خطاب ما بعد الاستعمار:
أسئلة التمثيل والوعي والتواصل

د. محمد الميتري
المغرب

الملخص:

ظهرت نظرية «خطاب ما بعد الاستعمار»(Post-Colonial Discourse) أواخر السبعينات، لوصف المأزق الثقافي الذي أصبحت تتخبط فيه البلدان الخارجة من تجارب الحرب، والاستعمار، والإحساس بالدونية الثقافية، والحضارية. وقد سعى تيار ما بعد الاستعمار[1]، سعيا حثيثا إلى استدعاء سؤال الأنا، والآخر، وإعادة النظر في العلاقة بينهما، وتحريرها –العلاقة مع الآخر– من شرك الفرضيات المسكونة بهاجس التفوق الغربي، الأمر الذي أتاح تبلور منظور جديد للتفكير في الهويات الثقافية، عبر اعتماد نقد ثقافي للأفكار، والمقولات المتصلبة ذات النزعة الواحدية، التي تشوش على تطلع الأفراد، والجماعات، والثقافات إلى العيش المشترك، والاعتماد المتبادل، وفق ما يسميه الناقد الهندي (H. Bhabha) "فضاء ثالثا".

وقد وفق تيار "ما بعد الاستعمار"، إلى حد بعيد، في إماطة اللثام عن العديد من القضايا الشائكة، والمتوترة بين الذات، وما عانته من انسحاق، وتهميش، واضطهاد، وبين الآخر الذي مارس الاستغلال، والاضطهاد، و«الهيمنة الثقافية» (Cultural Hegemony). وقد شكلت الأعمال التي قام بها إدوارد سعيد في إطار دراسات "ما بعد الاستعمار"، والنقد الثقافي إنجازا لامعا، وفق ما سماه بيل أشكروفت بـ (الرد بالكتابة[2]) وقد ساهم ذلك، بدون شك، في تشييد، وتطوير البنية المفاهيمية لهذا التيار، ولعل من أبرزها: مفهوم «التمثيل الثقافي»،«المقاومة»، «الهيمنة»، «الإمبريالية الثقافية»، وقد ازدادت هذه المفاهيم اتساعا، من خلال ما أنجز في إطار "نظرية التابع" (Subalternisme) التي برزت بشكل قوي مع نقاد هنود أمثال (H. Bhabha) ، و(G. Spivak) وغيرهما.

الكلمات المفاتيح:ما بعد الاستعمار– التمثيل الثقافي– الهيمنة الثقافية– القراءة الطباقية– التابع–الفضاءالثالث.

تمهيد:

في عالم يتسم بالتنوع الثقافي والتاريخي، تظل آثار الاستعمار حاضرة في الذاكرة الجماعية للشعوب التي عانت من ويلات الاحتلال. ويمثل خطاب ما بعد الاستعمار محاولة لفهم هذه الآثار وتفكيكها، من خلال إعادة النظر في العلاقات بين الثقافات المستعمِرة والمستعمَرة. يتناول هذا الخطاب التحديات التي تواجه الهوية الثقافية، ويستكشف كيف يمكن للأمم التي خرجت من تحت نير الاستعمار أن تعيد بناء نفسها وتستعيد صوتها.

ويعد إدوارد سعيد من أبرز المفكرين الذين ساهموا في بلورة هذا الخطاب، حيث قدم رؤى نقدية حول كيفية تمثيل الثقافات الشرقية في الأدب الغربي، مما أتاح للعديد من الباحثين والمفكرين استكشاف قضايا الهوية والتمثيل والمقاومة. من خلال تحليل النصوص الثقافية والفنية، يسعى خطاب ما بعد الاستعمار إلى الكشف عن التحيزات والهيمنة التي لا تزال تؤثر على العلاقات بين الثقافات، ويعمل على تعزيز الفهم المتبادل والتعايش السلمي.

في هذا السياق، سنستعرض المفاهيم الأساسية لخطاب ما بعد الاستعمار، ونناقش دور النقد الثقافي في إعادة تشكيل الهويات، مع التركيز على أهمية استعادة صوت "التابع" في السرديات الثقافية المعاصرة من خلال البحث في أسئلة: التمثيل والوعي والتواصل.

1. إدوارد سعيد ونقد السردية الاستعمارية

في مرحلة ما بعد الاستعمار، برز اسم المفكر العربي إدوارد سعيد، الفلسطيني الأصل، الأمريكي الجنسية، في المشهد الثقافي، والفكري، عربيا، وعالميا، لقد حمل إدوارد سعيد على عاتقه محاولة فهم الأطروحة الاستشراقية، التي تقدم الشرق بصورة نمطية، وبمقولات تعميمية متهافتة، صورت الشرق عامة، والعرب خاصة، شعوبا هرمة، كئيبة، بلا حياة، تحتاج مساعدة الغرب، للارتقاء بها إلى مصافي الحضارة معتبرة أن "الشرقي غير عقلاني، وفاسد(ضال) ومثل الطفل، و''مختلف''؛ ومن ثم فإن الأوروبي عقلاني، فاضل، وناضج، و''سوي''"[3]. كما رأت السردية الاستشراقية، كذلك، بأن "الشرق سرمدي، موحد الصورة، وعاجز عن تعريف ذاته"[4]. لذلك حاول سعيد الكشف عن مغالطات النصوص الاستشراقية المتحيزة، وقد وظف، في كل ذلك، أدوات، ومفاهيم نقدية غربية، استمدها من نظرية النقد الثقافي، الساعية إلى إيجاد موقع للثقافات المهمشة، الناجمة عن تقسيم إيديولوجي للثقافة، قائم على توزيع غير متكافئ، بين مركز له السلطة،والغلبة، وهامش "ضعيف"، محكوم عليه بالتبعية، والخضوع.

لقد كان عمل إدوارد سعيد استثناء، كونه صادرا عن شخص مثّل حالة إنسانية، تنتمي إلى أصول عربية، فلسطينية، تعاني القهر، والاضطهاد، لكن مع ذلك استطاع، هذا الإنسان المتعدد، أن يتجاوز الانتماء إلى مكان محدد، بإرادة متفائلة، محوّلا منفاه إلى وطن بلاحدود، وكأنه يجسد رؤية "إرخ أورباخ"[5]، حول علاقة الإنسان بالمكان، والتي يقول فيها: "ولذلك فإن مصدرا عظيما من مصادر الفضيلة بالنسبة للذهن المتمرس، هو أن يتعلم، بادئ ذي بدء ورويدا رويدا، تبدل موقفه من الأشياء المنظورة والعابرة كي يتمكن لاحقا من أن يخلفها كلها وراءه، فالإنسان الذي يرى موطنه أثيرا على نفسه هو إنسان غفل طري العود والإنسان الذي ينظر إلى أية تربة وكأنها تربة موطنه فهو إنسان قوي، وأما الإنسان الكامل فهو ذلك الإنسان الذي يرى العالم بأسره غريبا عليه"[6].

إن هذا النص، الذي يحمل الكثير من الدلالات العميقة، يوحي بأن الارتباط بالمكان عامل غيرمساعد على نجاح الإنسان، فالتحرر من الارتباط قوة للذات، تتيح آفاقا واسعة للترحال، واستكشاف الآخر، والتعرف على جماليات ثقافته. ويعلمنا إرخ أورباخ، من خلال هذا النص، بأن الابتعاد الأخطر، ليس هو الابتعاد عن المكان، وإنما هو الابتعاد عن الذات، الذي يجعل الإنسان، حينها، في حاجة إلى الارتباط بالأشياء، لأنه فاقد لحريته، لذلك، يؤكد أورباخ بأن الإنسان الكامل هو من يستطيع أن يصل إلى حالة "الاغتراب"[7] "Alienation"، باعتباره تحقق لحرية الإنسان، الذي يصبح غير مرتبط بأي روابط.

وإذا كان إرخ أورباخ قد استطاع، من خلال هاته الرؤيا، أن يكون ناقدا وأديبا ألمعيا، بالرغم من المنفى، والاضطهاد الذي تعرض له على يد النازيين، فإن إدوارد سعيد الإنسان، الذي لم يعد بوسعه البقاء ضمن إطار الوطن والأمة، استطاع أن يتحول إلى إنسان متعدد، يحمل انتماء عالميا، إنه الانتماء للإنسانية بكل ثقافاتها المتعددة. يقول إدوارد سعيد في هذا الصدد: "لقد نشأت ولأسباب موضوعية خارجة عن إرادتي عربيا ذا تعليم غربي، وشعرت منذ استطاعتي التذكر، أنني أنتمي إلى كلا العالمين، دون أن أكون تماما من أي منهما"[8]، فانتماء إدوارد سعيد هو انتماء غير منغلق، وليس له حدود، ولا يسعه مكان، ومتجاوز لما ينتمي الإنسان إليه اضطرارا، إنه انتماء لذلك الأفق الذي ننتمي إليه اختيارا، وهو أفق صعب الولوج، أفق يسمح بقيام هوية متعددة، تجمع بين الأضداد، أو بين الهُنا والهُناك، وهو ما يعبر عنه سعيد، وبشكل واضح في سيرته الموسومة "خارج المكان"[9] (Out of Place)، ويؤكده في أحد حواراته بقوله: "أنا لم أعرف أبدا ما هي اللغة التي تكلمتها أولا، العربية أم الإنجليزية، أو التي هي لغتي دون أي شك"[10]، وكأنه يردد كلمات محمود درويش[11] التي يقول فيها:

أنا من هناك. أنا من هنا

ولستُ هناك، ولستُ هنا.

لي اسمان يلتقيان ويفترقان...

ولي لغتان، نسيتُ بأيّهما

كنتُ أحلُمُ

...إنَّ الهوية بنتُ الولادة لكنها

في النهاية إبداعُ صاحبها،لا

وراثة ماضٍ. أنا المتعدِّدُ...

لقد ظل مفهوم المكان مهيمنا على النص النقدي لإدوارد سعيد، ولا غرابة أن يكون الأمر كذلك، مادام الرجل يحمل في ذاكرته معاناة الإنسان الفلسطيني مع الاحتلال الصهيوني لأرض فلسطين، والتي اضطرته ليغادر موطنه، باحثا عن مكان آخر، كحال الكثير من أبناء شعبه في الشتات، وكحال الكثير من الشعوب المضطهدة، بفعل عوامل متعددة، يربطها إدوارد سعيد "بالحرب، والكولونيالية، وإزالة الكولونيالية، والقصور الاقتصادي، والسياسي، وتلك الحوادث المدمرة مثل المجاعة، والتطهير العرقي ومكانة القوى العظمى"[12]. وكل هذه العوامل ساهمت في تغيير العلاقة بين المكان والمنتمين فيه، لذلك كان على المنفيين والمهاجرين واللاجئين، والمغتربين المجتثين من أوطانهم أن يعملوا في محيط جديد"[13]. إن تجربة الإنسان المضطهد، داخل وطنه، بغض النظر عن من يكون هذا الإنسان، هي تعبير عن وعي نقدي، يجعل من نص إدوارد سعيد نصا إنساني الأفق، ما دفعه إلى "انتقاد المركزية الأوربية، ذلك الانتقاد الذي مكن القراء والنقاد من رواية البؤس الذي تنطوي عليه سياسات الهوية والسخف الذي ينطوي عليه إثبات نقاء الجوهر الأساسي"[14].

إن الأفق النقدي الذي بلغه إدوارد سعيد، والذي مكنه من تجديد الرؤيا، حول الذات والآخر، ومن مساءلة المفاهيم والتمثلات، هو بلا شك أفق صعب الولوج، ربما ما كان ليحققه، لولا تجربة المنفى الذي اختاره بشكل طوعي، لأن المنفى، كما يقول الشاعر البولندي تشيسلاف ميلوش (Czeslaw Milosz)، هو ذلك المجهول العظيم وراء الحد الفاصل، الذي يمكن المفكرين والفنانين الذين يختارون (أو يضطرون إلى أن يختاروا) من أن يبصروا أزمة البشر، التي لم يكن لهم أن يبصروها لو أنهم ظلوا في الداخل، حتى وإن كانوا يعانون القدر نفسه الذي يعانيه من يحاولون فهمهم[15].

لقد مثل إدوارد سعيد بتجربته الثقافية، والنظرية، والنقدية، وحتى الشخصية، نوعا فريدا من الارتحال من ثقافة إلى ثقافة، ومن مكان إلى مكان، ومن لغة إلى لغة، وبذلك استطاع أن يكون نموذجا للإنسان ذي الثقافة العالمية، المرتحل إلى ديار المركز الغربي، الذي استطاع، من خلال عمله الرائد، الممثل،على وجه التحديد، في كتاب "الاستشراق"، أن يكون مثالا للإنسان الناجح، المندمج، في الثقافة الغربية، لكنه اندماج تمايز، وليس اندماج ذوبان، فبالرغم من تلقيه تعليما غربيا، بعد هجرته إلى الولايات المتحدة، وهو لايزال طفلا، استطاع إدوارد سعيد أن يشتغل في البنية المفاهيمية الغربية، وبمنهجية غربية، أي النقد من الداخل، ليكشف عن تحيزات المركزية الغربية العرقية، والثقافية، والدينية، وعن جذور هيمنتها، وآليات تتجاوز المركزية الغربية، وتميط اللثام عن أوهام تفوقها.

لقد كان إدوارد سعيد على وعي تام بخطورة الخطاب الشوفيني، الناتج عن التمترس حول الهوية، التي باتت اليوم تغذي الكثير من بؤر النزاع والتوتر، والذي – مع الأسف– يشارك فيه، أحيانا، من يحسبون على النخبة، و"الأنتلجنسيا"، لأسباب غير واضحة، وهو أمر يدعو إلى الاستغراب والدهشة. لذلك، ومن أجل سحب البساط من المتاجرين بالهويات، التي أصبحت قاتلة، كما يقول بذلك أمين معلوف[16]، ما انفك إدوارد سعيد يشير إلى انتمائه المتعدد، كما سبقت الإشارة إلى ذلك، وما فتئ يرفض سرديات النصوص الاستشراقية، ويعتبرها "سرديات افترائية" (fictional narratives)، رافضا مخرجاتها المفاهيمية، التي حاولت أن تعتبرها قراءة نهائية، من قبيل: «الشرق» و«الغرب»، «العقل العربي» و«العقل الأوروبي»، وغيرها من المفاهيم، التي تزدري الآخر، وتعلي من شأن الأنا. ووسيلته في ذلك إيمانه بالحق في التأويل، أو ما أسماه "القراءة الطباقية"(contrapuntal reading).

لذلك يمكن اعتبار المشروع النقدي السعيدي، بمثابة دعوة للإنسانية، لخوض معركة ليس مع الغير، ولكن مع الذات، ضد المعتاد من الانغلاق، والتعصب، ونزوعات الهيمنة، والتمركز حول الذات، الذي يفضي إلى التمترس حول الهوية، وإلى شوفينية قاتلة، قاتلة للوطن، والعمران، والإنسان.

وتجدر الإشارة إلى أن فهم المشروع النقدي لإدوارد سعيد، لا يتأتى بعيدا عن الدراسات الأوربية في مجال العلوم الإنسانية، فهو مزيج بين غرامشي، وفوكو، ولوكاتش، وفرويد، وماركس وأدورنو، وغيرهم، وقد عمل إدوارد سعيد عبر مشروعه النقدي، على إخراج النص الاستشراقي من بعده الأكاديمي المحض إلى فضاء سياسي إيديولوجي، وهذا ما يفسر رفضه لنصية (J. Derrida) التي تدعي أن "لا شيء خارج النص" (Il n'y a pas d'hors texte) . لكن بالمقابل فإن سعيد يعتمد على أطروحة ميشال فوكو الذي يزاوج بين البعد الداخلي، والخارجي للنص. من خلال هذه الرؤية التوفيقية، اشتغل إدوارد سعيد على العديد من المفاهيم من قبيل:«الهيمنة الثقافية»،«التعددية الثقافية»،«الامبريالية الثقافية»،و«المركزية الثقافية»...،وهي مفاهيم تنتمي، في معظمها إن لم نقل كلها، إلى حقل الثقافة، التي يعتبرها إدوارد سعيد سلاحا أساسيا، لأنها ترتبط بالنسق، عبر أجهزة إيديولوجية، تقوم بدور دعائي، في المجتمع، ليتمكن النسق من بسط نفوذه، وإعادة إنتاج نفسه، وعلى رأس هاته الأجهزة الإيديولوجية، التي توظفها الأنظمة السياسية، سواء أكانت أوليغارشية، أو شمولية ديكتاتورية، أو ديمقراطية، نجد نظم الاتصال الحديثة بمختلف أشكالها التي باتت تشكل قوة ناعمة، تملك قدرة رهيبة على التأثير في الرأي العام.

ومن الأمثلة التي أنتجها إدوارد سعيد، في هذا الصدد دراسته الموسومة: "تغطية الإسلام"، الذي أراد من خلاله، الكشف عن ما يتعرض له الشرق، ومعه الإسلام من "تغطية مضللة حتى ولو بدت شاملة، ومصدر التضليل، (والكلام لإدوارد سعيد)، هو أن التغطية توحي لمن يتلقون الأنباء بأنهم قد فهموا الإسلام، دون أن نقول لهم إن جانبا كبيرا من هذه التغطية النشطة تستند إلى مادة أبعد ما تكون عن الموضوعية، فلقد أدى استعمال مصطلح "الإسلام" إلى السماح بقدر واضح من الأخطاء، وبأقوال تنم عن التعبير عن التحيز العرقي الشديد والكراهية الثقافية بل والعنصرية، والعداء العميق الذي قد يتذبذب صعودا وهبوطا وهذه من إحدى المفارقات، ويجري ذلك كله في إطار ما يفترض أنه تغطية منصفة متوازنة مسؤولة بعيدة عن أي حماس انفعالي[17].

حينما استطاع إدوارد سعيد، عبر بوابة الدراسات الثقافية، إنتاج نص قوي، من خلال كتابه الموسوم "الاستشراق"، الذي يعد من أهم الكتب في القرن العشرين، لم يكن ذلك النص، على الإطلاق، نصا عاديا، لأنه أحدث خلخلة في العقل الغربي. ونظرا لما يحمله النص السَعيدي من قدرة تفسيرية، من شأنه أن يستفز النخب الغربية، ويعيد ترتيب الأوراق أكاديميا، فقد اتُّخذ قرار بعدم تدريس فكر إدوارد سعيد في الجامعات الأمريكية، بل أكثر من ذلك تعرض إدوارد سعيد "لمضايقات الطلاب الذين كانوا يعترضون طريقه في البهو الجامعي، وحملت الأجهزة الإعلامية عليه، واعتبر إدوارد سعيد داعية لقيام أصولية إسلامية في مواجهة الغزو الامبريالي والصهيوني"[18]، ولكن مع ذلك استطاع نص إدوارد سعيد اختراق الفكر المعاصر، حيث تُرجمت أعماله إلى العديد من اللغات، وأبدع العديد من المفاهيم من قبيل:

"القراءة الطباقية"(Contrapantal reading): أراد من خلالها إفساح المجال لجميع الأصوات التي تنطوي عليها الظواهر، والمنتجات الثقافية الإنسانية، بما فيها النصوص الأدبية، لتتمكن من الإفصاح عن مكنونات نفوس مبدعيها، من أجل تجاوز الرؤية الحدّية، وكسر ثنائية «شرق غرب»«مركز هامش».

"الهوية المتعددة"(Multiple Identity): حيث آمن سعيد بأن هويته ليست واحدة، بل متعددة، مؤكدا على ضرورة تجاوز جميع الحدود التي تحد من الحرية الإنسانية، سواء كانت حدود سياسية، لغوية، جغرافية، قومية، أو معرفية. وهو ما جعل نظرته ذات أفق عالمي، سعى من خلالها إلى مناصرة الحق، والعدالة، ومناهضة الظلم، والقهر، والحرمان.

"الثقافة المولدة" (Hybrid culture): أراد من خلال هذا المفهوم التأكيد على أنه ليس ثمة ثقافة قومية، تستطيع أن تزعم بأنها ثقافة صرفة، خالصة من الشوائب التي تتصل بالثقافات الأخرى، على اعتبار أن كل الثقافات الإنسانية ثقافات هجينة، نجمت عن تلاقح، وتفاعل واسعين (Acculturation) عبر عصور وبقاع مختلفة.

2. مالك علولة ومقولة "الحريم الكولونيالي"

أ. التمثيل وثنائية العلاقة بين الدال والمدلول

ترتبط قضية التمثيل ارتباطا حتميا بطبيعة العلاقة بين الدال والمدلول، وقد شكلت هاته العلاقة- علاقة الدال بالمدلول- مجالا خصبا للبحث، سواء من خلال الدرس السيميوطيقي على يد (Peirce) ، أو من خلال الدرس السيميولوجي على يد (De Saussure) ، وباقي اللسانيين الذين ساهموا في تطوير الدرس السيميائي. فالكلمة هي العلامة، والتمثيل هو نتاج المعنى، والمفاهيم التي توجد في أذهاننا من خلال اللغة، والربط بين المفاهيم، وبين اللغة، هو الذي يمكننا من الإشارة إما إلى عالم الأشياء الحقيقي، أو إلى عالم متخيل عن الأشياء، والناس، والأحداث. وفق هاته المعادلة، كما يؤكد على ذلك بيرس، فإن "موضوع العلامة ليس هو مدلولها"[19]، لأنها قادرة على خلق علامة أخرى في ذهن المتلقي، وهي علامة معادلة للموضوع أو أكثر اتساعا أو ضيقا منه، وقد اصطلح بيرس على هذه العلامة الجديدة بـ «تعبير العلامة الأول»، لكن هذا التعبير، الذي هو بمثابة علامة تحل بديلا عن موضوعها الخاص، لا يمكنها القيام بتمثيل كامل لكل العلاقات الخاصة بها، وإنما تؤثر الرجوع والإحالة على ذلك الموضوع. وقد اصطلح عليها «أساس التمثيل» وهذا يعني أن التعبير لم يعد فكرة إنما صار علاقة ثانية، وإن كانت هنالك فكرة فهي فكرة العلامة الثانية، أي فكرة التعبير الناتجة عن العلامة الأولى، وفي هذه الحالة، يلزم أن تتوفر علامة لهذه الفكرة، التي اختزلت كل الصفات التي ينطوي عليها الموضوع المعطى، لأنه موضوع مفكر به، وليس الموضوع الخارجي الذي مثلته العلامة الأولى[20].

إذن، من الواضح أن ما انتهى إليه (Peirce) يتوافق، تماما، مع الخلاصات التي انتهى إليها (De Saussure) ، والتي تؤكد على أن العلامة لا تحيل مباشرة على المرجع، إنما على الأفكار المتصلة به، بحيث أن "كل تعبير تلزمه علامة، بل هو بذاته

يكون علامة دالة على فكرة مستدرجة من ذلك التعبير، ووسط هاته العلاقات المتعاقبة، يتبين أن التمثيل لا يقوم إلا بوظيفة التعبير المتواصل، إذ ينتج كل تعبير فكرة عما يقوم بتمثيله، وهو ما أشار إليه «بيرس» من أن موضوع التمثيل لا يسعه أن يكون سوى تمثيل يكون تمثيله الأول تعبيرا، فسلسلة من التمثيلات لا نهاية لها، وكل منهما يمثل ما وراءه، إذ لا تجد مدلولا آخر للتمثيل سوى التمثيل"[21].

إن عملية التمثيل ليست عملية مختزلة داخل بنية النصوص، وما تضمه من علامات، بل هي عملية ذات مستويات متعددة، لعوالم ومرجعيات ثقافية، واجتماعية، وسياسية، ودينية تتيح إمكانية إعادة تشكيلها نصيا، من خلال تجاوز الوقائع، والأحداث، إلى تمثيل دلالتها العامة، وهو ما يفضي في النهاية إلى خلق تمثلات متخيلة، قادرة على صياغة معطيات جديدة، مؤثرة في طبيعة العلاقة بين الأنا والآخر، وبين الذات، والغير.

ب. الخطاب الاستعماري ولعبة التلفيق المنهج للثقافات الأخرى

نظرا للتداعيات الخطيرة للعبة التمثيل، فقد سعت الدراسات الاستعمارية، من أجل تحقيق مشروعها الهيمني على العالم، من خلال التلفيق المنهج للثقافات الأخرى، وكل من صُنف كآخر، إلى الترويج لفكرة مؤداها أن الإنسان الشرقي إنسان "خاضع"، و"غير قادر" على تمثيل نفسه، ولا بد أن تمثله السلطة الاستعمارية. لكن دراسات ما بعد الاستعمار استطاعت أن تعري هاته الادعاءات الاستعمارية المتهافتة، من خلال تحليل التمثيل التعسفي للشرق، وسكانه على نحو مشوه، هذا التمثيل التعسفي الذي تم تسويقه عبر العديد من الأجناس الفنية، خاصة فن الرواية[22]، التي شكلت منطلقا لدراسات إدوارد سعيد[23] السابق ذكرها ، إلى جانب فن الرسم الذي لفت انتباه الناقد الجزائري مالك علولة، واستطاع، من خلال عمله المميز، الموسوم: "الحريم الاستعماري"[24]، أن يميط اللثام عن الأعمال الإثنوبورنوغرافية، التي تم تسويقها على نطاق واسع كبطاقات بريدية، وهي أعمال أنجزت بريشة الرسام الاستعماري، الذي لم يكن يرسم لوحاته الزيتية بأفق فني، أو بناء على ملاحظاته المباشرة، وإنما اعتمادا على مخيلته الفنية، التي تغذيها نزوعاته الاستعمارية، خدمة للصورة السحرية، والغرائبية، التي يرغب في رؤيتها جمهوره في مختلف المدن الأوروبية. لذلك جاءت اللوحة الاستعمارية، في شكل بطاقات بريدية، محفزة لإيروس المستعمِر، بغية دفعه إلى السفر، واستكشاف المستعمرات. واستطاعت بما امتلكته من سلطة اتصالية، في تلك الفترة (1902)، أن تصنع صورة متخيلة عن "الحريم الاستعماري"، بدت من خلاله نساء الشرق، في نموذج المرأة الجزائرية، نساء شهوانيات شبه متعريات، ومقموعات اجتماعياً، ينتهزن أي فرصة، مع أي كان، من أجل إرضاء رغباتهن.

ويرى مالك علولة بأن تلك البطائق البريدية التي أنجزها المصور الاستعماري قامت "بتزييف الأحداث التي تمثلها، لأنها تفتقد لعمق الواقع ولجمالية ما تمثله"[25]. معتبرا أن تلك الأعمال، هي محاولة من المصور الاستعماري، لكشف المستور عن طريق تمثيل المحرم، بواسطة بطائق بريدية، كوسيلة للانتقام من مجتمع يصر على منعه من ولوج فضاء الحريم الخاص ...وهكذا تحول استوديو التصوير إلى عالم مصغر هادئ يشبع الرغبات الإيروسية للمستعمر [26].

لقد استطاع علولة من خلال تحليله لبطاقات البريد التي أنتجها الفرنسيون خلال المرحلة الاستعمارية للجزائر أن يميط اللثام على تهافت الخطاب الاستعماري الفرنسي وقد استلهم علولة في هذا الإطار مفهوم الكاميرا عند رولان بارت باعتبارها أداة اختزالية للشخصية، والشخصية المختزلة هنا هي شخصية الجزائري والعربي المطوعة تاريخيا بما يتلاءم والرؤية المتحيزة للرجل الأوربي الذي يريد تمثيل الشرق "المرأة الجزائرية" حسب رؤيته الخاصة بما يستهوي التوهم الأوربي (Phantasm) هذا التوهم الذي لا يمكن أن يتحقق بشكل منفصل عن الجنس كما يؤكد على ذلك صاحب "الحريم الكلنيالي" في مقدمة الكتاب.

3. غياتري سبيفاك ودراسات "التابع"

تمثل دراسات "التابع"(subaltern studies)[27] ميدانا بحثيا أسّسه باحثون هنود، من أجل تقديم تاريخ مختلف عن التاريخ الرسميّ للشعوب، وتعتبر غياتري سبيفاك[28]، إلى جانب هومي بابا، كما سبقت الإشارة إلى ذلك في الفصل الأول، من أهم منظري دراسات مابعد الاستعمار. وقد عُرفت «دراسات التابع» في ثمانينيات القرن الماضي، واستأثرت باهتمام كبير في أوساط المؤرخين، والمفكرين، والنقاد، وتشكل اليوم الموضوع المركزي لـ «دراسات ما بعد الاستعمار» في إفريقيا، وآسيا، وأميركا اللاتينية، وتمثل لب «الدراسات الثقافية».

ويعتبر روّاد هذا التيّار أنّ تاريخ الهند، على وجه الخصوص، وتاريخ الأمم المستعمَرة بصفة عامّة، كُتب على يد فئة مُهَيمنة، غيّبت وجهة نظر، وصوت الفئات المهَيمَن عليها. لذلك من الضروري تقديم رواية مخالفة للتاريخ، بأصوات فئات لم يكن لها صوت في فترة الاستعمار، أي رواية التاريخ من الأسفل. وتطال دراسات التابع، إلى جانب علم التاريخ، ميداني الدراسات الثقافيّة، والنقد الأدبي، وكلّ ما أنتجه "المركز" الأوروبي في رسم صورة تمثيليّة لـ "التخوم" الشرقيّة/المستعمرات.

ويعد البحث الشهير لـ «غاياتري سبيفاك» الموسوم «هل يستطيع التابع أن يتكلم؟»[29] (Can Subaltern Speak?) ، الذي قدمته سبيفاك في مؤتمر «الماركسية وتفسير الثقافة» الذي عقد عام 1983، ثم نشر في عام 1988، من أبرز«دراسات التابع»، فخلال عقدين نوقش هذا البحث، وحلل، في عشرات من الدراسات، والمناظرات، والمؤتمرات، فارتبطت دراسات التابع به، حيثما أثير جدل الثقافي حول الهويات الثقافية، ومفهوم التبعية الخارجية «الاستعمارية» والتبعيات الداخلية «الطبقية، والجنسوية».

وقد وظفت سبيفاك مفهوم "التابع"، انطلاقا من البنية المفاهيمية الاستشراقية، التي عملت على تبخيس[30] (Dépréciation) الإنسان الشرقي، بحيث ترى فيه إنسانا خاضعا وغير قادر على تمثيل نفسه، ولا بد أن تمثله السلطة الاستعمارية. وقد انطلقت سبيفاك من سياق واقع المجتمع الهندي، حيث تتعرض المرأة إلى الاضطهاد، بفعل هيمنة الثقافة الذكورية، لتكشف عن وضعيات تتعرض فيه للاضطهاد، من خلال طقوس حرق النساء لأنفسهن إثر موت رجالهن، وهو طقس معروف في الهند، يسمى «Sati» فثمة تضافر بين الهيمنات الكبرى للنصوص الدينية الهندوسية المشجعة على حرق المرأة، وبين فكرة تبعية المرأة للرجل، بفعل هيمنة الثقافة الذكورية، ثم هيمنة الأبوية، والهيمنة الاستعمارية.

ومادام صوت "التابع"، وهو هنا المرأة التي وجدت أن فكرة الحرق تعبير عن الوفاء، مخنوقا وسط دوائر متظافرة من الحجب، والمنع، فهو، إذن، صوت صامت، ومحكوم بالفشل، لأن قوة المتبوعين، المستمدة من التقاليد الدينية، أو من الثقافة الأبوية، أومن الثقافة الاستعمارية، تحول دون انبثاق صوت التابع. ولكنها تقترح حلا لا يقف أمام هذه النهاية، يتمثل باستعادة وعي "التابع" عبر صوت المثقف المنبثق من صلب الجماعة، لكي ينوب عنها في التعبير، لكن ذلك بحد ذاته يعيدنا إلى فكرة التمثيل، بما فيه تلك التي طرحها ماركس التي تتحدث عن عجز الشرقيين على تمثيل أنفسهم.[31]

ومن الطبيعي أن يتكلم "التابع"، فهو كائن بشري يستطيع الكلام، والكتابة، والتعبير، لكن مؤدى الفكرة التي تريد سبيفاك طرحها هو: هل توفرت السياقات الثقافية المواتية للتابع لكي يتكلم؟ هل يتمكن من الحديث، وإسماع الآخرين صوته؟ فالشعوب المستعمرة سُلب منها حق تمثيل نفسها، أي سُلبت حق الكلام، والكلام هو الوسيلة الوحيدة لتأسيس معرفة متماسكة عن التابع، ووعيه، ووجوده. بعبارة أخرى فثمة فرق، بين الفكرة القائلة: إن التابع فرد مندمج في جماعة، والأخرى القائلة إنه كائن جرى تمثيله عبر الخطاب الاستعماري. فالإنسان الشرقي، كما يراه المستشرق، يشبه الإنسان القاصر فهو شخص "كسول" و"جبان"، وهو من "يتقاعس" عن حيازة حقه في التفكير، و"يتخاذل" أمام استعمال إرادته من أجل صياغة ذاته. والذي يقعسه عن القيام بالخطوة

الأولى في التفكير هو اعتقاده بأن مسؤولية التفكير أمر صعب للغاية، ولذلك فهو لا يرى لزاما لتحمل مشاق المهام الثقيلة، مادام غيره يقوم في مكانه بهذه المهمة، بل هو يجد راحة في وصاية الآخر عليه.

4. هومي بابا ونظرية "الفضاء الثالث"

تقوم نظرية "الفضاء الثالث"، للناقد الهندي الما بعد كولونيالي هومي بابا (H.Bhabha)[32] على فرضية إمكانية التعايش، وقيام "ثقافة خلاسية"(Hybredity)، وتقضي هذه النظرية بإجراء تعديل مفهومي لمسألة الهوية الثقافية، بفعل الاختلافات البنيوية للثقافات، بالإضافة إلى الضرورة التي تفرضها كونية التواصل الإنساني، وهو ما يتيح فهما جديدا للعلاقة بين الذات، والآخر، التي أصبحت على المحك، في ضوء ما أفرزته العولمة، في أفق استيعاب مجمل التوترات، والتصدعات الحاصلة على مستوى المشهد الثقافي العالمي الجديد، الذي أصبحت فيه الإنسانية في حاجة ماسة إلى آليات جديدة للفهم، تتيح إمكانية إخضاع مقولة الهوية إلى قراءة جديدة تستند إلى"الفهم باعتباره عملية خلاقة بطبيعتها"[33]، فالفهم الخلاق، هنا، هو فهم يعيد قراءة المفاهيم، والمسلمات. ولا يؤمن بجاهزية أي معنى، أو مفهوم. بما في ذلك مفهوم "الهوية الثقافية"، الذي سيصبح قابلا لاحتضان مفهوم الغيرية، أو الآخرية.

إن نظرية "الفضاء الثالث" تتعاطى مع مقولة الهوية باعتبارها استدعاء وجوديا للآخر، مع الوعي بخصوصية الانتماء، وفرادة الذات، تراثا، وتاريخا. فالهوية، وفق هذا الفهم، ليست شيئا جامدا، بل هي شيء متجدد، يتفاعل باستمرار، مما يستوجب فهمها، ومقاربتها ضمن حدود وضعها السياقي الراهن، فكيف تساهم نظرية الفضاء الثالث في بلورة وعي ثقافي جديد؟

تقدم نظرية الفضاء الثالث فهما بديلا للعلاقة بين الأنا والآخر، علاقة قائمة على فهم عميق لمقولات الاختلاف، والتعددية، ولا مركزية الحقيقة، أو الهوية، علاقة ترفض كل أشكال التسلط، والتفاخر، والتمييز، انطلاقا من الدين، والمذهب، والإيديولوجيا. وهو ما نجده مقررا في النص القرآني، حيث يقول الله تعالى **(يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم)**[34]. ويؤكده قوله تعالى **(قل من يرزقكم من السموات والأرض قل الله وإنا أو إياكم لعلى هدى أو في ضلال مبين)**[35].

إن الإقرار بالتعدد والاختلاف، هو ما سيفضي إلى التأسيس لمشروع إنساني جديد، هو مشروع "الوجود معا"، وهو المشروع الذي أخفقت في تحقيقه التوجهات الفكرانية، التي تعتبر الآخر المختلف خطرا يتهددها، وبالتالي ينبغي إخضاعه للهيمنة، وللسيطرة، والتنميط. ولعل المخرج من حالة التوتر الشديد، الذي يسم الوضع الإنساني المعاصر، والذي أدى إلى قيام، ما يسميه أمين معلوف، "الهويات القاتلة"[36](LES IDENTITESMEURTRIERES)، يكمن في مدى استعدادنا للتعاطي مع مفهوم الهوية، كحالة من التذاوت، وبناء الذات، والمصالحة معها. لأن التصالح مع الذات هو تصالح مع الغير، إذ لا يمكن لمن لا يشعر بالأمن، أن لا ينظر للآخر نظرة خوف، أو ازدراء، أو استعلاء.

ولأن الثقافة كما يرى (Bhabha) تفتقد لأي كنه جوهري، فإنها تتشكل في البعد الآخري الموجود داخل عملية تكوين الرموز، بما يجعل الثقافة بنية لا مركزية، وهو ما يجعل الثقافات، بشكل دائم، ضمن حيز التهجين الذي يجسد حسب (Bhabha) "فضاء ثالثا" يتيح بروز مواقف جديدة، هذا "الفضاء الثالث" يغير توقع الأحداث التاريخية التي تكونه، ويؤسس لبنيات سياسية جديدية، تفهم عبره بشكل متفاوت[37].

وتمثل الترجمة الثقافية، حسب (Homi Bhabha)، بديلا للتعددية الثقافية، التي تجعل الإنسان يدرك بأن الثقافات كلها متساوية، على اعتبار أن كل منها يقوم بعملية إنتاج الرموز، والمعاني، والاستعارات التي نحيا بها. وهو ما يتحقق معه إنتاج المعنى، ويتيح إمكانية التمثيل الخاضع للبعد السياسي. إن الترجمة الثقافية، التي يقترحها (Homi Bhabha)، تتيح للثقافات إمكانية

التقارب فيما بينها، عبر الفعل الترجمي، باعتباره عملية تتيح نزوح الدوال، والعلامات اللسانية، وباعتبارها كذلك نوعا من "التقليد المشاكس" الذي يتلاعب بالنسخة الأصلية للنص، الذي يبقى قابلا لترجمات أخرى[38].

على سبيل الختم:

في ختام هاته الدراسة لبعض الجوانب من خطاب ما بعد الاستعمار، يتضح أن هذا التيار الفكري يمثل أداة قوية لفهم التحديات الثقافية والسياسية التي تواجه الشعوب التي عانت من الاستعمار. من خلال تفكيك السرديات الاستعمارية وكشف التحيزات الثقافية، في أفق إعادة بناء الهويات الثقافية وتحريرها من قيود الهيمنة الغربية.

لقد أتاح لنا إدوارد سعيد، مع غيره من المفكرين أمثال: هومي بابا، غياتري سبيفاك، مالك علولة وغيرهم، فرصة إعادة التفكير في كيفية تمثيل الثقافات المختلفة، وأهمية صوت "التابع" في تشكيل المعرفة والوعي الثقافي. إن استعادة هذا الصوت ليست مجرد مسألة أكاديمية، بل هي ضرورة إنسانية تساهم في تعزيز الفهم المتبادل والتعايش السلمي والتواصل بين الثقافات.

وفي عالم اليوم، حيث تظل قضايا الهوية والتمثيل والمقاومة حاضرة بقوة، يبقى خطاب ما بعد الاستعمار أداة حيوية لفهم العلاقات المعقدة بين الثقافات، وفتح آفاق جديدة للتفكير في المستقبل. إن التحدي الذي يواجهنا هو كيفية الاستفادة من هذه الأفكار لبناء عالم أكثر عدلاً وتنوعًا، حيث يمكن لكل ثقافة أن تعبر عن نفسها بحرية وتساهم في الحوار العالمي الذي بات مطلبا ملحا لتجاوز التحديات الكبرى متعددة الأبعاد التي تواجه الحضارة الإنسانية.

الهوامش:

(1). ما بعد الاستعمار: نظرية تحلّل الخطاب الاستعماري، وتُعيد قراءة التاريخ من وجهة نظر المستعمَر. تأسست على يد إدوارد سعيد وهومي بابا، والمفكرة الهندية غياتري سبيفاك، الذين يدعوهم روبرت يانغ «الثالوث المقدّس للنظرية ما بعد الكولونيالية». يحاول تيار ما بعد الاستعمار فضح، ومقاومة كل هياكل الهيمنة، وأشكال الظلم والقهر، وتفكيك النماذج والممارسات الاستبدادية، وإعادة النظر للآخر المهمش، والمقهور، وصياغة الهوية، وجوهريات الاختلاف.

(2). أشكروفت بيل وآخرون، الرد بالكتابة، ترجمة شهرت العالم، المنظمة العربية للترجمة، توزيع مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 2006.

(3)– سعيد إدوارد، الاستشراق، المفاهيم الغربية للشرق، ترجمة محمد العناني، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، 2006، ص:96.

(4)– المرجع نفسه، ص:458.

(5)– أورباخ إرخ ، ناقد وأديب أوربي، كان لاجئا يهوديا هاربا من أوربا النازية، اهتم بالتراث العريق الذي يدور حول دراسة (الأدب الرومانسي الألماني)، واستطاع في منفاه بإستانبول أن يؤلف كتاب (المحاكاة Mimesis)، وهو واحد من أهم الكتب وأكثرها إثارة للإعجاب، ومن أنعش الكتب في النقد الأدبي (انظر العالم والنص والناقد، إدوارد سعيد ص 8 وما بعدها).

(6). سعيد إدوارد،العالم والنص والناقد، ترجمة عبد الكريم محفوظ، منشورات اتحاد كتاب العرب، 2000، ص، ص:9، 10. (نسخة إلكترونية) PDF.

(7). الاغتراب مفهوم رئيسي في الماركسية، وهو أحد المفاهيم التي تعكس الجوانب الأخلاقية، والإنسانية للماركسية، في مقابل التشخيص التبسيطي الفج لهذه الفلسفة، بوصفها معتمدة على العنف والثورة، وفي مقدورنا أن نرى أن كلمة غريب "alien" في جذر المصطلح. والغريب هو شخص لا يرتبط بأي روابط (ديون، خطوط، علاقات أو صلات) بالآخرين. أيزابرجر أرثر، النقد الثقافي تمهيد مبدئي للمفاهيم الرئيسية، ترجمة وفاء إبراهيم ورمضان بسطاويسي، المشروع القومي للترجمة عدد 603، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى 2003،ص:92.

(8)– Edward Said , Culture and Imperialism (Alfred Aknopf ; New York; 1993);p: xxvi .

(9). سعيد إدوارد ، خارج المكان، ترجمة فواز طرابلسي، دار الآداب، ط 1، بيروت، 2000 .

(10) – « سعيد إدوارد عن العالم والنص والناقد»، حوار مع غاري هنتزي وآن ماكلينتوك، ترجمة فخري صالح، مجلة الكرمل، عدد 78، 2004، ص ص: 119،131.

(11)- https://www.youtube.com/watch?v=1sIYaRzDqCQ .accessed on 11 Apr 2017.

- محمود درويش، أنا من هناك ...

(12). سعيد إدوارد ، تأملات حول المنفى، ج 1، ترجمة ثائر ديب، دار الآداب ط 1، بيروت، 2004، ص :19.

(13). المرجع السابق، ص :19.

(14). المرجع نفسه، ص : 19.

(15)- زيجمونت باومان، الحياة السائلة، ترجمة حجاج أبو جبر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر،الطبعة الأولى، بيروت، 2016، ص:180.

(16)- معلوف أمين ، الهويات القاتلة، ترجمة نهلة بيضون، دار الفارابي، بيروت، الطبعة الثانية 2011.

(17). سعيد إدوارد، تغطية الإسلام، ترجمة محمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، 2005، ص، ص :29، 30.

(18)الربيعو تركي علي، مثقف مابين الحضارات:إدوارد سعيد الموقف والمسؤولية، المجلة العربية للثقافة، منشورات المنظمة العربية للتربية والثقافة والفنون،العدد45،تونس،2004، ص : 162 .

(19)- إبراهيم عبد الله، السردية العربية الحديثة تفكيك الخطاب الاستعماري وإعادة تفسير النشأة، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، بيروت،2003، ص:59.

(20)- المرجع نفسه، ص: 59.

(21)- إبراهيم عبد الله، السردية العربية الحديثة تفكيك الخطاب الاستعماري وإعادة تفسير النشأة، مرجع سابق، ص: 59.

(22)- من الأعمال الروائية التي شكلت مجالا للعبة التمثيل الاستشراقي:

- سالومبو، جوستاف فلوبير، دار الحرف العربي، للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1970.

- أوريليا، جيرار دي نرفال، ترجمة ماري طوق، دار الفارابي، بيروت، 2003.

- de Moupassant Guy, Bel-Ami , Gallimard ,« Faliot » , 1979.

(23)- للمزيد حول هاته المسألة، يراجع الفصل الثاني من كتاب الاستشراق لإدوارد سعيد، مرجع مذكور، بدءا من الصفحة: 296.

(24) - Alloula Malek, The Colonial Harim, Translation by Myrna Godzich and Wlad Godzich, University of Minnesota Press, London, 1955.

(25) - Op cit, p:27.

(26) -Ibid,p:14.

(27)- يعود أصل كلمة تابع (Subaltern) إلى القرن السادس عشر، وتعني العريف في الجيش البريطاني دون رتبة الضابط، أي من يتبع الأوامر وفق سلم التراتبية العسكرية. وقد استخدم المثقف، والفليسوف الإيطالي أنطونيو غرامشي هذا المصطلح في كتاباته السياسية، وذلك للإشارة إلى الفئات الأقل مكانة في مجتمعاتها، أكانت فئة إثنية، أو دينية، أو جنسية، أو عرقية... ،إذا التابع هو الفرد الذي يعيش ضمن مجموعة مهمشة غير قادرة على التعبير عن حاجاتها، أو تطلعاتها أو رؤيتها.

(28)- ولدت «سبيفاك» في كلكتا في البنغال الغربي في 1942 لعائلة من الطبقة الوسطى، وعلى هذا فهي تنتمي الى الجيل الأول من مثقفي الهند بعد الاستقلال، درست الإنجليزية في جامعة كلكوتا، ورحلت الى الولايات المتحدة الأميركية في عام 1960 لدراسة الأدب المقارن، فنالت الماجستير، وأعدت أطروحتها للدكتوراه حول الشاعر(William Butler Yeats) « ويليام بتلر ييتس» وصدرت في كتاب بعنوان «حياتي التي يجب أن أعيد خلقها: حياة وشعر و.ب ييتس «في عام 1974 قدمها الناقد المعروف «بول دي مان» الذي أصبح أحد أهم أعلام جماعة «ييل» للدراسات التفكيكية. عملت معه في وقت لم يكن عرف شيئاً عن دريدا، =وسبيفاك نفسها لم تعلم شيئا عن المؤتمر الذي عقد في جامعة «جون هوبكنز» عام 1966 وتشققت فيه البنيوية، وانبثقت مدارس مابعد الحداثة، ومنها التفكيك الذي ارتبط بدريدا، وتواصلت أعمالها التي اتخذت شهرة عالمية منها «عوالم أخرى: مقالات في السياسة الثقافية عام 1987و«هل يستطيع التابع أن يتكلم؟» موضوع حديثنا، و«مختارات من دراسة التابع «بالمشاركة مع» رانا جيت جحا» في عام 1988، ثم «ناقد ما بعد الاستعمار: لقاءات، استراتيجيات، حوارات «في عام 1990 و«نقد عقل مابعد الاستعمار «في عام 1999م فضلاً عن عشرات المقالات، والبحوث، والمؤتمرات، واللقاءات الأخرى، وجميع هذه الأعمال جعلتها تتبوأ مكانة كبيرة في دراسات ما بعد الاستعمار، ودراسات التابع، فهي تدرج ضمن النخبة المؤسسة لهؤلاء النقاد، والباحثين. وحينما طلب إليها تعريف نفسها، اكتفت بالقول إنها مفكرة أخلاقية عابرة للثقافات:

عبدالله ابراهيم، هل يستطيع التابع أن يتكلم؟ جريدة الرياض، العدد13583،الخميس27رجب1426هـ 1 - سبتمبر 2005م: http://www.alriyadh.com/91247

تاريخ الولوج: 17 يوليوز 2017.

(29)- Spivak Gaytri Chakravorty.(Can Subaltern Speak?) Marxim and the Interpretation of Culture. Eds Lawrence Grossberg and Cary Nelson. Urbana III University of Illinois Press, 1998,P:271-313.

(30): تبخيس (Dépréciation): الحط من قيمة شيء أو إنسان. تحدث هذه الظاهرة كثيرا في العلاقات الصراعية وخصوصا في علاقات الاستغلال، والسيطرة. فلنتمكن من توجيه عدوانيتنا تجاه كائن آخر لا بد من الحط من قيمته مسبقا، مما يجعل العدوان عليه مشروعا، ومبررا. ولكي نستغل، ونسيطر، أو نتسلط، لا بد من تبرير العدوانية التي تتضمنها هذه المواقف بالضرورة ،من خلال الحط من شأن من نستغله. المثل الأبرز على ذلك هو استغلال المستعمِر لشعوب العالم الثالث بعد تبخيسها، كشعوب متخلفة جاهلة، خاملة لا تعرف كيف تستثمر ثرواتها الوطنية، ولا تعرف كيف تحكم نفسها: حجازي مصطفى، التخلف الاجتماعي: مدخل إلى سيكولوجية الإنسان المقهور، مرجع مذكور،ص:239.

(31)- عبدالله ابراهيم، هل يستطيع التابع أن يتكلم؟ http://www.alriyadh.com/91247: . تاريخ الولوج: 17.07.2017

(32)- بابا هومي (Homi K. Bhabha) هو أحد المنظّرين المابعد كولونياليّين الرائدين. وهو أستاذ الأدب الانجليزي، والأمريكي، ورئيس برنامج التاريخ والأدب في جامعة هارفارد. اجترح بابا عددًا من التعابير الجديدة، والمفاهيم المفتاحيّة، مثل مفهوم ''الفضاء الثالث'' و''المحاكاة'' و"التهجين"، هذه المفاهيم، وغيرها تصف الطرق الّتي قاومت بها الشعوب المستعمرة سلطة المستعمر. وهو صاحب كتاب موقع الثقافة:

The Location of Culture, London ; New York: Routledge, 1994.

(33)- Gadamer H.G, L'art de comprendre ,Ecrits I : Herméneutique et tradition philosophique , Tr. Mariana Simon , Aubier Montaigne, Paris ,1982, P :56.

(34): سورة الحجرات الآية: 13 .

(35)- سورة سبأ الآية: 24.

(36): معلوف أمين ، الهويات القاتلة،ترجمة نهلة بيضون، دار الفارابي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية،2011.

(37) - Ibid.p.210, 211.

(38)- Rutherford Jonathan 1990"The Third Space : Interview with Homi Bhabha" in Ders. Jonathan Rutherford, ed, Identity: Communty ,Culture,Difference(London: Lawrence and Wishart ,1990), P.210.