الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة قاصدي مرباح
ورقـــلـــة
كلية الآداب واللغات
قسم اللغة والأدب العربي
مخبرالنقد الأدبي و مصطلحاته

الخطاب النقدي ما بعد الكولونيالي عند مصطفى الأشرف

مذكرة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه الطور الثالث

ميدان اللغة والأدب العربي - تخصص النقد الأدبي و الدراسات الثقافية

إعداد الطالبة:
- زكية عرعار

إشراف الأستاذ الدكتور:
- بالقاسم مالكية

أعضاء لجنة المناقشة

الاسم واللقب	الرتبة	الجامعة	الصفة
عبد الحميد هيمة	أستاذ التعليم العالي	جامعة ورقلة	رئيسًا
بلقاسم مالكية	أستاذ التعليم العالي	المدرسة العليا للأساتذة	مشرفًا ومقررًا
علي محدادي	أستاذ محاضر <أ>	جامعة ورقلة	مناقشًا
عز الدين جلاوي	أستاذ محاضر <أ>	جامعة برج بوعرريج	مناقشًا
أحلام معمري	أستاذ محاضر <أ>	جامعة ورقلة	مناقشًا

السنة الجامعية: 2018/2017

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾

المجادلة: 11

شكـــــــــــر وعـــرفـــــــــان

قال رسول الله صلى الله عليه وسلّم

<< من لا يشكر الناس لا يشكر الله >>

بداية أحمد الله عزّ وجلّ على أن وفقني لإنجاز هذا العمل، كما لا يفوتني في هذا المقام أن أتوجّه بأسمى عبارات الشكر والعرفان إلى أستاذي ومشرفي بلقاسم مالكية الذي لا تفيه الكلمات حقه إذ لم يبخل عليّ بتوجيهاته ونصائحه التي كانت قنديلا أنار دربي...

إهـــــــــــداء

إلـــــى كـلّ مـــن أمـــطـــر دربـــــي بكلمات ملؤها الحب والوفـاء

إلـى روح والدتـــــي المعطـــاء

إلـى والـدي دائـم العـزّ والبهـاء

إلـى إخوتــي وأخواتــي الأعـــزّاء

إلـى أســاتــذتــي الأجـــــلّاء

إلـى أخـلاّئـــي الأوفـيـــــــاء

إلـى كـلّ مـــن ســاهـــم ببذل جـــهـــــد فـــي حـــدائـــــق العلم الغنّـاء

إلـــــى كـــــلّ الأحـــــرار الشـــــرفـــاء

إلـى كـلّ من سـال مداد قلمه لأجـل جزائـر الفضـلاء

إلـــى كـلّ مـن اعـتـــرف بـجـزائـــر الشـــهـــداء

إلـى كـلّ هـزّ رأســـه بتعـــالـــي وكـــبـــريـــاء

ولـــم يـــعـــتـــرف بجـــزائـــــر العـلمـــاء

إلـى كـلّ هـؤلاء وهـــــؤلاء

شـــــــكـــــــــــــرا بـــــحـــجـــم الـــسـمـــاء

فــهـرس المحتويات

فهرس المحتويات

المحتوى	الصفحة
المقدمة	أ–و
الفصل الأول: مخاض ما بعد الكولونيالية	1
أولا: الوجه الاستعماري للحداثة	3
ثانيا: الإفرازات الفكرية لمرحلة ما بعد الحداثة	10
ثالثا: ولادة ما بعد الكولونيالية	17
رابعا: رواد الفكر ما بعد الحداثي في الجزائر	23
1- فرانز فانون	23
2- جاك دريدا	28
3- لويس ألثوسر	33
4- بيير بورديو	41
5- ميشيل فوكو	46
6- جان فرنسوا ليوتار	50
الفصل الثاني: تمظهرات الخطاب النقدي ما بعد الكولونيالي	53
أولا: بدايات مناهضة الاستعمار	54
ثانيا: دور الخطاب الاستشراقي في تكريس الهيمنة	66

ثالثا: كشف خبايا الخطاب الاستشراقي 71

1-الخطاب الاستشراقي السعيدي ونقد الهيمنة الغربية 75

2-هومي بابا ونقد مفهوم النقاء الثقافي الغربي من خلال إعادة تشكيل الثقافة الغربية 83

3-غاياتري تشاكرافورتي سبيفاك من تفكيك المركزية الغربية إلى نقد الذات المستعمرة. 89

الفصل الثالث: الإطار المفاهيمي للخطاب النقدي ما بعد الكولونيالي 96

أولا: مفهوم الخطاب النقدي ما بعد الكولونيالي 97

ثانيا: لغة الآخر في الخطاب النقدي ما بعد الكولونيالي 105

1- الاتجاه الذي يرى في اللغة أداة للسيطرة 105

2- الاتجاه الذي يرى في اللغة أداة للمقاومة 108

ثالثا: إعادة كتابة التاريخ في الخطاب النقدي ما بعد الكولونيالي 110

1- التاريخ...المعرفة 111

2- لماذا التاريخ؟ 113

3- الغرب وكتابة التاريخ الشرقي 119

4- إدوارد سعيد وإعادة كتابة التاريخ 121

5- دراسات التابع وإعادة كتابة التاريخ 128

الفصل الرابع: سجين يردّ بالكتابة على السجّان 137

أولا: مصطفى الأشرف: مواقف حياتية 138

ثانيا: لماذا مصطفى الأشرف؟ 140

ثالثا: من هو مصطفى الأشرف؟ 144

- إشكالية المثقف 144

1-المثقف 144

2-السلطة 146

رابعا: كيف نقرأ فكر مصطفى الأشرف؟ 155

الفصل الخامس: مصطفى الأشرف وتفكيك الخطاب الكولونيالي 161

أولا: تجليّات علاقة المعرفة بالسلطة في الخطاب الاستشراقي 163

ثانيا: التقاطع الفكري بين مصطفى الأشرف، ميشيل فوكو، جاك دريدا 167

ثالثا: التابع وحقيقة الكتابة في خطاب الأشرف 169

رابعا: من التابع إلى المرتد: قراءة المحتوى الفكري للأشرف في إطار دراسات التابع 174

الفصل السادس: خبايا الاستشراق في الحركة التاريخية الاستعمارية الجزائرية 190

أولا: صورة الذات في الخطاب الفرنسي: قراءة استشراقية 192

ثانيا: استشراقية الذاكرة التاريخية الجزائرية 199

1- اللاإنسانية 199

2- العصبية الدينية 200
3- الأبوية المتغطرسة 203
4- الجوهرية 204
5- المركز والهامش 207

ثالثا: مياه سوداء: مصطفى الأشرف ونقد الخطاب الاستعماري الاستشراقي الفرنسي 209

الفصل السابع: مواطن الحداثة ومظاهر الاستحمار عند مصطفى الأشرف 214

أولا: من الاستقلال إلى التبعية 216

ثانيا: جنيالوجيا الفكر النخبوي ودوره في تكريس الاستحمار 221

ثالثا: مواطن الحداثة 236

1- المعرفة (التعليم العصري) 239
2- السلطة 244

رابعا: مظاهر الاستحمار 246

1- القومية الرأسمالية الإمبريالية 246
2- الرأسمالية مظهر استحماري 250
3- القومية الاشتراكية التحررية 252

الخاتمة 256

مصادر البحث ومراجعه 260

المقـــــــدمـــــــة

المقدمة

عرفت الساحة النقدية العربية والجزائرية خاصة في الآونة الأخيرة رؤية فكرية تنفي وجود النقد الجزائري، معتمدة حيال ذلك على حجة تعتبرها دامغة مفادها أنّ أشكال النقد السائدة في الجزائر، ما هي إلاّ تمظهرات لمناهج النقد الغربي، هذه المناهج التي لا تخلو من حمولات معرفية فكرية إيديولوجية كانت نتاجاً هي الأخرى لتحوّلات جذرية مسّت العديد من الجوانب الحياتية الغربية، التي ساهمت في تشكيل صورة الذات (الغربية) مقابل تحديد صورة الآخر (العالمثالثي)، ما يعني أنّ النقد قبل أن يكون مجرد إجراءات يتم تطبيقها على النصوص، هو نتيجة ممارسة رؤية فكرية محددة.

إلاّ أنّ المتمعِّن في هذه الرؤية التي تنفي وجود النقد الجزائري يجد أنّ مفهوم النقد عند أنصارها لا يكاد يتجاوز هو الآخر مجموع الدراسات التي حاولت تطبيق المناهج الغربية المستوردة، ما يعني أنّ النقد الجزائري سواء بصورته المنتقَدة أو المنتقِدة لا يزيد عن كونه إفرازاً من إفرازات الرؤية الغربية التي يبقى بها من خلالها المفهوم الفكري للنقد غائبًا.

ذلك لأنّ هذه المفاهيم المتباينة (التي جسدتها الرؤية المنتقِدة والمنتقَدة) في ظاهرها ما هي إلاّ تكريس للرؤية الاستشراقية الإمبريالية الغربية القائمة على تقسيم العالم إلى تابع (شرق) ومركز (غرب)، باعتبار أنّها (أي المفاهيم) مبنية على علاقة تراتبية (مركز/تابع)، فالرؤية المنتقَدة ترى أنّ الغرب منبع المعرفة والعلم وكل ما هو جديد وحضاري، في حين تلعب الذات دور المتلقي (السلبي/ المنبهر)، والرؤية المنتقِدة تؤكد على أسبقية الذات في كل المعارف من خلال عودتها إلى التراث واحتمائها به، وفي هذه الأسبقية طبعا تكمن الازدواجية (شرق / غرب).

وفي كل الحالات فإن النقد الجزائري موجود ويعكس مفهومه مستوى الوعي وكذا الوضع الفكري الثقافي والسياسي السائد في كل حقبة. وعليه فإنّ الخلل وكل الخلل لا يكمن في المناهج الغربية، لأنّها آتت أُكلها، والدليل هو هذه الضجة الفكرية التي أحدثتها في العالم العربي، وهو ما

اصطلح على تسميته بالأزمة، ما يعني أنّ النقد يتجاوز فعلا كونه إجراءات إلى كونه أداة فكر وهيمنة، وذلك بحكم العلاقة القائمة بين الذات والآخر والتي سبق وأن حدّدها "إدوارد سعيد" باعتبارها علاقة شراكة، ولكن ليست بمعنى الشراكة لأنّها قائمة بين طرفين أحدهما قوي فاعل والآخر ضعيف مفعول به.

إلاّ أنّ هذه العلاقة أعيدت صياغتها في إطار الخطاب النقدي ما بعد الكولونيالي القائم على إعادة النظر في المسلّمات الغربية، ولعلّ أبرزها ثنائية (شرق/غرب) حيث لم يبق المركز مركزًا ولا التابع تابعًا، ومن هنا أصبح من اللازم على النقد باعتباره حاملا للفكر والثقافة التحرّرية، أن يتّجه هو الآخر، بدلاً من الخوض في قضايا قشور الفكر الغربي ومخلّفاته، إلى التغلغل –كما كان نظيره الغربي في عصر التنوير– في قضايا التحرّر، وذلك من خلال معرفة الذات والآخر، معرفة مصدرها الذات والواقع، ومن ثمّ مناقشة الخطابات الغربية عن الذات العالمثالثية مناقشة تبرز الجوانب التي تم تغييبها في تلك الخطابات، والتي على أساسها برّر الغرب مواقفه الإمبريالية ومشاريعه الاستعمارية.

ولقد أكّدت الثورة الجزائرية مدى فظاعة الرؤية الاستعمارية وبشاعتها محدثة بذلك انقلابا في الموازين أدى إلى إعادة النظر في المسلّمات الغربية عن الذات والآخر، وكانت بذلك مصدر إلهام للعديد من المفكرين والنقاد في العالم، وذلك في إطار سعيها المتواصل لتحقيق التحرر وإسقاط أسطورة الغرب المعلّم المتحضّر.

وتجدر الإشارة إلى أنّ "إدوارد سعيد" طرح في كتابه "العالم والنص والناقد" فكرة النقد المقاوم، إلاّ أنّ هذا المعنى يكاد يكون غائبًا في الكتابات النقدية سواء الجزائرية أو العربية، والأدهى أنّ من بدؤوا الخوض في مجال ما بعد الكولونيالية يُغيِّبون دور الفكر الثوري الجزائري في ولادة الفكر النقدي ما بعد الكولونيالي، في حين نجد كبار المفكرين في العالم يؤكّدون على دور الفكر الثوري الجزائري في ولادة الفكر ما بعد الكولونيالي، وعليه فإنّ سياسة الإقصاء العربية هذه تؤكد على حقيقة واحدة وهي أنّ السياسة الإمبريالية الغربية آتت أُكلها.

وعليه فإنّ الطرح الذي سأقدمه في هذا العمل يتمثل في توضيح المرجعيات الفكرية الجزائرية للخطاب ما بعد الكولونيالي، والبحث عن أبرز القضايا التي طرحها رواد هذا الخطاب عند مفكر جزائري كان له دور كبير في مقاومة الاستعمار بالكلمة التي فعلت فعل الرصاصة وأكثر، وهو "مصطفى الأشرف" وذلك من خلال الكتاب الذي أسّس لفكره النقدي، وهو كتاب "الجزائر: الأمة والمجتمع"، هذا الكتاب التاريخي الذي لا يهمنا منه الجانب التاريخي بقدر ما يهمنا منه طريقة السرد التاريخي، هذه الطريقة التي يمكننا من خلالها اكتشاف ما هو بيني وأساسي ومشترك في عصر ما بعد الكولونيالية، ذلك لأنّ المشروع الاستعماري الغربي لم يقتصر على جزء من الكل الثقافي بقدر ما امتد لينثر سمّه على كل الميادين والتخصصات، وذلك لوضع اللبنات الأولى لبناء جزائر فرنسية على المدى البعيد.

ومن المعلوم أنّ هذه الرؤية يجسّدها أكثر علم التاريخ، بعدّه القاعدة الفكرية والمرجعية المعرفية لمختلف التخصصات حيث يعتبر المادة الخام التي يستقي منها الأديب والمفكر والناقد...رؤاهم وأفكارهم، وعليه فإنّ العمل على تطهير الذاكرة التاريخية من الدنس الذي ألحقها به المستعمِر يجعل من الاهتمام بالأدب والعلوم الإنسانية عامةً كفيل بتحقيق مهمة حضارية بامتياز.

هذه الفكرة المفرطة في التفاؤل في مجتمع لا يعي قيمة العلوم الإنسانية ومعنى الأدب عنده لا يكاد يتجاوز الجانب الجمالي للغة، في حين أنّ مفهومه في إطار ما بعد الكولونيالية هو فكر هو ثقافة هو إنسان، وهذا ما يوحي بأهمية العلاقة بين التاريخ والأدب والنقد والعلوم الإنسانية عامةً، ودورها في تحرير الإنسان من أصفاد الاستعمار، وهو ما يجعل من ما بعد الكولونيالية تخصصا بينيا بامتياز، والدراسات البينية مطروحة اليوم على الساحة الفكرية، ونظرًا إلى الوعي القائم الذي ينسب كل ما هو جديد للغرب، سرعان ما تنسب هي الأخرى إلى أصولها الغربية. وعليه فإنّ موضوع دراستي جاء موسوماً بـ"الخطاب النقدي ما بعد الكولونيالي عند مصطفى الأشرف".

وتبرز أهم الأسباب التي جعلتني أختار هذا الموضوع فيما يلي:

- الكشف عن سياسة الإقصاء التي تعانيها الجزائر عامة في العالم العربي، والمثقف الجزائري خاصةً سواء في العالم العربي أو حتى في الجزائر، وذلك من خلال نفض الغبار على جزائري كان سباقا لطرح العديد من المواضيع والقضايا التي جعلته يتقاطع فكريًا مع رواد ما بعد الكولونيالية، وهو من أدرجه "إدوارد سعيد" في كتابه "الثقافة والإمبريالية" في سياق حديثه عن المقاومة الثقافية الفكرية، بعدّه أستاذا في جامعة الجزائر.

- إبراز الدور الأساسي للثورة الجزائرية في ولادة الفكر ما بعد الكولونيالي.

- توضيح العلاقة القائمة بين مختلف مجالات العلوم الإنسانية (التاريخ- الفكر- الأدب- النقد- علم الاجتماع- علم النفس...).

- التأكيد على المرجعية التاريخية للأعمال الأدبية والرؤى النقدية.

- الكشف عن طرق استمرارية الفكر الإمبريالي في الدول المتحررة من الاستعمار.

- وجود تيار فكري سائد عند الغرب يعمل على إبراز دور الثورة الجزائرية في ولادة الفكر ما بعد الكولونيالي.

وبما أنّ خطاب ما بعد الكولونيالية يرتبط ارتباطًا وثيقًا بالكشف عن الجرائم الاستعمارية بدلاً من الرسائل الحضارية، باعتبار أنّ الفرق واضح وجلّي بين الطموحات المعلنة والإنجازات التي كانت في النهاية كارثية، فهو يعبّر بطريقة أو بأخرى عن موقف من الآخر، هذا الآخر الذي كان المنطلق في معرفة الذات لذاتها، نجده في خطاب ما بعد الكولونيالية موضوعا لهذه المعرفة، في حين أصبح المنطلق هو القضايا الوطنية التحررية، وعليه فإنّ الإشكال الذي يطرح نفسه في هذا الإطار هو: كيف واجه "مصطفى الأشرف" كمثقف جزائري الاستعمار الفرنسي؟ وهل استطاع الخلاص من آثار الفكر الاستعماري في مرحلة الاستقلال؟

ولقد تفرعت عن هذه الإشكالية مجموعة من الأسئلة اعتمدنا للإجابة عنها على خطة مكوّنة من مجموعة فصول، استأثر كل فصل بالإجابة على سؤال ولقد جاءت كما يلي:

- الفصل الأول: مخاض ما بعد الكولونيالية، استأثر بالإجابة على التساؤل التالي: ما هي الظروف التاريخية التي أدّت إلى ظهور الخطاب المابعدي (ما بعد الكولونيالية، ما بعد الحداثة، ما بعد البنيوية)؟ وكيف أسهمت الثورة الجزائرية في ظهور هذا الخطاب؟

- الفصل الثاني: تمظهرات الخطاب النقدي ما بعد الكولونيالي. بُني هذا الفصل للإجابة على التساؤل التالي: ما هي المرجعيات الفكرية التي كانت بمثابة إرهاصات وبدايات أسست لهذا الخطاب؟

- الفصل الثالث: الإطار المفاهيمي للخطاب ما بعد الكولونيالي، وسؤاله الضمني ما هو الخطاب ما بعد الكولونيالي؟ وفيما تمثلت أبرز قضاياه؟

- الفصل الرابع: سجين يرد بالكتابة على السجّان: يقوم هذا الفصل على ثلاثة أسئلة جاءت كما يلي: لماذا مصطفى الأشرف؟ من هو مصطفى الأشرف؟ كيف نقرأ فكر مصطفى الأشرف؟

- في حين جاءت الفصول اللاحقة بمثابة رصد لأبرز مظاهر الخطاب ما بعد الكولونيالي التي طرقها "الأشرف، في كتابه محلّ الدراسة، ما جعلها بمثابة إجابة على التساؤل التالي: فيما تمثلت أبرز القضايا التي طرحها "الأشرف" والتي جعلته يتقاطع مع أبرز مفكري هذا الخطاب؟

- وسنخلص في الأخير إلى خاتمة نتعرف من خلالها على موقف "مصطفى الأشرف" كمفكر جزائري مخضرم عاش مرحلة الاستعمار بوعي وما بعدها بوعي أحد.

وباعتبار أنّ الهدف المحدد لهذه الدراسة هو استكشاف الظروف والأحداث في جانبها التاريخي والثقافي والاجتماعي والسياسي...التي أدت إلى ظهور وبلورة هذا النوع من المعرفة، فإنّ

طبيعة هذه الدراسة فرضت علينا اتّباع ما سمّاه "ميشيل فوكو"بـ"الجنيالوجيا" وهي باختصار <<نوع من التاريخ يهتم بتشكل المعارف العامة (SAVOIRS) والخطابات وميادين الموضوع>> أي العمل على معرفة <<الأرضية التي تقوم عليها معرفة عصر معين>>، وذلك من خلال التوسل بمجموعة من الآليات لعلّ أبرزها الوصف والتحليل، وصف وطرح الفكرة ثم العمل على ربطها بأطرها ومرجعياتها الثقافية والاجتماعية والفلسفية والسياسية خاصة، وهذه هي وظيفة التحليل.

كما تجدر الإشارة إلى الاستعانة بالمنهج التاريخي الذي عن طريقه قمنا برصد بدايات الخطاب ما بعد الكولونيالي وتتبع مراحله تاريخيا منذ الفكر المناهض للاستعمار إلى تجلياته عند "إدوارد سعيد" و"هومي بابا" و"غاياتري تشاكرافورتي سبيفاك.

ومن المعلوم أنّ طبيعة البحث العلمي تجعلنا نواجه كثيرا من الصعوبات، ولعلّ الصعوبة الأشدّ تأثيراً والتي مثّلت بالفعل هاجساً رافقني طوال فترة إنجاز العمل، وهو مخافة ألاّ يقدِّم هذا البحث ما تتطلّبه الدرجة العلمية المقدم لنيلها، ولعلّ ما خفّف من أثر هذا الشعور هو قناعتي بأنّ هذه الدرجة العلمية ما هي إلاّ بداية لطريق طويل من البحث والدراسات العلمية الرصينة في هذا التخصص الذي يفرض نفسه اليوم كواقع.

وفي الأخير، أحمد الله عزّ وجلّ وهو صاحب الفضل كلّه على أن وفقني لإنجاز هذا العمل، كما أتوجّه بأسمى عبارات الشكر والتقدير والاحترام والعرفان إلى من رافقتني توجيهاته وإرشاداته ونصائحه منذ أن وطِئت قدماي الجامعة، من الليسانس إلى الماستر والدكتوراه، أستاذِي ومشرفي الأستاذ الدكتور بلقاسم مالكية، الذي يعود له الفضل الكبير ولا يزال في تكويني المعرفي. والله المستعان.

عرعار زكية

ورقلة في: 2018/03/28

على الساعة: 23:24

الفصل الأول: الجذور الفكرية للخطاب النقدي ما بعد الكولونيالي (مخاض ما بعد الكولونيالية)

أولا: الوجه الاستعماري للحداثة.

ثانيا: الإفرازات الفكرية لمرحلة ما بعد الحداثة.

ثالثا: ولادة ما بعد الكولونيالية.

رابعا: رواد الفكر ما بعد الكولونيالي في الجزائر.

<<إنّ أصل النزعة الإنسانية في عصرنا، يعود بدون شك إلى اكتشاف حقيقة أن المبادئ البشرية عقيمة وبدون جدوى>> إيمانويل لينفياس.

<< أحسن تعريف لما بعد الحداثة هو إدراك الثقافة الأوروبية أنّها لم تعد مركز العالم المهيمن غير المشكوك فيه>> روبرت يونغ.

<< إذا كانت ما يدعونها "ما بعد البنيوية" نتاج لحظة تاريخية واحدة، فحينئذ قد لا تكون تلك اللحظة هي مايو 1968، بل بالأحرى حرب الاستقلال الجزائرية، التي لا شك في أنّها هي نفسها عارض وناتج وفي هذا الصدد من المهم القول بأنّ "سارتر" و"ألثوسر" و"دريدا" و"ليوتار" وغيرهم إمّا ولدوا في الجزائر أو شغلوا أنفسهم بأحداث الحرب>> روبرت يونغ.

أولا: الوجه الاستعماري للحداثة

من المعلوم أنّ الحداثة الغربية هي مرحلة تاريخية حبلى بمجموعة من الأفكار والرؤى والتصورات الحاملة لإيديولوجيات معينة، جاءت على أعقاب فكر العصور الوسطى، إن لم تكن ردا عليها، فبعد أن هيمنت مجموعة من الأفكار الدينية المحضة على حياة الأفراد والمجتمعات الغربية التي تولّت الكنيسة ورجال الدّين مراكز الحكم فيها لمدة قرون اصطلح على تسميتها بالعصور الوسطى، بعد طول هذه المرحلة التي دامت قرابة عشرة قرون (من انهيار الإمبراطورية الرومانية عام 476م إلى عصر النهضة والاستكشاف في القرن الخامس عشر) شهد الغرب انقطاعاً فكرياً مكّنه من تجاوز هذه العصور، إلى عصور التنوير التي تقوم أساسًا على إعادة الاعتبار للذات الإنسانية العاقلة، التي لطالما غُيِّبت في مراحل سابقة.

ما يعني أنّ التنوير <<في سياقه العام كان يشكل رؤى فكرية عقلانية عندما كسرت أوروبا ما يسميه المؤرخ "بيتر جاي" "الدائرة المقدسة" التي عملت رؤيتها العقيدية على إغلاق التفكير، فجاءت مسألة التمسك بالتنوير هنا لتشكل قاعدة أو مصدرا للأفكار النقدية مثل الحرّية والديمقراطية والعقل كقيّم أوّلية لحياة المجتمع>>.[1]

ولقد عُدَّت أفكار عصر التنوير هذه القائمة على إيلاء أهمية كبرى للعقل وللذات الإنسانية مرجعًا للحداثة، وذلك من خلال جعلها المنطلق الأساس بل والمنبع لكل القيم والرؤى الفكرية التي تلعب دورًا هامًا في تشكيل حقيقة الإنسان، وذلك لتحاشي الوقوع مرة أخرى في طمس حقيقة هذا الإنسان وجعله مجرد ذات خاضعة لسلطة الكنيسة والإقطاع، باعتبار أنّ <<الثقافة الغربية قبل القرن الثامن عشر مهتمة ومشغولة بفكرة الإله>>[2] وجعله مصدرًا ومرجعية لكل المعارف والرؤى الفكرية الكونية، وعليه فإنّ مرحلة التنوير، شكّلت نقطة تحوّل هامة في الحياة الفكرية الغربية ليس

[1]– عدنان عويّد: قضايا التنوير، دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر، دمشق–سوريا، ط: 1، 2011، ص: 45.

[2]– عبد الرزاق الدُّواي: موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، دار الطليعة، بيروت–لبنان، د–ط، 2000، ص: 161.

على المستوى الديني فحسب، بل امتدت لتشمل كافة المستويات الحياتية الأخرى مشكِّلة ما يسمى بمرحلة الحداثة.

وإذا كانت الحداثة في أدقِّ تعريفاتها التي وردت على لسان المفكر "ويبر" تعني <<العقلنة>>[1]، فإن هذا التعريف بدوره يؤكد على الخلفية التنويرية لها.

ولقد أجمع العديد من المفكرين والنقاد على هذه المرجعية، باعتبار أنّ الحداثة هي مرحلة تاريخية جديدة تسعى إلى بناء مركزية للذات الإنسانية الغربية، وجعلها تتبوأ مكانة عالمية، وإذا كانت الحداثة الغربية تمنح للعقل القدرة الكاملة على معرفة العالم وإدراكه وتحديد السلوكيات الإنسانية اللازمة، ما يجعله مرجعية لها ولفكرها، فإنّ هذا يجعلنا نقرّ بأنّه المنهل الأساس إن لم يكن الوحيد الذي نهلت منه أفكارها ومرجعياتها، وعليه فإنّ الحداثة اتخذت من الفكرة الأساسية التي قام عليها الفكر التنويري عمودا هاما بنت عليه فكرها هي، وذلك من خلال اتجاهها <<مع حركة النهضة من التمركز على الخالق في السابق إلى التمركز على الإنسان، وبدلا من الوحي بوصفه مصدرًا للمعرفة، والأخلاق أصبح العقل والتجربة مصدر المعرفة والقيم>>[2]

من هنا يمكننا القول بأنّ الخطاب الحداثي باعتماده على العقل وحده في فهم العالم يؤسس ضمنيًا إلى تجاوز التفسير الغيبي للعالم، وهذا ما جعل المفكر المصري الراحل "عبد الوهاب المسيري" يقرّ بأنّ <<المشروع التحديثي العقلاني المادي ينطلق من أنّ العالم يحوي داخله ما يكفي لتفسيره، وأنّ العقل دون أية حاجة إلى أي متجاوز للطبيعة والمادة، قادر على الوصول إلى تفسير عقلاني كلي شامل لهذا العالم، أي أنّ الكل الثابت المتجاوز الذي له معنى هو كلٌّ مادي يوجد في عالمنا هذا (الحياة الدنيا)>>.[3]

---

[1] – باسم علي خريسان: مابعد الحداثة: قراءة في المشروع الحداثي الغربي، دار الفكر، دمشق –سوريا، ط: 1، 2006، ص: 46.

[2] – نفسه، ص: 31.

[3] – عبد الوهاب المسيري وفتحي التريكي: الحداثة وما بعد الحداثة، دار الفكر، دمشق– سوريا، د ط، 2003،ص: 23.

وبما أنّ حركة التنوير شكّلت الفكر المضاد لمرحلة العصور الوسطى التي كانت الهيمنة فيها للكنيسة وما تحويه من عصبية دينية، فإنّها بالفعل <<كانت مرحلة الولادة للحداثة، وذلك لكونها قدّمت الزاد الفكري الذي سوف تؤسس الحداثة عليه بنيانها>>.[1]

وإذا ما أردنا تقديم مفهوم للحداثة يتفق مع هذا التصور ويكون مواكبًا لكل هذه التطورات والتغيرات والتحوّلات التي شهدها الفكر الغربي، فإنّنا سنجد العديد من التعريفات التي وضعها مفكرون ونقاد غربيون وعرب، إلا أنّ هذا التعدد لا يعني الاختلاف إلى حدّ التباين بقدر ما هناك اتفاق كبير حول تحديد مفهوم مصطلح الحداثة، إذ نجدها تصب كلها في اعتبارها حركة فكرية شهدها الغرب بعد العصور الوسطى قائمة أساسا على إعادة النظر في مفهوم الإنسان (العقل) وفقا للمتغيرات الواقعية (النهضة الأوروبية والثورة الصناعية) ما أدى إلى مجموعة من التحوّلات الجذرية على كل الأصعدة سواء السياسية أو الدينية أو الاقتصادية، وأُعيد على أساس هذه الرؤية بناء منظومة فكرية جديدة أساسها الإنسان ومنطقها الإنسان(العقل)، وعليه فإنّ الحداثة بهذا المعنى ما هي إلاّ <<حركة تفكيكية تنبع من داخل المجتمع ذاته وتعمل على تفكيك البنى والأنساق السائدة في مجتمع معين ومن ثم تحاول إبدالها بأنساق وبنى مغايرة لما كان سائدًا في السابق لتكون الحداثة بذلك روح التحديث>>.[2]

ولا بأس أن ندرج في هذا السياق مجموعة من التعريفات للحداثة، والتي جاءت على لسان مفكرين بارزين في مرحلة الحداثة، إذ نجد "ميشيل فوكو"، يرى بأنّها <<تصور معين للحاضر الذي نعيش فيه>>[3]، معنى ذلك أنّنا إزاء حاضر يفرض نمطًا معينًا من الأفكار التي تحددها الرؤية السائدة في تلك الحقبة، والتي تتنافى والرؤية المصطلح عليها، ما يؤدي بالضرورة إلى نقد

---

[1] – باسم علي خريسان: مابعد الحداثة، ص: 39.

[2] – نفسه، ص: 44.

[3] – محمد الشيخ وياسر الطائري: مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة – حوارات منتقاة من الفكر الألماني المعاصر، ص: 23، نقلا عن: باسم علي خريسان: مابعد الحداثة، ص: 46.

هذه الرؤية وضرورة أن يحلّ محلّها التصور الذي يفرضه الواقع الآني، وهذا تعريف يصب في إطار التعريف الذي سبق وأشرنا إليه.

يعرّفها "آلان تورين" في كتابه "نقد الحداثة" بأنّها <<الدفاع عن الذات بقدر ما هي عقلنة>>[1]، في حين يذهب الناقد والمفكر "جين فاونتاين" إلى اعتبارها <<سلسة من التحولات في المجتمع المعاصر قائمة على أساس التمدن والتصنيع، والعلم والتكنولوجيا والتي أصبحت أساسًا لفكرة الشك الديني وعدم الاعتقاد بصحة الكتب المقدسة>>.[2] وهي تعريفات تصب في إطار رصد التحولات والتغيرات الحاصلة في الغرب بفعل الثورة على سلطة الدّين ممثلة في الكنيسة ورجالاتها.

أما إذا اتجهنا صوب النقاد العرب، فسنجد تعريفات مماثلة إلى حدّ بعيد للتعريفات السابقة، فهي عند المفكر والناقد السعودي "سامي أدهم" << نظرة فلسفية شاملة إلى العالم مبنية على العقل، والمبدأ الأهم في تلك النظرة هو النظام القائم على مبدأ عدم التناقض، وعلى استخدام العقل في الأبحاث والقضايا والمناهج>>.[3]

في حين يعرفها الدكتور "باسم علي خرسان" في كتابه "ما بعد الحداثة–دراسة في المشروع الثقافي الغربي" بأنّها <<المرحلة التي يعي بها الإنسان أنّه الإنسان، وهي المرحلة التي لا يمكن الوصول إليها دون الارتباط الواعي بالله سبحانه وتعالى>>[4]، إلا أنّ الذي يؤخذ ربما على هذا التعريف هو أنّه يربط بين الحداثة وهي منتج فكري غربي بحت تمّ الوصول إليه على أساس نقد هيمنة الكنيسة ورجال الدّين على كلّ المعارف الكونية وعلى الذات الإنسانية في حد ذاتها، وبين

---

[1] – آلان تورين: نقد الحداثة ولادة الذات، تر: صياح الجهيم، ص:208، نقلا عن: باسم علي خريسان: ما بعد الحداثة، ص:46.

[2] – باسم علي خريسان: مابعد الحداثة، ص: 47.

[3] – سامي أدهم: ما بعد الحداثة، عرض إبراهيم نجار، مجلة المستقبل العربي، العدد: 192، 1995، ص: 124، نقلا عن: باسم علي خرسان: ما بعد الحداثة، ص: 47.

[4] – باسم علي خرسان: ما بعد الحداثة، ص: 48.

اعتباره الوعي الديني (الإسلامي) وسيلة الوصول للحداثة، وتعريف مبسط للحداثة يمكننا اعتبارها انعكاساً لكل ما هو جديد ويعكس طريقة أخرى في التفكير.

ومن المعلوم أنّ الحداثة الغربية قامت على أسس ومبادئ إنسانية متمثلة في العدل، الحرية، المساواة...ما يؤكد لنا بأنّ <<المجال المعرفي للحداثة هو المجال الذي ترعرعت فيه فكرة التقدم>>[1]، وكل ما له علاقة بالرقيّ والتطور الحضاري والازدهار الإنساني في كافة المجالات، والتي بدأت كأفكار في الكتب والمجلات وتبلورت تدريجيا في الواقع سلوكًا ومعاملةً ونشاطًا...وهذا ما جعل "رشيدة وفتحي التريكي" في كتابهما "فلسفة الحداثة" يقرّان بأنّ <<المعاني التي يزخر بها تصوّر الحداثة تصب كلّها داخل حقل فلسفة التاريخ، حيث يأخذ الزمن التاريخي بعدًا تقدميًا وتراكميًا>>.[2]وهذا ما يجعل من الحداثة فكرة غربية قائمة على إعادة الاعتبار للذات الإنسانية واحترام مبادئها رهينة فكرة التقدم والحضارة وتحقيق السعادة للبشرية عامة، والارتقاء بها من ظلمات الجهل والخرافة والعصبية الدينية إلى نور العلم <<فالحداثة إذن تخص تحسّن الإنسانية التي قد أصبحت من خلال فلسفات الذات واعية بنفسها وبماضيها وبمصيرها، ولعلّ الحداثة قد أصبحت بذلك المحور الذي بواسطته سنقرأ الماضي وسنفهم الحاضر ونشرِّع للمستقبل>>.[3]

وعليه فإنّ الحداثة بهذا المعنى أعطت مفهومًا جديدًا للإنسان وبثت فيه روحًا جديدة روح الإبداع روح إرادة التغيير روح إرادة المعرفة روح التحرّر من كل ما هو لاهوتي وغيبي مثّل في زمن ما قيدا وحاجزًا حال دون فكر الإنسان، ولطالما مثّل مركزية تجيز ما تراه مناسبا وخادمًا لمصالحها وتحرّم ما يتنافى ويهدد مصالحها وسلطتها.

وبذلك فإنّ الحداثة نقلت المركزية من عصبية الدّين وخرافاته إلى مركزية العقل والإنسان، وكان هذا الانتقال بمثابة بداية وولادة جديدة للإنسان الغربي، وبداية مرحلة جديدة في تاريخه، وهي

---

[1] – فتحي التريكي– عبد الوهاب المسيري: الحداثة وما بعد الحداثة، ص: 113.

[2] – نفسه، ص:.209

[3] – نفسه، ص: نفسها.

مرحلة تؤسس أصولاً جديدة لكلّ شيء<< حيث أصل الإنسان في ذاته، وأصل الطبيعة في قوانينها وأصل السلطة في الشعب وأصل الحقيقة في القانون العلمي>>.[1]ولنا أن نضيف أصل الحضارة والتقدم في الغرب وفي إتباع حداثة الغرب، وهنا تظهر أولى آثار الفكر الحداثي الغربي على الآخر، باعتبار أنّ الذات الغربية بنت رؤيتها لذاتها، بعدّها الأصل لكل شيء ولا يوجد شيء آخر خارج أوروبا اللهم إلا الوحوش والتجمّعات البشرية البربرية التي لا أساس ولا مبادئ لها، هذه التجمعات تنتظر من أوروبا بفعل ما حققته من تطور نتيجة الانتقال الحداثي، إنقاذها وانتشالها من وضعها الذي أبسط ما يقال عنه أنّه مقرف.

ومن هنا تمركزت الذات الغربية على نفسها وأقامت ثنائيات عملت على تكريسها في كل المجالات بغية تمييز ذاتها وإبراز وجودها لأنّه مجرد الإقرار بإنسانية وعقلانية الآخر ينسف الذات الغربية من الوجود، من دون أن ننسى أنّ علاقة أوروبا مع آخرها مبنية منذ اللاتين حتى اليونان إلى يومنا هذا على تألية الذات الغربية إلى حدِّ التقديس في مقابل تحقير ذات الآخر إلى حدِّ التدنيس كما قال الراحل "عفيف فرّاج".

ولقد تبلورت هذه الوضعية في ثنائيات (الذات/الآخر) (السيد/العبد) (المركز/الهامش)...، وعليه فإنّ العقلانية الغربية بغض النظر عمّا حققته من تطوّر علمي وتكنولوجي وانفجار معرفي رهيب في شتى الميادين، قد أنتجت أيضا نظامًا قائمًا <<على الإقصاء والاستعباد والتهميش>>[2]، وهذا ما يؤكد بأنّ هذه العقلانية تخالف المعنى المتعارف عليه للعقل وهنا يمكننا التمييز بين عقل وعقل آخر <<فهناك العقل من ناحية، وهو أداة تواصل إنسانية، وهناك تمظهر العقل في المجتمع من ناحية أخرى، وهو بذلك أداة هيمنة ووسيلة لغايات إستراتيجية>>.[3]وهذا الأخير هو عقل الحداثة الغربية بحيث يسعى هذا التمظهر للعقل إلى تحقيق مآرب خاصة تعكس لنا طبيعة العلاقة

---

[1] – فيصل دراج: ما بعد الحداثة في عالم بلا حداثة: مجلة الكرمل، العدد: 51، 1997، ص:

[2] – فتحي التريكي وعبد الوهاب المسيري: الحداثة وما بعد الحداثة، ص: 181.

[3] – نفسه، ص: 211.

القائمة بين الغرب وآخره والتي سبق لـ"إدوارد سعيد" أن وضحّها معتبرًا إيّاها علاقة قوة قائمة بين فاعل قوي ومفعول به ضعيف، هذه العلاقة التي على أساسها بُني النظام الغربي وهذا ما جعله يستوجب خلق آخر يتناقض مع فكرة الوجود الغربي.

ومن هنا تجدر الإشارة إلى أنّ طبيعة الفكر الحداثي سرعان ما نحت –بفعل قوة الغرب– منحى سياسيًا خالصًا، والذي من خلاله برّرت أوروبا تحركاتها الاستعمارية نحو العالم الثالث (الآخر النقيض الذي تم خلقه) بدعوى نشر الحضارة والثقافة، والعمل على تطوير العالم الثالث واللّحاق به إلى مصاف الدول العالمية التي تفرض عليه–باعتبارها لا تتجاوز الغرب– البقاء في مرتبة التابع والهامش، وهذا هو ربما التطوّر الذي نادت به الحداثة الغربية وجعلته قوام فكرها شكلاً لا مضمونًا، وفي هذا الإطار يتضح لنا الوجه الاستعماري للحداثة وذلك في الوقت الذي نجدها فيه <<تبرّر السيطرة على دول وشعوب العالم وترى في ذلك رسالة عليها أن تقوم بها لأنها تمثّل النموذج الكامل، والآخر ليس أكثر من شيء عديم الفائدة مما يعطيها الحق في السيطرة عليه والعمل على تحديثه>>.[1]

وفي سياق الحديث عن التحديث ودعوى التقدم والحضارة باعتبارها وسائل أوروبا لنشر رسالتها، يؤكد "التريكي" بأن هذه الوسائل نفسها <<ستلعب دورًا أساسيًا لا يقل أهمية في تحريك عملية الاستقلال في كثير من بلدان العالم>>[2]، وهذا ما سيؤدي إلى ظهور مرحلة فكرية جديدة تحاسب حركة الحداثة، مسجلة تجاوزاتها في حق الإنسانية، ويعدّ المأخذ الكبير الذي وقعت فيه الحداثة هو أنّها اعتبرت الإنسان هو فقط الغربي، وغيره وحوش وعبيد.

وهنا تكون الحداثة قد أخفقت في تحقيق مبادئها التي سطّرتها وقامت من أجلها أساسًا، وذلك في الوقت الذي عملت فيه الطبقة البورجوازية في سبيل محافظتها على السلطة إلى وضع حد للتفكير العقلاني باعتبار أنّ <<مواصلة تطور الفكر العقلاني، كان سيفقد القوى البورجوازية

[1] – باسم علي خرسان: ما بعد الحداثة، ص: 55.

[2] – فتحي التريكي وعبد الوهاب المسيري: الحداثة وما بعد الحداثة، ص: 214.

الحاكمة القدرة على السلطة، ومقاومة أعدائها الجدد البروليتاريا في البلدان الصناعية، والفلاحين والفقراء وحلفائهم في المستعمرات والبلدان التابعة، وكذلك ولّدت الأفكار العرقية التي تفلسف حكم القوة والاستيلاء على المستعمرات>>[1]، وهذا هو الوضع الذي أصبح من خلاله الاختلاف الثقافي <<ذريعة للتعصب العنصري ولنزعة التفوق والامتياز العرقي التي تنشر فكرة عدم التكافؤ والمساواة بين الثقافات البشرية>>.[2]

وإذا كان مآل كل حركة قائمة على الظلم والطغيان واللاإنسانية هو النقد والتقويض، فإنّ بداية مرحلة الحداثة هي بداية النهاية، أي بداية مرحلة ما بعد الحداثة التحررية.

ثانيا: الإفرازات الفكرية لمرحلة ما بعد الحداثة:

إذا كانت "ما بعد الحداثةّ في أبسط تعريفاتها هي<<التشكّك إزاء الميتاخطاب>>[3]، باعتبار أنّ الميتاخطاب هو الرؤية التي تمنح للأفكار شرعيتها، وصلاحيتها، وفي إطار الحداثة يمكننا القول بأنّ الميتاخطاب يتمثلّ أساسا في أفكار التحرّر الإنساني، هذا الذي أعطى الشرعية لفكرة الاستعمار، بعدّها ضرورة يتطلبها الواقع اللاإنساني الذي كان يرزح تحت نير جهله العالم الثالث، من هنا كان على الرجل الأبيض (الغربي) الحداثي أن يتحمّل عبء تطوير وأنسنة هذا العالم، إلا أنّ تفسير بسيط لما آلت إليه المجتمعات المستعمرة من تقهقر ودمّار<<كون العالم لم ينته إلى ما بشرت به الحداثة فلا سعادة تحققت ولا الأمن قام في العالم حيث الحروب والصراعات تزداد في العالم، حيث عدم المساواة والفقر، وحيث عدد أكبر من الضحايا والجنود والقتلى ومن المواطنين

[1] – باسم علي خرسان: ما بعد الحداثة، ص: 38–39.

[2] – عبد الرزاق الدُّواي: موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، ص: 95.

[3] – فرنسوا ليوتار: الوضع ما بعد الحداثي، تر: أحمد حسان، درا شرقيات للنشر والتوزيع، القاهرة–مصر، ط:1، 1994، ص:24.

المغتالين والمدنيين المقتولين بردا ومن السجناء السياسيين واللاجئين>>.[1] هذا بالإضافة إلى مخلّفات الإنجازات العلمية والتكنولوجية على البيئة وعلى الوجود الإنساني ذاته، وما أُلحق به من أضرار سببها الأسلحة النووية الفتاكة.[2]

وهذا ما يجعلنا نقرّ بأنّ ما اعتبره الغرب حقائق ثابتة عن الذات والآخر، ما هو إلا أفكار كاذبة لا علاقة للواقع بها، وما تلك الحروب سوى ذريعة لتحقيق أغراض إمبريالية بحتة تسيّرها أطماع اقتصادية، هدفها إقناع سكان المستعمرات بصفاتهم التي ألحقها بهم المستعمِر، هذا الإقناع الذي لا يتم إلا بالقوة، وذلك باعتبار أنّ <<من يهتم بالمستحيل ويحاول فرضه على الواقع لا بد أن يلجأ إلى الإرهاب>>.[3]

وعليه فإنّ القضية بين الذات والآخر تحوّلت من صراع قوى متناحرة مباشرة، إلى صراع عن صفات هذا الآخر، وهذا ما كان له أبعاد سياسية إمبريالية جدّ خطيرة. ومن هنا فإنّ ما بعد الحداثة كما عرّفها "ليوتار" تشكك بالفعل في الفلسفات الغربية مسائلة مسلّماتها وحقائقها، وفي هذا السياق نطرح التساؤلات التالية: هل يعتبر الغرب صاحب رسالة حضارية إنسانية؟ وما معنى الإنسانية في حد ذاتها؟

ولقد جعلت هذه الأسئلة التي تدور في مجملها حول "الإنسانية" باعتبارها المأخذ الكبير الذي سُجِّل على الحداثة الغربية، من الاستعمار سببًا أساسيًا وهامًا من بين الأسباب التي أدّت إلى الانتقال من مرحلة الحداثة إلى مرحلة ما بعد الحداثة. ولقد تعددت تعاريف ما بعد الحداثة هي الأخرى، إلا أنّها تعددية تصب في إطار واحد وهو مساءلة ما اعتبره الغرب حقائق بنى عليها أفكاره وإيديولوجيته.

---

[1] – يورغن هايبرماس: الحداثة وخطابها السياسي، نقلا عن: باسم علي خرسان: ما بعد الحداثة قراءة في المشروع الحداثي، ص: 182-183.

[2] – : ينظر: باسم علي خرسان: ما بعد الحداثة، ص: 183.

[3] – فتحي التريكي وعبد الوهاب المسيري: الحداثة وما بعد الحداثة، ص: 125.

الإطار المفاهيمي لما بعد الحداثة:

لقد أدّت الرابطة "ما بعد" التي أُلحِقت بالحداثة، معنى التعاقب التاريخي ظاهريًا، وهذا ما ذهب إليه العديد من المفكرين والنقاد، لعلّ أبرزهم رائد ما بعد الحداثة عند الغرب "إيهاب حسن" في حين طرح "عبد الوهاب المسيري" معنى آخر لهذه الرابطة إذ يرى أن المعنى الضمني لها يتجلى من خلال استبدالها إما بـ"ضد" أو "نهاية" وهذا ما يوضحه في سياق حديثه قائلاً: <<لعلّنا لو أحللنا المقطع (anti) بمعنى (ضد) أو ربما عبارة (end of) بمعنى (نهاية) محل مقطع (post) لاتضح المعنى ولأدركنا أنّ ما بعد الحداثة تعني في واقع الأمر النهاية: نهاية التاريخ، ونهاية الإنسانية، ونهاية السببية ونهاية المحاكاة، ونهاية الميتافيزيقا، ونهاية التفسير، وما بعد الحداثة بهذا المعنى تعني العداء للحداثة، وإخفاق الحداثة ونهاية الحداثة، وإفلاس الحداثة>>.[1]

ما يعني أنّ "ما بعد الحداثة" تُعنى أساسًا برصد التناقضات التي قامت عليها وبها الحداثة، حيث نجدها من جهة تنادي بضرورة تحقيق العدل والمساواة والحرية في سبيل الارتقاء بالإنسانية والحفاظ عليها، ومن جهة أخرى لم تستطع تطبيق هذه المبادئ أثناء تعاملها مع الآخر، وكأنها ما قامت إلاّ لتوجد هذا الآخر، وهذا ما يؤكده الواقع بعيدًا عن الرؤى الميتافيزيقية، بحيث نجد أنّ تلك المبادئ والقيم نفسها التي قامت عليها الحداثة زورا وبهتانًا قامت عليها ما بعد الحداثة حقيقة وواقع، وهذا ما جعل العديد من الدارسين والنقاد والمفكرين يعتبرون ما بعد الحداثة لا تزيد عن كونها حداثة متجددة، حداثة تسعى إلى التحررّ ممّا علق بها من رؤى وأفكار إيديولوجية إمبريالية لا إنسانية أوقعتها في مضامين فكر ما قبل الحداثة، ولقد ذهب إلى هذا الرأي من الغربيين رائد الفكر الحداثي الغربي "جان فرانسوا ليوتار" في كتابه "الوضع ما بعد الحداثي" وذلك حينما أقرّ

[1]– المرجع السابق، ص: 86.

بأنّها <<تنطوي على نوع من العمل طويل وعنيد وذي مسؤولية عالية يهتم بالتحقيق في الافتراضات الضمنية الحداثية [إنّه] دراسة تؤديها الحداثة على معناها الخاص>>.[1]

ولقد وضّح "سيمون مالباس" هذا المفهوم في كتابه "ما بعد الحداثة" مؤكدًا على أنّها- أي ما بعد الحداثة- <<لا تقوم ببساطة باستبدال الحداثة، وإنّما تقوم بإعادة قراءة ونقد مستمرين للقيم والمشاريع الحديثة ليست ما بعد الحداثة عصرًا جديدًا، بل اسما لمجموعة من الانتقادات التي تسعى لتحدّي فرضيات تلك الخطابات التي شكّلت التجربة الحديثة، ولهذا فإنّها موقف نقدي داخل الحداثة وليست بديلاً عنه>>.[2]

ولقد تبنى العديد من المفكرين والنقاد العرب هذا المفهوم لما بعد الحداثة، ومن بين هؤلاء "باسم علي خرسان" الذي حدّد بدايتها قائلاً: <<قد ولدت منذ الأيّام الأولى لولادة الحداثة وبقيت تنمو مع تقدم الحداثة وتكاملها، وتوفر البيئة المناسبة لتخرج على شكل حركة تأمل ونقد وتقويض لأسس الحداثة نفسها>>.[3]

لكن ألا يؤدي الإقرار بالأصول الفكرية الغربية لما بعد الحداثة إلى ولادة وضع استعماري جديد وذلك لطبيعة العلاقة القائمة بين الذات والآخر، ألا تعدّ "ما بعد الحداثة" في إطارها هذا تبشير بمشروع إمبريالي جديد، ذلك لأنّ محتواها الفكري لا يكاد يتجاوز هذه الرؤية، بحيث يتمثل في تفكيك كل المركزيات وإزالة الحدود والحواجز في سبيل إنسانية واحدة تتجاوز كل التقسيمات والخصوصيات مؤسسة لنظام عالمي إنساني يخفي وراءه العديد من الأفكار الإمبريالية، ولقد وضحّ هذا البعد الاستعماري "عبد الوهاب المسيري" قائلاً: <<إنّ مخلّفات ما بعد الحداثة الغربية متمثلة في النظام العالمي الجديد تصب في حلٍ نهائي واحد، هو ضرورة ضرب الخصوصيات

---

[1]- جان فرنسوا اليوتار: الوضع ما بعد الحداثي، ص: 79-80، نقلا عن: سيمون مالياس: ما بعد الحداثة، تر: باسل المسالمة، دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر، ط: 1، 2012، ص: 71.

[2]- المرجع نفسه، ص: 71-72.

[3]- باسم علي خرسان: ما بعد الحداثة، ص: 199.

القومية والمرجعيات الأخلاقية حتى يفقد الجميع أيّة خصوصية وأيّة منظومة قيمية ليصبحوا آلة إنتاجية استهلاكية لا تكف عن الإنتاج والاستهلاك دون أية تساؤلات>>[1]

ألا يؤدي ذلك الإقرار نفسه من جهة أخرى إلى التأكيد على أنّ كلّ الجرائم التي ارتكبها الغرب في حق الآخر ما هي إلاّ خطأ تم تصحيحه من طرف الغرب ذاته، ما يؤكد من ناحية أخرى على صحّة الرؤية الغربية التي تجعل من الغرب منبع الإنسانية ومن الإنسانية جوهر الغرب، وهذا ما يجعل من الغرب نموذجًا للاقتداء بفكره وثقافته، وفي الإطار نفسه، لماذا تتم قراءة المشاريع الغربية وخصوصًا (المشروع الحداثي) وكأنّه لا يعنينا، بحيث تتم في الغالب معالجته بطريقة تستبعد الذات (آخر الغرب) التي قامت الدراسة بها وعليها أساسًا، ألا تؤدي هذه المواقف إلى تبريء الغرب؟ في حين أنّه المجرم الأكبر، ألم يبني الغرب ذاته وهويته...على حساب الآخر، ألم تكن <<الذات الغربية محتاجة إليه كينونيا كيما تكون هي كذلك أصلاً>>[2]، وعليه فإنّ الغرب كان مدركًا لحقيقة هذا الآخر ومكانته التي يحتلّها في خطابه والتي على أساسها تم تشويهه وتزييفه، وفي المقابل تأليه الذات الغربية، هذا التشويه الذي يكشف عن تناقض كبير عشّش في العقل الغربي، ولعلّ هذا ما جعل "علي حرب" يقرّ بأنّ: <<ما بعد الحداثة هي أنّ نضع موضع النقد والفحص العلاقات مع المفردات التي قرأ من خلالها أهل الحداثة العالم والأشياء، أعني بهذه المفردات العناوين الكبرى والشعارات العريضة التي ألهمت رواد الحداثة وغذّت مشاريع التحديث كالتنوّر والتقدّم والعقلانية والعلمانية الليبرالية والنزعة الإنسانية>>.[3]

وعلى الأغلب فإنّ هذا الشك سيؤدي في النهاية إلى رصد التناقضات التي قام عليها فكر الحداثة وهذا ما أكّده في سياق حديثه قائلاً: <<والنقد يبيّن في هذا الصدد كيف أنّ المحدثين قد

---

[1] – فتحي التريكي وعبد الوهاب المسيري: الحداثة وما بعد الحداثة، ص: 171.

[2] – ميشيل فوكو: الكلمات والأشياء، تر: مجموعة من المترجمين مركز الإنماء القومي، لبنان، د–ط، 1989، ص: 17.

[3] – علي حرب: لماذا نقد العقلانية الآن؟ مجلة المسار، تونس، العدد: 26–27، 1995، نقلا عن: باسم علي خرسان: ما بعد الحداثة، ص: 207.

تعاملوا مع العقل بطريقة غير معقولة، أو مع العلمانية بصورة لاهوتية أو مع الحرية بطريقة استبدادية، أو مع الإنسانية بطريقة بربرية>>.[1]

ولعلّ استعمال "علي حرب" الفعل "نضع" يحوي إشارة إلى الذات المتكلّمة (آخر الغرب)، أي أنّ هذه المراجعة تكون عن طريق (الذات العربية)، وهو ما يجعلنا نجزم بأنّ <<كلمة الحداثة تعني الغرب>>[2]، في حين تعني "ما بعد الحداثة" الآخر (المستعمَر– المهمش – الشرقي – العالمثالثي...) باعتبار أنّها وكما وضّح "المسيري" بداية عصر النهايات، نهاية الرؤية الحاملة للمفاهيم الغربية عن الذات وعن الآخر، ذلك لأنّ جوهر "ما بعد الحداثة" يكشف طبيعة العلاقة بين الذات والآخر وما آلت إليه بفعل قوة الغرب اللاإنسانية، لذلك فهو خطاب متخم بالنهايات <<والموت هو السائد، فمع ما بعد الحداثة سوف يموت الإنسان والعقل والتاريخ والذات والمركز، والطبقية والدولة والبرجوازية...إلخ، حتى يبدو للناظر بأنّها خطاب جنائزي، جنائزي لكل ما بشرت به الحداثة والتنوير منذ أكثر من قرن>>[3].

وليس المقصود طبعا من الموت، الموت بمعناه المتعارف عليه إنّما هو موت ما اعتبره الغرب حقائق، فموت الإنسان معناه موت الإنسان بمفهومه الغربي الذي لا يتجاوز الغربي في حدّ ذاته، وغيره وحوش وعبيد...، وهذا ما نادى به "فوكو" في كتابه "الكلمات والأشياء"، وما نادى به "فوكوياما" في كتابه "نهاية التاريخ" ما هو إلا <<نهاية التاريخ الإنساني وبداية التاريخ الطبيعي>>[4] ، وعليه فإنّ عصر ما بعد الحداثة هو عصر الآخر عصر إعادة التشكيل والبناء عصر هدم المسلّمات الغربية والحقائق الكلية التي تدّعي الشمولية والثبات، عصر هدم وإزالة الحواجز التي أقامها الغرب بين الذات والآخر، عصر إزالة الثنائيات التي تحكم العالم هو إذن

---

[1] – المرجع السابق، ص: السابقة.

[2] – فتحي التريكي وعبد الوهاب المسيري: الحداثة وما بعد الحداثة، ص: 162.

[3] – باسم علي خرسان: ما بعد الحداثة، ص: 231.

[4] – فتحي التريكي وعبد الوهاب المسيري: الحداثة ومابعد الحداثة، ص: 161.

<<محاولة للقضاء على خرافة الميتافيزيقا وعلى أوهام الفلسفة الإنسانية بشكل كامل عن طريق القضاء على خرافة الحقيقة الكلية>>[1].

وباعتبار أنّ ما بعد الحداثة فترة تاريخية أعقبت فترة الحداثة ولعبت دورًا كبيرًا في إعادة تشكيل الرؤية العالمية فإنّها ولّدت مجموعة من التيارات الفكرية التي جسّدت هذا الفكر ولعلّ أبرزها التفكيكية التي يعدّها "عبد الوهاب المسيري" المنهج الذي أفرزته رؤية ما بعد الحداثة الفكرية، أيضًا ما بعد البنيوية، ومناهجها المختلفة، وما بعد الكولونيالية، التي نعتبرها الإناء الذي تصب فيه كل الكتابات العالمثالثية التي أعاد الاستعمار تشكيل ثقافاتها، بحيث لا تقتصر فقط على رصد مظاهر مقاومة الاستعمار، والكشف عن الحقيقة اللاإنسانية للمشاريع الحضارية الغربية، بقدر ما تمتد لتشمل طرق استجابة وتفاعل النخب المثقفة مع الرؤى الاستعمارية، وذلك من خلال تبنيها لنماذج الحداثة الغربية، باعتبار أنّ الرؤية الغربية عن العالم الثالث (الآخر) مثّلت خلفية فكرية وثقافية استند إليها مثقفو العالم الثالث في سبيل تحقيق الحداثة في أوطانهم، وهذا ما جسّد أبرز القضايا التي طرحها خطاب ما بعد الكولونيالية في المستعمرات، أي أثر الفكر الغربي في المثقف المستعمَر، وبعبارة أخرى الكشف عن طرق استمرارية الهيمنة الغربية (الرؤية الحداثية) على العالم الثالث (الآخر) وذلك في فترة نهاية المواجهة المباشرة (الاستعمار في زيِّه التقليدي) وبالمختصر الكشف عن الأساليب الغربية اللاإنسانية المعاصرة والتي ستواصل تحقيق المآرب والخطط اللاإنسانية في سبيل تحقيق رؤية الذات الغربية عن ذاتها وآخرها.

[1] – المرجع السابق، ص: 83-84.

ثالثا: ولادة ما بعد الكولونيالية:

وإذا ما أردنا إلقاء نظرة على تجلّيات خطاب ما بعد الكولونيالية عند العرب، نجد أنّه لطالما تم اعتباره خطابا مستوردا على غرار المناهج الحداثية وما بعدها بحيث يتم دائما إرجاع أصولها الفكرية إلى الغرب، مع العلم بأنّ هذا الخطاب مرتبط بالحركة الاستعمارية، هذه التي اختص بها العالم الثالث لوحده (أي آخر الغرب)، ومع ذلك تنسب بدايات هذه الحركة إلى أصولها الغربية عند "ميشيل فوكو" من خلال ما طرحه في تحليله لمفهوم الخطاب، وتفكيكية "جاك دريدا"، ومفهوم "الهيمنة" عند "غراميشي"...هذه الفئة من المثقفين التي تأثّر بها رواد مابعد الكولونيالية واعتمدوها كمرجعية لخطاباتهم.

وعليه جاءت تعريفات ما بعد الكولونيالية جاعلة من كتاب "الاستشراق" لـ"إدوارد سعيد" أولى تجلّياتها، ومؤسسة لأصولها الفكرية الغربية باعتبار أن<< دراسة سعيد للاستشراق دراسة لخطاب استعماري [...] غير أنّ تحليله جاء مرتكزًا على سياق معرفي وبحثي سابق له يتضمن أعمال إثنين من المفكرين الأوروبيين المعاصرين هما: الفرنسي "ميشيل فوكو" والإيطالي "أنطونيو غراميشي"، ومن الممكن والحال كذلك اعتبار هذين المفكرين ممن وضعوا أسس البحث في الخطاب الاستعماري>>.[1]

هذه المرجعيات تضمنها أيضًا طرح قاموس "روتلدج" و"موسوعة ما بعد الكولونيالية"، وهو أيضًا المحتوى الضمني الذي تبناه قاموس "أكسفورد" للعلوم الذي ينسب بدايات هذا الخطاب إلى ظهور جماعة دراسات التابع في الهند[2]، هذه الجماعة التي يقوم عملها الفكري النقدي على قضية أساسية مثّلت بالفعل أبرز قضايا الخطاب ما بعد الكولونيالي، وهي <<قضية إعادة كتابة التاريخ من وجهة نظر من استعمِروا>>، من دون أن ننسى أنّ المرجعيات الفكرية لهذه الجماعة تتمثل

[1]– ميجان الرويلي وسعد البازعي: دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء–المغرب، ط: 2، 2000، ص: 92.

[2]– ينظر: رامي أبو شهاب: الريس والمخاتلة– خطاب ما بعد الكولونيالية في النقد العربي المعاصر (النظرية والتطبيق)، المؤسسة العربية للدراسات، دار فارس للنشر والتوزيع، عمان–الأردن، ط: 1، 2013، ص: 49–50.

في أعمال "ميشيل فوكو"، و"جاك دريدا"... ولعلّ هذا ما جعل رامي أبو شهاب يخلص إلى أن <<خطاب ما بعد الكولونيالية قد تشكّل من ثلاث اتجاهات، ساهم فيها كل من "إدوارد سعيد" واستشراقه، ودراسات التابع، وأخيرا جماعة الزنوجة والثقافة الإفريقية (فانون سيزير مامي)>>[1].

وعلى هذا أقرّ "أبو شهاب" بأنّ هذا الخطاب انتقل إلى العالم العربي عن طريق الترجمة، إلا أنّ الناظر في هذه الروافد الثلاثة التي حدّدها "أبو شهاب" لا يغيب عنه أنّ هؤلاء المفكرون والنقاد صحيح نشأوا وترعرعوا وكتبوا في الجامعات الغربية الأمريكية وتشربوا آليات الفكر الغربي، إلا أنّ هذا لا ينفي تأثرهم بقضايا أوطانهم فالجامع بينهم هو التجربة الاستعمارية، فلسطين بالنسبة لـ"سعيد" والهند لجماعة دراسات التابع، والجزائر والمارتنيك لـ"فانون" وتونس لـ"مامي"...،فالمنطلقات الفكرية لهم هي أوطانهم وهذا ما صرّح به "سعيد" قائلاً بأنّ فلسطين حتى لو أنّني لا أعيش فيها إلا أنّها كانت خلفيتي للمقاومة الفكرية الإيديولوجية- وهذا ما سنوضحه في فصل لاحق- ما يؤكد على الطبيعة الاستعمارية لهذا الخطاب.

وفي هذا الإطار أكّد "سعد البازعي" على الأصول العربية العالمثالثية له وذلك فيما عرض له في كتابه "الاختلاف الثقافي وثقافة الاختلاف" قائلاً: <<هذه الدراسات نشأت استجابة لظروف تاريخية وحضارية لا تعني المجتمعات الأوروبية بقدر ما تعني المنتمين إلى المناطق التي سبق استعمارها [...] غير أنّ الملاحظ أنّ معظم ذلك التطوّر حدث في بيئات غربية أصلاً [...] وفي تقديري أنّ ذلك لا يقلل من أهميّة المنجز لأن الاختلاف الثقافي الذي مثّله النقاد [...] استمدوا بعض، أو الكثير من عناصر تكوينهم من بيئاتهم الأصلية [...] وبتلك الخلفيات الثقافية كانوا مؤسسين لتوجّه لم يكن ليتطور في بريطانيا أو فرنسا>>[2].

---

[1] – المرجع السابق، ص: 56.

[2] – سعد البازعي: الاختلاف الثقافي وثقافة الاختلاف،المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء- المغرب، ط: 1، 2008، ص: 93.

من هنا ألا يحق لنا التوقف لحظة لطرح التساؤل التالي: إذا كانت ما بعد الكولونيالية مرتبطة ارتباطًا وثيقا بالاستعمار، إن لم نقل أنّها وليدة الاستعمار ذاته، ألا يمنحنا هذا حق التساؤل عن دور الجزائر في ولادة هذا النوع من الخطاب، إذا علمنا أنّ التجربة الاستعمارية الجزائرية تجربة استثنائية لم يشهد العالم مثيلا لها، اللهم إلا فلسطين حاليا أو جنوب إفريقيا فيما مضى، ألم تسعى فرنسا جاهدة بفعل ما ادّعت أنّها تتسم به من عقلانية إلى فرض الرؤية الفرنسية عن الجزائر في الجزائر نفسها، ألم تلجأ في سبيل ذلك إلى أبشع وسائل التعذيب والدّمار...حتى أنّها بهذا لم تنطق فقط الجزائريين بل أنطقت الفرنسيين أنفسهم وذلك من خلال إنكارهم لهذه الأعمال الشنيعة، هذه الأفكار التي مثّلت صلب الحداثة الغربية وفضحت الوجه الاستعماري اللاإنساني لها، إذا كانت ما بعد الكولونيالية بمثابة ردّ على هذه الرؤى فإنّ الردّ الجزائري على فرنسا (سواء عن طريق المقاومة بالسلاح أو بالقلم) قد زلزل الحداثة وهزم أكبر مشاريعها وتجلّياتها، وهو الاستعمار، ولقد لخّص"إدوارد سعيد" هذا الوضع قائلاً: <<إذا كانت الحداثة قد تمحورت حول إنتاج العقلانية والنظام فإنّ أحد محاورها الكبرى كان فرض القيم الأوروبية على العالم، الأمر الوحيد الذي يختصره "بارفيز منظور" في عبارة بليغة وموجزة "قدر الإمبراطورية كان الوحيد الذي يتسع لحساء الحداثة" ولكن حين تحطّم القدر مع تفكك الإمبراطورية انفسح الحساء هنا وهناك، وشكّل تيارات ما بعد الحداثة [...] لتحلّ الذات محل الآخر>>[1]. وبهذا تكون قد انتهت الحقبة الحاملة للرؤية القائلة بتمجيد الذات وتحقير الآخر، بمركزية الذات وتهميش الآخر.

وإذا كان قدر الإمبراطورية هو الاستعمار فإنّ الاستعمار الفرنسي للجزائر مثّل تجربة استعمارية استثنائية، وهذا ما يمنحنا فرصة القول بأنّ المضمون الفكري لهذا الخطاب قد وُلِدَ في الجزائر، في اللحظة التي أُطلقت فيها أول رصاصة معلنة بداية ثورة مسلحة على العدّو الغاضب الكاذب الذي لطالما غيّب الذات وشوّهها ليثبت ذاته ويفرض سيطرته عليها في تلك اللحظة أُعْلِنَ

[1]– إدوارد سعيد: تعقيبات على الاستشراق، تر: صبحي حديدي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت–لبنان، ط: 1، 1996، ص: 28–29.

تحدّي الرؤية الفرنسية عن الجزائر وتكلّم من اعتبر لزمن طويل تابعًا مهمشًا، عبدًا...ليؤكد حضوره خارج هذه الرؤية متحدّيا لها.

وعلى الرغم من كل هذه الحقائق إلا أنّ هناك دائما إقصاء وتهميش كبير وواضح للتجربة الاستعمارية الجزائرية وخصوصا في الكتب العربية التي تختص بدراسات ما بعد الكولونيالية، في حين نجد هذا الجانب حاضر وبقوة عند نقاد ومفكرين غربيين، ما يؤكد أنّه بالفعل هناك اختراق فكري كولونيالي يعاني منه المفكرون العرب وتجلّى بوضوح في إقصاءهم لإخوانهم ما يؤدي إلى شيوع العداوة والبغضاء التي تؤدي في نهاية المطاف إلى التقسيم والتفرقة ونشوب صراعات داخلية تتجاوز خطورتها وجود الاستعمار نفسه، وهذا أقصى ما يطمح إليه المستدمِر الغاشم.

ومن بين المفكرين والنقاد الغربيين الذين يعترفون ويقرّون ويؤكدون على الأصول الفكرية الجزائرية لهذه الدراسات، وذلك على الرغم من إقرارهم بأنّ <<دراسات الخطاب الاستعماري مدينة لمفهوم فوكو في الخطاب>>[1]، وتفكيكية دريدا وأعمال سارتر–كامو–لويس ألثوسر–سيكسو...وغيرهم، من بين هؤلاء المفكرين قلت نجد الناقد البريطاني– الأستاذ في الجامعة الأمريكية "روبرت يونغ"، وذلك من خلال كتابين اثنين هما: "أساطير بيضاء: كتابة التاريخ والغرب" وكتاب: "ما بعد الكولونيالية: مقدمة تاريخية".

ففي كتاب "أساطير بيضاء" يوضح "روبرت يونغ" المفارقة السابقة الذكر وهي من جهة الإقرار بالأصول الجزائرية ومن جهة الإقرار بالتأثير الغربي، في هذا الإطار يطرح "يونغ" سؤالا جوهريا مفاده <<ماذا وجد المنظّرون ما بعد الكولونياليون في ما بعد البنيوية (اليسار الأوروبي) شيئا ما لم يكن يمكن للماركسية التقليدية تقديمه من ناحيتها، ما الذي كان ناقصا؟>>[2] أي ما

[1] – آنيا لومبا: في نظرية الاستعمار وما بعد الاستعمار الأدبية، تر: محمد عبد الغني غنوم، دار الحوار للطباعة والنشر والتوزيع، اللاذقية–سوريا، ط: 1، 2007، ص: 62.

[2] – روبرت يونغ: أساطير بيضاء: كتابة التاريخ والغرب، تر: أحمد محمود، من منشورات المشروع القومي للترجمة، إشراف: جابر عصفور، العدد: 616، ص: 15.

الذي احتوته أعمال "ميشيل فوكو" و"جاك دريدا" و"لوي ألثوسر" وغيرهم حتى يلجأ إليها "إدوارد سعيد" و"هومي بابا" و"غاياتري سبيفاك" (رواد ما بعد الكولونيالية) ويتخذون منها مرجعية فكرية لأعمالهم ورؤاهم الفكرية، وبصيغة أخرى، ما العلاقة بين الفكر ما بعد البنيوي وما بعد الكولونيالي؟ إذا كانت ما بعد الكولونيالية–كما سبق وأشرنا– خطابًا عالمثالثيًا مبني على رؤية قائمة على مساءلة المسلّمات الغربية فإنّ ما بعد البنيوية خطاب غربي يسائل هو الآخر المسلمات الغربية، لكن ألا يقودنا التسليم، بهذه المساءلات إلى الوقوع في مأزق إشكالي مفاده: إذا كانت ما بعد الكولونيالية نتيجة طبيعية أو ردّ فعل طبيعي استلزمته التجاوزات التي ارتكبتها المشاريع الاستعمارية الغربية، فما الذي يبرّر إذن هذه المساءلة في الخطاب ما بعد البنيوي الغربي؟ في سياق الإجابة على هذا السؤال يطرح "روبرت يونغ" رؤيته الفكرية التي يوضّح من خلالها المرجعية الفكرية لظهور ما بعد البنيوية.

فإذا أخذنا بعين الاعتبار طبيعة العلاقة بين المعرفة والسلطة في الخطاب الفكري المعاصر فإنّ الفكر ما بعد البنيوي ما هو إلا انعكاس لسلطة معينة هذه السلطة ما كانت لتكون في نظر "يونغ" لولا <<الحروب في الهند الصينية والجزائر والفيتنام، التي كانت بمثابة قوة دفع لجزء كبير من النظرية المعارضة التي ظهرت في باريس>>[1]، وكما سبق وأشرنا فإنّ ما بعد البنيوية وما بعد الكولونيالية مثّلتا الجانب الفكري الثقافي والإيديولوجي لمرحلة ما بعد الحداثة، هذه التي لطالما اعتبرت في نظر العديد من الدارسين نتيجة حتمية للمظاهرات الطلابية ماي 1968، هذه الأحداث التي تم اعتبارها من طرف الأغلب نقطة تحوّل في الفكر العالمي، والتي من خلالها تمّ طرح طبيعة العلاقة بين المعرفة والسلطة، والتي على أساسها بُني الفكر النقدي المعاصر، إلا أنّ "روبرت يونغ" في كتابه " أساطير بيضاء" يؤكد العكس فـ<<إذا كانت ما بعد البنيوية نتاج لحظة تاريخية واحدة، فحينئذ قد لا تكون تلك اللحظة هي مايو 1968 بل بالأحرى حرب الاستقلال الجزائرية التي لا شك في أنّها هي نفسها عارض وناتج وفي هذا الصدد من المهم القول بأنّ

[1] – المرجع السابق، ص: 37.

"سارتر" و"ألتوسر" و"دريدا" و"ليوتار" وغيرهم، إمّا ولدوا في الجزائر، أو شغلوا أنفسهم بأحداث الحرب>>[1].

وهذا ماجعله يؤكد على أنّ <<العديد من أفكارها الملهمة الأساسية هي نفسها خاصة بالعالم الثالث، على عكس ما تقوله الكتب المدرسية عن هذا الموضوع>>[2]،ونلمس في هذا التأكيد نوعا من الردّ الذي يوجّهه "روبرت يونغ" إلى من يعتبر الخطاب المابعدي فكرًا غربيًا، مدركا أنّ هذا الإقرار سيؤدي في نهاية المطاف إلى تكريس سلطة الغرب وأوروبا على العالم الثالث، مؤمنا إيمانا راسخا بأنّ الخوض في هذه القضايا النظرية بمثابة مقاومة لشتى أشكال الهيمنة والسيطرة والخضوع، وأنّ الكلمة تفعل فعل الرصاصة وأكثر، وعليه فإنّ ما وجده رواد ما بعد الكولونيالية عند مفكري فرنسا والاتجاه ما بعد البنيوي عامة، هو تلك الرؤية المقاومة للظلم وللتجاوزات الإنسانية المؤسسة لخطاب نقدي يحاسب الرؤية الغربية الإنسانية التي شهدوا تجاوزاتها على أرض الجزائر، وهذا الوضع هو الذي أشاد من خلاله "روبرت يونغ" بالأصول الجزائرية لفكر ما بعد البنيوية قائلا: <<أنّ كثيرين ممن يوصفون بأنّهم "ما بعد بنيويين" بدأوا بعيدا عن أصلهم الباريسي: ذلك أنّه من الخارق للعادة أنّ نسبة كبيرة منهم خرجت من الجزائر، ومنذ ذلك أوضحت بصورة كبيرة الدرجة التي يمكن بها ربط جوانب بعينها من ما بعد البنيوية، مثل عمل "دريدا"، بالرؤى السياسية الخاصة بالجزائريين المستعمَرين بل وأشرت إلى أنّه يُستحسن تسمية ما بعد البنيوية بالنظرية الفرانكومغربية >>[3].

وقبل أن نفصل في حياة وأعمال هؤلاء المفكرون، وعلاقتهم بالجزائر، يجدر بنا أن نوضح بداية لماذا الجزائر؟

---

[1] – المرجع السابق، ص: 55.

[2] – نفسه، ص: 13.

[3] – نفسه، ص: 15-16.

لماذا حرب الجزائر بالذات؟

من المعلوم أنّ الحرب التي خاضتها فرنسا ضد الجزائر، كانت بدعوى نشر الحضارة والثقافة والعمل على مساعدة ذلك التجمع البشري البربري، والارتقاء به إلى مصاف الدول المتطوّرة، وهذا طبعا ما كان يروّج له الخطاب الكولونيالي الفرنسي (الحداثي).

إلا أنّ الواقع الذي أكّد عكس ذلك جعل من الثورة الجزائرية، ثورة ضد الإنسانية التي تتعالى على الإنسانية، وعليه يمكننا تلخيص الإجابة على سؤال لماذا (حرب الجزائر) في عبارة بليغة جاءت على لسان إحدى القبائل الجزائرية المتمرّدة على فرنسا، أثناء قولهم الذي يوجز الفعل اللاإنساني والردّ الإنساني <<...و والله ما كنّا لنثور لو لم يفعلوا المنكر في الناس>>[1].

رابعا: رواد الفكر ما بعد الكولونيالي في الجزائر:

1/ فرانز فانون Frantz fanon (1953/ 1961)

1/1: الطرح الفانوني:

إذا كان "فرانز فانون" هو المبشّر بنظرية الخطاب النقدي ما بعد الكولونيالي، وهو ملهم الثالوث المقدس لهذا الخطاب (إدوارد سعيد، هومي بابا، غاياتري سبيفاك) حيث نهل كل منهم ما بنى عليه فكره النقدي، فإنّنا–وفي هذا السياق الذي نعمل فيه على إثبات الأصول الفكرية الجزائرية لهذا الخطاب– نجد "فرانز فانون" نفسه وعلى الرغم من أنّه <<ولد في فوردوفرانس، عاصمة المارتنيك لوالدين ينتميان إلى الطبقة الوسطى، ونشأ وهو يتكلم ويفكر بنفسه على أنّه فرنسي>>[2]،

---

[1] – مصطفى الأشرف: الجزائر: الأمة والمجتمع، تر: حنفي بن عيسى، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، د–ط، 1983، ص:66.

[2] – نايجل سي غبسون: فانون المخيلة بعد–الكولونيالية، تر: خالد عابد أبو هديب، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط:1، بيروت– لبنان، 2013، ص: 30.

على الرغم من ذلك نجده خلال الثورة الجزائرية <<يعرّف نفسه بأنّه جزائري، ويقدم نفسه على أنّه ثائر جزائري>>[1]، ذلك لأنّ نفسية "فانون" تنزع إلى احتضان كل ما له علاقة بمقاومة شتى أشكال الظلم والاستغلال، باعتبار أنّه نشأ وترعرع في ظل مستعمرة فرنسية، ما جعل حياته ترتبط منذ بداياتها بالمقاومة، وكانت البداية في سن مبكرة، قبل إنهائه للمدرسة، حيث <<انظم إلى المقاومة بعد أن ضاق ذرعًا بحكم فيشي في المارتنيك وببحارته العنصريين في مراسي سفن فوردوفرانس>>[2].

من مؤلفات "فرانز فانون" "سود الوجوه بيض الأقنعة" عام 1952، "العام الخامس للثورة الجزائرية" عام 1954-1961 ، و"معذبو الأرض" عام 1961، حظيت هذه الكتابات باهتمام العديد من المفكرين والنقاد، خصوصًا في الغرب حيث مثلت مصدر إلهام للعديد منهم، ارتفع "فانون" من خلالها إلى مصاف المفكرين العالميين، حتى أنّه لقب بـ"نبي العالم الثالث".

تقف الثورة الجزائرية ضد المستعمِر الفرنسي الغاشم وراء الفكر الفانوني، حيث ينبني الطرح الفانوني الذي مثّل صميم الفكر ما بعد الكولونيالي على ضرورة تجاوز التقسيم الثنائي للعالم وذلك في إطار مشروع إعادة بناء إنسانية جديدة مصدرها الإنسان ومركزها الإنسان، إنسانية تتجاوز التصنيفات العرقية والثقافية والدينية إنسانية تختلف عن الإنسانية القائمة عليها الخطابات الغربية التنويرية الحداثية تلك التي لا تتجاوز الإنسان الغربي، وهذا ما جعل "فانون" يتحسّر قائلاً صحيح هناك <<قلق بشأن الإنسان لكن- وياللغرابة- ليس بشأن العربي>>[3].

هذا الاستثناء يرجعه "فانون" إلى أصوله المانوية القائمة على رؤية ثنائية للعالم، هذه الرؤية جسّدتها الخطابات الكولونيالية الاستشراقية (الغربية) (المركز-الهامش) السيد- العبد)، ذلك لأنّ المانوية تقرّ بوجود <<حقيقتين واحدة للمستعمِر وأخرى للمواطن الأصلي، المستعمِر يصور

[1] – المرجع السابق، ص: 40.

[2] – نفسه، ص: 30.

[3] – نفسه، ص: 162

المواطن الأصلي بأنّه خلاصة الشر، والمواطن الأصلي يفعل الشيء ذاته>>[1]، وهذا ما يجعلهما– أي الكولونيالية والمانوية– تسيران يدا بيد في الفكر الكولونيالي وما بعد الكولونيالي، وعليه فإنّ <<مشروع فانون وهدفه هما من أجل تجاوز هذه المانوية سواء في شكلها الكولونيالي أم بوصفها رد فعل مضاد للكولونيالية>>[2].

وفي هذا السياق نجد أنّ "فانون" كان مدركًا بأن" المقاومة في بداياتها ما هي إلاّ تحويرًا للمانوية نفسها، وهذا ما يؤكد بأنّ نقده لم يقتصر على المستعمِر بقدر ما امتد ليشمل المستعمَر نفسه، وذلك في سبيل تحقيق إنسانية شاملة وهذا ما نلمسه في قوله <<أنا أرغب حقا في أن أقود أخي الأسود أو الأبيض، إلى أن يمزّق بقوة العباءة البالية التي نسجتها عصور عدم الفهم والتفاهم>>[3]، هذا ما يوحي بأنّ الخطابات الأوروبية فرضت على الذات وآخرها صورًا نمطية لا طائل من ورائها سوى تكريس الرؤية التنويرية اللاإنسانية.

2/1: جزائرية فانون:

هذه المانوية التي تعتبر مرجعية للفكر الغربي الإمبريالي استخلصها "فانون" من خلال انخراطه في الثورة الجزائرية ومعايشته الواقع الاستعماري في الجزائر، حيث جسّدها على أكمل وجه ذلك التقسيم وذلك التباين الصارخ الذي ساد الجزائر تلك المستعمرة الجزائرية، وجعلها تنقسم إلى مدن للجزائريين وأخرى مسخّرة لخدمة المستوطنين <<إنّ مدينة المستعمِر مدينة صلبة مبنية بالحجر والحديد مدينة أنوارها ساطعة، وشوارعها معبدة بالإسفلت [...] مدينة المستعمِر متخمة،

1 – المرجع السابق، ص: 153.

2 – نفسه، ص: 32.

3- فرانز فانون: سود الوجوه بيض الأقنعة، تر: خليل أحمد خليل، دار الفارابي، بيروت–لنان، ط: 2، 2004، ص: 15.

كسولة، البطون فيها ملآنة دوما بما لذّ وطاب، إنّ مدينة المستعمِر هي مدينة الرجل الأبيض، مدينة الأجانب>>[1].

هذه الصورة تكاد تفقد بريقها إن لم نقل تختفي، إذا ما تعلق الأمر بمدينة المستعمَر، هذه المدينة التي لا تكاد تخلو من شتى أشكال القذارة والعفن واللاإنسانية، هي مدينة تخلو من أبسط متطلبات الحياة <<هذا المحشر المخصص للسكان الأصليين هو مكان سيء السمعة، يسكنه أناس سيئو السمعة [...] الناس يتكدسون فيه بعضهم فوق بعض [...] مدينة المستعمَر مدينة جائعة[...] جاثية[...] راكعة، مدينة متدحرجة في الوحل>>[2].

ولعلّ ما ساعد "فانون" على التغلغل في الواقع الجزائري والخوض في قضاياه هو تأثره العميق بالمعاناة النفسية التي سببتها التجاوزات الفرنسية، وكان قد عايش هذه الحالات عن قرب، في الوقت الذي تولى فيه <<منصبًا في مدينة البليدة "جوان فيل" الذي كان في ذلك الوقت من أهم مستشفيات منظومة الطب النفساني الفرنسي>>[3].

ومن مستشفى الأمراض العقلية هذا، بدأت مسيرة "فانون" الجزائرية، حيث اكتشف أثناء معالجته للعديد من المرضى النفسيين في البليدة الأثر العميق للأساليب الوحشية للاستعمار عليهم، وبالنسبة له <<لم يكن الطب النفساني اختصاصا مثل أي اختصاص آخر، بل أنّه يسمح ويفرض منهم أسباب الآلام النفسية>>[4].

وذلك باعتبار أنّ الطب النفسي في إطار الاستعمار لا يزيد عن كونه خطابا استعماريا وتجسيدا للرؤية المانوية عن الذات والآخر، وهذا المضمون يتناقض والرؤية الفانونية الإنسانية

---

[1] – فرانز فانون: معذبو الأرض، تر: سامي الدروبي وجمال الأتاسي، مراجعة: عبد القادر بوزيدة، منشورات ANEP، الأبيار– الجزائر، دار الفارابي، بيروت–لبنان، ط:1، 2004، ص: 29.

[2] – نفسه، ص: 29–30.

[3] – نفسه، ص: نفسها.

[4] – نفسه، ص: نفسها.

وهذا ما جعله <<منذ تقلّده لمنصبه يتمرد على الأساليب المستعملة، حتى ذلك التاريخ، تجاه المرضى، حيث بقي أكثر الأطباء على وفائهم للممارسات القمعية التي ندّد بها التيار المجدّد الذي كان "فانون" من بين رواده في فرنسا، ويضاف إلى تلك الممارسات أفعال عنصرية مبطنة سافرة تجاه المرضى الأصليين>>[1].

هذه الممارسات والمبادئ سرعان ما اكتشف "فانون" أنّها لا تمت بصلة للمبادئ التي تلقّاها أثناء تعلّمه في فرنسا فـ<<لقد كانت المبادئ الخلقية للطب، تلك المبادئ التي تشرّبها فانون في فرنسا متوهِما أنّ جميع الأطباء الفرنسيين يحترمونها، هذه المبادئ كان يداس عليها في الجزائر>>[2]. ولقد أدت هذه التجاوزات اللاإنسانية في حق الجزائريين بـ"فانون" إلى تقديم استقالته للمفوّض العام الفرنسي، هذه الاستقالة التي أشار فيها إلى <<أنّ المعالجة النفسية علم طبي مهمته الحيلولة دون أن يحسّ الإنسان أنّه غريب عن محيطه، ولكن السياسة الفرنسية تتعمد أن يحسّ كل عربي جزائري بأنّه غريب عن بلاده، نفسها وأنّه فاقد كل مقومات الشخصية>>[3].

ولقد التحق بعد استقالته بجيش التحرير الوطني، ما مكّنه ليس فقط من معايشة الوضع الاستعماري بل والوضع المقاوم أيضا، هذا الوضع الذي كان من خلاله يراقب <<وفي هذه المراقبة يكمن سرّ تحوّله من فانون الشباب إلى فانون الناضج>>[4]، وعليه فإنّ الثورة الجزائرية لما لها من أثر عميق على "فانون" أدى إلى إحداث هذا التحوّل الذي أفرز بدوره البوادر الأولى للفكر والخطاب ما بعد الكولونيالي، هذا الخطاب الذي ما هو إلاّ رد فعل على التجاوزات اللاإنسانية، ولعلّ هذا ما جعل "فانون يصف <<درجة العنف في صفوف السكان الأصليين بأنّها متناسبة مع درجة عنف الحكم الاستعماري>>[5].

---

[1] – المرجع السابق، ص: السابقة.

[2] – دافيد كوت: فرانز فانون، تر: عدنان الكيالي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط:1، 1971، ص: 70-71.

[3] – نفسه، ص: 61.

[4] – نفسه، ص: 70.

[5] – غيبسون نايجل: فانون والمخيلة ما بعد الكولونيالية، ص: 153

ولعلّ هذه الومضة عن أفكار "فانون" وعلاقتها بالجزائر كافية لإثبات الجذور الجزائرية للخطاب ما بعد الكولونيالي، وعلى هذا يمكننا القول بأنّ "فانون" استطاع ومن خلال انخراطه في صفوف الثورة الجزائرية ضد المستعمِر الفرنسي، أن يكشف عن التناقضات الصارخة المعشِّشة في الخطاب الفرنسي الكولونيالي، وكذا فضح الخلفية المانوية، كما استطاع من خلال معايشته لأوضاع المقاومة ولقادة الثورة وأعضائها، أن يتغلغل في أعماق هذه الفئة المستعمرة كاشفا بذلك عن الطبيعة المانوية الأخرى التي قامت عليها المقاومة، وهذا ما كان بمثابة نقد ذاتي، ولقد شكّل هذا النقد بالإضافة إلى فضيحة اللاإنسانية القائم عليها الخطاب الغربي أسس الخطاب النقدي ما بعد الكولونيالي.

2/ جاك دريدا Jacques Derrida(2004/1930):

1/2 :الجزائر: الأصل المنسي لسيرة دريدا الذاتية والفكرية

مفكر وفيلسوف فرنسي ما بعد كولونيالي بامتياز، باعتبار أنّ أعماله أحدثت هزّة عنيفة في تاريخ الفكر الغربي أدّت إلى ظهور الخطاب النقدي ما بعد الكولونيالي، ذاع صيته على الساحة الفكرية العالمية بفضل ابتكاره للنظرية التفكيكية التي كانت بمثابة استجواب للحركة الفكرية (الفرنسية) السائدة، انبثق عن هذا الاستجواب إجابات متعددة ومتباينة ظاهرياً إلا أنّ مضمونها الفكري واحد؛ لأنّها خضعت في نهاية المطاف لرؤية "دريدا" الفكرية التي تتخذ من آثار أحداث الواقع على الذات مرجعية لها.

وعليه فإنّ خطاب "دريدا" وضع تحت طائلة الشك والاستفهام مجموعة من المصطلحات والمفاهيم التي تم التسليم بصحتها، ومن ثمّ إدراجها في منظومة الحقائق، هذه التي بنى عليها الغرب خطاباته. ولقد انبنت التفكيكية على رؤية نقدية مفادها أنّ الحقائق الغربية القائمة عليها المعرفة الغربية ما هي إلاّ انعكاس لرؤية استعمارية لاإنسانية تسيّدت بفعل قوة الغرب وضعف الشرق، وتبلورت هذه الرؤية من خلال حقيقة واحدة جسّدتها المعارف المبنية على طرح العلاقة

بين الذات والآخر، هذه المعارف التي مارست وظيفتها السلطوية، والتي أصبح على أساسها العلم سلاحا لا نورا، وعلى هذا أصبحت المعارف الغربية لا تكاد تتجاوز الطرح القائل بمركزية الغرب وإنسانيته وتطوّره في شتى الميادين، في مقابل هامشية الآخر ووحشيته وتخلّفه النابع من عرقه وأصله وانتمائه ودينه...، وهو ما جعل الغرب يتولى القيام برسالته الحضارية الاستعمارية (المدمّرة).

وعليه فإنّ <<التفكيك نال نصيباً كبيرًا من انتشاره العالمي بسبب ما عُرِف عنه من عداء للنزعة المركزية الأوروبية، التي يعدّها "دريدا" بشكل صريح الأساس الفكري الكامن خلف المفاهيم التقليدية للميتافيزيقا الغربية، ويجعل مهمة التفكيك القضاء على هيمنتها على الفكر>>[1]، من هنا سصبح من الصعب فهم الفكر الدريدي بمعزل عن سياقاته المختلفة ووقائعه المتعددة.

2/2: الأصول الفكرية الجزائرية لتفكيكية دريدا:

إذا كان التفكيك <<ينطوي على نقض مركزية الفكر الغربي وكولونياليته>>[2] فإنّ ما ينبني عليه هو فضح الخلفية اللاإنسانية الاستعمارية القائم عليها الخطاب الفرنسي، ولعلّ ما ساهم في تكوين وبلورة هذه الصورة بالنسبة لـ"دريدا" هي الجزائر تلك المستعمرة الفرنسية التي أظهرت بفعل مقاومتها للاستعمار الفرنسي الذي تجاوز الإنسان الجزائري وأعدّه مجرد كائن بربري لا انتماء له ولا ثقافة ولا دين...هذه المقاومة الشرسة عكست درجة العنف الاستعماري–كما وضّح "فانون"– والتي تُوِّجت بالتحرر من مظالم الاستعمار، كانت بمثابة رد عنيف كسر مركزية فرنسا وادعاءاتها الفكرية والأخلاقية والإنسانية، كما كشف أنّ هذه الغادة الحسناء الحاملة لرسالة حضارية ما هي

[1] – جاك دريدا: علم الكتابة، تر: أنور مغيث ومنى طلبة، المركز القومي للترجمة، القاهرة، العدد:950، ط:2،2008، ص: 47.
[2] – روبرت يونغ: أساطير بيضاء: كتابة التاريخ والغرب، ص: 77.

إلا عجوزا شمطاء هدفها فرض السيطرة والهيمنة وممارسة شتى أشكال الاستغلال، وهذا ما يجعل التفكيكية قائمة على <<تفكيك مفهوم نسق "الغرب" وسلطته وتفوّقه المفترض>>[1].

ولقد مثّلت الجزائر –بالنسبة لـ"جاك دريدا"، الماضي المحفور في الذاكرة وهو ما يوضّحه قائلاً: <<لقد ولدت في الجزائر، لكن عائلتي بالفعل التي كانت في الجزائر لفترة طويلة، قبل الاستعمار الفرنسي، لم تكن مجرد جزائرية، اللغة الفرنسية لم تكن لغة أسلافها>>[2].هذا الماضي الذي لعب دورًا كبيرًا في ولادة وتوجيه الفكر الدريدي في كلّ مراحله، وعليه فإن الجزائر هي الحاضنة التي نشأ وترعرع فيها هذا الفكر، ما يجعل علاقتها بـ"دريدا" تتجاوز الجانب التأثيري إلى كونها علاقة انتماء، حيث أن "دريدا" ذلك اليهودي المولود في الجزائر، وجد أنّ فرنسا لا تعطي حق المواطنة لمن ولد خارج أراضيها، وهذا ما يؤكده قائلاً: <<عادة يتم تعريف الأجنبي إلى الأسرة أو الأمة على أساس الولادة، إن المواطنة تمنح أو ترفض على أساس من القانون الإقليمي أو قانون علاقة الدم، والأجنبي هو أجنبي عن طريق الولادة>>[3].

من هنا ومن خلال الجزائر، تبرز أولى مظاهر لا إنسانية الإنسانية الفرنسية وكولونيالية خطاباتها القائمة على التمييز العنصري، ضد أبنائها بالدرجة الأولى، حيث لا يمكننا بأيّ حال من الأحوال فصل يهودية "دريدا" عن جزائريته، ذلك لأنّ اليهودية والجزائر مثّلتا بالنسبة للخطاب الفرنسي الآخر الذي تم تهميشه، ولقد كانت قضايا هذا الآخر محط اهتمام نقد "دريدا"، وهذا ما يوضّحه في قوله: <<إنّ الظواهر التي تهمني هي بالضبط تلك التي تطمس الحدود وتعبرها، وتجعل حقيقتها التاريخية تظهر وأيضا عنفها، أي العلاقات التي تظهر هناك وتستثمر في الواقع بشكل لا يمكن إنكاره>>[4]. وعليه فإن الخطاب الفرنسي لا يعترف باختلاف الآخر بقدر ما يهدف إلى إبادته، ولقد كان الاستعمار الفرنسي خير مجسد لهذه الرؤية، حيث قام على إبادة كل ما هو

---

[1] –المرجع السابق، ص: 70.

[2] – Pal Ahluwalia: out of africa post–structuralism's colonial roots, p:173.

[3] – نفسه، ص: 178.

[4] – نفسه، ص: 176.

مختلف، ولقد طالت هذه الإبادة "دريدا" نفسه، بعدّه يهوديا جزائريا. هذا الوضع الذي جعله يتعرض لعدّة مضايقات تركت أثرًا لا يمحى على حياته، ولعلّ أبرز هذه الأحداث يقول عنها "دريدا" بـ<<أنّها تجربة لا تترك شيئًا سليماً، حيث تم طرد الأطفال اليهود من المدرسة، وقيل لهم في مكتب المدير: "إذهبوا إلى منازلكم، سيشرح لكم والديكم الأمر"><[1].

بالإضافة إلى أحداث أخرى تمثلت في الاضطهاد الذي تعرض له اليهود الجزائريون خلال اندلاع الحرب العالمية الثانية، وما كان يتعرض له "دريدا" وهو طفل في المدرسة من معاداة السامية، حيث قيل لهم في يوم ما <<لم يتم صنع الثقافة الفرنسية لليهود الصغار>>[2]، هذا بالإضافة إلى التجاوزات اللاإنسانية التي شهدها في الجزائر ضد الأبرياء العزّل، كل هذه الأحداث انعكست في كتاباته التفكيكية وهو ما يمكّننا من القول بأنّ تفكيكية "دريدا" ما هي إلاّ نتيجة طبيعية للأوضاع اللاإنسانية التي جسّدها التمييز العنصري الفرنسي الممارس في حق كل من يخالف مضامين الخطاب الفرنسي.

وعليه فإنّ <<مكان الجزائر في أعمال "دريدا" هو مكان المنشأ، وبالتالي فهو مكان الفضيحة>>[3]، هذه الفضيحة التي تم من خلالها دحض المسلّمات والحقائق الغربية، وعليه فإنّ الجزائر هي موطن التجاوزات اللاإنسانية التي بها تم التشكيك في الخطابات الغربية، وهذا ما جعل <<استقلالها دليلاً على تعطّل مصطلح التفوق الغربي>>[4].

ولعلّ كل هذه الأحداث تؤكد على أنّ نقد "دريدا" قد <<تم تنشيطه وتوجيهه بواسطة ضغط خلفية استعمارية متواصلة باستمرار>>[5]، جسّدتها أسطورة فرنسا الحضارية والجزائر البربرية، وعلى هذا الأساس تكمن مهمة التفكيكية في <<تعطيل التسلسل الهرمي بل وإلغائه، من أجل إعادة

---

[1] – المرجع السابق، ص: 177.

[2] – نفسه، ص: 173.

[3] – نفسه، نفسها.

[4] – نفسه، ص: 180.

[5] – نفسه، ص: 175.

تشكيل ما هو مدرج بالفعل>>[1]، أي إعادة النظر في تلك التراتبية. فإذا كانت الميتافيزيقا الغربية مبنية على فكرة مركزية الذات وهامشية الآخر، الذي لا يعترف بوجوده إلاّ بعدّه تابعا مكتوبا عليه أن يتخلى–في سبيل اللحاق بالمركز– عن كل مقوماته ومبادئه بعدّها السبب في ذلك، فإنّ هذا إقرار بمركزية الثقافة الغربية وعالميتها، ونسف لمفهوم الاختلاف الثقافي، وهذا ما يجعل تفكيكية "دريدا" تعمل على إبراز هذا الجانب المنفي من الثقافة والميتافيزيقا الغربية بدعوى العالمية، هذه التي لا تمثّل في حقيقتها سوى ثقافة الغرب، وعليه فإنّ تفكيكية "دريدا" <<محاولة للخروج من المحيط والإسرار على القطيعة مع الميتافيزيقا باسم الاختلاف>>[2]، هذا الاختلاف الذي استقى "دريدا" معناه من خلال إقامته في الجزائر، حيث أنّ هذه الأخيرة تختلف في الواقع عن الجزائر التي يتضمنها الخطاب الفرنسي، وهذا ما يمكّننا من القول بأنّ التفكيكية البنت الشرعية للجزائر.

ولقد توثّقت علاقة "دريدا" أكثر بالجزائر <<في الوقت الذي أُدينت فيه سياسة فرنسا الاستعمارية، وكان يأمل حتى آخر لحظة، في التوصل إلى حلّ وسط يحرّض الجزائريين الأصليين والجزائريين على العيش معا بسلام، حتى أنّه حاول منع والديه من مغادرة الجزائر في عام 1962، ولكنه سرعان ما أدرك أنّ التاريخ قد تجاوز مثل هذه الآمال لدولة ما بعد الكولونيالية المتحولة في هذا الاتجاه>>[3]. وفي الأخير يمكننا القول بأنّ عمل "دريدا" يصف تجربة الاستعمار الفرنسية في الجزائر وكذلك عملية إزالة هذا الاستعمار، وهو بذلك يميل إلى كسر أرضية مفاهيمية غربية تسعى إلى تكريس مركزيتها في مقابل هامشية الآخر.

---

[1] – المرجع السابق، ص: 79.

[2] – الكتابة والاختلاف، ترجمة: كاظم جهاد، تقديم: محمد علال سيناصر، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء–المغرب، ط:2، 2000، ص: 19.

[3]– Pal Ahluwalia : Out of Africa–post–structuralism colonial roots, p:179

3/ لويس ألثوسر Louis Althusser (1919/ 1990)

1/3: الطرح الألثوسيري:

إذا كان شرط الانتماء لفرنسا هو الولادة– كما قال "دريدا"– فإنّ "ألثوسر" مثله مثل "دريدا" ينتمي إلى الطبقة المهمشة في فرنسا، في حين تجمعه علاقة انتماء بالجزائر.

يعدّ "ألثوسر" من أبرز المفكرين الماركسيين الكبار الذين أعادوا تغيير الخارطة الفكرية والإيديولوجية في فرنسا والغرب عامة، ذاع صيته في النصف الثاني من القرن العشرين، ولعبت مؤلفاته* دورا كبيرا على الساحة الفكرية الفرنسية، بحيث مثّلت منعطفا حادا في تاريخ الفكر لا يمكن إنكاره بأيِّ حال من الأحوال، وذلك لما تحويه من رؤى وأفكار ومواقف جديدة من المعرفة الغربية وهو ما جعلها <<علامة هامة في تاريخ الفكر التقدمي لا بد من الوقوف عندها [...] ومحاولة فهمها واستيعاب كل محتوياتها المعرفية البالغة الثراء والعمق>>.[1]

ولقد تبلور الطرح الألثوسيري ضمن مجموعة من المؤلفات لعلّ أبرزها <<في الإيديولوجيا والأجهزة الإيديولوجية للدولة>>، الذي يعدّ <<من أهم كتابات القرن العشرين في قضايا الفكر والإيديولوجيا وعلاقتهما بجهاز الدولة السياسي>>[2]، حيث ينبني على رؤية فكرية ساهم من خلالها "ألثوسر" في التأسيس لخطاب مرحلة ما بعد الحداثة، مفادها فضح الحقيقة اللاإنسانية التي انبنى عليها مفهوم الدولة الرأسمالية الحديثة، وذلك بعدّها <<جهازا قمعيا، الدولة "آلة" قمع تسمح للطبقات السائدة [...] أن تُحكِّم سيطرتها على طبقة العمال من أجل إخضاعها [...] فهي قوة تنفيذ وتدخل قمعي لخدمة الطبقات السائدة في الصراع من جانب البورجوازية وحلفائها ضد

---

*– مؤلفاته: << الإيديولوجية والأجهزة الإيديولوجية للدولة>> <<لينين والفلسفة ومقالات أخرى>><<من اجل ماركس>><<قراءة رأس المال>> <<الفلسفة لغير الفلاسفة>> <<العبقرية والهذيان: رسائل إلى إبلين>> <<سيرته الذاتية– المستقبل زمن يدوم أطول>>...وغيرها من المؤلفات.

[1]– مدخل إلى فكر لويس ألثوسر: شخصيات ومذاهب فكرية، مجلة المنار، العدد: 8، ص: 150.

[2]– لويس ألثوسر: الإيديولوجية والأجهزة الإيديولوجية للدولة، تر: عايدة لطفي، مراجعة وتقديم د: أمينة رشيد، ص: 66.

البروليتاريا>>،[1]ويقودنا هذا المفهوم إلى إدراك طبيعة الفكر الطبقي التراتبي الذي يقوم عليه كيان الدولة، هذه التراتبية هي نفسها التي قامت عليها العلاقة بين ثنائية (الذات/الآخر)، (الشرق/الغرب)، (المركز/الهامش).

وعليه فإنّ مصطلحات من مثل: القمع، القوة، الخضوع، الطبقة السائدة، طبقة العمّال...الواردة في تعريف "ألثوسر" تكشف لنا عن الجوّ الفكري والمناخ السياسي الذي نشأت وترعرعت فيه فكرة الدولة الحديثة. ولعلّ هذا ما <<يضيء بوضوح كامل جميع الوقائع الملحوظة في الأنظمة المتعددة للقمع، أيًّا كانت [...] كما أنّها تضيء جميع الأشكال المباشرة وغير المباشرة لاستغلال وإبادة الجماهير (في الحروب الاستعمارية)>>.[2]

فإذا كانت الأشكال المباشرة للاستغلال والقمع والإبادة واضحة للعيان، فإنّ ما أضافه "ألثوسر" هو الكشف عن الأشكال غير المباشرة لكافة أشكال الاستغلال وهو ما تعتمده الدولة الرأسمالية في سبيل نشر وضمان استمرارية إيديولوجيتها التي تضمن بدورها تكريس الطبقية والانتصار لفكر الطبقة السائدة، هذا الفكر الذي يمثّل إيديولوجيا الدولة.

ولقد جاء نقد "ألثوسر" موجهًا للدولة الرأسمالية الحديثة بعدّها دولة إمبريالية قمعية بامتياز، وذلك من خلال كشفه الأسس اللاإنسانية لإيديولوجيتها وهي التي لطالما <<ادّعت تبنيها للنزعة الإنسانية كإيديولوجيا سائدة في نظامها الرأسمالي>>.[3]

وهذا طبعا ما سبق وأشار إليه "ماركس" في كتابه "رأس المال" الذي <<يمتلئ بصفحات عديدة من بؤس ومعاناة البشر>>[4]، وعليه فإنّ ما أعدّه النقاد والدارسون <<إضافة لفكر ماركس

---

[1] – المرجع السابق، ص: 76-77.

[2] – نفسه، ص: 78.

[3] – مدخل إلى فكر لويس ألثوسر، ص: 163.

[4] – نفسه، ص: 163.

يكمن في تحليل طبيعة الدولة الرأسمالية، باعتبارها قمعية وإيديولوجية، أي أنّها لا تحقق الإنتاج بالقوة وحسب بل أنّها تحققه أيضا بتبعية وخضوع الأفراد إيديولوجيا>>.[1]

هذا الخضوع الذي فصّل "ألثوسر" في آليات ووسائل تحقيقه وذلك من خلال الكتاب السابق الذكر <<الإيديولوجيا والأجهزة الأيديولوجية للدولة>>، حيث تتمثل هذه الأجهزة فيما يلي <<الجهاز الإيديولوجي للدولة الديني والمدرسي والعائلي والقضائي والسياسي والنقابي والإعلامي والثقافي>>[2]، وعليه فإذا كان "ماركس" يرى أنّ البنية الفوقية (الثقافة...) ما هي إلاّ انعكاس للبنية التحتية (الجانب الاقتصادي) فإنّ "ألثوسر" في كتابه هذا يرى أنّ البنية الفوقية (الثقافة) وظيفتها ضمان استمرارية إعادة الإنتاج، التي تضمن بدورها استمرارية الفكر الطبقي السائد وتجعله مقبولا، ذلك لأنّ <<إيديولوجيا الطبقة السائدة لا تصبح سائدة بفضل "الله" (أو السماء) ولا أيضا عن طريق مجرد استيلائهم على سلطة الدولة، بل عن طريق إرساء أجهزة إيديولوجية تابعة للدولة حيث تتحقق من خلالها الإيديولوجيا وهكذا تصبح سائدة>>.[3]

من هنا يمكننا القول بأنّ ما طرحه "ألثوسر" يلقي الضوء على الجانب المظلم لفكرة الدولة، وهو الجانب اللاإنساني الذي تحققه فكرة الإيديولوجيا، باعتبار أنّ هذه الأخيرة لا تمثل فكر الإنسانية جمعاء، بقدر ما تمثل فكر طبقة محددة وهي الطبقة المهيمنة. ويعد الكشف عن الجانب اللاإنساني في الفكر الفرنسي محورا هاما من المحاور التي طرحها "ألثوسر"، وعليه فإنّه (أي ألثوسر) ومن خلال <<هذا النص الشديد الأهمية استطاع أن يهدم كثيرًا من المسلّمات الخاصة باستقلال الفكرة ونقاء المعارف، وحياد التعليم، عفوية القيم، ديمقراطية المجتمعات الرأسمالية>>[4]، هذه المسلّمات التي بُني عليها الخطاب الكولونيالي الغربي، وفي هذا السياق يصبح خطاب

---

[1] - المرجع السابق ، ص: 156.

[2] – لويس ألثوسر: الإيديولوجية والأجهزة الإيديولوجية للدولة، ص: 76.

[3] – نفسه، ص: 61.

[4] – نفسه، ص: 68.

"ألثوسر" النقدي خطابًا ما بعد كولونياليًا بامتياز باعتبار أنّه يندرج ضمن سياق نقد المسلّمات الغربية الحداثية.

2/3: أصول الفكر الألثوسيري:

إذا كان الاستعمار طريقة مباشرة للاستغلال والإبادة، فإنّ فرض إيديولوجيته يصنف في إطار الاستغلال الغير مباشر، والاستعمار– كما سبق وأشرنا– من إفرازات الفكر الحداثي الغربي، وعليه فإنّ تقويض الاستعمار، وكذا الكشف عن آلياته المستترة خلفها إيديولوجيا لا إنسانية، يعد من إفرازات الفكر ما بعد الحداثي، أي أنّ الكشف عن الإمبريالية الجديدة، وطرقها التي تتستر بالإنسانية وتهدف إلى استمرارية الفكر الغربي، يقع في صميم الخطاب ما بعد الكولونيالي. وهنا يُطرح السؤال عن العلاقة بين فكر "ألثوسر" النقدي الفاضح لحقيقة الفكر الغربي اللاإنسانية وخطاب ما بعد الكولونيالية الذي يهدف هو الآخر إلى فضح ما اعتبره الغرب حقائق، باعتبار أنّ الاستعمار تجربة عاشها العالم الثالث.

في هذا السياق يجيبنا كل من "روبرت يونغ"–السابق الذكر– و"بال أهلواليا (Pal Ahluwalia)، البروفيسور في جامعة جنوب أستراليا في كتابه <<خارج إفريقيا: الجذور الكولونيالية لما بعد البنيوية>>، <<out of africa: post–structuralism's colonial roots>> بحيث يؤكد أن "ألثوسر" على الرغم من تعلّمه في فرنسا وتدريسه في مدارسها، وانتمائه لأحزابها، يظل نتاجاً للفكر الثوري الجزائري.

3/3: جزائرية ألثوسر:

الجزائر كانت حاضرة وبقوة في فكر "ألثوسر" والبداية كانت منذ خروجه للحياة، باعتبار أنّه من مواليد منطقة بئر مراد رايس بالجزائر، لقد كانت إقامة عائلة "ألثوسر" في الجزائر بفعل نفي الإدارة الاستعمارية، وهذا ما يسرده هو نفسه في سيرته الذاتية المعنونة بـ"المستقبل يدوم طويلاً" قائلاً: <<هناك ذكرى قاسية، وهي أنّه في عام 1871، وذلك بعد الحرب بين نابليون الثالث وبين بسمارك فإنّ عائلة ألثوسر اختارت فرنسا، وكان شأنها شأن الكثير من الألزاسيين (نسبة إلى منطقة ألازاس لورين)، إذ أبعدت مثل هؤلاء إلى الجزائر من قبل حكومة ذلك الوقت>>.[1]

ولقد كانت هذه الحادثة وما انجرّ عنها من معاناة النفي والتهميش إحدى الترسّبات التي أحدثت قلقا في حياة "ألثوسر" رافقه طوال حياته والتي من خلالها كان <<يسجّل ذكرياته ليؤكد أنّ الاستعمار الفرنسي كان يمارس الإذلال والنفي والتشريد>>[2]، هذا بالإضافة إلى ما شهده هو نفسه من تجاوزات لا إنسانية في حق الجزائريين العزّل، أثّرت بشكل كبير في تحديد مساره الفكري، وفي هذا السياق يدرج "عمر أزراج" قولا لألثوسر نلمس من خلاله نوعا من التمييز العنصري الذي يمارسه المستعمِر يقول "ألثوسر": <<لقد كانت فضيحة أن يكون الفرد المجرم محميا من طرف المؤسسة: فكِّر ماذا كان سيحصل لجزائري عادي في نفس الوضعية>>.[3] يقول "عمر أزراج" موضحاً مرمى "ألثوسر" من هذا القول <<إنّه أي ألثوسر يشير هنا إلى ازدواجية معايير المؤسسة الفرنسية التي تحمي المجرم الفرنسي وفي الوقت نفسه لا تحمي الفرد الجزائري العادي والذي لا علاقة له بالإجرام من بعيد أو من قريب>>.[4]

---

[1]– لويس ألثوسر: المستقبل زمن يدوم أطول، نقلا عن: عمر أزراج ورقة بحثية بعنوان المفكر لويس ألثوسر والزمن الجزائري، صحيفة العرب، الصادرة بتاريخ الأحد 20 أكتوبر 2013، تاريخ الاسترجاع 20118/04/28. الموقع https://alarab.co.uk.

[2]– نفسه.

[3] –نفسه.

[4] – نفسه.

ومن المعلوم أنّ "ألثوسر" خريج وأستاذ المدرسة العليا في فرنسا ENS، وهذا ربما ما جعل نقده الموجّه للخطاب الفرنسي والسلطة الفرنسية بمثابة استجواب، فبين ما ينظِّر له الخطاب الفرنسي من مبادئ وقيم إنسانية، وبين ما يجسّده الواقع الاستعماري في الجزائر مساحة شاسعة شملتها رؤية "ألثوسر" النقدية وهو ما جعله يعتنق فكرًا تحرريًا مقاومًا لشتى أنواع السلطة والهيمنة، توَّجه انضمامه للحزب الشيوعي الفرنسي سنة 1948، ومن ثمّ ولوجه لعالم السياسة.

ولقد كان أول درس في السياسة لازمه طوال حياته الفكرية مصدره الجزائر، وهذا ما نلمسه في سياق حديثه عن مظالم الاستعمار الفرنسي قائلاً: <<وفيما بعد علمت أنّ الجيش الفرنسي الذي غزا مدغشقر أيام التوسّع الاستعماري قد ألقى القبض على الملكة (ملكة مدغشقر) وأسرها بالقوة وأتى بها إلى مقر يطل على الجزائر العاصمة حيث أخضعت للمراقبة عن قرب، وفي مدينة البليدة التقيت برجل أسود ضخم كان محمياً بمظلة والذي حيَّ بأذرعه كل المارين هكذا " أيها الأصدقاء إنكم كلكم أصدقاء" كان اسمه بيهازين وكان إمبراطور الداهومي السابق الذي نفي إلى الجزائر، كانت الوضعية غريبة عني إنّها كانت وبلا شك أوّل درس لي في السياسة>>[1].

هذا الدرس الذي كان بمثابة مأخذ سجّله على فرنسا التي تجعل من الحرية مبدأً أساسيا من مبادئها الإنسانية. ولعلّ هذا ما جعله يحتفظ بموقف سياسي يشير من خلاله إلى الأساس الإيديولوجي للإنسانية، وهذا ما جسدته انتقاداته الكبيرة للحزب الشيوعي الذي فشل في التعامل مع القضية الجزائرية[2].

---

[1] – المرجع السابق نفسه.

[2] – ينظر: Pal Ahluwalia: out of africa post-structuralism's colonial roots, P: 34-35

ولعلّ هذا الموقف الذي انتقده "ألثوسر" <<يترجم خروج اليسار عن مبادئه وإيديولوجيته مما أدى بالقاعدة النضالية–خاصة الشباب المثقف–ذات الضمائر الحية بتوجيه نقد إلى القيادة وإعلان القطيعة وحمل مشعل النضال المناهض لحرب الجزائر>>.[1]

ولقد مثّل نقد "ألثوسر" بالفعل الضمير الحي للمثقف الواعي المناهض لشتى أشكال الهيمنة، وفي هذا الإطار يمكننا القول بأنّ الحزب الشيوعي بالنسبة له كان بمثابة جهاز من أجهزة الدولة الإيديولوجية، ذلك على الرغم من إدعاءاته التحررية إلاّ أنّ <<الأحداث كشفت أنّه بقي معارضا لاستقلال الجزائر ومؤيدا لفكرة إبقاء الجزائر جزءًا من فرنسا>>.[2]

ولقد تعلّم "ألثوسر" درساً آخر من الجزائر، لا يقلّ أهمية عن الدرس الأول الذي كشف من خلاله على إمبريالية فرنسا اللاإنسانية، وتبرز أهميته في أنّه كشف حقيقة مكوّن أساسي بُني على أساسه الخطاب الإمبريالي الغربي عن الآخر، وهو العنصرية، وهذا ما يرويه "ألثوسر" قائلاً <<إنّ مهمة هرد* بعد الحرب لم تكن متوقعة ككل، ولقد أقنعه أحد أبنائه والذي كان يسوعياً وعاش بالجزائر على مدى عدة سنوات بأنّ المسلمين ولأسباب وراثية غير قادرين أن يرتفعوا إلى مستوى التحديات المعرفية العلمية، وذلك بسبب كتاباتهم وديانتهم>>.[3]ولعلّ ما يؤكده موقف "ألثوسر" النقدي من الفكر الفرنسي الإمبريالي المزيّف هو الرد الذي خصّ به هذا الموقف، حيث علّق عليه <<متكئًا على التراث الإسلامي مذكِّرًا بأنّ العرب كانوا ورثة أرخميدس وهم الذين اخترعوا شكلاً طبيا صوريًا وترجموا وأوَّلوا أرسطو>>.[4]

---

[1]– زبير رشيد: موقف أحزاب اليسار الفرنسية من القضية الجزائرية، الأكاديمية للدراسة الاجتماعية والإنسانية، العدد: 9، 2013، ص: 143.

[2]– نفسه، ص: 145.

*– اسم شخصية فرنسية.

[3]– عمر أزراج: المفكر لويس ألثوسر والزمن الجزائري، ورقة بحثية سابقة الذكر.

[4]– نفسه.

ولقد جعله نقده لهذه العنصرية يتقاطع فكريًا مع "فرانز فانون" والعديد من مفكري ما بعد الكولونيالية، وعلى هذا الأساس أرجع "بال أهلواليا" مصادر فكر "ألثوسر" المعادية لشتى أشكال السلطة والاستعمار إلى الجزائر وتجربتها الاستعمارية، ذلك لأنّ أثرها تجاوزها إلى فرنسا نفسها، وأحدث هزة في السياسة الفرنسية، وهذا ما نلمسه في قوله: <<المركزي هو موقف الحرب الجزائرية التي كانت مختلفة بشكل كبير عن حرب الهند الصينية، خاصة فيما يتعلق بتأثيراتها على النظام السياسي داخل فرنسا [...] حيث أنّ الحرب في الجزائر أسفرت عن سقوط الجمهورية الرابعة مؤسسة للجمهورية الخامسة [...] كما أنّها حفّزت حركة كبيرة مناهضة للحرب، لعب فيها الطلاب دورًا رئيسيًا>>.[1]

من هنا يمكننا القول بأنّ عمل "ألثوسر" النقدي الذي استلهم أفكاره من الجزائر وحربها التحررية ضد المستعمِر الغاشم، قد <<ساهم مساهمته الأساسية، ليس فقط في إضاءة جزء مهم من حياة الفكر والثقافة الأوروبية التقليدية والحديثة، بل أيضًا في بناء وعينا المعاصر بحقيقة وجودنا في مجتمعاتنا كجزء من أنشطتها المعمِّرة منها والخلاّقة>>[2]، وهذا ما يجعل عمله مؤثراً بشكل كبير في مجال دراسات ما بعد الكولونيالية القائمة على نقد الآخر والذات معًا، وذلك في سبيل تحقيق تحرر شامل.

فمن النفي إلى الجزائر إلى الولادة فيها ومعايشة تجربتها الكولونيالية يكون الطرح الألثوسيري قد تبلور ويكون "ألثوسر" قد <<تشرب من هذه التجربة (أي الجزائرية) تمرّده الفكري كفيلسوف على الرأسمالية كشكل استعماري زجري وكاستغلال طبقي>>.[3]

وهذا ما يجعلنا نخلص إلى أنّ "ألثوسر" لم يكن وليد الثقافة الفرنسية باعتباره درس ودرّس في فرنسا، بقدر ما هو وليد الظروف الجزائرية التي عايشها.

---

[1]– Pal Ahluwalia: out of africa post–structuralism's colonial roots , p:35

[2]– لويس ألثوسر: الإيديولوجية والأجهزة الإيديولوجية للدولة، ص: 68.

[3]– عمر أزراج: المفكر لويس ألثوسر والزمن الجزائري، مرجع سابق.

4/ بيير بورديو Pierre Bourdieu (2002/1930):

1/4:الجزائر: موطن المعرفة الأخرى عند بيير بورديو

يعدّ "بيير بورديو" هو الآخر من بين المفكرين الفرنسيين الكبار الذين لعبت التجربة الاستعمارية الفرنسية في الجزائر دورًا كبيرًا في توجيه رؤاهم الفكرية والنقدية، حيث كانت بمثابة منطلق فكري للعديد من أعماله، التي تعدّ عناوينها عتبة أولى لقراءة مضامينها، التي تجعل من الجزائر، محورًا فكريًا يدخل في تكوين تلك العناوين، التي نذكر منها: "سوسيولوجيا الجزائر" 1961، "الجزائريون" 1962، "العمل والعمال في الجزائر" 1963، "نزع الجذور: أزمة الفلاحة التقليدية في الجزائر" 1964. وغيرها من المؤلفات.

ولعلّ أبرز ما تميّز به إنتاج "بورديو" الفكري كتابه الضخم "بؤس العالم" هذا الذي تتجلّى من خلاله رؤيته النقدية وطرحه الفكري، إذ يمثل <<إعادة صياغة لمعارضته للكولونيالية، وذلك من خلال الدراسات الأنتروبولوجية التي قام بها في مناطق متعددة من الجزائر، والتي كانت بمثابة المخبر لنظرياته الاجتماعية>>،[1]ويحمل هذا الطرح في ثناياه موقف "بورديو" من الحرب الاستعمارية الجزائرية، ومن الخطاب الكولونيالي الفرنسي الذي يُسيَّد الذات على حساب الآخر، فإذا كان هذا الخطاب يتّخذ من ذاتيته الإمبريالية ومخيّلته الخادمة لها مرجعية لتكوين صورة الذات والآخر، فإنّ "بورديو" يدحض هذا الطرح، لاتخاذه من الواقع مرجعية فكرية لتصوير الذات والآخر، هذا الواقع هو الجزائر وبالضبط منطقة القبائل حيث<<أجرى أبحاثه الأثنوغرافية والأنتروبولوجية المتميّزة في جزء من المنطقة الأمازيغية أثناء الحقبة الاستعمارية الفرنسية

[1] – مراد بن سعيد: خارج إفريقيا الجذور الكولونيالي لما بعد البنيوية، مجلة المستقبل العربي.

وبعدها>>،[1] وهذا ما مكّنه <<من إدخال تعديلات وتغييرات حاسمة على مفاهيم الحقل السوسيولوجي والأثنوغرافي وجهازيهما النظيريين>>.[2]

وهو ما يعدّ نقدًا واضحًا للمسلّمات القائم عليها الخطاب الفرنسي خاصة والغربي عامة، ولعلّ أبرزها فكرة الجوهر التي تعود إليها كلّ التصنيفات، ولقد أكّد "بورديو" أنّ هذه التصنيفات لا <<تُردّ إلى جوهر إنساني مزعوم بل إلى ما لقّنته شروط حياة تفتقر إلى الحياة>>[3]،وهي شروط الإنسانية الغربية التي تتعالى على الإنسانية، وفي هذا الصدد ميّز "بورديو" بين نوعين من المعرفة، المعرفة الأكاديمية الغربية (مصدرها الخطاب الكولونيالي، وهي ما يقدّم في المدارس والجامعات)، ومعرفة أخرى مصدرها الواقع.

وإذا كانت وظيفة المعرفة الأكاديمية هي خدمة السلطة الغربية وتكريس رؤيتها الإمبريالية فإنّ "بورديو" يوظّف المعرفة الأخرى <<من أجل خدمة البشر المظطهدين، معطيا درسا نموذجيا في إنتاج المعرفة الصحيحة، ولهذا يدفعه مسعاه النبيل إلى حوار البشر وقراءة الشروط المشخصة التي يعيشون فيها، ذلك أنّ المعرفة تتراءى في أرجاء الحياة اليومية، ولا تستولد من صفحات الكتب الجاهزة>>.[4]

ما يعني أنّ كتابته عبارة عن استقصاء لما يسميه بـ"الوعي البائس" الذي يعيشه كل من <<المغربي المهاجر اللاهث وراء كسرة خبز في ضواحي باريس، والشاب الفرنسي الكاره لمدرسة تبعثره قبل أن تنظّم عقله، [...] والعامل الذي تستدعيه المصانع حين تشاء وتطرده خارجًا حين تشاء أيضا، والمرأة العنصرية التي تشتق الشرّ من "الوجه العربي"...>>.[5]

---

[1] – عمر أزراج: بيير بورديو: المجتمع الجزائري مسرح لميلاد النظريات، صحيفة العرب، الأحد 2014/08/24، ص: 164.

[2] – نفسه.

[3] – بيير بورديو: بؤس العالم، ج:1، تر: محمد صبح، مراجعة وتقديم: فيصل درّاج، دار كنعان للدراسات والنشر والخدمات الإعلامية، دمشق، د.ط، 2010، ص: 6.

[4] – نفسه، ص: 5.

[5] – نفسه، ص: نفسها.

حيث أنّ الهدف من هذه الحوارات والحكايات التي يحويها الكتاب، لا يتمثل في رصد صورة الواقع كما هو، بقدر ما هو <<إعادة تركيب صورة الواقع المعيش وتفكيكه، كي يكشف عمّا يجب وعيه بشكل صحيح، كشرط لنقده وتحويله لاحقًا>>.[1]

وهذا ما جعل من كتاب "بؤس العالم" <<حدثا ثقافيا بامتياز، يدلّل على أنّ الصحيح قادر على مواجهة المسيطر، حتى حين يكون المسيطر عليه واهنا إلى تخوم التهميش>>.[2] ولعلّ هذا ما يؤكد المعيار اللاأخلاقي الذي تقوم عليه المعرفة الغربية، وهو ما سبق وأن سمّاه "دريدا" بـ "الكذب".

وعليه فإنّ الفكرة الجوهرية التي يقوم عليها طرح "بورديو" هي <<"المعرفة الأخرى" التي تبدأ أكاديمية أي منعزلة عن قضايا البشر ثم تنزاح وبشكل متواتر عن "الأكاديمي الرصين" إلى أن تصل إلى مهاد جديدة تكون فيها نقدا لـ"المعرفة الأكاديمية" ونقضاً لها>>.[3]وهذا ما يؤكد بأنّ ما يهدف إليه هو تخليص المعرفة الغربية باعتبار أنّها تدّعي العالمية–من المنظور الإمبريالي الذي بنيت عليه– ولقد كشف "بورديو" عن هذا الجانب المخفي من خلال إقامته في الجزائر ومعايشته للحرب الاستعمارية.

/2: جزائرية بورديو:

علاقة "بورديو" بالجزائر علاقة وثيقة تؤكدها مؤلفاته المتعددة عنها، بالإضافة إلى زياراته المتعددة لها، والتحاقه بجامعتها، حيث درس الفلسفة وعلم الاجتماع وذلك في الفترة التي كانت تعاني فيها الجزائر من وحشية المستعمِر الفرنسي.

---

[1] – المرجع السابق، ص: 6.

[2] – نفسه، ص: 5.

[3] – نفسه، ص: 6.

ولقد أثّرت حرب الجزائر على "بورديو" بل وعلى <<جيل كامل من المثقفين الفرنسيين الذين شهدوا تجاوزات السلطة الاستعمارية التي تديرها الدولة من خلال خيانة ما هو أساسي للمشروع الاستعماري الفرنسي–مهمة التحرر والحضارة– >>[1]، ولقد جعله اهتمامه بالجانب الإنساني يعمل على <<تصحيح هذا الظلم في عمله مع المعارضة المباشرة والبحث عن طبيعة الهيمنة بحدّ ذاتها>>[2]، ما يؤكد بأنّه اكتشف اللاإنساني لفرنسا من خلال الجزائر.

ولقد بدأت سمعته البحثية بالفكر الثوري الجزائري من خلال نشره لكتاب "الجزائريون سنة 1962" حيث يصف ظروف نشأة هذا الكتاب قائلا: <<غادرت فرنسا إلى الجزائر، خلال الخدمة العسكرية، بعد سنتين عصيبتين لم يكن من الممكن فيها القيام بأي شيء، كرّست نفسي للعمل الميداني، الذي بدأت به تأليف كتاب بهدف إلقاء الضوء على مأساة الشعب الجزائري، وكذلك على المستعمرين الذين لم يكن وضعهم أقل من ذلك دارماتيكية وراء العنصرية>>[3].

وعليه فإنّ المجتمع الجزائري المستدمَر الذي مورست في سبيل إخضاعه كل أنواع التعذيب والجرائم اللاإنسانية، كان مسرحًا–كما قال أزراج– لميلاد الأفكار التي أسست لنظريات مناهضة للمشاريع الحداثية التنويرية الغربية، ومن ثمّ التشكيك في المسلّمات الكبرى للفكر الغربي، هذا التشكيك الذي أدى بـ"بورديو" وعديد المثقفين الفرنسيين إلى استجواب الميتافيزيقا الغربية وخطاباتها الكولونيالية، وهو ما جعله <<يسخر من المعرفة الأكاديمية، ويعبث بها، لا لأنه يحتفي بقضايا المسَيطر عليهم الذين لا يحسنون قط الرطانة الأكاديمية، بل لأنّه أصبح عارفًا بـ"المعرفة الأكاديمية" بامتياز>>[4].

---

[1] – Pal Ahluwalia: out of africa, p:137

[2] – نفسه، ص: نفسها.

[3] – نفسه، ص: نفسها.

[4] – بيير بورديو: بؤس العالم،ج:3، ص: 7.

وعلى هذا الأساس يمكننا القول بأنّ مشروع "بيير بورديو" النقدي يندرج في سياق نقد الحداثة الغربية وأفكارها التنويرية، والتأسيس لمرحلة فكرية جديدة منطلقها إعادة النظر في المسلّمات الغربية، وذلك بفعل ما انتهت إليه المشاريع الكولونيالية الحضارية الغربية، وأبرزها الاستعمار الفرنسي للجزائر، الذي دفع بالعديد من المفكرين والنقاد سواء كانوا من فرنسا أو من غيرها، إلى اعتبار أعمالهم بمثابة رد فعل عنيف موازي للعنف الاستعماري، حيث اعتبرت الجزائر مصدرًا لذلك الرد، وهو ما أعلن عنه "بورديو" قائلا: <<إنّ الذهاب إلى الجزائر [...] وسيلة لكسر الخطاب العام>>[1].

[1] Pal Ahluwalia: out of africa post, p:144.–

5/ ميشيل فوكو Michel Foucault (1926/ 1984)

1/5: الطرح الفوكوي:

<<ما هو على واقع الأرض يمكن أن يطلق في الفرد الرغبة والقدرة وإمكانية التضحية المطلقة هذا ما رأيته في تونس لقد كانت ضرورة النضال واضحة بشكل كبير بسبب الطبيعة غير المحتملة لظروف معينة، تنتجها الرأسمالية والاستعمار، والاستعمار الجديد>>. ميشيل فوكو

مفكر ومؤرخ فرنسي معاصر، ذائع الصيت على الساحة الفكرية الفرنسية والعالمية <<دخل الحياة الأكاديمية في حقبة الستينات، حيث شغل عدّة مناصب في الجامعات الفرنسية قبل انتخابه عام 1969 للتدريس في الجامعة الفرنسية المرموقة "كوليج دو فرانس" حيث عمل أستاذا لتاريخ نظم الفكر حتى وفاته>>.[1]

ولقد أحدثت مؤلفاته[*] ضجة كبيرة في تاريخ الفكر الغربي، مؤسسة بذلك لمرحلة ما بعد الحداثة، وعليه فإنّ طرح قضية الجذور الفكرية لما بعد الكولونيالية يتجّه بالقارئ صوب أعمال "فوكو"، لكونه من الأوائل الذين طرحوا قضية العلاقة بين المعرفة والسلطة وذلك في إطار صياغته لمفهوم "الخطاب الذي عدّه تمظهرا لغويا لشتى أشكال الهيمنة والسلطة، حيث مثّل هذا المفهوم، الذي سرعان ما تمّ اعتماده مرجعية أساسية للعديد من المفكرين والنقاد ما بعد الكولونياليين، وعلى رأسهم طبعا–الثالوث المقدس لهذا الخطاب– "إدوارد سعيد، هومي بابا، غاياتري سبيفاك"، محورا هاما أُعيد من خلاله النظر في مسيرة الحركة الفكرية الغربية، وعلى هذا

[1] – غاري غوتينف: ميشيل فوكو، موسوعة ستانفورد للفلسفة،تر: فريق حكمة، الموقع: hekmah.org، تاريخ الاسترجاع 2018/05/10.

[*] – أبرز مؤلفات فوكو: تاريخ الجنون والطب 1961، الكلمات والأشياء، المراقبة والمعاقبة 1975، علم آثار المعرفة (جينالوجيا المعرفة)، نظام الخطاب، تاريخ الإنسانية...

الأساس يكون "فوكو" قد فضح بنية المعرفة الغربية وحقيقة تكوّنها، وفي هذا تقويض لأبرز المسلّمات التي بنيت عليها تلك المعرفة، وهذا ما يمكننا من القول بأنّ مشروع "فوكو" <<يخاطب الطرف الآخر الذي تم بناء الأركيولوجيا الغربية على أساس التعارض معه دائما، والتغلب عليه أبدًا، ثمة قراءة إذن للآخر في وثيقة "فوكو" عن أركيولوجيا العقل الغربي وألعابه الخاصة بينه وبين نفسه، لكنها الألعاب التي كانت تتقاذف الآخر والآخرين كالكرات بين الأقدام>>.[1] وعليه فإنّ خطاب "فوكو" مزدحم بالآخر والمنفي والمهمش، هذا الذي–على حد تعبير مطاع صفدي– انخرط في اللعبة دون أن يدري.

وعلى الرغم من ارتباط الفكر النقدي لـ"فوكو" بقضايا هذا الآخر، فإنّه من الملاحظ كما صرّح كل من "روبرت يونغ" و"بال أهلواليا" في كتابيهما اللذين يتناولان قضية الجذور الفكرية للخطاب ما بعد الكولونيالي، أنّ هناك غيابا محسوسا وظاهرا للعالم الاستعماري الذي يمثل الآخر فعلا على أرض الواقع.

ولعلّ الغرض من توضيح هذا الجانب هو الكشف عن أثر هذه العوالم، بعدّها "آخر" أوروبا، الذي بنت عليه مركزيتها وكيانها، ومارست عليه سلطتها، هو توضيح العلاقة بين المنظومة الفوكوية <<التي تقوّض تلك المزاعم (المسلّمات) بأن تعرض كيفية تكوّنها، هذه الكيفية التي لا تعدوا كونها مجرد نتاج لقوى تاريخية ممكنة، وبذلك فهي ليست حقائق مؤسسة علمياً>>[2]، وبين الخطاب ما بعد الكولونيالي العالمثالثي الذي يهدف هو الآخر إلى تقويض المسلّمات الغربية.

---

[1] – ميشيل فوكو: الكلمات والأشياء، تر: مطاع صفدي وآخرون، ص: 8.

[2] – غاري غوتينف: ميشيل فوكو، ورقة بحثية سابقة الذكر.

2/5: أثر تونس في الفكر الفوكوي التقويضي:

وفي هذا السياق استأثر كل من "بال أهلواليا" و"روبرت يونغ" ومن خلال قراءة استقصائية لأعمال "فوكو" وحواراته ولقاءاته الصحفية ومحاضراته، بإثبات العلاقة بين فكر "فوكو"، المناهض للسياسات الغربية والعوالم الاستعمارية، ولقد تمّ الكشف عن هذا الجانب المخفي من حياة "فوكو" وفكره، عن طريق إلقاء الضوء على انتقاله إلى بعض المناطق الواقعة في تلك العوالم، مثل <<رحلته إلى البرازيل، وانتقاله التأملي إلى الزائير، والأكثر من ذلك جميعا إقامته في تونس لمدة سنتين>>[1]، هذه الإقامة التي كان لها أثر كبير على فكر "فوكو"، بحيث ألّف فيها كتابه المهم "علم آثار المعرفة" الذي كان <<تطويرا لأفكاره من خلال محاضراته التي كان يلقيها في جامعة تونس أين درّس من 1966 إلى 1968، كان يعيش في هذه المدينة الصغيرة سيدي بوسعيد وكتب هذا الكتاب في ساعات طويلة مكثفة، وحيدا وخلال الصباح الباكر، لقد كان شاهدًا على المظاهرات الفلسطينية العنيفة خلال الحرب العربية الإسرائيلية في 1967، وفي سنة 1968 تطوّر وتغيّر إلى طالب مندفع ثائر ضد حكومة حبيب بورقيبة وتوقع أحداث ماي في باريس>>[2].

وعليه فإنّ تونس كانت الباب الكبير الذي ولج من خلاله "فوكو" إلى عالم السياسة وذلك عن طريق الربط بين المعرفة يعدّها مجموعة معطيات والسلطة يعدّها قوّة موجّهة لها، ولقد وّضح هذا في كتابه "جينالوجيا المعرفة"، معتبرًا <<أنّ التحليل التاريخي لإرادة المعرفة التي عرفتها الإنسانية يبيّن في الوقت ذاته أنّه ما من معرفة إلا وتقوم على الظلم والخطأ، وأنّ غريزة المعرفة غريزة شريرة وأنّ فيها جانباً قاتلاً لا يستطيع ولا يهدف إلى إسعاد الإنسانية>>[3]، بقدر ما يهدف إلى تدميرها، وتكون بذلك إقامته في تونس بعيداً عن فرنسا فرصة سمحت له بالحصول على فكرة

---

[1] – Robert Young Post–colonialisme an historical introduction, P:395

[2] – نفسه، ص: 396.

[3] – ميشيل فوكو: جينالوجيا المعرفة، تر: أحمد السلطاني عبد السلام بن عبد العالي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء–المغرب، ط:2، 2008، ص: 85.

مختلفة عن الثقافة الغربية عامة والفرنسية خاصة، وهذا ما يؤكده "بال أهلواليا" في معرض حديثه عن أثر تونس في الفكر الفوكوي، قائلاً: <<أعطت تجربة فوكو التونسية قوة دافعة له لتطوير أطر يمكن أن تفهم مدى تعقيد المشهد السياسي بعد عام 1968، مما فرض عليه إعادة التفكير في المؤسسات الاجتماعية والسياسية الرئيسية>>[1]، ولقد تجسّدت إعادة التفكير هذه في أعماله التي <<سعى من خلالها إلى فهم المؤسسات المركزية للمجتمعات الغربية، المدارس، السجون، المستشفيات، الجيوش والمهن التي سعت بكفاءة شريرة للإشراف على الفرد>>[2].

ولم يقتصر أثر العوالم الأخرى على تونس بقدر ما امتد إلى إيران وثورتها الداخلية وهذا ما ذكره "أهلواليا" في كتابه السابق الذكر قائلاً: <<أيّد فوكو بحماسة الاحتجاجات في إيران، كما التقى آية الله الخميني الذي كان في المنفى في باريس وفي سبتمبر ونوفمبر 1978، زار إيران مرتين>>[3]، وعليه فإنّ "فوكو" كان معارضاً لمختلف مظاهر الإمبريالية والاستعمار، إلا أنّ الأثر في حالته هذه لم يكن الوضع الاستعماري والحرب الجزائرية من أجل الاستقلال، بقدر ما كانت ثورات الطلاب في تونس وكذا الاحتجاجات في إيران، هذه العوالم التي أدّت به في نهاية المطاف إلى تسييس عمله الفكري.

ولقد أدّت الأوضاع الإمبريالية التي عايشها "فوكو" سواء داخل فرنسا أو خارجها، وما تبعها من ظلم وتهميش ونفي وتحقير...إلى مقاومة فكرية قوّضت كل تلك المزاعم والمسلّمات عن الذات والآخر، ونادت الرؤية الفوكوية في نهاية المطاف بموت الإنسان (الغربي) في سبيل الخلاص من الهيمنة والسلطة .

---

[1] – Pal Ahluwalia: out of africa, p:148

[2] – نفسه، ص: 149.

[3] – نفسه، ص: 150.

وفي الأخير يمكننا القول أنّه وإن لم تكن لـ"فوكو" علاقة مباشرة بالجزائر إلا أن ولوجه لعالم السياسة عن طريق تونس يعدّ انتصارا للرؤية القائلة بالجذور الاستعمارية العالمثالثية لنظرية الخطاب ما بعد الكولونيالي باعتبار أنّ أعماله كانت مرجعية لرواد هذا الخطاب.

6/ جان فرانسوا ليوتار Jean-François Lyotard (1924/ 1998)

<<ما أدهشني في قسنطينة، ضخامة الظلم شعب بأكمله من حضارة عظيمة ظُلِم، أُهِين، أُنكرت هويته>> جان فرانسوا ليوتار.

1/6: ليوتار و"الوضع ما بعد الحداثي":

<<إنّه من دون شك إحدى الشخصيات الأكثر أهمية في الفلسفة الفرنسية المعاصرة>> هي كلمات نعى بها رئيس الوزراء الفرنسي ليونيل جوسيان الفيلسوف الراحل "جان فرانسوا ليوتار".

هو فيلسوف وعالم اجتماع فرنسي، اشتهر على الساحة الفكرية العالمية من خلال تأليفه لكتاب "الوضع ما بعد الحداثي" سنة 1976، القائم على التشكيك في مسلّمات الحداثة الغربية ومبادئها التحررية التقدمية الإنسانية، ولقد كان هذا الكتاب نتيجة <<اتصال مجلس الجامعات بحكومة كبيك بليوتار، ليكتب لهم تقرير يطلعهم على حالة المعرفة في المجتمعات المتقدمة للغاية في نهاية القرن، وطُلِب منه أن يقدم تقريرا عن كيفية فهم الطرق المختلفة لمعرفة العالم والتعامل معه>>[1]، وعليه فإنّ " الوضع ما بعد الحداثي" هو <<تقرير عن حالة المعرفة في أكثر المجتمعات تطورًا>>.[2] هذه الحالة التي تجسّدت في ما حققته وتحققه الحداثة وأفكارها التنويرية التقدمية، التي انتقدها "ليوتار" بشدّة، مبينا مكامن الخطر فيها. ولعلّ هذا النقد وهذه المقاومة التي

---

[1]- Pal Ahluwalia : Out of Africa, p:156

[2]- نفسه، ص: نفسها.

أبداها "ليوتار" في وجه الحداثة الغربية يحتاجان إلى وضعهما في السياق الفكري والثقافي والسياسي العام الذي أوجدهما، وهو "الجزائر".

2/6: الجزائر والوضع ما بعد الحداثي:

فشلت الحداثة في نظر "ليوتار" فشلاً ذريعًا في تحقيق رؤيتها التقدمية الإنسانية، ولعلّ الحروب الاستعمارية وما آلت إليه أوضاع العالم الثالث (آخر أوروبا والغرب عمومًا) من دمار يتجاوز الجانب المادي إلى المعنوي، أكبر دليل على هذا الفشل.

هذا الوضع شهده "ليوتار" نفسه في الجزائر التي كشف من خلالها آفاق الرؤية الحداثية الغربية الاستعمارية، ولقد بدأت علاقة "ليوتار" بالجزائر عام 1950، وذلك <<بعد أن نال شهادة المتريز في الفلسفة وانتقل للتدريس في ثانوية قسنطينة، وهناك انخرط في النضال السياسي اليساري المضاد للحزب الشيوعي، وفي ذلك الوقت تعرّف على مجلة بعنوان "الاشتراكية" أو "البربرية" وانتسب إلى خَطّها، ومعلوم أنّها تعبّر عن لسان حال كل المثقفين التقدميين الخارجين عن الأطر المعهودة أو المكرورة للفكر>>[1]. وسرعان ما أدرك الفرق الكبير بين ما تحويه الخطابات الغربية الحداثية من رؤى تحررية إنسانية وبين الواقع الاستعماري المرير الذي كشف من خلاله حقيقة فرنسا، وذلك من خلال خطاباتها التي استبعدت الآخر وألغت وجوده، ما جعلها أعظم وسيلة لممارسة الطغيان والظلم، هذا الذي وضّح "ليوتار" ماهيته وأكّد عليه كسمة من سمات فرنسا. وهو ما نلمسه في قوله: <<الظلم يحدث عندما يتم استبعاد طرق أخرى للتفكير والتحدث والتصرف من خلال الألعاب اللغوية لمجموعة أو ثقافة مهيمنة>>[2].

---

[1] – سيمون مالباس: جان فرانسوا ليوتار، موقع البيان الإلكتروني، التاريخ 17 يوليو 2006، Books <http://www.albayane.ae>

[2] – Pal Ahluwalia : Out of Africa, p:150

وإذا كانت الفكرة الأساسية التي بُني عليها الخطاب الفرنسي هي تقدّم الذات وتخلّف الآخر، فإنّ فكر "ليوتار" يسائل هذه الرؤية عن طريق الواقع الجزائري البائس الذي جعله يتأكد من زيف الحركة التقدمية الاستعمارية، ويقرّ بأنّ <<الاحتلال الاستعماري يعني أنّ الجزائريين كان عليهم بالضرورة أن يظلوا في حالة من التخلف والفقر، وقد حدّد فكرة الإرهاب، وجادل بأنّه إذا كانت الجزائر ستزدهر، فمن الضروري أن ينتهي الاحتلال>>[1]، ما يؤكد بأنّ اهتمامات "ليوتار" تسائل مبادئ الحداثة الأوروبية، التقدم والعدالة والحرية والإنسانية، وهذا ما جعله يرى النضال الجزائري <<أزمة الدولة الاستعمارية التي تعرض حدود الإيديولوجية الإمبريالية الحداثية التي صيغت على أساس مبدأ التقدم التاريخي>>[2]، هذا التقدم الذي لم ولن يتحقق في ظلّ هذه الإيديولوجيا اللاإنسانية.

وعليه فإنّ <<تجربة ليوتار الجزائرية سلّطت الضوء على المشاكل المتعلقة بالوعود العالمية والمهمة الحضارية للاستعمار بمفاهيمها للتقدم، وبالنسبة له فإنّ الأمر متروك للناقد بشكل لا نهاية له لإعادة كتابة الحداثة من أجل فضح اللحظات التي يتم فيها فتح أنواع الخطاب التي تشكّل الروايات الكبرى للتساؤل وإمكانية ظهور التغيير>>[3]، وهذا ما يؤكد على الأصول الفكرية الجزائرية للخطاب النقدي ما بعد الكولونيالي، وفي هذا السياق يقول "ليوتار" <<اكتمل وعيي السياسي على مدار السنتين اللتين قضيتهما في الجزائر>>[4].

---

[1] – المرجع السابق، ص: 154.

[2] – نفسه، ص: 155.

[3] – نفسه، ص: 158.

[4] – جريدة الحياة: التاريخ: 1998/04/28 <daharchives.alhayat.com> Issue-archive تاريخ الاسترجاع 2018/05/11

الفصل الثاني: تمظهرات الخطاب النقدي ما بعد الكولونيالي

أولا: البدايات المناهضة للاستعمار

ثانيا: دور الخطاب الاستشراقي الغربي في تكريس الهيمنة

ثالثا: كشف خبايا الخطاب الاستشراقي:

1/ إدوارد سعيد ونقد الهيمنة الغربية

2/ هومي بابا ونقد مفهوم النقاء الثقافي الغربي

3/ غاياتري سبيفاك من تفكيك المركزية الغربية إلى نقد الذات المستعمَرة

أولا: البدايات المناهضة للاستعمار

- " النمر لا يدّعي نموريته" وول سوينكا
- " الأوروبي لم يستطع أن يكون إنسانا إلا بخلق العبيد والوحوش" جان بول سارتر
- " أتركوا أوروبا هذه التي لا يتوقفون فيها عن الحديث عن الانسان ومع ذلك يقتلون البشر أينما وجدوهم" فرانز فانون
- " هذه الطبقة من الناس أشبه بجموع الفئران التي تستمر على قضم جذور الشجرة رغم ركلهم بالأرجل" فرانز فانون

أصبح من المتعارف عليه أن الاستعمار من الظواهر السياسية التي لعبت دورا كبيرا في تشكيل وتحديد الرؤية العالمية سواء من ناحية المستعمَرين أو من ناحية المستعمِرين، وهذا ما جعله من المصطلحات التي خضعت لتغيّرات مفاهيمية متعددة وحاسمة في الوقت ذاته من كلا الجانبين، ومن المعلوم أن الاستعمار مصطلح يحمل في ثناياه معاني التعمير والتطوير والرقيّ، فنجده في عديد المعاجم اللغوية يشير لذلك، ولقد ورد معناه في " المنجد في اللغة والأعلام" كما يلي:

"عمّر المنزل"، جعله آهلا و –الثوب، أجاد نسجه أو غزله، أعمر المنزل جعله آهلا و–المكان جعل يعمّره، والأرض وجدها عامرة، وعليه أغناه استعمره، في المكان: جعله يعمره، كقوله: "استعمر الله عباده في الأرض" أي طلب منهم العمارة فيها. استعمرت دولة بلاد غيرها استعمارا: <<جعلتها مستعمر لها. فهي مستعمِرة جمع مستعمِرات، وهو مستعمِر جمع مستعمرون>>.[1]

[1] – المنجد في اللغة والأدب، دار المشرق بيروت، ط: 40، 2003، ص: 1020.

وهكذا فإن الجانب اللغوي للفظة الاستعمار يؤكد إيجابيته، ولربما ترسّخ هذا المفهوم في القرن العشرين مع ظهور مصطلح "العالم الثالث" الذي وضعه عالم الديموغرافيا الفرنسي ألفريد سوفي سنة 1950، وذلك للتمييز بين عالمين متباينين، العالم المتقدّم ونظيره الضدّي العالم المتخلف، فما كان على أوروبا المتحضرة والعارفة بحقوق الإنسان إلا أن تحمل عبء تطوير هذا العالم وإخراجه من ظلمات الجهل إلى نور العلم والحضارة، خصوصا بعدما أكّدت الدراسات الغربية، تقهقره العلمي وكذا انحطاطه الفكري والأخلاقي...وهكذا حلّ الغرب سيِّدا- مستعمِرا ومعمِّرا، مبشِّرا ومخلِّصا، منقذا ومرشدا – على العالم الثالث.

ولعلّ هذا الهدف المنوط بالاستعمار (في معناه اللغوي طبعا) جعله ينحصر فقط في المجتمعات التي تتمتع بالقدر الكافي من القوة التي تمنحها القدرة على التحكّم والإنتاج، وهذا طبقا للرأي القائل أن كل: << مجتمع يقوم بالاستعمار عندما يكون قد حقّق لنفسه درجة رفيعة من النضج والقوة، فينجب مجتمعا جديدا أو يحميه، ويوفِّر له، الظروف الملائمة للنموّ والتطوّر، ويساعد هذا المجتمع الجديد، الذي ولّده على بلوغ مرحلة الفحولة>>.[1] وهذا ما يجعل الاستعمار بمثابة الحبل الوثيق والطريق الآمن الذي يجب على المستعمَرين الإمساك به، والسير على خطاه.

ولهذا الالتقاء بين الحضارات دور مزدوج، فهو يؤدِّي إلى النهوض بالعالم الثالث من جهة، وحماية الحضارة الغربية من الركود والضعف الذي يصيبها من جراء انغلاقها على ذاتها من جهة ثانية، وهكذا يضمن هذا الالتقاء الاستمرارية والتطوّر في شتى الميادين، سواء الفكرية أو الثقافية أو السياسية...وها هو "إيميه سيزير" يعدِّد مزايا أوروبا الاستعمارية قائلا: << إنّ وضع حضارات مختلفة على احتكاك فيما بينها لأمر جيد، وأن مزاوجة عوالم متباينة لأمر رائع، وأنّ أي مدنية مهما كانت عبقريتها الداخلية، لا بدّ أن تصاب بالضعف إذا ما انكفأت على ذاتها، فالتفاعل هنا هو أشبه بالأوكسجين...وأنه من حسن حظّ أوروبا أنها شكلت نقطة تقاطع عالمية، وشغلت الموقع

[1] – إدوارد سعيد:الاستشراق: المفاهيم الغربية للشرق، تر: محمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، ط: 1، 2006، ص: 342.

الهندسي لجميع الأفكار، وإناء جميع الفلسفات وبساط الاستقبال لمختلف المشاعر، مما جعل منها أفضل موزع للحيوية>>.[1]

وانطلاقا من هذه الرؤية التي تمجّد الاستعمار وتمنحه بعدا مفهوميا إيجابيا، يفترض أن العالم الثالث وبعد فترة وجيزة (معينة) سيرتقي إلى مصاف العالم المتقدم والمجتمعات الراقية، وربما هذا ما قصده "إيميه سيزير" من وراء تساؤله القائل: هل أمّنت أوروبا بالفعل هذا الاحتكاك؟ وبصيغة أخرى، هل بالفعل تقدّم العالم (المتخلف) خطوات تقربه من الدول المتقدمة؟ وهل تعلق الأمر بالفعل بمهمة حضارية أم جرائم استعمارية؟

لعلّ الإجابة على هذا التساؤل تضعنا في مواجهة مع الواقع ذاته، هذا الذي يؤكد لنا العكس النقيض، إذ نجد أن تكريس التقهقر حلّ محلّ الرقيّ، والجهل محلّ العلم (والتجربة الاستعمارية الجزائرية في زمن مضى، والتجربة العراقية اليوم خير دليل على ذلك، إذ تؤكد الإحصائيات أن نسبة الأمية قبل دخول فرنسا المتحضرة كانت 0%، وبلغت عند خروجها نسبة 95 %) وحلّ القمع والبطش والاستبداد والتجويع وكل أشكال العنف، محل احترام حقوق الإنسان.

وكأن الإنسان هو فقط الغربي، وبذلك تكون أوروبا قد أخفقت في نشر رسالتها الحضارية التي لم يكن من وراءها حقيقة سوى إذلال الشعوب والسيطرة عليها ومن ثم إخضاعها لسلطتها، ويقول " ثائر ديب" موضحا ذلك: << يبيّن النظر إلى تاريخ التجربة الكولونيالية، وتجربة الاضطهاد عموما، أن الاستعمار والاضطهاد، قد أخفقا في إقامة تلاحم بشري ، وفي ترسيخ علاقة بين الشعوب قائمة على الترجمة الثقافية المتبادلة، فما توطّد هو علاقات الهيمنة والإخضاع، لا العلاقات التبادلية، المتصلة بين المستعمِر والمستعمَر، بين المضطهِد والمضطهَد>>.[2]

---

[1] –إيميه سيزير: خطاب حول الاستعمار، تر: ميشال سطوف، منشورات ANEP، الرويبة الجزائر، 2006، ص:11–12.

[2] – هومي بابا: موقع الثقافة، تر: ثائر ديب، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، العدد: 569، ط: 1، 2004، ص: 26–27.

ويعدّ انتقال العديد من الشباب المستعمَرين إلى الحاضرة الغربية لإكمال دراستهم سببا لكشف العديد من الخبايا الاستعمارية المندسّة تحت رداء التطوّر والرقيّ، وانتهى بهم الأمر إلى الإدراك أن أوروبا لم تمتثل لمبادئها الثورية العظيمة التي تدّعى احترام حقوق الإنسان التي لطالما أيَّدوها في أقوالهم وغيَّبوها في أفعالهم، وهكذا عملت أوروبا على فرض هيمنتها الفكرية الإيديولوجية التي استطاعت من خلالها أن تقنع المستعمَر بقوّتها وتفوّقها، في مقابل ضعفه وانحطاطه، حيث نجدها لجأت حيال ذلك إلى تزييف الحقائق وإعطائها بعدا معقوليا مقبولا إدراكا منها أن الهيمنة على الفكر– باعتبارها أخطر أشكال الهيمنة – هي الأكثر عمقا والأطول زمنا وهي الغاية القصوى التي يتطلّع إليها المستعمِر وهكذا أصبح من المتعارف عليه: << أنّ الاستعمار ماهر كل المهارة في تزييف الحقائق وتضليل العقول>>[1]، والتي تؤدي بدورها إلى تشكيك المستعمَر في ذاته، وهذا هو المرمى الأساس للاستعمار الذي لطالما كان << يعمل على ضرب شخصية الشعوب الخاضعة في الصميم، وطمس ملامحها المميّزة وتعطيل كل ما من شأنه أن يساعد على تطويرها في طريقها الخاص>>[2]، وذلك من خلال محاولة إدماجه في منظومة مصطنعة وسدّ كل المنافذ التي يمكن من خلالها الاطّلاع على ما وراء هذا الفكر.

ولقد أدّى اقتناع وقبول المستعمَر للصور المنحطّة التي وضعت له إلى تسهيل عملية الاستعمار، ومن ثم التأكيد على قابليته القصوى له، ما أدّى إلى تشكيل وصياغة ذات المستعمَر بصورة مضادّة لذات المستعمِر، ولقد تفنّن وأبدع الناقد اليهودي من أصل تونسي "ألبرت مامي" في دراسة هذه الثنائية وخصّها بكتاب يحمل عنوان " صورة المستعمِر" حيث نجده يقسّم المستعمِر إلى نوعين، فهناك المستعمِر الرافض لوضعيته، وهو المستعمِر ذو الإرادة الطيبة والإنساني ويضمّ هذا النوع جلّ المستعمِرين المناهضين للاستعمار والمدافعين عن حقوق المستعمَرين في الحياة أمثال (سارتر صاحب كتاب أصوات مناهضة للاستعمار، وعارنا في الجزائر، وبول فينيه دوكتون

[1] – أحمد طالب الابراهيمي: من تصفية الاستعمار إلى الثورة الثقافية، تر: حنفي بن عيسى، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ص: 15.

[2] – جابر عصفور: الهوية الثقافية والنقد الأدبي، دار الشروق، القاهرة، ط: 1، 2010، ص: 28.

صاحب كتاب مجد السيف، وجاك فرجيس صاحب كتاب محاكمة الاستعمار...)، وهذه الفئة من المستعمِرين تعمل هي الأخرى على تحرير نفسها من الأفكار والقيود التي تُفرض عليها من طرف السلطة الحاكمة، وهذا ما أعلن عنه سارتر في قوله <<إنّنا في أوروبا يجري تحريرنا من الكولونيالية كذلك>>. وهناك المستعمِر المتقبِّل لوضعه ويضمّ هذا النوع، جلّ المستعمِرين الذين يسكنون المستعمرة وأغلبهم من الطبقة الدنيا الاستعمارية، << فهم فقط من يتحمّلون ضعة الحياة الكولونيالية>>[1]، فالمستعمِر المتقبِّل لوضعه هو إنسان تحت السيطرة، وإن صح القول هو مستعمَر ومغتصَبٌ آخر وبغض النظر عن كل الممارسات الاستعمارية التي يقوم بها يبقى <<يشعر بالذنب ويحتقر ذاته [...] فهو في الواقع لا يؤمن قطّ بنظافة سجّله أمام اتهامات الآخرين وفي أعماقه يعترف بالذنب>>[2]، وفي المقابل يرى "مامي" أن وجود المستعمِر ذاته يفرض عليه رسم صورة للمستعمَر، ونجده يصف هذه الصورة بالخرافية باعتبارها تمجّد المستعمِر وتدنّس المستعمَر إذا علمنا أن هذه <<الصورة الخرافية للمستعمَر تتضمن الخمول الذي لا يصدّق، بينما تتميز صورة المستعمِر بالطعم الفضيل للنشاط>>[3].

من هنا حمل الغرب في معظم كتاباته همّ تمدين وتحضير الشرق واتخذت هذه الكتابات والخطابات حول الشرق في مضمونها طابع القوة والهيمنة والسيطرة بحيث أصبحت تمارس نوعا من الضغط الثقافي على الشرق والتبعية الفكرية للغرب، فهي أعمال: << يمكن أن تكون عظيمة من إبداع الخيال وأن تضم- في الوقت نفسه- وجهات نظر سياسية ظاهرة البشاعة والقبح وجهات نظر تسلخ الإنسانية عن غير الأوروبيين، وتبرز شعوبا وأصقاعا بأسرها خاضعة ودونية، جاعلة إيّاها مقتضية حكم الأوروبيين>>[4]. باعتبارها لا تمت إلى الواقع بصلة بقدر ما هي تجسيد لرؤية

---

[1] – ألبير مامي: صورة المستعمر، تر: ميشال سطوف، دار الطبع المؤسسة الوطنية للنشر والإشهار ، الرويبة، الجزائر، 2007، د:ط، ص: 55.

[2] – نفسه، ص: 61-62.

[3] – نفسه، ص: 83.

[4] – إدوارد سعيد: الثقافة والإمبريالية، تر: كمال أبو ديب، دار الآداب، بيروت، ط: 3، 2004، ص: 10.

سياسية غرضها الهيمنة والسيطرة لا أكثر، ومن بين الصفات التي ألحقت أو بالأحرى ألصقت بالمستعمَر– وطبعا هي صفات وظِّفت لتأدية الغرض– نجد: البدائية، الدونية– المتوحش مع ذاته، بالإضافة إلى أنه << متخلف، وشاذ، بغرائز سيئة، سارق، وسادمي بعض الشيء [...] فما يجب على المستعمِر هو حماية المستعمَر من ذاته، وتآلفه المدهش مع البؤس، فهو يوصف بدقة كمتقشف وقنوع دون حاجات واسعة، وبالوقت ذاته هو من يلتهم كميات مقززة من اللحم والشحم والكحول وأي شيء كجبان يخشى الألم وكمتوحش لا يوقفه أي كابح حضاري>>[1] وبمزيد من هذه الصفات الدنيئة يعطى المستعمِر لنفسه الحق في السيطرة على المستعمَر، وإعادته إلى الصواب فهم بشر لا تتوفر فيهم القدرة على أن يحكموا أنفسهم بأنفسهم، وفي هذا الوقت بالذات يعلن المستعمِر قائلا أنه: << لهذا السبب لا أدعهم يوما يصلون إلى الحكم>>[2].

وشيئا فشيئا استطاع المستعمِر وبفعل القوة والسلطة والاستئساد العسكري أن يقنع المستعمَر بدونيته وحقارته وجهله، وأن السبيل الوحيد لخلاصه من هذا الوضع هو الارتماء في أحضان الإمبراطورية الغربية، وهذا ما يسمى ربما بالإمبريالية النفسية وهي أقصى صور الإمبريالية إن لم يكن أخطرها على الأفراد والمجتمعات عامة، وأصبح الانتماء إلى الحاضرة الغربية يمثل مصدر فخر كبير بالنسبة للمستعمَر، ويؤكد "دوغلاس روبنسون" ذلك قائلا: << الإمبراطورية لا تزال تعتبر مصدر فخار عام، فالفخار لم يكن يقتصر على البريطانيين الاستعماريين، [...] بل كان يتعدّاهم إلى كثير من رعاياهم الذين يتفاخرون بانتمائهم إلى هذا الخليط الهائل>>[3]، وهذا ناتج شعور دوني، يُوقع المستعمَر في صراع داخلي قوامه حب المستعمِر لقوته، وكره الذات لتخلّفها، ولقد تعمّق في دراسة هذا الجانب وتحليله " فرانز فانون" في كتابه "بشرة سوداء أقنعة بيضاء" فالعنوان بذاته يوحي مباشرة بمضمونه باعتباره عرضًا للحالة النفسية التي تعتري المستعمَر (متمثلا

[1] – ألبير مامي: صورة المستعمر، ص: 86–87.

[2] – نفسه، ص: 100.

[3] – دوغلاس روبنسون: الترجمة والإمبراطورية، نظريات الترجمة ما بعد الكولونيالية، ترجمة: ثائر ديب، دار الفرقد للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق–سوريا، د:ط، 2009، ص: 71–72.

في الإنسان الملّون) ومحاولته التخلص من سواده، وذلك عن طريق التخلص من كل مقوّماته الشخصية والثقافية والعرقية التي كانت سببا في تخلفه ولقد قدّم "ألبير مامي" وصفا دقيقا لهذه الحالة قائلا: << إن أوّل محاولة للمستعمَر هي تغيير الظروف بتغيير جلده، والنموذج المغري والقريب الذي يتقدم له ويفرض ذاته عليه هو بالضبط نموذج المستعمِر [...] والطموح الأول له يكون التساوي مع هذا النموذج المحترم والتشابه معه إلى حدّ الذوبان>>[1]، هذا من ناحية العرق، ونجد اللغة من ناحية أخرى فالمستعمَر يرى في لغته لغة عاجزة غير قادرة على مواكبة العالم الحواضري مثل لغة المستعمِر بحيث <<لا يظهر ارتياحه إلا بالحديث بها>>[2]. ولكن الشيء الذي يؤكد ذاته، هو أنه مهما تجرّد المستعمَر من مقوّماته ومبادئه وصفاته الطبيعية وادّعى التغريب، فلن يقبل بالنسبة للغرب إلا على أنه من درجة ثانية هذا إن قُبِل أساسا، فالهدف الإمبريالي الغربي ليس الاتباع والانتماء إنّما هو هدم الذات وفرض السيادة والاعتراف بها من قبل المستعمَر.

باعتبار أن المقاومة والتفكيك والتصفية والردّ والمعارضة كلها مصطلحات ارتبط ظهورها بظهور الاستعمار ذاته، كما يوضح ذلك أصحاب كتاب الردّ بالكتابة، والمؤسس لتيار الخطاب ما بعد الكولونيالي، فإن هذه المقاومة آتت أكلها حيث بدأ نور الاستقلال والتحرّر بالظهور في العديد من المستعمرات وبذلك بدأ الإحساس بالفخر الذي جسّده الانتماء للإمبراطورية يتلاشى ويتآكل شيئا فشيئا <<وأدرك الرعايا أنّ الإمبراطورية لا تعني الحماية من الأعداء الخارجيين أو الانتماء إلى مشروع جبارّ، كما كانت تصوّر في السابق على نحو مثاليّ، بقدر ما تعني الاستئساد العسكري والسيطرة السياسية والاستغلال الاقتصادي، والهيمنة الثقافية>>[3]، وهكذا بدأ الغرب يفقد معانيه الإيجابية التي عمل على ترسيخها طيلة فترة الاستعمار، وتمظهرت بذلك مجموع الصفات السلبية التي تصوّر الاستعمار والاستغلال والهيمنة في أبشع صوره ومعانيه الحيوانية ومعاداته

[1] – ألبير مامي: صورة المستعمر، ص: 124.

[2] – نفسه، ص: 103.

[3] – دوغلاس روبنسون: الترجمة والإمبراطورية، ص: 72.

للإنسانية التي لطالما ادّعى تمثيلها، وهكذا كُشف الحجاب عن العلاقة الوطيدة بين ما يسمى بالنزعة الإنسانية وحقوق الإنسان وبين الإمبريالية الغربية، فراح العديد من المثقفين والنقاد يفضحون هذه العلاقة في أعمالهم سواء الفكرية أو النقدية أو الأدبية، وهكذا نشأ في مواجهة ما سبق (الخطاب الغربي المهيمن) <<خطاب آخر عمل على نقض الاستعمار وكشف آلياته واستراتجياته اتكاءً على نص مضاد ومقاوم>>[1]، ومن الأوائل الذين بلوروا هذا الوعي السياسي الجديد " إيميه سيزير"، "فرانز فانون"، "ألبير مامي "وغيرهم...، حيث نجد " إيميه سيزير" (Aime Cisaire) وهو واحد من أكبر الشعراء المناهضين للاستعمار– في كتابه "خطاب حول الاستعمار" يفضح حقيقة الاستعمار، الذي برّره الغرب بالحضارة والتمدّن والإنسانية، وحمّله رسالة تطوير وتنوير شعوب العالم الثالث هذه الشعوب التي جرّدها الغرب من جوهرها الإنساني، فهو يرى في الاستعمار استدمار بكل ما تحمله الكلمة من معنى << فهو ليس تبشيرا وليس مشروعا إنسانيا أو إرادة قهقرة حدود الجهل والمرض والقهر...والاستدمار أيضا ليس توسيع الفضاء الإلاهي، أو توسيع دائرة الحق>>[2]، ولذلك يصفه "جاك دوكلو" (J.Duclos) أنه عار القرن العشرين، ويقول " عبد العزيز بوتفليقة" في تقديمه لكتاب " إيميه سيزير" الآنف الذكر أنه <<واحد من الاتهامات الفاضحة الأكثر تركيبا للاستدمار>>[3]، فبالرغم من صغر حجم الكتاب إلا أن مضمونه اكتسى أهمية كبيرة لتركيزه وفضحه للكذبة الكبرى وهي الاستعمار/ الحضارة، ومن ثم مناقشة مجموع القضايا الأخرى والمتفرعة عن الكذبة الكبرى كما يسميها.

فالغرب الذي ادعى الإنسانية واحترام حقوق الإنسان نجده يتراجع عن ذلك بصفة نهائية خصوصا مع المستعمِر، وبذلك ضيّق مفهومها وحصره بحيث لم يشمل إلا الإنسان الغربي الأبيض، من هنا سجّل " سيزير" المأخذ الكبير وهو: << الإنسانية المزيفة والتقزيم الطويل لحقوق الإنسان، والاحتفاظ حتى الآن بمفهوم ضيق ومجزأ منحاز، بل وفي الواقع عنصري بكل

[1] – رامي أبو شهاب: الرسيس والمخاتلة، ص: 7.

[2] – إيميه سيزير: خطاب حول الاستعمار، ص: 11.

[3] – نفسه، ص: 7.

قذارته>>[1]، ويحتج " سيزير" في تأكيد ذلك "بهتلر" الذي عاقبه الغرب لا على جريمته ضد الإنسان ولا على الإهانة التي وجّهها للإنسان، إنما عوقب على إهانته للرجل الأبيض وتطبيقه على أوروبا الآليات الاستدمارية التي كانت تخص آنذاك، عرب الجزائر، ومستعمرات الهند، وزنوج إفريقيا...[2] وبذلك يحوي هذا التزييف والخداع في ثناياه تأسيسا لخطاب كولونيالي يسعى إلى الهيمنة، عن طريق إنكار وجود الآخر، وبهذا زيِّفت الإنسانية وأضحت شكلا من أشكال الهيمنة << فلم يوفق الغرب في تحقيق ولو قيمة إنسانية واحدة من جميع الحملات الاستعمارية المتراكمة، ومن جميع الأنظمة الكولونيالية القائمة، ومن كل الأوامر الوزارية المرسلة>>[3].

ونتيجة لسلب إنسانية هذا الإنسان (المستعمَر) تكون أوروبا قد أنشأت سكان العالم الثالث وفقا لقالبها الخاص الذي يغرقهم في بحر من الجهل والرذائل، ومع ذلك فإن أوروبا نفسها والمتناقضة مع ذاتها <<تشكو من أنهم (أي المستعمَرين) يفتقرون إلى الشرف والاستقامة>>[4]، ويترجم "عدنان الكيالي" في ترجمته لكتاب "دافيد كوت" : "فرانز فانون"- هذا الوضع إلى بيت شعري لشاعر عربي، يقول أنه أبدع في تصوير مثل هذا الوضع قائلا:

ألقـــاه فـي الـيمّ مكـتـوفا وقـال لـــه إيّـــــاك إيّـــاك أن تـبـتـلّ بـالـمـاء[5]

(البيت لـ أبو المغيث الحسين ابن منصور الحلاج، وهو البيت الثالث من قصيدة عنوانها: قد قال من قال من جهل وإغواء) هذه هي أوروبا التي ألقت بالمستعمَر في بحر الرذائل وأرادت منه أن يكون فاضلا، وبذلك فلن يكون العالم الثالث سوى مسرحا للعنف والحقد العنصري والانحلال الأخلاقي وشتى أشكال الجرائم والفساد، وهذا ما يؤكده " فرانز فانون" وهو من أبرز المناهضين للاستعمار والمناضلين في الثورة الجزائرية من أجل الاستقلال- في رسالة بعث بها إلى المفوّض

---

[1] – المرجع السابق، ص: 13-14.

[2] – ينظر، نفسه، ص: 13.

[3] – نفسه، ص: 11.

[4] – دافيد كوت، فرانز فانون، ص: 31.

[5] – ينظر، المرجع نفسه، ص: نفسها.

العام الفرنسي بعد تعيينه طبيبا نفسيا في مستشفى الأمراض العقلية بمدينة البليدة، ومن ثم معايشته للمعاناة النفسية التي خلّفها العنف الاستعماري على المواطنين الأصليين وما رآه من خرق وتجاوز لحقوق الإنسان، وبذلك كتب استقالته محاججا فيها على << السياسة التي خوّلت عدم المساواة والقتل، إلى مبادئ قانونية، موجّهة ضدّ المواطنين الأصليين للجزائر، هذه السياسة التي تطمس شخصيتهم وتذلّهم في قلب وطنهم>>[1].

ولهذا يصف " سيزير" الحضارة التي تبيح لنفسها انتهاك حقوق غيرها والاعتداء عليها أنها <<حضارة مصابة في أخلاقها>>،[2] فتلك الممارسات العدوانية البشعة وغير المبرّرة لا تنعكس على نفسية المستعمَر فقط بل تلقى بآثارها النفسية على المستعمِر أيضا، فيفقد هو الآخر كل شعور بالإنسان والإنسانية، ويتحوّل بذلك إلى جماد وهذا هو المعنى الحقيقي للاستعمار، المعنى الذي يصل إليه " سيزير" ويوافقه عليه "فانون" (الاستعمار=جماد)، ويتناول "جان بول سارتر" هذه القضية في تقديمه لكتاب " صورة المستعمِر لألبير مامي" حيث نجده يقول إن: << نزع صفة الإنسانية عن المضطهَد تتحول وتؤدي إلى اختلال المضطهِد: إذ أنه هو نفسه الذي يستعيد بأدنى حركة يقوم بها الإنسانية التي يريد تدميرها، وبما أنه ينكر هذه الإنسانية عند الآخرين فإنه ينظر إليها في كل مكان كقوة عدوّة، وللفرار من هذه القوة يتحتّم عليه أن يتحوّل إلى معدن، وأن يتدعّم بالصلابة الكاملة التي تتصف بها كثافة الصّخر، وباختصار لم يبق له بدوره إلا انتزاع صفة البشر من نفسه>>[3].

ويمضي " فانون" هو الآخر في استكشاف المزيد من القضايا التي تستّر عليها الاستعمار، وأبرز ما ركّز عليه، باعتباره طبيبا نفسيا هو مخلّفات الاستعمار النفسية والعصبية والعقلية على المستعمَر وهو بذلك يلقي الضوء على العديد من الأساليب اللا إنسانية التي ارتكبها المستعمِر في

---

[1] – فرانز فانون: معذبو الأرض، ص: 102

[2] – إيميه سيزير: خطاب حول الاستعمار، ص:17.

[3] – جان بول سارتر: مواقف مناهضة للاستعمار، تر: محمد معراجي، دار الطبع المؤسسة الوطنية للنشر والإشهار، الرويبة– الجزائر، 2007، د:ط، ص:57.

حق المستعمَر، وهكذا ينصب تركيزه أكثر على الفئات البائسة والمهمشة في المجتمع، لهذا اعتبره العديد من النقاد إحدى منارات الفكر العالمثالثي، ودفاعا عن حقوق هذه الطبقة المغتصبة، يفكك "فانون" أوروبا الإمبريالية، الضخمة ويعيد بناءها على أنقاض العالم الثالث، فنجدها مدينة بكل ما تتمتع به إلى شباب وأطفال ونساء العالم الثالث، بمعنى أنه يصف البحبوحة التي تتمتع بها أوروبا بالفضيحة لأنها قامت على أكتاف العبيد والزنوج والعرب والهنود، فأوروبا هذه << إنّما خلّفها العالم الثالث، والثروات التي تتخم أوروبا اليوم إنما سرقتها أوروبا من الشعوب المتخلّفة>>[1] وعليه يصبح العالم الثالث هو المستعمِر الحقيقي لأوروبا.

ولا يقتصر مثل هذا الاتّهام على أبناء العالم الثالث فقط بل نجده أيضا عند المثقفين الغربيين المناهضين بدورهم للسياسات الاستعمارية لبلدانهم، فنجدهم يعترفون بالحقيقة اللا إنسانية الغربية أمام الغربيين أنفسهم، فها هو "سارتر" من ضمن الذين وجّهوا خطاباتهم إلى الغربيين يقول في تقديمه لكتاب "معذبو الأرضّ" "لفرانز فانون"، مخاطبا الغرب << أنتم تعلمون جيدا أنّنا مستغِلّون، أنتم تعرفون جيدا أننا أخذنا الذهب والنفط من "القارات الجديدة" وأنّنا حملناهما إلى حواضرنا القديمة، وأن النتائج كانت جيدة، فتعالت القصور والكاتدرائيات والعواصم الصناعية، وعندما كانت الأزمة تقترب، هنا تدخلت أسواق المستعمرات الإنسانية لكلّ سكانها، ورجل عندنا معناه متواطئ مادمنا استفدنا كلنا من الاستغلال الاستعماري>>[2].

فمن " ألبير مامي" وتصويره الفاضح للمستعمِر مرورا "بإيميه سيزار" وخطاباته المناهضة للاستعمار إلى تلميذه " فرانز فانون" ورائعته " معذبو الأرض" بدأت تتأسس بوادر الفكر النقدي ما بعد الكولونيالي، كما يجمع على ذلك العديد من النقاد، ويعدّ كتاب " فرانز فانون" من الكتب التي نالت حظّها الوافر من الدراسة والتحليل، والتي ارتقى " فانون" بها ومن خلالها إلى مصاف المفكرين، وهو ما جعل العديد من النقاد يصفونه بـ "نبي العالم الثالث" فكتاباته << كانت بذرة

[1] – مجموعة من المؤلفين: مفاهيم ما بعد الكولونيالية، ص: 126.

[2] – جان بول سارتر: مواقف مناهضة للاستعمار، ص: 92.

مُلقحة للمقاومة المناهضة للكولونيالية>>[1]، وهذا ما أكّده " إيميه سيزير" عندما كتب مثنيا على الكتاب قائلا << يعتبر " معذبو الأرض" مفتاح عملية إزالة الاستعمار>>[2]. وفي هذا تبشير بظهور وعي سياسي جديد وفكر مضاد ومناهض لشتى أشكال الخضوع والهيمنة والاستعمار، فكر مقاوم للخطاب الكولونيالي.

ومما سبق نخلص إلى أن الخطاب الكولونيالي ارتبط ظهوره ارتباطا وثيقا بظهور الاستعمار، باعتباره خطابا يخصُ المستعمِر أكثر من المستعمَر، وبذلك يعرّفه "رامي أبو شهاب" قائلا: << الخطاب الكولونيالي خطاب ممارس لدور الإقصاء والتهميش لثقافات الأطراف مقابل ثقافة المركز، ونعني بها مركزية الثقافة الأوروبية–الأمريكية التي عملت دوما على وضع ثقافتها ولغتها في الصدارة ضمن إستراتيجية الهيمنة وإقصاء الآخر>>[3]، وربما تجلّى هذا الخطاب أكثر شيء فيما يسمى بالاستشراق، باعتباره منهجا اتّبعه الغرب لدراسة الشرق، معتمدين حيال ذلك على مجموعة من القواعد والقوانين التي حدّدت مسبقا من طرف المؤسسة الفكرية الغربية الاستعمارية، وتبعا لذلك نستطيع القول أن الاستشراق حركة فكرية تعنى بدراسة الشرق في شتى جوانبه السياسية، الاقتصادية، العلمية، الاجتماعية، الثقافية...ويعدّ هذا الأخير أبرزها وأهمّها، ومن روّاد المستشرقين نجد: " لويس ماسينيون"، "سلفستر دي ساسي"، " فلوبير"...

---

[1] – دافيد كوت: فرانز فانون، ص: 52.

[2] – مجموعة من المؤلفين: دراسات ما بعد الكولونيالية– المفاهيم الرئيسية، ص: 126.

[3] – رامي أبو شهاب: الرسيس والمخاتلة، ص: 8.

ثانيا: دور الخطاب الاستشراقي الغربي في تكريس الهيمنة

- <<نحن الغربيون سنقرر من هو المواطن الأصلاني الجيد ومن هو السيء لأن الأصلانيين جميعهم لا يملكون وجودا كافيا إلا بفضل اعترافنا بهم، فنحن خلقناهم، ونحن علّمناهم أن ينطقوا ويفكروا...>> "جوزيف كونراد"
- << الاستشراق يعبّر عن قوة الغرب وضعف الشرق من وجهة نظر الغرب>> "إدوارد سعيد "

الاستشراق من المصطلحات النقدية التي يثير ذكرها ثنائية " شرق، غرب" باعتباره أسلوبا اعتمده الغرب لدراسة الشرق دراسة أكاديمية تهدف إلى فهم الشرق ومواكبة التطور العلمي والازدهار المعرفي الذي حظيت به البلاد العربية في زمن ما، ولقد اختلف في تحديد بداياتها تاريخيا العديد من الدارسين والنقاد والمؤرخين.

فمنهم من يرى أنها بدأت في القرن العاشر الميلادي << إذ ظهر الاهتمام بالعلوم العربية في هذا القرن بالذات، بعد أن أدرك الغربيون تلك المعجزة الحضارية التي شيّدها العرب، فنقلوا علوم العرب عن طريق الترجمة، وقد ذهب إلى هذا الرأي "جرجي زيدان"، " إبراهيم عبد المجيد اللبّان"، و"أسعد داغر"...>>[1]، ومنهم من ربطه بأوائل القرن الثاني عشر الميلادي، أي بعد دخول الصليبيين إلى القدس << إذ نقلوا عددا من كتب الهندسة، ونسخة من قوائم الخوارزمي الفلكية إلى فرنسا، فترجمت إلى اللاتينية [...] وكانت أول ترجمة للقرآن الكريم إلى اللاتينية ظهرت في العام 1143م، وفي هذا القرن أيضا أُلِّف أول قاموس لا تيني عربي >>[2]، وكانت ترجمة القرآن في هذه السنة كما يرى العديد من الدارسين أبعد ما تكون عن الدقة نتيجة للتعصب الديني الذي

[1] – مجموعة من المؤلفين: موسوعة الاستشراق، دار الروافد الثقافية، لبنان، ط:1، 2015، ص: 149.

[2] – المرجع نفسه، ص: نفسها.

أملاها، وهناك من يرى أن الاستشراق حركة علمية بدأت في القرن الثالث عشر الميلادي، وهو القرن الذي دخلت فيه اللغة العربية إلى المدارس الرومانية، إذ إنّ <<الأحبار الرومان قرّروا دراسة اللغة العربية وآدابها في مدارسهم في هذا القرن وقد ذهب إلى هذا الرأي من العرب، " محمد البهي"، و" أحمد الشرباصي"، ومن الغربيين الأب " هنري لامنس"><[1]. ومن الدّارسين من يرى أن الاستشراق حركة تهتم بالجانب العلمي والثقافي لم تبدأ إلا في القرن التاسع عشر ذلك لأن << الغربيين شُغلوا بالنواحي السياسية والاقتصادية، وكان اتجاههم الثقافي متأخرا، وذهب إلى هذا الرأي من العرب " إبراهيم مدكور"><[2].

ولقد أدت هذه التعارضات في تحديد بداية الاستشراق في نظر العديد من الدارسين إلى تعذر وصعوبة تحديد بداية ثابتة له، ومن هؤلاء " إسحاق موسى الحسيني" صاحب كتاب: الاستشراق: نشأته وتطوره وأهدافه، ولكن في المقابل نجد "سعد البازعي" و"ميجان الرويلي" يؤكدان على أن البداية الرسمية للاستشراق عند الدارسين تعود إلى << القرار الذي اتخذه مجمع الكنائس في فيينّا عام 1312م بإنشاء كراس للدراسات العربية والعبرية واليونانية والسريانية، في جامعات أكسفورد وباريس وبولونيا وأفينيون وسالامانكا وكان ذلك نتيجة لهيمنة الحضارة العربية الإسلامية والحاجة إلى الإفادة منها من جهة، وإلى ما استشعره علماء المسيحية وقادتها السياسيون، من جهة أخرى، من ضرورة التعرف على ما لدى المسلمين لاحتواء التهديد الذي كانوا يمثلونه بالنسبة للعالم المسيحي><[3].

ومن خلال النظر إلى هذه الآراء المختلفة في ظاهرها نستطيع القول أنها تسعى إلى إثبات مضمون واحد ومشترك فيما بينها، وهو التأكيد على الغاية الأساسية والكامنة وراء هذه الحركة، وهي ضرورة التعرّف على الشرق بكل مضامينه، وذلك نتيجة للخطر الذي يمثله- متجسدا في

---

[1] – المرجع السابق، ص: 149.

[2] – نفسه، نفسها.

[3] – ميجان الرويلي، سعد البازعي: دليل الناقد الأدبي، ص: 27-28.

الإسلام وقوته السياسية- بالنسبة للغرب، وربما يبين لنا هذا أن الاستشراق حركة فكرية استكشافية لم يكن منطلقها الإعجاب بالشرق وحضارته، إنما كان مبنيا على مجموعة من الأغراض الخفية التي تمثّلها دوافع عدة منها:[1]

أولا- الدافع الديني: ويكمن في العمل على تشويه الإسلام والطعن في القرآن- حجب حقائق الإسلام عن الأمم والشعوب- عرقلة تيار التحول من المسيحية إلى الإسلام- تشكيك المسلمين بأمور دينهم.

ثانيا- الدافع الاستعماري: وأصبح من خلاله المستشرقون أدوات تمهيد للاستعمار، وتخطيط له، وعملوا على تحطيم وحدة المسلمين.

ثالثا- الدافع السياسي: كانت السياسة من دوافع المستشرقين، حيث قاموا بتزويد السفارات والقنصليات والمؤسسات الدولية التابعة لهم بمن لديه الخبرة بالدراسات الاستشراقية، ليبثوا ما تريده دولهم من اتجاهات سياسية ومهمات متعددة أخرى.

رابعا- الدافع التجاري: من الأمور التي دفعت للاستشراق رغبة الغرب في التعامل مع الشرق لترويج بضائعهم وشراء مواردنا الطبيعية الخام بأبخس الأثمان ولقتل صناعتنا المحلية التي كانت لها مصانع في مختلف بلدان المسلمين.

خامسا- الدافع التاريخي: أجبرت الظروف التاريخية الغرب بالبحث عن قوة المسلمين وإيجاد نقاط الضعف لديهم، ومثال ذلك الحروب الصليبية حيث استفادوا من المستشرقين في معرفة أحوال الشرق وأهله، ومن هنا يتضح أن الاستشراق قد ولد في أحضان الدافع التاريخي واتجاهاته.

[1] – ينظر: موسوعة الإستشراق، ص: 61 -68.

سادسا- الدوافع الإيديولوجية: تكمن هذه الدوافع في وجود الإيديولوجيات المختلفة [...] وكل منها تسعى لتفرض نفسها على غيرها وتسيطر عليه ويهدف صاحبها إلى أن يكون رئيسا والآخر مرؤوسا، وينصب نفسه سيدا وغيره مسودا، ويعيش غنيا والآخر يموت جوعا...فمن الجليّ أن أسبابا إيديولوجية تكمن وراء كل هذا.

سابعا- الدافع العلمي: من المستشرقين نفر قليل جدا أقبلوا على الاستشراق بدافع حب الاطلاّع على حضارات الأمم وأديانها وثقافاتها ولغاتها، [...] فجاءت أبحاثهم أقرب إلى الحق، وإلى المنهج العملي السليم من أبحاث الجمهرة الغالبة على المستشرقين.

وبالنظر إلى هذه الدوافع نستطيع القول أن الاستشراق علم نشأ منذ بداياته لخدمة وتأكيد التصورات الغربية عن الشرق، والتي تمتد جذورها من " أرسطو" الذي ميّز بين العناصر الغربية والعناصر الشرقية التي تمتلك << العقول والبراعة معا، ولكن كانت تنقصهم الشجاعة وقوة الإرادة لذلك ظلّوا مستعبدين خاضعين>>[1]، ولقد لعب هذا التمييز الأرسطي دورا أساسيا في بناء الفكر الغربي، الذي أعلى من شأن الذات الغربية المتفوقة مقابل تحقيره للآخر النقيض، ما أدّى إلى استمرارية الفكرة القائلة بأفضلية الغرب عن الشرق، وما الاستشراق إلا وسيلة من وسائل زيادة تأكيد وإثبات هذه الصورة الانعكاسية، ومن ثم فهو ضمان لاستمرارية أسطورة التفوق التي تؤكد فيها القوة المعرفة، وبذلك ساهم -أي الاستشراق- مساهمة فعّالة في خدمة الاستعمار وتبريره، وهذا ما يوضحه أحد الدارسين في قوله: << الاستشراق منذ نشأته وضع نفسه في خدمة الأهداف المشبوهة والتي تعمل لإذابة المسلمين وانسلاخهم عن شخصيتهم الإسلامية وما فتئت مدارس الاستشراق تعدُّ التقارير والدراسات لكل ما هو إسلامي ويتصل بالمسلمين، وتضع كل ذلك أمام

[1] - المرجع السابق، ص: 252.

المعاهد الصليبية والصهيونية ليكون القرار السياسي الذي يتخذ حيال القضايا الإسلامية قائما على ما جاء فيها>>[1].

وبذلك سعت جلّ الدراسات الاستشراقية إلى اختزال صورة الشرقي في صفات محدّدة مثّلت جوهر الشرق، بحيث ترافق هذه الصفات الشرقي في كلّ زمان ومكان دون أن يلعب فيها التعاقب التاريخي دورا يذكر وهكذا شكل الاستشراق منظومة فكرية إيديولوجية قيمية يلجأ إليها دارسي الشرق، وإن دلّت هذه الصورة الدنيئة على شيء فإنها تدلّ على العداء الذي ولّده الخوف الغربي من الشرق (متمثلا في الإسلام)، ما جعله –أي الاستشراق– يسهم في << صياغة التصورات الغربية عن الشرق عامة، وعن العالم الإسلامي بصورة خاصة، معبرا عن الخلفية الفكرية للصراع الحضاري بينهما>>[2].

من هنا نستطيع القول أن الاستشراق مشروع ثقافي استكشافي للشرق لم يكن سوى تجسيدا لرؤى إمبريالية غربية امتدت من " أرسطو" مرورا بـ" هيغل" الذي يعتبر من أقدم مؤسّسي الاستبداد الشرقي وصولا إلى لحظة ظهور الإستشراق وما بعده، وهو بذلك وكما يقول أحد الدارسين استجابة للثقافة التي أوجدته أكثر من أنه استجابة للموضوع وهو الشرق نفسه، وهذا ما جعله يوضع في سياق النقد، ومن ثم تعاد صياغته من منظور من استعمِروا، ويبرز في الطليعة من هؤلاء الدارسين والنقاد لمفهوم الاستشراق، الناقد والمفكر الفلسطيني الأصل الأمريكي الجنسية " إدوارد سعيد" (1935–2003) الذي مثّل نقله نوعية استثنائية في مجال الفكر النقدي عامة والاستشراقي خاصة فكان كمن رمى بحجرة في عمق مياه راكدة، اختفى صفاءها الظاهر بفعل تحريك عمقها الملّوث، وهكذا تزعزعت أسس التمركز الغربي وكُشف الحجاب عن خفايا وخبايا الاستشراق، وهذا كله من خلال كشف " سعيد" للطرائق التي تنظر بها أوروبا وأمريكا إلى الشرق.

---

[1] – المرجع السابق، ص: 59.

[2] – نفسه، ص:14.

ثالثا:كشف خبايا الخطاب الاستشراقي

- <<الشرق شبه اختراع أوروبي ...الاستشراق أسلوب غربي للهيمنة>> "إدوارد سعيد"
- <<مثلما يتقن العالم الأول خطاب التبرير، يتعين على العالم الثالث أن يعي آليات ترجمة هذا الخطاب وتفكيكه، بعيدا عن شعار الموضوعية الباردة ولافتة ضبط النفس>> "رضوى عاشور".
- <<إن رابطة المستشرقين لها تاريخ محدّد في التواطؤ مع السلطة الامبريالية، ومن العبث أن ننكر الصلة بينهما>> "إدوارد سعيد"

تطوّر الوعي السياسي المعادي والرافض للخطاب الكولونيالي الاستعماري بفعل هجرة مجموعة من المثقفين المنتمين للعالم الثالث سواء كانت هذه الهجرة إرادية (عن طريق الدراسة) أو لاإرادية (عن طريق النفي) إلى الحاضرة الغربية (المركز-الإمبراطورية)، ومن هناك أسسوا لخطاب معادي للخطاب الاستعماري ورَاداً عليه، وذلك عن طريق كشف خباياه الرامية إلى إنكار الوجود التاريخي والثقافي والاجتماعي للذات الشرقية، معتمدين حيال ذلك على الآراء المقاومة للاستعمار والمرتبطة "بفرانز فانون" و" إيميه سيزير"، و"ألبرت مامي"، منطلقين من إثبات وجود الذات الشرقية عن طريق إبراز الاختلاف الثقافي والفكري بين الشرق والغرب<< والكشف عن تحيُّزات العرق والجنس، وآليات القمع والاستغلال وتخيُّلات الاستعلاء، وتمثيلات التابع في خطاب

المتبوع، بصورة أدق زحزحة أسطورة الأصلاني الكسول–المرادفة للسيطرة والسيطرة في العمق هي القوة–التي روّجت لها سرديات الغرب ومروياته>>[1].

ولقد ساعد تحرّر مثقفي العالم الثالث من الحدود الجغرافية على القدرة على التحرّر من القيود الفكرية والمعرفية المفروضة عليهم في بلادهم خصوصا أن العالم العربي مليء بالطابوهات، ومن بين هؤلاء النقاد والدارسين الذين كتبوا ضد التيار الغربي وسعوا إلى تفكيك وتقويض الخطابات الغربية المؤسسة لانقسام العالم إلى ثنائيات الشرق – الغرب، السيد–العبد، المركز–الهامش، التابع–المتبوع، وأسسوا لتيار جديد هو الخطاب النقدي ما بعد الكولونيالي الذي يأخذ على عاتقه << الاضطلاع بتحليل كيفية استمرارية الحقيقة التاريخية للاستعمار الأوروبي في إطار تشكيلها للعلاقة بين الغرب الأصلاني (واللاغرب) في أعقاب حصول المستعمرات السابقة على استقلالها، وكل ذلك في المدار الذي لا يفارق ما يمسيه " سعيد" بـ (الخارطة الإيديولوجية) التي ظلّ الغرب بواسطتها يتحكّم أخلاقيا وثقافيا، في مستعمراته القديمة في آسيا وإفريقيا وهو ما يندرج ضمن ما ينعته البعض بـ(الظاهرة التاريخية للاستعمار)>>.[2]

قلت من بين هؤلاء يبرز في الطّليعة ما يسمى بالثالوث المقدس " إدوارد سعيد"، "هومي بابا"، " غاياتري تشاكرافورتي سبيفاك"، يقول فيهم " ثائر ديب" أنه << ينطبق على ثلاثتهم ما قاله عن "سبيفاك" أحد زملائها من أنها تركيبة علمية قد تكون أفضل المتاح على وجه الأرض>>[3]، ويتجلى ذلك في قراءاتهم واستيعابهم لأساسيات الفكر الغربي ومن ثم إدراك السياسة الكامنة وراء تلك الأعمال (الكبرى) الهادفة إلى الحطّ من قيمة الإنسان غير الغربي في شتى الجوانب بداية من شكله ولونه وجنسه وطبقته، وصولا إلى أصله وعرقه المنحط، وذلك لأجل تمييز الغربي وإعطائه صفة الإنسان التي تنحصر فيه ولا تتعدّاه، وهذا ما جعل الهوية الغربية، باعتبارها مجموعة

---

[1] – رشيد وديجي: إدوارد سعيد ونظرية الخطاب ما بعد الكولونيالي، مجلة المعرفة،العدد 706، نيسان 2014، ص: 213.

[2] – يحي بن الوليد: الوعي المحلق– إدوارد سعيد وحال العرب، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، د:ط، 2010، ص: 12.

[3] – هومي بابا: موقع الثقافة، ص: 10.

خصائص تميّز الثقافة الغربية عن غيرها، تُبنى لا على أساس تلك الخصائص بقدر ما بُنيت على التضاد مع الآخر، وهكذا أصبح بناء الهوية بالنسبة للغرب << يقتضي إقامة أضداد وآخرين يخضع واقعهم الفعلي، دائما للتفسير المستمر وإعادة التفسير المتواصل لاختلافاتهم عنا (نحن)>>[1].

وغالبا ما يؤدي هذا التفسير إلى طمس الآخر من أجل بناء الذات، ما يؤكد أن هوية المستعمر لا تكتسب وجودها إلا من خلال اعتراف الآخر بها، وأصبحت تبعا لذلك الذات الشرقية خاضعة لمعايير يحدّدها الغرب ما جعلها شبه صناعة غربية وفق أنماط ثابتة، ولا يتمتع الشرقي بصفة الإنسان إلا إذا رأى الغربي ذلك، وهو ما يطلق عليه " ألثوسر" مصطلحي التذويت والاستدعاء بمعنى أنه << لا يغدو أعضاء المجتمع أفرادا ذواتا قبل أن تناديهم أو تستدعيهم قوى المجتمع الحاكمة [...] ففي هذا السناريو لا يولد الشخص ذاتا، بل المجتمع هو الذي يحوّل الشخص إلى ذات>>[2].

وهكذا أدرك مثقفو العالم الثالث أنّ الخطابات الغربية تؤسس لمعرفة تلتحم فيها القوة مع السلطة، ويلعب فيها الخيال دورا أساسيا، وتأكدت لهم ومن خلال إقامتهم في الغرب وما واجههم أثناء ذلك من إمبريالية غاشمة معادية ورافضة للفكر المعارض (ومثال ذلك إحراق مكتب " إدوارد سعيد" في نيويورك من طرف التيار اليميني...) أن الاستعمار يستند في شتى مراحله على الجانب الفكري، وما الفعل المسلح إلا حالة استثنائية يلجأ إليها ليفرض منطقه في السيطرة إذا ما ووجه مواجهة فكرية من طرف المستعمرين، وما الإمبراطورية في أساسها إلا بنية فكرية متكاملة ويؤكد "سعيد" ذلك من خلال اقتباسه لمقولة " وليم بليك" القائلة: << إن أساس الإمبراطورية هو الفنون والعلوم، أزلهما أو حُطَّ من قدرهما تختفي الإمبراطورية، إن الإمبراطورية تتبع الفن>>[3].

---

[1] – إدوارد سعيد: الاستشراق، ص: 504.

[2] – دوغلاس روبنسون: الترجمة والإمبراطورية، ص: 89-90.

[3] – إدوارد سعيد: الثقافة والإمبريالية، ص: 83.

ما يؤكد أنّ الإمبراطورية تستمد شراستها وقوتها من الأدب والفن، ومن ثم راح مثقفو العالم الثالث يردّون بكتاباتهم على المركز مفكّكين الصور التمثيلية الغربية وفاضحين للسياسات الكامنة وراءها، وتبعا لذلك أصبح الاستقلال السياسي الذي حظيت به المستعمرات لا يمثل التحرّر النهائي من الاستعمار بقدر ما يمهد لمرحلة استعمارية جديدة قوامها فرض الإيديولوجيات الغربية المتسيِّدة، وهذا ما يوضحه أصحاب كتاب " مفاهيم ما بعد الكولونيالية" حينما اعتبروا أن <<الاستقلال السياسي لا يعني بالضرورة التحرر الكلّي من القيم الكولونيالية، إن هذه القيم استدامت مع أنماط سياسية واقتصادية وثقافية في العديد من الحالات بعد الاستقلال>>[1].

وهذا ما يأخذنا إلى التمييز بين مصطلحين أساسيين هما الاستعمار والكولونيالية باعتبار أن الاستعمار هو المواجهة العسكرية التي ترمي إلى تدمير الكيان الإنساني وسلب خيرات المستعمرات، ويكون التركيز فيه على الجانب المادي، في حين أن الكولونيالية هيمنة فكرية تفرض ثقافة الغرب باعتبارها ثقافة عالمية تهدف ضمنيا إلى القضاء على الثقافات الأخرى وجعلها تابعة لثقافة المركز، ما يعبر ضمنيا عن إلغاء إنسانية الآخر، وهكذا أصبح الاستقلال مشروع تحرّر غير مكتمل.

ولقد أسهم مثقفو العالم الثالث من خلال معارضتهم للخطاب الغربي في اجتراح المفاهيم الغربية والكشف عن الصياغة الفكرية للعالم الثالث والمعتمدة أساسا– كما قلنا– على الجانب السياسي، وهذا ما جعل "إدوارد سعيد" يرى: << أن عصر الإمبراطورية يتواصل اليوم بأشكال عصرية لكنها كلاسيكية في جوهرها>>[2].

[1] – مجموعة من المؤلفين: دراسات ما بعد الكولونيالية:المفاهيم الأساسية، ص: 130.

[2] – إدوارد سعيد: تأملات حول المنفى، نقلا عن: يحيى بن الوليد: إدوارد سعيد وحال العرب، ص: 26.

1/ الخطاب الاستشراقي السعيدي ونقد الهيمنة الغربية

- **قالوا عن " إدوارد سعيد":**
- << إن في كل شيء يمسّه " إدوارد سعيد" بفكره لفوحا من عظمة الإنسان، وشيئا من روح إبائه ووعيه النقدي الضدّي المتفجر اللامهادن>> "كمال أبو ديب".
- <<"وحتى وإن كان إدوارد سعيد" نتاجا للغرب لكن بكثير من (الجروح الكولونيالية) الغائرة>> "يحي بن الوليد".
- << إدوارد سعيد" "علامة" لافتة ومثيرة في الثقافة الكونية ككل، وقلّما يجود الزمن بها، خصوصا زمننا الثقافي العربي المغلوب والشاحب>> "يحي بن الوليد".
- **قالوا عن كتاب الاستشراق:**
- << كتاب الاستشراق يشرّفه على الأقل أنّه جند نفسه صراحة في النضال>> إدوارد سعيد.
- << كتاب إدوارد سعيد "الاستشراق" غيّر وجه البحث العلمي حول العرب والعالم الإسلامي، والعالم الثالث إجمالا>> "صبحي حديدي".
- << ارتقى "سعيد" في سياق "نقد الاستشراق" بالعالم العربي المثقل بمظالم الاستعمار وبراثن التخلف، إلى مصاف " السؤال العالمي">> "يحي بن الوليد".

ينطلق " سعيد " في نقده للهيمنة الغربية من وجهة نظر مفادها إزالة الحدود الجغرافية التي أقامها الغرب والتي تقسم العالم إلى عالمين متباينين (شرق – غرب) إذ يعد هذه الثنائية تكريسا للتسلط والهيمنة الغربية، باعتبار أن وجود طرفين متناقضين يؤدي مباشرة إلى محاولة سيطرة أحدهما على الآخر، ومن ثم فرض جميع القيّم والمعايير التي تميّز الطرف الأقوى (الغرب) على الطرف الآخر (الشرق) وهذا ما يؤكده " سعيد" في قوله: <<إنّ وجود جانبين الغربيون والشرقيون، معناه الجانب الأول يسيطر والثاني لا بد من السيطرة عليه، وهذه تعني في العادة، احتلال أراضيه والتحكم بصرامة في شؤونه الداخلية، ووضع دمه وماله تحت تصرف دولة غربية ما>>.[1]

وأصبح الغرب بذلك القطب الوحيد للعالم بعد أن تمكّن من القضاء على الشرق ككيان مضاد وأساسي لقيام الآخر، ولقد ولّد هذا التقسيم من منطلق الإيمان الغربي بالاختلاف الجذري بينه وبين الشرق، وهو اختلاف قائم على التمييز العرقي والعنصري، ونبع الصراع الفكري والتوتر في العلاقات بين الشرق والغرب نتيجة لهذا التقسيم (الجغرافي)، وهكذا فرض الغرب باعتباره الطرف الأقوى سلطته السياسية عن طريق فرضه لسلطة ثقافية تؤسس لصحيحهم وخطئنا، ما جعل هذا التقسيم يتجاوز بعده الجغرافي إلى بعد فكري إيديولوجي يجسّد مفهوم الاختلاف الثقافي الذي ينشىء في نظر "إدوارد سعيد" << جبهة قتال تفصل بينهما، ويدعو الغرب إلى أن يتحكم في الآخر ويحتويه أو يحكمه (من خلال التفوق والسلطة اللازمة لتطويعه)>>.[2]

من هنا عدّ "إدوارد سعيد" الاستشراق باعتباره دراسة الغرب للشرق وسيلة من وسائل فرض الهيمنة الغربية على الشرق، وهو بذلك دراسة لا تخلو من مقاصد سياسية، اخترع في خضمها شرق يحمل في ثناياه كل الصفات المضادة للغرب وأصبح الاستشراق تبعا لذلك <<إسقاطًا ثقافيًا

[1] – إدوارد سعيد: الاستشراق ، ص: 91.

[2] – نفسه، ص: نفسها.

لعقيدة سياسية على الشرق>>[1]، لعب (بوصفه خطابا) دورا كبيرا في تعزيز صورة المركزية الأوروبية الجغرافية وذلك فيما يضمنه من سعي محموم إلى الحطّ من قيمة الشرقي وجعله يتبوأ << مكانة ثانوية عرقيا وثقافيا، ووجوديا وحصره فيها، بيد أن هذه الثانوية هي بمقارنة ضدية، جوهرية بالنسبة لأولوية الأوروبي>>.[2]

واختزل الشرق تبعا لذلك في مجموعة من الصفات مثّلت منظومة فكرية خاصة تفرض نفسها كقيود على الدارسين للشرق، وتبعا لذلك جسدت ثنائية شرق–غرب نفسها نقطة انطلاق لجلّ الدراسات الغربية، وأصبح الاستشراق تبعا لذلك في نظر " سعيد": << أسلوب تفكير يقوم على التمييز الوجودي والمعرفي بين ما يسمى " الشرق" وبين ما يسمى في معظم الأحوال " الغرب"، وهكذا فإن عددا بالغا من الكتاب قد قبلوا التمييز الأساسي بين الشرق والغرب، لوضع نظريات مفصلة وإنشاء ملاحم، وكتابة روايات وأوصاف اجتماعية ودراسات سياسية عن الشرق وعن أهله وعاداته وعن "عقله" ومصيره، وهلم جرًّا>>[3] ولقد عملت هذه الكتابات على تشويه صورة الشرقي وطمس كل المقومات الأساسية لهويته، متوسلة في ذلك بكل أساليب التحقير والتصغير والتزييف والتخييل، وهكذا تحوّل الشرق وكل ما فيه إلى نصوص متنوعة في ظاهرها ومجالاتها ومشتركة في مضمونها وفحواها، ولم يعد الغربي في حاجة للاطلاّع على الشرق بذاته لمعرفته، بل يكفيه ما كتبه حوله المستشرقون، وهذا ما يؤكده " سعيد" في قوله: << أما الإمبراطور نفسه فكان لا يرى الشرق إلا في الصورة التي رسمتها النصوص الكلاسيكية أولا ورسمها خبراء الاستشراق بعد ذلك،

---

[1] – مجموعة من المؤلفين: النقد والمجتمع: حوارات مع: رولان بارث، بول دي مان، جاك دريدا، نورثروب فراي، إدوارد سعيد، جوليا كزيستيفا، تيري ايجلتون، تر: فخري صالح، الناشر: دار كنعان للدراسات والنشر والخدمات الإعلامية، دمشق–سوريا، ط:1، 2004، ص: 116.

[2] – إدوارد سعيد: الثقافة والإمبريالية، ص: 126.

[3] – نفسه، ص: نفسها.

وكانت رؤيتهم القائمة على النصوص الكلاسيكية تبدو بديلا مفيدا عن أي لقاء فعلي مع الشرق>>.[1]

وربما يعدّ الفكر الماركسي الأساس الذي انطلق منه الغربيون في تمثيلهم للشرق، ويأتي هذا بعد ما صرّح "ماركس" الشرقيون لا يستطيعون تمثيل أنفسهم وهم بحاجة إلى من يمثلهم، وهكذا حمل الغرب همّ تمثيل الشرق لأجل الغرب ذاته، منطلقا في ذلك من رغبته التسلطية عليه، ومجسدا لرؤاه الاستعمارية أيضا، وبذلك بنى الغرب مجموع معارفه وابستيمولوجياته على النصوص التي لعب الخيال والعواطف المنحطة دورا كبيرا في تكوينها، وأصبحت تبعا لذلك معرفته بالشرق خاصة حتى أن الشرقي لا يستطيع التعرف على نفسه في مرآة الغربي، وهكذا أصبح الغرب يعرف الشرق، والشرق هو ما يعرفه الغرب (أي من منطلق الرؤية الغربية)، وفرضت الثقافة الغربية نفسها باعتبارها ثقافة الأقوى وبنيت الهوية الأوروبية <<باعتبارها هوية تتفوق على جميع الشعوب والثقافات غير الأوروبية، وهذا إلى جانب هيمنة الأفكار الأوروبية عن الشرق وهي التي تكرّر القول بالتفوق الأوروبي على التخلف الشرقي>>.[2]

من هنا جاء نقد " إدوارد سعيد" للاستشراق بوصفه استجابة للسياسة الغربية أكثر منه استجابة لموضوعه وهو الشرق ذاته، ما يعني أن أطروحة "سعيد" في كتابه "الاستشراق" كما في "الثقافة والإمبريالية" كانت قائمة على الكشف عن الخلفية السياسية للأعمال الثقافية عامة (أدبية نقدية)، وهكذا نظر إلى الشرق لا بوصفه تلك الأرض التي تحتاج إلى من يستثمرها- ولا يوجد مستثمر غيره- ولا بذلك الخمول والجمود والتخلف الذي يتميز به سكانها، ولا بوصفه-أي الشرق دائما- الصورة المضادة للغرب بل نظر إليه بوصفه << موقع أعظم وأغنى وأقدم المستعمرات الأوروبية، وهو مصدر حضاراتها ولغاتها، ومنافسها الثقافي، وهو يمثل صورة من أعمق صور الآخر وأكثرها توترا لدى الأوروبيين، أضف إلى ذلك أن الشرق قد ساعد في تحديد صورة أوروبا (أو الغرب)

[1] – إدوارد سعيد: الاستشراق، ص: 153.

[2] – نفسه، ص 50.

باعتباره الصورة المضادة والفكرة والشخصية والخبرة المضادة [...] فالشرق جزء لا يتجزأ من الحضارة المادية والثقافة الأوروبية>>.[1]

والواضح أن سعيدا ينطلق في تعريفه هذا للشرق من منظور دنيوي واقعي بحيث نجده يبين أن الاهتمام الغربي بالشرق لم يكن سوى اهتماما سياسيا بالدرجة الأولى، وذلك بعدّه أقدم المستعمرات وهو آخر الغرب الفكري والثقافي...، وهو بذلك ينفي تلك العلاقة الضرورية التي أسس لها الغرب، بين لفظة الشرق كدال، ومجموع الصفات الضرورية التي أسس لها – باعتبارها ملازمة للشرق– كمدلول يستدعي ذكر أحدهما حضور الآخر، وأصبحت من خلال هذا سلطة الغرب على الشرق أمرا غير مسلّم به نتيجة هذا الانقلاب الفكري الذي قاده " إدوراد سعيد" ضد الاستعلائية والاستعمار والإمبريالية وجميع صفات التسلط والهيمنة الغربية، فهو<< النهضوي والمتمرد على الثقافة الغربية عامة، والثقافة المتضمنة لكل عناصر الإمبريالية والهمجية خاصة>>. [2] ومردّ هذه القوة التي تميز بها "سعيد" إلى تكوينه المعرفي والعلمي القوي الذي أتاح له استيعاب أساسيات الفكر الغربي الأدبية والنقدية، ومن ثم تقديم نقد لها من منطلق ربطها بواقعها السياسي، وبذلك مثّل "سعيد" أهم الردود العربية على الاستشراق << وأخطرها وأشملها [...] و"سعيد" يرد بلغة المستعمِر واستنادا إلى مراجعه ومناهجه ومخزونه الثقافي الثري وأدواته المعرفية النقدية الفاعلة>>.[3]

ولعل مرجعيته الغربية في تكوينه–هو ما جعل ردّه مؤثرا وقوّيا وله صدى عالمي، ومن هذا المنطلق يصف "سعيد" ما قام به في كتابه الاستشراق أنه: << دراسة للطرائق التي تنظر بها السلطة والبحث العلمي والمخيلة الخاصة بتقاليد عمرها قرنان من الزمان في أوروبا وأمريكا إلى

---

[1] – المرجع السابق، ص: 43–44.

[2] – يحيى عمارة: إدوراد سعيد المثقف الكوني بين التاريخ والنظرية الأدبية، جريدة القدس العربي، العدد 6257، السنة: 21، 2009/07/17.

[3] – عفيف فرّاج: ثنائية شرق غرب، في مرايا: فريديريك هيغل، برتراند راسل، بول كينيدي، روجيه غارودي، إدوارد سعيد، جيلبير الأشقر، دار الآداب للنشر والتوزيع، بيروت–لبنان، ط:1، 2008، ص:209.

الشرق الأوسط والعرب والإسلام>>[1]، وهكذا مثّل النقد السعيدي للخطاب الاستشراقي نقلة مميَّزة ومميِّزة لمفهوم الاستشراق، حيث أعيدت صياغته من جانب من استعمِروا، ومن جهة أخرى كان فاتحة لظهور بوادر نقد جديد، نقد لا يقتصر على إبراز الجوانب الفنية والجمالية للنصوص، بل يتعدّاها إلى الكشف عن البعد الثقافي والسياسي المكوّن للنص، وعُدَّ الاستشراق تبعا لذلك، في نظر العديد من النقاد << نقدا ثقافيا مضادا لكل البديهيات المؤمنة بكل أصولية نزَّاعة إلى المركزية الأوروبية بوصفها مصدر إشعاع تغمر بضيائها كل الثقافات الأخرى>>.[2]

ولقد أدت دراسة "سعيد" للخطاب الاستشراقي على هذا النهج إلى تفنيد كل الأطروحات الغربية التي عدّها الغرب حقائق مؤكدة لا جدال فيها، ويستند في تحديده لمعنى الحقيقة إلى مفهوم نيتشه للحقيقة التي لا يرى فيها إلا أوهاما من صنع اللغة، حيث يشبهها- أي اللغة- بـ << جيش متحرك من الاستعارات والكنايات والتشبيهات بالإنسان- وباختصار مُجمل علاقات بشرية قامت عوامل شعرية وبلاغية بالارتقاء بها، وتبديل مواقع أجزائها وتجميلها، فأصبحت تبدوا بعد طول استعمالها "حقائق" صلبة وفقهية وملزمة لشعب من الشعوب- ما الحقائق إلا أوهام نسي المرء أنها كذلك في الواقع>>.[3] وعليه عُدَّ الاستشراق من الحقائق بالمعنى الذي حدّده "نيتشه" للحقيقة وهذا هو المعنى الجامع للاستشراق.

والدارس لنقد" سعيد" وآرائه على الشرق يُخيّل له وللوهلة الأولى أن "سعيد" يدافع عن الشرق كمقابل للغرب، ما يعدّه البعض انتصارا للنزعة الشرقية القومية وهذا ما يفنّده " سعيد" نفسه، إذ نجده ينتقد النزاعات الوطنية والقومية التي تؤسس بدورها لمركزية شرقية تختزل هي الأخرى الغرب في صفات مميزة، وهو الموقف نفسه الذي اعتبر "سعيد" فيه مدافعا عن الإسلام في حين أنّنا نجده يصرِّح وفي كل كتاباته وخصوصا كتابه " تعقيبات على الاستشراق" أنه لا يدافع عن الإسلام

[1] – إدوارد سعيد: الاستشراق، ص: 500-501.

[2] – إدوراد سعيد المثقف الكوني بين التاريخ والنظرية الأدبية، ورقة بحثية سبقت الإشارة إليها.

[3] – إدوارد سعيد: الاستشراق، ص: 320.

في ذاته بل يفضح السياسات الكامنة وراء تمثيل الإسلام في الغرب، باعتبارها مشوّهة له ولا تعتمد على حقائق واقعية بقدر ما تعتمد أسلوب التزييف، ويؤكد " سعيد" رأيه هذا خصوصا حينما يرى أن الاستغراب ليس هو البديل والمقابل للاستشراق، باعتباره هو الآخر يؤسس لطابع جوهري للغرب، وهو الطابع الذي يحاربه في كتابه الاستشراق إذ يقول فيه <<كتاب الاستشراق تنبع حججه من عداء صريح للنزعة الجوهرانية Essentialiste>>.[1]

ولعلّ هذه الآراء كلها تؤكد لنا فكرة إزالة الحدود الجغرافية- باعتبارها تكريسا للهيمنة- التي يضعها "سعيد" في مقابل الاستشراق الذي يرجى منه كعمل نضالي ومقاوم إزالة هذه الحدود، ومن ثم بداية التخلص من الأساليب السلطوية ويوضح " سعيد" ذلك قائلا: << لو أنه-أي كتاب الاستشراق- محا تماما تقسيم العالم إلى "شرق" و" غرب" فسوف نكون قد تقدمنا قليلا على طريق ما أسماه "رايموند ويليامز" (محاولة نسيان...طرائق التسلط الراسخة)>>.[2]

وكثيرا ما يُتصور أن نقد "سعيد" موجّه إلى الغرب كتجمع بشري، غير أن ذلك لا يؤكده "سعيد" نفسه، باعتبار أن نقده موجّه للسياسة الحاكمة التي تسعى لفرض سيطرتها على الشرق، أي أنه ينتقد السياسة الغربية بكل أصنافها، ما يعني أنه يؤسس لمفهوم إنسانوي تحرري، يسعى للتخلص من كل القيود المفروضة على الفكر البشري، إذ إنّ الغاية المثالية في كتاب "الاستشراق" للدراسة الإنسانية << هي تجاوز القيود القسرية المفروضة على التفكير ونشدان نمط من الدراسة المتحرّرة من السيطرة ومن النظرة "الجوهرية" أي التي تنسب جوهرا للشرقي يفصله عن الغربي أو العكس>>.[3]

من هذا المنطلق الإنساني الذي تلغى فيه الحدود الجغرافية والثقافية، افترض " سعيد" أن كل الثقافات مشتركة ومتداخلة فيما بينها، وهذا بفعل الاستعمار والإمبراطورية ولا توجد ثقافة جوهرية

---

[1] – إدوارد سعيد: تعقيبات على الاستشراق، ص: 120.

[2] – إدوارد سعيد: الاستشراق، ص: 79.

[3] – نفسه، ص: 511.

نقية خالصة لها الحق في السيطرة والحكم، وهكذا ارتقى "سعيد" بالفرد (الشرقي والغربي) إلى مستوى الإنسانية بغض النظر عن لونه وعرقه وجنسه وهي مجموع المعايير التي كانت تحدّد من هو الإنسان في الخطاب الاستشراقي الغربي، يقول "سعيد" موضحا ذلك << إن جميع الثقافات، جزئيا بسبب (تجربة) الإمبراطورية، متشابكة إحداها في الأخريات، ليست بينها ثقافة منفردة، ونقية محضة، بل كلّها مهجنة مولّدة، متخالطة، متمايزة إلى درجة فائقة وغير واحدية>>[1]. وهذا تجسيد لتصور "سعيد" القائم على رؤية واحدية للعالم، عالم من دون حدود ولا قيود، يتعايش فيه الشرقي والغربي معا، دون تمييز من منطلق أنهما ينتميان إلى فئة الإنسان، وهكذا يقول "سعيد" << لقد أبقيت في ذهني دائما فكرة أن الكرة الأرضية هي في واقع الأمر عالم واحد لا توجد فيه إطلاقا فضاءات خالية غير مسكونة، كما أن أيّاً منّا ليس خارج الجغرافيا ولا وراءها>> [2].

وفي الأخير نستطيع القول أن "إدوارد سعيد" نقد الهيمنة الغربية متمثّلة في الفكر الاستشراقي من وجهة نظر مفادها إزالة الحدود الجغرافية والثقافية باعتبارها تعطي الأولوية في السيطرة للجانب الأقوى (متمثلا في الغرب) الذي يسعى بدوره إلى إلغاء الآخر، باعتبار أن الحدود تؤدّي إلى <<الحدّ من التلاقي الإنساني بين الثقافات والتقاليد والمجتمعات المختلفة>>[3]، وما مقاومة "سعيد" في أساسها إلا تحرير للإنسان من قيود فرضت عليه عنوة متناسية تبعا لذلك قيمه الإنسانية ومقوماته.

وتتمثل أهمّ إنجازات "سعيد" النقدية والإبداعية في نظر العديد من النقاد والدارسين في <<كشف البصمات التي خلفتها الإمبريالية على الفنون الأدبية والجمالية بشكل عام، والفن الروائي الإنجليزي الذي أُنتج في القرن التاسع عشر بشكل خاص>>[4]، ويكون بذلك قد فتح بابا جديدا

---

[1] – إدوارد سعيد: الثقافة والإمبيرالية، ص: 70.

[2] – نفسه، ص: 78.

[3] – إدوارد سعيد: الاستشراق، ص: 104.

[4] – عفيف فرّاج: ثنائية شرق–غرب، ص: 206.

للدّارسين والنقاد أضافوا له العديد من المفاهيم والأساليب المتنوعة التي أثرته وفتحت له مسارات عديدة مثل: النقد النسوي ، النقد الثقافي...

2/ هومي بابا ونقد مفهوم النقاء الثقافي الغربي

من خلال إعادة تشكيل الثقافة الغربية (الذات الغربية)

سرعان ما يُلفت انتباه القارئ للنقد السعيدي للهيمنة الغربية إلى ذلك الدور الغائب والسلبي للمستعمَر، بحيث لا يبدر منه موقف أو رد واضح تجاه مستعمِره، وهكذا لا يعرض كتاب "الاستشراق" إلا صورة المستعمَر كما رآها ومثّلها الغربي، كاشفا في ذلك عن مجموع الطرق والمناهج التي اتّبعها الغرب في دراسة وتمثيل الشرق، وتجسّدت بذلك علاقة القوة التي تجمع بين الطرفين، ومدى انعكاسها على الجانب الثقافي الفكري الذي احتلت من خلاله الثقافة الغربية مكانة عالمية، وبرز بذلك تكوّن الذات الكولونيالية (الشرقية) باعتبارها من إفرازات الثقافة (العالمية) الغربية.

ولهذا يرجع العديد من النقاد والدارسين مكمن قصور مشروع "سعيد" النقدي إلى صورة المستعمَر، وهذا ما يؤكده أحد الدارسين في قوله: << ولعلّ إحدى نواحي القصور في هذا الكتاب تتمثّل في أنه يصوّر المستعمَر بوصفه سلبيا صامتا، والمستعمِر بوصفه منتصرا كلّي الحضور، وقد سعى المنظّرون ما بعد الكولونياليون الذين تلوا "سعيد" إلى معالجة ذلك القصور>>[1].

وبذلك انصب اهتمام هذه الدراسات على رصد الدور الذي لعبه المستعمَر في بناء الذات الغربية، ومن أبرز هؤلاء النقاد والدارسين نجد الناقد الهندي الأصل "هومي بابا" (المولود سنة 1949م بمومباي)Homi K.Bha Bha، يعد من أبرز النقاد والمفكرين العالميين، وهو بلا شك عمود

[1] – مجموعة من المؤلفين: موسوعة كمبريدج، القرن العشرون: المداخل التاريخية والفلسفية والنفسية، تحرير: ك.نلووف، ك.نوريس، ج.أوزيورت، العدد: 919، مراجعة وإشراف: رضوى عاشور، المشروع القومي للترجمة، ط:1، 2005، ص: 340.

أساسي من أعمدة النظرية ما بعد الكولونيالية وخريج جامعة أكسفورد، درّس في العديد من الجامعات الأمريكية والبريطانية، وهو بذلك <<مطلّع جيّد على الفكر ما بعد البنيوي وعالم به (جاك دريدا–جاك لاكان–ميشيل فوكو)>>[1]، له العديد من المؤلفات تصب في مجال الدراسات الثقافية، أبرزها: الأمة والسرد Nation and Narration، نشر في سنة 1994، حظيت كتاباته بشح كبير في اللغة العربية حيث لم يترجم له إلا كتاب واحد هو " موقع الثقافة" نقله إلى العربية "ثائر ديب"، سنة 2004، وذلك في إطار المشروع القومي للترجمة، يصف فيه "هومي بابا" <<الثقافات الخاضعة (أو المهيمن عليها) خصوصا ما بعد الكولونيالية بمنتجات التقليد والاختلاط والتهميش، أسهمت وجهة نظره على نحو واسع في نحت ووضع قاموس المفردات الخاصة بالدراسات ما بعد الكولونيالية وجلب الانتباه إلى القدرة على البناء الثقافي للأفراد الخاضعين لاحتلال ما>>[2].

ينطلق "هومي بابا" في دراسته هذه–أي موقع الثقافة– من فكرة مفادها أن المستعمَر ليس سلبيا وصامتا كما صوّره " سعيد"، بقدر ما هو فاعل إيجابي في عملية التفاعل بين الثقافتين (المهيمنة والمهيمن عليها) وفي ظل هذه العلاقة يؤسس "هومي بابا" لنقد الهيمنة الغربية وذلك من خلال نقده لمفهوم النقاء الثقافي والجوهري للهوية، باعتبار أن الثقافة الغربية في نظر الغرب ثقافة متجذرة في التراث الفكري الغربي الذي لم تدخل في تكوينه مؤثرات خارجية (شرقية)، ولقد أسس لهذا المفهوم _ النقاء الثقافي_ ثنائية شرق غرب(الجغرافية الممتدة ثقافيا)، ويقول أحد الدارسين موضحا وجهة نظر "هومي بابا" : << يطوّر المنظرون الأكثر حدة مثل "غاياتري سبيفاك" أو "هومي بابا" نقدا حسب الأصول الثقافية الكلاسيكية والهويات التي يُنظر إليها على أنها جواهر>>[3] ، وفي هذا السياق يرى "هومي بابا" أن هناك امتزاجا بين الثقافات بحيث لا توجد ثقافة

[1] – كاثرين هالبيرن وآخرون: الهويات: الفرد، الجماعة، المجتمع، تر: إبراهيم صحراوي، دار التنوير، الجزائر، ط:1، 2015، ص: 305.

[2] – نفسه، ص: 306.

[3] – نفسه، ص: 298.

واحدة تتسم بالنقاء، ويشير إلى الثقافة المعاصرة <<بوصفها ثقافة امتزاج أو هجنة لم يعد ممكنا تناولها من خلال الثنائية التقليدية التي تضع الشرق في مقابل الغرب والمستعمِر في مقابل المستعمَر [...] فالامتزاج الثقافي أدى إلى انحلال تلك الازدواجية، وحلول الهجنة محلها>>[1]. ومن هنا يتبين لنا أن هذه الهجنة تولّدَت من جرّاء التجربة الاستعمارية التي دمجت ثقافات العالم الثالث بثقافات الغرب ذاته، ولقد كان الإفصاح عن هذا التداخل الثقافي محلّ اهتمام "بابا" في جلّ دراساته التي تهدف إلى رصد الدور الذي لعبه المستعمَر في بناء الذات الغربية باعتبار أن اللقاء الذي جمع بين المستعمِر والمستعمَر لم يقتصر تأثيره على المستعمَر الذي << شكّل الاستعمار واقعه ووضع في تربته–أي تربة المستعمَر– عددا من البذور التي يمكن أن تنبت توجّهات وأساليب ومواقف متعددة>>[2]، تؤدي إلى تفاعل قائم بين الثقافتين، فالمستعمَر لا يتقبل ثقافة الآخر هكذا وكما هي بل يعدّل فيها كي تتواءم مع طبيعته، ويمتد هذا التأثير ليشمل المستعمِر ذاته، الذي شكّل صورته وفق الفكرة القائلة بالتناقض مع الآخر، وبذلك فهويته أيضا ليست ثابتة بل تفاضلية، من جراء وضعها نفسها مقابل الآخر فالمستعمَر << لم يعد بمقدوره الهروب من إتمام علاقة معقدة ومتناقضة ظاهريا مع المستعمِر [...] أي أن المعنى يتولد بالاختلاف المبني على الخطابات الغربية ذاتها عن الشرق مما ينمّ عن اتكال جزئي على (الآخرين)>>.[3]

من هنا نستطيع القول أن ناتج هذا اللقاء هو ثقافة بينية لا هي ثقافة المستعمِر ولا ثقافة المستعمَر بل هي إسقاط لكليهما، يطلق عليه "هومي بابا" مصطلح الهجنة (الثقافة الهجينة) وهي تتحرر من قيود الثنائية الوهمية: شرق–غرب، سيد–عبد،...، وما الهجنة في هذا السياق إلا نتيجة مقاومة حادة تنبع من ذلك السعي المحموم وراء عدم الرذوخ للفكر الغربي ممثلا في الثقافة الغربية، وهذا هو مركز اهتمامات "بابا" –الكشف– عن الموقع الهجين للثقافة– وهو بذلك

[1] – سعد البازعي: الاختلاف الثقافي، ص: 51.

[2] – رامي أبو شهاب، الرسيس والمخاتلة، ص: 54.

[3] – عبد الستار عبد اللطيف الأسدي: هومي بابا رؤى ما بعد كولونيالية، جريدة تكست، البصرة، العدد:4، السنة:1، التاريخ: 2009/06/15

<<مدافع عن موقع نظري يفلت من ثنائيات الشرق والغرب، والذات والآخر، والسيد والعبد، والداخل والخارج، موقع يتغلب على الأسس المتعينة ويكشف عن فضاء من الترجمة لا تكون فيه الهويات منسوبة إلى سمات ثقافية متعينة مسبقا، وغير قابلة للاختزال [...] فالسيد والعبد[...] لا يمكن النظر إليهما في عرف "بابا" على أنهما كيانان منفصلان يحدّد كل منهما ذاته على نحو مستقل، والأهم في عرف "بابا"، أن ثمة تواجها وتبادلا متواصلين تؤدي فيهما الهوية الثقافية أداء في زمن الحاضر، وفي فضاء "حّدي" هو موقع هجين>>[1].

ويستعمل "هومي بابا" مصطلح شائع لديه خاصة، وفي سياق النظرية ما بعد الكولونيالية عامة، للتعبير عن هذا الموقع الذي تقع أو تنبع منه الهجنة الثقافية، وهو مصطلح التفاوض- الترجمة العربية لمصطلح Négociation، ويقصد به ذلك التعديل الذي يقوم به المستعمَر على الثقافة التي فُرضت عليه من طرف المستعمِر بغية تكييفها مع ظروفها الجديدة، باعتبار أن التخلص منها بصورة نهائية وبشكل تام يعد أمرا مستحيلا، وفي هذا نوع من التأكيد على وجود اختلاف ثقافي لا يمكن إنكاره ولو عنوة، ويعدّ التفاوض تبعا لذلك، نتيجة منطقية << للإفصاح الاجتماعي عن الاختلاف من المنظور الأقلّوي [...] يسعى إلى إقرار ضروب الهجنة الثقافية>>[2].

وفي ظل مفهوم الهجنة بعدّها مظهرا من مظاهر الذات الكولونيالية (المستعمَرة)، التي سعى الغرب لإنكارها وطمس معالمها وقيّمها وآثارها، نستطيع القول أن الوظيفة الأساسية التي يمكن للهجنة أن تؤديها في ظل هذا الصراع، باعتبارها أداة مهمة من أدوات نقض عملية الهيمنة أنها << تزيل آثار الإنكار الكولونيالي لكي تستولي المعارف الأخرى "المنكرة" على الخطاب السائد، وتقوّض أساس سلطته>>[3].

---

[1] –هومي بابا: موقع الثقافة، ص: 11.

[2] – نفسه، ص: 40.

[3] – روبرت يونغ: أساطير بيضاء، ص: 303.

هكذا تبرز أهم وأبرز إسهامات "هومي بابا" في مجال النقد ما بعد الكولونيالي وذلك من خلال تركيزه على مصطلح الهجنة والذي يؤكد في مضمونه على عدم استقلالية المستعمِر والمستعمَر عن بعضهما، وهذا ربما ما منحه بعدا دلاليا ومفهوميا عميقا، حرّر من خلاله فكر المستعمَر وأعطاه بعدا وكيانا وجوديا، بل وسلطويا، وهذا ما يؤكدهُ أحد دارسي "هومي بابا" قائلا: << تتداخل الهجنة في ممارسة السلطة، لا لتشير لاستحالة (أي تحوّل) هويتها فحسب، بل إلى تمثيل اللا متوقع لحضورها>>[1].

وربما يعد الجانب الأساسي في عمل "بابا" هو انطلاقه من الواقع، ما يؤكد الوجهة السياقية في دراسته التي ترتبط بالمجتمع ويغلب عليها تبعا لذلك الطابع الثقافي وهذا ما يؤكده أصحاب كتاب "الردّ بالكتابة" في قولهم: << إنّ النظريات التي اقترحها نقاد مثل "هومي بابا" [...] تنطلق من دراسته طبيعة المجتمعات ما بعد الكولونيالية وأنماط التهجين التي أنتجتها ثقافاتهم المختلفة>>[2]، لكن ألا يعد مفهوم الهجنة ذاته عند "بابا" من مخلّفات الاستعمار، والتي لا يمكن التخلص منها أبدا، خصوصا إذا علمنا أن المستعمَر لا يستطيع أن يعود إلى طبيعته الأولى مهما حاول، وذلك باعتبار أنه ومن خلال التفاوض مع ثقافة المستعمِر أدخل مقومات ثقافية أجنبية لن يتمكن من إنكارها، وهذا ما جعل "غوته" يقترح << إمكانية قيام أدب عالمي قائم على الهجنة والتقاليد الموروثة عن الاستعمار وعدم القدرة على التخلص منها وممارستها دون وعي ودون شعور [...] فالأمم لا تستطيع أن تعود ثانية إلى حياتها المستقرة والمستقلة دون أن تلحظ أنها تلقت كثيرا من الأفكار والطرائق الأجنبية>>.[3]

---

[1] –عبد الستار عبد اللطيف الأسدي: هومي بابا رؤى ما بعد كولونيالية، ورقة بحثية سابقة الذكر.

[2] – مجموعة من المؤلفين: الرد بالكتابة، النقد والمجتمع: حوارات مع: رولان بارث، بول دي مان، جاك دريدا، نورثروب فراي، إدوارد سعيد، جوليا كزيستيفا، تيري ايجلتون، تر: فخري صالح، الناشر: دار كنعان للدراسات والنشر والخدمات الإعلامية، دمشق–سوريا، ط:1، 2004، ص: 67.

[3] – هومي بابا: موقع الثقافة، ص: 55.

وبالرغم من هذا إلا أن "هومي بابا" يبقى في طليعة المنظّرين للخطاب النقدي ما بعد الكولونيالي، وباعتباره خطابا يتمركز على إبراز إنسانية الإنسان (المستعمَر) يمكننا القول أن الهجنة مصطلح مميّز في أعمال "بابا"، يسعى هو الآخر إلى إبراز الجانب الإنساني للمستعمَر الذي أفقده الغرب إنسانية، وعُدَّ تبعا لذلك فردا يفتقر إلى المقوّمات الأساسية للإنسانية، وإذا ما أراد أن يصبح إنسانا فما عليه إلا أن يتبع الغرب، ولكن إيمانا من المستعمَرات أن الغرب ذاته يفتقر إلى هذه القيم، فقد سعى جاهدا إلى تأكيد وجود ذاته الإنسانية عن طريق الهجنة، مركزا في ذلك على أسلوب التفاوض الذي يعدّل فيما يستورده بما يناسب ثقافته.

وهكذا يمكننا القول أن عمل "هومي بابا" << ليس مجرد استكشاف لأوضاع البلدان الكولونيالية، وما بعد الكولونيالية بل جلاء لديناميات السلطة والإخضاع والمقاومة>>[1]، ويتجلى نقد "هومي بابا" للهيمنة الثقافية الغربية التي تكرّس ثنائيات شرق–غرب، مستعمِر–مستعمَر، من خلال طرحه لفكرة الهجنة بين الثقافات كبديل لا يؤدي إلى السيطرة والعداوة، بقدر ما يؤدي إلى فتح باب التفاعل الإيجابي الإنساني، الذي يؤدي بدوره إلى الإفصاح عن الاختلافات الثقافية التي تدعونا إلى <<مساءلة الآخر بقدر ما تدعونا إلى الاعتراف به [...] فلا يختزل العالم الثالث إلى آخر الغرب...>> ، وهذا ربما يقودنا إلى التسليم بالدور الكبير الذي لعبه "هومي بابا" في تطوير وتعميق دلالة مصطلح الهجنة، ومن ثم إعطائه دورا أساسيا في بناء الخطاب النقدي ما بعد الكولونيالي.

[1] – المرجع السابق، ص: 13.

3/غايتري تشاكرافورتي سبيفاك: من تفكيك المركزية الغربية إلى نقد الذات المستعمَرة

بالإضافة إلى "إدوارد سعيد" و"هومي بابا" بعدّهم من أبرز مفكري ونقاد ما بعد الكولونيالية نجد "غايتري سبيفاك" ناشطة هي الأخرى في هذا المجال، ومن أبرز مؤسسيه وبها يكتمل الثالوث المقدس لهذا الخطاب، يقول عنها أحد زملائها <<إنّها نموذج للثقافة الجامعية الهندية مثقلة بالدراسات العليا في الجامعات الأمريكية، تركيبة علمية قد تكون أفضل المتاح على وجه الأرض>>[1]، مثلها مثل "سعيد" و"بابا" تنحدر "سبيفاك" من أصول عالمثالثية، ترعرت فكريا وثقافيا، ولمع نجمها في الجامعات الأمريكية.

تقف الهند المستعمَرة خلفية فكرية وثقافية ينبني عليها الخطاب النقدي عند "سبيفاك"، حيث مثّلت قضايا الهند في مرحلة ما بعد الاستعمار، مدارا استقصائيًا تدور حوله رحى أفكارها ولقد استأثرت مجموعة من القضايا التي تصب في حقل ما بعد الكولونيالية باهتمامها، بحيث شكّلت

---

[1]– د/ن شمناد: غايتري سبيفاك، منظرة هندية لخطاب ما بعد الاستعمار،مجلة ثقافة الهند،المجلة:65، العدد: 1، 2014، ص:1.

*: ناقدة ومنظرة هندية <<ولدت في كلكتا في البنغال الغربي في 24 فبراير 1942، لعائلة من الطبقة الوسطى، وعلى هذا فهي تنتمي إلى الجيل الأول من مثقفي الهند بعد الاستقلال، درست الإنجليزية في جامعة كلكتا، ورحلت إلى الولايات المتحدة الأمريكية في عام 1960 لدراسة الأدب المقارن، فنالت الماجستير، وأعدت أطروحتها للدكتوراه حول الشاعر "بيتس" وصدرت في كتاب بعنوان "حياتي التي يجب أن أعيد خلقها": حياة وشعر و.ب. ييتس <<في عام 1974 قدّمها الناقد المعروف "بول دي مان" الذي أصبح أهم أعلام جماعة "ييل" للدراسات التفكيكية، عملت معه في وقت لم يكن عرف شيئا عن دريدا، وسبيفاك نفسها لم تعلم شيئا عن المؤتمر الذي عُقد في جامعة "جون هوبكنز" عام 1966 وتشققت فيه البنيوية، وانبثقت مدارس ما بعد الحداثة، ومنها التفكيك الذي ارتبط بدريدا، وتواصلت أعمالها التي اتخذت شهرة عالمية، منها: "عوالم أخرى": مقالات في السياسة الثقافية عام 1987>>، و<<هل يستطيع التابع أن يتكلم>> و<<مختارات من دراسات التابع" بالمشاركة" مع راناجيت غوها في عام 1988، ثم <<ناقد ما بعد الاستعمار عام 1999>>، فضلا عن عشرات المقالات والبحوث، والمؤتمرات، واللقاءات الأخرى، وجميع هذه الأعمال جعلتها تتبوأ مكانة كبيرة في دراسات ما بعد الاستعمار، ودراسات التابع، فهي تدرج ضمن النخبة المؤسسة لهؤلاء النقاد والباحثين>> نقلا عن عبد الله إبراهيم: هل يستطيع التابع أن يتكلم.

قضايا مثل <<الدفاع عن المرأة الشرقية، ومواجهة الهيمنة الغربية، والدفاع عن المهاجر، والاهتمام بالأدب والثقافة>>[1]، موضوعات أساسية في خطاب "سبيفاك" النقدي.

ولعلّ من أبرز الدراسات التي اشتهرت بها المقال الذي قدمته في مؤتمر "الماركسية وتفسير الثقافة" الذي عقد في جامعة إلينوس الأمريكية عام 1983، والمعنون بـ"هل يمكن للتابع أن يتكلم؟ Can the subaltern speak ?" وهو عبارة عن قراءة نقدية لمشروع جماعة دراسات التابع.

إلا أنّ الملفت للنظر هو أنّ "دراسات التابع مشروع فكري نقدي قائم على إعادة الاعتبار للذات المهمّشة المستعمَرة (وهو ما سنفصل فيه لاحقا)، وهذا المضمون يتنافى والطبيعة التي طرحت من خلالها "سبيفاك" عنوان مقالتها، التي توحي بنوع من الاستفهام الإنكاري، وكأنّ الإجابة، التابع لا يمكنه أن يتكلم، وهذا هو بالفعل المضمون الفكري للمقالة، وهو ما أثار جدلا فكريا كبيرا بين مؤيد ومعارض، وبه ذاع صيت "سبيفاك".

ولقد وظّفت مصطلح "التابع" ليتجاوز المفهوم الذي قدمته جماعة "دراسات التابع" بحيث لم تجعله يقتصر على الفلاحين بقدر ما <<استخدمته للإشارة إلى قطاعات اجتماعية أدنى من " القطاعات الريفية" خاصة فيما يتعلق بمكانة المرأة في تقسيم العمل الدولي بشكل عام وفي "العالم الثالث" بشكل خاص، باعتبار أنّ المرأة تشغل أدنى درجة على سلم التبعية subalternity>>.[2]

وإذا كان مسعى "دراسات التابع" هو إعادة كتابة التاريخ من وجهة نظر من استعمِروا لإبراز الدور الذي لعبه من سُمِّي تابعا في مقاومة الحركات الاستعمارية الغربية، هذا الدور الذي لا نكاد نلمس حضوره في الخطاب الكولونيالي أو حتى في خطاب النخبة، حيث يعدّ الكشف عنه كشفا لخبايا الخطاب الكولونيالي الرامية إلى إنكار وجود الآخر، وعلى هذا جاء نقد "سبيفاك" للجماعة، وذلك من خلال سؤالها العميق الدلالة، هل يمكن للتابع أن يتكلم؟ هذا الطرح يعدّ بمثابة

---

1 – المرجع السابق، ص: 5.

2 – غايتري سبيفاك: دراسات التابع–تفكيك التاريخ، ترجمة وتقديم: سامية محرز، مجلة ألف البلاغة المقارنة، العدد: 18، 1988، ص: 125.

قراءة قدمتها للمشروع، وهي قراءة أكّدت من خلالها على أنّ التابع لا يمكنه أن يتكلم، ذلك لأنّ القضية تتجاوز البعد الكلامي إلى بعد فكري ثقافي إيديولوجي يفرض نفسه على التابع، وعليه فإنّ <<وعي التابع يخضع للتأثيرات النفسية القويّة للنخبة ولا يستعاد على نحو كامل، كما أنّه دائما ما ينحرف عن الأشياء التي تدل عليه، فضلا عن ذلك فإنّه جزء من خطاب يتعرض للمحو والطمس في نفس اللحظة التي يتبدى فيها، كما أنّه جزء من خطاب يتعذر اختزاله>>[1]، وعليه فإنّه حتى وإن تكلّم فسيتكلم بلغة الآخر (المركز) ومنطق الآخر (المركز)، سيتكلم من موقع أنّه تابع، وهذا في حدّ ذاته كافٍ لتكريس الرؤية الغربية القائلة بمركزية الذات الغربية وتابعيه الآخر (الشرقي)، ولقد دعت "سبيفاك" محلّلي الخطاب ما بعد الكولونيالي إلى ضرورة التمييز بين هذين القطبين المتعارضين (الذات والآخر)، ذلك لأنّ الوعي بالاختلاف والتباين بين ثقافات ورؤى وإيديولوجيات العالمين، ساعدها شخصيًا <<على إعطاء صورة أكثر تركيبية لآثار السيطرة الغربية على العالم الشرقي، فهي من جهة تعرّي أمام القارئ العناصر المدمّرة في السياق والتاريخ الكولونيالي، ومن جهة أخرى تحاول التعرّف على الأوجه الإيجابية لتلك الإمبريالية في بعض الحالات خاصة فيما يتعلق بمكانة المرأة>>[2].

ومن المعلوم أنّ المرأة في المجتمعات العالمثالثية تحتل مكانة دونية خاضعة دائما للسلطة البطريركية– وباعتبار أنّ "سبيفاك" إمرأة تنحدر من العالم الثالث أتاحت لها الحياة فرصة الهجرة والولوج في العالم الآخر، والتعايش مع أفراده، هذا التعايش الذي منحها فرصة الغوص في مكوّنات ثقافة الآخر ومن ثم الكشف عن مكانة المرأة في تلك العوالم، هذه المكانة التي تختلف اختلافا جذريا يصل إلى حدّ التباين التام عن مكانتها في العالم الثالث، وفي الهند خصوصا، فالمرأة الهندية حبيسة الصورة الغربية الإمبريالية من جهة، وخاضعة لسلطة العادات والتقاليد الهندية وللطقوس المجحفة في الحياة من جهة أخرى، هذه الحياة التي تنتهي بانتهاء حياة الرجل

[1] – مجموعة من المؤلفين: موسوعة كمبريدج، ص: 344.

[2] – غايتري سبيفاك: دراسات التابع–تفكيك التاريخ، ص: 123.

مباشرة، وهذا ما يعبر عنه في الثقافة الهندية بـ"sati" وعلى فك شفرات صوت الـ"sati" تركز تحليلات ودراسات "سبيفاك" لدراسات التابع، فهي << تقلب وتختبر مناقشات النصوص المقدسة والقوانين الهندوسية التي كانت متداولة بين الوعّاظ البراهنيين والإدارة البريطانية، غير قادرة على أن تفك شفرات صوت "الساتي" أو المرأة التي تحرق نفسها عند كومة الحطب المجهّزة لحرق جثمان زوجها، وبين الأبوية والإمبريالية، بين تكوّن الذات وتشكّل الموضوع تختفي صورة المرأة>>[1].

وفي إطار هذه الصورة الحدودية التي تفرض قيودها على المرأة الهندية، وترسم لها معالم طريقها الذي يعتبر مختصرا إلى حدّ ما، يستحيل أن يسمع صوت المرأة التابع، بل ويستحيل أصلا إمكانية كلامها، وحتى وإن تكلمت فإنّ صوتها يبقى هباء منثورا، ذلك لأن السيد قرّر أن لا يسمع أو يعير أهمية لصوت العبد، من هنا <<تعتبر سبيفاك مشروع "استعادة" صوت التابع مشروعا محكوما بالفشل>>[2].

وفي هذا السياق تصبح الصورة الغربية عن الذات الهندية صورة صادقة، وتكتسب الرسالة الحضارية الإنسانية مصداقيتها، وهنا تبرّر الأوجه الإيجابية للإمبريالية التي ذكرتها "سبيفاك" في فقرة سابقة، وتصبح المهمة المنوطة بالرجل الأبيض هي تحرّر المرأة الهندية من الخضوع الذي ترغمها عليه السلطة الأبوية والدينية بما تستند إليه من عادات وتقاليد، وعلى هذا صاغت "سبيفاك" جملتها القائلة: <<الرجال البيض أنقذوا النساء السمراوات من الرجال السمر>>[3]. وفي هذا إقرار وتأكيد على الصورة اللاإنسانية للشرقي التي تضمّنها الخطاب الاستشراقي الاستعماري الغربي، ليتحول الشرق منبعا لكل الرؤى التي تتسم بالتخلف والهمجية، التي سببها العصبية الدينية، وهنا يتوجب <<على الرجل الأبيض، على هذا المستعمِر والمحضِّر في آن واحد

[1] – مجموعة من المؤلفين: موسوعة كمبريدج، ص: 344-345.

[2] – المرجع نفسه، ص: 345.

[3] – حوار أجراه اتبين بالبار مع غايتري سبيفاك، تاريخ الاسترجاع 2016/02/21
https///www.transeuroponnes.eu/ar/articles-voir/223/ara/simple

أن يهبّ لإنقاذ النساء المقهورات في الحضارة التقليدية وبأعنف الأشكال على أيدي رجالهن أو تقاليدهن الجمعية أو عن طريق تقاليدهن الدينية>>[1].

ولقد وضّحت "سبيفاك" موقفها هذا من الذات والآخر، قائلة بأنّها وظّفت العبارات السابقة الذكر لأنّها كانت تهدف إلى نقد العصبية الدينية التي تكرّس اللاإنسانية والبربرية قائلة <<انتقدت التقاليد>>[2]، ويصنف هذا النقد في إطار "النقد الذاتي" الذي مثّل أبرز قضايا الخطاب ما بعد الكولونيالي، بحيث يعتبر خطوة أساسية وهامة لتخليص الذات مما يقف حائلا بينها وبين التطوّر والازدهار والرقيّ الإنساني.

ومن جهة أخرى أقرّت "سبيفاك" بأنّ مرجعيتها في هذا النقد مرجعية غربية بحتة، وهي صاحبة المقولات الآتية: <<إنّ بنية الإمبريالية الثقافية هي التي مكنتني>> و<<إنّ محاولة إنتاج نظريات محلية تعني تجاهل بضعة قرون من التجربة التاريخية، أنا أفضل أن أستخدم ما كتبه التاريخ من أجلي>>[3]، وعليه فإنّ خطابها مبني على رؤية تجاوز المحلية، رؤية منفتحة على العالمية، رؤية ترى في التاريخ سيرورة نحو التقدّم والارتقاء، وهي بذلك تبرز الأثر الإيجابي الكبير والهام الذي قام به الغرب تجاه الآخر، وعلى هذا الأساس قدمت نقدها لجماعة "دراسات التابع" بحيث قالت عنها في هذا الصدد بأنها <<حاولت كشف وعي التابع بمعزل عن التكوين الكولونيالي>>.[4]

وفي هذا الإطار تطرح طبيعة علاقتها مع الآخر، بحيث أنّها لم تكن في يوم ما مستهلكة لرؤى وثقافات الآخر بقدر ما كانت تتعامل معها وفقا لما يتماشى وطبيعة مجتمعها ومنبتها الأصلي، وهذا ما يوضحه لنا استعمالها هي الأخرى لمفهوم التفاوض (negotiation)، وفي

---

[1] – المرجع السابق.

[2] – نفسه.

[3] – غايتري سبيفاك: دراسات التابع: تفكيك التأريخ، ص: 123.

[4] – نفسه، ص: 126.

إطار توضيحها لهذا المفهوم تقول <<كل ما أعنيه بالتفاوض هنا هو أن يحاول المرء تعديل شيء فُرِضَ عليه...لأنّه مرغم على الإبقاء على تلك البنيات ولا يستطيع قطعها تماما، وهذا من منطلق فهمي "أنا" هو التفاوض>>[1]، ويحيلنا هذا المفهوم الذي تقدمه "سبيفاك" لمصطلح "التفاوض" إلى إدراكها العميق بضرورة فهم الآخر ومعرفته، كمرحلة أولى وهامّة من مراحل تأكيد الذات، وعليه فإنّ المأخذ الذي سجّلته على جماعة "دراسات التابع" هو أنّ التابع مستقل تماما عن الآخر ومعرفته بذاته تكفيه لإثبات وجوده وهذا الرأي مؤسس على مفهوم "النقاء الثقافي" وهو ما لا توافق عليه وبذلك فإن <<المشكلة الكبرى في قراءتها لهم ولمشروعهم هي أنهم يؤمنون بوجود وعي "نقّي" أو "جوهري" للتابع يمكن الكشف عن "حقيقته" بعيدا عن الخطاب الكولونيالي الذي كان هو ذاته المسؤول الأول عن تشييد موقع التابع كعنصر اجتماعي>>.[2]

ولقد تقاطع في هذه الرؤية كل من "إدوارد سعيد" وذلك عندما أكّد على حقيقة أنّ الثقافات متشابكة ولا توجد بينها ثقافة مستقلة ونقية، و"هومي بابا" وذلك في إطار تحديده لموقع الثقافة، وجعلها تحتل موقع البين بين، وهو ما جسّده مفهوم الهجنة عنده، ولا مجال في كل هذا إلى النقاء الثقافي، وهو نفسه ما قدمته "سبيفاك" من خلال نقدها لجماعة "دراسات التابع" والذي جاء في شكل نقد ذاتي،هذا الذي شكّل محورا أساسيا من محاور ما بعد الكولونيالية.

وإذا كانت هذه الومضات تلقي الضوء نوعا ما على نقد "سبيفاك" للخطاب المضاد للخطاب الاستعماري، فإنّ هذا لا يعني بأنّها لم تشتغل على نقد الخطاب الكولونيالي ذاته وأنّها كانت مؤيدة للرؤية الغربية عن الآخر، بقدر ما كانت لها دراسات متعددة في نقد الهيمنة الغربية، شكّلت إضافة عميقة لمجال ما بعد الكولونيالية وهي بذلك <<امرأة من العالم الثالث تتحدى وبجرأة حدود العوالم التي تعمل بداخلها سواء كان ذلك في الغرب أو في الشرق>>.[3]

---

[1] – المرجع السابق، ص: السابقة.

[2] – نفسه، ص: نفسها.

[3] – نفسه، ص: 122.

إلا أنّ الملاحظ على تمظهرات تجربة "سبيفاك" النقدية في الكتابات العربية يجدها نادرة جدا، ففي مجال الترجمة حظيت كتاباتها في العربية بشح كبير، بحيث لم يترجم لها سوى مقال واحد، وهو "دراسات التابع، تفكيك التاريخ" نقلته إلى العربية "سامية محرز" وذلك في إطار الحديث عن مشروع "ما بعد الكولونيالية في جنوب شرق آسيا" هذا الذي اختصّ به العدد 18، من مجلة "ألف: البلاغة المقارنة".

الفصل الثالث: الإطار المفاهيمي للخطاب النقدي ما بعد الكولونيالي

أولا: مفهوم الخطاب النقدي ما بعد الكولونيالي

ثانيا: قضاياه:

1/ اللغة

2/ إعادة كتابة التاريخ (التاريخ...المعرفة – لماذا التاريخ؟ – الغرب وكتابة التاريخ الشرقي)

ثالثا: إدوارد سعيد وإعادة كتابة التاريخ

رابعا: دراسات التابع وإعادة كتابة التاريخ

أولا: مفهوم الخطاب النقدي مابعد الكولونيالي

شكلت الهيمنة الثقافية الغربية إشكالية لدى مثقفي العالم الثالث- لاسيما الذين عاشوا في الغرب- وتبلورت هذه الإشكالية بصورة واضحة في نظرية الخطاب النقدي ما بعد الكولونيالي، وهي نظرية تسعى إلى خلخلة العلاقة القائمة بين الغرب ونظيره الضدّي الشرق، والتي تستمد قوتها-أي العلاقة بينهما- ممّا سمّاه الغرب بالاختلاف الثقافي القائم في أساسه على مفهوم العرق Race، ويروي " إدوارد سعيد" في كتابه "السلطة السياسة والثقافة"، قصة تؤكد على الطابع العنصري للغرب، يقول على الرغم من أن وضع أسرتي كان ميسورا جدا، وهذا ربما ما جعله يرتاد مدارس كولونيالية في كل من مصر وفلسطين يقول: << أدركت أنه مهما يكن نسبي أو مستواي التعليمي أو اللغوي، فسأبقى حقيرا بالنسبة للإنكليزي الحاكم>>[1].

أدرك ذلك بسبب حادثة تعرّض لها وهو في العاشرة من عمره، يرويها قائلا: << كنت عائدا إلى البيت عبر حقول نادي "الجزيرة" الرياضي الكولونيالي الرائع، والذي كانت أسرتي عضوا فيه، كان فعليا ناديا للإنكليز، لكنهم سمحوا لبعض المحليين بالانتماء له، كنت عائدا إلى البيت، إذًا، فبيتنا كان قريبا من النادي، ورأيت رجلا يتّجه نحوي عل دراجته وكان سكرتير النادي، رجل إنجليزي يدعى "مستر بيلي" أوقفني وقال: "يا صبي، ماذا تفعل هنا؟"، فأجبته:" أنا عائد إلى البيت"، فقال: "ألا تعلم أنه ممنوع عليك أن تكون هنا؟، فقلت:"لا، إنه مسموح لي، لأن أسرتي من الأعضاء"، فقال: " يا صبي ليس مسموحا لك أن تكون هنا، فأنت ولد عربي، أخرج">>[2]. ولقد أدى تراكم مثل هذه التجارب إلى إدراك "إدوارد سعيد" أن العرق عنصر حاسم عند المستعمِر، بغض النظر عن كل العناصر الأخرى، وهذا ما يؤكد أن نظرية الخطاب ما بعد الكولونيالي من

[1] – إدوارد سعيد: السلطة السياسية والثقافة، ترجمة: نائلة قلقيلي حجازي، دار الآداب، بيروت، ط:1، 2008، ص: 404.

[2] – نفسه، ص: 405.

أولى النظريات التي تربط الخطاب بالجانب السياسي، وهذا ما جعلها، تندرج في إطار الدراسات الثقافية التي تهتم <<بتحليل مختلف أشكال الثقافة ومؤسساتها وأنماط إنتاجها وتلقيها>>[1].

ولعل الإضافة المميزة لهذه الدراسات هو مساءلتها للمسلّمات الغربية التي بُنيت أساسا على إثبات العلاقة القائمة مع الآخر، ما جعل الخطاب العربي الثقافي المعاصر كما يقول أحد النقاد مزدحما بمفهوم الآخر والخطاب المعاصر << يؤكد نفسه عن طريق إبراز التوتر القائم مع القوى الإمبراطورية، وتأكيد اختلافها مع فروض المركز الإمبراطوري، وهو ما يجعلها متمايزة بوصفها ما بعد كولونيالية>>[2].

ولقد جسّد رواد نظرية الخطاب ما بعد الكولونيالي (هومي بابا، إدوارد سعيد، غاياتري تشاكرا فورتي سبيفاك) – وإن اختلفوا في طبيعة قضايا دراساتهم ظاهريا يبقى المضمون النقدي الموجّه للغرب واحدا– الوعي السياسي والثقافي الناضج والناتج عن المعايشة الحقيقية للإمبريالية، وكذا استيعاب التأثير الذي تمارسه السياسة والثقافة على المثقفين بصفة عامة، ما جعل انتقاداتهم تتركز على العيوب الغربية (بصفتها إنسانية) والتي كانت سببا في الكشف عن الوجه الآخر للغرب، ومن ثم اتّضحت أهم المسالك التي ساهمت في رحلة الآخر (الشرقي المهمش) إلى المركز (الحاضرة الغربية) وإعادة صياغته، وهذا ما يؤكده "ثائر ديب" في قوله: << ما يبقى مشتركا هو ما تحاوله الحواف في زماننا ما بعد الحديث من إعادة تحديد اللب، وما تتجرأ عليه الهوامش من إعادة تشكيل المركز>>[3].

ولعلّ ما يبرّر ارتباط هذه النظرية، بالدراسات الإنسانية عموما وتركيزها على النصوص الأدبية خصوصا، هو الحقيقة التي تؤكد أن ثقافات وخبرات العالم اليوم قد تشكلت نتيجة التجربة الاستعمارية، فمن المعلوم أنه مع انتهاء الحرب العالمية الأولى كانت أوروبا قد استعمرت 85%

[1] – ميجان الرويلي وسعد البازعي: دليل الناقد الأدبي، ص: 47.

[2] – مجموعة من المؤلفين: الرد بالكتابة، ص: 17.

[3] – هومي بابا: موقع الثقافة، ص: 10.

من الأرض، وإدراك هذه السيطرة يتضح بصورة جلية في عديد المجالات السياسية والاقتصادية، في حين يصعب إدراكها نوعا ما على الجانب الفكري والثقافي للشعوب، ولهذا عُدَّ الأدب منتجا إنسانيا ينطلق من تصويره للواقع << واحدا من أهم طرق التعبير عن تلك المدركات الجديدة>>[1].

ويستطيع الدارس للخطاب النقدي ما بعد الكولونيالي التمييز ضمنيا بين نوعين من الخطاب، خطاب كولونيالي (غربي) يسعى إلى السيطرة وخطاب ما بعد الكولونيالي (شرقي) يسعى إلى المقاومة، ويعدّ الخطاب الكولونيالي، متمثلا في الإستشراق (الغربي) السبب الأساس في قيام الخطاب ما بعد الكولونيالي، بل ويعده بعضهم من عناصره الهامة، وهذا ما يمنحنا فرصة القول أن الخطاب الكولونيالي ما هو إلا تجسيدٌ لصورة من صور ثقافة الاختلاف التي تولّدت نتيجة شعور الغربي بالاختلاف بينه وبين الشرقي، وليس الاختلاف في اللغة والثقافة فحسب، إنما الاختلاف كما سبق وأشرنا- العرقي Race، والذي جُسّد في العديد من الأعمال الغربية، فثقافة الاختلاف تبعا لذلك << هي تلك الثقافة المتراكمة نتيجة الوعي بالاختلاف والصدور عن ذلك الوعي ودراسته وتحليله [...] فهي ما ينتجه الفرد الباحث أو الذات المتأملة حين تقوم بالبحث في الاختلاف الثقافي أو تتأمله وتتخذ موقفا تجاهه>>[2].

فكل شعور بالاختلاف يولّد ثقافة اختلاف وما تولّد من شعور الغرب بالاختلاف الثقافي عن الشرق، هو الاستشراق كثقافة تجسّد ذلك الاختلاف، ومن جهة أخرى ولّد شعور الشرق بالاختلاف، وهذه المرة على مستوى ثقافة الاختلاف ذاتها، أي اختلاف الشرق عن التمثيلات الغربية له، ولّد الاستشراق في صورته السعيدية كثقافة اختلاف، وهذا ما جعل العديد من النقاد يرى في صدور كتاب " الاستشراق" لـ "إدوارد سعيد" 1978م، بداية التأسيس الفعلي لنظرية الخطاب ما بعد الكولونيالي، وفي هذا السياق يبرز الاختلاف كنوع من << أنواع المقاومة الإثنية

[1] – مجموعة من المؤلفين: الرد بالكتابة، ص: 15.

[2] – سعد البازعي ميجان الرويلي: الاختلاف الثقافي، ص: 9-10.

التي تضعها جماعة ترى اختلافها في وجه السلطوّية المستبدة التي تفرضها الأكثرية>>[1] ، ما يعني أن عمل " هومي بابا" و " إدوارد سعيد" و"غاياتري سبيفاك"، يندرج في إطار المقاومة التي تقف في وجه السلطة الغربية وما تفرضه من صور تبرّر تسلطها على الشرق.

من هنا نستطيع القول أن الخطاب النقدي ما بعد الكولونيالي يهدف إلى إبطال مفعولية الخطاب الاستعماري والتصدّي له، ومن ثم إعادة النظر في تاريخ المستعمرات وذلك في ظل تفكيك الخطابات الغربية السائدة والمهيمنة، باعتبار أن الخطاب بالنسبة لهذه الدراسات له مهمة سياسية تتجسد في فرض الهيمنة الغربية من خلال تشويه الذات الشرقية.

ولقد استعان جلّ نقاد ما بعد الكولونيالية في دراساتهم بمفهوم الخطاب عند "فوكو" والذي منحه هو الآخر بعدا سياسيا عميقا، إذ نجده يصل بين المعرفة والسلطة، ونظرا لذلك فإن السياسة تمرّر أساليبها المهيمنة عبر الثقافة وهكذا فإن الخطاب << كما حلّله ونظّر له "ميشيل فوكو"، هو في نهاية المطاف تمظهر لغوي للعلاقات الخفية والشائكة للثقافة، ما تمنعه وما تجيزه، وما تسعى من خلاله إلى تحقيق سطوتها على الأفراد والجماعات ضمن المحيط الاجتماعي والسياسي الذي تنتشر فيه>>[2]، وبذلك استُعمل المفهوم الفوكوي للخطاب في إطار ما بعد الكولونيالية أداة من أدوات إعادة دراسة الاستعمار من وجهة نظر مضادة للتي جاء بها الغرب (الرسالة الحضارية- النهوض الاقتصادي) وبغيره <<لن يكون بمقدور المرء أن يفهم ذلك الفرع الممنهج والمنظم تنظيما عاليا، الذي استطاعت عبره الثقافة الأوروبية أن تدير الشرق- بل حتى أن تنتجه-سياسيا، واجتماعيا، وعسكريا، وإيديولوجيا، وعلميا، وتخييليا>>.[3]

---

[1] – المرجع السابق، ص: 26.

[2] – سعد البازعي:الاختلاف الثقافي، ص: 261.

[3] – شيلي واليا: إدوارد سعيد وإعادة كتبة التاريخ، تر وتق: ناصر أبو الهيجاء وأحمد خريس، أزمنة للنشر والتوزيع، ط:1، 2007، ص: 30.

ولعلّ فرض الهيمنة باعتبارها استمرارا للسيطرة الاستعمارية الغربية وإن تغيرت فيها الأساليب بحيث لم تعد طبيعة الصراع مادية تدميرية لكيان الإنسان بقدر ما هي فكرية إيديولوجية ترمي إلى استعمار الوعي وترويضه، وذلك عن طريق إقناع الآخر (الشرقي) بضرورة وجود (الغربي) الذي يحقق بدوره وجود الذات الشرقية، وهكذا يتم قبول كل القيم والمبادئ الأوروبية بوصفها طبيعية إنسانية، وهذا ما يؤكده أصحاب كتاب "مفاهيم أساسية في ما بعد الكولونيايلة" إذ نجدهم يربطون بينها وبين << السيطرة بالقبول [...] وهي في الأساس قوة الطبقة الحاكمة في إقناع الطبقات الأخرى أن مصالحها هي مصالح الجميع فالسيطرة لا تفرض بالقوة ولا حتى بالضرورة بل بالإقناع العملي [...] والهيمنة هي أكثر عمليات القوة الإمبريالية استدامة وفعالية في المناطق المستعمرة>>[1]، وهذا ربما هو ما يبرّر استمرارية المقاومة الفكرية ضد الغرب، بالرغم من التحرّر السياسي الذي حظيت به دول العالم الثالث، ما يعني أن استخدام السابقة (ما بعد) لا يدل أبدا على التخلص من الاستعمار ونهايته، بقدر ما هو بداية مرحلة استعمارية جديدة، وإن اختلفت عن الاستعمار التقليدي في الأساليب إلا أن المضمون الجوهري ما هو إلا امتدادا للرؤية الاستعمارية السابقة وهذا ما يؤكده "إدوارد سعيد" في قوله: <<إن استخدام لفظة "بعد" قبل الكلمة لا تعني التجاوز بقدر ما تعني، على نحو ما بيّنت الباحثة "إلاّ شوهات" في مقال أساسي لها عن "ما بعد الاستعمار" مظاهر الاستمرار ومظاهر الانقطاع، ولكن التأكيد ينصبُّ على الطرائق والأشكال الجديدة للممارسات الاستعمارية القديمة، لا على ما يتجاوزها>>[2]، ما يعني أن تركيز دراسات ما بعد الكولونيالية منصب على الآثار المترتبة عن الاستعمار كقوة لها مخلّفاتها الفكرية والإيديولوجية، وكذا النفسية باعتبار أن الاستعمار، كما شددّ "فانون" لا يزيد عن كونه عنف نفسي وروحي، وبذلك تتتبع ما بعد الكولونيالية انعكاس هذه الحالة ومدى تأثيرها على الجانب الثقافي عامة والأدبي خاصة.

---

[1] – مجموعة من المؤلفين: : مفاهيم أساسية ما بعد الكولونيالية، ص: 197.

[2] – إدوارد سعيد: الاستشراق، ص: 528.

ولقد شغل مفهوم "ما بعد الكولونيالية" فكر العديد من النقاد والدارسين، فمنهم من ربطه بالجانب التاريخي التسلسلي الذي يشير إلى المرحلة التالية للاستعمار مباشرة، أي الاستقلال ومنهم من ربطه بالجانب الثقافي، وفيه تم كشف الآثار الاستعمارية على الثقافة، ومن ثم رصد التحوّلات الجذرية التي طرأت عليها، وبفعل إعادة صياغتها في إطار "ما بعد" ما جعلها تدخل في مرحلة لا يمكن التنبؤ بها، وهذا ما قصده " هومي بابا" " ما بعد الكولونيالية" التي لا تعني << أفقا جديدا، ولا مغادرة للماضي [...] إن "ما بعد" ضربا من الإحساس بفقدان الاتجاه أو اضطراب الوجهة>>[1].

ومن التصورات الرائدة لمصطلح " ما بعد الكولونيالية" ما قدمته الباحثة " جاكلين باردوف" في كتابها "الدراسات ما بعد الكولونيالية والأدب"، إذ تطرح فيه ثلاث معاني أساسية <<أولها: المعنى التاريخي، ويحيل على السنوات التي أعقبت الاستقلال [...] ومعنى ثان: يفيد مجموع الإنتاج الأدبي أو الثقافي الذي تحقق عن طريق اللغة الموروثة من المستعمِر [...] ومعنى ثالث: ينصرف إلى اختيار جميع الافتراضات المتعلقة بالحقبة الكولونيالية ودراسة أشكال المقاومة والرفض والخطاب النقيض في الأعمال التي تستوعب هذه الافتراضات>>[2].

وهكذا فإن مفهوم مصطلح " ما بعد الكولونيالية" يفيد في رسم خريطة فكرية إيديولوجية تبدأ تاريخيا عند لحظة دخول الاستعمار، وتستمر فكريا وثقافيا، من خلال رصد آثار الاستعمار على الفكر، وتبعا لذلك تشترك في تحديد أطرها مخلفات الاستعمار سواء على المستوى السياسي أو الاقتصادي أو الاجتماعي أو الفكري أو الثقافي...، ساعية إلى تحديد مدى تأثير هذه الحركة على بناء الفكر الذاتي والجمعي للمستعمِر والمستعمَر على حد سواء، وهذا ما جعل المصطلح– ما بعد الكولونيالية– يتسع << ليشمل كل ثقافة تأثرت بالعملية الإمبريالية منذ اللحظة الكولونيالية حتى

1 – هومي بابا: موقع الثقافة، ص: 37.

2 – يحي بن الوليد: الوعي المحلق، ص: 29–30.

يومنا الحالي >>[1]، وباعتبار أن تأثير الإمبريالية لم يقتصر على المستعمَر وامتد إلى المستعمِر، فإن الثقافة وهي مدخل أساسي في الخطاب النقدي ما بعد الكولونيالي لم تعد منحصرة في المركزية الأوروبية، ومؤسسة لمفهوم الاختلاف بقدر ما أصبحت تمثل كلاًّ تشترك في بنائه أفكار متعددة، ومشكلة لهويات مشتركة فيما بينها، وهذا ما يطلق عليه مصطلح "الهجنة" الذي وظّفه " إدوارد سعيد" وطوّره " هومي بابا" في خطاباته، وهو من أهم الدعائم الأساسية التي يقوم عليها الخطاب ما بعد الكولونيالي، والذي عدّه الكثير من النقاد << مصدر قوة [...] إذ توفر هذه النظرة إطارا [...] لـ "الاختلاف على قدم المساواة" يمكن أن يستمر داخله إعداد دراسات مفيدة حول نظريات التعددية الثقافية، سواء داخل المجتمعات أو فيما بينها>>[2]، وفي هذا السياق يتضح أن الوظيفة الأساسية لهذا الخطاب هي مقاومته كل المحاولات التي ترمي إلى إقامة حواجز ثقافية، ما جعله واقعا بين محاربة مفاهيم تسيّدت وأخرى ترسم طريقها إلى ذلك، فاتحا المجال إلى إبراز مدى التداخل الثقافي بينهما، والذي تجذّر بفعل الاستعمار والتسلط، ما يعني أن هذه الخطابات تقتضي << أشكالا من التفكير الدياليكتيكي لا تنكر أو تلغي الآخرية (المغايرة) التي تشكل الميدان الرمزي لكل من التعيين النفسي والاجتماعي للهوية>>[3]، بقدر ما تحاول تفكيك وتحليل ومن ثم إعادة النظر في الإيديولوجيات التي تؤسس لعلاقة العالم الثالث مع العالم الأول (الغرب عموما) في إطار ثنائية ضدية تعيق نظرة هذا الأخير إلى الإنسانية.

وفي المقابل يَمنح تجاوزها– أي الثنائية– من طرف مثقفي ما بعد الاستعمار الكشف عن الحقيقة اللاإنسانية للإنسان الغربي لا بفعل السلطة ولكن من خلالها، باعتبار أن السلطة– وكما يقال– لا تغير الأشخاص إنما تكشفهم عن حقيقتهم، وهذا ما جعل المهمة المنوطة بمثقفي ما بعد الاستعمار تتمثل في << بناء وجهة نظر، قومية، تحررية، دولية يمكن من خلالها أن يأخذوا على

1 – مجموعة من المؤلفين: الرد بالكتابة، ص: 16.

2 – نفسه، ص: 71.

3– هومي بابا: موقع الثقافة، ص: 299.

عاتقهم عبء الحديث عن الإنسانية كلها>>[1]، بما في ذلك إنسانية الغربي المغتصبة والتي تكلم عليها " ألبير مامي " في كتابه " صورة المستعمِر" ، من هنا نستطيع القول أن الهدف من خطاب ما بعد الاستعمار هو إيصال صوت المستعمَرين والمضطهدين الذين هُمِّشوا في خطاب هيمن عليه المستعمِر.

وفي هذا السياق يلعب النص الأدبي دورا كبيرا في الكشف عن خبايا الهيمنة الكولونيالية لأنه << يسمح بالعثور على النظام والممارسة الخطابية>>[2]، التي تعمل على إقصاء وتهميش الآخر وجعله تحت رعاية الذات. ما يجعل مصطلح " ما بعد الكولونيالية" في حدّ ذاته يشير إلى<< إمكانية إجراء دراسة حول آثار ما بعد الكولونيالية على الكتابة >>[3].

وهكذا فإن خطاب ما بعد الكولونيالية يتسع ليشمل جميع التخصصات من دون إقامة حواجز فيما بينها، وربما هذا ما أسّس له " إدوارد سعيد" في كتابه " العالم والنص والناقد"، وذلك في إطار تأسيسه لما يسمى النقد الدنيوي، حيث نجده يضم كل العلوم الإنسانية تحت رداء الثقافة، فكتابات " إدوارد سعيد" ترتحل من الأدب إلى التاريخ إلى علم النفس وعلم الاجتماع، والموسيقى والفنون والسياسة...وغيرها، وهذا بالطبع يدلّ على <<طريقة جديدة في التفكير تشترك فيها عمليات ثقافية وفكرية واقتصادية و سياسية معا في تشكيل وإدانة وتعرية الاستعمار، هذه الطريقة الجديدة تهدف إلى توسيع مجالات الدراسات الاستعمارية عن طريق فحص تقاطع الأفكار والمؤسسات والمعرفة والسلطة>>[4]. ولقد سعى " إدوارد سعيد" في كتابه "الثقافة والإمبريالية" إلى تطوير منهج قرائي يستعين به الباحثون في الكشف عن آليات الهيمنة والإمبريالية في النصوص، وذلك عن طريق استجواب الخطاب الأوروبي (الكولونيالي) في محاولة لاستنطاقه تسعى إلى إبراز الجانب الذي تم إبعاده في تلك الخطابات من جهة، وتتبع عملية المقاومة المصاحبة لهذه الهيمنة

1- آنيا لومبا: في نظرية الاستعمار وما بعد الاستعمار الأدبية، ص: 209.

2 – رامي أبو شهاب: الرسيس والمخاتلة، ص: 56.

3 – مجموعة من المؤلفين: الرد بالكتابة، ص:

4 – آنيا لومبا: في نظرية الاستعمار وما بعد الاستعمار الأدبية، ص: 64.

من جهة أخرى، ويطلق " إدوارد سعيد" على هذه القراءة مصطلح " القراءة الطباقية". ويقول موضحا معناها << القراءة الطباقية، قراءة النص بفهم لما هو مشبوك [...] والنقطة التي أثيرها، هي أن القراءة الطباقية ينبغي أن تُدخِل في حسابها كلتا العمليتين: العملية الإمبريالية أو العملية المقاومة لها، ويمكن أن يتم ذلك بتوسيع قراءتنا للنصوص لتشمل ما تم إقصاؤه بالقوة>>[1].

ثانيا: لغة الآخر في الخطاب النقدي ما بعد الكولونيالي:

قضية اللغة: لطالما مثّلت لغة المستعمِر إحدى أهم الوسائل المعتمدة في فرض السيطرة الإمبريالية الغربية، الفكرية والثقافية على السواء، وهي تمثل الوجه البارز للتفاعل الاستعماري ما جعلها تحتل مجالا واسعا منحها نقاشا مطوّلا في كتابات النقاد ما بعد الكولونياليين ولعلّ الجدل الدائر بينهم يوضح أهميتها في الخطاب النقدي ما بعد الكولونيالي، ونستطيع أن نُجمِل آراء النقاد، في اتجاهين أساسيين هما:

الاتجاه الأول: الذي يرى في اللغة أداة للسيطرة:

ويعد الكاتب الكيني "نغوجي واثيونغو" من المؤسسين لهذا التيار، حيث تميز بخطابه المناهض للهيمنة الكولونيالية اللغوية، وذلك ما تضمنه كتاب " رائع" يحمل عنوان "تصفية استعمار العقل" وهو الكتاب الذي ودّع من خلاله الكتابة بلغة المستعمِر، التي عدّها، وكما يشير عنوان الكتاب أداة الإخضاع العقلي والروحي، التي تأتي في مقابل الرصاصة التي هي أداة الإخضاع الجسدي. وهي بذلك أخطر وسيلة من وسائل فرض الاستعمار في صورته الجديدة، وهو ما يسميه بالوضع "النيوكولونيالي" والذي تحاول من خلاله أوروبا شلّ حركة الثقافة والعقل الإفريقيين، وفي المقابل الارتقاء بالعقل الأوروبي باعتبار أن الغرب– وكما رأينا سابقا–يبني هويته على إقامة ثنائيات متضادة ترمي إلى تمجيد الذات وتدنيس الآخر.

1 – إدوارد سعيد: الثقافة والإمبريالية، ص: 135.

فبعدما فضح " فانون" و"سيزير" البنية المادية للحضارة الأوروبية يأتي "واثيونغو" ليفصح هو الآخر عن الحقيقة التي تقول بأن << أوروبا في القرن العشرين تسرق كنوز العقل (الإفريقي) لتغني لغاتها وثقافاتها>>[1]، ويشدّد " واثيونغو" على محاربة اللغة الكولونيالية، ومقاطعتها، وهذا في سبيل مناهضة الاستعمار التي تقف في لبّ المشروع النقدي ما بعد الكولونيالي. ويمضي " واثيونغو" في نضاله ضد الإمبريالية اللغوية إلى التأكيد عن الأثر النفسي الذي تخلّفه الهيمنة الفكرية أو ما يسميه بالقنبلة الثقافية التي ترمي إلى <<إبادة إيمان شعب بأسمائه ولغاته، وبيئته، وإرثه النضالي وقدراته، وفي النهاية إبادة إيمان شعب بنفسه، إنها تجعل الناس ينظرون إلى تاريخهم باعتباره يبابا لا منجز فيه، وتجعلهم يريدون أن يتماهوا مع الأبعد عنهم، مثلا مع لغات شعوب أخرى لا مع لغتهم هم>>[2].

وربما هذا هوا الجانب الأخطر الذي يسعى " واثيونغو" إلى التصدّي له ومحاربته، وهو أن يفقد الإنسان معنى وجوده معنى إنسانيته، ويغدو تابعا، خاضعا للمستعمِر، ومن ثم التسليم والقبول بكل ما تحويه القنبلة الثقافية من تشويه وتزييف، وهذا ما يؤدي إلى فقدان الأرضية الثقافية الصلبة للمستعمَر، بعدما ما أُفرغ من محتواه، ويصبح المستعمِر تبعا لذلك هو الملاذ الوحيد الذي يضمن للمستعمَر الخلاص من وضعه المتردي والمنحط، فلا يشعر بنفسه إنسانا إلا إذا حاكى الغربي في أفعاله وأقواله، متناسيا أن << النتائج المنتظرة هي اليأس والتخاذل وإرادة الموت الجماعية>>[3].

ولقد ترجم الروائي النيجيري " تشينو أتشيبي"-(2013/1930)، وهو من أبرز مناهضي الاستعمار- هذا الوضع قائلا:[4]

1 – نغوبي واثيونغو: تصفية استعمار العقل، تر: سعدي يوسف،دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر، د ط، 2011، ص: 12.

2 – نفسه، ص: 18.

3 – نفسه، ص: 19.

4 – نفسه، ص: 27.

أمن الصواب أن يهجر إمرؤ لسان أمّه

من أجل لسان شخص آخر؟ إن الأمر ليبدو

خيانة مرعبة، ويثير الإحساس بالذنب.

لكني لا أملك خيار آخر، لقد وُهبتُ

اللغة. وأن مصمِّم على استعمالها.

ويوضح لنا هذا أنه مهما بلغت درجة إتقان مثقفو العالم الثالث للغة المستعمِر (الحاضرة الغربية) تبقى لغة غريبة ودخيلة عنهم، باعتبار أن اللغة ليست مجرد استخدام عرضي بقدر ما هي مرتبطة ومتجذرة في ثقافتها، فهي كما يقول "واثيونغو" حاملة للثقافة، فـ<< ما من كلمة، من مجموعة كلمات، من جملة، حتى من اسم في أية لغة إفريقية، يمكنك أن تلتمس الأعراق المتباينة، ومواقف شعب وقيمه>>[1].

وهكذا فإن لغة المستعمِر– في نظر "واثيونغو" حاملة للفكر الإمبريالي الغربي الذي يسعى إلى إنكار الوجود الثقافي والتاريخي لشعوب العالم الثالث، ولعلّ هذا ما جعل الصراع يتحول إلى صراع فكري تلعب فيه اللغة دورا أساسيا، لما تمارسه من إقصاء وتهميش للآخر، وكما يقول " روبرت يونغ" موضحا أهمية اللغة في الخطاب النقدي ما بعد الكولونيالي، إن << اللغة مشبعة بعدم انتمائنا، وأصبحت الكلمات هي العدوّ>>[2]، وهكذا مثلت اللغة شبه تحدّي بالنسبة للمستعمَر الذي سرعان ما أدرك خطورة ممارستها على الثقافة والفكر، ومن هذا المنطلق دعا إلى التخلص منها. من هنا نستطيع القول أن كتاب "تصفية استعمار العقل" يندرج في إطار المقاومة ضد

1 – المرجع السابق، ص: 28.

2 – روبرت يونغ: أساطير بيضاء، كتابة التاريخ والغرب، ص:

الإمبريالية في العمل الثقافي (الأدبي، الفكري) ما يجعله << جهدا لترميم المجتمع وإعادة امتلاك الثقافة >>[1]، بمفهومها الوطني وذلك في إطار ما يسمى بالاستقلال (السياسي).

الاتجاه الثاني: الذي يرى في اللغة أداة للمقاومة وفرض الذات:

لعلّ الاطّلاع على الكتابات التي تؤسس لمرحلة ما بعد الكولونيالية، والمتجسدة في الأعمال الرائدة لـ"إدوارد سعيد" و"هومي بابا"، و"غاياتري تشاكرافورتي سبيفاك" وجماعة دراسات التابع، بالإضافة إلى أعمال العديد من النقاد الذين لم نتطرق إليهم، ولهم باع كبير في مجال الدراسات ما بعد الكولونيالية، من أمثال: " إيهاب حسن" و"عارف ديرليك"، و"عبد الرحمان الجان محمد"، "إقبال أحمد"، "أنور عبد الملك"، والمنظرين الهنديين أمثال: "هيلين تيفين"، "ديبش تشاكرا بارتي"، " بيل أشكروفت...وغيرهم- لعل هذا الاطلاع- يقودنا مباشرة إلى إدراك هيمنة لغة المستعمِر.

وهنا يطرح السؤال نفسه، إذا كانت هذه الفئة من المثقفين تعي جيدا الأهداف الإمبريالية للغرب، وهم تبعا لذلك من المناهضين للسياسة الاستعمارية في شتى أشكالها- وهذا هو جوهر ما بعد الكولونيالية- فما الذي تمثله لغة المستعمِر بالنسبة لهؤلاء المثقفين، إذا لم تكن أداة للسلطة والهيمنة؟

لقد عملت الكتابات ما بعد الكولونيالية على تجاوز المقولات الغربية المؤسسة لمفاهيم مثل: الجوهر، الثبات...وذلك من خلال اتخاذها موقف المواجهة والمقاومة والرد على من شغل نفسه بالإطاحة من قدر الآخر وجعله في موقع أدنى من الذات، ولعلّ هذه المحاولة جعلت من لغة المستعمِر التي كانت <<وظيفتها في وضع مفاهيم الفكر هي قمع الآخر وجعله تحت رعاية الذات>>[2]، لغة حبلى بتجارب ثقافية ومواقف إيديولوجية عالمثالثية، محطِّمة للقيود، وفاضحة للسياسات الغربية الساعية لفرض الهيمنة، وهذا ما يسمى في الخطاب ما بعد الكولونيالي بمفهوم

1 – إدوارد سعيد: الثقافة والإمبريالية، ص: 271.

2 – روبرت يونغ: أساطير بيضاء، ص: 73.

"الإقصاء"الذي يمثّل رفضا <<لمقولات ثقافة الإمبراطورية وجمالياتها ومقياسها التضليلي حول الاستخدام المعياري أو "الصحيح" وافتراضها معنى تقليديا وثابتا "محفورا" في الكلمات، إنها لحظة حيوية من لحظات تخليص اللغة والكتابة "الإنجليزية" من الكولونيالية>>[1].

وبهذا ينفي مثقفو العالم الثالث الصورة النمطية التي خصّها بهم الغرب، واستبدالها بصورة ديناميكية تبرز الواقع الفعلي للعالم الثالث، ويأتي هذا في وقت تمكّن فيه المستعمَر من امتلاك لغة المستعمِر إلى درجة الإبداع فيها، وها هو " إدوارد سعيد" خير مثال، ولقد أدّى به ذلك إلى جعلها- أي اللغة- << تتحمّل خبرته الثقافية الخاصة>>[2]، وبذلك أعاد تشكيل وبناء اللغة الإنجليزية من خلال ربطها بالواقع، وهذا ما جعلها << تتسّع لتشمل استخدامات جديدة تمثل علامة على الانفصال عن موقع الامتياز الكولونيالي>>[3]، باعتبار أن المستعمِر ربط وجود المستعمَر بوجوده، وهذا ما جعله-أي المستعمَر-يرّوض لغة المستعمِر ليشقَّ لنفسه طريقا خاصة تمنحه بعدا وجوديا يميزه عن الآخر. وهذا هو ربما لبُّ وجوهر كتابة ما بعد الكولونيالية التي <<تتمسك بلغة المركز وتعيد تعيين موضعها في خطاب جرى تكييفه بالكامل لملاءمة المكان المستعمَر>>[4].

ومن خلال ذلك تكون كتابات ما بعد الكولونيالية نتيجة لذلك التوتر القائم بين محاولة إقصاء سلطة الثقافة الغربية، وإثبات وجود الذات عن طريق استيعاب لغة المركز، وإعادة بلورتها، من وجهة نظر المستعمَر، وهكذا << تؤدي استراتيجيات التقويض والاستيعاب [...] دورا مهما في تطوير نظرية ما بعد الكولونيالية>>[5].

---

1 – مجموعة من المؤلفين: الرد بالكتابة، ص: 73-74.

2 – نفسه، ص: 74.

3 – نفسه، ص: 73.

4 – نفسه، ص: نفسها.

5 – نفسه، ص: 255.

ولعلّ ما سبق يمنحنا فرصة القول بأن اهتمام نقاد ما بعد الكولونيالية بقضية اللغة، جاء نتيجة أسباب عدة، أهمها قدرة اللغة على فرض الهيمنة الثقافية من جهة، ومن ثم محاولة تغريب الشعوب عن تراثها الفكري والثقافي، وهو ما مثّل خطرا كبيرا بالنسبة لمثقفي ما بعد الكولونيالية. والتي جاءت معظم كتاباتهم التي تلقي الضوء على تاريخ ما قبل الاستعمار، بمثابة تذكير وإعادة ربط الصلة التي حاول الاستعمار قطعها، عن طريق نفي تاريخ المستعمرات، وعدّ الاستعمار هو بداية تاريخ هذه المستعمرات.

ثالثا: إعادة كتابة التاريخ في الخطاب النقدي ما بعد الكولونيالي:

- << متى يكون التاريخ أبيضا؟ >> إيميه سيزير
- << إلى متى سنبقى لعبة كئيبة في كرنفال الآخرين؟ >> إيميه سيزير
- << ثمة شيء في طبيعتنا الخاصة يطالبنا بأن نحكي قصتنا الخاصة >> شينوا أتشيبي
- << يتكون تاريخ العالم من سرد واحد، ولكن سرد من؟ وقصة من لم تنته؟ من الذي يمثل(نا)؟
- << البشر هم من يصنعون التاريخ الإنساني ، ومادام الصراع من أجل السيطرة على الأرض هو جزء من ذلك التاريخ، كذلك فإن الصراع على المعنى التاريخي والاجتماعي هو بدوره جزء من التاريخ ذاته >> فيكو

- << إذا كان الخطاب السائد هو خطاب الغالب " فمن يروي قصتنا نحن السائرين على هذا الليل ؟ ... >> محمود درويش
- << المقاومة بالكلمة قد تكون أضعف الايمان أو أقواه ...وإذا كان السيد خرافة تشكلت في ذهن المسود، فإن التحرير الحقيقي للأرض والتقويض الحقيقي للاستعمار يتأتى عندما يتحول المروي عنه إلى راوي، تنطلق مبادرة المقاومة والتحرير والتوثيق من الأرض موضع النزاع، فيتوازى تحرير الأرض والكلمة على حد سواء ويصبح من كتب دراسة كأنه حرر وطنا >> غسان كنفاني

1/ التاريخ ....المعرفة

إن التمثيل السلبي الذي يتمتع به الآخر (العالمثالثي) هو السائد كما رأينا في الخطابات الاستعمارية الكولونيالية في الماضي والحاضر، باعتباره يمثل الصورة الغير إنسانية بالنسبة للإنسان الغربي، بل وهو المتخلف والشاذ والبدائي.... وهي صورة بنيت على النقيض التام للذات الغربية، وهكذا احتاج الغربي دائما لمعرفة ذاته أن يضع صورة للآخر؛ صورة تجتمع فيها كل الصفات المناقضة له، وكما هو معلوم أنه << لا تخلو ثقافة من الثقافات من تمثيل للذات أو للآخر، فالتمثيل هو الذي يعطي للجماعة صورة ما عن نفسها وعن الآخر، وهو الذي يصنع لهذه الجماعة معادلا لما يسميه بول ريكور " الهوية السردية" للجماعة >>[1] . وربما يعد التفوق الغربي في الجانب الاقتصادي بالاضافة إلى الوضع الأدنى الذي يتمتع به هذا الآخر في الثقافة الغربية،

1- نادر كاظم: تمثيلات الآخر صورة السود في المتخيل العربي الوسيط، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط: 1، 2004، ص: 16

من أهم الأسباب التي منحته الحق في التلاعب بقيمة الانسان (الآخر)، وهكذا جاءت صورة المغلوب تتفق مع رؤية الغالب.

وعلى الرغم من الدور الهام الذي لعبه الشرق(متمثلا في العالم الثالث) في رسم وتحديد معالم تاريخ الغرب؛ سواء من الناحية الشكلية_ إنكار وجوده_ أو من الناحية الفكرية والثقافية _ استفادته من الحضارات الشرقية _ فإن << الكتابات التاريخية الغربية مبتورة ومخفية لأهم حقيقة أسهمت في تشكيل الغرب ذاته، وهو الشرق >>[1] ، وذلك في إطار التأكيد على الحقيقة السلبية للآخر، وهكذا أصبح هذا الأخير لعبة تتشكل وفقا لقوانين الذات الغربية. من هنا نستطيع القول أن الصورة التمثيلية للآخر ليست هي الآخر بذاته وفي واقعه، بقدر ما هي اختراع يجسد صراعا ايديولوجيا ما جعلها صورة متخيلة خاضعة لمعايير تجسد رؤى فكرية، وهذا ما يمنحنا فرصة القول أن الخيال كان له دورا هاما في تحديد الصورة البانورامية التي تجمع بين الذات والآخر، وهكذا ساهمت هذه الأفكار في خلق أناس وشخصيات لا وجود لها إلا في الخيال، وهو ما جعل إدوارد سعيد يرى أن الشرق شبه اختراع أوروبي، وهذا ما جعل العديد من النقاد يقرّون بحقيقة أن تأسيس المجتمعات مبني على الخيال ولقد جسّد هذه الصورة كتاب عنوانه " التأسيس الخيالي للمجتمع" والمتخيل كما هو معروف << عبارة عن نسق مترابط من الصور والدلالات والأفكار والأحكام المسبقة التي تشكلها كل فئة أو جماعة أو ثقافة عن نفسها وعن الآخرين >>[2] حيث تشير كلمة المسبقة في ذاتها إلى ذلك الجانب الذي يغيب الواقع بطريقة واعية تسعى إلى وضع تصورات لها فاعلية خاصة، تتخذ الصورة التمثيلية من خلالها أهمية كبيرة بعدها أداة من أدوات فرض السيطرة والاخضاع والتي تهدف إلى تمرير الوعي الزائف. وفي خضم هذا الصراع تعددت وسائل الغرب المستعملة في التمثيل والحطّ من قيمة الآخر، والمسطرة ضمن جدول أعمال السيطرة، ولعل أهم وأبرز بل وأخطر الوسائل هي << الكتابة والقول، أي الكتابة عن هذا الآخر بالنيابة عنه، والتكلم

1- ليلى أبو لغد: لاجئ يرد بالكتابة على المركز، معهد إبراهيم أبو لغد للدراسات الدولية، 2011، ص:

2- ناذر كاظم: تمثيلات الآخر، ص: 20.

باسمه، وهو ما يعني مصادرة تاريخ هذا الآخر وثقافته وحقه الطبيعي في الحديث عن نفسه أو في تمثيل ذاته بذاته>>[1]، وذلك لأن موضوع الكتابة كتمثيل للآخر، يتخذ أهمية كبرى لأنها تتعلق في هذا السياق بالتاريخ الذي يعدّ محور وجود الأمة، وهذا ما جعلها تجسد إشكالية عميقة كانت لها عواقب وخيمة على الآخر الذي تم القضاء على وجوده وكيانه وذلك من خلال نفي وجوده السابق وإرثه الثقافي والحضاري الذي يمثل امتداده التاريخي، ولعل التمثيل الكتابي الغربي جاء نتيجة لإعلان ماركس القائل إنهم لا يستطيعون تمثيل أنفسهم وعلى الغرب أن يمثلهم لأجل التعرف عليهم، وإذا ما حاولنا إعطاء دلالة لغوية للفظة "التمثيل" في ذاتها لوجدناها لا تعني سوى التقمص المبني على الفبركة والتلفيق، ما يجعلنا نقرّ أن التمثيل لا يقدم لنا صورة حقيقية بقدر ما هي محاكاة لواقع للأسف نجد الغرب حتى أثناء قيامه بالتمثيل لا ينطلق من هذا الواقع _ الذي هو الشرق_ بقدر ما ينطلق من واقع خيالي أنتج جماعات خيالية، اتخذت بفعل استمراريتها صفة الحقائق التي بنيت عليها العديد من المعارف.

2/ لماذا التاريخ؟

من المؤكد أن التاريخ هو ذاكرة الشعوب التي تتشكل عبر العصور والأزمان، والتي من خلالها تكتسب الأمم وجودها وهويتها ومقوّماتها الفكرية، التي تمثل بمرور الزمن إرثا ثقافيا وحضاريا تستند عليه في تأكيد وبناء حقائقها ومعارفها التي تلعب دورا هاما في تحديد مكانتها ورؤيتها المستقبلية، والتي تمنح للأجيال فرصة التعرّف على ماضيهم، وهكذا عدّ التاريخ << السجل الذي يضم بين دفتيه التجربة البشرية التي عاشها الانسان على وجه الأرض[...] وبدونه لا تستطيع مجموعة من الناس أن تتعرف على شخصيتها >>[2]، ويعد تمرير هذه المعارف التاريخية الخاصة من جيل إلى جيل عملية لا تخلو من صعوبة إذ تخضع هذه الأحداث كي يتم تدوينها

[1]– المرجع السابق، ص: السابقة.

[2]– هاشم أحمد محمد: علم التاريخ، الناشر هلا بوك، ص: 6–7.

إلى تحويرات يقوم بها المؤرخ، وذلك على مستوى ترتيب الأحداث وطريقة ربطها وتسلسلها كي تخرج بطريقة واضحة ومفهومة، وتعد طريقة هذه الصياغة بمثابة ما يسمى في العمل الأدبي السردي بالحبكة. وهذا ما جعل العديد من الدارسين يصنفون الكتابات التاريخية بالقرب من الكتابات الأدبية باعتبار أن << التاريخ يدرك أو يتشكل بوصفه حكاية تتألف من أحداث ووقائع وشخصيات، وهذه الحكاية أو هذا الشكل السردي ليس موجودا في الأحداث الواقعية بل على المؤرخ أن يبتكر هذه الحكاية عليه أن يسردن تاريخه، وأن يستخرج حكاية من كومة الأحداث المتنافرة وغير المترابطة أو غير المتجانسة أو غير المنضدة بالضرورة، عليه أن يضع حدثا ما بوصفه سببا وآخر بوصفه أثرا، عليه أن يبرز حدثا ما، ويغيب آخر، كما عليه أن ينصب شخصية ما بوصفها بطلا >>[1] ، وقد يخضع هذا الترتيب إلى الميول الفكرية للمؤرخ، ما يجعل الذاتية مكون أساسي من مكونات التاريخ في حين يتم استبعاد الموضوعية اللازمة في نقل الأحداث، ويقودنا هذا إلى التفريق بين التاريخ والتأريخ، هذا الأخير الذي يلزم فيه المؤرخ بوظيفة << جمع الحقائق التاريخية، ووثائقها مع تسجيلها تباعا>>[2] في حين أن التاريخ كما بينا خاضع لفكر المؤرخ، وهذا ما يثبت المقولة القائلة "التاريخ من صنع المؤرخ "، ويعد غياب الجانب الموضوعي من العمل التاريخي والخضوع إلى معايير ذاتية من طرف المؤرخ، يجعل التاريخ معرفة خاضعة لمؤسسة قائمة بدورها على الترويج لفكر معين، هو فكر الفئة الغالبة في معظم الأحيان، ما يجعل منها معرفة غير دقيقة وغير حقيقية أي خادعة، وكل ما ينبني عليها فهو بدوره غير حقيقي ومزيف، من هنا نستطيع القول أن التاريخ قائم على التأويل وإساءة التأويل للماضي والثقافة وإن صح القول للإنسان في حد ذاته وهويته. وهكذا يبرز لنا التمثيل صورة من الصور التي تكشف عن التواطؤ بين القوة من جهة ودورها في إنتاج المعرفة من جهة ثانية، وفي هذا السياق تؤكد آنيا لومبا هذه العلاقة قائلة إن << المعرفة ليست بريئة لكنها ترتبط بعمق مع

---

[1]- نادر كاظم: تمثيلات الآخر، ص: 53-54.

[2]- هاشم أحمد محمد: علم التاريخ، ص: 8.

عمليات السلطة >>[1]، وفي سياق العلاقة القائمة _ على القوة بالتأكيد_ بين الشرق والغرب، وإيمانا من الغرب بأن التاريخ هو ما تستند إليه الشعوب في إثبات ذاتها ووجودها وكيانها، فقد أعطى لنفسه الحق في التلاعب بتاريخ الشرق وكتابته من وجهة نظره القائمة على الحط من قيمة الآخر وتدنيسه ومحاولة نفي وجوده.

ويأتي ميشيل فوكو في طليعة المفكرين الذين كشفوا عن العلاقة القائمة بين القوة والمعرفة في العديد من مؤلفاته وهو الذي << قامت شهرته بالدرجة الأولى على تحدّيه للقوى التي مارسها أولئك الذين يتمتعون بالسلطة الفكرية في كل المجتمعات، وفي كل الأزمان لتحديد ما يمكن قوله وما لا يمكن قوله >>[2] وينطلق فوكو في نقده للفكر الغربي من وجهة نظر مفادها أن المعارف التي تنبني عليها الحقائق الغربية ما هي إلا معارف خادعة وخاضعة لمعايير ومقاييس محددة من طرف المؤسسة الغربية التي تسعى إلى فرض الهيمنة على الآخر وذلك من خلال تجريده من كل المقومات الانسانية وإعطاء المشروعية للذات من أجل السيطرة على هذا الآخر، وذلك من خلال إعادة بنائه وفق النظرة الانسانية الغربية وجعله تابعا في جميع جوانبه للغرب، ويأتي نقد فوكو الموجّه للإنسانية الغربية في سياق إنكارها صفة الإنسانية عن الآخر، وذلك من خلال حصرها في مجموعة معايير ومقاييس يتمتع بها الغربي في ذاته ولذاته، وهكذا يفضح فوكو الخلفية المعرفية التي انبنى عليها علم الانسان الغربي << إن علم الانثروبولوجيا بشكل خاص الذي يدور حول دراسة الإنسان بالذات كان يتحرك بموجب نظام معرفي ضمني يشكل خلفية الرؤية عنده لظواهره ويحدد طرق العقلنة والبرهنة بحيث يبدو أن مقياس معرفة الظاهرة ليست هي الظاهرة نفسها ليس هو ظهورها المحض مؤولا بطريقة مختلفة تتناسب وذلك الخطاب الضمني الكامن وراء فعالية العقلنة الموضوعية[...] وهذا التأويل هو تلك الافتراضات الأولية التي تسبق البحث ومعطى البحث فهي ليست ذاتية الباحث [...] بقدر ما هي الذاتية الخاضعة لسلطة نظام الأنظمة المعرفية

---

[1]– آنيا لومبا: في نظرية الاستعمار وما بعد الاستعمار الأدبية، ص: 54.

[2]– جون ستروك: البنيوية وما بعدها من ليفي شتراوس إلى دريدا، ص: 24.

الكامن والمؤسس للمشروع الثقافي الغربي >>[1] وهذا يعني أن الأنثروبولوجي الغربي لما يدرس الآخر لا لأجل معرفته واكتشاف الاختلاف بين المجتمعات بقدر ما يسعى إلى إثبات وجهة نظره التي تؤكد مركزيته وهامشية الآخر، وهذا ما كانت تروّج له الخطابات الغربية التي طالما كان << نتاجها داخل كلّ مجتمع مراقب ومنتقى ومنظم >>[2]، وهكذا فإن عمل "فوكو" منصب على الكشف عن البنية الضمنية للفكر أو النظام المرجعي للفكر، وهو ما يسمى "الابستيمية" وهي الموضوع الذي ينبني عليه المنهج الذي ابتكره "فوكو" لدراساته وهو "الأركيولوجيا" أو ما يسمى بحفريات المعرفة؛ وهو نوع من الدراسات التاريخية التي تهتم بتاريخ الأفكار والعلوم، وهذا ما يقودنا إلى التسليم بأنّ كتابات فوكو لا تدّعي الوصول إلى الحقيقة باعتبارها هي في ذاتها<< جملة آلية مسخرة للنبذ >>[3] ومرتبطة ارتباطا وثيقا بالسلطة التي تنتجها، بقدر ما يهدف إلى الكشف عن القوانين اللاإنسانية التي تنبني عليها هذه الحقيقة، وعليه فإن الكتابة في نظره ما هي إلا استجابة لتلك القوانين وهذا ما يوضحه في قوله: << ماهي "الكتابة" "كتابة الكتاب" إن لم تكن نفس منظومة الاخضاع التي قد تأخذ أشكالا مختلفة قليلا، لكن تقسيماتها الكبرى تظل متماثلة >>[4] ولما كان التاريخ في نظر "فوكو" هو أول وأهم علوم الإنسان، فإن الخطاب التاريخي الكولونيالي كما طرحناه سابقا ما هو إلا إنعكاس للصراع القائم بين القوى التي تريد إثبات ايديولوجياتها، وكتابته لا تعني أبدا تسجيلا << تسلسليا لتتاليات حقيقية تعكس الكيفية التي تتعاقب بها في الواقع، بل يعني نمط الوجود الأساسي والجوهري للإختباريات (أي للمعارف التي تحوز درجة معينة من الشروط العلمية، وتغدو ثابتة مما يسمح باعتمادها لمعارف وعلوم أخرى) والذي استنادا إليه يتم تأكيدها وضبطها وتهيئتها وتوزيعها داخل فضاء المعرفة من أجل معارف وعلوم أخرى

---

[1]- ميشيل فوكو: الكلمات والأشياء، تر: مجموعة من المترجمين، مركز الانماء القومي لبنان، 1989، ص: 6-7.

[2]- ميشيل فوكو: جنيالوجيا المعرفة، تر: أحمد السطاتي وعبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال للنشر، الدرا البيضاء المغرب، ط:2، 2008، ص: 7.

[3]- نفسه، ص: 12.

[4]- ميشيل فوكو: نظام الخطاب، تر: محمد سبيلا، دار التنوير، ص: 24.

ممكنة>>[1]، ووفقا لذلك أصبحت المعرفة التاريخية معرفة تتصارع فيها القوانين المكونة ضمن سلسلة من الأهواء والرغبات والايديولوجيات، ولم يعد التاريخ ذلك الفرع الذي يعتمد عليه في معرفة الماضي بقدر ما أصبح مسرحا ومرتعا للعلاقات الخارجية بين البشر، وهذا ما جعله على حدّ تعبير أحد الدارسين << لعبة من القواعد >>[2] التي تسعى لإثبات حقائق مصطنعة عمل فوكو على كشف مضامينها، باعتبارها من الوسائل اللاإنسانية المستعملة في فرض الهيمنة، ولا ينكر فوكو حقيقة أن الحقيقة ذاتها لا يمكن تخليصها من السلطة باعتبار أن الأساس الذي يسعى فوكو لمحاربته ليس هو تعالق السلطة والمعرفة، بل هو ذلك الجانب اللاإنساني للمعرفة والحقيقة، وذلك من خلال العمل على << إبعاد سلطة الحقيقة عن أشكال الهيمنة (الاجتماعية والاقتصادية والثقافية) التي تشتغل داخلها إلى حدّ الآن >>[3]، ونلمس في كلام فوكو إشارة إلى الآخر الذي هُمِّش وكان بمثابة الكرة التي تتقاذفها الأقدام على حدِّ تعبير مطاع صفدي وفي كلام فوكو دعوة لهذا الآخر المستعبد والمستبعد والمهمش والمقصي << الذي انخرط في اللعبة دون أن يدري، وقد حان له الآن أن يستيقظ على ماضي الضحية المستمرة التي كانها دائما، من أجل أن يساهم في تحطيم اللعبة ذاتها>>.[4]

ويحدّد فوكو الدور الريادي للمؤرخ الذي حمَّله عبء معرفة الظروف المحيطة بتسجيل الأحداث، وذلك لأجل الكشف عن البنى الضمنية التي تستند إليها المعارف التي تعمل السلطة على فرض استمراريتها وتأكيدها حقائق، ويصبح لسان حاله _ أي المؤرخ _ يقول: << كل ما من

---

[1]- ميشيل فوكو: الكلمات والأشياء، ص: 190-191.

[2]- عبد العزيز العيادي: ميشيل فوكو المعرفة والسلطة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، ط: 1، 1994، ص: 68.

[3]- ميشيل فوكو: نظام الخطاب، ص: 72.

[4]- ميشيل فوكو: الكلمات والأشياء، ص: 8.

شأنه أن يرتدي في التاريخ لباس العظمة فإن معرفتي الدقيقة ستطلعكم على حقارته وخبثه وشقائه>>.[1]

وما يمكن أن نخلص إليه من خلال تطرقنا لعلاقة السلطة والمعرفة عند ميشيل فوكو، هو أن كل المعارف الغربية_ باعتبار أن اهتمامه كان منصبا على الثقافة الغربية_ مبنية على أساس القوة، ما جعلها معارف خادعة وغير صادقة، مادام الغرض منها هو الاخضاع، وفي نظر فوكو فإن التاريخ فرع معرفي قائم هو الآخر على إثبات المركزية الغربية وهامشية الآخر، وهذا ما يستوجب من المؤرخين اليوم إعادة النظر فيه وذلك من خلال تخليصه من فكرة التاريخ الغربية المبنية على رؤية ايديولوجية تخييلية مهيمنة، وربما هذا ما قصده نيتشه عندما قال << تخليص التاريخ من التاريخ الذي يتعالى على التاريخ >>[2]، ومن هنا نستطيع القول أن جهود فوكو المبذولة في الأعمال المعرفية التاريخية منصبة على الكشف عن << النشاط الذي أنتجها والجهد الذي أفرغ فيها بصمت >>[3]، وباعتبار أن الأعمال التاريخية ما هي إلا تمظهر لغوي، وكما هو معلوم أن اللغة ليست حيادية بقدر ما هي متورطة في علاقات ايديولوجية وسياسية وهذا ما يجعلها غير بريئة ويستلزم إعادة النظر في متكئها الدلالي والفكري، ومن ثم الكشف عن الرؤية التي أريد لها أن تكون كامنة فيها، ويأتي اهتمامنا بميشيل فوكو الذي _ يعدّ من بين الذين طرحوا قضية العلاقة بين المعرفة والسلطة _ في سياق طرحنا لقضية كتابة التاريخ في الخطاب النقدي ما بعد الكولونيالي، باعتباره مثّل ويمثّل مرجعية فكرية هامة لدى نقاد ما بعد الكولونيالية، ممن تطرقنا إليهم، وتندرج كتابات ميشيل فوكو في حدِّ ذاتها في مجال إعادة كتابة التاريخ، وهذا ما يوضحه فوكو نفسه قائلا عن كتابه "حفريات المعرفة" الذي << يسعى إلى فك كل تلك الخيوط التي حاكتها أيادي المؤرخين بصبر وأناة >>.[4]

---

[1]– ميشيل فوكو: جنيالوجيا المعرفة، ص: 81.

[2]– عبد العزيز العيادي: ميشيل فوكو المعرفة والسلطة، ص: 32.

[3]– ميشيل فوكو: الكلمات والأشياء، ص: 205.

[4]– ميشيل فوكو: حفريات المعرفة، تر: سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء– المغرب، ط:2، 1987، ص: 156.

3/ الغرب وكتابة التاريخ الشرقي:

<< الأفكار هي نتاج الوجود الاجتماعي >>[1] من المقولات الماركسية التي اعتمدها العديد من النقاد لإثبات العلاقة الجدلية القائمة بين الايديولوجيا والمجتمع باعتبار أن هذا الأخير هو البنية الضمنية للفكر. ولكن إذا ما التفتنا إلى الخطاب النقدي ما بعد الكولونيالي الذي هو مجال دراستنا، وحاولنا إلقاء نظرة على الجانب الفكري الذي انبنى عليه الخطاب الكولونيالي، وبالنظر أيضا إلى النتيجة التي خرج بها إدوارد سعيد وهي أن الشرق شبه اختراع أوروبي، ومدى تأثيرها(أي هذه الأفكار) على الكيان الوجودي لإنسان العالم الثالث وكذا دورها في توجيهه وإقناعه بدونيته، كل هذا يأخذنا– كما أشار نادر كاظم – إلى إمكانية قلب أطروحة ماركس وإثبات أن الوجود الاجتماعي للشرق هو نتاج الأفكار، وذلك من خلال التأكيد على الدور الذي لعبه الخطاب الكولونيالي (المبني على اللاواقعية والخيال) في خلق الشرق كتجمع بشري منحط ولا فائدة ترجى منه سوى التأكيد على وجود الذات الغربية، التي بيدها إنقاذ هذا الشرق وتطويره، وهذا ما تجسد بالفعل في الحملات الاستعمارية.

وهكذا فإن تحليل سياسة الهيمنة الاستعمارية أصبح لا يتم إلا عن طريق التشكيك في المسلّمات الغربية، ولا يتم ذلك إلا بدحض الحقائق التي روّج لها الخطاب التاريخي الغربي؛ بالمفهوم الذي صاغه فوكو للحقيقة، وبذلك يتوجب علينا وضعها _أي الحقائق_ في دائرة الصراع والعلاقات المتوترة بين الشرق والغرب، وهذا ما يجعل هذا العمل يندرج في سياق المقاومة والمناهضة الاستعمارية، التي لم تكن في يوم ما وليدة الخطاب ما بعد الكولونيالي بقدر ما هي وليدة الاستعمار ذاته، ولكن الجديد هو محاولة نقض كولونيالية الفكر التاريخي الأوروبي، من خلال انتزاع الذات الشرقية من المركزية الغربية التي عمدت في كل خطاباتها على تشويه وتزييف تاريخها الذي يعدّ متكأها الوجودي.

---

[1]– مايك جونزاليس: كارل ماركس النظرية والممارسة، تر: ضي رحمي وأشرف عمر، وحدة الترجمة – مركز الدراسات الاشتراكية، ص: 4.

ويندرج طرح قضية إعادة كتابة التاريخ في الخطاب النقدي ما بعد الكولونيالي في إطار المقاومة الموجهة ضد الاستعمار، باعتبار أن تاريخ الدول المستعمرة استأثرت بكتابته الفئة الغربية أو النخب الوطنية المندمجة مع المستعمر، وهكذا فإن التاريخ بهذه الصورة ما هو إلا << نتاج رؤية غربية بالأساس >>[1]، وهذا ما يؤكده أحد الدارسين في قوله << إن ممارسة الكتابة في ظلّ الاستعمار كانت حكرا على صفوة المستعمرين والنخب الوطنية المندمجة أو المطالبة بالاندماج مع المستعمر، والمنبهرة بثقافته وأسلوبه في الحياة >>[2] وهكذا جاء التاريخ الذي كتبه الغرب متآمرا مع النظرة الغربية للعالم الثالث، والتي تبيح كل أشكال الاستغلال والاضطهاد والاستعمار والعنف... ومن المعلوم أن المستعمِر لما يتولى كتابة التاريخ فهو لا يكتب تاريخ البلد المستعمَر في واقعه وكما هو ولا يسمع لأصوات أولئك الرجال والنساء والأطفال، بقدر ما يعمل على إسقاط رؤيته هو رؤية بلده عليهم، وهو بذلك يصنع التاريخ ويعلم أن << التاريخ الذي يكتبه ليس تاريخ البلد الذي ينهب خيراته بل تاريخ أمته>>[3] مهملا بذلك موضوع التاريخ في حدّ ذاته، وهو الفئة المستعمَرة أو ما يسمى بالمهمشين، ولهذا عدّ الناقد الانجليزي روبرت يونغ التاريخ أعظم أساطير الغرب التي يستديم بها وجوده، حيث خصّه بدراسة مفصلة تحمل عنوان "أساطير بيضاء: كتابة التاريخ والغرب" عرض من خلالها مفهوم التاريخ الذي كتبه الغرب قائلا: << إذا كان التاريخ كلّه نسخة رديئة، كما قال أفلاطون، فحينئذ ينطبق قيده على هذا التاريخ كذلك؛ ذلك أن أي تاريخ يقدمه ليس سوى صورة زائفة لأحد التواريخ، أي محاكاة تاريخية >>[4] ، ولقد أكّد فرانز فانون أن هذا التاريخ لن ينتهي إلا من خلال قلب موازين الصراع وإنهاء الاستعمار << الذي لا يمكن أن يعبر عبورا دون أن يلاحظه أحد، لأنه يتناول الوجود، لأنه يغير الوجود تغييرا أساسيا، يحوّل متفرجين مسحوقين يعانون من فقدان الماهية إلى عناصر فعالة متميزة تدخل تيار التاريخ دخولا رائعا [...]

---

[1]– روبرت يونغ: أساطير بيضاء كتابة التاريخ والغرب، ص: 9.

[2]– العيد جلولي: الأبعاد المفاهيمية لنظرية ما بعد الكولونيالية، ج: 1، مجلة تموز، الجمعية العراقية في مالمو، العدد:51، التاريخ: 20 أفريل 2012.

[3]– فرانز فانون: معذبو الأرض، ص: 43.

[4]– روبرت يونغ: أساطير بيضاء، ص: 53.

محو الاستعمار معناه أن "الأواخر سيصبحون الأوائل" >>[1]، وهكذا يؤمّن محو الاستعمار بداية تاريخ جديد هو تاريخ العالم الثالث، وفي ظل التحوّلات السياسية المتمثلة في استقلال معظم دول العالم الثالث وفضح الحقائق الفكرية للاستعمار من خلال كتابات سيزير فانون ومامي ، بدأت التصدعات تتسرب إلى البنية الفكرية الغربية، وبدأ الغرب يفقد سلطانه على العالم الثالث، وكما يقول سارتر فإن << أوروبا تنفجر فيها الشقوق في كل جزء منها، فما الذي حدث إذن؟ كل ما في الأمر أننا كنا نصنع التاريخ فيما مضى، أما الآن فهو يصنع لنا >>[2] وهكذا بدأ التاريخ الذي لطالما اتخذ مسارا واحدا هو المسار الذي حدّده الغرب، يواجَه بالتحدي من طرف هؤلاء الذين أعلنوا بداية تاريخ جديد، هو تاريخ العالم الثالث، وهاهو فرانز فانون يعلن ذلك قائلا: << فلتأتوا إذن يا رفاق، فقد انتهت اللعبة الأوروبية أخيرا...إنها مسألة بدء العالم الثالث تاريخا جديدا >>[3] ولقد أدّت هذه التحدّيات إلى انتزاع المشروعية عن الغرب في تمثيل الشرق، وإعطائها للذات التي أعادت كتابة تاريخها وتاريخ الغرب ذاته من منطلق تجربته(أي الشرق) المريرة في الاستعمار والمقاومة.

4/ إدوارد سعيد، وإعادة كتابة التاريخ:

لقد كان المؤرخون الغربيون صائبين بطبيعة الحال أثناء كتابتهم لتاريخ العالم الثالث (أي المستعمَرين)، وذلك في حدود النظرة الغربية لهذا العالم، هذه النظرة التي انبنت كما بيّنا على مجموعة من المسّلمات أهمّها: تجريد المستعمَر من إنسانيته وذلك لتبرير الاستعمار الذي حاول إقناع المستعمَر بالمهمة الحضارية التي يضطلع بها الرجل الأبيض والتي تثبت التفوق الغربي، وهذا ما يؤكد حاجة الشرق (متمثلا في العالم الثالث) بوصفه متخلفًا وبدائيًا لهذه النهضة.

---

[1]- فرانز فانون: معذبو الأرض، ص: 26.

[2]- روبرت يونغ: أساطير بيضاء، ص: 267.

[3]- نفسه، ص:250.

ولقد عُدَّ " إدوارد سعيد" من أوائل المثقفين الذين وجّهوا خطابا قويًّا لتفكيك الخطابات الغربية القائمة على هذه النظرة، رافضا الروايات الغربية للتاريخ، فاتحا الباب أمام بروز خطاب تاريخي مغاير، خطاب يتخلّص من السلطة والهيمنة، خطاب يتخلّص من الرؤية التي تجعل الشرق تابعا فكريا، خطاب يحوّل الشرق من موقع التابع إلى موقع الفاعل في تأسيس الثقافة الغربية ذاتها.

وينطلق " سعيد" في ذلك من مبدأ أساسي، له أصول فوكوية، قوامه أنه << لا يخلو فرع من فروع العلوم أو الابستيمولوجيا أو أي بنية من أبنية المعرفة أو المؤسسات الاجتماعية، لا يخلو شيء من هذا القبيل من أثر للعوامل الاجتماعية والثقافية والتاريخية والسياسية>>.[1]

ولما كان الاستشراق– في نظر " إدوارد سعيد" أسلوب تفكير قائم على نظرة سياسية إيديولوجية إلى العالم، لا يمكن بحال من الأحوال التغاضي عن تأثيرها في تمثيل الشرق، فهو كما يصرّح ما هو إلا << بنية structure نشأت وترعرعت في معمعة السياق الإمبريالي، بحيث عبّرت هذه البنية على الجناح المهيمن في هذا السياق، فأخذت تدعمه بتوسيع مجاله، ليس فقط بوصفه ضربا من ضروب البحث العلمي، بل أيضا باعتباره ضربا من الايديولوجيا المؤيدة لهذا السياق. بيد أن الاستشراق قد تمكّن من التعمية على هذا السياق وراء ما ساقه من مصطلحات علمية وجمالية>>.[2]

ولهذا عَدَّ " إدوارد سعيد" الشرق الذي اخترعه هذا الاستشراق إفرازا من إفرازات الفكر الغربي السياسي الذي يسعى إلى الهيمنة، ولقد كان مرمى " إدوارد سعيد" هو إعادة كتابة تاريخ هذا الشرق من وجهة نظر دنيوية واقعية، فلم يكن الشرق أبدا ذلك الكيان للمجتمع البشري (الحيواني) ذو الطابع السلبي الضار والذي يجب على الغرب تقييمه وإعادة تقويمه وفق النظرة الإنسانية

[1] – إدوارد سعيد: تمثيل التابع والمحاورون الأثروبولوجيون، مجلة فصول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، العدد:2، المجلد:11، مايو 1992، ص: 29.

[2] – نفسه، ص: نفسها.

(الغربية) كما تجسد في كتابات المستشرقين الغربيين، بل هو فاعل هام في هذه الثقافة، بحيث لعب دورا كبيرا في بناء الذات الغربية بشكلها المتجسد في الاستشراق، وهو –أي الشرق– في نظر " سعيد" << ليس مجاورا لأوروبا وحسب، بل إنه أيضا موقع أعظم وأغنى وأقدم المستعمرات الأوروبية، وهو مصدر حضاراتها ولغاتها، ومنافسها الثقافي، وهو يمثل صورة من أعمق صور الآخر وأكثرها تواترا لدى الأوروبيين، أضف إلى ذلك أنّ الشرق قد ساعد في تحديد صورة أوروبا (الغرب) باعتباره الصورة المضادة والفكرة والشخصية والخبرة المضادة، ومع ذلك فلا يعتبر أي جانب من جوانب هذا الشرق محض خيال، فالشرق جزء لا يتجزأ من الحضارة المادية والثقافة الأوروبية>>[1]. ولقد عمل قلب مفهوم الشرق من الطابع السلبي إلى الإيجابي على تحرير الدراسات الغربية عن الشرق من الهيمنة والإمبريالية (الغربية)، وكذا إضفاء الطابع الإنساني على الشرق، وذلك من خلال ربط العلاقة الوثيقة الصلة بين الغرب والشرق، وإبراز الدور الذي لعبه هذا الأخير في بناء الحضارة الغربية والأصح الإنسانية، باعتبار أن الغرب لم يأتي من فراغ بل اكتسب تفوقه الفكري والثقافي والحضاري والاقتصادي...من الشرق.

ولقد استطاع "إدوارد سعيد" أن يجترح الصورة الغربية عن الشرق من خلال اهتمامه المنصب على الأعمال الأدبية التي تحمل في ثناياها علاقة تجمع بين الفن والإمبريالية، وهذا ما جعله << لا يعالج النصوص الأدبية بما هي منجزات جمالية فحسب وإنما بوصفها وثائق تاريخية بصورة ما >> [2]، ترمي إلى تمثيل الشرق وفقا لقوانين الغرب، وعلى هذا تمحور مشروع "سعيد" النقدي الذي يهدف أساسا إلى تفكيك وإلغاء الصور التمثيلية النمطية التي خصّها الغرب بالشرق، باعتبار أن هذه النمطية والثبات تخفي التطور التاريخي بل تلغيه، ما يعني أن الغرب بنى نظرته للشرق على ما يسمى بمبدأ الجوهرانية Essentialiste الذي يعني أن هناك خصائص ومميزات سلبية كامنة، ومكوّنة للإنسان الشرقي وغير قابلة للتطور بفعل الزمن، وهذا تماشيا مع الرؤية

[1] – إدوارد سعيد: الاستشراق، ص: 43،44.

[2] – شيلي واليا: إدوارد سعيد وكتابة التاريخ ، ص: 07.

السياسية والإيديولوجية التي أدّت إلى ركود حركة التاريخ، ما جعل" سعيد" ينطلق << من عداء صريح للنزعة الجوهرنية Essentialiste >> [1]، وهذا ما يتضح لنا جليًّا في قوله الذي يؤكد فيه أن الاستشراق <<باعتباره مذهبا فكريا يعالج حقيقة إنسانية دينامية مركبة ومتعددة العناصر من وجهة نظر غير نقدية، تنسب إلى هذه الحقيقة جوهرا ثابتا (وهو مذهب الجوهرانية) وذلك يوحي بوجود حقيقة شرقية ثابتة دائمة، ووجود جوهر غربي يعارضها ولا يقلّ عنها ثباتا ودواما، وهو يراقب الشرق من مسافة بعيدة، وكذلك إن صح التعبير –من علٍ– وهذا الموقف الزائف يخفي التغيير التاريخي، والأهم منه في نظري أنه يخفي مصالح المستشرق>> [2]، وهكذا فإن الأعمال الاستشراقية حاولت محاكاة وجهة نظر خيالية شكّلت من خلالها عالما متماسكا يتماشى والرؤية الغربية، حيث تجسد فيه الشرق اللاإنساني والدوني والمنحط، وشكلت هذه الأعمال حقائق تجسد الشرق، ما جعلها تدخل إلى التاريخ من بابه الواسع، وهكذا فإنّ الصراع لم يكن فقط على الأرض بل امتد إلى الصراع حول المعنى التاريخي، وباعتبار أن التاريخ كما أكد "فوكو" صناعة فإن<< البشر هم الذين يصنعون التاريخ الإنساني وما دام الصراع من أجل السيطرة على الأرض هو جزء من ذلك التاريخ، كذلك فإن الصراع على المعنى التاريخي والاجتماعي هو بدوره جزء من التاريخ ذاته>> [3].

وهكذا أصبح السرد الغربي عن الشرق سردا متسيّدا يفرض نفسه تاريخا للشرق، وأصبح التاريخ تبعا لذلك، ذو اتجاه واحد هو اتجاه الأقوى والأقدر على فرض الهيمنة. ولقد أدّت هذه العلاقة بين السلطة والمعرفة وبين الثقافة والإمبريالية بإدوارد سعيد إلى الزعم بأن <<الروايات (الحقيقية) للتاريخ ما هي إلا نتائج الاستراتيجيات الثقافية التي أُعِدَّت للاحتفاظ بالسلطة والمكاسب

1 – إدوارد سعيد: تعقيبات على الاستشراق، ص: 102

2 – إدوارد سعيد: الاستشراق، ص: 506.

3 – إدوارد سعيد: تعقيبات على الاستشراق، ص: 102.

المادية>> [1]، ويرجع هذا إلى القناعة التي أصبح مسلّما بها عند "إدوارد سعيد" والتي كانت نقطة الشك الراديكالية التي انطلق منها وإنبنى عليها من ثم المشروع النقدي السعيدي، وهي أن << السياسة في صورة الإمبريالية تؤثر في إنتاج الأدب والدراسة الأدبية والنظرية الاجتماعية وكتابة التاريخ>>.[2]

ويصبح التاريخ تبعا لذلك بنية فكرية تعكس نظام تفكير يشمل تصوّرات مخترعة تهدف إلى إخفاء الهيمنة الغربية التي تجسّدت في المشروع الاستشراقي الغربي، ومن هنا نكتشف العلاقة الوطيدة القائمة بين علمي الاستشراق والتاريخ باعتبار أن التاريخ << يخدم رؤية الاستشراق للعالم، وهي الرؤية التي تعتبر إمبريالية بصفة عامة>>.[3]

من هنا نستطيع القول أن التلاعب بالتاريخ أصبح سمة من أهم السمّات المميزة للخطاب الاستشراقي الكولونيالي، حيث كان هذا التلاعب من بين وسائل السيطرة التي كانت في يد الغرب، وفي هذا السياق استؤصل التاريخ والثقافة العالمثالثية من جذورهما، وهذا ما جعلهما يظهران في صورة زائفة ومشوّهة، وعلى هذا تركّز مسعى المشروع السعيدي الذي يهدف إلى <<التحرر من الروايات الرسمية للتاريخ و (الحقيقة) عبر تشييد وعي بـ(التواريخ المطمورة) التي تنطوي على الحقيقة الفعلية المقموعة في غالب الأمر>> [4]، وذلك من خلال إعادة قراءة التراث الغربي السردي عن الشرق وربطه بالسياقات السياسية والفكرية التي نشأ وترعرع فيها، وهكذا فإنّ مقاربة "سعيد" النقدية تتحدّد على حد تعبير "شيلي واليا" << بوصفها فاعلية نقدية أو تأويلية تتوسط الأدب والتاريخ لتكشف فيهما على خطاب إيديولوجي واحد يتعالى على اختلاف الحقلين واستقلال كل واحد منهما بأساليبه>>.[5]

---

1 – شيلي واليا: إدوارد سعيد وكتابة التاريخ ، ص: 30.

2 – إدوارد سعيد: الاستشراق، ص: 61.

3 – نفسه، ص: 62.

4 – شيلي واليا: إدوارد سعيد وكتابة التاريخ ، ص: 15.

5 – نفسه، ص: 08.

وهكذا يركز "سعيد" على السرديات خاصة، وهذا نظرا للوظيفة التي تؤديها لكلا الطرفين الشرقي والغربي على حد سواء، باعتبار أن هذا الأخير اعتمدها طريقة ناجعة لإخضاع الأصلانيين والحطّ من قيمتهم، بوصفها تقدم حقائق تاريخية ثابتة، في حين نجدها الوسيلة المثالية التي اعتمدها الشرق للردّ على الغرب، من خلال قلب التصورات الغربية عن الشرق، وفضح المرويات الغربية التي اعتمدت على الرؤى الخيالية متناسية الواقع الدنيوي، وما يمكننا أن نمثل به في هذا السياق، رواية "الطيب صالح" <<موسم الهجرة إلى الشمال>> التي كان لها صدى عالميا وذلك لثقل مضمونها الذي غيّر العلاقة بين الذات والآخر كما غيّر وجهة المسيرة أو الرحلة التي كانت في الاستشراق قائمة على مسار غرب – شرق، والتي أصبحت جنوب – شمال ما يقابلها شرق – غرب.

تلك الهجرة التي يهدف من خلالها بطل الرواية "مصطفى سعيد" إلى فهم الذات "الأنا" بحيث لم يكن هذا الفهم << على مستوى الأنا /الفرد/ الطيب صالح أو مصطفى سعيد، فحسب بل كان أيضا على مستوى الأنا الجمعي/ السوادنيين/الأفارقة/الشرق العربي/العالم الثالث/ المستعمَر، في مقابل الآخر /الغرب/الإمبريالي/المستعمِر>>.[1]

وهكذا يسعى البطل "مصطفى سعيد" إلى زعزعة المسلّمات الغربية عن الشرق، والتي يحلّ من خلالها الرجل الشرقي (الأسود–العربي...) غازيا للغرب، وهذا ما نجده في قول البطل ذاته <<إنني جئتكم غازيا>> حيث يجسد لنا هذا الصورة المقلوبة للصراع القائم بين الشرق والغرب، وهذا ربما ما جعل "إدوارد سعيد" يعدّها من بين أهم ست روايات في تاريخ الرواية العربية، ويقول عنها الناقد المصري الشهير "جابر عصفور" <<لقد طرحت رواية موسم الهجرة قضايا الهوية والعلاقة بالآخر، والأصالة، والمعاصرة ومكانة المرأة>>.[2]

---

[1] – د/ن شمناد: خطاب ما بعد الاستعمار في النقد الأدبي، 2013/10/22، الموقع: po.arabicuniversitycollege.yolasite.com، تاريخ الاسترجاع: 2015/11/11.

[2] – الورقة البحثية نفسها.

ومن هنا نستطيع القول أن القصص والسرديات أصبحت وكما أقرّ بذلك " إدوارد سعيد" <<الوسيلة التي تستخدمها الشعوب المستعمَرة لتأكيد هويتها الخاصة ووجود تاريخها الخاص>>[1]. ويندرج هذا النوع من القصص في إطار المقاومة الثقافية للاستعمار، وهو ما عبّر عنه عنوان كتاب "فاتن" على حد تعبير "إدوراد سعيد" ويعد مرجعية هامة في مجال الدراسات ما بعد الكولونيالية، وهو (الرد بالكتابة).

ويعد هذا الجهد الواعي الذي ينم عمّا يسمى بالإدراك الذاتي، أي إدراك الشعوب المستعمرة لذاتها وللمكانة التي تشغلها في هذا العالم، هذا الجهد الذي استطاع من خلاله مثقفو العالم الثالث كسر الحواجز التي أقامها عليهم المستعمِر والمستشرق على حد سواء، ومن ثم اقتحام الخطابات الغربية من خلال فهمها وفضح الأسس السلطوية التي بنيت عليها، ويسمى "إدوارد سعيد" هذا الجهد <<الواعي لولوج إنشاء (خطاب) أوروبا والغرب، والتمازج به وتحويله ودفعه إلى الاعتراف بتواريخ مهمشة أو مقموعة، أو منسية لهو جهد ذو أهمية خاصة [...] ولقد قام بهذا النوع من العمل عشرات الباحثين، والنقاد والمثقفين في العالم الأطرافي، وأنا أسمي هذا الجهد الرحلة إلى الداخل>>.[2]

وممّا سبق نخلص إلى أن اهتمام "إدوارد سعيد" كان منصبا على السرد الغربي عن الشرق متمثلا في إفريقيا والهند واستراليا...إلخ، باعتبار أن هذه السرود كانت جزءا من الجهود الغربية التي تسعى لحكم الشرق، والتي من خلالها أعاد " سعيد" في أهم كتبه "الاستشراق" و"الثقافة والإمبريالية"، كتابة تاريخ الشرق، باعتباره جزءا لا يتجزأ من الحضارة الغربية، وفاعلا أساسيا في بناءها، وهو الذي لطالما اعتبره الغرب تابعا، فهو فقط من يستهلك المنتجات الغربية دون أن يتدخل في صنعها على حدّ تعبير أحد الدارسين، وهكذا استأثر الغرب المنتصر بكتابة تاريخ هذا الشرق، من هذه الوجهة التي تمت صياغتها في نظر "إدوارد سعيد" <<عبر المقتضيات السياسية

1 – إدوارد سعيد: الثقافة والإمبريالية، ص: 17.

2 – نفسه، ص: 247.

والإيديولوجية لبناء الإمبراطورية، مترافقة مع الاستعلائية الثقافية والعنصّرية المتأصِّلة، في المخططات التي تلمس في أهدافهم السياسية>>[1]، ولم يعد التاريخ تبعا لذلك يمثل العلم الذي يستطيع من خلاله الفرد التعرف على ذاته بقدر ما أصبح تشويها لها، فهو كما قال "هايدن وايت" <<تركيب مقنع لوجهة نظر>>[2]، وهذا ما جعل "إدوارد سعيد" يقول في عبارة رائعة توضح استناده للفكر الفوكوي الذي يربط بين المعرفة والسلطة <<واقع الأمر أنه لم يعد للبراءة محل في حديثنا اليوم>>.[3]

ويعد "سعيد" هذه المجهودات التي بذلها هو ومجموع مثقفي العالم الثالث في محاولة تسعى إلى تخليص تاريخهم من النظرة الاستعمارية القائمة على الفبركة والتشويه ومخاطبة الغرب بلغته، والقدرة على إقامة تحدي لكل الكتابات الغربية <<جزءا من الجهد ما بعد الاستعماري لإصلاح ما أفسدته الإمبريالية من تقاليد وتواريخ وثقافات>>.[4]

5/ دراسات التابع وإعادة كتابة التاريخ

تعددت المشاريع الفكرية المقاومة للمدّ الجامح للفكر الغربي الامبريالي، والتي كان لها صدى عالميا لعب دورا هاما في بلورة العديد من المفاهيم والقضايا التي شكّلت محاور أساسية في نظرية ما بعد الكولونيالية، وذلك من خلال ما أبدته من إعادة نظر أدّت إلى زعزعة المسلّمات والركائز المشكّلة للفكر الغربي القائم على أساس الآخرية التي استطاع من خلالها أن ينصب نفسه مصدرا هاما ومنبعا أساسيا للمعرفة والفكر القائمين على النظرة الإنسانية التي ادعى أنه حامل لمبادئها، ولم يكن ذلك في الواقع سوى إنتاج لإنسانية تتفق والمبادئ السياسية القائم عليها الفكر الغربي الذي عمل على الترويج لثقافة إنسانية غربية وهذا ما جعل هاجس إعادة النظر في

1 – شيلي واليا: إدوارد سعيد وكتابة التاريخ ، ص: 26.

2 – نفسه، ص: 22.

3 – إدوارد سعيد: التابع والمحاورون الأثروبولوجيون، ص: 31.

4 – نفسه، ص: 36.

المسلمات الغربية أمرا قائما، ليس عند طبقة المستعمَرين المناهضين للسياسة الاستعمارية فحسب بل أيضا عند المفكرين الغربيين المناهضين للسياسة الغربية القائمة على التناقضات الفكرية، وبفعل هذا القلب الفكري فقد << اندثر_ على حدّ تعبير كابرال _ الزمن الذي كانت فيه الثقافة، في محاولة لتأبيد السيطرة على الشعوب، تعتبر خصيصة من خصائص شعوب أو أمم ذات امتيازات وكانت فيه الثقافة بدافع الجهل أو النية الخبيثة تُماهى خطأ بالمهارات التقنية إن لم تُماهى بلون جلد المرء أو شكل عينيه، وأن ننهي هذه الحواجز هو أن نسمح لغير الأوروبي بالدخول إلى التجربة الإنسانية بمداها الواسع العريض وأشكالها كلها، فعلى الأقل سيكون ممكنا أن يكون للجنس البشري بأسره قدر ومصير، ويكون له _ وذلك مما هو أكثر أهمية _ تاريخ >>[1]

ومن أبرز المشاريع الفكرية الرائدة في هذا المجال والتي أحدثت هزة قويّة في الفكر الغربي، وثورة عارمة في تاريخ المستعمرات، حيث لم تبق حبيسة المكان الذي تأسست فيه بل انتقلت إلى جلّ أرجاء العالم الثالث، مشروع جماعة " دراسات التابع " الذي تعود بداياته الرسمية إلى مطلع ثمانينيات القرن العشرين، حيث ينبني الفكر التقويضي لهذه الجماعة على محاولة لتخليص التاريخ من النظرة الغربية الاستعمارية الاستعلائية، والتي بموجبها يتم الكشف عن اليد الطولى التي رسمت سياسة كتابة التاريخ، وذلك بغرض إلقاء الضوء على أساليب الهيمنة الكامنة وراء هذه السياسة الهادفة إلى فرض السلطة الغربية التي تسعى إلى إثبات الذات على حساب تشويه الآخر وجعله تابعا، بل ومحاولة نفي وجوده، وتضم " دراسات التابع " << جماعة أكاديمية جريئة من المؤرخين الهنود الذين قلبوا تاريخ الهند الرسمي الذي كتبته النخبة المتأثرة بالسياسات الاستعمارية البريطانية، واقترحوا إعادة كتابته في ضوء مفاهيم مغايرة متصلة بالتاريخ الشفوي المنسي الذي استبعدته النخب الاستعمارية، فتاريخ الهند بالنسبة لهم، يمثله صراع الطبقات المغلقة والتحيزات الدينية والفئوية، والمرويات السردية، وأحوال المعدمين في الأرياف والمدن، وتبعية المرأة وكل الجماعات التي لم تنتج تاريخا مكتوبا، أما التاريخ الرسمي الذي دُوِّن في ضوء التصوّر

1- إدوارد سعيد: الثقافة والامبريالية، ص: 330.

الاستعماري فهو مجتزأ ونخبوي وزائف، ولا يمثل حقيقة بلاد غنية بتاريخها وأفكارها وأعراقها وعقائدها >>[1] وعلى هذا يتضح لنا أنّ الاهتمام الأساسي لهذه الجماعة منصب على تفكيك التصورات الغربية عن العالم الثالث القائمة على مبدأ الجوهرية الذي ينفي صفة التطور التاريخي لهذه الأمم، وهي بذلك _أي دراسات التابع_ تتَّبع الأثر الذي أحدثته الحقبة الاستعمارية على مجمل المعارف التي تقوم عليها المجتمعات، وخاصة علم التاريخ، وهذا ما جعل العديد من النقاد والدارسين يعتبرونها << مشروعا ثقافيا جماعيا يسعى إلى إعادة النظر في المسلّمات التي رسختها ثقافة الاستعمار في وعي الشعوب التي خضعت للتجربة الاستعمارية >>[2] ولقد ترسّخ هذا الوعي بفعل الدور الذي قامت به النخب الوطنية الخادمة للسلطة الغربية، والتي مثّلت من خلال ذلك مرحلة جديدة من مراحل الاستعمار، عُرفت بما يسمى الكولونيالية الجديدة[3] التي تعتمد أساسا على مواصلة فرض الهيمنة بأساليب جديدة، وذلك عن طريق ربط العلاقة بين الغرب والشرق لا عن طريق الاستعمار المباشر، بل عن طريق فرض الايديولوجيا والثقافة الغربية في محاولة لإصلاح علاقات ظاهرها مثاقفة وباطنها نفاق إمبريالي جديد.

ولقد وقعت هذه النخب في أشراك الوعي القومي التي حذّر منها فرانز فانون في كتابه "معذبو الأرض" وذلك عندما نادى بضرورة << تحويل الوعي القومي في لحظة انتصاره إلى وعي اجتماعي، وإلا فإنّ المستقبل لن يأتي بالتحرير، بل بامتداد للامبريالية [...] وعلى هذا فإن _ الوعي القومي _ يجب أن يُثرى ويعمّق بتحويله بسرعة إلى وعي للحاجات السياسية والاجتماعية،

1- عبد الله إبراهيم: دراسات التابع، جريدة الرياض، العدد: 13618، تاريخ النشر: 6-10-2005، تاريخ الاسترجاع: 21-04-2015.

2- عبد الله إبراهيم: قراءة في دراسات التابع، جريدة الرياض، العدد: 13576، تاريخ النشر: 25-08-2005، تاريخ الاسترجاع: 21-04-2015.

3- صاغ هذا المصطلح كوامي نكروما الرئيس الأول لغانا المستقلة في كتابه " الكولونيالية الجديدة: المرحلة الأخيرة للإمبريالية 1965"، وأشار نكروما في هذا الكتاب إلى أنه على الرغم من تحقيق دول مثل غانا الاستقلال النظري، فإن بقايا القوى الكولونيالية السابقة والقوى العظمى الجديدة [...] ظلت تلعب دورا حاسما في مصائر هذه الدول . من كتاب " دراسات ما بعد الكولونيالية: مفاهيم أساسية" ص: 254.

وبكلمات أخرى إلى إنسانية [حقيقية] >>[1] ولقد أدّت استمرارية هذا الوعي بعد الاستقلال إلى الإبقاء على التراتبية الثنائية التي كانت في الحقبة الاستعمارية تمثّل المستعمَر والمستعمِر، في حين أُعيدت صياغتها في فترة ما بعد الاستعمار في ثنائية النخبة والتابع.

ولقد تشكلت هذه النخبة من المجموعات الوطنية الحاكمة والموالية للاستعمار، حيث عملت على << الاحتفاظ بالفكر القومي عقيدة رسمية لدولة ما بعد الاستعمار، وكانت إقصاءاتها تتم عبر النظم القانونية والتربوية، وغالبا ما تكون مجرد صورة مطابقة للاستعمار >>[2] وجاءت بذلك دولة ما بعد الاستعمار مستبعدة بل ونافية لنضالات الطبقة الكادحة في المجتمع (الفلاحين، النساء...) وأعادت بذلك الوقوع في الأزمة الإنسانية التي وقع فيها الفكر الغربي _ وهذا هو مكمن الخطر الذي حذر منه فانون _ ما جعل مواجهة هذا الفكر _ فكر النخبة _ أمرا لازما، وذلك عن طريق << الكشف عن تواريخ ومواقف الناس الذين أقصتهم المشاريع القومية >>[3] أي تواريخ التابع، وهذا هو المدخل الأساسي لجماعة " دراسات التابع " التي سعت من خلال ما قدمته من دراسات إلى تحرير صوت التابع من الهيمنة التي فُرضت عليه وذلك من خلال إبراز الدور الذي قامت به الطبقة الكادحة والمعدمة في سبيل تحرير الأرض ونيل الاستقلال، ويعود مصطلح "التابع"[4] إلى أهم رافد من روافد الفكر التقويضي لهذه الجماعة وهو المفكر الإيطالي "أنطونيو غراميشي" ويعني هذا المصطلح حرفيا <<ذا المنزلة الدنيا، والكلمة تتخذ أهمية خاصة في مسعى

1- إدوارد سعيد: الثقافة والامبريالية، ص: 323-325 .

2- آنيا لومبا: في نظرية الاستعمار وما بعد الاستعمار الأدبية، ص: 202.

3- نفسه، ص: نفسها.

4- التابع: يعود المصطلح إلى القرن السادس عشر، ويعني العريف في الجيش البريطاني دون رتبة الضابط، أي من يتبع الأوامر وفق سلم التراتبية العسكرية. استخدم غراميشي هذا المصطلح أولا في كتاباته السياسية وذلك للإشارة إلى الفئات الأقل مكانة في المجتمعات أكانت فئة دينية أو عرقية أو جنسية ...فالتابع هو الفرد الذي يعيش ضمن مجموعة مهمشة غير قادرة على التعبير عن حاجاتها أو تطلعاتها أو رؤيتها، فالتابع هو الفلاح الأمي، والمرأة الصامتة في العالم الثالث، وحشود العمال...وسواهم من الجماعات التابعة والمضادة للنخبة.

تمثيل الذات متقصّدة الحطّ من السرود المتسيّدة القائمة، وهذا الجهد التقويضي قد يأتي بالهوامش إلى المركز، وينتج تاريخا متعلقا بالتابع، يتم تجاهله غالبا في الكتابة النخبوية والتفسير >>.[1]

و"دراسات التابع" هو اسم المجلة التي حملت هذا الفكر الذي تبلور في حوالي إحدى عشرة مجلدا، صدر الأول منها سنة 1982، والمجلد الحادي عشر في سنة 2000، ولقد تضمنت متسلسلة مراجعة جذرية لتاريخ الهند، ويعد " راناجيت غوها " الأستاذ في جامعة إنجلترا المحرك الأساسي لهذه الجماعة، حيث << تنتقد أعماله المصادر الرسمية، وتُثمِن الدلالة السياسية لثورات الفلاحين، إنه يدفع إذن نحو مجموعة من الدراسات عن منسيي التاريخ الوطني الهندي >>[2] باعتبار أن النخبة أو الصفوة الهندية كما تسمى، لما استأثرت بكتابة تاريخ الهند تغاضت على كل الحقائق التي لا تتماشى وعظمة بريطانيا، وأهملت بذلك الأحداث اليومية التي عانى من خلالها الشعب الهندي (التابع) ويلات الحرب والهيمنة، ما جعلها لا تولي اهتماما بالمقاومة التحررية التي واجه من خلالها هذا الشعب الهيمنة الانجليزية.

ولعل هذا التنكر في تجسيد الحقيقة الواقعية لبلاد الهند في ما يسميه غوها " علم التأريخ اللاتاريخي " أي الذي أسقط من حسابه سياسات الشعب، هو السبب الحقيقي وراء << ذلك الإخفاق التاريخي للأمة في أن تنضج نضجها الذاتي، الأمر الذي يجعل دراسة هذا الإخفاق الإشكالية المركزية لعلم تأريخ الهند المستعمرة >>[3] ، وعلى هذا فإن دراسات التابع ودراسات ما بعد الكولونيالية عند هومي بابا وغاياتري سبيفاك – كما سبق وأشرنا– عملت أساسا على إعادة بناء وتحرير الذات المستعمَرة التي اغتصبها المستعمِر من خلال تمثيله لها، وعليه فإنّ علم التاريخ أصبح << تنفيذا لا استنساخا طيّعا لأشياء الاستعمار وعقائدياته ومقولاته، وفي أعمال لاحقة يركز غوها على محاولة إنقاذ الصوت الأصلاني المقموع من التاريخ الاستعماري واشتقاق

1– شيلي واليا: إدوارد سعيد وكتابة التاريخ، ص: 27.

2– كاترين هالبيرن وآخرون: الهويات، ص: 299.

3– إدوارد سعيد: الثقافة والامبريالية، ص: 307.

تبصرات تأريخية للماضي >>[1] ، وذلك باعتبار أن الأمم المستعمِرة عملت أيضا على فرض سيادتها على تواريخ الماضي بحيث أعادت تشييدها وفق رؤيتها المهيمنة، وهذا ربما ما جسّده عنوان كتاب ضخم _ على حد تعبير إدوارد سعيد _ هو " اختراع التاريخ " بحيث أن هذا العنوان يوحي بنوع من التلفيق والفبركة التي اصطنعها الغربي لبسط سلطانه على الماضي التاريخي للمستعمَر الذي يتم ربط تاريخه بتاريخ دخول الاستعمار، أي أن الاستعمار هو التاريخ الوحيد لهذه الشعوب، وهذا ما جعل الغرب يقع في المفارقة الزمنية التي أسقط من خلالها على فترات زمنية ما ليس فيها، وهكذا فإن المسعى الأساسي لدراسات التابع هو إعادة كتابة تاريخ الهند وكل المستعمرات الغربية بأشكال مضادة وانتقاديه للرؤية المهيمنة التي ترى في الغرب مركز العالم، ويقول غوها في تقديمه للمشروع << إن دراسات التابع سوف تختبر أمم ومجتمعات ما بعد الكولونيالية لتتناول ما في داخلها من التصدّعات والتمزّقات >>.[2]

ويمثّل دراسات التابع مفكرون ونقاد مثل: "غاياتري تشاكرافورتي سبيفاك، راناجيت غوها، هومي بابا، طارق علي، إقبال أحمد، رميلا ثابا، ماساو يوشي، غايان برافاش، شهيد أمين، ديبيش تشاكرابارتي...وعشرات سواهم"[3].

ولعل الأمر البارز والمشترك بين هؤلاء النقاد هو ارتباطهم الوثيق الصلة بالفكر الغربي وخاصة التقويضي الذي شكّل مرحلة ما بعد الحداثة، وذلك من خلال دراستهم وتدريسهم في الجامعات الأنجلوفونية، وهذا ما جعل تأثرهم به واضحا وجليا في كتاباتهم وأعمالهم، وهو ما مثّل خلفياتهم الفكرية ومرتكزاتهم الايديولوجية ومرجعياتهم المنهجية، ولعل هذا الثراء في المصادر يحيلنا إلى القوة التقويضية لهذه الدراسات وتنوّعها، ويجمل الناقد عبد الله إبراهيم هذه المصادر في << آثار المفكر الايطالي أنطونيو غراميشي وبخاصة مدوناته التي كتبها في السجن بعنوان "دفاتر

1- المرجع السابق، ص: السابقة.

2- مجموعة من المؤلفين: موسوعة كمبريدج، ص: 343.

3- عبد الله إبراهيم: قراءة في دراسات التابع.

السجن" [عالج فيها موضوعات كثيرة منها قضية التابع، وظّفت أيضا _ دراسات التابع_ الكشوفات المنهجية لميشيل فوكو [...] إلى جانب دريدا وهابرماس من أهم نقاد الثقافة الغربية في القرن العشرين فدراسات فوكو اتخذت منحى حفريا عميقا في صلب الكتلة الخطابية للفكر الغربي، أما دريدا [...] فقد فكّ المقولات الخطابية المتمركزة حول ذاتها، وأنشأ فلسفة التفكيك، فيما تخطى هابرماس كل ذلك وحلّل في ضوء الفكر الماركسي الكيفية التي تحوّل فيها عقل الأنوار الإنساني إلى عقل أداتي [...] كما نهلت دراسات التابع من أفكار هيدغر الذي نقد بعمق الثنائية الديكارتية التي أسست الحداثة الغربية [...] وهي في رأيه حداثة قاصرة ومنتجة للعنف وإلغاء الآخر ولا تصلح أن تكون أساسا لمعرفة تمثيل التنوّعات العالمية [...] بالإضافة إلى توظيفهم لمفهوم التمثيل الذي اقترحه فوكو وطوره إدوارد سعيد >>.[1]

ولقد جاء الاهتمام بالطبقات المهمّشة في زمن تأكد فيه الغرب من إرساء دعائمه الفكرية والايديولوجية التي توهّم أنه قضى من خلالها على صوت التابع، باعتبار أن المسعى الأساسي للغرب هو سلب وتغييب وعي التابع واعتباره مجرد صدى للفكر الغربي، وذلك من خلال ما أبداه من محاولة لبسط سلطانه على الماضي التاريخي للشعوب المستعمرة، وعلى هذا جاء اهتمام جماعة التابع منصبا على الكشف عن الوعي الفكري والثقافي للتابع، باعتباره وعي نقي لم يتأثر بالمعطيات الغربية وهذا ما حصل مع النخبة، فهذا التابع الذي لا صوت له بالنسبة للغرب <<هو الآن يستعيد صوته وينطق ليمثل نفسه وفي عملية التمثيل للذات هذه يُكتشف واقع جديد وتاريخ جديد أو بدقة سردية جديدة تكافح من أجل أن تُسمع وتحتل مكانة لها إلى جانب السرديات الحواضرية >>.[2]

ولقد أحدث هذا الصوت انقلابا مثّل انقطاعا معرفيا بالنسبة للغرب، باعتبار أن الفكر السائد والذي يمثّل الإنسانية الكونية هو فكر الغرب وبذلك فهو مركز العالم، في حين نجد أن

1- المرجع السابق.

2- إدوارد سعيد: الثقافة والامبريالية، ص: 18.

صوت التابع يجعل من المعارف الغربية (الإنسانية) أدوات هيمنة وسيطرة على الإنسانية، ويقول إدوارد سعيد موضحا الموقف الغربي من هذا الصد الذي واجهه هذا الفكر، والذي يعبر بالفعل عن صدمة مست الإدراك الغربي باعتبار أن << الغربيين لم يُدركوا إلا حديثا أن ما يقولونه عن تاريخ الشعوب "الخاضعة المنضوية" وثقافاتها قابل للتحدي من قبل هذه الشعوب نفسها>>[1] ونظرا للدور البارز الذي قدّمته هذه الجماعة للحركة النقدية المعاصرة من جلاء لطرق جديدة في المقاومة الفكرية للغرب، متمثلة في تخليص التاريخ وتحريره من النظرة الامبريالية الاستعلائية، وذلك في إطار تقديم بدائل جديدة للرؤية، وعلى الرغم من الثراء الفاحش للمصادر الفكرية لهذه الجماعة، إلا أنه تجدر الإشارة إلى أن الاعتراف العالمي بهذا المشروع لم يتم إلا في نهاية الثمانينيات تزامنا مع << صدور كتاب "مختارات من دراسات التابع" الذي حرّره غوها وسبيفاك وقدم له إدوارد سعيد، هو الذي أعطى لهذه الدراسات طابعا عالميا ورسّخ القيمة النظرية والمنهجية لها، فقوة الداعم التي قدمها إدوارد سعيد لجماعة دراسات التابع في تقديمه لمشروعهم باعتباره مشروعا يشغل ضمن دراسات ما بعد الاستعمار، أكسبهم المشروعية العالمية التي تخطّت صعاب المحلية، والشكوك التي تصاحب كل فكر جديد >>[2]

ونستطيع أن نوجز أهم الركائز المعرفية لهذه الجماعة فيما يلي: [3]

- أهمية البحث في الدور البارز الذي قامت به فئات الفلاحين والعمال والمرأة، في صناعة التاريخ الهندي.

- محاولة الخلاص من القراءة التقليدية المرتبطة بالدور الذي قامت به النخب السياسية.

1- المرجع السابق، ص: 254.

2- عبد الله إبراهيم: قراءة في دراسات التابع.

3-إسماعيل نوري الربيعي: التاريخ: قراءة ما بعد الاستعمار، مركز المستقبل للدراسات والبحوث https://mcsr.net/activities/o24.html.

– دراسة حالات الصراع بين القوى الرئيسة داخل المجتمع الهندي.

– الاستناد إلى الرؤية النقدية الساعية نحو الإفلات من المركزية الغربية، والعمل على تعميق الخصوصية القومية والمحلية.

– استثمار الجهود المعرفية التي أسست لها مدرسة ما بعد البنيوية الفرنسية وكتابات إدوارد سعيد وطروحات فرانز فانون.

الفصل الرابع: سجين يردّ بالكتابة على السجّان

أولا: مصطفى الأشرف: مواقف حياتية

ثانيا: لماذا مصطفى الأشرف؟

ثالثا: من هو مصطفى الأشرف؟

رابعا: كيف نقرأ فكر مصطفى الأشرف؟

أولا: مصطفى الأشرف مواقف حياتية

- من مواليد 07 مارس 1917 بمدينة شلالة العذاورة المدية.
- واصل دراسته الثانوية بالجزائر العاصمة ما بين 1930، و1934.
- سجل في المدرسة الثعالبية– المعهد العربي الفرنسي–حيث زاول دراسته إلى غاية 1940.
- درس في جامعة السوربون في باريس.
- شغل منصب أستاذ الأدب العربي بثانوية مستغانم ثم بثانوية لويس الكبير بمعسكر.
- انضم إلى حزب الشعب الجزائري عام 1939.
- بدأ الكتابة الصحفية في المنابر الوطنية قبل الحرب العالمية، من خلال صحيفة "البرلمان الجزائري" التابعة لـ "حزب الشعب الجزائري".
- في أكتوبر 1956 ألقي عليه القبض في حادثة القرصنة الشهيرة إلى جانب أربعة قياديين ليقضي عدة سنوات في السجن، [إلى غاية 1961].
- كان عضوا في المجلس الوطني للثورة، ومن المشاركين في صياغة ما يسمى "برنامج طرابلس".
- تولى رئاسة تحرير صحيفة " النجم الجزائري".
- تبوأ منصب وزير التربية سنة 1977، كما كان مندوبا دائما لدى منظمة اليونسكو.
- سفير لدولة الجزائر في الأرجنتين سنة 1956.
- عضو في المجلس الاستشاري سنة 1962.
- ساهم في تأسيس حزب " التحالف الوطني الجمهوري" إلى جانب رفيق دربه "رضا مالك".
- إدارة مجلة " المجاهد" سنة 1962.
- أحيل على التقاعد سنة 1986.
- وافته المنية في 13 يناير 2007، عن عمر يناهز 90عاما، تاركا وراءه مؤلفات فكرية ثقافية نجملها فيما يلي:

- بدأ "الأشرف" قصته مع الكتابة من خلال الصحافة المكتوبة ونشر أول نصوصه الأدبية في La dépêche Algérienne و Le quotidien d'Alger و L'action d'Algérienne التابعة لحزب الشعب الجزائري، كتب عدة مقالات حول بعض الكتب والروايات الصادرة آنذاك، نشرت في عدة جرائد ومجلات أدبية، ولقد تعددت المقالات التي كان يكتبها في مختلف المنشورات.
- أما عن الكتب فهي كما يلي:

- Petits poèmes d'Alger سنة 1947، وهي مجموعة شعرية.
- Chansons de jeunes arabes سنة 1953.
- Colonialisme, et féodalités, indigènes en Algérie.
- الجزائر: أمة ومجتمع منشورات maspero أعيد نشره في الجزائر عام 1988.
- التاريخ، الثقافة والمجتمع، سنة 1981.
- Algérie, et tiers-monde سنة 1982.
- L'littérature de combat, essai d'introduction سنة 1991.
- أعلام ومعالم: مآثر لجزائر منسية، سيرة ذاتية، 1998.
- القطيعة والنسيان سنة 2005.

بالنسبة للأعمال للاستزادة: العودة إلى المصدر وهو كتاب: "مريم سيد علي مبارك": مثقفون خلال الثورة، ص: 88-89-90.

ثانيا: لماذا مصطفى الأشرف؟*

إن مردّ قيمة "مصطفى الأشرف" في الساحة الثقافية الجزائرية لا يعود فقط إلى ما تبوّأه من مناصب سياسية هامة (عضو حزب، رئيس تحرير، وزير، سفير...) سعى من خلالها إلى طرح أفكار ومعتقدات تحرّرية، بقدر ما يعود إلى دفاعه المستميت عن الأمة الجزائرية والذات الوطنية.

قادته المعاناة التي سببتها السياسة الفرنسية العنصرية اللاإنسانية المفروضة على الجزائريين إلى اعتناق فكر تحرّري مقاوم لشتى أشكال الهيمنة والسلطة، فراح يناضل بسيفه وقلمه ساعيا إلى تحرير المستعمَرين من النظرة الغربية، وكذا فضح حقيقة الاستعمار. وينمّ هذا على وجود وعي وفهم عميق مكّنا "الأشرف" من إدراك الواقع والعمل على تغييره وتطويره نحو الأفضل، فهو << من تلك الفئة من المثقفين الجزائريين الذين أعطوا التزامهم بالقضية الوطنية، محتوى ملموسا وقويا في نفس الوقت>>[1]، وهو على حدّ تعبير أحد الدارسين: << حارس البرج العالي، ذلك المثقف اليقظ الصارم أشدّ الصرامة المصغي إلى ما يعتبره البلد العميق لديه، العائد إلى الماضي من دون انقطاع متفحّصا إياه بعين نقدية لاستشفاف مصائره الممكنة>>.[2]

وعلى النهج الذي اتخذه "الأشرف" سبيلا من سبل الردّ على فرنسا التي لطالما ادّعت أن الجزائر جزء منها، جاءت الرؤية الأشرفية واضحة المعالم هدفها التمييز بين الجزائر أمة ومجتمعا مستقلة بذاتها ولها تاريخها الخاص، المختلف على تاريخ فرنسا سواء الثقافي أو الاجتماعي أو حتى السياسي، ولقد ساعدته الوظائف السياسية التي تقلّدها على توسيع وتعميق رؤيته للواقع بحيث لا يقتصر تطويره وتغييره والنهوض به على العودة إلى التراث وحده، بقدر ما أدرك بأنّ التطور والتغيّر الحقيقي وليد الانفتاح على العالم، أي على الآخر (الغرب) مدركا بأن << الثقافة

* اعتمدت في بنية هذا الفصل على دراسة "ليلى أبو لغد" الموسومة بـ لاجئ يردّ بالكتابة على المركز، وذلك في إطار طرح الأسئلة التالية: من؟ لماذا؟ كيف؟

1- عمر لرجان: مصطفى الأشرف: المسار، الأعمال والمرجع، دار القصبة للنشر، ص: 29 .

2 – نفسه، ص: 21.

الوطنية الحقّة هي التي ترتبط بتاريخها لكنها لا تتجاهل الحاجة إلى البحث والتطوّر ولا تنعزل عن الوقائع العالمية>>[1]، وهذه هي القضية المميِّزة والمميَّزة في طرح "مصطفى الأشرف"، إذا علمنا أن الاتجاه الذي كان سائدا في الفترة الاستعمارية في الجزائر هو الاتجاه الإصلاحي الذي يرفض الانفتاح على الآخر ويرى في التراث وحده أساسا للتغيير، فالسبيل الأوحد–بالنسبة له– للنهوض بالأمة الجزائرية، ودفع عجلة التقدم بعيدا لا يقتصر فقط على العودة إلى الماضي إلى التراث وجعله هو المنفذ الوحيد لإعادة أمجاد الأمة، بقدر ما يجب التطلّع إلى التجارب العالمية الرائدة والسير على خطاها، متوسِّلا في بلوغ ذلك الهدف، بفرنسا وثقافتها باعتبارها جزءا لا يتجزأ من التراث والثقافة العالمية، وعلى هذا جاءت دعوة "الأشرف" مزدوجة الرؤية تجمع بين الأصالة والمعاصرة يقول موضحا ذلك << منذ العهد الاستعماري ظهرت في الجزائر ثقافة غريبة نرفض روحها لكننا نتمسك بأجهزتها ومناهجها العلمية وجزءا هاما من تراثها الذي يشكّل حلقة في التراث العالمي>>.[2]

ولقد مثّلت هذه الرؤية المتكاملة للأشرف منظومة معرفية مبنية على فلسفة إنسانية تحررية، اشتركت في بنائها ثقافة عربية أصيلة زاخرة، وثقافة غربية معاصرة وثرية نهل منها "مصطفى الأشرف" أثناء دراسته في جامعة "السوربون"، فهو بذلك فكر مبني على <<مصادر مزدوجة من حيث اللغة (عربية فرنسية) ومن حيث الثقافة (قديمة حديثة) من حيث نوع المعرفة (آداب، تاريخ، فلسفة، ثقافات شعبية...) كل هذا أنتج ذكاءً تركيبيا يرفض العودة إلى الماضي سبيلا للنهضة ويرفض التغريب، إنما يسعى إلى الاطلاع على المجال الوطني واستيعاب أبعاده الاجتماعية والتاريخية ثم إثرائه بعطاءات الحضارة المعاصرة التي تحقق التقدّم المادي والفكري، مثل هذا الذكاء التركيبي يستند إلى حداثة لا تتخذ الغرب مرجعا لها بل الوطنية التحرّرية>>.[3]

---

1 – المرجع السابق، ص: 40.

2 – نفسه، ص: نفسها.

3 – نفسه، ص: 43.

فالأكيد أن "مصطفى الأشرف" قد أولى القضية الجزائرية في كل جوانبها عناية كبيرة، حيث كرّس قلمه وجهده للدفاع عنها، وإيصال أصوات المضطهدين فيها إلى كل أرجاء العالم، إيمانا منه بعدالة قضيتها. ولقد أهّله انتقاله إلى فرنسا إلى << فتح نافذة للفكر الوطني الثوري عبر مجلة الفيلسوف "جان بول سارتر" (Les temps modernes) حيث كتب في عدد سبتمبر 1956 مقالا مطوّلا بعنوان: كيف واجه المثقفون الجزائريون الاحتلال الفرنسي>>،[1]مؤكدا حيال ذلك على ما أبدته الفئة المثقفة من وعي إيديولوجي وسياسي مكّنها من مواجهة المستعمِر ومقاومته مقاومة فكرية تتصدى لإيديولجيته القائمة على ضرب مقوّمات الأمة ومبادئها فكان تبعا لذلك << من الأعلام البارزين الذين طبعوا عصرنا بمآثره الجامعة بين النضال وتعاطي السياسة من جهة، وبين الحراك الثقافي بما أنجزه من أعمال فكرية تمحورت حول الهوية الجزائرية بكلّ مقوّماتها الأساسية من إسلام وعروبة وأمازيغية>>.[2]

إذن "مصطفى الأشرف" ليس هو فقط رجل السياسة والمناضل الشرس عن الأمة الجزائرية بل هو رجل فكر وثقافة تعتز به الساحة الفكرية الجزائرية، تشهد على ذلك كتاباته التي تجمع بين التاريخ والأدب والفكر والثقافة وعلم الاجتماع، هذا الجانب المجهول (للأسف) حتى عند الطلبة الجامعيين الذين لا يعرفون عنه إلا أنه من بين قادة الثورة في حادثة اختطاف الطائرة من قبل السلطات الفرنسية في أكتوبر 1956، وهذا ما تؤكده دراسة قام بها " محمد القورصو" عندما تناول أثر كتابات "مصطفى الأشرف" في الجامعة عند طلبة علم الاجتماع والتاريخ اللذين لهما صلة مباشرة بكتابات "الأشرف" فـ <<من خلال مساءلته فئات مختلفة من الطلبة ودراسته المراجع المستعملة في رسائل الماجستير التي تمت مناقشتها من 1993 إلى 2004، انتهى "القورصو" إلى أن كتابات "الأشرف" كانت مجهولة على العموم من طرف هؤلاء الطلبة في حين كان من المفروض أن تجعلهم تخصصاتهم في صلة مباشرة معها، وبعد إشارته إلى أن الطلبة عادة ما

1 – المرجع السابق، ص: 32.

2 – مريم سيد علي مبارك: مثقفون خلال الثورة، دار المعرفة، الجزائر، ص: 90.

يعملون بتوجيهات الأساتذة المشرفين في مجال المراجع، يلوم هؤلاء الأخيرين عن حجب هذا المؤلِّف الأساسي ليخلص في الأخير إلى أن وضعا كهذا يعتبر "مقلقا ومأساويا>>.[1]

ولم يقتصر هذا التهميش والإقصاء على المنظومة الفكرية الأشرفية، التي كانت بالفعل تطرح قضايا نهضوية عميقة وأساسية في الخطاب ما بعد الكولونيالي المعاصر، والتي كانت ستبرز لولا تجاهلها دور الحرب الجزائرية في ولادة الفكر المعارض الذي مثّل الخلفية المعرفية للخطاب ما بعد الكولونيالي، قلت لم يقتصر هذا التهميش والإقصاء على المنظومة الفكرية الأشرفية بقدر ما امتد إلى "الأشرف" ذاته هذا الذي كرّس حياته للدفاع عن الأمة الجزائرية والهوية الوطنية، يجد نفسه وفي بلده الذي ضحّى بالنفس والنفيس لأجله، يُحسَبُ في عداد الموتى وهو حي يرزق، وهذا ما تؤكده رواية مؤلمة بالفعل، تجسّدت من خلالها مرارة النسيان وألم الإقصاء والتهميش، تروي الرواية السيدة "الأشرف" قائلة: <<...ذهبت إلى صندوق الضمان الاجتماعي لمتابعة ملف زوجي "مصطفى الأشرف"، كسائر المواطنين انتظرت في طابور المنتظرين ما كتب لي أن أنتظر، وكنت سعيدة أن أكون مثل الجميع، وحين جاء دوري وتقدمت أمام شباك يجلس خلفه شاب، يجلس بدوره خلف جهاز كمبيوتر ناولته بعض الأوراق، دون أن يلتفت إليّ نقر الشاب بعض النقرات على لوحة الكمبيوتر ثم رفع رأسه بهدوء، ونظر إليَّ قائلا: سيدتي إن هذا السيد المدعو: مصطفى الأشرف مقيّد لدينا في سجلِّ الوفيات>>، وبعد حوار بينهما كرّر قوله:<< سيدتي بالنسبة لنا نحن إن هذا الشخص يعتبر متوفى>>.[2]

إن مردّ هذا الموت المعنوي الذي تعّرض ويتعّرض له أعلام الفكر الجزائري، مردّه إلى النسيان الذي سبّبه الانقطاع عن الماضي والتراث، والأخذ بالمعاصرة والحداثة واعتبار الفكر

1 – عمر لرجان: مصطفى الأشرف: المسار الأعمال المرجع ، ص: 14-15.

2 – أمين الزاوي: أقص عليكم حكايتين: حكاية عن جميلة بوحيرد وأخرى عن الأشرف، ورقة بحثية منشورة في جريدة الشروق اليومي، تاريخ: 2009/12/16.

الحديث والثقافة الراقية وليدة الغرب لا غير، وبالتالي الانبهار بالآخر إلى حدّ التقديس ونسيان وإهمال الذات إلى حدّ التدنيس، هذا الذي ألحق ضررا عميقا وبالغا بالذاكرة الوطنية.

وعدّ الزخم المعرفي والتكامل العلمي الذي تتمتع به كتابات "مصطفى الأشرف" هو السبب الذي جعلنا لا نقدم دراستنا على أنها إحاطة شاملة بكل كتاباته، بقدر ما هي اقتراب من بعض القضايا التي طرقها في الفترة الممتدة من 1954 إلى 1976، وهي الفترة التي تبلورت فيها أطروحات كتاب "الجزائر أمة ومجتمع" وهو موضوع دراستنا.

ثالثا: من هو مصطفى الأشرف؟

تستلزم الإجابة على هذا السؤال البسيط في ظاهره والإشكالي في بنيته طرح قضية هامة هي قضية "المثقف".

إشكالية المثقف:

تحدد الإطار العام للخطاب النقدي ما بعد الكولونيالي في إطار العلاقة القائمة بين الثنائية التي مثّلت بنية ضمنية يقوم عليها هذا الخطاب، وهي ثنائية " المعرفة/ السلطة" حيث تبلورت في هذا السياق قضية مهمّة شكّلت بالفعل اللبنة الأساسية لمرحلة ما بعد الكولونيالية، وهي قضية "المثقف" فمن هو المثقف؟ وما الذي يحدّد صورته؟ هل هي المعرفة بحيث يمنحنا هذا فرصة القول على كل من يملك رصيد معرفي معين أنه مثقف؟ أم هي السلطة؟

يتمحور النقاش هنا حول مسألتين أساسيتين هما " المثقف والسلطة".

1-المثقف:

أجمع الباحثون والنقاد على أنه للمثقف شهادة ميلاد، فهو وليد قضية اجتماعية عُرِفت في الفكر الفرنسي الحديث بـ"قضية دريفوس Affaire Dryfouss" بحيث لا يمكننا معرفة المعنى الذي استُعملت في إطاره هذه اللفظة "المثقف" إلا من خلال معرفة الإجراءات التي اتخذت في حق

"دريفوس" هذا الضابط الفرنسي اليهودي الذي اتهمته السلطات الفرنسية بتسريب معلومات عسكرية إلى ألمانيا العدّوة التقليدية لفرنسا، أدت إدانته إلى انقسام الشعب الفرنسي ونخبته المثقفة إلى مناصر لدريفوس ومعادٍ له، وعلى الرغم من أنها قضية سياسية ذات طابع عسكري، إلا أنها أحدثت هزّة عنيفة في الوسط الثقافي الفرنسي، حيث سجّلت بروز ظاهرة جديدة في الحياة الثقافية الفرنسية وهي << نزول الأدباء والمفكرين الفرنسيين إلى حلبة الصراع، إلى الساحة العمومية، في حجم مشاركة مكثّف، وفي سجالات عنيفة امتدت أحيانا إلى ساحات السوربون، وهنا أيضا سيظهر أول بيان في تاريخ الفكر الغربي توقعه جماعة من رجال الأدب والفكر تسمي نفسها جماعة المثقفين [...] وقعّت البيان أسماء كبرى كـ"إميل زولا" و"أناتول فرانز" و" مارسيل بروست" و"ليون بلوم"><[1]، ويرفع هذا القول الستار على المعنى الذي كان سائدا قبل قضية "دريفوس" بحيث أنها لم تتجاوز –(أي لفظة المثقف)– أصحاب الطبقة الأرستقراطية في المجتمع، وعلى هذا سجّلت هذه القضية، وما نتج عنها من صراع ثقافي << انتصار الأنتلجنسيا الدنيا على الأنتلجنسيا العليا أو انتصار "صغار المثقفين" على "كبار المثقفين" [...] إنه كان انتصار استحقاق حكم الفكر على حكم أرستقراطيته>>[2].

وبالفعل شكّلت هذه القضية منعطفا حادا وخطيرا في تاريخ الفكر الفرنسي الحديث بل والعالمي بحيث أن نتائجها لم تقتصر فقط على إدانة السلطة الحاكمة وإعادة الاعتبار للضحية "دريفوس" بقدر ما شكّلت مذهبا فكريا << ظل يوجّه الثقافة الفرنسية في خفاء حتى اليوم>>.[3]

ومن هنا نستطيع القول أن مفهوم "المثقف" تبلور، لا باعتباره شخصا حاملا للمعرفة بقدر ما هو شخص يملك رؤية معرفية فكرية تمكنه من اتخاذ موقف من السلطة القائمة، وهنا تطفو

1 – المثقف والسلطة: محمد الشيخ، دار الطليعة، بيروت–لبنان، ط:1، 1991، ص: 17.

2 – نفسه، ص: 21.

3 – نفسه، ص: نفسها.

على السطح إشكالية لا تقلّ أهمية، وهي طبيعة العلاقة القائمة بين المثقف والسلطة، هل هي علاقة يحكمها الرفض المطلق أم إعادة التشكيل؟

2-السلطة:

من المعلوم أن الخوض في هاتين القضيتين " المثقف والسلطة" مثّل محورا إشكاليا في الفكر المعاصر، أثارت العلاقة بينهما العديد من النقاشات ما جعلها تحظى بثراء معرفي وفكري كبير، أسهم فيه العديد من المفكرين والفلاسفة في العالم أجمع. ويعدّ "أنطونيو غراميشي" الفيلسوف والمفكر الماركسي الإيطالي من أبرز من ناقش قضية المثقف، حيث طرح تصورا مفاده << أن جميع الناس مفكرون [...] ولكن وظيفة المثقف أو المفكر في المجتمع لا يقوم بها كل الناس>>[1].

ويقدم "غراميشي" تقسيما للناس الذين بإمكانهم القيام بوظيفة المثقف أو المفكر في المجتمع إلى نوعين << الأول يضم المثقفين التقليديين مثل المعلمين والكهنة والإداريين، وهم الذين يستمرون في أداء ذلك العمل نفسه جيلا بعد جيل، والثاني يضم من يسميهم بالمثقفين المنسِّقين [...] وهم الذين يشاركون مشاركة إيجابية في النشاط الاجتماعي، بمعنى أنهم يناضلون دائما في سبيل تغيير الأفكار والآراء...>>.[2]وبناءا على هذه الوظيفة الهامة التي منحها إلى المثقفين يتبين لنا أن القضية الأساسية والفاصلة بين النوعين هي قضية فكر، هذا الفكر وليد سلطة ولكل نوع من المثقفين طريقته في التعامل مع هذه السلطة، فمنهم من يعمل على تكريس هيمنته وهو ما درج على القيام به المثقف التقليدي، وذلك من خلال العمل على استمرارية الأداء نفسه جيلا بعد جيل، ومنهم من يعمل على تغييره وتعديله تبعا لمتطلبات واقع الشعوب، وهذا هو دور المثقف المنسِّق، هذا الدور العام الذي منحه "غراميشي" بعدا مقاوما لكل أشكال "الهيمنة" وخاصة الإيديولوجية منها، إذ يعدّ مصطلح "الهيمنة" الأساس الذي بُني عليه الفكر النقدي عند "غراميشي" والتي تعني << في هذه الحالة، الطريقة التي يتم بها الاحتيال من قبل البرجوازية التي تتحكم وتسيطر على

1 – إدوارد سعيد: المثقف والسلطة، تر:محمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع،رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط:1، 2006، ص: 32.
2 – نفسه، ص: 33-34.

السلطة عن طريق التلاعب بالرأي العام، وتشكل الإجماع الشعبي، أما البروليتاريا فهي نهج يناهض البرجوازية تماما، إذ لا تستطيع أن تؤسس دولتها إلا على مشاركة ووعي الناس>>.[1]

وعلى هذا تؤكد "ليلى أبو لغد" على الفارق الكبير الذي أقامه "غراميشي" بين المثقف التقليدي والمثقف المنسِّق (أو العضوي) << ففي حين يؤثر الأول العيش في برجه العاجي مبتعدا عن المجتمع، وقضاياه، يكرّس الثاني المثقف الحقيقي حياته ويغوص في الدفاع عن المجتمع>>.[2] والذي يمكن استخلاصه من طرح "غراميشي" هو أن المثقف الحقيقي من يقف في وجه السلطة التي تسعى إلى فرض الهيمنة، مدافعا عن آمال مجتمعه وأفكاره، متحسسا آلامه، ساعيا إلى التغيير، حاملا لرؤية تحررية، فالمثقف الذي لا يكرّس فكره لخدمة مجتمعه لا يستحق كلمة مثقف.

أما "ميشيل فوكو" الذي تعدّ أعماله مرجعية فكرية لمن أراد الخوض في مجال "المعرفة /السلطة" نجده يقدم هو الآخر تصورا للمثقف بمعناه السياسي أي << ذلك الذي يستعمل معرفته وكفاءته وعلاقته بالحقيقة ضمن نطاق الصراعات السياسية>>[3]، حيث ينطلق من فكرة أساسية <<يعتبرها من أكبر المشاكل المطروحة في السنوات 1950-1955 هي الكيان السياسي للعلم والوظائف الإيديولوجية التي يمكن أن يؤديها>>[4]، وهذا ما يعني أن علاقة المثقف بالمعرفة هي علاقة تحدّدها السلطة وهو ما خصّص له "فوكو" حيّزا كبيرا من تفكيره، وهو طرح يؤكد على أن المعرفة خاضعة لطقوس سلطوية معينة، وهنا يتساءل "فوكو" << ما هي "الكتابة" "كتابة الكتاب" إن لم تكن نفس منظومة الإخضاع التي قد تأخذ أشكالا مختلفة قليلا، لكن تقسيماتها الكبرى تظل متماثلة>>.[5]

---

1 – ليلى أبو لغد: لاجئ يرد بالكتابة على المركز، ص: 4.

2 – نفسه، ص: نفسها.

3 – ميشيل فوكو: نظام الخطاب، ص: 67.

4 – نفسه، ص: 55.

5 – نفسه، ص: 24.

فإذا كانت المعرفة في نظر "فوكو" تقدم حقائق فإن هذه الأخيرة لا تخرج عن نطاق السلطة ولن تكون بدون سلطة، ولقد ابتدع منهجا لدراسته التي تسعى إلى الإخضاع عمّا سمّاه الكيان السياسي للعلم وهو << "الأركيولوجيا " اتخذ له موضوعا هو "البنية الضمنية الفكرية" (الاستيمية) والمقصود: هو الأرضية التي تقوم عليها معرفة عصر معين>>[1] ، فالوظيفة الأساسية للمثقف تكمن في إدراكه للارتباط الوثيق الصلة بين المعرفة والسلطة والعمل على الكشف عن النظم التي تتبني عليها الحقيقة، وعلى هذا يقسّم "فوكو" المثقف إلى نوعين: متخصص وشمولي، ويقصد بالمتخصص الذي << يمارس عمله داخل مبحثه الخاص ولكنه قادر على استعمال خبراته في مجالات أخرى>>[2].

وفكرة التخصص هذه تكرّس سلطة الحقيقة وذلك من خلال الاعتراف بها والعمل على أساسها، من دون النظر في مجموع القواعد التي تم بمقتضاها اختراعها (أي الحقيقة)، وهي قواعد في نظر "فوكو"–لا إنسانية (طبعا هذه الآراء قدّمها "فوكو" في إطار نقده لمشروع الفكر الغربي القائم على رؤية مزدوجة تقسم العالم إلى شرق–غرب، سيد–عبد،...إنساني– متوحش) ومن دون معرفة الدور الاقتصادي والسياسي الذي تلعبه هذه الحقائق وهذا ما يجعله يتعرض لعدة مخاطر<< كأن يترك نفسه عرضة للاستخدام من طرف أحزاب سياسية أو أجهزة نقابية تخوض هذه الصراعات المحلية، وخاصة مخاطر عدم القدرة على تطويرها بسبب غياب إستراتيجية شمولية ودعائم خارجية، مخاطر ألا تتبعه سوى مجموعات محصورة جدا>>.[3]

في حين يتميز المثقف الشمولي برؤية إنسانية عالمية قائمة على إمكانية التغيير، فهو الذي << يتكلم باسم الإنسانية والحقيقة والمستقبل فهو حامل راية الحق، وبشارة الغد المشرق، وهو صاحب الحق، في شمولية المعرفة، والوكيل الشرعي للكلية والمراسل الكفء للمطلق، حيث يتقوّم

1 – المرجع السابق، ص: 45.

2 – ليلى أبو لغد: لاجئ يرد بالكتابة على المركز، ص: 4.

3 – ميشيل فوكو: نظام الخطاب، ص: 68.

التفلسف كفكر شمولي وكتأمل تأسيسي أو كقوة كشف تحمل معايير القيمة- والدلالة، فهو الذي يقول الحق ويمتلك الحقيقة ويجسّد الشمول>>[1]، وهو السياسي الذي يقف في وجه السلطة، وهو رجل القضاء الذي يواجه سلطة القانون والاستبداد والتجاوزات، ويسعى إلى تكريس العدالة، وقوة الحق، وهو المؤرخ الذي يعمل على الكشف عن << كل ما من شأنه أن يرتدي في التاريخ لباس العظمة، ويطلعنا على حقارته وخبثه وشقائه>>،[2] وهو الأديب الذي يفكّك تخيّلات الاستعلاء، وهو عالم النفس وعالم الاجتماع...، فالمثقف الشمولي لا يقيم حدودا بين التخصصات، بقدر ما يجمع بينها في إطار العلوم الإنسانية فهو <<حامل الدلالات والقيم التي يستطيع الجميع أن يتعرفوا على أنفسهم فيها>>.[3]

إن العمل الأساسي للمثقف في نظر "فوكو" ليس هو إلغاء السلطة وإبعادها وهذا أمر مستحيل طبعا، بقدر ما يتعلق الأمر بالتعرف على إمكانية إنشاء سياسة جديدة، أي تغيير القواعد والقوانين التي تحكم إنتاج الحقيقة وهذا ما يؤكده "فوكو" في قوله << لا يتعلق الأمر بتخليص الحقيقة من كل منظومة سلطة، بل بإبعاد سلطة الحقيقة عن أشكال الهيمنة (الاجتماعية، الاقتصادية، الثقافية) التي تشتغل داخلها لحد الآن>>[4]، وهكذا فإن ما يمكن أن يستخلص من طرح "فوكو" هو أن المثقف الحقيقي من يعيد تشكيل السلطة وفقا للمبادئ الإنسانية.

وفي نفس الإطار المعرفي الذي يربط دائما بين المعرفة والسلطة جاءت رؤية "إدوارد سعيد" لتجعل هي الأخرى من ارتباط عالم الفكر بعالم السياسة أمرا متداولا ، فالفكر من الوسائل التي يتم تسخيرها لتلبية المتطلبات السياسية- على حد تعبير "ميلز"- وعليه جاءت دعوة "سعيد" التي تجعل من استقلال كل مثقف عن السلطة أمرا ضروريا، باعتبارها -أي السلطة- تفرض قيودا فكرية تحدّ من رؤيته وتوجّه مساره الفكري وتخلق حدودا بين البشر تعيق عملية التواصل

1 – ميشيل فوكو: المعرفة والسلطة، ص: 23.

2 – ميشيل فوكو: جنيالوجيا المعرفة، ص: 81.

3 – ميشيل فوكو: نظام الخطاب، ص: 68.

4 – نفسه، ص: 72.

الفصل الرابع:ـــــــ

الإنسانية. وهو بذلك يمثل الذاكرة المضادة للسلطة فهو من <<يعتبر أن انتماءه إلى مجتمع من المجتمعات، بصفته فردا يفكر ويهتم بما يهم المجتمع يمنحه الحق في إثارة القضايا الأخلاقية...>> [1]، وهكذا فإن الدور المنوط بالمثقف بالنسبة لـ"سعيد" هو قول "لا" في وجه السلطة، ويكون منطلقه في ذلك هو المبادئ الإنسانية الحقيقية.

إذا ترجمة وتطبيقا لأقوال كل من "فوكو" و"سعيد" التي تجعل من الحقيقة ترجمة للعلاقة القائمة بين السلطة والمعرفة، بحيث لا تتجاوز هذه المعرفة وما تنتجه من حقائق الإطار العام الذي تحدده العلاقة القائمة بين الغرب والعَالم الثالث أو ما يسمى "الشرق" فإن ما تم إدعاؤه من طرف الفرنسيين على أنه حقيقة الجزائر، باعتبارها تجمّعات بشرية بربرية غارقة في بحر الجهل وتحكمها العصبية الدينية، وهي بذلك تحتاج إلى من ينهض بها ويعمل على تخليصها من براثن الجهل والتخلف وإخراجها إلى نور العلم والحضارة، ما هو إلا تعبير عن قوة الطرف الفرنسي الذي كان يسعى إلى فرض سيطرته على الجزائر، وقراءة كتابات "مصطفى الأشرف" تبين إيمانه واتفاقه مع هذا الطرح الناقد للحداثة والعلاقات المشوّهة التي خلّفتها تلك الحداثة بين القوة والمعرفة والحقيقة والتي كانت في أساسها صدى للبنية الضمنية للفكر الاستشراقي، وهي تقسيم العالم إلى شرق متخلف وغرب متقدم، لذلك يمكن اعتبار "مصطفى الأشرف" نقطة وبؤرة مقاومة ضد الطروحات التي تم إنتاجها من قبل المفكرين والمؤرخين الفرنسيين. ففي كتابه "الجزائر: أمة ومجتمع" الذي يجمع أولى مقالاته المؤسسة لفكرة النقدي نجده يعمل على تفنيد الطرح القائل بتخلّف الجزائر وتدهورها وضعفها في مختلف المجالات قبل دخول الاستعمار، وهو ما دأب على تأكيده المؤرخون الفرنسيون الذين ما فتئوا يبررون صنيع حكوماتهم وهذا ما جعل << كتاباتهم تهدف إلى تكريس الاحتلال الفرنسي وإضفاء المشروعية عليه>>.[2]

---

1 – المرجع السابق، ص: 142.

2 – عمر لجان: مصطفى الأشرف المسار الأعمال والمرجع، دار القصبة للنشر، حيدرة–الجزائر، د.ط، 2006، ص: 43.

فالمؤرخ الفرنسي بالنسبة لـ"الأشرف" هو مثقف مأجور ومسخّر لخدمة النظام الاستعماري، وعلى هذا جاء طرح "مصطفى الأشرف" رافضا لم تمّ إدعاؤه من طرف الفرنسيين على أنه حقائق، كاشفا بذلك مناورات الاستعمار الرامية إلى تزييف الحقائق، وهو ما يوضحه قائلا: <<لم نكذب على التاريخ، ولم نشوّه الظواهر الاجتماعية...كل ما في الأمر أن حرصنا على دحض الحجج الباطلة، وكشف الحقائق الناصعة، وإعادة الحق إلى نصابه من الداخل، بعدما رأينا المؤرخين الفرنسيين يشوّهونه من الخارج، أو يتنكرون له تماما [...] إن أكثر الناس لا يعلمون أن تاريخنا الوطني قد استأثرت به- يقصد تشويهه- جماعة من الباحثين المنتمين إلى مدرسة كانت تسمى "مدرسة الجزائر" وجماعات أخرى ممن حذا حذوهم>>.[1]

ولقد أدرك "الأشرف" أن المقاومة الجزائرية موجهة ضد الاستعلائية والمركزية الاستعمارية مما جعل خطابه قويا موجها لتفكيك الاستعمار، الذي لطالما ادعى حمل رسالة حضارية للشعوب، وكذا الكشف عن الصورة الحقيقية لحامل هذه الرسالة (المستعمِر) رافضا، بذلك الرواية التاريخية التي جعلت من فرنسا قائدا والجزائر تابعا، متخذا من القيم الإنسانية مرجعية ومرتكزا معرفيا. وبهذا يمكننا القول بأن النضال السياسي كان بمثابة << البوابة التي ولج من خلالها "الأشرف" إلى معترك الحياة الفكرية، مما يجعل الأمر طبيعيا أن يؤدي بعد الاستقلال دورا سياسيا، وأن يجمع بين الوظيفة والفكر>>[2]، ولطالما اعتبرت المناصب السياسية التي تقلّدها "الأشرف" عائقا في تصنيفه والحجة في ذلك أن المثقف الحقيقي هو من يقول "لا" في وجه السلطة، لا أن ينتمي إليها. لكن يبقى هذا الرأي غير دقيق لأسباب أهمها: أن "الأشرف" لم يكن أول من جمع بين الوظائف السياسية والفكر فأمثاله كثر في التاريخ البشري << "فيثاغور" الذي ينظر إليه بوصفه أبو الفلسفة، يقول المؤرخون أنه أسس حزبا أرسطقراطيا في كراتون بإيطاليا [...] و"مارك أوريل" كان إمبراطورا وفيلسوفا رواقيا و"جوليان" كان إمبراطورا وفيلسوفا رومانيا، ويمكن أيضا أن نذكر

1 – مصطفى الأشرف: الجزائر: الأمة والمجتمع، ص: 5-6.

2 – إبراهيم سعدي: مصطفى الأشرف نموذجا لمفكري الجزائر ما بعد الاستعمار، الموقع: bitstream jspui dspace.univ-bouira.dz، تاريخ الاسترجاع: 2015/9/12.

في العصر الحديث "جورج لوكاش" الذي كان عضوا في الحزب الشيوعي المجري، أو الفيلسوف الفرنسي المعاصر "لوك فيري" الذي شغل منصب وزير التربية الوطنية والبحث العلمي وكذا منصب وزير الشباب في حكومة "جان بيار رافران" بفرنسا، وفي الحضارة العربية الإسلامية يمكن أن نشير إلى "ابن خلدون" الذي تقلّب في عدة وظائف، أو في عصرنا إلى "نزار قباني" الذي كان سفيرا...>>[1].

كما أن هذا الطرح يتناول السلطة في مفهومها الضيق "السلطة السياسية" غير مدرك الإطار العام والشامل للسلطة وما تمثله من قواعد وقوانين تسعى إلى إنتاج الحقائق فالسلطة سلطات (سياسية، اقتصادية، اجتماعية، ثقافية...) وحتى القول بإنكار أو التخلي عن السياسة هذا قول يفنّده العديد من المفكرين– وهذا ما نبّه له "فوكو" و"سعيد"– كما سبق وأشرنا –إذن الوظيفة الأساسية للمثقف لا أن يبتعد عن السلطة ويلغيها بقدر ما يعمل على إعادة بنائها وتشكيلها وفقا لتصور إنساني يبعدها عن الهيمنة والإمبريالية، فيكون ذلك المثقف بمثابة الذاكرة المضادة للسلطة القائمة، وربما كان هذا هو في الحقيقة مفهوم السلطة الذي يتناوله "الأشرف"، باعتباره يعمل على تفنيد ما جاءت به السلطة الغربية على أنه حقيقة، ويعيد بناء جزائر لها جذور ضاربة في التاريخ، كما يعمل على تقويض السلطة الاجتماعية والثقافية وكذا السياسية في جزائر ما بعد الاستعمار، كاشفا عن اليد الطولى للاستعمار في تكوينها، ولقد منحته هذه المناصب السياسية فرصة الكشف عن مجموع الثغرات التي أوقعت جزائر ما بعد الاستعمار في استعمار جديد لا يقل شراسة عن الاستعمار الاستيطاني سابقا ما جعله يدرك أن الاستقلال الحقيقي لا يقتصر على خروج المستعمِر، بقدر ما يتجاوزه إلى التخلص والتحرّر من بقايا استمرارية الهيمنة الغربية الاستعمارية على الفئة الحاكمة، هذه الفئة التي لطالما خدمت السلطة الفرنسية في مرحلة الاستعمار، ومن هنا جاء نقده اللاذع لمجتمع جزائر ما بعد الاستعمار، وإذا ما نظرنا إلى الوظائف التي تقلّدها "الأشرف" لا نجدها وظائف حساسة تفرض سلطة بقدر ما تسعى إلى نشر فكر تحرري (وظائفه

1 – المرجع السابق.

في الحزب ورئاسة تحرير المجلات) يتجاوز كل العقبات في طريق التطوّر، ولقد أدرك "الأشرف" خطر الوظائف الحساسة وما تؤديه من وظيفة تقييدية للفكر، وهذا ما أقرّ به في قولة <<طوعا، لم أسعَ إلى التألق في سلم المناصب ضمن حزب خدمته بوفاء وضحيت من أجله بجزء هام من ترقيتي الجامعية فقد كنت–دوما–أرفض الامتيازات للحفاظ على حرية رأيي وعلى سلامة حسي النقدي>>.[1]

هذا هو "مصطفى الأشرف الذي لم تغره الوظائف السياسية، عاش مرحلة الاستعمار بوعي وما بعدها بوعي أحد، ناضل من أجل بناء جزائر للجميع، جزائر متقدمة حرة–مستقلة، فهو ذلك << المثقف العقلاني العالي الكعب الذي رافع من أجل دولة عصرية>>[2]، قال عنه أستاذه ورفيق دربه "محند الشريف ساحلي" << ظلّ مثقفا عارفا بهموم مجتمعه وملتزما بقضايا شعبه، وبقي يكافح دفاعا عن كينونة الجزائر، كمجتمع وأمة، مثلما حرص على تحرير التاريخ من ألغام الاستعمار>>[3]، فهو المثقف العضوي–على حد تعبير "غراميشي"– الذي رفض البقاء في برج عاجي، وهو مدافع شرس عن مجتمعه، حامل لرؤية تحررية ساعية إلى التغيير والتطوير منفتحة على العالم، متخذا من المبادئء الإنسانية مرجعية فكرية. وهو المثقف "الشمولي"–على حد تعبير "إدوارد سعيد"– الذي لم يمنعه تكوينه الجامعي في مجال الأدب، من الخوض في مجالات العلوم الإنسانية كافة، وهو المناضل السياسي، والمؤرخ، وعالم الاجتماع، والأديب الشاعر، والناقد...فهو من << الأعلام البارزين الذين طبعوا عصرنا بمآثره الجامعة بين النضال وتعاطي السياسة من جهة، وبين الحراك الثقافي بما أنجزه من أعمال فكرية تمحورت حول الهوية الجزائرية بكل مقوّماتها الأساسية، من إسلام وعروبة وأمازيغية>>.[4]

هذا هو "الأشرف" ذلك الرجل الذي تعتز به الساحة الثقافية الجزائرية.

---

1 – عمر لوجان: مصطفى الأشرف: المسار، الأعمال والمرجع، ص: 39.

2– كامل الشيرازي: الراحل مصطفى الأشرف–رصيد غزير تحت مجهر أكاديمي،جريدة إيلاف،ع:6198،الجمعة 2018/05/11.

3 – نفسه.

4 – مريم سيد علي مبارك: مثقفون خلال الثورة، ص: 90.

رابعا: كيف نقرأ فكر "مصطفى الأشرف"؟:

إن هذا السؤال يقودنا إلى البدايات إلى لحظة دراماتيكية غيّرت الخارطة الإيديولوجية للعالم، ولحياة الجزائريين وسكان المستعمرات لا أقول خاصة، لأنها بالفعل لعبت دورا مزدوجا فهو من جهة كان بمثابة الانقلاب الفكري للغرب الذي أسس لما يسمى بنقد المشروع الفكري الغربي (مرحلة ما بعد الحداثة)، كما منح من جهة أخرى إيمانا راسخا لشعوب العالم الثالث في تحقيق مصيرها بذاتها وكذا تحقيق النصر. هذه اللحظة هي الثورة الجزائرية، وما أحدثته من مراجعة أدت إلى إعادة بناء الذاكرة التاريخية لفرنسا والجزائر، فرنسا التي لم تعد حاملة راية التقدم والحضارة والرقي، بقدر ما أصبحت منبع اللاإنسانية والعنف، ولم تعد الجزائر ذلك التجمع البشري القابل للاستعمار، وبذلك أعادت الثورة بصورتها التقويضية إيقاظ وعي الشعوب.

فلقد أدرك الشعب الجزائري حقيقة الصراع مع مستعمِره الفرنسي، هذا الصراع القائم على أسس إيديولوجية فكرية بحتة، وما لجوئه إلى العنف وممارسته لكل الأساليب اللاإنسانية إلا صدى لما واجهه من مقاومة فكرية وعدم رضوخ لما أسست له الإيديولوجيا الفرنسية من صور منحطة ودنيئة تجعل من الجزائر موطن اللاإنسانية والتخلف، وهذا ما ترجمته لنا مقالات "مصطفى الأشرف" التي ضمنها كتابه "الجزائر: الأمة والمجتمع" بحيث كتبت هذه المقالات في السجن، وهكذا لم تنقطع مقاومته بابتعاده عن ميدان المعركة، بقدر ما وصلت إلى أوجّها، حيث قدمت هذه المقالات تحليلا غزيرا ومعمّقا للاستعمار والثورة، والمستعمِر والمستعمَر...مثلت قاعدة فكرية لنقد الاستعمار، وكانت من أعمق ما يمكن أن تقدمه المقاومة في زيِّها الفكري.

من هنا جاء عنوان الفصل "سجين يرد بالكتابة على السجّان" وهذا العنوان هو اقتباس لعنوان كتاب هو: "الرد بالكتابة" النظرية والتطبيق في آداب المستعمرات القديمة (فرنسا وبريطانيا) يتحدث فيه مجموعة مؤلفيه عن أطراف الإمبراطورية الاستعمارية القديمة وهوامشها في إفريقيا والهند. مركزين على ما أبدته هذه الهوامش من مقاومة اتخذت من القلم والكتابة وسيلة لها، وهكذا

لم تمثل (مقالات) "الأشرف" تحدّيا للخطاب الغربي فقط بل للتصور المفهومي الفرنسي عن الجزائر بحيث عمل على تفكيك المركزية الغربية القائمة على التخيّل وإعادة بنائها من منظور واقعي، يجعل من الذات قوة تحدٍّ تهدم كل ما أحيط بها من قيود، وعلى هذا وتبعا لما أورده أنصار كتاب "الرد بالكتابة" من خلال تعريفهم للخطاب ما بعد الكولونيالي باعتباره يشمل كل كتابة من فترة دخول الاستعمار إلى يومنا هذا، وبالنظر لطبيعة هذا الخطاب الذي يعمل على تفكيك الرؤى الغربية الهادفة إلى الهيمنة، فإنه يمكننا القول بأن كتابات "مصطفى الأشرف" تندرج في إطار الكتابة ما بعد الكولونيالية التي تتخذ من الغرب موضوعا لها. ولفهم علاقة "مصطفى الأشرف" بعنوان "الرد بالكتابة" لا بد من الرجوع إلى مقالة المفكرة الهندية- "غاياتري تشاكرافورتي سبيفاك"، التي كتبتها بعنوان "هل يستطيع التابع أن يتكلم؟ Can you subaltern speak"، بمعنى آخر، هل يستطيع التابع- الذي سبق وأشرنا إلى مفهومه- أن يستعيد صوته بعدما استولى عليه الغرب؟ هل يستطيع التعبير عن ذاته بذاته؟ بعدما أقّر الغرب بعدم قدرته على تمثيل ذاته، وأنه يحتاج إلى من يمثله؟ تجيب "سبيفاك" في نهاية المقال << بأنه من المتعذر استعادة صوت التابع، نافية إمكانية التمثيل الذاتي للمقموعين والمقهورين والمهمشين>>.[1]

وكما سبق وأشرنا إلى مضمون هذه الدراسات الذي يعيد كتابة تواريخ المستعمَرات (من الأسفل) أي على مستوى القاعدة، ومن وجهة نظر من استعمِروا، فإن مركز اهتمام "مصطفى الأشرف" هو إعادة كتابة التاريخ الجزائري، بعدما كشف عن اليد الطولى للمؤرخين الفرنسيين في كتابته، موضحا أنه تم تغافلهم عن << الحقائق اليومية بسبب نظرتهم السطحية واحتقارهم للشعب الجزائري، وكثيرا ما أهملوا الشهادات التي لا تتفق مع تصوّرهم لعظمة فرنسا أو لبطولة الشعب الجزائري>>.[2]

1 – ليلى أبو لغد: لاجئ يرد بالكتابة على المركز،ص: 6.

2 – مصطفى الأشرف: الجزائر: الأمة والمجتمع، ص: 13.

وهو من قال في وجه الاستعمار << الأنا الوطني...لم يستسلم قط أمام الظاهرة الاستعمارية>>[1]. هو المناضل الذي لم تمنعه دراسته وتكوينه الفرنسي في جامعة "السوربون" من الدفاع عن أرضه وعن حقوق الفلاحين والإشادة بموقفهم الرافض لشتى أشكال الهيمنة كاشفا عن الروح القومية التي مكنتهم ردحا من الزمن من الوقوف في وجه الاستعمار الغاشم فلقد مثّل هذا الموقف النضالي المتمسك أفراده بعقيدة التحرّر وحب الوطن استفزازا للمستعمِر الذي لم يلبث أن كشف عن حقيقته اللاإنسانية في أعمال عنف امتدت زهاء 130 عاما، هل هذا هو التابع الذي لا يستطيع تمثيل ذاته ولا استرجاع صوته المقهور؟

لما نقرأ مجموعة المقالات المشكّلة لكتاب "الجزائر: الأمة والمجتمع" يتبين لنا أن لغة "الأشرف" ولغة الفلاحين التي ترد على ألسنتهم وألسنة مستعمِرهم، لغة تحمل طابع التحدي، والخروج عن الصمت المطبق، وبذلك ففكر "الأشرف" يغوص في الذات وواقعها لأجل إعادة بنائها، هذه الذات التي أدت بها الوحشية الفرنسية في زمن ما إلى الاقتناع بالصورة السلبية لذاتها، وبأنّها في حاجة إلى من ينهض بها وبحاجة إلى نموذج تحتذي به للتطوّر والتقدم.

فـ"الأشرف" <<لا يسعى إلى مجرد الفهم والمعرفة، أو لنقل المعرفة من أجل المعرفة كما كانت الفلسفة عند اليونان، بل يروم التغيير والفعالية، أي التأثير على الواقع في معناه الاجتماعي والاقتصادي والإيديولوجي، أي إلى إخراج البلاد من التخلّف مما يضفي على هذا الفكر الصيغة النضالية أيضا>>.[2]

وهكذا يمكننا القول بأن نقد "الأشرف" نقد مزدوج، فهو من جهة ينتقد الغرب (فرنسا) على ما جاءت به من صور منحطة لا إنسانية، تعتمد التزييف والخداع أساسا معرفيا لها، وهو في هذا الإطار يعمل على إثبات وجود الكيان الجزائري أمة ومجتمعا، قبل دخول الاستعمار (وفي هذا رد على المؤرخين والمفكرين الفرنسيين)، وهو من جهة أخرى ينتقد وبشدة تلك الفئة من الجزائريين

1 – عمر لوجان: مصطفى الأشرف، ص: 33.

2 – إبراهيم سعدي: مصطفى الأشرف نموذجا لجيل مفكري جزائر ما بعد الاستعمار.

التي جعلت من فرنسا المنقذ من الظلال، وهذه الفئة هي التي عملت على استمرارية الفكر الفرنسي في جزائر ما بعد الاستعمار، والعمل على تكريس الهيمنة الفرنسية، ففي نظر "الأشرف" جزائر ما بعد الاستعمار تحتاج إلى فكر متمركز حول الذات لتجاوز ما لحقها من تفكك وتشويه وانحلال.

إذن قراءة فكر "الأشرف" في ضوء التابع الذي لا يستطيع التكلم أمر غير جائز، لأنه سواء في فترة الاستعمار أو في فترة ما بعد الاستعمار، التابع كان نشيطا، وحتى أنه لم يكن تابعا في الحقيقة، بقدر ما هو متحدّ ومرتد عن العقيدة السياسية الفرنسية القائلة بأنه في درجة أدنى من الذات، فإدراك المستعمَر بأن المستعمِر توسّل بالفكر لأداء وظيفته الاستعمارية، جعله يواجه بفكر أكثر تحدّي وقائم على القومية، وهنا يطرح السؤال: هل بالفعل تخلّص "الأشرف" (أو التابع عامة) من الهيمنة الغربية؟ وما هو المقياس الذي كان يرى من خلاله "الأشرف" الجزائر على أنها دولة متخلفة، ويجب العمل على النهوض بها وإلحاقها بركب الحضارة العالمية؟

يجيبنا المفكر الهندي "تشاترجي" وهو من مؤسسي جماعة دراسات التابع << الشرقي في مفهوم الاستشراق، تابع سلبي، وفي مفهوم "القومية" يصبح التابع نشيطا، ولكنه يظل حبيس تصنيفات مثل "التقدم" و "العقل" و"الحداثة" التي هي تصنيفات غريبة عنه>>.[1]

صحيح أن "مصطفى الأشرف" ينطلق من إطار عام يضع الحدود بين أوروبا والعالم الثالث، ولكن ألا يعدّ تحرير الذات من الإطار الذي وضعت فيه كخطوة أولى للتحرر من هذه الحدود تليها محاولة اللحاق بركب الحضارة، ومن ثم تحقيق الذات لذاتها في إطار عالمي، وصلت إليه عن طريق إلغاء الحقيقة التي وضعها الغرب، وهذا نتيجة تغيير القواعد التي تحكمها. صحيح أن صوت المثقف (التابع) كما قال "سعيد" وحيد ولكنه يُسمع رنانا يحدث أثر له وقع خاص.

1 – ما بعد الاستعمار والقومية في المغرب العربي: إعداد وتحرير: علي عبد اللطيف أحميدة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت–لبنان، ط:1، 2014، ص: 136.

ولعلّ الإشكال الحقيقي هو إرادة التابع للصمت، فـ"الأشرف" شخص و (التابع) شعوب، ولتحقيق التواجد الحقيقي الذي يحدث أثرا لا يمكن بأيٍّ حال تجاهله في العالم، هو أن يخلِّص التابع نفسه من تابعيته وهو ما سمّاه "مالك بن نبي" " القابلية للاستعمار"، وهذا حتى في ديننا الحنيف موجود، مصداقا لقوله تعالى: << إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ>> **الآية: 11 من سورة الرعد.**

هذه القابلية التي انتقدها "الأشرف" وبشدة بحيث أنها بالفعل لم يكن أثرها واضح في فترة الاستعمار، بحيث كان الشعب يكافح ويناضل بكل جوارحه مضحيا بالنفس والنفيس لتحقيق الاستقلال وإحراز النصر، ولكن في فترة ما بعد الاستعمار برزت هذه القابلية بشدة لما أحدثته من أثر لا يمكن بحال من الأحوال تجاهله، وهو العمل على استمرارية الهيمنة الفرنسية، من طرف النخبة التابعة للاستعمار.

وهذا ما سلّط عليه "الأشرف" ومفكرو جزائر ما بعد الاستعمار الضوء، وذلك من خلال تركيز فكرهم على "الذات"، بحيث أدركوا أن الإشكالية التي تطرح نفسها اليوم لا هي إشكالية فكر ولا ثقافة ولا حدود، بقدر ما هي إشكالية إنسان يأبى التحرّر.

ما يركز عليه هذا الطرح، هو قضيتان من أبرز القضايا التي أثارت جدلا كبيرا بين مفكري ونقاد ما بعد الكولونيالية، هما: قضية التمثيل، وقضية التابع، حيث أن رجوعنا وعرضنا لآراء كل من "إدوراد سعيد"، وأنصار كتاب "الرد بالكتابة" وكذا مقالة "غاياتري سبيفاك"... لم يكن اعتباطيا بقدر ما هو تأكيد على الارتباط والتقاطع الفكري القائم بين الفكر النقدي في كتاب "الجزائر: أمة ومجتمع" والحركة الفكرية التي يمثلها هؤلاء النقاد، وهي خطاب ما بعد الكولونيالية، الذي سبق وأدرجنا كتابات "مصطفى الأشرف" في إطاره النظري، هذه الحركة التي تنسب بداياتها إلى سنة 1978، وهو تاريخ صدور كتاب "الاستشراق" لـ"إدوارد سعيد"، كما يعتبر "فرانز فانون" في كتابه "معذبو الأرض" المبشر الأول بها، ولعل هذا التقاطع بالنظر إليه تاريخيا يجعل من "الأشرف"

سابقا لطرح قضايا تقوم على رفض الاستعمار وتفكيك خطابه القائم على التزييف والخداع والتخييل.

وذلك باعتبار أن "معذبو الأرض" ظهر سنة (1961) في حين ظهر "الاستشراق" في سنة 1978، وظهرت مقالات "الأشرف" المتضمنة في كتابه " الجزائر: أمة ومجتمع" في فترة امتدت من 1954 إلى 1976. إذن الإطار العام الذي يمكننا أن نقرأ من خلاله كتاب " مصطفى الأشرف" [الجزائر: أمة ومجتمع] هو إطار [الخطاب النقدي ما بعد الكولونيالي]

الفصل الخامس: مصطفى الأشرف وتفكيك الخطاب الكولونيالي

أولا: تجليات علاقة المعرفة بالسلطة في الخطاب الأشرفي

ثانيا: التقاطع الفكري بين مصطفى الأشرف، ميشيل فوكو، جاك دريدا

ثالثا: التابع وحقيقة الكتابة في خطاب الأشرف

رابعا: من التابع إلى المرتد: قراءة فكر الأشرف في إطار دراسات التابع

<<[...] لا يحق للمؤرخين الفرنسيين، سواء من كان اتجاهه استعماريا أو ليبراليا، وكذلك لا يحق لرجال الثقافة، الذين سجلوا بأقلامهم السيّالة ملحمة هذا "العنصر الجديد" المتدفق بالحياة والنشاط، وضربوا صفحا عمّا تميزت به حركتهم من استهتار بالقيم الإنسانية، ولم يركزوا إلا على بعض جوانبها الفكرية... أقول لا يحق لهؤلاء أن ينكروا وجود الأمة الجزائرية وخاصة ما بذلته تلك الأمة في أواخر القرن التاسع عشر من جهود متواصلة مع الصبر على المكاره والتمسك بمبادئ السلام–من أجل صيانة مؤسساتها الاجتماعية>> مصطفى الأشرف.

<< لا يمكن وجود تاريخ بصفة عامة، وتاريخ سياسي على وجه الخصوص، دون وجود على الأقل إمكانية الكذب>>. حنة أرندت.

<< بعض المؤرخين الفرنسيين، وبعض المفكرين عندنا[...] كثيرا ما رأيناهم غافلين عن الحقائق اليومية بسبب نظرتهم السطحية واحتقارهم للشعب الجزائري، وكثيرا ما أهملوا الشهادات التي لا تتفق مع تصورهم لعظمة فرنسا...>> مصطفى الأشرف.

<< يبدو أن الكتابة تساعد على استغلال البشر قبل تنويرهم...الكتابة والخداع يصلان إلى البشر وهما متلازمان >> جاك دريدا.

أولا: تجليات علاقة المعرفة بالسلطة في الخطاب الأشرفي:

تطلعنا قراءة متعمّقة لكتاب "الجزائر: أمة ومجتمع" لـ"مصطفى الأشرف" وخصوصا المقالات التي كتبت في مرحلة الاستعمار تحديدا، هذه الفترة التي قدّم فيها نقدا لاذعا للمستعمِر يعتمد على رؤية معادية ورافضة للآخر، قلت ، تطلعنا تلك القراءة على محاولته المتكررة لتفكيك ودحض خطابات المستعمِر والرد عليها. إذ نجده ينطلق من قناعة مفادها أن أشكال الكتابة في عصرنا هذا الذي تؤطره وتحدّده الصراعات العسكرية والسياسية...، ماهي إلا صدى لما يحدّده الفكر الغربي القائم على فرض الهيمنة، وتماشيا مع هذه الرؤية يرى "مصطفى الأشرف" بأن الكتابات الفرنسية عن الجزائر لا تكاد تخلو من الطرح التراتبي القائل بانقسام العالم إلى ثنائيات (متخلف/متقدم)، (ذات/آخر)، (مركز/هامش)، (شرق/غرب)، هذا الذي يضع قيودا تخضع لها شتى أشكال المعرفة، وفي كل المجالات، مسخّرا لها مؤسسات تعمل على ترويجها وتضمن لها الاستمرار.

وعليه يضع "مصطفى الأشرف" تحت طائلة الشك والتساؤل التاريخ الجزائري الذي استأثرت بكتابته أيادي المؤرخين الفرنسيين متسائلا عن طبيعة ومعايير كتابته وعلاقة المؤرخين الفرنسيين بالوضع السياسي الذي ميز الجزائر، والإطار الفكري الذي رسم حدوده هذا الوضع (أي السياسي)، ذلك أن الكتابات الفرنسية في نظر "الأشرف" لم تكن متعلقة بما هو كائن بقدر ما هي تمظهر لغوي لعلاقات القوة والسيطرة الفرنسية عن الجزائر، وهي بذلك لم تصبح وسيلة معرفة بقدر ما هي سلاح يتم بموجبه فرض الهيمنة الفكرية والثقافية والإيديولوجية على الإنسان الجزائري وضربه في مقوماته ومبادئه في سبيل الحطّ من قيمته، وجعله في مرتبة التابع والخاضع تماشيا مع الرؤية الغربية عن الشرق.

وفي هذا السياق ما هي كتابة الفرنسيين إن لم تكن ترجمة لعلاقات القوة والسيطرة الفرنسية عن الجزائر، باعتبار أن الإطار العام الذي ينتمي إليه الفكر الفرنسي هو الفكر الغربي هذا الذي << حرص على أن تظهر ممارسة الخطاب كنوع من التفاعل بين فعل التفكير، وفعل الكلام، سيكون الخطاب، فكرا مكسوا بعلاماته، فكرا جعلته الكلمات مرئيا>>.[1]

وعليه فإنّ الكتابات الفرنسية ما هي إلا إنتاج مراقب وخاضع لرؤى ومعايير وتصورات، عمل الأشرف على فضح وكشف مرجعياتها اللاإنسانية التي لا طائل من ورائها سوى إخضاع الآخر، وهي بذلك تندرج في إطار ما سمّاه "فوكو" بـ"الخطاب" هذا الذي شكّل ثورة فكرية لا مثيل لها أدت إلى ظهور خطاب ما بعد الحداثة الذي سعى إلى تفكيك المركزية الغربية ونظرا إلى السبق التاريخي لـ"مصطفى الأشرف" يمكننا القول بأنه من أوائل من طرح قضية العلاقة بين السلطة والمعرفة في إطار الفكر المعاصر، من خلال كشفه للعلاقة بين التاريخ الجزائري المكتوب بأيدي فرنسية وبين قوى الهيمنة والسلطة التي تضع أسس وقواعد هذه الكتابة، باعتبارها أسسا مزيفة لها علاقة وثيقة بالواقع الذي أنتجها، في حين لا علاقة لها بالواقع الذي تمثّله، وهذا هو المأخذ الذي سجّله الفكر النقدي المعاصر، والذي على أساسه قامت معرفة الغرب بالآخر، وهو أساس الأساس فيه هو التزييف والتزوير والتشويه.

وفي هذا السياق يأتي نقد "مصطفى الأشرف" الذي يتخذ من الفكرة القائلة والمعتمدة من طرف فرنسا ومؤرخيها حقيقة مسلّما بها، وهي عدم وجود أساس تاريخي للدولة الجزائرية كأمة قومية، وأنها مجرد تجمعات بشرية تفتقد إلى أدنى مستويات الإنسانية، وذلك لتبرير الحملة الاستعمارية، مدارا استقصائيا يفنّد من خلاله هذه الصورة معيدا الاعتبار لصورة الأمة الجزائرية، مؤكدا على جذورها الضاربة في التاريخ قائلا: <<مهما تصورنا الكيان الجزائري، كأمة متمثلة في دولة، وكأمة متمثلة في شعب، أو كمجرد وطن قومي موّحد الكلمة، فإن الجزائر قد توفّر فيها عامل أساسي جعلها تصمد طيلة مائة وثلاثين سنة أمام دولة إمبريالية قوية وترغمها على الرجوع

1 – ميشيل فوكو: نظام الخطاب، ص: 24.

للحق>>،[1] باعتبار أن الكتابات الفرنسية لا تتخذ من الحق مرجعا لها، بقدر ما تعمد إلى الكذب الذي يهدف إلى الخداع والتضليل وإلحاق الأذى بالآخر، وإقناعه بمجموعة من التصورات التي يعي الكاذب أنه لا أساس لها من الصدق، ولقد كان حظ التاريخ الجزائري من هذا الكذب وفيرا، ما جعل عمل "الأشرف" ينصب على فضحه وتصحيحه، وهذا ما يؤكده قائلا: <<كل ما في الأمر أن حرصنا على دحض الحجج الباطلة، وكشف الحقائق الناصعة، وإعادة الحق إلى نصابه من الداخل، بعدما رأينا المؤرخين الفرنسيين يشوّهونه من الخارج، أو يتنكرون له تماما...أقول إن هذا الحرص ربما أضفى على هذه الدراسات طابع الالتزام وإن أكثر الناس لا يعلمون أن تاريخنا الوطني قد استأثرت به –بقصد تشويهه– جماعة من الباحثين المنتمين إلى مدرسة كانت تسمى "مدرسة الجزائر" وجماعات أخرى ممن حذا حذوهم>>.[2]

وهنا يكشف "مصطفى الأشرف" عن الكذب كأساسا فكريا قامت عليه المعرفة الفرنسية عن الجزائر، وفي هذا السياق الذي تلعب فيه السياسة دورا توجيهيا كبيرا، تشير "حنة أرندت" إلى أن السياسة تعتبر مجالا خصبا للكذب، وعليه <<يمكن اعتبار اللجوء إلى الكذب إحدى الوسائل الضرورية والمشروعة، ليس فقط لكل من يمتهن السياسة أو يمارس الديماغوجيا بل وكذلك لممارسة الحكم>>.[3]

ويندرج الكذب في مجال التاريخ بعينه في إطار ما يسمى بالكذب المعاصر الذي ظهر مع بروز المركزية الغربية وهو لا يهدف–أي الكذب– إلى إخفاء الحقائق بل إلى نقضها والحلول محلّها، وهذا هو الخطر الذي يتهدد الوعي والفكر اليوم، بل يتهدد الحقيقة كما يتهدد الإنسان (المستعمَر– الخاضع– الشرقي)، حيث يقع في صميم الإمبريالية المعاصرة، وعليه فإن <<نظرية الكذب ترى في العلم سلاحا لا نورا، وبأن هدفه ووظيفته لا يكمنان في قدرته على كشف الواقع،

1 – مصطفى الأشرف: الجزائر: الأمة والمجتمع، ص: 7.

2 – نفسه، ص: 5–6.

3 – حنة أرندت: الحقيقة والسياسة، نقلا عن جاك دريدا، تاريخ الكذب، ص: 35.

أي ما يوجد فعلا ، بل في مساعدتنا على تغييره وتحويله، وذلك بإرشادنا إلى ما لا يوجد، وطبقا لما تمّ الاتفاق بشأنه منذ مدة طويلة ففي هذا المضمار يتم غالبا تفضيل الأسطورة على العلم والبلاغة التي تخاطب المشاعر على الاستدلالات التي تستدعي الذكاء>>.[1] فما يتم تقديمه على أنه حقيقة ما هو في الواقع إلا تجسيدا لرؤية تم الاتفاق بشأنها وهي بذلك خاضعة لقواعد وأسس وصفها "الأشرف" بقواعد سلوك مزيفة–وظيفتها تحديد الإطار الفكري لما يجب أن يكون، ولنا أن نتساءل عن قيمة الحقيقة في ظل الصراع عليها، وإلى أيّ حد يمكن أن تكون الحقيقة حقيقة؟

لقد استأثر "الأشرف" في هذا السياق بالكشف عن حقيقة الحقيقة التي تتعالى على الحقيقة، أي إبراز الأسس التي بُنيت عليها الحقيقة الفرنسية عن الجزائر، هذه الحقيقة التي لا علاقة لها بالحقيقة، باعتبارها صدى لم يحدده الفكر الفرنسي عن الجزائر، وهذا ما جعله ينظر إليها على أنها حقيقة مزيفة ومشوّهة تولت تأكيدها جماعة من <<المؤرخين المأجورين المسخرين لخدمة النظام الاستعماري>>.[2] هذه الفئة التي سعت إلى تأكيد الرؤى الإيديولوجية الغربية متسلحة في ذلك بـ<<الوقاحة والاستهتار والغدر والتظاهر بالشفقة والموضوعية الكاذبة>>، هذه الأسلحة يضيف "الأشرف" موضحا <<استعملها مؤرخون فرنسيون عكفوا بطرق مختلفة، ولكن بعقلية واحدة على إقامة الحجج بقصد التشكيك في الشخصية الجزائرية وإنكار وجودها، مع محاولة تبرير الغزو الاستعماري والحضاري الذي قامت به بلادهم>>.[3]

هذه هي الأسس التي بنيت عليها الحقيقة الفرنسية عن الجزائر، إذ تكشف عن طبيعة العلاقة بين المعرفة والسلطة، هذه الحقيقة التي كشف عنها "مصطفى الأشرف" متخذا من الواقع اللاإنساني الذي جسدته القوى الفرنسية وما ولّده هذا الواقع من وعي عميق مرجعا له، هذا الوعي الذي أكّد من خلاله "الأشرف" على أن كل مظاهر الحضارة التي ادّعت فرنسا نشرها في الجزائر

1 – المرجع السابق، ص: 89–90.

2 – مصطفى الأشرف: الجزائر: الأمة والمجتمع، ص: 40.

3 – نفسه، الصفحة نفسها.

<<ما هي إلا مظاهر مزيفة من الحضارة>>[1]، وذلك أنها لا تخدم الجزائريين بقدر ما هي خادمة للنخبة الجزائرية التي تشارك الاستعمار في الرؤى والأهداف، وعليه فإن التصوّر القائم في فرنسا عن الجزائر، هو أن الإنسان الجزائري لا يصنف في إطار الإنسانية، وهذه هي الرؤية التي كشف عنها "مصطفى الأشرف" من خلال قراءته للفكر الفرنسي عن الجزائر، وهي أيضا ما تم تجسيده من طرف المؤرخين الفرنسيين فمنهم <<من يتظاهر بالإنصاف فيستنكر "السيئات" المفضوحة التي ارتكبها الاستعمار، ويتأسف على الفرص الضائعة كما لو أن النظام الاستعماري نظام عادل وقابل للتحسن من حيث الأساس، ولكن هذه الفئة من المؤرخين تريد في الواقع أن تؤثر نفسيا على القارئ الجزائري، وأن تضلله بعملها المزدوج، بالتشكيك في الشخصية الجزائرية وتشويه الحقائق التاريخية، ومنهم أيضا من رأى لزاما على نفسه أن يعدّل بين كفتي الميزان–علما بأن الميزان مغشوش– ويحافظ–ولكن هيهات– على نوع من التوازن بين طرفي النزاع>>[2]، إن الميزان المغشوش الذي يتكلم عنه "مصطفى الأشرف" هو تعبير عن الحقيقة وعن طبيعتها المزورة والمشوّهة والخادعة، المبنية على أسس مغشوشة ونصيب الكذب فيها وافر، لكنها تبقى بالنسبة للفرنسيين وفي الإطار العالمي الذي يقف فيه الغرب في المركز أقول تبقى حقيقة.

ثانيا: التقاطع الفكري بين مصطفى الأشرف، ميشيل فوكو، جاك دريدا:

ولقد طرق ميشيل فوكو باب هذه الحقيقة واعتبرها إرادة سلطة وسلطة إكراه– فهي <<تستند شأنها شأن كل منظومات النبذ الأخرى على دعامة قانونية تعزّزها وتصونها في ذات الوقت كثافة كثيفة من التطبيقات>>[3]، حيث يعتقد "ميشيل فوكو" أن إرادة الحقيقة هذه <<المدعومة على هذا النحو الموزّعة توزيعا قانونيا، ترمي (وهو يتحدث عن مجتمعه الغربي) إلى ممارسة نوع من الضغط

1 – المرجع السابق، ص: 101.

2 – نفسه، ص: 40.

3 – ميشيل فوكو: جنيالوجيا المعرفة، ص: 11.

على كل الخطابات الأخرى لا كأنها سلطة إكراه>>.[1]وعليه فإن ما يسجّله الغرب على أنه حقائق يمثل بفعل قوة الغرب طبعا، قاعدة فكرية إيديولوجية لجميع أنواع الخطاب وفي كل المجالات وهو يجعلها تساهم مساهمة فعالة في بناء عقلية وفكر مثقف العالم الثالث، وهو ما يشكل شبه اختراق فكري لهم، ويعد تصحيح هذه المعارف وفضح حقائقها من طرف مفكري العالم الثالث خطوة أساسية وهامة في سبيل التحرر الفكري الذي لا يتم التحرر الاجتماعي إلا به، وهذا ما طرحه وجسده "مصطفى الأشرف" وبقوة في كتابه: "الجزائر الأمة والمجتمع" بحيث أنه لم يكن يهدف إلى إبراز الحقيقة فحسب بقدر ما كان يرمي إلى الكشف عن المعايير الفاسدة والضالة التي تؤسس لها، كما يفضح القواعد اللاإنسانية التي ساهمت في تكوينها واعتبرت شرطا من شروط كيانها ووجودها.

هذه القفزة في التحليل طرحها أيضا ومارسها "ميشيل فوكو" في كتاباته عندما اعتبر <<أن تحليل الملفوظات المكوّنة للخطاب بما هو تحليل تاريخي، لا يفتش في الأشياء المقالة عمّا تخفيه، وعمّا قيل فيها ورغما عنها، وعن اللاّمقال الذي تحجبه بل يبحث عن شروط تكوّنها وقوانين بنائها وعلاقات توزّعها وكيفية عملها ودلالة ظهورها بدل ظهور غيرها>>.[2]

وعليه فإن "مصطفى الأشرف" يجسد صورة المثقف الواعي الذي لا يتكلم باسم الموضوعية والحقيقة فحسب، بل يتكلم باسم المبادئ والأخلاق والقيم الإنسانية، وهذا ما جعله يقدم على قراءة الفكر الفرنسي الغربي عن الآخر قراءة لا تخلو من وعي عميق بمكانة الذات عند الآخر، وكذا مكانتها في الواقع كما مكنته الإحاطة بالواقع السياسي والظروف التاريخية التي رسمت الحدود بين الذات والآخر من تطوير أسس جديدة للقراءة قدّم من خلالها رؤى تقويضية للفكر الفرنسي، محاولا بذلك إعطاء صورة جديدة للذات والآخر على حد سواء، الريادة فيها للواقع وللإنسان، وهذا ما جعله يتقاطع منهجيا مع "جاك دريدا" صاحب النظرية التفكيكية باعتبارها << إستراتيجية للقراءة

1 – المرجع السابق، ص: 11.

2 – عبد العزيز العيادي: ميشيل فوكو المعرفة والسلطة، ص: 20-21.

تعتمد على ذاتية القارئ وترمي إلى الكشف عن معنى مخالف للمعنى الشائع للنص "معنى مهرّب" في غضون النص وهوامشه، بالنسبة للمفكك يحتاج إلى حدّة بصر لظاهر النص ومكر الضبط، وهو معنى كامن في متن النص [...] ويرفض المعنى الأحادي للنص>>.[1]

ثالثا: التابع وحقيقة الكتابة في خطاب الأشرف:

والمعنى المهرب في الخطاب الفرنسي عن الجزائر، والذي عمل "الأشرف" عن الكشف عنه هو دور الذات الجزائرية التي تناساها عن قصد المؤرخون الفرنسيون باعتبارها هامشا لا دور ولا مكانة لها في التاريخ الجزائري، هذه الذات هي "طبقة الفلاحين" التي يؤكد "الأشرف" في كتابه على الدور البارز والاستثنائي والهام الذي قامت به في سبيل إنجاح الثورة الجزائرية، فالفلاح بالنسبة للفرنسيين هامش تابع خاضع لا حول له ولا قوة ، ولكنه في الحقيقة هو فاعل أساسي لا يمكننا بحال من الأحوال التغاضي عنه أو إنكار دوره، وما إلغاء دوره في الخطاب الفرنسي إلا لأهميته لأنه يمثل الوجه الآخر، والحقيقي للجزائر الجزائرية لا الجزائر الفرنسية، كما وصفت باعتبار أن الدور الذي اضطلع الفلاح للقيام به هو الدفاع عن الكيان الجزائري ومواجهة الآخر عن طريق إثبات وجود الذات الجزائرية كيانا وتاريخا ولغة وفكرا وثقافة...وبذلك فهي مواجهة أقل ما يقال عنها أنها شديدة وقوية قوة فاقت قوة المستعمِر <<إن هذا الجانب من الكفاح لم يلتفت إليه من يعتبر التاريخ مجرد وقائع بطولية معزولة عن حياة العمال والفلاحين، ومفصولة عن إطارها الاجتماعي>>.[2]ذلك لأنهم ينطلقون من تصور نمطي للذات الجزائرية تحكمه رؤية خيالية بعيدة عن الواقع تختفي وراءها العديد من الأفكار السلبية التي تزيد من هامشيتها في مقابل مركزية فرنسا، وعليه فإن رؤية "الأشرف" "كتابع" للتاريخ الجزائري رؤية مجردة من كل التلوينات الخفية بخلاف بعض <<المؤرخين الفرنسيين، وبعض المفكرين عندنا، ممن يدّعي بأنه ارتقى إلى مرتبة

1 – جاك دريدا: علم الكتابة، ص: 18.

2 – مصطفى الأشرف: الجزائر: الأمة والمجتمع، ص: 10.

الإيديولوجيين فكثيرا ما رأيناهم غافلين عن الحقائق اليومية بسبب نظرتهم السطحية واحتقارهم للشعب الجزائري، وكثيرا ما أهملوا الشهادات التي لا تتفق مع تصورهم لعظمة فرنسا أو لبطولة الشعب الجزائري>>.[1]

الهدف من ذلك هو المحافظة على التراتبية التي تحكم الطرفين (المركز فرنسا- الهامش الجزائر)، والعمل على إخضاع الهامش بكل الطرق حتى لو كان ذلك على حساب الحقيقة ذاتها هذه الحقيقة التي لم تعد في هذا السياق تتمتع بقيمة الحقيقة، وهو السياق الذي لم تعد فيه الكتابة تؤدي وظيفة فكرية علمية، بقدر ما هي وظيفة سياسية، وهذا ما يؤكده "ليفي شراوس" في قوله: <<لقد استُعير رَمزّها ولكن واقعها ظل غريبا، وهذا من أجل غاية اجتماعية أكثر منها عقلية، لا يتعلق الأمر بالمعرفة أو بالحفاظ أو بالفهم ولكن بزيادة مكانة الفرد وسلطته-أو وظيفته- على حساب الغير>>.[2]

وفي الإطار الجزائري نجد أن الكتابة الفرنسية من خلال ما قدمته من رؤى لا تتخذ من الصدق مرجعا لها، نجدها تسعى إلى تثبيت تصورها عن الجزائر، وإثبات مركزيتها، هذا التصور الذي حتى لو <<كان نظامه خاطئا، إلا أنه بتطويره صبغ نفسه بصبغة الحقيقة>>[3]، وذلك باعتبار أن مركزية الغرب في مفهومها الشائع تعمل على توجيه <<النظر إلى العالم والإنسان انطلاقا من مفاهيم تخص الثقافة الأوروبية وتنسب لهذه النظرة صفة الحقيقة الكونية المطلقة وتحتل الكتابة الدرجة الأولى في ترتيب الثقافات>>[4]، وعليه فإن استعمال الكتابة في هذا الإطار- كما يقول "دريدا"- لا يزيد عن كونه يقدم <<مساعدة لاستغلال البشر قبل تنويرهم، فالكتابة والخداع يصلان إلى البشر وهما متلازمان>>.[5]

---

1 – المرجع السابق، ص: 13.

2 – كلود ليفي شراوس، نقلا عن: جاك دريدا: علم الكتابة، ص: 256.

3 – جان جاك روسو، نقلا عن : جاك دريدا: علم الكتابة، ص: 244.

4 – جاك دريدا: علم الكتابة، ص: 47.

5 – نفسه، ص: 219.

وعليه فإن الكتابة هي الوسيلة المعاصرة لتسهيل استغلال الإنسان للإنسان والتي يبقى من خلالها التابع تابعا والمركز مركزا، ولعلّ سمة "الخضوع" هذه باعتبار أن هذا الآخر، وهو الشعب الجزائري عامة، ما هو إلا كيان لما <<تصوّروه بعقليتهم العنصرية الجشعة>>[1]، وعليه وُجِّه أصبع الاتهام إلى المؤرخين الفرنسيين الذين عملوا في كتاباتهم على تكريس الرؤية الغربية والتصور القائم على الثنائيات، وتغاضوا في سبيل ذلك على كل التجاوزات الفرنسية، وذلك للحطّ من قيمة الإنسان الجزائري، وتبرير الحركة الاستعمارية، وهذا ما كشف عنه "الأشرف" فاضحا سياسة الهيمنة الكامنة وراءه، وعليه فقد اضطلع "الأشرف" للقيام بمهمة <<إعادة النظر إلى القضية الجزائرية في القرن التاسع عشر من زاوية موضوعية–اجتماعية بالدرجة الأولى– مع تنبيه القارئ إلى النظريات السطحية المغرضة التي يرّوجها بعض المؤرخين>>.[2]

لعلّ ما ينبهنا له "الأشرف" في قوله هذا هو الكشف عن حقيقة الفكر الكولونيالي الذي يروّج له المؤرخون الفرنسيون أو النخبة الجزائرية التابعة، بوصفه بعيدا كل البعد عن الواقع، وهو بذلك فكر خُلِقَ ليؤدي أو ليخدم أغراضا استعمارية بحتة، الهدف منها تشويه صورة القضية الجزائرية والشعب الجزائري في مقابل إعطاء الشرعية للقضية الفرنسية، وتبرير حركتها الاستعمارية، وعلى هذا قام "الأشرف" بتتبع جذور القضية الجزائرية من بداياتها حتى الانفجار الثوري متخذا من الواقع مرجعا له، وهو ما وضحه قائلا: <<سوف يكون رائدنا في هذه الدراسة، هو إعادة الأمور إلى نصابها، باستعراض العناصر المتعاقبة التي أفضت في النهاية إلى وقوع هذا الحدث الهام، الذي يمكن أن نطلق عليه بدون مبالغة اسم الثورة>>.[3]

وذلك لدحض كل ما من شأنه أن يشكك ويشوّه صورة الثورة، هذه التي يؤدي الاعتراف بها وبشرعيتها بالنسبة للفرنسيين إلى الكشف عن صورة فرنسا الإمبريالية المهيمنة، ويبرز حقيقة

---

1 – مصطفى الأشرف: الجزائر: الأمة والمجتمع، ص: 10.

2 – نفسه، ص: 53.

3 – نفسه، ص: 166.

رسالتها الاستدمارية، ولذلك عكف المؤرخون الفرنسيون في كتاباتهم على تشويه صورة الثورة والإساءة إلى القضية الجزائرية باعتبارها معادية لشتى أساليب الحضارة والرقي...ولقد أدت قراءة "الأشرف" للخطاب الفرنسي الذي عمل على تفكيكه إلى الكشف عن مكوّن أساسي لعب دورا كبيرا في خلق هذا الخطاب، وهو التناقضات الفكرية القائم عليها، فإذا كان الشائع والمتعارف عليه بين جلّ الفرنسيين أن رسالة فرنسا أخلاقية وأنها حامل لواء الثقافة، وأن القضية <<قضية روحية حضارية، وقضية التعاليم المسيحية الخالدة التي كتب الله لها النصر المؤزر في هذه الدنيا، وقيّض لها فرنسا لتكون لها سندا قويا>>[1]، فما الذي يفسّر الاعترافات التي سجّلها "الأشرف" من كتابات الفرنسيين أنفسهم، وذلك من قبيل قول أحد الفرنسيين الوارد في الكتاب <<ألا يجدر بنا- وقد عزمنا على أن نعمل من أجل تثقيف العرب والأمازيغ- ألا يجدر بنا أن نكون أفضل منهم وأكثر منهم أمانة وصدقا؟>>.

وهذا-على حد تعبير "الأشرف"-اعتراف صريح من المؤلف كأنه تكذيب قاطع للرسالة التي يتشدق بها، كما يضيف "الأشرف" اعترافا آخر يقضي قضاء نهائيا على ما اتفق على تسميته بالقضية الروحية الحضارية في الجزائر، حيث يورد الاعتراف كالتالي: << إن العرب أحسن أخلاقا من الكثير من الأوروبيين المقيمين بالجزائر، فكيف يمكن إذن أن نتوقع منهم الامتثال لقوانيننا ومبادئنا وأوامرنا؟ فالإنسان بطبيعته لا يمكن أن يتخذ قدوة له شخصا يحتقره، ونحن اليوم لا نلتقي في المقاطعات الجزائرية سوى بالسفلة من الأوروبيين وكل بناء يشيده أمثال هؤلاء السفلة فمصيره الانهيار>>.[2]

هي تناقضات ظاهرية ملموسة في الأقوال والأفعال جسدت قلقا وتوترا كامنا في البنية الضمنية للفكر الفرنسي، كشف "الأشرف" عن مصدرها، وهو إرادة << وضع مذهب يثبت تفوق

1 – المرجع السابق، ص: 52.

2 – نفسه، الصفحة نفسها.

أحد الأجناس، أو أحد الحضارات، مع العمل على إهانة الخصم وإبادته>>[1]، هذا التوتر الذي يكشف في نظر "دريدا" هو الآخر<<عن مجموعة من المسلّمات الميتافيزيقية الهشة وعن ضروب من التواطؤ تهدف إلى تدعيم المركزية العرقية الغربية>>.[2]

هذه المسلّمات قائمة على تصورات خاطئة ومعايير لا إنسانية ظالمة، الأساس فيها هو العمل على إقصاء الآخر وتهميشه قصد إلحاق الأذى به ماديا ومعنويا، هذا الذي مثّل مصدر ضيق وخوف بالنسبة للذات الغربية- بالرغم من كل ما تمتلكه من مدّخرات وقوى عسكرية-فهو المقابل لها والمنافس الوحيد الذي أتاحت فرصة تهميشه وإقصائه بروز الذات الغربية كسيد، وعليه فإن العلاقة بينهما قديمة قدم وجود الغرب ذاته، باعتبار أن الغرب اكتسب وجوده نتيجة إقصاء الآخر، هذا الإقصاء الذي مثّل بنية ضمنية للفكر الغربي، حيث جاء الخطاب الغربي مشوّها ومزيفا لكل ما يتعلق بالآخر، بل وينسب كل ما من شأنه أن يكون خاطئا إلى هذا الآخر، وهذا ما كشف عنه "ميشيل فوكو" أثناء قراءته للفكر الغربي، وذلك حينما اعتبر أن للخطاب نظام << يعترف كل فرع معرفي داخل حدوده، بقضايا صحيحة، وأخرى خاطئة، لكنه يقذف إلى الجانب الآخر من هوامشه، بمسخ المعرفة (أي الخطأ)>>.[3]

ولم يكن ذلك ليكون لولا تمتع الغرب بالقوة السياسية والاقتصادية...وعليه جاء الفكر الغربي عن الشرق عامة، والفكر الفرنسي عن الجزائر خاصة، مجسدا وحاملا حقيقة ليست بحقيقة بقدر ما هي إرادة حقيقية، اتخذت من الكتابة وسيلة لتكريس رؤاها وتصوراتها الهادفة إلى فرض السيطرة والهيمنة، وهذا ما أكّدّه "الأشرف" أثناء قيامه بدراسة تفكيكية للخطاب الفرنسي عن الجزائر-الذي تمثل في التاريخ- كشف من خلالها عن رؤى كامنة هدفها القضاء على الوجود الجزائري، بشرا، وفكرا وثقافة وتاريخا...ووجودا...

---

1 – المرجع السابق، ص: 286.

2 – جاك دريدا: علم الكتابة، ص: 35.

3 – ميشيل فوكو: نظام الخطاب، ص: 17.

وعليه فإن الكتابة في نظر "الأشرف" كما في نظر العديد من المفكرين الغربيين الذين شكّلت كتاباتهم خلفية ومرجعية فكرية لمرحلة ما بعد الحداثة، ما هي إلا وسيلة من وسائل استغلال الإنسان للإنسان تصنف في إطار إمبريالي بحت يسعى إلى فرض الهيمنة الغربية على الفكر وبالتالي على الإنسان، أنتجت صورة للمغلوب تتفق مع رؤية الغالب.

رابعا: من التابع إلى المرتد: قراءة فكر الأشرف في إطار دراسات التابع:

لقد قام الأساس الفكري لكتاب "الجزائر: الأمة والمجتمع" على موضوع أساسي مثّل قضية هامة طرحها مفكرو ونقاد ما بعد الكولونيالية، وهي "إعادة كتابة التاريخ من وجهة نظر من استعمِروا"، باعتبار أن التاريخ الجزائري كما سبق وبيّنا استأثرت بكتابته بقصد تشويهه، جماعة من المؤرخين الفرنسيين المأجورين أو مؤرخون جزائريون موالون لفرنسا، وذلك من خلال نهب وثائق التاريخ الجزائري، وهذا ما يؤكده "الأشرف" في قوله: <<إنّ الاستعمار الذي ابتلي به تاريخنا القومي قد انتهى بعملية سطو كبرى هدفها استنزاف المصادر الرئيسية لهذا التاريخ أو تحريفها>>.[1]

هذا الطرح الذي تعلّق بإعادة كتابة التاريخ من وجهة نظر من استعمِروا تم تجاهله بل وإقصاؤه من طرف أولئك المؤرخون، وذلك لسبب رئيس وهو ضرب مقوّمات الثورة الجزائرية، هذه الثورة التي قامت على كواهل طبقة الفلاحين، حيث يعدّ اقصاؤهم من التاريخ بمثابة قضاء عليها، فلولا دعم الفلاحين كما قال "ماوت سي تونغ"–تموت الثورة، لماذا؟ لأن النخبة ما هي إلا صدى للفكر الكولونيالي، وهي فئة تخلّت عن مبادئها وقيمها خدمة للمستعمِر الدخيل.

وعليه فإن طبقة الفلاحين هي وحدها من يمثل الكيان الجزائري الحق والأمة الجزائرية، هذه الأمة التي ألغت فرنسا وجودها وكيانها، وتاريخها بحيث ربطت تاريخ وجودها بتاريخ دخول

1 – مصطفى الأشرف: الجزائر: الأمة والمجتمع، ص: 40.

الاستعمار، وعلى هذا اتخذ "الأشرف" من هذا الطرح مدارا استقصائيا يفند من خلاله هذا التصور الذي يُلغي الآخر ليبرز الذات، وهذا ما جعله يؤكد على أن بحثه منصب على إبراز حقيقة أساسية تمثلت في <<الجهود التي كان الفلاحون يبذلونها من أجل استرجاع الأراضي المغتصبة>>[1] ، ذلك لأن <<الفلاحين هم الفئة الوحيدة التي كان نضالها مستمرا نسبيا، وهذا يرجع إلى أن الغزو الفرنسي، وابتزاز الموارد الطبيعية، وحرب التحرير، كل ذلك وقع في بلاد ثلاثة أرباع سكانها من أبناء الريف الذين كانوا من أنصار الكفاح المسلح>>.[2] هذا الذي من خلاله أكد"الأشرف على وجود الجزائر، أمة ومجتمعا مختلفين عن فرنسا التي ادعّت أن الجزائر جزء لا يتجزأ منها.

ومن المعلوم أن الثورة الجزائرية لم تكن حدثا هيّنا وعابرا بقدر ما مثّلت نقطة تحوّل عالمية قُلبت من خلالها الموازين والمعايير والتصنيفات التي قامت على أساسها التصورات والرؤى التي تحكم العالم، وهي بذلك منعطف أعاد تشكيل صورة فرنسا والجزائر، وفق معايير واقعية حقيقية، قوامها المبادئ الإنسانية، ولم تعد فرنسا من خلالها مركزا ولا الجزائر تابعا، وهذا ما أكدّه "الأشرف" من خلال كشفه للدور الهام الذي قامت به طبقة الفلاحين هذا الدور الذي يحكمه وعي سياسي وثقافي عميق، بالأهداف الخفية لفرنسا الاستدمارية، وعليه فإن الاعتراف بدور الفلاح في الخطاب الفرنسي معناه إلغاء عظمة فرنسا، كما يعد إقصاؤه من ذات الخطاب تكريس للتصور الفرنسي القائل بتفوق فرنسا وتخلف الجزائر، ويعد التركيز على دور النخبة إلغاء لوجود الأمة الجزائرية، كيانا وتاريخا وثقافة...ذلك لأن المجتمع الحضري <<لم يقف في صف المواجهة مع الاستعمار، على عكس الأرياف، فلقد تعايش مع الأوروبيين الذين استطاعوا [...] أن يفرضوا

1 –المرجع السابق، ص: 19.

2 – نفسه، ص: 36.

على الجميع بما في ذلك الأهالي، نمطا معينا من الحياة وميلا إلى الرغد من العيش [...]وكان الأمر على العكس من هذا في البوادي والأرياف>>.[1]

ونظرا لهذه الأدوار المتناقضة والتي يبرز من خلالها الفلاح (التابع) شخصية ثورية وحقيقة لا تتلاءم ومعايير الحقيقة الفرنسية القائمة على التهميش والإقصاء للذات الجزائرية وكذا العمل على صنع تبريرات للتجاوزات الفرنسية في حق الجزائريين باعتبارها مشروعة، ومن ثم التأكيد على عدم وجود أساس تاريخي للأمة الجزائرية وعدّها تجمعا بشريا. هذه الرؤى التي يفندها ويبطل مفعولها إبراز الدور الثوري للفلاح الجزائري.

ولهذا يقول "الأشرف" <<لا يحق للمؤرخين الفرنسيين–سواء من كان اتجاهه استعماريا أو ليبراليا، وكذلك لا يحق لرجال الثقافة الذين سجّلوا بأقلامهم السيالة ملحمة هذا "العنصر الجديد" المتدفق بالحياة والنشاط، وضربوا صفحا عمّا تميزت به حركتهم من استهتار بالقيم الإنسانية، ولم يركزا إلا على بعض جوانبها الفكرية...أقول لا يحق لهؤلاء أن ينكروا وجود الأمة الجزائرية>>[2]، والمقصود بـ"العنصر الجديد" هو الشعب الجزائري كما تصوروه بعقليتهم العنصرية اللاإنسانية، هذا التصور الذي لا يخلو من تكريس إرادة حقيقة الغرض من وراءها التضليل والخداع والحطّ من قيمة الآخر.

ولقد امتدت مقاومة الفلاحين للاستعمار لتخترق جوهر المستعمِر، وتكشف عنه، ومنه تعيد تشكيل الصورة الحقيقية له، بعيدا عن الزيف اللغوي السائد والرؤى الخيالية التي شكلت نظريات سطحية بعيدة كل البعد بل ومقطوعة عن الواقع، وكل ما تم ادّعاؤه على أنه حقيقة فرنسا من قبيل: احترام حقوق الإنسان ونشر الحضارة والثقافة...ما هو إلا صورة مزيفة، الغرض منها تضليل العقول، هذا إذا علمنا أن الهدف من الاستعمار هو الاستيلاء على أكبر قدر ممكن من الأراضي والثروات، وعليه فإن المركز ليس فرنسا بل هو منبع الثروات والأخلاق ...المركز هو الجزائر، وما فرنسا إلا هامش يسعى من خلال ما يملكه من قوى عسكرية للوصول إلى المركزية،

1 – المرجع السابق، ص: 37–38.

2 – نفسه، ص: 12.

وعليه فإن "الأشرف" يكشف عن حقيقة هامة وهي أن المركز ما كان ليكون مركزا إلا من خلال استغلاله للهامش، ففرنسا لم تكن مركزا إلا من وراء ما خلّفته من جرائم إنسانية ارتكبت في حق الجزائريين، ما كانت لتكون مركزا إلا بوجود الجزائر، هذه التي تهدد المركز اليوم وبشدة وذلك بفعل ما تتمتع به من وعي سياسي اجتماعي فكري تحرري عميق.

والحقيقة أن المركز لا يكون مركزا إلا من خلال مدى انتفاع الإنسانية منه وبه، وهو بهذا الطرح يتقاطع مع جاك دريدا الذي انصبت دراسته على الكشف عن طبيعة العلاقة بين المركز والهامش، حيث نجده << لا يفضل الهامش على المركز، بل يرينا أنّ المركز مهدد أصلا، وأوّلا بأوّل بعمل الهوامش، عليها يعتمد في كينونته، ومنها يتغذى، مفترضا إياها أوّلا بأول، وإلا فلم هو مركز، وبدلالة ماذا تراه يدعى بالمركز >>[1] والمأخذ الكبير الذي سجّله الفكر المعاصر على فرنسا والغرب سواء، هو العمل على استغلال الإنسانية وتدميرها لصالح أقلية لا إنسانية (سلطة) وعليه فإن المؤسسات الفكرية الغربية بداية من الاستشراق الذي مهّد للحركات الاستعمارية المباشرة إلى الإمبريالية بشتى أشكالها وتمظهراتها المعاصرة، ما هي إلا مؤسسات تسعى إلى قتل الإنسانية في الإنسان، ويعد الكشف عن هذا الجانب أمرا هاما بالنسبة لـ"لأشرف" عمل من خلاله على <<إبراز العوامل الثابتة في السياسة الفرنسية الهادفة إلى الهدم والتخريب، وكذلك أسس المذهب العقائدي الرامي إلى قتل الإنسانية في الإنسان الجزائري>>[2]

وذلك من خلال العمل على إقناع الإنسان المستعمَر بدونيته وضرورة الاتباع والخضوع للآخر في سبيل اللحاق بإنسانية اللاإنسانية الغربية وهذا ما يؤكده الجنرال الفرنسي "كافينياك" في قوله: <<إن إقناع الأهالي باحتلالهم المرتبة السفلى في كل شيء عند مقارنتهم بالفرنسيين، هو من أوكد الواجبات على القائمين بالمشروع الفرنسي في الجزائر>>.[3]

---

1 – جاك دريدا: صيدلية أفلاطون، تر: كاظم جهاد، دار الجنوب للنشر، تونس، 1998، ص: 5.

2 – مصطفى الأشرف: الجزائر الأمة والمجتمع، ص: 262.

3 – نفسه، ص: 286.

وتكشف هذه التناقضات التي يوردها "الأشرف" في كتابه عن التجاوزات التي بلغت حدّها في الفكر الفرنسي الذي كانت تجسّده أفعال الفرنسيين، ويحيلنا هذا الطرح- أي إبراز التناقضات- الذي قدّمه "الأشرف" إلى إستراتجية أساسية في تفكيك المركزية الفرنسية وهي أن هذا التفكيك لا يمكن أن يكون إلا من الداخل- أي من داخل فرنسا نفسها- وذلك عن طريق الكشف عن التناقضات المكوّنة لفكرها الإمبريالي بحيث تؤكد لنا-أي هذه التناقضات-على وجود خلل في طرح المفاهيم وأن هذه المفاهيم قُدمت لنا بطريقة مشوّهة ومزيفة تزييفا مقصودا. هذه الإستراتيجية جعلته يتقاطع منهجيا وفكريا مع الفيلسوف الفرنسي "جاك دريدا" وذلك دائما في إطار طرحه ومناقشته للفكر الغربي، ففي نظره <<نحن ندور في سياج الميتافيزيقا أو ختامها، عاملين على زعزعته رويدا رويدا، عارفين أنّ من غير الممكن مهاجمته أو مهاجمتها من الخارج، أي لا يمكن تفكيك الميتافيزيقا ولا تهديمها إلاّ بوسائل مستعارة ومحرّفة عن غاياتها الأصلية>>.

هذه الوسائل هي نفسها التناقضات التي كشف عنها "الأشرف"، والتي تكشف عن مبادئ وقيم إنسانية عالمية منطقية شوّهتها فرنسا وحرّفتها عن معانيها الأصلية، وعليه جاءت الأفعال الفرنسية في الجزائر <<منافية تماما لأبسط قواعد المنطق، والأخلاق العالمية>>[1]، ويذهب "الأشرف" إلى أبعد من ذلك، ليكشف لنا عن حقيقة هذا السلوك الذي أعاد من خلاله تقديم صورة جديدة للمستعمِر (لفرنسا) بحيث أرجع هذا السلوك وهذا المستوى من الانحدار والتقهقر الذي آل إليه الجندي الفرنسي إلى مقاومة الجزائريين للاستعمار، باعتبار أن هذه المقاومة لم تغيِّر الفرنسيين بقدر ما كشفتهم عن حقيقتهم، ذلك لأن التجاوزات اللاإنسانية في حق الجزائريين ولّدت مقاومة خيالية أخذت بعين الاعتبار الدفاع عن الإنسان بغض النظر عن لونه، جنسه، أصله...في حين ولدّت هذه المقاومة سلوكا عدوانيا <<يتميز بالتهور والتفنن في استعمال القوة الغاشمة، وبمضاعفة العنف على قدر ما تزداد مقاومة الأوباش والحفنة من البدو>>.[2]

1 – المرجع السابق، ص: 280.

2 – نفسه، ص: 286.

وهذا يكشف عن جوهر الفرنسي في مقابل جوهر الجزائري، وهي حقيقة رائدها الواقع وكفى، هذه الحقيقة هي إنسانية الجزائريين في مقابل لا إنسانية الفرنسيين، حيث تبرز إنسانية المستعمَر في مواجهة أبشع الجرائم والأفعال الفرنسية، فهو يقدّر قيمة الإنسان، في حين نجد الفرنسي شخص جوهره لا إنساني لأن المقاومة الإنسانية الجزائرية زادته كرها وحقدا دفعه إلى ارتكاب أبشع المجازر في حق الأبرياء من الجزائريين وحتى الفرنسيين أنفسهم.

ولعلّ قضية الأقلية الفرنسية في الجزائر، خير دليل على ذلك، باعتبار أن الموقف الجزائري من الأقلية كان واضحا وهو السماح لهم بالإقامة في الجزائر مثلهم مثل الجزائريين شرط أن يتخلوا عن جنسيتهم الفرنسية، هذا الموقف الذي <<عرضته الصحافة الفرنسية بطريقة مشوّهة، أو اقتضبته حتى لم يبق منه سوى بعض المقتطفات والانطباعات، وقد كان من الواضح أن الحكومة الفرنسية التي لطالما ضلّلت عقول رعاياها في الجزائر حتى دفعت بهم إلى نوع من الانتحار الجماعي- وهو أمر فريد من نوعه في تاريخ الأقليات الاستعمارية>>.[1]

ويمكننا أن نعد هذا النقد الأشرفي للاستعمار والذي تغلغل في أعماق المستعمِر، نقدا غير مسبوق من قبل، كشف لنا من خلاله على حقائق حقيقية بالفعل، لأنها تتخذ من الواقع مرجعا لها، ومن الإنسانية محورا لها، ومن الليبرالية توجّها لها، وهي بذلك دراسة أبرزت الدور الإيجابي والنشط للمستعمَر، هذا الجانب الذي لا نجده حاضرا في الدراسات السابقة لنقد الاستعمار، والمؤسسة للخطاب ما بعد الكولونيالي.

فكما سبق ورأينا "فرانز فانون" يكشف عن الأثر السلبي للمستعمِر على المستعمَر، وذلك من خلال تركيزه على الجانب النفسي للمستعمَر، وهذا إبراز للجانب الضعيف للمستعمَر، باعتبار أن الجرائم الفرنسية زادته ضعفا وركودا وخضوعا، وأكّدت تابعيته، وهذا عكس ما يقدّمه "الأشرف"،

1 – المرجع السابق، ص: 370.

فهذه الجرائم بما أنها مبنية على قاعدة هشة، فإنها تمنح للمستعمَر شعورا بالتحدي والقوة والمقاومة.

ونجد "إيميه سيزير" هو الآخر قدّم دراسة فضح من خلالها حقيقة الاستعمار، من دون أن يتطرق هو الآخر إلى دور المستعمَر في النضال والمقاومة، كما قدّم "ألبير مامي" دراسة وضّح من خلالها صورة المستعمِر والمستعمَر من منظور واقعي، مع التركيز نوعا ما على صورة المستعمِر.

وفي مجال النقد ما بعد الكولونيالي نجد "إدوارد سعيد" في كتابه "الاستشراق" يعمل على فضح السياسات الكامنة وراء تأسيس هذا العلم، مع غياب شبه كامل لدور المستعمَر (أو الشرقي على حد تعبيره) في هذه الحركة لا من قريب ولا من بعيد، في حين نجد "غاياتري سبيفاك" وجماعة دراسات التابع ينفون نفيا مطلقا دور المستعمَر في النضال والتحرر سواء السياسي أو الفكري الثقافي، إذ تجزم "سبيفاك" وجماعة دراسات التابع–كما سبق وأشرنا–على الخضوع الكلي والتام له–أي المستعمَر–، وهذا ما يؤكده عنوان المقالة الشهيرة لـ"سبيفاك" وهو: "هل يمكن للتابع أن يتكلم؟" الذي تجزم في نهاية على عدم قدرته عن الكلام، ولفظة التابع في ذاتها دليل على أن المستعمَر لا يمكنه الكلام، وأن الصمت هو ملاذه الوحيد والنهائي، وهو بذلك خاضع لا دور له. والملاحظ على هذه الدراسات هو التغيب الشبه كلي للمستعمَر ودوره في التحرر والنضال وزعزعة وتقويض المركز، دوره في إعادة بناء المركز، وهذه هي الإضافة التي تميز بها "مصطفى الأشرف"، والتي يمكن أن تجعله يتبوأ مكانة هامة في إطار الفكر ما بعد الكولونيالي.

ولقد سبق وأشرنا إلى أن المجال الذي يمكننا دراسة فكر "الأشرف" من خلاله هو "دراسات التابع" باعتبارها تنبني على مقاومة ورفض كل الرؤى والتصوّرات الإمبريالية، ولكن بالنظر إلى منجز "الأشرف" نجد أن لفظة "التابع" في حدّ ذاتها لا تليق في هذا السياق، ذلك لأنه لا فكر "الأشرف" ولا الفكر الثوري لطبقة الفلاحين التي أعاد "الأشرف" كتابة تاريخها، ولا حتى المضمون

الفكري الذي تجسده جماعة دراسة التابع، يتوافق مع دلالات مصطلح "التابع" التي تتضمن كافة أشكال الخضوع والخنوع والدونية والتخلف...وربما الشيء الوحيد الذي تتوافق معه هذه الدلالات هو التصور الفرنسي عن الجزائر والغربي عن الشرق، هذا التصور الذي تم الكشف عن السياسات القائم عليها، ومن ثم نقده وتقويضه.

ومن البديهي أن يتقوض ويندثر معه هذا المصطلح (مصطلح التابع)، لأن بقاءه واستعماله من طرف الدارسين والنقاد يجعله يتناقض ومضمون هذه الدراسات نفسها، دراسات التابع، ودراسات ما بعد الكولونيالية أيضا، لأنه تكريس للرؤية الغربية عن الآخر، الرؤية التي تجعل الذات الغربية في المركز، والذات الشرقية في الهامش.

ويمكننا القول في ذات السياق أن هذا التابع الذي قام عليه التصور الفرنسي والغربي، قد اكتسب من الوعي السياسي والفكري والثقافي ما جعله "يرتدّ" عن العقيدة السياسية الغربية والتي صُنِّق على أساسها، وهي التي وضعته في مرتبة الخضوع والخنوع والذلّ...، وتفطَّن أنه لغير الله لا خضوع، بعدما كان منبهرا ومندهشا بالغرب، لدرجة ترسّخ في ذهنه أنه مصدر المعرفة والعلم والحقيقة...

ولقد جاء استعمالنا لمصطلح "المرتدّ" وهو ترجمة للفظة الإنجليزية "Apostate" والتي يشمل معناها في قاموس أكسفورد الإنجليزي المرتدّ عن العقيدة الدينية أو السياسية، ولقد تمّ استعمال هذا المصطلح للدلالة على المرتدّ والذي يمثِّل (المستعمَر–الشرقي–التابع) على العقيدة السياسية الفرنسية الغربية، التي لطالما عملت على إقناع هذا المرتدّ بدونيته وتابعيته وخضوعه...ليقف منها هذا التابع –في نظرها– موقف المرتدّ، هذا الموقف الذي جسّده الفكر المعاصر، والفكر مابعد الكولونيالي، والذي مثّله أحسن تمثيل على أرض الواقع، الثورات المقاومة والمناضلة للحركات الاستعمارية الغربية في جلّ أنحاء العالم الثالث، والتي تُوِّجت بالاستقلال.

وإذا كانت "غاياتري سبيفاك" قد أجزمت على أن التابع لا يمكنه أن يتكلم، لأنّه محكوم بأطر فكرية تحدد رؤيته للواقع، وعليه يأتي كلامه صدى لها، ولكننّا إذا ما أمعنّا النظر في الدراسات التي قدّمها "الأشرف" في ذات السياق، نجد أن للتابع–كما اصطلح على تسميته– لغة حُبلى بشتى أشكال المقاومة ورفض الإمبريالية والهيمنة الغربية من جهة وفرض الذات وتأكيد وجودها من جهة أخرى، لغة تتسم بطابع التحدّي هذا الذي عكس صورة المقاومة الشرسة والنبيلة للاستعمار الفرنسي، لغة تدلّ على وجود وعي سياسي عميق تمكّن من خلاله المستعمَر من الخروج من ربقة المستعمِر، والكشف عن خباياه السياسية الرامية إلى إخضاع الجزائريين، وهذا ما نستلهمه من نصين أوردهما "الأشرف" في كتابه محل الدراسة، حيث يكشفان بكل وضوح عن السياسة الاستعمارية الكاذبة من جهة، وعن الوعي السياسي العميق الذي كان يتمتع به الفرد الجزائري من جهة ثانية.

يقول المارشال "بيجو" مخاطبا أبناء منطقة القبائل بأسلوب ظاهره البرّ والإحسان وباطنه المكر والخبث...<<...إنّ فرنسا تريد اليوم أن تحكم بلادكم لكي تعيشوا في نعيم، ولكي يتمتع كل واحد منكم بثمرة عمله، وبرزقه بدون خوف من أن يجرّده أحد من ماله، ولتعلموا بأن فرنسا دولة كبيرة وقوية، وسوف تصبحون معها كبارا أقوياء>>[1] ، وكأن الجزائر قبل دخول فرنسا كانت مجرد تجمع بشري يحكمه نظام الغابة، وفي المقابل يأتي ردّ المناضل الجزائري وخليفة "الأمير عبد القادر" الذي وُجِّه هو الآخر للجزائريين فاضحا حقيقة فرنسا الاستدمارية قائلا: <<لا تنخدعوا أيّها الجزائريون، ولتلعموا أنّ فرنسا دولة قوية، وما أرسلت قواتها العسكرية إلى هذه البلاد إلا من أجل احتلالها بأكملها، إنها لا تصرف كل هذه الأموال الطائلة ولا تضحِّي بأبنائها إلا لكي تخضعنا جميعا لسيطرتها. وما أنا إلا مواطن مثلكم، وربما لم تسمع بي فرنسا أبدا. إنّ الوسيلة الوحيدة

1 – مصطفى الأشرف: الجزائر: الأمة والمجتمع، ص: 123.

لإيقاف هؤلاء الغزاة هي أن تقاتلوهم متحدين وبدون هوادة، وأن تعاقبوا الخونة الذين رضوا بالذلّ واستسلموا>>.[1]

هذا التحدّي الذي أثار خوفا وهلعا ورهبة في نفسية المستعمِر، وهو ما أقرّ به أحد القادة الفرنسيين في إطار اعترافه بالمقاومة الشرسة وآثارها، قائلا بأنها <<ألحقت بالفرنسيين من الأضرار أكثر ممّا ألحقته جيوش العدّو الأخرى بأكملها، وقد حرمت جيشها من النوم لأنها أرغمته على أن يظل دائما في حالة استنفار>>.[2]

ولقد كان الأثر بالغا بالنسبة للفرنسيين، وذلك عندما تسرب اليأس إلى نفسية المستعمِر، بحيث أصبحت حرب الجزائر بالنسبة لهم لا كما تم تصورها، بقدر ما مثّلت أكبر تحدّي يمكن أن يواجههم، وهذا ما يؤكده الكولونيل "دي مونتي" في قوله: <<لست متفائلا بمستقبل هذه المستعمرة التي لا بد من إعادة احتلالها كل ثلاث سنوات>>. [3]

ولعلّ السبب الأساس في نشأة مثل هذا الشعور، هو أن التصور الفرنسي الذي تشبّع به الجندي الفرنسي عن الشعب الجزائري لم يكن يمتّ للواقع بصلة، ذلك لأنّ فرنسا أثناء دخولها الجزائر <<وجدت نفسها أمام مجتمع حسن التنظيم، له حضارته الخاصة الشبيهة إلى حدّ ما بحضارات البحر الأبيض المتوسط، وهذا المجتمع لا يخلو من عيوب، ولكن حبّه للحرية وتمسكه بالأرض واتحاد كلمته، وأصالة ثقافته، وصدق وطنيته، وغزارة موارده الطبيعية ونبل مُثلِهِ العليا، كل ذلك أعطى البرهان الساطع والدليل القاطع على أصالته التي لم تنل منها حرب استعمارية ضروس>>.[4]

---

1 – المرجع السابق، ص: 123–124.

2 – نفسه، ص: 106.

3 – نفسه، ص: 84.

4 – نفسه، ص: 21–22.

حتى أن الجنرال "شانغرانييي" يعترف بما لهذا التابع من قوة توازي قوة الأوروبيين أنفسهم، وهذا ما يؤكده في مجمل حديثه عن الأساليب المستعملة في مواجهة التابع (المستعمَر) قائلا: <<استعملنا مع الأمير عبد القادر نفس الخطط العسكرية التي استعملناها في الحروب الأوروبية>>.[1]

وعليه فإن مجمل المظاهر التي تميز بها المستعمَر في خطاب "الأشرف" لا تتوافق والتصور الفرنسي عن الجزائريين، أو ما اصطلح على تسميته بالتابع، إذ تدّل هذه المظاهر على وجود وعي سياسي وحس وطني قومي قائم على وجود عناصر مترابطة تمثلت في وحدة المجتمع، والتمسك بالأرض وكذا الانتماء التاريخي العريق والمتجذر للجزائر كأمة لها مقوماتها، هذه الأمّة التي تمّ إقصاؤها في الفكر الفرنسي عن الجزائر، في إطار تبريره للحركة الاستعمارية.

ولقد كشف "مصطفى الأشرف" في خطابه هذا على مقوّمات الأمة الجزائرية مستندا في ذلك على التعريف الفرنسي للأمّة، وهو التعريف الذي أورده عالم الاجتماع "لوسيان فيبر" وذلك عندما اعتبر أن: <<المقصود بكلمة الأمة (أو القوم) كان مختلفا في 1750 عمّا آل إليه في 1793. ففي سنة 1750، لم تبرز بعد فكرة القوم أو الأمة، لأن هذه الكلمات لم تكتب على أبواب الكنائس والبلديات، بجانب كلمتي الملك والقانون، إلا في 1791، على أن فكرة "الأمة أو القوم" كانت بدون شك تخامر أذهان الكثير من الناس>>.[2] وعلى إثر هذا التصريح يتساءل "مصطفى الأشرف" <<لماذا لا ينطبق هذا الكلام على الجزائريين أيضا قبيل عام 1830؟ فالجزائريون آنذاك، مهما قيل في درجة وعيهم وأوضاعهم الاجتماعية [...] كانوا يشعرون شعورا واضحا، وبحكم الفطرة، أنهم يؤلفون كيانا قوميا، وأنه لا بد من اليقظة الدائمة، من أجل الدفاع عن وطنهم وكيف لا يشعرون بذلك، وقد ربطت بينهم أواصر كثيرة، وآلام وآمال مشتركة، وأرض ذات حدود

1 – المرجع السابق، ص: 91.

2 – نفسه، ص: 7.

واضحة...كيف لا يشعرون بذلك، وهم دائما في حالة استنفار لمواجهة الخطر الداهم من أوروبا، أو لاقتباس ما يجدّ فيها من أفكار>>.[1]

ويعدّ هذا النفي في حق الأمة الجزائرية، في مقابل إثبات الأمة الفرنسية، من دون وجود أسباب مقنعة تتخذ من المنطق معيارا، من بين التناقضات أيضا التي سجّلها "الأشرف" في الخطاب الفرنسي القائم على اللاإنسانية.

وعليه فإن المستعمَر كما تم تصوره في الخطاب الفرنسي "كتابع" ما هو إلا تصور خيالي عن الفرد الجزائري جاء في سياق إرغامه على الخضوع باعتبار أن الهدف الأساس والذي صرّح به العديد من الفرنسيين هو خضوع العرب لا إخضاعهم، باعتبار أن الإخضاع يكون بالقوة والسيطرة وهذا ما جسدته المشاريع الاستعمارية التي اعتمدت شتى أشكال العنف، وهو هدف باء بالفشل، أما الخضوع فيعتمد أساسا على إقناع المستعمِر بدونيته وانحطاطه والعمل على إبقائه تابعا. وذلك لهزيمته معنويا ونفسيا واغتياله فكريا، وهذا هو الغرض الذي استُعمِلت في إطار تنفيذه عدة وسائل وأساليب أبرزها وأخطرها الاستئثار بكتابة تاريخ المستعمَر من وجهة نظر المستعمِر، وذلك لتأكيد رؤاه الفكرية والإيديولوجية.

وعلى هذا الأساس اعتبر "جاك دريدا" الكتابة "فارماكونا"، وكان يعني <<الإقناع المتسللّ إلى الروح عبر الخطاب>>.[2] وعليه فإن قوة هذا الفارماكون الذي نعتبره في هذا السياق الخطاب التاريخي الجزائري الذي استأثرت بكتابته فرنسا والنخبة، قلت قوة هذا الفارماكون تقاس بمدى تأثيره على نفسية المستعمَر الجزائري حيث أنه <<لقوة الخطاب العلاقة نفسها بحالة الروح التي تتمتع بها حالات العقارات بطبيعة الأجسام، فمثلما يطرد بعض الأمزجة، كل عقار المزاج الذي يقابله، ويوقف بعضها المرض، وبعضها الآخر الحياة، فإن بعض الخطابات يبعث الشجن وبعضها

1 – المرجع السابق، ص: 7–8.

2 – جاك دريدا: صيدلية أفلاطون، ص: 71.

الآخر الفرح، بعضها يرهب المستمعين، والآخر يحمّسهم، وبعض آخر يفعل إقناع سيء، يخدّر الروح ويسحرها>>.[1]

وما التأثير المطلوب من وضع الخطاب الفرنسي عن الجزائر إلا توقيف الحياة، وهذا ما يجسِّده إلغاء الجانب التاريخي والثقافي للكيان الجزائري، بحيث تعدّ المعرفة التاريخية بمثابة القاعدة الأساسية والبنية الضمنية لكل علم وثقافة، وذلك من خلال ما تقدمه من حقائق تُعتمد من طرف العلماء والسياسيين والمفكرين والمثقفين والأدباء...وعليه فإنّ تزييفه وتشويهه يمثل خطرا كبيرا يهدد البنية الفكرية للمجتمع الجزائري، وبذلك فإن ما يؤكد عليه "الأشرف" في هذا السياق- سياق قراءة التاريخ الجزائري المكتوب بأيدي فرنسية هو نفسه ما قصده "فوكو"، حينما أقرّ بأن التاريخ <<لا يعني أنه عبثي أو غير متناسق، إنه على العكس من ذلك، حيث يمكن أن يُفهم، وينبغي أن يحللّ حتى في أصغر تفاصيله، لكن تبعا لفهم الصراعات والاستراتيجيات والتكتيكات>>.[2] وعليه فإن المرجع الأساسي لفهم التاريخ يكون بالعودة إلى الواقع وما يتميز به من صراع.

ولقد جاء اهتمام الخطاب ما بعد الكولونيالي بهذا الجانب في إطار النهوض بالإنسان وتحريره من الرؤى المزيفة التي تحكم فكره وثقافته، التي روّج لها التاريخ، وذلك في سائر الجوانب سواء السياسة أو الثقافية الأدبية الفكرية النقدية الاجتماعية...وهذا ما جعله خطابا عابرا للتخصصات، فهو يلغي الحدود بين التخصصات في سبيل النهوض بالإنسان وتحريره كقاعدة لكل خطاب وتخصص.

وعلى هذا جاء اهتمامنا بكتاب "الجزائر: الأمة والمجتمع" وهو كتاب تاريخي اجتماعي بالأساس- به إطار النقد الأدبي والدراسات الثقافية- لنلقي الضوء من خلاله لا على الجانب التاريخي أو الاجتماعي بقدر ما يهمنا رصد طريقة السرد التاريخي سواء بالنسبة للمستعمِر أو المستعمَر، وذلك لغرض الكشف عن سياسات الهيمنة والخداع والإمبريالية المعاصرة من جهة،

1 – المرجع السابق، ص: 71.

2 – ميشيل فوكو: نظام الخطاب، ص: 60.

وكذا إبراز الوعي السياسي العميق الذي تمتع به المستعمَر، ومكّنه من معرفة الآخر معرفة غير التي قُدِّمت، ما أتاح له فرصة تأكيد الذات من جديد وبصورة واقعية إنسانية تفضح اللاإنسانية القائم عليها الخطاب الغربي.

وعليه فإن "مصطفى الأشرف" في هذا السياق لم يقتصر على فضح حقيقة الاستعمار بقدر ما تجاوزها إلى إبراز أثرها السلبي على المستعمِر نفسه، وربما قلّما نجد مثل هذه الدراسة في الفكر ما بعد الكولونيالي، لاقتصاره على فضح حقيقة الاستعمار وكذا الكشف عن سياسات الهيمنة والسيطرة وآليات فرض السلطة الكامنة وراء الخطاب الغربي باعتبار أن السلطة <<هي ممارسة نشاط ما على سلوك الناس، أي القدرة على التأثير في ذلك السلوك وتوجيهه نحو الأهداف والغايات التي يحددّها من له القدرة على فرض إرادته>>[1]، وطبعا تعدّ فرنسا في هذا السياق هي من له القدرة على فرض ذاته وإرادته يعدّها الطرف الأقوى سياسيا وعسكريا واقتصاديا...ومن بين الآليات المستعملة طبعا آلية تزييف التاريخ وتشويهه، هذه الآلية التي استدام بها الغرب وجوده وكيانه، وبها استأثرت فرنسا بمهمة تحديد ما يمكن اعتباره حقيقيا، ما جعل قراءة "الأشرف" تصب في مجال تقديم قراءة مختلفة للتاريخ الجزائري تسعى للوصول إلى حقيقة الاختلاف الذي استبعده الفكر الغربي، وعليه فإن قراءة "الأشرف" للتاريخ الجزائري المكتوب بأيادي فرنسية لم تكن لأجل التاريخ ذاته، بقدر ما هي وسيلة لمعرفة الآخر والذات على حد سواء، وهو ما جعل التاريخ بهذا المعني <<حفر في الصمت والخواء ومساءلة للمتاهات الملغزة، وإضفاء للمنسي، وتوجّه للمختلف الذي ينساه التاريخ والمؤرخون>>.[2]

وبذلك يمكننا أن نعدّ النقد الذي وجّهه "مصطفى الأشرف" للمؤرخين الفرنسيين، نقدا لا يقتصر على ما تمت كتابته والترويج له، وهو ما نستطيع تلخيصه في التطور الفرنسي والتخلف الجزائري، بقدر ما يمتد إلى المؤرخين أنفسهم على خضوعهم للسلطة وذلك إلغاء لما كان يجب

1 – عبد العزيز العيادي: ميشيل فوكو: المعرفة والسلطة، ص: 44.

2 – نفسه، ص: 71-72.

قوله، والمقصود به هنا هو دور طبقة الفلاحين في النضال وإبراز الذات الجزائرية في المقاومة، وعليه فإن المأخذ الذي يسجّله "الأشرف" على المؤرخين الفرنسيين هو خضوعهم للسلطة والترويج للكذب والخداع والنفاق في مقابل تخليهم عن وظائفهم الأساسية في خدمة الإنسان، وهذا ما أكده "مارتن لوثر كينغ" عندما اعتبر أن الإنسان <<لا يحاسب على ما يقول فقط، إنما هو محاسب أيضا على ما لم يقله حين كان لا بد أن يقول>>.[1]

ولقد كان لفكرة تخلّي المثقف عن وظيفته الأساسية وهي الدفاع عن الإنسان، أثر كبير في الفكر النقدي ما بعد الكولونيالي، حيث ولّد هذا مشكلة من أكبر المشاكل المطروحة في السنوات 1950-1955، وهي المشكلة التي خاض غمارها جلّ مثقفي القرن العشرين، ومثلت منطلقا فكريا لمرحلة ما بعد الكولونيالية، وهي ما سبق وعبر عنه "ميشيل فوكو" بالكيان السياسي للعلم والوظائف الإيديولوجية التي يمكن أن يؤديها.

ويعدّ الكشف عن الأفكار المميتة في الخطاب الكولونيالي نقطة تقاطع مفكري ما بعد الكولونيالية بحيث اتفقوا في هذا الشأن على أن <<التحليل التاريخي لإرادة المعرفة التي عرفتها الإنسانية يبين في الوقت ذاته أنه ما من معرفة إلا وتقوم على الظلم والخطأ، وأن المعرفة لا تنطوي بالتالي على حق (الصواب أو أساس الصدق)، كما أن غريزة المعرفة غريزة شريرة وأن فيها جانبا قاتلا لا يستطيع ولا يهدف إلى إسعاد الإنسانية>>.[2]

وعلى هذا الأساس كشف "الأشرف" عن الحقيقة القائلة بأن الكتابة الاستعمارية عن الجزائر مثلت -بالنسبة لفرنسا- مشروعا فكريا متكاملا، هدفه الإطاحة بالإنسان الجزائري، هذا المشروع جسّدته مؤسسة علمية قائمة على رؤى استشراقية، مادتها التاريخ، موضوعها الآخر (الجزائري)، موظفوها رجال فكر وثقافة وسياسة وأدب، مرتباتهم فيها الترقية، وظيفتهم التزييف والتشويه والتدمير أي الحطّ من قيمة الآخر (الجزائري).

---

1 – جاك دريدا: صيدلية أفلاطون، ص: 129.

2 – ميشيل فوكو: جنيالوجيا المعرفة، ص: 85.

ولقد انصب عمل "الأشرف" على فضح أسس هذه المؤسسة الإمبريالية، في خطاب مقاوم يخاطب من خلاله الذات الغربية المهيمنة بوعي لا يقلّ حدّة وعمقا عن الوعي الفرنسي، بل يفوقه أحيانا في إبراز طبيعة الحقائق، وفضح التصورات الخاطئة. كما يكشف عن اللاإنسانية الفرنسية، حيث يضع هذا الإنجاز "مصطفى الأشرف" في مرتبة المفكرين العالميين الذين يجعلون من الإنسانية محورا فكريا ومعيارا نقديا لهم.

الفصل السادس: خبايا الاستشراق في الحركة التاريخية الاستعمارية الجزائرية

أولا: صورة الذات في الخطاب الفرنسي: قراءة استشراقية.

ثانيا: استشراقية الذاكرة التاريخية الجزائرية.

1/ اللاإنسانية.

2/ العصبية الدينية.

3/ الأبوية المتغطرسة.

4/ الجوهرية.

5/ المركز والهامش.

ثالثا: مياه سوداء: مصطفى الأشرف ونقد الخطاب الاستعماري الاستشراقي الفرنسي

<< إنه يجب على الدول المتقدمة أن تضم أو تحتل "مناطق الأرض" التي توصف بأنها "غير متحضرة">> جون وستيك.

<< [...] أما المعاصرون للغزو الفرنسي [...] ممن يعتقد بأن الأقدار أناطت به مهمة تمدينية، هي في الحقيقة مهمة ضيقة الأفق وقائمة على أفكارٌ علمية زائفة>> مصطفى الأشرف.

<<الاستشراق معناه وجود جانبين الغربيون والشرقيون، فالجانب الأول يسيطر والثاني لا بد من السيطرة عليه، وهذه تعني في العادة احتلال أراضيه والتحكم بصرامة في شؤونه الداخلية، ووضع دمه وماله تحت تصرف دولة غربية ما>> إدوارد سعيد.

أولا: صورة الذات في الخطاب الفرنسي: قراءة استشراقية:

يقوم هذا الفصل على مسلّمة هامة، مفادها أن الاستعمار الفرنسي للجزائر ما هو إلا حلقة متطوّرة جدا من حلقات الاستشراق كعلم غربي شهد بداياته الأولى في فرنسا، باعتبار أن << أوّل كرسي للعربية تأسّس عام 1539 في الكوليج دو فرانس >>.[1]

وعليه فإن الاستعمار انعكاس للرؤى الاستشراقية، وسنعمل في هذا الفصل على الربط بينهما،وذلك للكشف عن الخلفية المعرفية للنظام السياسي المطبّق في الجزائر، وهذا طبعا في إطار ما قدّمه الأشرف، فبالإضافة إلى دراسته الفاضحة للحقيقة الاستعمارية وكذا كشف آثارها على المستعمِر والمستعمَر على حد سواء، يقدم "مصطفى الأشرف" في ثنايا كتابه محل الدراسة "الجزائر: الأمة والمجتمع" دراسة معمّقة يوضح من خلالها صورة المستعمَر والمستعمِر، ويكشف على صفة الثبات في السلوك الاستعماري الذي مُورِسَ في الجزائر طيلة 130 عاما.

وهذا ما يؤكده قائلا:<< يهمنا إبراز العوامل الثابتة في السياسة الفرنسية الهادفة إلى الهدم والتخريب، وكذلك أسس المذهب العقائدي الرامي إلى قتل الإنسانية في الإنسان الجزائري، فهذه العوامل ملحوظة في الأفعال والأقوال، وكان لها خلال 130 عاما، أثرا يكاد يكون واحدا في حربين شنّهما الاستعمار ضد الشعب الجزائري، إن التشابه بينهما في بعض النواحي يبعث على الحيرة، ويدّل على وجود نظام يقوم دوما على الاضطهاد والاحتقار والتزوير>>[2]، نظام يفرضه تصور ورؤية فرنسية ثابتة وراسخة عن الجزائر، هذه الرؤية تدعمها مؤسسات عسكرية وسياسية تنسب إلى المجتمع الجزائري صفات تعتبرها جوهرية من خلالها تتحدد صورة "الجزائري" عند الآخر "الفرنسي" ومن بينها (اللاإنسانية –البربرية–الجهل–الخداع–النفاق...) هذه الصورة نفسها ساعدت في تحديد صورة فرنسا ذاتها باعتبارها الصورة المضادة لها، فهي بمثابة حامل لواء

1– جوزيف شاخت: تراث الإسلام، ترجمة: محمد زهير السمهوري، حسين مؤنس، إحسان صدقي العمد، تعليق وتحقيق: شاكر مصطفى، مراجعة: فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، الجزء:1، د/ط، 1978، ص: 53.

2 – مصطفى الأشرف: الجزائر: الأمة والمجتمع، ص: 262.

الحضارة والثقافة والإنسانية...ويقع هذا التصور في قلب الدعوة الاستشراقية التي يوصف من خلالها الشرقي بأنه <<غير عقلاني، وفاسد (ضال)، ومثل الطفل، و(متخلف)، ومن ثم فإن الأوروبي عقلاني وفاضل، وناضج، و(سويّ)...>>.[1]

وعليه فإن الجزائر بالنسبة لفرنسا– في سياق طرح "الأشرف" طبعا– لا تزيد عن كونها شبه اختراع فرنسي، وهذا على غرار ما وصف به "إدوارد سعيد" الشرق في الاستشراق الغربي. إذ يفنّد "الأشرف" ما تم إدّعاؤه من طرف فرنسا على أنه يمثل حقيقة الجزائر باعتباره مجرد أفكار قائمة لتلبية أغراض سياسية، باعتبار أن العلاقة بين فرنسا والجزائر علاقة قوة، فالجزائر التي اعتبرت بالنسبة للفرنسيين موطن اللاإنسانية والجهل والأمية والتخلف <<كان لها نظام، وازدهرت فيها علوم كثيرة كالفقه، والمنطق الصوري، والتوحيد القائم على الأدلة العقلية، والفنون والآداب العربية والمغربية ما بين الفصيح والشعبي الدارج...وكل هذا التراث وما يزخر به من عناصر متنوّعة ثرية، قد بلغ مستوى ثقافة أصيلة ومعمّقة في كل أنحاء البلاد عن طريق الكتابة والرواية>>.[2]

وفي هذا السياق يقدم "الأشرف" مقارنة بين جزائر ما قبل الاستعمار، وجزائر ما بعد الاستعمار، وذلك في إطار تقييم منجزات الحملة الاستعمارية الحضارية ليكشف عن مفارقة جد خطيرة بين ما كان سائدا في النصف الأول من القرن التاسع عشر وما هو سائد في العقد السابع من القرن العشرين، فللأسف الحضارة الفرنسية أثبتت وأكّدت تخلّفها في الجزائر وذلك لأننا <<إذا أخذنا بعين الاعتبار ما كانت تحفل به الجزائر في النصف الأول من القرن التاسع عشر من موارد وإمكانيات، وما يعتمل فيها من حركة قومية ثقافية فإنه يصح لنا القول بأنّه توّفرت فيها عوامل– تجعلها أقلّ تخلفا وأكثر استعدادا للرقي–بالمقارنة مع الشعوب الأخرى المستقلة–مما آلت إليه في القرن التاسع عشر، عندما جرّدها الاستعمار من ملايين الهكتارات من أراضيها وغاباتها

1 – إدوارد سعيد: الاستشراق، ص: 96.

2 – مصطفى الأشرف: الجزائر: الأمة والمجتمع، ص: 263.

ومناجمها، وقضى على حرّيتها ومؤسساتها وبذلك فقدت الدعامة الأساسية لتطور الأمم والشعوب>>.[1]

وما الرسالة الحضارية التي يتبجح بها الآخر ويدّعي نشرها بين كافة الشعوب والأمم ما هي في حقيقتها إلا << مهمة ضيقة الأفق وقائمة على أفكار "علمية" زائفة وعلى أغراض تنصيرية>>.[2] مهمة تهدف إلى وضع الذات "الجزائرية" تحت رعاية الآخر "الفرنسي" وذلك في سبيل تأكيد الرؤية القائلة بمركزية الغرب وتهميش الشرق، فالتعريف الفرنسي للجزائر والذي من خلاله برّرت فرنسا دخولها للجزائر ما هو في الحقيقة إلا نتيجة لرؤى بعيدة كل البعد عن الواقع، مبنية على أفكار أقل ما يمكن أن يقال عنها أنها زائفة ومزوّرة تزييفا وتزويرا مقصودا، وعليه تأتي الرؤية الأشرفية لتتخذ من الواقع اللاإنساني الذي شكّلته فرنسا في الجزائر منارة فكرية تهتدي من خلالها إلى الكشف عن الرؤى السياسية التي ساهمت مساهمة فعّالة في التعريف بالجزائر من جهة وكذا توجيه السلوك الاستعماري فيها طيلة 130 عاما من جهة أخرى.

وفي هذا السياق يأتي النقد الذي قدّمه "مصطفى الأشرف" للآخر "الفرنسي" إذ يفسّر استمرارية بعض العوامل في السياسة الفرنسية بافتراضيين أساسيين، أما الافتراض الأول فهو<<أنّ النظام الاستعماري لم يتغير من حيث الجوهر، باستثناء بعض المظاهر الشكلية، وأن الأساليب التي استعملها ظلت ثابتة كما كانت منذ أكثر من قرن، وإما أن نفترض بأن ذلك النظام البائد همّه الوحيد هو النجاح في مسعاه، ولو بالعودة إلى عهود الهمجية ووضع "قواعد سلوك" مزيّفة تزييفا مقصودا، شأن كل الأنظمة الفاشية التي ليس لها من مبدأ سوى القول بأن الغاية تبرر الوسيلة>>.[3]

---

1 – المرجع السابق، ص: 263-264.

2 – نفسه، ص: 264.

3 – نفسه، ص: 262.

ومن المؤكد أن هذا الطرح نتيجة وعي ومعرفة عميقة بالآخر ولّدته المعايشة الطويلة للاستعمار، التي مكّنت المستعمَر من تحليل أساليب المستعمِر، تحليلا واقعيا استطاع من خلاله رصد التناقضات التي بنيت عليها الأقوال والأفعال والتي تحوّلت بفعل ديمومتها إلى عقيدة راسخة توجّه السلوك الاستعماري وكل ما من شأنه أن يزيد من حدّة العلاقة بين الطرفين ويضع فرنسا في الصدارة (من كل النواحي سياسيا- ثقافيا-اقتصاديا-فكريا...) ويمنح لكل ما يصدر عنها معنى الحقيقة من دون مناقشة، ففرنسا هذه سخّرت كل شيء لصالحها، وتحوّلت بفعل القوة السياسية مصدرا ومنبعا للحقائق القائمة على المنطق، هذا المنطق الذي كشف "الأشرف" عن أسسه ومعاييره اللاإنسانية، التي تهدف إلى التمويه والمحافظة على ركود سطح المياه التي سرعان ما ألقى فيها "الأشرف" حجرة أذهبت صفاءها الظاهر وكشفت عن تلوّثها وسوادها الباطن، ويكون بذلك قد ألقى الضوء على أبرز وأهم قضية، ألا وهي الأسس المزيفة واللاإنسانية للحقيقة أو ما سمّاه "الأشرف" ذاته بـ<<وضع قواعد سلوك مزيفة تزييفا مقصودا>>.

وهنا برفع الستار على صفات جوهرية تتكون على أساسها شخصية المستعمِر التي لم يكن الواقع الاستعماري سوى سببا لظهورها، لأنها في الحقيقة وليدة ظروف هذه<<الظروف ناشئة عن الشعور بالسيطرة وإطلاق العنان بدون حسيب ولا رقيب للعنصرية وارتكاب الجرائم المنافية لكرامة الإنسان وللحقوق والمنطق، كما لو أن هذا الصنيع عمل وطني يستحق التقدير، إن وصمة العار اللاصقة بالمستعمَرين على سلوكهم اللا أخلاقي وصمة عار قديمة [...] في ذلك الإطار المتميز بالسيطرة والاستعلاء>>.[1]

هذا الإطار الذي هو في الحقيقة وليد الرؤية التي بنت على أساسها فرنسا وجودها، رؤية تجعل الذات في أعلى المراتب والآخر في أدناها استعانوا في تكريسها (أي الرؤية) بـ<<نظريات

1 – المرجع السابق، ص: 313-314.

محكمة وتعليمات دقيقة ومشاريع إجرامية تهدف كلها إلى وضع مذهب يثبت تفوق أحد الأجناس، أو إحدى الحضارات، مع العمل على إهانة الخصم وإبادته>>.[1]

وعليه فإنه على الرغم من إقرار "مصطفى الأشرف" بوجود مناهضين فرنسيين للاستعمار وهم من اتخذ–كما سبق وأشرنا من كتاباتهم وسيلة ومنطلقا فكريا للردّ على الخصم– على الرغم من ذلك فإن هذه الفئة مشاركة في الاضطهاد والجرائم النكراء سواء عن وعي أو دون وعي منها لأنهم كلهم انتفعوا من نظام الحكم الجائر والتزموا بقوانينه ومبادئه اللا أخلاقية واستفادوا منها، ولقد سجل "الأشرف" في كتابه العديد من الاعترافات على ألسنة الفرنسيين أنفسهم، حيث يقرّون بلاإنسانيتهم، وهم في الحقيقة لا يريدون ذلك ولكنهم مجبرون للخضوع للقوانين والالتزام بمبادئ الحرب اللاإنسانية وأبلغ دليل على ذلك يرد على لسان الجنرال بيجو الذي يعترف قائلا:<<...فمن أراد أن يكون ظالما عليه أن يكون قويا، وقد كتب علينا أن نكون ظالمين في إفريقيا لكيلا نكون مظلومين في فرنسا>>.[2] وهذا أوضح نموذج على لا إنسانية الفرنسي وأنانيته وإرادته الظالمة وخضوعه للواقع عندما قال <<كُتِب علينا>> واستسلامه للقوانين والأحكام الجائرة بل والأدهى والأمرّ هو سعيه للكسب من ورائها، مع علمه بماهيتها وما تقوم عليه، والأمثلة عديدة في الكتاب بحيث تمثل تقريبا نصفه.

ولكن السؤال الذي يطرح نفسه في هذا السياق، لماذا اتخذ "الأشرف" كتابات الفرنسيين المناهضين للاستعمار وسيلة ومنطلقا للردّ على الفرنسيين أنفسهم، وذلك في إطار معرفته بالوضع العام داخل فرنسا وخارجها؟

يعود اعتماد "الأشرف" على كتابات الفرنسيين مرجعا أساسيا بل ووحيدا أثناء نقده للاستعمار إلى فكرة أساسية وهامة، مثّلت صميم الخطاب ما بعد الكولونيالي عند "إدوراد سعيد" و"هومي بابا" و"سبيفاك"...وهي العمل على تقويض الغرب من داخله، أي تقويض فرنسا من

1 – المرجع السابق، ص: 286.

2 – نفسه، ص: 320.

داخلها، –ما أشرنا إليه في البداية– وإبراز حقيقة الأمة الفرنسية بأكملها، وهذا ما نلمسه في قول "الأشرف" عندما اعتبر أن <<[...] الرجوع إلى المصادر للكشف عمّا تتضمنه من حقائق لا يهدف إلى مجرد لفت الانتباه، إن آلية هذه العلاقة بين شعبين: أحدهما يؤثر، والآخر يتأثر ويدافع عن نفسه، هذه الآلية ليست حادثة محصورة في وقت معين، لأن أثرها ملحوظ على مدى قرن أو يزيد، ولأن أساليبها البائدة وتصرفاتها البالية ونعرتها المعهودة لم تتغير على مدى السنين، ومن هنا ندرك أن الشرف لم يعد له أي اعتبار لدى السواد الأعظم من الشعب الفرنسي الذي ظلّ على عهد الوفاء لجيشه وللنظام الاستعماري، إما عن وعي أو عن تهاون أو عن جهل، فالتمادي في الضلال عندما يكون على نطاق واسع، يكشف القناع عن جريمة نكراء تقع مسؤوليتها على الأمة الفرنسية بأكملها>>.[1]

وعليه تعدّ دراسة "مصطفى الأشرف" هذه دراسة مستفيضة وواقعية تصب في صميم الخطاب ما بعد الكولونيالي، هذا المجال الذي دشّنه "إدوارد سعيد" بصدور كتابه "الاستشراق" عام 1978، نجد "الأشرف" يخوض فيه في الفترة الممتدة من 1954 إلى 1965 (وهي السنوات التي نشرت فيها مقالات الكتاب)، ولعلّ التقاطع الفكري بين "إدوارد سعيد" و"مصطفى الأشرف" الذي نتج عن الخوض في العديد من القضايا الهامة ومنها–كما سبق وأشرنا– قضية العلاقة بين (الذات والآخر) (المركز والهامش)...وما ترتب عنها من قضايا ارتبطت بالكشف عن النظام المعرفي المزيّف الذي تدعمه القوى السياسية والعسكرية والغربية، والذي على أساسه إنبنت الحقائق المتعلقة بدول أوروبا ودول العالم الثالث، هذه الحقائق التي مثّلت الخلفية الفكرية للعديد من الأعمال في القضايا التي تهدف إلى القول بتفوق الغرب والإعلاء من شأن الذات الغربية في مقابل إنزال الآخر منازل دنيا والعمل على إبادته.

لعلّ هذا التقاطع الفكري قلت يحتّم علينا قراءة الخطاب الاستعماري الفرنسي الذي انتقده وفنّده "الأشرف" في إطار خطاب استشراقي–يجعل من المعرفة وعاء للسياسة–شاع بشكل عام بين

1 – المرجع السابق، ص: 302.

الإداريين الإمبرياليين الفرنسيين–بحيث أصبحت العودة إلى هذه الوثائق التاريخية، تغني عن الرجوع إلى الواقع إلى الكيان الجزائري ومعرفته معرفة حقيقية، واكتشاف ما يحويه من تنوع ثقافي وعلاقات تجمع الكيان لتشكل منه أمة لها امتدادها عبر التاريخ، وهو المصير نفسه الذي واجه الشرق من خلال الدراسات الاستشراقية التي أصبحت تغني عن العودة إلى الواقع ذاته.

ولقد جاء تصنيفنا للكتابات التاريخية الفرنسية في إطار "خطاب استشراقي" لما تحويه أولا من تقاطع فكري مع فكر "إدوارد سعيد" في نقده للاستشراق الغربي. أيضا أن هذه الكتابات الفرنسية –طبعا– تندرج في المرحلة الأخيرة من مراحل الاستشراق أي ما يسميه "إدوارد سعيد" <<الاستشراق الآن>>، إذ تندرج زمنيا في الفترة دائما التي شهد فيها هذا العلم–أي الاستشراق– <<تحوّلا كبيرا في مساره ومسار المعرفة بالشرق والتعامل معه، من مرحلة الدراسة الأكاديمية إلى مرحلة الاستعانة به كأداة في الواقع العملي>>[1]، هذه المرحلة التي لم يعد فيها على الدارس "المستشرق" إلا أن يعمل على تأكيد الثنائية القائمة على التفوق الغربي والتدهور الشرقي، وكذا تبرير التجاوزات في حق إنسانية الشرقيين، ولقد أدّت الرؤية الفرنسية، المبثوثة في التاريخ الجزائري إلى نقطة هامة طرحها بقوة "إدوارد سعيد" في كتابه "الاستشراق" وهي –ما سبق وأشرنا إليه– اختزال الفرنسيين والجزائريين على حدّ سواء في جوهر ثابت لكل منهما، وهو الإنسانية الفرنسية في مقابل اللاإنسانية والبربرية الجزائرية، وعليه جاءت الحركة الاستعمارية <<نتيجة لرؤى اتسمت بطول المدى وبطء الحركة، أدت إلى امتلاك الشرق، أي مكّنت أوروبا، أو مكّنت الوعي الأوروبي بالشرق من التحوّل من وعي يقوم على النصوص والتأمل إلى ظاهرة إدارية واقتصادية بل وحربية>>.[2]

في هذا السياق يمكننا القول أنه تم تسخير المعرفة والعلم لخدمة الرؤى السياسية، وإن صح القول تسييس العلم.

---

1 – إدوارد سعيد: الاستشراق، ص:381.

2 – نفسه، ص:

الفصل السادس:ـــــــ

بالإضافة إلى أنه كائن لا يشعر بالألم ولا بالفرح، لديه القدرة على تحمّل أقصى وأشد الآلام، وليس التحمّل هنا بمعنى الصبر بقدر ما هو عدم التأثر، وهذا ما يؤكده مشهد رهيب تعرض له اثنين من الجزائريين نتيجة اتهامهما بقتل عريف تركي، فكان العقاب هو قطع اليدين، يصف المشهد قائد فرنسي قائلا: <<قام الجلاّد بشدّ الأوردة فوق المعصم بواسطة حبل، ثم أخذ في خلع المعصم عن المفصل ببطء. وأخيرا قطع يد المتهم ورماها على وجهه، [...] فما ظهرت على وجهيهما أية علامة تدل على الألم، بل كانا هادئين، ثم التقط كل منهما يده، وراح في حال سبيله وهو يتبادل أطراف الحديث مع الناس>>.[1]

يخيل إلى سامع هذا النص أنه أمام نوع غريب من البشر ليس ككل البشر، وعليه ساد التصور القائل بأنهم تجمع بشري بربري.

2-العصبية الدينية:

وما المقاومة الجزائرية للاستعمار في نظرهم إلا مظهر آخر من مظاهر اللاإنسانية، باعتبارها مقاومة للفكر والثقافة التي تسعى فرنسا من خلالها إلى نشر الحضارة، وتخليص الجزائريين من براثن الجهل والتخلف، وهو بذلك شعب يأبى شتى أشكال التطور والتغيير والرقي، ولتبرير هذه المقاومة (الشديدة) لجأ الفرنسيون إلى ربطها بالإسلام، واعتبار العصبية الدينية مصدرا لها، مغيبين أثناء ذلك الوعي السياسي الذي تقوم عليه، وتعدّ العصبية الدينية من الأعمدة الأساسية التي بُني عليها الخطاب الفرنسي عن الجزائر، هذه العصبية التي لم يكن هناك دافع وراءها سوى الإسلام باعتباره دين الهمجية والجهل والتخلف وعدم القابلية للتغيير وهذا ما يؤكده "مصطفى الأشرف" قائلا <<إنّ المؤرخين الفرنسيين يرون بأن الشعور الديني-أو التعصب الإسلامي، حسب زعمهم-هو وحده الذي جعل الشعب الجزائري يلتف للدفاع عن قضية تعتبر روحية أكثر مما تعتبر قومية، فالشعب -في زعمهم- لم يتحرك ضد العدّو الغاصب [...] إلا

1 – المرجع السابق، ص: 82.

بدافع من الدين ! ولم يكن للشعب–في زعمهم أيضا– لم يكن له من محرّك لطاقته الجبارة سوى التعصب>>.[1]

ولقد كشف "الأشرف" عن الهدف الكامن وراء هذه الرؤية وهو الطعن في الإسلام وتشويهه، إذ مثّل ولا زال يمثل خطرا على الغرب، باعتبار أنّ العلاقة بينه وبين الإسلام قائمة على الخوف من الإسلام، وهذا باعتراف المستشرق الفرنسي " جوزيف شاخت " حيث يؤكد ذلك قائلا <<كان المسلمون يشكلون تهديدا للعالم المسيحي الغربي قبل أن يصبحوا مشكلة بزمن طويل>>[2]، وفي خضم هذه العلاقة يفهم ما لحق الإسلام من تشويه وتزييف، وعليه جاء أي الإسلام–في نظر الغرب– مصدرا لكل المشاكل التي يعانيها العالم الثالث (العربي) بحيث يؤدي تأكيد العصبية الدينية إلى تشويه الإسلام من جهة وتغييب الوعي الفكري السياسي للمجتمع الجزائري من جهة أخرى، ومن ثمّ إثبات التصوّر الفرنسي عن الجزائر. وهذا ما يجعل من إقامته المشاريع الاستعمارية أمرا لازما، فهي بذلك وسيلة ظاهرها البرّ والإحسان وباطنها المكر والخديعة.

ومن المعلوم أن الإسلام كان ولا يزال المنطلق الأساس للدراسات الاستشراقية لما مثّله من خطر كبير على الغرب، فهو–أي العالم الإسلامي– على حد تعبير "إدوارد سعيد" بالرغم من كونه <<موقعا شديد الأهمية إلا أنه مصدر للمتاعب على نحو منفِّر وبغيض وإشكالي إلى حد كبير>>[3]، وعليه لا تكاد تخلو الكتابات الغربية عن الإسلام من رؤى سياسية << فكلّ شيء يتعلق بدراسة الإسلام في الغرب المعاصر مترع بالأهمية السياسية>>.[4]

ولقد جاءت المزاعم الفرنسية لتجعل من بربرية الإسلام مبررا لتجاوزاتها اللاإنسانية بحيث عُدَّ الإسلام وما سبّبه في نظر الفرنسيين من تعصب أعمى وحقد وكره حاجزا في وجه التطور

1 – المرجع السابق، ص: 47.

2 – جوزيف شاخت: تراث الإسلام، ص: 29.

3 – إدوارد سعيد: تغطية الإسلام، تر: محمد كرزون، دار نينوي للدراسات والنشر والتوزيع، دمشق–سوريا، د.ط،2011، ص: 6.

4 – نفسه، ص: 15.

والتقدم والحضارة التي صاحبت المشروع الاستعماري من خلال ما أبداه الجزائريون من مقاومة وصمود في وجه المستعمِر الفرنسي بعدّها امتداد للعصبية الدينية التي تحد من سيرورة التطور والحضارة، فهي بمثابة الكبح الديني الممارس على الفكر، ولقد اعتبر "إدوارد سعيد" مثل هذا التفسير بمثابة <<تغطية يسيرة من جهل عظيم>>،[1] باعتبار أن الفرنسيين خاصة والغرب عامة لم يتعرفوا على الإسلام في حقيقته، ولم يقرؤوا للإسلام ذاته بقدر ما قرؤوا عنه، فكل ما يعرفه الغرب عن الإسلام هو ما قدّمته التغطية الإعلامية إضافة إلى دراسات المستشرقين، ولقد جاءت هذه التغطية في نظر "إدوارد سعيد" <<تغطية كاملة شاملة ولكن على نحو مضلّل إذ منحت مستهلكي الأخبار الغربيين شعور بأنهم فهموا الإسلام واستوعبوه دون أن تعلمهم في الآن ذاته بأن قدرا كبيرا من معلوماتها يرتكز على ما هو بعيد كل البعد عن موضوعية المادة الإخبارية وحياديتها، ففي العديد من أمثلة هذه التغطية يحلّل الإسلام ارتكاب الأخطاء ويبيحها بل يجيز كذلك التعبير عن عنصرية غير مقيّدة وبغض حضاري بل وعرقي وداء عميق>>[2]، وهذا هو بالتأكيد الفهم الفرنسي للإسلام، هذا الفهم الذي لا يتجاوز في حقيقته الإطار الخيالي القائم على ازدواجية العالم، وهذا ما جعل "إدوارد سعيد" يقول: <<إن الحقيقة بخصوص أمركة الإسلام في الواقع الراهن هي حقيقة نسبية لمن ينتجها>>.[3]

وفي ظل هذه الرؤية الغربية للإسلام، يتأكد لنا بأنه–أي الإسلام– كان من بين الأمور المستهدفة من خلال الحملات الاستعمارية، وهو ما يؤكده "مصطفى الأشرف" مستشهدا بتصريحات الفرنسيين أنفسهم، وهذا حوار بين المارشال بيجو، وبوجولا وهو رحالة فرنسي وثيق الصلة بالمارشال بيجو جاء فيه <<قال لي المارشال بيجو يوم قابلته منذ سنتين في منزله بمدينة الجزائر، وماذا جئنا نعمل في إفريقيا؟ فأجبته: لكي نواصل العمل الذي بدأه غودفروا ولويس السابع

1 – المرجع السابق، ص: 8.

2 – نفسه، ص: 7.

3 – نفسه، ص: 16.

وسان لويس [...] ثم أنهى كلامه قائلا: << إن الحرب التي تقوم بها في إفريقيا إنما هي حلقة من حلقات الحروب الصليبية>>.[1]

3-الأبوية والعنصرية:

أيضا من بين ما اتسم به الخطاب الاستعماري، من سمات تؤكد على الرؤية الاستشراقية للعالم المبنية على ثنائيات (الذات- الآخر)(السيد-العبد))المركز-الهامش)، قلت من بين ما اتسم به هذا الخطاب الأبوية والعنصرية، فالعلاقة بين فرنسا والجزائر علاقة تحددها السلطة البطريركية وطبقا لذلك فإن فرنسا هي السلطة العليا التي تقرر ما يجب أن يكون في الجزائر فلها حق السلطة وللشعب الجزائري واجب الخضوع، هذه التراتبية التي تجسدت بصورة واضحة في تعاملات الفرنسيين مع الجزائريين، وهي تراتبية تجسد صورة العربي الخاضع في الخطاب الاستشراقي الغربي، ويقول أحد الفرنسيين مؤكدا ذلك <<لا بد من وضع هذا الشعب "الجزائري" تحت أرجلنا لكي يحسّ جيدا بمالنا من وزن، وعلينا بعد ذلك أن نخفف عليه الضغط تدريجيا لكي نجعله بعد قرون (هكذا) يترقّى إلى مستوانا ويسير معنا في طريق التقدم الإنساني>>.[2]

ويضيف "الأشرف" معلقا على هذا القول: <<ولكن الغريب في الأمر أن التقدم الإنساني تنوسي في هذه الأثناء بل أُزيل وحورب كلما تعلق الأمر بالجزائري، أي بذلك الإنسان المستهدف بهذه الرسالة التمدينية، فالمهم قبل كل شيء هو بقاؤه دوما في وضعية الضعيف المحتاج إلى حمايتنا>>[3]، وفي هذا تكريس للعنصرية التي تجعل من التخلف صفة لصيقة بالجزائري، حتى أن محاولة التطوير والتغيير لا جدوى من ورائها، وتبقي على الذات دائما تحت رعاية الآخر، حيث أن هذه الذات لا يحقّ لها التدخل حتى في إصدار قرارات تخصها هي، وهذا ما يؤكده قول أحد

1 – مصطفى الأشرف: الجزائر: الأمة والمجتمع، ص: 51.

2 –نفسه، ص: 337.

3 – نفسه: الصفحة نفسها.

القادة الفرنسيين <<من الخطأ أن نستشيره حول ما قد يحتاجه، إذ نحن المسؤولون عن اختيار المؤسسات التي تلائمه وعن تطبيقها مهما كان رأيه فيها>>.[1]

ولعلّ نفي إمكانية التطوّر وحصول الوعي الذاتي التي أكدّ عليها الخطاب الفرنسي عن الجزائر، تقودنا إلى سمة أخرى ميزت هذا الخطاب وهي: الجوهرية، وهو ما أكدته سيادة التصور القائل بتحضر الذات وتخلف الآخر،وواجب تطوير الآخر الذي لم يكن ليخضع إلا بالقوة، باعتبار أن "العرب لا يخضعون إلا بالقوة".

4/ الجوهرية:

قدّم "الأشرف" في كتابه "الجزائر: الأمة والمجتمع" تغطية معمّقة ومستفيضة، لأهم السمات التي قام عليها الخطاب الفرنسي، رصد من خلالها الثوابت الفرنسية، عنونها بـ "الخط الثابت في السلوك الاستعماري سياسيا وعسكريا من 1830 إلى 1961" الهدف من هذه الدراسة هو إلقاء الضوء على التعاملات الفرنسية مع الجزائريين طيلة 130 عاما، وذلك لغرض الكشف عن الفكر الكامن والموجِّه لهذه السلوكيات، فالسلوك الاستعماري في الجزائر بقي ثابتا طيلة فترة الحرب حيث بقيت الأساليب السياسية والعسكرية الاستعمارية ثابتة، حتى وإن كان هناك نوع من التناقض فيها، باعتبار أننا نجد تارة من يشجع على أعمال العنف والتخريب والدمار، واعتبار هذا هو الأسلوب الوحيد الذي يجب التعامل به مع الجزائريين، وتارة أخرى نجد من يتلبسه الندم على ما يجري ويبدي إعجابه بالجزائريين ويقرّ بامتيازهم عليهم في العديد من الأمور، إلا أن هذه التناقضات التي تميز بها النظام الاستعماري في نظر "الأشرف" <<ليست تناقضات من حيث الظاهر لأنها تزول عندما تندرج في مذهب عقائدي محكم>>.[2]

---

1 – المرجع السابق، ص: 338.

2 – نفسه، ص: 352-353.

فمن المفترض باعتبار أن رسالة فرنسا تمدينية حضارية أنه بعد مرور مدة معينة من قيام الحملة الاستعمارية، تظهر نتائج هذه الحملة على أرض الواقع، وتبعا لذلك تسجّل نسبة تقدم وتطور معينة من خلالها وعلى أساسها يتم تغيير الأساليب المستعملة بخلاف الأساليب المستعملة في المرحلة الأولى، لكن ما تؤكده الدراسة التي قدّمها "الأشرف"، هو أن هناك سلوك ثابت تميز به الاستعمار الفرنسي دام 130 عاما، ما يعني أن هناك نظام ثابت يوجّه التحركات الاستعمارية تجاه الجزائريين، حيث يعتبر التشابه في الأساليب <<دليل قاطع على وجود استمرارية في الإيديولوجية والمنهجية الاستعمارية، وهي تكشف عن تقاليد لم تتغير تقريبا، وعن هدف ظلّ كما كان، رغم أنه يقوم على الباطل وعلى غير أساس من الحق>>.[1]

ما يعني أن هناك تصور ثابت للفرد الجزائري والمجتمع الجزائري، قائم على رؤية جوهرية نمطية، يبقى من خلالها الجزائري خاضعا، ولقد ألقى الجنرال "جيرو" كلمة موسومة بطابع عنصري حاد قرّر من خلاله أن <<مكان العربي هو المحراث، ومكان اليهودي هو الحانوت>>[2]، وكأن الأقدار كتبت له ذلك، وهذا ما تؤكده جريدة فرنسية قدمت عام 1865 وصفا لما سمّته "بالنظام المنسجم الأمثل" الذي ينبغي أن يتحقق في الجزائر، حيث أعطت لكل فرد وظيفته التي تتناسب وحقيقته –في نظرهم طبعا– فكتبت تقول: << على كل واحد من سكان البلاد، الجندي بسيفه، والمعمّر بمحراثه، والراهب بصلاته، والعربي بخضوعه، على كل هؤلاء أن يجعلوا من هذه القوى كتلة واحدة لكي تحقق الجزائر المستقبل الزاهر الذي كتبه الله لها>>[3]، إذن التصور الفرنسي عن العرب عامة والجزائر خاصة، وهو تصور عنصري يضع الغرب في المركز والعرب في الهامش ينفي جميع صفات التطور والتقدم والدينامية عن العرب.

---

1 – المرجع السابق، ص: 309.

2 – نفسه، ص: 316.

3 – نفسه، ص: 315.

وتعد فكرة الجوهرية هذه من أهم وأبرز الأفكار التي طرحها وبقوة "إدوارد سعيد" في نقده للخطاب الاستشراقي الغربي، بعّده خطابا قائما على رؤية تنسب التخلف للشرق وتعتبره جوهرا ثابتا، وفي المقابل تنسب التطور والرقي للغرب، وتعتبره أيضا جوهرا ثابتا وكأنه القدر، ولعلّ هذا التصور هو ما جعل الفرنسيين أنفسهم لا يؤمنون بنشر الرسالة الحضارية في إفريقيا ويعتبرونها نوع من اللامعقول وهذا ما يؤكده أنصار المذهب السان سيموني في الجزائر الذين <<كانو يدّعون بأن الغزو من أقوى الوسائل لإدخال أفكار جديدة، إلا أنهم لا يريدون إطلاقا أن ينشروا مذهبهم السان سيموني في الأوساط العربية، بل يعتقدون بأنّ مجرد التفكير في برنامج كهذا يبعث على الضحك والسخرية>>[1]، وذلك أن الأمل في << نجاح مهمة كهذه لا يراود إلا من يعتقد بأنه من الأنبياء والمرسلين إلى إفريقيا>>.[2]

5/ المركز والهامش:

يقوم الخطاب الفرنسي عن الجزائر على رؤية–كما سبق وأشرنا تقع في صميم الخطاب الاستشراقي– مفادها تقسيم العالم إلى ثنائيات (شرق/غرب)،(هامش/مركز)(متخلف/متقدم)، (سيد/تابع)...هذه الرؤية التي تجعل من الجزائريين مجرد تجمع بشري لا أساس تاريخي له، وتاريخه الوحيد مرتبط بتاريخ دخول الاستعمار، وهو تبعا لذلك مجرد تابع ومهمش، لا دور له سوى الطاعة والخضوع لما يقرره المركز فما يحدث في أرض وتاريخ وفكر وثقافة هذا التابع، ما هو إلا صدى لما يحدده ويقرّره المركز هذا الذي ادّعى حمل لواء الحضارة والثقافة عن طريق حملاته الاستعمارية، وعليه ساد التصور القائل <<بأن العالم منحصر في أوروبا، وأن خارج أوروبا لا يوجد سوى الهمجيين>>.[3]

1 – المرجع السابق، ص: 315.

2 – نفسه، ص: 266.

3 – نفسه، ص:

وعلى هذا عملت الأيادي الفرنسية التي استأثرت بكتابة التاريخ الجزائري على إلغاء الوجود التاريخي والفكري والثقافي والسياسي بل والكيان الوجودي الجزائري عامة، وعدّ فرنسا هي المنبع الفكري والثقافي والسياسي للجزائر، هذا الإلغاء الذي أُسّس عليه التصور الفرنسي وروّجت له القوى السياسية والعسكرية وكذا النخبة الجزائرية الخادمة لفرنسا طبعا.

ويأتي هذا الإلغاء في سياق ضرب الفكر والوعي السياسي الذي تميز به الجزائريون ومكّنهم من القيام بثورة تحررية إنسانية مكنتهم من القضاء على الاستعمار وتقويض الرؤية والسياسة والقوة الفرنسية، وكان ذلك بمثابة تحدِّي للفكر الفرنسي وللاإنسانية الإنسانية الفرنسية، التي أنطقت التابع وجعلت له لغة وتاريخ (نقول هذا اتفاقا مع الرأي الذي يجعل من سمات التابع الخضوع والصمت والجمود) منطلقا في ذلك من رؤية وتصور قائمين على إلغاء التراتبية العالمية، إلغاء الحدود والحواجز التي تجعل من طرف ما سيد والآخر تابع فكلاهما له كيان ووجود وتاريخ وثقافة مستقلة ومتميزة عن ثقافة وتاريخ وكيان ووجود الآخر، وهذا ما يؤكده "الأشرف" في السياق الذي اعتُبِرَ فيه إعلان الجهاد الذي انبثق عنه <<النداء من أجل إنقاذ "الأمة الإسلامية المهددة" ليس إلا شعارا يضاهي الشعار الذي رفعته الثورة الفرنسية، واعتبرته من أقدس مقدّساتها، ألا وهو: "الوطن في خطر La patrie en danger>>.[1]

وهو بذلك يلغي التراتبية القائم عليها الفكر الفرنسي حيث لا يوجد فارق كبير بين فرنسا والجزائر، صحيح أن هناك تطور وحضارة ملحوظة في مجالات عدة، لكن تبقى الركيزة الأساسية تبقى قيمة الإنسان سواء الفرنسي أو الجزائري نفسها- فحتى في الجانب الجغرافي مثلا نجد أن الفرنسيين أنفسهم لما دخلوا إلى الجزائر، انبهروا مما رأوا، باعتبار أن ما شاهدوه لا يتفق مع ما كان مُتصورا، ويسجل "الأشرف" في كتاباته شهادات عدة لفرنسيين واعترافهم بذلك، فها هو الكولونيل فوريي يصف الريف والقرى الجزائرية قائلا: << هي عبارة عن قرى أشبه ما تكون بقرانا في فرنسا: فهي مرتبة أحسن ترتيب، وكلها محاطة بحدائق وحقول مترامية الأطراف من أشجار

1 – مصطفى الأشرف: الجزائر: الأمة والمجتمع، ص: 50-51.

الزيتون...وقد اندهشنا كلنا أمام تلك المناظر >>[1]، فالجزائر إذن كانت لها مميزاتها وخصائصها التي جعلتها تختلف عن فرنسا، ماديا وحضاريا، وتساويها إنسانيا.

وفي إطار إلغاء التراتبية والتقسيم الثنائي عمل "مصطفى الأشرف" من خلال ما قدمه من دراسات على إبراز دور طبقة الفلاحين في الثورة والجهاد، متخذا بعين الاعتبار التاريخ الذي كتبته فرنسا ومؤيدها، الذي يركز على إبراز دور النخبة ولا يولي أدنى اهتمام بطبقة الفلاحين، وعليه اعتبر "الأشرف" الانتصار للنخبة انتصارا للتقسيم الثنائي للعالم من طرف الإبقاء على مركزية المركز وهامشية الهامش، باعتبار أن النخبة تمثل فرنسا ولا تمثل الجزائر. وفي هذا السياق، سياق إلغاء التقسيم الثنائي إلغاء التراتبية القائم عليها الفكر الغربي، هذا الذي طبّقه "الأشرف" في خطابه، نجد أن هذا الإلغاء يقع في قلب الدعوة "السعيدية" (دعوة إدوارد سعيد) التي تعمل على التخفيف من حدّة هذا الانقسام وإزالة الحدود القائمة على رؤى وتصورات لا إنسانية بين دول العالم.

وعلى هذه الرؤية الثنائية للعالم (مركز–هامش)(ذات –آخر)(سيد–تابع)(شرق–غرب) بنيت المبررات الفرنسية للاستعمار، التي تنسب كل ما هو سلبي للهامش (اللاإنسانية، التخلف، الهمجية...التخلف، البربرية)، ما يؤكد لنا أن الاستعمار الفرنسي للجزائر قائم على رؤية استشراقية، وهذا ما تؤكده الأسس الفكرية والإيديولوجية للسرد التاريخي عن الجزائر، وفي هذا السياق تعدّ دراسة "مصطفى الأشرف" بمثابة نقد وفضح للأسس القائم عليها الفكر الفرنسي عن الجزائر.

1 – المرجع السابق، ص: 85.

ثالثا: مياه سوداء: "مصطفى الأشرف" ونقد الخطاب الاستعماري الاستشراقي الفرنسي.[1]

في هذا السياق يأتي رد "مصطفى الأشرف"، هذا التابع الذي قدّمه الغربي على أنه عاجز عن التدخل في إنشاء خطاب علمي مكتوب عنه وخاص به، يظهر لنا –أي الأشرف التابع– ليعمل على تقويض مركزية الخطاب الفرنسي ويقدّم على أنقاضه رؤية تقلب البنية الضمنية التي أدرجها هذا الآخر في خطاباته رأسا على عقب (تجعل من الذات في مرتبة مساوية للآخر) كاشفا المرمى من وراء هذه الكتابات، مسعاه من خلال ذلك هو إثبات عكسية الصورة المقدمة، متخذا من الواقع مرجعا فكريا ونقديا، وعليه تم الكشف عن حقيقة المبررات الفرنسية بعدّها مجرد صدى لما يحدّده التصور الفرنسي وأن كل ما قُدِّم لهذا الغرض يعد في نظر "الأشرف" <<محاولة فاشلة لتبرير السلوك العدواني بمقاصد إنسانية، علما بأن كل الدلائل تكذّبه وقد يكون هذا التبرير متناقضا أحيانا مع ذاته، أو مجرد تبرير شكلي>>.[2]

وعليه فإن "الأشرف" من هذا المنظور الواقعي الدنيوي، يعيد بناء صورة فرنسا، وذلك من خلال أقوالها عن الجزائر، وأفعالها في الجزائر، وبهذا يكون قد كشف عن أهم سمة ميزت الخطاب الفرنسي وهي التناقض، فصورة الجزائر الفرنسية ساهمت مساهمة فعالة في بناء صورة فرنسا الفرنسية، إذن أفعال فرنسا في الجزائر ترجمة لأقوالها عن الجزائر، فكل ما ألبسته فرنسا لباس الحقيقة ونسبته للجزائر، يأتي "الأشرف" ليطلعنا على زيفه ويثبت أنه حقيقة فرنسية وسمة من سمات المجتمع الفرنسي نفسه، وبهذا يكون "الأشرف" قد قدّم لنا دراسة داخلية واعية عميقة وشاملة للمستعمِر، رصد من خلالها النظام الفكري الذي تقوم عليه معالم الحضارة والثقافة والرقي الفرنسي في الجزائر.

---

1 – مياه سوداء، هو عنوان لأول وأبرز الأعمال التي قدّمت في دراسات ما بعد الكولونيالية في اللغة الإنجليزية.

2 – مصطفى الأشرف: الجزائر: الأمة والمجتمع، ص:

ومن المعلوم أن فرنسا قدّمت الجزائر في صورة تتوافق ورؤيتها وتصورها القائم على فرض الهيمنة، هذه الرؤية التي لا تتخذ من الخيال مرجعا لها بقدر ما تتخذ من الذات الفرنسية مرجعا أساسيا لها، ذلك لأن الصفات التي ألحقتها فرنسا بالجزائر صفات فرنسية بحتة وهذا ما يثبته "الأشرف" في خطابه للرد على المزاعم الفرنسية والتي تحوّلت مع مرور الوقت إلى مسلّمات، متخذا من الواقع بكل ما يفرضه من تحدّيات، مرتكزا ومرجعا بعيدا عن المفاهيم الليبرالية، والإنسانية الحقيقية والموضوعية، محورا ومرتكزا فكريا، وعليه فهو ينطلق من رؤية تجعل صورة الجزائر على خلاف ما كان سائدا ومتصورا بحيث <<الجزائر لم تكن بلاد همجية متخلّفة بشريا، ولم تكن ذات مؤسسات ضعيفة تسودها الفوضى، بل على العكس...لأن القيم الإنسانية والاقتصادية كانت فيها على غاية من النبل والارتفاع، ولئن كانت الحضارة ومعاييرها مختلفة فيها بعض الشيء عمّا هي عليه في الأقطار الأخرى، فلا تخلو على أية حال من جوانب تربطها بالشمولية العالمية>>.[1]

ما يعني أن المحور الأساس الذي تقوم عليه الرؤية الأشرفية هو الجانب الإنساني، ففرنسا التي ادّعت حمل لواء الحضارة والإنسانية نجدها في خطاب "الأشرف" منبع البربرية والوحشية، وكأنه بهذا يريد أن يقول لفرنسا إن الحضارة والإنسانية...مميزات تدرك من الفعل لا من القول، وأن ما اضطلعت للقيام به في الجزائر ما هو إلا محاولة للتعويض عن نقص، أو التنفيس عن مكبوتات نفسية، وهذا ما يؤكد عليه في كتابه، إذ يعتبر أن التبريرات الفرنسية تبريرات مزيفة وأن حقيقة الحرب الاستعمارية ما قامت إلا لأغراض توسعية، وأن التجاوزات والأفعال اللاإنسانية ما هي إلا تنفيس عن مكبوتات خلّفتها الظروف السياسية والعسكرية <<فأغلب القادة العسكريين تأثروا في صباهم أو في شبابهم تأثروا بالبطولات التي قام بها نابليون، وشهدوا فيما بعد عهدا مظلما برجوع الملك لويس الثامن عشر إلى الحكم، وحزّ في نفوسهم ما فرضه الحلف المقدس من شروط مجحفة على فرنسا التي تقلّص نفوذها وصارت غيورة من انتصارات انجلترا وهيمنتها،

1 – المرجع السابق، ص: 262.

وتألموا لما آلت إليه بلادهم من انحطاط في العهد الملكي، ولذلك كله كانوا يشعرون بالإحباط، وبشيء من عدم الارتياح. فلما قامت حرب الجزائر، وجدوا الفرصة لينفسوا عن كربهم وليتخلصوا من همومهم، وليستعيدوا شيئا مما فقدوه من احترام وتقدير>>،[1]فالرغبة في إحياء عهد نابليون الزاهر بقيت مكبوتة وكامنة في النفوس، ولكن السبل لتحقيقها لم تعد هي نفسها كما كانت <<عن طريق خوض المعارك الكبرى وإحراز النصر المؤزّر، بل بالرجوع إلى الفترة الأخيرة من عهد نابليون وخاصة منها حرب إسبانيا الرهيبة، وحصار مدينة ساراغوس، وغير ذلك من الأعمال التي تشرّف المغلوب، ولا تشرّف الغالب>>.[2]

ويضيف "إدوارد سعيد" مؤكدا على الرغبة في التعويض بعدّها أحد أهم أسباب الحركة الاستعمارية في الجزائر قائلا: <<وكان جانب كبير من الحماس للتوسع، في فرنسا في الثلث الأخير من القرن التاسع عشر، ثمرة للرغبة الصريحة في تعويض فرنسا عن انتصار بروسيا عليها في حرب 1870-1871، وثمرة لرغبة لا تقل أهمية عن ذلك وهي مجاراة الإنجازات الإمبريالية البريطانية>>.[3]

وهذا بالإضافة إلى أن هذه اللاإنسانية وصلت إلى أوجّ وحشيتها، عندما ضُرِب التصور الفرنسي عن الجزائر عرض الحائط، باعتبار أن الجزائريين لم يكونوا في يوم ما تابعا ولا خاضعا لما يقرّره الآخر (الفرنسي)، بقدر ما كانوا مرتدين عن العقيدة السياسية الفرنسية، وهذا ما مثّل، أكبر تحدٍّ كسر شوكة فرنسا، وكان من نتائجه أنه أظهرها على حقيقتها الجوهرية، وهي اللاإنسانية، أو الإنسانية المزيفة الإنسانية الفرنسية، وهنا يبرز دور ما سُمّي بالتابع ليُقوِّض، ويظهر حقيقة الفكر الفرنسي القائم على إنسانية تعتبر الإنسان فقط هو الغربي، وهذا هو مكمن الخطر، والمأخذ الكبير الذي يقوم عليه النظام الفرنسي والذي سجّله "مصطفى الأشرف" أثناء

1 – المرجع السابق، ص: 105-106.

2 – نفسه، ص: 106.

3 – إدوارد سعيد: الاستشراق، ص: 341.

دراسته ونقده للخطاب الفرنسي عن الجزائر وذلك حينما اعتبر <<أن التناقضات الصارخة في الأقوال والأعمال تتحول إلى يقين واعتقاد راسخ، بل إلى إيديولوجيا منسجمة من حيث الظاهر، بحيث أنها قد تضلّل العقول، إن نصيب هذه الأفكار من النفاق المتعمد ضئيل، ولكن هناك ما هو أخطر من النفاق، ونعني به اختلاف المعيار العقلاني، وفساد الأخلاق السياسية نتيجة للأثر السيء الذي تحدثه الأساطير، واحتقار الغير والتعوّد على الحلول السهلة>>.[1]

أي أن ما تم إدعاؤه على أنه مسلّمات وحقائق فرنسية ما هو إلا أكاذيب وتفاهات ورؤى إيديولوجية مبنية على الباطل والخداع والنفاق (هذا بالنسبة لنا طبعا) ولكن بالنسبة للإطار السياسي العام الذي يحكم العالم وللغربيين أنفسهم، وهذا هو مكمن الخطر–ليست أكاذيب ولا نفاق،...بقدر ما هي حقائق، حقائق يفرضها المعيار العقلاني نفسه، هذا المعيار القائم على رؤية مخالفة للمعيار العقلاني عندنا، فهو معيار قائم على أساطير قديمة وكتابات استشراقية كانت هي المسؤولة عن صورة الآخر عند الغرب، هذه الصورة التي تمجّد وتقدّس الذات الغربية، وتدّنس الآخر العربي، وهو معيار فاسد ولكنه سائد، وهو من المسّلمات، وهذا يعني أن جوهر فرنسا والغرب عموما، هو جوهر قائم على إنسانية مزيفة سادت بفعل قوّتهم العسكرية والسياسية وعجزنا وضعفنا في ذات المجال، وهو تصور جوهري لا يتغير بمرور الزمان ولا بتغير المكان، ويعبر عن حقيقة الغرب وجوهره اللاإنساني الذي على أساسه تم تصنيف الآخر في مراتب دنيا.

وعليه فإن هذا الإنجاز الذي حقّقه "الأشرف" وهو الكشف عن جوهرية الفرنسي في مقابل ما سُمِّي بجوهرية الجزائريين والكشف عن النظام القائم عليه الفكر الفرنسي عن الجزائر، وعن العرب عامة، هذا الإنجاز بمثابة كشف وفضح لحقيقة الرسالة الحضارية، التي تسعى إلى نشر للفكر والثقافة التي لا غنى عنها لمسايرة التطور الحاصل وهو كشف عمّا أسميه ميّاه سوداء الغرض منها قتل إنسانية الإنسان وتدميره والقضاء على وعيه وفكره وثقافته وهويته...للارتقاء إلى مصاف اللاإنسانية والوحشية الغربية هذه الرؤية أبرز من خلالها "الأشرف" الوعي السياسي

1 – المرجع السابق، ص: 292.

العميق الذي يتميز به الفرد العالمثالثي عامة والجزائري خاصة، هذا الوعي الذي ولّده واقع مرير ساد قرابة 130 عاما، عرف من خلاله الجزائري مكانته ودوره وتصنيفه وما يجب أن يكون عليه، ومنه رسم مسيرة الاستقلال والتحرر.

ويجدر بنا في هذا السياق أن نبين أن الغرض من النقد الذي قدمه "الأشرف للمركزية الفرنسية لا يهدف من خلاله للتأسيس لمركزية جزائرية في المقابل ينسب لذاتها ما يُنسب عكسه للآخر، وتمجّد ذاتها على حساب الآخر بقدر ما هو نقد يجعل من الإنسانية كما سبق وبيّنا مرجعا، وهذا ما تثبته اعترافات "مصطفى الأشرف" نفسه بإنسانية العديد من الفرنسيين الذين ساهموا في كشف الزيف عن الرسالة الفرنسية ونقد السلطة الفرنسية من جهة، وكذا نقده للعديد من الجزائريين الذين لم يتوانوا في خدمة المستعمِر الدخيل على حساب بلادهم وكرامتهم وإنسانيتهم.

كما يدعو "الأشرف" إلى الانفتاح على الثقافة الفرنسية باعتبارها حلقة من حلقات الثقافة العالمية، فهو على عكس فرنسا لا ينتقد الإنسان بقدر ما ينتقد أفعاله.

الفصل السابع: مواطن الحداثة ومظاهر الاستحمار عند مصطفى الأشرف

أولا: من الاستقلال إلى التبعية

ثانيا: جنيالوجيا الفكر النخبوي ودوره في تكريس الاستحمار

ثالثا: مواطن الحداثة.

1/ المعرفة.

2/ السلطة.

رابعا: مظاهر الاستحمار.

1/ القومية الرأسمالية الإمبريالية.

2/ الرأسمالية مظهر استحماري.

3/ القومية الاشتراكية التحررية

<< تجدر الإشارة إلى أن الكفّ والحرمان ظلّ هو في كلتا الحالتين (قبل الاستقلال وبعده)، وإن كانت الأسباب مختلفة ويمكن تفسير هذا الكفّ بعقد مقارنة بين الحالتين، وهذه المقارنة[...] تكشف عن عجز القيادة على مسايرة العصر، ومواكبة التاريخ، بسبب عدم توفير الشروط اللازمة لمواجهة المستقبل بفكر عقائدي عقلاني، وبرجال أكفاء>>. مصطفى الأشرف.

<< الثقافة الغربية انتشرت في بلدان العالم الثالث بعد الاستقلال أكثر بكثير مما انتشرت قبله>>. برهان غليون.

أولا: من الاستقلال إلى التبعية:

لم يقتصر نقد "مصطفى الأشرف" على الخطاب الكولونيالي الفرنسي، باعتباره الركيزة الأساسية في تكوين الصورة المشوّهة للذات والهوّية الجزائرية، بقدر ما امتد ليشمل هذه الذات نفسها، باعتبارها ساهمت بشكل أو بآخر في ولادة وضع كولونيالي جديد في مرحلة الاستقلال، وعليه فإن نقد "مصطفى الأشرف" في هذا السياق يندرج في إطار النقد الذاتي باعتبار أنه جاء في الوقت الذي آلت فيه زمام الأمور إلى الطرف الجزائري المنتصر وهذا ما يؤكده قائلا: <<إن المسألة الجزائرية أصبحت بعد نيل الاستقلال، مسألة منوطة بأعناقنا، إنها مسألة يجب أن نعالجها فيما بيننا، في عين المكان، بمعزل عن التقديرات الواهية المتناقضة، وما تعوّدناه في ديار الغربة من تأجيل وتسويف، ولهذا يجب علينا أن نتحدث عنها بكل صراحة، وأن نكشف النقاب بكل حزم عن كثير من الخرافات والأكاذيب والأفكار الخطيرة>>.[1]

غير أن هذه المعالجة لم تكن كما قال "مصطفى الأشرف" (فيما بيننا) بقدر ما لعب فيها التوجيه من القمّة دورا لا يستهان به، وذلك لما أحدثته القوى الخارجية من أثر سلبي على عقول الطبقة الحاكمة التي آل بها الأمر في نهاية المطاف إلى العمل على تكريس الفكر الإمبريالي الفرنسي، في وضع اصطلح على تسميته بـ" النيوكولونيالي" هذا الوضع هو الذي حدّد الإطار الفكري للمضمون النقدي لـ"مصطفى الأشرف" في مرحلة الاستقلال، باعتبار أن المقاومة المباشرة وفضح الأكاذيب المختلفة والأساليب اللاإنسانية المستعملة وغيرها...، كان محور النقد الأشرفي في مرحلة الاستعمار، في حين نجد أن الكشف عن استمرارية الفكر الفرنسي الإمبريالي هو مضمون فكره النقدي في مرحلة الاستقلال.

---

1 – مصطفى الأشرف: الجزائر: الأمة والمجتمع، ص:383 .

وعليه فإن هذا النقد المزدوج الذي مارسه "الأشرف" يدل على وجود تطور في الأمور، وعن رؤية جديدة للواقع للمستعمِر والمستعمَر، رؤية تدلّ على وجود وعي فكري عميق، بمجريات الأحداث، وعلى هذا يوضح "مصطفى الأشرف" طبيعة العلاقة بين نصوص الكتاب التي << قد تبدو متناقضة من حيث الاتجاه العام، ومن حيث الأفكار والنظريات، وهذا التناقض أوضح ما يكون بين النصوص الأولى والنصوص الأخيرة، بسبب المدّة الزمنية التي تفصل بينهما، [...] ولكن هذا التناقض ليس، إلا من حيث الظاهر، أو ربّما كان ناتجا عن تطوّر الأمور، وعن النظرة الجديدة التي أصبحنا نتلمّح بها الأحداث بعد استقلال الجزائر>>. [1]

ما يعني أن مرحلة الاستعمار بمفهومها التقليدي انتهت وحلّت محلّها مرحلة جديدة لا تقلّ شراسة عن سابقتها، هذه المرحلة التي عرفت فيها الجزائر <<باعتراف المؤرخين، عهدا تعاونت فيه الحثالة من الشعب مع الاستعمار>>[2]، هذه الحثالة التي سرعان ما تبوّأت مناصب سياسية هامة في مرحلة الاستقلال، ما أدى إلى استمرارية الهيمنة الفرنسية على الجزائريين بطريقة غير مباشرة، اتخذت من تضليل العقول وسيلة لفرض الهيمنة والإمبريالية، وهذا ما حرص المستعمِر كل الحرص على حصوله، في الوقت الذي أدرك فيه–أي المستعمِر– <<أنّ ولاء هذه الطبقة التي أوجدها من العدم، هو الضمانة لبقاء العهد القائم [...] وقد أصبح أساطين الاستعمار حريصين كل الحرص على تعيينهم في المجلس الجزائري، وبذلك أخذوا زمام المبادرة من الإدارة الاستعمارية، وإن كانت هذه الأخيرة لا تقل عنهم فعالية. ولعلّها مرحلة جديدة في تاريخ الاستعمار>>.[3]

وبذلك فإنّ النخبة الجزائرية ساهمت مساهمة فعّالة في ولادة وتكريس وتنمية هذه المرحلة بفعل تحالفها مع من كانوا بالأمس يحفرون القبر للجزائر مع الاستعمار الخبيث ضد الشعب،

1 – المرجع السابق، ص: 05.

2 – نفسه، ص: 92.

3 – نفسه، ص: 74.

وذلك في الوقت الذي تخلّت فيه –أي النخبة– عن مبادئها وقيمها وثقافتها...ولقد وصفهم "الأشرف" بأنهم <<ممن شوّهت عقولهم التربية الفرنسية السمجة>>[1]، هذه التربية التي أعادت بناء الذات وفق رؤية إمبريالية بحتة تستصغر الذات الجزائرية وتدنسها وتحتقرها، وفي المقابل تقدّس الآخر (فرنسا)، وفي هذا السياق انصب هذا التحقير والتدنيس على كلّ مقوّمات الأمة الجزائرية (دينها– لغتها– فكرها– أدبها– تاريخها– أمجادها...) وذلك في سبيل الاعتزاز بالمقوّمات الثقافية للأمة الفرنسية –باعتبارها مركز العالم– وتميّزها وحضارتها، هذا الذي يسمح أو بالأحرى يستوجب احتقار الذات والانبهار بالآخر والسير على خطاه، وبذلك احتلال الفرد الجزائري مرتبة التابع بجدارة واستحقاق في مقابل مركزية فرنسا. وهذا ما يتمناه الاستعمار المنهزم، ويعمل جاهدا على تحقيقه، ولقد تعمّق المفكر وعالم الاجتماعي الفرنسي من أصول إيرانية "علي شريعي" في وصف هذا الوضع وصفا دقيقا ينّم على وجود وعي سياسي عميق، ونباهة كبيرة إذ يقول إن <<الشعب الذي يعتز بتمدّنه وحضارته لتحقير أقوام أخرى: لأجل السيطرة عليها واستعمارها، يعمل إذا على تحقير دين الشرقي وإيمانه وفكره وكبار رجاله، وماضيه، وكل ما لديه، حيث يفرّ المهان من تلك الأمور التي سببت إهانته، والاستخفاف به، ويلجأ إلى المصدر الذي شنّع عليه وأعابه، فيخرج نفسه على شاكلته، لئلا يقع في إطار تهمه، وتشنيعه>>.[2]

وهو الوضع الذي جسّدته النخبة الجزائرية في الوقت الذي اعتبرت فيه فرنسا منبر الثقافة والفكر، في حين ركنت نفسها –أي النخبة– في زاوية التخلف والتقهقر والانحطاط، وكل ما من شأنه أن يحقِّرها ويهمشها، ولعلّ السبب في تكريس هذه الرؤية يعود إلى جهل هذه النخبة لحقيقتها ولذاتها، لثقافتها، لمكانتها...بقدر ما عرّفت نفسها وذاتها عن طريق فرنسا، فرنسا التي –وكما سبق وأشرنا– لا تتوانى في الحطّ من قيمة الذات الجزائرية في مقابل الإعلاء من مكانة وقيمة نفسها، وعليه فإن هذه الرؤية وسّعت الهُوّة بين الذات وتاريخها وثقافتها...هذا الفراغ الذي لا يملؤه سوى

1 – المرجع السابق، ص: 392.

2 – علي شريعي: النباهة والاستحمار، الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان بيروت، ط: 1، 1984، ص: 31.

الارتماء في أحضان فرنسا، والهروب منها وإليها أي أدركوا بأنه لا ملجأ منها إلا إليها، ويكون بذلك الإنسان المستعمَر قد فقد أدنى مقوّماته لدرجة لم يَعد فيها معنى لحياته ولذاته سوى في حضن فرنسا.

ويعكس هذا الوضع بالفعل قول "علي شريعي" <<حقا إنّ قيمة كل واحد منّا على قدر إيمانه بنفسه [...] لقد أذلّونا إلى حدّ بتنا معه لا نؤمن بقابليات قدراتنا ذاتها، أصبحنا نرى أنفسنا في عجز تأباه حتى فراخ الحيوانات فنحن عاجزون عن الانتقاد، عن الاستفسار، وحتى عن الكلام، صرنا لا نجرأ أن نتصور أننا قادرون على أي عمل صغيرا، نعم بلغنا هذا المستوى من الضعف وعدم الثقة بالنفس [...] فيسهل علينا عندئذ تقبّل المذلّة بصدر رحب، والاستسلام إلى حضن الرق والعبودية>>.[1]

ولعلّ هذا الوضع هو الذي أفرغ الاستقلال من محتواه <<وأصبح يعني أوّل ما يعني الاستيلاء على السلطة>>[2]، وذلك لتكريس الفكر الفرنسي في سبيل اللّحاق بركب الحضارة والثقافة التي تمثل فرنسا جزءا منها، وبذلك لم يعد لمفهوم التحرّر من معنى حقيقي، ذلك لأن التحرر، مرتبط بالفرد، بالمجتمع، بالثقافة، بالفكر، بالرؤية، التحرر من الرؤية الفرنسية القائلة بتقدم الذات وتخلف الآخر، بمركزية الذات وهامشية الآخر، أي الرؤية التي تقسّم العالم على أسس هدفها إمبريالي.

هذا التحرّر الذي لم يتحقق في مرحلة الاستقلال ولن يتحقق في مرحلة الاستقلال، بفعل وجود النخبة وتوّليها زمام الحكم، ما جعل انعكاساته ظاهرة على جميع الأصعدة سواء الاقتصادية، السياسية، الاجتماعية، الثقافية...وهذا ما جعل "مصطفى الأشرف" يركّز في طرحه على <<شرح قضية الحركات الشعبية في البلدان غير المستقلة في صراعها مع الاقطاعية المحلية التي تخدم الاستعمار، وتعمل جاهدة لتصدّ الشعب عن تيار التحرر الاجتماعي الذي لا يتم الاستقلال إلا

1 – المرجع السابق، ص: 30.

2 – مصطفى الأشرف: الجزائر: الأمة والمجتمع، ص: 25.

به>>[1]، ذلك لأن الوضع الذي جسّدته هذه النخبة لا يقلّ خطورة عن الوضع في مرحلة الاستعمار، إن لم يكن يتجاوزها، ذلك لأن الاستعمار مصدره خارجي، في حين النخبة مصدرها داخلي وضررها يكون أشدّ لأنها تعي جيدا واقع البلاد، عكس الاستعمار الذي يبني رؤاه على الخيال.

وفي هذا الإطار أدرك "مصطفى الأشرف" أن التحرّر الحقيقي لا يقتصر معناه على الاستقلال بقدر ما يعني التحرر بكل معانيه، تحرر أفراد المجتمع من الرؤى الغربية الإمبريالية القائمة على تقديس الذات وتحقير الآخر، وهذا ما جعله يؤكد على ضرورة استمرارية الفعل الثوري في مرحلة الاستقلال بعدّها المرحلة التي يتم من خلالها تحديد النظام العام للبلاد والذي يحدد بدوره طبيعة العلاقة بين السلطة والشعب، وهذا ما جعلها مرحلة مصيرية يتوقف عليها مستقبل البلاد والتي يتم فيها بناء الدولة الجزائرية المستقلة، ولقد كان من الطبيعي أن تطبق السلطة الحاكمة في هذه المرحلة النظام الاشتراكي بعدّه النظام الذي يتطلبه الوضع الراهن، بالإضافة إلى أنه النظام الذي يضمن حقوق الناس ويعوّضهم عن الذّل والحرمان الذي عاشوه في مرحلة الاستعمار، وهذا ما جعلهم <<يشعرون بأن الاستعمار الذي قام على الاستغلال والتجهيل والإقطاع، سوف يحلّ محلّه- بعد تصفيته والقضاء عليه- سوف يحلّ محلّه مجتمع يسلك طريقا آخر غير الذي سارت عليه البلاد في عهد الاستعمار، فلا نستغرب بعد هذا إذا كان الفلاح دائما على أهبة الاستعداد من أجل تحقيق المستقبل المنشود، ولا شك أن الاختيار سوف يكون اشتراكيا، وهو المسار الذي لن يحيد عنه نظام الحكم القائم مهما كان نوعه>>.[2]

ذلك لأن الرؤية التي ينبني عليها النظام الاشتراكي قائمة على المساواة بين الأفراد في الأملاك، فالأملاك مشاعة ومشتركة، وهذا ما لا يسمح بقيام الطبقية والملكية الخاصة، التي تؤدي في نهاية المطاف إلى تكريس الهيمنة والسلطة التي يستأثر بها الطرف الأقوى، وبالتالي تقسيم

1 – المرجع السابق، ص: 53.

2 – نفسه، ص: 24-25.

أفراد المجتمع إلى سادة وعبيد، وهذا ما يبشّر بظهور إمبريالية جديدة لا تقل شراسة عن الاستعمار، لأن المستهدف فيها هو الإنسان، وإذا ما ساد هذا الوضع فإن الاستقلال يفقد معناه، ويغيب أبرز مفاهيمه وهو التحرر بكلّ ما تحمله هذه اللفظة من معنى، ولقد نادى "الأشرف" في كتابه وبفعل ما يتمتع به من وعي سياسي عميق، نادى بتطبيق الاشتراكية كحتمية تاريخية في هذه المرحلة لتجنب الوقوع في وضع كولونيالي جديد، سيكون له إذا ما تجسّد أثر سلبي كبير على شتى الجوانب.

ولعلّ هذا ما جعله –أي الأشرف– يؤكد على ضرورة استمرارية الفعل الثوري <<في الفترة الفاصلة ما بين الحصول على الاستقلال (الذي توّج بتأليف حكومة) وبين تطبيق الاشتراكية (التي لم تتوفر لها قيادة كاملة)>>[1]، وفي هذا السياق يضيف قائلا: <<نحن لا نبالغ إذا قلنا بأن الاستقلال في مثل هذه الظروف قد يتشوه من حيث المحتوى، إن لم يكن من حيث الشكل>>[2]، لأن الفئة التي آلت إليها السلطة في تلك الفترة هي النخبة.

ثانيا: جنيالوجيا الفكر النخبوي ودوره في تكريس الاستحمار:

تولّت النخبة الجزائرية مقاليد الحكم في مرحلة الاستقلال باعتبار أن طبقة الفلاحين التي قامت بالثورة وحقّقت النصر والاستقلال سلّمت زمام الأمور لهذه النخبة، وذلك نظرا لما تملكه من رصيد معرفي وسياسي يمكنها من بناء الدولة، في ظلّ هذه الظروف، وهذا هو الوقت الذي ركن فيه الفلاح إلى الهدوء معتبرا أن مهمتة قد اكتملت، منتظرا من النخبة أن تعمل على النهوض بالدولة والشعب على حدّ سواء، هذا الشعب الذي ضحى بالنفس والنفيس في سبيل استرجاع سيادة الوطن الغالي.

1 – المرجع السابق، ص: 25.

2 – نفسه، ص: 25–26.

إلا أن هذا الانتظار طال، والتغيير المنشود لم يحدث، ما أدى إلى نشوء صراع اجتماعي عنيف بين تيارين متناقضين يسعى أحدهما إلى الاستئثار بالسلطة واخضاع الآخر، في حين يرمي الآخر إلى تحقيق التحرر الاجتماعي ومقاومة مختلف أشكال الهيمنة والإمبريالية <<وقد نتج عن ذلك أن الفلاحين الأغنياء الذي كانوا يتعاونون في الشؤون الزراعية مع الفلاحين الفقراء، تخلّوا عن هؤلاء وتركوهم في حالتهم البائسة، وراحوا يعملون يد السلب والنهب في الأملاك الشاغرة التي كان من المفروض أن تصبح من حق الأمة بأسرها، بل صاروا لا يتورعون عن التعاون مع العناصر المشبوهة>>.[1]

وبقي الفلاح في حالة البؤس والشقاء التي كان عليها في حالة الاستعمار، فبالنسبة له –أي الفلاح– أعقب الاستعمار الفرنسي استعمارا آخر لا يقّل جشعا وطمعا ولا إنسانية واستغلالا عن هذا الاستعمار الذي يشكّل بصورة أو بأخرى استمرارية للعقل الفرنسي في الجزائر في مرحلة الاستقلال، وهو من بين الأسباب التي أدّت إلى عدم حدوث التغيير المنشود، بالإضافة إلى ذلك فإن توجّه النخبة السياسي والفكري مخالف لتوجّه الجماهير وذلك <<بسبب وضعها الاجتماعي المتميز الذي سمح لها بتحصيل علوم الغرب وبالنفاذ إلى ذخيرته>>[2]، ما جعلهم يميلون كل الميل إلى العمل على تحديث مجتمعاتهم وفقا للنموذج الفرنسي العالمي السائد.

وعليه فإن هذا التكوين العلمي والثقافي لم يكن <<وسيلة للتحرّر من سلطة الطبقات العليا السائدة، ولكن بالعكس سلما للصعود إلى مصافها ومجاراتها ومحاكاة نمط حياتها>>[3]، ويكشف هذا الوضع عن السياسة المتبعة في مرحلة الاستقلال، وهي سياسة جذورها غربية إمبريالية بحتة، حيث تكرّس الرؤية القائلة بانقسام العالم إلى غرب متحضر وشرق متخلف، وهو ما يجعل مثقفي العالم الثالث يؤمنون إيمانا راسخا بأن الغرب هو مصدر الحضارة، وهو النموذج الذي يجب أن

1 – المرجع السابق، ص: 11.

2 – برهان غليون: مجتمع النخبة، معهد الإنماء العربي، بيروت–لبنان، ط:1، 1986، ص: 174–175.

3 – نفسه، ص: 175.

يحتذى به في مسيرة التقدم والتطوّر، هذه الرؤية التي كان ومازال لها أثر كبير في تحديد مسيرة ومستقبل دول العالم الثالث في جميع الميادين والمجالات.

وفي هذا السياق يقول "برهان غليون" موضحا مصير الأمم المتخلفة في ظل وجود هذه الرؤية <<بما أن التحديث هو بالضرورة نقل نموذج النمو السائد عالميا، في الغرب، فإنّ السياسة المرتبطة به لا يمكن إلا أن تقود إلى تعميق التبعية الثقافية والاقتصادية والسياسية، وبالتالي إلى تفكيك الأمة وانحلالها وتعميق الأزمة الاجتماعية، والمأزق الاقتصادي السياسي>>[1]، وهذا ما يتمناه الغرب المنهزم، ويسعى إلى تحقيقه في ثوب جديد ولكن مضمونه كولونيالي عتيق.

ولكن في ظلّ وجود الوعي بمضامين هذه التقلبات الفكرية، وبخبايا المستعمِر وكشف مخططاته وفضح أهدافه وأساليبه واستراتيجياته، هل يصح تسمية هذا الوضع بالاستعمار وما يلحق به من صفات، الجديد والمعاصر...؟

من المعلوم أن الاستعمار حركة تميّز بها الغرب في القرنين التاسع عشر والعشرين نتيجة لرؤية استشراقية مفادها أن الغرب هو مركز الفكر والثقافة والقيم الإنسانية، وأن الشرق هو منبع البربرية واللاإنسانية والتخلف والانحطاط...وهذا ما جعل الغرب يحمِّل نفسه عبء تطوير وتنوير هذه الشعوب، ولقد سادت هذه الرؤية لحقبة طويلة، وأنتج على غرارها العديد من الأعمال الفكرية والتاريخية والأدبية والنقدية...واكتسبت بذلك صفة الحقائق والمسلّمات التي لا جدال ولا نقاش حولها، إلى أن ظهرت دراسات علمية جادة، اندرجت تحت لواء ما يسمى "الخطاب ما بعد الكولونيالي"، هذا الذي يتخذ من واقع المستعمرات منطلقا فكريا، هذا الواقع الذي لم يشهد التغيير المنشود من وراء هذه الحركة، على الرغم من مرور فترة طويلة من وجود الاستعمار، وهي بذلك دراسات تساءل الغرب عن طبيعة وحقيقة مهمته الحضارية، وكان من نتائجها أنها كشفت عن حقيقة المشروع الاستعماري الغربي وما يقوم عليه من سياسات إمبريالية توسعية بحتة.

---

1 – المرجع السابق، ص: 159.

من هنا بدأت مساءلة المسلّمات الغربية، وأبرزها:

- هل الغرب بالفعل منبع للقيم الإنسانية؟

وشكّلت الإجابة على هذا التساؤل وغيره بداية نقد المسلّمات الغربية وفضح أسسّها الإمبريالية وحقيقتها القائمة على أسس لا إنسانية، ومن هنا تداعت حقيقة الاستعمار الحضارية وكُشفت طرق استمراريتها وأثوابها الجديدة...وتلاشت الرؤية القائم عليها، ما يعني أن الاستعمار كفكرة كحقيقة مسلّم بها تم نقدها وكشفها وفضح خلفياتها وتجاوزها.

ومن هنا يمكننا القول أن ما هو سائد اليوم وهو ما يطلق عليه بالوضع النيوكولونيالي أو الاستعمار الجديد...وبفعل وجود الوعي الذي من خلاله أُطلقت هذه التسميات يبدو لي أنه لا يجوز تسمية الوضع الذي آل إليه الواقع اليوم بالاستعمار لا الجديد ولا المعاصر...لماذا؟ لأن الاستعمار مصدره من الخارج (جاء ليستعمِّر أو بالأحرى ليدّمر) وما نعيشه اليوم مصدره داخلي، وإن كانت طبيعته خارجية، لأن الاستعمار مرتبط بالمقاومة، والمقاومة أخرجت الاستعمار وفضحت حقيقته، أما اليوم المقاومة غير موجودة لأن هناك إرادة لتكريس هذا الوضع، هي إرادة النخبة، إرادة القوة، إرادة السلطة، إرادة المعرفة (الاستشراقية) التي وضعها الغرب وتشربتها النخبة، التي تعي جيدا مكانتها، ودورها ووضعها التابع وحقيقة وجودها الهامشي وما كان الوضع ليسود إلا بفعل إرادة هذه النخبة، هذه الإرادة التي لا يهمّ من يسيّرها سواء كان الخوف من الآخر الذي بدوره يكرّس رؤية الغرب باعتباره الأقوى، أو المصلحة الخاصة، أقول لا يهم في ظلّ وجود الوعي، لأن هذه الأسباب ذاتها ما كانت لتكون لولا الخضوع والإرادة، ولقد تعمّق المفكر الإيراني "علي شريعي" في تحليل وتفسير هذا الوضع، الذي في نظره كان نتيجة ما أطلق عليه مصطلح "الاستلاب" (استلاب الوعي النفسي والإنساني) وهو ما يبرّره فقدان الإيمان بالنفس، باعتبار أن قيمة أي إنسان كما قال "شريعي" تكون على قدر إيمانه بنفسه، لأن هذا الإيمان يوفّر <<للإنسان شيئا واحدا هو "الوعي النفسي" وهو أن يعرف في الدرجة الأولى، لأي عرق وأصل ينتسب، وبأي

أمة يرتبط، وإلى أي تاريخ، وأي حضارة، وأي فترة زمنية، وأيّ أدب ينتمي، وإلى أي مجد وقيم يمُّت !! هذه عودة إلى "الوعي النفسي" وفوق هذا إلى "الوعي الوجودي" الوعي الذي يجعلني أشعر بنفسي- كموجود إنساني في ذروة ألوهيته>>.[1]

وفي هذا السياق حتى القول بأن الغرب شوّه الذات ودنّسها وزيّف صورتها يُردُّ، لأن مفكري ما بعد الكولونيالية في بدايات ظهور هذا الخطاب، ومن خلال فضحهم لحقيقة الاستعمار أعادوا بناء صورة الذات الغربية والعالمثالثية أو الشرقية أو المستعمَرة، من منظور واقعي، وكشفوا الزيف الذي لحقها، وأعادوا بذلك كتابة تاريخها كخطوة أولى وهامة، بل وأساسية.

وأصبح من المعلوم أن <<أي دعوة أو دعاية، أي كلام أو تقدم، أي حضارة أو ثقافة، وأي قدرة قد تكون خارجة عن إطار هاتين الدرايتين (أي الوعي النفسي والإنساني)، ليست إلا تخذيرا للأفكار، للانصراف عن الإنسانية والاستقلال والحرية، وهذا التخدير وهذا الانصراف هما تسخير للإنسان كما يسخّر الحمار>>[2]، ولقد أطلق "علي شريعي" على هذا الوضع مصطلح "الاستحمار" وفي هذا السياق فإن الاستحمار هو أن تسخّر النخبة لخدمة الفكر الاستعماري في الدول المستقلة حديثا.

ويقودنا النظر إلى الواقع إلى الإقرار بأن النخبة كثيرا ما تبرّر فشلها في النهوض بالشعب وطبقة الفلاحين الذين سلّموا لها في يوم ما زمام الأمور، -نظرا إلى تكوّنها الغربي وتسخيرها لخدمة الفكر الاستعماري- نجدها تميل إلى استرجاع الحجة الاستشراقية التي لطالما تبجّح بها الغرب في تبرير حملاته الاستعمارية، هذه الحجة التي مفادها أن <<تخلّف وانحطاط وضع الشرق راجع إلى: الخصائص الجمودية والركودية والجبرية التي تميّز شعبه>>[3]، وهي بذلك تلقي المسؤولية الكاملة على الشعب نفسه، على طبقة الفلاحين، وهذا ما ينمّ على وجود اغتيال كامل

1 – علي شريعي: النباهة والاستحمار، ص: 32.

2 – نفسه، ص: 43.

3 – برهان غليون: مجتمع النخبة، ص: 07.

للعقل، وهو عبّر عنه المفكر الأردني "جوزيف مسعد" "الاختراق الكولونيالي للفكر العربي" وذلك من خلال اهتمامه بدراسة أثر الفكر الاستشراقي الغربي على المفكرين العرب وهذا ما أشار إليه في كتابه "اشتهاء العرب" حيث كشف من خلاله عن << الكيفية التي استحوذت وهيمنت من خلالها الابستيمولوجيا والمناهج الاستشراقية على الفكر العربي في أغلبيته منذ القرن التاسع عشر، وكيف لعب الاستشراق دورا رئيسيا في إنتاج الحداثة الفكرية العربية >>.[1]

ولقد أدى هذا الوضع إلى نشوء أزمة فكرية في العالم العربي المعاصر، وذلك نتيجة الصراع الذي قام بين من يعتبر الغرب السبيل الأوحد إلى الحضارة والرقي وبين من يراه تهديدا لوجود الذات وكيانها وفكرها وثقافتها...وعلى هذا البحر تسبح الكتابات والدراسات الفكرية العربية والنقدية، التي جسدتها ثنائيات: الحداثة والتقليد، المعاصرة والتراث، الأصالة والإبداع...متناسين البحر الذي أخذ شيئا فشيئا يغرقهم ويذهب بهم إلى القاع، وهذا ما جعل الفكر العربي يدخل في دوامة استحمارية بامتياز، لأنه لا المؤيد للغرب عمل على إبراز وجود الذات وتعميق رؤيتها للواقع والوصول بها إلى مصاف الدول المتقدمة، ولا وُفِق المعارض للفكر الغربي في اجتراح طريق للتطوّر والرقي بعيدا عن الرؤى الغربية، فكلهم يسبحون في مضمار الغرب، وفي هذا السياق يقول "برهان غليون": << إن الفكر العربي بمفهومه الاجتماعي كان أيضا فكرا يخدم في التحليل النهائي تعميق خضوع المجتمع العَربي للغرب وللمجتمع الرأسمالي السائد وهذا لأنه بقي فكرا هامشيا، وعجز عن أن يستقل بنفسه ويكون محاولة للردّ على تدهور هو نفسه منخرط فيه حتى النهاية>>.[2]

وكجزء من الفكر العربي يأتي الفكر الجزائري في مرحلة ما بعد الاستعمار (الاستقلال) ليصب في هذا السياق الذي يؤكد على أن ما تنتجه النخبة من فكر وثقافة لا يكاد يجنح عن

---

1 – جوزيف مسعد: اشتهاء العرب: ترجمة: إيهاب عبد الحميد، مراجعة وتحقيق: محمد عبد الكريم أيوب، دار الشروق، مصر، ط: 1، السنة: 2013، ص: 10.

2 – برهان غليون: مجتمع النخبة، ص: 138–139.

خدمة الفكر الإمبريالي الفرنسي ولعل هذا الوضع يقودنا إلى البحث عن جذور هذه الإشكالية والأزمة التي وقع فيها الفكر العربي الذي يسود الساحة سواء الجزائرية أو العربية، باعتبار أن ما هو متعارف عليه يرد جذور هذه الإشكالية إلى الثقافة وما يتعلق بها من قضايا النهضة والتقدم وما يتبعها من طرق استدخال الفكر الغربي في سبيل تحقيق الرقي والتطور، وفي ذلك تأييد وتكريس للرؤية القائلة بأن الغرب هو مصدر الحضارة والثقافة، وذلك بغض النظر عن طبيعة هذه الثقافة ومميزاتها وماهيتها ووظيفتها وما تقوم عليه من مبادئ وقيم ورؤى إيديولوجية وعقائدية وحتى إمبريالية، وعليه فإن الإشكالية العميقة ليست إشكالية ثقافة وفكر ونهضة، لأن هذه القضايا هي تحصيل حاصل لفكر ورؤية يحملها الإنسان الغربي، ويعمل على تطبيقها والترويج لها.

فالإشكالية القائمة ربما هي إشكالية وعي الإنسان العربي والمثقف العربي بذاته، فهو إنسان لا يعي حقيقة ذاته ولا يعي نفسه إلا من خلال الآخر ما جعله يقع في أزمة داخلية بلورتها القضايا التي يتم طرحها في سبيل النهضة، فالآخر هنا هو مصدر السمّو والرفعة والعلم...والذات العربية أو الجزائرية في هذا السياق وفي إطار هذا الوضع تتلخص في مجموع ما تم تصوّره من طرف الغرب، ويضم في مجمله الكتابات الاستشراقية الغربية وهو ما سبق وطرحناه تحت مسمّى "الاختراق الكولونيالي للفكر العربي"، هذا الوضع الذي وصفه "برهان غليون" "بالأزمة الفكرية العربية" يتجاوز بالنسبة له هو الآخر البعد الثقافي والفكري و<<يشمل جوهريا علاقة العربي بالآخر، ومن ثّم بذاته عبر الآخر، بقدر ما أصبح هذا الآخر محورا موضوعيا للتفكير بالذات أو الوعي بالذات، ويصبح موضوعها الرئيسي هو الكشف عن أسباب هذه القطيعة المأساوية العميقة التي تجعل من رفض الذات شرطا لقبول الحضارة أو توطينها، ومن هذه الحضارة شرطا لتأكيد الذات>>.[1]

1 – برهان غليون: اغتيال العقل، محنة الثقافة العربية بين السلفيّة والتبعيّة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء–المغرب، الطبعة:6، السنة 2012،ص: 31.

هذا التصور عن الذات مثّل محورا أساسيا من المحاور التي طرحها الفكر ما بعد الكولونيالي، حيث تركز عمل "مصطفى الأشرف"، وكذا كبار مفكري ما بعد الكولونيالية على تفكيك ودحض هذا التصور، وإعادة بناء رؤية جديدة للذات الجزائرية عند "الأشرف" والعربية والعالمثالثية عند مفكري ما بعد الكولونيالية، رؤية تختلف عن الرؤية الغربية بل ومناقضة لها، رؤية تعتمد على الواقع لا على الخيال كما في الرؤية الاستشراقية.

ويعدّ هذا التصوّر المخالف للواقع السبب الأساس والرئيس في ولادة الأزمة الفكرية التي أدت إلى استمرارية وتكريس الفكر الغربي الإمبريالي، باعتبار أنه جعل النخبة أو الطبقة البرجوازية التي آل إليها الحكم–في مرحلة الاستقلال، وفي بداية طريقها للنهضة، جعلها تسعى إلى أن <<تتشّبه بالبرجوازية الغربية في آخر عهدها، ولا ينبغي أن نظن أنها تحرق المراحل، إنها في حقيقة الأمر تبدأ بالنهاية، لقد دلفت إلى الشيخوخة المتهدمة قبل أن تعرف ما يعرفه عهد الصبا والمراهقة من نزق، وتهور، واندفاع>>.[1] هذه الطريقة خالية حتى من أدنى الشروط، وهو فهم مجموع الظروف التي ساهمت في تطور المسيرة العلمية والثقافية الغربية ولا حتى بالإحاطة بما حققته بصورة أو بأخرى من منجزات إيجابية ساهمت في تطوير البشرية. ما أدى إلى تدهور حقيقي شهده العالم الثالث في مرحلة ما بعد الاستعمار في شتى المجالات والميادين وأبرزها الجانب الثقافي، الذي انحصرت فيه الثقافة–باعتبارها أساسا للنهضة– بين الأخذ والرد في قضايا أقلّ ما يقال عنها أنها سطحية (الأصالة –المعاصرة، الحداثة–التراث، الذات–الآخر).

ويعود هذا الوضع إلى الأثر السلبي للتصور المخالف للواقع، والذي رسمه الغرب للذات، فالسبب الرئيسي إذن في هذا التباين بين الذات والآخر، ليس كما يعتقد البعض راجع إلى القوة الاقتصادية والعسكرية التي يتميز بها الغرب أي أن السبب <<ليس تقنيا عسكريا، ولكنه سياسي اجتماعي، إنه عجز [...] المجتمع الذي صنعته القوى والأفكار القائدة [...] وفشل لمجموع

1 – فرانز فانون: معذبو الأرض، ص: 164.

التصور والممارسة السياسية لصنف اجتماعي نشأ وترعرع مع التغلغل الغربي، وأخذ على عاتقه مسؤوليته الاجتماعية التاريخية>>.[1]

ما يمكن أن نستخلصه من هذا الوضع هو أن الهدف المنشود في مرحلة الاستقلال، والذي سُخِّرت النخب في العالم الثالث لخدمته هو العمل على تحطيم وتدمير العقل تدمير الإنسان معنويا، بعد تدميره جسديا وماديا، ولقد نجحت هذه السياسة الاستحمارية التي طبقت في الدول حديثة الاستقلال في سبيل تحقيق الهدف الذي رُسِمَ لها، وهذا ما يؤكده لنا الواقع الذي آل إليه الإنسان المثقف، هذا الواقع الذي يجعله ينال مرتبة التابع بجدارة واستحقاق، ويتساءل "علي شريعي" في هذا السياق << ماذا عمل بنا الغرب نحن المسلمون، نحن الشرقيون؟ لقد احتقر ديننا، أدبنا، فكرنا، ماضينا، تاريخنا وأصالتنا، لقد استصغر كل شيء لنا، إلى حد أخذنا معه نهزأ بأنفسنا!! أما الغربيون فقد فضّلوا أنفسهم وأعزوها ورفعوها، ورحنا نحن نقلدهم في الأزياء والأطوار والحركات والكلام والمناسبات>>.[2]

ولقد صنع وأنتج هذا الوضع إنسانا له القابلية الكبرى–كما قال مالك بن نبي– للاستعمار، إنسان يعتقد اعتقادا راسخا بأن الغرب هو مصدر السموّ الفكري والثقافي والأخلاقي...على الرغم من وجود وعي يكاد يكون راسخا هو الآخر بأن الغرب هو مصدر اللاإنسانية بكل ما تتضمنه هذه اللفظة من معاني سلبية، وعلى هذا أصبح هذا الجيل <<أسير في أيدي تلك القدرات إلى حد يمكنها أن تصنعه كيفما شاءت، وطبقا لمقاييس معينة>>.[3]

وهنا تكمن الخطورة في الوضع الذي يجمع بين المتناقضات في صورة رهيبة جدا يجمع بين اعتقادين متناقضين أحدهما يرى في الغرب مركز العالم ومنبع القيم والمبادىءالإنسانية، وهو الاعتقاد الذي ينأى عن الحقيقة، بفعل وجود وعي آخر بخبايا الغرب وسلبياته وسياسته الهادفة

---

1 – برهان غليون: مجتمع النخبة، ص: 8–9.

2 – علي شريعي: النباهة والاستحمار، ص: 30–31.

3 – نفسه، ص: 95.

إلى الهدم والتخريب والقضاء على الإنسان، ولكن يبقى الأدهى والأمرّ في هذا السياق، ما يثبته الواقع بكل ما يحتويه، هو أن تنتصر الرؤية الأولى التي تقدس الغرب، ولكن ما الذي يفسر هذا الواقع هل هو العجز الذي تأباه حتى فراخ الحيوانات كما قال "شريعي"؟ ولكن من المستحيل أن يكون هذا العجز حقيقي بقدر ما هو عجز مركب مصنع، عجز تسيِّره المصلحة الخاصة، لأن <<هذا الإنسان الذي يختال فخرا، ويعلوا برأسه إلى عنان السماء، نراه يتقبل الذلّ إلى حدّ يأباه الكلب، من أجل أدنى رتبة وأحقر درجة، بل وحتى من أجل خيال!!>>.[1]

فالذي دمّر الاستقلال وأفرغه من محتواه هو المصلحة الخاصة، باعتبار أن الفكر الذي ساد في هذه المرحلة (ما بعد الاستعمار) هو فكر أناني تحوّل فيه الصراع على الزعامة للاستيلاء على أكبر قدر ممكن من الأراضي والثروات، وبالتالي أنتج عقلية مادية منحطّة <<ستكون القاعدة الفكرية الضرورية لهيمنة طبقة ونظام اجتماعي قائم على النهب، والسرقة والغش، والاختلاس والأنانية وعبادة المصلحة الفردية والمادة>>.[2]

وعليه فإن النخبة متحالفة تحالفا واضحا مع الآخر، ومن مظاهر هذا التحالف هو أنها تعمل جاهدة لتكريس الرؤية الغربية والفكر الغربي القائم على تقديس الغرب وتدنيس الذات وهو الإطار العام لهذه الرؤية، وذلك في سبيل إرضاء الغرب والمحافظة على البقاء في السلطة، وفي هذا تحقيق للمصلحة الخاصة لكلا الطرفين هذه المصلحة التي حذّر منها " مصطفى الأشرف" ومن مخلّفاتها وسلبياتها، بعدّها من مظاهر انحلال المجتمع وتدهوره في كل المجالات وهذا ما يكشفه "مصطفى الأشرف" في قوله: <<إن أخوف ما أخافه أن يؤدي زوال الوعي السياسي، وانشغال الفرد بالرفاهية والبذخ- متناسيا ما عليه من واجبات نحو المجتمع كمواطن يعمل للصالح العام

1 – المرجع السابق، ص: 17.

2 – برهان غليون: مجتمع النخبة، ص: 38-39.

[...]أخوف ما أخافه أن يؤدي ذلك كله- إذا لم نحتط له- إلى نوع من "البوجادية.* Poujadisime" الضارة التي ظهرت بعض النذر منها>>.[1] ما يمكننا من القول بأن النخبة حلّت محل الاستعمار و << أن النظام الحديث الذي نشأ على إثر الاستقلال لم يكن شديد الاختلاف عمّا سبقه، وأنّ النخب الاجتماعية المحلية التي ورثت موقع المعمّرين البيض ودورهم أخذت شيئا فشيئا تسلك مسلكهم وتتزيّا بزيّهم، واكتشفت تدريجيا أن علاقات التبادل بين هذه النخب، والمركز الأم أصبحت على كل الصعد المادية والإنسانية، أقوى من علاقات التبادل بين أبناء البلد الواحد>>.[2]

وفي إطار هذا الوضع العام وهذه الرؤية التي أعادت تشكيل واقع المستعمرات، لم يقتصر نقد "مصطفى الأشرف" على فضح مفاهيم الاستعمار والكشف عن مخلّفاته اللاإنسانية سواء على المستعمِر أو المستعمَر فحسب بل تجاوز ذلك إلى، وفضح العلاقة القائمة بين التصور الفرنسي عن الجزائر والسياسة الهادفة إلى الهدم والتخريب، كما عمل على تتبع استمرارية الفكر الفرنسي في مرحلة الاستقلال وأثر الإمبريالية الفرنسية على الوضع العام للبلاد، وكشف حقيقة تسخير النخبة-ودورها في تكريس هذا الوضع الاستحماري، وبذلك يكون قد كشف عن الظروف التي أدت إلى نشوء الفكر ما بعد الكولونيالي في المستعمرات، إذا علمنا بأن اهتمام الفكر ما بعد الكولونيالي منصب على الكشف عن استمرارية الهيمنة في مرحلة الاستقلال، وهذا العمل سمّاه "ميشيل فوكو" "جينالوجيا الفكر أو المعرفة" أي الظروف التي أدت إلى ظهور هذا الفكر.

وبهذا يكون "مصطفى الأشرف" قد حقّق الهدف الأول الذي حدّده "فرانز فانون" في نهاية كتابه "معذبو الأرض" وذلك عندما قال: <<إنّ الهدف الأول الذي يجب أن يسعى إليه المستعمَر

---

* - البوجادية نسبة إلى "بيير بوجاد"، مؤسس هذه الحركة التي قامت في فرنسا عام 1954 للدفاع عن حقوق التجار وأصحاب الحرف، ويطلق هذا الاسم أيضا على كل حركة تعمل من أجل تحقيق المصالح الخاصة، متناسية المصلحة العامة (نقلا عن: مصطفى الأشرف، الجزائر: الأمة والمجتمع، ص 35).

1 - مصطفى الأشرف: الجزائر: الأمة والمجتمع، ص: 35.

2 - برهان غليون: اغتيال العقل، ص: 124.

المقاتل هو أن يقضي على السيطرة، ولكن عليه أيضا أن يحرص أشد الحرص على إزالة جميع الأكاذيب التي غرسها الاضطهاد في جسمه>>[1]، وذلك باعتبار أن <<الأفكار التي كان يعلّمها الاستعمار في ظلّ نظام استعماري كالنظام الذي كان قائما في الجزائر، لم تؤثر في الأقلية الأوروبية فحسب، بل أثرت أيضا في الجزائري>>[2]، وعليه حدّد "فرانز فانون" مفهوم التحرير وأبعاده الشخصية قائلا: <<التحرير الشامل إنما هو التحرير الذي يشمل جميع قطاعات الشخصية>>.[3]

في ظلّ هذا الوضع قلت لم يقتصر فكر ونقد "مصطفى الأشرف" على طرح ونقد هذه القضايا، بقدر ما مكّنه وعيه السياسي والاجتماعي العميق من تجاوزها إلى الاستشراف والتنبؤ بمستقبل الشعوب التي كافحت وضحّت بالنفس والنفيس في سبيل تحقيق الحرية لأوطانها والتنعّم بخيراتها والعيش فيها بأمن وسلام، والعمل على تطويرها والنهوض بها والعمل على خدمة أبنائها...باعتبار أن الوضع القائم على الذلّ والاستغلال والتهميش وكافة أشكال الظلم والاضطهاد سيؤدي إن عاجلا أو آجلا لا إلى قبول الوضع، بقدر ما يؤدي إلى الثورة، إلى الانقلاب، إلى العمل على التغيير، وهذا هو الوضع الذي آلت إليه الأمور ففي مرحلة الاستعمار، فبقدر لا إنسانية المستعمِر ووحشيته وتجاوزه لكل القوانين والمبادئ الإنسانية، بقدر هذه العدوانية جاءت قوة الثورة، فهذه المعادلة تجسد حقيقة لا مراء فيها، اتفق عليها جلّ المفكرين في هذا الإطار، ومنهم "فرانز فانون" في قوله: << إنّ أعمال القمع التي تقوم بها السلطات الاستعمارية لا تحطم انتفاضة الشعب، بل تعجّل نمو الوعي القومي >>[4]، وهذا ما أكّده "برهان غليون" عندما اعتبر أن <<القمع لم يحطّم إرادة شعب في التاريخ ولم يخفه، بل كثيرا ما يحثّه على المقاومة، ويدفعه إلى المواجهة،

1 – فرانز فانون: معذبو الأرض، ص: 350.

2 – نفسه، الصفحة نفسها.

3 – نفسه، الصفحة نفسها.

4 – نفسه، ص:66.

ويشحد عزيمته>>[1]، فالحرب الاستعمارية التي عانى الشعب الجزائري من ويلاتها زهاء 130 عاما، والتي توّجتها الثورة التحريرية الكبرى، هذه الثورة التي تنم على وجود وعي سياسي اجتماعي عميق وشامل لكافة الميادين، حيث أن هذه الوقائع جعلت الشعب يعي جيدا معنى التحرر ومعنى الاستعباد، وعلى الرغم من تحقيق النصر والاستقلال إلا أن هذا الشعب ما زال يعاني من البؤس والشقاء الذي سببته النخبة.

ويرى "الأشرف" في هذا الإطار بأن الخلاص من هذا الوضع أمرا محتوما، بحيث يعتبره انعكاسا طبيعيا للوعي المناهض لشتى أشكال الهيمنة والمتطلّع للتحرر والاستقلال لأن هذا الوعي الذي حقّق في يوم ما الاستقلال وأجّج نار الثورة لا يزال كامنا في نفوس الشعب، ويشكّل هذا الرصيد الثوري المتبقي–في نظر الأشرف– << فرصة تاريخية لا يجوز تضييعها في الأعوام القليلة القادمة>>[2]، لأن هذا الوعي سيؤدي <<نظرا للحاجات الملحّة التي تحس بها جماهير الشعب، وقاعدة الحزب، والمنظمات النقابية، والشبيبة، وغيرها من المنظمات والهيئات الأخرى [...] سوف تؤدي بالمجتمع على المدى البعيد، إلى المطالبة بحقوقه>>[3]، وهذه هي الثورة الحقيقية، الثورة التي يتحرر فيها الإنسان من كل القيود التي تحدّ من إنسانيته وتضعه في الهامش وتسلبه حقوقه وتعمل على إخضاعه وخضوعه، الثورة الحقيقية إذن هي التي تشعر الإنسان بقيمته بإنسانيته وهذا هو مضمون الثورة الجزائرية، وما سعى الثوار إلى تحقيقه باذلين في سبيل تحقيق ذلك جهودا جبّارة مكنتهم من تجاوز العديد من المراحل.

وفي إطار تنبؤ "مصطفى الأشرف" بثورة الشعب مرة أخرى للخلاص من هيمنة النخبة التي حالت دون تحقيق التحرر الحقيقي، في هذا الإطار يؤكد "الأشرف" على أن جهود الثوار والمجاهدين التي حققت الاستقلال ومثّلت ركيزة ومرجعية للمضطهدين <<هذه الجهود لن تضيع

1 – برهان غليون: اغتيال العقل، ص: 12.

2 – مصطفى الأشرف: الجزائر: الأمة والمجتمع، ص: 30.

3 – نفسه، الصفحة نفسها.

ولا بد من أن تظهر آثارها إن عاجلا أو آجلا>>[1]، إنّ هذا الوضع الذي تنبأ به "مصطفى الأشرف" في إطار استيلاء النخبة والطبقة البرجوازية على الحكم والعمل على تهميش الشعوب التي ناضلت وكافحت، في سبيل تحرر الوطن وتحرر الإنسان، أقول إن هذا الوضع الذي تنبأ من خلاله "الأشرف" بخروج الشعب المهمّش ووقوفه في وجه السلطة ومطالبته بحقوقه بعد كشفه لحقيقة اتفاق مصالح النخبة مع مصالح الاستعمار الغربي، والتأكد من أن النخبة حلّت محله وتقمصت دوره بامتياز، هذا الوضع يجسّده في واقعنا اليوم ثورات الربيع العربي التي خرجت فيها الشعوب لتثبت وجودها وكيانها ووعيها وإنسانيتها، لتطالب بحقوقها في العيش في التعليم في الحرية...في تقرير مصيرها، بعيدا عن كل القيود، لتؤكد إرادتها في الحياة، لتحقق تحررّها وتحرّر ثرواتها ثروات أوطانها المستغلة من طرف النخبة ومن طرف الغرب على حد سواء باعتبارهما وجهين لعملة واحدة، وهي الاستغلال والمصلحة، لتحرّر ثقافتها وفكرها من الرؤية التي تجعلها–أي الشعوب– في مرتبة أدنى من مرتبة النخبة والآخر، لتطهِّر هذا الفكر من الأكاذيب العالقة به من بقايا الفكر الإمبريالي المسموم، لترسم مستقبلها وآمالها وأحلامها وطموحاتها...

ومن هنا يمكننا القول بأن النقد الذاتي هو من أهم وأبرز محاور الخطاب ما بعد الكولونيالي، و– المابعد – هنا بمعناها التعاقبي، باعتبار أن الاستعمار فترة وانتهت بالكشف عن زيفها وزيف رسالتها اللاإنسانية، وحقيقتها الاستدمارية، ليحلّ محلّها مرحلة أخرى وُسِمت بالاستحمار، هذه المرحلة التي استأثرت فيها النخبة بدور الاستعمار، ما أدى كما سبق ورأينا–إلى استمرارية الهيمنة الغربية، وعليه فإن الخطاب ما بعد الكولونيالي، ينصب اهتمامه أساسا على الكشف عن استمرارية الهيمنة في ظلّ رحيل الاستعمار كفكرة وكمشروع تنويري، وهذا ما يقودنا إلى القول بأن الفكر الذي تعتمده النخبة وتروّج له هو فكر استعماري يهدف إلى نشر الرؤى والأفكار الإيديولوجية الإمبريالية.

1 – المرجع السابق، ص: 39.

ولقد جاء تركيز الخطاب ما بعد الكولونيالي على هذا المحور، وهو محور النقد الذاتي، باعتبار أن النخبة مهما حاولت التشبه بالآخر تبقى تندرج في إطار الذات (المستعمَرة) وعليه يمكننا القول بأن وظيفة هذا الخطاب الهامة والأساسية هي <<أن ننتهي من الإرهاب الفكري الذاتي الذي هو شرط استمرار الإرهاب السياسي، وسبب تقهقرنا الدائم نحو التوحش والبربرية>>.[1]

1 – برهان غليون: مجتمع النخبة، ص: 292.

ثالثا: مواطن الحداثة:

<<أما جماهير المواطنين وجحافل الشبان فهم كذلك ينتظرون متى تبرز إلى حيّز الوجود، إدارة تعامل الناس بالعدل [...] وينتظرون أيضًا متى يتحقق التعليم العقلاني الدقيق الذي لا يثقّل بالمواد الزائدة عن اللزوم ولا يتجرّد من المضمون العلمي العصري، ففي هذين المجالين ينبغي أن نقوم بالتجربة وبالتغيير المفيد لكيلا تسير الثورة على الأسس الروتينية التي أعدّها الاستعمار وتركها لنا قبل أن يرحل، بما فيها من أبهة لا تنفع ومن مؤسسات رأسمالية ثقيلة وعقيمة>>. مصطفى الأشرف.

إذا كانت الحداثة هي جعل الفكر منسجما مع متطلبات ومعطيات الحياة الحديثة (الجديدة الآنية)[1]، فإنّ نمط الحياة في فترة ما بعد الاستعمار يتطلب حداثة تتخلص من الأفكار الإمبريالية وتتمتع في الآن نفسه بأفكار تحررية إنسانية.

ولمّا استطاع "الأشرف" في ظلّ تمتعه بوعي فكري عميق مكّنه من الكشف عن العلاقة القائمة بين المعرفة والسلطة، بالإضافة إلى كشفه عن مساعي الاستعمار الحثيثة والرامية إلى العمل على استمرارية الفكر الاستعماري الفرنسي في فترة الاستقلال، فلقد استطاع أن يوجّه فكره في مرحلة ما بعد الاستعمار صوب إعادة بناء المجتمع الجزائري وفق رؤية عصرية مواكبة لجلّ التطورات المعرفية والإيديولوجية الحاصلة آنذاك، وهي الرؤية التي طُرِحت في إطارها قضية "النهضة"، هذه التي شغلت أقلام جيل من المفكرين والنقاد في مرحلة الاستقلال، باعتبار أنّ الجزائر من الدول التي عانت الأمرّين من الاستعمار، الذي جعلها ترجع خطوات عديدة إلى الوراء، وهذا بشهادة الفرنسيين أنفسهم، حيث بلغت نسبة الأمية في الجزائر بعد دخول الاستعمار أضعاف مضاعفة مقارنة بما كانت عليه في مرحلة ما قبل الاستعمار، وها هو الفرنسي "مارسيل ايميريت" يوّضح ذلك قائلا: <<كان العربي في 1830 يعرف القراءة والكتابة، ولكنّه أصبح يتخبط في ظلمات الجهل عندما مضى نصف قرن على الاحتلال>>.[2]

ما يؤكد أنّ هدف الاستعمار لا يكاد يتجاوز العمل على القضاء على الذات المستعمَرة وتجهيلها، ومن ثم تأكيد المعرفة الاستعمارية عن الآخر، التي تجعل من الغربي سيدًا والآخر هامشًا، عبدًا وتابعًا خاضعاً، هذا الهدف الذي سُخِّرت في سبيل تحقيقه سواء في مرحلة الاستعمار أو مرحلة ما بعد الاستعمار طاقات وعقول بشرية رهيبة، هذا الهدف الذي يؤكدهّ إدوارد سعيدّ نفسه في كتابه "الثقافة والإمبريالية" مستشهدًا حيال ذلك برأي "عبد الله العروي" قائلاً: <<لم يكن مقصد

1 – ينظر: ديبيش شاكرابرتي: القانون هو ضمانة الحداثة، حوار أجراه أسامة إسبر مع شاكر بارتي، الموقع: https://mcsr.net/activities/o24.html

2 – مصطفى الأشرف: الجزائر: الأمة والمجتمع، ص: 414.

السياسة الفرنسية الاستعمارية، كما يراها أفضل مؤرخ في شمال إفريقيا اليوم، عبد الله العروي، بأقل من تدمير الدولة الجزائرية، بقدر ما كان كذلك>>[1]. فالغرب لا يريد شيئًا من الآخر سوى الخضوع الذي سيحقق بدوره كلّ شيء.

ولقد جاء التوظيف السياسي للمعرفة من طرف الغرب إيمانًا منه، بمدى أثرها على هذا العبد الذي صنعته برؤية تجعله لا يتوانى في التهام كل ما هو مسطّر له في طريقه من معارف، بغض النظر عن مصدرها، واتخاذها وسيلة لبلوغ القمة ومواكبة العصر، وفي الأخير الخلاص من الرؤية التحقيرية لذاته، إلا أنّ الأدهى والأمرّ أنّ هذه المعارف مبنية في أساسها على رؤى إمبريالية ما يجعلها تعمّق التابعية، وفي هذا الإطار جاءت الرؤية الفكرية الأشرفية في مرحلة ما بعد الاستعمار لتتخذ هي الأخرى من فرنسا وسيلة لبلوغ الحضارة ومواكبة العصر، ففي نظر "الأشرف" الثقافة الفرنسية حلقة من حلقات الفكر العالمي، وعليه يرى بأنّ مسيرة التحديث الجزائرية يجب أن تكون من خلال مجالين يراهما مهمّين، باعتبارها من متطلبات المجتمع في حدّ ذاته في تلك الحقبة، وهما: الإدارة والتعليم، ما سنصطلح عليه بالمعرفة والسلطة، وهذا ما يوضّحه "الأشرف" في قوله: <<[...] أما جماهير المواطنين وجحافل الشبان، فهم ينتظرون متى تبرز إلى حيّز الوجود إدارة تعامل الناس بالعدل ويكون شعارها الجدّ والعزم [...] وينتظرون أيضًا متى يتحقق التعليم العقلاني الدقيق الذي لا يثقل بالمواد الزائدة على اللزوم، ولا يتجرد من المضمون العلمي العصري، ففي هذين المجالين ينبغي أن نقوم بالتجديد[...] لكيلا تسير الثورة على الأسس الروتينية التي أعدّها الاستعمار وتركها لنا قبل أن يرحل>>.[2]

توحي لنا هذه الإدارة العادلة التي تطمح إليها الجماهير الجزائرية بعدّة قضايا، منها أنّ الجماهير الجزائرية أدركت بأنّ الاستقلال بصورته الكائنة آنذاك لا يعني التحرر، لأنّ التحرر الحقيقي يعني لهم أن يوضع الرجل المناسب في المكان المناسب، وفي هذا إشارة ونقد لتلك الإدارة

1- إدوارد سعيد: الثقافة والإمبريالية، ص: 242.

2- مصطفى الأشرف: الجزائر: الأمة والمجتمع، ص: 411-412.

والسلطة القائمة التي ما هي إلا استمرار للفكر الاستعماري الفرنسي، ما يعني أنّ الجماهير الجزائرية قد أدركت بثاقب وعيها أنّ خروج الاستعمار هو بداية مهمة جد صعبة، وهي تحرير الإنسان مما علق بذهنه من رؤى غربية إمبريالية وقيود وأصفاد تكبِّله.

وفي هذا كله رسالة واضحة إلى المستعمِر تكشف حقيقته ورؤيته والرؤية الغربية عامة إلى الآخر (الشرقي/المستعمَر) والتي على أساسها تمت معاملته، وهي رؤية بخلاف ما تمّ الترويج له، باعتبار أنّها قائمة على أسس ومبادئ إنسانية إذ ما هي في الحقيقة إلا ترجمة لعلاقة القوة والضعف التي تعكس وضعية الغالب والمغلوب (شرق/غرب)، وعليه فإنّ الرؤية الغربية والحضارة الغربية، قائمة على الظلم واللاعدل واللامساواة واللاإنسانية، وذلك حينما اعتبرت من البدايةّ أنّ الإنسان هو الغربي فقط وغيره عبيد ووحوش كما سبق وصرّح "سارتر" بذلك.

وتعدّ استمرارية هذه الرؤية عن طريق النخب، مهما كانت الأسباب المؤدية إلى ذلك، من أبرز مظاهر الاستحمار–هذا المصطلح الذي سبق وحدّد "علي شريعي" معناه بدقة– التي تفطنت لها الجماهير الجزائرية بفضل ما تمتلكه من وعي سياسي تحرّري، جعلها تتطلّع وتطالب بتحقيق مبادئ العدل والمساواة والإنسانية، هذه المبادئ التي لن تتحقق باستمرار هذه النخب في السلطة، والتي بالعكس ستنمو يومًا بعد يوم، بفعل طبيعة المعرفة والتعليم الذي ستحدده هذه الإدارة والسلطة، فالمعرفة والسلطة إذن من أهم الأعمدة التي تقوم عليها الدولة والتي تحدّد لها مسارها التطوّري على المدى البعيد، وعلى أساس هذا الوضع حدّد "الأشرف" الإدارة والتعليم كموطنين من أبرز وأهم مواطن الحداثة، التي تقوم عليها الدولة الحديثة.

1/ المعرفة (التعليم العصري):

شغلت قضية النهضة والعمل على تحديث المجتمع الجزائري في مرحلة ما بعد الاستعمار، أقلام جيل من المفكرين والمثقفين والنقاد في مرحة الاستقلال، باعتبار أن الجزائر من الدول التي عانت الأمرّين من الاستعمار الفرنسي الذي جعلها ترجع خطوات عديدة إلى الوراء، ومن المعلوم

أن النهضة مرتبطة ارتباطا وثيقا بالتقدم والتطوّر الفكري والتكنولوجي أي بالعلم، الذي يرتبط بدوره بالعقل الذي يطلّ علينا عن طريق الثقافة، فمسألة النهضة إذن مرتبطة بالثقافة.

وفي هذا السياق الذي يعدّ فيه طرح قضية النهضة أو الحداثة كمظهر من مظاهر مرحلة ما بعد الكولونيالية، باعتبار أن الأمر الواجب تحقيقه بعد زوال الاستعمار هو النهضة والسير بالبلاد قدما إلى الرقيّ والتطوّر، أقول في هذا السياق، فإن "مصطفى الأشرف" طرح قضية النهضة والتحديث في جزائر ما بعد الاستعمار بطريقة شاملة وعميقة بحيث نجده يعرض لجلّ الرؤى التي يمكن أن يطرحها المفكرون والنقاد والمثقفون في إطار مناقشتهم لهذه القضية.

وكثيرا ما ترتبط النهضة في مرحلة ما بعد الاستعمار بالمستعمِر وثقافته، باعتباره المقياس الوحيد الذي يتوفر للشعوب المتخلفة والذي من خلاله تحكم على ذاتها بالتخلف والتقهقر، ما يجعلها تلزم نفسها باتخاذه نموذجا يحتذى به في سبيل تحقيق النهضة المطلوبة، وعليه فإنّ كل فكرة مبنية على رؤية مقاومة لثقافة الآخر ما هي إلاّ زيادة لتأزيم الوضع الثقافي الراهن في البلاد، وهذا ما يعرض له "مصطفى الأشرف" في دراسته الموسومة بـ"نظريات اجتماعية حول الحركة القومية والثقافية في الجزائر"، ذلك لأن الوضع في الجزائر يختلف عن بقية الدول، نظرا لطبيعة الاستعمار الذي تعرضت له (الاستيطان) في مقابل أساليب الحماية والإنتداب، فالخلاص إذن من التغلغل الأجنبي في الجزائر، والذي دام قرابة القرن ونصف مستحيل أن يتحقق بين عشية وضحاها، وخصوصا في ظلّ الظروف المتدهورة في البلاد، فما على المثقف إذن في رأي "الأشرف" في تلك المرحلة إلا مسايرة الواقع كما هو لأجل العمل على تدارك النقص الكبير في شتى المجالات، باعتبار أن <<"الوجود" الأجنبي الدخيل يتجلى في كافة أجهزة السيادة، كالسلطة السياسية والقضائية والاقتصادية، كما يتجلى في الجيش، وفي اللغة، وغير ذلك من المؤسسات الأخرى الدالة على انقلاب الوضع الداخلي، بعدما احتلت فرنسا كامل التراب الوطني وقضت على

المقاومة>>،[1] وعليه يؤكد "الأشرف" بأن الثقافة الفرنسية بعدّها حلقة من حلقات الفكر العالمي هي السبيل الوحيد المتوفر للشعب الجزائري في طريقه للنهضة.

ومن المعلوم أنّ ثقافة الآخر الذي مثّل الاستعمار كثيرا ما تُواجه من طرف الشعوب المستعمَرة بالرفض، لأنها ترتبط بالاستعمار من جهة، وهي وسيلة من وسائله البارزة من جهة أخرى، باعتبار أنه <<إذا كان إخضاع الشعوب يتم أثناء الاحتلال بالعمل لكي تتحقق تلقائيا السيادة الكاملة للغالب، من غير مراعاة لخصائص المغلوب، ورفضه للنفوذ الأجنبي>>[2]، فعدم مراعاة خصائص المغلوب يدخل في إطار تهديد الكيان الجزائري كأمة لها مميّزاتها وخصائصها المتجذرة في التاريخ، لها مبادئها ومقوماتها التي تميز وجودها عن غيرها، هذا الوجود الذي يمنحها سيادة ذاتها ولا يجعلها تحت رعاية الآخر.

فالبعد الاستعماري للثقافة الفرنسية في الجزائر يشكّل رؤية العديد من المفكرين والمثقفين في الجزائر، وفي هذا الإطار عُدَّت اللغة الفرنسية باعتبارها الوسيلة الأبرز لنشر الثقافة محورا للنقاش الذي دار بين المثقفين والنقاد في سبيل تحقيق النهضة. لكن تقودنا قراءة متعمقة لقراءة فكر "مصطفى الأشرف" إلى الكشف عن بعد آخر للغة الفرنسية، وهو بعد حضاري، بعدما خلّصها من بعدها الاستعماري، ففي رأي "الأشرف" لم تكن اللغة الفرنسية في مرحلة الاستقلال مفروضة على المجتمع الجزائري بطريقة جبرية، وإذا كان كذلك فإن الاستعمار حقّق مسعاه وقام بعمل يستحق التنويه.

وفي هذا السياق يؤكد "الأشرف" أن استعمال اللغة الفرنسية كان اختيارا حتميا وضروريا لمسايرة الحضارة باعتبار أن اللغة العربية انهزمت وضعفت ولم تصبح قادرة على مواكبة تطوّرات العصر، وهذا ما يؤكده في قوله <<وقد شاءت الأقدار أن تتغلب لغة الغزاة على هذه اللغة القومية منذ 1830، وليس هذا بمستغرب إذ لا ينكر أحد بأن السيطرة الأجنبية المباشرة كانت شاملة،

1 – مصطفى الأشرف: الجزائر: الأمة والمجتمع، ص:414 .

2 – نفسه، الصفحة نفسها.

فعملت حيثما استتبّ لها الوضع، على قلب الأنظمة لصالحها، أو على تحطيمها لكي تحلّ محلّها أنظمتها هي>>[1]، ولقد أدى هذا إلى ولادة وضع ثقافي متدهور وضعيف باعتبار أن اللغة هي الوسيلة الأساسية لنشر الإيديولوجيا والفكر والثقافة، ويؤدي ضعفها لا محالة إلى ضعف حركة الفكر وبالتالي إلى ضعف المجتمع بل وتحطّمه، هذا المجتمع الذي سعى جاهدا بعد رحيل الاستعمار إلى محاولة الإصلاح، هذا الذي لن يتحقق إلا عن طريق التعليم، خصوصا بعدما <<أخذ الناس يشعرون بالحاجة إلى الثقافة، أو على الأصح، بالحاجة إلى التعليم، ولو أن هذا التعليم كان بلغة الباتاغون أو لغة الزولو لرحّب به الناس، نظرا للحاجة الماسّة إليه وهذا الأمر يدلّ على أن الشعب العريق في الثقافة لا يتحمل الفراغ الثقافي>>.[2]

وفي إطار هذه الآراء التي طرحها "مصطفى الأشرف" التي تجعل من اللغة الفرنسية وسيلة من وسائل الانفتاح على العالم وسيلة من وسائل نشر الثقافة، حيث لا تعني استعارتها كما هو متعارف عليه الخضوع لهيمنة الفكر الغربي، باعتبار أن رواد المفكرين يؤكدون كما سبق ورأينا في مناقشة موضوع اللغة–على الطابع الاستعماري لها، بل أبعد من ذلك هي تمثّل أعمق أنواع الاستعمار وأخطرها وهو استعمار العقل، قلت لا تعني استعارتها في نظر "الأشرف" كل هذا بقدر ما تعني معرفة العالم ومواكبة مقتضيات العصر، ويعدّ التخلّي عن اللغة الفرنسية بحجة الحفاظ على مقوّمات الأمة واستمرارية وجودها والسير بها قدما، ابتعادا عن الحياة وعن متطلبات العصر، فكأن "الأشرف" بهذا الفكر الذي يجعل من الفرنسية مصدر الحياة، يحاكي قول الشاعر القديم " الحُصين بن الحُمام ":

تأخرت أستبقي الحياة فلم أجد لنفسي حياة مثل أن أتقدّما

وفي هذا تأكيد على الرؤية التي لطالما انتقدها "الأشرف" نفسه، ومفكرو ما بعد الكولونيالية عامة، وهي أن الغرب هو مصدر الحضارة ومنبع الفكر...

1 – المرجع السابق، ص: 417.

2 – نفسه، ص: 416.

ولكن المتمعن في هذه الأراء التي طرحها "الأشرف" حول موضوع اللغة والثقافة، ومقارنتها بما تمت مناقشته من آراء مرتبطة بقضايا مقاومة الاستعمار وتفكيك الخطاب الاستعماري المزيّف، والدفاع عن الهوية الجزائرية...يقع في مفارقة واضحة بحيث نكاد نقول أن موقفه من الاستعمار والمستعمِر تغيّر، فبعد أن كان الاستعمار شراّ كلّه، نجده الآن يحوي جانبا آخر، رؤية أخرى، مفادها أن الاستعمار ليس شراّ كله، بل له جوانب إيجابية لأنه فتح أبواب الحضارة والتقدم على بلادنا.

وفي سبيل فهم هذه المفارقة، يميز "الأشرف" بين الجزائر الأمة، والجزائر المجتمع، فالجزائر أمة تعني مجموعة من المبادئ والأفكار والمقوّمات، التي تم الدفاع عنها وإثبات وجودها في مرحلة الاستعمار، وذلك في سبيل الردّ على المستعمِر وعلى فكره القائم على نفي الوجود التاريخي للجزائر كأمة لها جذورها الضاربة في أعماق التاريخ. ولقد تشكلت الثقافة القومية من صلب هذه الرؤية، وعليه فإن مسار الفكر في مرحلة الاستعمار اتجه صوب تكذيب وكشف زيف هذه الرؤى.

أما الجزائر المجتمع كنتاج حضاري خاضع لمقتضيات العصر، هذا المجتمع الذي يتطلب بقاؤه واستمراريته مسايرة ركب الحضارة العالمية، هذا السبيل الذي يقتضي التضحية بمجموعة من القيّم والمبادئ القومية، وكأن مرحلة ما بعد الاستعمار شهدت "الانتقال من طور الأمة إلى طور المجتمع"، ولقد أدركت الفئة المثقفة طبيعة هذا التحول، وهو ما دفعهم إلى محاولة القضاء على الثقافة القومية، باعتبار أن محاولة القضاء عليها لم تقتصر فقط على الاستعمار، وهذا ما يؤكده "الأشرف" في قوله <<إن هذه المحاولة للقضاء على الثقافة القومية، وما نجم عنها من أضرار بالغة، ما وقعت كنتيجة لسياسة التجهيل أو التحريم وحدها، [...] بقدر ما يرجع إلى وضعية المجتمع بالنسبة إلى حالة جديدة نشأت مع الغزو الفرنسي، وأخذت تمارس تأثيرها الخفي في النفوس>>[1]، هذه الحالة الجديدة التي نشأت مع الغزو الفرنسي تتمثل في الانبهار بالحضارة الفرنسية وما تشمله من تقدّم وتطوّر وتنظيم...وبهذا يكون "الأشرف" قد خفّف من عظم مسؤولية

1 – المرجع السابق، ص: 418.

الاستعمار في القضاء على المبادئ والقيم القومية، وهذا ما يوضحه قائلا: <<إذا صرفنا النظر عمّا كان يقوم به الاستعمار الرجعي من تجهيل، بقصد تجميد المجتمع الجزائري وتقويض دعائمه، فقد توفّر لدى بعض الجزائريين الرافعين لواء الكفاح والمقاومة، توفّر لديهم نوع من اليقظة الموضوعية، وتولّد فيهم اهتمام كبير بالتقنيات التي كانوا يجهلونها، ولا يجدون لها سبيلا [...] وهي أمور أخذوا ينظرون إليها من زاوية عالمية، ويميزون بينها وبين الاستعمار>>[1]، ومن هنا يمكننا القول بأن القومية كحركة مقاومة ارتبطت ارتباطا وثيقا بمفهوم الأمة، بحيث لعبت دورا هاما في تحريك وتحفيز همم الشعوب لأجل المقاومة وتحقيق النصر، وهي بذلك << حركة ينبغي أن تزول بعد أن أدت مهمتها، لكي يتحقق من بعدها مجتمع جديد يستجيب لتطلّعات الشعب ومقتضيات العصر>>[2]، هذا المجتمع الذي يتطلب استمراره مسايرة العصر، هذه المسايرة التي لا تحققها القومية حركة تحريرية هدفها المحافظة على مجموع القيم والمبادئ والمقوّمات ...وعليه فإن القومية مثّلت في مرحلة ما بعد الاستعمار عقبة كأداء في سبيل التحرّر الاجتماعي الذي هو شرط اللحاق بركب الحضارة.

2: السلطة (الإدارة):

من هذا المنطلق يمكننا القول بأنّ الجزائر الأمة واجهت التحدّي الاستعماري، في حين أنّ الجزائر المجتمع واجهت تحدّي استمرارية الفكر القومي الذي كان سائدًا في مرحلة الاستعمار وما كان يحمله من رؤى متصلبة وجامدة عن الذات والآخر، ومن المعلوم أنّه <<حينما يتم الاحتفاظ

1 – المرجع السابق، ص: 419.

2 – نفسه، ص: 433.

بالفكر القومي عقيدة رسمية لدولة ما بعد الاستعمار، فإنّ إقصاءاتها تتم عبر النظم القانونية والتربوية، وغالبًا ما تكون مجرد صورة مطابقة لإقصاءات الاستعمار>>.[1]

ولقد أدت هذه الاستمرارية إلى تأكيد إحدى أهم الصفات التي ألحقها الخطاب الاستشراقي الغربي بالذات الشرقية، وهي الجوهرية نافيًا بذلك عنصر الدينامية عن المستعمَر، هذا المستعمَر الذي يتميز بعقلية جامدة ترفض أدنى أشكال التغيير والتجارب مع الواقع، ما يجعله يتمتع بصفات جوهرية ثابتة جامدة على حد تعبير المستشرقين الغربيين، وهذا ما يدخل في إطار تشكيل هوية ثابتة تتحول بفعل استمرارية فكرها الجامد إلى هوّيات قاتلة، وهذا هو البعد الخبيث الذي أراده الغرب للهوّية، هذه القضية التي ما هي إلا أُلهية، دخل من خلالها المستعمَر في صراع طويل ليس مع الآخر بل مع الذات، باعتبار أنّ الصراع المباشر مع الآخر انتهى وحلّ محلّه صراع مع الذات، أدى في نهاية المطاف إلى عزل الذات عن كل ما هو خارجي، سجنها في دائرة تلك الصراعات التي لا طائل من ورائها، وهذا من الآثار البعيدة المدى التي خطّط لها المستعمِر الغاشم، ففي الوقت الذي تدّعي فيه النخب الحاكمة دفاعها عن الذات القومية الجزائرية من خلال رفضها لكل ماله علاقة بالآخر (هذا طبعا ينطبق على مرحلة بداية الاستقلال باعتبارها المرحلة محلّ الدراسة بالنسبة لـ"الأشرف") نجد "مصطفى الأشرف" يكشف عن حقيقة هذا الوضع الذي لا يزيد عن كونه عزل للذات وتكريس لوضعية الجهل والانغلاق والتخلف التي تضمن لهم (أي للسلطة القائمة) البقاء متربعين على عرش السلطة، وفي هذا رفض لانفتاح الشعوب في فترة تتطلب وتحتّم ذلك الانفتاح، مرحلة التحرّر الفكري والثقافي الشامل هذه الرؤية تتطلبها مرحلة ما بعد الاستعمار، وذلك للخلاص من مخلّفات الاستعمار.

وعليه فإنّ السلطة بهذه الرؤية، تعمل على صبغ الشرق بالصفات الاستشراقية، وذلك من خلال نصّها لقوانين ظاهرها قومي تحرّري وباطنها إمبريالي استعماري متخلف، وعليه فإنّ الاستعمار لم يكن فقط استعمار <<ثقافي، تقطع فيه صلات الشعب المستعمَر بثقافته وحضارته

1 – آنيا لومبا: في نظرية الاستعمار وما بعد الاستعمار الأدبية، ص: 202.

وتراثه، ويخلع من جذوره، ثم لا يصل إلى هذا الشعب من الثقافة الغربية إلا ما يصل إلى "النخبة" التي يحتاج إلى جهدها الاستعمار لخدمته، مشوبة بكثير من التبشير الديني والتبشير "للقيم" التي يقوم عليها الاستعمار>>[1] ، بقدر ما هو استعمار <<إداري تحطّم فيه جميع الأعراف والتقاليد والقوانين المتصلة بحضارة الشعب المستعمَر لتحلَّ محلّها قوانين لا أهداف منها غير خدمة مصالح القوة العسكرية والمالية وحماية سلطاتها واستغلالها من غير اعتبار لمقتضيات المجتمع القائم وعلاقاته>>.[2]

وعليه فإنّ الإدارة بهذا المعنى ما هي إلا مظهر من مظاهر الاستحمار، وبذلك فإنّ السلطة العالمثالثية مسخّرة لتغييب وعي الشعوب والتلاعب بها، وهذا ما جعل "مصطفى الأشرف" يؤكد على ضرورة وضع الرجل المناسب في المكان المناسب.

وبالنظر إلى هذا الوضع يطرح التساؤل، هل بالفعل تعد الحركة القومية تحدّيا داخليا واجهته الجزائر والأمم المستقلة حديثًا، في مقابل الاستعمار التحدّي الخارجي؟ هذا إذا علمنا أنّها رد فعل معارض ومقاوم للرؤية الغربية ما يجعلها <<بديلاً نظريًا، ومنهجًا عمليًا لإعادة تصور التجربة الإنسانية في إطار معطيات غير إمبريالية>>.[3]

1- منيف الرزّاز: فلسفة الحركة القومية العربية- II التحدي الاستعماري، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت- لبنان، ط:2، 1979، ص: 15.

2- نفسه: ص: نفسها.

3 - إدوارد سعيد: الثقافة والإمبريالية، ص: 331.

رابعا: مظاهر الاستحمار:

1-القومية الرأسمالية الإمبريالية:

من المعلوم أنّ قضية "القومية" استأثرت في الخطاب النقدي المعاصر والخطاب ما بعد الكولونيالي باهتمام العديد من المفكرين والنقاد، وذلك لما لها من أثر توجيهي للفكر في مرحلة ما بعد الاستعمار، وما تكتسبه من رؤية ثابتة عن الذات والآخر.

فإذا كانت "القومية" في أبسط تعريفاتها تمثّل الانتماء التاريخي والثقافي والديني والسياسي والجغرافي...للشعوب ما جعلها في مرحلة الاستعمار بمثابة الردّ التاريخي الذي من خلاله أثبتت الشعوب وجودها الذاتي والتاريخي الذي نفاه الاستعمار، وفي هذا الإطار قدّم "منيف الرزّاز" تصوّرًا دقيقًا لمفهوم القومية مفاده أنّها <<انتماء لوجود قبل الاستعمار وبعد، والحركة القومية رباط نضالي تخوضه القومية حين تصبح هدفًا للتحدّي>>.[1]

من هنا يمكننا القول بأنّ معنى "الردّ التاريخي" الذي اكتسبته القومية في مرحلة الاستعمار، هو النتاج الضروري الذي تفرضه طبيعة الصراع لتلك الحقبة، باعتبار أنّ القومية –كما سبق وأشرنا– فكرة مبنية على الوجود التاريخي والثقافي...للإنسان، هذا الوجود الذي ليست هناك حاجة لتأكيده وإثباته، إلا إذا كان هناك ما يهدده، ولقد كانت الكتابات التاريخية الاستعمارية مصدر تهديد كبير بل وخطير للانتماء القومي، وهذا ما جعلها تكتسب طبيعة الرد الذي منحها حركيتها، باعتبار أنّها <<لا تكتسب وجودها وخصائصها من ذاتها، أي من مجرد أنّها حركة قومية، وإنّما تكتسبها مما تعبّر عنه من قضايا وما تسعى إلى تحقيقه من أهداف>>.[2]

وعليه فإنّه لكلّ مرحلة تاريخية أهدافها التي تختلف عن المرحلة السابقة واللاحقة على حدّ سواء، فإذا كانت الأهداف التي تستوجبها مرحلة الاستعمار تجعل من <<الكشف عن جوهر الذات

---

1 – منيف الرزّاز: فلسفة الحركة القومية العربية، ص: 24–25.

2 – نفسه، ص: 31.

ضرورة أساسية من ضرورات مقاومة التحدي الخارجي>>،[1] فإنّ مرحلة ما بعد الاستعمار تتطلب ضرورة الخلاص من تبعيات الرؤية الاستعمارية التي تحتقر المستعمَر، وتمجِّد المستعمِر، وذلك للسير قدما والنهوض بالبلاد والعباد، وهذا العمل هو الذي سيكون من أولى أهداف الفكر القومي المسطّرة من طرف السلطة القائدة التي تولّت زمام الأمور، وهذه الأهداف التي ستمنح للقومية معنى آخر يتجاوز المعنى الأول.

إلا أنّ هذا الواقع–كما سبق وأشرنا– بقي كما هو، وبقيت فئة الشعوب وهي التي خاضت غمار حرب ضروس وكانت الأكثر تضررًا، ترزح تحت نير الجهل والتخلف، وهذا عائد إلى العديد من العوامل، ولعلّ أبرزها السلطة القائمة، وما تحمله من فكر قومي لا تاريخي لم يتجاوز مرحلة الاستعمار ولم يتجاوب مع التغيّر التاريخي الحاصل <<تصوّرها للحياة لم يتقدم حتى من الناحية النظرية عمّا كان عليه قبل الثورة>>[2]، وحتى وإن تجاوب هذا الفكر وهذا التصور في جزء بسيط منه مع الواقع إلا أنّه سرعان ما يعود إلى وضعه ورؤيته، وذلك لأنّ قضية الصراع على السلطة سرعان ما تطفو على السطح لتعتِّم صفو استجابة القومية لواقعها، فالقومية استجابة للواقع، ومحتواها الفكري <<لا يضعه أحد ولا يخترعه ولا يصطنعه أحد، ولا هو من قبيل المواعظ الخلقية، إنّه حتمية ولادة حركة النضال، ضد الاستعمار وانطلاقتها ضد التخلف، ومن حتمية نموّ هذه الحركة وتجربتها وخبرتها ونجاحها وانتكاساتها، ومن مشاركة الجماهير في النضال من داخلها ومن الآمال التي تدفعها ومن الخيبات التي تصاب بها>>[3]، وعليه فإنّ مصير هذه البلدان الذي ستقودها إليه النخب الحاكمة الحاملة للرؤية القومية المنغلقة سيكون مجرد صورة مطابقة للوضع الاستعماري، ذلك لأنّ الأنانية التي استولت على عقل وفكر هذه النخب، جعلتها لا << تتابع نضالاً قوميًا ضد الإمبريالية الجديدة، وإنّما تترامى في أحضانه، ولا هي تجدد مجتمعها، أو تدفعه نحو التحديث أو تحارب التخلف وإنّما تقتصر على النعم التي أنعم بها الاستقلال السياسي على

1 – المرجع السابق، ص: 11.

2 – مصطفى الأشرف: الجزائر: الأمة والمجتمع، ص: 394.

3 – منيف الرزّاز: فلسفة الحركة القومية العربية، ص: 36.

طبقتها البورجوازية الناشئة وتحرص على إبقاء دكتاتورية البورجوازية فيها، وعلى علاقاتها الجديدة الحميمية مع قوى الإمبريالية>>.[1]

ما يؤكد أنّ هذه الطبقة لم تستطع الخلاص لا من الفكر الإمبريالي الذي زرعه وخلّفه الاستعمار، والمتمثل في النزعة الفردية والملكية الخاصة، ولم تستطع من جهة أخرى أن تواجه التخلف كتحدّي داخلي تعيشه وتتمسك به، وفي إطار محافظتها على السلطة لجأت إلى التغني ببطولاتها وإنجازاتها في مرحلة الاستعمار، وهذا ما سيعزّز –في نظرها– مكانتها ويمنحها السلطة كمكافأة إلا أنّ هذه البطولات –في نظر "الأشرف– << لا يستحقون عليها أيّة مكافأة، وما كان ينبغي أن تجعلهم يتصرفون في بلادهم كالغزاة، بفرض الإتاوة على الناس ظلما وعدوانًا، وإهانتهم ومصادرة أموالهم والنيل من كرامتهم>>[2]، ولقد كانت هذه العواقب الوخيمة لاستفحال النزعة الفردية التي خلّفها الاستعمار، الأكثر أثرًا في سير الوضع العام، وعليه فإنّ الاستعمار <<هدّم مع النظام الاقتصادي والاجتماعي القائم، القيم والعلاقات الخلقية والدينية والسلوكية المرتبطة به>>.[3]

وهو ما جعل الفكر الثوري الجزائري القومي ينحرف عن مساره التحرّري، مبشرًا بمرحلة إمبريالية جديدة، ويعد هذا من الآثار التي أشار إليها "الأشرف" على المدى البعيد والناجمة عن استمرارية هذه الرؤية وهذا ما أكدّه قائلاً: <<إنّ مواقف التفاخر والتخاصم لا تجدي نفعًا، بل بالعكس، تؤدي إلى الرجوع للأساليب البائدة [...] وممّا يؤسف له أنّ هذه الوضعية هي التي جعلت البعض يستعيرون اليوم نفس الأساليب البغيضة ونفس التصرفات التي كان الجيش يستعملها>>[4]، وهذا ما أوقع البلاد في أزمة إيديولوجية سببها الصراعات القائمة من أجل السلطة، وفي هذا السياق تم نسيان التحرّر وآلت الثورة وأفكارها التحررية إلى أفكار إمبريالية تسيرها النزعة البوجادية، وفي هذا الإطار ظهرت إلى الوجود أبرز مظاهر الإمبريالية والتي بالفعل أبرز مظاهر

1 – المرجع السابق، ص: 37.

2 – مصطفى الأشرف: الجزائر: الأمة والمجتمع، ص: 395.

3 – منيف الرزّاز: فلسفة الحركة القومية العربية، ص: 101.

4 – مصطفى الأشرف: الجزائر: الأمة والمجتمع، ص: 395.

الاستحمار، وهو تبني الرأسمالية كنظام اقتصادي ورؤية إيديولوجية فكرية، بعد أن أثبتت العديد من الدراسات إمبرياليتها.

2-الرأسمالية مظهر من مظاهر الاستحمار:

اعتبرت الرأسمالية نظاما اقتصاديا مبنيا على رؤية فكرية إمبريالية إيديولوجية، الهدف من ورائها إيجاد طرق استغلالية يُتحكّم من خلالها في مصير المستعمرات على المدى البعيد، ومن خلالها تضمن الدول الاستعمارية حفاظها على مصالحها في المستعمرات حتى بعد رحيلها منها.

ولقد عُدَّت الظاهرة الاستعمارية في هذا السياق من نتاج الفكر الرأسمالي ذاته، حيث كانت المعادلة التفسيرية كالتالي: الغرب يملك رأسمال ضخم واليد العاملة ضئيلة، في حين كان العالم الثالث في حاجة إلى أموال واليد العاملة متوفرة، من هنا وكأن الغرب حمّل ذاته عبء النهوض بالعالم الثالث، وهذا هو الوضع العام الذي استثمر من خلاله الغرب أمواله في العالم الثالث بذلك كانت نشأة الحركات الاستعمارية القائمة على أسس ظاهرها البرّ والإحسان، وهذا ما جعل الرأسمالية كنظام اقتصادي قائم على رؤى إمبريالية، ويلخص هذا الوضع (فلاديمير لينين) في كتابه الذي يحمل الرؤية ذاتها والمعنون بـ "الإمبريالية أعلى مراحل الرأسمالية" قائلاً: << نموّ "الرأسمالية المالية" والصناعة في البلدان الغربية قد خلق "فائضًا هائلاً من رأس المال" هذا المال لم يكن بالإمكان استثماره بصورة مفيدة في بلاده حيث اليد العاملة محدودة، المستعمرات كان ينقصها رأس المال لكنّها كانت ثرية باليد العاملة والمصادر البشرية، ولذلك كان على رأس المال الخروج وإخضاع البلدان غير الصناعية للحفاظ على نموّه>>[1]، وفي إطار هذا الوضع الإمبريالي الجديد، الذي اعتبرت من خلاله الرأسمالية نظام إخضاع عالمي (غربي)، تم إعطاء الشرعية للاستعمار من طرف مفكرين غربيين ماركسيين، وذلك في الوقت الذي تم اعتباره <<مرحلة

1 – الإمبريالية أعلى مرحلة رأسمالية، نقلا عن: آنيا لومبا: في نظرية الاستعمار وما بعد الاستعمار الأدبية ، ص: 21.

استغلالية لكنها ضرورية من التطوّر الاجتماعي الإنساني>>[1]، وهذا ما زاد من تعميق الهوة بين الشرق والغرب، وتأكيد الرؤية القائلة بمركزية الغرب وهامشية الآخر، هذا الذي لا يملك سوى فعل الخضوع والطاعة.

ولقد استطاع "الأشرف" بثاقب فكره أن يدرك البعد الاستعماري الإمبريالي لهذا النظام في مرحلة الاستقلال، وكذا أثره على البنية الفكرية الإيديولوجية والمعرفية العامة التي ستشكل واقع البلاد على المدى البعيد، باعتبار أنّ النظام الرأسمالي سيجذر بطبيعة الحال الطبقية في المجتمع، هذه التي ستلعب دورًا هامًا في توجيه الرؤى والمبادئ الفكرية والثقافية، والتي ستتأثر بتحديدها الطبقة الحاكمة في المجتمع، هذه الطبقة التي لا تتوانى عن خدمة مصالح الغرب، وبهذه الطريقة (الوحيدة) تستطيع المحافظة على ولائها لها، ما يضمن لها مصالحها الخاصة واستمراريتها في السلطة.

وفي هذا السياق يعدّ تطبيق النظام الرأسمالي في المستعمرات المتحرّرة حديثًا مظهرًا من أبرز مظاهر الاستحمار الذي من خلاله تم تسخير النخب الحاكمة لخدمة النظام الاستعماري بطريقة غير مباشرة، باعتبار أنّ هذا الوضع لم يصبح في ظلّه <<الحكم الاستعماري المباشر ضروريًا بالنسبة للإمبريالية بهذا المعنى>>.[2]

ولعلّ إحاطة "الأشرف" بدقائق هذه الأمور جعلته يدرك عظم المسؤولية الملقاة على كاهل النخب المثقفة في مرحلة الاستقلال ذلك لأن المعركة الحقيقية والثورة الحقيقية هي التي ستخوض غمارها تلك النخب في تلك المرحلة، ما يؤكد على أنّ المرمى الأساس لا يقتصر على الاستقلال بقدر ما يهدف إلى القضاء على مخلّفات الاستعمار في مرحلة الاستقلال، هذه المخلّفات التي عادة ما يظهر تأثيرها على فكر النخب من خلال طريقة توظيفهم وتفاعلهم مع المعطيات الإيديولوجية الغربية، هذا التوظيف الذي من خلاله يتم الكشف عن الرؤية القائمة.

---

1 – آنيا لومبا: في نظرية الاستعمار وما بعد الاستعمار الأدبية، ص: 35.

2 – نفسه، ص: 21.

3-القومية الاشتراكية التحررية:

في هذا السياق يأتي رفض "مصطفى الأشرف" للنظام الرأسمالي <<كنظام عالمي لاضطهاد الأكثرية الكبرى من سكان الأرض استعماريًا وخنقها ماليًا من قبل حفنة من البلدان "المتقدمة">¹، بالإضافة إلى أنّه يؤسّس للطبقية في المجتمع الواحد، وهذا ما يعوق عملية التحرّر والتغيير نحو الأفضل، وعليه يرى "الأشرف" بأنّ الاشتراكية ضرورة من ضروريات استكمال التحرّر، وكذا تحقيق مبادئ الثورة العظيمة.

ففي نظر "الأشرف" وفي سياق الفكر ما بعد الكولونيالي، فإنّ طبيعة السلطة القائمة تحدد طبيعة المعرفة والتي ستحدد بدورها اتجاه سير البلاد، ومن المعلوم أنّ الطبيعة الإمبريالية للنظام الرأسمالي تفرض معرفة إمبريالية الهدف من ورائها إخضاع شعوب المستعمرات القديمة باعتبار أنّ الفكر الرائد المعترف به هو فكر النخبة الخادمة بدورها للفكر الغربي، وبالتالي التسليم بالرؤية القائلة بمركزية الغرب وهامشية وتابعية وخضوع الآخر.

وعلى هذا الأساس نادى "الأشرف" بضرورة تجديد المجال الإداري السلطوي في مرحلة الاستقلال، وذلك عن طريق وضع الرجل المناسب في المكان المناسب، باعتبار أنّ مرحلة الاستقلال تتطلب فكرًا قوميًا اجتماعيًا تحرّريًا إنسانيًا...ومنفتحًا في الوقت نفسه وجاهزًا للاستفادة من تجارب الإنسانية جمعاء مواكبًا لها، وعليه << فإنّ الدور المحدد لمثقفي ما بعد الاستعمار هو "بناء وجهة نظر" قومية، تحررية دولية، يمكن من خلالها أن يأخذوا على عاتقهم عبء الحديث عن الإنسانية كلّها>²، ذلك لأنّ القومية حركة فكرية إيديولوجية متكاملة تبدأ من مواجهة التحدّي الاستعماري ولا تنتهي بانتهائه، بقدر ما تسعى في مرحلة الاستقلال إلى تحرير الذات من تخلّفها، وبالتالي مواكبة الواقع بوعي نقدي إنساني أشد، وعليه فإنّه لا يمكن حصر مفهوم القومية كما هو

---

1 – فلاديمير لينين: الإمبريالية أعلى مراحل الرأسمالية،دار الطبع والنشر:جيزن أي زنانيبة،(الحياة والمعرفة)، 1917، ص: 5.

2 – آنيا لومبا: في نظرية الاستعمار وما بعد الاستعمار الأدبية، ص: 209.

متعارف عليه في مجموعة من المبادئ الثابتة الجامدة، بقدر ما هي استجابة لكل الظروف والتحولّات التي تعتبر في معظم الأحيان عقبات في سبيل التحرّر، وهذا ما يؤكده "منيف الرزّاز" قائلاً: <<إنّ ما يجعل القومية "قومية" ليس عاملا واحدا ثابتا، أو عاملان أو ثلاثة يمكن أن تصبح عنصرًا مشتركًا في الشعور بالانتماء القومي، لا في كل العصور ولا في كل العالم>>[1]، ذلك لأنّ التسليم بمجموعة من العناصر الثابتة يؤدي إلى تأكيد صفات الشرق الاستشراقية على الذات، وأبرزها العصبية من جهة، والانغلاق على الذات من جهة أخرى، وعليه يمكننا القول بأنّ للقومية بعد تحرّري إنساني يتجاوز المعنى المتعارف عليه، هذا المعنى الذي أدّت استمراريته في نهاية المطاف إلى مالا يحمد عقباه، فما لم تكن القومية تحرّرية إنسانية فستكون حتما شعارًا زائفًا لا فائدة ترجى منه. وهذا ما يؤكده "فرانز فانون" في قوله: <<إنّ الشعور القومي، ما لم يكن تجسيدًا منسجمًا لأعمق مطامح الشعب بمجموعه، وما لم يكن ثمرة مباشرة حية نابضة للتعبئة الشعبية، فلن يكون في أحسن الأحوال إلا شكل لا مضمون له، سريع الزوال، قليل الدقة والوضوح>>.[2]

وهذا هو الوضع الذي آلت إليه القومية في الجزائر –في نظر الأشرف– ما أدى إلى وقوع أزمة تحوّلت من خلالها القومية من إيديولوجيا تحررية إلى عقبة كأداء في سبيل التحرّر، وهكذا فقد الاستقلال معناه، وتحوّل إلى صراع على السلطة وأُجهضت الثورة << ولعلّ هذا ما يفسر الإفلاس السريع الذي تُصاب به معظم الحكومات الوطنية بعد الاستقلال حين يقع الانفصال بين الشعارات التي نادت بها الحركة القومية وتجمعت حولها الجماهير وبين اتجاهها نحو خدمة طبقة واحدة من طبقات الشعب بدل خدمة الشعب كمجموع>>[3]، وذلك لأنّ الفئات البرجوازية الحاملة للفكر القومي في مرحلة الاستعمار، ضيقت من مفهوم القومية لتجعله مصطلحًا لا يتجاوز مستوى الحفاظ أو الدفاع عن المقوّمات والمبادئ الخاصة التي تقتصر بدورها على الجانب الثقافي والديني

1 – منيف الرزاز: فلسفة الحركة القومية العربية، ص: 24.

2 – فرانز فانون، نقلا عن منبق الرزاز، ص: 36.

3 – نفسه، ص: نفسها.

في الغالب الأعم، ما جعل تصوّرها للتحرّر والاستقلال يقتصر على خروج الاستعمار، إلا أنّ هذا الواقع أثبت قصوره في حلّ مشكلات الإنسان والمجتمع وبقيت حالة التخلّف والتقهقر سائدة ما جعل البلاد تدخل في مرحلة استعمارية استحمارية عواقبها أشدّ من عواقب الحركة الأجنبية، باعتبار أنّ القوى البرجوازية والإقطاعية جسدت المرحلة الإمبريالية في صورتها المعاصرة << من ثمّ أصبح التحدّي القومي بعد الاستقلال أكثر ضرورة وإلزامًا منه قبل الاستقلال؛ فقبل الاستقلال كان التحدّي للقومية تحدّيا خارجيًا فحسب أو هكذا يبدو، ولكنه بعد الاستقلال أصبح تحديًا خارجيًا وداخليًا في نفس الوقت حين التقت مطامح الإمبريالية مع مطامح الطبقة الحاكمة المستغلة في المحافظة على ما سُمي " بالوضع الراهن" وفي العمل على تخليد هذا الوضع>>[1]، ما يعني أنّ القومية إيديولوجيا تحررية لم تكتمل، وعليه فإنّ << بلدان العالم الثالث لم يتم تحرّرها بعد ولم تستكمل الحركة القومية محتواها بعد، إنّها ما تزال مستعبدة لدكتاتوريات البرجوازية المتعاونة مع القوى الإمبريالية الماضية في استغلال موارد البلاد وامتصاص ثرواتها>>.[2]

وهذا ما يؤكد لنا بأنّ البعد الفكري الذي فرضته الحقبة الاستعمارية على مفهوم القومية بقي نفسه، ذلك المضمون الذي واجهت من خلاله التحدّي الاستعماري القائم على نفي الكيان والوجود الثقافي للمستعمَر، وهذا ما جعل الحركة القومية تولد << في حضن الحركة المقاومة للاستعمار بكل ما فيه من احتلال واستغلال وكبت وتمييز عنصري واستعلاء واغتراب مطلق للإنسان والإنسانية، ومن هنا كانت الحركة القومية في المستعمرات حركة تحررية>>[3]، هذا المفهوم الذي استمرّ في مرحلة الاستقلال في حين كانت الحركة القومية تستوجب كحركة تاريخية التجاوب مع التغيّرات الحاصلة وأن يتغير مضمونها << وأن تحقّق محتواها، ومحتواها لا يمكن أن يقلّ عن هزيمة الإمبريالية والتخلف، وعن قيام الوحدة القومية، وعن إقامة مجتمع سوي غير طبقي تسوده المساواة والتكافؤ، وتتاح فيه الفرص للإنسان لاستعمال كل طاقاته [...] ويمحى فيه الاستعباد

1 – منيف الرزار: فلسفة الحركة القومية العربية، ص: 106.

2 – نفسه، ص: 38.

3 – نفسه، ص: 31.

والاستغلال، وتتم فيه التنمية من القاعدة إلى القمّة [...] وإقامة دولة نابعة من الشعب معبرة عن تطلّعاته التحرّرية، متعاونة ومتحالفة مع كل قوى التحرّر في العالم لإقامة نظام عالمي يسوده التكافؤ والسلام والمساواة>>[1]، وكل تحديد لمفهوم القومية خارج على هذا الإطار ما هو في نهاية المطاف سوى تزييف وادّعاء باطل، أُفرغ من خلاله المصطلح من مضمونه ذلك لأنّ التحدّي المطروح في مرحلة الاستقلال هو التخلّف الذي خلّفته في معظمه المواجهة الاستعمارية المباشرة.

ومن هنا يصبح من الضروري أن تظهر الحركة القومية في حلّتها الاشتراكية الجديدة وهي تقريبًا الحلّة النهائية التي تحقق من خلالها القومية مبتغاها، وهو التحرّر الإنساني، أي أن يتحرر الإنسان ليس من الاستعمار فحسب بل من مخلّفات الاستعمار، ومن كل ما من شأنه أن يحيل بينه وبين شتى مسارات الرقي والحضارة، وعليه فإنّ <<الحركة القومية الاشتراكية هي المرحلة الرابعة من مراحل تطوّر الحركة القومية ونضوجها، فبعد أن مرت هذه الحركة بمرحلة رد الفعل الفطري ثم مرحلة الإصلاح الديني، فمرحلة الوطنية البورجوازية الليبرالية، كان حتما أن تنتهي إلى كل مواطن في الأمة، وكل إنسان في العالم، القومية التي تفتح طاقات كل إنسان فيها، وتحقق ذاته، وتنفي غربته>>.[2]

إلا أنّ الحركة القومية في الجزائر ووفقا لهذه الرؤية قد توقفت في مرحلتها الثالثة وهي مرحلة الوطنية البرجوازية، حيث تبنّت هذه النخبة في مرحلة الاستقلال النهج الرأسمالي بدل الاشتراكي الذي يعطي للقومية نفسا تحرّريا جديدا، هذا التوقف الذي هاجم من خلاله "الأشرف" مفهوم القومية، واعتبرها عقبة في سبيل التحرر، وهذا راجع بالدرجة الأولى إلى أنّ تصور الطبقة البورجوازية للحياة بقي كما هو، وذلك في الوقت الذي اتخذت فيه الحياة لونًا مغايرًا بعدما وضع عليها الاستعمار طيلة 130 عامًا السواد، فجزائر ما بعد الاستعمار كانت تتلمس طريقها إلى النور وهنا كان يتوجب على الطبقة الحاكمة أن تساير هذا الوضع، وهذا ما يمنح للقومية مضمونًا آخر.

1 – المرجع السابق، ص: 38.

2 – نفسه، ص: 94.

الخـــــــاتمـــــــة

الخاتمة

يعدّ الخطاب النقدي ما بعد الكولونيالي المحور الرئيسي الذي انبنى عليه هذا البحث، حاولنا الكشف عن الأرضية التي قام عليها هذا النوع من المعرفة، مؤكدين حيال ذلك على حرب التحرير الجزائرية ودورها في ولادة هذا الفكر الذي لطالما تناقضت آراء مثقفيه مع مضمومنه، وذلك في الوقت الذي تمّ فيه إرجاع أصوله الفكرية إلى الغرب، متناسين ارتباطه بالاستعمار، هذا الذي تحمّل ويلاته العالم الثالث.

وباعتبار أنّ خطاب ما بعد الكولونيالية يشمل كل كتابة منذ دخول الاستعمار إلى يومنا هذا، فإنّ أول ما يمكننا أن نستخلصه ما يلي:

- عصرنا هو عصر ما بعد الكولونيالية بامتياز، وذلك لارتباط هذا النوع من الخطاب بالاستعمار، والاستعمار ظاهرة عايشها حوالي 85 % من سكان العالم.
- الخطاب النقدي ما بعد الكولونيالي، خطاب عالمثالثي، حيث يقودنا مجرد الإقرار بأصوله الغربية إلى التسليم بالرؤية الغربية القائلة بانقسام العالم إلى غرب متحضر وشرق متخلف، وهذا ما يتناقض مع الجانب الإنساني الذي يسعى إلى إبرازه سواء عند المستعمِر أو المستعمَر.
- الخطاب النقدي ما بعد الكولونيالي هو الوليد الشرعي لحرب التحرير الجزائرية التي أُعيد من خلالها النظر في المسلّمات الغربية عن الذات والآخر، ما جعلها نقطة تحوّل حطّمت أسطورة الرسالة الحضارية الفرنسية، وكشفت خبايا الخطاب الكولونيالي الهادفة إلى الحطّ من قيمة الذات الجزائرية.
- الثورة الجزائرية ساهمت مساهمة فعالة في ظهور الاتجاهات الفكرية لمرحلة ما بعد الحداثة، وهذا ما يؤكد فرادتها.

- جاءت الحركات الاستعمارية نتيجة للخطاب الكولونيالي الاستشراقي الغربي، في حين جاء الخطاب ما بعد الكولونيالي نتيجة لتلك الحركات الاستعمارية نفسها، بحيث أثبت الخطاب ما بعد الكولونيالي زيف الخطاب الكولونيالي وذلك من خلال ما آلت إليه أوضاع المستعمرات بفعل الاستعمار.

- لا يقتصر الخطاب ما بعد الكولونيالي على الكشف عن الصور المشوّهة في الخطاب الاستشراقي بقدر ما يمتد إلى دراسة أثر هذا الخطاب على المثقف العالمثالثي، وهو ما سمّاه المفكر "جوزيف مسعد" بالاختراق الكولونيالي للفكر العربي، كما أطلق عليه "علي شريعي" الاستحمار، حيث سيؤدي هذا الأثر بصورة أو بأخرى إلى ضمان استمرارية الإمبريالية الغربية، وهو ما يساهم في ولادة وضع كولونيالي جديد.

- تعدّ قضية إعادة كتابة التاريخ التي طرحها "الأشرف" ومن بعده رواد الفكر ما بعد الكولونيالي بمثابة جزء من مشروع تحرّري كبير هدفه تفكيك أسطورة الغرب=الحضارة=العالم.

- تعدّ سياسة الإقصاء التي يعانيها الفكر الثوري الجزائري في العالم العربي، في مقابل الإقرار به عند الغرب، أحد أهم مظاهر الإمبريالية الجديدة، التي تهدف إلى إقامة نوع من الصراع الثقافي العربي، هذا الصراع يعدّ في نهاية المطاف بمثابة أُلهية، تكون كفيلة بتحقيق نوع من العزلة عن العالم والقضايا الأساسية فيه، وهذا من الأهداف بعيدة المدى للفكر الاستعماري.

- تختلف الرؤية النقدية الأشرفية في مرحلة الاستقلال عن سابقتها في مرحلة الاستعمار، حيث نجد أنّ هذه الرؤية تتميز في مرحلة الاستعمار بنوع من الحدّة والرفض التام للآخر (فرنسا)، في حين نجد أنّ الرؤية النقدية نفسها في مرحلة ما بعد الاستعمار تتميز بنوع من القبول للثقافة الفرنسية والتسليم بأنّها الباب الوحيد الذي يمكن للجزائر أن تلج من خلاله إلى الحضارة والرقي.

- يتخذ "الأشرف" في مرحلة ما بعد الاستعمار من الرؤية الفرنسية عن الذات مرجعية فكرية، وذلك في الوقت الذي اعتبر فيه الثقافة الفرنسية سبيلا من سبل تحقيق النهضة، وفي هذا تأكيد على الرؤية الانقسامية التراتبية للعالم، وهي رؤية استشراقية إمبريالية، وهذا ما يؤكد على وجود نوع من الاختراق الكولونيالي للفكر الأشرفي، وكأنّه بذلك يبحث عمّا يضمن استمرارية السيطرة والهيمنة الثقافية الفرنسية.

- إذا كانت الثقافة السائدة تُرجع أزمة النقد الحديث والمعاصر إلى الثقافة والفكر اللذين أنتجا النقد المعاصر، لاختلافهما اختلافا كليًّا عن ثقافتنا ومرجعياتنا، فإنّ ما بعد الكولونيالية، أثبتت أنّ الأزمة أزمة إنسان، إنسان يأبى التحرر، ويمتلك القابلية الكبرى للاستعمار –كما أشار مالك بن نبي–

- يسعى خطاب ما بعد الكولونيالية إلى تجاوز الرؤية المانوية وإبراز الجانب الإنساني عند المستعمِر والمستعمَر على حدٍ سواء.

- جسّد الخطاب ما بعد الكولونيالي انقطاعا معرفيا بالنسبة للغرب والشرق على حد سواء، أُعيد بموجبه بناء معرفة منطلقها الواقع ومركزها الإنسان.

- تندرج الأعمال الأدبية والنقدية والفكرية والثقافية الحديثة والمعاصرة في إطار ما بعد الكولونيالية، وهي بذلك أدوات ووسائل لتجسيد ونشر الرؤى الفكرية سواء الإمبريالية (بالنسة للمستعمِر) أو التحررية (بالنسبة للمستعمَر)، وهذا ما يجعل من الخطاب النقدي ما بعد الكولونيالي خطابا بينيا بامتياز.

المصادر والمراجع

مـصـــادر البـحــث ومراجعـــــه:

أ-المصادر:

مصطفى الأشرف:

الجزائر: أمة ومجتمع، ترجمة: حنفي بن عيسى، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1983.

ب-المراجع:

أحمد طالب الإبراهيمي:

من تصفية الاستعمار إلى الثورة الثقافية، ترجمة: حنفي بن عيسى، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، دون طبعة.

ألبير مامي:

صورة المستعمر، ترجمة: ميشال سطّوف، دار الطبع المؤسسة الوطنية للنشر والإشهار، الرويبة، الجزائر، دون طبعة، السنة 2007.

آنيا لومبا:

في نظرية الاستعمار وما بعد الاستعمار الأدبية، ترجمة: محمد عبد الغني غنّوم، دار الحوار للطباعة والنشر والتوزيع، اللاذقية-سوريا، الطبعة 1، السنة 2007.

إدوارد سعيد:

- الاستشراق: المفاهيم الغربية للشرق، ترجمة: محمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة:1، السنة 2006.

- الثقافة والإمبريالية، ترجمة: كمال أبو ديب، دار الآداب، بيروت–لبنان، الطبعة:3، السنة 2004.
- تعقيبات على الاستشراق: ترجمة: صبحي حديدي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت–لبنان، دار فارس للنشر والتوزيع، همان–الأردن، الطبعة: 1، السنة 1996.
- السلطة، السياسة، الثقافة، ترجمة: نائلة قلقيلي حجازي، دار الآداب، بيروت، الطبعة:1، السنة 2008.
- خيانة المثقفين، ترجمة: أسعد الحسين، دار نينوي للدراسات والنشر والتوزيع، دمشق–سوريا، الطبعة:2، السنة 2012.
- تغطية الإسلام، ترجمة: محمد كرزون، دار نينوي للدراسات والنشر والتوزيع، دمشق–سوريا، دون طبعة، السنة 2011.
- المثقف والسلطة، ترجمة: محمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة:1، السنة 2006.

السيد يسين:

تحليل مضمون الفكر القومي العربي–دراسة استطلاعية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت–لبنان، الطبعة:1، السنة 1980.

إيميه سيزير:

خطاب حول الاستعمار، ترجمة: ميشال سطّوف، منشورات ANEP، الرويبة–الجزائر، السنة 2006.

باسكال جوتشيل وإيمانويله لوبيه:

تاريخ فرنسا الثقافي من العصر الجميل إلى أيامنا هذه، ترجمة: مصطفى ماهر، المركز القومي للترجمة، العدد 1913، الطبعة:1، السنة 2011.

باسم علي خريسان:

ما بعد الحداثة: قراءة في المشروع الثقافي الغربي، دار الفكر، دمشق، الطبعة:1، السنة 2006.

برهان غليون:

- مجتمع النخبة: معهد الإنماء العربي، بيروت–لبنان، الطبعة:1، السنة 1986.
- اغتيال العقل: محنة الثقافة العربية بين السلفيّة والتبعيّة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء–المغرب، الطبعة:6، السنة 2012.

بيل أشكروفت، جاريث غريفيث، هيلين تيفين:

دراسات ما بعد الكولونيالية:المفاهيم الأساسية، ترجمة: أحمد الروبي، عاطف عثمان، أيمن حلمي، تقديم: كرمة سامي، المركز القومي للترجمة، القاهرة، العدد: 1681، الطبعة:1، السنة 2010.

الرد بالكتابة– النظرية والتطبيق في آداب المستعمرات القديمة، ترجمة: شهرت العالم، المنظمة العربية للترجمة، لبنان، الطبعة:1، السنة 2006.

بيير بورديو:

بؤس العالم، ترجمة: محمد صبح، مراجعة وتقديم، فيصل درّاج، الجزء: 1و2، دار كنعان للدراسات والنشر والخدمات الاعلامية، دمشق، دون طبعة، السنة: 2010.

جابر عصفور:

الهوية الثقافية والنقد الأدبي، دار الشروق، القاهرة، الطبعة:1، السنة 2010.

جاك دريدا:

- تاريخ الكذب، ترجمة وتقديم: رشيد بازي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء–المغرب، الطبعة:1، السنة 2016.
- في علم الكتابة ، ترجمة وتقديم: أنور مغيث ومنى طلبة، المركز القومي للترجمة، القاهرة، العدد: 950، الطبعة:2، السنة 2008.
- صيدلية أفلاطون: ترجمة: كاظم جهاد، دار الجنوب للنشر، تونس، دون طبعة، السنة 1998.
- الكتابة والاختلاف، ترجمة: كاظم جهاد، تقديم: محمد علال سيناصر، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء–المغرب، الطبعة:2، السنة 2000.

جوزيف شاخت:

تراث الإسلام، ترجمة: محمد زهير السمهوري، حسين مؤنس، إحسان صدقي العمد، تعليق وتحقيق: شاكر مصطفى، مراجعة: فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، الجزء:1، دون طبعة، السنة 1978.

جوزيف مسعد:

اشتهاء العرب: ترجمة: إيهاب عبد الحميد، مراجعة وتحقيق: محمد عبد الكريم أيوب، دار الشروق، مصر، الطبعة: 1، السنة: 2013.

جان بول سارتر:

مواقف مناهضة للاستعمار، ترجمة: محمد معراجي، دار الطبع: المؤسسة الوطنية للنشر والإشهار، الرويبة–الجزائر، دون طبعة، السنة 2007.

جون شروك:

البنيوية وما بعدها، من ليفي شتراوس إلى دريدا، ترجمة: محمد عصفور، المجلس الوطني للثقافة والعلوم والآداب، العدد:206، الكويت.

دافيد كوت:

فرانز فانون، ترجمة: عدنان الكيالي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت–لبنان، الطبعة:1، السنة 1971.

دوغلاس روبنسون:

الترجمة والإمبراطورية، نظريات الترجمة ما بعد الكولونيالية، ترجمة: ثائر ديب، دار الفرقد للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق–سوريا، دون طبعة، السنة 2009.

رامي أبو شهاب:

الرسيس والمخاتلة: خطاب ما بعد الكولونيالية في النقد العربي المعاصر (النظرية والتطبيق)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، دار فارس للنشر والتوزيع، عمان–الأردن، الطبعة:1، السنة 2013.

روبرت يونغ:

أساطير بيضاء، كتابة التاريخ والغرب، ترجمة: أحمد محمود،المجلس الأعلى للثقافة، من منشورات المشروع القومي للترجمة،إشراف: جابر عصفور، العدد: 616، الطبعة:2، السنة 2003.

سعد البازعي:

الاختلاف الثقافي وثقافة الاختلاف، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة:1، السنة 2008.

سيمون مالباس:

ما بعد الحداثة، ترجمة: باسل المسالمة، دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر، دمشق–سوريا، الطبعة:1، السنة 2012.

شيلي واليا:

إدوارد سعيد وإعادة كتابة التاريخ، ترجمة وتقديم: ناصر أبو الهيجاء وأحمد خريس، أزمنة للنشر والتوزيع، الطبعة:1، السنة 2007.

عبد الرزاق الدُّواي:

موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت–لبنان، الطبعة:1، التاريخ 1992.

عبد العزيز العيادي:

ميشيل فوكو: المعرفة والسلطة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت–لبنان، الطبعة:1، السنة 1994.

عبد الوهاب المسيري وفتحي التريكي:

الحداثة وما بعد الحداثة، حوارات لقرن جديد، دار الفكر، دمشق–سوريا، دون طبعة، السنة 2003.

عدنان عويِّد:

قضايا التنوير–دراسات، دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر، دمشق–سوريا، الطبعة:1، السنة 2011.

عفيف فرَّاج:

ثنائية شرق–غرب، في مرايا: فريديريك هيغل، برتراند راسل، بول كينيدي، روجيه غارودي، إدوارد سعيد، جيلبير الأشقر، دار الآداب للنشر والتوزيع، بيروت–لبنان، الطبعة:1، السنة 2008.

علي شريعي:

النباهة والاستحمار، الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت–لبنان، الطبعة:1، السنة 2008.

علي عبد اللطيف أحميدة:

ما بعد الاستعمار والقومية في المغرب العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت–لبنان، الطبعة:1، السنة 2004.

عمر لرجان:

مصطفى الأشرف: المسار، الأعمال والمرجع، دار القصبة للنشر، حيدرة–الجزائر، دون طبعة، السنة 2006.

فرانز فانون:

- معذبو الأرض، ترجمة: سامي الدروبي وجمال الأتاسي، مراجعة: عبد القادر بوزيدة، منشورات ANEP، الأبيار–الجزائر، دار الفارابي، بيروت–لبنان، الطبعة:1، السنة 2004.
- بشرة سوداء أقنعة بيضاء، ترجمة: خليل أحمد خليل، دار الفارابي، بيروت–لبنان، منشورات ANEP، الجزائر، الطبعة:1، السنة 2015.

فرنسوا ليوتار:

الوضع ما بعد الحداثي، ترجمة: أحمد حسان، دار شرقيات للنشر والتوزيع، القاهرة- مصر، الطبعة:1، السنة 1994.

فلاديمير لينين:

الإمبريالية أعلى مراحل الرأسمالية، دار الطبع والنشر: جيزن أي زنانيية، (الحياة والمعرفة)، سنة 1917.

كاثرين هالبيرن وآخرون:

الهويات: الفرد، الجماعة، المجتمع، ترجمة: إبراهيم صحراوي، دار التنوير، الجزائر، الطبعة:1، السنة 2015.

لويس ألثوسر:

الإيديولوجية والأجهزة الإيديولوجية للدولة، ترجمة: عايدة لطفي، مراجعة وتقديم: د.أمينة رشيد.

مايك جونزاليس:

كارل ماركس-النظرية الممارسة، ترجمة: رحمي ضي وأشرف عمر، وحدة الترجمة، مركز الدراسات الاشتراكية.

مجموعة من الأكاديمين موسوعة الاستشراق:

إشراف وتحرير: د.عامر عبد زيد الوائلي، ود.طالب مجيس الوائلي، ابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر، دار الروافد الثقافية-ناشرون، بيروت-لبنان، الطبعة:1، السنة 2015.

مجموعة من المؤلفين:

موسوعة كمبريدج، القرن العشرون: المداخل التاريخية والفلسفية والنفسية، تحرير: ك.نلووف، ك.نوريس، ج.أوزيورت، العدد: 919، مراجعة وإشراف: رضوى عاشور، المشروع القومي للترجمة، الطبعة:1، السنة 2005.

مجموعة من المؤلفين:

النقد والمجتمع: حوارات مع: رولان بارث، بول دي مان، جاك دريدا، نورثروب فراي، إدوارد سعيد، جوليا كزيستيفا، تيري ايجلتون، ترجمة: فخري صالح، الناشر: دار كنعان للدراسات والنشر والخدمات الإعلامية، دمشق–سوريا، الطبعة:1، السنة 2004.

محمد الشيخ:

المثقف والسلطة، دار الطليعة، بيروت–لبنان، الطبعة:1، السنة 1991.

مريم سيد علي مبارك:

مثقفون خلال الثورة، دار المعرفة، الجزائر، دون طبعة، دون تاريخ.

منيف الرزّاز:

فلسفة الحركة القومية العربية: 1/ التحدّي الاستعماري، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت–لبنان، الطبعة:2، السنة 1979.

ميجان الرويلي، سعد البازعي:

دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة:2، السنة 2000.

ميشيل فوكو:

- الكلمات والأشياء، ترجمة: مطاع صفدي وآخرون، مركز الإنماء القومي، بيروت–لبنان، دون طبعة، السنة 1989.
- جينالوجيا المعرفة، ترجمة: أحمد السطاتي وعبد السلام بن عبد العالي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء–المغرب، الطبعة:2، السنة 2008 .
- نظام الخطاب، ترجمة: محمد سبيلا، دار التنوير، دون طبعة، دون تاريخ.
- حفريات المعرفة، ترجمة: سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء–المغرب، الطبعة:2، السنة 1987.

نادر كاظم:

تمثيلات الآخر، صورة السود في المتخيّل العربي الوسيط، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت–لبنان، الطبعة:1، السنة 2004.

نايجل سي غيبسون:

فانون والمخيلة بعد الكولونيالية، مراجعة: فايز الصُيَّاغ، الطبعة:1، السنة 2013.

نغوجي واثيونغو:

تصفية استعمار العقل، ترجمة: سعدي يوسف، دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر، دون طبعة، السنة 2011.

هاشم أحمد محمد:

علم التاريخ، الناشر: هلا بوك.

هومي بابا:

موقع الثقافة، ترجمة: ثائر ديب، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، العدد: 569، الطبعة:1، السنة 2004.

يحي بن الوليد:

الوعي المحلق- إدوارد سعيد وحال العرب، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، دون طبعة، السنة 2010 .

المراجع الأجنبية:

- **Pal Ahluwalia** :
- Out of Africa-post-structuralism s colonial roots.
- **Robert Young** :
- Post colonialisime – histaurical introduction

القواميس:

المنجد في اللغة والأدب، دار المشرق، بيروت-لبنان، الطبعة :40، السنة 2003.

المجلات والدوريات:

- الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية، جامعة حسيبة بن بوعلي، الشلف- الجزائر،العدد:09، السنة 2013.
- ألف البلاغة المقارنة، الجامعة الأمريكية في القاهرة، العدد:18، السنة 1998.
- تكست، البصرة، العدد:4، السنة:1، التاريخ: 2009/06/15.
- تموز، الجمعية العراقية في مالمو، العدد:51، التاريخ: 20 أفريل 2012.
- ثقافة الهند، المجلد:65، العدد:1، السنة 2014.
- الرياض، مؤسسة اليمامة الصحفية:

  - العدد: 13576 – تاريخه: 2005/08/25.
  - العدد: 13583 – تاريخه: 2005/09/01.
  - العدد: 13618 – تاريخه: 2005/10/16.

- سلسلة أوراق عمل جامعة بيرزيت، معهد إبراهيم أبو لغد للدراسات الدولية، السنة 2011.
- العرب: صحيفة عربية يومية تأسست في لندن 1977، العدد: ، تاريخ النشر: 2013/10/19.
- فصول: الهيئة المصرية العامة للكتاب، العدد:2، المجلد:11، مايو 1992.
- القدس العربي، العدد:6257، السنة:21، التاريخ: 2009/07/17.
- المعرفة، وزارة الثقافة، سورية، العدد:706، السنة:53، التاريخ: نيسان 2014.
- المنار، العدد:8.

الحوارات والمواقع الإلكترونية:

- اتيين باليبار مع غايتري سبيفاك (حوار)، تم إصدار هذا اللقاء بالتعاون مع دار النشر أمستردام.
- https://www.transeuropeennes.eu/ar/articles/ajax-voir /223/ara /simple

تاريخ الاسترجاع: 2016/02/21.

- ديبيش تشاكرابرثي: القانون هو ضمان الحداثة، حوار أجراه أسامة أسبر مع تشاكرابرتي.
- إسماعيل نوري الربيعي: التاريخ: قراءة ما بعد الاستعمار، مركز المستقبل للدراسات والبحوث.https://mcsr.net/activities/o24.html

ملخص البحث:

يسعى هذا البحث إلى تفنيد الأطروحة القائلة بأن الغرب هو أصل المعارف وأن الذات ما هي إلا تابع ومتلقي سلبي لكلّ معرفة مصدرها الآخر، ولقد مثّلت هذه الرؤية المحور الأساسي الذي يدور حوله الخطاب النقدي ما بعد الكولونيالي، وعليه فإنّ ما يتضمّنه هذا البحث هو الكشف عن الأرضية الفكرية التي أدّت إلى ظهور هذا النوع من المعرفة، كما يتضمّن رصدا لأهم مظاهر هذا الخطاب في كتاب " الجزائر: الأمة والمجتمع " للمفكر والمؤرخ وعالم الاجتماع الجزائري.

"مصطفى الأشرف "

Abstract

This study aims to refute the quotation that says that occident is the only source of knowledge, and the entity is nothing ,but a negative receiver to any knowledge from the others .

And this perspective constituted the main axis of the post colonial critical discourse , thus the main focuses of this present research is to identify the ideological ground that leads to the spread of this sort of knowledge ,as it retraces the most prominent aspects of discourse in the book entitled : “Algeria : the nation and society .”

Edited by : Mustapha Elashraf