الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
REPUBLIQUE ALGERIENNE DEMOCRATIQUE ET POPULAIRE
وزارة التعليم العالي و البحث العلمي
MINISTERE DE L'ENSEIGNEMENT SUPERIEUR
ET DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE

جامعـة الشـهيـد الشيخ العربي التبسي – تبسة
كلية الآداب واللغات



Université echahid cheikh Larbi Tebessi – Tébessa
Faculté des lettres et des langues

قسم اللغة والأدب العربي

فكر مابعد الكولونيالية في الخطاب النقدي العربي المعاصر

– مقاربة تأويلية لمشروع سعد البازعي–

أطروحة معدّة لنيل شهادة دكتوراه – ل.م .د– في اللغة والأدب العربي

تخصص: النظرية النقدية المعاصرة وتحليل الخطاب

إعداد الطالبة: إشراف الأستاذ:

نسيمة بن سودة أ. د.محمد عروس

أعضاء لجنة المناقشة

الرقم	الاسم واللقب	الرتبة العلمية	المؤسسة الجامعية	الصفة
01	رشيد رايس	أستاذ	الشهيد الشيخ العربي التبسي –تبسة–	رئيسا
02	محمد عروس	أستاذ	الشهيد الشيخ العربي التبسي –تبسة–	مشرفا ومقررا
03	وهيبة عطية	أستاذ محاضر أ	الشهيد الشيخ العربي التبسي –تبسة–	مناقشا
04	طارق بوحالة	أستاذ محاضر أ	عبد الحفيظ بوصوف ميلة–	مناقشا
05	عبد الله عبان	أستاذ محاضر أ	الشهيد الشيخ العربي التبسي –تبسة–	مناقشا
06	علاوة كوسة	أستاذ	المركز الجامعي –بريكة–	مناقشا

السنة الجامعية: 2024/2023

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

REPUBLIQUE ALGERIENNE DEMOCRATIQUE ET POPULAIRE

وزارة التعليم العالي و البحث العلمي

MINISTERE DE L'ENSEIGNEMENT SUPERIEUR
ET DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE

جامعـة الشـهيـد الشيخ العربي التبسي – تبسة

كلية الآداب واللغات

Université echahid cheikh Larbi Tebessi – Tébessa

Faculté des lettres et des langues

قسم اللغة والأدب العربي

فكر مابعد الكولونيالية في الخطاب النقدي العربي المعاصر

– مقاربة تأويلية لمشروع سعد البازعي–

أطروحة معدّة لنيل شهادة دكتوراه – ل.م .د– في اللغة والأدب العربي

تخصص: النظرية النقدية المعاصرة وتحليل الخطاب

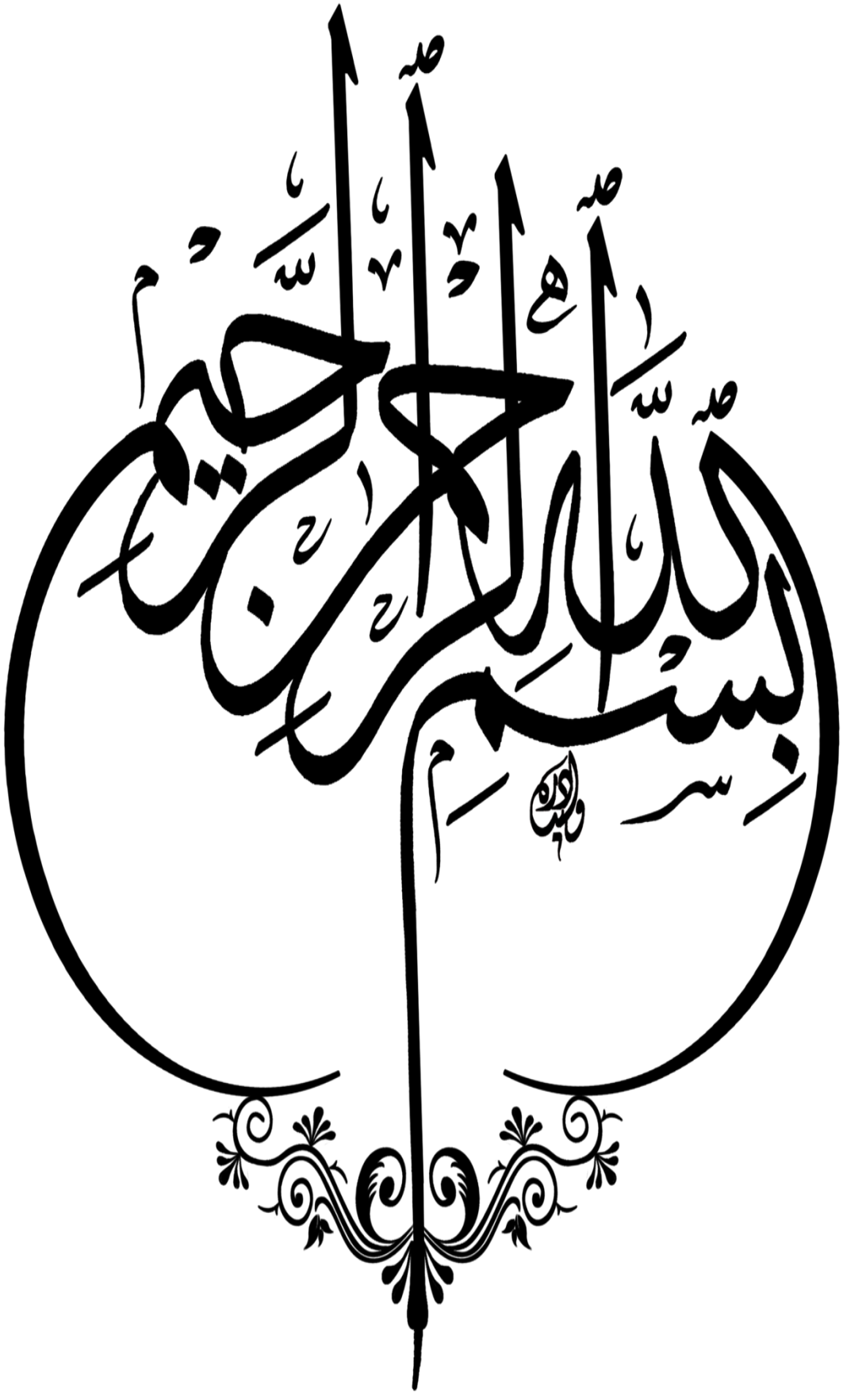
إعداد الطالبة: إشراف الأستاذ:

نسيمة بن سودة أ. د.محمد عروس

أعضاء لجنة المناقشة

الرقم	الاسم واللقب	الرتبة العلمية	المؤسسة الجامعية	الصفة
01	رشيد رايس	أستاذ	جامعة الشهيد الشيخ العربي التبسي – تبسة–	رئيسا
02	محمد عروس	أستاذ	جامعة الشهيد الشيخ العربي التبسي – تبسة–	مشرفا ومقررا
03	وهيبة عطية	أستاذ محاضر أ	الشهيد الشيخ العربي التبسي –تبسة–	مناقشا
04	طارق بوحالة	أستاذ محاضر أ	عبد الحفيظ بوصوف ميلة–	مناقشا
05	عبد الله عبان	أستاذ محاَضر أ	الشهيد الشيخ العربي التبسي –تبسة–	مناقشا
06	علاوة كوسة	أستاذ	المركز الجامعي –بريكة–	مناقشا

السنة الجامعية: 2024/2023


بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

ينتظم فكر ما بعد الكولونيالية ضمن سياق معرفي مرتبط بخطابات الهيمنة التي عرفتها الحضارة الغربية منذ عصر النهضة. ذلك أن هذه الخطابات تشير إلى وجود أزمة بين الشرق والغرب، حيث يكون العقل الغربي هو القوة المعرفية التي تتمركز فيها مختلف التصورات التي يكون "الآخر" فيها مهمّشًا، لا سيما حينما يتشكل من خطابات التنميط والمرآوية. فبعد أن أثثت "الذات" الغربية حتمية الأحادية وفق المنظور الديكارتي، وغيبت كل الغيريات المشكّلة للتنوع الحضاري الإنساني، وأبعدت كل الوجود الإنساني، فإنها جعلت من "الآخر" مستعمَرا لا يمكنه أن يُسمِع صوته. وضمن مقولة "ماركس" "التابع لا يمكن أن يمثّل نفسه فلا بد أن يُمثّل"، كشفت الحضارة الغربية عن مشاريعها الكولونيالية ضمن ثنائية "الشرق، الغرب" حيث أن إرادة القوة التي جعلت من الغرب مهيمنا ومن الشرق جغرافيا منهوبة بشعوب مضطهَدة ، تفقد كل مقومات الخصوصية. ومحاولة الكشف عن هذه المشاريع الغربية، القائمة على النزعة المتمركزة حول العقل والتي تحولت إلى قوة مسيطرة و الثورة عليها، هو ما تسعى إليه سياسات النقد في مابعد الكولونيالية.

ويعد فكر ما بعد الكولونيالية "Post colonialisme" مجالا معرفيا يناقض الفكر الغربي، المشحون بسلطة ابستمولوجية مارست هيمنتها عبر عديد المستويات البحثية والثقافية التي تحكمها النزعة الاستعلائية، حيث تقيم فوارق بين الشرق والغرب، وبالتالي فإن هذا التوجه طرح أبعادا تعيد تشكيل "الآخر"، وفق ما تقتضيه علاقة السيطرة الكونية ومنطق التوسع الإمبريالي القائم على نهب الثروات، وطمس هويات الشعوب المستعمَرة؛ وبذلك فإن الخطاب الناشئ حول "الآخر/المهمش" يتضمن الممارسة النقدية القائمة على تفكيك المقولات الكولونيالية ضمن استراتيجيات كاشفة

للفلسفة الغربية التي تسعى عبر مقاصدها ومنطلقاتها إلى فرض نفسها على الثقافات الأخرى، واعتبار كلياتها حقيقة ثابتة وما دونها وَهْم.

وضمن هذا الإطار، فإن الخطاب النقدي العربي المعاصر عرف بدوره مجموعة من التحولات الابستمولوجية ضمن ما يعرف بسلسلة النظريات النقدية المعاصرة، التي يمثّل النقد ما بعد الكولونيالي أحد أهمها، باعتباره نقدا ناشئا حول التمركزات الغربية؛ ذلك أن ممارساتها الاستعمارية في الجغرافيا العربية أحد أهم الإشكالات التي سبّبها خطابها، لذلك فإن مناهضة الاستعمار هي السبب الرئيسي الذي يمثّل رافدا لكل النقاد العرب الذين يبحثون في أشكال الهيمنة الخطابية للمستعمِر، عبر تحليل النصوص الأدبية و النقدية والفكرية التي تجعل من الشعوب المستعمَرة مجموعات دونية تؤطرها الأنثربولوجيا، على أساس التمثيلات العرقية، والجغرافية، والجنسية من خلال ابتغاء خيلاء، مدفوعة بتاريخ المركز المستعمِر.

وبذلك تكون الخطابات النقدية العربية المعاصرة الناشئة حول النقد ما بعد الكولونيالي Post coloialisme قد أفادت من الدراسات التي قدمها أعلام هذا الحقل ومنهم: "إدوارد سعيد" "Edward said " أنطونيو غرامشي "Atonio gramchi "، "فرانز فانون" "Frantz fanon" " "جياتري سبيفاك" "Gayatri spivak" ، والمفكر "هومي بابا" " Homi bhabha"، حيث يُعدّ هؤلاء النقاد مناهضين لفكرة الإقصاء التي يقوم عليها الخطاب الاستعماري. وقد كان هذا الإدراك هو إعادة تموضع الشعوب المستعمَرة داخل الكون الإنساني، وفق استراتيجيات تفكيك الخطاب الكولونيالي.

ومن المشاريع النقدية العربية المعاصرة، تبرزُ جهود الناقد العربي "سعد البازعي" "Saad Albazei" في مُساءلته للآخر و الحفر في خطاباته ، و لذلك تأتي هذه الدراسة للبحث في خطابه النقدي الذي تشكّل حول فكر ما بعد الكولونيالية، ومحاولة

تتبع الآليات النقدية التي تتمثل حضور منظورات ما بعد الكولونيالية. لذلك جاءت الدراسة موسومة بـ "**فكر ما بعد الكولونيالية في الخطاب النقدي العربي المعاصر- مقاربة تأويلية لمشروع سعد البازعي**".

ويعود سبب اختيار هذا الموضوع الى مجموعة من العوامل التي ننفتح من خلالها على دراسات "سعد البازعي" "Saad Albazei "، فمنها الذاتية و الموضوعية. فأما الذاتية، فتتمثل في:

-الرغبة في التعرف على الآخر من خلال مايكتبه النقاد المعاصرون.

-حب المغامرة و شغف اكتشاف المعرفة التي تتعدد حولها التصورات.

بينما تتمثل الأسباب الموضوعية في:

1/ أن فكر ما بعد الكولونيالية يشكل منعطفا حاسما في النقد المعاصر، فهو ما يزال حقلا يتطلب الحفر في خلفياته الفكرية واستراتيجياته التحليلية التي تراكم جهود إدوارد سعيد " "Said edward" و "Gayatri spivak " "جياتري سبيفاك" و غيرهما.

2- مشروع "سعد البازعي" "Saad albazei" "الما بعد كولونيالي" لم يُنظر إليه باهتمام أكثر في الأبحاث الأكاديمية، ولم تتم مساءلته باعتباره مشروعا نقديا يهتم بإخضاع الفكر الغربي ثقافيا، ومن ثَمَّ الكشف عن تمفصلات الامبريالية والهيمنة في منظوراتها من أجل تفكيكها.

ورغم أن دراسات الناقد السعودي " سعد البازعي" العديدة والمختلفة، والتي شارك من خلالها في العديد من الملتقيات العلمية، والمجلات، وكذلك ضمن البرامج الثقافية واللقاءات الإعلامية ، إلا أن مجال ما بعد الكولونيالية في خطابه النقدي لم تتم دراسته بعد.

يتوجّه اشتغالنا على مشروع "سعد البازعي" "Saad albazei " الما بعد كولونيالي إلى مساءلته ضمن إشكالية يمكن صياغتها في السؤال الرئيسي التالي :

ما طبيعة الفكر المابعد كولونيالي في الخطاب النقدي العربي المعاصر من منظور سعد البازعي؟ وهل استطاع مشروع هذا الناقد أن يؤسس لرؤية عربية ما بعد كولونيالية؟ وما هي الآفاق التي يرومها هذا المشروع؟

وتندرج ضمن الإشكالية الرئيسية مجموعة من الأسئلة الفرعية التي ستجيب عليها الدراسة، و تتمثل أساسا في الآتي: ما هي الخلفيات الفكرية التي اتكأ عليها خطابه النقدي الما بعد كولونيالي ؟ وما هي استراتيجيات هذا الخطاب ؟ هل تشابك خطاب "سعد البازعي" النقدي مع مقولات خطاب مابعد الكولونيالية؟ وما هي الاستراتيجيات التي وظّفها هذا الناقد في هذا الخطاب؟

وللإجابة عن هذه الأسئلة، جاءت الدراسة وفق التوزيع التالي:

مقدمة، ومدخل، وأربعة فصول وخاتمة، و بحثنا في المدخل في المنهجية النقدية عبر: استراتيجية التأويل وحدود الفهم، ثم تعرّضنا إلى التجربة النقدية عند "سعد البازعي" "" Saad albazei".

أما الفصل الأول فقد تناول تحولات الخطاب النقدي من الحداثة إلى ما بعد الحداثة، واستقصى الحداثة النقدية ومقولاتها التأسيسية، وسؤال المركز. كما بحث هذا الفصل في ما بعد الحداثة في الخطاب النقدي الغربي واستقبالاتها في النقد العربي المعاصر.

و أما الفصل الثاني ، فقد بحثنا فيه عن محددات ما بعد الكولونيالية وخلفياتها الفكرية، ومقولاتها التأسيسة باعتبارها الأرضية التي بنى عليها حقل ما بعد الكولونيالية

تصوراته. وتم عرض أعلام هذا الحقل و سياساتهم النقدية وهم: أنطونيو غرامشي " Antonio gramchi"، "فرانتز فانون" "Frantz fanon " وجماعة التابع من خلال " Gayatri spivak" "جياتري سبيفاك"، و "هومي بابا" "Homi bhabha "و "إدوارد سعيد" Edward said "، هؤلاء الذين أفاد منهم "حقل ما بعد الكولونيالية" من خلال الرؤى التي أعادت للمستعمِر حضوره في الوجود الإنساني، كما أعادت الاعتبار لخصوصياته الثقافية: من تاريخ، ولغة، وهوية عبر مناهضة السرديات الكبرى، والبحث في إسماع صوت التابع والمستعمَر. كما تم في هذا الفصل البحث في ما بعد الكولونيالية في الفكر العربي المعاصر، وآليات نقدها.

و تضمن الفصل الثالث مرجعيات الفكر ما بعد الكولونيالي في مشروع سعد البازعي ، وفيه تم البحث في الاستشراق ، والاستغراب، والأركيولوجيا باعتبارها حقولا أفاد منها "البازعي" "Albazei" في مشروعه النقدي، كما تم البحث في هذا الفصل عن "التحيز" باعتباره امتدادا لرؤية " عبد الوهاب المسيري"، وفيه تمت مناقشته كخطاب نقدي يعمل على التأصيل الحضاري للحضارة الغربية والكشف عن خصائصها لتحقيق الاستقلالية الحضارية.

القراءة في مشروع سعد البازعي، والذي تم من خلال التعرف إلى : الإخضاع الثقافي واستدعاء الآخر، والقراءة الطباقية عبر التهميش الخطابي في النقد الغربي، والسرد الكولونيالي و مستويات التمثيل، والرد بالكتابة(أو ما يُعرف بالسرد المابعد كولونيالي). وفي الفصل الرابع كان الاشتغال فيه على خطاب ما بعد الكولونيالي واستراتيجياته وهل يمكن إسماع صوت التابع؟ وهي كلها استراتيجيات تكشف تمثلات الخطاب الكولونيالي من أجل تفكيكه وإعادة مركزة "المهمش/المستعمَر" في الخطاب المابعد كولونيالي.

أدى الاشتغال على خطاب ما بعد الكولونيالية في مشروع سعد البازعي إلى الخاتمة التي تضمنت أهم النتائج التي تم التوصل إليها من خلال البحث ، والآفاق التي يرومها هذا المشروع من أجل تأسيس رؤية عربية ما بعد كولونيالية.

ومن أجل الإجابة عن الأسئلة المطروحة، فإن الرؤية المنهجية التي تبنتها الدراسة للكشف عن القضايا المطروحة ضمن إشكالية البحث الرئيسية، هي "التأويل" مع اتخاذ الوصف و التحليل و التركيب و الجدل آليات إجرائية لتحقيق علمية البحث . أما الدراسات السابقة التي تناولت بالبحث–في حدود اطلاعنا– موضوع الفكر ما بعد الكولونيالي عند البازعي من خلالها فنجد دراسة واحدة وهي: دراسة "رامي أبو شهاب" موسومة بـ "الرسيس والمخاتلة خطاب ما بعد الكولونيالية في النقد العربي المعاصر النظرية والتطبيق"، والتي تناول من خلالها موضوع ما بعد الكولونيالية عند"البازعي"، لكنها كانت ضمن مجموعة دراسات عربية كان قد تناولها الناقد الفلسطيني في هذا الكتاب، وبالتالي لم يكن موضوع دراسة أطروحات "البازعي" عنده مفصلا و غنيا. الأمر الذي احتاج منا توسّعا في هذا البحث.

أما في ما يخص أهداف الدراسة فيمكن القول أن البحث يسعى إلى المساهمة في بناء مشروع نقدي عربي معاصر يشتغل على الخطاب مابعد الكولونيالي، ضمن استراتيجيات استدعاء الآخر " الكولونيالي" تكون نواته " الذات".

و تتمثل مصادر البحث في الكتب الخاصة بـ "سعد البازعي" "Saad albazei" وهي كالأتي: دليل الناقد الأدبي 2003م، استقبال الآخر 2004م، المكون اليهودي في الحضارة الغربية 2007م، وهو من الكتب المهمة التي أصدرها "سعد البازعي" حول مابعد الكولونيالية، كتاب "الاختلاف الثقافي وثقافة الاختلاف" 2008م، قلق المعرفة 2010م، هموم العقل 2016م، حوارات كاشفة 2021م.

كما تم الاعتماد في هذا البحث على المراجع العربية والمراجع الأجنبية والمترجمة؛ بالنسبة للكتب الأجنبية :"Peau noir masque Blanc " لـ"فرانز فانون" " Frantz fanon " وكتاب " l empirre de signe" لـ"ورلان بارت" Roland.B " ،" the death of tragedy" لـ "جورج شتاينر" "George stainer"، "Anti semetisme" لـ "برنارد لازار" "Bernard lazare" .

و فيما يخص الكتب المترجمة إلى اللغة العربية، فقد أفادت منها الدراسة، كثيرا نظرا لأنها تركز على مجموعة من قضايا وأطروحات فكر ما بعد الكولونيالية وأهم هذه الكتب: الرد بالكتابة. ترجمة شهرة العالم، وهو لـ "بيل أشكروفت" ، غاريث غريفيث، هيلين تيفين، وكتاب للناقدة "آنيا لومبا" "Ania lomba" موسوم بـ، "نظرية الاستعمار وما بعد الاستعمار" تر: محمد عبد الغني غنوم، وكتاب روبرت يونغ " Robert young" "أساطير بيضاء"، كتابة "التاريخ والغرب" تر: أحمد محمود.

أما المراجع باللغة العربية منها: كتاب "مقدمة في علم الاستغراب" لـ "حسن حنفي" ، وكتاب "الرسيس والمخاتلة–خطاب ما بعد الكولونيالية في النقد العربي المعاصر–النظرية والتطبيق" لـ"رامي أبو شهاب"، و كتابي: " الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة"و "المركزية الغربية" لـ " عبد الله إبراهيم ".

لقد أسهمت تلك الدراسات في إثراء البحث و تحليل أطروحات "البازعي" الما بعد كولونيالية، الأمر الذي سمح لنا مقاربة القضايا التي طرحها "البازعي".

أما فيما يخص الصعوبات فهي متعددة، ومعلوم أن أي بحث علمي لا يخلو منها. فلا بد من الإشارة إلى أن مشروع "البازعي" النقدي لم تكن القضايا المتعلقة بمابعد الكولونيالية فيه واضحة، ومباشِرة إن كان عن طريق المفاهيم أو المصطلحات.

لذلك تطلّب البحث الجهد الكبير من أجل الكشف عن تشابك خطاب "البازعي" مع خطاب ما بعد الكولونيالية.

وفي الأخير نرجو أن يكون البحث قد وُفِّق في الإجابة على الإشكالات التي طرحها، رغم أن العرف الأكاديمي لا تتم على عتباته دراسة ولا توصد أمامه أبواب المعرفة، التي كلما حاولت طرح القضايا والإجابة على إشكالاتها، إلا وانفتاحات أخرى لنوافذ فكرية ومعرفية تُشرّع على قضايا وأطروحات تهتم بالوجود الإنساني.

في المقدمة لايسعنا إلا أن نحمد الله على عونه و توفيقه ، فله الحمد على إتمام البحث . كما أقدم للمشرف الأستاذ الدكتور :"محمد عروس" جزيل الشكر على كل المجهودات والنصائح والتوجيهات التي جعلت من فكرة البحث كائنا معرفيا يأخذ طريقه إلى النقد والقراءة والتحليل. كما أشكر السادة الأساتذة أعضاء لجنة المناقشة عل قبولهم مناقشة هذه الرسالة من أجل إعلاء المعرفة التي لا يمكن أن تتخذ من استحقاقات السؤال سوى أن تُظهِر الحضور الكبير لحركة العلم وفاعلية الفكر. والحمد لله الذي بنعمته تتمّ الصالحات وكل توفيق منه تعالى.

. .

مدخل:

الرؤية المنهجية و مجال الدراسة

أولا : استراتيجية التأويل

ثانيا : التجربة النقدية عند سعد البازعي

أولا / التأويل وحدود الفهم:

إن مشروع النقد عند" سعد البازعي" مرتبط بأهداف حضارية وفكرية يسعى إليها النقد العربي المعاصر. و على اعتبار أن خطاب ما بعد الكولونيالية هو سياسة نقدية مضادة للمركزية الغربية ، التي ألحّت في نصوص مفكريها على إعلاء الذات الأوروبية وإلغاء الآخر من موقع السلطة و الهيمنة .إن هذه الدراسة تسعى إلى الكشف عن تشابكات مشروع البازعي النقدي، مع التشكيلات الخطابية للمابعد كولونيالية من خلال عمليات التأويل و التحليل ، لذلك فإننا نتساءل: ماهي استراتيجيات التأويل باعتبارها منهجا للدراسة؟ و ما هي حدود الفهم فيها ؟ ماهي أبعاد التجربة النقدية عند " سعد البازعي"؟

في قضايا ما بعد الكولونيالية كما طرحتها الدراسة وعكستها اتجاهاتها النقدية، ارتبطت بإشكاليات الاستعمار الناتجة عن الهيمنة والسيطرة، كمقولات للمركزية الغربية وأبعادها العقلية والتاريخية، حيث أن المنظومات الفلسفية للحضارة الغربية ناتجة عن التحولات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية التي عرفتها أوروبا في عصر التنوير ، الأمر الذي أدى إلى اختراق حدود هذا العقل الاستعماري، من خلال رفض الإسقاط الذي مارسته المعرفة الفلسفية.

ومن أجل إبراز ملامح هذه القضايا في مشروع "سعد البازعي" " saad Albazie" الما بعد كولونيالي، باعتباره موضوع الدراسة، يتعين صوغ مختلف الدلالات الابستمولوجية التي ينتهجها هذا المشروع ، والتطرق إلى المفاهيم والتصورات التي حددت مهمة النقد لديه من خلال "المقاربة التأويلية"، التي تعتبر القاعدة الجوهرية في النقد، باعتبار أن هذه المقاربة تتجلى من خلالها معالجة المواقف النقدية "لسعد البازعي" إزاء موضوعات ما بعد الكولونيالية. ومن أجل تعقب هذا المنهج سنناقش الإشكاليات التالية:

ما هي محددات التأويل؟ وما هي امتدادات النزعة التأويلية لدى مؤسسيها ؟ وهل المشروع التأويلي يشكل نقطة تحول في مسار النقد؟ ومن خلال الإجابة على هذه الأسئلة يمكننا تحديد المنظومة النقدية التي تحكم الدراسة باعتبارها منهجا لها.

1-الهيرمينوطيقا وسؤال التفسير:

في واقع معرفي يحوز على انعطافات تستمدّ تصوراتها من مختلف التحولات الكبرى، داخل المجتمعات، حيث تكون هذه المنعطفات مشحونة بالتجربة الإنسانية التي تُسهم سياقاتها في الانتقال من نمط فكري إلى آخر، «تأتي" الهيرمينوطيقا " باعتبارها تصورا يجاوز الدوغمائيات المرتبطة بأحادية التفسير وإطلاقية المعنى ، لذلك تأتي كلمة هيرميبنوطيقا من الفعل اليوناني "hermeneusim"" ويعني بالإله هرمس " hermes" رسول آلهة الأولمب، ويفهم ما يجول بخاطر هذه الكائنات الخالدة»[1]، وفي هذا السياق تبدو الهيرمينوطيقا مرتبطة بتفسير كل ما هو خبيء ومخفي لتحقيق المعنى الذي يبقى غير محدود بخلاف أسبقيته التي أطرتها التصورات العقلية في قوالب جاهزة. رحلة "هرمس" بين الآلهة والبشر هي أبرز ما يميز الوعي بضرورة التمييز بين"التفسير" واعتبارات التأويل التي تحكم ترميزات الوجود .

وهكذا فإن مفهوم الهيرمينوطيقا من حيث «هي فن الفهم وتأويل النصوص، فقد اتسع في القرن الثامن عشر والقرن العشرين ليشمل مناهج فهم النصوص الدينية والدنيوية على حد سواء، فإن اللفظة قد بقيت توحي بمعنى التفسير الذي يضطلع بكشف شيء ما خبيء ومستور»[2]، لذلك يعتبر المؤول وسيطا بين عالم النص الغامض الذي يتطلب إمكانيات المعرفة والفهم من أجل تفسير بنياته التي تشكّل هذا العالم وبين عالم يمكن

[1]- عادل مصطفى: فهم الفهم- مدخل إلى الهيمينوطيقا: نظرية التأويل بين أفلاطون إلى غادامير، مؤسسة هنداوي سي، آسي، الملكة المتحدة، 2017م، ص 13.

[2]- المرجع نفسه، ص16.

إدراك أشيائه من خلال ما حققته التجربة الإنسانية في تعاملها المستمر والدائم مع الوجود.

إذا كانت لفظة "الهيرمينوطيقا" تعني "فن التأويل" فإنه يمكن «استعمالها كذلك للدلالة على نمط التفكير أو النظر العقلي المتعلق بالمناهج التأويلية، والذي يهدف تأسيسها وتبريرها إلى تحديد المبادئ العامة لمناهج البحث في مجال تفكيك الرموز»[1] ، وهو مجال يقارب موضوعاته من خلال آليات التحليل، التي تعمل على احتواء الظاهرة النصية التي تعمل على إضاءة العتمة، بفضل مختلف الانفتاحات المعرفية التي يوظفها المفهوم، فالهرمينوطيقا تصوغ أسئلتها من خلال تنويع أدواتها الكاشفة، لأنها تقوم على تشكيل عالم يستدعي إدراك الوجود والتفكير، واكتشاف معنى العالم في كليته.

بذلك يمكن القول أن للهيرمينوطيقا تعريفات مختلفة عبر الانفتاحات المعرفية التي شكلت نشاطا نقديا في هذا الحقل عبر الزمن، حيث نجد أنه في البداية كانت الهيرمينوطيقا تعرف بـ «نظرية تفسير الكتاب المقدس، ميثيولوجيا فقه اللغة العام، علم كل فهم لغوي ، الأساس المنهجي والفهم الوجودي، فينومينولوجيا الوجود والفهم الوجودي، أنساق التأويل (سواء الاستجماعي أو التخطيطي) التي يستخدمها الإنسان للوصول إلى المعنى القابع وراء الأساطير والرموز »[2]، وهي تعريفات تنخرط في الممارسة الفكرية التي تشكلت عبر تحولاتها من خلال أعمال كل من: شلايرماخر schleirmacher، فيلهلم دلتاي w.dilthey ، مارتن هيدجر Martin heidegger، هانز غادامير Hans gadamer.

[1]– نبيهة قارة : الفلسفة و التأويل ، دار الطليعة للطباعة و النشر ، ط1 ، بيروت ، 1988، ص 5

[2]– المرجع نفسه،ص39

تشدّد نظرية التأويل على التعارض بين مقولتين "الفهم" و "التفسير"، نظرا لرفض أعلام هذه النظرية علمنة العلوم الإنسانية بذات المعاير للعلوم التجريبية، التي تستعمل أدوات عقلية ابتداءً من الملاحظة ومرورا بالفرضية وانتهاءً بالقانون. عندما يتعلق الأمر بالنشاط الإنساني «يكون الفهم في تشكل الخطة صعودا إلى مسار التموضع الابتدائي الذي تمت من خلاله عملية الإنتاج، كإرجاع من أجل إيضاح الشكل المتموضع الذي يبدو في الأول كعلامة ضالة، ويتم إعداد افتراضات وتكون عملية الاسترجاع هذه بمثابة الإضاءة على الموضوع الملغز»[1]. إن النشاط بالنسبة لعملية الفهم يتم ضمن العلوم الإنسانية من أجل مواجهة معضلات الإخفاء ضمن مراعاة لعملية العودة إلى بداية الإنتاج بسبب مراعاة للحركة التي أسست له، حيث فرضت أنماطا من العتمة، تقوم عملية الفهم بإضاءتها انطلالتحقا من التحرر من عمليات العقل الجامدة.

وبخلاف "الفهم" كمقولة تأويلية تهتم بالنشاط الإنساني، فإن "التفسير" يهتم بالطبيعة « وتتمثل الخطة المرغوبة فيها في إقامة افتراضات تخص قوانين من شأنها أن تتحكم في إنتاج مسارات ملاحظة يثير حدوثها مشكلة بالنسبة إلينا، والطريقة الوحيدة التي تبين أن مسارا معطى قابل للتضمن في داخل قانون تتمثل في إعادة إنشائه انطلاقا من هذا القانون»[2]. وبذلك يمكن اعتبار "التفسير" دعامة لتحليل الظاهرة الطبيعية ضمن العلوم التجريبية ، وهي كيفية آلية توفر شروط تكرار العملية دون أن يكون للحرية أبعادها المضيئة فـ "التفسير" يشكل المعيار المحدد لإنتاج القوانين.

وبذلك يظهر التعارض بين "الفهم" كمقولة تأويلية تحقق الوضوح والكشف، وبين "التفسير" الذي يعيد إنتاج القوانين، في كل مرة تكون الظاهرة الطبيعية مكررة.

[1]– نبيهة قارة : الفلسفة و التأويل،ص 63.

[2]–المرجع نفسه ، ص64.

2/ التأويلية ومحطات الهيرمينوطيقا:

عرف مصطلح "الهيرميبنوطيقا" تحولات ابستمولوجية عبر التاريخ، فمن منطلقاتها كنظرية لتفسير الكتاب المقدس في حقل اللاهوت، باعتبارها منهجا، فإنها تطورت لتشمل جميع النصوص في مختلف المجالات الأدبية، والفكرية وغيرها. وفي القرن الثامن عشر اتخذت الهيرمينوطيقا من قوانين العقل أدوات لتفسير النصوص الدينية و جميع النصوص الأخرى، باعتبارا أن اللغة التي تقدمها تحمل معاني، يتم الكشف عنها عن طريق الهيرمينوطيقا باعتبارها منهجا فيلولوجيا" لغويا" .

قام "شلايرماخر" Schleimacher (1768م–1834م) بنقد الهيرميموطيقا باعتبارها مجموع الأدوات والقواعد التي تطبق على النصوص الدينية وغير الدينية، وإعادة تصورها على أنها فن الفهم، فهو يرسخ حقيقة أنها علم يحدد الشروط اللازمة للفهم من أجل أن تتحول من هيرمينوطيقا فيلولوجية إلى هيرمينوطيقا عامة. حيث يؤكد "شلايرماخر " «أن هذا الفن هو فن واحد من حيث ماهيته سواء كان النص نصا تشريعيا، أو نصا دينيا. أو نصا أدبيا، ورغم اختلافات هذه المجالات، غير أن جميع هذه النصوص تَمْثُل في جسد لغوي، ومن ثم فلا بد من استخدام النحو لكشف معنى العبارة»[1] فتحليل النصوص بمختلف مجالاتها انطلاقا من شكلها اللغوي، الذي يحتم استخدام قواعد النحو من أجل إعطاء شرعية للمعنى من خلال ما أسماه "شلايرماخر" بـ "فن الفهم " أو الهيرمينوطيقا العامة.

وفي ضوء التحول الذي أحدثه "شلايرماخر" في الهيرمينوطيقا من كونها تخضع للفيلولوجيا أو فقه اللغة، إلى فن للفهم ، على اعتبار أن كل النصوص باختلاف مجالاتها عبارة على منطوق لغوي يتم الكشف عن مخبواءاته، فإن «مفهوم دائرة التأويل ينطوي على

[1]–عادل مصطفى: فهم الفهم–مدخل إلى الهيرمينوطيقا ، نظرية التأويل من أفلاطون الى غادامير، ص56.

تناقض منطقي أو مفارقة ؟ paradoxe إذ لا يمكن أن نفهم الجزء إلا من خلال فهمنا للكل، كما أنه لا يمكننا أن نفهم أي شيء إلا من خلال ما يستمده الجزء من هذا الكل»[1] ، وبذلك تكون الدائرة التأويلية متشابكة الفهم بين الكل والجزء من خلال النسق اللغوي الذي يتواجد فيه هذا "الكل" ، فيمكن القول أن كل أشكال المنطوق تتعالق فيها بينها، وهذا التمفصل هو الذي يحدد مسألة الفهم من دائرة التأويل لدى "شلايرماخر".

لقد أسهم المفكر الألماني "شلايرماخر" في تأسيس الهيرمينوطيقا الحديثة أو التأويلية الحديثة، الأمر الذي أثر على كل مفكري هذا المجال. ومن بينهم فلهلم دلتاي "W.Dilthey (1911م–1833م) ، الذي كان ينتمي للمدرسة التاريخية الألمانية ،و قد كان كاتبا للسيرة الذاتية لشلايرماخر، حيث أعاد الاعتبار للتاريخ من خلال إلحاحه «على أن الإنسان كائن تاريخي Historical being ، بسبب أن التاريخ في تصوره ليس شيئا ماضيا يقف بإزائنا بصفته موضوعا ولا التاريخية عنده تشير إلى الحقيقة الواضحة موضوعيا للجميع هي إن الإنسان يولد و يعيش ويموت في مسار زمني»[2] .إنه الحضور التاريخي الذي يجعل الإنسان له القدرة على التشكل داخل الإطار الزمني بطريقة تشحذ حس الفهم وتختزل كل الغموض.

استمرت اجتهادات فلاسفة الهيرميمنوطيقا في هذا المجال لكي يمنح العملية التأويلية وضعيات تسمح للفهم أن يكون أكثر مواءمة للكشف عن المعنى، وتعد فينومينولوجيا "هايدجر" "Hideger" وانفتاحات التأويل عند غادامير، مشاريع تعكس تطور تصورات التأويلية في عمليات الفهم من خلال اختراق المعنى والكشف عن مخبوءات مختلف النصوص .

[1]– عادل مصطفى : فهم الفهم – مدخل إلى الهرمنيوطيقا –، ص 57.

[2]–المرجع نفسه ، ص83.

أ-هايدجر وفينومينولوجيا التأويل:

عمل "هايدجر" "Hideger martin" (1883-1976)، انطلاقا من هوسرل على صوغ تصورات جديدة للهيرمينوطيقا تعتمد على الحدس في الكشف عن حقيقة الأشياء، بحيث تتبلور المعرفة من خلال النظرة الشمولية التي تساهم في تحديد المعنى، وقد أقر "هايدجر" "Hideger" بأنه « قد تعلمنا في الحقيقة من براعة "هوسرل" الفكرية المخلصة في الوصف، وهو فن يقوم المرء فيه بصبر بالإحالة على المنظورات المتعددة والمتباينة ومقارنتها ومن ثم إحضار الظاهرة المصقولة من خلال لمسات بارعة»[1]. وتعد قراءة هايدجر للمتون الفلسفية الغربية التي ساهمت في تأسيس الفكر الغربي، بمثابة مراجعة لليقينيات التي أقرّت عملية الثبات لمبدأي "الفهم والتفسير،" الأمر الذي أدركه "هايدجر" من خلال ما طرحه في محاضرته الأولى عام 1923م بجامعة فرايبورغ ، والذي أثار فيها سؤال الوجود ، وقد انخرط في مشروع نقد الميتافيزيقا الغربية باتخاذه موقفا من البدايات من حيث أن « البحث بشأن البداية هو دائما ، بحث في أنفسنا ومستقبلنا» [2]. لقد أنتج ذلك عند "هايدجر" بحثا عن الوجود في مراجعة للتراث الحضاري الغربي، من أجل توليد أفكار يترتب عنها رفض السلطة ومحدودية الرؤية المعرفية وثباتها، في كل مرة تتغير فيها شروط الظاهرة.

فالمدخل الحقيقي لهيرمينوطيقا "هايدجر" يمر عبر سؤال الوجود الذي يقوم بمساءلة لموقف عصر التنوير، القائم على انكفاء الذات المؤولة عن دورها في تتبع الفهم والتفسير من خلال المعرفة الشعورية، وتطبق الأحكام المسبقة على الظاهرة المدروسة. فالأنطولوجيا «تعني مذهب الكينونة ، ونفهم الأنطولوجيا كرمز للمواجهة و هي اليوم شائعة جدا،

[1] – هانز جورج غادامير: طرق هايدجر، نر: حسن ناظم علي حاكم صالح، دار الكتاب الجديد، المتحدة، بيروت، ط1، 2007، ص71.

[2] – المرجع نفسه ، ص 159.

مواجهة ضد كانط، وبشكل أساسي ضد كل مساءلة مفتوحة لا تخشى مواجهة نتائجها المحتملة»[1]. وما نلاحظه هو أن هذه المواجهة تتعامل مع التراث الغربي باعتباره نهاية المسار الفلسفي، من حيث هو سلطة للأحكام المسبقة التي تمنح الوجود إمكانية الثبات وانعدام الفاعلية لذلك فإن "هايدجر" يرى أن «مصطلحات أنطولوجيا "أنطولوجي " يجب أن يتم ضمن معنى فارغ، إنها إشارات لا تحيل إلى معنى ملزِم إنها تحدد مساءلة وتعيينًا موجّهين للكينونة بما هي عليه، إذا أعدنا إلى الكلمة اليونانية، (on) فإن كلمة "أنطولوجيا" تعني في الوقت نفسه تناولا تقليدي للقضايا المتوارثة لمساءلة الكينونة"[2]. إن المهمة الثانية لمساءلة المراجعة هي ترسيخ لرفض الأحكام المسبقة، التي تؤكد على عمل واحد ومكرر في كل مرة يتم فيها البحث في جوهر الأشياء .

إن العجز عن الاستماع إلى الفهم كأداة قادرة على عملية الكشف، هو تطرف موجه نحو الوعي بالعلاقات الخفية التي تربط الأشياء بعضها ببعض، ويتغلب على الصورة القادرة على تجاوز الأدوات الكلاسيكية التي لا تنسجم مع موضوع الفهم.

يمكن القول إن مشروع "هايدجر""Hideger" التأويلي يمر عبر الكينونة بما هي «التصور الأهم والأفرغ، وكذلك هو يستعصي على كل محاولة للتعريف، وإن هذا التصور الغير قابل للتعريف ليس به حاجة أيضا لأن يعرف ، فكل امرئ يستعمله دوما وهو يفهم بعد ماذا يعني في كل مرة»[3] ، فالكينونة بهذا المعنى تفلت من قبضة المفهوم والتصور، الأمر الذي يعد ميْلاً للتحرر من سلطة الموضوعية في استخدامها لقوانين الأشياء، وبذلك يبدو "هايدجر" رافضا للاستخدام السلبي للعلم باسم الموضوعية، بحيث

[1]– مارتن هايدجر: الأنطولوجيا هيرمينوطيقا الواقعانية، تر: عمارة الناصر، منشورات الجمل، بغداد، ط1، 2015، ص26.

[2]– المرجع نفسه ، ص27.

[3]–مارتن هايدجر: الكينونة والزمان، تر: فتحي المسكيني، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط1، 2012، ص50.

يشكل في حد ذاته نقدا للعقل الغربي، الذي يوغل في علمنة كل مجالات المعرفة الإنسانية ، ولعل "هيدجر" يقدم لنا مثالا حيا على هذه الثورة ، من خلال "الكينونة " باعتبارها تصورا لا يمكن تعريفه، بل يُفهم من خلال الاستعمالات المتعددة، ولا يمكن إخضاعه لفكرة الصرامة المفهومية والمنهجية.

كما أن النشاط التأويلي لدى "هايدجر" "Hideger" يعتبر أن «الكينونة لا يمكن أن تأتي إلى تعيُّن بأن إليها قد أُضيفَ الكائن. فالكينونة من حيث التعريف لا تُستنبط من التصورات العليا ولا تُستعرض من جهة التصورات الدنيا. إن الكينونة ليست من الكائن في شيء من أجل ذلك فإن طريقة تعيين الكائن ليست بقابلة للتطبيق على الكينونة»[1] وهو ما يُعتبر توازيا في العلاقة بين الكائن والكينونة بما يصادر إمكانية التعرف على أحدها من خلال الآخر، يعني أن التجربة التأويلية عند "هايدجر" تكشف عن شروط معرفة الكينونة من خلال الوعي بالوجود، وما يثيره من تجارب جوهرية تميز العلاقة السببية بين المفهومين والظروف المختلفة التي تساهم في انوجادهما، وبالتالي يمكن القول أن «أن الكينونة هي التصور المفهوم بنفسه فإن في كل معرفة وتلفّظ ، في كل سلوك إزاء الكائن، في كل سلوك إزاء– ذات –أنفسنا إنما يتم استعمال "الكينونة"، والعبارة هي بذلك مفهومة "بلا أي زيادة" فكل يفهم: السماء [هي] جميلة؛ أنا [كائن] مبتهج»[2]. فالكينونة هي ما يتحقق من فهمٍ عبر تشكيل لغوي يمارس نمطا من السلوك إزاء الذات، فيسعى بذلك إلى إضاءة المعنى من خلال الفهم، لذا تعتبر فكرة الكينونة تجربة واعية بالوجود وعلاقته بذواتنا ، وهو ما يعتبر جوهر تأويلية "هايدجر" .

يبدو أن النموذج "الهايديجري" يمتلك رصيدا كبيرا من المعرفة من خلال مواجهته للتراث الغربي الذي اعتمد العقل في تنميط الحقيقة، وتحقيق أسبقية الحكم على القضايا

[1] –مارتن هايدجر: الكينونة و الزمان، تر : فتحي المسكيني ، ص 52.

[2]–المرجع نفسه ، ص 53.

الإنسانية، لذلك يواصل هايدجر طرح مصطلح "الدازاين" كمقولة تأويلية ترتبط بالكينونة ، حيث أن «العلوم من جهة ما هي سلوكات الإنسان هي لها ضرب الكينونة الذي لهذا الكائن (إنسان) . وهذا الكائن نحن نجده اصطلاحا بوصفه دازاين وليس البحث العلمي بضرب الكينونة الممكن الوحيد ولا الأقرب لهذا الكائن. و الدازاين نفسه يتميز فوق ذلك عن أي كائن آخر. هذا التميز يجدر بنا بادئ ذي بدء أن نجعله منظورا»[1]، وبالتالي فإن الملمح الجوهري "للدازاين" يتجلى في كونه تمكينا محددا من بين مختلف الممكنات وتتحدد من خلاله الكينونة، لا سيما إذا علمنا أن الإضاءة على هذا الفهم يكون الدازاين في هذا المقام له دور في رفع الغموض على الظاهرة النصية، مما يساهم في عملية التأويل .

كما أن "الدازاين" يكمن في وجوده في كل مرة يكونه "الكائن"، الأمر الذي يعرّفه في رصد أشكال حضوره، بذلك فإن "هايدجر" يرى أن «الدازاين من حيث هو فهم إنما يستشرف كينونته على صفحة إمكانات عدة، وهذه الكينونة الفاهمة باتجاه إمكانات عدة هي ذاتها ، عبر انعكاساتها هذه الإمكانات من حيث هي منفتحة على صلب الدازاين ضرب من مستطاع الكينونة. فإن استشراف الفهم يملك الإمكان الخاص لأن يتخذ شكلا ما، وإن تشكل الفهم هو ما نسميه بالتفسير»[2] ، وبذلك يكون "هايدجر" قد شرح لنا "التفسير" بما هو وجود في الفهم من خلال الممكنات التي يكونها الدازاين في كل مرة. فمثلا أن نفسر الطاولة من، حيث هي "طاولة للكتابة وليست مجرد قطعة خشبية (من حيث هي) أداة للتفسير «وليست تأويلية الدازين سوى عمل للتفسير»* وتعدد الممكنات للدازاين فيكون شكلا واحدا في كل مرة، يعتبر تحررا من أسبقية الحكم التي أسستها

[1]–مارتن هايدجر : الكينونة و الزمان ، تر: فتحي المسكيني ، ص63.

[2]–المرجع نفسه ، ص 290 .

الميتافيزيقا الغربية، وبذلك فإن هايدجر قد قوض من امتلاك الدازين لحقيقته. ونتيجته تمكّن التفسير الهايدجري من إضاءة العتمة من خلال ممارسة الأنوار.

لم يكتفِ "هايدجر" في تأويليته بالبحث في الوجود والأنطولوجيا، بل تعداهما إلى الكشف عن ماهية الحقيقة بما هي حقيقة في ذاتها، فـ «التساؤل حول ماهية الحقيقة لا يعني الاهتمام بمعرفة ما إذا كانت الحقيقة هي حقيقة التجربة العلمية في الحياة، أو حقيقة التفكير التقني، ولا يعني بصفة خاصة حقيقة البحث العلمي ، أو الإبداع الفني أو حتى التأمل الفلسفي ، أن نتساءل حول الماهية معناه أن نبتعد عن كل ذلك، فنوجِّه نظرنا إلى هذا الذي يميز وحده كل حقيقة من حيث هي كذلك»[1]، ذلك أن مواجهة "هايدجر" للتراث الفلسفي الغربي من حيث تصوراته التي نتج عنها امتلاك الغرب للحقيقة، لأن التجربة العلمية تعتمد على القوانين في دراسة الظاهرة، واشتراطهم للموضوعية في عملية إنتاج المعرفة، هذا التصور للحقيقة، يجده غادامير بلا فاعلية ووعي بالتاريخ وبالشعور، فهي نزعة عقيمة لا تحرر واقع الأفكار، فـ «الحقيقي سواء كان شيئا أو حكما ، هو ما يتوافق ويتطابق. الحقيقي ، والحقيقة يعنيان هذا التوافق ، وذلك بطريقة مزدوجة : أولا كتطابق بين الشيء وما نتصوره عنه، ثم كتطابق بين ما يدل عليه الملفوظ وبين الشيء»[2]. وهذا التطابق بين الشيء وبين ما يدل عليه هو نقطة ارتكاز تأويلية "هايدجر" وإمكانية الفهم من خلالها، تجعل من مشروع هذا الفيلسوف ممارسة معرفية أحدثت تغيرا كبيرا في العلاقة مع الوجود.

فالحقيقة بما تدل عليها ماهيتها تميز بين المزيف والحقيقي ، وهذا هو جوهر تأويلية "هايدجر" لأن «حقيقة الشيء تعني دائما اتفاق الشيء المعطى مع مفهومه الأساسي كما

[1]–مارتن هايدجر: التقنية –الحقيقة– الوجود، تر: محمد سبيلا وعبد الهادي مفتاح، المركز الثقافي العربي، بيروت، د.ط، 2010، ص9.

[2]–المرجع نفسه : ، ص13.

يتصوره الفكر. هكذا يتولد المظهر الخادع القائل بأن هذا التصور لماهية الحقيقة مستقل عن التأويل المتعلق بماهية وجود كل وجود. ومع ذلك فإن هذه الأخيرة تتضمن بالضرورة تأويلا مقابلا يتعلق بماهية الإنسان بوصفه عاملا ومحققا للعقل وبالتالي الحقيقة هي توافق العقل والشيء بالنسبة لكل إنسان»[1]. ويعد هذا التوافق الذي شكل حركة تغير عميقة في ماهية الحقيقة، نقدًا لوضعية الحكم كمسلمة انطلاقا من اللغة فهو وضع غير واعٍ بتطور ماهية الإنسان والأشياء .

لذلك فإن "هايدجر" أعاد تموضع الأشياء مع حقيقتها المجردة، واستبعاد أسبقية الحكم باعتباره شكلا مستقرا لا يمكن اعتماد غيره، وقد استثمر "هيدجر" في انفتاحات التأويل بهدف تأسيس هيرمينوطيقا خاصة، التي ظهرت بعد مرحلة "دلتاي" حيث اعتمد فيها على تاريخية الإنسان (الإنسان كائن تاريخي) متكئا على أرضية فينومينولوجيا "هوسرل"، التي تعتمد على الحدس ودقة الوصف من أجل الإضاءة على حقيقة الوجود. يمكن القول أن الهيرمينوطيقا عند "هايدجر" Hidegger أحدثت تغيرا عن ما قدمته "شلايرماخر" في اعتباره أن الهيرمينوطيقا هي فن التأويل، "دلتاي" ، وذلك بتحرره من التراث الفكري الغربي الذي أبعد الذات واهتم بالموضوعية انطلاقا من أسبقية الحكم.

ب-غادامير وجدلية الحقيقة والمنهج :

معلوم أن العلوم الطبيعية تعتمد أساسا على الملاحظة والفرضية والنتيجة، وبالتالي على الاستقراء المنطقي من أجل البحث على القواعد والقوانين، التي تطبق على كل الظواهر الطبيعية، وقد اهتمت الحضارة الغربية بهذا التوجه من أجل أن يتم إخضاع كل العلوم إليه. وتعد العلوم الإنسانية إحدى هذه المجالات التي أريدَ لها أن تحقق الصرامة العلمية من أجل الوصول إلى حقيقتها، الأمر الذي رفضه العديد من المفكرين بحكم الواقع الإنساني الذي

[1]- مارتن هايدجر: التقنية –الحقيقة– الوجود، تر: محمد سبيلا وعبد الهادي مفتاح ، ص15.

يهتم به هذا المجال، ويعبر "هانس غادامير" أحد أولئك الفلاسفة الذين أرادوا من مشروعهم التأويلي أن يحقق مطلب التحرر الإنساني من "الأنا أفكر" الديكارتية التي ارتبطت بالتعالي والثبات والأحكام المطلقة، وذلك انطلاقا من الأرضية التي اعتمدها "نيتشه "في مشروعه العدمي في مانيفستوه "لا توجد حقائق ولكن هناك تأويلات".

إن أدوات الفهم لدى "غادامير" "H.Gadamer" تعمل على تجديد الآليات التي تتحرك وفقها التأويلية، وقد بحث عن الحقيقة انطلاقا من رفضه لمشروع "هيليم هولتز" الذي أراد أن يطبق قوانين العلوم الطبيعية، على العلوم الإنسانية، حيث توصل إلى أن «لعلوم الإنسانية تربط بالرقة والدقة وفن الممارسة الذاتية أكثر منه بمناهج مطبقة وقواعد صارمة. الطابع العلمي لهذه العلوم يتجلى في مفهوم التكوين الفكري انطلاقا من فكرة العلم الحديث»[1] على اعتبار أن الحداثة الغربية أسست للمعقولية منذ عصر الأنوار. وكان "هيلم هولتز" داعيا إلى الربط بين العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية وفق القوانين العامة للتقنية كضامن واحد ووحيد للحقيقة.

إلا أن مشروع "ديكارت" الثابت والجامد منع عن المعرفة تلك الفاعلية التي تحقق الفهم، لم يرفض "غادامير"التراث الفلسفي الغربي كما فعل "هايدجر" الذي قوض كل معقولية لا تحقق الإبداع الإنساني، بل أعاد للذات دورها في عملية الفهم، نجد أن "غادامير" يرى «أنه إذا كان الباحث في مجال العلوم الإنسانية مشروطا بالتراث ، فلا يعتبر هذا التراث كعائق إبستمولوجي يحول دون إدراك الحقيقة في سياق هذه العلوم ، وإنما لحظة في لحظات تجلي الحقيقة. مما يسمح باستنتاج أن الحقيقة التي يطمح إليها الباحث في العلوم الإنسانية ليست خارجة كعنصر أجنبي ولا غريب وإنما بداخله ومحايثة لنشاطه

[1]–هانس غيورغ غادامير: فلسفة التأويل : الأصول–المبادئ–الأهداف، تر: محمد شوقي الزين، منشورات الاختلاف ،ط2 ، الجزائر، 2006، ص15.

المعرفي»[1]، وهي دعوة لإعادة مراجعة التراث من أجل تحقيق عملية الفهم بما أسماه غادامير بـ "انصهار الآفاق"، أي تداخل أفق الماضي بأفق الحاضر ومنح التاريخ فاعلية، باسترجاعه ومن ثم منح معنى له بالإضاءة على مناطق العتمة، وفق إعادة القراءة هذه، الأمر الذي يساهم في تشكيل وعي هيرمينوطيقي على مبدأ الحوار بين الماضي والحاضر.

تعد التجربة التأويلية عند غادامير ذات فاعلية بالنظر إلى الحوارية التي أقرها بين "النحن" و"التراث"، دون إقصاء للذات على قاعدة السؤال والجواب"، بما تشكله اللغة من طاقة تظهر عبر هذا الحوار، «هذا الحضور المزدوج "النحن والتراث" في اللحظة الراهنة (انصهار الآفاق وتداخل العوالم وتشابك التصورات) يتم عن مبدأ المشاركة في تشكيل معنى مشترك وبناء حقيقة جامعة وإدارة حوار مؤتلف ومختلف على قاعدة السؤال والجواب»[2]، وأضحى هذا الحوار ذو أهمية في بناء المعرفة و إنتاج المعنى ، بما يضمن القضاء على سلطة القانون، وهيمنة الثبات الذين أرستهما الديكارتية الغربية.

ويشكل كتاب "الحقيقة والمنهج" لـ "جورج غادامير" محاولة لفك الارتباط بين الحقيقة والمنهج، ويعتبر النواة التي أسست لتأويلية "غادامير". من المعلوم أن هيرمينوطيقا كل من "فيلهليم دلتاي" التي أعاد فيها دور التاريخ في عملية الفهم على قاعدة "الإنسان كائن تاريخي"، وفيلولوجيا "هايدجر" باعتبارها تأويلا ، التي ترتكز على عملية الوصف من خلال الكينونة بما هي قائمة في الفهم، وتفسير الدازاين من خلال من (حيث هو)، وهو ما يجعل التأويل فن عند "هايدجر". و بهذا التأثير مارس غادامير تأويليته، برفضه للمنهج العلمي الذي يمتلك الحقيقة، لذلك فهو يسعى من خلال مشروعه الهيرمينوطيقي إلى «القضاء على دوغمائية ارتباط الحقيقة بالمنهج، فهو لم يجد ضرورة في أن تكون الحقيقة مرهونة بالمنهج، وهذا الأمر هو الذي أثار حفيظة غير واحد من نقاد غادامير متهمين إياه

[1]–هانزغيورغ غادامير : فلسفة التأويل– الأصول–المبادئ– الأهداف– : تر : محمد شوقي الزين ، ص17.

[2]– المرجع نفسه، ص.25

بتحطيم الصلة بين المنهج والحقيقة»[1] . لقد حاول غادامير انطلاقا من ممارسته للتأويل أن يحدث تغيرا من خلال الحوار المعرفي بين "النحن" و "التراث"، وذلك باعتماد السؤال والجواب بين الماضي والحاضر من أجل إحداث فاعلية تاريخية تفيد العلوم الإنسانية.

كما أفاد من "انصهار الآفاق" من حيث التحرر، ومن أسبقية الأحكام وثبات المعنى، فكانت تأويلية غادامير تقاوم القوانين العامة للعلوم الطبيعية وتفصل الحقيقة عن المنهج. وقد انتهى إلى «أن التفكير في حقيقة العلوم الإنسانية يجب ألا يتم خارج التراث الذي أدرك قوة صلته بها من هنا فإن عليه أن يسعى إلى اكتساب شفافية تاريخية بقدر ما يستطيع»[2] ومن ثم فإن انصهار الآفاق يعطي للتجربة الإنسانية حيويتها من خلال تأويلها.

[1] –:هانز جورج غادامير : الحقيقة و المنهج – الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية– ، تر : حسن ناظم ، دار رؤيا للطباعة و النشر الثقافية ، ط1، لبنان،2007 ، ص 15.

[2]– المرجع نفسه ، ص 30 .

ثانيا/ تموضع التجربة النقدية عند البازعي:

ولد الناقد "سعد بن عبد الرحمان البازعي saad albazei" في مدينة القريات التي تقع شمال المملكة العربية السعودية. وتبعد عن الأردن بـ 30 كلم وهي تقع على الطريق الدولي الرابط في الخليج وبلاد الشام وأوروبا، وذلك عام 1372 هـ/ 1953م التي تعتبر فترة بدأت فيها السعودية تشهد نهضة ملموسة في جميع المجالات، حيث حكم البلاد الملك سعود 1953م–1964م. إلا أن "البازعي" Albazei يرى بأنه ليس من أبناء مدينة القريات بل «إن منطقة القصيم هي التي أنتمي إليها بحكم الانتماء الأسري، وفي الرياض قرأت حروفي الأولى على يد والدي الذي لم يتلق تعليما/.../ وفي المرحلة الابتدائية علمني أخي الأكبر الدرس الثاني المتعلق بتطوير المدارك»[1]، وهي المرحلة التي بدأت فيها علامات النبوغ لدى "البازعي" Albazei، فكان هذين الدرسين لهما الأثر على حياته الدراسية إلا أنه قال : «بين الأب والأخ كان ثمة إنسان أعظم وأبعد أثرا في حياتي عن الجميع، إنها والدتي التي علمتني أن أسعى لكي أكون إنسانا نافعا من خلال التعامل مع الحياة ومع الآخرين»[2].

لقد التحق "البازعي" Albazei بجامعة الملك سعود بالرياض وتحصل فيها على بكالوريوس في اللغة الإنجليزية وآدابها وذلك عام 1974م، وقد مكنه هذا التخصص من إكمال دراسته في الولايات المتحدة الأمريكية بجامعة "بردو Purdue university" بولاية "إنديانا"، وتحصّل فيها على شهادة الماجستير في الأدب الانجليزي.

وذكر الناقد "صالح زياد الغامدي" الذي كتب عن انفتاحات "البازعي" على الآخرية بأن «معظم إنجازات البازعي النقدية والفكرية من منطلق تكوينه الأكاديمي، فاختصاصه في الأدب الأنجليزي وعلاقته الوثقى بدراسة الأدب المقارن، وإعداد أطروحة للدكتوراه في

[1]– سعد البازعي: حوارات كاشفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، د ط ، المملكة العربية السعودية، 2021م، ص12.

[2]– المرجع نفسه، ص 12.

"الاستشراق في الآداب الأوروبية" 1984م، اختبارات فكرية تعمل على الانفتاح على الآخرية وعلى علاقات الثقافات وتداخلها»[1]، أي أن الدراسة المقارنة من عمق الثقافة الغربية، كان لها الأثر الأبرز في إنتاجات "البازعي" Albazei الفكرية والنقدية، وهو الأمر الذي أقره هذا الأخير، حيث اعتبر أن دراسته للأدب الإنجليزي قد انطوت على نوع من المواجهة الثقافية للآخر بدل الانغماس في الحضارة الغربية، إذ أن « الأدب يعرّضه إلى مواجهة مقلقة مع الآخر ثقافة ومفاهيم ومشاعر، مواجهة تهزها بداخلي حتى لتكاد تزلزله /.../ وأظن أن تلك المواجهة هي ما دفعني للتمسك بثقافتي العربية حتى في غربتي الأكاديمية عنها»[2]، هذه الغربة لم تحقق ذلك التماهي "للبازعي" مع الفكر الغربي، نظرا لإدراكه الدائم بعلاقة الأنا بالآخر وما يمكن أن تحققه من خضوع تام لهذه الثقافة، باعتبارها السلطة والمركز لجميع الثقافات الأخرى واختزالها في سلطة النموذج.

لهذا كان من أهم المحاور التي اشتغل عليها "البازعي" "Albazei" في النقد الأدبي هي "الهوية" حيث أن «سؤال الهوية بالنسبة له ما يزال سؤالا وجوديا ومعرفيا وثقافيا. كان منطقة اشتباك مع الآخر الذي قضى ثمانية أعوام في محاولة التعرف عليه في عمقه الحضاري /.../ والهوية بالنسبة له تمثلت في دراسته الأدب السعودي من حيث هو انتماء للمكان وللتاريخ أمام متغيرات الفكر والثقافة»[3]، وهو ما يُعتبر تركيزا على السياق الثقافي والتاريخي والإثني، وهي ثلاثية تتواشج لتشكيل الهوية من خلال كتابه "ثقافة الصحراء" الصادر عام 1991م، حيث يقدم فيه قراءة لنصوص شعرية تشير إلى جنس جديد وهو "أدب الصحراء".

[1]– صالح زياد الغامدي :عن سعد البازعي – ناقدا ومنظرا اختياراته تنفتح على الآخرية الفكرية، مجلة نزوى، عدد 112، ت ن 17/10/2022، رابط المجلة : https://www.alriyadh.com/2071078

[2]– سعد البازعي: حوارات كاشفة، ص12.

[3]–المرجع نفسه ، ص 13.

وفي تصويره للعلاقات بين الذات والمكان أي ما يمكن اعتباره هوية حيث أن «الهوية تعني صورة الذات، التصور الذي يحمله الإنسان حول خصائصه و نقاط قوته وضعفه ومنشأه وعلاقاته الاجتماعية وقيمه وأهدافه الحياتية»[1]، وهي الصورة التي تعتبر كمدخل عملي يحجز لذاته مكانته وفرادته التي تهدف إلى إدراك الخصائص والميزات التي يغلب عليها الطابع الاختلافي.

ويرى "صالح زياد الغامدي" بأن كتاب "البازعي" "Albazei" الأول «ثقافة الصحراء يقوم على دراسة نصوص من أدب الحداثة الذي كان موضع سب وطعن واتهام بنسبته إلى التغريب ونفي الأصالة عنه /.../ والعنوان هكذا هو دلالة تجنيس وإنماء وإضفاء هوية على منتج ثقافي»[2]، وهو قراءة يقدم من خلالها "البازعي" Albazei رؤيته للذات في سياقها الثقافي والتاريخي وحتى الجغرافي، وهي رؤية ترفض التهميش الذي مارسته الثقافة الغربية من خلال مركزيتها.

وفي عام 1984م عاد "البازعي" Albazei إلى الرياض، وعمل أستاذا للأدب الأنجليزي المقارن بجامعة الملك سعود، وبقي هناك حتى انتقاله لعضوية مجلس الشورى عام 2009 م، وهو الانتقال الذي يرى فيه الناقد "صالح زياد الغامدي" أنه « مشاركة "للبازعي" في وجهة تعي واقع التمركزات والتقاطبات وتعرّف بها، وترى أنها جزء من الإشكال المعرفي والحضاري العربي والإنساني إن لم يكن أساسه وقاعدته»[3]، وهو ما نتج عنه انخراطه في حركية نقدية،

[1]–بيتر كوزوين: البحث عن الهوية–الهوية وتشتتها في حياة ايريك ايركسون وأعماله، تر: سامر حصيل رضوان، دار الكتاب الجامعي، دط ،العين، دولة الامارات العربية المتحدة، 2010، ص35.

[2]–صالح زياد الغامدي: سعد البازعي ناقدا ومنظرا–اختياراته تنفتح على الآخرية الفكرية–.راط المقال: https://www.alriyadh.com/2071078

[3]المرجع نفسه، رابط المقال :https://www.alriyadh.com/2071078

.

تزامنت مع استقبالات عربية للتنظيرات الغربية شابها نوع من الخلط وعدم الفهم للخلفيات الفكرية والفلسفية التي تأسست عليها.

و بينما كان فيه النقد العربي المعاصر يشهد محاولات عديدة لتأسيس مشاريع نقدية تفتقر إلى الحد الأدنى من أنظمة معرفية تنتج آليات للتحليل النقدي العربي، ترى الناقدة "هدى الدغفق" «بأن المنجز النقدي والفكري للبازعي قد حمل مضامين عديدة، فهو بمثابة مشروع رؤية جديدة للفكر العربي متسلحا بخلفيات فلسفية ونقدية ومعرفية تنتظم في قراءة واقع الأدب والتاريخ ولا فضاضة في ذلك كونه مفكرا فاعلا في ميدانه»[1]، وهو كلام يعبر عن واقعية نقدية لجهود سعد البازعي في محاولته لإعادة صياغة رؤية عربية لـ"الآخر"، من خلال كتاب "استقبال الآخر" الذي نشر بالقاهرة عام 1999م. وكان هذا المنجز بداية لأطروحة مركزية تعنى بالذات وتؤسس لفهم صحيح يتفاعل مع المصطلحات الغربية من خلال التواشجات السوسيوثقافية المنتجة لها، وهو ذاته التوجه الذي دعا إليه" "عبد العزيز حمودة" في كتابه "المرايا المحدبة"، حيث دعا إلى تأسيس نظرية نقدية عربية تعنى بالمزاج الثقافي العربي، بدلا من الاستقبالات العشوائية للمصطلحات والمفاهيم الغربية، دون الأخذ في الاعتبار منابتها الفكرية وخلفياتها الفلسفية.

إن مواجهة "البازعي" Albazei للثقافة الغربية، ومعرفته بها من خلال دراسته الأكاديمية بالولايات المتحدة الأمريكية، جعله ينقل النقد العربي من ضبابية المفهوم وغياب المرجعية إلى إعادة بناء المصطلح النقدي عربيا من خلال "دليل الناقد الأدبي"، بالتشارك مع الناقد "مجيان الرويني" ،حيث يقول عن هذا المنجز بأنه «سعى إلى فتح نوافذ على المصطلحات الغربية الأكثر اتساعا ووضوحا من المسلك الذي عبّرت من خلاله في أعمال

[1]–هدى الدغفق: سعد البازعي– المفكر الفاعل متسلح بالفلسفة والنقد ومتواصل مع الأدب و التاريخ– ، مجلة (نزوى) العمانية ، عدد 112، تاريخ 18 أكتوبر 2022، رابط المجلة ،https://www.nizwa.com

عربية كثيرة أخرى توخت مثل الدليل أن تمد جسورا على الآخر وتفتح نوافذ للتعرف عليه»[1]، وهو صياغة من أجل الانفتاح على الآخر، لأنه مقتنع بأن ذلك يندرج ضمن مد جسور المثاقفة المبنية أساسا على قيم الحداثة التي تفرض نفسها كقيم إنسانية كونية. حيث استطاع أن يعيد بناء المفهوم بالصورة التي يحافظ بها على المعطى الثقافي الذي أنتجه، ويلتقي في ذات الوقت مع المضامين التي تتحدد بها الحضارة الغربية والأرضية العربية التي يمكن تبيئتها بها.

إن وعي "البازعي" بإيجاد مناخ ثقافي ونقدي تُعاد فيه صياغة "الذات" كمعطى له خصوصيته الثقافية، يمكّنها من تشكيل إدراكٍ نقديٍّ يؤدي إلى قراءة واعية للآخر، وهنا ترى "رانيا العرضاوي" بأن "البازعي" «يوظف كل أدوات الترجمة لديه رغبة في حفظ البناء النقدي التنظيري المنقول من اللغات المختلفة إلى اللغة العربية» [2] ،بعيدا عن الاختراق الثقافي الذي يهدد الوجود "الهووي" العربي.

ولأن مجال الترجمة في موضوع النقد مرتبط بالفلسفة والفلاسفة الغربين، بحكم إدراج إنتاج فكرهم ضمن شروط اجتماعية وثقافية وفكرية خاصة بمجتمعاتهم، فإن الناقدة "رانيا العرضاوي" ترى أن «"البازعي" يطرح التنظير النقدي موظفا أدوات الحقلين: الفلسفة والترجمة وهو ما يعني أنه يمارس ترجمة الفلسفة بشكل أو بآخر، قاصدا تقديم النظرية النقدية والمنهج النقدي من مصادره الأصلية»[3]، من هنا يساهم "البازعي" في إعادة ترتيب العلاقة بين المستقبِل "النقد العربي" والمستقبَل "النقد الغربي المعاصر" عبر الترجمة، بعيدا عن سلطة المركزية الغربية أو التشويه اللغوي الذي يساهم في الانحراف النقدي الذي يسببه عدم الأخذ

[1]–سعد البازعي: حوارات كاشفة، ص14.

[2]– رانيا العرضاوي، سعد البازعي بين منعطفي الفلسفة والترجمة، مجلة "نزوى"، العدد 112، يوم 2022/10/17، رابط المقال: https://www.nizwa.com/

[3]– المرجع نفسه، رابط المقال :https://www.nizwa.com/

بعين الاعتبار البيئة والخلفيات الفكرية التي وفرت الأرضية الخصبة للمصطلحات والمفاهيم والتنظيرات النقدية.

ومن ذلك يمكننا أن ندرك سر خلاف "البازعي" مع "الغذامي"، حيث يقول:« خلافي مع "الغذامي" على المصطلح. أنا متخصص بالأدب الإنجليزي وعندما عدت إلى السعودية عدت معبأ بمعرفة نقدية غربية عندها وجدت "الغذامي" يطرح مفاهيم نقدية حديثة تبين لي أن فيها خللا كبيرا في فهمه للنظريات الغربية فانتقدته»[1]، حيث وجد "البازعي" في كتاب الغذامي "الخطيئة والتكفير"، الكثير من المغالطات النقدية الناتجة عن سوء فهم المصطلحات النقدية الغربية، حيث يقول: «فمثلا مصطلح "التقويض" لا يفهم على أنه "تشريح" وهذا ما شرحه فخطّأته وحدث خلاف في وجهات النظر، ثم أنني وجدت أن تطبيقات الغذامي لهذه المفاهيم أدت الى قراءة غير دقيقة، وجدته يخلط بين البنيوية والتقويضية والنقد الثقافي وغيرها[2]»، ذلك أن "التقويضية" أو "التفكيكية" أو "التفكيك" Déconstruction هي استراتيجية لتفكيك التمركزات الغربية القائمة على الهيمنة والسلطة والعقل الثابت، وقد عمل "جاك دريدا" jaque derida على خلخلة البنى المركزية للعقل الغربي عبر مقولات هذه الاستراتيجية، "الحضور/الغياب، الموت/الحياة، الكتابة/الكلام..." وغيرها من المقولات التي تقوض مرتكزات الحداثة. وبهذا التفنيد لسعد البازعي " للخلط الذي أحدثه الغذامي في المصطلحات وكذا في تركيبه للمناهج النقدية، يكون قد أعاد ترتيبات في استقبالات النقد العربي المعاصر للنقد الغربي الحديث والمعاصر، من خلال إعادة صياغة هذه الاستقبالات عبر الترجمة الصحيحة التي تأخذ بعين الاعتبار السياقات الثقافية والفكرية المنتِجة لهذه المناهج في تربتها الغربية.

[1]–سعد البازعي، حوارات كاشفة، ص 81.

كما أن الناقدة "رانيا العرضاوي" ترى بأن «الترجمة تتموضع في نقد "البازعي" موضعا حسنا، فتختلط به في غير مكان، بل وتكون واحدة من أدواته الفريدة، فاللغة الأجنبية لديه وهبته القدرة الممكنة الفاحصة للنص المترجم وقد أسهم بشكل نوعي في مناقشة قضايا المصطلح والتطبيق، إضافة إلى ترجمة النص الفلسفي والأدبي بإتقان تشهد به مؤلفاته العديدة»[1] .وبالتالي فإن الترجمة تمنح "البازعي" شرعيته النقدية في النقد العربي المعاصر، من خلال حضور المرجعية الفكرية للمصطلح النقدي التي تمنحه مفهوميته المطلقة.

وأمام ضرورة إعادة النظر في الصيغ والمناهج النقدية في الخطاب النقدي العربي المعاصر، يستمر البازعي في جهوده النقدية من خلال إنجاز العديد من الدراسات من حيث تنوعها فبعد كتابه: "استقبال الآخر"، أصدر منجزه النقدي شرفات للرؤية: العولمة والهوية والتفاعل الثقافي" عام 2005م، وفيه يتطرق إلى الانفتاح الثقافي الذي عرفه العالم عبر العولمة، والذي من خلاله سقطت كل الحدود الفكرية والمعرفية والثقافية، حيث سادت عملية التثاقف في كل المجتمعات شرقية كانت أم غربية، مع صراعاته للخصوصية الثقافية التي تتمركز حول الهوية، حيث يقول: «فأنا أدعو إلى قراءة الثقافة الغربية ولكن بذات قوية ناقدة ومتسائلة وليس على طريقة بعض ليبيراليي العالم الثالث الذين يريدون أن يحسموا بالطرح الغربي واقعهم الثقافي الذي لا يرضون عنه»[2] ،فالانفتاح الثقافي الذي تفرضه العولمة لا بد أن يسعفنا في بناء معرفة تراعي كل عناصر الهوية و الخصوصية.

إن الإطار المرجعي لبناء رؤية نقدية جادة، كان هو الهاجس الذي يمثل الحافز الأهم في تحديث وتصحيح مجالات الممارسة النقدية في إطارها العربي، حيث يرى "صالح زياد الغامدي" أن «رغبة التثاقف لا بد أن تكون قائمة على ضرورة الوعي بالذات في مقابل

[2]–رانيا العرضاوي: سعد البازعي بين منعطفي الفلسفة و الترجمة، رابط المقال :
https://www.nizwa.com/%D8%A8%D9%8A%D9%86

[2]–سعد البازعي: حوارات كاشفة، ص38.

الوعي بالآخر، وعي الاختلاف، ووعي التشارك الإنساني»[1]، لا سيما وأن الترجمة تمثل العملية التي تمتلك المقومات القابلة للاستثمار، بهدف تطوير عملية التثاقف التي يسعى إليها "البازعي" فـ «المفاهيم أو المفردات التي تكتسب بعدا اصطلاحيا أو قدرا من التركيب يجعلها حمولات ثقافية أشبه بالكبسولات الدلالية تحمل تاريخا من التداول الذي كثيرا ما يعتريه الاضطراب والتوتر/.../ لكن الحري بالتحليل الثقافي أو التاريخ للغات والثقافات أن يقف عليه ويبرزه بغية فهم أفضل ووعي أكثر صحة ومسؤولية تجاه العلاقة بين تلك اللغات والثقافات»[2]. لذلك يبقى تركيزه على السياقات الفكرية والثقافية في عملية الترجمة من أولوياته في استقبال الخطاب النقدي الغربي.

من هنا دعوة "البازعي" إلى التثاقف والانفتاح المعرفي على الآخر، انطلاقا من الوعي العميق بالذات وما يشكلها من عناصر الهوية، لأن «ما تعنيه الترجمة هو بالتأكيد توسيع المساحات الإدراكية والمعرفية في اللغة المترجم إليها، لأنها تخلق دلالات جديدة تضطر اللغات إلى استيعابها بكيفية وقدرها»[3]، وهو ما يعتبر تركيزا للبازعي Albazie على مختلف الشروط الكفيلة بانجاز استقبالات أمينة للخطاب النقدي العربي الذي له حمولاته الفكرية التي تعتبر مسألة أساسية في فهم تصورات وتنظيرات الحضارة الغربية، دون الانخراط في التبعية أو التقليد.

تتواصل جهود البازعي Albazie النقدية من خلال وعيه بالانفتاح على الآخر والاهتمام بما تنتجه الذات من نصوص أدبية، خاصة وأن الساحة الثقافية السعودية تعرف

[1]–صالح زياد الغامدي: سعد البازغي ناقدا ومنظرا، اختياراته تنفتح على الآخرية الفكرية ،رابط المقال : https://www.alriyadh.com/2071078 .

[2]–سعد البازعي: الانشطار الدلالي في مفاهيم الأدب، مجلة الفيصل، ت ن : مايو1، 2022،رابطا لمقال: https://www.alfaisalmag.com/p=23516 .

[3]–.سعد البازعي : الانشطار الدلالي في مفاهيم الأدب، رابط المقال : https://www.alfaisalmag.com/p=23516 .

في هذه الفترة نشاطا كبيرا فكان "جدل التجديد: الشعر السعودي في نصف قرن" الذي تم إصداره عام 2009م، هو إضاءة على ما تم كتابته من الشعر في الوطن الأم خلال فترة الستة عقود الماضية، راصدا حركة التحديث في الشعر السعودي والتجديد الذي لمسه من خلاله، حيث يقول في حوار له على "مجلة القافلة" :«أتمنى ألا نستورد النظرية بقدر ما أتمنى أن يكون للنقاء والمفكرين دور في تكوين النظرية المقبلة من خلال تطوير أطروحات تساعدنا على قراءة المنتج المحلي بشكل أفضل من الاستعارة الدائمة من الخارج»[1]. يبدو أن التأكيد على إنتاج مناهج نقدية بأدوات ذاتية ،هي الفكرة الراسخة لدى البازعي Albazie في توجهه نحو الأعمال الأدبية المحلية أو الخليجية بشكل عام، من أجل الابتعاد عن الشعور بالعجز في إنتاج خطاب نقدي عربي معاصر له حمولاته الثقافية وسياقاته الفكرية، التي يفترض بها أن تطور عملية البحث والتحليل.

ويبدو أن منجزه النقدي "سرد المدن: الرواية والسينما" عام 2009م يدخل في إطار جهود "البازعي" Albazie النقدية التي تحاول إعادة النظر في طرق التحليل للنصوص الأدبية العربية، من خلال إنتاج أدوات التجديد في الخطاب النقدي المعاصر، وعدم الاكتفاء بالاستعارة من "الآخر" الذي ما يزال يمتلك راهنية التأثير أمام العجز الهوياتي في الخطابات النقدية العربية المعاصرة، حيث يقول الناقد "صالح زياد الغامدي":«أن كتاب "مصائر الرواية" هو ممارسة فعلية للقراءة التي تُجاوزُ مفهوم الرواية على هذا النحو إلى تجلية موقف نقدي وتعميمه، تجاه وقائع مادية وثقافية في المجتمعات»[2].هذا الموقف الذي ينسحب على كتاب

[1]–سعد البازعي: لا أتخيل مشهدا ثقافيا هادئا، مجلة القافلة، عن مؤسسة أرامكو السعودية، عدد : مارس– أبريل 2018، رابط المقال : – https://qafilah.com/ /

[2]––صالح زياد الغامدي: سعد البازعي ناقدا ومنظرا –اختياراته تنفتح على الآخرية الفكرية– رابط المقال : https://www.alriyadh.com/2071078.

* –نشر العديد من المقالات في مجلات مختلفة عربية و أجنبية منها "مقال في جامعة هارفر أكثر من نصف مليون عنوان يحمل كلمة عنف " . و مقال " الحداثة من الإبهام إلى السيولة " ، و مقال " إدوارد سعيد و الأسلوب المتأخّر" و ذلك بجريدة الرياض عام 2015.

"سرد المدن" باعتباره منجز نقدي يبحث عن التجديد من خلال رصد النصوص السردية العربية لا سيما الخليجية منها.

لا يكفّ "البازعي" Albazie عن بذل جهوده النقدية في الفهم والتحليل من أجل استلال أدوات منهجية لدراسة النصوص الإبداعية العربية، ويبدو أن تنامي هاته الجهود استمر لسنوات، وكان كتابه "مشاغل النص" و اشتغال القراءة:" قراءات في الرواية والشعر" عام 2014م دراسة موضوعية تشهد على هذا التنامي لدى الناقد "سعد البازعي" " Saad albazie"*، في سياق انخراطاته في العمل النقدي، الذي استنبتته ببحثه المستمر عن نصوص إبداعية تخلق ضرورات العمل النقدي الباحث عن "المنهج" الذي يراعي المزاج الثقافي العربي.

وتدخل رواية "لأني أسود" للكاتبة "سعداء الدعّاس" التي فازت بجائزة الدولة التشجيعية في الكويت عام 2010م، في إطار هذا الاهتمام، ضمن الإبداعات المابعد حداثية التي تعمل على تفكيك سلطة المركز عن طريق إعادة الاعتبار للمهمش، وطرح قضاياه المسكوت عنها. ويرى "البازعي" Al"bazei" أنه « في التصنيف الأخلاقي للون نحن مطالبون بالوعي أن ظلما كبيرا وقع على الأسود لا لشئ سوى لأنه أسود»[1].يبدو أن قناعة "البازعي" "Albazie" بوجود عنصرية على السود في البيئة الخليجية، هي خطوة نحو تفكيك هذا النسيج الاجتماعي، وعيا منه أن النص السردي يعكس الخطابات المركزية التي تكرس الاضطهاد والظلم، والقهر، والعبودية، وكشف كل ممارساتها قصد إحداث ثورة تطالب

[1]–سعد البازعي: جغرافيا العنصرية في رواية لأني أسود، مجلة جهة الشعر ، ت ن:2012/02/17م، رابط المقال: http://www.jehat.com

*–نشر العديد من المقالات في مجلات مختلفة عربية وأجنبية منها: "مقال في جامعة هارفر أكثر من نصف مليون وأن يحمل كلمة عنف. ومقال : الحداثة "من الإبهام إلى السيولة""، ومقال: إدوارد سعيد والأسلوب المتأخر وذلك بجريدة الرياض عام 2015م.

المجتمع بالاعتراف بالآخر المهمش، وهي اعتبارات حرّكتها ما بعد الحداثة وأحدثت جدلية بين المركز و الهامش، وهو تعامل مستحدث مع الآخر من أجل إحداث توازنات إنسانية.

ويرى البازعي أن « رواية "سعداء الدعّاس" تقاوم هذه العثرات والتحيزات الكامنة بشجاعة طرحها لقضية في غاية الحساسية والأهمية /.../ و نبرة الاحتجاج في رواية "لأني أسود" نبرة عالية، إذ من الصعب تصور الكتابة الإبداعية بل الفن بأكمله من دون احتجاج، والاحتجاج يجد مادته الغنية في أوضاع الرفض والعزلة والاختلاف»[1]. ويبدو أنه في سياق بحث البازعي "Albazei" عن آليات التحديث النقدي في معالجة النصوص الإبداعية المعاصرة، يسعى إلى كشف المخبوءات الاجتماعية التي أحدثتها التمركزات الثقافية والفكرية، الأمر الذي لا يتطابق مع الحركة المنتظمة للمؤسسات القهرية داخل المجتمعات الخليجية. وهي لحظة فكرية ونقدية تفكك تكلسات الأنظمة المركزية ومقوماتها، الأمر الذي يجعل من هذه اللحظة إنتاجا نقديا يقوم على تغيير الواقع.

لم تكن مسيرة البازعي عبارة عن منجزات نقدية فقط، وإنما تعدّتها إلى اعتلائه عدة مناصب أهمها: عضو مجلس الشورى، ثم رئيس تحرير مجلة "الدايلي رياض" " Daily riadh"، كما أنه ترأس النادي الأدبي بالرياض، ومن ثمَّ عضو مجلس الصندوق الدولي لدعم الثقافة باليونسكو.

ويرى "صالح زياد الغامدي" بأن « البازعي مضى بدراسته المتخصصة إلى استثمار موقف فكري منتج في حقل المقارنة والعلاقات الثقافية والفكرية، ويرى المنتجات الفكرية والثقافية في حركتها الدائبة واختلافها وتعددها، لا في سكونها أو تجانسها أو توحدها»[2]،

[1]–سعد البازعي: جغرافيا العنصرية في رواية "لأني أسود، رابط المقال :http://www.jehat.com

[2]–صالح زياد الغامدي: سعد الغامدي: ناقدا ومنظرا: اختياراته تنفتح على الآخرية الفكرية–رابط المقال : https://www.alriyadh.com/.

ومن ثم فإن الثورة على المركزيات العقيمة التي تكرس التكلس والنموذج والنمطية، بتحقيق الفاعلية النقدية من خلال الاختلاف الذي يخرج عن شرعية الواحدية والرؤى الشمولية.

يعد "البازعي" "Albazie من النقاد الخليجيين القلائل الذين سمحت لهم دراستهم للأدب الأنجليزي المقارن، –من عمق المجتمعات الغربية–، نموذجا علميا من النقاد الذين ساهموا في إحداث خلخلة في الدراسات النقدية العربية لا سيما الخليجية، ونظرا لإنتاجاته الفكرية وإسهاماته النقدية فقد نال جائزة "وسام السلطان قابوس للثقافة والعلوم والفنون والآداب في النقد الأدبي، عام 2017م.

لماذا سعد البازعي؟

يرى البازعي "Albazie" أن للنقد مهمة تتجاوز موقفي "الاتباع والامتناع" إلى الانفتاح على الآخر عبر الاستقبالات الموضوعية لتصوراته، مع الأخذ بعين الاعتبار بالمزاج الثقافي الذي أنتجها، على اعتبار أن السياق الثقافي والفكري له استنباتاته في صياغة النظريات النقدية ومن ثَمَّ إنتاج آليات الفهم والتحليل. فهو يقول : « بأننا مطالبون بقياس درجات الاختلاف التي تجعل القرية أكثر تنوعا مما تبدو عليه، لكي نتفادى الوقوع في فخ القراءات السهلة التي تأخذ كل ظاهرة على أنها عالمية وتكتفي بالتعميمات المجانية»[1]، حيث يدعو إلى تموقع جاد على الخارطة النقدية العالمية بتناول قضايا تتعلق بالذات و بالهوية وتكون على وعي تام بالآخر، حيث تُصاغ بأشكال تأخذ بعين الاعتبار الرؤى التي تحركها مقتضيات القراءة النقدية.

هذا النزوع إلى معرفة "الآخر" في الفضاءات الكونية، يكون معبأ بمسارات وجودية تمنح للسؤال فرص البحث والتفكير، وفق مقتضيات الخصوصية الثقافية، ومن خلال هذه

[1]–سعد البازعي، الحداثة من الابهام الى السيولة، جريدة الرياض، ت ن: 2015/09/12م، العدد 17246، رابط المجلة : https://www.alriyadh.com/

المنطلقات، فقد اختار "البازعي" "Albazie" أن يعايش الحرية، من حيث هي قوة تتكئ على التنوع و الإصرار على الاختلاف، من خلال ترجمته لكتاب "معايشات الحرية" لـ "روبرت يونغ" "Robert young" ،حيث يخبر عنه بأنه :"في واحدة من أهم الأوراق البحثية التي تضمنها كتاب "معايشات الحرية". يطرح "يونغ" سؤالا وجدته غريبا. وذلك في مفتتح كلامه: هل نملك الحق في المقاومة؟ إنه سؤال أساسي سيظن البعض أن جوابه بديهي؟"[1]. هكذا تطلع "البازعي" من خلال هذه الدراسة إلى تعميق السؤال الذي بوسعه أن يفتح حدود الممكنات، من خلال وعي الإنسان بمقومات الوجود من أجل الفهم الصحيح لمسارات الذات، وفي إطار هذا الاشتغال يكون سؤال "يانغ" قد عمق مشكلة الوجود الإنساني، وما إذا كان ارتباط هذا الوجود بالحق في المقاومة.

وعليه يصبح مضمون السؤال يشكل ارتباطا مهما بين اكتناه الحقيقة لقضايا الاختلاف وبين ضرورات الحرية التي تتجسد من خلال "المقاومة" حيث« "يشير يانغ" وهو أحد أهم نقاد التيار الما بعد كولونيالي إلى أن الدراسات التي تناولت آداب وثقافات الشعوب التي قاومت الاستعمار و تخلصت منه»[2]. يبدو أن هذا الطرح الذي أبرزه "البازعي" من على سؤال "المقاومة" الذي يتحدى التقاليد الصارمة، في التسليم بارتباط الحرية "بالمقاومة".

يبدو أن "البازعي" "Albazei" ومن خلال التركيز على رؤية "روبرت يونغ"" Robert young" يقود إلى حتمية حركة المقاومة بالانخراط في الوجود الإنساني ضمن أبعاد الحرية وممكناتها، حيث يؤكد "يونغ" أن هدفه طرح سؤال أكثر جذرية هل لدينا حق طبيعي في المقاومة؟ ثم يعقد الأمر حيث بقول أنه سيتجاوز السؤال الفلسفي والأكثر جذرية وهو هل

[1]–سعد البازعي: معايشات الحرية، الفكر الأسود، فلسفة المقاومة، جريدة الرياض، ت ن :30 /2015/05م، العدد17141 ، رابط المجلة: https://www.alriyadh.com/1052506

[2] – سعد البازعي: معايشات الحرية– الفكر الأسود– ، رابط المقال : https://www.alriyadh.com/1052506

لدينا الحق في أن تكون لدينا حقوق؟»[1] و بالتالي فإن تناول الحرية من خلال سؤال المقاومة يعمق مسألة الوجود الإنساني، بالتشكيك في الاعتبارات العضوية بين (الحق والمقاومة) في المجتمعات الغربية.

من هنا يتبنى "البازعي" "Albazei" أطروحة "يونغ" "young" القائلة بأن «المجتمعات تعترف فقط بأشكال محددة من المقاومة، وترفض المتطرف منها /.../ مثل منظمة "الأولوية الحمراء" في إيطاليا التي مارست ما اعتبره المجتمع إرهابا وما اعتبرته هي مقاومة»[2] .وهو ما يعد ازدواجية في المعايير بغية إنتاج فكر جديد غير ربط المقاومة بالإرهاب وتوفير شروط هذا إلى ربط حتى يتم تدريجيا تحقيق الاستغلال فـ «للمقاومة كما للحرية تحيزاتها: هي حق مشروع لنا ولكنها ليس كذلك لغيرنا ومن باب أولى ليس لأعدائنا»[3] هي في نهاية المطاف نقلة تتكامل فيها الرؤية الغربية لتمركزاتها، بحكم أن المقاومة هي صياغة جديدة للذات مضادة "للأنا" الأعلى للمعقولية الغربية.

هنا يجد "البازعي" "Albazei" نفسه مدفوعا إلى الانخراط في خطابات المقاومة التي تدور في جملتها حول وجود الذات، حيث يرى بأن «مقالة يونغ" تطيل الوقوف أمام خطاب المقاومة العنيفة التي اشتهر بها المفكر والمناضل المارتينيكي فرانتز فانون، والذي يجد مكونه الأول حسب الكاتب في وثيقة الاستقلال الأمريكي ضد الحكم الانجليزي، وكذلك لمحاربة السكان الأصليين الذين تحالفوا مع الانجليز»[4]، حيث تبدو خيارات "البازعي" "Albazie" الاختلافية و المناهِضة للتطابق المفروض من المركزية الغربية على الشعوب المستضعفة جلية، حيث أن تشكل إدراكه بأحقية المقاومة العنيفة وحقيقتها تزداد عبر هذه

[1]–سعد البازعي: معايشات الحرية– فلسفة المقاومة– ، جريدة الرياض ، ت ن 2015/06/06 ، العدد 17148 ، رابط المقال: https://www.alriyadh.com/1054508

[2]–المصدر نفسه ، رابط المقال: https://www.alriyadh.com/1054508 .

[3]–المصدر نفسه ، رابط المقال: https://www.alriyadh.com/1054508 .

[4]–سعد البازعي : معايشات الحرية– فلسفة المقاومة– ،رابط المقال: https://www.alriyadh.com/1054508 .

المقالة التي اتخذ من ترجمتها جسرا إلى ذلك. حيث يجد أنه «من النقاط المهمة التي تضمنتها وثيقة الاستقلال الأمريكي كما حللها "يونغ". أنها لم تر المقاومة حقا أصليا للشعوب، تأتي الاتجاه وضع بلغ من السوء حدّا يصعب قبوله»[1] ،لأن ما يشكل الوجود الإنساني هو علاقته بمحيطه، مدفوعا في ذلك إلى صياغة جديدة لمفهوم الانهمام بالذات بعيدا عن علاقتها بذاتها، بل بمقتضى ما تفرضه اعتبارات المقاومة التي تنخرط ضمن الأشياء المشكلة للوجود.

ومن أجل مقاربة فعالة ترسخ رؤية "البازعي" المركزية حول "المقاومة"، فإنه يؤكد عبر ترجمته لمقالة "يونغ" "young" «بأن المقاومة الفيتنامية أكدت كالمقاومة الجزائرية شرعية رفع السلاح ضد المستعمِر بوصف ذلك أسلوبا للمقاومة. ولكن العالم كان في تلك الأثناء يشهد أسلوبا آخر تمثل في الخطاب السلمي الذي تبناه "غاندي" ونتج عنه استقلال الهند وباكستان وسريلانكا و غانا»[2]. ولا شك في أن جدلية (السلم/الحرب) التي تستجيب لها المقاومة وتنخرط في واقع له قضاياه السياسية والاجتماعية و الفكرية وحتى الاقتصادية، بسبب الوعي الجمعي بهذا الواقع الذي ولّد أشكالا مختلفة لهاته المقاومة، والتي تصب في مجملها في رفض الاضطهاد وقيمه الزائفة.

وبالتالي فإن "البازعي" "Albazie" وعبر مقالة "young" "يونغ" يدعو إلى «إعادة التركيز على الدراسات الما بعد الكولونيالية التي يرى أنها بحاجة إلى مناقشة المقاومة، مقاومة الشعوب في مرحلة ما بعد الاستعمار. في إطار يستوجب الإشكالية الأخلاقية التي تطرحها. وعدم أخذ الأمر على أنه واضح ومفروغ منه، ومن الأسئلة التي تحتاج إلى تأمل متى تصبح المقاومة غير أخلاقية؟ وهل هناك حدود أخلاقية للمقاومة»[3]، حيث يقترح رصد

[1]– سعد البازعي : معايشات الحرية –الفكر الأسود–، رابط المقال : https://www.alriyadh.com/1052506.

[2]– سعد البازعي : معايشات الحرية – فلسفة المقاومة –، رابط المقال: https://www.alriyadh.com/1054508 .

الدينامية الخاصة بالمقاومة، إذ أنه يرى بأنه لا يمكننا إيجاد تحديد دقيق لأساليب المقاومة لدى الشعوب، لأن المجتمعات في مرحلة "ما بعد الاستعمار" أفرزت تحولات عميقة في العالم نظرا للثورات التي شهدتها العديد من مناطق العالم ضد الامبريالية الغربية.

لقد جاءت ترجمة "البازعي" "Albazie" لمقالة "روبرت يونغ" "Robert young" ضمن كتاب "معايشات الحرية"، لتعطي رؤية جديدة "للمقاومة" اعتبارا من تشريح هذا المفهوم، وإحاطته بإمدادات فكرية ومتى يمكنها أن تخلق شروطا للتوازن في معرفة "الآخر" والوعي بالذات، وتحريرها من كل التناقضات بحيث تمكنها من القدرة على فهم الوجود انطلاقا من فهم الآخر والذات.

يبدو أن من الأسباب التي كانت وراء ترجمة "البازعي" "Albazie" لمقالة "يونغ" "young" هوإعادة التفكير في مقولة "المقاومة" ضمن الدراسات الما بعد الكولونيالية، إذ أن هذا المصطلح تسمح له قدرته المحمولية في الانتقال من (السلم/غاندي) إلى (العنف، فانون)، إلى الإرهاب المسلح، بحيث أن التحولات الاجتماعية والسياسية والتاريخية للمجتمعات يمكنها توجيهه حسب الظواهر المحيطة به.

لقد اشتغل "البازعي" "Albazie" على الهيمنة الثقافية التي تنتهجها الدول المستعمِرة على الشعوب المستعمَرة، في سياق "معايشات الحرية"، إذ يرى بأنه «طوال تاريخ الاستعمار كانت مقولة تحضير الشعوب التي تقع تحت هيمنة المستعمِر مبرّرا يمنح الشعوب الأوروبية شعورا بالرضى على الذات. رضى تسعى إليه وتسوق له الحكومات التي تعرف حقيقة الأهداف ولا تستطيع إعلانها لشعوبها»[1] إذ تبدو السياسات الثقافية للمستعمِر تعتمد على

.

[1]–سعد البازعي: معايشات الحرية–ثقافة المستعمِر في السودان، جريدة الرياض، ت ن 2015/06/20م، العدد 17162 ، رابط المقال : https://www.alriyadh.com/1058387

تكوين أجيال لمقومات الهيمنة الغربية على الشعوب المستضعفة من أجل تكوين كيانات تابعة لها، تقوم باجترار خطابات التبعية للمركزية الغربية والقوى الامبريالية.

يتعلق الأمر حسب "البازعي" "Albazie" بالمؤسسات التعليمية والثقافية التي تأسست في المستعمرات، حيث ترفع شعار التحضر، في حين أنها امتداد ثقافي وسياسي للكولونيالية، ولعل حسبه «الاستعمار الفرنسي هو ما يتبادر للذهن عند الحديث عن البعد الثقافي للاستعمار، وحالة الجزائر شاهدة كبرى على ذلك»[1]. تبدو هذه الثقافات أصلية في لغتها، لكنها في جوهرها مفرغة من كل عناصر الأصالة، اعتمادا على إعادة إنتاج لتعاليم اجتماعية وتعليمية تخضع لمبادئ الحضارة الغربية، وقد أوضح "البازعي" "Albazie" في نموذج السودان أن «"الطيب صالح" صاحب رواية ""موسم الهجرة إلى الشمال" (1966) التي حملت إشكالية التغريب و حضور الآخر في الثقافة العربية عموما وفي السودان بشكل خاص»[2] على اعتبار أن "الطيب صالح" هو أحد خريجي جامعة الخرطوم، والمشبع بالثقافة الغربية، وهنا يظهر " البازعي""Albazie" النمط الثقافي في الدول المستعمَرة، والقائم على مجابهة الثقافة المحلية، بزعزعة انتماء مثقفي تلك الدول غالى أوطانهم الأم. وهو ما يعد كشفا لمخبوءات الحضارة الغربية، وتعرية سلوكها الاضطهادي في اختزال الآخر ورضوخه لمبادئها.

لقد أدت عملية السلب الممنهج للثروات الطبيعية حسب "البازعي" "Albazie" إلى «اعتبار أن أفريقيا في حقيقة الأمر تمدّ الشعوب الغربية الأكثر ثراء بالدعم التنموي على النحو الذي يجعل الشعوب الثرية أكثر ثراء والفقيرة أشد فقرا. إنها حقيقة العالم ما بعد

[1]– سعد البازعي: معايشات الحرية–ثقافة المستعمِر في السودان ، رابط المقال : https://www.alriyadh.com/1058387.

[2]–المصدرنفسه، رابط المقال : https://www.alriyadh.com/1058387

.

الكولونيالي العالم الذي حرص المستعمِر على إبقائه مرتبطا بمستعمريه»[1]، وبالتالي فإن الناقد "سعد البازعي" "Saad Albazie" يلتقي في طرحه للقضايا "ما بعد الكولونيالية" مع "إدوارد سعيد" " Edward Said" و"جياتري اسبيفاك" "Gayatri spivak" الذيْن اختارا أن تكون اشتغالاتهما النقدية والفكرية حول تفكيك الخطابات الكولونيالية التي تعاملت مع الشعوب المستعمِرة بنظرة دوغمائية، تُسقط الذات الغربية على كل الذوات دون مراعاة للاختلاف والتعدد، هكذا هو التعامل في المركزية الغربية مع الشعوب الأخرى ، تعامل وفق "إرادة القوة"، الأمر الذي جعل "البازعي" Albazie يتحدى التسلط والرضوخ، لأنه ببساطة فَهِم الخطابات المركزية الغربية عبر لغتها الأم ، وعبر دراسته الأكاديمية حول الآداب المقارنة.

هذا التداخل لنقد "البازعي" " Albazie" مع فكر كل من إدوارد سعيد " Edward Said"، "جياتري اسبيفاك" "Gayatri spivak" يتوافق مع قناعاته بخصوص الاستبداد، حيث صرح في إحدى حواراته: «أنا ضد الهيمنة من حيث المبدأ، أنا حريص على التعدد وحرية الاختلاف»[2] ، مما يعد رؤية واعية لتصورات الفكر الغربي المركزية، وهو بذلك يدحض مشروعيتها التي تستمدها من التشكيلات الخطابية الكولونيالية، التي لها قدرتها الهائلة في التخفي وراء التحضر، والتمدن، والتطور التكنولوجي.

.

[1]– سعد البازعي : معايشات الحرية – ثقافة المستعمِر في السودان– ، رابط المقال :
https://www.alriyadh.com/1058387

[2]–سعد البازعي: حوارات كاشفة، ص240.

الفصل الأول :

تحولات الخطاب النقدي من الحداثة إلى ما بعد الحداثة

أولا :الحداثة النقدية ومقولاتها التأسيسية

ثانيا : مابعد الحداثة في الخطاب النقدي الغربي

ثالثا : مابعد الحداثة في الخطاب النقدي العربي المعاصر

أولا: الحداثة النقدية ومقولاتها التأسيسية

كانت الحداثة الغربية لحظة نقديّة بامتياز، أسهم مفكروها في بناء صرح فلسفي غربي شكّل مرحلة هامة للفكر الإنساني من خلال المساءلة المعرفية للتراث الأوروبي على مستويات عدة: عن الإله، الذات، العقل، الإنسان، ...الخ. وتعدّ هذه المُساءلة كتابة جديدة للتاريخ، وذلك تأسيسًا لفهم جديد للوجود، وقد برز "العقل/اللوغوس" كنمط تستلهم الحداثة مقوماتها منه، حيث يعد أحد أبرز المنطلقات للمقولات التأسيسية لها، الأمر الذي يحدد قدرات الفكر الحداثي في بناء منطلق جديد للمعرفة الإنسانية. ويتفاوت الحضور النقدي من مفكر إلى آخر، فسؤال "الأنوار" عند "كانط" حدّد مستويات فلسفته في الأخلاق والمعرفة والدين، وكذا مقولة "أنا أفكر إذن أنا موجود" التي أسسها "ديكارت" ليمنح " الذات " حضورا دائما في الفهم الإنساني.

وكون الحداثة ثورة علمية منحت التقنية الدور الأبرز في التطور الاقتصادي الذي ساد أوروبا في القرن الخامس عشر، فقد شهدت بالموازاة مع هذا التطور حضورا مكثفا للنظريات الفكرية التي قامت رفضا للاّهوت الكنسي، حيث عرف الفكر الغربي في كنفه تكلسا ودوغمائية اختزلت فاعلية العقل، فيما انتجته من تقوقع وانحسار للسيرورة والحركة.

وتُعدّ خطابات الحداثة مع "كانط، ديكارت، وهيجل" انعطافة فكرية أعادت للعقل دوره في تعميق السؤال، فلا يزال البحث الفلسفي في زمنها تاريخا يستلهم مقوماته من التقانة الباحثة عن الإنتاج والإنتاجية بكل أشكالها وفي مختلف المجالات. وتُعدّ القدرات المعرفية مجالا لبلورة الأفكار الخاصة بالذات والمجتمع والإيديولوجية، فالحداثة هي انفتاح كبير للإدراك والوعي بـ "الأنا" محاصرة الأسطورة والمتخيل التي لم تضمن الحقيقة ومقتضياتها، فالعقل وحده يمكنه إنتاج فهم الذات من خلال ما يشهد من تفسيرات للعلاقات بين الذات والوجود، والذات والإله، الشيء الذي مكّنها من صَوْغ

حسّ نقديّ يعمد إلى البحث عن الحقيقة التي تضمن مقدارا من شروط الجدّية والصرامة.

تعد الفتوحات العلمية التي طبعت مرحلة النهضة وصولا إلى عصر الحداثة، أساسا للفكر الفلسفي الحديث، إذ أن البراهين الرياضية والفيزيائية كانت منطلقات لكل من "ديكارت"و "كانط" في فهم الظواهر الطبيعية وتفسير علاقات السببية بينها، وبالتالي فهم حقيقة العالم، ومن هنا تكمن القطيعة الإبستيمولوجية بين الدّين كحقيقة مجتمعية يتعذر معها فهم العالم، وبين الأفكار الفلسفية الحديثة التي أصبحت مسايِرة للعلم والتقنية عند الغرب.

إن الفكر الحداثي عبارة عن عمليات عقلية صارمة تحدد الماهية وعلاقتها مع الطبيعة ومع الإله، وانتاجه للمعرفة قائم على التجريد الذي يتميز بالدقة، وبالتالي يمتلك مكامن الحقيقة انطلاقا من "البرهان"، من أجل امتلاكه الكفاءة العقلية في ممارسة معرفية تحقق تمظهرات هذه "الحقيقة"، وبالتالي نتساءل: ماهي محدّدات الحداثة و مفاهيمها؟ وماهي منطلقاتها الفكرية ومرتكزاتها الفلسفية؟

ومن أجل إبراز ملامح الحداثة، سنقف عند هذه التساؤلات باعتبار أن الإجابة عنها هي أساس فهم المشروع الحداثي، وسنتعرض لمفهوم العقل من خلال الفلسفتين الكانطية و الديكارتية ، باعتبارهما منطلقا للفكر الحداثي، حيث أن العقل هو المعطى الأساسي في تمثلات موضوعات الحداثة (الفلسفية، و الاجتماعية و العلمية).

1-الحداثة وسؤال المركز:

لقد أسهم التطور العلمي الذي ساد أوروبا في عصر الأنوار في تأسيس فكر جديد، يساير هذا السياق التاريخي الذي يعبر عن الأبعاد المجتمعية والثقافية المستجدة، لأن فلسفات الحداثة تمثل نسقا جديدا يواجه الميتافيزيقا الكنسية والخرافات التي مافتئت تكلّس الفكر الغربي. لقد أصبحت المعرفة خاضعة إلى سلطة العقل، حيث أن «العقلانية المادية هي الإيمان بأن الواقع المادي (الموضوعي) يحوي داخله ما يكفي لتفسيره دون الحاجة إلى وحي أو غيب، وأن هذا الواقع يشكل كلا متماسكا مترابطة أجزاؤه برباط السببية الصلبة بل والمطلقة»،[1] إذْ أن العقلانية المادية ترفض أسبقية التفسيرات التي تنطوي عليها الظواهر الطبيعية، فالغيبيات والماورائيات لا يمكنها ضبط شروط العلاقات بينها، وبالتالي الاعتماد عليها لا يقدم حسما للوصول إلى اليقين والحقيقة، بل إنها ستكون مرادفة للارتياب الذي يحتكم إلى أولية المعرفة.

كما أنه «قد ترجمت العقلانية المادية نفسها إلى ما يسمى (مرحلة الاستنارة) التي ذهبت إلى أن عقل الإنسان قادر على الوصول إلى قدر من المعرفة ينير له كل شيء، أو على الأقل معظم الأشياء والظواهر، ويعمق من فهمه للواقع ولذاته»[2]، فالدور الحاسم للعقل يؤكد أن إرادة المعرفة تقتضي ممارسات جديدة تحقق المنظور الجديد للحداثة، كحركة تضع حدا للأفكار الكلاسيكية وتجعل العقل البشري قادرا على تفسير الظواهر من خلال العلاقات الموجودة داخلها لا من خارجها وبالتالي «يمكن القول بأن الحداثة ظهرت في بداية مرحلة النهضة Renaissance ومرحلة التنوير lumieres، فالحداثة في عصر النهضة أصبحت واقعا مغايرا للعصر الوسيط وموقفا

[1]- عبد الوهاب المسيري، فتحي التريكي: الحداثة وما بعد الحداثة، دار الفكر،ط3 ، دمشق، 2010، ص: 17.

[2]- المرجع نفسه، ص17 .

جديدا من مختلف الحياة».[1] هذا الموقف الذي أثر على الفكر التنويري بشكل كبير، حيث أنه شرَّع مراجعاته المعرفية على الأسئلة الفلسفية الكبرى مثلما هو حال سؤال كانط: ما الأنوار؟ وذلك من أجل إبراز الملامح الجديدة للفكر الإنساني المرتبط أساسا بالتحولات الجذرية للمجتمعات الغربية، ولقد «تحددت الحداثة بوصفها حقبة "حقبة التجاوز" حقبة الجديد الذي يهدم ويرى نفسه مباشرة مستقبلا بجديد أكثر جدة في حركة لا تتوقف بيأس منها كل إبداع بالضبط بالمطالبة بها وبفرضها بوصفها الشكل الوحيد للحياة»[2]، وحسب " جياني فاميتو" فإن التجاوز هو أهم سمة للفكر الحداثي، حيث الاستمرارية الناجزة تعتمد على الحقيقة الواحدة في بلورة الأفكار وتمظهرات الخطاب، ذلك أن «مفهوم التجاوز الذي يحتل موقعا هاما في مجمل الفلسفة الحديثة، يتصور مجرى الفكر بوصفه تطورا تدريجيا حيث يتطابق الجديد مع القيمة بوساطة استعادة وامتلاك للأساس –الأصل–»[3]، وبالتالي فإن "التجاوز" هو المنظومة الزمنية التي تتحدد بها مرحلة الحداثة، حيث أنها تمثّل جوهر مرحلة "اللوغوس" على اعتبار أن كل مشروع ثقافي أو اجتماعي أو فكري يتأسس على البنى العقلية التي سيّجت عصر التنوير.

امتازت المراجعات الفكرية التي اتسمت بها مرحلة الحداثة بالاعتماد على الأسس العقلية في بناء أفكارها، فعملية الرفض لأنماط التفكير اللاهوتي مرت عبر مراحل تاريخية، لأن "هيجل" «بدأ باستخدام مفهوم الحداثة في سياق تاريخي ليشير إلى عصر "الأزمنة الجديدة" وتشير إلى القرون الثلاثة السابقة: اكتشاف العالم الجديد وعصر النهضة، والإصلاح، هذه الأحداث الثلاثة التي حدثت في القرن 15م تشكل

[1]– أبو النور حمدي أبو النور حسن: يورجين هابرماس–الأخلاق والتواصل– ، التنوير للطباعة والنشر، د ط، لبنان، 2012، ص 20.

[2]– جياني فاميتو: نهاية الحداثة، تر: فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، سوريا، د ط ، 1998، ص 185.

[3]– المرجع نفسه، ص 04.

العقبة التاريخية بين العصور الوسطى والأزمنة الحديثة»[1]، وبالتالي فالسياق التاريخي لمفهوم الحداثة عند "هيجل" هو المحدد الأساسي لعصر الأنوار، حيث تميزت هذه المراحل التاريخية بنقض جذري للأسس اللاهوتية للفكر الغربي على قاعدة أن "العقل" هو الأصل في المعرفة الجديدة.

و« لقد انبنت تقاليد الأنوار فيما يخص الفكر بإثبات العقل واستبعاد اللامعقول، على مستنتجات العصر الكلاسيكي الذي طور معطيات العلم والفكر في عصر النهضة»،[2] وبذلك يكون الاتجاه العقلي لمرحلة الحداثة، المتمثلة بالأساس في فلسفة "ديكارت" ارتبطت بمرحلة المواجهة بينه وبين التخلف الفكري الذي تسببت فيه الكنيسة، نظرا للحياة الاجتماعية البائسة التي عكست هذه المنظومة، حيث «تقوم الحداثة على حركية إثبات المعقول واستبعاد اللامعقول، فالحداثة هي محاولة تحديد ذاتنا في "الأصل" تتعرف عليه بالعقل والعلم واليقين، بمعنى أن الحداثة لا تنفي ارتباط الأنا بالأصل، ولكنها تنفي أن يكون هذا الارتباط عن طريق الأسطورة أو الإحساس. والعقل يطغى على آليات الحياة وأنماطها»،[3] ذلك أن التوجيه النظري لكبار فلاسفة عصر التنوير كان يخضع للعقل في عملية نقده للتفسيرات الكلاسيكية للظواهر الطبيعية.

فالحركة العميقة التي أحدثها هؤلاء في لاهوت الكنيسة من خلال "اللوغوس" أثرت امتداداتها على المنظومة المجتمعية، ف «الحداثة هي تأسيس العقل واقتحام المجهول حتى يكون مفهوما، وهي ربط المجهول بالمعلوم وربط الأشياء ببعضها البعض والإحاطة بتكونها وعملها وعلاقاتها حتى تكون أنساقا يمكن للمرء أن يفكها ليفهمها»،[4] وهذا النمط من الفهم يقضي بالقول أن الممارسة العقلية المستجدة لدى فلاسفة الحداثة

[1]- هابرماس: القول الفلسفي للحداثة، تر: فاطمة الجيوشي، منشورات الثقافة، د ط، سوريا، 1995، ص13.

[2]- فتحي التريكي، رشيدة التريكي: فلسفة الحداثة، مركز الإنماء القومي،د ط، بيروت، 1992، ص17.

[3]- المرجع نفسه، ص 18.

[4]- المرجع نفسه، ص18.

(كانط، ديكارت، هيجل، ...الخ) كثفت من تصوراتها لتكون غاية السلوك الفكري هي الإحاطة بالعلاقات الموجودة بين الأشياء، واكتشاف أبعاد هذه العلاقات حتى تكون هذه الرؤى الإطار المرجعي للممارسة المعرفية.

ويعد البعد الذاتي للحداثة هو أهم مقترحات الحداثيين التي عملت النماذج الفلسفية على تكريسه، إذ أن هيجل يرى بأن « الحداثة تتصف بشكل عام ببنية مع الذات يدعوها الذاتية إن حرية الذات هي بشكل عام مبدأ العالم الحديث واستنادا إلى هذا المبدأ تنمو كل الجوانب الأساسية المعطاة داخل كلية الروحي للحصول على حقوقها»[1] ومن ثم فإن "الذاتية" عند "هيجل" تعزز الفكر الحداثي في إمكانية الاسترشاد الداخلي لإثبات جدارة هذا الفكر، وذلك من خلال إبراز الذات كموقف يمكنه أن يفسر الظواهر بإعادة النظر في رؤيتنا للعالم، وبالتالي فإن « ما يميز الفكر الغربي في أقوى لحظات تماهيه مع "الحداثة" هو إرادة الانتقال من الدور المحدود لعملية العقلنة إلى فكرة المجتمع العقلاني الأكثر شمولا، والذي لا يقوم العقل فيه بتوجيه النشاط العصبي والتقني فحسب ولكنه أيضا يوجه حكم البشر وإدارة الأشياء»[2]، وهي الحالة التي تكمن فيها مركزية العقل الغربي، حيث أن النسق الفكري لأطروحات الحداثة حول العملية العقلية، تستند إلى دلالات الشمولية من أجل الوصول إلى الحقيقة وهو نزوع ينتج عنه إحداث تغير في تحركات العقل من الثقافة الخالصة إلى بلورة اكتماله في الشؤون الاجتماعية والسياسية.

ومصطلح الحداثة ناتج عن التطور التاريخي في تبني المجتمعات الغربية، «ويعود إلى القرن التاسع عشر وتعود صفة الحديث إلى القرن الخامس ميلادي حيث تم استعمالها ضمن صراع القدماء والمحدثين في التاريخ الثقافي الروماني الذي تمثل

[1]– هابرماس: القول الفلسفي للحداثة، ص 31.

[2]– آلان تورين: نقد الحداثة، تر: أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، د ط، مصر، 1997، ص 30.

في صورة صراع في الماضي الوثني والحاضر الديني المسيحي، أما لفظة "الحداثة" فلم يأخذ معناه ودلالته إلا في القرن التاسع عشر، حيث ارتبط بأعمال الشاعر الفرنسي شارل بودلير chareles boudelaire»[1].هذا الصراع بين الماضي والحاضر أدى إلى تلمس فكر جديد يتجاوز اللاهوت والخرافة، ويؤسّس تنظيراته بالاعتماد على "اللوغوس" بدرجة أولى كحامل لمضامين التحرر.

و من خلال ما أنجزته الحركة العميقة للتنوير ضد الدوغمائية الكنسية، « وتفيد كلمة حديث Modernes اللاتينية الحاضر والآن والحالي وجذرها الهندوأوروبي يفيد القياس أو المعيار الذي يقاس به شيء من الأشياء»[2]، وبالتالي فإن حركية الزمن هي المعلم الأساسي التي تتحدد به حقيقة الأشياء، ويكون التاريخ الأرضية المركزية في تحديث عملية البحث عن مقومات الوجود، وهو ما يعتبر تحولا جذريا في القضايا المعرفية وانتقالها من النزعة التأملية إلى ابستيمولوجيا العقل، ذلك أن المنظومات الفلسفية تحولت في مشروعها الحداثي إلى موضوعات العقل الخالص.

وباعتبار ارتباط الحداثة بالإنتاج والإنتاجية فإنها «عبارة عن مجموعة من العمليات التراكمية التي تطور المجتمع بتطوير اقتصاده وأنماط حياته وتفكيره وتعبيراته المتنوعة معتمدة في ذلك على جدلية التجاوز»[3]، وهنا تكمن علاقة الحداثة بالفكر المادي، فهو يرتكز أساسا على عمليات الإنتاج في تحديد العلاقات الاجتماعية والسياسية والثقافية للفرد، الذي يُشرْعِن ذاته كمركز للكون، هذه الذات الواعية التي تجعل "الأنا" العاقلة تمتلك شروط الوجود بوصفها موضوع هذا الوجود، حيث أنها مرتبطة بـ « مفهوم التحديث باعتباره فكرة للتقدم من خلال مفهومي الإنماء والتطور،

[1]– الزواوي بغورة: ما بعد الحداثة والتنوير، دار الطليعة للطباعة والنشر، د ط، بيروت، 2009، ص41.

[2]– المرجع نفسه، ص 42.

[3]– عبد الوهاب المسيري، فتحي التريكي: الحداثة وما بعد الحداثة، ص 213.

يعني ذلك أن التصورات الحالية للحداثة والتحديث مازالت تحمل نموذج فكرة التاريخ التقدمي»[1]، وبالتالي فإن ارتباط الأنا بالتطور الاقتصادي، هو عملية انتقال حاسمة للوعي بالذات إلى مرحلة جديدة، يتجسد فيها نشاط العقل من خلال علاقته بالإنتاج.

إلا أن «التحديث لا يفضي بالضرورة وبصفة كلية إلى ذلك التصور الخطي للزمنية، لأنه في الأصل تحرر من ثقل العادات والتقاليد، وإبداع على جميع المستويات ليؤسس قدرة متجددة على التجاوز المستمر نحو المستقبل»[2]، وبالتالي فإن التحرر من الميتافيزيقا الدينية يجعل التحديث مشروعا للتجاوز ليصل في النهاية إلى المرحلة التي تلائم مركزية "الذات"، في خطوة نحو السبيل الذي تتأسس عليه مواضيع العقل، لذلك فإن التحديث كفكرة مرتبطة بالتطور البشري هي صورة جديدة لفعل التجاوز، تقوم ببلورة الحداثة من خلال تمثلات الأنا المتحررة، باعتبار أن الذات قادرة على إقامة علاقة جديدة مع الأشياء والحياة، بالاعتماد على المعرفة العقلية، « والتحديث هو قبل كل شيء عملية أو مجموعة من العمليات التراكمية التي تطور في مجتمع ما قوى الإنتاج وتعبئ الموارد والثروات وتنمي إنتاجية العمل وتمركز السلطة الاجتماعية والسياسية داخل أجهزة محكمة»[3]، والمعروف أن ارتباط الحداثة بقوى الإنتاج يجعل من التحديث أسلوبا ضروريا في المجتمع، يقوم بتنظيم الإطار المؤسساتي داخله، حيث أن هذا النمط لا يسمح بتجاوز صرامة العقل في تحديد الحقيقة فقط لكنه أيضا يصوغ طرق التعامل داخل مستويات المجتمع السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وغيرها.

إن الحقيقة المتعالية للعقل تجعل من «المعرفة الحديثة سيطرة على الطبيعة عبر السيطرة على الإنسان، وارتباط المعرفة بالسيطرة والقوة لا يطال الطبيعة والعلوم

[1]– عبد الوهاب المسيري– فتحي التريكي : الحداثة و مابعد الحداثة، ص 214.

[2]– المرجع نفسه، ص 215.

[3]– فتحي التريكي، رشيدة التريكي: فلسفة الحداثة، ص 10.

الطبيعية وحدها، بل يطال الإنسان والعلوم الإنسانية ذاتها حين يختلط همّ المعرفة والتحرر باستراتيجيات السيطرة»[1]، و بالتالي يبدو أن العلاقة المتميزة لبعض أوجه التطابق بين الحداثة والسيطرة تجعل الحداثة تنزع نحو التحرر من الدوغمائيات الكلاسيكية وتستثمر في "الأنا أفكر" كمركز كوني، وتتفاعل مع الوجود باعتبارها مرجعيته، وهو ما يؤكد على اعتماد السيطرة كاستيراتيجية عملية لهذا التمركز، أي تعمل على الإحاطة بالقضية الجوهرية للحداثة وهو أن فلسفاتها تجعل من مشروع "النموذج الأعلى" دعامة لتصوراتها؛ مما يجعل «الحداثة عبارة عن نموذج كوني لا يعمل الآخرون إلا على إعادة إنتاج عناصره، الأمر الذي يفضي إلى القول بأن الغرب بحكم كونه يشكل النموذج الكوني للحداثة، ويصبح المرجع الكوني لأنه يوجِد دائما وضعية تقدم تسمح له بتجاوز الآخرين وتفرض عليهم بطريقة أو بأخرى ضرورة الرجوع إليه والاقتباس من إنجازاته وتجاربه»[2]، وبالتالي فإن مركزية العقل الغربي تتعلق بكونه "المرجع والأصل" الذي تتحقق ضمنه قضية جوهرية وتتمثل في "السيطرة" كنمط حداثي يحقق مقولاتها العقلية.

يظهر أن الدعوة إلى الانخراط الكلي للآخر، تكون ضمن تطابق الرؤية المرآوية لـ (أنا/أنا)، أي أن قانون هذا الانخراط ينتج عنه حركة باتجاه واحد لا تعترف بالآخر كهوية قائمة بذاتها وإنما تنخرط في الحداثة المركزية كأصل و مرجع لجميع الهويات، وهذه السيطرة أنتجت استعمار الجغرافيات البعيدة . وبذلك فإن فكرة الحداثة تتساوق مع العلم بديلا فكريا لميتافيزيقا الإله والخرافة في دول أوروبا، فهي مرتبطة بالتطور التقني والعلمي في عصر النهضة مما يستوجب قواعد معيارية للنشاط الاجتماعي والسياسي والثقافي داخل المجتمعات الغربية. كما أن التجاوز كفكرة زمنية تعبر عن

[1]– محمد سبيلا: الحداثة وما بعد الحداثة، دار طوبقال، ط 2، المغرب، 2007، ص 08.

[2]– محمد نور الدين أفاية: الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، إفريقيا الشرق، ط 2، المغرب، 1998، ص108. .

الماضي برفضه انطلاقا من الحاضر استشراف المستقبل وفق رؤية حداثية قوامها التطور والنماء. وارتبطت فلسفات الحداثة بالسيطرة كمفهوم يختزل الآخر ضمن منظومة"الأنا" المركزية، إذ أنه يتحدد من خلال الذات الغربية التي تتداخل ضمن منظومة القيم العقلية، لا سيما الخطابات التي تتحدد من خلال أنماط التمركز المختلفة. لا يمكن الحديث عن "الحداثة" بعيدا عن مصطلح "التحديث"، وباعتبار أن الأولى مرتبطة بالإنتاج والتطور الاقتصادي، فإن الثانية هي تعبير عن سيرورة هذا التطور لما تحمله من تراكمات تقوم بتطوير إنتاج أي مجتمع وتنمي إنتاجية العمل فيه.

2-الحداثة ومقولاتها التأسيسية

يمكن القول أن الحداثة توجّه فكري، حيث اقترن ظهورها بفلاسفة عصر النهضة في القرن الثامن عشر من خلال ما حققه هؤلاء أمثال "غاليليو، هيوم، بيكون" من إنجازات، وقد عرفت الفلسفة الحديثة صراعا بين العقليين الذين يعتمدون على العقل كأساس للمعرفة، وقدرته للوصول إلى الحقيقة ومن أبرز أنصار هذا التيار" ليبنتز" "lypnetz"، وبين أنصار التجربة الذين يرون أن التجربة هي أساس المعرفة أي أن المدرك الحسي هو المرجع الأول لها، وهو ما يعرف بصراع القطبين "التجريدي و التجريبي". إن الفلسفة العقلية هي إحدى الإبدالات المعرفية التي شهدها الفكر الغربي، ويعد كل من "ديكارت، كانط، هيجل" رواد هذه الفلسفة بمقولاتهم الأساسية، "الكوجيتو الديكارتي" و"التعالي الكانطي" .

1-الكوجيتو الديكارتي

يعدّ ديكارت (1596 م- 1650م) من المؤسسين الأوائل للمثالية الغربية في العصر الحديث، وقد اعتمد على "الشكّ" في نقد الفكر اللاهوتي، من أجل إثبات مرجعية العقل

كأساس للمعرفة، ذلك أن «إمكانية نشوء الفكر الديكارتي ذاتها قد وجدت معطيات تحركها في الثورة الغاليلية، من حيث أن هذه الثورة مثلت الانتقال الجذري من عالم إلى عالم و من تصور للكون و الطبيعة إلى تصور آخر مختلف جوهريا»[1]، حيث أن الثورة العلمية التي حدثت في أوروبا في القرن السادس عشر، ارتبطت بالتطور الاجتماعي والاقتصادي والسياسي التي شهدتها دول تلك القارة، الأمر الذي ساهم بشكل كبير في تحرير العقل حيث شرع هذا المفكر، «بالوقوف موقف الشك بصورة مؤقتة إن مجرد شكنا يترتيب عليه بالضرورة القول بوجودنا، إنها العبارة الشهيرة: "أنا أفكر إذن أنا موجودje pense donc je suis"، هذا هو أول يقين متاح للإنسان وجوده بما هو كائن ذو تفكير»[2]، ولقد ارتبط مبدأ الشكّ في فلسفة "ديكارت" من خلال أن الذات تكمن في حقيقتها داخل العقل و ليس خارجه، باعتبارها ذاتا مفكرة وقد عُبِّرَ عن هذا التوجه بالكوجيتو الديكارتي، "أنا أفكر إذن أنا موجود".

وبالتالي فإن وجود الإنسان مرتبط بالماهية المفكرة، ، وهذا اليقين بالوجود يعتبره "ديكارت" الحقيقة العقلية العليا، من أجل ذلك فـ «الوجود الوحيد المؤكد هو وجود النشاط الذهني الذي أدركه عن طريق الكوجيتو، وهكذا ولدت المثالية المعاصرة »،[3] هذا التطور في فلسفات العصر الحديث كان نتيجة الفكر المحدود للاهوت الكنسي، حيث أن العقل أصبح هو مركز الإدراك الذاتي بالماهية المفكرة، و بالتالي فإن الفلسفة المثالية تقدم الأحكام المنبثقة من الفهم الشامل للأشياء على أنها موضوعات العقل

[1]– محمد هشام: في النظرية الفلسفية للمعرفة –أفلاطون، ديكارت، كانط– ،إفريقيا الشرق، المغرب، 2001، ص 50.

[2]– فرانسوا غريغوار: المشكلات الميتافيزيقية الكبرى، تر: نهاد رضا، منشورات دار مكتبة، الحياة، د ط، د س، ص 52.

[3]– المرجع نفسه، ص 53.

تجد تفسيراتها في حدوده،انطلاقا من المساءلات التي قامت بها هذه الفلسفة للمعرفة السابقة، وهكذا فإن الشك بالنسبة لـ "ديكارت" حسم موقفه من الدوغمائيات الكلاسيكية.

تقوم فلسفة "ديكارت" على التحليل والتعليل، أي أن كل الأشياء توضع موضع "الشك"، ففي «المقال في المنهج يظهر الهم المنهجي لدى ديكارت فهو يريد تحديد المنهج العام الذي يجب أن يسير عليه العقل من أجل الوصول إلى الحقيقة واليقين في العلوم، لذلك فهو يزعم أن محاولاته العلمية هي محاولات في المنهج قبل أن تكون أبحاثا علمية صرفة وهو لا يرفقها بالمقال إلا لتقديم البرهان على الخصوبة الاستكشافية للمنهج الذي يتصوره»[1]، إنها الأهمية التي ينسبها "ديكارت" للمنهج، حيث يمارس عملية الرقابة على العقل كماهية مفكرة تتبع أساسا من مبدأ الشك، باعتباره الخطوة الأولى في موضوعات العقل التي تكون عبارة عن أبحاث علمية .

يمكن القول أن « المنهج عنده سابق على أي بحث أو بتعبير آخر أن المنهج يعصم عمليات الفكر في بعض المجالات التي يفكر فيها دون استباق حكم عن مداه النهائي وأسسه الأولى التي ينبني عليها»[2]، وبصفة عامة فإن "ديكارت" يعتبر المنهج خطوة أساسية التي تدل على مركزية العقل في تحقيقه للمعرفة، لأن هدف المنهج بالنسبة له هو الوصول إلى الحقيقة العلمية التي لا تستطيع الأحكام المسبقة التي وسمت الأفكار الكلاسيكية بالوصول إليها، لذلك فإن « المنهج يلعب دورا مزدوجا فهو الطريقة التي باتباعها تحرر ديكارت من كل ما كان يحمله من أخطاء سابقة، وهو كذلك الطريقة التي مكنته عندما أنجزت مهمة التحرر تلك عن الوصول إلى بعض الحقائق العلمية ومن ثم فإن للمنهج منذ البداية، معنى ميتافيزيقيا واضحا ومحددا، إنه

[1]– محمد هشام: في النظرية الفلسفية للمعرفة، ص62.

[2]–. المرجع نفسه، ص62.

السبيل الذي يقود إلى التحرر»[1]، وبالتالي فإن ديكارت يحدد اتجاهين للمنهج من أجل الوصول إلى الحقيقة من خلال نقده للأفكار الكلاسيكية، إخضاع العقل للمنهج يحرره من الأخطاء التي كان يقع فيها من جهة، ومن جهة أخرى فهو السبيل الوحيد الذي كان يعتبر ملائما تماما للوصول إلى الحقيقة العلمية، وبالتالي فإن ديكارت يجعل من المنهج طريقا يتجلى فيها نقده في معالجته للقضايا الفلسفية والعلمية، إنها محطة العقل التي تقود في النهاية إلى طريق الميتافيزيقا وهذا الطريق هو "أنا أفكر إذن أنا موجود".

لقد اقتحم "ديكارت" منظومة العقل انطلاقا من فهمه للماضي ورفضه له لذلك فإنه «عليه أن يعي أن عليه أن يبرر قطيعته النهائية مع التقليد، لذلك في ذات المقال بنقد شامل وبلغة معتدلة جدا للتربية التي تلقاها والتي كان كل شيء فيها يلقن كحقيقة»[2]، وبالتالي فإن "الكوجيتو الديكارتي" ما هو إلا إيذانا بمرحلة جديدة في الف*كر الفلسفي، فالقطيعة الابستيمولوجية مع الماضي، كانت انطلاقا من النقد الذي قام به "ديكارت" لكل المنظومات الفكرية السابقة، حيث أن «الشك الذي تحول إلى منهج واستند على يقين الحقيقة المكتسبة، يصير بين يديه محكا للحقيقة وأداة للنقد قوية ووسيلة أساسية للتمييز بين الصواب والخطأ، إنه القلب السقراطي»[3]، فالمنهج الفلسفي الذي انتهجه "ديكارت" في وضع أسس الفلسفة المثالية كان يهدف إلى رفض المبادئ العامة للفكر الغربي الكلاسيكي، انطلاقا من نقده لهذه المبادئ والمرتكِز على الشكّ كمنهج أساسي يحسم إدعاءات اللاهوت في امتلاك الحقيقة العلمية.

إلا أن «تصورات ديكارت العلمية تخضع إلى أسس ميتافيزيقية هي التي تحدد لها إطار بنائها النظري وتمدها بالطابع العقلاني الذي صيغت به»[4]، وبالتالي فإن

[1]- محمد هشام : في النظرية الفلسفة، ص63.

[2]- المرجع نفسه، ص 63.

[3]- المرجع نفسه ، ص 64.

[4]- المرجع نفسه، ص 70.

الحسم العقلاني في منظورات "ديكارت" تتجلى من خلاله ميتافيزيقا العقل، على اعتبار أنه يركز موضوعاته حول الذات المفكرة، فهو يريد وضعه كحقيقة متعالية تتجلى فيها "الأنا". «والميتافيزيقا عند ديكارت هي علم منهجه هو عينه منهج الرياضيات، بل أنها أكثر العلوم يقينا لأنها من بين جميع العلوم الإنسانية الخالصة وأكثرها إمكانا للبرهنة العقلية فوجود الله وطبيعة الذهن والمادة يمكن إثباتها بدقة رياضية»[1]، وبالتالي فإن ديكارت في تأملاته أسس الميتافيزيقا كعلم يتخذ من منهج الرياضيات منهجا له، وبذلك فإن براهينها مجردة وبعيدة عن الطابع التجريبي الذي تحكمه الملاحظة، والتجربة الحسية، ومن ثمَّ يمكن اعتبارها علم، فهي تمتلك مقومات المعرفة.

يظهر إدراك الأنا يساهم في تكوين العلم، وفي هذا الصدد فقد أراد ديكارت أن يبين لنا «أن حواسنا لا تخدعنا فحسب بل أنها تعرض علينا عالما خارجيا لا يمكن أن تكون حقيقته مطابقة لمظهره، وأن أقرب العوالم إلى الحقيقة هو العالم الذي تصفه لنا الفيزيقا الرياضية لا العالم التقريبي الذي تعرضه علينا حواسنا»[2]. يثير ديكارت الانتباه إلى عدم جدوى البحث عن الحقيقة العلمية من خلال الحواس، لأن تأملاته أدركت بأن لا معرفة خارج العقل، والبرهنة على الوجود تتحقق من خلال البرهنة الرياضية، وبالتالي فإن هدفه في النهاية هو تأسيس الميتافيزيقا كعلم مجرد قوامه المدركات التجريدية أي منظوره الأساسي جعل من العقل مركزا للعلم، حيث "الكوجيتو الديكارتي" يشكل الشرط الأساسي لتحقيق العمليات المعرفية.

لقد أدرك ديكارت أنه « مادامت التأملات تحتوي على برهنة كاملة للحقائق الميتافيزيقية فقد انتهى الأمر ولا حاجة إلى زيادة عليها فيما خاضت فيه من مسائل»[3]،

[1]– رينيه ديكارت: التأملات في الفلسفة الأولى، تر: عثمان أمين، المركز القومي للترجمة، د ط، القاهرة، 2009، ص 10.

[2]– المرجع نفسه ،ص43.

[3]– المرجع نفسه، ص12.

وهكذا نرى كيف أصبحت الفلسفة المثالية ميتافيزيقا تضع حدا للمعرفة الحسية، وتؤسس لمعرفة جديدة تكون مكتفية بذاتها وقوانينها، ومرجعا لما سيأتي بعدها.

من خلال ما تقدّم فإن "ديكارت" حسم نقده للاهوت الكنسي، باعتبار أن العقل هو أساس المعرفة وأن الوعي بالذات كامن داخله، وهو يعتبر أن الوصول إلى الحقيقة يتم عبر استخدام المنهج كسبيل أوحد في النقد العقلاني، ومنه فإن المعرفة بالنسبة له تكمن في "أنا أفكر إذن أنا موجود" وانطلاقا منها قام بوضع تصوراته التي أسست للميتافيزيقا الغربية، ومن أجل الوصول إلى اليقين اتخذ من المنهج مسلكا له، وبالتالي فإن الوعي بالوجود هو الوعي بـ "الأنا أفكر"، وهو ما يمثل نواة الفلسفة المثالية التي هي أصل النقد في الحداثة الغربية ومركزية لها.

ب –الترانسدانتالية الكانطية

لقد شهدت الفلسفة المثالية صراعا بين موقفين: العقليين الذين تشكلت آراؤهم الفكرية من خلال أن أصل المعرفة هو العقل، وأن له القدرة على الوصول إلى الحقيقة وأبرزهم "ليبنتز" والتجريبيين الذين يرون في التجربة الحسية مركز المعرفة ومن هؤلاء "بيكون وهيوم" وبين هؤلاء وأولئك «يقسم كانط دراسة الطبيعة إلى جزأين (علم الطبيعة) وهو العلم المعني بدراسة موضوعات التجربة الممكنة، (وعلم الطبيعة المجرد) وأحيانا يسميه علم ميتافيزيقا الطبيعة، المعني بالجزء الخاص بالمعارف الأولية الخالصة الذي يصوغ نسق المبادئ والقوانين»[1]، وهنا يضع "كانط" نقده للعقل في كتابه "نقد العقل الخالص" الذي يُعتبر تحولا معرفيا في الفلسفة المثالية، من خلال رؤيته للعقل الذي كان دوغمائيا ومنغلقا على ذاته في تفسيراته للظواهر الطبيعية، فخاض في ذلك نقدا منهجيا ليحدد أسس فلسفته من خلال الموضوعات العقلية، فمن وجهة نظر "كانط" فإن

[1]– جمال محمد أحمد سليمان: إيمانويل كانط–انطولوجيا الوجود–، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، مصر،د ط، 2009، ص160.

«علم الطبية بوصفه علم موضوعات التجربة الممكنة بالدرجة الأولى على المدرك الحسي أو الحدس الحسي (تكون الحاجة فقط إلى الترابط المنطقي للذات المفكرة).و الفيزياء هي علم مبادئ إمكان معرفة موضوعات التجربة، إما التجربة المباشرة و إما التجربة التجريبية، إن الأخيرة هي التي تحتوي على مبادئ ذاتية»[1]، هذا التوفيق لـ "كانط" بين الاتجاهين العقلي و التجريبي في الفلسفة المثالية هو ناتج عن المحكمة التي نصّبها لمحاكمة التصورات التجريدية التي اختزلت العلوم، و أسست "المنهج الرياضي" من أجل الوصول إلى الحقيقة العلمية، وهو مااعتبره دوغمائية المرحلة الديكارتية التي حدّدت الفهم عن طريق مسألة الحسم الرياضي.

و باعتبار أن الطريقة التي يتم بها الكشف عن حقيقة الأشياء لها اعتباراتها المعرفية فإن «الفلسفة الحديثة عنيت بالسؤال عن المنهج أكثر مما عُنيت بالسؤال عن الموجود؛ فالواقع أن السؤال عن المنهج يهدف بالدرجة الأولى إلى السؤال عن السبيل الأمثل الذي يمكن أن نسلكه لنصل إلى المعرفة اليقينية بالموجود»[2]، و بالتالي فالنقد الموجه للعقلانية الديكارتية أصبح محكمة تضبط شروط المعرفة و تُسائل " الأنا المفكرة" في استخدامها للحدس كأساس للمعرفة، و بالتالي فهي تضع للعقل حدودا في معالجة القضايا العلمية.

لم يكتفِ "كانط" بنقد العقل و أسسه التجريدية، بل امتدّ إلى محاكمة علم الطبيعة، الذي يستخدم منهجه (الملاحظة، و التجربة) كأساس للعلم، حيث «إن القوانين الطبيعة بوصفها الهدف الأساسي لعلوم الواقع تصاغ دائما في صورة قضايا كلية بحيث لا يمكننا أبدا أن نقيم الدليل على صدقها عن طريق التجربة»[3] التي أضحت

[1]– جمال محمد أحمد سليمان : إيمانويل كانط –أنطولوجيا الوجود– ،ص 160.

[2]– المرجع نفسه، ص 200.

[3]– المرجع نفسه، ص 167.

مجالا للارتياب في الوصول إلى الحقيقة، وبالتالي فإن علوم الطبيعة في المنهج النقدي الكانطي ليست أكثر مهارة من العقلانية في معالجة موضوعات المعرفة، ومن أجل وضع حدود موضوعية توفق بين التيارين العقلي والتجريبي، ووضع أسس لكليهما ترتكز عليهما العلوم ومجالات القيمة، لذلك أدخل فلسفته مفهوم "التعالي" trancendantal حيث أن« الترانسدنتالية كل معرفة لا تهتم بالأشياء بقدر ما تهتم بنمط التفكير في هذه الأشياء شريطة أن تكون هذه المعرفة ممكنة»[1] وبهذه الفلسفة أصبحت موضوعات الطبيعة يمكن معالجتها انطلاقا من ترانسدانتالية كمعرفة تضع الحدود للعقلي والتجريبي بهدف تأسيس علم الميتافيزيقا، حيث يرى "هابرماس" أن «الفلسفة الكانطية ميزت بين ما يسميه "فيبر" مجالات القيمة (العلم والتكنولوجيا والقانون والأخلاق والفن والنقد) وفي نفس الوقت حددت شرعية هذه المجالات داخل حدود محددة»،[2] وبالتالي تبدو الفلسفة الكانطية الضابط الأساسي لحدود المعرفة في مجالاتها المتعددة والمتنوعة والتي يساهم فيها العقل في وضع أسس العلم والميتافيزيقا.

وهكذا نرى أن النقد في الفلسفة الترانسدانتالية وضع الشروط الأساسية للمعرفة العقلية بشقّيها التجريبي والتجريدي، حيث لا يمكن للعقل أن يكتفي بالقوانين المجردة من أجل الوصول إلى حقيقة الموجودات، ومن جانب آخر لايمكن للتجربة الحسية أن تكتفي بشروطها من أجل الكشف عن طبيعة الأشياء. فالتعالي الكانطي جعل من التوفيق بين الاتجاهين هي الحدود الأساسية الأولية التي تحكم المسلك إلى المعرفة، الشيء الذي أنتج ميتافيزيقا الحداثة الغربية في شقها الكانطي.

[1]– محمد نور الدين أفاية: في النقد الفلسفي المعاصر –مصادره الغربية وتجلياته العربية–، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، ص 23.

[2]– جمال محمد أحمد سليمان: إيمانويل كانط، انطولوجيا الوجود، ص: 167

إذن باعتبار أن الحداثة موقف فكريّ ونقديّ أسّس مفاهيم جديدة للمعرفة من خلال سؤال التراث الفكري الغربي، فقد تمّ التوصّل إلى أنّ:

1. الحداثة هي انعطافة ابستيمولوجية حاسمة في تاريخ الفكر البشري، ذلك أن مساهمتها في تشييد الفلسفات الحديثة، كان عبر القطيعة مع الفكر اللاهوتي الكنسي، الذي كلّس العقل و منع كل تطور طبيعي للفكر و من ثمّ المجتمع.
2. إن الحداثة هي مسايرة الفكر الفلسفي للتطور العلمي الذي شهدته المجتمعات الغربية في القرن الخامس عشر في (الفيزياء، و الكيمياء، و الرياضيات، و العلوم الطبيعية...إلخ)، و جعلت من العقل الأصل و الأساس و المرجع للوصول إلى الحقيقة.
3. تُعتبر الحداثة سلطة الذات على الآخر انطلاقا من مركزيّتها التي أسّسها "ديكارت" من خلال كوجيتوه " أنا أفكّر إذن أنا موجود"، على اعتبار أن الوعي بالذّات هو مركز الكون الذي يحدّده العقل.
4. تستند الحداثة في مقولاتها الأساسية إلى " الترانسدانتالية الكانطية" كمعرفة تضع الحدود للفكر العقلي باتجاهيه التجريبي و التجريدي، و تنهي الصراع الذي كان موجودا بينهما داخل الفلسفة المثالية، لتجعل من ذاتها متعالية معرفية تتحدّد مسارات العلم من خلال منطلقاتها القبلية.

من خلال الخلفيات الفكرية للحداثة، أصبح العقل الغربي هو المركز الكوني، و بالتالي بات هو الأصل و المرجع لكل المعارف و الفلسفات، في اختزالية صارمة للآخر،حيث تتحدّد من خلالها كل الأفكار و الثقافات.

ثانيا: ما بعد الحداثة في الخطاب النقدي الغربي:

شكّل التراث الفلسفي انطلاقة لمراجعة أسسه الفكرية والنقدية لعديد من فلاسفة ما يعرف بما بعد الحداثة (نيتشه، هايدغر، ميشال فوكو، جاك دريدا...إلخ)، حيث تعد لحظة سؤال هؤلاء للمنظومات الفكرية الحداثية السابقة، بداية الانفصال المعرفي عنها، بحكم أن العقل الغربي أسس لمقولات نمّطت الفكر واعتبرت تطوره ماهو إلا خضوعا للزمن وللتاريخ وفق قانون الذات والموضوع عبر مستويات الحضور الأعلى "للأنا".

يتراءى بوضوح أن الحقل الفلسفي الغربي الحداثي ابتداء من فلسفة "كانط"، قد تميز بوظيفة عقلية يصعب إنتاج الفاعلية الفكرية من خلالها، الأمر الذي أقر بتأزم هذا الفكر، حيث بات معروفا أن "ما بعد الحداثة" هي تعبير صارخ عن المتغيرات التي تحدث للمفاهيم الأساسية (العقل، الحقيقة، المعنى، التاريخ...) ، ذلك أن مرحلة جديدة من الفكر تنجز قطيعة جذرية مع المقولات التأسيسية للحداثة والتي تتصدرها "مركزية العقل"، حيث أن الانفتاح على اللامعقولية واعتماد مقاربات تخضع لاستراتيجيات تتحرّر من الذات ومن العقل الذي واكب المركزية الغربية في فترات الأنوار، هي السمة الأبرز لمشروعٍ ما بعد حداثيّ يخلخل الخطابات التي تدّعي امتلاك الحقيقة، والمهيمنة على مسارات الإنسان الفكرية.

لقد سعت خطابات "ما بعد الحداثة" مع كل من (جيل دولوز، ميشال فوكو، فرانسوا ليوتار، جاك دريدا...) إلى الاشتغال على المتن الفلسفي الغربي، بخلق اختلافات في الثنائيات من أجل اقتراح مفاهيم جديدة تمارس التعدد والاختلاف وتعيد المهمش إلى مركز الاشتغال الفلسفي، الذي يصنع أنطولوجيا جديدة لمفاهيم جديدة تتشكل من خلال تفكيك الأسس المركزية للفكر الغربي، وتحطم صنم الأحادية، ومن

خلال هذا السياق العام الذي انطلق من ستينات القرن العشرين، تعددت الرؤى داخل.. "ما بعد الحداثة"، حيث تعد خطاباتها بناءً فكريا يسمح بدمج الاختلاف والتعدد كحركة فلسفية تتجاوز الأحادية، وتنفتح على مستويات فكرية مغايرة عن تلك التي شهدتها الحداثة.

تعدّ مرحلة "ما بعد الحداثة" موقفا فكريا يشكل تبلورا لمنظومة تعادي القواعد العلمية، من أجل إرساء دعائم تعيد للإنسان إنسانيته، بعد أن قضى عليها العقل الأداتي وأصبح همه الوحيد هو التطور التقني الذي أسهم في إنتاج حضارة غربية، تمحورت حول العلوم والطبيعة، و مَرْكَزَةُ الذات، وتكريس التمثيل من خلال اختزال الثقافات الغيرية، وتهميشها، لا سيما الثقافات التي قضت عليها الدول المستعمِرة. لذلك فإن التحرر من سلطة العقل، وما يصاحب هذا التحرر من خطاب الاختلاف والتعدد يجعلُ من "ما بعد الحداثة" أرضية لاشتراطات جديدة تحرك السؤال الفلسفي، وتجعل منه منطلقا لاشتغالات فكرية وثقافية تتماشى مع المرحلة المعرفية الجديدة، التي تبتكر خطابات جديدة قوامها الجينالوجيا النيتشوية، والأركيولوجيا الفوكوية، والتفكيكية الدريدية، وهي خطابات تعيد للمهمش علاقته بالتاريخ والجغرافيا، و تجعل من هويته منطلقا للاشتغال الما بعد حداثي.

تحيلنا "ما بعد الحداثة" إلى إعادة التفكير بالهوية وبالآخر من خلال القضاء على المركزية الغربية التي يقول عنها "ميشال فوكو" بأنها جعلت من ذاتها "بطلا للمعرفة"، وإعادة ترتيب هوياتي يُمَكّن من إيجاد تأكيدات ثقافية واجتماعية واقتصادية تتماشى مع الشروط الخاصة بالمابعدية الفلسفية، حيث يتعين تعليم التفكير في (الآخر/ المهمش)، الذي تتواصل فاعليته في ضوء الاختلافات والتعدد.

تعد معالجة الاختلافات هي النزعة التي تأخذ بالاعتبار كل الأشكال الجديدة من اللامساواة، والآخر، والإقصاء، والتهميش، وبالتالي نتساءل: كيف تأخذ الثقافات الفلسفية موقعها داخل ما بعد الحداثة؟ وهل خطابات ما بعد الحداثة تتمظهر وفق نزعة متجانسة باختلاف مفكريها؟ أم أن وضعياتها تأخذ منحاها الأنطولوجي وفق سياق معرفي يجعل بالضرورة من استعمالات الهوية والاختلاف الاستراتيجيا في تفكيك صروح العقل؟ .

1. ما بعد الحداثة مفاهيم وتحديدات:

لقد أفرطت "الحداثة" في عقلانيتها حتى أصبحت تتعامل بمنطق التعالي وفق النظرة الأحادية للوجود ولظواهر الطبيعية، واختزال الآخر في فكرة "أنا أفكر إذن أنا موجود". ولقد خلفت الطبيعة الشمولية "للحداثة" قلقا معرفيا يجعل "ديكارت" في موضع المساءلة والنقد إزاء الثوابت الراسخة والماهيات المتجذرة التي أرساها داخل العقلانية الغربية، والتي انطوى عليها نوع من الكليانية التي ناهضت الأطراف والهوامش و مركزت الغرب.

وتعدّ "ما بعد الحداثة" هي ذلك الإطار الفكري و النقدي «المرتبط بالتحولات السوسيولوجية التاريخية التي داهمت المجتمعات الغربية المتقدمة منذ منتصف القرن العشرين، والتي تمثلت أساسا ما أسماه السوسيولوجيين بالمجتمع الاستهلاكي أو مجتمع الوفرة»[1] ،وقد شكل هذا التغير لحظة تأزمت فيها الحداثة من خلال غلق النص وما تعلق به من معنى وتأويل فـ "لا تأويل خارج النص"، الأمر الذي جعل الفاعلية الفكريةتأخذ مسارا بنيويّا.

[1]–محمد سبيلا: الحداثة وما بعد الحداثة، دار طوبقال للنشر،ط2 ،الدار البيضاء، 2007م، ص68.

إن هذا المنظور للمركزية الغربية أدّى إلى حتمية التجاوز وفكرة العبور إلى مرحلة جديدة وهي "ما بعد الحداثة"، إذ يمكن اعتبارها «بمثابة رفض لكثير إن لم يكن معظم اليقينيات الثقافية التي بنيت عليها الحياة في الغرب عبر القرنين الماضيين، وقد وضعت موضع الشك والتساؤل الالتزام الغربي بما يسمى التقدم الثقافي، كما شُكِّلَتْ في النظام السياسي الذي عزز هذا المعتقد"[1]، وهكذا فإن كل من: "كانط، وهيوم، ليبتنز، واسبينوزا كانوا هدفا للنقد الذي يعزز التعدد ويلتحم مع معرفة تعيد النظر في "اللوغوس" ومضامينه الأحادية، حيث يرى أنصار ما بعد الحداثة «أن مشروع الأنوار ولو أنه ربما كان جديرا بالثناء وحميدا في وقت من الأوقات قد تحول بدوره إلى قمع البشرية وفرض عليها مجموعة من سبل التفكير والفعل، ولذا يتعين مقاومته»[2]، وانتهى هذا المشروع إلى فهم استبدادي يختزل "الآخر" في "كوجيتوه" الذي اعتبر أن الأحادية هي السمة الأبرز، على اعتبار أن الـ"الأنا/ أنا" هي الثنائية العليا التي تُظهر الكيانات الأخرى على أنها أشياء لا يمكن أن تعبّر عن ذاتها إلا من خلال العقل الغربي.

لذلك يمكن اعتبار أن «ما بعد الحداثة هي بمثابة رفض لكثير، إن لم يكن معظم اليقينيات الثقافية التي بنيت عليها الحياة في الغرب عبر القرنين الماضيين، وقد وضعت موضع الشك في التساؤل الالتزامي الغربي"كما يسمى" التقدم الثقافي، كما شكلت في النظم السياسية التي عززت المعتقد»[3]، وبالتالي فإن تأزّم الحداثة فتح باب "التجاوز" كحتمية فلسفية انطوت عليها مساءلة الفكر الغربي التي تمثل لحظة نقدية لافتة في مسار الفكر الإنساني، حيث يعتبر فلاسفة ما بعد الحداثة "نيتشه"، هايدجر، وآخرون أن العقل باعتباره مركزا للمعرفة الحديثة هو بمثابة المسيّج للحريات

[1]–ستيورات سيم، دليل ما بعد الحداثة، تر: وجيه سمعان عبد المسيح، المركز القومي للترجمة، ط1، القاهرة،2011، ص7.

[2]–المرجع نفسه ، ص8.

[3]–المرجع نفسه، ص7.

والاختلافات، الأمر الذي اضطر هؤلاء الى استلهام انفتاحات فكرية تضمن التعدد، وتنقل المطلقيات الى مساحات أخرى تتجزأ فيها الـ "أنا"، وتتجلى فيها أفكارا تُراجع الأسس، وبالتالي فإن «كلمة ما بعد الحداثة post modernisme تشير عموما الى نوع من الثقافة المعاصرة، ولكن مصطلح ما بعد التحديث ، post modernity يعني فترة تاريخية معينة، ان فكر ما بعد التحديث هو أسلوب فكري يشكك في المفاهيم التقليدية للحقيقة، والعقل، والهوية، والموضوعية، وفي فكرة اتجاه العالم نحو التقدم، والتحرر، وفي مجالات العمل التي لا خيار لها، وفي القصص الشمولي، أو في التفسيرات النهائية»[1]، وعلى اعتبار أن فكر "ما بعد الحداثة" هو اجتهاد فلسفي لفلاسفة التعدد والاختلاف، يقوم على هدم اليقينيات التي تجلت في الثنائيات المركزية، فإن استخدام العديد منهم مصطلح ما بعد الحداثة «حسب فهم كل منهم معنى كلمة (modern) (حديث)، والمقطع اللاتيني (post) (ما بعد...)، ومن بين تفسيرات لفظة (post modern,) أنها "انفصال" عن الحديث أو "استمرار" له»[2]، وبالتالي فإن "الما بعد" هندست للنهاية، وأطرقت للهدم الكلي للمقولات التأسيسية للمركزية الغربية من خلال مطرقة "نيتشه".

كما أنها استمرار لها عن طريق المراجعة النقدية التي اصطبغت مواقفها من خلال الحداثة بالانتقال إلى طور جديد من الثقافة الإنسانية التي تعيد للآخر تموضعه، في مظهر اجتماعي وثقافي مغاير يسعى في حده الأدنى إلى معارضة الحداثة ومعطياتها

[1]–تيري ايجلتون: أوهام ما بعد الحداثة، تر: منى سلام، مركز اللغات والترجمة أكاديمية الفنون،د ط، مصر، 1996، ص7.

[2]–أحمد عبد الحليم عطية: نيتشه وجذورها ما بعد الحداثة، دار الفارابي،ط1، لبنان، 2010، ص126.

إن ارتحال الذات وبحثها عن الفاعلية الفكرية والبراديغمية، هو بحث مستمر على التعدد والاختلاف بعيدا عن السؤال النموذج من خلال ما يمنحه لها "الما بعد" "post" من صياغة رؤية وجودية جديدة قائمة على اللايقين واللامطلق، أي رؤية قائمة على تثويرات معرفية ضد القياس والبرهان الذيْن أديا بالبشرية إلى توسيع رقعة الصّنمية، فـ « ما بعد الحداثة هي معارضة وردة فعل ضد "الحداثة" ومعطياتها الواعدة بالرفاه والتطور التقني والتفسير العلمي للظاهرة الطبيعية، ونشر معايير الديمقراطية والحرية /.../ إلا أن كل هذه الشعارات اصطدمت بالتجربة الإنسانية الرافضة لتلك السيطرة والهيمنة والتهميش والقمع»[1]، وهكذا باتت التفسيرات العلمية للظواهر الطبيعية، والصرامة في معالجة مخرجات هذه الظواهر، في مواجهة تفكير فلسفيّ جديد يتجاوز الدوغمائية إلى ما بعدها، وينفصل عن كل الأسس الحداثية التي ألّهت "الذات" ومركزت العقل، لأن هناك نقدا حادا لهذه الأسس.

كما يمكن ربط فكر "ما بعد الحداثة" بـ "ما بعد البنيوية" التي كان «رفضها لموروث التفكير البنيوي يشكل حركة أخرى للنزعة الشكية في السلطة السائدة، ويمكن اعتباره جزءا من المعالم الفكرية لما بعد الحداثة"[2]، وهي مقاربة نقدية تمثل تبرءا من التقاليد الأيديولوجية الغربية في مجالات السياسة والفن والأخلاق واعتماد اختلافات كبرى لمفاهيم العقلنة، وبالتالي فهي تشكل منعطفا حاسما في الفكر المعاصر.

يتبدى بوضوح أن ما بعد الحداثة هي منظومة فكرية واجتماعية وثقافية مضادة للحتمية الذاتية التي تمظهرت في دوغمائية البنيوية، و الماركسية، حيث بات معروفا أن المرحلة الجديدة تعد قطيعة جذرية لما سبقها من تصورات التراث الفلسفي الغربي،

[1]–سعدالبازعي وميجان الرويلي: دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، ط3 ، الدار البيضاء، 2002، ص224.

[2]–ستيوارت سيم: دليل ما بعد الحداثة، تر، وجيه سمعان عبد المسيح، ص12.

علما أن هذه المرحلة تميزت باختلاف مقولاتها حسب الحمولة الدلالية الخاصة بكل مفكر من مفكري "ما بعد الحداثة". و بالتالي فهل التحرر من نزعة الهيمنة للعقل حرر الإمكانات الفكرية للإنسان من خلال تعدد أنماط التساؤل التي تَمْنح الانتقال و التجاوز الفكري أبعادا جديدة؟ و كيف شكّل هذا التجاوز أرضية مابعد الحداثة ؟

2-ما بعد الحداثة وفلسفات التعدد والاختلاف:

يحمل تيار "ما بعد الحداثة" حمولة دلالية تكشف الأطر الفكرية التي ميزت الممارسة الفلسفية الحداثية التي اقترحت مفاهيم: الذات، العقل، المعنى، المطلق، المنطق، ... الخ كانشغالات تختزن مكونات "الأنا" المفكرة وما أنتجه من صرح نظري يشكل العمق الذي تتحدد من خلاله ابستيميا الأحادية منذ (ديكارت، كانط، هيجل، اسبينوزا) حتى الحرب العالمية الثانية، وبالتالي يعد التراث الفلسفي للعقل الغربي هو مرجع أصيل للاختلاف والتعدد الذين وسمتا مرحلة "ما بعد الحداثة"، «وقد استقت "ما بعد الحداثة" الكثير من المثال الذي قدمه فلاسفة مناهضة الأسس، لا سيما "نيتشه" الفيلسوف الألماني الثائر على العادات والتقاليد المتوارثة الذي تشكل دعوته إلى إعادة "تقييم النفس" نوعا من "صيحة المعركة" التي تبنتها هذه الحركة»[1]، وبالتالي فقد اقترنت جذور ما بعد الحداثة بأفكار نيتشه، الذي عملت نصوصه:(جينالوجيا الأخلاق، هكذا تكلّم زراديشت، وغيرها) بتشريح آليات العقل الغربي، حيث أن هذه النصوص كانت البذرة الاختلافية الأولى في الفكر الفلسفي الغربي المعاصر، وقد عبّدت المنظومة النيتشوية الطريق لتصورات التعدد من خلال مراجعة قواعد النزوع العقلي للنهضة الغربية، وتنطبق هذه الرؤية على كل من : فوكو، دريدا، وآخرون.

أ-نيتشه والتأسيس الجينالوجي لما بعد الحداثة:

[1]-ستيورات سيم : دليل ما بعد الحداثة، تر: وجيه سمعان عبد المسيح، ص12.

تعد الثوابت الراسخة والماهيات المتجذرة التي أرساها "ديكارت" داخل الحداثة، قد أضفت عليها نوعا من الكليانية المناهضة لكل ما هو مختلف، وبدت العقلنة جادة في قمع "الآخر"، الأمر الذي جعل السؤال يزداد حدة، محدثا تشققات داخل هذه الحداثة، ويعد "نيتشه" أول المفكرين الذين أجادوا التحرك داخل السؤال إذ أن « نيتشه هو أول من رأى الوجود (حادث) في أواخر القرن التاسع عشر، مما يعني أنه لكي نتحدث عن الوجود، يبدو حتما أن نفهم إلى أي حد قد وصلنا مع الوجود»[1]، واعتمادا على الفهم الجديد للوجود يتحرك "نيتشه" داخل المعرفة التي تمارس سلطة ذاتها في جميع المستويات الاجتماعية والثقافية والدينية، وذلك من أجل ضبط طرائق التفكير الأحادي، إذ يعدو الأمر تحديد طبيعة المركز، وجذوره، ومشروعيته في خلق البنى الثابتة التي تأسست في شكل يقينيات، وبالتالي فإن مطرقة "نيتشه" اقتضت بالضرورة « رجوعا إلى الوراء، إذ عليه أن يدرك التبريرات التاريخية والنفسية للتأملات الميتافيزيقية وعليه أن يدرك أيضا أن الإنسانية قد أفادت أكبر إفادة من الميتافيزيقا، ولكن أن هذا الرجوع إلى الوراء هو الكفيل وحده بأن يصون أسمى ما حصلت عليه الإنسانية حتى اليوم»[2]، لقد ربط "نيتشه" نقده للميتافيزيقا "بالرجوع الى الوراء" كآلية تشريحية ينطلق منها لكشف أساليب التعالي والسيطرة، ومن ثمّ تحليلها واتخاذ موقف مضاد منها.

لقد ارتبطت أولوية "نيتشه" "بالعود الأبدي" الذي يكشف النزعة الاستبدادية للعقل الغربي التي ميزت الفكر الأوروبي، وما يقصده نيتشه "بالرجوع الى الوراء" والعودة إلى الأصول هو ما أسماه بـ "الجينالوجيا" (genologie) ، والمعنى المباشر لـ «جينالوجيا الميتافيزيقا"، هو دراسة نشأة الميتافيزيقا ، والقيام بعرض تاريخي للوقوف عند الأصل الذي صدرت عنه، ذلك الأصل الذي غذاها منذ البداية فطبعها بطبعه»[3] ، وبذلك

[1]– أحمد عبد الحليم عطية: نيتشه وجذور ما بعد الحداثة، ص 148.

[2]–المرجع نفسه ، ، ص149

[3]–المرجع نفسه ، ص 150.151.

يكون "نيتشه" قد ربط موقفه من الميتافيزيقا الغربية بالرجوع إلى "الأصل" كبداية لخلخلة خطاباتها المهيمنة التي كرست ثقافة الأبوية القائمة على التهميش ونبذ الآخر، وسلطة طبيعية كرست ذاتها كمركز للحقيقة لها معياريتها الخاصة التي يتوجب على "الآخر" اعتمادها.

عمل "نيتشه" على ممارسة "الجينالوجيا" مستندا على الرجوع إلى أصل الميتافيزيقا التي اقترنت بحفاوتها باللوغوس، وهذا العمل أصر فيه الفيلسوف الألماني على الانخراط في الاختلافية الصارمة ذلك أن «مرمى التاريخ الجينالوجي ليس هو استعادة جذور الهوية وإنما القضاء عليها، منذ البداية إذن تضع الجينالوجيا نفسها في مقابل الميتافيزيقا. إنها تاريخ مضاد للتاريخ الميتافيزيقي"[1]. وبالتالي فإن مقاربة "نيتشه" لـ "لجينالوجيا" قائمة على مفهوم "الهدم" وتقويض الهوية من أجل إنهاء الصرامة العقلانية والقضاء على "الأصل" الذي هو « موطن الحقيقة و مستودعها. فهو النقطة المتناشئة أبدا في خلف بعيد والسابقة على كل معرفة وضعية، لا بل هو الذي يجعل المعرفة أمرا ممكنا، المعرفة التي إذ تستعيده تتنكر له خلال كل ثرثرتها»[2]. من هنا تكمن أهمية "العودة إلى الوراء" بالنسبة لـ "نيتشه" فأسبقية "الأصل" تضبط المعرفة باعتباره حاملا للتطابق والتكرار والانسجام، الأمر الذي يجعل مطرقة "نيتشه" مسارا معرفيا يكشف ارتباطات العقل بالهيمنة والسلطة والاضطهاد والديكتاتورية الفكرية التي تكرس الهيمنة، لذلك انخرط المفكر الألماني في مشروع "الهدم" الذي ينطلق من قاعدة الحرية، لأن «التاريخ الجينالوجي يعلمنا الاستخفاف بالحفاوة التي يحظى بها الأصل، الأصل الأسمى عبارة عن فائض في النمو الميتافيزيقي قائم على تصور مؤداه أن

[1]–عبد السلام بنعبد العالي: أسس الفكر الفلسفي المعاصر– مجاوزة الميتافيزيقا – دار طوبقال، المغرب، ط1، 1991، ص27.

[2]–ميشال فوكو: جينالوجيا المعرفة، تر: أحمد السطائي وعبد السلام بنعبد العالي، دار طوبقال للنشر، المغرب، ط2، 2008، ص67.

الأشياء في بدئها تتوفر على ما هو نفيس جدا وجوهري جدا"[1]، فكل خطاب يحتفي "بالأصل" هو في الحقيقة إبراز للاطمئنان اللانهائي إلى الأسس العقلية للميتافيزيقا الغربية، لذلك فقد عمل "نيتشه" على استخدام استراتيجية "المطرقة" من أجل إحداث رجات في العمق العقلاني، باعتباره ممارسة مرجعية لكل تفسير للظواهر الطبيعية وللوجود، وهذا ما يمنح الفكر فاعلية لا تقوم على ضوابط ولا تتحدد بقانون، لأن الحقيقة تتعدد وتختلف ولا تستند إلى إطار الأحادية.

صاغ "نيتشه" مفهوم "الجينالوجيا" لأنها «لا تؤسِّس، بل على العكس من ذلك، إنها تقلق ما تعتقده الميتافيزيقا ساكنا وتفتت ما تظنه موحدا، وتظهر التنوع في ما يبدو منسجما»[2]، ولاستبعاد الأحادية والرؤية المركزية في الحضارة الغربية، فقد اعتمد "نيتشه" على استراتيجية "التشتيت" التي يتعامل معها كموقف يُظهِر التعدد والاختلاف، وبالتالي "فالعودة إلى الوراء" هي أسلوب معرفي من أجل إنتاج رؤية مضادة للأصل الذي اصطبغت به المركزية الغربية، حيث ما فتئت تدّعي امتلاك الحقيقة على حساب الأهمية الحاسمة التي يمنحها اللامركز للأشياء، ذلك أن مقاومة "الأصل" هو إعلان نيتشوي يتطلب الانخراط بحذر شديد في حركة يترتب عنها ممارسة معرفية، تحرك البنى الداخلية للحداثة الغربية.

لقد اقترح "نيتشه" الجينالوجيا كوقف يمكن العبور به إلى "ما بعد" الحقيقة لأنه «لا يريد أن يتجاوز الميتافيزيقا بتفنيدها، ولا يفندها باسم حقيقة مضادة. وبالرغم من ذلك فهو لا يرفض الحقيقة، وإنما يرفض أن نفصل فصلا وضعيا الحقيقة من الخطأ /.../ إن النقد الجينالوجي خلخلة وتقويض، ووسيلته في التفلسف هي المطرقة"[3] ،من

[1] –ميشال فوكو: جينالوجيا المعرفة، تر: أحمد السطائي وعبد السلام بنعبد العالي ، ص66

[2]– عبد السلام بنعبد العالي: أسس الفكر الفلسفي المعاصر – مجاوزة الميتافيزيقا – ، ص27.

[3]–المرجع نفسه ، ص33..

هنا تكمن ضرورة الكشف عن أساليب الهيمنة، فالعودة للوراء تدمج الحقيقة في مشروع الخلخلة، وقد أصر نيتشه على اتخاذ "الجينالوجيا" منهجا لإقامة هويات مضادة، بل هي استراتيجيا تكرس التقويض والتفنيد، فضلا عن كونها "مطرقة" لهدم الأفكار المسبقة، لأن معايير الحقيقة الدائمة لا تنطبق على التوترات التي تُحيثها عملية "العودة للوراء"، وبالتالي لا مجال للنزعة المتمركزة في العقل والذات مجددا.

سعى "نيتشه" من خلال "الجينالوجيا" إلى التأكيد على أن الإفلات من سلطة "الأصل/العقل" هو التحرر الذي انفتح من أجله الفكر في مواجهة كل الحدود، لأن حركة التجاوز التي جدد صداها "نيتشه" استكملت تحركها المضاد للأصل موجهة نقضها إليه بشكل جعل "ما بعد الحداثة" تمتد جذورها إليه، لأن الثنائيات الميتافيزقية شيدت الأساس الفلسفي المتمركز على العقل، ذلك أنه بالنسبة للجينالوجي حين يسمع «الحديث عن المعنى وعن الفضيلة والخير، حتى يأخذ في البحث عن استراتيجيات الهيمنة. إنه لا يرى في ذلك إلا لعبة الإرادات، لا يرى إلا إخضاعا وقهرا وصراعا. لا يرى إلا قوة و سلطة، والتاريخ عنده ليس تقدما لعقل كوني وإنما لعبة انتقال من سيطرة إلى أخرى»[1]، وبذلك بدت "الجينالوجيا" ابستيما مرتبطة بالسؤال المعرفي الذي يخلخل مرتكزات الهيمنة وإرادة القوة، وذلك عبر إشكاليات متعددة: "الميتافيزيقا، الماوراء، العقل، الذات المفكرة"، هذه الأشكال التي ميزت عصر النهضة أدت بـ "نيتشه" إلى اختراق المنطق الأحادي لـ "الأنا" متجاوزا إياه إلى الضفة الأخرى "الآخر/ الما بعد" معبّرا عن لحظة براديغم ميزت الفكر البشري.

لقد اخترق "نيتشه" الميتافيزيقا الغربية من خلال نقده للدين المسيحي «حيث ينصبّ أولا على فكرة العقيدة، بوجه عام، فالروح الدينية في رأيه تفتقر إلى كل فهم للقوانين الطبيعية، وما هي إلا امتداد للتفسير البدائي، الذي كان يفهم كل شيء من

[1]–عبد السلام بنعبد العالي : أسس الفكر الفلسفي المعاصر – مجاوزة الميتافيزيقا– ، ص31.

خلال السحر والخرافة»[1]، وهو النقد الأساسي الذي وجهه "نيتشه" لفلسفات الحداثة باعتبارها امتدادا للفكر اليوناني القائم على الخرافة وذلك في تشكيلاته الخطابية المختلفة.

إن انشغال "نيتشه" بقضايا الدين والأخلاق يعود الى كون هذه القضايا هي "أصل" المعارف إذ يعد كتابه "جينالوجيا الأخلاق" هو رد على كتاب "ميتافيزيقا الأخلاق" لإيمانويل كانط، حيث أن « "نيتشه" يذكر ضمن حملته على المسيحية أنها تعتمد على المشاعر أكثر مما تعتمد على العقل، أي أنها كانت ردة فعل على النزعات الفلسفية العقلية السابقة عليها، والتي سادت العصر اليوناني، فالفضائل المسيحية ليست انتصارا للعقل على المشاعر /.../ بل إنها كلما تتبع من انفعالات معينة مثل "حب الله"، "خشية الله"، "الإيمان بالله"»[2]، وبذلك يكون "نيتشه" قد عبّر عن انشغاله بالمسألة الدينية بتوجيه ضرباته لها من خلال البحث في منابع انشغالاتها، والتي اعتمد من خلالها فيلسوف المطرقة على "الأصل الانفعالي" بدل "الأصل العقلي" للحضارة الغربية.

وقد سمحت مسألة الجينالوجيا لـ "نيتشه" بإعادة ترتيب التشكيلات الخطابية للمركزية الغربية التي احتفت بالعقل، في حين أن هذا الادعاء كان يُخفي الأصول السابقة عليه وهي "المشاعر" لذلك «لن تتأتى لنا جينالوجيا القيم والأخلاق والزهد والمعرفة من طريق البحث في الأصل والإهمال لكل مراحل التاريخ، بل من باب الوقوف الطويل والمتأني عند البدايات، البدايات بكل تفاصيلها واتفاقاتها والاهتمام الدقيق بقبحها وسخفها وانتظار بزوغ طلعتها من غير أقنعة وبوجه الآخر»[3]، إنّ

[1]–فؤاد زكريا، نيتشه، دار المعارف، ط2 ، مصر ، د.س، ص 131.

[2]– المرجع نفسه، ص .136

[3]– ميشال فوكو، جينالوجيا المعرفة، تر : أحمد السطاني و عبد السلام بنعبد العالي، ص .68

المسلك "العقلي" المغلوط الذي تبنته الحضارة الغربية أدى "بالجينالوجيا" بالبحث في البدايات، هذه البدايات التي كان مبدؤها العام يخفي (الآخر/ المختلف)، ويعد هذا البحث هو نقد للأسس التي ما فتئت تمارس سلطتها "بإرادة القوة" على قوى أخرى .

يُعدّ "نيتشه" أول الذين دعوا إلى الخروج من الحداثة الغربية المؤسِّسة للميتافيزيقا، حيث قام بنقد أصولها وتشتيتها إلى أجزائها التي تُظهر التنوع بدل الانسجام وتكشف المختلف. ويُعتبر هذا الفيلسوف جزءا قارا من ما بعد الحداثة الفكرية، كما يُعدّ موقفه "الجينالوجي" معبرا عن قلق السؤال الذي فرض نمط "المطرقة" كخيار معرفي في نقد العقلنة. و بالتالي فإن هذه الممارسة النقدية لـ "نيتشه" ساهمت في تحرير الفكر من الذات المفكرة، واللوغوس، وأسقطت كل الحدود، وبدلا من الحقيقة الواحدة أنتجت حقائق متعددة تعيد (للآخر/ المهمش) مكانه في الوجود الإنساني.

ب- ما بعد الحداثة وحفريات فوكو:

بعد التأزم الذي أدرك الحداثة في فكرها الديكتاتوري، ظهر "الما بعد" كحتمية ابستمولوجية، تعتمد مقاربات مضادة لكل ما هو "عقلي"، وذلك من خلال مساءلة نصوص "ديكارت"، و "كانط"، وغيرهما بعد "العودة إلى الوراء" التي خلخل بها "نيتشه" أصول الحداثة الغربية، هاهو "فوكو" يأخذنا إلى عالم "المغايرة" بحثا عن الفاعلية الفكرية التي طمستها المركزية الغربية، و«إذا كانت الميتافيزيقا ادعاء لامتلاك الحقيقة فإن الحفريات ليست تفنيدا لهذه الحقيقة، إنها لا تعتبر حقيقة ضد الحقيقة، وإنما تريد أن تقف عند القواعد التي تتحكم في لعبة الحقيقة»[1]، حيث أن اجتهادات "فوكو" انصبّت على الوقوف على مرتكزات الحضارة الغربية، ومدى مصداقية هذه الأسس في مقارباتها للظواهر الطبيعية والوجود، ومساءلة "العقل" ومرجعياته في نحت أفكار "التمركز"، وكان اعتماده في ذلك على الحفريات المعرفية التي تتخذ من تاريخ المعرفة موضوعا لها.

إن القطائع المعرفية لها أهمية خاصة في عمليات الحفر، و«إذا كانت "الأركيولوجيا" حفريات فليس لأنها جيولوجيا، إنها لا ترجع إلى أصل غابر وأرضي، وانما تأخذ موضوعها الأرشيف. والأرشيف هو أساسا ما يمكن أن يقال، والمنظومة التي تنظم ظهور الوحدات الخطابية من حيث هي أحداث فردية»[2] ، وبالتالي فإن ممارسة "فوكو" للأركيولوجيا من خلال الأرشيف هو بمثابة الكشف عن اتجاهات الخطاب بكيفيات تعيد الاعتبار "للآخر"، واقتراح منظومات تَحَرُّر من هيمنة التمركزات الغربية: العقل، الذات، المعنى...وغيرها، لذلك فإن «الأركيولوجيا ترقى بنا إلى نقطة لا

[1]-عبد السلام بنعبد العالي، أسس الفكر الفلسفي المعاصر -مجاوزة الميتافيزيقا-، ص 63.

[2]- المرجع نفسه ، ص 64.

يزال فيها المعنى مقرونا باللامعنى تلك هي لغة الجنون، يريد فوكو للأركيولوجيا أن تتكلم لغة الحمقى دون أن يكف ولو لحظة عن إظهار أن الحمق هو القطيعة التامة مع اللغة ومع الكتابة، إذ بمجرد أن نلج مجال التعبير يكون الجنون قد غادر هذه الأجواء ليسكن المعنى ويتوحد بآخر»[1]، بالأركيولوجيا يريد "فوكو" أن يجعل الجنون يتكلم من أجل الكشف عن أجزاء الجانب المخفي والمقهور، ومن ثم الانخراط في منظومات تبني العلاقة الضرورية بين تمفصلات "المختلف". كما يتمّ إنجاز عملية شاملة لا ترتبط بالمعنى ولا بالحقيقة ولا بالذات المفكرة، وإنما تقترح مداخل للتحرر من هيمنة العقل، ذلك أن اللامعقول يعمل بكيفيات متفاوتة و مختلفة تواكب الاتجاهات الفلسفية التي تخلخل قواعد فكر الأنوار.

إن الأركيولوجيا هي لحظة الحمق الذي استفاد من صدمة اللغة وأفول الحقيقة، حيث أن «استمرار هذه الحقيقة في الوجود لا يشكل ضمانة على سلامة الفكر من الجنون، كما لا يحصيه من الخطأ أو الخروج من الوهم، إن الأمر يتعلق باستحالة أن يكون المرء مجنونا، وهو أمر أساسي، لا بالنسبة لموضوع الفكر، بل بالنسبة للذات التي تفكر»[2]. لقد ربط "فوكو" الجنون بعدم قدرة الحقيقة على التموقع المستمر داخل الفكر، فليس هناك مسار دائم لها، ففي لحظة "ما" يمكن ادماج الجنون في التاريخ، وبكل ما يترتب عنه من حيازة للاختلاف والتعدد.

يرى "فوكو" أن الجنون "تجربة فكرية" تتحرك خارج الذات المفكرة، وبالتالي فهو يقع خارج مجال "العقل" ومن ثَمَّ خارج مجال السلطة والهيمنة لأن « مسار الشك الديكارتي يشهد على أن الخطر في القرن السابع عشر قد زال، وأن الجنون احتل

[1]– عبد السلام بنعبد العالي : أسس الفكر الفلسفي المعاصر– مجاوزة الميتافيزيقا– ، ص73.

[2]–ميشال فوكو: تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، تر: سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، ط1 ، المغرب، ، 2006، ص 68.

موقعا خارج ميدان الانتماء، حيث تمتلك الذات الحق في الحقيقة»[1]. إن الموقف الديكارتي "أنا أفكر إذن أنا موجود" هو بمثابة "المانيفستو" الذي يستبعد كل ما دونه عن الرؤية الشاملة للعقل فيما يخص الوجود، وبالتالي فإن كل ما يقع خارج إطاره ومرجعياته هو "جنون" لا يمكن أن يواكب حركة التطور التي عرفها اللوغوس، لذلك خصَّ فوكو عام «1665 بأنه تاريخ المرسوم الخاص بإنشاء المستشفى العام في باريس /.../ يكون ملجأ لفقراء باريس من كل الأجناس ومن كل الأماكن والأعمار، كيفما كانت الصفة أو المولد وكيفما كانت حالتهم أصحاء أو معاقين"[2]،و بالتالي لا مجال "للمختلف" في قانون ديكارت، لقد رفض اعتماد الحداثة أن تكون حالة فكرية تشمل "الآخر" بل على العكس فهي تمنح لذاتها الحق في الهيمنة والاضطهاد.

"تاريخ الجنون" هو تعرية لـ "الكوجيتو الديكارتي" و فضح ممارساته الديكتاتورية التي هيمنت على تاريخ الفكر الحداثي الغربي، وبالتالي فإن "أركيولوجيا فوكو" هي ممارسة معرفية خارج إطار "العقل"، تبحث عن "المقصي" من فلسفات المركزية الغربية، وتعيده إلى ساحات الكلام، وهو ما يمثل التبرؤ من التقاليد الأيديولوجية للحداثة الغربية التي استبعدت "الجنون" نهائيا، ومارس "ديكارت" تواطؤه مع السلطة وفق هذه التقاليد. وهو ما يسميه "فوكو" في كتابه "تاريخ الجنون" بـ "الاعتقال الكبير". وبالتالي فإن "أركيولوجيا فوكو" هي نزعة "ما بعد حداثية" تثويرية ضد كل ما هو "عقلي" الذي تموضع على أنه حقيقة وما دونه "وهم".

ج- ما بعد الحداثة وتفكيك دريدا:

تُعدّ مُساءلة المركزية الغربية هي الشغل الشاغل لفلاسفة الاختلاف: (جيل دولوز، وميشال فوكو، وجاك دريدا) وغيرهم. ولقد سكن "ديريدا" السؤال الفلسفي حول

[1]- ميشال فوكو: تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي ، تر : سعيد بنكراد ، ص69.

[2]- المرجع نفسه ، ص 71.

"الأصل" حيث يرى بأنه أثقل المعرفة بالمطلق و التجانس. واجترار مقولات أفلاطون جعل الفاعلية الفكرية تتموقع خلف الديمومة التاريخية والتكرار، لذلك فإن «الميتافيزيقا ليست تُخما واضحا ولا دائرة محددة المعالم والمحيط يمكن أن تخرج منها وتوجه لها ضربات من هذا الخارج/.../ إن المسألة مسألة انتقالات موضعية، ينتقل السؤال فيها من طبقة معرفية إلى أخرى ومن معلم إلى معلم حتى يتصدع الكل وهذه العملية هي ما دعوته "بالتفكيك»[1]، على اعتبار أن الميتافيزيقا هي مجموعة طبقات معرفية تشكل كتلة صلبة متجانسة لا يمكن خلخلتها من الخارج، بل تُوجَّهُ لها الضربات من الداخل وِفق المراجعة الشاملة والمساءلة الدقيقة لأسسها ومرتكزاتها، وذلك لهدم المفهومية والتفسيرات القبلية التي تمنح للمعقولية قوتها وصرامتها.

وانطلاقا من مطرقة "نيتشه" التي تُشتّت الأصل وتُفتِّت المركز، فإن مهمة "دريدا" تكمن في قلب التعارضات الميتافيزيقية التي كانت تحسم تفصيلاتها لأحد الأطراف، لذلك فإن إنهاء هذا النسق هو أولى التعاملات التفكيكية مع الميتافيزيقا، إذ أنه «حالما يقوم دريدا بقلب التعارض الميتافيزيقي كخطوة أولى يشرع في إثبات أن كل مفاهيم التأسيس أو الأساس أو الأصل ينبغي إزاحتها بالطريقة نفسها»[2] ، تلك هي طريقة تعامل "ديريدا" مع النصوص لاكتشاف "الآخر" المهمش و المستبعد، والذي أصرّت الميتافيزيقا الغربية على طمس ملامحه عبر "الكوجيتو الديكارتي" . إنها المطابقة التي وُضِعت في ميزان المراجعة وإعادة القراءة، بما ترسمه من اختلاف يفرض على الأحكام المسبقة "الانكفاء" بما يجعل من هذا الاختلاف عاملا مهما في عملية الزحزحة التي تطفو عبر "الغيرية" على السطح وتجلس على تخوم المعرفة .

[1]–جاك دريدا: الكتابة والاختلاف –رسالة الى صديقي الياباني–، تر: كاظم جهاد، طوبقال للنشر، ط2 ، المغرب، ، 2000، ص47.

[2]–ميشال ريان وآخرون: مدخل إلى التفكيك، تر: حسام نايل، شركة الأمل للطباعة والنشر،ط1 ، القاهرة، ، 2008، ص27.

إن "دريدا" يتفوق على التراث الأفلاطوني باصطناع لفظة différance إيمانا منه بالتعدد الذي يمكنها احتماله، ضمن لعبة اللغة والدوال التي تستفيد من آفاق تعبيرية مختلفة ومغايرة لتلك التي حددتها الميتافيزيقا الغربية، إنها المغامرة التي أفادت من الاقتصاد في حزمة دلالية ضمن ثنائية (الصوت/الكتابة) «إن حرف (a) يأتي إلى الكلمة الاختلاف différance لا يسمع بل ليبقى صامتا وسريا وكتوما»[1]، هذه الكتابة عند "دريدا" هي استراتيجية للتخفي، تعد بمثابة "تكتيكا أعمى" يتعلق الأمر بتفكيك التمركزات ، فهذه الضمنية الفعالة تفرغ المتعالي من امتلاءات تاريخية جعلت الكتابة مجردة تتحكّم فيها اللغة مثلما يقر بذلك "روسو"، وبالتالي فالكتابة تأخذ بُعدها الحضوري في مشهد ما بعد الحداثة الفلسفي.

تعدّ فكرة "الكتابة" التي يدعو من خلالها "دريدا" إلى التحرر من الترانسدانتاليات العقيمة، و دورها في تأسيس لمفهوميات قبلية تنعدم بها الفاعلية الفكرية، وهذا الارتباط الأزلي "بالمفهوم" هو من مرتكزات العقل، وبالتالي نسأل: كيف «لا ينبغي لنا أن نرفض المفهوم؟»[2] ألا يُعتبر هذا سقوطا لِـ "دريدا" في شرك التناقض؟

إن السلوك التفكيكي هو الإقامة بين الطبقات المفاهيمية، حتى يقوم بتكنيكاته في خلخلة النظم من الداخل، و على اعتبار أن "دريدا" يروم المخاتلة و "الجذب الحارق" فـ «إنه لا غنى لنا عن هذه المفاهيم لكي نهز أركان الإرث التي تشكل هي جزءا منه»[3]، ذلك هو التفكيك الذي يُحدِث تشقّقات في عمق المركزية الغربية، حيث تستهدف نصوص كل من: (أفلاطون، وديكارت، وكانط، وهوسرل، وفرويدو غيرهم) تقويضات "دريدا" التي تهدم كل بناءاتها، وذلك من خلال الإقامة الداخلية للبحث عن

[1]–جاك دريدا: هوامش الفلسفة، تر: منى طلبة، دار التنوير للطباعة والنشر، ط1 ، لبنان، ، 2019م، ص34.
[2]–جاك دريدا، في علم الكتابة، ص74.
[3]–المرجع نفسه، ص75.

التناقضات والانقضاض عليها، ف «هناك في كل نص حتى في النصوص الميتافيزيقية الأكثر تقليدية قوى عمل هي في الوقت نفسه قوى تفكيك للنص»[1]، لذلك تعد التمركزات العقلية للحضارة الغربية هي الاشتغالات التي يقوم بتفكيكها دريدا، كما أنه خلق من القلب المفهومي اللعبة التي تجعل الآخرية هي التشكيل الأساسي الذي يرسمه هذا الفيلسوف.

يمثل تفكيك "دريدا" استراتيجيا ما بعد حداثية تقوم بعملية الخلخلة لطبقات العقل الغربي، فهي توجّه ضرباتها من عمق هذا الفكر لتحدث قلبا مفهوميا يتيح للكتابة أن تتكلم وتُسكِت اللغة وتُسكِنها الغياب، فتُعَدّ بالتالي ثنائيتي (الكتابة/ اللغة)، (الغياب/ الحضور) هي التعارضات التي استحدثتها استراتيجية الاختلاف، من أجل إعادة (الآخر) إلى واجهة الاشتغال. إن الدوغمائيات التي أعدمت الممكنات وأقامت قواعد التكرار، تحولت بفعل الاختلاف الدريدي إلى تعدد و لا نهائية في المعنى، لقد أحالت النظام إلى نوع من الفوضى بفعل الانفتاح بدل الانغلاق الذي هو ثمرة العقلانية.

2. في نقد ما بعد الحداثة:

وجد التبرؤ من اليقينيات الفكرية نفسه في مواجهة السؤال، وهي مواجهات تقيم الرؤى في ميزان النقد، والتفكير معها أو ضدها يشكل محاور فكرية تهدف إلى إنتاج الدينامية التي تحضر من خلال التفاعل مع القيم والمنظومات، حيث تبحث عن كوسمولوجيتها أو اختلافاتها في كل تعبيراتها، وهو نزوع حيوي يحرك الإنسان في بحثه المستمر عن الحقيقة، وفي الرغبة العميقة في اكتساب أدوار حاسمة في التأثير على أنماط تفكير وحياة الناس، وعلاقاتهم بالوجود.

[1]–جاك دريدا: الكتابة والاختلاف، تر : كاظم جهاد ، ص.49

وككل القطائع المعرفية فقد واجهت "ما بعد الحداثة" انتقادات كثيرة من داخل الفكر الغربي، فقد أبدى كل من "تيري إجلتون"و "يورغان هابرماس" وغيرهما ممانعة شرسة ضد فكر"ما بعد الحداثة"، الذي يخلخل الأصول ويفكك المركزية الغربية القائمة على "الذات والعقل"، وضد كل من تبنى مقولة "ليوتار" «علينا أن نخلص التفكير من البرانويا الذي صنع الحداثة»[1]، هذا الأخير الذي تعود إليه فكرة مصطلح "ما بعد الحداثة".

هذه البرانويا التي أصابت الحداثة من خلال التعالي الذي نادت به، وصاغت به فلسفة الذات باعتبارها ميتافيزيقا لا يمكن الانقلاب عليها. إنها المعيارية التي امتازت بها مقولاتها التي أسست للهيمنة والتهميش، «وما دمنا بصدد الحضارة الغربية فإن الحديث عن انتصار العقل أولى من الحديث عن أزمة العقل، فهي حضارة أثبتت أن كفاح العقل الطويل ضد الخرافة والوهم والإرهاب، لا بد و أن تنتصر في النهاية. وهذا مما دعا بعض الفلاسفة إلى التحول إلى العنصرية من فرض اعتزازتهم بقدرة الغرب على التنظير»[2]، هذه الهيمنة التي اختزلت "الآخر" في خطابات أخفت الثقافات الأخرى ورسمت للأحادية الثقافية سرديات وحكايا كبرى أدت في النهاية إلى حروب كبرى، إلا أن "تيري إجلتون" في كتابه "أوهام ما بعد الحداثة" يرى أن « ما بعد الحداثة هي ظاهرة خادعة : فكلما أكدت على جزء منها وجدت أنه غير صحيح بالنسبة إلى جزء آخر"[3]، وبالتالي من الصعب أن تكون "ما بعد الحداثة" مشروعا مؤطرا لمواقف تبدو و كأنها مضادة للحداثة، إلا أنها في واقع الأمر تعاني من خطاب يفتقر إلى المقومات التعليلية للدفاع عن منطلقاتها.

[1]– فرانسوا ليوتار: في معنى مابعد الحداثة، تر: سعيد بديب، المركز الثقافي العربي، ط1 ، الدار البيضاء، ، 2016، ص27.

[2]المرجع نفسه، ص 41

[3]–المرجع نفسه ص9.

ف «ما بعد الحداثة لا يعني أنك قد تركت الحداثة وراء ظهرك، ولكنه يعني أنك قد تحسستَ طريقك من خلالها، حتى وصلتَ إلى موقف يصطبغ بالحداثة، أي أنه قد يكون هناك نوع ما قبل بعد الحداثة pré–post modernisme الذي تحسس طريقه خلال الحداثة حتى وصل تقريبا إلى الجانب الذي بدأ منه»[1] ،وهو موقف متشبث بأن "ما بعد الحداثة" متصلة بالحداثة من خلال نقدها المرْتكِزِ أساسا على المقولات المركزية للفكر الغربي، من أجل تأسيس جديد لمعرفة جديدة، وهو ما استندت عليه الحداثة في نقدها للفكر الكنسي اللاهوتي.

يعدّ صاحب "الوضع ما بعد الحداثي" "فرانسوا ليوتار" من أشدّ المنتقدين للعقل الأداتي للحداثة، حيث كانت نتائجه حربا كونية أدت إلى نهاية الإنسان، من خلال التطور التقني الذي ساهم بقسط كبير في التسلع، وذلك بدعوى رغبة الإنسان الحداثي في تحقيق التطور الاقتصادي والاجتماعي والسياسي.

وردا على "ليوتار"، كان "يورغان هابرماس" في مقالته " الحداثة مشروع لم يكتمل" والذي ضمه في وقت لاحق إلى كتابه "القول الفلسفي للحداثة"، الذي لم ينفِ فيه انحراف الحداثة عن منطلقاتها حيث أبرز أن «الفكر ما بعد الحديث لم يقم إلا بالاستيلاء على وضع متعال، على أنه مرتبطا بالمستبقات الأولية للفكرة التي تمثلها الحداثة عن نفسها»[2]، هذه الرؤية "لهابرماس" تضع التشكيل الخطابي الما بعد حداثي، الذي يمثله العديد من المفكرين أبرزهم :"(نيتشه"، فوكو، ديريدا، وغيرهم)، في نقاش نقدي يقف فيه على آليات اشتغال كل واحد منهم، ومدى اختلافاتهم وتشابههم في هذا الاشتغال، ويَأخذ عليهم بأنه « ليس في وسعنا أن نستبعد دفعة واحدة بأن الاتجاه المحافظ الجديد، والفوضوية الحسية (esthétisant) في ادعاء كل منهما بطرد الحداثة،

[1]– فرانسوا ليوتار: في معنى مابعد الحداثة، تر: سعيد بديب ، ص 9

[2]–يورغان هابرماس: القول الفلسفي، تر: فاطمة الجيوشي، منشورات الثقافة، دط ،سوريا، 1995م، ص12.

لم يحققا سوى التمرد عليها مرة أخرى والحقيقة ربما يكتفيان بإلباس تواطئهما مع تقليد جليل لرد الفعل ضد الأنوار وشاح ما بعد الأنوار»[1]، وبالتالي فإن محاولة هؤلاء المحافظين الجدد مناقضتهم للحداثة ليست سوى "وَهْم" يعمل على "المجاوزة"، لتفكيك النزعات العقلية وتقليص حضورها، والاهتمام "بالمغايرة"، بعيدا عن المعيارية الصلبة التي يرى هؤلاء أنها أعدمت الفاعلية الفكرية.

إن النقد الذي يوجهه "هابرماس" للحداثة ، لا يعدو أن يكون مراجعة فكرية لكل مساراتها، إذ أن الانحراف الذي تعرضت له، لا يجعل منه معاديا لها، فالتطور الفكري الذي أنبتته الحداثة عن طريق العقل، كان يفسر الظواهر الطبيعية على أساس العلم الذي وَسَمَ عصر النهضة، إلا أن الحداثة لم تُكمل مشروعها، لذلك يرى "هابرماس" أنه لابد من نقد يصحح مسارها، حتى تتمكن من إكمال انجازاتها المعرفية المساهِمة في تطوير الإنسان اجتماعيا، وسياسيا، وثقافيا.

لذلك فإن "يورغان هابرماس" وجه في كتابه "القول الفلسفي للحداثة" نقدا لفلاسفة الاختلاف "نيتشه"، وديريدا، وفوكو، وغيرهم، الذين اشتغلوا على "الغيرية" التي همشتها المركزية الغربية، حيث يرى «بأن نيتشه يفكر في كتابه "ميلاد المأساة" دراسة تمت بوسائل تاريخية ولغوية تقوده إلى ما قبل العالم الاسكندري كما قبل العالم الروماني و المسيحي، تقوده إلى البدايات إلى العالم البدئي لليونان القديمة حيث كان كل شيء عظيما وطبيعيا، وإنسانيا بشكل عام»[2]. وقد تحرك "نيتشه" في التاريخ بمبدأ "العودة إلى الوراء" من أجل خلخلة أصول الميتافيزيقا الغربية، والمرور إلى العصور الأولى التي ساد فيها "الشعور" على حساب العقل، وذلك من أجل التبرم من الحداثة وتحطيم معابدها بمطرقته، وبخلاف الحداثة « فإنه ليس بوسعها استعارة درب إعادة الإنشاء

[1]– هابرماس: القول الفلسفي للحداثة، تر: فاطمة الجيوشي ، ص 12.

[2]– المرجع نفسه، ص 142.

(إعادة بناء الماضي) إن الرؤى الدينية والميتافيزيقية عن العالم في الحضارات القديمة هي بنفسها نتاجات العقل منذ ذلك الحين، إذن فهي عقلانية أكثر مما ينبغي حتى يكون بوسعها أن تضع أي شيء مقابل العقل الأكثر جذرية»[1]، وبالتالي فإن " هابرماس " يرى أن الحضارات القديمة تشكلت من خلال العقل، وهي فكرة ينتقدها "نيتشه" لكنه في ذات الوقت يسعى إليها حيث استخدم مسلك "العودة إلى الأصل"، وهو يؤكد بما لا يدع الشك، أن الارتكان إلى الفكر القديم ما هو إلا إعادة بناء للميتافيزيقا، وهي مفارقة وقع فيها "نيتشه".

لم تخلُ الحداثة من نقاشات من دعاهم "هابرماس" بالمحافظين الجدد، ويعدّ "دريدا" فيلسوف "التفكيك deconstruction" أحد هؤلاء، حيث عمد إلى تفكيك العقلانية الغربية بتوجيه ضرباته لها من داخل طبقات المعرفة المشكلة للحداثة الغربية، لكي تتحول إلى أجزاء لا مركز لها ولا أصل، وبالتالي تخلو الدوال من المدلولات لتنحل في لعبة لا نهائية، تتحرر من صرامة العقل، وتقضي على النموذج والترانسدانتاليات، وهنا يتم القضاء على الثنائيات: (اللغة/الكلام) (الغياب/ الحضور)، (الخير/الشر)... وغيرها، ويعمد ديريدا إلى اعتبار أن «النص المكتوب يضمن ديمومة الكلام الذي يتلاشى في العنصر الهش للكلام ويجب أن يسبق الشرح بعملية تفكيك الرموز غالبا ما يكون النص قد تردى إلى حال من الأجزاء إلى درجة تحول دون بلوغ العالم (المعاصر) للنص لمضمونه إنما يبقى مع ذلك، حتى من نص غير مفهوم كحقيقة كونه مسجلا»[2]، وبالتالي فإن "جاك دريدا" يفكك ميتافيزيقا الحضور المتمثل في (اللغة) ويجعل من (الكتابة/ الصمت) في النص تحافظ على سيرورتها بمقولة (موت

[1]– هابرماس: القول الفلسفي للحداثة، تر: فاطمة الجيوشي ، ص 142.

[2]–جاك دريدا: الكتابة والاختلاف، ص21.

المؤلف)، وهو ما يعتبر غياب الأصل، الذي يعود إلى مطرقة "نيتشه" واستراتيجياته التي تتجلى فيها عمليات الهدم من خلال (موت الإله).

الأمر الذي يرى فيه "هابرماس" أن « ديريدا يستلهم بشكل جلي من هذا التصور اليهودي للإرث الذي ابتعد عن فكره/.../ ولهذا السبب بالذات يظل متشبثا بشكل أدق بممارسة متبحرة في الكتاب المقدس. إن برنامج علم الكتابة يطمح إلى نقد الميتافيزيقا ويتغذى من منابع دينية ومع ذلك يرفض ديريدا فكرة تفكير لاهوتي»[1]، وبالتالي فإن دعوة "ديريدا" إلى التبرؤ من الفكر اللاهوتي، هي دعوة فيها الكثير من المفارقات، فاستراتيجية التخفي التي يتبناها مفكر الاختلاف، تحاول أن تخفي الأصول اليهودية "لدريدا"، حيث قام بالاعتماد على "التأويل" في فهم النصوص، الأمر الذي تعتمده التوراة ككتاب مقدس قائم على تأويل الحاخامات حتى ضاع أصله اللاهوتي (موت الإله)، (موت المؤلف). وهو ما يمثل تناقضا في نقده لمعيارية العقلانية، بدعوى الحرية والاختلاف.

إن ما فرضه الفكر الاختلافي من تناقض، يبدو تأكيده ضرورة وحتمية فكرية جعلت (هابرماس) يعتمد مناقشته ونقده من أجل المراجعة، والعمل على تأسيس ما تخلفت عنه الحداثة، على اعتبار أن الأفكار يؤخذ منها ويرد عليها، وبالتالي واصل الفيلسوف الألماني في نقده لفلاسفة الاختلاف (الما بعد حداثيون)، حيث يرى أن "ميشال فوكو"في نقده للعقلنة تم من خلال كتابه "تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي"، بحكم أن "الجنون" في عصر النهضة الأوروبية تخطى كونه يتعلق بالمرضى النفسيين إلى كل من يعارض النظام السياسي أو كل من لا ينتمي إلى الرأسمالية، أو أنه مخالف للجنسية الأوروبية، ليكون المنطق العقلي في توافق عام مع السلطة السياسية والاجتماعية والثقافية.

[1]–يورغان هابرماس: القول الفلسفي للحداثة، ص261.

فبات الاحتجاز العشوائي لكل هذه الفئات المهمشة داخل مؤسسات يديرها أشخاص يمارسون كل الاضطهاد والقهر على هؤلاء، وتلك المؤسسات تمثل الدولة ومراكزها على اعتبار أن هناك توافق بين المؤسسات الطبية (التجمعات) وبين السلطة السياسية، ما جعل "فوكو" يرى فيه تواطؤا مع السلطة في إقرار الجنون على الفئات المذكورة آنفا، إلا أن "هابرماس" في نقده لهذه الرؤية يرى بأن «الخوف من جنون قد يتمكن من التسرب من الملجأ ينتشر في الخارج لم يبدأ حقا في النمو إلا في نهاية القرن الثامن عشر. في العصر ذاته ظهر أيضا العطف على المصابين بالأعراض العقلية، كما ظهر إحساس بالإثم لأن هؤلاء المرضى كانوا متروكين لقدرهم يقيمون في المكان الذي يقيم فيه المجرمون الحقيرون في وقت واحد»[1]، من هنا فإن "فوكو" اشتغل في مشروعه المناهض للحداثة عبر حفريات أقامها في حقب تاريخية، أعادت للواجهة ذلك "المجنون" الذي تواطأت عليه السلطة مع المعرفة، ما هو إلا تجني على الحداثة التي كانت تقيم المستشفيات لهؤلاء المرضى الذين لقوا عطفا من السلطة والمجتمع، وهو أفق لم ينحصر في الحداثة، لأن الملاجئ الخاصة ظهرت حسب (هابرماس) في نهايات القرن الثامن عشر وليس في بدايات النهضة، وبالتالي فإن « تطهير الملجأ وتحويله إلى مستشفى مخصص بعد الآن للمرضى يتناسب مع الموضعة (objectivation) العلمية للجنون والمعالجة السريرية للمصابين به، وإذن ظهور العيادة مع أنسنة الألم »[2]، وبذلك فقد أراد الفيلسوف الألماني أن يبين أن لحظة بناء الملاجئ هي لحظة انحراف الحداثة تم تصحيحها (بأنسنة الألم).

في ظل نقد فلاسفة الاختلاف (نيتشه، وديريدا، و فوكو) وآخرون للحداثة، وانبثاق ما يعرف بـ (ما بعد الحداثة)، حيث تم تحطيم الأصل بمطرقة "نيتشه" وتفكيك

[1]–يورغان هابرماس: القول الفلسفي للحداثة، ص 275.

[2]–المرجع نفسه ،ص 275.

المركز باختلافية "ديريدا"، وإسكات العقل وجعل الجنون يتكلم من خلال حفريات "فوكو"، فإن "هابرماس" يؤكد على أن لا انفصال بين الحداثة وما بعدها، وذلك أن المحافظين الجدد لا يفلتون من ضرورات العقل حتى في تبرؤهم من أسس الميتافيزيقا، إذ أن ممارسة النقد من أجل إعادة "المختلف" إلى واجهة الاشتغال الفكري، لا تعدو أن تكون تقويما لمسار فلسفي انحرف عن بداياته، فالحداثة مشروع لم يكتمل بعد، إذ أن "هابرماس" يدعو إلى المناقشة والتصحيح من خلال إعادة النظر في "النظرية الذاتية" التي تكرس الحداثة وفقها للفردانية وللاضطهاد والتهميش، وضرورة اعتماد أطروحة فكرية تتواصل مع المشروع الحداثي الذي لا يعدو إلا أن يكون منتجا للعلم والمعرفة الذين يساهمان في تطوير الإنسان، وتبني موقف يستأنف التفكير مع العقل وليس ضده.

إن الحداثة باعتبارها تفكير متمركز حول الذات وصلت إلى نهايتها ببلوغها درجات عليا من الصرامة والأحادية، الأمر الذي جعلها في أزمة فكرية تواجه وفقها مشاريع الهدم والتفكيك والحفر مع كل من "نيتشه" و "جاك دريدا" و "ميشال فوكو" وآخرون الذين حاولوا الخروج من الذاتية ومن سطوة العقل، الذي يعبر عن سلطة أقامت المتعاليات من خلال خطابات تمارس الاختزالية والاضطهاد ضد كل ما هو مختلف، وقد استمد هؤلاء تشكيلاتهم الخطابية المضادة للحداثة، من الفُهوم التي تعتمد على التصورات التقليدية المشكلة للعقلانية، وتضيف إليها استراتيجيات الفضح والكشف من خلال الممارسة النقدية التي تشكل مراجعة للمنظورات الحداثية القائمة على النصوص الكانطية والديكارتية.

تعتبر "مابعد الحداثة"توجّها فكريًّا يناهض الميتافيزيقا الغربية و عقلانيتها، بحيث يتميز مفكّرو الاختلاف باستهدافهم لكليات الحداثة و تشكيلهم تيارا لاعقلانيا تختلف توجّهات كل مفكّر داخله عن غيره من المفكّرين في استراتيجية الكشف التي تضمن

إعادة تأويل التراث الفلسفي الغربي، من أجل التخلّي عن مفاهيم (الذات، والعقل، والتاريخ، و الأصل)، و الخروج من لحظة الحداثة.

إلّا أن النزعات التدميرية لفكر مابعد الحداثة جوبهت بانتقادات حادة من عديد الفلاسفة و المفكرين لاسيّما "يورغان هابرماس"، الذي قاد حملة مراجعة داخل مدرسة فرانكفورت، إذ نجده يقيم نقدا لمنظورات مابعد الحداثة التي اكتست طابعا تتحدد تأثيراته من خلال تفكيك العقل و مقولاته المتمثلة في:(التاريخ، و الذات، و المرجع...وغيرها)وقد رأى (هابرماس) أن شروط ممارسة المراجعة النقدية التي أقامها مفكرو مابعد الحداثة، لم تفلت جميعها من ضرورات العقل و النموذج، لذلك لابد من وجود "أخلاق" تؤطر التصحيح الذي يجب أن تتكئ عليه المعيارية بعيدا عن الذاتية و الاختزالية، كما أنه خلُصَ إلى أنه لابد من إقامة نقاش معرفي تواصلي لايُنهي الحداثة و إنما يستأنف عملية التفكير العقلاني بأدوات لاتسحق " الغيرية".

ثالثا: ما بعد الحداثة في الخطاب النقدي العربي المعاصر

إنّ الانفتاح الفكري العربي المعاصر على خطابات ما بعد الحداثة، شكل من المعاصرة التي تطرح إشكالات عديدة منها: هل الاستقبالات العربية هي استقبالات التماهي اللامشروط؟ أم هي استقبالات مؤسّسة على شروط المثاقفة، و التي تُبنى على منظومات فكرية تحافظ على الخصوصية الثقافية في عصر اللاحدود للمعرفة؟

يعدّ التشتيت، والهدم، والتقويض، وتفكيك الأصل، أهم استراتيجيات ما بعد الحداثة الغربية، وبالتالي فهي تحقق التعدد الذي يغيب عنه المركز ويختفي على عتباته المرجع، من هنا تطرح على الفكر العربي المعاصر مسألة الهوية الثقافية القائمة على مقومات سوسيولوجية، وسياسية، وابستيمية، ودينية تحقق من خلالها التوازن الفكري والحوار الثقافي البنّاء "مع الآخر"، يكون فيه الوعي العربي منسجما مع

التحوّلات المعرفية والنقدية الراهنة. إن أي قيمة جوهرية تمثل مجموعة بشرية ما، لا تعدو أن تكون "خصوصية" هذه المجموعة، والتي تتأسس عليها مقررات أي مجتمع وتجعل من خلالها مميزات وخصائص معينة تميز هذا المجتمع عن الآخر. لذلك فإن ما بعد الحداثة لها استراتيجياتها ذات البعد الفكري، والحضاري والثقافي الذي استنبتها، وهذا البعد هو السياج الذي يكسر كل مقومات العقلنة، التي لم تؤدِّ إلا إلى انسداد الآفاق، وبالتالي اعتماد هذه الاستراتيجيات كفاعلية فكرية تعمد على هدم "الذات" عبر المساءلة الفكرية والنقد الذين يعيدان تشكيل الخطابات من خلال القضاء على المرجعيات.

وبما أن الرؤية النقدية العربية لمصطلح " ما بعد الحداثة" يجعل من التعدد الفكري الغربي هدفا لاستقبالاته، فإن الترويج لهذا "الآخر"، يفسح المجال لطرح عربي مغاير قائم على الخصوصية النقدية، بما هي أفكار ورؤى تنبجبس من خلال مجموعة القيم والأسس والمبادئ التي تجعلها انعكاسا لثقافة شعب ما، فهي في « دلالتها الأساسية امتداد لمفهوم الهوية، هذا المفهوم الذي يظل /.../ فاعلا في الفكر الفلسفي والاجتماعي والنقدي بأشكاله كافة، تؤكد الممارسات الاجتماعية واللغوية ويحمل شواهد التاريخ من جوانبه كلها"[1]، وبالتالي فارتباط الخصوصية بالهوية هو إشارة إلى شبكة من العلائق المعرفية الماضوية التي تشكلت من خلال السمات المميزة لأمة ما (عقائدية ، وفكرية، وإبداعية)، وما اختلاف المفاهيم حول هذا المصطلح السوسيولوجي إلا تكريسا لتلك العلائق، حيث أن «الهوية هي ارتباط المحمول بالموضوع في جوهره وهو حرف "هو" واسم الهوية مرادف لاسم الوحدة والوجود»[2]،

[1]–سعد البازعي: استقبال الآخر، الغرب في النقد العربي الحديث، المركز الثقافي العربي، ط1 ، المغرب ، 2004، ص46.

[2]–جميل صليبا: المعجم الفلسفي، الجزء الثاني، دار الكتاب اللبناني، لبنان، 1986، باب الهاء.

والهوية هي صورة عن الجوهر والحقيقة، وانتشال لمقومات البقاء، وبالتالي فهي تعبير عن هاجس وجودي ينخرط في ديناميكية معرفية.

إن مصطلحي (الهوية /الخصوصية) تكشفان عن البعد الفكري والثقافي الذي يجب أن يأخذه مجموع النقاد والمفكرين العرب بعين الاعتبار، فما بعد الحداثة التي بشر بها (فرانسوا ليوتار) بتأثر من فكر "نيتشه"، لها مقولاتها المعرفية واستراتيجياتها وفق نسق معرفي، اتخذ من التطور البشري والأنثروبولوجي في جغرافيا أوروبا عبر أحقاب تاريخية، لها سياقاتها السياسية، والاجتماعية، والثقافية منبتا و مهمادًا لها، لذلك فإن الوعي بخلفيات "ما بعد الحداثة" الفكرية، يعتريه توجسا منه، خصوصا اذا أدرك المفكرون العرب أن المرجعيات الثقافية العربية التي تتمثل في الثابت الديني، والفكري، واللغوي، لا يمكنها أن تشكل أرضية خصبة للتحول الحضاري الذي يرافق استقبال ما بعد الحداثة ومحمولاتها الفكرية.

إن الإدراك الواعي لمقولات "ما بعد الحداثة" يعدّ ملحمة في فهم "الآخر" الوافد الجديد، وذلك بعيدا عن دوامة مطرقة "نيتشه" التي أعلنت عن "موت الإله" وفق "جينالوجيا الأخلاق"، وبالتالي نتساءل: هل الاستقبال العربي لما بعد الحداثة كان مجازفة من أجل المجاوزة؟ أم أن الناقد العربي تعامل مع "ما بعد الحداثة" كخطاب نقدي له مقوماته المعرفية والحضارية، من خلال التثاقف الإنساني وِفق ما تقتضيه الخصوصية الثقافية، والاجتماعية ، والسياسية، والتاريخية، والدينية؟

1. مفهوم ما بعد الحداثة في النقد العربي المعاصر:

يعد التعامل العربي مع الحقول المعرفية الغربية من مظاهر المثاقفة ، التي تعتبر ظاهرة إنسانية تتشابك فيها الموضوعات الفكرية و الثقافية، وبالتالي فهي حتمية تسعى إلى إيجاد نقاط مشتركة إزاء كل التنظيمات والتنظيرات النقدية و الفكرية. في

هذا السياق فإن الجهود العربية المعاصرة في الحقول النقدية تحاول وضع مساءلتها من خلال انخراطها في مشروع ثقافي إنساني يتسم بالكونية. إلا أن هذه الجهود دائما ما تعمل على الاحتكاك بالفكر الغربي، من خلال منظومات تم استنباتها ضمن ثقافة الآخر، وبالتالي هل النقد العربي المعاصر ينخرط في عملية المثاقفة انطلاقا من وعيه بالمسألة الاختلافية بين الشرق والغرب إنْ ثقافيا أو اجتماعيا أو سياسيا أو تاريخيا؟ أم أن النقاد العرب المعاصرين بعيدون عن هذا الوعي، وكان تحيزهم لكل ما هو غربي هو السمة الأبرز لهذه المثاقفة؟

يبدو أن " ما بعد الحداثة" كمشروع ثقافي غربي له شروطه الثقافية وخلفياته الفكرية ولخطته التي أعلنت عنه. وجد لدى المشتغلين بالنقد العربي المعاصر إدراكا بوجوب استقبال النظريات الغربية في التربة العربية، إلا أن هذا الإدراك يصطدم بقضايا إشكالية أهمها الخصوصية الثقافية التي أنتجت المناهج والنظريات والمفاهيم، إذ يفقد مشروع "ما بعد الحداثة" هويته عند مغادرته موضع نشأته فيتعرض للتشويه والتغيير.

ومن ثم فإن هجرة المصطلحات واستقبال النظريات لا بد لها من المرور عبر الأسئلة المعرفية حول: (الهوية، والخصوصية، و الأصالة، وعلاقة القوة والمعرفة...وغيرها من القضايا) حتى لا تفقد هويتها ومقوماتها الثقافية. وعلى اعتبار أن مشروع "ما بعد الحداثة" له محمولاته الفكرية والإيديولوجية، هل تبيئته في سياق حضاري عربي له خصوصيته يمكنه أن يحافظ فيه على هويته الفكرية و المفهومية و على خصائصه الابستيمولوجية ؟

لقد دخلت "ما بعد الحداثة" إلى الحقل النقدي العربي المعاصر من خلال سؤال "إيهاب حسن" « ما الذي كانت تعنيه ما بعد الحداثة post modernisme ما الذي تزال تعنيه؟ أعتقد أنها أشبه ما تكون بطيف عائد من عالم الأشباح عودة للمبالاة

والانفلات وكما تخلصنا منها عاد شخصها، وهي مثل الشبح تمتنع عن التعريف»[1]، هكذا يمكن أن تكون "ما بعد الحداثة" مجاوِزة لكل ما هو محدد، حيث يرتحل فيها المعنى متحررا من الصنمية والمضامين التقديسية، ويرى "إيهاب حسن" أن هذا المصطلح هو هندسة للطيف، يرسم النهاية وينتزع أشراط الأحادية من كلياتها، لذلك فإنها « إدانة للنسبية وإنكار أي إمكانية للحقيقة، إنسانية كائن أم سماوية، في "ما بعد الحداثة" في الغالب مقابل لمصطلح ما بعد الكولونيالية»[2]، و بما أن "ما بعد الحداثة" عابرة للتخصصات، والمجالات المعرفية، الاجتماعية والثقافية، والسياسية، يرى "إيهاب حسن" أنها تتوافق و "ما بعد الكولونيالية" باعتبارها ثورة المستعمَر على المستعمِر، و"ستوضح هذه الدراسة ذلك لاحقا".

وعلى اعتبار أن "ما بعد الحداثة "هي ما وراء الحدث ، أدت إلى تثويرات فكرية تخترق المنطق الأحادي "الأنا" متجاوزة إياه إلى الضفة الأخرى "الآخر"، فإن المفهوم الذي يراه "إيهاب حسن" "لما بعد الحداثة" « هو أن البادئة في مصطلح post modernisme في الانجليزية والفرنسية كلازمة تعبر عن الزمان كأن نقول (ما بعد الرومانسية، ما بعد البنيوية...) إلا أنها لا تتوقف عند العلاقة الزمنية ولكن تتجاوزها إلى العلاقة الفكرية إذ تشير إلى ترك الإطار أو النموذجparadigme السابق عليها»[3]، بقدر ما هي تبحث عن التجاوز الزمني باعتبارها حقبة جديدة، إلا أنها تبحث لها عن الفاعلية الفكرية، من خلال ما يمنحه لها الاختلاف والتعدد من حرية في صناعة

[1]–ايهاب حسن: تحولات الخطاب الديني لما بعد الحداثة، تر: السيد امام ، دار شهريار، ط1 ،العراق، ، 2018م، ص23

[2]–المرجع نفسه، ص25.

[3]–ايهاب حسن: سؤال ما بعد الحداثة، تر: بدر الدين مصطفى أحمد، مجلة مؤمنون بلا حدود للدراسات و الأبحاث ، ت ن 2016/05/27 ، ص4 ، رابط المقال:
. https://www.mominoun.com/pdf1/2016-02/hadatta.pdf

الأشياء، وإبداع نظم جديدة تختلق الصيرورة، بعيدا عن اجترار المنظومات التي توسع رقعة الألوهية.

لقد أشار إلى أن " post modernisme هو الإشارة إلى المجال الثقافي، ولا سيما الأدب والفلسفة، وسائر الفنون كما في ذلك فن العمارة، بينما يشير post modernity إلى المخطط الجيوسياسي، الذي برز في العقود الأخيرة، ويطلق على الأخير في بعض الأحيان مصطلح "ما بعد الكولونيالية" أنه يؤكد على العولمة والتركيز المحلي الذي يقترنا بطرق منحرفة خاصة في بعض الأحيان»[1]، وبالتالي فإن معطيات "ما بعد الحداثة" تقترن بالرفض المطلق لوجود الحداثة الكاذبة بالتطور والتقدم، بل على النقيض من ذلك ، فقد شرعنت للعلمنة والسيطرة، الأمر الذي أدى إلى مساءلتها من أجل حتمية وجودية، تبحث فيها الذات عن كينونتها المحررة من دوغمائية العقل الغربي. وبات التشكك في المفاهيم التقليدية للحقيقة والعقل، هو التعامل الأبرز لما بعد الحداثة معها، كمنظومة تسعى إلى فرض قيم أخرى لذوات أخرى كانت مهمشة، فاقترن بذلك هذا المصطلح بـ "ما بعد الكولونيالية" لإرساء ممارسات أكثر تحررا تستثمر في المقصي لإعلان خطابها.

تواصلت استقبالات النقد العربي المعاصر لمصطلح "ما بعد الحداثة" من أجل خلخلة التراث الفكري العربي بأدوات العصر الغربية، دون الاهتمام بفكرة "المزاج الثقافي" الذي يعتبر بيئة المتغيرات المساهمة في إثارة "الشك"، واعتبر كل من "البازعي" و"الرويلي" في كتابهما "دليل الناقد الأدبي" أن « أفضل السبل إلى فهم ما بعد الحداثة هو النظر إليها على أنها معارضة وردة فعل ضد الحداثة ومعطياتها»[2]،

[1]–ايهاب حسن: تحولات الخطاب النقدي لما بعد الحداثة، ص26.

[2]– البازعي، ميجان الرويلي، دليل الناقد الأدبي، ص225.

وبذلك يكون التعامل العربي مع "ما بعد الحداثة" لا يعدو أن يكون تكرارا لما جاء في النقد الغربي المعاصر، لوهم الانخراط في المعاصرة، من حيث هي منحى فكري يوفر شروط "التجاوز" الذي يحققه "الما بعد"،« لقد احتفلت ما بعد الحداثة بأنموذج التشظي والتشتيت واللاتقريرية كمقابل لشموليات الحداثة وثوابتها، وزعزعت الثقة بالأنموذج الكوني، وبالخطية التقمصية، وبعلاقة النتيجة بأسبابها وحاربت العقل والعقلانية»[1]، وبالتالي يصبح "التفكيك" هو المغامرة الأبرز التي نقلت الفضاء الفكري من منطلقاته المركزية، ومقولاته القائمة على العقل، إلى خطاب يعرض "التجاوز" كحتمية معرفية لا تؤمن بالمنظومات الفاشية التي تنتفي معها الصيرورة والفاعلية، في اتجاه أسلوب فكري ونقدي يتحرر من التفاسير النمطية للظاهرة الطبيعية إلى أن تصل ما بعد الحداثة «في النهاية إلى ما وصل إليه التقويض، تصل إلى طريق مسدود. فهي وإن حاربت أشكال الهيمنة والظلم، تظل عاجزة عن تقديم البديل الواقعي الثقافي. فهي تبقى معلقة غير فعالة على مستوى الثقافة العامة والخاصة. فإن هي حاربت التحيز باسم الحياد، فإن الحياد المطلق سينقلب إلى تحيز، وإن هي حاربت المركز والمركزية باسم الهامش، فإن الهامش نفسه سيصبح مركزا آخر يتسم بنفس صفات المركز والمركزية»[2]، و بذلك يكون مشروع "ما بعد الحداثة" من اللحظة الأولى مناقضا لموضوعات العقل وآليات اشتغاله، فهو في تعامله الابستيمي يستهدف التشتيت والتعدد من موقع معرفته بمفاصل الدرس الحداثي، وبالتالي فهو يعلن عن خصوبته المعرفية انطلاقا من تأزم "الأنا المفكرة".

وهو ما يشكل ارتباط "ما بعد الحداثة" بإستراتيجية التفكيك الدريدية، وعلى اعتبار أن الحداثة البعدية تبحث عن التجاوز لإنتاج مشروعها الذي يحول كل ما هو مطلق

[1]– سعد البازعي ، ميجان الرويلي : دليل الناقد الأدبي ، ص 227.

[2]–المرجع نفسه ، ص 229.

وأحادي إلى منظومة "التعدد والاختلاف". كما أن « منظرو ما بعد الحداثة يعرّفونها على أنها مجموع الظروف والشروط المختلفة والمتعددة التي تختلط فيها المظاهر الاجتماعية بالمظاهر الثقافية/.../ إن جزءا كبيرا من مفهوم ما بعد الحداثة يعتمد على صعوبة الفصل بين البنية المعرفية وبين ما تنتجه هذه البنية من معرفة»[1]. و بخلاف "سمير خليل" الذي رأى في "دليل المصطلحات الدراسات الثقافية والنقد الثقافي" بأن "ما بعد الحداثة" هي ردة الفعل ومعارضة ضد الحداثة فإن "محمد شوقي الزين" يعتبر أن « ما بعد الحداثة ليست نفيا للحداثة أو إلغاءً لأنماط في العقلنة والعلمنة/.../ إنما هي الغريب الكامن في طبيعتها عملت الحداثة على اختزالها وإخفائها حفاظا على أشكال التناسق»[2]، فهو كيان فكري أبان على قدرته على ممارسة الفهم بطريقة أكثر تحررا، وهذا المنظور يعد تصورا حقق انفتاحا على التأويل والتفكيك بسبب أن موضوعاته تستدعي الحركية، لاكتساب دلالات أبانت على بنيتها التعددية في نمطها التحليلي.

إن التّأتّي النقدي العربي المعاصر لمصطلح "ما بعد الحداثة"، لا يعلن عن انتمائه العربي أو بارتباطه بالماهية العربية، إنه يبدو و كأنه نوع من الاستقبال النقدي للمنظومات الغربية، دون الاهتمام بالمزاج الثقافي الذي يعلن عن ذاته في عملية التساؤل هذه، وبالتالي فهو يظهر هاجسا نظرياتيًّا يستنطق أساليب و آليات الانتقال؛ فمسألة ارتحال المفاهيم من بيئتها الغربية إلى البيئة العربية مرتبطة بالمسألة الثقافية التي تعتبر القاعدة الأساسية في محافظة المعارف على معاولها النقدية، حتى تكتمل الإجابة على الأسئلة النقدية، دون أي تشويه يصيبها، فهي في النهاية ممارسة وجودية لها تحضيراتها في التجربة الإنسانية، وبالتالي فإن"ما بعد الحداثة" في استقبالاتها، العربية، مازالت تخضع في مفهوماتها إلى الاجترار والتكرار، وهو الأمر الذي يشكل

[1]–سمير خليل: دليل مصطلحات الدراسات الثقافية والنقد الثقافي، دار الكتاب العلمية، دط ، بيروت، 1971، ص 247

[2]–محمد شوقي الزين: إزاحات فكرية، منشورات الاختلاف ، ط1 ، الجزائر، 2015، ص47

عائقا في عملية الممارسة النقدية، لأن المفاهيم تمثل العمل الفكري الذي تستقيم وفقه المعالجة النقدية وبالتالي الثقافية.

1. ما بعد الحداثة وانفتاحات النقد العربي المعاصر:

من الواضح أن سؤال الاختلاف الذي يُطرح في سياق الـ "ما بعد" في النقد العربي المعاصر، هو محاولة فهمٍ للاشتغال النقدي المعاصر، وذلك في إطار تشابكية في العلاقات الاجتماعية والثقافية، التي لها محمولاتها الإيديولوجية والسياسية والفكرية التي تعبر عنها. وتعتبر مسألة الـ "ما بعد" في النقد العربي المعاصر حتمية فكرية تشكلت خطاباتها وفق كينونة أو هوية لها اشتراطاتها الذاتوية، الأمر الذي يفرض وعيا يسعى إلى خلخلة التراث الفكري العربي بشكل لا يسمح للتكرار أو الاجترار أن يتمشهد في الأشكال النقدية العربية المعاصرة. فهل أعلن النقد العربي المعاصر عصيانه للمنظومات الفكرية التراثية العربية وفق مشروع "ما بعد الحداثة'؟ أم أن الاهتمام النقدي العربي المعاصر بالوافد الغربي، يأتي ضمن فشل النزعة العقلانية التي نافح من أجلها عبد العزيز حمودة وآخرون؟

وللحديث عن " ما بعد الحداثة " في الخطاب النقدي العربي المعاصر، ستقف الدراسة على الاجتهادات الفكرية التي استقبلت "ما بعد الحداثة " في إطار الحديث عن ممارسات الفكر العربي المعاصر، في سياق استنهاضات رؤيوية تفترض نشدان الحرية الفكرية الذي نتجت عنه الذات العربية، في إطار نوع من الانزياح يقلل من سلطة المركز، "اللغوي والديني والاجتماعي" الذي تمثلته الخطابات النقدية الكلاسيكية. و لمقاربة هذا الانفتاح تستجلي هذه الدراسة التجربة النقدية لدى كل من : عبد الوهاب المسيري، مطاع الصفدي، و علي حرب.

أ-نقد الذات المفكرة وسؤال السيولة والصلابة:

إن الإصغاء العربي لـ "ما بعد الحداثة"، اختلف باختلاف توجهات أصحابه، إن احتفاءً أو معارضة ، هاهو "المسيري" الذي انطلق في كشف "الممارسة التجاوزية" عن طريق إماطة اللثام عن آليات وأسس المكون الغربي للعقل، من أجل تلمس الحقيقة وذلك من خلال ذات تدرك السياق الفكري والسياسي لهذا الوافد الجديد، حيث « يقيم عبد الوهاب المسيري في انعطافاته التي أعقبت تحولاته الحاسمة من مرجعيات الحضارة العربية ومقولات الفكر الإسلامي»[1]، وبالتالي فهو يرصد تحولات الفكر الغربي من منطلقات الخصوصية الثقافية التي اتكأ عليها المسيري في عملية الفهم، حيث كانت بالنسبة له نقطة القوة في تجاوزه للميتافيزيقا،ذلك أنه اعتبر أن « النموذج المهيمن على الحضارة الغربية هو النموذج المادي بالمعنى الفلسفي، أي الإيمان بأن المادة هي الأصل والمحرك الأساسي للكون»[2]. وهي نظرة علمية تتساوق مع حقيقة الثقافة الغربية منذ عصر النهضة، حيث شرعت لمركزية الإنسان، وأدت إلى انكفاءة الفاعلية المعرفية.

لقد أصبحت استحقاقات "اللوغوس" ممارسات نظرية تحكمت في أساليب الإنتاج الاقتصادي، والثقافي، و أسهمت بشكل لافت في المعرفة القبلية، الأمر الذي أدى إلى التكرارية والصنمية، فكانت النتائج محبطة، ذلك أن « العقلانية المادية آمنت بأن الواقع المادي (الموضوع) يحوي داخله ما يكفي لتفسيره دون حاجة إلى وحي أو غيب، و أن هذا الواقع يشكل كلا متماسكا مترابطة أجزاؤه برباط السببية، بل و المطلقة »[3]، وهذا ما اعتبره "المسيري" الشكل الصلب للمركزية الغربية، بوصفه توجها فكريا تحكّم

[1]-محمد أحمد البنكي، دريدا عربيا قراءة التفكيك في الفكر النقدي العربي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، لبنان، 2005، ص283.

[2]-د.عبد الوهاب المسيري، فتحي التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة، دار الفكر، دمشق، 2020، ص16

[3]-المرجع نفسه ، ص17.

لمدة طويلة في الممارسات المعرفية ومن خلالها في الممارسات السياسية والإقتصادية والاجتماعية، ذلك أنه عبّر بأشكال مختلفة عن تطلعات المحدثين في بسط السيطرة على العالم من خلال هذه الصلابة، إلا أن تأزم هذا الوضع جعل « الماديون الجدد (الاستنارة المظلمة) يرون أن محاولة تجاوز الطبيعة و محاولة الوصول إلى نقطة ثبات ماهي إلا محاولة عنيدة وأنه من الضروري الخضوع للتضمينات الخفية للفلسفة المادية أي الخضوع لصيرورة إلغاء الحدود والثبات والسببية وأي شكل من أشكال الصلابة»[1]، وبالتالي أضحت فكرة "التجاوز" التي تعيد للتاريخ صيرورته، تدفع باحتمالات التعدد والاختلاف الذيْن ما فتئت "الصلابة" الفكرية تعمد إلى ترهينهما إلى فكرة الاختزال في "الذات المفكرة"، حيث استتبعت إلى إدخال قيم "الأنا" في التعامل مع "الآخر" بدون البحث عن التباين بمعنى الكامن في الحداثة الغربية.

ومن خلال هذا التأزم يرى "المسيري" أن « نيتشه هو بلا منازع رائد الفلسفة المادية اللاعقلانية السائلة الجديدة، وقد لخص رؤيته وفي عبارته الشهيرة (لقد مات الإله)»[2]، هذه النهاية التي أعلنها "نيتشه" بمطرقته، تعد لحظة التحول المعرفي من (الصلابة) أو مرحلة اليقينيات إلى (السيولة) كما يراها "المسيري" في رفضها للحدود وللثبات، وتتحرك ضمن اللامعقولية الموائمة للنهايات، والتي استتبعت بنهاية الجداريات السميكة بين المعارف، ونهاية المركز، والمقدس، واليقين والعقل، فـ « نيتشه حاول تحطيم كل ما كان الفلاسفة يسمونه في الماضي (أي قبل نيتشه) مقدسا وحقا جميلا ومطلقا، وكليا، وذلك حتى يتم القضاء تماما على اليقين المعرفي والأساس

[1]– عبد الوهاب المسيري – فتحي التريكي : الحداثة و مابعد الحداثة ، ص25.

[2]–المرجع نفسه، ص27.

الديني للأخلاق»[1] ،إنه المانيفستو النيتشوي الذي يتخذ من "العود الأبدي" معولا لهدم الأسس العقلانية.

لذلك فإن نفي "الصلابة" هي الماهية الأساسية للمنظومات الفكرية المستجدة والتي تساعد في إنعاش اللاحدود واللايقين واللامعقول، باعتبارها أدوات ساهمت بشكل دراماتيكي في إنتاج الأسئلة التي من شأنها تسمح بالاختلاف والتعدد، وتسعف في تفكيك وخلخلة الأشكال الخطابية التي مارست سلطتها بامتياز ومن أجل الإقصاء والتهميش الذي عانى منهما"الآخر"، وبذلك « يصبح العالم نسقا سائلا بلا يقين أو معنى أو غاية أو كينونة أو هوية، والإنسان يصبح بلا ذات ولا حدود ولا استقلال ولا مركزية»[2]والغرض من ذلك وهو السكون للعدمية من أجل ما يمنحه هذا الاتجاه من رؤية جديدة للوجود، على نحو (لا أفقية للتاريخ،؛ولا مركزية للذات، ولا كوجيتو لديكارت)، إنه الإعلان الكبير للتشتت: بهدف تطويق الكليات ومن ثم تجاوزها.

لم يكن "المسيري" وحده من ساهم في استقبال عربي لـ "ما بعد الحداثة" وفق جدلية (السيولة /الصلابة) ،بل يعد "مطاع الصفدي" من المفكرين العرب المشتغلين على النقد الغربي المعاصر، وتعدّ دراسته (نقد العقل العربي،الحداثة وما بعد الحداثة) إحدى أهم الأبحاث التي قدمها على مستوى النقد العربي المعاصر، فاحتكاكه بالنصوص الفلسفية الغربية الكلاسيكية والمعاصرة، كان نتيجته هذا الكتاب ثمرة لتلك الجهود في القراءة والفهم والتحليل، حيث يرى أن« الـ ـ بعد ـ تتشخصن اليوم في هذا النوع من المايحدث الغرائبي، إنه الاستقطاب النووي الذي كان يجعل نهاية العالم محايثة لأحداث النصف الثاني من هّا القرن الذي يمضي و الذي ينقضي»[3]، إذ يسجل

[1]–المرجع نفسه ، ص29.

[2]– عبد الوهاب المسيري – فتحي التريكي : الحداثة و مابعد الحداثة ، ص.29

[2]–مطاع الصفدي : نقد العقل الغربي–الحداثة و ما بعد الحداثة–، مركز الانماء القومي، دط ، لبنان،1996، ص 8

الـ "بعد" نهاية العالم بالإشارة إلى سقوط جدار برلين في منتصف ثمانينيات القرن العشرين، معلنة بذلك نهاية القطيعة الثنائية بين الولايات المتحدة الأميركية والاتحاد السوفيتي.

في ظل هذه الظروف السياسية في العالم تحدد الـ "بَعْدُ" كمطلب تبعا للقطيعة الابستمولوجية والنهاية الأنوارية، ويعتمد المجاوزة في تخطي الانسداد المعرفي الكلياني، «إنها مواقعية المابعد في كل شيء كأن الحداثوية البعدية تدق ساعة التصفية الأخيرة لتراث الواحد الذي يجد نفسه، وطوعا وبدون أي إكراه، يتنازل عن واحديته، يستقيل من مركزيته المعرفية والإنسانوية في الوقت الذي يكاد فيه المشروع الثقافي الغربي هو المشروع الثقافي العالمي أو الإنساني »[1]، وعليه فإن" الحداثة البعدية" تتضمن النهاية الحتمية للمركزية الغربية، ومن ثمّ سقوط المشروع الحضاري الغربي، باعتباره تجربة فكرية كونية تضع نفسها كحقيقة عليا لها مشروعيتها الخاصة في الفضاءات الثقافية الغربية السياسية و الإقتصادية، والاجتماعية والفلسفية...إلخ، وباعتبار أن الحدث مرتبط بالتاريخ فإن «الما يحدث يخترع تاريخ حدوثه فما حاجته إذن إلى التاريخ بأحرفه الكبيرة إذ أن هذا التاريخ إن وجد فهو ليس تصورا كبيرا عما يحدث وإمكانية الما يحدث. إنه لا يكون إلا أيديولوجيا»[2] ، وبالتالي فإن الما يحدث انخراط في عملية الانفصال عن التاريخ الأفقي الذي يُنظر منه على الحدث، وهذا التوجه الذي يحكم الممارسات الما بعد حداثية، يندرج ضمن استراتيجيات اللعب الغير خاضعة لأي إجراء تاريخي، لأن شروط ما بعد الحداثة الفكرية لا تخضع لأية محددات معرفية يسيطر عليها منطق (الواحد).

[1]–مطاع الصفدي : نقد العقل الغربي –الحداثة و مابعد الحداثة –، ، ص8.

[2]–المرجع نفسه ، ص237.

ولعل كتاب "نقد العقل الغربي- الحداثة وما بعد الحداثة-" لمطاع الصفدي، سيطرت عليه فكرة المراجعة الكلية للمنظومات التي أنتجت الحداثة الفكرية منها والاجتماعية و السياسية على أرضها التي استنبتتها، وقد تعامل معها بوصفها ممارسات معرفية ادّعت امتلاك الحقيقة، حيث يرى « أن نقرأ العقل الغربي كما قرأ هو ذاته، وكما عرف هو خصائصه واعترف هو بشطحاته وسقطاته أن نقرأ نقده هو لأنظمته المعرفية ونتائجه المتابعة ثم تحولاته عنها وانزياحاته الانعطافية»[1]، وبالتالي فإن النقد عند "مطاع الصفدي " للفكر العربي من خلال أدوات النقد خاصته، التي تمثلت في جعل العقل الغربي موضوعا للمعرفة، وذلك بالانخراط في مشاريع "الآخر" ، وهو مايعد تكريسا للتبعية الفكرية، ذلك أن الصيرورة وحركيتها هي التزام لاواعي إذا اقترنت باجتراح شروط الإنجاز العلمي من "الحضارة الغربية" ، وهو تبني واضح من "مطاع الصفدي" للوافد الجديد، بحيث لا يمكن أن تنتج معرفة عربية بالتكرار والاجترار.

يمكن القول « إن البعد تشخصن اليوم في هذا النوع من الما يحدث الغرائبي، إنه سقوط الاستقطاب النووي الذي كان يجعل نهاية العالم محايثة لأحداث النصف الثاني من هذا القرن الذي يمضي والذي ينقضي»[2]، ذلك أن فكرة "البعد" هي نتيجة لواقع "النهاية" الذي يبحث له عن أطر ومرتكزات تتحدد من خلالها اتجاهات فكرية وسياسية جديدة بعيدا عن الصراعات القطبية التي عرفتها الإنسانية إبّان الحربين العالميتين الأولى والثانية ، والتي تحكمت في اجتهادات وتنظيرات الحداثتين. يبدو أن مسألة "الما بعد" تطرح نفسها كمرحلة جديدة لها مبرراتها الوجودية لتغدو مشروعا ثقافيا غربيا يقفز

[1]-مطاع الصفدي : نقد العقل الغربي – الحداثة وما بعد الحداثة- ، ص9.

[2]-المرجع نفسه، ص8.

على الواحدية العقيمة التي امتازت بتعسفها كسلطة ذات إطار مرجعي يقمع الصيرورة والفاعلية.

وعلى اعتبار أن " الما بعد" يستجيب لشروط اللحظة التاريخية، يبدو أن «العدمية الحديثة مهدت لبروز منهج التأويل الذي غدا بدوره المنهج المكتشف لفكر الحداثة في النزعات الكثيرة التي أسست لفلسفة الاختلاف باعتبارها تتجاوز مفاهيم المنهجية، إلى التأويل الذي يصير بدوره أداة فعالية للكشف عن المختلف»[1]. مطرقة "نيتشه" إذن هي محاولة للاحتجاج على زمن الأنوار الذي شرعن التطابق، ومساءلة كل أسسه المعرفية والابستيمية. لذلك فإن منهج التأويل كاستراتيجية "ما بعد حداثية" ، يشكل تحديا للمركزية الغربية، التي تميزها ظاهرة الاختزال منذ عصر النهضة، « فالما يحدث يخترع تاريخ حدوثه فحاجته إذن إلى التاريخ بأحرفه الكبيرة. إذ أن هذا التاريخ إن وجد فهو ليس تصورا كبيرا عما يحدث وإمكانية الما يحدث؛إنه لا يكون إذن إلا إيديولوجيا»[2]، من هذه الرؤية لـ "مطاع الصفدي" لـ "ما بعد الحداثة" فإنه استبعد اللحظة التاريخية التي تشكل الإطار الزمني الذي يفسح المجال "للمختلف"، بل إنه اعتبر أن العناصر الفكرية التي أججت ميولات "التجاوز" هي التي أدت إلى النقد كفعل ابستمولوجي يتوافق مع المشروع السياسي الذي ينتج الإنفصال التام عن كل أشكال التكرار والمطابقة.

كما يتناول (مطاع الصفدي) في كتابه (نقد العقل الغربي_الحداثة وما بعد الحداثة)، موضوع (التأويل) المرتبط بالما يحدث، كقضية جوهرية باعتبارها تحمل ضرورات الانفصال عن الفهوم القبلية، فهو يرى بأن « التأويل منحاز بالضرورة إلى الما يحدث، يستند إليه كيّما يهدم المتصور عنه؛ إنه ينتج الدال ويفر من المدلول لا

[1]–مطاع الصفدي: نقد العقل الغربي–الحداثة و مابعد الحداثة–، ص 230–

[2]–المرجع نفسه، ص237.

يرفض إنتاج الفهم إلا بارتداده نحو فهم الفهم»[1]، إنها النزوعات الما بعد حداثية في تحليل مختلف النصوص، حيث أنها لا تخضع إلى القراءات القبلية التي تضطر المفكر إلى تكرار واجترار نظري لمختلف الظواهر الوجودية.

إن التأويل حسب (مطاع الصفدي) هو لحظة التحولات المستمرة للدال، على اعتبار أن الفهم يحتاج دوما إلى فهم الفهم عبر الانفصال الكلي عن المدلول، إذ «أن التمعين هو ما يعمل على استرداد المدلولات من قبل الدال، كلما نأت أو حلت مكانه. هو ما يجعل الدال قادرا على الحضور بعد مدلوله أو مدولالاته كلها/.../ لأن المؤول الراغب فيه كلما عرفه أكثر ازداد توقا إلى تعارف بينهما مختلف دائما، في كل مرة يتكرر فيها فعل الفهم وفهم الفهم»[2] ، وبالتالي فإن " التمعين" كاستراتيجية في التأويل تستنطق الفهوم وتنتقل بشكل مستمر ودائري إلى الاختلاف والتعدد، ويكشف عن خبايا الحدث بالخضوع إلى معاول "ما بعد الحدث" بعيدا عن العقلانية، والهوية، والكتلة والثنائيات العقلية التي طالما احتفت بالمتصور القبلي وألغت عن الفكر كل فاعلية وصيرورة.

و رغم اجتهادات "مطاع الصفدي" التي أدت إلى انفتاحه على الفكر الغربي،إلا أن هذه الاجتهادات لم تسفر عن إنتاج محدد "لما بعدالحداثة" في إطار النقد العربي على اعتبار الخصوصية الثقافية والحضارية له، بل ركز اهتمامه على متطلبات اللحظة الابستمولوجية التي تدخل ضمن إطار الانفتاح العربي على "الآخر"، دون فسح المجال للاختلاف الحقيقي في معالجة القضايا الفكرية والنقدية في إطارها "الما بعد حداثي" .وهذا يدخل في اعتبار أن "مطاع الصفدي" متأثر بالترجمات التي قام بها

[1]– مطاع الصفدي : نقد العقل الغربي – الحداثة و ما بعد الحداثة– ، ص237.

[2]– المرجع نفسه، ص238.

لكبار المفكرين الغربيين من أمثال ميشال فوكو Michele foucault ؛ في كتابه "الكلمات و الأشياء les mots et les choses".

و في إطار الانفتاح النقدي العربي المعاصر على الفكر الغربي فإن النزعة النقدية التي سيطرت على فكر "علي حرب" في "الممنوع والممتع نقد الذات المفكرة" وصلت إلى مستوى الرفض الكلي لدعاة الأصالة في النقد العربي، على اعتبار أن « الهوية ليست أقنوما ولا جوهرا ما ورائيا، بل هي شكل اهتمامنا بذواتنا وعلاقتنا بالحقيقة وطريقة تعاملنا مع الأشياء، هي تقبل التغيير والتجدد وتحتاج إلى إعادة الصياغة باستمرار، خاصة في هذا العصر الذي يسير على إيقاع سريع »[1]، وبالتالي فإن النقد عند "علي حرب" مرتبط بالعصرنة المستمرة لمنظوماتنا الفكرية العربية.

مشروع "ما بعد الحداثة" بالنسبة لـ "علي حرب" ، غير مرتبط بالهوية كحقيقة لا يمكن البحث فيها، على الرغم من كل المتغيرات المتسارعة للواقع فـ « النقد والتفكيك والحفر وسواها من المفردات فهي أدوات للكشف المعرفي والاستقصاء الفكري، والكشف لما هو حقيقتنا وفرض وجودنا»[2] ،وقد جعل من استراتيجيات "ما بعد الحداثة" مطامح ألح في تبنيها من أجل مشروعه النقدي العربي الما بعد حداثي، كقراءة جديدة للواقع و للوجود.

فهو يعلن وبشكل واضح عن البحث في مكونات المنظورات العربية المعاصرة من دون التورط في المتعاليات الكلاسيكية والأيديولوجيات المرتبطة بالنظريات الجاهزة، فهو يرى بأن «العقلانية توأم الحداثة فلم تراكم وراءها سوى اللامعقول الذي يتجسد في ازدهار تلك الخطابات والممارسات التي يقفز أهلها فوق العصور ويتعامون عن

[1]–علي حرب: الممنوع والممتع نقد الذات المفكرة، المركز الثقافي العربي، د ط ، الدار البيضاء، 1995م، ص89.

[2]–المرجع نفسه، ص89.

التحولات التاريخية الكبرى، لكي يسعوا إلى تطبيق نماذج قديمة في الفكر والعمل»[1]، إنه يتحرك في عمق الحقيقة المتعالية (التراث) من أجل الكشف عن مجهودات الفكر المناسبة لتحقيق الأساليب الما بعد حداثية، التي تسمح بالقول بأن هناك مستويات عديدة للحقيقة ومن ضمنها (المخفي، والمهمش، والمقهور...إلخ) ، وذلك ضمن استراتيجية الحفر و التفكيك، التي تساهم وبشكل جلي في تحليل الأنساق الابستمولوجي للحضارة العربية التي أنتجت الفكر العربي، فـ «الحقيقة لم تعد تفهم كجوهر مارواني أو كمعطى جاهز لكي يزعم القبض عليها أو الدفاع عنها، بل هي مرهونة بإجراءات إقرارها أو آليات إنتاجها أو مؤسسات تدوالها بمعنى أنها شيء يمارس وينتج ويتشكل باستمرار،وهذا شأن سائر المقولات كلها فقدت أمنها المعرفي،ولهذا فهي محتاجة دوما إلى المراجعة والصياغة»[2]. فالخطاب النقدي لـ "علي حرب" يسعى الى الانخراط في مشروع ما بعد حداثي يفكك بموجبه الاعتبارات المركزية في الثقافة العربية وهو ما قال عنه في كتابه "أوهام النخبة": «السبيل الأنجح للخروج من الأزمة هو التفكيك والهوامات للفكاك من آليات العجز في مواجهة الأزمات تتحول إلى مآزق خانقة بقدر ما تعيد إنتاج العقم والهشاشة »[3].وهو ما يعتبر انحسارا فكريا و انكفاءة في المساءلة و النقد.

إن المعقولية العربية هي "وهم" بالنسبة لـ "علي حرب" لا بد من تفكيكها بشكل مستمر يجعله يتميز بالفاعلية الفكرية والإنتاجية المعرفية، وهو ما يعد أهم عوامل بناء نهضة عربية ترافق المنجزات العلمية، والفتوحات الما بعد حداثية، مما يعني أن المستويات التصورية ستُظهر إرادة واضحة للانخراط في الفكر من منطلق الصيرورة والاستمرارية لأن « مهمة المثقف العربي هي تجاوز المقولات الزائفة والثنائيات

[1]– الممنوع و الممتنع –نقد الذات المفكرة–، ص195.

[2]–المرجع نفسه ، ص198.

[3]–علي حرب ، أوهام النخبة، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، ط3، 2004، ص21.

الخادعة التي يتلهى بها بعض المثقفين العرب ويقرأون من خلالها علاقتنا بالثقافة الغربية كمقولة الغزو الثقافي الرائجة في أسواقنا الفكرية/..../ فالمهم هو أن ينتج معرفة حول الواقع أو حول النصوص /..../ المهم صياغة فكرة خلاقة أو تشكيل نص مميز أو ابتداع فن جميل أو الاهتداء إلى منهج فعال أو ابتكار ممارسة جديدة »[1] . إن الحس النقدي لعلي حرب لواقع الثقافة العربية، قائم على تكوين فلسفي متعدد الاهتمامات، و إلمامه بالنصوص الفكرية "الما بعد حداثية" جعله يقف على النصوص الفلسفية العربية، حاملا معه مطرقة نيتشه التي يستهدف بها المكونات العقلية لهذه الفلسفات معتبرا أن النهضة العربية لا بد لها أن تتخلص من الحقيقة الجاهزة، معتبرا ذلك انتاجا لمشروع عقيم لا يساهم في تطور الثقافة العربية.

تكشف الانفتاحات النقدية العربية المعاصرة على "ما بعد الحداثة" في الحضارة الغربية عن تباين استقبالاتها، فـ "عبد الوهاب المسيري" يعتبرها تحولا من الحالة الصلبة إلى الحالة السائلة، اذ تنتفي معها كل الحدود المعرفية، لا سيما الأيديولوجية منها والسياسية وحتى الدينية، أما "مطاع الصفدي"فكان وفيا للإطار الفكري والفلسفي الذي استنبت مشروع ما بعد الحداثة على أرضه، دون تحقيق أو الانخراط في مشروع حضاري عربي يواكب توجّهات الوافد الجديد، أما " علي حربّ فقد أعاد تحريك الراكد العربي للفكر من خلال الانخراط في استراتيجيات الحفر و التفكيك، التي يعيد من خلالها إنتاج معرفة لا تتسم بالخصوصية الثقافية، و إنما تساهم في بناء المعرفة الإنسانية الكونية .

[1]–علي حرب: الممنوع والممتع نقد الذات المفكرة، ص202.

ب-حمودة وتيه ما بعد الحداثة:

لقد أبدى "عبد العزيز حمودة" اهتمامه لما بعد الحداثة من خلال كتابه "الخروج من التيه" ، حيث تناول فيه موضوعات وقضايا مرتبطة بمنهجه النقدي في استقباله للنظريات الغربية المعاصرة. يرى "حمودة" أن ما بعد الحداثة واستراتيجياتها هي نزوع نحو الهاوية، حيث أن « تجربة الاستراتيجية التفكيكية في الواقع تؤكد أن المشروع الجديد فتح أبواب الجحيم على مصارعه أمام الإبداع والتلقي أو الإحالة. لقد كانت نقطة الضعف الأساسية في المشروع البنيوي أنه أراد /.../ أن يقنن النقد ويضع له ضوابط »[1]، ما يثير الإنتباه في معارضة "حمودة" للتفكيك، هو اقتناعه بأن التعالي البنيوي واغلاقه للنص خلق أزمة نقدية داخل أسوار المنهج المذكور، حيث أن نظامه التحليلي، وحقيقته القبلية أظهرت العجز البنيوي في تحليل مختلف النصوص، الأمر الذي يستدعي وقفة السؤال بما يسمح بإعادة بناء النظرية وفق ما يقتضيه النص، من داخل منظورات النقد النسقي وليس من خارجه ،لأن «الاستراتيجية التفكيكية كما قدمها جاك دريدا، تحتل الصدارة داخل المشهد النقدي المعاصر، أو بالأحرى التيه النقدي المعاصر، وفي هذا أيضا يقف "دريدا"باعتباره سيد التيه دون منازع في الوقت الذي انطفأ فيه بريق رولان بارت»[2]، فهو مع بناء المنهج النقدي البنيوي، و إعادة الاعتبار للمرجع بصورة تجعله يعبّر عن الدلالة دون قيد الإغلاق.

إلا أن "التفكيك" أدخل النصوص في دوامة الدلالات المتعددة، حيث يجد نفسه متحرّرا من سلطة المعنى الواحد المرتبط بالمضامين التي تتناسب مع مشروعية التحليل داخل الإطار البنيوي، فـ «كل الاتجاهات تشير إلى فوضى الدلالة و خصي

[1]-عبد العزيز حمودة: المرايا المحدبة من البنيوية الى التفكيك، المجلس الأعلى الوطني للثقافة والفنون والآداب، دط ، الكويت، 1998م، ص254.

[2]- عبد العزيز حمودة، الخروج من التيه، المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب، الكويت،2003،ص 150

النص و إبطال سحره ورفض سلطته بصورة نهائية قبل أن تعيد صحوة الموت الأخير، الحياة لفترة وجيزة في إله العلم الذي يقدم لنا فوق سرير الموت المشروع البنيوي كمحاولة أخيرة لتأسيس علمية النقد و علم الأدب»[1] ،و بناءً على تصور "حمودة" لاستراتيجية التفكيك، فإنه يميل إلى إبراز حقيقة المشروع التفكيكي، الذي أوجد لنفسه مساحة للعبث بالنص من خلال مااصطلح عليه بـ "خصي النص"، فهي بكل تأكيد ظاهرة نقدية نجمت عن أفول المشروع البنيوي، وبداية عهد القراءات المتعددة و الدلالات المختلفة، لأن الغموض الذي يلفّ استراتيجية " التفكيك" في النقد الغربي المعاصر و غياب المرجع الذي يمنح المعنى سلطة انطلاقا من النص، الأمر الذي يؤكد على أن « فوضى التفكيك هي عينها فوضى الفلسفة الغربية»[2]، و بصيغة أخرى فإن منظور "حمودة " للفلسفة الغربية المعاصرة التي تتحدّد انطلاقا منها "مابعد الحداثة"، يؤكد بأن المشروع التفكيكي ارتبط ظهوره بموت البنيوية و علمنتها للأدب، بإغفال البياضات و الثقوب الموجودة في النصوص، الأمر الذي جعل «جاك دريدا في حقيقة الأمر هو الذي يجبرنا على دخول التيه الفلسفي و كأن تيه النظرية النقدية ليس كافيا. فأينما اتجه المرء داخل استراتيجية التفكيك، لايوجد أمامه سوى جدران الفلسفة المنيعة»[3]، وبذلك يقر "حمودة" بأن المسار الفلسفي هو الذي يتحدد كوجهة لاستراتيجية التفكيك.

فهو يحمل همّ الفكر في "ما بعد الحداثة" كمجال يؤكد على اللاوعي المعرفي أو الاغتراب الفلسفي، حيث أنه من المؤكد أن دعوة "جاك دريدا" لانفتاح الدلالة، تمثل دعوة إلى إنتاج جديد (للذات/ المهمش)، وهو تنفيذ ضروري لهدم شامل للتراث الفكري

[1]– عبد العزيز حمودة ، الخروج من التيه ، ص150 .

[2]– المرجع نفسه، ص157

[3]–المرجع نفسه ، ص 158

بغية تحقيق ثورة شاملة في الوجود الإنساني ضمن حركة مكثفة لمسارات التعدد والاختلاف.

وفي « محاولتنا للخروج من تيه النظرية النقدية لا بد أن نتلمس طريقنا داخل تيه الفلسفة الغربية وتاريخها الذي يتم لما يقرب من أربعمائة عام »[1]، ماذا يعني أن نتلمس طريقنا داخل تيه الفلسفة الغربية وتاريخها؟ إنه يحقق استراتيجية الحفر الفوكاوي قياسا على ما يحاول "حمودة" خوضه من سفر فلسفي غربي، وبهذا المعنى "الخروج من التيه" ليس سوى "دخول في التيه" ، على اعتبار أن "أركيولوجيا فوكو" هي استراتيجية "ما بعد حداثية" ، يدعو حمودة إلى تجاوزها، وبالتالي فهو يتشابك مع منطق "هابرماس" الذي يرى بأن الحداثة "مشروع لم يكتمل " ولا بد من مراجعته باستمرار وفق مبادئ الثنائيات، والذات، والعقل...) وهي مبادئ الحداثة من جهة، ومن جهة أخرى فإن الحفر يحقق اللامعقول داخل الحقيقة، وهنا تكمن المفارقة لدى "حمودة."

يبدو أن الاستقبالات العربية المعاصرة " لما بعد الحداثة" تكثف في كثير من دراساتها من الانفتاح الفكري والنقدي الذي عرفته الثقافة العربية المعاصرة، ذلك أنه أمام مأزق التبعية المعرفية الذي شهدته عديد الأبحاث العربية للغرب، مع الانغماس واجترار النظريات والتصورات دون وعي بالمزاج الثقافي المرتحلة إليه، والبيئة الفكرية والإجتماعية والسياسية الغربية التي استنبتته، فإن الخطاب النقدي العربي المعاصر تساكن مع أنماط الفكر الغربي المعاصر من خلال التعامل مع كثير من اعتباراته الفلسفية ضمن مجالات فكرية ونقدية متعددة، من أمثال النقاد الذين تفاعلوا مع النقد الغربي المعاصر "عبد الوهاب المسيري"، و"محمد عابد الجابري" وغيرهما. دون تحقيق أو الانخراط في مشروع حضاري عربي يواكب توجهات الوافد الجديد، أما "علي حرب" فقد أعاد تحويل الراكد العربي للفكر من خلال الانخراط في استراتيجيات الحفر

[1]–عبد العزيز حمودة : الخروج من التيه ، ص159.

والتفكيك، التي فيها بناء مشروع عربي يمكن من خلاله إنتاج معرفة لا تتسم بالخصوصية الثقافية، وإنما تساهم في بناء المعرفة الإنسانية الكونية.

الفصل الثاني :

مابعد الكولونيالية بحث في المفهوم و الخلفيات

أولا : التأسيس المفهومي

ثانيا : مابعد الكولونيالية الخلفيات الفكرية و المقولات التأسيسية

ثالثا: مابعد الكولونيالية في الفكر العربي المعاصر

الفصل الثاني: ما بعد الكولونيالية – بحث في المفهوم والخلفيات–.

تعد ما بعد الكولونيالية حقلا معرفيا معاصرا تأسس بالتشابك مع استشراق "إدوارد سعيد" "Edward Said"، وفق دراسات مختلفة تشترك مع عديد المجالات النفسية، والاجتماعية والتاريخية، والثقافية، ذلك أن هذه المجالات، تحدد طبيعة العملية المعرفية التي تقوم على إنتاج الهيمنة، وتشرعن كل مسوغات السيطرة على "الآخر/ المستعمَر".

يبدو أن توحش الغرب الإمبريالي يطمس هوية المضطهَدين ، لا سيما الخصوصية الثقافية خاصتهم ، لذلك فإن "بعد الكولونيالية"، تعيد لهؤلاء حضورهم الإنساني وفق مؤسسة البحث العلمي الرسمية، بعد أن واجه هذا الحضور تغييبا معرفيا و أكاديميا كانت نتيجته المقاومة القائمة على الرد بالكتابة أو بحركات تحريرية تنتمي إلى الجغرافيات المستعمَرة كما أن قضايا ما بعد الكولونيالية (الهوية، الذات/الآخر، اللغة، التابع...) تبحث في أساليب الخضوع الثقافي الذي مورس عبر التاريخ الأمبريالي، على الشعوب المستضعفة، وبالتالي فإن التشكيل المعرفي الذي يواجه عملية الإخضاع هذه يتكئ على عديد الأفكار والخلفيات الفكرية التي تتحقق من خلالها عملية المقاومة، التي جعلت من كتاب "الاستشراق" "لإدوارد سعيد" منطلقا لمختلف نظمها الفكرية، وأطرها الخطابية، لتحقيق المواجهة، ضمن مسوغات ما بعد الكولونيالية.

وعلى اعتبار تداعيات الممارسات الكولونيالية التي أقرت بأن الخطاب الفكري الغربي ساهم عبر عدة وسائل وأشكال في تكريس نظم الهيمنة فإننا نتساءل: ما هي محددات ما بعد الكولونيالية التي أدت إلى تعرية الخطاب الكولونيالي باعتباره أداة للقوة والهيمنة؟ وما هي الخلفيات الفكرية والمعرفية التي تتكئ عليها ما بعد الكولونيالية؟

أولا / التأسيس المفهومي:

في ضوء التحولات التي طرأت على الفكر الإنساني، تأتي مرحلة "ما بعد الكولونيالية" post colonisation نتيجة لسياق سياسي واجتماعي انبنى على أساس التصورات المركزية للعقل الغربي، حيث أنه لم تعد (الذات/ الأنا) هي مركز الكون التي تلتقي عندها كل التشابكات الفكرية والعلائق المعرفية، كنمط لتجسيد الصورة الديكارتية التي يمثلها الكوجيتو (أنا أفكر إذن أنا موجود). هذا التحول المعرفي في تراتبية الفكر الإنساني، وضع البنيوية في مواجهة أشكال جديدة لأسئلة وجودية كبرى تتفرد بموضوعاتها ووضعياتها في مختلف العلوم الإنسانية والاجتماعية والسياسية والثقافية، أهمها: الفن، اللغة، الهوية، التاريخ، الأنا، الآخر، الأمر الذي اقتضى رؤية مناقضة، لها أبعادها النقدية والفكرية التي تعبر عنها وفق الثقافة التي أنتجتها. وبالتالي نتساءل: ما الذي تعنيه ما بعد الكولونيالية؟ كيف يمكن تصور (الآخر) في ظل تحولات ما بعد الكولونيالية؟ هل استطاع هذا التوجه الجديد للفكر معارضة الهيمنة الإمبريالية وإنهاء ممارساتها؟

لقد تأزّمت البنيوية من خلال مقولاتها حول: العقل، الذات، المركز، المعنى الواحد، النص المغلق.. الخ، وبالتالي فقد بات التجاوز خيارا يُقحم المؤسسة في عملية مساءلة بدأت بثورة باريس 1968م، التي أصبحت مقارباتها للخيارات الفكرية السابقة ذات طبيعة نقدية، تهدف إلى تفكيك الخطابات الغربية الداعية إلى الممارسات الاختزالية، لذلك فإن «مصطلح الكولونيالية colonialisme يشير إلى تحليل ما بلورته الثقافة الغربية في مختلف المجالات من نتاج يعبر عن توجهات استعمارية إزاء مناطق العالم الواقعة خارج نطاق الغرب على أساس أن ذلك النتاج يشكل في مجمله خطابا متداخلا بالمعنى الذي استعمله فوكو لمصطلح خطاب»[1]، على اعتبار أن الكولونيالية colonialisme " تعتمد على الشروط التي بلورتها

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

الثقافة الغربية ضمن عقلانيتها، للهيمنة على الجغرافيات البعيدة، حيث تتوفر هذه المناطق على ضرورات الاستغلال لثرواتها من أجل استحقاقات اقتصادية توفرها للغرب الاستعماري.

لذلك فإن الممارسات الإمبريالية لا يمكن أن تتحقق إلاّ من خلال مصطلح "الخطاب"، إذ يعتبر "فوكو" "foucault" «الخطاب كما يبين لنا (التحليل النفسي) ليس هو ذلك الخطاب الذي يعلن رغبته أو يخفيها، إنه موضوع الرغبة، والخطاب كما يعلمنا التاريخ ليس هو الذي يفصح عن معارك أو أنظمة من السيطرة ، بل هو الأداة التي بها ومن أجلها يقع الصراع، إنه السلطة التي تسعى للاستحواذ عليها»[1]. ويُلاحَظ أن الخطاب بالنسبة لميشال فوكو "michele foucault" يبرر الهيمنة من خلال منطق الاستبداد المقنَّع، الذي ينظر إليه باعتباره "مانيفيستو" "manifesto" له مخبواءته التي تتيح له فرض الهيمنة، وتصبح منطوقاته تساهم في عمليات النبذ والإلغاء من خلال ما تحمله السلطة من «علاقات القوى المتعددة التي تكون محايثة للجمال الذي تعمل فيه تلك القوى، مكونة لتنظيم تلك العلاقات، إنها الحركة التي تحوّل تلك القوى وتزيد من حدّتها وتقلب موازينها بفعل الصراعات والمواجهات التي لا تنقطع»[2]، وبالتالي فإن السلطة التي يمارسها الخطاب الكولونيالي "تجسد إرادة القوة" لمبدأ إلغاء "الآخر"، عبر ما تتيحه المركزية الغربية من إمكانيات ضمان الهيمنة، كيفما كانت تعليلاتها الواهية باسم الحضارة و التطور التقني.

هكذا تبدو السلطة حسب "ميشال فوكو" "michele foucault" ترتّب طغيان القوى الإمبريالية ما يجعل أن « مصطلحي الاستعمار والإمبريالية يُستعمَل الواحد مكان الآخر. فكلمة استعماري (كولونيالي) حسب قاموس أكسفورد للغة الانجليزية مشتقة من كلمة "كولونيا" colonia التي كانت تعني مزرعة أو مستعمَرة، وأشارت إلى الرومانيين الذين

[1]–ميشال فوكو: جينالوجيا المعرفة. تر: أحمد السلطاني، عبد السلام بنعبد العالي، دار طوبقال للنشر، المغرب، ط2، 2008، ص 7.

[2]–المرجع نفسه ، ص105.

استقروا في أراضي أخرى إلا أنهم احتفظوا بجنسيتهم»[1]. يبدو من هذا التعريف أن "إرادة الإستعمار" هي المحرك الأساسي للحضارة الغربية تجاه الأراضي والجغرافيات الغير أوروبية، الأمر الذي يجعل من هذا المفهوم تشكيلا خطابيا ينفي عن التمركزات الغربية طابعها السلطوي القائم على الاضطهاد والهيمنة، وهو أمر تنفيه "آنيا لومبا" "ania lumbat" حيث أنها ترى بأن «الاستعمار هو غزو أراضي وممتلكات شعب والسيطرة عليها. بيد أن الاستعمار بهذا المعنى ليس مجرد توسع عدد من القوى الأوروبية إلى آسيا وإفريقيا والأمريكتين منذ القرن السادس عشر وما بعده. بل لقد كان سمة واسعة الانتشار ومتكررة للتاريخ الإنساني»[2] الأمر الذي يؤكد حقيقة تجسيد التماهي بين المستعمِر والمستعمَر، حيث تعمد القوى الإمبريالية إلى نهج سياسة اختزال "الآخر" تستهدف من خلالها صهر الهويات الأخرى في داخل السلطة الاستعمارية، إذ تخلق وبشكل متعمد وممنهج سياسة التّذويت التي تعرّض المستعمَر إلى عمليات التهجين.

ومن ثم يبدو من الواضح أن الكولونيالية "colonialism" كانت لها علاقاتها المعقدة مع البلدان المستعمَرة إن اقتصاديا أو ثقافيا أو اجتماعيا، إذ أن « كل أنواع الاستعمار أحدثت اختلالاً في التوازن الاقتصادي الذي كان ضروريا لنمو الرأسمالية والصناعة الأوروبية. وهكذا يمكننا القول أن الاستعمار كان القابِلة التي ساعدت في مولد الرأسمالية الأوروبية أو أنه بدون الامتداد الاستعماري، فإن التحول إلى الرأسمالية لم يكن ليحصل في أوروبا»[3]. وبهذا التأكيد يتحرك وعي "آنيا لومبا" "ania lumbat" المناهض للإمبريالية الغربية، باتجاه

[1]– آنيا لومبا: نظرية ما بعد الاستعمار، تر: محمد عبد الغني غنوم، دار الحوار للنشر والتوزيع، ط1 ، سوريا ، 2007، ص 17 .

[2]المرجع نفسه،ص 18 . -

[3]– المرجع نفسه ،ص 20 .

خلخلة البنى المركزية التي تتعامل مع المختلف بأشكال التنظيم العقلاني بصورة دونية، تستبيح بها مقدراته الاقتصادية لخدمة مصالحها التنموية والرأسمالية.

ولعل اشتغال الناقدة "لومبا" "lumbat" على الكولونيالية colonialism أكد لها أنه «إذا كانت أشكال جوْر الحكم الاستعماري لم تُمحَ بعد فربما يكون من السابق لأوانه إعلان زوال الاستعمار. يمكن أن تكون ما بعد استعمارية (بمعنى أنها رسميا مستقلة) واستعمارية جديدة (بمعنى أنها لا تزال اقتصاديا) أو ثقافيا تابعة في الوقت ذاته»[1]. يبدو أن استقلال البلدان المستعمَرة سياسيا لا يعني فِكاكها من السلطة الغربية، وهذا ما يعبر عن مفارقة تراها "لومبا" "lumbat" تبرهن على قوة النموذج الأعلى في التحكم في الآخر وبسط سيطرته عليه.

وللاقتراب من مسألة "الكولونيالية" "colonialism" والنزعة الاستعمارية فإن الاجتهادات النقدية والفكرية من أجل الإحاطة بهذا المصطلح الثقافي وما له من حمولات معرفية وفكرية، تجعله متناوَلاً بشكل يجعل العلاقة بين الوعي والواقع في توتر مستمر، حيث أن اهتمام "آشكروفت وهيلين تيفين وجاريث جريفيث"، بالدراسات الكولونيالية وما بعدها، كان في إطار الاهتمام الفكري بسياقاته الثقافية، إذ أنه في "الخطاب الكولونيالي" colonial discours «جرى تداول هذا المصطلح بعد ما وظفه "إدوارد سعيد" الذي رأى أن فكرة "ميشال فوكو" عن الخطاب وسيلة قيمة لوصف تلك المنظومة التي نشأ بداخلها ذلك المجال من الممارسة الذي اصطلح عليه اسم كولونيالي"»[2]، فالنزعة النقدية لدى "إدوارد سعيد" "edward said"، رأت أن نظام الخطاب عند "ميشال فوكو" michele foucault هو منطوقات لها سياقاتها الثقافية وحمولاتها المعرفية، التي تؤدي الى فهم مخبواءته، وفضح تواطئه مع السلطة المركزية.

[1]–آنيا لومبا: نظرية ما بعد الاستعمار، تر: محمد عبد الغني غنوم ، ص 22.

[2]– بيل آشكروفت وآخرون: دراسات ما بعد الكولونيالية–المفاهيم الرئيسة–، تر: أحمد الرويني وآخرون، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2010، ص100.

إن "إدوارد سعيد" «استهلّ مؤلفه (الاستشراق) بدراسة الطرق التي عمل بها الخطاب الكولونيالي بوصفه أداة لفرض السلطة، أي ما أصبح يعرف باسم "نظرية الخطاب الكولونيالي"، تلك النظرية التي برزت في ثمانينات القرن الماضي واتخذت الخطاب الكولونيالي مجال الدراسة»[1]. ذلك أن وعي "إدوارد سعيد" بمنظومات العقلانية الغربية، وجد في مسألة الخطاب الفوكاوي اعتبارات تتشابك فيها الثقافة، والاقتصاد، والسياسة... الخ أرضية خصبة تستدعي أسئلة وجودية بشكل حاسم، تكشف الإجابات عنها عن مكونات الخطاب التي فرضت مسألة الهيمنة بشكل دائم وجلي.

يبدو أن مسألة الخطاب تطرح نفسها بقوة في كل مراحل الهيمنة إذ «أن الخطاب الكولونيالي متضمن بدرجة كبيرة في أفكار مركزية القارة الأوروبية، وبالتالي في الافتراضات التي غدت واسعة للحداثة/.../ وعلى ذلك فالخطاب الكولونيالي منظومة من المقولات التي يمكن إطلاقها على المستعمرات والشعوب المستعمَرة وعن القوى المستعمِرة وعن العلاقة بينهما»[2]. وبالتالي لا يمكن للهيمنة، بوصفها سلطة لها مبرراتها العقلية والفكرية و الثقافية والاقتصادية، أن تستمر ويكون لها وجودها الفعلي إلا ضمن خطاب يسمح بخلق أدوات وآليات تعمل على تزويد الإمبريالية بمبررات وجودية تلغي "الآخر"، وتسعى جاهدة على إقصاء المستعمَر كيفما كانت ثقافته، حيث تطبق عليه أنماطا فكرية تساهم في عملية التذويت الممنهجة.

الفكر الكولونيالي، إذن، هو تساوق خطاب السلطة مع ممارسات الهيمنة على اعتبار أن « مصطلح الكولونيالية ذا أهمية في تحديد الشكل المحدد للاستغلال الثقافي الذي تنامى بالتزامن مع التوسع الأوروبي خلال القرون الأربعة الماضية»[3]، ويفهم ذلك من خلال ما تم

[1]–آنيا لومبا: نظرية ما بعد الاستعمار، تر: محمد عبد الغني غنوم، ص100

[2]–المرجع نفسه، ص 101.

[3]– بيل آشكروفيت وآخرون: دراسات ما بعد الكولونيالية، –المفاهيم الرئيسية–، تر: أحمد الروبي وآخرون، ص 105.

تحديده من مرجعيات العقلنة، القائمة على التنميط الثقافي الذي كان طاغيا في إنتاجاته للأدوات المعرفية والأساليب المنهجية التي تحكمت في الفكر المركزي الغربي، مدركة أن تدخلاتها في سياقات سياسية واقتصادية تضخم"الأنا" المستعمِر وتستصغر "الآخر"المستعمَر، حيث « يُظهر نطاق وتنوع المستوطنات الكولونيالية المتولدة عن توسع المجتمع الأوروبي بعد عصر النهضة الأوروبية بسبب اعتبار أن مصطلح الكولونيالية شكلا مميزا للأيديولوجيا الإمبريالية الأعم /.../ لقد أصبحت الكولونيالية الأوروبية في عالم ما بعد النهضة الأوروبية صيغة للتوسع الأمبريالي»[1]، ويعتبر هذا السياق التاريخي للأمبريالية الغربية، صيغة ميزتها الظاهرة الاستعمارية، على اعتبار أن الغرب مثّل تحديا وجوديا للشعوب المستعمَرة، حيث أن ثرواتها هي المحرك الأساسي لاقتصاديات تلك الدول، في ظل التقهقر التعليمي، والثقافي، والفكري الذي أنتجته الأنظمة العقلية للحضارة الغربية، داخل كيانات مجتمعية في كل من : أفريقيا، وآسيا، وأمريكا الجنوبية.

ونفهم من ذلك«أن إدراك المستعمرات بوصفها كيانات تأسست بشكل رئيسي لإمداد اقتصاديات القوى الكولونيالية البازغة سريعة النمو بالمواد الخام، قد توطدت واصطبغ بصبغة مؤسسية إلى حد كبير.»[2] وبالتالي تعد هذه المناطق خزانا هائلا للمواد الأولية التي تساهم في تحريك الاقتصاد الأوروبي، الأمر الذي يجعل المركزية الغربية تفرض عليها تبعية مستدامة تحقق لها بنيتها الوجودية، من خلال أنظمة معرفية، تعطي الأولوية للأبعاد الابستيمية ذات المحددات العقلانية إن سياسيا أو ثقافيا.

يبدو أن الاجتهادات الفكرية التي شهدتها بعض الدراسات الكولونيالية وما بعدها لا سيما "أساطير بيضاء "كتابة التاريخ والغرب" للناقد"روبرت يونغ" "Robert young" ترى أنه «إذا

[1]– بيل آشكروفت و آخرون ، دراسات مابعد الكولونيالية – المفاهيم الرئيسية –، ص 106

[2]–آنيا لومبا: نظرية ما بعد الاستعمار، تر: محمد عبد الغني غنوم ، ص 106.

كانت ما يدعونه ما تسمى "ما بعد البنيوية" تتاح لحظة تاريخية واحدة فحينئذ لا تكون تلك اللحظة هي "مايو 1968م"، بل بالأحرى حرب الاستقلال الجزائرية، التي لا شك في أنها هي نفسها عارض وناتج. وفي هذا الصدد من المهم القول بأن : سارتر sartre وألتوسير althusser ودريدا derida وليوتار leotard وغيرهم إما وُلِدوا في الجزائر، أو شغلوا أنفسهم بأحداث الحرب»[1]. من هنا فإنه بات واضحا لـ "يونغ ""young" أن أكثر المنظومات تعقيدا وانغلاقا، قد ساهمت الثورة الجزائرية الكبرى في تفكيكها، بواسطة التجربة الواقعية التي خاضها فلاسفة ما بعد الحداثة وروادها الذين ذكرهم "يونغ" "young"، على اعتبار أن هؤلاء شخصيات فكرية أعادت قراءة التراث الفلسفي الأوروبي، ومن ثم كثفت نصوصها التي حرّكت العديد من الأسئلة التي واجهت بها الحضارة الغربية، وبالتالي فإن "يونغ" "young" يؤكد على فكرة أن "ما بعد البنيوية" ما هي إلا مرحلة "ما بعد الاستعمار"، حيث أنه يرى بأن المسألة الكولونيالية، هي الفاعل الوحيد لتفكيك الفكر العقلاني.

ما يثير الانتباه في كتاب "يونغ" "young" "أساطير بيضاء" ، هوإلحاحه على مسألة "تواطؤ المعرفة مع السلطة""، التي تحدث عنها "ميشال فوكو" "Michele foucault"، حيث يرى بأن « نسق المعرفة باعتبارها سياسة انتحال تتمحور من الناحية النظرية حول جدل الذات والآخر. وتمركز هذه المعرفة دوما داخل الذات رغم ما تبدو عليه من انفتاح ذلك أنها تبحث عن القوة والسيطرة على ما هو آخر بالنسبة لها»[2]. وبالتالي فإن الخطاب الاستعماري القائم على جدلية المركز والهامش، يتميز بكونه ينتج تاريخا تتشابك فيه العناصر الوجودية للمستعمِر والمستعمَر في مناخ معرفي يتحرك من خلاله المركز الأوروبي لبسط سيطرته على المناطق البعيدة.

[1]–روبرت يونغ: أساطير بيضاء، كتابة التاريخ والغرب، تر: أحمد محمود ، المجلس الأعلى للثقافة للترجمة والنشر، القاهرة، ط1، 2003، ص 55.

[2]–المرجع نفسه، ص 59.

في واقع استعماري ازداد تعقيدا بسبب ما أحدثه في الإنسان الغير أوروبي، يزداد تأكيد "فوكو" "foucault" أن «المعرفة تُبنى تبعا لمجال خطابي يخلق صورة لموضوع المعرفة وتكوينه وحدوده. ولا بد لأي كاتب أن يتوافق مع هذا لكي يتواصل، ولكي يكون مفهوما، ولكي يظل سويا، وبالتالي يكون مقبولا»[1]. من هنا تكمن عملية الفهم التي تمفصلت بالنسبة لـ"فوكو" "foucault" ضمن علاقات المعرفة بالسلطة ومن ثم بالهيمنة ذات الطبيعة الاستعمارية، التي تُلغي الآخر وتقصي وجوده، الأمر الذي يكشف عن « مدى تورط المعارف الأخرى في هذا العلم أو غيره من علوم الهيمنة، تلك المعارف التي تمكّن من استغلال الأنواع المختلفة وقمعها»[2]. وبالتالي يمكن الكشف عن توجهات الغرب الإمبريالي بدءًا من نظام من القول له قدرته على إنتاج المعرفة، وهي حقيقة يقر بها " يونغ " "young" انطلاقا من قراءاته لفوكو foucault من خلال كتابه "جينالوجيا المعرفة" الذي تضمّن موضوعات عمقت الرؤى لمخبوءات السلطة وتواطئِها مع المعرفة، وبالتالي فقد التقى مع "بورديو" فيما يعرف بـ "الدوكسا" "Doxa" أو "المعتقد المسلّم به" بأن المعرفة الغربية حملت معها تطور البشرية عبر حضورها في الجغرافيات البعيدة، على اعتبار أنها سرديات كبرى لا يمكن الاستغناء عنها.

من هنا كانت "آنيا لومبا" "Ania lumbat" تعمل على فضح كل أشكال الهيمنة على اعتبار أن «الأسفار الأوروبية الأحدث أعلنت أنواعا جديدة ومختلفة مع الممارسات الاستعمارية التي غيرت الكرة الأرضية بأكملها بطريقة لم تفعلها تلك الأنواع الأخرى من الاستعمار»[3] استدعت هذه النظرة إلى رؤية جديدة تفضح الأساليب الاستعمارية التي قادتها أوروبا في مختلف مناطق العالم: في إفريقيا، وآسيا، وغيرها من مناطق العالم، وذلك بالرغبة في تفكيك الأنماط التقليدية للفكر، سواء تعلق الأمر بالمركزية الغربية، أو بممارساتها القمعية التي استقطبت استهجانا معرفيا من "لومبا".

[1]– روبرت يونغ : أساطير بيضاء ، تر : أحمد محمود ، ص 270.

[2]– المرجع نفسه ، ص 270.

[3]–آنيا لومبا: نظرية الاستعمار وما بعد الاستعمار، تر: محمد عبد الغني غنوم، ص 19.

2-عن سؤال ما بعد الكولونياليّة:

لا جدال في أن حقل الدراسات الكولونيالية وما بعد الكولونيالية، أعاد النظر في الفكر الغربي، من خلال نقد حمولته الفكرية التي تمنحه إجراءات الممارسة الإمبريالية حيث «يُنظر إلى حقل الدراسة المسمى "النظرية ما بعد الكولونيالية"" أو "الدراسات ما بعد الكولونيالية" على أنه جزء من حقل النظرية الثقافية أو الدراسات الثقافية متعدد الفروع الذي يعتمد على الأنثروبولوجيا، وعلم الاجتماع، ودراسة الجنوسة، والدراسات الإثنية، والنقد الأدبي، والتاريخ، والتحليل النفسي، وعلم السياسة، والفلسفة في تفحصه النصوص والممارسات الثقافية»[1]. وهي بالأساس نتيجة سقوط البنيوية، وظهور قطيعة معرفية تتجاوزها إلى ما بعدها، حيث تم استثمار مراجعة أدوات وآليات العقل الغربي، من خلال السؤال الفلسفي: ماذا بعد تأزم الحداثة وبنيويتها؟ ما مصير العقل في ظل الدوغمائية المبررة والانغلاق المفرط؟

وللإجابة على هذه الأسئلة وغيرها، برزت اجتهادات مفكرين، لهم استراتيجياتهم في تفكيك العقل الغربي ومركزيته: تفكيك "دريدا" "derida"، أركيولوجيا "فوكو" "foucault "، وتأويلية "غادامير" "gadamer"، وذلك من أجل تجاوز أعطاب هذا العقل، وإخضاع المتن الفلسفي الغربي للمراجعة والمساءلة، وبالتالي « تكون الدراسات ما بعد الكولونيالية قد ترعرعت على كل من انهيار الإمبراطوريات الأوروبية العظمى في أربعينات القرن العشرين وخمسينيات وستينيات، وما تلا ذلك من بروز الدراسات الثقافية المناهضة للهيمنة في الدوائر

[1]-دوغلاس روبنسون: الترجمة والامبراطورية-نظريات الترجمة ما بعد الكولونيالية، تر: ثائر ديب، المجلس الأعلى للثقافة، ط1، 2005م، ص27.

الأكاديمية»[1]. لم يكن الأمر يتعلق باستعراض أساليب الهيمنة الغربية، وإنما أيضا في مقاومتها وتحطيم مظاهر التهميش والاستبداد.

المعروف في الدراسات الكولونيالية وما بعدها هو الانتقال من (إرادة القوة/ إرادة السيطرة) إلى إرادة المقاومة، التي لها من الإدراك ما يجعلها قادرة على خلخلة اليقينيات، إذ يعد «أسلوب تحليل ما بعد الكولونيالية يُظهِر بشكل متزايد طبيعة علاقات القوة المتوارثة وأثرها، وكذا تأثيراتها المستمرة على الثقافة العالمية والسياسية الحديثة. إن المسائل السياسية التي عادة ما يتم تناولها من وجهات نظر تتعلق بعلاقات الدولة القومية والعرق والطبقة الاقتصادية والجندر تتضح بصورة أكبر حينما نتأملها في سياق علاقاتها بالماضي»[2]، وبالتالي يمكن القول بأن "ما بعد الكولونيالية" هي مرحلة تجاوز للاستعمار وتُفهم في سياقات هذا التجاوز وعلاقاته المتشابكة مع التاريخ الاستعماري والإرث الامبريالي، لا سيما وأن تحركها ينخرط ضمن ارتدادات هذا الماضي في أشكاله المختلفة، السياسية والاقتصادية، والثقافية.

و معلوم أن قلق التاريخ وإرادة الهيمنة، تمنح ما بعد الكولونيالية post colonialisme معناها الوجودي إذ « يتناول مفهوم ما بعد الكولونيالية آثار الاستعمار على الثقافات والمجتمعات. ولمصطلح "ما بعد الكولونيالي" بحسب استخدام المؤرخين له في الأصل عقب الحرب العالمية الثانية في سياقات مثل دولة ما بعد الكولونيالية /.../ وقد استخدم النقاد والأدبيون هذا المصطلح بداية من أواخر السبعينات لمناقشة الآثار الثقافية المتعددة للاستعمار»[3]. يمكن القول أن "الما بعدية" في هذه اللحظة الإبستيمولوجية، تعمل على تزويد عمليات التعقب بمحتوى ما تدركه من شروط الهيمنة الاستعمارية على المستعمَر،

[1]– دوغلاس روبنسون: الترجمة والامبراطورية–نظريات الترجمة ما بعد الكولونيالية، تر: ثائر ديب، ص 27 .

[2]–بيل آشكروفت وآخرون: دراسات ما بعد الكولونيالية– المفاهيم الرئيسية–، تر: أحمد الروبي وآخرون، ص43.

[3]– المرجع نفسه، ص 282.

الأمر الذي يستوجب فهمًا يواجه تلك الأشكال السلطوية للمعرفة وممارساتها، وضبط عملية الممارسات الجديدة على أرضية "أنا مختلف إذن أنا موجود"، لا سيما أن ما بعد الكولونيالية post colonialisme تحيل إلى قدرتها على استقلالية الثقافة التي تحمل كل مقومات "الاختلاف".

وإذا كانت الكولونيالية colonialisme هي عملية إخضاع تامة من طرف المستعمِر للمستعمَر إن اقتصاديا أو سياسيا أو ثقافيا، وجعله تابعا لها، فإن "ما بعد الكولونيالية" تمرّ عبر « تفكيك الاستعمار Deconolisation" والذي هو عملية الكشف عن النفوذ الكولونيالي بكافة أنماطه وفصل أجزاء بعضه عن بعض، وتشمل هذه العملية تفكيك العناصر المستترة لتلك القوى المؤسسية والثقافية التي منحت ديمومة للنفوذ الكولونيالي وظلت كذلك حتى بعد تحقيق الاستقلال السياسي»[1] ،وقد اعتمدت هذه العملية على استراتيجيات الفكر الما بعد حداثي مثل: تفكيك دريدا، وحفريات فوكو وغيرهما، من أجل تحقيق التجاوز، والدخول مع الثقافة الغربية في مرحلة جديد تحقق التحرر من مكونات المركزية وإنهاء كل ممارساتها.

وبالتالي فإن المشروع "الما بعد كولونيالي" post colonialisme له أبعاده الثقافية والسياسية والاجتماعية التي تتجاوز اختزالية الآخر، بإعادته إلى مركز الكون الذي يكثف من وجوده الفعلي، « ويشير مصطلح "النظرية ما بعد الاستعمارية" post colonial theory إلى نوع آخر من التحليل ينطلق من فرضية أن الاستعمار التقليدي قد انتهى وأن مرحلة من الهيمنة –تسمى أحيانا المرحلة الأمبريالية أو الكولونيالية وقد حلت وخلقت ظروفا مختلفة تستدعي تحليلا من نوع معين»[2]، وهي معادلة تبدو بديهية بالضرورة، ذلك أن انتهاء الاستعمار العسكري، لا يعني بالضرورة انتهاء قيم الهيمنة، فأبعاده الثقافية والاقتصادية

[1]– بيل آشكروفت و آخرون : دراسات مابعد الكولونيالية– المفاهيم الرئيسية– ، تر: أحمد الروبى ، ص129.

[2]–ميجان الرويلي، سعد البازعي: دليل الناقد الأدبي، ص158..

وحتى السياسية تبقى لها أشكالها التي يتعين الانتباه إليها وكشفها، على أمل إنهائها تماما، وإعادة بعث القيم القومية التي تعبّر عن تصور المجتمع لمستقبله، حيث لا بد من الانتباه إلى الخصوصية التاريخية، والإثنية، والثقافية من منطلق الاستقلال التام من المستعمِر.

ومعلوم أن البحث في مصطلح "ما بعد الكولونيالية" يأخذ أبعادا كثيرة بما فيها: اقتصاد، وتاريخ، وثقافة وأنثربولوجيا، وجميعها بنسب متفاوتة حيث «لا يمكن استعمال كلمة ما بعد الاستعمار بأي معنى وحيد لقد استغرق تفكيك الاستعمار الرسمي ثلاثة قرون، من القرنين الثامن عشر والتاسع عشر في الأمريكيتين وأستراليا و نيوزيلندا وجنوب إفريقيا إلى السبيعينيات من القرن العشرين في حالة أنغولا و موزمبيق»[1]. والظاهر أن الخطابات المضادة للمركزية الغربية هي وسيلة تنعش عملية التفكيك هذه، حيث أنها تتماشى مع منظور واعي بالعلائق التي تتجاوز الوجود الاستعماري التقليدي، لا سيما مخلفاته التي تواجه تلك الخطابات بشراسة تمنع النظرية الاستعمارية حضورها، حتى بعد تفكيك مقوّمات وجودها في الجغرافيات البعيدة، و« كلمة ما بعد الاستعمار" مفيدة كتعميم لدرجة أنها تشير إلى عملية تحرر من مجموعة الأعراض الاستعمارية المتزامنة كاملة»[2]. ومعلوم أن البحث النقدي في "الما بعد الكولونيالية" post colonialisme وجد صداه بنسب متفاوتة لدى مفكري "الما بعديات" سواء تعلق الأمر بتفكيك "جياتري سبيفاك"، أو "الهجنة" لدى "هومي بابا"، أو مناهضة الأبارتيد لدى "فرانز فانون".

لذلك فإنه « في الجوهر فيما يرى بعضهم انتهاء مرحلة الاستعمار التقليدي وبالتالي انتهاء الخطاب المتصل به وضرورة أن يتركز البحث في ملامح المرحلة التالية وهي مرحلة ما بعد الاستعمار، ويرى بعضهم الآخر أن الخطاب الاستعماري ما يزال قائما و أن فرضية

[1]–آنيا لومبا: نظرية ما بعد الاستعمار، تر: محمد عبد الغني غنوم ، ص 23.

[2]–المرجع نفسه ، ص33.

"الما بعدية" لا مبرر لها»[1]؛ والظاهر أن الحس النقدي التحليلي الذي يقوم على مقاربة التاريخ الخاص بالأفكار، على مدى القطائع المعرفية التي عرفتها الإنسانية، له القدرة الكافية على كشف معطيات الفكر الاستعماري حتى بعد جلائه من المناطق المستعمَرة، وبالتالي فأولويات الانشغال بالدراسات الكولونيالية وما بعدها يمكنها تجاوز مجالات علم الاجتماع والأنثربولوجيا، والتاريخ، والسياسة، والثقافة،وعيا منها بنسبية تجاوز مرحلة الاستعمار إلى ما بعدها.

لقد وجدت "آنيا لومبا" "Ania lumbat" أن « التفكير بما بعد الاستعمار" ليس على أنه حرفيا تاليا للاستعمار ودالا على زواله، بل بمرونة أكبر على أنه الطعن بالسيطرة الاستعمارية وتركات الاستعمار/.../ إنه يريد فك مصطلح ما بعد الاستعمار ضد التفكيك الرسمي للاستعمار، لأنه يعتقد أن كثيرا من الناس في الدول التي كانت سابقا مستعمَرة و الدول التي كانت سابقا مستعمِرة، لا يزالون يتعرضون لأنواع الاضطهاد التي وضعها الاستعمار»[2]. والظاهر أن العناصر المساهمة في وضعية ما بعد الاستعمار تمتلك مقومات الهيمنة، حيث أن اضطراب هوية الشعوب المستعمَرة الثقافية هو ناتج عن الإطار الإمبريالي حتى بعد زوال وتفكيك المستعمرات. وبالتالي يمكننا القول بأنه «لا زالت بادئة المصطلح " ما بعد" "post" أيضا تمثل مصدرا ثريا للنقاش من خلال فهمٍ أكثر تعمّقا لأسلوب عمل ثقافات ما بعد الكولونيالية والذي يؤكد الارتباطات المفصلية بين وعبر الفترات التاريخية المعرّفة سياسيا لثقافات ما قبل الكولونيالية وثقافات ما بعد الاستقلال»[3] وفي ضوء التحولات التي طرأت على القطائع في مختلف الحقول المعرفية، فلم يعد لما بعد الكولونيالية تحديدا

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

[2]–آنيا لومبا: نظرية الاستعمار وما بعد الاستعمار، تر: محمد عبد الغني غنوم، ص27.

[3]–بيل آشكروفت وآخرون: دراسات ما بعد الكولونيالية –المفاهيم الرئيسية– ، ص 285.

للمسائل الوجودية، على اعتبار أن مقوّمات الوجود من ثقافة واقتصاد، وسياسة وأنثربولوجية، لم تعد هي ذاتها التي كانت قبل الاستعمار.

لذلك بات من الواضح إزاء هذا التهجين الثقافي أن يتم « توسيع مصطلح "ما بعد الكولونيالية" وفق جدل لا يزال جاريا، بل إنه قد يكون أكثر فائدة، أيضا أن نلاحظ أن كل تعريف من التعاريف الثلاثة يروي لجماعة معينة من الباحثين: دراسات ما بعد الاستقلال دراسات ما بعد الاستعمار الأوروبي، دراسات علاقات القوة»[1]. وما نبحث عنه حسب "دوغلاس روبنسون" هو رؤية جديدة لفكر ما بعد الكولونيالية، وبالتالي ابتكار نمط جديد من التفكير لهذا الحقل يسمح عبر تموضع مفهوماته، بإحاطة كل علائقه التاريخية والسوسيولوجية والثقافية التي تشكل عبر تفاعلاتها أطروحات جديدة لما بعد الاستعمار، تنسجم مع الواقع الجديد للمستعمَر المهمّش، وبذلك يمكن اعتبار أن « دراسات ما بعد الاستقلال تتيح لباحثي التاريخ الترتيب لثقافات ما بعد الكولونيالية مثل: الهند، الأمم الإفريقية، والإنديز الغربية، أن يركزوا على المشاكل الجديدة والقديمة الناشئة عن بقاء الإرث الكولونيالي بعد الاستقلال: مشاكل اللغة، والمكان، والذات وقضايا السياسة والقانون»[2] هكذا يتطلع باحثو الدراسات ما بعد الاستقلال إلى النظر إلى مخلفات الاستعمار بشكل تتم فيه إعادة النظر إلى الذات المستعمَرة التي تعيش حالة من الوجود الموجه ضد مكوناتها الثقافية والتاريخية، وبالتالي فإن فكرة تغيير الواقع الما بعد استقلالي تستدعي إعادة صياغة جديدة للذات بعيدا عن عملية التوطين الثقافي التي انتهجها المستعمِر.

غير أن مسألة إعادة النظر فيما بعد الكولونيالية من خلال توسيع مجالات دراستها تقود إلى « دراسات ما بعد الاستعمار الأوروبي التي في الأساس هي مقاربة تفيد الباحثين

[1]–دوغلاس وربنسون، الترجمة والإمبراطورية نظريات الترجمة ما بعد الكولونيالية، ص29.

[2]–المرجع نفسه ، ص29.

الأوروبيين المناهضين للهيمنة والمهتمين بتقويض أوروبا الثقافية والسياسة، والباحثين من المستعمرات السابقة المهتمين بترسيخ تجربة ثقافتهم مع القوة الإمبراطورية عبر استكشاف التوازيات مع الثقافات ما بعد الكولونيالية»[1] قد يؤدي التبرم من ممارسات الهيمنة إلى وقوع باحثي المستعمرات القديمة في عملية التهجين الثقافي، التي قد تقضي إلى اندثار الثقافة الأصلية، حيث يترتب على توسيع الدائرة الثقافية، وجعلها خليط من ثقافات المستعمَر والمستعمِر، يؤدي ذلك إلى تراجع الأنوية الثقافية و الاجتماعية والدينية لصالح الفاعل الإمبريالي.

فالقول أن دراسات "ما بعد الكولونيالية" post colonialsme تتأسس فقط على اعتبارات تاريخية، بسبب كون ما بعد الكولونيالية هي مرحلة تلي استعمار مناطق في إفريقيا و آسيا، وأمريكا الجنوبية، هو مقياس لا يخضع لقواعد معيارية. فبالإضافة إلى دراسات ما بعد الاستقلال و" دراسات ما بعد الاستعمار الأوروبي"، فإن «"دراسات علاقات القوة" هي مقاربة تفيد المنظرين الثقافيين الذين يتركز اهتمامهم على إبراز علاقات القوة التي ظلت مكبوتة حتى وقت قريب، أو أُضفيَ عليها الطابع المثالي أو الكوني. وهي تمكنهم من الاتكال على سلسلة كاملة من التواريخ الإنسانية في ضرب أمثلتهم عن السيطرة الإنسانية وأثمانها»[2]، الأمر الذي يعتبر إدانة للامبريالية العالمية التي تُخضع الآخر لاستحقاقات الهيمنة، من منطلق أن "إرادة القوة" انتهلت من العقل الغربي أساليب قواعدها في السيطرة، وقد تم ذلك عبر مراحل تاريخية فندت كل مزاعم الغرب الإمبريالي عن الحضارة والتطور.

هكذا يبدو مصطلح "ما بعد الكولونيالية " post colonialisme قد أخذ تعاريف مختلفة: دراسات مابعد الاستقلال، دراسات ما بعد الاستعمار الأوروبي، دراسات علاقات القوة ويأتي

[1]– دوغلاس روبنسون : الترجمة و الامبراطورية– نظريات الترجمة مابعد الكولونيالية– ، تر : ثائر ديب ، ص30.

[2]– المرجع نفسه، ص30.

هذا التنوع في تعريف هذا المصطلح في سياق سياسي واقتصادي وثقافي يعيد صياغة القواعد الأساسية في العلاقات بين الشعوب، عمودها الاعتراف بوجود "الآخر" الذي يتكئ على أنظمة إنسانية، تساهم في صياغة الاختلاف وترفض كل أشكال الهيمنة والقوة.

تعد التحولات الكبرى التي عرفتها الخطابات النقدية خلال القرون الماضية، ناتجة عن المنظومات المعرفية التي تحمل قيما فكرية تساهم في تغير واقع البشرية، تماما مثلما حدث بالنسبة لخطابات "الكولونيالية" وما بعد الكولونيالية" التي خلقت على إثرها مرحلة جديدة كانت بدايتها "الثورة التحريرية الكبرى في الجزائر"، مثلما أقر ذلك "روبرت يونغ" " robert young " في كتابه "أساطير بيضاء".

كماأن مصطلحي "الكولونيالية colonialisme"، و"ما بعد الكولونيالية postcolonialism منظومات مفاهيمية مضادة بعضها للآخر، وبالتالي فهي تحمل شرعية إنتاج الفكر والفكر المضاد، ذلك أن منظرو الخطابات الاستعمارية راهنوا على الاستجابة الثقافية للآخر، انطلاقا من التصورات التنميطية لتلك الخطابات، في حين أن الاستحواذ الثقافي كان هو المجال الذي شهد نقدا مقاوِمًا لسلطة المستعمِر لصالح النموذج المختلف الذي تراجعت قيمه الثقافية، و حوصرت أنظمته الوجودية بفعل تلك الهيمنة.

وتأتي "ما بعد الكولونيالية" تفكيكا للخطابات الاستعمارية، التي جعلت من الفاعل الاقتصادي أهم مقومات وجودها للحفاظ على وسائل الهيمنة. وهكذا تبدو مقاومة المستعمِر هي السبيل لانهيار سياساته الامبريالية، وبالتالي فإن مرحلة جديدة لها استحقاقاتها المعرفية، وشروطها المنظوماتية تعمل على إسقاط الفكر المركزي الغربي في عديد مناطق العالم هي عودة (الآخر/المستعمَر) إلى مركز الكون التي أنهت السرديات الكبرى وجوده وشرعنت لأفكارها

ثانيا: ما بعد الكولونيالية _الخلفيات الفكرية والمقولات التأسيسية_.

إن الحديث عن "ما بعد الكولونيالية" تتشابك فيه أشكال المقاومة، اللغوية، والفلسفية، والسياسية، فالتراتبات الفكرية التي انبنى عليها هذا المجال المعرفي لها تمفصلاتها ضمن فلسفة "الرد بالفكر"، كنمط فلسفي يميز المرحلة التاريخية واللحظة المعرفية التي تتفاعل مع المتغيرات الاجتماعية والسياسية المستجدّة في حيز جغرافي معين.

وفي ضوء التحولات التي طرأت على المعرفة الإنسانية من خلال الثورة على الموضوعات الكلاسيكية، التي كانت تحيطها الفلسفة الغربية بكثير من القداسة والتأليه، فإن القول بـ "أنا أفكر إذن أنا موجود" ذات الجذور الميتافيزيقية، أصبح ضمن إطار الزحزحة والتفكيك، نظرا لوضعياتها الإشكالية التي أسست من خلالها الحضارة الغربية مستعمراتها البعيدة، دون أن تعير تلك المجتمعات "المستعمَرة" أهمية، حيث أدى هذا التواجد الامبريالي المادي إلى اختزالية خزّانها الأساسي ضمن تلك الأفكار و المفاهيم التي تقدمها الأنساق الفلسفية الغربية. وبالتالي نتساءل: كيف كانت مواجهة هذا العنف الابستيمي من أجل مركزة الهويات المهمشة؟ هل استطاعت تلك الهويات أن تساهم في تشكيل تصورات فكرية قائمة على خصوصياتها الثقافية؟ هل يمكن تأسيس نمط إنساني تشاركي يعيد النظر في السياسات النقدية الغربية، القائمة على فلسفات كانط وديكارت المتواطئة مع السلطة السياسية في عزل "الآخر" وتهميشه وفرض الهيمنة عليه؟

لقد كانت خيارات "ما بعد الكولونيالية" مرتبطة بإعادة توفير الشروط الإنسانية القائمة على الحرية "للآخر"، حيث كانت خطاباتها تتجاوز نمطية العقل الغربي وتكرارية التاريخ الأوروبي القائم على كل أشكال "التمثيل" القهري، باعتباره فعلا وجوديا يكفل تحقيق الهيمنة، ضمن فعاليات معرفية أنتجت الكولونيالية. من هذا المنظور فإن أفكارا ومفاهيم مضادة تقترح

علينا عناصر وأدوات لإعادة صياغة قضايا "الآخر" بطرق جديدة لها محدداتها ضمن المنظور الما بعد كولونيالي.

من أجل تفكيك مختلف الخطابات الكولونيالية، يبدو أن الولوج إلى "رسائل من السجن" "لغرامشي"، و "معذبو الأرض" لفرانز فانون" "frantz fanon"، و "الاستشراق" لـ "ادوارد سعيد" "edward said" و "دراسات التابع" من خلال "موقع الثقافة" لـ "هومي بابا " houmy baba وهل يمكن للتابع أن يتكلم؟ لـ "جياتري سيفاك" "gayatri spvak". ليس مجرد ممارسة تحليلية لنصوص نقدية، بل هو مسلك معرفي يحدد موقع "ما بعد الكونويالية" وتساوقاته الخطابية، التي تواجه المرتكزات الغربية في إطار مشروع مضاد يعيد للمستعمَر حتمية وجوده الإنساني.

1-أنطونيو غرامشي: الثقافة وضرورات السلطة:

وجد الفكر الماركسي أصداءه في مختلف المجتمعات شرقا وغربا، وذلك عبر نصوصه المختلفة التي تتعلق بالتاريخ، والاقتصاد و البنيات، ويبدو أن إيطاليا استقبلت هذا التيار عبر كتابات ""أنطونيو غرامشه"Antonio gramchl" (1891م-1937م) ، حيث كان لهذا المفكر الفضل في قوة الخطاب اليساري في إيطاليا، وذلك عبر المراجعات المختلفة التي اشتغل عليها، وتناول من خلالها موضوعات وقضايا تتعلق بالسلطة والتاريخ، والثقافة، حيث صيغت في الفكر الماركسي بأشكال وأنماط أخرجتها من سياقاتها، عبر تعبئة نصوصها بشكل يجعل من السؤال قضية تنزع نحو الفعل العدمي، نزوعًا إيديولوجيا، يعاني من غربة عن المجتمع وقضاياه.

وعلى اعتبار أن "أنطونيو غرامشي" "Antonio gramchl " هو « ذلك المفكر الذي يتساءل باستمرار عن كيفية تحقيق الانتقال من النظرية إلى التاريخ. وما من مناضل أصيل،

يسعى لممارسة عمل ثوري فعلي، إلا ويواجه هذه المسألة _مسألة تحقيق اللحمة بين التاريخ والفلسفة»1، فهو رجل مسكون بهاجس السؤال، حيث أن له إصرار قوي على تعضيد الفكر الماركسي كمنهج معرفي يمنح الغلبة للتفكير والبحث، أكثر من اجترار المقولات. فمنذ البدء كان التأمل الفلسفي هو المغامرة التي منحها "غرامشي" "gramchl" مهمة تحليلاته في إطار الفكر الماركسي « حيث يعد منظّرا للبنية الفوقية، التي تعتبر بؤرة التحليل الاجتماعي والتاريخي في الماركسية من البنية الاقتصادية إلى البنية الفوقية، التي لم تلق العناية اللائقة بأهمية دورها في التاريخ في التراث الماركسي عامة وفي المادية التاريخية الخاصة»2، على اعتبار أن مقتضيات الفكر الماركسي تتكئ دوما على الواقع الاقتصادي وعلاقاته المتشابكة مع البنى الاجتماعية، إلا أنها كانت نادرا ما تعالج قضاياها وتصيغ أطرها بأنماط الثقافة والمثقفين.

لذلك فإن اهتمام «"جرامشي" بقضايا البنية الفوقية يرجع إلى اعتقاده أن "المشكلات الثقافية" تكتسب أهمية خاصة في مراحل الجذر الثوري كما حدث بعد 1815، ثم بعد 1921، يقول جرامشي: « في مثل هذه الأوقات لا تكون هناك معارك طبقية مباشرة ويتحول (الصراع الطبقي) إلى حرب مواقع فتصبح الجبهة الثقافية هي الميدان الرئيسي للصراع»3، ويعتبر "غرامشي" "GRAMCHl" أن للثقافة مهمة العمل في صلب التفكير الجمعي، حين يكون مصحوبا بخلق موقف يتشكل بوعي المثقفين والثقافة بأهمية حل الصراع الطبقي، الذي له شروطه الخاصة ضمن الفكر الماركسي القائم على التجديد، حيث أن الثقافة حسب الرؤية الجرامشية هي المجال الأكثر وعيا بالمتغيرات السوسيولوجية والاقتصادية، والسياسية.

[1]–أنطونيو غرامشي: قضايا المادية التاريخية، تر: فواز طرابلسي، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط2 ، بيروت، 2018، ص6.

[2]– أنطونيو غرامشي: كراسات السجن، تر: عادل غنيم، دار المستقبل العربي ، دط ، مصر ، 1994، ص 14

[3]– المرجع نفسه، ص 14 .

ويرى "غرامشي" " gramchl" أن «العلاقة التاريخية بين الدولة الفرنسية الحديثة التي خلفتها الثورة الفرنسية، والدول الحديثة الأخرى في القارة الأوروبية ينبغي أن تسند إلى:1-الانفجار الثوري في فرنسا، مع التحول العتيق للعلاقات الاجتماعية والسياسية. 2- معارضة أوروبا للثورة الفرنسية.3- الحرب بين فرنسا في عهدي نابليون والجمهورية وبقية دول أوروبا، من أجل بسط هيمنتها»[1]، وبالتالي فإن الثورة الفرنسية (1789م) كحدث تاريخي تجسد في التغيرات الحاصلة داخل المجتمع الفرنسي، استلزم العنف الثوري للجمهورية الجديدة، والبحث في اكتناه حقيقة وجودها في ميلاد دول صغيرة قائمة على ارتباطات عضوية مع الجمهورية الفرنسية، من هنا جاء مصطلح "الثورة السلبية"، الذي عرفه غرامشي« بأنها الثورة التي تأتي بها الجيوش الأجنبية كجيوش نابليون»[2] و هيمنة الجمهورية الفرنسية الجديدة على باقي أوروبا، يرى فيه "غرامشي" منطق السلطة إزاء إعادة ترتيب لوجودها في العمق الأوروبي.

يبدو أن "غرامشي" "GRAMCHI"مهتم بمسألة الدولة، حيث برى بأنه «لا يصلح مفهوم الدولة الذي يستند إلى الوظيفة الإنتاجية للطبقات الاجتماعية إذا ما استخدم بطريقة آلية، لفهم التاريخ الإيطالي، والتاريخ الأوروبي، ابتداء من الثورة الفرنسية، وطوال القرن التاسع عشر»[3]، إذ يمثل الإنتاج الاقتصادي أساسا لمضمون الدولة في إطار مرجعيتها للثورة الفرنسية، و وظيفة الدولة تكمن في كونها سلطة تحول دون انفصالها عن الإنتاج، الأمر الذي يكشف على حاجاتها في التعاطي السلطوي، « والحق أنه لا يمكن الفصل بين الاستيلاء على السلطة، وخلق عالم إنتاجي جديد، وأن الدعوة لأحدهما هي دعوة للآخر،

[1]- أنطونيو غرامشي : كراسات السجن ، تر : عادل غنيم، ص125.

[2]-أنطونيو غرامشي: الأمير الحديث_قضايا علم السياسة في الماركسية، تر: زاهي شرفان أفيس الشامي، منشورات الحمل، بيروت، 2017م، ص120.

[3]- أنطونيو غرامشي: كراسات السجن، تر: عادل غنيم، ص125.

وأنه في هذا التطابق وحده تكمن في الحقيقة وحدة الطبقة المسيطرة، وهي وحدة اقتصادية سياسية»1 وهو منطق الهيمنة ورهان القوة الذي يتطلبه شكل الدولة بعد الثورة الفرنسية، خاصة إذا كان "غرامشي" "gramchi" يقوم بتحليل السلطة وفق هذا المسار التاريخي.

و بحكم أن الوعي بفلسفة "الثورة السلبية" قائم على أنه « لما كانت الدولة هي الشكل الملموس لعالم الإنتاج وكان المثقفون هم العنصر الاجتماعي الذي يوفر للحكم كوادره، فإن المثقف الذي لا يرتبط ارتباطا وثيقًا بجماعة اقتصادية قوية سوف يميل إلى إظهار الدولة وكأنها شيئا مطلقا ومن هنا كان تصور وظيفة المثقفين ذاتها باعتبارها شيئا مطلقا وأساسيا. وتبرير وجودهم التاريخي وسموهم تبريرا عقلانيا مجردا»2. وبالتالي فقد أصبح تعاطي المثقفين مع ممارسات الدولة مرتبط بميتافيزيقا العقل الغربي، حيث أن التماهي مع اشتراطات السلطة السياسية هو أساس التشابك مع عالم الإنتاج، الأمر الذي اعتبره "غرامشي" "gramchl"، تمثيلا مطلقا للهيمنة السياسية، إذ أصبح المثقف باعتباره كائنا معرفيا، خالقا لمبررات هذه الهيمنة.

وفي مواجهته لمسألة الإطلاق المجرد لاشتراطات السلطة السياسية وفق مقتضيات الإنتاج، فإن "غرامشي" يرى بأن «هذه الفكرة الأساسية لفهم تاريخي للفلسفة المثالية الحديثة، وهي ترتبط بكيفية تكوين الدولة في القارة الأوروبية باعتبارها (رد فعل– تجاوز قومي) للثورة الفرنسية réaction national transondance of the french revolution هذه الفكرة جوهرية لفهم مفهوم الثورة السلبية، ومفهوم الثورة –إعادة الوضع السابقrévolution restauration»3. وهنا يتجسد مفهوم "الثورة السلبية" الذي أطلقه "غرامشي" على "الهيمنة" الفرنسية بعد ثورة (1789م)، عبر امتداداتها الجغرافية داخل أوروبا وحتى خارجها، ففي تأمله لممارسات

[1]– أنطونيو غرامشي: كراسات السجن ، تر : عادل غنيم ، ص 125.

[2]– المرجع نفسه، ص126.

[3]– المرجع نفسه، ص 126

الجمهورية الجديدة التي تتطابق مع المثالية الغربية، يميز تيارا فكريا يدعو إلى كوسمولوجيا الفكر بدل قوميته.

بوصف أصحابه «اليعاقبةالحقيقيين– بالمعنى السيئ للكلمة، الذين يمثلون التيار التقليدي، ويريدون أن يطبقوا على إيطاليا تخطيطات فكرية وعقلية. صحيح أنها صيغت في إيطاليا ولكنها تستند إلى تجارب عفا عليها الزمن، بدلا من أن تستند إلى الاحتياجات القومية المباشرة»[1]، وبالتالي فإن مقاربته للفكر في إيطاليا، تستند إلى انعدام وجود فهم نهضوي للإطار القومي للثقافة، فهو معنيّ بقضايا العقلانية ومرجعياتها، التي باتت تتحكم في أساليب الحياة الإيطالية، الأمر الذي جعل "غرامشي" ينخرط في نقد ذاتي للفكر الإيطالي، حيث أن تراكمات النمذجة تجعل من الماضي هو مستقبل الدولة لأن «الثقافة الإيطالية التي تعبر عن التراث الإيطالي لم تكن إيطاليا هي قاعدتها، فهذه الثقافة الإيطالية هي امتداد في الحقيقة للنزعة الكوزموبوليتانية في العصور الوسطى المرتبطة بتراث الإمبراطورية والكنيسة، أي برؤى عالمية، إيطاليا هي ركيزتها الجغرافية»[2]، يمكن القول بأن انكباب "غرامشي" gramchi" على البحث في الثقافة الإيطالية ونقده لها، يوحي بأن هذه الأخيرة تواجه مسألة العقلانية وكلاسيكيات الفكر ضمن أطر تقليدية لا تأخذ المتغيرات السوسيوثقافية، والسياسية، والتاريخية في الحسبان، فهي لم تتحرر من معتقداته، التي لها القدرة في اجترار منظومات فكرية لا تبحث في المكونات الثقافية القومية، ولا في السياقات المعرفية والتاريخية حتى تمكن الفكر من فهم التوازنات التي تحدث ضمن الظواهر المختلفة، أو حتى اختلالاتها، ذلك أن الإحاطة بالظواهر النفسية، والاجتماعية، والتاريخية، والسياسية مرتبط بالفاعلية الفكرية التي يدعو إليها " غرامشي" داخل الثقافة الإيطالية.

[1]– أنطونيو غرامشي : كراسات السجن ، تر : عادل غنيم، ص 127.

[2]– المرجع نفسه،ص127.

ومن ضمن اليعاقبة الذين يوجه إليهم "غرامشي" "gramchi" " نقده "ميكيافيلي" حيث «يعتبر وظيفته تندرج ضمن هذا الإطار، لقد كان كتاب "الأمير" "the prince" تطويرا للخبرة الإسبانية والإنجليزية، والفرنسية إبان مخاض –الوحدة القومية– التي لم تكن تملك في إيطاليا القوى الكافية، أو حتى تثير اهتماما كبيرا»[1]، لقد أبان نموذج "ميكيافيلي" على أن الثقافة الإيطالية منذ العصور الوسطى، لم تكن انتاجاتها قومية حسب "غرامشي"، بل كانت محاولات للنهوض إزاء الوقائع المختلفة التاريخية منها، والسياسية، والاجتماعية. ولم يكن المفكر الإيطالي "كروتشيه" يختلف عن "ميكيافيلي" في تبنيه للفكر الغربي « لقد حاول بسبب تحيزه، ولأسباب أخرى غير جوهرية استبعاد لحظة الصراع التي تشكلت فيها البنية وتغيرت. وبهدوء وبساطة، اعتبر تاريخ إيطاليا، تاريخ لحظة التفتح الثقافي، أو التفتح الأخلاقي– السياسي»[2]،وبذلك يبدو أن نقد "غرامشي"لـ "كروتشيه" يعكس حرصه على الاعتماد على التصورات النابعة من عمق المجتمع الإيطالي، لوضع حد للتحيزات الفكرية للحضارة الغربية التي يتسم بها مثقفو إيطاليا.

حرص "كروتشيه" أن يبتعد عن الثقافة القومية التي تملك أعمالا « ينبغي أن تأخذ في الاعتبار تاريخ مملكة نابولي وتاريخ إيطاليا من 1871م إلى 1915م، وتاريخ عصر الباروك في إيطاليا»[3]، وهي أعمال تشكل مهمة متابعة "كروتشيه" ومثقفين آخرين لها، يتعلق الأمر برفض "غرامشي" "gramchi" تبعية إيطاليا لباقي دول أوروبا ثقافيا، وتاريخيا، وسياسيا، إنه يضفي على تحليلاته أبعادا قومية تحدد ملامح الممارسة المعرفية.

إن عملية النقد التي ينتهجها "غرامشي" تتطلع إلى كسر مقومات النموذج والتكرار التي اعتمدتها "الماركسية" في خطاباتها السياسية، «إذ يمكننا القول أن ما كتبه "كروتشيه"

[1]–أنطونيوغرامشي : كراسات السجن ، تر : عادل غنيم ،ص127.

[2]– المرجع نفسه، ص 128.

[3]– المرجع نفسه،ص128.

عن تاريخ أوروبا ليس إلا جزءا من التاريخ، هو الوجه السلبي للثورة الكبرى، التي بدأت في فرنسا 1789م وحملتها الجيوش الجمهورية والنابليونية إلى بقية أوروبا موجهة ضربة عنيفة للنظم القديمة»1، هي حالة من الكونية تعتمد على تعاليم الثورة الفرنسية في كتابة التاريخ القومي الايطالي، وهو أمر يتعلق بانسداد الآفاق الفكرية في خطابات "كروتشيه"، وذلك باسم الانفتاح الثقافي الذي أدى حسب "غرامشي" "gramchi إلى هدم القيم القومية ومبادئها و «حتى لو سلمنا بأنه كان لثقافات أخرى أهمية ومغزى في عملية التوحيد الترابي "hierarchieal" للحضارة العالمية، أي بقدر ما كانت لها أهمية عالمية، فذلك إنما كان بقدر ما أصبحت عناصر مكونة للثقافة الأوروبية وتمثله لها»2 وهنا يكون للشمولية الثقافية واقعيتها في ما يخص الأنظمة الفكرية والخطابات الفلسفية على صعيد جغرافيا أوروبا، ويصبح التعامل معها تحكمه اشتراطات التطابق.

في سياق بحثه عم مقومات الثقافة الايطالية، بهدف تشكيل تيار تصحيحي للفكر الماركسي، فإن "غرامشي" gramchi يعتبر أنه «لا يهم أن يكون أصل هذه الحركة أعمالا فلسفية عادية أو في أحسن الأحوال" وإنما المهم هو ميلاد طريقة جديدة لتصور العالم والإنسان، وأن هذه الرؤية لم تعد حكرا على كبار المثقفين والفلاسفة المحترفين بل تنزع إلى التحول إلى ظاهرة شعبية جماهيرية ذات طابع عالمي ملموس»3، وهي نظرة تسعى إلى إقامة نظام معرفي يزداد اتساعا، كلما اتسعت الرؤية للعالم، لهذا السبب لم يتوقف "غرامشي" gramchi على اعتبار أن الثقافة هي مجال حيوي تتحرك في الواقع وليست بعيدة عنه، تنخرط في حركات إنسانية تنزع نحو التحرر، لذلك تعتبر آراء "غرامشي" ورؤاه تأكيدا على أنه « لا يمكن صناعة السياسة –التاريخ بدون الارتباط العاطفي بين المثقفين والشعب–

[1]– أنطونيو غرامشي كراسات السجن، تر : عادل غنيم ، ص 128.

[2]–المرجع نفسه ، ص 431.

[3]–المرجع نفسه ، ص 432.

الأمة. وفي غياب هذا الارتباط، تتخبط العلاقة بين المثقف والشعب– الأمة لتصبح مجرد علاقة بيروقراطية وشكلية ويصبح المثقفون طائفة مغلقة coste أو كهانه»1، وبالتالي فإن "غرامشي" يستمر في التأكيد أن البنية الفوقية في علاقتها مع المجتمع، تدخل ضمن الحركة التصحيحية في إطارها الماركسي، التي انصدمت بصرامة تصوراتها وكونيتها، وبذلك تكون إسهامات المثقف تتدرج ضمن حركة فكرية منسجمة مع الواقع التاريخي، والسياسي، والاجتماعي.

يبدو أن الإحاطات الفكرية الجرامشية لم تتوقف عند مجال الثقافة، بل تعدتها إلى أنماط خطابية لها سياقاتها التاريخية التي أنتجتها، إذ يبدو أن «الصراع السياسي هو أكثر تعقيدا، وقد تصبح مقارنته بالحروب الاستعمارية وحروب الاستيلاء عليها التي يحتل فيها الجيش المنتصر، بصورة دائمة، جزءا من الأرض التي استولى عليها و هو ينوي احتلاله»2، وهنا يعمق "غرامشي" رؤاه من أجل اكتناه دقيقة "الهيمنة" التي يمكن صياغتها انطلاقا من الصراع السياسي الذي يعد قضية جوهرية في الفكر الكولونيالي، لأنه ناتج عن الحروب العسكرية التي تدخل ضمن مخططات السيطرة، ويخلق هذا الوضع رغبة حاسمة في بلورة طرائق تشكل بذاتها انخراطا في وجودية تاريخية تتحدد من خلال الصراع السياسي؛ لأن «الأوضاع التي تكون عليها دولة ما عند توقيع السلم تلعب دورا في قيام تحالف ما. اذ يمكن أن ينتهي الأمر بأن يفقد البلد الذي كان مهيمنا زمن الحرب هيمنته، لنزيف قواه في الحرب»3، فالهيمنة تعمل على إبراز جوانب القوة لسلطة ما، حيث يمكن استنطاق الصراع عن طريق استراتيجيات يقول عنها "غرامشي" بأنها "حرب مواقع"، لأن العديد من المقاومات في العالم على غرار مقاومة "غاندي" التي يمكن أن تتحول إلى حرب مستترة، تتغير وفقها

[1]–أنطونيو غرامشي : كراسات السجن ، تر : عادل غنيم ، ص433.

[2]–أنطونيو غرامشي: الأمير الحديث–قضايا علم السياسة في الماركسية ، تر : زاهي شرفان ، قيس الشامي ، ص 109.

[3]–المرجع نفسه ، ص155.

موازين القوة، فالتعقيد التاريخي الذي ينسج أفضلية السلطة لدول أوروبا: فرنسا، بريطانيا، اسبانيا... الخ، هي أطروحة لها ما يفندها على صعيد علاقات المستعمِر بالمستعمَر.

وبالتالي يتمثل التحرر الفعلي من مشروع الهيمنة القائم على الرأسمالية من أنه يوجد «في كل وضع ينتج كل تصور جديد حلولا جديدة كوسيلة لإحكام القبضة على الواقع، مبرزا تناقضاته ومعينا نقاط تغيره الحاسمة، وذلك كوسيلة لتوجيه العمل الذي يهدف إلى الثورة الاشتراكية»1.

يسعى فكر "غرامشي" "gramchi" إلى استنطاق اللامفكِّر فيه من أجل خلق وضع جديد، تكون فيه الهيمنة إلى السلطة الجديدة التي استطاعت بموجب الثورة على كل أنماط القداسة أن تحرك السؤال التي لا تأبه بعامل التاريخ في الفكر الماركسي لأنها العملية التي تحفز الإنسان على الوعي بالمتغيرات التي تطرأ في المجتمع إن سياسيا، أو ثقافيا، أو تاريخيا، وبالتالي يحوز على سلطة تمتلك قوة على إبراز صورة الثورة الاشتراكية، حيث « يمثل الانتقال إلى الدور المهيمن تحوّل "الموضوعي" إلى مجال الذاتية المشتركة intersubjectivity التحول من الدور الاقتصادي فقط (دور الانفعال الأناني) إلى الدور الأخلاقي السياسي أي تطوير النسبية إلى البنية الفوقية في عقول الرجال ووعيهم»2 ، من هنا فكل تحول من الدور المهيمن للرأسمالية إلى الفاعلية الجمعية، هو تمثل لوعي جديد في البنية، تتحول بموجبه إلى البنية الفوقية التي تمارس عملية إنتاج للثقافة ضمن ثورة اشتراكية تتجاوز تكريس المبادئ الماركسية، التي كثيرا ما تكون علاقتها بالواقع لا تندرج ضمن المتغيرات.

[1]–أنطونيو غرامشي : الأمير الحديث – قضايا علم السياسة في الماركسية– تر : زاهي شرفان 158.

[2]–المرجع نفسه ، ص167.

لا يتعلق الأمر عند "غرامشي""gramchi"بمشروع إيديولوجي بمكوناته الجوهرية البعيدة عن المعطيات الواقعية، وإنما ببناء سلطة سياسية، تنتج عن "حرب مواقع" كإستراتيجية واعية داخل نسق هائل للعمل بالمقتضى التاريخي، حيث تكون "الهيمنة" بمحددات جديدة، تحل محل الأنماط الكلاسيكية بها وبذلك فإن « مفهوم الهيمنة يرتبط بهدف "غرامشي" في إعادة تعريف طبيعة السلطة في المجتمعات الحديثة بتعابير أوسع وأكثر شمولا، تعابير تغطي مجالا لعلاقات وخصوصيات المستويات أو الأدوار المختلفة السياسية والثقافية والأيديولوجية– لتشكل اجتماعي معطى في تحديد بنية خاصة للسلطة»1. من هنا ضرورات السلطة تقتضي تغيرات جذرية لمختلف المواقع داخل البنية، تنتج عن وعي أفرادها تحولها إلى بنية فوقية يمكن للسلطة الجديدة أن تتعامل معها، ويكون إنتاج الثقافة خاضع لهذا التحول في مسارات البنية، و « يمكن استعمال كلمة "تطهر" gatharsis" للتدليل على الانتقال من الدور الأناني الاقتصادي المحصن إلى الدور الأخلاقي السياسي أي ارتقاء وعي البشر من وعي البنية إلى وعي البنى الفوقية وهو الانتقال من الضرورة إلى الحرية»2 وبذلك يكون "غرامشي" قد وضع منطلقات حاسمة للتحرر من شمولية الفكر الماركسي ضمن "حرب مواقع" الذي أنتج سلطة جديدة في إطار "الصراع السياسي". وهنا يمكن القول أن التحول في الوعي تكون نتيجته تحول في البنى .

2/فرانتز فانون ونقد الكولونيالية:

تميزت النظرية الاستعمارية بجعل رؤيتها "للآخر" برهانا على قوة الحقيقة التي تسكن مقولاتها، ذلك أن اختيارها لوجودها المادي في الجغرافيات البعيدة، يدلل عن قوة الفعل في

[1]– أنطونيو غرامشي، قضايا المادية التاريخية، تر: فواز طرابلس : ص 169.

[2]– المرجع نفسه، ص69.

التاريخ، وأمام هذا البرنامج الاستعماري ذي الأبعاد الثقافية، فإن وهم الحرية أدى إلى تحقيق المفاهيم القمعية للحضارة الغربية على أرض (الآخر/ المهمش).

لذلك فإنه إذا كانت «الرأسمالية هي التي خلقت كارل ماركس" وأن الفقر المدقع في صقلية هو الذي خلق غاريبالدي وأن الأونوقراطية الروسية هي التي خلقت لينين كما خلق الاستعمار البريطاني غاندي فإن فانون خلقه الرجل الأبيض»1. إن طبيعة حضور الكونونيالية في فكر "فرانز فانون" "frantz fanon" هو استجلاء للممارسة الاستعمارية للحضارة الغربية في المجتمعات الأوروبية في المجتمعات الإفريقية، حيث أن برنامجه النقدي يندرج ضمن ما يسميه "محو الاستعمار"، حيث أراده مشروعا تحرريا مضادا للإمبريالية الغربية.

و قد كانت جهوده الفكرية المقاومة بالاستعمار منذ كتابه "معذبو الأرض"، و"البشرة السوداء والأقنعة البيضاء"، ولعل الحديث عن محو الاستعمار « يستهدف تغير نظام العالم، أنه برنامج لقلب النظم قلبا مطلقا لكنه لا يمكن أن يكون ثمرة عملية سحرية أو زلزالاأو طبيعيا أو تفاهما وديا، أي أنه لا يمكن أن يعقل ولا يمكن أن يصبح واضحا لنفسه، إلا بمقدور إدراك الصانعة للتاريخ التي تهب له شكله ومضمونه»2؛ حيث أن محو الاستعمار يفضي إلى عمق مسألة الإدراك الواعي بالتغير ومقاومة التمثلات السياسية والثقافية الأمبريالية، إذ بالمساهمة في صوغ حقائق الذات المهمشة من خلال خطاب مقاوماتي كفيل بتوفير الشروط الأساسية للتغير، لأن « يمحو الاستعمار إنما هو نزال بين قوتين متعارضتين أساسا، قوتين تستمد كل منهما صفتها الخاصة من ذلك التكوين الذي يفرزه

[1]– دافيد كوت : فرانز فانون، تر: عدنان كبابي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1971، ص 7 .

[2]–فرانز فانون: معذبو الأرض، تر: سامي الدروبي، جمال الأقاسي، مدارات الأبحاث للنشر، القاهرة، ط2، 2015، ص 39.

الظرف الاستعماري»1 ، يتعلق الأمر بتصور كامل للعلاقة بين المستعمر والمستعمر ضمن تشابكات اجتماعية، وثقافية، وسياسية، في مشهد مضاد لقولبة الفكر والسلوك وتكريس سياسة الإخضاع، وترسيخ كل أنواع قيم التبعية.

إن فرانز فانون "frantz fanon" يثير الانتباه إلى أن «المستعمِر و المستعمَر يعرف أحدهما الآخر من زمان طويل، والمستعمِر حين يقول إنه "يعرفهم"، هو على حق فيما يقول. فالمستعمِر هو الذي صنع المستعمَر وما يزال يصنعه، إن المستعمِر يستمد حقيقته، أي خبراته من النظام الاستعماري»2 و أمام الإلحاح الجوهري لـ "فانون" "fanon" على مسألة "محو الاستعمار"، فإن تحدي الوقائع التاريخية كأحداث عنيفة تشمل التحولات السياسية هي دعوة إلى تأسيس "مجتمع جديد" له خصوصيته الثقافية المرتبطة بـ "الماهوية"، لكل ما يحيل على "الأفرقة"، من أجل الإعلان عن انتماء ثقافي له تجلياته الدينية، واللغوية، والأنتربولوجية لأن « محو الاستعمار" يبث في الوجود إيقاعا خاصا يجئ به الرجال الجدد، ويحمل إلى الوجود لغة خاصة وإنسانية جديدة، إن محو الاستعمار لهو خالق رجال جدد حقا /.../ إن المستعمِر (الشيء) يصبح إنسانا بمقدار ما يحقق من عمل لتحرير ذاته»3.إن في محو الاستعمار إعادة تمركز للمهمش وتهميش المركز.

يرى "فانون" "fanon" أن "محو الاستعمار" هو المحرك للتاريخ بل إنه مسألة تعيد الوظيفة التاريخية للثقافة، حيث تتجلى تمثلات الذات المهمشة، وهي مسألة أكدتها تجربة «"فانون" كطبيب نفسي في الجزائر وخاصة بعد دراسته لحالات المرض بعد قيام الثورة المسلحة، قد كشفت له عن انسداد الطريق الفرنسي بالنسبة لحل المشاكل المتولدة عن

[1]– – فرانز فانون: معذبو الأرض ، تر : سامي الدروبي ، ص39.

[2]– المرجع نفسه، ص40 .

[3]–المرجع نفسه ، ص40.

الاستعمار وقد استخلص النتيجة من ذلك فكان انضمامه إلى الثورة الجزائرية»1 . إن علم النفس بالنسبة "لفانون" "fanon" مدخل إلى فهم مجموعة من المسائل المرتبطة بوعي الإنسان المهمش، وبقدرته على تقرير مصيره بنفسه ذلك أن وجوده بالجزائر جعله يقف على حقيقة المستعمِر الفرنسي وممارسات الاضطهاد ضد الشعب الجزائري، التي كشفت أفقه النقدي، حيث أكدت له أن «الحضارة الأوروبية وممثليها المؤهلين هو المسؤولون عن العنصرية الاستعمارية»2، حيث ينتج عن العنصرية الاستعمارية مقاومة عنيفة ينزع نحوها المستعمر، بحكم أن الأمبريالية الغربية جعلت «مع تطور الكفاح المسلح في الجزائر، وتطور رد الفعل الاستعماري هذه، تأكدت حقيقتان: التضامن الفعلي بين ألوان الاستعمار، ومراكزه، وضرورة التضامن بين الشعوب المضطهدة»3، يتعلق الأمر برفض تام للوجود الاستعماري داخل الجزائر خاصة وفي إفريقيا عموما، وبإرادة عارمة لكسر مقومات هذا الوجود، وإحباط خطاباته ورفضها، وتفكيك مرتكزاته.

إن بروز هذه الرؤية وترجمتها على شكل مقاومة في الدول المستعمرة والنظر إلى نماذج ثورية لها مقوماتها السوسيوثقافية، والدعوة إلى خطاب سياسي له آفاقه التحررية بعد «سلسلة جديدة من عمليات التعذيب في مراكز الشرطة والمعتقلات العسكرية و أطلت من جهودها كما أطلت الجرذان من مجاري المياه القذرة في رواية كامو "الطاعون"»4،هذه الممارسات التي خَبِرَهَا "فرانز فانون" "frantz fanon" أثناء تواجده بالجزائر، فكانت نظاما إمبرياليا يطمس هوية أصحاب الأرض، من أجل أن يلجأ الفرد المستعمر إلى الرضوخ للواقع والتسليم بالوضع الاستعماري، مع انغماس تام في الهويات الغيرية.

---

[1]–محمد الميلي: فرانز فانون والثورة الجزائرية، وزارة الثقافة، الجزائر، 2015،، ص21.

[2]– Frantz fanon ; peau noire masques blans ; edition du seuil ; France ;1952 ; p 72.

[3]–محمد الميلي : فرانتز فانون و الثورة الجزائرية ، ص 24 .

[4]– دافيد كوت : فرانتز فانون ، تر : عدنان كوالي ،ص 69 .

وتأكيدا على حقيقة الوجود الفرنسي بالجزائر فقد لاحظ "فانون" "fanon" أن «الكثرة الساحقة من الضحايا كانت من العرب ولكن الأوروبيين الذين كانوا يساعدون الجزائريين في حركتهم التحررية تعرضوا للاضطهاد أيضا»[1]، وبالتالي فإن المرحلة الحاسمة لمواجهة "فانون" للسلطة الاستعمارية وللفكر الامبريالي بلغت ذروتها من أجل تكسير مرتكزاته وخلخلة منظوماته. فالناظر إلى عدوانية المستعمِر يدرك أن الصراع السياسي والثقافي والاجتماعي له اعتراضاته التي تستند إلى خطاب ثوري واع بمختلف العلائق الفكرية والتي تسم الثقافة الغربية المهيمنة، لذلك فإن اهتمام "فانون""fanon" بقضايا التحرر في إفريقيا يجعل من «كتاباته دليلا على مدى ترابط الثقافة الغربية مع الاستعمار الغربي. فالفلسفة الإنسانية الغربية إذا كانت قد ساعدت على تحرير الكائن الأوروبي، فإنها قد ساعدت على استرقاق الإنسان غير الأوروبي واستعماره»[2]. وهو ما يجعل لخطابات "فانون"" fanon" أبعادا تستجيب لمقتضيات الثورة على الطبيعة الاستبدادية للعقل الأوروبي، حيث تضمن استحضارا لتشكيلات خطابية مشابهة، لها مشروعيتها من التماهي مع الذات المهمشة.

2-الاستشراق وجدلية الشرق والغرب:

إن الحديث عن الكولونيالية وما بعدها تتشابك فيه أشكال الخطابات السياسية، والثقافية، والفكرية، فالنسق الاستعماري انبنى على أساس تصور "الذات" في الحضارة الغربية لـ "الآخر". وهذا التصور له تمفصلاته ضمن الموضوعات التي يتناولها الفكر الإنساني. فالقول أن الاستشراق هو الصورة التي يحملها الغرب عن الشرق، يعد شكلا غير كافٍ في تكوين رؤية شاملة عن الثقافات الشرقية، وبالتالي كيف يمكن تحديد مجال الاستشراق وإقامة

[1]-دافيد كوت : فرانز فانون ، تر : عدنان كوالي، ص69.

[2]-محمد الميلي، فرانز فانون والثورة الجزائرية، ص68.

علاقة مع قضاياه، على اعتبار أن الفكر الغربي يموضع المفاهيم والمصطلحات حسب ما يبرزه من تمثيلات يمارس من خلالها سلطته؟

يعمل إدوارد سعيد "edward said" على قراءة مرتكزات هذا المتن عبر الاستشراق «بوصفه نطاقا من الفكر والخبرة يشتمل على العديد من الأوجه المتداخلة: أولها ، تلك العلاقة التاريخية والثقافية المتغيرة بين أوروبا وآسيا والتي ترجع في التاريخ إلى 4000 عام، ثانيها ذلك الفرع العلمي الذي بدأ في الغرب منذ أوائل القرن التاسع عشر، وراح يتخصص المرء على أساسه في دراسة الثقافات" والتراثات الشرقية المختلفة، وثالثها تلك الافتراضات الأيديولوجية والصور، والاستيهامات المتعلقة بمنطقة من العالم تدعى الشرق»1. يظهر بوضوح أن للاسشتراق حسب ادوارد سعيد""""edward said" منظومة علائقية لها دلالاتها التي اتخذها نقده أرضية لفضح تشوهات الفكر الغربي، والكشف عن مختلف أساليب الاستيلاب التي أنتجتها الحضارة الغربية، على اعتبار أن "الشرق" تضمن ثقافات مازالت سجينة الحالة الطبيعية، لا ترقى إلى مستوى العلم والمعرفة، وبالتالي لا بد من العمل على تحضرها".

في الحقيقة، إن التواجد الفعلي للقوى الإمبريالية في جغرافيا الشرق، اقترن بوجود مقتضيات تشرعن هذا الحضور، فـ «عندما يبرر بلفور ضرورة الاحتلال البريطاني لمصر، ترتبط السيادة في تفكيره بمعرفتنا نحن "لمصر"، لا بالقوة العسكرية أو الاقتصادية بالدرجة الأولى. والمعرفة تعني لبلفور استقصاء مسار حضارة ما من نشأتها إلى ازدهارها إلى ذبولها. وتعني أيضا قدرتنا على ذلك»2، وبالتالي فالتصور المبدئي للاحتلال البريطاني لمصر يقتضي بوجود ارتباط حقيقي بين رؤية بلفور الكولونيالية وبين معرفة الحضارة

[1]–إدوارد سعيد، تأملات حول المنفى، تر: ثائر ذيب، دار الآداب للنشر والتوزيع،ط2 ، بيروت، ، 2005، ص136.

[2]–إدوارد سعيد: الاستشراق –المفاهيم الغربية الشرق، تر: محمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع،ط1 ، القاهرة، 2006، ص 86.

المصرية، واعتبار أن هذه المعرفة لها حمولة دلالية خاصة، تعيد بناء المنظومات الفكرية الغربية التي لها خياراتها المتوحشة، واقتراحها لآليات تنتج بموجبها مجتمعات مستعمَرة.

يمكن القول أن « المعرفة تعني الارتفاع على اللحظة الحاضرة وتجاوز الذات إلى الأجنبي والبعيد وموضوع هذه المعرفة أي "الشرق" معرض للفحص والتدقيق لضعف في طبيعته، وهذا الموضوع يعتبر "حقيقة" ثابتة، وحتى لو تطور وتغيّر أو حوّل نفسه بنفسه على نحو ما فعلته الحضارات في أحيان كثيرة، فلا بد أن يظل على ثباته الجوهري بل والوجودي وامتلاك مثل هذه المعرفة تمثل هذا الشيء معناه السيطرة عليه أو فرض السلطة عليه، والسلطة هنا تعني لنا "نحن" أن نذكر استقلال هذا الشيء وهو البلد الشرقي هنا»[1]، وبالتالي فإن "الاستشراق" حسب "إدوارد سعيد" "edward said" يمثل مجالا معرفيا لمسار التطور الحضاري عبر التاريخ، ينطلق بلفور وآخرون منه، من أجل تأكيد مداخل الهيمنة وتبريراتها، بحيث يتكرس من خلالها ضرورات الكولونيالية، وهو ما اعتبره "سعيد" نظاما فكريا يبني العلاقة بين "المعرفة/ الهيمنة".

لقد عمل "إدوارد سعيد" "edward said" انطلاقا من "الاستشراق" على تحديد موضوعه، ذلك أن «الشرق الذي يُدرس كان بصفة عامة "عالما نصيا"، أي أن مصدر تأثير الشرق كان الكتب والمخطوطات، بخلاف تأثير اليونان في عصر النهضة الأوربية والذي كان مصدره فنون المحاكاة مثل النحت والأواني الفخارية»[2]، فليس هناك تصور للشرق مبني على الأدوات العلمية و النظرية، لذلك نجد "سعيد" ""said" يعمل على كشف حقيقة الشرق انطلاقا من صياغة مفاهيم تؤسس لنظرية جديدة مضادة للتصورات الغربية ذات النزعة المتمركزة حول "الذات"، وتهمل كل ما عداها من الثقافات. وانطلاقا من فهمه الخاص

[1]– إدوارد سعيد: الاستشراق – المفاهيم الغربية للشرق– ، ص 86.

[2]–المرجع نفسه ، ص 114.

للشرق، أعاد صياغة الاستشراق باعتباره «اسم الجنس الذي استعمله في وصف مدخل الغرب إلى الشرق، فالاستشراق هو المبحث الذي استطاع الغرب بفضله (ولا يزال) أن يتناول الشرق بالبحث العلمي بصورة منتظمة وأن يبذل فيه جهوده في الاستكشاف وفي العمل أيضا»1. إن "الاستشراق" باعتباره مشروعا معرفيا ذو نزعة متمركزة حول العقل الغربي logocentrisme يعمل على انتقال الغرب إلى الشرق، فمشروعه هو تشديد تعريف الشرقي من خلال الذات الديكارتية، حيث يرفض التسليم بأن "الآخر" هو كينونة لها خصوصياتها الثقافية ينبني عليها مشروعها الوجودي. فالاستشراق أنتج معرفة قلصت من حجم حضور التاريخ، وأقر بقصوره في الاهتمام بالمغايرة، نظرا لكونه فكر يجسد البنية الفلسفية الغربية المتمركزة حول "الذات".

وبحكم أن الاستشراق مشروع دنسته استيهامات الغرب للشرق فإن « تاريخ الشرق منذ نهاية القرن الثامن عشر تقريبا، حين اكتشفته أوروبا، نموذجا وأمثولة للقِدم والأصالة، وهما الوظيفتان اللتان استثارتا اهتمام أوروبا بأفعال التعرف والاعتراف»2، لذلك يرى "إدوارد سعيد" "edwrad said" في الاستشراق مجالا معرفيا بحاجة مستمرة إلى القراءة والنقد والمساءلة اعتمادا على تقابلات "الشرق والغرب"، لأنه لم يعد ممكنا تقبل تطلعات الفكر الغربي الاستعمارية التي هيمنت على الخطابات السياسية والمعرفية، حيث يشكل "العقل" فيها منطلقا لكل الممارسات الأمبريالية على اعتبار أن « الغرض الأساسي للاستشراق هو تحصين المواطن الغربي ضد الإسلام، وذلك عن عن طريق نسج صورة سوداء بشعة للإسلام، تجعل المواطن الغربي خائفا منه، كارها له ، عن طريق تسميم عقله ووجدانه تجاه

[1]–إدوارد سعيد: الاستشراق – المفاهيم الغربية للشرق ، تر : كمال أبوديب، ص 142.

[2]–إدوارد سعيد: تأملات حول المنفى، تر: ثائر ذيب، ص 140.

الإسلام و المسلمين»1، بحكم أن الاستشراق يشتغل على ممارسات القوة من خلال تشويه حقيقة الإسلام، حيث تؤثر في حقيقة الشرق كونه جغرافيا وتاريخ يتعامل مع فرده من خلال انتماءاته العقائدية والأنثربولوجية التي ترتبط أساسا بحركاته النهضوية عبر منعطفات ابستمولوجية يبررها.

وقد لاحظ "سعيد" "said " كونه مطلع على الثقافة الغربية «أن ما أُسقط من الاستشراق كفرع علمي كان على وجه التحديد ذلك التاريخ الذي قاوم تجاوزاته الأيديولوجية والسياسية، ذلك التاريخ المقموع والمقاوم الذي عاود الظهور من جديد في تلك الانتقادات والهجمات التي تشن على الاستشراق بوصفه علم الامبريالية»2، انه مشروع يقول بـ "مركزية الذات" وحضور العقل الغربي ضمن معرفة تقرر اختزال "الآخر" وطمس هويته واتخاذه منطلقا لها، في كل الأطروحات التي يتبناها، إنها رؤية ممنهجة تعيد النظر في الحقيقة والتاريخ في كل ما يهم المجتمعات الشرقية.

ويُفهم من هذا الكلام أن « جانبا كبيرا من تاريخ الاستشراق يحمل في داخله طابع الموقف الأوروبي المشكل إزاء الإسلام، إذ أن الشرق العربي والإسلامي وحده هو الذي كان يمثل لأوروبا بصفة عامة تحديا لم يُحسم على المستويين السياسي والفكري، وعلى المستوى الاقتصادي أيضا لفترة ما»3، وبالتالي فإن الإسلام كترتيب ديني له مسائله الوجودية، مجال معرفي له تمثيلاته الفكرية والعقائدية، ما يجعل من الحسم الامبريالي في الشرق الإسلامي أمرا مستعصيا على الثقافة الغربية، لأن الشرقي يحمل تكوينا ثقافيا يعصمه من التبعية، حيث أن الاعتبارات الدينية والحضارية توفرم مقاومة تنسف مشروع الاستشراق كترتيب

[1]– محمد عبد الله الشرقاوي : الاستشراق و تشكيل نظرة الغرب للإسلام ، دار البشير للثقافة و العلوم ، ط1 ، 2016 ، مصر، ص 45 .

[2]–المرجع نفسه، ص141.

[3]–إدوارد سعيد : الاستشراق – المفاهيم الغربية للشرق– ، تر : محمد عناني ، ص143.

نظري له ما يبرر أنماط تحليلاته للشرق، و على اعتبار أن الإسلام مشروع حضاري يساهم في بناء الإنسان، فإنه « من العوامل الرئيسية التي أدت إلى قبول هذا الدين عن طيب خاطر و بحرية تامة من قبل المجتمعات الشرقية و الغربية : العقلانية، و الاستدلال على العقائد الإسلامية، و شمولية قوانين الحياة، و الإنسانية، و التوجه المعنوي للدين الإسلامي»1. وبالتالي فالاهتمام الغربي بالشرق الإسلامي نابع من فهم لحقيقة الإسلام، وما يشكله من نزوع ثقافي يفترض بحثا في جوهره الذي يتعامل مع التدخلات الأجنبية وفق مقتضيات "المقاومة" السياسية، والفكرية وحتى العسكرية.

ما يثير الانتباه في تحليلات "إدوارد سعيد" "edward said" للنصوص الاستشراقية هو تحريكه المسألة للثقافية الإسلامية التي لها امتداداتها في الحضارة الغربية، إذ أن «أحد المؤرخين المحدثين للاستشراق يرى أن موقف "أوكلي" تجاه المسلمين هو أن المسيحيين الأوروبيين يدينون لهم بالفضل في أول ما عرفوه من الفلسفة قد أحدث "صدمة أليمة" في نفوس قرائه الغربيين»2. وهي حقيقة تم الكشف عنها من بعض المستشرقين، الذين لهم ارتباطات إنسانية مع الثقافة الشرقية، وقاعدتهم في ذلك ضرب كل محاولات التعتيم لتأثيرات الشرق على المعارف الغربية.

وهنا تتجلى الاعتبارات الموضوعية لمحاكاة الغرب للشرق وعلى اعتبار أن "تيرتون" عارف بالشرق فقد «استطاع من خلال ذلك أن يقدم لنا الشرق من خلال إرادته للحياة الشرقية، تحقيقا لأغراض قصصه التي ترفع من وعي برثون إلى موقع السيادة على الشرق»3 ، على اعتبار أن "برتون" مستشرق يبني علاقته بالشرق من خلال مسوّغات

[1]– محمد حسن زماني : الاستشراق و الدراسات الإسلامية لدى الغربيين ، تر : محمد نور الدين عبد المنعم ، المركز القومي للترجمة ، ط1 ، مصر ، 2010 ، ص 90 .

[2]–إدوارد سعيد : الاستشراق – المفاهيم الغربية للشرق– ، ص146.

[3]–المرجع نفسه ، ص 313.

الثقافة الشرقية التي تعمل على تقوية الوعي بالجغرافيا، والتاريخ، والعادات، باعتباره يحمل وظيفة معرفية تتجلى في مجالات المتخيل والواقع، من أجل بناء علاقة توفر آخرية تتحدد من خلالها الذات الديكارتية، لما توفره من تظور اقتصادي يبحث على رقعة جغرافية يوفر للرأسمالية مجالات استمرارها .

و بذلك يكون الاستشراق عبارة عن « نظام المعرفة بالشرق، يصبح مرادفا للسيطرة الأوروبية على الشرق، وهذه السيطرة تنقض فعليا غرائب أسلوب برتون»1، وهذا الإطار المعرفي للاستشراق تتحدد من خلاله مقومات الامبريالية، فالأمر يتعلق بثقافة تعمل على امتلاك مسوغات السيطرة، التي تكرس التبعية، وتستوعب شروط الهيمنة، لذلك فإن «بنية الاستشراق تخفي قوة أو سلطة أو إرادة القوة بالمعنى النيتشوي, من بين مراميها طمس موضوع الواقع (الشرق) و إعادة إنتاجه إنتاجا تثوي فيه السلطة و تتخفى فيه المؤسسة »2، وهو مجال انخرط فيه "إدوارد سعيد" "edward said" من أجل فهم المداخل الضرورية للوضع الكولونيالي، ومن ثمَّ التأسيس لما هو بعده. وبين المعرفة، والتاريخ، والقوة، والهيمنة فإن خطاب ما بعد الكولونيالية هو تعبير على قوة السلب التي أنتجها تواطؤ المعرفة مع السيطرة.

لقد أدى الاشتغال على موضوعات الكولونيالية وما بعدها إلى تناول مفهوم الامبريالية باعتباره « التفكير بـ، واستيطان، والسيطرة على أرض لا يملكها المرء، أرض نائية يعيش عليها ويملكها الآخرون. ولأسباب شتى، فإنها (الامبراطورية) تجذب بعض البشر وكثيرا ما، تعني بؤسا لا يوصف لآخرين»3، والحال أن الأمبريالية في نظر "سعيد" "SAID" هي تحقيق

[1]–إدوارد سعيد : الاستشراق – المفاهيم الغربية للشرق ، ص314.

[2]–سالم يافوت : حفريات الاستشراق – في نقد العقل الاستشراقي – ، المركز الثقافي العربي، ط1 ، لبنان ، 1989، ص8 .

[3]–إدوارد سعيد، الثقافة والامبريالية، تر: كمال أوديب، دار الآداب للنشر والتوزيع، ط1 ،بيروت،، 2014، ص78.

لعمل استيطاني له شروطه الخاصة، كجزء من الفكر الكولونيالي الحامل لموقف السيطرة، إذ يبدو أن ممارسة الهيمنة ترسم طريقا للتابع، يتحول بموجب هذا الفعل الاستيطاني إلى "مستعمَر" لا يمكنه تحديد هويته إلا من خلال ما ينتجه الخطاب الاستعماري، لذلك فإن «الامبريالية هي ببساطة العملية أو السياسة اللتان بهما يتم تأسيس الامبراطورية و إدامتها والحفاظ عليها وفي أيامنا هذه يكاد يكون الاستعمار المباشر قد انتهى، لكن الامبريالية تستمر حيث كانت موجودة دائما في مناخ ثقافي عام، وفي ممارسات سياسية وعقائدية واقتصادية معينة أيضا»1. لقد أقام "إدوارد سعيد" "edward said" بناء" فكريا اعتنى بموجبه (بالمهمش/المستعمَر) الذي لا صوت له، فهو مقتنع بأن مقولة "الاستشراق"، و"الأمبريالية" بما تستدعيه من انوجاد للماهية وللهوية المنغمسة في "الذات المتركزة" التي أسس لها العقل الغربي، وبما يستلزمه هذا الانوجاد من مقومات المقاومة من أجل إعادة حضور هذا "الآخر".

لقد اكتسب الغرب قدرة على الامتداد نحو الشرق، بالكشف عن مقومات الثقافة الشرقية لخلق شروط الهيمنة، اذ تتم عن طريق دراسة "الآخر" وإدراك اختلافاته، من أجل إدامة السيطرة عليه، لأنه « ليست الامبريالية وليس الاستعمار مجرد فعل بسيط من أفعال التراكم والاكتساب، فكل منهما مدعم ومعزز، بل وربما كان أيضا مفروضا، من قبل تشكيلات عقائدية مهيبة تشمل مفاهيم فحواها أن بعض البقاع والشعوب تتطلب وتتضرّع أن تخضع للسيطرة، إضافة إلى أشكال من المعرفة متواشجة مع السيطرة»2، فمنذ القرن التاسع عشر والغرب يقوم بتجسيد "إرادة القوة"، لأنها عبارة عن عملية تصنع التطابق الذي يشكّل مقولة استعمارية تختزل "الآخرية" من أجل خلق هويات هجينة بعد عمليات استحضار "الكوجيتو الديكارتي.

[1]– إدوارد سعيد : الثقافة و الإمبريالية ، تر : كمال أبو ديب ، ص78.

[2]–المرجع نفسه ، ص 78.

لذلك فقد انتهى الاستشراق إلى أن « الهوس القومي و العرقي الذي ساد أوروبا ، واشتداد التوسع الأوروبي لاستعباد الشعوب الملونة خلق نوعا من الغطرسة البيضاء في نفوس الأوروبيين و شعورا عاما بتفوق العرق الأبيض و حضارته و بالتالي دينه وانحطاط كل حضارة و كل دينغير دين الرجل الأبيض »1. و بالتالي نجد أن تحقيق مفهوم "الامبريالية" يكون من خلال مصطلحات الهيمنة، بحكم أن أنتربوبوجيا بعض المجتمعات لا تنفك تنسحب عن الواقع الإنساني المتمثل في التطور التاريخي و الاقتصادي، بحسب مقتضيات الانجازات العلمية، الأمر الذي يغيب عن الشعوب الخاضعة.

يرى "إدوارد سعيد" أن كلا طرفي النزاع له رؤيته التاريخية لقضية الاستعمار حيث أن «عهد امبريالية القرن التاسع عشر العالية قد انقضى انقضاءً شبه تام، فلقد تخلت فرنسا وبريطانيا عن أبهى ممتلكاتها و أفخمها بعد الحرب العالمية الثانية /../ بيد أن معنى الماضي الامبريالي ليس منضويا انضواء كليا داخل ذلك الماضي، بل لقد انسرب إلى واقع مئات الملايين من البشر، حيث ما يزال وجوده كذاكرة مشتركة وكنسيج من الثقافة والعقائدية والسياسية حافل بالمنازعات، يمارس تأثير وقوة هائلين»2، لا سيما و أن المستعمِر والمستعمَر يقفان على نقيض الذاكرة، بوصف ذلك نمط لبناء مسار تاريخي يستلزم مقومات الماضي بما يستدعيه من تحقيق الذات، ضمن ما يتطلبه ذلك من أساس هوياتي يضمن حضوره مع "الذات" التي صاغها العقل الغربي، في إطار توازن ماهوي يحقق المشروع الانساني المتكامل الذي لا يختزل أية ثقافة من الثقافات المهمشة، تلك الذاكرة المشتركة لطرفي الصراع تُسائل الماضي وتعيد صياغة الحاضر بما تقتضيه خطابات ما بعد الكولونيالية كمشروع مناهض للهيمنة والسيطرة الغربيين.

[1]– قاسم السامرائي : الاستشراق بين الموضوعية و الافتعال ، دار الرفاعي للنشر و الطباعة و التوزيع ، ط1 ، السعودية ، 1983 ، ص 14.

[2]–إدوارد سعيد : الثقافة و الأمبريالية ، تر كمال أبو ديب ، ص ص 80–81.

وبالتالي فإن مقاربة "إدوارد سعيد" "edward said" لقضايا الكولونيالية، تندرج ضمن مجال "الاستشراق" باعتباره معرفة تتواطأ مع الذات الدريكارتية التي أسستها مركزية العقل الغربي، من أجل السيطرة على الجغرافيا البعيدة في كل من إفريقيا، وآسيا، و أستراليا، ذلك أن الرأسمالية الأوروبية تشكل سياساتها الاقتصادية على أنماط استعمارية تضمنها الخطابات الكولونيالية.

3-جماعة التابع*[1] ودراسات ما بعد الكولونيالية:

يعد مجال "ما بعد الكولونيالية" حقلا معرفيا غير محدد الأطر و آليات الدراسة، رغم أن "أنطونيو غرامشي" "antonio gramchi" أولى أهمية كبيرة لقضايا المهمش، الذي أدرك أن بإمكانه أن يستلهم من خلال واقعه مجموعة من العوامل التي تجعل منه منتميا إلى البنية الفوقية، وبالتالي فإن اعتباره مهمشا يجعل منه مثقفا يكتب تاريخه بنفسه، وذلك من خلال مراجعات غرامشي "gramchi" للماركسية كأيديولوجية، جعلت من المثقف لسان حال السلطة السياسية.

أما "إدوارد سعيد" "edward said"، فقد كان منظرا لما بعد الكولونيالية من خلال "الاستشراق" كمجال فكري يُساءل الغرب عبر سردياته عن الشرق، الذي يُعتبر الجغرافيا التي تحدد موضوع الاستشراق، وبالتالي فإن ثنائية "شرق/ غرب" هي سؤال "سعيد said " الفكري

[1]-* بدأت دراسات التابع من خلال ملهمها "راناجيت جحا "(1923) المتخصص بتاريخ الهند الذي كان يدرّس في جامعة سبيكس حتى عام (1988) . و يُنظر إليها كمشروع مابعد كولونيالي في كتابة التاريخ.و قد نشرت لـ " جياتري سبيفاك" و " إدوارد سعيد " في نيويورك دراسات مابعد كولونيالية ، وقد أفادت جماعة التابع من أطروحات أنطونيو جرامشي عن " الهيمنة". من مقال لـ " ديبيش شاكرابارتي" : دراسات التابع والتأريخ مابعد الكولونيالي ، تر : ثائر ديب ، مجلة أسطور ، معهد الدوحة للدراسات العليا ،ص 8-19، العدد 3 ، ت ن يناير 2016، رابط المقال :
https://ostour.dohainstitute.org/ar/issue003/Pages/art01.aspx

وقد كانت الإجابة عليه، هو تواطؤ المعرفة مع الغرب الكولونيالي من خلال الحفر في الخطابات الأدبية والسردية الأوروبية، وهو ما يشكل نقدا موجها للمركزية الغربية.

أما "فرانز فانون" "franz fanon" فكان التحليل النفسي هو منهج دراساته "الما بعد الكولونيالية" القائمة على "الزنوجة" كأنثربولوجيا، أدى تهميشها إلى كتابة التاريخ من خلال الأساطير البيضاء التي تُصهِر "السود" وتجعل منهم غير قادرين على تشكيل نهضة، وتطور تقني إلا من خلال العقل الغربي، الذي تمثل في الاستعمار: الفرنسي، والانجليزي، والاسباني،.. الخ للقارة السمراء وكذا آسيا، وأمريكا اللاتينية، وأستراليا، ومن هنا فإن وجود الغرب الأوروبي في هذه الجغرافيات، هو وجود حتمي وحقيقي يجعل من "تمثيل" (الآخر/ المستعمَر) معطى حقيقي لوجود الإنسان.

وهكذا ففي الوقت الذي كانت معتقدات العقل الغربي الوهمية تجعل من الكولونيالية نظرية للهيمنة والخضوع، كانت الإرادة الإنسانية، إرادة حقوق من أرادوا العودة إلى مركز البشرية. واستكمالا لمشروع ما بعد الكولونيالية، شهدت ثمانينيات القرن الماضي "العشرين" ميلاد "جماعة التابع"، التي تميزت ببرنامجين فلسفيين ضمن ما يسمى "الهجنة الثقافية" عند "هومي بابا" وسؤال "سبيفاك" "هل يمكن للتابع أن يتكلم؟"

يدرج "هومي بابا" مشروعه ما بعد الكولونيالي في "موقع الثقافة" الذي اعتمد فيه بشكل أساسي على تصوراته بين الثقافة و الأمبريالية، وذلك «"أن تقرأ" "هومي بابا" يعني أن تعيش تلك اللحظات من الغرابة المقلقة، على الحدود ما بين الثقافات والأمم والهويات والعوالم، في الممر الفاصل الواصل، على الجسر في منطقة الهجنة و التجاذب والانشطار»[1]، و بالتالي يبدو أن إنتاجه يلامس نسقا ثقافيا، يقترح من خلاله "برتوكولا" يعيد

[1]–هومي بابا: موقع الثقافة، تر: ثائر ذيب، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2004، ص 9.

بناء الهوية على أسس ثقافية تخضع في الأول والأخير للحدود، ضمن التحولات الابستمولوجية والحضارية التي تشهدها المجتمعات والأمم.

وإزاء هذا الواقع الذي أعاد صوغ الأسئلة الأنطولوجية، فإن "هومي بابا" يعد « فاتحا حقولا جديدة للبحث والدراسة، شأنه في ذلك شأن نظرية الآخرين فيما يدعى "بالثالوث المقدس" إدوارد سعيد، جياتر سيفاك"، هومي بابا، حيث ينطبق على ثلاثتهم ما قاله عن سبيفاك أحد زملائها من أنها تركيبة علمية قد تكون أفضل المتاح على وجه الأرض»1. إنه مجال يؤسس للفعل الفكري المضاد للكونونيالية وما يبررها داخل النص الحداثي.

يمكن القول أن "هومي بابا" يتفاعل مع النزعة "الآخرية" على الصعيد الهوياتي، حيث أن النص الـ "هومي" له القدرة على الوقوف على تخوم التشابكات الثقافية، وقد أفضى إلى استيعاب الأفكار الهجينة التي تختلط بـ "المركز/ الهامش"، حيث «أن تقرأ "هومي بابا" يعني أن تسمع ذلك الاعتراف المدوي بأن النظرية ما بعد الكولونيالية" لا يمكنها تفادي المعرفة الغربية وإن سلّطت نقدها على عملياتها وضروب انغلاقها. كما يعني أن تدرك أن موقع الثقافة لا يقع في لباب نقي من التراث، بل على حواف التماس بين الحضارات حيث تنطلق ببنية وهويات جديدة»2، و بذلك يمكن اعتبار نص "هومي بابا" يبرر تشابك النظرية ما بعد الكولونيالية مع الفكر الغربي، بحكم انتمائه إلى الثقافة النقدية، وانشغاله بالهوية، حيث أن الهويات الناتجة عن الكولونيالية الغربية في كل من إفريقيا، وآسيا، وأمريكا اللاتينية، هي هويات لا تخضع لمعايير "التراث/ الأصل"، بل إلى اعتبارات تحررية لا حدود لها.

[1]–هومي بابا ، موقع الثقافة ، تر : ثائر ذيب ، ص10.

[2]– المرجع نفسه، ص 11 .

إن تلك الاعتبارات تنصت إلى التأثيرات المرتبطة بالتشابكات الثقافية بين «السيد والعبد، أو المستعمِر والمستعمَر، حيث لا يمكن النظر إليهما في عرف "بابا" على أنهما كيانان منفصلان يحدد كل منهما ذاته على نحو مستقل والأمر، أن ثمة تواجها وتبادلا متواصلين تؤدى فيهما الهوية الثقافية أداءً، في زمن الحاضر، وفي فضاء حدي هو موقع هجين يترك للاختلاف الثقافي أن يبرز وينتج معاني ومعارف جديدة»1، وبالتالي حسب "هومي بابا""HOMI BABAHA" يمكن التحفظ على العقل الغربي وممارسة الفعل النقدي له من خلال النظرية الما بعد الكولونيالية، التي تعتمد على بنى معرفية لا يمكن أن تختزل المركزية الغربية، كما أن "إنكار الآخر" في العقل الأنواري، دون الأخذ بمعايير الثقافات المختلفة هو تفكير يؤطر نفسه خارج المسار الاجتماعي العام، وبالتالي فإن «الهجنة والتجاذب والانشطار، والاختلاف الثقافي تشق الهوية وتجعلها ضربا معقدا من التقاطع والتفاوض بين فضاءات مكانية و زمانية تاريخية ومواقع للذات متعددة»2. ذلك أن السياق المعقد للهوية أمام مشروعيتها التراثية من خلال الجغرافيا والتاريخ، معرّض للنقد والمناقشة لأن الكولونيالية أنهت أسطورة الثقافة الخالصة، و"الهوية الخالصة" على اعتبار أن الحقائق المختلفة تصنعها الثقافات المختلفة في أطرها الهوياتية المختلفة، وهو ما يعتبر شكلا من أشكال إمكانات الفهم، على اعتبار أن «الإفصاح الاجتماعي عن الاختلاف هو من المنظور "الأقلوي" تفاوض معقد ومتواصل يسعى إلى إقرار ضروب الهجنة الثقافية التي تبرع في لحظات التحول التاريخي»3 . وهو ما يُعتبر حوارا بين الثقافات من أجل تعامل اجتماعي أخلاقي يعمق الآليات المنتجة لعملية التبادل المعرفي والثقافي بين السيد والعبد، و المستعمِر والمستعمَر.

[1]–هومي بابا : موقع الثقافة ، تر : ثائر ديب ، ص11.

[2]– المرجع نفسه، ص 12.

[3]–المرجع نفسه ، ص14.

لا تتأتى مشروعية "الهجنة الثقافية" عند "هومي بابا" "HOMI BABAH" إلا من خلال الإقرار بالتشابك الثقافي عند الحدود، لذلك « يشير الما بعد" إلى مسافة مكانية ويقيم تقدما، ويعد بالمستقبل، غير أن ما نبديه من بوادر تخطي الحاجز أو الحد. فعل المضي ذاته إلى الما بعد ليس قابلا للمعرفة ولا للتمثيل، دون عودة إلى الحاضر الذي يغدو في سيرورة وتكرار»1، وهكذا فإن "التجاوز" كشرط معرفي في منطق النشاط الاختلافي يفضي إلى إمكان اعتبار الحاضر سيرورة زمنية، تكون مبنية على تمثلات إعادة البناء الثقافي على أسس "الهجنة" والتشابك الثقافي، الذي يدخل ضمن تحولات العالم التاريخية والأنثربولوجية، والإثنية.

وبالتالي فإن "البعدية" تكون مبنية على الاعتراف بالسيرورة الزمنية، إذ « يمثل اعتماد الخطاب الكولونيالي على مفهوم الثبات في البناء الأيديولوجي" للآخرية سمة هامة من سماته، والثبات بوصفه دالول الاختلاف الثقافي/ التاريخي العرقي في خطاب الكولونيالية هو نمط متناقض من أنماط التمثيل: فهو يتضمن معنى الصلابة والنظام الذي لا يتغير كما يتضمن أيضا معنى اختلال النظام والتفسخ والتكرار الشيطاني»2، وهكذا فإن أهم مفاصل المشروع الكولونيالي عند "هومي بابا" "HOMI BABAH" يركز على "الثبات"، باعتباره مقولة تأخذ بعين الاعتبار "الآخر" كقضية تعتمد على التدوين والصرامة الديكارتية، كما أنها تضمن القلق الهوياتي الذي يلتزم الحدود في تشابكاتها الثقافية، حيث أن « قوة التجاذب هي ما يعطي الصورة النمطية الكولونيالية رواجها: حيث يضمن تكراريتها في ظروف تاريخية وخطابية متغيرة، وتؤثر تأثيرا بالغا على استراتيجياتها في التفريد والتهميش، وتُحدِث ذلك الأثر من الحقيقة الراجحة وقابلية التنبؤ التي ينبغي أن تكون بالنسبة للصورة النمطية»3،

[1]–هومي بابا : موقع الثقافة ، ص47.

[2]–المرجع نفسه ، ص 145.

[3]–المرجع نفسه ، ص 146

لذلك فإن عملية الجذب تؤسس لمقومات تجعل من النمطية فعلا يكشف عن أنماط خطابية لها لحظات تغيرها، باعتبارها تحولات أنطولوجية تسعى إلى تفكيك الواقع الكلاسيكي (مستعمِر/ مستعمَر) وإعادة بناء اجتماعي يكشف عن وظيفة التجانس الأنثربولوجي وفق ارتباط حقيقي للتاريخ والجغرافيا.

لقد اقترن الخطاب الكولونيالي بالأنثربولوجيا، فهو يتخذ عند "هومي بابا" " HOMI BABAH " براديجما جديد من منطلق إعادة البناء أو التجاوز لأن «غاية الخطاب الكولونيالي هي أن يؤول المستعمَرين بوصفهم شعوبا من أنماط منحطة بسبب من أصلهم العرقي، وذلك لكي يبرر فتح هذه الشعوب ولكي يقيم بين ظهرانيتها أنظمة الإرادة والتوجيه»1. وقد شكلت النصوص الكولونيالية حقلا معرفيا في مستوى التصورات التي تنتمي إلى "الضد" أو "الما بعد" في حضور فكر "هومي بابا" ""homi babah"، نظرا للنقد المرافق للسؤال الدائم والنزوع المستمر للرفض، الأمر الذي يمثل مسارا للتطور النظري المصاحب لما بعد الكولونيالية، لذلك إن «قوة الخطاب الكولونيالي وما بعد الكولونيالي بوصفه يتدخلا نظريا وثقافيا في لحظتنا المعاصرة تمثل الحاجة الملحة إلى منازعة ضروب الفرادة في الاختلاف والإفصاح عن ذوات التباين المتنوعة»2 باعتبار أن كل لحظة ابستيمية تتميز بوجود مجموعة من الشروط التي تجعل من الهجنة الثقافية انخراط في عملية شاملة للتشابك الهوياتي، وهو ما يعد إعادة بناء للمعرفة على أساس الآخرية والاختلاف، التي تخلخل بواسطتها أوهام العقل الغربي.

وقد شكلت اجتهادات "هومي بابا" "homi babah" النظرية إطارا معرفيا يدعو من خلاله إلى صياغة آليات لتفكيك الخطاب الكولونيالي حيث يرى أن «خطاب التذكر مبني

[1]–هومي بابا : موقع الثقافة ، تر : ثائر ديب ، ص151.

[2]–المرجع نفسه ، ص 156.

حول ضرب من التجاذب، فلكي يكون التذكر فعالا، ينبغي أن لا يكف عن إنتاج انزلاقه وافراطه واختلافه /../ إن سلطة التذكر كنمط من الخطاب الكولونيالي الذي أدعوه بالتذكر تكون مترعة بحالة من عدم الحسم، حيث يظهر التذكر بمثابة تمثيل لاختلاف هو ذاته سيرورة من الإنكار»1، ذلك أن "بابا" "babah" يعضد الخطاب ما بعد الكولونيالي "بالتذكر"، انطلاقا من وعيه بدور هذا الخطاب في الواقع الثقافي المضاد للاستعمار، حيث أن طرفي النزاع (المستعمَر/ المستعمِر) يقفان على طرفي النقيض لا سيما في التاريخ الفعلي للكولونيالية، الأمر الذي يقرن إرادة القوة (الاستعمار) بإرادة التحرر في ذات "التذكر"، وهو ما يفترضه إعادة بناء الثقافة من أجل تحقيق نهوض حضاري للمجتمعات المسيطرة عليها، ومشاركتها الفعالة في سيرورة العالم وحركيته.

لذلك فإن السعي نحو كينونة تتجاذب مع الآخرية في حالة جدلية مع « موقع القيمة الثقافية الهجين، هذا العابر للقوميات و الترجمي هو المكان الذي يحاول منه المثقف ما بعد الكولونيالي أن يبلور مشروعا تاريخيا و أدبيا وقناعتي المتزامنة أن ضروب التواجه والتفاوض بين المعاني والقيم المتباينة وبين القيم النصية الكولونيالية وخطاباتها الحكومية وممارساتها الثقافية»2، ذلك أن كل الحدود الثقافية لم تعد تفترض التراث كشرط أساسي تتطلبه الهوية، بل إن "هومي بابا" "homi babah" يرى أن الثقافة تنزاح إلى التحرر من الثبات والنمطية والتكرار الذي يعد بالأحادية، ومن ثم فإن إعادة تشكيل الثقافة انطلاقا من "الهجنة" الكائنة على تخوم الكيانات الأنثربولوجية المختلفة لا تلغي الذات كذات خالصة وإنما تتجانس معها وفق توافق حضاري يخضع للزمن وللتاريخ.

[1]– هومي بابا : موقع الثقافة، تر : ثائر ديب ، ص 178.

[2]– المرجع نفسه ، ص316.

إن مشروع ما بعد الكولونيالية الذي بدأ مع "غرامشي" "gramchi" يمضي في استكمال أطره التصورية والتنظيرية مع الثالوث المقدس "إدوارد سعيد" "edward said" ، "هومي بابا" "homi babh"، "تشاكرافورتي سبيفاك" "gayatry spivak" ، هذه الأخيرة التي كان مقالها : هل يمكن للتابع أن يتكلم ؟ can the subaltern speak التي قامت فيها بتفكيك الخطاب الكولونيالي انطلاقا من مركزية الحضارة الغربية، إذ أن نزوعها نحو الفعل الاختلافي وإعادة موضعة المهمش، بدءا من «التركيز على الجزء من التفكيك المتعلق بها يتم إقصاؤه وقت بناء الأنساق (الذكرية)، والذي يعد باعتباره أفضل المداخل، نقدا ذاتيا جبارا، وفيه (أنت) لا تجرم ما تقوم بتفكيكه، بل تُدخله»[1]، أو تعيده إلى إنسانيته، وهي ظاهرة فكرية تعالج باستراتيجية "جاك دريدا" "jaque derida" الذي كان نصه "علم اللغة" ""grammatologie".

انطلاقة "سبيفاك" "spivak " في مشروعها الما بعد كولونيالي "post colonialisme"، ويبدو أن العلاقة المميزة بين مشروع "سبيفاك" وتفكيكية دريدا، هو علاقة تتجاوز في اختلافياتها كل أشكال الأسئلة التي تحتكرها الحدود، فبات التشابك المعرفي المدفوع بمنطق الهوامش يقارب المستعمِر/ المهمش، ذلك أن «العمل على ما بعد الكولونيالية يعد نوعا من التأريخ الذاتي الذي يمر به معظم مهاجري الطبقة الوسطى إلى حاضرة المستعمِر»[2] وهنا تكمن إجراءات قراءة "سبيفاك" "spivak" للتاريخ الهندي، وهي تخترق كل الخطابات البريطانية الخاصة بأحداث بلدها، وتفكك بناها الفكرية، ومن ثم تعيد صياغتها وفق البيئة الهندية التي لها أنماطها الرمزية التي تنبعث من خلال ممارسات الفئات الاجتماعية المهمشة.

[1]–جياتري سبيفاك، ستيف بولسون: النقد التقاربي، تر: محمد صلاح، مركز نماء للبحوث والدراسات، حوارات مترجمة، ص7.

[2]–المرجع نفسه، ص7.

لذلك فإن مقال : هل يستطيع التابع أن يتكلم ؟can the subalterne speak لـ "جياتري سبيفاك" "gayatri spivak " هو «ثمرة جهد كبير لإعادة بناء ظروف حادث معين، إنه الموقف الذي حوّلت فيها انتحارها الملعون إلى رسالة»1. هذا الإعلان عن الظلم "الذكوري" الذي مورس على المرأة الهندية من خلال انتحارها، عُدّ انخراط في فضح المسكوت عنه، وكشف ممارسات الهيمنة على المرأة، باعتباره إعلان لا يخلو من الحقيقة التي تستقر داخل الموت.

إن الكلام عن طريق الفناء يجعل من «التابع وصف لشيء عسكري، فنحن نعلم أن غرامشي استخدم هذا المصطلح لأنه كان في السجن وبالتالي اضطر للرقابة الذاتية ونحن نعلم أيضا أن استخدام هذا المصطلح تغير عندما أصبح "غرامشي" قادرا على التعامل مع مشكل جنوب ايطاليا»2. من هنا يبدو أن مشروع "سبيفاك" "spivak" الما بعد كولونيالي يجعل من "التابع" "subaltern" مفهوما تتمحور حوله كل رؤاها وتصوراتها، لأنها تعيد مركزته وتطالب بصياغة الذات (المهمشة/ المستعمَرة/ المرأة) بشكل جذري يتطابق وحقيقة بيئتها أنثربولوجيا وتاريخيا، كما «يعني هذا المصطلح: الشعب، النخبة الأجنبية، النخبة المحلية، و حتى السكان الأصليين الذين يتسلقون السلم الاجتماعي في حالات متنوعة للغاية: هو تابع كل شيء لا يمكن الوصول إليه أو فقط الوصول المحدد إلى الامبريالية الثقافية مما يفتح مساحة من الاختلاف»3 ،من هنا يكون التابع "subaltern " فن استقطب فضول "سبيفاك" "spivak" المعرفي، حيث يمكن اعتباره نمطا أنطولوجيا يؤدي إلى فهم "الأنا /الأخر" من خلاله، وهو ما يشكل كائنا خطابيا يكشف ما يختزله المركز الغربي من

[1]–جيارتي سبيفاك : هل يستطيع التابع أن يتكلم؟، تر: خالد حافظي، صفحة سبعة للنشر والتوزيع، المللكة العربية السعودية، ط1، 2020، ص9

[2]– المرجع نفسه، ص9.

[3]– ،المرجع نفسه ، ص10.

حركية وسيرورة زمنية، تضمن سكون التاريخ، وتكرار ما يمكن ثقافة وفق ما تقتضيه نمطية الحضارة الغربية.

تستمد كتابات "جياتري سبيفاك" "gayatri spivak" مقوماتها من غطرسة النص البريطاني، "وقد هيمنت النخبوية على تأريخ القومية الهندية لفترة طويلة –النخبوية الاستعمارية والنخبوية البرجوازية القومية/.../ مشاركة الانحياز بأن من صنع الأمة الهندية وطور الوعي والقومية، وما أكد تلك العملية كان حصرا أو بالدرجات الأولى منجزات النخبة"[1]، ذلك أن تأريخ الهند يحكمه الحسم الاستعماري حيث تولد فيه اقصاء غير ضروري لحلقات عديدة من النسق الزمني القومي وهنا تتحرك "سبيفاك" "spivak" نحو المهمش والمقصي من هذا الحسم، داخل فضاء اللامفكر فيه، رغبة في مواجهة وجودية تضمن للآخر مراكز العودة «وضمن خط سير الرحلة الممحو أثره لـ موضوع التابع، يزداد محو الاختلاف الجنسي بشكل مضاعف، ويصبح التساؤل قائما لا عن مشاركة الإناث في التمرد، أو القواعد الأساسية للانقسام الجنسي في العمل»[2]، لهذا فالاهتمام بـ "التابع" "subltern" يقاوم كل تهميش له، إذ أن خطاب "سبيفاك""spviak" يعمل على كشف المسكوت عنه، كرغبة تترجم تأكيدها على إعادة كتابة التاريخ وما يقتضيه صوت "الأنثى".

هنا يتعلق "التابع""subaltern" بهذا الصوت المخفي عن الثقافة، من ينصت اهتمام "جياتري" "gayatri" على مساءلة المجتمع الذي يستبطن "الذكورة" كمركز اثني و أنثربولوجي له تأثيراته الوجودية، ضد الكائن "الآخر"، إذ أنه «إذا كان التابع في سياق الإنتاج الاستعماري لا يملك تاريخا ولا يمكنه الكلام، فإن التابع المؤنث سيكون في الظل بشكل

[1]–جياتري سبيفاك : هل يستطيع التابع أن يتكلم ؟ ، تر : خالد حافظي ، ص 49.

[2]–المرجع نفسه ، ص 59.

أعمق»1، إلى درجة يستحيل معها ضبط وجودها في المجتمع الهندي إلا من خلال الوقائع التي عاشها و بلورها السياق الذكوري.

يعمل الفكر السبيفاكي داخل استمرارية وصيرورة دائمين، وفق ما تقتضيه الكتابة الديريدية التي تعمل على ملء الفراغات، وفضح المسكوت عنه، أي أنها تعيد تركيب البنى الثقافية المخفية، وتتخطى السرد الكلاسيكي، حيث « يبدو أن جعل التفكير أو موضوع التفكير شفافا أو غير مرئي، يخفي الاعتراف المستمر بالآخر عن طريق الاستيعاب. ومن مصلحة مثل هذه التحذيرات أن "دريدا" لم يستدع السماح للآخر بالكلام عن نفسه، بل بالأحرى وجه استدعاءً أو نداءً إلى الآخر بكامله، لجعل ذلك الصوت الداخلي، الذي هو صوت الآخر فنيا هذيانا»2. من هنا تتحرك "سبيفاك" "spivak" داخل فضاءات تعيد "للآخر/المرأة" حضورها السوسيو ثقافي، من أجل ممارسة هوياتية خارج إرادة السيطرة والهيمنة.

إن هذا التحرك يسعى إلى محاكمة كل معطيات الذكورة، انطلاقا من الاهتمام بالواقع الذي ينتج إمكاناته المسكوت عنها والصامتة، و «المرأة التابعة ذات الموضوع الصامت تاريخيا، فإن المثقف ما بعد الاستعماري يغفل على نحو ممنهج امتياز الإناث. ينطوي هذا الإغفال المنهجي على تعلم نقد خطاب ما بعد الاستعمار بأفضل الأدوات التي يمكن أن يوفرها وليس مجرد استبدال الصورة المفقودة للمستعمر»3. من هذه المنطلقات فإن ملامح النقد السبيافكي الما بعد كولونيالي تناقش الممارسة الثقافية التي لا تفسح المجال للاختلاف الحقيقي، الذي يسمح ببناء اجتماعي متوازن، ومن ثَمَّ وضع مشروع نهضوي قائم على كل مكونات المجتمع الهندي، لأن "جياتري سبيفاك" "gaytri spivak" ترى بأنه «عندما

[1]– جياتري سبيفاك : هل يستطيع التابع أن يتكلم ؟ ، تر : خالد حافظي ، ص 59

[2]– المرجع نفسه، ص75.

[3]–المرجع نفسه ، ص 80.

تواجه الأسئلة من قبيل هل يستطيع التابع أن يتكلم؟ وهل يمكن للتابع (امرأة) أن يتكلم؟ فإن جهودنا لإعطاء التابع صوتا في التاريخ ستكون مفتوحة على نحو مضاعف على المخاطر التي يديرها فرويد»1. فالسؤال يقول بضرورة تغير أدوات النظر في مكونات المجتمع الهندي، بدل من اجترار المنظومات الاستعمارية التي يحضنها العقل الغربي دون أفق لصناعة حياة جديدة.

إن النزعة النقدية السبيفاكية تنطلق من حقيقة أن «الأرملة الهندوسية تصعد إلى محرقة الزوج الميت وترمي بنفسها فيها وهي حية، هذه هي تضحيتها (النضوج التقليدي المتعارف عليه للكلمة السنسكريتية للأرملة سيكون ساتي sati بينما نسفها الاستعمار البريطاني المبكر سوتي suttee»2 . وبشكل واضح تعلن "سبيفاك" "spivak" أن التقليد الهندوسي، أسكت (التابع/ المرأة) بعد انتحارها، وهو شق اجتماعي وتاريخي تنزع نحوه المفكرة الهندية من أجل اعتبارات نقدية لاحقة للكولونيالية الغربية، غير مشروطة برؤية جاهزة تهدف إلى قراءة التاريخ الهندي وفق المنظور الإنجليزي، حيث «لم تمارس هذه الشعيرة كونيا و لم تكن طبقية أو ثابتة طبقيا. وقد فُهم طبقيا إلغاء هذا الطقس من قبل البريطانيين بشكل عام على أنه حالة "الرجال البيض ينتقدون النساء السمراوات من الرجال السمر»3، وهو ما اعتبرته "سبيفاك" انخراطا في تمويه كولونيالي لا يستجيب لمقتضيات الحقيقة التاريخية والاجتماعية، وبالتالي فالأبعاد الابستمولوجية التي تهدف إليها الناقدة الهندية تحكمها وقائع تاريخية ونظم اجتماعية تتشابك فيها الأيديولوجيا، الأنثربولوجيا، ومختلف الوقائع.

[1] جياتري سبيفاك : هل يستطيع التابع أن يتكلم ؟، تر : خالد حافظي ، ص 83.

[2] المرجع نفسه، ص 86.

[3] –المرجع نفسه ، ص86.

فالإلحاح الجوهري" لسبيفاك" "spivak" حول إمكانية التابع/ المرأة بالتكلم، يندرج ضمن رؤية موضوعية للتاريخ الهندي، وهو ارتباط بالاهتمامات المركزية للناقدة الهندية. فالإطار المرجعي للقضايا المطروحة بتطلع يشكل منطلقا للنسق لفكري السبيفاكي الذي يبحث في : هل يمكن للتابع أن يتكلم؟ ضمن انشغالاتها الما بعد الكولونيالية.

ثالثا: ما بعد الكولونيالية في الفكر العربي المعاصر.

تُشكل خطابات "الكولونيالية" و "ما بعد الكولونيالية" نموذجا معرفيا للفكر العربي المعاصر/ حيث أن كتاب "الاستشراف" لـ "ادوارد سعيد" "edward said" يمثل أهمية بالغة في الثقافة العربية المعاصرة، بما فيه من إعادة الاعتبار "للآخر" كهوية اختلافية لها خصوصيتها التاريخية والثقافية، كما أنه يضع إطارا معرفيا يحدِّد من خلالها معالم الهيمنة، ويكشف عن مقولتها المركزية. ورغم ما وجده هذا الكتاب من اهتمام واسع في الدوائر البحثية العالمية كما هو الحال بالنسبة "لجماعة التابع"، الهندية من خلال الناقدة "جياتري سبيفاك" "gayatri spivak"، التي أسست عليه دراساتها : "هل يمكن للتابع أن يتكلم؟"، إلا أن حضوره في الفكر العربي ليس بنفس الدرجة، حيث «أنه قُرئ بعمق في الأماكن البعيدة أكبر منه في العالم العربي على الرغم من ارتباط قضية "الاستشراق" بالامبريالية الغربية ومشروعها الكولونيالي في الجغرافيا العربية»[1].

إن المشروع النقدي العربي المعاصر الذي يقوم على تعرية البنى الاستعمارية الثاوية في الخطابات المركزية الغربية، يتطلب التحرر من الفكر الأوروبي القائم على "الذات" "أنا أفكر إذن أنا موجود"، وذلك بالدخول في محاورة لهذا الفكر، انطلاقا من "الرد بالكتابة" بتعبير "بيل آشكروفت"، في سياق محاولة المراجعة و النقد.

من الواضح أن سؤال "الاستقبال العربي" لـ " مابعد الكولونيالية" سيحيلنا إلى البحث عن العلاقة الموجودة بين الوعي "بالاستشراق" و ارتباطاته الفكرية بالسلطة، التي أنتجت خطاباتٍ تهمّش "الآخر" وتتبنى مقاربات "التمثيل" في اللغة و الجنس، إذ يستدعى ذلك، الحديث عن مسألة السرديات الكبرى، وبالتالي يكون السؤال: كيف تحرك الوعي العربي

[1]–إدوارد سعيد: حاوره قاوريفسوانتان، السلطة والسياسة والثقافة، تر: نائلة قلقيلي حجازي، دار الآداب، ط1 ،بيروت، 2005م، ص484.

بقضية "الكولونيالية" و "ما بعد الكولونيالية" في خطاباته؟ وما هي المنطلقات والغايات التي تلكأ عليها الخطاب العربي المعاصر ضمن ضرورات الفكر ومن ثم النقد؟

1/ما بعد الكولونيالية بين الاستشراق وأبعاد التمثيل:

إن التشكيلات الخطابية العربية من بداية الاستقبالات النقدية لما بعد الكولونيالية "post colonialisme"، و الكولونيالية "colonialisme" ، كانت عبر الترجمة، حيث أن الاقتراب من مسألة النقد العربي المعاصر، يتم عبر اجتهادات العديد من المترجمين العرب، الذين كانت تناولاتهم لهذا الحقل من خلال الوعي بالذات وقضاياها الثقافية والتاريخية والأنثربولوجية. ويُعدّ كتاب "الاستشراق" لـ "ادوارد سعيد" "edward said" ترجمة كمال أبو ديب، هي بداية الانخراط في الحقل المعرفي للكولونيالية وما بعدها، فضلا عن أنها استدعت الحديث عن مسألة الهوية في ظل الثقافة الاستعمارية، ونظرا لأهمية الكتاب فقد تمت ترجمته أيضا من طرف "محمد عناني".

في هذا السياق بدأ الوعي العربي بالخطابات الكولونيالية وما بعدها يستنهض اهتماماته من خلال الترجمة، حيث أن مُساءلة البُنى المركزية الغربية تتم من خلال مجموعة الجهود العربية التي تحتك بالفكر الغربي، هذه الجهود في «ترجمة أحمد الرويني وآخرون لكتاب: دراسات ما بعد الكولونيالية –المفاهيم الرئيسية– لـ " بيل أشكروفت، جاريت غريفيثت، هيلين تيفين"، وترجمة محمد عبد الغني لكتاب : نظرية "ما بعد الاستعمار" لـ "آنيا لومبا" "ania lumba"، ترجمة كمال أبوديب لكتاب: "الثقافة والامبريالية" لـ "ادوارد سعيد" "edward said"، وترجمة كتاب "من تفكيك المركزية الغربية إلى فضاء الهجنة" من طرف "محمد الجرطي"، وترجمة أحمد محمود لكتاب "أساطير بيضاء" للكاتب روبرت يانغ " Robert young".

لم يكتف الوعي النقدي العربي المعاصر بهذا الحقل المعرفي، بما تم ذكره من ترجمات، بل أن الطبيعة النقدية التي تسعى إلى خلخلة المتون المتمركزة حول الهيمنة والسلطة والامبريالية، تعدت إلى ترجمات أخرى من أجل فهم أكثر لخلفيات هذا الحقل المعرفية، ومن ثم استجلاء منهجه وآلياته، من خلال ترجمات كل من : فواز طرابلسي لكتاب : قضايا المادية التاريخية لـ "أنطونيو غرامشي" "Antonio gramchi" و خالد حافظي لكتاب "هل يستطيع التابع أن يتكلم؟" لـ "جياتري سبيفاك" "gayatri spivak"، وثائر ديب لكتاب "موقع الثقافة" لـ "هومي بابا"، عادل غنيم لكتاب "كراسات السجن" لـ "غرامشي" "gramchy" وبالتالي فإن المشتغلين في حقل "الكولونيالية" و "ما بعد الكولونيالية" قد أفادوا من هذه الترجمات الواعية بالواقع النقدي والاجتماعي و الثقافي العربي، لما لهذه الترجمات من خبرة في الاحتكاك بالمتون الغربية التي تعاملت مع حقل الكولونيالية وما بعدها.

1-أ/ الاستشراق ونظرية ما بعد الكولونيالية:

إن التشكيلات الخطابية العربية التي استثمرت من احتكاكها بالثقافات الأخرى، تكشف عن الكثير من التوتر الذي تفرضه اللغة، الأمر الذي يجعلها تحقق تماهيا هوياتيا على مختلف أشكال الاستقبال، ومن ذلك فإن بلورة مفهوم لمصطلح "الاستشراق" يتخذ من علاقة الشرق بالغرب أسلوبا في دراسة خطابات "الكولونيالية" ،حيث يشير هذا المصطلح «في مدلوله الأساسي إلى الاهتمام العلمي أو الأكاديمي الغربي بالثقافات الشرقية، أو الآسيوية تحديدا لما في ذلك الشرقين الأقصى والأدنى، بما يتضمنه ذلك الاهتمام من دراسة وتحقيق وترجمة»[1] وهذا الاهتمام لا يعدو أن يكون ممارسة تعتمد في كليتها على عامل الإخضاع، كون مشروع "الاستشراق" له القدرة المعرفية في صياغة "الآخر" من خلال ما أنتجه من واقع تاريخي قادر على اختزال "الآخر" كل ما هو مختلف.

[1]- سعد البازعي ، ميجان الرويلي : دليل الناقد الأدبي ، ص 33 .

أما فؤاد زكريا فهو يرى بأن «الاستشراق نموذج لعلم يرتكز كله على فكرة الاتصال بين الثقافات إذ يقوم فيه باحثون ينتمون إلى ثقافة معينة بدراسة متعمقة /.../ لثقافة أخرى أجنبية بالنسبة إليهم»[1]، فهو بذلك ينفي عن الاستشراق دراسة جغرافيا الشرق، وإنما يتعامل معه كفعل ذو نزعة إنسانية يستجيب إلى التجربة الإنسانية المبنية على التثاقف والتشاركية، هكذا يبدو أن "الاستشراق" حامل لإدارة التصالح بين الثقافات وترتيب مناخ من التوازن بينها على أساس من التوافق، من أجل ضمان اشتغال معرفي يجسد الاختزال الحامل لشروط الهيمنة.

إلا أن "سالم يافوت" يسعى إلى إبراز بأن «الاستشراق خطاب، أو إنشاء، لكنه خطاب لا يعكس حقائق أو وقائع بل يصور تمثلات أو ألوانا من التمثيل حيث تخفف القوة والمؤسسة والمصلحة. إنه خلق جديد للآخر أو إعادة إنتاج له على صعيد التصور والتمثيل، مما يجعل من الاستشراق موضوع معرفة»[2]، ومن ثم يبدو من الواضح أن هذه الرؤية، هي محاولة نقد للاستشراق، لأن بُناه المعرفية تركز على صورة "الآخر" من خلال "الذات" الغربية، وهو ما يعرف بتواطؤ السلطة مع المعرفة، فتبسط سيطرتها على المقموع و المهمش، فضلا عن خلق أنواع كثيرة من الهيمنة: اللغة، الثقافة، التاريخ... الخ، وبالتالي الانخراط في قضايا الكولونيالية التي تشترط الهوية النمطية، لذلك فإن «الاستشراق اشكالية وليس فرعا من فروع المعرفة أو فنا من فنونها، وخلخلة تلك الإشكالية بإحداث رجة نقدية في مفاهيمها الرئيسية، تعني نهاية المعرفة المؤسسة عليها وعودة المياه إلى مجاريها، إنه هو وحده الكفيل بتحقيق نهاية الاستشراق»[3]. يبدو أن مسألة "الاستشراق" تطرح نفسها في كل لحظة من لحظات الفهم "للكولونيالية"، على اعتبار أن "الاستشراق" هو حقل معرفي يستجيب

[1]–فؤاد زكريا: نقد الاستشراق وأزمة الثقافة العربية المعاصرة، دراسة في المنهج، مؤسسة هنداوي سي آي سي، المملكة المتحدة، 2017، ص37.

[2]– سالم يافوت : حفريات الاستشراق في نقد العقل الاستشراقي ، ص 8 .

[3]–المرجع نفسه، ص 79.

لشروط الامبريالية الغربية، فقد غيرت طبيعتها الإنسانية إلى درجة تحولت فيها إلى أداة قمعية، من خلال تلك التصورات التي بات فيها "الآخر" مسلوب الهوية، لذلك فإن خلخلة هذه التصورات، وإمكانية إعادة تحقيق "الذات" التي تعيد سؤال الحرية إلى مستواه الحيوي، وتنزع نحو تفكيك كل اعتبارات المركزية الغربية.

ولعل كتاب "الاستشراق" قراءة نقدية لـ "صلاح الجابري" يلتقي في جوانب كثيرة مع القول بضرورة تفكيك البنى المؤسساتية "للاستشراق" باعتباره «سلطة مارست قوتها بأساليب مختلفة، وعبر تحققات متنوعة، حددتها الظروف المرحلية والإقليمية السياسية والاقتصادية والاستشراق هو فكرة الغرب عن الشرق، تلك الفكرة التي تجسدت في الواقع عبر مراحل تاريخية بالصورة التي ترسمها الظروف وتجيزها»[1]، وبالتالي فإن الحاجة إلى تفكيك هذه السلطة، هو بمثابة مناهضة للتحيزات الاستشراقية التي تحولت إلى أدوات استعمارية.

إن مطلب النقد والمراجعة يهدف إلى قراءة "الاستشراق" كحقل معرفي يعلن بشكل واضح تواطؤه مع المركزية الغربية، التي تصوغ أنساقا فكرية تختزل "الآخر"، وتتورط في امتلاك مفاصل الهيمنة حيث «أن قيمة الاستشراق تكمن في النظر إليه لا بوصفه رؤية موضوعية (حيادية) للشرق وثقافته، بل بوصفه تعبيرا عن القوة الأوروبية الأطلسية إزاء الشرق وتكمن قيمته الأداتية في كونه في أحسن الأحوال إنشاءً لغويا عن الشرق، استقطب مجموعة مناهج، تطورت عبر الزمن»[2]، وبالتالي فإن "الاستشراق" يعلن بوضوح عن انخراطه في مشاريع كولونيالية الغربية على أساس فكري ليست بريئة، تنسجم مع أساليب الهيمنة التي تحسم المرآوية لصالحها؛ فهو عبارة عن ارتهان فكري لمنطلقات الميتافيزيقا الغربية التي اجتهدت في تنميط "الآخر" وتهميشه والانحشار في النجاعة الامبريالية.

[1]–صلاح الجابري: الاستشراق قراءة نقدية، دار الأوائل للنشر والتوزيع والخدمات الصناعية، دمشق، ط1، 209، ص15.

[2]–المرجع نفسه، ص 22.

لا شك أن « صورة الشرق التي يقدمها الاستشراق في إعادة إنتاج للشرق، بوعي غربي، استخدم أساليب بحثية مختلفة، سيطر عليها الأسلوب التخيلي والمنطق الصوري غير المحكوم بواقع تجريبي، ممّا مثّل في أغلبه تعبيرا عن رغبة مكبوتة، ومقموعة ومخططات استعمارية هادفة"[1]، من هنا فإن الالتباس القائم على الاستبداد كمقولة استشراقية،هو الاشتغال المتواصل للخطاب النقدي العربي المعاصر، فيجعل قضاياه إنسانية وعامة بدل حصرها في ما يسمى بـ "الكولونيالية".

من هنا يتبدى لنا انشغال "وائل الحلاق" بإعادة قراءة كتاب "الاستشراق"، حيث يرى بأن « مؤلف الاستشراق يتتبع أصول الاستشراق خلال الفترة الزمنية التي امتدت لقرون، سيطرت فيها أوروبا على الشرقين الأوسط والأدنى؛ قد يثير هذا التصريح دهشة أي مؤرخ للعالم الإسلامي المعاصر؛ فأي باحث في الكولونياليات الغربية، يعلم أن هذه القوى الأوروبية لم تستطع فرض هيمنتها الكولونيالية بصورة فعالة وممتدة على تلك المساحات الشاسعة قبل منتصف القرن التاسع عشر أو نهاياته»[2] وهو ما يعتبره "وائل الحلاق" قصورا في تأريخ الاستشراق عبر الزمن، حيث أن أطروحة "إدوارد سعيد" "edward said" التي تربط الكولونيالية "بالاستشراق"، هو أمر لا يمكن أن يختلف عليه اثنان، على أساس أن الكولونيالية هي حديثة بالمقارنة الزمنية مع حضور الاستشراق التاريخي، بالتالي فهي مقاربة تفقد فاعليتها في ظل ظرفية تاريخية محددة، يواصل وائل الحلاق نقده لكتاب "الاستشراق" من خلال مقولة الخطاب الفوكاوية، ذلك أنه «إذا أخذنا في الاعتبار نظرية التشكلات الخطابية المحددة تاريخيا وثقافيا عند فوكو والتي لا يذهب بها أبعد من القرن السابع عشر واعتراف سعيد بتأثره بفوكو، فإن سياحة سعيد في اليونان القديمة وفيينا في بدايات القرن

[1]–صلاح الجابري : الاستشراق–قراءة نقدية–، ص22، 23.

[2]–وائل الحلاق: قصور الاستشراق، منهج في نقد العلم الحداثي، تر: عمرو عثمان، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، دط ، بيروت، 2019م، ص63.

الرابع عشر تثير الشك في مدى فهمه لما قصده "فوكو" بالتشكل الخطابي، وموقع المؤلف تحديدا فيها"[1]، وهو ما يعتبر محاكمة لآلية "الخطاب" التي يستخدمها "سعيد" في تعرية البنى الاستشراقية التي شرعنت الهيمنة على "الآخر" باعتباره فاعلية كولونيالية تناهض الحرية و الخصوصية الثقافية للمجتمعات الشرقية والآسيوية والإفريقية.

تتوالى المراجعات النقدية العربية "للاستشراق" باعتباره مقولة أسست للكولونيالية، من خلال "صادق جلال العظم"، حيث يرى بأن «الذي يريد إدوارد قوله هو أن الصورة الشمولية التي قام بها الاستشراق الأكاديمي–الثقافي ببنائها عن الشرق، تنطوي أساسا على مواقف عنصرية تماما من الشرق نفسه، وعلى تفسيرات اختزالية لواقعه، وعلى أحكام تقيمية لا إنسانية بحق شعوبه ومجتمعاته»[2]، وهو ما يعد المقولة المركزية "للاستشراق" التي صاغها "إدوارد سعيد" بالحديث عن المؤسسات المعرفية التي صنعت الكولونيالية الغربية مشروعيتها في التعدي على إنسانية الإنسان الشرقي. إلا أن "صادق جلال العظم" يرى بأن «هكذا صورة لا يمكن أن تكون ناتجة عن تطبيق أي منهج علمي محايد في معرفة الشرق، أو عن أية دراسة تتحلى حقا بالموضوعية العلمية والاستقلال الفكري، والرغبة المتجردة في البحث عن الحقيقة بالنسبة للموضوع الخاضع للدرس و التمحيص»[3]، وبذلك يصبح "الاستشراق" أطروحة تغيب عنها الموضوعية كأساس يرتبط بالبحث العلمي، وهو ما يعد نقدا "لإدوارد سعيد" الذي أبان عن تجني وحماسة تغيب عنها الحمولة المعرفية أثناء معالجة إشكالية "الاستشراق"، وبالتالي فإن الحيادية لم تتأكد في هذه الأطروحة، فقد كانت تعبيرا عن مناهضة تخلو من النزعة العلمية الصارمة.

[1]– وائل الحلاق: قصور الاستشراق، منهج في نقد العلم الحداثي، تر: عمرو عثمان، ص6– 7.

[2]–صادق جلال العظم: ذهنية التحريم– الاستشراق و الاستشراق معكوسا ، دار المدى لثقافة والنشر، ط2، 2004، دمشق، ص15.

[3]– صادق جلال العظم : ذهنية التحريم، ص 15 .

أما "فؤاد زكريا" فان قراءاته "للاستشراق" كمقولة كولونيالية من خلال ما نراه «تصطبغ العلاقة منذ البدء بصيغة العداء، فكل من يخرج عن حدودنا العقيدية والثقافية والمكانية يعرف بأنه موضوع للحرب، ولعل هذا أن يكون أقوى تأكيد لتلك القسمة الثنائية التي يعد التقسيم إلى شرق وغرب إلا مظهرا واحدا من مظاهرها، و التي يرجع إلى أسباب تعلق بحدود الاتصال بين الثقافات لا باستعلاء الغربي أو المركزية الأوروبية وحدها»[1] وكأن "إدوارد سعيد" كانت أحكامه جاهزة عن "الاستشراق"، فهو ليس في كليته يتأسس على مقولات الهيمنة والسيطرة والامبريالية، وبالتالي فإن الأطر المعرفية التي تحكم بأن "الاستشراق" هو حقل يشرعن الكولونيالية، هو كلام يعتمد على علاقة الذات بالآخر من خلال أنماط الفكر الغربية، كما أن « فكرة الشرق المختلف" أو "الشرق المتشابه" فهي أيضا من الأفكار التي يحرص الاسشتراق على إبرازها، ولكنها بدورها جزء كبير من ظاهرة أوسع بكثير. إن الشرق يفهم على أنه هو "المختلف" عن الغرب أو نقيضه. ولكن الشرق هو أيضا المشابه للغرب، الذي يعاد تحويله بحيث يدرك من خلال مفاهيم غربية، ويعاد تمثله بطريقة تقربه إلى الغرب"[2]، وبالتالي فهي دعوة تتبنى الرؤيتين الشرقية للشرق، والغربية للشرق أيضا، وهي فاعلية التعاطي مع الاستشراق كحقل معرفي يتخطى فكرة الشرق شرق والغرب غرب، بل أن امتزاج الثقافات، والتلاقي بين مكونات الهويات المختلفة هو ما يؤكد على أن الاستشراق يمارس التحرر من سلطة العقل والآخر على السواء.

1-ب/ ما بعد الكولونيالية ونقد "التمثيل":

اعتمد الخطاب الكولونيالي على أنظمة معرفية ناتجة عن تواطؤ المعرفة مع السلطة، وذلك من خلال "التمثيل" " Représentation" كآلية استعمارية ترتكز على عنصرين وهما

[1]-فؤاد زكريا : نقد الاستشراق و أزمة الثقافة العربية المعاصرة ، ص 39.

[2]--المرجع نفسه ، ص40

العرق والجنس، وقد أبرز "إدوارد سعيد" "Edward said" ذلك عن كتاب "الاستشراق"، انطلاقا من مقولة ماركس "Carl marx" "إنهم عاجزون عن تمثيل أنفسهم، ينبغي أن يمثلوا"، من هنا فإن "التمثيل" "représentation" يحمل معه سلطة وقمع في ذات الآن فـ «التمثيل هو عملية بناء جديدة تفارق الأصل، وهناك فعل تشويه أو العكس، فهذا التحويل في عملية التمثيل عن الصورة الأصل، يأتي تبعا لمنظور المنشِئ الممثّل، وهذا ما يعني ارتباط التمثيل بالهدف والغاية، التي ترتجي من عملية التمثيل ومنها صياغة الآخر، بهدف السيطرة عليه»[1] ،وهو مشروع إعادة تشكيل "الآخر" وفق منظورات المركزية الغربية انطلاقا وانتهاءً إليها.

إنها تعيد إنتاج صورة في ظل ارتباطات استعلائية تعتمد على التنميط والاختزال، وبالتالي فهذا المصطلح أصبح ذو دلالات تعتمد على الحمولات الفكرية للكولونيالية الغربية، وإذا كانت القوة سلطة، فإن «التمثيل أو إعادة الإنتاج سلطة أخرى أيضا، وهذه السلطة مستمدة من مستويات بحثية وثقافية تحكمها النزعة الاستعلائية، والإحساس بالقوة والتفوق الجنسي (العنصري) فضلا عن التفوق الثقافي»[2]، وبالتالي فإن هذا المصطلح يتقاطع مع السلطة ويتشابك معها، من خلال ما تفرضه الصورة الاستعلائية للمستعمِر، الأمر الذي يبتعد عن صرامة الحقيقة، لأن التمثيل هو« إعادة بناء الشرق بعيدا عن واقعه ووفق مسلمات ذهنية غربية عن ذلك الواقع، يراد لها أن تحتل موقع الحقيقة الواقعية، مستبعدة الواقع التاريخي والنفسي لأمم الشرقية، ومستبدلة إياه بصورة خيالية، ابتكرتها مخيلة الإنسان الغربي/.../ إنها أسطرة للشرق من قبل الذهن الغربي»[3]، فباتت هذه الصورة خزان مخيالي هائل بعيدا عن أنطولوجيا الإنسان الشرقي، فهي تستجيب لمقتضيات المستعمِر، فكانت

[1]–رامي أبو شهاب: الرسيس والمخاتلة–خطاب ما بعد الكولونيالية في النقد العربي المعاصر، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط2،بيروت، 2014، ص60.

[2]–صلاح الجابري، الاستشراق–قراءة نقدية–، ص15.

[3]–المرجع نفسه، ص25.

الصورة المنتجة لا تخضع للواقع الثقافي، والفكري، والاجتماعي للمستعمَر، بل تخضع دائما لشروط الهيمنة الفكرية والثقافية للامبريالية الغربية.

وبالتالي «فإن تعامل المخيال الغربي مع الشرق يتبع أسلوب التمثيل، إذ يعبّر التمثيل عن محاكاة صور و رؤى مسبقة في الذهنية الغربية، وليس عن وظيفة التمثيل أن يعكس واقعا موضوعيا، بتعبير آخر لا يمثل التمثيل استحضارا لشرق، بقدر ما هو إقصاء له، وإلغاء وإعادة إنتاج لمشرق متخيل، يشبع الرغبة الغربية، و المقموعات التاريخية، فالشرق الذي يتعامل معه الغربي هو شرق مخلوق ذهنيا (اسقاطيا)، ومفروض على واقع خارجي»[1]، وبالتالي فان التعامل مع "الآخر" يمكن في استعباده ككينونة مستقلة بذاتها، لها خصوصياتها الثقافية، والسوسيولوجية، والفكرية، وفي السيكولوجية، في شكل اختلالات لواقع، بطريقة المتخيل الذي يجعل من الحقيقة وهما، يخضع للتنمط والتشكيل الاستعلائي، الأمر الذي يفضي إلى أنه «لا بد أن الصور و التمثيلات التي أنشأها الغرب حول الشرق تجاوز أي تطابق، أو حتى غياب هذا التطابق فعملية التمثيل تتخذ من التصور الذهني والعقلي مدخلا لإحلال الهيمنة والسلطة المادية، وحتى مع غياب الاستعمار المادي، يبقى الأثر الذهني والعقلي حاضرا وممارسا بسبب قوة الأفكار المتأتية عبر عملية التمثيل المحكمة»[2]، وأمام هذه القضية المرتبطة بالانشغالات الكولونيالية، كنظام فكري له منظوماته المعرفية التي تعلن انتماءها للمركزية الغربية، يجد المستعمِر ذاته في مواجهة هذه الهيمنة من خلال تفكيك البنى الاستعمارية وإعادة هويته الحقيقية.

أما صاحب "الرسيس والمخاتلة يرى بأن « تفكيك الاستعمار هو مصطلح أكثر تعبيرا عن الآلية التي يتم فيها تقويض الخطاب الذي أنتجته المنظومة الكولونيالية/.../،

[1]–صلاح الجابري : الاستشراق – قراءة نقدية– ، ص25.

[2]–رامي أبو شهاب: الرسيس والمخاتلة–خطاب ما بعد الكولونيالية في النقد العربي المعاصر–، ص64.

ومن هنا فإن تفكيك الاستعمار وخطابه يمتلك هو الآخر عددا من الممارسات والآليات المسبوقة بوعي أيديولوجي، الساعية نحو مواضع القوة والضعف التي تعتري خطاب المستعمِر، ما يتيح الرد بالكتابة على ما تم تكريسه وتأطيره من تعميمات واستيهامات، عملت على تصوير المستعمَر وتثبيته في المقولات المنتهية والمنجزة من الأحكام التي صاغها المستعمِر الغربي»[1] لذلك فإن "التمثيل" "représentation" كمقولة كولونيالية، حمولتها الفكرية والثقافية والتاريخية والاجتماعية تقتضي تصورات لا تنتمي إلى الواقع الفعلي لـ " الآخر / المستعمَر" لذلك فإن تقويضها يتطلّب منظومة فكرية مضادة ، تُلغي كل التشوّهات الثقافية التي حاولت من خلالها المركزية الغربية أن تهمّش المستعمَر باعتباره غير مؤهّلٍ للفاعلية الفكرية، و تُعيد نِظامها الفكري الذي يشتغل على القضايا الإنسانية من خلال خصوصيته الثقافية و التاريخية و الاجتماعية.

ويرى "رامي أبو شهاب" أن « قضية تفكيك الاستعمار ترتبط بالآثار التي يخلفها الاستعمار على اللغة والثقافة والآداب والاقتصاد والنظم السياسية، وهو ما يستدعى آليات للمقاومة، حيث بدأت مراحلها الأولى من لحظة وقوع الاستعمار انتهاءً إلى معالجة آثاره السلبية، ولهذا غالبا، ما يرتبط مصطلح تفكيك الاستعمار بمصطلح المقاومة أو مناهضة الاستعمار»[2] ، حيث أن حركة التاريخ تفرض تموضع الإنسانية في إطارها الحضاري الذي أنبتها، ورفض كل الزيف والتشوه الذي ينوس بين (المركز والمركز)، ذلك أن تقويض الانتماء الثقافي الذي شكلته البنى الفكرية وأضحت بموجبها كينونة "الآخر" تطابق مع "الذات الغربية"، حيث بدا التفكير في المسألة الثقافية يتمثل في ما تشمله المنظورات الامبريالية وما يشمله خزانها المعرفي.

[1]– رامي أبو شهاب : الرسيس و المخاتلة – خطاب مابعد الكولونياليةفي النقد العربي المعاصر– ، ص106.

[2]– المرجع نفسه، ص 107.

أما ما يثير الانتباه في ما رآه "يحي بن الوليد" أن «مقاومة أو فك، أو تصفية، أو نقض، أو إزالة أو ذوبان الاستعمار (Décolonisation) قديمة ، قِدم الاستعمار ذاته، كما أجمعت ذلك دراسات نظرية الخطاب ما بعد الكولونيالي، إضافة إلى أن الاستعمار يتواصل اليوم بأشكال مغايرة، ومعاصرة، لا سيما في البلدان المستعمَرة من قبل»[1]، يتعلق الأمر بصور الهيمنة، التي تمتد في التاريخ، فامتدت معها، عمليات تفكيكها، وبالتالي تقويض الكولونيالية هو حركة تتواجد بوضوح في كل مرحلة تشهد فيها الجغرافيات استعمارات من القوى الامبريالية، كما أن الهيمنة لا تقتصر على الحضور المادي عن طريق الجيوش، وإنما تستمر ممارستها كعمل ثقافي باسم التطور والتحضر، فتكون المسألة الثقافية لها ما يبررها حتى بعد تفكيك الاستعمار، لذلك فإن «"صيغة الما بعد" ومعظم حركات الما بعد"مشوش أو نوع من "الفصل" بين مرحلتين أو عالمين، ومعنى ذلك أنه لا ينبغي أخذ تسمية "ما بعد الاستعمار" بمعناها الحرفي الذي بموجبه لن يشير المصطلح إلى ما هو أكثر من انتقال للحكم" /.../ إن الكلمة تفيد باستمرار الاستعمار بأشكال أخرى»[2]، وهنا تصبح "ما بعد" أو "post" تفيد التكريس و الاستتباع الحضاري بوسائل أخرى على مستوى الوعي والفكر والثقافة، وتنتقل بالصراع المادي إلى مستوى إعادة تهيئة الوعي من أجل تبعية تنهي الخصوصية الثقافية للمستعمَر.

كما أن صاحب "الوعي المحلق" يرى بأن «مقولة ما بعد الكولونيالية (post colonialisme) ليست من صميم الخطاب النقدي وإنما تم جلبها إلى مجال الخطاب النقدي. وهي في أساسها "مقولة سياسية" استخدمت أول مرة في مجال النظرية السياسية في السنوات الأولى من عقد السبعينيات وذلك لوصف المأزق الجديد الذي أخذت تتخبط فيه البلدان التي

[1]–يحي بن الوليد: الوعي المحلق–إدوارد سعيد وحال العرب، الهيئة المصرية العامة لكتاب ، د ط ،القاهرة، 2016، ص26.

[2]–المرجع نفسه ، ص 32.

خرجت من تجارب الاستعمار الذي تعرضت له من قبل الإمبراطوريات الأوروبية وفي مفتتح الستينيات»[1] ،ومن هنا تصبح أبعاد "الما بعد" تتعدى الخطاب النقدي، ما يشكل انفتاح حقل "ما بعد الكولونيالية" على عديد المعارف من بينها المجال السياسي، وهو تشابك واعي بامتدادات هذا الحقل، بسبب أن موضوعاته تستدعي ذلك، هكذا فإن مجالات ما بعد الكولونيالية تستنطق حقيقة "الآخر" الذي مورست عليه كل أشكال التهميش والهيمنة، خلقت أبعادا مضادة لها، باعتبار أن الرد بالكتابة هو تفكيك لكل الخطابات التي تأسست عليها الكولونيالية Colonialisme " ، من أجل إقرار مرحلة ما بعدية تعيد للمستعمِر حضوره الإنساني وفق خصوصيته الثقافية، والفكرية، والسوسيولوجية، والسيكولوجية...

2/ ما بعد الكولونيالية: نحو نظرية "الاستغراب":

إن الفكر العربي معني بقضايا "الكولونيالية" " Colonialisme" و"ما بعد الكولونيالية" post colonialismeبمختلف بناها الفكرية، التي يتم من خلالها تفسير السلوك الامبريالي للحضارة الغربية، وعلى اعتبار أن "الاستشراق" هو معرفة تواطأت مع السلطة من أجل الهيمنة على "الآخر/المستعمَر"، لذلك كانت دعوة "حسن حنفي" في كتابه "مقدمة في علم الاستغراب" إلى «"إبداع الأنا في مقابل تماس الآخر، وإمكانية تحويل الآخر إلى موضوع لعلم بدلا أن يكون مصدرا للعلم»[2]، في هذه المرحلة تتجلى أشكال الوعي النقدي لدى "حسن حنفي"، حيث أن "الاستغراب" هو حامل لهوية ولماهية العربية من أجل إبراز الذات وما تتطلبه من حضور في الواقع، وفق ما تستلزمه من بناء "الأنا" العربية وتفاعلها مع الأشياء، فـ «إذا كان الاستشراق الغربي قد أنتج مستغربين شرقيين يتحركون في دائرته وضمن آفاقه غربا و شرقا فإنه أسهم في إنتاج ازدواجية ثقافية في البنية الثقافية العربية تؤول إلى تكوين

[1]– يحي بن الوليد : الوعي المحلّق – إدوارد سعيد و حال العرب، ص 32 .

[2]– حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، الدار الفنية لنشر والتوزيع، القاهرة، 1991، ص5.

خطاب ثقافي استغرابي يعلن مالا يضمر و يضمر مالا يعلن أي خطاب مراوغ »[1] وبالتالي فإن سياق البناء الحضاري العربي لم يسلم من الوقوع في الاجترار المعرفي، الذي لا يمكن التأسيس عليه ضمن فهم نهضوي يتميز بالخصوصية الثقافية العربية، في إطار المساءلة والمراجعة.

ومن أجل حضور الذات العربية فقد « نشأ علم الاستغراب colonialisme في مواجهة التغريب westernization الذي امتد أثره ليس فقط إلى الحياة الثقافية وتصوراتها للعالم وهدد استقلالنا الحضاري بل امتد إلى أساليب الحياة اليومية ونقاء اللغة ومظاهر الحياة العاملة وفن العمارة»[2]، وبالتالي فإن القدرة على تشريح الذات ونقدها من خلال دراسة الآخر وإدراك اختلافاته، يخلق شروط التوازن الحضاري، بعيدا عن الانغماس الثقافي الذي أدى إلى تقويض الهوية، اعتمادا على إنتاجات الغرب الثقافية التي استنبتتها سياقات سيكولوجية، و تاريخية، وسياسية، ومن هذا المنظور لا يمكن إسقاط تلك المعارف على الذات العربية.

لقد « نبعت الدعوة إلى وجود مثل هذا العلم من الشعور بأن بأن الساحة العربية العلمية و الثقافية تكاد تخلو من معرفة ثقافات الأمم الأخرى معرفة موضوعية، لا متأثرة ولا مصادرة وهذا الزعم بضعف المعرفة جاء نتيجة للتقصير في تتبع النتاج الفكري العربي »[3] ،وبالتالي يجوز القول أن الانكباب على دراسة ثقافة الآخر، تدعو إلى تفكيك مرتكزات الذات هوياتيا، وثقافيا، ولغويا، وتاريخيا، وبذلك إضفاء ما يلزم من إبعاد الانغماس الحضاري، الذي ينتعش في سياق الفشل العام لمختلف الأنظمة الفكرية العربية المعاصرة.

---

[1]– طيب تيزيني : من الاستشراق الغربي إلى الاستغراب المغربي ، دار المجد للطباعة و النشر و الخدمات الطباعية ، ط1 ، سوريا ، 1996، ص312.

[2] حسن حنفي : مقدمة في علم الاستغراب، ص 22.

[3]–علي إبراهيم النملة : كنه الاستغراب – المنهج في فهمنا الغرب–، بيسان للنشر و التوزيع ، ط2 ، لبنان ، 2016 ، ص 25.

إن ما يتطلع إليه "حسن حنفي" هو دراسة الحضارة الغربية، « فإذا "كان "الاستشراق" هو دراسة الحضارة الإسلامية من باحثين ينتمون إلى حضارة أخرى ولهم بناء شعوري مخالف" لبناء الحضارة التي يدرسونها فإن "الاستغراب" هو العلم المقابل بل والمضاد له، ومهمة علم "الاستغراب" هي إعادة الشعور الأوروبي إلى وضعه الطبيعي والقضاء على اغترابه وإعادة ربطه بجذوره القديمة، وإعادة توجيهه إلى واقعه الخاص من أجل التحليل المباشر له»[1]، يتعلق الأمر بإعادة فهم "الآخر" من خلال حضارته الغربية وفق نماذج ترفض الاستعلاء والتسلط والهيمنة على الثقافات الأخرى، بل من أجل خلق توازن حضاري، يتطلع إلى تكسير مقومات الامبريالية، وذلك بصوغ خطاب فكري يستقطب إنسانية الإنسان دون اختزاله وفق تسميات مختلفة، العرق، الجنس، الدين و غيرها

و «إذا كان "الاستشراق" قد وقع في التحيز المقصود إلى درجة سوء التيه الإرادية والأهداف غير المعلنة، فإن "الاستغراب" يعبر عن قدرة "الأنا" باعتبارها شعورا محايدا على رؤية الآخر، ودراسته وتحويله إلى موضوع»[2]، وبذلك فإن "الاستغراب" هو إعادة ثقافة ("الآخر/ الغربي") المعرفية التي تعتمد على تنشيط الفكر الغربي وفق ما يقتضيه الواقع الأوروبي، بعيدا عن تلك البنى الفكرية التي تجعل من (الآخر/ الشرقي) نواة للمعرفة، من أجل الهيمنة وتحويله إلى مستعمَر، ما يخلق نوعا من الثورة والمناهضة من أجل استرجاع الهوية الثقافية والحضارية "للشرقي"، لذلك فإن مهمة "علم الاستغراب" « هو الانفتاح على المنهجيات العلمية الغربية الذي وحده يمكن أن يضع حدا لمغامرة الاستشراق التي لا مجال للمماراة في أنها، في بعض وجوهها، جارحة نرجسيا للذات القومية، حيث أن الامتلاك الذاتي لهذه المنهجيات و تبيئتها و تطويرها، من شأنه أن يجعل الاستشراق يعود إلى حدوده

[1]–حسن حنفي ، مقدمة في علم الاستغراب ، ص 31.

[2]–المرجع نفسه ، ص32 .

المعقولة التي يقتضيها حوار الثقافات »[1]، يتعلق الأمر باستحضار منظورات مضادة للكولونيالية، من خلال موضوع الغرب الما قبل كولونيالي، وكأن "حسن حنفي" يريد أن تكون لحظة "الاستغراب" هي اللحظة الابستمولوجية التي تفصل "الاستشراق" كحقل معرفي له خلفياته الفكرية، التي تمتد إلى فكر كل من كانط وديكارت وبالتالي: كيف يمكننا دراسة الغرب خارج هذا السياق المعرفي؟

إذا كانت « مهمة "علم الاستغراب" هي القضاء على ثنائية المركز والهامش على مستوى الثقافة والحضارة /.../ طالما أن الثقافة الغربية هي المركز والثقافات اللاغربية في الأطراف ستظل هذه العلاقة أحادية الطرف، من المركز إلى الأطراف»[2]، فإن التوازن الثقافي الإنساني سيعيد الثقافات المستعمَرة إلى أدوارها الكوسمولوجية، وتكون الحضارة الغربية إحدى هذه الثقافات، مما يؤدي بهذا التوازن إلى رفض التغريب كإطار حضاري تنتفي من خلاله الهوية لأنه عبارة عن «حاولة تغير المفاهيم" في العالم العربي والإسلامي والفصل بين هذه الأمة وبين ماضيها وقيمها، والعمل على تحطيم هذه القيم بالتشكيك فيها وإثارة الشبهات حول الدين واللغة والتاريخ ومعالم الفكر ومفاهيم الآراء والمعتقدات جميعا»[3]، وبالتالي فهو يفصل الذات العربية عن تكوينها الديني والحضاري، وأصولها الثقافية، وخصوصا الثقافية، وخصوصا بعد الانفتاح الثقافي الذي أدى بالمثقف العربي إلى الانغماس الكلي في الثقافة الغربية، والانفصال الكلي عن الخصوصية الثقافية، ومن هنا تبدو قضية الهوية تواجه التغريب، من خلال الممارسة الثقافية التي تضطر إلى التنازل عن أنساقها الحضارية.

[1]–جورج طرابيشي : المرض بالغرب – التحليل النفسي لعصاب جماعي عربي– ،د ط ، سوريا ، 2005 ، ص 180

[2]–حسن حنفي : مقدمة في علم الاستغراب ، ص 38.

[3]–أنور الجندي: معالم الفكر العربي المعاصر، مطبعة الرسالة، مصر، 2013، ص 84.

وبذلك فإن «استعمال التاريخ الغربي والثقافة الغربية كإطار مرجعي تتم الإحالة إليه باستمرار، إنما يكشف عن موقف حضاري أبعد وأعمق وهو فهم "الأنا" أو "الذات" بالإحالة المستمرة إلى الآخر أو الغير، وكأن الأنا أو الذات ليس لها إطارها النظري الخاص بها من داخل حضارتها التي تكونت فيها»[1]، و فإن "الذات" تصنع معنى للتغريب من خلال الانصهار داخل المنظومات الفكرية الغربية، وهنا تتكشف آليات السيطرة الثقافية، التي تفترض أنماطا معرفية تتفاعل من خلالها الذات الدنيا، وبالتالي تبقى رهينة لمسألة الانغماس الحضاري، بعيدا عن الوعي باشتراطات الهوية، فـ « قضية الهوية بالنسبة لنا هي إحدى قضايانا الرئيسية في مواجهة التغريب/.../ فالمجتمعات التي داهمها الاستعمار كانت إحدى وسائل المقاومة فيها إثبات الهوية في مقابل التغاير، والأنا في مواجهة الآخر، والأصالة في مواجهة التحديث والاغتراب مرتبط به»[2]، وهنا تبدو الهوية مدخلا هاما في علم الاستغراب، حيث أنها تستلهم بطريقة حضورها في هذا العلم، الأمر الذي يحررها من هيمنة المركزية العقلية في الحضارة الغربية.

وبالتالي يمكن القول أن «مهمة "علم الاستغراب" هو فك عقدة النقص التاريخية في علاقة الأنا بالآخر، والقضاء على مركب العظمة لدى الآخر الغربي، بتحويله من ذات دارس إلى موضوع مدروس، والقضاء على مركب النقص لدى الأنا بتحويله من موضوع مدروس إلى ذات دارس، مهمته القضاء على مركب النقص أمام الغرب، لغة وثقافة وعلما، مذاهب ونظريات وآراءهما يخلق فيهم إحساسا بالدونية»[3]، و على نقيض "الاستشراق" فإن علم ""الاستغراب"، يعيد علاقة "الآخر/الغربي" بـ "الذات/ الشرقي" على أساس من التوازن الهوياتي، من أجل إبراز ما هو إنساني في الإنسان، إذن المهمة الأساسية لهذا العلم هو

[1]–حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، ص 44.

[2]–المرجع نفسه ، ص 48.

[3]–المرجع نفسه ، ص29.

إصراره على أهمية "الذات" العربية من خلال تبرمه من "الأنا" الغربية التي تبرز غيريتها فيها، وبالتالي فإن "علم الاستغراب" يعزلها عن مركزيتها، التي من خلالها أنتجت الكولونيالية.

إذن من خلال "علم الاستغراب" يستدعي"حسن حنفي" تفكيرا جديدا في قضية الهوية على أساس من الأصالة، وبعيدا عن كل ما تعرضت له من اختزال ثقافي، وتشويه حضاري، مهمته الأساسية ذوبانها في "الذات" الغربية، كما أنه يعيدها إلى حاضنتها الحضارية بعيدا منظومات الاستبداد الغربية، وعلى اعتبار أن موضوع "علم الاستغراب" هو الغرب، فإن الذات المدروسة هي "الآخر" والذات الدارسة هي "الذات" أو "الأنا" وبذلك يصبح "علم الاستغراب" ممارسة معرفية "لما بعد الكولونيالية" من خلال إعادة الهوية إلى حقيقتها .

رابعا/ آليات نقد ما بعد الكولونيالية:

يشكل خطاب الهيمنة الامبريالي عملية تشويه معقدة من خلال، مجموعة من التمثيلات الخطابية التي تمتلك القدرة على قولبة الواقع، وفق ما تحمله من فرضيات ونظريات تجعل العلاقة بين الشرق والغرب هي العلاقة بين المستعمِر والمستعمَر. ويبدو أن الاهتمام بالخطاب ما بعد كولونيالي، وكل نزوع إلى إرادة القوة، يستتبع بإدانة السيطرة الكولونيالية وكل أشكالها القهرية ، من خلال فعل ضروري يقوم به الناقد يبدف الكشف عن استراتيجيات التحكم التي فرضتها الحضارة الغربية على الجغرافيات التي تقع خارج أوروبا.

لذلك فإن إعادة ترتيب أولويات الفكر الإنساني تتطلب إعادة الاعتبار للخصوصية الحضارية للشعوب المستعمَرة، ونخليصها الفرد والجماعة من ثقل المغالطات التاريخية والمعرفية التي يختزنها الفكر الغربي، بهدف الهيمنة وسياسات السلب، لذلك فإن خطاب ما بعد الكولونيالية يحتاج إلى سلطة خطابية قائمة على نظام نقدي يمكنها من ضبط مفاصل الهيمنة في الفكر الكولونيالي، بهدف الكشف عن الآليات الواعية و اللاواعية التي أدت إلى التحكم في "الآخر" المستعمَر، وخلق أشكال جديد للضبط وإعادة إنتاج خطاب مع فكرة "الضد"، من منطلق إعادة موقعة المهمّش.

يمكن القول أن النظرية ما بعد الكولونيالية هي تصورات احتجاجية على ارتباطات المعرفة الغربية بسياسات الاستعمار والهيمنة، لذلك فإن الخطاب المناهض لها يُعتبر حركة تحررية قائمة على استراتيجيات الكشف على تمفصلات السيطرة من خلال: التمثيل، والسرد، والرد بالكتابة، وبذلك أمكننا أن نتساءل: كيف تمنع هذه المقولات سياسات الهيمنة الامبريالية؟ وما هي أبعادها التحررية؟

1-التمثيل ومستوياته:

إن أشكال الاختلاف العرقي والجنسي التي يتناولها الخطاب الكولونيالي عبر تنميط "الآخر" « تُمثل الوظيفة الاستراتيجية المسيطرة في خلق فضاء لشعوب خاضعة عبر إنتاج معارف تمارَس من خلالها المراقبة ويثار شكل إنتاج معقد من اللذة/التنغيض وهو يسعى إلى إقرار استراتيجياته عن طريق إنتاج معارف بالمستعمِر والمستعمَر قائمة على الصور النمطية لكنها تقوم على نحو متضاد ومتناقض»[1] . وبالتالي فإن هذه الرؤية القبلية للآخر" و التي تجعل منه ذاتا لا هوية لها تخضع لشروط الترويض الكولونيالي، باعتبارها فكرة تستبعد كل البنيات: الاجتماعية، والثقافية، والتاريخية، باعتبارها حقائق مضطربة، وبذلك يمكن حظرها ، واستبدالها ببنيات جديدة تضطلع بدور التبعية، كونها تؤدي الى الزعم أن التفكير التنميطي يحوّل المستعمَر إلى أداة غير واعية بحقيقة أن الموقف الكولونيالي يتطلب وعيا بالمقاومة والرد.

حيث لم يعد بالإمكان الحديث عن نقض الكولونيالية إلا في إطار فهم ضرورات التفكير التمثيلي الذي يجعل من المشاريع الكولونيالية ضرورات ثقافية لا يمكن الحياد عنها. لذلك فإن «المقدرة على التمثيل représentation والتصوير ، والتحديد ، والوصف ليست متاحة بسهولة لأي كائن كان في أي مجتمع كان، علاوة، فإن الـ"ماذا" و"كيف" في تمثيل الأشياء محددتان و مقننتان اجتماعيا/.../ في بعض المجتمعات الغربية الحديثة التي تشكل وتضع حدودا على تمثيل ما يعتبر في الجوهر كائنات منضوية وخاضعة»[2]،وبالتالي فإن تأسيس صورة مكررة، تبرز من خلالها الحاجة إلى بلورة طرق مختلفة، تتأكد من خلالها النزعة المتمركزة حول"الذات" الغربية، وتنطلق نحو فهم خاص

[1]-هومي بابا: موقع الثقافة، تر: ثا ئر ذيب، ص 151.

[2]-إدوارد سعيد: الثقافة والامبريالية، تر: كمال أبو ديب، ص327.

للمغايرة تسمح بنحت "التمثيل"، باعتباره مصطلحا أنثربولوجيا، يتكئ على إعادة تشكيل "الآخر"/"المهمش" من منظور كولونيالي يسعى إلى استبعاد كل ادعاءات الخصوصية.

وبحكم أن كلمة تمثيل « تحفل في المعاجم والموسوعات بتعدّد مرجعياتها ودلالاتها ، وذلك تبعا للحقل الذي تقع فيه أو تنتمي له، فهي تتواجد في الخطاب السياسي، والاجتماعي والتاريخي...الخ. في قاموس أكسفورد للغة الانجليزية نقرأ: حدث أو إجراء، أو طلب بأن تكون ممثِّلا أو ممثَّلا، صورة أو شكل، أو وصف لشيء ما ،إعادة تمنح صلاحية لسلطة ما للتعبير أو لتسجيل اعتراض»[1] وهذا التعريف يميز بين الإنابة، وسلطة تمارس فعل التمثيل والوصاية، لذلك يتعين على المعرفة الكولونيالية أداء يسهل عليها عملية السيطرة، ويخول لها إنتاج خطاب أداته الأساسية هو تضافر السلطة مع المعرفة ضمن عملية إخضاع "للآخر".

وضمن هذه الرؤية يسعى خطاب ما بعد الكولونيالية إلى خلق صورة جديدة للشرق ضمن مصطلح "التمثيل" الذي يكتفي بكونه «عملية بناء جديدة تفارق الأصل، فهناك فعل تشويه أو العكس، فهذا التحول في عملية التمثيل عن الصورة يأتي تبعا لمنظور المنشئ أو المخيل، يعني ارتباط التمثيل بالهدف والغاية /.../ بهدف السيطرة عليه»[2]، ووفق هذا المنظور تُذكّر العلاقة بين " الممثِّل والممثَّل" بارتباط تتجلى من خلاله ممارسة فعل السيطرة، التي يمكنها أن تؤدي الدور الذي يسمح بتشكل سياسات الإقصاء والإلغاء، حيث أن النزعة الامبريالية تسعى إلى تحقيق أهم أشكال القمع التي من خلال تطويق أوروبا لجغرافيا "الآخر"، تخفّض موضوع التفكير إلى ما دون استطاعة "الآخر" أن يحقّق صورته الأصلية.

[1]–ينظر: رامي أبوشهاب : الرسيس والمخاتلة–خطاب ما بعد الكولونيالية في النقد العربي المعاصر–النظرية والتطبيق، المؤسة العربية للدرسات والنشر، ط2، لبنان، ص59.

[2]–المرجع نفسه، ص 60 .

إن التركيبة الامبريالية لفعل "التمثيل" يتمّ من خلال تأسيس "الآخر" على قاعدة "الأسطرة"، لقد كان تركيز المركزية الغربية على الهيمنة على كل مقدرات "الآخر" من تاريخ، وثقافة، وثروات، حتى تتمكن من خلق عمليات انزياح عرقية، وجغرافية، وثقافية من أجل إعادة التشكيل. لذلك فإن "إدوارد سعيد" "Edward said " يرى بأن « فكرة التمثيل فكرة مسرحية، وبلدان المشرق هي خشبة المسرح التي يحبس فيها الشرق كله، وسوف تظهر على هذه الخشبة شخصيات ينحصر دورها في تمثيل الكيان الكلي الذي خرجت منه»[1]. ومن هنا أمكن القول أن "إدوارد سعيد" قد ربط "التمثيل" بالاستشراق، ومن ثَمَّ الصورة النمطية للشرق عبر مجموعة من التمثلات التي تضمن تكراريتها في ظروف تاريخية متغيرة، لذلك فإن "الأنا" الكولونيالية تُكرس فعل المراقبة المستمر على هذا الشرق .

إن مسألة تصوير "الآخر" بالابتعاد عن حقيقة والانزياح عنها، تعدّاها إلى "التمثيل" الجغرافي الذي يتطلع إلى كيفيات تجيز له الامتثال إلى النزعة الكولونيالية، ذلك أن أنماط السؤال تؤدي إلى تغير في نماذج "التمثيل"، حيث تتم عملية إخضاع مناطق من خارج أوروبا. ضمن شروط تنظيمية تستلهم قواعدها من النظم الكولونيالية، باعتبارها نظم حماية تصوغ بياناتها دون إكراهات.

تحرص الامبريالية الغربية على « إخضاع صيغ الأقاليم غير الأوروبية التي يمثل سكانها و مجتمعاتها، وتواريخها وكينوناتها جوهر غير أوروبي لأوروبا التي أمعنت بدورها بشكل جلي في السيطرة على ما لم يكن أوروبا، ومثلت غير الأوروبيين بطريقة تدعم تلك السيطرة وتحفظها» [2]،هذا التمثيل مع الجغرافيا يتجسد من خلال المشروع الغربي الكولونيالي الذي يجعله سيدا على مقدرات المستعمِر وأراضيه، لذلك فإن التمثيل الجغرافي يتجسد من

[1]–ادوارد سعيد: الاستشراق، تر: محمد عناني، ص129.

[2]– ادوارد سعيد: الثقافة والامبريالية، تر: كمال أبو ديب، ص171.

خلال إرادة القوة، بطريقة تضمن للخطاب الكولونيالي هيمنته، خصوصا حين يكون الاستيلاب بفرض ظروفٍ تضطر "الآخر" أن يكون تابعا، يواجه عنف الاستعمار من منطلق اعتباره قوة إخضاع تعيد إنتاج الأفكار والنماذج الخطابية الكولونيالية الحاملة لشروط الفاعل الامبريالي، خدمة للمرويات الكبرى التي تتسع دائرة انتشارها لضمان إرادة القوة، لذلك فقد كانت «صورة الشرق تتفاوت من ثمَّ في الجغرافيا المتصورة ما بين عالم عريق يعود الإنسان إليه مثلما يعود إلى جنة عدن أو الفردوس يقيم فيه صورة جديدة من الدنيا القديمة، وبين مكان جديد كل الجدة يرتابه الإنسان مثلما ارتاد كولمبس نفسه حين كان يظن أنه اكتشف جزءا جديدا من الدنيا القديمة»[1]. وهكذا فقد غدا التمثيل الجغرافي صورة مشوهة تتضمن تخليا عن ماهيته، وتحويله إلى نموذج جاهز يفرض ذاته ويكررها حتى وإن تغيّرت الظروف والتاريخ. هكذا عُدّت أنماط التكرار والنمذجة تشتغل عليها الخطابات الكولونيالية وتحولها إلى علاقة فاعلة تستدعي إلى بناء معياري للأسطورة، يخلق حالة من الاغتراب الذي يستجيب إلى العملية الكولونيالية من خلال التهويمات التي تنتفي معها الحقيقة والواقع.

لقد أبان "التمثيل" عن تصورات يظهر معها الإدراك لمنظومة الكولونيالية الغربية، لـ«أن تحويل أعداد هائلة من الناس إلى "آخرين" وتأسيسهم متخلفين دونيين اعتمد على ما يسميه الجان محمد "مجاز مانوي"* ينتج فيه تضاد خطابي ثنائي عنيد بين الأعراق، مثل هذه التضادات مهمة ليس من أجل خلق صور الذات الخارجية فحسب، بل مهمة بالدرجة الأولى ذاتها كبناء الذات الداخلية»[2] وهذا التقسيم العرقي يتجافى وواقع الشعوب،

[1]–إدوارد سعيد: الاستشراق – مفاهيم الغرب للشرق –، ص127.

[2]–آنيا لومبا: في نظرية الاستعمار وما بعد الاستعمار، تر: محمد عبد الغني غنوم، دار الحوار، ط1، سوريا، 2007، ص113.

*–المانوية نسبة الى ماني الفارس في القرن الثالث الميلادي، الذي دعا الى هذه العقيدة الثنوية التي تدور على القول بأن للعالم مبدأين، أحدهما نور والآخر ظلمة من كتاب الثقافة والأمبريالية لـ "ادوارد سعيد"، ص46

فهو يبدو كقانون عام تطبقه الدول المستعمِرة على الدول المستعمَرة، وتقوم من خلاله بتوجيه الوعي العام إلى خطاب يعمل على إيصال رؤية معرفية تغيب فيها جميع الأعراق باعتبار دونيّتها، وتفرض على العالم مسوغاتها للكولونيالية. إن الابتعاد عن واقعية الأشياء وحقيقتها يفرض صيغا تنتج تمثيلات المسيطِر على المسيطَر عليه.

ففي محاولة تلتمس المنطلق الكولونيالي نجد في الواقع «أن الاتصال مع الآخرين من أعراق أخرى انبنى تبعا لحاجات ممارسات استعمارية مختلفة، وطبيعة المجتمعات فيها قبل الاستعمار وميّزت أنواع الخطاب الاستعمارية المبكرة بين الشعوب اعتُبرت مارقة بربرية (سكان روسيا وأواسط آسيا وتركيا) وأولئك الذين أُنشِئُوا متوحشين (مثل سكان الأمريكتين وأفريقيا) »[1]، ذلك أن تاريخ الكولونيالية الغربية تحكمت فيه منظومات النبذ والاختزال، حيث أنها أعلنت صراحة على درجة التباين بين الشعوب المستعمَرة كونها بربرية، وبين الشعوب المستعمِرة المتحضِّرة ،وفي هذه العلاقة الملتبسة، تتأسس خطابات تصاغ فيها عناصرها وفق ضرورات قدسية الرجل الأبيض .

ومن خلال تتبع تمثيلات الثقافة الامبريالية من موقعها الرأسمالي الغربي، نجد أن عددا من الممارسات المعرفية تحيل إلى بناء خطابي يروم إقصاء أولئك الذين لا صوت لهم، فتتعاظم أشكال الإقصاء الجغرافي، و تتنامى ممارسة التشويه من خلال النص الكولونيالي، فهو يحمل نُظما إبداعية تتحصن في داخلها رؤى الاستعلاء ، فتتكشف مجموعة من الإزاحات التي تجسّد أسطورة "الآخر" عن طريق تقسيمات أنثربولوجية تحققت من خلال "الوصف" الذي لا يحاكي الواقع ولا يعبر عنه، فبات أصحاب الأرض هم البربر، والقادم من وراء البحار، صاحب الفتوحات الحضارية والعلمية.

[1]– آنيا لومبا: في نظرية الاستعمار وما بعد الاستعمار، تر: محمد عبد الغني، ص116.

2-هل يمكن إسماع صوت التابع ؟

إن نقض مشرع الكولونيالية مر أيها عبرسؤال "سبيفاك" "Spivak" : هل يمكن للتابع أن يتكلم؟ حيث «تركز "سبيفاك" على علاقة التاريخ بالتعليم، حيث تنتقد الطريقة التي كانوا يدرسون بها تاريخ القرن التاسع عشر ليس فقط من أجل استهلاك هؤلاء الموجودين في الثقافات المركزية، بل كذلك الشعوب الخاضعة في الخارج دون أي اعتبار للأمبريالية وصورتها الثقافية»[1]، لذلك حملت "سبيفاك" "Spivak" همّ "التابع"، الذي جعل منه الخطاب الكولونيالي مجالا لتجسيد سياساته المعرفية القائمة على تزوير الحقائق، والتاريخ، وهذا الخطاب استدعى خطابا مناقضا له، ومقاوما لكل مقولاته المؤسسة على قاعدة التمثيل ووهم السرد، ذلك أن خلخلة بنى الفكر الأمبريالي يتعلق بإعادة قراءة تجربة "التابع" ضمن ممكنات السياسات النقدية، المناقضة للاستبداد الابستيمي الذي تتحرك داخله الأفكار و الثقافة.

إن مسألة إسماع صوت "التابع" تعيد عملية تراتبية الدراسات الكولونيالية، من خلال تدشين عصر نقدي على قاعدة الحفر في الأنظمة المعرفية التي أنتجت الفكر الاستعماري الغربي، حيث أن «هدف سبيفاك هو العمل ضد الصور والسرديات الامبريالية الخاصة بالتاريخ، ليس ببيان تناقضها الظاهري المربك، بل كما تقول هي من أجل إنتاج السرد في التاريخ الأدبي لـ "إعطاء صفة العلم لما يسمى "" الآن" العالم الثالث وهي تسعى لإنتاج يرد جديد خاص بكيفية خلق العالم الثالث نفسه باعتباره صورة، أو نسقا عن الصور، ليس فقط بالنسبة للغرب بل كذلك بالنسبة للثقافة التي شكلت صورتها»[2] ، وبإعادة الاعتبار للتاريخ و القضايا التي تهم "التابع"، تكون سبيفاك قد سجلت نقدها لمشروع كوني بحجم المشروع الكولونيالي، ذلك أنها تتغيا تحرير التاريخ المحلي من الرؤية المركزية له،

[1]- روبرت يونغ: أساطير بيضاء، تر: أحمد محمود، المجليس الأعلى للثقافة،ط1، 2003، ص325.

[2]-المرجع نفسه: ص326.

والتي تعتمد على إشاعة تاريخ أوروبا باعتباره إرثا كولونياليا يتطلب تفكيكه من خلال فعل الزحزحة السبيفاكية.

لقد أفادت "سبيفاك" في أطروحتها الخاصة "بالتابع"، من رؤى "غرامشي" "Gramchi" الماركسية، التي تسعى إلى إعادة الاعتبار للطبقة الاجتماعية المتوسطة. إذ أن الناقدة الهندية تحيل قضايا "التابع" إلى إعادة كتابة تاريخه، انطلاقا من بيئته المحلية، ومن ثمَّ محاكمة الظرفية التاريخية الاستعمارية التي تعتمد على ممارسة الهيمنة، من خلال تغييب السرد المحلي وعلاقته بالتراث والتاريخ والفكر لدى الشعوب المستعَمر ومنها الهند. و«تشارك سبيفاك هومي بابا ، افتراض أن الامبريالية لم تكن إقليمية واقتصادية وحسب، بل كانت حتما كذلك مشروعا لتشكيل الذات وهي تقول إذا كانت الامبريالية طريقة لخلق معيارية كلية خاصة بنمط سرد الإنتاج ولتحويل السكان الأصليين إلى بلوريتاريا، فحينئذ يكون تجاهل التابع شئنا أم أبينا استمرارا للمشروع الأمبريالي»[1] وهذا يعني أن المستعمَرين "الهنود" تُمارَس عليهم عمليات الإقصاء والتهميش، من خلال المنظورات الاقتصادية الاشتراكية القائمة على شمولية الرؤية السياسية والتقسيمات الاجتماعية التي تُحيِّد الوضع المحلي وخصوصياته الثقافية، وبذلك فإن "سبيفاك" ترى في ذلك "أن التابع لا يمكنه أن يتكلم" ، في ظل مشروع كولونيالي يتخطى مجالات التاريخ المحلي، الذي ينطلق من الأطروحات المركزية للحضارة الغربية.

كما يمكن القول أن محددات الفعل المقاوِم الذي تخضع له رؤى "سبيفاك" "Spivak"، تجعل من "إسماع صوت التابع "،يستجيب لمقتضيات المشروع الما بعد كولونيالي ،ذلك أن مجالات المعرفة المحلية هي دعوة لفك الارتباط من النظام المعرفي الكوني، باعتباره حقولا

[1]– روبرت يونغ: أساطير بيضاء، تر: أحمد محمود، ص326.

تخضع لفهم وتحليل العقل الغربي، الذي تجلت فيه مقتضيات العقل الصارم، و أشكال الممارسات السياسية ذات التوجه الأمبريالي.

وترى "سبيفاك" "Spivak" : «أن الادّعاء السهل في أن مؤرخ ما بعد الاستعمار يمكنه استرداد وجهة نظر التابع في الوقت ذاته تأخذ سبيفاك بجدية رغبة مفكري ما بعد الاستعمار في التركيز على القهر وتقديم وجهة نظر الناس المقهورين. ولذلك فهي تقترح على مثل هؤلاء المفكرين أن يقتبسوا مبدأ "غرامشي" "Gramechi" القائل تشاؤم المفكر وتفاؤل الإرادة وذلك بالجمع بين شك فلسفي حول استرداد أي قوة تابعة والتزام سياسي لإظهار موقع المهمّشين»[1]، وبالتالي فإن منظور "سبيفاك" "Spivak" حول الاهتمام بالجوانب النفسية للتابع، التي أوجدتها مرحلة الكولونيالية، من تهميش، واختزال بل و تغييب كلي بوجوده الإنساني، قد خلّف آثارا اجتماعية واقتصادية وسياسية على واقع المستعمِر.

إلا أن الحديث عنها من خلال تصورات المفكرين غير كافٍ، بل أن الوضع السياسي الما بعد كولونيالي للمجتمعات المقصية، يتطلب من هؤلاء الفلاسفة، معالجة معرفية، يمكنها أن تُخضع السلطة السياسية التي تُشكل بنيتها الما بعد كولونيالية، استمرارا للخضوع الامبريالي، لا سيما وأن تلك السلطة تستمد حضورها من خلال استجابتها لمقتضيات التبعية للمستعمِر، وبالتالي فحسب "سبيفاك" فإن صوت التابع لا يمكن إسماعه في ظروف الهيمنة الاقتصادية والسياسية، الناتجة عن هشاشة السلطة السياسية الخاضعة لشروط الامبريالية في ظل انخراطها في منظومات المستعمِر القائمة، على النهب والنبذ والتبعية.

وبالتالي فإن دعوة "سبيفاك" المفكرين أن يُسمِعوا صوت "التابع"، تكون أيضا من خلال مقاومة سياسات الفقر، والجهل، والقهر الممارسة عليه. وإلا فإنه سيبقى صامتا.

[1]–آنيا لومبا: نظرية الاستعمار وما بعد الاستعمار، تر: محمد عبد الغني غنوم، ص 233.

3/السرد الكولونيالي و مستويات التمثيل:

إن الانكباب على البحث في التغيرات التي أحدثتها فترة الكولونيالية، في البنى السردية، باعتبارها تنتمي الى آداب ما بعد الاستعمار، نظرا لأن المرحلة الكولونيالية قدتسببت في واقع تاريخي واجتماعي ونفسي، وبالتالي فإن الخطاب السردي يعكس هذا الواقع، فتتعدد فيه الأصوات ومن ثم المرويات، ويكون فيه الانتقال من حالة العسكرة التي كانت تسم الرواية في فترة الكولونيالية، إلى واقع ليس أقل مأساوية في الفترة التي تليه، وفي سياق هذا الإدراك تكون الرواية قد تطعّمت بتناقضات واقعها واختلافاته، فتقوم بتفكيك تركيباته المعقدة من خلال ما تطرحه من قضايا.

يبدو أن «أي مسح لدول ما بعد الاستعمار يكشف أن المصائر الحسنة والسيئة للقومية أو بما يمكن أن يسمى الانفصالية والأخلاقية لا تشكل دائما حكاية تبعث على الاعتزاز والفخر. وتلك أيضا حكاية ينبغي أن تروى. إن امبريالية الغرب وقومية العالم الثالث لتتغذّيان إحداهما من الأخرى،/.../ وأن الثقافة ذاتها ليست واحدية، كما أنها ليست ملكا حصريا للشرق وللغرب، ولا لجماعات صغيرة من الرجال والنساء»[1] وبذلك يكون شرط التداخل بين الرواية المحلية الواقعة تحت السيطرة الكولونيالية والرواية التي يكون امتدادها وفق ما استعمرته الإمبراطورية من جغرافيا وأقاليم، تداخلا أنتجته طبيعة الصراع بين المستعمِر والمستعمَر، لخلق شروط التوازن والذي بدوره يكون سببا في إدراك يعتمد على قدرة التعامل بين الهيمنة والمقاومة، والكشف عن مظاهر ما بعد الكولونيالية من خلال تعامل السرد مع خطاباتها.

ووفق هذا التداخل فإن السرديات الكبرى أي « النصوص المرجعية الكبرى تاريخية كانت أم فلسفية أم أدبية، وهي سرديات يُفترض أنها تمثل الحقائق الكونية التي تدعي الحضارة

[1]–إدوارد سعيد: الثقافة والامبريالية، تر: كمال أبو ديب، ص68.

الغربية أنها تنطوي عليها وتستند إليها في تحقيق مشروعيتها الموضوعية، أما كتابات ما بعد الكولونيالي فهي ترتكز على فكرة تكذيب السرديات الكبرى، وتفكيك خطاباتها الشمولية»[1]. وبالتالي فالعلاقة بين السرديتين هي علاقة تضاد، ذلك أن خطاب الكولونيالية يدعو إلى الشمولية دون أن تأخذ السرديات الكبرى بخصوصية تلك الجغرافيا. فهي تتكئ على السيطرة باعتبارها مقولة كولونيالية، تعمل على كل المستويات: الاجتماعية والسياسية والاقتصادية و تنتهي إلى عمليات الإخضاع والتنميط والمرآوية..

ويعود سك مصطلح السرديات الكبرى إلى "جان فرانسوا ليوتار" "François liotard" في كتابه "الوضع الما بعد حداثي" . ذلك أن السرديات الكبرى هي مرويات غربية تتميز بالشمولية والقداسة، وقد خلقت صنمية هاته السرديات الكبرى مرويات مضادة، لها القدرة على تشريح الحكاية الغربية، ومن ثم تفكيكها وتقييدها فهي ترفض إرادة القوة الغربية وأساطيرها التي تلجأ إلى توازن وهمي من أجل الحقيقة التي تُجافي الواقع الفعلي.إن ما يميز السرديات الكبرى هو تأليهها للغرب الكولونيالي، من خلال تصويره باعتباره مركزا للكون، لذلك فإن السرد المضاد يعيد الاعتبار للهوية الأصلانية. لوبالتالي فإن السرد هو فعل حكائي له تمثلاته الثقافية المرتبطة بالقوة و الهيمنة. لا سيما وأن لها تشابكاتها مع الخطاب الما بعد كولونيالي.

مما لاشك فيه أن الكتابة في مرحلة ما بعد الكولونيالية، تبحث عن "الآخر" الذي يجسّده "التمثيل" بمختلف مستوياته : العرقي، والديني، والجغرافي ذلك أن مناقشتها ضمن هذا المجال، سيكشف عن العديد من القضايا المسكوت عنها، والتي يحاول خطاب ما بعد الكولونيالية أن يبثها في النص الأدبي، أوالفلسفي، فبزور هذا الخطاب يبحث في تعالقات هذه النصوص مع الكلونيالية وسياساتها الامبريالية. إذْ يرى "بيل أشكروفت" في كتابه

[1]–سمير خليل: دليل مصطلحات دراسات الثقافية، ص 190–191.

الثلاثي الرد بالكتابة النظرية والتطبيق «أن الوظيفة الأساسية للغة بوصفها أداة للسلطة تتطلب تعريف كتابة ما بعد الكولونيالية لنفسها من خلال الإمساك بلغة المركز وإعادة تعيين موضعها في خطاب جرى تكييفه بالكامل لملاءمة المكان المستعمَر»[1]، ويتعلق الأمر بخطاب المركز الكولونيالي، الذي تُمثل فيه اللغة السمة الأبرز، حيث أنها تضفي عليه أبعاد السيطرة والهيمنة من خلال الممارسة الكتابية. وبروز هذا الخطاب الاستعلائي و الاقصائي، أدى في كليته إلى حالة من المقاومة في الأقاليم و الجغرافيا المستعمَر، حيث أن تقويض لغة "المركز" هي أول السبل لاسترداد السرد المحلي دوره في فضح الممارسة الامبريالية من خلال الكتابة، لذلك فإن «كتابة ما بعد الكولونيالية تقوم بتحقيق ذلك من خلال عمليتين متمايزتين: تكمن العملية الأولى في إقصاء أو ابتكار امتياز اللغة الانجليزية، وتتضمن رفضا للسلطة الميتروبوليتارية على وسائل الاتصال، وتكمن العملية الثانية في استيعاب لغة المركز وإعادة بقائها؛ أي امتلاكها وإعادة تشكيلها بحيث تتسع لتشمل استخدامات جديدة تمثل علامة على الانفعال عن موقع الامتياز الكولونيالي»[2]؛ أي أن الرد على الخطاب الكولونيالي عبر الكتابة، يمر بمرحلتين الاقصاء والاستيعاب، أي تقويض لغة المركز وحمولتها الامبريالية ذات القدسية التي ترتكز على إرادة القوة والهيمنة، ومن ثم إعادة بناءها من خلال تعبئتها بالرؤيا، والتاريخ، والتراث المحلي، الذي يعبر عن تطلعات الشعوب المقهورة والمستعمَرة، الأمر الذي يعيد التوازن الحقيقي بين طرفي المعادلة الكولونيالية من(مستعمَر/مستعمِر) إلى(إنسان/إنسان).

تمثل عملية الاقصاء في « رفض مقولات الامبراطورية وجماليتها و مقياسها التضليلي حول الاستخدام المعياري أو "الصحيح" وافتراضها معنى تقليديا و ثانيا محضورا

[1]–بيل أشكروفت، غاريث غريفيث، هيلين تيفين: الرد بالكتابة–النظرية والتطبيق من آداب المستعمرات القديمة، تر: شهرت العالم، المنظمة العربية للترجمة، ط1، لبنان، 2006م ،ص 73.

[2]–المرجع نفسه ، ص 73.

في الكلمات إنها لحظة حيوية من لحظات تخليص اللغة والكتابة "الانجليزية" من الكولونيالية»[1]، حيث أن اللغة في عملية "الاقصاء" تتطهر من مركزيتها المحملة بدعائم السيطرة والهيمنة، كما أنها تتخلص من أسطرتها للواقع الكولونيالي، كما أنها كانت تعتمد مقولات الإلغاء والنبذ باعتبارها خطابات تفيد تشكيل "الوعي" السالب للمستعمِر، بحيث يتم توجيهه عبر هذه اللغة للرضوخ للمركزية الاستعمارية الغربية، ومن ثم إسقاط كل عوامل الخصوصية الثقافية، والأنثربولوجية، والتاريخية للمستعمَر. وذلك باعتبارها مقاومة المشروع الكولونيالي.

كما يمثل «"الاستيعاب" عملية تناول اللغة وجعلها تتحمل عبء خبرة المرء الثقافية الخاصة، ويجري تبني اللغة بوصفها أداة، ويستخدم بطرق متنوعة للتعبير بشكل واسع عن الخبرات الثقافية المختلفة. ويمكن أن نوجد هذه الاختلافات في ثقافات تبدو متشابهة بدرجة كبيرة»[2] ، وبالتالي فإن عملية الاستيعاب، تجعل من اللغة فعل مقاومة ينفصل من خلالها الوعي المحلي بقضاياه عن مركزية الأطر المعرفية التي سادت الخطاب الكولونيالي الغربي. عبر مقتضيات الهيمنة في سياقها الخطابي والسياسي والتي تتشابك فيها مجالات المتخيل والفلسفة. لذلك فإن الرد بالكتابة يستمد مشروعيته من خطاب المقاومة الذي يضمن لها التحرر من السلطة الامبريالبة وهيمنتها، وبالتالي فإن «اضفاء الامتياز على الهوامش "في كتابه ما بعد الكولونيالية" يسفر عن توجه عملي بصفة خاصة نحو التساؤلات المعتلقة بالنظرية، فاللغة هي ممارسة مادية، وبالتالي تتحدد من خلال نسيج معقد من الشروط والخبرات الاجتماعية»[3]. يمكن القول أن الرد بالكتابة عبر عمليتي "الاقصاء" و "الاستيعاب"

[1] بيل آشكروفت ، غاريث غريفيث ، هيلين تيفين : الرد بالكتابة ، تر : شهرة العالم، ص.74

[2] –المرجع نفسه ، ص74

[3] – المرجع نفسه ، ص78.

يعيد "للهامش" وضعه الانساني من خلال حمولات اللغة الثقافية، والتاريخية المحلية، وهي حمولات تكتنه خصوصية هذا "الهامش" وبذلك فهذه الكتابة تعدّ فعل مقاومة لكل طمس هوياتي غربي للجغرافيا المستعمَرة.

كما أن "الرد بالكتابة" يتضمن "كتابة السو التي تركز على فكرة العنصر race ومن خلالها ظهر مفهوم الزنجية "Négriture" عن طريق "Aime cesar" السنغالي « حيث أن مفهوم الزنجية يعبر عن وجود رؤية افريقية مميزة بشأن علاقات "الزمان–المكان" والأخلاقيات والميتافيزيقا والجماليات، والتي فصلت نفسها عن قيم الجمال والذوق والأسلوب الجمالي الأوروبي التي يفترض أنها عالمية»[1] وقد سجلت "الكتابة السوداء" حضورها من خلال كل من:

"ثغويي واثنغو"، "فرانتز فانون" ، "أكيلي أتشيبي" وغيرهم حيث كانت تمتزج بين الإبداعي والفكري، وهي كتابة محملة بالثقافة الزنجية ووعيها بقدرتها على فرض قيمتها من خلال الخطاب الفكري والأدبي الإنسانيين، و من ثم تأثيرها الكبير في خطابات ما بعد الكولونيالية التحررية والرافضة لتغييب الوعي "الزنجي" من بنى الفكر الاستعماري الغربي.

يرى "إدوارد سعيد" "Edward said" في حديثه عن "القراءة الطباقية" بأنها قراءة تتضافر من خلالها وتشابكات الخطاب الما بعد كولونيالي، الذي يمتلك مقومات المقاومة والرفض من خلال تفكيك الرؤى الاستعمارية وكشف مقولاتها، لذلك فإنه يرى بأن:«القراءة الطباقية ينبغي أن تُدخل في حسابها كلتا العمليتين: العملية الأمبريالية، وعملية المقاومة لها، ويمكن أن يتم ذلك بتوسيع قراءتها لتشمل ما يتم ذات يوم إقصاؤه بالقوة»[2] فالقراءة الطباقية حسب "ادوارد سعيد" هي القراءة التي يجب أن تجمع بين العمليتين: العملية الامبريالية وعملية

[1]–إدوارد سعيد : الثقافة و الامبرالية ، : كمال أبو ديب تر ص45.

[2]–المرجع نفسه ، ص135.

المقاومة لها في تتمكن من مواجهة الانصهار الثقافي الذي يخضع لمقومات الهيمنة، وتعيد بناء "الذات" من خلال العودة إلى حواضر الكتابة الما بعد كولونيالية.

وفي الأخير يمكن القول أن "الخطاب الكولونيالي" القائم على الهيمنة الاستعمارية عن إفراز خطابات مقاومة لها خصوصياتها من خلال مجموعة من الآليات: القراءة الطباقية، والرد بالكتابة، والتمثيل، والسرد، وسؤال هل يمكن للتابع أن يسمع صوته؟ التي جعلت من الخطابات الما بعد كولونيالية قادرة على كشف الممارسات الكولونيالية التي استمدّت من خلالها الحضارة الغربية مشروعيتها في التحكم في الذوات الغير غربية وجغرافيتها، فكانت الخطابات الما بعد كولونيالية تجمع التناقضات وكل القيم المتضادة من أجل أن يكون لها فعلها عبر إعادة كتابة التاريخ.

الفصل الثالث

مرجعيات الفكر مابعد الكولونيالي في مشروع سعد البازعي

أولا : الاستشراق و الاستغراب.

ثانيا : أركيولوجيا "ميشال فوكو".

ثالثا : التحيّز امتداد لرؤية "المسيري".

الفصل الثالث: مرجعيات الفكر ما بعد الكولونيالي في مشروع سعد البازعي

إن استجلاء أي مشروع فكري يتضمن بالأساس الكشف عن بنائه المنهجي والتقاطعات المعرفية التي استُلهمت منها الآليات الواعية للممارسة الفلسفية، وهو ما ستقوم به الدراسة من خلال الكشف عن المرتكزات الفكرية لمشروع "سعد البازعي" " saad Abazei" التي أطّرت للمفاهيم والأطروحات الثقافية والحضارية المعاصرة، على اعتبار أن تلك الخلفيات ستكشف لنا الأرضية التي أنبتت هذه الأطروحات في مشروعه الفكري الما بعد كولونيالي.

يبدو أن "البازعي" "Albazei" يُقر بمركزية الفكر الغربي الذي كان متواطئا مع المعرفة، و أفسح المجال إلى شرعنة الاستعمار، حيث يرى الناقد السعودي "صالح زياد الغامدي" في مقاله "سعد البازعي ناقدا ومنظرا.. اختياراته تنفتح على الآخرية الفكرية"، بأنه«شارك البازعي" في وجهة تعي واقع التمركزات و التقاطبات وتعترف بها، وترى أنها جزء من الإشكال المعرفي والحضاري العربي والإنساني إن لم تكن أسّه وقاعدته»[1]. ومن هنا تبدو مسألة الاستشراق كحقل معرفي انخرط في صيرورة تنميط "الآخر" وجعله تابعا لا يستطيع تمثيل نفسه، هي اختيار الناقد "البازعي" "Albazei" من خلال "أطروحته للدكتوراه عن الاستشراق في الآداب الأوروبية (1984) اختبارا فكريا تحيل على الانفتاح على الآخرية وعلى علاقات الثقافات وتداخلها"[2] وبالتالي فقد كان انفتاحه على الثقافات الأخرى والغربية بالأساس، بحكم دراسته في الولايات المتحدة الأمريكية للأدب المقارن وقد كان شاهدا على مرحلة مهمة انتشر فيها كتاب "الاستشراق" لـ "إدوارد سعيد" "edwaed said"، الذي أفاد منه في أطروحاته، لذلك يعد هذا الحقل من أهم الخلفيات الفكرية والمعرفية لمشروع "سعد البازغي" "saad Albazei" الما بعد الكولونيالي، كما أن أركيولوجيا "ميشال فوكو" " Michel Feucault" حقلا آخرا أعطى الجذور الحقيقية لمشروع الناقد، وعلى اعتبار أن الحضارة

[1]–صالح زياد الغامدي: سعد البازعي: ناقدا ومنظرا اختياراته تنفتح على الآخرية الفكرية ،رابط المقال : .https://www.alriyadh.com/2071078

[2] – المرجع نفه : رابط المقال : https://www.alriyadh.com/2071078. -

الغربية هي موضوع دراسته وأطروحاته الفكرية فقد كان "علم الاستغراب" لـ "حسن حنفي" مرجعية أخرى لذات المشروع.

أولا/ أركيولوجيا (ميشال فوكو) Michel FOucault:

إن انخراط البازعي "Albazei" في حقل "التحيز الثقافي" في سياق وعيه بانتفاء الموضوعية في المعارف والعلوم، شكل منذ ثمانينيات القرن الماضي محورا أساسيا في أطروحاته المابعد كولونيالية، وقد كان "ميشال فوكو" "Michel Feucault " أحد أهم المفكرين الغربيين الذين أفاد منهم من خلال "الأركيولوجيا" ضمن أطروحته للدكتوراه كما ذكرنا سابقا "وقد أشار ذلك في حواراته كما في كتبه حيث قال:« العمل على التحيز الثقافي كما يتشكل في الصورة النمطية وما فيها من إسقاط و تشويه شعرت بما وقع من ظلم على الشعوب الإسلامية وديانتها وثقافتها وسعيت من منطلق الانتصار الضمني الذي قد يبرره الانتماء الشخصي"لتلك الشعوب إلى تبيين الخلل في ما وصفته بالخطاب الاستشراقي الغربي مستعينا بأدوارد سعيد "edward said" و"ميشال فوكو""Michel Foucault " في بناء موقفي البحثي والثقافي تجاه الظاهرة المدروسة»[1] ، وبذلك فهو يكتنه الخطابات الغربية الاستشراقية، من خلال ما أوجدته من نمطية في تقديمها "للشرق" على أنه "آخر" تابع لحضارة الغربية.

واشتغاله على كشف تحيزات الثقافة الغربية في كتابه "المكون اليهودي في الحضارة الغربية" من خلال "الحفر" في خطاباتها تأكد له ما ذكره في ذات الكتاب ،حيث قال: «أحسب بعد مرور ما يقارب الربع قرن على تلك الأطروحة أنني حين شغلت بها كنت أقدم مثالا للكيفية التي يتحول فيها الانتماء الثقافي و الاجتماعي في حالة باحث مثلي إلى قوة دافعة وراء اختيارات بحثية وفكرية ينظر إليها البعض من خلال مفاهيم مثل الموضوعية و الحيادية، مفاهيم لم يعد الفكر المعاصر يراها صحيحة أو مفيدة، بل ينظر إليها في الأغلب

[1]–سعد البازعي: المكون اليهودي في الحضارة الغربية، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط، 2007، ص22 .

الأعم بوصفها من مخلفات التنوير»[1]. هكذا تطلع "البازعي" "Albazei" إلى ممكنات الخطاب المعرفي الذي يقود مباشرة إلى تفعيل الحركة الثقافية والفكرية، من خلال تعميق الوعي "بالآخر" و إدراك الوجود الإنساني الذي يستلزم تناول قضايا الحرية، الثورة، المقاومة، المساواة وغيرها، لكنه اكتشف بعد مرور فترة زمنية ليست قصيرة، ووصل إلى القناعة « بوجود التحيز في الخطاب الثقافي لم تتوقف عن مشاغلتي ذهنيا، بل ظلت تحركني باتجاهات مختلفة لكنها تدور في سياق العلاقة بين الشرق والغرب، بين الحضارة الغربية وغيرها من التشكيلات الحضارية. وكانت تلك العلاقة العبر حضارية هي المسار الرئيسي لما تأملت فيه وسعيت إلى إنجازه"[2]، وهذا القلق حول الخطابات الغربية قد عبّر عنه "ميشال فوكو" "Michel Feucault " في كتابه "جينالوجيا المعرفة" بـ « قلق حول الخطاب في واقعه المادي وباعتباره مكونا من أشياء منطوقة ومكتوبة، قلق حول هذا الوجود الانتقالي المقدر عليه الزوال بموجب ديمومة لا حول لنا معها ولا قوة؛ قلق يكمن في إحساسنا، تحت هذه الفاعلية بسلطة ومخاطر نتخيلها تخيلا سيئا»[3]. وفي خلق هذا القلق في الخطابات الثقافية تقاطعات بين ما أنتجه "فوكو" "FOucault " من احتجاج على الميتافيزيقا الغربية، وبين ما يراه "البازعي" "Albazei" تحيزا ثقافيا في إنتاج الغرب للمعرفة وما يستتبع ذلك من قيم تجعل من هذه المعرفة سلطة كونية تستوجب الهيمنة بأبعادها الثقافية والآداتية على المجتمعات الأخرى المستَغَلَّة من طرف الفاشية العقلانية.

إن المنظور الذي ينظر منه "البازعي" "Albazei" إلى موضوعات الثقافة الغربية تحكمه محددات هذه الثقافة انطلاقا مما ترسمه من الصور عن (الآخر/ المختلف)، ونتج عنها تهميشه والهيمنة عليه، وقد عبر عن هذا التوجه في كتابه "هموم العقل" حيث يرى بأن «الصور النمطية في الغرب لغير الغربيين أو للغرب في الثقافات غير الغربية كما في

[1]–سعد البازعي : المكون اليهودي في الحضارة الغربية ، ص22 .

[2]–المصدر نفسه ، ص23.

[3]–ميشال فوكو: جينالوجيا المعرفة، تر: أحمد السلطاني و عبد السلام بنعبد العالي، دار طوبقال للنشر، ط2 ،المغرب، 2008، ص 6.

الثقافات العربية، ناتجة عن تراكم تاريخي يحملها الكثير من الناس ويتصرفون على أساسها دون تفكير متمعِّن حولها. أولئك الواعون لتلك الصور النمطية، أولئك الذين يعطونها جزءا من تفكيرهم واهتمامهم والقادرون على فعل شيء بشأنها، في الغالب لا يفعلون شيئا. بدلا من ذلك نجدهم أحيانا يستعملون تلك الصور الشعبية و السلبية غالبا لتحقيق أهداف محددة»[1] .يمكن القول أن المنظور الذي يتبناه "البازعي" "Albazei" في اهتماماته للثقافة الغربية تخضع لمنطق الميزان بين جميع الخطابات.

حيث أن المقارنة بين ما تنتجه المعرفة الغربية تجاه الشرق، وبين ما ينتجه غير الغرب تجاه الغرب، هو ممارسة تحكمها التصورات الخاضعة لشروط التاريخ وإجراءاته التابعة لمجالات التحليل النفسي و الاجتماعي والأنتثربولوجي، وقد عبر عنه "بالصور الشعبية"، وتقاطع ذلك مع "إرادة الحقيقة " عند "ميشال فوكو" " Michel Feucault " حيث يرى بأنها « موزعة توزيعا قانونيا، ترمي و (أنا أتحدث عن مجتمعنا الغربي) إلى ممارسة نوع من الضغط على كل الخطابات الأخرى حتى لكأنها سلطة إكراه، /.../ ينصرف ذهني إلى الأدب الغربي الذي بحث له عن سند في الحضارة وفي العلم أيضا، كما في التنظيمات الاقتصادية المقننة في صورة تعاليم أخلاقية، وأوامر وقوانين جنائية، تحولت من القرن التاسع عشر إلى معرفة قادرة على التماس الإذن إلا من خطاب حقيقة»[2]، وبالتالي فإن"الصور الشعبية" التي تحدّث عنها "سعد البازعي" saad Albazei " و"إرادة الحقيقة" عند "ميشال فوكو" هي إجراءات تحاول تعرية الخطابات الغربية التي قد نُظر إليها من كلا المفكرَيْن على أنها خطابات "نبذ" ترتكز بالأساس على أنظمة معرفية ذات نزوعات سلطوية، بنياتها الجوهرية ترتبط بالأساس بالاطمئنان إلى أحادية الرؤية والهوية، حيث معولها الأساسي هو التشويه والتهميش.

[1]–سعد البازعي: هموم العقل، مسائل، حوارات، إشكاليات، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2016، ص126.

[2]–ميشال فوكو: جينالوجيا المعرفة، ص 12.

و بالتالي تتمثل الممارسات المعرفية "لسعد البازعي" "saad Albazei " في عملية الحفر في الخطابات المنتجة للسلطة ومنها السلطة الاستعمارية، ويتعلق الأمر بتطابق رؤيته مع منظور "فوكو" "FOucault " حيث أنه ذكر في "دليل الناقد الأدبي" أن «الخطاب كما حدده فوكو" في محاضراته "نظام الخطاب" هو شبكة معقدة من العلاقات الاجتماعية والسياسية والثقافية التي تبرز فيها الكيفية التي ينتج فيها بالكلام كخطاب ينطوي على الهيمنة و المخاطر في الوقت نفسه»[1] ، مما يعني أن الخطابات الغربية التي جعلها "البازعي" "Albazei موضوعا لمشروعه الفكري المابعد كولونيالي ينطلق من الحفر فيها من أجل الكشف عن التواشجات السياسية والفكرية والأنثربولوجية، والتاريخية... الخ، التي ينتج عنها تواطؤ السلطة مع المعرفة، وارتباط ذلك الوثيق مع الهيمنة الاستعمارية على المجتمعات الغير غربية.

[1]–ميجان الرويلي، سعد البازعي: دليل الناقد الأدبي2002، ص156.

ثانيا/ البازعي وثنائية(الاستشراق- الاستغراب)

1- سؤال الاستشراق

يعتبر البحث في ممكنات التحيز الثقافي لدى "البازعي" في الخطابات الغربية المعاصرة التي تعتمد النبذ والاستبعاد كاستراتيجية للهيمنة على الآخر، وتمثيله في أطروحاتها الفكرية، على اعتبار أن هذه الخطابات تُبلور بوضوح معالم الاستعمار الغربي للجغرافيات الغير غربية، والذي يمر عبر "الاستشراق" كمنظومة معرفية لها دورها المركزي في إنتاج الهيمنة، فإن "مشروع البازعي " Albazei " المابعد كولونيالي، يقوم على "الاستشراق" أيضا في استهدافه للأطروحات المركزية للحضارة الغربية، وذلك في علاقاته المعقدة: الاجتماعية منها، والسياسية، والثقافية، والتاريخية...الخ.

وإذا كان متن "البازعي" "Albazei " يركّز على "التحيز" الثقافي في المتن الفكري الغربي، فإن مفهوم "الاستشراق" مسألة منهجية تعبر عن وعي معرفي مرتبط بالممارسات التنظيرية للمنظومات الفكرية الغربية، وهذا الوعي دليل على قدرة ذهنية في إنتاج المفاهيم. و يعتبر كتاب "دليل الناقد الأدبي" لـ "ميجان الرويلي" و "سعد البازعي"، مجهود فكري ناتج عن اطلاع واسع للخطابات الفلسفية الغربية، ومنها الخطاب "الاستشراقي"، حيث يشير «الاستشراق في مدلوله الأساسي إلى الاهتمام العلمي والأكاديمي الغربي بالثقافات الشرقية، أو الآسيوية تحديدا بما في ذلك الشرقين الأقصى و الأدنى، بما يتضمنه ذلك الاهتمام من دراسة وتحقيق وترجمة»[1]، وهذا التركيز على الاستشراق كمنظومة تعتمد في بناء خصوصيتها على المواضيع الشرقية، وفق الرؤية الغربية، التي ترى في "الآخر" تابعا لها.

وانطلاقا من هذا المفهوم، يمارس "البازعي" ""Albazei عملية الحفر في النصوص المرتبطة بالاستشراق، حيث أنه في قراءاته للاستشراق والمستشرقين في كتابه "الاختلاف الثقافي وثقافة الاختلاف"يتناول الخطاب الاستشراقي من خلال المسلمين في الآداب الغربية حيث قصد به أنه « مجموع الصور والأفكار والمقولات التي تشكلت في الآداب الغربية إزاء

[1]-ميجان الرويلي، سعد البازعي: دليل الناقد الأدبي، ص33.

الشرق العربي الإسلامي والتي اكتسبت صفات أو حتى قوانين تحكم تناول الكتاب الغربيين للعرب والمسلمين و "مصطلح خطاب" المأخوذ عن الفيلسوف الفرنسي "ميشال فوكو" Michel FOucault " هو المعبر هنا عن ذلك التكوين الصوري واللغوي وسماته وقوانينه»[1]. وهو مفهوم يرتكز على تداعيات الفهم الغربي للثقافة الشرقية التي تتجلى من خلالها الشروط الحضارية والتاريخية والأنثربولوجية؛ وفق تحليلات المستشرقين وأهدافهم، التي في كثير من الأحيان تبتعد عن مستلزمات الموضوعية، وتضع الشرق في إطار مرآوي غربي .

ينطلق "البازعي" "Albazei " في خطاباته عن "الاستشتراق" من خلال ما أنتجه كل من "ماير أبرامز" ، وهارولد بلوم، وجيفري هارتمان من مواضيع حول الشرق حيث ظهر كما يقول «التهميش الخطابي الذي يبرز التحيز الثقافي في النقد الغربي وانسجامه مع سياقه واختلافه الثقافي الخاص بعيدا عن العالمية التي مازلنا نطبعها عليه في تلهفنا لاستهلاك كل ما يلقي به في ساحتنا»[2]. وعالمية الخطاب النقدي تجعله خطابا يبحث في كل الثقافات على اختلاف أنواعها ومشاربها إن سياسيا أو إيديولوجيا أو أنثربولوجيا أو تاريخيا، إلا أن مركزية الثقافة الغربية تنطلق من ذاتها و تنتهي إليها إن تنظيرا أو تطبيقا، ومن ثم مطابقتها على الثقافات الأخرى دون مراعاة سياقاتها الحضارية والفكرية، وهو الأمر الذي خلص إليه "البازعي" "Albazei " حيث يرى بأن « من يقرأ النقد الذي أنتجه"ماير أبرامز" وهارولد بلوم وجيفري هارتمان وغيرهم من النقاد الأمريكيين خاصة يشعر بغياب للأعمال التي استهدفت الشرق في الأدب الرومانسي، وهو غياب يستثير السؤال عن وجود موقف أيديولوجي ما إزاء ذلك الاستلهام أو الحضور، كما أنه موقف سيثير السؤال في حالة اتضاحه إلى أننا إزاء خطاب نقدي انتقائي يتعامل مع الموروث الرومانسي من منطلقات ثقافية مختلفة تمتزج فيها

[1]–سعد البازعي، الاختلاف الثقافي وثقافة الاختلاف، المركز الثقافي العربي، ط1 ،الدار البيضاء، 2008، ص127.
[2]–المصدر نفسه ، ص 152.

الفوقية بالتخوف من الآخر»[1]، وبالتالي فإن الحس النقدي لدى "البازعي" "Albazei " استشعر التهميش الخطابي لدى الغرب لكل ما هو شرقي وغير غربي.

إن خطاب النقد لدى "البازعي" مرتبط بالحضور الشرقي في الخطاب النقدي الغربي، حضورا يحافظ على خصوصيته الحضارية، دون تهميش "للآخر" الشرقي، أو التعامل معه بمرآوية غربية لا تعترف بالمختلف. وقد أعلن منذ تعامله مع الثقافة الغربية بأن «هذا الوضع يزداد تعقيدا حيث يتضح لنا أن الموروث الرومانسي يصدر هو الآخر عن موقف إزاء الشرق يتجاوز في أحيان كثيرة حيادية وبراءة ما يعرف بالاستلهام ليتحول إلى خطاب أيديولوجي يعاد فيه تشكيل الشرق العربي الإسلامي من منظور غربي وتطرح فيه تصورات استراتيجية على مستوى العلائق العبر ثقافية»[2] ،وبالتالي فهو يعلن بشكل واضح عن مركزية الثقافة الغربية، وتهميشها للتشكيلات الحضارية الشرقية وبالتحديد العربية والإسلامية.

هذه النتيجة جعلت من المنطلقات النقدية عند "البازعي" "Albazei " محاولات للاشتغال الابستمولوجي على فكرتي "الخطاب" و"الاستشراق" حيث ألح بأن «المدخل هو موضوع الاستشراق كخطاب ثقافي أدبي نقدي في الوقت نفسه ونحن بهذا المدخل نتأمل مفصلين لهذه القراءة هما الاستشراق والخطاب»[3] .وبذلك يكون قد بشّر بالخطاب الاستشراقي في مشروعه المرتبط بفكر ما بعد الكولونيالية القائم على تعرية المنظومات الغربية الفكرية منها والأدبية، والكشف عن سياقاتها الحضارية المنخرطة ضمن أشكال التسلط والهيمنة الذين يظهران ضرورات المراجعة الشاملة لما يمكن اعتباره استنهاضا "للآخر"/ المختلف والبحث عن اعتباراته التحررية من منطلق "إرادة المقاومة".

لقد استمر "البازعي" "Albazei " في تحليلاته للخطاب النقدي الرومانسي كاشفا عن تمثلات الاستشراق، حيث رأى أنه « لقد انحكم التناول الرومانسي للشرق بمؤطرات محددة

[1]–سعد البازعي : الاختلاف الثقافي و ثقافة الاختلاف ، ص 154.

[2]– المصدر نفسه ، ص 155.

[3]–المصدر نفسه، ص 155.

تبرّر وصفه بالخطاب بالمعنى الفوكاوي للمصطلح أي بما هو أسلوب لتصور الشرق والتحدث عنه (والشرق هنا هو (الإسلام والعرب) من خلال رؤية مهيمنة تحدد ما يرى وكيف يرى وماذا يقال عنه)»[1] . وهنا نتحدث عن امتداد رؤية "البازعي" " Albazei " للاستشراق عبر مشروع "إدوارد سعيد" "edward said " المناهضين للامبريالية الغربية المبثوثة عبر خطاباتها الفكرية ومنظوماتها المعرفية . ورغم اهتمام "البازعي" "Albazei بالاستشراق كحقل معرفي له أبعاد سلطوية تمكّن من العمل على طمس الهويات الغيرية، إلا أن اشتغاله بالتحيز الثقافي يسم أغلب الخطابات الفكرية والأدبية الغربية التي يُسائلها ويتحرك من خلالها داخل نطاق المثاقفة العابرة للجغرافيات.

2/ الاستغراب: كتابة الآخر:

إذا كان "الاستشراق" إجراءً نظريا توافقَ مع إرادة الهيمنة الامبريالية الغربية، وتواطأً مع المعرفة التي شرّعت ذلك في زمن الحداثة الغربية ومركزيتها، إذ أن العقل الأداتي حدد مفهومه المادي بالبحث عن صيغ حضوره لدى "الآخر"، فإن "الاستغراب" كقيمة معرفية مضادة لهذا الاستشراق، تطالب بالتغيير والابتعاد عن تلك المركزيات المؤطّرة للنبذ و الإلغاء مدركة أن سياقاتها الفكرية تعتمد على التراكم الذي يعبر عن تطلعات القوى الاجتماعية التي عانت من التعالي الغربي الذي تحكم في مساراتها التاريخية، والثقافية، والسياسية و بالتالي الوجودية، أي رؤية الغرب من خلال الشرق.

وإفادة "سعد البازعي" "saad Albazei " من "الاستغراب" واتكائه عليه في مشروعه النقدي والفكري المابعد الكولونيالي، لا يقل أهمية عن اعتباره "الاستشراق" هو تعبير معرفي عن ملامح السيطرة في مجالات الممارسة النظرية والعملية، وبالتالي تورطه في الصراع السياسي و الأيديولوجي من الشرق والغرب، لذلك فقد بين في إحدى حواراته أن «ما نحتاج إلى فهمه هو ما دعا إليه "حسن حنفي" في كتابه "علم الاستغراب""، وهو أن نجعل الغرب موضوعا لدراستنا،مثلما أن المستشرقين جعلوا العالم العربي والإسلامي موضوعا

[1]–سعد البازعي، اختلاف الثقافة وثقافة الاختلاف، ص 157.

لدراستهم، فأنا أدرس هذه الحضارة وأحاول أن أتبين معالمها من خلال الجماعات اليهودية، وكيف استطاع هؤلاء الأفراد أو تلك الجماعات أن تحتل مكانة بهذه الأهمية وبهذا التأثير»[1]. دعوة "حسن حنفي" إلى فهم "الآخر". الغربي تلقفها "البازعي" Albazei "، لا سيما من خلال مشروعه النقدي الذي فسح المجال إلى معرفة الحضارة الغربية وتوجهاتها، وتحليل وتفسير نصوص مفكريها، ومن ثم الانفلات من الرؤية الأحادية للغرب عن الشرق، والكشف عن القضايا الفكرية وتعرية منطلقاتها المركزية التي تتحدد من خلال العقل الغربي ومطابقتها على جميع القضايا الإنسانية للثقافات الأخرى.

و من خلال رصد هذا التوجه يشير "البازعي" "Albazei " إلى المصطلح في كتابه "دليل الناقد الأدبي" حيث يرى بأنه «يمكن الإشارة إلى دلالتين متمايزتين في تعريف "الاستغراب"، الدلالة الأولى تشير إلى حقل عن البحث والتأليف يعنى بدراسة الغرب أو الحضارة الغربية من خارجها، مما يجعله حقلا مقابلا للاستشراق كما مارسه الغربيون في دراسة الشرق، وقد شاع بمصطلح الاستغراب نتيجة الجهود التي بذلها الباحث المصري حسن حنفي في كتاب له بهذا العنوان»[2]. وبالتالي فإن ملامحه كفعل ابستمولوجي في مجالات الممارسة النظرية والعملية، تشكلت في كتاب "علم الاستغراب" "لحسن حنفي" وقد فصلنا في ذلك في ما سبق من هذه الدراسة. وقد اتفق هذا التعريف "لسعد البازعي" " saad Albazei" مع ما جاء في كتاب حسن حنفي، الأمر الذي يفسح المجال إلى القول بأن مشروع الناقد السعودي لما بعد الكولونيالية قد تطابق مع "الاستغراب" كحقل ناتج عن صراع الشرق والغرب، ومضاد "للاستشراق" الذي كان موضوعه الشرق بكل تواشجاته الثقافية، والسياسية، والتاريخية، والأنثربولوجية.

كما أن "البازعي" "Albazei " في إدراكه الجديد للغرب تخطى رؤية "حسن حنفي" إلى ما أفضى إليه حوار الاستغراب الذي قام به "أحمد الشيخ" مع مجموعة من المفكرين

[1]–سعد البازعي: حوارات كاشفة، ص 99.

[2]–سعد البازعي، ميجان الرويلي: دليل الناقد الأدبي، ص 38.

العرب والذي كان «من نتائج طرحنا لمسألة الاستغراب" أن أعيد النظر في الكثير من القضايا ومن أهمها ضرورة إدراك جديد لطبيعة المحيط الغربي في المجالات التي يكون من شأنها تصحيح التفاوت بيننا وبينه لا أن ندرس موضوعات عربية في عواصم غربية" [1]. وهكذا يكون "البازعي" "Albazei " في دراسته للفكر الغربي قد انطلق من هذا الإدراك الجديد من أجل اعتبارات ذاتية "عربية" يتأسس من خلالها فهم فكري ونقدي يتبرم من مسألة الصراعات السياسية، فيبرز بذلك "الاستغراب" كعلم لا يسقط في نزعة الاجترار من أجل مركزة الذات، وبالتالي إعادة إنتاج ميتافيزيقا شرقية، بل من أجل خلق توازنات تعيد للثقافات الغير غربية حضورها الإنساني.

وبذلك يمكن اعتبار الحضور الغربي في مشروع "البازعي" "Albazei " الما بعد الكولونيالي، هو وعي جديد للغرب المفكّر بعيدا عن هيمنة أيديولوجيات مرتبطة بالمركزية الغربية كما أنه يمكن اعتبار أن رصد القضايا الفكرية الغربية من خلال مشروع "سعد البازعي" يمكن أن ينتج نصوصا نقدية من منطلقات الخصوصية الثقافية دون أن يكون الهدف هو خلق صراع بين الشرق والغرب على مبدأ "أنا أفكر إذن أنا موجود"في نسخته الشرقية.

وفي حواره مع "أحمد الشيخ" عام 1990 في باريس وفي تحديده "للاستغراب" يقول "حسن حنفي":«الغزالي كتب (ظلام من الغرب) بينما زكي نجيب محمود كتب "شروق من الغرب"، ثم هناك موقف ثالث هو الموقف الذي ينتقى، ويمثله الإصلاحي محمد عبده والأفغاني، و علم الاستغراب يمثل موقفا مغايرا، فليس الغرب مكانا للظلام وليس مكانا للشروق كذلك وإنما هو موضوع للدراسة»[2]. لذلك نجد "البازعي" "Albazei " قد وعى بأن المرحلة ما بعد الكولونيالية والتي تلت مرحلة الاستعمار، تتطلب إدراكا جديدا للفكر الغربي

[1]–أحمد الشيخ : من نقد الاستشراق إلى نقد الاستغراب، المثقفون العرب والغرب، المركز العربي للدراسات الغربية، القاهرة، ط1، 2000، ص7

[2]–المرجع نفسه ، ص307.

وتنظيراته المركزية من أجل رسم خريطة للذات الشرقية تكون فيها هي الدارس، أي هي الذات المفكرة ويكون فيها الغرب هو موضوع الدراسة دون انبهارٍ بتلك الرؤى الفكرية أو تبنيها، دون إسقاط أو الانخراط في عمليات التوفيق والتلفيق بوصفها مشاريع تغريبية وبعيدة عن التناول العلمي للأفكار.

وفي ذات الحوار المذكور أعلاه يرى "جريجوار ميرشو" بأن الحضارة الراغبة لا تفرض نفسها عسكريا وسياسيا فقط بل وثقافيا أيضا، أما في السابق فلم ينطرح هذا الإطلاق، ولأول مرة في التاريخ تطرح فكرة الهيمنة الثقافية، من هنا تأتي فكرة الاستغراب وتطرح بشكل جديد»[1] وهو ما اعتبره "حسن حنفي" إضافة «تُبرز أن "علم الاستغراب" هو مقاومة لثقافة المحتل»[2]. وفي هذا السياق تعتبر إسهامات "البازعي" النقدية من خلال تناوله للخطابات الفكرية والنقدية التي وسمت الحضارة الغربية، هي مقاومة لثقافة المحتل ضمن "الاستغراب" الذي هو بمثابة حقل معرفي مناهض ومقابل "للاستشراق".

إن مشروع "سعد البازعي" يبحث في الفكر النقدي الغربي اعتمادا على أركيولوجيا "فوكو" "Foucault " باعتبارها آلية تكشف الخطابات المركزية الغربية ،من خلال العودة إلى جذور الفكر الاستعماري وتواطؤها مع السلطة، من أجل شرعنة الهيمنة وتهميش "الآخر"/ "المستعمَر"، كما أنه اعتمد على "الاستشراق" الذي أسس صراع الشرق والغرب من خلال ما كتبه المفكرون الغربيون عن الجغرافيات الشرقية: لغاتها، وتاريخها، وثقافتها. وهذا الاعتماد ظهر منذ أطروحته للدكتوراه عام 1984م. والموسومة بـ "الاستشراق في الآداب الأنجلوسكسونية" . ويظهر من خلال امتلاكه لمسوغات "علم الاستغراب" الذي ينهض بالذات الشرقية ويعيد لها اعتباراتها الأنطولوجية في الحضارة الإنسانية.

[1]–أأحمد الشيخ : من نقد الاستشراق إلى نقد الاستغراب ، ص 308.

[2]–المرجع نفسه، ص 308.

ثالثا/ التحيّز امتداد لرؤية المسيري

أشرنا من قبل أن مشروع "سعد البازعي" "Saad Albazei" الفكري المابعد كولونيالي، يتناول الحضارة الغربية ونظامها الفكري، وإطارها المرجعي من خلال إلحاحه المستمر على تأصيلها، بالنظر إلى مختلف القضايا التي تناولها، وذلك بإعلانه عن "التحيز" الثقافي، الذي يؤكد ارتباطه بالسياق التاريخي، والمعرفي الذي يشكل المادة الأولى في التكوين الحضاري الغربي.

ويرى "البازعي" Albazei " أن مسألة "التحيز الثقافي" هي المحرك الأساسي في المعالجات الفكرية لمفكرين في العالم، لا سيما الغربيين منهم. وقد كشف عن ذلك في "حوارات كاشفة" حيث يقول :« أردت من الانحياز أن أؤكد مسألة أعتقد أنها تشمل ما ينتجه الإنسان في مجالات الفكر والإبداع بشكل عام، المقصود ليس تعمد القراءة الخاطئة أو الإسقاط، وإنما هو ما يحدث تلقائيا أو نتيجة لإنسانيتنا وما ينبع من مخزوننا الثقافي وهويتنا فلا بد لكل ذلك أن ينعكس على قراءتنا وتفسيرنا للظواهر»[1]، إنه هاجس "ماهوي" يتجاوز الوعي بمسألة الموضوعية في التفكير إلى مسألة انتماء وجودي تتحدد من خلاله الرؤية للعالم.

إن الحديث عن "التحيز الثقافي" في مشروع البازعي" "Albazei " يشمل منهجه البحثي في استنطاقه للحضارة الغربية و أطرها المعرفية وانتظامها داخل خصوصيتها الثقافية، فهو يُخضِع الحضارة الغربية لمعوله النقدي، ويكشف عن مسوغات تشوهاتها أو انحرافاتها على خلفية هذه القاعدة النقدية. فدراسة النصوص الفكرية في الحضارة الغربية هي وعي بواقع الخصوصية الثقافية ومحاولة لمقاربة سؤال: ما هي محددات التحيز الثقافي في الحضارة الغربية لدى كل من "البازعي" "Albazei " و"عبد الوهاب المسيري" ولماذا هذا

[1] سعد البازعي : حوارات كاشفة ، ص 67. -

المفكر العربي؟ و هل تجمع مشروعي المفكريْن مسارات معرفية يمكنها أن تشكل فعلا ابستمولوجيا في مجال الممارسة النظرية والعملية؟

1/ عبد الوهاب المسيري: التحيز رؤية معرفية.

لم تكن قضية "التحيز" تشغل "سعد البازعي" "Saad Albazei" فقط، ولكن هذا الإدراك المعرفي كان يتوجسه مجموعة باحثين عرب آخرين ومن أبرزهم "عبد الوهاب المسيري"، الذي كان استقباله للفكر الغربي ومعالجته القضايا التي طرحها، من خلال وعيه بالسياقات المعرفية والتاريخية التي أنتجت تنظيراته، وبالتالي كانت مرجعيته هي الخصوصية الثقافية التي أثبتت أنها من الضرورات القوية التي سيطرت على الحضارة الغربية.

ويذكر "عبد الوهاب المسيري" إزاء هذا الوضع المعرفي «أنني أحسست بضرورة أن نبدأ من نقطة ما، وتساءلت: لماذا لا نضع أسس علم جديد له آلياته ومناهجه ومرجعيته، يتعامل مع قضية التحيز هذه، ويفتح باب الاجتهاد بخصوصها؟ فالجميع لديه إحساس بأن هوية الأمة– سواء كانت قومية أو دينية مهددة بسبب تبنيها لنماذج ورؤى الآخر، دون إدراك عميق للتضمينات المعرفية لهذه النماذج»[1]، ومن خلال هذا القلق عن الاختراق المعرفي الذي بات يتهدد هوية الأمة، كانت الحاجة إلى إقرار علم تكون منطلقاته تنسجم مع السياقات التاريخية والدينية، والقومية للشرق العربي، لأن بُعد الخصوصية الثقافية سيكون استراتيجية معرفية يشيدها "عبد الوهاب المسيري" في مقابل هذا الاختراق الفكري والثقافي للبيئة العربية، «وقد كان يشاركني إحساسي هذا الكثير من الزملاء في مصر في أواخر السبعينيات، فكنا نلتقي لمناقشة مشاكل التبعية والهوية. وحين انتقلت إلى جامعة الملك سعود بالرياض، وجدت نفس الوضع ونفس الانشغال الفكري، فشكلنا حلقة عن بعض الزملاء في كلية الآداب لدراسة "التحيز"، ومنهم "سعد البازعي" وبعد اجتماعات عديدة استغرقت أكثر

[1]–عبد الوهاب المسيري: إشكالية التحيز ودعوة الاجتهاد، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط2 ، و.م.أ، 1996، ص4.

من عام، وجدنا أن الوقت قد حان لتجاوز مرحلة النقاش وإصدار كتاب عن الموضوع[1]»، وبالتالي فقد تعلق الأمر برؤية متكاملة عن "التحيز" باعتباره علما يصاغ انطلاقا من تقاطعات تخصصات علمية كثيرة: علم النفس، علم الاجتماع، التاريخ، علم السياسة،...الخ.

وأمام الارتباك المعرفي للفكر العربي يظهر "التحيز" كفاعل للوعي النقدي، لا سيما بالنسبة لـ " عبد الوهاب المسيري " و "سعد البازعي" وآخرون، يستهدف آليات الحضارة الغربية والكشف عن مسوغاتها و تفاعلاتها مع الوجود. وبالتالي: ما هو تصور "عبد الوهاب المسيري" للتحيز وما هي محدداته؟

مما لاشك فيه أن « قضية التحيز في المنهج والمصطلح هي إشكالية تواجه أي دارس في الشرق والغرب والشمال والجنوب /.../ فهي مرتبطة بالتشكيل الاستعماري الغربي وقيامه بتدويل نماذجه الحضارية والمعرفية، وقد بدأ معه أيضا ما يسمى بالغزو الثقافي ، وهو محاولة الإنسان الغربي فرض نماذجه هذه على شعوب العالم»[2]، وبالتالي فإن سؤال "التحيز" طُرح من طرف "المسيري " انطلاقا من المقولات الفكرية الغربية لكل تنظيراتها، لأن مرجعياتها خاضعة لظروف بيئتها الأصلية "الغربية"، وبالتالي تكون المفاهيم والمصطلحات ترتبط ارتباطا عضويا بتلك البيئة، لذلك فإن «التحيز هو الانضمام والموافقة في الرأي، والانحياز من "انحاز" القوم، بمعنى رفض الآراء الأخرى »[3] هنا استطاع "المسيري" أن يجعل من "التحيز" لحظة معرفية تثير قضية "الموضوعية" باعتبارها ظاهرة مرتبطة بالعلم، فالحضارة الغربية تتسم بهذه الخاصية في ممارساتها الفكرية، ومهاراتها التنظيرية إلى حد عولمتها، دون الأخذ في الاعتبار خصائص الحضارات الإنسانية المختلفة، وهذا الاختزال يرتبط بمركزية العقل الغربي وممارساته الامبريالية.

[1]– عبد الوهاب المسيري : إشكالية التحيز و دعوة للاجتهاد ، ص5.

[2]–المرجع نفسه ، ص3.

[3]–المرجع نفسه، ص ص 18.19.

وأمام قداسة "الموضوعية"* يرى "المسيري" أن«هناك "التحيز" لما يراه الإنسان على أنه الحق وهو "الالتزام". وهناك التحيز للباطل، فيكون التحيز الوحيد "للذات"، وهو تحيز للقوة (القوة هي المرجعية الوحيدة له)، وتحيز واع (يختار المتحيز إيديولوجيا بعينها، ويرى العالم من خلالها، وتحيز غير واعي يستبطن الإنسان منظومة معرفية بكل أطروحاتها ، وينظر للعالم من خلالها دون أن يكون واعيا بذلك)»[1] .وكل هذه المضامين يتحدد من خلالها "التحيز"، ويمكن مراجعة التراث الفكري الغربي، ووضعه في سياقه الحضاري الذي استنبته، من أجل إعادة فهمه ضمن مرجعياته الفكرية نسقه الخاص المترجم للذات الغربية، و المنسجم مع معطياتها الواقعية.

ولتأكيد المفهوم فإن «التحيز في جوهره- نمط من التفكير المتوقع الذي ينغلق على الذات، ويحصر نفسه في منهج معين، ينحبس فيه ولا يقارب الأشياء إلا عبر رؤيته ومقولاته، ويوظف كل المعطيات من أجل تأكيد صحة تلك المقولات»[2]، ويفضي هذا الانغلاق إلى إنتاج ظاهرة المرآوية في أبعادها التمثيلية والاختزالية، بل أكثر من ذلك فإن المشتغلين في مختلف الحقول المعرفية لهم القدرة الفائقة في صياغة ثقافة "المركز" التي تفسر الظواهر، من خلال مركزة الذات الغربية وتهميش الآخر، لمبررات التحيز المعرفي، وبذلك يكون «التحيز مرتبط بالنزعة المتسلطة التي تنتصر لقناعة القوي بغض النظر عن عدالتها وارتباطها بالقيم الإنسانية السامية. لذا يمكن نعت هذا التحيز الامبريالي / الاستعلائي، والذي ينطوي على بعدين: الأول نرجسي يجعل الفكر منحبسا عند تصورات معينة مستقاة من روافد مركزيته، والثاني إقصائي ويتمثل بعدم قبوله لتصورات أخرى»[3]

[1]-عبد الوهاب المسيري :إشكالية التحيزو دعوة للاجتهاد، ص 21-22.

[2]-مصطفى عطية جمعة: شرنقة التحيز الفكري-الأنماط والتجليات-، شمس للنشر والإعلام، القاهرة، ط1، 2019، ص16.

[3]-المرجع نفسه، ص17.

*-وقد جاءت في مقدمة طه جابر العلواني في كتاب "إشكالية التحيز ودعوة للاجتهاد" لعبد الوهاب المسيري": فالموضوعية نسبة إلى "موضوع" وهو ما تتساوى علاقته بجميع المشاهدين بالرغم من اختلاف نظريا زاويا النظر التي

وبالتالي فإن فهم المتن الفكري الغربي يمر عبر "التحيز" باعتباره نمطا فكريا يكشف عن النزعة الاستعلائية الكامنة في تنظيراته، مدعيا تحقيق" الموضوعية" في مسألة الحقيقة العلمية، الأمر الذي تناقضه تحيزاته المعرفية.

لذلك فإن "عبد الوهاب المسيري" يركز على أنه «قد ترجمت انتصارات المشروع الحضاري الغربي نفسها إلى إحساس متزايد بالثقة بالنفس من جانب الإنسان الغربي، والى إدمانه بأن رؤيته للعالم هي أرقى ما وصل إليه الإنسان، وأن كل التاريخ البشري يصل إلى أعلى مراحله في التاريخ الغربي الحديث، وأن العلوم الغربية علوم عالمية، وأن النموذج الحضاري الغربي يصلح لكل زمان ومكان في العصر الحديث»[1]، فتحولت الذات الغربية إلى كينونة عالمية، وامتلائها بتضخمها أعدم وجود الآخر وهمشه وباتت تبحث عن امتدادها الذي يكرس تبعية "المختلف"، والعمل على التموقع الواسع في جغرافيات تتحقق فيها إرادة القوة، وللخروج من هذا النفق المعرفي والانسداد الفكري، يختار" المسيري" البحث في المفاهيم والمصطلحات التي يتضح من خلالها التحيز الغربي مثل: الحرب العالمية الأولى، الحرب العالمية الثانية، معاداة السامية، العولمة... الخ وغيرها من المصطلحات التي ألم بها المفكر العربي "عبد الوهاب المسيري" وانتهج مسار الخصوصية الثقافية لفهم العقل الغربي وأنماطه الفكرية.

2/سعد البازعي واشتراطات "التحيز":

لا شك أن ورود خطاب "عبد الوهاب المسيري" النقدي عن "التحيز المعرفي"، له حضوره في الدراسات الما بعد كولونيالية التي تناولها "سعد البازعي"، و التي كانت ترتكز على "أركيولوجيا فوكو" "Foucault"، واستشراق "إدوارد سعيد" "Edward Said" و"علم

يشاهدون منها؛ أي إدراك الواقع الخارجي كما هو ونقل صوره إلى الذهن باعتباره حقيقة مطلقة غير خاضعة لميول ناقليها ولأهوائهم.

[1]-عبد الوهاب المسيري: اشكالية التحيز ودعوة الاجتهاد، ص ص 33-34.

الاستغراب" لـ "حسن حنفي"، باعتبارها منطلقات فكرية تمكنه من صياغة الأسئلة أمام تراكم التراث الفكري الغربي، من أجل إعادة فهمه، وتمحيص القضايا الكبرى التي تخضع لشروط الخصوصية الفكرية والثقافية التي واءمت الإنتاج المعرفي الغربي.

فمنذ كتابه "قلق المعرفة" كشف لنا "البازعي" "Albazei" عن علاقته "بالمسيري" حيث يقول بأن :« أطروحات المسيري لعبت دورا مهما في تشكيل معرفي باليهود عموما لأن المهم في حالة باحث مثله هو المنهج وليس المعلومة. وكان المنهج فاعلا بالنسبة لي في تناول ليس اليهود وحدهم وإنما المصطلحات الفكرية والنقدية، الأمر الذي انعكس في كتابي المشترك مع د. ميجان الرويلي "دليل الناقد الأدبي»[1]، وبذلك فإن أهمية أطروحات "المسيري" تكمن في منهج قراءاته للفكر الغربي، والذي أعلن "البازعي" "Albazie" وبشكل واضح عن انسجامه مع مشاريعه البحثية معتبرا أن ارتباطه بمشروع الحضارة الغربية هو من منطلق صياغة خطاب عربي يكون بمثابة مشروع نظرية له من المنطلق الفكري الخاص به.

وتتمثل قراءة "المسيري" حسب "البازعي" "Albazei" في « منهج التفكير في الأشياء المحيطة، في التاريخ، في الحضارة، في العلوم الإنسانية واللاانسانية أحيانا. فقد لا يكون "المسيري" ممن يبهرون بما لديهم من تعليم من الكم الضخم من المعلومات، لكن ما لديه هو ما يفوق ذلك أهمية. لديه الكيفية المدهشة والعميقة في استكشاف العلم وتقدير قيمته»[2]. وبذلك يلح "البازعي" على العامل الابستمولوجي في تعامل "المسيري" مع الفكر الغربي، وهو ما أسماه "قلق المفكر" أو تحليل الحضارة الغريبة التي أنتجت العقل الغربي، وذلك من خلال اعتبارات "التحيز المعرفي"، وهو ذاته "المنهج" الذي أفاد منه "البازعي" "Albazei" في تأصيله للحضارة الغربية .

[1]–سعد البازعي: قلق المعرفة–إشكاليات فكرية وثقافية، المركز الثقافي العربي، ط1 ،المغرب، 2010، ص66.

[2]– المصدر نفسه ، ص 68.

التحيز «اتجاه فكري نقدي ينظر إلى الحضارة الغربية ويسعى إلى تحليلها للكشف عن خصائصه لتحقيق قدر أكبر من الاستقلالية الحضارية. هو اتجاه تقلقه المثاقفة على نحو لا نجده لدى كثير من "المثقفين" العرب الذين يرون المشكلة الكبرى منحصرة في المسافة التي تفصلنا عن الغرب من كافة الوجوه، كأن المسعى الأهم للثقافة العربية هو الاقتراب قدر الإمكان من النمط الغربي على ما فيه من علل»[1] ويعتبر "البازعي" أن "للتحيز" مهمة التأمل الفكري والوعي بمسوغات المقولات المعرفية، دون اجترار وتكرار، وهذا سيساهم في عملية الإنتاج الفكري، من خلال معالجة مختلف القضايا الإنسانية، وتحريك أنماط أسئلة يقتضيها الفعل النقدي، وبذلك يكون "البازعي" قد سعى إلى توضيح حرصه الشديد على عدم معالجة أطروحات الفكر الغربي إلا من خلال الاستقلالية الحضارية، التي تكون مهمتها البحث في عناصر التشكيل الحضاري الغربي وفق عملية الوعي بالواقع الثقافي المجتمعي للغرب وعلاقتها "بالآخر" الغير غربي، ومن أجل إنتاج فكري عربي يرى "البازعي" " Albazei" بأن «المسيري قد سعى إلى ترسيخ تناول نقدي لمشكلات الحضارة الغربية، وطالما تمنى إرساء دعائم علم جديد هو "علم الأزمة" تكون تأزمات الحضارة الغربية مرتكز البحث. ولو تحقق مثل ذلك لكان من نتائجه–المرجوة– نشر نوع من الوعي الأزموي لا إزاء الغرب فحسب وإنما إزاء الذات أيضا»[2]. إلا أن رهان "المسيري" في إنتاج هذا العلم لم يكتمل، وضمن هذا الوعي بالوضع الفكري العربي الذي يحتاج إلى "استقلالية حضارية" في إنتاج "معرفة" خاصة لا تُكرّر ولا تجترّ انتاجات الفكر الغربي، يجعل البازعي " منشغل باكتناه حقيقة هذا الفكر انطلاقا من بحثه المستمر عن تحيزاته الحضارية والمعرفية وفق ما يرسمه من محددات.

إن فهم التحيز في الحضارة الغربية يدخل ضمن فضاء معرفي تتحدد من خلاله خصائص الذات الأوروبية ، فـ «التحيز أو الانحياز ظاهرة يرى بعض الباحثين المعاصرين

[1]–سعد البازعي : قلق المعرفة ، ص ص 70. 71.

[2]–المصدر نفسه ، ص71.

أن من الضروري التعرف عليها لفهم الثقافات الإنسانية بشكل عام، وبتحديد أكثر، فهم كيفية تشكل منتجات ثقافة ما، من معرفة وفنون، ومناهج ومفاهيم، وغير ذلك كما أنها ظاهرة مهمة لفهم كيفية التفاعل بين الثقافات»[1]. ولهذا يتعين على "البازعي" فهم شروط الحضارة الغربية الخاصة، من موقع امتلاكه لأدوات الحوار النقدي، الذي يستدعي كثافة الاطلاع على التراث الفكري الغربي، والمتابعة المستمرة لتطوره وانعطافاته المعرفية.

إن الحماسة التي أبداها "البازعي" "Albazei" لأبعاد "التحيز" المعرفي في الحضارة الغربية كان يربطها "بالتأصيل" "التحيزي"، «باعتباره السعي إلى اكتشاف أصول المفاهيم والتيارات والحقول المعرفية الأجنبية في سياقاتها الثقافية أو الحضارية الخاصة لإثبات تحيزها إلى تلك السياقات بصدورها عنها وانسجامها مع ما تلك السياقات من معطيات بحيث يصعب فصلها عنها»[2]، إنه يقول بربط الثقافات وانتاجاتها الفكرية مع جذورها الأصلية من أجل رؤية أوضح لأبعاد الحضارة المدروسة التاريخية والاجتماعية، وفهم العلاقات التي تربط بين مكوناتها الوجودية، في ظل ظرفية تاريخية وفكرية محددة تستهدف اختزال "الآخر"وتنميط وجوده وفق قانون عام، لا يمكنه رؤية العالم إلا من خلاله.

ويرى "البازعي" " Albazei" أن « تحول التحيز الثقافي والمعرفي إلى مفهوم وأداة بحث منهجي كان تطورا حديثا نسبيا فعلى المستوى العربي عقد عام 1992م مؤتمر لدراسة إشكالية التحيز حضره باحثون عرب من مختلف التخصصات وأبرزوا فيها وجوها مختلفة عن التحيز كل في مجال تخصصه»[3]، ومن ذلك يبدو لنا أن "التحيز" هو منهج نقدي، ينطلق من الخصوصية الثقافية كمكون أصيل يمكن الاستناد عليه في فهم الحضارة الغربية وانتهاجها الفكري، على اعتبار أن الخصوصية هي المرجعية التي تحمل علاقات وثيقة بالعقل الغربي ومركزيته، وبالتالي فان "البازعي" يؤكد عليها من أجل فاعلية عربية فكرية

[1]–سعد البازعي، ميجان الرويلي: دليل الناقد الأدبي، ص 102.

[2]–المصدر نفسه ، ص83.

[3]–المصدر نفسه، ص103.

تتعامل مع الحضارة الغربية بندية، وهو مطلب نهضوي يتغيا الممارسة النقدية من أجل التحرر من هذا العقل الأوروبي.

إن المنظور الذي ينظر منه "البازعي" إلى موضوعات "التحيز المعرفي و الثقافي"، ينطلق من اهتمامه بالحضارة الغربية وبالسياقات الفكرية التي أنتجتها، وقد كان ذلك من خلال "ما وراء المنهج: تحيزات النقد الأدبي الغربي"، التي تساهم تحليلاته في بيان كيفية الممارسة النقدية التي تخضع لشروط تاريخية وحضارية تضمن التصور الحقيقي للبحث النقدي، فهو يرى بأن «الحسم والبساطة اللتين ترفض بهما المناهج النقدية الغربية، أحيانا هما نفس الحسم والبساطة التي تقبل بهم تلك المناهج أحيانا أخرى. والمؤكد أنه لا الرفض بحد ذاته قادرا على إضعاف حضور تلك المناهج في سياقات حضارية غير سياقاتها، ولا مجرد القبول متمكنا من منح تلك المناهج صفة الحياد الذي يمكنها من الانسجام الكامل داخل أطر غير أطرها الأصلية »[1]، فهو يدعو إلى رؤية موضوعية تستخدم "التحيز" كمنهج بحثي يمكنه النظر إلى موضوعات الفكر وقضاياه، بإدخال مفاهيم وأدوات تحليلية تستجيب لمقتضيات الضبط النقدي الذي يستطيع أن يكون مؤهلا وأن يمتلك الوعي بالاختلاف، الذي تتجلى أطره في المحافظة على حقيقة الإنتاج الفكري دون تكرار أو اجترار.

ويستمر "البازعي" "Albazei" في «القول بتحيز أو بالخصوصية الحضارية ليس قولا بتحيز المنهج بأكمله /.../ تحيز المنهج هنا يعني ببساطة انسجام مجمل آليات التفكير والاستنباط المعرفي مع الأنساق الكبرى للثقافة أو الحضارة التي تصدر عنها تلك الآليات. والاعتقاد بصحة ذلك يسمى بالدرجة الأولى إلغاء النقل السهل أو الاستعارة المجانية، وتأصيل طرائق التفكير ضمن ظروفها الاجتماعية والثقافية والاقتصادية لكي يتم التلاقح

[1]– لسعد البازعي: ما وراء المنهج، تحيزات النقد الأدبي الغربي ، مقال في كتاب عبد الوهاب المسيري (إشكالية التحيز ودعوة للاجتهاد)، ص271.

الحضاري في حدود الشخصية الحضارية القائمة أي ضمن الوعي بالاختلاف»[1]، وهو ما يظهر أن "البازعي" "Albazei عند دعوته إلى تأصيل الحضارة الغربية وفق تحيزاتها المعرفية لم يكن متطرفا في دعوته هذه، بل كان اهتمامه بإنتاج الحضارة الغربية، ومعالجة قضاياها، وفق ما تقتضيه حقيقة"تحيزاتها"، بل إن هذا التعامل يضمن جوهر الانفتاح العربي على الفكر الغربي، لما يتناسب واللحظة النقدية التي تستدعي جهدا فكريا يتحدد من خلال الوعي بالاختلاف.

يبدو لنا أن المنهج الذي يعالج من خلاله "البازعي" "Albazei" القضايا النقدية التي أنتجها الفكر الغربي لا يختلف عن ذلك الذي اقترحه "المسيري" واشتغل من خلاله على مشروعه الفكري، وبالتالي فإن الرجلين تناولا قضايا الحضارة الغربية، وفكرها المتمركز حول ذاتها من خلال التحيز المعرفي ضمن أطر الخصوصية الثقافية، التي تستدعي التأصيل كإجراء نقدي وظيفته الضبط المعرفي وفق الوعي بالذات و"بالآخر".

3 / بين المسيري و البازعي خطاب النقد ومفارقات التحيز

العلاقة بين "البازعي" و "المسيري" هي ذلك القلق الذي يحمله الرجلان من خلال المناخ الثقافي العربي الذي توارث التبعية المعرفية للمستعمِر الغربي، حيث امتهن المثقفون العرب الارتهان للفكر الأوروبي، من خلال استقباله ومحاولة تبيئته في تربة حضارية غير تلك التي استنبتته، فالعقل الغربي كان يراهن على الهيمنة الفكرية كما هيمن على الجغرافيا العربية، وهذا الارتهان كان عبر ما يطرحه العرب من مفاهيم ومصطلحات ونظريات غربية. تحمل الكثير من الخلل في دلالاتها، دون اعتبارات للسياقات الاجتماعية والتاريخية والاثنية التي أنتجتها، فالسياق بالنسبة "للبازعي ""كالجملة بالنسبة للمفردة أو الفقرة بالنسبة للجملة.

[1]– لسعد البازعي: ما وراء المنهج، تحيزات النقد الأدبي الغربي ، مقال في كتاب عبد الوهاب المسيري (إشكالية التحيز ودعوة للاجتهاد ، ص 273

لكل شيء سياقه الثقافة والظواهر الثقافية بل البشر أنفسهم"[1]، لذلك بعد أن راكم الرجلان معرفتهما بالحضارة الغربية انطلاقا من "التحيز" كإطار فكري أنتجت هذه الحضارة نمطها المعرفي، وتنظيراتها، ومفاهيمها، وذلك رفضا للاستتباع الثقافي، والإخضاع التنميطي للفكر العربي، وبالتالي فهما عملا على تكريس ثقافة السؤال المثير للإدراك والوعي النقديين.

وعملية الإدراك هذه، بالنسبة "للبازعي" كما" للمسيري" تمت من خلال ما اصطلح عليه "البازعي" "المكون اليهودي"، وما أسماه "المسيري" بـ "الجماعات اليهودية" باعتبار أهمية هذا "المكون" أو "الجماعات" في تشكيل الحضارة الغربية ، يتعلق الأمر بالاستراتيجيات الفكرية لهذه الجماعة أو المكون. وبالتالي ما هي حدود هذين المصطلحين؟ ما هي تقاطعاتهما في إنتاج الامبريالية الغربية؟

إن "البازعي" "Albazei" يحرص في كل مناسبة إلى الإشارة إلى أهمية أطروحات "المسيري" بالنسبة له، حيث يرى بأنه « ينبغي التأكيد على أنني أدين بالكثير لعبد الوهاب المسيري، ومن ذلك تطوير اهتمامي بدراسة "المكون اليهودي" في تشكيل الفكر والإبداع الذي أنتجه اليهود أو ذوي الأصل اليهودي يرى" المسيري " أن تلك الأهمية ضئيلة وغير مهمة من ثم في تفسير المنتج الثقافي اليهودي في حين أراها كبيرة وعلى قدر عال من الأهمية التفسيرية»[2] ، وهذا الاختلاف في أهمية الانتماء اليهودي في إنتاج الفكر الغربي يظهر جليا في تناول "البازعي" له في أطروحته النقدية والفكرية التي حاول عن طريقها تعميق فهمنا للظاهرة من خلال التحيز المعرفي والمنهجي، الذي يؤكد من خلاله "البازعي" على جوهر العلاقة" بين "اليهودي" كانتماء اثني وديني وبين الإنتاج الفكري في الحضارة الغربية. "

[1]– سعد البازعي: حوارات كاشفة ، ص95.

[2]– المصدر نفسه، ص 69.

إن «الكتابة عن اليهود بالنسبة لي كانت كتابة عن الحضارة الغربية التي شكلوا مكونا من مكوناتها، وهذا في اعتقادي واجب حضاري وثقافي ينبغي أن يضطلع به الكثيرون وليس شخصا واحد»[1]. ولأن مجال الدراسة الما بعد كولونيالية ينطلق من مركزية العقل في الحضارة الغربية، يمكن إبراز ظاهرة "اليهود" المشكلين لهذه الحضارة، بحكم إنتاجهم الفكري وباعتبارهم "مكون" بحسب "البازعي" "Albazei"، أو "جماعات" حسب "المسيري"، هل أن مبررات هذا التشكيل الاجتماعي و الحضاري يلتقط الصفة الحقيقية "لليهودي" المفكر الذي لا يجد حرجا في إعلان انتمائه الديني والعرقي، ومن ثم تأثير هذا الانتماء على تشكيل الحضارة الغربية؟ أم أن هذا البعد الاثني لا تأثير له في أنماط تحايله وتخاطبه وتفاعله مع الوجود؟

يرى "المسيري" «أن مفهوم الجماعات الوظيفية "هي مجموعات بشرية صغيرة يقوم المجتمع باستيرادها من خارجه أو تجنيدها من داخله ثم يسند إليها وظائف شتى يرى أعضاء هذا المجتمع أنهم لا يمكنهم الاضطلاع بها لأسباب مختلفة، قد تكون هذه الوظائف مشينة في نظر المجتمع ولا تحظى بالاحترام في سلم القيم السائد، وقد تكون متميزة ومهمة ، وقد يتطلب الاضطلاع بها قدرا عاليا من الحياد والتعاقدية لأن المجتمع يريد الحفاظ على قداسته وتراحمه ومثالياته»[2].هذه المرجعية التي يعلن عنها "المسيري" في دراسته "لليهودي" لم تقتصر فقط على المجموعات الإثنية باعتبارها فئة اجتماعية، وإنما أيضا على الأفراد منهم والذين يمثلون هم كذلك نماذج تحليلية تحتاج للفهم، نظرا لأنهم عناصر أساسية في إدراك المشروع الغربي الفكري و الحضاري والذي يمنح مجال البحث صيغة جوهرية في عملية التفسير والتحليل، فالنموذج التحليلي المركب الذي طوره "المسيري" « يتسم بأنه لا يتأرجح بحدة بين العمومية الشاملة والخصوصية المتطرفة التأيقنة فهو نموذج على مستوى معقول من العمومية والخصوصية يرمي إلى وضع "اليهود" باعتبارهم حالة محددة في

[1]–سعد البازعي حوارات كاشفة ، ص93.

[2]–عبد الوهاب المسيري: اليهودية وخيوط العنكبوت، ط1 ،دار الفكر، دمشق، 2019م، ص403.

السياق إنساني عالمي مقارن يضم كل البشر، ويدرك إنسانيتنا المشتركة، حتى ندرك أن الحالة المحددة ليست شيئا مطلقا وإنما تنتمي إلى نمط إنساني عام ومجرد»[1]، فهو يؤكد أن الوضع اليهودي مرتبط بشكل أساسي بالسياق الاجتماعي والثقافي والحضاري الذي ينتمي إليه، ولا يمكن فصله منه، لأن الإدراك الحقيقي لخطاب هذه الجماعات سيمكننا من تعميق فهمنا له، باعتباره سلطة معرفية مرتبطة بمبررات إنتاجها الفكري، في ظل تأكيد "المسيري" على موضوع السياق التاريخي و الاجتماعي وحتى الثقافي.

ويرى "المسيري" أن «الحقيقة البديهية والتي غابت عن الكثيرين: أن الظاهرة اليهودية ابتداءً من عصر النهضة في الغرب تحولت تدريجيا إلى ظاهرة غربية بالدرجة الأولى ، أي أن السياق الأساسي للجماعات اليهودية في العالم أصبح هو الحضارة الغربية الحديثة وفي داخل هذا الإطار، اكتشفنا تجربة يهود بولندا هي أهم التجارب التاريخية للجماعات اليهودية (أغلبية يهود العالم الغربي، مع نهاية القرن التاسع عشر، إما من بولندا أو من أصل بولندي)»[2]. وهنا يركز "المسيري" على الجماعات اليهودية بعد انفتاحهم على المجتمعات الأوروبية، وتخلصهم من عصر الغيتوات التي انغلقوا فيها فإن شرط الانسجام مع هذه المجتمعات لم تعد مسألة شكلية فقط، بل تحولت إلى مسألة جوهرية في التشكيل الحضاري الغربي، الذي يحمل النزعة العقلانية التي تلتزم بالمنطلقات، وبإرادة القوة التي نتجت عنها ممارسات إمبريالية تكرس التبعية الحضارية، إذ أن هذه الامبريالية تعيق التفكير النقدي، وتحاصر كل مصادره وفق عملية تنشيطية لثقافة التقليد والتنميط.

و يجد"عبد الوهاب المسيري" أن « تاريخ الحضارة الغربية الحديثة منذ عصر النهضة هو تاريخ العلمنة، وحسب وإنما هو تاريخ الامبريالية، فتاريخ التشكيل الحضاري الغربي الحديث هو أيضا تاريخ التشكيل الامبريالي الحديث وقد ارتبطت الجماعات اليهودية في

[1]– عبد الوهاب المسيري : موسوعة اليهود و اليهودية و الصهيونية ، دار الشروق ، مصر، ص 35.

[2]–المرجع نفسه ، ص 36.

الغرب منذ البداية بالتشكيل الاستعماري الاستيطاني الغربي، وتحدد مسار هجرة الجماعات اليهودية بحركة الاستيطان الغرب»[1]. وبهذه العلاقة الموجودة بين الجماعات اليهودية وتاريخ الحضارة الغربية والتي تعضدها مسارات الفكر الغربي منذ النهضة الحديثة، حيث أن الخطاب المعرفي أسس لواقع امبريالي تحركه مركزية "الذات" و "السلطة"، وانحصار مقتضيات الهويات المختلفة ضمن الإطار الكوني للذات الغربية، وبالتالي ظهر جليا حرص "المسيري" على التشديد على أن مفهوم "الجماعات اليهودية" يتقرر ضمن سياقها الحضاري الغربي، والإنتاج الفكري اليهودي في الغرب لا يخرج عن هذا الإطار العام.

لقد رأينا أهمية أطروحات "المسيري" بالنسبة "للبازعي"، وخاصة في ممارسة النقد انطلاقا من وعيه بالتحيزات المعرفية للحضارة الغربية، بهدف التحرر من التبعية الحضارية للغرب، وتأسيس رؤية فكرية تتخذ من الخصوصية الثقافية محورا في محاورة الفكر الغربي، وقد أدرج "البازغي" "Albazei" إشكالية التحيز المعرفي ضمن ما كتبه "المسيري" عن ذات الموضوع ومن أجل مقاربة ما بعد الكولونيالية في فكر "البازعي"، فقد كان الحضور اليهودي المشكل للحضارة الغربية في متنه النقدي، الذي ينخرط من خلاله في استيعاب نقدي للأفكار والنظريات الغربية، يقر "البازعي" بأنه «عبر السنوات الماضية كنت أحد الذين أفادوا كثيرا من أطروحات المسيري /.../ وكان مما أعجبني فيه هو اختلافنا في بعض الجوانب لم يؤد إلى امتعاض هذا مع أن الاختلاف مس جانبا جوهريا في أطروحته حول اليهود /.../ ففي حين يرى المسيري هامشية الانتماء اليهودي في تشكيل فكر وإبداع من ينتمون إلى اليهودية بوصفها خلفية اثنية وثقافية وليس دينية بالضرورة بدا لي أن العكس هو الصحيح»[2] وفي إطار الحوار المعرفي الذي جمع الرجلين، كان الاختلاف هو إعلان الانخراط في مواجهة فكرية، عبر سؤال الحضارة الغربية في إطار ارتفاع مستوى الوعي بالتحيزات الثقافية،

[1]–سعد البازعي : قلق المعرفة ، ، ص37.

[2]–المصدر نفسه ، ص 66.

بوصفها مجالا يتحدد من خلاله إنتاج المعرفة على قاعدة الانتماء الاثني أو الديني للمفكر اليهودي في الحضارة الغربية.

ولقد لاحظ "البازعي" "Albazei" في قراءاته لمتن المسيري لا سيما موسوعته "اليهود واليهودية والصهيونية" بأن «المسيري يسعى من خلالها إلى تطوير منظومة نظرية كبرى تستطيع تفسير الظواهر المختلفة للحضارة المعاصرة، أي ما يسعى إليه كل المفكرين الكبار، لكن مشكلته هي في أنه سعي معترض للجزم بشموليته أو قدرته على تفسير كامل الظواهر بعيدا عن النسبية التي يترتب عليها مدى أهمية الطرح في نهاية المطاف، فهناك من سيرى في النظرية محدودية وضعفها إن هي أكثرت من الاستثناء وزادت من معدل الوعي بنسبيتها»[1]، فهو يستلزم التخصيص في تفسير الظواهر في إطارها الحضاري، لأن المضمون الفكري له ارتباطاته العضوية بالطائفة أو الجماعة، وبالتالي فإن "البازعي" يعيب على "المسيري" اعتبار المفكرين اليهود "جماعات يهودية" ينطبق عليهم حكم تصوراته نحو هذه الجماعات على اعتبار أن «الجماعات اليهودية تشكل جماعة وظيفية مثل كل الجماعات الوظيفية الأخرى لكن وجودها داخل الحضارة الغربية أعطاها تفردا معينا. وهي تتفاعل مع المجتمعات العلمانية ومع التشكيل الامبريالي تفاعل الجماعات البشرية»[2] والإنتاج الفكري للمفكرين اليهود، داخل الحضارة الغربية هو مجال يشكل إعلانا عن ارتفاع منسوب المعرفة كخطاب امبريالي يقود مباشرة إلى الهيمنة والاستعمار دون اكتناه حقيقة الوجود الإنساني، الذي يفترض شكلا أعمق في المستوى التنظيري، ووعي أكبر بالآخر/ المختلف.

وهذه الرؤية "للمسيري" بقول عنها "البازعي "Albazei" :« ما يستوقفني هو بالتحديد قراءة المسيري لعلاقة مفكرين يهود أو من أصل يهودي من الناحية الاثنية لا من الناحية

[1]–سعد البازعي : قلق المعرفة ، ، ص 76.

[2]–عبد الوهاب المسيري: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، ص 39.

الدينية بعضهم ببعض وتأكيد أن دور يهوديتهم محدود في تشكيل فكرهم. المشكلة التي أجدها هنا هي مقدار التعميم في ما يشير إليه "المسيري"، حين يتعامل مع المفكرين كما لو كان يتعامل مع الجماعات اليهودية على المستوى الاجتماعي»[1] ورهان "البازعي" على الانتماء الديني للمفكرين اليهود في تشكيل أفكارهم و ممارسة الفعل المعرفي والنقدي، وكأن القيمة الأساسية للفكر اليهودي في الحضارة الغربية خاضعة بدرجة قوية لهذا الانتماء.

لقد حول طروحاتهم إلى استقلال معرفي خاص بهم ويؤكد وجودهم كأفراد ذوو انتماء ديني لليهودية، ولا اعتبارات للسياقات التاريخية والاجتماعية التي تربطهم بمجتمعاتهم الغربية، رغم إقراره بأن التحديث في الحضارة الغربية هو سبب لانفتاحهم على هذه الحضارة، وشكلت نقطة أساسية في الإصلاح اليهودي داخل هذه المجتمعات، وقد أكد "البازعي" في دراسته عن "التحيز المعرفي والمنهجي" على أهمية السياق في إنتاج المعرفة. أهو تناقض وقع فيه البازعي.

ورغم بعض المآخذ على طروحات "المسيري" التي قرأ فيها "البازعي" "الحضور الفكري اليهودي على أنه حضور يهودي للحضارة " في هذه القراءات نجد ما قاله "المسيري" عن علاقة التفكيكية باليهودية:« يذهب دريدا إلى أن ثنائية الإنسان والطبيعة وأية ثنائيات أخرى تفترض وجود عالم متراتب هرميا يستند إلى لوجوس/ مركز يشير إلى اله متجاوز، وهو يرى أن وظيفته كيهودي في الحضارة الغربية المسيحية هي أن يفكك الأنطوثيولوجي (صوت الأنطولوجيا) أي أن الأنطولوجيا التي تستند إلى الأصل الإلهي والتي أنتجت ثنائية الإنسان والطبيعة»[2]، وهنا يقر"المسيري" بعلاقة "جاك دريدا" "Jack derida" بانتمائه اليهودي في إنتاج المعرفة الحضارة الغربية، وهو انتماء تفكيكي ضد المركز الإلهي، وضد الأصل، كما أن "جاك دريدا" يؤكد على مركزية الكتابة في تصورها للوجود مقابل تهميش الصوت، وهو

[1]–سعد البازعي: قلق المعرفة، ص76.

[2]–عبد الوهاب المسيري، فتحي التريكي: الحداثة وما بعد الحداثة، ص 176.

اعتقاد توراتي، وبذلك يمثل إعادة إنتاج مفهوم للدال المتعدد الدوال، والذي يحقق تفكيك الميتافيزيقا الغربية.

وبالتالي يمكن القول بأن الانتماء اليهودي لجاك دريدا، تحقق من خلاله "التفكيك" كاستراتيجيا يهودية قائمة على التعدد، والتشتيت و الاختلاف، وهو جوهر الطرح الدريدي، وبعبارة واحدة، فإن الانتماء للجماعات اليهودية يحقق التفاعل مع السياقات الحضارية الغربية ، كما أنه يحمل استثناءات الإنتاج المعرفي الذي يحقق ارتباط هذه المعرفة مع الديانة اليهودية للمفكر اليهودي؛ مثلما هو حال كل من: جاك دريدا، سوزان هاندلمان، ايمانويل ليفانس وغيرهم.

يظهر مما سبق أن "البازعي" تربطه "بالمسيري" علاقة معرفية من خلال رؤيتهما المشتركة "للتحيز المعرفي"، كنمط فكري يخضع المشاريع الفكرية إلى اشتراطات الخصوصية الثقافية، وذلك اعتبارا من أن دراستهما للحضارة الغربية أكدت لنا هذا النسق الفكري، الذي تنسجم كل عناصره ومكوناته مع أسس الابستمولوجيا للثقافة الغربية التي أنتجت العقل الغربي.

رغم هذا التوافق بين الرجلين إلا أنهما يختلفان في قراءتهما للحضارة الغربية من خلال ما ينتجه المفكرون اليهود، "فالبازغي" "Albazei" يرى في الخطاب اليهودي انسجام مع انتمائهم الديني، الذي يميز الشخصية الفكرية اليهودية، أما المسيري فهو لا يرى في الدين اليهودي تأثيرا في إنتاج المعرفة، ما عدا بعض الاستثناءات كما رأينا مع "جاك دريدا"، في حين أن السياق التاريخي، والثقافي، الاجتماعي الغربي، تتكئ عليه تحليلات المفكرين اليهود، ولا يستدعي أي تبني لليهودية كدين وإنما كاثنية ترسم معالم الهوية اليهودية للمفكر.

الفصل الرابع

خطاب مابعد الكولونيالية واستراتيجيات القراءة في

مشروع سعد البازعي

أولا : استراتيجيات النقد عند البازعي.

ثانيا : البازعي و القراءة الطباقية.

ثالثا : السرد الكولونيالي و مستويات التمثيل.

رابعا : الرد بالكتابة وهل يمكن إسماع صوت التابع؟

إن التفكير عبر رؤى "إدوارد سعيد" "Edward said"، هو مهمة نقدية تستهدف الكشف على مقومات السيطرة الامبريالية، بحيث يتم البحث في المرتكزات الفكرية التي وضعت التصور العام لهذه الهيمنة.

ويعد مشروع "سعد البازعي" "Saad Albazei" الما بعد كولونيالي خطابا نقديا، تتمثل أهميته كونه ظهر ضمن اتجاهات نقدية عربية معاصرة تتعاطى الحضور الثقافي العربي ضمن عديد القضايا منها: الهوية، الذات/ الآخر، الديمقراطية، العولمة. وغيرها من القضايا الما بعد كولونيالية التي اتخذت من "الاستشراق" السعيدي منطلقا لها.

وقد شكل الحضور الغربي في دراسات "سعد البازعي" "Saad Albazei" ، السمة الأبرز لأفكار ورؤى هذا الناقد، حيث ارتبط "استدعاء الآخر" الغربي بنمط المعرفة الذي أنتجه "البازعي"، وضمن هذا الاستدعاء تشكلت الصورة الحقيقية عنه، من خلال تحليلات خطاب الهيمنة الغربي، لاسيما النصوص الفكرية والأدبية التي سهلت الاستعمار وأسست لحدوثه وفق تهميش الآخر واختزاله ثقافيا واقتصاديا واجتماعيا، فتمركزت الذات الغربية في مقابل تغييب كل غيرية واختلافية.

وبناء على ذلك فإن مشهدة "ما بعد الكولونيالية" في الخطاب النقدي "لسعد البازعي" "Saad Albazei"هو البحث في قدرة الناقد على تمثل مشاريع الكولونيالية الغربية من خلال مقولات ما بعد الكولونيالية واستراتيجياتها القرائية؛ لذلك فإن هذا الفصل يبحث في ما يلي:

ما هي آليات النقد الما بعد كولونيالي التي كشف من خلالها "سعد البازعي" الأطر المعرفية والفكرية للغرب الكولونيالي؟ وما مقدار تشابكها مع النقد الما بعد كولونيالي؟ وهل استطاع "البازعي" عبر خطابه مقاربة القضايا المتعلقة بخطاب ما بعد الكولونيالية تعرية الخطاب الكولونيالي باعتباره أداة القوة وللهيمنة؟ وماهي الخلفيات الفكرية والمعرفية التي تتمكن عليها ما بعد الكولونيالية؟

أولا: استراتجيات النقد عند البازعي:

يُعدّ "الاستشراق" النواة الأولى التي وضعها "إدوارد سعيد" "Edward said"، لمواجهة الامبريالية الغربية، وقد أنتج مفكرين تأثروا بها من أمثال كل من: "فرانتز فانون" " Frantz fanon" ، "جياتري سبيفاك" "Gayatri spivak"، "هومي بابا" "Houmi baba "، حيث أن حضور الخطاب الكولونيالي يعبر عن التعالي الفكري الغربي الذي أبعد الهيمنة والتسلط ، وهذه الطبيعة الأنوارية التي تختزن كل أشكال القهر للمستعمِر، استتبعت بقيم معرفية وخطابية جديدة أفرزتها الكليات الغربية، في تجاهل تام لخصوصية "الآخر"واختلافه، وهذه القيم مضادة للعقلانية، وقد أنتجها خطاب ما بعد الكولونيالية من خلال اهتماماته بقضايا إنسانية تحررية تعيد "للآخر" حضوره في الوجود.

وفي هذا الفصل سوف نسعى إلى تتبع أطروحات النقد لدى "سعد البازعي" " Saad Albazie"، التي اتخذت من خطاب ما بعد الكولونيالية منظورا لها، من خلال القضايا التي تمَّ طرحها في سياق تشابكاتها مع هذا الخطاب، من أجل مساءلتها عن: الهوية، الذات الآخر، المثقف، علاقة الشرق والغرب، العولمة وغيرها من القضايا التي تتعالق في جوهرها مع خطاب ما بعد الكولونيالية، وهل "سعد البازعي" كانت له استراتيجياته في الاشتغال على التجربة الاستعمارية من خلال التعرض إلى أشكال العلاقة بين المستعمِر والمستعمَر؟وماهي الأدوات والوسائل النقدية لمقاربة النصوص الفكرية و الابداعية؟

لذلك فإنه يجب الاحتكاك بأطروحات "سعد البازعي" من أجل البحث في المنطلقات والتعامل مع مقارباته من خلال تشابكاتها مع استراتيجيات الخطاب الما بعد كولونيالي وآلياته، كما تهتم هذه الدراسة في هذا الفصل، بالاقتراب من مشروع "سعد البازعي" النقدي، بما تناوله من قضايا توتر العلاقة بين المستعمِر و المستعمَر، وما ينتج عنها من اهتمام فكري وإبداعي ناتج عن الوعي بالتجربة الكولونيالية، التي تفرض حالة من المقاومة في مختلف أشكالها التعبيرية والإبداعية. والطبيعة النقدية في مرحلتها الما بعد كولونيالية تتجاوز

الطابع الجمالي وكل التأثيرات النفسية، والاجتماعية، والتاريخية، على النصوص ، إلى الأشكال الثقافية والسياقات التي تفرض التعامل مع المعرفة الضرورية من خلال تعاملها مع التجارب الكولونيالية وخطاباتها.

1/الاخضاع الثقافي ومقاربات الآخر:

شكلت اجتهادات "سعد البازعي" منذ ثمانينيات القرن العشرين، أفقا جديدا للتفكير النقدي العربي، حيث اعتمد مقاربات نقدية في النظر إلى عديد القضايا مثل: الهوية، والاستشراق، والأنا والآخر، وغيرها من القضايا التي تهتم بالإنسان وعلاقاته بالوجود. ومثلما رأينا سابقا، فقد عمل "سعد البازعي" "Saad Albazie"، انطلاقا من أطروحته للدكتوراه حول الاستشراق في الآداب الأنجلوأمريكية على "الآخر" . ومن حيث تموقعه السياسي والاجتماعي والثقافي فإننا نتتبعه في أطروحات "البازعي"، لأن هذا المصطلح هو أداة من أدوات الخطاب الما بعد كولونيالي، حيث يتحدد من خلال الأهمية الحاسمة للهوية، ومقاربات "الآخر"عند "سعد البازعي" تمثلت في: مقارنات أدبية 1999، واستقبال الآخر2004، كما أنه قارب "الآخر"في كتابه "اختلاف الثقافة وثقافة الاختلاف"2008.

حيث يرى "البازعي" "Albazie" أن « ما حدث في اللغات الأوروبية لا سيما الفرنسية والانجليزية، ثم في اللغة العربية هو إضافة "أل" التعريف وتمكنا بعد ذلك من ذكر المفردة وحدها أي "الآخر"أو "The other "بتعبير مغاير "الآخر" صفة الاسم بعد أن كانت مجرد صفة، بدلا من الرجل "الآخر"أو المجتمع "الآخر"أو الكتاب "الآخر"حيث تأتي كلمة "آخر" ملحقا، صار يكفي أن نقول "الآخر"ليفهم ما نقصد»[1]،وهنا يقوم "البازعي"بتقديم تعريف لـ"الآخر" باعتباره مصطلح نتاج مرحلة معرفية شهدت حركة منتجة للاختلافات القائمة على جدلية "الأنا/الآخر"، وبالتالي يكون البازعي قد انخرط في مشروع يتبرم من التعالي

[1]– سعد البازعي: الاختلاف الثقافي وثقافة الاختلاف ، ص33.

الذي ميز مرحلة الحداثة المنتجة للنمطية والواحدية، فهو يقوم بإبراز مفاهيم الاختلاف بدلالة "الآخر".

لم يكن "الآخر"مفهوما ناتجا عن الاختلاف الثقافي الذي يأخذ مشروعيته في "اختلاف الثقافة وثقافة الاختلاف"، وإنما هو أيضا «مثل أو نقيض الذات أو "الأنا " وهو تصنيف استبعادي يقتضي إقصاء كل مالا ينتمي إلى نظام فرد أو جماعة أو مؤسسة، سواء كان النظام قيما اجتماعية أو أخلاقية أو سياسية أو ثقافية/.../ وسمة "الآخر" هي تجسيده كل ما هو "غيري" بالنسبة للذات والثقافة ككل»[1].واهتمام "سعد البازعي" بـ "الآخر" منذ كتابه "مقاربات الآخر، مقاربات أدبية"، إلى "استقبال الآخر"و إلى كتابات أخرى أهمها كتابه "اختلاف الثقافة وثقافة الاختلاف"، حيث تمكن فيها من خلخلة بعض المفاهيم التي تتعلق بقضايا نقدية عدت من الثوابت، من أجل تحريك السؤال في مستوياته الثقافية والسياسية والاجتماعية.

وباعتباره منفتحا على الحضارة الغربية وعلى كل منتجاتها الفكرية والمعرفية، فقد رأى في "استقبال الآخر" عربيا تفاعلا مع الغرب.إن المشتغل بالنقد العربي المنفتح على المناهج الغربية يغفل الأرضية الفكرية التي أنبتت تلك المناهج، وقد وصف "البازعي" "Albazie" هذا التفاعل على أنه نوع « من الاستقبال المزدوج: استقبال بمعنى التلقي والسعي إلى التفاعل البناء، و استقبال بمعنى اتخاذ المكان أو الجهة قبلة، أي بالمعنى الذي يبرز خضوع الكثير من نقدنا العربي لمقولات ومناهج ليست مناسبة دائما، أو بالشكل الذي استقبلت، ولم تستوعب في الغالب كما ينبغي»[2]، وهو موقف يحدد فيه الناقد نجاعة النقد، وفاعليته الابستيمية التي تتحرك داخل الأفكار والمفاهيم والتصورات العربية.

[1]–سعد البازعي: دليل الناقد الأدبي، ص21.

[2]–سعد البازعي، استقبال الآخر، العرب في النقد العربي الحديث، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2004 ، ص5.

ومن خلال تجربته التي تماسَّ فيها مع مختلف التنظيرات الغربية، فقد كان تعامله مع "الآخر"انطلاقا من المواجهة الثقافية حول اكتناه المخزونات الحضارية في مختلف الثقافات، باحثا عن تقاطعات الفكر الإنساني، وتحليلها ونقدها، دون الارتهان إلى أيديولوجيا معينة، فهو يتناول قضية "الآخر"في كتابه "مقاربة الأخر" بواسطة مقاربات أدبية، ذلك أن هذه المواجهة تحدث بين « الذات بوصفها تنتمي إلى ثقافة ما وبين حضور ثقافي مختلف في ثقافة تلك الذات»[1] ،وبالتالي يمكن القول أن "سعد البازعي" لا يهمل في انفتاحاته النقدية قضايا علاقة "الذات" "بالآخر"، من خلال اعتماده البحث على الأنظمة الفكرية التي يمكن أن ينتجها العقل، بالحفر في التراث ونصوصه ومواجهته بنصوص غربية، لأنه يستهدف التأسيس لرؤية عربية ترتبط أساسا برؤية جديدة للعالم.

ويحدد "البازعي" هذه المواجهة ضمن حوار ثقافي، وممارسة نقدية تضمن موضوعية هذا الحوار باعتماده أساسا على خصائص الموروثات الثقافية التي تتحدد من خلالها مسألة الهوية. و«الوقوف أمام الآخر"هو وقوف أمام الاختلاف ومواجهة للمغايرة، و هو موقف كثيرا ما تتكبد فيه الذات شعورا بالنقص، فالمختلِف هو ما تفتقر إليه الذات، وهو ما لا تملك. أي أن الذات في مواجهة الآخر، إنما تواجه نفسها منقوصة، تنظر في مرآة حاجتها وعوزها»[2] ، والمنظور الذي ينظر منه "البازعي" إلى قضايا "الآخر" يخضع لمنطق الاختلاف، الذي يستجيب لمقتضيات الضبط الهوياتي الذي يضمن شروط الذات، فهو يرى أن اكتمالها حين يواجه الآخر بكل مقوماته الثقافية وخصوصياته التي تفترض مقاربات واعية تنتقل إلى مستوى الفهم الذي يحقق انفتاحا على مختلف موضوعات "الذات والآخر".إن إلحاح "البازعي" على اكتمال "الذات" من خلال البحث في مفاهيم عن "الآخر"، يعطي أبعاد ابستمولوجية لا تمنعه من استخدام مفاهيم علم النفس وعلم الاجتماع باعتبارها حقولا تنظم العلاقات بين الأفراد والجماعات.

[1]–سعد البازعي: مقاربة الآخر–مقاربات أدبية–، دار الشروق،ط1 ، القاهرة، 1999، ص11.

[2]– المصدر نفسه ، ص12.

وهنا يحسم "البازعي" حديثه عن اكتمال الذات الذي لا يكون إلا من خلال "الآخرية" التي تشكل خصائصها الحضارية والثقافية الوعاء الاختلافي الذي يعلن عن ارتباط هوياتي يحيل إلى الإنسانية، « ومؤدى ذلك هو أن وقفة الذات أمام الآخر، باختلافه الثقافي الحضاري، هي وقفة مشبعة بالقلق، بل هي وقفة سرعان ما تتبلس بالرحيل ، فتصير انطلاقة نحو المختلف أملا في الوصول إلى الكمال الذي لا يتحقق"[1] ، و بذلك فإن "البازعي" يرى أن مسألة "الآخر" هي إلحاح جوهري يعلن عن ارتباط "الذات" به لإعادة ترتيب المسائل الهوياتية التي يجب الحديث عنها في الانفتاحات النقدية العربية على الفكر الغربي، فالظواهر الإنسانية ذات النزوعات الثقافية تنوس بين "الذات والآخر" دون انتظامها داخل التراث الواحد، فالتثاقف يتحدد من خلال مسألة الاختلاف بالمعنى التعددي وتجلياته في مختلف الثقافات.

وأمام تحديات المغايرة والاختلاف، فإن "البازعي "يرى أن الخطاب الثقافي العربي "مزدحم بالآخر"، حيث تتجلى من خلاله رؤى نقدية في مختلف المجالات الاجتماعية، والنفسية، والثقافية، من أجل ترسيخ نوع من المقاربات التي تكرس "الآخر" كمرآة تعكس الذات وتستنفر اكتمالها الثقافي والحضاري. لقد ورد "الآخر"بوصفه « بنية لغوية وشعورية تساعد الذات على تحقيق وجودها ضمن علاقة جدلية بين الذات ومقابل لها»[2] ،أي أن "الآخر"هو وسيلة لإدراك "الذات" لذاتها، وهي عملية تشكيل وعي جديد لمسار إعادة بناء الذات من منطلق الغيرية، وكأنها عملية تجديد فكري في إطار التكامل الثقافي الذي يرتبط بالانفتاح الفكري والمعرفي.

إن فهم "الآخر"لدى "البازعي" يزداد أهمية في ممارساته النقدية، ففي إطار توسيع عملية الفهم هذه، يرى بأن كتاب "الاستشراق" لـ "إدوارد سعيد" "Edward said "ساهم بشكل

[1]–سعد البازعي: مقارية الآخر–مقاربات أدبية، ص13.

[2]–سعد البازعي: الاختلاف وثقافة الاختلاف، ص34.

كبير في توسيع مفهوم مصطلح "الآخر"وتطوره، ليس من الناحية التصورية والتنظيرية فقط بل في مجالات التحليل السياسي و الثقافي والسوسيوثقافي، ويرى "سعد البازعي" أن "سعيد" أكسب هذا المصطلح شحنات معرفية في عديد المجالات: السياسية ، والثقافية، والسوسيوثقافية ، ويبقى حقل ما بعد الكولونيالية يلح على الانكباب على صوغه في شكل يستوحي وضعية الشرق المستعمِر في مواجهته للغرب المستعمَر، فـ «"الآخر" هنا، أي حسب ما يتمرأى في تاريخ الاستشراق، هو التكوين الثقافي والجغرافي والإنساني عموما المغاير للغرب والمسمى الشرق»[1]، أي أن مفهوم "الآخر" في الدراسات الكولونيالية يعبّر عن المضامين الحضارية التي يتحدد بها الشرق، ويكون مرتبطا به ارتباطا عضويا من أجل تأصيله في هذه الدراسات ، وبالتالي تمنحه هذه المضامين فكرة المغايرة بالنسبة للغرب.

وحسب "البازعي" فقد ظهر هذا المصطلح في هذه الدراسات، من خلال مؤتمر انعقد في بريطانيا موسوم بـ "أوروبا وآخرها" ، وقد كان "إدوارد سعيد "Edward said"" من بين المشاركين، الذين صدرت دراستهم في كتاب جامع . وموضوع "الآخر" في هذا المؤتمر كان عن التاريخ الأوروبي في مختلف المجالات السياسية، والثقافية، والتاريخية، وعلاقة الثقافة الأوروبية مع مختلف الثقافات الأخرى.

وهنا استطاع "البازعي" أن يحدد مفهوما "للآخر" في الدراسات المابعد الكولونيالية باعتباره « "مصطلحا يتقاطع مع مصطلحات مثل "الخطاب" و "الثقافة" و "الهوية"، لأن الآخر، مصطلح يتقاطع مع هذه كلها وغيرها ويشكل حضورا مفاهيميا أساسيا بالنسبة لها»[2]، وبذلك يؤكد "البازعي" "Albazie" أن "الآخر" مصطلح ما بعد كولونيالي، يعيد ترتيب العلاقة بين الشرق والغرب على اعتبار أن الشرق وأبعاده الحضارية يقابل الغرب الامبريالي في ضوء مركزية الذات لديه.

[1]–سعد البازعي: الاختلاف الثقافي وثقافة الاختلاف، ص 34.

[2]– المرجع نفسه ، ص36.

هكذا فإن ثمة موضوعا نشأ في معمعة الخلاف والاختلاف، حيث "الآخر" هو الصورة التي تحددها الذات المتعالية في سلم تقييماتها، فبناءً على تصور "البازعي" "للآخر" في الدراسات الما بعد الكولونيالية ، هو ذلك الشرق الواقع على هامش التاريخ الغربي، وهو حكم يتعلق بظلم تاريخي مورس على الثقافة الشرقية، حيث أن الفكر الغربي يسعى إلى إنتاج شرق خاضع لتأويلاته التي تنطبق عليها اعتبارات الهيمنة بالمعنى الاستعماري.

وعلى اعتبار أن "الآخر" هو أحد مقولات الخطاب الما بعد الكولونيالي، فإن "البازعي" يحدد سياقين للمصطلح، أحدهما "قيمي أخلاقي"والثاني معرفي « السياق المعرفي وعلى ضوئه يبدو "الآخر" مفهوما تكوينيا أساسيا للهوية، أي للذات وهي تحدد هويتها فلا هوية بدون "آخر"، وهذه مرحلة متواصلة تتشعب فيها دلالات الهوية، أما السياق الثاني فهو سياق قيمي أخلاقي يكتسب "الآخر" من خلاله قيمة أو موقعا في سلم تراتبي يكون من خلاله مقبولا أو مرفوضا وبالطبع فإن هذين السياقين غالبا ما يجتمعان، فيكون تحديد الهوية جزءا من موقف قيمي أو أخلاقي»[1]، وهذين المسارين يتأكدان بصورة أو بأخرى في الدراسات الكولونيالية وما بعدها، بصيغة أخرى يؤكد "البازعي" أن جوهر العلاقة بين الشرق المستعمَر والغرب المستعمِر تظل مجالا تتأكد من خلاله سيطرة الفكر الغربي وهيمنته على "الآخر"الشرقي.

إن محنة "الآخر" في تحليلاتها تختلف من حقل معرفي إلى آخر، "فالبازعي" يؤكد بأن هناك الآخر الفكري، والآخر النفساني، والآخر الإبداعي، والآخر الأنثربولوجي، والآخر الثقافي وهي تتشابك فيما بينها بشكل أو بآخر حيث تسمح بتشخيص معضلات "الآخر"، وتحليل وفهم مفارقات انتاجاته اعتبارا من الوعي بالمسارات الفكرية والمعرفية التي تُعالج برؤى تصبغ السؤال وفق ما يقتضيه التصور المشتغل على "الآخر".

[1]– سعد البازعي: الاختلاف الثقافي وثقافة الاختلاف ، ص37.

يبدو "للبازعي" أن جدلية "الأنا/الآخر" تتغير معالمها في النقد العربي المعاصر من باحث لآخر، ولقد تضمنت أطروحة هذا الناقد عن "الآخر" ، والتي تتعالق مع ذات المصطلح في خطاب ما بعد الكولونيالية في كتابه "الاختلاف الثقافي وثقافة الاختلاف"، مجموعة من النماذج العربية التي اكتنهت "الآخر" من خلال رؤاها وتصوراتها، ومن هذه النماذج نذكر "الطاهر لبيبب" في كتابه "صورة الآخر ناظرا ومنظورا إليه "، "عبد الله العروي" في كتابه "ثقافتنا في ضوء التاريخ"، "نور الدين أفاية" في كتابه "المتخيل والتواصل". ولمفارقات العرب والغرب، هذا الاستدعاء العربي "للآخر"، وفكرة العودة للذات يستوقف البحث من أجل الوصول إلى استكناه هذا الاستدعاء ومدى تعالقه مع خطاب ما بعد الكولونيالية المتخم بكينونة لها حضورها الثقافي، و التي ترى في "الآخر" المختزِل مشروعها الحضاري الذي يتجاوز كل الأنساق التاريخية، والاجتماعية، والسوسيوثقافية، والانخراط في الغيرية في النقد العربي، هل هو بذلك يتبنى فكرة العودة إلى الذات من خلال الخصوصية الثقافية التي تُساءِل الهوية؟ أم هو انخراط في غيرية من أجل تغيير مسار الاستشراق إلى الاستغراب؟

أ-الطاهر لبيبب و صورة الآخر:

إن إعادة سؤال الذات وعلاقتها "بالآخر" في البيئة العربية هو محاولة للانخراط في البحث عن علاقة "الأنا" كهوية عربية مع "الآخر" الغربي، ومعالم هذا الانخراط لدى "الطاهر لبيبب" يكمن في "صورة الآخر"، والصورة عند "الطاهر لبيبب" ليست الواقع "وإنما هي عملية خلق تتداخل فيها مختلف مسوّغات المتخيل، كما أن « الخطاب حول الآخر هو أساسا، خطاب حول الاختلاف، فإن التساؤل فيه ضروري حول الأنا أيضا، ذلك أن هذا الخطاب لا يقيم علاقة بين حدين متقابلين، وإنما علاقة بين الآخر وأنا متكلمة عن هذا الآخر»[1]، وهنا ينفي "لبيبب" علاقة التناقض بين "الأنا" العربية و "الآخر" الغربي،أي معناه

[1]-الطاهر لبيبب: صورة الآخر ناظرا ومنظورا اليه، مركز الدراسات الوحدة العربية، ط1 ، بيروت ، 1999، ص21.

الحديث عن "الآخر" الذي يخضع لقواعد معيارية تنتظم حول أهمية الموضوعية التي يجب أن يمتلكها "الشرقي"من خلال ضمانها لفرص الاطلاع على كمّ هائل من القيم حول ما يندرج فيه التفكير الغربي، و هكذا ترتبط هذه الموضوعية بالبعد الواقعي الذي يبتعد عن "الصورة" كمعيار لاستدعاء "الآخر".

وبما أن الخطاب حول "الآخر" هو خطاب حول الاختلاف، بما لا يتساوق مع الحاجة إلى التداخل مع جوهر الهوية كموضوع مرادف للاختلاف، وإنما يندرج الخطاب حول "الآخر" بوصفه حاملا لنوع من التكامل و الانسجام من أجل ممارسة ثقافية لا يُفضي « فيها تناول الاختلاف إلى المساواة بين الثقافات كما تدعي أنثربولوجيا ما بعد الحداثة– لأن النظر إلى الآخر باعتباره مختلفا يحيل بالضرورة على التراتب*»[1]، على اعتبار أن التراتب" هو انخراط في مشروع الميتافيزيقا، الذي تتبرم منه خطابات الاختلاف، وتخلخله بنيات "الاستشراق".

كما عمل " منذر الكيلاني" على تحديد "الآخرية" أنثربولوجيا، وذلك من خلال "اختراع أمريكا"، حيث يرى أن الفكر الغربي أسقط على هذا العالم الجديد أسبقية المعرفة، دون الاحتكام إلى الواقع، لأن المنظومة التي تحكم هذا الفكر هي منظومة اختزالية، أنتجت آلياتها من خلال ارتباطها بالسياقات الحضارية والثقافية، واعتمدت على أساليب التنميط الاستعمارية. إن بلاغة الخطاب الأنثربولوجي حسب "منذر الكيلاني« يقحم الآخر داخل متن التمثلات الوهمية والمعتادة، فيحصل ترويضه وتجسيده بواسطة ثقافته هو بعينه–هكذا يمر "الآخر" عبر بلاغة الآخرية التي تنتمي مقولاتها و غاياتها إلى الملاحظ بعينه لا غير»[2]. يتبدى بوضوح أن للأنثربولوجي وظيفة الملاحظة داخل المنظومة الغربية، علما أن

[1] الطاهر لبيب : صورة الآخر ناظرا و منظورا إليه، ص 22

[2] – المرجع نفسه، ص76.

عملية "اختراع العالم" تتم وفق الممارسات التي تحققها المعرفة الأوروبية، ذلك أن الدلالة الأنثربولوجية تحولت إلى محرك للنضج النظري الذي يميز السياسة النقدية الغربية، لأنها اقترنت بالاستحضار الدائم للذات من خلال حمولات "أنا أفكر إذا أنا موجود" الفكرية، سواء في أساليب تعبيراتها النصوصية المختلفة، أم في ممارساتها الثقافية من خلال استعمار الكيانات الهشة والمهمشة من الجغرافيات الغير أوروبية، فيصبح "الآخر" هو تلك "الصورة" التي وضعها له الأنثربولوجي، وهي صورة غير واقعية، لكنها بالنسبة للإنسان العادي هي "الحقيقة".

وبذلك تحول الخطاب الأنثربولوجي إلى "البلاغة في الآخرية" باعتبارها تنمط "الآخر" الغير غربي وتحوّله إلى هوية مستباحة ؛ فـ «العمل الأنثربولوجي يكون الاختلاف في أساس الفسحة بين الملاحِظ والملاحَظ، زد على ذلك أن الاختلاف المسلَّم به منذ البداية بين الملاحِظ والملاحَظ وما ينكب على ملاحظته هو الذي يجعل الممارسة الميدانية للأنثربولوجي جائزة ومشروعة»[1] وهو وضع أجازه الاستعمار من خلال المعرفة الأنثربولوجية باعتبارها معرفة مقتصرة على الـ"أنا" الغربية على أساس مركزيتها الكونية فهي الملاحِظ والفاعل دائما، على عكس "الآخر" الملاحَظ الذي تقع عليه المعرفة الإسقاطية كشرط أساسي للمعرفة، وهذا الإسقاط والتنميط هي أساليب تؤدي إلى الاقتقار للحقائق العلمية التي تحدّد من خلالها ابستمولوجيا "الآخر" .

تشكل بلاغة "الآخر" عند "منذر الكيلاني" تصورات أنثريولوجية ، استلّت من الفكر الغربي الكولونيالي آلياتها من أجل المساهمة في بروتوكول الهيمنة والسيطرة على "الآخر". لذلك يرى "البازي" من خلال قراءة "الطاهر لبيب" "للآخر" «أن إحدى المشكلات الرئيسية

*– التراتب في السمية : تصنيف و ترتيب الباحث الفرنسي " جاك ماهو" بيّن أن التسمية اختزال و طمس للأبعاد و الصفات لتثبيت صولرة الفرد أو الجماعة، رغم تتم في ظروف عابرة . و الاختزال و الطمس يساعدان على التنميط، و كذلك على نوع من التجريد المؤدي إلى العنصرية.المرجع نفسه ن ص 22 .

[1]–الطاهر لبيب : صورة الآخر نظرا و منظورا إليه ، ص77.

التي تواجه البحث في الموضوع هو سهولة الوقوع في أحد الفخين: الاختزال والإسقاط والاختزال يؤدي إلى إلغاء ما في صورة الآخر من تعقيد أو تركيب واختصاره في بعد واحد كأن يكون "الغرب" أو "الشرق. والإسقاط هو عدم قراءة الآخر باختلافه وإنما من خلال مرآة الذات التي تنشئه كما تريد. واضح أن الفخين متجاورين»[1]، وهما قراءتين تفتقران إلى الموضوعية التي تجعل من العلم له القدرة للوصول إلى الحقيقة.

لم يكتفِ "منذر الكيلاني" برؤية "الأنا" الغربية من خلال بلاغة "الآخر" في الانثربولوجيا إلى "الآخر" الشرقي المستعمَر من أجل فرض السيطرة عليه، ولكنه تجاوزها إلى قراءة "الاستشراق" لدى "إدوارد سعيد" "Edward said" ، في مقاله الموسوم بـ: "الاستشراق والاستغراب أو أوهام التمامية القائمة على الهوية"، في هذه الدراسة وجه "منذر الكيلاني" نقده إلى "الاستشراق" باعتباره خطابا كولونياليا، وبأن سعيد يتبنى الخطاب "المانوي"، حيث أن انتزاعه لموضوعية "الاستشراق" كحقل معرفي يدرس مكونات الحضارات الشرقية و « تنكر رؤية إدوارد سعيد على الانتاجات الاستشراقية كل استقلالية، غالبا ما تتوخى تأويلا أحادي المعنى، فتحبسها داخل الهيمنة الغربية ونستنتج من هذه الخاصية التأسيسية تبعية الإنتاج الاستشراقي للاستعمار»[2]، وهنا يرى الكيلاني" بأن "ادوارد سعيد"، ينتقد "الاستشراق" بصورة عامة، دون أن يقوم بمناقشة أطروحاته وفق منهجية تمارس الموضوعية العلمية التي تستدعي وضعية معرفية تحرّر الإرادات وتتجاوز القصور الذي يمارس التعمية على الحقائق. إن نفي العلاقة المتبادلة بين "الأنا و "الآخر" التي يبني عليها كل مشروع فكري، يُحدث خللا على مستوى منهجية الدراسة، وأن "ادوارد سعيد" الذي أنجز قطيعة بين الذات والموضوع، ينفي بأن الشرقي متواطئ مع "الآخر" الأوروبي، في إحداث اغتراب للهوية، والإقرار بذلك هو أمر مناسب لاستئناف النظر في العلاقة بين الأنا الغربي أو "الآخر" الشرقي.

[1]–سعد البازعي: الاختلاف الثقافي وثقافة الاختلاف، ص43.

[2]–الطاهر لبيب: صورة الآخر ناظرا ومنظورا إليه، ص81.

إن "الاستشراق" باعتباره حقلا معرفيا يدرس حضارة الشرق، لم يكن وحده مرتبطا باختزال "الآخر" وتنميطه، بل إن التشابكات السوسيولوجية مع ما تختزنه من إرث إيديولوجي يحقق في صيغ بنائها الفكري، فإنه السبب الأصلي في واحدية الهوية والتي لا ترى اكتمالها في "الآخر"، وبالتالي فإن "الكيلاني" يرى بأنه لا يجب«أن نعزل ما هو خصوصي في مجتمع ما، أو في ثقافة ما عن التيار الكوني أو العالمي الذي ينساق ضمنه"[1] أي أن نقد الكيلاني "للاستشراق" من منطلق عدم إقرار "ادوارد سعيد" بالتفاعل الحضاري والصيرورة الثقافية التي تكون عبارة عن لحظة جوهرية في عملية البناء الفكري والمعرفي الإنساني.

و في مقاله الموسوم بـ"في الثقافة العربية" يدرس "الطاهر لبيب" جدل الأنا والآخر دراسة في تخليص الإبريز للطهطاوي" والتي خص فيها "حسن حنفي" الطهطاوي ورحلته إلى باريس في عصر النهضة والتي كانت عام 1826 ضمن بعثة علمية رسمية، وقد عدّها الدارسون، بأنها أولى حلقات التفاعل والاحتكاك بين الشرق والغرب.

لقد رأى "حسن حنفي" في كتاب "الطهطاوي" مناسبة لدراسة "الأنا" وعلاقتها" بالآخر"، وأن باريس حين صورها "الطهطاوي، هي قراءة لمصر،وذلك من خلال استنتاجات "حنفي" ضمن ما وجد في "تخليص الابريز" وهي كالآتي: «1الأنا إطار جغرافي للآخر باريس– القاهرة والإسكندرية،2 الأنا مرجع تاريخي للآخر، ذلك أن التاريخ هو لوصف الأنا لا لوصف الآخر"، 3 "الأنا" يعرب الآخر؛ فقد استطاعة الأنا تعريب الآخر أكثر مما استطاع الآخر فرنسة الأنا»[2]. محاولة "حسن حنفي" استدعاء "الآخر" من خلال "الأنا" هي محاولة اختزال "الآخر" في تمثلات الذات العربية وتحويله إلى موضوع ، ويقتضي هذا السياق بأن الشرق اخترع غَرْبَه في دلالة نقض "الاستشراق" ، الذي حوّل هذا الشرق إلى

[1]–الطاهر لبيب : الآخر ناظرا و نتظورا إليه ، ص82.

[2]–المرجع نفسه: ص 190.

موضوع للدراسة، فإن الموقف المضاد بالنسبة "لحسن حنفي" يكمن في إيجاد صيغة فكرية تناقض البنى المعرفية التي أسست "الاستشراق" « غير أن هذا الرفض لا يوازي تساؤل عن الصورة التي يبنيها العربي عن الغرب وعن علاقتها بواقع الغرب إنه يشتكي من تشويه الغرب لصورته، ولكن لا ينتبه أن صورة الغرب تكمن في أن لا تكون أقل تشويها في مخياله وخطابه"[1] ،على اعتبار أن "الاستشراق" يمنح العامل الابستمولوجي أهمية خاصة في عمليات الحفر التي قام بها، من أجل تحديد المداخل النظرية للأفكار الغربية، ومن ثم تحررها من هيمنة الذات المتمركزة في الحضارة الأوروبية.

إلا، أن "حسن حنفي" في مقدمته في علم الاستغراب "، لم يحدث انعطافه نظرية في الفكر المناهض "للاستشراق"، حيث أنه لم يقم ببناء تشكيلات خطابية تؤسس لمعايير معرفية يتشكل من خلالها خطاب ما بعد الكولونيالية ،إذ أن "الطاهر لبيب" يقر بأن « تلخيص باريز" في خاتمة التخليص يكاد ينحصر في استحضار ثوابت كان تركها الطهطاوي، قبل سفره في مصر وفي الثقافة العربية: رحلته أعادته إليها، وهي عودة منتظرة من الطهطاوي لابتعاده عن الآخر وإنما اقتراب لتبرير الأخذ عنه»[2]، ومن ثمَّ فإن نقد "الاستشراق" هو في جوهره البحث عن "الذات" في آخريتها، دون تشكيل بنى معرفية تواكب الحركة المتوترة للفكر العربي، من خلال اعتبارات الهيمنة والخضوع ، وبالتالي "الاستغراب" كنقيض "للاستشراق" هو استنساخ له بكيفيات متفاوتة ومختلفة.

وتتبعا لآراء "سعد البازعي" حول "الاستغراب"، فهي تتوافق مع أطروحات "الطاهر لبيب" حول هذا الحقل، حيث يرى بأن « حنفي أسقط على الغرب تصوره الخاص له وحاكمه على هذا الأساس»[3] ، الأمر الذي يعكس انعدام البحث في المقاربات التي تتبرم من التقاليد التنظيرية لمصطلح "الآخر" كنقيض للذات وتابع سواء في الاستشراق أو "الاستغراب" ، ويعد

[1]– الطاهر لبيب : الآخر ناظرا و نتظورا إليه، ص 193.

[2]–المرجع نفسه ، ص 193.

[3]–سعد البازعي: الاختلاف الثقافي وثقافة الاختلاف، ص42.

رفض "سعد البازعي" لهذا الخيار المعرفي الذي يفتقر إلى الموضوعية، ويطرح في سبيل ذلك إعادة قراءة "الآخر" من خلال البحث في قضايا محددة منها: الاختلاف، النظرية، أدوات القراءة ، لأن اعتبار الغرب هو "الآخر" الوحيد للعرب، إهمال لكل الثقافات الأخرى، الهندية، الصينية، اليابانية وغيرها، فـ «الحضور الغربي في ثقافتنا المعاصرة أدى إلى فقر ثقافي توارت بمقتضاه تعددية العالم من حولنا وجعلتنا ننسى ثقافات غنية أخرى، لنستبعدها من ثم من أن تكون "آخرنا (آخر آخر، ربما) الذي نعرف ونحاور»[1] وهي دعوة الانفتاح الضروري الذي يبني العلاقات بين مختلف الثقافات، ويساهم في تطوير أنظمة الفكر الإنساني.

ب-نور الدين أفاية والآخر المتخيل:

يعد كتاب "المتخيل والتواصل-لمفارقات العرب والغرب"لـ" نور الدين أفاية" أحد النماذج النقدية العربية التي شكلت مواضيعها حول "الأنا/ والآخر" أهمية في منجز "سعد البازعي" "النقدي" الاختلاف الثقافي وثقافة الاختلاف"، حيث تميزت تجربة نور الدين أفاية كمرحلة من النضج النقدي، باختصار فكرة "الآخر" في مقولاته ومفاهيمه".

لقد اجتهد "أفاية" في الإحاطة بالظروف التي أنتجت "الآخر" الغربي بالنسبة للخطاب النقدي العربي المعاصر، حيث أن "الغرب" يمثل المؤسسة المعرفية التي تمد الفكر العربي بمعاول البحث الابستمولوجي، باعتبار أن الحضارة الغربية تتميز بمجموعة الشروط التي تعمل على إنتاج مختلف التشكيلات الخطابية، لذلك حسب "نور الدين أفاية" يجد تهافتا عربيا نحو الفكر الغربي، باعتباره مَعِينًا تستلّ منه الأدوات الفكرية، من مفاهيم ومصطلحات، ومناهج يتم من خلالها معالجة جميع القضايا الإنسانية وتشابكاتها الاجتماعية، والتاريخية، والسياسية، والثقافية.

[1]- سعد البازعي: الاختلاف الثقافي وثقافة الاختلاف، ص 45.

وقد وجد "نور الدين أفاية" أن هذا «الحضور الكاسح للغرب في الثقافة العربية الحديثة والمعاصرة انعكس وجوديا في أسلوب صياغة الكائن العربي لذاته ولمجتمعه وللعالم/.../ ورغم الاختلاف الكبير بين الاتجاهات الفكرية العربية المعاصرة، في أدواتها المعرفية من خلال المفاهيم، والمصطلحات والتصورات إلا أنها تعتبر الغرب مرجعا لها في إنتاج ذاتها »[1] وبذلك فإن قيمة الغرب بالنسبة للفكر العربي تكمن في تصوراته حول الوجود، وهي تصورات عملية باعتبارها حلا للذات العربية، من أجل الخروج من حالة القصور المعرفي التي تعتور الفكر العربي المعاصر، وتعد الانعطافات الفكرية والتحولات الابستمولوجية في الفكر الغربي، مصدر قلق للاستقبالات العربية، باعتبارها مسارات لها ظروفها التاريخية، والسياسية والحضارية التي تستنبت تلك الرؤى وتزودها بشروط الحالة العلمية في متابعة الظواهر الاجتماعية والتاريخية وحتى السياسية ،فتلك التحولات تُحدث تغيرا عميقا في التفكير والتنظير الغربيين، فمن مركزية العقل وهيمنته على الآخر من خلال "الكوجيتو الديكارتي"، إلى الاختلاف والتعدد ومناهضة الهيمنة والتنميط والأحادية، ومن النزعة الامبريالية القائمة على السيطرة، إلى النزعة التحررية وحقوق الإنسان.

إلا أن رؤية الفكر العربي المعاصر للغرب على أنها رؤية للذات من خلال الآخر، كان "الغرب" أيضا يعتبر "الشرق" « ضرورة ثقافية، والحديث عن الضرورة هو الحديث عن الحاجة للإفراغ أو لإشباع رغبة أو تغطية عن نقص أو نداء للتواصل »[2] وباعتبار أن "الشرق" هو ضرورة غربية، فإن "نور الدين أفاية" يرى في كتاب "تيري هانتش" "الشرق المتخيل" نموذجا لفهم الذات الغربية من خلال آخرها الشرقي، فهذا الكتاب لا يبحث عن "الشرق" لذاته وإنما بحثه يسعى لتقصي مختلف الرؤى التي سحبت حول الشرق باعتباره نقيضا للغرب دون الأخذ في الاعتبار الجغرافيات المحدودة، لكن الشرق الذي يقوم "هانتش" بدراسة غيريته هو شرق البحر الأبيض المتوسط ، وهذا الشرق يضم الشرق الأوسط وتركيا

[1]–ينظر :نور الدين أفاية، المتخيل والتواصل –لمفارقات العرب والغرب–، ص 11–12.

[2]–نور الدين أفاية : المتخيل و التواصل–لمفارقات العرب و الغرب – ، ص94.

وإيران، وذلك من أجل « فهم الذات، ذاته كغربي في علاقته بالآخر. والآخر هنا هو الشرق ليس بوصفه فضاء للدرس والتحليل بل باعتباره عنصرا ثقافيا وحضاريا يسكن المخيلة الغربية منذ قرون طويلة، وهذه المخيلة تستحضر صورها عن الشرق حسب الزمان وحسب السياق العام الذي يميز العلاقات بين القارة العربية وشمال غرب المتوسط »[1]، يستنفر "هانتش" التاريخ للبحث في محطاته عن الذات الغربية من خلال مخيلتها عن الشرق، وهو منهج أحدث تغيرا كبيرا في طرق التفكير الغربية نحو هذا الشرق، فهو يعتبر أن سؤال الذات ينطلق من معرفة "الآخر" بوصفه إعادة صوغ العلاقة بين الهوية ومنظوماتها كمعطى يشكل عملية الخروج من القصور الأنوارية.

إن كتاب "الشرق المتخيل" لـ "تيري هانتش" يستعرض المراحل التاريخية التي شكلت الوعي الأوروبي من خلال ما أطلق عليه هانتش "بالمتخيل الجمعي"، هذا المتخيل الذي تشكل من خلال كل مرحلة تاريخية شهدتها العلاقات بين شرق المتوسط، وأوروبا، وهي علاقة عرفت توترات عديدة، على مدار قرون من الصراعات وهذا "المتخيل الجمعي"«هو ما يقدّمه التاريخ الغربي حول العرب، الأتراك والمسلمين وكيف كان الغرب يحكم، ومازال، على هذه الشعوب وعلى ثقافتها ومؤسساتها، أي ما يشكل العقلية الجوهرية لها »[2] وبالتالي فإن "المتخيل الجمعي" هو تلك الصور والاستيهامات الناتجة عبر التاريخ عن شعوب شرق المتوسط، والتي باتت مجالا خصبا يختزن أدوات التشويه التي ازداد منسوب تبرمها من الحقيقة والواقع، فأنبتت وعيا جوهريا بإرادة القوة لدى الغرب الأوروبي ترتبت عنه نتائج سياسية و استعمارية.

اقتضى البحث عن خلفيات الصراع الحضاري في أوروبا وشرق البحر الأبيض المتوسط، الحفر في التاريخ، رغم صعوبات الوصول إلى مصادر الأحداث، فكان الأمر

[1]–نور الدين أفاية : المتخيل و التواصل – لمفارقات الغرب و العرب – ، ص96.

[2]– المرجع نفسه ،ص 97.

صعبا نظرا للتداخل بين الواقعي و المتخيل فتأخذ الأسطورة حيزها من التداول، على اعتبار أن « الأسطورة تقوم بوظيفة تفسيرية ، ولا يهم إذا كان هذا التفسير صحيحا أو خاطئا، المهم أن قدرتها على التمثل تفرض نفسها على الذاكرة الجمعية وتنزل بثقل حقيقي على المستقبل»[1]، وبذلك تكون صورة الشرقي قد تشكلت لدى الغربي عن طريق المخيلة التي تشكلت عبر التراكمات التاريخية للصراع في الحضارات. ولقد مرت العلاقة بين شرق البحر الأبيض المتوسط و أوروبا عبر الهيمنة اليونانية والرومانية على المنطقة، والتي تداعت بسبب الفتوحات الإسلامية والتي وجد فيها "هانتش" مشروعا حضاريا ينزع إلى الكونية ، وقد تم طمس هذه الحقيقة عبر استيهامات غربية، غير واقعية، فكانت النتيجة السياسية لتلك الاستيهامات قطيعة بين الشرق و الغرب.

تستمر تلك الصور الغير واقعية في الرسوخ في الوعي الجمعي الأوروبي بعد الحروب الصليبية ، حيث قامت الكنيسة بتكريس صورة الآخر "الشرقي المعادي للذات الغربية" ، وهي صورة مشوهة مشحونة بالعداء للإسلام والمسلمين. أما في عصر الحداثة الغربية فإن « شرق المتوسط يمثل في مشاعر الاحتقار الغربية مكانة متميزة من بين الشعوب التي خضعت للاستعمار: أولا لأنه في وضعية تماس جغرافي مع أوروبا، وثانيا: بسبب ما يستحضره من ماض ثري تطالب أوروبا بشرعية وراثته لأن الشرق الحديث والمعاصر غير جدير به »[2] وهو ما يعد أن اكتمال أوروبا يتم عبر الحديث عن تاريخ وحضارة الشعوب الشرقية، إشارة إلى فكرة المركزية في الحضارة الغربية، والتي تشكلت عبر"المتخيل الجمعي" القائم على سوء الفهم وقصوره.

[1]–نور الدين أفاية : المتخيل و التواصل – مفارقات الغرب و العرب – ، ص98.

[2]–المرجع نفسه ، ص 108.

ج-عبد الله العروي وأوروبا وآخريتها:

يطرح "عبد الله العروي" علاقة أوروبا بآخرها الشرقي، على أنها علاقة توترت منذ الثورة الصناعية، حيث كان الامتداد الغربي يصل إلى الهند، بداية من شمال إفريقيا، مرورا بالشرق الأوسط، وكانت هذه العلاقة تتسم بالتعالي والفوقية على شعوب المناطق المستعمَرة، حيث لعبت دور المعلم و المصلح من أجل أوربة تلك المجتمعات.

ولتحقيق الأوربة لا بد أن تمر المجتمعات التابعة للمستعمِر بمجموعة من التدابير هي:1«-الانفتاح التجار الأوروبيين.2-سن قوانين تخدم مصالحهم التجارية.3-إدخال إصلاحات على الجيش والشرطة لنشر الأمن في البلاد»[1]، و هي قرارات أوروبية يتم تنفيذها من طرف الدولة المستعمِرة بعد خروج الجيوش، من أجل أن تبقى تابعة لها، وقد مورست هذه الضغوط على كل من اليابان عام 1853م وعلى المغرب عام 1886م ، وهذه الإصلاحات تتطلب منظومات تربوية وسياسية ودينية تتحقق من خلالها، إذ أن انتشار المدارس التي شكلتها الكنيسة ساهم في تكوين الطبقة المثقفة لتلك الشعوب، من أجل الإمساك بمفاصل الدولة، وإبقائها تابعة للغرب.

علاقة أوروبا بغيرها في ظل ظروف الهيمنة الاقتصادية والسياسية، شكلت تهديدا لمقومات المجتمعات التابعة لها، فكان موقف الطبقة الوطنية هو الثورة على العناصر الأرستقراطية، التي تهدد وجودها وانتمائها الحضاري « وهكذا تنشأ وظيفة ثقافية، بمعنى أن الطبقة المذكورة لا تدافع عن وطن محدد جغرافيا بقدر ما تدافع عن ثقافة معينة»[2] ، وبالتالي فإن "عبد الله العروي" يرى أن قوة أوروبا ليست في ذاتها وإنما هي مستعارة من غيرها . لأن الثقافات الصينية، والإسلامية والهندية كانت سباقة في مجال العلم والمعرفة، في حين أن أوروبا حديثة العهد بالعلوم، فليس ذلك « الغير ضعيفا حاليا لأنه تخلّق تقنيا بل لأنه

[1]-عبد الله العروي: ثقافتنا في ضوء التاريخ، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1997م، ص 150.

[2]-المرجع نفسه ، ص157.

حاد عن أهدافه الروحية إثر مصائب داهمته مثل هجوم المانتشو على الصين، وانقضاض المغول والأتراك على دار الإسلام ، الإصلاح الذي يجب القيام به ليس سياسيا أو اقتصاديا، وإنما يجب أن تتحلى المجتمعات الشرقية بأخلاق السلف الصالح »[1]. يمكن القول أن الغير أوروبي يمكنه أن يعيد ترتيب علاقته بذاته من خلال العودة إلى نماذجه القديمة التي تساهم في استعادة ملكات الفعل المعرفي والتحرر من الممارسات الغربية، بالعودة إلى القواعد المعيارية السامية، ويرى "عبد الله العروي" أن التوفيق بين العودة إلى التقاليد في المسائل الروحانية، والتجديد في المسائل المادية كانت منتشرة في البلاد الغير أوروبية، وقد كانت هذه التجربة فعالة في تلك البلاد مثلما هو بالنسبة لليابان.

أدى ظهور المثقف في البلاد الغير أوروبية إلى امتعاضه من ماضي مجتمعاتهم نظرا لاحتكاكهم بالغرب عن طريق البعثات الطلابية، فتحول أولئك المثقفون إلى الليبرالية الغربية، التي أوهمتهم بأن أنظمتهم السياسية والقضائية والإدارية ذات نجاعة اجتماعية، إلا أن هؤلاء « هم ضحية إغراء الغرب، حيث تنعكس في أذهانهم انعكاسا تاما في الوقت الذي تواجه تلك الليبرالية هجومات في كل جانب فتكون مساهماتهم السياسية في مجتمعاتهم محدودة، نظرا لعدم مواءمة الليبرالية لغير الأوروبيين»[2]، وهنا يكون المثقف في مواجهة أوروبا المنتجة له والتي اعتبرها حاملة لاستحقاقات التطور وإنتاج الأفكار إلا أن عدم تحقق أي من أوهامه، يجعله يعيش مأساة المثقف الغير الأوروبي.

و يرى "سعد البازعي" أن "عبد الله العروي" يقف عند « صورة أوروبا بوصفها آخر لغيرها عموما وللمثقف غير الأوروبي بصفة خاصة، وتتمثل الإشكالية هنا في مأزق الأوروبي وهو يحاول التوفيق بين أوروبا التي ينتمي إليها على نحو ما وثقافته المغايرة

[1]–عبد الله العروي ، ثقافتنا في ضوء التاريخ ، ص158.

[2]–المرجع نفسه ، ص161.

للثقافة الأوروبية، معنى أننا إزاء موقف مركب آخر»[1] ،أي أن تماهي الغير أوروبي مع أنماط الثقافة الغربية يحوّله إلى كائن خاضع لقوى السلب الغربية التي يتموضع من خلالها هذا المثقف .وفي مواجهته لمسألة "الآخر"، يقر "سعد البازعي" بضرورة حضور "الآخر" في ثقافتنا العربية لأنه يحدد الإصرار على المضمون الإنساني الذي يرى في "الغيرية" حتمية حضارية وثقافية ، تساهم في التفاعل الفكري الذي يحقق امتلاك الحقيقة، باعتبار أن الوعي بعلاقة الذات بالآخر تفترض نهوضا حضاريا فعالا، يساهم في عملية تغيير داخل منظومات فكرية لا تتحقق من خلالها أية موضوعية علمية.

وبناء على ما تقدم نستنتج ما يلي:

أولا: يعتبر مفهوم "الآخر لدى "البازعي" هو تبحر في استكشاف "الذات" خارج ذاتها، وتكون تقاطعاته مع مختلف الحقول المعرفية أي منها: الآخر الأنثربولوجي، الآخر الفلسفي، الآخر النفساني، الآخر الحضاري.

ثانيا: مقاربات الآخر لدى "البازعي" كانت عبر "استقبال الآخر"، مقارنات أدبية، دليل الناقد الأدبي، الاختلاف الثقافي وثقافة الاختلاف.

ثالثا: وعلى اعتبار أن "الآخر" واستدعاءاته هي إستراتيجية ما بعد كولونيالية تتسم بحمولات معرفية تتحدد من خلالها "الذات"، فإن "الآخر" في كتاب "البازعي" "الاختلاف الثقافي وثقافة الاختلاف" أخذ حيزه من الاشتغال النقدي، وذلك من خلال تقاطعاته مع الخطاب المابعد الكولونيالي.

رابعا: يستنطق "البازعي" مصطلح "الآخر" من خلال القضايا المرتبطة بالاهتمامات المركزية التي تشغل مشروعه الما بعد كولونيالي من خلال مناقشته عبر الخطاب النقدي العربي

[1]–سعد البازعي: الاختلاف الثقافي وثقافة الاختلاف، ص41

المعاصر المتمثل في: صورة الآخر: ناظرا ومنظورا إليه لدى الطاهر لبيب ، أوروبا وآخريتها لـ "عبد الله العروي"، "المتخيل والتواصل – لمفارقات العرب و الغرب–"نور الدين أفاية".

خامسا: في إطار اهتمامه "بالآخر"، توافقت رؤية "البازعي" مع ما اعتبره "الطاهر لبيب" ممارسة إسقاطية لـ "علم الاستغراب" لـ "حسن حنفي" من أجل أن يعلن نقده "للاستشراق" بشكل يفتقر إلى المنهجية العلمية والضرورة المعرفية، كما أن "الآخر" عنده هو اكتمال للذات ولا حضور له إلا بحضور الذات.

ومن أجل فهم "الآخر" فقد تناول "عبد الله العروي" حفريات "تيري هانتش" التاريخية للوقوف على أصول النظرة الغربية للشرق، وهو ما اصطلح عليه بـ"المتخيل الجمعي" الذي يخفي تشوهات تكوينية على المستوى الثقافي الغربي تجاه الشرق الإسلامي، وقد خلص إلى أن هذا الغرب يحل محل "الآخر" للحديث عن تاريخه وحضارته ، ولا يتفق "البازعي" مع "العروي" في نقده للخطاب النقدي العربي بأنه لم ينتج نقدا للعقلانية الغربية، حيث يرى في "علم الاستغراب" بـ "حسن حنفي" موقفا نقديا ضد المركزية الغربية يوازي موقف "الاستشراق" من الشرق ويرى بمقابل ذلك أن "عبد الله العروي"كان أكثر عمقا في قراءته "للآخر من تصور "حنفي" الاسقاطي لهذا "الآخر".

سادسا: ينتقد "البازعي" "الاستشراق" في اعتباره "الغرب الأوروبي" هو "الآخر" الوحيد للذات الشرقية، في حين أنه يرى بأن النقد العربي المعاصر لم يجتهد في التعريف بالثقافات الأخرى مثل: الثقافة الصينية، واليابانية، والهندية، وغيرها من الثقافات التي تتحقق من خلالها التفاعلات الفكرية والاكتمال الحضاري.

ثانيا: البازعي والقراءة الطباقية.

مما لاشك فيه أن تتبع استراتيجيات النقد الكولونيالي وما بعده عند "البازعي" "Albazei"، يتحدد من خلال المعرفة الاستشراقية، وحفرياتها الفوكاوية، التي تتضافر من أجل مقاربة نقدية تشتغل على خطاب ما بعد الكولونيالية، لذلك فإن تقصي آليات هذا الخطاب لدى "البازعي"، هو الهدف من هذه الدراسة. ولقد رأينا أن استدعاء الآخر"كإستراتيجية نقدية ما بعد كولونيالية قد تحققت في مشروع "سعد البازعي" وانطلاقا من وعيه النقدي بمحددات هذا الخطاب وتصوراته، هل يمكن اعتبار أن البازعي حقق المعالجة النقدية لخطاب ما بعد الكولونيالية من خلال كل آلياته؟ أم أن وعيه النقدي أسقط بعضا منها عن مشروعه؟

وعلى اعتبار أن «القراءة الطباقية هي القراءة التي ينبغي أن تُدخِل في حسابها كلتا العمليتين الأمبريالية وعملية المقاومة لها»[1]، فإن التعامل مع مشروع النقد لدى "البازعي" مرتبط بهذه القراءة، كتوجه نقدي يستوعب النصوص الما بعد كولونيالية، سواء كانت نصوصا أدبية أم نقدية، وبالتالي فإن تفكير "البازعي" مرهون بقدرته على تحقيق توجه نقدي عربي قائم على الاستفادة من مسوغات الخطاب الما بعد كولونيالي. لا سيما آلياته وتصوراته التي كان لها التأثير على المشهد النقدي الغربي والعربي على السواء.

1/التهميش الخطابي في النقد الغربي:

إن المواجهة النقدية التي يتأتّاها المشروع النقدي "البازعي"، تتعلق بالأساس بقضايا هامة: الذات، الآخر، الهوية وغيرها من القضايا المعاصرة الناتجة عن تأزمات معرفية، وسياسية، واجتماعية، وبالتالي ثقافية، وذلك من أجل إعادة الاعتبار للخصوصية النقدية العربية ضمن حضورها الما بعد كولونيالي.

[1]–إدوارد سعيد: الثقافة والامبريالية، ص 20.

وتعد إعادة الاعتبار للخطابات الشرقية المهمشة في الثقافة الغربية، عملية ثقافية تتحدد فيها "الأنا" عبر علائقها الثقافية، بعيدا عن اختزالية الحضارة الغربية لها، في ظل الهيمنة الفكرية العابرة للذوات وللجغرافيات في ظل منظومة حضارية غربية تستهدف التنميط الثقافي، وتغييب "الآخر" حضاريا. ويظهر من بين أهم القراءات المنهجية "للبازعي" التي تعاملت مع "الآخر" الغربي كتابه :"الاختلاف الثقافي وثقافة الاختلاف" الذي لامس فيه تهميشا غربيا لكل ما هو ثقافي شرقي، ويتمثل ذلك في « المنتخبات الأدبية الواسعة الانتشار في الجامعات البريطانية والأمريكية ، حيث لا يقتصر الحديث عن أعمال الكتاب الانجليز أو الأمريكيين المتصلة بالشرق فحسب، وإنما عن الآداب العالمية ومنها الأدب العربي، وهو ما يُعتبر تهميشا استشراقيا في النقد الأنجلو أمريكي»[1]، ويظهر أن الخطاب الاستعماري قائم على عدة مستويات الاقتصادية، والاجتماعية، والسياسية، وحتى الثقافية، وما رَصْدُ "البازعي" لتهميش الثقافة الغربية للخطاب الشرقي إلا وعي فكري ناتج عن إلمامه بنصوص المستعمِر، واكتناه منتجه الثقافي، حيث أبدى هذا المنتج استعدادا لتقويض الحضور الثقافي للشرق في أبحاثه الأكاديمية التي تضطلع بها مختلف الجامعات الغربية.

في مقاربة "سعد البازعي" تنشط فكرة "التحيز" باعتبارها اتجاها نقديا، يكشف عن مخبوءات الحضارة الغربية، من خلال تحليلها والكشف عن خصائصها، وبذلك يمكن اعتبار أن "التحيز الحضاري" للغرب، مارس تهميشه للحضور الثقافي الشرقي، وبالتالي فإن البازعي من خلال هذه الاستراتيجيا، أَوَّلَ الثقافة الغربية باعتبارها ترتبط بالامبريالية، حيث تعلق الأمر بالخطاب الما بعد الكولونيالي الذي يتكئ على "القراءة الطباقية" كآلية له. فالناقد رصد أيضا تهميشا لحضور "الآخر" في المنتخبات الأدبية في التراثين الأنجليزي والأمريكي وهو منتخب "نورتن للأدب الانجليزي"، حيث أن «في هذه المنتخبات تلتقي المؤسسة الأكاديمية بالمؤسسة النشرية بالتيارات النقدية والأدبية سيتم في ذلك التعاضد غربلة

[1]–سعد البازعي: الاختلاف الثقافي وثقافة الاختلاف، ص 166.

التراث وإعادة إنتاجه على النحو الذي يخدم المصالح الثقافية العليا وإبرازه على المستوى المؤسساتي للثقافة الغربية نفسها مهم، لأنه يتعارض مع الصورة الليبرالية المنفتحة التي يرسخها الغرب عن نفسه مهم، ويتقبلها الكثيرون في العالم الثالث بوصفها صورة صحيحة عن الغرب»[1]. وهنا يبرز وعي "البازعي" "Albazei" بالواقع الثقافي الغربي الذي يُغَيِّبُ النص الفكري والأدبي الغير أوروبي، حتى يكون المرجع الوحيد للثقافة الإنسانية، وهي ممارسة إقصائية لثقافة "الآخر"، الذي بات يواجه قضية الهوية، باعتبارها مجالا يتم اختزاله في الانشغال بقضايا الغرب، (الحداثة، والذات الديكاريتة،و غيرها) ، و وهي قضايا يحركها المناخ الثقافي الكولونيالي، الذي مازال حسب "سعد البازعي" "Saad Albazie" يمارس تأثيره على العالم الثالث، لهذا فإن الناقد عمل على إبراز هذا التهميش من أجل تعرية الخطاب الثقافي الغربي والكشف عن تحيزاته التي تركن إلى تقديس الذات، وبالتالي، فهو يعطي للخطاب أبعاده الثقافية وتحذّراته الكولونيالية.

وضمن تكوينه الثقافي، يواصل "البازعي" "Albazei" عملية المواجهة مع "الآخر" الغربي، من خلال قراءاته له، حيث يجد أن الغرب في منتخباته لا يمثل نفسه فقط. بل «يسعى إلى تمثيل العالم، وذلك من خلال منتخبات تدعي صفة العالمية، كمنتخب "الروائع العالمية" الصادر قبل حوالي ثلاثة عقود في جزأين والذي يعرف "العالمية" مثلما يعرفها بعض مثقفي العالم الثالث بأنها مرادف للغرب فالروائع العالمية هي الروائع الغربية، وبداية الأدب تبدأ بالغرب، وهكذا[2]». ومن منطلق حقيقة الفكر الغربي المتورط في اختزال "الآخر" من خلال منظومته المعرفية التي تتقاطع مع "تشكيلات الخطاب المابعد كولونيالي، فإن "البازعي" يرصد في مصطلح "العالمية" علاقة الهيمنة بين الغرب والشرق، وهي علاقة تدخل في إطار أدبيات الكولونيالية التي ميزت الحضارة الغربية. فاستحضار مصطلح "العالمية" والكشف من خلاله على تغييب "الآخر"، وربطه بالغرب فقط، هو قراءة قائمة

[1]–سعد البازعي: الاختلاف الثقافي وثقافة الاختلاف، ص 166.

[2]– المصدر نفسه ، ص 67 .

على تعرية الأنساق الثقافية الغربية ذات النزعة الاقصائية المنتَجة من خلال فكرة المركزية بمختلف مستوياتها الاجتماعية، والسياسية، والثقافية.

يبحث الوعي النقدي لدى "البازعي" في الأنساق الثقافية الغربية، انطلاقا من تحيزاتها الحضارية التي اكتشف من خلالها تهميش الحضارة الغربية لآخرها، بدعوى كونيتها و عالميتها، وهو تهميش له ملامح ابستمولوجية ضمن الخطاب الكولونيالي المرتبط بالهيمنة والاضطهاد و التغييب.

كما أن النزعة النقدية لدى "سعد البازعي" التي أدرجها في كتابه "الاختلاف الثقافي وثقافة الاختلاف"، والذي رصد من خلالها التحيزات الثقافية للغرب وفق ""القراءة الطباقية" المعبّرة عن تغييب الغرب للخطاب الشرقي في أبحاثها الأكاديمية ومنتخباتها الأدبية، فإنه يرى أنه رغم انفتاح بعض المؤسسات الثقافية الغربية على الدراسات الأدبية والنقدية العربية، من خلال ما بعد الكولونيالية، التي كشفت الخطاب الغربي المؤسس للاستعمار، إلا أنه «يستبعد أن تتنازل المراكز الثقافية الغربية عن هيمنتها تملقا، قد تتغير معالم الخطاب ولكن من المستبعد أن يكون التغير جذريا»[1] . وبالتالي فإن قناعة "البازعي" وإدراكه النقدي بمركزية الخطاب الثقافي الغربي وتهميشه لكل الخطابات "الأخرى"، يندرج ضمن منظورات النقد الما بعد كولونيالي الذي يكشف عن تحيزات الغرب الحضارية التي تتحقق عبر ثنائية (المركز/ الهامش).

وبالتالي فإن وعي "البازعي" بمحاولة الخروج من التنميط كإجراء كولونيالي يرغم "الآخر" على الصمت، وتحرم كل رفض للتكرار بشكل يفضح الممارسات الغربية في طمس الهوية الثقافية لغير الغربي، جعله يرى في إعادة مركزة "الهامش" وفق إستراتيجية الحفر عن الخطاب المعرفي الغربي، صياغة جديدة للثقافة الإنسانية يكون فيها للمستبعِد والمهمش والشرقي، والمستعمَر حضورا بائنا بكل خصوصياته الحضارية والثقافية التي

[1]–سعد البازعي : الاختلاف الثقافي و ثقافة الاختلاف ، ص 168.

تميزه عن الغربي وتختلف عنه، وذلك ضمن البعد التقابلي عبر (المركز/الهامش).

2/"بارت"و "فوكو" وفكرة الأنموذج:

وضمن سياق رصد "البازعي" تهميش الثقافة الغربية لكل ما هو شرقي، من أجل الوقوف على المواجهة بين "الذات والذات" في إطار نقد المنظومة الفكرية الأوروبية وعلاقتها مع الشرق ؛إذ أن ضرورات العولمة ألغت الاختلاف وشرعنت للتنميط والتكرار والمرآوية، حيث أن وعي الناقد بقضايا الهوية والثقافة والاختلاف، والتهميش ، والمركزية، جعله يقدم إحالات لمجموعة من نقاد الحضارة الغربية ومفكريها، الذين قدموا اعتراضاتهم للفكر الأوروبي القائم على الأحادية، ومن هؤلاء كل من "ميشال فوكو" ""Michel Foucault و"رولان بارت" "" باعتبار رؤيتهما هي نماذج لردود الفعل الخطابية، التي أخضعت "الآخر" الشرقي للدراسة، في إطار ما أسماه "البازعي" "Albazei" بـ "إشكالية النموذج ودور الآخر في سياق الوعي بالاختلاف، حيث يرى بأن« ذلك الأنموذج يستثير إشكالية الهوية الثقافية ودلالات الانتماء وتوق الذات المنتمية إلى استكناه ذاتها من خلال المختلف، أو إلى استكناه المختلف من خلال ألفة الذات توقا إلى الاختلاف والخروج من ربقة الألفة»[1] فمن خلال فكرة الأنموذج تتحدد الآخرية ليس كامتداد للذات، وإنما كضرورة من أجل خلق منظومة يتم من خلالها البحث عن "الاختلاف".

ويعتبر كتاب "إمبراطورية العلامة"الذي تم إصداره عام 1970 لـ "رولان بارت" Roland Barthes " انعطافة ابستمولوجية للنقد البنيوي، حيث نقف فيه على مواقف هذا الناقد وردوده التحليلية التي تتوافق مع "القراءة الطباقية" "لإدوارد سعيد" "Edward Said" القائمة على تهميش الخطاب الغربي للثقافة الشرقية، زيارته لليابان، جعلته يرى فيه شرقا مختلفا عن ما هو في المتخيل الغربي حيث يقول: «هناك La ba– إذا أردتُ أن أتخيل شعبا خياليا فيمكنني أن أعطيه اسما مخترعا وأعامله كشيء رومانسي ، و أؤسس جاراباني جديد

[1]–سعد البازعي: الاختلاف الثقافي وثقافة الاختلاف، ص 135.

حتى لا أتنازل عن أي بلد حقيقي في خيالي، دون الادعاء بأي شكل من الأشكال تقديم أو تحليل أدنى حقيقية (هذه هي الإيماءات الرئيسية للخطاب الغربي)، فلا بد أن آخذ من مكان ما في العالم (هناك) عددا معينا من الميزات (الكلمات البيانية واللغوية) ومن هذه السمات تشكيل النظام. هذا هو النظام الذي سأسميه اليابان»[1] ، ذلك أن الشرق المتخيل لا يمكن اعتباره، حقيقة يُتعامل معها ضمن بنية ثقافية تستند إلى فكرة محاورة الآخر، على اعتبار أن الخطاب الكولونيالي هو خطاب إقصائي يؤكد حضوره تهميش "الآخر" وتغييبه، فضلا عن النزعة المركزية التي ميزته، لذلك فإن رولان بارت "Roland Barthes " يبحث في "الآخر" "اليابان" الاختلاف الذي يكون فيه النموذج الذي يُعدّ المجال المنفتح على فكرة " النظام "، كما أن هذا "النموذج" هو المدخل الذي يسعى إلى الخروج من التكرارية والألفة اللتين وسمتا المنظومة الفكرية، فأديا إلى أعطاب التفكير الموضوعي، ضمن تقاطعات مستويات التخيل والواقع، من أجل التعافي الإيديولوجي ونزع الاغتراب عن الوعي الثقافي، و توفير شروط الحقيقة من تعلم آلاف الأشياء من الشرق.

لعل ما دعا إليه "ورلان بارت" "Roland Barthes " من خلال "النظام" هو« الحلم: أن تعرف لغة أجنبية (غريبة) ومع ذلك لا تفهمها : أن ندرك الاختلاف فيها، من دون أن يكون هذا الاختلاف مستعادا من قبل اجتماعية اللغة السطحية أو التواصل أو الابتذال، أن نكشف مواقع غير مسموعة للموضوع في النطق، أن ننزل إلى ما لا يمكن ترجمته، أن نشعر بهزته دون أن نغادره أبدا، حتى يهتز فينا كل الغرب وتنتزع حقوق اللغة الأبوية، التي تأتينا وتجعلنا بدورنا آباء»[2] ، وبالتالي فالبحث عن تمثلات الاختلاف يتحقق عن طريق اللغة، التي يسعى "رولان بارت" أن يكسر من خلال سماتها الحضارية تحيزات الغرب وما تمثله من حضور غير واعٍ "للآخر"، فضرورة الاستفادة من "الأنموذج" الشرقي تتحدد هنا في إطار الاحتكاك به واقعيا، بواسطة مكوناته الخطابية والإنشائية التي أسماها

[1] –Roland Barthes, l' empires des signes, édition de seuil, paris, 2002, p7.

[2] –Roland Barthes, Ibid, p8.

رولان بارت "Roland Barthes " "النظام" فمعرفة اللغة "الأجنبية" دون ترجمتها، تخلخل أبوية الغرب الحضارية، وتزحزح مركزيته، لأن « الترجمة في النهاية تنزح إلى استلال غرابة المختلف و تدجينه ذلك أنه في اللغة الأجنبية التي نعرف هويتها، أي أنها يابانية وأن لها تاريخا محددا ونظاما معينا من العلامات الدالة، في تلك اللغة يكتشف المرء المنتهى إلى سياق حضاري مغاير أنه مغاير حقا، يكتشف أجنبيته و غربته، أنه غربي كما هو "بارت" وأن تلك لغة لا ينتمي إليها»[1]. وهكذا فإن توجهات "رولان بارت" نحو "المختلف" لتوسيع دائرة اهتماماته نحو "الآخر" للوصول إلى الحقيقة، من خلال تقويض المركزية الغربية، التي تهدد الموضوعية المعرفية في ظل تحيزاتها الثقافية وتعاملاتها المستبدة بالأشكال الخطابية الخاصة "بالآخر" "الشرق" .

وفي السياق ذاته، تأتي دراسة "ميشال فوكو" "Michele Foucault " للأنموذج "الصيني"، حيث يكون فيه النقد في مواجهة قضايا "الهوية واللغة... الخ" على اعتبار أن صورة "الآخر" الشرقي، هي صورة مرآوية للذات الغربية، وبالتالي فإن فهم "الآخر" "الصيني" كان بالنسبة لـ "ميشال فوكو" عبر نص "بورخيس" الذي « أقلق الممارسات القديمة "للذات" "mêmes"، وللآخر، "Autres" وهذا النص يستشهد بموسوعة صينية معينة، كُتب فيها أن الحيوانات تنقسم إلى مجموعة من التصنيفات، ونحن تحت تأثير انبهارنا أمام مثل هذا التفسير نصل بقفزة واحدة بفضل المدافع عن هذا التقسيم البادي لنا كسحر غرائبي لفكر آخر-إلى الحد الأخير لفكرنا: الاستحالة الجارية المطلقة لأن نفكر كهذا»[2]، وبالتالي فإن نص "بورخيس" هو انعطافة بالنسبة "لميشال فوكو"، نحو بعث تساؤلات حول النموذج "الصيني"، الذي هو في المعرفة الغربية عبارة عن وطن "أسطوري" فضلا عن السيطرة الخطابية الأوروبية التي جعلت منه مألوفا للغربي، هذا النص عبر عن الأشياء بنمط فوضوي، عاتب فيه الرؤية التي تنسجم من خلالها هويات الأشياء وجواهرها، وهذا النسق

[1]-سعد البازعي: الاختلاف الثقافي وثقافة الاختلاف، ص191.

[2]-ميشال فوكو: الكلمات والأشياء: مطاع الصفدي وآخرون، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990، ص20.

يتسم بعدم القدرة على اكتناه الاختلافات حتى ضمن اللقاء مع "الآخر"، يستعين "ميشال فوكو" بنص بورخيس من أجل إبانة أن هذا الخلط جعل من «ساحة الهوية التي يرتكز عليها، مهما كانت ضيقة، أشد اتساعا من أن لا تكون مستقرة، وحتى اللانهاية، يجمع المريض ويفصل، يراكم المتشابهات المختلفة، ويدمر أشدها وضوحا، ويبعثر الهويات ، ويركب المعايير المختلفة، ويهيج، ثم يعيد الكرة، ويقلق ويصل أخيرا إلى حافة الغم »[1]. هذا القلق الذي يبديه "ميشال فوكو" إزاء التعميم الذي ينهي كل اختلاف ، ويلمح إلى إقامة علاقة غير واعية بواقع الثقافة الشرقية، الأمر الذي شكل هاجسا في خلخلة هذه النظم وتفكيكها وتشكيل مقولات تعيد النظر في هويات "الآخر"، بعيدا عن الطوباوية والأسطرة.

لذلك فإن مُساءلة " بورخيس" عبر نصه الذي اتخذ من الموسوعة الصينية منطلقا لدراسته، كان حتمية نقدية من أجل فهم حقيقة الأشياء ونظمها، حيث أن "ميشال فوكو" Michele Foucault" " يرى بأن « النظام هو ما يتبدى في الأشياء بوصفه قانونها الداخلي، والشبكة السرية التي ينظر من خلالها–بمعنى ما– بعض هذه الأشياء البعض الآخر، وما لا يوجد عبر شبكة نظرة، أو انتباه أو لغة، وفي الخانات البيضاء من هذه المربعات فقط يظهر النظام في العمق كأمر كأن هناك أصلا، منتظرا بصمت لحظة الإعلان عنه»[2]، فهو يحفر في الأشياء، ويسعى إلى فهمها بغية الكشف عن حقيقتها؛ "فميشال فوكو" يقوم بعملية الربط بين الحمولات الثقافية وأنظمتها المتمثلة في القوانين التي تنظم اللغة، ومجالات إداركها، ومبادلاتها، وقيمها، من أجل القضاء على الصورة وما تحمله من سطحية تجعل المعرفة حبيسة أسبقية الرؤية، كما أن ذلك سيسمح بالقضاء أيضا عن عنصر المخيلة في العلوم من أجل خلق تركيب فكري يسمح له بفهم الاختلافات والاختلالات، والقدرة على دراسة "الآخر"، دون أن يتداخل في هذا التركيب الفكري المتخيل بالواقعي.

[1]–ميشال فوكو: الكلمات والأشياء، تر: مطاع صفدي وآخرون، ص22.

[2]–المرجع نفسه، ص23.

ان محور دراسة "ميشال فوكو" هو "النموذج" الصيني من أجل الكشف عن القوانين التي يتمكن من خلالها من صياغة أنظمة لتصنيف مختلف أشكال المعرفة، ذلك أنه « تفسر النظريات العلمية أو تأويلات الفلاسفة لما يوجد النظام بشكل عام والى أي قانون عام يخضع، وأي مبدأ يستطيع أن يحيط به، ولأي سبب يقوم هذا وهذا النظام بالذات وليس أي نظام آخر»[1]. وبذلك يعتبر عمل "ميشال فوكو" نقدا للحضارة الغربية الحديثة التي تأسست على "الكوجيتو الديكارتي" فباتت "الأنا/أنا" هي المسار الفكري الذي يمنح الذات الغربية كونيتها، عبر استلهامها لمنظوراتها الفكرية من عمقها الثقافي، واختزال "الآخر" داخل رؤاها ضمن مناهج وأنماط من الفهم تحركها مقتضيات التعميم.

مما لا شك فيه أنه من خلال النموذجين "الصيني"و "الياباني" يتبين لنا حاجة الحضارة الغربية لذلك "الآخر/المختلف"، من أجل تطويرها وإعادة تشكيل أدبيات خطاباتها، لا سيما تلك التي تعمل على البحث عن الحقيقة من خلال الواقع وبعيدا عن الصورة المتبعة من أجل توظيف استراتيجيات الهيمنة على "الآخر"، فحسب "البازعي" "Albazei" فإن « في اليابان أو الصين يتضح الأنموذج الغائب ، الأنموذج الذي بتأمله واستيعابه يتبين فقر الحضارة الغربية، وتتكشف نقاط ضعفها /.../ فهي استراتيجية للتعبير عن الضيق بالمحلي والقريب ثقافيا، التعبير الذي يحمل حنينا إلى البعيد والمختلف، من حيث يمْثُل ذلك البعيد المختلف ليوجه نقدا للمحلي والقريب ليس على المستوى الاجتماعي فحسب وإنما على المستوى الحضاري والفلسفي»[2]، وبالتالي فإن فكرة الأنموذج ساهمت في تحولات معرفية ما بعد بنيوية، حيث شهدت ميلاد "الفكر السيميائي" والمبحث الأركيولوجي، وهي تطورات ثقافية في الحضارة الغربية سعت إلى مناهضة الفكر الأحادي الذي يخفي تحيزات فكرية، شكلت القاعدة الأساسية في إنكار الغيرية.

[1]–ميشال فوكو: الكلمات والأشياء ، تر: مطاع الصفدي وآخرون، ص24.

[2]–سعد البازعي: الاختلاف الثقافي وثقافة الاختلاف، ص194.

والمتتبع لقراءة "البازعي" حول تهميش الحضارة الغربية للخطاب الشرقي من خلال اطلاعه على انتاجاتها النقدية الفكرية، يجد أن هناك تشابكات مع القراءة الطباقية، باعتبارها آلية من آليات الخطاب الما بعد كولونيالي، المناهض للهيمنة الاستعمارية، وفق ما تقتضيه استراتيجية استدعاء "الآخر" وجعله موضوعا للدراسة، وهي مقاربة تنهل من التوجه المقاوم لخطابات الأحادية والهيمنة، فضلا عن كونها انحيازا للنص المحلي، باعتباره حاملا للخصوصية الثقافية "للآخر /المهمش" وبذلك يكون "البازعي" "Albazei" أحد المشتغلين في قضايا تتعلق بالذات، والهوية، والآخر وغيرها من القضايا، انطلاقا من وعيه النقدي الذي تتحدد مهمته في الكشف عن مسوغات الثقافة الغربية ، والبحث في دورها الفلسفي الذي تبين عبر قراءاته أنه يتأرجح بين الصورة والمخيلة، أي أنه يتحرك خارج الواقع الحقيقي "للآخر" وخطاباته.

3/العدو بين الإدراك التاريخي والابتكار:

يستمر "البازعي" "Albazei " في استدعاء "الآخر" وإخضاعه ثقافيا من خلال كتابه "هموم العقل"، الذي تتجمع فيه العديد من القضايا النقدية والفكرية « فهي عبارة عن مسائل تتجدد ويتجدد النظر إليها»[1] ولقد جدد الناقد قراءة "الغربي"، في ظل الممكنات الاستراتيجية لخطاب ما بعد الكولونيالية، القائم على الهيمنة المعرفية في ظل تأثيراتها على الواقع الثقافي الإنساني، لا سيما عبر القطائع الفكرية التي أملت شروطا لنظريات جاهزة، تعلن بشكل واضح إلغاء "الآخر/المهمش" دون مراعاة الاعتبارات الاجتماعية، والتاريخية، والسياسية، التي ينخرط من خلالها ذلك "الآخر" في التجربة الإنسانية، ضمن ابستمولوجيا تتعامل مع منتجاته الثقافية من خلال الواقع والحقيقة وليس من خلال المخيلة والمرآوية العقيمة.

[1]–سعد البازعي: هموم العقل –مسائل وحوارات و إشكالات–، المركز الثقافي العربي، ط1 ،المغرب، 2016، ص9.

في ظل تجانس رؤية البازعي القائمة على دراسة الثقافة الغربية، فإن كتابه "هموم العقل" امتداد لمشروعه النقدي المُسائل لنصوص الحضارة الغربية، ومن هذا المنطلق فإن البازعي "Albazei " اقترب من "العدو" من خلال كتاب "اليهودي العربي تاريخ العدو" لمؤلفه "جلعاد النجار" "Gil Anjar" ، وهو أحد منتقدي الحضارة الغربية ومركزيتها، فهو يهودي عربي من أصول مغربية رحل إلى فلسطين عام 1981م، واستقر في إحدى مستوطنات القدس، لم يستطع "ألنجار" « تحمل السياسات العنصرية لدولة الاستعمار الاستيطاني (إسرائيل)، وغادر إلى الولايات المتحدة الأمريكية ، إذ أكمل دراسته العليا في جامعة كاليفورنيا حيث تواصل مع أكاديمين، يهود مناوئين للصهيونية»[1] ،وانتقاد "جلعاد النجار"للسياسة الإسرائيلية الاستيطانية، يجعله مفكّكا للخطاب الاستعماري الذي ينتهجه هذا الكيان، كما أنه هدف في هذا الكتاب إلى الكشف عن واقع اليهودي العربي في السياق الحضاري الغربي.

فحضور اليهودي العربي عملية أدت إلى خلق مقاربات تنظيرية، تستفيد من مركزية الثقافة الأوروبية، لذلك فإن «التحول في الأنموذج المعرفي المفكك لموقع اليهودي العربي ، والمسلم العربي في السياق الأوروبي الاستعماري، مصحوبا بنقد لاذع لنزعة العلمنة التي تمكنت من إعادة خلق كل من "اليهودي" و"المسلم" كعدوين بعضهما للآخر، العداوة التي تم تنشئتها كأداة سيطرة معرفية و سياسية إعلامية في المشروعين الاستعماريين: الاستشراقي الأوروبي والاستيطاني الصهيوني»[2] وبالتالي يبدو أن الربط بين العداوة كمكون خطابي أعاد "النجار" إثارتها، ضمن التنظيرات الغربية التي عملت على الاشتغال عليها من أجل الانخراط في عملية صدام دائمة بين "العربي واليهودي" تجعل من مشروع

[1]–مقابلة نرمين الشيخ مع جيل النجار: أسئلة الحاضر–اليهودي العربي: تاريخ العدو– تر: رنا بركات وعبد الرحيم الشيخ، مجلة أكاديميا ، ربيع وصيف 2012، رابط المقال https://www.academia.edu/1085351898 ، ص 123.

[2]–المرجع نفسه، ص 124.

الكولونيالية مسارا يحسم فكرة الهيمنة والسيطرة وفق ما تقتضيه الأدوات المنهجية التي تنفلت من الموضوعية، وتفعّل "العدو" كتصور فكري يجعل من اليهودي كعدو ديني، والعربي كعدو سياسي.

وعلى اعتبار أن "معاداة السامية" تتحدد في ظل العداء بين اليهود والعرب، وجعلت من "فلسطين" لا سامية تحقق لليهود "الوطن"، لكن خارج أوروبا وهنا «انتقد انجيار بصرامة تبني إسرائيل للسياسة المسيحية الغربية في التفريق بين اليهودي والمسلم، أو الفلسطيني والإسرائيلي، وذلك بالطبع لغايات التغلب على العرب "أصحاب البلاد الأصليين" بوصفهم خطرا ديمغرافيا استراتيجيا على وجود إسرائيل»[1] ،والملاحظ أن "أنيجار" يعيد بناء صورة "إسرائيل" باعتبارها دولة الاحتلال، تقدم بروتوكول عنصريتها، بالاشتغال على العرق العربي، بطريقة تتجاوز معطيات الواقع الطبيعي والاجتماعي لفلسطين .إنها المساءلة القائمة على استهداف الخطاب الأمبريالي، الذي يتقاطع مع توجه"إدوارد سعيد" " Edward Said" في مقاومة المركزية الغربية ضمن مقولات ما بعد الكولونيالية. إن "جلعاد النجار" يهدف الى التمييز بين ما هو "ديني" وبين ما هو "سياسي" من خلال ثنائية (المسألة اليهودية/المسألة الإسلامية) باعتبارها مثارا لجدل معرفي ، يعكس بشكل من الأشكال الكشف عن مخبوءات الخطاب الغربي وحسمها الفكري في تقسيم الدول و الثقافات من منطلقات عنصرية تتحرك داخل الفكر الغربي المعاصر.

سؤال العدو عند "جلعاد النجار" مرتبط "باللاهوتي –السياسي"، الأمر الذي يجعل «العدو مشكّل بالدين والسياسة، والثقل التاريخي السؤال مستقل تماما ومشكّل باليهودي والعربي في أوروبا ولذا فحتى يكون للغياب فاعلية، ينبغي أن يكون غيابا مكونا ، فغياب سؤال العدو يمكنه في حقيقة الأمر أن يتبدى كمكون لصلة العدو بالغرب وصلة الغرب

[1]– مقابلة نرمين الشيخ مع جيل النجار : أسئلة الحاضر اليهودي العربي: تاريخ العدو–، رابط المقال https://www.academia.edu/1085351898 : ص126.

بذاته، شأن ذلك شأن الدين بالسياسة»[1] وهي إشارة إلى أن مقولة "العدو" مرتبطة بتاريخ العربي واليهودي في أوروبا، تم تغييبها، ضمن سياق تاريخي تم تهميشه وفق الرؤية الغربية التي تغيب الاختلاف، الأمر الذي صعد من تأزيم الواقع الاجتماعي والسياسي لكلا الطرفين .

وهذا الصدام انبعث من خلال العداء التاريخي المغيب من ملامح الخطاب الغربي، وبالتالي فإن عملية اكتمال صورة "العدو" تتم باستحضار القطائع التاريخية المهمشة من الحضارة الغربية، نظرا لتسهيل عملية الهيمنة، لا سيما وأن عملية العلمنة مرتبطة أساسا بالاستبعاد، سواء كان هذا الاستبعاد دينيا أم سياسيا، وبالتالي فإنه يبدو من خلال أطروحة "جلعاد النجار" أن مسألة "العدو" مرتبطة ارتباطا عضويا بالغرب، وبذلك تكون أطروحة جلعاد النجار قد أعادت تاريخ العداء "العربي–اليهودي" في أوروبا، محددا أسباب استبعاده من الخطاب المعرفي الغربي، لذلك نجد أن "سعد البازعي" يرى بأن كتاب "اليهودي العربي: تاريخ العدو"هو «مساهمة في كتابة تاريخ جرى تجاهله، تاريخ للحضور العربي الاسلامي واليهودي في أوروبا من حيث هذا الحضور يمثل العدوين الرئيسيين لأوروبا المسيحية ومن هذه الزاوية يميز المؤلف بين نوعين من الحضور أو التمثيل العدواني العدو الديني والعدو السياسي ويرى المؤلف أن الجانب اللاهوتي/السياسي في التاريخ والثقافة الأوروبية لا يمكن فهمه بدون استحضار أولئك الأعداء»[2]، وبالتالي فإن استكناه "البازعي" لهذا الكتاب يدخل في إطار مساءلة الثقافة الغربية التي تتضح أهدافها الأمبريالية من خلال عمليات التغييب والتهميش الممنهجة لفترة تاريخية، تجمع بين اليهودي الديني–والعربي السياسي داخل أوروبا، وهذا التهميش يعده "جلعاد النجار" تعمية على الأحداث اللاحقة داخل أوروبا والتي شهدت كرها ونبذا لليهودي في عديد مراحلها التاريخية.

[1]– مقابلة نرمين الشيخ مع جيل النجار : أسئلة الحاضر اليهودي العربي: تاريخ العدو–، رابط المقال https://www.academia.edu/1085351889، ص131.

[2]–سعد البازعي: هموم العقل–مسائل، حوارات، إشكاليات،– ص 136.

أطروحة "جلعاد النجار" حول سؤال "العدو" في علاقة العربي باليهودي داخل أوروبا، وقد « قامت الصهيونية السياسية بإعادة إدخال لليهود في التاريخ بوصفه (حصريا) تاريخا سياسيا في هذه الحالة أي أن اليهود قد دخلوا التاريخ المسيحي الذي تمت علمنته عبر الصهيونية السياسية. و على ما يبدو أن الإسلام الذي حرم من بلده اللاهوتي أصبح الآن الدين المتطرف»[1]، وعلى اعتبار أن اليهود أصبحوا داخل التاريخ الأوروبي، فإن الفلسطينيين باتوا خارجه، محرومون من جميع حقوقهم الاجتماعية،والمدنية،والسياسية،واعتبارهم مجموعات متطرفة وجب نبذهم وإلغائهم من الوجود الإنساني، من أجل شرعنة الوجود الإسرائيلي داخل فلسطين المحتلة.

و إحالة "البازعي" إلى أطروحة "جلعاد النجار" تدخل في إطار اكتناه القراءة الطباقية كآلية ما بعد كولونيالية، من أجل كشف الممارسات المعرفية الغربية، القائمة على تهميش "الآخر" وإلغاء حضوره، وتقويض خصوصياته الثقافية من أجل الهيمنة والسيطرة، وبالتالي فإن "البازعي" ومن خلال "تاريخ العدو" يعمل على نقد الحضارة الغربية التي تتخذ من تغييب تاريخ العلاقة بين العربي و اليهودي داخل أوروبا، فـ« ما يسترعي الانتباه هنا عدة أمور، أولها دون شك الالتفات إلى العداء، والعدو وما يتصل بهما بوصف ذلك جزءا من التاريخ الثقافي لأوروبا، والأمر الثاني أن أهمية العدو والعداء مهمة ليست للتاريخ الأوروبي وحده وإنما لتواريخ أخرى كثيرة فنحن في الثقافة العربية لم نبدأ بعد بدراسة ذلك الجانب على المستوى الفكري المعمق»[2] الأمر الذي يجعل من أطروحة "جلعاد النجار" تتشابك مع تمثلات الخطاب الما بعد كولونيالي، لأن قراءته تعد مساحة لفهم "الآخر" ثقافيا وتاريخيا.

[1]–مقابلة نرمين الشيخ مع جيل النجار: أسئلة الحاضر: اليهودي العربي–تاريخ العدو، رابط المقال : https://www.academia.edu/1085351889، ص132.

[2]–سعد البازعي: هموم العقل–هموم، حوارات، إشكاليات، ص136.

لم يكن "تاريخ العدو" لجلعاد النجار التوجه الوحيد لدراسة "الآخر" لدى"البازعي" في إطار الكشف عن الممكنات الخطابية في النقد الما بعد كولونيالي، ولكن أيضا يُعتبر "ابتكار العدو" "لأمبرتو ايكو" "Imberto Ico" اشتغالا يدخل في إطار التوجه الفكري الذي يضمن التكوين الثقافي، كحتمية ابستمولوجية تواجه "الآخر" وتحدد موضعه، مما يشي بتحول في طبيعة القراءة النقدية، ويرى "أمبرتو ايكو" «أن وجود العدو ليس مهما من أجل تعريف هويتنا، بل لوضع عوائق يتم من خلالها تحليل منظومة قيمنا والتغلب عليها، وكذلك استعراض هذه القيم، لذا ففي حال غياب العدو يجب علينا أن نوجده، وجدير بالذكر أن عملية ابتكار العدو هذه مرنة بشكل لا يضاهي»[1]. إن إلحاح "أمبرتو ايكو" "Imberto Ico" على وجود العدو، مَرَدّه أن هذا الحضور يعطي أولوية للأبعاد الابستمولوجية، التي ترتبط ارتباطا وثيقا بالاختلاف، فقراءة صورة المختلف في ظل شيطنته وانعكاسات ذلك على علاقاته الاجتماعية والسياسية والتاريخية، تجعل منه "عدوا"، تُمارَس عليه كل الإسقاطات الواعية وغير الواعية، لأن حضوره لا يضمن إنتاج المعرفة فقط، وإنما أيضا ممارسة السلطة، وهو انخراط يستجيب لمقتضيات الامبريالية والهيمنة التي توفرهما النصوص الفكرية وحتى الأدبية، «إن الصورة المصغرة للاختلاف تتمثل بالغريب الأجنبي، ففي العرف الروماني كانت صورة البربري يحل ملتحي وأفطس الأنف، وكما هو معلوم فإن كلمة بربري في اللاتينية تشير إلى خلل في لغة المتكلم، وبهذا فإن معنى كلمة بربري بأنه الذي لا يجيد الكلام، ولذا فهو لا يجيد التفكير»[2] وباعتبار أن البربري يمثل المختلف، فهو يشكل تهديدا لغيره ولذا فهو يمثل "العدو"، وبذلك تتحدد مقولة الاختلاف، بما يتحقق في "الآخر" من سمات تجعل منه المقابل للذات، وهذه التقابلية تجعل منه "عدوا".

[1]–أمبرتو إيكو: ابتكار العدو، تر: دايس محمد، مجلة الحكمة، ت ن /2020/01، د ع ، رابط المقال : https://hekmah.org/ / ، ص1.

[2]–المرجع نفسه، رابط المقال : https://hekmah.org/ ، ص2.

إن هذه التمثلات أفرزتها التغيرات الاجتماعية والسياسية داخل المجتمعات الأوروبية، باعتبار هذه التغيرات تحمل وظيفة تاريخية تتجلى في مسوغات ثقافية تتشكل من خلالها الخطابات النقدية والفكرية. وحسب "أمبرتو ايكو" "Imberto Ico" فإن تطور مفاهيم الاختلاف عبر مراحل التاريخ أخذ أشكالا عديدة نظرا للتعقيدات السياسية والاجتماعية التي أنتجت المختلف من خلال: المهاجر، والزنجي، واليهودي، والمسلم، والجذامي، وهي أنماط بشرية شكلت ملامحها وسلوكاتها اختلافاتهما، حيث منها اتضح أن التركيز عليها تشكل صورة للعدو المحدد في إطار الآخر وبالتالي « يبدو أننا لا نستطيع الحياة دون وجود عدو، فصورة العدو لا يمكن بالمطلق محوها من علمية تشكيل الحضارات، إنها الحاجة الطبيعية حتى بالنسبة لإنسان محب للسلام، فإن صورة العدو تنتقل من كونها تكوينا بشريا إلى قوة طبيعية أو اجتماعية تقوم بتهديدنا بشكل أو بآخر وعلينا أن نهزمها»[1] وبذلك يكون الوعي الثقافي الغربي يتشكل من خلال المراحل التاريخية التي أنتجتها التشابكات الاجتماعية والسياسية ، فإن "العدو" باعتباره تكوينا ثقافيا ناتجا عن ممارسات الهيمنة والسلطة هو صورة نمطية تستهدف "الآخر" كتيمة للدونية والتهميش، ويتحدد من خلالها اختلافاته التي تضمن عداء الذات الغربية له.

بين "تاريخ العدو" "لجلعاد النجار" و "ابتكار العدو" لـ "امبرتو ايكو" يكون "البازعي" "Albazei" قد قارب "الآخر" في مستوى مختلف يتشكل من خلاله وعيه النقدي بضرورة البحث عن شبكة علائقية تجعل الممارسة النقدية ترصد "الآخر" عبر تكوينات نقدية تتطور في الخطاب النقدي الغربي وتتشابك مع تمثلات الخطاب الاستشراقي "لإدوارد سعيد" "Edward Said" .

وهكذا تتبلور لدينا استراتيجية استدعاء "البازعي" "للآخر" و إخضاعه للنقد من خلال آلية "القراء الطباقية" التي تهدف إلى تحديد معالم الكولونيالية في الخطابات النقدية والفكرية

[1]–أمبرتو ايكو: إبتكار العدو، تر: رايس محمد، رابط المقال : https://hekmah.org/ /، ص15.

الغربية، مثلما هي نصوص كل من رولان بارت "Roland Barthes" ، وميشال فوكو" Michele Foucault" الذيْن رصدا تهميش الفكر الغربي للثقافتين الشرقيتين الصينية واليابانية، كما أن "البازعي" يرى في تغييب "تاريخ العدو" إسقاطا لمرحلة تاريخية مهمة في الحضارة الغربية وهي قراءة فكرية واعية قام بها "جلعاد النجار" من خلال "العلمنة" كممارسة تستبعد الدين عن السياسة، فأدخلت اليهود للتاريخ الأوروبي، وأخرجت الفلسطينيين بوصفهم عربا من التاريخ الإنساني سلبهم كل حقوقهم المشروعة .وهنا أقر "النجار" أن الصهيونية هي استعمار استيطاني مثلما المركزية الغربية أسست الاستعمار الغربي.

ثالثا: السرد الكولونيالي ومستويات التمثيل

لا يكف "البازعي" "Albazei" في بحثه من خلال إعادة قراءة النص الغربي، وخطابه النقدي، عن شبهات المركزية القائمة على فلسفة التوسع الكولونيالي من خلال طبيعة السرديات وتقاطعاتها الخطابية مع الخطاب الاستشراقي. ويعد الحضور الثقافي اليهودي في كتاب "المكون اليهودي في الحضارة الغربية" أبرز دراسات "البازعي" "Albazei" التي تتم من خلالها قراءة السرد الكولونيالي عبر مجموعة من القضايا التي يمكن عبرها الكشف عن سرديات اليهود الكولونيالية في قراءة تأويلية تتشابك مع منظورات خطاب ما بعد الكولونيالية واستراتجياته.

وتعد قضايا الديمقراطية، ومعاداة السامية، وروح التميز والاختلاف نماذج طرحها الناقد باعتبارها سرديات ثقافية خلقت صراعات بين المستعمِر والمستعمَر. حيث تُرسم من خلالها تشوهات فكرية لها أبعادها الاستعمارية، لأن المتأمل في هذه القضايا، ينخرط في معضلات الفكر الكولونيالي الذي أعلن ضعفه أمام مقولات ما بعد الكولونيالية، التي تمتلك مقومات الكشف عن خصائصها من خلال ستراتيجية الإخضاع الثقافي التي ترى في السرد الكولونيالي خطابا استعماريا له حضوره في الثقافة، والجغرافيا، والتاريخ.

وعلى اعتبار أن السرد الكولونيالي هو مرويات استعمارية لها منطلقاتها الدينية والثقافية، أمكننا أن نتساءل: ما هي ممكنات هذا السرد من خلال القضايا التي لفت إليها "البازعي" " Albazei" الانتباه؟ وهل هي متواطئة مع المشروع الكولونيالي؟ وما هي السمات الخطابية لهذا التواطؤ؟

1-الاختلاف اليهودي وروح التميز:

إن البحث في قضايا الكولونيالية من خلال الجهد النقدي "للبازعي" "Albazei" ، انطلاقا من تصورات خطاب ما بعد الكولونيالية، يجعلنا نتتبع أطروحاته التي يتحرك وفقها، باعتبارها عملية تتيح معرفة مكامن الامبريالية في الفكر الغربي، وعلى اعتبار أن «الرؤية الاستعمارية التقليدية التي قام عليها الكيان الإسرائيلي، هي رؤية أوروبية غربية تقليدية تجعل من حلول أوروبا في مناطق العالم مصدرا للخير الحريّ بالشعوب التي يقع عليها الاستعمار أن ترحب بمستعمريها»[1]، فإن "البازعي" "Albazei" يجعل من الحديث عن الكيان الإسرائيلي، خطابا نقديا تفترضه التجربة الاستعمارية الغربية، حيث تتداخل المقاربات وتقع في عمق الخطاب الكولونيالي.

يركّز "البازعي" على سرديات الكيان الإسرائيلي ذات البعد الاستعماري الذي تتضافر من خلاله توجهات السيطرة التي قِوامها تهميش المستعمَر وتغييب سردياته التي تتحدد من خلالها هويته. يرى "البازعي" بأن الاختلاف « يمكن أن يُناقَش من زاويتين مختلفتين: ما يراه اليهود أنفسهم، وما يراه الآخرون. فلليهود نظرة للاختلاف أو اختلافاتهم هم تحديدا تخالف قليلا أو كثيرا ما قد يراه غيرهم، ولا بد من استيعاب هذه النظرة لا لأهميتها بحد ذاتها فحسب، وإنما أيضا من حيث أنها تؤثر بنظرة غيرهم»[2]. وبالتالي يبدو أن المسألة اليهودية باعتبارها مشروع كولونيالي غربي، لها ارتباطاتها التي تجعل من الشعور "بالتفوق" مسألة تنتجها السياسة، والثقافة والدين، بغية رسم صورة قائمة على التعالي، الذي يتيح تشكيل وعي جمعي بأن الجنس اليهودي فوق كل الأجناس، وأكثرهم أهمية ذلك أن «الاختلاف هنا مصطلح يوضع في مقابل اليهودية بوصفها مستمدة من الانتماء إلى جماعة ما، بمعنى أنه تعبير عن التفرد وتغليب له على الانتماء/.../ ضمن المستوى أو

[1]-سعد البازعي: قلق المعرفة، اشكاليات فكرية وثقافية، ص226.

[2]- سعد البازعي : لمكون اليهودي في الحضارة الغربية ، ص128.

الموروث الفلسفي وما يتضمنه من نزوع إلى هيمنة الفكر الواحد، والمستوى السياسي الذي ظل حاضرا وبقوة في الطرح الاختلافي»[1]. وبالتالي فإن رسوخ ثقافة "الاختلاف" لدى الجماعات اليهودية، يسمح بمصادرة كل الإثنيات وثقافاتها في المجتمعات التي تتواجد فيها تلك الجماعات، حيث تقضي برفض طرق التفكير التي تقوم بالتأثير في تطور الأشياء، لتعمد في ما بعد إلى النزوع إلى الفردانية المؤمنة من خلال مستوى التأثير في المنتج الثقافي العربي الذي يتم تلقيه من مختلف النخب السياسية، والثقافية، والفكرية.

ومن أجل فكرة "الاختلاف" لدى الجماعات اليهودية فإن "البازعي" يحيلنا إلى كتاب "موسى هس" "روما و أورشليم" الذي صدر عام 1862 الذي يشير فيه إلى مفهوم الروح اليهودية، حيث أنه «حين تتحقق في العالم هذه الروح لتقود الشعوب الأخرى، لتكون نبراسا لتلك الشعوب، فتلك الروح يتحقق جانب مهم من مفهوم الآخرة حيث تقود الروح اليهودية الإنسانية إلى طريق المعرفة الإلهية الحقة ويعمّر الأرض السلام والمحبة»[2]، وبالتالي يبدو أن موضوع الروح اليهودية هو الشرط الأساسي الذي يؤدي دورا أساسيا في تطور المجتمعات، لا سيما المجتمعات الغربية، فمن خلال ما تشي به مقولة "الروح اليهودية"، من رؤية مركزية للذات اليهودية فهي مرتبطة بميزان التفوق، كحتمية ابستمولوجية تحقق من خلالها المعنى الحقيقي للسلام. يتعلق الأمر بسؤال "الاختلاف" الذي يتقاطع مع الدعوة إلى تعميم "الروح اليهودية" كإطار معرفي ذي رؤية خاصة للإنسان الغربي بوسائل إخضاع الذات الأوروبية وغير الأوروبية لهذه "الروح".

كما أن "البازعي" يرى في أبرز نقاد الأدب في القرن العشرين، اليهودي الأصل جورج شتاينر« نزوعه إلى العمل انطلاقا من ذلك الشعور الجماعي بالاختلاف، ليس بالاختلاف فقط وإنما بالتميز أيضا. ولعل أول ما بلغت النظر لدى شتاينر هو حدة شعوره

[1]–سعد البازعي: المكون اليهودي في الحضارة العربية، ص 129.

[2]–المصدر نفسه، ص235.

بانتمائه اليهودي واختلافه المتميز من ثم»[1]، وبالتالي فإن علاقة اليهودي "بالاختلاف" هي علاقة وجودية، حيث تتخذ مركزها الكوني من خلال التكوين الحضاري ضمن بنية ثقافية تتكئ على فكرة "الذات الكونية"، ففي ضوء هذا التوجه المتطرف للفكر اليهودي نحو الأحادية الكليانية، يحمل بين ثناياه النزعة المركزية التي ميزت أوروبا ، فقد غذت موقفا لا يتوقف أبدا عن تجليه كسلطة خطابية تبحث في الكينونة باعتبارها بنية هوياتية لا تلبث عن استحضار علاقة الماضي القديم، باعتباره ميراثا تتمركز من خلاله "الذات اليهودية".

تحيل مقولة "الاختلاف" حسب "شتاينر" إلى أن «الروح اليهودية شديدة في تمسكها بنظام الكون وحالة الإنسان يمكن الوصول إليه بواسطة العقل. الماركسية يهودية شكل مميز في إصرارها على العدالة والعقل»[2]، من ذلك فإن تقاطع الروح اليهودية مع المنظور الكوني، هو نموذج امبريالي تتحدد من خلاله مركزية الهوية اليهودية، باعتبارها ذاتا قلقة، في ظل وجود نظام معرفي يحكمها، فرغبة الروح اليهودية في السيطرة والهيمنة انعكست على العلاقة المقدسة مع "الآخر"، ذلك أن سمة هذه العلاقة هو الفعل الكولونيالي الذي سعى إلى تجاوز الآخر وتغييبه، والبحث في توسيع دائرة المركزية في ضوء العولمة و الاستعمار المكاني والثقافي، ويقول شتاينر:« لقد تطورت سيطرتنا على العالم المادي وعلمنا الايجابي بشكل خيالي، لكن انجازاتنا نفسها تنقلب ضدنا، مما يجعل السياسة أكثر عشوائية والحروب أكثر وحشية. حياتنا تقع خارج حكم العقل أو العدالة والأسوأ من ذلك أن هناك طاقات هائجة حولنا تفترس النفس وتحولها إلى الجنون حتى نُلحق بأنفسنا بما لا يمكن إصلاحه »[3]وهو ما يعتبر تكريس لأيديولوجيا "الروح" الخاصة بالشخصية اليهودية.

إن النزوع اليهودي نحو "الاختلاف" الذي يتيح له التفوق في المجال المعرفي، يفرز حالة من السيطرة التي تستنفر قولبة "الآخر" ما دامت الثقافة اليهودية في أبعادها الكونية،

[1]–سعد البازعي : المكون اليهودي في الحضارة الغربية ، ص 125.

[2]–George steiner , the death of tragedy, Oxford unvercity, press, new York, 1980, p4.

[3] – George steiner , ibid,p 7

تعيد بناء الممارسة المعرفية في معطياتها وتاريخها، فالتراث الثقافي اليهودي هو النسق الذي تتكئ عليه الرؤية الصهيونية القائمة على فكرة العودة إلى جبل صهيون في فلسطين باعتباره أرض الميعاد التي يتجمع فيها اليهود بعد شتاتهم الأخير. بعد غياب هذا الفكرة فقد تم إحياؤها على يد "ثيودور هرتزل"في ظل سياق تاريخي غربي، تميز باستعمار عدد من الجغرافيات في إفريقيا، وآسيا، وأمريكا الجنوبية، « لقد لقيت الدعوة الصهيونية قبولا واسعا لدى بعض الجماعات الدينية المتشددة من اليهود، في أوروبا لا سيما الجماعات التي لم تستطع الاندماج في المجتمعات الأوروبية واستجاب من ثم لدعوة المؤتمر الصهيوني الأول الذي دعا إليه "هرتزل" عام 1897م والذي ألزم بإنشاء وطن للشعب اليهودي في فلسطين»[1]. وهي إيديولوجيا صهيونية مدعومة برؤية كولونيالية استطاعت أن تجد الأرضية التي من خلالها تجعل اليهود يخرجون من أوروبا إلى فلسطين، فكانت الهولوكوست أو المحرقة النازية التي أدت إلى هجرة اليهود نحو الوطن القومي البديل.

وعلى ما يبدو فإن رغبة "هرتزل" في إقامة وطن بديل لليهود في فلسطين، قائمة على سردية مدعومة من الكتاب المقدس، حيث أن "الاختلاف" فيها منظومة ثقافية تتكئ على روح التميز اليهودية، وما ذكره هذا الكتاب حسب "هرتزل" هو أن « الكتاب المقدس يذكر أن إسرائيل هو شعب الله المختار، وأن الله وعد إبراهيم بالأرض المقدسة، ويرث إبراهيم ابنه إسحاق وليس إسماعيل، ويرث اسحاق يعقوب وليس عيسى، وهو شعب الله المختار، وبقية الناس هم الأغيار، الذين تحكي الأوامر الإلهية بإبادة كل أولئك الأغيار»[2]، وهذا يعني تكريس عقائدي للاضطهاد والعبودية والهيمنة الكونية، على الأغيار، فاليهودي باعتباره النموذج الأعلى للجنس البشري، يُخضع "الآخر" ويجبره على التبعية التي يحققها هذا المنظور الكولونيالي، لا سيما وأن فكرة الخلاص من الغيتوات التي تبناها نابليون في

[1]–سعد البازعي: المكون اليهودي في الحضارة الغربية، ص 52.

[2]–ثيودور هرتزل: الدولة اليهودبة، تر: محمد فاضل، مكتبة الشروق الدولية، ط1، مصر، 2007، ص7.

أوروبا، في مرحلة العقلانية أسفرت عن عدم رضى اليهود بالعيش ضمن مجموعات أوروبية لا يمكن أن تُحدث الانصهار الثقافي الذي تبناه هذا الخلاص، فحسب "هرتزل" «لا يزال التحامل القديم علينا قابع في قلوب الناس/.../ فانصهار اليهود كما أفهم الانصهار الذي لا يقتصر فقط على المطابقة الخارجية للملابس، والعادات، والتقاليد، واللغة، ولكن أيضا التشابه في الشعور والتصرفات، الذي لا يتحقق إلا بتزاوج الأفراد، وليس مجرد اعتراف القانون به»[1] في هذا الموقف نفهم أن "هرتزل" يرفض عملية الانصهار في المجتمعات الغربية، التي دعا إليها "نابليون" بعد الخلاص، وهذا الرفض عمليا هو دعوة إلى إيجاد وطن بديل لليهود عن مجتمعات الشتات الغربية، باعتبارها تهدد الحضور الثقافي والاثني لليهود، وهي دعوة للاستعمار مدعومة برغبة دول العالم الغربي في الإسهام بتحقيق خروج اليهود من أوروبا عن طريق معيارية التفوق اليهودي بالإعلان عن الوطن البديل.

ويرى "البازعي" "Albazei" «أن الفكرة الاستيطانية في الصهيونية ككل، لا سيما في تبلورها السياسي في دولة إسرائيل فكرة استعمارية غربية منسجمة مع حركة الاستعمار الغربي في تغليبه للمصلحة السياسية الاقتصادية للغرب ككل ولمجموعة معينة، هي المجموعة اليهودية، على المصالح والاعتبارات الإنسانية للشعوب الأخرى»[2]. فالسردية الصهيونية القائمة على "الاختلاف" كمنظومة فكرية وثقافية، هي مناطق للوهم اليهودي عبر مركزة الذات اليهودية من خلال بنية "شعب الله المختار" الدينية، كما أن الخطاب الصهيوني هو خطاب استعماري احلالي يعمل على وضع الفضاء الجغرافي المتمثل في فلسطين بوصفه "وطن بلا شعب لشعب بلا وطن" ، وهي سردية تحقق الوهم الصهيوني في الوطن البديل من خلال ما يتبدى من خطابات عنصرية لها خلفياتها في التراث الديني اليهودي، وفي منظورات الفلسفة الغربية، مثلما هو موجود في كتاب "هيجل" فلسفة التاريخ.

[1]–تيودور هرتزل : الدولة اليهودية ، تر : محمد فاضل، ص 47–48

[2]–سعد البازعي: المكون اليهودي في الحضارة الغربية، ص232.

هذه العنصرية التي تتأكد في خطاب "هرتزل" الكولونيالي حيث يقول أن « فلسطين هي وطننا التاريخي الخالد في ذاكرتنا أبد الدهر، فمجرد ذكر اسم فلسطين تجذب شعبنا بقوة هائلة، فإذا ما أعطانا فخامة السلطان فلسطين سنقوم بدورنا بتدبير جميع الموارد المالية لتركيا حيث يتعين أن نشكل هناك جزءا من السور الواقي لأوروبا ضد آسيا، حائط صد أمامي للحضارة في مقابل البربرية»[1]، ولهذا فإن الفعل الكولونيالي الذي يتشابك مع السردية الصهيونية ينتج ممارسة الهيمنة على الشعب الفلسطيني، ويستخدم المركزية الغربية كرافعة سياسية ، وإيديولوجية، وفكرية يتشكل من خلالها الخطاب الكولونيالي، الذي يجعل من العلاقة بين السرد الكولونيالي وتشكل المستعمرات، قيمة تتضافر فيها الخطابات الكولونيالية مع الفعل الاستعماري، حيث أن السرديات الكولونيالية هي أساطير لا تمت بالواقع بأي صلة، تجعل من "الآخر" ذاتا مهمشة ومفعول بها ضمن امبريالية الفكر والفعل الغربيين.

2- حول معاداة السامية:

تعد "معاداة السامية" استراتيجية يهودية مضادة للمجتمعات التي تتواجد بها الجماعات اليهودية، فعدم انصهار تلك الجماعات داخل الدول الغربية، وانفصالهم التام عن قوانينها وثقافتها، أدى إلى إنتاج كراهية أفراد تلك المجتمعات لليهود، لأنه حسب "سعد البازعي" "Saad Albazei" « فإن الكراهية التي عرفت في الغرب من الزاوية اليهودية، بمعاداة السامية" تعود إلى موقف اليهود أنفسهم من المجتمعات الغربية وهو موقف اتسم غالبا بالتوتر أو العداء الساخر نتيجة لموقف قومي يهودي تجاه الأغيار، وليس فقط كما يقال بسبب كراهية لليهود وغيرة من نجاحهم، أي أن معاداة السامية هي أيضا ردة فعل لفعل يهودي سابق»[2] وبالتالي فسردية اليهود "معاداة السامية"هي مروية تواجه بها وضعيات النقد المجتمعي

[1]-تيودور هرتزل: الدولة اليهودية،، تر: محمد فاضل، ص66.

[2]-سعد البازعي: المكون اليهودي في الحضارة الغربي، ص297.

لليهود، فهي قائمة على تقويض المعارضات التي لا تتفق مع الفكر المركزي لليهود القائم على الاختلاف والتميز.

والهدف من رواية "معاداة السامية" هو تغذية الخطاب الكولونيالي للصهيونية، القائم على أرض الميعاد، والهجرة إلى الوطن القومي "فلسطين"، لذلك فإن "سعد البازعي" " Saad Albazei " يرى في "معاداة السامية" رد فعل على مركزية الهوية اليهودية، التي تشكل مضامينها المزيفة ومعارضتها الباطلة حقيقة مشوهة للواقع والتاريخ، ذلك أن "هرتزل" يرى أنه « رغم أن معاداة السامية تأخذ شكل التعامل الديني في بعض البلدان، إلا أن التيار الرئيس في الحركة العدائية تجاه اليهود قد تغير في الوقت الحالي. ففي البلدان الرئيسية التي تسود فيها معاداة السامية، يحدث ذلك نتيجة لتحرير اليهود»[1] ، وهي فكرة تتقاطع مع وضعية التميز والشعور باختلافاتهم عن الأغيار، حيث نجد أن دلالات هذا العداء تتضافر فيها علاقات الدين والديمقراطية والفكر،والمعرفة، وقد ظهر ذلك عبر تعميق النظرة المركزية للذات اليهودية من خلال تدعيم الهيمنة الكولونيالية، بقصد بلورة صورة مزيفة للشعب اليهودي في سياق الانخراط في الخطاب الاستعماري الغربي الذي يمثل النواة الأولى لتمفصلات الصهيونية وانخراطاتها الاستعمارية في جغرافيا فلسطين.

إن سردية اليهود عن "معاداة السامية" كثيرا ما يجعل مردها إلى «القصص الربوية ويتوق الفكر الآخر إلى منعها، في حين أن الفيلو سميت يعزو معاداة السامية إلى حسد رجل الأعمال الأقل نجاحا ضد اليهودي الذي كان يسبقه»[2] الأمر الذي يحتاج إلى مساءلة من أجل خلخلة هذه الرؤية القائمة على قناعات تمثل اتجاها لا يملك النمط المعرفي الذي يمكنه أن يقدم لنا "معاداة السامية" باعتبارها عملية تمتلك الأدوات الكافية للانخراط في مواجهة ثقافية لها من الموضوعية ما يفسرها ويكشف دقتها من خلال تعاملها مع المعرفة.

[1]– ثيودور هرتزل: الدولة اليهودية، تر: محمد فاضل، ص61.

[2] Johanss mensenger, peace to jewish qeustion–with an attachment on the history of antisentersm, house ofshuster and loeffler, nerlin, 1896, p3 .

لذلك يمكن اعتبارها مجرد ادعاء أو مغامرة لا يمكنها أن تصمد أمام المحاججة التي تمتلكها سياسات النقد، حيث تفيد العودة إلى التفكير الدائم والبحث عن الانسجام الفكري وما يشكله من تفاعل مع معطيات المجتمع، لذلك لا يمكن القول أن سبب "معاداة السامية" تاريخيا «لأن اليهودي غير قابل للانتماء، لأنه منغلق على ذاته سياسيا و دينيا ويرفض كل القوانين التي تجرده من يهوديته»،[1] وبذلك فإن مركزية الحضور اليهودي في استعلاء ثقافته في نطاق الجغرافيا الأوروبية، أدى إلى استهجان المجتمع الغربي ورفضه لهذا الاستعلاء الذي أدى باليهودي إلى التمرد عن تلك المجتمعات، واللافت للنظر أن أوروبا أعادت الحضور اليهودي عبر ما تقرر في "وعد بلفور" عام 1917م الذي يتم من خلاله إنشاء وطن قومي للشعب اليهودي في فلسطين.

إن الاستخدام المعاصر لسردية "معاداة السامية" تشير إلى أنه «عادة ما تلجأ وزارة الدعاية الإسرائيلية إلى استجرار أسطورة عولمة معاداة السامية، عندما لا تعرف كيف تواجه الانتقادات المتزايدة ضد السياسة الإسرائيلية وتتشكى بقصص نزع "شرعية إسرائيل"»[2]، وبذلك بات هذا المصطلح يستخدم بشكل متزايد لمواجهة نقد الاستبداد الإمبريالي الإسرائيلي، الذي يُمارَس على المستعمَر الفلسطيني، كون أن خطاب الهيمنة الصهيوني يتنامى بشكل مستمر، الأمر الذي يدفع بـ"معاداة السامية" كخطاب كولونيالي إلى استيعاب العلاقة المضطربة بين إسرائيل كدولة كولونيالية والخطاب المقاوِم لها. سردية الكراهية تشمل في ذات اللحظة البكائية اليهودية القائمة على مظلومية الهولوكوست، فهي تتحرك وفق إرادات القوة المهيمنة والمحاصرة لكل نقد للإمبريالية الصهيونية في فلسطين ، "معاداة السامية" هي سردية تخفي تمفصلات الممارسة الكولونيالية على الأرض والمتمثلة في

[1] –Renard lazare, Antisemetisme– its history an causes, international library publishing co, ney York, 1903, p9

[2] –أبراهام ملتسر: صنع معاداة السامية أو تحريم نقد اسرائيل ، تر: سمية خضر، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات ، ط1، قطر، 2022، ص 89.

الاستيطان الغير قانوني على أراضي الفلسطينيين، والتعدي على الحقوق المدنية لهم، وجدار الفصل العنصري الذي يمنعهم من حرية الحركة والتنقل.

يبدو أنه« في الواقع ما عاد ممكنا بعد حرب الأيام الستة في عام 1967م التغاضي عن الظلم الذي ألحقته إسرائيل بالفلسطينيين، ولا سيما بعد أن بدأ الشعب الفلسطيني بمقاومته وحينما ازدادت وتيرة انتقاد السياسة الإسرائيلية مع مرور الوقت، بدأ مروجو هذه السياسة وداعموها باتهام من ينتقد إسرائيل بمعاداة السامية وتوظيف هذه الاتهامات لخدمة أهدافهم»[1]، و بذلك فإن نقد الامبريالية الإسرائيلية جعل من سردية "معاداة السامية" المشجب اليهودي الذي تواجه به الصهيونية منتقدي سياساتها الاستعمارية في الأراضي الفلسطينية. إن مقاومة إسرائيل تهدف إلى تحقيق الثورة على أدبيات المستعمِر التي تقوم بتشويه "الآخر/ المستعمَر" وتختزل وجوده، الأمر الذي يتطابق مع الرؤية الكولونيالية الغربية التي ترتكز على انتماء الذات بعيدا عن الآخر، وبذلك تكون افتراضات "معاداة السامية" وأكاذيبها سردية مشوهة تضخم سلوك الكراهية خدمة لمصلحة إسرائيل الاستعمارية.

وفي نقده إسرائيل يقدم لنا "سعد البازعي" "Saad Albazei" مقالا بعنوان "نقد إسرائيل ودروس التاريخ" الذي نشر في كتابه "قلق المعرفة" يتحدث فيه عن مساءلة "توني جت" "Tony juett"– المؤرخ اليهودي الأمريكي– الكيان الصهيوني الذي مارس الهيمنة على فلسطين انطلاقا من الرؤية الاستعمارية الغربية، التي كان يتمثلها في إيديولوجيته وقوانينه و بالتالي فقد كان يناقض محيطه العربي حيث « يصل "جت" إلى نتيجة رئيسية تتلخص في أن إسرائيل اليوم تواجه مأزقا شبيها بما واجهته عند "67" حين حذر "بن غريون"، إذا كان العرب الذين خسروا تلك الحرب قد تجرعوا مرارة الخسارة فإن الإسرائيليين تجرعوا مرارة جاء بها النصر»[2]. وبهذا النقد اتُّهِم "طوني جت" "Tonny jutt""بمعاداة السامية"، ذلك أن هذا النقد

[1]– أبراهام ملتسر: صنع معاداة السامية أو تحريم نقد إسرائيل تر: سمية خضر، ص106.

[2]–سعد البازعي: قلق المعرفة، اشكاليات فكرية وثقافية، ص241.

يواجه إسرائيل باعتبارها دولة امبريالية تساهم في القهر والظلم، وتمارس العدوان على الفلسطينيين.

3/ديمقراطية إسرائيل:

في مقال عنوانه " أخيرا... ديمقراطية إسرائيل" موجود ضمن كتاب "قلق المعرفة" يبين لنا "البازعي" أن الديمقراطية في إسرائيل «بالنسبة لإسرائيل نفسها وللغرب، هي أنموذج يُحتذى به في المنطقة على الأقل، فهي وان لن تأت بالخير للفلسطينيين بالشكل الذي أراد "بن غوريون" تسويقه بسذاجة فإنها تشعل في المنطقة ما يفترض أنه نبراس الديمقراطية التي ما يزال السياسيون الغربيون يتغنون بها في كل مناسبة تُذكر فيها إسرائيل»[1] ،وهو ما يعتبر مروية غربية على مستوى العلاقة بين الشرق والغرب،فالسمات الإمبريالية تجعل من هذه العلاقة أبوية، على اعتبار دونية الشرق وبربريته، فإن الديمقراطية الغربية هي ذلك النموذج الذي يمارسه المجتمع الإسرائيلي كوسيلة للتطور والتفوق والتحضر. وهي عملية تشويه تتم من المستعمِر ضد المستعمَر، وبالتالي فإن "الديمقراطية" باعتبارها سردية كولونيالية تحقق مقولات الخطاب الما بعد كولونيالي الذي يكشف عن السلطة المعرفية والسياسية الكامنة في المسألة الكولونيالية.

إلا أن "البازعي" "Albazei" « يرى أن هذه الديمقراطية ليست متاحة للجميع داخل إسرائيل، إنها ديمقراطية اليهود لليهود، عدالة النخبة والحقوق المتساوية فقط للعنصر أو للفئة الواحدة دون غيرها، وما يؤكد هشاشة هذه الديمقراطية هو أنها مهيأة للانكماش، إذا هي أدت إلى فرض الفلسطينيين على الدولة اليهودية هنا تصبح الديمقراطية عبئا»،[2] هذه الديمقراطية التي تتحول إلى عبء إذا ما تعاملت مع الفلسطينيين باعتبارهم مواطنين، تصبح انتقائية ولا يمكن أن تكون نموذجا للحريات حتى وان كانت دولة تتوفر فيها انتخابات برلمانية، وتسود

[1]–سعد البازعي : قلق المعرفة –إشكاليات فكرية– ، ص 227

[2]– المصدر نفسه، ص 227.

فيها حرية الصحافة، وحقوق المواطنة، إلا أن هذه الحقوق والحريات تُنتهك في الضفة الغربية وقطاع غزة، غير أن « دولة كلمة احتلال Occupation لإسرائيل يجعلها شبيهة بدولة ديمقراطية غربية تملك مستعمرات. فالاحتلال يفصل بين كيانين، الأول ديمقراطي، والآخر في حالة انتخابية نحو الاستقلال»[1]، وبالتالي "فالديمقراطية الغربية" التي تجعل من "إسرائيل" بلدا للمساواة والحريات، هي سردية لها وشائجها الكولونيالية مع موضوع "الاستشراق" لـ "إدوارد سعيد" "Edward Said" لأنها لا تحقق العدالة بين المستعمِر والمستعمَر.

وضمن سياقات "السرديات الكولونيالية" المتمثلة في: الاختلاف والتميز، معاداة السامية، الديمقراطية، التي حفر فيها"سعد البازعي" وأبرزها من خلال "إسرائيل" باعتبارها كيانا أسسته الامبريالية الغربية من أجل التخلص من الجماعات اليهودية التي رفضت الانصهار داخل مجتمعاتها، فكان "وعد بلفور" "المانيفستو" الذي جعل من فلسطين "الوطن القومي" "لشعب الله المختار". إن تمركز الهوية اليهودية حول ذاتها، جعل من "الآخر" مهمشا وعلى أطراف الوجود، ذلك أن العلاقة بين "المركز والهامش" هي علاقة المستعمِر بالمستعَمر. فجاءت دراسة "البازعي" لهذه العلاقة عبر استراتيجية الإخضاع الثقافي حيث يسعى إلى مساءلة الوجود الإسرائيلي على أرض فلسطين من خلال آلية السرد الكولونيالي، التي تضافرت فيها العلاقات السياسية و الإثنية والدينية والاجتماعية، وتتعالق مع الخطاب الما بعد كولونيالي، وذلك لتحديدها ومن ثم تفككها عبر المواجهة النقدية التي قدمها "البازعي" "Abazei".

2/مستويات التمثيل:

يستمر "البازعي" "Albazei" في تحليل خطابات الكولونيالية عبر آليات التحليل الما بعد كولونيالي والذي يتمثل في التمثيل باعتباره «عملية بناء جديدة تفارق الأصل، فهنالك فعل

[1]–عزمي بشارة: من يهودية الدولة حتى شارون–دراسة في تناقض الديمقراطية الإسرائيلية، دار الشرق، ط1، 2005، ص24.

تشويه أو العكس ، فهذا التحول في عملية التمثيل عن الصورة الأصل يأتي تبعا لمنظور المنشئ أو الممثِّل يعني ارتباط التمثيل بالهدف والغاية/.../ بهدف السيطرة عليه»[1]. وهنا يضطلع الناقد بدراسة آداب المستعمِر الغربي والمتمثل في رواية "تانكرد" الصادرة عام 1847م لـ "بن جامين درزائيلي"، وقد أعلن "البازعي" "Albazri" على تشكيل "درزائيلي" لصورة اليهودي المتفوق، حيث يعمل على خلق هذه الصورة المنزاحة عن الواقع ، وهنا يمكن القول أن الانزياح يتشابك مع مقولات "إدوارد سعيد" حول خطاب ما بعد الكولونيالية حيث يتتبع الناقد شخصية "تانكرد" ورحلته إلى القدس، ونجاح الرحلة إلى الأرض المقدسة مرده التفوق اليهودي، بخلاف الحملات الصليبية التي فشلت في الوصول إليها وهنا تبرز آلية التمثيل العرقي، التي وجد فيها "البازعي" الصورة المشوهة للواقع وللحقيقة، ذلك أن «درزائيلي يتحدث عن فشل الحملات الصليبية نتيجة لرؤيته بأنه كان يفترض أن تؤدي إلى ترسيخ معتقدات أخرى تتصل كما يتضح بالعرق وأثره في التاريخ والثقافة وحياة الشعوب»[2]. وهنا يقوم "درزائيلي" بتمثيل "اليهودي" على أنه الجنس الأجدر، والأقدر، والأكثر معرفة في الوصول إلى أرض الميعاد.

ويواصل درزائيلي في اعتماد النسيج السردي الذي يتخذ من التمثيل العرقي، صورة أخرى تخلق المماهاة والانصهار بين العربي واليهودي، كما نجد في رواية "دزرائيلي"أن البعد الجغرافي يقوم من خلال العلاقة الموجودة بين الفتاة اليهودية والصحراء كحيز مكاني يمكن اعتباره تمثيلا جغرافيا لأن قيام "درزائيلي" في روايته، بانزياح مكاني للصحراء نحو "اليهودي" باعتبارها أرضه أي أنه حسب "البازعي" "Albazei" « فإن درزائيلي يلعب لعبة السامية، أي على كون العرب واليهود ساميين ما يتيح لتضخيم الصورة اليهودية و المنجز اليهودي في إحالة ما لدى العرب إلى أبناء عمهم بوصف ذلك إرثا مشتركا، كما أن الفروسية وسكن الصحراء هي الصفات الرئيسية للبادية العربية»، ومن خلال التحوير

[1]–رامي أبو شهاب: الرسيس والمخاتلة–خطاب ما بعد الكولونيالية في النقد العربي المعاصر، ص60.

[2]–سعد البازعي: المكون اليهودي في الحضارة الغربية، ص 215.

المكاني والهوياتي فقد تم تشويه حقيقة أن الصحراء، والفروسية والبادية هي تمثيلات للشخصية العربية، التي يتم السطو على محدداتها الثقافية من خلال ما استمده اليهودي من بناء علاقة أسطورية مع الجغرافيا والفرد العربي، وبذلك يكون قد استمد حضوره من مكونات خطاب ما بعد الكولونيالية المتمثل في التمثيل الجغرافي والعرقي.

يمكن القول أن "البازعي" " Albazei" قد حرك مواقع البنية الكولونيالية في الثقافة الاستعمارية الغربية، من خلال نموذجها الصهيوني الذي استعمر، فلسطين باعتبارها الوطن القومي للشعب اليهودي، حيث مارست الجماعات اليهودية كل أشكال الهيمنة على الشعب الفلسطيني فكان الكشف عن خطاب الهيمنة عبر سرديات الصهيونية وهي: الاختلاف والتميز، معاداة السامية، والديمقراطية، باعتبارها منزاحة عن الحقيقة والموضوعية، فإن هذه السرديات مسخرة لخدمة الفعل الكولونيالي ، كما أن التمثيل العرقي والجغرافي باعتبارهما آليات ما بعد كولونيالية تمارس تغييب ثقافة الأغيار، وتأتي بصورة مغايرة يتحول فيها المستعمِر إلى صورة للمستعمَر منزاحة عن الحقيقة الفعلية .

رابعا: الرد بالكتابة وهل يمكن للتابع أن يتكلم؟

يستمر "البازعي" "Albazei" في اعتبار أن المكون الأساسي لفكر ما بعد الكولونيالية؛ هو تلك التوجهات التي تستمد رؤاها من خطابات مناهضة الإمبريالية، لذلك نجده قد عمل على الاحتكاك بأدبيات هذا الخطاب، باعتبارها ردا بالكتابة على السرديات الكولونيالية التي تلتزم بالمنطق الديكارتي في إلغاء "الآخر" وتنميطه، تحقيقا لعملية الهيمنة التي تنعكس على كل مناحي الحياة الثقافية، والاجتماعية، والسياسية، والأيديولوجية، فعند إخضاعه السرد الكولونيالي إلى التحليل والتقويض، نجده يمارس رده على المقولات الكولونيالية من خلال مقاربته ، لكتاب "معايشات الحرية"، ضمن إصداره "هموم العقل"، ذلك أن الدرس النقدي الغربي يشكل رافدا لعملية إدراك الذات وخصوصياتها الثقافية، باعتبار أن «الخصوصية تعني الاختلاف النسبي القائم على جملة سمات ثقافية نتجت عن تراكمات تاريخية وتفاعلات بينية ومجتمعية بالإضافة إلى اجتهادات فكرية وبداعية على مستوى الأفراد والجماعات»[1] وبالتالي فإن وعي "البازعي" في مقاربة النصوص المناهضة للخطاب الكولونيالي هي امتداد للسياسة النقدية التي انتهجها منذ أن اضطلع بالرد على المستعمِر، من خلال توظيف استراتيجية الكتابة النسوية الما بعد كولونيالية والنص الأفريقي، في إطار العودة للذات. عنوان الدراسة "معايشات الحرية، قراءة في كتاب"، هي استعراض لمجموعة أعمال نقدية، تقع في عمق الخطاب الما بعد كولونيالي، المشروط بمراجعة شاملة لتصوراته، وتحليلاته التي تلح على المنطلقات الابستمولوجية في تعاملها مع فكر"الآخر". هذا التوجه "للبازعي" يجعلنا نتساءل : هل استعراض قراءات نقدية للغير يمكن اعتباره انخراط في الرد بالكتابة على المشروع الكولونيالي؟ وكيف كانت مقاومة الكاتبات لهذا المشروع؟ وهل استطاع البازعي إسماع صوت للتابع؟

[1]–سعد البازعي: استقبال الآخر، ص45.

1-الكتابة السوداء وسؤال الحرية:

حسب "البازعي" "Albazei" فإن كتاب "معايشات الحرية " « يستحق القراءة وجدير بالاستعراض، ويقول العنوان الجانبي للكتاب أنه يتناول موضوع الحرية في الآداب والثقافات الما بعد كولونيالية، أي تلك التي عاشت التجربة الاستعمارية "مرحلة التحرر من الاستعمار»[1] وبذلك يكون الناقد قد انخرط في تجربة الرد بالكتابة القائمة على العودة للذات من خلال مشروطيات الثقافة المحلية، وتنعكس هذه العودة على مفاصل النصوص المضادة للفكر الامبريالي؛ حيث أن استراتيجية النصوص المتطابقة هي اشتغال الناقد، فهو يبحث في اكتناه مخزونات الثقافات المهمشة، ذات التجارب الإنسانية المختلفة والمتجذرة في عمق التاريخ البشري.

يحيلنا استعراض "البازعي" "Albazei" لـ "كتاب معايشات الحرية"، إلى مجموعة من المقالات التي تطرح قضايا الآخر /المستعمَر،و عبر استحضار خطابه عن الحرية يمكن أن نرصد نماذج للرد بالكتابة، لـ "الفكر الأسود"من خلال رؤى "نغوييي واثيغوا" و "أشيل مبيمي"، ومقاومة الكاتبات، التي تبرز من خلالها قراءات عن كاتبات عربيات قاومن الامبريالية الغربية، عبر نصوصهن الأدبية ضمن اهتمامهن بمسألة الرد بالكتابة.

وحسب ما قاله "أشيل مبيمي" إن «تبيان كيف استخدمت الحرية في مشروع الحداثة، لتكون قناعا لوضع تطلعات أجزاء من العالم وتحقيق مصالح حزء واحد أو عنصر بشري واحد، والمقصود هنا هو بوضوح الكيفية التي وظفت بها الحرية في الغرب المعاصر توظيفا خدم الاستعمار تحت قناع إنقاذ الشعوب وتحريرها سياسيا وحضاريا»[2]، وبذلك يبدو أن "مبيمي" يفند أطروحة الحداثة حول حرية المجتمعات، لأن المشروع الذي اعتمده "آشيل مبيمي" في الحفر عن الأنظمة المعرفية التي أنتجها العقل الغربي، نلمح فيه وعيه النقدي

[1]-سعد البازعي: هموم العقل، ص 203.

[2]-المصدرنفسه، ص 206.

بالخطاب الكولونيالي، لأن الوضع الحياتي في قارة أفريقيا أثناء الوجود الاستعماري الغربي يبدي حماسة في سياسات العدواة القائمة على تغييب "الآخر" ثقافيا، وتاريخيا، وحتى عرقيا، حيث يرى "مبيمي" أنه « كانت التغيرات بارزة من حقبة إلى أخرى ومن بلد إلى آخر، وهذا يعني أن الدال العرقي كان بنية أساسية بل وتأسيسية لما سيصبح المشروع الإمبراطوري، وإن وجدت ذاتية في العلاقات الكولونيالية، فإن العرق سيكون رحمها الرمزي وخشبتها الأصلية»[1] ويعد التحيز لقضايا الهوية هو وعي بالخطاب الكولونيالي الذي يهدف إلى إلغاء "الآخر" الإفريقي، عبر سياسات تستند إلى الدعوة إلى إحداث تغيرات في بيئة المجتمع ، وذلك باعتبار السكان الأصليين للبلدان الأفريقية المستعمَرة رعايا للمركزية الأمبريالية.

هذا التعدّي على الانتماء الإفريقي السياسي عبر سياسة الإلغاء والطمس الهوياتي القائم على العنصرية، يرى فيه "مبيمي" أنه « يشتغل كتعويض للقوى الامبريالية أمام الإحساس بالإذلال الوطني الذي أثارته الهزيمة أمام بروسيا 1870 ،كان إحدى أقمشة، إن لم يكن إحدى مواد المفخرة والثقافة الوطنيين، كان ذلك العمل الموسوم بـ "التربية الوطنية للفرنسيين" "يصف الاحتلال كأنما هو المسلك نحو عهد جديد من الفحولة»[2]هذا الطرح الكولونيالي القائم على عملية "التهجين العرقي"، هو خطاب استعماري استحضره "مبيمي"، نظرا لوعيه النقدي بمستوى الإلغاء الذي تحاربه الحضارة الغربية على "الآخر/ الإفريقي.

طرح "مبيمي" يعطي الأولوية للأبعاد التاريخية والابستمولوجية في فهم الظاهرة الاستعمارية وقراءة العقل الغربي، ومن ثم الرد عليها بالكتابة عن طريق الفكر "الأفريقي" أو الفكر الأسود، كما يسميه "مبيمي" «الذي يعرّفه بأنه ناتج الصراع الأفريقي لتحقيق الذات، أو تملّك الذات بدلا من أن تكون مُلكا للغير، أي السعي بتعبير أوضح، للتخلص من العبودية

*–أشيل مبيمي، أستاذ البحث في التاريخ في جامعة "ويتواتر سوند"بجوهانسبورغ في جنوب إفريقيا، (من كتاب هموم العقل لسعد البازعي، ص 206).

[1]–أشيل مبيمي: نقد العقل الزنجي: تر: طواهري ميلود، ابن النديم للنشر والتوزيع، ط1، الجزائر، 2018م ص93.

[2]–المرجع نفسه ، ص 94 .

والاستعمار، والسعي المشار إليه هو لتحقيق ثلاثة أشياء حكم الذات، معرفة الذات، والتعبير عن الذات»[1]، وبالتالي فإن خطاب الهوية في "الفكر الأسود"، يسعى الى التحرر من العبودية والتعددية للكولونيالية الغربية، وبذلك تتعمق العودة إلى الذات باعتبارها أولوية في الانخراط في مشروع فكري إفريقي يسعى إلى الاستجابة لضرورات التطور الاقتصادي، والسياسي، والاجتماعي، والثقافي للمجتمعات الأفريقية.

لم يكن "مبيمي" المفكر الإفريقي الوحيد الذي أحال إليه "سعد البازعي" عبر استعراضه لكتاب "معايشات الحرية"، وإنما أحال أيضا إلى "فرانتز فانون" الذي يرى بأن «الموت يجب أن يكون من نصيب المستعمِر لا المستعمَر، فالواقع تحت نير العبودية أو الاستعمار مطالب بالتخلص من مستعبده أو مستعمِره الذي يمارس قتل من يستعمرهم تحت اسم التحضر مختلقا القوانين التي تجيز له ممارسة الهيمنة تحت شعار جلب الحضارة»[2] ، وهو تحريض على مقاومة المستعمِر بالسلاح ردا على الهيمنة الغربية على القارة الإفريقية.

وهذا يماثل دعوات أخرى لمفكرين سود آخرين على الرد بالكتابة وبأساليب أخرى على الخطاب الكولونيالي الذي أفرزت هيمنته جملة من أساليب الخضوع، الذي أمدّ المعرفة السوداء بجملة من التصورات التي تعطي للمستعمَر نظما فكرية للعودة للذات، ومنه فالنموذج الذي أحال إليه "البازعي" ينهل من فلسفة خطاب ما بعد الكولونيالية، حيث يمكن أن توفره لنا تجربة "نغوييي واثنغو"* الذي « لفت إليه الأنظار لسبب فريد: هو تخليه عن الكتابة بلغة المستعمِر، الانجليزية، واستبدالها بلغة محلية هي الغيكيو أو غيكويو[3]»،

[1]–سعد البازعي: هموم العقل، ص 207.

[2]–المصدر نفسه، ص 209.

[3]–المصدر نفسه ، ص 235 .

[1]وبالتالي يكون رده على المحتل باستعادة الهوية الثقافية من خلال اللغة المحلية، هذا الانتظام داخل الخصوصية الحضارية لـ "واثينغو" ، كشف "للبازعي" اشتغال المفكر الأفريقي بالترجمة، باعتبارها أهم وسيلة لعملية التثاقف من أجل إخراج الكتابة الإبداعية المحلية، من حيزها الجغرافي، نحو المنابر الثقافية العالمية، باعتبار أن تشكله اللغوي كان مرتبط بالمنظومة التعليمية الاستعمارية التي جعلت من اللغتين الانجليزية و الفرنسية اللغة الرسمية في البلدان المستعمَرة الأفريقية، على حساب اللغات المحلية.

ان الوعي النقدي "للبازعي" "Albazei" بموضوعات "الفكر الأسود" ينسجم مع الرؤية النقدية لخطاب ما بعد الكولونيالية، ذلك أن التجربة الاستعمارية في الجغرافيات المستعمَرة، ومنها أفريقيا، أدت إلى التحرر منه، بالعودة إلى الثقافة المحلية على قاعدة الرد و المقاومة، لأنه السبيل الوحيد لتجاوز الطمس الهوياتي الاستعماري. ففي كتاب "تصفية استعمار العقل" لـ "نغوبي واثنغو" يقول فيه: « تعكس التبعية الاقتصادية والسياسية لهذه البرجوازية الأفريقية الكولونيالية ، في ثقافتها، ثقافة الفردية والببغاوية المفروضة على شعب متململ، بجزمات الشرطة والأسلاك الشائكة ورجال الدين و القضاء ذوي العباءات . أما نشر أفكارهم فيقوم به جهاز من مثقفي الدولة والأكاديميين المقربين من المؤسسة الكولونيالية[2]» وبذلك يكون المستعمر قد عمل على استمرارية هيمنته على الشعوب الأفريقية، عبر تعميق الثقافة الامبريالية من خلال مؤسسات الدولة التابعة للقوى الاستعمارية وهي المؤسسات النيوكولونيالية.

*–" نغويي واثنغو" أشهر كتاب أفريقيا السوداء و من أهم مثقفيها الّين لفت إليهم الأنظار منذ سبعينيات القرن الماضي بأعماله الروائية و المسرحية و مقالاته ثم بمواقفه السياسية التي كلفته السجن و النفي و كثيرا نت المشاق الأخرى . (من كتاب هموم العقل لسعد البازعي .ص 235)."

– نغويي واثنغو : تصفية استعمار العقل ، تر : سعدي يوسف ، دار التكوين للتأليف و الترجمة و النشر ، دط، سوريا ، 2001 ، ص 17 .

لذلك سعى "نغويي واثنغو" إلى خلق نظرية مضادة للبرجوازية الجديدة، وهي نظرية "الفقر" التي « تتصل بالفقر من حيث أنها نظرية البسطاء الذين لا يملكون الكثير، وأيضا من حيث هي الزاوية أو مجموع الزوايا التي تنظر منها الشعوب التي لم تُرزق ثروة مادية، والتي بمقتضاها تحاول أن تستفيد من الحد الأدنى المتاح لها في الاقتصاد أم في الفنون أم غير ذلك، والاستفادة المقصودة تتضمن مقاومة لما تطرحه نظريات الأغنياء»[1]، هذه المقاومة الذي يمثلها خطاب الفكر الأسود، تتقاطع مع بروتوكول مناهضة الحضور الامبريالي على كافة المستويات: المعرفية و الاقتصادية، والاجتماعية و الثقافية بالإضافة إلى كونها دعوة إلى تأسيس منظومة فكرية تتعامل من خلال مقولاتها الجوهرية مع المسألة المحلية، وذلك من أجل إعادة ترتيب العلاقة مع الذات ومن ثم مع "الآخر"، لا سيما وأن راهن الثقافة في الدول المستعمَرة لا يستطيع التحرر من الهيمنة بكل أبعادها الحضارية، والسياسية والتاريخية، والاقتصادية.

يرى "نغويي واثنغو" بأن « حرية رأس المال المالي الغربي والاحتكارات فوق القومية التي تحت مظلتها الاستمرار بسرقة بلدان وشعوب أميركا اللاتينية، وأفريقيا، وآسيا، وبولينزيا، هي حرية محمية اليوم، بالأسلحة التقليدية والنووية. الاستعمار الذي تقوده الولايات المتحدة الأمريكية يتقدم إلى شعوب الأرض المناضلة وكل الداعين إلى السلام بإنذار نهائي: قبول السرقة أو الموت»[2] .هذا الوضوح في خطاب "نغويي واثنغو" الذي شرح فيه الوضع الما بعد كولونيالي، والذي يتسم بالتغوّل المالي والاقتصادي للكولونيالية الغربية، ذلك أن عنف السيطرة الأوروبية يواجهه الفكر الأسود بنظرية الفقر ترسيخا لقيم الحرية الرافضة لكل أشكال الاستتباع الحضاري الذي يقولب "الآخر" و يستنفذ مقدراته بكل وسائل الإخضاع الإيديولوجية والاختراق الثقافي، والغزو الفكري والمعرفي.

[1]–سعد البازعي: هموم العقل، ص 236.

[2]–نغويي واثنغو: تصفية استعمار العقل، تر: سعدي يوسف، ص18.

لذلك فإن "البازعي" يستعرض تجربة "نغويي واثنغو" الما بعد كولونيالية باعتبار أن «الفقر يوَلّد الجرأة على اختراع أشكال غير مألوفة وهذه تؤدّي أحيانا إلى الإبداع مثل ما هو الجاز في مقابل الأوركسترا ، وفن "بيتيكا" القائم على تجميع الخردة، وفن المسرح المتنقل الذي يعتمد على إمكانيات بسيطة»[1] ، وهو صياغة أفريقية لتصوّر يكون منطلقه البيئة المحلية التي تلتقي وفكرة التحّرر. حيث أن المقاومة يمكن أن يكون لها مضامين داخل الثقافة المحلية تتشابه مع قيم المجتمعات الأفريقية.

يمكن القول أن "البازعي" "Albazei" قام باستعراض تناقضات الفكر الغربي الكلولونيالية، التي كانت مفاعيلها على القارة الإفريقية تدخل في تفاصيل العملية الاستعمارية، لذلك فإن تجربتَيْ كل من "أكيلي مبيمي"، و"نغويي واثنغو" النقديتين تضطلعان بالرد بالكتابة على الخطابات الكولونيالية ذلك أن الأول استبدل لغة المستعمِر باللغة المحلية في كتابته القصة و الرواية، أما "واثنغو" فقد أحدث ثورة في التنظير لما بعد الكولونيالية من خلال "نظرية الفقر" التي تحقق الحرية من كل أساليب الضغط الامبريالي الغربي، سواء كان المالي أو الاقتصادي أو المعرفي.

2-مقاومة الكاتبات:

في سياق إدراك الإقصاء الديكارتي، وفهم التعبيرات الإنسانية التي تأثرت بوضعها الثقافي في إطاره الكولونيالي، فإن "البازعي" استمر في العناية بالمواجهة بين الشرق المستعمَر والغرب المستعمِر، من خلال استكماله لعرض انتاجات كاتبات رفضن أن يكون المتخيل هو ذاك الخطاب الذي يستحضر قدسيّة الغربيّ، باعتباره مرجعية أساسية لمختلف النماذج التعبيرية.

[1]-سعد البازعي: هموم العقل، ص 237-238.

لقد لفتت الكاتبتان "أهداف سويف" من مصر، و"ايتيل عدنان" من لبنان انتباه القراء والنقاد إلى انتاجاتهما الإبداعية في إطار الدراسات ما بعد الكولونيالية، التي قامت بها الناقدة العراقية، "فريال غزول" حيث تقول: « إن ذلك الأدب يستطيع أن يتخاطب مباشرة مع الآخر الكولونيالي سابقا (إكس كولونيال) بدون واسطة الترجمة بوصفه طريقة لمواجهة مراكز الهيمنة وخطابها "المونولوجي" أي الأحادي . يصدق ذلك على أعمال إبداعية غير أدبية لكاتبات مثل الجزائرية آسيا جبار التي أبرزت معاناة المرأة الجزائرية في فيلمها الوثائقي "نوبة سناء"»[1] حيث إن الرد بالكتابة على حقيقة الخطاب الكولونيالي تتمثل في استخدام اللغة الامبريالية في عملية المواجهة في مستواها المباشر، وهنا نقرأ وعيا واضحا بأدوات المقاومة الثقافية، التي ساهمت بشكل كبير في دحض ادعاءات الغرب عن الحرية، والديمقراطية، وحقوق الإنسان، وغيرها من القضايا التي استخدمتها الامبريالية الغربية من أجل إيهام "الآخر" بتحضره وقدرته على تغيير واقع هذا الأخير البائس، إلا أن التجربة الاستعمارية في العراق وفي غيرها من مناطق العالمين العربي والإسلامي، قد كشفت عن زيف ادعاءاتها وأساطيرها الوهمية حول القضايا المذكورة سابقا.

ويستمر توجه "البازعي" "Albazei" نحو القارة الأفريقية في خلال الكاتبة الجنوب افريقية "نادين غورارديمر"* [2]"Nadine gordimer" التي تكتب القصة القصيرة في مجلة "النيويورك التايمز"، "غورديلمر" واجهت التمييز العنصري بكل قوة وحزم رغم بشرتها البيضاء. التي عملت على إسكات صوتها من خلال منعها من النشر داخل جنوب إفريقيا. ويرى "البازعي" "Albazei" أن الكاتبة « تتناول جانبا قلّما يلتفت إليه بحسب ما تذكر في دراسة أدب المقاومة والأدب ما بعد الكولونيالية، هو الجانب الجمالي الإبداعي في ذلك

[1]–سعد البازعي: هموم العقل، ص.227

[1]–*– نادين غورردايمر هي كاتبة قصة و روائية من جنوب أفريقيا، ولدت عام 1923 لأب يهودي و أم مسيحية ممن هاجروا إلى جنوب أفريقيا ، الأب من ليتوانيا و الأم من إنجلترا . توفّيت الكاتبةفي 2014 بعد حياة مليئة بالإنتاج الإبداعي و الكفاح ضد العنصرية في بلادها ن وقد حازت على جائزة نوبل عام 1991.(من كتاب هموم العقل لسعد البازعي ص 229 .

الأدب وتأثره بالموقف السياسي للكاتب، وفي هذا السياق نشير إلى رؤية دقيقة لدى غورديمر من خلال إجابتها عن سؤال: ما هي حرية كاتب؟ لتكون الإجابة، حريته هي في أن يحتفظ برؤية عميقة ومكثفة»،[1] وبذلك تكمن حرية الكاتب بالنسبة لـ "غورديمر" في تمسّكه برؤيته في نقله لواقع مجتمعه السياسي، والاجتماعي ، والثقافي.

إن عرض "البازعي" "Albazei" لكتاب "معايشات الحرية" الذي قام بترجمته من الانجليزية إلى العربية احتك من خلاله بمجموعة من نقاد "الفكر الأسود"، حيث أن "واثنغو" كان رده من خلال استخدام لغته المحلية بدل لغة المستعمِر، وممارسة التنظير الما بعد باستخدام نظريته للفقر" التي يلج فيها على التحرر من الرأسمالية الغربية، من خلال المتاح من الأشياء من أجل عملية الإبداع الفني والأدبي. كما أن نصوص "مبيمي" التي تناولت الحرية التي نادى بها الغرب هي زائفة وكاذبة، كان توظيفها خدمة للاستعمار، ورده كان من خلال مفهوم "الفكر الأسود" الذي ابتدعه ويتحرك "البازعي"أيضا في فضاءات الكتابة النسائية المقاومة للأمبريالية، عبر كتابات من "غورديمر نادين" و"أهداف سويف" و "ايتيل" المكتوبة بلغة الاستعمار من أجل صياغة مختلفة للمقاومة، حيث تطورت وتعمقت لغتها وباتت قادرة على مخاطبة المستعمر.

إلا أن ما لاحظناه من خلال "معايشات الحرية" هو عرض "للفكر الأسود" والكتابة النسائية، دون تحقيق قراءات نقدية مباشرة لهذا الجانب من المعرفة والنقد، وهو ما يعد قصورا في حركية مشروع "البازعي"، وبالتالي فإن استعراض دراسات الآخرين يعتبر قراءة ساكنة، لا تعبر عن سيرورة النقد لديه و حركيته، وإنما هذا العرض هو تجميع لنصوص الآخرين، ومن ثم عرضه وفق محددات الكتابة وطرائقها في الرد والمقاومة. وبذلك يكون "البازعي" قد لامس الفكر الأسود لكن ليس عبر تنظيراته وتصوراته للقراءة الما بعد كولونيالية، بل عبر قراءات لنقاد آخرين.

[1]–سعد البازعي: هموم العقل، ص 231.

3-هل يمكن إسماع صوت التابع؟

إن وعي "البازعي" "Albazei" بحدود خطاب ما بعد الكولونيالية، التي تتكئ على تبعية المجتمعات المستعمَرة ثقافيا واقتصاديا و سياسيا ، يقدم لنا دراسته النقدية للتنوير العربي، التي تضمنها كتابه "قلق المعرفة" والموسومة بـ "التنوير العربي": نوافذ إلى ماذا؟ لقد أحالنا لنا الناقد إلى نموذج "رفاعة الطهطاوي "حين توجه إلى فرنسا ضمن بعثة علمية موفدا من حاكم مصر "محمد علي". وقد اختار "البازعي" "Albazei" هذا النموذج «لأنه يقع في مفصل مهم من تطور الثقافة العربية المعاصرة في مصر بشكل خاص، لحظة احتكاك خطير يعد امتدادا لما ابتدأه نابليون حيث جاء مصر في أول القرن التاسع عشر، في عملية استفزازية أدت إلى حركة تفاعلية طويلة مرت بالكثير من لحظات الصعود والهبوط، النجاح والفشل، وما تزال معنا إلى اليوم»[1]، وهو نموذج يبدو أكثر مواءمة لمواكبة خطاب ما بعد الكولونيالية، من خلال استحضاره باعتباره تابعا، من جغرافيا خاضعة للمستعمِر. فالناقد يعمل على قراءة مدى انغماس المثقف العربي -باعتباره مستعَمرا- داخل النسيج الثقافي الغربي الذي نحت قضايا النهضة، والحرية، والعدالة، وحقوق الإنسان، بمثالية تبث منطق السلطة والهيمنة من خلالها. وبذلك فإن منطلقات المقاومة لدى "سعد البازعي"" saad Albazei " هو الكشف عن التفاعل الغير متوازن بين الشرق والغرب.

وإزاء هذا الموضوع يمكن القول أن للحرية في «تخليص الابريز للطهطاوي حضورا مكثفا وإشعاعا قويا سواء من حيث تداول الكلمة وتعلقاتها أو من حيث الاهتمام بمعانيها و أبعادها فبدت للدارس شعارا للإصلاح في جميع وجوهه وشرطا ملازما لكل مراحله وأهدافه»[2]، نظرا لأن مصطلح الحرية في المجتمعات الغربية لا سيما فرنسا، هو مصطلح شائع ومتداول، بينما في المجتمعات العربية والإسلامية يكاد يكون منعدما، نظرا لاعتباره

[1]-سعد البازعي: قلق المعرفة، إشكاليات فكرية وثقافية، ص141.

[2]-عمر بن بوحليدة: العرب ومسألة التنوير، دار روافد الثقافية، ط1، الجزائر، 2016م، ص 43.

مصطلحا وافدا من الحضارة الغربية، وبالتالي فإن محاولة تبيئته من رواد الإصلاح آنذاك ومنهم "رفاعة الطهطاوي" في الحاضنة العربية، يعتبر عملية تغيير نهضوية استلزم التخلص من مفاهيم تراثية لا تخدم فترة الانفتاح العربي على الغرب، وهي فترة شهدت حملات استعمارية في عديد من الدول العربية لا سيّما حملة "نابليون" على مصر " التي رفع خلالها القائد الفرنسي لواء تبعية الشعوب له حضاريا، وثقافيا، واقتصاديا.

وللخروج من هذه التبعية «يقتضي الوعي بتحليل الفكر الأوروبي عموما والفكر الاستشراقي بخاصة تحليله نقديا من الداخل، فمراجعة الاستشراق الأوروبي لا تقوم بنقد الاستشراق فحسب بل بنقد الفكر الأوروبي ذاته»[1]، دون الانغماس اللامشروط في مفاصل الحضارة الغربية، التي لها ظروفها للفكر الغربي. إن الوعي النقدي بخصوصية المعرفة العقلية الغربية، ستخلّص المثقف العربي من اعتباره تابعا للحضارة الغربية القائمة على مركزية "الذات" وتهميش الآخر واختزاله، وبالتالي فإن هذا الوعي هو الذي سيجعل المثقف العربي يتكلم خارج منظومات معرفية تأسست على الهيمنة وإلغاء المختلف.

إن المرحلة التي أشار إليها "البازعي" "Albazei" هي مرحلة الأنوار، حيث حدث فيها تفاعل حضاري بين الشرق العربي والغرب الأوروبي، على أساس حضور ثقافة المستعمِر في وعي المستعمَر، الأمر الذي يجعل المثقف العربي يعيش حالة استيلاب ثقافي، لذلك فإن الناقد السعودي يتساءل «حول الكيفية التي يتم بها التفاعل مع "الآخر" عن الأساليب التي اتبعت للوصول. فمن المهم أن نعرف الجوانب التي اجتنبت اهتمام المتفاعلين، عما أرادوا جلبه من فرنسا أو الغرب بشكل عام وما لم يريدوا جلبه ورفضوه، والطرق المتبعة لتحقيق ذلك الهدف»[2] ، وبذلك يكون "البازعي" "Albazei" في قلق معرفي إزاء التنوير العربي، الذي سجل انتقال الفكر الغربي من بيئته التي استنبتته ، إلى الحاضنة

[1]– عمر بن بوحليدة: العرب ومسألة التنوير، ص 82

[2]–سعد البازعي: قلق المعرفة: إشكاليات فكرية وثقافية، ص142.

العربية دون وعي المثقف العربي بخطورة هذا الانتقال، الذي لا يبحث في المبادئ الأساسية التي تسلتزم إعادة النظر في ما طرحته النهضة ومساءلته، بهذا الوعي النقدي فقط يمكن القول أن المثقف العربي، استطاع أن ينفتح على الثقافة الغربية انفتاحا مؤسَّسًا على شروط المثاقفة، والتي تبنى على منظومة فكرية تحافظ على الخصوصية الثقافية. وهذا لم يحدث بعد؛ حسب "البازعي" "Albazei" وبالتالي يمكن القول أن "التابع" " المثقف العربي"لا يمكن أن يتكلم في ظل الانغماس الثقافي والحضاري للمستعمِر في ثقافة المستعمَر، دون اعتباره للخصوصية الثقافية التي تتشابك مع الهوية.

لذلك فإن "البازعي" "Albazei" يرى بأن « مجمل المؤلفات العربية حول الموضوع لا تكاد تقدم سوى صورة واحدة ذات بعد واحد وأسماء تتكرر فولتير، دريدا.. الخ فالتوتر لديهم هو فرنسا وهو الإيمان بالعقلانية والنقد والعلم، أما الجوانب الأخرى، الجوانب التي تحيل تلك الظاهرة إلى ظاهرة معقدة مشتبكة الفروع ومتناقضة الأفكار لا تكاد تخطر وإن خطرت فهي تُستبعد»[1] وبالتالي مازال التابع تابعا و لا يستطيع أن يتكلم في ظل الاستيلاب الثقافي الذي يعيشه المثقف العربي.

بعد حديثه عن "الحرية" باعتبارها قيمة حضارية في الثقافة الامبريالية الغربية، يواصل "سعد البازعي" "Saad Albazei" نقده للحضارة الغربية، من خلال توظيف نصوص فكرية ، يعمل على قراءتها ونقدها، الأمر الذي يجعل هذه القراءة تقع في عمق الخطاب الما بعد كولونيالي. ففي مسألة الديمقراطية، يعرض "البازعي" أطروحة "جيجيك"* التي تعتبر نقدا مباشرا لها ، إذ يرى بأن «مسألة الديمقراطية الغربية من حيث هي مثال على المسائل التي يستثنيها التسامح. فهي في منطقة المحظور الاجتماعي والسياسي. الديمقراطية تحولت إلى

[1]. سعد البازعي: قلق المعرفة: إشكاليات فكرية وثقافية، ص 146

*- جيجيك سلافوي: فيلسوف سلوفيني (1949) ويعمل في معهد الاجتماع والفلسفة بجامعة ليوبليانا بسلوفينيا وفي معاهد أوروبية أخرى، وهو أيضا مفكر يساري الى جانب كونه محللا نفسيا وناقدا ثقافيا "حسب كتاب قلق المعرفة لسعد البازعي" ص112.

صنم تصعب مناقشته فحسب "جيجيك" إن الديمقراطية هي من الشعب والى الشعب»[1] وبذلك تكون "الديمقراطية" حقيقة غربية، تمتلك اشتراطات التاريخ، والحضارة والحقوق والعدالة، فهي ترقى لأن تكون سلطة من باب الحرية التي تجعل الإنسان أولوية الأولويات ومجال يوفر شروط تحقيق الحرية والتحضر.

فالديمقراطية حسب رؤية "جيجيك" هي تقرير مصير الإنسان من الإنسان نفسه، بطريقة تمتد إلى السعي إلى تحقيق فاعلية اجتماعية وسياسية من منطلق الاهتمام بالذات، والمطلوب حسب "جيجيك" «هو الالتزام بها، بغض النظر عن النتائج، بمعنى أنه حتى عندما تكون النتائج غير مقنعة أو تنطوي على غش فيجب القبول بها حفاظا على اللعبة نفسها. مثلما حصل في انتخابات عام 2000م في فلوريدا. فالانتخابات كانت مزورة ولكن لا يوجد ديمقراطي واحد خرج للشارع. رغم أن الجميع كان يعلم أنهم غشوا»[2]، وبالتالي فإن "جيجيك" حسب "البازعي" يسائل القضايا التي عُدّت مسلمات من منطلق نسبيتها والواقع الذي يفنّد حقيقتها. لذلك فإن القضايا التي يطرحها الفكر الغربي ليست حقائق مطلقة لا يمكن نقدها، بل إن الفاعلية الفكرية تحتّم صوغ الذات من خلال مساءلة القضايا التي اعتُبرت نمطا وجوديا لا يمكن خلخلته.

ويرى "البازعي" "Albazei" « أن الموقف العربي، وأقصد الموقف الليبرالي أو المنفتح لا يحبذ عادة توجيه النقد للديمقراطية الغربية، على أساس أن العالم الثالث بشكل عام ومنه العالم العربي بحاجة إلى شيء من الديمقراطية في ظل أوضاع مؤسفة في كثير من أنحاء العالم، وأن نقد الديمقراطية أقرب للترف»[3]. وبذلك يبقى المثقف العربي تابعا لا يمكن أن ينقد القضايا الغربية ومنها الديمقراطية نظرا لاعتبارها مقدّسات لا يمكن المساس بها. بل إن الانخراط في تكرارية عقيمة هي السمة الأبرز في الثقافة العربية المعاصرة.

[1]–سعد البازعي: قلق المعرفة –إشكاليات فكرية و ثقافية،ص 117 .

[2]–المصدر نفسه ، ص117.

[3]–المصدر نفسه ، ص121 .

لم يقتصر الصمت على المثقف العربي الذي يجترّ كل طروحات الحضارة العربية، دون نقدها أو مساءلتها، بل إن القارة الإفريقية أيضا، بحكم أنها كانت ولا زال بعض الشعوب فيها تحت الهيمنة الاستعمارية، فإن عرض "البازعي" لكتاب "معايشات الحرية"، ضمنه مقال كانت نتيجته ما قاله "فيليب ايمنغوالي" " Phlip emeagaual"* في كتابه "استنزاف العقول" من موقعه في الغرب :«إننا نشغّل ثلث جامعات إفريقيا لتلبية احتياجات بريطانيا والولايات المتحدة من اليد العاملة، ميزانية التعليم الإفريقية ليست جزء تابع للميزانية الأمريكية إن إفريقيا في حقيقة الأمر تمدّ الشعوب الغربية الأكثر ثراء بالدعم التنموي على النحو الذي يجعل الشعوب الثرية أكثر ثراء والفقيرة أكثر فقرا»[1]. وبذلك يكون الفكر الأسود والعربي مطالَبَيْن بإعمال فاعلية السؤال والنقد بطروحات الحضارة الغربية ضمن صيرورة تتحرك في اتجاه التبعية الحضارية وهي دعوة "للبازعي" للتخلص من العطالة الفكرية القائمة على التكرار والاجترار.

إلا أن "البازعي" "Albazei" في توجهه نحو الذات من خلال رده الكتابي على الخطاب الكولونيالي، لم تكن من خلال مقارباته المباشرة لخطاب مابعد الكولونيالية، وإنما، باستعراض كتاب "معايشات الحرية" الذي يتضمن مجموعة من المقالات الأجنبية، والتي بمقتضاها كانت لها رؤاها المناهضة للمركزية الغربية، إلا أن هذا الاستعراض يدخل ضمن سعي الناقد "سعد البازعي" إلى تحريك الفكر العربي وتخليصه من التبعية الحضارية للثقافة الامبريالية.

[1]– سعد البازعي: قلق المعرفة –إشكاليات فكرية و ثقافية– ، ص 224.

*–فيليب ايميغوالي:عالم ومهندس نيجري الأصل هاجر إلى الولايات المتحدة ليكون أحد مرتكزات النهضة التقنية في سبعينيات القرن الماضي، النهضة أنتجت شبكات الاتصال، الانترنيت بشكل خاص من كتاب قلق المعرفة لسعد البازعي ص 223.

خاتمة

خاتمة:

إن الوعي بالثقافات المغيّبة، وإعادة الاعتبار للهويات المهمّشة، قد أفرزه الفكر ما بعد الكولونيالي، الذي يعيد الاعتبار للتاريخ، ومن ثَمَّ ضرورة التركيز على إنهاء مرحلة السيطرة وإرادة القوة اللتان وسمتا الخطاب الكولونيالي. إنّ الاشتغال على كتابات الرد والمناهضة هي أبرز ما يميز هذا الخطاب، ذلك أن القطيعة مع الممارسات الخطابية السابقة التي يكون فيها "الآخر" النسخة المشوهة لماهيته، هي هدف هذا الخطاب نظرا للنظرة الاستعلائية للغرب والموجهة لهذا "الآخر". لذلك فإن هذه الدراسة تمارس النقد والنقض للتشكيلات الخطابية التي تجعل من علاقة الشرق بالغرب هي علاقة المركز بالهامش، ضمن ثنائية المستعمِر/المستعمَر. كما أن هذه الدراسة تقترب من النقد العربي المعاصر من خلال مشروع "سعد البازعي" الما بعد كولونيالي، ولقد توصلت إلى مجموعة من النتائج نوجزها في النقاط التالية:

أولا/ حركة ما بعد الحداثة النقدية ناتجة عن تحولات في القطائع المعرفية عبر تغير الظروف السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وانتقالها من أسبقية المعرفة وتكرارها، إلى الاختلاف والتعدد الذين يهدفان إلى الفاعلية والصيرورة المعرفية. وبذلك فإن حركة ما بعد الحداثة هي تلك الظروف المضادة للحداثة ومقولاتها الامبريالية.

ثانيا/ يعدّ فكر ما بعد الكولونيالية نتيجة حتمية لمرحلة ما بعد الحداثة، حيث أن مقاومة الامبريالية الغربية التي أفرزتها الحداثة، تتمثل في رفض القوالب الجاهزة والصور النمطية التي تشير إلى أن الإنسان الغربي هو مركز الكون. حيث أن هذه المقاومة أصبحت مُصاغة بشكل تتحدد فيه المغايرة بمنطق مناهضة السلطة الكولونيالية ومؤسساتها الرسمية، التي جعلت من ممارسة "إرادة القوة" هي الشكل الأساسي في علاقة "الأنا" بـ "الآخر" (مستعمِر/مستعمَر).

ثالثا / تتنوع مرجعيات "سعد البازعي" ""Saad Albazei" المعرفية التي يتكئ عليها مشروعه النقدي، حيث أنها تتأرجح بين أركيولوجيا فوكو "Foucault"، واستشراق "إدوارد سعيد" "Edward said" واستغراب "حسن حنفي"، وهذا الاختلاف في المرجعيات ناتج عن تنوع اهتمامات الناقد الفكرية، والتي ينخرط من خلالها في دراسة "الآخر" الغربي لمحاولة الفهم ومن ثم تشكيل رؤية موضوعية للقضايا المطروحة.

رابعا/ إن اهتمام "سعد البازعي" "Saad Albazei" بـ "الآخر" من منطلق التأصيل الحضاري للحضارة الغربية، من أجل الكشف عن تحيزاتها الثقافية، فهو تقلقه المثاقفة اللامشروطة التي يتشكل من خلالها فكر مأزوم، لا يعي عملية الانخراط في سياسات الانفتاح الفكري العربي على الغربي، دون فهم المَداخل الضرورية للثقافة الغربية. بذلك يكون وعي "البازعي" "Albazei" بمشروطيات التثاقف، يتم من خلال تحقيق استقلال حضاري يحافظ على أصالة الفكر العربي، رغم محاولات الطمس الهوياتي الذي أفرزته مرحلة الكولونيالية في الجغرافيا العربية.

خامسا/ تأسس فكر ما بعد الكولونيالية من خلال تضافر مجهودات عدد من النقاد والمفكرين منهم :"أنطونيو غرامشي" " Antonio gramchi " من خلال الثقافة وضرورات السلطة، "فرانتز فانون" "Frantz fanon " ونقده للكولونيالية، والرد عليها بتأكيد زنوجته، واستشراق "إدوارد سعيد" "Edward said " الذي قام من خلاله بنقد تواطؤ المعرفة مع السلطة السياسية التي شرعنت الاستعمار الغربي للشرق.

بتضافر جهود هؤلاء النقاد مع "فكر جماعة التابع الهندية"، كان الخطاب ما بعد الكولونيالي قد أسهم عبر أطره المعرفية في تفكيك الفكر الكولونيالي الذي يرتكز على التغييب والتهميش لكل ما هو غير غربي.

سادسا/ مرحلة ما بعد الكولونيالية هي مرحلة مضادة للكولونيالية القائمة على استعمار المناطق الجغرافية الواقعة خارج مجال الغرب، وقد أفرزت هذه المرحلة فكرا مواجها للإمبريالية وفق آليات نقد ما بعد الكولونيالية، التي من خلالها يتم الكشف عن خصائص الخطاب الكولونيالي الثقافية، والتاريخية، والعرقية، والأنثربولوجية.

سابعا/ يقوم مشروع "سعد البازعي" "Saad Albazei" النقدي على نقد الخطاب الغربي من خلال تحيزاته الثقافية القائمة على السرد الكولونيالي الذي يتسم بالوهم والأسطرة. لقد تمت دراسة "المكون اليهودي في الحضارة العربية" إن تحليلا أو نقدا، فكانت مخرجات السردية اليهودية، باعتبارها –سردية استعمارية– اتخذت من فلسطين "أرضا للميعاد"، أي أرضا للاحتلال، فكانت سردية الكيان الإسرائيلي قائمة على : معاداة السامية، وديمقراطية إسرائيل، والاختلاف والتميز اليهودي، وهي محكيات مستبعَدة من الواقع. إنها خطاب كولونيالي قائم على الوَهْم.

ثامنا/ باعتبار أن "القراءة الطباقية" هي آلية ما بعد كولونيالية، قدم من خلالها "سعد البازعي" نقدا للفكر الغربي، الذي قام بتهميش خِطابِيّ لكل ماهو غير غربي، حيث أن الناقد لاحظ أن البحوث الأكاديمية في الغرب، تقوم بتحييد منتجات الشرق الأدبية والفكرية، وهو ما اعتبره تهميشا للآخر" المستعمَر/وتمركزا للفكر الغربي.

تاسعا/ تبحث القراءة الما بعد كولونيالية في مستويات "التمثيل" العرقي، والجغرافي، والجنسي الذي تأسست عليه الخطابات الكولونيالية، إلا أن هذه الآلية استُخدمت إلا في الكشف عن خصائص رواية "تانكرد" لـ"درزائيلي" رئيس وزراء بريطانيا، إذ تم بالفعل الاشتغال على التمثيل العرقي، والتمثيل الجغرافي، وهو ما يعدّ استخداما غير كافيا لهذه الآلية، باعتبارها آلية ما بعد كولونيالية في مشروع "البازعي" "Albazei ".

عاشرا/ تجسيدا لآلية "الرد بالكتابة" باعتبارها مقولة ما بعد كولونيالية فقد كانت في مشروع "سعد البازعي"، عبر عرض الناقد لكتاب "معايشات الحرية"، وهو عبارة عن مجموعة من الدراسات النقدية التي قام "البازعي" بترجمتها إلى العربية، وقد شملت هذه الدراسات: "الكتابة السوداء، ومقاومة الكاتبات"، وبالتالي فإن "البازعي" لم يقارب النصوص مباشرة عبر تقديم قراءات خاصة به من خلال هذه الآلية وإنما عبر الترجمة، وهو اشتغال يشهد نقصا في القراءة الما بعد كولونيالية لدى "البازعي".

كما أن مقولة " هل يمكن للتابع أن يتكلّم؟" في خطاب البازعي تمثلت في " أن المثقف العربي هو تابع ولا يمكنه أن يُسمِع صوته إلا من خلال مسافة حضارية تحقق له استقلاله الفكري، الأمر الذي لم يحدث إلى الآن حسب رأي "البازعي"، لكن هذا الحكم يُعتبر مطلقا، إذ أن هناك من المثقفين العرب من أسمع صوته، ومن هؤلاء "عبد الوهاب المسيري"، هذا الناقد الذي فكّر من خارج المنظومة الغربية، عبر تمثلات الخصوصية الثقافة العربية. كما أن "البازعي" أهمل الجزئية الخاصة بقراءة نصين مضادين، أي نص من المستعمِر وآخر من المستعمَر للكشف عن الخصائص المتعاكسة و المتضادة بينهما وهي جزئية هامة في القراءة الطباقية، التي تتشابك مع تصورات الخطاب الما بعد كولونيالي.

أخيرا/ لقد قدم "سعد البازعي" ملاحظة مهمة في محطات نقدية مختلفة في مشروعه الفكري، وهي أن كلا من إدوارد سعيد، وفرانتز فانون، جياتري سبيفاك، وهومي بابا، باعتبارهم أعلام الفكر ما بعد الكولونيالي، استطاعوا بلورة أفكارهم المناهِضة للفكر الغربي خارج بلدانهم الأصلية، أي في منفاهم الغربي، الأمر الذي يُفهم منه أن الحضارة الغربية ليست شَرّا كله، وهو رأي يتقاطع فيه مع "الفكر المركب" "لإدغار موران" في كتابه"أوروبا وبربريتها"، إذ يرى أنه رغم السيطرة والهيمنة التي وسمت الحضارة الغربية، إلا أنها أيضا تتميز بالتحضر، والحرية، والقيم الإنسانية. وتناولهم لقضايا ما بعد الكولونيالية بهذا الزخم المعرفي هو من

منطلق أنّ أوطانهم عرفت القهر و الظلم و الاستعباد ، لذلك فقد حملوا معهم قضاياهم إلى منفاهم في الغرب لإسماع صوتهم.

و من خلال ما سبق من نتائج، يمكن القول إن مشروع "سعد البازعي" النقدي، يمكن عدّه مشروعا نقديا ما بعد كولونيالي، يحاول تفكيك "الآخر" الغربي من خلال مفاتيح قرائية تتمثل مصطلحات و مفاهيم هذا الحقل، لقراءة هذا الآخر من منظور الذات، و عليه فهو مشروع حضاري عربي يهدف إلى تحقيق الاستقلال المعرفي من خلال الإخضاع الثقافي للفكر الغربي ومن ثَمَّ الكشف عن خصائصه وتحليلها، لتشكيل نقد عربي يروم الانفتاح على "الآخر" ويتبرم من الانغماس في ثقافته.

وتبقى هذه الدراسة محاولة لمقاربة الخطاب النقدي العربي المعاصر من خلال مشروع "سعد البازعي" لتؤسس لمقاربات أخرى لباحثين من أجل محاورة هذا المشروع و مُساءلته من أجل خلق رؤية عربية في الدراسات المابعد كولونيالية.

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع

المصادر:

1. البازعي سعد: ما وراء المنهج، تحيزات النقد الأدبي الغربي مقال في كتاب عبد الوهاب المسيري (إشكالية التحيز ودعوة للاجتهاد) ،المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط 2 ،و.م.أ 1996.
2. البازعي سعد: مقاربة الآخر–مقاربات أدبية–، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1999.
3. البازعي سعد ، ميجان الرويلي : دليل الناقد الأدبي ، المركز الثقافي العربي ، ط3 ، المغرب 2002.
4. ميجان الرويلي وسعد البازعي: دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، ط3 ، الدار البيضاء، 2002.
5. البازعي سعد: استقبال الآخر، الغرب في النقد العربي الحديث، المركز الثقافي العربي، ط1 المغرب ، 2004.
6. البازعي سعد: المكون اليهودي في الحضارة الغربية، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط، 2007.
7. البازعي سعد ، الاختلاف الثقافي وثقافة الاختلاف، المركز الثقافي العربي، ط1 ،الدار البيضاء، 2008.
8. البازعي سعد: قلق المعرفة، إشكاليات فكرية وثقافية، المركز الثقافي العربي، ط1 المغرب، 2010.
9. البازعي سعد: جغرافيا العنصرية في رواية لأني أسود، مجلة الحياة، ت ن 2012/02/17م، رابط المقال :

http://www.jehat.com/ar/JanatAltaaweel/maqalatNaqadeya/Pages/19

10. البازعي سعد: معايشات الحرية، الفكر الأسود، فلسفة المقاومة، جريدة الرياض، ت ن 2015/02/06م، رابط المقال : https://www.alriyadh.com/1052506

11. البازعي سعد: معايشات الحرية–ثقافة المستعمر في السودان، جريدة الرياض، صدر في 2015/06/20م، التصفح في 2023/04/04م.

12. البازعي سعد ، الحداثة من الإ[هام إلى السيولة، جريدة الرياض، ت ن 2015/09/12م،العدد 17246، رابط المقال: https://www.alriyadh.com/1081851

13. البازعي سعد: معايشات الحرية،مقاومة الكاتبات ، فلسفة المقاومة، جريدة الرياض، ت ن 2015/06/27م، رابط المقال : https://www.alriyadh.com/1060462

14. البازعي سعد: هموم العقل مسائل وحوارات و إشكالات، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2016.

15. البازعي سعد: لا أتخيل مشهدا ثقافيا هادئا، مجلة القافلة، عدد مارس، أبريل، 2018، رابط المقال : https://qafilah.com/ar/.

16. البازعي سعد: حوارات كاشفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، د ط ، المملكة العربية السعودية، 2021م.

17. البازعي سعد: مقال الانشطار الدلالي في مفاهيم الأدب، مجلة الفيصل، الإصدار،مايو 1، 2022، رابط المقال : https://www.alfaisalmag.com/?p=23516

الكتب العربية

18.الشرقاوي محمد عبد الله :الستشراق و تشكيل نظرة الغرب للإسلام ،دار النشر للثقافة و العلوم،ط1 ، مصر ، 2016.

19.أفاية محمد نور الدين ، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، إفريقيا الشرق،ط 2، المغرب، 1998.

20.أفاية نور الدين ، المتخيل والتواصل –لمفارقات العرب والغرب–.

21.بشارة عزمي: من يهودية الدولة حتى شارون–دراسة في تناقض الديمقراطية الإسرائيلية، دار الشروق، ط1، مصر،2005.

22.بغورة الزواوي: ما بعد الحداثة والتنوير، دار الطليعة للطباعة والنشر، د ط، بيروت، 2009.

23.بن بوحليدة عمر: العرب ومسألة التنوير، دار روافد الثقافية، ط1، الجزائر، 2016م.

24.بنعبد العالي عبد السلام: أسس الفكر الفلسفي المعاصر، محاورة الميتافيزيقا، دار طوبقال، المغرب، ط1، .1991

25.التريكي فتحي ، رشيدة التريكي: فلسفة الحداثة، مركز الإنماء القومي،د ط، بيروت، 1992.

26.تيزيني الطيب : من الاستشراق الغربي الى الاستغراب لشرقي ،دار المجد للنشر و الخدمات الطباعية ، ط1 ، سوريا ،.1996

27.الجابري صلاح: الاستشراق قراءة نقدية، دار الأوائل للنشر والتوزيع والخدمات الصناعية، دمشق، ط1، 2009،.

28.جمعة مصطفى عطية: شرنقة التحيز الفكري–الأنماط والتجليات–، شمس للنشر والإعلام، القاهرة، ط1، .2019

29. صليبا جميل: المعجم الفلسفي، الجزء الثاني، دار الكتاب اللبناني، لبنان، 1986، باب الهاء.

30.الجندي أنور: معالم الفكر العربي المعاصر، مطبعة الرسالة، مصر، .2013

31.حرب علي ، أوهام النخبة، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، ط3، .2004

32.حرب علي: الممنوع والممتع نقد الذات المفكرة، المركز الثقافي العربي، د ط ، الدار البيضاء، 1995م.

33. أبو حسن حمدي النور: يورجين هابرماس، الأخلاق والتواصل، التنوير للطباعة والنشر، د ط، لبنان، 2012.

34.حمودة عبد العزيز ، الخروج من التيه، المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب، الكويت،2003.

35.حمودة عبد العزيز: المرايا المحدبة من البنيوية الى التفكيك، المجلس الأعلى الوطني للثقافة والفنون والآداب، دط ، الكويت، 1998م.

36.حنفي حسن: مقدمة في علم الاستغراب، الدار الفنية لنشر والتوزيع، القاهرة، 1991.

37. خليل سمير: دليل مصطلحات الدراسات الثقافية والنقد الثقافي، دار الكتاب العلمية، دط ، بيروت، 1971.

38. زكريا فؤاد: نقد الاستشراق وأزمة الثقافة العربية المعاصرة، دراسة في المنهج، مؤسسة هنداوي سي آي سي، المملكة المتحدة، 2017.

39. زكريا فؤاد: نيتشه، دار المعارف، ط2 ، مصر ، د.س.

40. الزين محمد شوقي: إزاحات فكرية، منشورات الاختلاف ، ط1 ، الجزائر، 2015،

41. السامرائي قاسم : الاستشراق بين الموضوعية و الافتعال ،دار الرفاعي للنشر و الطباعة ، ط1 ، السعودية ،1983.

42. سبيلا محمد: الحداثة وما بعد الحداثة، دار طوبقال للنشر،ط2 ،الدار البيضاء، 2007م.

43. سليمان جمال محمد أحمد ، إيمانويل كانط: انطولوجيا الوجود، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، مصر،د ط، 2009.

44. أبو شهاب رامي: الرسيس والمخاتلة-خطاب ما بعد الكولونيالية في النقد العربي المعاصر، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط2،بيروت، 2014.

45. الشيخ أحمد : من نقد الاستشراق إلى نقد الاستغراب، المثقفون العرب والغرب، المركز العربي للدراسات الغربية، القاهرة، ط1، 2000.

46. الصفدي مطاع ، نقد العقل الغربي-الحداثة و ما بعد الحداثة-، مركز الانماء القومي، لبنان،1996.

47. طرابيشي جورج :المرض بالغرب- التحليل النفسي لعصاب جماعي عربي - ، دار بترا و رابطة العقلانيين العرب ، سوريا ، 2005.

48. العروي عبد الله: ثقافتنا في ضوء التاريخ، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1997م.

49. عطية أحمد عبد الحليم: نيتشه وجذورها ما بعد الحداثة، دار الفارابي،ط1، بيروت، 2010.

50. العظم صادق جلال: ذهنية التحريم-الاستشراق والاستشراق معكوسا، دار المدى لثقافة والنشر، ط2، 2004، سوريا.

51. قارة نبيهة: دار الطليعة للطباعة و النشر ، ط1 ، بيروت ، 1988.

52. لبيب الطاهر: صورة الآخر ناظرا ومنظورا اليه، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1999.

53. البنكي محمد أحمد ، دريدا عربيا قراءة التفكيك في الفكر النقدي العربي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 2005.

54. المسيري عبد الوهاب : موسوعة اليهود و الييهودية ، دار الشروق ، مصر، ص 35.

55. المسيري عبد الوهاب ، فتحي التريكي: الحداثة وما بعد الحداثة، دار الفكر،ط3، دمشق، 2010.

56. المسيري عبد الوهاب: إشكالية التحيز ودعوة الاجتهاد، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط2 ، و.م.أ، 1996.

57. المسيري عبد الوهاب: اليهودية وخيوط العنكبوت، ط1 ،دار الفكر، دمشق، 2019م.

58. مصطفى عادل: فهم الفهم- مدخل إلى الهيمينوطيقا: نظرية التأويل بين أفلاطون إلى غادامير، مؤسسة هنداوي سي، آسي، الملكة المتحدة، 2017م.

59. الميلي محمد: فرانز فانون والثورة الجزائرية، وزارة الثقافة، الجزائر، 2015.

60. النملة علي إبراهيم: كنه الاستغراب –المنهج في فهمنا الغرب – ، بيسان للنشر و التوزيع ، ط2، لبنان ،2016.

61. هشام محمد ، في النظرية الفلسفية للمعرفة –أفلاطون، ديكارت، كانط–،إفريقيا الشرق، المغرب، 2001.

62. بن الوليد يحي: الوعي المحلق–ادوارد سعيد وحال العرب، الهيئة المصرية العامة لكتاب، القاهرة، 2016.

63. يافوت سالم: حفريات الاستشراق في نقد العقل الاستشراقي ، المركز الثقافي العربي ، ط1 ، المغرب ،1989.

الكتب المترجمة

64. أشكروفت بيل ، غاريثغريفيث، هيلين تيفين، الرد بالكتابة–النظرية والتطبيق من آداب المستعمرات القديمة، تر: شهرت العالم، المنظمة العربية للترجمة، ط1، لبنان، 2006م.

65. آشكروفت بيل وآخرون: دراسات ما بعد الكولونيالية– المفاهيم الرئيسية–، تر: أحمد الروبي وآخرون،المركز القومي للترجمة ، ط1 ،مصر ، 2010.

66. ايجلتون تيري: أوهام ما بعد الحداثة، تر: منى سلام، مركز اللغات والترجمة أكاديمية الفنون،د ط، القاهرة، 1996.

67. بابا هومي: موقع الثقافة، تر: ثائر ذيب، المجلس الأعلى للثقافة، ط1، مصر، 1994.

68. تورين آلان ، نقد الحداثة، تر: أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، د ط، مصر، 1997.

69. حسن إيهاب: تحولات الخطاب الديني لما بعد الحداثة، تر: السيد امام ، دار شهريار، ط1 ،العراق، ، 2018م.

70. حسن إيهاب: سؤال ما بعد الحداثة، تر: بدر الدين مصطفى أحمد، مجلة مؤمنون بلا حدود.

71. الحلاق وائل: قصور الاستشراق، منهج في نقد العلم الحداثي، تر: عمرو عثمان، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، دط ، بيروت، 2019م.

72. دريدا جاك ، الكتابة والاختلاف، رسالة الى صديقي الياباني، تر: كاظم جهاد، طوبقال للنشر، ط2 ، المغرب، 2000.

73. دريدا جاك: هوامش الفلسفة، تر: منى طلبة، دار التنوير للطباعة والنشر، ط1 ، لبنان، ، 2019م.

74. ديكارت رينيه: مقال عن المنهج، تر: محمد مصطفى طمي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط3 ، مصر، 1985.

75. ديكارت رينيه:التأملات في الفلسفة الأولى، تر: عثمان أمين، المركز القومي للترجمة، د ط، القاهرة، 2009.

76. روبنسون دوغلاس: الترجمة والامبراطورية–نظريات الترجمة ما بعد الكولونيالية، تر: ثائر ديب، المجلس الأعلى للثقافة، ط1، 2005م.

77. ريان ميشال وآخرون، مدخل إلى التفكيك، تر: حسام نايل، شركة الأمل للطباعة والنشر،ط1 ، القاهرة، ، 2008.

78. زماني محمد حسن :الاستشراق و الدراسات الإسلامية لدى الغربيين ، تر:محمد نور دين عبد المنعم ، المركز القومي للترجمة ، ط1 ، مصر، 2010.

79. سبيفاك جياتري ، ستيف بولسون، النقد التقاربي، تر: محمد صلاح، مركز نماء للبحوث والدراسات، حوارات مترجمة.

80. سبيفاك جياتري ، هل يستطيع التابع أن يتكلم؟، تر: خالد حافظي، صفحة سبعة للنشر والتوزيع، المللكة العربية السعودية، ط1، 2020.

81. سعيد ادوارد ، تأملات حول المنفى، تر: ثائر ذيب، دار الآداب للنشر والتوزيع، ط2، بيروت، ، 2005.

82. سعيد إدوارد: الاستشراق –المفاهيم الغربية الشرق، تر: محمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع،ط1 ، القاهرة، 2006، ص 86.

83. سعيد إدوارد: الثقافة والامبريالية، تر: كمال أبو ديب، دار الآداب للنشر والتوزيع، ط4، لبنان، 2014.

84. سعيد إدوارد: حاوره قاوريفسوانتان، السلطة والسياسة والثقافة، تر: نائلة قلقيلي حجازي، دار الآداب، ط1 ،بيروت، 2005م.

85. سيم ستيورات ، دليل ما بعد الحداثة، تر: وجيه سمعان عبد المسيح، المركز القومي للترجمة، ط1، القاهرة،2011.

86. غادامير هانز : الحقيقة و المنهج –الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية ، تر : حسن ناظم .

87. غادامير هانز جورج : الحقيقة و المنهج – الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية– ، تر : حسن ناظم ، دار رؤيا للطباعة و النشر الثقافية ، لبنان ، ط1 ، 2007 ،

88. غادامير هانز جورج: طرق هايدجر، تر: حسن ناظم علي حاكم صالح، دار الكتاب الجديد، المتحدة، بيروت، ط1، 2007.

89. غادامير هانس غيورغ: فلسفة التأويل : الأصول–المبادئ–الأهداف، تر: محمد شوقي الزين، منشورات الاختلاف ، الجزائر، ط2، 2006.

90. غرامشي أنطونيو ، الأمير الحديث_قضايا علم السياسة في الماركسية، تر: زاهي شرفان أفيس الشامي، منشورات الحمل، بيروت، 2017م.

91. غرامشي أنطونيو ، كراسات السجن، تر: عادل غنيم، دار المستقبل العربي ، مصر ، 1994

92. غرامشي أنطونيو: قضايا المادية التاريخية، تر: فواز طرابلسي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط2، 2018.

93. غريغوار فرانسوا: المشكلات الميتافيزيقية الكبرى، تر: نهاد رضا، منشورات دار مكتبة، الحياة، د ط، د س.

94. فاميتو جياني: نهاية الحداثة، تر: فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، سوريا، د ط ، 1998.

95. فانون فرانز: دايفيد كوت، تر: عدنان كبابي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1971.

96. فانون فرانز: معذبو الأرض، تر: سامي الدروبي، جمال الأقاسي، مدارات الأبحاث للنشر، القاهرة، ط2، 2015.

97. فوكو ميشال : جينالوجيا المعرفة ، تر : أحمد السطاني، عبد السلام بنعبد العالي.

98. فوكو ميشال: الكلمات والأشياء ، تر: مطاع الصفدي وآخرون.

99. فوكو ميشال: تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، تر: سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، ط1 ، المغرب، ، 2006.

100. فوكو ميشال: جينالوجيا المعرفة. تر: أحمد السلطاني، عبد السلام بنعبد العالي، دار طوبقال للنشر، المغرب، ط2، 2008،

101. كوت دافيد: فرانتز فانون ، تر: عدنان كوالي،المؤسسة العربية للدراسات و النشر،ط1، لبنان، 1971.

102. كوزوين بيتر: البحث عن الهوية–الهوية وتشتتها في حياة ايريك ايركسون وأعماله، تر: سامر حصيل رضوان، دار الكتاب الجامعي، العين، دولة الإمارات العربية المتحدة، 2010.

103. لومبا آنيا: في نظرية الاستعمار وما بعد الاستعمار، تر: محمد عبد الغني غنوم، دار الحوار، ط1، سوريا، 2007.

104. ليوتار فرانسوا: في معنى مابعد الحداثة، تر: سعيد بديب، المركز الثقافي العربي، ط1 ، الدار البيضاء، ، 2016.

105. مبيمبي أشيل: نقد العقل الزنجي: تر: طواهري ميلود، ابن النديم للنشر والتوزيع، ط1، الجزائر، 2018.

106. ملتسر أبراهم : صنع معاداة السامية أو تحريم نقد إسرائيل، تر: سمية خضر، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات ، ط1، قطر، 2022، ص 89.

107. هابرماس يورغن :القول الفلسفي للحداثة، تر: فاطمة الجيوشي، منشورات الثقافة، د ط، سوريا، 1995.

108. هايدجر مارتن: الأنطولوجيا هيرمينوطيقاالواقعاتية، تر: عمارة الناصر، منشورات الجمل، بغداد، ط1، 2015.

109. هايدجر مارتن: التقنية –الحقيقة– الوجود، تر: محمد سيلا وعبد الهادي مفتاح، المركز الثقافي العربي، بيروت، د.ط، 2010.

110. هايدجر مارتن: الكينونة والزمان، تر: فتحي المسكيني، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط1، 2012.

111. هرتزل ثيودور: الدولة اليهودية، تر: محمد فاضل، مكتبة الشروق الدولية، ط1، مصر، 2007.

112. واثنغو نغوبي: تصفية استعمار العقل، تر: سعدي يوسف، دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر، د.ط، سوريا،2001م.

113. يونغ روبرت: أساطير بيضاء، كتابة التاريخ والغرب، تر: أحمد محمود ، المجلس الأعلى للثقافة للترجمة والنشر، القاهرة، ط1، 2003.

المقالات:

114. إيكو أمبرتو: ابتكار العدو، تر: دايس محمد، مجلة الحكمة، ت ن 2020/01/28، الرابط الالكتروني:https://hekmah.org/

115. الدغفق هدى: سعد البازعي، المفكر الفاعل متسلح بالفلسفة والنقد ومتواصل مع الأدب و التاريخ، مجلة (نزوى) العمانية ،عدد 112، ت ن 18 أكتوبر 2022، رابط المقال : https://www.nizwa.com1/

116. شاكرابارتي ديبيش : دراسات التابع و التأريخ ما بعد الكولونيالي ، عن معهد الدوحة للدراسات العليا ، ت ن يناير2016، العدد 03 ، رابط المقال : https://ostour.dohainstitute.org/

117. الشيخ نرمين :جيل النجار أسئلة الحاضر–اليهودي العربي تاريخ العدو– تر: رنا بركات وعبد الرحيم الشيخ، مجلة أكاديميا ، ربيع وصيف 2012، رابط المقال : https://www.academia.edu.

118. العرضاوي رانيا ، سعد البازعي بين منعطفي الفلسفة والترجمة، مجلة "نزوى"، العدد 112، ت ن 2022/10/17، رابط المقال :https://www.nizwa.com/

119. الغامدي صالح زياد: عن سعد البازعي– ناقدا ومنظرا اختياراته تنفتح على الآخرية الفكرية–،مجلة نزوى، عدد112، ت ن 2022/10/17، رابط المقال: https://www.alriyadh.com/2071078

المراجع الأجنبية:

120. **Menzenger Johans**, **1896** peace to jewish question-with an attachment on the History of antisemetism**,** house of Schuster and loeffler, berlin,.

121. **Fanon Frantz ,1952,** peau noire masques blans , edition du seuil ,France .

122. **Steiner George, 1980**, the death of tragedy, Oxford unvercity, press, new York.

123. **Lazare Renard, 1903**, Antisemetisme- history an causes, international library publishing co new York.

124. **Roland Barthes,2002**,l'empires des signes, édition de seuil, paris,

الفهرس

الفهر س

مقدمة:.....1

مدخل : 10

أولا / التأويل وحدود الفهم:.....10

1/الهيرمينوطيقا وسؤال التفسير:.....11

2 /التأويلية ومحطات الهيرمينوطيقا:.....13

أ-هايدجر وفينومينولوجيا التأويل:.....15

ب-غادامير وجدلية الحقيقة والمنهج :.....21

ثانيا/ تموضع التجربة النقدية عند البازعي:.....24

الفصل الأول: تحولات الخطاب النقدي من الحداثة إلى ما بعد الحداثة.....42

أولا: الحداثة النقدية ومقولاتها التأسيسية 42

1/الحداثة وسؤال المركز:.....44

2/الحداثة ومقولاتها التأسيسية.....51

أ-الكوجيتو الديكارتي.....51

ب-الترانسدانتالية الكانطية.....56

ثانيا: ما بعد الحداثة في الخطاب النقدي الغربي:.....60

1/ما بعد الحداثة مفاهيم وتحديدات:.....62

2/ ما بعد الحداثة وفلسفات التعدد والاختلاف:.....65

أ-نيتشه والتأسيس الجينالوجي لما بعد الحداثة:.....66

ب- ما بعد الحداثة وحفريات فوكو:.....72

ج- ما بعد الحداثة وتفكيك دريدا:.....74

3/في نقد ما بعد الحداثة:.....77

ثالثا: ما بعد الحداثة في الخطاب النقدي العربي المعاصر.....85

1/مفهوم ما بعد الحداثة في النقد العربي المعاصر:.....87

2/ما بعد الحداثة وانفتاحات النقد العربي المعاصر:.....92

أ-نقد الذات المفكرة وسؤال السيولة والصلابة:.....93

ب-حمودة وتيه ما بعد الحداثة:.....102

الفصل الثاني ما بعد الكولونيالية: بحث في المفهوم والخلفيات.....108

أولا / التأسيس المفهومي:.....109

2-عن سؤال ما بعد الكولونياليّة:.....117

ثانيا: ما بعد الكولونيالية _الخلفيات الفكرية والمقولات التأسيسية.....125

1-أنطونيو غرامشي: الثقافة وضرورات السلطة:.....126

2-فرانتز فانون و نقد الكولونيالية.....135

3-جماعة التابع ودراسات ما بعد الكولونيالية:.....147

ثالثا: ما بعد الكولونيالية في الفكر العربي المعاصر.....158

1 /ما بعد الكولونيالية بين الاستشراق وأبعاد التمثيل..:.....159

1-أ/ الاستشراق ونظرية ما بعد الكولونيالية:.....160

1-ب/ ما بعد الكولونيالية ونقد "التمثيل"..:.....165

2 /ما بعد الكولونيالية: نحو نظرية "الاستغراب".:.....170

رابعا: آليات نقد ما بعد الكولونيالية.....175

1/التمثيل و مستوياته.....176

2/هل يمكن إسماع صوت التابع؟.....180

3/السرد الكولونيالي و مستويات التمثيل..... ...:.....183

الفصل الثالث: مرجعيات الفكر ما بعد الكولونيالي في مشروع سعد البازعي.....191

أولا/ أركيولوجيا (ميشال فوكو):Foucault Michel 192

ثانيا/ البازعي وثنائية الاستشراق الاستغراب 196

1-سؤال الاستشراق.....196

2-الاستغراب: كتابة الآخر.....199

ثالثا/التحيّز امتداد لرؤية المسيري 203

1 /عبد الوهاب المسيري: التحيز رؤية معرفية.....204

2/سعد البازعي واشتراطات "التحيز".....:207

3./بين المسيري و البازعي خطاب النقد ومفارقات التحيز.....212

الفصل الرابع: خطاب ما بعد الكولونيالية في مشروع سعد البازغي النقدي.....221

أولا: استراتجيات النقد عند البازعي...:.....222

1-الإخضاع الثقافي و مقاربات الآخر.....223

أ-الطاهر لبيب و صورة الآخر.....:.....229

ب-نور الدين أفاية والآخر المتخيل.....235

ج-عبد الله العروي و أوروبا 238

ثانيا: البازعي والقراءة الطباقية.....242

1/التهميش الخطابي في النقد الغربي.....:.....243

2/" بارت"و "فوكو" وفكرة الأنموذج..... 247

3/العدو بين الإدراك التاريخي والابتكار.....252

ثالثا: السرد الكولونيالي ومستويات التمثيل.....259

-1الاختلاف اليهودي وروح التميز:.....260

ب/ حول معاداة السامية.....265

ج/ديمقراطية إسرائيل.....268

2/مستويات التمثيل: 270

رابعا: الرد بالكتابة وهل يمكن للتابع أن يتكلم؟.....273

أ-الكتابة السوداء وسؤال الحرية:.....274

ب-مقاومة الكاتبات:.....279

ب-هل يمكن إسماع صوت التابع:.....281

خاتمة:.....288

قائمة المصادر والمراجع :.....294

الفهرس.....306

ملخص 310

الملخص

ملخص

الحديث عن ما بعد الكولونيالية هو حديث عن تحوّل في خطابات النقد المعاصر، و كلام عن تأزّم المركزيّة الغربيّة في ممارستها النقديّة ، وبالتالي بات من الواضح الاعتراف بأنّ النّظم النقدية التي مارست اشتغالاتها وفق منظور الخطابات الناشئة حول العقل الغربي،قد اختزلت الآخر في إنتاجها للعقل ذاته، من خلال إنتاج المعرفة التي تجعل من الممارسات السوسيوثقافية نسَقا متعالٍ لفكر نقدي يحتمل كل مضامين الانتقال الأفقي (دال– مدلول)، التي تقوم عليها مركزية العقل الغربي وكل الثنائيات المفهومية التي تحمل مغالطات هذا العقل.

والاستشراق هو حتمية ثقافية فرضت ابستيمولوجيا تستنفر النسق المعرفي الغربي نحو خطاب استعماري من وجهة نظر المُستعمِر، لا سيما الخطاب الأدبي الذي طالما حمل مبرّرات مغلوطة تتفاعل وفق جدلية (مركز/هامش) لها مفهوماتها التاريخية ومحمولاتها الثقافية المشحونة بإنتاج سياسات نقدية تندرج وفق هذا المشهد، الذي تعضّده فكرة المساءلة من كينونة المستعمَر لهذا الأخير، الذي يعيد تأسيس خطابه المضاد، بوصفه الآخر /المهّمش ، الذي عليه أن يعيد تموضعه في العالم من خلال تقديم أشكال رمزية تعبّر عن ذاته وتنتج خصائص نقدية تُمليها اشتراطات الظاهرتين الأدبية و الفكرية من منظور الاستغراب.

إن التحولات المفهومية التي لحقت بالعقل الغربي، كانت لها تفاعلاتها في الفكر النقدي العربي المستقبِل لكل الأشكال والمناهج النقدية المعاصرة. وقد بات تفكيك الأنساق الكبرى لهذا العقل اشتغالا للممارسات النقدية العربية بوصفها خطابات ناشئة حول الآخر المختلف الذي تُحاصِره رغبة العقل الغربي –المستعمِر– في طمس كل منظوماته الثقافية والاجتماعية.

وباعتبار أن النقد العربي المعاصر ينتمي إلى تلك الأنساق الثقافية المَقصيّة، فإنه معنيٌّ بخطاب ما بعد الكولونيالية و بِنياتها الفكرية بوصفها تشكيلا خطابيا، يندرج ضمن كشف مُضمرات النماذج العليا .

ومن خلال هذا المنظور، سنسعى إلى إبراز أشكال نقدية عربية معاصرة، تناولت تشكيلات خطابية ذات طبيعة فعّالة، على اعتبار أنها ذلك الآخر/ المُختلف، و تناول هذه النماذج العربية، التي استقبلت الظاهرة محل الدراسة بالتحليل والبحث، مع تسليط الضوء على العُدّة المفهومية لهذه النماذج،والتي نخصّ منها مشروع سعد البازعي، وتأسيس مسافة حوارية بين الخطابات النقدية العربية المعاصرة و غيرها من الخطابات التي تستظل بمظلة –المابعد الكولونيالية– من خلال رفضها تمثيل العقل الغربي لها.

الكلمات المفتاحية (5 كلمات): ما بعد الكولونيالية – الاستشراق – ما بعد الحداثة – الهامش – التمثيل –الاستغراب.

Abstract

Talking about postcolonialism is talking about a shift in the discourses of contemporary criticism, and talk about the crisis of Western centralism in its critical practice, and therefore it has become clear to recognize that the critical systems that practiced their work according to the perspective of emerging discourses about the Western mind, have reduced the other in their production of the mind itself, through the production of knowledge that makes sociocultural practices a transcendent pattern of critical thought that bears all the contents of the horizontal transition (D-signified), on which the centrality of the Western mind and all Conceptual dualities that carry the fallacies of this mind..

Orientalism is a cultural imperative imposed epistemology that mobilizes the Western cognitive system towards a colonial discourse from the point of view of the colonizer, especially the literary discourse, which has long carried false justifications that interact according to a dialectic (center / margin) that has its historical concepts and cultural loads charged with the production of critical policies that fall according to this scene, which is supported by the idea of accountability from the being of the colonizer to the latter, who re-establishes his counter-discourse, as the other/marginalized, who must reposition himself in the world by presenting symbolic forms that express about itself and produces critical characteristics dictated by the requirements of the literary phenomenon from the perspective of astonishment.

The conceptual transformations that have occurred in the Western mind have had their interactions in the future Arab critical thought of all contemporary critical forms and approaches. The dismantling of the major patterns of this mind has become a preoccupation of Arab critical practices as emerging discourses about the different other, which is besieged by the desire of the Western mind – the colonizer – to obliterate all its cultural and social systems

As contemporary Arab criticism belongs to these excluded cultural patterns, it is concerned with the postcolonial discourse and its intellectual structures as a discursive formation, which falls within the disclosure of the implications of higher models.

Through this perspective, we will seek to highlight contemporary Arab critical forms, which dealt with discursive formations of an effective nature, considering that they are the other/different, and address these Arab models, which received the phenomenon under study with analysis and research, while highlighting the conceptual kit of these models, including Saad Al-Bazai's project, and establishing a dialogical distance between contemporary Arab critical discourses and other discourses that remain under the umbrella of postcolonialism by refusing to represent the Western mind..

Key words :

Postcolonialism – Orientalism – Postmodernism – Marginality – Representation – Occidentalism.