خطاب ما بعد الكولونيالية والدراسات الثقافية في النقد المغاربي المعاصر. المفهوم والمنظور النقدي ، د. روفيا بوغنوط ، جامعة العربي بن مهيدي أم البواقي

مقدمة:

تتبدى العلاقة بين الدراسات الثقافية والدراسات الأدبية في صورة معقدة، حيث إن الدراسات الثقافية تشمل نظريا كل شيء: شكسبير وموسيقى الراب، الثقافة الراقية والهابطة، ثقافة الماضي وثقافة الحاضر، ولنا أن نصنف هذه العلاقة بينهما تحت موضوعين عريضين أولهما : ما يطلق عليه (المعتمد الأدبي)؛ أي الأعمال التي تتم دراستها في المدارس والجامعات بطريقة منتظمة، والمعتقد كونها تشكيلا لـ مورثنا الأدبي، وثانيها هو المناهج الملائمة لتحليل الموضوعات الثقافية.[1]

و يعود رفض التمييز بين الثقافة الشعبية وثقافة النخبة من طرف نقاد الدراسات الثقافية إلى فكرة أن «الطريقة التي تدرس بها الثقافة الشعبية في الجامعات ومراكز البحث لا تقنعهم؛ لأن تلك الأحكام في نظرهم غير بريئة؛ فهي نتاج لأنساق ثقافية تغذي هذا التهميش والإقصاء الذي يطول هذه الثقافة، تزيد في المقابل من سطوة أشكال أدبية وجمالية بدعوى عظمتها و تلاؤمها مع الحس الوطني والقومي»[2].

1 - جونتان كولر وآخرون : الأدب والدراسات الثقافية، ضمن كتاب النقد الثقافي نصوص تأسيسية، ترجمة مصطفى بيومي عبد السلام، دار الفنون للآداب، ط1، مصر، 2011، ص95.

- إدريس الخضراوي : الأدب موضوعا للدراسات الثقافية، جذور للنشر،ط1، المغرب،2007، ص2.39

وبهذا فإن ما تتميز به الدراسات الثقافية هو التزامها السياسي، ولأن الأدب يمثل الثقافة الرسمية المعتمدة، يصبح على الناقد الثقافي تفكيك الثقافة المهيمنة والمهيمن عليها. ومن الصعوبة بمكان تعيين الحدود الفاصلة للدراسات الثقافية، فهي بالأساس حقل معرفي عابر تخصصاتي؛ إذ تنتفي الحدود بينها وبين باقي المجالات المعرفية الأخرى، وتعتمد بشكل أساسي على منهج علم النفس التحليلي، لبيان كيفية نشأة مختلف القضايا في رحاب الحياة الاجتماعية، ورهاناتها المعرفية، مما يفضي بالقول إنها «استكشاف الثقافة بوصفها بناء مشكل من المعاني والتمثيلات الناتجة عن الممارسات الدالة، والسياق الذي تم حدوثها فيه، كما يهتم بشكل خاص بالعلاقة بين السلطة والنتائج السياسية المتأصلة في هذه الممارسات الثقافية»[1].

وينظر للدراسات ما بعد الكولونيالية على أنها« جزء من حقل النظرية الثقافية والدراسات الثقافية، يعتمد على الأنثروبولوجيا، وعلم الاجتماع، ودراسات الجنوسة، والدراسات الإثنية، والنقد الأدبي، والتاريخ، والتحليل النفسي، وعلم السياسة والفلسفة»[2]، وقد عرفت الدراسات ما بعد الكولونيالية منعرجا «منذ عام 2012 مع بداية ظهور أعمال تتحدث عن تغيير خارطة هذه الدراسات، ومن أبرزها كتاب مستقبل الدراسات ما بعد الكولونيالية (The future of postcolonial studies) تحرير شانتال زابوس Chantal Zabus، الذي أسهم فيه كوكبة من رواد النظرية أجمعوا بدورهم على تجاوز الخريطة الكلاسيكية للنظرية التّي تقتصر على استراليا وكندا وجزر الكاريبي والهند ليتخطوها باتجاه مناطق لم تتطرق إليها النظرية من قبل مثل الصين والقرن الإفريقي وجزر الموريشوس ودول البلقان والشرق الأوسط»[3]، وقد أخذت الدراسات منعرجا لمساءلة النظرية ما بعد الكولونيالية والبحث في ما لم تقله هذه النظرية. بناء على ما يقتضيه العمل

1 - كريس باركر : معجم الدراسات الثقافية، دار رؤية،ط1، مصر،2018، ص30.

2 - دوغلاس روبسون: الترجمة والإمبراطورية نظريات الترجمة مابعد الكولونيالية، ترجمة تائر ديب،، المجلس الأعلى للثقافة،ط1، مصر،2005، ص27.

3 - سامية الحديثي: الدراسات ما بعد الكولونيالي والأدب العربي بحث عن الجذور أم تغيير مسار؟ مجلة ألف،، مصر، الجامعة الأمريكية المصرية، العدد40، ص4.

المنهجي سنعمل على الإحاطة بالحقلين المعرفيين : الدراسات الثقافية والدراسات ما بعد الكولونيالية .

2. الدراسات الثقافية وما بعد الكولونيالية : المفهوم والمقولات.

1.4 الدراسات الثقافية :

طرحت الدراسات الثقافية(cultural studies) نفسها بصفتها «مدرسة فكرية انتهلت مبادءها من تيارات ومذاهب ابستيمولوجية متنوعة، وعلى الرغم من تعدد مصادرها المعرفية إلا أنّها كانت بمثابة حلقات مترابطة ضمن سلسلة واحدة تمخضت عنها دراسات ثقافية من طابع جديد يتناغم مع مشارب الإنسان المعاصر»[1]؛ أي إنها قائمة على التحاقل المعرفي، ويقتضي الحديث المنهجي عن الدراسات الثقافية أولا طرح التساؤل ما هي الدراسات الثقافية؟

يتأسس اتجاه الدراسات الثقافية بانزياحها عن المواضيع التي ألفها النقد الأدبي لقد «انصرف بعض أساتذة الأدب من ميلتون(Milton) إلى مادونا(Madonna) ومن شكسبير إلى المسلسلات التليفزيونية التي تعالج مشاكل الحياة المنزلية والعائلية(soap operas) مقلعين عن دراسة الأدب »[2]، فقد تبلور اهتمام كبير بالخطابات الهامشية والتفاصيل اليومية وراهن الحياة المعاصرة؛ حيث برزت إلى الواجهة دراسات تهتم بمواضيع «برامج تلفزيون الواقع و(Tuck shop)،أو الكتابة حول السجائر أو تسلط فكرة البدانة على عقل الأمريكيين، ويحلّل المتخصصون في أدب شكسبير فكرة (التخنث (Bisexuality) ويتناول خبراء الواقعية (Realism) مسلسل (القتلة)»[3] .

و هكذا غدت المواضيع المهملة واليومية،هي المراهن عليها في الدراسات الثقافية في سعيها الحثيث للخروج من الانغلاق إلى الانفتاح ومساءلة القيم التي ترعاها البنية الثقافية. وقد استندت الدراسات الثقافية في مرجعياتها إلى البنيوية الفرنسية ضمن الأعمال المبكرة

1 - حسين حاج محمدي : مدرسة برمنغهام (ماهيتها ورؤاها في بوتقة النقد والتحليل)، تعريب أسعد مندي الكعبي، لبنان، سلسلة رقم 33، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، 1919، ص180.

2 - جونتان كولر وآخرون : الأدب والدراسات الثقافية، ضمن كتاب النقد الثقافي نصوص تأسيسية ص89.

3 جونتان كولر وآخرون : الأدب والدراسات الثقافية، ص89

لرولان بارت في كتابه أساطير عام 1957، وقد شجع نموذج بارت على قراءة المعاني المضمنة للصور الثقافية وتحليل الوظيفة الاجتماعية للتشييدات الثقافية الغربية، وبحث الممارسات الثقافية بداية بالأدب الرفيع وانتهاء بالموضة والطعام[1].

أما المرجعية الثانية للدراسات الثقافية، فهي النظرية الأدبية الماركسية البريطانية؛ حيث سعى رايموند وليامز Raymond Williams وريتشارد هوغارت Richard Hoggart إلى اكتشاف الثقافة الشعبية أو ثقافة الطبقة العاملة، وقد بدأت دراسة الثقافة الشعبية قبلهما ضمن أعمال ماثيو أرلوند *Matthew Arnold* الذي قدّم طريقة خاصة لرؤية الثقافة الشعبية، وطريقة معينة لوضع الثقافة الشعبية داخل المجال العام للثقافة، وقد أصبح هذا التقليد معروفا باسم تقليد(الثقافة والحضارة)»[2]، وبرز ماثيو أرنولد ناقدا ثقافيا مع كتابه الثقافة والفوضى.

وصف ستيوارت هول الدراسات الثقافية بأنها« تشكل خطابي؛أي تعنقد من الأفكار والصور والممارسات التي من شأنها أن توفر طرائق متعددة للحديث حول أشكال المعرفة، أو كمنهج مرتبط بموضوع معين أو نشاط اجتماعي أو موقع مؤسساتي داخل المجتمع»[3]، وتلخص مناهج البحث في الدراسات الثقافية لمركز برمنغهام في ثلاثة توجهات عامة هي[4]:

أ. المنهج الإثنوغرافي: ذو ارتباط بالتوجهات الفكرية الثقافية ويتم التأكيد في رحابه على تجربة الحياة.

ب. منهج تحليل المضمون؛ يرتكز على السيميائية والتفكيكية، نظرية الرواية.

ج. منهج نظرية التلقي.

1 - جونتان كولر وآخرون : الأدب والدراسات الثقافية، ص91.

2 - جون ستوري: النظرية الثقافية والثقافة الشعبية، ترجمة صالح خليل أبو إصبع وفاروق منصور، ط1، هيئة أبو ظبي للسياحة والثقافة، الإمارات، 2014، ص40.

3 - المرجع نفسه : ص22.

4 - حسين حاج محمدي : مردسة بريمنغهام مدرسة برمنغهام (ماهيتها ورؤاها في بوتقة النقد والتحليل)، ص92.

2.2 الدراسات ما بعد الكولونيالية (Postcoloniales/Postcolonialism)

يتكئ مصطلح الكولونيالية على تحليل ما بلورته الثقافة الغربية في مختلف المجالات من إنتاج يعبّر عن توجهات استعمارية إزاء مناطق العالم الواقعة خارج نطاق الغرب، في حين أن مصطلح ما بعد الكولونيالية يشير إلى نوعٍ آخر من التحليل ينطلق من فرضية أنّ الاستعمار التقليدي قد انتهى وأنّ مرحلة الهيمنة قد حلت وخلقت ظروفا مختلفة تستدعي تحليلا من نوع معين[1].

من اللافت أنَّ مفردة (الكولونيالية)« تمتلك تاريخية متحولة، فقد أصبحت ذات مدلول سياسي يشير إلى عملية ارتبطت بالتحرك(الجيوسياسي) لبعض قوى السيطرة والهيمنة على مناطق آهلة »[2]، وقد أسست هذه الحركات الاستعمارية الأوروبية صرحها على «طمس ثقافات الشعوب الأصلية، سواء في قارات العالم القديم في آسيا وإفريقيا، أو قارات العالم الجديد، في أمريكا وأستراليا، وقد عملت كل هذه الشعوب المتنوعة ثقافيا وتاريخا وجغرافيا، على مقاومة ما تعرضت له هويتها وثقافتها من طمس ليس فقط عن طريق حركات التحرّر الوطنية، بل من خلال كتابات متنوعة امتدت على كل هذه المساحة من كوكب الأرض[3]، بصورة أخرى أُخضعت لقوى امبريالية؛ هي قوى استعمارية وسعت نفوذها وبسطت هيمنتها الاقتصادية والسياسية وقد«ترافقت منذ البدء مع تكوين خطابات تتولى استيعاب (آخرية) شعوب آسيا وإفريقيا، وتشدّد بغير تحفظ على التفوق الثقافي والمعنوي للقوى الامبريالية الغربية هذا التفوق المنتج خطابيا، قام بتوسيع وتأسيس (حق) بريطانيا

1 - سعد البازعي و ميجان الرويلي : دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، ط3، بيروت / المغرب، 2002، ص158.

2 - رامي أبو شهاب: الرسيس والمخاتلة، خطاب ما بعد الكولونيالية في النقد العربي المعاصر النظرية والتطبيق، دار فارس، ط1، الأردن، 2013، ص46.

3- بيل اشكروفت، جاريت جريفيثيز، هيلين تيفين: الإمبراطورية ترد بالكتابة آداب ما بعد الاستعمار النظرية والتطبيق، ترجمة خيري دومة، دار أزمنة،ط1، الأردن،2005، ص7.

أو فرنسا أو ألمانيا في التوسع التجاري، ثم ممارسة الإخضاع السياسي والثقافي لشعوب الشرق إفريقيا، وأمكنة أخرى من العالم»[1].

يتبدى الخطاب الكولونيالي بوصفه «منظومة من المقولات التي يمكن إطلاقها عن المستعمرات والشعوب المستعمَرة وعن القوى المستعمِرة، وعن العلاقة بينهما»[2]، أما مقولة ما بعد الكولونيالية أو ما بعد الاستعمار فتتحدّد بوصفها «مقولة سياسية في أساسها، إنه مصطلح مختصر يحاول العثور على قاسم مشترك بين مجتمعات العالم الثالث، التي تأسست على قوميات مختلفة ونهضت كلها في مواجهة الاستعمار الأوروبي وما تركه من آثار»[3]، وقد وظف مصطلح (الخطاب الكولونيالي Colonail discourse) مع إدوارد سعيد، مستندا إلى مفهوم ميشال فوكو للخطاب باعتباره « وسيلة قيّمة لوصف تلك المنظومة التي نشأ بداخلها ذلك المجال من الممارسات التي اصطلح عليها اسم (كولونيالي)»[4]، وراهن في اشتغاله على دراسة الطرائق التي يعمل بها الخطاب الكولونيالي بوصفه أداة للسلطة، فخطاب الاستشراق ضرب من ضروب الاستحواذ، وشكل من أشكال الهيمنة؛ حيث إنَّ أطروحة إدوارد سعيد تتلخص في أنَّ «صعود الإمبريالية قد تزامن مع صعود الاستشراق وهذا التزامن بين الحركتين، المعرفية من جهة، والعسكرية السياسية الاقتصادية من جهة أخرى، وهذا التشابك هو الذي حمل إدوارد سعيد على القول بأنّ هناك جانبا مهما من المعرفة لم يصمّم كـ(معرفة خالصة) فهناك معرفة أريد بها التحكم في الآخرين والسيطرة

1 - صبحي حديدي: الخطاب ما بعد الكولونيالي في الأدب والنظرية النقدية، مجلة الكرمل،عدد47، باريس،1993، ص61.

2- بيل اشكروفت، جاريت جريفيثيز، هيلين تيفين: دراسات ما بعد الكولونيالية المفاهيم. الأساسية،،ترجمة أحمد الروبي، أيمن حلمي، عاطف عثماني، رقم 1681، المركز القومي للترجمة، ط1 مصر،2010، ص101.

3 - بيل اشكروفت، جاريت جريفيثيز، هيلين تيفين : الإمبراطورية ترد بالكتابة آداب ما بعد الاستعمار النظرية والتطبيق، ص9.

4 - بيل اشكروفت، جاريت جريفيثيز، هيلين تيفين: دراسات ما بعد الكولونيالية المفاهيم الأساسية، ص100.

عليهم وقيادتهم»[1] ويحق القول أنه مع كتاب(الاستشراق) تمكن من كان على الهامش والتابع المضطهد من الإفصاح عن نفسه.

كانت كلمة التابع المستعمَر (Le Coloniezd/ The Coloniezd) قبل الحرب العالمية الثانية تدل على سكان العالم غير الغربي، غير الأوروبي، هؤلاء الذين تمكن الأوروبيون من إخضاعهم لسيطرتهم، فضلا عن احتلال أراضيهم، من هنا يضع ألبيرت ميمي Albert Memmi المستعمِر والمستعمَر في عالم فريد من نوعه، له قوانينه، وأوضاعه الخاصة به، ضمن وضع المستعمِر اللاشرعي، والمستعمَر الهامشي والموضوع خارج التاريخ، في حين يتحدث فرانز فانونFrantz Fanon في كتابه معذبو الأرض(/The wretched of the Earth les damnés de la terre) عن المدينة المحتلة بوصفها مقسمة إلى شطرين منفصلين لا يتواصلان مع بعضهما البعض إلا عبر منطق العنف والعنف المضاد، وعندما صارت أثار ألفريد سوفي (Alfred Sauvy) عن العوالم الثلاثة جزءا من المؤسسة الاجتماعية، سواء على مستوى التنظير أم التطبيق، أضحى مصطلح التابع مرادفا لمصطلح العالم الثالث.[2]

تعدُّ دراسات التابع (Subaltern Studies) من أهم الاتجاهات الفكرية الأكاديمية في العلوم الاجتماعية؛ هي «اتجاه أكاديمي ساد في أوساط المؤرخين المعنيين بتاريخ بنية القارة الهندية، المهتمين بدراسة التابع؛ أي كل الدين ليس لديهم أي تاريخ مكتوب أو رسمي أو معروف مثل الفلاحين والعمال والفقراء، أو باختصار هؤلاء الذين ينتمون إلى الطبقات الدنيا وإضافة إلى هؤلاء يمكن أن يشمل مصطلح التابع النساء واللاجئين والمثليين، وغيرهم من الفئات المهشمة، التي قلما يتناولها التاريخ الرسمي»[3]، وتهدف دراسات التابع بالأساس «إلى إعطاء فرصة للتابعين بغية التعبير عن أنفسهم وتجاربهم وأدوارهم في التاريخ، وقد بدأ المؤرخون الهنود العاملون في الجامعات الهندية والغربية هذه الحركة في مطلع الثمانينيات،

1- نادر كاظم: الهوية والسرد دراسات في النظرية والنقد الثقافي، دار الفراشة، ط1، الكويت، 20016، ص 154.

2-إدوارد سعيد: تمثيل التابع و المحاورون الأنثروبولوجيون، مجلة فصول، عدد02، الهيئة العامة للكتاب، مصر، 1992، ص25.

3- آلن ميخائيل: تاريخ دراسات التابع ونظريتنا عن السلطة، ضمن ثقافة النخبة وثقافة العامة في مصر في العصر العثماني، الجمعية المصرية للدراسات التاريخية ومركز البحوث والدراسات الاجتماعية ط1، مصر،2008، ص349.

وكان الغرض منها إعادة كتابة تاريخ الهند في فترتي الاستعمار وما بعد الاستعمار، منطلقهم فكرة أساسية هي أنَّ النمط السائد عند كتابة تاريخ الهند نمط نخبوي؛ إذ يهتم بدراسة النخبة و يهمل التابعين، سواء من قبل المؤرخين الإنجليز الذي كانوا مرتبطين بالسلطة الاستعمارية، أو المؤرخين الهنود الذين ينتمون إلى النخبة »[1].أي تتشاكل مع مقاربات كتابة التاريخ من أسفل.

إنّ أول من وظّف مصطلح التابع أو المهمش هو "أنطونيو غرامشي" Antonio Gramsci ليشير إلى الجماعات التي تحت هيمنة الطبقات الحاكمة داخل المجتمع، وبما أنَّ تاريخ الطبقات الحاكمة يتحقق في إطار الدولة، والتاريخ من هذا المنطلق هو تاريخ طبقات الدول والجماعات المهيمنة، فقد كان "غرامشي" معنيا بكتابة تاريخ الطبقات المهشمة، وزعم أن تاريخ الطبقات المهشمة لا يقل تعقيدا عن تاريخ الطبقات المهيمنة رغم أنَّ تاريخ الأخيرة هو الذي يُعتدُّ به بوصفه التاريخ الرسمي[2]، بالإضافة إلى أنّ الفئة المهمشة تصبح غير قادرة على تمثيل نفسها بسبب السلطة المؤسساتية والجماعات الحاكمة التي تخضع أنشطتهم لإرادتها.

تتبدى جهود دراسات التابع مع المؤرخ البنغالي رانجيت جوها(Ranajit Guha)؛ حيث اتضح في بيانه أن دراسات التابع كانت جزءا من محاولة لمواءمة التفكير التاريخي مع حركات أوسع من أجل الديمقراطية في الهند وتطلعت إلى مقاربة كتابة التاريخ مناهضة للنخبوية، وكانت في هذا الجانب تتقاسم الكثير مع مقاربات(التاريخ من أسفل)؛إذ إنَّ كلا من دراسات التابع ومدرسة التاريخ من أسفل ماركسية الإلهام، وكلاهما تدين فكريا للإيطالي أنطونيو غرامشي[3] .لقد كانت الغاية من مشروع دراسات المهمشين/ التابعين،هي إصلاح اختلال التوازن الذي حدث في العمل الأكاديمي بفعل الجنوح نحو التركيز على طبقة النخبة وثقافة

1 – آلن ميخائيل: تاريخ دراسات التابع ونظريتنا عن السلطة، ضمن ثقافة النخبة وثقافة العامة في مصر في العصر العثماني،: ص349/350.

2 - بيل اشكروفت، جاريت جريفيثيز، هيلين تيفين: دراسات ما بعد الكولونيالية المفاهيم الأساسية، ص319.

3- ديبيش شاكرابارتي : دراسات التابع والتأريخ ما بعد الكولونيالي، ترجمة ثائر ديب، مجلة سطور، العدد03، 2016

النخبة في التأريخ لجنوب آسيا، ومن منطلق إدراكها أنَّ التبعية لا يمكن فهمها سوى في علاقاتها الثنائية مع الهيمنة[1].

وقد تطور مفهوم التابع ضمن أعمال "غياتري شاكرافورتي سبيفاك" (Gayatri Chakravorty Spivak) في دراستها (هل تستطيع التابع(ة) أن تتكلم ؟Can the Speak Subaltern) مستندة إلى مقولات التفكيكية والماركسية والنسوية. وقد «تناولت في كتابها بالتفصيل كيف أنّ نساء العالم الثالث(الخانعات)يجري تمثيلهنّ في الخطاب بطرائق تطمس ذاتيتهنَّ فيما تدعم مآرب مؤلفي النصوص»[2]، بالإضافة إلى مناقشات سبيفاك للمشكلات الثقافية والسياسية والاجتماعية المعاصرة في القارة الهندية وفي الغرب.

تتكئ الناقدة على مرجعيات متباينة وعدد من الأدوات المنهجية والنظرية والفلسفية، فهي ناقدة نسوية، ماركسية، تفكيكية، ومن أهم المؤثرات المتباينة في تشكيل تلك الهوية المركبة علاقة سبيفاك بالتفكيكية وبمؤسسها جاك دريدا، وتقوم هذه العلاقة على التفاوض مثلها مثل علاقتها بالماركسية وما بعد البنيوية، أو الدراسات النسوية، وهذه العلاقة التفاوضية مع كل هذه المناهج والمدارس مبنية في الأساس على تأهيل تلك المناهج لاستخدامها في تحليل عالم ما بعد الكولونيالية[3].

كما تناولت سبيفاك مدى تواطؤ بعض الذوات المحلية في الفترة الاستعمارية مع السلطات الاستعمارية، وتعدُّ تلك الذوات هي الذات الأشد قربا من المفاهيم الاستعمارية عن ماهية (العالم الثالث)، وعلى النقيض من ذلك نجد الذات التابعة (Subaltern subject)؛ أي الذات الاستعمارية غير النخبوية تتسم بكونها متجانسة بشكل لا يمكن تلافيه، وتؤكد سبيفاك على أنَّ الذوات التابعة كثيرا ما انخرطت في أعمال عصيان مناهضة

1 - ديبيش شاكرابارتي : دراسات التابع والتأريخ ما بعد الكولونيالي، ص320.

2 - أوما ناريان وساندرا هاردنغ: نقض مركزية المركز الفلسفة من أجل عالم متعدد الثقافات بعد استعماري و نسوي، ترجمة يمنى طريف الخولي، ج1، رقم 395، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون و الآداب، الكويت، 2012، ص42.

3 - جياتري تشرافورتي سبيفاك: دراسات التابع تفكيك التاريخ، ترجمة سامية محرز، مجلة ألف، البلاغة المقارنة، مصر، الجامعة الأمريكية المصرية، العدد18، 1998،ص124.

للسلطات الاستعمارية ولكن لا يتعين اعتبارها خارج تيار المحددات الاستعمارية وبالتالي لا تكون شكلا خالصا للوعي، وتشير إلى أنّه باعتبارها موضوعا للتأريخ الكولونيالي و ذاتا في العصيان، نجد أن البناء الإيديولوجي للجندر يبقى الرجل متمتعا بالسيادة، وفي سياق الإنتاج الكولونيالي إذا كان التابع بلا تاريخ وغير قادر على الحديث، فإنّ المرأة التابعة تبقى في عمق الظل [1].

3. الدراسات ما بعد الكولونيالية في المنظور النقدي العربي المعاصر

1.3 الرسيس والمخاتلة لرامي أبو شهاب

يتكئ رامي أبو شهاب في كتابه الرّسيس والمخاتلة، خطاب ما بعد الكولونيالية في النقد العربي المعاصر الذي يشغل فضاء نصيا (287صفحة) على قراءة أقطاب الخطاب الكولونيالي وما بعد الكولونيالي (إدوارد سعيد، فرانز فانون وهومي بابا، غياتري سبيفاك)، فيتتبع في كتابه البحث عن الخطاب ما بعد الكولونيالي في مظانه الأصلية، وهو جهد علمي لافت سعى صاحبه إلى الحفر داخل المتون بلغتها الأصلية، ينضاف إليها مقاربة تلقي الخطاب النقدي العربي للدراسات ما بعد الكولونيالية، مقدّما بذلك دراسة تحليلية متصلة بالخطاب ما بعد الكولونيالي في مرجعياته وآلياته وتصوراته، وهذا ما يفضي بنا إلى تصنيف الدراسة ضمن حقل نقد النقد؛ حيث عمد أبو شهاب إلى تفكيك الخطاب ما بعد الكولونيالي متكأ على الاستقصاء والمساءلة النقدية من الجانبين النظري والتطبيقي.

ولعل الأهمية التي تحظى بها دراسته تعود إلى غياب تراكم نقدي حول الموضوع، فلم تنفتح حوله الدراسات إلا في السنوات الأخيرة، مقارنة بما أفرد من دراسات حول المناهج والقضايا النقدية الأخرى، وإن كان كلاهما في حقيقة الأمر لا يخرج عن دائرة الدراسات النقدية الغربية البنيوية وما بعد البنيوية، فالخطاب ما بعد الكولونيالي المتشكل حول دول العالم الثالث(المستعمرات السابقة) جاء بتنظيرات وكتابات غربية ؛ أي هيمنة الجهاز النظري المشتق من الفكر الغربي (ميشال فوكو، جاك دريدا، جاك لاكان..)، وإن كنا لا ننكر

1 - سارة ميلز وآخرون: النظرية النسوية ما بعد الكولونيالية ترجمة هالة كمال، ضمن كتاب النقد الأدبي النسوي، مؤسسة المرأة والذاكرة،ط1، مصر، ص168.

أن الروافد الثلاث (سعيد وفانون، وإيمي سيزر، ألبير مامي) «نشأوا وترعرعوا وكتبوا في الجامعات الغربية والأمريكية، وتشربوا آليات الفكر الغربي، إلا أن هذا لا ينفي تأثرهم بقضايا أوطانهم فالجامع بينهم هو التجربة الاستعمارية»[1].

واللافت أن النشاط النقدي حول الحقلين المعرفين: الدراسات الثقافية وما بعد الكولونيالية في النقد العربي المعاصر لم يحقق تراكما كبيرا، كما أن نصوص المؤسسين (ريموند وليامز وريتشارد هوغارت، وطومسون) لم تترجم منها إلا القليل بالإضافة إلى أن الفترة الزمنية الفاصلة بين صدور الكتاب في الأصل وترجمته تتراوح بين (10) و(20) عاما حسب ما رصده ثائر ديب، كما أن الترجمات قد خلت من أي مقدمة أو تعليق نقدي واضح من قبل المترجم، وأنها تمت دون وعي واضح من قبل المترجم أنه ينقل إلى العربية عملا يندرج في إطار التأسيس لحقل معرفي مخصوص هو الدراسات الثقافية[2].

عمل رامي أبو شهاب بصورة مماثلة لصنيع ثائر ديب على الاستفاضة في واقع ترجمة الدراسات ما بعد الكولونيالية في النقد العربي، التي تحتاج إلى إدراك ووعي بالنظرية «فعلى من يتصدى لعلمية الترجمة أن يمتلك الوعي بعملية التأسيس لنظرية، أو لخطاب جديد، وأن يعمل على متابعة النشاط النقدي المتصاعد خلال الثمانينيات والتسعينيات»[3]، و كان من نتائج الترجمة الانكباب النقدي على كتب إدوارد سعيد يتصدرها الناقد كمال أبو ديب وترجمته لكتاب الاستشراق عام 1981، وترجمة كتاب الثقافة والامبريالية عام1997، وقد اتهم بعض الدارسين ترجمة أبو ديب لكتاب الاستشراق بالغموض والتعقيد، مما حمل محمد عناني مسؤولية مضاعفة حين أعاد ترجمة الكتاب نفسه عام 2006.،وقد أحصى ذكرا، رامي أبو شهاب الكتب التي تمت ترجمتها في ظل ما قدمته دراسة ثائر ذيب[4]،.

1 - عرعار زكية: جينالوجيا الخطاب ما بعد الكولونيالي، أوراق المؤتمر الدولي السادس، ما بعد في الأدب والنقد واللغة، الجامعة الأردنية، كلية الآداب، قسم اللغة العربية وآدابها، دار كنوز المعرفة، ط1، الأردن، 2018، ص34.

2- ثائر ديب : عدة المترجم وعتاده، في ترجمة الدراسات الثقافية والنظرية ما بعد الكولونيالية،ص79.

3- رامي أبو شهاب : الرسيس والمخاتلة، ص133.

4- المصدر نفسه : ص135-136. وينظر دراسة ثائر ديب : ثائر ديب : عدة المترجم وعتاده، في ترجمة الدراسات الثقافية والنظرية ما بعد الكولونيالية.

وعلى الرغم من الاهتمام الكبير الذي حظي به موضوع ما بعد الكولونيالية إلا أنّ الترجمة إلى اللغة العربية لم ترق إلى مستوى هذا التطور الذي شهدته دراسات خطاب ما بعد الكولونيالية[1]، غير أننا لا ننكر أن الترجمات والاهتمام بهذه الدراسات تضاعف في السنوات الأخيرة سواء من حيث الترجمة أو الدراسات نفسها للخطاب ما بعد الكولونيالية[2]. وحديثنا هنا نقصده به الدراسات التي جاءت بعد صدور كتاب رامي أبو شهاب عام(2013).

لقد شكلت الترجمات قيمة معرفية مضافة للنقد العربي؛ حيث «أسهمت بتعريف القارئ والناقد العربي على حد سواء بخطاب ما بعد الكولونيالية، وعبر هذه الترجمات بدأت الساحة النقدية العربية تعي الاهتمام بتناول قضايا نقدية تنصب على مناقشة الأثر الإمبريالي للاستشراق، عوضا عن التطلع إلى استراتيجيات التمثيل التي طبقها سعيد في دراساته»[3]. و كان رامي أبو شهاب قد أشار إلى الأهمية المعرفية للخطاب المقدماتي، فتلك المقدمة التي يفردها صاحب الترجمة للكتاب المترجم على درجة كبيرة من الأهمية المعرفية، وعلى وجه التحديد الترجمة التي وضعها ثائر ديب لكتاب هومي بابا(موقع الثقافة)؛ حيث شكلت مقدمة نقدية بامتياز، أسهمت بشكل كبير في تقديم شكل تنظيري أولي للكتاب، يضاف إليها مقدمة خيري دومة لترجمة كتاب (الإمبراطورية ترد بالكتابة)، فعلى حين استثنى كمال أبو ديب من هذه الفاعلية الإسهام في التشكيل الجديد لبعض الاتجاهات النقدية، ذلك أن مقدمة الترجمة لم ترق إلى مستوى التقديم الفاعل[4].

وقد اتفق في ذلك مع ثائر ديب الذي علّق على ترجمة صبحي حديدي وكمال أبو ديب «فإننا نجد هذه الترجمات قد ألبسته حللا هي حلل المترجمين وليست حلله، حلل ركاكة في التركيب اللغوي ومعرفة زهيدة بالموضع وما يحيط به، في حالة، وحلل التشاوف الزائد

1 - رامي أبو شهاب : الرسيس والمخاتلة : ص136.

2 - نشير إلى ترجمة عدنان حسن لكتاب ما بعد الكلونيالية لروبرت يونغ وهو كتاب من 552صفحة، دار الحوار، ط1، سوريا،2018.

3 - رامي أبو شهاب : الرسيس والمخاتلة، ص136.

4 - المصدر نفسه : ص137.

وإيديولوجيا المترجم الخاصة،في الحالة الأخرى»[1].اللافت أنّ لغة رامي أبو شهاب كانت أقل حدة من لغة ثائر ديب؛ حيث رأى صاحب كتاب الرسيس والمخاتلة أن «كمال أبو ديب يمتلك وعيا بأن الاستشراق يمتلك مواصفات الجدية والثورة، ولكن دون القدرة على ربط تأطير ملامح هذا المشروع ضمن مسميات قارة ومنجزة»[2]، ولعل ذلك يرجع إلى عدم الرغبة في العودة إلى بدايات المعرفة(اللقاء الأول) بالخطاب ما بعد الكولونيالي، والدخول في سجال نقدي حول مرحلة اللقاء الأول كما سماها.

تتشكل استراتيجية المعالجة النقدية لرسيس المخاتلة على تجاوز البعد الزمني، والتركيز على جهود النقاد والدارسين الذين امتلكوا أكبر قدر من فهم خطاب ما بعد الكولونيالية[3]،و من بين الإشكالات التي طرحها رامي أبو شهاب إشكالية المصطلح التي تعد قضية شائكة لا «تختص بالتناول النقدي العربي فقط، إنما أيضا التنظير العالمي، أو الغربي على حد سواء، ولكن يضاف على النقد العربي إشكالية تنشأ عن عملية ترجمة المصطلح »[4]. و يرى عمر أزراج أن «التلاعب بالسابقة (ما بعد) أدى إلى استبعاد المصطلحات المطابقة للواقع التاريخي في الماضي وفي الحاضر معا.وهي الدراسات الكولونويالية أو دراسات الاستعمار القديم والجديد أو الدراسات الرأسمالية والإمبريالية من المنظومة الأكاديمية بالجامعات الغربية، فالمصطلحان الأول والثاني يفضحان ما تخفيه الـ "ما بعد.." التي ألصقت بكلمة الكولونيالية؛ لأن هذه الـ"ما بعد" تحتمي أولا بفكرة التعاقب الزماني المرحلي الذي يطمس استمرار آثار الاحتلال العسكري، والسيطرة المتواصلة للمراكز الغربية وتشويه الحقائق التاريخية عن طريق تثبيت وعي زائف لدى طلاب وطالبات الدراسات الثقافية والأدبية والفنية والتاريخ في الجامعات ومراكز البحث الأكاديمي لكي توهمهم أنّ

1 - ثائر ديب : عدة المترجم وعتاده، في ترجمة الدراسات الثقافية والنظرية ما بعد الكولونيالية،ص86.

2 -رامي أبو شهاب : الرسيس والمخاتلة، ص138.

3 -المصدر نفسه: ص138.

4 - المصدر نفسه : ص139.

الدور الحيوي المحوري للدراسات ما بعد الكولونيالية يقتصر جوهريا على ممارسة عملية تطهير الرضات الناتجة عن ما تبقى من مخلفات الاستعمار نفسيا بعد زاوله»[1].

وفق منظور رامي أبو شهاب، فانّ إشكالية الـ (ما بعد) في النقد العربي تراوح بين مفهومين، الأول الإشارة إلى الاستعمار و خطابه وممارساته منذ نشأته، والثاني أثاره التي لا تنتهي بزواله؛ حيث تبقى مستمرة ولو بمظاهر مستترة، وفي هذا السياق فإن عملية تفكيك هذا الخطاب تستعير من ما بعد الحداثة استراتيجيتها، فهي تهدف إلى تقويض الخطابات والمقولات المنتهية، حتى أنها تعدها جزءا من استراتيجياتها النصيّة، فلا غرو أن يتماثل التوظيف الاصطلاحي لكل منهما بوضع اضافة (ما بعد) للإشارة إلى هذه العلمية [2]، استفاض الناقد في تتبع مصطلح الكولونيالية وما بعد الكولونيالية والانقسام الحاصل في استعمال النقاد وتوظيفاتهم؛ حيث يوظف نبيل راغب وجابر عصفور وصبحي حديدي و فريال غزول جبوري، وماري تريز عبد المسيح، ومحسن جاسم المسوي، وثائر ديب ويحي بن الوليد مصطلح الكولونيالية، في حين يوظف سعد البازعي وميجان الرويلي، وخيري دومة، ومحمد عبد الغني غنوم مصطلح الاستعمار[3].

اللافت أنّ هناك إغفالا لواقع الدراسات ما بعد الكولونيالية في (النقد المغاربي)، سواء ما كتب بلغة عربية أو بلغة أخرى. (نستعير صوت وحيد بن بوعزيز) على الرغم من أهمية كتابات مصطفى لشرف (الجزائر الأمة والمجتمع) إلا أنّ رواد النقد الثقافي لم يعودوا إليها، بالإضافة أيضا اهتمام الكاتب والناقد الجزائري عمر أزراج بحقل الدراسات الكولونيالية وما بعد الكولنيالية والدراسات الثقافية، إلا أنه لم يحظ بإشارة في كتاب الرسيس والمخالتة، وعلى وجه التحديد دراسته المنشورة "عام 1999" بعنوان مقاربة أولية لمساهمة علاقات الاستعمار وما بعد الاستعمار في تشكيل فكر ما بعد الحداثة في

1 - عمر أزراج: ما بعد الكولونيالية دراسة في أزمة المصطلح والنظرية ونقد التجربة التاريخية، مجلة الاستغراب، العدد25، السنة السادسة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، العراق،ص193.

2 - رامي أبو شهاب : الرسيس والمخاتلة، ص144.

3- المصدر نفسه : ص139.

فرنسا[1]،ودراسة حفناوي بعلي و توظيفه لمصطلح ما بعد الكولونيالية في كتابه(مسارات النقد مدارات ما بعد الحداثة، في ترويض النص وتقويض الخطابين2013 وكتابه مدخل إلى نظرية النقد الثقافي المقارن،2007)، وكذلك إدريس الخضراوي واستعماله للمصطلحين ما بعد الكولونيالية/ ما بعد الاستعمار في كتابه (الرواية وأسئلة ما بعد الاستعمار، 2012). أشاد رامي أبو شهاب بالوعي النقدي والمعرفي بحدود خطاب ما بعد الكولونيالية لدى بعض النقاد العرب، وقدرتهم على تلمس أدواته و توظيفها في الممارسة النقدية، ومنهم عبد الله إبراهيم الذي اختص في مستوى واحد من مستويات خطاب ما بعد الكولونيالية وآلياته ضمن مقولة المركزيات والسرديات والمرويات الكبرى، عبر قراءة بينية تستقي من التاريخ وسائر المعارف أداتها ومنهجها، يضاف إلى ذلك جهود جابر عصفور الذي قدم مقاربات متباينة لخطاب ما بعد الكولونيالية، بوعي واضح به عبر مستويات القراءة والتطبيق التي تركزت على قضاياه و إشكالياته وآثاره، فظهرت مقولة الهوية والهجنة، العالمية المركزية[2].

لقد عمل رامي أبو شهاب - بجهد حثيث - على المقاربات النقدية التطبيقية لخطاب ما بعد الكولونيالية، فرصد مجموعة من الدراسات سواء أكانت في شكل كتب أم منشورة في الدوريات، و اتكأ بذلك على دراسات (صبحي حديدي، ورضوى عاشور، وسعد البازعي، خيري دومة، ومحمد لطفي اليوسفي، نادر كاظم..)، واللافت في دراسته أنه اعتمد وصف التوجه المعرفي وتتبع التصنيف المفاهيمي للخطاب ما بعد الكولونيالي، كما عمل على استقراء كثير من الدراسات التي أحاطت بالخطاب، غير أنه كان يغفل في أحايين عن نقد المرجعية، ويرجع ذلك - في اعتقادنا- إلى استفاضة (الفصول الأولى من الكتاب) في مقاربة المرجعيات المعرفية والفكرية للخطاب ما بعد الكولونيالية في النقد الغربي؛ وعلى الرغم من هذا الجهد النقدي المضني إلا أنّ هذه القراءات.في اعتقادنا.جاءت مقتضبة ووسمت ببعض

1-عمر أزراج : مقاربة أولية لمساهمة علاقات الاستعمار وما بعد الاستعمار في تشكيل فكرما بعد الحداثة في فرنسا، مجلة قضايا فكرية، العدد29، قضايا فكرية للنشر والتوزيع، مصر، 1999.

2- رامي أبو شهاب : الرسيس والمخاتلة، ص273.

التكرار. ولا ينفي ذلك في كل الأحوال الوعي النقدي الواضح وإحاطته بالمرجعية الفكرية للنظرية ما بعد الكولونيالية.

وقد خلص الناقد إلى أن المقاربة النقدية لخطاب ما بعد الكولونيالية على المستوى التطبيقي، تبدو متوفرة وواضحة وحاضرة، لكنها لم تصل إلى مستوى العمل المنهجي الواضح، والمؤثر الذي يدعونا للاطمئنان والإقرار بتشكل مدرسة نقدية لخطاب ما بعد الكولونيالية[1]، أما واقع التجربة النقدية العربية لخطاب ما بعد الكولونيالية فقد رأى بأنَّ «التجربة النقدية المتصلة بخطاب ما بعد الكولنيالية وسياقاته النقدية لم ترق إلى مستوى تجربة الاستعمار التي عانت منها الثقافة العربية، وما اتصل بها من خطاب، مع التذكير بخصوصية تركة الاستعمار التي عانت منها الثقافة العربية»[2].

ما يحسب كذلك لرامي ابو شهاب -بالإضافة إلى هذه الدراسة - اشتغاله اللافت على خطاب الشتات في كتابه(في الممر الأخير سردية الشتات الفلسطيني)؛ حيث كانت غاية دراسته «تأسيس منهجية نقد الشتات ضمن أفق ما بعد الكولونيالي، بمعزل عن المقاربات الكلاسكية التي نظرت للشتات حسب المنظور المكاني باعتبارها الكتابة المنتجة خارج الوطن ولكن بعيدا عن إدراك تصوراته وحساسيته»[3]، وقد اتسعت مرجعيته في مقاربة موضوع الشتات؛ إذ «عمل على المزج بين مفاهيم أدبية، ومفاهيم تحيل على السياسة وعلم الاجتماع ومكر التاريخ، الذي يستدعي الشرط الكولونيالي وما أعقبه، ويقول الأمر الثاني بضرورة تحرير الرواية من القراءة العقيمة المختصرة في شخصيات.وموضوع، ويؤكدها علاقة من علاقات المعيش الإنساني،الذي يتضمن العمل والرغبة والكفاح والمقابر الجماعية»[4].

1- رامي أبو شهاب : الرسيس والمخاتلة، ص276.

2 - المصدر نفسه: ص277.

3- رامي أبو شهاب : في الممر الخير سردية الشتات الفلسطيني، منظور ما بعد كولونيالي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر،ط1، الأردن، 2017، ص16.

4- فيصل دراج : شتات فلسطيني لا تحيط به رواية، بتاريخ 2017/11/8، تاريخ الزيارة 2022/03/12، متاح على الشبكة العنكبوتية:http://www.apvd-online.de

لقد تبنى أبو شهاب« خطاب الشتات عوضاعن مفهوم المنفى، لأن هذا الأخير يتمركز حول فرادنية الكاتب ويضع معاناته بمعزل عن اليساق الجمعي للمأساة الفلسطينية »[1]. لذلك استطاعت دراسته أن تقارب 18رواية، احتفت فيها السردية الفلسطينة بالشتات خطابيا ومتخيلا.

2.3 خطاب ما بعد الكولونويالية في النقد المغاربي : جدل الثقافة لوحيد بن بوعزيز.

يشتغل وحيد بن بوعزيز في كتابه : جدل الثقافة (223صفحة) على جمع توليفة من المقالات، تتركز على مقاربة الآخرية، والكولونيالية والديكولونيالة؛ حيث ينعقد ميثاق قرائي بين نصوص يربط بينها رابط التاريخ، ليس بوصفه حالة من الماضي، بل بوصفه غيابا يؤجج الحضور والحواضر، مستعينا بمقولات النقد الثقافي، كان الهاجس والهم النقدي الأول فيه تبني فكرة موت الكونية «فقد مات الكوني وبدأ العقل ينقص من غلوائه و كونيته المزيفة وراح يتكوثر مع عقول أخر متحاورا معها ومتواصلا، وبانيا مفهوما جديدا للحقيقة يقوم على فكرة واحدة مفادها أن العالم الذي نعيش فيه ليس معطى سبقنا إلى الكينونة، بل هو كيان بصدد التبين والتصيُّر»[2]، ولم يتأسس الطرح في جدل الثقافة على استعادة المقولات، بل على مساءلة كيف تتشكل، أو بصورة أخرى الكيفية التي تنتج بها.

يضم الكتاب ثلاث عشرة دراسة هي: (الدراسات ما بعد الكولونيالية المرجعية الصامتة والتحريف ما بعد الحداثي/ فرانز فانون والدراسات ما بعد الكولونيالية الاستثمار والتحريف/سيرة فرانز فانون، الميثاق السير ذاتي ورهانات ما بعد الكولونيالية/ الكتابة ضد الامراطورية بين النقد ما بعد الكولونيالي وديكولونيالية الفكر مقاربات في أعمال مصطفى الأشرف/ البنابية، قراءة ما بعد الكولونيالية برادغيم الهوية مقابل براديغيم الهجنة/ التناص كلعبة حرة في النص ما بعد الكولونيالي سيمورغ لمحمد ديب/ رحلة جيرار دونيرفارل أزمة تواصل وانقشاع سحر الشرق/ الجينرال أوجين دوماس منطق المقاومة ومنظورية الآخر/لوي برتران نهاية الاستشراق وظاهرة الرومنة/لوتي والطنجي ممكنات وحدود القراءة

1- سامية الحديثي: الدراسات ما بعد الكولونيالي والأدب العربي بحث عن الجذور أم تغيير مسار؟، ص10.

2 - وحيد بن بوعزيز: جدل الثقافة، ص8.

والتأويل/ كينونة الجسدأو الآخر كموضوع رغبة إثيين/ نصر الدين دينيه/الصوراتية المقلوبة: عقل تواصلي أم موضة ما بعد كولونيالية). وسنكتفي في مقاربتنا هذه بالحديث عن المقالات الأربعة الأولى وذلك لما تقتضيه إشكالية موضوعنا.

لقد حرص وحيد بن بوعزيز في هذه الدراسات على تجاوز مستويات التوصيف والعمل بشكل حثيث على المستوى النقدي العميق، وذلك بالاتكاء على ميكانزمات الإنتاج وإعادة الإنتاج وفق مرجعية بيار بورديو، وقد وصف اختلاف طرحه ومنظوره النقدي والتحليلي بأنه من قبيل زعزعة اليقينيات والبحث في الأصول النظرية، بعيدا عن التلفيق، و كان للناقد أن أشار في مقدمة كتابه إلى إشكالية أساسية في النقد والدراسات العربية المهتمة بهذا الحقل من حيث رهانها المفرط في الجري وراء كل جديد ممّا جعل كل محاول للتأصيل في الوقت الحالي تعدُّ بمثابة سباق دون نقطة وصول[1]، وسيتبدى للقارئ فعليا أن بن بوعزيز قدّم مواقف نقدية حول كتابات إدوارد سعيد على وجه الخصوص.

انبت المقاربات في جدل الثقافة على إشكاليتين، تعلقت الأولى بظرفية إنتاج الخطابات الكولونيالية وما بعد الكولونيالية، أما الثانية فارتبطت بثقل القوى واستراتيجيات التمثيل الاجتماعي، بالاستناد إلى بعض مفاهيم بيار بورديو، فكان منطلق الاشتغال على كتابات واحد من أبرز ناقدي ومفكري الدراسات ما بعد الكولونيالية، الذي يعد من أقطاب (الثالوث المقدس) مع (غياتري سبيفاك وهومي بابا).يسبقهم بخطوات فرانز فانون ابن جزر الهند الغربية، وسليل العبيد المقتلعين من القارة الإفريقية؛ حيث « وصف بالملك الفيلسوف لأفريقيا ونبي العنف؛ واعتبر سارتريا (نسبة إلى سارتر)، وماركسيا، وهيغليا، ولاكانيا (نسبة إلى عالم التحليل النفسي جاك لاكان)، ومعتنقا مذهب الزنوجة، واشتراكيا، وداعية للوحدة الإفريقية، ومؤسسا للمدرسة ما بعد الكولونيالية»[2].

1 - وحيد بن بوعزيز: جدل الثقافة، ص7.

2 - نايجل سي غبسون: فانون المخيلة بعد الكولونيالية، ترجمة خالد عابد أبو هديب، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسة،ط1، قطر،2013،ص145.

اتكأت مرجعية الناقد وحيد بن بوعزيز على كتب إدوارد سعيد؛ حيث « استفاد من مفهوم التمثلات الخطابية ومفهومه عن أنّ الاستشراق الرمزي أو التخييلي ساهم بدوره في بناء شرق مغربن، ولم يحاول بل لا يستطيع أن يخلق شرقاً شرقياً بالمعنى الحقيقي للكلمة، بسبب ما يسميه تدخلات السجل Le répertoire المتحكمة في بنية الإحالات[1]. ويعدُّ إدوارد سعيد (1935-2003) محورا ديناميكيا فاعلا وعلامة فارقة في الدراسات الثقافية وما بعد الكولونيالية، فهذا الرجل أمريكي الجنسية من أصل فلسطيني، شكّل كتابه (الاستشراق عام 1978) - الذي يعد سندا قويا في هذه الدراسات - عاصفة من الجدل الكبير بتطرقه للصورة التي شكلها الغرب عن المشرق« لقد نزع فيه إدوارد سعيد، بلا كلل الأقنعة الإيديولوجية للامبريالية، وبهذا المعنى فإنَّ إسهامه الخاص في حقل الدراسات المعادية للكولونيالية يكمن في تعريته المثابرة، للعلاقة المتبادلة بين المعرفة الكولونيالية والسلطة الكولونيالية»[2].

وكرّس كتاب الاستشراق(Orientalism/ orientalisme)، وهو الكتاب الأول لـ"إدوارد سيعد" « لاستكشاف العلاقة والتفاعلات بين عالم الإسلام والشرق الأوسط، والشرق، والعالم بعد الكولونيالي من جهة، وبين الامبريالية الأوروبية و الأمريكية من جهة أخرى، في الوقت الذي يركز فيه الاستشراق على فعل الامبريالية الفرنسية والبريطانية، في القرن التاسع عش، فإنَّ الكتب اللاحقة في هذه الرباعية(مسألة فلسطين1979، تغطيةالإسلام1981،الثقافة والامبريالية 1993) قد انصبت على الامبريالية الظاهرة أو المستترة التي تطبع العلاقة بين الصهيونية و الفلسطينيين والولايات المتحدة و العالم الإسلامي، والغرب»[3].

إن عمل إدوارد سعيد سعي نقدي إلى كشف تاريخ العلاقة بين الشرق والدول الامبريالية التي رسمت صورته المبنية على افتراضات وتخيل كاذب، وذلك بغية تبرير وتشجيع

1 - وحيد بن بوعزيز : جدل الثقافة،ص 78.

2- ليلى غاندي : إدوارد سعيد ونقاده، مجلة الكرمل، العدد81، فرنسا، 2004، ص54.

3-نادر كاظم: الهوية والسرد، دراسات في النظرية والنقد الثقافي، دار الفراشة للنشر والتوزيع، ط2 الكويت، 2016، ص155.

السلوك الاستعماري تجاه الشعوب العربية الإسلامية وثقافاتها. لقد كان الاستشراق «يفترض وجود شرق لا يتغير، ويختلف بصورة مطلقة عن الغرب (وإن كانت أسباب الاختلاف تتفاوت من حقبة إلى حقبة)، كما أنّ الاستشراق في صورته التي اتخذها بعد القرن الثامن عشر، لم يستطع قط مراجعة ذاته»[1].

و ما ينسب من صفات للذات المستعمَرة ويزعم أنها موضوعية، هي محصلة ناتجة عن رغبة المستَعمِر الأوروبي في تصوير الذات المستعمَرة وتمثيلها بغية السيطرة والهيمنة؛ لذلك ينتج صورة النمطية عن هذه الذوات، ويفصح كذلك عن وجود نزعة عرقية في تشكيل صورة الآخر، و بالإضافة إلى ذلك فإنَّ دلالة النزعة العرقية لا تنحصر« في التفرقة العدائية ضد شعبٍ ما، سواء تمت عن طريق النظم، أو الإيديولوجيات، أو المعايير والأعراف السائدة في مجتمع معين، أم عن أي طريق آخر، بل هي تتسع لمجالات أخرى، فالإحساس بالذات لدى ضحايا هذا التعصب العرقي يتأثر نتيجة لهذا، وقد تصدى لذلك إدوارد سعيد الذي درس نشأة الهوية العرقية في سياق النزعة الاستعمارية الأوروبية وما ترتب عنها من أثار»[2]، وما نتج عن رسم لجغرافيا إنسانية بمقاس المستعمِر أو بصورة أدق اللاإنسانية، التي لم تنته بنهاية الاستعمار مما اقتضي مواصلة الدفاع عن ضرورة تشكيل إنسانية جديدة تقوّض المركزية والسلطوية. وتعطي للشعوب الحق في تشكيل هويتها وفق ما تريد أن تكونه، ومازالت تنافح إلى يومنا عن هذا الحق .

استطاع إدوارد سعيد أن يقترح مفاهيم أساسية،شكّلت ركيزة في الدراسات ما بعد الكولونيالية، لذلك اتكأت أطروحته على« اتخاذ منهج جديد في تفهم عناصر الانفصال والتضارب، التي دفعت أجيالا متعاقبة إلى العداء والحرب والسيطرة الامبريالية، والحق إن تطورا من أهم التطورات في دراسات ما بعد الاستعمار كان يتمثل في إعادة قراءة الأعمال الثقافية لا بالحط من قيمتها أو تلويث سمعتها بصورة ما، بل بإعادة فحص بعض ما تقوم

1- إدوارد سعيد : الاستشراق المفاهيم الغربية للشرق، ترجمة محمد عناني، دار رؤية، ط(1995 مزيدة)، مصر، 2016، ص 174.

1- سارة ميلز وآخرون: النظرية النسوية ما بعد الكولونيالية ترجمة هالة كمال، ضمن كتاب النقد الأدبي النسوي، ط1، مؤسسة المرأة والذاكرة، مصر، ص168، ص399.

عليها من افتراضات، وتجاوز خضوعها لصورة من صور الجدلية الثنائية التي توحي بوجود أسيادٍ وعبيدٍ»[1].

أما فرانز فانون1925 -1961، فقد مثّل الحس الصارخ المناهض للكولونيالية من خلال استبصاراته المستمدة من دراسته الإكلينيكية لأثار الهيمنة الكولونيالية على نفسية المستعمَر، وعلى قيمه الثقافية؛ حيث خلق هوة سحيقة داخلهم سماها فانون "عقدة النقص" من خلال دفن أصلهم الثقافي المحلي[2]، ومن خلال كتاباته «استطاع فانون أن يرصد الحتميات التاريخية التي ستعيشها البلدان المستقلة، لم يتوقف فانون عند تخوم التكهنات؛ بل حاول مليا التعرف على المحركات الدافعة للتاريخ بمحاولة استثمار القوى الراهنة المتمثلة في الدور العفوي لطبقة الفلاحين، لذلك كانت تنبؤاته مرتكزة على واقعية حقيقية، عززتها مهنته كطبيب في مستشفى الأمراض العقلية بالبليدة»[3].

فرانز فانون هو المثقف والطبيب النفساني المارتنيكي الفرنسي، الأسود البشرة، كان مقاوما للاستعمار الفرنسي، وقد دفعت به أفكاره التحريرية الإنسانية، أفكار(إخوة في الشقاء)، إلى أن أصبح مناضلا مركزيا في صفوف جبهة التحرير الجزائرية و أحد منظريها ورموزها، وكان أيضا مناهضا للعنصرية، عنصرية على أساس اللون والدين، وأصبحت كتبه بشرة سوداء أقنعة بيضاء 1952(Peau noire ,masques blancs)، ومعذبو الأرض 1961 (les damnés de la terre) مرجعا أساسيا للثورات التحريرية الإفريقية و بهذا أضحى اسمه مقرونا بالحرية والتحرر»[4].

1 – سارة ميلز وآخرون: النظرية النسوية ما بعد الكولونيالية ، ص531/532.

2 - فرانز فانون : بشرة سوداء أقنعة بيضاء، ترجمة خليل أحمد خليل، ط1، المؤسسة الوطنية للنشر والإشهار، الجزائر، 2007، ص18.

3 - وحيد بن بوعزيز: جدل الثقافة، مقالات في الآخرية والكولونيالية، والديكولونيالية، ط1، ميم للنشر، الجزائر، 2018، ص30.

4 - الأمين الزاوي : فلسفة الرموزية، بحثا عن طه حسين وفرانز فانون وألبير ميمي، مجلة الإمارات الثقافية، العدد76، تصدر عن مركز سلطان بن زايد، 2019، ص66.

يصف نايجل سي غيبسون علاقة فانون بالزنوجة بأنها معقدة جدا، وفانون «منسجم مع نفسه في رؤية الزنوجة نفيا ضروريا لقيم البيض»[1]. وما شخصه أنطوان برو (Antoine porot) عن الجزائري من أنه صبياني ومتهور وقاتل مجرم ومنحرف وذو قصور عقلي متأصل، أعاد فانون تشخيصه بأنه عقلانية وغريزة بقاء، وأن كسل المواطن الأصلي (المستعمَر) هو على المستوى البيولوجي نظام متميز للحماية الذاتية، وعلى مستوى الوعي تخريب للنظام الاستعماري [2]. ممّا يجعلنا ننظر إلى هذا التخريب أنه إستراتيجية مقاومة للمستعمِر.

القطب الثالث في دراسات بن بوعزيز هو هومي بابا Homi.k.Bhabha الذي تتكئ مرجعيته على ما استقاه من كتابات فرانز فانون وإدوارد سعيد، بل نشير هنا إلى تأثير فرانز فانون الكبير على مرجعيات منظري ما بعد الكولونيالة؛ حيث «عندما نقرأ فانون عند إدوارد سعيد وعند هومي بابا، وعند سبيفاك وعند اشكرفيت، فعلا يشترك هؤلاء المفكرون في أن الفانونية نزعة غنية في تعرية العلاقة المعقدة السائدة بين الشمال والجنوب، ولكن فانون إدوارد سعيد يختلف عن فانون هومي بابا، ففانون إدوارد سعيد مؤمن بالتاريخ والسيرورة والانعتاق نسبيا، أما فانون بابا فهو قريب من السيولة الوجودية والعدمية والتفكيك»[3]. ولا يعدُّ مشروع هومي بابا « مجرد استكشاف لأوضاع البلدان الكولونيالية، وما بعد الكولونيالية؛ بل جلاء لديناميات السلطة والإخضاع والمقاومة»[4]. كما أنّ انشغال هومي بابا بفانون أفضى به إلى تطبيق تعاليم البنيوية-الماركسية كما جاءت عند أستاذه تيري إيغلتون على تحليل النصوص الأدبية الاستعمارية" مثل روايات نايبول غير المشهورة" كما حاول، من جهة أخرى، الالتزام بنقد الفكر الذي طاول العلاقات الاجتماعية باستغلال

1 - نايجل غيبسون : مخيلة فانون وما بعد الكولونيالية، ص140.

2 - نايجل غيبسون : مخيلة فانون ومابعد الكولونيالية، ص 153/141.

3 - وحيد بن بوعزيز: جدل الثقافة، مقالات في الآخرية والكولونيالية، والديكولونيالية، ص33.

4- هومي.ك. بابا : موقع الثقافة، ترجمة ثائر ذيب، ط1،عدد569، المجلس الأعلى للثقافة، جمهورية مصر العربية، 2004، ص12.

مصطلحات الطبقة، لأنه يطمس مسائل الجنس والعرق بإعادة إنتاج نماذج متشابهة من طبيعة جوهرانية وشمولية[1].

لقد اهتم هومي بابا « بموضوع المهاجر والأقليات في المنظور ما بعد الكولونيالي؛ إذ رأى أن مجمل تواريخ الاستعمار والاستعباد والاستغلال والتمييز الجنسي والاضطهاد والتراتب الطبقي لا تتكلم عن شعوب أو طبقات، أو مناطق محددة مرتبطة بالتاريخ الاستعماري؛ بل تتحدث عن الاختلافات الاجتماعية المشكلة للحداثة»[2] وفي كتاب موقع الثقافة أشار بابا إلى الثقافة المعاصرة بوصفها ثقافة امتزاج أو هجنة لم يعد ممكنا تناولها من خلال الثنائية التقليدية التي تضع الشرق في مقابل الغرب والمستعمِر في مقابل المستعمَر؛ حيث إن الامتزاج الثقافي بحسب هومي بابا أدى إلى انحلال تلك الازدواجية وحلول الهجنة محلها، ويرى بأن الأعمال الأدبية كتبها هندي باللغة الإنجليزية، كما هو الحال مع كاتب مثل سلمان رشدي، مثال واضح لتلك الهجنة، التي عمت الثقافة ولم تعد تسمح بفصل الهويات بعضها عن بعض بوضوح[3].

والهجنة أو الهجانة (Hybridité/ Hybridity) هي فرضية إستراتيجية في النقاء الثقافي، وتهدف إلى تثبيت الوضع القائم، أما عمليا فإنَّ الأمور لم تجر بتلك الطريقة، فغالبا ما استعانت الحركات المناهضة للاستعمار والأشخاص المناهضين للاستعمار بالأفكار والمفردات الغربية لتحدي الحكم الاستعماري حقا، لقد هجنوا في الغالب ما استلفوه عن طريق مواءمته مع الأفكار الأصلانية و قرؤوه من خلال عدستهم التفسيرية، حتى إنهم استعملوه لتأكيد الغيرية الثقافية أو للإصرار على اختلاف لا يمكن إزالته بين المستعمِر

1 - وحيد بن بوعزيز: جدل الثقافة، مقالات في الآخرية والكولونيالية، والديكولونيالية،

2 - لطيفة الدليمي: أساطير بيضاء تهجين الثقافة لدى هومي بابا ونسوية غايتري سبيفاك، مجلة المدى الالكترونية، عدد2774،بتاريخ 2013/04/13،متاح على الشبكة العنكبوتية
(https://almadapaper.net/Details/84104)

3 - سعد البازعي: الاختلاف الثقافي وثقافة الاختلاف، ص52.

والمستعمَر،..الهجانة أو الهجنة يستخدمها بعض النشطاء الكاريبيين والأمريكيين اللاتينيين بصورة أكثر وعيا، إستراتيجية مناهضة للاستعمار[1].

إذا كان هومي بابا قد احتفى بالهجنة كأنها حالة منجزة دون إخضاع وتملك، فإن الهجنة عند فرانز فانون ليست حالة صحية ولكن حالة باثولوجية، فانون لم يفكر في سياق تاريخي يحتفي بتداخل الثقافات وسقوط الحدود الإثنية وتواجد الحالات عبر القارية، لم يكن في ظرفية فانون مثل هذه الطروحات التي تعدُّ الآن حالة واقعية ولدتها تغيرات الطقس والحروب والتوزيع الجائر للثروات، في عصر فانون لا بد ألا ننسى الشرط الكولونيالي الذي يقتضي بناء الذات ومقولة الثورة والتحرر[2]، هذا ما أفضى إلى وصف وحيد بن بوعزيز لتأويل/ استعمال هومي بابا بلي عنق الفانونية لتساير منطقه النظري وجهازه المفاهيمي[3]. اللافت هو حالة انقسام بين الدراسيين لفانون؛ حيث انقسموا إلى قسمين : قسم يدّعي أنّ مقولات فانون حول تبدد الشخصية والاستلاب الكولونيالي تفضي لا محالة إلى براديغم الهجنة ولعبة الدوال، ومثال ذلك القراءة الدريدوية (نسبة إلى جاك دريدا) التي قام بها هومي بابا، والقراءة الغرامشوية التي أنجزها إدوارد سعيد للحفاظ على طابع الصراع والجدل.

أما القسم الآخر فسعى إلى إظهار أن خطاب فرانز فانون لا يقبل الانفتاح على مقولات ما بعد الحداثة التي تتسم بالسيولة والعدمية، وذكر بن بوعزيز اسمين هما(أليس شرقي و دفيد ماصي، وما سجله صاحب كتاب جدل الثقافة هو الاعتقاد أن فانون صاحب فكرة قارة لا تنحرف[4]. لقد كان فانون ومازال موضوع تصنيفات شائق. يضاف إلى هذا أن الرهان الكبير أيضا في طرح فرانز فانون هو أنَّ «نهاية الاستعمار لا تعني نهاية الكولونيالية، فالعلاقة الموجودة بين المستعمَر والمستعمِر لا تختزل في الأبعاد المادية والفضائية؛ لأنها تنبني على حالة نفسانية تقتضي أدوات تحليلية خاصة ومختلفة، بتعبير آخر يعدُّ خروج

1- آنيا لوميا : في نظرية الاستعمار وما بعد الاستعمار الأدبية،ص 178.

2 - وحيد بن بوعزيز : جدل الثقافة، مقالات في الآخرية والكولونيالية، والديكولونيالية، ص40.

3- المصدر نفسه:ص40

4- وحيد بن بوعزيز : جدل الثقافة، مقالات في الآخرية والكولونيالية، والديكولونيالية: ص75.

الاستعمار من الأرض فقط دون خروجه من الذات بمثابة إعادة إنتاج لسيرورة كولونيالية يكتنفها الاستلاب وما يسميه فانون نفسه بالهذيان المانوي، إن لم تستطع الطبقة البرجوازية التي ستتحكم في زمام الحكم بعد الاستقلال أن تبني تصورا أصلانيا لمفهوم الدولة والفرد والمجتمع فإنّها ستقع رهينة التصورات الغربية الشمولية، بهذا ستعيد صناعة الغرب الامبريالي لا شعوريا كمركز وكمرجعية صامتة مطلقة»[1].

وبهذا فإنّ مشروع القوى الاستعمارية لا يتوقف عند حدود حقبة الاستعمار؛ بل هو في حالة استمرارية للسيطرة على الشعوب حتى بعد استقلالها. مما يجعل ال(ما بعد) في المصطلح محل ارتياب، هل نتحدث فعليا عن حالة ما بعدية للاستعمار أم نعيش سيرورة استعمارية تغيرت فيها الأدوات والطرائق فقط.

والفكرة الشاخصة عند فرانز فانون أنه لا يعد ظاهرة الارتماء في كنف الثقافة الأوروبية دون رد الاعتبار لترشيد هذا التأثر، ظاهرة مقبولة؛ بحيث تساهم في خلق ثقافة الانعتاق، لهذا فإنَّ اختزال أو استعمال فكر الرجل خارج إطاره التاريخي وبعده الثوري وشرطه الكولونيالي ستبوء بالفشل، فانون كان يؤمن بالثورة و الانعتاق[2]، وهومي بابا لم ينفلت من قبضة التأويل/ الاستعمال لملاءة التصور المفترض.

هذه الأصوات الفكرية فانون وسعيد وهومي بابا، كانت محور قراءات ومرجعية دراسات كثيرة على المستوى العالمي والعربي، وقد أفضت قراءة بن بوعزيز (لإدوارد سعيد و فرانز فانون وهومي بابا) إلى موقف نقدي يستوقف القارئ المتخصص؛ حيث أبانت دراسته أنَّ قراءة إدوارد سعيد لفرانز فانون أخذت مسارا لافتا، فهو يسلط الضوء كثيرا على القوة الصادمة التي طالب بها فانون (العنف هو السبيل لتحرر المستعمَر)، العفوية الثورية، وحينما يتعلق بالتاريخ لا يتوافق مع فانون، من منطلق إيمانه بوجود كلية في التاريخ[3]. يضاف إلى ذلك أن قراءة سعيد وهومي بابا لفانون تتسم بـ «التجزئية المبتورة، بسبب

1- وحيد بن بوعزيز : جدل الثقافة، مقالات في الآخرية والكولونيالية، والديكولونيالية، ص31.

2 - المصدر نفسه: الصفحة نفسها.

3- المصدر نفسه، ص37.

التحول الفكري في كتابات فانون وبسبب المقصدية التأويلية، التي انطلق منها إدوارد سعيد وهومي بابا، الأمر لا يتعلق بتأويل حقق دورته الهيرمنوطيقية، إذا اتفقنا أن الدورة الهيرمينوطيقية هي قراءة شاملة كلية، بل يتعلق الأمر باستعمال إذا اتفقنا أن الاستعمال كذلك توظيف ذاتي تجزيئي لدلالة النص»[1]. و ينبغي الإشارة إلى فكرة في غاية الأهمية هي أنّ «توقعات فرانز فانون بشأن إفريقيا ما بعد الاستعمار غالبا ما ثبتت صحتها: فإفريقيا الآن هي أسوأ مما كانت عليه قبل ما يزيد عن أربعين عاما، ومن جهة أخرى، لم يتوقف الضغط الثوري في إفريقيا. إن الطبيعة غير المكتملة لإزالة الاستعمار هي التي تستمر في ترويع إفريقيا»[2]، فإفريقيا راهنها مرتبط بماضيها الاستعماري، وهو ديدن الراهن عموما، مثقل بالتاريخ والذاكرة.

ونشير كذلك إلى أن الثقافة الفرنسية المعاصرة لم تعط اهتماما بالنقد ما بعد الكولونيالي « ويرجع الأمر إلى أنّ مبادئ الجمهورية لا تريد أن تعترف بماضيها الاستعماري، لأنّه يُعدّ مفارقة في تاريخها ومفارقاً لنزعتها اليعقوبية .فكيف يتسنى لفرنسا التي تُعدّ مركز الأنوار في أوروبا أن تعترف بتاريخ دموي، فتواجه ذاكرتها دون أن تقع في تناقض من طبيعة أنطولوجيةOntologique ؟ إنّ بداية التفكير في الذاكرة الاستعمارية داخل الجمهورية سيبدأ بتشريح وبتدمير لكلّ الأساطير المؤسسة التي بنيت عليها الدولة. الأمّة في فرنسا. لهذا يمكن الاعتقاد بأنّ فرنسا مازالت تعيش حالة الجبن الذي تكلم عنها كثيراً المفكر والشاعر إيمي سيزار في كتابه "خطاب حول الاستعمار»[3].

وبهذا نخلص إلى أن الدراسات الثقافية حقل معرفي تحاقلي، يراهن بشكل شاخص على البعد السياسي للمعرفة، توسع في ظلها نطاق الثقافة وأصبحت مرآة لجميع المفاهيم الاجتماعية ونهجا لحياة الفرد والمجتمع على حد سواء. تعمل على استكشاف الثقافة بوصفها علامة وتمثيلات، وتهتم بشكل بيّن بقضية السلطة، وعلى الرغم من اتكاء مرجعياتها

1- وحيد بن بوعزيز : جدل الثقافة، مقالات في الآخرية والكولونيالية، والديكولونيالية،ص34.

2- نايجل سي غبسون: فانون المخيلة بعد الكولونيالية، ترجمة خالد عابد أبو هديب، ص315.

3 - وحيد بن بوعزيز: جدل الثقافة، ص93.

على المدرسة الماركسية إلا أنها راهنت على ما بعد الحداثة، وقد تبدى ذلك ضمن أعمال إدوارد سعيد وهومي بابا، وغياتري سبيفاك. ومن البيّن أن الدراسات الثقافية وما بعد الكولونيالية تربطهما صلات وثيقة من حيث منطقهما النظري ومرجعياتهما المستعارة من (ما بعد البنيوية وما بعد الحداثة) فيتعذر الفصل بينهما.

تكتنف المراوغة والمخاتلة المفاهيم التي وضعت لمصطلح ما بعد الكولنيالية، بل إنها بوصف دوغلاس روبنسون تستعمر المزيد والمزيد من التاريخ الإنساني وتضعه تحت سيطرة منظور نقدّي معيّن. يضاف إلى ذلك أن مصطلح ما بعد الكولونيالية متناقض سياسيًا؛ حيث يطمس الفروق الواضحة بين المستعمَرين والمستعمِرين.

نزعم أن وحيد بن بوعزيز قد تميز باختلاف لافت عن الدراسات العربية التي تتكئ بشكل مفرط على قراءة ومقاربة مشروع إدوارد سعيد، ممّا شكل تراكما لافتا ومكتبة ثرية حول إدوارد سعيد، في حين انزاح وحيد بن بوعزيز .قليلا في جدل الثقافة وقدّم قراءة في مشروع مفكرين هما (مصطفى لشرف ومالك بن نبي). فمصطفى لشرف «لم يكن كتابه (الجزائر الأمة المجتمع) كتابا في التاريخ الكولونيالي، بل طاولت الكثير من النصوص فيه التاريخ ما بعد الكولونيالي، فمصطفى لشرف من المفكرين العضويين الذين انبروا لتفكير جزائر ما بعد الاستعمار»[1]. وعليه، فإنّ ما قدّمه وحيد بن بوعزيز في "جدل الثقافة" ورامي أبو شهاب في "الرسيس والمخاتلة" يعدُّ إضافة معرفية نوعية للنقد العربي والدراسات ما بعد الكولنيالية؛ حيث تعكس درجة عالية من الوعي النقدي بالخطاب ما بعد الكولونيالي والدراسات الثقافية.

1 - وحيد بن بوعزيز : جدل الثقافة، ص81.