ما بعد الكولونيالية:

مفهومها، أعلامها، أطروحاتها

الدكتورة: مديحة عتيق

أستاذة محاضرة

قسم اللغة والأدب العربي

جامعة محمد الشريف مساعدية/ سوق أهراس

الجزائر

البريد الإلكتروني: madiha_atik14@yahoo.fr

ما بعد الكولونيالية:

مفهومها، أعلامها، أطروحاتها

مجلة أبحاث ودراسات، العدد08، جامعة زيان عاشور الجلفة، الجزائر، مارس2015

الملخص

ما بعد الكولونيالية نظرية تحلّل الخطاب الاستعماري وتعيد قراءة التاريخ من وجهة نظر المستعمَر، تأسست على يد إدوارد سعيد وهومي بهابها وغاياتري الذي يدعوهم روبرت يانغ (الثالوث المقدّس للنظرية ما بعد الكولونيالية)، وقد كان كتاب (الاستشراق) لسعيد كتابا تأسيسيا لهذه النظرية مارس تأثيره على كلّ من أتوا من النقاد ما بعد الكولونياليين.

ستقف هذه الورقة عند مفهوم (ما بعد الكولونيالية) والمصطلحات المقاربة له، وتبحث في إرهاصاتها وتطوّراتها، وأطروحات أهمّ أعلامها خاّصة ثالوثها المقدّس.

Postcolonialism

The Conceptions, Pioneers, Issues

Abstract

Postcolonialism is the theory that analyses the discourse of colonization. It tends to reexamine the history of colonization from the perspective of colonized.

Said's most influential and arguable book "Orientalism" makes a very influential statement on the nature of identity formation in the postcolonial studies. It had a great impact on thought about the colonial discourse.

Together with E.Said, Homi Bhabha and Gayatri Spivak make up what Robert Young described "the holy trinity" of postcolonial critics. They acknowledge Said's book as their immediate inspiration.

This paper will explore the definitions of (Postcolonialism) and trace the growing of this theory and then discuss the thoughts of “the holy trinity” of postcolonial critics and then discuss the issues of this theory.

ما بعد الكولونيالية:

مفهومها، أعلامها، أطروحاتها

النظرية أو الدراسات ما بعد الكولونيالية(Postcolonialism) حقل معرفي حديث نسبيا تعود إرهاصاته إلى خمسينيات القرن العشرين من خلال أعمال فرانز فانون(Frantz Fanon) وجورج لامينج(George Lamming) وألبير ميمي(Albert Memmi) ثمّ تبلورت أطره المعرفية والمنهجية منذ أواخر السبعينيات من القرن المنصرم، وسنحاول في هذه الورقة أن نسلّط الضوء على حدود المصطلح وإشكاليات حدود هذا الحقل ومجالاته، وتطوّراته التاريخية، وأطروحات أهمّ أعلامه وسنبدأ بـــ:

ما بعد الكولونيالية ومأزق الـــ"ما بعد":

يشير هذا المصطلح للوهلة الأولى ومن خلال اشتقاقاته اللغوية إلى المرحلة التي تلي الفترة الاستعمارية، ولكن هذا التوجه الفكري هو أكثر ما يحذّر منه الكثير من النقاد، إذ يخشى هؤلاء من الوقوع في فخّ الـــ"ما بعد" التي توحي بالكرونولوجية، والتعاقبية، والمرحلية ممّا يوحي بتطابق مصطلح "ما بعد الاستعمار" بـــ"ما بعد الاستقلال"، ومردّ هذه الخشية هو امتداد آثار الاستعمار –السياسية والثقافية على وجه خاص– لمرحلة ما بعد الاستقلال ممّا يجعل السؤال المطروح هو "متى تبدأ **ما بعد** الاستعمار فعلا؟

وإذا كان بعض النقاد يتحسّس من ضبابية الدلالة التاريخية للـــ"ما بعد"، فإنّ البعض الآخر يتحسّس من دلالتها المنهجية وارتباطها بالموضة حيث انتشرت مؤخرا موجة من" الما بعديات" على نحو "ما بعد الحداثة" و"ما بعد البنيوية" و"ما بعد النسوية...الخ

تدلّ هذه المخاوف على غموض مصطلح "ما بعد الكولونيالية" وضبابية تخومه، وهذا ما أدّى بالنقاد إلى وضع عشرات التعريفات له، وقد حصر دوغلاس روبنسون ثلاث تعريفات تتفاوت أطرها التاريخية بشكل ملحوظ، وهي كالتالي(1):

التعريف الأوّل:

النظرية ما بعد الكولونيالية هي -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 لإرث الكولونيالية الثقافي، أو تكيّفت معه، أو قاومته، أو تغلّبت عليه منذ بداية الكولونيالية. وهنا تشير الصفة »ما بعد الكولونيالية« إلى ثقافات ما بعد بداية الكولونيالية. والفترة التاريخية التي تغطيها هي تقريباً الفترة الحديثة، بدءاً من القرن السادس عشر.

التعريف الثالث:

دراسة جميع الثقافات/ المجتمعات/ البلدان/ الأمم من حيث علاقات القوة التي تربطها بسواها من الثقافات/ المجتمعات/ البلدان/ الأمم؛ أي الكيفية التي أخضعت بها الثقافاتُ الفاتحة الثقافاتِ المفتوحةَ لمشيئتها؛ والكيفية التي استجابت بها الثقافات المفتوحة لذلك القَسْر، 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. أما الفترة التاريخية التي تغطيها فهي التاريخ كلّه".

يتطابق التعريف الأوّل مع مفهوم "ما بعد الاستقلال" حيث يركّز الدارسون على التداعيات السياسية والثقافية واللغوية والدينية والأدبية على المجتمعات المستعمَرة سابقا، المستقلّة حديثا، ويحتفي النقاد بهذا التعريف لأنّ مجاله محدّد زمنيا وإشكاليّاته المعرفية واضحة إلى حدّ كبير

إذ غالبا ما تتعلّق باللغة والهويّة والمكان والانتماء، وإذا أخذنا الجزائر مثلا على مستعمرات أوروبا السابقة فإنّ مجال النظرية ما بعد الكولونيالية يبدأ زمنيا منذ نيل الاستقلال عام1962، ويتمحور حول الإشكالات السابقة وإن كان أبرزها قضية الفرانكفونية في مجتمع جزائر ما بعد الاستقلال.

أمّا التعريف الثاني فيشمل المرحلة الكولونيالية وما تلاها، ويركّز على المستعمِر قدر تركيزه على المستعمَر، إذ يلقي الضوء على مناطق عتمة من تاريخ أوربا الاستعماري، ويطرح أسئلة محرجة عن دوافع توسعاتها وآفاق طموحاتها الكولونيالية، كما يحلّل خطاباتها الكولونيالية المغلّقة بدعاوي الحضارة والمدنية والتبشير، والمبطّنة بنوايا وطموحات اقتصادية وثقافية كالبحث عن المواد الخام والأسواق الخارجية، ونشر الثقافة الأوروبية، وإذا عدنا إلى مثال الجزائر فمجال الدراسة ما بعد الكولونيالية يبدأ منذ 1830 كي يحلّل العلاقات الكولونيالية بين الجزائر وفرنسا فيقف على سيرورة العملية الكولونيالية وردود فعل المستعمَر نحوها.

أمّا التعريف الثالث فهو الأكثر شمولا والأوسع طموحا إذ يشمل العلاقات الكولونيالية في كلّ أنحاء المعمورة وعلى امتداد التاريخ بأكمله، وفي هذا المستوى"تبدو النظرية ما بعد الكولونيالية على أنّها طريقة في النظر إلى القوة بين الثقافية، والتحولات النفسية الاجتماعية التي تُحْدِثُها ديناميات الهيمنة والإخضاع المتوائمة، والانزياح الجغرافي واللغويّ. وهي لا تحاول أن تفسّر كلّ الأشياء في هذه الدنيا، بل تقتصر على هذه الظاهرة الواحدة المهمَلة، السيطرة على ثقافة معينة من قبل ثقافة أخرى"(2).

تتجاور هذه التعريفات وتتقاطع، وقد حاول النقاد التمييز بينها من خلال عرض ثلاث صيغ شكلية لهذا المصطلح وهي (Post-colonialism) و(Postcolonialism) و(Post/colonialism)

(Post-colonialism): "فحين تكتب بهذه الواصلة (-) فهي تتضمّن ترتيبا تعاقبيا بمعنى التغيّر من حالة الاستعمار إلى حالة ما بعد الاستعمار،

(Postcolonialism)"وحين تكتب بدون الواصلة، فهي تحيل إلى الكتابات التي أنجزت كي تقاوم بشكل أو بآخر المنظورات الكولونيالية سواء قبل مرحلة الاستعمار أو بعده

(Post/colonialism): وهو الأنسب من الصيغتين السابقتين لأنّه يركّز على العلاقات المتداخلة بين عدد غير محدود من الآداب –الأنجلوفونية أو غيرها– التي تتقاسم حالة مشتركة وهي "الحالة المعقّدة/المتشابكة التي توجد بين الخطاب الكولونيالي والخطاب ما بعد/الكولونيالي، وبين الاستعمارية (coloniality) وما بعد/الاستعمارية (post/coloniality) (3)

ولعلّ الصيغة الأكثر شيوعا هي الصيغة الثانية "ما بعد الكولونيالية" (Postcolonialism) والتي كانت في أساسها مصطلحا سياسيا شاع منذ سبعينيات القرن العشرين ليصف وضع الدول المستقلّة حديثة ثمّ دخل مجال النظرية النقدية ليصف كلّ دولة أو ثقافة تأثرت بالعملية الكولونيالية منذ لحظة الاستعمار إلى يومنا هذا، وقد ظهر أوّل مرّة على صفحات المجلات العلمية/الأكاديمية في منتصف الثمانينات كعنوان فرعي في أعمال تأسيسية على غرار الكتاب الشهير "الامبراطورية تردّ بالكتابة: النظرية والتطبيق في الآداب ما بعد الكولونيالية (1989)" (The Empire Writes Back : Theory and Practice in postcolonial Literature) لبيل أشكروفت (B.Ashcroft) وغاريث غرفيث (G.Griffiths) وهيلين تيفين (H.Tiffin) ثمّ عام 1990 في كتاب " Past The Last Post Theorizing Postcolonialism and Postmodernism ،للكاتبين إيان آدم (Ian Adam) وهيلين تيفين، وفي أوائل ومنتصف التسعينيات عرف مصطلح "ما بعد الكولونيالية (Postcolonialism) و"ما بعد الكولونيالي(postcolonial) استقرارا في الخطاب الأكاديمي والشعبي على حدّ سواء.

الأدب ما بعد الكولونيالي: (Postcolonial Literature)

ولا يكاد هذا المصطلح يستقرّ قليلا في الخطاب النقدي المعاصر حتّى تظهر مصطلحات قريبة منه ومشتقة منه أهمّها "الأدب ما بعد الكولونيالي (Postcolonial Literature) والذي بدوره تناوئه مجموعة من المصطلحات المنافسة على غرار "أدب الكومنولث" (Commonwealth's Literature) و"الآداب الجديدة" (New Literatures) ، ورغم ذلك فقد صمد هذا المصطلح "لأنّه أكثر دلالة على الموضوع الذي يحيل إليه من تلك المصطلحات التي تستعمل كبدائل له مثل (أدب دول الكومنولث) وهو تعبير متقادم ينفي التمايز، و(الآداب

الجديدة المكتوبة بالإنجليزية) والتي لا يستحقّ الجديد منها إلا القليل جدّا، والمصطلح الذي استخدمته رابطة اللغات الحديثة وهو (الآداب غير البريطانية والأمريكية) وهو تصنيف يكرّس عمليّة التهميش المتأصّلة التي تعرّضت لها هذه الآداب من قبل الدول التي أعلنت نفسها تاريخيا باعتبارها ممثّلة للمركز الثقافي الحواضري أو السائد"(4)

وقد حدّد مؤلّفو "الإمبراطورية تردّ الكتابة" أو "الرّد بالكتابة" –حسب الترجمة التي اعتمدناها– مجال الأدب ما بعد الكولونيالي جغرافيا فهو يشمل "آداب كلّ من البلدان الإفريقية ، واستراليا، وبنغلاديش، وكندا، وبلدان منطقة الكاريبي، والهند، وماليزيا، ومالطا، ونيوزنلندة، وباكستان، وسنغافورة، وبلدان جزر جنوب المحيط الهادي، وسيرلانكا"(5)

وقد اعترف المؤلفون أنّهم تعمّدوا التركيز على آداب مستعمرات بريطانيا السابقة دون غيرها من الإمبراطوريات الأوروبية الكولونيالية دون أن يعني ذلك أنّ الآداب الكولونيالية هي حكر على الآداب الأنجلوفونية بل يمتد إلى الآداب الفرانكفونية وغيرها التي ناقشت وتصدّت للمقولات الأوروبية الفرانكفونية، إذن، لا يكفي التحديد الجغرافي لمعرفة ماهية الأدب الكولونيالي، بل لابدّ من الوقوف عند حدوده واهتماماته ، وقد عرّفته موسوعة ويكيبيديا كالتالي:

"الأدب ما بعد الكولونيالي يشتغل على قضية الكتابة الرجعية(Writing Back) أو إعادة الكتابة(Rewriting) أو إعادة القراءة (Rereading)، وهذا ينصف تأويلات أدبية مشهورة من منظورات استعمارية سابقة على غرار (بحر سارغوس الواسع) الذي يعدّ إعادة كتابة لـــ(جين آير) لشارلوت برونتي، فالسرد المضاد للاحتلال يعيد تشكيل صياغة السكان المحليين على أنّهم ضحايا وليس بصفتهم أعداء(Faos) للمستعمِرين، وهذا ما يصوّر المستعمَرين بشكل إنساني أوضح لكنّه يهدّد بإعفاء المستعمِرين من مسؤوليتهم "(6)

وبعبارة أخرى يعدّ الأدب ما بعد الكولونيالي –في أغلبه– قراءة تفكيكية للنصوص الكولونيالية بغية كشف أيدولوجياته الاستعمارية المقصودة أو غير المقصودة، ولفضح حجم التعارض بين الدعاوي الحضارية التي يتبجّح بها الخطاب الأوروبي ومبطّناته الاستيطانية.

ولعلّ من أشهر النصوص الأدبية ما بعد الكولونيالية نذكر على سبيل المثال لا الحصر "أشياء تتداعى"(Thinfs fall Apart) لتشنوا آتشبي (Chinua Achebe) و"موسم الهجرة إلى الشمال "للطيب صالح، الذين يعدّان إعادة قراءة لرواية "قلب الظلام (Heart of Darkness) لجوزيف كونراد.

"الكولونيالية الجديدة (Neo Colonialism)

والمصطلح الثاني الذي يناوئ مصطلح "ما بعد الكولونيالية" هو "الكولونيالية الجديدة (Neo Colonialism)، صاغ هذا المصطلح كوامي نكروما الرئيس الأول لغانا المستقلّة وعنى به "أنّه على الرّغم من تحقيق دول مثل غانا الاستقلال النظري، فإنّ بقايا الكولونيالية السابقة والقوى الجديدة العظمى الصاعدة على المشهد العالمي مثل الولايات المتحدة الأمريكية ظلّت تلعب دورا حاسما في مصائر هذه الدول عن طريق تثبيت الأسعار في الأسواق العالمية، والشركات المتعدّدة الجنسيات، والاتحادات الاحتكارية إضافة إلى تنويعة من المؤسسات التعليمية والثقافية" (7)

تغدو الكولونيالية الجديدة مناقضة لمفهوم ما بعد الكولونيالية على الأقلّ بتعريفه الأوّل الذي يرادف "مرحلة ما بعد الاستقلال" لأنّ الأمر يبدو كما لو أنّ شكلا استعماريا جديدا ذا طابع اقتصادي حلّ محلّ شكل استعمار قديم ذي طابع عسكري، وبالتالي فإنّنا لم نفارق بعد مرحلة الكولونيالية إلى فترة تليها سمّاها البعض "ما بعد الكولونيالية"، وهذا التخبّط الزمني هو ما جعل الكثير من النقاد لا يثق في التعريف الأوّل لـــ"ما بعد الكولونيالية الذي يعبّر –كما ذكرنا– عن تعاقب غائي ساذج من استعمار إلى استعمار آخر أكثر دهاء وأبرع تخفّيا وأصعب في الكشف عنه كما وصفه كوامي نكروما.

ولابدّ من الإشارة إلى أنّ مصطلح "الكولونيالية الجديدة" شاع أكثر في مناقشة الشؤون الإفريقية و في الأوساط الأمريكية اللاتينية والجنوبية الأسيوية خاصّة ما تعلّق بالاقتصاد في حين شاع مصطلح ما بعد الكولونيالية في حقل الفلسفة والفكر والنقد والأدب، والسؤال الذي يطرح الآن هو ما هي إرهاصات هذه النظرية ؟

إرهاصات النظرية ما بعد الكولونيالية وملابسات نشأتها:

سبق أن ذكرنا أن إرهاصات هذه النظرية تعود إلى خمسينيات القرن الماضي، وتبلورت أطرها وتحدّدت مناهجها في السبعينيات، وتأخر استقرار المصطلح إلى أواخر الثمانينيات وبداية التسعينيات، ويحتاج هذا الكلام المجمل إلى شيء من التفصيل، وسنبدأ بإرهاصات الخمسينيات

عرف العالم منذ خمسينيات القرن العشرين مدّا تحرّريا واسعا حيث حظيت الكثير من الدول على استقلالها، وكانت أبرزها الهند وبلدان شمال إفريقيا ثمّ باقي الدول الإفريقية تباعا ممّا نتج عنه تقلّص هيمنة بريطانيا العظمى وباقي الإمبراطوريات الكولونيالية الأوروبية، وقد رافق هذا المدّ التحرّري نهضة فكرية ونشاط أدبيا اضطلع به أبناء المستعمرات السابقة الذين احتفوا بهذا التحرّر وساهموا في تحقّقه بكتاباتهم المناهضة للخطابات الكولونيالية، ولعلّ أهمّ تلك الكتابات المناوئة نذكر على سبيل المثال لا الحصر:

-خطاب فيديل كاسترو الشهير "History Shall Absolve Me"

- كتاب "بشرة سوداء، أقنعة بيضاء" (Black Skins, White Masks) لفرانز فانون عام 1952.

- كتاب "خطاب في الكولونيالية"(Discours sur le Colonialisme) للشاعر المارتينيكي إيمي سيزير(Aimé Césaire) عام 1955.

-كتاب "صورة المستعمِر" (Le Portrait Du Colonisateur) للكاتب التونسي ألبير ميمي(Albert memmi)عام1957.

- رواية "أشياء تتداعى"(Things Fall Apart) للكاتب النيجيري تشنوا آتشبي عام 1958

- كتاب "متع المنفى (The Pleasures of Exile) للكاتب الكاريبي جورج لامينغ (George Lamming)عام 1960 والذي يكشف فيه عن البعد الكولونيالي في مسرحية "العاصفة" لويليام شكسبير.

-كتاب "معذّبو الأرض"(The Wretched of the Earth) لفرانز فانون عام 1961.

-كتاب "المستعمِر والمستعمَر" (The Colonizer and The colonized) لألبير ميمي عام 1965

ولا يسمح المقام بالوقوف عند كلّ هذا المؤلفات رغم أهمّيتها، لذا سنقف عند كتاب "معذّبو الأرض" لفرانز فانون لصلته المباشرة، وتأثيره الواسع على أعلام النظرية ما بعد الكولونيالية:

فرانز فانون..الأب الروحي للنظرية ما بعد الكولونيالية:

فرانز فانون (1925-1962) هو الطبيب النفساني الأنتيلي الذي أُعتبِر "نبيّ العالم الثالث" و"وكيل الحقيقة المنتهكة والمتحوّلة" و"المبشّر الأوّل بنظرية ما بعد الاستعمار" "إدوارد سعيد جعل من فانون المدافع عن سرد التحرير المضاد الذي ينتمي إلى حقبة ما بعد الحداثة، وهومي بابا نحت من أفكار فانون معمارا نظريا لعالم ثالث ما بعد بنيوي، وعبد الرحمن جان محمد اكتشف فيه منظّرا مانويا للاستعمار والنفي المطلق، وبينيتا باري وجدت فيه برهانا ساطعا على النظرة التفاؤلية للأدب والعمل الاجتماعي، أمّا عند سبيفاك فقد ظهر فرانز فانون في أصدق صوره وأكثرها بساطة وإقناعا: الطبيب النفسي الذي خرج من بين أبناء البلد لكي يحلّل بعمق ونفاذ ما تعكسه تلك المرآة الرهيبة المعقّدة: الإمبريالية الثقافية"(8)

يتفق هؤلاء المفكرون في اعتبار فانون الزعيم الروحي للنظرية ما بعد الكولونيالية، وسنحاول أن نرصد أهمّ أطروحاته ما بعد الكولونيالية التي عبّر عنها بشكل واف في كتابه التأسيسي "معذّبو الأرض" الذي حلّل فيه شخصية المستعمِر والمستعمَر والعلاقة بينهما تحليلا سيكولوجيا واجتماعيا وتاريخيا، كما تتبّع هذه العلاقة منذ فترة الاحتلال إلى ما بعد الاستقلال، ولعلّ أهمّ أطروحات فانون ما بعد الكولونيالية ما يلي:

العنف السبيل الأوحد لفكّ الاستعمار:

منذ الصفحة الأولى لكتاب "معذّبو الأرض" يعلن فانون بشكل حاسم أنّ العنف هو السبيل الأوحد لفكّ الاستعمار، ويمكن أن ندلّل على ذلك بهذه العبارة القاطعة" إنّ محو الاستعمار إنّما هو حدث عنيف دائما"[9]

وأمام هذا الحسم ينفي فانون أو يرفض أيّ محاولة أخرى للتواصل بين الطرفين سواء اتّخذت المحاولة شكل تسوية أو مفاوضات وذلك للاقتناع فانون بأنّ العالم الاستعماري عالم ثنائي يحاول كلّ طرف أن يحلّ محلّ الآخر، لذا لا يمكن زوال هذه الثنائية إلا بالعنف، فـــ"تغيير المستعمَر للعالم الاستعماري ليس معركة عقلية بين وجهتي نظر. ليس خطابا في المساواة بين البشر، إنّما هو تأكيد عنيف لأصالة مطلقة"(10)

ولا يستند فانون في إيمانه بالعنف لاعتبارات عنصرية أو لنوازع انتقامية شخصية بل يبني قناعته واقتناعه بنجاعة العنف انطلاقا من تحليليه السيكولوجي لطرفي الصراع، فالفعل الاستعماري تمّ على نحو عنيف، ويشهد التاريخ على هذا القول بما يرويه من قصص عن مجازر وحشية وإبادات جماعية ارتكبت في حقّ السكّان الأصليين، والأدهى أنّ المستعمِر يعترف بـــ"عنفه" ويبرّره، ويغلّفه بشرنقة التمدّن والرسالة الحضارية المزعومة التي يدّعي أنّها ستفطم ملايين البشر من حليب البدائية والتوحّش، وبكلمات فانون نقول "إنّ النّظام الاستعماري يستمدّ مشروعيته من القوّة، وهو لم يحاول في أيّ لحظة من اللحظات أن يراوغ في هذا الأمر الذي يتّفق وطبيعة الأشياء"(11)

ولم يكن العنف الاستعماري في شكل إبادات ومجازر فحسب بل تعدّاها إلى تشويه صورة الآخر/ المستعمَر فقد جعله شرّا مطلقا،" إنّه عنصر متلف يدمّر كلّ ما يقاربه، عنصر مخرّب يشوّه كلّ ما له صلة بالجمال والأخلاق، إنّه مستودع قوى شيطانية، إنّه أداة لقوى عمياء، أداة لا وعي لها ولا سبيل لإصلاحها، وهذا مسيو ماير يقول جادا في "الجمعية الوطنية الفرنسية": "إنّ علينا ألا نلوّث الجمهورية بإدخال الشعب الجزائري فيها"(12)

وتشكّل أمثال هذه التصريحات جزءا من خطاب أوسع وأشمل يدعى "الخطاب الاستشراقي"، وهو الذي سيشتغل عليه إدوارد سعيد في كتابه التأسيسي "الاستشراق" كما سنوضّح لاحقا.

وأمام هذه النظرة الدونية التي ينظر بها المستعمِر إلى المستعمَر لا يملك هذا الأخير إلا أن يستشعر حقدا كبيرا تجاه مستعمِره الذي يذكّره في أبّهته بضعة حاله، وفي غناه وعلمه بفقره وجهله، ويصل به هذا الشعور الحاقد إلى الحسد والرغبة في أن يحلّ محلّه، وتصل هذه الرغبات الدفينة إلى مستعمِره "إنّ المستعمَر حسود، والمستعمِر لا يجهل ذلك، فهو حين يلحظ

نظرة المستعمَر خلسة، يقول في مرارة "إنّهم يريدون أن يحتلّوا مكاننا، وهذا صحيح، ما من مستعمَر إلا ويحلم مرّة في اليوم على الأقلّ أن يكون مكان المستعمِر"(13)

إذا كانت قوانين نيوتن تؤكّد أنّ لكلّ فعل ردّ فعل يساويه في القوة ويعاكسه في الاتجاه، فلا عجب أن يكون فكّ الاستعمار من حيث هو صيرورة تاريخية ظاهرة صاخبة تستلزم العنف المطلق، ولكنّه عنف بنّاء ومثمر وإيجابي، فهو يجعل لحياة المستعمَر معنى وهدفا، ويوحّد الأفراد على الصعيد القومي، ويذيب الأحقاد الداخلية، ويمحو النزاعات العصبية والقبلية، ويطهّر الأرواح المعذّبة من الحقد والحسد والعصبية واليأس ومشاعر النقص، ويطهّر العقول من الخرافات والأشباح والغول..الخ ولكنّ الذي يطرح نفسه هو: ما هي الطبقة التي يمكنها أن تمارس العنف وتحقّقه به التحرير الوطني؟

قبل أن يجيب فانون عن هذا السؤال يقوم بتشريح المجتمع تشريحا طبقيا وسيكولوجيا وتاريخيا في غاية الدّقة يصل به إلى أنّ معظم المجتمعات المستعمَرة تسودها طبقتان:

طبقة النخبة/ المثقفة/ الحضرية/البروليتاريا: تعيش هذه الطبقة في المدن، وتشمل عمال الموانئ والتجار، أصحاب الحرف والموظفين، وهم لا يشكلون نسبة تزيد عن الواحد بالمائة من مجموع الشعب، وهي تتمتّع بشي من اليسر والرفاهية والوعي والعصرنة، وهي على صلة بالنظام الاستعماري الذي يغدق عليها بشيء من مزاياه ورخائه، وتولي الأحزاب السياسية اهتمامها الأكبر بهذه الفئة، فتبنّها أفكارها وتحاول أن ترفع وعيها السياسي، ولكن" وإذا كانت هذه البروليتاريا تفهم دعاية الحزب وتقرأ كتاباته فإنّها أقلّ استعدادا لتلبية نداء الشعارات التي تدعو إلى الكفاح القويّ في سبيل التحرير الوطني"(...)"إذا كانت البروليتاريا في البلدان الرأسمالية لا تخشى أن تخسر شيئا لأنّها الطبقة التي يمكن أن تربح كلّ شيء، فإنّ البروليتاريا في البلاد المستعمَرة يمكن أن تخسر، فهي من الشعب المستعمَر ذلك الجزء الضروري الذي لا يستغنى عنه لحسن سير الآلة الاستعمارية : سائقو حافلات الترام وسيارات الأجرة، عمال المناجم، عمال الموانئ، التراجمة، الممرضون، الخ .."(14)

لا يتوقّع فانون إذن من هذه الطبقة أن تمارس العنف التحرّري الذي سيقود البلاد إلى فكّ الاستعمار، لأنّها –كما أوضح– ذاقت "حلاوة دنيا" النظام الاستعماري واستفادت ببعض

مزاياها، وهذا ما أثّرها في نظرتها للأمور وقياسها لموازين الربح والخسارة، لذلك تنبذ "العنف" و"الثورة" تفضّل "التسوية" و "المفاوضات" و"الحلول الوسطى" خوفا من أن تصل بالثورة إلى فكّ الاستعمار بسبب تفوّقه العسكري، فيتغلّب عليها، وتخسر أيضا ما كانت تتمتّع به من مزايا في ظلّ النظام الاستعماري.

طبقة الفلاحين: أو "عبيد الأزمنة الحديثة" كما يسميهم فانون، هي الأكثر تضرّرا من النظام الاستعماري الذي صبّ عليها نقمته، فذاقت منه الفقر والجهل والجوع والتعذيب وكلّ أشكال القهر والإذلال، و"الفلاح" في نظر فانون هو الثوري الوحيد الذي يمكن أن يحمل لواء العنف في معركته الضارية لتحقيق التحرير، "إنّ من الواضح أنّ طبقة الفلاحين في البلاد هي الطبقة الثورية الوحيدة، إنّ هذه الطبقة لا تخشى أن تخسر بالثورة شيئا، بل أن تكسب بالثورة كلّ شيء. والفلاح المنبوذ الجائع، هو الإنسان المستغلّ الذي يكتشف قبل غيره أنّ العنف وحده هو الوسيلة المجدية، إنّه امرؤ ليس عنده حلّ وسط، ولا مجال عنده لتسوية، والقوّة وحدها هي التي تحدّد في رأيه بقاء الاستعمار أو زواله "(15)

وأمام وجود طبقتين تتبنّيان قناعات متناقضة، تؤمن إحداهما بالسلم والمفاوضات والحلول الوسطى والتسوية، وتؤمن الأخرى بالعنف والحلول الحاسمة والقاطعة سيقع صراع طويل الأمد، وسيزيد من مدته تدخّل النظام الاستعماري وتقديمه العون للفئة التي تخدم مصالحه وزرعه الفتن بين الطبقتين، وقد انتهى الأمر إلى أن ترى كلّ طبقتها في الأخرى الغريم والعدوّ الأوّل بدل العدوّ أو المستعمِر.

فالطبقة المستنيرة ترى عموم الفلاحين كتلة عقيمة، جامدة تعرقل سيرورة الإصلاح وطموحات التقدّم والرقيّ ، والحقّ إنّها كذلك بسبب سيطرة الزعماء التقليديين وهم الشيوخ القبليون، والدجالون الذين –بإيعاز من سلطة الاحتلال– دفعوا بعموم الشعب/ الفلاحين إلى دوائر الجهل والخرافة والتعصّب والانغلاق، لذلك نجدهم يستشيرون الدجالين بدل الطبيب، ويتجهون بمظالمهم إلى مجالس القبيلة بدل المحامين، وهذا ما يشكّل حاجزا أمام الطبقة المثقفة يمنعها من إيصال أفكارها التنويرية إلى تلك "الكتلة الصمّاء" من الجماهير العاطلة، وبمعنى آخر تتبنّى الطبقة النخبة نظرة المستعمِرين إلى الجماهير الفلاحة، وهي نظرة ازدارئية تحقيرية في معظمها.

وفي المقابل يرى الفلاحون أبناء المدن يتزيّون بالزيّ الأوروبي ويتحدثون لغته ويتبنّون أفكاره وأنماط حياته وسلوكه اليومي، فيعتبرونهم عملاء وخونة و"ذيول" الاستعمار" "ولسنا هنا بصدد ذلك التعارض المعروف بين الريف والمدينة، وإنّما نحن هنا بصدد تعارض بين المستعمَر المحروم من منافع الاستعمار، وبين المستعمَر الذي يرتّب أموره بحيث ينال من الاستغلال الاستعماري نصيبا"(16) وسيستمرّ هذا الجدل والحذر إلى مرحلة ما بعد الاستقلال.

النخبة/الفلاحون ومرحلة ما بعد الاستقلال:

يرى فانون أنّ الفعل الثوري لا بدّ أن يكون في أقصى درجات عنفه حتّى لا يبقى أثر للوجود الكولونيالي قد يشكّل خطرا مستقبليا في مرحلة ما بعد الاستقلال، فقد" يحدث أن تتمّ تصفية الاستعمار في مناطق لم يهزّها الكفاح التحرّري هزّا كافيا، فإذا نحن نصادف هؤلاء المثقفين أنفسهم الذين يتّسمون بالبراعة والمكر والحذق في تحقيق أغراضهم الشخصية، وإذا نحن نجد فيهم عين أنماط السلوك و أشكال التفكير التي التقطوها من معاشرتهم للبورجوازية الاستعمارية، لقد كانوا للاستعمار أبناؤه المدلّلون، وهم الآن للسلطة أبناؤها المدلّلون أيضا، ينهبون الموارد الوطنية نهبا..."(17)

وتشكّل هذه الطبقة نائبا للاستعمار تعوّض غيابه العسكري، فتقضي مصالحه ومصالحها الاقتصادية على حساب طبقة الفلاحين التي حقّقت بدمائها فكّ الاستعمار. ستعيد الطبقة الموالية للاستعمار مقولاته الكولونيالية بشأن طبقة الفلاحين وعموم الشعب بأنّهم لا يستطيعوا أن يمثّلوا أنفسهم بأنفسهم، ويحتاجون إلى من يمثّلهم، وتطرح هذه الطبقة النخبوية نفسها ممثّلا لعموم الشعب. وسيكون هذا الطرح الفانوني –نسبة إلى فانون– أرضية فرع بحثي ما بعد كولونيالي يدعى "دراسات التابع"، سنشرحه لاحقا حين نصل إلى الباحثة غاياتري سبيفاك.

على أوربا أن تدفع الثمن في مرحلة ما بعد الاستقلال:

يرى فانون أنّ المرحلة الكولونيالية لا تنتهي بجلاء المستعمِرين عسكريا بل هناك معركة أعنف بانتظار الفرحين باستقلالهم، فكثيرا ما يسحب المحتلّ مهندسيه وأطبائه واقتصادييه ورؤوس أمواله من البلاد المستعمَرة كي يعقّد ويصعّب عليها سيرورة التقدّم والنهوض، ولكي يقنعها بأنّها رفست بقدمها نعمه التي لا تستحقها، وعليها الآن أن تتحمّل عواقب

اختيارها، وعادة ما يتقبّل أبناء المستعمرات هذا التحدّ بتحدّ ماثل، ولكنّها لا تستطيع أن تمضي في تحدّيها طويلا لأنّها تعتمد على شعب أنهكه الجوع والفقر والتخلف والجهل، فتجد نفسها لا تستطيع مجاراة الغرب في تقدّمه العلمي وتفوّقه الحضاري بل إنّها مضطرة إلى الاستعانة بأمواله وطاقاته البشرية.

ينبّه فانون –هنا– إلى حقيقة خطيرة مفادها أنّ أوربا تدين بتقدّمها إلى مستعمراتها القديمة التي استنزفت كنوزها وثرواتها ومواردها الطبيعية والبشرية عقودا أو قرونا طويلة، لذا على أوربا أن تدفع ثمن تقدّمها وأن تساعد مستعمراتها القديمة في النهوض دون منّ أو أذى، يقول فانون " إنّ أوربا إنّما خلقها العالم الثالث، والثروات التي تتخم أوربا اليوم إنّما سرقتها أوربا من الشعوب المتخلّفة، (فإذا سمعنا رئيس دولة أوربية يقول، وقد وضع يده على قلبه " إنّ من الواجب تقديم المعونة للشعوب المتخلّفة المسكينة" فإنّ هذا لا يجعلنا نرتعش اعترافا بالجميل، بل نقول "هذا تعويض عادل سيقدّم إلينا" لذلك لا نقبل أن تكون المساعدات التي تقدّم للبلاد المتخلّفة برامج "صدقات" ، فإنّما ينبغي أن تكون هذه المساعدات منبثقة عن وعيين، وعي يعيه المستعمَرون فيفهمون أنّ هذا من حقّهم، ووعي تعيه الدول الرأسمالية فتفهم أنّ عليها حقّا أن تدفع" (18)

يتناقض هذا القول مع الأدبيّات الكولونيالية التي تعزو تقدّم الأوربيين إلى مزايا ذاتية وتفوّق عرقي حظي به العرق الأوروبي دون غيره من الأعراق، كما أنّه يحطّم المقولة الكولونيالية التي تزعم أنّ ما قامت به أوربا هو رسالة حضارية أدواتها المال والإنجيل والقلم، يقلب فانون هذه المزاعم رأسا على عقب حين يؤكّد أن المستعمَرات السابقة هي سبب رخاء أوربا، وأنّ أقلّ ما تفعله هذه الأخيرة أن تردّ الدّين –المادّي على الأقلّ– كي تصلح ما أفسدته على مدار قرون.

تشكّل أطروحات فانون ركيزة صلبة للنظرية ما بعد الكولونيالية التي سيرسّخ قواعدها إدوارد سعيد في كتابه الشهير "**الاستشراق**"

إدوارد سعيد والنظرية ما بعد الكولونيالية:

يعدّ المفكر الأمريكي الفلسطيني إدوارد سعيد (1935–2003) أحد الأقانيم الثلاثة لهذه النظرية، أو هو –بالإضافة إلى الهنديين هومي بهابها وغاياتري سبيفاك الثالوث المقدّس للنظرية ما بعد الكولونيالية بتعبير روبرت يانغ، أصدر كتابه التأسيسي ***(الاستشراق)*** عام 1977، وضع فيه اللبنات الأولى لهذه النظرية حيث قام بتفكيك الخطاب الاستشراقي، وتشريح أدبياته، ومقولاته المتراكمة حول الشرق منذ عقود، وقدّم تعريفات كثيرة للاستشراق، أهمّها هذه التعريفات الثلاثة:

التعريف الأوّل للاستشراق:

"" هو طريقة للوصول إلى تلاؤم مع الشرق مبنية على منزلة الشرق الخاصة في التجربة الأوروبية الغربية، فالشرق ليس لصيقا بأوروبا وحسب، بل إنّه كذلك موضع أعظم مستعمرات أوروبا، وأغناها، وأقدمها، ومدار حضاراتها ولغاتها، (...) فقد ساعد الشرق على تحديد أوربا (أو الغرب) بوصفها صورتها وفكرتها وشخصيتها وتجربتها المقابلة"" (19)

يوضّح هذا التعريف قيمة الشرق بالنسبة إلى الغرب، فهو جغرافيا ماضيه الاستعماري، وتاريخيا جغرافيته الاستعمارية، هو وجهه المناقض، وصورته المقلوبة، وندّه العكسي، الشرق صنعة الغرب كي يحدّد ذاته، ويعرف نفسه، آمن سعيد بأنّ الغرب قد خلق الشرق كي يعرف ويحدّد هويّته الذاتية، وستتكرر هذه الفكرة على امتداد الكتاب بصيغ مختلفة..

التعريف الثاني للاستشراق:

"أسلوب من الفكر قائم على تمييز وجودي ومعرفي بين الشرق و(في معظم الأحيان) الغرب، وهكذا قد تقبّل جمهور كبير جدّا من الكتّاب، وبينهم شعراء وروائيون وفلاسفة ومنظرون سياسيون واقتصاديون وإداريون استعماريون، التمييز الأساسي بين الشرق والغرب بوصفه نقطة الانطلاق لسلسلة محكمة الصياغة من النظريات والملاحم والروايات والأوصاف الاجتماعية، والمسارد السياسية التي تتعلّق بالشرق وسكّانه وعاداته وعقله وقدره، وما إلى ذلك.."(20)

يعزّز هذا التعريف ما ذكرناه منذ قليل حول أنّ الشرق هو مدار تفكير واهتمام الغرب، بحث فيه عن ذاته، وعن حدوده وماهيته العرقية والتاريخية والحضارية، بعبارة أخرى كان الشرق

صورة أوربا المقلوبة، أو هو متخيّل أدبي وأسطوري اكثر منه حقيقة جغرافية وتاريخية ابتدعها الغرب ليتحدّث عن عقلانيته وتحضّره ورقيّه من خلال إسهابه في الحديث عن لا عقلانية "الآخر الشرقي" و لا تحضّره، ولا رقيّه..

التعريف الثالث للاستشراق:

الاستشراق يمكن أن يناقش ويحلّل بوصفه المؤسسة المشتركة للتعامل مع الشرق– للتعامل معه بإصدار تقريرات حوله، وإجازة الآراء فيه، وإقراره، وبوصفه وتدريسه، والاستقرار فيه، وحكمه، بإيجاز، الاستشراق أسلوب غربي للسيطرة على الشرق واستبنائه وامتلاك السيادة عليه"(21)

يفضح هذا التعريف نوايا الاستشراق الاستعمارية المبطّنة، فهو وسيلة استعمارية أداتها المعرفة، وهدفها فرض سيطرة أوروبا على العالم غير الأوروبي الذي تسمّيه مجازا، وتعتبره حقيقة اسمها "الشرق"، ومن هذه القناعة يسهي سعيد في الحديث عن العلاقة بين القوة والمعرفة، أو بعبارة أكثر بلاغة "جدلية "قوّة المعرفة" و"معرفة القوّة"، وقد انطلق سعيد من مقولة فوكو الشهيرة "إنّ الحقيقة تعتمد على من يسيطر على الخطاب"، وقد سيطرت عليه أوربا، فصاغت مقولاتها عن الشرق، على أنّها الحقيقة المطلقة المكتسبة من خلال معرفة وثيقة ووافية بالشرق، فها هو كرومر يصرّح" "إنّ المعرفة بالعروق المحكومة أو الشرقيين هي التي تجعل حكمهم سهلا ومجديا، فالمعرفة تمنح القوة، ومزيد من القوة يتطلب مزيدا من المعرفة"(22)

صاغ الغرب مقولاته الاستشراقية ومعارفه المطلقة عن "الشرق" في صيغ حاسمة وأحكام نهائية، وعبارات قاطعة، تستمدّ مصداقيتها من ذاتيتها، ولا تحتاج إلى برهان خارجي، فمجازات الخطاب الاستشراقي "هي جميعا خبرية وذاتية البرهان، والزمن الذي تستخدمه هو اللازمني والسرمدي، وهي تخلق انطباعا بالتكرار والقوة، وهي دائما مناظرة لمعادل أوروبي، محدد أحيانا وغير محدد أحيانا أخرى، لكنها ذات مرتبة أدنى إطلاقا من هذا المعادل"(23)

كلّ ما يأباه الرجل الغربي على نفسه يسقطه على الآخر الشرقي، وبالتالي فالرجل الغربي عقلاني، ومنهجي، وحكيم، وشجاع، ومهذّب، أمّا الآخر/ الشرقي فهو لاعقلاني، ولا منهجي،

وجبان، وساذج، وفظّ، وشهواني، و لا يتورّع الخطاب الاستشراقي عن التفكير الاختزالي، والتعميم المفرط، والأحكام الجازمة، لذا لا يتورّع عن اختزال ثلاثة أرباع البشرية (ونعني سكان إفريقيا، وآسيا، وأمريكا الجنوبية) وعلى امتداد قرون في هذه الصور النمطية والمكرّرة، و لا يتجدّد الخطاب الاستشراقي عبر العقود والقرون إلا من خلال ترسيخ وتأكيد ومضاعفة هذه الأنماط والكليشيهات الجاهزة.

وما يكرّس هذه "النمطية" والتكرار أمران، أوّلهما إيمان المستشرق بأنّ "الآخر /الشرقي ثابت في مكانهن مناهض لحركية التاريخ، وسيرورة الزمن وفقا لنواميس الكون، وثانيهما أنّ الخطاب الاستشراق اقتصر عمله على الشرق النصوصي أو المكتوب/الكلاسيكي، ولم يعن مطلقا بالشرق الفعلي أو الحديث.

يؤكّد سعيد على أنّ الاستشراق هو أداة معرفية وظّفها الغرب ليحكم سيطرته على ما أسماه الشرق، وقد وظّف قوّته وعرفته لهذا الغرض، فغلّف نوازع سيطرته بغلاف الرسالة الحضارية أو عبء الرجل الأبيض كما يحلو للأدبيات الكولونيالية أن تسمّيها، وقد مثّل سعيد لهذا الأمر بجملة نابوليون على مصر التي اعتبرها فوربيه عملا حضاريا بكلّ المقاييس، ولكنّها في نظر سعيد عمل كولونيالي بامتياز، وخبث استشراقي بكل ّالمقاييس".. أن يُنقذ إقليما من بربريته، الحاضرة ويعيده إلى عظمته الكلاسيكية السابقة، أن يلقّن الشرق (لمصلحته هو) طرائق الغرب الحديث، أن يحلّ القوة العسكرية محلا أدنى أو يقلّل من أهميتها تعظيما لمشروع المعرفة الممجدة التي اكتسبت أثناء عملية السيطرة السياسية على الشرق، أن يصوغ الشرق، أن يعطيه شكلا وهويّة، وتحديدا يصحبه اعتراف كامل لمكانته في الذاكرة، وبأهميته بالنسبة إلى الاستراتيجية الإمبراطورية، وبدوره "الطبيعي" من حيث هو ملحق بأوروبا، أن يجلّ المعرفة المجمّعة خلال الاحتلال الاستعماري ويشرّفها بتسميتها" إسهاما في نموّ المعرفة الحديثة" في حين لم يكونوا السكان الأصليون قد استشيروا أو عوملوا إلا بوصفهم ذريعة لخلق نص لا تعود الفائدة منه على السكان الأصليين، أن يشعر المرء بنفسه أوروبيا في مركز القيادة، كيف شاء تقريبا، للتاريخ الشرقي، وللزمن الشرقي، والجغرافيا الشرقية، أن يؤسس مجالات جديدة للتخصص، وأن ينشئ فروعا جديدة للمعرفة، أن يقسّم، ويوزّع ويخطّط، ويجدول، ويصنّف مؤشرات، ويسجل كل ما تتناوله الرؤيا(وما لا تتناوله)، أن يشكّل من كلّ

جزيئة يلاحظها تعميما، ومن كلّ تعميم قانونا لا يتغيّر للطبيعة الشرقية(...) تلك هي ملامح الإسقاط الاستشراقي الذي تحقق كلّية في وصف مصر"(24)

يمكن أن نقرأ في هذا المقطع الطويل جملة من الإضاءات المهمّة التي أرست دعائم النظرية ما بعد الكولونيالية، ومن ذلك نذكر ما يلي:

-أنّ الغرب يقف من الشرق موقف الوصيّ على القاصر، فهو يراه عاجزا على أن يحكم نفسه بنفسه، والأدهى أن يراه عاجزا على أن يمثّل نفسه /أو يتحدّث عن نفسه بنفسه، وذلك لقصوره العقلي ودونيّة عرقه، لذلك فهو ما أحوج ما يكون لمساعدة الغرب، ولقد قال ماركس ذات مرّة عن هؤلاء الشرقيين "إنّهم عاجزون على أن يمثّلوا أنفسهم بأنفسهم"، وهذه النقطة التي يلتقطها النقاد ما يعد الكولونياليون ويؤسسوا منها فرعا بحثيا أسموه "دراسات التابع" سنقف عنده بشكل مفصّل عند الوصول إلى غاياتري سبيفاك.

- يطرح هذا المقطع فكرة مركزية الغرب وهامشيّة الشرق، وهي ثنائية أقنع الغرب بها نفسه بعد أن "صنع" غريمه بصورة مناقضة له تؤهله إلى أن يكون في مرتبة دنيا، وقد انبنت تلك الصورة على ملاحظات جزئية سرعان ما تحوّلت إلى براهين وتعميمات، وعلى أحكام مسبقة تأكّدت بما تناولته الرؤية وما لم تتناوله، قد تحوّلت تلك الأحكام المسبقة والملاحظات الجزئية إلى "معرفة علمية" أكّد علميّتها القالب العلمي الذي سبكت فيه، ونعني التقسيمات والتخطيطات والجداول والتصنيفات...الخ. كان عمل سعيد ونعني فضحه بنية الخطاب الاستشراقي هو الخطوة الأولى لزلزلة مركزية الغرب وهامشية الشرق، وهي الفكرة التي ستشتغل عليها النظرية ما بعد الكولونيالية لسنوات أو عقود..

-كما يطرح هذا المقطع سؤال "من يكتب التاريخ؟"، فقد دلّ المقطع على أنّ الغرب هو من يكتب التاريخ، فقد صاغ المستشرقون أدبيّاتهم عن حملة نابليون على مصر، التي لم تسمّى يوما احتلالا أو حربا حتّى في كتب التاريخ العربية والمصرية. وسيفتح هذا السؤال موضوعا جديدا مادّته (كتابة التاريخ) (Historiography) سيشغل النقاد ما بعد الكولونياليون طويلا.

كانت هذه الخطوط العامة لجهد إدوارد سعيد في إرساء النظرية ما بعد الكولونيالية، والتي سيواصلها زميلاه هومي بهابها وغاياتري سبيفاك وغيرهما.

هومي بابا..قضية التهجين:

هومي بابا" هو ثاني أقطاب النظرية ما بعد الكولونيالية، . ولد في عام 1949 في بومباي في الهند . درس في جامعة بومباي، سافرإلى لندن حيث حصل على دبلوم الأستاذية في الإنجليزية والفلسفة من جامعة أوكيفورد . بالتالي درس الإنجليزية في جامعة سوسكس منذ عام 1974 إلى عام ،1994 ثم انتقل إلى الولايات المتحدة الأمريكية حيث يشغل اليوم فيها منصب بروفيسور الأدب الإنجليزي والأمريكي في جامعة هارفارد منذ عام 2001 .

قرأ هومي بهابها أفكار سعيد، ووافقه في بعضها خاصة ما تعلّق باستغلال الغرب سلطة الخطاب لفرض سيطرته الثقافية والحضارية على الآخر اللا أوروبي. ولكنّه خالفه في طبيعة العلاقة بين المستعمِر والمستعمَر، فإذا كان سعيد يفصلهما فصلا حدّيا، وقد سبقه إلى ذلك إيميه سيزار في كتابه (خطاب حول الكولونيالية) حيث جعلهما عالمين مستقلّين قطعت القوة العسكرية والقهر اللاإنساني أيّ خطوط تواصل محتملة بينهما، خلافا لهما يرى هومي بهابها إمكانية تقاطع هذين العالمين من خلال مفهوم الهجنة (Hybridity).

يرى بابا ان لقاء المستعمر بالمستعمر لقاء أُثّر فيهما معا فالاستعمار بكل ما فيه من إزاحات و لا يقينيات هو خبرة غير مستقرة بشكل جذري و تنم عن الهامشية (بابا1992: 438) و ما مصيبة المستعمَر الا تشكيل للتشظية و اللا مدرك وفق مفاهيم ما بعد البنيوية ، من ناحية ومن ناحية اخرى، ان الخبرة الاستعمارية اثرت بالمقابل على المستعمِر الذي لم يعد بمقدوره الهروب من اتمام علاقة معقدة و متناقضة ظاهريا مع المستعمَر، وان هويته غير مستقرة قلبا و قالبا فهو بدلا من ان يكتفي بذاته فيما يخص هويته تراه يبني جزءً منها على الاقل من التفاعل مع المستعمَر لأن هويته ليس لها من اصل في ذاته، و ما هي بالكيان الثابت بل تفاضلية اي ان المعنى يتولد بالاختلاف المبني على الخطابات الغربية ذاتها عن الشرق مما ينم عن اتكال جزئي على (الاخرين) الذين ليسوا على ود معها و ظاهريا عليه ان يقنع ذاته المرة تلو المرة بحقيقة هذا النمط و بالمدى البعيد بهويته و ثقة المستعمِر بنفسه لسوف تتقوض أكثر فأكثر بما يدعوه بابا بالتقليد و هي الطريقة الغريبة و المشوَّهة دائما – نوعا ما – التي يسعى فيها هذه المرة المستعمَر سواء باختياره ام تحت القهر لتكرار سبل المستعمِر و خطابه

بحيث انه من خلال هذا التقليد, يرى المستعمِر نفسه بمرآة تشوّه صورته بشكل مؤثّر و في دراسة بعنوان مفاهيم اساسية في الدراسات الما بعد الكولونيالية(25).

وبخلاف سبيفاك يرى بهابها أنّ التابع باستطاعته أن يتكلّم ويمكن استعادة الصوت الوطني اعتماداً على سردياتهم التي هي وسيلة إضفاء المعنى على التاريخ، حيث يوفر السرد ممكنات جديدة كانت خفية في فهم التاريخ، ويمكن أن نوضح هذا الأمر أكثر بحديثنا عن التابع لدى سبيفاك

التابع عند غياتري سبيفاك:

تعتبر غياتري سبيفاك أحد الأقانيم الثلاثة للدراسات ما بعد الكولونيالية بعد إدوارد سعيد وهومي بابا، وقد اشتهرت بمقالها المثير للجدل "**هل يستطيع التابع أن يتكلّم؟**" «فخلال عقدين نوقش هذا البحث، وحلل، في عشرات من الدراسات، والمناظرات، والمؤتمرات، فارتبطت دراسات التابع به، حيثما أثير جدل الثقافي حول الهويات الثقافية، ومفهوم التبعية الخارجية «الاستعمارية» والتبعيات الداخلية «الطبقية، والجنسوية»"(26)

توقّفت سبيفاك عند هلامية المصطلح وضبابيته وعموميته، ونبّهت إلى أنّ غراميسي وظّفه مكرها هربا من رقابة المطبوعات، وقد تحوّلت هذه الصياغة المكرهة إلى وصف لكلّ شيء لا يخضع لتصنيف طبقيّ حاسم. ولكنّه يعني في معظم الأحوال كلّ فرد ينتمي إلى الطبقات الدنيا والفلاحين والمسحوقين والمخرَسين، وهو يقابل ويناقض فئة "النخبة"، ويوصف التابعون بأنّهم فئة عاجزة على أن تمثّل نفسها وتعبّر عنها بنفسها، ولذلك تحتاج إلى من يمثّلها، وغالبا من يتطوّع بهذا الدور المستعمِر أو من يواليه من الطبقة المثقفة والموالية له، وقد أشار فانون إلى هذا الأمر إشارة عابرة، ولكنّ سبيفاك ستقف عنده مطوّلا في مقالها الشهير المذكور آنفا.

نبّهت سبيفاك إلى صعوبة تحديد الفئات الطبقية التي تنضوي تحت مظلّة هذا المصطلح، ودلّلت على صعوبة التصنيف الطبقي من خلال حديثها عن وضع النساء الهنديات، وخاصة نساء الـــ Sati(27) اللاتي نُظِر إليهن من منظورين مختلفين:

منظور بريطاني كولونيالي: إذ رآهنّ ضحايا مثيرات للشفقة، ظلمهنّ الدين والمجتمع البطريركي.

منظور وطني هندوسي: رآهنّ زوجات مخلصات، ومؤمنات تقيّات، وبطلات شجاعات.

وقد ترتّب على المنظور الأوّل أن قامت السلطات الاستعمارية البريطانية بإلغاء هذا الطقس عنوة منذ عام 1829رغم تخوّفها من عواقب هذا القرار لأنّها كانت تدرك جيّدا أنّه طقس مقدّس في المجتمع الهندوسي البطريركي التقليدي ممّا سيهزّ شرعيّتها في أعين هذا المجتمع المحافظ "فبإبطال هذه الشعيرة الدينية عام 1829 كان سيُنظَر إلى الوجود البريطاني على أنّه غير شرعيّ خصوصا أنّه لم يعتبر الــ Sati خرافة فحسب بل اعتبروه جريمة، وعلى هذا الأساس فقد صوّرت الأرامل في كلّ النصوص التي كُتبت من منظور كولونيالي في صورة ضحايا اللا إنسانية والدين (...) وباعتبار الــSati شعيرة بربرية أمكن للبريطانيين أن يبرّروا الإمبريالية على أنّها مهمّة حضارية ،فقد كانوا ينقذون النساء من طقس بشع..."(28)

ومن هذا المنطلق تناقش سبيفاك قضيّة إلغاء الطقس الهندوسي الــSati في الهند من قبل الاحتلال البريطاني على أنّه شكل /صيغة لإنقاذ الرجال البيض النساء الملوّنات من الرجال الملوّنين، وهذا ما سيضفي طابعا حضاريا مزعوما على التواجد البريطاني في الهند، وستنتقل هذه الصيغة إلى معظم أدبيات الغربي الكولونيالية أثناء حديثها عن الآخر اللاأوروبي.

نتذكّر في هذا السياق رواية "**رحلة حول العالم في ثمانين يوما**" لجول فيرن حيث يقوم البطل /الرجل الأبيض بإنقاذ أرملة هندية شابة سيقت مرغمة إلى ألسنة اللهب في حفلة جنائزية هندوسية، ونذكر أيضا شخصية بوكاهانتس الكرتونية التي صوّرها عالم والت ديزني في صورة ملكة هنديّة ملوّنة تفرّ مع رجل أبيض هربا من بربرية بني قومها الملوّنين ، وهذا ما يحمل رسالة مبطّنة مفادها أنّ الرجل الأبيض لم يأت مستعمرا ولا غازيا بل جاء منقذا وبطلب من السّكان الأصليين..

أمّا المنظور الثاني للأرامل الهنديات فقد اعتبرهنّ –كما ذكرنا آنفا –بطلات وزوجات مخلصات اخترن طوعا أن يلتحقن بأزواجهنّ في العالم الآخر دون أن يكرههنّ أحد على ذلك، وفي هذا السياق يذكر الضابط الهندي – البريطاني ويليام سليمان في مذكّراته "أنّ امرأة عزمت على أن تخلط رمادها برماد زوجها الراحل، وتدلّ كلمة "عزمت" على أنّ قرار المرأة بأداء الــSati كان طوعيّا، إنها امرأة –بكلمات سبيفاك – أرادت في الواقع أن تموت"(29).

ومن هذا المنطلق، فإنّ قرار الحكومة البريطانية بإلغاء الشعيرة الدينية إجحاف في حقّهنّ، ومصادرة لحق الاختيار لديهنّ وحرمان من واجب مقدّس وعزيز عليهنّ.."يبدو أنّه بعد حظر الـــSati لم يعد الرجال البيض ينقذون النساء الملوّنات، ولكنّهم في الواقع يحرمون النساء من حقّ الاختيار ، ويمكن إعادة جملة سبيفاك كالتالي : النساء الملوّنات يحتجن الإنقاذ من أيدي الرجال البيض والملوّنين على حدّ سواء"(30)

وبين هذين المنظورين المتناقضين يضيع صوت التابع، ويعجز عن التعبير عن نفسه بنفسه، فحين صوّرت الأرامل الهنديات على أنّهنّ ضحايا البربرية لم يطلب أحد رأيهنّ، ولم يُسمع صوتهنّ حول هذا الموضوع، و ننسى أنّه مهما تبدو أصوات الأرامل واقعيّة فإنّها لا تعدو أن تكون –كما تقول سبيفاك – مجرّد تمثيلات خُلقت من منظور كولونيالي لكي يبرّر بها وجوده وأطروحاته المعرفيّة حول مهمّته الحضاريّة المزعومة.. وحين صوّرت على أنّها بطلة وزوجة وفيّة فإنّها حُرمت هذا الحق بإلغاء هذه الشعيرة بقرار كولونيالي، فـــ"في كلتا الحالتين –إذن – ضاع صوت المرأة /التابع بحجّة أنّ هناك صوتين نخبويين يدّعيان أنّهما يتحدّثان باسمها ويدافعان عن حقوقها"(31)

ترى سبيفاك أنّ صوت التابع مكتوم، وأنّ النخبويّ لا يزال يمثّل نفسه ويمثّل التابعين في الوقت نفسه بحجّة أنّهم أعجز وأقلّ وعيا وإدراكا من أن يمثّلوا أنفسهم بأنفسهم، ولا يختلف هذا الادعاء كثيرا عن الادعاء الكولونيالي الذي يزعم أنّ المستعمَر أقلّ وعيا من أن يحكم نفسه بنفسه بل لابدّ له من وصاية غربية /كولونيالية يسلّمها زمام أموره ..

وبالعودة إلى صوت التابع المغمور تنبّه سبيفاك إلى أنّ "هناك كتابات قليلة أنجزها أعضاء من جماعات التابع ضمن ظروف قاسية"(32) ممّا يشكّك في مصداقيتها وشرعيتها ومدى تدخّل النخبويين في إنجازها..

تذهب سبيفاك بعيدا حين تنبّه إلى أنّ هناك "افتراض بأنّ وعي التابعين واحد، ويقود هذا الافتراض إلى إهمال الجندر وكلّ أشكال التعبير المتنوّعة داخل جماعات التابع، وذهبت أبعد من ذلك حين أشارت إلى أنّ المحتل البريطاني هو أوّل من اعتبر التابعين طبقة مستقلّة، وعليه فإنّ إعطاء التابعين صوتا هو تعزيز لتصنيف غير منصف بين النخبويين والتابعين،

تلمّح سبيفاك إلى أنّ مفهوم التابع هو ببساطة وجود استراتيجي أي نوع من الشرّ الضروري لتحقيق تقدّم عمليّ"(33)، يمكن أن نلخّص أهمّ المآخذ التي أخذتها سبيفاك على مفهوم التابع فيما يلي:

*التابع مغمور الصوت، فهناك دائما صوت نخبوي يتحدّث عنه وباسمه.

*التّابع صنيعة كولونيالية أفرزتها الإمبريالية الغربية.

*هناك تركيز على مضامين الخطاب التابعيّ –إن وجد– وإهمال للجانب الفنّي.

*قلّة الخطابات التابعيّة وشكوك حول نقائها من تدخّل أصوات النخبويّة.

وتجتمع هذه المآخذ لتجعل سؤال سبيفاك "هل يستطيع التابع أن يتكلّم؟" سؤالا شرعيا ومنطقيا إلى أبعد الحدود.. ولكنّها لا تترك السؤال معلّقا بلا إجابة تبحث عن حلّ عمليّ، لذا تقترح سبيفاك أن يقوم النخبويون بإخلاص بتعليم التابعين ورفع وعيهم وإدراكهم كي يستطيعوا أن يعبّروا عن أنفسهم بأنفسهم، وبذلك يتجاوز النخبوي دور المثقف التقليدي للذي ينأى في برجه العاجي عن معاناة واهتمامات المهمّشين، أو دور المثقف المؤيّد للسلطة الذي يزيد التابع اغترابا عن نفسه ووطنه.

اهتمامات النظرية ما بعد الكولونيالية:

يساعدنا تصفّح موسوعة (الدراسات ما بعد الكولونيالية: المفاهيم الرئيسية (Postcolonial Studies :Key concepts) لــبيل أشكروفت (B.Ashcroft) وغاريث غرفيث (G.Griffiths) وهيلين تيفين (H.Tiffin) على أخذ نظرة عامة عن اهتمامات هذه النظرية ومجالاتها، ومن ذلك قضية "الغيرية"(Otherness)، المركز /الهامش(Centre/margin)، التنوّع الثقافي (Cultural diversity)، تفكيك الاستعمار (Decolonization)، الإثنية (Ethnicity) الهيمنة (Hegemony) الهجنة(Hybridity) الامبريالية (Imperialism) القومية (Nationalism) الزنوجة (Negritude) الاستشراق (Orientalism) وبعبارة أخرى تهتمّ هذه النظرية بــ"دراسة وتحليل الغزوات الأوروبية على الأرض، والمؤسسات المتنوّعة للكولونياليات (Colonialisms)الأوروبية، والعمليات الخطابية للأمبراطورية،

والتفاصيل الدقيقة لصياغة الذات في الخطاب الكولونيالي، ومقاومة هذه الذوات، وربّما الأهمّ على الإطلاق، الاستجابات المختلفة لمثل هذه الغارات وإرثها الكولونيالي المعاصر في شعوب ومجتمعات ما قبل الاستقبال وما بعده"(34)

ويمكن أن تتضح اهتمامات هذه النظرية إذا صيغت على شكل ،وهذا ما فعله الناقد جميل حمداوي الذي رتّب إشكاليات النظرية ما بعد الكولونيالية:

"كيف أثرت تجربة الاستعمار على هؤلاء الذين استُعمِروا من ناحية، وأولئك الذين قاموا بالاستعمار من ناحية أخرى؟ كيف تمكنت القوى الاستعمارية من التحكم في هذه المساحة الواسعة من العالم غير الغربي؟

ما الآثار التي تركها التعليم الاستعماري والعلم والتكنولوجيا الاستعمارية في مجتمعات ما بعد الاستعمار أثرت كيف أثر التعليم الاستعماري واللغة المستعمرة على ثقافة المستعمرات وهويتها؟

كيف أدى العلم الغربي والتكنولوجيا والطب الغربي إلى الهيمنة على أنظمة المعرفة التي كانت قائمة؟

وما أشكال الهوية ما بعد الاستعمارية التي ظهرت بعد رحيل المستعمر؟

إلى أي مدى كان التشكل بعيدًا عن التأثير الاستعماري ممكنًا؟ (...)

هل ينبغي استمرار معاداة الاستعمار عبر العودة الجادة إلى الماضي السابق على فترة الاستعمار؟

كيف تلعب مسائل الجنس والنوع والطبقة دورًا في الخطاب الاستعماري وما بعد الاستعماري؟

هل حلت أشكال جديدة من الإمبريالية محل الاستعمار؟ وكيف؟"(35)

تهتمّ هذه النظرية لتأثيرات الاستعمار على هويّة المستعمَر أثناء وبعد المرحلة الكولونيالية، وتركّز أكثر على الجانب الديني والأدبي واللغوي والثقافي والفكري وأكثر مجال تتّضح فيه هذه التأثيرات هي النصوص الأدبية والمؤسسات الرسمية لذا تمثّل "ما بعد الكولونيالية أثرا

نصّيا واستراتيجية للقراءة، وغالبا ما تعمل الممارسة النظرية لما بعد الكولونيالية على مستويين: فهي تحاول من جهة الإبانة عن حالة ما بعد الكولونيالية التي تنطوي عليها نصوص معيّنة، وتحاول من جهة أخرى إماطة اللثام عن أية بنيات أو مؤسّسات باقية من القوّة الكولونيالية"(36)

كانت هذه الخطوط العامة للنظرية ما بعد الكولونيالية، وهي نظرية –كما يتضح– تتكئ على حقول معرفية متنوعة كالفلسفة، وتاريخ الأدب، والأنثروبولوجيا، والتفكيكية، كما أنّها تتقاسم اهتماماتها مع حقول نظرية ناشئة كالدراسات الثقافية والنسوية، وهي مراجعة للمقولات الغربية عن الشرق، وقد أسى دعائمها أبناء المستعمَرات البريطانية السابقة الذين يقيمون ويدرسون ويدرّسون في جامعات المركز الميتربولي، ولا تزال هذه النظرية تسيل المداد حول مجلاتها ومبادئها وآفاقها المعرفية..

الهوامش:

1– دوغلاس روبنسون: **الترجمة والإمبراطورية: الدراسات ما بعد الكولونيالية، دراسات الترجمة**، ترجمة ثائر ديب، مجلة نزوى، العدد20،45–07–2009

2– دوغلاس روبنسون: **الترجمة والإمبراطورية: الدراسات ما بعد الكولونيالية، دراسات الترجمة**، (مرجع سابق)

3–Lutfi Hammadi : **Edward Said ; The postcolonial Theory and The literature of Decolonization**, European Scientific Journal june2014 ,/SPECIAL /edition vol2 , p202

4– هيلين جيلبيرت/جوان تومكينز : **الدراما ما بعد الكولونيالية: النظرية والممارسة**، ترجمة : سامح فكري، مركز اللغات والترجمة، أكاديمية الفنون، مصر 2000، ص2–3

5– بيل أشكروفت/ غاريث غريفيث/ هيلين تيفين: **الرّد بالكتابة: النظرية والتطبيق في آداب المستعمرات القديمة**، ترجمة: شهرت العالم، المنظمة العربية للترجمة، بيروت،2006، ص15.

6– Postcolonialism www.wikipedia.com

7– بيل أشكروفت وآخرون: **الدراسات ما بعد الكولونيالية/ المفاهيم الرئيسية**، ترجمة: أحمد الروبي، أيمن حلمي، عاطف عثمان، المركز القومي للترجمة، مصر،2010،ص254

8- صبحي حديدي : **الخطاب ما بعد الكولونيالي في الأدب والنظرية النقدية**، مجلة الكرمل ع47، 1993ص79-80.

9- فرانز فانون: **معذّبو الأرض**، موفم للنشر، الجزائر،2007،ص01.

10- فرانز فانون: **معذّبو الأرض**،ص06.

11- فرانز فانون: **معذّبو الأرض**،ص52.

12- فرانز فانون: **معذّبو الأرض**،ص08

13- فرانز فانون: **معذّبو الأرض**،ص05-06.

14- فرانز فانون: **معذّبو الأرض**،ص74-75.

15- فرانز فانون: **معذّبو الأرض**،ص26-27

16- فرانز فانون: **معذّبو الأرض**،ص78.

17- فرانز فانون: **معذّبو الأرض**،ص15.

18- فرانز فانون: **معذّبو الأرض**،ص67.

19- إدوارد سعيد: **الاستشراق**، المعرفة، السلطة، الإنشاء ،ترجمة كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، لبنان ط2 1984 ص29

20- إدوارد سعيد: **الاستشراق**، ص31

21- إدوارد سعيد: **الاستشراق**، ص30.

22- إدوارد سعيد: **الاستشراق**، ص72

23- إدوارد سعيد: **الاستشراق**، ص121.

24- إدوارد سعيد: **الاستشراق**، ص140.

25- عبد الستار عبد اللطيف مال الله الاسدي: **هومي بابا : رؤى ما بعد الكولونيالية**، جريدة تكست – العدد الرابع الجمعة، 9 يوليو، 2010

26- عبد الله إبراهيم: **هل يستطيع التابع أن يتكلّم؟**، جريدة الرياض، file:///C:/Documents%20and%20Settings/user/Bureau/postcolonial/%D8%AC%D8%

B1%D9%8A%D8%AF%D8%A9%20%D8%A7%D9%84%D8%B1%D9%8A%D8%A7%D8%B6%20%20%20%D8%AF%D8%B1%D8%A7%D8%B3%D8%A7%D8%AA%20%D8%A7%D9%84%D8%AA%D8%A7%D8%A8%D8%B9.htm

27– الــSati لغة تعني الزوجة الطيبة، رمز الواجب، واجب المرأة نحو زوجها، والمتمثّل – على نحو خاص –في إحراق الأرملة نفسها حيّة وفاء لزوجها، ويعتبر الــ Satiطقسا هنديا مقدّسا في المجتمع الهندوسي التقليدي.

28– Eleanor .Ross: **How does This Sentence Reflect the Representations of British Dealing with India ..,**INNERVATE, Leading Undergraduate Work in English Studies, The University of Nottingham, Volume2, (2009)p384

29- E .Ross : **How does This Sentence Reflect the Representations of British Dealing with India** ..,p386

30- E. Ross: **How does This Sentence Reflect the Representations of British Dealing with India** ..,p386

31- E .Louai : **Retracing the concept of the subaltern from Gramsci to Spivak…**p 7

32- J.Biers: **Subaltern Studies**;

*www.fdcw.unimaas.nl/.../**JBier_Subaltern**%20**Studies***.. .

33- J.Biers: **Subaltern Studies**

34– بيل أشكروفت وآخرون: **الدراسات ما بعد الكولونيالية/ المفاهيم الرئيسية**،ص286.

35–د. جميل حمداوي:**نظرية ما بعد الاستعمار**
http://www.alukah.net/Literature_Language/0/39097

36– هيلين جيلبيرت/جوان تومكينز : **الدراما ما بعد الكولونيالية: النظرية والممارسة**،ص04.