

قراءة في ما بعد الكولونيالية (Post-colonialisme).

أ/ آمال علاوشيش

أستاذة محاضرة.

جامعة الجزائر (2).

الملخص:

لقد حاولت خطابات ما بعد الكولونيالية في الفلسفة والأدب على حدّ سواء أن تقدّم توصيفاً لوضع المستعمر بعد أن تخلّص من الهيمنة العسكريّة، هذا الأخير الذي وقع في براثن استعمارٍ وسيطرةٍ جديدةٍ اتخذت طابع العولمة، والتي ليست في حقيقة الأمر سوى إمبرياليةٍ جديدةٍ عملت على قهره واستعباده، وهي تدّعي الاضطلاع بمهمّة تحضيره وإنقاذه من حالة الهوان والتّخلف التي يعيشها. إنّ الواقع الذي أساء إلى هويّة المستعمر وهدد انتماءاته بجميع أشكالها ومستوياتها، محرّزاً من خلال ذلك سطوةً على العقول والذهنيات، زارعاً وهم التمزّق والانشطار والتّبعيّة القصوى، فنجح في تخليق متلقّ سهل الانقياد، يشبه المسوخ، مذعنّاً لمشيّئة الكبار. إنّ الوضع الّذي حاول كتاب ما بعد الكولونيالية التّنبية إليه، علّ صوت إنذارهم يصل صدها إلى الشّعوب التي استغرقت في سباتها طويلاً فتستفيق من غفلتها وتستنهض همها لتعي أنّها إنّما دخلت في عصر كولونياليةٍ جديدةٍ تستبيح الولايات المتّحدة الأمريكيّة من خلاله كلّ الأعراف والقيم.

الكلمات المفتاحية: الحداثة، المركزية الأوروبيّة، الكولونيالية، الإمبريالية، التّقليد، الهويّة، التّناقف، الإستشراق...

إذا ما رمنا الحديث عن ما بعد الكولونيالي فلاشك ستستوقفنا عديد المحطّات، بخاصّة وأنّ معظم مجتمعاتنا العربيّة والإسلاميّة حتّى لا نقول كلّها قد عرفت أوقاتاً عصيبةً في ظلّ الهيمنة

الاستعمارية الغربية التي تركت فيها بصمات لا تمحى آثارها ليس على الصعيد العسكري أو المادي فحسب، إنما على مختلف المستويات بحيث لم يسلم الاقتصاد ولا السياسة ولا هوية الأمة. في هذا السياق فإن ما بعد الكولونيالي يفترض الحديث عن مفهوم الكولونيالي أو الاستعماري وهو المصطلح المتداول عموماً في كتب التاريخ، وذلك على اعتبار أن الثاني هو مقدمة أو مدخل للأول، هذا من جهة، ومن جهة أخرى تمييزه عن مصطلح ما بعد الاستقلال باعتبارها الفترة التي أعقبت التخلص من الثاني، هذه المرحلة التي تميّزت بتبعيّة فكرية واقتصادية للآخر - المستعمر - رغم التخلص منه عسكرياً، والمعنى أن أراضي البلدان وإن خلت من الجيوش والعسكر الأجنبي إلا أن ذلك لا يعني استقلالها الفعلي البتة وبالتالي لا يمكن عدّ مرحلة ما بعد الاستعمار رديفاً لما بعد الاستقلال، باعتبار أنها لم تحرز غير استقلالٍ سياسيٍّ من خلال إنشاء هيكل الدولة ولم تتخلص من استتبعات الاستعمار على جلّ الأصعدة (الاقتصاد، الثقافة، اللغة...).

ومصطلح ما بعد الكولونيالية أفرزته الفترة المعاصرة في منتصف القرن العشرين، ويعدّ من المصطلحات الشائعة في عديد الميادين الثقافية، نظراً لما يتضمّنه من شموليّة واتّساع يجعلانه يتمتع بنوع من المرونة تؤهّله لأن يُستخدم في كثيرٍ من المجالات، وهو يشير بالتأكيد إلى تلك المرحلة التي أعقبت التخلص من الهيمنة الاستعمارية والاحتلال العسكري الغاشم مباشرةً من أجل تحليلها، إلى جانب تعبيره عن حركة في النقد الأدبي والاجتماعي حاولت الردّ على الإمبريالية الغربية والأوروبية وما تسبّبت فيه من آثارٍ بشعةٍ عند الشعوب المستعمرة بخاصّةٍ من خلال محاولة الغرب فرض نوعٍ جديدٍ من السيطرة يتجاوز من خلالها ظاهرة الاستعمار التقليدي، هذه السيطرة التي اتخذت لها عديد المظاهر والمسميات كالعولمة والعالمية والكونية، والتي تقوم على مفهوم التّعالى والفوقية أو بالأحرى وهم المركزية الأوروبية والغربية الذي اجتاحت العقول والذهنيات العربية بصفةٍ خاصّة، وقد نبّه المفكر الإسلامي عبد الوهاب المسيري إلى ضرورة التّفريق بين الإمبريالية العسكرية التقليدية والإمبريالية النفسية والثقافية، التي تستند إلى اعتبار العالم الثالث منجماً لمواد خام يزود بها العالم، أو سوقاً لمنتجاته، بينما شعوبه فهي مجرد عمالة رخيصة، إلى درجة أنّه يربط بين الإمبريالية ومعاداة الإنسانية¹.

وللإشارة فإنّ الصّفة ما بعد- كولونيالي إنّما ظهرت في الأوساط الفرنسية المثقفة منذ عشرينيات تقريباً، واستعملت أولاً للدلالة على جملة التّغيرات الحاصلة على المستوى العالمي منذ نهاية الإمبراطوريات الاستعمارية قبيل ثلاثين عاماً، بخاصّةٍ في الدّول حديثة العهد بالاستقلال، هذه البلدان التي كان مصطلح منذ الاستقلال "depuis l'indépendance" هو الأنسب للتعبير عن واقعها.

لقد انتشر مصطلح ما بعد الكولونيالية في الأوساط المثقفة الأوروبية والأمريكية، وبين باحثين تعود أصولهم إلى المستعمرات القديمة " ex-colonies " بخاصة الهند، ممن تحصلوا على منح دراسية بالولايات المتحدة الأمريكية ليستقروا بعدها هناك، ومن بين أهم هؤلاء على الإطلاق المتخصصة في الدراسات ما بعد الكولونيالية ذات الأصل الإيرلندي **غاياتري شاكرافورتى سبيفاك** (Gayatri Chakravorty Spivak) المولودة في 1942، وقد تبعها في ذلك مثقفون من الهند والعرب والأفارقة المغتربين بالولايات المتحدة الأمريكية الذين أكدوا أنهم مثقفو الشتات (intellectuals diasporiques)².

لقد منحت **سبيفاك** للمستعمر معنى اشتهر بمفهوم التابع - وهو مصطلح مستمد من كتابات **غرامشي** - الذي يفتك كينونته ووجوده من اعتراف المهيمن به، هذه الوضعية التي تلحق بها صلة التقليد والمحاكاة التي تحمل في داخلها نوعاً من التناقض الوجداني في نظر **هومي بهابها**، لأنها رغبة في ونفور في آن معاً، وهو الأمر الذي يجعل المحاكاة تنطبع بطابع مقاوم أو ما يسمى بالممانعة ، وبذلك ينتج الخطاب الكولونيالي تابعين مزدوجي الوجدان لا ينأى تقليدهم له كثيراً عن الاستهزاء، وهو ازدواج يُربك الهيمنة على مستوى القاعدة³، كما يصيب هذا الخطاب العلاقة الكولونيالية بالخلخلة لأن المستعمر لا يريد نسخة عنه لأن من شأن ذلك أن يهدد وجوده واستقراره، وكل ما يرغبه هو إحداث تقليد لا يرقى إلى مستوى بعث الوعي الحقيقي الذي من شأنه أن يقود إلى التغيير⁴. والتابع عند **سبيفاك** يشمل العاطلين عن العمل والمهمشين والمنتشدين كما أنها ركزت في تحليلاتها التي استندت إلى منهجية تفكيكية ماركسية على وضع المرأة الهندية - التي تحرق نفسها على المحرقة الجنائزية لزوجها..- والمرأة الشرقية على العموم، الأمر الذي جعل منها أول منظرة نسوية في مرحلة ما بعد الكولونيالية.

هذا، وقد كان مصطلح ما بعد الكولونيالية فيما مضى يُستخدم " .. للتأكيد على الوحدة العرقية أو الثقافية التي تجمع أفراد الشعب المشتت - بخاصة اليهود - بالإحالة إلى أرض موعودة، إذا في الدراسات الكولونيالية الأحدث تمثيلاً للاختلاف والغربة والاختلاط، ولحقيقة أن معظم شعوب الأرض أوكّلها قد جاءت من مكان ما وتعيش الآن في غير مكان⁵..".

لقد تحدّث الكثيرون عن ما بعد الكولونيالية من الغربيين والعرب على حدّ سواء، وأغلبهم يعيشون في الغربة منفيين أو لاجئين أو معارضين، وهي غربة ذاتية وموضوعية في وقت واحد، ولعل أبرزهم عند العرب هو الأمريكي ذو الأصل الفلسطيني **إدوارد سعيد** (1935-2003) في كتابيه: **الاستشراق** (1978) و**الثقافة والإمبريالية** (1993) وهو المتأثر بشكل خاص بفلسفة **ميشال فوكو** (1926-1984)

وجاك دريدا (1930-2004) والمنهج الفيلولوجي التفكيكي، وذلك بما أحدثه من جدالات واسعة النطاق بخصوصية في مسألة النسوية (Féminisme) وحديثه عن حالة المنفى (l'exil) اللاذعة باعتبارها فضاءاً للأزمة والصراع الداخلي، إلى جانب توصيفه للمثقف المأمول الذي من شأنه أن يقول الحقيقة ويتمكن من الجهر بها في وجه السلطة، وكذلك الطبيب النفسي الفرنسي الذي عايش أحداث الثورة التحريرية الجزائرية وتجذرت كتاباته في إيديولوجيا النضال فرانس فانون (1925-1961) من خلال كتابه: **المعذبون في الأرض**، والكاتب الإفريقي إيميه سيزير (1913-2008) في مؤلفه الموسوم: **les d'Amérique Etats Unis** والفيلسوف الفرنسي جون بول سارتر (1905-1980) و **جوليا كريستيفا** (م 1941) و **حنة أرندت** (1906-1975) و **سيمون فايل** (1909-1943) و **أوكتاف مانوني** (1899-1989) وآخرون غيرهم.

لقد حاول إدوارد سعيد أن يصور الشرق في مرآة الغرب ومخيلته بتوصيفه شرقاً متخلفاً مغلوباً على أمره، رومانسياً وغير عقلاني، "أرض العرب" هذه هي أرض المعجزات والنبوءات⁶. هو شرق يعيش تحت الهيمنة الذكورية وتتبع السيطرة عليه، فهو الشرق الأنثوي بامتياز مادام فهمه يركز على مفردات أنثوية بلا حقوق ولا قوانين ولا أمن⁷، والمعنى الجلي هو هيمنة الغرب الخطابية والعملية على حد سواء، وذلك ما يتجلى بالخصوص أيضاً عند الروائيين الفرنسيين أمثال **فلوبير Flaubert** (1821-1880) و **نرفال Nerval** (1808-1855) و **لامارتين Lamartine** (1790-1869) و **شاتوبريان Chateaubriand** (1768-1848) وغيرهم، وهو الموقف الذي كثيراً ما غدى أحلام السيطرة والغزو والاستعمار، وولد مواقف الاستعلاء التي تأسست على نظرة تراتبية أوتفاضلية نرجسية وعمياء في التعامل مع الشعوب والثقافات، وفي هذا السياق يندرج مفهوم هوية الشتات في مقابل هوية الوطن الأصلي، وتتبع الإشارة إلى أن موقف سعيد من خلال كتاباته يُوحي بوضوح أن مبادئ الغرب هي في حقيقة الأمر مبادئ إيديولوجية وليست كونية ولهذا فليس من حق أي حضارة أن تدين أخرى مهما بلغ شأنها، والغرب بنرجسيته الإمبريالية إنما يعمل بكل ما أوتي من قوة على أن يكرس في المخيال العربي فكرة التماثل الذي تكون غايته دخول كافة المجتمعات إلى حظيرته.

في هذا السياق نشير إلى أن هناك حالة من المشاركة أفرزها الاحتكاك بين المستعمر والمستعمر، وهو ما يتجلى بوضوح في حالة (فرنسا- الجزائر) و (بريطانيا- الهند)، وهو وضع من شأنه أن يستمر طويلاً حتى بعد إحراز الاستقلال والتحرر من التبعية العسكرية، خاصة وأن ملامح الشمولية للمشروع الاستعماري باتت واضحة بحيث شملت الثقافة، وراح المستعمر يعمل على تحقير الآخر وتوصيفه بكل

التّعوت الممكنة من خلال تهميشه وإقصائه وتكريس واقع المركز الإمبريالي والهامش الكولونيالي، وهي كما نعلم صورة شوهاء مغرضة تعمل على تعزيز وضع التماهي والتوافق مع ثقافة الاستعمار باعتبارها الضريبة التي ينبغي الامتثال لها ودفعها ثمناً للترحيب بالأول داخل حظيرة الثاني. إنه واقع تحكمه حالتان مرضيتان، الأولى ذهان التفوق الذي أصيب به الغرب والثانية عصاب الدونية الذي وقع المستعمر في برأته.

هذا، ومن القضايا التي تطرقت إليها أدبيات ما بعد الكولونيالية مسألة الهوية (Identité) والانتماء الوطني (Appartenance nationale) وما ينجر عنها من صراع نفسي، خاصة وأن المستعمر السابق يحاول إيهام الشعب الذي تحرر بأنه عاجز عن تسيير ثرواته لأنه لم يبلغ بعد مرحلة النضج أو الرشد الحضاري المطلوب، ولا هو قادر على إنتاج ثقافة لها سرديتها الخاصة المختلفة، ولعلنا نجد في النسوية أو الأدب النسوي نموذجاً بارزاً للأدب ما بعد الكولونيالي على اعتبار أن التحرر من السيطرة شكّل أحد أهم هواجسه وانشغالاته، حيث تصبح السلطة البطريكية رديفةً للاستعمار أو الكولونيالية، فتنتقل السلطة الذكورية على الأنثى من مستوى ضيق (الأب أو الزوج أو...) لتتحول إلى المجال الاجتماعي، والمعنى هو الاشتراك في الإيديولوجية التي تقوم عليها الظاهرتين أي إيديولوجيا الاستبعاد والسيطرة والقمع، خاصة إن عززتها وتحالفت معها قوى رجعية متطرفة، وبالتالي لا شك أن إستراتيجيتي الدفاع ستكونان متماثلين إلى حد بعيد.

في هذا السياق لاشك أننا نلاحظ كيف تنتقل مفاهيم غريبة عن التربة العربية إلى ثقافة المجتمع العربي لتحلّ حيزاً لا يُستهان به في العقول والقناعات، علماً أن الدراسات ما بعد الكولونيالية خاصة في أمريكا وبريطانيا هي من ربط القهر والسيطرة بمفهوم الجندر أو النوع الجنسي، الذي يُقصد به جملة السياسات التي تستند إلى فلسفات تحاول التكرار لتأثير الفروق البيولوجية الفطرية في تحديد أدوار الجنسين وتنادي بالتماثل بينهما في كل شيء.

إنّ خطابات ما بعد الفترة الكولونيالية إنما كان همّها أن تفكّك الخطابات الغربية التي تبلورت في ظلّ علاقات القوة والهيمنة، وغالباً ما نجد روائيين يغادرون مسقط رؤوسهم، هرباً من وطأة الاضطهاد لينزحون إلى بلد المستعمر القديم ويكتبوا بلغته عن تجاربهم ورؤاهم للعالم وأحياناً عن قناعاتهم وإن بشكلٍ مستترٍ خفي، ممّا يسبّب لديهم أحياناً نوعاً من ازدواج الهوية والتمزّق والانشطار بين مكانين، الوطن الأم بثقافته من جهة وثقافة المنفى من جهة ثانية، والرواية الجزائرية تزخر بالأمثلة على ذلك كما هو ملاحظ عند مولود فرعون (1913-1962) ومولود معمر (1917-1989) ومحمد ديب (1920-2003)،

وإن كان هؤلاء ممن أخذوا على عاتقهم فضح ويلات المستعمر الفرنسي الغاشم، إلا أن لغة المستعمر أزاحت اللغة الأم بشكل جلي وملموس ولا زلنا في بلادنا حتى اليوم نشهد على آثار ذلك.

لقد أحكم المستعمر سطوته وجبروته على العقول بحيث كما يقول جون بول سارتر بحيث " .. بقي هنا، دائماً هنا، حتى أثناء غيابه وفي أكثر الاجتماعات سراً. ونظراً لكون الكلمات أفكاراً فإن الأسود عندما يعلن بالفرنسية أنه يرفض الثقافة الفرنسية فإنه يأخذ بيد ما يُبعده بالأخرى، وينصب في نفسه آلة تفكير العدو تماماً مثل المسحقة.. فالمفردات المعدة... لا تصلح في تقديم وسائل للأسود قصد الكلام عن نفسه وعن همومه وآماله.."⁸، والمعنى كما يؤكد Homi K. Bhabha أن العلاقات بين المستعمر والمستعمر تتأرجح بين انجذاب ونفور وهو الأمر الذي يجعلها تقع أسيرة ازدواج عاطفي، ذاك ما يسميه ازدواجية المحاكاة أو التقليد الإيمائي (L'ambivalence du mimétisme)⁹، وهو الوضع الذي يجعل العلاقة بينهما تتساقب بين التواطؤ والمناهضة داخل الذات الكولونيالية، وإلى جانب ذلك يوحي هذا الازدواج بأنه إنمائي رغم كونه استغلالي، وبالتالي يعبر عن نقطة ضعف أو ملمح غير مرغوب فيه داخل الخطاب الكولونيالي ذاته، باعتباره أن هذا الأخير يعمل على تخليق متلق سهل الانقياد، مستسخ، يعيد إنتاج قيمه وعاداته¹⁰.

في هذا الإطار تُطرح إشكالية الانخراط في المجتمع الأوروبي من طرف أولئك الذين يحاولون التماهي مع المستعمر الأمر الذي يجعل كل المستعمرين والمقهورين متشابهين، فهناك تمرق نفسي يتجاوز العذاب والغضب. يجد المستعمر نفسه مكبلاً داخل نظام ظالم يعامله كما الحيوان، ويحرمه من كل الحقوق حتى من حقه في الحياة مما يجعل وضعيته تنهار يوماً بعد يوم، فلا يبق له شيء سوى أن يختار طريقة موته، مادام لم يبق لديه ما يخسره¹¹، ويتحول الرفض الذي يُقابل به إما إلى شجاعة تدفعه إلى رفض الاستعمار أو إلى تخاذل واستسلام وانشداد إلى فخ المستعمر حتى التقاعد أو الموت، هم - المستعمرون - يرغبون في العودة إلى الوطن الأم ولكنها عودة يخشونها لكونهم باتوا خائفين من الاغتراب داخله، وهو يُفقد رغبتهم في الرحيل صبغتها الحماسية¹².

وتعدّ الحال التي يعيشها المستعمر في الواقع بدورها حالاً مأسويةً، فقراره العيش في المستعمرة هو شبيه بزواج المصلحة لأنه يقبل بامتيازات غير شرعية لكونها مغتصبة ويحاول جاهداً أن يتجاوز في داخله الإحساس بالذنب من خلال الاقتناع ومحاولة إقناع الآخرين بضرورة تحويل انتصاره من الميدان العسكري إلى مستوى القوانين والنظم¹³.

أما عن بورترية المستعمر، فإنه كائنٌ أبله يُوحى بحتمية الوصاية والحماية.. شاذ ومتخلف، سيء الغرائز، سارق وساديّ نوعاً ما.. لم يتعوّد على الرفاهية والتكنولوجيا الحديثة.. يتقبل بؤسه وفقره بكلّ رضا.. ناكزٌ للمعروف غير معترفٍ بالجميل ولا جدوى من مساعدته أو تغيير عقليته وطباعه.. هو قاصرٌ ومتخلفٌ وكسولٌ وشريرٌ.. جبانٌ.. يخشى الألم ولا يلتزم بموانع السلوك الحضاري.. وكأنّ هناك خللاً طبيعياً في شخصيته.. ينكر عليه كلّ صفةٍ إيجابية..، يشكو من إعاقة فرضها الاستعمار عملت على إقصائه من حظيرة المواطنة، وهو الوضع الذي تكرر من خلال زرع التّعرات القبلية والطائفية التي تتناقض مع القومية العربية، إلى جانب محاولة أمريكا وإسرائيل تقزيم دور جامعة الدول العربية¹⁴.

يتّضح ممّا تقدّم أنّ الدّراسات ما بعد الكولونيالية إنّما اتّصلت وعبرت عن وعي وطموح حركات الجماعات المقهورة والمنبوذة والمهمّشة، التي وقعت أسيرة منطقٍ استتصاليّ عنصريّ، ولأنّها آمنت بإيديولوجيا التحرّر راحت تهمل من مرجعيّات ثقافية عديدة، فلم تكثف بأن تكون مجرد نصّوصٍ تنظيريةٍ فقط، بل عملت في كثيرٍ من الأحيان على إنتاج خطابٍ تحريضيّ لا يكتف بمجرد الرّمزية الإيحائية فحسب.

إنّ الوضع المعاصر يكشف عن تغيير الأفضة وتعدّدها وكذلك عن غطاءٍ جديدٍ للهيمنة للغرب والانقياد له، بحيث لم تعدّ المستعمرات والمستوطنات والمحميات وحدها مسرحاً للقهر والسيطرة، وهو ما يتّضح بجلاءٍ في وضع الأقليات القومية والإثنية بصراعاتها العقائدية. وهو الواقع الذي لمسناه مثلاً في الهند بعد خروج الإنجليز ولا تزال آثاره باديةً حتّى اليوم، وكذلك في وضع سكّان الضواحي في فرنسا من المستعمرات القديمة، إلى جانب وضع المغتربين الجزائريين فيها والعرب على العموم.

لقد تمكّن طوفان العولمة والشّمولية من أن يجرف الشّعوب النّامية المهمّشة والضعيفة والمستلبّة ويؤهمها بأنّ نياره لا يؤثر على القيم والنّقافات المحليّة، الوضع الذي تجسّدت معالمه في سيطرة سكّان نصف الكرة الأرضيّة على نصفها الجنوبي، وإحراز الوصاية عليه لقرونٍ عديدةٍ بخاصّةٍ بعد انهيار الكتلة الشيوعية والمنظومة الاشتراكية من خلال إفلاس أنظمتها السّياسية لصالح رأسماليّة غربيّة مغرورةٍ عزّز وضعها تراجع الحركات التحرّرية عبر العالم، حيث تمكّنت من خلال تكتّلاتها الاقتصادية وأسواقها المفتوحة وهياكلها كصندوق النقد الدولي والمنظمة العالمية للتّجارة (OMC)، من تذويب الحدود الإقليمية بين الدّول بواسطة نموذجها الاتّصالي التّكنولوجي ذو التفوق البالغ، وبلغه **بريجنسي (1928)** تمكنت من إحراز ثورةٍ تكنوإلكترونيّة ذات قوةٍ ناعمةٍ، وبالتالي تحقيق السّيادة الحتميّة والسيطرة بلا حروبٍ

عسكريّة، والمعنى أنّ الخطاب ما بعد الكولونيالي إنّما عرف في فترة الحداثة وما بعد الحداثة أشكالاً وتجلياتٍ وأساليب تعدّدت وارتقت بارتقاء الصناعة والتكنولوجيا.

هذا، وفي السياق نفسه تندرج تحليلات الفرنسي **فرانس فانون**، الذي حاول في كتاباته تعبئة وعي الشعوب واستنهاض هممها للثورة ضدّ الهيمنة الاستعماريّة والإمبرياليّة الغربيّة بواسطة السلاح والعنف أي المقاومة المسلّحة، لأنّ المستعمر لم يتوانى عن استخدام أبشع أشكاله وأكثرها وحشيةً من أجل إحراز الهيمنة والسيطرة، وهو عنف لا يمكنه أن ينكسر إلّا إذا وُوجه بعنف أكبر، بخاصّةٍ وأنّه يعمل على اغتيال إنسانية الإنسان، هذا العنف الذي لا يعدّ في واقع الأمر إلّا عنف المستعمر وقد ارتدّ إليه في صيغة ردّ فعلٍ من قبل المستعمر بسبب حنقه المكتوم، وهو السبب الذي يجعل ظاهرة محو الاستعمار أي إزالته أو فكّه وتصفيته (décolonisation) كما يسمّيها **فانون** حدثاً عنيفاً (phénomène violent)، هذه الظاهرة التي تعبّر عن النزاع بين قوتين متعارضتين (forces antagonistes) تستمدّ كلّ منهما صفتها الخاصّة من الوضع الذي يفرزه الظرف الاستعماريّ ويغذّيه، وذلك طبعاً تحت شعار العنف¹⁵، وهو عنفٌ قانونيّ كما يسمّيه إدوارد سعيد في كتابه: **تأملات في المنفى**.

إنّ محو الاستعمار إنّما يعمل على خلق رجالٍ جدد يحملون معهم إلى الوجود لغةً خاصّةً وإنسانيّةً جديدةً¹⁶، لأنّ المستعمر يظلّ أجنبياً جاء من أرضٍ ومكانٍ آخر وفرض نفسه بآلاته ومدافعه، وسيظلّ أجنبياً رغم نجاحه في التّطويع ورغم التّمكك الذي يحقّقه¹⁷.

هذا، ويتقاطع التّوصيف الذي يقدّمه **فانون** مع توصيف ألبار ممّي بشأن المستعمر والمستعمر على حدّ سواء، فالأوّل هو الشرّ المطلق وعنصرٌ متلفٌ ومخرّب، يشوّه كلّ ما له صلة بالأخلاق والجمال، بل هو مستودعٌ لقوى شيطانيّة وأداةٌ لقوة عمياء، وهو ما صرّح به السيّد ماير Meyer في الجمعية الوطنيّة الفرنسيّة، عندما أعلن بأنّ إدخال الشعب الجزائري إلى الجمهوريّة الفرنسيّة إنّما هو تلوّيثٌ لها، لأنّ من شأن هذا الاحتكاك أن يفسد القيم ويسمّمها¹⁸، بل والأدهى من ذلك أنّه يلجأ في هذا التّوصيف إلى استخدام ألفاظٍ لا تُوسَم بها إلّا قطعان الحيوان، وهو الأمر الذي يدلّ على مدى الانحطاط والدّناءة التي انحدر إليها المستعمر.

في هذا السياق تتبغى الإشارة إلى أنّ الدور الذي ينبغي أن يضطلع به المثقّف المستعمر (l'intellectuel colonisé) في عملية التّغيير ومواجهة سياسة المستعمر هو من النّاحية التّظريّة دوراً لا يُستهان به، باعتباره يقوم على مقاومة التّماهي المطلق معه وإن كان ذلك ضرورياً في البداية، علماً أنّ

فانون ذاته كان من أبناء المستعمرات الفرنسية وممارسته للطب النفسي وتفاعله مع أحداث العالم وتطوّراته جعلته يقع على جذور المشكلة العنصرية، وقد استلهم منه إدوارد سعيد - باعترافه - الكثير .

عندما تُدرك البرجوازية الكولونيالية عجزها عن إحكام السيطرة على البلد المستعمر، تلجأ عند **فانون** وتقرّر نقل ميدان المعركة إلى ساحة الثقافة، وهي معركة خلفية (combat d'arrière-garde) تخوضها في مجال القيم والتقنيات، غير أنّ الحقيقة التي تغيب عن بالها في هذا السياق هي أنّ القيمة الأساسية عند السود الأعظم من الشعب المستعمر هي الأرض، باعتبارها قيمة ملموسة تكفل الحصول على الخبز (le pain) فتكفل الكرامة (la dignité) بمقتضى ذلك، والمتفّ الذي تبع المستعمر على مستوى العام المجرد (l'universel abstrait) سيرغب في أن يعيش الطّرفان - المستعمر والمستعمر - في عالم جديد يسوده السّلم، غير أنّ ما يخفى عليه بسبب تشوّبه روح المستعمر وأنماط تفكيره هو أنّ هذا الأخير لن يكثرث للتعايش السلمي متى زال الاستعمار وتلاشى¹⁹، ولكن عند عودته إلى صفوف الشعب فإنّه يستأصل ما علق بداخله من أفكار البرجوازية الاستعمارية ليندمج في حركة التحرير التي لا تعترف بغير القيم المجدية التي تفيد في خوض المعركة التي اندلعت²⁰ . هذا، ويشير **فانون** إلى المزالق التي يمكن أن يقع فيها المثقّف أو النخبة المثقّفة التي يجدر بها أن تقوم بإعادة هيكلة راديكالية للمجتمع بما يتناسب وقيمته سكّانه الاجتماعية.

لقد ركّز **فانون** في تحليلاته على طابع الاستعمار الذاتي والمصلحي وذلك باعتباره مصدراً للعنف والإرهاب، منتقداً بذلك الأنظمة الغربية وثائراً عليها لأنها رمزٌ للتسلط الثقافي الذي يرتكز على قوة العلم والتكنولوجيا بغرض تحقيق الهيمنة على الشرق بتغريبه وتتميطه وإخضاعه على الصّعيدين المادي والمعنوي. في هذا الإطار تندرج نظرة الغرب الاستعمارية إلى إفريقيا باعتبارها مأوى للمتوحّشين وموطناً للأباطيل والزّنوج وآكلي لحوم البشر، وعنها انبثقت الحركة الزّنجية التي قصدت مواجهة الاسترقاق والتّغريب والاستعمار، إلى جانب التّمييز العنصريّ.

إنّ ما نعيشه يومياً من موجات الاحتجاج المتواصلة عبر مختلف بقاع العالم لدليل كافٍ على الأزمة التي تعاني منها الشعوب جميعها دون استثناء وبشكلٍ يتزايد يوماً بعد يوم، فالعالم الذي يسمّونه حرّاً كان مهذاً للديكتاتوريات، وما يسمّى بالتّثاقف أو التعدّدية الثقافية (Multiculturalisme) إنّما هي ظاهرة تخفي على صعيد العمل و الممارسة نقيضها تماماً، والدليل الواضح على ذلك هو ما تتعرّض له الجاليات المغتربة في المهجر في العديد من بلدان الشمال، والمعنى أنّ صورة الآخر البربري والمتوحّش الذي

ينبغي ترويضه بالقوة القاهرة لم تتغير، وبالتالي فإنّ القضاء عليه يشكّل خدمةً للإنسانية المتحضرة بتعبير فريدريك نيتشه (1844-1900).

لقد انطلقت الحداثة الغربية من شعارات عبّرت في حقيقة الأمر عن محض ادّعاءاتٍ كاذبةٍ، فمبدأ المساواة الذي انطلقت منه في دعواها للعالمية عرف خروقاتٍ على مستوى الممارسة وهو ما يتجلّى بوضوح في التمييز بين الشرق والغرب وبلدان الشمال والجنوب، أو بتعبير آخر بين دول المركز والمستوطنات، بين شعوب مقهورةٍ وأخرى منتجةٍ، والوضع في هذه الحالة أفرز واقعاً إقصائياً عمل على ترسيخ الهوة بين الطرفين، ولعلّ في الثورات المجهضة التي عرفتتها بعض المجتمعات من دول الجنوب دليلٌ بارزٌ على تدخل الشمال بإيديولوجيته فيها وبشكلٍ غير مباشرٍ، والمعنى أنّ المطلوب ليس التخلص من الفكر الأوروبيّ لأنّه متفوّق، إنّما الضروري هو التحرر من ظلاميته الإمبريالية لتوظيفه فيما يعود بالنفع على المجتمعات المقهورة بشتّى الطرق والأساليب، وأن ننّته إلى أنّ الخطاب الاستشراقي الغربيّ كما ينوّه إدوارد سعيد إنّما يتّجج بالتوصيف الرّشيد للحضارة الغربية بالديمقراطية والعدالة لإضفاء الشرعية على الإمبريالية في حين يصف الشرق بالبذاءة والهمجية والاستبداد، وإن كنّا نعتقد أنّ الواقع المعاصر قد تحرّر من الكولونيالية التقليدية فإنّنا في واقع الأمر نلاحظ تناقضاً نظرياً وعملياً مع الواقع الدوليّ الرّاهن الذي لا زالت تسوده الهيمنة واستباحة الأراضي والأعراض وضرب المعتقدات والقيم والتّضحية بحقوق الإنسان، ولنا فيما يحصل في فلسطين وأفغانستان والعراق وعديد المناطق التي لا زالت تطالب بحقّ تقرير المصير دليلاً بارزاً.

إذا أرادت الدّراسات ما بعد الكولونيالية أن تعيد الاعتبار لقيم مجتمعاتها وثقافتها، فإنّ عليها أن تضطلع بمهمّة نقد الإرث الكولونياليّ أولاً لتعيد النّظر في مضمونه من خلال التّحريض والغربة، وأولّها ما عليها مراجعته هو اعتبار نظرياته ونماذجه من البديهيات والمسلّمات وبالتالي تفنيد الاعتقاد في عالمية نموذج كما يدّعي الغرب ذاته، أي أنّ تنطلق من مقارنة نقدية موضوعيّة لتراثه وإنجازاته، بخاصّة وأنّ الدّفاع عن الخصوصية والمحليّة والهويّة لا يتحقّق مطلقاً بالانغلاق والمذهبيّة أو العرقية في زمن الفضائيات والتّكنولوجيا الرّقمية التي انتشرت وراجت بفضل اقتصاد السّوق، علماً أنّ الفكر الكولونياليّ في زمن ما بعد الكولونيالية إنّما راح يتحقّى في أشكالٍ عديدةٍ من خلال آلياتٍ جديدةٍ (الاقتصاد والتّقنية و...).

إنّ للعولمة مزاعم كبرى تستتر خلفها وهي في الواقع تجسيدٌ واقعيّ لفلسفة ما بعد الحداثة (postmodernité) التي قامت على تشجيع النّمو الاستهلاكي ومجتمع المعرفة الغارق في ظلماته

وجبروته، والمطلوب هو أن يتم الاعتراف بحق الاختلاف والتمايز حتى تتجنب الثقافات الوقوع في فخ التكلّس باسم الحفاظ على الهوية والخصوصية المحلية، وفي الوقت ذاته تفتح على العالمية، والمعنى هو تبني ثقافة الاختلاف والمغايرة والتباين التي تقوم على جسور الحوار المؤسس والعدل، وليس من منطلق ثنائية (غالب-مغلوب).

إن مصطلح ما بعد الكولونيالية يفودنا في حقيقة الأمر إلى حالة الصراع القائم بين مختلف القوى، بخاصة بين طرفي الصراع أي المستعمر والمستعمر، وكأن مصطلح " المابعد " ينبؤ عن الانتقال من وضع معين له خصوصياته إلى وضع آخر مختلف تماماً، بينما واقع الأمر هو غير ذلك بشكل مطلق، فالمستعمر ما زال حاضراً بمختلف صنوف تهديداته بل وبأساليب أكثر رقياً ونجاعة، وبالتالي فإن عصر الإمبراطورية بلغة إدوارد سعيد مازال متواصلاً اليوم، " .. وإن كانت صفة الإمبراطوري قد فقدت معانيها الإيجابية التي كانت فيما مضى تشير إلى الرفعة والشمخ والجبروت والسمو، وذلك في الوقت ذاته الذي صارت فيه صفة الإمبريالي تستخدم بمعنى سلبي، لكي تصوّر الأفعال والمواقف الإمبراطورية بوصفها ضرباً من الاستئساد الاستغلالي المناهض للديمقراطية..²¹.

ويجدر في هذا السياق أن نشير إلى الدور الذي تلعبه الترجمة في تكريس وتثبيت ثقافة المستعمر، وهذا على اعتبار أن الترجمة في ذاتها تشكل إمبراطورية بتعبير دوغلاس روبنسون²²، كما يؤكد المؤلف ذاته على مصطلح الهيمنة الذي تطرق إليه الإيطالي الماركسي أنطونيو غرامشي (1891-1937) والذي يستند إلى مفهوم استدخال السلطة الأوروبية، هذه الأخيرة هي شكل لامتدادات السلطة الأبوية على الأبناء داخل الأسرة، هؤلاء باعتبارهم راشدون يضبطون أفواه أطفالهم كما يفعل المستعمرون لضبط الرعايا من السكان المحليين حتى يظلوا في حالتهم الطفولية بالمقارنة مع حكامهم الأوروبيين، وهو الوضع الذي يعززه فرض نظام تعليمي خاص²³. هذا النظام التعليمي الذي يعمل على تعليم المرء لغة الأسياد وثقافتهم وتاريخهم كما يقول إدوارد سعيد، إلا أنه في الوقت ذاته يُجبر المتعلم برغم تعلمه كل ذلك على الاعتراف والإقرار بأنه لن يكون جزءاً منه أبداً²⁴.

وإلى جانب ما تقدّم نجد مفهوم التدويت (subjectification) والاستدعاء اللذان استخدمهما الفرنسي لوي ألتوسير (1918-1990) ليشير إلى أن أعضاء المجتمع لا يغذون ذاتاً إلا بعد أن تستدعيهم قوى المجتمع الحاكمة أي أجهزة الدولة الإيديولوجية، وبالتالي فإن المجتمع هو الذي يحول الشخص إلى ذات تفكر وتشعر بما تفرضه عليها السلطة المهيمنة، ليكون مجرد خاضع وتابع، والمعنى أن " الذاتية هي إخضاع.. ولا تتحقق إلا في سياق سياسي من السيطرة والإذعان..²⁵ " أما الاستدعاء فيرتبط عند

التوسير بالتسمية أو التوصيف الذي يُطلق على الخاضع ويظل لصيقاً به كأن يسمّى المستعمر بأنه ذاتٌ همجية، وهو توصيفٌ يجعل المستعمر يخجل من ذاتيته الأصلية ليتحوّل إلى محض دُمى²⁶، وليس هناك حالٌ أصعب من أن يرى المستعمر نفسه بعيون المستعمر لأنّ حالة الاستعمار ستظل قائمة حتى بعد سقوط الإمبراطورية أي رحيل المستعمر أو الكولونيالي.

على الدّراسات ما بعد الكولونيالية أن تغرف من المقاربات النقدية للثقافة لبعض المفكرين العرب أمثال مالك بن نبي (1905-1973) وأنور عبد الملك وسمير أمين وغيرهم كثيرون، بخاصّة وأنهم ينطلقون من واقع عربي وإسلامي مستلب، فالقابلية للاستعمار عند ابن نبي هي في الواقع أصل الأزمة التي تعاني منها المجتمعات المستعمرة أو تلك حديثة العهد بالاستقلال، والتكديس التي تمارسه لمنتجات الحضارة لا يجدي نفعاً لأنّه يظل عاجزاً عن بنائها، هذه الأخيرة هي خلق وإبداع وليس تقليد وتبعية، وهو المنحى الذي تصبّ فيه أطروحة عبد الملك لأنّ الأزمة إنّما هي أزمة حضارية يعتمد حلّها على الحوار الحضاري الذي يعترف بالآخر وامتداداته الوجودية، بمعنى أنّ اللقاء مع الآخر وإن اتّخذ طابعاً تصادميةً فإنّه يعدّ الطريق الوحيد للانفلات من قبضته وجبروته وكذلك ادّعاءاته التّمويهية.

في السياق ذاته ركّز سمير أمين على ضرورة الإصلاح الداخلي المبدع وفي جميع المجالات، وذلك من خلال تبني إستراتيجية تُتيح الصّمود في وجه العدو، ويحضرنا في هذا السياق نقد إدوارد سعيد للثقافة والمثقف، حيث يصف هذا الأخير باعتباره " غير منتمٍ " لعرقٍ أو مؤسّسة أو طبقةٍ مميّزة، أي " وجوب أن يظلّ أميناً لمعايير الحقّ الخاصة بالبؤس الإنساني والاضطهاد، رغم انتسابه الحزبي وخلفيته القومية وولاءاته الفطرية، إذاً لا شيء يشوّه أداءه العلني أكثر من تغيير الآراء تبعاً للظروف، والتزام الصّمت والحذر .."²⁷، وهو بهذا يميل إلى موقف غرامشي حول المثقف العضوي الذي يشارك في المجتمع بشكلٍ فعالٍ ويناضل باستمرار ولا يخشى الجهر بآرائه وقناعاته كما كان حال جون بول سارتر وبرتراند راسل (1872-1970).

إنّ المثقف بالنسبة لسعيد ليس مجرد مهني، إنّما هو فردٌ ذو ملكةٍ عقليةٍ يضطلع بدور توضيح رسالةٍ أو وجهة نظرٍ أو موقفٍ أو فلسفةٍ أو رأيٍ، ولهذا الدّور محاذيره لأنّه يطرح للمناقشة العلنية أسئلةً محرّجةً ويجابه المعتقد التقليدي والتّصلب العقائدي. إنّهُ شخصٌ لا يكون من السّهل على الحكومات استيعابه، لأنّه محرّجٌ ومكدرٌ للصّفو العام، ويمتزج عنده العام والخاصّ على حدّ سواء²⁸، وبالإضافة إلى ذلك فهو " ليس عنصر تهديّة بل إنساناً يرهن كينونته كلّها على حسّ نقديّ، وعلى الإحساس بأنّه غير مستعدّ مطلقاً

للقبول بالصَّيغ السَّهلة أو الأفكار المبذلة الجاهزة، أو التأكيدات المتملّقة والدائمة المجاملة لما يريد الأقوياء والتقليديون قوله..²⁹.

وعندما يتحدّث سعيد عن المثقّف الذي تتقمّصه حالة المنفى يؤكّد على وجوب أن " لا يستجيب لمنطق التمسك بالأعراف، بل لجراءة المغامرة، ولتمثيل الغير، وللمضيّ قدماً، لا للركود والجمود.."³⁰، وهو بمقتضى ذلك ملزم أن يحذر الوقوع في براثن الاحترافية حتّى لا يتحوّل إلى مجرد موظّف أو مستخدمٍ مُستزقٍ يعيش على عائد مهنته. إنّ الأداء الفردي للمثقف بالغ الأهمية في مجتمعاتنا المعاصرة وعليه أن يتجنّب تلك الطّباع الدّهنية التي من شأنها أن تُفسده أو تغريه مثل الخوف من المخاطرة والانغماس في السياسة والولوع بالجدل، والرغبة في الاستناد إلى سلطةٍ ما والطّمع في الشّهادات الفخرية والسمعة الحسنة³¹.

لقد كان هدفنا من هذه المقاربة هو التأكيد على أنّ سرديات الخطاب ما بعد الكولونيالي إنّما عبّرت في حقيقتها عن محاولة لفصح الصورة المموّهة والإسقاطات المرضية الشّواء التي يقدّمها الغرب المستعمر، والتي لا تمتّ بصلةٍ لواقع المستعمر وتاريخه وآفاقه المستقبلية، وذلك من منطلق نزعةٍ تمييزيةٍ عنصريةٍ ومتعالية فضحت بشكلٍ صارخٍ نوايا الغرب وأبرزت بجلاءٍ إخفاق الحداثة الغربية وما بشرت به من وعودٍ في تحقيق السّلام الدائم واحترام مبادئ حقوق الإنسان وذلك منذ عصر التنوير، أي أنّ الحداثة إنّما عبّرت في ذاتها عن ظاهرة كولونيالية، لهذا فإنّ غرض الدّراسات ما بعد الكولونيالية هو محاولة لنزع المركزية عن المركزية الأوروبية (eurocentrisme) ونقد ثقافة الاستعمار ذاتها كما فعل قانون، والمنتظر منّا اليوم هو أن نتعلّم الكتابة عن أنفسنا قبل أن يكتبنا الآخر الذي لا يستسيغنا، ولنعرّف صراحةً أنّه لا توجد هناك هويّة مطلقة، ونحن نعيش واقعاً ما أحوّجنا فيه إلى الانفتاح على الآخر وقبوله بنا على اختلافنا عنه حتّى نتمكّن من تحقيق العيش المشترك أو العيش سوياً بمصطلح التونسي فتحي التريكي، والعالم ما بعد الكولونيالي برغم كونه يتّجه إلى واقعٍ كونيٍّ، إلّا أنّه جديرٌ به أن يعترف بالهويّات المفتوحة، وتكريس التعدد المتناقض إنّما من أجل تكريس التنوع الإيجابي الذي يحقّق ثراءً للإنسانية والعالم أجمع.

لقد تسلّح كتاب العالم الثّالث بنظريات ما بعد الاستعمار بعد الحرب العالمية الثّانية بخاصّةٍ في إفريقيا وآسيا من أجل مجابهة تعالي المركزية الغربية وهيمنتها، فعبرت كتاباتهم بذلك عن حركةٍ ثقافيةٍ مضادةٍ، وامتدّت الحركة لتشمل وتضمّ مفكرين غربيين ثاروا على ثقافتهم البيضاء نظراً لقيامها على مفهوم الإخضاع والتّمييز الطّبقي والعنقي.

والمطلوب منا اليوم هو التساؤل عن موقعنا في التاريخ المعاصر، نحن الذين لا نزال مجموعاتٍ بشرية ممزقة، تابعة للغرب في ما تستهلك وربما قريباً فيما قد تستنشقه من أكسجين، لأنّ التباكي أو التبجيل كلاهما لم يعد يجدي نفعاً بخاصة وأنّ الغرب يستأسد علينا بكلّ ما أوتي من قوة عسكرية من خلال شركاته الكونية العابرة للقارات واختراقاتها الصارخة والشرسة للسيادات الوطنية عبر وسائل الإعلام التي تزداد قوة يوماً بعد يوم، وذلك حتى لا نلج إلى متاهات غريبة جديدة، وهو الوضع الذي يمس الهوية الوطنية في الصميم ويصيب شخصية الإنسان العربي بالتمزق والانشطار بمصطلح الجابري.

على المجتمعات ... أن تتحرر من الوصاية السياسية والاقتصادية التي يمارسها الغرب عليها، والتي اتخذت لها عديد الصور والأشكال تبدت في مختلف ما يستورده وفي عقدة الانبهار التي تسكنه، وكذلك في الاقتباسات التي يقوم بها على المستوى العقلي والمعرفي بخاصة وأنّ الغرب درس وعي شعوبه وحلّله وأوهمها أنّ وجودها واستمرارها فيه رهنٌ بما يملكه من تكنولوجيا وحضارة راقية أهله لأن يكون مالكاً للحقيقة دون سواه، وانتهاج هذه السياسة إنّما يدخل في إطار المشروع الشمولي للهيمنة وتكريس المركزية الغربية من خلال أفراد ملامح الأوج والقدرة والاستثثار بها وادّعاء أنّه يحمل رسالة تحضيرية (mission civilisatrice)، وذلك في مقابل تهميش الآخر وإقصائه وتوصيفه بالدونية الحضارية والتخلف وشتّى النعوت المبتذلة، وهو ما ساهمت الصحافة الغربية في تكريسه باعتبارها صحافة إقصائية بسبب معاناتها كما يقول إدوارد سعيد من رهاب الغرباء³².

إنّ مقارنة الآخر ينبغي أن تنبني اليوم على الوعي بآليات العولمة التفكيكية والتخريبية، وهو الفخّ الذي تنصبه أمريكا من خلال هيمنتها الاقتصادية التي تعدّ في الواقع كولونيالية جديدة، الأمر الذي يصبّ بدوره في صميم الخطاب ما بعد الكولونيالي الذي يشترك مع الفكر الحدائي في كونه يشكك بالسريات الكبرى التي تترأسها سرديّة عصر التنوير، ومن هذا المنطلق كان هناك تشابه كبير بين الكولونيالية والاستشراق، لأنّ الاستشراق كما يضيف سعيد هو " .. نظامٌ - أسطورة ذو منطق وخطاب ومؤسسات خاصة به، فهو آلة لإنتاج تصريحاتٍ حول الشرق .. وهو شكلٌ من أشكال الإمبريالية الأنثروبولوجية .."³³. يتّضح ممّا تقدّم أن الخطاب ما بعد الكولونيالي ما هو في واقع الأمر سوى محاولة لاستنهاض همم المستعمر القديم، الذي يبدو أنّه أحرز استقلاله السياسي، ولكنّه في الحقيقة وقع في براثن استعمارٍ أبشع وأمرّ، ووحده الوعي بهذا المصير بوسعه أن يغيّر من مصيره في المستقبل حيثما أصبح للهيمنة وإخضاع الشعوب أساليب خيالية دائمة التجدد.

الهوامش:

- ¹ بيل أشكروفت، جاريث جريفيث وهيلين تيفين، دراسات ما بعد الكولونيالية: المفاهيم الرئيسية، ترجمة: أحمد الروبي وآخرون، (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2010)، ط1، ص15.
- ² Yves Lacoste. *La question post-coloniale. Une analyse géopolitique*. (Paris : Librairie Fayard, 2010), p 403.
- ³ بيل أشكروفت، جاريث جريفيث وهيلين تيفين، دراسات ما بعد الكولونيالية: المفاهيم الرئيسية، ص61.
- ⁴ المرجع نفسه، ص 62.
- ⁵ دوغلاس روبنسون، الترجمة والإمبراطورية، نظريات الترجمة ما بعد الكولونيالية، ترجمة: نائر ديب، (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة ضمن المشروع القومي للترجمة، 2005)، ط1، ص99.
- ⁶ Edward W. Said. *L'orientalisme, l'Orient créé par l'Occident*. Trad : Catherine Malamoud. (Paris : Editions du Seuil, 1980), pp(206-207).
- ⁷ Ibid, p 238.
- ⁸ جون بول سارتر، مواقف مناهضة للاستعمار، ترجمة: محمد معراجي ومراجعة أحمد معراجي، توطئة: فاطمة بلجرد، (الجزائر: منشورات ANEP)، ص20.
- ⁹ -Homi K. Bhabha. *Les Lieux de la Culture. Une théorie postcoloniale*. Trad : Françoise Bouillot. (Paris : Editions Payot, 2007), p149.
- ¹⁰ بيل أشكروفت، جاريث جريفيث وهيلين تيفين، دراسات ما بعد الكولونيالية: المفاهيم الرئيسية، ص61.
- ¹¹ ألبار ممّي، بورترية المستعمر مسبقا ببورترية المستعمر، تعريب: الهادي خليل، (تونس: الدار العربية للكتاب، 2007)، ص39.
- ¹² المرجع نفسه، ص 44.
- ¹³ المرجع نفسه، ص86.
- ¹⁴ المرجع نفسه، ص ص(111-119).
- ¹⁵ Frantz Fanon. *Les damnés de la terre*. (Algérie : Edition ANEP, 2006), pp(9-10).
- ¹⁶ Ibid, p11.
- ¹⁷ Ibid, p13.
- ¹⁸ Ibid, pp(14-15).
- ¹⁹ Ibid, p17.
- ²⁰ Ibid, p19.
- ²¹ دوغلاس روبنسون، الترجمة والإمبراطورية، نظريات الترجمة ما بعد الكولونيالية، ص72.
- ²² المرجع نفسه، ص 88.
- ²³ المرجع نفسه، ص89.
- ²⁴ إدوارد سعيد، السلطة والسياسة والثقافة، حوارات مع إدوارد سعيد، إعداد وتقديم: غاوري فسواناثان، ترجمة: نائلة قلقيلي حجازي، (بيروت: دار الآداب، 2008)، ط1، ص289.
- ²⁵ المرجع نفسه، ص90.
- ²⁶ المرجع نفسه، ص91.
- ²⁷ إدوارد سعيد، صور المثقف، محاضرات ريث سنة 1993، ترجمة: غسان غصن، مراجعة: منى أنيس، (بيروت: دار النهار، 1996)، ص14.

²⁸ المرجع نفسه، ص ص (27-29).

²⁹ المرجع نفسه، ص، ص37.

³⁰ إدوارد سعيد، صور المثقف، محاضرات ريث سنة 1993، ص 72.

³¹ المرجع نفسه، ص104.

³² إدوارد سعيد، السلطة والسياسة والثقافة، ص 420.

³³ المرجع نفسه، ص60.

قائمة المراجع:

- باللغة العربية:

- جون بول سارتر، مواقف مناهضة للاستعمار، ترجمة: محمد معراجي ومراجعة أحمد معراجي، توطئة: فاطمة بلجرد، (الجزائر: منشورات ANEP).

- ألبار ممي، بورتريه المستعمر مسبقا ببورتريه المستعمر، تعريب: الهادي خليل، (تونس: الدار العربية للكتاب، 2007).

- دوغلاس روبنسون، الترجمة والإمبراطورية، نظريات الترجمة ما بعد الكولونيالية، ترجمة: نائر ديب، (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة ضمن المشروع القومي للترجمة، 2005)، ط1.

- بيل أشكروفت، جاريث جريفيث وهيلين تيفين، دراسات ما بعد الكولونيالية: المفاهيم الرئيسية، ترجمة: أحمد الروبي وآخرون، (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2010)، ط1.

- إدوارد سعيد، صور المثقف، محاضرات ريث سنة 1993، ترجمة: غسان غصن، مراجعة: منى أنيس، (بيروت: دار النهار، 1996).

- إدوارد سعيد، السلطة والسياسة والثقافة، حوارات مع إدوارد سعيد، إعداد وتقديم: غاوري فسواناثان، ترجمة: نائلة قلقيلي حجازي، (بيروت: دار الآداب، 2008)، ط1.

- باللغة الأجنبية:

-Yves Lacoste .**La question post-coloniale . Une analyse géopolitique** .(Paris : Librairie Fayard,2010).

-Edward W. Said. **L'orientalisme, l'Orient créé par l'Occident**. Trad : Catherine Malamoud.(Paris : Editions du Seuil,1980).

-Homi K.Bhabha. **Les Lieux de la Culture. Une théorie postcoloniale**. Trad : Françoise Bouillot. (Paris : Editions Payot, 2007).

-Frantz Fanon. **Les damnés de la terre**.(Algérie : Edition ANEP,2006).