الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة الجيلالي بونعامة- خميس مليانة-

كلية: الآداب واللغات

قسم اللغة والأدب العربي

الدراسات ما بعد الكولونيالية وتلقيها في النقد العربي المعاصر

مذكرة مقدمة لنيل شهادة ماستر في اللغة والأدب العربي

تخصص: أدب جزائري

إعداد الطالبتين:

✓ أحلام عماري

✓ سمية بن ميلود

إشراف الأستاذ:

خالد عثمانين

السنة الجامعية

2017/2016

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة الجيلالي بونعامة- خميس مليانة-

كلية: الآداب واللغات

قسم اللغة والأدب العربي

الدراسات ما بعد الكولونيالية وتلقيها في النقد العربي المعاصر

مذكرة مقدمة لنيل شهادة ماستر في اللغة والأدب العربي

تخصص: أدب جزائري

إعداد الطالبتين:

✓ أحلام عماري

✓ سمية بن ميلود

إشراف الأستاذ:

خالد عثمانين

السنة الجامعية

2017/2016

بسم الله الرحمن الرحيم

"ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطانا ربنا ولا تحمل علينا إصرا كما حملته على الذين من قبلنا ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به واعف عنا واغفر لنا وارحمنا أنت مولانا فانصرنا على القوم الكافرين"

(سورة البقرة الآية 286)

اهداء

الحمد لله وكفى والصلاة والسلام على خير من اصطفى وعلى اله وصحبه ومن اتبعه بإحسان إلى يوم الدين

اهدي عملي هذا إلى:

إلى اعز ما أملك في الوجود وابر الناس بصحبتي إلى التي تعجز الكلمة عن الوفاء بحقها واقف عاجزة عن رد جميلها هي مثلي الأعلى في الحياة أمي العزيزة

إلى الذي تعب من أجل سعادتي و نجاحي أبي الحنون

الى الروح التي سكنت روحي زوجي العزيز **يوسف**

إلى من اعتز لكونهم إخوتي :**أحمد ، صلاح الدين، عبد القادر، شمس الهدى ،خولة**

الى رياحين حياتي :**براءة ،بلسم ،جوري**

الى كل عائلة **تاجر**

الى الأخت الغالية :**منال والكتكوتة رودينا**

إلى صديقات العمر: **سمية، انتصار، نور الهدى، حياة**

إلى التي رافقتني في انجاز هذا العمل **أحلام**

إلى كل زملائي في تخصص الأدب الجزائري

إلى كل من يعرفني من قريب أو من بعيد

إلى طلبة العلم في كل مكان باسمي معاني الحب والوفاء اهدي هذا العمل

سمية

اهداء

اهدي ثمرة عملي إلى من كان له الفضل الأكبر في هذا

إلى مدرستي الأولى إلى منبع الطهارة والحنان ،يا من كنت السبب في وجودي إليك أمي أطال الله في عمرها

إلى من تعهدني بالعناية والمتابعة منذ نعومة أظافري إلى من سهر وشقي

إلى العزيز والدي أطال الله في عمره

إلى أختي **الهام** وأخي الصغير **علي ياسين**

إلى كل عائلتي إلى رفيقتي وشريكتي في العمل **سمية**

والى كل صديقاتي إلى كل من كان له الفضل في نجاحي ، وفي مساري الدراسي ومن ساعدني في بحثي هذا.

إلى كل من قرب ذاكرتي وليس في مذكرتي

أحلام

شكر وتقدير

"الحمد لله الذي هدانا إلى هذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله"

"سورة الأعراف"

نشكره على نعمته والصلاة والسلام على رسولنا محمد صلى الله عليه وسلم معلم الانسائية كلها أجمعين إلى يوم الدين لقد أمرنا الله سبحانه وتعالى أن نقدم الشكر لمن أجرى الله النعمة على أيديهم لخدمة الإسلام والمسلمين ،

حيث قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ومن صنع إليكم معروفا فتكفئوه فان لم تجدوا ما تكفئوه به فأدعو له حتى ترو أنكم كافأتموه (رواه احمد)

نتوجه بالشكر لله سبحانه وتعالى الذي ارتضي أن يكون شكر الناس شكرا له ....ثم نتوجه بالشكر الجزيل إلى الأستاذ "**عثمانين خالد**" الذي ساعدنا كثيرا لإتمام هذا العمل

ويشرفنا أن نتوجه بالشكر والتقدير والامتنان لجميع أساتذة قسم الأدب العربي

وأخيرا اشكر كل هن أعاننا من قريب أو بعيد في انجاز هذا البحث

مقدمة

تشهد الحركة النقدية العربية المعاصرة مرحلة فريدة في تاريخها، من حيث زحمة المناهج والتيارات وزخم التحولات التي تمر بها القيم والمعايير السلوكية، وهذه المرحلة شكلت ثورة في جميع المجالات الحياتية والمعرفية، والفكرية، حيث نتجت هذه التحولات عن الانفتاح على قيم الآخر وثقافته، واتصال الآخر في مرحلة الاستعمار لأن معظم المناطق العربية عانت سنوات طويلة منه، وقد شكل إشكالية لدى الشعوب المستعمرة، خصوصا حول العلاقة مع الآخر، وبالتحديد الأوروبي الذي طالما عمل على وضع ثقافته ولغته في الصدارة ضمن استراتيجية الهيمنة وإقصاء الشرقي، خلال الخطابات التي يقيمها على الأنا، والتي تمتاز بالموضوعية.

فكان لابد على الناقد العربي الاستعانة بتيار نقدي جديد لمعالجة مختلف الإشكالات التي يقيمها الأوروبي على الإنسان العربي، وهذا التوجه الجديد هو الدراسات ما بعد الكولوينالية، التي استفادت من المناهج والتيارات النقدية الغربية الجديدة؛ فجاءت بعد التحولات الكبرى في القرن العشرين، وبعد معاناة جزء هام من البشرية جراء الاستعمار، فكان من الضروري خلخلة المسلمات، وتفكيك المقولات التي صاغها الغربي، والتوجه نحو النصوص الغربية التي تستهدف الشرقي وعالمه.

إذ تعتبر الدراسات ما بعد الكولونيالية نظرية نقدية، منهجية وممارسة قرائية للنصوص الغربية.

فالأمر يتعلق بدراسة النصوص التي تبين المدى الذي وصلت إليه السيرورة الاستعمارية في خلق صورة معينة للذات والآخر، وهذه الصورة لا تعبر عن الحقيقة.

فمحاولة الاستعمار طمس ومسح وتشويه الشرقي بنظرته العنصرية ومركزيته حول ذاته، والتي عمل من خلالها على إلغاء معالم الخصوصية الثقافية والحضارية، والاجتماعية...للأنا الشرقي.

لذلك عملت الدراسات ما بعد الكولونيالية على تعرية الخطاب الاستعماري، وحمولته الثقافية، والمعرفية، ومحاولة كشفها بآليات، وأدوات الخطاب الغربي عبر الكتابات المهاجرة، إذ يعد إدوارد سعيد الناقد الفلسطيني الأمريكي عبر كتابه الإستشراق الركيزة الأساسية لهذه النظرية، لأن عمله كان عملا محوريا وأساسيا لمنظري خطاب ما بعد الكولونيالية.

فجهوده من أولى الجهود التي هدفت إلى تعريف الناقد العربي بهذه الدراسات، حيث عمدنا من خلالها إلى البحث في الدراسات ما بعد الكولونيالية، وكيفية استقبالها في النقد العربي المعاصر.

حيث نجد إنشغال النقاد العرب المعاصرين بها من مطلع الثمانينات، حيث استقبلوها عن طريق أفكار إدوارد سعيد في كتابه" الاستشراق".

إذ اخترنا أن يكون عنوان بحثنا: الدراسات ما بعد الكولونيالية وتلقيها في النقد العربي المعاصر.

وإذا قمنا بقراءة بسيطة للعنوان نجده يقسم إلى قسمين: الأول يتعلق بالدراسات ما بعد الكولونيالية وإشكالية المصطلح، اما الجزء الثاني منه فيتعلق بكيفية تلقي البيئة النقدية العربية المعاصرة لها.

وما يلفت الانتباه في العنوان هو مصطلح "تلقي"، الذي نرى أنه المصطلح الأنسب، والأكثر تداولا من الناحية الاكاديمية، والناحية المعرفية، لأنه يتضمن الفهم.

أما اختيارنا لهذا الموضوع يعود للأسباب التالية:

-محاولتنا إبراز ولفت إنتباه الدارسين والقراء لهذا التيار الجديد الذي يحاول معالجة قضايا الذات المعاصرة، رؤية منظري الدراسات ما بعد الكولونيالية.

-إضافة إلى قلة الدراسات المتعلقة بها، وقلة البحث فيه إذ نشير في موضوعنا هذا الإشكاليات التالية التي سنحاول الإجابة عنها أو إثارتها:

-ما طبيعة الدراسات ما بعد الكولونيالية؟ وأين تكمن الجهود النقدية للمهاجرين إلى الثقافة الغربية في ظهور وبروز الدراسات ما بعد الكولونيالية؟ وما هي يا ترى إسهاماتهم في هذه الدراسات؟ ثم كيف تلقى النقاد العرب المعاصرين نظرية ما بعد الكولونيالية؟ وأين يظهر هذا التلقي وما طبيعته؟

ولمعالجة هذه الإشكاليات ارتأينا أن نقسم البحث إلى:

مدخل وفصلين، وخاتمة، اشتمل على أهم النتائج:

في المدخل تناولنا الدراسات ما بعد الكولونيالية، وتداخلها مع الاتجاهات النقدية المعاصرة.

أما الفصل الأول جاء بعنوان الدراسات ما بعد الكولونيالية وكان بمثابة الأرضية التي حاولنا أن نقدم فيها بعض المحطات الرئيسية للدراسات ما بعد الكولونيالية، ويندرج ضمن ثلاث مباحث، أولا البحث في المصطلح والمفهوم، من خلال التوجه إلى إشكالية المصطلح بإعطاء تعريف له.

ثانيا: أهم المبادئ والمرتكزات للدراسات ما بعد الكولونيالية.

ثالثا: أهم أعلام الدراسات ما بعد الكولونيالية، فتم التوجه إلى إبراز مؤسسي الدراسات ما بعد الكولونياليةوتحديدا الثالوث المقدس المتمثل في فرانتز فانون، وإدوارد سعيد، هومي بابا.

أما عن الفصل الثاني جاء بعنوان تلقي النقاد العرب المعاصرين للدراسات ما بعد الكولونيالية، إذ تضمن هذا الجزء كيفية تلقي النقد العربي لهذه الدراسة، فجزأناه إلى ثلاث أقسام:

تحدثنا بداية عن إشكالية ترجمة مصطلح ما بعد الكولونيالية، ثم تطرقنا إلى أهم النقاد العرب المعاصريين الذين عالجوا نظرية ما بعد الكولونيالية، فاخترنا بعض النماذج ، والقسم الثالث كان عبارة عن آراء نقدية حول مؤلفات النقاد الذين اخترناهم وكيفة تلقيهم للدراسات ما بعد الكولونيالية.

ثم ختمنا البحث بجملة من النتائج التي توصلنا إليها:

إنجازنا لهذا البحث اعتمدنا فيه على المنهج الوصفي، التحليلي، إذا ارتأينا أنه أكثر ملائمة مع طبيعة الموضوع، وذلك من خلال وصف الكتب، والدراسات وتحليل عناصرها، ومحتوياتها...

وقد واجهتنا بعض الصعوبات والمتاعب التي اعترضت سبيل بحثنا منها ما تعلق بقلة المراجع والمصادر، ومحدودية الوقت، هذا ما حال بيننا وبين دراستها دراسة عميقة مركزة.

اعتمدنا طيلة مسيرة البحث على مصادر ومراجع وبعض الدراسات، بعضها كان لها حضور كثيف في البحث، وبعضها كان الاعتماد عليها قليلا تبعا لمعطيات البحث، أهمها: كتاب (الاستشراق) لإدوارد سعيد، وكتاب (موقع الثقافة) لهومي بابا.

أما المراجع العربية، فقد أفادتنا كثيرا دراسات الدكتور رامي أبو شهاب في مؤلفه (الرسيس والمخاتلة)، حيث أن كتاباته تتميز بحشدها الكم الكثير من المعلومات، والإحاطة بجميع الجوانب المتعلقة بتلقي النقاد العرب المعاصرين للدراسات ما بعد الكولونيالية، إضافة إلى أعمال كل من ميجان رويلي وسعد بللز عي في كتابهما(دليل الناقد الأدبي).

كما اعتمدنا دراسة الدكتور سليم حيولة المعنونة بـ (إستراتيجية النقد الثقافي في الخطاب المعاصر من القراءة الجمالية إلى القراءة الثقافية بحثا في الأصول المعرفية).

وفي الأخير نود أن نلتمس العذر إن كان هذا البحث قد أهمل جانبا من جوانب الدراسة، فإن وفقنا فذاك ما كنا نبغي، وإن أخطأنا فالعصمة والكمال للكبير المتعالي.

فلا يسعنا إلا أن نشكر الله –عز وجل– ثم نشكر الأستاذ المشرف "خالد عثمانين" الذي كان الموجه والمرشد في هذا البحث ولا يفوتنا ان نشكر أعضاء اللجنة المناقشة على تكبدها مشقة قراءة بحثنا.

مدخل

تعتبر الدراسات ما بعد الكولونيالية من أهم النظريات الأدبية، و النقدية التي تحمل الطابع السياسي و الثقافي لكونها تربط الخطاب بالمشاكل السياسية والاجتماعية والثقافية...في العالم وبالتالي نستعرض ثنائية الشرقو الغرب في إطار صراع عسكري، حضاري، ثقافي، علمي.

كما تعمل هذه الدراسة الأدبية النقدية على استكشاف مواطن الاختلاف بين الشرقو الغرب، وتحديد أنماط التفكيرو النظر إلى الشرقو الغرب معا، وذلك من قبل كتاب ومبدعين مرحلة ما بعد البنيوية ومثقفي ما بعد فترة الاحتلال الغربي الذين ينتمون غالبا إلى الشعوب المستعمرة،وخاصة شعوب إفريقياو آسيا، ويعني هذا أن الدراسات ما بعد الكولونيالية.

تطرح مجموعة من القضايا الشائكة للدرس و المعالجة و التفكيك و التقويض، كجدلية الأنا و الغير وثنائية الشرقو الغرب وتجليات الخطاب الاستعماريو غيرها...

رافقت ما بعد الكولونيالية مرحلة ما بعد الحداثة* و لاسيما أن هذه الدراسة ظهرت بعد سيطرة البنيوية على الحقل الثقافي الغربي وبعد أن هيمنت الأفكار الغربية على الفكر العالمي و أصبح الغرب مصدر العلمو المعرفةو الإبداع، وموطن النظرياتو المناهج العلمية.

* ما بعد الحداثة: كلمة ما بعد الحداثة postmodernism تشير عموما إلى نوع من الثقافة المعاصرة، ولكن مصطلح ما بعد التحديث postmodernity يعني فترة تاريخية معينة، أن فكر ما بعد التحديث هو أسلوب فكري يتشكك في المفاهيم التقليديةو العقل و الهوية،و الموضوعية. ما بعد الحداثة لها علاقة بالتغيرات الاجتماعيةو السياسيةو الثقافية التي حدثتو أن ما بعد الحداثة قد ظهر في مجال الهندسة المعمارية في سبعينات القرن الماضي.

ينظر: تيري ايجبتون، (أوهام ما بعد الحداثة)، المقدمة، تر: منى سلام ومراجعة سمير سرحان، مطابع المجلس لأعلى لآثار، مصر، 2000، ص 7.

وفي المقابل تشكل الدول المستعمرة المحيط التابع بمعنى أن ما بعد الكولونيالية تعمل على فضح الإيديولوجيات الغربية، وتقويض مقولاتها المركزية على غرار منهجية التقويض التي تسلح بها الفيلسوف الفرنسي جاك ديريدا (j.derrida) لتعريه الثقافة المركزية الغربية، ونسق أسسها البنيوية و أن أكثر "اهتمام ذي صلة في فكر ما بعد الاستعمار هو تهميش الثقافة الغربية وقيمها للثقافات المختلفة الأخرى، ويتضح من منظور عالم ما بعد الاستعمار أن أعمال الفكر الكبرى في غرب أوروباو الثقافة الأمريكية قد هيمنت على الفلسفةو النظرية النقدية، وكذلك على أعمال الأدب في جزء واسع من أنحاء العالم و لاسيما تلك المناطق التي كانت سابقا تحت الحكم الاستعماري، إن مفهوم ديريدا عن الميثولوجيا البيضاء الذي حاول أن يفرض نفسه على العالم بأسره قد قدم الدعم لهجوم ما بعد الاستعمار على هيمنة الإيديولوجيات الغربية، و أن رفض ما بعد الحداثة للسرديات الكبرىو أنماط الفكر الغربي التي أصبحت عالمية كان أيضا مؤثرا جدا"[1].

وتسمى هذه الدراسة أيضا (بالخطاب ما بعد الاستعماري) ظهرت حديثا بالضبط في سنوات الستين و السبعين إلى غاية سنوات التسعين في القرن العشرين، حيث تهدف إلى تحليل كل ما أنتجته الثقافة الغربية، باعتباره خطايا مقصديا، يحمل في طياته توجهات استعمارية إزاء الشعوب التي تقع خارج المنظومة الغربية، كما يوحي المصطلح بوجود استعمار جديد يخالف الاستعمار القديم لذا يتطلب هذا الاستعمار التعامل معه من خلال رؤية جديدة تكون رؤية موضوعية وعلمية مضادة، ويعرف سعد البازعي مصطلحي الخطاب الاستعماري ونظرية ما بعد الاستعمار (ما بعد الكولونيالية) قائلا: " يشير هذان الصطلحات اللذان يكملان بعضهما بعضا إلى حقل من التحليل ليس جديدا بحد ذاته....يشير المصطلح الأول إلى تحليل ما بلورته الثقافة الغربية في مختلف المجالات من نتاج يعبر عن توجهات استعمارية إزاء مناطق العالم الواقعة خارج نطاق الغرب...

[1]– ديفيد كارتر: (النظرية الأدبية)، تر: د باسل المسالمة، دار التكوين، دمشق، سوريا، ط1، سنة 2010، ص 125.

أما المصطلح الثاني " النظرية ما بعد الاستعمارية"، فيشير إلى نوع آخر من التحليل ينطلق من فرضية أن الاستعمار التقليدي قد انتهى"[1].

و عليه فإن المصطلحين متعارضان تمام خاصة فيما يتعلق بقراءة التاريخ فالبعض يرى أن مرحلة الاستعمار التقليدي قد انتهت ويرى الآخرون أن الخطاب الاستعماري ما يزال قائما.

ومنه يمكن القول أن هذه النظرية نهضت من أجل تفكيك أبنية ثقافية، تخص المركزية الغربيةو العمل جاهدة لإعادة بنائها وصياغتها من جديد بغية إعادة موضع التمركز و بناء الثقافة لاسيما في ظل وجود اختلالات قائمة على مستوى علاقة الشرقو الغرب حيث عملت الدراسات ما بعد الكولونيالية على فضح العلاقة بين المعرفةو السلطةو الكشف عن مدى ضلوع بعض الحقول المعرفية كالأنثروبولوجيا و الاستشراق و غيرهما في التأسيس لفكرة المركز القوي المتمدن، و تسويغ مقالب السيطرةو الهيمنةو التحكم في الآخر الذي لطالما وصف بالهامشو المتخلفو الدوني.

[1]– ميجان الرويلي وسعد البازعي(دليل الناقد الأدبي)، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط2، سنة 2000، ص 91.

الفصل الأول

الدراسات ما بعد الكولونيالية (بحث في المصطلح والمفهوم)

1- المصطلحو المفهوم

2- ارهاصات ما بعد الكولونيالية وأهم مبادئها ومرتكزاتهما

3- أهم أعلام النظرية ما بعد الكولونيالية

1- المصطلح و المفهوم:

تعد نظرية "ما بعد الاستعمار" أو نظرية "ما بعد الكولونيالية"، من أهم النظريات الأدبية و النقدية ذات الطابع الثقافي،و السياسي لكونها تربط الخطاب بالمشاكل السياسية،و الاجتماعية في العالم، كما تعتبر من أهم النظريات التي أحدثت تحولات فكرية في الساحة الأدبية و النقدية وسنحاول أن نقف عند حدود هذا المصطلح.

- فما المقصود بما بعد الكولونيالية؟

إن أول ما يجب تناوله في دراسة أي مصطلح أجنبي، هو معرفة ما عناه هذا المصطلح في لغته فمن خلال تتبعنا لهذا المصطلح وجدنا انه عرف في اللغة الانجليزية.

"كلمة استعماري (كولونيالي) حسب قاموس أكسفورد للغة الانجليزية مشتقة من كلمة "كولونيالي" colonia التي تعني مزرعة أو مستعمرة، هذا التعريف يتجنب بشكل لافت النظر تماما أي إشارة إلى أناس آخرين سوى المستعمرين،و الناس الذين ربما كانوا يعيشون في تلك الأماكن من قبل حيث تم تأسيس المستعمرات، ومن ثم فهو فراغ كلمة استعمار من أي معنى لصدام بين الشعوب، أو لفتح أو سيطرة"[1].

كما يتطرق قاموس أكسفورد للعلوم الاجتماعية لخطاب ما بعد الكولونيالية قائلا:

"نشأ خطاب ما بعد الكولونيالية في أعمال جماعة دراسات التابع القائمة على التاريخ الهندي، متأثرين بأعمال التقاليد الماركسية الانجليزية، لتدوين التاريخ، وكانوا مهتمين للتعبير عن

[1]- آنيا لومبا، في نظرية الاستعمار وما بعد الاستعمار الأدبية، ترجمة : محمد عبد الغني غنوم، دار الحوار، سوريا، ط1، 2007، ص 17.

المستعمرين الذين وقع عليهم الاستعمار، أكثر من تبني وجهة نظر المستعمر الذي قام بالاستعمار وسلطتهم".[1]

الهدف من هذا الخطاب كما يشير القاموس، هو إبطال صوت المضطهدين في خطاب هيمن عليه المستعمر، بالإضافة إلى التنويه بدور كل من فرانتز فانون، وادوارد سعيد، وأفكار القومية السوداء في الولايات المتحدة الأمريكية لاسيما في عملية التأسيس[2].

إن نظرية "ما بعد الكولونيالية" أو ما بعد الاستعمار، قد تم تفسيرها تفسيرا ضيقا أي انه "مرتهن بفترة تاريخية معينة أعقبت زوال الاستعمار، أو الفترة التي أعقبت الاستقلال السياسي الذي حصلت عليه الدول التي كانت واقعة تحت وطأة الاستعمار الأجنبي، والذي منح أبنائها فرصة التحكم في مقدراتها".[3]

وقد عبرت كل من "هيلين جيلبرت وجوان تومكينز" في هذا السياق في كتابيها "الدراما ما بعد الكولونيالية (النظرية والممارسة) بقولهما: "لا يعبر مفهوم ما بعد الكولونيالية عن تعاقب غائي ساذج بموجبه الكولونيالية ويحب محله، وإنما تشتبك ما بعد الكولونيالية مع وتناوئ كل من خطابات الكولونيالية وبنيات القوةو التراتيبات الاجتماعية".

إن الاستعمار يعمل على نحو مخاتل، فهو يخترق ما هو أكثر من الدوائر السياسية، ويتجاوز مجرد الاحتفال بالاستقلال[4].

---

[1] - Oxford dictionary of sociology: http/www.enotes.com/oxsoc-encycopedia/post-colonialism.

[3]– نبيل راغب، (موسوعة النظريات الأدبية)، الشركة المصرية العالمية للنشر والتوزيع، لونجمان، ط1، 2003، ص 548.

[4]– هيلين جيليرت، وجوان تومكينز، (الدراما ما بعد الكولونيالية (النظرية والممارسة))، ترج: سامح فكري، القاهرة، دط، سنة 2000، ص 03.

هذا يعني أن الاستعمار لم يعد يقنع بجدوى السيطرة العسكريةو السياسية بقدر اعتماده الآن على السيطرة الاقتصاديةو الاجتماعيةو الثقافيةو الفكريةو الحضارية وتقول"هيلين جيلبرت و جوان تومكينز" في هذا الشأن: "تعمل آثار الاستعمار على تشكيل كل من اللغةو التعليمو الدين، بل وتشكيل الثقافة الشعبية على نحو متنامو على هذا الأساس وجب على نظرية ما بعد الكولونيالية أن تتجاوب ما هو أكثر من مجرد مرحلة ما بعد الاستقلال".[1]

وقد أكدت كل من "هيلين جيلبرت و جوان تومكينز" على ضرورة تجاوب نظرية "ما بعد الكولونيالية" ما هو أكثر من مجرد مرحلة تلت الاستقلال ما بعد الاستعمارية أو ما بعد الكولونيالية، ويقصد بها "الدراسات التي تبحث في العلاقات الثقافية بين الغرب بوصفه مستعمرا، وما يقع خارج الغرب من دول وقعت تحت وطأة الاستعمار، مع ما تتضمنه تلك الدراسات من تحليل للنصوص الأدبيةو غيرها للكشف عن استراتيجياتها الخطابية".[2]

وتعمل هذه النظرية على فضح الإيديولوجيات الغربيةوتقويض مقولاتها المركزية، على غرار منهجية التقويض التي جاء بها الفيلسوف الفرنسي "جاك ديريدا" (J- DERRIDA)، لتعرية الثقافة المركزية الغربية، وفك أسسها الميتافيزيقية الصارمة،و انصب اهتمام فكر ما بعد الاستعمار، على تهميش الثقافة الغربية لباقي الثقافات الأخرى، ويتداخل مصطلح النظرية "ما بعد الاستعمارية" مع الخطاب الاستعماري تداخلا واضحا، حيث يشير هذان المصطلحان الخطاب الاستعماري (colonialdiscoure) و النظرية ما بعد الكولونيالية (post-colonialtheory) و اللذان يكملان بعضهما بعضا إلى حقل من التحليل اتضحت معالمه النظريةو المنهجية في الغرب مع تكثف الاهتمام بهو ازدياد الدراسات حوله، بحيث يشير المصطلح الأول (الخطاب الاستعماري) "إلى تحليل ما بلورته الثقافة الغربية في مختلف المجالات من نتاج يعبر عن توجهات استعمارية إزاء

[1]– هيلين جيليرت، وجوان تومكينز، الدراما ما بعد الكولونيالية (النظرية والممارسة)، ص 03.

[2]– ميجان الرويلي، وسعد البازعي، دليل الناقد الأدبي، ص 33.

مناطق العالم الواقعة خارج نطاق الغرب على أساس أن ذلك الإنتاج يشكل في مجمله خطابا متداخلا لمعنى الذي استعمله فوكو لمصطلح "الخطاب"*.

و المصطلح الثاني (النظرية ما بعد الكولونيالية) فيشير إلى "نوع آخر من التحليل ينطلق من فرضية أن الاستعمار التقليدي قد انتهىو أن مرحلة من الهيمنة تسمى أحيانا المرحلة الامبريالية أو الكولونيالية كما عربها بعضهم، وقد حلتو خلقت ظروف مختلفة تستدعي تحليلا من نوع معين"[1]

و هذا يعني أن المصطلحين ينطلقان من وجهات نظر مختلفة فيما يتصل بقراءة التاريخ،وإن كان هذا الاختلاف لا يمس الجوهر.

وفيما يرى بعضهم انتهاء مرحلة الاستعمار التقليدي وبالتالي انتهاء الخطاب المتصل به وضرورة أن يرتكز البحث في ملامح المرحلة التاليةو هي مرحلة ما بعد الاستعمار، فيما يرى بعضهم الآخر أن الخطاب الاستعماري ما يزال قائماو أن فرضية (المابعدية) لا مبرر لها[2].

وبناء على ذلك فالنظرية ما بعد الكولونيالية تهدف إلى تحليل كل ما أنتجته الثقافة الغربية باعتباره خطابا مقصديا يحمل في طياته توجهات استعمارية إزاء الشعوب التي تقع خارج المنظومة الغربية.

* الخطاب ككل الأشياء موضوع صراع من اجل الحصول على السلطة فهو العلاقة الانطولوجية تجمع بين اللغةو أنماط الهيمنة الاجتماعية أي أن المعرفةو السلطة تتمفصل في الخطاب،وانه يجب النظر في الخطاب كمجموعة عناصر تعمل في استراتيجيات مختلفة،والخطاب ليس فقط انعكاسا للصراعات السياسية، بل هو المسرح الذي يتم فيه استثمار الرعية فهو ذاته مدار الرغبة و السلطة.

[1]– ميجان الرويلي، سعد البازعي، دليل الناقد الادبي ص 158.

[2]– المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

وقد حدد "الان لوسون" نظرية ما بعد الكولونيالية بأنها حركة تاريخية وتحليلية ذات باعث سياسي يتصارع مع الكولونيالية ويقاومها يهدف إبطالها على المستويات المادية، التاريخية، الفكرية، الثقافية، السياسيةو التعليمية[1].

هذا يعني أن نظرية ما بعد الكولونيالية تقتصر على الصراع السياسي للكولونيالية في مستوياتها المادية بل أوسع من هذا فهي "نظرية أدبية لا تحدها بالضرورة اطر زمنية، لأنها تنشر توجهاتها وتياراتها عبر الزمانو المكان في سياق شبه متناغم من المسرحياتو الرواياتو القصائد الشعريةو الأفلام،و هي بمثابة تعبير نصي ثقافي عن مقاومة الاستعمار في شتى صوره"[2].

كما نجد دوغلاس روبنسون قد حصر ثلاث تعريفات لمصطلح "ما بعد الكولونيالية تتفاوت أطرها التاريخية بشكل ملحوظو هي كالتالي"[3]:

التعريف الأول:

النظرية ما بعد الكولونيالية هي دراسة مستعمرات أوروبا السابقة منذ استقلالها، أي كيف استجابت للإرث الكولونيالية الثقافي، أوكيف تكيفت معه، أو قاومته، أو تغلبت عليه خلال الاستقلالو هنا تشير الصفة "ما بعد الكولونيالية" إلى ثقافات ما بعد نهاية الكولونياليةو الفترة التاريخية التي تغطيها هي تقريبا النصف الثاني من القرن العشرين.

---

[1]- نبيل راغب، موسوعة النظريات الأدبية، ص 549.

[2]- المرجع نفسه، ص 549-550.

[3]- دوغلاس روبنسون: الترجمةو الإمبراطورية، (الدراسات ما بعد الكولونيالية)، دراسة الترجمة، ترجمة ثائر ديب، مجلة نزوى، العدد 20، 45، 07، 2009.

التعريف الثاني:

هي رد اسات مستعمرات أوربا السابقة منذ استعمارها، أي الكيفية التي استجابت بها لإرث الكولونيالية الثقافي، أو تكيفت معه، أو قاومته، أو تغلبت عليه منذ بداية الكولونيالية،و هنا تشير الصفة "ما بعد الكولونيالية" إلى ثقافات ما بعد بداية الكولونياليةو الفترة التاريخية التي تغطيها هي تقريبا الفترة الحديثة بدءا من القرن السادس عشر.

التعريف الثالث:

دراسات جميع الثقافات، البلدان، الأمم، من حيث علاقات القوة التي تربطها بسواها من الثقافات، المجتمعات، البلدان، الأمم، أي الكيفية التي اخضعت بها الثقافات الفاتحة المفتوحة لمشيئتهاو الكيفية التي استجابت بها الثقافات المفتوحة لذلك القسر، أو تكيفت معه، أو قاومته أو تغلبت عليه.

و هنا تشير الصفة "ما بعد الكولونيالية" التي تطرقنا في أواخر القرن العشرين إلى علاقات القوة السياسيةو الثقافية أما الفترة التاريخية التي تغطيها فهي التاريخ كله".[1]

يتطابق التعريف الأول مع مفهوم "ما بعد الاستقلال" حيث يركز الدارسون على التداعيات السياسية و الثقافية و اللغوية و الدينية و الأدبية على المجتمعات المستعمرة سابقا، المستقلة حديثا، ويحتفي النقاد التعريف لان مجاله محدد زمنياو اشكالياته المعرفية واضحة إلى حد كبير لذا غالبا ما تتعلق باللغةو الهوية،و المكانو الانتماء واذا أخذنا الجزائر مثلا على مستعمرات أوربا السابقة فان مجال النظرية ما بعد الكولونيالية يبدأ زمنيا منذ نيل الاستقلال أي عام 1962.

[1]– دوغلاس روبنسون: الترجمةوالإمبراطورية، الدراسات ما بعد الكولونيالية، ص 13.

أماالتعريف الثاني فيشمل المر حلة الكولونيالية وما تلاها ويركز على المستعمر قد تركيزه على المستعمرة إذ يلقي الضوء على مناطق عتمة من تاريخ أوروبا الاستعماري ويطرح أسئلة محرجة عن دوافع توسعاتهاو آفاق طموحاتها الكولونيالية كما يحلل خطاباتها الكولونيالية المتعلقة بدعاوي الحضارةو المدنيةو التبشيرو المبطنة بنوايا وطموحات اقتصادية وثقافية كالبحث عن المواد الخامو الأسواق الخارجية ، ونشر الثقافة الأوربية و إذا عدنا إلى مثال الجزائر فمجال الدراسة ما بعد الكولونيالية يبدأ منذ احتلالها 1830 كي يحل العلاقات الكولونيالية و ردود فعل المستعمر نحوها.

أما التعريف الثالث، فهو الأكثر شمولاو الأوسع طموحا إذ يشمل العلاقات هذا المستوى، اذ يشمل العلاقات الكولونيالية في كل انحاء العالم وفي هذا المستوى "تبدو النظرية ما بعد الكولونيالية على أنها طريقة في النظر إلى القوة بين الثقافة،و التحولات النفسية ، الاجتماعية التي تحدثها ديناميات الهيمنةو الإخضاع المتوائمةو الانزياح الجغرافيو اللغوي .

و هي لا تحاول أن تفسر كل الأشياء في هذه الدنيا بل تقتصر على هذه الظاهرة الواحدة المهملة، السيطرة على ثقافة معينة من قبل ثقافة أخرى[1].

إن "ما بعد الكولونيالية" (postcolonialism)و التي كانت في أساسها مصطلحا سياسيا شاع منذ سبعينات القرن العشرين ليصف وضع الدول المستقلة حديثة ثم دخل مجال النظرية النقدية ليصف كل دولة أو ثقافة تأثرت بالعملية الكولونيالية منذ لحظة الاستعمار إلى يومنا هذا، وقد ظهر أول مرة على صفحات المجلات العلمية الأكاديمية في منتصف الثمانينات كعنوان فرعي في أعمال تأسيسية على غرار الكتاب الشهير "الإمبراطورية ترد بالكتابة (النظريةو التطبيق في الآداب ما بعد الكولونيالية (1989))."

[1]– دوغلاس روبنسون، الترجمةو الإمبراطورية، الدراسات ما بعد الكولونيالية، ص 13.

على أنه المصطلح الذي يستخدمه النقاد الأدب لدراسة أثار الاستعمار المتنوعة على الثقافة بالإشارة إلى كتاب ادوارد سعيد " الاستشراق و دوره الريادي"[1]".

أما بالنسبة للنقد "ما بعد الكولونيالية " فقد تمثل في ذلك النقد الذي وجهته الدراسات ما بعد الكولنيالية إلى التنوير بوصفه مكونا أساسيا من الثقافة الغربية المعاصرة التي أدت إلى الاستعمار وإلى المركزية في الفكر المعاصر.[2]

ومن أهم الدراسات البارزة في هذا السياق ما نشره الناقد" راجاني كانيبالي" تحت عنوان القطيعة مع التنوير Breaking with the enlightemment عام 1997[3].

و يتمثل النقد "ما بعد الكولونيالية" في الممارسات الكتابية التي تضع كل ما تقدمه النظرية الأوربية من أسلوب و اللغة و أنظمة المعرفة تحت المساءلة و الشك،و الفحص الدقيق حيث أن "الاستعمار الأوربي في دفعة العالم الكولونيالي إلى هوامش تجربة المركز قد دفع الوعي إلى ابعد من الحد الذي يمكن فيه قبول المركزية الأوربية الأحادية في كل مجالات الفكر دون المساءلة التي أفلحت في البداية في تهميش العالم الكولونيالي، قد انقلبت على نفسها وراحت تدفع هذا العالم إلى مواقع يمكن النظر منه إلى كل تجربة على أنها غير متمركزة[4]".

هذا يعني أن ما بعد الكولونيالية تهدف بشكل أساسي إلى تقويض ما يعرف بالأحادية المركزية و الأوربية على وجه التخصيص، ولعل النظرة الهامشية التي عانت منها الشعوب

[1] - Fill ashcroft- harethgriafith-helenfiffih. Post colonial studies, the key concept, rout/edge London, 2000, p 186.

[2]– ميجان الرويلي وسعد البازعي، دليل الناقد الأدبي، ص 159.

[3]– المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[4]– ينظر: حفناوي بعلي، (مدخل في نظرية النقد الثقافي المقارن)، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط 1، 2007، ص 107.

المستعمرة طيلة سنوات طويلة، قد جعلت منها مصدر لقوة لا تضاهى,وإذا غدت الهامشية مصدرا لا يضاهي للطاقة المبدعة[1].

[1]– حفناوي بعلي، مدخل في نظرية النقد الثقافي المقارن، ص 107.

2- ارهاصات ما بعد الكولونياليةو أهم مبادئها ومرتكزاتهما:

تعود الارهاصات الاولى لما بعد الكولونيالية إلى خمسينات القرن العشرين، إذ حظيت الكثير من الدول على استقلالها، وكانت أبرزها الهند وبلدان شمال إفريقيا، ثم باقي الدول الإفريقية إتباعا، مما نتج عنه تقلص هيمنة بريطانيا العظمى وباقي الإمبراطوريات الكولونيالية الأوربية، وقد رافق هذا المد التحرري نهضة فكرية ونشاطا أدبيا، احتف به أبناء المستعمرات السابقة وساهموا في تحققه بكتاباتهم المناهضة للخطابات الكولونيالية، حيث تمثل ما بعد الكولونيالية" حركة تاريخية تحليلية ذات باعث سياسي تشتبك مع أثار الكولونيالية وتقاومها وتسعى إلى إبطالها، وذلك في الدوائر الماديةو التاريخيةو الثقافيةو السياسيةو التعليميةو الاستطراديةو النصية".[1]

ثم تبلورت أفكار ما بعد الاستعمارية مع نهاية السبعينات من القرن الماضي، ومن ابرز المثقفين الذين وضعوا إطارها النظري هو الأمريكي "ادوارد سعيد" ذو الأصل الفلسطيني من خلال كتابه **الاستشراق** الذي صدر عام 1978م، غير أن نقد الكولونيالية و آثارها ظهر قبل ذلك في الأعمال الأدبية لعدد من الكتاب من أبرزهم الكاتب الفرنسي فرانتز فانون، الذي انتقد في أعماله الاستعمار الفرنسي للجزائر، وكان ناشطا في جبهة التحرير الوطني الجزائرية. كما أن عددا ملحوظا من المفاهيم المستخدمة في الخطاب ما بعد الاستعماري تعود إلى كتابات المفكرو الناشط السياسي الايطالي انطونيو غرامشي كالهيمنة (hegemony) ودور المثقف العضوي مقابل دور المثقف الشموليو عملية إخضاع الطبقة العاملة للسلطة من خلال نظام التعليم وسن قوانين أخرى.

غير أن أهمية ادوارد سعيدو الدور المحوري الذي لعبه في هذا الإطار كان تاريخ تشكيل وتبرير الاستعمارية من خلال دراسة نقدية لتكوين النظرية المعرفية في الغرب عن الشرق أي في الدول الاستعمارية اتجاه الدول المستعمرة،و لان ما بعد الكولونيالية تعمل على "نحو أكثر

[1]- هيلين جبليرت، جوان تومكينز: الدراما ما بعد الكولونيالية، النظريةو الممارسة، ، ص 03.

تخصيصا ذي طابع سياسي إذ يقوم على تفكيك الهيمنة،و التي تخلق علاقات قوة غير متكافئة تقوم على تلك النقابات الثنائية من قبيل "نحن وهم"، و"العالم الأول و الثالث"، و"الأبيض و الأسود" و"المستعمر coloniserو المستعمر colonised "[1]".

و في هذه المرحلة يحذر النقاد من مصطلح "الـ ما بعد " الذي يوحي بالكرونولوجية، الثقافية، المرحلية مما يوحي بترادف مصطلح "ما بعد الكولونيالية" بمصطلح ما بعد الاستقلال،وإذ كان بعد النقاد يتخوفون من صعوبة الدلالة التاريخية، فالبعض الآخر يتحسس من "المابعديات" هذه الموجة التي انتشرت مؤخرا في أواخر الثمانينات و بداية التسعينات مثل : ما بعد الحداثة، ما بعد البنيوية، والنسوية...

و قد تسبب مصطلح ما بعد الكولونيالية "ما بعد الاستعمارية" إلى وضع عدة مصطلحات ومفاهيم سنتطرق إليها.

تعمل نظرية "ما بعد الاستعمار" "ما بعد الكولونيالية" في مجال الحقل الثقافي بصفة عامة و النقد الأدبي بصفة خاصة فهي "شكل من أشكال النقد الثقافي و التحليل النقدي الثقافي cultural critiqueو هو طريقة لتحرير المجتمعات بجملتها من شفرات الهيمنة المقترنة بالهيكلة الثقافية cultural organization"[2]ويمكن حصر جملة من مبادئها و مرتكزاتها الفكرية و المنهجية المهمة في العناصر التالية:

[1]– هيلين جيلبرت، جوان تومكينز، الدراما مابعد الكولونيالية، ص 04.

[2]– المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

أ- استيعاب ثنائية الشرق و الغرب:

إذ تحاول دراسة "ما بعد الكولونيالية" فهم الشرق و الغرب فهما دقيقا تفصيليا، و ذلك من خلال رصد العلاقات التفاعلية الموجودة بينهما سواء كانت تلك العلاقات ايجابية مبنية على التعايش و التسامح، أم مبنية على العدوان و الصراع الحضاري.

ب- تفكيك الخطاب الاستعماري:

ترمي الدراسة إلى فضح الاستعمار و خطابه و تفكيك مقوماته المركزية التي تعبر عن الهيمنة و التمييز العرقي و الطبقي، و ذلك من خلال استعمال منهجية التشتيت و الفضح، حيث وجد كتاب نظرية ما بعد الاستعمار في التفكيكية* "جاك ديريدا" آلية منهجية اعتمدوها في دراستهم وأبحاثهم.

ج- علاقة الأنا بالآخر:

تعتمد نظرية ما بعد الكولونيالية على مناقشة علاقة الأنا بالأخر (الغير)، حيث أنا الآخر في ابسط صوره هو نقيض "الذات" أو "الأنا" أو "ساد هذا المصطلح في دراسات الخطاب سواء الاستعماري (الكولونيالي)، أو ما بعد الاستعماري، و قد شاع المصطلح في الفلسفة الفرنسية

* إن مصطلح التفكيك déconstruction يدل "في البداية على التهجم و التخريب و هي دلالات تقترن عادة بالأشياء المادية المرئية لكنه في مستواه الدلالي العميق يدل على تفكيك الخطابات و النظم الفكرية و الاستغراق فيها وصولا إلى الإلمام لبؤر الأساسية المطمورة فيها".

كولر جوناثان، التفكيك، ضمن كتاب البنيوية و التفكيك مداخل نقدية، مجموعة من الباحثين، تر: حسام نايل، دار أزمنة، ط1، عمان، 2007، ص 147، فقد ظهرت التفككية كفلسفة من خلال المداخلات التي قدمها جاك ديريدا في مناسبات عديدة، و كان ذلك في عصر الهيمنة البنيوية على كل الدراسات الإنسانية في أوربا.

المعاصرة خاصة عند جان بول سارتر وميشيل فوكو،و جاك لاكانو غيرهم"[1] وكل ذلك من اجل فهم العلاقة التفاعلية بين الأناو الغير.

د- مواجهة سياسة الغرب:

تحملت نظرية "ما بعد الكولونيالية" جاهدة على محاربة سياسة التخريبو الاستيلاء التي كان الغرب ينتهجها في تعاملهم مع الأمم الأخرى، حيث عمل مثقفو هذه النظرية على العمل على فضح المستعمر الغربيو هيمنتهو تبيان نواياه القريبة منهاو البعيدة.

هـ- الدفاع عن الهوية الوطنيةو القومية:

يرفض مثقفو ورواد النظرية "ما بعد الكولونيالية" الاندماج في الحضارة الغربيةو انتقدوا سياستها التي تدعو إلى التهميشو المركزيةو الإقصاء إذ دعوا في المقابل إلى ثقافة وطنية أصيلة ونادوا بالهوية الوطنية القوميةو دافعوا عنها.

و- غربة المنفى:

يعيش اغلب المثقفين الذين ينتمون إلى نظرية "ما بعد الكولونيالية" لاجئين، أو منفيين، أو محميين ومن ثم فهم ينتقدون مرة بلدانهم الأصلية، وواقعهم المتخلفو رضوا فهم الاستعمار، ومرة أخرى يرفضون سياسة التهميشو التمركز الغربي،و هذا يعني أنهم يعيشون تمزقا ذاتياو هم دائما في غربة داخل المنفى على النحو الذي يبرزه "ادوارد سعيد" في كتابه "صور المثقف" على حالة

[1]- ميجان الرويليو سعد الباز عي، دليل الناقد الأدبي، ص 21.

المنفى الصعبةو اللاذعة في قوله "فالمنفى معناه أن تظل على الدوام هامشيا"[1] بمعنى أن المنفى يجعل من المنفيين يعيشون غير مستقرين لا راحة لهم.

ز- البحث عن الذات:

لا يخلو تدبير للذات في الشرطي ما بعد الكولونيالي من سيرة ذاتيةو لا تخلو أية سيرة ما بعد الكولونيالية من تحليل نفسي لذلك الشرطوا إذا كانت السيرة الذاتية للمفكر و الناقد هي أسلوب في استعادة الذات المفكرة لذاتها اللامفكرة، فان استعادة ادوارد سعيد لذاته هي الأسلوب في استعادة الأمريكي لذلك الطفل الفلسطيني أسلوب في استعادة الغرب للشرق ضمن منظور مضاد للاستشراق... ضرب من نقاهة المنفى[2] أي أن الناقد المابعد كولونيالي، يجد في استرجاعه لماضيه فرصة في معرفة ذاته من جديد الذات التي سلبت منه لأسباب مختلفة و متعددة.

هذه هي أهم مرتكزات نظرية ما بعد الكولونيالية الفكريةو المنهجية الأساسية.

3- أهم أعلام النظرية ما بعد الكولونيالية:

لقيت النظرية ما بعد الكولونيالية اهتمام مجموعة من الكتابو النقادو المثقفين، فكان تأثيرهم واضحا على الساحة النقدية سو اء الغربية أو العربية على الخصوص، حيث وجهت الأنظار إلى قضايا لم يكن من الممكن الانتباه لها، وذلك من خلال مجموعة من المؤلفاتو لا يسمح المقام بالوقوف عند كل الكتاب رغم تأثيرهم الواسع على النظرية ما بعد الكولونيالية.

[1]- ادوارد سعيد:(صور المثقف)، تر: غسان غصن، دار النهار للنشرو التوزيع، بيروت، د ط، 1996، ص 70.

[2]- ينظر: إسماعيل مهنانة،(الو ب ومسألة الاختلاف (مأزق الهويةو الأصلو النسيان))، دار الأمان، الرباط، ط1، 2014، ص 128.

لذا سنتطرق إلى الكاتب والباحث "فرانتز فانون" وذلك لصلته المباشرة، وتأثيره الواسع على أعلام النظرية ما بعد الكولونيالية، كما سنقف عند ثالوثها المقدس كما يدعوهم روبرت يانغ•، ومن الكتاب نذكر: ادوارد سعيد، هومي بابا غاياتري سبيفاك.

أ-فر انتز فانون (Frantz Fanon):

يعتبرفر انتز فانون من الكتاب السابقين الذين ارتبطوا بنظرية ما بعد الاستعمار، فهو المبشر الأول لهذه النظرية، لذا يطلق عليه الأب الروحي لنظرية ما بعد الكولونيالية، وذلك من خلال كتابه الأشهر المعنون بـ "معذبو الأرض"، فقد اكتسب هذا الكتاب أهمية كبيرة فهو "اقرب إلى القدسية بالنسبة إلى مثقفي الدول التي مازالت تدعى بدول العالم الثالث، غير انه تم تجاهل أو إساءة فهم الكتاب من قبل دول العالم الأول[1]".

• يعتبر روبرت يانغ المولد سنة 1950، أستاذ الأدب المقارن في جامعة نيويورك، أحد ابرز الباحثين في مجال الدراسات ما بعد الكولونيالية، ومن أغزرهم إنتاجا، ومن أهم أعماله كتابه أسطوريات بيضاء 1990، والرغبة الكولونيالية، التهجين في الثقافة والنظرية والعزف 1995، وأحدثها كتاب فكرة الاثنية الانجليزية 2008، ويعتبر يانغ أن أعماله تهتم بصفة أساسية بالناس (وثقافتهم) الموجودين أو سبق أن وجدوا في الماضي على هوامش المجتمع وتخومه، وتهتم بالنظر في أشكال المعرفة التي تنتجها تلك الجماعات، وفي الطرائق التي تتمثل بها نفسها وتعبر من خلالها عن مشاغلها الشخصيةو الاجتماعيةو السياسيةو الجمالية، وعن الأوضاع الماديةو الثقافية التي تعيشها.

يبحث يانغ في هذا النص عن واقع الدراسات ما بعد الكولونيالية ناقدا من جهة أولى ادعاءات موتها، ومن جهة ثانية إنكباب الباحثين ما بعد الكولونياليين على دراسة مجتمعات بعينها وتجاهل أخرى لا تتناسب نماذجهم التحليلية أو تصوراتهم القبلية لشكل المجتمعات ما بعد الكولونيالية، ويحاول في هذا الصدد فتح مجال بحث غير متطرق كما ينبغي، عبر مقاربة حاضر المجتمعات العربيةو الإسلامية وماضيها باعتبارها مجتمعات ما بعد الكولونيالية، وذلك من خلال مجموعة من المفاهيم على التوالي سياسة الخفاء، الإسلام اللامقروء، العيش المشترك الآخر، مركز نماء للبحوث والدراسات، بقاء ام بقايا الكولونيالية ترجمة، حبيب الحاج سالم، ص 2.

[1]- حفناوي بعلي: مدخل في نظرية النقد الثقافي المقارن، ص 96.

كما يمكن القول "تحتل كتابات فرانتز فانون، من اجل إفريقيا، وسوسيولوجية الثورة، ومعذبو الأرض، مكانة الصدارة في خطابات ما بعد الاستعمار".[1]

فنستطيع القول بأن "كتاب المعذبون هو محاولة للقيام بتدخل نظري في بروز إفريقيا ما بعد الكولونيالية"[2].

فهذا "الكتاب هو نتاج لثورة ضد الاستعمار الكولونيالي في مستعمرات الاستيطان"[3].

فنجد في كتاب معذبو الأرض "the wretched of earth" يعلن فانون بشكل حاسم أن العنف هو السبيل الأوحد لفك الاستعمار، ويمكن أن ندل على ذلك بهذه العبارة القاطعة "على مستوى الأفراد، يكون العنف قوة تطهيرية (la violence désintoxique) فهو يحرر المواطن الأصلي من عقدة النقص لديه ومن يأسه وقعوده عن العمل، انه يجعله يتخلص من الخوف ويستعيد احترامه لنفسه".[4]

إن العنف المناهض للاستعمار، إذا كان بصورة ملائمةو لا يكون بشكل وحشي، ويكون هدفه تطهير الذات، فهو بمثابة تحرير للمواطن الأصلي، أي انه يحرره من الضغوطو القعود عن العمل.

وبعبارة أخرى يقول: "إن عنف المواطن الأصلي يوحد الشعب"[5].

---

[1]- ينظر: حفناوي بعلي: مدخل في نظرية النقد الثقافي المقارن، ص 96.

[2]- نايجل سي غبسون: (قانون المخيلة بعد الكولونيالية)، ترجمة خالد عايد أبو هديب، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات ، بيروت، ط1، مارس، آذار، مارس 2013، ص 29.

[3]- المرجع نفسه، ص 27.

[4]- نايجل سي غبسون: قانون المخيلة بعد الكولونيالية، ص 198.

[5]- المرجع نفسه، ص 199.

و لا يستند قانون في إيمانه بالعنف لاعتبارات عنصرية أو لنوازع انتقامية شخصية بل يبني قناعته و اقتناعه بنجاعة العنف انطلاق من تحليله لطرفي الصراع، فالفعل الاستعماري تم على نحو عنيف، ويشهد التاريخ على هذا القول بما يرويه من قصص عن مجازر وحشية وإبادات جماعية ارتكبت في حق السكان الأصليين، و الأدهى أن المستعمر يعترف بـ "عنفه" ويبرره بهدف الرسالة الحضارية.

ويؤكد على ذلك في قوله: "الرجل المستعمر يجد حريته في العنف ومن خلاله، و هذه القاعدة في السلوك تنور العامل لأنها تدله على الوسيلة و الغاية".[1]

إن هذه العبارة تدل على أن العنف هو الوسيلة و الغاية فهو الطريقة التي تنهي الحكم الكولونيالي، فالعنف يحرر المواطن الأصلي من عنف النظام الاستعماري.

يؤكد فانون على أهمية العنف في تطوير وعي المستعمر فنجد في كتابه "معذبو الأرض" يناضل لأنه عانى من القمع و الاضطهاد من قبل الثقافة الغربية التي أقصت كل ما لا ينتمي إليها ومن جهة أخرى نجده منخرط في صفوف المقاومة الجزائرية كما يقول احدهم "كانت الجزائر، البلاد التي تبناها فانون فيعتبر كتاب "معذبو الأرض" بمثابة نضال من أجل تحرير الإنسان وإسماع صوته، ففانون عاين القضية الجزائرية و حاول تحليل الواقع التاريخي للجزائريين في علاقتهم الإشكالية بالاستعمار، فكان هذا الكتاب منطلق من أرضية الجزائر "إذ ينطلق العمل من أرضية الثورة الجزائرية فانه يعرض نقاط بداية جديدة لمسائل قديمة مثل الوكالة و التنظيم، و دور المثقف في الحركات الاجتماعية، إن تنظير فانون بشأن المستقبل ما بعد الاستقلال"[2] في كتابه "معذبو الأرض".

[1] – نايجل سي غبسون: قانون المخيلة بعد الكولونيالية، ص 205.

[2] – المرجع نفسه، ص 25.

حلل فيه شخصية المستعمر و المستعمر العلاقة بينهما تحليلا سيكولوجيا و اجتماعيا وتاريخيا، كما تتبع العلاقة منذ فترة الاحتلال إلى ما بعد الاستقلال.

فنجده بعلي بشكل حاسم من خلال كتابه أن هناك محاولة لتشويه صورة الآخر المستعمر "إن توصيف «رو» للجزائري بأنه صبياني ومتهور وقاتل ومجرم ومنحرف، وذو قصور عقلي متأصل وعدم احتشام وضعف في الحياة العملية و الأخلاقية يعيد فانون تشخيصه بأنه عقلانية و غريزة للبقاء"[1].

و أمام هذه النظرة الدونية التي ينظر بها المستعمر إلى المستعمر لا يملك هذا الأخير إلا أن يتخلص من الهيمنة و التسلط لأن "المستعمر هو الذي يمكنه أن يمضي باقتراح عالم من دون المستعمر إلى نهايته المنطقية، أن تحطيم العالم الكولونيالي ليس شيئا آخر غير "إلغاء منطقة واحدة، أود فنها في أعماق الأرض، أو طردها من البلاد""[2]

ففانون يتناول قضية النضال وذلك من اجل التحرر من أشكال السيطرة، وبالعودة إلى القضية الجزائرية نجد أن فانون يتناول قضية النضال الذي قادته جبهة التحرير الوطني الجزائرية ضد فكرة القومية التي كان يدعو إليها جماعة من الجزائريين عرفوا بمكانتهم الاجتماعية المميزة أثناء الاستعمار، فلم تكن المعرفة بين الجزائريين و الاستعمار الفرنسي فحسب، لذلك عملن جبهة التحرير على إبراز القضايا المتعلقة بالهوية، ومن اجل جميع الجزائريين ولم شمله،و هذا ما يتوافق و الفكر الذي جاء به فانون وناضل من أجله.

من خلال كل هذا يريد فانون أن يحطم المركز وإنطاق الهوامش وإخلال نظام جديد من العلاقات بين الجماعات البشرية التي عملت الامبريالية على تكريسها.

---

[1] – نايجل سي غبسون: قانون المخيلة بعد الكولونيالية، ص 153.

[2]– ادوارد سعيد، (الثقافة والامبريالية)، ترجمة كمال أبو ديب، دار الآداب، بيروت، ط3، 2004، ص 329.

فعمل على تحقيق فكرة التعددو الاختلافو الهجنة وطالب بعدم إقصاء أي ثقافة أو نبذ أي هوية لتحقيق التعايش السلمي لابد من تعايش الهويات الجزائرية وكذلك الهويات الأوربية التي انتقلت إلى الجزائر، وصارت الجزائر وطن لهم، ومن خلال التعقيب الذي أورده سعيد على فانون يذكر بأنه "يتشكل لدى المرء انطباعو هو يقرا الصفحات الأخيرة من "المعذبون في الأرض" بان فانون، وقد ألزم نفسه بمقاومة الامبرياليةو القومية السننية كلتيهما باستخدام سردية مضادة ذات قوة تعريضية عظيمة، لم يستطع أن يجعل تعقيد هذه السردية المضادةوقوتها المعادية للهواتية anti-identitarian أمرا جليا صريحا".

إن فانون يريد بطريقة ما، عبر المعذبون في الأرض، بأسره (الذي كتب بالفرنسية)، أن يشج الأوربيو الأصلاني في مجتمع غير عدائي من الوعيو المناهضة اللإمبريالية[1].

ارتكز فكر فرانتز فانون على فكرة تلاقي الهويات وترابطها ومن أهم الأفكار التي جاء بها في هذا الكتاب هو النظرة الدونية التي ينظر بها المستعمر إلى المستعمر فلا يملك هذا الأخير إلا أن يستشعر حقدا كبيرا اتجاه مستعمرة الذي يذكره بحالته يذكره بغناه وفقروو جهله، ويصل به هذا الشعور الحاقد إلى الحسدو الرغبة في أن يحل محله ، وتصل هذه الرغبات الدفينة إلى مستعمرة ففي كتابه "بشرة سوداء أقنعة بيضاء"• (peaux noir masques blanc)

---

[1]– ادوارد سعيد، الثقافة والامبريالية، ترجمة كمال أبو ديب، ص 329.

• وّ هكذا فان الجسد الأسودو الأقنعة البيضاء بعكس انفصام الشخصية البائس في هوية المستعمر" ينظر: آنيا لومبا في نظرية الاستعمار وما بعد الاستعمار الأدبية، ص 151.

– الزنوج (زنوجية) (négritude): فكرة ولدت في أشكال أدبية وفلسفية، تحاول كلها "تحرير السود" من عقدة اللون، ويلاحظ أن هذه الأشكال نشأت على أيدي مواطنين من أمريكا الوسطى (إيمي سيزار)والولايات المتحدة (دويو ا) ثم انتقلت فلسفتها على يد ليوبولد سنغور، وبلغت أوجهها في الخمسينياتو الستينات من القرن العشرين، فالزنوجة حركة ثقافية قامت من اجل تخليص السود من سيطرة الرجل الأبيض ليس من الاستعمار فحسبوإنما من كل أشكال التسلطو الهيمنة الممارسين من خلال خطاب الأبيض عنه ، ينظر: نايجل سي غبسون، فانون، المخيلة بعد الكولونيالية، الثبت التعريفي، ص 325.

في هذا الكتاب يعالج فانون قضايا ذات أهمية كبرى تتعلق بوضع الزنوج بصفة عامة، وعلى الخصوص تأثير الاستعمار حيث اختص فانون بمحاولة فهم الاضطرابات النفسية التي يعاني منها المستعمر،و التي كانت بسبب معاملة الأبيض حيث تعذر عليه العيش بطريقة عادية.

ولذلك فيقول:" المسألة من الأهمية بمكان بحيث إننا لا ننزع إلى ما هو أقل من تحرير الإنسان الملون من ذاته ولسوف نسير ببطء شديد جدا لان هناك معسكر بين الأبيض والأسود"[1].

فما يقوم به فانون هو محاولة مساعدة الأسود وانتشاله من الحالة التي يوجد فيها ومحاولة كشف العصاب الذي يتحكم في تصرفاته ويجعل أفعاله غير واعية انطلاقا من عقدة الدونية والنقض التي تثقل كاهله، فلون بشرة الزنجي هي السبب المباشر الذي أدى إلى العصاب، الزنجي يريد أن يكون ابيضو هذا هومعنى عنو ان كتابه "بشرة سوداء أقنعة بيضاء " يريد فانون ممارسة تحليل نفسي للزنجي لتخليص من النظر إلى الأبيض باعتباره مرجعية له فهو مفكر منخرط في حركة الدفاع عن الزنوج.

"ولقد كانت تتملك فانون طيلة حياته التمييز العنصري ... وكان حاجز اللون مستندا إلى ثقافته وطاقته الشخصية،و هكذا تطوع في أثناء الحرب بالخدمة في الجيش الفرنسيو أصبح يعيش في أوربا منذ عام 1944، ودرس بعد ذلك الطبو علم النفس في جامعة ليون حيث بدأ يدرك ويحس أن الزنجي بصرف النظر عن مستواه العلميو الثقافي هو في نظر الفرنسي زنجي قبل أي شيء آخر ومن ثم فهو ذومر تبة متدنية"[2].

---

[1]– فرانتز فانون، (بشرة سوداء، أقنعة بيضاء) تركيب خليل احمد خليل، دار الفرابي، بيروت، منشورات أنيب، ط1، 2004، مدخل، ص 11.

[2]– دافيد كوت، فرانتز فانون، ترجمة: عدنان كيالي، سلسلة أعلام الفكر العالمي المعاصر، المؤسسة العربية للدراساتو النشر، بيروت، ط1، 1971، ص 11.

إن الوضعية التي عاشها قد أثرت في شخصيته فاخذ على نفسه محاولة دراسة العلاقة بين الأبيضو الأسود، فالعنصرية التي يمارسها الاستعمار في حق الزنجي قد أثرت في نفسية الأسود فكان نضاله من اجل تحرير السود من الخطاب المحدد لهمو الهيمنة عليهم، فالتمييز بين الأسود و الأبيض عايشه فانون بمرارة وتعرض له هو شخصياو هذا ما جعله يحاول أن يعالج هذه النظرة الدونية التي ينظر بها الأبيض للأسود.

فكان: "فانون جزءا من جدال ناشئ ما بعد الكولونيالية بشان الإخضاعو المذهب الذاتي، بشان الخطابو القوة، بشان السلطةو الهوية، بشان التقاليدو الحداثة، قبل الحالة النهائية".

كما أن استعماله لمصطلحات "الأسود" و"الأبيض" و"الموطن الأصلي" و"المستعمر" هو أيضا محاولات لفهمها لا بهدف أن يتحدد بها بل من أجل تحديدهاو النفاذ إلى ما وراءها.[1]

عانى فانون من أثار الاستعمار فكان طموحه محاولة لإنشاء هوية غير التي فرضتها الكولونيالية، و هذا يعتبر مقاومة من أجل تحطيم الفكر المهمين، فـ "رأى فانون أن المقاومة النشيطة هي المرحلة الأولى نحو اكتشاف الذات"[2].

فالطريقة التي كانت الثقافة الغربية ترى بها سكان المناطق التي استعمرتها هي علاقة مبنية على منطق السيدو العبدو هذا ما استفز فانون لأنه عانى منه كانسان ملون،و هذا ما جعل يناضل ويقاوم".

[1]– نايجل سي غبسون، المخيلة بعد الكولونيالية، ص 34.

[2]– المرجع نفسه، ص 44.

"تحدى فانون النظرة الإنسانية الليبرالية الأوروبية "بشأن الذات "محتجا بات السكان الأصليين و القبائل و الجماهير و الفلاحين و أمثالهم يتعرضون في الوضع الكولونيلي و خطاباته التي تصل إلى درجة أنهم لا يبدون قادرين على الربط بين أفكارهم بالذات.

و مع ذلك فإنه لم يتخل عن مفهوم الذات أو المعرفة المستعبدة، فهو ليس مجرد ناقد للخطاب الكولونيالي، إذ هو يدرك أن المستعمر و المستعمر عالقان في شبكة معقدة من العلاقات ،و مع أن المستعمر يتم إسكانه فهو ليس ساكتا بصورة كاملة"[1].

بالرغم من النقد الذي وجه إلى كتاباته و بخاصة كتابه "معذبو الأرض" إلا أن كتاباته شكلت تحولا فكريا لدى كتاب نظرية ما بعد الكولونيالية فكانت بمثابة الأرضية فاعتبرت ركيزة أساسية و صلبة لهذه النظرية.

ب- إدوارد سعيد:

يعد المفكر الأمريكي الفلسطيني ادوارد سعيد (Edward- Saïd)، أحد أقاليم الثلاثة لنظرية ما بعد الكولونيالية و ذلك من خلال كتابه "الاستشراق" orientation 1968 فكان هذا الكتاب خير مثال و نموذج عن نظرية "ما بعد الاستعمار" حيث ساهم في بلورة الحقل الثقافي، فهو نقلة تحول بالغة الأهمية في مسار نظرية الأدبية الحديثة أو النقدية المعاصرة، باعتباره حلل واقع الثقافة المعاصرة ضمن الشرط الكولونيالي، و كذلك باعتباره من أهم الدراسات التي أخذت على عاتقها دراسة مختلف أوجه التسلط و الهيمنة الثقافية، كما يقول فخري صالح في كتابه الذي حمل عنوان "إدوارد سعيد دراسة و ترجمات".

[1]- نايجل سي غبسون، فانون الخيلة بعد الكولونيالية، ص 34.

"ولذلك أصبح الاستشراق من الكتب الأساسية في القرن العشرين العابرة للتخصصات،و التي أثرت في عملية تغيير التفكير في موضوع الاستشراق وكذلك في حقول التفكير، بالعالم الثالث و علاقة المستعمر بالمستعمر مما مهد لظهور ما يسمى الآن دراسات ما بعد الاستعمار التي تعيد النظر في الخطاب الاستعماري"".[1]

يشير فخري صالح إلى أن الاستشراق، ودراسات ما بعد الاستعمار هناك علاقة وطيدة بينهما، فلقد اثر الاستشراق بشكل واضح في حقول التفكير، وخاصة بعلاقة الأنا بالأخر، كما ساهم في التأسيس لنظرية ما بعد الكولونيالية.

فعمله في هذا الكتاب يقوم على كشف آلية لسلطة ز السيطرة التي يقوم بها الاستعمار و التي تستهدف الشرقي و عالمه، فيمكن القول أن الاستشراق:

"أسلوب من الفكر قائم على تمييز وجودي معرفي بين الشرق (وفي معظم الأحيان) الغرب، و هكذا قد تقبل جمهور كبير جدا من الكتاب، ومن بينهم شعراء وروائيون وفلاسفة ومنظرون سياسيون و اقتصاديون وإداريون استعماريون، التمييز الأساسيين الشرق و الغرب، بوصفه نقطة الانطلاق لسلسلة محكمة الصياغة من النظريات و الملاحم و الروايات و الأوصاف الاجتماعية، و المسايرة السياسية التي تتعلق بالشرق وسكانهو عاداتهو عقله وقدره، وما إلى ذلك..."[2].

إن الشرق هو مدار تفكير و اهتمام الغرب، بحث فيه عن ذاتهو عن حدوده وماهيته العرقية و التاريخيةو الحضارية، بعبارة أخرى كان الشرق صورة أوربا المقلوبة، أو هو متخيلا أدبياو أسطوريا

[1]– فخري صالح، إدوارد سعيد، دراسة وترجمات، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2009، ص 18.

[2]– إدوارد سعيد،(الاستشراق، المعرفة، السلطة، الإنشاء)، ترجمة: كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، لبنان، ط2، 1984، ص31.

أكثر منه حقيقة جغرافية وتاريخية ابتدعها الغرب ليتحدث عن تحضيره وعقلانيته، في المقابل وصف الآخر الشرقي بأبشع الأوصاف عن عدم لا عقلانيته ولا تحضره إلى غير ذلك.

يعتبر إدوارد سعيد الناقد الذي نال شهرة كبيرة من خلال تفكيكه للخطاب الذي قدمه يتعلق بالأسباب السياسية والتاريخية والاقتصادية والفكرية والنفسية، فيعتبر كتابه الاستشراق من بين أهم الكتب النقدية في الثقافة المعاصرة.

والفكرة التي أراد إدوارد أن يوصلها وخاصة في هذا الكتاب، هي أن الغرب عملوا على تحصيل كم هائل من المعلومات من خلال دراساتهم التي قاموا بها حول الآخر أي الشرق، ولكن تلك المعرفة كانت غير موضوعية وتوصف الشرقيين بأبشع الأوصاف، وذلك بهدف إذلاله وارضاخه و السيطرة عليه، فمنهجية ادوارد سعيد تنتمي إلى الدراسات ما بعد الكولونيالية، في الاهتمام بعلاقة الأنا بالآخر، ودراسات الهوية، كما نجد التشابه بين الفكر الكولونيالية والإنتاج الثقافي، وذلك لصلتهم الوثيقة بالموجهات السلطوية.

قام إدوارد سعيد في كتابه الاستشراق بتعريته للأحكام الاستعلائية والمصادرات العرقية والعنصرية التي قام عليها خطاب الغرب من المسلمين والعرب، يوصف هذا الخطاب الاستشراقي أداة من أدوات الاستدمار الغربي ووسيلة من وسائل فرض سيطرته على الوطن العربي والبلاد الإسلامية، من خلال صناعة (شرق) مصطلح وغير حقيقي في أبنية المتخيل الأدبية والفنية والفكرية.

من خلال رسم صورة عن الشرق في الذهن الغربي بوصفه متوحشا وبدائيا وغريزيا ومرتعا خصبا للمتعة واللذة في ظل عالم الحريم الجواري، فمن خلال هذه العبارة يمكن القول:

"إن الاستشراق مصنوع من ترابط عدد من الخطابات التي تتصادم على الدوام بعضها ببعض منتجة علما قادرا على الاحتواء حافزة الأساس استخدام المعرفة و السلطة للوصول إلى هدف الدراسة، وتكثر الأمثلة على ذلك في الكتابات المصورة الفيكتورية التي تتخيل الشرق "جناح حريم كبير" حاويا كل فرص اللذةو الفساد الخلقي، ومستعدا لان يقطف الاستعمار ثمرته"[1].

لقد وصف الشرق داخل الخطاب الغربي، بوصفه شهواني منغمس في اللذة و جشع، كما وصف بأنه ذو مذهب لذائذي.

فالاستشراق منظومة من الأفكار، تحاول اكتناه العلاقة بين الشرقو الغرب، فمحاولة الغربي إقصاء كل ما لا ينتمي إليه،و هذا ما جعل ادوارد سعيد يصدر خطابا معينا عن الشرق، وما يحمله لاستشراق من صورة عن الشرق.

حيث أنه أداة معرفية وظفها الغرب ليحكم سيطرته على ما اسماه الشرق، ولذلك وظف ادوارد سعيد معرفته من اجل تفكيك المقولات التي تستند إليها الثقافة الغربية وكشف آلية السلطة و الهيمنة التي تستهدف الشرقيو عالمه، فيمكن وصف عمله في هذا الكتاب بأنه عمل:

"على رج الثقافة الغربية وكشف آلية لسلطةو السيطرةو القوة،و التلاعب التحكمي فيهاو الآلية التي بها يمارس ما سأسميه الداخل، أي المؤسسة التي تملك السلطة، السيطرة المطلقة على "الخارج" موضوع السلطة، وتتشكل علاقة الداخل/ الخارج في مظاهر تعبيرية مختلفة لبنية أساسية"[2].

---

[1]– شيلي واليا، (ادوارد سعيد، وكتابه التاريخ)، ترجمة: احمد خريس، ط1، 2007، ص 43.

[2]– إدوارد سعيد،(الاستشراق)، المعرفة، ترجمة: كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، لبنان، ط1، 1981، مقدمة المترجم، ص3.

ومن القضايا التي تطرق إليها ادوارد سعيد في هذا الكتاب هي العلاقة بين الذاتو الآخر، والتي تدخل في لب الدراسات ما بعد الاستعمارية ففي نظرة الآخر للانا تتداخل دائما عقلية الإقصاء، حيثي يتم إقصاء الآخر لصالح الأنا (الغرب)، ولذلك يؤكد ادوارد سعيد على النظرة الدونية التي يكنها الغرب للبلدان المستعمرة.

"فكان الأهالي يوصفون بالكسلو الضعفو الفساد وبانحطاط ثقافتهمو هذه السلسلة سمة من سمات الخطاب الذي ميز ما كان يكتب في السياق الاستعماري".[1]

ومن خلال هذا القول تظهر لنا ادعاءات الغرب الموضوعية المستندة لفكر التنوير المنادية لتحرير الإنسان من كل ما يشكل إعاقة له، فصار غير موثوق به لأنه انكشف على حقيقتهوذلك بنظرته للآخر المختلف عن الإنسان الأوروبي.

باعتبار أن إدوارد سعيد من محللي الخطاب الاستعماري ومن اهم منظري ما بعد الاستعمار من خلال كتبهو خاصة كتابه الاستشراق فهذا الكتاب هو المفتاح الأساسي لنظرية ما بعد الكولونيالية، فيمكن القول: "خطاب ما بعد الكولونيالية قد انطلق أكاديميا بصدور كتاب الاستشراق"[2]، لذا توج ادوارد سعيد بكونه مؤسسا لهذا الحقل المعرفي الذي يعنى بتفكيك الخطاب الكولونيالي.

[1]– حفناوي بعلي، مدخل في نظرية النقد الثقافي المقارن، ص 75.

[2]– د. رامي أبو شهاب: (الرسيس و المخاتلة، خطاب ما بعد الكولونيالية في النقد العربي المعاصر)، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بيروت، لبنان، ط1، 2013، ص 128.

"استطاع بمفرده أن يفتح حقلا من البحث الأكاديمي، هو الخطاب الاستعماري، ذلك أن دراسته للخطاب الاستعماري خطاب تلتحم فيه القوة السياسية المهيمنة بالمعرفةو الإنتاج الثقافي"[1].

ولذلك استند ادوارد سعيد على توضيح نوايا الغرب من خلال الاستشراق فهو مرآة تعكس سلطة الغرب وشهوته الامبريالية، حيث "يصدر سعيد رؤيته النقديةو عمله المعرفي عن تصور يرفض النظريات الأصولية في فهم الأدبو التاريخ، أي تلك التي ترى في الأصل الغربي مصدر إشعاع يغمر بضيائه الثقافات الأخرى، وكان كتاب الاستشراق بمثابة نقد مضاد لكل النزعات الأصولية في فهم الثقافةو الأدبو النقد"[2].

ركز إدوارد سعيد من خلال عمله الذي قام به هو تحليل خطاب الاستشراق، وذلك بتفكيك ما يحمله من مواقف ثقافية وصور خيالية حول الشرقو الشرقي، حيث قام من خلال الإستراتيجية القرائيةو التحليل الثقافي الذي قام به لمجمل مظاهر الثقافة الغربية من أدب، شعر، نثر، فلسفة وبحوث علميةو غيرها ليستكشف التناسق الكبير في الأفكار الموجودة فيها في وصفها للشرق.

ولذلك فالهدف الذي يسعى إليه ادوارد سعيد هو أن يفضح ويعري هذا النوع من الخطابات (الخطاب الاستشراقيو الكولونيالي).

"بسبب افتقار الخطاب الاستشراقي إلى الموضوعية ومروره عبر مرشح ثقافته وتلونه بأهوائها وأغراضها ومصالحها"[3].

---

[1]– حفناوي بعلي: (مسارات النقد ومدارات ما بعد الحداثة)، ترويض وتقويض الخطاب، أمانة، عمان، الأردن، ط1، 2007، ص 266.

[2]– حفناوي بعلي، (آفاق الأدب المقارن العالمية في تصور الناقد ادوارد سعيد عام الفكر)، ع4 م35، أبريل، يونيو، 2007، ص 15.

[3]– صبري حافظ،(أفق الخطاب النقدي، دار الشرقيات)، القاهرة، ط1، 1996، ص 164.

فالسياق الاستعماري حتم على الأوروبيين التعامل مع الشرق و الإنسان الشرقي من خلال محاولة فهمه و فهم عقليته ودراسة تراثه للخروج بجملة من المعارف عنه و ذلك من اجل ارضاخه وإذلاله، لذلك كان هذا الخطاب لم يكن موضوعي و غير بريء، فكان هذا الخطاب يهدف إلى الهيمنةو السيطرة على الإنسان الشرقي.

لقد تمثل الانجاز الأساسي لكتاب الاستشراق في طرحه لرؤية منفردة للامبريالية الكولونيالية بوصفها سلوك معرفي إلى كشف الأقنعة الإيديولوجية الامبريالية وتأكيده العلاقة المتبادلة بين المعرفة الاستعمارية من جهةو السلطة الكولونيالية من جهة أخرى إذن:

"يبرز سعيد في دراسته التكوين المؤسسي للاستشراق و ارتباطه بالمصالح السياسية و الغربية من حيث أن ازدهار الشرق جاء مواكبا للتوسع الاستعماري،و الامبريالي الغربي، فهو معرفة تنتج القوة و قد وظف كثير من المستشرقين علمهم بالشرق لخدمة المصالح السياسة لبلدانهم"[1].

و في نظرته للآخر المختلف عنه، حيث عمل ادوارد سعيد على اكتتاه العلاقة بين الحقيقة و الواقع و كيفية خدمة المعرفة للهيمنةو التسلط، فمعرفة الغرب حول الشرق ليست معرفة بريئة بل هي خدمة لمصالحها السياسية و من اجل تثبيت الاستعمار و ممارسة الإقصاء في حق الآخر المستعمر ،و الفكرة الأساسية التي يريد توضيحها هي: أن "المعرفة ليست بريئة، لكنها ترتبط بعمق مع عمليات السلطة، هذا التبصر الفوكوي يمنح عمل سعيد التأسيسي الاستشراق جوهره، بما يظهر إلى أي درجة كانت "المعرفة" حول الشرق من حيث إنتاجها و نشرها شيئا إيديولوجيا ملازما "للسلطة" الاستعمارية"[2].

[1]– حفناوي بعلي: مدخل في نظرية النقد الثقافي المقارن، ص 79/78.

[2]– آنيا لومبا، في نظرية الاستعمار و ما بعد الاستعمار الأدبية، ص 54.

فالاستشراق بذلك دليل على السيطرة الغربية على الشرق حيث يرى انه: "من المخادعة الاعتقاد بان الخيال وحده قد فرض خلق صورة الشرق... فالعلاقة بين الغرب و الشرق علاقة قوة وسيطرة و درجات متفاوتة من الهيمنة المركبة...و أنا اعتقد شخصيا أن القيمة الكبرى تكمن في كونه "خطابا" صادقا حول الشرق"[1].

فإدوارد سعيد لم يقصر الاستشراق في مفهومه التقليدي عند اغلب الدارسين، على انه عبارة عن بحوث تاريخيةو أدبية و لغويةو اقتصادية كانت تقام حول منطقة تنتمي جغرافيا للشرقوا إنما: "أصبحت هذه الكلمة الاستشراق منذ صدور كتاب ادوارد سعيد لا تعني فروع دراسات اللغات و الآداب الشرقية فقطوا إنما الموقف الغربي من الشرق"[2].

و هذا هو المعنى المهم هو الموقف الغربي من الشرقو العلاقة التي تربطها فاستطاع ادوارد سعيد أن يدل على وجود تقسيم بين الشرقو الغرب فينظر للشرقي على أساس انه متخلفو همجي و غير عقلاني أما الغربي فهو بعكس ذلك تماما.

لتوضيح هذه الفكرة يمكن القول: "ففي كتاب الاستشراق... اثبت أن مفاهيم الغرب عن الشرق أطرت مفهوم الشرق ليصبح مؤسسة ثقافية رغم أن الدراسات الاستشراقية ادعت العلمية المحايدة،و أنها تتعامل مع الشرق كوجود موضوعي"[3].

---

[1]– ادوارد سعيد،(الاستشراق)، ترجمة: محمد عناني، المقدمة، دار رؤية للنشرو التوزيع، ط1، 2006، ص 50/49.

[2]– مجلة فكر وفن الافتتاحية، مجلة ثقافية تصدر مرتين في السنة، العدد 81 السنة الثالثةو الأربعون 2005، الناشر، معهد غوتةGOETHE INSTITUT كولن، للطباعةو النشر، بدون رقم الصفحة.

[3]– ميجان الرويلي وسعد البازعي: دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط3، 2002، ص 142.

من خلال تفكيك الصورة التي تنطلق من مركزية الرؤيا المخاتلة التي تعلن ولائها للمؤسسة الثقافية التي أنتجتها مؤسسة أعادت تفعيل البنى و المرتكزات المختلفة وفق منطلق فهمها للذات و العالم، فلم تنتج إلا وعيا مركزيا إقصائيا، نحو استبعاد الأخر.

لقد شكلت المفاهيم السابقة التي طورها ادوارد سعيد انطلاقا من قراءته لأسس و مفاهيم و ثقافة ما بعد الحداثة، مدخلا مهما لتعرية خطاب الحداثة الغربية، وكشف إخفاقاته في تشطير العالم إلى ثنائيات، و يندرج نقد ادوارد لهذا المحمول الغربي ضمن خطاب ما بعد الكولونيالية، الموجه أساسا نحو خلخلة بنيات الوعي الغربي و تمثيلاته، وفي هذا الخصوص اتكأ سعيد على نظرية الخطاب و مفهوم المعرفة و السلطة عند الفيلسوف الفرنسي ميشال فوكو وكذلك بمفهومه للخطاب و علاقته بالقوة ومنه "يمثل كتاب ادوارد سعيد الاستشراق جزءا من ثورة جديدة في الدراسات الإنسانية تضرب جذورها في الماركسية و الثورة الألسنية و البنيوية، و ما يكاد يكون مدرسة جديدة في "التاريخ الجديد" تنتسب بعمق لأعمال ميشيل فوكو بشكل خاص"[1].

كما أثر فوكو في أفكار ادوارد سعيد في قضايا، حيث "يجذبه وضعه الفلسطيني إلى الصيغة النيتشوية التي وضعها فوكو لما بعد البنيوية، لأنها صيغة تتيح له ربط نظرية الخطاب بالصراعات الاجتماعية و السياسية و الفعلية، فهو في كتابه "الاستشراق" يبين كيف أن الصورة الغربية عن الشرق، تلك الصورة التي صاغها أجيال من المشتغلين بالعلم، تنتج أساطير عن كسل الشرقيين و خداعهم و نزعتهم اللاعقلانية، ويتبع ادوارد سعيد منطق نظريات فوكو بتحديه هذا الخطاب الغربي عن الشرق"[2].

[1]– ادوارد سعيد، الاستشراق، ترجمة: كمال ابو ديب، مقدمة المترجم، ص 1.

[2]– رامان سيلدن، النظرية الأدبية المعاصرة، ص 156.

فإدوارد سعيد المنتمي بعمق إلى الذكر ما بعد البنيوي يهتم بمفهوم الخطاب الذي وضعه فوكو يقوم بتوضيح ما لم يكن واضحا من قبل.

كما أنه تأثر بنظرية الهيمنة عند انطونيو غرامشي (gramci antonio)*

فيمكن القول:

"تخيل كتابات ادوارد سعيد، أكثر من مرة على الماركسي الايطالي انطونيو غرامشي، مما يجعل الأخير مرجعا من مراجعة الفكرية"[1].

إن حضور انطونيو غرامشي في الفكر المعاصر واضح بشكل كبير باعتباره من أهم المجددين و القراء، في تحديده للعلاقة بين الطبقة الحاكمة و الطبقة المحكومة، و دور الثقافة، و خضوعها لموجهات الهيمنة من قبل الطبقة الحاكمة في المجتمع المعاصر.

وبالحديث عن كتابه الآخر "الثقافةو الامبريالية" فهو ثاني أهم كتاب ينتمي بعمق للدراسات ما بعد الكولونيالية، فهو امتدادوا إعادة روحية في عديد من الأفكار و الأطروحات فهو تتمة لكتابه "الاستشراق" ويعتمد في هذا الكتاب على استراتيجية النقد الثقافي في مقاربة نصوص أدبية، ولذلك وصفه مترجمة في مقدمة الكتاب على أنه يحوي تحديدات معرفية ومنهجية، وقضايا مهمة منذ

* – فيلسوف ماركسي ايطالي (1891–1937)، طور مفهوم الهيمنة.

الهيمنة (hégémonique) بعد شيوعه في العديد من التيارات كالنقد الماركسي،و الدراسات الثقافية،و الخطاب الاستعماري وما بعد الاستعماري،و النقد النسوي، بعد أن كان يشير إلى دلالات التسلط بين الدول أو بين الطبقات الاجتماعية، اكتسب المصطلح مع غرامشي دلالة جديدة ليس بمفهومه السياسي المباشر،وإنما من خلال رؤيته للعالمو الطبيعةو العلاقات الإنسانية يشيعها أفراد مثقفون أو مؤسسات منتظمة ثقافيا في التغيير الطبقي الذي يسعى الأفراد أو الجماعات أوالمؤسسات لإحداثه، للاستزادة: غرامشي وقضايا المجتمع المدني لـ جيوفري نويل سميث وكينتين هور، ترجمة: فاضل جكتر، دار كنعان للدراساتو النشر، القاهرة، مصر ط1، 1991.

[1]– فيصل دراج، أنطونيو غرامشي وادوارد سعيد، إشكالات مختلفان، ألف مجلة البلاغة المقارنة، ص 6.

البداية بقوله أنه: "ينبغي الآن لـ "الثقافة الامبريالية"، الذي يقوم فعليا بموضعه المشكلات التي عالجها "الاستشراق" في سياق واسع، إذا كان لتفاؤلي ما يسوغه أن يعيد إحياء المناظرة حول السيطرة و المقاومة، وحول التاريخ و الجغرافيا، و حول استخدامات الثقافة و محاولة التفكير في التحرير"[1].

فإدوارد سعيد يرى بان كتابه هو تكملة "للاستشراق"، و لذلك من القضايا التي يناقشها في هذا الكتاب تتعلق بأهمية الثقافة في العالم المعاصر ،و الدور الذي تلعبه في خدمة الامبريالية.

يقول في هذا الشأن بأنه:

"النظرية التي أقدمها في هذا الكتاب فهي أن الثقافة قد أدت دورا هاما جدا بل لا غنى عنه بحق ، فلقد كانت تقبع في السويداء من الثقافة الأوربية إبان العقود العديدة من التوسع الامبريالي، تمركزية أوروبية لا رادع لها"[2].

فالثقافة الأوربية هي ثقافة التمركز حول الذات، و لذلك عملت على تكريس ذاتها وتفوقها في مقابل تسفيه الآخر و ثقافته و العمل على اختزالها.

و الفكرة الأساسية التي نراها تشتغل داخل نصوص ادوارد سعيد النقدية في "الاستشراق" و"الثقافة الامبريالية" و كل ما كتبه في الموضوع يجمعهما هاجس واحد و تشيرها أهداف محددة تتمثل في الثقافة و السلطة و المقاومة و الاستعمار ،و علاقة كل ذلك بعضه ببعض حدي يمكن القول:

[1]– ادوارد سعيد، الثقافة والامبريالية، ترجمة كمال أبو ديب، ص 9، 10.

[2]– المرجع نفسه، ص 11.

"لقد كان الكتاب مهموما بقضية التحرير ومحاربة العنصرية وتقويض المركزية العرقية، ساعيا لتخليص العقل البشري من عقد النقص وعقد التفوق، كما يهدف إلى تجربة المسيطرين من أسلحتهم الفكرية التي يستخدمونها لتبرير قصورهم للآخرين.

لهذا كان للكتاب أبعاد أساسية وثقافية تتجاوز الحيز المحدود للنقد المعرفي"[1]، حيث حاول فهم قضايا الأنا بالآخر، وتناول موضوع الهوية كما قام بتفكيك مقولات الثقافة الغربية، وكشف الأنساق الفكرية، كما اقترن هذا كله بالتزام السياسي.

يعتبر ادوارد سعيد قامة نقدية بحكم انه قام بمعالجة قضايا شديدة الأهمية التي شغلت الفكر الإنساني المعاصر مثل الهوية و الهجنة و الهيمنة إلى غير ذلك.

فناضل سعيد ضد الفصل و التمييز مهما كان أصله ومصدره ودعا إلى الوحدة ونبذ الأحكام الجاهزة و المسبقة فيما يخص الشعوب بعضها ببعض، لذلك أراد سعيد أن تسقط كل الألوان و الجنسيات التي تعبر عن الأصل و المنشأ لتحل محلها هويات جديدة تسمح للتعايش و الاختلاف و التسامح.

فيقول أن: "ما حاولت كتبي أن تفنده هو خلق مزاعم مضللة مثل "الشرق" و"الغرب" ناهيك عن المسائل الجوهرية العنصرية مثل الأعراق الخاضعة و الشرقيين و الإرهابيين و الزنوج وما شابهها...أعلنت مرارا وتكرار أن تجريدات خرافية مثل هذه هي أكاذيب مثلما هي أيضا فنون خطابه اللوم التي أثاروها فالثقافات متواشجة ومضامينها وسيرتها متداخلة ومصادرها مختلفة بحيث يستحيل فصلها على نحو إيديولوجي غالبا إلى ثقافات متناقضة مثل شرق و غرب"[2].

---

[1]– أنور مغيث، سعيد و ماركس و الاستشراق، ألف مجلة البلاغة المقارنة، القاهرة، مصر، 2005.

[2]– ادوارد سعيد،(الآلهة التي تفشل دائما) مقدمة، ترجمة: حسام الدين، خضور التلوين للطباعة و النشر، دمشق، 2003، ص 7،8.

إن فكر ادوارد سعيد له علاقة وثيقة بحياتهو أصوله ، كفلسطيني عاش خارج وطنه، عان من النفي وكذلك الصراع بين العربو اليهود، حيث يمكن القول ان: "الغالبية العظمى من إنتاج سعيد الفكري له صلة مباشرة أو غير مباشرة بالقضية الفلسطينية وبالصراع العربي الإسرائيلي، إن أعمال سعيد في "الاستشراق"و الثقافة و"الامبريالية"، ربما لتكون على هذا القدر من العمقو النفاذ لولم تكن صادرة عن إحساس شخصي عميق بالظلم الواقع على الشعب الفلسطيني وإدراك لحجم التشويه المتعمد لقضية من جانب وسائل الإعلامو أجهزة "صنع الثقافة" الغربية، لأدركنا إلى أي مدى احتلت القضية الفلسطينية موقعا مركزيا في إنتاج سعيد الفكري"[1].

فإدوارد سعيد قد عايش حياة المنفىو الغربة ولذلك كان اهتمامه بقضايا مهمة، فمن خلال العمل الذي قام به في كتابيه المهمينو المؤثرين في الساحة النقدية المعاصرة، فأشار إلى قضايا طالما غفل عنها النقاد الذين سبقوه، كما مزج بين المجال الأدبيو السياسيو الاقتصادي التاريخي.

وفي نهاية الحديث عن ادوارد سعيد الفلسطينيو الناقد البارزو المناضل الذي تناول قضايا مهمة فكيف لا وهو الفلسطيني المنفي خارج بلده، يعيش النفي في نفسيته وثقافته، ومن خلال الأعمال التي قدمهاو التي خلفها وراءهو الأفكار الكبيرة التي أثرت في العالم الفكري المعاصر قد استحق فعلا لقب الناقد الذي ورث النظرياتو المواقف الفكرية المناضلة، فعمل سعيد على توجيهه الوعي الإنساني إلى قضايا مهمة ومحاولة بناء صرح من التفاهم من خلال الوعي وذلك لتحرير الإنسان الشرقي وينبه إلى مواطن التسلطو الهيمنة المسلطة عليه ومخاطر عدم الانتباه لها.

[1]– حسن نافعة، (إدوارد سعيدو القضية الفلسطينية،) ألف مجلة البلاغة المقارنة، دار الياس العصرية، القاهرة، مصر، 2005، ص 34.

ج- هومي بابا Homi- Bhabha:

يعتبر الناقدو المفكر الهندي هومي بابا احد أقطاب النظرية "ما بعد الكولونيالية" وذلك من خلال كتابه المعنون بـ "موقع الثقافة" "the location of culture" في سنة 1994 ولذلك وصف من قبل مترجمه: "بأنه واحد من المتون الأساسية في النظرية ما بعد الكولونيالية المعاصرة واضحا هومي بابا كواحد من ابرز المنظرين ما بعد الكولونياليين"[1].

فهم عمل كما يرى مترجم الكتاب يقوم بتحليل مسائل مهمة مثل الهوية، باعتباره حلل واقع الثقافة المعاصرة ضمن الشرط الكولونيالي، كما انه قلم بإبراز أشكال المقاومة الممكن توظيفها لمحاربة أشكال الهيمنةو التسلط المسيطر عليه من قبل الآخر.

كما حاول هومي بابا التطرق لقضايا وذلك لفهم واقع المجتمعات المعاصرة في علاقتها بعضها ببعض في عالم ما بعد الاستعمار وكذلك دور الثقافة في كل ذلك، فحاول هومي بابا إثارة مجموعة من الإشكاليات المتعلقة بعالم ما بعد الاستعمار، كما يرى مترجمه: "حول كفاية القوالب الخاصة بالتسامحو المدنية وقدرتها على سرد تواريخ عدم التسامح وللامدنية، مما تعرض ويتعرض له آخر المتروبول الغربي من مستعمرين وزنوج، ونساء،و عمال....، وراح يشد القوالب الليبيرالية و الأصوليةو الراديكالية إلى الحد الذي تتضح عنده نقاطها العمياء التي تشف عن مركزياتها الاثنية وبلاغتها الارادويةوإلى الحد التي تنم فيه على الآخر الذي يظهر في عملياتها كالعرض المرضى الدال"[2].

فعمل بابا يدخل في صلب الدائرة في العالم المعاصر الذي خرج من مرحلة الاستعمار ليدخل عالم بعده، وذلك بظهور وبروز عدة إشكاليات منها تأثير المركزية الغربية وكذلك طبيعة

[1]- هومي، ك، بابا، (موقع الثقافة)، ترجمة: ثائر ديب، المركز الثقافي العربي، بيروت، مقدمة المترجم، ط1، 2006، ص 23.
[2]- المرجع نفسه ، ص 12.

عيش الإنسان المهاجر أو المنفي الذي يعيش في الهامش، وما يتعرض له المستعمر من هيمنة وإخضاع، فعمل هومي بابا ليس مجرد استكشاف لأوضاع البلدان الكولونيالية وما بعد الكولونيالية فنجد هومي بابا منشغل بذلك الإهمال الذي نال الهوية وحاول تفسير العلاقة بين الذاتو الآخر في عالم ما بعد الاستعمار.

يمكن الإشارة إلى فكر هومي باب وذلك لعلاقته المتجاذبة مع كثير من المفكرينو التيارات السياسية فنجدمتأثر ا عمق التأثر بأعمال فرانتز فانون.

قرأ فر انتز فانون واضح لدى بابا هومي وخاصة في موضوع الهوية والقضايا المتعلقة بالهوية في الفكر المعاصر.

ومن خلال هذه الملاحظات القول أنه: "تدين نظريات بابا التي تتناول تكوين الذات ما بعد الكولونيالية بالكثير لأعمال فرانتز فانون، وفي واقع الأمر فقد عبر بابا أول ما عبر عن نظريته فيما يتعلق بالذات الهجينة في مقدمة لكتاب فانون بشرة سوداءو أقنعة بيضاء في عام 1985، تناول فانون في ذلك الكتاب، كما في كتب أخرى مثل معذبو الأرض the wretched of the earth (صدرت طبعته الأولى عام 1961)، عدة مفاهيم الثقافة الوطنية محاول بذلك أن يعيد تركيز الاهتمام بخصوصيات الأمة الوطن وتاريخ النضال المناهض للاستعمار انطلاقا من نظرة افريقية واسعة للزنوجة"[1].

لقد استطاع هومي بابا أن يستثمر أفكار فرانتز فانون ويحولها إلى مشروع فحاول تفسير العلاقة بين الذات والآخر في عالم ما بعد الاستعمار، فيعتبر فانون مرجعية أساسية بالنسبة

[1]– فردوس عظيم، (الكولونيالية وما بعدها،والوطنوالعرق ما بعد الكولونيالية)، ترجمة: شعبان مكاوي موسوعة كمبر يدرج في النقد الأدبي، ص 346.

لهومي بابا من خلال ما كتبه خصوصا كتابه "بشرة سوداء، أقنعة بيضاء، ويظهر ذلك من خلال قوله:

"ففي إنكار الشرط العالم الكولونيالي المتبلين في المطالبة "صر أبيض أو اختف" يكون المستعمر نفسه واقعا في شراك تجاذب التعيين البارانوي للهوية مترجحا بين استيهامات جنون العظمةو جنون الاضطهاد"[1].

ومن القول يظهر لنا مدى معاناة الأسودو علاقته التي يعيشها مع الأبيضو خصوصا في تحديد هويته، فمطالبة الأبيض من الأسود أن يكون ابيض هي الوسيلة الوحيدة للتخلص من المعاملة التي يعامل بها من قبل البيض.

استطاع هومي بابا أن يتتبع فكر فرانتز فانون،و خصوصا فيما يتعلق بالهوية فيمكن القول أنه قد "ترك فرانتز فانونو ادوارد سعيد أعمق الأثر لدى بابا... فعناية فانون بالعلاقة بين السياسة و النفس وقضايا التمثيل تتصادى في فكر بابا شانها في كثير من الجدالات الراهنة حول مسالة الهوية... كذا رؤية فانون إلى الثقافة على أنها حقل أدائي وتركيزه على الجسد الذي يقع في مركز تفكيره الخاص بالفاعلية السياسيةو الممارسة الثقافية"[2].

نجد هذا التأثير يظهر في كتابه "موقع الثقافة" باعتبار أن فانون قد كان له إصدار نقدي قبل بابا وقد تناول فيه معالجة مشاكل الهوية، وما يحدث من تأثيرات نفسية باعتباره منشغل بالطب و التحليل النفسي وما يحدث من اضطراباتو أمراض نفسيةو التي يحدثها الاستعمار لدى الآخر لقد عالج هومي بابا مختلف الإشكاليات المعاصرة المتعلقة بالعلاقة بين الأناو الآخر و خصوصا ما يتعلق قضية الهوية الثقافية،و هومي بابا من خلال كل ما يقدمه لا ينسى الإشارة إلى التأثير

[1]- هومي بابا، موقع الثقافة، ص 127.

[2]- المرجع نفسه، ص 22.

الكبير الذي تمارسه السلطةو أشكال القوةو الهيمنة في ذلك، فالقضية متعلقة بمختلف الممارسات السلوكية.

لذلك فالعلاقة بين الذات والآخر أو الشمال و الجنوب هي بالنسبة لهومي بابا هي علاقة هيمنة و تسلط و لذلك فهو يحاول فهم تلك العلاقة بين الذوات في المنطقتينو الاطلاع بشكل كاف على مختلف الخطابات التي تهدف إلى تحقيق ذلك، ولذلك فهو يقول انه: "من المشروع أن تتمثل علاقات الاستغلالو السيطرة في لتقسيم الخطابي بين العالم الأولو العالم الثالث، الشمالو الجنوب ... إنني مقتنع أيضا مثل هذه السيطرة الاقتصاديةو السياسية (الانجلو امريكية) تأثيرها الهيمني العميق على نظم المعلومات في العالم الغربيو على وسائل إعلامه الشعبية و مؤسساتهو أكاديمياته المتخصصة"[1].

فهو بذلك يحلل العلاقة بين الذوات في العالم المعاصر وبالخصوص على المستوى الثقافي، حيث تتم عملية الهيمنةو السيطرة و ذلك من خلال الخطاب يصدره الغرب عن الآخر.

إن بابا لا ينظر إلى علاقة الذوات في عالم الاستعمار وإنما هو يحلل الواقع انتهاء فترة الاستعمار الفعلية، وما خلفه الاستعمار في المستعمر و المستعمر أو بالأحرى كليهما كما أن الهيمنةو السيطرة تكون في مجالات عديدة.

حيث يقوم بابا بمحاولة لفهم الغرب الذي هو مصدر الهيمنةو التسلط، حيث يطرح أشكالا هاما بخصوص الخطاب النقدي المعاصر أو أي خطاب مهما كان موضعه أو أصوله المعرفية لا يمكن أن يخرج عن خدمة الأهداف السياسية للخطاب الهيمني للدولة فالتيارات الجديدةو المنهجيات التي ظهرت مثل ما بعد البنيوية كالتفكيكية و السيمائية أنتجها الغرب و ذلك لفهم الواقع الثقافي

[1]– هومي بابا، موقع الثقافة، ص 69، 70.

المعاصر، فالغرب نفسه هو الذي أنتج هذه المنهجيات هو الذي أنتج الهيمنة في حق الذوات الأخرى فيقول: "إن خطابا نقديا لا يسفر عن موضوع سياسي جديد أو هدف سياسي جديد أو معرفة سياسية جديدة ليس انعكاسا محاكاتي المبدأ سياسي أو التزام نظري قبلي"[1].

فالقيمة النقدية التي يحملها الخطاب المعاصر لا تظهر لنا مدى الرغبة في الهيمنةو التملك من قبل الاستعمار، فهذا الخطاب لا يمتلك الحقيقة بقدر ما يسعى للهيمنة.

إن بابا قد نظر إلى طبيعة العلاقة بين المستعمرو المستعمر، وذلك برؤيته لإمكانية تقاطع هذين العالمين أي الشرق و الغرب من خلال الهجنة، ولفهم هذه الفكرة لابد من إعطاء تعريف للهجنة، فالهجنة (hybridity) صارت أداة كوسيلة للنضال ضد أشكال القهر و الهيمنة و العنصرية، ولتوضيح مفهومها يمكن القول:

"الهجانة أو الهجنة يستخدمها بعض النشطاء الكاريبيين و الأمريكيين اللاتنيين بصورة أكثر وعيا، إستراتيجية مناهضة للاستعمار، أشهرهم الكاتب الكوبي روبير توفير ناندیز ريتمار، ففي مقالة متميزة له سنة 1971، يكتب ريتمار قائلا: "إنا امريكتنا الهجينة" فريدة في عالم الاستعمار، ذلك لان معظم سكانها ممتزجون عرقيا،و هي مستمرة في استخدام "لغات مستعمرينا"و العديد جدا من أدواتهم المفهومية... هي أيضا الآن أدواتنا المفهومية"[2].

الهجنة في بداية الأمر كانت أمرا مفروضا على السكان الأصليين في القارة الأمريكية حيث تم التناسل بين الاوروبيينو اغلبهم أسبان وهنود وذلك كما نذكر بأمر من الحاكم الكولومبي فتم أسبنة الهنود، أي جعلهم أسبان، وذلك بهدف إزالة الهنود في نهاية المطافو هذه العملية سمحت

[1]– هومي، ك، بابا، موقع الثقافة، مقدمة المترجم، ص 76.

[2]– آنيا لومبا، في نظرية الاستعمار وما بعد الاستعمار الأدبية، ص 178.

بظهور الهجين،و هذا ما أكدت عليه آنيا لومبا،و هي خلق إنسان تابع فكريا للمستعمر حيث يصير من حيث الفكرو الأخلاقو الرأي أورو بيا.

و هكذا صارت الهجنة أداة في يد المهجنين و ذلك لإثبات الذات في عالم ما بعد الاستعمار، وكذلك وسيلة للنضال ضد كل أشكال القهرو العنصرية.

فبابا يركز على فكرة الهجنةو هي فكرته حول الذوات في عالم ما بعد الاستعمار فيقول مترجمه: "لاستكشاف الموقع الثقافي الهجينو البيني، مدافعا عن موقع نظري يفلت من ثنائيات الشرقو الغرب،و الذات للآخرو السيدو العبد،و الداخلو الخارج، موقع يتغلب على الأسس المتعينة ويكشف عن فضاء من الترجمة لا تكون فيه الهويات منسوبة إلى سمات ثقافية متعينة مسبقاو غير قابلة للاختزال و قائمة خارج التاريخ، فالسيدو العبد أو المستعمرو المستعمر، لا يمكن النظر إليهما، في عرق بابا عل أنهما كيانان منفصلان يحدد كل منهما ذاته على نحو مستقل"[1].

فبابا يرى الذوات في امتزاجها و هجنتها، فهو لا يرى الذوات في انفصالها، إنما ينظر في جوانبها المشتركة و الهجينة، لأن الهويات التي كنا نمتلكها قبل عصر ما بعد الامبريالية، قد ضاعتو لا يمكن استرجاعها لأ الذوات في نظر ه ليست صافيةو خاصة في العالم المعاصر لذي اختلطت فيه الأشياءو امتزجت حد الهجنة.

ولذلك فنظرة بابا إلى الذوات على أنها كيانات متساوية فلا تنتظر إلى الشرقي و الغربيو السيدو العبدو الأناو الآخر على أنها كيانات يميزها الانفصالو الاختلاف بل هي متعالقة و هجينة.

[1]- هومي، ك، بابا، موقع الثقافة، مقدمة المترجم، ص 11.

إن هومي بابا باعتباره احد الذوات التي تنتمي للهامش فهو الهندي الذي يعيش في الولايات المتحدة الأمريكية، فلقد كان استعماله للهجنة و التي صارت تعرف في الدراسات ما بعد الكولونيالية، فكان استخدامه لها حيث لا يمكن فهم "الهجنة لدى بابا دون ربطها ن بفكرة العنف و المعاناةو السلطة التي تميز العلاقة بين الذوات في عالم ما بعد الاستعمار، وموضوع الهجانة ينتمي لدراسات ما بعد الكولونيالية حيث يتناول الذوات في تلك الفترة، ومختلف أشكال التكوين و التحديد التي يتعرضون لها بسبب ظهور مجموعات بشرية نتيجة تلاقح بين أجناس بشرية بين البيض و الملونين و ذلك كله نتيجة الالتقاء في فترة الاستعمار، فالمعاناة التي يعانيها الذوات في عالم ما بعد الاستعمار قد ربطها هومي بابا بفكرة السلطة المفروضة على الآخر و التي ميزت العلاقة بين الذوات في عالم ما بعد الاستعمار".

إن ما يقوم بها المستعمر بعد وعيه بوضعه هو محاولة المقاومة وهذا ما أكد عليه هومي بابا حيث ركز بشكل لافت على أشكال المقاومة التي يبديها إنسان الهوامش لأنه عانى من أشكال الهيمنةو السلطةو الإخضاع و لذلك وصف بأنه: "اشد النقاد ما بعد الكولونياليين إفصاحا عن كيفية تطور المقاومة ضمن الفرجات أو لسطوح البينية التي يكون فيها على القوةو السلطة أن تمحو إمكانية المقاومة"[1].

وهو يقصد هنا فكرته "الهجنة" باعتبارها وسيلةو أداة نضال، و لذلك فان فكرة الهجنة تعد من محاور خطاب ما بعد الكولونيالية.

إن القضايا التي جاء بها هومي بابا تقع في صلب خطاب ما بعد الكولونيالية،و التي شكلت مراكز قوى في خطاب هومي بابا، منها قضية الهوية،و هي المحور الأساسي في الدراسات ما بعد الكولونيالية.

[1]– هومي، ك، بابا: موقع الثقافة، مقدمة المترجم، ص 15.

إذ أنه يدعو إلى فتح الباب على مصراعيه أمام تنوع القراءات الثقافية، وفتح المجال للتأويل الثقافي الخصب، الذي ينتج المعرفة ضمن مشروطيات الاعتراف بالآخر كشريك فيها، ثم إن "الحاجة إلى الاعتراف بهذا التنوع لتجنب التفريعات الثقافية المطلقة [...]و المرجعية الثقافية لا تكمن في سلسلة من الأشياء الثابتةو المفصول فيها بل في عملية تدور حول كيفية معرفة هذه الأشياء، وبالتالي بروزها إلى حيز الوجود،و هذه العملية المتعلقة بالبروز إلى حيز الوجود هيما يخلق و يميز بين مختلف المقولات التابعة من الثقافة أو عنها"[1].

لتصبح في الأخير هذه المقولات متمايزة ضمن فضاء واحد وهو فضاء الهجنة الثقافية أنه ذلك:

"الفضاء الذي يحوي دوما المعاني و الهويات الثقافية في أثار المعاني و الهويات الأخرى، لذلك يحاجج بابا ادعاءات الأصالة الجوهرية أو النقاء المتأصل للثقافات موقع يتعذر الدفاع عنه".[2]

ثم إن هومي بهذا النقد الموجه للثقافة في بناها الشمولية لا يهدف إلى تقديم تحليل ثقافي الممارسة الأوربية لمركزية المعرفة فحسب، بل أن جهوده مكرسة.

"للاستكشاف الموقع الثقافي الهجين و البني، مدافعا عن موقف نظري يفلت من ثنائيات الشرقو الغربو الذات والآخر،و السيدو العبد و الداخل و الخارج".[3]

---

[1]– بيل اشكروفت و آخرون(دراسات ما بعد الكولونيالية (المفاهيم الرئيسية))، تر: احمد الروبيو آخرون، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2010، ص 126،127.

[2]– المرجع نفسه، ص 127.

[3]– هومي، ك، بابا: موقع الثقافة، مقدمة المترجم، ص 11.

وهو بهذا ينسج نقدا ثقافيا واعيا بالمرتكزات التي يتجه نحوها لإعادة رسم تشكيلات العالم ضمن أفق الإشراف بالآخر شريكا حصريا في المعرفة. ولأ تقر أ هومي بابا أن تسمع ذلك الاعتراف المدوي بان النظرية ما بعد الكولونيالية لا يمكنها ان تفادى بنى المعرفة الغربية، فشاغل بابا الاساسي هو ذلك الاهمال الذي نال التجاذب الذي يتسم به موقع الثقافة والهوية "[1].

إن موقع الثقافة من منظور هومي بابا يجب أن يتموضع بجانب تخوم المركزية الغربية، حيث يمكن ثمة فقط إعادة طرح الأسئلة التي تشغل الإنسان باعتباره نسقا سيميولوجيا من العلامات المتفرقة عبر التاريخ، تلك العلامات التي تمتاز بطابعها المتعالق، مع نفسها، وفق نظيراتها المحمولة عبر خطابات متعددة،و هذا التعالق يولد مفهوم الهجنة الثقافية، فان نقد هومي بابا في ذلك يدخل في إطار عملية كبرى هي مساءلة الأنساق الفكرية الغربية وتعريتها، وكشف مضمونها الإيديولوجي العرقي الذي يدور ضمن فلك التحيز للذات الغرب على حساب الآخر/ الشرق،و هي كذلك قراءة للغرب بمنظورات هو تحيزاته لمعرفة موقع الأنا/ الشرق وللتعبير على هذا المضمون يوظف هومي بابا مصطلح التفاوض (négociation) للوقوف على مدى تمكن أجهزة الآخر الغرب من ثقافة الأنا/الشرق .

وقد شاع هذا المصطلح عند منظري الدراسات ما بعد الكولونيالية، يمكن القول أن: "التفاوض هو أن يحاول المرء تعديل شيء فرض عليه لأنه مرغم على الإبقاء على تلك البنى ولا يستطيع قطعها تماما، كما يستخدم هذا المصطلح للإشارة إلى رفض المنظرين ما بعد الكولونياليين إتباع منهج تنظيري واحد حيث يتفاوضون مع عدد كبير جدا من الأدوات المنهجية و النظرية الفلسفية يجب أن يكون التفاوض تأثرا ونقداوإعادة تأهيل في الوقت ذاته"[2].

[1]– هومي، ك، بابا: موقع الثقافة، مقدمة المترجم، ص 38 ، 39.

[2]– المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

هومي في استخدامه "للتفاوض" وذلك لتفسير العلاقة بين الذات المنتمية للهوامش في علاقتها بالأخر، وكذلك لتقديم مختلف الاستراتيجيات المقترحة للتعامل مع الآخر الإنسان الأوربي، وذلك بعد الهجرات التي حصلت من البلدان المستعمرة لمراكز أوروبية، فتكونت هويات جديدةو هذه الهويات صارت تعاني مشاكلو لإزالة هذه المشاكل المتعلقة بمختلف أشكال التسلط و الهيمنة الممارسة في حقهم، فكان لابد لهم أن يستخدموا "التفاوض"، حيث تقوم الذات بالتفاوض مع الذات المهيمنة مما يؤدي إلى خلخلة قواها ومواقع السلطة.

وبالرغم من الجهود النقدية التي بذلها هومي بابا إلى أن كتاباته تعرضت إلى النقد حيث رأى بعض النقاد أن الأفكار التي جاء بها تتميز بقصور منهجي وفكري، فطبيعي أن تلقى أفكاره نقدا لأنه يعتبر من بين ابرز النقاد ما بعد الكولونياليين.

وبالرغم من ذلك فان أفكاره التي جاء بها ما تزال تؤثر ي الفكر المعاصر.

د- غاياتري سبيفاك Gayatri spivak:

تعتبر غاياتري سبيفاك **Gayatri spivak** ذات الأصول الهندية احد الأقاليم الثلاثة للدراسات ما بعد الكولونيالية بعد إدوارد سعيد و هومي بابا،وقد اشتهرت بمقالها المثير للجدل "هل يستطيع التابع أن يتكلم؟" المنشورة في عام 1988، "تطرح غاياتري سبيفاك وهي تقرا دراسات التابع من الداخل السؤال المهم ""هل يستطيع التابع ان يتكلم ؟ ".

فخلال عقدين نوقش هذا البحث،وحللن في عشرات من الدراسات،و المناظرات،و المؤتمرات، فارتبطت دراسات التابع له، حيثما أثير الجدل الثقافي حول الهويات الثقافية، ومفهوم التبعية الخارجية "الاستعمارية"و التبعيات الداخلي "الطبقيةو الجنسوية".

وقبل المضي في مناقشة الأفكار و القضايا التي جاءت بها غاياتري من خلال دراستها ينبغي بداية إعطاء تعريف للتابع، حيث يمكن القول أن " التابع subaltem شخص أو جماعة مسيطر عليها من قبل جماعة أخرى وتحمل بين تعبيراتها الثقافيةو الصور التي تقدمها عن ذاتها أثارا باقية من تلك السيطرة"[1]، التابع يقصد به كل جماعة بشرية تخضع أو خضعت لسيطرة مجموعة بشرية أخرى.

وقد رأى غير واحد من الباحثين أن: "مصطلح التابع يعود إلى المفكر الماركسي غرامشي الذي يشير به إلى العمالة الريفية و البروليتارية في حين تستخدم جماعة دراسات التابع هذا المصطلح للإشارة إلى القطاعات الواقعة خارج الصفوة الهندية خاصة الريفية منها".[2]

إن دراسات التابع هي جزء من الدراسات ما بعد الكولونيالية، كما تعتبر من اهم التحولات التي حصلت في ثنايا تلك الدراسات ومنه يمكن القول "أن الدراسات ما بعد الكولونيالية ثمارها، جماعة جديدة من الباحثين الاكادميين الشباب الذين يعيشون في المنفى أو الذين أكملوا دراساتهم في الغربو الذين يعتبرون الجيل الأول من المثقفين الهنود ما بعد الاستقلال أسسوا تيارا صار رائجا وهو المسمى بـ "دراسات التابع" studiessubaltem وهو توجه ينتمي للدراسات الثقافية و المنتمية لروح ما بعد الحداثة وما بعد الكولونيالية، نقلت من الهند إلى الهنود الذين يعيشون في البلدان الغربية"[3].

فعند الحديث عن سبيفاك نكون بصدد الحديث عن خطاب نسوي ممتزج بالدراسات ما بعد الكولونيالية، فالجهود التي بذلتها باعتبارها امرأة وثانية باعتبارها تنتمي لمنطقة جغرافية عانت من

---

[1]– دوغلاس روبنسون، (الترجمةو الإمبراطورية، نظريات الترجمة ما بعد الكولونيالية): ترجمة ثائر علي ديب، ط2، دار الفرقد، دمشق، 2009، ص 225.

[2]– هومي، ك، بابا: موقع الثقافة، ترجمة: ثائر ديب، ط1، 2006، ص 21.

[3] - cathrin Lejeune, cultural/ studies et disciplines : l'anthropologie culturelle serait elle menacée ? In cultural studies études culturelles.

الاستعمار، فتحاول سبيفاك وضع حلول من اجل خلخلة بنية المركز فوضحت سبيفاك آن التابع" يحاول التدرج من موضعه البعيد عن محيط الدائرة إلى مركز الدائرة وترى انه لا سبيل لفعل ذلك سوى بخلخلة الثقافة الغربية من داخلها، لينقلب الوضع وليصبح المركز المهيمن في محيط الدائرة".

إن هدف سبيفاك باعتبارها ناشطة سياسيا هو بالأساس تمكين ثقافات الأقليات من تبوء وموقع مركزي خارج العلاقات القائمة على الاختلاف داخل الثقافة الأوربية أو الأمريكية السائدة... فهي تشرح انه في ظل سيادة الأبنية الثقافيةو الاقتصاديةو السياسية الغربيةو التي تستغل وضع الاختلافات العرقية لبسط سيطرتها ونفوذها، فان التابع الثقافي لا يجد مجالا للتعبير الحر عن نفسه.

وترى الاختلافات العرقية لبسط سيطرتها ونفوذها، فان التابع الثقافي لا يجد مجالا للتعبير الحر عن نفسه.

وترى سبيفاك أن الحل هو مساعدة هذا التابع ليس فقط عن طريق تمكينه من التعبير، بل عن طريق مساعدته للتخلص تماما من وضعه الهامشي،و هي لا تكتف بان يبقى التابع على حاله كتابع.[1]

و الهدف التي تسعى إليه سبيفاك، باعتبارها ناقدة ما بعد الكولونيالية، هو تحطيم المركز الذي يتميز بسلطتهو هيمنته على الأخر، فنجدها من خلال موضع آخر إلى مطالبتها إلى المساواة بين الحاكمو التابع، فحاولت إحلال التابع في موضع المركز فما تهدف إليه دراسات التابع هو محاولة

[1]– فاتن مرسي: (متع المنفى ومتاعبه في بعض أعمال ادوارد سعيد، الهويةو النقد الثقافي)، ألف مجلة البلاغة المقارنة، القاهرة، مصر، 2005.

إسماع صوت المضطهدين و المهمشين، و محاولة إنطاق المهمش وإبرازه، و ذلك يساعد على الحد من مفعول المركزية الغربية، و تحسين وضع التابع.

فالتابع يقوم بمحاولة تكسير المركز، إذ النسوية حركة تناضل من أجل إثبات الذات، باعتبار سبيفاك امرأة تطالب المرأة بالنضال و على المرأة غير البيضاء أن تناضل من اجل المساواة لأنها تعاني من التهميش فهي "أيضا ترى نفسها "مهمشة" ودون أي حس بالسخرية فيها".[1]

فنضال سبيفاك كناقدة تنتمي لتيار النسوية الزنجية أو غير البيضاء أن أكثر المجموعات المقهورة قاطبة: السود،و الطبقة العاملة،و النساء... وتدافع كل مجموعة من أعضائها في مواجهة إساءة التمثيل و القولبة في الأدب و وسائل الإعلام، وتدير كل مجموعة صراعا "سياسيا" للارتقاء بوعي أعضائها،وإحداث تغيير جذري في علاقة القوة بين القاهر و المقهور".[2]

إذ على المقهور والواقع تحت الهيمنة لابد له أولا الوعي بوضعيته ، ثم محاولة لتغيير الواقع وإحلال واقع جديد بمحاولته لتخلص من أشكال الهيمنةو التسلطو الجانب من الحركة النسوية هو النضال بكل أساليبه.

[1]– راسل جاكوبي: (نهاية اليوتوبيا، السياسةو الثقافة في زمن اللامبالاة)، ترجمة فاروق عبد القادر، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافةو الفنونو الآداب، الكويت، مطابع الوطن، الكويت، 2005، ص 146/145.

[2]– رامان سيلدن: (النظرية الأدبية المعاصرة)، ترجمة: جابر عصفور دار قباء للطباعةو النشر و التوزيع، القاهرة، 1998، ص 199.

حيث نستطيع القول بأن "مشروع سبيفاك قائم تساؤل جوهري يمكن تخليصه على هذا النحو: هل يمكن لأية هوية ثقافية تابعة أن تأخذ شرعيتها ويسمع صوتها في ظل فداحة الواقع العرقي وفي سياق هيمنة قمعية"[1].

فحاولت سبيفاك توضيح طبيعة العلاقات بين الأنا والآخر بعالم الكولونيالية لتخفيف من الهيمنة، وذلك من خلال انخراطها في الحركة النسوية و النقد النسوي ودراسات التابع فيمكن القول "ارتباط سبيفاك بمشروع نظرية ما بعد الكولونيالية مهم أيضا، وذلك للطرق التي تنتهجها هذه النظرية في النظر إلى صورة المرأة بوصفها الآخر ذي الصوت المقموع للكولونيالية".[2]

فسبيفاك بالنظر إلى وضعها كامرأة تهتم بمحاولة لإنتاج الوعي لدى المرأة بوصفها الآخر في الصوت المقموع في عالم الرجالو عالم النساء على السواء.

إذ دراسات التابع تقوم على مجموعة من الإشكاليات وخصوصا العلاقة بين الأنا والآخر في عالم الاستعمار،و التأثيرات الكبرى التي يخلقها الاستعمار على الذوات.

نستطيع القول أن ما امتازت به سبيفاك هو محاولة تفسير العلاقة المعقدةو الإشكالية بين الثقافات الغربية وثقافة الأقليات التي تعيش في الهامش، كما انصب عملها على محاولة تفكيك المركزية الغربية في علاقتها بالآخر غير الأوربي، العربي و الصيني و الهندي و الزنجي ومحاولة دراسة إمكانية نهوض تلك الأقليات من اجل إسماع صوتها، وتعديل الصورة السليبة عنها في الثقافة الغربية، ويمكن القول:

[1]– فاتن مرسي: متع المنفى ومتاعبه في بعض أعمال ادوارد سعيد، الهويةو النقد الثقافي.

[2]– فردوس عظيم: الكولونيالية وما بعدها،و الوطنو العرق ما بعد الكولونيالية، ص 345.

"في أواخر الثمانينات من القرن العشرين وفي تسعيناته بدا اهتمام عدد من الباحثين البارزين في هذا التيار بمسائل أوسع هي كيف يمكن كتابة تاريخ الهند أو مناطق أخرى غير غربية بأشكال تخالف وتنتقد رؤية العالم التي تتخذ من أوربا مركزا أو محورا لها وقد تأثر هؤلاء بما بعد البنيويين الفرنسيين، كما تاثروا بادوارد سعيد و أعادوا تحديد حقل جديد للنظرية ما بعد الكولونيالية ومن أبرز هؤلاء غاياتري سبيفاك و هومي بابا كان من الممكن اختصار النقد الذي وجهه هؤلاء للمدرسة الأصلية في انتقادهم محاولتها كشف وعي التابع بمعزل عن التكوين الكولونياليةو القطاعات الأخرى"[1].

إن البداية الفعلية "لدراسات التابع" هي فترة الثمانينات و هي الفترة التي شهدت تحولات عديدة في الثقافة المعاصرة، وتعتبر دراسات التابع جزء من الدراسات ما بعد الكولونيالية، وتهدف إلى خلخلة المركزية الغربية، سواء الذكر بالنسبة للمرأة و الرجل الأبيض بالنسبة للملونين و المركز بالنسبة للهامش.

يمكن القول أن غاياتري سبيفاك باعتبارها ناقدة يمكن فهمها من خلال علاقتها بالنظرية ما بعد الكولونيالية،والنقد النسوي المنطلق من إشكاليات المرأة الملونة في علاقتها بالمرأة البيضاء ولذلك: "وصفت سبيفاك بأنها أول منظرة نسوية بحق في مرحلة ما بعد الاستقلال، فقد انتقدت سبيفاك الحركة النسوية الغربيةو خاصة من خلال تركيز اهتماماتها على عالم البيض من الطبقة المتوسطة ومن جنسين مختلفين، وتهتم سبيفاك أيضا بدور الطبقة الاجتماعية وقد ركزت على ما أصبح يعرف في دراسات ما بعد الاستعمار باسم الأتباع"[2].

[1]– هومي، ك، بابا: موقع الثقافة، مقدمة المترجم، ص 22.

[2]– ديفيد كارتز، النظرية الأدبية، ص 128.

فسبيفاك باعتبارها منظرة ما بعد الكلولونيالية، وكذلك تعتبر من بين الناقدات الملونات اللاتي عملت على نقد مركزية الرجل على المرأة من جهة ومركزية المراة البيضاء بالنسبة للملونة من جهة ثانية، فلذلك كان نضالها ضد كل أشكال القهر والعنصرية التي تقابل بها المرأة في الثقافة ..... التابع و النسوية موضوعها الأساسي هو دراسة الذات في عالم ما بعد الكولونيالية ومحاولة فهم الأشكال المعارضةو الوعي بالواقع التي يبديها التابع المنفي أو الذي يعيش في الشتات لذلك حاولت غاياتري سبيفاك أن تتناول خطاب الاستعمار في محاولتها لإنطاق صوت التابع.

وأخيرا فإن نظرية "ما بعد الكولونيالية"، نظرية تسلح بها كتاب العالم الثالث بعد الحرب العالمية الثانية، وخاصة كتاب إفريقيا و آسيا لمجابهة التمركز الغربي، وتقويض مقولاته الفكرية وذلك باليات منهجية متداخلة، تفكيكية، ثقافية، سياسية، تاريخية ومقارنة.

إن الفكر الذي جاء به هؤلاء النقاد و المواقف النظرية المختلفة التي انطلق منها النقاد لم تجعلهم يختلفون كثيرا في وصف العالم الفكري المعاصر، فإليهم يعود فضل في تحديد الإطار العام الذي اتخذته النظرية ما بعد الكولونيالية.

الفصل الثانـي

تلقي النقد العربي المعاصر للدراسات ما بعد الكولونيالية

1- إشكالية الترجمة .

2- تلقي أهم النقاد العرب المعاصرين للدراسات ما بعد الكولونيالية.

3- آراء نقدية حول أعمال النقاد العرب المعاصرين (كيفية التلقي).

تعتبر الدراسات ما بعد الكولونيالية من أحدث التوجهات النقدية والمعرفية التي شغلت المشهد النقدي العربي المعاصر، فكان استقبال النقد العربي لهذه النظرية خاضع لعدد من التغيرات وذلك لتعدد مستويات الدراسات ما بعد الكولونيالية كونه متعلق ومنفتح على علوم عدة منها: علم الاجتماع، علم النفس، علم الاجتماع، علم الإنسان، ونظريات أدبية مختلفة، إذ نعثر على نصوص تصنف في مستوى النصوص الكولونيالية، أو نصوص ما بعد الاستعماريةأو نصوص المستعمَر أو نصوص المستعمِر، ولذلك نتجت دراسات تقوم على منهجية البحث في النصوص التي تمثل الاستعمار فاعلاً، هذا يمثله اتجاه أول وأي من قبل المستعمِر أمّا الاتجاهالثاني يرى أنّ الدراسة يجب أن تنصب على النصوص المنتجة من قبل الشعوب الخاضعة للاستعمار، أي من قبل المستعمَر، ولكن الأصح الجمع بين هذين الاتجاهين تحت مسمّى واحد، ونعني به خطاب ما بعد الكولونيالية، وقد استقبل النقد العربي هذه الدراسات الجديدة مع بداية القرن الحالي، أنّ خلال الثمانينات والتسعينات وتحديداً بعد أن صدر كتاب إدوارد سعيد "الإستشراق" Orientalism، الذي يعد عملا محوريا وأساسياً لمنظري الدراسات ما بعد الكولونيالية، فهو إحدى الدعائم لهذه النظرية وهنا نستعين برأي صبري حافظ في هذا الصدد حين تحدث عن منجز سعيد النقدي.

"بأنّه من أهم المنجزات التي ميزت ثورة النقد في القرن العشرين، إن لم يكن من أهمها في رأي البعض، كما أشارت مقالة له تتقصى القرن العشرين"[1].

فالنقاد والمثقفون استقبلوا الخطاب ما بعد الكولونيالي من خلال ظاهرة الرجل الذي كان له الدور الأكبر في ظهوره فكان كتاب الإستشراق الذي قام بترجمته كمال أبو ديب أولى الجهود الي هدفت الى تعريف النقاد بهذه النظرية.

1- ينظر : صبري حافظ. قرن النقد والنظرية الأدبية، أو مسيرة النقد مع التقطع إلى الإستمرارية، مجلة الكلمة الإلكترونية 24مايو2003- انظر المقالة على الرابط التالي: http/zzz.2lk2li;2h-net/qrticle.2spx2qid=474.

ومنه يمكن القول أنّ الترجمة ساهمت بشكل كبير في تعريف النقاد بهذه النظرية، فتعد الترجمة الأداة التي اتصل بها العرب بنظرية ما بعد الكولونيالية.

ولذلك فإنّ عدداً من المترجمين حالوا التصدي لهذه المهمة ومنهم ثائر ديب، صبحي حديدي، خيري دومة، وفخري صالح وغيرهم.

ونتيجة لما سبق فإنّ عدداً من الكتب الهامة تمّ ترجمتها وشكلت مجتمعةً محاولة شبه أولية لوضع هذه النظرية بطريقة منهجية للقاريء والمطّلِع العربي، إذا ما تجاوزنا النشاط النثري لترجمة معظم أعمال إدوارد سعيد، إذ يتصدر الناقد كمال أبو ديب وترجمة لكتاب الإستشراق، مع الإشارة إلى ترجمة محمد عناني للكتاب ذاته .[1]

إنّ نظرية ما بعد الكولونيالية شغلت المشهد النقدي العربي ومن هنا ينبثق التساؤل الهام حول كيفية استقبال النقد العربي المعاصر لهذه النظرية، وقدرتهعلى أنّ يكون رافد من روافد المؤثرة بالاتكاء على عدد من المنطلقات لعلّ أهمها أنّ معظم المنطقة العربية خضعت للإستعمار لفترة طويلة، علاوة على أنّ الحضور الكولونيالي ما زال حاضراً في بعض الدول العربية، وذلك من خلال هيمنته المستمرة التي تمارسها القوى الغربية على بعض الدول العربية.

[1]– ينظر ترجمة، محمد عناني للنسخة الجديدة والمنقحة لكتاب إدوارد سعيد الصادر باللغة الإنجليزية، برؤية للنشر والتوزيع ط1، القاهرة، 2006.

1- إشكالية الترجمة:

الحقيقة أنّ لا يمكننا الحديث عن دراسات ما بعد الكولونيالية في الفكر النقدي العربي المعاصر، دون أن نبتدأ هذا الحديث عن الإشكاليات التي يواجهها الناقد والمترجم العربي في نقل المفاهيم والمصطلحات من اللغة الأصل والخاضعة لشروط حضارية خاصة الى اللغة العربية الخاضعة لشروط مغايرة، كما يكتسب البحث في إشكالية الدراسات مابعد الكولونيالية"، حيث يشكل المصطلح في خطاب مابعد الكولونيالية اشكالية حقيقة، وهذه الإشكالية تنشأ من عملية ترجمة المصطلح ذاته".[1]

يقود الحديث عن الترجمة للدراسات مابعد الكولونيالية او لا الى البحث عن عقبات الترجمة الناتجة عن استحالة التطابق التام بين اللغات، وبالتالي فإنّ الترجمة لا مكان فيها لنشدان تقابلات كمية، وحسابية، وانتظامية بين لغة الأصل ولغة النقل، لأنّ المعنى لا ينصاع ببساطة لهذا التصور النموذجي عن الأمانة والدقة، المتطلب الوفاء بها في الترجمة ذات المنحنى الحرفي"[2].

ترتبط الترجمة وفقا لهذا المنظور ارتباطاً وثيقاً بالمعنى، أي فهمه ومن ثمّ التعبير عنه بالعبارات الأنسب في اللغة المنقولة اليها، وهذا ما يجعل الترجمة في وجه وجوهها ضربا من ضروب التأويل، لأنه من الصعب إن لم يكن من المستحيل القبض على المعنى حتى اللغة الأصل فكيف في لغة أخرى ذلك " أنّه توجد أكثر من لغة في اللغة الواحدة"[3]، بتعبير جاك دريدا هذا ما يخص الترجمة الأدبية والفلسفية بشكلها العام أما بخصوص مصطلح الدراسات

---

[1]- رامي أبو شهاب، الرسيس والمخاتلة ص139.

[2]- ينظر محمد احمد البنكي، دريدا عربيا قراءة التفكيك في الفكر النقدي العربي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ، دار الفارس، ط1 عمان 2005.

[3]- دريدا جاك، دار توبقال، وتفكيكات لقاء الرباط مع جاك دريدا، ترجمة عبد الكبير طه عبد الرحمان دار توبقال، ط1، الرباط، 1998.

ما بعد الكولونيالية وترجمة في النقد العربي، فهناك دارسون يفضلون نعت هذه النظرية "مابعد الكولونيالية" وهناك من يفضل نعتها " بخطاب ما بعد الإستعمار"

فمصطلح colonialis ترجم الى العربية الى مصطلحين، ومن الترجمات ما يذهب اليه (صاحبا دليل الناقد الأدبي) بمصطلح (ما بعد الإستعمار)، فهو بذلك يستند الى كون هذه الكلمة هي الترجمة العربية الشرعية لكلمة كولونيالية؛ "فهي الأدق تعبيراً كونها تأتي ترجمة تحتمل واقعية الحضور اللغوي للعربية، إذ لا حاجة الى استراد كلمة طارئة غربية"[1].

أمّا الترجمات التي خالفت هذا النسق فهي الترجمة التي يقدمها جابر عصفور، إذ يفضل مصطلح كولونيالية.

"إذ يحيل الى رغبته في الإبقاء على الكولونيالية، اذ يعدها نظرية أدبية نقدية، كما جاءت في لغتها الأصلية، وتميزها اصطلاحيا من حيث عدم اختلاطها بالإستعمار، ومفهومها السياسي الثقافي والتاريخي، ومركز فعل السيطرة و الإحتلال".[2]

وهذا الكلام يشير إلى أن مصطلح الكولونيالية يدل على الإستغلال الثقافي وهو الأكثر والأدق تعبيرا، فهو يحمل في طياته مختلف العمليات المستترة والمراوغة التي يمارسها الإستعمار.

كما يشير هذا المصطلح للوهلة الأولى ومن خلال اشتقاقاته اللغوية الى المرحلة التي تلي الفترة الإستعمار ية، " فمصطلح ما بعد الكولونيالية"، قد شكل إشكالية لدى النقاد العرب وتحديداً السابقة (ما بعد) التي تسبق كلمة (كولونيالية).

فما بعد نجدها:

"حاضرة ضمن الدلالة الإصطلاحية للنقد التنظيري المعني بالنظرية الأدبية التي ترتكز على دراسة أدب ما بعد الكولونيالية، ونظرية ما بعد الكولونيالية أو نقد ما بعد

[1]– رامي ابو شهاب، الر سيس والمخاتلة، ص139.

[2]– المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

الكولونيالية" فالسابقة "مابعد" تحيل الى دلالة متضمنة في عمقها، فتشير الى أنّ المستعمر رغم انقضائه وزواله الا أنّه لا يزال موجوداً وقائماً.

" فما بعد" لا تعني بالضرورة الفترة الزمنية التي تعقب الاحتلال، ويستدل على ذلك بان الاستعمار مازال موجوداً وقائماً ولكن عبر أشكال ومظاهر أخرى تتجاوز المظهر العسكري والسياسي، ومنها السيطرة الاقتصادية والثقافية والحضارية علاوة ما تحمله تجربة الاستعمار من رواسب وآثار على النظام التعليمي واللغة والثقافة"، إذ تشير الى الاستعمار وخطابه وممارسته منذ نشأته، والثاني آثاره التي لا تنتهي بزواله حيث تبقى مستمرة بمظاهر مستترة.

فقد شكلت إشكالية لدى النقاد وذلك لفهم هذه السابقة ووضعها في موضعها الصحيح، ولذلك تطرّق جابر عصفور اليها باعتبارها اشارة الى العملية المراوغة التي يمارسها الإستعمار كما يُعبر قائلاً: "خطاب ما بعد الكولونيالية Post-cdoniqldicourse وهو مجال تعني فيه كلمة ما بعد "post" التعاقب الزمني والنقض الفكري على السواء، وتشير داخل تركيبها الإصطلاحي الى هدف الكشف عن الآليات المراوغة التي يمارسها الخطاب الكولونيالي هيمنته التي تفرض التلازم بين التبعية السياسية والإتباع الفكري، والتي لا تزال تُمارِس تأثيرها في الأقطار التي تحررت من الإستعمار الإستيطاني القديم."[1]

ومن هنا تشير إلى أن الشكل الكولونيالي رغم زواله إلا أنّه لا يزال قائماً بمختلف أشكاله فهو يمثل بحالة مستترة ومضمرة تتجاوز المظهر السياسي.

إذ أن تتبع التباين في الترجمات أمر قد يطول ويصعب حصره. كما أنّ القصد ليس تتبعها في دراسة إحصائية وإنما تبيان أسباب الاختلاف الذي يرجع أساسا إلى اختلاف الخلفية المرجعية للمترجم، التي تُؤدي إلى توجيه فهمه للدراسات ما بعد الكولونيالية، وهذا ما أدى بالنقاد العرب لترجمتها " بما بعد الاستعمار" وآخرون إلى "ما بعد الكولونيالية"، فكلا

[1]– رامي أبو شهاب، الرسيس والمخاتلة، ص143.

الترجمتين تراعي شخصية القارئ العربي، كما تقوم على فكرة المقاومة والتفكيك للخطابات التي صاغتها الغرب عن الإنسان الشرقي.

فنجد هاذين المصطلحين مرافقين لبعضهما في كتاب موسوعة النظريات الأدبية، فيطلق عليها نبيل راغب بنظرية "ما بعد الكولونيالية، " أو "ما بعد الإستعمار"، حيث يقول في هذا الصدد: إنّ نظرية ما بعد الكولونيالية أو ما بعد الإستعمار لا تعني مجرد تسلسل زمني أحادي الاتجاه، أي انتهاء عصر الكولونيالية ليحل محله عصر آخر في أعقابه،وإنما هو اشتباك جدلي وفكري وثقافي وحضاري ومادي بين الكولونيالية وما بعدها"[1].

وهذا الكلام يوحي إلى أن المصطلحين يحملان نفس الدلالة، حيث أرفقهما ببعضهما البعض واستطاع الجمع بين الترجمتين، وذلك لتجنب اللبس في عملية فهمهما.

[1]– نبيل راغب، موسوعة النظريات الأدبية الشركة المصرية العالمية للنشر، لونجمان القاهرة ط1، 2003، ص548.

2- تلقي أهم النقاد العرب المعاصرين لدراسات ما بعد الكولونيالية:

سنركز في حديثنا عن كيفية استقبال النقاد العرب المعاصرين لدراسات ما بعد الكولونيالية، وكيفية استجابتهم وفهمهم لهذه النظرية، لذلك نتطرق الى الجهود النقدية العربية كما اشرنا من قبل ومساهمتهم في تطوير هذه الدراسات، من خلال التوجه نحو قضايا تقع في عمق الدراسات مابعد الكولونيالية فلا يخفى أنّ معظم هذه الدراسات جاءت ضمن مدار إدوارد سعيد والإستشراق وموضوع الأنا والآخر والشرق والغرب والهوية، "حيث لاحظنا أن خطاب ما بعد الكولونيالية قد جاء ضمن محاور الكتب التي تركز معظمها على دراسة إدوار سعيد، وموضوع الاستشراق".[1]

إنّ استقبال النقد العربي لهذه الدراسات بالأساس يعتمد على أفكار إدوارد سعيد.

أ- يحي بن الوليد:

من أهم الدراسات التي عالجت مصطلح خطاب ما بعد الكولونيالية دراسة يحي بن الوليد المنشورة في مجلة الكلمة المعنونة "خطاب ما بعد الإستعمار" إذ يقول بخصوص ما بعد الكولونيالية: مقولة "ما بعد الكولونيالية" (Postcolonialism) التي سيتم جلبها الى مجال الخطاب النقدي، وهي في أساسها "مقولة سياسية" استُخدمت أول مرة في مجال نظرية السياسية في السنوات الأولى من عقد السبعينات لوصف المأزق الجديد الذي أخذت تتخبط فيه البلدان التي خرجت من تجارب الاستعمار التي تعرضت له من قبل الإمبراطوريات الأوروبية الى حدود مفتتح الستينات، وعلى مستوى آخر ما يتم التمييز بين "دراسات ما بعد الاستعمار" (Postcolonial) ونظرية ما بعد الاستعمار، أو "نظرية الخطاب ما بعد الكولونيالي "والغاية من هذا التمييز هي التأكيد على أن دراسات ما بعد الإستعمار، وإن كانت لا تزال متواصلة حتى اليوم تعود إلى فترة قديمة".[2]

---

[1]- رامي أبو شهاب، الرسيس والمخاتلة، ص132.

[2]- يحي ابن الوليد، (خطاب ما بعد الإستعمار)، مجلة الكلمة، عدد 16، أبريل،2008، ص1.

فيحي بن الوليد يوضح لنا أنّ ما بعد الكولونيالية هي نظرية سياسية في الأصل وطالما كانت أهدافها منخرطة في مشاريع سياسية واسعة النطاق.

فالفقرة السابقة تشير الى ان النظرية تصلح لقراءة خطابات زمنية، تعود الى الستينات، فهو يشير إلى معنى تاريخي، فهذا المصطلح ظهر لأول مرة في المجال السياسي أوائل السبعينات عندما أطلق على مأزق الأمم التي تخلصت من سيطرة الإمبراطوريات الأوروبية في أعقاب الحرب العالمية الثانية، فيحي بن الوليد قد بحث عن التحديدات المعرفية لخطاب ما بعد الكولونيالية، وذلك من منطلق الدلالة الزمنية التي يحيل لها مصطلح ما بعد الكولونيالية.

كما أضاف على هذا المصطلح مجمل الدول التي خضعت وتأثرت بالسيرورة الإمبريالية منذ تشكلها، أي منذ مرحلة الإستعمار إلى المرحلة أو الفترة التي تلي الهيمنة الإستعمارية.

ثمّ يمضي يحي بن الوليد إلى الحديث عن أثر فرانتز فانون (Frantz Fanon) في صياغة خطاب ما بعد الكولونيالية، وفي حديثه عن فرانتز فانون والأثر النفسي في تحديد مفهوم الثقافة الوطنية، والأثر الذي تركه على منظري خطاب ما بعد الكولونيالية من بعده، وفي هذا السياق يقول:"لا يخفى أنّ فرانتز فانون، ومع العلم أنّ "القراءة الكبرى" له لم تتم بعد كما يقول إدوارد سعيد، طرح قضايا تقع في صميم نظرية الخطاب ما بعد الكولونيالية"[1]. يشير هذا الأخير الى استفادة كل من إدوارد سعيد ومنظري الخطاب ما بعد الكولونيالي من أفكار فرانتز فانون.

ثمّ يمضي بالحديث عن "الجذور المعرفية" لخطاب ما بعد الكولونيالية، وينتقل إلى الحديث عن أهم منظري هذا الخطاب وهو الناقد والمفكر إدوارد سعيد الذي كان له الفضل

[1]– يحي ابن الوليد، خطاب ما بعد الإستعمار ، ص2.

في التعريف بهذه النظرية فهو أول من مهّد وبقوة لنظرية ما بعد الكولونيالية، فيقول في هذا الصدد: " نظرية ما بعد الإستعمار أو الخطاب ملبعد الكولونيالي، فلمْ تعرفْ طريقها الى الوجود إلا في أواخر السبعينات من القرن الماضي، ويُعّد كتاب "الإستشراق" للمفكر الحداثي ما بعد الكولونيالي إدوار سعيد أحد الأعمال "التأسيسية" الأولى إن لم نقل الحاسمة في هذا المجال"[1].

يشير بن الوليد في هذه الفقرة إلى ان إدوارد هو أول مؤسس و أول منظر لهذا الخطاب فاعتبره الركيزة الاساسية لنظرية مابعد الكولونيالية، بحيث يمكن تلَمُس معالم هذه النظرية في كتابه الإستشراق، فهو يحيل إلى أثر كتاب "الإستشراق" في التأسيس للنظرية.

إنّ عمل يحي بن الوليد قد اتسمّ بجهد كبير في تتبع الجذور الفلسفية لخطاب ما بعد الكولونيالية، حيث وضع إدوارد سعيد في عمق تحليل الخطاب، ودوره في التأسيس لخطاب ما بعد الكولونيالية.[2]

ثمّ يمضي في الحديث عن " نظرية الخطاب ما بعد الكولونيالي" وفي تساؤل حول ماذا بقي من الإستعمار؟

فأكّد الباحث على دور مفكري العالم الثالث ومساهمتهم في التأسيس للخطاب، ومدى استيعاب الأمريكي اللامتجانس لدور مفكري التأسيس لهذا الخطاب فيقول في هذا الصدد: " لابّد من أن نشير إلى الفضاء الأمريكي(غير المتجانس) الذي استوعب أبرز مؤسسي النظرية وأغلبهم من أبناء العالم الثالث"[3].

يُؤكد في هذا الفقرة أيضاً أن النظرية ما بعد الكولونيالية قد ظهرت في المشهد الثقافي الجامعي الأنجلوفنية وخاصة الولايات المتحدة الأمريكية من قبل أبناء العالم الثالث الذين

---

[1]– يحي ابن الوليد، خطاب ما بعد الإستعمار، ص2.

[2]– ينظر: المرجع نفسه، ص6.

[3]– م نفسه، الصفحة نفسها.

هاجروا إلى الولايات المتحدة الأمريكية ومن بينهم إدوارد سعيد، هومي بابا، ثمّ تناول بعد ذلك تداول النظرية وشيوعها، فيصفها بأنّها نظرية مرتحلة ، إذ وصلت إلى إسرائيل ، فيقول: "واللافت للنظر أن تأثير النظرية امتد إلى إسرائيل ذاتها وذلك من خلال ما يُعرف بتيار أو ظاهرة المؤرخين الجدد""[1].

ثمّ ينتقل مباشرة إلى أثر ميشال فوكو (Michel Foucault) إلى أثر دريدا التفكيكي ومنظرو ما بعد الحداثة، على خطاب ما بعد الكولونيالية، فيقول "بالإضافة إلى ميشال فوكو هناك جاك دريدا الذي أفاد من هومي بابا"[2].

كما تحدث عن الناقدة النسوية، ثمّ يمضي بالحديث جاياتاري سبيفاك وتأثرها بأفكار دريدا، ودورهم في تفكيك خطاب التفوق الغربي والمركزية الأوروبية.[3]

قدم يحي بن الوليد في هذه الدراسة جلّ الأسس الفلسفية لهذه النظرية وانتقل إلى البحث في العلاقة بين ما بعد الكولونيالية وما بعد الحداثة وموقف إدوار سعيد من بعد الحداثة، وانتقاده لها لا يما من حيث عملية التأويل، وتورط ما بعد الحداثة في المشروع الإمبريالي فيقول: "فنظرية ما بعد الكولونيالية لا تقفز إلى "ما بعد الحداثة" وهي "تقرأ" النصوص في ضوء "الحداثة" وكل ذلك في المنظور الذي لا يفارق دراسة "الثقافة" ودورها على مستوى "شرعنة" الإستعمار مع مستشرقين، ورسامين، ورحالة، وروائيين، وكتّاب، ومن ثم تبدو الحداثة مرادفة للإمبريالية ".[4]

ثم ينتقل إلى إفادة نظرية ما بعد الكولونيالية من أفكار المفكرين الغربيين ومنهم: لوكاتش وغرامشي، كما تضيف إلى انفتاح هذه النظرية على عدد من التيارات الفكرية

[1]– يحي ابن الوليد، خطاب ما بعد الإستعمار، ص07.

[2]– المرجع نفسه، ص10.

[3]– م نفسه، الصفحة نفسها.

[4]– م ن، ص11.

ومختلف العلوم والمعارف كاللسانيات والبنيوية والماركسية...، والإفادة في تقويض مركزية الغرب.[1]

من خلال دراستنا حضور طاغي لإدوارد سعيد، فقد أولى بن الوليد الجهد الأكبر له وذلك من خلال تكرار و استعادة أثره عبر استخدام أسلوبه، كما تضمنت هذه الدراسة عدد كبيرا من المفاهيم الفلسفية، وذاك بالتعمق بالأطروحة والمرجعات والبذور والمعرفية والفلسفية لنظرية ما بعد الكولونيالية.

تُعد هذه الدراسة ملخص لما جاء في كتابه "الوعي المحلق لإدوارد سعيد وحال العرب" فكانت صعوبة في لإيجاد هذا الكتاب، وذلك اتجهنا إلى هذه الدراسة المبسطة، وهذه الدراسة تهدف بالدرجة الأولى إلى دور سعيد في تأسيس هذا الخطاب فنجد يحي بن الوليد يعطي لأفكار إدوارد سعيد الحضور الطاغي في تبلور هذا الخطاب، " فيلاحظ احتفاء يحي بن الوليد بالنظرية، فأولى إدوارد سعيد جهداً أكبر، مما جعل نظرية ما بعد الكولونيالية غائبة في هذه الدراسة، أو غير واضحة الملامح لعدة أسباب منها الحضور الطاغي لإدوارد سعيد"[2].

فابن الوليد في هذه الدراسة لم يتلخص من التمحور والحديث عن إدوارد سعيد والإستشراق، فجعله مركز البحث، وهذا يظهر في كتابه المذكور، فعمد على تسمية كتابه "الوعي المحلق" لإدوارد سعيد، وهذا يظهر لنا مدى تأثر بن الوليد بأفكار الرجل كونه مؤسس لهذه النظرية، فلم يتجاوز هذا الفكر.

[1]– ينظر: يحي ابن الوليد، خطاب ما بعد الاستعمار، ص12.

[2]– رامي أبو شهاب، الرسيس والمخاتلة، ص205.

ب- نبيل راغب:

ومن الدراسات التي تطرقت إلى خطاب ما بعد الكولونيالية كتاب "موسوعة النظريات الأدبية" لنبيل راغب فهي من الدراسات "التي هدفت إلى تقديم مفهوم خطاب ما بعد الكولونيالية".[1]

يتطرق إلى هذا المصطلح فيقول: إنّ نظرية "ما بعد الكولونيالية" أو ،"ما بعد الاستعمار" يتمّ تفسيرها من منظور ضيّق مرتهن بفترة تاريخية معينة أعقبت زوال الاستعمار، أو الفترة التي أعقبت الاستقلال السياسي الذي حصلت عليه الدول التي كانت واقعة تحت وطأة الاستعمار الأجنبي، والذي منح أبناءها فرصة التحكمفي مقدراتها، ذلك أنّ نظرية "ما بعد الكولونيالية" لا تعني مجرد تسلسل زمني أحادي الاتجاه، أي انتهاء عصر الكولونيالية ليحيّ محله عصر آخر في أعقابه،وإنما هو اشتباك جدلي وفكري وثقافي وحضاري ومادي و اجتماعي بين الكولونيالية وما بعدها، يصلا إلى توظيف أسلحة الصراع والمناورة والمخاتلة من جانب الاستعمار".[2]

في هذه الموسوعة يشير راغب إلى أنّ (ما بعد) لا تعني بالضرورة الفترة الزمنية التي تعقب الاحتلال، لأنّ الاستعمار ما زال قائماً موجوداً، فما بعد الكولونيالية كما يتضح لنا لا تعني انقضاء الشكل الكولونيالي، إنّما تمثله بحالة مستترة مضمرة ومخاتلة، وبأشكال تتجاوز المظهر العسكري والسياسي، ومنها السيطرة الاقتصادية والثقافية والحضارية.

كما عمل الرجل على ربط مفهوم الخطاب ما بعد الكولونيالي بالنظرية البنيوية والنصية، وتداخلاتها أيضاً بالنسوية وما بعد الحداثة، وما بعد الصناعية، حيث يقول:" ويبدو

[1]- رامي أبو شهاب، الرسيس والمخاتلة، ص 187.

[2]- نبيل راغب، موسوعة النظريات الأدبية، ص548

التداخل واضحاً فيما بين نظريات "الما بعد" مثل نظريات "ما بعد الحداثية"، و" ما بعد النسوية"، و"ما بعد النسوية"، و"ما بعد الصناعية"".[1]

وفي هذا تأكيد على أنّ نظرية ما بعد الكولونيالية، قد استعانت بأدوات ومناهج هذه النظريات، في تفسير وتحليل جوانبها المتعددة التي تتضمنها نصوص معينة، وهي الكشف عن أية بنيان، أو مؤسسات باقية من القوة الكولونيالية.

ثم يمضي فيما تبقى منها في تتبع آثار بعض المفكرين، ومنهم إدوارد سعيد، حيث يقيم تحليلاً لمفهومها عبر التفريق بين الاستعمار والإمبريالية اتكاء على آراء إدوارد سعيد فيقول: "وكان المفكر والناقد الأمريكي–الفلسطيني الأصل إدوارد سعيد، قد ميّز في كتابه "الثقافة والإمبريالية" عام 1994 بين الكولونيالية، و الإمبريالية (الاستعمار)"[2].

من ثمّ يرى في منهج خطاب ما بعد الكولونيالية عملية تهدف إلى تفكيك الحدود والبنية التي تكرس الهيمنة عبر علاقات الأنا والآخر، وإدراك الاختلافاتالتي تُميزّ تلك النصوص، إذ نجده يضع ضمن دائرة النقد الثقافي بالاعتماد على آراء "ستيفن سليمون" "ويصف ستيفن سليمون ما بعد الكولونيالية بأنّها شكل من أشكال النقد الثقافي، كما أنّها منهج لتحرير مجتمعات بأسرها من شفرات الهيمنة التي ترتدي أقنعة الهيكلة الثقافية".[3]

ومن هذه الفقرة يُؤكد نبيل راغب أن الدراسات الثقافية شديدة الوثاقة بالدراسات ما بعد الكولونيالية فكان اهتمام الدراسات الثقافية "بجملة من القضايا البارزة مثل التاريخية الجديدة، وخطاب ما بعد الاستعمار، ونظرية التعددية الثقافية، والدراسات النسوية والنسوية".[4]

---

[1]– المرجع نفسه، ص550.

[2]– نبيل راغب، موسوعة النظريات الأدبية، ص549.

[3]– المرجع نفسه، ص651.

[4]– حفناوي بعلي،(مدخل في نظرية النقد الثقافي المقارن)، الدار العربية ومنشورات الاختلاف ، الجزائر، ط1،2007، ص11.

ومنه نستطيع القول من هذا المجال المعرب، والممارسة المفاهيمية، إذ الدراسات الثقافية تهدف بالأساس إلى تفكيك البُنَى التي تسهم في تحديد العلاقة بين السلطة الثقافية الناتجة عنها، وهذا نفسه ما تقوم به الدراسات الكولونيالية.

ثمّ ينتقل إلى الحديث عن المسرح، ودوره في المقاومة بالتضافر مع فنون أدبي وبصرية وسمعية ومنها الموسيقى، بهدف تعرية الخطاب ونقضه واستجوابه، فنجده يُؤكد على دور المسرح فيصرّح بذلك على قوله:"إنّ ما بعد الكولونيالية شكل من أشكال النقد الثقافي، كما أنّه وسيلة لتحرير الشعوب المستعمَرة، بالإضافة إلى أنّه نوع من الاشتباك الجدلي الذي يتم في إطار الهيمنة، خاصة في مجال المسرح القادر على الاشتباك العلني مع الهيكل، والتحليل النقدي للبِنَيات السياسية" [1].

إنّ راغب ينطلق من آداب ما بعد الكولونيالية التي تجمع بينها مفارقة تتمثل بخبرتها المشابهة جراء الاستعمار، وفي الوقت ذاته تحمل في تكوينها العديد من الفروق والتباينات، ولكنها أيضاً تجمع على دورها في مساءلة النص الكولونيالي، وتشويهه وخلخلته، فيقول:" وينهض أدب "ما بعد الكولونيالية" على ثنائية أو مفارقة التجمع بين تسجيل الخبرات والتجارب المشتركة بين المستعمرات السابقة وتسجيل الاختلافات والتباينات والفوارق التي تميّز كل مستعمَرة على حدا"[2].

ومن ثمّ يشير إلى آليات نقد ما بعد الكولونيالية وذلك ببحثه في العلاقات الممتدّة بين النصوص والتاريخ والثقافات مستنتجاً بذلك أهداف ما بعد الكولونيالية وأهم الإنجازات التي يمكن أن تقوم بها فيقول:"ولعلّ أهم إنجاز يمكن أن تنهض به نظرية ما بعد الكولونيالية هو

[1]– ينظر: راغب ، موسوعة النظريات الأدبية، ص551.

[2]– المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

إلقاء هذه الأضواء الفاحصة على قضية الاختلاف والتميز النوعي فيما بين الشعوب التي استقلت"[1].

كما يظهر لنا في دراسة هذه، لا يعتمد هوامش، ولا يحيل إلى مراجع مباشرة، بل نعثر عليها فقط في قائمة المصادر والمراجع، في نهاية الموسوعة، وتبين لنا أيضاًأنّ نبيل راغب قد اعتمد على تنظيرات إدوارد سعيد في كتابه الإستشراق، بالإضافة إلى كتاب مرجعي اعتمد عليه بشكل أساسي، وهو كتاب "الدراما ما بعد الكولونيالية" لهيلن غلبيرت وجوان تويكنز.[2]

فبعد أن انتهى من تحديد تعريف أدب ما بعد الكولونيالية عبر الاتكاء على نموذج مسرح ما بعد الكولونيالية وخصائصه، ينتقل في الصفحة 552 لتحديد أدوار نقد ما بعد الكولونيالية، ومن ثمّ يعود إلى خصائص ما بعد الكولونيالية في الصفحة 553، فنجده يقول:" ويمكن تحديد خصائص العرض المسرحي فيما ما بعد الكولونيالية في إحداث تفاعل مع تجربة الإمبريالية سواء على نحو مباشر أو غير مباشر، أو تُؤدي لتكريس، أو بعث المجتمعات التي تخلصت من الاستعمار على المستوى الظاهري أو الشكلي".[3]

ويمكن القول أنّ الاستعمارلا يزال موجود وقائماً وأنّ المجتمعات لا تزال تحت وطأة رواسبه وتداعياته على المستوى الباطني الفكري، فالكولونيالية تعمل هنا بشكل مُخاتل ومُستتر ومُبطنٍ ، وذلك بهدف السيطرة والهيمنة التي تشمل مختلف المجالات، وفي الفقرة التي تليها، ينتقل إلى مهمة نقد ما بعد الكولونيالية.

ثمّ يعود إلى الحديث عن خصائص آداب ما بعد الكولونيالية، ودوره التعليمي فيقول:" ومن الواضح أنالأدب الكولونيالي كان تعليميا إلى حدٍّ كبير، وإن كان مراوغاً وغير مباشر

[1]– م نفسه، ص552.

[2]– ينظر: نبيل راغب، موسوعة النظريات الأدبية، ص551.

[3] – المرجع نفسه، ص553.

في حالات كثيرة، بهدف تكريس قيم اجتماعية، ثقافية خاصة جداً تحت شعارات إنسانية عامة".[1]

إنّ حديث نبيل راغب عن خصائص آداب ما بعد الكولونيالية وما تمتاز به من توتر وكذلك دوره التعليمي يظهر لنا مدى رغبة نبيل راغب في تحديد خصائص أدب ما بعد الكولونيالية.

وكما يظهر لنا بأنّه قد ربط وأطر خطاب ما بعد الكولونيالية إلى حد ما بالمسرح، فأكثر من الاستشهاد بالمسرح اتكاء على مرجعه المركزي "الدراما ما بعد الكولونيالية" ، مع العلم أنّ خطاب ما بعد الكولونيالية يلجأ إلى مختلف الفنون.

وفي الأخير اعتبر هذه النظرية ثورة ضدّ كل أنواع الهيمنة والتسلط، فيقول:"إنّ نظرية ما بعد الكولونيالية ثورة فكرية ضدّ كل أنواع القهر الإنساني، وليس القهر الإمبريالي السياسي فحسب، مثل قهر المرأة ، والإنسان غير الأبيض، والفقير، والضعيف".[2]

وخلاصة القول إن نبيل راغب حاول أن يقدّم هذه النظرية، بما يوافق مع موسوعته، لذلك فقد أهمل جوانب كثيرة في تتبع خطاب ما بعد الكولونيالية، كما أنّه اعتمد كثيرا على المسرح ولذلك بالاتكاء على مرجعه المركزي، وهو "الدراما ما بعد الكولونيالية"، فكانت المراجع التي اعتمدها قليلة بالنسبة لهذه الدراسة، إلاّ أنّه استطاع أن يقدم جوانب مهمة من الدراسات ما بعد الكولونيالية.

إذن، إنّ المقارنة التي قدّمها بخصوص النظرية ما بعد الكولونيالية، اتسمّت ببعض التشويش، وإبراز بعض الجوانب على حساب جوانب وقضايا أخرى، عن تجاوزه لعدد من المصادر المهمة، إلاّ أنّها امتلكت شيئاً من الاختزال الإيجابي".[3]

---

[1] – م نفسه، ص 554، 555.

[2] – نبيل راغب، موسوعة النظريات الأدبية، ص557.

[3] – ينظر: رامي أبو شهاب، الرسيس والمخاتلة، ص189.

فاستطاع ان يقدم هذه النظرية بما يتلاءم مع الموسوعة، كما استطاع أن يقدم جانبا مهما لهذه الدراسة.

ج- سعـد البازعي :

ومن الدراسات التي تطرقت إليها إلى خطاب ما بعد الكولونالية دراسة سعد الزا عي وميجان الرويلي في كتابهما (دليل الناقد الأدبي)، وضمن إطار السعي للتعريف بهذا الخطاب يرتضي دليل الناقد الأدبي دور إضاءة خطاب ما بعد الكولونيالية فنقع على حضور الخطاب الكولونيالي، ومصطلح النظرية ما بعد الكولونيالية حيث نرى أن المؤلفان أنهما يكملان بعضهما البعض فالخطاب الكولونيالي من منظورهما، نعني " تحليل ما بلورته الثقافة الغربية في مختلف المجالات من نتاج يعبر عن توجهات استعمارية إزاء مناطق العالم الواقعة الخارجة نطاق الغرب على أساس ذلك الإنتاج يشكل في مجمله خطابا متداخلا بالمعنى الذي استعمله فوكو لمصطلح الخطاب".[1]"

في أن نظرية ما بعد الاستعمارية أو النظرية ما بعد الكولونيالية " فيشير إلى نوع أخر من التحليل ينطلق من فرضية أن الاستعمار التقليدي قد انتهىو أن مرحلة من الهيمنة تسمى أحيانا المرحلة الإمبريالية، أو الكولونيالية كما عرّبها بعضهم قد حلت وخلفت ظروفا مختلفة تستدعي تحليل من نوع معين ".[2]

فهناك تصورين يعتمد عليها دليل الناقد الأدبي في نظرية لهذا الخطاب، فالخطاب الكولونيالي يقصد به الإنشاء الذي صاغته الثقافة الغربية على المستويات كافة والتي تسمح للثقافة الغربية عملية الهيمنة، في حين أن نظرية ما بعد الكولونيالية فهي تعني بإنشاء من وقع عليه الاستعمار، وخطابه الذي يعمل من خلاله على إبطال وتفكيك هذه المقولات

[1]- ميجان الرويلي، سعد البازعي، دليل الناقد الأدبي، ص158.

[2]- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

وكذلك النصوص ذات الطابع الاختزالي، الذي أنتجه الغرب بغرض إقصاء الأخر الشرقي وإبقاء ذاته في المركز .

ثمّ يمضي البازعي على تحديد الأطُر المرجعية لخطاب ما بعد الكولونيالية وبإشارة إلى مؤسسة إدوارد سعيد وكتابه الإستشراق، يقول في هذا الصدد:" يأتي إدوارد سعيد في طليعة محللي الخطاب الاستعماري "[1].

كما تحدث عن المنهجية التي ارتضاها فقوله:" إن دراسة سعيد للإستشراق دراسة لخطاب إستعماري، خطاب تلتحم فيه القوة السياسية المهيمنة بالمعرفة والإنتاج الثقافي".[2]

علاوة على الأعمال التي كان لها التأثير في فكر إدوارد سعيد وتعني مرجعيات فوكو، غرامشي، ومدرسةفرانكفور ت مثل ثيودورأدورنو وماكس هو ركهايمر وكذلك والتربنجامين وهانا أريندت.[3]

بالإضافة إلى أن الدليل يضيف عملا مهما في تأسيس خطاب ما بعد الكولونيالية فيقول في هذا الصدد: "كتاب ميثولوجيات بيض للإنجليزي روبرت يونع 1990، الذي حلل فيه جوانب من الفكر الماركسي ".[4]

وقد أشار إلى تورط الماركسي في الخطاب الاستعماري مع ملحوظات هامة تتعلق بمنهج يونع الذي يقوم على أسس النهج التقويضي، وهذا ما أتاح لمؤلفي الدليل التعريج والإشارة لتعاليق خطاب ما بعد الكولونيالية مع العديد من المناهج النقدية والاتجاهات فيقول في هذا الصدد: "والنظرية ما بعد الاستعمارية تتقاطع مع العديد من المناهج وحقول البحث

[1]– ميجان الرويلي، سعد البازعي، دليل الناقد الأدبي،ص159.

[2]– المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3]– ينظر: م نفسه، الصفحة نفسها.

[4]– م نفسه، الصفحة نفسها.

الثقافية الغربية المعاصرة وذلك بوصفه هو الأخر واقعا تحت مظلة الفكر ما بعد الحداثي وما بعد البنيوي".[1]

إنّ سعد البازعي من خلال هذه الفكرة التي يقدمها ينطلق من فكرة أساسية وهي تلك المتعلقة بالعلاقة ما بعد الكولونيالية وما بعد الحداثة وما بعد البنيوية كالدراسات تهدف إلى تفكيك الخطاب الكولونيالي وكشف استراتيجيات الاحتواء التي تمارسها ثقافة في حق ذوات تنتمي لثقافات مختلفة.

ثم أشار إلى بعض نقاد ما بعد الكولونيالية ومنهم " هومي بابا(Homi.Bhabha) الذي تؤدي قراءته إلى التورط في عدد من المنظورات الفكرية والنقدية التي تحمل صيغة ما بعد الكولونيالية.

ويمكن النظر إليها على أنها: "تحليل نقدي للتاريخ والثقافة والأدب وأنماط خطاب محدد للمستعمرات السابقة لإنكلترا وإسبانيا وفرنسا وباقي القوى الكولونيالية الأوروبية وهي ترتكز على بلدان العالم الثالث في إفريقيا وأسيا والبحر الكاريبي وأمريكا الجنوبية، بالإضافة إلى كندا وأستراليا ونيوزيلندا، إنّ أداب ما بعد الكولونيالية هي نتيجة للتفاعل بين الثقافة الإمبريالية والممارسات الثقافية المحلية المعقدة"[2]، ثم إن هناك توافقا شبه تام بين الكولونيالية وما بعد الحداثة يتمثل في الرغبة الجامحة في تفكيك السرود المركزية الكبرى العقلانية المركزية للثقافة الأوربية، وهو ما يشابه المشروع الرئيسي لما بعد الكولونيالية في تفكيك ثنائية المركز الهامش للخطاب الإمبريالي وهناك اتفاقات أخرىنورِدُ منها:

* لا مركزية الخطاب.

---

[1]–م نفسه، ص160.

[2]– لوكاس بيتزوتو: (ما بعد الكولونيالية، ضمن كتاب الحداثة وما بعد الحداثة (دراسة وتعريفات))، تح و تر: سهيل نجم، ص155.

* إستعمال الإستراتيجيات التدميرية في التنكر والسخرية والمفارقة.[1]

ثم تحدث عن تشاندرا موهانتي (المنهج النسوي)وإعجاز أحمد (النقد الماركسي) وجاياتري تشاكرافورتي سبيفاك (التقويض) أو التفكيكية.[2]

ومن اللافت للنظر أن هذه الأسماء المشار إليها غير أوروبية، بل إنها تحديدا أسيوية منتمية إلى ما يسمى العالم الثالث، ومن ثن يتجه الدليل إلى دراسات شكلت مرعية هامة لنقد ما بعد الكولونيالية و هو كتاب " المعذبون في الأرض " لفرانتز فانون المنشور عام: 1961 وحركة الزنوجة كما يقول في هذا الصدد: " وكما هو الحال في الزنجية نشأت في عدد من مناطق العالم المستعمَر (بفتح الميم)"[3].

ومن ثم يمضي إلى تتبع خطاب شبيه بهذا لتوجه الذي قاد فرانتز فانون عبر نماذج من النقد والفكر العربي طارحا نماذج منها: عبد الوهاب المسيري وموسوعته " اليهود واليهودية والصهيونية" وباحث آخر هو حسن حنفي وكتابه " مقدمة في عام الإستغراب " القائم على فك العقدة التي تولت نتيجة الإستشراف عبر تحويل الغربي إلى موضوع الدرس كل هؤلاء حسب حقل إشتغالهم وتخصصهم في النقد الأدبي والإتجاه النفسي والنقد الماركسي والنسوي والنقد الثقافي له علاقة مباشرة أو غير مباشرة بنقد ما بعد الكولونيالية والتي لها العقل الحداثي الشرقي فمهدت قراءاتهم لمساحة واسعة من الإنشغالات النقدية التي انصبت كلها على نقد وتقويض النصوص الغربية القائمة على تهميش الأخر، فما بعد الكولونيالية يندرج ضمن خطاب ما بعد الحداثة وهذا ما أشار إليه سعد البازعي، فمن خلال ما طرحه النقد الماركسي والنسوي ونقد الخطاب الكولونيالي والذيينصبّ إهتمامهم بالأساس على:

[1]– المرجع نفسه، ص156.

[2]– ميجان الرويلي، سعد البازعي، دليل الناقد الأدبي، ص160.

[3]– المرجع نفسه، ص161.

"فضح وتعرية الممارسات الخطابية الإستعمارية والكشف عن إنحرافاتها وتحيزاتها الإيديولوجية والعرقية وقد كانت الأسئلة والإشكالات والإعتراضات ذاتها مطروحة وبدرجة قريبة من الحدة في دراسات الجنوسة والأنوثة التي تهتم بتعرية التنكرات الإيديولوجية الذكورية الكامنة في النصوص والممارسات، والقول ذاته ينسحب على الدراسات الثقافية الحديثة التي تهتم بدراسة النصوص الاجتماعية والثقافية "[1]، وهكذا يظهر لنا محاولة الدليل وضع لتحديد مصطلح خطاب ما بعد الكولونيالية انطلاقا من مرجعياته وأعلامه وحتى حركة تطوره، وفي الدليل توجهات لبيان إلتقاء الخطاب مع الاتجاهات الفكرية وأثرها على تعدد مستويات خطاب ما بعد الكولونيالية وهنا نلاحظ ان دليل الناقد الأدبي كما يتضح لنا كان معنيا بالتوجهات النقدية لخطاب ما بعد الكولونيالية و كذلك مبرزا المؤثرات والتوجهات.

إن سعد البازعي قد تجاهل بعض الأعمال الهامة، ويظهر ذلك من خلال قلة المرجعيات التي اعتمدها الدليل، فهي تفتقر إلى بعض الأعمال التي يمكن أن تشكل إضافات مهمة في خطاب ما بعد الكولونيالية ومنها أعمال أشكروفت وكتابه المهم "الإمبراطورية ترد الكتابة" الصادر سنة 1989، وغيرها من الأعمال لإدوارد سعيد كما تفتقر إلى بعض والقضايا التي طرحها والتي يمكن أن تتسم بطابع نقدي أكثر وضوحا في ضوء خطاب ما بعد الكولونيالية، ومن القضايا قضية الهجنة أو كما تسميه بشرى موسى صالح بـ " التخالط الثقافي " ويعني هذا المفهوم:" حوارية الثقافة بمصطلح باختين التي ترفض فكرة المركز والهيمنة المونولوجية وتنبذ الأسس المعيارية القديمة في تقسيم وجهات النظر إلى

[1]– نادر كاظم،(تعارضات النقد الثقافي او رحلة النسق المخاتل، ضمن كتاب عبد الغذامي والممارسات النقدية والثقافية)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2003، ص103، 104.

كبيرة وصغيرة ...،وإقامة البديل الرؤيوي لهذا كله القائم على التجانس الهارموني للأصوات المتضادة في بنية تشاركه موحدة "[1] .

وهذا المفهوم "الهجنة" جاء رفضاً لمبدأ الأصل الأوروبي والذي يدعي امتلاك المعنى الحقيقة في ظل نظرة كليانية جسدت صفة التعالي الغربي برفضه للهامش، الآخر، وانتاجه المتواصل لخطاب الإقصاء، خطاب أعادة إنتاج الشرق، الآخر وفق مدلولات الذات، الغرب، إنّها عملية استبناء الشرق من جديد،و أعاد تشكيله وفق قالب مركب من الأنماط المتعددة، إنّ الشرق بالنسبة للغرب هو الآخر المقصي، المقهور الذي يقع في منسيات الثقافة، والبعيد عن مركز المعرفة، فلا يحقّ له امتلاكها ولا تشتيت الثقافة من خلالها، لذلك ولا مجال لحضوره داخل أبنية المعرفة، لأنّه لا يمتلك نظم التواصل الإنساني، ولا يقرأ الحضارة من منظورها التشاركي، على هذا الأساس تحدّث إدوارد سعيد عن خطاب الإستشراق باعتباره "المؤسسة المشتركة للتعامل مع الشرق، التعامل معه بإصدارتقريرات حوله، وإجازة الآراء فيه وإقرارها، وبوصفه وتدريسه، والاستقرار فيه، وحكمه بإيجاز الإستشراق كأسلوب غربي للسيطرة على الشرق، واستبنائه وامتلاك السيادة عليه".[2]

وهذا الأسلوب الغربي في السيطرة والهيمنة، يقدم نظرة واحدية موجهة ومشحونة بفعالية معرفية غير بريئة، تتشابك إثرها الخطابات ضمن منظور كولونيالية حاد، يثبت النظرة الأوروبية للإنسان كمركز، وما عداها فهو الهامش الذي لا يحقّ له الانخراط لصناعة الثقافة، لأنّ "العلاقة بين الغرب والشرق هي علاقة من القوة، ومن السيطرة ومن درجات متفاوتة من الهيمنة المعقدة المتشابكة".[3]

---

[1]– بشرى موسى صالح، (نظرية التلقي (أصول وتطبيقات) المركز الثقافي العربي)، الدار البيضاء، المغربان ط1، 2001، ص82.

[2]– إدوارد سعيد ، الإستشراق، تر:كمال ابو ديب، ص39.

[3]– المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

مما يجعل إدوارد سعيد يعتقد أنّ الشرق دائماً ما يضطر للاستسلام أمام هذه المقولات الجارفة، لأنّه ينتج نوعاً من خطاب الخضوع، فحقيقة قد " شرقنةالشرق لا مجرد أنّ اوروبا اكتشفت أنّه شرقي بجميع تلك الطرق التي اعتبرها الإنسان الأوروبي المتوسط في القرن التاسع عشر عادية معروفة، بل لأنّ الشرق كان قابلاً لأن يجعل –أي ان يخضع لكونه شرقياً".[1]

وهذا ما يجعلنا نقف على حقيقة أنّ الشرق يمتلك أسباباً بنيوية تجعله يبتعد عن مركز المعرفة، وهذه الأسباب تجعله متراجعاً نحو خصوصياته التي لا تزيده إلاّ ابتعاداً وغربةً، لذلك يريد الغرب لنا أن ندافع عن خصوصياتنا، لأنّه يريد إبقائنا في مراكزنا بعيدين عنه،إنّ خطابا الخصوصية خطاب إقصائي للذات لذاتها، إنه تمركز صلب حول خطاب الأنا الذي يجهله الأخر جهلا تاما لأنه محاط بهالة ميتافيزيقية مبهمة، لذلك فقد نحت إدوارد سعيد مفهوم الهجنة لأنه أنتج "ضمن المقاومة الوطنية للإمبريالية نفسها في كل مكان تيارا نقديا أبصر المخاطر الإشراك الكامنة في القومية وقصد بهذا التلويح والإشارة إلى مصادرة مفهوم الانكفاء على الذات و الاحتفاء بفذاذة التراث والفكر المفرغ من العمق الذي يدور حول إيديولوجية قومية تقوم أيضا على الهيمنة تحتفي بفذاذة التراث الأنوي القومي بطريقة بغيضة على حساب تراثات الآخرين"[2]، لذلك يدافع الغرب عن نفسه من منظور أن الشرق يطلبه للتكامل وأنه بدوره ينتجها وأنه منتشر بجانب ثقافة هذا الحضارية التي ينتجها وأنه منتشر بجانب ثقافة هذا الشرق ليمكنها من النهوض وإنتاج خطابات المعرفة الخاصة بها، هكذا يقدم الغرب الكولونيالي نفسه حسب إدوارد سعيد وفي نظره "ليست الإمبريالية وليس الاستعمار مجرد فعل بسيط من أفعال التراكم والاكتساب فكل منها مدعم ومعزز بل وربما كان أيضا مفروضا من قبل تشكيلات عقائدية مهيبة تشمل مفاهيم فحواها أن بعض البقاع

[1]– إدوارد سعيد، الإستشراق، تر: كمال ابو ديب ، ص 39.

[2]– بشرى موسى صالح، نظرية التلقي (الأصول وتطبيقات)، ص82.

والشعوب تتطلب وتتضرع أن تخضع للسيطرة ،إضافة إلى أشكال من المعرفة متواشجة مع السيطرة وإن مفردات الثقافة الإمبريالية العريقة في القرن التاسع عشر لتحفل بألفاظ وتصورات من مثل دوني، أعراف تابعة محكومة شعوب خاضعة تبعية، توسع، سلطة"[1].

ومن ثم اكتسبت هذه المفاهيم أهلية أنجادها انطلاقا من حالة الرضا التي حققتها داخل ثقافة المهمش، فلقد تكلفت هذه الاخيرة بتأمين فضاء عمودي تداولي لهذه المفاهيم تستطيع به أن توسع فضاء منجزها النقدية، ثم يحدث أن تقوم هذه الثقافة بيّنتهاوإطلاقها بحرية ضمن داخل نظام المعرفة المنقول إليه وهذه المساعدة من الداخل إنما استطاع خلقها خطاب بالإستشراق ليكرس نوعا من الانحيازية المعرفية نحو المؤسسة الإمبريالية بتمثيلاتها الخطابية التي تكاشفت ضمن نموذج وعي متطاول فوقي متمركز حول نفسه ، يقصي الأخر باعتباره هامشا و يثبت ذاته بموجهاتها المعرفية الأخرى.

وبالرغم من أن المضامين الفكرية والفلسفية التي طوّرها إدوارد سعيد من خلال أعماله "الإستشراق" والثقافة والإمبريالية " وكذلك أعمال أخرى، خاصة في فضل مساهمتها في تأسيس وتطوير مفاهيم ما بعد الكولونيالية، إلا أن سعد البازعي لمشُيرْ في معرض حديثه ولم يتعمق في هذه الدراسات فكانت غير معمقة اقتصرت على مراجع الكتاب على دراسة قليلة منها :دراسة عزيزة حافظ" خطاب ما بعد الاستقلال "النقد الأدبي في منعطف القرن الواحد والعشرين، ودراسة فريال غزول جبوري بعنوان:" خطاب ما بعد الاستقلال في إفريقيا" في الكتاب نفسه وكتاب تصفية استعمال العقل.

Decolonising thermind

شعوجي واثيغو، وكتاب باري بيتا وكتابها

Parry Beenita

Problems in current

The Ories of coclonial Dis course

[1]– إدوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية، تر: كمال أبو ديب، ،ص80.

وكتاب باتريك وليامز ولورا

Patrick willialms laura

وكتابه

Colonil Discourse and Post-colonial

وهي إعمال مهمة استطاع دليل الناقد الأدبي أن يقدم هذا الخطاب ضمن ما يوافق هذا الدليل لذلك كانت دراسته غير معمقة، ولكنها كانت دراسة مبكرة استطاع أن يضيء البعض من ملامحها.

د- حفنــاوي بعــلي:

إن الدراسات ما بعد الكولونيالية كنت حاضرة في كتب حفناوي بعلي وذلك من خلال كتابه " مسارات النقد ومدارات ما بعد الحداثة " وكتابه الأخر " مدخل في نظرية النقد الثقافي "، فنجد حفناوي بعلي " يتطرق إلى مفهوم المصطلح فيرتكز إلى وضع المصطلح في الأفق الناتج عن مرحلة الاستعمار أي مرحلة انتهاء وجلاء الاستعمار ومنا نتج بعد ذلك من أثار على الثقافة التي تأثرت بالاستعمار " [1].

لقد عدّ "حفناوي بعلي" " إدوارد سعيد" من محللي الخطاب الاستعماري ومن أهم منظري ما بعد الاستعمار لذا توج بكونه مؤسسا لهذا الحقل المعرفي الذي يعني بتفكيك الخطاب الاستعماري أو الكولونيالي الجديد " فقد استطاع بمفرده أن يتفتح حقلا من البحث الأكاديمي هو الخطابالاستعمار ي، ذلك أن دراسة للخطاب الاستعماري خطاب تلتحم فيه القوة السياسية المهيمنة بالمعرفة والإنتاج الثقافي "[2].

لقد أوضح حفناوي بعلي بأن إدوارد سعيد هو من أهم منظري ما بعد الكولونيالية، وذلك من خلال كتابه الإستشراق ذلك أنه مرآة تعكس سكة الغرب وشهوته الإمبريالية، حيث

[1]- ينظر: رامي أبو شهاب ، الرسيس والمخاتلة ، ص 165 .

[2]- حفناوي بعلي، مسارات النقد ومدارات ما بعد الحداثة (ترويض النص وتفويض الخطاب) ، ص 266 .

قال حفناوي بعلي بخصوص ذلك " يصدر سعيد رؤيته النقدية وعمله المعرفي عن تطوير يرفض النظريات الأصولية في فهم الأدب والتاريخ، أي تلك التي ترى في الأصل الغربي الأوروبي مصدر إشعاع يغمر بضيائه الثقافات الأخرى، وكان كتابه الإستشراق بمثابة نقد مضاد لكل النزوعات الأصولية في فهم الثقافة والأدب والنقد".[1]

كما نرى مدى إعجاب حفناوي بعلي بأفكار إدوارد سعيد وذلك بعمله القائم على تفكيك المركزية الغربية، ويؤكد " إدوارد سعيد " على النظرة الدونية التي يكنها الغرب للبلدان المستعمرة.

" فكان الأهالي يوصفون بالكسل والضعف والفساد وبانحطاط ثقافتهم وهذه السلسة سمة من سمات الخطاب الذي ميز ما كان يكتب في السياق الاستعماري" [2].

ثم يستمر حفناوي بعلي في حديثه عن إدوارد سعيد ليصل إلى محور يعالج فيه قضية الكتابة عن المؤسسة والسلطة ودور المثقف، بالإضافة إلى ذلك يتسع مفهوم الناقد في منظومة "إدوارد سعيد " الفكرية والنقدية، ليشمل الناقد المفكر، المثقف، الفيلسوف، الأديب، والمؤرخ، ويؤكد على تحلي الناقد بالنزعة الإنسانية التي ترى أن الإنسان أعلى قيمة في الوجود...، فالناقد الإنسي هو ناقد ذو مشاعر إنسانية وذو نزوع إنساني ..."[3].

وانطلاقا من رؤيته الإنسانية للناقد الإنساني فقد رفض "إدوارد سعيد" حدود التخصيص أو الاحتراف المهني لأنه ينظر إلى الناقد نظرة شمولية من حيث هو مفكر ومثقف وفيلسوف وأديب ومؤرخ ، وسياسي وأنثروبولوجي.[4]

---

[1]– حفناوي بعلي، (أفاق الأدب المقارن العالمية في تصور الناقد إدوارد سعيد)، عالم الفكر، ع 4، م35 ، أبريل – يونيو 2007، ص15.

[2]– حفناوي بعلي، مدخل نظرية النقد الثقافي المقارن ، ص 75 .

[3]– ينظر: المرجع نفسه، ص 85 .

[4]– م نفسه، الصفحة نفسها.

فحفناوي بعلي يشير إلى مساهمة " إدوارد سعيد" في طرائق التفكير بالغير (الآخر) ،معيدا النظر في علاقة السلطة بالمعرفة كما يرى أن اسمه ارتبط بتفعيل مهام وتعيين مسؤولية المثقف به وضرورة قول الحقيقة أمام السلطة، ويرى حفناوي بعلي بأن خطاب "إدوارد سعيد" يتميز بالشمولية والموسوعية فهو يطبق مناهج إنسانية متعددة تاريخية وسوسيولوجية.

كما يؤكد "أنّ مشروع إدوارد سعيد ساهم بلا شك في إقامة خطاب معرفي شرقي حول الغرب ، ليحل سيادة الخطاب المعرفي حول الشرق ".[1]

وفي كتابه " مسارات النقد ومدارات ما بعد الحداثة" نجده يحتفي بإدوارد سعيد وبخطابه ما بعد الكولونيالي ولذلك عمد على تسمية فصل بعنوان :" إدوارد سعيد وخطاب ما بعد الاستعمار".

فنلاحظ أنه وظف مصطلح الاستعمار بدلا من الكولونيالية، كما أنه معجب بالرجل أي إدوارد سعيد فتطرق إلى سيرته ونشأته وحياته، ثم الإشارة إلى دوره في تأسيس للدراسات ما بعد الإستعمارية ثمّ بيان مواقف وأفكار إدوارد سعيد في قضايا مهمة مثل الهجنة والذات والهوية، لذلك نجده يولي هذا الخطاب في تأسيسه إلى المفكر إدوارد سعيد فمن خلال هذه العبارات يظهر لنا مدى إعجاب إدوارد سعيد بعلي بإدوارد سعيد فيقول:" لقد استطاع ببصيرته الناقدةو عقله التحليلي الذي هضم معارف الغرب ومناهجه الجديدة أن يعيد تأطير هذهالصورة العلموية التي تدعي الرصانة والخاصة بفكر المستشرقين وإنجازاتهم" [2]، ويشيد بأفكار إدوارد سعيد وخصوصا من خلال دوره في تفكيك المركزية الغربية فيستمر في الحديث عن إدوارد سعيد وخطابه الإستشراق.

[1]– حفناوي بعلي، أفاق الأدب المقارن العالمية في تصور الناقد إدوارد سعيد، ص 60.

[2]– حفناوي بعلي، مسارات النقد ومدارات ما بعد الحداثة (ترويض النص وتقويض الخطاب)، ص 272، 278.

كما يشير إلى أثر فوكو في تفكيك البنى، ويتبع إدوارد سعيد منطق نظريات فوكو بتحديه الخطاب الغربي عن الشرق فليس ثمة خطاب ثابت لكل الأزمة وإنما الخطاب سبب ونتيجة على السواء.[1] وفي محور آخر من هذا الكتاب يضع عنوان " النقد الثقافي" وخطابات ما بعد الكولونيالية من خلال العنوان يظهر لنا أن بعلي قد أدرج هذا الخطاب ضمن منظومة النقد الثقافي إذ يقول بخصوص ذلك:" الأدب ما بعد الكولونيالي والنقد الكولونيالي والنظرية الكولونيالية، والخطاب ما بعد الكولونيالي وسوى ذلك مما تلحق به هذه الصفة وهذا مجال أخر يمكن أن يدخل ضمن فضاءات النقد الثقافي المقارن"[2].

من هنا تتضح لنا رؤيته لهذا الخطاب وعلاقته بالنقد الثقافي ولنوضح ذلك يمكن القول أن الدراسات ما بعد الكولونيالية تهتم بالنصوص الأدبية على الخصوص وتأخذ على عاتقها بحث تمظهرات الخصوصيات الثقافية المخبوءة في ثناياها، ولذلك فهي نقد مختلف عن النقد الكلاسيكي في البحث عن الجماليات والتنبيه عليها وإظهارها، حيث تهتم باكتشاف كل أشكال التنميط والتمثيل من خلال الهيمنة على الأخر وتذويبه واستدعائه ولا ترتبط فقط بفترة الإستعمار إنما لإمتداد أثر الهيمنة إلى ما بعد مرحلة الاستعمار.

فإن هذه الدراسات تتميز بأنها تعالج موضوع " بقاء الهيمنة الكولونيالية حتى بعد سقوط الإمبراطورية وبقاء الهيمنة الكولونيالية هذه هو إحدى أعقد المشكلات الشائكة التي تواجه الذوات ما بعد الكولونيالية".[3]

فالكولونيالية وما بعد الكولونيالية ليست فترات زمنية وإنما هي خطابات تتقاطع في ثنايات نصوص مختلفة قديمة وحديثة، فلذلك تمضي هذه الدراسات في البحث في النصوص

---

[1]– ينظر: حفناوي بعلي، مسارات النقد ومدارات ما بعد الحداثة ، ص 272، 278.

[2]– حفناوي بعلي في نظرية النقد الثقافي المقارن، ص 66 .

[3]– دوغلاس روبنسون ، الترجمة والإمبراطورية ، نظريات الترجمة ما بعد الكولونيالية، ترجمة ثائر علي أديب ، ط2، دار الفرقد، دمشق، 2009، ص 49 .

وتفكيكها بهدف إستخراج ما يعتبر نقاط ارتكازها في تمثيلها لرؤية الأنا الأخر " هذا تماما ما يقوم به النقد الثقافي أنه يقوم بكشف البنيان الدخيلة من الأصلية وكشف الجيل الثقافية سواء منها الموجه ضد الذات أم ضد الآخر" .[1]

تستخلص من هذه الفقرة أن الدراسات ما بعد الكولونيالية شديدة الوثاقة بالنقد الثقافي، وهذا بعد التحولات الكبرى في القرن العشرين وبعد معان جزء هام من البشرية من جراء الاستعمار فصار من الضروري خلخلة المسلمات وتفكيك المقولات المحددة للقيم والقواعد والوصاف كما تراه الأنا، وصار من اللازم تغيير النظرة وفتح المجال لمقاربات جديدة فصارت النصوص مجالا لهذه الاستراتيجية ولذلك ازدادت الأهمية لدراسة النصوص الأدبية وخاصة الرواية فيمكن أن نقول:" هذا ما جعل الرواية ورواية ما بعد الاستعمار تحديدا مجالا خصبا للنقد الثقافي الذي يسعى إلى كشف العيوب النسقية المختبئة في عباءة الجمالي ".[2]

وفي هذا القول يتضح لنا رؤية حنفاوي بعلي لخطاب المقارن،فيرى بأنّ دراسات ما بعد الكولونيالية تعني بالعلاقات الثقافية الناشئة بين الغرب المستعمِر، وما يقع خارجه أي المستعمَر، ويضعها ضمن الثقافي المقارن[3].

إنّ النظرية قد أفادت من مجمل الأفكار لبعض التيارات و الاتجاهات النقدية، ممّا دفع حفناوي بعلي إلى العناية بتتبع تلك العلاقات في الدراسات والتحليلات، واعتبار خطاب ما بعد الكولونيالية قد استفاد من الدراسات الثقافية، فكانت هذه الأخيرة نقطة انطلاق لدراسة خطاب ما بعد الكولونيالية، حيث جعل من خطاب ما بعد الكولونيالية درساً ثقافياً مقارناً ويمكن الاستنتاجمما سبق بأنّ حفناوي بعلي قد احتفى بآراء إدوارد سعيد فنجده منشغل بفكر

[1]– شهلا العجيلي، (أداب الشعوب التي تحررت من الاستعمار ، كتابة الضحية (النص الروائي – نموذج) تحرير مصلح النجار)، الدراسات الثقافية و دراسات ما بعد الكولونيالية، ص87 .

[2]– شهلا العجيلي، أداب الشعوب التي تحررت من الإستعمار، ص 88 .

[3]– ينظر: رامي أبو شهاب، الرسيس والمخاتلة، ص167.

الرجل في قضايا تخصّ وتقع في عمق الدراسات ما بعد الكولونيالية، فلم يتعداه، فحلّل أعمال إدوارد سعيد وتطرّق إلى أهم القضايا لدى إدوارد سعيد، كما استعاد مقولاته عبر تنظير شارحه إذ أعادها مراراً وتكراراً، فضلا عن إعجابه بالرجل ذب الأصول العربية، وما حققه من مكانة.

كما عمل على ربط الدراسة بالنقد الثقافي، فلم يتجاوز بدراسته هذه على خلق منظور جديد في ظلّ دراسة ما بعد الكولونيالية وتطوير أفكارها.

إذ أنّ حفناوي بعلي، يحيل إلى أفق مفتوح من التحولات، فالاستعمار شكّل واقع الشعوب قد وضع في التربة المستعمرة عدداً من البذور التي يمكن أن تُنبِت توجهات وأساليب ومواقف متعددة، فمقاومة الاستعمار ومحاولة ملاحقة وكشف آثاره السلبية، والتخلص منها ما زالت مستمرة إلى الآن، فالإستعمار عمل على ربط الدول المستعمرة بمركزه من خلال حركة ديناميكية، تقوم على التبعية الفكرية، والثقافية، والإقتصادية التي أوجدت تشوهات ثقافية طالت الأنا والثقافة واللغة.

ويتمثل النقد "ما بعد الكولونيالية" في الممارسات الكتابية التي تضع كل ما تقدمه النظرة الأوروبية من الأسلوب واللغة وأنظمة المعرفة تحت المساءلة والشك والفحص الدقيق، حيث أنّ "الاستعمار الأوروبي في دفع العالم الكولونيالي إلى هوامش تجربة المركز، قد دفع الوعي إلى أبعد من الحدّ، الذي يمكن فيه قبول المركزية الأوروبية الأحادية في كل مجالات الفكر دون مساءلة، التي أفلحت في البداية في تهميش العالم الكولونيالي، قد انقلبت على نفسها وراحت تدفع هذا العالم إلى مواقع يمكن النظر منه إلى كل تجربة على أنها غير متمركزة".[1]

[1]– ينظر: حفناوي بعلي: مدخل في نظرية النقد الثقافي المقارن، ط1، ص107.

هذا يعني أنّ "ما بعد الكولونيالية"عند حنفاوي يعلي تهدف بشكل أساسي الى تفويض ما يعرف بالقوة الأحادية المركزية، الأوروبية على وجه التخصيص، ولعل النظرة الهامشية التي عانت منها الشعوب المستعمرة طيلة سنوات طويلة، قد جعلت منها مصدراً لقوة لا تضاهى، وإذ غدت الهامشية مصدرا لا يضاهي للطاقة المبدعة".[1]

د- عابد الجابري:

من الجهود النقدية العربية التي عالجت قضايا مهمة تقع في أُتون خطاب ما بعد الكولونيالية، دراسة محمد عابد الجابري في كتابه المُعَنوَن بـ "مسألة الهوية العروبة والإسلام... والغرب"، إذ خصص جزءً هاما من كتابه ليعالج موضوع صورة العربي في الثقافة الغربية.

ففي القسم الثاني نجده يعنونه بـ "نحن والآخر والمستقبل"، إذ نجد في هذه المقاربة عابد الجابري يولي العناية الشديدة بمواجهات ثنائية بين الأنا والآخر أي الشرق والغرب أو الإسلام، وإن كان لا يتبنّى منظور خطاب ما بعد الكولونيالية اصطلاحاً، إلا أنّه عمل إلى التطلّع للآخر ودراسته، واكتناه منتجه الثقافي، والتعالق الحاصل بين الأنا على مستوى التأثر أو الصراع، أو النقد أو التقويض.

فهذه الدراسة قد عملت على توظيف مفردات لخطاب ما بعد الكولونيالية فحاول عابد الجابري قراءة صورة العرب في ظلّ مرجعيات الآخر، كما عمل على فكرة التعرف على الآخر وتطر قه للأنا(الشرق).

من خلال أهداف الإستشراق فكان عابد الجابر ي معيناً ومهتماً بالإستشراق، فعمد لتعريفه إذ يقول في هذا الصدد: "الإستشراق هو ذلك النوع من المعرفة التي شيّدها الغرب

[1]- حفناوي بعلي: مدخل في نظرية النقد الثقافي المقارن 107.

لنفسه عن الشرق بوصفه (الآخر) الذي لابدّ من عزله وتمييزه ليصبح في الإمكان بناء "الأنا" الأوروبي كذات وحيدة".[1]

لقد ربط عابد الجابري بين المفهوم الذي أعطاه للإستشراق وبين المعرفة التي تتصدّب في خدمة مصالح الغرب، فهي الرغبة الاستعمارية في ارتباطها بالمواجهات الاستعمارية الغربية.

فهو خطاب يستهدف دراسة الشرق من جوانب عديدة كما يقوم على الفصل بين الشرق والغرب بغية عزله، وذلك لبناء الأنا (الأوروبي)، كما بيّن لنا عابد الجابري منزلة الإستشراق في الفكر الأوروبي، فالإستشراق هو بناء الأنا(الأوروبي)، كما أنّه معرفة للشرق وذلك للتمكن من السيطرة عليه، وهذا ما يتوافق مع ما جاء به إدوارد سعيد والنقاد ما بعد الكولونياليين.

ثمّ مضي محمد عابد الجابري إلى التحدث عن جملة عمليات الإقصاء والعزل لـ"الآخر" : الشرق في مقابل بناء "الأنا" الأوروبي. فلجأ المستشرقون إلى الإقصاء الجغرافي والإقصاء العرقي والعقلي عمل على تتبع بعض أفكار الأوروبيين ونظرتهم للآخر (الشرقي) ومنهم هاملتون غيب الفيلسوف بأنّه الفرنسي، وكذلك نظرة كرومر للآخر فوصف الشرقي بأنّه ذو محاكمة عقلية من طبيعة مهلهلة، فهو غير منطقي أما الأوروبي ذو محاكمة عقلية دقيقة، وتقديمهللحقائق خالٍ من أي التباس، ثم تطرق إلى الإقصاء الحضاري وخاصة بما يتعلق بالعرب والإسلام خاصة.[2]

[1] – محمد عابد الجابري،(مسألة الهوية العروبة الإسلام.....والغرب، مركز دراسات الوحدة العربية)، ط1، بيروت، نيسان– أبريل،1995 ، ص128.

[2]– ينظر: المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

في دراسة عابد الجابري يبرز استراتيجية الإستشراق في النظر إلى الآخر، ويبرز من خلالها الصورة المعكوسة التي يقدمّ بها الشرقي دائماً وهي صورة تعبر عن " لاعقلانية الشرقي" في مقابل الغرب يمتاز بعكس تلك الصفات تماماً "عقلاني".

إنّ ما يسعى إليه الجابري في هذه الدراسة هو إبراز الهدف الرئيسي وراء إقصاء الشرق من طرف الغرب فيقول:" هذه الأنواع من إقصاء لـ "الشرق" من طرف الغرب كانت من أجل أن يتعرف هذا الأخير إلى ذاته ويبني أناه، ولكن الإقصاء كان سبيلاً أيضاً إلى "استعادة" ذلك" الشرق " نفسه موضوع للغرب، موضوع لابّد من معرفته كي تتأتَ السيطرة عليه"[1]

فمنهجية عابد الجابري في هذه الدراسة تبين لنا أنّها منتهية للدراسات ما بعد الكولونيالية لأنه قد تطرق إلى قضايا الأنا والآخر، بالمركز والهامش والشرق والغرب، وكما هو واضح من خلال الفقرة السابقة يسعى عابد الجابري إلى تفكيك مقولات الغرب، كما يسعى إلى تحديد الهدف وراء هذه المقولات وهي الهيمنة والسيطرة على الآخر، فيُظهر عابد الجابري براعته الفائقة في كشف الأنساق المضمرة، فمن خلال الأفكار التي يقدمها يبرز صورة استراتيجية الإستشراق في النظر إلى الآخر، كما يبرز من خلالها الصورة المعكوسة التي يقدم بها الشرقي دائماً وهي صورة تعبر عن لاعقلانية الشرقي وعدم تحضره.

ثمّ يمضي في دراسته إلى التطرق إلى قضايا مهمة خلال هذا الأنا والآخر، والذاكرة الثقافية والسؤال الذي يطرحه من خلال هذا العنوان عي كيف نفكر في مستقبلنا، فعمل الجابري على إبراز كيف أنّ الذاكرة الثقافية الغربية تفكر في مستقبلها وذلك من خلال "الإستشراق" فاتخذ الشرق موضوعاً له، وذلك لممارسة نفوذه وهيمنته اقتصاديا وسياسياً وثقافياً ، فنجده يعمل على تحديد صورة (نحن) العرب في ذاكرة الغرب فيقول: "هذا جعل من

[1]– محمد عابد الجابري، مسألة الهوية العروبة الإسلام.....والغرب، ص 132.

الـ "نحن" العرب والمسلمين في ذاكرة الغرب ذلك "الآخر" الذي نافسه على ماضيه، وبالتالي الطرق الخصم الذي يستحضره ، بوعي أو بدون وعي، كلما فكر في مشروع مستقبله"[1].

ربط الجابري المستقبل الغربي بالشرق، حيث يرى أن الذاكرة العربية في نظرها للآخر (الشرقي) على أنّه خصم بالنسبة له هو المستقبل أمّا في رؤية مستقبلنا نحن أي الشرق فيرى محمد عابد الجابري أنّ: حضور الغرب في مشاريعنا المستقبلية حضور مزدوج. نحن نستحضره كخصم نخشاه، وفي ذات الوقت كمثال ونموذج يفرض علينا الاقتداء به بشكل من الأشكال على الأقل في مجال العلم والتكنولوجيا[2].

فالفكرة التي يحاول أن يقدمها من خلال الفقرة السابقة هو نظرتنا المزدوجة للآخر الغربي فهو منافس وخصم لنا وفي المقابل هو نموذج ايجابي من خلال تطوره في مجالات عدة وأهمها المجال التكنولوجي، ولذلك كان لابدّ لنا أن نقتدي به كي نحقق نجاحاً، فنجاحنا ومستقبلنا مرتبط به.

ثمّ يمضي بالحديث عن رؤية الغرب للشرق وخصوصاً بأنّها تمثل موقع استراتيجي بالنسبة لها، حيث يُمثل العالم العربي الممرَ الضروري لخدمة مصالحها وهذا ما يجعل الصراع مع العرب والغرب الإمبريالي صراع تداخل فيه عوامل عدّة منها عامل المصلحة، ثمّ الذاكرة الثقافية.

يحاول عابد الجابري اكتناه العلاقة بين الشرق والغرب فيرى أنّ العلاقة هي علاقة هيمنة وتسلّط كما أنّها خدمت المصالح، فهو يحاول فهم تلك العلاقة بين الذوات في المنطقتين والإطلاع بشكل كافٍ على مختلف الخطابات التي تهدف إلى ذلك، ومن خلال الخطاب الإستراتيجي الذي قدمه من أحد الكتاب و" التصادم بين الهويات الحضارية أوضح ما يكون ليس الغرب والإسلام، وهذا الأمر يتصل جزئيا بالتعارض بين القيم العلمانية

[1] – محمد عابد الجابري، مسألة الهوية العروبة الإسلام.....والغرب، ص 136.

[2] – ينظر: المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

والدينية، وجزئيا بالتنافس التاريخي بين المسيحية والإسلام، وجزئيا بالغيرة من القوة الغربية، وجزئياً بالسُخط الناشئ في عصر ما بعد الاستعمار".[1]

فالفكرة التي بينهما هي أن الغرب لا يفرق بين العرب والمسلمين إنما الغرب يفكر في مستقبله من خلال الهيمنة والسيطرة، فهو يحلل العلاقة بين الذوات في العالم المعاصر حيث تتّم عمليات السيطرة والهيمنة من خلال الخطاب الذي يصدرُه الغرب عن الآخر، وهو ذلك الخطاب الذي مَنْشأُهُ في المجال السياسي والاقتصادي. ونلاحظ أن محمد عابد الجابري لا ينظر إلى علاقة الذوات في عالم الاستعمار، إنما هو يحلل الواقع بعد انتهاء فترة الاستعمار الفعلية، ومخلفات عديدة في الإعلام، فيتوسع الجابري في مقاربة صورة العرب ليبحث في مجال وسائل الإعلام الغربية فحيث يرى أنّه: "صورة العرب والإسلام في وسائل الإعلام الغربية صورة غير موضوعية، صورة يتحكم فيها عنصران ذاتيان: الرغبة في نفط العرب (وإيران) والخوف من المهاجرين العرب والمسلمين الذين لا تستطيع أوروبا امتصاصه ولا الاستغناء عنهم".[2]

فالعربي يرتبط في ميدان الإعلام الغربي بوصفه مصدر مادي يسدد حاجياته المجتمع الأوروبي، كما أنّه من جهة أخرى خوفهم من المسلمين (أو العرب) سوف يستولون على العالم لكن في المقابل اعتبار هؤلاء المهاجرين بمثابة آلة.

إن أهم ما يميز خطاب ما بعد الكولونيالية استحضار مفهوم التمثيل أو الصورة ولذلك بدأت الدراسات التي نبحث في صورة الذات أو لصورة الآخر، والآخر يشمل النص الأدبي والمنتج الإعلامي، والسينما، وغيرها من الفنون، ولذلك عمل الجابري على تحديد كينونة الأنا أو الذات ولهذا يعمل على قراءة صورة العرب والإسلام والمهاجرين في الإعلام الغربي، حيث يتمّ إقصاء العرب المسلمين والمهاجرين على حدّ سواء .

[1]– محمد عابد الجابري، مسالة الهوية العروبة الإسلام.....والغرب، ص138، 139.

[2]– المرجع نفسه، ص167.

فابد الجابري حاول استحضار الآخر وخطابه وإخضاعه للمساءلة في كتابه يرصد عدة مستويات من خطاب ما بعد الكولونيالية.

في هذا الكتاب يستحضر ثنائية الأنا والآخر، وذلك بهدف تقويض خطابه، ويؤكد على ما يقومبه الغرب من قمع وإقصاء لخطابات وذلك بتطرقه الى الحديث عن الإستشراق ودوره في إقصاء الشرق وبناء للغرب.

إنّ جهوده في معظمها تتمحور حول الإستشراق، وفيه تقع على إعادة قراءة لصورة الشرق في المجال الغربي، وفي ضوء النظرية مابعد الكولونيالية، إلا انّ عمله يفتقر الى التعمق في الدراسات ما بعد الكولونيالية، فنجده أغفل خطاب ما بعد الكولونيالية من حيث أسسه ومرجعياته، كما أنّه لم يتطرق إلى مفهومه فنجد عنايته بدرجة أقل لهذا الخطاب، حيث بقيت منطلقاته ودراسته أسيرة لمنظورات الإستشراق.

هـ- عبد الله إبراهيم:

وفي دراسة عبد الله إبراهيم وتلقيه لدراسات ما بعد الكولونيالية، نجد عمله منصباً على تفكيك المركزيات، وسردياتها مع ما تمثّله من أهمية في الدراسات ما بعد الكولونيالية.

" فعمل عبد الله إبراهيم اختص إلى حدّ ما في مستوى واحد من مستويات خطاب ما بعد الكولونيالية، إذ يتمثل الناقد الخطاب ما بعد الكولونيالية وآلياته ضمن مقولة المركزيات والسرديات، والمرويات الكبرى".[1]

ولذلك نجد عنوان لكتبه تتمحور حول هذا المفهوم، ولعل أبرز هذه الكتب: المركزية الغربية، الثقافة المرجعية المستعارة، وفيه نعثر على حضور خطاب ما بعد الكولونيالية ضمن أصداء الإستشراق فيقول عبد الله إبراهيم عن الإستشراق فوصفه بأنّه:" ممارسة عقلية غربية، تكشف مظهر من مظاهر" العقل الغربي" في إعادة صوغ " الآخر" على وفق رؤية

[1]- رامي أبو شهاب، الرسيس والمخاتلة، ص272.

محددة، وعبر منظور خاص، لأنّ الإستشراق فلسفة التي يستمدها من البنية الثقافية والغربية، التي ترتب الأمور، أو تعيد ترتيبها، بما يوافق منظوراً الغربي"[1].

فالإستشراق كما يرى عبد الله إبراهيم هو اختراع غربي فهو يكشف عن طبيعة العقلية الأوروبية ونظرتها إلى الآخر.

ويمضي عبد الله إبراهيم في حديثه عن التمركز الغربي ورؤية للآخر الشرقي بأنّه غير إنساني، فهو بذلك يكشف العنصرية التي أنتجتها الطبقة الحاكمة الأوروبية والأمريكية ، أمّا الأمر الثاني فتعلق بالتعصب الثقافي والتعصب العرقي، فهو المرتكز الأساسي الذي قامت عليه علاقة الغرب مع الآخر.

ففيهذا الفصل الذي حمل عنوان "الشرق والموَجِهات الإستشراقية"، إذ يشير عنوان الفصل بمراقبة تأخذ من خطاب ما بعد الكولونيالية، رؤيتها العامة ولكن هذه الرؤية تبدو غير معنية بحدود الخطاب أو نظريته، إنّما هي تأتي في سياق طرح الإستشراق من خلال الدرس الثقافي، في ظلّ غياب أية إشارات صريحة لخطاب ما بعد الكولونيالية ضمنت الحضور الاصطلاحي.[2]

غير أنّ ما تعني به دراستنا فعلياً يقوم على التوجه نحو المفاهيم والقضايا التي طرحها عبد الله إبراهيم، وأبرزها الإستشراق ، ودوره في الهيمنة فضلا عن إرثه الكولونيالي.

إنّ عبد الله إبراهيم يقوم في دراسته على تفكيك المركزيات ومساءلة السرديات والمرويات التي عملت بدورها على تعميق الحضور المركزي لبعض الثقافاتان فنجده في فصله الثاني عمل عنوان "الشرق واستراتيجية المخيال الغربي"، فحاول من خلالها تفكيك

[1]– عبد الله ابراهيم، (الثقافة العربية والمرجعات المستعارة، منشورة الاختلاف)، دارر أمان، الرباط، ط 1431،1هجري، 2010م، ص175.

[2]– ينظر: المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

المرديات الذي انتجه "المخيال الغربي" فيقول في هذا الصدد: "سنقوم بتفكيك تلك المرويات بأنواعها قديما وحديثاً، بوساطة العرض والمقارنة"[1].

ولذلك عمل عبد الله إبراهيم على إبراز مجموعة من المرويات التي أنتجها المخيال الغربي، لأسباب دينية حضارية، بآلياته الخاضعة لضرب معين من الثقافة العربية وفق حاجياته وتصوراته.

وفي دراسة أخرى، يتوجه عبد الله إبراهيم إلى تفكيك السردية الغربية القائمة على مركزيتها المتعالية، كما في دراسة له بعنوان "المركزية الغربية وإشكالية التكون والتمركز حول الذات" القائمة على فكرة المطابقة الاختلاف، فالمطابقة تنطلق من مطابقة التصورات الغربية تبعاً لواقع الهيمنة، في حين الاختلاف لا يعني القطيعة مع الآخر، إنّما الدعوة إلى حوار متكافئ فقوله: "إذا كان واقع "المطابقة" بفصح تبعية الثقافة العربية وولائيتها لثقافة الآخر، أكثر من انصرافها إلى واقعها التاريخي، فإنّ أرضية "الاختلاف" غير ممهدة وبحاجة إلى توافر أسباب كثيرة ليصبح "الاختلاف" أمرا مشروعاً قائما بالفعل "[2].

فما يدعو إليه عبد الله إبراهيم ليس المقصود بـ"الاختلاف هنا، الدعوة إلى القطيعة مع الآخر، والاستهانة به، واختزاله إلى مكون هامشي، فالاختلاف كما يرى عبد الله إبراهيم هو الذي يبحث بنفسه عن حلول ممكنة، وذلك إلى الدخول في حوار متكافئ مع الأخر، ومساءلته معرفياً ومنهجياً بغرض الإفادة منه وليس الامتثال له.[3]

---

[1]– عبد الله ابراهيم، (الثقافة العربية والمرجعات المستعارة، منشورة الاختلاف)، ص 196.

[2]– عبد الله ابراهيم، (المركزية الغربية ، إشكالية التكون والتمركز حول الذات، المركز الثقافي العربي)، الدار البيضاء، ط1، 1997، ص06.

[3]– ينظر المصدر نفسه، ص06.

ففي عمله الثاني "المركزية الغربية" ليعمل عبد الله إبراهيم إلى البحث في إشكالية التكون والتمركز حول الذات، ليلجأ إلى الحفر المعمق في هواجس "الأنتلجسيا"* الأوروبية، ورغبتها بإقصاء كل ما هو ليس غربي، عبر إحالة الآخر(المستعمَر) إلى الهامش، كما جاء في الدراسة في قوله: أنّ يمارس الإقصاء لكل ما هو ليس غربي دافعاً به إلى خارج الفلك التاريخي الذي أصبح " الغرب" مركزه، على أن يكون مجالاً يمتد فيه".[1]

وهكذا نجد أنّ عبد الله إبراهيم يسعى إلى مساءلة آليات الخطاب العربي، وهاجسه الساعي إلىوضع كل ما هو خارج (الغرب) في إطار وضعية البحث و الاختزال والتنميط، بينما تستبقى لذاتها مقولات التفوق والبقاء والمركز وكلها قائمة على نظرية الطبائع الثابتة لمستمدة من النظرية العرقية فمركز خطاب المستعمر لا سيما في ظل فترة تصاعد الهيمنة الكولونيالية، ولعل هذه الفترة تؤكد على ذلك في قول عبد الله إبراهيم: "واقترنت ولادة "العصر الحديث" مع الممارسة الغربية في ميادين المعرفة والاكتشافات الجغرافية، ومؤسسة الدولة بركائزها الاقتصادية والاجتماعية والعسكرية والسياسية، ومن الواضح أن صفة "الحديث" التصقت بالمضمون الإيديولوجي الذي أشاعته الثقافة الغربية بما يوافق منظورها، ويترتب ضمن الأفق العام لتصوراتها، فيما يخص العالم والإنسان، وأفضى كل ذلك إلى نوع من التمركز حول الذات بوصفها المرجعية الأساسية لتحديد أهمية كل شيءوقيمته، وإحالة "الآخر" إلى مكون هامشي".[2]

---

* يشير مصطلح الانتلجسيا (intelligentaia) حسب تعريف معجم أكسفورد لعلم الاجتماع، الى طبقة المتعلمين بصورة عامة اي من المجتمعات والى المثقفين المعنيين بشؤون الفكر على جه التحديد وقد ظهر هذا المصطلح بصورة مبكرة في القرن التاسع عشر في روسيا وبولونيا وطبقة الانتلجنسيا بصفة عامة هي تلك الفئة الواعية المدركة بالضرورة لمصالح امتها وبلدها للاسترداد يرجو العودة الى oxford dictionary of sociology 2nd,edit.oxford university press London, p 3210

[1]– عبد الله ابراهيم، المركزية الغربية ، إشكالية التكون والتمركز حول الذات، ص13.

[2]– المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

وفيه يرصد عبد الله إبراهيم مواقع الاستعلاء الخطابي وما تجلّى من مفردات، تقوم على تمحور ذاتي للآخر، إنّ عبد الله عبد إبراهيم يسعى إلى تفكيك المركزيات.

فكثافة الحضور النقدي لعبد الله إبراهيم كما تتضح لنا من أعماله قد تمثل بنسقٍ واضح يقوم على تفكيك المركزيات، وهذا جزء من المنظومة التي تنتهج خطاب ما بعد الكولونيالية.[1]

فاستدعى عبد الله إبراهيم خطاب ما بعد الكولونيالية ضمن مدار الإستشراق فعالج قضايا منها المر كزية الغربية والانا والآخر، فوضع عناوين متعلقة بالدراسات ما بعد الكولونيالية الباب الثالث من كتابه الثقافة والمرجعيات المستعارة، وضع عناوين الغرب‌وا إنتاج الشرق ووضع عنوان الفصل الأول: الشرق والموجهات الإستشراقية.

فسعى عبد الله إبراهيم من خلالها إلى تقويض المركزية كما عمل على تفكيك المرويات والسرديات في قوله:" أصبحت تلك المرويات جزء من استراتيجية المخيال الغربي الذي يريد أن ينتج مأثور الآخر طبقا لحاجيته هو".[2]

فعمد عبد الله إبراهيم على إبراز تلك المرويات وذلك بهدف نقصها بآليات واستراتيجيات فهذه المرويات عملت على تعميق الحضور الكولونيالي.

وهكذا يبدو لنا بوضوح أن عبد الله إبراهيم ينطلق من إستراتيجية واضحة التي تحقق إدراك واضح لخطاب ما بعد الكولونيالية، وذلك بتفكيكه للمركزيات ومساءلة المرويات.[3]

ومن هذه الدراسة نستطيع القول بأن عبد الله إبراهيم لم يتناول مصطلح ما بعد الكولونيالية، ولكنه وظّف مفردات ومصطلحات لها علاقة بالدراسات ما بعد الكولونيالية، كما عالج قضايا تترابط بهذه الدراسات لكنه لم يتطرق إلى التعريف بهذه الدراسة، ولم يبحث في

[1]– ينظر: رامي أبو شهاب، الرسيس والمخاتلة، ص273.

[2]– عبد الله ابراهيم، الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة، ص217.

[3]– ينظر : رامي ابو شهاب، الرسيس والمخاتلة، ص226.

الدراسات ما بعد الكولونيالية، فمعظم دراسته تناولت الجانب التطبيقي ن مع غياب كامل إلى دراسة الخطاب ما بعد الكولونيالية، فنجد دراسته متمحورة حول الاستشراق دون الحديث عن خذه الدراسات وحضورها في المشهد النقدي العربي.

3- آراء نقدية حول أعمال النقاد العرب المعاصرين (كيفية التلقي):

إن النقاد العرب المعاصرين الذين وقع اختيارنا عليهم في هذا الجزء التطبيقي من الدراسة ،من أهم المتلقين للنظرية ما بعد الكولونيالية، وقد ظهر ذلك في المؤلفات التي سبق لنا ذكرها.

حيث لاحظنا تأثرهم الكبير بالدراسات ما بعد الكولونيالية التي لقت صدا واسع أواسطهم، نظرا لما احتوته من مخزون نقدي وثقافي واسعين، ومن هنا نستعرض حوصلة من الآراء النقدية البسيطة حول كتبهم.

فمن خلال دراستنا لمؤلفاتهم ،من كتب ومجلات وغيرها ،رأينا أن جل النقاد العرب المعاصرين يركزون على مشكلة التلقي لفكر إدوارد سعيد، ونقده العربي مهملين بذلك وظيفة خطاب ما بعد الكولونيالية، ومدى تأثيرها على النقد العربي المعاصر، فالبعض منهم اكتفى بدراسة السرة الذاتية لإدوارد سعيد، وأهم أعماله، وذكر الجهود النقدية لبعض النقاد، اذركزوا على مؤلفاته وانجازاته، دون التعمق في الخطاب ما بعد الكولونيالي وأثره على النقد العربي المعاصر.

فجل النقاد العرب لم يختلف عملهم عن بعضهم البعض، في تأثرهم بإدوارد سعيد دون أن يأتوا بأفكار جديدة تضاف للنقد العربي المعاصر، بل اكتفوا بتبني النظرية ما بعد الكولونيالية دون اضافة أو نقصان، وهذا ما رآه الدكتور رامي أبو شهاب حيث يصرح بقوله أن :"النقد العربي قد آثر تصور خطاب ما بعد الكولونيالية ضمن اطار ادوارد سعيد الفكري ،دون أي تعديل أو تطوير ،لذلك كانت المقاربات أقرب الى عملية استعادة وشرح للأطروحات المنجزة ،فالنقد العربي لم يتعدى دور اشتراك، وشرح أفكار صاحب الاستشراق"[1].

[1]- رامي أبو شهاب، الرسيس والمخاتلة، ص 231.

ومن هذا القول نستنتج أن كل النقاد العرب المعاصرين ركزوا على نظريات ادوارد سعيد،وأهملوا جهود نقاد غربيين آخرين، حيث أهملوها ولم يولوها أي اهتمام أو عناية أمثال هومي بابا وجاياتري سبيفاك... وغيرهم، رغم أننا نعلم دراساتهم الواسعة والعميقة في النظرية ما بعد الكولونيالية، وربما يعود ميلهم وانجذابهم إلى الدكتور ادوارد سعيد كونه ابن بيئتهم (أصوله العربية)، أو ربما نزعته الانسانية وتعاطفه مع القضية الفلسطينية.

خاتمة

نحاول في خاتمة البحث أن نسلط الضوء على أهم ما جاء في دراستنا، ونعرف القراء على هذا التيار الجديد المتمثل في الدراسات ما بعد الكولونيالية، باعتباره ضروري لهذه الفترة؛ لأنه يمس التجربة الإنسانية التي عانت من الاستعمار وكان له أثر واسع عليها، ولهذا ينبغي أن ندرس هذا التيار بعمق نظرا لأهميته.

حيث تطرقنا في هذه الدراسات إلى ماهيتها، وكيفية استقبال النقد العربي المعاصر لها، إذ توصلنا في خاتمة البحث إلى عدة نتائج نلخصها فيما يلي:

– مصطلح ما بعد الكولونيالية يحيل على مجمل الثقافة التي خضعت وتأثرت بالسيرورة الإمبريالية، منذ تشكلها، أي منذ مرحلة الاستعمار إلى المرحلة أو الفترة التي تلي الهيمنة الاستعمارية وأثارها في مختلف أشكال المقاومة.

– ترعرعت الدراسات ما بعد الكولونيالية على كل من إنهيار الإمبراطوريات الأوروبية العظمى في أربعينيات القرن العشرين، وخمسينياته، وستينياته وما تلى ذلك من بروز الدراسات الثقافية المناهضة للهيمنة في الدوائر الأكاديمية.

يدرس مجال الدراسات ما بعد الكولونيالية بطرائق شتى من بينها:

- دراسة مستعمرات أوروبا السابقة منذ إستقلالها؛ أي كيف استجابت لإرث الكولونيالية الثقافي وتكيفت معه.
- دراسة جميع ثقافات المجتمعات أو الأمم؛ من حيث علاقات القوة التي تربطها بسواها من الثقافات المجتمعات او الأمم الأخرى.

– يعتبر إدوارد سعيد من مهد وبقوة لنظرية ما بعد الكولونيالية، خصوصا من ناحية مفهومها المركزي الكاشف عن "تمفصلات" الثقافة والقهر الإمبريالي "الاستشراق".

– إدوارد سعيد أول من أسس الحقل المعرفي المتمثل في كتابة ما بعد الاستعمار، وحاول لزوم اقتفاء الأثر السياسي للكتابة، عبر قراءة ثقافية تعيد النقد إلى العالم.

– وظيفة النظرية النقدية –في مدارس ما بعد الكولونيالية– لا تقتصر فقط على دراسة الإطار الشكلاني للخطاب، وقيمته النصية، بل تتعدى ذلك إلى دراسة عوامل نشأته ومسبباته، وكذلك إعادة النظر في كل ما كتب إبان حقبة الحداثة، التي لم تكن إلا استعمارية.

–يمثل الثالوث المقدس فرانتز فانون، وإدوارد سعيد، وهومي بابا المرجعية الهامة للدراسات ما بعد الكولونيالية؛ وذلك بسبب الأعمال النقدية الكبرى التي قاموا بها في تحليل واقع الثقافة المعاصرة ضمن الشرط الكولونيالي؛ فاتخذوا من اللغة أداة، ووسيلة لكشف النوايا المبطنة والمستترة لخطاب المستعمر، كما عملوا على العلاقة بين الأنا والآخر، وذلك من خلال تحليل الخطاب الإستشراقي، حيث حاولوا تفكيك ما يحمله من مواقف ثقافية، وصور خيالية حول الشرق والشرقي.

– الفكر الذي جاء به هؤلاء النقاد، لم تجعلهم يختلفون كثيرا في وصف العالم الفكري المعاصر؛ لأن الفضل يعود إليهم في تحديد الإطار العام الذي اتخذته الدراسات ما بعد الكولونيالية.

– يعود الفضل أيضا لهم في تعريف المتلقي القارئ العربي بهذه الدراسة، حيث كان تلقيهم لها عن طريق الترجمة.

– الاستقبال العربي لدراسات ما بعد الكولونيالية يأتي معظمها ضمن مقالات نشرت في المجلات، ومحاور الكتب، التي تركز أغلبها على دراسات إدوارد سعيد في كتابه الإستشراق.

– تمثـل أعمـال "إدوارد سـعيد" لـدى النقـاد العـرب المحـور الأساسـي للدراسـات مـا بعـد الكولونيالية.

– هنـاك وعـي بحـدود هذه الدراسـات لـدى بعض النقـاد العـرب لاسيما فيمـا يخـص إشـكالية المصطلح، كما اتسم عملهم بمقار بـة واعيـة شديدة الوضوح لتفكيك المركزيـة، إلا أن جهودهم افتقرت إلـى فعـل التـأثير لصـياغة اتجـاه نقـد مـا بعـد الكولونياليـة بكامـل منظومتـه، فكانـت دراساتهم منصبة علـى أعمـال إدوارد سعيد، فرانتز فـانون، هومي بابـا...دون أيـة إضـافة، إذ مازالـت قاصـرة وعـاجزة علـى أن تكـون شـمولية، لتغطيـة كافـة مسـتويات الدراسـات مـا بعـد الكولونيالية.

ملخص

ملخص:

فـي الأخيـر نخلـص الـى أن الدراسـات مـا بعـد الكولونياليـة ترعرعـت علـى انهيـار الامبراطوريات الاوروبية العظمى، و بروز الدراسات الثقافية المناهضة للهيمنة في الدوائر الأكاديمية، و أن مجال هذه الدراسة هو دراسة مستعمرات أوروبا السابقة منذ استقلالها، ودراسة جميع ثقافات المجتمعات أو الأمم.

وأول من مهد لهذه النظرية إدوارد سعيد من حيث المفهوم المركزي الكاشف عن تمفصلات الثقافة الإمبريالية، حيث أن جل النقاد العرب المعاصرين تأثروا بفكر هذا الرجل ولم يضيفوا له لا زيادة ولا نقصان.

قائمة المصادر

والمراجع

مصادر البحث ومراجعه:

باللغة العربية:

1- ابراهيم عبد الله، الثقافة العربية والمرجعات المستعارة، منشورة الإختلاف، دارر أمان، الرباط، ط 1، 1431هـ، 2010م.

2- ابراهيم عبد الله ، المركزية الغربية ، إشكالية التكون والتمركز حول الذات، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1997.

3- أبو شهاب رامي: الرسيس والمخاتلة، خطاب ما بعد الكولونيالية في النقد العربي المعاصر، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2013.

4-احمد البنكي محمد ، دريدا عربيا قراءة التفكيك في الفكر النقدي العر بي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ، دار الفارس، ط1 عمان .2005

5- بعلي حفناوي ، آفاق الأدب المقارن العالمية في تصور الناقد ادوارد سعيد عام الفكر، ع4 م35، أبريل، يونيو، 2007.

6-بعلي حفناوي ، مدخل في نظرية النقد الثقافي المقارن، الدار العربية ومنشور ات الإختلاف، الجزائر، ط 1، 2007.

7- بعلي حفناوي، مسارات النقد ومدارات ما بعد الحداثة، ترويض وتقويض الخطاب، أمانة، عمان، الأردن، ط1، 2007.

8- جبليرت هيلين، جوان تومكينز: الدراما ما بعد الكولونيالية، النظرية والممارسة، (النظرية والممارسة)، ترجمة، سامح فكري القاهرة، د ط، 2000.

9- حافظ صبري، أفق الخطاب النقدي، دار الشرقيات، القاهرة، ط1، 1996.

10- راغب نبيل ، موسوعة النظريات الأدبية الشركة المصرية العالمية للنشر، لونجمان القاهرة ط1، 2003.

11- الرويلي ميجان والبازعي سعد: دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط3، 2002.

12- صالح فخري، إدوارد سعيد، دراسة وترجمات، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2009.

13- عابد الجابري محمد، مسألة الهوية العروبة الإسلام.....والغرب، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، نيسان/أبريل، 1995.

14- العجيلي شهلا، أداب الشعوب التي تحررت من الإستعمار، كتابة الضحية (النص الروائي –نموذج) تحرير مصلح النجار، الدراسات الثقافية ودراسات ما بعد الكولونيالية.

15- عناني محمد، للنسخة الجديدة والمنقحة لكتاب إدوارد سعيد الصادر باللغة الإنجليزية، برؤية للنشر والتوزيع ط1، القاهرة، 2006.

16- كاظم نادر، تعارضات النقد الثقافي أو رحلة النسق المخاتل، ضمن كتاب عبد الغذامي والممارسات النقدية والثقافية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2003.

17- مهنانة إسماعيل، العرب ومسألة الاختلاف (مأزق الهوية والأصل والنسيان)، دار الأمان، الرباط، ط1، 2014

18- موسى صالح بشرى ، نظرية التلقي (أصول وتطبيقات) المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2001 .

19- نافعة حسن، إدوارد سعيد والقضية الفلسطينية، ألف مجلة البلاغة المقارنة، دار الياس العصرية، القاهرة، مصر، 2005.

المراجع المترجمة:

1- اشكروفت بيل وآخرون: دراسات ما بعد الكولونيالية (المفاهيم الرئيسية)، تر: أحمد الروبي وآخرون، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2010.

2- ايجبتون تيري، أوهام ما بعد الحداثة، المقدمة، تر: منى سلام ومراجعة سمير سرحان، مطابع المجلس لأعلى لآثار، مصر، 2000.

3- بيتزوتو لوكاس: مابعد الكولونيالية، ضمن كتاب الحداثة ومابعد الحداثة (دراسة وتعريفات)، تح وتر: سهيل نجم.

4- جاك دريدا ، دار توبقال، وتفكيكات لقاء الرباط مع جاك دريدا، ترجمة عبد الكبير طه عبد الرحمان دار توبقال، ط1، الرباط، .1998

5- جاكوبي راسل: نهاية اليوتوبيا، السياسة والثقافة في زمن اللامبالاة، ترجمة فاروق عبد القادر، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، مطابع الوطن، الكويت، 2005.

6- جوناثان كولر، التفكيك، ضمن كتاب البنيوية والتفكيك مداخل نقدية، مجموعة من الباحثين، تر: حسام نايل، دار أزمنة، ط1، عمان، 2007.

7- جيليرت هيلين ، وجوان تومكينز، الدراما ما بعد الكولونيالية (النظرية والممارسة)، ترج: سامح فكري، القاهرة، د ط، سنة 2000.

8- روبنسون دوغلاس ، الترجمة والإمبراطورية، نظريات الترجمة ما بعد الكولونيالية، ترجمة ثائر علي أديب، ط2، دار الدمشق، 2009.

9- سعيد إدوارد ، الاستشراق، (المفاهيم الغربية للشرق)، ترجمة: محمد عناني، دار رؤية للنشر والتوزيع، ط1، .2006

10- سعيد إدوارد ، الاستشراق، المعرفة، السلطة، الإنشاء، ترجمة: كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، لبنان، ط2، 1984.

11- سعيد إدوارد ، الاستشراق، المعرفة، ترجمة: كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، لبنان، ط1، 1981، مقدمة المترجم.

12- سعيد ادوارد ، الآلهة التي تفشل دائما مقدمة، ترجمة: حسام الدين، خضور التلوين للطباعة والنشر، دمشق، 2003.

13- سعيد إدوارد ، الثقافة والامبريالية ترجمة كمال أبو ديب، دار الآداب، بيروت، ط3، 2004.

14- سعيد إدوارد: صور المثقف، تر: غسان غصن، دار النهار للنشر والتوزيع، بيروت، د ط، 1996.

15- سي غبسون نايجل: قانون المخيلة بعد الكولونيالية، ترجمة خالد عايد أبو هديب، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات ، بيروت، ط1، مارس، آذار، مارس 2013.

16- سيلدن رامان: النظرية الأدبية المعاصرة، ترجمة: جابر عصفور دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1998.

17- فانون فرانتز ، بشرة سوداء، أقنعة بيضاء، تركيب خليل أحمد خليل، دار الفارابي، بيروت، منشورات أنيب، ط1، 2004.

18- ك، بابا هومي، موقع الثقافة، ترجمة: ثائر ديب، المركز الثقافي العربي، بيروت، مقدمة المترجم، ط1، 2006.

19- كارتر ديفيد: النظرية الأدبية، تر: د باسل المسالمة، دار التكوين، دمشق، سوريا، ط1، سنة .2010

20- كوت دافيد، فرانتز فانون، ترجمة: عدنان كيالي، سلسلة أعلام الفكر العالمي المعاصر، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1971.

21- لومبا آنيا، في نظرية الاستعمار وما بعد الاستعمار الأدبية، ترجمة : محمد عبد الغني غنوم، دار الحوار، سوريا، ط1، 2007.

22- مغيث أنور، سعيد وماركس والاستشراق، ألف مجلة البلاغة المقارنة، القاهرة، مصر، 2005.

23- نويل سميث جيوفري وهور كينتين ، ترجمة: فاضل جكتر، دار كنعان للدراسات والنشر، القاهرة، مصر ط1، 1991.

24- واليا شيلي، ادوارد سعيد، وكتابه التاريخ، ترجمة: احمد خريس، ط1، 2007.

الموسوعات:

1- راغب نبيل، موسوعة النظريات الأدبية الشركة المصرية العالمية للنشر والتوزيع، لونجمان، ط1، 2003.

2- عظيم فردوس، الكولونيالية وما بعدها، والوطن والعرق ما بعد الكولونيالية، ترجمة: شعبان مكاوي موسوعة كمبر يدرج في النقد الأدبي.

المجلات:

1- ابن الوليد يحي، خطاب ما بعد الإستعمار، مجلة الكلمة، عدد 16، أبريل،2008.

2- حافظ صبري، قرن النقد والنظرية الأدبية، أو مسيرة النقد مع التقطع إلى الإستمرارية، مجلة الكلمة الإلكترونية 24مايو2003.

3- دراج فيصل، أنطونيو غرامشي وادوارد سعيد، إشكالات مختلفان، ألف مجلة البلاغة المقارنة.

4-روبنسون دوغلاس: الترجمة والإمبراطورية، الدراسات ما بعد الكولونيالية، دراسة الترجمة، ترجمة ثائر ديب، مجلة نزوى، العدد 20، 45، 07، 2009.

5- مجلة فكر وفن الافتتاحية، مجلة ثقافية تصدر مرتين في السنة، العدد 81 السنة الثالثة والأربعون 2005، الناشر، معهد غوتةGOETHE INSTITUT كولن، للطباعة والنشر، بدون رقم الصفحة.

6- مرسي فاتن: متع المنفى ومتاعبه في بعض أعمال ادوارد سعيد، الهوية والنقد الثقافي، ألف مجلة البلاغة المقارنة، القاهرة، مصر، 2005.

المراجع باللغة الأجنبية:

[1-] Oxford dictionary of sociology: http/www.enotes.com/oxsoc-ncycopedia/post-colonialism.

[2-] Fill ashcroft- harethgriafith-helenfiffih. Post colonial studies, the key concept, rout/edge London, 2000, p 186.

3- cathrin Lejeune, cultural/ studies et disciplines : l'anthropologie culturelle serait elle menacée ? In cultural studies études culturelles.

قائمة الملاحق

ملحق لأهم الأعلام:

I- إدوارد سعيد (edward said):

هو مفكر وناقد أدبي "امريكي" من أصل عربي، ولد في القدس في فلسطين عام 1935، وتوفي في أمريكا عام 2003، التحق في مطلع حياته بالمدارس الابتدائية والثانوية في القدس وفي القاهرة، تخصص في الأدب الإنجليزي في جامعة برنستون الأمريكية، أستاذ الأدب المقارن والأدب الإنجليزي في جامعة كولومبيا بالولايات المتحدة، نال درجة الدكتوراه الفخرية من ست عشرة جامعة، عضو في المجلس الوطني (البرلمان الفلسطيني في المنفى)، وهو إضافة إلى كونه ناقدا أدبيا معروف في الولايات المتحدة الأمريكية، ومتحدث نشط ومقاتل من أجل القضية الفلسطينية، من أهم مؤلفاته جوزيف كونراد وخرافة السيرة الذاتية (1966).

الاستشراق (1978) القضية الفلسطينية (1979)، العلم والنص والناقد (1983)، والثقافة والأمبريالية "1993".

II- أنطونيو غرامشي (gramsci antonio):

المناضل الماركسي الايطالي، والصحفي والفيلسوف السياسي، أحد مؤسسي الحزب الشيوعي الايطالي وقائده، في إحدى المرات اعتقله نظام موسوليني الفاشي، يشتهر بمفهومه عن "الهيمنة الثقافية" بوصفها وسيلة لاستمرار الدولة في مجتمع رأسمالي، من أهم مؤلفاته: الأمير الحديث ودفاتر السجن.

III- جاك ديريدا (j.derridal):

فيلسوف فرنسي من مواليد الجزائر 1939، صاحب نظرية التفكيك، يعد واحدا من الفلاسفة الذين انكبوا بشكل دقيق على إعادة طرح مجموعة من التساؤلات المنصبة حول الفكر الميتافيزيقي، فكتاباته قراءة شاملة لمميز ات الفكر الغربي في كل مكنوناته وخصائصه التي يقيم عليها مشروعه الفلسفي، والتفكيك في نظره استراتيجية فعالة وليست عدمية كما توحي دلالتها.

IV- ميشال فوكو (michel foucault):

(1926-1984) فيلسوف فرنسي معاصر، من اهم فلاسفة النصف الأخير من القرن العشرين، تأثر بالبنيويين، ودرس وحلل تاريخ الجنون في كتابه "تاريخ الجنون"، وعالج مواضيع مثل الإجرام والعقوبات والممارسات الاجتماعية في السجون، ابتكر مصطلح "أركولوجية المعرفة"، وقد لقيت دراساته وأعماله في مجال السلطة والعلاقة بينها وبين المعرفة اهتمام الكثير بالإضافة إلى أفكاره عن "الخطاب" وعلاقته بتاريخ الفكر الغربي من أهم مؤلفاته "حفريات المعرفة" 1969، "نظام الخطاب" 1971.

V- هومي بابا (homi bhabha):

أستاذ الأدب الانجليزي والفن في جامعة شيكاغو، وعضو الهيئة الاستشارية في معهد الفن المعاصر، وعضو هيئة المدر اء في المعهد الدولي للفنون البصرية وكلاهما في لندن، هو كاتب هندي مهاجر يعيش في الولايات المتحدة، برز اسم هومي بابا من خلال طرحه مفهوم "التهجين"، كرس جهوده مدافعا عن موقع نظري من أبرز مؤلفاته: "موقع الثقافة" 1994، ومحور الأمة والسرد 1990، وكلاهما كان لهما نفوذ واسع ورفيع في تحديد ما تعنيه الدراسات الكولونيالية والثقافية في رسم آفاق النظرية المعاصرة.

VI- جايتل ي سيفاك (gayatri spivak):

باحثة وناقدة هندية، متحصلة على الماجستير والدكتوراه في الأدب الانجليزي، وهي أكاديمية في جامعة كولومبيا الأمريكية، تصف نفسها على أنها ماركسية نسوية تفكيكية، وشكلت مقالتها "هل يستطيع التابع ان يتكلم؟ محطة مهمة في خطاب ما بعد الكولونيالية.

أبرز مؤلفاتها: مقالات في السياسة الثقافية (1987)، دراسات مختارة في التابع (1988)، ناقد ما بعد الاستعمارية (1990).

VII- فرانتز فانون (frantz fanon):

طبيب نفساني وفيلسوف اجتماعي أسود، ولد في فور–دوفرانس عاصمة المارتينيك، انضم إلى المقاومة، بعد أن ضاق ذرعا بحكم فيشي (vichy)، عرف بنضاله من أجل الحرية وضد التمييز والعنصرية، التحق بمدرسة الطب في مدينة ليون وتخصص في الطب النفسي، بعد تخرجه تولى وظيفة في مستشفى بليدة، جوينفيل للتحليل النفسي في الجزائر، وقد تجمعت عوامل عديدة لكتابه "معذبو الأرض"، وهي تجاربه في الثورة الجزائرية، ومعرفة باتجاهاتها ونقاشاتها السياسية.

VIII- حفناوي بعلي:

كاتب وصحفي وباحث جامعي جزائري، يعمل أستاذ للتعليم بكلية الآداب والعلوم الإنسانية جامعة عنابة، حاصل على دكتوراه في الآداب والعلوم الإنسانية والدراسات المقارنة والثقافية، حصل على جائزة المدينة والإبداع النقدية عام 2002 والجائزة الأولى الدولية في الدراسات النقدية والمسرحية وهو أمين عام جمعية الأدب المقارن الجزائرية، وله العديد من الأعمال المنشورة في الأدب والنقد والشعر.

من مؤلفاته: أربعون عاما على خشبة مسرح الهواة في الجزائر، فضاءات المقارنة الجديدة، الحداثة...العولمة...جماليات التلقي.

IX- عبد الله إبراهيم:

باحث وأكاديمي من العراق عمل في الجامعات العرقية والليبية والقطرية، شارك في عشرات المؤتمرات والندوات والملتقيات الأدبية والفكرية، حصل على جائزة شومان للعلوم الإنسانية عام 1997م، وعلى جائزة الشيخ زايد للدراسات النقدية، الدورة السابعة في أبريل 2013م، وعلى جائزة الملك فيصل العالمية في حقل "اللغة العربية والأدب" لعام 2014م، في مجال الدراسات النقدية، متخصص في الدراسات السردية، ونقد المركزيات الثقافية، وحوار الثقافات، وتأثيرات العولمة، وله أكثر من 14 كتابا، وما يزيد على 30 بحثا فكريا في كبريات المجلاتالعر بية، طبعت كتبه في أبو ظبي وبيروت والدار البيضاء، وبغداد والرياض والدوحة.

X- محمد عابد الجابري:

مفكر وفيلسوف عربي من المغرب له 30 مؤلفا في قضايا الفكر المعاصر، أبرزها "نقد العقل العربي" الذي تمت ترجمته غلى عدة لغات أوروبية وشرقية، كرمته اليونسكو لكونه احد أكبر المتخصصين في إبن رشد، إضافة إلى تميزه بطريقة خاصة في الحوار.

له العديد من الكتب المنشورة:

- نحن والتراث- قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي (1980م).
- العصبية والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ العربي الإسلامي (1971).
- تكوين العقل العربي (نقد العقل العربي1) (1982).
- بنية العقل العربي (نقد العقل العربي 2) (1986م)
- العقل السياسي العربي (نقد العقل العربي 3) (1990م).
-العقل الأخلاقي العربي (نقد العقل العربي 4).

XI-سعد الباز عي:

ناقد ومفكر سعودي من مواليد المملكة العربية السعودية، حاصل على البكالوريوس في اللغة الانجليزية وآدابها من جامعة الملك سعود بالرياض 1974م.

وحاصل على الماجستير في الأدب الانجليزي جامعة بردو بولاية إنديانا في عام 1978م، والدكتوراه في الأدب الانجليزي والأمريكي من جامعة بردو 1983 purdue أيضا وكانت أطروحته حول الاستشراق في الآداب الأوروبية.

عمل أستاذا للأدب الانجليزي المقارن بجامعة الملك سعود بالرياض منذ 1984 حتى انتقاله لعضوية مجلس الشورى عام 2009، حيث ما يزال شغل العديد من الوظائف منها: رئاسة تحرير صحيفة رياض ديلي...

من مؤلفاته: المكون اليهودي في الحضارة الغربية...كما له العديد من المقالات في عدد من الصحف والمجلات المحلية والعربية، وعدد من الأبحاث باللغة الانجليزية التي نشرت في مجلات عالمية مثل "الأدب العالمي المعاصر".

XII- نبيل راغب:

هو ناقد وكاتب ومفكر وأديب مصري معاصر من مواليد طنطا عام 1940م، حصل على ليسانس الآداب من كلية الآداب جامعة القاهرة قسم الأدب الانجليزي وشهادة الدكتوراه من جامعتي القاهرة ولانكستر بانجلترا، عمل كأستاذ ورئيس لقسم النقد الفني بالمعهد العالي للنقد الفني بأكاديمية الفنون بالهرم، ثم عميد للمعهد لثلاث فترات متتالية، كما عمل كمستشار لوزير الثقافة في مصر من عام 1969م غلى 1973 بعد ذلك عمل كمستشار للرئيس الراحل محمد أنور السادات من 1975م إلى 1981م، عمل كأستاذ زائر بجامعة إكسيتر بإنجلترا من عام 1982م إلى 1986م.

XIII- يحيى بن الوليد:

ناقد ثقافي وباحث اكاديمي، وأستاذ التعليم العالي، حاصل على دبلوم الدراسات العليا (1998)، والدكتوراه (2002) في كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، من إصداراته: "التراث والقراءة دراسة في الخطاب النقدي عند جابر عصفور" القاهرة، 1999)، "الخطاب النقدي المعاصر بالمغرب" (القاهرة، 2003)، "الوعي المحلق إدوارد سعيد وحال العرب"، "صور المثقف" (الرباط، 2013)، "الدار البيضاء... الهوية والمعمار 1912م1960" (2016).

الفهرس

الشكر

الإهداء

مقدمة..... أ

الفصل الأول: الدراسات ما بعد الكولونيالية (بحث في المصطلح والمفهوم)

1- المصطلح والمفهوم..... **11**

2- ارهاصات ما بعد الكولونيالية وأهم مبادئها ومرتكزاتهما..... **20**

3- أهم أعلام النظرية ما بعد الكولونيالية..... **24**

الفصل الثاني: تلقي النقد العربي المعاصر للدراسات ما بعد الكولونيالية

1- إشكالية الترجمة..... **64**

2- تلقي أهم النقاد العرب المعاصرين لدراسات ما بعد الكولونيالية..... **68**

3- آراء نقدية حول أعمال النقاد العرب المعاصرين (كيفية التلقي)..... **103**

الخاتمة..... **105**

الملخص..... **110**

قائمة المراجع..... **112**

قائمة الملاحق..... **118**

الفهرس..... **130**