الآنا والآخر في السرديات الثقافية السيرة الذهنية "أوراق" لعبد الله العروي نموذجا

الباحث عمر تابنت
طالب باحث بسلك دكتوراه
جامعة السلطات مولاي سليمان، بني ملال
المغرب

مقدمة:

إن أول ما يتبادر إلى أذهاننا ونحن نتناول مفهوم الأنا والآخر بالدراسة والتحليل، أن هذين المفهومين لم يعُدا حكرا على حقل معرفي دون آخر، بل نجدهما منفتحين على كل الحقول المعرفية سواء في الفلسفة أو الأدب بكل أجناسه (المسرح، الشعر، الرواية وغيرها)، ومادامت هذه الدراسة ستركز على المفهومين من منظور أدبي/روائي، فإنهما اتخذا أبعادا وأصبح ينظر إليهما بمفاهيم أخرى تتلخص أساسا في ثنائية شرق غرب، وللإشارة فقط فهذين المفهومين يمكن اعتبارهما أزليين، غير أن اتضاح معالمهما بشكل كبير اقترن بالمرحلة الكولونيالية وما بعدها ومعها سيأخذا معاني أخرى ذات أبعاد سياسية وايديولوجية سيما وما تثيره العلاقة القائمة بينهما من إشكالات، وهو ما أفرز تصورات ومواقف تعتبر الآخر استعماراكان همه هو استنزاف الثروات بكل أنواعها وما عرف عنه من تسلط وهيمنة جعلت منه المركز و الأنا الهامش، وفي هذا السياق تعالت الأصوات بين الرافضة لهذا الآخر كعدو ساهم في طمس هوية الشعوب المستعمرة وبين أصوات معجبة به تراه نموذجا ينبغي محاكاته من أجل اللحاق بالركب الحضاري.

إزاء هذه المواقف، انطلق العديد من المفكرين والروائيين العرب من ثنائية الانا والآخر حيث عدت تربة خصبة لبروز كتابات من مختلف الأقطار العربية عبر أصحابها عن مواقفهم وعن طبيعة العلاقة بين الأنا والآخر، شرق/ غرب، المركز والهامش، ومن هذه الدراسات نجد "موسم الهجرة إلى الشمال" للطيب صالح، "عصفور من الشرق" لتوفيق الحكيم، "الحي اللاتيني" لسهيل ادريس، "قنديل أم هاشم" ليحيى حقي...و"أوراق" لعبد الله العروي التي تشكل مدار اشتغالنا. إذن: ما محددات العلاقة بين الأنا والآخر في سيرة ادريس الذهنية؟ وما مظاهرها وتجلياتها؟ وما الأبعاد المضمرة فيها؟.

1- الأنا والآخر: على سبيل التحديد

الأنا لغة:

بالعودة إلى المعاجم العربية ومنها لسان العرب نجد كلمة أنا تدل على "اسم مكني وهو المتكلم وحده، وإنما بني على الفتح فرقا بينه وبين أن التي هي حرف نصب للفعل، أما الألف الأخير إنما هي لبيان الحركة في الوقف"[1]، وفي المنجد "أنا ضمير رفع منفصل للمتكلم والمتكلمة"[2].

ينطلق التحديد اللغوي ل الأنا من كونه شخصا –مذكرا أو مؤنث– من أقواله وأفعاله يمكن تحديد صورته أو هويته.

اصطلاحا: يثير هذا المفهوم التباسا في تحديده الاصطلاحي، كونه من المفاهيم التي عرفت انفتاحا على مختلف العلوم والمعارف، وهو ما يعني صعوبة إعطاء تعريف واحد وموحد تبعا لكل حقل، وهو ما يؤكده إبراهيم مذكور بقوله "الأنا هو الذات التي ترد إليها أفعال الشعور جميعها وجدانية كانت أو عقلية أو إرادية وهو دائما واحد ومطابق لنفسه، وليس من اليسير فصله عن أعراضه، ويقابل الغير والعالم الخارجي ويحاول فرض نفسه على الآخرين وهو أساس الحساب والمسؤولية"[3].

وفق هذا التعريف، الأنا هو الذات وهو مطابق للنفس ويصعب فصله عن أعراض الفرد، ومن خصائصه تمتعه بنوع من الاستقلال والحرية عن الغير.

قد نتجاوز التحديد اللغوي والاصطلاحي إلى التحديد الفلسفي لنجد أن المفهوم عند العرب يعني "الإشارة إلى النفس المدركة، أما في الفلسفة الحديثة، تشير كلمة أنا في معناها النفسي والأخلاقي إلى الشعور الفردي والواقعي وإلى ما يهتم به الفرد من أفعال معتادة ينسبها إلى نفسه الشخص المفكر"[4]، ويتخذ هذا المفهوم معاني أخرى في الفلسفة الحديثة كما يراها جميل صليبا ومنها ما يتعلق بالمعنى النفسي والأخلاقي "تطلق على موجود تنسب إليه جميع الأحوال الشعورية"[5]، وقد تدل "على جوهر حقيقي ثابت يحمل الأعراض التي يتألف منها الشعور الواقعي، فهو إذن مفارق للإحساسات والعواطف والأفكار لا يتبذل بتبذلها ولا يتغير بتغيرها"[6].

وفي علم النفس، كان لفرويد السبق في الحديث عن هذا المفهوم إذ يمثل الأنا "الجانب الواعي من الشخصية الإنسانية وهي تمثل حلقة وصل بين ذات الفرد والعالم الخارجي، ويذهب فرويد إلى أن الأنا يشرف على الحركة الارادية ويقوم بمهمة حفظ الذات وهو يقبض على زمام الرغبات الغريزية التي تنبعث عن الهو فيسمح بإشباع ما شاء منها ويكبت ما يرى ضرورة كبته مراعيا في ذلك "مبدأ الواقع" Reality principale، ويمثل الأنا الحكمة وسلامة العقل على خلاف الهو الذي يحوي الانفعالات"[7].

نحن أمام الأنا والهو، الأول يمثل الشخصية الإنسانية في جانبها الواعي مقابل الجانب اللاشعوري الذي يمثله الهو ككتلة من الرغبات والميولات والدوافع التي تولد مع الإنسان وهي ذات طبيعة شهوانية وحيوانية خلافا للآنا التي تكون أكثر حكمة وتحضرا من الذات/الهو، وبين الأنا والهو تظهر الأنا الدنيا والآنا الأعلى/أو المثالي، كما يظهر الانا الوسيط، وبهذا التنظيم تصبح مهمة "الانا مهمة شاقة دقيقة، فعليه أن يقوم بمراعاة هذه السلطات الثلاث وهي العالم الخارجي والهو والآنا الأعلى"[8].

_ الآخر:

لغويا: ورد المفهوم في لسان العرب كما يلي "اسم على أفعل والأنثى أخرى، إلا أن فيه معنى الصفة لأن أفعل من كذا لا يكون إلا في الصفة وتصغيرا آخر أو أويخر"[9]، وفي المنجد "الآخر ج آخرون م أخرى وأخراة ج أخر وأخريات: بمعنى غير. ولمن مدلوله خاص بجنس ما تقدمه"[10].

من التحديدين السابقين نستنتج أن الآخر يخالف الأنا/الذات وقد يعني تمييزا أو فرقا بين شخصين أو شيئين من الجنس نفسه.

اصطلاحا: يتحدد مباشرة كنقيض ل الأنا بمعنى آخر، يختلفان فيما بينهما سواء من الناحية الفكرية أو الجنسية أو العرقية...لكل واحد له خصائصه تميزه عن الآخر. فالآخر ليس هو أنا وأنا لست هو، لكن هذا الآخر يوجد إلى جانبه من أجل تحقيق غايات مشتركة في الوجود الإنساني، فحدوث المشاعر بين الأنا والآخر يدعو إلى الانتباه إلى أهمية حضور الغير في إحداثها وتركيبها النفسي لدى الفرد، بل إن أفكارنا ولغتنا وممارساتنا التي نقوم بها، لا تأخذ معناها إلا بوجود آخر تتوجه إليه ليست هي أنا بل توجد خارج ذاتي ووعيي أي، أنا آخر، ووجود الشخص في مجتمع ما يفرض عليه أن يلعب أكثر من دور وفي الوقت نفسه، وهذا التعدد في الأدوار يمحو وحدة الانا ولذلك يؤكد سارتر اننا لا نكون فعلا أشخاصا حقيقيين بالرجوع إلى الفكرة التي يكونها عنا الآخرون، "فالتطابق مع الدور الذي نلعبه حسب سارتر يعني رهن حريتنا والتنازل عن الشخص فينا، أي أننا نتحول إلى مجرد أشياء، والحال أن الشخص مشروع حر ومفتوح على إمكانيات لا نهائية"[11].

لقد أصبح المفهوم أكثر انتشارا وتداولا خصوصا في دراسات ما بعد الكولونيالية وكل الدراسات التي تستثمر إرثها المعرفي كالنقد النسوي والدراسات الثقافية، ولذلك يلاحظ شيوع المفهوم في الفلسفة الفرنسية المعاصرة وخاصة عند سارتر وميشيل فوكو وجاك لاكان وإيمانويل ليفيناس وغيرهم، وربما حضور هذا المفهوم في حقول متنوعة ومتداخلة جعلت منه مفهوما زئبقيا يكتنفه الغموض لكونه يخضع لتفسيرات حسب طبيعة الحقل المعرفي، ومهما يكن من أمر ف 'الآخر' في أبسط صوره هو مثيل أو نقيض الذات أو الأنا "ولعل اسمه (الآخر) المائزة هي تجسيده ليس فقط كل ما هو غريب غير مألوف أو ما هو غيري بالنسبة إلى الذات أو (الثقافة) ككل، بل أيضا كل ما يهدد الوحدة والصفاء وبهذه الخصائص امتد مفهوم الغيرية هذا إلى فضاءات مختلفة مثل التحليل النفسي والفلسفة الوجودية والظاهراتية وآليات تحليل الخطاب الاستعماري ونظرية الفلم و (النقد النسوي) و (الدراسات الثقافية) ومصادر السيادة والهيمنة كل موضوع لغوي او موضوع مفهوماتي"[12].

والحديث عن الآخر قد يقودنا إلى ما يسمى ب "(الآخر/ نحن)، وهو ما أكده الباحث الفرنسي "جان فارو" عندما عد الأنا المتماهية بالمجموع (أنا جماعية) أو (نحن) ولعل هذا المفهوم مازال حاضرا في مجتمعنا العربي ويحيل إلى وجود سلوكيات الرغبة في التصفية العرقية أو المذهبية أو السياسية"[13]، من هنا يصبح "الآخر" نحن 'آخر' بالنسبة إليه أيضا.

إن وجود الذات يشترط وجود الآخر، لكن هذا الوجود قد يشكل تشويشا للذات بفعل اختلاف ناجم عن لغوي أو ثقافي أو ديني أو عرقي أو لوني...فالذات تبحث عن المختلف سعيا للوصول إلى المؤتلف، ولذلك "صار الآخر ضرورة يحدد وظيفتين هما: بلورة الهوية وتنظيم الخصوصية، ولعل أشد ما تخشاه الثقافة الإنسانية والدراسات الثقافية هو تنميط الآخر القائمة على التصنيف والتعميم...وإن هذا التنميط للآخر الذي تخضع له الأفكار والأحكام وما يقوم عليه من وسائط متعددة يدعو إلى العنف وثقافة اللاتسامح مع الآخرين"[14].

بين الأنا والآخر، نجد تفسيرات متعددة، لكن ما يهمنا نحن هو حضور هذه المفاهيم في مجال السرديات الثقافية التي سعت إلى تحديده بشكل دقيق فجعلت من الآخر شخصا مميزا عن الذات ووجود الآخرين ضروري لتعريف ما هو عادي وكذا تحديد موقع المرء من العالم. وانطلاقا من هذه الدراسات سيتوسع هذا المفهوم ليشير إلى 'الأخر' المستعمر المهمش في علاقته بالمركز صاحب السيادة 'الأنا' الامبريالي.

2_الأنا والآخر في السرديات الثقافية

لا مشاحة، أن الأدب ظل ولعقود طويلة أسير النموذج اللغوي/الجمالي الذي صار يطبق على كل العلوم الإنسانية، وهو ما جعل كل الظواهر الأدبية تصطبغ بصبغة أدبية لغوية جعلت من هذا النموذج باراديما فكريا أرغم المشتغلين على الأخذ به وعدم الخروج عنه، وكان من نتائجه أن سيج الظاهرة الأدبية وجعلها تسبح في فلك ضيق، فلك الجمالي والفني.

إزاء هذا الأفق الضيق ظهرت الدراسات الثقافية كرد فعل على سطوة الدراسات اللغوية وهيمنتها، غير أن هذا الانتقال خضع لتمرحلات "تمثلت الأولى في التركيز على السياقات التاريخية والثقافية للنصوص وهو ما أظهر المناهج الخارجية، وانصب اهتمامها على علاقة النصوص بالمرجعيات الحاضنة لها، ومنها المناهج الاجتماعية والتاريخية والنفسية، ثم تغير مسار تلك العلاقة في مرحلة ثانية، حينما وقع نزع النصوص عن مرجعياتها و الاقتصاد على تحليل جمالياتها الاسلوبية والبنائية ومثلتها الشكلانية والبنيوية، وأعقب ذلك ظهور مرحلة ثالثة، شغل بأمر تلقي النصوص في السياق الثقافي الحاضن لها، فالمتلقي هو الذي يعيد إنتاج دلالتها ويقدر قيمتها التمثيلية، وأظهرت المرحلة الأخيرة مناهج التلقي والتأويل"[15]، وهو ما يعني أن حقل النقد سيعيش سيرورة تطورية تتداخل فيها المراحل وتقتحم التخوم الفاصلة بينها، وأمام هذا التنوع والتحول، خصوصا وأنها تزامنت مع سياق ثقافي وسياسي

وحضاري يطبعه التوتر والقلق عرف بمرحلة ما بعد الكولونيالية أو ما بعد الحداثة وهي المرحلة التي طبعت بأسئلة حارقة كان لابد من إيجاد إطار يستوعبها، ومن ثم "صيغت كلها في إطار ما أمسى يعرف بالدراسات الثقافية التي خطت بالممارسة النقدية خطوة كبيرة إلى الأمام من حيث أنها اجتذبت إليها ما يفيد الظاهرة الأدبية ويسهم في إثرائها، ويقدر هويتها، أو ينظر إليها بوصفها ظاهرة تمثيلية تسهم في إثراء خبرات الإنسان بعالمه"[16].

لقد كان لهذا التحول المعرفي الدور البارز في انتقال الدراسات النقدية من الإطار الوصفي إلى إطار أكثر تحررا وانفتاحا على ما حققته العلوم الإنسانية الحديثة بفضل السرديات الثقافية التي كانت ثمرة من ثمار تراكم الجهود النقدية، حيث كانت الساحة النقدية بأمس الحاجة إليها لتضطلع بدور أساسي يتلخص في استكناه الظاهرة الأدبية/السردية وكشف المضمر فيها، ولسان عبد الله إبراهيم يقول في ذلك "وفيه تمدد مفهوم السرد على بساط التاريخ الثقافي...فأكون تجنبت الوقوع في ضخ التعريف الضيق الذي ينزع عن الظاهرة السردية روحها، وتجرأت على الخوض في ثنايا الإرث السردي...فلم أذهب إليه مقيدا بأصفاد جاهزة، كأصفاد النموذج اللغوي، بل ترحلت في متونه بهدي ما زودني به من مفهوم استوى في محاضنه الثقافية خلال تاريخ طويل"[17].

لقد شكلت الدراسات الثقافية مدخلا لخوض غمار النصوص السردية، وهو ما أسهم بشكل كبير في إثراء مداخل تحليلية متنوعة لهذا الحقل الذي سار بدوره على ركب التحول الذي عرفه المشهد النقدي العالمي والعربي، وهو ما أفضى في نهاية المطاف إلى بلورة مفهوم السرديات الثقافية خلال الحقبة ما بين الستينيات والثمانينيات وما بعدها "لتشمل طيفا واسعا من القضايا بدأت بالأدب ومرت بالتاريخ، وتجاوزت ذلك إلى الأديان والأخلاق والعمارة والفنون البصرية، وبهذا الاستبدال انتقلت دراسة السرد من الحقبة الشكلية إلى الحقبة التداولية"[18]، وهو انتقال راهن كثيرا على تغيير وظائف السرد تتمثل أساسا في "نفض الخمول الذي اكتنف الصور النمطية للكائن البشري"[19]، أو كما لخصها كمال أبو ديب في قوله "تشكيل عالم متخيل تحاك ضمنه استراتيجيات التمثيل وصور الذات عن ماضيها وكينونتها وتندغم فيه أهواء وتحيزات وافتراضات، تكتسب طبيعة البديهيات ونزوعات وتكوينات عقائدية يصوغها الحاضر بتعقيداته بقدر ما يصوغها الماضي بتجلياته وخفاياه... كما يصوغها بقوة وفعالية خاصيتين -- فهم الحاضر للماضي وإنهاج تأويله"[20].

أمام هذا السياق الثقافي الجديد الذي يمكن القول عنه، أن تودوروف كان من الرواد الذين دشنوه وهو ما عبر عنه بقوله "لكن مشروعي تاريخي...أسعى إلى التحدث مع المعاصرين لي عن المشاكل التي تهمنا جميعا، كمسألة التسامح وكراهية الأجانب والاستعمار والتواصل وتقبل الآخر والاتحاد معه"[21]، وهو توجه سيجد صداه مع مجموعة من الباحثين والمفكرين الذين أثروا النقاش حول قضايا السرد الثقافي كقضية الهوية، المركز والهامش، الأنا والآخر...خصوصا وأن الرواية ما بعد الكولونيالية والكولونيالية وكتابات المنفى والكتابات النسوية شلكت استراتيجية سردية مضادة لمواجهة المركز الغربي أو عمليات الإقصاء... ومن هؤلاء نجد إدوارد سعيد، عابد الجابري، فرانز فانون، هومي بابا، عبد الله العروي، وطلال أسدوس.... وهو جيل عبر عن تذمره من الاستعمار الكولونيالي، ومعها تعالت الصيحات من أجل نبذ أو رفض الاستعلاء الغربي والدعوة إلى تناسج الثقافات كما هو الحال مع الباحثة الألمانية إريكا فيتشر ليتشه، وفيما يلي عرض لبعض المواقف والتصورات حول علاقة الأنا والآخر:

_ إدوارد سعيد:

يقترح هذا الأخير، وهو يطرح مشروعه حول الأنا والآخر القراءة الطباقية التي تنطوي على عمليتين، العملية الأمبريالية وعملية المقاومة لها، وهو ما يعني أن كل ثقافة لها مقوماتها ونظمها وعلاقاتها وهي في جميع الحالات متعايشة ومتفاعلة

"وباختصار، فقد تحقق أن الثقافات مكونة على الدوام من خطابات مختلطة ومتغايرة العناصر، بل و متناقضة، فلا تعود هي ذاتها بمعنى ما إلا بقدر ما تكون ليست هي ذاتها"[22]، إن نظرة إدوارد سعيد لم تنطلق من فراغ، بل من نظرة الأوروبيين للشرق عامة بأنه رمز للتخلف والتبعية وهو التصور الذي توصل إليه فلاسفتهم: نيتشه وماركس وهيجل وغيرهم من هنا "انحسرت حقيقة الشرق بوصفه حالة بدائية والنمط النقيض لأوروبا منذ أبد الآبدين"[23]. لقد أضحى الشرق من منظور المجتمعات المتروبولية بأنه "أنثوي وكثيرا ما وصفت ثرواته بأنها خصبة، وكثيرا ما اعتبرت رموزه الأساسية على أنها المرأة الشبقة والحريم، والحاكم المستبد، إنما المثير للإعجاب، وعلاوة على ذلك، فقد ألزم الشرقيون الصمت والإنتاج الوافر بلا حدود"[24]، إن الآخر وكما يرى ادوارد سعيد يمارس غطرسته واستعلاءه مستندا في ذلك على تحضره مقارنة ب الأنا التي مازالت تتخبط في تخلفها، وهي دعوة لا مبرر لها، لذلك يدعو إلى الانفتاح بدل الانغلاق "ليس من صالح الغرب... تكريس صدام بين الثقافات والحضارات، بل عليها أن تعمل على تنميته بدلا من هذا العداء... فالانفتاح على الآخر العالمي ما هو إلا انفتاح على مفهوماته، ليزدحم فضاء الثقافة العربية والابداع العربي"[25].

_ إريكا فيشر ليشته وخالد أمين:

ساهم هؤلاء في تعميق النقاش الخاص بسؤال المثاقفة وبناء الهوية وعلاقة الشرق بالغرب وأهداف التبادلات بين الثقافات المختلفة، ففي حوار أجراه الباحث المغربي خالد أمين مع المفكرة الألمانية إريكا فيشر ليشته، يكشف هذا الأخير عن ملامح وآراء الباحثة حول ما اصطلح على تسميته ب"حرب مسرح المثاقفة" وهو المشروع الذي التأم حوله باحثون من ثقافات مختلفة أمثال هومي بابا ورستم باروتشا ومارفن كارسلن وربيع مروة وغيرهم، إذ ترى هذه الأخيرة أن المثاقفة تفاعل بين الثقافات، ومن ثم يجب التلاقح الثقافي بين الشعوب وأن أي تصور انطوائي سيحكم على هذه الثقافات بالموت والانتحار البطيء.

ويرى خالد أمين أن أهمية تصور إريكا يكمن في "إيمانها العميق بأن المسرح متأرجح بين الأنا والآخر، الهوية والاختلاف، وتمتزج فيه الأزمنة المختلفة، واعتبر أن انتشار الثقافات الفرجوية خاصة تلك التي تتحرك من الشرق صوب الغرب تسهم في تحريم المجال الثقافي الغربي من الاستعلاء الهوياتي وتقويض التمركز الغربي"[26].

إن التناسج الذي تدافع عنه إريكا حسب خالد أمين "يقوض صراع الحضارات لتحقيق توازن المصالح"[27]، ولم يكتف خالد أمين بذلك بل استحضر مقولة الجابري الخاصة بصراع المصالح لتقويض مقولة صراع الحضارات، فالصراع بين الشرق والغرب صراع مبني على المصالح وليس صداما بينهما، من هنا برزت ثقافة إثبات الذات والاعتراف بالآخر ومناهضة الهيمنة الأمبريالية.

وإجمالا، يمكن القول من خلال حوار خالد أمين وإريكا أن هذه الأخيرة تؤمن بأن العالم فضاء مشترك وأن الأدب/المسرح رمز للعالم ويمثل تناسج ثقافات الفرجة التجسيد الفعلي لهذا الطموح المثالي، ومنه ترى إريكا أن النقد المزدوج الذي يمارسه خالد امين ضرورة ملحة لتقويض التمركز الغربي والتمركز المعكوس، هكذا تم استبدال القطيعة بالترابط الناتج عن عمليات التناسج... لذا نحن في أمس الحاجة إلى النقد المزدوج اليوم في معظم أنحاء العالم بما في ذلك العالم العربي"[28].

_هومي.ك. بابا:

مثل هو الآخر صوتا لمناهضة الآخر في إطار إثبات الذات، وفي هذا السياق يتساءل عن موقعة الاستقطاب والتجاذب وكيف السبيل للخروج من هذه الثنائية، أليس الهدف الذي تتوخاه حرية المعرفة صورة مقلوبة لعلاقة المضطهد بالمضطهد والمركز بالهامش والصورة السلبية بالصورة الإيجابية؟.

يختزل هومي بابا اسئلته بخصوص الصراع بين الانا والآخر بقوله "فإنني أود أن ألقي الضوء على هذه الغايات التي أتوخاها من الأسئلة التي طرحتها من البداية. فأنا مقتنع – وكما يقال بلغة الاقتصاد السياسي- أن من المشروع أن نمثل علاقات الاستغلال والسيطرة في التقسيم الخطابي بين العالم الأول والعالم الثالث، الشمال والجنوب"[29]، وفي معرض تفسيره لهذه الأسئلة يرى "أن ما يحتاج مزيدا من النقاش هو إذا كانت لغات النقد النظري الجديدة (كالسميائية وما بعد البنيوية والتفكيكية وسواها) تكتفي بأن تعكس تلك التقسيمات الجغرافية السياسية ومناطق نفودها تكون اهتمامات الغربية متواطئة بالضرورة مع الدور الهيمني الذي يلعبه الغرب بوصفه كتلة قوة؟ أتكون لغة النظرية مجرد مناورة أخرى من مناورات النخبة الغربية المتميزة ثقافيا تقدم من خلالها خطابا عن الآخر يعزز معادلة القوة – المعرفة الخاصة بها؟[30]، وفي هذا السياق يطرح هومي بابا مفهوم التفاوض وهو المفهوم الذي راهنت عليه سبيفاك وهو "ان يحاول المرء تعديل سيئ فرض عليه... لانه مرغم على الإبقاء على تلك البنيات ولا يستطيع قطعها تماما"[31] ليغدو الوسيلة الأنجع لفك أوجه هذا الصراع وإثبات الذات ومنه "ندرك أن مرجعياتنا وأولوياتنا السياسية، الشعب، الجماعة، الصراع الطبقي، مناهضة العنصرية، الاختلاف الجنسي، التأكيد على منظور أسود أو ثالث مناهض للأمبريالية، لا وجود لها بمعنى أصلي أو طبيعي وإنها لا تعكس موضوعا سياسيا موحدا أو متجانسا، فهي تكتسي بالمعنى أثناء بنائها في خطابات النسوية أو الماركسية أو السينما الثالثة أو سواها"[32]، وإن كان يرى أن فعل التفاوض لايزال بحاجة إلى الاستنطاق والمساءلة – مادامت الغاية هو إثبات الذات لتكسير هيمنة الآخر على نحو يمكنها من إنتاج خطاب مضاد لها يتجاوز ثقافة الوضع القائم في ظل الخطاب الكولونيالي الذي حولها "من ثقافة حية ومنفتحة على المستقبل، تغدو مغلقة مثبتة في الوضع الكولونيالي، ترزح تحت نير الاضطهاد"[33].

لقد كان هاجس هؤلاء إثبات الذات، واستعادة الصوت، وتمثيل الذات، وفي عملية التمثيل هاته، يبرز واقع جديد، وتاريخ جديد، تكافح فيه هذه الذات من أجل أن تتموقع ضمن الصراع وتكون ذات سيادة، وهو ما أثمر في نهاية المطاف "أصواتا متنوعة ليتحول الراهن معها إلى صراع على الفضاء بين سرديات متنازعة، ها هما نصان يبلوران فكرة المستعمر الصامت الذي يمثله المستعمر وفكرة استعادة الصوت أو الإفصاح والاسماع يقول بها الصامتون"[34].

نستخلص مما سبق، أن العلاقة بين الأنا والآخر، هي علاقة مبنية على الصراع بفعل الاستعلاء الهوياتي للآخر، في الوقت الذي ظل الأنا يكافح ويناضل حتى يخلص نفسه من الخنوع والتهميش الذي فرضه الآخر عليه من اجل إنتاج ذات توازي الآخر ثقافيا على الأقل، أو جعل الآخر يعترف بأهمية الأنا في الثقافة العالمية، وإزالة هذا التمييز الناتج عن التباين القائم بين الثقافتين شرق/غرب وهو ما شكل اهتمامات النسويين ونقاد الدراسات السوداء والنشطاء المعادين للإمبريالية.

3_تجليات الانا والآخر في السيرة الذهنية "أوراق" لعبد الله العروي

3_1 – حول "أوراق"

أوراق من الأعمال الابداعية للمفكر والأديب المغربي عبد الله العروي، صدرت سنة 1988 وهي عبارة عن سيرة ذهنية بطلها ادريس، تتكون من ثلاثة أقسام غير معنونة وكل قسم منها يتكون من ثلاثة فصول (من 1 إلى 9) إضافة إلى آخر في بداية المؤلف "شبح شعيب" والآخر في نهايته "التأبين"، كما تتعزز هذه الهيكلة بتقطيع آخر من بداية النص إلى آخره عبر مقاطع مرقمة من 1 إلى 79.

3_2- التحديد الأجناسي للنص:

يبدو لقارئ النص منذ الوهلة الأولى أنه بدون هوية أجناسية، غير انه يصادف عنوانا فرعيا مصاحبا للعنوان الأصلي وهو سيرة ادريس الذهنية وهو ما يجعله مؤطرا ضمن السيرة الذهنية، سيرة ادريس، يتداخل فيها ما هو روائي بما هو سير ذاتي، وهو ما يشير إليه العروي قائلا "كل عمل فني ينحل في النهاية إلى سيرة ذهنية"[35]، "كل رواية سيرة، إما من الحب إلى التاريخ لاكتشاف المجتمع في قلب الذات، وإما من التاريخ إلى الحب لإنقاذ الذات من الغرق في خضم التاريخ. هذا هو زمن الرواية، كل رواية عندما تكون ذات صدى ذات هالة"[36]، وفي موضع آخر يضيف قائلا "الرواية العصرية كلها حنين... نقرأ الرواية كسيرة، لماذا لا نكتبها كذلك؟ إلا إذا كان هناك قانون يقضي بأنها إذا كتبت كسيرة لم تقرأ كذلك والعكس بالعكس"[37]، بهذا المعنى تصبح السيرة شاملة للرواية تستطيع استيعابها ويكفي أن يجعل منهما شكلا فنيا قادرا على "الكشف عن بنية اجتماعية عبر تجربة فردية، وعن نجاحاتها وإخفاقاتها المباشرة وغير المباشرة"[38].

إن سيرة ادريس الذهنية تغوص في مسار البطل الفكري والوجداني والشعوري وهي امتداد لمشروع العروي الروائي السابق (الغربة واليتيم والفريق)، وهو المشروع الذي شكل ادريس بطله يتحدث فيه عن نفسه تارة وفي فترات مختلفة سواء في حياته أو بعد مماته، أو بواسطة سارد مجهول تارة أخرى لازم ادريس ويعرف كل تفاصيله.

3_3- تجليات الانا والآخر في السيرة الذهنية "أوراق"

3_أ- الأنا والآخر: من الاستعلاء إلى التفاوض:

تتمظهر هذه العلاقة بين المغرب وفرنسا، في لحظة عرفت بالكفاح المسلح من لدن المغاربة من أجل الحرية والاستقلال، حينها شعر ادريس بتبعية الأنا ل الآخر، وهو الموقف الذي جعله يشعر بالاغتراب تجاه الآخر "كيف لا نعي الوضع المؤلم الذي نعيش فيه؟ لا يمكن أن نتعرف على بلدنا.... لا يخرج المدني إلى البادية إلا ويجد نفسه محاطا بعيون كأنه في بلد عدو، خاصة إذا كان طالبا"[39]، ويزداد هذا التصور حدة بمحاولات الآخر الاستعماري محو الهوية وطمس معالم الذات من أجل تقويض الثقافة المحلية "أمر تافه في بلد تطلق فيه على الممرات والأزقة والشوارع والساحات أسماء وجنود وضباط جيش الاحتلال"[40]، لقد مارس هذا الأخر هيمنته السياسية والفكرية بفعل الاستعلاء الذي يمارسه وهو ما يفسر كراهية الأنا له "تقول إنك تكره الغربيين...أنا وطني مثلك... لماذا يستلزم الاعتزاز بالنفس كراهية الغير...؟ الوطنية محنة ونقمة، تستطيع أن تصور نفسك في زي آخر لأنك مغربي بالصدفة"[41]، لقد كان ذلك دافعا لرفض هذا الآخر "بكيت لأني لم أشعر أبدا كما شعرت اليوم بتبعيتنا للغير، بانتظارنا الخير والشر منه، باعتمادنا الكلي على قراراته"[42]، لكن هل النظرة التي تشبع بها الغرب والتي صارت دافعا لهيمنه ستبقى مبررا لسلطته وجبروته وجعل الأنا تابعا له مادام لا يقوى على مجاراته؟

لم يكن الأمر كما توقعه الآخر، سرعان ما انفجرت المقاومة المسلحة وأجبرت الاستعمار على الرضوخ لأمر الواقع، وهو ما بدا واضحا في تفاوضها مع الملك الشرعي للبلاد "تطورت الأمور بأسرع مما كانوا يتصورون تراجعت الحكومة الفرنسية، قبلت التفاوض مع الملك الشرعي، أطلقت سراح المسجونين وسمحت للمنفيين بالعودة إلى الوطن. تكونت حكومة انتقالية وجاء الوزراء الجدد إلى باريس يتفاوضون في مستقبل البلاد وفي نفس الوقت يبحثون عن مساعدين لهم"[43].

بفعل التفاوض حاول الانا إثبات ذاته ومعه سيتحول الاستعلاء إلى ضعف خصوصا بعد هزيمة فرنسا أمام ألمانيا، وكان من نتائج ذلك تقويض هذه الهيمنة، وهي التي بدأت بوادرها تظهر بين صفوف الفرنسيين "لم ينظروا إليه كعدو ولم ينظر إليهم كأعداء. كان

بينه وبينهم تفاهم ضمني. كانوا يشعرون بأن فرنسا، رغم تاريخها العريق ودورها الثقافي المتميز وأمجادها العسكرية امبراطوريتها الواسعة، مهددة بالاندثار"[44].

3-ب- الأنا والآخر/المرأة: الإخفاق الوجداني

تجسدت معالم ذلك في علاقاته العاطفية والتي باءت بالفشل، وربما تعود أسباب ذلك إلى ثقافته الموسوعية والمتشبعة بالثقافة الغربية، فمن نيتشه إلى سارتر وأندري جيد إلى ديكارت وماركس وغيرهم، هكذا تطور مساره الفكري وحسم توجهه فكان عاملا حاسما في تعميق الهوة بينه وبين الآخر/المرأة، وتبدأ فصول ذلك منذ لقائه الأول برفيق له كان صحبة فتاة فرنسية التي أثارها حذاء ادريس الأحمر "كان حذاء ادريس الأحمر الملمع مقوى في جانب الكعب بقطعة حديد. كلما خطى خطوة تزعزع الدرج. لاحظت الفتاة مازحة: مصفح كالحصان فعلم ادريس أن ذوق المغرب لا يوافق باريس"[45]، غير أن ملامح ذلك ستظهر بقوة في فشله العاطفي ما جعله يعيش صراعا بين مبادئه وحاجاته البيولوجية وإن كان في المغرب يجد مبتغاه في بائعات الهوى إلا أن الأمر في فرنسا مختلف تماما، رغم انفتاح المرأة الغربية وتحررها فقد عجز ادريس عن إقامة علاقة طبيعية معها وهو ما يظهر مع الفتاتين الفرنسية والألمانية حيث تعامل معهما كشبح فقط وهو ما يعني غياب مشاعر الوجدان الإنساني الحقيقي واكتفى بالنظر إليهما كتلميذات لا تستطيعان التجاوب معه، وقد عبر عن إخفاقه بمونولوج "في الواقع لم يخاطب ادريس إلا نفسه...كان يقول لها: أنت شبح أخاطبه"[46].

إن الإخفاق الوجداني بين الأنا/ادريس وبين الآخر/المرأة الغربية مرده اكتشاف ادريس لحقائق لخصها في أمرين "الأول أن الحياة العمومية مبنية كلها حول العلاقة الغرامية، والثاني أن الفرنسي يعتقد اعتقادا راسخا أن الأوروبي الغربي وحده يفهم معنى الحب وأنه هو، أي الفرنسي، متفوق في هذا الميدان على سائر الأوروبين"[47]، وبهذا الاكتشاف يرسم الفرق الشاسع بين تصور الأنا/الذات للحب ومعناه في الثقافة العربية الإسلامية، وبين تصور الآخر/الغربي له، وبهذا الفرق ندرك أزمة ادريس الوجدانية وهي أزمة تعبر عن انهيار المثقف المغربي.

ويتكرر نفس المشهد مع الشابة الألمانية "ويوما لقي فتاة، كما كان منتظرا، شابة ألمانية أنهت دراستها، وقبل أن تلتحق بمهنة الطب في مدينة هانوفر، جاءت إلى باريس لتغني تجاربها. كان التفاوت واضحا بينهما، سنا وهيئة وثقافة. يسيران فتبدو بجانبه كأخته الصغيرة. بل اتضح في تصرفاته معها أن تربيته الفكرية لم تكن في مستوى تربيته الوجدانية"[48]. هذه الازدواجية المتناقضة بين ما هو وجداني وما هو فكري ربما كان عاملا حاسما في إخفاقه الوجداني وعدم انصهاره مع الآخر ما جعله يعلل ذلك بقوله "يريد المثقف أن تكون الحبيبة على صورته... هذا هو المثقف في حالة غروره وجبروته. أما في حالة استكانته وخنوعه فإنه يفعل ما فعل راسين وروسو وديدرو. يعادي الجمهور الفكر فينساق المفكر ويعادي نفسه. يقبل حكم الغير فيه، ينتقم لغيره من نفسه...أتمنى أن تفكري، تجربي وتقبلي"[49]، وهل معنى هذا أنه وجد الحب ولم يجده من غير جلدته؟ لكن الآخر لم يعره اهتماما وكان الصدود عنوانها والنتيجة إعلان إخفاقه الوجداني يقول "كنت الفرصة الأخيرة المتاحة لي، لآخذ مقعدي على مائدة الحياة، ظننت أني سأختار وأحسن الاختيار بمساعدتك، هجرتني وتركتني حائرا أتردد بين الأحياء... إذا ما تماديت في سكوتك حكمت علي بحزن مؤبد"[50]، وهل يمكن القول أن ثقافة الآخر كانت حاسمة في نفوره ذلك ما يفترض أن يكون "استمعت إلي تحت سماء باريس... كل شيئ ممكن ومباح في باريس، ثم عدت إلى غيوم بلادك فغلب عليك جد الأجداد"[51].

إن الاختلاف الثقافي والفكري بين ادريس والفتاة الألمانية قد عمق شعور الهوة بينهما وأجج سلطة الذكورة في نفسه "لا أريد أن أعرف رأيك في، أريد أن أحبك رغما عنك هكذا كنت ولا أزال. أحتفظ بذكرى فتاة صغيرة رشيقة ولا احتاج إلى شيئ آخر"[52]، هذا التسلط وهذه الهيمنة في إفراز لثقافة عربية تؤمن بسلطة الرجل على المرأة وهو تصور يخالف الآخر الغربي الذي ظل يؤمن

بالمساواة والديمقراطية بين الجنسين، وهذا اللاتوازن في التصور أثمر الإخفاق العاطفي لإدريس يقول "الإخفاقات متوالية، تقوي أو تضعف...الفشل إرادة لا قدر، انكسار لا كسر"[53]، وهو الدرس الذي تعلمه البطل من الفتاة الألمانية رغم صغر سنها "أتعلم بتعليمك ما لم تعلمني الكتب"[54]، وهي نفس التجربة التي سيعيشها مع الفتاة الفرنسية "فعاملها بدورها كشبح"[55].

3_ج- الأنا/الذات والأنا/الآخر: الخيبة والانتهازية

يظهر هذا الموقف بوضوح اتجاه الطلبة المغاربة في فرنسا، وهناك بعد وصوله وجد الطلبة المغاربة موزعين إلى جماعات تختلف أعمارهم وانتماءاتهم السياسية، ولذى عودته من المدرسة رفقة أحد زملائه استدعاهم طالب مسن وحين سأله عن الوضع في المغرب أقر بأنه هادئ خصوصا في البيضاء والرباط ونواحيها "لم يتخيل ادريس أن الكلمة البسيطة التي فاه بها دون روية ستسجل عليه وتتبعه عواقبها سنين وسنين"[56]، ويزداد هذا الشعور اتضاحا عندما يكتشف واقع الطلبة المغاربة المتقاعسين وهو الذي أدرك مبكرا دور الطالب المثقف في بلورة عمل سياسي يستجيب لطموحات الوطن "الواقع أنه لا يكفي الانكباب على الدراسة... من كان وراء الوحدة في ألمانيا وفرنسا؟ وراء الثورة في روسيا والصين؟ الطلبة لا البقالة أو التجار"[57]، لكن وعي الجماهير الطلابية المغربية كان يبعث على اليأس لغياب هذا الوعي وبالمقابل شيوع روح الانتهازية "رأي الجمهور المغربي هو (ادخل سوق راسك)"[58]، ويتضاعف هذا الشعور أكثر عندما يقارن العمل السياسي لذى الطلبة الفرنسيين والطلبة المغاربة ومعه تزداد الهوة شساعة "رأى هذه الحمية عند الطلبة الفرنسيين ولم ير مثلها عند الطلبة المغاربة"[59]، بل أكثر من ذلك وهو ما أثار ذهوله واستغرابه بعد رضوخ فرنسا لأمر الواقع ورغبة المناضلين المغاربة في التحرر، برز في الأفق توجه انتهازي يستغل الفرصة "هكذا بين عشية وضحاها تحول إلى مقاوم صامد ما كان لا ينفك يصرخ أن الفكر الوطني متخلف عن التطورات الدولية.... كان يتساءل من أين اكتسبوا غريزة المصلحة؟"[60].

إن القوة الفكرية التي امتلكها ادريس من اطلاعه الواسع على الثقافة الغربية قد ساهمت في فصله بينه وبين مجتمعه حينا وبينه وبين المثقفين المغاربة حينا لآخر بسبب ضعف تكوينهم أو تنكر بعضهم للقضية الوطنية ونشير في هذا السياق إلى ادريس الشرايبي حيث كتب إليه يقول "تقول إنك مغربي، ولكنك مغربي من نوع خاص"[61]، وقد كانت نتائج ذلك الإحساس بالمرارة والتمزق والاغتراب ومفارقة الواقع خصوصا بعد استقلال المغرب "أحس بالخيبة كمن كان يسير صحبة رفيق ثم تابع السير وحده بعد مفترق الطريق"[62].

3_د-الأنا والآخر والحنين إلى الهوية المفقودة

لقد كانت سلسلة الإخفاقات التي عاشها ادريس دورا في تعميق شعوره ، وعلى الرغم من افتتانه بالثقافة الغربية وفي نفس الوقت معاد لأصحابها، فإن الوعي المتناقض الذي تكون لديه كان دافعا أساسيا إلى الحنين إلى هويته العربية الإسلامية وكان يرى أن أساس استعادة تلك الهوية المفقودة هو الالتفات إلى العصور التي عرفت ألقها يقول "قيل إن الإفرنج تعلموا من عرب الشام والاندلس الفروسية ومباركة الحياة"[63]، وفي هذا السياق المتصل بين الانا/الشرق والآخر/الغرب دعا ادريس عموم المثقفين المغاربة إلى الاطلاع على تجارب تاريخية عاشتها أمم أخرى مثل روسيا التي تبخرت هويتها لأنها ذابت في إغراءات الحضارة الغربية الحديثة، ولذلك يدعو إلى عدم التفريط في عناصر القوة في هذا الماضي المشرق وتراثه "فلماذا لا نعتقد نحن أن الخلاص قد يأتي من الشرق الفعلي، الشرق الشرقي جغرافيا وثقافيا وتاريخيا...سيحاسب التاريخ روسيا لأنها أخذت كل شيء من غيرها ونسيت كل شيء عن نفسها"[64]، إن الآخر/الغربي غايته هو طمس معالم الهوية الحضارية القومية والمتمثلة في اللغة العربية في عهد الحماية التي عانت من التهميش "تعليم اللغة العربية مهمل إهمالا كليا. الحضور اختياري، المعلم غير مؤهل، الحصة في اخر النهار، حتى أن بعض المعلمين يجدون القاعة مقفلة"[65]، إلا أن موقف الأنا كان واضحا في مواجهة الآخر وهو عدم قطع الصلة باللغة مادامت الوسيلة الأساسية لحفظ الهوية فكان يعمل على تجديد "العهد بالتأليف العربي، تأليف مصر الثلاثينات والاربعينات"[66].

إن الصراع بين الأنا والآخر يمتد مما هو سياسي ليشمل إلى ما هو ثقافي وحضاري، يستعرض من خلاله استعلاءه وقوته ليبقى ذلك المتقدم ويجعل من الشرق ذلك التابع المتخلف، غير أن خطته لم تحقق كل نجاحاتها، فنشوء الخطاب المضاد أثبت أنه موجود وقادر على إثبات ذاته "أريد أن أثبت للشباب المغربي، الذي يشعر اليوم بمركب نقص: لا موجب لليأس، أمامنا مستقبل، أمامنا دور احتفظ التاريخ لنا به، إذا لم نتنكر لنفسنا. إذا جاهدنا وحافظنا على هويتنا الإسلامية الشرقية"[67].

خاتمة:

ختاما، يمكن القول أن ثنائية الانا والآخر في سيرة العروي الذهنية اتخذت أبعادا مختلفة مؤطرة بمرحلة زمنية معقدة ومتشعبة وهي المرحلة الكولونيالية، أفرزت دلالات تعكس رؤى ومنظورات شديدة التباين على مستوى العلاقة بين الأنا والآخر، اتسمت في أغلب الأحيان بالنفور والصراع و اللاتوازن و اللاتوافق، وهدا يجد مبرره في طبيعة الذهنية الفكرية والقناعات والمشارب التي تشرب منها بطل السيرة، وهي مشارب يطبعها التنوع والتعدد، فمن الثقافة العربية الأصيلة والمطبوعة بخصوصيات الانتماء والعائلة والتربية والتنشئة، إلى الثقافة الغربية الموسوعية، والنتيجة تضخم شخصيته الفكرية على حساب شخصيته الوجدانية، ما جعله يخلص في نهاية المطاف إلى أن اختلاف الثقافات، بين الثقافة المغربية التي تمثل الشرق، تتمايز عن ثقافة الآخر /الغرب الذي بدا في جل أطواره مشبعا بمركزيته وقوته وجبروته ونظرته إلى الآخر نظرة دونية، في الوقت الذي راهنت فيه هذه الأخيرة على مجاراة الآخر فكريا، ما يعني انبهارها به وتشبعها بمشاربه، إلى أن ذلك لم يشفع لتحقيق الالتئام بين الذات والآخر، مقابل النفور الذي طغى على مجريات أحداث هذه السيرة.

إن العلاقة المتعددة الأبعاد بين الأنا والآخر في "أوراق" يجعل تيمة الاغتراب الخيط الناظم بين أطراف هذه العلاقة وهي تخفي في ثناياها التخلف والتبعية للأنا حينا، وانهيار مشروع المثقف في الوطن العربي حينا آخر، وكان من تداعيات ذلك الحلم بواقع منسجم ومتماسك تستعيد فيه الذات هويتها المفقودة عبر استحضار تجارب تاريخية عاشتها أمم أخرى مثل روسيا والصين حتى لا تذوب أو تتبخر هذه الهوية في اغراءات الحضارة الغربية، وهي الدعوة التي قادها مفكرون من الشرق عموما كما هو الحال مع هومي.ك. بابا، إدوارد سعيد، فرانس فانون، خالد أمين، إريكا فيشر ليتشه...وقد تم ذلك بفضل التفاوض الذي طرحه الشرق من أجل تكسير هيمنه الغرب وتصحيح ادعاءاته القائمة على المركزية والاستعلاء، وكان من نتائج ذلك بروز الخطاب المضاد من أجل إثبات الذات وأن الثقافة ليست حكرا على الغرب وحده.

من الناحية الفنية، كشفت السيرة الذهنية "أوراق" لعبد الله العروي قدرتها على استيعاب كل هذه القضايا إلى جانب قضايا أخرى يحيل عليها النص، بفضل انفتاحها على أجناس أدبية أخرى كالرسالة والخاطرة والمقالة... كما اعتمدت على ما أسماه باختين بالأسلبة، والغاية من كل هذا نقل الواقع وإبراز الاختلاف بين الرؤى والقناعات الفكرية والأيديولوجية لكل شخصية أو ثقافة.

الهوامش:

[1] – ابن منظور، لسان العرب، مجموعة 1 دار الجيل، دار لسان العرب لبنان د، ط 1988م ص 122

[2] – المنجد في اللغة والأعلام ط 41 دار المشرق الأشرفية بيروت لبنان ص 19.

[3] –إبراهيم مذكور، المعجم الفلسفي، مجمع اللغة، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية – القاهرة مصر 1983، ص 23

[4] –جميل صليبا، المعجم الفلسفي ج 1، دار الكتاب اللبناني بيروت لبنان 1986، ص 140

[5]– المرجع السابق ص 140

[6] – نفس المرجع ص 141.

[7] – سيجموند فرويد، الأنا والهو، ترجمة محمد عثمان نجاتي، دار الشروق بيروت القاهرة ط 4، 1982 ص 16

[8] – سيجموند فرويد، الأنا والهو، ترجمة محمد عثمان نجاتي، دار الشروق بيروت القاهرة ط 4، 1982 ص17

[9] – ابن مندور، مرجع سابق ص 122

[10] –المنجد في اللغة والاعلام، مرجع سابق ص 5

[11] –جون بول سارتر، الوجود والعدم، بحث في الأنطلوجيا الظاهراتية، ترجمة عبد الرحمن البدوي، منشورات دار الآداب بيروت ط 1 1996 ص 32.

[12] –د.ميجان رويلي ود. سعيد البازعي "دليل الناقد الأدبي، إضاءة لأكثر من سبعين تيارا أو مصطلحا نقديا معاصرا"، الطبعة 3، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء المغرب ص 21.

[13] –سمير الخليل "دليل مصطلحات الدراسات الثقافية والنقد الثقافي، إضاءة توثيقية للمفاهيم الثقافية المتداولة" مراجعة وتعليق د. سمير الشيخ، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ص 10.

[14] –نفس المرجع، ص 10.

[15] – عبد الله إبراهيم، السردية والدراسات الثقافية، خارج الاسوار، أوراق في الدراسات الثقافية ط1 2022، سلطنة عمان ص 123

[16] – نفس المرجع ص 125

[17] –نفسه ص 129

[18] – عبد الله إبراهيم، مرجع سابق ص 132

[19] – نفس المرجع ص 140

[20] كمال أبوديب من مقدمة لكتاب "الثقافة والأمبريالية" لإدوارد سعيد دار الآداب ط1 1991، ص 16

[21] – تزفيطان طودوروف، الشعرية، ترجمة شكري المبخوت ورجاء بن سلامة، دار توبقال للنشر، الدارالبيضاء ط1 1987، ص 53.

[22] –إدوارد سعيد، تأملات حول المنفى، ترجمة ثائر ديب، دار الآداب ط1، 2004، ص 19

[23] –أنفس المرجع ص 19

[24] –نفسه ص 140

[25] –نفسه ص 151/150

[26] –هشام بن الهاشمي، من مسرح المثاقفة إلى تناسج ثقافات الفرجة، مجلة دراسات الفرجة ع 3 يونيو 2016، ص 146.

[27] –إريكا فيشر ليشته، من مسرح المثاقفة إلى تناسج ثقافات الفرجة، ترجمة وتقديم خالد أمين منشورات المركز الدولي لدراسات الفرجة، ط1، 2016، ص 154

[28] –نفس المرجع ص 211.

[29] –هومي.ك.بابا: موقع الثقافة، ترجمة ثائر ديب، المركز الثقافي العربي، 2006، ص 75/74.

[30] –نفس المرجع، ص 75.

[31] –جياتري تشكرافورتي سبيفاك، دراسات التابع: تفكيك التأريخ، ترجمة سامية محرز، مجلة ألف، العدد 18، 1988، ص 123

[32] – هومي .ك. بابا، المرجع السابق، ص 83.

[33] –نفس المرجع، ص 164.

[34] –كمال أبو ديب، من مقدمة كتاب: الثقافة والامبريالية، مرجع سابق، ص 18.

[35] –عبد الله العروي، أوراق: سيرة ادريس الذهنية، ط2 1996، المركز الثقافي العربي للنشر والتوزيع الدار البيضاء، ص 209.

[36] –نفسه ص 236

[37] –نفسه المرجع ص 210

[38] –عبد الله العروي، الايديولوجية العربية المعاصرة_ ت: محمد عيتاني، دار الحقيقة بيروت، ص 176.

[39] –عبد الله العروي، أوراق، ص 52

[40] –نفس المرجع ص150

[41] –نفسه ص 95

[42] –نفس المرجع ص 96

[43] –نفسه ص 98

[44] –نفسه ص 96

[45] – نفسه ص 72
[46] –نفسه ص 165
[47] –نفسه ص 87
[48] –نفسه ص 149
[49] –نفسه ص 151
[50] –نفسه ص 152
[51] –نفسه ص 153
[52] –نفسه ص 154
[53] –نفسه ص 154
[54] –نفسه ص 154
[55] –نفسه ص 161
[56] –نفسه ص 93
[57] –نفسه ص 53
[58] –نفسه ص 33
[59] –نفسه ص 97
[60] –نفس ص 99
[61] –نفسه ص 54
[62] –نفسه ص 147
[63]– نفسه ص 60
[64] –نفسه ص 120
[65] –نفسه ص 54
[66] –نفسه ص 166
[67] – نفس المرجع ص 120، 121