



الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة لونيبي علي - البليدة 2

كلية الآداب واللغات

قسم اللغة العربية وآدابها



المنجز النقدي المغاربي في النظرية ما بعد الكولونيالية
نماذج مختارة

رسالة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه ل.م.د، تخصص: نقد حديث ومعايير

إشراف:

إعداد

الأستاذ الدكتور: توفيق شابو

ياسر قرقور

أعضاء لجنة المناقشة:

رئيسا	البليدة 2	أستاذ	أ.د: محمد بلعزوقي
مقررا ومشرفا	البليدة 2	أستاذ	أ.د: توفيق شابو
عضوا مناقشا	البليدة 2	أستاذ محاضر "أ"	د: عمر خاتم
عضوا مناقشا	البليدة 2	أستاذ محاضر "أ"	د: ويزة غربي
عضوا مناقشا	مرسلي عبد الله تيبازة	أستاذ	أ.د: بوخالفة إبراهيم
عضوا مناقشا	حسيبة بن بوعلي الشلف	أستاذة محاضر "أ"	د. سامية غشير

السنة الجامعية: 1445-1446 هـ / 2023-2024 م.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

شكر وعرفان

قال الله تعالى:

{وَقُلْ اَعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ وَسَتُرَدُّونَ إِلَىٰ عَالَمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ}. سورة التوبة، الآية 105.

لا يسعنا في هذا المقام إلا أن نحمد الله سبحانه وتعالى ونشكره عز وجل، الذي أعاننا على إنجاز هذه الرسالة ومنحنا الصبر والتوفيق، سبحانه نعم المرشد والمعين.

ثم نتقدم بأسمى عبارات الشكر والامتنان إلى الأستاذ الدكتور توفيق شابو المشرف على هذه الرسالة، على ما أحاطني به من علم وسديد توجيهاته، والتعامل معي في كل الظروف التي مررنا بها في جميع مراحل هذا البحث، فقبل أن يكون أستاذي ومشرفي فقد كان صديقاً وأخاً ناصحاً لي بالمتابعة والعمل من أجل إتمام الرسالة.

فلك مني أستاذي الكريم أسمى كلمات الشكر والعرفان ومهما قلت لتفي الكلمات حقك، وأسأل الله العظيم أن يرزقك الأجر والثواب بإذنه تعالى.

كما لا يفوتني أن أتقدم بالشكر الجزيل إلى أساتذتي الكرام أعضاء لجنة المناقشة كل باسمه ومقامه، على تفضلهم وتجنسهم عناء قراءة ودراسة رسالتي وتقييمها وتقوميتها، فلكم مني أساتذتي كل الاحترام والتقدير.

إهداء

أهدي بحثي هذا إلى من قال فيهما الله تعالى:
"وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا"
إلى الوالدين الكريمين

إلى من شَدَّ الله بهم عضدي إخواني وأخواتي الكرام وإلى كل أفراد عائلتي

إلى من رافقني دعاؤها، إلى فقديتي الغالية جدتي رحمها الله

إلى كل قادة وأبناء قدماء الكشافة الإسلامية الجزائرية وعلى رأسهم القائد العام "مصطفى سعدون"

إلى كل الأصدقاء والزُملاء الذين دعموني وكانوا سندًا لي في حياتي وفي مشواري الدراسي

إلى كل من ذكرهم قلبي ونسأهم قلمي

إليكم جميعاً، أهدىكم هذا العمل

مقدمة

مقدمة

مع بداية القرن العشرين، وبعد انتهاء الحربين العالميتين الأولى، والثانية، دخل العالم في فوضى، واتجهت كلّ الأنظار نحو العقل الحداثي، مشككة في عجزه التام والكلي على تفسيره لكل هذا الخراب والدمار الذي أصاب العالم بوجه عام وأوروبا بوجه خاص على جميع الأصعدة وفي كل مجالات الحياة، علميا وثقافيا وأخلاقيا وسياسيا، ومع بروز زمن النهايات في أوروبا، ونقصد بذلك نهاية الفكر الأنواري، نهاية النازية، نهاية الفاشية، نهاية الديكتاتورية، هذه النهايات التي حكمت أوروبا والفرد الغربي لمدة طويلة من الزمن، فقد كان العالم في عصر الأنوار قائم على قطبين، قطب يمثل المركز والقوة والتحضر ممثلا في المركزية الغربية، وقطب يمثل الهامش والتخلف والضعف وهو الشرق ودول العالم الثالث.

وفي هذا السياق وبعد أن أعطت الحداثة العقل الأوربي كلّ السلطة والهيمنة، ظهرت "ما بعد الحداثة" لإعادة النظر في الحداثة بحدّ ذاتها ولتصحيح مسارها، باعتبار أن الهدف الرئيس من التنوير لم يحقق ولم يصل إلى غايته المثلى وأن مشروعه قد فشل، بحيث كان العقل ضحية ووسيلة لتحقيق غايات امبريالية واستعمارية ووحشية، ويمكن أن نرجع ذلك للفتح الذي وقع فيه الكثير من المفكرين الغربيين بعد أن استتشقوا الفكر الأنواري كثيرا مما جعلهم مرضى بالنرجسية الزائدة والنظرة الاستعلائية، وهذا ما جعل النّزعة الكولونيالية تظهر للعلن متخطية الفلسفة الحقيقيّة العقلانية.

ومن خلال هذا جاءت ما بعد الحداثة بصفتها عصرا للتعددية، في محاولة لنقد مقولات الحداثة القائمة على المركزيّة الغربيّة، والأوربيّة، ومن منطلق أنّ خطاب عصر الأنوار يعدّ خطابا مستبداً ومغلّقا، يدعو إلى الانقسام ونشر الضبابيّة في العالم، وهذا ما يفسّر خروج العقل الأنواري من مساره الصحيح، ممّا جعل ما بعد الحداثة تضعه تحت ظلّ نقدها.

ومن هنا أتت النظرية ما بعد الكولونيالية بوصفها نزعة ما بعد حديثة، ودراسة أكاديمية للإرث الثقافي الكولونيالي والإمبريالي، لتركّز على النتائج البشرية المترتبة عن حكم واستغلال المجتمعات المستعمرة وأراضيها، إنها تحليل نظري نقدي لتاريخ السلطة الإمبريالية الأوروبية، ولثقافتها وأدبها وخطابها، وعلى الرغم أن مصطلح ما بعد الكولونيالية مصطلح إشكالي، فإنه يُتخذُ عموماً ليحل محلّ الأزمات السوسيو اقتصادية والثقافية التي تسببت فيها النزعة الكولونيالية¹.

يجدر بالذكر أنّ النظرية ما بعد الكولونيالية لقيت رواجاً كبيراً في الساحة الفكرية والنقدية، إذ تعدّ النظرية ما بعد الكولونيالية من أبرز النظريات النقدية التي ظهرت في القرن العشرين، فاحتفى بها الكثير من النقاد والمفكرين، أمثال الناقد ذو الأصول الفلسطينية إدوارد سعيد صاحب كتاب الاستشراق الذي سعى من خلاله إلى كشف خطابات الاستشراق على أنها وسيلة تساعد المؤسسة الاستعمارية في السيطرة على الشرق، وكذلك الناقد الهندي هومي بابا الذي يعتبر من بين أبرز أقطاب هذه النظرية وقد أسس لها من خلال كتابه "موقع الثقافة"، كما تجدر الإشارة أيضاً إلى الناقدة شاكرافورتى سبيفاك التي اصطلح بعض النقاد على أن شرارة الدراسات ما بعد الكولونيالية انطبقت من عندها حين نظرت وتحدثت عن قضية التابع "حينما تكلم التابع"، ورغم اختلاف جوانب الدراسة لدى هؤلاء المفكرين إلا أنهم يتفقون في المنطلق والهدف القائم على تحليل الظاهرة الاستعمارية وتحليل أبعادها الثقافية والاجتماعية والسياسية وأثارها ومخالفاتها المستمرة إلى ما بعد الاستقلال.

ويجدر بالذكر أنّ الساحة العربية النقدية على وجه العموم، والساحة النقدية لدول شمال إفريقيا على وجه الخصوص، استقبلت النظرية ما بعد الكولونيالية كنظرية جديدة لدراسة واقع المستعمرات

¹ ليلي غاندي، نظرية ما بعد الكولونيالية مدخل نقدي، ترجمة لحسن أحمامة، ط1، صفحة سبعة للنشر والتوزيع،

وتحليلها في محاولة لفهم التجربة الاستعمارية وآثارها، خصوصاً وأنَّ معظم الدُّول العربيَّة عانت من ويلات الاستعمار.

وفي هذا السِّياق يظهر المنجز النّقدي المغربي للنّظرية ما بعد الكولونيالية كبيئة مناسبة، للدراسة والتحليل، فبالعودة إلى تاريخ هذه الدُّول نجد أنَّ دول المغرب العربي الكبير كلّها تملك تاريخاً معقداً وطويلاً مع الاستعمار، وتنوّعا واضحاً فيه، فالتّجربة الاستعمارية تختلف من بلد إلى آخر، فإنَّ كانت الجزائر والمغرب وتونس قد استعمرت من طرف المستعمر الفرنسي، فإنَّ ليبيا قد كان تحت وطأة الاحتلال البريطاني في حين أنَّ المغرب عان من استعمارٍ ثنائيٍّ فرنسيٍّ وإسبانيٍّ، ولعلَّ هذه التّجربة الاستعماريّة المختلفة ستعكس على المستعمرات وعلى هويتها وتاريخها وثقافتها وأدبها وخطاباتها وسياساتها، إنَّ هذا البعد التّاريخي المستمدّ من التّجربة الاستعمارية التي عاشتها بلدان المغرب العربي، جعلت من النّظرية ما بعد الكولونيالية محطة اهتمام لدى الكثير من المفكرين والأدباء المغاربة، فلا يخفى أنَّه ظهر ثلّة من النّقاد المغاربة قدّموا إسهامات ساعدت في تطوُّر النّظرية ما بعد الكولونيالية وتطبيقاتها من خلال دراسة أدب ما بعد الكولونيالي وتحليله وتفكيك التّجربة الاستعمارية ومخلفاتها الثقافيّة والمعرفيّة والسّياسيّة والاقتصاديّة.

عرفت الدّراسات النّقديّة المغربيّة في دراستها للنّظرية ما بعد الكولونيالية بمختلف أبعادها ومركزاتها تطوّراً ملحوظاً، إذ عمد بعض النّقاد إلى تلقّي مفاهيمها ومقولاتها وتطبيقها على نصوص وخطابات روائية تدرج ضمن حقل ما بعد الكولونيالي، في محاولة لتحليلها وفهم خبايا تلك النّصوص التي تحلّل التّجربة الاستعمارية وتكشف آثارها ومخلفاتها، وهذا جعل من النّظرية ما بعد الكولونيالية تدخل في ديناميكيّة مستمرّة داخل النّقْد المغربي من ترجمة نصوص ما بعد كولونيالية، وتنظير لمقولاتها، ونقد وتحليل ما قدّمه روادها، وبذلك فإنَّ النّظرية ما بعد الكولونيالية حظيت بأهمية كبيرة

داخل النّقد المغربي المعاصر ولعلّ هذه الأهمية هي التي جعلتنا نختار النظرية ما بعد الكولونيالية كموضوع لدراسيتنا، حيث جاء بحثنا بعنوان "المنجز النقدي المغربي في النّظرية ما بعد الكولونيالية- نماذج مختارة-".

وعليه، فإنّ الطّرح الذي سأقدمه من خلال هذا العمل هو معالجة وتوضيح المرجعيات الفكرية المغربية للنّظرية ما بعد الكولونيالية، كمقاربة نقدية والبحث عن أهمّ القضايا التي عالجها الرّواد والنّقاد المغربيّة في منجزاتهم النّقدية، ونخص بالذكر المدونات محلّ الدّراسة: كتاب "جدل الثّقافة، مقالات في الآخريّة والكولونيالية والديكولونيالية" للناقد الأستاذ الدكتور الجزائري وحيد بن بوعزيز، وكتاب الرّواية العربيّة وأسئلة ما بعد الاستعمار "لِلناقد المغربي إدريس الخضراوي".

وللوقوف على إمكانات هذه المقاربة وجب علينا طرح إشكالية تتعلّق وتتوافق مع موضوع دراستنا وفق ما يناسب مقولات ومرتكزات النّظرية ما بعد الكولونيالية وكانت كالتّالي:

- كيف تتجلّى مفاهيم النّظرية ما بعد الكولونيالية في الأعمال النّقدية المغربية؟
- كيف تفاعل النّقاد والنّقد المغربي مع النّظرية ما بعد الكولونيالية؟
- إلى أيّ مدى ساهم النّقاد المغاربة في تطوير النّظرية ما بعد الكولونيالية، وهل ساهموا في المناقشة الأكاديمية حول هذه النظرية؟
- ما هي المرجعيات الفكرية والأطر العلمية التي اعتمد عليها وحيد بن بوعزيز في كتابه "جدل الثقافة"؟
- فيم تتمثّل أبرز قضايا ما بعد الكولونيالية التي عالجها إدريس الخضراوي في كتابه الرّواية العربيّة وأسئلة ما بعد الاستعمار؟

وفي محاولة للإجابة عن هذه الأسئلة قدّمنا خطّة بحث مكونة من ثلاثة فصول كالتّالي:

الفصل الأول: وهو فصل نظري عنوانه: النظرية ما بعد الكولونيالية، إجراءات ومفاهيم، وجاء فيه مفهوم النظرية ما بعد الكولونيالية، رواد النظرية ما بعد الكولونيالية، أهم مقولات ومرتكزات النظرية ما بعد الكولونيالية.

أمّا الفصل الثاني: فهو فصل تطبيقي بعنوان: جدل الثقافة، مساءلات في القضايا والمفاهيم، وجاء فيه خمسة مباحث، المبحث الأول دراسة وصفية تحليلية لكتاب جدل الثقافة، المبحث الثاني: معالم ما بعد الكولونيالية عند وحيد بن بوعزيز، أما المبحث الثالث فكان: فرانز فانون والدراسات ما بعد الكولونيالية، في حين المبحث الرابع: الفكر الجزائري والنقد ما بعد الكولونيالي، أما المبحث الخامس فعنوانه: تجلّي قضايا ما بعد الكولونيالية في النصوص التطبيقية في كتاب جدل الثقافة.

وجاء الفصل الثالث بعنوان: تجليات قضايا ما بعد الكولونيالية في كتاب الرواية العربية وأسئلة ما بعد الاستعمار لإدريس الخضر وادي، وتضمّن هذا الفصل أربعة مباحث، المبحث الأول: دراسة وصفية تحليلية لكتاب الرواية العربية وأسئلة ما بعد الاستعمار، أما المبحث الثاني فكان عنوانه: الأنا والآخر من خلال كتاب الرواية العربية وأسئلة ما بعد الاستعمار، المبحث الثالث فكان عنوانه: الذاكرة والرواية ما بعد كولونيالية، في حين المبحث الرابع فكان تحت عنوان: البنية السردية في الرواية العربية، لنختم بخاتمة تتضمن أهم النتائج المتوصل إليها من خلال دراستنا.

ومن الدوافع الذاتية والموضوعية التي دفعتنا للبحث في المنجز النقدي المغربي للنظرية

ما بعد الكولونيالية الرغبة في مساءلة كتاب جدل الثقافة وكتاب الرواية العربية وأسئلة ما بعد الاستعمار باعتبارهما كتابين مهمين في الساحة النقدية المغربية، أمّا السبب الثاني فهو الرغبة في الوقوف على آليات اشتغال النقد الجزائري والنقد المغربي بوجه الخصوص على النقد ما بعد

الكولونيالي، أما بالنسبة للسبب الثالث هو اهتمامنا بالنظرية ما بعد الكولونيالي باعتبارها نظرية معاصرة تهدف لكشف الهيمنة الإمبريالية وحلّلت المركزية الغربية، وباعتبار أنّ الموضوع جديد ولم يسبق دراسته من قبل.

وباعتبار أنّ الدراسة قائمة على دراسة مدونتين نقديتين، فإننا حاولنا تحليل ومقاربة أهم القضايا النقدية ما بعد الكولونيالية في كتاب جدل الثقافة، وكتاب الرواية العربية وأسئلة ما بعد الاستعمار، فإنّ طبيعة الدراسة فرضت علينا العمل على مقارنة نقدية، مُستدعين بذلك مجموعة من المناهج كـ: منهج نقد النقد وآلية التحليل الوصفي كما اقتضت بعض جزئيات البحث استدعاء المنهج البنوي كما دعمنا البحث بالمنهج السيميائي أثناء دراستنا لعتبات الكتاب تحديدا في المبحث الذي تطرقنا فيه لتحليل ووصف المدونة التي اشتغلنا عليها.

كما تجدر الإشارة إلى أننا قمنا بالاستعانة بالمنهج التاريخي، لأنّه مرتبط أساسا مع موضوع الدراسة، بحيث أنّ النظرية ما بعد الكولونيالية قوامها الأساس هو التاريخ.

اعتمدنا في دراستنا هذه على مجموعة من المراجع المهمة التي كانت بمثابة المرتكز الأساس لفصول البحث، في ميدان النقد ما بعد الكولونيالي، وقد استعنا بكتب إدوارد سعيد، الاستشراق، الثقافة والإمبريالية والثقافة والمقاومة، وكتاب بؤس النظرية لوحيد بن بوعزيز، وإدوارد سعيد من نقد خطاب الاستشراق إلى نقد الرواية الكولونيالية لونيس بن علي، نظرية ما بعد الكولونيالية مدخل نقدي ترجمة أحمد أحمامة لليلة غاندي، معجم الدراسات الثقافية، وسرديات ثقافية من سياسات الهوية إلى سياسات الاختلاف لمحمد بوعزة، فانون المخيلة ما بعد الكولونيالية لنايجلسي غبسون، تر: خالد أبو هديب، موقع الثقافة لهومي بابا: تر، ثائر ديب، وفي نظرية الاستعمار وما بعد الاستعمار الأدبية لأنيا لوميا، تر: محمد الغني غنوم وكتاب الترجمة والإمبراطورية/

نظريات ما بعد الكولونيالية مشروحة لروبنسون دوغالس، ترجمة ثائر ديب وكتاب استراتيجيات النّقد النّقائي في الخطاب المعاصر من القراءة الجمالية إلى القراءة الثقافية، (بحث في الأصول المعرفية) لسليم حيولة.

وقد واجهتنا جملة من الصّعوبات أثناء إنجاز هذا البحث، نذكر منها: قلّة الدّراسات الأكاديمية التي تناولت موضوع المنجز النّقدي للنّظرية ما بعد الكولونيالية، أيضا من ناحية لا توجد دراسات سابقة حول المدوّنة غير بعض المقالات العلمية التي اكتفت بشرح عام للكتب دون التّعمق في قضاياها، صعوبة وقلة المصادر والمراجع الأصلية، بحيث تعتبر النّظرية ما بعد الكولونيالية نظرية مستوردة بالنّسبة للنّقد المغاربي والعربي، ومن الصّعوبات التي واجهتنا هو هاجس أن لا نقدّم المطلوب ممّا خصوصًا لمعالجة كتابين لناقدين مشهورين في السّاحة النّقدية العربية والمغربية.

وفي الأخير إنّنا نحمد الله عزّ وجلّ على توفيقه لنا لإتمام هذا العمل، كما لا يفوتنا أن نتقدّم بالشّكر الجزيل للأستاذ المشرف الأستاذ الدكتور "شابو توفيق" الذي رافقنا طوال مشوار بحثنا، ولم يبخل علينا بنصائحه وإرشاداته ودعمه المعنوي لنا في جميع الظروف، على امتداد سنوات البحث والعمل، كما نتوجّه بخالص شكرنا للأساتذة الكرام، أعضاء لجنة المناقشة على تجشّمهم عناء قراءة رسالتنا وتقييمها وتقويمها، فلهم ممّا فائق الاحترام والتّقدير، والحمد لله رب العالمين.

الفصل الأول

النَّظَرِيَّةُ مَا بَعْدَ الْكُولُونِيَالِيَّةِ مَفَاهِيمٌ وَإِجْرَاءَاتٌ

المبحث الأول: الإطار المفاهيمي

في ظلّ التّجاذب الحاصل في السّاحة الفكرية الغربيّة والمفاهيم الفلسفيّة والتيارات الفكرية، خلال العقد الأخير من القرن الماضي، كانت النّظريات والدراسات المقارنة والتّطبيقات التي مورست تحت ظل الكولونيالية عبارة عن مخاض ممهّد لبروز النّظرية ما بعد الكولونيالية، وظهور ما بعد الكولونيالية متزامناً مع مرحلة ما بعد الحداثة وما بعد البنيوية... (ما اتفق على تسميتها بالما بعديات). وتجدر الإشارة أنّ النّظرية ما بعد الكولونيالية قد برزت كخطاب رئيس في العلوم الإنسانيّة كما أنّها تتداخل في معارفها ومفاهيمها الفكرية، إذ تعدّدت مجالاتها الفكرية من سياسة واقتصاد وثقافة ونقد وأدب، إذ تعدّ النّظرية ما بعد الكولونيالية الرؤية الفكرية الأكثر حضوراً في السّاحة العالمية في القرن العشرين، فمع انتهاء الاستعمار وتحرّر المستعمرات واستقلال معظم دول العالم، برز الكثير من الجدل والصّراع الإيديولوجي، والآراء المثارة حول مخلفات وآثار الكولونيالية "بيد أنّ نظرية مقاومة الاستعمار وكذلك ممارسة هذه المقاومة أقدم منها بكثير، وربّما تعود إلى بداية الاستعمار"¹.

ومن هنا تأتي ما بعد الكولونيالية على أنّها مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالتّاريخ والذاكرة الاستعماريّة، وماهي إلا نزعة ما بعد حداثيّة تقوم على دراسة وتحليل الإرث الكولونيالي.

إنّ الحديث عن مفهوم النّظرية ما بعد الكولونيالية يجعلنا نتوقّف عند المصطلح بحدّ ذاته. فالملاحظ أنّ النّظرية ما بعد الكولونيالية مركّبة من ثلاثة مصطلحات (النّظرية، ما بعد، الكولونيالية) ويمكن اعتبارها هي الأخرى مصطلحات تتدرج ضمن حقليّ أوسع وهو الدراسات الثقافيّة، كما يمكن

¹ خيرى دومة: عدوى الرحيل، موسم الهجرة إلى الشمال ونظرية ما بعد الاستعمار، دار أزمنة عمان، ط، 2010،

وصفها على أنها مصطلحات فكرية ونقدية تحمل معانٍ ودلالاتٍ معينة، وهذا ما يجعلنا نتساءل في البنية الاصطلاحية للنظرية ما بعد الكولونيالية، فهل يتداخل ويتوافق مفهوم النظرية ما بعد الكولونيالية مع مفاهيم هذه المصطلحات؟

سنحاول الوصول إلى تعريف هذه المصطلحات (النظرية، ما بعد، الكولونيالية) كل على حدة وربطها مع مفهوم النظرية ما بعد الكولونيالية؛ من أجل الوصول إلى مفهوم شامل لمصطلح النظرية ما بعد الكولونيالية.

1-1 النظرية ما بعد الكولونيالية والمصطلح:

من المسلّم به أنّ الدِّراسات الحديثة تقتضي من أيّ باحثٍ يطمح أن تكونَ دراسته قائمة على منهج يساعد في تحديد المصطلحات التي يستطيع من خلالها الولوج إلى تحديد ماهية الحقل المعرفي الذي يشتغل عليه، واستنادا للمقولة الشهيرة "مفاتيح العلوم مصطلحاتها"، وفي ضوء ما تمّ ذكره، فإنّ الحديث عن مصطلح النظرية ما بعد الكولونيالية يُحيلنا إلى تركيبة المصطلح وتحديد الكلمات والمصطلحات التي تقترب منها، ويتطلب منّا دراسة وتجسيد الفروق الدلالية والمفاهيمية وصلة الربط بينهما.

إنّ مصطلح النظرية ما بعد الكولونيالية مركّبٌ من ثلاثة مصطلحات -كما ذكرنا سابقاً-، وسنتطرق إلى تعريفهم كلّ على حدة.

أولاً- النظرية:

• لغة:

إنّ مفهوم النظرية يتمثل في الدلالة الشائعة ولفظ نظرية مشتق من النّظر الذي يحمل دلالة معنى التأمّل العقلي وفي الفرنسية تعني النظرية "بناء أو نسق" متدرج من الأفكار الذي يتمّ الانتقال فيه

من المقدمات إلى النتائج في حين يعرفها ابن منظور في لسان العرب على أنها ترتيب أمور معلومة على وجه يؤدي إلى استعلام ما ليس بمعلوم وقبل النظر طلب علم عن علم¹

أما المعجم الفلسفي لالاند "فيعرفها على أنها إنشاء تأملي للفكر (...) وانطلق لالاند من هذه الفكرة إلى اعتبار أن النظرية بناءً فرضي استنباطي يعكس رؤية العالم حول قضية متنازع حولها، كما أنها تقابل المعرفة الجزئية على أن النظرية تركيب كلي يسعى إلى تفسير عدد من الظواهر ويسلم بها كفرضية تحتل التصديق أو التكذيب.²

• اصطلاحاً:

النظرية عبارة عن مجموعة من المفاهيم والتعريفات والاقتراحات التي تعطينا نظرة منظمة لظاهرة ما عن طريق تحديدها للعلاقات المختلفة بين المتغيرات الخاصة بالظاهرة، وذلك بهدف تفسير تلك الظاهرة أو التنبؤ بها مستقبلاً، فحسب موريس أنجرس فإنه إذا كانت الفرضية في إقرار غير حقيقي بوجود علاقة بين متميزين أو أكثر؛ فإن النظرية هي إقرار حقيقي بوجود علاقة ما بين متغيرات³

إذ تكمن طبيعة النظرية في إعداد التفسير الحقيقي فيما يخص الأحداث، الوقائع والظواهر، أما وظيفتها فهي تعميم التفسيرات المعطاة للأحداث والظواهر؛ لأنه من دون النظرية تظل العلاقات بين الظواهر مبهمة، كما أن النظرية تعمل على جعل الحقيقة منطقية ومصاغة في سياق مرتب

¹ منال هلال مزهرة: نظريات الاتصال، دار المسيرة الأردن، 2012، في 162

² بسام عبد الرحمن المشافية: نظريات الإعلام دار السياسية للنشر والتوزيع، عمان، الأردن 2011، ص: 79

³ موريس أنجرس: منهجية البحث العلمي في العلوم الإنسانية ترجمة يزيد صحراوي وآخرون، دار القصب للنشر،

الجزائر، 2006، 54.

ومنظم ومن هنا، يمكننا القول "إن النظرية هي ممارسة عملية دقيقة بعيدة عن العشوائية مادام البحث العلمي في غياب النظرية هو بحث أعمى".¹

ومن خلال ما ورد في تعريف النظرية لغة نجد أن معنى النظرية باللغة الفرنسية هو النسق أو البناء، وبالعودة إلى أصل الكلمة "الكولونيالية" دون ترجمة حرفية من بيئة المصطلح الحقيقي تبقى الكولونيالية أو ما بعد الكولونيالية تتداخل مع هذا المفهوم والمعنى الذي تحمله "النظرية"، فما بعد الكولونيالية بدايتها ما هي إلا نسق من الأنساق الثقافية التي أتى بها النقد الثقافي في دراساته وأسس لها، وبهذا تتقاطع وتتداخل ما بعد الكولونيالية مع المفهوم اللغوي للنظرية، فيمكن إسقاط التعريف اللغوي للنظرية على مصطلح "ما بعد الكولونيالية" فنقول: ما بعد الكولونيالية هي نسق من الأنساق الثقافية داخل نصوص كتبت لتفكيك الحالة الاستعمارية في الفترة الكولونيالية وبعد الاستعمار.

ولأن هناك من النقاد والمفكرين يؤسسون لنظرية ما بعد الكولونيالية انطلاقاً من الفلسفة باعتبارها الجذر الأساس الذي انبثقت منه، قمنا بتعريف "النظرية" من خلال قاموس لالاند الفلسفي لنرى مدى التداخل بينهما، فوجدنا أن النظرية "بناء فرضي استنباطي يعكس رؤية العالم حول قضية متنازع حولها"، فإذا تأملنا هذا التعريف نجده يتطابق والمعنى الذي تركز عليه ما بعد الكولونيالية، فما هي إلا بناء فرضي استنباطي يعكس رؤية العالم حول قضية الشعوب المستعمرة وأثر هيمنة الاستعمار على المستعمرات.

يجدر بالذكر، هنا أن ما بعد الكولونيالية تتداخل تداخلاً تاماً مع تعريف النظرية لغوياً. وفي الصدد نفسه، فإن التعريف الاصطلاحي للنظرية كان هو الآخر يتطابق ويتداخل مع ما بعد

¹ لارمي وفالي: البحث العلمي في الاتصال، ترجمه ميلود سفاري وآخرون، مخبر علم اجتماع الاتصال للبحث والترجمة ط2، الجزائر، 2009، ص: 160.

الكولونيالية وما تحمله من مفاهيم ومعانٍ، فإنَّ كان تعريف النظرية اصطلاحاً يكمن في أنها "عبارة عن مجموعة من المفاهيم والتعريفات والاقتراحات التي تعطينا نظرةً منظّمةً لظاهرة ما عن طريق تحديدها للعلاقات المختلفة بين المتغيرات الخاصّة بالظاهرة، وذلك بهدف تفسير تلك الظاهرة أو التنبؤ بها مستقبلاً، فإنَّ ما بعد الكولونيالية تعمل على إعطاء التفسير الحقيقي لعلاقة المستعمر بالمستعمر من خلال المرتكزات التي تقوم عليها ما بعد الكولونيالية، فهي تحدّد العلاقة التي تربط المركز بالهامش، والشرق بالغرب والذات بالآخر، فما بعد الكولونيالية وكما ذكرنا سابقاً في تعريف النظرية هي عملية علمية دقيقة بعيدة عن العشوائية ما دامت مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالبحث العلمي والفكري.

ونتيجة لما ذكرناه سابقاً وتأسيساً على ذلك، فإنَّ ما بعد الكولونيالية تتداخل معرفياً ودلالياً مع تعريف النظرية وتطبق عليها تماماً وكلّ ما تحمله النظرية من معانٍ وتعريفات سواء أ كانت لغويةً أو اصطلاحيةً، فهو يتمشى ومفهوم ما بعد الكولونيالية ويمكن أن نستخلص التعريف التالي للنظرية ما بعد الكولونيالية من خلال التّطرق لتعريف النظرية.

النظرية ما بعد الكولونيالية، عبارة عن مجموعة من المفاهيم المتعلّقة بالاستعمار والمستعمرات وآدابهم، والعمل على الخروج من ثوب النّسق المضمّر في النّصوص والخطابات الموجهة لتفسير التجربة الاستعمارية إلى الواقع الظاهر من أجل إعطاء التّفسيرات للأحداث والظواهر المتعلقة بالإرث الاستعماري والعلاقات المبهمة بين المستعمر والمستعمر.

ثانياً: الما بعد (الما بعديات)

إن مصطلح ما بعد الكولونيالية هو الأكثر استعمالاً في الما بعديات (ما بعد الحداثة، ما بعد البنيوية) وهذا نتيجة انتقالاته الفكرية والمعرفية بين العلوم المختلفة من سياسة إلى فلسفة وتاريخ وعلم الاجتماع؛ بل تعدى وصولاً حتى إلى النظريات الاقتصادية، وإنَّ مصطلح "الما بعد" قد أثار الكثير من

الجدل والآراء في الأواسط الفكرية والأكاديمية ومن أجل الوصول إلى مدى تداخله مع النظرية ما بعد الكولونيالية وسنحاول الوصول إلى التعريف اللغوي والاصطلاحي.

• لغة: بعد: نقيض قبل ويفيد التأخر

اصطلاحاً: ظرف مبهم لا يفهم معناه إلا بالإضافة ما بعده، يدلّ على ما هو لاحق وتالي أو انتقال من وضع إلى وضع آخر، ويكون منصوباً، أو مجروراً، ويُبنى على الضمّ إن قُطِعَ عن الإضافة.

إذن؛ فالما بعد يدلّ على الانتقال من وضع إلى آخر أو من زمن إلى آخر وهذا ما يتداخل مع النظرية ما بعد الكولونيالية، فالما بعد هنا تحمل معنى الفاصل الزمني وإذا ما قمنا بإسقاطه على ما بعد الكولونيالية سيدل على انتهاء زمن الكولونيالية وبداية زمن ما بعد الكولونيالية، وهنا نقع في إشكالية الحيز الزمني، فهناك من المستعمرات التي استقلت؛ لكنها بقيت تحت الهيمنة الاقتصادية والثقافية والسياسية للمستعمر أو ما يسمى بالاستعمار الجديد "نيو كولونيالية" هذا المصطلح الذي أطلقه أول رئيس لكينا المستقلة، والذي يؤكد من خلاله أنّ الاستعمار باقٍ مع انتشار هذا النظام الامبريالي في العالم.

وبالتالي؛ فالما بعد تتجاوز المعنى المتعلّق بالحيز الزمني لما هو أكثر شمولية، فعملية استتطاق التابع عند سيفاك أو " عندما تكلم التابع" تبرز لنا الانتقال من وضعيّة الخضوع والخنوع لهيمنة المستعمر إلى وضعيّة التّكلم وإعلاء الصوت لإظهار قضايا المستعمرات، فهنا تحوّل وانتقال من وضع إلى وضع آخر.

في هذا السياق، يذهب بعض الباحثين إلى أنّ هناك اختلاف بين مصطلح Postcolonialism بدون واصلة ومصطلح post-Colonialism بالواصلة (-)، وذلك أنّ المصطلح الأول استُعْمِلَ للدلالة على الملامح الخاصّة بثقافة المحتلّ منذ غزوها إلى

الآن، في حين أنَّ الثاني يشير إلى الفترة التي تلي الاستقلال¹؛ وبهذا لا يمكننا أن نعتبر فترة ما بعد الكولونيالية فترة ما بعد الاستقلال.

ثالثاً: الكولونيالية

برز مصطلح الكولونيالية في السَّاحة النَّقدية العالميَّة، فَوَقَّعَ هو الآخر في شرك إشكالية ترجمة المصطلح فنجد الكولونيالية، الاستعمار، الإمبريالية، الهيمنة... وهو الذي يتطلَّب منا تحديد الفروق الدَّلالية والمعرفيَّة لهذه المصطلحات للوصول إلى التَّعريف الأقرب للكولونيالية.

• مفهوم الاستعمار (الكولونيالي):

لغة: جاء في لسان العرب فيما يختصُّ بكلمة استعمار ونوعها في سياق جغرافيا التي يفترض أنَّها تحتاج إلى من يعمِّرها ويسكنها، حيث جاء تحت مادة (عمر): يقال عمر الله بك منزلك بعمره عمارة وأعمره جعله أهلاً، ومكان عامر: ذو عمارة، ومكان عمير، عامر، أعمره المكان واستعمره فيه، جعله يعمره وفي التنزيل العزيز: "هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها"²، إذا فالاستعمار هو الانتقال من مكان إلى آخر قصد الإعمار والسَّكن والتَّوسع وإعطاء البعد الإنساني لتلك المنطقة التي سيعمر فيها.

ويجدر بالذَّكر أنَّ مصطلح الكولونيالية هي ترجمة حرفية لمصطلح colonialisme من اللِّغات الأجنبية إلى العربية، وهي التي ترادف مصطلح الاستعمار في اللُّغة العربية.

¹ محمد ياسين بلقندو، النظرية ما بعد الكولونيالية في الأدب وعلاقتها بالترجمة: دراسة تحليلية ونقدية لكتاب الترجمة والإمبراطورية، مذكرة لنيل شهادة ماجستير في الترجمة تخصص عربية-إنجليزية -عربي، جامعة الجزائر 02، 2012، ص 13.

² ابن منظور: لسان العرب، مجلد 27

وقد جاء في قاموس أكسفورد للغة الإنجليزية أن الكولونيالية "مشتقة من، (كولونيا، Colonia) التي تعني مزرعة أو مستعمر وأشارت إلى الرومانيين الذين استقروا في أراض أخرى".¹ والملاحظ من خلال هذا التعريف اللغوي أنّ الكولونيالية تعني الإعمار والتّعايش وهو غير الواقع الذي ظهر منه مصطلح الكولونيالية الذي يعني التّعدي على الأراضي واستعمارها ونهب وتشريد شعوبها.

اصطلاحاً: وردت الكثير من التعريفات التي تحدد مفهوم الكولونيالية فـ "تعرف بأنّها الشكل المحدد للاستغلال الثقافي الذي تنامي بالتزامن من التّوسع الأوروبي خلال القرون الأربعة الماضية"²، وقد كان هذا التّوسع على حساب الشرق أو على دول العالم الثالث، وقد كان هذا التّوسع توسعاً عسكرياً قبل أن يكون ثقافياً وبهذا يمكن أن نقول إن المرحلة الكولونيالية مرتبطة بالتدخلات العسكريّة في الدول المستعمرة فكلمة استعمار هي الانتقال من موطن إلى موطن آخر والتّدخل فيه عسكرياً قصد نهب ثرواته وبسط السّيطرة ومحاولة فرض الهيمنة عليه كخطوة لتسيير شؤون ذلك الموطن وشؤون شعبه، وقد جاء تعريف كلمة Colonialism في أكسفورد بأنّها: "ممارسة يتم من خلالها اكتساب السيطرة على بلد آخر باحتلالها عبر المستعمرين أو المستوطنين واستغلالها اقتصادياً بينما يعرف (Colonization)، بأنّها عملية تأسيس مستعمر من خلال الاستيلاء على مكان آخر"³، كما يجدر بنا الإشارة إلى بعض المصطلحات الإنجليزيّة وتسلط الضّوء على الاختلاف بينها، فكثيراً ما

¹ أنيا لوميا، في نظرية الاستعمار وما بعد الاستعمار الأدبية، تر: محمد الغني غنوم، دار الحوار، سوريا، ط 1،

2007، ص 17.

² محمد كريم الساعدي، الإشكالية الثقافية لخطاب ما بعد الكولونيالية، دار الفنون والآداب، العراق، ط 1، 2016م،

ص 20.

³ أنيا لوميا، في نظرية الاستعمار وما بعد الاستعمار الأدبية 16.

يتم الخلط بينها مثل: (Colonization) و (Colonialism) و (Colonialty)، وكما ذكرنا سابقاً، فإنَّ الكلمة الأولى تحمل معنى الاحتلال العسكري والاستلاء على مواطن أخرى، أمَّا الكلمة الثانية فيُراد بها الهيمنة الاقتصادية والثقافية والسَّياسية والاجتماعية، أمَّا الكلمة الأخيرة فتعني احتلال أروبا للشُّعوب غير الغربية عسكرياً واخضاعها ونهب ثرواتها والتَّحكم في ثقافتها.

وتماشياً مع ما تمَّ ذكره من التَّعريفات المختلفة لمصطلح " الكولونيالية، وما تمَّ التطرُّقُ إليه في تسليط الضوء على تشابه المصطلحات الإنجليزيَّة المتعلقة بالكولونيالية (Colonization) و (Colonialism) و (Colonialty)، نجد أنَّها تشترك كلّها في عنصريَّ الاستلاء على المكان والهيمنة الاقتصادية، مع إبراز الفاعل وهو الغرب (الدول الأوروبية).

وتأسيساً على ذلك، فإنَّ مصطلح الكولونيالية / الاستعمار يُظهِر مدى سيطرة الدُّول الأوربية على الدُّول الضعيفة (دول العالم الثالث -الشرق) من أجل بسط نفوذها لاستغلال خيراتها في المجالات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية.

وبهذا كانت الكولونيالية مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالنَّظرية ما بعد الكولونيالية، كونها البيئة الأساسيّة التي تقوم عليها دراسات ما بعد الكولونيالية، فلولا وجود الكولونيالية، لما كانت هناك ما بعد الكولونيالية، بحيث تسعى هذه الأخيرة لدراسة الأدب الكولونيالي وخطابات الرِّحلات الاستشراقية والكتابات الروائية الكولونيالية وتحليلها من أجل تفكيك التَّجربة الاستعمارية وأثرها على المستعمرات.

مفهوم النظرية ما بعد الكولونيالية:

تبوّأت ما بعد الكولونيالية خلال العقد الأخير من القرن الماضي، إلى جانب نظريات ما بعد الحداثة وما بعد البنيوية، مكانة مميزة باعتبارها خطاباً نقدياً رئيسياً في العلوم الإنسانية، فقد تمخضت عن هذا المجال الفكري -نتيجة لاستعمالاته المتنوعة والمتداخلة معرفياً-، مجموعة كاملة وهائلة من

الكتابات الأكاديمية المتخَصِّصة، وقد كتب الكثير فيها، لأن ما بعد الكولونيالية تظل في حدِّ ذاتها مصطلحا ملتبسا وغائما¹

إنَّ النظرية ما بعد الكولونيالية أثارت الكثير من الآراء النَّقدية حول تحديد مفهومها، فالمصطلح وكما ذكرنا سابقا وبالعودة إلى مرجعياته اللُّغوية نجد أن المعنى محصور ومحدَّد في الفترة التي تلي الاستعمار، وبالتالي هنا وقعت النَّظرية ما بعد الكولونيالية في فخِّ الما بعد الذي يوحي بالتعاقبية، وبالتالي فإنَّ مفهوم ما بعد الكولونيالية هنا يتطابق مع مفهوم ما بعد الاستقلال وهذا لا يتماشى وموضوعات ومرتكزات النَّظرية ما بعد الكولونيالية وسياقاتها التاريخية، إذ دخل مفهوم ما بعد الكولونيالية" إلى الخطاب النَّقدي نهاية السَّبعينات وبداية الثمانينات، بيِّد أنَّ نظرية مقاومة الاستعمار وكذلك ممارسة هذه المقاومة أقدم من ذلك بكثير، وربما تعود إلى بداية حركة الاستعمار ذاتها"²

هذا وإن تجاوزنا إشكالية الما بعد، فإنَّنا نقع في إشكالية أن النَّظرية ما بعد الكولونيالية وكما ذكرت ليلا غاندي "تظل في حد ذاتها مصطلحا ملتبسا وغائما، بعكس الماركسية أو التَّفكيك، على سبيل المثال، تبدو مفتقرة إلى لحظة أصيلة أو إلى منهجية منسجمة"³، وتفسيرا لذلك نجد أنَّ النَّظرية ما بعد الكولونيالية تتَّسم بالتشويش ولم تعرف الاستقرار في ضبط المفهوم، فنجد النَّقاد قد وضعوا الكثير من المفاهيم والتَّعريفات للنَّظرية ما بعد الكولونيالية، وسنحاول أن نرصد أهم التعريفات والمفاهيم التي وردت في خضمِّ النَّظرية ما بعد الكولونيالية ولعلَّ أول باب نتطرق إليه باب التَّعريفات التي أتى بها دوغلاس روبسون، حيث رصد ثلاثة تعريفات تفاوت أطرها التاريخية بشكل ملحوظ. وهي كالتالي:

¹ ليلا غاندي: نظرية ما بعد الكولونيالية، مدخل نقدي، ترجمة لحسن أسامة، ط1، 2021. ص: 07

² خيرى دومة، عدوى الرحيل، موسم الهجرة إلى الشمال ونظرية ما بعد الاستعمار، ص: 17.

³ ليلا غاندي: نظرية ما بعد الكولونيالية تر:لبحسن أحمامة، ص 07

التعريف الأول:

النظرية ما بعد الكولونيالية دراسة مستعمرات أوروبا السابقة منذ استقلالها؛ أي كيف استجابت لإرث الكولونيالية الثقافي، أو تكيّفت معه، أو قاومته، أو تغلّبت عليه خلال الاستقلال. وهنا تشير الصفة ما بعد الكولونيالية إلى ثقافات ما بعد نهاية الكولونيالية. والفترة التاريخية التي تغطيها هي تقريباً النصف الثاني من القرن العشرين.

التعريف الثاني

هي دراسة مستعمرات أوروبا السابقة منذ استعمارها، أي الكيفية التي استجابت بها الحالات الكولونيالية، أو تكلمت معه، أو قاومته، أو تعلّمت عليه منذ بداية الكولونيالية، وهنا تشير الصفة ما بعد الكولونيالية إلى ثقافات ما بعد بداية الكولونيالية، والفترة التاريخية التي تغطيها هي تقريباً الفترة الحديثة، بداية من القرن السادس عشر.

التعريف الثالث

دراسة جميع ثقافات المجتمعات البلدان الأمم من حيث علاقات القوة التي تربطها بسواها من ثقافات المجتمعات البلدان الأمم في الكيفية التي أجمعت هذه الثقافات العالمية المفتوحة لمشيئتها والكيفية التي استجابت بها الثقافات المفتوحة لذلك القسر، أو تكيّفت معه، أو قاومته، أو تغلّبت عليه، وهنا تشير الصفة ما بعد الكولونيالية إلى نظرتنا في أواخر القرن العشرين إلى علاقات القوة السياسية والثقافية فهي أما الفترة التاريخية التي تغطيها فهي التاريخ كله¹

¹ لينظر : روبنسون دوغلاس، الترجمة والإمبراطورية، نظريات ما بعد الكولونيالية مشروحة، ترجمة ثائر ديب، الطبعة

إنَّ المتأمل في المفاهيم التي ذكرها دوغلاس روبسون يجد بأنَّ التعريف الأول أخذ منحى مفهوم "ما بعد الاستقلال" بمعنى أنَّ الدارسين قد حددوا الفترة الزمنية للنظرية ما بعد الكولونيالية، وبالتالي تحديد مجال البحث والدراسة، فقد ركز الدارسون على المخلفات الاستعمارية السياسية والثقافية والأدبية على المجتمعات المستعمرة سابقا والمستقلة حديثا، وبهذا تصبح إشكاليات النظرية ما بعد الكولونيالية واضحة إلى حدِّ ما، ومحدَّدة مع تحديد الفترة الزمنية.

أما التعريف الثاني فتري "مديحة عتيق" أنَّه يشمل المرحلة الكولونيالية وما تلاها ويركز على مخلفات المستعمر على المستعمر، إذ يُلقِي الضوء على مناطق عتمة من تاريخ أوربا الاستعماري، وي طرح أسئلة محرّجة عن دوافع توسعها وأفاق طموحها الكولونيالي، كما يمثل خطاياها الكولونيالية المطلقة لدعاوي الحضارة والمدنية والتبشير والطموحات الاقتصادية والثقافية كالحثّ من المواد العامة والأسواق الخارجية، ونشر الثقافة الأوروبية، وإذا عدنا إلى مثال الجزائر لمجال الدّراسة ما بعد الكولونيالية بدأت منذ 1830 كي تمثل العلاقات الكولونيالية بين الجزائر وفرنسا فتقف على سيرورة العملية الكولونيالية وردود فعل المستعمر فيها.¹

أما بخصوص التعريف الثالث، فتري عتيق أنَّه هو الأكثر منهم شمولاً والأوسع طموحاً، إذ يشمل العلاقات الكولونيالية في كلّ أنحاء المعمورة وعلى امتداد التاريخ بأكمله، وفي هذا المستوى عدّوا النظرية ما بعد الكولونيالية على أنَّها طريقة في السير إلى القوة الثقافية، والتّحوّلات النّفسية الاجتماعية التي يُحدّثها الانزياح اللّغوي، وهي لا تحاول أن تفسر كل الأشياء في هذه الدنيا، بل تقتصر على هذه الظاهرة الواحدة المهملة والسيطرة على ثقافة معينة من قبل ثقافة أخرى.²

¹ ينظر: مديحة عتيق، ما بعد الكولونيالية: مفهومها، أعالمها، أطروحاتها، مجلة دراسات وأبحاث الجزائرية الصادرة

بجامعة جلفة: العدد 08، مارس 2015، ص: 04

² ينظر: مديحة عتيق، ما بعد الكولونيالية: مفهومها، أعالمها، أطروحاتها، ص 05

إذ لم يعرف مصطلح النظرية ما بعد الكولونيالية الاستقرار في الخطاب النقدي المعاصر، فما إن يجد الطريق للشّابات حتى تظهر مصطلحات أخرى قريبة منه ومشقة منه، وهذا راجع بالدرجة الأولى إلى تداخل معارف النظرية ما بعد الكولونيالية، والتي تعدّ من أسس النقد الثقافي، حتى وإن كان هناك من الدارسين والنقاد الذين يرون بأنّها لا صلة وصل بينهما.

وتكملة للقول نستحضر تعريف سيفاك لخطاب ما بعد الاستعمار "هو خطاب نقدي ينحو إلى تفكيك الخطاب الاستعماري، وإلى إعادة النظر في تاريخ آداب المستعمرات التي واجهت الاستعمار الأوروبي، إنّ الهدف الأوّل لخطاب ما بعد الاستعمارية من وجهة نظر من استعمروا، هكذا أصبحت نظرية ما بعد الاستعمار تسمية لنظرية في الدراسات الثقافية والنقد الأدبي"¹

إنّ هذا القول يتطابق في معناه مع التعريف الثاني الذي ذكره دوغلاس روبسون. فالخطاب المقاوم للاستعمار لم يظهر بعد انتهاز الاستعمار؛ بل كان متماشيا معه، فحركة الخطاب المناهض للاستعمار أقدم بكثير ويمكن أن نقول إنّهُ مرتبط مع بداية حركة الاستعمار في حدّ ذاته، إلا أنّ التنظير له لم يخرج إلى السّاحة العالمية باكرا إلّا في العقد الأخير من القرن الماضي، وما من كتابات فرانز فانون إلا أكبر تمثيل ودليل على ذلك "الذي كان من أهم الذين يعود إليهم الفضل في خلق خطاب مضادّ ومقاوم للمؤسسة الاستعمارية الفرنسية، وقد عبّر عن رفضه لها في مختلف كتاباته الفكرية والنقدية ممثلة في كتاب معذبو الأرض الذي يعرض لتجربة معاناة الشعوب المستعمرة خاصة تجربة الجزائر التي عانت من الآلة الاستعمارية التي شكّلت إشكالات عديدة ومختلفة من السيطرة، ويقابل الخطاب الذي كرسه ما بعد الكولونيالية ويناقض خطابا آخر تم تكريسه سابقا من قبل مؤسسة

¹ جاياتري سبيفاك ، منظرّة هندية لخطاب ما بعد الاستعمار، محلية ثقافة الهند، المجلس الهندي للعلاقات الثقافية، نيو

الاستعمار، ويعدُّ خطاب "ما بعد الكولونيالية" خطاباً نقدياً ثقافياً يسعى إلى تفكيك الخطاب المعرفي الذي طالما كرّسه الفكر الاستعماري، وهو في الوقت نفسه يمكن أن يُدرج تحت مظلة النقد الثقافي، كما يسعى هذا الخطاب إلى "تحليل نقدي للتاريخ والثقافة والأدب وأنماط خطاب محدّد للمستعمرات السابقة لإنجلترا وإسبانيا وفرنسا وباقي القوى الكولونيالية الأوروبية، وهي تركز على بلدان العالم الثالث في إفريقيا، آسيا والبحر الكاريبي وأمريكا الجنوبية، بالإضافة إلى كندا وأستراليا ونيوزيلندا. إنّ آداب ما بعد الكولونيالية هي نتيجة للتفاعل بين الثقافة الإمبريالية والممارسات الثقافية المحلية المعقّدة"¹

ومن خلال هذا نجد أنّ النظرية ما بعد الكولونيالية مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالتاريخ والذاكرة الاستعمارية ونجد النّاقِد ما بعد الكولونيالي هومي بابا في "تعليقاته على كتاب بشرة سوداء وأقنعة بيضاء لفرانز فانون يصرّح، بأنّ الذاكرة ضرورية وأحياناً جسر ينطوي على مخاطرة بين الكولونيالية ومسألة الهوية الثقافية، فكتب قائلاً إنّ " التذكر ليس البتة فعلٌ هادئٌ لاستنباط أو لاسترجاع أحداث ماضية، إنّهُ لملمة مؤلمة؛ أي جمع أوصال الماضي الممزق لفهم صدمة الحاضر"² وفي السياق نفسه تطلق ليلا غاندي تعريفاً للنظرية ما بعد الكولونيالية "بوصفها نزعة ما بعد حداثة، ودراسة أكاديمية للإرث الثقافي الكولونيالية والإمبريالية، لتركّز على النتائج البشيرية المترتبة عن الحكم واستغلال المجتمعات المستعمرة وأراضيها، إنّها تحليل نظري نقدي لتاريخ السلطة الإمبريالية والأوروبّيّة، ولثقافتها وأدبها وخطابها، وعلى الرّغم من أن مصطلح ما بعد الكولونيالية مصطلح إشكاليّ، فإنّه يتّخذ عموماً ليحيل على الأزمات السوسيو-اقتصادية والثقافية التي تسبّبت فيها النّزعة الكولونيالية"³

¹ في الحداثة وما بعد الحداثة دراسات وتعريفات ، مجموعة من المؤلفين، تر: سهيل نجم، دار أزمنة للنشر والتوزيع،

عمان، ط1، 2009 ، ص: 60

² ليلا غاندي: نظرية ما بعد الكولونيالية مدخل نقدي ، ص: 08

³ مرجع نفسه ، ص: 08

إنَّ تعريف ليلا غاندي للنَّظرية ما بعد الكولونيالية يتطابق مع التَّعريف الثالث الذي ذكره دوغلاس روبسون، وهو التَّعريف الأكثر شمولية وواقعية، فالنَّظرية ما بعد الكولونيالية تبحث في أغوار تاريخ المستعمرات ونبش الذاكرة لإيجاد حلٍّ للأزمات السوسيو-اقتصادية والثقافية التي تركها الإرث الاستعماري.

وإنَّ هذا التَّعريف هو الأقرب إلى ما تتضمنه الدراسات ما بعد الكولونيالية وإن اختلفت التعاريف والمفاهيم، فإنَّ المعنى واحد لدى معظم النُّقاد والمنظرين للنَّظرية ما بعد الكولونيالية وسنقف عند تعريف هومي بابا للنَّظرية ما بعد الكولونيالية الذي يحمل المعنى نفسه، فيرى أنَّها "التمثيلات الثقافية المتفاوتة والمتكافئة المنخرطة في النزاع على السُّلطة السَّياسية الاجتماعية ضمن النِّظام العالمي الحديث، والمنظورات ما بعد الكولونيالية تنبثق من الشَّاهدة الكولونيالية التي تقدِّمها بلدان العالم الثالث وخطاب الأقليات ضمن التَّقسيمات الجغرافية والسَّياسية إلى شرقٍ وغرب، شمال وجنوب، وهي منظورات تتدخل في تلك الخطابات الإيديولوجية التي طلعت بها الحداثة وحاولت أن تضيف معيارية الهيمنة على الدول، والأعراق، والجماعات، والشعوب من تطور متفاوت وتواريخ متباينة غالبا ما تكون في وضع غير مؤات، وهي منظورات تصوغ ما تقوم به من ضروب إعادة النُّظرة النِّقدية في قضايا الاختلاف الثقافي، والسُّلطة الاجتماعية، والتمييز السياسي عندما تكشف عن لحظات التناحر والتجاذب ضمن عقلنة الحداثة"¹

المبحث الثاني: رواد ومنظرو النَّظرية ما بعد الكولونيالية

برزت النَّظرية ما بعد الكولونيالية في سياق مرحلة ما بعد البنيوية وما بعد الحداثة، والتي نتجت هذه الأخيرة كرد فعل اتَّجاه الحداثة في محاولة منها لإعادة النُّظر في الحداثة بعد أن خرجت عن

¹ هومي بابا، موقع الثقافة، تر: ثائر ديب، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2010م، ص 106/105.

مسارها الحقيقي، فقد منحت العقل الأوروبي كل السلطة فقد أصبح العالم في فوضى كبيرة بسبب الفكر الحداثي، بمعنى فساد فكر عقلاني حوّل الغرب إلى مركز -المركزية الأوروبية-¹، إلا أنّ هذا الأخير ساعد في بروز ثلّة من مثقفي العالم الثالث الذين لم يتوقفوا في البحث عن الحلول والعمل على تشييت المركزية الأوروبية، وعلى تفكيك الخطاب السياسي والاجتماعي والثقافي ضمن الراهن الكولونيالي، وقد كان معظم مثقفي العالم الثالث يدرسون في أرقى الجامعات الأوروبية، وبالتالي، فإنّ توجيه الضربات الدّاخلية تسعى إلى تفكيك المركزية الأوروبية فكان الآخر يلعب داخل السرح العلمي للذات الأوروبية ويفكك خطاباتها الفلسفية والعلمية والفكرية وبالتالي سَطَا الهامش على المركز.

إنّ تجربة الاقتلاع والانزياح التي عاشها مثقفو دول العالم الثالث أدّت إلى إعادة ترميم الانهيارات السوسيولوجيا والإيشنية والثقافية التي تسبب فيها الاستعمار، حيث أنّها طالت البنى الثقافية والاجتماعية والاقتصادية لمجتمعاتهم التي تسبب فيها الأخير، وكان هدفهم هو استعادة أصواتهم المقموعة بعد تاريخ طويل من الإقصاء والقهر والتّدجين والنفي والعجز عن تمثيل ذواتهم².

ومن خلال ما سبق سنحاول أن نتطرّق إلى أهم الرّواد الذين أسّسوا للنّظرية ما بعد الكولونيالية:

1- إدوارد سعيد: (تفكيك الخطاب الاستشراق)

يعتبر إدوارد سعيد ذو الأصول الفلسطينية من المفكرين العالمين، وأحد أبرز أقطاب النظرية ما بعد الكولونيالية. يجدر بالذكر أنّ الناقد يملك الجنسية الأمريكية ويعمل كمحاضر في جامعة كولومبيا سيتي بأمريكا، إلا أنّه يبقى من مفكري دول العالم الثالث، فقد استطاع كسر شوكة المركزية

¹ لينظر ، ليلا غاندي، نظرية ما بعد الكولونيالية ، ص: 07.

² لونيس بن علي: إدوارد سعيد من نقد خطاب الاستشراق إلى نقد الرواية الكولونيالية، ص 21.

الغربيّة من الدّاخل والتغلغل في أوساط الفكر الغربي بدراسة أهم الرّكائز التي يقوم عليها" وتعتبر كتاباته من بين المقولات التي قامت عليها الدراسات ما بعد الكولونيالية ولا سيّما في عقد السبعينيات من القرن العشرين خاصّةً مع ظهور كتابه الاستشراق، الذي اعتبر الأساس في نقد وتفكيك الخطابين الكولونيين القديم المتمثل في (بريطانيا وفرنسا) والجديد (الأمريكي) خاصّةً بعد الحرب العالمية الثانية وتوسعها الإمبريالي في مناطق مختلفة من العالم الثالث، كما ركز إدوارد على الأهداف السياسية المهيمنة على هذا الخطاب وتوظيف مفاهيم معرفية وثقافية من أجل تحويل الشرق وصورته الواقعية إلى صورة أخرى يريد الغرب إيجادها للشّرق المنافس ثقافيا ومعرفيا منذ قرون، فكان لابد من إخضاع هذا الجزء من العالم إلى السّيطرة الغربية¹ ويعدّ إدوارد سعيد من رواد علم الاستغراب، ومن محلي الخطاب الاستعماري، ومن أهم منظّري نظرية «ما بعد الاستعمار». لذلك، تُوجّ كونه مؤسسا لهذا الحقل المعرفي الذي يُعنى بتفكيك الخطاب الاستعماري أو الكولونيالي الجديد. كما يعدّ أيضا من رواد النّقد الثّقافي؛ لأنّه اهتم كثيرا باستكشاف الأنساق الثّقافيّة المضمرة في المؤسسات المركزية الغربية، بتحليل الخطاب الاستشراقي تفكيكا وتشريحا وتقويضا، متأثرا في ذلك بمنهجية ديريدا، وميشيل فوكو، وأنطونيو غرامشي.

وينطلق إدوارد سعيد، في كتابه (الاستشراق)، من تعريف الشّرق، بتحديد مدلولاته الجغرافية والحضارية، وتعريف مصطلح الاستشراق في ضوء المفاهيم اللغوية، العلمية، الأكاديمية، التّاريخية والمادية. وبعد ذلك ينتقل إلى استعراض تاريخ الاستشراق الغربي في مساراته العلميّة والاستعماريّة، مُركّزا خصوصا على الاستشراق الفرنسي، الاستشراق الإنجليزي والاستشراق الأمريكي الذي ازدهر بعد الحرب العالمية الثانية. ومن ثم تعامل الباحث مع الاستشراق خطابا للتحليل، معتمدا في ذلك على

¹ ينظر: محمد كريم الساعدي: الإشكالية الثقافية لخطاب ما بعد الكولونيالية، ص: 47.

نظريات ميشيل فوكو وأنطونيو غرامشي. وفي هذا الصدد، يقول إدوارد سعيد: "إذا اتخذنا من أواخر القرن الثامن عشر نقطة للانطلاق محدّدة تحديدا تقريبا، فإنّ الاستشراق يمكن أن يناقش، ويحلّل بوصفه المؤسسة المشتركة للتعامل مع الشرق -التعامل معه بإصدار تقارير حوله، وإجازة الآراء فيه وإقرارها، وبوصفه، وتدريبه، والاستقرار فيه، وحكمه: وبإيجاز، الاستشراق كأسلوب غربي للسيطرة على الشرق، وامتلاك السيادة عليه. ولقد وجدت استخدام مفهوم ميشيل فوكو للخطاب، كما يصفه في كتابيه (حفريات المعرفة) و(المراقبة والعقاب) وهنا تكمن الفائدة في تحديد هوية الاستشراق. وما أطرحه هنا هو أننا ما لم نكتنه الاستشراق بوصفه خطابا، فلن يكون في وسعنا أبدا أن نفهم الفرع المنظم تنظيما عاليا الذي استطاعت الثقافة الغربية عن طريقه أن تتدبر الشرق بل حتى أن تنتجه - سياسياً، واجتماعياً، وعسكرياً، وعقائدياً، وتخليياً، في مرحلة مابعد عصر التنوير. وعلاوة على ذلك، فقد احتل الاستشراق مركزا هو من السيادة بحيث أنني أومن بأنه ليس في وسع إنسان يكتب عن الشرق، أو يفكر فيه، أو يمارس فعلا متعلقا به أن يقوم بذلك دون أن يأخذ بعين الاعتبار الحدود المعوقة التي فرضها الاستشراق على الفكر والفعل. ولا يعني هذا أن الاستشراق، بمفرده، يقرر ويحتّم ما يمكن أن يقال عن الشرق، بل إنه يشكل شبكة المصالح الكلية التي يستحضر تأثيرها بصورة لا مفر منها في كل مناسبة يكون فيها ذلك الكيان العجيب "شرق" موضعاً للنقاش. أما كيف يحدث ذلك؟ فإنه ما يحاول هذا الكتاب أن يكشفه. كذلك يحاول هذا الكتاب أن يظهر أن الثقافة الغربية اكتسبت المزيد من القوة ووضوح الهوية بوضع نفسها موضع التضاد مع الشرق باعتباره ذاتا بديلة"¹ وبالنظر إلى الناحية المنهجية المتبعة في تحليل الخطاب الاستشراقي، نجد أن إدوارد سعيد قد اعتمد على المنهجية التفكيكية القائمة على دراسة الأفكار والثقافات والتواريخ ليبرهن على أن العلاقة بين

¹ إدوارد سعيد: الاستشراق، ص: 38-39.

الشرق والغرب مبنية على القوة والسيطرة والهيمنة المعقدة المتشابكة. ومن ثم، يرى أنه «ينبغي على المرء ألا يفترض أبداً بأن بنية الاستشراق ليست سوى بنية من الأكاذيب أو الأساطير التي ستذهب أدراج الرياح إذا كان للحقيقة المتعلقة بها أن تتجلى». وأنا بنفسني أؤمن بأن الاستشراق أكثر قيمة بشكل خاص كعلامة على القوة الأوروبية -الأطلسية- بإزاء الشرق منه كخطاب حقيقي عن الشرق (وهو ما يدعو إليه الاستشراق، في شكله الجامعي أو البحثي). على أي حال، إنَّ ما علينا أن نحترمه ونحاول أن ندركه هو القوة المتلاحمة للخطاب الاستشراقي، وعلاقاته الوثيقة بالمؤسسات الاجتماعية والسياسية المعززة، وقدرته المهيبة على البقاء"¹

تكملةً لمشروعه النقدي أصدر كتابه "الثقافة والإمبريالية" الذي ركز فيه على تأثير الثقافة الغربية كجزء من الحركة الإمبريالية ضد الشعوب المستعمرة، وكذلك دراسة نتائج تلك الشعوب من خلال دراسة طبقية لكلا الناتجين الشرقي والغربي للوصول إلى صورة المقاومة الثقافية للشعوب المستعمرة، كذلك تناول فيه أشكال ثقافية مختلفة ومنها المزيّيات الكبرى التي قدّمت من خلال أعمال روائية ومنها رواية روبنسن كروز للكاتب الإنجليزي دنيال ديفو وغيرها"²، فحاول من خلال دراسته لهذه الرواية اكتشاف مختلف حركات الهيمنة الغربية على الشعوب المستضعفة.

وفي هذا الصدد يقول إدوارد سعيد: "وأنا لا أعني أن الرواية وحدها كانت هامة، بل إنني أعتبرها المشروع الجمالي الذي تمثل علاقته بالمجتمعات المتوسعة في بريطانيا وفرنسا، ظاهرة شيقة بصورة خاصة للدراسة"³.

¹ إدوارد سعيد، الاستشراق، ص 41.

ينظر: ² محمد كريم الساعدي، الإشكالية الثقافية لخطاب ما بعد الكولونيالية، ص: 48.

³ إدوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية تر: كمال أبو ديب، دار الآداب، بيروت، لبنان، ط3، 2004 م، ص: 58.

وقد اشتغل إدوارد سعيد على "تطوير عمله في نقد الخطاب الكولونيالي وتقكيكه من خلال إيجاد منظومة من المفاهيم التي وظّفها في دراساته للاستشراق الغربي، حيث وضع مجموعة من المحاور التي تناول فيها هذه المفاهيم في دراسة ظاهرة الاستشراق وصورة الشّرق فيها فقد حدد أصول الاستشراق في أربعة محاور هي:

- الامتداد الإمبريالي الغربي وسلطة الخطاب الكولونيالي في الشرق.
- التفاعل والاقتحام التاريخي.
- الأنا والذات المفكرة والمستعمرة.
- الآخر الكسول أو الشرير أو البربري¹.

ومن هنا، فكتاب (الاستشراق) لإدوارد سعيد خير نموذج يعبر عن نظرية ما بعد الاستعمار، ما دام هذا الكتاب يعدّ خطاباً مضاداً للاستشراق الغربي؛ كونه يحوي انتقادات واعية ولادعة لخطاب التّمركز الغربي تقويضاً وتقكيكا وتشتيتاً. و«هناك شبه اجماع بين الدّارسين على الدور المؤسس الذي لعبه كتاب إدوارد سعيد «الاستشراق»، في صياغة اللّبنات الأولى لنظرية «ما بعد الاستعمار». فقد استنار هذا الكتاب بما طرحه من أفكار، طائفة أخرى واسعة من الكتابات التي ناقشت هذه الأفكار، أو ردت عليها، أو طوّرتها، سواء كتابات اللاحقين من منظري «ما بعد الاستعمار» مثل: وهومي بابا، وجاياتري سبيفاك، أو من تصدّوا للنّظرية من منظور مخالف، وكشفوا عن تناقضاتها، مثل إعجاز أحمد وعارف ديليرك. وقد شارك إدوارد سعيد بعد ذلك في تطوير النّظرية وتأمّلها، من خلال كتاباته ومراجعاته المتعدّدة لكتاب الاستشراق خاصّة في كتب مثل: "الثقافة والإمبريالية" و"صور المثقف" و"تأملات حول المنفى" وغيرها.

¹ محمد كريم الساعدي، الإشكالية الثقافية لخطاب ما بعد الكولونيالية، ص 54، 55.

وأدى الانتهاء من هذه الكتابات جميعاً، وفي زمن قصير نسبياً، إلى بلورة حقلٍ ثقافيٍّ جديدٍ يعرف الآن باسم ما بعد الاستعمار¹

ومن خلال ما تمّ ذكره يمكننا القول إنّ إدوارد من بين الثلاثة أقطاب الرئيسة المؤسسين للنظرية ما بعد الكولونيالية بوضع اللّبنات الأولى والأسس التي تقوم عليها.

2- هومي بابا:

هو كاتب وناقد ومفكر هندي ولد في مدينة مومباي سنة 1919م، درس الأدب الإنجليزي وتخرج في جامعة أكسفورد. بإنجلترا، ويعُدُّ هومي بابا من أبرز المنظرين للنظرية ما بعد الكولونيالية المعاصرة، وذلك من خلال كتابه موقع الثقافة، ويقوم مشروعه النقدي على ثنائية المركز والهامش والعلاقة بينهما، حيث ذكر ثائر ديب مترجم كتاب موقع الثقافة "أن تقرأ هومي بابا يعني أن تتورط في ذلك المنظور ما بعد الكولونيالي، أو المهاجر، الذي تعاد منه كتابة تاريخ الحداثة، وما يساعدنا على منظور ما بعد الكولونيالي هو التفكير في تلك الطرائق التي يُفصَحُ من خلالها عن الترتيبات الاجتماعية وتفاوضها ضمن الحداثة"²

يشير هومي بابا الكثير من الأسئلة "عن موقع الثقافة في مرحلة ما بعد الاستعمار، ذلك أن استقلال الأوطان من الاستعمار، لا بدّ أن يفرض عليها تحديات من طبيعة ثقافية، لأجل مواجهة التشوّهات التي طالت بنايتها الثقافية، لقد رفض الفكرة القائلة بنقاء الثقافة ونقاء الهوية الثقافية؛ لأن الثقافة اليوم لا تقع في لبّ نقي؛ بل تتراعى على حواف الثقافات الأخرى، فلا وجود لها إلّا في نُحُوم

¹ خيرى دومة: (عدوى الرّجـيل موسم الهجرة إلى الشمال ونظرية «ما بعد الاستعمار»)، مجلة الخطاب، عدد 12، ص 69.

² هومي بابا: موقع الثقافة، ترن ثائر ديب، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2010م، ص 10.

هذه الثقافات، هنا بالذات يطرح مفهوم الهجنة، حيث ساهم هذا المفهوم في خلق تصدعات في البناء النظري لفكرة المركز، الذي دعمته فلسفة نقاء العرق واصطفائه الذي يفضي إلى مفهوم آخر وهو الأقليات في مقابل الاستعمار¹

تعتبر الثقافة جسراً رابطاً بين الشعوب، فثقافات العالم وحتى وإن كانت تقع في مفترق الطرق إلا أن هناك خيط يربطها ويجعلها تتصل وتتمازج وتتفاعل مع بعضها، وبالتالي تولد لنا ثقافة مختلطة ومتجانسة غير أصيلة، وهنا يصدق عليها مصطلح الثقافة الهجينة، وإذا ما تم إسقاطها على الشعوب التي تتشبع بهذه الثقافات، نجدها تتشبع بها وينتمون إليها، وبالتالي تنتج لنا أفراداً ذوي ثقافة غير أصيلة.

ويسعى هومي بابا بهذا إلى إبراز دراسته للهجنة وجدلية المركز والهامش، فلا يمكن أن يكون المركز أصيلاً ونقياً، فالاستعمار في تماس جلي مع المستعمر وهذا ما يجعله لا يسلم من التهجين والأمر سيان مع شعوب المستعمرات.

ويرى "أن منظور ما بعد الكولونيالية كما طورته مؤرخو الثقافة ومُنظِّرو الأدب يفتقر إلى تقاليد سوسيولوجيا التخلف أو نظرية التبعية، فهو يحاول بوصفه نمطا من أنماط التحايل، أن يعيد النظر في تلك البيداغوجيات القومية أو المرحلية التي تُقِيمُ علاقة العالم الثالث بالعالم الأول في بنية ثنائية من التقابل والتضاد، كما يُقَوِّمُ منظور ما بعد الكولونيالي تلك المحاولات التي ترمي إلى إقامة أشكال كلية من التفسير"². إن هومي بابا من خلال تطرُّقه للعلاقة بين المركز والهامش -وفي إعادة النظر في العلاقة بينها- يشير إلى قضية التفاوض التي ذكرها في كتابه موقع الثقافة، والمقصود بالتفاوض هنا

¹ لونيس بن علي، إدوارد سعيد من نقد خطاب الاستشراق إلى نقد الرواية الكولونيالية، ص 68.

² هومي بابا: موقع الثقافة، ص 63.

ليس الخضوع المطلق للهامش لصالح المركز وإنما ومن خلال ثنائية التّضاد والتّقابل، ما جعل المركز يتفاوض لا إراديا مع الهامش وهذا هو الغرض المراد، فهنا يصبح تفاوض الذات المستعمرة مع الذات المهينة، وبالتالي تشظي وتشقق مواقع السّلطة والهيمنة بالنّسبة للمركز...

إن هومي بابا¹ وبالرّغم من تتبعه لخطوات المفكرين، إدوارد سعيد وفانون، إلا أنه أحدث قطيعة مع فكرة الثّقافة القومية ولم ينظر إليها على أنّها تمثّل أساسا لكلّ مقاومة ثقافيّة تستهدف الحدّ من أشكال التّسلط والهيمنة وتحقيق "العدالة الثّقافية"، كما أنّه لم يبدِ ثقةً في المثقّف ودوره في كلّ ذلك ولم يجعل له دورا في عملية تنظيم المقاومة، بل إنّ السّلطة الكلية هي للعامة في المجتمعات المستعمرة سابقا أو للشّتات في البلدان الغربيّة¹.

3- جاياتري سبيفاك

تعتبر النّاقدة الهندية سبيفاك (Spivak, Gayatri Chakravorty) من المؤسسين الفعليين للخطاب الكولونيالي الجديد. وتعتبر كذلك أول منظرّة نسوية بحق وحقيق في مرحلة «ما بعد الاستعمار». فلقد انتقدت الحركة النسوية الغربيّة انتقادا عنيفاً بتركيز "اهتماماتها على عالم البيض من الطبقة المتوسطة ومن جنسين مختلفين. وتهتمّ سبيفاك أيضا بدور الطبقة الاجتماعية، وقد ركزت على ما أصبح يعرف في دراسات «ما بعد الاستعمار» باسم: "التابع" وهو في الأصل مصطلح عسكري يشير إلى أولئك الذين هم في مرتبة أو مكانة أدنى. وإن استخدام هذا المصطلح في النّظرية النّقدية مستمد من كتابات الكاتب غرامشي. وتستخدم هذا المصطلح للإشارة إلى جميع المستويات المتدنية من المجتمع الاستعماري وما بعد الاستعماري: العاطلين عن العمل والمشردين والمزارعين الذين يعيشون

¹ سليم حيولة: استراتيجيات النقد الثقافي في الخطاب المعاصر من القراءة الجمالية إلى القراءة الثقافية، (بحث في

الأصول المعرفية) دار ميم للنشر، الجزائر، ط1 ان 2021.

من موارد رزقهم وما إلى ذلك.

كما تستند إلى منهجية تحليلية نسوية تفكيكية ماركسية ثقافية، وخاصة في مقالها (هل يمكن للتابع أن يتحدث؟) (1988م)، مركزة على وضعية المرأة الهندية، أو ما يسمى بالإناث التابعات، فتناقش بعض الممارسة الهندية التقليدية كحرق الأراذل على محارق أزواجهن الجنائزية، بحيث لم يسمح الهنود ولا المستعمر البريطاني للنساء بالتعبير عن آرائهن الخاص¹

4- فرانز فانون:

لا تقتصر نظرية «ما بعد الاستعمار» على كُتّاب آسيا وأفريقيا. فهناك باحثون من الغرب، مثل: فرانز فانون (Frantz Fanon)، هو من الكُتّاب السبّاقين الذين ارتبطوا بنظرية «ما بعد الاستعمار» بوجه من الوجوه، كما يظهر ذلك جلياً في كتابه (معذبو الأرض) (1961م)؛ حيث يحل فانون طبيعة الاستعمار الكولونيالي، ويبين طابعه الذاتي والمصلحي، على أساس أن الاستعمار مصدر للعنف والإرهاب؛ وذلك مما يولد مقاومة مضادة من قبل الشعوب المستضعفة، أو البلدان المستعمرة. ومن ثم، ينتقد فرانز فانون الأنظمة الاستعمارية الكولونيالية الغربية. ويثور على المنظومة الغربية التي ينتمي إليها، معتبراً إيّاها رمزا للتسلط الثقافي، ومنظومة مركزية مبنية على قوة العلم والثقافة والتكنولوجيا، بغية الهيمنة والسيطرة وإخضاع الشرق مادياً ومعنوياً. وخير من يمثل الرد الفعلي المباشر على التغريب الاستعماري والتسلط الثقافي المركزي الغربي الحركات الثقافية المضادة، كالحركة الزنجية التي يتزعمها كُتّاب أفريقيا، مثل: الشاعر السينغالي ليوبولد سيدار سينغور، وإيمي سيزير (Aimé Césaire) في كتابه (خطاب حول الكولونيالية) (1950م)، وكوام نيكروما (Kwame Nkrumah) في كتابه (نظرية الوعي) (1970م)، والمبدعين السودانيين: الشاعر محمد

¹ ينظر: مديحة عتيق، ما بعد الكولونيالية: مفهومها، أعلامها، أطروحاتها، ص 240

الفيثوري الذي خصص أفريقيا بمجموعة من الدواوين الشعرية الوطنية والقومية كما في ديوان (أغاني أفريقيا)¹ والروائي الطيب صالح كما في روايته (موسم الهجرة إلى الشمال) ويذهب فرانز فانون إلى أن نظرة الغرب إلى أفريقيا قائمة على صورة استعلائية. وفي هذا السياق، يقول: "كانت تلك القارة المترامية الأطراف (يقصد أفريقيا) في نظر الاستعمار مأوى للمتوحشين، موطننا يحفل بالهرطقة والأباطيل، ومكرّساً للزرداء الكبير، للعنة الربانية، موطننا لأكلي لحوم البشر، موطننا للزنوج"²

ومن هنا، فقد جاءت الحركة الزنجية الأفريقية في الحقيقة لتواجه التغريب والاسترقاق والاستعمار والتمييز العنصري من جهة، والتغني بالحرية والهوية والثورة والإنسان من جهة أخرى.

المبحث الثالث: مقولات ومرتكزات النظرية ما بعد الكولونيالية:

جعلت النظرية ما بعد الكولونيالية لنفسها مكاناً في المجال النقدي والسياسي والثقافي والاجتماعي ويمكن وصف النظرية ما بعد الكولونيالية بأنها نقطة التقاء بين مجموعة من النظريات الفكرية المختلفة، وقد بنّت الما بعد الكولونيالية نفسها على مجموعة من المقولات والمركزات ويمكن حصرها كالتالي:

1- فهم ثنائية الشرق والغرب

ارتكزت النظرية ما بعد الكولونيالية في بداياتها ومن خلال منظرها الأول إدوارد سعيد وكتابه "الاستشراق" على محاولة فهم الشرق والغرب فهما حقيقياً، برصد العلاقات التفاعلية التي توجد بينهما، سواء أ كانت تلك العلاقات إيجابية مبنية على التسامح والتفاهم والتعايش أم مبنية على العدوان

¹ محمد الفيثوري: ديوان محمد الفيثوري، المجلد الأول، دار العودة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى سنة 1972م.

² Franz Fanon: Les Damnés de la Terre de la terre, première édition: 1961,p:145

والصِّراع الجدلي والصدام الحضاري، كما يذهب إلى ذلك صامويل هنتغتون في كتابه (صراع الحضارات). فيتمظهر الشرق، بشكل جلي، في نصوص وخطابات الاستشراق. ومن ثمَّ يتحول هذا الاستشراق من خطاب معرفي موضوعي إلى خطاب سياسي كولونيالي ذاتي ومصلحي، لذا نجد أن "الصورة لا تطابق الواقع الحقيقي، وليست شديدة القرب منه، ولكنها ليست مختلفة عنه تمام الاختلاف، إنها رؤية معقولة لشعب عند شعب آخر، تعتمد على عوامل عقلية وأخرى مادية، وموضوعية وذاتية"¹ وما تجدر الإشارة إليه هو ما مدى مطابقة الصورة التي يقدِّمها الاستشراق في رسمه لصورة الشرق، وكرد معاكس فقد تسلَّح مثقفو النُّظرية «ما بعد الاستعمار» بآليات التفكيك والتَّقويض لتشتيت المقولات المركزية التي انبثقت عليها حضارة الغرب.

وبالتَّالي، فإنَّ ثنائية الشرق والغرب تعدُّ إحدى مقولات النُّظرية ما بعد الكولونيالية باعتبارها الموقع الأساسي للصِّراع بين المركز الغربي والهامش الشرقي، بل ومركِّز النُّظرية ما بعد الكولونيالية؛ لأنَّ انزلاق الدِّراسات ما بعد الكولونيالية جاء من تفكيك الخطابات الاستشراقية الغربية اتِّجاه الشرق، على أنَّها خطابات تخدم المؤسسة الاستعمارية الغربية.

2- مواجهة التغريب

استهدفت نظرية «ما بعد الاستعمار» محاربة سياسة التَّغريب والتَّنَجين والاستعلاء التي كان ينتهجها الغرب في التعامل مع الشرق، بالاستعانة بعلم الاستغراب الذي يُنصبُّ على فهم الغرب وتعرية تصوُّراته الفكرية والدِّهنية والمعتقدية والإيديولوجية. ومن ثمَّ، شَمَّر مثقفو نظرية "ما بعد الاستعمار" عن سواعدهم لفضح الهيمنة الغربية، وتعرية مرتكزاتها السياسية والإيديولوجية، مع تبيان نواياها الاستعمارية القريبة والبعيدة، والتَّشديد على جشعها المادي لاستنزاف خيرات الشعوب المقابلة الأخرى؛ لذا، يتَّسم

¹ عبد المجيد حنون: صورة الفرنسي في الرواية المغربية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1986، ص 82.

الخطاب الثقافي الغربي بنزعة التّمرّكز، وتأكيد خاصيات التفوق والتمدن والتحضّر مقابل خطاب دوني يتصف بالبدائية، الشعوذة، الشهوانية والسحر الطقوسي الخرافي¹.

3- تفكيك الخطاب الاستعماري

تهدف نظرية ما بعد الاستعمار إلى فضح الخطاب الاستعماري الغربي، وتفكيك مقولاته المركزية التي تعبّر عن الغطرسة والهيمنة والاصطفاء اللّوني والعنصرية والطبقي، باستعمال منهجية التشكيك والفضح والتّعرية. لذا؛ " فإنّ النّظرية ما بعد الكولونيالية أتت لتفكك الإرث الاستعماري والإمبريالي، ولتركز على النتائج البشرية المترتبة عن حكم واستغلال المجتمعات المستعمرة وأراضيها"² وقد وجد كُتّاب نظرية «ما بعد الاستعمار» في تفكيكية جاك ديريدا آلية منهجية لإعلان لغة الاختلاف، وتقويض المسلّمات الغربية، والطعن في مقولاتها البيضاء ذات الطابع الحلمي الأسطوري. كما تأثروا في ذلك بميشيل فوكو، وكارل ماركس، وأنطونيو غراشيمي، وكان إدوارد سعيد رائدهم في ذلك.

ترتكز نظريّة «ما بعد الاستعمار» على مناقشة علاقة الأنا والآخر، في ضوء مقاربات (ما بعد الحداثة) كالمقاربة الثقافيّة، المقاربة الماركسية، المقاربة التّاريخانية الجديدة والمقاربة السّياسية، وذلك كلّ من أجل فهم العلاقة التّفاعلية بين الأنا والآخر، هل هي علاقة جدلية سلبية قائمة على العدوان والصراع أم هي علاقة إيجابية قائمة على الأخوة والصداقة والتعايش والتّسامح؟ وبعبارة أخرى، هل هي علاقة قائمة على العدوان والكراهية والإقصاء والصّراع الحضاري أم هي علاقة تفاهم وتعاون وتكامل؟، وتقويض خطاب التمرّكز تشييتا وتأجيلا، وفضح مقصدية الهيمنة على أسس علمية موضوعية³.

¹ ينظر، سعيدة عيشونة، النظرية ما بعد الكولونيالية، قراءة في المفهوم ومجال البحث، مجلة كلية الآداب واللغات /جامعة خنشلة، العدد الأول، 2015، ص 181

² آيلا غاندي: نظرية ما بعد الكولونيالية، ص 07.

³ سعيدة عيشونة، النظرية ما بعد الكولونيالية، قراءة في المفهوم ومجال البحث، ص 181

4- غربة المنفى

يعيش أغلب المثقفين الذين ينتمون إلى نظرية ما بعد الاستعمار في الغرب منفيين، أو لاجئين، أو محميين، أو معارضين، ومن ثمّ، فهم ينتقدون مرة بلدانهم الأصلية وواقعها المتخلف، ومرة أخرى يرفضون سياسة التّغريب والتّهميش والتّمرّكز الغربي. ويعني هذا أنّهم يعيشون تمرّقا ذاتيا وموضوعيا، وهم دائما في غربة ذاتية داخل المنفى المكاني والذاتي والعقلي والنفسي، كما هو حال جوليا كريستيفا وإدوارد سعيد - مثلا-. وهكذا، يتحدث إدوارد سعيد - مثلا - في كتابه (صور المثقف)، عن حالة المنفى اللاذعة، وهي تعبّر عن فضاء العتبة، فضاء الأزمة والصّراع الداخلي. ومن هنا، "فالمنفى بالنسبة للمثقف - بهذا المعنى الميتافيزيقي - هو حالة من عدم الراحة، حالة حركة، ألا يستقر أبداً، وألا يدع الآخرين يستقروا؛ إذ ليس بإمكانك أن ترجع إلى حالة من حالات وجودك الأولى في وطنك، ربّما تكون الحالة الأكثر استقراراً، كما أنّه ليس بإمكانك أبداً - حيا للأسف - أن تصل إلى وطنك الجديد أو حالتك الجديدة. ثم يستطرد في فصول كتابه الصّغير، إلى توصيف وضعية ذلك المثقف المأمول الذي يمكنه أن يقول الحقيقة لسلطة في وجهها¹. إذن تعدّ الغربة الذاتية والمكانية والحضارية من العوامل الرئيسة التي دفعت مجموعة من باحثي الوطن العربي والإسلامي إلى نقد الذات من جهة، ونقد الهيمنة الغربية من جهة أخرى².

5- التعددية الثقافية

دافع كثير من مثقفي نظرية ما بعد الاستعمار عن التعددية الثقافية ورفضوا التّمرّكز الثقافي الغربي والثّقافة الواحدة المهيمنة. كما رفضوا سياسية التّدجين والتّغريب والإقصاء، ونادوا إلى التنوع

¹ Said, Edward. Representations of The Intellectual, Vintage Books, New York,

1996,P: 5.

² سعيدة عيشونة، النظرية ما بعد الكولونيالية، قراءة في المفهوم ومجال البحث ، ص 182

الثَّقَافِي والانفتاح الثَّقَافِي عبر آليات المناقشة، الترجمة، النّقد والتّفاعل الثّقافي؛ بمعنى أنّ هناك ثقافات جديدة إلى جانب الثّقافة الغربية المركزية، كالثّقافة العربية، الآسيوية، الأفريقية والثّقافة الأمازيغية... بمعنى ليس هناك ثقافة مهيمنة واحدة ووحيدة، بل هناك ثقافات هجينة متعدّدة ومتداخلة ومتلاحقة.¹

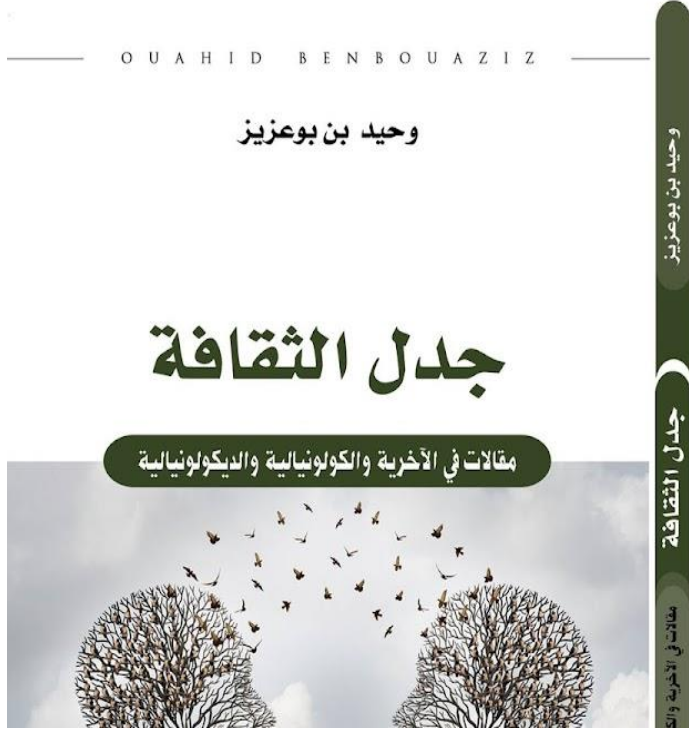
¹ ينظر: سعيدة عيشونة، النظرية ما بعد الكولونيا لية، قراءة في المفهوم ومجال البحث ، ص : 183

الفصل الثاني:

جدل الثقافة مساءلات في القضايا والمفاهيم

تبوّأت السّاحة النّقديّة المعاصرة الكثير من المنجزات النّقديّة المندرجة ضمن حقل الدراسات ما بعد الكولونيالية، ويعدّ كتاب جدل الثقافة لوحيّد بن بوعزیز من بين الكتب النّقديّة التي برّزت في السّاحة النّقديّة المغاربيّة، والتي عالجت النّظرية ما بعد الكولونيالية على جميع مستوياتها: تنظيراً وتطبيقاً، ومن خلال هذا الفصل سنسعى إلى دراسة هذا المنجز النّقدي دراسة تحليليّة وصفية ونقدية، محاولين بذلك الخروج بأهمّ الرؤى والأفكار المعالجة في هذا الكتاب.

المبحث الأول: دراسة وصفية تحليلية لكتاب جدل الثقافة



توجد الكثير من النصوص في هذا الكتاب يربط بينها رابط التاريخ، ليس التاريخ كحالة من الماضي ولكن التاريخ كغياب يؤجج الحضور والحاضر، لقد استعنا كثيرا بمقولات النقد الثقافي الموزعة في الدراسات الكولونيالية لكي نتحسس المنعطف الخطير الذي خلفه الاستعمار في نماذجنا العليا، تم التركيز كثيرا على النص الرحلي لأنه يشكل جسور التلاقي في حوار غير متكافئ، تحاول هذه الدراسات رد الاعتبار للتواصل الذي يقوم على الندية، لأن منطق التعالي والفوقية يعكس حالة مرضية أكثر مما يعكس رومانسية تحضير البرابرة ونابوليونية لخلق مجال جديد في العالم، ستطلق عليها الدراسات الناقدة للإمبراطورية المصطلح الغرامشي: التابع.

لن تنهم الدراسات ما بعد الكولونيالية في هذا الكتاب كحالة تروم تجاوز الماضي المرير دون أخلاق الاعتذار والمسؤولية والاعتراف، ستتهم كحالة مستميتة لتصفية الاستعمار في كل الزوايا وكل الجوانب انطلاقاً من منطق مقاومة، مازال يعتقد أن في الماضي شقوقاً تشبه الثقوب السوداء الموجودة في الكون تبتلع كل محاولة لرأب الصدع دون اعتراف الآخر المستعمر بأن كينونته مجموع مركب من كينونات المذبذب في الأرض، وما الأسد في هذه الحالة إلا مجموعة خفا.



وحيّد بن بوعزیز

جدل الثقافة

- صورة غلاف كتاب جدل الثقافة للمؤلف وحيّد بن بوعزیز

سنحاول أن نتطرق في هذا المبحث إلى وصف وتحليل كتاب جدل الثقافة انطلاقاً من عتباته النصية وربطها بمرتكزات النظرية ما بعد الكولونيالية، وصولاً إلى محتوى الكتاب، محاولين تقديم وصف وتحليل عامٍ لمحتوى الكتاب.

1-1 - تحليل عتبات غلاف كتاب "جدل الثقافة"

أولاً- العتبات النصية:

العنوان: حمل العنوان في جدل الثقافة عنوانين، عنوان رئيس "جدل الثقافة" وعنوان فرعي "مقالات في الآخريّة والكولونيالية والديكولونيالية، وسنعمل على تحليل كلا العنوانين باعتبارهما عتبتين نصّيتين لهذا الكتاب، محاولين إيجاد حلقة الوصل بين العنوان والنظرية ما بعد الكولونيالية.

• العنوان الرئيس: "جدل الثقافة"

إنّ عنوان الكتاب مركّب من كلمتين هما: "جدل" و"الثقافة" وبالعودة إلى كلا المعنيين للفظتين؛ فإنّنا نجد أن لفظة "جدل" تشير في معناها العام إلى وجود نقاش حول موضوع أو قضية ما مع وجود آراء متعارضة ووجهات نظر مختلفة وغالبا ما يكون الجدل هو المحرك الديناميكي للأفكار الذي يساعد على تطورها وتبلورها، أما بالنسبة للفظة الثقافة؛ فإنّ معانيها ومفاهيمها تتعدّد بتعدد مواضيعها وموضعها الذي تَرِدُ فيه، لكن غالبا ما يرتبط المعنى العام لها بالعادات والتقاليد والأفكار والنظم والقيم التي تُقَوِّمُ مجتمعا أو طائفة معيّنة من الناس.

ومن خلال هذا؛ فإنّ الكاتب اعتبر الثقافة جدلا، فهو يسعى إلى رصد حوار ثقافي متعدد الأطراف مع بث وجهات نظر مختلفة تقضي إلى تحليل نقدي وحواري لمفاهيم الثقافية المتعددة، هذا من الناحية الاصطلاحية، أمّا إذا ما وضعنا العنوان وفق بيئة معرفية معيّنة وربطناها بالمجال العلمي

والمعرفي الذي يبحث فيه الكاتب، فإنّه يضع الكتاب في دائرة أوسع وأشمل ونقصد بذلك الدّراسات النّقّافية والنّقد النّقّافي، والذي يقوم على دراسة الأفكار ومدى تفاعلها مع القوى الاجتماعية والسّياسية والنّقّافية والاقتصاديّة والتّاريخية، في محاولة لإعادة تقييم وتقويم هذه الأفكار مع محاولة إظهار مدى تأثر هذه الأفكار بالسّياقات الخارجية.

بالنسبة للون والخط الذي كتب بهما العنوان الرئيس، فقد كتب بخط عريض وواضح بلون أخضر داكن، وهذا ما أعطاه صفة الوضوح والبروز، وبالتالي يسهل قراءته، كما أنّ اللون الأخضر يعطي طابع الراحة لدى المتلقي.

ويستخدم اللون الأخضر أيضا بشكل واسع في التصميم ويعتبر لونا مفضّلا لدى مصمم الجرافيك، إذ أنّ اللون الأخضر يبعث على الراحة والهدوء، ولعل مصمم غلاف كتاب جدل الثقافة عمد إلى استعمال الأخضر لهذه الغاية من هذه الجهة، ومن جهة أخرى يمكن ربطها بالدلالة الرّمزية التي يحملها اللون وهي النّمو والحياة وكذلك التوازن والانسجام، فقد استعمل المصمم هذا اللون ليناسب السياق العام لموضوع الكتاب وهو النظرية ما بعد الكولونيالية والتي تُعنى بتفكيك الاستعمار، وبالتالي القضاء على كل سبل الاضطهاد وهذا ما يعني النّمو والحياة، كما تجدر الإشارة إلى أنّ النّظرية ما بعد الكولونيالية تهتمّ بدراسة العلاقة بين الشرق والغرب في محالة لرسم جسر تواصل بينهما خالٍ من النّشجات والخصومات وهذا ما يرتبط مع دلالة اللون الأخضر الذي يرمز إلى التوازن والانسجام

العنوان الفرعي: "مقالات في الآخريّة والكولونيالية والديكولونيالية:"

إنّ العنوان الفرعي متكون من مجموعة مصطلحات توضح مجال الاشتغال الذي يقوم عليه الكتاب، وكذلك محور النقاش الذي يغطيه الكتاب وهي الآخريّة، الاستعمار والديكولونيالية

إذ أن هذه المصطلحات تحيل القارئ مباشرة إلى محتوى الكتاب.

فالأخيرة -حسب العنوان- تشير إلى دراسة كيفية تصوّر الآخر وفق الدراسات الثقافية كحقل أوسع والدراسات الكولونيالية وما بعدها على وجه الخصوص.

الكولونيالية: يشير المصطلح -حسب ارتباطه بالعنوان- إلى دراسة الآثار الاستعمارية على ثقافات المستعمرات ومحاولة فكّيك التجربة الاستعمارية انطلاقاً من تحليلها.

أما الديوكولونيالية فيمكن فهمها على أنّها تعبير عن محاولة تفكيك الخطابات الاستعمارية، وإعادة بناء الهوية الثقافية بطريقة ترفض شتى أنواع الاستعمار.

في نهاية دراستنا للعنوان كتاب جدل الثقافة استخلصنا أنّ الكاتب وُفق في ضبطه للعنوان باعتبار أنّ متن الكتاب عبارة عن مقالات تحمل رؤى وأفكاراً مختلفة، مؤسسا من خلالها للنظرية ما بعد الكولونيالية ومقولاته، ومن جهة أخرى، فإنّ مصمّم الغلاف قد توافّق فكره وفكر المؤلف، إذ أنّ الدلالات التي تحملها الألوان المستعملة في كتابه لها ترابط مع مقولات النظرية ما بعد الكولونيالية، كما أنّ العنوان الفرعي يحملُ شرحاً لمحتوى الكتاب وهو رسالة مباشرة توضّح للقارئ والمتلقي مضمون الكتاب.

اسم المؤلف: "وحيد بن بوعزيز":

اللون والخط: مكتوب بخط أصغر من العنوان، بلون داكن، ممّا يجعله واضحاً دون أن يطغى على العنوان الرئيس.

يجدر بالذكر أن اسم المؤلف أضاف مصداقية للكتاب، لأن المؤلف وحيد بن بوعزيز معروف في الساحة العلمية والفكرية باهتمامه بالدراسات الثقافية والنظرية ما بعد الكولونيالية مما يساهم في تقبله لدى المتلقين والقراء.

اللغة المستخدمة:

بالنسبة للغة المستعملة على غلاف الكتاب هي اللغة العربية، حيث يعد استخدامها بارزا وواضحا، وهذا يرجع إلى الفئة المستهدفة من المتلقين وهم القراء الناطقين بالعربية، وهذا راجع إلى أن الناقد والمصمم ينتميان إلى دولة عربية وهي الجزائر، كما نشير إلى أن الكتاب يعالج قضايا ثقافية واجتماعية مهمة في السياق العربي.

ثانيا: العناصر البصرية (النسق الأيقوني):

الصورة الرئيسة: يحمل الغلاف تصميم أو صورة لشجرتين تتخذان شكل رأسين بشريين، يعيش على رأسيهما طيور كما توجد بينهما طيور محلقة في السماء الموجودة في الصورة، كما أن الرأسين متقابلين يميل أحدهما للآخر.

تحليل الصورة:

يؤدي النسق الأيقوني أو الصورة البصرية دورا مهما في العنوان وهذا يرجع للدلالات التي يحملها ذلك النسق، فالمصمم سيعتمد إلى إيصال رسائل من خلال تصميمه لشعارات أو صور بصرية تساعد في

فهم متن الكتاب أو إيصال أفكار وإحياءات حول موضوع الكتاب، وهذا ما لمسناه في الصورة البصرية الموجودة على غلاف كتاب جدل الثقافة.

الشجرة: إنَّ استعمال الشَّجرة كصورة بصرية يحمل عدَّة دِلالات ويحيل إلى العديد من المرتكزات والمقولات النَّظرية ما بعد الكولونيالية والتي يمكن أنْ نوضِّحها كالتالي:

الهويَّة والثَّقافة المتجذِّرة: إنَّ تشبث جذع الشجرة بالأرض كما في الصورة البصرية يرمز إلى التَّمسك بالثقافات والهوية وبالأرض لدى الدُّول. وهنا نستحضر قول غاندي والذي يخدم شرح النَّسق الأيقوني في هذا الموضع "يجب أنْ أفتح نوافذ بيتي كي تهب عليه ريح الثَّقافات ولكن بدون أنْ تقتلني من جذوري" فالشَّجرة تستقبل الأفكار التي مثلتها صورة الطيور على غلاف الكتاب؛ لكن التَّمسك بالأرض والوطن ظاهر من خلال الجذور المتَّصلة بالأرض.

ثنائية الشرق والغرب: حسب التصميم للصورة البصرية؛ فإنَّ الشجرتين تمثلان ثنائية الشرق والغرب وهو يوضِّح حقيقة الصراع القائم بينهم منذ الأزل، فالملاحظ في النسق الأيقوني يجدُ أنَّ كلا الشجرتين متشبهتين في الأرض بجذريهما، إلا أنَّ كلاً منهما يتجه نحو الآخر وهو ما يمكن قراءته على نحو وجهين.

القراءة الأولى: رغبة الغرب بالتَّوسع واستعمار الآخر "الشرق" عن طريق الاستعمار المباشر لأرضه وهذا يوضحه اندفاع الوجهين ناحية بعضهما، فالوجه الغربي يمثل المستعمر الذي يندفع من أجل استعمار الشرق، في حين الوجه الشرقي يمثل المستعمر الذي يندفع نحو الوجه الغربي في محاولة لمقاومته والتَّصدي له.

القراءة الثانية: والتي لا يمكن أن نعتبرها بعيدة عن القراءة الأولى وهي تصادم الحضارات الشرقية مع الغربية والتبادل الفكري مع بعضهما والذي يعبر عن الجدل والنقاش الثقافي لفرض الوجود، وإن كانت الطيور المجسدة بين الشجرتين تمثل الأفكار، فالأفكار كالطيور تهاجر من بيئة إلى بيئة وهذا هو لب الكتاب القائم على جدل الثقافات المختلفة.

ثالثا: العتبات الدلالية:

1- شعار دار الناشر: (دار ميم للنشر)

حمل الغلاف شعار دار النشر في الجزء السفلي من الغلاف، ممّا يضيف عنصراً من المصادقية والاحترافية للكتاب.

2- الغلاف والصورة الخلفية

يحتوي الجزء الخلفي من الغلاف على نبذة عن الكتاب وملخص لأهم الأفكار التي يعالجها، بالإضافة إلى صورة صغيرة للمؤلف مقترنة باسمه.

إنّ الملخص والنبذة المقدمة عن الكتاب توفر للقارئ فكرة مبدئية عن محتواه، ممّا يساعده في اتخاذ قرار الشراء أو القراءة. أما بالنسبة لصورة المؤلف فهي تعطي نظرة عامة حول المؤلف وتعزّز أسس التواصل بين المؤلف والمتلقي

يمكن أن نعتبر أنّ غلاف كتاب "جدل الثقافة" لوحيد بن بوعزيز مصمم بعناية ليعكس مضمون الكتاب وأهدافه. وبالتالي؛ فإنّ المصمم نجح في تصميم غلاف الكتاب توافقا مع أفكاره والأفكار التي أراد الناقد أن يوصلها من خلال هذا الكتاب.

2-1- ملخص كتاب جدل الثقافة

إن كتاب جدل الثقافة عبارة عن مجموعة من المقالات كتبها وحيد بن بوعزيز في أوقات وأزمنة مختلفة ومعظمها منشورة على منصة (asjp)، حتى أن بعض جزئيات المقالات المنشورة مكررة في مقالات أخرى داخل الكتاب، وهذا راجع -كما ذكرنا- لمحتوى الكتاب الذي يتألف من ثلاث عشرة مقال كتبها الناقد ما بين التنظير والتطبيق، بحيث سجّل الكتاب وجود ستة مقالات تحمل التنظير والتحليل لمقولات النظرية ما بعد الكولونيالية وكذلك دراسة وتحليل أفكار أهم رواد النظرية ما بعد الكولونيالية كإدوارد سعيد وهومي بابا وفانون ومصطفى الأشرف.

كما سبق وذكرنا، فإن المؤلف جمع ما بين التنظير والتطبيق، ففي الجزء التطبيقي من الكتاب، نجد الكاتب قد خصصه لدراسة أربع رحلات استشراقية وكذلك الروايات فكانت دراسته تختلف من عدة زوايا، أما النصوص والخطابات المدروسة من طرف المؤلف فهي تتدرج كلها ضمن حقل الدراسات ما بعد الكولونيالية.

في حين سجلنا في كتاب جدل الثقافة وجود مقدمة تطرق فيها الناقد إلى رؤية عامة حول النقد الثقافي باعتباره محورا أساسيا لدراسة "جدل الثقافة"، فهو يعتبر الثقافة جدلا كما ذكر في المقدمة، ومن ثم التمهيد والتنظير لما سيقدمه في كتابه، كما أننا سجلنا غياب خاتمة في كتاب جدل الثقافة.

المبحث الثاني: معالم ما بعد الكولونيالية عند وحيد بن بوعزيز

2-1- النقد ما بعد الكولونيالي

"إن الوسائل التي تروم الوصول إلى غايات تصبح هي الغاية في حد ذاتها" أمبرت إيكو

من منطلق اعتبار أنّ الثقافة جدلاً، يسعى وحيد بن بوعزيز ومن خلال مؤلفه "جدل الثقافة" أن يقوض ما بعد الكولونيالية تحت حيز النّقد والمساءلة، وهذا بضبط بوصلة فكره نحو التّأصيل لها، انطلاقاً من الحفر في حفریات النّقد الثقافي، فهو يضع الدراسات ما بعد الكولونيالية تحت منطق المساءلة والنّقد، والتفتّح والخروج من بوتقة التّحيز، محاولاً الوصول إلى غايته وهي التأسيس والتأصيل لنقد ما بعد الكولونيالي.

وإن كان التّعامل مع الدراسات ما بعد الكولونيالية قد قسم إلى ضفتين حسب، قسم يتعامل مع هذه الدراسات بطريقة فيتشية توثينية وكأنّ المجال النظري الثقافي في نقد المركزية الغربية وجد تنفيذاً إستمولوجياً مخلصاً من منظور مشجاني Dun pont de vue mesianique، وقسم ثانٍ سقط في نزعة شكّية بسبب تبليل النّظرية الفسيفساء؛ التي تعد المرتكز المرجعي في هذه الدراسات¹ ويأتي هذا الطّرح في سياق البحث عن ظروف بروز الدّراسات ما بعد الكولونيالية وانفتاحها على التّخصصات الأخرى كما ذكر المؤلف، ومن جهة أخرى يرى بأنّ الإشكالية الثانية ليست بعيدة عن الرؤية الأولى باعتبارها فرعاً أسس له من الإشكالية الأولى، في حين أنها حظيت بنظرة التمثيل الاجتماعي.

يشير المؤلف من خلال هذا إلى تخلص هذه الدّراسات من دائرة البحث عن تاريخها وتفتحها على العديد من العلوم الأخرى التي تخدم مقولاتها وركائزها.

¹ وحيد بن بوعزيز: جدل الثقافة مقالات في الأخيرة الكولونيالية والديكولونيالية، دار ميم للنشر، ط1، الجزائر 2018،

يقرُّ بن بوعزيز من خلال هذا المدخل النّقدي بعدم تكامل الدراسات الكولونيالية وما بعدها، وذلك بإدراج المتلقي كطرف. فالقراء المتلقون -حسبه- تعودوا على رؤية هذا الحقل المعرفي متكاملًا لا يشوبه نقص، وهذا ما يفسر استدعائه لقول ببيير بوريدوا، فقام بإسقاط نظرة ببيير على الغاية التي يريدّها بن بوعزيز. فإن كان ببيير أكد في قوله يجد القراء أنفسهم مع منتج منته، قدم لهم في نظام يختلف عن نظام الاكتشاف... أنّ ما يجري بين العلم وبين غير المختصين أو بين العلم وبين المختصين في مجالات مغايرة... هو الاهتمام بالنتائج وليس بالإجراءات¹، فالقارئ لا يهتم -حسب ببيير- بالإرهاصات التي ساعدت في بلورة هذا العلم، بل يهتم إلى آخر ما توصل إليه العلم من نتائج، ومن هذا المنطلق أراد بن بوعزيز أن يعود إلى أصول وبديات ظهور هذا العلم ووضعه تحت مظلة النّقْد، خاصّة إذا بني النّقْد وق تساؤل معين. كيف ظهرت هذه المفاهيم؟ وعلى أي أساس؟ وما علاقتها بمفهوم المصطلح؟ وهذا ما نجده في قول المؤلف، خاصة إذا انطلقنا من أولوية أخرى ترى أنّ التّعامل النظري مع المفاهيم المؤسسة كان تعاملًا انتقائيًا يصل مرات إلى مستوى التّلفيق والتقنيّة

²Le bricolge

إن الانطلاق من هذا التّساؤل يضع النّظرية ومفاهيمها تحت ظل التشكيك، والمساءلة، وهذا ما أشرنا إليه في مقدمة المبحث، والذي يبرر غاية بن بوعزيز والمتمثلة في محاولة التّأصيل والتّأسيس للنّقْد ما بعد الكولونيالي.

¹ وحيد بن بوعزيز: جدل الثقافة مقالات في الأخيرة الكولونيالية والديكولونيالية، ص: 12

² المصدر السابق، ص: 12

2-2- رسم الحيز/ الحقل النظري

أراد وحيد بن بوعزيز من خلال العنوان رسم الحيز، أو بعبارة أدق العودة الى الجذور التي ساعدت على ظهور وتبلور ما بعد الكولونيالية، فالمعلوم أنَّ كلَّ علم ينهض على أنقاض علم آخر، فالأفكار عبارة عن سلسلة تربط حلقاتها أحداث وتغيرات في الواقع والعالم، فتساعد إما على تطور تلك الأفكار والعلوم أو ظهور نظريات واتجاهات فكرية تتماشى ومعالجة الواقع العالمي، وهذا ما أراد المؤلف أن يؤكد من خلال رسم الحيز الخاص بالدراسات ما بعد الكولونيالية، انطلاقاً من الحقل النظري، وتحت حكم لكل فعل ردة فعل، كما أشار وحيد إلى الظلم التاريخي والسياسي والفكري والثقافي الذي مارسه الفكر الغربي المتمركز على ذاته انطلاقاً من بدا الأنانة الفلسفي¹. وما نتج عنه من تيارات فكرية مناهضة لهذا الظلم، فينطلق المؤلف من الحالة التي كان يعيشها العالم في القرن العشرين الذي وقع تحت سيطرة وهيمنة العقل الغربي على جميع مناحي الحياة ومجالاتها، ثقافياً، فكرياً، سياسياً واقتصادياً، وفي حالات حتى استعمار مباشر واقتحام دول تحت ما يسمى نشر التطور من طرف الغرب في دول العالم المتخلف، هذا ما أدى إلى ظهور تيارات فكرية مختلفة تسعى لحلحلة هذه المركزية الغربية، فذكر بن بوعزيز العديد من التيارات الفكرية التي كانت مناهضة لهذا الفكر الديكارتي الذي يمجّد العقل على حساب الوجود الأرسطي، إنَّ ظهور هذه التيارات كانت كتيار مضاد يسعى لخدمة كل ما هو هامشي، وإعادة الاعتبار له.

أورد المؤلف في إشارته إلى المبادرات المعرفية التي وقفت ضد المركزية الغربية، صفة

الجرأة.

¹وحيد بن بوعزيز: جدل الثقافة، ص: 12

لو نقوم بإطالة على أهم المبادرات المعرفية الجريئة في نقد الثقافة الغربية المتركة على ذاتها¹، يتبين لنا من خلال هذا وجود نسق مضمّر يعبر عن مدى تغلغل المركزية الأوروبية وسيطرتها على جميع المجالات العلمية، المعرفية، الثقافية، الاجتماعية، السياسية والاقتصادية، وانتشارها في جميع مناحي العالم، فأوجد العقل الغربي لنفسه قلعة محصنة لا يمكن اختراقها، فتقسم العالم بذلك إلى مركز وهامش، وهنا تأتي صفة الجرأة التي أطلقها المؤلف على هذا التيارات الفكرية والفلسفية التي وقفت في وجه هذه القلعة الحصينة المركزية الغربية في محاولة منها إلى حلقتها انطلاقاً من تفكيك بعض أسسها وركائزها، يجدر بالذكر هنا أن بن بوعزيز قد أشار إشارة خفيفة لتلك التيارات في مقاله الذي يسعى من خلاله إلى تحديد المجال النظري لنظرية ما بعد الكولونيالية، فذكر كلاً من الفلسفة الألمانية وتحسسها من العلمية، وكذلك الماركسية التي حذرت من خطر الرأس مالية، ووضع النرجسية العقلية تحت منطق المساءلة من طرف النظرية الفريديّة، وهنا السؤال الذي يطرح نفسه، ما علاقة هذه التيارات الفكرية بتفكيك المركزية الغربية؟، وما هي حلقة الوصل التي تربطها بما بعد الكولونيالية؟.

إذا ما توقفنا عند هذا التساؤل، فإننا نخرج بداية إلى الرؤية العامة للفلسفة الألمانية المثالية ونقدها للعلمية، وقبل الولوج إلى هذا نستحضر قول الفيلسوف الفرنسي موريس ميرلو بونتي حين تكلم عن الدور الحقيقي للفلسفة الفلسفة الحقيقية تتمثل في إعادة تعلم كيفية النظر إلى العالم، من هذا المنطلق فقد سعت الفلسفة المثالية إلى إعادة النظر إلى العالم من خلال نقد العلمية باعتبارها خطراً يهدد النزعة النقدية التحررية في العلوم عامة وفي الفلسفة خاصة، إن مناهضة العلمية تبرز لنا صورة نقد العقل والعلم باعتباره الملاذ الوحيد في العالم وهذا ما أتى به العقل الغربي مؤسساً لما يسمى بعصر

¹ وحيد بن بوعزيز: جدل الثقافة، ص: 12

الأنوار وبعده السَّيطرة على العالم تحت شعار ما يسمى بنشر التَّحضر، ومنه تقسيم العالم إلى أسياد وأتباع، وإلى مركز وهامش، وفي هذا الصَّد نستعين بقول هابرماس حين وصف العلمية بأنَّها الإيمان الصنمي بالعلم؛ أي الاقتناع بأنَّه لم يُعَدَّ بوسعنا أن نفهم العلم كشكل من أشكال المعرفة، وإنَّما يجب اعتبار أنَّ المعرفة هي العلم¹. إنَّ مقصد هامبرس هنا هو مقصد نقدي تحرري والخروج من منطق أن العلم شيء ثابت ومتمركز لا يمكن تغييره ولا يمكن أن يحقق الشُّمولية على عكس المعرفة التي تتَّصف بعدم الثَّبات والشُّمولية، فحين ننظر للعلم على أنَّه مساوٍ للمعرفة من حيث صفاتها، فإنَّنا نخرج العلم من بونقَّة التَّمركز في مجال واحد.

من خلال ما سبق ذكره نجد أنَّ حلقة الوصل بين الفلسفة المثالية الألمانية وما بعد الكولونيالية أنَّهما تنطلقان من نقطة واحدة وهي رفض فكرة تمجيد العلم والإيمان الصنمي به، فهو يولد الانقسامات داخل المجمعات.

وإذا ما عرجنا إلى الماركسية وعدم تقبلها لفكرة الرأس المالية، هذا النِّظام الذي ساد في القرن العشرين وساد واستفحل معه الشرّ نتيجة طبع وراكم الأموال وضخها في الأسواق مما سبب فوضى اقتصادية وسياسية وثقافية في العالم، فالحديث عن الفكر الماركسي يأخذنا إلى تاريخه المديد المناهض للإمبريالية على وجه الخصوص، فمنذ العقد الأول من القرن العشرين، ألحَّ المفكرون الماركسيون- أمثال لينين وبخارين وهيلفدرين، على سبيل المثال لا الحصر- على العالم الغربي بالتَّسليم بأنَّ قصَّة الكولونيالية إنَّما هي حبكة جانبية ضرورية لنشوء المجتمع التَّجاري في أوربا، وللعولمة الملازمة لرأس المال، وعلى الرِّغم من العمل الصَّارم والواسع المنجز تحت رعايته، لم يضمن الالتزام الماركسي بالإمبريالية سوى جمهور محدود جدًّا، حيث واصلت قلة من النُّقاد مساءلة الإمبراطورية على نحو

¹ سايمون كرينتشي، الفلسفة القارية مقدمة قصيرة جدا، تر أحم شكل مؤسسة الهندواي، ط1، 2018، ص 39.

ماركسي حصاراً¹، إنَّ هذا القول ليلًا غاندي يأخذنا إلى نقطة مفصلية للعلاقة الترابطية ما بين الماركسية وما بعد الكولونيالية، والتي يمكن أن تأخذ منحنيين، ولكن ما يهمنا هو المنحى الأول والذي يخدم فكرة وجود حلقة وصل بين الماركسية وما بعد الكولونيالية ونقدمها للمركزية الغربية، وفي هذا السياق، فإنَّ هناك سؤال محوري يطرح نفسه، لماذا على النقاد ومنظري النظرية ما بعد الكولونيالية الاهتمام بالماركسية؟

بالعودة إلى الزمن الماضي -تحديداً- في سنوات السبعينيات الماضية ظهرت الدراسات ما بعد الكولونيالية، فأتخذت لنفسها مكانها بوصفها البديل عن النظرية الماركسية في أطر الجامعة، و بين المثقفين. إذ كانت الماركسية، على مدار القرن العشرين، هي النظرية التي ارتكز عليها الاشتراكيون لتفسير العالم، وفهم كيفية التنظيم ضدَّ الرأسمالية. ومع سقوط الاتحاد السوفياتي وانحدار الحركات وتراجعها، ومع الماركسية التي أصبحت هامشية في الحياة الفكرية، ومع يسار اشتراكي طرد من الحركة العالمية، فإنَّ هذه هي المرة الأولى في الحقبة الحديثة التي تجد فيها غياباً للمثقفين الماركسيين ضمن الحركة العالمية، وضمن الإنتاج نسبياً على حدِّ سواء. واتخذت النظرية ما بعد الكولونيالية الآن مكان الماركسية، والتي ترمي إلى القيام بشيئين اثنين: الأول تفسير كيفية عمل الرأسمالية، والثاني نقد ظلم الرأسمالية²، فإذا كانت النظرية الماركسية تقوم على كسر الحاجز الطبقي الذي بنته الأنظمة الرأس مالية الغربية، التي تسعى إلى السيطرة على العالم من خلال تفشي الرأس

¹ ليلي غاندي، نظرية ما بعد الكولونيالية مدخل نقدي، ترجمة لحسن أحمامة، ط1، صفحة سبعة للنشر والتوزيع،

المملكة العربية السعودية 2021، ص 08.

² ينظر: وحيد بن بوعزيز، جدل الثقافة، ص 12

مالية في القارات الخمس، فإنّ الما بعد الكولونيالية تسعى للشئ نفسه من خلال نقد الإمبريالية وكشف مخططاتها والعمل على تفكيكها وكسر كلّ ما هو مركزيّ.

وإذا ما عدنا إلى الرؤية الفرويدية القائمة على كسر النرجسية العقلية حسب ما ذكره المؤلف، فإننا نقف عند رؤية فرايد في هذه النقطة، حيث اعتبر أنّ التحليل النفسي ما هو إلا ممارسة نقدية تسعى إلى نقد أوهام البشر وتحريرهم من الأوهام المختلفة التي وقعوا في شراكها، وبالتالي فإنه بالنقد يحاول أن يصل إلى نقطة تحرير الذات لذاتها من خلال التأمل النفسي وربطها مع الواقع، وهذا ما تصطلح عليه النظرية ما بعد الكولونيالية في محاولة إظهار الحقيقة للعالم الغربي بأنّه ليس هناك مركز وهامش وأنّ الغاية من كلّ هذا هو غاية كولونيالية وفقط، بمعنى أدقّ، كشف خبايا المركزية الغربية من خلال إظهار حقيقتها للفرد الغربي والعالم أجمع.

من خلال ما سبق نجد أنّ هذه النظريات قد كانت لبنة أساسية انطلقت منها ما بعد الكولونيالية، فيمكن أن نقول: إن ما بعد الكولونيالية خليط من تيارات فكرية مختلفة وقد أشارت إلى ذلك ليلا غاندي "برزت خلال العقد الماضي، دراسات ما بعد الكولونيالية بوصفها نقطة التقاء وساحة معركة لطائفة متنوعة من المعارف والنظريات"¹، وما هذا إلى بيان واضح لما أراد أن يصل إليه بن بوعزيز حين تطرّق إلى مجموعة من المعارف والتيارات الفكرية على غرار الفلسفة المثالية، والماركسية، والنظرية النفسية الفرويدية، فكلّ منها تسعى إلى حلّ المركزية الغربية وكبح جماح العقل الغربي الممتلئ بالشر.

¹ ليلا غاندي، نظرية ما بعد الكولونيالية مدخل نقدي، ص: 10

يحاول المؤلف أن يفحص بعض أبعاد التيارات الفكرية المختلفة التي تصب في جوهر واحد وهو تفكيك النزعة الغربية، فنجدّه يشير إلى مدرسة فرنكفورت وعلى الرغم من أن مشروعها قائم أساساً على تأسيس مدرسة نقدية فلسفية بديلة، إلا أن وحيد بن بوعزيز ركّز في إشارته إليها على نقطة تحرير العقل الغربي، وإن الكثير من مفكري هذه المدرسة سعوا إلى التفريق بين العقل النقدي الذي هو سمة جوهراية في فكر الأنوار وبين العقل الأداتي الذي جعل العالم يسقط في براغماتية مقيدة بشرت بنهاية الإنسان (فوكو) وبداية التشيؤ (لوكاتش)¹

إن إشارة بن بوعزيز إلى فلاسفة الاختلاف ما هو إلا إشارة إلى نقد لاذع طال النزعة العقلانية الغربية من طرفهم، يجدر بالذّكر أن فلاسفة الاختلاف سعوا إلى فتح باب جديد لفهم المعرفة والعالم بصفة عامة، عن طريق نقد المركزية وتفكيكها وقد ذكر المؤلف كل من فوكو، ودلوز وديريدا، وإذا ما تطرّقنا إلى الرؤية الفلسفية لكل واحد منهم، سنجد أن ميشيل فوكو قد ركّز في بناء رؤيته الفلسفية على نقد السلطة والمعرفة، والعمل على الوصول إلى طريقة لاستخدامها لخدمة وضبط المجتمعات، في حين نجد جيل دولوز أوجد لنفسه بيئة نقدية قائمة على نقد الثنائيات، مثلاً العقل والجسد، المعرفة الحضارة والهمجية، أمّا جاك ديريديا، فقد اعتمد على التفكيكية كملاذ لنقد الثنائيات مثل ثنائية العقل والجسد، وانطلاقاً من هذا يقرّ بن بوعزيز أنه كان لابد من ظهور مثل "هذه التيارات الفكرية لكي يتم إنقاذ العالم من جبروت هذا العقل الكلياني LA RAISON TOTALITAIRE كان لا بد من فتحه على مبدأ الاختلاف والغيرية والآخرية وفق رزنامة الاعتراف والضيافة والتسامح"².

¹ وحيد بن بوعزيز: جدل الثقافة مقالات في الآخريّة الكولونيالية والديكولونيالية، 13 .

² المصدر السابق، ص 13 .

من خلال ما سبق نجد أنّ ما أتى به فلاسفة الاختلاف وما أنتت به ما الدراسات ما بعد الكولونيالية يؤسس لعلاقة معقدة بينهما، لها العديد من أوجه الاتفاق والاتهامات النقدية، إلا أنّهم يختلفون في الجذور المعرفية والفكرية.

بعد اللوحة التي قدمها بن بوعزيز عن التيارات الفكرية والمواقف الفلسفية والمعرفية بكلتا الاتجاهين، سواء الاتجاه الذي ضمّ التيارات الفكرية والمعرفية القائمة على نقد العقل الغربي ومركزيته أو التيارات الفكرية التي أخذت منحى تصحيح رؤية العقل، وإرجاعه لمساره الحقيقي، فإنّها تصبّ كلّها في حقل النقد ما بعد الكولونيالي، وهذا ما يجعله أكثر قوّة؛ لأنّه يملك من الأسلحة النقدية المختلفة ما يجعله يقوض الخطابات الاستعمارية ويفككها، ولكن السؤال الذي يطرح نفسه والذي غاب عنه في هذه النقطة، هو: هل استطاع النقد ما بعد الكولونيالي أن يروّض كل هذه الأفكار والرؤى الفلسفية المختلفة ويوجهها لخدمة غايته وهدفه؟.

في هذا السياق وللإجابة عن التساؤل نطلق ممّا ذكرته ليلا غاندي في كتابها النظرية ما بعد الكولونيالية، "باعتبار أنّ الدراسات ما بعد الكولونيالية وبعد استقطابها لهذه النظريات الفكرية المختلفة، فإنّها قد أتاحت قيام حوار معقد بين معارف شتى في دائرة العلوم الإنسانية، لأنّ إدماجها المضطرب للنظريات المعادية بشكل متبادل -مثل الماركسية وما بعد البنيوية- يربك أي اتّساق للمقاربة"¹، تشير غاندي ومن خلال هذا القول أنّ هناك تعقيد من خلال إدراج بعض النظريات الفكرية المختلفة التي تتّصف بالصدّية ضمن حقل واحد وهو الدراسات ما بعد الكولونيالية، فبالرغم من أنّها جعلت من النقد

¹ ليلا غاندي، نظرية ما بعد الكولونيالية مدخل نقدي، ص: 13 .

ما بعد الكولونيالي مدججا بأسلحة نقدية مختلفة، إلا أن الدراسات ما بعد الكولونيالية كانت تعيش فوضى داخلية نتيجة تضارب النظريات المختلفة التي تخدم أهدافها.

هذا ما جعل مصطلح ما بعد الكولونيالية، يدخل في دوامة التشعب وعدم التخصيص في مجال واحد وقد أشار بن بوعزيز إلى ذلك من خلال توظيفه لقول ماري كلود صاحبة كتاب الوضعية ما بعد الكولونيالية، حيث تطرق في الاقتباس إلى تعريف النظرية ما بعد الكولونيالية على "أنها عبارة عن مقارنة، على أنها مبادرة نقدية تعتهم بشروط الإنتاج الثقافي التي تطل المعارف الخاصة بالأنثى والآخر، كما تهتم بقدرة الاهتمام وبالفعل عند المضطهدين في سياق الهيمنة النقوية انطلاقا من هذه القاعدة المشتركة، تطورت الدراسات ما بعد الكولونيالية في اتجاهات مختلفة لكي تطبق اليوم على معظم أشكال الهيمنة (النساء، والمثليون والأقليات الإثنية إلخ...) لهذا لا يمكن أن نجد نظرية ما بعد كولونيالية، كما لا يمكن أن نجد تعريفا صارما للنقد ما بعد كولونيالي"¹

الملاحظ أن المؤلف قد علق على تعريف ماري للنظرية ما بعد الكولونيالية، مؤكدا أن الكثير من المفكرين يجدون صعوبة في تحديد المصطلح لما بعد الكولونيالي تحديدا دقيقا، وهذا راجع إلى المرجعيات الفكرية المختلفة التي انطلقت منها، وهذا ما سبق وذكرناه اعتمادا على ما قدمته الناقدة ليلا غاندي بهذا الخصوص، فتعريف مايا لما بعد الكولونيالية جعل منها مجالا مفتوحا غير قائم على الحصر في دراسة تتعلق بأثار الكولونيالية وما بعدها فقط؛ بل تجاوزت لتشمل الشائيات التي تدعو للتحرر مثل الجندر والنسوية والمثليات.

¹ وحيد بن بوعزيز: جدل الثقافة مقالات في الأخيرة الكولونيالية والديكولونيالية، ص 15

ممّا سبق، نجد أن وحيد بن بوعزيز قدم الرأي ثم قدم الرأي المعارض له، ونجد ذلك في نقطة تحديد المصطلح ومجال الاشتغال، وبالعودة إلى ما سبق ذكره نجد المؤلف حين تطرقه إلى المرجعيات الفكرية التي التقت في بيئة النقد ما بعد الكولونيالي يقرّ بأنها خدمة النقد ما بعد الكولونيالي جعلته مدججا بأسلحة نقدية، في حين تطرقه لمفهوم ما بعد الكولونيالية عند ماري كلود التي تقرّ في تعريفها للمصطلح، على أنها مقارنة ومبادرة نقدية، أي أنّ لبّ الدراسات ما بعد الكولونيالية هو النقد وأنّ بناءها مبني على رؤية ومقاربة نقدية، هذا ما يتوافق مع منظور الناقد وسعيه إلى تأثيث وتأسيس لنقد ما بعد الكولونيالي، إلا أن التناقض هنا جعلنا نتساءل، كيف للمؤلف أن يؤسس لشيء ويعترف به، ثم ينكره؟. المقصود هنا هو المرجعيات الفكرية والتيارات الفلسفية التي انطلق منها النقد ما بعد الكولونيالي.

إنّ البحث والتأمّل في هذا التعارض الظاهر يحيلنا إلى الغاية التي بنى وحيد كتابه عليها وهي التأسيس والتأصيل لنقد ما بعد كولونيالي انطلاقا من اعتبار الثقافة جدلاً، فهو يجمع كلّ الآراء وكلّ الرؤى ليقوم جدلاً واسعاً بخصوص الدراسات ما بعد الكولونيالية محاولاً الوصول إلى نتيجة شبه قطعية تقوم على تثبيت مفهوم الدراسات ما بعد الكولونيالية والنقد ما بعد الكولونيالي.

من بين النقاد الذين اهتموا بالدراسات ما بعد الكولونيالية نجد أشكروفت والذي اعتمد المؤلف على أحد تعاريفه للنظرية ما بعد الكولونيالية واعتبره تعريفاً بيداغوجياً "ومع ذلك، فإننا نستخدم مصطلح ما بعد الكولونيالية ليشمل كلّ ثقافة تأثرت بالعملية الإمبريالية منذ اللحظة الكولونيالية إلى يومنا هذا، ويرجع الاستخدام إلى استمرار هذا الاشتغال طوال العملية التاريخية التي بدأت بالعدوان الإمبريالي الأوروبي الجديد، كما أنّنا نطرح أيضاً المصطلح الأكثر ملاءمة، بوصفه مصطلحاً للنقد الثقافي الجديد الذي ظهر في السنوات الأخيرة، والخطاب الذي يتأسس من خلاله ذلك النقد وبهذا المعنى يمكن القول

..إنه معني بالعالم، كما كان موجودا أثناء فترة الهيمنة الإمبراطورية وبعدها، وبتأثيرات تلك الفترة في الآداب المعاصرة¹.

يتناول أشكروفت من خلال هذا القول مفهوم ما بعد الاستعمار من منظور عميق مرجّحاً بذلك مدى تغلغل وتأثير الامبريالية والاستعمار على دول العالم في محاولة منه للهيمنة على ثقافتها، إن هذا التعريف يأخذنا إلى فهم ما بعد الكولونيالية بشكل أوسع فهو يرى بأن الاستعمال لما بعد الكولونيالية بدأ مع بداية تأثر كل ثقافة بالعملية الامبريالية والاستعمارية حتى يومنا هذا، ثم ربط العملية الامبريالية والاستعمارية بالغرب الأوروبي، وهذا ما جعل الناقد يضع هذا التعريف تحت مظلة النقد، باعتبار أنّ هذا التعريف "مختزل أولاً نجد قصورا مفرطاً حينما حاول مؤلفوا هذا الكتاب ربط الاستعمار فقط بما هو أوروبي، متناسين بذلك بلدان أخرى ساهمت في العملية الاستعمارية، يمكن مقاربتها بمقولات نقدية تنسببة نوعاً ما"²، فالناقد يؤكد من خلال هذا أن أشكروفت مفهومه للنظرية ما بعد كولونيالية يقتصر على العملية الكولونيالية الأوربية، فهو يضع حدوداً للدراسات ما بعد الكولونيالية دون أن يعتبر الدول التي مارست العملية الاستعمارية.

ونجد أن مسعى بن بوعزيز هو نقادي الاختزال في حقل الدراسات ما بعد الكولونيالية، لتشمل هذه الدراسات جميع الثقافات والجهات المشاركة في الاستعمار سواء أكانت دولاً مستعمرة أم مستعمرة، وهذا لن يتأتى إلا باستدعاء مقاربات نقدية تسلط الضوء على العوامل والعلاقات الثقافية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية والتاريخية التي شكلت هذه الظاهرة الاستعمارية. وفي محاولة لتأييد رأي وحيد بن بوعزيز في هذه النقطة؛ فإننا نستحضر تعريف الناقد هومي بابا لما بعد الكولونيالية، حيث يرى

¹ وحيد بن بوعزيز: جدل الثقافة مقالات في الآخرة الكولونيالية والديكولونيالية، ص 14

² وحيد بن بوعزيز: جدل الثقافة مقالات في الآخرة الكولونيالية والديكولونيالية، ص 15

بأنها "التمثيلات الثقافية المتفاوتة والمتكافئة المنخرطة في نزاع السلطة السياسية الاجتماعية ضمن النظام العالمي الحديث، والمنظورات ما بعد الكولونيالية تنبثق من الشَّهادة ما بعد الكولونيالية التي تقدمها بلدان العالم الثالث وخطاب الأقليات ضمن التَّقسيمات الجغرافية والسياسية إلى شرق وغرب وجنوب"¹.

إن مفهوم ما بعد الكولونيالية عند هومي رغم أنَّه مقتصر على الاتجاه النَّظري الموجه إلى دراسة الصِّراع السياسي والثقافي والاجتماعي عند الأقليات، إلا أنَّ تعريفه يتوافق وما أشار إليه بن بوعزيز بعدم وضع حدود للنظرية ما بعد الكولونيالية فـ"بابا" يرى أن ما بعد الكولونيالية مرتبطة بخطابات الأقليات ضمن تقسيمات غير محدودة بحيز جغرافي واضح شرق وغرب، شمال وجنوب، فيحينا إلى أنَّ الدِّراسات ما بعد الكولونيالية موجودة في كلِّ مكان جغرافي في العالم وبالتالي عدم ربطها بالاستعمار الأوروبي فقط.

إنَّ النَّاقِد لم يتوقَّف في مساءلة أشكروفت من خلال هذه النِّقطة وفقط، بل نجده انطلق منها ليعرج إلى خاصية الشمولية التي ذكرها أشكروفت بوصف ما بعد الكولونيالية نظرية كونية شمولية، فبن بوعزيز يرى أنَّ تطبيق هذه النَّظرية يُعدُّ ضرباً من المستحيل؛ لأنَّ "المؤسسات الاستعمارية والمستعمرات في حدِّ ذاتها تختلف من منطقة إلى أخرى"²، إنَّ كانت نظرة أشكروفت قائمة على تأسيس نظريَّة جامعة وشاملة لجميع السِّياقات الاستعمارية دون العودة إلى الاختلافات والخصوصيات الاستعمارية لكل مستعمرة، فهذا مستحيل من منظوره، لأنَّ الاستعمار يختلف من مستعمرة إلى أخرى، وقد أشار هومي بابا: من خلال تعريفه لما بعد الكولونيالية "هي مناظرات تصوغ ما تقوم به من

¹ هومي بابا، موقع الثقافة، تر، ثائر ديب، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2010م، ص 105-106.

² وحيد بن بوعزيز، جدل الثقافة، ص 15

ضروب إعادة النظرة النقدية في قضايا الاختلاف الثقافي، والسلطة الاجتماعية، والتّمييز السياسي عندما تكشف عن لحظات التّناحر والتّجاذب ضمن عقلنة الحداثة¹، فما بعد الكولونيالية قائمة على الاختلاف بين الثقافات المستعمرة، وكذلك فهم السلطة الاجتماعية والسياسية الناتجة عن الاستعمار، فمخلفات ونتائج الاستعمار الاجتماعية والسياسية تختلف من منطقة إلى أخرى.

الملاحظ أنّ بن بوعزيز ومن خلال تسليط الضوء على صفة الشمولية يؤكّد على إنشاء نقد ما بعد كولونيالي قائم على التّفريق بين السياقات التاريخية والظروف الاجتماعية والثقافية والاقتصادية لكل المستعمرات عند دراسة النظريات ما بعد الكولونيالية، ونجده يستدل على رؤيته بالإشارة إلى مصطلح الإمبراطورية وتطبيقه في النّقد ما بعد الكولونيالي باعتباره أحد مقولاته الرئيسة، ليتساءل إذا كان من الممكن أن نستعمل هذا المصطلح على جميع حالات الاستعمار ويخص بذلك الاستعمار الفرنسي، هل يمكن تطبيقه على الاستعمار الفرنسي²، حاول من خلال هذا الطّرح أن يعرج إلى رؤية جديدة في تحديد مصطلحات النّقد ما بعد الكولونيالي ومقولاته، يجدر بالذكر أنّه ربط فكرته الأولى المتعلقة باختلاف طبيعة المستعمرات وخصائصها واختلافها من منطقة إلى أخرى بإشكالية تطبيق مصطلح الإمبراطورية على الاستعمار الفرنسي الذي يعدّ من بين الاستعمارات الأكثر تعميماً على وجه المعمورة، وإن غاية الناقد هنا هو التّعرج إلى مصطلح الجمهورية بوصفه مفهوماً بديلاً عن مصطلح الإمبراطورية في الكثير من الحالات ليأخذ من الاستعمار الفرنسي نموذجاً مناسباً للتّطبيق عليه، وقد تحجّج بن بوعزيز بأنّ تداول الأنظمة الجمهورية على فرنسا ساعدتها على التجذر في مستعمراتها

¹ هومي بابا، موقع الثقافة، ص 106 .

² وحيد بن بوعزيز، جدل الثقافة 15 .

وإطالة أمدها، لذلك يدعو النقاد إلى اعتبار الجمهورية بديلاً عن الإمبراطورية وباعتبارها مصطلحاً نقدياً بديلاً يساهم في تحليل السياق الكولونيالي وما بعد الكولونيالي.

بعد أن تطرّق النّاد إلى بعض مرجعيات النّظرية ما بعد الكولونيالية بصفة عامة، والنّقد ما بعد الكولونيالي بصفة خاصة، نجده يقف عند قضية تجاوز أعطاب الذاكرة، وقضية الانقسام ما بعد الكولونيالي عند الفرنسيين "للأسف لم نجد اهتمامات بالنّقد ما بعد الكولونيالي داخل الثقافة الفرنسيّة المعاصرة، ويرجع الأمر إلى مبادئ الجمهورية لا تريد أن تعترف بماضيها الاستعماري؛ لأنّه يُعدّ ماضي تاريخها ومفارقاً لنزعها اليعقوبية"¹، إنّ النّاد يعرّج هنا إلى المخلفات التي تركها الاستعمار الفرنسي والذي يجعله يدخل دوماً من فوضى تاريخية ونستولوجيا فكرية واجتماعية وتاريخية، فكيف للمستعر أن يعترف بماضيه الأسود القائم على النّهب والتّدمير والتّقتيل دون أن يقع في تناقض كما ذكر المؤلّف؟.

إنّ هذه القضية التي أثارها الكاتب تحمل العديد من الأنساق المضمرّة والتي يمكن أن ندرجها ضمن حقّ النّقد ما بعد الكولونيالي، نذكر منها على سبيل المثال لا على الحصر، قضية الاعتراف بين الشريكين الاستعماريين والتّعايش السلمي وربط قنوات الاتصال بينهم وفي هذا الصدد يرى ألبير ميمي "أنّ المخلفات الباقية للاستعمار لن تتحلّل إلّا إذا كنّا ونكون مستعدين للاعتراف بالسلوك المتبادل للشريكين الكولونيين الاثنين يكتب قائلاً: إنّ الوضع الكولونيالية قد كبّل المستعمر والمستعمر في تبعية لا سبيل إلى تغييرها، وقلوب شخصيتيها الخصوصيتين وأملى تصرفاتها"² إنّ قول

¹ وحيد بن بوعزيز 1، جدل الثقافة ، ص 15

² ليلا غاندي، نظرية ما بعد الكولونيالية مدخل نقدي، ترجمة لحسن أحمامة، ط1، صفحة سبعة للنشر والتوزيع،

ألبير ميمي يوضح الدّوامة التي وقع فيها المستعمر الفرنسي والتي جعلت منه يعيش حالة من الانقسام بين الاعتراف والتّعايش السّلمي من جهة وبين التّعنت والتّهرّب من ماضيه الأسود خشية الوقوع في التّناقض الذي أشار إليه المؤلّف من جهة أخرى.

وعلى الرّغم من أن بن بوعزيز التزم الصّمت الفلسفي هنا ولم يفصل في هذه النّقطة والتي يمكن أن نعتبرها نقطة فاصلة ومحرك رئيس في تطوير النّقد ما بعد الكولونيالي، فنجدّه أشار إشارة خفيفة إلى قضية استعمال الذاكرة من جهة المستعمر فقط والتي قد تؤثر عليه سلبيًا وتساعد في تفكيك جمهوريته، فالمعلوم أنّ الذاكرة تُؤدّي دورًا مهمًا وأساسيًا في النّقد ما بعد الكولونيالي، فهي أداة في يد السلطة للتّحكم في ماضيها وماضي مستعمراتها ونجد النّاقد نفسه يقرّ بذلك من خلال مقاله الذي ورد في كتابه بؤس النظرية: حيث ذكر المؤلّف في مقال معنون بـ الذاكرة، التّاريخ والصّفح، إنّ الذاكرة متحكّم فيها من قبل السلطة لتمرير أفكار والتحكم في ثقافة الشّعوب من خلال التّغلغل داخل عقولهم عن طريق استعمال الذاكرة ونجدّه يستدل بقول تودوروف "بنّت لنا الأنظمة الشمولية في القرن العشرين خطرًا لم يكن في الحساب من قبل وهو الهيمنة الشاملة على الذاكرة"¹ من خلال القول الموظف في مقال بن بوعزيز والمقتبس من تودوروف نلاحظ أنّه إقرار صريح بأهميّة الذاكرة في بناء النّظام العالمي، ونظام الدّول في القرن العشرين.

والشائع أن القوي هو من يكتب التّاريخ؛ فالسلطة هي من تتحكّم في الماضي باعتباره بوابة الذاكرة، فكلّ مؤسسة أو تكتّل له الأحقيّة في القول والتدوين، يؤسّس لماضيه ويحقّنه في الأجيال اللاحقة، فجوهر الإشكالية هنا أنّ الذاكرة وقعت أسيرة التّلاعب بين أيدي القوى المختلفة وهذا ما يؤكّده الكاتب باستدلاله بقول تودوروف الذي مضمونه أنّ الذاكرة كانت مرهونة بين صراع القوى الاجتماعية

¹ وحيد بن بوعزيز: بؤس النظرية مساءلات في الدراسات الثقافية، ط1، دار ميم للنشر، الجزائر، 2023م، ص 62

والسياسية والثقافية من أجل التحكم التام والسيطرة، فمن يملك التاريخ والذاكرة يملك بهما الحاضر، فإذا كانت أغلب القوى المختلفة سواء أكانت قوى اجتماعية أو سياسية تسعى إلى الهيمنة على الذاكرة هذا يجعلنا نتساءل كيف لفرنسا أن تخشى النّش في ملف الذاكرة على الرغم من أن بيدها السلطة للتحكم فيها من عدة جهات؟، وبالتالي نجد أنّ الناقد استحضر الاستعمار الفرنسي ليقدم غايته الأساسية من هذه الورقة البحثية وهي التأسيس لنقد ما بعد كولونيالي فقط، وباعتراف من المؤلف بحد ذاته أنّ النظرية ما بعد الكولونيالية تمتلك الكثير من المرجعيات الفكرية والفلسفية، إلا أنّه لم يستطع العودة إلى كلّ هذه المرجعيات الفكرية والنقدية التي ساهمت في بناء وتبلور النظرية ما بعد الكولونيالية، إن هذا الإقرار العلني يؤكد القول الذي استفتحنا به دراستنا، إنّ الوسائل التي تروم الوصول إلى غيات تصبح هي الغاية في حد ذاتها، فبن بوعزيز جعل من كلّ مرحلة من مراحل كتابته لهذا المقال مدججة بوسائل استخدمها ليؤكد غايته، فكانت كلّ التمرجات التي وظفها عبارة عن وسيلة استخدمها للوصول إلى غايته الرئيسة؛ وهي التأسيس لنقد ما بعد كولونيالي على حسب أفكاره ورؤيته النقدية.

3-2- استراتيجيات المقاومة: الجهاز المفاهيمي الإدواري

لا يمكن لأيّ دارس أو باحث التّطرق إلى الدراسات ما بعد الكولونيالية أن يتجاوز الناقد والمفكر إدوارد سعيد الذي يعدّ من أهم منظري النظرية ما بعد الكولونيالية.

بعنوان فرعي في كتاب جدل الثقافة يتطرّق وحيد بن بوعزيز إلى المفاهيم التي أتى بها إدوارد سعيد المتعلقة بالمقاومة وخطابات ما بعد الاستعمار، إنّ غاية الناقد واضحة وهي التأسيس لنقد ما بعد كولونيالي، فبعد التّطرق إلى المرجعيات المختلفة التي أرسّت قواعد بناء النقد ما بعد الكولونيالي، ينطلق وحيد من بوابة فكر إدوارد "لا يمكن لأيّ باحث في مجال النقد الأدبي العالمي

عموماً، والنَّقد ما بعد الكولونيالي خصوصاً أن ينكر أفضال الناقد الأمريكي من أصول فلسطينية: إدوارد سعيد¹.

أكَّد بن بوعزيز أن فضل الناقد إدوارد كبير على النَّقد ما بعد الكولونيالي، خاصة بعد صدور كتابه الاستشراق، يتمتع مشروع إدوارد النَّقدي بأهمية كبيرة في حقل الدِّراسات ما بعد الكولونيالية، وتكمن أهميته في "أنه تأسَّس على رؤية نقدية تهدف إلى مساءلة الثقافة الغربية، وطابعها الهيمني، وما أنتجته من خطابات معرفية ونقدية وسردية، كشفت عن أشكال من التوافق بين الثقافة والسلطة وكشفت أيضاً عن قيمة الهيمنة والسيطرة التي ظلَّت مدمجة داخل هذه الخطابات"².

يقرُّ الناقد والباحث الجزائري لونيس بن علي في كتابه، إدوارد سعيد من نقد خطاب الاستشراق إلى نقد الرواية الكولونيالية بأهمية مشروع إدوارد سعيد القائم على حللت الثقافة الغربية ومساءلتها، والعمل على كشف كلِّ طرق الهيمنة الغربية على الشرق.

ومن أجل فهم غاية وحيد بن بوعزيز من دراسة إدوارد سعيد ورؤيته المعرفية والنقدية، نتساءل كيف تناول بن بوعزيز فكر إدوارد سعيد في كتاب جدل الثقافة؟

بعد أن قدَّم الناقد رؤية عامَّة خفيفة حول المرجعيات الفكرية والمعرفية لدى إدوارد وربطها مباشرة بمشروع إدوارد سعيد الرّامي إلى دراسة حالة الشرق من منظور الاستشراق الغربي، يمكننا أن نوضِّح من خلاله التّطرق إلى:

¹ وحيد بن بوعزيز، جدل الثقافة، ص 16

² لونيس بن علي، إدوارد سعيد من نقد خطاب الاستشراق إلى نقد الرواية الكولونيالية، دار ميم للنشر، الجزائر، ط1،

أولاً: الأسس المعرفية لفكر إدوارد سعيد النقدي

ينطلق الناقد في دراسته لإدوارد من خلال استحضار مرجعياته الفكرية وأسسها المعرفية والنقدية. لقد كرّس إدوارد سعيد مشروعه في الدراسات المقارنة بنقد التوجهات التاريخية الكلاسيكية، والنزعات النصية والنسقية¹، هنا يشير الناقد إلى المرجعية التي بنى عليها إدوارد رؤيته النقدية والفكرية القائمة على رفض النظرة الكلاسيكية التي تضع التاريخ في خانة الثبات بحكم أنّ التاريخ يتمتع بحركة واحدة ومسار ثابت، فالتاريخ -حسب إدوارد سعيد- مجال لصراع بين الثقافات المختلفة؛ وبالتالي، فإن مسار التاريخ يتّصف بالحركية والديناميكية وهي المنهجية التي انطلق منها إدوارد في دراساته المقارنة لتحليل ودراسة العلاقة بين الثقافات المختلفة، والعمل على تفكيك الرّموز والصّور النمطية التي تمّ وضعها وتصويرها عن الشرق من طرف الغرب، إنّ الهدف الرئيس من هذه الدراسات المقارنة هو كشف مدى تأثير الاستعمار والإمبريالية على هذه التمثيلات الثقافية.

بعد أن أشار الناقد إلى وضع التاريخ كمجال للصراع والدراسة تحت مضلة الدارسات المقارنة، نجده يشير إلى قضية الاستشراق.

ثانياً: الشرق موضوع للدراسة عند إدوارد سعيد:

يجدر بالذّكر هنا، أنّ الناقد وقبل أن يشير إلى قضية الاستشراق باعتباره موضوعاً للدراسة عند إدوارد سعيد، أشار إلى الزّمكان الاستعماري بوصفه "مفهوماً يقتضي مقولات مختلفة وآليات تحليلية من طبيعة مغايرة راح يركز فيه على حقّق ثقافيّ هو الاستشراق"²، نجد أنّ الناقد قد أشار إلى

¹ وحيد بن بوعزيز، جدل الثقافة، ص 16 .

² وحيد بن بوعزيز، جدل الثقافة، ص 16 .

قضية الزّمكان الاستعماري دون التّعقّق فيه وتبيان دلائل ترابطه مع الاستشراق في حين أنّ الزّمكان يحمل الكثير من الإشارات التي أتى بها إدوارد سعيد واستعملها كوسيلة لنقد الاستشراق وإن كان مفهوم الزمكان الاستعماري مرتبط بالطريقة المتبعة من طرف الغرب في تحديد ورسم الحدود السياسيّة والثقافيّة والجغرافية للشرق؛ وبالتالي إعادة تشكيل الشرق من منظور رؤية استعمارية، بمعنى أدقّ أنّ الزّمان والمكان أصبحا وسيلة في يد المستعمرين وتصويرهما على حسب ما يخدم أجندتهم الاستعمارية. إنّ نقد وتحليل إدوارد للزماكن الاستعماري كان مبنياً على تصوير الشرق كمكان ثابت لا يتّصف بصفة الحركية والديناميكية رغم الحركية التي عاشها الشرق منذُ ظهور الحضارات القديمة؛ وبالتالي وجود هيمنة فكريّة واضحة للشرق من طرف الغرب.

إنّ تجاوز التّوسّع في مقولة الزّمكان الاستعماري من طرف النّاقد وحيد بن بوعزيز نرجعه لبعض الفرضيات أهمّها:

- عدم تخصيص الدّراسة لتحليل المرجعيات الفكرية والدّراسات التي أتى بها إدوارد سعيد في بناء رؤيته النّقديّة المبعاد كولونيالية.

إلّا أنّ هذا لا يجعلنا نتجاوز فكرة الصّمت الفلسفي التي تحلّى بها النّاقد من خلال ذكره لبعض المصطلحات النّقديّة والفكريّة وعدم شرحها وربطها بالسياقات الفكرية الأخرى لدراسته.

يجدر بالذكر أنّ النّاقد تطرّق وبصفة عامة إلى المسلّمات الفكرية والنّقديّة التي بنى عليها إدوارد سعيد نقده للاستشراق. إنّ كتاب الاستشراق ولأول مرة كتاب يضحّ بأشكال مختلفة من الخطابات تعود ككلية إلى بنية واحدة أطلق عليها إدوارد سعيد مصطلح البنية الاستشراقية¹.

¹ وحيد بن بوعزيز، جدل الثقافة، ص 17 .

يوضّح لنا النّاقِد أنّ الاستشراق عند إدوارد سعيد كان مبنياً على تفكيك الخطاب الذي أنتجه الغرب عن الشرق في كل الميادين وقد ذكر العديد من الأمثلة التي وقعت تحت مساءلة وتحليل إدوارد سعيد مثلاً "خطابات اللورد بلفور ورحلات إلى الشّرق قام شاتوبريان ودونفرفال وفلوبير ولوتي وجيد وكتب كتبها ماسينيون وكوربان وبرنار لوي ولوحات رسمها دول اكراف وفرومونتين يصبُّ في مصبِّ واحد"¹، يؤكّد النّاقِد أنّ جميع الخطابات التي ذكرها والتي كانت محلّ تحليل ودراسة كلّها تعمل لهدف واحدٍ وتتطلّق من منطلقٍ واحدٍ هو التّعريف على الشّرق من أجل بسط الهيمنة عليه، وكأن وظيفة هذه الخطابات كانت وظيفة استخباراتية لمعرفة خبايا وأحوال الشرق وكلّ ما يتعلق به للسيطرة عليه.

إنّ الطريقة التي تناول به النّاقِد الاستشراق عند إدوارد سعيد تضعنا أمام حتمية وجود نسق مضمّر متمثّل في وجود أبعاد سياسيّة في المعرفة كما هو معلوم أنّ إدوارد ابتعد عن الطّرح الأكاديمي لبحثٍ في تحليله للاستشراق، فكان فكره مرتبطاً بالعقيدة العلموية المحايدة، وهو باتّخاذ هذا القرار يكشف أنّ ثمة آليات هيمنة تحايت الاستشراق وآليات سلطة تتخفّى فيه وتتوارى في خطابه فتجعله شكلاً من أشكال العصاب الخيالي النّوّهمي، معرفة من نمط آخر مختلف عن المعرفة التّاريخية الحقّة. إنّها آليات هيمنة المركزية والتّمحور على الذات الأوربية ولا سبيل إلى نقض الاستشراق إلا بتفكيكها، وكشف صور تخفّيها وتواريتها داخل الخطاب من خلال إعادة النّظر في التّحقيقات المألوفة والشّائعة؛ لأنّها وُضِعَتْ انطلاقاً من التّاريخ الغربي².

¹ وحيد بن بوعزيز، جدل الثقافة، ص 17 .

² سالم يفوت، حفريات لمعرفة، في نقد العقل الاستشراقي، المركز الثقافي العربي، بيروت والدر البيضاء، ط01،

1989، ص 26/25.

إنَّ الخوضَ في قضية الاستشراق من هذا المنطلق يحيلنا إلى أهمِّ المقولات المتعلقة

بالاستشراق عند إدوارد سعيد التي عالجها وحيد بن بوعزيز في كتابه "جدل الثقافة" ونذكر منها

السلطة والمعرفة: يشر بن بوعزيز إلى أن إدوارد تأثّر تأثراً كبيراً بفوكو، خاصة في قضية السلطة والمعرفة ومحاولة فهم العلاقة بينهما، إذ يشير إلى أن إدوارد سعى إلى توضيح الاستشراق بأنّه ما هو إلا نظام معرفي مدعوم بالسلطة، وهذا ما جعله يعتمد على فكر فوكو في تحليله للاستشراق من جميع مناحيه ومقولاته.

يجدر بالذكر هنا؛ أنّ وحيد بن بوعزيز تطرّق إلى بعض من رؤى فوكو الفكرية والمتعلقة بحفريات السُّلطة خاصّةً مصطلح البيوسياسي Biopolitique هذا الأخير الذي قدّم تعريفاً له والذي كان مضمونه الطّريقة التي تحوّلت بها السُّلطة، ابتداءً مع نهاية القرن الثامن عشر إلى بداية القرن التاسع عشر لكي تتحكّم في الأفراد، ليس فقط بواسطة مجموعة من العمليات التّأديبية؛ ولكن يصبح مجموع الأحياء من البشر مكوّناً لبيو سياسي، بواسطة البيو-سلطة المحلية. ومهتماً بتسيير الصّحة والنّظافة والتّغذية والجنسانية والولادة، إنّنا أمام حالة تصبح هذه العناصر رهانات سياسية¹، إذ ما تمعّناً في مفهوم مصطلح البيو سياسي نجده يعرج إلى سبل تحكم السُّلطة في الشُّعوب والثّقافات المختلفة كما لا يمكن حصرها في التّحكم السياسي والثّقافي فقط؛ بل تحكم في شتّى مجالات الحياة وعلى مستوى الحياة اليوميّة.

إنّ ما يهمُّنا هنا هي علاقة هذا المصطلح بالنّقد ما بعد الكولونيالي من جهة وكيف عالج النّاقِد تأثّر إدوارد سعيد بهذا المصطلح من جهة أخرى؟. إذا ما حوّلنا أن نطبق مصطلح البيو سياسي على

¹ وحيد بن بوعزيز، جدل الثقافة، ص 17.

بيئة النّقد ما بعد الكولونيالي، فإنّ استخدام هذا المصطلح سيكون لوصف وتحليل الممارسات الاستعمارية والاستيطانية المنتهجة من طرف المستعمرين للسيطرة على الشُّعوب المستعمرة ثقافياً، سياسياً، اجتماعياً وسلوكياً، وهذا ما يشير إلى تأثر المعرفة بالسلطة السياسيّة والسيطرة عليها من أجل التّحكم التّام بالشُّعوب.

يؤكد النّاقِد أنّ إدوارد استفاد كثيراً من أفكار فوكو خاصّةً من هذه النافذة التي أسقطها على الاستشراق باعتبار أنّ خطاب بيو سياسي ساهم في إعادة توزيع الشرق ومراقبته وتقنيته بتعبير آخر ساهم في خلقه¹، وعلى الرغم من أنّنا لم نجد إشارة واضحة لتوظيف مقولة السلطة والمعرفة في دراسة الاستشراق من منظور إدوارد وإحالة مصطلح الخطاب مكان المعرفة في كتاب جدل الثقافة، عمد النّاقِد إلى توظيف مصطلح الخطاب وإدراجه مع السلطة ليبرز مدى تأثر إدوارد سعيد بالفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو من جهة ومن جهة أخرى؛ فإنّ الاستشراق كموضوع للدراسة بالنسبة لإدوارد يعتبره خطاباً، وفي السّياق نفسه نجده ربط الخطاب بمفهوم السلطة والمعرفة كان عليه أن يكشف عن أبعاد هذا التّمييز، فموضوع دراسته الذي هو الاستشراق بوصفه خطاباً، جعله ينتبه إلى معطى مهمّ وخطير في الآن ذاته وهو ظاهرة الحظر الذي ضربته المؤسسة الأكاديمية الغربية على حقول المعرفة، ومن تداعيات ذلك، أنّ جعلت العلوم والمناهج أدواتاً في خدمة السلطة السياسيّة²

من خلال ما ذكرناه نرجّح أنّ النّاقِد ركّز على مدى تبيان تأثر سعيد بفوكو من خلال تبنيّه مصطلح الخطاب وربطه بالهيمنة المعرفية التي أقرتها الأكاديميّة الغربية، إذ عمل النّاقِد على تحديد الصفحات التي حضر فيها فوكو في كتاب الاستشراق، فأكد النّاقِد أن فوكو حضر في أكثر من (15)

¹ وحيد بن بوعزيز، جدل الثقافة، 18 .

² لونيس بن علي، إدوارد سعيد من نقد خطاب الاستشراق إلى نقد الرواية الكولونيالية، ص 82.

ص) من صفحات الكتاب، وإذا ما تساءلنا عن الغاية من ذكر عدد الصفحات التي حضر فيها فوكو في كتاب الاستشراق، نجدُ الناقد يبرر الحضور بأنّه لم يكن عرضياً، وإنّما هو مرتكز منهجيّ انطلق منه إدوارد في بناء كتابه بتوظيف ترسانة من المصلحات الفوكوية على غرار الخطاب والاستراتيجية ومكونات الخطاب وآليات النبذ والمراقبة...¹

ركّز النّاقّد على إبراز الغاية التي دفعته بالتأثير بالفيلسوف الفرنسي فوكو على أنّها غاية علميّة ومعرفيّة، والمعلوم أنّه تأثّر بفوكو في العديد من القضايا، فيجذبه وضعه الفلسطيني إلى الصيغة النّشوية التي وضعها فوكو ما بعد البنيوية، لأنّها صيغة تتيح له ربط نظرية الخطاب بالصرعات الاجتماعية والمسياسية والفعلية، فهو في كتابه الاستشراق يبيّن كيف أنّ النّظرة الغربية عن الشرق - تلك الرؤيا التي صاغتها أجيال من المشتغلين بالعلم - تنتج أساطير عن كسل الشرقيين وخداعهم ونزعتهم اللامعقولية، ويتبع إدوارد منطق نظريات فوكو بتحديد هذا الخطاب الغربي عن الشرق... وهو خطاب لا يستخدم القوّة فحسب، بل يستثير المعارضة²

من خلال تتبّعنا للقراءة التي يقدمها النّاقّد حول إدوارد سعيد ومدى تأثره بفوكو نجدّه يقف عند مصطلح الخطاب باعتباره أكثر تأثيراً وجاذبية لسعيد على خلاف المصطلحات الأخرى. فعلى الرّغم من أنّ الدّراسة قائمة على دراسة الجاهز المفاهيمي الإدوردي إلا أنّ النّاطق تتاول خطاباً بصفة عامة والخطاب الاستشراقي بصفة خاصة من منطق فوكوي، فنجدُ النّاقّد يوضّح ويشرح الخطاب الاستشراقي على أنّه نتاج تحالف بين السّلطة الاستعمارية والمؤسسة الاستشراقية من أجل الهيمنة على الشّرق

¹ ينظر: وجيد بن بوعزيز، جدل الثقافة 18.

² رمان سيلدن، النظرية الأدبية المعصرة، تر، جابر عصفورة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1998.

واستعماره، ويكون ذلك بتفريغ الشرق من محتواه بصنع صور نمطية من طرف المستشرقين عن الشرق، وذلك بوضع إدعاءات وتصوّرات وتخيّلات كاذبة تُسيء إلى الشرق كما ذكر إدوارد "لا عقلاني، فاسق، طفولي، متخلف، وبالمقابل، فإنّ الأوروبي عقلاني متحلّ بالفضائل نَضِجٌ سوي"¹، إنّ غاية المستشرقين واضحة، فهي محاولة رامية إلى بث الشرق بصورة نمطية، الهدف الأول والأخير منه هو استعمار الشرق والسيطرة عليه، وهذا ما تطرّق إليه بن بوعزيز حين تحدث عن خطورة الخطاب الاستشراقي وتوضيح الغاية التي بُني من أجلها وهو تقسيم العالم، إلى عالم متحضّر (لغرب) وعالم متخلف (الشرق).

يعرّج بن بوعزيز إلى مصطلح الخطاب على أنّه بقي ملازماً لإدوارد حتى في كتابه "الثقافة والإمبريالية" وعلى الرغم من أنّ صاحب المصطلح ميشيل فوكو تراجع عن استخدامه، إلّا أنّ إدوارد بعثه من جديد، فذكر النّاقّد عدد الصّفحات التي ورد فيها مصطلح الخطاب في كتاب الثقافة والإمبريالية ثمّ راح يحصي عدد المرّات التي حضر فيها فانّون في كتابه "الثقافة والإمبريالية" على اعتبار الانتقاد الذي وُجّه له في كتاب الاستشراق على أنه كتاب في التّوصيف ولا يخدم سبل ما بعد الكولونيالية القائمة على المقاومة كأساس أول لها.

نلمس في هذا نقدًا غير مباشر من طرف بن بوعزيز لإدوارد سعيد، فمنذ بداية حديثه عن إدوارد، كان مقتصرًا على إدراج مرجعيّاته الفكرية وقراءاته قراءة سطحيّة تحليليّة، كما أنّه بعد هذا النّقد الخفيف المتعلق بذكر أنّ إدوارد استفاد من الانتقادات التي وُجّهت له بخصوص الكتاب الذي ألفه حول الاستشراق، كونه كتاب في التوصيف وليس في المقاومة²، ونجده يكمل وظيفته التي بدأ فيها منذ

¹ إدوارد سعيد: الاستشراق، تر: كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ط5، 2001، ص 71.

² وحيد بن بوعزيز، جدل الثقافة، ص 20.

تحريره لهذه الورقة البحثية وهي الوصف والتحليل للمرجعيات الفكرية التي بنى عليها -صاحب كتاب "استشراق"- كتبه وتحديدا كتاب "الثقافة والإمبريالية" بعد أن أتمّه مع كتابه الأول.

يجدر بالذّكر أنّه ذكر أهمّ المصطلحات والمفاهيم الجديدة التي ساعدت في بلورة النّقد ما بعد الكولونيالي من بينها الأطر المرجعيّة، وبنية الإجابات والقراءة الطبقيّة والمقاومة الثقافيّة، مع صمت لأنديجان (الأهالي)¹.

إنّ ما يجعلنا نتوقّف هنا لتوظيفه مصطلح النقد ما بعد الكولونيالية والذي كان غائبا كلياً في حديثه عن كتاب الاستشراق وأكد أن إدوارد ساعد في تأثيث مكتبة النّقد الما بعد الكولونيالي، إلّا أنّه تناسى وتجاوز الاستشراق بوصفه عمومًا حافزًا ونقطة مرجعيّة بالنّسبة لما بعد الكولونيالية من جهة، ومن جهة أخرى يعدّ كتاب الاستشراق المرحلة الأولى للنّظرية ما بعد الكولونيالية، والنّقد ما بعد الكولونيالي، بوصفه نقدا وتحليلا للخطاب الاستشراقي الذي يهدف إلى الهيمنة على الشرق، فنجد ليلا غاندي توضح بأنّه بدلا من الانهماك في الوضع المتجاذب وجدانيا لآثار ما بعد الكولونيالية- أو فعلا، الانهماك في التّاريخ ومحفورات المقاومة المناهضة للكولونيالية -يوجه هذا الكتاب انتباها إلى الإنتاج الخطابي والنّصي للمعاني الكولونيالية، كما يعدّ كتاب الاستشراق لإدوارد أول كتاب يسعى لتحليل الخطاب الكولونيالي وفهم العلاقة غير المتوازنة تاريخياً بين الشرق من جهة، وعالم الإمبريالية الغربي من جهة أخرى².

نجد النّاقّد وحيد بن بوعزيز يقرّ بأنّ الحكم على إدوارد سعيد انطلق من دراسة كتابين فقط "الاستشراق"، "الثقافة والإمبريالية" يعدّ خروجاً عن الحقيقة والواقع، ويؤكد بأنّ إدوارد لديه العديد من

¹ ينظر، وجيد بن بوعزيز، جدل الثقافة ص 20.

² نظر "ليلا غاندي، نظرية ما بعد الكولونيالية، مدخل نقدي 81-83.

الكتب والاسهامات النقدية وهذا يدل على براعته، ويُرجع ذلك لاهتمامه بالكثير من المفكرين والنقاد من أمثال الفيلسوف الإيطالي فوكو وغيره.

4-2- هومي بابا مفككا

بعد أن عرّج وحيد بن بوعزيز إلى إدوارد سعيد كونه أحد أقطاب النظرية ما بعد الكولونيالية، حرّك شرّاع قلمه النّقدي نحو النّاقّد والمفكر ذا الأصول الهندية هومي بابا صاحب كتاب موقع الثقافة، إذ يعدّ النّاقّد أحد أبرز الثلاثة النّقاد الأوائل الذين نظروا للنظرية ما بعد الكولونيالية، وذلك لأنّه دعم مجال الدراسات ما بعد الكولونيالية بمجموعة من المصطلحات والمفاهيم التي ساهمت في بلورت النظرية من جهة، وفي تفكيك الكولونيالية وخطاباتها من جهة أخرى.

لذلك نجد النّاقّد وحيد بن بوعزيز يركّز على هومي بابا، محاولاً تسليط الضوء على أهمّ الأفكار التي أنتجها بابا ضمن حقل النّقّد ما بعد الكولونيالي، والعمل على تحليلها، فبالعودة إلى العنوان الذي وضعه النّاقّد فضاء الهجنة وتفكيك الثنائيات الميتافيزيقية، هومي بابا مفككا، فهو يركّز على أهمّ الأفكار الرئيسة التي أتى بها "بابا" ضمن حقل الما بعد كولونيالية، لذا، فالسؤال المطروح هو كيف تناول بن بوعزيز هذه الأفكار في سياق النّقّد ما بعد الكولونيالي؟

في افتتاحية لهذه الورقة البحثية يبدأها وحيد بمقدمة نقدية حول جاك ديريدا ورحلته لتثبيت منهجه وأفكاره ورؤاه، لم يكن ديريدا بعيداً عن أمريكا، لقد أثّر هذ الفيلسوف والنّاقّد في مسار الفكر الأمريكي وأصبح أيقونة نقدية في كلّ التنظيرات ما بعد الحداثيّة، بل لقد استطاع ديريدا أن يولّد مدرسة يقودها بول ديمان وجونatan كوللر سيطلق عليها التّككيكية الأمريكيّة¹، إنّ استحضار ديريدا في هذه الورقة البحثية لم يكن عرضيّاً، بل نعتبرها تحديداً لمسارها، فغاية النّاقّد واضحة وهي تبين مدى تأثير

¹وحيد بن بوعزيز، جدل الثقافة، ص 21 .

هومي بابا بالفكر الديريدي القائم على التّفكيك، فنجدّه يشير إلى كتاب موقع الثّقافة لـ "بابا" ويؤكد أنّه قام على مجموعة من المرجعيّات الفكرية الفرنسية وهذا ما ساعده في إرساء النّقْد ما بعد الكولونيالي

اقتصر تحليل الناقد لمفاهيم هومي بابا من خلال ما رود في كتاب جدل الثّقافة على:

تفكيك الثنائيات: إنّ رؤية النّاقِد بن بوعزيز كما ذكرنا لم تكن اعتباطية، فهو استحضّر ديريديا واستعمله كوسيلة للوصول إلى غايته، فمن المعلوم أنّ المنهج الديريدي التّفكيكي يقوم على دراسة وتحليل النّصوص والخطابات التي تحمل التناقضات، وهذا ما أراد أن يصل إليه الناقد، إذ أسقط هذا المفهوم على فكر هومي بابا واستعانته بديريدا أكثر من غيره من الفلاسفة الآخرين، وهذا راجع لتأثر "بابا" بالتّفكيكية؛ لأنّها تخدم غايته وهي تفكيك الثنائيات الموجودة في حقل الخطابات الكولونيالية على غرار المستعمر والمستعمر، الهجنة الإزاحة، الفضاء الثالث والتّجاذب والتفاوض والترجمة وتبدد الذات الكولونيالية وحالة الطوارئ، إن استدعاء هذه المفاهيم التي تصدر من حقل واحد وهي التّفكيكية، يسعى "بابا" من خلالها إلى دراستها وتقويضها ضمن الحقل الكولونيالي وما بعد كولونيالي، وهذا ما يجعل قراءته لخطاباتها الأدبية تختلف عن القراءات الأخرى¹.

نخلص مما سبق أنّ الناقد عمد إلى إظهار مدى تأثر "بابا" بالمنهج التّفكيكي ما جعله يتميز بالانفرادية في قراءته وتحليله للثنائيات الميتافيزيقية داخل الخطابات الأدبية الكولونيالية وما بعد الكولونيالية، ليوافقه في طرحه بخصوص استدعاء المنهج التّفكيكي وأنّه كان موفّقاً وناجحاً إلى حد بعيد في تقويض الخطابات والثنائيات الصارمة، كما أنّه بيّن عدد المرات التي دُكر فيها ديريديا في كتاب "موقع الثّقافة"، وهذا توضيح منه على التقاطع والتفاهم الفكري بين بابا وديريدا.

¹ ينظر "وحيد بن بوعزيز، جدل الثقافة، ص 23.

5-2- الأدب المقارن وسيلة جديدة لدراسة المنافي والهجنة

في محاولة لتحديد المفاهيم الأساسية التي وضعها هومي بابا، تطرّق الباحث إلى أحد المفاهيم التي صاغها "بابا" وهو ميدان المنافي وربطه بمفهوم الأدب المقارن، وإنّه يستحضر قولاً للنّاقد "هومي بابا" في هذا الصدد مفاده أنّ الأدب المقارن يمكن أن يكون وسيلة في الكشف عن المنافي.

إنّ غاية النّاقد من معالجة هذه المفاهيم ماهي إلا محاولة منه للعودة إلى أهم المصطلحات والمفاهيم التي أتى بها "هومي بابا" والتي سبق وأن ذكرها النّاقد ونذكر منها الهجنة، والانزياح، تبديد الفضاء الثلاث، إنّ هذه الثنائيات تندمج اندماجا واضحا ضمن الدّراسات المقارنة وهذا ما نفهمه من القول الذي اقترضه النّاقد من كتاب "هومي بابا"، وعلى الرّغم من أنّ بن بوعزيز لم يذكرهم كمصطلحات واضحة، إلا أنّنا لا نستطيع التّكرار لهذه المصطلحات، فالنسبة للهجنة الثقافيّة، فإنّ المنافي تساهم في صنع فضاءات هويّيّة هجينة نتيجة لتفاعل ثقافات مختلفة ممّا ينتج فضاء ثالثا فيكون بيئة للتّفاعل الثقافي والتّفاعل الاجتماعي، بحيث يكون للمنفيين الفرصة لإعادة تشكيل هويتهم بطرق مختلفة، وهنا يظهر دور الأدب المقارن ليقوم على تحليل هذه الطّرق وكشفها، يشير النّاقد إلى إعادة تشكيل الهوية.

إن هذا الواقع الجديد يجعلنا نفكر في مفهوم جديد للهوية كبناء وليس كمعطى قبلي سبقنا للوجود¹. يحاول النّاقد من خلال هذا التعرّيج إلى إعادة صياغة الهوية بطرق مختلفة وذات أوجه عديدة، وإنّ كان هذا السبب راجع أساسا للمنافي، فإنّ استحضار الأدب المقارن يساهم في فهم هذه الطرق وذلك من خلال تفكيك الخطابات والرحلات والنّصوص والإحالات التي تعبر عن المنفى، كما

¹ وحيد بن بوعزيز، جدل الثقافة، ص 24.

أنَّ الناقد يؤكد على ما قام به "هومي بابا" وهو استدعاء التّفكيكية لتفكيك الثّنائيات الميثافيزيقية، فتقوم بتقويضها وتشرحها، فتبين بذلك الأصل من الفرع أو المركز من الهامش، والنّقي من الهجين.

في جهة مقابلة، يذكر الناقد أن فرانز فانون أخذ جزءاً مهماً من الدراسة في كتاب "موقع الثقافة" للناقد الهندي "هومي بابا"، فكان هناك فصل كامل يتحدث عن "فانون" تحت عنوان -استتطاق الهوية، "فرانز فانون" والامتياز ما بعد الكولونيالي- وعلى الرّغم من أن "هومي بابا" سخر هذا الجزء الكبير لدارسة فانون، إلا أنّه أوقع فكره في بركة التّحريف -حسب ما ذكره الناقد-، فوقع بذلك تحت سيف نقد وحيد بن بوعزيز، فهذا الأخير قدّم نقداً فيصلياً نوعاً ما من خلال دراسة وتحليل الفصل الخاص بفانون في كتاب "موقع الثقافة"، ونجد أن الناقد قد ركز على بعض النقاط الأساسية في نقد "بابا" أهمّها: "استعادة السّياق التاريخي بعد تجاوزه من طرف "بابا"، فالمعروف أنّ "فانون" يمتنع فكره عن الانسلاخات ما بعد الحداثيّة المعروفة بتتكرّرها التاريخاني¹، ويؤكد بن بوعزيز أن كتابات فانون مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بتجاربه الشّخصية المتعلقة بمقاومته ونضاله ضدّ الاستعمار، وبالتالي، فإنّ جوهر هذه الكتابات هو السّياق التاريخي، وفي عملية نقدية معاكسة بنى "بابا" تحليله لنصوص "فانون" على نزع السياقات الاجتماعية والسياسية، وهذا ما جعل تحليلاته تُفقد نصوص فانون جوهرها الأصلي.

يجدر بالذّكر أنّ الناقد لم يكن الوحيد الذي عمد إلى نقد "هومي بابا" من منطلق توظيف السّياق التّاريخي: فنجد العديد من الأستاذة والنّقاد على غرار "نيكولاس هاريسون" أستاذ الأدب المقارن بجامعة أكسفورد والذي تطرّق لنقد أعمال "هومي بابا"، فخرج هو الآخر إلى غياب توظيف السّياق

¹ وحيد بن بوعزيز، جدل الثقافة، ص 24

التاريخي عند "بابا" في تحليله لنصوص "قانون" مع تبيان أهميّة الحفاظ على السياق الاجتماعي والتاريخي في تحليل النصوص.

الحفاظ على النصوص الأصلية: يؤكد الناقد أنّ الاهتمام الكبير بالمنهج الديريدي جعل من "هومي بابا" يخرج من سياق تحليل النصوص الأصلية، بحيث سعى "هومي بابا" إلى تقويض نصوص "قانون" وفق المنهج التفكيكي، مما جعل بن بوعزيز ينتقده لاستخدامه المفرط للتفكيكية، التي خرجت - حسب رأيه - عن فهم النصوص والخطابات القانونية، وبهذا فإنّ الناقد يؤكد على مدى أهمية الحفاظ والاهتمام بالنصوص الأصلية لقانون وفهم رسالتها كما أراد إيصالها.

الابتعاد عن التعقيد المفرط: يذكر الناقد في كتابه أنّ "هومي بابا" جعل "قانون" محاطاً ومغلّلاً بقوالب ما بعد حداثة، غلب عليها التلاعبات اللغوية والسفسطة الخطابية¹، إنّ الجري وراء التفكيكية من طرف "هومي بابا" واستخدامها كثيراً في دراسة نصوص قانون جعلت من هذه النصوص معقّدة للدراسة وصعبة للفهم، وهذا ما يؤثر سلبيّاً على الرسائل التي أراد "قانون" إيصالها لهروب القراء من فخ التعقيد وصعوبة اللغة.

الحفاظ على البعد الثوري: يرى بن بوعزيز أنّ طغيان المنهج التفكيكي في تحليل أعمال "قانون" ساهم بمهمة كبيرة في إغفال البعد الثوري، الذي يعد الغاية الأولى التي يريد "قانون" إيصالها، فالعمل على نسف وتفكك الثنائيات الميتافيزيقية، جعل من "بابا" ينسف ثنائية المستعمر والمستعمّر، وبالتالي نسف ثنائية رئيسة في الدراسات ما بعد الكولونيالية؛ التي يمكن اعتبارها ثنائية مركزية تخرج منها العديد من مقولات النظرية ما بعد الكولونيالية كالمقاومة، الاعتراف.

¹ ينظر: وحيد بن بوعزيز، جدل الثقافة، ص25

وفي هذا السياق يصح أن نستذكر الناقدة آني كوهن التي وافق فكرها فكر بن بوعزيز، بنقد التفكيرية وتفسيراتها للثنائيات داخل النصوص الكولونيالية لفانون، ما أدى إلى فقدان النصوص بُعْدَهَا النَّوْرِي.

مما سبق، نجد أن بن بوعزيز قرأ "هومى بابا" قراءات متعددة بين الثناء عليه وموافقته في الكثير من مواضيع تحليله لقضايا ما بعد الكولونيالية، والإقرار بفضلها في تأثيث مكتبة النقد ما بعد الكولونيالي بمصطلحات ومفاهيم جديدة تخدم سياق ما بعد الكولونيالية، ومن جهة أخرى نجد الناقد يضع "بابا" تحت مضلة النقد الشديد وتحديدا بخصوص تطرق "هوم بابا" إلى دراسة أعمال فانون والتعامل المفرط لمنهج الديريدي جعله يقع في فخ التحريف وإخراج نصوص فانون من مسارها الحقيقي القائم على مقاومة وتفكيك الاستعمار.

إنّ الاطلاع الشامل للناقد بقضايا ما بعد الكولونيالية ودراساتها وما قدّمه منظروها، سهّل عليه الحكم في توظيف المصطلحات النقدية في تحليل ونقد ما قدمه مفكرو ونقاد النظرية ما بعد الكولونيالية.

في محاولة من بن بوعزيز إلى رسم الحيز المعرفي والعلمي للدراسات ما بعد الكولونيالية، يذكر في عنوان فرعي: "ما بعد كولونيالي أم إعادة إنتاج تمركز غربي؟". إنّ يكن العنوان الأول واضحا يحمل ثنائية واضحة، مما يجعل القراءة تحمل فرضيتين ثابتتين، نتيجتها واحدة وحتمية، هي إمّا أن يكون النقد ما بعد الكولونيالي نقدا شاملا يهدف إلى تفكيك الاستعمار وكل مقولاته، أم أنه استعمار جديد بطريقة غير مباشرة أو بعبارة أدقّ أن دراسات ما بعد الاستعمار هي أرض تقع تحت استعمار الفكر الغربي.

يجدر بالذكر هنا هو خاصية الانتشار المعرفي والعلمي للمصطلح اللغوي الما بعد كولونيالي في جميع مناحي العالم، إذ يؤكد بن بوعزيز أن السوق اللغوي لما بعد الكولونيالية حظي بأهمية كبيرة في عالم الكتب والتدريس الجامعي في الجامعات الأمريكية وفي بريطانيا والعالم العربي وفي إفريقيا وفي استراليا وكثرة الاشتغال في هذا المجال¹.

رغم الانتشار الواسع للمصطلح اللغوي الما بعد كولونيالي وأهم مقولاته إلا أن السؤال الجوهرى الذي يُطرح -حسب ما نستنتجه من الطرح الناقد وحيد- هو: هل بقي المصطلح النقدي للنظرية ما بعد الكولونيالية محافظا على رسالته الأصلية وهو تفكيك المركزية الغربية والاستعمار بكل أنواعه أم أن بيئة انتاجه (البيئة الغربية) عملت على تغيير مساره وجعلته يقع في التّحريف والهيمنة عليه من طرف الفكر الغربى.

في هذا السياق يشير بن بوعزيز إلى أن بعض الرؤى ما بعد الكولونيالية والدراسات ستبقى قابضة تحت هيمنة الفكر الغربى على الرغم من سعيها لتفكيك هذه الهيمنة والمركزية، ويتحجج بن بوعزيز بأن هذه الدراسات تعتمد وتستحضر في تحليلاتها الما بعد كولونيالية مصطلحات ونظريات غربية، مما يجعلها تقع في فخ دعم الإنتاج الغربى بدلا من حلّته وتجاوزه.

المبحث الثالث: فانون والدراسات ما بعد الكولونيالية

شغل المفكر فرانز فانون حيزا كبيرا في كتاب جدل الثقافة لوحيّد بن بوعزيز، إذ قدّم الناقد ثلاثة مقالات مختلفة ما بين أعمال فانون وسيرته الذاتية وترجمة مقالات حول سيرة وأعمال فانون، ويرجع الاهتمام بالمكانة المميّزة التي يحظى بها في حقل الدراسات ما بعد الكولونيالية، إذ يمكن أن نعتبر أن

¹ ينظر وحيد بن بوعزيز، جدل الثقافة 26.

فانون بأعماله يشكل لبنة أساسية ومنطلق لدراسات ما بعد الكولونيالية، وأفكاره كانت متنوعة ما بين تحليل الظاهرة الاستعمارية بمقولات جديدة ساعدت في فهم حقيقة الاستعمار والسعي للتخلص منه، لذلك، فهناك العديد من القراءات التحليلية والنقدية لأفكاره المختلفة، نجد بن بوعزيز يشير إلى ذلك بقوله عندما نقرأ فانون عند إدوارد سعيد وعند هومي بابا وعند سبيفاك وعند أشكروفت، فعلا يشترك هؤلاء المفكرون في أن الفانونية، نزعة غنية في تعرية العلاقات المعقدة السائدة بين الشمال والجنوب¹

يؤكد الناقد على أن فانون كان منطلقا لعديد من الدارسين للفكر ما بعد الكولونيالي، وهنا تجدر الإشارة إلى اختلاف فهم أفكاره من ناقد إلى آخر باعتبار أن لكل ناقد مرجعياته الفكرية التي ينطلق منها في تحليلاته ولكلٍ منهم زاويته العلمية والمعرفية التي يُنظرُ منها، لذلك ركّز الناقد في بداية ورقته البحثية حول فانون إلى أهم التمرجعات الفكرية التي بنى بها أفكاره الفانونية وكذلك أهم المقولات التي أسقطها في دراسته للاستعمار وتحليله. إذ سجّلنا حضورا قويا لفانون في كتاب جدل الثقافة - كما سبق وذكرنا-، إنَّ اهتمام الناقد بفانون راجع لاعتماد فانون أحد أهم أقطاب النظرية ما بعد الكولونيالية.

إنَّ رؤية "فانون" للاستعمار والدول المستعمرة لم تكن نظرة آنية ونظرة ثابتة، خاصّة بفترة الكولونيالية فقط، وإنّما كانت دراسة نقدية استشرافية لما ستعيشه البلدان المستعمرة بعد الاستقلال، انطلاقًا من المرحلة التاريخية التي كانت تعيشها المستعمرات عموما والجزائر خصوصا، استطاع "فانون" أن يرصد الحتميات التاريخية التي ستعيشها البلدان المستقلة²، وفي هذا السياق وتأكيدا للطرح الذي قدّمه الناقد وحيد بن بوعزيز نستحضر ما ذكرته ليلا غاندي في حديثها عن "فانون" و"غاندي"، واستعادة العبد لحريته، إذ أكدت أن الكولونيالية لن تنتهي مع انتهاء الاستعمار، في حين المقاومة

¹ وحيد بن بوعزيز، جدل الثقافة، ص 33.

² وحيد بن بوعزيز، جدل الثقافة، ص 30.

السيكولوجية بدأت مع بداية الكولونيالية، وهكذا يمكن أن نطلق على آثار الكولونيالية صفة الازدواجية، ويكون هذا باستحضار التاريخ لمجابهة الكولونيالية وانحلاله في آن واحد¹.

وفي سياق ذاته، يرى الناقد أن نبوءات "قانون" بمستقبل الدول المستعمرة كانت مستمدة من رؤيا واقعية، إذ أن عمله بصفته طبيباً نفسانياً في دولة الجزائر المستعمرة جعله يتوصل إلى حقيقة ثابتة هي أن العلاقة بين المستعمر والمستعمر ليست علاقة ترتبط بالمادية؛ إنما هي حالات نفسية تستدعي أدوات تحليلية خاصة².

إنّ وعي "قانون" بحقيقة الاستعمار كان مرتبطاً برؤيته النقدية والفلسفية القائمة على اعتبار ما سيكون بعد الاستعمار وهذا ما أورده الناقد في تحليله لنصوص "قانون" بأنّ نهاية الاستعمار ليست بالضرورة مرتبطة بنهاية الكولونيالية، إنّ المتعمّن لهذه الفكرة الجوهرية يجدها عكس قوام الرؤيا الفانونية للدراسات ما بعد الكولونيالية.

إنّ التحرّر الحقيقي يكون بعد نهاية الكولونيالية وذلك من خلال ما تصنعه القوى البرجوازية أو السلطة السياسية التي ستنتج فوضى من الصراع من أجل الحكم وبناء تصوّر للدولة ونتاج آليات للتحكم والتغلغل داخل بنى المجتمع فكرياً، ثقافياً، نفسياً واجتماعياً، فإنّها -حسب ما ذكر الناقد- تقع في شراك التّصورات الغربية الشّمولية، وبهذا ستعيد المركزية الغربية هيمنتها الإمبريالية لا شعورياً، وبالتالي عودة الاستعمار بوجه آخر وهذا ما أكده عدم انتهاء الكولونيالية مع نهاية الاستعمار³.

¹ ينظر: ليلا غاندي، نظرية ما بعد كولونيالية مقدمة نقدية، ص 34.

² ينظر وحيد بن بوعزيز، ص 31.

³ المصدر نفسه، 31.

يشير بن بوعزيز في دراسته لفكر "فانون" التحرري على أهمية السياق التاريخي والاجتماعي في دراسة المستعمرات، خصوصا ما بعد الكولونيالية ونيل الشعوب استقلالها المباشر، فبن بوعزيز يسلط الضوء على نقطة يمكن وصفها بالعمود الفقري لدراسات ما بعد الكولونيالية بالنسبة لمفكري ونقاد الدول المستعمرة التي نالت استقلالها، وهي علاقة الأنا المستعمّر بالآخر المستعمّر، بعد استقلال الأرض، تحت وضع تساؤلي هل تتحرر العقول؟ هل تتحرر العلاقات؟ انطلاقا من هذا، فإنّ وحيد ركز على قضية البرجوازية الوطنية وتعنيفها من طرف فانون، باعتبارها هي من تحدّد مسار العلاقة بين المستعمّر والمستعمّر وكذلك مسار بناء الدول المستقلة بعد الاستقلال، وهذا ما أورده الناقد باستحضار قول لفانون ورد في كتابه "معذبو الأرض"، حيث تطرّق لقضية الفراغ المطلق الذي ستعيشه الشعوب المستعمرة بعد استقلال أراضيها، يتحدّج فانون حول ذلك، بأنّ الواقع الاقتصادي والاجتماعي والسياسي بعد الاستقلال يفرض عليها الالتجاء للدول التي كانت مستعمرة من طرفها، للاستجداد بها لا إراديا وكرؤود فعل فقط.

في محاولة لشرح وتبرير موقف "فانون" من وجهة النّظر هذه، نجد الناقد يبرز الأسباب التي دفعت بفانون للنظر من هذه الزاوية، وهو عمله بصفته طبيبا نفسانياً وتشخيصه لحالات العُصاب التي يعاني منها هذا الكائن بالذات، سيستطيع تحديد وجوده بنفي الآخر مادام لا يستطيع بناء هويته¹، يعرّج وحيد بشرحه هذا إلى قضية العلاقة بين الشريكين الاستعماريين بعد الاستقلال، هي علاقة تجاذب أم تنافر؟ من جهة يمكن القول إنّها علاقة تنافر بحجّة أنّ الفرد المستعمّر يسعى لمقاومة المستعمّر، ومن جهة هي علاقة تجاذب لا إرادية تصدر من طرف المستعمّر نتيجة ضعف السّطة البرجوازية في التسيير والحكم وعدم الاستثمار في الإنسان وفي إعادة البناء.

¹ وحيد بن بوعزيز، جدل الثقافة، ص 31.

وإذا ما عدنا إلى رؤية "فانون" المؤسّسة على التحرر الأمثل، فإنّه في كل الحالات، شخصية المستعمر المستعبدة لا تتقبل وترفض الاعتراف بالسيد الكولونيالي، وفي هذا الصدد يقول فانون تريد الكولونيالية أن يأتي كلّ شيء منها، والحال أنّ السمة النفسية البارزة للمستعمر تتمثل في الاشمئزاز من كل دعوة تصدر عن الغازي¹، إنّ الرؤيا التي يعدّها لها فانون -انطلاقاً من تحديد الذات المستعمرة- تؤكد الرّفض التّام الاستعمار والهيمنة الكولونيالية، وهذا ما أشار إليه النّاقّد بتحديد المسار النّضالي لـ"فانون" لهذا فتح جبهات نضالية وقد ذكر وحيد أنّ من بين تلك الجبهات الجبهة السّياسية التي عمدت إلى تقويض وحلّلت العقل السّياسي والنظرية الاستعمارية، ومن هذا السياق، فإنّ النّاقّد راح يعدد أهمّ النقاط التي سعى فانون إلى معالجتها في خطابه ورسائله، وذكر على سبيل المثال لا الحصر رفض فانون للعنصرية من جهة ورفض محاولة الإدماج من جهة أخرى².

وإن كانت النّظرية ما بعد الكولونيالية قائمة على الكثير من المرجعيات الفكرية والفلسفية والتي تطرّق إليها وحيد بن بوعزيز في مقاله الأول وذكر منها المثالية الألمانية والنزعة والماركسية والنييتشوية، وإن كل هذه التمرجات الفكرية تسعى لهدف واحد أو تصبّ في خانة واحدة وهي العمل على تصحيح الفكر الغربي ونقد المركزية الغربية، وإن فانون باعتباره أحد أهمّ أقطاب الدراسات ما بعد الكولونيالية نجده ينطلق من هذه المرجعيات الفكرية لمراجعة الفكر الغربي وكذلك نقد المركزية الغربية والسعي إلى التحرر من الاستعمار.

يذكر النّاقّد أنّ نصوص وخطابات فانون تتسم بالغموض والعمق المعرفي والفلسفي في تحليل الظّاهرة الاستعمارية، وهذا ما جعل الكثير -من القراء والنّقاد الذين قاموا بدراسة فانون- يضعون قطار

¹ لينظر: ليلا غاندي، نظرية ما بعد كولونيالية مقدمة نقدية، ص 35.

² ينظر وحيد بن بوعزيز، جدل الثقافة، ص 32.

رسائله في سكة خاطئة، يقدّم الناقد مثالا عن سارتر حين قدم كتاب "معذبو الأرض" وقد أخذ منحى ثانٍ في فهم السياق الخاص بالنص القانوني.

بنى سارتر فهمه لسياق قانون على المبدأ الفكري الأنثوري الذي يقوم على علاقة الأنا الأبيض، ومع الآخر الأسود، لذلك يرفض فكرة العنف العفوي من منظور علاقة الأنا والآخر، من منطلق أخلاقية الآخر، ولكن حين تكون المسألة متعلّقة بالإفريقي والآسيوي، فإن الإحداثيات تتغير¹.

في هذا السياق تحديدا يمكننا أن ندرج الإنكار المطلق للكونيالية الثقافية من طرف قانون من خلال تحويل الانشقاق المناهض للكونيالية إلى صراعٍ من أجل استقلالية خلّاقة عن أوروبا، هذا التشديد الخاص جدًّا على الخلق بدلا من الأصالة هو الذي يمنع كلاهما في النهاية من مناصرة عودة النستولوجية وغير نقدية إلى الماضي ما قبل الكولونيالي، وفي هذا الصدد يذكر كتاب "معذبو الأرض" لقانون بجواب -لا- الواضح على سؤال العودة إلى الطبيعة².

إنّ محاولة قانون واضحة وهي العمل على إبطال مزاعم العقل الغربي وتفكيكه، وهذا ما أراد أن يشير إليه الناقد، فهو يحاول أن يستخلص أهم أفكار "قانون" في هذه الورقة البحثية، إذ تعرض إلى المرجعيات الفكرية التي انطلق منها قانون في بناء خطاباته المناهضة للاستعمار، بحيث نجد بن بوعزيز نجح في تقديم لنا قراءات تتّصف بالاختلاف على العديد من المستويات من فكر قانون، وإن كانت هذه القراءة يطولها التحليل والشرح والإشارة الخفيفة إلى بعض مصطلحاتها دن التعمق وهذا وفق ما تتطلبه الورقة البحثية المندرجة ضمن كتاب جدل الثقافة، إذ أنه وُجِدَتْ الكثير من الدراسات حول

¹، ينظر وحيد بن بوعزيز، جدل الثقافة، ص 32.

² ينظر: ليلا غاندي، نظرية ما بعد كولونيالية مقدمة نقدية 36.

فانون بين مؤيد لأفكاره ومعارض لها وبين من وضع يده على الرؤيا الصحيحة لرسالاته وبين من أخرجها عن مسارها الحقيقي بقراءته الخاطئة لأفكاره.

إنَّ الاختلاف المتباين في دراسة أفكاره ناتج أيضا -حسب ما ذكره الناقد- عن التغيرات الفكرية بين كتابيه "بشرة سوداء أقنعة بيضاء" وكتاب "معذبو الأرض"، يتوقف الناقد عند كلّ من "إدوارد سعيد" و"هومي بابا" في محاولة لدراسة فكر "فانون" من خلالها، أو كيف كانت رؤيتهم التحليلية والدراسية لأعمال فانون.

1-3- فانون من منظور إدوارد سعيد:

في محاولة من الناقد لربط السياق المعرفي لإدوارد سعيد بالخطابات والرسائل القانونية ومعالجتها، وكيف نظر "إدوارد سعيد" إلى القضايا التي عالجها فانون في كتبه، وخاصة كتاب "معذبو الأرض" ينطلق الناقد بإعطاء لمحة عن التمرجعات الفكرية "لإدوارد سعيد" وبناء رؤاه وأفكاره في حقل الدراسات ما بعد الكولونيالية، دون التّطرق إلى ما استحضره الناقد حول مرجعيات الفكرية للمفكر "إدوارد سعيد"، فقد سبق وأنّ تطرّقنا إليها في المبحث الأول أثناء معالجة الورقة البحثية الخاصة برسم الحيز للنقد ما بعد الكولونيالي، وسنحيل الدراسة هنا لنفتح قوسًا حول البناء الخاص بـ: الكتاب بحيث لمسنا وجود التكرار في كتاب جدل الثقافة في جلّ مقالاته، وقد شمل التكرار جميع المناحي "تكرار لفظي ومصطلحي، تكرار علمي ومعرفي". وهذا ما سيضع الكتاب في موضع المساءلة والنقد من هذا المنظور.

من المعروف عن "إدوارد سعيد" أنّه أحد أبرز أقطاب الدراسات ما بعد كولونيالية، انطلاقا من دراسته للاستشراق كخطاب ووسيلة في يد المؤسسة الاستعمارية، فعمد إلى تفكيك رموزها وخباياها القائمة على تقسيم العالم إلى شرق وغرب، وكما جاء في كتاب الاستشراق لـ "إدوارد سعيد" وظهور

الثنائيات المتضادة غرب متطور، غرب قوي، غرب متعلم، غرب مركز، وشرق متخلف وجاهل، وشرق عبارة عن هامش وتابع للغرب.

إن رؤية سعيد النقدية لا تنحصر في دراسته للاستشراق فقط؛ بل أصدر كتاب الثقافة والإمبريالية، يعالج فيه صورة المقاومة وتجسدها عن طريق النص الروائي، لهذا ستأخذ المقاومة عند سعيد شكلا جديدا يتمحور في البحث عن آليات تفجير السردية المضادة¹

إنَّ البحث عن البيئة المناسبة لتطبيق دراسة نقدية ما، تُوَرِّق دائما النقاد والمفكرين، وهذا ما أشار إليه الناقد بخصوص بحث سعيد عن البيئة المناسبة التي تتّصف بالنشاط والقوة والتي تسعى إلى تفكيك السردية الغربية وقلب كلّ موازينه، فوجد سعيد -حسب ما ذكره الناقد في فانون- المراد الذي يبحث عنه، ويستدل الناقد باستحضاره لاعتراف إدوارد سعيد بمدى استعانتة بالنصوص القانونية واقتباسها في دراساته وتحليلاته في كتاب الثقافة والإمبريالية.

يقدم الناقد شرحا لهذا الاعتراف المستحضر والذي يبرّر فيه إدوارد لمّا استعان كثيرا بفانون في دراساته، وإن كان شرح بن بوعزيز لهذا القول مقتصرًا على إعادة صياغة الكلمات وتبسيطها قليلا من أجل تسهيل وتوضيح الفهم للمتلقي.

ويمكن أن نعدد الأسباب التي تمّ ذكرها من طرف إدوارد، وكذلك الناقد في شرحه لهذا القول في

النقط التالية:

- نظرية المقاومة متواصلة إبان الثورة وبعد الثورة
- نظرة فانون الاستشراقية لما بعد الاستقلال والمقاومة من أجل الحفاظ على الاستقلال.

¹ وحيد بن بوعزيز جدل الثقافة، 34.

- دور الشعوب الرئيس يكمن في مجابهة الإمبريالية والاستعمار بعد الاستقلال.
- تعدد الإمبريالية وتبقى الإمبريالية قائمة حتى بعد استقلال الأراضي، وبالتالي يجب أن تكون هناك أنواع من المقاومة، كالسرد المضاد.
- الدعوة لقيام ثورة شاملة تنطلق من الجانب الثقافي.
- المقاومة الأساسية تكمن في نقد العقل الرأس مالي.

إنّ هذه النقطة هي التي استخلصناها من شرح الناقد لاعتراض "إدوارد سعيد"، والمتتبع لهذه الجزئية يجد أن الناقد لم يقدم رأيه بخصوص اعتماد الأخير على قانون في دراسته، خاصةً في كتاب الثقافة والإمبريالية، إنّما قام بوظيفة السرد والنقل، فقد استحضر لنا قولاً لإدوارد بيرر فيه سبب اقتباسه الكثير من قانون، ثم قام بشرح لهذا أقول: المقتبس من كتاب الثقافة والإمبريالية لإدوارد شرح لا يتعدى الشرح اللغوي القائم على إعادة صياغة الكلمات، دون التعليق عليه.

يذكر الناقد من بين الأساسيات التي عمد إليها إدوارد سعيد في دراسته لقانون "مقارنته للوكاتش، إذ يعتقد أنّ كيفة تحرير الفرد عند قانون تقترب أكثر من طريقة التغلب بفعل إرادة ذهنية عند صاحب كتاب الوعي الطبقي"¹، يؤكد الناقد أنّه لا يمكن أن تتجاوز هذه التقاربات عند كثير من منظري التحرر في المستعمرات.

ومن هذا السياق يشير الناقد إلى الدور الذي أدّاه لتقديمه لأدوات جديدة تقوم على تفكيك الرأس مالية، وقد استعان بالكثير من النقاد مثل: أفكار لوكاتش في دراستهم للاستعمار، وقد ذكر الناقد أن

¹ وحيد بن بوعزيز، جدل الثقافة، ص 35.

سيزيز إيمي اعتمد على مفهوم التشيء ليزحزح الحصن الإمبريالي، فاستحضر أحد أقوله انطلاقاً من دوري، فإنني أطرح المعادلة التالية: إن الاستعمار يساوي التشيؤ¹.

يسعى بن بوعزيز إلى تبيان المنطلق الذي انطلق منه كل من فانون ولوكاتش من منظور إدوارد في معالجتهم لقضية الإمبريالية والاستعمار، إذ يربط بين فكر لوكاتش القائم على التحرر الطبقي وبين فكر فانون في التحرر من ريق الاستعمار، يشير الناقد إلى فكرة السيد والعبد الهيجلية باعتبارها بيئة فكرية مشتركة لكل من فانون ولوكاتش، وفي هذا السياق يستحضر الناقد مقتطفاً من كتاب الثقافة والإمبريالية لإدوارد سعيد ويعالج فيه مواطن الاشتراك بين فانون وهيجل وأخمن أن فانون حين كان يكتب هذا العمل (معذبو الأرض)، قرأ كتاب لوكاتش "التاريخ والوعي" الطبقي الذي كان قد صدر للتو في باريس في ترجمة فرنسية عام 1960²، عزج سعيد من خلال هذا القول إلى التطابق الفكري بين فانون ولوكاتش محاولاً تأكيد أن مصدر معالجتهم لقضايا الاستعمار واحد وإن اختلفت طريقة الرؤيا.

يؤكد الناقد أن الدارس لفكر فانون لا يستبعد وجود الماركسية في طروحاته، فإنّ القائم على دراسة الوضع الاستعماري يجد نفسه مفككا وناقدا للرأس مالية، باعتبارها سببا رئيسا في إنتاج الإمبرياليات.

يتطرق الناقد إلى نقطة جوهرية في فكر فانون وهي جدلية العبد والسيد الخاصة بهيجل، إذا كان إدوارد ركز على التشابه الفكري بين لوكاتش وفانون انطلاقاً من هذه الجدلية، فإن هذا ما يجعلنا نتساءل، هل ركز فانون في كل دراسته على هذه الجدلية، وإذا ما أسقطنا مفاهيم العلاقة بين الأنا

¹ ينظر وحيد بن بوعزيز، جدل الثقافة، ص 35.

² المصدر نفسه، ص 36.

(العبد) والآخر (السيد) هل هي نفسها مفاهيم العلاقة الأنا (المستعمر) والآخر (المستعمر)، يخبر وحيد بن بوعزيز باقتناع قانون بأن العلاقة الموجودة بين المستعمر والمستعمر تختلف جوهريا عن علاقة العبد والسيد¹

ف نجد قانون يبرهن على وجود نوع من الفوضى والغضب والسخط إزاء ثوران العبد الأسود على السيد الأبيض، إن العبد الأسود كما يذكر قانون يطمح بأن يكون مثل سيده وبهذا يكون أقل استقلالا من العبد الهيجلي، فعند هيجل ينصرف العبد عن السيد ويتحول نحو الموضوع الذي يحول العبد إلى سيد ويتخلّى عن الموضوع²

إن محاولة قانون واضحة والتي عمل على زعزعة مزاعم المركزية الغربية ومجتمعاتها، وذلك بإجبار (المستعمر) الذي يمثله العبد على تأمل تاريخه بوصفه النتيجة الرهيبة لامتيازات السيد (المستعمر)، فعوضا عن رؤية نفسه باعتبار نفسه حرا وسيّدا، يتمتّع بكل حقوقه، يُدفع العبد إلى رؤيتها بجانب السيد³

2-3- قانون من منظور هومي بابا

يقدم وحيد بن بوعزيز انطلاقا من هذه الورقة البحثية التي تحمل عنوانا فرعيا "هومي بابا قانون والهجنة" نظرة تحليلية نقدية لأفكار الناقد ما بعد الكولونيالي ذا الأصول الهندية هومي بابا والمتعلقة تحديدا بمصطلح الهجنة الذي يعتبر من أهم مقولات الدراسات ما بعد الكولونيالية، وينطلق هومي بابا في دراسته لمصطلح الهجنة انطلاقا من فكر فرانز قانون وتحديدا كتابه بشرة سوداء، أقنعة بيضاء

¹ وحيد بن بوعزيز، جدل الثقافة، ص 37

² ينظر ليلا غاندي، نظرية ما بعد الكولونيالية مقدمة نقدية ص 37

³ وحيد بن بوعزيز، جدل الثقافة، ص 37

وسنحاول أن نركز على أهم النقاط الأساسية التي تطرق إليها الناقد في معالجته لقانون من منظور هومي بابا.

تبعا للطريقة المتبعة والتي باتت واضحة في كتاب جدل الثقافة والمنتجة من طرف المؤلف، يبدأ بنوعيز ورقته البحثية بمقدمة نقدية تحليلية يتطرق فيها إلى أهم المرجعيات الفكرية للناقد "هومي بابا"، وكيف استثمر في الأدب المقارن والأدب العالمي لتقويم وبناء الدراسات ما بعد الكولونيالية، فبنوعيز أخذ من تعريف "هومي بابا للأدب العالمي منطلقاً ليعرّج به إلى الرؤيا الفكرية التي انطلق منها من الأدب العالمي وصولاً إلى النظرية ما بعد الكولونيالية، باعتبارها موضوع دراسة، وهذا ما سبق وذكره الناقد في المقالات الأولى للكتاب، فكما سبق وذكرنا؛ فإن صفة التكرار المصطلحي والمعرفي باتت ملازمة للناقد من خلال كتابه جدل الثقافة.

حسب التعريف الذي استحضره بنوعيز، فإن "هومي بابا" يرى بأن المنافي والتهجين لدى المستعمرين أصبح أرضية خصبة للأدب العالمي ومنطلقاً للدراسة، ولا يكون قلب هذه الدراسة سيادة الثقافات، بل ستكون هذه الإزاحات الاجتماعية والثقافية الغربية¹

تعليقا على هذا التعريف من طرف الناقد نستخلص:

- عمل الإزاحات قائم على كشف التشابه القائم بين الثقافات التي تختلط ببعضها البعض، ويمكن أن يحدّد التشويه على مستوى الأصل والهوية.
- أدب المنافي يؤسس لعلاقات جديدة تقوم بدحض واختراق الثنائيات الحديثة
- ظهور مصطلح الفضاء الثالث كمصطلح مرتبط بالمنفى.

¹ وحيد بن نوعيز، جدل الثقافة، ص 38.

- التهجين عبارة عن تشويه للمعنى الحقيقي داخل النصوص.
- إنَّ الإنسانَ متعدد الأوجه والأبعاد، انطلاقاً من النصوص الجديدة الناتجة عن تلاقي النصوص الأصلية.¹

يجدر بالذِّكر هنا أن "هومي بابا" ينطلق من التَّفكيكية كوسيلة لحلحلة النصوص وتقويضها من العقل الما بعد حدائهِ كَمَلَاذٍ لوضع مقاربات نقدية جديدة توضح النِّزعة ما بعد الكولونيالية.

عمد بن بوعزيز هنا إلى ذكر المنطلق الفكري الذي تبناه "هومي بابا" في معالجته لفكر فانون ولقضية الهجنة وتشكل الهوية، ففانون أخذ حيزاً من الدراسة في كتاب موقع الثقافة لـ "هومي بابا"، حملت عنوان: استنطاق الهوية: فرانز فانون والصلاحية ما بعد الكولونيالية، ومن هذا المنطلق يحاول بن بوعزيز مقارنة وتحليل أفكار "هومي بابا" التي طبقها في دراسته للفكر الفانوني.

التجريد المفرط للدراسات الفانونية من التاريخ

يعالج الناقد قضية إفراغ الدراسات الفانونية من سياقتها التاريخية، ويرجع الناقد ذلك إلى أن "هومي بابا" عمد إلى نسف التاريخ من الجهاز المفاهيمي الفانوني. كما يعدد بن بوعزيز الأسباب التي جعلت "هومي بابا" يُفَكِّر على هذا النحو فيذكر أنَّ هومي بابا يُؤَوِّلُ مقولة التاريخ في حدِّ ذاتها تأويلاً يتجاوز مفهوم الخطيئة والديالكتيك الهيجلي²، في هذا السياق نحاول أن نستحضر نصاً لهومي بابا والذي يوضح فكرة بن بوعزيز "إنَّ الكفاح ضد الاضطهاد الكولونيالي لا يكتفي بتغيير اتِّجاه التَّاريخ الغربي وحسب، بل يتَّخذ فكرة "التَّاريخية" عن الزَّمن بوصفه كلاماً منظماً"³، إنَّ نظرة "هومي بابا" هنا نظرة

¹ ينظر حيد بن بوعزيز، جدل الثقافة، ص 38.

² وحيد بن بوعزيز، جدل الثقافة، ص 40.

³ هومي بابا "موقع الثقافة، ص: 105.

نسبية تجريدية للغاية، وهذا ما يجعل الدراسات القانونية تبتذل عن مسارها الحقيقي وتفاصيلها التاريخية المحددة من طرف قانون، إن هذا التجريد التاريخي قد يؤثر في فعالية التجارب الملموسة للمستعمرين في ظل الاستعمار.

نقد مفهوم الهجنة عند هومي بابا:

تطرق بن بوعزيز إلى نقد مفهوم الهجنة عند هومي بابا، فالمنطلق الفكري الذي انطلق منه في تحديد مفهومها كان منطلقا ما بعد حداثي وهذا ما يتعارض مع الهجنة التي أتى بها قانون، ففي كتاب بشرة سوداء، أقنعة بيضاء، يحدد قانون مفهوم الهجنة والتي لا ترتبط مع أطروحات ما بعد الحداثة، والتي كانت منطلقا لهومي بابا في محاولة لفهم قانون، كارتباط القوميات وتداخلها مع بعض القوميات، في حين يمكن اعتبار أن الهجنة عند قانون مرتبطة بالشرط الكولونيالي، وعدم ذوبانها في الآخر من جهة أخرى، والعمل على تحقيق الاستقلال وكسر الاستعمار¹.

إنَّ الهُجْنَة توصف بوجودها في واقع صعب، وهذا راجع إلى الوضع المعقد للهويات الهجينة المندرجة في سياق ما بعد كولونيالي، هذا ما جعل بن بوعزيز يرفض فكرة التفاوض الذي يبدي هومي بابا باتجاه الهجنة، باعتبار أنَّ هذا التفاوض مبالغ فيه ولا يعكس حقيقة الهجنة الناتجة عن الصراعات والنُّوْرات التي يَعمَدُ "بابا" إلى تجاهلها، ممَّا يضع صورة غير حقيقية عن إمكانية التعايش الثقافي بين الثقافات المختلفة.

¹ ينظر وحيد بن بوعزيز، جدل الثقافة، ص 40.

ورجّح بن بوعزيز ذلك إلى إغفال الجوانب النفسية والاجتماعية، وهو الجانب الذي يشدد عليه فانون، إن نظرة هومي بابا للهجنة هي نظرة علمية ثقافية بحث، دون الرجوع إلى التأثيرات النفسية للأفراد.

حاول بن بوعزيز أن يقدم نقدا متواريا في فهم أفكار فانون، فهما أعمق انطلاقا من هومي بابا، حيث قدم نقدا للجوانب التي تجاهلها "بابا" في تحليله لمفهوم الهجنة وتشطّر الهوية داخل الذوات الاستعمارية.

يُشكّل مقال وحيد بن بوعزيز مساهمةً قيّمةً لدراسة فكر فانون من منطلق فكر إدوارد سعيد وهومي بابا، مقدما بذلك نقداً بناءً يساهم في إثراء الدراسات ما بعد الكولونيالية، وفهم تعقيدات الهوية في المجتمعات المستعمرة. فبن بوعزيز وكما ذكر فهو لا ينتقص من قيمة هذين الناقلين الكبيرين من خلال هذه المساءلات، بل الغرض هو تحديد التّشوّهات التي طالت فكر فانون ورسائله التي أراد إيصالها.

المبحث الرابع: سيرة فرانز فانون، الميثاق السير ذاتي ورهانات ما بعد الكولونيالية:

كما سبق وذكرنا، فإنّ فانون أخذ الحيز الكبير من الدراسة في كتاب جدل الثقافة، ففي مقاله الثالث من هذا الكتاب، أخذ الناقد سيرة فانون كموضوع دراسة، إذ أن المفكر لم يخصص أي مؤلف حول سيرته الذاتية، لكن باعتباره أحد ركائز النظرية لما بعد الكولونيالية ولبنة أساسية في بناء هذه النظرية، لذلك انطلق الدّارسون في الكتابة عن سيرة فانون على جميع مستوياتها (المستوى الفكري، مستوى حياته اليومية).

يَفْتَحُ النّاقِدُ مقالَه بتمهيد نقدي يوضح الوضع النفسي والواقعي للذوات المستعمرة، إذ يرى بأن الكائنات لا يمكن أن يطبق عليها أي مقولات نقدية، مرجعاً ذلك إلى أن هذه الكائنات تعاني من انفصالٍ واغترابٍ من الذات الثقافية والتاريخية، إنّ هذا الاستلاب حولت الذوات المستعمرة إلى ذواتٍ مهجّنة تعاني من مشكل تحديد الهوية.

وأشار بن بوعزيز إلى أن الفراغ الهوياتي يعدّ نتيجة لأفعال الاستعمار الذي يقوم على نسف الهوية الحقيقية للدول المستعمرة، وإنّ البحث عن الهوية من طرف الذوات المستعمرة لن يكون سوى مطية لبناء جسرٍ تواصلٍ مع الاستعمار¹.

وفي إشارةٍ منه إلى قضية العنف بين المستعمر والمستعمر، باعتبارها وسيلة تخاطبٍ مع الاستعمار الذي يريد أن يهدم ويسلب ويشوش هوية الذوات المستعمرة، لذلك ينطلق بن بوعزيز من هذه النقطة ليصل إلى كتابات فرانز فانون خاصة كتابه "معذبو الأرض"، الذي يعدّ حدثاً نقدياً لإسأله للكثير من الحبر الذي سعى إلى تحليل أفكاره ورسائله كل حسب توجهاته.

إن كتاب "معذبو الأرض" مبنيّ على كثير من الأطروحات والرّسّال والأفكار التي تضع الاستعمار على طاولة التّشريح والتفصيل وتبيان مدى تأثيرها على الأفراد والذّوات التي تعيش تحت ظل الاستعمار، يشير بن بوعزيز إلى قضية حساسة، وهي أن هذا الكتاب لم يؤخذ على محمل الكلية في الدراسة، بل صبّ معظم النقد اهتمامهم بالفصل الأول من الكتاب الذي يحمل عنواناً في العنف .sur I violence

¹ ينظر وحيد بن بوعزيز، جدل الثقافة، ص 43.

يمكن أن نقول إن الغاية تبرر الوسيلة، فكل ناقد يسعى لدراسة أي منجز نقدي أو كتاب أو مؤلف حسب إيديولوجياته، فالانتماء الإيديولوجي قد يؤثر سلبا على التركيز والتحليل النقدي، بطغيانه الواضح في الحالات، وهذا ما نجده تحديدا عند اليساريين الفرنسيين، فعلى الرغم من مناهضتهم للاستعمار إلا أنهم رفضوا فكرة العنف الذي تطرق إليه فانون وقدموا له نقدا واتهموه بالتّحريض على العنف والكرهية، وهذا راجع لانحباس أفكارهم في مقولات الماركسية البالية.

إنّ ما يدعو للعجب -حسب ما ذكره بن بوعزيز- كيف لك أن تكون مناهضا ورافضا للاستعمار وتكون ضد محاربة الاستعمار بالأساليب نفسها التي يستعملها المستعمر، إن هذه الحالة من الانفصام في تحديد مسار الرؤيا بالنسبة لتفكيك الظاهرة الاستعمارية، جعلت من فانون ينطلق في نقدهم من خلال إنتاج مقولات جديدة تقوم على حلحلة النقد الماركسي الذي يستمد رؤيته النقدية والفكرية من التحليل الطبقي الحضري وعلى ثنائية العبد والسيد التي استمدتها من تشريحات هيجل في كتابه فينومولوجيا الروح¹

عمد فانون إلى تفكيك ثنائية العبد والسيد وإسقاطها على الظاهرة الاستعمارية وتحديدها بالثنائية المستعمر والمستعمر والتي أكدها بن بوعزيز على أنها ثنائية أكثر تعقيدا بإدراجها في حقل الدارسات ما بعد الكولونيالية التي لم تكن محل اهتمام من طرف الماركسية، إن النظريّة العنفيّة التي أطلقها فانون في مجابهة الاستعمار كانت متوازية مع عنف الاستعمار، فيرى أن درجة العنف في صفوف السكان الأصليين كانت متباعدة مع درجة عنف الحكم الاستعماري؛ وبالتالي، فإن تفجيرات التعصب

¹ ينظر وحيد بن بوعزيز، جدل الثقافة، 44.

العفوية في صفوف الفلاحين كانت واقع الأمر، رداً منطقياً على المصادرات المنهجية¹، إننا باستحضارنا هذا القول نؤكد ما ذكره الناقد حول تركيز قانون على الفلاحين الذين يقومون بثورة مضادة وعفوية اتجاه المستعمرين؛ بل والعنف القائم بينهم كان ردّاً فعل على الاضطهاد الذي عاشوه، إن دعوة قانون للعنف ما هي إلا دعوة صريحة للمقاومة وهو المبدأ الذي ركز عليه خاصة من ناحية دعمه المطلق واللامشروط للثورة الجزائرية؛ بل واعتبر نفسه جزائرياً.

التمسنا في الناقد بنوعيز محاولة لإنصاف فرانز قانون، وذلك بقراءة نصوصه قراءة صحيحة ثابتة المسار والمعنى والمغزى، وفي هذا السياق يستحضر الناقد قولاً لقانون، حيث تطرق فيه إلا طريقتين لتجاوز الاستعمار وثقافته في أن محور الاستعمار يعد عنيفاً، حتى إن كانت الطريقة تحمل في جوفها بعداً من الأبعاد الاجتماعية والإنسانية، كلقاء الأفراد بعضهم ببعض (...)، فإنّ الطريقة المثلى التي أرادها قانون أن تكون منطلقاً لحديثه وتفكيكه للاستعمار هي استعمال العنف مقابل العنف، هذا ما يمكن أن نطلق عليه العنف المقاوم، لأن العنف الصادر هنا من طرف الأنا (المستعمر)، ضد الآخر (المستعمر)، هو عنف ولد كرد فعل على الاضطهاد والقتل والتشريد، وقد أخذنا مثالا لقول قانون عن الفلاحين وثورتهم ضد الاضطهاد.

¹ قانون المخيلة ما بعد الكولونيالية: نايجلسي. غيبسون، تر: خالد أبو هديب، المركز العربي للأبحاث والدراسة السياسات

يعرج بن بوعزيز في محاولة لتوضيح رؤية فانون إلى أن القارئ من الوهلة الأولى يرى بأن فانون يدعو إلى الكراهية والحق، أو ما يسمى بالطريقة الراديكالية الضدية، حسب ما ذكره الناقد، بل استعار تعبير ديريدا ليعبر عن هذه الحالة بوصفها نيثولوجيا سلبية¹

إنَّ مفهوم الاستعمار عند فانون -كما ذكر- هو نسف الاستعمار باستعمال العنف المضاد للوصول إلى الغاية الحقيقية التي يصدق بها التحرر حسب فهمنا لتحليل الناقد لقول فانون وهي النسف، ينتقل من الواقع ليصل إلى التاريخ، فمسألة التخلص من الاستعمار والقضاء عليه أو ما يصطلح عليه الآن، بـ ديوكولونيالية، ويشير الناقد أنَّ مشروع التحرر من الاستعمار أو تحرير الفكر من أيدي الاستعمار تطرَّق إليه العديد من النقاد أمثال محمد الشريف ساحلي في كتابه "تخليص الاستعمار من التاريخ"، والذي اشتغل عليه الناقد الجزائري مصطفى لشرف في كتابه²، إنَّ بن بوعزيز كان مراوغةً في دراسة هذا الطرح، حيث قدم لنا صورة عامة حول فكر فانون وإبراز نقاده، ليجيب عن التساؤل بطريقة بعيدة عن مخيلة الفكر العادي.

تحت سؤال من أنا في الواقع؟

يعرِّج الناقد بن بوعزيز إلى قضية تدوين السيرة الذاتية الخاصة بفانون، إذ يعتبر أن فانون وهب نفسه وفكره لمناهضة ومقاومة الاستعمار، فكانت كل كتابته باتجاه تفكك المستعمر في محاولة

¹ ينظر وحيد بن بوعزيز، جدل الثقافة، ص 45.

² ينظر وحيد بن بوعزيز، جدل الثقافة، ص 45.

لمحوه، وأيضاً كما ذكر في مقاله -سبب ثقل الأمة الذي تحمله المثاقفة- المنشغل والملتزم بقضايا الكولونيالية والثورة والاستقلال¹.

أخذ الناقد بعين الاعتبار تشعب دراسة سيرة فانون من طرف أليس شرقي وكذلك دفيد ماصي، حيث يخبر الناقد أنّ السيرتين تحتويان على العديد من النقط التي لا يسعُ هذا المقال جمعها. وهذا ما نعيه في هذا الكتاب النقدي، إذ أنّ معظم الأفكار المعالجة أفكار ضيقة ذات وجهة معينة. أو بالأحرى الوجهة التي تخدم غاية المؤلف، إضافة لذلك؛ فإنّ الكتاب يحمل عنوان جدل الثقافة، إن اعتبر الثقافة جدلاً يكون قائماً على جدل مقولاتها وتداخلها في بعضها البعض وتشعبها، وإنّ معالجة بعض النقاط فقط والتوقف عندها مع التزام الصمت الفلسفي الذي وجدناه مكرراً كثيراً في صفحات هذا الكتاب سيؤثر لا محال على الرؤية النقدية والسمعة المعرفية التي يتمتع بها كتاب جدل الثقافة في الساحة العلمية.

بدأ هذا التعقيب حول البناء المعرفي لكتاب جدل الثقافة نعود لدراسة وحيد وتحليله واستعراض الرؤى، أليس شرقي التي ركزت على سيرة فرانز فانون فكرياً ومعرفياً، واتّجهت لتحليل ظاهرة العنف التي وضعت فانون محل نقدٍ للكثير من النقاد، يشير الناقد إلى أنّ أليس شرقي تربط أفكار المنجز الفكري الخاص بفانون والمتمثل في كتبه الثلاثة بشرة سوداء، أقنعة بيضاء ومعذبو الأرض، بالثورة الجزائرية على أنها تنطلق من منطلق واحد وجزئية تتصف بالتعميم على جميع الظواهر الاستعمارية، إذ أنّ غاية فانون واضحة هي العمل على التخلص من الاستعمار على جميع المستويات والمحطات.

¹ وحيد بن بوعزيز، جدل الثقافة، ص 46.

يجدر بالذكر هنا أن الناقد راح يشرح هذا الاعتقاد باقتباس له، وهذا ما يجعلنا نستنتج أن الناقد يوافقها في اعتقادها، وعلى الرغم أن كلمة تعتقد تحتل معنيين، إمّا الاعتقاد الجازم والثابت، وإمّا التشكيك المبني على عدم ثبات الفكرة وتبلورها، ولكن ما يهمنا هو أنّه مباشرة بعد إعطاء صورة نمطية على الاعتقاد الخاص بأليس في رؤيتها لفكر فانون، راح بن بوعزيز مباشرة يشرح ويؤكد شرقي بقوله: "تقول في هذا: ثم أردف الاقتباس الخاص بشرقي وهذا ما نؤكد عليه كلّ مرّة وما يمكن أن نسميه الصمت الفلسفي، أو الصمت المعرفي، بالاكتفاء بالشرح والتحليل للرؤى والأفكار المعالجة في الكتاب، يجدر بالذكر أن كتاب: بشرة سوداء، أقنعة بيضاء ينطلق فيه فانون لتحليل الظاهرة الاستعمارية من خلال جدلية العبد والسيد وكذا من خلال توظيف علم النفس وهذا راجع لصفته طبيياً نفسياً، فهو ينطلق تحديداً من علم النفس وصولاً لتفكيك الحالات الاستعمارية، أمّا بخصوص كتاب معذبو الأرض، ففيه توضيح صريح للعنف ضد الاستعمار والتعامل مع مصطلح المقاومة، حتى أن معظم النقاد لم يستسيغوا هذه الفكرة وهذا ما ذكره الناقد في تحليلاته السابقة، وقد أخذ من الفلاحين الجزائريين، نموذجاً للمضطهدين ضد الاستعمار والسلطة البرجوازية.

وحين ذكرنا للسلطة البرجوازية، فإن الناقد أكد أن البرجوازية الوطنية من بين أهم الأوجه التي ركزت عليها أليس شرقي في دراستها لفانون وفكره خاصّة كتاب معذبو الأرض، الذي يعالج قضية المضطهدين الفلاحين ومقاومتهم ضد الاستعمار من جهة، وضد السلطة البرجوازية من جهة أخرى التي تبين النمط الحكمي الاستعماري نفسه، وتطبقه على الفقراء والمستضعفين.

بناءً على ما قدّمته أليس شرقي -حسب ما ذكره الناقد- فإننا نستنتج ممّا سبق وممّا تطرقنا إليه في هذا المقال، أنّ وحيد بن بوعزيز يتفق مع أليس كون أن اليسار واليمين المتطرف يأخذان ما يريدان من أفكار وما يخدم مصلحتهما، فأليس ترى أن كل من اليسار واليمين، رفضا فكرة العنف

وُشِّهَتْ بِكِتَابِ كِفَاحِي لَهْلَتَرِ الْمَلِيءِ بِالْحَقْدِ وَالْكَرَاهِيَةِ -حَسْبِهِمْ- وَنَشَرَ الشَّرَّ فِي الْعَالَمِ، وَأَنْ اِهْتِمَامَهُمَا كَانَ مَوْجَهَا لِفَصْلِ الْبُرْجَوَازِيَةِ الْوَطْنِيَّةِ فِي قِيَادَةِ الْبَلَدِ الْمُنْعَتَقِ حَدِيثًا مِنَ الْاِسْتِعْمَارِ، وَهَذَا رَاجِعٌ أَسَاسًا لِعَايَتِهِمَا وَأَهْدَافُهُمَا وَمَا يَخْدُمُ إِيدُولُوجِيَاتِهِمَا وَمَصَالِحَهُمَا.

مَا نَسْتَنْتِجُهُ مِنْ تَقْدِيمِ النَّاقدِ لِأَلَيْسِ شَرْقِيٍّ فِي مَعَالَجَتِهَا لِلْفِكْرِ الْفَانُونِيِّ أَنَّهَا قَامَتْ بِقِرَاءَةٍ شَامِلَةٍ وَمُعَقَّمَةٍ لِسِيرَةِ فَانُونِ الْفِكْرِيَّةِ، وَمِنْ خِلَالِ تَفْسِيرَاتِهَا وَتَحْلِيلِهَا، فَإِنَّهَا تَسَاعِدُ عَلَى تَقْدِيمِ أَفْكَارِ فَانُونِ وَتُسَهِّلُ تَلْقِيَهَا لِلْمُتَلَقِّينَ.

لَمْ يَأْخُذْ دَفِيدُ مَاصِي حِيْزًا كَبِيرًا مِنَ الْاِسْتِعَانَةِ بِهِ فِي ذِكْرِ وَتَحْلِيلِ السَّيْرَةِ الْفَانُونِيَّةِ مِنْ طَرَفِ النَّاقدِ وَحِيدِ بْنِ بُوْعَزِيْزٍ فِي كِتَابِهِ جَدْلُ الثَّقَافَةِ مَقَارَنَةً بِأَلَيْسِ شَرْقِيٍّ الَّتِي بَرَزَتْ بِظُهُورِهَا مِنْذُ الْحُرُوفِ الْأَوَّلَى لِلْمَقَالِ، وَيَرْجِعُ هَذَا -حَسَبَ مَا نَرَاهُ- إِلَى أَوْجِهِ الْاِسْتِغَالِ لِكُلِّ مِنْهُمَا، فَشَرْقِيٍّ تَقْدُمُ سِيرَةِ فَانُونِيَّةٍ فِكْرِيَّةٍ، فِي حِينِ أَنْ دَفِيدُ مَاصِي يَقْدُمُ سِيرَةَ فَانُونِيَّةٍ يَوْمِيَّةٍ، وَهَذَا مَا يَجْعَلُ النَّاقدَ يَرْكُزُ عَلَى شَرْقِيٍّ أَكْثَرَ؛ لِأَنَّ مَا عُرِفَ عَلَى أُسْلُوبِ النَّاقدِ وَحِيدِ بْنِ بُوْعَزِيْزٍ هُوَ أُسْلُوبُ تَنْظِيرِيٍّ قَائِمٌ عَلَى دِرَاسَةِ الْأَفْكَارِ النَّقْدِيَّةِ، خَاصَّةً مَا تَعْلُقُ مِنْهَا بِالنَّقْدِ مَا بَعْدَ الْكُولُونِيَالِي.

عَرَجَ وَحِيدٌ إِلَى دَفِيدِ مَاصِي وَدِرَاسَتِهِ لِسِيرَةِ فَانُونِ مَرْكَزًا عَلَى أَوْجِهِ الدِّرَاسَةِ الَّتِي بَنَى مَاصِي عَلَيْهَا سِيرَتَهُ الْفَانُونِيَّةَ وَالَّتِي نَدْرَجُهَا كَالْتَالِي:

- اعتمد دفيد ماصي على النباش في الحياة اليومية لفانون.
- التأكيد على التحريف الذي طال فكر فانون من طرف نقاد ومنظري النظرة ما بع الكولونيالية.

- محاولة انصاف فانون بتحديد مواطن الظلم التي تعرض لها (موضع اتهامه بالتحريض للعنف، نشر الكراهية والحقد من قبل النقاد، موضع تحريف أفكاره وخطابته عن الرسالة الحقيقة الي أرادها فانون)
- رفض ماصي لفكرة ربط فكر فانون بالدراسات ما بعد الكولونيالية كتيار مع نسيان طابعه الثوري والتاريخي.
- الاعتراف بأن فانون كان ملهم الكثير من الثورات في العالم.

يجدر بالذكر أنّ وحيد بن بوعزيز يتفق كثيرا في الرؤيا الخاصة لماصي في دراسته لسيرة الفانونية، وذلك للدعوة إلى المحافظة على الفكر الفانوني من التحريف، كما يرى الناقد أنّ دراسات الفكر الفانوني من جميع جوانبه والانفتاح على سيرته بشقيها الفكرية واليومية، يساعد على كشف الكثير من الرؤى والأفكار والمقولات الفانونية.

المبحث الخامس: الفكر الجزائري، والنقد ما بعد الكولونيالي

إن غاية وحيد بن بوعزيز ظاهرة وهي محاولة التأسيس لنقد ما بعد كولونيالي، ومن ثم التأصيل له، وإن كانت بعض الأوجه النقدية المختلفة تتادي بعدم وجود نقد جزائري نهائيا، بمعنى نفي وجود كل مجالات النقد دون حصرها في النقد ما بعد الكولونيالي، وإن كان اعتماد هذه الآراء قائما على أن النقد الموجود في الجزائر قائم على تمظهرت فكرية مستوردة من المناهج الغربية المختلفة. وإن كان هذا ليس موضوعنا الأساس، فموضوعنا يتمحور حول أعمال نقدية لم يعط لها حقها من القيمة المعرفية والنقدية الكاملة، وإنّ المؤلف بن بوعزيز سعى من خلال كتابه جدل الثقافة إلى تسليط الضوء على كل من مصطفى لشرف وكذلك مالك بن نبي ومدى تقارب أعمالهم مع مقولات النظرية ما بعد الكولونيالية.

1-5- مقارنة لأعمال مصطفى الأشرف

يحاول بن بوعزيز من خلال هذا المقال المعنون بالكتابة ضد الإمبراطورية بين النقد ما بعد الكولونيالية وديوكولونيالية الفكر مقاربات في أعمال مصطفى الأشرف الذي ورد في كتابه جدل الثقافة، الوصول إلى التحليل والقراءة لأعماله ومقاربتها في سياق ما بعد كولونيالي.

يقر بن بوعزيز في بداية مقاله حول مصطفى الأشرف بصعوبة دراسة وتحليل أعماله ضمن الحقل لما بعد كولونيالي، وكل هذا متعلق تحديداً بابتعاد دراساته عن التيار لما بعد حداشي، فأعمال مصطفى الأشرف يصعب قراءتها قراءة ما بعد حداشية، فعمد الناقد للعودة إلى قانون باعتباره لبنة أساسية ومنطلق للدراسات ما بعد الكولونيالية، يتحجج وحيد بصعوبة فهم الإشكالية التي طرحها في سياق الولوج إلى تحليل أعمال مصطفى الأشرف، لذلك وجب عليه العودة إلى الدراسات القانونية، وقد أرجع الناقد ذلك لسبب أنهما: عاشا الفترة الزمنية نفسها كما عاشا الشرط الكولونالي بالطريقة نفسها¹، لكن السؤال المطروح هنا، هل للزمن وظروفه السائدة في وقته، ما يستدعي وجود مشاركة فكرية واحدة تتشابه وتتقاطع مع بعضها؟، حتى وإن كانت الغاية والهدف واحد، فطريقة المعالجة تختلف من مفكر إلى آخر، لكن وحيد بن بوعزيز أراد أن يسقط الفكر القانوني على فكر مصطفى الأشرف بحكم المصير والزمان المشترك من جهة، ومن جهة أخرى وحيد يرى في قانون طريقاً وسبيلاً لفهم الإشكالية التي وضعها في بداية دراسته.

كما سبق وذكرنا آنفاً، فقد عمد الناقد استحضار قانون وفكره للوصول إلى أعمال مصطفى الأشرف، لكن لا يسعنا أن نتوقف عند قانون، لأننا نرى أنه أخذ الحيز الأكبر في هذا الكتاب من جهة

¹ وحيد بن بوعزيز، جدل الثقافة، ص: 74.

ومن جهة أخرى، فإن التكرار العلمي والمعرفي الخاص بقانون في هذا الكتاب يدور في حلقة واحدة لا منفذ لها منذ المقال الأول حتى هذا المقال، فهو يعالج القضايا نفسها عند قانون حتى وإن كانت الطريقة مختلفة من حيث المعالجة لكن يبقى المعنى العلمي والمعرفي نفسه.

إن غاية الناقد هنا هو قراءة مصطفى الأشرف من خلال التعامل مع السياق التاريخي باستحضار خطابات تاريخية وأيضاً سوسيولوجيا، ولكن باختلاف تام عن القراءة القانونية، إن الوضع الذي قامت عليه دراسة قانون واضح ومعروف، فكما ذكرنا، فقد تمت معالجته في المقالات الأولى من الكتاب، إن استحضار قانون يمكن قراءته بطريقة مغايرة، يجدر بالذكر أن الناقد أكد الترابط الزمني والمكاني وحتى المصير المشترك بين كل من قانون ومصطفى الأشرف، إلا أن أعمال قانون حظيت بالدراسة والتحليل والنقد من طرف الكثير من النقاد، وفي المقابل نجد مصطفى الأشرف يقع قابعا في الظلم المعرفي، لذا أراد بن بوعزيز أن يفحص حقه بدراسة أعماله وتحليلها بضم الدراسات ما بعد الكولونيالية.

أشار وحيد بن بوعزيز إلى الفترة الزمنية التي عاشها المفكر مصطفى الأشرف، كما أنه وصفه بصفة المثقف الذي عاش فترة الاستعمار وفترة الاستقلال، إذ يؤكد الناقد أن الدور الحقيقي للمثقف والمفكر يكون بعد الاستقلال في أوج اشتغاله بعيد الاستقلال؛ لأن ترصديات الامبريالية ستطور في ميكانيزماتها الجديدة (الاستعمار الجديد)¹.

يستحضر الناقد مجموعة من التعاريف والمفاهيم الخاصة بالنظرية والدراسات ما بعد الكولونيالية ليحاول مقاربتها بما قدمه مصطفى الأشرف، فاستحضر تعريف جورج بالاندييه والذي كان

¹ وحيد بن بوعزيز: جدل الثقافة، ص 76.

تعريفه للنظرية ما بعد الكولونيالية ذو طابع صحفي تقريرى، ثم استحضر تعريفاً لجماعة أشكروفت، والتي وسعت من خلال تعريفها توسيع زمن الدراسات ما بعد الكولونيالية لمرحلتين لمرحلة الاستعمار ومرحلة ما بعد الاستعمار¹.

حاول الناقد من خلال هذا المقال أن يؤصل لمساهمات مصطفى الأشرف في تأنيث حقل النقد ما بعد الكولونيالي والدراسات ما بعد الكولونيالية، إذ أن غاية وحيد بن بوعزيز واضحة وهو التأسيس لمنجز نقدي ما بعد كولونيالي يكون ذا بصمة جزائرية، يجدر بالإشارة هنا أن نصوص مصطفى الأشرف كانت محل اقتباس في معانيها ومصطلحاتها من طرف إدوارد سعيد، وهذا يؤكد الناقد حين قال: لا ننكر بأن إدوار سعيد قد استعان بمصطفى الأشرف في كتابه الثقافة والإمبريالية حينما عاد إلى مقاله الموجود في كتابه الجزائر الأمة والمجتمع (بسيكولوجيا الغزو)².

حدّد الناقد سنة 1956 زمناً لكتابة المقال الذي اقتبس منه إدوارد سعيد، وهو زمن المقاومة المباشرة للاستعمار الفرنسي، والعام الثاني من اندلاع الثورة الجزائرية، يرى بن بوعزيز أننا لو عدنا إلى محتوى المقال وكذا زمن كتابته لوجدنا نوعاً من الدراسات ما بعد الكولونيالية، والتي كانت ذات أولوية في تحديد الاستراتيجيات التي استعملها الجنيرالات والمستشرقين في رحلاتهم للجزائر موضعاً للهيمنة³.

وفي هذا السياق، نجد أن شابو توفيق أستاذ النقد والأدب المقارن يؤيد بن بوعزيز في منطلقه الفكري فيما يخص قراءة مصطفى الأشرف ضمن سياق تاريخي وعليه قال "فأنا أتفق مع المؤلف في

¹ ينظر: وحيد بن بوعزيز، جدل الثقافة، ص 78.

² وحيد بن بوعزيز، جدل الثقافة، ص: 79.

³ ينظر: وحيد بن بوعزيز، ص 79.

أن قراءة كتابات مصطفى الأشرف في بعدها التاريخي بعيدا عن حفرياتة السوسيولوجيا والأنثروبولوجية تعدّ تعمية عن الإقرار بإسهامات الرجل في حقل الدرس الثقافي وما بعد الكولونيالي¹.

حاول بن بوعزيز أن يقارب أفكار مصطفى الأشرف ويربط بينها وبين مقولات بعض نقاد النقد ما بعد الكولونيالي من خلال كتاب الجزائر الأمة والمجتمع ومن خلال كتاب أعلام ومعالم، فإن اختلاف الكتابة النقدية لدى الأشرف واضحة ما بين الكتابة إبان الثورة والاستعمار والكتابة بعد الاستقلال، فنظرته النقدية قبل الاستقلال قائمة على نوع من الحدة وكره الآخر المستعمر ونبذه والصراع الدائم معه، في حين أنها تقوم على نوع من التّقبل والتّعايش مع الثقافة الفرنسية بعد الاستقلال.

يؤكد وحيد بن بوعزيز في الأخير أن ما يميّز فكر مصطفى الأشرف هو النزوع نحو تصفية الاستعمار في التاريخ والثقافة والفكر وعلم الاجتماع، وإن كان هذا مشروع بدأ فيه ليكمل ما قدمه وبدأه محمد الشريف ساحلي في كتاب تصفية الاستعمار في التاريخ²

2-5- مالك بن نبي والنقد ما بعد الكولونيالي:

سجل مالك بن نبي حضوره في الفكر النقدي العربي، وذلك من خلال إقرار الكثير من النقاد والباحثين بالدور الهام الذي أدّاه مالك بن نبي في بلورة النقد الثقافي بدراساته المتعددة، فنجد عبد المالك مناصرة يشيد بإسهامات مالك بن نبي، الذي استطاع أن يدخل حقل النقد الثقافي ويمارسه،

¹توفيق شابو: جدل الثقافة ومنعطفات النقد ما بعد الكولونيالي: من مساءلات النص إلى مساءلات الثقافة، مجلة كرتيكا الالكترونية، 2018، [جدل الثقافة ومنعطفات النقد ما بعد الكولونيالي: من مساءلات النص إلى مساءلات الثقافة | كرتيكا](http://kritika1.blogspot.com)

[. \(kritika1.blogspot.com\)](http://kritika1.blogspot.com)

² ينظر: وحيد بن بوعزيز، جدل الثقافة ص: 85

مستغلا بذلك مرجعياته الفكرية الغربية، بل واعتبر مناصرة كتاب مشكلة الثقافة من أوائل الكتب التي يمكن أن نعتبرها مؤسسة للنقد الثقافي في العالم العربي، ومن جهة أخرى، فإن مناصرة أشاد بعمل مالك بن نبي في الدراسات الثقافية، حيث تمكن منها تنظيرا وتطبيقا، في هذا الصدد يذكر مناصرة أنه يمكننا أن نعد كل من طه حسين ومالك بن نبي على سبيل المثال، مارسا النقد الثقافي نظرية وتطبيقا.

ميز مناصرة كل من طه حسين ومالك بن نبي على العديد من المفكرين على أنهم مارسا النقد الثقافي بكل جوانبه النظرية والتطبيقية، إلا أن هذا التمييز لم يكن خاضعا لحجج وآليات توضيحية تثبت رأيه وتدعم قوله، وهذا ما سعى إليه وحيد بن بوعزيز في كتابه جدل الثقافة بتجنب الوقوع بدراسة أفكار مالك بن نبي دون التحليل والتوضيح، انطلاقا من الأسس المعرفية والعلمية والتمرجعات الفكرية التي انطلق منها بن نبي في دراساته الثقافية كحقل أوسع، والدراسات ما بعد الكولونيالية كحقل تخصيص.

ما بجب أن ننوه إليه وقبل الولوج إلى دراسة وتحليل ما قدمه وحيد بن بوعزيز حول مالك بن نبي واسهاماته في الدراسات ما بعد الكولونيالية، يجب أن نقف عند أهم النقاط التي عالجه وحيد بن بوعزيز في مقاله "البنابية"، قراءة ما بعد كولونيالية، براديغم الهوية مقابل براديغم الهجنة.

نجد الناقد وبعد أن قدم مقدمة تمهيدية نقدية حول الوضع الفكري السائد في القرن العشرين والصراع القائم بين النظريات والتيارات الفكرية والتي تتفق كلها على حلحلة المركزية الغربية والتي تعد بمثابة استعمار جديد -الإمبريالية، الرأس مالية-، حيث ضم هذا المقال الذي أورده الناقد في كتابه "جدل الثقافة" عنوانا فرعيا "حقل الدراسات الكولونيالية وما بعدها"، إن القارئ أو المتلقي المتمعن في العنوان سيفهم أن وحيد سيطرق إلى الحقل النظري لنظرية ما بعد الكولونيالية، وهذا ما تأكدنا منه حين دراستنا لمتن المقال، حيث تطرق إلى المرجعيات الفكرية التي ساعدت في بلورة النقد ما بعد

الكولونيالي، وكذا إلى بعض التعريفات الخاصة بالدراسات ما بعد الكولونيالية وتحليلها، إن ما يهمنا من كل هذا هو التكرار المعرفي واللغوي لنص هذا المقال مع مقال آخر ورد في هذا الكتاب، عنوان الورقة البحثية كان: رسم الحيز/الحقل النظري، وقد قمنا بتحليله ونقده في دراستنا للمقال الأول من الكتاب، وقد ورد هذا المقال في الصفحات: 12/13/14/15، إن هذه الورقة البحثية تتطابق تطابقاً تاماً وكاملاً مع الورقة البحثية المعنونة بـ: حقل الدراسات ما بعد الكولونيالية وما بعدها والتي وردت في صفحات 89/90/91/92.

إنّ هذا التكرار المعرفي واللغوي لم يكن الأول والأخير في كتاب "جدل الثقافة"، حيث لمسنا وجود العديد من التكرارات العلمية والمعرفية، وعلى سبيل المثال أيضاً، حين تحدث في مقاله الخامس حول مصطفى الأشرف وأعماله، فإنه قام باستحضار فرانز فانون في دراسته، وقد تحجج بأن المفكرين فانون والأشرف عاشا الفترة الزمنية نفسها، وبالتالي يجب مقارنة أعمال مصطفى الأشرف انطلاقاً من أعمال فانون، وقد قمنا بنقد وتحليل لهذه النقطة، إلا أن استحضاره لفانون كان تكراراً معرفياً وعلمياً ولغوياً، حيث نجد تطابقاً تاماً وكاملاً فيما قدمه عن فانون في مقالات سابقة من هذا الكتاب.

إن السؤال الذي يطرح نفسه، لِمَ عمد بن بوعزيز إلى عملية الحشو المعرفي والتكرار اللغوي والمصطلحي في كتابه جدل الثقافة، قد يقول قائل إن كتاب جدل الثقافة مبني على عدة مقالات مختلفة الرؤى والهدف المعرفي، وكذلك زمن كتابتها، يمكن أن نعتبر هذا الطرح صحيحاً، ولكن غاية وحيد هي التأسيس لنقد ما بعد كولونيالي، وهل يكون التأسيس بالتكرار؟ ألا يؤثر ذلك سلباً على القيمة المعرفية للكتاب؟، إن الحشو الزائد والتكرار المفرط بالنسبة لنا جعل كتاب الثقافة يفقد نوعاً من قيمته العلمية والمعرفية.

بالعودة إلى مالك بن نبي ووجوده في كتاب جدل الثقافة، فإن الناقد تطرق إلى بن نبي من خلال ثلاثة عناوين فرعية في هذا المقال، العنوان الأول البنابية وبراديجم الحضارة، في حين العنوان الثاني: البنابية ورهانات ما بعد الاستعمار، أما العنوان الثالث فكان: البنابية مقابل الفانونية، أما العنوان الأخير فهو: نقد الاستشراق.

يجدر بالذكر هنا أن كل هذه العناوين تمت بصلة وثيقة بالدراسات ما بعد الكولونيالية، ولكن ما يهمنا نحن هي طريقة معالجة هذه المواضيع من طرف الناقد، أو بمعنى آخر كيف تعامل الناقد مع فكر مالك بن نبي من خلال هذه المواضيع المطروحة في كتاب جدل الثقافة؟

أولاً: البنابية وبراديجم الحضارة:

طرح بن بوعزيز الفكرة الرئيسة لدى مالك بن نبي في دراسته للحضارة، وهي الشعوب القابلية للاستعمار، إن الرؤية المعرفية التي بنيت عليها هذه الفكرة هي كل مخلفات الاستعمار الثقافية والسياسية والاجتماعية، بحيث لم يكن الاستعمار وحده سببا في ذلك؛ وإنما شعوب العالم الإسلامي كانوا طرفاً في ذلك، والتي كانت موضع دراسة لدى مالك بن نبي في دخول الاستعمار من جهة وبقاء آثار الكولونيالية من جهة أخرى.

يشير بن بوعزيز إلى النقطة المفصلية في دراسات حالات الكولونيالية وما بعدها بالنسبة لمالك بن نبي في مقابل بعض النقاد والمفكرين المهتمين بالدراسات الكولونيالية وتشرح الظاهرة الاستعمارية، فكانت هذه النقطة مبنية على وجهين.

الوجه الأول: بالنسبة لكل من فانون وإيمي سيزار، فإن الاستعمار هو المسبب الرئيس في التخلف الذي تعيشه دول العالم الثالث، بل واعتبر أن كل المخلفات والصدمات الفكرية والثقافية والاجتماعية التي تغيرت شبه كلي لدى المستعمرات ما هي إلا آثار مظلمة للاستعمار الغاشم.

الوجه الثاني: يخالف مالك بن نبي الرأي في هذا الموضوع رغم أنه لا يرفض رفضا كلياً الاستعمار بحكم أنه تسبب بآثار وخيمة للدول المستعمرة؛ إلا أنه يقم الشعوب أيضا في قضية الاستعمار والآثار الناتجة عنه، تحت مسمى الشعوب القابلية للاستعمار.

ثانيا: التعددية الحزبية مقابل الفكر القبلي وقابلية الاستعمار

ينطلق وحيد بن بوعزيز في تحديد وتوضيح وجهة نظر مالك بن نبي من منطلق أفكاره القائمة على تشريح مصطلح "القابلية للاستعمار"، حيث يرى بن نبي أن من شروط النهضة الحضارية، هو التجمع تحت مبنى واحد وتحت راية واحدة، ويَزجُ مالك بن نبي إلى الدعوة الإسلامية القائمة على نبذ النظام القبلي القائم على حب الأنا في مقابل الصراع مع الآخر، فالشعوب العربية قبل الإسلام كانت ضعيفة لتفرقها وانتشار النظام القبلي القائم على الأنانية والصراع من أجل فرض الأنا على الآخر، في الطرف المقابل نجد الحضارتين الرومانية والفارسية قائمتين بوجودهما كأعظم حضارتين في ذلك الوقت، إلى أن أتى الإسلام ووجد العرب تحت راية واحدة، وبدأت تظهر معالم الحضارة العربية الإسلامية في حينها.

إن الغاية من إعطاء مثال عن الوضع السائد في أواخر القرن الثالث عشر وبداية القرن الرابع عشر ميلادي، هو توضيح لرؤية مالك بن نبي حول بناء الحضارة وتوضيح لمنطلقه في تفسير الشعوب القابلة للاستعمار حسب ما ذكره بن بوعزيز في كتابه جدل الثقافة حينما جاء الإسلام، حسب

بن نبي، وحرر الفرد بالقضاء على القبيلة وبإضفاء مفهوم الخلافة التي فهمها الجيل الأول كغائبية في الوجود، فكان الضمير الأخلاقي يبعث الفرد في إطار الجماعة على تحديد دوره الحضاري المنوط به¹.

إن انتقال الفرد من وضع الأنا إلى وضع الجماعة، جعل منه فردًا متحضّرًا، جعل الفرد العربي المسلم يعيش حالة من الديناميكية في التحول من شعوب قابلة للإخضاع والاستعمار وهذا حال العرب قبل الإسلام إلى شعوب تُقَوِّمُ وتُقَوِّمُ حضارتها بنفسها وهذا حال العرب والمسلمين بعد التوحيد تحت راية الإسلام والخروج من بوتقة النظام القبلي والتوسع الحضاري الذي شمل مشارق الأرض ومغاربها.

إن مالك بن نبي في دراسته على وجهين، إنسان متحضر ذو قوة حضارية وهو الإنسان الفاعل في حضارة الموحدين، والإنسان الخانع الخاضع الذي يمتلك صفة الأنانة وهو الإنسان ما بعد الموحدين، يذكر بن بوعزيز أن مالك بن نبي يرى السبب الرئيس لتراجع العالمية الإسلامية هو ظهور العصبية القبلية من جديد بعد موت الخليفة الثالث للأمة الإسلامية عثمان بن عفان ووقوع معركة صفين، حيث ظهرت العديد من التيارات والنعرات الحزبية خلال المعركة، منها الشيعة ومنها الخوارج... إلخ، وهذا ما يقابله التعددية الحزبية في وقتنا الراهن والتي يسعُ من خلالها كل حزب الوصول إلى السلطة واستعمال فكر الزعمات الأناني، وما الأحزاب إلا قبائل تسعى إلى إبراز فكرها القبلي.

يجدر بالذكر هنا أن تحديد غايتنا من التوسع في شرح ما قدمه الناقد بن بوعزيز هو محاولتنا للوصول إلى نقطة أعمق في فهم ما قدمه مالك بن نبي وربطه بالدراسات ما بعد الكولونيالية، فلو قمنا بإسقاطات مفاهيمية حول ما ذكره بن نبي حول تراجع الحضارة الإسلامية بظهور النعرات الحزبية،

¹ وحيد بن بوعزيز: جدل الثقافة، ص 94

والتعددية الحزبية التي سوقت إلى مستعمرات الغرب (الدول العربية التي كانت مستعمرة من طرف الغرب) باسم الديمقراطية، ما هو إلا نوع جديد من الاستعمار وانتشار للنظام الشمولي الذي يعدّ ضرباً من ضروب الاستعمار، وهذا ما يتوافق مع رؤية مالك بن نبي حول إنسان ما بعد الموحدين، الذي لا يحترم الإنسان ولا التراب ولا الزمن، والذي قام بتجريد الدين من رسالته الاجتماعية والتنظيمية للمجتمعات، وربطه بالآخرة والحساب والنهاية، في حين يفكر إنسان الحضارة بنظرة معاكسة تماماً، لا تفكر في سياق شمال يربط الكيان بالصراع الإيديولوجي؛ بل تفكر دائماً في إطار طائفي وقبلوي ومذهبي وهذا ما أدى بوهن الحضارة فأصبحت الشعوب قابلة للاستعمار¹.

يرى وحيد بن بوعزيز أن مالك بن نبي ومن خلال دراسته لشروط النهضة واستنتاجه لقضية الشعوب القابلة للاستعمار، فإنه قد تجاوز الدراسات ما بعد الكولونيالية، فإن كانت الدراسات ما بعد الكولونيالية تقوم على إعطاء أهمية للتاريخ الاستعماري، كما تربط كل ما وقع في دول العالم الثالث بآثار الاستعمار وبالتالي إعطاء الاستعمار دوراً أكبر من حجمه الحقيقي، وإن السبب الرئيس يكون سببه البناء الداخلي للدول وقد أعطى الناقد مثالا عن حالة الجزائر باعتبار أنهم كانوا يعانون التخلف الداخلي قبل الاستعمار الفرنسي.

إن رؤية الناقد هنا توضح ما قدمه المستشرقون حول وصفهم لرحلاتهم وحالة الشرق، وإن ما تم نقله كان نوعاً ما حقيقياً، غير أننا نختلف اختلافاً كلياً مع ما قدمه المستشرقون والمستعمرون حول جعل هذه الصفات جوهرية في الشرق وشعوبها، وهذا ليس منطقياً، وإن غايته الأساسية -كما أكد

¹ ينظر: وحيد بن بوعزيز، جدل الثقافة، ص 94

إدوارد سعيد- هي أن الخطاب الاستشراقي ليس بريئاً، إنّما هو خطاب هدفه الأساس هو الاستعمار تحت ما يسمى نشر التّحضر.

3-5- رهانات ما بعد كولونيالية أم سيرة ذاتية؟

يقدم وحيد بن بوعزيز عنواناً ثانوياً البنابية ورهانات ما بعد الاستعمار وفي أسطر وجيزة، ومن خلال تحليلنا لها خلصنا إلى أنّ هذه الأسطر ماهي إلا سيرة ذاتية لمالك بن نبي في مرحلة من حياته، وهذه المرحلة هي المرحلة التي تربط بن نبي بالنظرية ما بعد الكولونيالية، فقد عاش مالك بن نبي فترة الاستعمار الفرنسي للجزائر، وما بعد الاستقلال، يذكر بن بوعزيز أن مالك بن نبي عاش زمن الاستعمار في بلده المستعمر وفي بلاد المستعمر، وإن كان هذا يحمل دلالات معينة، لأن الرؤية واضحة بالنسبة لمالك بن نبي، فقد عاش زمن الثورة التحريرية الجزائرية ضد المستعمر الفرنسي مدافعاً عنها في المحافل الدولية في القاهرة.

إن وحيد بن بوعزيز ربط سيرة مالك بن نبي الذاتية الفكرية وإن كانت عبّرة عن لمحة خفيفة بفترة الكولونيالية فقد ذكر وحيد بن بوعزيز أنه:

- عاش فترة الاستعمار الفرنسي للجزائر وزمن الثورة التحريرية وأخذ موقفاً للدفاع عنها.
- ذكر الناقد أن مالك بن نبي عاش في القاهرة زمن ازدهار الناصرية وهو الزمن الذي بدأ يفكر في المشروع الأفرو آسيوي، وذكر أن بن نبي -وفي هذه الفترة- بدأ بالكتابة عن الثورة الجزائرية، وعن تغير مسارها بعد مؤتمر الصومام وبروز حس الأنانة وحس الزعامة في قلب الثورة.

- عرج الناقد على فترة ما بعد استقلال الجزائر، حيث شغل منصب مدير للتعليم العالي، كما ذكر أنه كرس كل فكره ومقالاته للمساهمة في بناء الحضارة¹.

إن ما قدمه وحيد بن بعزیز في هذا العنوان ما هو إلا سيرة ذاتية لمالك بن نبي في فترة من فترات حياته والتي ارتبطت بفترة الاستعمار وما بعد الاستقلال، ليحاول أن يربط هذه الفترة بدراسات الكولونيالية وما بعد الكولونيالية، بمعنى أن الوضع الاستعماري الذي عاشته بلاده جعلته يهتم بقضايا الاستعمار ويدعم المقاومة والثورة ضد المستعمر، وهذا هو الدور الحقيقي للمثقف المقاوم.

4-5- مالك بن نبي وفرانز فانون

إن القاسم المشترك بين مالك بن نبي وفانون هو وجودهما في فترة زمنية واحدة، بالإضافة إلى وطن واحد يجمعهم وهو الجزائر، وبالتالي فمصيرهما مصير مشترك وهو مناهضة الاستعمار الفرنسي ودعم الثورة الجزائرية، بعيدا عن كل هذا يذهب وحيد بن بعزیز إلى العلاقة الموجودة بين المفكرين، إذ عبر الناقد عن اندهاشه من عدم وجود مالك بن نبي في دراسة فرانز فانون بالرغم من أن أفكار وأعمال بن نبي التي تصب معظمها في نقد الاستعمار وهو المبدأ الذي انطلق فانون منه لإيصال رسائله حول القضاء على الاستعمار، في حين أن مالك بن نبي قد وظف كثيرا فانون في دراسته.

قدم الناقد مقارنة موضوعية بين مالك بن نبي وفرانز فانون من خلال دراستهما لحالة الاستعمار ونقده، وقد بدأ الناقد بأوجه التشابه بين أفكار كلا المفكرين.

¹ ينظر: وحيد بن بعزیز، جدل الثقافة : ص 96.

أزمة ما بعد الاستقلال: حين نتحدث عن وجود أزمة ما بعد استقلال الدول المستعمرة، فإننا سنتحدث عن أزمة الإقلاع الاقتصادي، أزمة تسيير الدول ومن يأخذ بزمام السلطة، وللحديث عن مثل هذه القضايا تحيلنا إلى رؤية بن نبي القائمة على تحليل ظاهرة الزعامة بعد الاستقلال واحتكار فكرة السلطة تحت حجة النضال، مع نبذ كل حركة معارضة قائمة على النقد، وقد أشار وحيد بن بو عزيز إلى أن مالك بن نبي عمد إلى تعرية الطاعون الذي بدأ ينتشر كالنار في الهشيم في النزعة النضالية الجزائرية، وذلك من خلال الجزء الأخير من مذكرات مالك بن نبي.

إن رؤية المفكر كانت قائمة على كشف الحرب القائمة بين الزعماء والتي استعملت فيها عدة وسائل من بينها التصفية الجسدية، أو التعتيم أو النفي، إن هذه الحرب الخفية بين الزعماء ستحول دون أخذ الجزائر ما بعد الاستقلال إلى بر الأمان، إن طغيان الأنانية السياسية والتي ظهرت بعد مؤتمر الصومام 1956، كما ذكر مالك بن نبي الذي كان منطلقه احتكار الثورة، وبالتالي مستقبل غير واضح لجزائر بعد الاستقلال.

أما بالنسبة لفانون، فقد كانت له رؤية تشاؤمية منذ البداية، حول جزائر ما بعد الاستقلال، إذا يمكن أن نعتبر كتاب "معذبو الأرض" لفانون وسيلة لقراءة هذه النظرة التشاؤمية، إذا أنه تحدث كثيرا عن ثورة الفلاحين، والبرجوازية الوطنية، ففي هذا الصدد يقول فانون "إن البرجوازية الوطنية التي ستأخذ بزمام السلطة بعد نهاية النظام الاستعماري برجوازية مختلفة تعد قوتها الاقتصادية هشة، لا يمكن بأي حال من الأحوال مقارنتها مع القوة الاقتصادية للبرجوازية الميتروبولية التي تدعي استخلافها، انطلاقا من نرجسيتها التطوعية، تتوهم البرجوازية الوطنية بسهولة أنها تستطيع أن تكون

مكان البرجوزية الميتروبوليتانية¹، إن ضعف السُّطة السياسية بعد الاستقلال سيجعل البلاد المستقلة تابعة لدولة المستعمرة لها لا إراديا؛ وبالتالي الوقوع في الاستعمار غير المباشر.

من هذا المنطلق، فإن فانون ومالك بن نبي يتفقان في وجود خلل في مرحلة ما بعد الاستقلال وإن كانت الرؤية الفكرية مختلفة من حيث الدراسة، فإن النتيجة واحدة وحتمية، وهي الدعوة إلى التحرر من بوتقة الاستعمار وتصفيته نهائيا.

كما لا يفوتنا أن بن نبي اختلف مع فانون في طريقة دراسة حالة الاستعمار وتحليلها، فإن كانت رؤية فانون قائمة على أن الذات الكولونيالية والاستعمارية تقوم على تدمير الهوية الثقافية للشعوب المستعمرة، والعمل على تشظيها، واعتبر أن المقاومة واستعمال العنف هو الوسيلة لاستعادة هذه الهوية الثقافية المسلوبة، كما ألقى كل اللوم على الاستعمار باعتباره المسؤول عن كل المخلفات والتخلف الذي تعانيه الدول المستعمرة، ودول العالم الثالث، في حين -وكما سبق وأن ذكرنا سابقا-، فإن مالك بن نبي لم يلق كل اللوم على الاستعمار؛ بل أدخل معه الشعوب كطرف مساهم في العملية الاستعمارية وفق ما أطلق عليه "القابلية للاستعمار"، وإن كانت دراسته مرتبطة بتقوية الثقافة الإسلامية باعتبارها شرطا من شروط النهضة الإسلامية وسبيل رئيس للتحرر من بوتقة الاستعمار.

5-5- مالك بن نبي ونقده للاستشراق:

يحاول بن بوعزيز أن يضع الاستشراق حيز النقد والمساءلة انطلاقا من رؤية مالك بن الفكرية والنقدية تجاه الاستشراق، إذ يذكر الناقد أن بن نبي يضع فرقا بين نوعين من الاستشراق،

¹ وحيد بن بوعزيز: جدل الثقافة، ص 97، 98.

استشراق حاقذ والذي كان وسيلة في السلطة الاستعمارية، واستعمار تمجيدي قائم على دراسة الحضارة الشرقية والإسلامية وتمجيد تراثها الثقافي والعلمي.

ركز وحيد بن بوعزيز حول دراسة المفكر للاستشراق التمجيدي في هذه الورقة البحثية، كما ذكر أن بن نبي طرح بعض الأسئلة والتي اعتبرها محور دراسته للاستشراق التمجيدي: هل يخدم هذا الاستشراق الثقافة والبناء الحضاري المسلم؟، لماذا نلاحظ احتفاء كبيرا بهذا النوع من هذا الاستشراق؟، ولماذا جب أن يكون هذا النوع من الدراسات خطيرا على الشعوب المتخلفة؟¹

إن هذه الأسئلة تطرح الاندهاش لدى مالك بن نبي، لذا حاول أن يقدم نقدا لهذا النوع من الاستشراق ولم يستسغ هذا النوع من الخطاب الاستشراقي التمجيدي؛ لأنه ينأى بالفكر الإسلامي عن الواقع ويخلق عقدة نقص تعويضية نجدها عند الكثير من العرب والمسلمين²، أراد الناقد أن يشير إلى نقطة الإفراط في التمجيد، فبالنسبة لمالك بن نبي أن هذا الخطاب الاستشراقي التمجيدي قدم صورة الحضارة الإسلامية والعربية بصورة مبالغ فيها، حيث تجاوز بها الواقعية، مما سيعطي رؤية غير دقيقة لواقع الشرق، حيث تم التركيز على الجوانب الإيجابية دون السلبية والمشكلات الموجودة في الواقع المعاش للشرق، وقد ذكر الناقد المثال الذي استدل به مالك بن نبي بتأثر بعض المفكرين بالمستشرقين من بينهم الطنطاوي الذي قدم تفسيراً يرحب فيه بالاستشراق التمجيدي، وما هذا إلا تجاوز للاعتراف بالأزمات والتحديات التي يعاني منها الشرق، فإن تعطي صورة كاملة عن الشرق لا يشوبها

¹ ينظر: وحيد بن بوعزيزي، جدل الثقافة، ص 99

² وحيد بن بوعزيز: جدل الثقافة، ص 100

نقص، متجاهلا الإشكالات الحضارية فأنت بذلك تقدم انطبعا غير واقعي بأن المجتمعات الشرقية والإسلامية ليست بحاجة للإصلاح والتطوير، وبالتالي هناك تغاض عن الأزمات الحضارية.

وفي موضع آخر، فإن مالك بن نبي تفتن للغاية التي يهدف إليها هذا النوع من الاستشراق والقائم أساسا على العلاقة بين الشرق والغرب، فبالرغم من وجود إيجابية سطحية ظاهرة في الاستشراق التمجيدي، فإن الهدف هو التغلغل في الشرق والعمل على نشر أفكار تخدم المصالح الغربية، وفي هذا الصدد نجد الناقد وحيد بن بوعزيز يستذكر ما قدمه للمفكر إدوارد سعيد في كتابه الاستشراق، حيث تطرق إلى وجود هوة بين الشرق والغرب وخلق شرق كما يحبه الغرب وليس شرقا شرقيا¹

من خلال هذا؛ فإننا ننوه لوجود حالة يشترك فيها كل من إدوارد سعيد ومالك بن نبي في دراستهم للشرق، فكلاهما ينطلقان من النزعة الشكّية تجاه الاستشراق القائم على صنع شرق مزيف من طرف المستشرقين.

وفي آخر المقال الذي تطرق فيه وحيد بن بوعزيز إلى مالك بن نبي وأعماله المختلفة حتى ولو كانت إطلالة خفيفة وهذا راجع تحديدا لعدم اتساع الورقة البحثية لدراسة كل أعمال المفكر مالك بن نبي، إلا أن الناقد ساهم مساهمة كبيرة في ربط أعماله بالدراسات ما بعد الكولونيالية، بل وحاول أن يُرجع له حقّه من التعتم الذي طاله، فبن نبي وعلى الرغم من أن دراساته لم تكن تندرج ضمن الدراسات ما بعد الحداثيّة، إلا أنه درس الحالة الاستعمارية وعمل على تفكيكها بطريقة لم يسبقه أحد إليها، وبهذا، فإن وحيد بن بوعزيز وفي معالجته لأعمال وأفكار مالك بن نبي، وُفق للتأصيل للنظرية ما بعد

¹ وحيد بن بوعزيز: جدل الثقافة، ص 100.

الكولونيالية، بأن مصدرها كان جزائريا وهذه هي الغاية الأساسية التي يعمل عليها بن بوعزيز في كتابه جدل الثقافة.

المبحث الخامس: تجليات قضايا ما بعد الكولونيالية في النصوص التطبيقية لجدل الثقافة .

سعى بن بوعزيز على عمل التوازن في كتابه "جدل الثقافة" بين التنظير للنظرية ما بعد الكولونيالية، من خلال دراسة وتحليل مقولاتها ومركزاتها، انطلاقا من أفكار روادها ومنظريها، والتطبيق على نصوص وخطابات تتدرج ضمن حقل الدراسات ما بعد الكولونيالية، إذ أنّ كتاب "جدل الثقافة" مكون من ثلاثة عشر مقال، ستة منها نظرية، وقد قمنا في المباحث السابقة بدراستها وتحليلها ومقاربتها مقارنة نقدية، أما السبع المقالات الباقية؛ فهي مجموعة من أعمال تطبيقية قام به الناقد وحيد بن بوعزيز على رحلات استشراقية، وكذلك بعض القصص والروايات لأدباء ورحالة مختلفين، سنحاول في هذا المبحث أن نستخلص أهم قضايا النظرية لما بعد كولونيالية في إحدى نصوصه التطبيقية، فكانت وجهتنا نحو نص سيمروغ لمحمد ديب.

قضايا ما بعد الكولونيالية في نص سيمروغ لمحمد ديب

اتخذ وحيد بن بوعزيز نص سيمروغ للكاتب الجزائري محمد ديب منطلقا مُجَلًّا لدراسته التطبيقية في كتابه جدل الثقافة، بحيث عمد إلى دراسة التناص في نص الرواية، ولم تكن دراسته لتوظيف التناص في الرواية من أجل قراءتها جماليا فقط، بل كانت غايته من وراء ذلك الكشف عن قضايا ما بعد الكولونيالية الموجودة داخل متن النص والتي كانت متوارية خلف هذا التناص، يقول بن بوعزيز: لا يعد التناص في الأدب الكولونيالي مجرد آلية فنية واستراتيجية شعرية وجمالية، يشغل عليها

الكاتب لإضفاء الطابع الباروكي على نصه، إنما التناص في هذا النوع من الأدب موقف وجودي، يرمي إلى زحزحة المركز أحادية المرجع، كما يرمي إلى التدليل على قيمة المغيم والمكبوت والمسكوت عنه¹.

يحاول أن يفهم التناص الموجود داخل الرواية من منظور ما بعد كولونيالي بتحويل التناص من مفهوم يهتم بالشكل والجمالية إلى مفهوم يتضمن تحليلاً لقضايا ما بعد الكولونيالية، وهذا ما سنحاول أن نتطرق إليه بدورنا من خلال قراءتنا وتحليلنا لمقاله، محاولين استخراج أهم قضايا ما بعد الكولونيالية التي تجلت في رواية سيمروغ، انطلاقاً من مقال بن بوعزيز.

يجدر بالذكر أن وحيد بن بوعزيز قَسَمَ مقاله إلى نظري وتطبيقي، فأما النظري فتطرق فيه إلى الخلفيات المعرفية للتناص والمفاهيم الخاص به، كما سبق وذكرنا أن ما يهمنا هنا هو الجانب التطبيقي من المقال الذي يقوم على تحليل نص محمد ديب.

تجلي الهوية وخطاب الأنا والآخر

إن الحديث عن الهوية ضمن حقل الدراسات الثقافية بمنظور أشمل وأوسع وضمن حقل الدراسات ما بعد الكولونيالية على وجه الخصوص، يجعلنا نرطبها مباشرة بإحدى الثنائيات التي تقوم عليها النظرية ما بعد الكولونيالية، وهي ثنائية "الأنا والآخر"، إذ أن خطاب الأنا والآخر يؤدي دوراً محورياً في الدراسات الثقافية بصفة عامة، وفي الدراسات الكولونيالية وما بعد الكولونيالية بصفة

¹ وحيد بن بوعزيز: جدل الثقافة، ص 103

خاصة، فالملاحظ أن قضية الأنا والآخر تجسدت كثيرا في الروايات العربية والروايات الجزائرية بوجه الخصوص، لذلك فإنّ مفهوم القضيتين نقومان على فهم العلاقة بينهما والمتمثلة في:

- الأنا يمثل: الشرق ودول العالم الثالث المتخلفة، والمستعمرات.
- الآخر يمثل: دول الغرب، المتحضرة، والاستعمار والمستعمر

ومن خلال هذا، فإننا نسعى إلى معرفة كيفية تجلّي الهوية تناسقا مع ثنائية الأنا والآخر في رواية سيمورغ لمحمد ديب، وذلك من خلال دراستها وتحليلها من طرف بن بوعزيز في كتابه "جدل الثقافة".

أشار وحيد بن بوعزيز إلى أن محمد ديب اعتمد على على البعد الصوفي ليضفي على نصه نوعا من الرّمزية والإيحائية والتكثيف الدلالي، إلا أننا نلمس في هذا تجلّي واضح للهوية الدينية والثقافية، فمن المعلوم أن الجزائر تنتشر فيها بكثرة الزوايا الصوفية خاصة في الغرب الجزائري، ولا يعد هذا غريبا حينما يصدر من كاتب ترجع أصوله الجزائرية إلى مدينة تلمسان، مدينة الأولياء الصالحين، من أمثال الغوث أبي مدين والعفيف السنوسي¹، يرى الناقد أن اختيار البعد الصوفي لم يكن اعتباطيا وإنما هو اتصال بميثاق هوياتي يعبر عن تاريخ ديني وثقافي.

ونجد ذلك أيضا حين عرج الناقد إلى قصة أسطورة السيمورغ التي تتطابق مع الملحمة المشهورة الشاهنامة، إذ أن هناك نسان يتشابهان كثيرا من حيث المضمون والفكرة والأسطورة، وهو سيمورغ في الملحمة الفارسية، وسيمورغ فريد الدين العطار، إلا أن محمد ديب اختار سيمورغ العطار التي تشبه كذلك نص ابن سينا ونص جلال الدين الرومي²، إن هذا الاختيار الذي يعبر تحديدا عن

¹ وحيد بن بوعزيز: جدل الثقافة، ص 114.

² ينظر وحيد بن بوعزيز جدل الثقافة، ص 115.

وجود هوية دينية صوفية لدى الكاتب، وهي رسالة إلى الآخر والمتمثل في المستعمر الفرنسي الذي سعى إلى القضاء على الهوية الدينية للشعب الجزائري، بحكم أن الهوية الدينية متأصلة في الشعب الجزائري ولا يمكن القضاء عليها.

وفي السياق نفسه يذكر الناقد بن بوعزيز أن ديب خالف العطار في تحديد عدد المسافرين في الرحلة التي قامت بها الطيور من أجل الوصول إلى سيمورغ، في حين أن العطار استعمل العدد ثلاثة عشر، أما محمد ديب فقد استعمل العدد اثني عشر فقط، يُرجعُ وحيد بن بوعزيز سبب ذلك إلى احترام الكاتب للقراء الذين يعتبرون معظمهم غربا مسيحيين واحتراما للحساسية المسيحية التي تمتعض من العدد ثلاثة عشر، لأنه يمثل الخائن من الحوريين.¹

إن رؤية الناقد هنا كانت مقتصرة على استهداف القارئ الغربي فقط، ولكن حسب ما نرى؛ فإنها تحمل دلالات أخرى والتي تتدرج ضمن حقل الهوية الدينية والثقافية، إن من المعلوم أن الثقافة الإسلامية تتعايش مع الآخر وتحترم أديانه ولا تتعد عليه في دينه وماله وعرضه، وهذا ما نعتبره رسالة ضمنية من الكاتب إلى القارئ الغربي، إن الفرد العربي المسلم ليس كما يصور له بأنه مجرم وإرهابي ومتخلف، إنما دينه وهويته الإسلامية تدعوه إلى احترام الآخر والتعايش معه.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى يمكن أن نقرأها قراءة مغايرة، وذلك بتعبيرنا عنها باعتبارها تشظيًّا للهوية وهجنة ثقافية لدى الكاتب، فالمعلوم أن الكاتب يكتب بلغة غير لغته وهي الفرنسية، والهدف منها هي التغلغل داخل الآخر الغربي من خلال كسر جدار اللغة، وإن كان هذا يخدم الكاتب

¹ ينظر: وحيد بن بوعزيز، جدل الثقافة ص 116

وقضيته الوطنية، إلا أنها تعبّر عن تشظي هويته وأيضاً علمه بالثقافة الدينية المسيحية، فلولا الاندماج في المجتمع الغربي لما كان له رؤية حول الدين المسيحي.

لكن حسب رأينا يبقى الرأي الأول ورأي الناقد هو الأقرب لرسالة الكاتب وهي الوصول إلى القارئ الغربي، والذي يعتبر القارئ النمطي بامتياز، وتأكيداً لهذا، فوحيد بن بوعزيز تطرق لاستعمال لفظة المحايثة كمفهوم بديل عن لفظة الحلول ولفظة الباطنية، توافقا مع القارئ الغربي الذي تعود عليها، إن ديب يستعير مصطلحات شرقية ويلبسها ثوبا غربيا، وبهذا إن الكاتب يستعمل استراتيجية تغريب الشرق، وهي خاصية من خاصيات كتاب ما بعد الكولونيالية، بحيث تصبح عملية التهجين بسبب تمزق الهوية رؤية للعالم وفلسفة للحياة¹.

إن تشظي الهوية وتمزقها التي أشار إليها الناقد، ينطلق أساسا من رحلة البحث عن الذات وتشقتها من خلال القصة. فالمتتبع لمسار أحداث القصة يجد أن الزمن فقد قيمته عند الراوي، فقد ارتبط الزمن بكل المخاوف والأحاسيس والمشاعر التي عانتها الطيور والمجهودات التي بذلتها، فالزمن يمثل الصبر والمستقبل، والرحلة التي باشرت الطيور، حيرتها في حد ذاتها، وعند وصولها إلى القصر والنظر في المرأة، غابت ذواتها، فحاولنا من خلال هذه الرحلة استرجاع ذواتها، فضاعت مرة أخرى، وتوحدت صورة الراوي مع ملك الطيور السيمورغ، ليصبح الراوي هو السيمورغ نفسه، وهكذا كانت

¹ ينظر: وحيد بن بوعزيز، جدل الثقافة 117

مصائر ذوات الطيور الأخرى، من حالة الضياع الكامل إلى حالة التواجد المتكامل، تقاني في طائر السيمورغ للراوي ولكافة الطيور الأخرى¹.

مما سبق نجد أن تشظي الذات يكمن في بحث الأنا عن ذاته في عالم الغرب، أثناء رحلته ووقوعه في بؤفة العنصرية، إذ نلمس تشظي الذات والهوية عند محمد ديب في نصه سيمورغ كان أكثر عمقا، فنجد أن الغربة والضياع والبحث عن الذات قد لعب دورا محوريا في التعبير عن هذا التشظي، فقد ترجم سيمورغ الحالة التي يحس بها الكاتب من خلال سؤال الذات والهوية اللذين لازما معظم الرواية، فإحساس الكاتب بالاغتراب والشوق لوطنه واضح من خلال سؤاله المتكرر عن الذات والهوية وها هنا تظهر لنا الهوية الوطنية.

ونجد بن بوعزيز يشير إلى قضية تمزق الهوية من خلال الصفة الاجتماعية التي وصف بها البطل في قصته، حيث اعتبره شخصية لقيطة لا تعرف مرارة أكبر من هذا الوجد².

إن الوحشية جعلت من الكاتب يبت كل أحاسيسه التي يعانها في شخصية بطل القصة، قصة الشخصية اللقيطة التي أطلقها الناقد تحيلنا إلى مفهوم تشظي الذات وتمزق الهوية وهذا ما يسعى إليه الكاتب من خلال نصه في محاولة لمجابهة العنصرية، وكانت اللغة وسيلة للتغلغل في المجتمعات الغربية التي ترفض الآخر العربي.

¹ نسيمه يعقوبي: رواية سيمورغ لمحمد ديب قراءة من منظور ثقافي، مجلة العلوم الإنسانية، الجزائر، ديسمبر

2023، المجلد 34، العدد 3 ص 619 .

² ينظر وحيد بن بوعزيز، جدل الثقافة 118.

يعرّج وحيد بن بوعزيز إلى قضية من قضايا ما بعد الكولونيالية في معالجته لنص محمد ديب، وهي الكتابة ضد الإمبراطورية ومجابهة الآخر، ويستحضر في ذلك مفهوماً عاماً يوضح الغاية من استعمال مصطلح ما بعد الكولونيالية للناقذة أنيا لومبا في كتابها الرد بالكتابة، حيث يوضح القول بأن مصطلح ما بعد الكولونيالية يشكل كل خطاب وكل ثقافة تأثرت بالعملية الاستعمارية والامبريالية، كما أنّها لم نضع المصطلح ضمن حيز زمني معين، فما بعد الكولونيالية يبدأ مع بداية الاستعمار حتى يومنا هذا.

إن غاية بن بوعزيز من استحضار هذا القول هو الوصول إلى نقطة مفادها أن محمد ديب مثله مثل باقي مثقفي وكتاب المستعمرات، فقد اتخذ موقف الكتابة ضد الإمبراطورية والامبريالية، بل واتخذ وسيلة للمقاومة لكشف وتفكيك الاستعمار والامبريالية عن طريق السرد المضاد الذي يعيد ترتيب وتوزيع المذيل الكولونيالي عن المستعمرات وعن ذاته¹.

أكد بن بوعزيز ومن خلال دراسته لقصة سيمروغ لديب أن النص عبارة عن أنساق ثقافية مضمرة ورسائل أقلّ ما يقال عنها مشفرة، هدفها الرئيس هو تفكيك الآخر الإمبريالي، ورغم أن الكاتب قد حيز دراسته حول التناص الذي وظفه في نصه، فإننا استخلصنا أن التناص خدم كثيراً غايته من خلال قصته، فقد عبر عن هويته الوطنية والدينية والثقافية، كما عبر عن أحاسيسه وذاته المتشظية، من جهة ومن جهة أخرى فقد نجح في إيصال رسائل تهدف لتفكيك الآخر الامبريالي، فيمكن أن ندرج هذه الرواية ضمن السرد المضاد؛ أي أنها تنتمي لحقل الدراسات ما بعد الكولونيالية.

¹ وحيد بن بوعزيز، جدل الثقافة، ص 119.

تجليّ الذاكرة من خلال نص سيمورغ

إن الغوص في ملف الذاكرة الاستعمارية ومخلفات وآثار الاستعمار يعد من أبرز مقومات الدراسات ما بعد الكولونيالية، فإذا ما عرجنا إلى الدراسات الحديثة للنظرية ما بعد الكولونيالية سنجد بتأكيد الكثير من منظري هذا الحقل من يؤسسون للذاكرة كمفهوم بديل عن التاريخ في الدراسات ما بعد الكولونيالية، باعتبار الذاكرة وسيلة في يد السلطة بكل أنواعها "السلطة الاستعمارية، السلطة السياسية، وحتى السلطة البرجوازية التي تحدث عنها فانون في كتابه معذبو الأرض" في التحكم في الشعوب وكل حسب غايته وهدفه من التحكم، كما وقد أشار كل من بول ريكور في كتابه الذاكرة التاريخ والنسيان، وتودوروف في كتابه "ذاكرة الشر" إلى أن الذاكرة أصبحت وسيلة لا يمكن الاستغناء عنها من طرف الأنظمة الشمولية وهذا من أجل التغلغل داخل الشعوب والسيطرة عليها ثقافياً، سياسياً واجتماعياً.

تتجلى الذاكرة في رواية سيمورغ لمحمد ديب من خلال رحلة البحث عن الذات التي تعالجها الرواية كمنطلق أساس في بنيتها السردية، وكذلك تجلت في صورة انشطار الهوية التي عانى منها الكاتب من خلال نصه سيمورغ، هذا من جهة ومن جهة أخرى، فإننا نرى أن استحضار الذاكرة متمثل أساساً في الكتابة المضادة التي انتهجها محمد ديب من خلال التناص الموظف في نصه سيمورغ في محاولة منه لتفكيك التجربة الاستعمارية ومخلفاتها.

في نهاية الفصل نستخلص أن كتاب جدل الثقافة من بين أهم الكتب النقدية في الساحة المغربية والعربية التي نظرت لنظرية ما بعد الكولونيالية وطبقت مقولاتها على نصوص وخطابات تتدرج ضمن الأدب ما بعد الكولونيالي.

الفصل الثالث:

تجليات قضايا ما بعد الكولونيالية في كتاب الرواية العربية أسئلة ما بعد

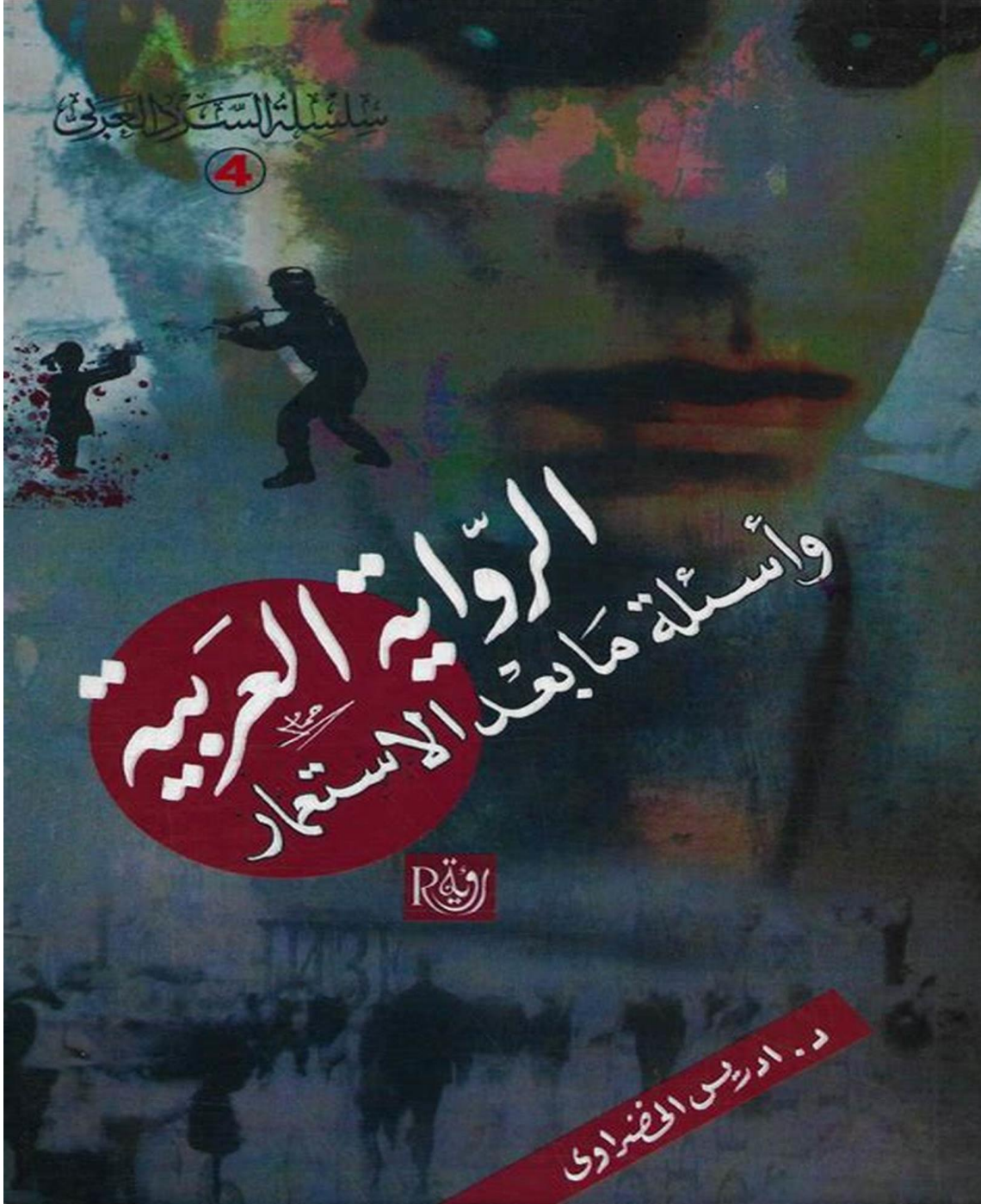
الاستعمار

تمهيد:

ترتبط الرواية العربية ارتباطاً وثيقاً بقضايا الكولونيالية وما بعد الكولونيالية، وهذا راجع إلى السياقات التاريخية للدول العربية التي عانت ويلات الاستعمار الغربي لأراضيها، وكذلك الاستعمار الثقافي عن طريق الرحلات الاستشرافية وغيرها من الأساليب الاستعمارية، فكانت الرواية العربية وسيلة للمقاومة في وجه الآخر "المستعمر"، فقد أدى المقاوم المثقف دوراً هاماً في كشف وتحليل التجربة الاستعمارية عن طريق الرواية أو ما يصطلح عليه في الدراسات ما بعد الكولونيالية بالسرد المضاد أو السرد المقاوم.

وعليه، سنحاول في هذا الفصل التطبيقي استخراج أهم قضايا ما بعد الكولونيالية في كتاب الرواية العربية وأسئلة ما بعد الاستعمار، بحيث يعتبر هذا الكتاب كتاباً تطبيقياً أكثر مما هو نظري وإن وجد بعض التنظير في الفصل الأول، حيث تطرق فيه المؤلف إلى بعض مفاهيم النظرية ما بعد الكولونيالية، إلا أننا أردنا أن نتجاوز التنظير للنظرية ما بعد الكولونيالية لكي نتحاشى التكرار، لأننا عالجنا في الفصل الثاني كتاب جدل الثقافة والذي يتّصف فيه مؤلف الكتاب بصفة التنظير أكثر من التطبيق، لذلك عمدنا إلى معالجة واستخراج قضايا ما بعد الكولونيالية في كتاب الرواية العربية وأسئلة ما بعد الاستعمار.

المبحث الأول: دراسة وصفية تحليلية لكتاب الرواية وأسئلة ما بعد الاستعمار



- صورة لغلاف كتاب الرواية وأسئلة ما بعد الاستعمار لإدريس الخضراوي

1-1- عتبات الغلاف:

حظيت العتبات النصية في السّاحة الأدبية عامّة والنّقديّة خاصة على مكانة ذات أهمية نتيجة لدورها المهم في الدخول إلى عالم النصوص، فهي تساعد على فهمه وتحديد نوعه والعلاقات الموجودة بينها وبين المتن، تساهم أيضا في انفتاح النّص وفك شفراته، فهي تهتم بكل ما يحيط بالنّص من داخله وخارجه.

تعتبر العتبات النصية من بين الأبحاث التي لقيت اهتماما ورواجا واسعا في حقل الدّراسات النّقديّة والأدبية الحديثة والمعاصرة، الغربية والعربية على حد سواء، باعتبارها من أهم الوسائل المصاحبة للنص والتفاعل معه باعتباره الفضاء المناسب لها، والإحاطة به. فهي أول ما يلفت انتباه القارئ وتؤثر فيه قبل الولوج إلى المتن النقدي، ومن بين أهم هذه العتبات نذكر: عتبة العنوان، عتبة الإهداء، عتبة الغلاف، عتبة التصدير، عتبة الهوامش... وغيرها. وقد نبّه جيرار جينيت إلى قدرة النّصوص على إقامة علاقات تعالقية مع النصوص المحيطة به.

ونظرا لاهتمام الدراسات النقدية بالعتبات النصية سنتطرق إلى دراسة مختلف العتبات الواردة في كتاب الرواية العربية وأسئلة ما بعد الاستعمار للنّاقّد المغربي إدريس الخضراوي الذي هو محل الدراسة، باعتباره من بين أبرز النقاد العرب.

وكان التطور في فهم النص والتفاعل النصي مناسبة أعمق لتحقيق النظر للنص بكونه فضاء، ومن ثم جاء الالتفات إلى العتبات النصية مما أحدث تطورا في الرؤية النّقديّة للنص وأسهم في تقديم موضوعات جديدة لم يهتم النقد بها مسبقا. (غلاف كتاب: العتبات النصية، إلهام عبد الوهاب)

وتتضمن العتبات لديه مجموع النصوص التي تحيط بمتن الكتاب من جميع حواش وهوامش وعناوين رئيسة وأخرى فرعية وفهارس ومقدمات وخاتمة وغيرها من بيانات النشر المعروفة¹.

أولاً- عتبة الغلاف:

عبارة عن عتبة بصرية، وهو صورة انعكاسية لمتن الكتاب، فالغلاف يتضمن أهم العناصر التي يوظفها صاحب النص من: العنوان (الرواية العربية وأسئلة ما بعد الاستعمار)، واسم المؤلف والدرجة العلمية له (د. إدريس الخضراوي)، ودار النشر (رؤية R)، بالإضافة إلى مؤشر التّجنيس (سلسلة السرد العربي).

إنّ الغلاف هو أول ما يلتفت القارئ ويجذب انتباهه باعتباره من أهم عناصر النص الموازي التي تساعدنا على فهم الأجناس الأدبية بصفة عامة، والرواية بصفة خاصة على مستوى البناء والدلالة والتشكيل، والمقصدية، ومن ثم فإنّ الغلاف عتبة ضرورية للولوج إلى أعماق النص قصد فهم مضمونه، ورصد أبعاده الفنية، واستخلاص نواحيه الإيديولوجية والجمالية².

فَالْغُلَافُ إِحْدَى الْقَرَاءَاتِ لِعَنْوَانِ النَّصِّ... فَمَصَافِحَةُ الْقَارِئِ لِلْغُلَافِ بِوصفه حيزاً إشهاريّاً تسهم في تشكيل الرؤى البصرية لديه... مما يقودنا للقول بأنّ القارئ بإمكانه قراءة لوحة الغلاف

¹ إلهام عبد الوهاب، العتبات النصية في روايات واسيني الأعرج، دار فضاءات للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 2019،

² جميل حمداوي، شعرية النص الموازي (عتبات النص الأدبي)، منشورات المعارف، المغرب، ط1، 2014، ص16

بوصفها نصاً مستقلاً تنتج شعرية من خلال علاقته بالعنوان فضلاً عن اسم المؤلف الذي يسهم

في إضاءة هذه القراءة، إذ يعد اسم المؤلف عتبة غلافية تستثير القارئ وتبني تصورات¹.

لذا يمكن عد الغلاف خطاباً موازياً للمتن ومتعلقاً معه في الوقت ذاته بما يحمله من الإحالات

على النص... لذا ينزاح الغلاف عن وظيفته التزيينية إلى الوظيفة الخطابية ليشكل رؤية مؤدية لما

يرتضيه الكاتب لنصه بوصفه دالاً بصرياً، فنحن بصدد تمازج بين شعرية المكتوب وشعرية البصري

المتجسد بالرسم، بمعنى أننا بصدد تحويل الكلمات في النص إلى لوحة تستثير المتلقي².

يشير الغلاف بداية إلى جندي يرتدي ملابس عسكرية، خاصة بالمستعمر حاملاً سلاحه بيديه

نحو فتاة مستضعفة، وهذا ما يشير إلى قوة المستعمر وسيطرته على الدول العربية المستضعفة؛ وكأنه

يجسد ثنائية الأنا المركز والآخر الهامش، فضلاً عن صورة رجل ذو ملامح عربية، بارز الملامح محاطاً

بهالة سوداء حول العينين متأملاً ذو ملامح حزينة، وشعور بالتيه والضياع، ويجعل بقعة بيضاء خلف

الفتاة الواقفة وسط بقعة من الدماء المتناثرة، رافعة يديها نحو الجندي، بنظرة مأسوية خائفة متأثرة،

ونلاحظ ميل الخضراوي إلى استعمال اللون الأخضر الداكن ممزوجاً بالأحمر والأبيض، مع بعض

السواد الذي يدل على الحزن والكآبة، والظلام، كما ورد اسم المؤلف إدريس الخضراوي الجهة السفلية

اليمنى بطريقة مائلة على صفحة الغلاف مكتوب باللون الأبيض الدال على الحرية والعدل والسلام

بالخط الرفيع وَسَطَ مستطيل أحمر، يعلوه عنوان الكتاب "الرواية العربية وأسئلة ما بعد الاستعمار" مكتوب

بالخط الأبيض الغليظ ضمن دائرة حمراء محيطة بطريقة جزئية من العنوان، مما يدل على تركيز الناقد

¹ إلهام عبد الوهاب، العتبات النصية في روايات واسيني الأعرج، ص 185

² المرجع السابق، ص 183

على المستعمر، واسم دار النشر مع شعارها رؤية R، في حين تمت كتابة مؤشر التجنيس، سلسلة السرد العربي باللون الأسود تحته رقم (4) باللون الأحمر ضمن دائرة، بجانب صورة الرجل ذو الملامح العربية في الجهة اليسرى العلوية من الغلاف.

تشكل هذه العلامات البصرية لوحة ومشهداً تراجيدياً يعمل على إثارة القارئ واستفزازه للتعرف على ما هو موجود داخل الكتاب، ودفعه إلى طرح التساؤل عن مدى العلاقة الانعكاسية بين هذا الغلاف والنص، فالعنوان احتلَّ الجزء الأكبر من الغلاف، حيث كتب بحجم كبير؛ باعتباره المفتاح الأولي الذي يشر إلى دلالات النص الداخلي.

ولعلَّ اللون الأحمر إشارة إلى الدَّم والحرب والقتل، وسفك الدماء، بالإضافة إلى توهج مشاعر العشق والحب وهذا ما عكسته بعض الروايات المدروسة في المتن؛ كحب خالد بن طوبال والبطلة في رواية ذاكرة الجسد، فالخضراوي عمد إلى المزج بين الألوان الحارة والباردة، فالألوان تلعب دوراً أساسياً في تجسيد مشاعر الناقد، فالألوان الداكنة (الأخضر والأحمر والأسود) تُعطي شعوراً بالقنَمَة والسَّواد، فيلخص لنا هذا الغلاف محتوى النص المُضوي بين طيَّاته لِمَا يحمله من دلالات جلية تفسر انهزامات الواقع العربي وانكساراته أمام ظلم المستعمر وهمجيته كما عمد إلى توظيف شكل الدائرة ذات اللون الأحمر التي تدلُّ على تفكك الذات العربية وتشتتها، فالدائرة ترمز إلى الدوران في حلقة مفرغة دون إيجاد مخرج لها؛ لأنها ليس لها بداية أو نهاية.

فالخضراوي يهدف من خلال الغلاف الخارجي للكتاب إلى عكس الوضع العربي في ظل المستعمر.

جعل الخضراوي من لوحة الغلاف بساطا ممهدا للنص، وعمد إلى الألوان الممزوجة لتدل على قتامة الوضع العربي في مواجهة الآخر الغربي. فتشكل هذه اللوحة بالنسبة للقارئ صورة قبلية شارحة ومفسرة لما هو موجود في المتن.

أما بالنسبة للغلاف الخلفي فهو مكمل وشارح للواجهة الأمامية يبين فيها هدفه من كتابة هذا المنجز النقدي. لذلك يعتبر الغلاف عتبة أساسية في شرح النص وتفسيره بطريقة مختزلة المعاني ومكثفة الدلالات. فجاء مكملًا للغلاف الأمامي، حيث لخص مضمون الكتاب.

أما بالنسبة للغلاف الخلفي عبارة عن ملخص يوضح فيه الخضراوي أهدافه من وراء كتابة هذا الكتاب، مخصصا إيّاه لجنس الرواية ومعالجتها للعديد من القضايا، وانفتاحها على بقية الأجناس، واعتمادها على عنصري التخيل والعجائبي، وتفكيك الخطابات الاستعمارية المهيمنة.

اسم المؤلف:

إدريس الخضراوي، وهو من العتبات الخارجية، فإنه يُنسب العمل ويشغل اسم المؤلف في التراث العربي بوصفه أحد المحدّدات الأساس للنص التي تلازمه وتتعلق معه وتميّزه عن اللا نص¹.

¹ يوسف الإدريسي، عتبات النص في التراث العربي والخطاب النقدي المعاصر، منشورات مقاربات، المغرب، ط1،

فالكاتب هو هوية الكتاب، وبه تُنسب إليه الملكية الفردية الإبداعية على إنجازهِ لا يمكننا تجاهله أو مجاوزته؛ لأنَّه العلامة الفارقة بين كاتب وآخر، فبه تثبت هوية الكتاب لصاحبه، ويحقّق ملكيته الأدبية والفكرية على عمله دون النظر للاسم إن كان حقيقياً أو مستعاراً¹.

نلاحظ في هذا المنجز النقدي أنّ الناقد إدريس الخضراوي وضع اسمه في الجزء السفلي من الغلاف في الجهة اليمنى بطريقة مائلة، وبذلك خالف القاعدة السائدة والمعروفة، وهي وضع الاسم على أعلى الصفحة عادة؛ لأنّ المواضع تختلف من أعلى لأسفل، وكُتِبَ بخط رفيع (غليظ) وواضح باللون الأبيض الذي يدلّ على الصفاء والسلام، وكأنَّه بذلك ينشدهما من خلال استعماله لهذا اللون، فاسم المؤلف يعدُّ بمثابة مؤشر إشهاري على واجهة الكتاب لتحديد مكانته العلمية ووزنه الأدبي، فالناقد هنا وضع حرف (د) والذي يدل على درجته العلمية والأكاديمية دكتوراه.

عتبة العنوان:

يعتبر العنوان المفتاح الرئيس لكل الأعمال الأدبية، فهو الواجهة للولوج إلى عالم النص، فهو مفتاح النصوص ودليلها، وهو من العتبات المهمّة باعتباره حمولة مكثفة ومختزلة للنص، وهو أولى العتبات التي توجه القارئ إلى محتوى النص.

¹ عبد الحق بلعابد، جيران جنيت (من النص إلى المناص)، الدار العربية للعلوم ناشرون، لبنان، ط1، 2008، ص 63

ويطالعنا العنوان بوصفه مقوما مركزيا من مقومات هذا البناء، فمن حيث تأليف الدلائل اللسانية، فإن عنوان هذا النص يستثمر التركيب الاسمي للعبارة، ويستبعد أي وجود للمركب الفعلي، وهذا يعني أن العنوان يحاور مضمون الرواية فيما يتصل بوصف حالة والتعبير عنها¹.

وبالانتقال إلى العنوان باعتباره مكوّنًا خطابيًا وسريًا².

مؤشر التجنيس:

ويؤدي المؤشر في صفحة الغلاف دورا مهما في توجيه القراءة لدى المتلقي، فهو يأتي ليخبر عن الجنس الذي ينتمي إليه هذا العمل الأدبي أو ذاك، ولهذا يعدّ نظامًا رسميًا يعبر عن مقصدية كل من الكاتب والنّاشر لما يريدان نسبته للنّص³.

ثانيا - عتبة الإهداء:

عبارة عن عتبة لسانية، ويكون الإهداء عبارة عن شكر موجّه للآخرين، وهو تقدير من الكاتب وعرفان يحمله للآخرين، سواء أ كانوا أشخاصا أو مجموعات واقعية أو اعتبارية⁴، حيث نجد إدريس الخضراوي يوجه إهداءه إلى والده وشخص آخر:

¹ إدريس الخضراوي، الرواية العربية وأسئلة ما بعد الاستعمار، دار رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2012، ص

² المصدر نفسه، ص 202

³ إلهام عبد الوهاب، العتبات النصية في روايات واسيني الأعرج، ص 185

⁴ عبد الحق بلعابد، جيران جنيت (من النص إلى المناص)، ص 93

إلى الروح الطاهرة لوالدي يطو وعبد القادر رحمهما الله؛ فهو عبارة عن إهداء خاص، ومن هنا يعدّ

الإهداء عتبة مهمّة في الدراسات النقدية ولها أبعادها وأهدافها.

ثالثاً - عتبة التقديم:

يكون التقديم من طرف أحد الكُتاب أو النقاد المعروفين في السّاحة الأدبية والنقدية والمشهورين، بهدف الترويج للكُتاب، شرط أن يكون كاتب التقديم مطلعاً على العمل، وقارئاً له قراءة عميقة وفاحصة يهدف من ورائها إلى كشف أسباب كتابة هذا المؤلف وأهدافه، والغاية التي يرمي إليها بموضوعية وحيادية، ونلاحظ هنا أنّ تقديم كتاب الرواية العربية وأسئلة ما بعد الاستعمار للنقاد إدريس الخضراوي قام بتقديم الكتاب الخاص به "سعيد يقطين" وهو ناقد له وزنه في السّاحة الأدبية، مما يساهم في الترويج للكتاب، حيث تطرق "سعيد يقطين" في تقديمه لهذا الكتاب إلى قضية النقد والثقافة وتياراته المتعددة التي استفاد منها "الخضراوي" أثناء كتابته لهذا المنجز النقدي، مشيراً أيضاً إلى قضية الشّكل والمضمون ودورهما في استمرار العمل أو قطيعته.

والتّقديم -حسب جميل حمداوي- هو: تحتاج التّقديم إلى أدوات إجرائية جديدة، ومفاتيح أكثر كفاية ونجاعة لاستنطاقه باعتباره نصّاً أو خطاباً مستقلاً، يحوي دلالات النّص، ويفسر نشأته، ويستكشف أطروحاته المرجعية، ويستعرض قضاياها التخيلية والحجاجية والواقعية¹.

رابعاً - عتبة المقدمة:

¹ جميل حمداوي، شعرية النص الموازي (عتبات النص الأدبي)، منشورات المعارف، المغرب، ط1، 201، ص 204

تعتبر المقدمة من النصوص الموازية والمصاحبة للمتن، وهي مرآة مصغرة ومختزلة للنص، تعمل على توضيحه والإشارة إلى رموزه، فهي آخر ما يكتب وأول ما يُقرأ، وتتموقع في بداية الكتاب، وهي عبارة عن خلاصة شاملة للكتاب، فهي مفتاح الكلام في الدراسات النقدية الحديثة والمعاصرة، فهي بمثابة الافتتاحية، عادةً ما تكون لا تتجاوز عدة صفحات، يُبين الكاتب من خلالها عدة أمور؛ كأسباب تأليف الكتاب، والإشكالية ونوعية المنهج المتبع، وعدد الفصول والأبواب والمباحث، والصعوبات، وبعض المراجع، وهي عبارة عن التمهيد الأولي للدخول إلى عالم النص.

تعتبر تمهيدا وقراءة أولية مختزلة للنص، تحيط بمختلف جوانب الكتاب، يُبين فيها المؤلف أهدافه وغاياته، وتساهم في رسم صورة أولية عما هو موجود في قلب الكتاب؛ فهي حلقة واصله بين العنوان والم متن.

محتوى الكتاب:

مقدمة:

تطرّق الناقد المغربي إدريس الخضراوي في مقدمة كتابه الرواية العربية وأسئلة ما بعد الاستعمار إلى تقديم نظرة جديدة في الأدب باعتبار الثقافة هي الحاضن والوعاء الشامل لعملية الإبداع بمرجعياتها، من خلال الاستناد إلى أعمال النقاد العرب في هذا الميدان متجاوزين في ذلك النظرة التقليدية المغلقة؛ أي دراسة الأدب لذاته ومن أجل ذاته، ولكن مع بروز تيار النقد الثقافي غيرت النظرة وانفتحت على العديد من المركزيات التاريخية والسياقات الثقافية والظواهر الحياتية؛ أي لا يمكن فهم الأدب في بؤنّةٍ واحدةٍ مغلقة، بل في ظل الانفتاحات الثقافية والاجتماعية.

الفصل الأول: تحت عنوان الرواية، التمثيل الثقافي وسياق ما بعد الاستعمار

بيّن إدريس الخضراوي في هذا الفصل أنّ الدراسات الثقافية تهتم بالقضايا والموضوعات التي كانت مهمشة في ضوء دراسات النقد الأدبي، فأعطاهها جملة من الاهتمام التي اندرجت ضمن ما يعرف بالنقد الجديد، أدت الدراسات الثقافية إلى انفتاح العمل الإبداعي على مختلف الفنون، مما أتاح له فرصة الاطلاع على الثقافات الاجتماعية المتنوعة. كما بيّن "إدريس الخضراوي" الجديد الذي أنتت به الدراسات الثقافية.

تطرق الناقد إلى إعطاء مفهوم التمثيل في حقول مختلفة كالأدب والسياسة، وتحديد مستوياته وأدواته واستشهد بالجاحظ في التصوير الشعري والبلاغة، والجرجاني وأبي هلال العسكري.

كما ربط التمثيل بنظرية المحاكاة لدى "أرسطو" التي تتم عن طريق اللغة شعرا كانت أم نثرا، بالإضافة إلى أنّ الكلمات مرتبطة بسياق الإنتاج والتلقي، والاحتفاء بالخيال للابتعاد عن التقليد والتكرار.

الفصل الثاني: تحت عنوان "تفكيك الآخر الرواية وأسئلة ما بعد الاستعمار"، عالج قضية الأنا والآخر من منظور النص الروائي، وتحليل مجموعة من الروايات، مثل رواية "الأمير" لـ"واسيني الأعرج"، ورواية "تغريبة" لأحمد الحجري عبد الواحد ابراهيم، ورواية "الربيع والخريف" لـ"حنا مينة"، فتطرق إلى عرض نظرة الأنا للآخر وطبيعة العلاقة بينهما، وكيفية تمثيل الروائيين لهذا الطرف المغاير، وتأثره بثقافته وسياسته بغية تحقيق التّعايش.

الفصل الثالث: تحت عنوان "المكان والذاكرة والمرجعيات الثقافية"، تطرق فيه إلى قضية التاريخ والهوية والذاكرة من خلال النصوص الروائية واعتمادها على عنصر التخيل والعجائبي من خلال النماذج الآتية:

رواية تل اللحم لنجم والي، ورواية "ذاكرة الجسد" لـ"أحلام مستغانمي"، بالإضافة إلى رواية "الآخرون" لـ"التونسي حسونة مصباحي"، والاهتمام بالسرديات الثقافية ودورها في معالجة هذه القضايا.

خاتمة: تضمنت أهم النتائج المتوصل إليها من خلال تحليله للعديد من الروايات العربية، وإبراز أهم القضايا ما بعد الكولونيالية السائدة في هذا القرن.

مدخل تمهيدي للكتاب الرواية العربية وأسئلة ما بعد الاستعمار

الرواية، التمثيل الثقافي وسياق ما بعد الاستعمار:

بيّن إدريس الخضراوي في هذا الفصل أنّ الدراسات الثقافية تهتم بالقضايا والموضوعات التي كانت مهمشة في ضوء دراسات النقد الأدبي، فأعطاهم جملة من الاهتمام التي اندرجت ضمن ما يعرف بالنقد الجديد هذا ما أدّى إلى فهم الأدب في سياقات واسعة ومختلفة، وبالتالي؛ فالهدف الرئيس من الدراسات الثقافية هو الانفتاح على مختلف السياقات والميادين باعتبارها دراسات تركز على علاقات مختلفة وتحاول إضاءتها مثل: العلاقة بين المعرفة والقوة من جهة والثقافة والهيمنة من جهة ثانية¹.

أدت الدراسات الثقافية إلى انفتاح العمل الإبداعي على مختلف الفنون، مما أتاح له فرصة الاطلاع على الثقافات الاجتماعية المتنوعة.

كما أشار إدريس الخضراوي إلى أنّ الدراسات الثقافية تقوم على عنصرين/رافدين علميين في تحليلها ألهما: الرافد الأول: ويتمثل في أعمال كارل ماركس؛ والذي يعني العلاقة الجدلية بين البنية التحتية

¹ إدريس الخضراوي، الرواية العربية وأسئلة ما بعد الاستعمار، ص 49

والبنية الفوقية، أما الرافد الثاني: ويتمثل في الأعمال الجذرية للمفكر الفرنسي "ميشيل فوكو" والتي تركز على دور السلطة وبروزها في شتى العلاقات الإنسانية.

كما بين "إدريس الخضراوي" الجديد الذي أتت به الدراسات الثقافية، حيث قال: "لقد أمكن للدراسات الثقافية من خلال إعادة استثمار هذه الأعمال الفكرية، أن تنزّل الأدب في مرتبة مخصوصة، وتنزل السؤال عنه في مرتبة تعلوها درجة، إذ يربط الأدب بالثقافة؛ أي بكل المظاهر الخطابية وغير الخطابية التي تتجلى من خلالها"، سعت الدراسات الثقافية إلى الكشف عن الأشكال الإيديولوجية التي تعبر بها هذه الممارسات عن نفسها في خطابات مختلفة، محددة بذلك أفقا جديدا للنقد الأدبي: هو البحث في العلاقة بين الأدب وسياقه التاريخي والثقافي، والكشف عن الأنساق المضيق التي تتطوي عليها النصوص، والنظر في ما ترعاه الثقافة من هذه الأنساق. وهذا النقد الذي تؤسسه الدراسات الثقافية هو ذو طبيعة جدلية، فهو يتجاوز من جهة الماركسية التقليدية التي تقوم على الشرط الاقتصادي، وتمجد الطبقة، ومن جهة ثانية يتخطى الفهم الشكلي الذي يفصل بين الأشكال الأدبية والجمالية وأبعادها التاريخية والاجتماعية¹.

أولاً: تعريف التمثيل:

تطرق الناقد إلى إعطاء مفهوم التمثيل في حقول مختلفة كالأدب والسياسة، وتحديد مستوياته وأدواته تمثيل الشيء على هيئة أو شكل ما أو ظاهرة من خلال تجسيد يعبر عنها أو تمثيل معادلة رياضية في قانون يرمز إليها².

¹ ينظر: إدريس الخضراوي، الرواية العربية وأسئلة ما بعد الاستعمار، ص 52

² إدريس الخضراوي، الرواية العربية وأسئلة ما بعد الاستعمار، ص 53.

كما بين أنّ الثقافة المهيمنة والقوية هي التي تحدّد تمثيل الثقافات الأخرى، وتخضعه لها، وتتصرف نيابة عنها، وقال إنّ من أدوات التمثيل اللغة التي بها نتكلم ونعبّر عن عواطفنا وكياننا التي تجول في دواخلنا، فنعبّر عنها ونمثّلها من خلال اللجوء إلى الخيال عبر صور رمزية إيحائية معبرة عن مقاصدنا كلّ بأسلوبه الخاص، باعتبار الأسلوب -كما يقول بيفون- هو الرجل نفسه؛ أي فكرة واحدة بأساليب متعددة ومختلفة، واستشهد بالجاحظ في التصوير الشعري والبلاغة، والجرجاني وأبي هلال العسكري.

كما ربط التمثيل بنظرية المحاكاة لدى "أرسطو" التي تتم عن طريق اللغة شعرا كانت أم نثرا، بالإضافة إلى أنّ الكلمات مرتبطة بسياق الإنتاج والتلقي، والاحتفاء بالخيال للابتعاد عن التقليد والتكرار، ودليل ذلك قوله: لعل ما يُستفاد من كلام "أرسطو" فحواه أنّ التمثيل المتحقق عبر اللغة يكون إمّا بالشعر أو بالنثر، وفي الحالتين معاً؛ فإن اللغة بما هي كلمات منتظمة في جمل تتخذ تفويضا تحل بمقتضاه محل شيء آخر لتمثيل واقع آخر، حيث تصبح الكلمات مجرد علامات وتمثيلية للأشياء، وعندما تتحول الكلمات إلى خطاب تصوير مشروطة بسياق إنتاجها وتلقيها، ولذا فهي لا تستطيع أن تُوفي الموضوع الممثل كل عناصره ومقوماته... فالكاتب عندما يقوم بتمثيل موضوعه فهو يحتمي أيضا بالمخيلة من أجل إعطاء موضوعه الكثافة الدلالية والرمزية التي يتطلبها. وهذا بالتحديد ما قصده "أرسطو" عندما تحدث عن المحاكاة المبدعة التي تحتفي بالخيال، وبما يضيفه الشاعر أو التراجمي من لمسات ورؤى متفردة¹.

¹ إدريس الخضراوي، الرواية العربية وأسئلة ما بعد الاستعمار، ص 56

يرى إدريس الخضراوي بأنّ التمثيل للواقع لا يكون كاملا ومطلقا، وإنما تمثيلا نسبيا نظرا لتدخل الجوانب الذاتية في عملية التمثيل للواقع ومحاكاته، وأعطى مثالا بإدجار موران وكلامه عن المعرفة وتحصيلها الذي يتم عبر ثلاثة عوامل هي: الواقع، الذاكرة، الاسهامات، لهذا فالمعرفة تمثل وتختزل الواقع حسب الرغبات الذاتية المتحكمة في عمليات التمثيل، ودليل ذلك قوله: وهذا بالتحديد ما نتعلمه من التحليلات اللامحة لإدجار موران، فقد ذهب هذا الفيلسوف إلى أنّ تحصيل المعرفة بالواقع يتم انطلاقا من سيرورة من البناء تتدخل فيها عوامل ثلاثة: الواقع الذي يؤثر على حواسنا (الإدراك)، والذاكرة، ثم الاسهامات التي تشدنا إلى جانب بعينه من الواقع، وتقضي مظاهر أخرى، لهذا اعتبر موران المعرفة التمثيلية اختزالية؛ لأنها تحجب عن الرؤية صورا أخرى للواقع نرفضها أو تتعارض مع المضمون الذي نبتغي تنزيله إلى فضاء التداول، وإذا كانت المعرفة المتحصلة عبر التمثيل مثقلة بالذاتية، موافقة في ذلك لبنية جوهرية من بنى الذاكرة وهي البنية الاختزالية الانتقائية، ترتب على ذلك ألا يكون في التمثيل مجال للحديث عن أمانة في إدراك كل ماله صلة بالموضوع الممثل حتى وإن كان الكاتب يصدر عن رغبة عميقة في ذلك¹.

المبحث الثاني: قضايا ما بعد الكولونيالية في كتاب الرواية العربية وأسئلة ما بعد

الاستعمار

1-2- ثنائية الأنا والآخر في الرواية ما بعد الكولونيالية:

تعتبر قضية الأنا والآخر من أهم المسائل التي ركزت عليها الدراسات ما بعد الكولونيالية، فتناولها الكثير من النقاد العرب عامة والجزائر خاصة، من بينهم الناقد المغربي موضوع الدراسة "إدريس

¹ إدريس الخضراوي، الرواية العربية وأسئلة ما بعد الاستعمار، ص 58

الخضراوي"، فتجلت هذه الثنائية بصورة واضحة في منجزه النقدي الرواية العربية وأسئلة ما بعد الاستعمار.

انقسم الدارسون إلى قسمين؛ منهم من جسّد طبيعة الصراع والصدام القائم بين الطرفين منذ القدم، لأنّ الأنا العربي عانى من ويلات وقهر، وظلم وتهميش من الطرف الآخر الغربي الهمجي، ما أدى إلى تمزق وتشتت الذات العربية بسبب ما مورس عليها من استعمار قاهر وتهميش، هذا ما جعل الأنا الغربي يلجأ إلى وسائل ليجمع ذاته المتشظية والمقهورة ويفكك بها الآخر الغربي، فوجد في الأدب والرواية والكتابة ملاذا لغايته، وهذا ما سنحاول توضيحه وشرحه في جزئيات البحث، إذ أن موضوع بحثنا يقوم على دراسة كتاب نقدي يُعالج الظاهرة الاستعمارية وما بعدها من منظور الأدب الروائي.

أما القسم الثاني فمثّل الآخر الغربي في صورة متسامحة، ناسيا كل ما مارسه عليه من سيطرة وقمع، وظلم، معترفا بتفوقه وحضارته، وانفتاحه وحرية، وهذا ما جسّده لنا "الخضراوي" في كتابه من خلال دراسته للعديد من النماذج الروائية المغربية ما بعد الكولونيالية .

الشرق والغرب هذه الثنائية التي يمكن أن نقول عنها إنها من أبرز مقومات النظرية ما بعد الكولونيالية باعتبارها تدرس العلاقة بين طرفين، علاقة لم تعرف الاستقرار منذ الأزل، كما لا يفوتنا أنّ كل الدارسين أجمعوا على بدايات ظهور النظرية ما بعد الكولونيالية وتبلورها كان من خلال كتاب الاستشراق لإدوارد سعيد، هذا الكتاب الذي يدرس الاستشراق كخطاب موجه من طرف المؤسسة الاستعمارية، إن كانت تفاصيل هذا الخطاب قائمة على ثنائية الشرق والغرب، ومن خلال الخطاب الاستشراقي الذي جعل بيئة لنفث سمومه الاستعمارية ، فسعى الشرق وأدباؤه وكتابه لمجابهة الآخر الغربي المستعمر عن طريق تمثيله وتجسيده عبر المتون الإبداعية، فكانت الرواية الجنس الحاضن لمثل هذا النوع من الدراسات، باعتبارها جنسًا أدبيًا مفتوحًا يضم كل الأجناس، إذ أنها تتفتح على العديد

من الحقول المعرفية المختلفة ما أدى بها إلى إدراجها في ميدان الدراسات ما بعد الكولونيالية وتجسيده أهم مقولاتها وركائزها .

ويجدر بالذكر أن إدريس الخضراوي ومن خلال مؤلفه الرواية العربية وأسئلة ما بعد الاستعمار يختار الرواية العربية كبيئة للدراسة والتحليل في ظل النظرية ما بعد الكولونيالية، حيث سعى من خلال دراسته تحديد نظرة الشعوب لبعضها البعض؛ نظرة المُستعمر للمستعمر والعكس، وقامت هذه النظرة بإيضاح صورة الغرب للشرق؛ أي مركزية الغرب في مواجهة العالم الشرقي. ومحاولة الأنا الشرقية العربية رد الاعتبار لنفسها عن طريق الخطابات المضادة وتصحيح الصور النمطية والمشوهة التي رسمها الغرب عنه، من خلال الخطابات المقاومة والدفاع عن الثقافة المحلية ومحاولة مقاومة المركزية الغربية.

يجدر بالذكر أن الناقد جعل من الرواية العربية بصفة عامة بيئة لدراسته، لكنه ركز بصفة خاصة على الرواية المغاربية وهذا راجع لعدة عوامل جمعت ما بين الذاتية والموضوعية، فمن الناحية الذاتية هو الانتماء الجغرافي الذي ينتمي إليه العالم العربي بصفة أوسع، والعالم العربي المغاربي بصفة أقل اتساعاً، فميوله للاشتغال على الرواية المغاربية أكثر من الروايات العربية يمكن أن يكون بسبب اهتمامه بكتابات وخطابات من يشاركه الرقعة الجغرافية والمصير، أما بخصوص العامل الموضوعي فنرجعه إلى أنّ الرواية الغربية كانت نتاج حرب ضروس ضد المستعمر؛ بمعنى أن تاريخ دول المغرب العربي تاريخ مليء بالقهر والظلم والقتل والحروب ضدّ الاستعمار الغربي، كما أنه سجل أطول استعمار في إفريقيا والعالم العربي بدولة الجزائر، وبالتالي ستكون الكتابات الروائية لما بعد كولونيالية تحمل هاجساً أكبر في حقل الدراسات ما بعد الكولونيالية من جهة ومن جهة أخرى، فإنّ الرواية المغاربية وجهت اهتمامها بعلاقة الأنا والآخر في الآونة الأخيرة وتحاول تسليط الضوء على طبيعة هذه العلاقة والكشف عن المضمّر والخفي منها بأسلوب مركب معقد عن طريق تداخل الشخصيات ببعضها، محاولة

منها في إيجاد أجوبة لسؤال الهوية وكلّ ما يتعلق بالكينونة، عن طريق اللجوء إلى التجريب الروائي لإضفاء نوع من الممارسة الأدبية التي تسعى إلى لفت انتباه القارئ لمثل هذا النوع من المواضيع.

كما لعب الاستعمار الدور الكبير في نفي وتهجير العديد من أفراد المجتمع عند غزوه للشعوب، فيصبح الأنا في مواجهة الآخر بصورة حتمية إجبارية، مما يؤدي به إلى الانفتاح على بيئة كانت مغلقة بالنسبة إليه تخالف عاداته وثقافته، فيستحضر الذاكرة لتذكر أيام عيشه بوطنه مستقرا آمنا بعيدا عن جرائم الاستعمار.

فكان للمستعمر الدور الرئيس في تكريس الهيمنة وفرض القوة وبسط السيطرة على الشرق، ما جعله تحت سيطرته، فحاول هذا الأخير رد الاعتبار لنفسه ومواجهة المستعمر عن طريق الخطاب المقاوم والكتابات المضادة، فراح الكتاب يبحثون عن الجنس الأدبي القادر على إيصال أصواتهم والأجدر على تصحيح صورتهم المشوهة فاتخذوا من الرواية على اعتبارها الوسيلة الأكثر نفعا لذلك، باعتبارها على حد قول الخضراوي: الرواية أداة مهمة للفهم، فالتجارب الفكرية التي تثيرها، والتضمينات الأخلاقية التي تحويها تُشكّل سبيلا واضحا لفهم الذات وفق رؤية استعادية¹.

أدت الرواية العربية - ما بعد الكولونيالية - دورا مهما في مجابهة الآخر الغربي عن طريق ما أنتجه أدباؤها وكتابها من سرد مضاد ضد الرحلات الاستشراقية باعتبارها سفر خارج الحدود المكانية والخروج من السلطة المغلقة نحو السرديات المفتوحة. فأدى المستشرقون دورا أساسيا في تشويه صورة الشرق وتزييف حقيقته، وهذا ما أقرّ به "إدريس الخضراوي" في قوله: ولما كانت قراءة الاستشراق في ضوء هذا المفهوم تحفز على إعادة النظر في الطريقة التي تعاملت بها الثقافة الغربية الحديثة مع

¹ إدريس الخضراوي، الرواية العربية وأسئلة ما بعد الاستعمار، ص 117

الثقافات الأخرى المغايرة لها، بكل ما يحكم ذلك التعامل من استعلاء وعرقية دينية وثقافية، فإنها تدفع للذهاب إلى أبعد من فعالية الاستشراق ذاتها، إلى القول بأنّ التمييزات التي كرّست المسافة بين الشرق والغرب، وما زالت تدعم بإنتاجات فكرية وجمالية، ليست في الواقع سوى تجسيد لانقسام باطني في الغرب الحديث، وهو الانقسام الذي ما كانت لتبنى المعرفة به، لولا الدّراسات المضادّة حول الاستشراق التي نشطت سيلا من الكتابات المقاومة من داخل الثقافة الغربية، وبالاعتماد على أدوات هي من إنتاج الحقل المعرفي لهذه الحقيقة¹.

اتّخذ الكتاب الرحلة مطيّةً للردّ على ذلك وفرض هيمنتهم عن طريق خطاباتهم المقاومة في الدفاع عن هويتهم ورد الاعتبار لتاريخهم. فكثير من الكتاب من ساهم في تشويه صورة الأنا في محاولة للاندماج في الآخر، كما فعل الأعرج في روايته "الأمير"، حيث جعل من شخصية الأمير عبد القادر متسامحا مع عدوه متجاوزا أعطاب الذاكرة باحثا عن التّعايش السلمي مع الآخر. وهذا ما سعى الأعرج إلى تمريره إلى القارئ، فهي صورة مغلوطة مشوهة قي حق شخصية الأمير، هذا البطل الذي كرس حياته قي خدمة القضية الجزائرية، ويتضح ذلك في قوله: اتّفقنا على الحرب دفاعا عن هذه الأرض، نخوضها والله وحده يعلم النهايات².

تساهم الرحلات العلمية أو البعثات الدراسية في تشكيل صورة عن الآخر المختلف والمغاير للأنا، مما يؤدي إلى الائتلاف معه والاطلاع أكثر على نمط معيشته، وسلوكياته، فيؤدي ذلك إلى التأثير بالآخر والتعود على بيئته والتأقلم مع ظروفه ومناخه بعد أن كان يواجه العديد من الاختلافات التي كان

¹ المصدر نفسه، ص 82-83

² وسيني الأعرج، كتاب اللأمير مسالك أبواب الحدي، ط2، دار الآداب للنشر والتوزيع، بيروت لبنان، 2008، ص

يرفضها بسبب بيئته الأصلية، فمن خلال التعايش تزول تلك الفروق، وتضمحل الاختلافات، وينوب الأنا في الآخر.

ويسعى إدريس الخضراوي بهذا إلى تجسيد مقولة الأنا والآخر عن طريق تحليله للعديد من الروايات المغاربية كذاكرة الجسد للروائية الجزائرية "أحلام مستغانمي"، وكتاب الأمير للكاتب واسيني الأعرج، وتغريبة أحمد الحجري لعبد الواحد براهيم، والربيع والخريف لحنا مينه، والذي صرح بوجوب العلاقة بين الطرفين من نواحي عديدة؛ سواء علاقات التسامح مع الآخر عن طريق إغفال الأنا وعدم الرجوع إلى الذاكرة.

إن، تتعدد المفاهيم وتختلف والمعنى واحد: الأنا والآخر، الغالب والمغلوب كما قال ابن خلدون: الغالب مولع بتقليد الغالب، الآخريّة، الغيرية، المركز والهامش، الشرق والغرب، التابع والمتكلم، المسيطر والضعيف، القوي والضعيف، المستعمر والمستعمر، إلا أنّ إدريس الخضراوي يقر بمفهوم الأنا والآخر والآخريّة، بالإضافة إلى المستعمر والمستعمر.

حيث تُعدّ هذه المفاهيم صميم الدراسات ما بعد الكولونيالية، كل يوظفها حسب وجهة نظره وإيديولوجيته، وتحكم هذه الثنائية علاقات مختلفة؛ تسامح، عدا، سيطرة، صراع، صدام، مقاومة، مواجهة.

وتجدر الإشارة -حسب ما ذكر الخضراوي- إلى تزايد وتصاعد الخطابات المقاومة للمركزية الغربية من خلال الإبداعات الفكرية والنقدية، والإنتاجات الأدبية ومساءلة الواقع من خلال استثمار آليات واستراتيجيات مضادة لبناء قاعدة عربية الأصل بعيدة عن كل ما يمتُّ للغرب بصلة، من خلال المتون

الروائية التي تستثمر المعطيات التخيلية في تمثيل واقع يخالف كل ما هو غربي ويتمشى مع الذات العربية في مختلف توجهاتها النفسية والسياسية والاجتماعية.

يقول في معرض حديثه حول هذه الثنائية: فمجال الآخريّة كما يتّردّد في التجربة الروائية العربية لا يتّسم بالضيق، وإنّما يتّسع بحسب تجربة الكاتب وانشغالاته. فإذا كان بعض الكتاب قد انبروا إلى تقديم تمثيل مضاد، يمثل شكلاً من المقاومة كما تحدث عنها إدوارد سعيد، فإن كُتّاباً آخرين يصرون في تجاربهم وتمثيلاتهم السردية عن وعي بالآخر الداخلي للذات، جاعلين من السرد أداة لنقد ومساءلة خطاب السُلطة المنغلق، وللحفر في ثنايا التّاريخ بوعي متعدّد الرّؤى، بحثاً عن النتوءات والاختلافات التي تعيد للآخر المغيّب أو المقموع صوته وحرّيته في تمثيل ذاته¹.

من هنا، نجد أنّ الرواية المغاربية، وهي تجسّد الآخر -حسب ما قدمه إدريس الخضراوي- أنها تذهب في اتجاه مغاير ومخالف لما كان سائداً أسلوباً وتعبيراً، عن طريق الإتيان بكل ما هو جديد وملامس للحاضر، فلم تعد الرواية تقول المكرر المعاد، تكتفي بطرح ما هو مطروح أصلاً، وإنّما نحت منحى المساءلة عن كلّ ما يلفه الغموض والتّعقيد دون الخوف من إساءة الفهم أو التفسير.

وتسعى الكتابات العربية جاهدة إلى إعادة تصحيح الصورة حول صورة الأنا التي رسمها عنه الغرب، ومواجهة مركزيته، وإعادة النظر في مسألة الهيمنة الغربية وفرض سيطرتها على دول الشرق، فجاءت كتاباتهم مضادة للسائد ومخالفة لما هو متعارف عليه، عن طريق اللجوء إلى تمثيل التاريخ العربي واستدعاء التراث والموروث الثقافي المخالف تماماً لتاريخ الآخر الغربي، كميزة لاختلاف الذات، بهدف قطع الصلة الغربية وإنتاج موروث شديد التعلق بالبيئة العربية، وأدب محلي يثبت وجود الذات في مقابل

¹ إدريس الخضراوي، الرواية العربية وأسئلة ما بعد الاستعمار، ص 77-78

الآخر، أو من خلال اللجوء إلى التخيل الذي يمثل الآخر وفق ما يناسب السياق العربي ويعيد مساءلة الإرث الكولونيالي ويضعه موضع الصورة المعكوسة؛ أي عدم سيطرته وتفوقه على حساب الأنا العربية.

2-2- الأنا والآخر في ذاكرة الجسد:

اتّخذت الرواية المغاربية عامة والنسوية خاصة على عاتقها مهمة التعبير عن ثنائية الأنا(الشرق) والآخر(الغرب) التي اعتبرت من أبرز قضايا ما بعد الكولونيالية، عن طريق استغلال تيمة الجنس؛ أي العلاقة بين فحولة الرجل الشرقي وشهوة الأنثى الغربية المتجاوزة لكل قيود الحرية والانفتاح على كل السياقات متخذة من جسدها أداة للسيطرة على الرجل وهذا ما ينعكس على الواقع؛ أي سيطرة الغرب على الشرق.

وهذه الرواية تجسد علاقة الأنا بالآخر أو الشرق بالغرب، وهي علاقة تتراوح بين الإعجاب تارة والنفور تارة أخرى، بالإضافة إلى أنّ الجسد والجنس كان موضوعاً مسيطراً في الرواية من خلال كاترين؛ وهذا دليل على الحضارة الغربية المنفتحة على كل النوازع والانحلال الأخلاقي في مقابل الأنا الشرقية الملتزمة بتعاليم الدين الإسلامي.

وخصّ إدريس الخضراوي في كتابه الرواية العربية وأسئلة ما بعد الاستعمار الحديث عن هذه الثنائية من خلال وجهة نظر الروائيين المغاربة وإيديولوجيتهم، فاتخذ من الروائية الجزائرية أحلام مستغانمي في روايتها ذاكرة الجسد نموذجاً للدراسة والتحليل؛ فمن خلال العنوان الذي يوحي إلى الماضي من خلال الذاكرة؛ الاحتلال/المستعمر، والجسد؛ أي الأنوثة (الآخر) في مقابل الذكورة (الأنا).

كما لم تتخلف الرواية عن الحديث عن موضوع الشرق والغرب والخوض في غماره من خلال الأنا خالد وأحلام في مقابل الآخر/كاترين، وتصوير هذا اللقاء انطلاقاً من المنطلقات الفكرية والاجتماعية، والمرجعيات الثقافية والمعرفة المسبقة له بين الشرق والغرب، وانطلاقاً من ذلك تنوعت الشخصيات الروائية بين الشرقية المحافظة والغربية المنحلة أخلاقياً والمستعالية بالنظر إلى الآخر (خالد) نظرة هامشية دونية.

ومن هنا، فقد تحدّث إدريس الخضراوي عن رواية ذاكرة الجسد باعتبارها رواية تجسد أوجاع الماضي الدفين في نفسية البطل خالد والتي يترجمها عن طريق انفعالاته وتصرفاته، والحدث المؤثر في حياته بتر يده من قبل المستعمر الظالم، فكانت هذه الرواية تمثيل لأوجاع البطل، فراحت الروائية تمثل آلام الوطن وانكسارات الذات، وتمزق الهوية وانشطارها بين الوطن والحنين إليه والغربة التي كشفت له عن خيباته رغم النجاح الذي حققه هناك، والحرية على كل العلاقات. كانت الكتابة هي السبيل الوحيد أمام "أحلام مستغانمي" فاتخذتها أداة للتعبير عما عاشه المجتمع الجزائري من ظلم وقهر بسبب الآخر الفرنسي، وما كابده من معاناة وآلام، وتهميش، حالماً بمستقبل أجمل، عن طريق الإبداع الذي يسعى إلى لملمة شتات الذاكرة، متجاوزاً آلام الماضي، حالماً بغد أفضل، فكتفت عن التوترات والتناقضات، والأنغام المتنافرة بين الأنا والآخر متوسلة في ذلك الفعل التخيلي، فالكتابة بما هي تجلّ للألم، وتقول بذلك: فلا مقياس عندي سوى مقياس الألم¹؛ فهي تواجه الواقع من خلال الرواية على حد تعبير "الخضراوي" وتمثيل الحياة من خلال العالم الروائي.

¹ إدريس الخضراوي، الرواية العربية وأسئلة ما بعد الاستعمار، ص 222

باعتبار الرواية على حد تعريف الخضراوي: فالرواية بوصفها تعبيراً عن تحولات مجتمعية تتفاعل فيها أطروحات متعددة، بحيث لا يمكن إدراك طبيعتها على الوجه الأفضل إلا بوضعها في سياق الخطابات المختلفة المتداولة¹.

كما اتخذ الجسد حصة الأسد في الرواية باعتباره رمزا للتاريخ المضطرب، واعتبر الجنس من خلال شخصية الآخر/كاترين التي لا تشبع دائماً مصدر التفوق والسيطرة في مواجهة الأنا/خالد، وما تبرزه هذه الرواية هو تفوق ذكورة الرجل الشرقي وفحولته أمام أنوثة الغرب الجائعة جنسياً.

فمن خلال كتاب "الخضراوي" نجد أنه تطرق لموضوع الأنا والآخر من خلال حديثه عن مدينة قسنطينة التي تمثل الأنا/خالد/أحلام في مقابل الآخر باريس/كاترين، ونوضح ذلك كما يلي:

الأنا	الآخر
الشرق	الغرب
خالد	كاترين
قسنطينة	باريس
خالد	أحلام
الوطن	الغربة
الذكورة	الأنوثة

¹ المصدر نفسه، ص 149

الهنا

الهناك

ويمثل الخضراوي لذلك بـ: عندما عاد خالد إلى قسنطينة كان يتساءل في داخله عما إذا كانت المدينة ما تزال كما كانت في السابق، وعما إذا كان الوطن ما يزال هو الآخر في صورة الأم التي أحبها بقوة... هكذا يعود البطل بعد عشر سنوات من الغياب ولا شيء معه سوى حقيبة صغيرة ولوحة حنين عمرها خمس وعشرون سنة... لذلك لم يجد في قسنطينة من ألفة سوى ألفة المكان الذي عاش فيه¹.

نجد "الخضراوي" هنا يتحدث عن عودة بطل الرواية (خالد) من الغرب إلى وطنه الأم الذي تربى فيه والذي تمثل فيه قسنطينة ذاته (الأنا)، وفي المقابل تحدث عن الآخر من خلال ما ورد في الرواية: ولتاريخ مقاومتها ضد الاحتلال؛ فالاحتلال هنا هو الآخر.

تُجسد الرواية الاختلافات الموجودة بين الأنا والآخر والمتمثلة في اختلاف اللغة (العربية والفرنسية)، الذاكرة (المستعمر/الجزائر، والمستعمر/فرنسا)، الجسد الأنثوي (الجسد الممتلئ والشعر الطويل/ نحافة الجسم وقصر الشعر)، الوطن (قسنطينة/باريس)، الدين (الإسلام/غير الإسلام)، الثقافة (الجزائرية العربية/الغربية)، الأخلاق (التمسك بأخلاق الدين الإسلامي/الحرية والانفتاح والتحرر)، فالخلفيات الثقافية والمرجعيات لها دور في التحكم في هذا الجسد وتمثيلاته، فهناك العديد من التناقضات بين المرأة الشرقية/أحلام والأخرى الغربية/كاترين.

تطرح رواية ذاكرة الجسد إشكالية العلاقة بين الأنا والآخر، أو بين الشرق والغرب بالمفهوم المتداول، وهي إشكالية لم تكف الرواية العربية عن طرحها، وفي مجمل الروايات تبدو العلاقة مع

¹ إدريس الخضراوي، الرواية العربية وأسئلة ما بعد الاستعمار، ص 240-241

الغرب علاقة إشكالية يتجاذبها الحب والكراهية، الإعجاب والنفور، الانبهار والحذر، لكنّ اللافت أن موضوع الجنس تشكل دائماً مصدر التفوق والسطوة في مواجهة الآخر، فما يوحد هذه الروايات هو إثبات فحولة الشرق أمام أنوثة الغرب.

تطرح الرواية العلاقة بين خالد وحياء في بداية الأمر، والتي جسدتها الروائية عبر مجموعة من الصور في الفترة ما بعد الكولونيالية، ثم تطرقت إلى علاقته مع كاترين بعد انتقاله إلى باريس، فظل خالد في حنين دائم إلى علاقته السابقة رغم ما كانت كاترين تمنحه له إلا أنّه كان يشعر ببرود عاطفي جاف نحوها. وإذا كانت "أحلام مستغانمي" لا تخرج عن هذا المبدأ في العلاقة التي تقدمها بين خالد وكاترين، حيث يعبر خالد عن هذا المبدأ بقوله: كان بيننا تواطؤ جسدي ما، يشع فينا تلك البهجة الثنائية، تلك السعادة السرية التي تمارسها دون قيود بشرعية الجنون¹.

هذا وبالإضافة إلى ما سبق، لم تشكل كاترين بالنسبة لخالد ذلك البعد العاطفي الذي كان من شأنه أن يجعلها بالنسبة إليه محور اهتماماته، لأنها لم تراع تميزه واختلافه.

إلا أنّ الفارق بين ذاكرة الجسد والروايات السابقة، يتمثل في معرفة كل من البطلين لحدود العلاقة ومداهما دون أي انبهار أو مبالغة، فكل منهما يمتلك عالماً خاصاً، ومفاهيمه وقناعاته وهما يتقاطعان، وبالتالي عند حدود الرغبة الجنسية فقط، ومن ثمّ عدم السقوط في الرغبة في الامتلاك والغيرة التي سقط فيها أبطال غيره، في حين ظلت في المقابل علاقة خالد بكاترين علاقة جسدية صرفة، يقول خالد: تعودنا مع مرور الزمن ألاّ نزعج بعضنا بالأسئلة ولا بالتساؤلات، في البدء تأقلمت بصعوبة على هذا النمط العاطفي الذي لا مكان فيه للغيرة ولا للامتلاك، ثم وجدت فيه حسنات كثيرة

¹ أحلام مستغانمي، ذاكرة الجسد، الشركة الوطنية للفنون، المطبعة، الجزائر، 2004، ص 75

أهمّها الحرية، وعدم الالتزام بشيء اتجاه أحد، فلا شيء كان يجمعني مع هذه المرأة في النهاية سوى شهواتنا المشتركة وحبنا المشترك للفن¹.

نستنتج أن البطل لم يستطع امتلاك كاترين أو السيطرة عليها، وهذا ما نسقطه على الواقع؛ أي عدم استحالة قدرة الشرق على امتلاك الغرب والسيطرة عليه.

وإذا كان نسق الثنائية الضدية ينظم النص، فإننا نجد في رواية ذاكرة الجسد نسقا محوريا لهذه الثنائية الضدية وينشأ هذا التحوير من إدخال عنصر ثالث هو فكرة العلاقة الوهمية بين عالمنا الإسلامي وبين الحضارة الغربية الأوروبية، إنّ هذه العلاقة كما تبدو علاقة قائمة على وهم من جانبنا ومن جانبهم، والوهم يتعلق بمفهومنا عن أنفسنا أولا، ثم ما نظن في علاقتنا بهم، ثم نظرتهم إلينا من ناحية وهمية².

من خلال هذا، فإن ما يشير إليه خالد في قوله لكاترين: "لقد كانت علاقتنا دائما ضحية سوء فهم وقصر نظر، فافترقنا كما التقينا منذ أكثر من قرن، دون أن نعرف بعضنا حقا، دون أن نحب بعضنا تماما، ولكن دائما بتلك الجاذبية نفسها...لقد حكم علينا التاريخ ألا نشبع من بعضنا تماما ولا نحب بعضنا تماما لأكثر من سبب"³.

بالإضافة إلى هذا نجد فارقا آخر يتمثل في أنّه إذا كانت أعمال روائية كثيرة كالتّي سبق ذكرها وضعت شخصياتها في التقابل والاختلاف بين ممتلكات الذات المعرفية والثقافية، وبين ممتلكات

¹ المرجع السابق، ص 77

² سيزا قاسم، روايات عربية -قراءة مقارنة-، شركة الرابطة للنشر البيضاء، ط1، 1997، ص 40-41

³ أحلام مستغانمي، ذاكرة الجسد، الشركة الوطنية للفنون، المطبعة، الجزائر، 2004، ص 403-349

الغرب في هذا الباب، فإنّ ذاكرة الجسد ليست مطبوعة بطابع الضياع الوجودي، ولا هي مطبوعة بنقد الذات المتولد عن اكتشاف الآخر، كما أنّها ذات لا تستند إلى ترسيخ تقاليدها الاجتماعية وتمجيد تراثها الثقافي.

إنّ الطابع المميز في رواية ذاكرة الجسد هو تعميق العلاقة مع الذات من خلال اكتشاف الآخر، ومن ثم فهي ذات تكون قد قبلت التفتح على الآخر واستوعبت خصوصيتها الثقافية وموروثه الفكري، فالفارق هنا يتمثل في معرفة كلا البطلين لحدود العلاقة ومداهما دون أي انبهار أو مبالغة، وكل منهما يمتلك عالمه الخاص ومفاهيمه وقناعاته وهما يتقاطعان عند حدود الرغبة في اكتشاف الآخر المختلف، بل اكتشاف الذات نفسها في ضوء هذا الاختلاف "تعودت منذ أن تعرفت على كاترين ألاّ أبحث كثيرا عن أوجه الاختلاف بيننا، أن أحترم طريقتهما في الحياة، ولا أحاول أن أصنع منها نسخة منّي، بل إنني مدين لها بكثير من اكتشافاتي"¹.

ذلك أنّ كاترين أوشكت أن تكون حبيبته، إلّا أنّه بعد علاقة طويلة معها. اكتشف زيف العلاقة بينهما القائمة على مصلحتها الشخصية.

وفي هذا السياق نجد أن رواية ذاكرة الجسد تجسد حقيقة الذات العربية (خالد) المنشطر الهوية والممزق داخليا بين حنينه إلى بلده الذي ولد وترعرع فيه، وبين غربته التي تختلف عن قيمه كلّيا رغم ما منحته من نجاح وحرية لم يحض بها في الجزائر، إلّا أنّه ظل يعيش اغترابا نفسيا بين الهنا والهنالك، فلم يستطع تقبل فكرة الذوبان في الآخر، فعمدت الروائية إلى تجسيد هذه العلاقة المستحيلة النجاح (الأنا

¹ أحلام مستغانمي، ذاكرة الجسد، ص 386

والآخر)، لأن خالد لا يقبل تمييع مقومات هويته العربية، وانتمائه الجزائري، والابتعاد عن موروته المحلي، فظل يتخبط داخلياً عن طريق إحضار الذاكرة وتذكر الماضي الجريح.

عملت الرواية على اجتناب الوقوع في شباك الأفكار الغربية والتي تدّعي سيطرتها على الآخر وفرض نمط معيشي مختلف عن الأنا، حيث عملت على ضرورة اللقاء بين الطرفين؛ شرق/غرب، مع محافظة كل منهما على قيمه وأخلاقه، باعتباره لقاء يجسد المؤتلف والمختلف في الروح والدين، والفكر بينهما، إلا أنّ الجنس هو الذي يجمعهما.

قرّر البطل السفر نحو البلاد التي كانت السبب في بتر يده، وخلفته عاجزا، بهدف النسيان ومحاولة إعادة بناء ذاته المنكسرة المجروحة بعد أن قامت الدولة بالتشكيك به وألبسوه كل أنواع التُّهم عندما قرّر الخروج من صمته والتحدث عن الحقيقة، فحولوه إلى خائن مجرم ما جرح مشاعره، فقرّر الرحيل لتحقيق نجاحه وإثبات وجوده بعيدا عن الأرض التي دافع عنها وكّرّس حياته لخدمتها مضجياً بكل شيء في سبيلها.

يجسّد خالد في الرواية نموذج البطل الذي دافع عن وطنه بكل ما أوتي من قوة، والتّضحية بكل شيء في سبيل وطنه، فكان بتر يده من قبل المستعمر خير دليل على تضحياته، إلا أنّه بالمقابل وجد نفسه في دائرة الاتّهام، نتيجة السياسات السّائدة، فاتهم بالخيانة، والمساس بحرمة الوطن، مما أدّى إلى سجنه.

كان خالد النموذج الشرقي الناجح في بيئة الآخر ما أدّى إلى الاعتراف به وبعروبته، حيث حقق نجاحا باهرا في مجال الرّسم التّشكيلي، وحلّق بريقه عاليا، ما ولد في نفسه الاعتزاز والثّقة بالنّفس، فالآخر اعترف بثقافته ومنجزاته باعتبارها مدينة تحترم المثقفين والثقافة على اختلاف انتماءاتهم.

لقد منحت باريس لخالد كلّ فرص النّجاح والتّألق، وعيش العلاقات بكلّ حرية دون قيود، إلا أنّه ظلّ مشدوها من الانفتاح والحرية الزائدة مما شكل له عائقا في التّأقلم مع هذا النوع من العلاقات المتحررة، المنفتحة والبعيدة عن كل القيود الأخلاقية وهذا ما لا يلتقي مع موروثة التّقافي ودينه الإسلامي، ما اضطرّه إلى التّعايش مع الآخر وتقبّل بعض من صفاته رغم اختلافها عن عاداته. وبالتالي سيعمل على مسح ذاكرته العربية للتّأقلم مع النّمودج الغربي الذي اتّجه صوبه للتّناسبي.

ومن هنا نلاحظ اختلاف الأنا/خالد عن الآخر/كاترين فكل واحد منهما خصوصيات وعادات وتقاليد يصعب على الآخر تقبلها في مجتمع غير مجتمعه الأصلي، ما أدى به إلى العزلة والانطواء ليفسح المجال لذاته أن تعيش همومها وجروحها، وتعبّر عن غربتها، ولوم نفسه في الانغماس في علاقة تخالف ما تربى عليه في وطنه، يقول: كيف أشرح لها سر قدمي الباردتين، والصقيع الذي يزحف نحوي كل ما تقدمت بي الساعات، وكلما راحت يداها تفتحان قميصي دون انتباه...بحكم العادة¹.

يجسد هذا المقطع الاغتراب الذي يعاني منه خالد في بيئة غريبة منفتحة على كلّ المحظورات دون موانع أو ضوابط، بسبب انتقاله إلى خارج الدائرة الوطنية الجزائرية في مواجهة البيئة الغربية المنحلّة أخلاقيا، بحكم الحضارة، فنجدّه يتخبّط نفسيا بسبب ضياعه وعدم امتلاكه الجرأة لاتّخاذ القرارات، ما خلق في نفسه مواجع داخلية.

رغم الشّهرة التي حقّقها خالد في بيئة الآخر؛ إلا أنّه لم يكن متقبّلا لفكرة الاغتراب، حتى أنّه لم يجد السعادة مع كاترين؛ لأنها تمثّل العقلية الغربية بامتياز، ورفضها الخروج معه سبّب له اضطرابات أكثر إلا أنّ موقفها يوم معرض لوحاته كان خلاف ذلك؛ لأنّها رأّت إعجاب الجمهور به فأرادت توضيح

¹أحلام مستغانمي، ذاكرة الجسد، ص 477

علاقتها معه بشكل غير مباشر؛ لأنه ظهر في صورة العربي الناجح المتألق، ولم تعر اهتماما لذراعه أو هويته الجزائرية، ويتضح ذلك في قوله: قالت كاترين بصوت أعلى من العادة وهي تمسك بذراعي وتلقي نظرة على اللوحات المعلقة والتي كانت تعرفها جميعا: برافو خالد، أهنتك...رائع كل هذا...أيها العزيز، تعجبت شيئا ما، كانت تتحدث هذه المرة وكأنها تريد أن يعرف الآخرون أنها صديقتي أو حبيبتي...أو أي شيء من هذا القبيل، ما الذي غير سلوكها فجأة؟ هل منظر ذلك الحشد من الشخصيات الفنية والصحافيين الذين حضروا الافتتاح...أم أنها اكتشفت أنها كانت منذ سنتين تضاجع عبقريا دون أن تدري، وأن ذراعي الناقصة التي كانت تضايقها في ظروف أخرى تأخذ بعدا فنيا فريدا لا علاقة له بالمقاييس الجمالية...¹.

يمكن القول إنَّ البطل/خالد كان يدَّعي النسيان ولكن ما إن رأى المرأة التي أحبَّها (أحلام) بمواصفاتها الشرقية العربية الأصلية ماثلة أمامه حتى عادت به ذكرياته إلى أيام الحب الدافئ وأرض الوطن، ما أدى به إلى اكتشاف زيف العلاقات الغربية المتحررة التي تسعى إلى ما يخدم رغباتها الشخصية فقط، فالمرأة الغربية تمارس علاقاتها بأنانية دون مراعاة الطرف الآخر عكس المرأة الشرقية. وهكذا عاش خالد صدمة عاطفية حين عادت به الذاكرة إلى الوراء، واستيقظ على عودة ذاته المسافرة المنفية إلى رحاب هويتها الأصلية، ليكتشف أنَّ نمط حياته مختلف تماما عما كانت عليه سابقا، فأبدى شعور الاستياء من الآخر الذي لا يشبهه إنسانيا ولا عاطفيا، وحتى فكريا.

يصرح خالد بعد اكتشافه حقيقة كاترين/الغرب أنَّ هذه العلاقة كانت مبنية على مصالح دون تكافؤ الفرص بين الطرفين، فكاترين كانت ترى نفسها مصدر القوة والسيطرة، فكانت هي من تأتي إليه

¹ أحلام مستغانمي، ذاكرة الجسد، ص 84

وقت حاجتها لإشباع رغبتها الجنسية بكل أنانية دون مراعاة حزنه أو ظروفه، فكانت تكره اللقاء به خارجا، أو في الأماكن العامة، لأنه ذا أصول عربية، ولكن بعد تحقيقه للنجاح صرحت بعلاقته معها، وكأنها أرادت أن تظهر بصورة هي من كانت السبب وراء نجاحه وتفوقه، وهي التي كانت من البداية عارفة لكل اللوحات، ومع ذلك لم تحترم اختلافه ولم تقدر تميزه وإبداعه إلا بعد تحقيق نجاحه علنية، فكان خالد دائما هو الطرف المغلوب على أمره والمهمش، في حين كانت كاترين هي الطرف الغالب القاهر له. كنت أعرف أنها تكره اللقاءات العامة، أو تكره كما استنتجت أن تظهر معي في الأماكن العامة وربما كانت تخجل أن يراها بعض معارفها وهي مع رجل عربي، يكبرها بعشر سنوات وينقصها بذراع¹.

ومن المستحيل أن تنتج هذه الشروط علاقة سوية في ظل تصور ترى فيه كاترين الأقرب إنها الطرف الوحيد الذي ينبض بالحضارة والفن ورحابه الفكر وهو ما يقول له بحسب معتقدها استقلال الآخر والاستعلاء عليه.

وهكذا فتح لقاء خالد بأحلام باب عقد المقارنات التي لا تنتهي بينها وبين كاترين (الشرق والغرب): الأكثر إيلا، ربما عندما كنت في لحظة حب أتمرر يدي على شعر كاترين وإذ بيدي تصطدم بشعيراتها القصيرة الشقراء فأفقد فجأة شهية حبي وأنا أتذكر شعرك العجري الطويل الحالك الذي كان يمكن أن يفرش بمفرده سريري، كان نحولها يذكرني بامتلاك وخطوط جسدها المستقيمة المسطحة تذكرني بتعريجك وتضاريس جسدك².

¹ أحلام مستغانمي، ذاكرة الجسد، ص 83

² المرجع نفسه، ص 276

وما إن التقى خالد بأحلام /الذاكرة التي استيقظت من هجعة المنام حتى تهاوت جسور الوصال والانسجام الجسدي مع كاترين وأحس ببرودتها واصطدم بهيئتها الجسدية التي تتعارض مع مواصفات الجمال الأنثوي في موروته، نحول جسدها وشعرها القصير المرتب بفوضوية، الأمر الذي جعل خالد يعاني مرارة الوحدة النفسية التي هي حالة انفعالية يشعر بها الفرد عندما يرى أن مستويات وأشكال اختباره في التفاعل مع الآخرين لا تحقق له الإشباع الذي يتمناه أو ينشده ولذا؛ فالوحدة النفسية ترتبط بتصدع العلاقات مع الآخرين سواء أ كان ذلك بصورة دائمة أم مؤقتة.

وفعل فيه تأنيب الضمير أبشع الأفاعيل، لذا لم يستتف عن وصف لهيب الندم الذي أحرق أحشائه، والشعور بالذنب الذي نغص عليه حياته.

وما كان له بعد هذا أن يمارس الحب مع كاترين أو يفكر في البوح لها بسرّه ووجعه الدفين وهي التي كانت لا تأتية إلا بجوع مسبق وعن نوازعها البراغماتي، تحدث خالد في ثنايا الرواية، إذ وصفها بأنها امرأة شهوانية لا تشبع وهي لا ترى أبعد من جسدها مصلحتها، فجسدها كان يرفض أن يفهم. جسدها يخرج عن الموضوع دائما. جسدها موظف فرنسي يحتج دائما ويطالب دائما بالمزيد يفرط في حرية الإضراب¹.

وبالمختصر المفيد وصل خالد إلى سبر أكيد لعلاقته بكاترين ولخصها قائلا: لقد كانت كاترين دائما تعيش على هامش حزني ولذا ربما اقتنعت بدون كثير من الكلام أنني استيقظ من ليلة حبٍ؛ لأنها امرأة عاجزة عن الحزن والإحساس بالغير².

¹ أحلام مستغانمي، ذاكرة الجسد، ص 476

² المرجع نفسه، ص 474

وبقي هاجس هويته الأصيلة يرافقه ويوقظ مضجعه، وطافت عليه ظلال الشك والحيرة العارمة، وأدمته أسواط الضمير الملتهبة القاسية التي سلخت ذاته من جلدها الحضاري المزيف، وعزتها من كذبها وادعائها الانتماء للكيان الغربي، لتصطلي بنار الصراع، وفي أواخر المحنة أصابها الانشطار؛ الذي هو ثأر الجذور ورفضها أن تموت، وشعر خالد بالضالة والعار مما اقتترف من أفعال.

وهكذا رأى خالد مجتمعا تُهيمن عليه القيم المادية، وتقديس المصلحة في العلاقات الشخصية، حيث تمثل كاترين الوجه الخلفي للغرب الحضاري؛ إذ ترفض الخروج معه أمام المجتمع؛ لأنها تخجل بهويته العربية، وترفض أن تعترف به أمام الملأ، واتخذته وسيلة لإشباع رغباتها الجنسية، مسلمة القيادة لنزواتها، وما يحقق لها مصلحتها ورغبتها وبهجتها الجسدية، رافضة أن تخضع للنمط العاطفي الثابت الذي لا ينسجم مع نمطها العاطفي، الفكري، السياسي، الاقتصادي، المبني على المنطق المادي الذي يتوجه دائما حول الانفتاح على العلاقات.

وعلى هذا تتعطل لغة الحوار بين الحضارات، والذي يؤكد أنّ العلاقات كانت قائمة على أسس الأخذ والعطاء.

2-3- الأنا والآخر في رواية الأمير:

اتخذ "إدريس الخضراوي" من رواية الأمير لواسيني الأعرج مجالا لدراسته في كتاب الرواية العربية وأسئلة ما بعد الاستعمار، فعالج قضية الأنا والآخر من خلال هذه الرواية.

حيث نادى واسيني الأعرج من خلال كتابه الأمير إلى ضرورة التعايش والتسامح مع الآخر وفتح باب الحوار معه، باعتباره الطرف الأقوى عسكريا، والمهذب أخلاقيا، والمتفوق حضاريا، فسعى

إلى بث سياسة الإدماج مع الآخر الغربي، بعيدا عن الصراعات والصدمات الحضارية، باعتبار الآخر هو مصدر القوة والعلم والمعرفة، فتجسدت رؤاه عبر صفحات متنه الروائي.

يجسد لنا حقيقة معاناة الأمير عبد القادر وتخلي القبائل عنه، واتباعهم للآخر تأثرا بحضارته وسياسته، وقوته. فالأعرج من الكتاب المتأثرين بالغرب والأدب الكولونيالي، فتشبع بثقافتهم ما أدى به إلى تمثيل ذلك روائيا.

تدرج روايته ضمن الروايات المغاربية التي جسدت العلاقة بين الأنا/الأمير والآخر/القس، أو ثنائية الشرق والغرب كما يسميها أغلب النقاد، فعكست لنا التفاوت بين الطرفين؛ الآخر المتفوق علميا وتكنولوجيا، والأنا المتخلف الجاهل الضعيف استراتيجيا.

فالشرق والغرب وجهان لا يلتقيان أبدا ولا يمكن للأنا التسامح مع الآخر متغافلا عما سبب له من اضطرابات ومعاناة بسبب رغبته في فرض سيطرته وبسط هيمنته عليه بالقوة، ساعيا إلى تدميره وتهميشه وطمس هويته ومقوماته الدينية الإسلامية واللغوية.

نجد أن الروائي واسيني الأعرج أعاد بناء لقطات ومشاهد وصور وحقائق تاريخية ببعض من التشويه والزيف عن شخصية الأمير عبد القادر الجزائري، مبتغيا بذلك تحقيق بعض الجمال لعمله.

لجأ الروائي إلى تصوير أزمة الأنا (الشعب الجزائري) مع الآخر (المستعمر الفرنسي) بطريقة مبنية على التعايش والتسامح، وانفتاح الذات العربية على ثقافة الغرب وحضارته والتأثر بسلوكياته.

فالأعرج أعاد بناء التاريخ وفق منظوره الخاص بعيدا عن الحقائق التاريخية. فكتاب الأمير هو تصوير حياة الأمير بكل ما فيها من آلام وآمال، فعمد الروائي إلى تسليط الضوء على أهم المحطات الكبرى في حياته في مواجهة الآخر الفرنسي، وسعيه جاهدا لتغيير عقلية وذهنيات الجزائريين، بالإضافة

إلى سرد حادثة بيعته، ثم استسلامه، ومراحل نفيه. بصورة مشوهة نوعاً ما، فلم يعتمد الأعرج على الوثائق التاريخية كما هي، بل لجأ إلى التخيل حسب ما يخدم أفكاره ورؤاه الخاصة.

كما لجأ أيضاً إلى تصوير طبيعة العلاقة القائمة على الصراع والتصادم بين الأنا الجزائري الممثل في شخصية الأمير والآخر الفرنسي ووصف طبيعة العلاقة بينه وبين سلطان المغرب مولاي عبد الرحمن التي يشوبها نوع من الاضطراب والتوتر، بالإضافة إلى الخلافات القائمة بينه وبين جماعته الذين تخلوا عنه، يقول في معرض حديثه: أقاتل ليس فقط الفرنسيين، ولكنني كنت أقاتل حالة العمى التي كانت تصيب بعض خلفائي¹.

يتضح من خلال القول أنّ الأمير كان يعاني ضغوطاً من كل الجهات حتى من المقربين إليه. فتشتت بين هذا وذاك في نضاله؛ العدو الفرنسي من جهة، والقبائل التي تخلت عنه من جهة ثانية بسبب التأثير بالآخر الفرنسي والذوبان في مقومات الآخر وحضارته. وأعطى نماذج العديد من الشخصيات منها: الجون موبي، دوميشال، القس مونسينيور ديبوش؛ هذا الأخير الذي جمعته صلة بالأمير، حيث كان كثير الزيارة له في سجنه بهدف الزيارة والبحث عن أجوبة للأسئلة التي كانت كثيرة الدوران في ذهنه، فكان الأمير هو الحل لإيجاد الإجابة، وكان بدوره يجيب بكل مصداقية وأمانة عن أسئلته وكانت لإجاباته التأثير في إكمال الرسالة التي كان مونسينيور بصدد إرسالها إلى نابليون، من أجل وبهدف فكّ أسرهِ والإفراج عنه، فما أصعب شعور أن تحسّ الأنا بسلب حريتها من طرف الآخر الظالم المستبد بكل ما تملك من قوة ووسائل، فتشعر الأنا/الأمير بالآلام والهموم، واليأس من الوضع الذي آل إليه، فراح ينظم قصائد تعكس حالته والعذاب الذي يقاسيه في سجنه وغربته.

¹واسيني الأعرج، رواية الأمير، ص 128

فالرواية هنا جاءت بمثابة الإجابة عن كل ما هو مخفي ومهمًا في حياة الأمير، ولكن بطريقة مغلوطة نوعاً ما من قبل الأعرج.

فالرواية عبارة عن سرد لسيرة الأمير عبد القادر وهو الشخصية المحفورة في ذاكرة الجزائريين، واعتبر أحد رموز الثورة التحريرية، ورمز القوة والصبر والكفاح ضدّ العدو الآخر، فأصبح من الشخصيات المحفورة في الذاكرة الفردية والجمعية في سجل التاريخ بسبب ما حقّق من انتصارات للمجتمع الجزائري في مواجهة الآخر الفرنسي.

سعى الروائي إلى تجسيد معلومات وحقائق تاريخية حول الأمير الأنا في مواجهته للآخر الغربي الفرنسي، بعد سجنه ونفيه، عانى الأمير من غربة وعزلة في منفاه بسبب الآخر، فالسجن أقصى المحن وأصعبها على النفس، فالعدو لم ينتصر عليه جسدياً وإنما بفضل الوسائل الحربية المتطورة، ويجسد ذلك قول الأمير في حوار مع مونسنيور: الموت حق وواجب يا مونسنيور وأنا في هذا المكان اعتبر نفسي ميتاً أو في طريقي إلى ذلك¹.

تطرق الناقد في دراسته لرواية الأمير إلى الأسلوب الذي اتبعه واسيني الأعرج من خلال كتابه في تحديده للعديد من رؤى الأنا نحو الآخر، ورؤى الآخر نحو "الأنا" على النحو التالي:

1- جسد لنا رؤية الأنا نحو الآخر من خلال رؤية حبّ وصداقة من خلال شخصية الأمير مونسنيور. صور الأعرج وكأن "الأنا" تنتظر للآخر رؤية حضارية تسامحية يملأها الإعجاب بالآخر وفتح باب الحوار معه بكل ودّية.

¹ واسيني الأعرج، رواية الأمير، ص 203

2- رؤية يملأها الصراع والصدام بين الأنا والآخر، فالأنا واجهت الآخر وسعت إلى مقاومته، ومثّل لذلك بشخصية الأمير في مواجهته للمستعمر الفرنسي. أمّا هنا تتجلى نظرة الأنا للآخر نظرة كلّها عدائية قائمة على الصراع والصدام لهذا الآخر الذي حاول بسط سيطرته ونفوذه، فقاومه الأمير بهدف استرجاع الحرية، والمحافظة على الهوية في ظل هذا الآخر الذي يحاول انتزاعها بكل ما أوتي من قوة. فكانت رواية الأمير تصويراً لهذا الصراع القائم بين الأنا والآخر بكل صورته فتنوعت الرؤى وتعددت الصور؛ مرة صورة متسامحة ومتعايشة مع الآخر بكل ود، ومرة صورة عدائية متنافرة قوامها الصراع والمقاومة.

إلا أن الأمير غلب الصورة الأولى؛ وهي صورة التسامح والتعايش على الرغم من تصوير الرواية لجذلية العلاقة بين الأنا والآخر، إلا أن الأعرج سعى إلى طغيان الصورة الأولى عبر سردها على لسان شخصياته التي كانت مؤيدة لحضارة الغرب، والتأثر بأفكاره والذوبان فيها، ما نتج عنه تخليهم عن الأمير عبد القادر ما دفعه في الأخير إلى الاستسلام ونفيه وسجنه.

نلاحظ أنّ الأعرج يشير عبر صفحات روايته إلى فضائل الآخر الغربي على الأنا الجزائري، فراح ينقد كل ما يصدر عن الأنا في مقابل مدحه للآخر، فجسد لنا علاقة الحب والصداقة بين الأمير ومونسينيور متجاوزين كل الحدود الفاصلة بينهما اللغوية، الثقافية، الدينية، والسياسية، وكان الحوار هو سيد الموقف بينهما، فجسد الخضراوي لذلك: لا أدري من أين جاءني كل هذا ولكني أحبك أكثر ممّا تتصور، بك في قلبي مكان واسع وفي ديني متّسع لا يفي ولا يموت، روحك أنت غالبية ومستعد أن أمنتك دمي، أمنحني من الوقت قليلاً لأتعرّف على دينك، وإذا اقتنعت به سرت نحوه¹.

¹ واسيني الأعرج، رواية الأمير، ص 74

كما جسد في المقابل حب مونسينيور للأمير وتكوين علاقة صداقة متينة بينهما ووعده بإطلاق صراحه مهما كلفه ذلك؛ لأنه تأثر بأخلاقه ونبله وشهامته من خلال زيارته المتكررة له في سجنه، يقول: ليس الموت برصاصة طائشة هو الذي يخيف ولكن الموت قبل الانتهاء من تحقيق ما نصبو إليه من خير للناس، كما أتمنى أن يمنحني الله قليلا من العمر لأرى الأمير خارج أسوار سجنه¹.

نجد أن الآخر الغربي بالرغم من صراعه مع الأنا/الأمير إلا أنه تأثر به وأراد له الخلاص من سجنه ومنفاه، ما دفعه إلى محاولة إرسال قضيته للجهات المسؤولة عن نفي الأمير، طالبا منهم فك أسره وقيده. فأدرج ملفه موضحا فيه كيفية أن فرنسا لم تَفِ بالوعد، فرغم الاختلافات الدينية والسياسية واللغوية، إلا أن الأعرج حاول رسم صورة التعايش والحوار والصداقة بينهما. ليبدو لنا أن الأمير والآخر الفرنسي وجهان لعملة واحدة؛ فكليهما إنسلخ عن مبادئه ومقوماته، وانصهر في ذات الآخر، فالكابتن بواسيني الآخر لدرجة وفائه وحبه للأمير/الأنا، قرر أن يرحل معه إلى دروسه؛ أي أنه فضل بلد الآخر بالنسبة إليه المسلم على أن يبقى في بلده دون رؤية الأمير ومصاحبته فبواسيني يرى في الأمير المثل الأعلى الذي يجب الاقتداء به والسير على خطاه، حيث يقول: يوم صممت على مرافقتك أنا وعائلتي لم يكن في ذهني إلا شيء واحد وهو أن يبقى وفيًا لمثل أعلى في الحياة، أنتم تمثلونه أحسن تمثيل².

فالأعرج أراد أن يحسن صورة فرنسا على الرغم من كل ما سببته للأنا من معاناة وقهر وظلم وتهميش. إلا أنه لم يكثر لذلك، متناسيا أن كل الذوات الجزائرية لن تنسى ما فعلته فرنسا، فكل شيء

¹ المرجع السابق ص 75

² واسيني الأعرج، رواية الأمير، ص 36

محفور في الذاكرة ولا يستطيع تغييره مهما حدث أو جرى. فالذاكرة بدورها تسعى جاهدة لحفظ تاريخ الأمة الجزائرية اتجاه الآخر المستعمر.

سعى الأعرج من خلال روايته إلى تصوير شخصيتا الأمير ومونسينيور (الأنثى/الآخر) كشخصيتين حضاريتين يعيشان في ظل التسامح والتعايش، وقابلية الحوار الحضاري بينهما، فجمعتهما محبة وصداقة، مما ولد الألفة بينهما بسبب ما عاشاه من ظروف مشتركة؛ المنفى والسجن والغربة، وتعرضهما للخيانة، ويؤكد ذلك قوله: كليهما يخدم الناس والله بطريقة... وربما بالحماس نفسه والعزيمة¹. وإذا كان الغرب الاستعماري يخضع للتفكيك والمساءلة، وتنسب رسالته الحضارية خاصة حينما يوضع في صورة ما اقترفه خلال الفترة الاستعمارية، وهذا ما تضطلع به رواية الأمير، فإن هذا الأخذ بزمام المبادرة لا يمثل استعادة لأولئك الذين واجهوا مشاريع الإمبريالية ونزوعها التوسعي وحسب، وإنما يصمم فضاءً لعلاقات بديلة تجد مرتكزاتها في الأصوات التي كانت تغطيها لعلعات الصراع والتوتر. وبهذا المعنى، فالرواية عندما تتخذ من العلاقة بين القس مونسينيور ديبوش والأمير عبد القادر أساساً للحبكة الروائية، فإنها تبرز الإمكانية المتاحة لإعادة التفكير بقيم التعددية والتسامح انطلاقاً من موقع متحرر من الأطر الفكرية التي يصممها الآخر².

وما نلاحظه على رواية الأمير أن الأعرج سعى إلى توظيف الشخصيات الغربية وإقحامها أكثر من شخصية الأمير ووصفها بأنها ذات صفات حربية وأخلاق رفيعة، فهذه المسؤولية أو الثقل الذي حمله الآخر مونسينيور جعله يغرق في الديون، فلم يستطع تسديدها في الوقت المحدد له، فمونسينيور

¹ إسماعيل حاجم، الصراع الحضاري في الرواية المغربية، دار الأمل للنشر والتوزيع، الجزائر، 2007، ص 183

² إدريس الخضراوي، الرواية العربية وأسئلة ما بعد الاستعمار ص 184.

الآخر الفرنسي قام بأعمال جبارة بالجزائر بلد "الأنا"، حيث أرجع وفاة القديس أوغسطين إليها، بنى مدارس لإعادة تأهيل البنات التائبات وحمايتهن وشيد دار اليتامى في وهران والجزائر، لم يبق مكان إلا وزاره وخفف فيه من آلام الناس، لهذا كان حزنه وجرحه كبير عند مغادرته لها.

في حين همّش "الأنا العربي" وجردّه من كل هذه الصفات. فالأمير شخصية معروفة بأخلاقه ونبله وتدينه، إلا أن الروائي طمس كل ذلك وركز على ما يخدم فكره مثلاً: ارتداد جماعته وذوبانهم في الآخر الفرنسي، والتأثر بحضارته واتباعه بسبب الفقر والحرمان، والتخلف الذي ساد آنذاك أوساط المجتمع الجزائري بسبب الأوضاع التي كانت متفشية من احتلال وحصار.

كما حظيت الأنا العربية/الأمير في المنفى الفرنسي بالحب والتقدير والاحترام من طرف الفرنسيين، أمثال: أوجين دوما، الكابتن بواسيني، اللذان كانا مرافقين للأنا دائماً ومخففين لجراحها وكلامها وأحياناً فأصبحت "الأنا" لا تطيق فراقها؛ لأنها تعودت عليها.

فالأمير مثله الأعرج على أنه شخصية منفتحة حضارياً وتقبل الحوار مع الغرب باعتباره متشبعاً ثقافياً ودينياً وأخلاقياً، فلم يكن ذلك المسلم المتعصب، بالعكس فقد كان يحاورهم ويشرح لهم تعاليم الدين للآخر الفرنسي بكل تحضر، محاولاً إقناع الآخر بدينه. فالأمير خاض الكثير من المعارك والحروب ضد الآخر الغربي الفرنسي.

نجد أن الروائي غلب صورة الآخر الفرنسي وصوره في صورة القوي والمسيطر وأدى إلى اعتراف الأمير بتفوق الآخر على الأنا، وتغلبه عليه، وكأن الأمير ينظر إلى نفسه نظرة ازدراء واحتقار بينما ينظر للآخر نظرة استعلاء وإعجاب وانبهار بما حققه هذا الآخر، مما أدى إلى شعوره بالكآبة والألم.

كما جسد الأعرج نظرة مخالفة للنظرة الأولى؛ أي نظرة يسودها الصراع والتصادم والاشتباك والمقاومة بين الأنا والآخر من أجل استرجاع السيادة الجزائرية، والحفاظ على مقومات الهوية، والبقاء على الأرض والوطن التي حاول الآخر انتزاعها، وبهذه النظرة نجد أن الآخر يخالف الذات باعتباره يعمل على تهميشها والسيطرة عليها، وقمعها وإقصائها، وممارسة كل أنواع العذاب عليها في أرضه وبيئته. فراحت الأنا تتصدى له وتقاومه.

إذن، فالعلاقة بين الأنا والآخر في أصلها تتسم بالتوتر والصراع الدائم غير الذي صورته الأعرج؛ تسامح وتعايش، ويهدف كل طرف إلى الحفاظ على خصوصيته وموروثه الثقافي والحضاري، وأرضه وهويته التي تميزه عن باقي الشعوب الأخرى، فالأنا تسعى إلى الحفاظ على مكانتها والدفاع عن أرضها وعقيدتها، بينما يسعى الآخر الغربي إلى فرض سيطرته وبسط هيمنته وهذا ما لا تقبله الأنا، مما يجعلها في صراع متواصل ومستمر مع هذا الآخر العدو الذي يهدف إلى إلغاء الأنا ومحو شخصيتها.

من خلال هذا نستنتج أنّ العلاقة بين الأنا والآخر علاقة قائمة على عدم الاستقرار والتصادم ما يجعلهما طرفين غير قابلين للتّصالح تاريخياً، وهذا ما أدى إلى استمرار الحرب لمدة طويلة راح الأمير ضحيتها نتيجة استسلامه ونفيه والإيمان بقدره، فالبقاء للأقوى حسب ما هو متعارف عليه، ويصور لنا الروائي معاناة الأمير الذي لم يجد تجاوبا وإقبالا لأفكاره في المجتمع الجزائري الذي يطبقه الجهل والتّخلف.

وأيضاً فهذه هي أهم النقاط التي جعلت الأنا الجزائرية ممثلة في الأمير عبد القادر متخلفة بسيطة بدائية منهزمة ومنكسرة أمام الآخر المنتصر عليها فهي تنظر إلى نفسها بنظرة سلبية وإلى الآخر الفرنسي نظرة إيجابية تفوق ازدهار تطور رقي فاتبعت وانبهرت به مما جعلها تخون أتباعها وأهلها

وقومها واتبعت الآخر الفرنسي المختلف عنها دينيا ولغويا وثقافياً بطريقة عمياء أمثال القائد يوسف، مصطفى بن إسماعيل، ملك المغرب، الخليفة سي العربي.

أما الأمير عبد القادر فهو مؤمن بالتعايش بين الأنا والآخر؛ أي لابد من الحوار والتسامح بينهما بدل الحرب والجرحى والموتى.

فالأنا/الأمير حين سقطت زمالته على يد الآخر الفرنسي المستعمر في جبال أمسراد فضّل أن يضع نفسه بين أيدي إخوانه الذين خانوه؛ لأنّه كان يعلم أن الأخلاق العسكرية للفرنسيين تقدر وتحترم قائد الحرب وتمنع قتله والتكيل بجثته.

إنّ فالروائي واسيني الأعرج استطاع من خلال رواية الأمير أن يمرّر رسالة إنسانية عظيمة، ألا وهي تقدير واحترام الإنسان كإنسان بغض النظر عن دينه وعرقه ولغته، فجل مقاطع الرواية قائمة على الحوار الحضاري والتعايش والتسامح بين الأنا والآخر، وفي هذا الإطار يتم تبادل الأفكار المتفكّة أحيانا والمتعارضة أحيانا أخرى، على المستوى الديني، الفكري، الإنسانية والعلمي.

كما أنّ رواية الأمير قدّمت وجهات نظرٍ متعدّدة للآخر الفرنسي اتّجاه الأنا الجزائرية، فالأنا قدّمت نظرة سلبية لا تملك أخلاقاً وتارة أخرى تقدّم نظرة إيجابية الشجاعة والبسالة والصدّاقة، وهذه الأخيرة تكشف عن المسكوت عنه والجانب الخفي في حياة، الأنا تكون شاهدة على بطولة وتتصفه في إنسانيته التي شوّهت بسبب عرقه وانتمائه.

إنّ، فالأعرج قدم لنا الأمير في صورة إنسان عادي وليس كأسطورة كما يراه المخيال العربي هو إنسان يخطئ ويصيب، يحزن ويفرح، يتألم ويقنط، إنّ فالأمير/ الأنا ليس مجرم حرب كما يتصوره

الغرب الفرنسيين وليس ملاكا نبيا كما يتخيله العرب؛ بل هو مجرد إنسان عادي يخطئ ويصيب في نظر الأعرج.

4-2- الأنا والآخر في تغريبة الحجري:

تعدُّ تغريبة أحمد الحجري سيرة ذاتية لبطلها الذي اغترب عن موطنه بعد أن تشبّع من السياسية، فقرر الاغتراب وممارسة حريته دون قيود سلطوية، فعاش غربة وطنية تراوحت بين تركه لبلاده ما أدى إلى تشظّي هويته فلا هو أندلسي ولا هو إسباني، فضايق مرارة الغربة فقرر الكتابة باللغة الإسبانية، فهو لم يعد ينتمي إلى أي جهة من الجهات.

من خلال ما ذكر الخضراوي نجد أن النّصارى يهدفون إلى القضاء على العنصر العربي الإسلامي ببلاد الأندلس، وطمس هويته، والقضاء على وجوده، والحد من انتشار اللغة العربية والكتب الإسلامية المنتشرة بين العلماء، وهذا ما عبّر عنه عبد الواحد براهيم في ثنايا حديثه، يقول: مهما تشددت الحراسة كانت الكتب العربية تنتقل بواسطة التجار¹.

لقد تعرض الموريسكيون إلى أنواع العذاب والطرْد وأبشع الجرائم، فالكاتب أراد أن يقول من خلال روايته إنّ الشعب الموريسكي عانى من التمييز العنصري الإسباني، نتيجة السياسات المهيمنة من قبل الآخر المسيطر المستبد.

فلا شك أنّ خطاب العنصرية وضع أعراقا عديدة في مرتبة دنيا بوصفها شعوبا تابعة ومتخلفة وعاجزة وكسولة ومنحطة طبيعياً.

¹ تغريبة أحمد الحجري، ص 19

وبالاستناد إلى ذلك، نجد الروائي يعيد التنبيه إلى طبيعة العلاقة بين الأنا والآخر المحكومة بجذور الصراع والتوتر، وبتاريخ الجماعات النصرانية المهيمنة في التحرك ضد المسلمين بدافع احتكار فضيلة الإيمان والشرف والعقل، وكأن كل ما له علاقة بالعرب والمسلمين لا يمتلك هذا الامتياز ولا يحق له استملاكه¹.

ركّز الحجري على تصوير معاناة المورييسكيين من الطبقية والعنصرية نتيجة الصراعات والصدامات بين مختلف الديانات والثقافات.

جسدت الرواية الغربية التي عاناها الحجري وأسرته في ديار الغرب بسبب طردهم من الأندلس من قبل المسيحيين الإسبان، فكانت تمثيلاً لعلاقة الصراع بين الأنا العربي والآخر المسيحي، فكانت علاقة متوترة يسودها الصراع والصدام، وتصور معاناة المورييسكيين من ضرب وقهر ونفي.

5-2- الأنا والآخر في رواية الربيع والخريف:

لم يتوقّف خطاب الرواية العربية حول الآخر فقط، عند تلك الدلالة التي غالباً ما تردّدت في كتابات النقاد والدارسين: ألا وهي اعتبار الآخر، ذلك النقيض المستعمر الذي يتحمل مسؤولية كبيرة فيما لحق الكثير من المجتمعات العربية من تخلف وصراعات وفساد سياسي وإداري².

وإنّما نلّف الرواية العربية في تنوع تجاربها واتجاهاتها الجديدة أكثر تنبها لتلك الأنساق الثقافية التي ظلت تحدد النظرة إلى الذات والآخر بطريقة سطحية، يعترّيها الكثير من الحجر والحظر، الشيء

¹ إدريس الخضراوي، الرواية العربية وأسئلة ما بعد الاستعمار، ص 151

² إدريس الخضراوي، الرواية العربية وأسئلة ما بعد الاستعمار، ص 162

الذي يعطل قيم التفاعل الحضاري ويعوق حرية الانطلاق والتوثب والمغامرة، وهي خلال التي تأسست عليها الحداثة بالمعنى الاجتماعي¹.

تعالج رواية الربيع والخريف قضية الأنا العربي في مقابل الآخر الغربي/المجر ودراسة كل ما يتعلق به اجتماعيا وسياسيا وتقابل بينه وبين الأنا العربي تقابلا مقارنا، فيصل إلى أن العربي مقهور مهمش في حين أن الغربي مهيم على مساحة واسعة في ثنايا الرواية.

يجسد الروائي حكاية البطل الذي سافر باتجاه الغرب وفشله أمام مقاومة الحضارة الغربية، فيعود أدراجة إلى وطنه منكسرا منبها بما عند الآخر، مما أكسبه رؤية جديدة تجاه الآخر.

وتعبر الرواية عن ارتباط الكاتب بزمان ومكان غير بيئته ومجتمعه الأصلي، أي عيشه خارج حدود البيئة العربية واستقراره بالمجر، ما أدى به مع مرور الوقت إلى الانسلاخ عن هويته والانشطار عن قيمه نتيجة الأحداث التي عاشها. بالإضافة إلى شعوره بالاغتراب النفسي والمكاني، فضاعت هويته وتمزقت ذاته أمام الآخر الغربي المتفوق عليه.

ترتبط الرواية بسيرة البطل في بعض جوانب حياته التي قضاها في بلاد المنفى/المجر بعيدا عن وطنه الأم سوريا، لأسباب سياسية.

تُجسّد الرواية انفعال الأنا/البطل في البيئة المكانية الجديدة (المجر) ما سمح له بالانفتاح على الآخر وبناء علاقات معه من خلال معاشته اليومية له؛ في الشارع والمقهى.

¹ المصدر نفسه، ص 163

كان البطل كرم المجاهد يمثل الذات العربية الشرقية في مقابل بيروشكا التي تمثل الآخر الغربي المجري، فجمعتهم علاقة تواصلية نتيجة اشتراكهما في حب التّحف.

كان لقاء البطل ببيروشكا تجسيدا لصورة لقاء الشرق مع الغرب في صورة التّصادم أحيانا والتّسامح أحيانا أخرى، فالمرأة هي محور التلاقي بين الشرق والغرب في كثير من الأحيان.

من خلال قراءتنا للرواية نستنتج أن العلاقة بين الأنا والآخر تتمثل في العديد من الجوانب منها: البيئة المكانية المختلفة عن البيئة الشرقية، الهوية الثقافية.

تتجسد علاقة الأنا بالآخر بداية من العنوان الذي هو الربيع في مقابل الخريف والذي يستحيل لقاءهما في فصل واحد ما يوحي باستحالة لقاء الشرق والغرب يوما، فالعنوان يوحي باضطراب العلاقة وتضادها بين الطرفين، فالربيع بدلالاته السائدة يدلّ على النماء والخصب، والارتياح، في حين الخريف يدلّ على العربي المتشائم الحزين، فجعل الربيع رمزا للغرب الحضاري، في حين جعل من الخريف رمزا للعربي المكبوت والمقهور.

فالعنوان الذي اعتمده حنا مينه يدلّ على العلاقة المتناقضة بين تفوق الآخر الغربي وتحضره مقابل جهل وتخلف الأنا العربي.

تسعى الرواية إلى تجسيد رغبة الأنا في فهم الآخر الغربي والانفتاح على ثقافته باعتبار أن الآخر مكمل للذات، وإقامة جسر التواصل معه.

عاش البطل صراعا داخليا بين محاولته الالتزام بهويته العربية والحفاظ عليها، ومن جهة الافتتان بحضارة الغرب والانسلاخ منها، ويتجسد ذلك في قوله: طوال هذه الرحلة كان يرد بغير شعور على كل إحساس بتآلف بإحساس مضاد نابع من النّفور، أن يستكين أو يألف أو يرضى بفكرة العيش طويلا خارج

وطنه. كان الانتماء إلى الوطن دما في دمه، وكان هذا الانتماء حنيئا إلى البيت الحي، البحر، الشاطئ ووجه الأم، وكان فوق ذلك حنيئا إلى مجهول¹.

وهناك من الروايات التي تجسد العلاقة مع الآخر بطريقة غير مستحبة، إلا أن رواية الربيع والخريف في تصويرها للبطل/كرم المجاهدي صورته بأنه يمتاز بهوية ثقافية وعناصر فكرية وحضارية مكنته من الخوض مع الآخر بطريقة متحررة بعيدا عن الانغلاق والتقوقع، وهذا دليل على أن الثقافات تعيش دائما على ذلك الاعتماد المتبادل نتيجة توفر الظروف الملائمة لذلك.. ويوضح الخضراوي ذلك في معرض حديثه: إن رواية الربيع والخريف حين تركز على عناصر التقاطع في الرؤيتين الحضاريتين: العربية والمجرية، لا تريد أن تقول إن عوامل الصدام والارتباب غير قائمة، بل نجدها تستحضر الكثير من مشاهد التوتر في هذه العلاقة، لكن ذلك لا يعدو أن يكون سوء تفاهم سرعان ما تتمكن الشخص من التغلب عليه وتجاوزه، فتتضح الرؤية ويتبدد الالتباس².

تجسد الرواية علاقة الرجل الشرقي/كرم بالمرأة الغربية/بيروشكا، والتي تطلب منه التعامل معها باحترام وإعطائها كل حقوقها على الرغم من الاختلافات بينهم، وهذا ما يختلف في علاقة الرجل الشرقي بالمرأة الشرقية التي ترضى بالتهميش وعدم المساواة.

أشارت الرواية أيضا إلى ائتلاف البطل للأمكنة المجرية، فأصبحت محبة له، كالمقاهي، الشوارع والمراقص الليلية، فالكاتب يقر بإعجاب البطل بطبيعة البيئة المجرية، ومظاهر حضارتها وتفوقها.

¹ الربيع والخريف، ص 20-21

² إدريس الخضراوي، الرواية العربية وأسئلة ما بعد الاستعمار، ص 177

يسعى البطل إلى الخروج من عزلته والتخلص من شعور غربته عن طريق إقامة علاقات تكون بمثابة الخلاص من هذا الشعور، ومن هنا تكون علاقات الحب والصداقة من بين العلاقات المساعدة على ذلك، إلا أن طبيعة العلاقات تختلف عن بيئة الأنا؛ حيث أن علاقات الحب عند الآخر متحررة من كل القيود بخلاف العلاقات الشرقية، يقول: كل شيء في المجر يبدو مغايرا لما عرفته في بكين، هنا المجتمع مفتوح، والتعصب المذهبي لا أثر له، وتستطيع منذ أسبوعك الأول أن تتخذ أصدقاء من المجرين وأن تدخل بيوتهم¹.

يفسح الكاتب المجال واسعا أمام الأنثى الغربية في التعبير عن رأيها في الرجل الشرقي والمطالبة بحقوقها، وإبداء وجهة نظرها عن طريق الحوار والنقاش، فالمرأة الغربية على خلاف الشرقيّة التي ترضى بكل شيء، كما تسعى إلى تحديد نوعية العلاقة ورغبتها في فرض سيطرتها على الرجل ومعاملتها باحترام، ما يزيد من إعجاب البطل بها.

كما يعيش كرم نوعا من العذاب الداخلي بين تمسكه بمبادئه وضميره في ظل هذا التحرر، أو اتباع أهوائه ومغريات الحياة، فهناك المرأة يسهل كثيرا الحصول عليها وممارسة الرجل سلطته الذكورية بخلاف البيئة الشرقية التي تحكمها ضوابط وموانع، مما زاد من عذابه وهواجسه، باعتباره من الشخصيات المثقفة التي لها مبادئ وثوابت.

إن المجتمع الشرقي في نظر كرم مجتمع يسوده النفاق والخداع، على عكس المجرى يمارس كل شيء بوضوح مما زاد إعجابه به، وبنظامه الاشتراكي، يقول: في أوربا هكذا هي الأشياء صحية أكثر،

¹ الربيع والخريف، ص 35

في الشرق يخلطون هذا بذاك كل حب ممنوع، كل ممارسة مرفوضة...إفعل ما شئت في السر، إذا استطعت الاستتار بقيت شريفاً، نفاق اجتماعي، المجتمع هناك منافق¹.

المبحث الثالث: الذاكرة والرواية ما بعد الكولونيالية

تعتبر الذاكرة إحدى أهم مقولات النظرية ما بعد الكولونيالية، باعتبارها تتصل اتصالاً مباشراً بالتاريخ الذي يعدّ مفهوماً أساسياً في الدراسات ما بعد الكولونيالية، إذ يلجأ الكثير من النقاد والأدباء إلى تفعيل الذاكرة في أعمالهم من خلال إعادة تمثيل الماضي، وذلك بفتح ملفات الذاكرة واستنطاق التاريخ، ما جعلها تحتل مكانة بارزة في السرديات المعاصرة، حيث تناولها كل من النقاد الغربيين أمثال: الكاتب الأمريكي ذو الأصول الفلسطينية إدوارد سعيد في كتابه الثقافة والإمبريالية، بالإضافة إلى بول ريكور في مؤلفه الذاكرة، التاريخ، النسيان سنة (2000)، وكتاب ذاكرة الشر، إغواء الخير، تحقيق حول القرن لصاحبه ترفيطان تودوروف كتبه في العام نفسه، أما الكتاب العرب فمنهم: حياة مختار أم السعد في منجزها الذاكرة في السرد، أزمنة الحروب والمنافي والكراهية والكاتب وحيد بن بوعزيز في كتابه بؤس النظرية، مساءلات في الدراسات الثقافية.

وبهذا، فإن الذاكرة أخذت حيزاً كبيراً في الدراسات ما بعد الكولونيالية، إما في الحقل النقدي أو الحقل الأدبي بالاشتغال عليها في النصوص الروائية.

يجدر بالذكر أنّ الناقد المغربي إدريس الخضراوي في كتابه الرواية العربية وأسئلة ما بعد الاستعمار، أولى اهتماماً بالذاكرة باعتبارها عنصراً مهماً في النظرية ما بعد الكولونيالية، حيث قام فيه بدراسة وتحليل العديد من النماذج الروائية العربية التي اشتغلت على أهم مقولات النظرية ما بعد

¹ الربيع والخريف، ص 166

الكولونيالية، فاختار كتاب الأمير لصاحبه واسيني الأعرج، وذاكرة الجسد للكاتبة أحلام مستغانمي، بالإضافة إلى الربيع والخريف للكاتب مينة حنا، وتل اللحم للعراقي نجم والي، وتغريبة أحمد الحجري لعبد الواحد براهيم، كما تطرّق أيضا إلى "الآخرين" للكاتب المصباحي حسونة، حيث نجد الذاكرة حاضرة بقوة في متون هذه الأعمال الروائية، ومحاكاة التاريخ وإعادة تجسيده وتمثيله من قبل الكتاب سواء نقله حرفيا، أو تلاعب بأحداثه وشوّة رمزيته، كل حسب توجهه وإيديولوجيته، ودرجة وعيه، حيث خصص لها فصلا كاملا يندرج تحت عنوان: **المكان والذاكرة والمرجعيات الثقافية** لما للذاكرة من أهمية كبيرة في هذا النوع من الدراسات الحداثيّة، حيث ارتبطت بالمكان من جهة باعتباره الوعاء الحافظ لها، وبالصدمة من جهة أخرى؛ لأن الصدمة صدمات (صدمة نفسية، صدمة نكران الذات، صدمة الاستعمار)، في حين الذاكرة أنواع (ذاكرة فردية، ذاكرة جماعية). كما ارتبطت بالآخر الغربي في استعادة الماضي وتذكره.

1-3- الذاكرة والصدمة:

تسعى الدراسات التي تخدم المؤسسة الاستعمارية والأنظمة المهيمنة إلى تغييب الذاكرة والتلاعب بها والسيطرة عليها بغية تجاوز الماضي، ومحاولة الخروج بسلسلة من الصدمات التي عاشتها الشعوب التي عانت من التجربة الاستعمارية، وهذا بهدف فرض سيطرتهم على جميع الأصعدة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وحتى الذاكرة، وهذا ما تطرّق إليه وحيد بن بوعزيز بقوله: السيطرة على الذاكرة والنسيان هي من أكبر اهتمامات الطبقات والمجموعات والأفراد الذين هيمنوا أو يهيمنون على المجتمعات التاريخية، فعمليات نسيان التاريخ وإغفاله مؤثران على عناصر التلاعب بالذاكرة الجمعية هذه¹.

¹ وحيد بن بوعزيز، بؤس النظرية، ص 66

من خلال ما سبق نستنتج أنّ الذاكرة بنية تتخلّلها مجموعة من العواطف والمشاعر والصدمات التي لا يستطيع الإنسان تجاوزها مع مرور الزمن، فالصدمة كما عرّفها وحيد بن بوعزيز في مؤلفه بؤس النظرية بقوله: إنّ الصدمة عبارة عن مفهوم خلافي، لكن تكمن في جوهره فكرة مفادها أنّ بعض الأحداث مؤذية لدرجة لا يمكن التعامل معها بشكل واع... ففيها يحي الماضي؛ لكن ليس على شكل وعي، أو على الأقل ليس بشكل ذاكرة أو تصوير مضبوط¹؛ فالإنسان مشدود لماضيّه، محكوم بصدماته حتى وإن هاجر أو نُفي محاولةً منه في التّعايش مع الآخر، إلا أنّ تهميش الآخر له يذكره بصدماته وماضيّه.

وهذا ما عبّر عنه إدريس الخضراوي في كتابه؛ فتحدث عن مجموعة من الصدمات التي ظلت عالقة في ذاكرة الفرد العربي، كما أضفى الثّراث بُعداً للرواية، تستطيع من خلاله فتح ملفات الذاكرة ومحاكاة صفحات الصدمات التاريخية، وبناء قاعدة سردية صحيحة في تصوراتها عن الآن من خلال إعمال الذاكرة في سرد التاريخ، بعيداً عن التزييفات التي صبغها الاستعمار نتيجة الصراع والصدام.

يشير الخضراوي من خلال تحليلاته لمجموعة من الروايات العربية إلى أنّ الصدمة كانت حاضرة وخير دليل على ذلك رواية الأمير، يقول: إن رواية الأمير تكتب الماضي دون أن تغلق على نفسها ضمن أسواره، لكنّها وهي تستدعي أوجاع الماضي القريب، وتشخص هواجس ومخاوف الإنسان فيه، تتطلع إلى زمن ممكن يهزم لغة الموت، وينتصر للحياة²؛ فالصدمات راسخة في ذاكرة الإنسان

¹ المرجع السابق، ص 62

² إدريس الخضراوي، الرواية العربية وأسئلة ما بعد الاستعمار، ص 144.

وتبقى حية مع مرور الزمن تُجسد لحظات خوفه ورعبه، خيانتة وظلمه، وتتعدد الصدمات التي خلفها المستعمر وتختلف، ومنها:

صدمة الاستعمار: شكّل الاستعمار صدمة للشعوب الشرقية ودول العالم الثالث، فعمل على فرض سيطرته، وبسط هيمنته، ونشر ثقافته ووعيه، كما عمل على القضاء على العنصر اللغوي العربي بهدف تثبيت المجتمع وسلخ هويته، وسلب كرامته، وإخضاعه لحكمه، ومحو مقوماته الوطنية، وهذا ما كان صدمة للشعوب، فحاولوا المقاومة بسلاحهم، والرد على هذا المستعمر بكل ما أوتي من قوة للمحافظة على الوطنية، وتمثل ذلك من خلال رواية الأمير لواسيني الأعرج؛ الذي تخلى عنه نصف أصحابه نتيجة تأثرهم بثقافة الآخر، والتخلي عن مبادئهم، لالتهاق بركب الحضارة الغربية التي عمل هذا الأخير على نشرها، فكان ذلك صدمة بالنسبة للأمير حول ما يشهده العالم اليوم من تفكك وتناثر بسبب انتشار الإمبراطوريات المستعمرة ما أدى إلى إعلان استسلامه وخضوعه.

صدمة نفسية: يتعرض الإنسان للعديد من الصدمات النفسية التي ترسخ في ذاكرته وتظل معيشة له، ما يخلق لديه إحساسا بالنقص، باعتبار الصدمة ذاكرة ملازمة لصاحبها، فعالج الخضراوي من خلال كتابه كوكبة من الصدمات النفسية العالقة في ذهن شخوصها، فنجد خالد بطل رواية ذاكرة الجسد لم يستطع تجاوز صدمة الاستعمار الذي بتر يده وخلفه معاقا بعد أن كان من أوائل المدافعين عن قضية وطنه واتهامه بالخيانة نتيجة تزوير الملفات من قبل السلطات الحاكمة وتم سجنه لمدة قصيرة، وبعد ذلك ترحيله إلى بلد المستعمر، ما عمل على خلق صدمة من نوع ثان، وهي الصدمة النفسية المتمثلة أولا في قطع يده والذي لم يستطع تقبل الأمر، بالإضافة إلى وصفه بالخائن، فظل حبيس صدماته على الرغم من الانتقال إلى بيئة مغايرة ما زاد شعوره بالكره للآخر.

كما كانت كاترين السبب الرئيس في عدم تجاوز صدماته من خلال عدم رغبتها في الاعتراف به أمام أهلها وأصدقائها لهويته الشرقية العربية من جهة، ولأنه إنسان عاجز من جهة أخرى، هذا ما كان يزيد من شعوره بالنقص، فظلت هذه الإعاقة لصيقة بذاكرته، ولم يستطع تجاوزها رغم النجاح الذي حققه في البيئة الغربية محاولاً التعايش مع الآخر الفرنسي والذي كان السبب الرئيس في صدماته، كما أنها شكلت لديه صدمة يوم نجاحه في معرض الرسم عن إعلان علاقتها به أمام الملأ، كان هذا الموقف صدمة بالنسبة له وهي التي كانت تعلم بكل اللوحات قبل عرضها؛ ولكنها تصرفت وكأنها ترى هذا الإبداع لأول مرة بعد نجاحه، وكأن لها الفضل في ذلك، وهذا ما يذكرنا برواية ياسمينة خضرا المعنونة ب: فضل الليل على النهار وكأن الشرق لا يستطيع التحرر من هيمنة الغرب بشتى الطرق.

فخالد أصبح سجين ذكرياته، فحاول الاتخاذ من لوحاته سبيلاً وملاذاً للتحرر من هيمنة الماضي على ذاكرته،، إلا أن هذه اللوحات كانت تذكره بوطنه وعشيقته، فلم يستطع تجاوز كل هذه الأحداث، يقول الخضراوي: أبصرته في الإبداع الذي هو شفاء للروح ولملمة للذاكرة وتعويذة ضد زمن رحل عنه اليقين وحلت به الهزيمة، فالإبداع شكل من الاستعادة القوية للذاكرة في مسودات عمل إبداعي، حيث يمزج فيه حنينه للمرأة بالعشق القوي للوطن، والرغبة العميقة في التحرر والانعتاق¹.

فالبطل حاول التعايش في بيئة مغايرة بغية تجاوز أعطاب الذاكرة، وإعطاء فرصة لنفسه لنسيان كل الصدمات النفسية التي عاشها، إلا أنه ظل مشدوداً لوطنه الذي عاش فيه قسطنطينة رغم ما حققه له الغرب من نجاح وشهرة لم يحظ بها في بلاده، فالخضراوي عبّر عن الصدمة بأنها: هي التي ترصد

¹ إدريس الخضراوي، الرواية العربية وأسئلة ما بعد الاستعمار، ص 222-223

الانكسارات المتواصلة لذات فردية في عالم تتكرر لكل إنجازاته فتركها تعوم في واقع قائم، غير أن الحكاية لن تكتمل صورتها إلا بالحوار الذي يفصح بقوة مأساة الإنسان¹.

وكأنه يشير إلى ضرورة التعايش مع الآخر لنسيان همومه ومشاغله والتحرر من إكراهاته الداخلية، ما اصطلاح عليه سياسة الغفران؛ تجاوز الماضي وتحرير الذاكرة من مخزونها وأرشيفها اتجاه المستعمر ونكران الذات في سبيل تحرير الآخر من جرائمه.

صدمة نكران الذات: لعبت الأنظمة الرأسمالية والاتجاهات الليبرالية دورا كبيرا في إخضاع العالم العربي للاستعمار، الذي أدى إلى انقلاب الموازين والبنىات، وتضارب العلاقات نتيجة سيطرة الآخر على الأنا وتغيير وعيه ونمط تفكيره والتلاعب بتاريخه، وتأثر الأنا بثقافة الغربي وعقليته، يقول الخضراوي: "غير أنها حينما تستعرض المظاهر الإمبريالية من أجل خلق الانطباع بالواقع، وإثقال القيود الجمالية بالقيود المرجعية فإنها تتسلل إلى داخلها لتبرر مظاهر التناقض فيها من جوانب متعددة مثل أوامر بيجو الجنرال الفرنسي في الجزائر التي لا ترد، ونظراته الصارمة، وإحساسه بالتعالي على من هم حوله، وشجاعته في اتخاذ قرار الموافقة على ما جاء في رسالة الأمير التي حملها له مبعوثه حميد السقال، وكذلك قراره بالتوجه نحو الجبل الضيق المنفتح على قبائل ولهاسة، وذلك بغية التفاوض مع الأمير مباشرة"².

ما أدى إلى الانقسامات وخلق فجوات وتعدد الهويات داخل المجتمع الواحد بسبب سيطرة الآخر الغربي الذي نشر ثقافته عبر نطاق واسع داخل البلاد العربية، ما أدى إلى فقدان الذاكرة الوطنية

¹ إدريس الخضراوي، الرواية العربية وأسئلة ما بعد الاستعمار، ص 242

² المصدر نفسه، ص 120

وانسلاخها، تقول حياة أم السعد: "إذن، هنالك سياقات عدة ووجهات نظر مختلفة في البلد المستعمر الواحد، وفي البلدان المستعمرة على اختلافها؛ لأنّ تجربة الاستعمار في البلدان العربية ليست نفسها، وبالتالي لم تكن مواقف الكتابات بالحجم نفسه"¹، نلاحظ هنا نكران الذات والذوبان في الآخر، وهذا ما يجسد النظرة العكسية للأنا والآخر من خلال:

نظرة الأنا المستعمر للآخر المستعمر

- كان الأنا ينظر للآخر نظرة إعجاب واندھاش بثقافته وحضارته وسياساته.
- السبب وراء النفي والتهجير.
- السبب في تزوير التاريخ وتشويه الماضي العربي.
- بلد بديل لنسيان الذاكرة وتجاوز الصدمات.

نظرة الآخر المستعمر للأنا المستعمر:

- كانت ترى فيه آلة جسدية (خالد) لتحقيق رغباتها الجنسية وإشباع شهواتها (كاترين).
- كانت تنظر له النظرة الدونية باعتباره شرقياً.
- نظرة الإعجاب (بيروشكا) بقدراته الإبداعية بغض النظر عن هويته (كرم المجاهدي)
- نظرة الخمول والسكون والهدوء، ذلك أنّ الغرب نفسه قد نحا هذا النحو في نظرته إلى الشرق، حين صوّره بصفات السكون والخمول والهدوء²

¹ حياة مختار أم السعد، الذاكرة في السرد، أزمنة الحروب والمنافي والكراهية، دار ميم للنشر، الجزائر، ط1، 2023،

² إدريس الخضراوي، الرواية العربية وأسئلة ما بعد الاستعمار، ص 66

2-3- الذاكرة والمكان:

نظرا لأهمية هذا العنصر في البناء الروائي ما بعد الكولونيالي، وارتباط الشخصيات بأمكنة أصولهم رغم ما عانوه من تهجير وعدم استقرار ومعاناة غربة المنفى، وهذا ما أبرزه الخضراوي من خلال تغريبة أحمد الحجري وما عاناه الموريسكيون من ظلم في ظل الأنظمة المستبدة، فهنا انفتاح على الذاكرة الجماعية التي عانت من الاغتراب بسبب الصراعات والصدمات، والإكراهات الإيديولوجية والأنظمة السياسية، يقول: يعيش أجواء الطرد والقتل المريع الذي تعرض له الموريسكيون خلال القرنين السادس والسابع عشر، ويندمج فيه شعوريا، فالكاتب يريد أن يقول لنا إنّ وراء العنصرية الإسبانية استراتيجيات وتكتيكات تذكرنا بما نهجته خطابات الهيمنة والاستبداد في العصر الحديث¹.

فالخضراوي يوضح لنا في هذا المقطع معاناة الموريسكيين من الإسبان نتيجة الاختلافات الدينية، السياسات والثقافات، وتهجيرهم ما زاد حنينهم إلى أمكنة أوطانهم الأولى. لذلك عبّر بقوله عن رواية ذاكرة الجسد: لتجعل من الحكاية لوحة طافحة برمزيات المكان ومكائد الزمن، أمكننا أن نعتبر هذا العمل رواية المكان المبتور والتاريخ المنتهك²، فالرواية ما بعد الكولونيالية اتخذت من المكان مسرحا لتجسيد ومحاورة التجربة الاستعمارية التي شهدتها العالم العربي عبر تاريخه، ولذلك يمكن تسمية هذا الإبداع رواية المكان والتاريخ؛ لأنه الوعاء الحاضن لأحداثه وشخصه، والحافظ لذكرياته وبطولاته.

فالمكان صورة لتقديم الذات وربطها بالواقع الاجتماعي والتاريخي، باعتباره الإطار الشامل لكل مجريات التاريخ بهذا المعنى، فتقدم البيوت والأوطان صورا غامضة داكنة عن الذات أو مرايا لها لا

¹ المصدر السابق، ص 151

² إدريس الخضراوي، الرواية العربية وأسئلة ما بعد الاستعمار، ص 238

صقيلة ولا مسطحة ولا مستقيمة، وإنما لا يخطئ الناظر إليها علاقة التماثل بينها وبين أصحابها¹، فالمكان مرآة صاحبه، يدل عليه وعلى أحواله.

فالإنسان مرتبط بالمكان وأهم الأحداث التاريخية، لذلك يصعب على الذاكرة نسيانها وتجاوزها مهما تغيرت وتبدلت، فهي العنصر الرئيس في استعادتها وتخزينها، فالسلطات السياسية تلعب الدور الكبير في مسح الذاكرة عن طريق بث وعيها، إلا أن الشاهد الذي يبقى حاضرا ولا يمكن تغييره هو المكان باعتباره مسرح الأحداث الذي يمارس سطوته وحضوره في ذاكرة الفرد والجماعة. يقول الخضراوي على لسان بطل ذاكرة الجسد: "بعد كل هذا العمر، بعد أكثر من صدمة وأكثر من جرح أدري أن هناك يُنمُّ الأوطان أيضا، هناك مذلة الأوطان، ظلمها وقسوتها، هناك جبروتها وأنانيتها، هناك أوطان لا أمومة لها، أوطان شبيهة بالآباء"².

يقول إدوارد سعيد عن أهمية المكان في الحفاظ على ذاكرة وتاريخ الشعوب، في شعورهم بالانتماء والهوية: "ونموضع الفن في السياق الكوني الأرضي، إن موضع الزّهان والمجازفة، إنما هو الأراضي، الممتلكات، الجغرافيا والقوة، كل شيء يتعلق بالتاريخ البشري متجذرا -طبعاً- في الأرض"³.

إن يتحقق الانتماء من خلال صورة المكان المُعاش المرتبط بالهوية أولاً، والذاكرة ثانياً، والصراع كله يكون من أجل حياة المكان وتمثيله واحتكار مشهدياته وإطاره، وهذا كله على صلة عميقة بالذاكرة

¹ المصدر السابق، ص 238

² إدريس الخضراوي، الرواية العربية وأسئلة ما بعد الاستعمار، ص 241

³ إدوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية، تر: كمال أبو ديب، دار الآداب للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط3، 2004، ص

واشتغالها في الأدب والسرد خاصة. فالمكان يحقق للإنسان الشعور بالاطمئنان في ظل السياسات الراهنة التي تعمل على النفي والتهجير بهدف السيطرة على الممتلكات. وهذا ما جسده تغريبة أحمد الحجري على يد الإسبان الذين نكلوا بهم، وطردوهم من الديار الأندلسية، فعاشوا غربة وصدمة نفسية استعمارية.

3-3-الذاكرة والمنفى:

كانت الحروب والمنافي الباعث الأول والدافع إلى استدعاء الذاكرة عن طريق الاستنكار والاسترجاع، للتعبير عن أصواتهم وتهميشهم والتعبير عن تمزقات وآلام الشعوب المستعمرة وما عانته من ويلات الدول المستعمرة. فكانت الفترة ما بعد الكولونيالية تمثل المرحلة التي سعى فيها الكتاب إلى ترسيخ ماضيهم واسترجاع تاريخهم عبر الأعمال السردية القادرة على احتواء أفكارهم، فكانت الرواية النوع السردى الحاضن لهذه الكتابات ما بعد الكولونيالية.

كما نجد أن المنفى من بين العوامل التي تنشط على استعادة الذاكرة والملاحظ أن الإحساس بالمنفى ينشط الذاكرة الجماعية التي تعمل الشخصيات على استعادتها في شكل صور ومجازات ونسيج من العوائق اللغوية، التي تتصل بشكل وثيق باستفهامات الذات وأحكامها حول ذاتها والآخرين¹.

وبهذا يشكل المستعمر العامل الرئيس في تهجير ونفي الشعوب من أراضيها، بغية تكوين أنظمة اشتراكية، وإمبراطوريات جديدة لخدمة أهدافهم، وتحقيق مساعيهم في دول الشرق، باعتباره جنة لهم، لما يزخر به من ثروات ومواقع استراتيجية، فاتجهوا نحوه وشردوا أهله، وعملوا على نفي الأهالي وسجنهم.

¹ إدريس الخضراوي، الرواية العربية وأسئلة ما بعد الاستعمار، ص 279

فالمنفى شعور مقيت لمن عاشه وجربه، الأرض كالإنسان/وكالأغاني تماما/تضاعف من جمال الحرية وتضاعف هذا الجمال أرض المجر¹. وخير دليل على ذلك الإستعمار الإسرائيلي للأراضي الفلسطينية، أذنوا وحرقوا، ونهبوا، وسلبوا كراماتهم، وتاريخهم، والشعوب العربية لم تحرك ساكنا، خوفاً من هذا الطوفان البشري على اقتلاعهم من جذورهم، فكانت رواية الربيع والخريف تمثيلاً لذلك، يقول الخضراوي عن المنفى: المنفى هو تجربة جرح وانكسار وألم يحول دون اكتمال الذات، فهي تشعر أنّ شيئاً ما يبقى دائماً معطلاً ومؤجلاً².

فالغربة عن الوطن تجعل الذاكرة متوهجة في حنينها إلى الماضي، فكرم المجاهدي لم يستطع تحقيق أي تقدم في بلدان الآخر نتيجة تنقله من مكان لآخر، فشعوره بالاقتلاع الذاتي من مكانه الأصلي يجعله حبيب ذاكرته متشوقاً إلى العودة إلى وطنه والاستقرار فيه، رغم قدرته على التعايش مع الآخر المجري والصيني والنمساوي، واحتضانه وفتح الحوار معه.

4-3- الذاكرة والتاريخ:

اعتبر اهتمام الخطابات ما بعد الكولونيالية بالتاريخ كأحد أهم الأسباب لظهور خطاب الذاكرة، فالتركيز على تاريخ الشعوب المستعمرة، والرغبة في إعادة إنتاجها، أدى إلى الاهتمام بالروايات الما بعد الكولونيالية حقلاً لتجسيد هذه الذاكرة ومحاورتها وفتح سجلات الماضي، فتتعارض أحيانا الذاكرة مع التاريخ نتيجة تعرض هذا الأخير للتضليل والتحريف من قبل الكتاب المتأثرين بالوعي الكولونيالي.

¹ الربيع والخريف، ص 125

² إدريس الخضراوي، الرواية العربية وأسئلة ما بعد الاستعمار، ص 182

وخطاب ما بعد الكولونيالية هو نتيجة أمرين متلازمين، الأول: أنه النتيجة النهائية للاستعمار، وقد نهض أدباء بأدبهم لتمثيل وقائع التجربة الاستعمارية القاسية عن طريق اللجوء إلى الذاكرة التي تعد الركيزة الأساسية في تحليل الخطاب الاستعماري، وتكريس أحداث الشعوب المستعمرة، وعليه فالذاكرة قضية مركزية في الكتابات ما بعد الكولونيالية، والأمر الثاني: هو أن بعض الأدباء والنقاد جسّدوا التاريخ ومثّلوه بصورة حرفية، ومنهم من تأثر بالوعي الكولونيالي وعمل على تشويه هذا التاريخ، وهذا ما أشار إليه الخضراوي عند تحليله لكتاب الأمير لواسيني الأعرج؛ حيث بيّن الخضراوي المواطن التاريخية التي قام فيها الأعرج بتشويه تاريخ الأمير عبد القادر نتيجة تأثيره بالاتجاهات الليبرالية وغيرها، فقام بتغيب الذاكرة وأعاد إنتاج التاريخ وفقا بما يتناسب مع توجهاته وآرائه وطروحاته وهذا ما خلق خلا لدى القارئ. كانت هناك ضرورات لإعادة تشكيل التاريخ العربي من رؤية جديدة، لكي تتلاءم مع الفترة الجديدة، ولذلك سنجد الاهتمام بالتراث، بالتاريخ، بالهوية، كلها كانت عناصر لمواجهة الثقافة الغربية الجديدة التي بدأت تفرض نفسها على العالم العربي، ثم سرعان ما بدأ يخفت هذا النوع من الرواية.

ويشكل تاريخ الأمة المنطلق الأول لتحديد الذاكرة، إذ يتجذر التاريخ في الذاكرة ويبرز من خلالها مع مرور الزمن في صيغ مكتوبة أو تناقلها شفاهية، كل تلك الصور التاريخية والأحداث تعمل على تشكيل ذاكرة جماعية محكومة بموروثات الماضي، وتشكيل إحساس الانتماء إلى جماعة معينة تميزها عن الجماعات الأخرى.

إضافة إلى ذلك، تلعب السلطة دورا كبيرا في إعادة إنتاج التاريخ وفقا لما يخدم مصالحها من خلال التلاعب بمجريات التاريخ وممارسة إكراهات على الذاكرة الجماعية، وتسعى السياسة إلى تخريب دورها بغية تحقيق أهدافهم، فلجأوا إلى تشويه صورة الشخصيات التاريخية، وتزييف الحقائق والوثائق، بهدف القضاء عليها، لأنها تلعب الدور الكبير في الحفاظ على التاريخ ورموزه. فهو الموضوع الأساس

لها، فالسياسيون هدفهم طمس الماضي وتثبيت الفترة الما بعد كولونيالية لتخليدهم في الذاكرة الجديدة متجاوزين الماضي. ويسعون إلى خلق تاريخ جديد يكونون أبطالاً له وأسياداً على العالم، ومادة سردية يرويها الكتاب وتتناقلها الأجيال، وتوثقها الذاكرة وتحفظها الأرشيفات، فالسلطة تستخدمها لأهداف سياسية تخدمها لتحقيق أهدافها.

هذا ما دفع بول ريكور إلى التساؤل عن الأسباب التي تدفع السياسات إلى استخدام الذاكرة كعنصر رئيس للتحكم في تاريخ الأمم، فقام بدراسة حول ذلك، ويتضح ذلك في: "يمضي ريكور إلى مناقشة العامل الذي يدفع أي نظام سياسي بغض النظر عن طبيعته (ديمقراطياً أم ديكتاتورياً) كان إلى توظيف الذاكرة كأداة لشرعنة أصله وتبرير استمراره كسلطة مفروضة ضمن سياق مجتمعي ما، وهي الإيديولوجيا سواء أ كانت علنية أم خفية، معتبراً أن وظيفتها التأسيسية هي تبرير نسق نظام أو سلطة تهدف إلى إضفاء الشرعية على سلطة النظام أو الحكم"¹.

نلاحظ من حديثه أنّ الأحزاب السياسية الغربية تلجأ إلى خطاب الذاكرة من أجل بث ونشر ثقافتها بغية ترسيخها في أذهان الشعوب المستعمرة لبناء تاريخ جديد، وتشكيل هوية جديدة عن طريق بث إيديولوجيات الحزب الخاص بهم، ما أدى إلى تأثر بعض الفئات بهذا الوعي والأفكار، محاولة الانفتاح على الثقافة الوافدة الجديدة، هذا الأمر يسمح بتحديد قوي للفرد ضمن الحزب ككل، فيرى العناصر نفسه جزءاً من مجموعة كبيرة تتشارك المواقف والتصورات الثقافية السياسية والاجتماعية نفسها.

¹ زهير سوكاح، السياسة والذاكرة الجمعية: علاقة تنافر أم تجاذب، مجلة الناقد للدراسات السياسية، جامعة محمد

وهنا يمكننا أيضا الإشارة لما قدمه فرانز فانون في كتابه "معذبو الأرض"، حيث تطرق إلى قضية السلطة البرجوازية، وسيطرتها على القيادة بعد الاستقلال وهو ما يفسره قلقه حول ما يحدث بعد الاستقلال، والأمر نفسه عند مالك بن نبي.

يجدر بالذكر أن الذاكرة تعمل على تعزيز الروابط بين الجماعات البشرية، ويستخدم التاريخ والذاكرة كسلاح رمزي لإصابة المعارضين السياسيين بجروح رمزية. وقد يكون نسيان الصراعات السابقة أحد الأساليب للمحافظة على القوى الفاسدة في الحكومة أو السلطة، وعليه نجد السلطة دائما ما تحاول تأويل ذاكرة سياسية مؤدلجة تختزل الذاكرات الجماعية الخاصة بكل جماعة لتخلق هوية جمعية تؤمن استمرارها وشرعنة وجودها.

فعلاقة الذاكرة بالتاريخ يجب أن تكون علاقة قائمة على المصادقية والموضوعية وليس على التعارض والجدال، لأن من ينقل التاريخ كاتب فردي، أما الذاكرة فهي مشترك جماعي، فالبحث في كيفية توظيف الماضي في السرد، هي ذات صلة مؤكدة وغير خافية بمباحث الذاكرة، فهي التي تؤلف مجملجماليات المقاومة وسردياتها، باعتبارها نقطة الانطلاق في دراسة التشكلات السردية لفعل المقاومة المفترض.

وما يفسر اتجاه الكتاب للاشتغال على مواضيع الفترة ما بعد الكولونيالية كالتاريخ والذاكرة، هو الجهل بالتاريخ وتجاوز أعطاب الذاكرة من خلال التأثير بالاتجاهات الغربية، ما ولد الضعف والانكسارات، لذلك اتخذ بعض الكتاب مهمة الكتابة على عاتقهم لتجاوز هذا الوضع من خلال المقاومة بالكتابة السردية والدفاع عن الثقافة الوطنية والتاريخ العربي والذاكرة الشعبية، فكانت الكتابة كأداة مقاومة ورد فعل على هيمنة الشعوب المسيطرة، فاتخذ الكتاب من الرواية ملاذا للتعبير عن كراهية المستعمر، وتشويه التاريخ، والتلاعبات الحاصلة على مستوى الذاكرة والتلاعب بها.

لم تخل رواية الأمير -حسب إدريس الخضراوي- من الاشتغال على التاريخ واستعادة الذاكرة، فبطل الرواية الأمير عبد القادر الجزائري فقد شخصيته في النص من خلال الكثير من التزييف من قبل الأعرج والتلاعب بالذاكرة وأحداث التاريخ... فكانت الرواية معرض حديث عن التاريخ والذاكرة واستعادتهما مع كثير من المغالطات التي تبناها الأعرج وفقا لما يخدم إيديولوجيته بعدما وقع في فخ اللاوعي الكولونيالي، ولا يمكن فهم هذه المعضلة إلا بقراءة التاريخ واستيعابه جيدا وهذا ما صرحت به حياة أم السعد في كتابها بقولها: وأعدّها بمثابة قراءة طبقية تكشف مزالق الذاكرة وتركيبية التاريخ المعقدة، لأنه وقف مسترجعا كل لحظاته التاريخية، منتقيا من ذاكرته أهم المحطات... يرى أنّ مرآة الذاكرة عند الكثير من الكتاب تعاني من ضبابية في الرؤية بسبب الإيديولوجيات الصامتة التي توجه الكتابة فتعيد عن الحقيقة لتسقط في ضبابية المعنى، وهنا تكمن خطورة التلاعب بالذاكرة وتزييف التاريخ¹، وهذا ما فعله الأعرج -حسب إدريس الخضراوي-.

يعتبر عمل الذاكرة عملا غير واعٍ في بعض الأحيان بسبب تعرض الذاكرة للنسيان والتلاعب من طرف الكتاب، وبفعل تغير الأزمان والمجتمعات، في حين يسعى الكتاب الآخريّن إلى تحرير هذه الذاكرة من سيطرة وهيمنة المؤسسات التي تمارس الخضوع على الذاكرة بالقوة، بهدف خدمة مصالحهم وتغيب الحقائق المرتبطة بالتاريخ، وفقدان الماضي واسترجاعه، فسخر الكتاب أقلامهم لتحريرها من هذه الهيمنة من قبل المؤسسات المركزية التي تسعى إلى تفتيت الذاكرة وتشتيتها.

كما تعتبر أحلام مستغانمي من الأصوات الروائية الجديدة التي ظهرت أثناء الأزمة وما بعدها، قد وجهت خطاباتها ضد السلطة وأحالت مضامينها إلى سقوط الشعارات السياسية الكاذبة وطرحت رؤية

¹ حياة مختار أم السعد، الذاكرة في السرد، أزمنة الحروب والمنافي والكراهية، ص 13

نقدية بعدم يقينية الشرعية الثورية والتاريخ المقدس، ورفض الأوهام المزيفة المقدمة وعرضت في المقابل حقيقة هذه الشعارات التي تؤكد بعدم جدوى العالم لتصوير الرواية الأزمة والمأساة التي لطخت تاريخ هذا البلد باسم الديمقراطية والتعددية، والتي دفعت بأبنائها إلى التناحر والتطاحن والقتال من منظور الأنثى الكاتبة التي تفكر بمشكلات واقعها بطريقة أكثر منهجية فكريا وأكثر تحرر اجتماعي.

والواضح من خلال تمثيل الواقع في الرواية الجديدة أنّ هذا الواقع ليس هو ما يرى ويلمس ويسمع، وإنما هو ما وراء ذلك؛ لأنه التاريخ الذي أنتج الأشياء والعلاقات والبشر كذلك، وتصبح الكتابة بناء على ذلك من تراحم الكتابة التاريخية بقدر ما تتعامل مع التاريخ بذكاء تستثمره في إنتاج الحكايات والخيال، فلا تثقل هذا التاريخ بحرفيته وإنما تعرض رؤية الكاتب له وتجربته أو موقفه منه ومن المجتمع وفق ما يتطلبه التخيلي في الرواية ليشكلا معا بنيتهما العامة.

جاءت الرواية مرتكزة على الحادثة التاريخية التي تفضح الواقع المعيش عن طريق ارتدادات تفسر بها هذا الواقع وتنتقده انطلاقا من انتقاد التاريخ، حيث أصبح ملاذ الذات التي تشعر بالاغتراب أثناء فعل الكتابة تعود إلى الماضي وتنهل منه ما مكنها من مزجه في عملية التخيل وتشخيص الحاضر وإبراز الأسئلة والآفاق المشتركة بين الماضي(التاريخ) والحاضر.

يظهر التاريخ جليا في هذه الرواية ويتأرجح بين الذاكرة التي تعود إلى التاريخ الوطني الذي يقرأ له الحاضر وبين الجسد الوطن الذي تتصدع فيه الثوابت ويغيب فيه الحاضر والمستقبل، التاريخ في هذا العمل الروائي يُسترجع على لسان السارد من حياة شخصية عاشت الثورة وتشبعت من ماء الحياة الذي وهبه هذا الوطن وفي الحب الخالد تجاهه رغم الأزمات والنكبات والمحن؛ فشخصية خالد شخصية رئيسة يرمز إلى الذاكرة الجماعية ذاكرة زمن التحرير ذاكرة مدينة قسنطينة وذاكرة الجزائر.

إذن، من خلال عودة الرواية إلى الماضي وإعادة تصوير أحداثه، وتمثيل بطولات شخصياته، وتجسيد أهم الصراعات بين الأنا والآخر الغربي المختلف فكرياً وأيديولوجياً، يستمر وجود هذا التاريخ عبر السرديات والملفوظات المحكية من خلال الاعتماد على التاريخ والذاكرة كأهم المقولات لهذه الخطابات ما بعد الكولونيالية التي تسعى إلى فرض الهيمنة والسيطرة بكل الوسائل وشتى الطرق.

يسعى الكتاب إلى تحرير الذاكرة من سيطرة المؤسسات المركزية والذي فرضت سيطرتها بالقوة على الذاكرة، فيتم اللجوء إلى الذاكرة بهدف الحفاظ على الأحداث التاريخية واسترجاع الماضي، وحمايته من الضياع في ظل العولمة وتحولاتها التي انتشرت في العديد من الدول العربية، فالذات تكتب تاريخها عن طريق الذاكرة الجماعية التي يشترك فيها أفراد المجتمع انطلاقاً من الذاكرة الفردية، بهدف الحفاظ على الموروث الثقافي للشعوب، وحماية الذاكرة من الانسلاخ في ظل التطورات الحاصلة في المجتمعات، وانحراف بعض الكتاب عن تمثيل الحقيقة لتأثرهم بالوعي الكولونيالي الذي سيطر ردحاً من الزمن على عقولهم، فأدى إلى تغيير ذهنياتهم، وتغييب تاريخهم، وتضليل مسارهم، فشهدت الدول العربية انقسامات شعوبها وتشوه البنية الداخلية الرابطة بين أفرادها التي كانت تجمعهم أحداث وتواريخ عالقة في ذهنياتهم.

5-3- الخطابات المقاومة:

تمثل الرواية عالماً مفتوحاً لاحتضان القضايا الكبرى لما بعد الكولونيالية، فكانت مسائل التاريخ وأحداثه واستحضار تفاصيل الذاكرة وهمومها، أهم القضايا التي اشتغلت عليها المتون الروائية، فجسدت العديد من أسئلة الذات كمحور أساس، وفتح ملفات الذاكرة، واستنكار أهم التواريخ والأحداث العالقة في الذاكرة الجماعية للأفراد ممزوجة بانكسارات الأمة، فجاءت الكتابات المقاومة لرد الاعتبار لهذه الشعوب وتصحيح تاريخها، وكسر هيمنة المستعمر.

تتخذ الرواية مكانة مركزية وموقعا مهما بارزا بالنسبة للقارئ؛ لأنها تلامس همومه، وتعبّر عن كيانه، وتكشف ما تضرر نفسيته، فهي الجنس الأقرب إلى الواقع لتعبيرها عن قضايا كبرى أبرزها قضايا التاريخ والذاكرة، الأنا والآخر، الشرق والغرب، المركز والهامش، الهوية والمنفى والاعتراف بالآخر، فتشكل الرواية قالباً سردياً يضم كل هذه الطروحات والمسائل بغية الإجابة عنها وإيجاد الحلول، كشف الحقيقة، تصحيح التاريخ وحفظ الذاكرة من التشتت والانسلاخ.

إذن، فالمقاومة هي رد فعل على واقع معين من قبل مجتمع أو شعب وإعٍ ضد السلطة المهيمنة والمسيطرة لمواجهة الاستعمار أو الظلم، وتتوحد صور المقاومة التي ارتبطت بالمتقن حسب إدوارد سعيد، ولكل مقاومة خصائصها ومقوماتها التاريخية والاجتماعية، وهذا ما جسده الخضراوي أثناء حديثه عن رواية "الآخرون" لمصباح حسونة، الذي تطرق إلى الأزمة التي يعانيها المثقف في ظل الأنظمة الكولونيالية، يقول: ترتبط رواية "الآخرون" بشكل وثيق بأحلام جيل السبعينات من المثقفين العرب، التي لم تجد طريقاً إلى التحقق لأسباب عديدة، ترويهما الحكايات المؤلمة التي تجرع مرارتها المثقفون في أقطار مختلفة من الوطن العربي، والكاتب يرصد هذه الخيبات، ويشخص الانكسارات العميقة في زمن روائي يمتد من فجر الاستقلالات العربية إلى الغزو العراقي للكويت، والحرب الأمريكية على العراق¹.

نلاحظ من خلال هذا القول أنّ المقاومة يجب أن تكون صادرة من قلب المجتمع، فلكل شعب الحق في مقاومة الاستعمار بجميع أشكاله؛ أي مواجهة الأنا للآخر المستعمر، وتجلى هذا النوع من الخطابات بقوة في الفترة ما بعد الكولونيالية، ومن أشهر هذه المقاومات نذكر: المقاومة العربية لحركة

¹ إدريس الخضراوي، الرواية العربية وأسئلة ما بعد الاستعمار، ص 254

التتريك العثمانية في الربع الأول من القرن العشرين، وثورات الشعوب العربية من أجل التحرر والاستقلال، والمقاومة الفلسطينية ضد إسرائيل. والثورة الجزائرية ضد الاحتلال الفرنسي.

تجسد خطاب المقاومة والرد على السلطة بالكتابة من خلال أعمال أدبية كثيرة، وخير دليل على ذلك ما أورده إدريس الخضراوي في كتابه أثناء حديثه عن رواية "الآخرون"؛ فكانت مقاومات ضد الاحتلال وضد إكراهات السلطة والنظم الإمبريالية، فالكتابة أيضا سلاح قوي في مواجهة الآخر المستعمر، بالغة التأثير والقوة، فالإنسان يقاوم بكل الوسائل.

فثقافة المقاومة بالكتابة هي مقاومة مضادة بالسلاح الأدبي لثقافة الهيمنة والاستعباد وانتهاك حقوق الإنسان، وبمدى درجة وعيه وثقافته، وقد تحدث إدوارد سعيد في كتابه الثقافة والإمبريالية عن الثقافة الأوروبية التي برزت طغيان الإمبريالية، ومررت مخططاتها، وقد وقفت ثقافة المقاومة في وجه هذه الثقافة، وأسهمت في تعزيز الوعي المجتمعي، وإيقاظ الحس الوطني والديني لرفض الاستعمار، ومقاومة القهر المسلط على الشعوب، وهي تجربة استقلال الجزائر كانت فكرة مقاومة المحتل الفرنسي هي الأكثر مشروعية وفاعلية.

إذن، فالرواية لها القدرة على التعبير عن المسكوت عنه، والمهمش والمغيب تاريخيا، وفضح كل المؤامرات التاريخية، والعلاقات السياسية المحاكة ضد الشعوب المستعمرة، وهذا راجع لقدرتها الزنبقية على الانفتاح على كل الخطابات ومواكبة كل التطورات، ومزاحمة التاريخ، وفرض هيمنة الذاكرة الثقافية، لأنها إعادة تمثيل الواقع وتصوير التاريخ بطريقة مختلفة عن السائد المألوف. يقول الخضراوي: "فهي على مستوى الحكاية تعيد إنتاج الكثير من الحقائق المتعارف عليها، مثل الأسباب التي كانت وراء اكتساح فرنسا للجزائر، وارتباط ذلك بمصالح المسؤولين الكبار في إدارتها، وموقف الرأي العام الفرنسي

من ذلك، وما صاحب الاحتلال من قهر وتجويع وتشريد وحصار للجزائريين الذين صمدوا في وجه الغطرسية الفرنسية دفاعاً عن حريتهم¹.

ومن هنا، فإن طريق الرد بالكتابة من خلال نصوص روائية وسيرية ورحلية اختارت الذاكرة والتاريخ كمواضيع ما بعد كولونيالية وجب التكلم فيها باعتبارهما من أهم المسائل والقضايا التي شهدتها الأمة العربية لسنوات خلت، يقول الخضراوي: إنَّ هذا الخطاب الذي لا يأبه بالآخر يُشكل المذاق السائد في العالم الاستعماري، حيث لا خيار أمام المستعمر إلا أن يقاوم حتى الموت أو يخضع للسلطة والهيمنة والقوة ويستجيب لأوامر (أسياده) الذين يتصرفون وفق (إنسانية) ليست في الواقع سوى التعبير الأمثل عما يدعوه أرونوميتش: "إمبريالية التنوير الحداثي التي تزعم حق الكلام عن الآخر (الشعوب المستعمرة، السود والأقليات والجماعات الدينية، النساء، الطبقة العاملة) وبصوت أحادي حصراً"².

فكان لتداخل هذه الأجناس الأدبية الفضل في محاكاة هذه القضايا والتعبير عنها في ظل واقع أصبح مهووساً بكل ما هو غربي، متجاوزاً الذاكرة المتعلقة ببيئته ووطنه، متناسياً ما خلفه هذا الأخير بأتمته، ومسح ذاكرته، فجاءت الكتابات السردية المضادة لمواجهة هذا الكولونيالي. يشكل الرد بالكتابة على المركز الغربي إستراتيجية مضادة في عملية إعادة الكتابة لتفكيك أسس التمثيل الغربي، ودفعه إلى الاعتراف بالتواريخ المهمشة أو المنسية، وهذا ما أثرى قيمة السرد في الرواية ما بعد الكولونيالية؛ لأنه

¹ إدريس الخضراوي، الرواية العربية وأسئلة ما بعد الاستعمار، ص 119 - 120.

² المصدر نفسه، ص 122

يوظف في سياق مرجعيات ثقافية مرتبطة بجوانب من نظرية الهوية والاختلاف، واستدماج الذات إيديولوجيا بالخطاب السائد، وكذلك تقديم استراتيجيات مقاومة متنوعة لمثل هذه السيطرة¹.

بدأ خطاب الهامش يطفو على السطح عن طريق الكتابات المضادة للخطابات ما بعد الكولونيالية المهيمنة، الذي يسعى إلى تفكيك هذه السيطرة، وفك شفرات هذه السياسات، وتفكيك الصور النمطية التي رسمها المستعمر.

يحرر الخطاب المضاد للسلطة المهمش من سكوته، ويُعلي خطابه للسلطة، كما يساهم في إعادة بناء الهوية الوطنية، ومن هنا أصبح للتابع فرصة أن يتكلم ويتحرر من الهيمنة المفروضة عليه، والتعبير عن الاضطهاد الذي واجهه من قبل المستعمر.

بدأت الشعوب تعبر عن قضاياها ومعاناتها عن طريق الخطابات المضادة للسلطة الكولونيالية التي عملت على تهميش المجتمعات وسلخ هويتهم، ومحو تاريخهم عن طريق فرض القوة، والسيطرة على وسائل الإعلام، والاستحواذ على الكتابة السردية.

تشير الكاتبة حياة أم السعد إلى أهمية الرواية في تجسيدها للتاريخ والذاكرة بقولها: تمارس الرواية أكبر التأثيرات على المتلقي وتعمل في كثير من الأحيان على تغيير واقعه عنوة، فلولا وظيفتها المهمة لما استطاع العالم الغربي تخصيص جوائز لكتبتها، اعترافا بقيمتها المحورية في خوض الحروب وتحقيق انتصارات ساحقة بنشر سرديات مغلوبة عن الآخر، ومن ثمة عُدَّت الرواية من بين الوسائل الاستعمارية

¹ محمد بوعزة، سرديات ثقافية من سياسات الهوية إلى سياسات الاختلاف، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1،

البارزة، استخدمت لرسم شرق سردي حدد هُويَاتنا ورسم واقعنا وسهل استعمارنا، مازالت السرديات الكبرى عن العالم العربي تروج صورا مشوهة عنا، وتمثلنا وتؤثر فينا وتستعمرنا عبر الحكى¹.

فيعتبر الرد بالكتابة/السرد المضاد نوعا من أنواع السرد الروائي الذي يتخذ على عاتقه التعبير عن مقصد الروائي، وهدفه عن طريق طرح مختلف الإشكالات المتعلقة بذاته ومجتمعه في مواجهة الآخر الكولونيالي، فالتابع يسعى إلى إبراز شخصيته وإعادة النظر في المرحلة الكولونيالية من أجل إعادة قراءتها، وتصحيح الأفكار وإعادتها إلى مسارها ورد الاعتبار وتفكيك الصور النمطية، وهذا ما يمكن تسميته السرد المضاد أو الخطاب المقاوم.

كما يوضح الخضراوي ذلك بأن الرواية لا يمكن أن تكون تاريخية إلا إذا حملت من زمن كتابتها همومه ومشاغله الأساسية وهو ما يشترك فيه مع جورج لوكاتش. وهو ما عناه الخضراوي بقوله: إن تصوير التاريخ أمر مستحيل ما لم يحدد صلتته بالحاضر، إلا أن هذه العلاقة التاريخية في حالة وجود فن تاريخي عظيم حقا لا تكمن في الإلماع إلى الوقائع الراهنة، بل تكمن في جعلنا نعيش التاريخ مجددا باعتباره ما قبل تاريخ الحاضر، وفي إضفاء شعرية على القوى التاريخية الاجتماعية والإنسانية التي جعلت -من خلال مسار طويل- حياتنا الراهنة على ما هي عليه².

من هذا المقام تسعى الرواية إلى إمطة اللثام عن المسكوت عنه والمهمش تاريخيا في صفحات الذاكرة، من خلال المحكي السرد الروائي وتوعية المتلقي بهدف محاربة المركزية الغربية التي فرضت هيمنتها وسيطرتها على جميع مناحي الحياة، فسعى الكتاب إلى مقاومة هذه المركزية من خلال

¹ حياة مختار أم السعد، الذاكرة في السرد، ص 22

² إدريس الخضراوي، الرواية العربية وأسئلة ما بعد الاستعمار، ص 243-244.

الخطابات المضادة والمقاومة، يقول الخضراوي: "ولأن رواية الأمير تنتمي إلى الأعمال التي تُعيد تمثيل التجربة الاستعمارية الفرنسية في الجزائر، والمقاومة التي واجهتها، وأبلى فيها الأمير عبد القادر الجزائري بلاء حسنًا، فهي على مستوى الحكاية تعيد إنتاج الكثير من الحقائق المتعارف عليها"¹.

فراحت هذه الدراسات تقدم نقداً على جميع الأصعدة لتوعية الذات ونهوضها، والابتعاد عن كل ما هو نمطي تقليدي، وتجاوز كل الصور المفروضة من قبل السلطة، ويجسد الخضراوي لذلك برواية الأمير لواسيني الأعرج بقوله: لقد أعطى واسيني الأعرج إجابته دون إكتراث بمواضيع الأدبية وقبورها، ففي روايته يبدو الكاتب وكأنه مأخوذ بالبحث عن وجود آخر للأدب، لا يتوافق فيه مع واقع اجتماعي مسيطر أو يأنمر بأوامر ذائقة فنية تقليدية، وإنما يتشوق إلى كتابة جديدة تستطيع أن تسائل زمنا شديد التمزق وكثير القطائع وممعنا في غموضه وسديميته²، عن طريق اللجوء إلى التخيل والتلاعب باللغة ومفرداتها لمجابهة هذا النوع من السيطرة، ومواجهة المجتمع ومرجعياته المكونة له؛ سياسية، دينية، اقتصادية، ثقافية، بغية التحرر من هذه الهيمنات، وخير دليل على ذلك قول حياة أم السعد: "تشهد بعض الكتابات الروائية العربية في الآونة الأخيرة تأسيسا لوعي فاعل، غامر في بواطن الخوف ومتاهات التاريخ ومجاهل السياسة ومسائل الذات والآخر بلمسة متشعبة بذاتية"³.

¹ المصدر السابق، ص 119

² إدريس الخضراوي، الرواية العربية وأسئلة ما بعد الاستعمار، ص 118

³ حياة مختار أم السعد، الذاكرة في السرد، أزمنة الحروب والمنافي والكراهية، ص 24

مهما يكن، فأى كتابة هي وعي بالذات والآخر والعالم، وفقدان هذا الوعي يجعل من الكتابة مجرد محاكاة وتبني لمقولات الآخر، كما أنّ استعادة هذا الوعي يعني البحث عن الأنا، ومحاولة استكشافه، يعني السؤال، كما يعني التحول¹.

يمكن القول إنّ الرواية تكتسي بين طياتها أنساقاً ثقافية وسلوكيات اجتماعية مرتبطة برؤية العالم من أسئلة متعلقة بالهوية والكينونة، التاريخ والذاكرة، الأنا والآخر، أو البحث عن أجوبة لأسئلة متعلقة بالفترات الاستعمارية والحقبة التاريخية التي تدور في الذاكرة الجماعية للأفراد، بهدف قراءة التاريخ واستعادة الذاكرة التي سعى المستعمر إلى تزيفها وتشويهها من خلال ثقلها بإكراهات الماضي وقهره، في ظل التناقضات الحاصلة على مستوى البنيات الاجتماعية والأنظمة الاقتصادية.

بالإضافة إلى قولها: ولأنّ التاريخ والذاكرة معا ينسجان عوالم سردية لا متناهية استوقفتنا أعمال سردية أخرى... فاليد الخارجية تعبت بالوطن، والأصولية المقيمة سليلة العقد الاجتماعية والصراعات الطبقيّة وانتهازية الوصولين، كلها صنعت من الجزائر فضاء للنّعرات ولتصفيات طالت أناساً أبرياء ضحايا صناعة الكراهية المدججة في خطابات المتطرفين، الذين تدربوا خلف أسوار الضغينة ليسوقوا الوطن إلى الخراب²، فالسرديات ما بعد الكولونيالية قادرة على فتح ملفات التاريخ ومساءلة الذاكرة والحفر فيها، والنبش في الماضي الخاص بكل أمة، فالكتابة السردية الروائية هي التي تدخل هذه التعرجات وتتجاوز ما يمكن أن تشي به الحقيقة في مظهراتها الخارجية فقط.

¹ المرجع نفسه، ص 25

² المرجع نفسه، ص 14

تمتزج الأجناس الأدبية من أجل خدمة القضايا الكبرى والتعبير عنها عبر متونها السردية، فكانت هذه الأجناس كالرواية والرحلة والسيرة فضاء لخدمة القضايا ما بعد الكولونيالية، ومواجهة الذات في مقابل الآخر، وبيان المركز من الهامش، وتوضيح التاريخ، ومساءلة الماضي عن طريق اللجوء إلى الذاكرة بنوعيتها الفردي والجماعي، فالسرديات المعاصرة تحتفي بالذاكرة كملاذ وتستفيد من التاريخ بعناصره كمادة والتعبير عن سقوط البعض منها في فخ اللاوعي الكولونيالي.

عرف الكتاب فيما بعد أن الجهل بتاريخ أمتهم هو السبب وراء استفحال الاستعمار ونشر ثقافته ومحاولة ترسيخها في أذهان الشعب بغية حفظها في ذاكرتهم على أساس هي تاريخهم الجديد، فلجأ الكتاب إلى الكتابة لمواجهة هذه السياسات والخطابات والثقافات الغربية بكتاباتهم كسلاح مضاد ينشرون من خلاله تاريخهم وثقافتهم، وأهم الأحداث العالقة بذاكرتهم، ومواجهة الآخر، وتسليط الضوء على أهم الجوانب والشخصيات التاريخية، يقول الخضراوي في معرض حديثه: "فإنها؛ أي رواية الأمير قد أفسحت المجال أمام سردية أخرى مضادة لا تضطلع بتخطيبها الذات وحدها، وإنما يساهم في تشييد ملامحها الآخر كذلك(القس مونسينيور ديبوش، المستشارون الغربيون للأمير، الضابط بواسوني...). فالقيم الأخلاقية التي يدّعي البطل الإمبريالي التصرف بمقتضاها، والرسالة الحضارية التي يرى أنه يؤديها خارج الحدود، توضع هاهنا في مقابل قيم أخرى أخلاقية منبثقة من داخل المجال الجغرافي والثقافي، وتستمد بلاغتها من إرث ديني وثقافي وتاريخي منفتح ومستوعب للبناء الحضاري، بما هو استقرار وانفتاح والتقاء"¹.

¹ إدريس الخضراوي، الرواية العربية وأسئلة ما بعد الاستعمار، ص 124.

على هذا النحو، يمكننا فهم تلك الذاكرة المتدفقة عبر تلفظات الشخصيات، فبحثها المستميت عن الذات هو الذي يملئ عليها الالتفات إلى الخلف في رحلتها باتجاه ذلك الهناك حيث يبلغ التجلي والانكشاف الحدود القصوى.

هذا ما ينم عن وعي بقدره السرد على تمثيل المرجعيات ومواجهة بياضات التواريخ الرسمية وتحري الهامشي وسط الخطابات المهيمنة وليس من الضروري التأكيد بأن الحدود والتصنيفات بين التاريخ بما هو معرفه تتحرى الحقيقة والرواية بما فيها من ممارسة خطابية تخيلية لم تعد تحظى اليوم بتلك المشروعية التي كانت تحظى بها سابقاً¹.

فالهدف الأول والأخير من الكتابة هو كشف الحقائق وتجليه الغموض والزيف عن بعض الشخصيات التاريخية، والملفات المخزنة بين طيات صفحات الذاكرة، فالكتابة تعمل على استنطاق المسكوت عنه والمضمر نتيجة تحكّم بعض السلطات لما بعد الكولونيالية في نوعية الخطابات الموجهة للقارئ، ما أدى إلى جهله بالتاريخ، فعملت الكتابة كسلاح فعال في توعيته وتنشيط وعيه وتغيير أفكاره نحو المسائل والقضايا الكبرى المتعلقة بإنسانيته وتاريخه، وجوهر كينونته.

يقوم السرد المضاد لما بعد الكولونيالية بمقاومة ثقافية، وذلك عبر استراتيجية الخطاب النقيض. كتابة سرديات الأصلاحي من منظور وعي نقدي تفكيكي يعيد كتابة الماضي الكولونيالي برؤى متحررة

¹ المصدر نفسه ، ص 217

من تمثيلات السرد الإمبراطوري، فيها ينطق الأصلائي الذي كان صامتا في السابق ويمارس الفعل على أرض استعادها كجزء من حركة مقاومة شاملة من المستعمر المستوطن¹.

المبحث الرابع: البنية السردية في الرواية ما بعد الكولونيالية

عرفت الدراسات النقدية الحديثة انفتاحا واسعا على دراسة السرد والاهتمام به كمطلب مهم في دراسة النص الإبداعي قديمه وحديثه.

تعتمد الدراسات ما بعد الكولونيالية على بنية السرد لتمثيل أحداثها وتجسيد شخصياتها في إطار زمني ومكاني محدد، وعليه كان للبنية السردية دورا مهما في إعادة الماضي ومحاكاة الحاضر والاستشراف بالمستقبل، فاعتمد الخضراوي في هذه الجزئية على دراسات إدوارد سعيد حين حديثه عن الرحلة إلى الداخل (Voyage in)، حيث اعتمد على الزمن الاستشراقي عن طريق التنبؤ، إذ تنبأ الأول بحياة كاريبية لم تعرف الاستقرار بعد، في حين تنبأ الثاني بواقع عربي شرق أوسطي، لا يزال محفوقا بالمخاطر والأمل باستعادة فلسطين يزداد قتامة²؛ نتيجة قدرة السرد على نسج خيوط الأعمال السردية واستيعابها، ومن بين أهم البنيات المعتمدة في الرواية ما بعد الكولونيالية: بنية الزمان والمكان، بنية الشخصيات، بنية اللغة.

ومن هنا، نقصد بالسرد الدراسة التي تهتم بطريقة بناء النص، بما أنه يحمل بين طياته العديد من الأنساق والمعاني، ويعالج العديد من القضايا التي برزت في المرحلة ما بعد الكولونيالية، حيث كانت

¹ محمد بوعزة، سرديات ثقافية من سياسات الهوية إلى سياسات الاختلاف، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2014

² إدريس الخضراوي، الرواية العربية وأسئلة ما بعد الاستعمار، ص 96

الرواية هي النوع السردي الحاضن لها للتعبير عن الإنسان وهمومه ومشاكله في قالب سردي مناسب، ومن هنا اتخذ السرد على عاتقه مهمة استقراء أحداث الواقع وتأويل التخيلي التي تعالجها الرواية.

فالسرديات من بين الوسائل التي تسعى إلى إمطة اللثام عن الأحداث المنسية، محاولة بثها في ثانيا النص السردي، وتمثيل الأحداث الواقعية والتخييلية، والتعبير عن مختلف الرؤى والمواقف.

وقد تغيرت السرديات في مرحلة ما بعد الكولونيالية، حيث أصبحت تعالج القضايا الثقافية والنظم السياسية المختلفة، فانفتحت على العديد من الحقول مما سمح لها باحتواء كل المظاهر المتعلقة بحياة الإنسان، وهذا ما أدى بها إلى فرض وجودها باعتبارها ظاهرة تستدعي الواقعي والتخيل والعجائبي في تمثيل التاريخ واستدعاء الذاكرة، وبهذه الطريقة يتحرر السرد من مجرد اعتباره خطاباً أدبياً، فيساهم في تشكيل عالم متماسك متخيل تحاك ضمنه صور الذات عن ماضيها، وتتدعم فيه أهواء وتحيزات وافتراسات تكتسب طبيعة البديهيّات ونزعات وتكوينات عقائدية يسوغها الحاضر بتعقيداته، بقدر ما يصغوها الماضي بتجلياته وخفاياه... كما يصغوها بقوة وفعالية خاصتين، فهم الحاضر للماضي وطريقة تأويله له.

كما يُستخدَم السرد لمعالجة القضايا الكبرى المتعلقة بالمرحلة ما بعد الاستعمارية كقضية الأنا والآخر، التاريخ والذاكرة، الهوية والهجنة الثقافية، الاستشراق، ويمكن اعتبار بعض الروايات العربية خير نموذج على ذلك، أمثال الروايات التي عالجه إدريس الخضراوي في كتابه منها: تل اللحم لنجم والي، ذاكرة الجسد لأحلام مستغانمي، الآخرون لحسونة مصباحي، كتاب الأمير لواسيني الأعرج، ومن هنا نستنتج أن السرد عبارة عن دراسات تأويلية تعمل على تفكيك الخطابات ومعالجة الراهن، وإعادة كتابة التاريخ من منظور نقدي يكشف عن المسكوت عنه في الذاكرة.

ومن هنا، يُعرّف الخضراوي السرد على أنّه: "فن التعبير الأمثل عن الواقع"¹، باعتباره المركز الذي تتشكل فيه كل المعارف والإيديولوجيات، ومن خلال السرد سعت البلدان إلى فرض سيطرتها وبسط هيمنتها، فالرواية كانت النوع الأدبي الذي سعى الآخر الغربي من خلالها إلى بث أفكاره ونشر رؤاه، فقد حاولت هذه الشعوب المركزية بلورة خطابات سردية تجسد من خلالها ثقافتها وتعبّر عن سياساتها.

ويتطرق إلى مفهوم الرواية بقوله: "الرواية مساهمة متميزة في قراءة الراهن العربي في تحولاته وتغييراته وتبدلاته، وفي ذلك تتلاحم عناصر الفن الروائي -الزمان، المكان، الشخصيات... فهذا الفن لا يمكن إلا أن يكون مضادا لليقينيات الإيديولوجية وللكتليات المزعومة التي تُنصب نفسها وصية على الآخرين، فتتحدث باسمهم، وتمارس التفكير نيابة عنهم بشكل استبدادي صارخ"².

وعليه، فالسرد فعل متميز من قبل السارد يبتغي من ورائه كشف الحقيقة بأسلوب مختلف عن طريق الاستعانة بالتخييل في عرض الأحداث وتوظيف العجائبي لرصد البنيات السردية وتعاضدها مع الواقع، يقول هنري جيمس: انطباع شخصي ومباشر عن الواقع؛ لذلك تقوم الرواية على سارد محنك لعرض العديد من المواضيع المتعلقة بالشعوب العربية وتعالقها مع الأمم الأخرى، واكتشاف الروابط المرجعية بينهما، والتأثيرات الغربية المركزية على الدول المستضعفة.

¹ إدريس الخضراوي، الرواية العربية وأسئلة ما بعد الاستعمار، ص 190

² المصدر نفسه، ص 144

فيكتشف المتلقي الإمكانات الكبيرة للنصوص الأدبية السردية وهي تركب عناصرها وموضوعاتها وسط تيار تتضارب أمواجه، محتضنة الوقائع التاريخية والقصائد والأخبار إلى جوار الوقائع المتخيلة، فتعكس هذه في مرآيا تلك دون أن تتخلّى عن وظائفها الدلالية¹.

ومن هنا استدل إدريس الخضراوي بالعديد من النماذج السردية العربية التي تعبر عن هذه المواضيع، ومن بينها رواية ذاكرة الجسد بوصفها نصا سرديا يعبر عن أفكار ورؤى أحلام مستغامي، وطريقة عرضها للواقع بهدف توعية القارئ العربي، مع حرصها على بناء وتأثيث نصها بطريقة سردية شعرية متفردة. كما لجأت إلى التعبير عن الوقائع وتصوير الهموم على لسان بطل روايتها وتفتح له المجال للغوص في أعماق الماضي من خلال الحاضر.

1-4- البناء السردى وتداخل المرجعيات:

إنّ تماهي الحدود بين الأجناس ساهم في انفتاحها وتطورها على العديد من المرجعيات الثقافية والدينية، السياسية والثقافية، مما يتيح الفرصة للمبدع للتعبير عن مختلف الوقائع المتأزّمة، والقضايا الشائكة التي تسعى إلى تجاوز كل الخصوصيات.

إذن، أدى هذا التداخل إلى منح إمكانية قراءة النصوص الإبداعية من خلال العديد من المستويات النقدية، والآليات الثقافية، نظرا لتعدد المرجعيات، وتداخل المعارف بهدف تناول النصوص من الداخل والخارج باعتباره منفثا على العديد من المواضيع والأفكار والرؤى.

إنّ انفتاح النصّ السردى جعل الكتابات ما بعد الكولونيالية تتسع وتفتح أفقها لتبحث عن مختلف الثقافات والسياسات التي تتّصف بالتباين والتنوع، والتراسل بين الفنون هو تبادل المؤثرات بين الأجناس

¹ إدريس الخضراوي، الرواية العربية وأسئلة ما بعد الاستعمار، ص 137

الفنية، فتتداخل فيما بينها، وتستمد من بعضها البعض بعض السمات والخصائص، فيشكل هذا الامتزاج علاقات تبادلية انعكاسية فيما بينها، فتجاوز الحدود بين هذه الأجناس فتخلق تأثيراً متبادلاً بينها¹.

يساهم هذا التداخل في التعبير عن الواقع المتأزم، في ظل السياسات التي تسعى إلى فرض هيمنتها وبسط سيطرتها، وإلغاء الخصوصيات الثقافية المتعلقة ببلد ما، ويمثل الخضراوي لهذا التداخل برواية الأمير، حيث ضُمّت العديد من الأجناس للتعبير عن الأحداث المختلفة المتعلقة بالأمير عبد القادر، يقول: واللافت أنّ رواية "الأمير" لا تأخذ من حيث البناء شكلاً إنسيابياً، وإنما هي عبارة عن أبواب ثلاثة، تتخللها وقفات متنوعة تتداخل فيما بينها بشكل يميزها كنص ويعطيها فرادتها على مستوى السرد، لعلّ من خصوصية هذا البناء الانفتاح على أجناس أدبية تخلص متخيل الرواية، وتعمق من أبعاده ودلالاته الأكسيولوجية، كالسيرة الذاتية المتعلقة بالأمير... ويضاف إلى هذا جنس الرسالة... وتتداخل إحالاتها المرجعية، لكن تركيبها يستفيد كذلك من التراسل بين الحوار بوصفه مكوناً حكاياً يفتح على تلفظات الشخصيات، والقصة باعتبارها جملة الأحداث التي يعيد الروائي تنزيدها وتنظيمها بشكل منسق ودال².

إذن، تفتح رواية الأمير على العديد من المرجعيات، وتداخل الأجناس فيما بينها، بغية انفراد الروائي ببناء سردي قادر على التعبير بكل حرية، والانفلات من سلطة السرديات الانغلاقية النمطية. فالسرد ليس تجسيدا لحقيقة مثالية، لأنه مسكون بالاختلاف والمغايرة، فهو لا يكتسب دلالاته إلا عندما

¹ ينظر: محمد تحريشي، تداخل الأجناس وتراسل الفنون في الرواية، دار خيال للنشر والترجمة، برج بوعريش، الجزائر،

² إدريس الخضراوي، الرواية العربية وأسئلة ما بعد الاستعمار، ص 132-133

يعطي للأشياء حقيقة جديدة وتوزيعاً جديداً يغيران من طبيعتها بحيث لا نراها من قبل¹ وهذا ما عمد إليه واسيني الأعرج في ثنايا روايته؛ حيث غيّر الكثير من الحقائق، وشوّه العديد من الصور حول شخصية الأمير الحقيقية.

إنّ الطرح الذي قدمه الروائي طرحٌ جديد يقوم على تجاوز النظرة بين الأنا والآخر، وقبول فكرة التعايش مع الآخر والتسامح معه؛ بهذا المعنى يكون الأمير مؤسساً لنظرة جديدة إلى الآخر لا ترتفع إلى المرجعية النصّية الدينية، وإنما بوصفه اختلافاً ثقافياً وتجربة حضارية يتوجب التزود والانتهاز من معينها من أجل مقاومتها وصد هجمتها... وطموح إلى عيش مشترك ينقذ عالماً قوامه الحرب والسطوة والتنافر² ويدعو إلى استثمار الاختلاف والتنوع والتواصل الثقافي والتعدد وإعادة النظر في المرجعيات المسلطة وتجاوز ملفات الذاكرة وفتح الماضي والدعوة إلى النظرة للآخر وفق رؤية جديدة، وإعادة النظر في المرجعيات والأحكام المسبقة والرؤية إلى الآخر المستعمر بوصفه إنساناً في طبيعته، بغض النظر عن التجارب السابقة.

2-4- التداخل مع العجائبي والتخيلي:

شغل توظيف العجائبي العديد من الدارسين، فسعى كل منهم إلى توظيفه مع ما يتوافق مع متنه السردي، بُغية التعامل مع الآخر الغربي عن طريق الاستلهام من التراث ودعمه بالمقولات العجائبية واللجوء إلى التخيل، فجمع المبدعين بين الشكل والمحتوى نتيجة الخضوع للمخيلة التي أفرزها المخيال، وفرضته باعتباره إبداعاً فنيّاً.

¹ إدريس الخضراوي، الرواية العربية وأسئلة ما بعد الاستعمار، ص 110

² المصدر نفسه، ص 129-131

ومن أهمّ الدّراسات التي تحدّثت عن العجائبية نذكر كتاب تودوروف مدخل إلى الأدب العجائبي الذي أصدره سنة (1970)، باللغة الفرنسية وتُرجم إلى العربية بواسطة الصديق بوعلام سنة (1994)، بالإضافة إلى كتاب شارل نوديه المعنون بـ العجائبي في الأدب كأول دراسة في توظيف العجائبي، الذي يرى بأنّ المخيلة هي المسؤولة عن إبداع عالم موازٍ للعالم الحقيقي، بحيث يعدّ الخيال من أهم مكونات الروح الإنسانية، كما يعدّ جان جاك أول من تعرض للعجائبي في أعماله من خلال دراسة أعمال هوفمان.

يعتبر التخيل أهم مقوم للعجائبية في الأعمال السردية، ويتناوب مع الواقع في تمثيل أحداثه، وتجسيد قضاياها والإيهام بها.

كما نشأ العجائبي منبثقا عن الرواية المستوحاة من الأسطورة والخرافة، والقصص الشعبيّة، ممّا منحها شرعيّة سردية متداخلة مع الواقع ليصدق القارئ ما ورد فيها، ويستشهد الخضراوي لذلك بالعديد من الروايات قائلا: تستفيد رواية الأمير من مكون العجائبي، باعتباره خطابا يبعث على الحيرة والتردد في توصيف القوة الذاتية والروحية للشخصية، ومصدر العجائبي المتخلل هو الحقل الديني... والحق أنّنا نستطيع أن نفهم الفعل الذي تمارسه شخصية الأمير على مسرح الأحداث التي عاشتها الجزائر إبان الاحتلال الفرنسي لها، وهو السياق التاريخي الذي تعيد الرواية تمثيله عبر التخيل... فذلك السياق هو الذي يشكل خلفية لاشتغال البنيات العجائبية، ويبرر الاستناد إليها في تنفيذ مخططات البطولة الروائية وبرامجها الحكائيّة¹.

¹ إدريس الخضراوي، الرواية العربية وأسئلة ما بعد الاستعمار ، ص 137 - 139

نلاحظ أنّ السرد العجائبي منفتح على خاصية التخيل التي تساهم في رسم صور مغايرة للواقع، ولكنها تنطلق منه وتُعبر عنه، وبالتالي يصبح قريبا من الذاكرة والتاريخ الذي يبدأ من الواقع متجها نحو التخيل لتأكيد الفوارق النصية السردية وإبراز التناقضات الواقعية المتعلقة بالفترة ما بعد الكولونيالية.

كما يسمح العالم العجائبي القائم على التخيل بظهور مفاهيم جديدة تتجاوز الممكن والمحدود، بحيث ينطلق من الصراعات والصدمات التي يعيشها العالم الحقيقي والواقعي بين الأنا المستعمر والآخر المستعمر، ليدخل في قلب هذه الاختلافات والنزاعات باحثا عن أسباب ومرجعيات هذه القضايا والظواهر العالمية.

بالإضافة إلى أنه تمّ الفصل بين الواقع المتخيّل والواقع المتوهم؛ باعتبار الأول ناجم عن حالة اللاوعي عند الإنسان عن طريق الأحلام والرؤى وغيرها ويتجسد ذلك عند الخضراوي من خلال رواية تل اللحم لنجم والي في قوله: إنّ نجما باعتباره ساردا وشخصية يتعرف على ذلك من خلال جارته المفترض أنّ اسمها معالي والتي أيقظته من نومه، ذلك اليوم الثالث الذي مرّ على عودته من الحرب، فيتلقى الخيوط التي تجود بها مخيلة معالي¹.

في حين أن الثاني: هو أحداث واقعية مُفسّرة على أنّها وليدة الصدفة أو المفاجأة فيصدر الإنسان العديد من ردّات الفعل المختلفة غير الإرادية، مما يؤدي به إلى الحيرة أو التخيل والتصور لأشياء لا وجود لها، ودليل ذلك: وهذه الخصائص تصل مداها لدى شخصيتي وجيهة ومعالي في لحظات ميلودرامية يصاب فيها البطل بالحيرة والشك، فيما إذا كان بحق أمام وجيهة المرأة التي تزوجها وقاسمها انشغالات

¹ إدريس الخضراوي، الرواية العربية وأسئلة ما بعد الاستعمار، ص 215

الوظيفة والمجتمع، وهو السؤال ذاته الذي أربكه في حضرة معالي¹، إذن، يساهم العجائبي في الهروب من الواقع، وتوظيف التخيل للتعبير عن مخاوف الإنسان وما يحيط به

3-4- تداخل المرجعيات: التراث

يعود الروائيون إلى التراث واستلهامه لاستثمار الطروحات الفكرية، فاختلط عليهم الأمر عند الخروج برؤية واضحة في تحديد المرجعيات، لأنه ليس كل ما هو تراثي مقدس، فالتراث يعتريه الكثير من الجدل حول المُعطيات التاريخية والأنظمة السياسية، فالتراث عبارة عن نتاجات مجتمعية في حقب زمنية وأطر مكانية محددة ومعينة، لذلك فإنّ الذات العربية التي تقع هنا مثقلة بما هو كائن هناك، من حيث أنّه تاريخ هذه الذات أو فاعليتها الحضارية في زمن تاريخي معين، ومهمومة في الوقت نفسه بذلك الآخر/الغرب الذي يخطو خطوات سريعة جدا في تقدمه الحضاري².

فالروائي يلجأ إلى التراث للتعبير عن انهزماته ورغبته في إيجاد الحلول للأزمات الراهنة وتقديم البدائل، والرغبة في التحرر من الآخر ومركزيته ومواجهته، لهذا فالقراءة التي لا ترى في توظيف التراث غير أسلوب جمالي تستدعيه تحولات الرواية وتعدد اتجاهاتها، لن تفهم العلاقة العضوية بين الشكل والمضمون والتي تشكل حجر الزاوية في التأملات الفلسفية واللغوية حول الرواية... وبهذا المعنى تتحقق

¹ إدريس الخضراوي، الرواية العربية وأسئلة ما بعد الاستعمار ، ص 215- 216

² مصطفى بيومي عبد السلام، دوائر الاختلاف (قراءات التراث النقدي)، الهيئة العامة لقصور الثقافة، مصر، القاهرة،

المغامرة التراثية في النماذج الروائية العربية الواعدة باعتبارها نمطا من الرد والمجابهة، كما هو الحال بالنسبة لرواية: تغريبة أحمد الحجري¹.

حيث يسعى الدارسون الموظفون للتراث رفض كل ما هو وافد من الغرب، ومهدد لمقومات الهوية ومعالم الدين الإسلامي والأخلاق والدفاع عنها ضد المستعمر الغربي الراغب في قمع الذات وسلخ هويته.

فالعودة إلى التراث جاءت لضرورة سردية استدعتها إخفاقات الحاضر لمساءلة التراث، باعتباره سلطة ماضوية في إنتاج الحاضر بتحولاته الفكرية والثقافية فالعودة إلى التراث في جوانبه اللغوية والاجتماعية والتاريخية، واستثمار كنوزه الجمالية سواء عبر المحاكاة أو التحويل أو المعارضة، اتسمت بالتطور والعمق حتى غدت تعبيراً صريحا عن الزمانية التي جعل منها بول ريكور جوهر السرد²

إنّ توظيف التراث أعطى للرواية القدرة على طرح العديد من القضايا من زاوية طرح جديدة، ما كان للروائي أن يعالجها لولا الاستناد إلى معطيات التراث، فالنصوص ما بعد الكولونيالية تتعامل مع التراث بحسب الظروف التاريخية والأوضاع السياسية للغوص في أعماقها والحفر في أحداثها، لبناء واقع جديد لمحاربة نسيان التاريخ.

حضور الذاكرة من خلال التراث: لذلك نجدها مدّت جسورا وطيدة مع التراث، متجاوزة ذلك الشكل من العناية الذي تَوَلَّد في سياق تجريبي تقصد إلى تفسير الرؤية الواقعية الضيقة، ورمى إلى البحث عن طرائق جديدة للتعبير، خاصة إذا علمنا أن الاغتراف من التراث يفسح أمام الكاتب مجالا للترميز وتجاوز

¹ إدريس الخضراوي، الرواية العربية وأسئلة ما بعد الاستعمار ، ص 146

² إدريس الخضراوي، الرواية العربية وأسئلة ما بعد الاستعمار، ص 154

الإكراهات الإيديولوجية والسياسية، لقد أضفت الرواية العربية الجديدة على التراث بعدا كونيا، يعبر عن حاجة البشرية إلى التسامح والحوار، وتشيد فضاءات للعيش المشترك، وكأن الرواية في إنجازها لهذا الانفتاح على الذاكرة الجماعية، تعيد إلى الواجهة تلك اللغة التي غيبتها قوى الصراع والتوتر والكلية¹.

4-4- بنية الزمن:

يعتبر الزمن من أهم بنيات النص الروائي ما بعد الكولونيالي، فهو العنصر الأساس المرتبط بالمكان، فمن خلاله نضمن دوام سيرورة الأحداث، وهو الإطار الذي يساهم في ربط عناصر الرواية بعضها ببعض، وتقوية العلاقات بين شخوص الرواية وتحريك أحداثها.

كما ارتبط الزمن بالإنسان منذ تواجده على وجه الأرض، فهو مرتبط بسيرورته ومراحل نشأته من الولادة إلى الموت، ويتصل بكل مظاهر الوجود والكون، والطبيعة والإنسان باعتباره محكوم بالماضي من خلال فعل الاستنكار والاسترجاع لبعض المواقف والتجارب، ومرهون بالحاضر، والتنبؤ بالمستقبل، ما نود التأكيد عليه هو أن الرواية -باعتبارها ممارسة تخيلية- أصبحت أداة حاسمة في قراءة المرجعيات الزمنية البعيدة أو القريبة، لا من زاوية استعادية، وإنما من منظور وظيفي يراهن على التعددية، والتجاوز، وعلى إرادة المعرفة تتخطى الواقع التاريخي المتداول².

يشير إدريس الخضراوي إلى أنّ الرواية ما بعد الكولونيالية انتقلت من الزمن الكرونولوجي (ماضي - حاضر - مستقبل) إلى خلخلة بنية الزمن والسير بالعكس حسب ما يخدم المتن لما بعد كولونيالي؛ أي (حاضر - ماضي - مستقبل - ماضي)، فالروايات ما بعد الكولونيالية أغلبها استذكارات

¹ إدريس الخضراوي، الرواية العربية وأسئلة ما بعد الاستعمار ، ص 145

² المصدر نفسه ، ص 196

لأحداث الماضي من خلال إعمال الذاكرة على لسان أبطالها، وقد أشار الخضراوي إلى ذلك بقوله: وهنا يتعالق اليومي مع التاريخي في عمل روائي يكثر من استخدام التاريخ وذكره على لسان البطل الذي تتصقّى من خلاله كل الحكايات¹.

بدون الزّمن لا يكتمل بناء العمل الروائي، فهو أحد أهم المقولات المركزية التي تواجه تجربة الإنسان وتفضح شخصيته وانفعالاته وتحدد مواقفها، ومن ثمّ، فإنّ الرواية تعتبر جنسًا أدبيًّا محكوم زمانياً ومكانياً لضمان سير الأحداث وتناميها، وتطور العلاقات بين الأشخاص في أطر زمنية ومكانية مختلفة.

يقول إدريس الخضراوي عن الزمن الماضي في تحليله لرواية الأمير: إن رواية الأمير تكتب الماضي دون أن تغلق على نفسها ضمن أسواره، لكنها وهي تستدعي أوجاع الماضي القريب، وتشخص هواجس ومخاوف الإنسان فيه، تتطلع إلى زمن ممكن يهزم لغة الموت، وينتصر للحياة²، فالعمل الروائي يتعايش مع الزمن ويتفاعل معه من خلال رؤية العالم من زاوية زمنية محددة، ويعتمد الروائي إلى تكسير بنية الزّمن المعروفة، فيقوم بتركيب الزّمن الماضي في الحاضر والمستقبل في الحاضر والعكس.

اهتم الدارسون بعنصر الزّمن الروائي بُغية تفسيره، فبحثوا في أقسامه؛ الماضي، الحاضر، المستقبل، فالزمن السردي هو بؤرة العمل الروائي متعدد المحاور، ومختلف الاتجاهات، يعمل على تشكيل البنية السردية وترابطها، وتمثيل رؤيتها، فقوام الرواية الزمن باعتباره المحور في تشكيلها وتنظيمها، وهندسة شكلها، وتجسيد صورتها.

¹ المصدر إدريس الخضراوي، الرواية العربية وأسئلة ما بعد الاستعمار ، ص 235

² المصدر نفسه، ص 143-144

فالزمن هو تاريخ الإنسان، وبه تُربط أجزاء العمل الإبداعي، فالرواية عبارة عن بؤرة زمنية تقدم نفسها وشخصها من خلاله، فالرواية نص سردي زمني بالدرجة الأولى، حيث اعتمد إدريس الخضراوي في تقديم رواياته المدروسة على بنية الزمن، حيث تتأسس رواية الأمير حسب ترتيب زمني، وأولاه الروائي عناية خاصة، وهي فترة حكم الأمير عبد القادر.

يؤكد إدريس الخضراوي بأن رواية "الأمير" عبارة عن أحداث تاريخية في الزمن الماضي تعبر عما أصاب الإنسان في فترة الاستعمار من مخاوف وهواجس، كما نرى أنّ إدريس الخضراوي قد زاوج بالحديث عن الماضي والحاضر، وذلك من خلال حديثه عن الاستعمار وتجلياته، وأيضاً يبين لنا تلك التّجليات في الوقت الحاضر، وهذا من أجل محاولة إدخال القارئ في جو الرواية ومحاولة عيش أحداثها وتصور حيثياتها بكل تفاصيلها. حيث علق الخضراوي على رواية الأمير قائلاً: تقدم الرواية قراءة للواقع الجزائري خلال فترة الاحتلال الفرنسي، لكنها ليست مهمومة كلياً بالواقع¹.

إذن، نلاحظ أنّ رواية الأمير تصنف ضمن الروايات التاريخية التي تعنى بالسياقات الثقافية والسياسية لأي مجتمع خلال حقبة زمنية معينة. يتشكل الزمن في الروايات حسب ما يقتضيه الحال، وبطبيعة ما تملّيه الأحداث التي تمر بها الشعوب والمجتمعات، بالإضافة إلى مجموع التحولات التي يشهدها العالم عبر فترات زمنية معينة، فالروائي يتصرف في الزمن بحسب الواقع، كما يتطرق الروائي إلى التلاعب بالزمن في ثنايا السرد.

أما تعليق الخضراوي على زمن ذاكرة الجسد يقول: يقف البطل في هذا السرد عند لحظة انطلاق الثورة الجزائرية ضد الاحتلال الفرنسي بما يحمله من دلالات ورموز بالغة القوة: معاني التضحية

¹ إدريس الخضراوي، الرواية العربية وأسئلة ما بعد الاستعمار، ص 110

الجماعية والرغبة في استعادة الأرض وإعادة رسم الهوية من جديد¹، نفهم من خلال هذا القول أنّ أحداث الرواية بدأت عند انطلاق أحداث الثورة التحريرية.

أما تغريبة الحجري فاعتمدت على التراث والعودة إلى زمن الماضي، فهدف الكُتّاب الذين كتبوا في المرحلة ما بعد الكولونيالية تجسيد الزمن الماضي وتسليط الضوء على أهمّ الفترات فيها، يقول الخضراوي في ذلك: تسليط الضوء على هذا الجانب القائم بين تاريخ الصراعات بين الأديان والثقافات خلال الفترة الوسيطة، لذلك نجد أنّ عبد الواحد براهيم تمكن من أن يفتح كوة في جدار التواريخ الرسمية².

1- الاسترجاع:

يلعب الاسترجاع دوراً مهماً في استذكار الأحداث، وهو عبارة عن استدعاء الماضي انطلاقاً من الحاضر ويطلق عليه النقاد الاستذكار (Rétrospection)، بهذا المعنى تكون الرواية أداة مهمة للفهم، فالتجارب الفكرية التي تثيرها والتضمينات الأخلاقية التي تحويها تُشكل سبيلاً واضحاً لفهم الذات وفق رؤية استعادية. ولا يعني هذا أنّ الرواية تقودنا فقط إلى تأمل الجزء الماضي من الحياة، بل الأصح هو أنّ القصة الأدبية ليست استعادية إلا بمعنى محدد جداً: إنّ الوقائع المروية لم تحدث في الماضي إلا من وجهة نظر الراوي وحده. إنّ ماضي السرد ليس سوى شبه الماضي للصوت السردى. والحال أنه بين الوقائع المروية في زمن غابر هناك مشاريع توقعات واستباقات تأخذ مكانها وتتحكم في توجيه الشخصيات الرئيسية للقصة نحو مستقبلها³.

¹ المصدر إدريس الخضراوي، الرواية العربية وأسئلة ما بعد الاستعمار ، ص 226

² المصدر نفسه، ص 152

³ المصدر نفسه، ص 117 - 118

فالأحداث الروائية السردية محكومة بإطار زمني ومكاني محدد لتفعيلها وتنشيطها، فالزمن يربط الإنسان بواقعه ومعايشة أحداثه، ومن بين النماذج الدالة على ذلك في كتاب الخضراوي رواية الأمير، حيث قال عنها في معرض حديثه: تنتمي إلى الأعمال التي تعيد تمثيل التجربة الاستعمارية الفرنسية في الجزائر، والمقاومة التي واجهتها... فهي على مستوى الحكاية تعيد إنتاج الكثير من الحقائق المتعارف عليها¹، فالرواية تشتغل على المادة التاريخية في أزمنة مختلفة سواء أ كان ذلك حقيقيا أو متخيلا.

يستشهد أيضا بتغريبة أحمد الحجري في الزمن الاستعادي/الاستذكاري قائلا: لكننا نجد السارد البطل في هذه الرواية يمزج بين السرد المتصل بالحاضر والذي يدرجه في زمنية المروي، وبين السرد الاستذكاري الذي يحمله إلى أجواء الأندلس وما تعرض له أهلها إبان سقوطها في أيدي المسيحيين. بهذا المعنى يتداخل الواقعي بالتخيلي، والتاريخي بالقصصي، موفرا للرواية إمكانات كبيرة لتشييد الهوية السردية لأحمد الحجري².

بالإضافة إلى رواية ذاكرة الجسد حيث قال: إنّ فيها استرجاعات كثيرة تنوعت بحسب ما اقتضته الضرورة السردية، ودعت الحاجة إليها، حيث شكلت المقاطع السردية الاسترجاعية عجلة تدور فيها الأحداث الماضية في الزمن الحاضر من خلال استدعاء الذاكرة، ونمثل لذلك بقول الراوي قائلا: واكتشفت أنا الذي فقدت علاقتي بالزمن أن غدا سيكون أول نوفمبر، فهل يمكن لي إلا اختيار تاريخ كهذا لأبدأ

¹ إدريس الخضراوي، الرواية العربية وأسئلة ما بعد الاستعمار، ص 119

² المصدر نفسه، ص 161

هذا الكتاب؟ غدا ستكون قد مرت أربعة وثلاثون سنة على إطلاق الرصاص الأولى لحرب التحرير، ويكون قد مرّ على وجودي هنا ثلاثة أسابيع، ومثل ذلك من الزمن على سقوط آخر دفعة من الشهداء¹. إذن، يمكن القول بأنّ رواية أحلام مستغانمي رواية استعادية للزمن الماضي، عمد فيه البطل إلى استحضار ذكرياته من البداية إلى النهاية، حيث تعددت مرجعيات هذا الاسترجاع، من أحداث واقعية، فكان الركيزة الأساسية التي اعتمدت عليه الرواية في تعميق المعنى، وتكثيف الدلالة، بهذا المعنى تكون الرواية أداة مهمة للفهم، فالتجارب الفكرية التي تثيرها والتضمينات الأخلاقية التي تحويها تُشكل سبيلا واضحا لفهم الذات وفق رؤية استعادية. إنّ ماضي السرد ليس سوى شبه الماضي للصوت السردى. والحال أنه بين الوقائع المروية في زمن غابر هناك مشاريع توقعات واستباقات تأخذ مكانها وتتحكم في توجيه الشخصيات الرئيسة للقصة نحو مستقبلها².

يستعين المبدع بالزمن الماضي الاستنكاري لكي يربطها بالحاضر، فكان الاستنكار ضرورة فنية سردية اقتضاها الواقع، عمد إليها الروائي لتذكر ما آل إليه الوطن من مآسي وأحزان التي راح ضحيتها العديد من الأشخاص بهدف استرجاع السيادة الوطنية والكرامة الشخصية، فالاستنكار يتم توظيفه بهدف التّحسر على الحاضر من الماضي، فالظاهر أنّ المبدع يهدف من وراء الاستنكار إلى التمعن في الماضي وقراءته، ليصبح رمزا للحياة الحاضرة، والاستشراف بالمستقبل.

2- علاقة الزمن بالتخييل:

¹ أحلام مستغانمي، ذاكرة الجسد، ص 24

² إدريس الخضراوي، الرواية العربية وأسئلة ما بعد الاستعمار، ص 117- 118

يستشهد الخضراوي برواية تل اللحم لنجم والي: يتبين أنّ الكاتب العراقي نجم والي يشق منظورا مبتكرا وشديد المغايرة في توليد القصص، وتواصل السرد وانقطاعه، فالمسافة الزمنية القريبة بين زمن الأحداث وزمن الكتابة مكنته من تقديم مساهمة تخيلية مؤثرة وبالغة الدلالة والقوة خاصة من جهة انخراط الكاتب في خضمها وكذلك القارئ الضمني¹.

5-1- بنية المكان:

يُعدُّ المكان من العناصر الأساسية في تأسيس الرواية، فهو بمثابة الركيزة الذي يبني عليها الروائي روايته، وينسج أحداثه، وتتحرك شخصياته، كما يساهم المكان في تأكيد الهوية وتأسيس الذات، وبهذا فالمكان يعبر عن شخصية صاحبه ونفسيته، وبالتالي فالشخصيات تتحرك وفق المكان المحدد لها.

ومن هنا نجد الروائي واسيني الأعرج يقوم بتحديد الأماكن التي تتحرك فيها شخصياته وفق المنظور السرد الذي يراه مناسباً؛ إما حقيقياً أو أماكن تخيلية، وذلك بهدف تسليط الضوء على الصورة المكانية من أجل تقريب التواصل بينه وبين المتلقي.

فالمكان عند واسيني الأعرج لا يبنى اعتباطاً، بل يكون وفق صورة مسبقة في ذهن الروائي، وهذا ما يكسبه دلالات وإيحاءات مختلفة من مكان لآخر، ومن شخصية لأخرى. فيكون المكان هو المحدد لنوعية الشخصية وطبيعة الحدث، وهذا ما نجده في كتاب الأمير، فالأماكن تحمل دلالات تاريخية وواقعية في أغلب الأحيان. فالمكان هو الذي يحدد الهوية الفردية للأشخاص والهوية الجماعية للمجتمعات.

¹ المصدر السابق، ص 198

الفضاء :

تتجلى الذاكرة من خلال أمكنة الرواية، ويتضح ذلك في قول الخضراوي: إنّ تل اللحم بوصفه فضاء تخييليا، يتحول إلى ذاكرة مكتوبة/مسرودة محملة بمأساة العراق الحديث، ومثقلة بأوجاعه وهمومه¹. يتجلى التاريخ من خلال بنية المكان، يقول الخضراوي: فتل اللحم هو المكان الافتراضي الذي تدور فيه أهم أحداث الرواية، يقع في الجنوب العراقي، في منطقة شهدت أكثر الأحداث تأثيرا في تاريخه الحديث، إنّهُ فضاء للتمويه، قاحل ومفتقد للحياة، فالتلال التي توجد فوق الإسفلت هي مخازن للأسلحة الكيماوية، كما أنّ المعمل الوحيد الموجود بالمدينة هو على غير ما هو معطن، معمل كيماوي تجرى فيه التجارب على الدواجن، وأسيد لوتي جاء إلى هذا المعمل مع ديكته².

5-2- بنية الشخصية:

ترتبط الشخصية ارتباطا وثيقا بوعي الكاتب ومدى ثقافته، وتكون من الواقع لتجسيد الأحداث التاريخية وتمثيل العلاقات الاجتماعية مما يمنح للعمل مصداقية في معالجة القضايا المتعلقة بالمجتمع، ويمكن للروائي تغيير ملامح الشخصية لخدمة أهدافه، وتحقيق مبتغاه، يقول محمد يوسف نجم: هي تغييرات اقتضت بدورها تغيير الشكل الفني في بناء العقدة ورسم الشخصيات³، وهذا ما جسده واسيني الأعرج في كتاب الأمير حين عمد إلى تغيير سمات شخصية الأمير عبد القادر، فإذا كانت الشخصيات الفاعلة في عالم الرواية تظهر من خلال مواقفها وخبراتها عن ذوات متشظية وغير متماسكة، فإنها تبدو

¹ إدريس الخضراوي، الرواية العربية وأسئلة ما بعد الاستعمار، ص 205

² المصدر نفسه، ص 203

³ محمد يوسف نجم، فن القصة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، لبنان، دط، ص 12

في سياقات أخرى بالغة الحساسية والرهافة، فهي كلها ضحية لفساد السلطة وطغيانها، فوجيها كان يخطط لموتها؛ لأنها على علم بمواقع الأسلحة الكيماوية، والشاب ربيع عازف آلة الجلو مات في يوم زواجه، ووالدا السارد اختفيا بطريقة غريبة، أما ملك فلم تختلف ميته من حيث الغرائبية والفضاعة¹.

والملاحظ أيضا أن الشخصيات تكون مقتبسة من الواقع لذلك تؤثر في المتلقي؛ لأنها تعبر عن همومه ومشاكله، وتلامس حياته، فيلجأ الكاتب إلى توظيف العديد من الشخصيات بغية ربط أجزاء العمل السردية.

حظيت الشخصية باهتمام الباحثين والنقاد باعتبارها البؤرة المركزية التي تحرك الأحداث، وتسرد الوقائع وتمثل القضايا، فتثبت الشخصية هويتها السردية من خلال السلوكات والأفعال داخل النص، وتؤدي أدوارا مختلفة داخل العمل الروائي. أو بالنسبة للشخصيات الأخرى المتحدثة عن تجاربها: معالي، نجم، العجوز كوكبة، عباس الطال، وجيهة، أسيد لوتي، نجمة... يجب امتداده في سلوكات الشخصيات: طالب حمودي، منعم النقشبندى، سقراط النقشبندى، أرسطو الصهيوني، يهودا أفرام سلومي، الأخت التوأم لمعالي.

كما تتسم الشخصية العديد من السمات والمميزات التي تضمن من خلالها التميز والتفرد عن بقية الشخصيات، وتجسد العديد من القضايا منها:

¹ إدريس الخضراوي، الرواية العربية وأسئلة ما بعد الاستعمار ، ص 216

1- الغرائبي من خلال الشخصية:

ومن ملامح ذلك أنّ نجم والي يرتقي بالشخصيات عالم المفارقة والغربة والإغراء العجائبي. وهذه الخصائص تصل مداها لدى شخصيتي وجيهة ومعالي في لحظات ميلودرامية يصاب فيها البطل بالحيرة والشك¹.

كما يؤسس الكاتب لشخصياته بحسب تفاعلها بهدف تقديم رؤية للقارئ بغية نشر ثقافة معينة أو إعادة إنتاج حادثة تاريخية، أو تجسيد وعي فكري ونمط ثقافي معين، فروح العجائبي التي تنفخ الحياة في أغلب شخصيات هذا النص، تجعلنا أمام تجربة يمكن اعتبارها نمطا من الإبداع المجازي الأشد تأثيرا، وكأنّ الروائي الذي أرهقه واقع متكلس وجد في تمجيد المدهش والغريب ما يبتكر به أسلوبه الفني الذي يتوغل به في مكامن الحياة والطبيعة مولدا فيهما ما يروق له توليده من المعاني والدلالات².

إنّ الشخصيات الواردة في متون النصوص تكون مستمدة من الواقع سواء التاريخي أو الاجتماعي، ويتّضح ذلك للقارئ من خلال حركاتها وسلوكاتها كشخصية الأمير عبد القادر التاريخية، ومن هنا تتلاحم الوقائع وتتصادم الأحداث، وتتفاعل الشخصيات فيما بينها.

2- الأنا والآخر من خلال الشخصية:

يجب على الكاتب تحديد علاقات الشخصيات فيما بينها لتوضيح ما يود تقديمه للقارئ، باعتبار كلّ شخصية تحمل دلالات معينة ورموز مختلفة تدلّ عليها وتعينها لبث أفكار وإيديولوجيات معينة، فأبطال بعض الأعمال الروائية التي نحللها في هذا المحور يعكسون من خلال مواقفهم أو تصوراتهم

¹ إدريس الخضراوي، الرواية العربية وأسئلة ما بعد الاستعمار، ص 215

² المصدر نفسه، ص 217

للعالم نمطا من النّقد الحاد للثقافة العربية والأوضاع التي يعيشها الإنسان العربي مقارنة بالآخر الغربي. وفي المقابل نجدهم لا يكفّون عن الدّفاع عن رؤية إيجابية بصدد الآخر، يُنَوِّهون فيها بكلّ قيم الحداثة التي يتمتع بها، سواء تعلق الأمر بثقافة العمل، أم باحترام الإنسان وحقوقه السّياسية والمدنية، تلك القيم التي تتبلور في شكل من التنمية الداخلية، يبدو تأثيرها جليا على الفرد والمجتمع¹.

ويتجلّى ذلك في كتاب الخضراوي من خلال رواية الأمير، حيث يعيش الأمير عبد القادر في قلق دائمٍ ومستمر في منفاه وغربته، وأما خالد بن طوبال بطل رواية ذاكرة الجسد الذي يعاني من الصراعات النّفسية بين ماضيه وعدم تقبل حاضره، بالإضافة إلى شخصية كرم المجاهدي الذي يعيش في كوكبة من الصدمات المتناقضة، نتيجة تنقله من الصين إلى المجر ثم النمسا ما أشعره بضياح هويته وعدم قدرته على الاستقرار والتأقلم في مكان نتيجة ارتحاله الدائم، بالإضافة إلى حنينه لوطنه ورغبته في العودة إليه، فتقوم الشخصيات بردات فعل مختلفة تظهر من خلال تصرفاتهم وحركاتهم.

كما تتجلّى الذاكرة من خلال شخصيات الرواية، وهذا ما جسده الخضراوي في قوله عن رواية تل اللحم للعراقي نجم والي: على هذا النحو يمكننا فهم تلك الذاكرة المتدفقة عبر تلفظات الشخصيات. فبحثها المستميت عن الذات، هو الذي يملّي عليها الالتفات إلى الخلف في رحلتها باتجاه هناك، حيث يبلغ النّجلي والانكشاف الحدود القصوى².

تتبنى الشخصيات اتجاهها إيديولوجيا وعقائديا معينا تدافع عنه وتمثله، فمهمة الشخصية تجسيد وتمثيل طريقة تفكير المجتمع، ولكن الأديب هو من يتحكم في شخصياته ويطوعها باعتبارها جزءا منه،

¹ إدريس الخضراوي، الرواية العربية وأسئلة ما بعد الاستعمار ، ص 163

² المصدر نفسه، ص 207

فهو وحده القادر على رسمها وتصويرها ثم يتفاعل معها، ويعمل الكاتب على منح الشخصية الرئيسة الجزء الأكبر من مساحة العمل.

الخاتمة

ختاماً، فإننا سعيينا من خلال هذه الدراسة في فهم وتحليل المنجز النقدي المغربي لنظرية ما بعد الكولونيالية، من خلال دراسة وتحليل كتابي "جدل الثقافة" لوحيدي بن بوعزيز و"الرواية وأسئلة ما بعد الاستعمار" لإدريس الخضراوي. عبر استعراض الأعمال والنقدية والأدبية التي تناولها الكتابان، يمكن استخلاص مجموعة من النتائج الهامة:

1. يغلب الجانب التّنظيري في كتاب "جدل الثقافة" لـ"وحيدي بن بوعزيز"، حيث سعى الأخير للتّمييز لنظرية ما بعد الكولونيالية، من خلال استحضار تعريفات لما بعد الكولونيالية، وطرح أفكار لبعض النّقاد المهتمين بالدراسات ما بعد الكولونيالية وشرحها شرحاً خفيفاً، حتّى في الجانب التّطبيقي يغلب التّمييز أكثر من التّمييز.

2. يرى بن بوعزيز أن انفتاح ما بعد الكولونيالية على الكثير من الفلسفات والتيارات الفكرية، كالماركسية، الفلسفة الألمانية والنظرية الفرويدية، يساهم في تقوية وتأنيث النّقد ما بعد الكولونيالي. كما يؤكد على إنشاء نقد ما بعد كولونيالي قائم على التّفريق بين السّياقات التاريخية والظروف الاجتماعية والثّقافية والاقتصادية لكل المستعمرات عند دراسة النظريات ما بعد الكولونيالية.

3. أشار "وحيدي بن بوعزيز" إلى خطورة الخطاب الاستشراقي، بحيث وضّح غاية المستشرقين والمتمثلة بث الشّرق بصورة نمطية، الهدف الأول والأخير منه هو استعمار الشّرق والسّيطرة عليه.

4. إنَّ تأثُّرَ وحيد بالناقد إدوارد سعيد وكذلك هومي بابا واضح من خلال كتاب جدل الثقافة،

فحضورها المتكرر في كل مقالات الكتاب على حساب النقد والرواد الآخرين يبين ذلك،

فحضور سعيد، وبابا كان منذ المقال الأول وبقي ملازما حتى الأخير

5. إن هومي بابا عند وحيد بن بوعزيز قرء قراءات متعددة بين الثناء عليه وموافقه في الكثير

من مواضيع تحليله لقضايا ما بعد الكولونيالية، وكذلك الإقرار بفضلها في تأنيث مكتبة النقد ما

بعد الكولونيالي ، بمصطلحات ومفاهيم جديدة تخدم السياق ما بعد الكولونيالية كالفضاء

الثالث، والهجنة الثقافية

6. عمد بن بوعزيز إلى وضع "هومي بابا" تحت مظلة النقد الشديد وتحديدًا بخصوص تطرق

هوم بابا إلى دراسة أعمال فانون والتعامل المفرط لمنهج الدين يدي جعله يقع في فخ التحريف

وإخراج نصوص فانون من مسارها الحقيقي القائم على مقاومة وتفكيك الاستعمار .

7. إن خاصية الإلمام المعرفي الاطلاع الشامل التي يتصف بها وحيد بن بوعزيز من حيث

معرفة بقضايا ما بعد الكولونيالية ودراساتها وما قدمه منظريها، سهل عليه الحكم في توظيف

المصطلحات النقدية في تحليل ونقد ما قدمه مفكري ونقاد النظرية ما بعد الكولونيالية فقي في

كتاب جدل الثقافة .

8. أخذ فانون الحيز الكبير من الدراسة في كتاب جدل الثقافة وقد وفق الناقد بن بوعزيز في مسعاه من خلال إنصاف فانون بتوضيح المسار الحقيقي لرسائله التي يريد ان يوصلها، حيث قدم الناقد نقدا لادغا لهومي بابا أثناء دراسته لفانون كما يشير بن بوعزيز في دراسته لفكر فانون التحرري على أهمية السياق التاريخي والاجتماعي في دراسة المستعمرات و يرجح الناقد أن نصوص وخطابات فانون تتسم بالغموض والعمق المعرفي والفلسفي في تحليل الظاهرة الاستعمارية، وهذا ما حل الكثير من القراء والنقاد الذي قاموا بدراسة فانون يضعون قطار رسائله في سكة خاطئة.

9. يحاول بن بوعزيز أن يأصل لنظرية ما بعد الكولونيالية بصفة عامة، ولنقد مابعد الكولونيالي من خلال إعطاء مساحة للدراسة للفكر الجزائري ممثلا في أعمال مصطفى لشرف ، ومالك بن نبي في محاولة لإنصافهم وغن كانت دراسة مصطفى لشرف صعبة الدراسة لأنها لا تنتمي لزمن الحداثة، إلا أن وحيد بن بوعزيز استطاع حسب رأينا ان يقاربها مقارنة مابعد كولونيالية، وكذلك هو نفس الحال بالنسبة لمالك بن نبي .

10. أظهرت الدراسة أن وحيد بن بوعزيز عالج الكثير من القضايا ما بعد الكولونيالية ، من بينها قضية الهجنة والفضاء الثالث عند هومي بابا، قابلية الاستعمار عند مالك بن نبي، تفكيك خطاب الاستشراق عند إدوارد سعيد، تفكيك المركزية الغربية، في حين إدريس الخضراوي ركز كثيرا عل موضوع الهوية والانتماء من خلال دراسته لروايات عربية ومغربية .

11. استحضر كل من وحيد وإدريس الخضراوي مفاهيم ومقولات النظرية ما بعد الكولونيالية وقاما بتطبيقها على مجموعة من النصوص الروائية والرحالات الاستشراقية، وقد نجحا في تفكيك بعض الخطابات الاستعمارية من خلال دراستهما .

12. استطاع بن بوعزيز أن يخرج التناص من قوقعة الجمالية إلى سياق أكبر بان يكون

كأحد مقولات النظرية ما بعد الكولونيالية التي تهدف لتفكيك الهيمنة الاستعمارية والإمبريالية،
من خلال دراسته لنص سيمورغ لمحد ديب .

13. إن كتاب جدل الثقافة يعتبر ثروة معرفية وعلمية ولكن ما نعييه فيه هو التكرار

الموجود بكثرة في صفحات الكتاب، حيث حددنا وجود أوراق بحثية مكررة كم هي .

14. تطرق إدريس الخضراوي إلى ضرورة تداخل الرواية مع تيار ما بعد الاستعمار

مواكبة للتحويلات التي عرفتتها النظرية الأدبية، والدعوة إلى الانفتاح على جميع الميادين
والحقول وخاصة ميدان الدراسات الثقافية وما يندرج في إطاره من مختلف التيارات الفكرية
والنظرية، وخاصة تيار ما بعد الكولونيالي؛ فالخضراوي يدعو إلى ضرورة امتزاج وتلاحم
الرواية مع تيار ما بعد الاستعمار، بالإضافة إلى الدعوة إلى تقديم قراءات نقدية جديدة تتواكب
وروح العصر بعيدا عن الدراسات السابقة النسقية والسياقية والتي كانت تُعنى بالجمالي مخفية
تحت عباءتها كل ما هو مضمّر نتيجة لتحكم السلطة في الإنتاج، فالخضراوي يدعو إلى
كشف كل ما هو مضمّر ومقصي ومهمش وإعادة تقديم دلالات جديدة متجاوزة النظرة النسقية
المحكّومة بالقيود الموضوعية من قبل المؤسسات المهيمنة.

15. بين الخضراوي أنّ الثقافة المهيمنة والقوية هي التي تحدد تمثيل الثقافات الأخرى،

وتخضع لها، وتتصرف نيابة عنها، وقال بأنّ من أدوات التمثيل اللغة التي بها نتكلم ونعبّر
عن عواطفنا وكياننا التي تجول في دواخلنا، فنعبّر عنها ونمثّلها من خلال اللجوء إلى الخيال
عبر صور رمزية إيحائية معبرة عن مقاصدنا كل بأسلوبه الخاص، باعتبار الأسلوب كما يقول
بيفون هو الرجل نفسه؛ أي فكرة واحدة بأساليب متعددة ومختلفة كما ربط التمثيل بنظرية

المحاكاة لدى أرسطو التي تتم عن طريق اللغة شعرا كانت أم نثرا، بالإضافة إلى أنّ الكلمات مرتبطة بسياق الإنتاج والتلقي، والاحتفاء بالخيال للابتعاد عن التقليد والتكرار.

16. تطرق الخضراوي إلى الحديث عن السرديات العربية وبين الفرق بين السرديات القديمة التي كانت عبارة عن دراسات مغلقة تعنى بما هو نصي فقط؛ دراسة النص دراسة محايثة داخلية مغلقة بعيدا عن كل السياقات الخارجية، وخير مثال على ذلك الاتجاه البنيوي وإقصاء كل ما هو خارجي، ما أدى إلى قتل روح الأدب والنقد معا، على عكس السرديات العربية المعاصرة في مرحلة تطورها اعتمدت على النمط الوصفي (Le Descriptif) والسردية (Le Narratif) ما أعطاهما فسحة واسعة في قراءة النص مستفيدة من الدراسات السابقة في فرنسا على وجه التحديد، ولكن متجاوزة بذلك النظرة الضيقة، فانفتحت السرديات على مختلف الدراسات والميادين فاتخذت اتجاهها علميا لوصف العلاقات الثقافية المتحركة في إنتاجه؛ من محيط الكاتب ومرجعياته مما أعطى القراءة نفسا جديدا، فأعطت وصفا دقيقا للعديد من الظواهر التي كانت مهمشة، والقضايا المسكوت عنها في ظل الدراسات المنغلقة (الدراسات البنيوية) بفعل الانفتاح على مختلف الدراسات استطاعت السرديات المعاصرة تقديم نظرة شاملة وواصفة ودقيقة كشفت من خلالها العديد من الجوانب المهمشة والمقصية في ظل الدراسات البنيوية سابقا.

17. عمدت الرواية المغاربية الحديث عن قضية الأنا والآخر باعتبارها من أهم القضايا في الفترة ما بعد الكولونيالية، وهي الإشكالية التي ما فتئت تتبوأ مكانة هامة في جل الكتابات وخصّ إدريس الخضراوي في كتابه الرواية العربية وأسئلة ما بعد الاستعمار الحديث عن هذه الثنائية من خلال وجهة نظر الروائيين المغاربة وأيديولوجيتهم، فثقافة المقاومة بالكتابة هي مقاومة مضادة بالسلاح الأدبي لثقافة الهيمنة والاستعباد وانتهاك حقوق الإنسان، وبمدى درجة

وعيه وثقافته، وقد تحدث إدوارد سعيد في كتابه الثقافة والإمبريالية عن الثقافة الأوروبية التي برّرت طغيان الإمبريالية، ومررت مخططاتها، وقد وقفت ثقافة المقاومة في وجه هذه الثقافة، وأسهمت في تعزيز الوعي المجتمعي، وإيقاظ للحس الوطني والديني لرفض الاستعمار، ومقاومة القهر المسلط على الشعوب، وهي تجربة استقلال الجزائر كانت فكرة مقاومة المحتل الفرنسي هي الأكثر مشروعية وفاعلية.

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع

أولاً: المصادر:

1- إدريس الخضراوي: الرواية العربية وأسئلة ما بعد الاستعمار، رؤيا للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2012.

2- وحيد بن بوعزيز: جدل الثقافة مقالات في الآخريّة الكولونيالية والديكولونيالية، دار ميم للنشر، ط1، الجزائر 2018.

ثانياً: المراجع باللغة العربية

- 1- أحلام مستغانمي، ذاكرة الجسد، الشركة الوطنية للفنون، المطبعة، الجزائر، 2004، ص 24
- 2- إدوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية، تر: كمال أبو ديب، دار الآداب للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط3، 2004، ص 77
- 3- إسماعيل حاجم، الصراع الحضاري في الرواية المغربية، دار الأمل للنشر والتوزيع، الجزائر، 2007، ص 183
- 4- بسام عبد الرحمن المشافية: نظريات الإعلام دار السياسية للنشر والتوزيع، عمان ، الأردن 2011.
- 5- جميل حمداوي، شعرية النص الموازي (عتبات النص الأدبي)، منشورات المعارف، المغرب، ط1، 2014.
- 6- حياة مختار أم السعد، الذاكرة في السرد، أزمنة الحروب والمنافي والكراهية، دار ميم للنشر، الجزائر، ط1، 2023.

7- خيرى دومة: عدوى الرحيل، موسم الهجرة إلى الشمال ونظرية ما بعد الاستعمار، دار أزمنة عمان، ط، 2010.

8- سالم يفوت، حفريات لمعرفة، في نقد العقل الاستشراقي، المركز الثقافي العربي، بيروت والدر البيضاء، ط01، 1989..

9- سليم حيولة: استراتيجيات النقد الثقافي في الخطاب المعاصر من القراءة الجمالية إلى القراءة الثقافية، (بحث في الأصول المعرفية) دار ميم للنشر ، الجزائر، ط1، 2021.

10- سيزا قاسم، روايات عربية -قراءة مقارنة-، شركة الرابطة للنشر البيضاء، ط1، 1997.

11- عبد الحق بلعابد، جبرار جنيت (من النص إلى المناص).

12- عبد المجيد حنون: صورة الفرنسي في الرواية المغربية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1986، ص 82.

13- لونيس بن علي، إدوارد سعيد من نقد خطاب الاستشراق إلى نقد الرواية الكولونيالية، دار ميم للنشر، الجزائر، ط1، 2018

14- محمد الفيتوري: ديوان محمد الفيتوري، المجلد الأول، دار العودة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى سنة 1972م.

15- محمد بوعزة، سرديات ثقافية من سياسات الهوية إلى سياسات الاختلاف، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2014.

16- محمد تحريشي، تداخل الأجناس وتراسل الفنون في الرواية، دار خيال للنشر والترجمة، برج بوعرييج، الجزائر، ط1، 2021.

17- محمد كريم الساعدي، الإشكالية الثقافية لخطاب ما بعد الكولونيالية، دار الفنون والآداب، العراق، ط1، 2016.

- 18- محمد يوسف نجم، فن القصة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، لبنان، ط1، دت.
- 19- مصطفى بيومي عبد السلام، دوائر الاختلاف (قراءات التراث النقدي)، الهيئة العامة لقصور الثقافة، مصر، القاهرة، ط1، 2007.
- 20- منال هلال مزهرة : نظريات الاتصال، دار المسيرة الأردن ، 2012.
- 21- ميجان الرويلي وسعد البازغي، دليل الناقد الأدبي، إضاءة أكثر من سبعين تيارا ومصطلحا نقديا معاصرا، المركز الثقافي العربي، ط3، المغرب، 2002 .
- 22- وحيد بن بوعزيز: بؤس النظرية مسائلات في الدراسات الثقافية، ط1، دار ميم للنشر، الجزائر، 2023.
- 23- يوسف الإدريسي، عتبات النص في التراث العربي والخطاب النقدي المعاصر، منشورات مقاربات، المغرب، ط1، 2008.

ثالثا: المراجع المترجمة:

- 1- إدوارد سعد: لاستشرق، تر: كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ط5، 2001.
- 2- إدوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية تر: كمال أبو ديب، دار الآداب، بيروت، لبنان، ط3، 2004.
- 3- أنيا لوميا : في نظرية الاستعمار وما بعد الاستعمار الأدبية، تر: محمد الغني غنوم، دار الحوار، سوريا، ط1، 2007.
- 4- روبنسون دوغالس ، الترجمة والإمبراطورية، نظريات ما بعد الكولونيالية مشروحة، ترجمة ثائر ديب، الطبعة الثانية، دار الفرقد، سوريا.
- 5- سايمون كرينتشي، الفلسفة القارية مقدمة قصيرة جدا، تر أحمد شكل، مؤسسة الهندواي، ط1، 2018.

6- فانون المخيلة ما بعد الكولونيالية: نايجلسي.غبسون، تر: خالد أبو هديب، المركز العربي

للأبحاث والدراسة السياسات بيروت، ط1 ، 2013

7- لارمي وفالي: البحث العلمي في الاتصال، ترجمه ميلود سفاري وآخرون، مخبر علم اجتماع الاتصال للبحث والترجمة ط2، الجزائر.

8- ليلا غاندي، نظرية ما بعد الكولونيالية مدخل نقدي، ترجمة لحسن أحمامة، ط1، صفحة سبعة

للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية 2021.

9- موريس أنجريس: منهجية البحث العلمي في العلوم الإنسانية ترجمة يزيد صحراوي وآخرون ، دار القصبة للنشر، الجزائر، 2006.

10- هومي بابا. ك، موقع الثقافة، تر: ثائر ديب، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء،

ط1، 2010

رابعاً: المراجع الأجنبية :

1- Franz Fanon: Les Damnés de la Terre de la terre, première édition

.1961

Said, Edward. Representations of The Intellectual, Vintage Books, 2

.New York, 1996

خامساً: الدوريات:

1- توفيق شابو: جدل الثقافة ومنعطفات النقد ما بعد الكولونيالي: من مسائلات النص إلى

مسائلات الثقافة، مجلة كرتياكا الالكترونية، 2018 جدل الثقافة ومنعطفات النقد مابعد

الكولونيالية: من مساءلات النص إلى مساءلات الثقافة | كريتিকা

(kritica1.blogspot.com).

2- زهير سوكاح، السياسة والذاكرة الجمعية: علاقة تنافر أم تجاذب، مجلة الناقد للدراسات

السياسية، جامعة محمد خضير -بسكرة-، ع:01، 2017.

3- سيفاك، منظره هندية لخطاب ما بعد الاستعمار ، محلية ثقافة الهند، المجلس الهندي للعلاقات

الثقافية، نيو دالهي، المجلد 56، العدد الأول، 2014..

4- محمد ياسين بلقندوز: لنظرية ما بعد الكولونيالية في الأدب وعلاقتها بالترجمة: دراسة تحليلية

ونقدية لكتاب الترجمة والإمبراطورية، مذكرة لنيل شهادة ماجستير في الترجمة تخصص

عربية-إنجليزية -عربي، جامعة الجزائر 02، 2012.

5- نسيم يعقوبي: رواية سيمروغ لمحمد ديب قراءة من منظور ثقافي، مجلة العلوم الإنسانية،

الجزائر ، المجلد 34 ، العدد 3، ديسمبر 2023،

الفهرس

الفهرس

3	شكر وعرفان
4	إهداء
أ	مقدمة
9	المبحث الأول: الإطار مفاهيمي
10	1-1 النظرية ما بعد الكولونيالية والمصطلح:
23	المبحث الثاني: رواد ومنظري النظرية ما بعد الكولونيالية
24	1- إدوارد سعيد: (تفكيك الخطاب الاستشراق)
29	2- هومي بابا:
31	3- جاياتري سبيفاك
32	4- فرانز فانون :
33	المبحث الثالث: مقولات ومرتكزات النظرية ما بعد الكولونيالية:
33	1- فهم ثنائية الشرق والغرب
34	2- مواجهة التغريب
35	3- تفكيك الخطاب الاستعماري
36	4- غربة المنفى
36	5- التعددية الثقافية
39	المبحث الأول: دراسة وصفية تحليلية لكتاب جدل الثقافة
40	1-1 - تحليل عتبات غلاف كتاب "جدل الثقافة"
40	أولاً- لعناصر النصية (العتبات النصية):

43	ثانيا: العناصر البصرية (النسق الأيقوني):
45	ثالثا: العناصر الدلالية (العتبات الدلالية):
46	2-1- ملخص كتاب جدل الثقافة.
46	المبحث الثاني: معالم ما بعد الكولونيالية عند وحيد بن بوعزيز.
46	1-2- النقد ما بعد الكولونيالي.
49	2-2- رسم الحيز/ الحقل النظري
63	3-2- استراتيجيات المقاومة: الجهاز المفاهيمي الإدواري.
73	4-2- هومي بابا مفككا.
75	5-2- الأدب المقارن وسيلة جديدة لدراسة المنافي والهجنة.
79	المبحث الثالث : قانون والدراسات ما بعد الكولونيالية
85	1-3- قانون من منظور إدوار سعيد :
89	2-3- قانون من منظور هومي بابا.
93	المبحث الرابع: سيرة فرانز قانون، الميثاق السير ذاتي ورهانات ما بعد الكولونيالية :
101	المبحث الخامس : الفكر الجزائري، والنقد ما بعد الكولونيالي.
102	1-5- مقارنة لأعمال مصطفى لشرف
105	2-5- مالك بن نبي والنقد ما بعد الكولونيالي :
112	3-5- رهانات ما بعد كولونيالية أم سيرة ذاتية؟
113	4-5- مالك بني نبي وفرانز قانون
115	5-5- مالك بن نبي ونقده للاستشراق:
118	المبحث الخامس : تجليات قضايا ما بعد الكولونيالية في النصوص التطبيقية لجدل الثقافة.
118	قضايا ما بعد الكولونيالية في نص سيمروغ لمحمد ذيب
119	تجلي الهوية وخطاب الأنا والآخر.

تمهيد:	124
المبحث الأول: دراسة وصفية تحليلية لكتاب الرواية وأسئلة ما بعد الاستعمار	125
مدخل تمهيدي للكتاب الرواية العربية وأسئلة ما بعد الاستعمار	136
الرواية، التمثيل الثقافي وسياق ما بعد الاستعمار:	136
المبحث الثاني: قضايا ما بعد الكولونيالية في كتاب الرواية العربية وأسئلة ما بعد الاستعمار	139
1-2- ثنائية الأنا والآخر في الرواية ما بعد الكولونيالية:	139
2-2- الأنا والآخر في ذاكرة الجسد:	146
2-3- الأنا والآخر في رواية الأمير:	158
2-4- الأنا والآخر في تغريبة الحجري:	168
2-5- الأنا والآخر في رواية الربيع والخريف:	169
المبحث الثالث: الذاكرة والرواية ما بعد الكولونيالية	174
3-1- الذاكرة والصدمة:	175
3-2- الذاكرة والمكان:	181
3-3- الذاكرة والمنفى:	183
3-4- الذاكرة والتاريخ:	184
3-5- الخطابات المقاومة:	190
المبحث الرابع: البنية السردية في الرواية ما بعد الكولونيالية	200
4-1- البناء السردى وتداخل المرجعيات:	203
4-2- التداخل مع العجائبي والتخييلي:	205
4-3- تداخل المرجعيات: التراث	208
4-4- بنية الزمن:	210
5-1- بنية المكان:	216

فهرس المحتويات

217	بنية الشخصية:	-2-5
227	خاتمة.	
234	قائمة المصادر والمراجع.	
240	الفهرس.	

المخلص :

تعد النظرية ما بعد الكولونيالية من أهم النظريات النقدية والأدبية المعاصرة، التي ظهرت في القرن العشرين، كونها تربط ما بين الخطاب والسياسة وتتداخل مع الكثير مع المعارف والعلوم، فهي تحمل طابعا اجتماعيا، وثقافي وسياسي وتاريخي وأدبي ، وهي نظرية لا تفارق منحى ما بعد الحداثة، الموازي بدوره للنقد الثقافي الذي تنتظم في إطاره النظرية ما بعد الكولونيالية، وعلى اعتبار أن تاريخ دول المغرب العربي مرتبط بالاستعمار، ارتكزت دراستنا حول المنجز النقدي المغربي في النظرية ما بعد الكولونيالية، حيث تطرقنا في الفصل الأول إلى النشأة المفهوم، الرواد، وأهم مقولات النظرية ما بعد الكولونيالية، للتقل إلى أهم الدراسات النقدية المغربية في الفصلين الموليين، فكان كتاب جدل الثقافة للناقد الجزائري وحيد بن بوعزيز محور دراستنا في الفصل الثاني بعنوان " جدل الثقافة، مسائلات في القضايا والمفاهيم " في حين كان الفصل الثالث مرتكزا على تحليل أهم قضايا ما بعد الكولونيالية انطلاقا من دراسة كتاب الرواية العربية وأسئلة ما بعد الاستعمار للنقاد المغربي إدريس الخضراوي فكان عنوان الفصل: تجليات قضايا ما بعد الكولونيالية في كتاب الرواية العربية وأسئلة ما بعد الاستعمار " لنستخلص إلى عدة نتائج، وبهذا فقد تمحورت دراستنا على أهم المنجزات النقدية في النظرية ما بعد الكولونيالية في الساحة الفكرية والنقدية المغربية .

Summary

Postcolonial theory is considered one of the most important contemporary critical and literary theories that emerged in the twentieth century, as it links discourse and politics and overlaps with many knowledge and sciences. It carries a social, cultural, political, historical and literary character. It is a theory that does not depart from the postmodernist trend. Parallel in turn to the cultural criticism within which post-colonial theory is organized, and given that the history of the Maghreb countries is linked to colonialism, our study was based on the Maghreb critical achievement in post-colonial theory, where we touched in the first chapter on the emergence of the concept, the pioneers, and the most important categories of post-colonial theory. Colonialism, in order to move to the most important Maghreb critical studies in the two annual chapters. The book “The Controversy of Culture” by the Algerian critic Wahid Ben Bouaziz was the focus of our study in the second chapter, entitled “The Controversy of Culture, Issues in Issues and Concepts,” while the third chapter was based on an analysis of the most important post-colonial issues based on From a study of the book The Arabic Novel and Postcolonial Questions by the Moroccan critic Idris Al Khadrawi, the title of the chapter was: Manifestations of Postcolonial Issues in the Book of the Arabic Novel and Postcolonial Questions. Let us draw several conclusions. Thus, our study has focused on the most important critical achievements in postcolonial .theory in the arena. Maghreb intellectual and monetary