات الموجودة بين دفتي كتاب "جدل الثقافة"، ومن خلال استعمال بن بوعزيز لمقولة الاعتراف يظهر أنَّ هناك نوعين من الاستعمال لها: الاستعمال العام الذي يشمل اعتراف المستعمِر بالمستعمَر أو السيد بالعبد أو الغربي بالشرقي، لأنه لا يمكن أن يتحقق التوازن أو التواصل بين الطرفين إلا إذا كان هناك هذا الاعتراف، وأما الاستعمال الثاني فهو الاستعمال الخاص الذي يتعلق بالذاكرة الاستعمارية، وبالنسبة لوحيد بن بوعزيز فإن تصفية الاستعمار التي تعد من أبرز أهدافه من وراء هذا الكتاب، لن تتم بشكل كامل مادام في الذاكرة جروح وندوب سوداء لا يمكن تجاوزها دون توظيفٍ لأخلاق الاعتذار والاعتراف. يقول بن بوعزيز في مقدمة كتابه: "لن تُفهم الدراسات ما بعد الكولونيالية في هذا الكتاب كحالة تروم تجاوز الماضي دون أخلاق الاعتذار والمسؤولية"، من أجل ذلك فإن رواية جيروم فيراري "حيث تركت روحي" التي تطرقت

لموضوع مهم في الذاكرة (التعذيب) وحاولت رأب صدع كبير موجود فيها، فقد فشلت في طرح مسألة التعذيب لأنها لم تتضمن أخلاق الاعتذار والاعتراف

7 _ الهوية

بالنسبة لمقولة الهوية فإن بن بوعزيز انطلق من مفهوم الهوية المغلقة والصافية الذي يَعتبر الأنا هويةً منسجمةً ومكتملة ومختلفة عن هوية الآخر المكتملة والمنسجمة، ليفسر ويبيَّن أنّ لا وجود لهذه الهوية الصافية المغلقة لأنَّ كل الهويات "هي نتاج تلاقح تاريخي وثقافي مع هويات أخرى ساهمت في تشكلها وفق ظرفية معينة ووفق سياقات محددة".[1]

ويتجلى شكلُ الهوية هذا في عدة مواضع من الكتاب من أبرزها ما خصصه بن بوعزيز لهومي بابا إذ يعد بابا من أبرز النقاد ما بعد الكولونياليين الذين تبنّوا هذا النوع من الهوية، وكانت الهجنة والمنافي بالنسبة إليه بديلاً لكل الهويات، ويركز بابا على مسألة التجاذبات التي تصيب الهوية الهجينة ويستند بابا في ذلك على معالجة فرانز فانون لتجاذبات الهوية، غيرَ أنَّ فانون عالج مسألة تجاذب الهوية في السياق الاستعماري وعالجها كحالة مرضية، أما هومي بابا فقد عالجها كحالة صحية طبيعية.

وفي المقال الذي خصصه وحيد بن بوعزيز لمالك بن نبي الذي جاء تحت عنوان: "البنابية قراءة ما بعد كولونيالية براديغم الهوية مقابل براديغم الهجنة" ويحاول بن بوعزيز أن يقارب بين مفهوم الهجنة مابعد الكولونيالي وبين مفهوم الهوية البنابي، ويَخلُص إلى أن هذه المقاربة لن تتم دون تحريف لفكر الرجل، لأن بن نبي يؤمن بمفهوم الهوية الإسلامية ويعتبره من البديهيات التي لا يمكن التخلي عنها.

[1] _ وحيد بن بوعزيز، المصدر السابق، ص207.

الفصل الأول

مسائل الكولونيالية الديكولونيالية عند مؤسسي النظرية

I _ المسائل الكولونيالية والديكولونيالية عند فرانز فانون

أولاً _ فانون كمؤسس في الدراسات ما بعد الكولونيالية

يُعد فرانز فانون* مرجعاً أساسياً في الدراسات مابعد الكولونيالية؛ بحكم أنه كان سبَّاقًا بتحليلاته العميقة للآثار الاستعمار على الشعوب المستعمَرة، وكذلك بتقديمه لأفكار حول طريقة التحرر من الهيمنة، ودعوته إلى المقاومة الاجتماعية والثقافية والتاريخية، وقد إعتمد عليه أقطاب نظرية الدراسات مابعد الكولونيالية في كتاباتهم، ومن الذين وظفوا أفكاره إدوارد سعيد هومي بابا ومالك بن نبي.

1_عودة إدوارد سعيد لفكر فانون

بعد الانتقادات التي وُجهت لإدوارد سعيد حول كتابه الأول "الاستشراق"(1978) على أنه كتابٌ في التوصيفِ وليس في المقاومة، لأنَّه قد تطرق فيه الأساليب التي تعتمدها المنظومة الإمبريالية الاستعمارية للهيمنة على الشعوب المستعمرة، ولم يطرح في الكتاب سُبلًا وطرقًا لمقاومة هذه الهيمنة ومجابهتها ،[1] لهذا اتجه في كتابه الآخر"الثقافة والإمبريالية"(1993) إلى تبني منهج المقاومة؛ وراح يُبلوِر نظريةً جديدة حول تفجير السردية المضادة، ولم يجد أجدَّر من فانون باعتباره من أوائل الداعين لهذه الآلية، ولتجسيده نظرة حاسمة ومحتدمة، إضافة إلى الثوريةِ التي يكتسي بها فكر فانون، ولإهتمامه بمرحلتيَّ الكفاح؛ المرحلة التي تنتهي بالاستقلال القومي والمرحلة الثانية التي تسعى إلى التحرر بمعنى أشمل من الاستقلال.[2]

---

* _ فرانز فانون من مواليد1925 بالمارتينيك طبيب نفسي وفيلسوف اجتماعي عُرف بنضاله من أجل الحرية، وضد التمييز والعنصرية، عمل طبيباً بالجيش الاستعماري الفرنسي لينضم لاحقاً للثورة الجزائرية، من أهم اعماله "بشرة سوداء أقنعة بيضاء" و"معذبو الأرض" و"الثورة الجزائرية في عامها الخامس".

[1] -وحيد بن بوعزيز، المصدر السابق، ص20.

[2] _حسن حيمر، نماذج للصوت الحر والمقاوم، **مجلة أفاق الفكرية**، جامعة أبو بكر بلقايد تلمسان، المجلد11، العدد01، السنة2023، ص235.

ويعود إدوارد سعيد لفانون لإيمانه بقوى التاريخ والتغيير،[1] فإنتاج فانون حسب سعيد قائم على إمكانية التغيير التاريخيّ والإيمان بقدرة المضطهدين على التحرر من مُضطهديهم.[2]

وفي سياق التحرر من الرأسمالية الاستعمارية ربط إدوارد سعيد بين فكر فانون في التحرر من الاستعمار وفكر جورج لوكاتش في التحرر الطبقي؛ لأنَّ الذي دعا إليه فانون في ثورة الأصلاني على طريقة الفصل بين البيض والأصلانيين، يطابق أطروحة لوكاتش في التغلب على التشظي بفعل الإرادة،[3] بمعنى أنَّ العامل عند لوكاتش لكي يتغلب على الانقسام الطبقي، ويتحرر من عبوديته للبورجوازي يجب عليه أن يدرك أنه مستلب، وكذلك المستعمَر لكي يتحرر يجب أولًا أن يدرك أنه مستلب ويقرر التحرر.

2 _ عودة هومي بابا لفكر فانون

اعتمد هومي بابا على كتاب فانون الأول "بشرة سوداء أقنعة بيضاء"(1952) وخصص له فصلًا كاملًا تحت عنوان "استنطاق الهوية فرانز فانون والصلاحية مابعد الكولونيالية" ركز فيه بابا على مقولة الهوية التي تُعالج وتُحدد انطلاقًا من مقولة الغيرية، فالذات لا يمكنها أبّدا أن تتعين من تلقاء نفسها لأنها في احتياج متزايد إلى الآخرية.[4]

ومن أجل فهم سيرورة تعيين الهوية يجد هومي بابا نفسه أمام ثلاث شروط حددها فانون

أولاً أن توجد يعني أنّ تكون علاقة مع آخرية ما.

---

[1] _ وحيد بن بوعزيز، المصدر السابق ص35.

[2] –حسن حيمر، المرجع نفسه، ص235.

[3] _ وحيد بن بوعزيز المصدر نفسه، ص35.

[4] _المصدر نفسه، ص39.

تانيًا مكان تعيين الهوية هو ذات الأنا.

ثالثا مسألة تعيين الهوية ليست مسألة تأكيد على هوية متعينة مسبقاً،[1] أي أنَّ الهوية متغيرة باستمرار وفي تفاعل مع الآخر.

كما يتبنى بابا مسألة تبدُد الشخصية في السياق الكولونيالي عند فانون؛ حيث أنَّ السياق الكولونيالي يجعل الذات تعيش أنواعًا من انشطار الذات والهجنة، ويَذهب بابا إلى أن أهم اكتشافات فانون هي هذه التجاذبات النفسية.[2]

والملاحظ أنَّ بابا يُركز على مقولات التهجين وانشطار الذات؛ لأنها تساهم في تدعيم مفهوم الفضاء الثالث الذي يعد محوريا في فكره،[3] وعلى اعتبار أنَّ هذا الفضاء (المتواجد على أرض المستعمِر وفي زمن يلي زمن الاستعمار) الذي يُعد مكانًا للتفاعلات والتجاذبات بين الأنا والأخر، لأنَّه مكان اللقاء بين المستعمِر والمستعمَر. وقد وقع هومي بابا في قراءة تحريفية طالت توظيفه لفانون سنقوم بطرحها في فصل لاحق.

3 _ عودة مالك بن نبي لفكر فانون

يتطرق بن نبي لذكر فانون لكن لا نجد عند هذا الأخير أي ذكر لمالك بن نبي، رغم أنّ نقد الإستعمار كان أرضية مشتركة بينهما.

ويتفق مالك بن نبي مع فانون في تحليله لمآلات ما بعد الاستعمار؛ من بينها قصور العناصر الوطنية عن قيادة الجزائر بعد الاستقلال، رغم اختلاف تفسيرهما لهذا القصور، وسنوضّح هذه النقطة في فصل لاحق.

---

[1] _ موايسي سعيد، العنف بوصفه فارقاً بين فرانز فانون وهومي بابا، **مجلة المدونة**، جامعة الجزائر02 أبو القاسم سعد الله، المجلد 09، العدد 02، السنة2022، ص496.

[2] _ وحيد بن بوعزيز المصدر السابق، ص24.

[3] _ المصدر نفسه، ص40.

وينتقد بن نبي فانون حول الطّابع التعميميّ الّذي حلّل به الظاهرة الاستعمارية؛ حيث أنَّ فانون لم يولي اهتمامًا بالبنية الثّقافية للشّعوب المسلمة عموما والشّعب الجزائري خصوصا، وما قصده بن نبي من هذا الحكم لا يرتبط بإخلاص فانون إتجاه الثورة الجزائرية، ولكن ما يقصده أنَّ فانون تناسى العنصر الأنثروبولوجي الثقافيّ النسبيّ الخاص بكلِّ مجتمع عاش الاستعمار على حدة.[1]

ثانياً _ إسهامات فانون في الدراسات ما بعد الكولونيالية

1 _ نقد الإستعمار عند فانون

يحتل فانون مكانةً مهمةً في مجال الدراسات مابعد الكولونيالية؛ حيث كانت له آراء تنبؤيةٌ ومقولاتٌ إجرائية تعد قريبةً من الطروحات مابعد اليسارية والمنظومة مابعد الحداثية، كما أن مواقفه لا تُفهم إلا في سياقها الكولونيالي الذي أُنتجت فيه.[2]

وآمن فانون أن الممارسة الفكرية تتماهى مع ممارسة الحياة وحمل على عاتقه قلقًا من وجود الإستعمار لذلك نجده على المستوى العملي ناهض الإستعمار وجوديًا على أرض الواقع بانخراطه سياسياً في ثورة الجزائر.[3]

وأما على المستوى المعرفي عمِلَ فانون في تفكيك العقل الاستعماري وتقويضه وذلك بمعارضته للعنصرية الاستعمارية؛ التي رسخت تفوق العرق الأبيض على الأخر، وبالمقابل أيضًا عارض كل محاولات الإدماج التي تسعى إلى احتواء الأصلاني في الثقافة الغربية.

ومن جهة أخرى ناضل فانون معرفيًا وفكريًا من خلال استناده على تيارات غربية شككت في أحادية السردية الغربية مثل الماركسية؛[4] التي كانت قائمةً على نُصرةِ القضايا

---

[1]- وحيد بن بو عزيز، المصدر السابق، ص99/98.

[2]_ المصدر نفسه، ص30.

[3]_ المصدر نفسه، ص33.

[4]_ المصدر نفسه، ص32.

العادلة، ودعم حق الشعوب في تقرير مصيرها، ودعم الطبقة العمالية البسيطة، مما جعل فانون يفتح أمامه بابًا لتفسير ظاهرة الاستعمار ليعطي لنظريته الشرعية المطلوبة.[1] وكذلك لا يخفى على أيّ دارسٍ لفكر فانون اعتماده على الفلسفة الوجودية؛ [2] حيث يظهر ذلك من خلال تأثير"جون بول سارتر" الكبير عليه، ويُعتقد أن فانون مدين لسارتر حيث استمد منه العديد من المفاهيم في تحليله لظاهرة العنصرية التي يتعرض لها السود والأفارقة،[3] وكذلك استند فانون على الفكر السوريالي؛ في نقده للغرب خصوصًا بعد أحداث الحرب العالمية الثانية التي عرَّت حقيقة الغرب المتوحشة، إضافة إلى استناده على فكر نيتشه؛ الذي انتقد المسلمات والقيم الغربية والذي أثر بذلك في كل الاتجاهات التي عملت على تعرية وتقويض الفكر الغربي، وكما تعاون في بداية مساره الفكري مع "سيزر" وسنغور" في حركة الزنوجة.[4]

وفي سياق نقد الاستعمار كذلك كان فانون يؤمن أنَّ الكتابة ممارسةٌ وايديولوجيا والتزام بقضية الإنسان المقهور، ولابد لكل منظومة أن تنعتق من السردية الطاغية.[5]

أي أنَّ فانون يعتبر السرد أداةً من أدوات المنظومة الاستعمارية؛ لتشويه وتنميط صورة الآخر(المستعمَر) وتبرير همجية الاستعمار، لذلك لابد من سردٍ مضاد يُقدم صورةً حقيقيةً لشعوب المستعمَرة، ويزيدُ الوعي عندها بحقيقة الاستعمار المتوحشة، ودفعه بذلك إلى التمرد والثورة على وجود المستعمِر.

---

[1] _ كمال رمضاني، عبد المجيد عمراني، سيكولوجيا الاستعمار من منظورفانون، **مجلة العبر للدراسات التاريخية والأثرية في شمال إفريقيا**، حوار الحضارات والعولمة، جامعة الحاج لخضر باتنة01، الجزائر المجلد 05، العدد 01، السنة 2022، ص474.

[2] _ وحيد بن بوعزيز، المصدر السابق، ص32.

[3] _كمال رمضاني، عبد المجيد عمراني، مرجع نفسه، ص473.

[4] _ وحيد بن بوعزيز، المصدر نفسه، ص32.

[5] _ المصدر نفسه، ص33/32.

2 – تصفية الاستعمار عند فانون

كان فانون يحمل قلقًا من وجود الاستعمار، وامتدَّ هذا القلق إلى مابعد خروج الاستعمار، فانطلاقًا من معايشته للواقع الاستعماري في الجزائر استطاع أن يرصُد الحتميات التي ستعيشها البلدان المستعمَرة بعد تحقيقها للاستقلال؛ وفهم أن نهاية الاستعمار لا تعني نهاية الكولونيالية،[1] لأن الإمبريالية متعددةُ الأوجه وسَتُعيد إنتاج الاستعمار بصفة جديدة وذلك؛ من خلال التنازلات التي ستفرضها الإمبريالية على ممثلي المستعمَرين أثناء عملية المفاوضات، والشروط الكثيرة التي تضعها الإمبريالية كسلاسلَ لتقييد البلدان التي ستنال استقلالها المشروط، فتخرج الدول المستقلة بشروط من مرحلة الاستعمار التقليدي لتدخل مرحلة الاستعمار الجديد.[2]

وانطلاقًا من عمل فانون في مستشفى الطب النفسي بالبليدة، وكذلك معاينته للواقع الاستعماري عن كثب، فهم أنَّ العلاقة الموجودة بين المستعمِر والمستعمَر لا تُختزل في الأبعاد المادية والثقافية فقط وإنما تنبني على حالة نفسانية، لذلك دعا فانون إلى خروج الاستعمار من الذات أولاً لذلك آمن أن الاستقلال هو بناء نفسي ومجتمعي لا يتم إلا بمقولات بعيدة عن مقولات الحرية والتنوير والعقل الغربية،[3] لأن هذه المقولات زائفة في حقيقتها وتخدم مصالح الغرب الاستعماري فقط.

ومنه كان فانون يؤمن بالاستقلال الكلي (المادي والمجتمعي والثقافي) ويؤمن في الوقت ذاته أن الاستقلال هو عملية تاريخية لا تتحقق دفعةً واحدةً وإنما تتطلب جهود مستَمرة عبر الزمن؛ وهو ما يعني في نظره أن التخلص من الاستعمار ليس مجرد عملية استبدال

---

[1] _ وحيد بن بوعزيز، المصدر السابق، ص35/34.

[2] _عبد العزيز شعبان، تمثلات الاتجاه الاستعماري في كتابات مالك بن نبي وفرانز فانون، **مجلة إشكالات في اللغة والأدب**، جامعة مولود معمري تيزي وزو، الجزائر، المجلد 09، عدد 05، السنة 2020، ص1062.

[3] _وحيد بن بوعزيز، المصدر نفسه، ص31.

(خروج النظام الاستعماري استبداله بنظام وطني) وإنما عملية بناء في الأساس وتكوين الفرد نفسياً وثقافياً.[1]

ونجد أيضًا من بين الحتميَّات التي ستعيشها البلدان المستقلة حديثًا وقد تمكن فانون من رصدها؛ وجود الطبقة البرجوازية التي ستتولى زمام الحكم بعد مغادرة المتروبول الأرض، لأنها مؤهلة أكثر من غيرها لتبوءِ هذه المكانة، ولكن مشكلةُ هذه الطبقة في نظر فانون تكمن في أنها ستقع رهينة التصورات الغربية الشمولية، هذا من جهة أما من جهة أخرى فإن هذه البرجوازية ستُعيد صناعة الغرب الإمبريالي الاستعماري كحالة لاشعورية وكمرجعية خفية وصامتة، وستقود البلاد نحو كارثة حقيقية؛ لأنها متخلفة وهشة اقتصاديًا، وزيادة على ذلك تحملُ صفة النرجسية لأنها ترى نفسها خير من يخلُف الاستعمار، ولكن بعد الاستقلال تقع في كوارث كبيرة، حيث سيتحتمُ عليها التوجُه لطلب المساعدة من البلد الذي كان أمس جلادها(الاستعمار) ولذلك يرى فانون أنَّ من المستحيل أنّ تكون البرجوازية صالحة للحكم مادامت تستمد أفكارها من البرجوازية الغربية التي تعرف إلا النهب والسرقة والاستغلال.[2]

وفي مقابل ذلك يحاول فانون استثمار الدور العفوي لطبقة الفلاحين؛[3] لأنَّ هذه الطبقة بالمقارنة مع الطبقة البرجوازية هي الأكثر تضرراً من الاستعمار، فقد أذاقها الفقر والتعذيب وكل أشكال القهر والإذلال، لذلك كان الفلاح هو الثوري الوحيد ضد الاستعمار وتحرير الوطن سيكون منه، وفي هذا الصدد يقول فانون: "إن هذه الطبقة لا تحشى أن تخسر شيئاً بالثورة، بل تطمع أن تكسب بالثورة كل شيء."[4] لذلك فكر أنها الطبقة الأحق بالقيادة بحكم

---

[1] _ وحيد بن بوعزيز، المصدر السابق، ص45.

[2] _عبد العزيز شعبان، فرانز فانون: فكرة العنف ومزالق فضاء مابعد الاستعمار قراءة في ضوء النقد مابعد الاستعماري، **مجلة اللغة والأدب**، جامعة الجزائر02، الجزائر، العدد30، ديسمبر2018، جامعة الجزائر2، ديسمبر2018، ص285/282.

[3] _وحيد بن بوعزيز، المصدر نفسه ص30.

[4] _ فرانز فانون، **معذبو الأرض**، مدارات للأبحاث والنشر، الطبقة 02، يناير2015، ص58.

أنها الأكثر تضررًا من الاستعمار التي حملت لواء العنف الثوري، لكن رأى أنها عاجزة عن تقديم نموذج صالح لقيادة الدولة ومنه سيتم التركيز على الطبقة البرجوازية.

3 _ العنف الثوري عند فانون

كل مطلعٍ على فكر فانون يُدرك لا محالة أن مقولة العنف هي مقولة محورية في فكره، فقد خصص له فصلًا من كتابه "معذبو الأرض" (1961)، ويدور هذا الفصل كله حول فكرة أساسية وجوهرية مفادها؛ أنَّ "محو الاستعمار هو حدث عنيف دائماً"[1]، أي أنَّ فانون يعتبرُ العنف أداةً ضرورية ولا مفر منها لتحرير الوطن من الاستعمار، لأنَّ النضالَ السياسيَ وحده بأشكاله المتعددة لا يكفي، وبما أنَّ الاستعمار في نظر فانون لم يحقق تواجده التاريخي إلا عن طريق العنف فلن يثني عنق هذا الصرح التاريخي إلا عملية عنف مضادة.[2]

وبالنسبة لفانون أيضًا فإن العنف ليس هو الوسيلة الوحيدة والأنجع للتخلص من الاستعمار فقط، بل إنه أيضًا الوسيلة الوحيدة ليسترجع بها المستعمَر إنسانيتَه المفقودة ويتخلص من شعوره بالدونية والخوف.[3]

ولا يستند فانون في موضوع العنف على اعتبارات عنصرية أو نوازعَ انتقامية شخصية، بل لقد اقتنع به انطلاقًا من تحليله السوسيولوجي لطرفي الصراع؛ لقد وجد فانون أنَّ الفعل الاستعماري تم على نحو عنيف، ورأى أن المستعمِر يعترفُ بعنفه ويحاول تبريره،[4] ولذلك وجد أنَّ من حق المستعمَر أنّ يرُد على هذا العنف بعنفٍ آخر مضاد، وهو الأمر

---

[1] _ وحيد بن بوعزيز، المصدر السابق، ص39.

[2] _ المصدر نفسه، ص45.

[3] _ فرانز فانون، **سوسيولوجية ثورة**، ترجمة ذوقان قرقوط، دار الطليعة للطباعة والنشر لبنان، الطبعة01، السنة1970، ص08. وهذا الكتاب هو نفس كتاب فانون "الثورة الجزائرية في عامها الخامس".

[4] _ مديحة عتيق، ما بعد الكولونيالية: مفهومها، أعلامها، أطروحاتها، **مجلة أبحاث ودراسات**، جامعة سوق هراس، الجزائر، العدد08، السنة 2015، ص233.

الذي جعله يبرر العنف لدى المستعمَر، ويتبنى فكرة العنف الثوري انطلاقًا من معايشته الوجودية للواقع الاستعماري.

وقد تعرَّض فانون إلى الكثير من الانتقادات خاصةً من قبل الأوساط الفرنسية؛ بسبب دعوته للعنف الثوري كأداة وحيدة للتخلص من الاستعمار، وإذا كان رفض المؤسسة الاستعمارية لهذه الدعوة مُتوقعًا ومفهومًا، فإن ما يُثيرُ الدهشةَ هو أن تقوم جهات كانت تُحسبُ على اليسار المناهض للاستعمار، والمؤيد لحركات التحرر برفض العنف الثوري عند فانون، وما جعل اليسارين يتبنون هذا الموقف هو انطلاقهم من سياق مغاير للسياق الثوري الاستعماري الذي دعا فيه فانون إلى العنف؛[1] لأنَّ فصل الأفكار عن سياقها الذي أُنتجت فيه قد يعرضها لفهمٍ خاطئ، من أجل ذلك يقول نايجل سي غيبسون: أنه من أجل البدء في استيعاب مشروع فانون من الأساسي بالمطلق أن تُوضع تجاربه وسياقاته الفكرية في إطارها التاريخي.[2]

وفي سياق الانتقادات التي وجهها اليسار لمقولة العنف الثوري عند فانون، نجد أن سارتر عدَّ مسألة العنف غير مقبولة تماماً، وكان يبني انتقاده لفانون انطلاقاً من القيم الأخلاقية الغربية والإنسناوية التي ولدها الفكر الغربي، وهي إنسناوية الرجل الغربي مع الرجل الغربي،[3] (وهو ما جعل سارتر بعيداً جداً عن الواقع الثوري الاستعماري الذي يقوم على العنف والقهر المرتبط به مباشرةً والذي كان يعاينُه فانون ويراه كل يوم).

---

[1] _وحيد بن بوعزيز، المصدر السابق، ص44.

[2] _ نايجل سي غيبسون، **فانون المخيلة ما بعد الكولونيالية**، ترجمة خالد عادل أبو هديب، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، قطر، الطبعة 01، السنة 2013، ص41.

[3] _ وحيد بن بوعزيز، المصدر نفسه، ص32.

وأما الأوساط اليَمينية فقد رفضت العنف عند فانون واعتبرته حثاً على الكراهية العرقية وشبهت كتاب "معذبو الأرض" (الذي دعا فيه فانون للعنف الثوري) بكتاب "كفاحي" لهتلر.[1]

4 – مقولة الهوية عند فانون

أثناء عملِ فانون في مستشفى الطب النفسي بالبليدة إبان الفترة الاستعمارية، استطاع أن يُدرك أنَّ الأدواتَ والمناهج التي كان يدرسها في الطب النفسي في فرنسا لا يُمكن أبدًا تطبيقها على مرضى المستعمرات،[2] وأرجع ذلك إلى الشرط الكولونيالي؛ الذي يجعلُ الذاتَ المستعمَرة تعيش حالات من تبدد الشخصية وإنشطارها، حيث يُبين أثر الاستعمار على هذه النفس المستعمَرة ويجعلها تعيش تجاذبات وصراعات داخلية وهجنات، عالجها فانون كحالة مرضية وغير صحية.[3]

أقرت القوى الاستعمارية بأنظمتها الرأسمالية في سبيل تعزيز وجودها انقسامًا مانويًا شطَّر العالم الدائر تحت سيطرتها إلى قسمين؛ عالمٌ مستعمِر/سيد/ أبيض/ خيِّر وعالم مستعمَر/عبد/أسود/شرير، وقد كانت هذه المانوية تُغذي هذا الانقسام بعنفٍ جسدي ضد الآخر في الجزء السفلي من المعمورة، الذي أصبح مشدودًا بقوةٍ إلى تلك التنميطات التي جعلت منه مستودعًا لمختلف العُصابات والعُقد النفسية.[4] ولأنَّ هذا الانقسام المانوي الذي فرضه الاستعمار هو سبب كل تلك التجاذبات والعُقد النفسية التي يعاني منها المستعمَر.

---

[1] _ وحيد بن بوعزيز المصدر السابق، ص49.

[2] _المصدر نفسه، ص32.

[3] _ المصدر نفسه، ص24.

[4] _نسيمة محمود، البشير مسالتي، الكولونيالية وتشكّلات الهوية في فلسفة فرانز فانون، **مجلة إشكالات في اللغة والأدب**، جامعة محمد لمي دباغين سطيف، الجزائر، مجلد11، العدد03، السنة 2022، ص436.

ولهذا السبب أيضًا كان المستعمَر "يتساءل دائماً من أنا في الواقع."[1] من أجل ذلك كان مشروع فانون قائمًا على تجاوز هذه المانوية.[2]

وفي هذا الصدد وبناءً على النظرية النفسية؛ فهم فانون أنَّ نهاية الاستعمار لا تعني نهاية الكولونيالية، فالعلاقة الموجودة بين المستعمِر والمستعمَر لا تُختزل في الأبعاد الاستيطانية والوجودية فقط، إنما تنبني على حالة نفسانية (لأن المستعمِر أصبح يعيش داخل المستعمَر) وبهذا يصبح خروج الاستعمار من الأرض دون خروجه من الذات هو إعادة إنتاج للسيرورة الكولونيالية، ولذلك يرى فانون أنَّ الاستقلال الحقيقي هو بناء نفسي ومجتمعي يتم بأدوات ومقولات بعيدة عن أدوات ومقولات الغرب،[3] لذلك يرى أن ظاهرة الإرتماء في الثقافة الأوروبية ظاهرة غير مقبولة،[4] إنَّ فانون يدعو إلى الاستقلال الكلي يبدأ من تحرير الذات.

في سياق ثنائية المستعمِر والمستعمَر يُبيّن بن بوعزيز أنَّ فانون قد فنَّدَ ثنائية العبد والسيد الهيجلية واعتبرها غير صالحة في السياق الكولونيالي واستبدلها بثنائية أصلَّح ألا وهي ثنائية المستعمَر والمستعمِر، وعلى عكس ما ذهب إليه النقد الماركسي الذي يومن بإمكانية التحرر الكلي والتام للعبد من السيد عند امتلاكه لوسائل الانتاج، فإنَّ فانون لا يعتقد بإمكانية تحقق ذلك عند المستعمَر لأن هذا الأخير يتحرَر فقط في جزء من كينونته،[5] فيما يتبقى الجزء الاخر تحت سيطرة المستعمِر وعقله الإمبريالي. إن المستعمَر في نظر فانون سوف

---

[1]_وحيد بن بوعزيز، المصدر السابق، ص46.

[2]_توفيق شابو، إشكالية المنفى عند فرانز فانون: استرجاع الهوية ومقاومة الاستلاب الكولونيالي، **مجلة اللغة الوظيفية**، جامعة البليدة02، الجزائر، المجلد10، العدد01، السنة 2023، ص420.

[3]_ وحيد بن بوعزيز، المصدر نفسه ص31.

[4]_ المصدر نفسه، ص41.

[5]_ المصدر نفسه، ص44.

يأخذ مكان المستعمَر وصفاته بعد الاستقلال، ويعيد إنتاج العلاقة الاستعبادية نفسها التي كانت سائدة في زمن المستعمِرين.[1]

[1] _ وحيد بن بوعزيز، المصدر السابق، ص37.

ثالثاً _ صورة فانون في أعيُن المهتمين به

1_ صورة فانون عند النقاد مابعد الكولونياليين

يمثل فانون مرجعية كُبرى في الدراسات مابعد الكولونيالية؛ نظرًا لاعتماد أقطاب هذه النظرية على أفكاره، لكن ما يُلاحظ في اعتمادهم على فانون و قراءاتهم فكره هو إختلافهم في توظيف أفكاره، ويُرجِع وحيد بن بوعزيز هذا الاختلاف إلى أسباب بنيوية، وأخرى تأويلية،[1] وتتمثل الأسباب البنيوية؛ في طبيعة فكر فانون نفسها، حيث أنَّ هذا الفكر لا يتَّسم بالجوهرانية لأنَّه مُتصلٌ بالواقع وليس بالفكر فقط، فالثقافة عند فانون تتغيَّر بتغيُر الواقع ولذلك تغيَّرت أفكاره وطريقة كتابته، من بداية مساره النضالي إلى كتاباته في آخره مساره، لأنَّه في كتابه الأول "بشرة سوداء أقنعة بيضاء" (1952) كان شابًا يكتب بأسلوب نخبَويٍّ وتنظيريٍ وكان أيضًا متأثرًا بجاك لاكان وميرلوبونتي، لذلك تبنى هومي بابا الذي يؤمن بالتفكيك هذا الكتاب، أما كتابه الاخر "معذبو الأرض" (1961) كتبه فانون إبَّان انخراطه في النضال مع الثورة الجزائرية، ولهذا السبب تبنى إدوارد سعيد هذا الكتاب لأنه كان يقاوم ضد الاحتلال الصهيوني لبلاده، ومن هذا المُنطلق فقد كانت قراءات الناقديَّن تجزيئية ومبتورة، لأن كل ناقد أخذ من فانون ما يُهمه فقط وما يفيده، معتمداً على مرحلة واحدة من حياة فانون وكتاب واحد من كتبه.

وأما الأسباب التأويلية فتكّمُن في طبيعة فهم الأخرين لأفكار فانون، فقد كان كلُ ناقدٍ ينطلق من موقفٍ وأيديولوجيةٍ خاصة به يوظف من خلالهما فكر فانون؛ فالناقد الذي أرضه تحت الاستعمار مثل إدوارد سعيد سيتبنى فانون المقاوم الذي يؤمن بالتغيير والصراع، والناقد الأخر الذي يؤمن بالتفكيك واللامركز سيتبنى فانون الذي يعتقد أنه يدعو للهجنة والعدمية.

[1]_وحيد بن بوعزيز، المصدر السابق ص33.

ولهذه الأسباب كانت قراءة كل من ادوارد سعيد وهومي بابا لفكر فانون قراءة مشوهة ومحرفة لأفكاره، وسنُوضِح ما طرحه بن بوعزيز بخصوص قراءات الناقاديَّن وتحريفهمها لفكر فرانز فانون فيما يلي.

أ _ صورة فانون عند ادوارد سعيد

إن السبب الذي دفع بإدوارد سعيد إلى الاستعانة بفانون هو أنَّ سعيد تبنى منهج المقاومة ووجد فكر فانون الأنسب؛ ولأنه جاء بِعُدةٍ نظرية ساهمت في تأثيث مجال الدراسات ما بعد الكولونيالية، وأيضًا لإيمان فانون بقوى التاريخ والتغيير، بمعنى أنَّ التاريخ عند فانون هو سيرورة وصراع لا ينتهي وهذا الصراع مرتبط بالمقاومة وهذه الأخيرة مرتبطة بالانعتاق والتحرر، وبالتالي فإن فانون في نظرِ إدوارد سعيد مقاوم على كل الأصعدة.[1]

وفي سياق نقد العقل الإمبريالي أقام ادوارد سعيد مقارنةً بين فانون ولوكاتش؛ من خلال كتابه "التاريخ والوعي الطبقي" وقد ربط سعيد في هذه المقارنة بين كيفية تحرير العامل من البورجوازي عند لوكاتش وكيفية تحرير المستعمَر من المستعمِر عند فانون، ومنه يحكم إدوارد سعيد على فانون بأنه أثناء كتابته لـ "معذبو الأرض" قد قرأ بكتاب لوكاتش وتأثر به، ولكن يوضح وحيد بن بوعزيز الفرق بين كيفية فهم فانون لتحرر المستعمَر، وكيفية فهم لوكاتش، وكذلك يُبيّن أن ادوارد سعيد قدّ حرَّف و أخطأ لمَّا وَظف أفكار فانون؛ ويكمن جوهر التحريف في هذه المقارنة التي أقامها سعيد، لأن المستعمَر عند فانون لكي يتحرر يجب عليه الوعي بأنه مستَعبد حتى يحمل لواء العنف الثوري، وإنّ تحرر هذا المستعمَر فهو لن يتحرر من أنطولوجية المستعمِر بل يعيد انتاجه داخلياً،[2] على عكس العامل عند لوكاتش الذي عندما يتحرر من عبودية البرجوازي يتحررُ كليًا.

[1] _ وحيد بن بوعزيز، المصدر السابق، ص35.

[2] _ المصدر نفسه، ص35/36/37.

ومن ملامح التشويه والتحريف عند ادوارد سعيد أيضًا؛ أنه حرف مقولة التاريخ عند فانون (التاريخ عنده كغائية وهدف) ولا يتوافق سعيد مع هذه الفكرة بسبب توجهه مابعد الحداثي الذي لا يؤمن بوجود كلية في التاريخ، وعندئذٍ يَستعينُ سعيد بنظرية ميشال فوكو في التاريخ التي تقوم على مبدأ التراكم لا الاتصال،[1] بمعنى أنَّ التاريخ هو أحداث متناقضة ومتضاربة وخليطٌ بين الماضي والحاضر والمستقبل بتعقيداتهم المتراكمة، على عكس التاريخ الذي يؤمن به فانون كسيرورة خطية تقوم فكرة الصراع والمقاومة.

ب – صورة فانون عند هومي بابا

ينطلق هومي بابا من عقل تفكيكي؛ يرى أنَّ العالمَ سُيُوليٌ ولا يحملُ أيَّ مركزية، وهو عالمٌ يعيشُ حالات تبدُدِ المعنى ولا يقوم على الجوهرانية إنما يقوم على العلائقية،[2] يقرأ من خلال هذا العقل التفكيكي كتاب فانون "بشرة سوداء أقنعة بيضاء" ويركز في هذه القراءة على مقولة الهوية عند فانون ويعالجها عن طريق مقولة الغيرية ليفسر أن فكر فانون هو فكر يحتفي بالنسبي والاختلاف والتشظي.[3]

كما يرى بابا أنَّ فانون يريدُ إثبات أن الذات في السياق الكولونيالي لا يمكن لها أن تُحدد من تلقاء نفسها، وإنما تُحدد عن طريق إسقاطات الغيرية، وبالتالي فإنَّ ذاتَ المستعمِر وصورتَه حاضرةٌ دائمًا في داخلِ المستعمَر وفي ذاته الداخلية وكينونته، وبالتالي فإنَّ ذات المستعمَر ذات متشظية بالضرورة ومتعددة ونسبية وهو ما يضعنا في قلب النظرية التفكيكية.

ويوضح وحيد بن بوعزيز أنَّ هومي بابا قد تناسى الجانب النضالي في فكر فانون، وحرف مقولة التاريخ عند فانون عن بعدها الصراعي، وقام بتأويلها على أنها تدور حول ذوات المضطهدين الهجينة والمنشطرة، وتجاوز فكرة التاريخ عند فانون التي تعبر عن الثورية

[1] _ وحيد بن بوعزيز، المصدر السابق، ص37.

[2] _المصدر نفسه ص37.

[3] _المصدر نفسه، ص39.

والصراع، ومنه يحاول بابا التأكيد على أنَّ غائية كتاب "بشرة سوداء أقنعة بيضاء" ليست تاريخية، وإنما هي تفسيرٌ للهوية في السياق الكولونيالي، ولقد وضح بن بوعزيز أن هومي بابا يركز على مقولة الهجنة وانشطار الذات في فكر فانون لأنها تدعم مقولة الفضاء الثالث الذي يعد محوريًا في فكر بابا.[1]

ويبين بن بوعزيز أنَّ توظيفَ بابا لفكر لفانون كان توظيفًا إيديولوجيًا، ويخدُم أغراضَه الشخصية؛ لأنه على عكس ما ذهب إليه بابا في معالجته للهوية كحالة صحية وغير مرضية، ففانون عالجها كحالة مرضية لأنه يعيش في السياق الكولونيالي يؤمن بالثورة والتحرر، أما هومي بابا فينطلق من موقعه على اعتباره مغتربًا في أرضٍ أجنبيةٍ، وبالتالي فإن الهجنة بالنسبة له هي مكسبٌ (العمل التقبل في المجتمع) ونوع من التقارب مع الاخر، وقد نبَّه وحيد بن بوعزيز إلى هذه الفكرة عندما كشف أنهما لا يتكلمان في سياق واحد لأن فانون لم يكن يفكر في سياق تداخل الثقافات وسقوط الحدود الإثنية، بل كان يفكر في سياق التحرر وبناء الذات[2].

إن هومي بابا مثله مثل إدوارد سعيد حرف فكر فانون لاستخدامه لأغراضه الشخصية، وأيُّ محاولةٍ لقراءة فكر فانون خارجَ سياقه التاريخي والثوري سيشُوبها حتمًا التحريف والتشويه.

[1] _ وحيد بن بو عزيز، المصدر السابق، ص40.

[2] – المصدر نفسه، ص40.

2- صورة فانون عند كُتاب سيرته

رغم اعتراف فانون أنَّ الكتابةَ تجربةٌ أنطولوجية متعالقة مع الجسد، ورغم اعجابه الشديد بكتابات الجسد عند لاكان وميرلوبونتي وسارتر، إلا أنّه لم يحاول كتابةَ سيرة ذاتية عن حياته.

وترجع أسبابُ هذا الامتناع أولًا؛ إلى الاستعمار الذي جعل فانون يعيش حالات الصراع ونفي الذات، وبالتالي فإنه من الصعب على فانون كتابة سيرة ذاتية لحياته، وكذلك فإنه كان مثقفًا يناضلٌ على أرضِ الواقع، ويحمل على عاتقه قضايا الثورة والاستقلال،[1] وشغلته هذه المسائل والقضايا، (التخلص من الاستعمار وتصفية من التاريخ ومن الذات) ولم يجد وقتًا كافيًا لكتابة سيرة ذاتية لحياته، لذلك تكفل غيره بكتابتها نيابة عنه.

أ - سيرة فانون عند أليس شرقي

ركزت أليس شرقي على بعض المسائل من فكر فانون، من بينها مسألة العنف الثوري، واعتبرت كتابه "معذبو الأرض" الذي دعا فيه إلى العنف وكل كتاباته بمثابة تحليل لكيفية التخلص من الاستعمار بكل أشكاله، وبما أنَّ فانون تعرَّض إلى كثيرٍ من الانتقادات بخصوص مسألة العنف، فقد ردت عليهم شرقي؛ بداية من الأوساط اليمينية التي رفضت العنف بسبب اتّهامه بأنَّه يحثُ على الكراهية، والأوساط اليسارية التي اتّهمت كتاب فانون الذي دعا فيه إلى العنف بالفقر للتحليل الاقتصادي، وأنه نقدٌ مستميتٌ للغرب ومفرطٌ في المثالية الانسانية، واعتبرت أليس شرقي رفضَ مقولةِ العنف التحررية من طرف الأوساط اليمينة واليسارية ما هو إلا رفضٌ للحطِ من الغرب، وأنهم في سياق مغاير للسياق الثوري الاستعماري الذي يقتضي العنف كوسيلة وحيدة لنبذ العنف الاستعماري.[2]

[1]_وحيد بن بوعزيز، المصدر السابق، ص46.

[2]_ المصدر نفسه، ص50/49.

وكذلك تتطرق أليس شرقي للجانب مابعد الاستقلالي في فكر فانون، وطرحه سُبُلًا للقيادة الناجعة، وتنبؤات بمآلات مابعد الاستقلال (الطبقة البرجوازية في خلق بدائل عن الاستعمار القيادة وفشلها في القيادة)، كما أنها تُبيّن أن فانون وضح أن العالم الاستعماري عالم مقسم تقسيماً مانوياً يقوم على التضاد، ويشمل النفسيات ومنه فإن الاستقلال الحقيقي يبدأ من الذات ويكون بناء نفسي أولاً.[1]

ب – سيرة فانون عند ديفيد ماصي

يؤكد ديفيد ماصي في سيرته لفانون على التحريف الذي وقعت فيه قراءات النقاد لفانون، من جهةٍ بتأويل مقولة العنف تأويلًا خاطئًا، واتّهامه بالتحريض على العنف، لأنَّ فانون طرح مقولة العنف في سياق استعمارين قائم على العنف ودعا إليه كوسيلة وحيدة للتخلص من الاستعمار، ولم يدعو إلى العنف في ذاته. ومن جهة أخرى تطرق ماصي لربط فكر فانون بالتيار ما بعد الكولونيالي والتركيز على مقولات التبدد والتهجين مع تناسي طابعه التاريخي الثوري.

ورغم تطرقِ ديفيد ماصي للتحريف الذي طال فكر فانون، وطرحه لهذه الازدواجية القرائية، إلا أنه يبين أن فانون كان له تأثير كبير على حركات التحرر خاصة في العالم الثالث.

وأيضا تفَطّن ماصي إلى جزئيةٍ مهمةٍ في قراءة فكر فانون، وهي أن دارسيه تناسوا توظيف مراحل حياته الأولى؛ وهي مرحلته الأولى في بلاده المارتينيك، وركزوا فقط على المرحلة التي قضاها في الجزائر، لذلك لأجل فهم فكر فانون فهمًا سليمًا يجب التطرق لكل مراحل حياته حتى لا يصبح الفهم فهما تجزيئيًا ومبتورًا.[2]

[1] _ وحيد بن بوعزيز، المصدر السابق، ص49/48.

[2] _ المصدر نفسه، ص 51/50.

II _ المسائل الكولونيالية والديكولونيالية عند إدوارد سعيد

يُعد إدوارد سعيد* من أهم روَّاد نظرية الدراسات ما بعد الكولونيالية، وقد تمكَّن _سواءً في كتابه "الاستشراق" أو كتابه "الثقافة والإمبريالية" والعديد من الدراسات الأخرى _ من إلهام قطاع واسع من النقاد والباحثين الذين بدأوا يعيدون النظر في الكثير من المسلمات التي روَّج لها الخطاب الغربي في العلوم الإنسانية،[1] ويعد أيضًا من مؤسسي النظرية وذلك في مساهمته في تأثيث الحقل النظري للنقد ما بعد الكولونيالي؛ وذلك بفضل بلورته للعديد من المفاهيم كمفهوم "التمثيل"؛ الذي يُعد في طليعة المفاهيم التي اجترحها سعيد ويعني به كيفية حضور الشرق في الكتابات الغربية باختلاف أصنافها، وأن الشرق تم تمثيله وفق الرؤية الغربية التي اعتبرته فضاءً مناقضًا للغرب، فإذا كان يُنسب لهذا الأخير كل القيم الحضارية فإن الشرق يُحرم من تمثيل نفسه، ويُصادَر حقه في الكلام لترسم له قوالب جاهزة قوامها الهمجية والتخلف. ومفهوم "الدنيوية" الذي بلوره في كتابه "العالم النص الناقد" ويعكس هذا المفهوم رؤية إدوارد سعيد التحليلية للنصوص؛ حيث يعتبرها ملتحفة بمرجعيات منحرفة عن عوالمها الدنيوية، متجاوزًا بذلك غلواءَ خطاب ما بعد البنيوية في متاهة التأويل ولا نهائيته. إضافة إلى مفهوم "النسق المضمَر" فخلافًا للعديد من الممارسات النقدية الغربية التي تأسرها القيم الفنية التي تتوشح بها الأعمال الأدبية، وتعتبرها سر عظمتها دون مساءلة ما يثّوي خلفها من معان هي في غاية القبح والتعصب العرقي، ألَّحَ سعيد على أن البعد الجمالي المنسرب في الصيغ التعبيرية يجب أن لا يُنسينا خلخلة وتفكيك ما تدسه من دلالات

---

*_ إدوارد سعيد من مواليد 1935، منظر أدبي فلسطيني أمريكي، عمل أستاذاً للنقد الأدبي والأدب المقارن بجامعة كولومبيا في نيويورك، ومن الشخصيات المؤسسة للدراسات ما بعد الكولونيالية، من أهم أعماله كتاب "الاستشراق" و"الثقافة الإمبريالية".

[1] _ فخري صالح، **إدوارد سعيد دراسات وترجمة**، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، الطبعة 01، الجزائر، لبنان، السنة 2009، ص13.

قد تكون أحيانًا موشّاة بما هو سمِّج ولا إنساني[1]. والكثير من المفاهيم الأخرى على غرار مفهوم "الأطر المرجعية" ومفهوم "بنية الإحالات" وغيرها،[2] والتي لا يسعفنا طرحها وشرحها كلها في هذا المقام نظرًا لالتزامنا بعرض وشرح ما طرحه وحيد بن بوعزيز في كتابه "جدل الثقافة"، وسنُوضح أكثر سلّط عليه وحيد بن بوعزيز الضوء من فكر إدوارد سعيد فيما يلي.

1 _الاستشراق عند إدوارد سعيد

شرعَ إدوارد سعيد في مشروعه الفكري والنقدي في نقد التوجهات التاريخية الكلاسيكية التي أوهمت أنَّ العالم الحقيقي يتطابق مع تلك السرود الكبرى التي روتها المنظومة الغربية، وأيضًا نقد التوجهات النصية التي تناست كل الظروف المحيطة بالنص واعتبرت النص بنية منغلقة عن الزمان والمكان، ويعتبر أنَّ هؤلاء الدارسين قد أهملوا عاملًا مهمًا في مقاربة النصوص هو عامل الحرب والسلم، وليثبت إدوارد سعيد أنَّ عامل الحرب أو الزمكان الاستعماري يستدعي مقولات وإجراءات مختلفة عن التوجهات التاريخية والنصية بلورَ مفهومًا ثقافياً جديداً وهو الاستشراق.[3]

وفي كتابه "الاستشراق" الذي بلور فيه سعيد مفهوم الاستشراق يقدم بعض التعاريف الخاصة بهذا المفهوم من بينها؛ أنّه مبحثٌ أكاديمي، فالمستشرق كل من يعمل بالتدريس أو الكتابة أوإجراء البحوث في موضوعات خاصة بالشرق، ويُعرفه أيضًا على أنّه أسلوب تفكير يقوم على التمييز الوجودي والمعرفي بين ما يسمى "الشرق" وبين ما يسمى في معظم الأحيان "الغرب"، ويَعتبر هذا التعريف أشملَ وأنه مرتبط بالتعريف الأكاديمي الأول، وأما عن التعريف الثالث الذي يُقدمه سعيد والذي يعتبر أنه يستند إلى عناصر تاريخية ومادية أكثر

---

[1] _ محمد الجرطي، **إدوارد سعيد من تفكيك المركزية الغربية إلى فضاء الهجنة والاختلاف**، منشورات المتوسط، السنة 2015، إيطاليا، ص 06/05/04.

[2] _ وحيد بن بوعزيز، االمصدر السابق ص20.

[3] _ المصدر نفسه، ص16.

مما يستند على التعريفين الأولين، وهو أنَّ الاستشراق أسلوب غربي للهيمنة على الشرق وإعادة بناءه والتسلط عليه،[1] وعليه إن الاستشراق يمس كلَ أشكال وأنواع الخطاب (أدبية وسياسية وفكرية وإعلامية وعمرانية وفكرية و فنية) التي جعلت الشرق موضوع دراسة.[2]

بعد أنّ درس إدوارد سعيد الخطابات الاستشراقية المختلفة والموزعة بين رحلات وكتب ولوحات فنية، اكتشف أنَّ هنالك طابعًا لا شعوريًا يتوارى خلفها ويجمع كل هذه الخطابات، وتهدف كل تلك الخطابات إلى التعرف على الشرق بغية الهيمنة والسيطرة عليه،[3] أيّ أنَّ سعيد يؤكد بعد دراسته للخطاب الاستشراقي على وجود رابطٍ قوي بين الاستشراق من جهة وبين الاستعمار من جهة ثانية، ويرى أنَّ الاستشراق هو العاملُ المساعد للاستعمار في فرض سيطرته وهيمنته على الشرق،[4] ويُرجع إلى هذه الأخيرة أسبابَ استمرار الاستشراق حيث يقول: "ولقد كانت الهيمنة ... هي التي كتبت للاستشراق استمراره وقوته"[5].

إنَّ هذا الربط بين الهيمنة الاستعمارية وبين الخطاب الاستشراقي هو الذي يفسر أنَّ السجل الاستشراقي الذي كونه المستشرقون لا يتطابق مع الشرق الحقيقي؛ حيث أن الخطاب الاستشراقي ساهم في تكوين شرق غربي كما يرومه الغرب وليس شرق شرقيًا، فالشرق يُصنَّف ضمن قوالبَ ثنائية نمطية، شرق كسول / مخاتل/ شرير، وغرب نشيط/ فاضل/ خيِّر، وفق هذه التقسيمات الثنائية صَنع الخطاب الاستشراقي تفوق وتعالي الغرب على

---

[1] _ إدوارد سعيد، **الاستشراق المفاهيم الغربية للشرق**، ترجمة محمد عناني، رؤية لنشر والتوزيع، مصر، الطبعة01، السنة 2006، ص 46/45/44.

[2] _ وحيد بن بوعزيز، المصدر السابق، ص17/16.

[3] _ المصدر نفسه، ص17.

[4] _ مجدي عز الدين حسن، ما بعد الكولونيالية إدوارد سعيد نموذجاً، **مجلة تدفقات أكاديمية دولية أكاديمية محكمة**، جامعة النيلين، قسم الفلسفة كلية الآداب، السودان، المجلد 02، العدد 02، السنة 2022، ص51.

[5] _ إدوارد سعيد، المصدر نفسه، ص51.

الشرق، وانهزام ودونية الشرق أمام الغرب، وعليه فإن قولبةَ الشرق وفق القوالب المشوهة تبيّن مدى التواطُئِ بين المؤسسة الاستشراقية والمؤسسة الاستعمارية، حيث أنَّ هذه الأخيرة وبالاستعانة بالاستشراق سعت إلى موضعة الشرقي إفراغه من محتواه الانساني وبالتالي إلصاق صفات الحيونة والغرابة النمطية الثابتة عليه، حتى يحول إلى موضوع ثابت (شرق سكوني) يسهل التحكم فيه.[1]

2 _ مرجعيات إدوارد سعيد الفكرية

هنالك العديد من المرجعيات الفكرية التي ساهمت في تكوين منظومة إدوارد سعيد المعرفية، واختلفت هذه المرجعيات حسب حاجة سعيد المعرفية والمنهجية.

ومن أجل أن يُثبت إدوارد سعيد مدى التواطؤ بين المؤسسة الاستشراقية والمؤسسة الاستعمارية استعان بفكر ميشال فوكو؛ وذلك من خلال مفهوم "السلطة" التي تسعى لامتلاك المعرفة لكي يتسنى لها فرض هيمنتها وسيطرتها، وأطلق عليها فوكو "مصطلح البيوسياسي"،[2] فإذا كان ميشال فوكو بيَّن كيفية تحول الخطاب إلى سلطة عبر مجموعة من القنوات التي تبثها الدولة في مختلفِ مؤسساتها، لتشكيل الذات وفق أيديولوجيتها المسبقة وتثبيت سيطرتها،[3] فإن سعيد استفاد من هذا البعد الفوكوي ودَرس الاستشراق كخطاب بيوسياسي،[4] يقول سعيد في كتابه الاستشراق: "وقد انتفعت بالفكرة التي طرحها ميشال فوكو عن الخطاب... في تحديدي لمعنى الاستشراق، والحجة التي أطرحها تقول إننا ما لم نفحص الاستشراق باعتباره لوناً من ألوان "الخطاب" فلن نتمكن مطلقاً من تفهم المبحث البالغ

[1] _ وحيد بن بوعزيز، المصدر السابق، ص19.

[2] _ المصدر نفسه، ص17.

[3] _ محمد الجرطي، مرجع سابق، ص01.

[4] _ وحيد بن بوعزيز، المصدر نفسه، ص18.

الانتظام الذي مكَّن الثقافة الأوروبية من تدبير أمور الشرق _ بل ابّتداعه_ في مجالات السياسية وعلم الاجتماع، وفي المجالات العسكرية، والأيديولوجية والعلمية، والخيالية."[1]

ورغم ارتكاز إدوارد سعيد في كتابه "الاستشراق" على عدد معتبرٍ من المصطلحات الفوكوية، على غرار مصطلح "الأرشيف" و"الاستراتيجية" و"مكونات الخطاب" و"أليات النبذ" و"المراقبة" و"إرادة السيطرة" و"إرادة المعرفة"، إلا أنَّ مصطلح "الخطاب" كان محوريًا، وبما أنَّ فوكو أثبت بأنّ الخطاب هو عمل جماعي تُساهم في تشكيله استراتيجيات القوة، فكذلك الحال مع خطاب الاستشراقي الذي ساهمت في تعزيزه القوة الاستعمارية وسعت لترسيخ التنميطات والصور المشوهة على الشرق حتى تسهل عليها عملية السيطرة عليه.[2]

وبعد أنّ استثمر سعيد مفهوم الخطاب الفوكوي على خطاب الاستشراق لم يقف حاذياً حذو فوكو عند هذا الحد؛ بل مضى لينظُر في البنى التي تكْمن وراء إنتاج النصوص والملفوظات التي تبدو ضرورية لفهم استراتيجيات المعرفة والسلطة التي هدفت إلى إنتاج الشرق،[3] كما أنَّ سعيد ينتقُد فوكو لاقتصاره على إظهار كيف تحول الخطاب لقوة مادية فقط، مجردًا بذلك الإنسانية من إرادة المقاومة،[4] ولهذا وعند بداية إدوارد سعيد في تبني نهج المقاومة في كتابه "الثقافة والإمبريالية" وضع مسافة بينه وبين فوكو، وتبنى مرجعية فكرية أخرى.

وكانت هذه المرجعية الفكرية هي الماركسية؛ و كان لها نصيب في تكوين فكر سعيد وذلك لحرصها على ربط الأدب بالمجتمع وترهين وظيفة المثقف البناءة بالانغراس في صميم

---

[1] _ إدوارد سعيد، المصدر السابق، ص46.

[2] _ وحيد بن بوعزيز المصدر السابق، ص19/18.

[3] _ شيلي واليا، **إدوارد سعيد وكتابة التاريخ**، ترجمة أحمد خريس، ناصر أبو الهيجاء، أزمنة لنشر والتوزيع، الأردن الطبعة 01، السنة 2007، ص33.

[4] _ محمد الجرطي، مرجع سابق، ص02.

مشكلات المجتمع، لذلك نجد تأثرَ الكبير عند سعيد بالمفكر الإيطالي أنطونيو غرامشي، الذي استقى منه سعيد مفاهيمَ عديدة أبرزها كان مفهوم "الهيمنة" الذي يرمي إلى فضح الاستراتيجيات التي تنتهجها الدولة في إيهام الطبقات الاجتماعية خاصة المهمشة منها بأن مصالحها هي مصالح الجميع، مستثمرةً بذلك قوة ضمنية أكثر نظامًا وشمولية وهي التعليم والإعلام،[1] بمعنى أن أجهزة الدولة تفرض هيمنتها ونفوذها على الجمهور لأجل نشر الثقافة والمعتقدات التي تريد، يقول سعيد بشأن هذا: "وهكذا فإننا نرى في أي مجتمع غير شمولي أنَّ أشكال ثقافية معينة تتغلب على غيرها، مثلما نرى أن أفكار معينة تتمتع بنفوذها أكبر من غيرها، وقد أطلق غرامشي على شكل هذه الزعامة الثقافية لفظ الهيمنة."[2] فمفاهيم غرامشي مكّنت سعيد من إسباغ بعدٍ إضافي على دراسة الرواية التاريخية والإمبريالية فضلًا عن المقاومة الثقافية، وأكسبته المقدرة على فهم نظرية السلطة السياسية والصيّرورات الثوريَّة ودورها في صناعة التاريخ،[3] وزيادة على غرامشي نذكرُ تأثُره بالفيلسوف الإيطالي الآخر غامباتيستا فيكو رائد النزعة التاريخية التي استقاها منه سعيد وكانت مميزة في مشروعه ولمعظم أعماله النقدية وقد هيمنت هذه النزعة في على كتابه "الاستشراق" وكتابه "الثقافة والإمبريالية"،[4] وفي هذا الأخير _ كما سبق ذكرنا _ انتهج سعيد منهج المقاومة أيّن استعان أيضاً بفرانز فانون[5] وكان حضوره قويًا في كتاب سعيد.*

---

[1] _ محمد الجرطي المرجع السابق، ص03.

[2] _ إدوارد سعيد، المصدر سابق، ص 5.

[3] _ شيلي واليا، المرجع سابق، ص 3.

[4] _ نعيمة بن صالح، ماهية الخطاب الاستشراقي في فكر إدوارد سعيد، دراسات فلسفية قسم الفلسفة، **كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية**، جامعة الجزائر02، الجزائر، المجلد16، العدد02، السنة 2021، ص06.

[5] _ وحيد بن بوعزيز، المصدر السابق، ص20.

* _ لقراءة المزيد حول استعانة إدوارد سعيد فرانز فانون يُنظر الجزء السابق ص30.

3_ مفهوم القراءة الطباقية عند إدوارد سعيد

يُقصَدُ بمفهوم "القراءة الطباقية" كل قراءة تروم إقامة مقارنة بين نصين ينتميان لثقافتيّن متباينتّين، يحكمهما السياق الكولونيالي (نص يصدر عن الإمبراطورية وآخر عن المستعمَرة)،[1] ولقد كان استخدام إدوارد سعيد لهذا المصطلح استخدامًا مجازيًا، لأنَّه مصطلحٌ مستعار من الموسيقى، وفي هذا الصدد يطرح مسألتين يتميز بهما مصطلح الطباق ومصدره الموسيقي؛ الأولى منهما تعدد الأصوات، والثانية التركيب والثراء اللذيّن تمنحهما التعددية في الأصوات الموسيقية، أي أنَّ سعيد يشير من خلال هذا إلى فكرة مفادها أن للنصوص علاقة قائمة مع بعضها البعض على شكل تقارب وتكامل، فالنصوص ليست جزر متناظرة الأطراف ومعزولة، ولا هي أحداث فردية،[2] وهدف إدوارد سعيد من وراء هذا المفهوم إلى تحفيز النقاد ما بعد الكولونياليين على عدم وقوفهم خلال المُمارسة النقدية التي تقارب إشكالية الأنا والآخر عند حدود تعرية النصوص الغربية الكولونيالية، وإبراز ما تضمره من أنساق، وإنما ضرورة تجاوز ذلك إلى ملامسة كيفية انخراط آداب المستعمرات في تشكيل سرد مضاد ومُقاوم، يفضح الكتابة الغربية العنصرية ولاإنسانية، ويعيد الاعتبار لما هو أصلاني وهامشي ومحلي،[3] ومن أجل ذلك تفطّن إلى أن الكتابات الكولونيالية تقوم على إستراتيجية تصنيفية صارمة تتمثل في مصادرة كلام الأهالي وسلبهم حق الكلام، (المونوفونية) التي تهدِف من ورائها الإمبريالية الاستعمارية إلى تهميش وإقصاء الأصلاني، ومن أجل ذلك شرع سعيد في تعرية عدة نصوص كولونيالية أقصت صوت الآخر وغيَّبته تماماً، وكان من أبرزها أعمال ألبير كامو المشحونة بالأيديولوجية الكولونيالية،[4] التي همش

---

[1] _وحيد بن بوعزيز، المصدر السابق، ص20.

[2] _ حسن حيمر، القراءة الطباقية عند إدوارد سعيد، **مجلة أنثروبولوجية الأديان**، شعبة الفلسفة، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية، جامعة تلمسان، السنة 2013، ص194/193.

[3] _ محمد الجرطي، مرجع سابق، ص07.

[4] _ وحيد بن بوعزيز، المصدر نفسه، ص 21/20.

كامو من خلالها الجزائري وغيبه عن أرضه وتاريخه، يقول إدوارد سعيد "القراءة الطباقية ينبغي أن تُدخل في حسابها كلّتا العمليتين: العملية الامبريالية، والعملية المقاومة لها، ويمكن أنّ يتم ذلك بتوسيع قراءتنا للنصوص لتشمل ما تم ذات يوم إقصاؤه بالقوة وهو في رواية الغريب مثلاً التاريخ السابق بأسره لاستعمار فرنسا وتدميرها للدولة الجزائرية."[1]

[1] _ إدوارد سعيد، **الثقافة والإمبريالية**، ترجمة كمال أبوديب، دار الآداب لنشر والتوزيع، الطبعة 04، السنة 2014، لبنان، ص21.

III _ المسائل الكولونيالية والديكولونيالية عند هومي بابا

يُعد الهندي هومي بابا* ثالث أقطاب النظرية ما بعد الكولونيالية، فالحديث عنه يستّجلِب الحديث عن عدة مفاهيم متداخلة ومتضافرة وتصب كُلها في المُختلف والهجين، ولم تشهد الدراسات الكولونيالية لها مثيل إلا مع هومي بابا، فمفهوم "الهجنة" التي تعني التخالط الثقافي والجمع بين أكثر من ثقافة وأكثر من رؤية، ولحظة الهجنة هي لحظة غربة بامتياز، لأن الرهان يكمن في امتلاك القدرة على الإنصات لجميع الثقافات دون الانتماء لأي واحدة منها،[1] وعيشُ تلك اللحظات من الغرابة المقلقة على الحدود ما بين الثقافات والأمم والهويات والعوالم،[2]ومن خلال هذا المفهوم يُصنف هومي الثقافات ما بعد الاستعمارية والعلاقات الكولونيالية، يقول هومي بابا: "والحال أنَّ هذه السطوح البينيَّة والفُرجات الخلالية البازغة _ من تداخل ميادين الاختلاف وانزياحها _ هي المكان الذي تخضع فيه للتفاوض."[3] ويُعد مفهوم "التفاوض" من المفاهيم المحورية في فكر هومي بابا هو مفهوم يستخدم عادة في أدبيات الخطاب ما بعد الكولونيالي ويعني أنَّ الخصم يجب أن يحارب على أرضه وبأساليبه، والتفاوض هو أنّ يحاول المرء تعديل شيء فُرض عليه لأنه مرغم على الابقاء على تلك البنى وكذلك فعل بابا لم يقطع علاقته مباشرة مع الغرب إنما حافظ على ذلك الحوار الهادئ بين مفاهيم كلا الثقافتين ثقافة الغرب وثقافته الشخصية.[4] وهذا الحوار الحاصل بين ثقافتين مختلفتين أخذ منه مفهوم آخر وهو "الفضاء الثالث" حيث أنَّ اللقاء بين

---

* _ هومي بابا من مواليد 1949 منظر نقدي، وأستاذ بجامعة هارفرد، ومن أبرز الشخصيات في مجال الدراسات الثقافية ومن مؤسسي نظرية الدراسات ما بعد الكولونيالية، من أبرز كتبه "موقع الثقافة".

[1] _ فتحي منصورية، النقد الثقافي وحوار الأنساق قراءة في نقد "هومي بابا" للمنظور الكولونيالي، **مجلة أبوليوس**، العدد05، السنة 2016، جامعة باتنة، ص17.

[2] _ هومي بابا، **موقع الثقافة**، ترجمة ثائر ديب، المعهد القومي للترجمة، الطبعة01، السنة 2004، ص09.

[3] _المصدر نفسه، ص43.

[4] _ فتحي منصورية، المرجع نفسه، ص19.

المستعمَر والمستعمِر أدى إلى التقاء فضاءين مختلفين جذريًا، الفضاء الأول هو فضاء المستعمَر، وهو مشكَّل من دينه وثقافته ولغته وتاريخه، أي عالمه الخاص، والفضاء الثالث هو الفضاء الذي أتى به المستعمِر وهو يحتوي على عالمه الخاص كذلك، أما مفهوم الذي طوّره هومي بابا، هو فضاء اللقاء بين الفضاءين الأولين، تاريخيًا تشكلت الإرهاصات الأولى للفضاء الثالث في المستعمرة؛ هذه المستعمرة التي يعتبرها هومي بابا الوجه الآخر للحداثة الغربية، إلا أنَّ هومي بابا يحاول مجاوزة ذلك بالتركيز على ما يسمّيه الحدود، وهو الفضاء أو بالأحرى الأفضية، حيث تحتك الهويات وتتجاذب فيما بينها، أين يقع فعل الترجمة والثقافة والتهجين.[1] وزيادة على مفهوم"الإزاحة" التي تعتبر مفهومًا يُستخدم لوصف العمليات والتفاعلات التي تحدث عندما يتم التفاوض، أو إعادة تفسير الثقافات أو الهويات داخل الفضاء الثالث، ومفهوم "تجاذبات الذات"*وعديد المفاهيم الأخرى التي مكّنت هومي بابا (وبالاستعانة بمقولات التفكيكية التي تنفي وتبعثر المركزيات) من أن يبلور من خلالها مفهومًا جديدًا للهوية كبناء وليست كمعطى قبلي ثابت.[2]

1 _ مرجعيات هومي بابا الفكرية

أرسى هومي بابا معالم نظريتَه في النقد مابعد الكولونيالي بالاتّكاء على العديد من المرجعيات الفلسفية والنقدية، وتُصنَّف أغلبها ضمن "النظريّة الفرنسة"، إلا أن حضور تفكيكيّة جاك ديريدا قد أخذ حصة الأسد، لأن المصطلحات التفكيكيّة من "بعثرة ثنايا النص" و"إرجاء التأويل" و"اللعبة الحرة" و"نقد التمركز العقلي" كلها تُساهم في إرساء دعائم فكر

[1] _ خالد العارف، الفضاء الثالث في روايات واسيني الأعرج شطب الحدود وإعادة الكتابة، **مجلة التّبيّن**، العدد4 /14، السنة 2015، ص166.

* _ يستخدم هومي بابا مصطلح تجاذبات الذات للإشارة إلى التوترات والصراعات الداخلية التي تحدث عندما تتداخل هويات مختلفة وثقافات متعددة داخل الذات.

[2] _ وحيد بن بوعزيز، المصدر السابق، ص24/23.

هومي بابا الذي يقوم على التهجين ونبذ الهويات الثابتة، وبصفة عامة فإنَّ كل مفاهيم هومي بابا تصب في حقل تفكيكي،[3] وعليه فأثر ديريدا واضح على بابا من حيث قدرة ديريدا على إيضاح الممارسات النصية والكتابية والمؤسساتية التي يمارسها الانزياح والإرجاء، وكذلك من حيث الوظائف المتناقضة التي تقوم بها مثل الاختلاف والتشتيت والتكرار.[1]

وزيادة على تأثُر هومي بابا بحقل التفكيك نجده كذلك قد تأثر بأعمال الفرنسي الآخر ميشال فوكو، الذي دفعت أعماله هومي بابا إلى إعادة إدراك طبيعة القوة والسلطة خارج النموذج الثنائي الاستقطابي، (الطرفين المتصارعيّن) واتّجه للبحث عن مكان للنطق وبناء المعنى ووجد أن هذا المكان يقعُ بين حاجة المعنى إلى سنَّةٍ نظامية، وحاجة فعل المعنى وأدائيَّته إلى إزاحةٍ السنَّة وتجديدها على نحو متكرر (فكرة التفاوض والفضاء الثالث)،[2]

وكذلك صاغ هومي بابا عدة مفاهيم في كتابه "موقع الثقافة" وكان قد استقاها من جاك لاكان وكان من أبرزها مفهوم "الصورة" أو "المرحلة المرآوية" التي يُكوِنها الطفل بالآخرين بعد أن يجتاز شعوره بذاته وذلك بفضل المرآة، وتكون علاقة الطفل وذاته علاقة بعيدة عن واقعها، وهنا تأتي اللاواقعية بعد أن يمر الطفل مع صورته بالمرآة بثلاث مستويات؛ المستوى الأول هو التفاعلية حيث يتفاعل الطفل مع شخصيته في المرآة (وهي في توظيف هومي بابا الذوبان في الآخر وتبني ثقافته) وأما المستوى الثاني فهو الانزياح في موضوع صورته كشيء واقعي (وهي أن يُدرك الشخص أنه مختلف عن ثقافة الفضاء الذي يقيم فيه)،والمستوى الثالث يتمثل في التقمص حيث يتقمص الطفل شخصية الصورة في المرآة (وهي عند هومي بابا تعني مفهوم التفاوض) ويتعامل معها بأنها صورة لشخص آخر ويحدث التحول في الذات وتبدأ مرحلة التنافر بين الذات وواقعها(تجاذبات الذات)، ومنه

---

[3] _ وحيد بن بوعزيز، المصدر السابق، ص23/22.

[1] _ هومي بابا، المصدر السابق، ص20.

[2] _ المصدر نفسه، ص19.

فإن هومي بابا يتبنى نظرية المرآة عند لاكان بشكل كامل، ويوظفها في السياق الكولونيالي،[3] وزيادة على هذه الأسماء الفرنسية هنالك العديد من الأسماء الأخرى من أمثال جوليا كريستيفا ورولان بارت،[1] وأيضاً لا يمكن إغفال علاقة بابا بدراسات التابع وكذلك تأثره بفانون* وإدوارد سعيد.[2]

2_ علاقة الأدب المقارَن بالدراسات الكولونيالية عند هومي بابا

أثبتت المراجع والدراسات الصادرة حول الأدب المقارن أنَّ إدراج قضايا ما بعد الاستعمار حديث جدًا في تاريخ هذا الفرع المعرفي؛ وقد كان كتاب "الأدب المقارن مقدمة نقدية" (1993) لسوزان باسنيت أولَ كتابٍ دراسي يبحث في عالم مابعد الاستعمار، على أساس أنَّ المجال الناشئ للدراسات مابعد الاستعمار له أهداف مماثلة لأهداف الأدب المقارن،[3] وتَعتبر سوزان باسنيت أنَّ ظهور مصطلح مابعد الاستعمار على المسرح النقدي أهم حدثٍ في الأدب المقارن في القرن العشرين، والأدباء المنتَمون لثقافات ما بعد الاستعمار تجمعهم موضوعات مشتركة؛ مثل فكرة المنفى والانتماء واللانتماء، وإشكاليات اللغة والهوية القومية،[4] وبالتالي فإن دراستهم للأدب المقارن لاشك في أنها ستكون مغايِرة عن الدراسات السابقة، وستتضمن إشكاليات الهوية والمنفى.

---

[3] _ محمد كريم الساعدي، البعد الثالث والهوية المحكاتية، **صحيفة المثقف**، السنة 2018.

[1] _ وحيد بن بوعزيز، المصدر نفسه، ص22.

* _ لقراءة المزيد حول تأثر هومي بابا بفرانز فانون يُنظر ص 44/31.

[2] _ هومي بابا، المصدر نفسه، ص21.

[3] _ سيزر دومينغيز، هاون سوسي، داريو فيلانويفا، **تقديم الأدب المقارن اتجاهات وتطبيقات جديدة**، ترجمة فؤاد عبد المطلب، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون، الكويت، السنة 2017، ص83.

[4] _ سوزان باسنيت، **الأدب المقارن مقدمة نقدية**، ترجمة أميرة حسن نويرة، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، السنة 1993، ص86/80.

وبما أنَّ الميدان الأساسي الذي كان يشتغل عليه هومي بابا هو ميدان المنافي، فإنَّ رؤيَّته للأدب المقارن كانت مختلفة عن الرؤية السائدة حول دراسة الكيفية التي يؤثر أو يتأثر بها الأدب القومي، وإنما رؤيته تجلّت في دراسة الطريقة التي تُدرك بها الثقافات ذاتها عن طريق إسقاطات الآخرية، ومنه فإن هومي بابا لا يتبنى مفهوم الهوية الصافية والوطن بالمفهوم الكلاسيكي في دراسته للأدب المقارن، وإنما يستبدلهما بمفاهيم أخرى من قبيل الهجنة والهويات الفسيفسائية والفضاء الثالث.[1]

[1] _ وحيد بن بوعزيز، المصدر السابق، ص23.

الفصل الثاني

مسائل الكولونيالية والديكولونيالية عند المفكرين الجزائريين

I _ قضايا الكولونيالية وما بعد الكولونيالية عند مصطفى لشرف

1_ لشرف في ضوء الدراسات مابعد الكولونيالية

كان وحيد بن بوعزيز حذرًا جدًا من محاولة فتح فكر مصطفى لشرف* على الدراسات مابعد الكولونيالية التي أُستُنبتت في تربةٍ مابعد حداثية؛ تتسم بالسُيولة وتُشجِع على نسف السرود الكبرى، وتُشجع على نسف السرود الكبرى، تخوفًا من أن يؤثر هذا التقريب على ثورية فكر مصطفى لشرف، هذا من جهة أما من جهة أخرى فإن مقاربة لشرف في ضوء الدراسات الثقافية قد يجعل هذا التقريب كأَلية إسقاطية توقع في التحريف، وتُفرغ الموضوع من محتواه،[1] مثل الذي حدث في قراءات فانون الجزئية والمبتورة؛ لأنَّ كتابات لشرف في بداية مساره الفكري اتّسمت بالتاريخية والتركيز على أشكال المقاومة في السياق الكولونيالي، أما كتاباته في أخر حياته اتسمت بالأسلوب المتأخر(وهو حالة من الكتابة الشذرية تُطال الكُتاب الكبار في أخر حياتهم) ومنه فإن قراءة فكر لشرف في ضوء الدراسات مابعد الكولونيالية قد تخلق اختلافاً في مقاربة أعماله، وقد تؤدي إلى قراءة مبتسرة كالتي حدث لفكر ماركس وفانون.[2]

ورغم أهمية كتابات لشرف مصطفى لشرف واعتناقه لفكر مابعد حداثي مقاوم لكل أشكال الهيمنة والاستعمار إلا أن روَّاد النقد الثقافي لم يعودوا لأفكاره، وحتى لشرف لم يتطرق لأي نص من هذا المجال، والنقطة الوحيدة التي يلتقي فيه لشرف بالنقد الثقافي كانت النقد الماركسي للاستعمار حسب وحيد بن بوعزيز.

---

* _ مصطفى لشرف من مواليد 1917، كاتب ومؤرخ وعالم اجتماع جزائري، درس بجامعة السوربون، التحق بالثورة الجزائرية، من أهم أعماله "أعلام ومعالم" " و"الجزائر الأمة والمجتمع".

[1] _وحيد بن بوعزيز، مصدر سابق، ص74

[2] – المصدر نفسه، ص76/75.

ومن بين الدارسين مابعد الكولونياليين يعتبر ادوارد سعيد الوحيد الذي استعان بفكر مصطفى لشرف من كتاب لشرف "أعلام ومعالم" (1997) في مقال تحت عنوان "بسيكولوجيا الغزو"، وكانت هذه الاستعانة كتوظيف للمعنى فقط وليس اهتماماً بالناحية التاريخية للمقال، رغم أن لشرف كتب هذا المقال في السنة الثانية لاندلاع الثورة الجزائرية، وتعتبر نوعاً من الدراسات الكولونيالية السبَّاقة لأوانها.[1]

ويتقاطع ادوارد سعيد مع لشرف في العديد من القضايا كقضية العلاقة بين الذات والاخر، المركز والهامش، وما ترتب عنها من قضايا الكشف عن النظام المعرفي المزيف الذي تدعمه القوى العسكرية الغربية، وبما أن لشرف انتقد الخطاب الاستعماري الفرنسي والذي يُصنف كخطاب استشراقي، فإن فكر ادوارد سعيد في نقده للاستشراق يلتقي مع فكر لشرف في هذه النقطة.[2]

ويخلص وحيد بن بوعزيز إلى أن محاولة فتح فكر لشرف على الدراسات مابعد الكولونيالية لن تتم بشكل سليم، وسيُطال القراءة التحريف والتشويه؛ لأن لشرف يؤمن بمقولة الوطن الصافي المغلق بالمفهوم الكلاسيكي، ولا يمكن أنّ ينسجم مع مقولات أصحاب الدراسات ما بعد الكولونيالية الذين يؤمنون بمقولات المنافي والهجنة والوطن المؤجل إلى زمن لا يأتي، وعليه لا يمكن بأي شكلٍ الإسقاط القصري لفكر يتبنى الهجنة والتحديدات النوستالجية على فكر ثوري يؤمن بالوطن الصافي.

ولكنّ هناك تيار لا ينطلق من مقولات مابعد الحداثة تتمثل في مدرسة تصفية الاستعمار التي يقودها أخيل مامبي وآنيا لومبا ويشتغل عليه المفكر الجزائري محمد شريف ساحلي، وهذا التيار لا ينطلق من مقولات ما بعد الحداثة وهو قريب جدًا من فكر مصطفى

---

[1] _وحيد بن بوعزيز، المصدر نفسه، ص79/78.

[2] _زكية عرعار، **الخطاب النقدي مابعد الكولونيالي عند مصطفى لشرف**، مذكرة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه، جامعة قاصدي مرباح ورقلة، 2018/2017، ص198.

لشرف، وهذا الفكر الثوري يؤمن بفكرة الوطن الصافي وتصفية التاريخ والثقافة والفكر من الاستعمار،[1] هو الأقرب إلى فكر مصطفى لشرف، وليس التيار ما بعد الحداثة الذي يمثله ادوارد سعيد وهومي بابا.

2 – تشريح ظاهرة الاستعمار عند لشرف

لقد انبرى لشرف لفهم الظاهرة الاستعمارية عن طريق مصادر من جامعات فرنسية لم يُتفطن لها،[2] ويعودُ اعتماد لشرف على كتابات الفرنسيين كمرجع أساسي بل وحيد إلى فكرة هامة وهي العمل على تقويض الغرب من داخله أيّ تقويض فرنسا من داخلها.[3]

فهم لشرف أنَّ هذه الكتابات كانت متواطئة مع الحرب العسكرية؛ فقد حاولت رسم الجزائري بصورة مشوهة، يقول لشرف في هذا الشأن: "نحن يهمنا بمناسبة الذكرى السادسة لقيام الثورة أن نبرز العوامل الثابتة في السياسية الفرنسية الهادفة إلى الهدم والتخريب وكذلك أسُسَ المذهبِ العقائدي الرامي إلى قتل الانسانية في الانسان الجزائري فهذه العوامل ملحوظة في الأفعال والأقوال، وكان لها خلال 130سنة أثر يكاد يكون واحدًا في حربين*شنَّهُما الاستعمار ضد الشعب الجزائري، إنَّ التشابه بينهما في بعض النواحي يبعث على الحيرة ويدل على وجود نظام يقوم دومًا على الاضطهاد والاحتقار والتزوير"[4] يُبيِّن لشرف أنَّ المؤسسة العسكرية الفرنسية تدعم مجموعة الرؤى الموجودة في كتب المفكرين عن الجزائر التي رسمها الكُتاب الفرنسيون والتي تساعد على ترسيخ الاستعمار أكثر ويُفند لشرف إدعاءات الرسالة التحضيرية في الكتابات الغربية ويبين أنَّ الجزائر عند دخول الاستعمار

[1] _وحيد بن بوعزيز، المصدر السابق، ص85/84.

[2] – المصدر نفسه، ص70.

[3] – زكية عرعار، مرجع سابق، ص196.

* – يقصد بها بالحربين الحرب الفكرية والحرب العسكرية.

[4] – مصطفى لشرف، **الجزائر الأمة والمجتمع**، دار القصبة لنشر، الجزائر، ترجمة حنفي بن عيسى، سنة 2007، ص262.

إليها لم تكن بلادًا ومتَخَلِفة، بل كانت لها حضارتها ومعاييرها المُخْتَلِفة، والقيم الانسانية والاقتصادية كانت فيها على غاية النبل والارتفاع.[1]

واكتشف لشرف الدافع اللاشعوري الاستعماري المضمر في الكتابات الفرنسية بخصوص الجزائر؛ وهذا الطابع اللاشعوري تمثَّل في النزعة الرومانسية التي حملها القُوَّاد العسكريون الفرنسيون وتجلَّت في الرغبة في استعادة الروح النابليونية الضائعة منذ معركة أورليون والتي لازالت تؤلم الفرنسيين وتجعل الجيش متأهبًا لاستعادة أمجاده الضائعة.[2] ويجمع لشرف بين شرحه للظاهرة الاستعمارية وبين إبرازه للطابع الضدي، والذي تجسد في المقاومة الجزائرية وهذا الجمع جعل كتابة التاريخ عند لشرف تعارض التاريخ الكولونيالي الذي يدعي أنَّ الاستعمار يحمل رسالة تحضيرية ودخل الجزائر بطريقة هادئة، وهكذا يفنِّد لشرف مقولة الاستعمار السَلِس والسهل (المرحب به) ويُبيِّن في المقابل أنَّ تاريخ الجزائر امتاز بالصراع والدينامية بالدرجة الأولى.[3]

3 _ تصفية الاستعمار عند مصطفى لشرف

يمثل مصطفى لشرف ذلك المثقف العضوي الذي دأب على التفكير في جزائر ما بعد الاستعمار واستطاع أنّ يدرك الامبريالية متعددة الأوجه وستكون في أوَّج اشتغالها بعد مرحلة الاستقلال، فالدولة المستقلة حديثاً ستُواجه تحديات معقدة ومنه تكون العبرة ليست بالاستقلال وإنما بالحفاظ عليه.[4]

وكان لشرف بعيدًا عن التصور الرومانسي للثورة؛ فقد وعى بالمخاطر التي يمكن أن تصيب الاستقلال في مهده كالسقوط في استعمار جديد يقوم على التبعية الاقتصادية.

---

[1]– مصطى لشرف، المصدر السابق، ص 263.

[2]– وحيد بن بوعزيز، المصدر السابق، ص 80.

[3]– المصدر نفسه، ص 80.

[4] – المصدر نفسه، ص 76.

كما كان لشرف على وعيٍ بمشكلة الطبقة البرجوازية الفارغة من القيمة الحضارية والثقافية، ولهذا يتفق لشرف مع فانون في أنَّ أوّلى الطبقات بقيادة الجزائر هي الطبقة الريفية (طبقة الفلاحين)[1] التي ذاقت ويْلات الاستعمار أكثر من الطبقة البرجوازية، وهو ما يؤهلها لاستمرار في رفض هذا الاستعمار بعد مرحلة الاستقلال، على عكس الطبقة البرجوازية التي كانت تتمتع بمزايا كثيرة منحها لها الاستعمار نفسه.

4-موقف لشرف من إتيين دينييه

يوضح وحيد بن بوعزيز أنَّ لشرف لم يتفطن عند دراسته للخطاب الاستشراقي الاستعماري أنه يحتوي على بنى لاشعورية، وذلك من خلال التعاطف الكبير الذي أظهره في كتابه "أعلام ومعالم" للمستشرق نصر الدين دينييه الذي إعتنق الإسلام، حيث إعتبره روحًا مفعمةً بالعدالة والحقيقة لا يعني تخليه عن مواقفه اللاشعورية، فنص "خضرة راقصة أولاد نايل" الذي أعاد نشره إتيين دينييه بعد عودته من الأداء مناسك الحج، كان يحمل النزعة الإيروسية التي كانت تعززها المؤسسة الاستعمارية الفرنسية في كتابات الرحالة الفرنسيين والمستشرقين الفرنسيين عمومًا، بهدف تشجيع سكان الميتروبول للنزول إلى المستعمرات للعيش فيها، وتُبيّن هذه النزعة الإيروسية الموجودة في نص خضرة والموجود في العديد الفرنسيين حول الجزائر أنَّ إتيين دينييه لم يتخلَ عن البنى اللاشعورية الاستعمارية.[2]

ويفسر وحيد بن بوعزيز موقف لشرف من إتيين دينييه إلى أنَّ لشرف يفتقرُ إلى رؤية حصيفة تجاه المؤسسة الاستشراقية، وقد غابت عنه أحد أهم مفاهيمها الأساسية؛ وهي اللاشعور الاستعلائي والاستعماري، كما أنَّ غلبة الطابع التاريخي على نصوص لشرف

[1] – وحيد بن بوعزيز، المصدر السابق، ص82.

[2]–المصدر نفسه، ص84/83.

وعدم اطلاعه واستفادته من القراءات النقدية ما بعد الحداثية جعلته لا يتفطن للعامل اللاشعوري للخطابات الاستعماري.[1]

[1]– وحيد بن بوعزيز، المصدر السابق، ص83/82.

II _ المسائل الكولونيالية والديكولونيالية عند محمد شريف ساحلي

1_ تصفية الاستعمار عند محمد الشريف ساحلي

لم يُخَصِص وحيد بن بوعزيز للمفكر محمد شريف ساحلي* فصلًا كامل غير أنه أشار إليه في إمكانية مقاربة فكر مصطفى لشرف مع فكر محمد الشريف ساحلي،[1] في مشروعه حول تخليص الثقافة والتاريخ من الاستعمار، وقد اعتبر لشرف كتابات ساحلي وخاصةً مؤَلفَه "رسالة يوغرطة" أنها تُصنف ضمن الكتابات المتعلقة بالوطنية التي رأت النور في مرحلة ما قبل الثورة، وقد جاءت في وقتها بهدف وحدة الصفوف داخل التنظيمات الحزبية الجزائرية المناهضة للاستعمار.[2]

وبينما يرى لشرف أنَّ كتابات ساحلي هي كتابات مناهضة للاستعمار، إلا أنَّ كتاباته تجاوزت مناهضة الاستعمار إلى تصفية الاستعمار، حيث أنَّ ساحلي كان يَعي تمامًا أنَّ الاستقلال الحقيقي لا يكتمل باستقلال الأرض ومغادرة المستعمِر لها فقط، بل يجب تحرير تاريخ هذا الوطن لكي يكون استقلالًا تامًا، ودعا كامل الشعوب العربية المستقلة عامةً والجزائر خصوصًا إلى تحرير تاريخهم من التشويهات والأساطير التي استعملها المستعمِر،[3] ومن أجل ذلك شرع في كتابه " تصفية الاستعمار في التاريخ" في فضح مختلف تنظيرات المدرسة التاريخية الفرنسية في الجزائر وخَلُص إلى أنَّه كما يمكن تُحتل الجغرافيا يمكن أنّ يُحتل التاريخ، ولا يقل تحرير التاريخ أهمية عن تحرير الجغرافيا، ويهدف كذلك إلى

---

* _ محمد الشريف ساحلي، من مواليد 1909، كاتب وناشط ومؤرخ في ثورة التحرير الجزائرية، من أهم أعماله كتاب "تصفية التاريخ من الاستعمار".

[1] –وحيد بن بوعزيز، المصدر السابق، ص85.

[2] – عبد القادر خليفي، المناضل محمد الشريف ساحلي وإسهاماته في كتابة التاريخ الوطني الجزائري، **مجلة العلوم الاجتماعية والانسانية**، المجلد 12، العدد 01، السنة 2022، جامعة المسيلة، الجزائر، ص580.

[3] – منال سعادي، ذكرى قرمي، **الكتابة التاريخية عند محمد شريف ساحلي**، مذكرة ماستر، كلية العلوم الانسانية والاجتماعية، جامعة محمد خيضر، بسكرة، الجزائر،2023، ص40.

تحرير الجغرافيا والقطيعة مع القوة الاستعمارية ومع العلوم الاستعمارية التي تعتبر الأداة، (التي يشوه بها المستعمِر التاريخ) أي أنَّ مشروع ساحلي كان يهدف إلى تصفية الاستعمار على كل الأصعدة بما فيها التاريخ والثقافة.[1]

ويناهض ساحلي دعاةَ الإدماج الذين يصدحون بفكرة الرسالة التحضيرية للاستعمار، ويحاولون نفي التهمة عن الاستعمار، ويصفهم بأنهم أصحاب ضمائر مضطربة، يقول في هذا الشأن: "ويبقى علينا الآن أن نبحث في هذه الفكرة العظيمة عبر التاريخ، سواء من حيث الأفعال أو التصريحات أو حتى من حيث النوايا الخفية إن نظرة خاطفة واحدة إلى الماضي تكفينا لندرك أن ما قامت به فرنسا منذ أن وطئت أقدامها الأرض الجزائرية لم يكن إلا حالة استعمار تقليدية لكنها حالة أكثر تعقداً بسبب تضافر طابعين استعماريين اثنين ألا وهما الاستيطان والاستغلال".[2]

ويوضح ساحلي في الفصل الأخير من كتابه "تصفية الاستعمار من التاريخ" أنَّ السبيل الوحيد لطرد من الاستعمار من التاريخ هو القيام بثورة كوبرنيكية جديدة؛ يتم بمقتضاها مراجعة أدوات التحليل الفكري، وحتى يكون هذا الاخير أكثر اتساعًا ينبغي تجديد المسلَمات والأفكار والمفاهيم والتعاريف والنظريات والقيم، حتى يتسنى التعبير وبنفس التعاطف عن البشرية قاطبة وعن تنوعها واختلافها، ويجب أنّ تمر مثل هذه المراجعة وعلى وجه الخصوص عبر تحرير التاريخ وعلم الاجتماع من الاستعمار.[3]

---

[1] – أمال بوجيت، أوعثماني ستار، دراسة في المكنون التاريخي لمحمد شريف ساحلي(1906–1989) **المجلة التاريخية الجزائرية**، المجلد07، العدد02، السنة 2023، جامعة بجاية، جامعة الجزائر، ص345.

[2] – محمد الشريف ساحلي، **تخليص التاريخ من الاستعمار**، ترجمة محمد هناد، محمد الشريف بن دالي حسن، منشورات الذكرى الأربعين للاستقلال، الجزائر، ص 77/76.

[3] – المرجع نفسه، ص105.

III _ قضايا الكولونيالية والديكولونيالية عند مالك بن نبي

1- علاقة مالك بن نبي بالدراسات ما بعد الكولونيالية

قبل أنّ يشرع وحيد بن بوعزيز في محاولنه لمقاربة فكر مالك بن نبي*من وجهة نظر الدراسات ما بعد الكولونيالية، طرح مشكلًا قد يحول بينه وبين هذه المقاربة، يتمثل هذا المشكل في أنَّ المهتمين بفكر بن نبي (أطلق عليهم بن بوعزيز مصطلح البنابيون) قد أوقعوا هذا الفكر في نزعة دوغمائية** تأبى أيّ محاولة لفتح هذا الفكر على مجالات وميادين جديدة، ويرجع بن بوعزيز هذا المشكل إلى سببين أساسين؛ يتمثل السبب الأول في أنَّ هنالك نوع من التقديس يُكنه البنابيون لمالك بن نبي، وهذا التقديس جعلهم يرفضون أيَّ محاولة لنقد فكره أو إعادة النظر في كتاباته، أو فتح فكره على ميادين جديدة، وأما السبب الأخر فهو اعتقادهم أنَّ فكر بن نبي حكرٌ على جماعة معينة فقط، وكأنها نصَّبت نفسها للتكلم عن أفكاره، وما حصل لفكر بن نبي سواءً تلك النزعة الدوغمائية أو أسبابها هو في الأساس كان محل تخوفٍ طرحه في العديد من كتبه؛ لأنَّ بن نبي كان يُدرك أنَّ الاستعمار يَستغل الأفكار ذات الفاعلية إما بتحريفها أو تشويهها وطمسها أو إخراجها عن محتواها الفاعل، إضافةً إلى أنَّ ما حصل من تصليبٍ وتقديسٍ لفكر بن بني معاكسٌ لجوهر أفكاره، لأنَّه كان يعيش في دائرة قلقٍ وجودية ولم يكن يتَّسمُ فكره بالجوهرانية، لأنَّه كان في كل كتاب يتراجع عن بعض المصطلحات ويُغير بعضَها ويطرح أخرى جديدة، ومنه فإنَّ هذا التقديس الذي يتعامل به البنانبيون مع أفكار بن نبي، وتسّييج أفكاره بالنسيج الدوغمائي هو فهم وتوظيف خاطئ لفكره.[1]

---

* _ مالك بن نبي مفكر من مواليد 1905، مفكر وفيلسوف جزائري، تقلد عدة مناصب أكاديمية، أهمها منصب مستشار للتعليم العالي، ومدير للتعليم العالي، من أهم أعماله "شروط النهضة" والظاهرة القرآنية".

** – الدوغمائية يعود أصل الكلمة دوغما إلى اليونانية والتي تعني الرأي أو المعتقد الأوحد، تشير إلى تعصب الشخص لأفكاره وعدم قدرته على تغييرها حتى وانّ كانت الشروط الموضوعية تقتضي ذلك.

[1]–وحيد بن بوعزيز، مصدر سابق، ص88.

وقبل أنَّ يبدأ وحيد بن بوعزيز في هذه المقاربة أكد على حرصه أنّ يقرأ كل أفكار بن نبي في سياقها السوسيولوجي الذي أنتجها فيه، وأنّ لا يقوم بِبتر الفكرة عن سياقها ويحاول استثمارها في سياق مغاير لسياقها، حتى يتجنب نزعَ الفاعلية عنها، ويَتجنب كذلك تحريف أفكاره، وسيتعكز على قراءة نموذجية تولي الاهتمام "بإنتاج المعرفة داخل سياق ثقافي تحمله جماعة ما كرؤية للعالم متعينة في الزمان والمكان".[1]

بعد أنّ طرح بن بوعزيز بعض المسائل من فكر بن نبي، ووجد أنَّها تصُب إلى حد ما في حقل الدراسات ما بعد الكولونيالية، مثل تفسير بن نبي لظاهرة الاستشراق التي يقترب تفسيرُه لها من تفسير إدوارد سعيد، وإتفاقه مع فرانز فانون في تحليل الوضع الذي ستعيشُه البلدان المستقلة بعد مغادرة الاستعمار أرضها، (سنفصل هذه المسائل في مباحث لاحقة)غيرَ أنَّ بن بوعزيز تحرَّج من محاولة ربط فكر مالك بن نبي بالدراسات ما بعد الكولونيالية، وأكَّد على أنَّ هذا الربط لن يتم أبدًا دون تحريفٍ أو تشويه لجوهر أفكار بن نبي، لأنَّ فكر بن نبي الذي يؤمن بالهوية الكاملة والمستقلة، ولا يروم أبدًا أنّ يتجاوز الصراع القائم بين ثنائية عالم إسلامي/عالم غربي، لا يتناغم ولا ينسجم مع الفكر ما بعد الكولونيالي الذي يتمرجعُ بمرجعيات ما بعد حداثية، تتسِم بالسيولة وضياع المعنى، وتُنصب الهجنة بديلاً لكل الهويات، وتؤمن بالوطن النوستالجي الخيالي.

ولكن يوجد في الدراسات ما بعد الكولونيالية تيارٌ يقترب من فكر مالك بن نبي في كثير من المواطن، ولا يتمرجعُ بمرجعيات ما بعد حداثية، ويؤمن بتصفية الاستعمار من التاريخ، يتمثلُ هذا التيار في مدرسة تصفية الاستعمار التي يقودها آشيل مامبي، ويكْمُن جوهر الاتفاق بين فكر آشيل مامبي وفكر مالك بن نبي أن مامبي مثله مثل مالك بن نبي لا يربطُ كلَ أسباب التخلف والهيمنة بالاستعمار، وإنما يشير إلى وجود أسبابٍ أخرى ، تجاهلتها الدراسات ما بعد الكولونيالية تمامًا، ويُرجع هذه الأسباب إلى المنابع اللاشعورية الداخلية

[1]– وحيد بن بوعزيز، المصدر السابق، ص89.

الموجودة في ذات المستعمَر نفسَه والتي تجعله يخضعُ للاستعمار، وبذلك تقترب هذه المدرسة مما كان يدعو إليه مالك بن نبي، ومنه يمكن مقاربة وربط أفكار هذه المدرسة بفكر بن نبي.[1]

ومن المفيد ذكرُ أنه لا توجد أبدًا أيّ دراسات حاولت مقاربة فكر بن نبي بالدراسات ما بعد الكولونيالية بصفة خاصة، غيرَ هذه الدراسة التي تفرَّد بها وحيد بن بوعزيز في كتابه "جدل الثقافة"، ولكن توجد بعض الدراسات التي حاولت مقاربةَ فكر بن نبي بالنقد الثقافي بصفة عامة، من بينها ما قام به الناقد الثقافي المقارن عز الدين المناصرة في كتابه "الهويات والتعددية اللغوية" حيث اعتبر فيه المناصرة مالك بن نبي من روَّاد النقد الثقافي العربي، ويُهدِي كتابه هذا لمالك بن نبي إشادةً بدوره في النقد الثقافي العربي، ويَعتبر المناصرة كتاب "مشكلة الثقافة" (1959) لمالك بن النبي ثالثَ كتاب مُبَاشر في النقد الثقافي بعد كتاب عبد العظيم أنيس ومحمود أمين العالم "في الثقافة المصرية" 1956 وكتاب مصطفى لشرف "الجزائر الأمة والمجتمع"، كما يَعتبر عز الدين المناصرة أنَّ مالك بن نبي وطه حسين قد مارسا النقد الثقافي تنظيرًا وتطبيقًا،[2] بالإضافة إلى دراسة أخرى في مقال جميلة بكوش المعنون بـ" نشأة النقد الثقافي عند مالك بن نبي" الذي تُقِر فيه بالدور الريادي لمالك بن نبي في حقل النقد الثقافي العربي، وأنَّه قد وضع معالم الطريق لهذا النقد الذي بدأ معه على مستوى الإجراء والتنظير والتطبيق أيضًا، وتوضِح بكوش في مقالها أنَّ فكر بن

[1]– وحيد بن بوعزيز المصدر السابق، ص101.

[2] _ عز الدين المناصرة، **الهويات والتعددية اللغوية قراءات في ضوء النقد الثقافي المقارن**، الصايل للنشر والتوزيع، الأردن، السنة 2013، ص09/ 12/10.

نبي يحتوي على كل الأدوات الإجرائية والمفاهيم الأساسية التي يستعين بها هذا النقد، ورغم هذا فهي تعتبر أن نبي يَعُوزه تحديد المصطلح. [1]

2 – تفسير بن نبي لظاهرة الاستعمار

على خلاف العديد من دارسيّ الظاهرة الاستعمارية الذين يُحمِّلون كل أسباب التخلف والاستعمار إلى عوامل خارجية وهي المؤسسات الاستعمارية الغربية، فإن بن نبي في تفسيره لهذه الظاهرة يُرجعها إلى أسبابٍ مخالفةٍ تمامًا من طبيعة تكوينية داخلية، وضعها تحت مصطلح القابلية للاستعمار.[2]

ويُعَدُ هذا المصطلح من أشهر المفاهيم التي أطلقها مالك بن نبي؛ وهو يعني التخلف الحضاري الذي أصاب المسلمين في العصور الأخيرة، مما جعل عدوهم يتغلبُ عليهم ويفرض عليهم مدنيَّتَه، حيث أنَّ هناك فوضى اجتماعية وتقاعسٌ في أداءِ الواجبات وقلة في العلم أمام خداعِ الاستعمار ومكره،[3] فالمُستعمِر يريدُ منا بطالة كي يحصل من ورائها على يدٍ عاملة ويريد من جهلةً يستغلهم، ويريد منا إنحطاطًا في الأخلاق كي تشيع الرذيلة بيّننا، إنَّ القضيةَ منوطة بتخلصِنا مما يستغله الاستعمار في أنفسنا من استعداد لخدمته من حيث نشعر أو لا نشعر،[4] فالاستعمار قبل أنّ يكون سببًا للتخلف كان نتاجًا

[1] _ جميلة بكوش، نشأة النقد الثقافي عند مالك بن نبي، **مجلة دراسات معاصرة، المركز الجامعي تيسمسيلت**، المجلد 04، العدد 02، جامعة ابن خلدون تيارت، الجزائر، مخبر الخطاب الحجاجي أصوله ومرجعياته وآفاقه في الجزائر، السنة 2020، ص146.

[2]– وحيد بن بوعزيز، مصدر سابق، ص93.

[3]– محمد العبدة، **مالك بن نبي مفكر اجتماعي ورائد اصلاحي**، دار القلم، سوريا، الطبعة 01، السنة 2006، ص80.

[4]– مالك بن نبي، **شروط النهضة**، ترجمة عمر كامل مسقاوي، عبد الصبور شاهين، دار الفكر، سوريا، السنة، ص154/153.

للتخلف،[1] وحسب بن نبي فإنَّ الحضارةَ تمر بثلاث مراحل بثلاث مراحل؛ مرحلةُ الروح ومرحلةُ العقلِ ومرحلةُ الغريزة، واعتبر المرحلةَ الأولى من الحضارة الاسلامية انتهت بمرحلة صفين،[2] ويُرجِع بن نبي لهذه المرحلة تاريخَ تراجُع العالميةِ الاسلامية وذلك بعودة النعرات الحزبية والقبيلية وبروز فكر الزعامات،[3] وأما المرحلة الثانية من الحضارة الاسلامية (مرحلة العقل) فقد انتهت بسقوط دولة الموحدين في المغرب والأندلس،[4] ويُحيل بن نبي بداية مصطلح القابلية للاستعمار لهذه المرحلة، ويُطلق عليها مصطلح مرحلة إنسان مابعد الموحدين، ويقدم تشخيصات سيكولوجية لهذا الانسان من بينها؛ أنه لا يعيش الفاعلية، ولا يحترم الحضارة (الانسان التراب والزمن) كما أن هذا الانسان أيضًا يَعتبر الدين حالةً متعلقة بالآخرة وليس حالةً اجتماعية، وكذلك فإنسان مابعد الموحدين يطالبُ بحقوقه في حين يتناسى واجباته، ويفكر في إطار طائفي وقبلي، وإنجرت عن هذه الصفات ثقافة خاملة وسياسة غير فاعلة، ومنه فإن بن نبي يتجاوز الدراسات مابعد الكولونيالية التي تعطي الاستعمار دوراً أكبر منه.[5]

إنَّ تركيز بن نبي على مصطلح القابلية للاستعمار لا يعني أنَّه يرفض كل الأسباب المغايرة للأسباب الداخلية، فهو يوظف مصطلح يطلق عليه المعامل الاستعماري؛ ويشير من خلاله إلى العوامل الخارجية التي تَحكُم قدر الشعوب وتفرض عليها سيطرتها بمختلف الأساليب والأشكال[6] ويفرض على الكائن المغلوب على أمره (المستعمَر)

---

[1] – وحيد بن بوعزيز، المصدر السابق، ص 94.

[2]– محمد العبدة، المرجع نفسه، ص83.

[3]–وحيد بن بوعزيز، المصدر نفسه، ص 93.

[4] – محمد العبدة، المرجع نفسه، ص 83.

[5] – وحيد بن بوعزيز، المصدر نفسه، ص 95/94.

[6] – عمتوت كمال، قدوس خديجة، القابلية للاستعمار وتهديدها للأمن الثقافي من منظور مالك بن نبي، مجلة **العلوم القانونية والاجتماعية**، جامعة زيان عاشور الجلفة، الجزائر ديسمبر 2020، ص 348.

نموذجاً محددًا من الحياة والفكر والحركة،[1] وعليه فإنَّ مالك بن نبي لا يتبنى الأسباب الخارجية للاستعمار ولكنه بالمقابل لا يرفضها رفضًا كلياً.

3 – تصفية الاستعمار عند بن نبي

عاش بن نبي المرحلة التي كانت فيها الجزائر مستعمَرة، وعاش مرحلة اندلاع الثورة، وأيضًا مرحلة مابعد الاستقلال، وهو بهذا كائن مخضرمٌ استطاع أنّ يُدرك أنَّ مسار الثورة بدأ ينحرف؛ وذلك بعد مؤتمر الصومام حين بدأ زعماء الثورة يتقاتلون فيما بينهم،[2] ويُبين بن نبي في شهادةٍ له بعنوان "من أجل مليون من الشهداء" أنَّ القيادة في العاصمة أرادت الانفصال عن قيادة الأوراس ودعت إلى مؤتمر الصومام، وهذا الأخير قد كرَّس التفرقة لأنَّ ازدواجية القيادة قد تؤدي إلى تبديد الطاقات الثورية، حيثُ يعد هذا المؤتمر من وجهة نظر بن نبي بداية الانحراف عن مبادئ أول نوفمبر،[3] ويؤكد بن نبي على أنَّ كل ثورة ملزمةٌ بأنّ تحمي نفسها من سائر المحاولاتِ التخريبية التي يكون فيها أصحابها سلطةً جانبية في وطن ثوري، يؤثرون فيه حتى لحساب الخارج بما في أيديهم في وسائل سلطة،[4] ولقد بيَّن بن نبي أيضًا أنَّ هؤلاء الزعماء الذين احتكروا الثورة وحاولوا تغييرها عن مسارها قاصرون عن قيادة الجزائر بعد الاستقلال لأنّهم يفتقدون إلى المشروع الحضاري.

---

[1] – السنوسي محمد السنوسي، **العاملان الداخلي والخارجي بين مالك بن نبي ومنير شفيق**، موقع إسلام أون لاين،https://islamonline.net، تاريخ الإطلاع2024/05/01.

[2] – وحيد بن بوعزيز، المصدر السابق ص97/96.

[3] – ابرير الطاهر، بنادي محمد الطاهر، موقف مالك بن نبي من الثورة التحريرية فيما بين 1954–1962، **مجلة دراسات**، المجلد12، العدد02، جامعة محمد خيضر بسكرة، الجزائر السنة 2021، ص238/237.

[4] – مالك بن نبي، **بين التيه والرشاد**، دار الفكر المعاصر، لبنان، السنة 1989، ص27.

وفي سياق تصفيَة الاستعمار سعى بن نبي لبناء مشروعِ حضارة تعد غائية الغائيات،[1] وكما أسلفنا سابقًا أنَّ بن نبي يرى أنَّ الحضارة تتألف من ثلاث عناصر؛ وهي إنسان، تراب، ووقت، وأهمُ العناصر الثلاث هو الانسان الذي من خلال تُفعَّل الحضارة،[2] ومنه فإنَّ بن نبي ركز على الإنسان في مشروعه لتصفية الاستعمار وبناء الحضارة الفعَّالة، ووجه بن نبي جهوده لتشكيل ثقافة محلية تكونُ بعيدة عن ما زرعه المستعمِر من أفكارٍ زائفة كالفولكلورية التي تخدُم الاستعمار؛ وذلك بإشغاله عن التفكير في أي محاولة للتخلص من الاستعمار بكل أنواعه وبعيدة والبرجوازية الرثّة،[3]من أجل ذلك حدد بن نبي أربع مقومات للثقافة الفعَّالة وهي الأخلاق ويقصد بها قوة التماسك والربط بين الأفراد[4] ، وكذلك عنصر الجمال الذي يعتبره وجه الوطن، إضافة إلى المنطق العملي[5] الذي يقصد به منطق الاتقان في العمل الذي به تُبنى الحضارة الغير قابلة للاستعمار، والتوجيه الفني أو الصناعة التي تعتبر بالنسبة لِبن نبي وسيلة لبناء المجد والمجتمع وللمحافظة على كيانه[6] حتى لا يكون الوطن المستقَل عُرضة للتبعية الاقتصادية التي تعد وجهًا من أوجه الاستعمار الجديد.

وكذلك من أجل التحرر من التبيعة للغرب فكَّر بن نبي في المشروع الأفروآسيوي[7] وذلك من خلال كتابه "الفكرة الإفريقية الأسيوية في ضوء مؤتمر باندونج" ولكنَّه تراجع عنها لإدراكه أنَّ أي محاولة لتوحيد اقتصادي داخل تجمع لم تكن عناصره منسجمة، وأي محاولة

---

[1] – وحيد بن بوعزيز، المصدر السابق، ص96.

[2] – أرفيس علي، مفهوم الثقافة من منظور مالك بن نبي، مجلة **أفاق الفكرية**، المجلد11، العدد01، جامعة محمد بوضياف مسيلة، الجزائر، 2023، ص283.

[3]– وحيد بن بوعزيز، المصدر نفسه، ص96.

[4] – مالك بن نبي، **مشكلة الثقافة**، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر، سوريا، الطبعة 21، السنة 2019، ص79.

[5] – المصدر نفسه ص 82/ 85.

[6] – المصدر نفسه، ص88.

[7] – وحيد بن بوعزيز، المصدر نفسه، ص96.

لتشييد وحدة لم تكن عناصرها مرتبطة مسبقًا بروابط صهَّرها التاريخ لن تجدي نفعًا، لهذا دعا إلى فكرة "كومنويلث إسلامي".[1]

أي أنَّ بن نبي تبنى تصفية الاستعمار عن طريق سعيّه لإنشاء حضارة وثقافة فعَّالة بعيدًا عن كل رابط يربطها بالغرب الاستعماري.

4 – البنابية مقابل الفانونية

بما ميدان نقد الاستعمار هو نقطة مشتركة بين مشروع مالك بن نبي وفرانز فانون، فمن الطبيعي أنّ توجد مسائلٌ مشتركةٌ بينهما ومن بين هذه المسائل؛ تَكُهنُهما بقصور العناصر الثورية (طبقة الفلاحين) واللاثورية (الطبقة البرجوازية) عن القيادة بعد الاستقلال. وبأن مرحلة ما بعد الاستقلال ستُعاني من أزمة البدائل، أي عجز القيادة في مرحلة ما بعد الاستقلال عن خلق بدائل كفء للاستعمار والتي تنوب عنه، ورغم أنَّ هذه الفكرة مشتركة بينهما إلا أنّهما يختلفان في تفسيرها؛ حيث يردها بن نبي إلى النزعات التي كانت تحدث بين الزعماء الذين كانوا يتقاتلون فيما بينهم على أولوية القيادة، وأنَّ هؤلاء الزعماء لا يحملون المشروع الحضاري الذي يؤهلهم لأنّ يكونوا قيادات ناجعة بعد الاستقلال، أما فانون فيفسرها من مبدأ طبقي يقوم على أسُسٍ سوسيولوجية، حيث يُبيّن فانون أنَّ طبقة الفلاحين لا يمكنها تقديم نموذج مُعقلن لقيادة الدولة، لهذا ستتولى الطبقة البرجوازية الوطنية القيادة وستفشل بالضرورة في تحقيق أهدافها بسبب إيديولوجيتها التي لا تختلف عن الايديولوجية الاستعمارية.[2]

[1] – أرفيس علي، المرجع السابق، ص 293/291.

[2] – وحيد بن بوعزيز، المصدر السابق، ص100/99.

ويختلفان أيضًا في تشخيص الظواهر النفسية والسوسيولوجية في الذوات الكولونيالية؛ حيث أنَّ فانون يرد كل أشكال الاستلاب الثقافي الاستعماري إلى ثنائية مستعمِر/مستعمَر المعقدة، أما بن نبي فهو يحيلها إلى مقولة القابلية للاستعمار البسيطة.

أما موقف بن نبي من فانون فقد أشاد بدور فانون، لكن خصص له بعض الملاحظاتِ التي لامَهُ فيها على الطابع التعميمي الذي حلَّل به الظاهرة الاستعمارية، وأنَّه لم يُولي الاهتمامَ بالبنية الثقافية للشعب الجزائري المسلم،[1] ويعتقد بن نبي أنَّ فانون يفتقد اللمّسة الثقافية الجزائرية الاسلامية التي تهُز الروح الجزائرية، وتصلها بتلك الروح المقدسة التي دفعت بالشعب الجزائري إلى النضال المحرر(الجهاد)، والتي يتعين اليوم بعد الاستقلال أنّ يُدعم انطلاقته الثورية إلى حظائر الشغل والعمل.

ويوضح مصطفى كيحل أنَّ خلاف بن نبي مع فانون عقائدي حيث يُبيِّن هذا الأخير أنَّ المرء لكي يتكلم لغة شعب معين فيجب عليه أنّ يقاسمه معتقداته، وقد كان فانون ملحدًا فالنظرية الثورية يجب أنّ تكون معبرة عن معتقدات الأمة التي تحملها ولا تكون قريبة عنها، وكذلك تُوجد جوانب خفية من وراء هذا التفسير وهي الجوانب الذاتية؛ كَون بن نبي لم يتقبل مكانة التبجيل والتمجيد التي احتلها فانون بعد الثورة الجزائرية بين الثوار والزعماء السياسيين الجزائريين. [2]

[1] – وحيد بن بوعزيز، المصدر السابق، ص 98.

[2]– مصطفى كيحل، **مالك بن نبي والتفكير مع فانون ضد فانون**، موقع أخبار الوطن، تاريخ النشر2020/03/08،https://akhberelwaten.dz، تاريخ الإطلاع 2024/05/01.

5 – نقد بن نبي للاستشراق

عندما تطَّرق بن نبي لظاهرة الاستشراق صنفها إلى صنفيّن، الصنف الأول؛ من حيث الزمن ويشمل طبقة القدماء مثل جربر دور بياك والقديس توماس الاكويني، وطبقة المحدّثين كاره دوقو وجولدتسهير، أما الصنف الثاني؛ من حيث الاتجاه العام نحو الاسلام والمسلمين لكتاباتهم، ويشمل طبقة المادحين للحضارة الاسلامية، وطبقة المنتقدين لها المشوهين لسمعتها،[1] وقد ركز بن بوعزيز على الصنف الثاني، ووضع الطبقة الأولى (طبقة المنتقدين للحضارة الاسلامية) تحت إسم الاستشراق الحاقد والمتورط مع المؤسسة الاستعمارية والأجهزة الغربية، وأما الطبقة الثانية(طبقة المادحين) ووضعها تحت إسم الاستشراق التمجيدي.[2]

ويُركز بن نبي على الاستشراق التمجيدي أو طبقة المادحين، حيث أنَّ بن نبي لم يستسغه إلى حدٍ بعيد ويعتبره خطيرًا على الشعوب المتخلفة، لأنَّ هؤلاء المستشرقين المادحين يُدخلون أفكارًا مسمومةً ضمن مديحهم ويتقبلها المسلمون دون إدراكٍ أو وعيٍ، ويقول بن نبي في هذا الشأن: "ولكننا على عكس ذلك نجد للمستشرقين المادحين الأثر الذي يمكننا تصوره بقدر ما ندرك أنَّه لم يجد في نفوسنا أيَّ استعداد لرد الفعل حيث لم يكن هناك في بادئ الأمر مبرر للدفاع الذي فقد جدواه وكأنما أصبح جهازه معطلاً لهذا السبب في نفوسنا".[3]

إضافة إلى ذلك فإن هذا الخطاب الاستشراقي التمجيدي ينأى بالفكر الاسلامي عن الواقع ويخلق عقدة نقص تعويضية،[4] فهذا الاستشراق يحاول إشغال الشعوب المتخلفة بسرد أمجاد ماضيها ومدح حضارتها الميتة عن التفكير في النهوض بحاضرها، ويُشبِّه بن نبي

---

[1] – مالك بن نبي، **انتاج المستشرقين أثره في الفكر الاسلامي الحديث**، دار الارشاد، لبنان، الطبعة 01، السنة 1969، ص07.

[2] – وحيد بن بوعزيز، المصدر السابق، ص99.

[3] – مالك بن نبي، المصدر نفسه، ص08.

[4] – وحيد بن بوعزيز، المصدر نفسه، ص100.

هذا الحال بالتحدث إلى الفقير الذي لا يجد ما يسد رمقه عن الثروَة الطائلة التي كانت لآبائه وأجداده، إنما تأتيه بمخدرٍ يعزل فكره مؤقتًا فكذلك لا تُشفى أمراض مجتمع بذكر أمجاد ماضيه، ويُبيِّن بن نبي أنَّه كلما عُرضَت فكرة عمل أو تأمل على الجماهير الاسلامية وكلما طُرحت مشكلة وعُرض لها حل، فإن المؤسسة الاستعمارية تلفُت الأبصار عنها بعرض أفكار أخرى تدعو للأحلام السعيدة، أفكار مقتبسة من قصص ألف ليلة وليلة.[1] أي أنَّ المؤسسة الاستشراقية الاستعمارية حين تلاحظ أفكارًا حيَّة تتجه نحو المستقبل لمحاولة بناء المجتمع والنهوض به، تستبدلها بأفكارٍ ميتة تتجه نحو الماضي للقيام بعملية مراوغة ومخاتلة.[2]

ويبين بن بوعزيز أنَّ رفض فكر بن نبي للاستشراق بكل أنواعه، وتفطُنه للطابع الغرائبي المُستَغَّل في الدراسات الاستشراقية جعلت إدوارد سعيد يشترك معه في هذه النقاط؛ حيث أنَّ هذا الأخير تفطّن إلى أنَّ الشرق في كتب المستشرقين هو شرقٌ غربي وليس شرقاً شرقي، ومنه فإن كلاهما تجمعهما النزعة الشكيَّة تجاه الخطاب الاستشراقي غيرَ أنهما يختلفان في تفسيره فابن نبي يُحيلها إلى المستوى النفسي وعقدة النقص؛ التي ترجع إلى انسان مابعد الموحدين وبروز القابلية للاستعمار، أما ادوارد سعيد يفسرها إنطلاقًا من مقولة اللاشعور الكولونيالي التي وضح من خلالها الأسباب المضمرة من وراء الخطابات الاستشراقي.[3]

[1]– مالك بن نبي، المصدر السابق، ص18/13.

[2] – وحيد بن بوعزيز، المصدر السابق، ص100.

[3] – المصدر نفسه، ص101.

IV_ قضايا الكولونيالية والديكولونيالية عند محمد ديب

1_ الدلالة الكولونيالية وما بعد الكولونيالية للتناص في كتابات محمد ديب

يَعرض وحيد بن بوعزيز بعض النصوص من كتابات محمد ديب*، ويقوم بتحليل أشكال التناص التي حملتْها هذه النصوص، ويحاول من وراء تحليله لها إبراز الدلالات الكولونيالية للتناصات الموجودة في نصوص ديب. وقد تمثَّلت أشكال التناص التي عرضها بن بوعزيز في التناص القاموسي والتناص الصوفي والتناص الأدبي المضمر.

في البداية يبين وحيد بن بوعزيز أنَّ محمد ديب تناص مع سيمورغ فريد الدين العطار، ولكن كان عدد الطيور في نص العطار ثلاثة عشر طائرًا، أما ديب اختار لنصه اثني عشر طائرًا ويُرجع بن بوعزيز سبب ذلك إلى أنَّ محمد ديب يوجه نصه هذا للقارئ الغربي المسيحي؛ الذي يمتعِضُ من الرقم ثلاثة عشر الذي يُمثل هودا الخائن من الحواريين، ومنه فالقارئ النموذجي في نص ديب هو القارئ الغربي.[1]

من أجل ذلك أيضاً عندما يُوظف ديب التناص القاموسي يُلاحظ بن بوعزيز أنه استعمل لفظة المحايثة ولفظة بيجماليون وهما كلمتان غربيتان، ولم يستعمل لفظة الحلول أو الباطنية مع أنهما يصبان في نفس المعنى، وهذا لأنَّ ديب يحاول استعارة موتيفات وألفاظ شرقية ويضفي عليها الطابع الغربي، وتندرجُ هذه الظاهرة تحت اسم "تغريب الشرق" وهي من استراتيجيات الكُتاب ما بعد الكولونياليين، محاولين بسبب تمزق الهوية الذي يعيشونه جعل الهجنة رؤيةً للعالم وفلسفةً للحياة، وما يُثبت هذا أكثر أنَّ الصورة التي رسم بها محمد ديب بطل قصته كشخصية لقيطة توحي بالرفض العنصري والاثني الذي يعانيه كُتاب ما بعد الكولونيالية، وبالتالي يلجئون للهجنة كحل لهذا.[2]

---

* _ محمد ديب، من مواليد1920، كاتب أديب وروائي جزائري، من أهم أعماله "الدار الكبيرة" و"الحريق"

[1] _ وحيد بن بوعزيز، المصدر السابق، ص116/115.

[2] – المصدر نفسه، ص118/117/116.

وبالنسبة للتناص الذي اتخذ شكل الإحالة المضمرة، تجسّد في تناص ديب في روايته "صحراء دون منعطف" وفي نصه "سيمورغ" مع الأدب العدمي والنيهلي المتمثل في مسرحية "انتظار غودو" لصموئيل بيكيت، ورغم أنَّ بن بوعزيز يبين تأثر ديب بالمسرحية لكن المفارقة تكمن في أنَّ ديب لا يؤمن بالعدمية والتشاؤمية التي تحملها مسرحية بيكيت، لأنَّ غودوبيكيت مستحيل ومتعالٍ ومرجئٌ إلى ما لا نهاية، وأما سيمورغ ديب فهو حقيقةٌ معطاة قابلةٌ للتحقق، وعليه فإنَّ ديب تفاؤليٌ مقارنةً ببيكيت التشاؤمي، واكتشف ديب أنَّ سرَ الوجود يكمن في الإنسان، فطالما أنَّ هنالك في العالم إنسان فإنَّه يبقى هناك معنًى للحياة وقيمةً ، والملاحظ هنا أنَّ ديب يضع مسافة بينه وبين الثقافة الغربية العدمية، التي نصبّت القيم التشيئية كبديل عن القيم الإنسانية، ويوضح بن بوعزيز أن بيكيت هو سليل المدرسة التشاؤمية؛ التي تمثلت في شوبنهاور وهيدغر وألبير كامو، وأما ديب فهو سليلُ المدرسة التفاؤلية؛ التي تمثلت في العطار ونيتشه وابن عربي وسارتر، وعليه فإن ديب رغم تأثره بأدب الغرب، ورغم كتابته بلغة الغرب، فإنه لا يتبنى القيم الغربيةَ التي غيّبت الانسان وشيئته. [1]

وبالنسبة للشكل التناص الصوفي والفلسفي؛ تمثل في بعض السيناريوهات الغنوصية والباطنية التي تضمّنها نصُ ديب، مثل أن العبرة من السفر ليست هي الوصول ونهاية السفر، وإنما السفر ذاتَه والعبرة هي في طريق السيّر أو السفر الروحي، ويركز ديب من خلال هذا على فكرة اكتشافِ الذات، حيث أنَّ اكتشاف الذات هو العبرة الحقيقية من وراء السفر، ولهذا يوظف موتيفا المرآة لدلالة أكثر على معرفة واكتشاف الذات، وتتجلى الدلالة الكولونيالية من وراء توظيف ديب لهذا التناص الصوفي والفلسفي؛ في أنَّ ديب يلوم المجتمعات الغربية العدمية التي ألغت معنى الانسان ويبشر بقيمة الإنسان الحقيقيةِ من خلال تركيزه على اكتشاف الذات، وعليه فإن ديب رغم أنَّه عاش في الغرب، ولكنه

[1] _ وحيد بن بوعزيز، المصدر السابق، ص117/116.

يعيش وجع وجودي، بسببِ عدمية الغرب التي جعلته يعيش الكولونيالية والهجنة، ويتعجب كيف لهذا الغرب الذي يدّعِي العقلانية أنّ يقع في هذه العدمية الساذجة.[1]

2 _ الكتابة المضادة عند محمد ديب

حاول بن بوعزيز إبراز جوانب المقاومة بالرد بالكتابة أو الكتابة ضد الامبراطورية في كتابات ديب، وبيَّن أنَّ ديب مثلُه مثلَ الكُتاب الشرقيين الذين عايشوا الشرط الكولونيالي راحوا يتبنون هذه الآلية، وتجلَّت كتابة ديب المضادة في تناصاته مع التيارات الفكرية الغربية، التي سعَت تفكيك وتقويض العقل الغربي المتمركِز على ذاتِه، ويظهر هذا التناص في نصه "غابات المعنى" الذي تأثر فيه بفكر نيتشه ونصه "ما وراء الخير والشر والفجر"، ويردُ وحيد بن بوعزيز أسباب رجوع ديب إلى نيتشه إلى سببين إثنيّن ، يتمثل الأول؛ في أنَّ نيتشه ساهم في تعرية وكشف نفاق الخطابات الغربية وتقويضها، والاستعانة به تَندرج ضمن استراتيجية تقويض العقل الغربي من داخله، أو كما قال بن بوعزيز: "تصبح الاستعانة به من باب شهد شاهد من أهلها"، أما السبب الثاني فيعود إلى كون أسلوب نيتشه في الكتابة الشذرية المتشظية (الذي قلّده ديب في كتاباته المتأخرة) يُمثل موقف معاكس من الكتابة العقلانية الغربية، ومنه فالتشذير والتشظي يتماشى طريق معكوس ضد الكتابة المتسقة والمنسجمة التي تتجسد العقل الغربي، لهذا يذهب الكثير من الكُتاب ما بعد الكولونياليين إلى توظيف طريقة كتابة نيتشه بغية تقويض أسُسٍ العقلية الغربية.

وقد بيَّن بن بوعزيز أنَّ كتابة ديب الشذرية احتوت الكثيرمن المسائل التي تدرسها النظرية مابعد كولونيالية؛ مثل الهجنة التي تبيّن أن ديب يعاني منها ويلوم الثقافة الغربية على ذلك، وكذلك على الهوية الغيرية المنفى والترجمة، ومنه فمحمد ديب حسب وحيد

[1] _ وحيد بن بوعزيز، المصدر السابق، ص118.

بن بوعزيز كاتب مابعد كولونيالي كرَّس كتاباته لنقد الامبراطورية الغربية الاستعمارية التي جعلته يعيش الهجنة والاستعمار.[1]

ويَخلُص وحيد بن بوعزيز إلى أنَّ الكتابة ضد الامبراطورية تقتضي وجود التناص، ولكنه تناص من نوع خاص في كنف الأدب ما بعد الكولونيالي، فكون الكاتب مابعد الكولونيالي لا ينطلق من هوية واحدة ويعيش الغربة والهجنة النصية، إذًا سيكونُ نصه ذو مرجعيات متنوعة ومتناقضة، مثل ما هو حال ديب الذي حضر في نصه الأدب العربي الصوفي (فريد الدين العطار وابن سينا) والأدب الغربي (فريديك نيتشه وبيكيت) يقول بن بوعزيز: "إن الكاتب مابعد الكولونيالي كاتب تناصيٌ بامتياز، لأنَّ النص كذلك لا مركز له ولا وطن ولا هوية."[2]

3- مسألة اللغة عند محمد ديب

اختار محمد ديب الكتابة باللغة الفرنسية كوسيلة من وسائل الرد بالكتابة، فمسألة اللغة عند ديب هي مسألة وجودية؛ لرد الاعتبار للذات والهوية التي طمسها الاستعمار وللثقافة المقموعة، حيث أنَّ ديب كان يكتُب باللغة الفرنسية سعيًا لتصحيح الطريقة الغرائبية والإيروسية التي انتهجها الكُتاب الغربيين في كتاباتهم عن الشرق وفضحها، أي أنَّ ديب حاول الكتابة عن صورة الجزائر الحقيقية البعيدة عن الغرائبية.[3]

وأيضًا اعتبر محمد ديب أنَّ الكتابة باللغة التي يفهمها المستعمَر هي الوسيلة الوحيدة لتصحيح صورة المجتمع الجزائري، بعد أنّ ساهمت الكتابات الاستشراقية في تشويهها عن طريق الصور المشوهة والملطخة التي أُسقطت عليه، وهي أيضًا الوسيلة الوحيدة لتوصيل الصورة الحقيقية للجزائر البعيدة عن النزعة الغرائبية التي لا يريد الغرب أنّ يراها والتي هدفت

[1] – وحيد بن بوعزيز، المصدر السابق ص120/119.

[2] – المصدر نفسه، ص122.

[3] – المصدر نفسه، 121/120.

من ورائها المنظومة الاستعمارية الغربية بِالتواطئِ مع الكتابات الاستشراقية (كتابات دينيه وكتابات فرومونتين) على إلصاقها بالجزائر، تحقيقًا للأهداف الاستعمارية الاستيطانية والتَوسعيّة.

والكتابة باللغة الفرنسية أيضًا هي تحدٍي لفرنسيين بقدرة الجزائريين على التعبير باللغة الفرنسية، واستخدامها كسلاحٍ ضد الغربِ والمنظومة الاستعمارية، وبذلك كان محمد ديب واحدًا من الجزائريين المناضلين الذي انضم إلى الحركة الوطنية من خلال كتاباته باللغة الفرنسية المنذِّدة بالاستعمار،[1] ومنه من جل أنّ يسمع المستعمِرُ نضالَ المستعمَرِ ورفضه لتواجده يجب أنّ يكتب المستعمَرُ بلغةٍ يفهمها المستعمَر، ويوضح بن بوعزيز هذا بقوله: "إن فهمَ ديب لهذه المسألة يقترب كثيرًا من قول كاتب ياسين المشهور: سأكتب باللغة الفرنسية كي أقول للفرنسيين أنني لست فرنسياً."[2]

وعلى اعتبار ديب يكتب للجمهور الغربي (الميتروبول) وضد التيار الذي يتبناه هذا الجمهور، فلا شك أنَّه سيواجه الرفضَ لكتاباته والتهميش، ونقص المقروئية الغربية لكتاباته والتذكير الدائم بأصله والانتقاص من قيمته،[3] حيث كان ديب يشعر أن كتابته باللغة الفرنسية هي أصل الاغتراب والمنفى، فهو مهما كتب بلغة الاخر، ومهما أتقنها وأبدع فيها إلا أنَّه سيظلُ بالنسبة إلى أهلها غريبًا،[4] ومنه عاشَ ديب الهجنة في المجتمع الغربي لأنه يكتب ضد تيارهم.

---

[1] – عالية زروقي، اللغة الفرنسية والمصادر الأجنبية في أدب محمد ديب، **مجلة التعليمية**، جامعة حسيبة بن بوعلي شلف، الجزائر، المجلد05، العدد13، السنة 2018، ص172/171.

[2] – وحيد بن بوعزيز، المصدر السابق، ص121.

[3] – المصدر نفسه، ص121.

[4] – عالية زروقي، المرجع نفسه، ص172.

وكذلك كون محمد ديب الجزائري المستعمَر يكتب بلغة المستعمِر فلم يتلقَ الرفض من الجمهور الغربي فقط، بل تلقاه أيضًا من الجمهور العربيٍ،[1] حيث عانى ديب الاستلاب ورفض المقروئيةِ في وطنه لأنَّه يكتب بلغة المستعمَر، غيرَ أنَّ ديب لم يتعلم اللغة العربية وتعلم فقط اللغة الفرنسية، لذلك اعتبرها الامكانية الوحيدة ليناضلَ عبرها أو أنّ يختار الصمت.[2]

وعليه عاش محمد ديب حالةَ الكاتب مابعد الكولونيالي؛ الهجين في منفاه بسبب المنظومة الغربية الاستعمارية التي فرضت عليه حياة الاغتراب، وبسبب تعدُد مرجعياته وتنوعها، وحضور الثقافة الغربية والثقافة العربية في كتاباته، وعاش حالة الكاتب المستلب وطنه بسبب اللغة.

[1] – وحيد بن بوعزيز، المصدر السابق، ص121.

[2] – عالية مرزوقي، المرجع نفسه، ص171.

الفصل الثالث

اللاشعور الكولونيالي في كتابات الغربيين

I _ في أدب الرحلة

أولاً _ رحلة جيرار دونيرفال : استحالة التواصل بين الغرب والشرق

لقد دخل جيرار دونيرفال* إلى مصر بمخيالٍ غرائبي فائض وصور عجيبة عن الشرق مستمدة من حكايات ألف ليلة وليلة، ولكن ما إنّ وصل إلى الشرق وعايَّن الشرق الحقيقي حتى تبدَّد أمامه شرقُ الأحلام والخرافات وشعر بالخيبة وكانت هذه الخيبة هي التيمة المركزيّة التي رافقت دونيرفال طيلةَ رحلته.

1 _ الدوافع الكولونيالية للرحلة

من بين أهم الأسباب التي كلَّلت رحلة الأوروبيين إلى الشرق في القرن التاسع عشر؛ هي الأسباب الروحيَّة التي جعلت الغرب عامةً والأدباء والفلاسفة خاصةً وعلى رأسهم جيرار دونيرفال يعيشون غربةً ونفسية جوعاً ميتافيزيقيًا وفراغًا روحيًا، وتَرجِع أسباب ذلك إلى عصر الأنوار وما عرفه من قيم تشيئيَّة كبديل عن القيم الإنسانية، وكذلك إلى النّزعة العلمَويّة الّتي جعلت الغرب يعيش في عالم المادّيات، ودفعت بالأدباء والفلاسفة للبحث عن ملاذٍ مفعم بالميتافيزيقا، فاختاروا الشرق كأداةٍ لربط الجسد بالمصل الرّوحي، ولإعادة بناء الهويّة من الدّاخل.[1]

إضافة إلى الكم الهائل من التّراث الاستشراقي بكل أنواعه (العلمي، الأدبيّ، التاريخيّ، الدّينيّ) الّذي سبق دونيرفال، وكانت هذه الخطابات الاستشراقيّة تحت سيطرة الإمبريالية الاستعماريّة، وبالتّالي أدت إلى تكبيل ذهن دونيرفال بتحيزات قبليّة وعنصريّة وتفوقيّة عن الشرق، لذلك كان الشّرق الذي عرفه دونيرفال هو شرقٌ غربيّ وليس شرقًا شرقيّ، إضافة إلى

---

* _ جيرار لابروني من مواليد 1808 المعروف باسم جيرار دونيرفال، شعر وكاتب فرنسي، له عدة أعمال في المسرح والشعر والأدب الساخر والرواية أدب الرحلات، ومن أشهر ما أصدره "أوريليا" والمركيزة فايول" و "لوريلي".

[1] _ وحيد بن بوعزيز، المصدر السابق، ص 127/126.

أنَّ هذه الخطابات الاستشراقيّة كانت في نظر دونيرفال نوعًا من التّحدي الموَجه إلى كُتَّاب ورحالة سابقين ومعروفين في الأوساط الأدبيّة الفرنسيّة وفي مقدمتهم شاتوبريان ولامارتين، وهذا ما لمَّح إليه أندريه ميكيل حين اعتبر أنَّ دونيرفال سعى إلى منافسة سابقيه في تشخيصٍ مختلف وإضفاء طابع مميّز على رحلته.[1]

وزيادةً على ذلك فإنَّ رحلة دونيرفال كانت استجابةً لمطالبِ الطّبقة البرجوازيّة الّتي ينتمي إليها، وكانت هذه الأخيرة قد استوْلت على وسائل الإنتاج، وشجَّعت على الملكيّة الخاصة، وبهذا أوصلت السُّوق إلى تأزمٍ، وكان الحلّ أمامها هو البحث عن مستعمرات لحلِّ أزماتها، وكذلك بالتّطور السريع الّذي شهدته هذه البرجوازيّة أصبحت تفرض حضارتها على الأمم الأكثر تخلّفًا وهذا ما يظهر جليًا في تصوير دونيرفال ووصفه للأسواق الفرنسيّة والأوروبيّة؛ خدمةً للفكر البرجوازي الاستعماريّ ومنه أصبحت رحلته كأنّها تقرير تدعمّه سجلاّت إيديولوجية.[2]

كما أنَّ احتكار وسائل الإنتاج من طرف الأجيال الأولى للطبقة البرجوازيّة لم يشمل الجانب الاقتصادي فقط، بل شمِل أيضًا الجانب الفنّيَ والأدبيَّ، وشرع الكثير من الفنانين والأدباء على البحث عن مواد أوَليّة جماليّة جديدة، بعيدة عن تلك التي أُستنفذَت من طرف الفنانين والأدباء الذين سبقوهم، وما رحلةُ دونيرفال إلا بحثٌ دؤوبٌ عن الأصالة التي فقدها في بلاده،[3] وأصبح الشرق ملهمًا للإبداع والحديث عنه يدعو القارئ _ كما يقول أندريه ميكيل_ إلى البحث عن الخيال (الأسطورة والفولكلور) في هذا العالم وما يثيره من أفكار. [4]

---

[1] _ عبد الله بن أحمد الغامدي، رحلة إلى الشّرق لجيرار دونيرفال المرأة المصريّة أنموذجا، **مجلة جامعةالملك عبد العزيز: الآداب والعلوم الإنسانيّة**، السعودية المجلد 25، العدد 01، السنة 2017، ص160.

[2] _ وحيد بن بوعزيز، المصدر السابق، ص129/128.

[3] _ المصدر نفسه، ص130.

[4] _ عبد الله بن أحمد الغامدي، المرجع نفسه، ص163.

وعلاوةً على ذلك فرحلةُ دونيرفال تتطابق مع عهد استعمارٍي توسعي المتمثّل في حملة نابوليون الثالث، الذي طرح فكرة إنشاء المملكة العربية تحت إمرة فرنسيّة، وكلَّل مشروعه بمسحةٍ روحيّةٍ شجَّع من خلالها الأفكار القائمة على مبدأ أنَّ الشّرق هو حوض الرّوحانيات،[1] وقد كان لحملة نابوليون على مصر الأثر البالغ في لفت الأنظار للشرق، وما يحويه من علوم وأفكار ومعارف وتراث حكائي يبعث على الدهشة، وهي النّظرة السّائدة لما يسمى بشرق العجائب، حيث كان الشّرق عمومًا ومصر خصوصًا عالمَ جذبٍ عجائبي استدعى الكثير من الرّحالة والكتابُ و الشّعراء وكانت من مقولاته ما كتبه نابليون حين قال: "في مصر قضيت أجمل السنوات، ففي أوروبا الغيوم لا تجعلك تفكرّ في الأفكار التي تغيّر بها التّاريخ، أمّا في مصر فإنّ الذي يحكم بإمكانه أن يغير التاريخ"[2]، وبالمقارنة بينَ أفكار الإمبراطورية وأفكار دونيرفال المعتدلة اتجاه المستعمرات؛ نجد تشابهاتٍ ومقاسات كثيرة بينهُما.[3] ومن المفيد ذكر أنَّ والدَ دونيرفال كان طبيبا في الجيش الإمبراطوري أيام غزوة نابليون لمصر، وأنَّ دونيرفال حمل منذ طفولته استيهامات وصُورَ خياليّة عن الشّرق، وعليه كان لحملة نابليون الاستعمارية بالغ الأثر في الرّحلة إلى الشّرق عموما ورحلة دونيرفال خصوصا.[4]

[1] _ وحيد بن بوعزيز، المصدر السابق، ص129.

[2] _ عبد الله بن احمد الغامدي، المرجع نفسه، ص164/160.

[3] _ وحيد بن بوعزيز، المصدر نفسه، ص129.

[4] _ عبد الله بن أحمد الغامدي، المرجع نفسه، ص164.

2 _ تشريح أنساق الرحلة

أ_ انقشاع سحر الشّرق وأزمة التّواصل

من الأسباب التي دفعت وحيد بن بوعزيز إلى دراسة رحلة جيرار دونيرفال الموسومة بـ "رحلة إلى الشّرق"(1851) هو أنَّ هذه الرّحلة تُمثّل نموذجًا متكاملًا لما أطلق عليه بن بوعزيز استحالة التّواصل بين الشّرق والغرب، وسبب هذه الاستحالة هي أنَّ صورة الشّرقي المنمّطة في ذهن الغربي (دونيرفال) لم تستطع أن تتوافق ولا أن تنسجم مع صورة الشرقي الحقيقية التي عاينها، حيث أنَّ مقولة الاستشراق لا يساوي الشرق كانت تيمةً أساسيةً في هذه الرّحلة.[1]

وبناءً على ذلك فإنَّ رحلة دونيرفال منذ بدايتها إلى نهايتها قامت على فكرة أساسية مفادها؛ أنَّ الشرق فقدَ سحره في عينيّ دونيرفال، ويعني ذلك أنّه عند رؤيته للشرق الحقيقي والواقعي تبدّد الشرق الذي يعرفه من الكتب (شرق الحلم والخرافات)، ولم يتقبل دونيرفال الشرق الحقيقي ومنه كان شعوره بالخيبة التيمة المركزيّة في هذه الرحلة.[2]

ويعود سبب شعور دونيرفال هذا وإدراكُه اختلاف الشرق الحقيقي عن شرق الكتب الغربية إلى أنّ دونيرفال على خلاف الرّحالة المستشرقين، ويلومهم على التعالي على حياة الشرقيين، فدونيرفال قد دخل في حياة الشرقيين العامة وعاش نمط حياة سكان الشرق الحقيقي بكل تفاصيله[3]، حتى استطاع تغيير المسلمات القبلية التي كان يؤمن بها اتجاه الشرق.

---

[1] _ وحيد بن بوعزيز، المصدر السابق، ص126.

[2] _ المصدر نفسه، ص132/131.

[3] _ المصدر نفسه، ص136.

وضع دونيرفال رحلته إلى القاهرة تحت مسمى "نساء القاهرة"، وأعطاها مسحةً إيروسية مدعمةً بالنزعة الغرائبية[1]، ولا يعدُ هذا الأمر غريبًا على رَحالة أوروبي قرأَ عن أوهام المرأة الشرقية وسمِع عنها، حيث يتفقُ دونيرفال والرحالة الأوروبيون على أنّهم يبادرون بسؤال أيّ قادم من الشرق بعد عودته" وماذا عن النساء؟"، وقد كان حجاب المرأة الشرقية حافزًا للبحث ولاكتشاف هذه المرأة، وكذلك كان سدًا حالَ دون رؤية وجهها، لهذا راح يَصفُ ما استطاعت أنّ تصل إليه عيناه،[2] ولكن بعد مكوثِه في مصر تبدى له أنَّه أمامَ وعيٍ زائف، إذ اكتشف أنَّ السرَ من وراء تسترِ المرأة الشرقية هو إخفاء قبحها؛ حيث أنَّ النساء غير الجميلات يعرفنَّ جيدا كيف يحافظن على حجابهن[3]، وخَلُص دونيرفال إلى أنَّ المرأة الجميلة تشعر بالتفات الناس إليها وتمكنهم بطريقة أو بأخرى من رؤيتها بينما تجدُ النساء القبيحات أشدَّ حرصًا على الخمار من غيرهن[4]، وكذلك ربَط بطريقة استعارية بين حجاب المرأة في القاهرة وبين أسوار المدينة، وأنَّ كلاهما سترٌ للقبح والظلام[5]، ولم يَكن الحجاب (حجاب النساء وأسوار المدينة) غيرَ قناعٍ يخفي واقعًا رديئًا وبعيدًا عن الإيحاء، ويكشفُ عن مدينةٍ بابلية منذورة للغبار وللغموض[6].

ونجد كذلك من الصور الغرائبية التي استطاع دونيرفال أنّ يدركها بطريقة صحيحة عند زيارته للشرق هي مسألة الزواج؛ وذلك بعد حوارِه مع الرجل الذي أجَّرَ له الشقة، حيث ظهرت التنميطات والأفكار المسبقة التي تَحفلُ بها مخيلة دونيرفال فهو لم يتقبل أنّ يخرجه الشيخ من الشقَّة لأسبابٍ احترازية وليس لأسبابٍ واقعية، وتجلَّت استحالة التواصل هنا في

---

[1] _ وحيد بن بوعزيز، المصدر السابق، ص131.

[2] _عبد بن أحمد الغامدي، المرجع نفسه، ص160.

[3] _ وحيد بن بوعزيز المصدر نفسه، ص132.

[4] _ عبد الله الغامدي، المرجع نفسه، ص166

[5] _ وحيد بن بوعزيز، المصدر نفسه، ص132

[6] _ عبد الله بن أحمد الغامدي، المرجع نفسه، ص161.

أنَّ الشيخ بطلبِه من دونيرفال أنّ يتخذَ امرأةً فهم دونيرفال أنَّه يقصُد المعاشرةَ غيرِ الشرعية، ولكنَّ الشيخ قصَد الزواج الشرعيَ، ومن خلالها صحّح دونيرفال مفهومه عن الزواج في الشرق وأنَّه يقوم على غير الدوافع التي يقوم عليها في أوروبا (يقوم في الشرق على دافع تكافلي واجتماعي يحفظ للمرأة حقها في العيش، أما في الغرب يقوم على دوافع رومانسية كالحب وأخرى ثقافية فالفردانية التي غزت أوروبا تُحتم عليهم الزواج، ودوافع دينية كاثوليكية) ومنه فهم دونيرفال أنَّه أمامَ نموذجٍ إدراكِي للعالم مغاير لنموذَجه الإدراكي الأوروبيّ، وألقى اللوم على الوعي الأوروبي الذي لم يفهم الشرق خارج التنميطات المسبقة ودعا إلى إعادة النظر في التفاصيلِ الحقيقية للشرق.[1]

وفي سياق صوَر النساء الشرقيات النمطيّة التي استطاع دونيرفال تصحيحها هي صورة الحريم التي قرأ عنها في حكايات ألف ليلة وليلة، حيث تُصِور قدرة الرجل الشرقي على الزواج بأيّ عددٍ شاء من النساء، حيث أنَّ دونيرفال غيَّر تصّوُره هذا وفهم أنَّ المرأة الشرقية تمتلكُ نفسَ حقوق الرجل، ويمكنها إنّ شاءت منع زوجِها من الزواج بزوجة أخرى، وصحّح صورة الغرب عن نظرة الإسلام للمرأة؛ ووضح أنَّها لا تَحتقر منزلةَ المرأة، بل تجعلُ لها منزلةً رفيعة، وهنا يقول دونيرفال: " ظلَّ الناس لمدةٍ طويلة يعتقدون أنَّ الإسلام يضع المرأة في مكانةٍ أقل بكثيرَ من مكانة الرجل ويجعل منها على حد القول جاريةً لزوجها، وتلك فكرة لا تلبثُ أنَّ تنهارَ أمام الدراسة الدقيقةِ للأخلاق، وكان الأحرى أنّ يقال أن محمداًﷺ قد جعل المرأة تتبوأ مكانةً أعلى بكثير مما كانت عليه من قبل."[2]

وبعد اتخاذ دونيرفال خادمةً له أدرك أنَ نظرتَه الغربيةَ تجاه حالِ الخدم (العبيد) في الشرق هي نظرة خاطئةٌ وزائفة، لأنهم لا يعيشون أحوالًا مُزريّةً، بل يتمنعون بكامل الحقوق التي تخوِل لهم العيشَ بكرامة، كما أنَّ اللغةَ التي كان يستعملها دونيرفال لم تُوصِل الأفكار

[1] _ وحيد بن بوعزيز، المصدر السابق، ص135/134.

[2] _ عبد الله بن أحمد الغامدي، المرجع نفسه، ص180.

حقيقي وصحيح؛ لأنَه استعمل كلمة L'ESCLAVE التي تقابلها كلمة عبد، ولم يستعمل كلمة LEDOMESTIQUE التي تقابلها كلمة خدم، لأنَّ الأهالي في الشرق لم يكونوا في زمنِ دونيرفال عبيدًا ولم يتخذوا عبيدًا، بل خدمًا أحرارًا، وبالتالي غدَّت الترجمة أيضًا عائقًا من عوائق استحالة التوصل بين الغرب والشرق.[1]

إذن الوعيُ المعلبُ والصور المنمّطة التي حملها دونيرفال عن الشرق، لم تتماهى أبدًا مع الشرق الحقيقي، وبالتالي استحال التواصل بين الشرق والغرب، لأنَّ هذا الأخير لا يحبذُ من صفات الشرقي إلا تلك الصفات التي تحفُها الغرائبية التي قرأ عنها في كتب المستشرقين، ولا يحبذُه إنسانًا طبيعيًا يكون نداً له.

ب_ الموقف اللاشعوري عن الشرق عند دونيرفال

رغم انخراط دونيرفال في تفاصيل الحياة الاجتماعية للشرقيين، وتمكنه من إدراك وتجاوز بعض الصور النمطية عن الشرقيين وصحيحها، إلا أنَّه لم يستطع تجاوز اللاشعور الاستشراقي الاستعماري، وذلك من خلال اعتماده على أسلوب السرد القائم على وحدة الراوي (المونوفونية)،[2] وعدم تركِه المجالَ لشخصياته الشرقية لتتكلم أو لتصف نفسها أو تعبر عن ذاتها، وإنما اعتمد على تقنية الوصف البراني (الخارجي)، ويعودُ سبب هذه التقنية السردية إلى أنَّ الغرب يُصَورِ الشرق على أنه صامت وسكوني لكي يتسنى له قولبته في قوالب ثابتة بغية التحكم فيه، والهيمنة عليه فالغرب يريد أنّ يبقى الشرق سكونيًا وثابتًا حتى يستمر هو في أنّ يكون متحولاً ومتغيرًا، وكذلك هذه التقنية تمّكنه من إطلاق الأحكام والصُوَر المشوّهة كما يشاء، حتى تلصق عليه صفات الحيونة والتخلف، وبالتالي هي تواطؤٌ مع المنظومة الاستعمارية التي تُغلف همجيتها واغتصابها لأرضِ وثرواتِ الآخر بطابع نشر الرسالة الحضارية.

[1] _ وحيد بن بوعزيز، المصدر السابق، ص136.

[2] _ المصدر نفسه، ص137.

إضافة إلى هذه المونوفونية، فإنَّ جاك أروي يُبين أنَّ وصفَ دونيرفال للنساء الشرقيات (الفك الناتئ والجبين الغائر والشفاه المنتفخة) يقتربُ من نظريات غوبينو العرقية ونظريات رينان العنصرية التي تصف الآخر بصفاتٍ تقترب من الصفات الحيوانية.[1]

ومن الإسقاطات الاستشراقية التي لا تخلو رحلة دونيرفال منها؛ هي تصوير الشرقي كمثال للتخلف والدونية والسذاجة والبدائية، حيث يقول دونيرفال: " هل كان مقدرًا لي أنّ أشهد الفصل الأخير من التعصب والبربرية التي تُمارس بمقتضى العادات الإسلامية القديمة؟ ... كان جمع غفير من الناس قد التقوا في دائرة فظننا لأول وهلةٍ أنَّ الأمر يتعلق بعرضٍ للحواة أو برقصة للدبَبة، ولما شققنا الجمع رأينا جسداً مقطوع الرأس... وقال لنا أحد الأتراك قد عرف أننا فرنسيون يبدو أنهم يقطعون هكذا من يرتدون القبعات" وهذا المشهد يستدعي منظومة كاملة من الصور التي شاعت في الخطابات الغربية عن الشرق، ولئِن رأى بعض الدارسين أنَّ دونيرفال تخلصَ من كل الصور النمطية عن النساء الشرقيات، فإنَّ القراءة في رحلته تكشف عن استعادته لجانب كبير من المسبقات عن الشرق بل وأسهم في بناء بعضها أيضًا، وهي تلك المتحورة حول شبقية الشرقيات؛ حيث يتحدث عنهن واصفًا شبقيتهن ونزوعهن للإغواء: "... فقد لاحظنا أحيانًا أنَّ حُبهن لتّأنُق يدفعهن أحيانًا إلى الكشف عن وجوههن للرجال على أنّ يكون ذلك من قبيل الصدفة..." وأيضًا يشمل بوصفه المشوِه الرجال الشرقيين حين يصفهم بصفات الشهوانية وأنّهم لا هم لديهم غير الحصول على النساء ومواقعتهن حيث يقول: " ونجد الكثيرين في مصر قد تزوجوا من عشرين أو ثلاثين امرأة في مدة عشر سنوات... وثمّة رجال يتزوجون في كل شهر بزوجة جديدة."[2]

[1] _ وحيد بن بوعزيز المصدر السابق، ص138.

[2] _ جموعي السعدي، غواية الاختلاف وسجن المسبقات قراءة في نصوص رحلية غربية، **مجلة معارف**، جامعة سوق هراس، الجزائر، العدد20، السنة 2016، ص 236.237/235.

إنَّ الغرب وبسبب شعوره المرضيّ بالتفوق على الشرقي، وممارسته للشمولية والاطلاقية (الإقصاء والإلغاء) فهو غير مستعد للتواصل، كما أنَّ بنية استحالة التواصل لا تزال ساريةً إلى الآن، من أجل ذلك يرى وحيد بن بوعزيز أنَّ الحل يكّمن في الاعتراف والتسامح، وعلى الشرقي أن يكون في مستوى الحدث،[1] ولا يرضى أنّ يتكلم الآخر عنه، ومنه يجب على الغربي أنَّ يحاول التخلص من استعلائه على الشرقي، وهذا الأخير يجب عليه أنّ يحاولَ التخلص من دونيّته تجاه الغربي، وإلا ستبقى عملية التواصل بين القطبين مستحيلة.

[1] _ وحيد بن بوعزيز، المصدر السابق، ص139.

ثانيا_ الدعوة إلى تغريب الشرق في رحلة لوي برتران

اعتبر وحيد بن بوعزيز أعمال لوي برتران* ونصه "سراب الشرق" (1920) خاصة بمثابة تنظيرات للإيديولوجية الكولونيالية فمشروعه الكولونيالي مثَّل نقلةً كبرى في مسار الاستعمار الفرنسي، إذ يُعد من أوائل الداعين إلى نهاية الاستشراق والشرق، أيضًا من أوائل المطالبين بإضفاء الطابع اللاتيني على شمال إفريقيا،[1] كما أنَّ برتران أسدى بمشروعه الكولونيالي خدمةً جليلة للاستعمار، وأسهم بقوةٍ في ترسيخ الثقافة الاستعمارية لدى الفرنسيين وأصبح الاستعمار ثقافةَ أمةٍ بأكملها،[2] ورغمَ ذلك فأعماله ليست معروفة لدى الجمهور الأدبي الفرنسي، ولم يُرى لها صدًى في الدراسات ما بعد الكولونيالية، وترجع أسباب هذا التعتيم الذي تعرضت له كتابات برتران إلى أنَّه بدعوته إلى تيار المعمرين المنفصل عن الميتروبول؛ كشعب له خصوصية تعد سليلة اللاتينيين، قد ساهم في تكوين تيار قوي يدعو إلى الانفصال (راندو)، وأيضًا بسبب نزعة معاداة السامية التي تبناها وميولاته التاريخية في تعظيم العنصر الجرماني، ومنه تعاملت الميتروبول مع أعماله بالتعتيم والحجب.[3]

* -لوي برتران كاتب وروائي فرنسي من مواليد1866 من منطقة ميوز بفرنسا، من أهم أعماله "دم الأعراق" و" رحلة إلى الشرق".

[1] _ وحيد بن بوعزيز، المصدر السابق، ص 153.

[2] _ خالد عثمانين، **المشروع الكولونيالي الجزائراني في الأدب الفرنسي في بداية القرن العشرين: أعمال لوي برتران أنموذجاً**، أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه، إشراف وحيد بن بوعزيز، جامعة الجزائر02 أبو القاسم سعد الله، السنة 2021، ص265.

[3] _ وحيد بن بوعزيز، المصدر نفسه، ص154.

1 _ المشروع الكولونيالي البرتراندي: رومنة شمال إفريقيا

كان لوي برتران الملهمَ للنزعة الجزائرية التي تدعو إلى تيار المعمِّرين المنفصل عن الميتروبول؛ كشعب يمتلك خصوصيات جوهرانية تختلف عن خصوصيات الشعب الفرنسي في الميتروبول وكذلك تختلف عن خصوصيات الجزائريين الأصلانيين، وهي خصوصية تمّتد لسلالةِ اللاتينيين الذين كانوا متواجدين في الجزائر، ودعا من خلال هذه النّزعة إلى إضفاء الطّابع اللاّتيني على شمال إفريقيا أو رومنة شمال إفريقيا،[1] ومفادها أنَّ إفريقيا كانت منذ زمن بعيد مقاطعة تابعة للإمبراطوريّة الرومانيّة، وشيّدَت هذه الأخيرة صروحًا وحضارة تدل على آثارها التي لاتزال قائمة إلى الآن (المعالم الأثرية القديمة في تيمقاد وجميلة وتيبازة).[2]

إنَّ دعوة برتران إلى رومنة شمال إفريقيا واسترجاع تراث أجداده كانت مسوغًا ومبررًا لأفكاره الكولونيالية العنصريّة التي اجتاحت كتاباته، وكانت أيضًا بالنّسبة للمؤسسة الاستعماريّة ذريعة تُبرر من خلالها العنف الممارس على الأصلانيين، فهي بهذا يصبح لها الحق في الاستقرار على هذه الأرض واستغلالها بل وتقرير مصيرها، أي أنَّ الاستعمار الفرنسي ما هو إلا استرجاع لتراثٍ وحقٍ مسلوب، لأنَّ المستعمِر كان بحاجة إلى اعتماد من التاريخ ليجعل وجوده شرعيًا، لقد خدمت فكرة اللاتينية المشروع الاستعماري في تصحيحه للأحكام التاريخية.[3]

إضافةً إلى أنَّ فكرة رومنة شمال إفريقيا كانت مبررًا لتواجد الاستعمار، فإنها كما يُبيِّن وحيد بن بوعزيز مزدوجة الجانب، لأنَّ العنصر الذي يدعو إلى الاستقلال التام سيشجع الأهالي الجزائريين على التخلص من استعمار الميتروبول ولن يشجعه على التخلص من

[1] _ وحيد بن بوعزيز، المصدر السابق، ص154.

[2] _ خالد عثمانين، المرجع السابق، ص202.

[3] _ المرجع نفسه، ص202.

الجزأرة الكولونيالية التي يدعو إليها برتران،[1] وبالتالي هي خداع وتمويه على الشعب الجزائري الأصلاني وكذلك تحريف للمسار النضالي الذي يدعو إلى الاستقلال.

وعليه كانت فكرة رومنة شمال إفريقيا والدعوة إلى الجزأراني سليل اللاتينيين خدمة ومبررًا للاستعمار من جهة، وتمويهًا على دعاةِ الاستقلال الكلي من جهة أخرى، حيث يُبيِّن عبد القادر جغلول أنَّ الاستعمار بسبب تراجع أشكال المقاومة الأولى وعلى الرغم من استمرار أشكال النضال المختلفة في المدن الجزائرية لم يشعر أنّه في خطر، كما أنّه تبنى شرعيَّته من الأدب الاستعماري الذي كان يزدهرُ في الجزائر ويمجد قدوم الشعب اللاتيني إلى الجزائر كأدب برتران وأدب فرديناند وشين ولوي لوكوك وروبير راندو.[2]

2 _ الأسباب الكولونيالية لنهاية الاستشراق عند برتران

لقد ساهمت الخطابات الاستشراقية في بناء شرقٍ متَخيَّل، سواء من ناحية الصور السلبية التي أصبحت قوالب ثابتة يُصوَّر من خلالها الشرقي، أو من ناحية الغرائبية حيث أصبح الشرق مكان للعجائبي والخرافي، وأصبحت المنظومة الغربية لا تستطيع إنشاء أي خطاب عن الشرق دون المرور على الخطاطات المعرفية ومجموعة الرؤى عن الشرق (السجل) التي أنتجها الخطاب الاستشراقي، بمعنى أنَّ هذا السجل الاستشراقي تحكَّم في كل الخطابات التي تعيد إنتاجه، وتحكم أيضًا في الخطابات التي تدَّعي معارضته مثل كتاب لوي برتران "سراب الشرق" الذي سعى من خلاله إلى نسف الاستشراق وكان عبارة عن محاكمة عسيرة لكل الخطابات التي تدرس الشرق كموضوع، لكنَّ برتران لا يعارض الخطابات الاستشراقية التي تعيد إنتاج الصور النّمطية السّلبية عن الشرق ولا تلك القوالب الثنائية التي يُصنف من خلالها الشّرق، الشّرقي كسول/ غبي/ ماكر، الغربي نشيط/ ذكي/ طيب، بل يعارض مفهوماً واحداً للشرق وهو الشرق الغرائبي، ولا يعترف بالمقولات السحرية

[1] _ وحيد بن بوعزيز، المصدر السابق، ص159.

[2] _ المصدر نفسه، ص160/159.

التي تطال الشرق، أي شرق برتران هو شرق لا يقوم على أسس غرائبية إنما يقوم على أسُسٍ عنصرية عرقية.[1]

ويَعتبر برتران أنَّ صورة الشرق التي تنتابها الغرائبية والعجائبية؛ هي صورة غير واقعية ساهمت في إنتاج شرق خرافي ومقرف، ولذلك يظنُ برتران أنَّه أعطى للشرق صورةً تقريبية صحيحة، ويبين وحيد بن عزيز الدوافع المتوارية من وراء رغبة برتران في نسف الاستشراق والشرق الغرائبي، حيث يعتقد برتران أنَّ رؤية الشرق من منظور الغرائبية حالت دون إكمال المهمة الحضارية (الاستعمار) التي من أجلها جاء الفرنسيين إلى الشرق؛ لأنَّ التعامل مع الشرقي من منظور تثاقفي وتواصلي سيولد عند الشرقي توهمًا بأنه محوري في دورة التواصل الحضاري، ويحاول برتران تصحيح صورة الرحالة المستشرق المنسية بسبب الاستشراق الرومانسي، فالرحلة عنده لا تعني التأثر بالشرقي والانخراط في ثقافته، بل يجب على الكاتب الرحالة _ الذي يعتبره برتران كولون وضمير فرنسا في شمال افريقيا _ المحافظة المستميتة على عرقه الصافي وكذلك تكثيف منطق الغزو، حتى لا يحيل الشرق الغرائبي بين الفرنسي والمهمة الحضارية.[2]

إضافةً إلى وجود بعد سياسي من وراء طرد الشرق الغرائبي عند برتران وهو أنَّ عصر برتران هو العصر الذي بدأت فيه فرنسا تتخلى عن الكولون في مستعمراتها وتنظر إليهم بعين الاحتقار؛ وكأنهم جزء من ذلك الشرق الغرائبي نفسه، حيث ظهرت في فرنسا نزعةٌحواضرية ترفض كل ما يأتي من المستعمرات، ويَرجع سبب هذا الموقف من الميتروبول إلى التفكير في الحرب مع ألمانيا حيث شعر برتران هنا بأن هناك خلل طال الإيديولوجية الاستعمارية الفرنسية.

[1] _ وحيد بن بوعزيز، المصدر السابق، ص157.

[2] _ المصدر نفسه، ص159/158.

زيادةً على أنَّه في عصر برتران حدث التغيير في نظام الحكم الفرنسي، وسقطت الإمبراطورية وحلَّت مكانها الجمهورية التي أصبحت تحمل الليبرالية واليسارية، ترفض كل ما كان سائدًا في الإمبراطورية، ويَعتقد برتران أنَّ فرنسا أصبحت غارقة في رومانسية منحرفة بسبب الأفكار الليبرالية واليسارية، وعليه لا يريد برتران غرائبية الشرق إنما يريد استمرار الإيديولوجية الاستعمارية على الشرق، ويوضح بن بوعزيز أنَّ برتران ينتمي لطبقة برجوازية وسطى وبسبب تعاظم الأفكار الليبرالية التحررية، وبسبب تخريب الجمهورية للمعالم الثقافية التي كان تتعكز عليها أصبحت هذه البرجوازية المحافظة تشعر بتراجع دورها التاريخي، أي أنَّ نسف الشرق الغرائبي عند برتران هو تمسك بالمبادئ الإيديولوجية الاستعمارية للإمبراطورية.[1]

كما يعتبر برتران أنَّ التنوير هو من حَرَّف المسار الإمبراطوري الكولونيالي بأفكاره ونزعاته الانسانية، وأعطى مفهومًا جديدًا للحرية وهذا المفهوم لا يتماشى مع الأفكار الكولونيالية التي يؤمن بها برتران، وعليه فإن برتران يمّتعِض من الشرق الغرائبي؛ لأنَّه يمثل له انعكاسًا لأفكار عصر الأنوار، ويؤمن بالشرق القائم على أسُسٍ استعمارية عنصرية.[2]

ويوضح بن بوعزيز أنَّ هنالك من المستشرقين غير برتران من يؤمن باندثار الشرق وينطلقون في تفسير ذلك من أسباب مغايرة للأسباب التي انطلق منها برتران؛ فَهُم يعتقدون أنَّ تحديثَ الشرق على النمط الأوروبي جعله يفقد هويتَه وكذلك التطور في وسائل النقل جعل الاختلافات بين الثقافات تختفي بعض الشيء، ومنه فقد الشرق هويته واندثر سحره في أعينهم، أما برتران يعتقد أنَّ الشرق لم يكتسب يوماً هويةً ولكن الرحالة الأوروبيين هم من صنعوه وضخموه.

[1] _ وحيد بن بوعزيز، المصدر السابق، ص160.

[2] _ المصدر نفسه، ص161.

إذن برتران حاول مليًا إنتاج شرق بعيد عن الغرائبية سعيًا بذلك لإفراغ الشرق من كل حمولة وجودية ونفسية كي يتعامل معه كجماد وبذلك تسهل عملية السيطرة والهيمنة عليه.[1]

3 _ العنصرية الكولونيالية عند برتران

كما سبق وذكرنا أنَّ الشرق بالنسبة لبرتران يقوم على أسُسٍ عنصرية وعرقية، وعليه فإن نص "سراب الشرق" يَعُج بالتنميطات العنصرية والثنائيات الضديّة، الشرقي عنده كسول لأنَّ الغربي (الفرنسي)نشيط،[2] وفي تصويره للأهالي في الجزائر يُقدمهم كأنهم عنصرٌ غريب عن باقي مكوناتها، وتحتَلُ صفة الكسل والخمول الملصقة بالأهالي، التي يقابلها العمل الدؤوب والفحولة عند المعمر مكانة مركزية في رفع مقام المستعمِر وإهانة المستعمَر ،[3] واعتبر برتران أنَّ الشرق هو الخداع والوهم، ونفى عنه الإنسانية إلا في حالة واحدة وهي عندما يحاول تقليد الغرب، ودلَّل على ذلك بالأفكار الديموقراطية التي دعا لها كمال أتاتورك كبديل للحكم العثماني، وفي الفصل المعنون "وشائج" يتحدث برتران عن رؤية الشرقي للغربي، ويُبين بن بوعزيز أنَّ برتران يعاني نوعًا ما من حالة البارانويا؛ حيث يعتقد أنَّ الشرقي لا يكفُ عن مراقبته والتحديق والإعجاب به، ويُفَرِق في هذا السياق بين النخبة الضئيلة من الشرقيين التي تكون غالبًا معجبة بأوروبا، والعوام الذين يكنّون الكره الدَّفين للغرب.[4]

وفي سياق حديثه عن الديانات الشرقية ينطلق برتران من منطلق كاثوليكي ينتقد البروتستانتية ويلوم المبشرين النصارى عن تقاعسهم في أداء مهامهم الدينية؛ لأن الشرقيين حسب رأيه لازالوا يتخبّطون في وثنيتهم، ولازالوا بعيدين عن الأخلاق المسيحية، زيادة على

---

[1] _ وحيد بن بوعزيز، المصدر السابق، ص162.

[2] _ المصدر نفسه، ص162.

[3] _ خالد عثمانين، مرجع سابق، ص239.

[4] _ المصدر نفسه، ص163/162.

ذلك فإن عنصريةَ برتران العرقية لم تشمل الشرقيين المسلمين واليهود فقط، بل شملت حتى الشرقيين النصارى ويُفرّق بينهم وبين النصارى اللاتينيين ويعتبرهم بعيدين عن أخلاق المسيح بسبب اختلاطهم بالديانات الأخرى.[1]

4 _ موضعة الآخر بين برتران ودوماس

يشترك برتران ودوماس في أنَّ كلتا رحلتيهما غلَب عليهما الطابع التقريري، وكذا خلوهما من عنصر الخيال، وشبه خُلّوهما من الاستعارات وابتعادهما عن الباروكية، إضافةً إلى أنَّ الرحلتيَّن هما محاولتان لموضعة الآخر، لكنَّ الاختلاف يكمن في طريقة الموضعة، فإذا كان دوماس اختار تقنية البوليفونية ووجهها بحيث تساعده على موضعة الآخر بالطريقة التي أرادها، فإن برتران قد اختار المونوفونية ووصف الآخر خارجيًا.

أما عن سبب الاختلاف هذا؛ رغم أنَّ كلا النصان يحملان نفس الهدف (موضعة الآخر وفق قوالب نمطية مشوهة ثابتة) فالسبَبُ يعود إلى الفترة الزمنية؛ الفترة الزمنية التي كتب فيها دوماس رحلته كانت بداية الاستعمار الفرنسي على الجزائر ولأجل ذلك كانت مرحلة التعرف على الآخر واستنطاقه لمعرفة سيكولوجيته لاتزال سارية، وأما فترة برتران الزمنية فهي متأخرة نوعاً ما واستدعت الوصف البرّاني واستنفاذ صوت الآخر ليفرغ من إنسانية لأجل تبرير الرّسالة التّحضيرية.[2]

[1] _ وحيد بن بوعزيز، المصدر السابق، ص163/.164

[2] _ المصدر نفسه، ص154/ 155.

5 _ ادعاء برتران للموضوعية في رحلته

حاول برتران في بداية نصه الايهام بأنَّه لا ينطلق في رحلته لوصف الشرق من أي قبليات مسبقة ولا أي مرجعية، وكما يوضح أنَّه قبل رحلته إلى الشرق لم يقتنِ أيَ كتاب بخصوصِ الشرق، أو أيَّ كتاب من الشرق ماعدا القرآن والتوراة، وبذلك يُبين أنه انطلق من نقطة حيادية سيقارب من خلالها الشرق.[1]

ويؤكد بن بوعزيز أنَّ هذه الموضوعية والحيادية هي مجرد ادعاء ولا أساس له من الصحة؛ لأنَّ علاقة الإنسان بالعالم لا يمكن أبدًا أنّ تتكون من العدم ولا يمكن أنّ تتكون دون قبليات، ومحاولة برتران إضفاء الطابع الموضوعي على نصه ماهي سوى إيهام بالحقيقة، ومحاولة لشرعنة الأحكام القيمية التي أطلقها في نصه، فهو حاول أنّ يثبت بهذه الموضوعية والحيادية الصور المشوهة التي بناها عن الشرق.[2]

نص برتران هو إعادة إنتاج للخطاب الاستشراقي اللاشعوري الاستعماري، وما نظرته للشرقي، وتلك الصور المشوهة التي سبق ذكرها إلا دليل على أنَّ نص برتران هو انطلاق من اللاشعور الكولونيالي الذي أسهم في إنتاجه الخطاب الاستشراقي.

[1] _ وحيد بن بوعزيز، المصدر السابق، ص155.

[2] _ المصدر نفسه، ص156.

ثالثا _ رحلة لوتي ورحلة الطنجي : خطاب الغالب مقابل خطاب المغلوب

في هذا المقال الذي جاء بعنوان "لوتي والطنجي ممكنات وحدود القراءة الطباقية" يحاول وحيد بن بوعزيز الموازنَة أو المقارنة بين نصيَّن وقراءتهما قراءة طباقية، وهما رحلة الفرنسي بيير لوتي* إلى المغرب المعنونة بـ "في المغرب" (1890) مقابل رحلة المغربي الحسن بن محمد الغسال** إلى بريطانيا التي جاءت تحت عنوان "الرحلة التتويجية إلى عاصمة البلاد الانجليزية" (1902)،والسبب الذي دفع بن بوعزيز لاختيار هذين الرحلتين هو أنَّ التقارب الزمني والجغرافي بينهما سيعكس الكيفية التي رأى بها كل رحالة الآخر، كما أنَّ كلا الرحلتين كانت عبارة عن زيارة دبلوماسية، فقد رافق لوتي سفير فرنسا في المغرب، ورحلة الطنجي كانت بطلب من السلطان، إضافة إلى أنّهما انطلقتا من مبدأ الغرائبية ولكنها غرائبية مختلفة؛ فغرائبية لوتي هي غرائبية طبيعية رومانسية لم تخرج عنالخطابات الاستشراقية التي سادت في القرن التاسع عشر، أما غرائبية الغسّال فهي غرائبية منبهرة بالآخر لم تخرج عن صدمة الحضارة.[1]

1 _ رحلة لوتي

يَحكُم المؤرخ كلود ليوزو على بيير لوتي بالإنسانية وأنَّه من المعادين للإيديولوجية الاستعمارية، ويؤمن بالتعدُديَة والاختلاف وذلك لشغفه بالشرق حد الاعتقاد باعتناقه الإسلام، ولكن يوضح بن بوعزيز أنَّ قراءة ليوزو لبيير لوتي هي قراءة مختزلة ولم ينطلق في قراءته للوتي من منطق نقدي، لأنَّ لوتي لم يخرج عن الخطاطات الاستشراقية الاستعمارية وخطابه كان خدمةً لأهداف المؤسسة الاستعمارية، ومن غير الصحيح الحكم على شخص بالإنسانية

* _ بيير لوتي من مواليد 1850 روائي وكاتب مقالات، وبحارة عسكري فرنسي، من أهم اعماله "ازيادة" و"صياد آيسلندا" و"الآنسة كريسنتام".

** _ الحسن بن محمد الغسال، من مواليد 1866، كاتب ومؤرخ ورحالة مغربي، من أهم أعماله " الرحلة الطنجوية الممزوجة بالمناسك المالكية" و" إيضاح البرهان والحجة في تفصيل ثغر طنجة".

[1] _ وحيد بن بوعزيز، المصدر السابق، ص170.

فقط لأنَّه يؤمن بالاختلاف؛ لأنَّ الزمن الذي ظهرت فيه الدعوةُ إلى الاختلاف في أوروبا هو الزمن نفسه الذي ظهرت فيه العنصرية تجاه الآخر، وظهرت فيه أيضًا الحركات الاستعمارية.[1]

أ _ الدوافع الكولونيالية لرحلة لوتي

كما سبق وذكرنا أنَّه من أبرز أسباب رحلة الأوروبيين إلى الشرق كانت الأزمة الابداعية التي حدثت في أوروبا، ونفاذ الموارد الجمالية بسبب استنفاذ كل المعاني، من أجل ذلك كان الحل هو البحث عن أمداد جغرافية تكون طوبى إبداعية جديدة، كذلك رحلة لوتي كانت في ظل هذه الأزمة، وما كان أمام لوتي وقد كان كاتبًا مبتدئًا سوى البحث في مناطق جغرافية جديدة لابتكار الجديد.[2]

ومن جهة أخرى كان توظيف لوتي للنزعة الإيروسية النسائية، واعتماد قراءته على اللّذة تنفيسًا عن المكبوتات الناتجة عن تصاعد أُحادية الإنسان التي تفشت بسبب العلموية. وعلاجًا للاغتراب الروحي الذي حل بالأوروبيين في القرن التاسع عشر بسبب عصر الأنوار، وكذلك هذه النّزعة كانت تشجيعًا لسكان الميتروبول على النزول للمستعمرات، وبالتالي كان عمل لوتي تواطئًا مع المؤسسة الاستعمارية.[3]

ب _ البنى الاستشراقية الاستعمارية في رحلة لوتي

لم تحتوي رحلة بيير لوتي أيَّخروج عن الخطابات الاستشراقية المتواطئة مع الاستعمار، بل كانت إعادة إنتاج لها، حيث أن توظيفه المفرط لتقنية الوصف الكلاسيكية القريبة من كتابات الطبيعيين في النصف الثاني من القرن التاسع عشر التي كان يهدف من خلالها إلى أمرين؛ الأمر الأول هو موضعة الأصلاني وإفراغه من إنسانيته وبالتّالي السيطرة

[1] _ وحيد بن بوعزيز، المصدر السابق، ص174/173.

[2] _ المصدر نفسه، ص171.

[3] _ المصدر نفسه، ص174.

والهيمنة عليه، والأمر الثاني؛ أنَّ استراتيجية الموضعة التي انتهجها لوتي _ باعتماده على الوصف الكلاسيكي _ تقترب من استراتيجية الحيونة، فإلصاق صفة الحيونة بالأصلاني هو رفع للتناقض الحاصل بين خطاب الأنوار(الإنساني والعقلاني) والخطاب الاستعماري (العنصري الهمجي)، وبالتالي فهو تبرير للاستعمار.[1]

ويوضح بن بوعزيز أنَّ لوتي لم يخرج عن الوصف الاغرائي القائم على الغرائبية المعتمدة في الرحلات الاستشراقية،[2] وذلك في وصفه لقصر سُلطان المغرب، والفرسان المدثّرين بأزياء فاقعة الألوان، والحدائق الرائعة بمياهها المتدفقة، واندهاشه من السلطان المتلحف بالبياض.[3]

إضافة إلى الطابع الغرائبي لم يتجاوز لوتي الإكليشيهات الإسقاطية على الشرق حيث يصف المغرب على أنَّه بلد الصمت والشيخوخة والظلمة دون التساؤل عن سبب هذا،[4] وأنَّه لا يزال يعيش في القرون السابقة، ويعتبره بقعة فسيحة ومهملة لم يغير التقدم الآلي والميكانيكي الذي شهدته أوروبا ملامحه، ويأملُ أنّ يحافظ المغرب على بدائيته حتى يظل مرتعًا خصبًا للفن والإبداع.[5]

وفي سياق تصوير لوتي للنساء في المغرب يتناص مع دونيرفال في حديثه عن نساء القاهرة، حيث يشرعُ في الحديث بإسهاب عن نساء المغرب ويسرد عاداتهن،[6] ويستغل

---

[1] _ وحيد بن بوعزيز، المصدر السابق، ص172/171.

[2] _ المصدر نفسه، ص173.

[3] _ محمد الكرادي، صورة بين صفحات الرواية الكولونيالية (بيير لوتي أنموذجاً)، جامعة ابن الطفيل/ شعبة التاريخ والجغرافيا المدرسة العليا لتربية والتكوين القنيطرة، المغرب، العدد 31، السنة 2022، ص206.

[4] _ وحيد بن بوعزيز، المصدر نفسه، ص173.

[5] _ محمد الكرادي، المرجع نفسه، ص206.

[6] _ وحيد بن بوعزيز، المصدر نفسه، ص 176.

هذا السياق ويقوم بإسقاط بعض الصور السلبية؛ مثل الشراهة والتوحشِ والبدائية، حيث قال بعد سماعه لبعض سكان طنجة وهم يتبادلون أطراف الحديث: "حسبتُ أنَّ بعضهم يتقيأ...يصيحون كقردة ترتعد فرائصهم" كما صوَّر سكانَ المغرب على هيئة برابرة، وقاطعي رؤوس، هدفهم الاستيلاء على ممتلكات بعضهم البعض، وأنَّ أغلبهم قُطّاع طرقٍ، وتراوَحت الأوصاف الإسقاطية بين الاحتقار والانبهار والتقزز، لقد أطلق لوتي هذه الأوصاف والأحكام انطلاقًا من السجل الاستشراقي الذي كان يحركه ولم تستند هذه الصور إلى احتكاك مباشر مع سكان المغرب.[1]

على غرار ذلك انتهج لوتي استراتيجية موجودة في الكتابات الاستشراقية الاستعمارية؛ ألا وهي نزع الفوبيا من المستعمرات، وذلك بتوظيفه للسخرية التي شكلت حضورًا قويًا داخل نصه، وذلك في وصفه لسلطان المغرب آنذاك وقصره وخدَمه (المومياء الشريفة، صيادي الذباب الذي يقصد بهم الخدم، شبح عظيم)، حاول من خلال هذه الأوصاف تبديدَ خوف سكان الميتروبول تجاه المستعمرات، ويكون بهذا يخدم المؤسسة الاستعمارية التي تهدف إلى اقناع سكان الحاضرة بالنزول للعيش في المستعمرات. [2]

من كل ذلك نستنتج أنَّ رحلة لوتي كانت ذات دوافع سياسية واستعمارية ولم تشكل أيَ خروج عن الصورة التي تحبذها السياسة الاستعمارية عن الشرق.

[1] _ محمد الكرادي، مرجع سابق، ص207/208/209.

[2] _ وحيد بن بوعزيز، المصدر السابق، ص177.

2 _ رحلة الطنجي

كانت رحلة الحسن بن محمد الغسال إلى بريطانيا بأمر من سلطان المغرب، وهي عبارة عن تقرير يُرفع له، وقد تميزت بقصرها مقارنة برحلة لوتي، واعتمادها على تقنيات الحذف السردي، لأنَّ أساس الرحلة كان وصف أوجه الحضارة في بريطانيا.

أ _ محاولة التعرف على الآخر في رحلة الطنجي

أهم دافع لهذه الرحلة هو الخوف من التكالب الأوروبي على الشرق؛ لقد كانت هذه الرحلة الدبلوماسية بطلبٍ من السلطان المغربي الذي أدرَك ضرورة معرفة بلدان الغرب الأوروبي التي تتزاحم وتتصارع من أجل استعمار واستغلال بلاده.[1]

كما أنَّ النمو الحضاري السريع الحاصل في أوروبا، مقابل بقاء العالم الشرقي في الحضيض قد دفع بالطنجي إلى هذه الرحلة ليتساءل ويجيب عن أسباب قوة الغرب، وأنّ يصف الطريقة المثلى التي تنتظم بها حياة الآخر.[2]

ولهذا راح الطنجي يحاول فهم الآخر الغربي تاريخياً وسياسيًا وفنيًا واجتماعيًا، ومحاولة تحديد هويته.

ب غرائبية الغرب في نظر الشرق: الانبهار بالآخر

لم تخرج رحلة الطنجي عن مبدأ الانبهار بالآخر، وتجلى ذلك في الوصف الذي اعتمد عليه الطنجي منذ وصوله إلى لندن، حيث أنهيصف العربات والقطار، ولا يُخفي إعجابه وانبهاره أبدًا، وركز على وصف الوسائل التي تسهل وتنظم حياة الآخر؛ من تنظيم لطرق والأحياء والمصانع، إضافة إلى وصفه للبرلمان الذي يعتبر من المشاهد الديموقراطية التي كانت غائبةً في بلاد الطنجي آنذاك، يقول بن بوعزيز: "ستشتغل هنا كذلك الكفاءة الإسقاطية بحيث تصبح قوة الوصف مرهونة بالعنصر المفقود في الثقافة المحلية،" وعند

[1] _ وحيد بن بوعزيز، مصدر سابق، ص178.

[2] _ المصدر نفسه، ص180/179.

تقديم الطنجي لآرائه وتعليقاته يَعرج من خلالها على تقديم معلومات تاريخية وأدبية وجغرافية، كما يبين بن بوعزيز أنَّ الطنجي وبحكم أنَّ نصه موجه إلى الملك الذي يعتبر القارئ النموذجي له، لذا فإنه يكبل نصه بالسكوت عن الكثير من الأشياء، ويغلف نصه بخطاب معرفي يشرعنه به كي يقدمه كتقرير في حضرة الملك.[1]

لا يخرج الغسال في نصه أبدًا معن المنطق الغرائبي، ويسهب في وصف قصرِ ملك بريطانيا واستعان بذلك بالوصف الباروكي وابتعد عن الدارجة التي كان يصف بها من قبل.[2]

وعليه كانت رحلة الطنجي وصفًا منبهرًا لبرانية الآخر ولم تحاول التغلغُلَ في سيكولوجية أنطولوجية الآخر.

يَخلص بن بوعزيز الى أنَّ النصوص التي تنطلق من مرجعيات القوة تختلف في الوظائف والغايات مع النصوص التي تنطلق من مرجعية ضعف، فالواضح أنَّ لوتي وصف وأطلق الأحكام على الآخر (الشرقي) داخليًا وخارجيًا وقولبه كما شاء، أما نص الطنجي فلم يتعدى الوصف الخارجي المنبهر.[3]

[1] _ وحيد بن بوعزيز، المصدر السابق، ص181/180.

[2] _ المصدر نفسه، ص183/182.

[3] _ المصدر نفسه، ص183.

II _ في الرواية

أولاً _ رواية "خضرة راقصة أولاد نايل" لإتيين دينيه: النظرة الإيروسية للآخر

إنَّ اعتناق المستشرق إتيين دينيه* للإسلام ودفاعَه عن معالمه، يجعل تصنيفه ضمن الخطابات الاستشراقية أمرًا ليس بالسهل، فالكثيرون وقد يفسرون اعتناقه للإسلام على أنَّه تجاوزٌ للبنى الاستشراقية، وكما سبق ذِكرُنا في الجزء الخاص بمصطفى لشرف أنَّ هذا الأخير اعتبر دينيه إنسانًا، وروحًا مفعمةً بالعدالة، وأنَّه لم ينخدع بالطابع السحري للشرق وإنما استطاع إدراك الشرق الحقيقي ومعرفته، ولكن بن بوعزيز يوضح أنَّ نوايا الانسان الدينية واعتقاداته الإيمانية لا تعني غيابَ البنى الاستشراقية القابعة في اللاشعور(وسَنُبيِّن هذا أكثر في الصفحات التالية) ويَعتقد وحيد بن بوعزيز أنَّ اعتناق دينيه للإسلام لم يكن نتيجةً لعظمة الإسلام فقط، وإنما كان نتيجةً للمخيال الفائض الذي ساهمت في إنتاجه الخطابات الاستشراقية، بمعنى أنَّ استحضار الآخر وتضخيمه وتهويله سيؤدي إما إلى حالة فِصام، أو حالة حلول في الآخر وذوبانٍ فيه، ودينيه يُصنَّف ضمن الحالة الثانية.[1]

1 _ البنى الاستشراقية المتحكمة في الرواية

كان نصُ خضرة لإتيين دينيه(1902) إعادة إنتاج للتراث الاستشراقي، ويظهر ذلك في توضيح بن بوعزيز أنَّ البنى المستترة المتحكمة في الخطابات الاستشراقية كانت هي نفسها المتحكمة في نص خضرة لإتيين دينييه؛ فلا يُمكن تفسير إسهاب دينييه في وصف الحسيات الروحية في الشرق دون ربط ذلك بعصر العلموية الذي سيَّج الانسان الأوروبي

* _ ألفونس إتيين دينيه من مواليد 1861، كاتب ورسام مستشرق فرنسي، من أهم أعماله الأدبية "الحج إلى بيت الله الحرام" و"السيرة النبوية" في مجلد ألفه مع سليمان بن ابراهيم.

[1] _ وحيد بن بوعزيز، المصدر السابق، ص197/196.

بالعقلنة وترشيد كل مناحي الحياة، وهذا يفسر أنَّ هناك إرادة للتحرر من هذه العقلنة الأوروبية.[1]

ويعتبر نص خضرة مركبًا من عدة صور نمطية موزعة على عدة نصوص إستشراقية؛ حيث ضمَّ كل الصور السائدة عن الشرق في كتابات المستشرقين في القرن التاسع عشر، وقبل أنّ نتطرق لمجموعة التناصاتمع النصوص الاستشراقية التي حملها نص خضرة، نذكر أنَّ دينيه عند كتابته لهذا النص كان تحت تأثير رومانسية ألف ليلة وليلة، وقد استلهم دينيه الكثير من الصور التي كانت سائدة في خطاب ألف ليلة وليلة من مشاهد الخيانة، والعبقرية الأنثوية، وقد شبَّه دينيه الصحراء الجزائرية بليلة من ليالي ألف ليلة وليلة، ويروم دينيه من خلال هذا التناص إلى إضّفاء نوعٍ من القراءة الحسّية الإيروسية ومنه سيفتح أفق انتظار القارئ على كل الصور الموجودة في خطاب ألف ليلة وليلة ويعممها على نص خضرة، ولهذا استدرك مدير دار النشر القراءات الخاطئة لهذا النص، ووضح أنَّ الصور والوقائع الموجودة في النص لا تمثلُ الأخلاق الإسلامية، وإنما تعتبر شذوذًا حاصل في المجتمع إسلامي.[2]

كما أنَّ تصوير دينيه لخضرة المرأة النايلية؛ بالخيانة والانحراف الجنسي والصور السلبية هو تناص مع موباسان الذي صوَّر شخصيته علومة المرأة النايلية أيضًا بنفس الصور، وهذا إنّ دلَّ على شيء إنما يدُل على الاتفاق على تشويه صورة قبيلة أولاد نايل أكبر القبائل الجزائرية، وأكثُرها مقاومةً للاستعمار هذا من جهة، أما من جهة أخرى فهو إتفاق على توظيف النزعة الإيروسية عند وصف بالآخر، باعتباره تقنيةً لتشجيع سكان الميتروبول للنزول للعيش في المستعمرات.[3]

[1] _ وحيد بن بوعزيز، المصدر السابق، ص190.

[2] _ المصدر نفسه، ص194/191.

[3] _ المصدر نفسه، ص195/194.

وفي بداية نص خضرة وبعد سرد طفولتها يتَطرق دينييه لوصف عرسٍ كبير، وهذا تناص مع جيرار دونيرفال الذي ابتدأ رحلتَه بوصفٍ لعرسٍ قبطي. ويُفسِر وحيد بن بوعزيز تداوُل وصف الأعراس الشرقية في الرحلات الاستشراقية؛ على أنَّ العرس الشرقي هو مكان تتجمَّع فيه كلُ طبقات الناس وأشكالها وتُختَزلُ فيه كلُ المتضاداتِ، ومنه سيوزِعُ الصور الموجودة فيه على الحياة الشرقيَّة كاملةً، ويبرر من خلال الصور الموجودة في العرس نظرته وتشويهه للشرق، ولكنَّ دينيه تجاوز وصف دونيرفال للعرس الشرقي إلى إضافة عناصرَ سرديةً تدخل في النزعة الغرائبية (دوام العرس سبع ليالي، دخول القرية في حالة هستيرية) وإسقاطه لصور نمطية يُشوِه من خلالها الآخر (ممارسة المحظور، التقاء العجائز بأخدانهن).[1]

ولقد ذكرنا سابقًا أنَّ المخيالَ الفائضَ وتضخيمَ الآخر وتهويله عند الرحالة المستشرقين، يجعلهم عند معاينتهم للشرق يلاحظون أنَّه لا يحملُ تلك العجائبية وبالتالي ستُصيبهم إحدى الحالتيّن؛ إما حالةُ صراعٍ وجوديّ، وتمزق وفصام بسبب فقدان الشرق لسحره، ويشرعون في تجاوز هذه الحالة بإضفاء قيمة مضافة على المعطى الاستشراقي، (إضافة صور جديدة أكثر غرائبية، وصور مشوهة أكثر) وهذا ما حدث مع فلوبير، أو حالة حلول في الآخر وذوبان في ثقافته، مثل ما حدث مع دينييه وإسماعيل أوربان ولوي ماسينيون وهنري كوربان، الذين اختاروا بعد اعتناقهم للإسلام التصوف والغنوصية والباطنية، وكانت طريقة التصوف بالنسبة لهم حلًا لإتمام مسيرتهم في الدين الجديد دون الشعور بالغربة، وكأن التصوف قاسم مشترك بين الدين الإسلامي والنصرانية واليهودية.[2]

وقد لاحظنا في الرحلات السابقة إجماع أغلبها على اعتماد المونوفونية، وسلب صوت الآخر، ووصفه وصفًا برانيًا دون السماح له بأنّ يتكلم، وكذلك الحال في نص خضرة

[1] _ وحيد بن بوعزيز، المصدر السابق، ص196/195.

[2] _ المصدر نفسه، ص197/196.

لأنَّ دينييه لم يسمح لخضرة ولا أيّ شخصية جزائرية بأنّ تتكلم أو أنّ تعبر عن نفسها وحالتها، وهو بهذا يختزل للمرأة الشرقية في المتعة والجسد والصمت ويفرغها من إنسانيتها لكي يموضعها بالطريقة الي يريدها.[1]

2 _ البنى المتواطئة مع الاستعمار في نص دينيه

لقد دأبت الخطابات الاستشراقية على التواطئ مع المؤسسة الاستعمارية، فالمطَّلعُ من منظورٍ نقدي وتاريخي على هذه الخطابات سيرَى مدى تشابُكِ جذورها مع أجندات الاستعمار، وبما أنَّ نصَّ "خضرة" لدينيه لم يستطع تجاوز البنى الاستشراقية فلن يستطيع كذلك تجاوز البنى الكولونيالية القابعة في اللاشعور الاستشراقي، وسيكون النصُ تواطئًا مع الاستعمار؛ هذا الأخير الذي ومنذ دخوله للجزائر عمِل على تفكيكِ القبائل الكبرى التي كانت تشكل خطرًا على الاستعمار بتكتلها؛ وتَجَرُؤُ دينيه على تشويهِ قبيلةٍ تُعد من أكبر قبائل المغرب العربي، وتوظيف النزعة الإيروسية في وصفه للمرأة النايلية، وإسقاطُ صور الاحتقار والخيانة عليها، هو بذلك يخدمُ المؤسسةَ الاستعماريةَ التي كانت السبب من وراء التشهير الجنسي بنساءِ هذه القبيلة، (كانت المؤسسة الاستعمارية توزع على سكان الميتروبول صورًا عارية لنساء نايليات)[2] بهدف تشجيع المواطنينَ الفرنسيينَ على الانضمامِ للجيش العسكري الاستعماري، وكذلك ترويجُ الرسامين والفنانين بدعمٍ المؤسسة الاستعمارية، واللوحات والرسومات المتخيَّلة للنساء الجزائريات والنايليات خصوصًا، بصورٍ تُبشر باللذة والمتعة المطلقة كل ذلك ألهب خيالات الفرنسيين ودفعهم للمشاركة في الحملة العسكرية لفرنسا على

[1] _ وحيد بن بوعزيز المصدر السابق، ص196/197.

[1] _ المصدر نفسه، ص197.

[2] _ المصدر نفسه، ص194/195/200.

الجزائر،[1] وهنا تجدر الاشارة إلى أنَّ دينيه تجاوز وصف النساء النايليات في كتاباته، إلى رسم لوحات فنية لنساء قبيلة أولاد نايل، وقد كان من كبار الرسامين الذين ألهموا الغرب بصور عن الآخر الذي يعد بالنسبة لهم موضوعًا للغرابة والمتعة، وكان له دور كبير في التشهير بنساء بقبيلة أولاد نايل عند الغرب.

بناءً على هذا فإن كتابة دينيه الغرائبية عن الجنوب، والوصف الإيروسي النسائي، ووصفه المكثّف لنساء قبيلة أولاد نايل بالصفاء والنقاء؛ هو اغتنام لما أطلق عليه وحيد بن بوعزيز فضاءات الرغبة الصحية، لأنَّ الزمن الذي عاش فيه دينيه هو الزمن كان فيه مرض الزهري انتشر في الميتروبول وبين الجنود الفرنسيين، وتركيز دينييه على صفاء النساء النايليات في الجنوب هو توضيح بأن الجنوب لا زال صافيًا وبعيدًا عن أمراض الشمال وبالتالي تشجيع للمتروبول على النزول للعيش في المستعمرات، كل ذلك يبيُّن تواطؤ دينييه وخدمته للمؤسسة الاستعمارية.[2] وهذا يُحيلنا لمقولة "الاستعارة الكبرى" لإليكسي دوتوكفيل، الذي بيّن من ورائها سعيَ المؤسسة الاستعمارية بكل الطرق لزيادة نسبة المستوطنين في الجزائر.

علاوةً على ذلك فإن دينيه استخدم في نصه "خضرة راقصة أولاد نايل" عدة صور نمطيَّة من الكتابات الاستشراقية، قام بإسقاطها على الأهالي كالضعفِ والكسلِ والخيانة والسرقة (وقد ذكر بن بوعزيز الكثير الشواهد التي تؤكد ذلك)، ويهدف دينيه من خلالها إلى تشويه صورة الشرقي، وتبديدُ صورة أمجاد الشرق التي كانت تُثير الرهبة في الأوساط الأوروبية، وبالتالي هي محاولةٌ لنزع فوبيا الميتروبول تجاه المستعمرات وتشجيعًا لهم للعيش في المستعمرات، كما أنَّ إستراتيجية إلصاق صفة الحيونة بالأهالي وإفراغهم من كل صفات

---

[1] _ حدوم هشام، كيف عمل الاستعمار على تشويه سمعة نساء الجزائر، **موقع رصيف**، تاريخ النشر 2023/07/10، https://raseef22.net، تاريخ الإطلاع2024/06/05.

[2] _ وحيد بن بوعزيز، المصدر السابق، ص202/201.

الانسانية التي اعتمدها دينيه في نصه أيضًا هي محاولة لتبرير همجية الاستعمار وتوحشه، ورفع للتناقض بين خطاب الأنوار الذي يتميز بالإنسانية، والخطاب الإمبريالي الاستعماري الهمجي، ومنه فحيّونة الآخر هي تبرير للرسالة التحضيرية التي يدّعي الاستعمار أنَّه جاء من أجلها إلى الشرق.[1]

إنَّ دينيه عند تصويره للأهالي في نصهصورَهم وكأنّهم لا يتعرضون للاحتلال، وعند إسقاطِه لصور مشوهة للأهالي (الدعارة والخيانة) لم يحاول التفكير في أنَّ الاستلاب الذي يعيشونه والفقر والقتل الممارس من طرف الاستعمار هو سبب هذه الآفات الاجتماعية، ولم يفسر ذلك داخل السياق الكولونيالي، ورغم اعتناقه لدين الشرق وحبه له لم يحاول إدانة المستعمِر أو حتى تقديم نقد له أو حتى لوم.[2]

كل ما ذُكر يبين أنَّ دينيه ورغم اعتناقه للإسلام وذهابه للحج، لم يستطع التملُص من الخطاب الاستشراقي الاستعماري اللاشعوري، بل أعاد إنتاجه وترسيخه من حيث يشعر أو لا يشعر.

[1] _ وحيد بن بوعزيز، المصدر نفسه ص199/198.

[2] _ المصدر نفسه، ص203/202.

ثانياً _ رواية حيث تركتُ روحي: اللاشعور الكولونيالي في كتابات الذاكرة

على غرار العديد من الكتبِ التي تطرقت لمسألة الذاكرة، وتناولت أهم مواضيعها وهو موضوع التعذيب الذي مارسه الاستعمار الفرنسي في الجزائر، فتناولُ الموضوع من وجهة نظر روائية تعطي له بعدًا أكثر إنسانيةً وتأثيرًا أعمق، وذلك بذكر البواطن السيكولوجية للشخصيات، وكذلك فعل جيروم فيراري* في روايته "حيث تركتُ روحي" (2010) التي تُعتبر محاولةً جريئةً وإنسانيةً بعض الشيء من كاتب فرنسي، يتطرقُ لموضوع يخترق به ماضي سياسية الفرنسية التي تدَّعي احترام حقوق الانسان، ولكنَّ جيروم فيراري هل يستطيع من هذه الرواية التي مسَّ بها جروح الذاكرة الاستعمارية أنّ يتجاوز اللاشعور الكولونيالي الفرنسي؟ وهل مجرد الكتابة عن أخطاء الاستعمار هو اعتراف بها؟

1 _ كولونياليَّة الشخصيات في الرواية

يُفصِح جيروم فيراري من خلال هذه الرواية عن البواطن والأزمات الداخلية لشخصياته، بدءً من شخصية النقيب دوغروس الذي كان يقوم بتعذيب واستجواب المقاومين الجزائريين، والذي كان قد عاش ثلاث حروب؛ فزيادةً على الحربِ العالمية الأولى عاش حرب الهند الصينية، وحربَ الجزائر، وتميَّزت هذه الشخصية بأنّها تعيش حالة انشطار بسبب ضميرِ المستعمَر الشقي، يعود سبب حالة النقيب دوغروس هذه إلى عدة أسباب فعلى غرار أنَّ سجِّله الديني الكاثوليكي يُملي عليه الاعتراف بأخطائه والتعاطف مع الغير، فهو أيضًا ينطلق من سجل عَلمانيٍ وأنواري كان قد حَرَّم التعذيب داخل الجهورية واعتمد مبدأ المساواة والحرية، إضافة إلى أنه في حربه التي عاشها ضد النازية، وضد الفيتنام كان قد حسم أمر موقفه من جهة الخير والشر، لأنه وقتها لم يكن جلاداً ولا قاتلاً عدمياً، بل كان يدافع عن وطنه، أما في حرب الجزائر فهو القاتل العدمي ويفعل مالا يمليه عليه ضميره.

* _ جيروم فيراري من مواليد 1968، كاتب وروائي فرنسي، حائز على جائزة الكونكور 2012، من أبرز أعماله "موعظة سقوط روما".

من هذه الأسباب تولدَّت حالة الانشطار والتناقض ِالتي يعيشها النقيب دوغروس، وجعلت هذه الحالةُ علاقتَه مع ضحيته سي الطاهر _ الذي يستجوبه _ علاقةً معقدة من طبيعة مانوية تصل لحد الانشطار، لذلك هو يحبُ سي الطاهر من جهة لأنَّه مثال للبطولة والوطنية، ولأنه يومًا ما كان في مكانه، ويكرهه كونَه عدوه، ولأنَّه يُذكره بعدميته وأنَّه يمارس التعذيب ظلمًا، وهذا التمزق الذي كان يعيشه النقيب جعله يشتكي بكتيبة أندرياني التي كانت تمارس التعذيب.[1]

وأما شخصيةُ النقيب أندرياني الذي اشتكى به النقيب دوغروس بسبب تفنُنه في التعذيب، فقد كان تجسيدًا للشخصيَّة الكولونيالية الشوفينية، وقد كان مشحونًا بالأيدولوجية الكولونيالية، وذلك أثناءَ فترة الاستعمار بتعذيبه الشديد للثوار الجزائريين، داخل غرف التحقيق، وأيضًا برسائله التي كان يرسلها للنقيب دوغروس بعد الاستقلال، حيث كان يسرد له من خلالها حال الجزائر الدموي أثناء فترة العشرية السوداء، مشيرًا بذلك أنَّ الجزائري عاجز عن قيادة وطنه، ولا يمتلك الأدوات العقلانية التي تؤهله لقيادة ناجعة[2]، وبناءً على ذلك فإنَّ النقيب أندرياني بشخصيته الكولونيالية والعنصرية يضيف الشرعية على التعذيب الذي كان يمارسه على الثوار الجزائريين، وكأنه يعطي الحق لنفسه في تعذيب الآخر، لأنَّ الآخر همجي ويجب تحضيره.

ومن تصوير فيراري لشخصية النقيب دوغروس، وشخصية أندرياني؛ يبين وحيد بن بوعزيز أنَّ العنصرية الكولونيالية لم تُبقي أثارها فقط في الدوائر السياسية الراهنة، بل حتى عند جماعات عاشت مرحلة الحرب وهي تعيش اليوم الانتقام من شعوب المستعمرات تارةً والضميرَ الشقي تارةً أخرى.

[1] _ وحيد بن بوعزيز، المصدر السابق، ص209/ 212/211.

[2] _ المصدر نفسه، ص213.

2 _ اللاشعور الكولونيالي عند جيروم فيراري

رغم أنَّ رواية "حيث تركتُ روحي" كانت محاولةً إنسانية طالت جروح الذاكرة، وجريئةً وشجاعةً كونها قد تطرقت لمسألة خطيرة قد تمسُ إدعاءات الجمهورية بالعدالة الإنسانية، ولكنَّ فيراري من خلال هذه الرواية لم يخض في أغوار هذه القضية بشكل يليق بها، ولم يقم بتوجيه أيَّ إدانة أو نقد للمؤسسة الاستعمارية التي كانت تمارس التعذيب، ولم يطالب بالاعتراف أو الاعتذار.

إضافةً الى ذلك حاول فيراري أنّ يُوصل من وراء روايته فكرةً مفادها أنّه يمكن لجروح الذاكرة أنّ تُنسى مع مرور الزمن بدون اعتراف، وذلك من خلال سرده لزيارة أندرياني للجزائر وتلقيه ترحابًا من أهلها، وهو الذي سفكُ دمائهم بالأمس حيث يقول: " كل شيء يُنسى بسرعة كبيرة، الدماء التي أرقناها مسحها منذ فترة طويلة دم جديد وسيأتي بعده دم آخر يمحوه".[1]

وأما من ناحية توزيع الأصوات داخل الرواية فالملاحظ أنَّ فيراري اعتمد على البوليفونية ووزع الأصوات بين الشخصيات الجزائرية والفرنسية، حيث أنَّه أعطى الكلام لسي الطاهر، ولكنَّ توزيعَ الأصواتِ هذا لم يكن عادلًا؛ لأن الشخصيات الفرنسية قد أخذت كل مساحات الكلام من خلال الحوار مع باقي الشخصيات، أو في حوارها مع ذاتها (المونولوغ)، وعلى عكس ذلك فالشخصيات الجزائرية لم يظهر صوتها إلا في مراتٍ قليلة أثناء حوارها مع شخصيات الفرنسية، وهذا التبئير السردي قد صوَّر قضية التعذيب كأنها قضية فرنسية صَرف وليست قضية جزائرية فرنسية.[2]

[1] _ رشا ربيعي، "حيث تركت روحي أنطولوجيا الذاكرة، **موقع الصباح**، تاريخ النشر 2021/11/10، https://alsabaah.ip، تاريخ الإطلاع 2024/06/06.

[2] _ وحيد بن بوعزيز، المصدر السابق، ص215/214.

ومنه فإنَّ هذه الرواية التي تُعتبر من أدب السجون قد تطرقت لموضوع التعذيب الحسَّاس ولكنها ترويه من وجهة نظر الجلاد ودواخله وسيكولوجيته وأزماتَه النفسية، وليس من وجهة نظر الضحية وماعاشه،[1] وعليه فإنَّ جيروم فيراري لم يستطع تجاوزَ اللاشعور الكولونيالي لأنَّ هذا الموضوع (التعذيب) سيبقى في ذاكرة المضطهدين ومجردُ الكلام عنه ليس اعترافًا ولا طلبًا للعفو، لهذا يَخلُص بن بوعزيز إلى أنَّ النصَّ سرديته أحادية الاتجاه قد جعلت العالمَ الروائيَ يميل إلى كفةٍ واحدة، ومنه فإنَّ الوسيلةَ الأفضل لإنتاج صورة مكتملة عن التعذيب هي الكتابة المضادة التي تعالج الموضوع من منظور سردي مغاير.[2]

[1] _ رشا ربيعي، المرجع السابق.

[2] _ وحيد بن بوعزيز، المصدر السابق، ص215.

III_ نص "غزو منطقة القبائل للجنرال أوجين دوماس: موضعة الآخر (الأصلاني)

يُوضح لنا وحيد بن بوعزيز في مقاله المعنون بـ "الجنرال أوجين دوماس منطق المقاومة ومنظورية الاخر" أنَّ نص "غزو منطق القبائل (1920)"لدوماس* تُميزُه خاصتين أساسين؛ الخاصية الأولى تتمثل في أنَّ هذا النص يندرج ضمن النصوص الكولونيالية التي تخدم المنظومة الاستعمارية الفرنسية في الجزائر بشكل مباشر، أما الخاصية الثانية فتكمن في طريقة توظيفه للبوليفونية في نصه بطريقة يخدم بها المؤسسة الاستعمارية أيضًا.

أولاً _ الأبعاد الاستعمارية في نص دوماس

اقتربت الأساليب التي اتَّبعها أوجين دوماس في نصه "غزو منطقة القبائل" كثيرًا منَ الأساليب المعتمدة في نصوص الرحالة المستشرقين والجنرالات في القرن التاسع عشر في السياق الاستعماري، وكذلك نص دوماس يخدم أهدافَ المؤسسةِ الاستعمارية الفرنسية وحسب ما طرحه بن بوعزيز يمكن لنا تصنيفُ هذه الأهداف إلى صنفين؛ الهدف الأول هو الهيمنة والسيطرة على الآخر (الجزائري)، ومن أجل ذلك انتهج دوماس ألية رسم الآخر بطريقة إسقاطية؛ الغرض منها التعرف على الأصلاني من أجل تسهيل عملية السيطرة والهيمنة عليه، وكذلك قولبته وفق قوالب نمطيَّة مشوهَة له من أجل تبرير الرسالة التحضيرية، أما الهدف الثاني يكمن في تشجيع سكان الميتروبول على النزول إلى المستعمرات، وذلك من خلال عملية نزع الفوبيا من المستعمرات؛ عن طريق سرد انتصارات الإدارة الفرنسية وإظهار مدى نجاح رسالتها التحضيرية، وأنَّ الأهالي قد أصبحوا بفضل حكمة المنظومة الفرنسية الاستعمارية عقلانيين ولا يشكلون أي خطر، وأيضاً يحاول دوماس _ من خلال سرد طريقة استغلال الانشقاقات القبلية وتحالف الجنرال بيجو مع القائد بن محي الدين وتنصيبه خليفة

* _ الجنرال أوجين دوماس عسكري وأنثوغرافي مستشرق، من مواليد 1803، تم تجنيده في الجيش الاستعماري الجزائري سنة 1835، وكان كاتب له العديد من المؤلفات حول الجزائر، من أهم أعماله "الصحراء الجزائرية".

له في منطقة سباعو_ إيهام الميتروبول بضعف المقاومة الجزائرية وأنَّها في انحدار مستمر، وأيضًا تبديد صورة الجزائري صاحب الشرف المتمسك بأرضِه، وتصويره على أنَّه لا يمتلك القوة الحفاظ على مبادئه؛ فإذا قُدمت له مزايا مادية، واخرى اجتماعية لا تنتقص قدره فلا بأس من المساس بأرضه.[1]

وهناك دافع رومانسي ميَّز الجيش الفرنسي في شمال افريقيا؛ حيث أصبح الضابط الاستعماري يُصَور على أنَّه محاربٌ ومغامر في ملهاةِ الآداب والمسلسلات الشعبية وأدب الأطفال، بغيةَ تمييع صورة الاستعمار وإظهاره بصورة مقبولة بل ومرغوبٍ فيها، وقد كانت المؤسسة الاستعمارية بحاجةٍ إلى هذه البروباغوندا التي تجلَّت بوضوح في نص دوماس، من إظهار لصفة الحكمة والشجاعة في القادة الاستعماريين، ويُرجع بن بوعزيز أهداف هذه البروباغوندا إلى رغبةِ المؤسسة الاستعمارية في تشجيع سكان الميتروبول للنزول للعيش في المستعمرات، بسبب تدهور العوامل الاقتصادية والاجتماعية الداخلية، وبالتالي فإنَّ التوسع الجغرافي هو الحل الأمثل لذلك، وأيضًا تهدف إلى تعبئة الصفوف العسكرية بسبب التنافس على المستعمرات والرغبة في ضمِ شمال افريقيا إلى الحاضرة الفرنسية، وقد بيَّن بن بوعزيز أنَّ هذه الآلية التي ذكرناها قد أسهمت بشكل كبير في تشكيل نص دوماس.[2]

زيادةً على الأبعاد الاستعمارية التي كانت التيمَة الأساسية في نص دوماس، هناك البعد الاستشراقي لأنَّ نص دوماس هو إمتدادٌ لتراثٍ استشراقي ساهم في بلورةِ صورة زائفة ومؤسلبة عن الشرقي، من خلال اعتماده على تقنيات لموضعة الآخر (الجزائري الأصلاني) ضمن قوالب سلبية وثابتة، بالإضافة إلى معرفته الدقيقة بمناطق الجزائر وأعرافها وقبائلها، كما أنَّ نصَ دوماس يقترب في أساليبه الاستشراقية المعتمدة من نصوص بعض الجنرالات

[1] _ وحيد بن بوعزيز، مصدر سابق، ص145/144.

[2] _ المصدر نفسه، ص147.

(شرشل وليون روش)[1] وكذلك تجلى تأثره أعمال السينسيمونيين الفرنسيين كإسماعيل أوربان وإنّ لم يظهر تأثره بهم، وعليه فإنَّ نص دوماس يندرج ضمن الخطاب الاستشراقي الاستعماري.[2]

ثانياً_ إعطاء الآخر حق الكلام

تميَّز أدب الرّحلات الاستشراقية باعتماده على تقنية أحادية الصوت (المونوفونية) وسلب صوت الآخر لتجميده ولإفراغه من إنسانيته وموضعته لا شعوريًا، وبالتالي رسمه بصوَّر الحيونة، حتى يُبرَر العنف الممارس عليهم، ولكنَّ في نص دوماس غزو منطقة القبائل قد حدث خرقٌ لهذه التقنية؛ وقد اعتمد دوماس على البوليفونية وأعطى لشخصياته الجزائرية الحق في الكلام، ووزع الكلام في نصه بين الشخصيات الفرنسية والجزائرية، وهذا ما جعل بن بوعزيز يتساءل هل هذا التوزيع الحواري هو نوع من أنواع البوليفونية الحقيقية؟ وهل هو اعتراف بالآخر؟.[3]

عندما ذكر دوماس خطاب الجنرال بيجو إلى زعماء منطقة التيطري ومنطقة سباعو وهو يعين عليهم خليفته بن محي الدين الذي فرضه عليهم بالردع والقوة، ذكر دوماس الخطاب بحذافيره، وكان يسرُد خلال هذا الخطاب مناقب الجنرال بيجو، وحسن استقباله لزعماء القبائل، وصوَّر دوماس خطاب بيجو كأنه خطاب كنائسيٌ اتَّسم بالقوة والرحمة وكأنه يحمل رسالة إنجيليةً تدعو إلى المحبة والتسامح، ولكنَّ عند سرده لخطاب بن سالم وهو يدعو زعماء القبائل لرفض الخضوع والامّتثال لأمر الجنرال، وضعه دوماس في سياق سلبي بارز وحدَّده في منطق قيمي قائم على محور الشر، ولتأكيدِ دوماس على السياق السلبي الذي رسم به صورة الأهالي استعان بصورٍ نمطية عن الأهالي، وأسقط عليهم إكليشيهات

[1] _وحيد بن بوعزيز، المصدر السابق، ص147/146.

[2] _ المصدر نفسه، ص144.

[3] _ المصدر نفسه، ص148.

الحيونة والتخلف، وتبيَّن ذلك عند تصور مشهد الأهالي وهم يطالبون برأس بن محي الدين هذه ولكن عند انتهاء الجنرال بيجو من خطابه الذي صوَّره بصورة القوة والرحمة والحكمة أصبح الأهالي يريدون تقبيل أرجل بن محي دين.[1]

يتضح جليًا من خلال هذا الدور الذي أدّاهُ السياق في رسمِ مسار البوليفونية، وعليه فالبوليفونية التي اعتمد عليها دوماس هي بوليفونية كولونيالية وُظفت في سياق كولونيالي، تخدم مصالح الاستعمار ولا تعكس أبدًا انفتاحًا فكريًا أو اعترافًا بالآخر.

وزيادة على السياق الذي لعب دورًا بارزًا في عملية موضعة الآخر بهدف خدمة المصالح الكولونيالية، فغياب الحوار الذي يُعد أهم عناصر النص السردي البوليفوني ساعد أيضًا في توجيه عملية القراءة، يقول بن بوعزيز عن ذلك: "الأبعاد الحوارية... غائبة بسبب الأبعاد الكولونيالية التي تموضع الآخر" إذن لا يمكن أنّ يتواجد الحوار في نصٍ يريد تشويه صورة طرف، وتمييعَ صورة طرف آخر وتلميعه.

ويوضح بن بوعزيز أنَّ دوماس يحاول من وراء تقنية توزيع الأصوات التي اعتمدها موضعة الآخر بطريقة تقترب من تقنيات الرصد الجغرافي؛ بناءً على أنَّ دوماس حاول رسم جغرافيةِ الصحراء الجزائرية، وبنفس طريقة الرسم الجغرافي التي اعتمدها على الأرض حاول رصد الأصلاني بعاداته وثقافته، وكما ذكرنا سابقًا تأثرَ دوماس بأفكار السينسيمونيين الفرنسيين الذين دعوا إلى احترام الثقافات وانطلاقًا من هذا التأثر فإن توزيعَ الأصوات الذي اعتمد عليه هو إلى حدٍ قريب نوعٌ من أنواعِ تقبل الآخر.[2]

حاول دوماس من خلال هذه البوليفونية موضعة الآخر بطريقة أقرب إلى العلمية؛ لأنَّ السياق الزماني الذي كتب فيه دوماس نصَّه كان تقريبًا في بدايات الاستعمار، والسماح للآخر بأنّ يتكلم هو استنطاق رمزي وتحليل لسيكولوجيته، حتى يُفرّغ من إنسانيته ويقولبَ

[1] _ وحيد بن بوعزيز المصدر السابق، ص149/148.

[2] _ المصدر السابق، ص149.

في قوالب سلبية مشوَهة، لتأتي المراحل اللاحقة التي تُغيِّب صوت الآخر تمامًا وهي نتاج تاريخي لعملية التطهير الوجودية والنفسية.[1]

كما أنَّ بوليفونية دوماس مزدوجة الجانب، فهي تخدم المنظومة الاستعمارية بتشويه الآخر من جانب، ومن جانب آخر هي محاولة إيهام بعدل المنظومة الاستعمارية، وباعترافها بالآخر، وأنها تسمع آراء المستعمَرين وتتفاوض معهم.

وعليه فإنَّ استخدام دوماس للبوليفونية ليس اعترافاً بالآخر، وإنما هي طريقة لتشويه وموضعة الأصلاني، وخدمةٌ لأهداف المؤسسة الاستعمارية.

[1] _ وحيد بن بوعزيز، المصدر السابق، ص149.

خاتمة

خاتمة

وفي النهاية نصل إلى هذه الخاتمة التي نُلخِص من خلالها رحلتنا البحثية، ونقدم بعض الاستنتاجات الأساسية التي تحدد ملامح موضوع بحثنا، ونذكر منها:

ليس هنالك تعريفٌ دقيقٌ يشمل النظرية ما بعد الكولونيالية نظرًا لتعدُد مرجعياتها وتشعب مجالات دراساتها، لكن الاستعمار وما بعد الاستعمار هو الميدان الجوهري لها، كما أنَّ حقل الدراسات الأدبية هو الحقل الذي ازدهرت فيه.

لقد تبنى وحيد بن بوعزيز الدراسات ما بعد الكولونيالية في كتابه "جدل الثقافة" إلا أنَّه لم يتبناها بشكل نظري، بمعنى أنَّه لم يولِ الاهتمام بالمفاهيم والاصطلاحات النظرية فيها، وإنما انطلق منها ووظف مفاهيمها لتحليل النصوص الكولونيالية الغربية.

على الرغم من أنَّ وحيد بن بوعزيز وظف مفاهيم وأدوات الدراسات ما بعد الكولونيالية إلا أنَّه لم يوظفها بشكل كامل وتلقائي، إنما وظفها وتعامل معها بحذر، وأخضعها للتمحيص والنقد، إذ اعتبر الدراسات ما بعد الكولونيالية إعادة إنتاج للغرب بناءً على مرجعياتها الغربية، وانتقدها أيضًا في إبعادها لمقولة الاستغلال في مقاربتها لظاهرة الاستعمار واستبدالها بمقولات وجودية وتفكيكية مثل الهجنة والمستقبل الإنساني المشترك.

تمرجع بن بوعزيز في كتابه "جدل الثقافة" مع أقطاب النظرية ما بعد الكولونيالية والذين يعدون أكبر أقطابها، وهم فرانز فانون وإدوارد سعيد وهومي بابا، حيث أنَّه استفاد من رؤاهم في تكوين خلفيته الفكرية، ووظف مقولاتهم في تحليله للنصوص الغربية.

يمكن اعتبار إدوارد سعيد وهومي بابا بالنسبة لوحيد بن بوعزيز مرجعياتٍ فكريةً أكثر منها مواضيع دراسة واهتمام، لأنَّ بن بوعزيز طرح مقولاتهم بشكل مقتضب ووظفها لاحقًا في تحليله، فالنسبة لإدوارد سعيد طرح مقولات الاستشراق والقراءة الطباقية واللاشعور الكولونيالي واستفاد منهم في تحليله للنصوص والرحلات الاستشراقية واستطاع كشف الأنساق المتوارية

خلفها، أما بالنسبة لمقولات هومي بابا فهو قد استفاد من طرحه للهوية في سياق الغيرية لإبراز مقولة الاعتراف التي تعد الغيرية أهم مبادئها، كما أنَّه استفاد من تفكيك هومي بابا ونقده للمركزية الغربية والثنائيات الفكرية كي يعيد لاعتبار للهامش.

فرانز فانون يعتبر بالنسبة لوحيد بن بوعزيز موضوع اهتمام أكثر من كونه مرجعية؛ لأنَّه خصص له في كتابه ثلاث مقالات طرح من خلالها رؤية فرانز فانون للظاهرة الاستعمارية ونقده للعقل الغربي العنصري بالاستعانةِ بمرجعيات غربية فككت المنظومة الغربية من داخلها.

أبرز بن بوعزيز مقولةَ العنف الثوري عند فانون باعتباره أداةً وحيدةُ للتحرر من الاستعمار، وستحمل لواءَ العنف الثوري طبقةُ الفلاحين بحكم أنّها الأكثر تضررًا من الاستعمار مقارنة بالطبقة البرجوازية، وعرض الانتقادات التي وُجهت لفانون من الأوساط الفرنسية (اليمين واليسار الفرنسي) بسبب دعوته للعنف الثوري.

طرح بن بوعزيز مقولة الهوية في الفكر الفانوني، حيث أنَّ فانون عالج تبدد الهوية وتجاذبها في السياق الاستعماري كحالة مرضية وغير صحية.

عرَض بن بوعزيز قراءات إدوارد سعيد وهومي بابا التحريفية والتشويهية لفكر فانون، وحلَّل أسبابها التي ترجع إلى أنَّ القراءات كانت تجزيئية ومبتورة لأن كل ناقدٍ منهما انطلق من رغبته وهدفه من وراء توظيف فكر فانون.

كما بيَّن بن بوعزيز توظيف أليس شرقي وديفيد ماصي لسيرة فرانز فانون، حيث أنَّ شرقي اهتمت بتصفية الاستعمار والانتقادات التي وُجهت لفانون حول موضوع العنف وأما ديفيد ماصي فقد اهتم بالقراءات التحريفية التي طالت فكر فانون.

وركز بن بوعزيز على جوانب تصفية الاستعمار عند فانون، حيث أنَّ الاستقلال الحقيقي عند فانونهو الاستقلال الذي يبدأ من الذات، ويكون بعيداً عن مقولات الغرب الاستعمارية،

وبيَّن أنَّ التحدي الذي سيواجه الدول المستقلة هو إمكانية إيجاد كفء للاستعمار، لهذا ستقع الطبقة البرجوازية التي ستتولى زمام الحكم في فشل ذريع.

اهتم بن بوعزيز بدراسة الجوانب ما بعد الكولونيالية عند المفكرين الجزائريين ومن بينهم مصطفى لشرف الذي حاول بن بوعزيز مقاربة فكره بالنظرية ما بعد الكولونيالية، ولكنه خلُص إلى أنَّ هذه المقاربة لن تتم دون تحريف وتشويه لأنَّ فكر لشرف ثوريٌ يؤمن بالوطن الصافي والنظرية ما بعد الكولونيالية سُيولية تؤمن الوطن النوستالجي الهجين.

قام لشرف بتشريح الظاهرة الاستعمارية بالاستعانة بالمكتبة الفرنسية وبكتب لم يُتفطن لها، واهتم بجوانب تصفية الاستعمار واتفقت تحليلات لشرف لما بعد الاستعمار وفشل الطبقة التي ستتولى الحكم مع تحليلات فانون.

على الرغم من ذكاء مصطفى لشرف وتشريحه للظاهرة الاستعمارية بحصافة إلا أنَّه لم يستطع أنَّ يتفطن للجانب اللاشعوري في كتابات إتيين دينييه حيث يعتبره إنسانًا عادلًا وأنَّه رأى الشرق الحقيقي.

اهتم بن بوعزيز بمالك بن نبي الذي ركز في طرحه له على تفسيره للظاهرة الاستعمارية، حيث أنَّ بن نبي أرجع أسباب الاستعمار لعوامل داخلية أطلق عليها القابلية للاستعمار.

وبخصوص تصفية الاستعمار فإنَّ مالك بن نبي أيضاً يتفق مع فانون في قصور العناصر الوطنية عن القيادة بعد الاستقلال، نظرًا لافتقارها لعنصر الحضارة، وركز بن نبي على سبل إنشاء حضارة فعالة عن طريق تشكيل ثقافة بناءة.

انتقد بن نبي الاستشراق بكل أنواعه سواءً الاستشراق التمجيدي أو الحاقد؛ فالنوع الأول تسبب في إبعاد الأمة عن الواقع وأشغلها بأمجاد الماضي، وأما النوع الثاني فقد شوَّهَ صورة الأمة.

وبالنسبة لمحمد ديب فإن بن بوعزيز قام بتحليل الدلالات الكولونيالية للتناص التي احتوتها نصوصه، وقد كانت أغلبُ الدلالات تدور حول إلقاء اللوم على المنظومة الغربية ونقدها فهي التي جعلته يعيش حالةَ الهجنة والغربة.

محمد ديب استعمل اللغة الفرنسية في كتاباته كوسيلة يقاوم من خلالها، ولكنَّ استعماله للغة الفرنسية جعله يتعرض لرفض المقروئية سواء من الوسط الفرنسي لأنه يكتب ضد تيارهم لذا يعتبرونه غريبًا، وكذلك من الأوساط العربية لأنه يكتب بلغة المستعمِر وبالتالي فهو كاتبٌ هجين.

قام بن بوعزيز بتشريح عدة رحلاتٍ ونصوص وروايات كولونيالية، تشترك كلها في سعيها لتشويه وتنميط صورة الشرقي وفق قوالب ثابتة وبالتالي السيطرة والهيمنة عليه، وتشترك أيضًا في مصادرة كلام الآخر ومنعه من الكلام، كما أنَّ هنالك دافع لاشعوري وراء هذه النصوص ألا وهو الدافع اللاشعوري الاستعماري، لأنَّ كل الرحلات كانت تخدم المصالح الاستعمارية.

أما الرحلات فتمثلت في رحلة جيرار دونيرفال إلى الشرق، حيث أنَّ هذه الرحلة تُجسِد ما أطلق عليه بن بوعزيز "استحالة التواصل بين الغرب والشرق"، و تيمةُ هذه الاستحالة هي الخيبة التي تعرَّض لها بسبب زيارته للشرق وفي مخيلته صورة عجائبية وغرائبية عنه، استمدَّها من الكتب الاستشراقية، وعند معاينته للشرق الحقيقي أدركَ الفرق بينه وبين الشرق الموجود في الكتب، ورغم قدرة دونيرفال على إدراك الفرق بين الشرق الحقيقي والشرق الغرائبي الموجود في الكتب الغربية إلا أنَّه أعاد إسقاط الصور والتنميطات العنصرية الموجودة في السجل الاستشراقي في رحلته.

تبيَّن من خلال تحليل بن بوعزيز لرحلة لوي برتران أنَّه دعا إلى نهاية الاستشراق ونسف مقولة الشرق الغرائبي لأنَّ المهمة الأساسية للرحالة المستشرق هي الاستعمار وأنّ ينشر

الحضارة الأوروبية، ورؤية الشرق بمنظور غرائبي وعجائبي تجعل الغربي يتأثرُ بثقافة الشرقي وبهذا ينحرف عن مسار مهمته الاستعمارية.

من خلال الموازنة بيَّن رحلة بيير لوتي إلى المغرب ورحلة الطنجي إلى بريطانيا تبيّن أنَّ رحلة لوتي كانت إعادة إنتاج للسجل الاستشراقي حيث أنَّ لوتي أسقط في رحلته كل الصور الغرائبية والتنميطات المشوهة الموجودة في الرحلات الاستشراقية وقولبَ الشرق بالطريقة التي تخدم الأهداف الاستعمارية، وأما رحلة الطنجي فلم تخرج عن الصدمة الحضارية التي تجلت في الانبهار بالآخر.

وبالنسبة للروايات التي حلَّلها بن بوعزيز وحاول تشريح الأنساق الثقافية الكولونيالية القابعة فيها، فإنَّ رواية إتيين دينييه كانت تجسيداً لفكرة أنَّ الغربي لا يمكن له أبدًا أنّ يتخلص من اللاشعور الاستشراقي والكولونيالي، لأنَّ دينيه كتب روايته التي أسقط فيها كل الصور الغرائبية والتنميطات المشوهة عن الشرقيين بعد اعتناقه للإسلام وبعد عودته من الحج، وبالتالي فإنَّ دينيه رغم اعتناقه للإسلام لم يتخلَ عن لاشعوره الاستشراقي الكولونيالي.

رواية جيروم فيراري وإنّ كانت قد تطرقت لموضوع التعذيب باعتباره أهمَ موضوع في الذاكرة إلا أنَّه لم يستطع التملُصَ من لا شعوره الكولونيالي وذلك في توزيعه غير العادل للأصوات حيث أعطى النصيب الأكبر من الكلام للشخصيات الفرنسية، كما أنَّ الكاتب لم يقم بتوجيه نقد أو حتى لوّم للمنظومة الاستعمارية التي كانت تمارس التعذيب، وبالتالي كانت الرواية مجرد اتّباع موضة مابعد كولونيالية.

وبالنسبة للنصوص فإن نص الجنرال أوجين دوماس اعتمد طريقة موضعةٍ تختلف عن طرق الموضعة التي يعتمدها المستشرقون، فهو على خلافهم لم يصادر كلام الآخر وأعطاه الحق في الكلام، ولكنّ وضع كلامه في سياق سلبي وغلفه بالصور المشوهة عن الآخر وبالتالي كانت تقنية تعدد الأصوات هذه خدمة لمصالح الاستعمارية.

وزع بن بوعزيز اهتمامه بين تحليله وتعريته للنصوص الغربية الكولونيالية، وبين دراسته للنصوص المقاومة الصادرة من المستعمرات، وكان التوزيع متكافئًا وعادلًا.

قائمة المصادر

والمراجع

المصادر

1_ إدوارد سعيد، الاستشراق المفاهيم الغربية للشرق، ترجمة محمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة01، السنة 2006.

2_إدوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية، ترجمة كمال أبو ديب، دار الآداب للنشر والتوزيع، لبنان، الطبعة04، السنة 2014.

3_ فرانز فانون، معذبو الأرض، ترجمة سامي الدروبي، جمال الأتاسي، مدارتللأبحاث والنشر، مصر، الطبعة02، السنة 2015.

4 _ مالك بن نبي شروط النهضة، ترجمة عمر مسقاوي، عبد الصبور شاهين، دار الفكر للطباعة والتوزيع والنشر، سوريا، السنة1986.

5 _ مالك بن نبي، انتاج المستشرقين وأثره في الفكر الاسلامي الحديث، لبنان، الطبعة01، السنة1969.

6 _ مالك بن نبي، بين التيه والرشاد، ترجمة عمر مسقاوي، دار الفكر المعاصر، دار الفكر، لبنان، سوريا، السنة 1989.

7_ مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر المعاصر، سوريا، الطبعة 21، السنة2019.

8_ مصطفى لشرف، الجزائر: الأمة والمجتمع، ترجمة حنفي بن عيسى، دار القصبة للنشر، الجزائر، السنة2007.

9 _ هومي بابا، موقع الثقافة، ترجمة ثائر ديب، المعهد القومي للترجمة، مصر، الطبعة01، السنة2004.

10_ وحيد بن بوعزيز، جدل الثقافة مقالات في الآخرية الكولونيالية والديكولونيالية، دار ميم للنشر والتوزيع، الطبعة 01، الجزائر، السنة 2018.

المراجع

1_ سوزان باسنيت، الأدب المقارن مقدمة نقدية، ترجمة أميرة حسن نويرة، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، السنة 1993.

2 _ سيزر دومينغيز، هاون سوسي، داريو فيلانويفا، تقديم الأدب المقارن اتجاهات وتطبيقات جديدة، ترجمة فؤاد عبد المطلب، سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون، عالم المعرفة، الكويت، السنة 2017.

3 _ شيلي واليا، إدوارد سعيد وكتابة التاريخ، ترجمة أحمد خريس، ناصر أبو الهيجاء، أزمنة للنشر والتوزيع، الطبعة 01، الأردن، السنة 2007.

4 _ عز الدين المناصرة، الهويات والتعددية اللغوية قراءات في ضوء النقد الثقافي المقارن، الصايل للنشر والتوزيع، الأردن، السنة2013.

5 _ فخري صالح، إدوارد سعيد دراسات وترجمة، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، الطبعة01، الجزائر، لبنان، السنة2009.

6 _ فرانز فانون، سوسيولوجية ثورة، ترجمة ذوقان قرقوط، دار الطليعة للطباع والنشر، الطبعة01، لبنان، السنة1970، وهذا نفسه كتاب الثورة الجزائرية في عامها الخامس.

7 _ محمد الجرطي، إدوارد سعيد من تفكيك المركزي إلى فضاء الهجنة والاختلاف، منشورات المتوسط، إيطاليا، السنة 2015.

8_محمد العبدة، مالك بن نبي مفكر اجتماعي ورائد اصلاحي، دار القلم، الطبعة01، سوريا، السنة2006.

9 _ محمد شريف ساحلي، تخليص التاريخ من الاستعمار، ترجمة محمد هناد، محمد الشريف بن دالي حسن، منشورات الذكرى الأربعين للاستقلال، السنة1965.

10 _ نايجل سي غيبسون، فانون والمخيلة ما بعد الكولونيالية، ترجمة خالد عادل أبو هديب، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، قطر، الطبعة 01، السنة 2013.

المقالات

1 _ ابرير الطاهر، بنادي محمد الطاهر، موقف مالك بن نبي من الثورة التحررية ما بين1954_1962، مجلة دراسات، جامعة محمد خيضر بسكرة، الجزائر،

2 _ أرفيس علي، مفهوم الثقافة من منظور مالك بن نبي، مجلة أفاق الفكرية، جامعة محمد بوضياف المسيلة، الجزائر، المجلد11، العدد 01. السنة2023.

3 _ أمال بوجيت، أوعثماني ستار، دراسة في المكنون التاريخي لمحمد الشريف الساحلي(1906_1986)، المجلة التاريخية الجزائرية، جامعة بجاية، جامعة الجزائر، الجزائر، المجلد07، العدد02، السنة2023.

4 _ توفيق شابو، إشكالية المنفى عند فرانز فانون: استرجاع الهوية ومقاومة الاستلاب الكولونيالي، مجلة اللغة الوظيفية، جامعة البليدة02، الجزائر، المجلد10، العدد01، السنة 2023.

5 _ جموعي السعدي، غواية الاختلاف وسجن المسبقات قراءة في نصوص رحلية غربية، مجلة معارف، جامعة سوق هراس، الجزائر، العدد20.

6 _ جميلة بكوش، نشأة النقد الثقافي عند مالك بن نبي، مجلة دراسات معاصرة، المركز الجامعي تيسمسيلت، جامعة ابن خلدون تيارت، مخبر الخطاب الحجاجي أصوله مرجعياته وآفاقه في الجزائر، الجزائر، السنة2020.

7 _ حسن حيمر، القراءة الطباقية عند إدوارد، مجلة أنثروبولوجيا الأديان، شعبة الفلسفة كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة تلمسان، الجزائر، السنة 2013.

8 _ حسن حيمر، نماذج للصوت الحر والمقاوم، مجلة أفاق الفكرية، جامعة أبو بكر بلقايد تلمسان، المجلد 11، العدد01، السنة 2023.

9 _ خالد العارف، الفضاء الثالث في روايات واسيني الأعرج شطب الحدود وإعادة الكتابة، مجلة التبيّن، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، المغرب، العدد14/04، السنة2015.

10 _ عالية زروقي، اللغة الفرنسية والمصادر الأجنبية في أدب محمد ديب، مجلة التعليمية، جامعة حسيبة بن بوعلي شلف، الجزائر، المجلد05، العدد13، السنة2018.

11 _ عبد العزيز شبعان تمثلات الاتجاه الاستعماري في كتابات مالك بن نبي وفرانز فانون، مجلة إشكالات في اللغة والأدب، جامعة مولود معمري تيزي وزو، المجلد09، العدد 05، السنة 2020.

12 _ عبد العزيز شعبان، فرانز فانون: فكرة العنف ومزالق فضاء ما بعد الاستعمار قراءة في الضوء النقد ما بعد الاستعماري، مجلة اللغة والأدب، جامعة الجزائر 02، الجزائر، الجزء 02، العدد30، السنة2018.

13 _ عبد القادر خليفي، المناضل محمد الشريف ساحلي واسهاماته في كتابة التاريخ الوطني الجزائري، مجلة العلوم الاجتماعية والانسانية، جامعة محمد بوضياف المسيلة، الجزائر، المجلد12، العدد01، السنة2022.

14_ عبد الله بن أحمد الغامدي، رحلة إلى الشرق لجيرار دونيرفال المرأة المصرية أنموذجاً، مجلة جامعة الملك عبد العزيز: الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة الملك عبد العزيز، السعودية، السنة2017.

15 _ عمتوت كمال، قدوس خديجة، القابلية للاستعمار وتهديدها لأمن الثقافي من منظور مالك بن نبي، مجلة العلوم القانونية والاجتماعية، جامعة زيان عاشور الجلفة، الجزائر، المجلد05، العدد04، السنة2020.

16 _ فتحي منصورية، النقد الثقافي وحوار الأنساق قراءة في نقد "هومي بابا" للمنظور الكولونيالي، مجلة أبوليوس، جامعة باتنة، العدد05، السنة 2016.

17_ كمال رمضاني، عبد المجيد عمراني، سيكولوجيا الاستعمار من منظور فانون، مجلة العبر للدراسات التاريخية والأثرية في شمال افريقيا، مخبر حوار الحضارات والعولمة جامعة الحاج لخضر باتنة 01، الجزائر، المجلد05، العدد01، السنة 2022.

18_ مجدي عز الدين حسن، مابعد الكولونيالية إدوارد سعيد أنموذجًا، مجلة تدفقات أكاديمية دولية محكمة أكاديمية محكمة، جامعة النيلين، قسم الفلسفة كلية الآداب، السودان، المجلد02، العدد 02، السنة2022.

19 _ محمد الكرادي، صورة بين صفحات الرواية الكولونيالية بيير لوتي أنموذجًا، مجلة دراسات استشراقية، شعبة التاريخ والجغرافيا المدرسة العليا للتربية والتكوين القنيطرة، المغرب، العدد21، السنة 2022.

20 _ مديحة عتيق، ما بعد الكولونيالية: مفهومها، أعلامها، طروحاتها، مجلة أبحاث ودراسات، جامعة سوق أهراس، الجزائر، العدد 08، السنة 2015.

21 _ موايسي سعيد، العنف بين فرانز فانون وهومي بابا، مجلة المدونة، جامعة الجزائر02 أبو القاسم سعد الله، الجزائر، المجلد 09، العدد02، السنة2022.

22 _ نسيمة محمود، البشير مسالتي، الكولونيالية وتشكلات الهوية في فلسفة فرانز فانون، مجلة إشكالات في اللغة والأدب، جامعة محمد لمين دباغين سطيف02، الجزائر، المجلد11، العدد03، السنة2022.

23 _ نعيمة بن صالح، ماهية الخطاب الاستشراقي في فكر إدوارد، دراسات فلسفية، قسم الفلسفة كلية العلوم الاجتماعية والانسانية، جامعة الجزائر02، الجزائر، المجلد 16، العدد02، السنة2021.

مواقع الأنترنت

1 _ حدوم هشام، كيف عمل الاستعمار على تشويه سمعة نساء الجزائر، موقع رصيف، تاريخ النشر2023/07/10، https://raseef22.net ، تاريخ الاطلاع 2024/06/05.

2 _ رشا ربيعي، حيث تركت روحي أنطولوجيا الذاكرة، موقع الصباح، تاريخ النشر2021/11/10، https://alsabaah.iq، تاريخ الاطلاع 2024/06/06.

3 _ السنوسي محمد السنوسي، العاملان الداخلي والخارجي بين بن نبي ومنير شفيق، موقع إسلام أون لاين، https://islamonline.net، تاريخ الاطلاع2024/05/01.

4 _ محمد عبد الكريم الساعدي، البعد الثالث والهوية المحكاتية، صحيفة المثقف، تاريخ النشر 2018/05/11، https://almothaqaf.com، تاريخ الاطلاع 2024/06/03.

5 _ مصطفى كيحل، مالك بن نبي والتفكير مع فانون ضد فانون، موقع أخبار الوطن، تايخ النشر 2020/03/08، https://akhbarelwatane.dz ، تاريخ الاطلاع 2024/05/01.

المذكرات

1 _ خالد عثمانين، المشروع الكولونيالي الجزأراني في الأدب الفرنسي في بداية القرن العشرين: أعمال لوي برتران أنموذجًا مذكرة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه، إشراف وحيد بن بوعزيز، جامعة الجزائر02 أبو القاسم سعد الله، الجزائر، السنة2021/2020.

2 _ زكية عرعار، الخطاب النقدي ما بعد الكولونيالي عند مصطفى لشرف، مذكرة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه، إشراف بلقاسم مالكية، جامعة قاصدي مرباح ورقلة، الجزائر، السنة 2018/2017.

3 _ منال سعادي، ذكرى قرمي، الكتابة التاريخية عند محمد الشريف ساحلي، مذكرة ماستر، إشراف رضا حوحو، جامعة محمد خيضر بسكرة، الجزائر، السنة2023/2022.

فهرس المحتويات

فهرس المحتويات

شكر وعرفان.....

الاهداء.....

المقدمة.....أ

المدخل النظري.....7

أولًا _ المفاهيم النظرية في كتاب جدل الثقافة.....7

1 _ في مفهوم الدراسات مابعد الكولونيالية.....7

أ _ عند ماري كلود في كتابها الوضعية ما بعد الكولونيالية.....7

ب _عند جماعة بيل أشكروفت في كتابهم "الرد بالكتابة النظرية والتطبيق في آداب المستعمرات القديمة".....8

ج _ عند جورج بالانديه في كتابه "الوضع مابعد الكولونيالي".....9

2 _ في مفهوم الاعتراف.....9

3 _ في مفهوم الصوراتية.....10

ثانياً _ مرجعيات نظرية مابعد الكولونيالية.....11

1_ تيارات نقد العقل الأنواري والعلموي.....12

2 _ تيارات مابعد الحداثة.....12

ثالثًا _ موقف وحيد بن بوعزيز من نظرية ما بعد الكولونيالية.....13

رابعاً _ مرجعيات وحيد بن بوعزيز.....14

1 _تمرجعه مع إدوارد سعيد.....15

_تمرجعه مع هومي بابا.....16

خامساً _ اهتمامات وحيد بن بوعزيز 16
1 _ اهتمامه بفرانز فانون..... 17
2_اهتمام بن بوعزيز بتصفية الاستعمار 17
أ _ فكر مصطفى لشرف 17
ب_ فكر مالك بن نبي..... 18
ج _ كتابات محمد ديب 18
3_ اهتمام وحيد بن بوعزيز بالرحلة 19
أ _ رحلة جيرار دونيرفال 19
ب_ رحلة لوي برتران 19
ج_ رحلة لوتي ورحلة الطنجي 20
2 _ اهتمام وحيد بن بوعزيز بالرواية الكولونيالية..... 20
أ _ رواية إتيين دينيه 20
ب _ رواية جيروم فيراري 21
3_ اهتمامه بالنصوص الكولونيالية..... 21
سادسًا _ المفاهيم الإجرائية عند وحيد بن بوعزيز 22
1_المقاومة الثقافية 22
2 _ الرد بالكتابة (الكتابة ضد الإمبراطورية أو السرد المضاد) 23
3 _ الاستشراق 25
4 _ القراءة الطباقية 26
5 _ اللاشعور الكولونيالي 27

6 _ الاعتراف..... 27
7 _ الهوية..... 28
I _ المسائل الكولونيالية والديكولونيالية عند فرانز فانون..... 30
أولاً _ فانون كمؤسس في الدراسات ما بعد الكولونيالية 30
1_عودة إدوارد سعيد لفكر فانون..... 30
2 _ عودة هومي بابا لفكر فانون 31
3 _ عودة مالك بن نبي لفكر فانون..... 32
ثانيًا _ إسهامات فانون في الدراسات ما بعد الكولونيالية..... 33
1 _ نقد الإستعمار عند فانون 33
2 – تصفية الاستعمار عند فانون..... 35
3 _ العنف الثوري عند فانون..... 37
4 – مقولة الهوية عند فانون..... 39
ثالثًا _ صورة فانون في أعيُن المهتمين به 42
1_ صورة فانون عند النقاد مابعد الكولونياليين..... 42
أ _ صورة فانون عند ادوارد سعيد 43
ب – صورة فانون عند هومي بابا..... 44
2– صورة فانون عند كُتاب سيرته..... 46
أ – سيرة فانون عند أليس شرقي 46
ب – سيرة فانون عند ديفيد ماصي..... 47
II _ المسائل الكولونيالية والديكولونيالية عند إدوارد سعيد 48

1 _الاستشراق عند إدوارد سعيد 49
2 _ مرجعيات إدوارد سعيد الفكرية 51
3_ مفهوم القراءة الطباقية عند إدوارد سعيد 54
III _ المسائل الكولونيالية والديكولونيالية عند هومي بابا 56
1 _ مرجعيات هومي بابا الفكرية 57
2_ علاقة الأدب المقارَن بالدراسات الكولونيالية عند هومي بابا 59
I _ قضايا الكولونيالية وما بعد الكولونيالية عند مصطفى لشرف 61
1_ لشرف في ضوء الدراسات مابعد الكولونيالية 61
2 – تشريح ظاهرة الاستعمار عند لشرف 63
3 _ تصفية الاستعمار عند مصطفى لشرف 64
4–موقف لشرف من إتيين دينييه 65
II _ المسائل الكولونيالية والديكولونيالية عند محمد شريف ساحلي 67
1_ تصفية الاستعمار عند محمد الشريف ساحلي 67
III _ قضايا الكولونيالية والديكولونيالية عند مالك بن نبي 69
1– علاقة مالك بن نبي بالدراسات ما بعد الكولونيالية 69
2 – تفسير بن نبي لظاهرة الاستعمار 72
4 – البنابية مقابل الفانونية 76
5 – نقد بن نبي للاستشراق 78
IV_ قضايا الكولونيالية والديكولونيالية عند محمد ديب 80
1_ الدلالة الكولونيالية وما بعد الكولونيالية للتناص في كتابات محمد ديب 80

2 _ الكتابة المضادة عند محمد ديب 82
3- مسألة اللغة عند محمد ديب 83
I _ في أدب الرحلة 86
أولاً _ رحلة جيرار دونيرفال : استحالة التواصل بين الغرب والشرق 86
1 _ الدوافع الكولونيالية للرحلة 86
2 _ تشريح أنساق الرحلة 89
أ_ انقشاع سحر الشّرق وأزمة التّواصل 89
ب_ الموقف اللاشعوري عن الشرق عند دونيرفال 92
ثانيا_ الدعوة إلى تغريب الشرق في رحلة لوي برتران 95
1 _ المشروع الكولونيالي البرتراندي: رومنة شمال إفريقيا 96
2 _ الأسباب الكولونيالية لنهاية الاستشراق عند برتران 97
4 _ موضعة الآخر بين برتران ودوماس 101
5 _ ادعاء برتران للموضوعية في رحلته 102
ثالثا _ رحلة لوتي ورحلة الطنجي : خطاب الغالب مقابل خطاب المغلوب 103
1 _ رحلة لوتي 103
أ _ الدوافع الكولونيالية لرحلة لوتي 104
ب _ البنى الاستشراقية الاستعمارية في رحلة لوتي 104
2 _ رحلة الطنجي 107
أ _ محاولة التعرف على الآخر في رحلة الطنجي 107
ب غرائبية الغرب في نظر الشرق: الانبهار بالآخر 107

II _ في الرواية 109
أولاً _ رواية "خضرة راقصة أولاد نايل" لإتيين دينيه: النظرة الإيروسية للآخر 109
1 _ البنى الاستشراقية المتحكمة في الرواية 109
2 _ البنى المتواطئة مع الاستعمار في نص دينيه 112
ثانياً _ رواية حيث تركتُ روحي: اللاشعور الكولونيالي في كتابات الذاكرة 115
1 _ كولونياليَّة الشخصيات في الرواية 115
2 _ اللاشعور الكولونيالي عند جيروم فيراري 117
III_ نص "غزو منطقة القبائل للجنرال أوجين دوماس: موضعة الآخر (الأصلاني) .. 119
أولاً _ الأبعاد الاستعمارية في نص دوماس 119
ثانياً_ إعطاء الآخر حق الكلام..... 121
خاتمة 123
المصادر 129


الحمد لله