

# نقد المركزية الغربية

الأسس الفلسفية والأيدولوجية

الجزء الأول



مجموعة مؤلفين

تقديم وتحرير د.محمود حيدر

# نقد المركزية الغربية

الأسس الفلسفية والأيدولوجية



المشروع التأسيسي لعلم الاستغراب

الجمعية العلمية للمقاصد  
المركز الاستراتيجي للدراسات الاستراتيجية

# نقد المركزية الغربية

الأسس الفلسفية والأيدولوجية

الجزء الأول

مجموعة باحثين

نقد المركزية الغربية / مجموعة باحثين ؛ تقديم وتحرير د. محمود حيدر.- الطبعة  
الأولى.- النجف، العراق : العتبة العباسية المقدسة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية،  
2025.

4 مجلد ؛ 24 سم. (المشروع التأسيسي لعلم الاستغراب)

يتضمن إرجاعات ببيوجرافية.

ISBN : 9789922680477

1. الفلسفة الغربية. 2. الأيديولوجية. 3. الاستشراق والمستشرقون. 4. وسائل  
الإعلام--تأثيرات غربية. 5. الإمبريالية--جوانب اقتصادية. أ. حيدر، محمود، 1957- مقدم. ب.  
العنوان.

LCC: B798.A7 N37 2025

مركز الفهرسة ونظم المعلومات التابع لمكتبة ودار مخطوطات العتبة العباسية المقدسة  
الفهرسة أثناء النشر



رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق ببغداد (١٣٥٩) لسنة ٢٠٢٥ م

نقد المركزية الغربية، الأسس الفلسفية والأيديولوجية

تأليف: مجموعة باحثين

الإشراف العلمي: الشيخ حسن الهادي

الإعداد والتحرير: محمود حيدر

الناشر: العتبة العباسية المقدسة / المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

الطبعة: الأولى / ٢٠٢٥ م

www.iicss.iq

islamic.css@gmail.com

# المحتويات

٧.....مقدمة المركز

مقدمة الجزء الأول

٩.....محمود حيدر

## الفصل الأول:

### ماهية المركزية الغربية وهويتها

العلم الاستعماري كمؤسس للمركزية الغربية

٣٣.....أليس ل. كونكلين

المركزية الغربية: نشأتها التاريخية وخلفياتها الأيديولوجية، رؤية انتقادية

٤٧.....مصطفى النشار

حقيقة الاستعمار والهيمنة الاستعمارية، رؤية نقدية لمنهج تعريف «الذات والآخر» في

منظومة الفكر الغربي

٦٥.....عارف نريمانى ومحمد علي برغو

التمركز في البطلان، جدل التناقض بين الديمقراطية والطموحات الاستعمارية في تاريخ

الغرب الحديث

١٠٩.....علا عبد الله خطيب محمد

## الفصل الثاني:

### المركزية الغربية ونظرية ما بعد الاستعمار

تعريف حقبة ما بعد الاستعمار، الصراع على الهوية في الشرق الأوسط

١٤٣.....صامويل هلفونت

التباسات نظرية ما بعد الاستعمار، رؤية نقدية تحليلية من منظور إسلامي

١٥٧.....هادي قيسي

ما بعد الكولونيالية، دراسة في أزمة المصطلح والنظرية ونقد التجربة التاريخية

١٨٩.....أزراج عمر

دراسات ما بعد الكولونيالية الفرنسية، نقد المرجعيات البيبلوغرافية للثقافة الاستعمارية

٢١٥.....سعد الله مكي

- إشكاليّة العنف والحريّة في ضوء فلسفة ما بعد الاستعمار  
دعاء عبد النبي حامد ..... ٢٦٧
- فلسفة ما بعد الاستعمار بين التفكيك وإعادة إنتاج السيطرة  
حازم محفوظ ..... ٢٨٩

### الفصل الثالث:

### نقد مرجعيّات التمركز الغربي

- خدع الاستقطاب، تراجع الاستعلاء الغربي ونهاية الهيمنة الأحاديّة  
الصادق الفقيه ..... ٣٣٣
- التمركز الأنكلوساكسوني، عقيدة الاستحواذ كحاصل لثقافة الحروب المفتوحة  
محمود حيدر ..... ٣٦٧
- الفلسفة الأفريقيّة كنقيض للفكر الكولونيالي، استقلال الذات الثقافيّة القارّية  
غيضان السيّد علي ..... ٤١٣
- هيغل وأفريقيا، في نقد ضحالة الوعي الاستعماري  
مونيس بخضرة ..... ٤٥١
- المركزيّة المستعلية، نقد نزعة السّموّ الاستعماري الأوروبي  
بهاء درويش ..... ٤٩٣

## مقدمة المركز

ما كان لمفهوم المركزية الغربية أن يصير ظاهرة في الواقع التاريخي للعالم المعاصر، لولا سلسلة من التحوّلات الكبرى جرت وقائعها في جغرافيات الغرب على امتداد خمسة قرون متّصلة. ولو عايننا المدوّنة المعجميّة الأوروبيّة في حقولها المختلفة، الفلسفيّة والثقافيّة والسوسيولوجيّة والاقتصاديّة والسياسيّة، فإننا نكاد لا نعثر عليه كمصطلح قائم بذاته، كما هو واقع الحال مع المصطلحات والمفاهيم المنتزعة من فضاء الحداثة. السبب في ذلك يعود في الغالب الأعمّ إلى طبيعته التوصيفيّة للحالة التاريخيّة الغربيّة أكثر ممّا هو منحوتة - اصطلاحية تحكي ما يريده الغرب لنفسه؛ أي إنّنا سنكون أمام لوحة لا تتناهى في توصيف أحوال الغرب وسلوكه، سواء حيال نفسه أو حيال جهات العالم الأخرى، الأمر الذي يفضي إلى استنتاج مرّكب، مؤداه الآتي، من وجه أنّ المركزية الغربيّة، التي خلّعت على أوروبا كنعيت لحقبتها المعاصرة، قد اكتسبت ماهيتها وهويّتها من تموضعها المتدرّج في النظام العالمي. ومن وجهٍ ثانٍ، أنّها اتّخذت مفهومها بأبعاده الدلاليّة والاصطلاحية ممّا ترتّب على تموضعها من آثار في الميدان الجيوستراتيجي في الحروب الاستعماريّة المتواترة، لكنّ منبت الجدل الذي يطلقه مصطلح المركزية الغربيّة، هو أنّه حاصل خطبة فكريّة وفلسفيّة وسياسيّة مضت بعيداً في تسويغ أطروحة العنف التي أخذت بها أوروبا الحديثة لتسويغ تمددها الاستعماري الاستيطاني إلى ما سمّي بعالم الأطراف.

من مفكّري الغرب وعلمائه من هالهم التناقض الحاصل بين مدّعات الأنسنة والعقلانيّة والتنوير، والمسلك التقويضي الاستعماري تجاه الأعراق غير الأوروبيّة. إلّا أنّ الخطاب التساوّلي، وأحياناً النقدي لهؤلاء، لم يكن له أثر جوهري في تصويب سلوك الطبقات الحاكمة، كما لم يبدّل من ضراوة التمركز حول الذات ونزعاتها الاستعلائيّة، حتّى إنّ هنالك من رأى إلى هذا التناقض بأنّ عقل الغرب بات منحكماً إلى ذهنيّة انفصاميّة لا شفاء منها، ذلك أنّه لا يتعلّق فقط بإعادة إحياء الوثنيّة الموروثة من السلف الإغريقي عبر الإصرار على



العلمنة الحادة، بل أيضًا وأساسًا من تضخّم الأنايّة الحضاريّة التي بلغت ذروتها مع الامتداد الكولونيالي نحو العالم.

مؤدّي ما ستنتهي إليه إيديولوجيّة التمركز، أنّ التفكير الاستعماري العنصري هو حيز معرفي متأصل في منطق الغرب ومناهج تفكيره، ولو كان من استدلال أولي على هذا المدعى، فسنجدّه فيما درج عليه جمع من فلاسفة وعلماء الطبيعة الأوروبيين، بدءًا من عنصر النهضة في القرن الثامن عشر حتّى أزمنة ما بعد الحداثة، فقد انصرف جلّ هؤلاء إلى وضع فلسفة سياسيّة عنصريّة أجرت تصنيفًا هرميًا للجماعات البشريّة، لا سيّما مبدأ الأرقى والأدنى، الذي كان له عظيم الأثر في تحويل نظريّة النشوء والارتقاء الداروينيّة إلى إيديولوجيا للعنف والإفناء الجماعي. أحد أكثر التصنيفات حدةً للمجتمعات غير الغربيّة، ذلك الذي تزامن مع نمو الإمبرياليّات العابرة للحدود، ولقد كان من تمظهرات هذا التمدّد على وجه الخصوص، ملحمة الاستشراق التي سرت كترجمة صارخة لغيريّة إنكاريّة لم تشأ أن ترى إلى كلّ آخر حضاريّ إلا بوصفه كائنًا مشوبًا بالنقص. لهذا ما كان غريبًا أن تتحوّل هذه الغيريّة الإلغائيّة إلى عقدة «نفس حضاريّة» ليس منها بارقة أمل بشفاء، وما جعل الحال على هذه الدرجة من الاستعصاء، أنّ العقل الذي أنتج معارف الغرب ومفاهيمه، كان يعمل في أكثر وقته على خطّ مواز مع السلطة الكولونياليّة، ليعيدًا معًا إنتاج إيديولوجيا لمركزيّة تنفي الآخر وتستعلي عليه. تتغيّأ هذه السلسلة «نقد المركزية الغربية» الإحاطة المعرفيّة والنقدية بواحدة من أبرز وأهمّ تحوّلات تاريخ الغرب الحديث، والمآلات التي بلغها في حقول الفكر والفلسفة والاقتصاد والعلاقات الدوليّة. ولعلّ في أطروحة «المركزيّة الغربية» ما يعكس لحظة مفصليّة بدأت إرهاباتها المعاصرة مع ظهور ما يسمّى الاستعمار الجديد. غير أنّ الجذور الفلسفيّة والفكريّة راسخة ومتجذّرة في العقل الذي أسّس لحضارة استعلائيّة عنصريّة، تنظر إلى نفسها بوصفها الحضارة المنقذة للأمم البشريّة كلّها.

الحمد لله ربّ العالمين

المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

## مقدمة الجزء الأول

محمود حيدر

إذا كان لنا أن نعيّن منطقة معرفيّة لمركزيّة الغرب في تاريخه الحديث، فتلك مهمّة تحيلنا إلى البدء من الحقل الأنطولوجي الذي منه نشأت حضارة الحداثة. ومن هذا النحو تبدو المسألة الأكثر استدعاءً للنقاش، هي تلك المتمثلة في التأسيس الفلسفي للمركزيّة الغربيّة. فلو أخذنا واحدة من هذه التمثّلات، على سبيل المثال لا الحصر، سنجد أنّ تصنيف الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط الحضارات الإنسانيّة وفق مراتب ومدارج تشكّل إحدى أكثر الركائز المرجعيّة للعقل المركزي الأوروبي. يصنّف كانط هذه الحضارات ضمن أربع مراتب:

- في المرتبة الأولى: يضع كانط العرق الأبيض في مقدّمة شعوب الأرض، ويرى أنّه يتّصف بجميع المواهب والإمكانيّات.

- في المرتبة الثانية: يبيّن أنّ طريقة تفكير الهندي والصيني تتّسم بالجمود على الموروث، وتفتقد القدرة على التجديد والتطوير.

- في المرتبة الثالثة: يزعم كانط أنّ الزنوج يتّصفون بالحيويّة والقوّة والشغف للحياة والتفاخر، إلّا أنّهم عاجزون عن التعلّم رغم كونهم يحوزون قابليّة التدريب والتلقين.

- في المرتبة الرابعة والأخيرة: يأتي سكّان أميركا الأصليّون، ويرى أنّهم غير قادرين على التعلّم، ولا يتّسمون بالإرادة، وهم ضعفاء حتّى في البيان والكلام.

هذا هو رأي كانط الذي يُعتبر بدهاءً من بين أشهر الفلاسفة في تاريخ الغرب الحديث، لكن الأمر لم يقتصر عليه أو على من شاطروه الأحكام، بل ثمة من المعاصرين من يجهرون بعدم وجود فلسفة غير غربيّة، وأنّ الموروث الفكري لتلك الشعوب إنّما هو محض مصادفة تاريخيّة.

خلال زمن قياسي، تشكّلت رؤية الغرب للغير على النظر إلى كلّ تنوع حضاريّ باعتبارهِ اختلافاً جوهرياً مع ذاته الحضاريّة. ولم تكن التجربة الاستعماريّة المديدة سوى حاصل رؤية فلسفيّة تمجّد ذاتها وتستهتر بذات الغير. من أجل ذلك، سنلاحظ كيف أنشأ فلاسفة الحداثة وعلماءها أساساً علمياً معرفياً لشرعنة الهيمنة على الغير بذريعة تمدينه وتحديثه. ومن جملة الفلاسفة البارزين الذين كان لهم التأثير الكبير في نشأة مركزية الغرب، نيكولو ميكافيلي الفيلسوف الإيطالي في أطروحته المشهورة: السياسة لا تخضع للأخلاق، والغاية تبرّر الوسيلة، وأنّ الغلبة هي للأقوياء والأذكياء والدهاة. تشارلز داروين عالم الطبيعة الجيولوجي البريطاني في نظريّته القائلة بأنّ الطبيعة فرضت على الكائنات المختلفة أن تتطوّر عبر عملية انتقاء مكّنت الأقوى والأصلح في البقاء والاستمرار، وقوله أيضاً إنّ بعض الأعراق الإنسانيّة لا بدّ أن تنقرض كي يبقى إنسان (الساينز) الذي سيكون انتقاء الطبيعة القادم منه. وكارل ماركس فيلسوف رأس المال في قوله إنّ حركة التاريخ محكومة إلى دياكتيك التناحر وصراع الطبقات. فريدريك نيتشه في عدميّته الصارخة وقوله إنّ الأخلاق ليست سوى اختراع الضعفاء. وسيغموند فرويد إذ يختزل الكائن الإنساني بغريزته الجنسيّة المحضّة. وهكذا يصير الجامع بين أطروحات هؤلاء وغيرهم من الفلاسفة هو العدوان على الغير أنّى كانت النتائج، وكذلك التصادم مع الحضارات لتحقيق الغلبة عليها، ناهيك عن نزع الأخلاق عن العالم كمرّ حتمي لتطوّر الحضارة البشريّة.

لعل ما يضاعف من معضلة التمرکز الغربي هو ظهور أعراض عميقة الغور فيما عُرف بـ«أزمة الهوية» (Crise Identitaire). وهذه الأعراض تظهر بشكل خاص في التوتر الواضح بين تضخم الذات الغربية المرتبطة بالحضارة الكونية، والطابع المحوري الذي تتخذه أزمة الهوية فيها، وكذلك في علاقتها ببقية العالم؛ إذ تُختزل هذه العلاقة بالتسليع وإرساء الأمن وتعميم الطابع الإنساني، وأخيراً في قلق هذه الذات الشديد حيال التنوع الثقافي والإثني والديني.

عند هذه النقطة المحورية، لا مناص من الالتفات إلى أننا لسنا بإزاء مُشكل معرفيٍّ مستحدث، فلطالما شكّل «العالم الغربي» موضوع تساؤلاتٍ متعدّدة حول وجوده وتعريفاتٍ شتى لهويته. لقد جرى استدعاء التاريخ والجغرافيا والدين والثقافة إلى غيرها من العناصر من أجل تركيب الهوية التي رأى العالم الغربي نفسه ورآه العالم من خلالها. غير أنّ المفهوم الأنطولوجي الواقع في قلب تعريفه الذاتي، والذي استقت منه كلّ هذه العوامل معناها ومحتواها، هو مفهوم عالمية حضارته. قدّم الغرب نفسه عبر التاريخ كمفهوم عالميٍّ، وبالتالي كنموذج معياريٍّ وتعبيرٍ نهائيٍّ عن التطور البشري. ولقد بدا بوضوح أنّ جغرافية الغرب الأولية التي تمثلت تعييناً بأوروبا، أعطت لنفسها «رسالة تحضيريّة (Mission Civilisatrice)»؛ ففي علاقة الغرب مع بقية شعوب العالم، بدت عدساته الثقافية مع الوقت مصبوغةً برؤية عالمية، وهذا ما عُرف بـ«العالمية - المرأة»، التي تعتبر أنّ «كلّ ما يشبهني هو عالميٌّ»، وقد انبنت رؤيته التاريخية للغيرية على النظر إلى الآخر باعتباره كائناً مختلفاً بصورة جذريّة، وعليه راح فلاسفته وعلماؤه، لا سيّما علماء الطبيعة، يقدمون أساساً علمياً وفلسفياً لشرعنة «رسالته التحضيريّة».

وفق هرمية الثقافات والأعراق والأجناس حسب بعض علماء الاجتماع، فقد تبلورت «العالمية - المرأة» في الوعي التاريخي للغرب من خلال ثلاثة مجالات

حديثه: حقوق الإنسان، والعمل الإنساني، والاقتصاد. ففي إطار ديناميكية المركزية التاريخية الغربية، تكتسب عالمية حقوق الإنسان شرعيتها بفعل السمة العالمية للنموذج الغربي نفسه؛ بمعنى أن الحضارة الغربية - باتت تبعاً لهذا الادعاء - هي المكان الوحيد والتميز والحصري الذي تنبثق منه القيم التي تحدّد وتعبّر عن المرحلة النهائية من التطور البشري. لذا، صارت «الرسالة التحضيرية» للغرب تعبيراً طبيعياً عن هذه الشرعية الأنطولوجية. وعلى هذا النحو من التنظير والممارسة، جرت ترجمة هذه الشرعية المدّعاة عبر خطبة إيديولوجية تقوم على مسلمتين حول علاقة الغرب بالعالم، وهما: الإيمان بعالمية القيم الغربية، والمماثلة القطعية والتطابق بين حقوق الإنسان والقيم الغربية.

تأسساً على هاتين المسلمتين، صار يُنظر إلى أيّ معارضة سياسية للقيم الغربية على أنّها تشكيكٌ بعالمية حقوق الإنسان، ومن الوقائع الدالة على ذلك، استخدام الإعلان العالمي لحقوق الإنسان كأداة إيديولوجية تستهدف المعارضين السياسيين التاريخيين للغرب، وهما: العالم الشيوعي والعالم الإسلامي المستعمر. ما تجوز الإشارة إليه في هذا الصدد، أن نظرية نهاية التاريخ التي أنتجتها النيوليبرالية في نهاية القرن العشرين المنصرم، شكّلت التعبير الأبلغ عن مفهوم «العالمية - المرأة» من جهة كونها تسلّم بأنّ النصر الإيديولوجي النهائي سيكون للبرالية السياسية والاقتصادية.

في التراث الاستشراقي - الذي سنأتي عليه بالتفصيل في الجزء الثاني من هذه السلسلة - سوف نقرأ العلامات الكبرى التي تأسس عليها وعي الغرب الاستعلائي حيال الشرق عموماً، وتجاه الإسلام على وجه الخصوص. من الجدير بالإشارة إلى أنّ من أبرز تلك العلامات، النظر إلى الشرق كنفيس وجودي للغرب؛ أي بما هو الوجه المغاير للعقلانية، والعلم، والتطور، والنمو الاقتصادي، والازدهار.

وبتعبيرٍ آخر، لقد انبنى هذا الوعي على قاعدةٍ مؤدّاهَا أنّ كلّ عناصر التفوّق التي تحقّقت في الغرب كانت مفقودةً في الشرق. نتيجة ذلك، أهمل علماء الاجتماع الغربيون إجراء بحوثٍ حول طبيعة التحوّلات الكبرى فيما كان يسمّى «الشرق»، وهذا يعود إلى أنّ الشرق، بما هو شرقٌ برأيهم، لم يتسنّ له أن يسري بصورةٍ طبيعيّة في الوعي التاريخي الغربي؛ ذلك أنّ ما ترسّخ في هذا الوعي هو صورة شرقٍ أنتجه الغرب وفق منطقيته وتبعاً لرغباته.

لم تفلح إيديولوجية التمرکز الغربي في تجاوز الأفق الجيو- ديني لأوروبا وهي تصوغ فلسفتها السياسيّة. لقد زعمت الحضارة الغربيّة، وهي ترسم الهندسة الكليّة لمركزيّتها، أنّها الحضارة الأخيرة والمطلقة؛ أي تلك التي يجب أن تعمّ العالم كلّهُ، وأن يدخل فيها البشر جميعاً. في فلسفة القرن التاسع عشر يوجد من الشواهد ما يعرب عن الكثير من الشك بحقانيّة الحداثة ومشروعيتها الحضاريّة، لكنّ هذه الشواهد ظلّت غير مرئيّة بسبب من حجبتها أو احتجابها في أقلّ تقدير، ولذلك فهي لم تترك أثراً في عجلة التاريخ الأوروبي، فلقد بدا من صريح الصورة أنّ التساؤلات النقديّة التي أُنجزت في النصف الأوّل من القرن العشرين، وعلى الرغم من أنّها شكّكت في مطلقيّة الحضارة الغربيّة وديمومتها، إلا أنّها خلت على الإجمال من أيّ إشارةٍ إلى الحضارات الأخرى المنافسة للحضارة الغربيّة، حتّى إنّ توينبي وشبنغلر حين أعلنّا عن اقتراب أجل التاريخ الغربيّ وموته، لم يتكلّمَا على حضارةٍ أو حضاراتٍ في مواجهة الحضارة الغربيّة، ولم يكن بإمكانهما بحث موضوع الوجود الحضاري الآخر، ففي نظرهما لا وجودٍ إلاّ لحضارةٍ واحدةٍ حيّة ناشطة، هي حضارة الغرب، وأمّا الحضارات الأخرى فهي ميتةٌ وخامدةٌ وساكنة.

### الإيديولوجيا الاستعمارية للمركزية الغربية

لم يبقَ التنظير الفلسفي حول فِراة العرق الأوروبي مجرد أفكار ونظريات تتفاعل ضمن أطر وحلقات محدودة، بل هي تحوّلت من خلال المؤسّسات البيروقراطية لدول وحكومات القارّة الأوروبيّة إلى منظومة إيديولوجية مسوّغة للتمدّد الكولونيالي. وإذا كان من تلخيص إجمالي لإيديولوجية التمدّد المشار إليها، جاز القول إنّها اتّخذت من عصارة الماكيافيلية دربة جوهرية لسلوكها البراغماتي حيال الشعوب الأخرى. وهكذا سنرى كيف أنّ الفكر الاستعماري الذرائعي ينظر إلى كلّ ممكنٍ وواقعيٍّ بوصفه أمرًا عقلائيًّا. يحصل هذا حتّى لو كان مقتضى الوصول إلى الهدف إيذاء الغير وانتهاك حياضه السيادية. في العقلانية الاستعمارية التي ارتكنت إلى العلوم الطبيعية كميّارٍ أو حدٍّ لحلّ مشكلات العالم، تتجرّد الذات الإنسانية من كلّ محتوى أخلاقيٍّ وسياسيٍّ وجماليٍّ. وما ذلك إلّا لأنّ المهمة الجوهرية لهذه العلوم تقتصر في مناهج التفكير الاستعماري على الملاحظة «المحضة» والقياس المحض؛ ذلك أنّ تحديد «طبيعة الأشياء» وطبيعة المجتمع جرى على نحوٍ يبرّر «عقلائيًّا» الاضطهاد والاستغلال. هكذا لم تكن خرافة «الحروب العادلة» التي تحوّلت إلى مقولةٍ سائدةٍ في العقد الأخير من القرن الماضي، إلّا الدليل البين على هذا الضرب من العقلانية المبتورة. لم تدرك الحداثة، بسببٍ من غفلتها وميلها المحموم إلى السيطرة، أنّ المعرفة الحقّة والعقل الحقّ يقتضيان السيطرة على غلواء الحواس والتحرّر من قهر الغير والسيطرة عليه. المفارقة في «العقلانية» الما بعد استعمارية، أنّها حين تُقرّ بالقيم الإنسانية كسبيل للعدل والسلام العالميين، تعود لتؤكد - وبذريعة العقلانية إيّاها - أنّ هذه القيم قابلةٌ لأنّ تتخذ مكانتها في أسْمى منزلة (أخلاقيًّا وروحيًّا)، ولكنها لا تُعدُّ حقائق واقعية. تلك معادلةٌ أساسيةٌ من معادلات فلسفة الاستعمار التي بناها العقل

البراغماتي للحدثة. تقول هذه المعادلة صراحةً: إذا كانت قيم الخير والجمال والسلام والعدالة غير قابلةٍ للاستنباط من الشروط الأنطولوجية أو العلمية، فلا مجال بالتالي لأن نطالب بتحقيقها. فهذه القيم في نظر العقلانية العلمية ليست إلا مشكلاتٍ تتعلق بالترفضيل الشخصي. ولمّا كانت هذه الأفكار غير علمية، فإنّها لا تستطيع أن تواجه الواقع القائم إلا بمعارضةٍ ضعيفةٍ وواهنة. نضيف: إنّ العقلانية المنزوعة الأخلاق - بعدما استبدّ بها جشع الاستيلاء والسيطرة - هي نفسها العقلانية التي دفعت بالعالم المعاصر إلى الانزياح والضلال وعدم اليقين. مع استهلال الألفية الميلادية الثالثة سوف يظهر لنا كأنّ اللحظة لم تحن بعدُ لكي يختلي العقل الغربي بنفسه ويتأمّل. المركزية الغربية بصيغها النيولبرالية لا تنفك تستغرق في غفلتها بسببٍ من عقلانيّتها البتراء. حتّى السؤال الذي أنتجته ليعثر لها على طريقةٍ فضلى لسيادة العقل، ما فتى أن انقلب عليها. صار سؤالاً استجوابياً على ما يقدّمه المشهد العالمي من تغييبٍ لأحكام العقل وقوانينه، كأنّما انقلبت «عقلانية الحدثة» على نفسها، فاستحالت «طوطماً» للخداع والإيهام، بعدما كانت أنجزت فلسفتها «العظمى» في «تأليه» الإنسان.

جرى التنظير الفلسفي للعقلانية الاستعلائية مجرى اليقين في غريزة الغرب السياسي. أسّس «روحياً» لحملات القوة، وسوّغ لمقولة استعمار الشرق، فجعلها تاريخاً سارياً لا تتوقّف أحقابه عند حدّ. زعمت عقلانية التنوير أنّها الروح الذي يسري بلا انقطاع في تاريخ البشرية، وأنّها البديل للزمان اللاعقلاني الذي استولدت به جاهلية القرون الوسطى الأوروبية. ولذلك فليس من قبيل التجريد أن يستنتج إيديولوجيو العقلانية الغربية المتأخرة «أنّ فنّ تكوين الحقائق أهمّ من امتلاك الحقائق». لقد انبرى هؤلاء إلى استدعاء هذه المقولة ورفعها إلى مستوى متعالٍ، فكان من نتيجة ذلك أن آلت بهم إلى ذروة اللاعقلانية المتمثلة في الواقع



بتسويغ اضطهاد الشعوب كسلوكٍ مقبولٍ ومعقولٍ. لم تعد غاية العقل الإمبريالي المستحدث الكشف عن جوانب اللامعقول في الواقع، بل صارت غايته الكبرى البحث عن الصيغة التي يمكن بفضلها تشكيل الواقع طبقاً للمصلحة. كذلك لم تعد الغاية هي التجاوز والتغيير، بل أصبحت هي التبرير عينه. وبدل أن يكون العقل الإنساني موجَّهًا للواقع المعاصر، أصبح خاضعًا لأغراض الواقع ولوآزمه...».

استنادًا إلى هذا التحويل الذي أجراه العقل الاستعماري في البناء العام لقيم الحرية والعدالة والمساواة، شقَّ الفكر النقدي سبيله الاحتجاجي على هذا النوع من الارتداد الكارثي. لقد اتخذت العقلانية هنا صفة جديدة كلَّ الجدة. تحوَّلت إلى أيديولوجيةً فظةً تسوِّغ لنفسها كلَّ ما ترسمه من مطامح. عند انتهاء الحرب الباردة (١٩٩٠)، أخذت النيوليبرالية فرصتها لكي «تؤدِّج» انتصارها. ولقد تسنَّى لها بوساطة شبكة هائلةٍ من «الميديا البصرية والسمعية» - أن تعيد إنتاج هيمنتها ثقافيًا واقتصاديًا ونمط حياة على نطاق العالم كله. كان على «عقلانية» الليبرالية الجديدة أن تقطع صلتها بالموروث المفاهيمي لحدائثة التنوير. وها هي تحسم مدَّعاهًا بتقريرها أن تداعيات المشهد العالمي لا تعكس فقط نهاية التوازن الدولي بل نهاية التاريخ بالذات؛ أي نهاية التطور الإيديولوجي للبشرية كلها، وتعميم الديمقراطية الليبرالية كشكل نهائيٍّ للسلطة على البشرية جمعاء.

هل بلغت العقلانية بصيغتها الإمبريالية المستحدثة حدَّ «الجنون» حين جعلت العالم أرضًا منزوعة القيم؟.

ذلكم هو السؤال الذي طفق يشكّل الهمَّ الأقصى لنقاد السلوك الاستعماري. المذاهب النقدية الغربية تنبَّهت إلى مثل هذا المنعطف بصورة مبكرة. لذا أجابت فيما يشبه الفانتازيا الفلسفية أن اللاعقلانية غالبًا ما ترتدي رداء العقل لكي تعيد اكتشاف ذاتها. ربَّما أدركت براغماتيات السيطرة في الغرب أنها مضطرةٌ إلى

الهروب من العقل تحت وطأة المصلحة وغريزة البقاء. لكن سيبدو أن لعبة الهرب من العقل إلى الجنون، هي عودة إلى العقل بمخيلة أخرى. وهذه السيرة لا بد أن تنتج معرفة على صورتها، معرفة تسعى إلى ملء الخواء، ولو بإيديولوجيات تُبَت بطلانها.

### جدل التمرکز من الاستعمار الكلاسيكي إلى ما بعد الاستعمار

مع انتقال مركزية الغرب إلى الألفية الثانية وسيادة ما سمي بـ«الليبرالية الجديدة» كعنوان مستحدث للتمركز والهيمنة، ظهرت مفاهيم جديدة تعكس التحوّلات الكبرى في العالم المعاصر. ولعل ما سمي بنظريات ما بعد الاستعمار هي أحد أبرز العناوين التي شغلت وما تزال تشغل النخب في الغرب وبقية العالم. لقد اتخذت نظرية «ما بعد الاستعمار» في زمن الحداثة الفائضة منزلة استثنائية. فمفهوم «ما بعد الاستعمار» كمثل سواه من المفاهيم الوافدة، يأتيها مكتظاً بالالتباس والغموض. تعريفاته وشروحه وتأويلاته تكثرت تبعاً لطبائع البيئات الثقافية والإيديولوجية حيث ولد وذاع أمره. لذا سيكون على كل منشغل بهذا المصطلح أن يتتبع سلالاته الممتدة عميقاً في التاريخ المعاصر، وأن يتعرف على أوروبا بما هي أرض نشأته وفكرته وامتداده عبر الاستيلاء والغزو، ثم عليه من بعد ذلك كله أن يتميز لفظه «ما بعد الاستعمار» من ثلاث زوايا: بين كونها مفهوماً مضاداً للاستعمار ودعوة كفاحية للتحرر منه، وبين كونها نقداً ووسيلة معرفية للسلوك الاستعماري من جانب النخب الغربية، وأخيراً الجهة كونها ثقافة توظفها الحكومات الاستعمارية من أجل أن تنتج أنظمة مفاهيم جديدة تمكنها من إدامة الهيمنة على العالم. من أجل ذلك جرت مقارنة المركزية الغربية في ضوء نظريات ما بعد الاستعمار على منحنيين متوازيين:

الأول: منحى الجغرافيا الأوروبية حيث مسقط رأس المفهوم وظروف ولادته.

الثاني: منحى الجغرافيات المستباحة؛ أي من الأرض التي نشأت فيها الفكرة الـ«المابعد استعماريّة»، كأطروحة مقاومة فكرية وكفاحية للهيمنة والتوسع. وعليه، سنكون هنا بإزاء مهمّة تفكيك ومعاينة لمصطلح حديث العهد وينطوي على شيءٍ من الغموض واللبس، قصد جلاء مراميه وبيان غاياته.

لا مناص من الإلفات، ابتداءً، إلى أنّ مفهوم «ما بعد الاستعمار» ليس جديدًا في مسرى التاريخ الغربي الحديث؛ فقد ظهر في سياقٍ نظريٍّ بدأت مقدّماته مع نقد مسالك الحداثة وعيوبها في منسح القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، ثمّ ليتحوّل من بعد ذلك إلى تيارٍ نقديٍّ عارم بعد الحربين العالميتين في مطلع ومنتصف القرن المنصرم. لذا جاز القول إنّ النظريات ما بعد الاستعماريّة اتّصلت اتصالاً نقديّاً بعصر التنوير، ثمّ تمدّدت إلى الأحقاب التالية عبر مساراتٍ نقديةٍ للعقل الاستعماري بلغت ذروتها مع اختتام الألفية الميلادية الثانية. رغم ذلك، لم يكن لهذه الموجة النقدية أن تتخذ بعداً انعطافياً في الثقافة الأوروبية لولا أنّها ذهبت إلى المسّ بالعقل المؤسّس لتاريخ الغرب وسلوكه. ولليبان، فإنّ أوّل ما أُخذ على هذا العقل في السياق النقدي، إضافؤه على الاكتشافات العلمية تبريراً أخلاقياً ومعنىً حضارياً يؤكّد فرادة الغرب واستعلاءه على بقية العالم. فازدهار العلم - كما بات معلوماً - لم يكن فقط بسبب فضول العلماء والمفكرين وتوثبهم لاستكشاف عالمه الغامض، وإنّما أيضاً وأساساً بسبب التوسع الاستعماري الذي أوجبه وأطلق مساره.

من هذا المطرح المعرفي بالذات حقّ لنا أن نبتني رؤيتنا للتفكير «المابعد استعماري» على ركيزة النقد. تقول الفرّضية: إنّ نظريات وتيارات ما بعد الاستعمار، ما كانت لتولد لو لم يكن المستهدف منها أصلاً هو العقل الاستعماري نفسه. من أجل ذلك دأب مفكّرون وعلماء اجتماع على تعريف نظرية «ما بعد

الاستعمار» بأنّها نظريّة تهدف إلى تحليل كلّ ما أنتجته الثقافة الغربيّة باعتبارها خطاباً مقصدياً يحمل في طيّاته توجّهاتٍ استعماريّةٍ إزاء المجتمعات الأخرى. كذلك سنجد في الأدبيّات الفكرية الغربيّة اليوم مَنْ يرى أنّ مصطلحي [«الخطاب الاستعماري» و«نظريّة ما بعد الاستعمار»] يشكّلان معاً حقلاً من التحليل ليس جديداً بحدّ ذاته، ولكنّ معالمه النظرية والمنهجية لم تتضح إلاّ مؤخّراً مع تكثيف الاهتمام به وازدياد الدراسات حوله.

لننظر في ماهية كلّ منهما:

المصطلح الأوّل يشير إلى تحليل ما بلورته الثقافة الغربيّة في مختلف المجالات من نتاج يعبر عن توجّهات استعماريّة إزاء مناطق العالم الواقعة خارج نطاق الغرب، الأمر الذي يشكّل في مجمله خطاباً متداخلاً بالمعنى الذي استعمله الفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو لمصطلح «الخطاب».

أمّا الثاني؛ أي «النظريّة ما بعد الاستعماريّة»، فيحيل إلى نوع آخر من التحليل ينطلق من افتراض أنّ الاستعمار التقليدي قد انتهى، وأنّ مرحلة من الهيمنة - تسمّى أحياناً المرحلة النيو- إمبرياليّة - قد حلّت وأنشأت ظروفًا مختلفة تستدعي تحليلاً من نوع جديد. ولذا، سيظهر لنا أنّ المصطلحين ناشئان من وجهات نظرٍ متعارضةٍ فيما يتّصل بقراءة التاريخ. فبينما يرى بعضهم انتهاء مرحلة الاستعمار التقليدي، وبالتالي انتهاء الخطاب المتّصل به، وضرورة أن يتركز البحث في ملامح المرحلة التالية، وهي مرحلة ما بعد الاستعمار، يرى آخرون أنّ الخطاب الاستعماري ما يزال قائماً، وأنّ فرضيّة «الما بعديّة» لا مبرر لها.

لم تخلّ ساحات الغرب من نقدٍ مبينٍ للسلطة الاستعماريّة. وهذا في تقديرنا يعتبر أساساً مهمّاً لفهم الأطروحة الما بعد استعماريّة وتحريّ مقاصدها. وسوف تصبح العمليّة النقديّة ذات أهميّة مضاعفة حين تسلك هذه الأطروحة مسارها

التواصلية لتعرب عن علاقةٍ وطيدةٍ بين الثورة النقدية في الغرب الاستعماري والحركة الفكرية والكفاحية الناشئة في المجتمعات المستعمرة.

استناداً إلى هذا التلازم بين ثورة النقد في المركز الإمبريالي واليقظة النقدية لنخب الدول المستباحة، من المنطقي أن نحصل النتيجة الآتية: إنَّ الأطروحة ما بعد الاستعمارية في وجهها الانتقادي هي رؤيةٌ تتشكّل من مصادات معرفية متضافرة للاستعمار في الحقول الثقافية والسياسية والسوسولوجية والتاريخية، وهي إلى ذلك تعتبر في مقدّم الأطروحات التي تستكشف عمق العلاقة بين بلدان الشرق والبلدان الاستعمارية في أوروبا. لقد عكف المساهمون على تظهير هذه النظرية عبر كشف ما تخترنه ثقافة وسلوك الحكومات الغربية إزاء الدول والمجتمعات المسيطر عليها. من هذا الفضاء الانتقادي على وجه التعيين، يشكّل فكر ما بعد الاستعمار مدرسة تفكيرٍ داخل النظام الاستعماري نفسه، من دون أن يعني ذلك حصر المنتمين إلى هذه المدرسة بالأنثجنسيا الأوروبية. فلنخب الشرق ومفكره مساهمات معمّقة في وضع الأسس الفكرية التحررية للخطاب ما بعد الاستعماري. لقد تولّت هذه النخب على الجملة مهمة معرفية نقدية مركّبة: نقد الغازي ونقد التابع ضمن خطبةٍ واحدة. احتلّ نقد الاستعمار، وكذلك نقد النخب المتماهية معه داخل المجتمعات المستعمرة، مكانةً محوريةً في تفكيرهم. تركّزت المسألة الأساسية التي عالجوها على مشكلة الاغتراب بوصفها غربة إنسان تلك المجتمعات عن ذاته الحضارية وهويته الوطنية في سياق تماهية مع ثقافة الغرب ومعارفه. هذه الحالة المخصوصة من الاغتراب (alienation)، ستجد من يصفها بعبارة موفّقة: «اقتلاع الذات بواسطة الذات إيّاها». وشرحها أنّ الثقافة الاستعمارية تتحوّل عن طريق الاغتراب إلى ضربٍ من ولاءٍ نفسيٍّ موصولٍ باستيطانٍ معرفيٍّ عن سابق إرادةٍ ووعيٍّ. فالاغتراب في حالته القصوى

هو أشبه بانصباب وعي المستعمر في صميم وعي المستعمر، على النحو الذي يصبح المهيمُن عليه غافلاً عن نفسه وعن مصيره وعن المكان الذي هو فيه. وفي هذه الحال، يكفّ «المغترب» عن أن يصبح سيّد نفسه ويتحوّل إلى عبدٍ لآلة العمل وخطاب مالكيها. عليه، يصير المثقف المستعمر كائناً صاعراً تمّ انتزاعه من زمانه الخاص ومكانه الخاص؛ حتّى إنّه ليشعر في أحيان شتى كالغريب بين أهله، ناظراً إليهم ككائنات متخلفة وبربريّة. وبحسب فرانز فانون صاحب «معدّبو الأرض»، فإنّ «المثقف المستعمر يقذف بنفسه وبنهم إلى الثقافة الغربيّة كما الأطفال المتبنيين الذين لا يكفون عن البحث عن إطار عائلي جديد. لكنّ هذا المثقف، وهو يسعى لجعل من الثقافة الأوروبيّة ثقافته الخاصّة، لا يكفي بمعرفة رابليه، أو ديدارو، أو شكسبير أو إدغار بو وسواهم، بل سيدفع دماغه إلى الحدود القصوى تواطؤاً مع هؤلاء الرجال». .. في حقبة تالية من زمن الحداثة، سيحتلُّ رهطٌ من فلاسفة الغرب وعلمائه مساحةً بينةً من تفكير النخب العربيّة والإسلاميّة إلى الدرجة التي ستجعل هؤلاء من أولئك أو ثنائاً يستلهمون أفكارهم وأفهامهم، ويتخذونها مسالك ومناهج عن ظهر قلب.

تلقاء النقد النخبويّ «العالم ثالثي» للمنظومة الاستعماريّة، حفلت الميادين الغربيّة بتيّارات نقدية استطاعت الانفلات بهذا القدر أو ذاك من الوظائفيّة الإيديولوجيّة للسلطة. رؤية هذه التيّارات تجاوزت النقد الكلاسيكي للبراليّة، ثمّ لتضاعف وتتمدّد مع ظهور حركات التحرّر الوطني في البلدان المستعمرة بعد الحرب العالميّة الأولى. في التنظير النقدي الذي قدّمته هذه التيّارات، أنّ سيطرة الإنسان على الإنسان ما تزال تمثّل في الواقع الاجتماعي، ما يشي بأن استمراراً تاريخياً ورابطاً وثقى بين العقل ما قبل التكنولوجي والعقل التكنولوجي. بيد أنّ المجتمع الذي يضع الخطط ويشرع فعلاً في تحويل الطبيعة عن طريق

التكنولوجيا، يغيّر المبادئ الأساسية للسيطرة. فالتبعية الشخصية (تبعية العبد للسيد، والقنّ لصاحب القصر، والوالي للملك، إلخ) يحلّ محلّها - شيئاً فشيئاً - نوعٌ آخرٌ من التبعية. لقد باتت السيطرة الاستعمارية الجديدة تعتمد في أدائها على درجة أكبر من العقلانية، عقلانية مجتمع يدافع عن بنيته الهرمية ويستغلّ في الوقت نفسه، وعلى نحوٍ أنجعٍ باطرادٍ، الموارد الطبيعية والفكرية، ويوزع على نطاقٍ متعاطفٍ باستمرارٍ أرباح هذا الاستغلال. وإذا كان الإنسان يجد نفسه مقيّداً على نحوٍ متعاطفٍ إلى جهاز الإنتاج، فإنّ هذه الواقعة تكشف عن حدود العقلانية وعن قوتها المشؤومة، فجهاز الإنتاج يؤبّد النضال في سبيل الوجود، ويتّجه إلى أن يجعل منه موضوعاً لمزاحمة عالمية شاملة تهدّد حياة أولئك الذين يبنون ذلك الجهاز ويستخدمونه.

والعقلانية الاستعمارية التي حدّت وظيفة استعمال العقل بجلب المنافع المحضه، هي عقلانية مجردة من الأخلاقية. ومثل هذه العقلانية الوظيفية راحت تتمظهر مع تعاقب الزمن كسمتٍ تكوينيٍّ للشخصية الاستعمارية. فلقد بينت اختبارات التاريخ أنّ من أُميز طبائع العقل الاستعماري، إضفاء صبغة عقلانية على كلّ فعالية من فعاليّاته يقطع النظر عن أثرها الأخلاقي. إنّ ما ينتج من هذا في آخر المطاف، هو أن تتحوّل العقلانية إلى ذريعةٍ فادحةٍ للاستخدام الإيديولوجي في الفكر الإمبريالي.

في عالمنا العربي والمشرقي والإسلامي الراهن يصبح من المهمّ أن يندرج هذا التفكير التحرري النقدي للاستعمار إلى منظومة معرفية تؤسّس للإحياء الحضاري في مواجهة الإقصاء الاستعماري المستأنف. فلكي يتخذ فكر ما بعد الاستعمار مكانته، كواحدٍ من مفاتيح المعرفة في العالم العربي والإسلامي، وجب أن تتوفر له بيئات راعية، ونخب مدرّكة، ومؤسّسات ذات آفاق نهضوية في إطار مشروعٍ حضاريٍّ متكاملٍ.

## نقد التمركز الكولونيالي الجائر

في أحيانٍ كثيرة بدأ الحديث عن المركزية الغربية كما لو أنه قضية زائدة، أو هي أدنى إلى كلام عن فائض قيمة. كثيرون ذهبوا إلى اختزال قدرة الغرب على التمركز بالاقتصاد والاستراتيجيات السياسيّة، وآخرون بالقدرة على التحكم والسيطرة بوساطة الحروب. سوى أن هؤلاء وأولئك لم يتنبّهوا إلى أن جلاً ما انبنت عليه تموضعات الغرب في قلب الحضارة الحديثة، إنّما مرده إلى فاعل ثقافي معرفي يبدأ من الرؤية الأنطولوجية إلى العالم، ثم ليسري في مجمل الحياة الإنسانيّة ومعارفها. ربّما لهذا الاعتبار سيذهب جمعٌ من نقاد الحداثة إلى أن حضارة الغرب - على كلّ ما تختزنه مركزيتها المعاصرة من مكوّنات قدرة وعناصر قوّة- تبقى في جانبها التقني حضارة متسلّطة وجائرة، وفي جانبها الإيستمولوجي حضارة قولية مأزومة، وما هذا إلّا لكونها إلى مسلمتين حكمتها على مدى قرنين متّصلين: المسلمة الأولى: علمٌ محضٌ منزوعُ الأخلاق، والمسلمة الثانية: عقلٌ محضٌ منزوعُ الإيمان بالغيب. وليس من غريب الأمر أن يكون حاصل هاتين المسلمتين، دخول البيئة الحضاريّة الغربيّة حالة انعدام اليقين. فما يمكن استخلاصه من سلسلة المراجعات النقديّة الهائلة التي جرت على ألسنة الغربيين أنفسهم، أن التمركز القهري لحضارة الحداثة، كان من شأنه أن يدفع الإنسان فردًا وجماعات إلى التشاؤم والأجدوى. وهذا عائدٌ في حقيقته إلى رسوخ ثقافة «الأنا» و«الفردانية» على نحو أدّى إلى اختفاء غاياتها الإنسانيّة، حتّى تحوّلت بفعل مسارها التقويضي إلى مجرد بحث عن السلوى واللذّة العارضة، وكذلك البحث عن التسلّط ومراكمة الأرباح وافتعال الحروب والتلاعب بالجينات الأدميّة.

لقد زعمت ثقافة التمركز في «الغرب الحداثي» تحقيق خلاص المجتمعات<sup>1</sup>

1. universalité des communautés



عبر نقل أنوارِ حداثتها إلى الشعوب الغارقة في الظلمة والجهل والتعجيل بإدماجها في الحداثة والتاريخ. ولقد اتضح أنَّ هذه الذهنية الذرائعية ذات الطابع الإيدائي والعنصري، إنَّما تشكل إعرابًا صريحًا عن ماهية الروح الثقافية الغربية التي جرى على أساسها تبرير المشروع الاستعماري في آسيا وأميركا اللاتينية وأفريقيا على وجه الخصوص. فالمشروع الذي جاء من أجل «حضرنه الهمج» (civiliser les barbares) - كما يدَّعي فيلسوف التمركز الجرماني جورج هيغل - كان له، بشكل جليٍّ، انشغالاتٌ واستهدافاتٌ لا تفارق ثقافة الاستعلاء والتسيّد. كانت الدول المكوّنة للغرب مندفعَةً في أغلبها نحو توسيع حيزها الجغرافي ضمن سياقٍ إمبريالي ذي بعدٍ ثقافي اقتصادي استيطاني. ومن البين أنَّ تلك الذهنية التوسُّعية ستسفر عن ولادة الإمبراطوريات الأوروبية الكبرى خلال القرون الثلاثة الحديثة السادس عشر والسابع عشر وصولًا إلى القرن التاسع عشر؛ إذ عرفت تلك البلدان الأوروبية الثورة الصناعية وما ترتب عليها من حاجة إلى الأراضي لاستيعاب القوى العاملة، ناهيك عن الحاجة إلى سوقٍ كبيرةٍ لتصريف منتوجاتها الصناعية. دخلت مركزية الحداثة التاريخ كقوةٍ تقدميةٍ مزعومة لتحرير البشرية من الجهل واللاعقلانية، ولكن يمكن للمرء أن يتساءل بسهولةٍ عن صدقية هذا المدعى، وعمّا إذا كان هذا الوعد قد تمَّ الوفاء به. الجواب بطبيعة الأمر يكمن في السجل الطويل لمركزيات الحداثة خلال القرن العشرين: من الحربين العالميتين، وصعود النازية، معسكرات الاعتقال والإبادة الجماعية، إلى الحروب المدمرة والدموية (هيرا وشيما، وفيتنام، وكمبوديا، والشرق الأوسط) ناهيك عن اتساع الفجوة بين الأغنياء والفقراء.

تلك المزاعم شكّلت الباعث الثقافي والإيديولوجي المفضي لأعمال إبادةٍ مجنونةٍ خلال الحربين العالميتين الأولى والثانية. وتلك مزاعم شارك فيها أكثر

إيديولوجي وعلماء اجتماع الغرب من منظري التكتلات الرأسمالية والنازية والاشتراكية المتصارعة على مائدة التمرکز العالمي. في زمن الحداثات الفائضة، أو ما سمّي بـ «الليبرالية الجديدة»، بلغ التطير بثقافة التمرکز حدّ الهذيان النفسي والحمق الفكري، حتّى إنّ كثيرين من الفلاسفة وعلماء الاجتماع، سيذهبون إلى الحكم على الإنسان الحديث بالموت، وعلى الحضارة الحديثة بالاندثار. ولأنّ هذا الصنف من التطير يمكث في أعماق العقل الثقافي الغربي، فقد ظنّ أهله أنّهم يعملون على صراط العقلانية، بينما هم في واقع الأمر يمكثون داخل كهف ثقافي تظلّله عقلنة مزعومة راحت تختزل الإنسان وتحوّله رقمًا مضافًا إلى سلسلة لا متناهية من الخوارزميات والرموز. أمّا النتيجة، فسيادة ضرب من عقلانية تبريرية تسوّغ كلّ ما هو غير منطقي وغير أخلاقي وغير معقول لتقييمه مقام البداهة المنطقية والتخلّق والمعقوليّة. هنا كان مبتدأ الطريق العاثر الذي سيقود الإنسان المعاصر؛ إذ بسبب من غلواء مركزيته وجورها، سينتهي إلى ضياع معناه، والتعويض عن هذا الضياع باللجوء إلى اللامبالاة وإشباع الجسد حدّ الإفراط والعدمية. بهذه الكيفية، أصبح الإنسان الحديث أسير معبودات تكنولوجية صماء تستحكم بطعامه وشرابه وغذائه. الأمر الذي اختصره عالم الاجتماع الفرنسي إدغار موران بالقول: نحن الأوروبيين نشكّل آلهة تشكّلنا بدورها. والتقنيّات التي أنتجها الإنسان، مثلها في ذلك مثل الأفكار، ترتدّ ضده، وتنفلت من عقالها لتلتهم الإنسانية المنتجة لها.

لقد بدأت ثقافة التمرکز الغربي عبر الحداثة كتحوّل انعطافي انطلق مع هيمنة العقل، فقد طمحت من خلال هذا التحوّل إلى تفويض شامل لما يُزعم بأنّه «اللامعنى»؛ أي لكلّ ما يخترنه وعاء الغرب من قيم واعتقادات لا تقع تحت أحكام العقل الاستدلالي واختباراته العلمية. حتّى إذا جاءت التحوّلات اللاحقة، بدت صورة الحداثة شديدة التداخل والمفارقة: من الناحية النظرية، كانت الغاية من

مشاريع التحرر أن يكون الإنسان هو غاية تاريخه لا مجرد وسيلة له، والذي حصل من الناحية الإجرائية، جاء على نقيض هذا المدعى؛ فقد انعطفت حركة التحديث بلا هوادة نحو زمن مشحون بعنف الهويات الإيديولوجية الصارمة. الشاهد على هذا، أن القرن التاسع عشر الذي افتتحته الثورة الفرنسية عام (١٧٨٩م-١٧٩٩م) وانختم بمأساة الحرب العالمية الأولى، شكّل تأسيساً لزمن العنف المشار إليه. لمّا انفسح التاريخ أمام القرن العشرين، بلغت قيم التنوير نهايتها المحتمومة؛ إذ تميّز هذا القرن باستشراء الشموليات الاستبدادية التي ستبدّد جلّ ما أتى به فلاسفة التنوير من عناوين، ثمّ توغّلت في أرض الغرب لتحيلها إلى مسرح يشهد على فجائعيّتها المرعبة. فالعقل الذي افتتح مساره بإعلان تسيّده على الكون، ما لبث أن وقع فريسة العنف الثقافي القهري لكي يسيطر على كلّ شيء. كان العقل الأوروبي الصناعي في تلك الحقبة مهووساً بمصنوعه حدّ التطيّر، الأمر الذي حداً باللاهوتي الإنجليزي ديتريش بونهورفر، الذي قضى ضحية النازية عام ١٩٤٥، إلى القول: لقد صار سيّد الآلة عبداً لها، وأمست الآلة عدواً للإنسان، وحرية الجماهير انتهت إلى رعب المقصلة، والتحرير المطلق للإنسان سيختم مساره بالدمار الذاتي.

على هذه السيرة بدت مآلات الحداثة التقنية كمحصول لعقل ثقافي استبدّ به الغلو، فانزاح عن غايته وانحدر صوب التشييء المروّع للإنسانية المعاصرة. فقد ظهرت التقنية كفجوة تتوسّع يوماً إثر يوم في بنية العقل الغربي. لعلّ أشدها وقعاً، توّضع العقل في مواجهة الإيمان، والتقنية في مواجهة البعد الروحي للإنسان. وفي النتيجة وقوع العقل الحديث في أحادية جائرة ستجرّده من إمكانات هائلة هي ضرورية لتجدده الحضاري. أمّا السبب، فيعود إلى شغف العقل الحدائثي غير العقلاني بعقلانية العلم ومنجزاته. فالغلو بالعقلاني حين يصل إلى حدّه الأقصى،

يحدثُ مسارًا ارتدادياً على العقل نفسه، بحيث تظهر علاماته باضطراب السلوك وعدم القدرة على ضبط حركة التقدّم في الميادين الحضاريّة كافة.

مع أنّ فلاسفة العلم ذهبوا إلى الحدود القصوى من اليقين بأنّ العقل العلمي هو أفضل ما يوصف به الإنسان الحديث، كان ثمة من المفكرين وعلماء الاجتماع من تشكك بمثل هذا المدعى، لبيّن أنّ استمرار الحضارة الحديثة، كان ممكناً لَمَّا كان الإنسان مسيطراً على الطبيعة، لكنّ لَمَّا بدأت الطبيعة تسيطر على الإنسان، راحت تظهر علامات زوالها. عليه، ربّما لم تظهر حضارة في التاريخ أكثر التباساً وتعقيداً من حضارة الغرب الحديث؛ فهي لَمَّا اتّخذت العلم دربةً لسعادتها، لم تلبث إلاّ برهة حتّى كشفت عن شقاء إنسانها من بعد أن أحالته عبداً لوثنية رأس المال. وما قولنا هذا إلاّ قصد الوقوف على المعنى المستتر لحداثات حَجَبَتها غوايات الثورة التقيّة، فأدخلتها كهف اللامعنى. والذين ذهبوا إلى اعتبار الصفة الرئيسيّة للأزمة الحديثة «نقض الروحانيّة»، إنّما رموا إلى استبيان المعضلة الكبرى التي أمسكت بالعقل الحديث حتّى صارت له داءً مستحكماً. ولقد جاز القول إنّ التشاؤم المنغرس في الحياة الحديثة، هو الحاصل الكارثي لنزعات مدفوعة من البناء الثقافي والبيولوجي لمركزية الغرب، تلك النزعات التي تعاملت مع الإنسان ككائن بيولوجي منزوع من بعده المعنوي والروحاني. النتيجة المترتبة على مثل هذا المسار، هي أنّ الإنسانيّة المعاصرة ستُحرّم من تفاؤلها بالرجاء المأمول، ثمّ لتلج ظلمات العدميّة واللّاجدوى. فعندما تكون حالة الإنسان المعاصر محدّدة حصراً بإشباع الرغبات النفسيّة والبيولوجيّة، فالحصيلة المنطقيّة لهذه الحصريّة المُنخَنة هي تناهي الحياة عند أسوار الأهواء العارضة. ولقد كان بيّناً أنّ التقدّم العلمي والتكنولوجي الكبيرين اللذين أحرزتهما مسارات التمرکز الغربي، كان متوازياً مع انهيارات النظام المعنوي والأخلاقي المريعة. وما أظهرته

أزمة الحداثة المتأخرة، يأتي لعرب عن مأزق عميق عصف بمصير الإنسانية المعاصرة، ليظهر تحت عنوان كبير هو «معضلة فقدان المعنى». و«الإنسان الذي يعتبر حياته بلا معنى - كما عبّر أينشتاين - في نقد للعلموية - ليس مجرد إنسان غير سعيد، ولكنه يكاد لا يصلح للحياة»؛ ذلك بأن هذا الكائن المفارق هو في تطلع دائم إلى تحقيق معنى يجعل حياته تستحق أن تعاش.

على سبيل الختام، كان المشروع الاستعماري الكلاسيكي الطامح إلى التمرکز في قلب العالم قابلاً للتحقق إلى الحد الذي جعل «الحداثيين» يقدسون العقل الأداتي، ويعتبرونه قادرًا على إدراك الحقيقة والوصول إلى معرفة تجريبية وموضوعية وتامة. أمّا المؤسسون الجدد للمركزية الغربية، فقد رفضوا هذه المدونة، ليقولوا بعدم إمكان وصول الذات إلى حقائق الأشياء، ولا يمكنها بالتالي تكوين معرفة موضوعية ومحايدة. وعلى هذه الرؤية النسبية واللايقينية للمعرفة الإنسانية، نشأت ثقافة متجددة للتمرکز الغربي، قوامه الاستباحة المفتوحة لكل قيم السيادة الوطنية وما جاءت السرديات الكبرى حيال حقوق الإنسان والتكافؤ في العلاقات بين الدول والشعوب. ومن هذا النحو، يمكن اعتبار ما بعد الحداثة اسمًا مستعارًا (Prête-nom) لمركزية الغرب النيولبرالية. وهذه الحقيقة ستمكّن الإيديولوجية الأنكلوساكسونية، وبذريعة تشجيع مبادئ الحرية، والتعدّد، والتسامح، والانفتاح، المنتزعة بشكل ذاتي من النظريات التفكيكية، من فرض رؤيتها النيولبرالية وتعميمها على إنسانية ما تزال تعيش حالة الحداد على موت السرديات الإيديولوجية الكبرى. وفق هذا المنظور، بدت الليبرالية الجديدة في تأسيسها المتجدد لتمرکز الغرب، أدنى إلى «خدعة» فكرية كاذبة (Imposture)، ثمّ لتتحول إلى إيديولوجيا كولونيالية شديدة التعصب والكراهية حيال كل ما يقع خارج نطاقها الحيوي - حضاري. الأمر الذي ظهر بكامل قوامه في ثقافة المحافظين

الجدد بدءاً من تسعينيات القرن العشرين المنصرم، ولمّا ينته بعد.  
الثقافة النيو-كولونيالية التي نشهد وقائعها اليوم، هي الحاضن والحامل  
الجاري لتلك الثقافة العدمية (Culture nihiliste) التي تحتفل بموت القيم ولا  
تقرّ بجدواها. وبذلك يصير معها كلّ شيءٍ مبرّراً وجائزاً، بما في ذلك الرغبات  
الموغلة في تقويض الإنسان وكرامته، والسعي الجنوني وراء الربح وإيقاد الفتن  
وافتنال الحروب. وهي السمات التي شكّل الخلاصة الدراماتيكية للمشهد  
الثقافي الجديد للمركزية الغربية المعاصرة.



هذا الكتاب الذي نقدّمه للقارئ العزيز، هو الجزء الأول من سلسلة موزّعة  
على عدّة أجزاء، تتناول الأسس التاريخية والفكرية والإيديولوجية لنشأة  
المركزية الغربية كتعبير عن صعود وتمركز أوروبا وأميركا الشمالية كمركز للنظام  
الرأسمالي الاستعماري بصيغته القديمة والمستحدثة. وقد شارك في هذا الجزء  
جمعٌ من الباحثين والمتخصّصين في الفلسفة السياسية والفكر الغربي، وتناولوا  
فيه، كلّ من جانبه، أحد الحقول التأسيسية لثقافة التمركز من الجانبين الفلسفي  
والإيديولوجي. وقد جرى ترتيب الفصول على ثلاثة أنحاء، هي على الوجه  
الآتي:

**النحو الأول:** يتناول التعريف والتحليل ماهية المركزية الغربية وهويّتها  
التاريخية ونشأتها والعوامل التي ساهمت في تشكيلها.  
**النحو الثاني:** يبحث في العلاقة التوافقية بين المركزية الغربية ونظرية ما  
بعد الاستعمار، ثمّ يتناول بالتحليل والنقد التيارات الثقافية التي نشأت في  
المجتمعات الغربية، وسعت إلى نقد السلوك الإمبريالي لحكوماتها، كما  
يتناول رؤية النخب في بلدان الأطراف لنظرية ما بعد الاستعمار.

النحو الثالث: وقد خُصِّصت أبحاثه لاستقراء نقديٍّ لمجمل المرجعيّات الفكرية والفلسفية والإيديولوجية التي شكّلت ما يمكن تسميته: البناء الحضاري للمركزية الغربية.

**الفصل الأول:**  
**ماهية المركزية الغربية وهويتها**





# العلم الاستعماري كمؤسس للمركزية الغربية

أليس ل. كونكلين<sup>١</sup>

## مقدمة

يُحيل الكثير من المؤرخين مصطلح «العلم الاستعماري» إلى المعرفة العلمية الصادرة عن مختصين تدربوا في حواضر المستعمرات، ويُرَكِّز المؤرخون المؤمنون بـ«أفلمة أوروبا» على دور الإدارات الاستعمارية في خلق أشكال جديدة من المعرفة العلمية عادت لاحقاً إلى أوروبا. ويستعرض غيرهم من الباحثين كيفية تبني التابعين لجوانب من المعرفة الاستعمارية فقط لأجل إخضاعها لأهدافهم الخاصة. ويرى نقاد ما بعد الاستعمار أن العمليات العنيفة التي أنتجت سلطة استعمارية، هي نفسها التي أنتجت معرفة علمية<sup>٢</sup>، ونظروا الطرق ترابط العلم مع

---

١. أستاذة التاريخ في جامعة أوهايو - الولايات المتحدة الأمريكية.

العنوان الأصلي للمقال:

What is Colonial Science?

المصدر:

Conklin, What is Colonial Science?, 496 and Singaravélou, Professor l'Empire: Les sciences coloniales en France sous la IIIe République, 409.

Published by Books&Ideas.net, 31 January 2013. ©booksandideas.net

- ترجمة: علي الصباح - مراجعة: جاد مقدسي.

2. Cohen, Colonialism and its Forms of Knowledge: The British in India; Pyenson, Civilizing Mission: Exact Sciences and French Overseas Expansion; Sibeud, Une science impériale pour l'Afrique?; Saleminck, The Ethnography of Vietnam's

السلطة، غير أنهم لم يُعيروا كيف وظّف الخُبراء المعرفة في أُطرٍ محدّدة أدنى اهتمام، كما أنّهم لم يلتفتوا إلى النتائج غير المقصودة للبحث العلمي المنفّذ ضمن علاقات القوّة الاستعماريّة غير المتناظرة.

ظهر حديثاً كتابان عن أدوات الاستعمار الأوروبيّة يفتحان أبواباً جديدة لتقصّي هذه الظاهرة، ويعدان بتعقيد فهمنا للعلاقة بين المعرفة العلميّة من جهة وبين الإمبرياليّة الأوروبيّة الحديثة من جهةٍ أخرى. تبحث هيلين تيلي في كتابها «أفريقيا المختبر الحيّ» في طُرق تطوّر المهارات في مجالات الطبّ والعلم العرقي والأنثروبولوجيا الاجتماعيّة والدراسات البيئيّة في المستعمرات الأفريقيّة جنوبيّ الصحراء الكبرى، وتُثبت بالدليل مدى أهميّة القارّة الأفريقيّة بالنسبة إلى تطوّر العديد من الحقول العلميّة الحديثة في العقد الثالث من القرن العشرين. في كتابه «المجاهرة بالاستعمار» يُعيد بيير سينغارافلو إلى الواجهة حيّزاً معرفياً منسياً هو المعروف «بالعلوم الاستعماريّة»، الذي ظهر في فرنسا في سبعينيّات القرن التاسع عشر واختفى في أربعينيّات القرن العشرين. يتّسم الكتابان كلاهما بالرزانة من ناحية العمق البحثي ونطاق الحجج وأصالتها، إذ يبحث الكاتبان في ماهيّة «العلوم الاستعماريّة»، مُتبنّين منهجاً بحثياً تاريخياً صارماً في تحليل المجالات التي وُظّفت لخدمة مصالح الاستعمار، كما يُظهر كلاهما أنّ العلماء المندرجين في القضيّة الاستعماريّة، كانوا قادرين على النقد الذاتي وعلى الابتكار بالقدر نفسه لدى غيرهم من العلماء.

---

Central Highlanders: Trumbull IV, An Empire of Facts: Colonial Power, Cultural Knowledge ...; Prakash, Another Reason; Arnold, Colonizing the Body; Vaughan, Curing their Ills: Colonial Power and African Illness; Nandy, The Intimate Enemy; Said, Culture and Imperialism and Latour, Nous n'avons jamais été modernes.

## تحدي سلطة أوروبا المعرفية!

على الرغم من المجال الزمني المذكور في عنوان كتابها (١٨٧٠-١٩٥٠)، إلا أن تيلي تُركّز على الحقبة الزمنية ما بين الحربين العالميتين، والتي بحثت فيها الحكومة البريطانية للمرة الأولى في «تنمية» موارد أفريقيا الهائلة بشكل علمي ضمن نظرية انتفاع المُستعمر والمُستعمر على حدٍ سواء. لذلك لجأ الموظفون الرسميون في أفريقيا - وفي معظم الحالات قسرًا - إلى خبراءٍ لأجل اختلاق حقائق مطلوبة لتبرير سياستهم الاقتصادية، وهو ما استجاب له الخبراء، وإن لم يكن دائمًا بنوع الحقائق المرجوة من الموظفين. الخبراء وشبكاتهم وأنماط تفكيرهم «كما تُفكر الإمبراطورية» هم لبّ دراسة تيلي، ونسرد تاليًا استنتاجاتها الدقيقة المميزة: التنوع الحيوي المحض في «أفريقيا المُختبر الحي» المصحوب بمدى استثنائي للغات وللحضارات وللممارسات الاجتماعية، شكّل تحديًا للعلماء في محاولتهم لتأسيس اختصاصاتٍ ومنهجياتٍ جديدة، ما جعلهم يتحاجون فيما بينهم ويختبرون ويُنفّحون نتائج أبحاثهم. تعلّم الاختصاصيون في علوم الزراعة والنبات ووصف الأعراق البشرية (الإثنوغرافيا) المنتشرون في المستعمرات جنوبي الصحراء الكبرى، تعلّموا احترام أشكال المعرفة الأفريقية الفريدة من نوعها، وطوّروا «علمًا عاميًا» تحدّوا به سلطة أوروبا المعرفية، وسبقوا بذلك بعض منطري ما بعد الاستعمار الذين لم يبدأوا بذلك إلا في العقد الثامن من القرن العشرين. من المفارقة أن «العنونة الخاطئة لأشكال السيطرة الجديدة وسوء فهمها وتسييرها»، جعل العلوم المرتبطة بالاستعمار لا تملك فقط قدرة على القهر، ولكن أيضًا «قدرة على التحرير»، «وقد حققت كلا الأمرين في النهاية» (ص ٢٥). تعترف الكاتبة أنّها وصلت لهذه النتائج كونها عاملة إغاثية سابقة وناشطةً انقلبت لاحقًا إلى أكاديميةٍ مُدافعةٍ عن العلم.

حُسن استخدام العلم حاضرًا يتطلب فهم سوء استخدامه والانتهاكات المُرتكبة باسمه في الماضي، ويتطلب استعادة نصوصه حتى الهدامة منها. تركّز تيّلي في تقصّيبها للاستعمار العلميّ التدخّلي على الدراسة الاستقصائية الأفريقيّة، وهي أهمّ مشروع شبه رسميّ لجمع المعلومات الاستخباراتيّة في الحقبة الزمنيّة ما بين الحربين العالميتين، وعلى آثار هذه الدراسة على مستعمرات كينيا وتنزانيا وأوغندا وزامبيا ونيجيريا وغانا. دارت هذا الدراسة بين العام ١٩٢٩ والعام ١٩٣٩ برئاسة السير ملكولم هايلي، وقد نُشرت نتائجها في مجلّد واحدٍ عنوانه «دراسة أفريقيّة: دراسة المشكلات الصاعدة في أفريقيا جنوبي الصحراء الكبرى»، كما ظهر مجلّد مجتزأ «العلم في أفريقيا: مراجعة البحث العلميّ المتعلّق بأفريقيا المداريّة والجنوبيّة». لقد استخدم العديد من الأكاديميين المناصرين للاستعمار والمسؤولين في المكتب الاستعماري والمثقفين هذه الدراسة لأجل تقييم الحالة المعرفيّة في أفريقيا، ولوضع استراتيجيّات لدراساتٍ لاحقة، ولاقتراح طرقٍ لدمج هذه الدراسات في رسم السياسات. ساعد المنظّمون من خلال بحثهم عن معلوماتٍ «يُعوّل عليها» في تنمية وتشكيل علوم ميدانيّة جديدة كعلوم البيئة والنبات والطبّ المداري والأجناس البشريّة. تلاحق تيّلي أعضاء الدراسة في الميدان، وتتبع نقاشهم العلمي، وتصف اصطدامهم بالمديرين المحليين وبالممارسات الأفريقيّة الاجتماعيّة والثقافيّة ضمن بيئاتٍ محدّدة، كما تبحث في أنظمة الوصاية الزبائنيّة والهيكلية المهنيّة التي حدّدت ظروف إنتاج المعرفة على الصعيدين الوطنيّ والعالميّ. لقد استفاد العلماء دون أدنى شكّ من الفرصة غير المسبوقة التي وفرها لهم الاستعمار الأوروبيّ في نهاياته للعمل في أفريقيا، ولكنّ المعرفة التي جمعوها لم تقم فقط بتجريد الشعوب التي جاؤوا لدراستها من إنسانيتهم [ك].

الكتاب مقسّم إلى سبعة فصول. يتتبع الفصل الأول الاهتمام بإحصاء الموارد المدارية خلال الحقبة الزمنية ما بين الحربين العالميتين ويربطه بنمو المجتمعات الجغرافية في نهاية القرن التاسع عشر، ويؤرخ الفصل الثاني لمرحلة نشوء الدراسة، والفصول الباقية عبارة عن دراسات حالة للمجموعات المشاركة بالدراسة. يبحث الفصل الثالث في كيفية تبني الإدارات الزراعية غير المسبوق - إذا استثنينا الإدارات الطبية - لرؤية بيئية في مراجعتها لفرضيات سابقة عن خصوبة التربة الأفريقية وأساليب الزراعة الأفريقية المفرطة، وقد دفع القلق المتنامي حول تآكل التربة والإفراط في استخدام أراضي الرعي وانتشار الأوبئة بمؤلفي العلم في أفريقيا إلى إصدار تحذيرات عن أخطار الإنتاج الرأسمالي الواسع النطاق «وأن يُنظر إلى المعرفة العامية بشكل أكثر جدية». (ص ١٦٨). يتناول الفصل الرابع بحث الضباط التقنيين في الترابط ما بين تفشي الأمراض المعدية وبين تدهور المستوى المعيشي، واستبصارهم تالياً أن «علاج الأمراض وحدها غير كافٍ» (ص ٢١٢)، فتحسين حالة الأفارقة الصحية يستوجب فهم التفاعلات بين الجسم البشري ومحيطه وبين المجموعات السكانية والبيئات الآهلة بها، كما أنه يستوجب فهم السياق الاقتصادي العام. في هذه المجالات أيضاً بدأ الخبراء الأوروبيون بالأخذ من الأفارقة وبإعادة النظر في فرضياتهم المسبقة، ولكن من دون تحدي سلطة المستعمر. يبحث الفصل الخامس في سبب تخصيص الباحثين في الحقبة الزمنية ما بين الحربين العالميتين الجزء القليل من مواردهم للبحث في الاختلاف العرقي، في حين أن كل الأنظمة الاستعمارية بُنيت على أسس عنصرية. تستخدم تيلي دراسة حالة لكينيا لنقض فكرة أن الاختلاف العرقي كان يُنظر إليه على أنه «بديهي» جداً إلى الحد الذي لا يستوجب دراسته، وتُرجع السبب إلى توقي الإدارات الاستعمارية آثار التمييز العنصري المخلة بالاستقرار، لا سيما

أنَّ العلماء على الصعيد العالمي، كانوا يشككون بالحقيقة الوجودية للاختلاف العرقي وبإمكانية تسويغه بيولوجياً. هذان العاملان، مضافاً إليهما شحّ موارد الدول الاستعمارية، جعلوا المسؤولين يعدلون عن صرف الأموال لإثبات فرضية انحطاط رعاياهم على الصعيد العقلي بسبب انتمائهم العرقي.

هل كان تقدّم علم الأجناس البشرية الذي أعطى تفسيراً مختلفاً لطرق حياة الشعوب المُستعمرة سبباً آخر لتراجع العلم العرقي؟ على الرغم من أن علماء الأجناس البشرية كانوا الخبراء الأقل عدداً في أفريقيا المدارية، إلا أن منهجيات علم الأجناس البشرية الاجتماعية الناشئة تظهر بشكل كبير في كتاب تيلي. في العقد الثاني من القرن العشرين، حاول جيلٌ جديدٌ من علماء الأجناس البشرية الوظيفي يتقدّمهم مالمينوفسكي فهم وشرح الظروف الموجودة في المجتمعات الأفريقية، ليس لأجل تجميدهم في حاضرٍ أزلي، ولكن للحد من الأثر التدميري للراسمالية الاستعمارية. في هذا الإطار، غدا علماء الأجناس البشرية في الحقبة الزمنية ما بين الحربين العالميتين أشدّ الناقدين للاستعمار: «علماء الأجناس البشرية الذين عملوا مطوّلاً لتحقيق مطلبهم أن يكونوا ضمن طاقم خبراء الاستعمار»، قاموا لاحقاً «وبمجرد ما غدوا داخل المنظومة باستخدام أدواتهم لينأوا بأنفسهم عنها». (ص ٣١١).

أجرت تيلي الكثير من دراسات الحالة جعلتها تنبذ مصطلح «العلم الاستعماري» جملةً وتفصيلاً، وهي تحتاج أن تاريخ الدراسة الأفريقية يُثبت بشكل قاطع أن البحث العلمي كله - إن على الصعيدين المحلي أو العالمي - يدور بطرق تجعل منتجيه غير قادرين على التحكم به، حتى لو كان مُموّلاً من حكومات استعمارية تبحث عن حلول لمشكلات الاستحكام الاستعماري. ومن هذا المنطلق يكون تعريف أي علمٍ على أنه بشكل محدّد علم «استعماري» يُبهم

أكثر ممّا يُضيء. كما أنّها ترى أنّ العلم «الجيد» لم ينتصر على العلم «السيئ» في مستعمرات بريطانيا الأفريقيّة، ولكن لم يكن بالمستطاع تحديد نتائج الاستعانة بالعلم سلفاً بواقع الاستعمار؛ إذ إنّ العلماء المهنيّين تمكّنوا من إبقاء مسافة بينهم وبين السياسات الموضوعية. لقد دفعهم تدريجهم إلى البحث في تعقيدات المجتمعات البشريّة التي أثقلت كاهل الإداريين ولم يكن لدى رؤسائهم الوقت الكافي لأخذها في الحسبان، وقد حدّدت سياقاتٍ سياسيّة محدّدة وشخصيّاتٍ تاريخيّة أشكال النقاشات الحاصلة وصوّبتها في بعض الأحيان نحو الأفضل. إحدى النتائج البارزة لتطوّر المبادئ في العقد الثالث من القرن العشرين، كانت تثبيت تقليدٍ جديد منسّق ومُتعدّد الاختصاصات «أبرز عدم تجانس البيئات الأفريقيّة والعلاقات البينيّة بين القضايا المتعدّدة التي تمّ دراستها». (ص ٥).

نجحت تيليّ في إقناعنا بأنّ على مؤرّخي الاستعمار أن لا ينظروا فقط إلى «عيوب العلم واستثناءاته وأمثله الرديئة» التي حوّلت المواضيع الإمبرياليّة إلى مواضيع بحثٍ واختبار، ولكن عليهم أن يأخذوا أيضًا في الحسبان «الأدب العلمي الهائل الذي أُنتج خلال الحقبة الاستعماريّة ولم يتبع هذه الأنماط» (ص ٣٢٢-٣٢٣)، فدراسة الممارسة العلميّة الحديثة في أفريقيا، لا ترتبط فقط بالدقّة التاريخيّة، ولكن أيضًا بفهم الدور الذي لعبته الأفكار في تعرية الاستعمار.

### ميلاد «العلوم الاستعماريّة»

يتناول بيير سينغرافلو بدوره تاريخ مجموعة من العلماء الاستعماريّين كاد أن يُنسى، والعلماء موضوع بحثه يختلفون بشكل كبير عن العلماء الذين تناولتهم تيليّ؛ إذ إنّه يكرّس كتابه لقادة المجال المهنيّ للمعرفة الإنسانيّة المعروف باسم «العلوم الاستعماريّة»، والتي أُسّست في بدايات الجمهوريّة الثالثة، ولكنها لم تتمكن من الاستمرار إلى ما بعد الحرب العالميّة الثانية. في العقد الثامن من



القرن التاسع عشر، كانت جماعةٌ من الهواة تُنتج معظم المعرفة المتعلقة بشعوب المستعمرات الفرنسية ومواردها وإدارتها؛ بمعنى أن هذا النوع من المعرفة لم يجد لنفسه مقامًا معترفًا به ضمن مؤسسات التعليم العالي. حاول بعض الخبراء تغيير هذا الوضع عبر تأسيسهم لمجالات جديدة كالجغرافيا الاستعمارية والتاريخ الاستعماري والتشريع والاقتصاد الاستعماريين وعلم النفس الاستعماري؛ وذلك لإضفاء طابع علميٍّ على الإمبريالية الفرنسية. عبر التقصيُّ المُضني لجيلين من هؤلاء الخبراء وشبكاتهم، يُظهر سينغارافلو أن العلم الاستعماري ترسّخ في فرنسا بين سنة ١٨٧٠ وسنة ١٩٢٠ وتقهر بعد ذلك. المجاهرة بالاستعمار جزءٌ من موجة جديدة في الثقافة الفرنسية تجمع ما بين تاريخ العلوم الإنسانية الاجتماعي الفكري وبين التاريخ الاستعماري، ويرتكز على فهم طرق تفاعل الثقافة الأكاديمية العلمائية مع ثقافةٍ أوسع نطاقًا وأكثر شهرةً منها، وعلى تخطّي تحليل الخطاب الاستعماري النخبويّ إلى دراسة شعاع انتشاره وآثاره.

يقسم سينغارافلو كتابه بالتساوي إلى جزأين يتكوّن كلّ منهما من أربعة فصول، حيث يبحث في الجزء الأول في مؤسّسة العلوم الاستعمارية بشكل عامّ، ويُحقّق في أسباب «النجاح» المبكر والتقهقر اللاحق، ويحلّل في الجزء الثاني الأقصر مضمونَ هذه المجالات الجديدة. بين العام ١٨٨٠ والعام ١٩٤٠ ساعدت كوكبة من الأكاديميين والمسؤولين الاستعماريين وأعضاء من الجماعات الضاغطة المؤيّدة للاستعمار - ما يسمّيه سينغارافلو «بجمهورية الخطابات الاستعمارية» - في خلق العديد من المناصب الجامعية في مجال العلوم الاستعمارية، وذلك في أنحاء فرنسا والإمبراطورية كافة. كان العقدان التاسع والعاشر من القرن التاسع عشر حقبة الإصلاح الجامعي ونمو العلوم الإنسانية، وتوسّع العلوم التجارية والتطبيقية، وتجدد العدوان الإمبريالي، وقد سهّلت هذه التطورات الثلاثة مأسسة

المجالات الجديدة. بدأ تدريس مقرّرات حول «الجغرافيا والتاريخ الاستعماري» و«الاقتصاد والتشريع الاستعماري» و«الاستعمار المُقارَن» و«علم نفس السكّان الأصليين» في مدارس تجاريّة خاصّة، وفي مدارس جديدة أنشئت لأجل تدريب الإداريين الاستعماريين، وفي كليات الحقوق<sup>١</sup>، وبحدّ أدنى في كليات الآداب<sup>٢</sup>، تحقّق فصل مناطقيّ للعمل الأكاديميّ الإمبريالي داخل فرنسا، حيث تخصّصت ليون بالتدريس المتعلّق بجنوب شرقيّ آسيا، وصوّبت بوردو على أفريقيا الغربيّة والمغرب العربي، وركّزت لوهافر على الأمريكيتين، وقدمت مارسيليا مقرّرات دراسيّة عن أفريقيا الشرقيّة والجزائر والشرق الأوسط ومدغشقر. إضافة إلى ذلك، أنشئ العديد من كراسي الأستاذيّة في باريس، وفي سنة ١٩٢٦ أنشئت أكاديميّة العلوم الاستعماريّة لأجل تنسيق الجهود البحثيّة ولإسداء النصائح للحكومات وراء البحار.

وجدت العلوم الاستعماريّة في تلك الحقبة طريقها إلى قلب مؤسّسات التعليم العالي في فرنسا. من درّس هذه العلوم ومن مَوّل الوظائف الجديدة؟ سينغارافلو يصف حوالي مئة بروفيسور استعماريّ هم الذين زار بعضهم الأكاديميّات المتميّزة نفسها، كدار المعلّمين العليا أو كليه الحقوق في جامعة باريس التي علّمت ودرّبت أشهر المثقّفين الفرنسيين، حتّى إنّ بعض علماء الاجتماع الذين لا يملكون خبرةً استعماريّة مباشرة في مجالات أخرى - على سبيل المثال علماء الاقتصاد أو أساتذة القانون - قاموا من حينٍ إلى آخر بتدريس مقرّرات ذات مضمونٍ استعماري، والعديد منهم كانوا خريجي المدارس العسكريّة كسان سير أو الكليّة الاستعماريّة في باريس. كان الخبير النموذجي، أيّا كانت خلفيّةته،

---

1. facultés de Droit

2. facultés des lettres

«شخصاً موسوعياً تجمع وظيفته المعقدة بين التعليم والإدارة الاستعمارية والخبرة، ويحمل في بعض الأحيان مسؤوليات سياسية وتجارية». (ص ١٣٥) على الصعيد الهيكلي، قامت وزارة الاستعمار والعديد من الحكام العامين والمجالس البلدية المحلية وغرف التجارة وجماعات الضغط المؤيدة للاستعمار بتمويل العلوم الاستعمارية؛ أملاً في جذب الشباب الموهوب إلى الوظائف في الإمبراطورية ولاسترضاء الرأي العام. حلقة كبيرة من الباريسيين وجمعيات محلية ومهجرية ومؤسسات متخصصة في البحث الاستعماري وناشرين متخصصين في المواضيع الاستعمارية ومجلات علمية، وفرت فُسحات فكرية واستعداداً اجتماعياً ومراجعة منظورة، وهو ما يحتاجه أي مجال جديد ليكتسب طابعاً مهنيًا. أحد أكثر الفصول إثارة للاهتمام، هو الذي يبحث في أسباب تعثر هذا المجال الحركي الجديد في الحقبة الزمنية ما بين الحربين العالميتين - التي وصلت خلالها الإمبريالية الفرنسية إلى ذروتها - وانهياره بعدها بجيل، ويستعرض العديد من العوامل: بداية الركود الاقتصادي و«السنوات الجوفاء» التي تلت نزيف الحرب العالمية الأولى، وتصلب الأكاديمية الفرنسية المحافظة، ورفض القيم عليها الاعتراف بجدية الباحثين غير التقليديين الذين يتبعون مناهج عملانية، وقلة طلاب التعليم العالي في مجال العلوم الاستعمارية إجمالاً. الحقيقة أن القليل من الذكور البرجوازيين اختاروا الهجرة إلى المستعمرات بسبب انخفاض معدلات الولادة في الجمهورية الثالثة. إضافة إلى ذلك عانى تدريس العلوم الاستعمارية من قصور التنسيق الإجمالي الشامل؛ إذ شاركت ثلاث وزارات (وزارة الاستعمار ووزارة التعليم ووزارة المالية) مسؤولية هذا القطاع. يستجلي سينغرافلو أزمة هوية عميقة في ثلاثينيات القرن العشرين لرواد هذا المجال؛ لأن «تثبيت خريجين متعلمين في المستعمرات يبقى أمراً صعباً» (ص ٢٢٧).

كان الهدف في الجمهورية الثالثة هو رفع العلوم الاستعمارية من مستوى «الهواة» إلى درجة «الاحتراف»، وهو ما تُثبتته الأدلة التي جمعها سينغارافلو. كيف كانت العلاقة بين العلوم الاستعمارية المستحدثة، والتي تمكّنت من اكتساب طابع مهنيّ وبين العلوم الأكاديمية التقليدية كالجغرافيا والتاريخ والقانون والاقتصاد السياسي؟ هل شكّلت العلوم الاستعمارية «علمًا استعماريًا» واحدًا عزز الإمبريالية بشكل مستديم؟ هنا أيضًا الأجوبة معقدة. الجغرافيون الأكاديميون قبل سنة ١٨٨٠ كانوا «استعماريين» في الروح، إن لم يكونوا في الاسم، وقد جعلتهم رغبتهم في تحرير أنفسهم من تأثير المؤرّخين يطمعون في رسم خرائط للمواقع الطبيعية والبشرية في الإمبراطورية الآخذة بالتوسع، ولذلك رحّبوا بإنشاء المجال الجديد المسمّى «الجغرافيا الاستعمارية». لكنّ الجغرافيين الاستعماريين لم يتحدوا بآرائهم، والقلة منهم تمكّنت من إخضاع الحتمية الميزولوجية التي هيمنت على هذا المجال في منقلب القرن العشرين. مقارنةً بالجغرافيين، حظي تاريخ الاستعمار باهتمام مجموعة صغيرة من المؤرّخين المسلكيين، وقد كان معظم هؤلاء الخبراء المؤيدين للمركزية الأوروبية والمناصرين الدائمين للإمبريالية من أوائل الذين درسوا القرن العشرين والتاريخ الشفويّ في فرنسا، ومن أوائل من تحدّى حتمية المحافظين العنصرية في السوربون.

القانون الاستعماري والاقتصاد الاستعماري كانا انتقائيين إلى درجة لم تسمح لهما بأن يكونا مجالًا مستقلةً بنفسها. وعوضًا عن ذلك، طوّرت الاختصاصات القانونية في القانون الفرنسي مكملًا «استعماريًا» مانعةً بذلك ظهور «علم استعماريّ» منفصل. كذلك كان الاقتصاد الاستعماري مركّبًا هجينًا بشكل دائم، بمعنى أنّه كان يُشير في كليات التجارة إلى منهجيات استعمارية للزراعة، وفي كليات القانون إلى النظم الاستعمارية للاقتصاد المقارن. علم النفس الاستعماري

حقّق أقلّ قدرٍ من التطوّر المؤسّساتي وترك أقلّ الآثار، وهو الذي حاول الباحث الإداري المشهور جورج هاردي اختراعه من لا شيء في حقبة الثلاثينيات من القرن العشرين الحافلة بالأزمات، مستعيراً من الأدب أكثر منه من النماذج العلميّة الجادّة، وذلك في زمنٍ كان فيه علماء النفس الأكاديميون في فرنسا تجريبيين بشكل حازم. كانت محاولة هاردي محكومةً بالفشل، وقد تمّ تدريس مقرّرين فقط حول هذا الموضوع في كلّية باريس الاستعماريّة وفي لو هافر. يستنتج سينغارافلو أنّ الجمهوريّة الثالثة كانت تمثّل أكثر ما تمثّل «لحظةً استعماريّة» في العلوم الإنسانيّة الفرنسيّة. الاهتمام بمواضيع بحثٍ مشتركة - وهي «السكان الأصليّون» والمستعمرة والاستعمار - أنتج تبايناً كبيراً في المنهجيات والطرق والمعايير العلميّة ضمن الكثير من المجالات إلى درجةٍ لا تسمح للمؤرّخين المعاصرين بالحديث عن نموذج استعماريٍّ واحد حاصل ضمن العلوم الإنسانيّة في فرنسا بين العام ١٨٧٠ والعام ١٩٤٠.

لم يعتمد سينغارافلو خلافاً لتيلّي على الخبراء في دراسته لآثار الأبحاث المنجزة في مجالٍ استعماريٍّ محدّد (أفريقيا)، ولكنّه ركّز عوضاً عن ذلك على الظروف الاجتماعيّة المسؤولة عن ظهور العلوم الاستعماريّة ضمن التعليم العالي، متبنيّاً بذلك منهج أستاذه كريستوف تشارلز، وأهمّ ما يكشفه سينغارافلو هو أنّ عالم التدريس عن الإمبرياليّة كان «فسحةً محفّزةً للقاء والتبادلات بين الأكاديميين والإداريين والسياسيين والمعلنين» (ص ٣١). ساهم العلماء الاستعماريّون الذين يتحرّكون على حافة المجالات التقليديّة - كالتاريخ والجغرافيا والقانون والاقتصاد السياسي - في خلق مواضيع جديدة (التاريخ المقارن للإمبرياليّة، علم الأجناس البشريّة القانوني، الجغرافيا المداريّة)، وذلك ضمن مجالاتهم الأساسيّة التي ازدهرت بعد الحرب العالميّة الثانية، كما كانوا

أول مَنْ مارس تداخل الاختصاصات بسبب نفيهم المطوّل من حقول أبحاثهم الرئيسة، وقد ضاعت هذه المساهمات من الأذهان حاضرًا؛ لأنّ الباحثين الجدد في بريطانيا هجروا «العلوم الاستعماريّة» المذمومة.

يرى كلّ من سينغارافلو وتيلّي أنّ ليس بمقدور المؤرّخين فهم - وبشكل أقلّ بكثيرٍ أن يعملوا ضدّ - السلطة الإيديولوجيّة والبلاغيّة المتأصّلة في العلم من دون الإحاطة بالصورة الكاملة لكيفيّة عمل كلّ العلماء في الماضي، فهناك نقاشٌ مستديمٌ عن نطاق مساعدة العلماء للاستعمار ونطاق مساعدة الاستعمار للعلم. على الرغم من أنّ كلا الكتائين الغنّيين لا يبحث في كيفيّة ترجمة العلوم إلى سياسة على الأرض، إلّا أنّهما ينبّهاننا إلى استحالة الوصول إلى نتيجةٍ مؤكّدةٍ فيما يتعلّق بمحتوى المجالات العلميّة التي روج لها الاستعمار. يبعث الكاتبان بروحٍ جديدةٍ في تاريخ العلماء البيض الذين تعاطفوا مع الإمبرياليّة في الحقبة الزمنيّة ما بين الحربين العالميتين، وذلك من دون مدح هؤلاء العلماء أو الاعتذار عنهم. أكثر ما لفت نظر كاتبة هذه المقالة، كمراجعةٍ، هي الصورة الحركيّة للمجتمعات الإنسانيّة والثقافات التي اكتسبها العلماء الفرنسيّون والبريطانيّون من خلال الاختبار الميداني في العقدين الثالث والرابع من القرن العشرين، وهذه الصورة تعاكس الفهم الحقيقيّ للثقافة الذي سادت لدى العلماء اللاحقين في حقبة الحرب الباردة. إنّ ما ينتظر مَنْ يؤرّخه، هو كيفيّة هذا التحوّل اللاحق وسببه وسط النقاش والنضال لأجل إنهاء الاستعمار.



# المركزية الغربية: نشأتها التاريخية وخلفياتها الإيديولوجية، رؤية انتقادية

مصطفى النشار<sup>١</sup>

## مقدمة

يسعى هذا البحث إلى بيان مفهوم المركزية الغربية في نشأتها التاريخية وخلفياتها الإيديولوجية والثقافية والفلسفية. وفي هذا السياق يضيء على النزوع العنصري المتجذر في نفس الأمم الغربية وتفكير فلاسفتها ومفكرها حيال الأمم والشعوب الأخرى. وهذا النزوع لم يظهر فقط في أزمنة الحداثة ولحظة تشكل الدول القومية الاستعمارية في أوروبا وبرز الحركة الاستيعابية، وإنما يعود إلى زمن الإغريق الذين اعتبروا العرق الأوروبي الأبيض سيد العالم وأنه العرق الأنقى الذي بنى حضارة العقل. أما الشعوب الأخرى، فلا تعدو كونها مجرد كيانات بربرية لا تستحق الحياة إلا باستعمارها وإحاقها بحضارة العقل.

تجدر الإشارة إلى أن مصطلح المركزية الغربية ساد في الأدبيات والدراسات الإنسانية العالمية للدلالة على أن الغرب هو مركز العالم في كل شيء. ولا شك أن هذه نزعة فيها من الإقرار بالتفوق الغربي المزعوم ما فيها!، وهي تنم عن عنصرية واضحة؛ لأن الحضارة الإنسانية بمفهومها الشامل والموضوعي بعيدة عن ذلك باعتبارها حضارة شارك في صنعها كل البشر، وهي في واقع الأمر ليست مقصورة

١. أستاذ الفلسفة بكلية الآداب جامعة القاهرة، ورئيس الجمعية الفلسفية المصرية - جمهورية مصر العربية.



على الغرب لا بمفهومه الضيق ولا بمفهومه الواسع، كما أنّها ليست صنعة الأمم الغربية وحدها، فضلاً عن أنّ الغربيين لم يكونوا هم أول من وجد أو أول من ظهر على وجه الأرض، وكذلك لم يكونوا أول من صنع حضارة أو اكتشف علومًا، فالحقيقة أنّهم تعلّموا كلّ شيء على يد غيرهم من الأمم السابقة؛ فقدّموا تعلّموا على يد الحضارات الشرقية الكبرى، وخاصّة في مصر وبابل، ووسيطًا على يد الحضارة العربيّة الإسلاميّة، وحديثًا كانت الحضارة العربيّة الإسلاميّة والحضارة الصينيّة هما منبعا عصر النهضة والعصر الحديث الأوروبي.

منذ نشأت الحضارة الغربيّة القديمة في بلاد اليونان، وثمة اعتقاد راسخ لدى الغالبية العظمى من مفكّريهم ومؤرّخيهم بأنّهم الأصل لكلّ إنجاز بشري، وأنّه لولاهم ما كان هناك فلسفة ولا علم. وقد بني هذا الاعتقاد على أساس أنّهم الجنس الأرقى، وأنّ ما عداهم لا يصلحون إلّا للرقّ والعبوديّة!! ومن هنا كان التمييز بين اليونان والبرابرة (أي الأجانب)، فالإوناني الأصل هو فقط المواطن الحرّ!! ومن هنا أيضًا أباح أرسطو في فكره السياسي الحرب «لاصطياد الأرقاء» إذا نقص عدد العبيد في الدولة الفاضلة!.

وقد تدعّمت هذه المركزية على مرّ العصور منذ أعلن ديوجين اللايرتي في حوالي منتصف القرن الثالث الميلادي في كتابه «سير مشاهير الفلاسفة ومذاهبهم وأقوالهم» أنّ اليونان ليسوا فقط مبدعي الفلسفة، بل هم أصل الجنس البشري كلّهم<sup>١</sup>. وكان أرسطو قبله قد أكّد ذلك حينما اختار طاليس كأوّل الفلاسفة والعلماء ليبدأ منه تقريبًا التاريخ للفلسفة والعلوم من القرن السادس قبل الميلاد<sup>٢</sup>. وقد

١. انظر: اللايرتي، حياة مشاهير الفلاسفة.

2. Aristotle: Metaphysics, translated to English by S.W.D Ross, in "Great Books of the Western World", 8-the works of Aristotle-vo.1. Encyclopaedia Britannica, Inc., London-Chicago-Toronto 1952, ch.2- 982, Eng. Tran. P.500.

سار على هذا الدرب معظم المؤرّخين بعد ذلك، معتبرين أنّ جُلّ المنجزات الحضاريّة الكبرى مصدرها اليونان القديمة، وأنّ ما سبقها إنّما كان خليطاً من الأساطير والخرافات ممزوجة ببعض المبادئ الأخلاقيّة التي تدور في فلك الأوامر والنواهي السلوكيّة نتيجة تراكم الخبرة الإنسانيّة عند كبار السنّ من البشر، وليس نتيجة التأمل العقلي النظري!

ومن هنا تبلور مفهوم المعجزة اليونانيّة، وتمّ الاستناد إلى ذلك في تدشين المركزيّة الغربيّة منذ مطلع العصر الحديث، فالاعتقاد بالمعجزة الغربيّة في نشأة الفلسفة والعلوم، تعدّ في واقع الحال أهمّ ركيزة من ركائز المركزيّة الغربيّة ومحاولة فرض الثقافة والمفاهيم الغربيّة على البشريّة جمعاء!

والسؤال الآن هو: إلى أيّ حدّ يُعدّ هذا اعتقاداً صحيحاً؟ وماهي الأسس التي بني عليها؟ وهل الاعتقاد بالمركزيّة الغربيّة ما يزال موجوداً ومؤثراً إلى اليوم؟ وما السبيل إلى نقض هذه المركزيّة وتقويضها؟!

#### أولاً: هل الفلسفة والعلوم اليونانيّة معجزة؟

قد أجاب الكثيرون عن هذا السؤال بالنفي؛ فقد كتب بنيامين فارنجن في مطلع كتابه «العلم الإغريقي» أنّه «من المؤكّد أنّ العلم الإغريقي شأنه شأن المدنيّة الإغريقيّة بأكملها مدين إلى حدّ كبير للمدنيّات السابقة في الشرق الأدنى»<sup>١</sup>. وفند في المقابل رأي توماس هيث الذي قال في كتابه «المرجع في الرياضيات الإغريقيّة» إنّ «عبريّة الإغريق في الرياضيات لم تكن سوى جانب من عبقريتهم في الفلسفة.. فقد فاقوا كلّ الأمم السابقة في شدة شغفهم بالمعرفة لذات المعرفة.. فضلاً عن أنّهم كانوا قوماً مفكّرين»<sup>٢</sup>.

١. فارنتن، العلم الإغريقي، ١٣.

2. Heath, Greek Mathematics, 1: 3.

لقد اعتبر فارنتن أنَّ هذا الرأي عنصري؛ إذ «إنَّ الإغريق لم يكونوا شعبًا تجمعه وحدة الجنس، بل كانوا قومًا مختلطي الأصول»<sup>١</sup>. كما أنَّ من الثابت «أنَّ المدنيّات التي ازدهرت في أحواض الأنهار الثلاثة الكبيرة: النيل، ودجلة والفرات، والسند كانت حضارات متقدّمة في عام ٣٠٠٠ قبل الميلاد، ليس في ناحية التطبيقات الفنيّة فحسب، بل كان لها كذلك آراء مدوّنة.. وأنَّ التقدّم في تفسير المدوّنات العلميّة قد بلغ حدّ القضاء على ما كان الإغريق يدعونه ممّن سبقهم كلّ ما عداهم في خلق العلم النظري أو من تفرّد بهم في ذلك»<sup>٢</sup>.

إنَّ ثمة حضارات أخرى سبقت الحضارة اليونانيّة في المنطقة الجغرافيّة من العالم نفسها، مثل الحضارة الموكينيّة، كما لم تتفق المساحة التي كانت تشغلها ومنطقة بلاد اليونان المصطلح عليها إلّا في أجزاء دون أخرى! ومنذ بدء هذه الفترة إلى نهايتها، كان الشاطئ الغربي لآسيا الصغرى من بين المراكز الرئيسيّة للحضارة الإغريقيّة، وهو لا يقع في اليونان بل في تركيا، ومن ناحية أخرى لم ينضم الجزء الشمالي من اليونان الواقع في القارّة الأوروبيّة إلى العالم الهليني انضمامًا تامًّا حتّى القرن الرابع قبل الميلاد. ولنراجع في ذلك ما كتبه أرنولد توينبي في «تاريخ الحضارة الهلينيّة»<sup>٣</sup>، ونقارن ذلك أيضًا بما كتبه بنيامين فارنتن في كتابه «مدنيّة الإغريق والرومان»<sup>٤</sup>، وغير ذلك وتلك من كتابات؛ فالقول بأنَّ كلّ المنجز الحضاري العقلي في الزمن القديم يرتدّ إلى بلاد اليونان، مبالغة خرافيّة يكذبها التاريخ الطويل للحضارات الشرقيّة السابقة على الحضارة اليونانيّة، كما تنفيها تمامًا الصلات الحضاريّة المؤكّدة بين بلاد اليونان في بداية ظهورها على

١. فارنتن، العلم الإغريقي، ١٤.

٢. م. ن، ١٧.

٣. توينبي، تاريخ الحضارة الهلينيّة، ٢٠.

٤. فارنجنون، مدنيّة الإغريق والرومان، ٣٢-١٦.

الخريطة السياسيّة والحضاريّة للعالم وبين تلك الحضارات السابقة، وخاصة الحضارة المصريّة والحضارة البابليّة القديمة.

وقد لخصّ شيخ أنتاديوب في كتابه «الأصول الزنجيّة للحضارة المصريّة» تلك المسألة بقوله كانت مصر مهد الحضارة طيلة عشرة آلاف سنة، بينما كانت بقيّة العالم غارقة في ظلمات الوحشيّة، ومع أنّها لم تعد تقوم بهذا الدور بعد أن دمرتها عمليّات الاحتلال المتتالية، إلّا أنّها ظلّت مع ذلك تلقن لأمد طويل شعوب البحر الأبيض المتوسّط الفتية (الإغريق والرومان وغيرهم) التنوير الحضاري، وقد ظلّت طيلة التاريخ القديم الأرض الكلاسيكيّة التي تحجّ إليها شعوب البحر الأبيض المتوسّط لتنهل من منابع المعرفة العلميّة والدينيّة والأخلاقيّة والاجتماعيّة.. إلخ، التي كانت أقدم ما اكتسب البشر من معارف في تلك المجالات»<sup>١</sup>.

وفي ضوء ما سبق وبعد بحث مطوّل حول هذه المسألة الخاصّة بالمعجزة اليونانيّة، فقد انتهيت إلى أنّ أصل الفلسفة، ذلك الأصل الذي يردّونه دائماً إلى بلاد اليونان محتجّين عادة بأنّ كلمة الفلسفة تعود في اصطلاحها الأوّل إلى كلمة يونانيّة من مقطعين هما (فيلو - سوفيا). ولمّا كانت الفلسفة بهذا المعنى الأصليّ تعني محبّة الحكمة، وكانت الحكمة تعني آنذاك كلّ ما يمكن للمرء أن يتوصّل إليه من آراء وأفكار واختراعات جديدة، فقد أضحت الفلسفة منذ ذلك الحين أمّ العلوم، ولم يكن ثمّة فصل يذكر بين مجالها الخاصّ ومجال العلوم الأخرى. ومن هنا سرت المقولة الشائعة بأنّ الفلسفة والعلم اختراعا يونانيّان، وأنّ الفلسفة نشأت كمعجزة (أي على غير مثال سابق) عند اليونان منذ طاليس في القرن السادس قبل الميلاد.

١. شيخ أنتاديوب، الأصول الزنجيّة للحضارة المصريّة، ٢٨.

والحقيقة التي نودّ التنبيه إليها هي أنّ هذه المقولة التي تردّ الفلسفة والعلم إلى اليونان وتعتبرهما معجزة يونانية، هي من قبيل الخرافات التي تروّج لها الكتابات الغربية العنصرية التي لا تريد أن تعترف للأمم الأخرى بأيّ إنجاز حضاري حقيقي! وقد سار المؤرّخ العربي عادة على درب المؤرّخ الغربي في النظر إلى الفلسفة على أنّها معجزة يونانية، وأنّ اليونانيين اخترعوها على غير مثال سابق، وهذا كلّ من قبيل الأخطاء الشائعة التي تكذبها الدراسات المعاصرة المحايدة حول هذا الموضوع، كما تؤكّده كتابات المؤرّخين والفلاسفة اليونانيين القدامى أنفسهم! فبالإضافة إلى ما هو معروف من تأكيدات لهؤلاء الفلاسفة القدامى عن زيارتهم لبلدان الشرق القديم، وخاصة مصر والاستفادة منها والتعلّم على يد حكمائها ومعلّميها، وبالإضافة إلى كتابات المؤرّخين اليونان القدامى، وعلى رأسهم هيرودوت الذي أفرد في تاريخه قسمًا كبيرًا لتوضيح التأثير المصري غير المحدود على الفلسفة والديانات والعلوم اليونانية<sup>١</sup>؛ أقول بالإضافة إلى كلّ ما هو معروف في هذا الشأن وأكّده سارتون في تاريخه للعلم وول ديورانت في روايته لقصة الحضارة وغيرها، أنّني اكتشفت أنّ أفلاطون قد أكّد في محاوره «قراطيلوس» أنّ أصل كلمة Sophia غير يوناني، وأنّها من أصل أجنبي. وقد كشف مارتن برنال في كتابه «أثينا السوداء» عن أنّ أصل هذه الكلمة مصري، فهي تعود إلى لفظة هيروغليفيّة، هي Sb3، التي تعني يعلّم تعليمًا، ونقلت إلى اليونان وحرّفت لتصبح Sophia<sup>٢</sup>.

وإذا أضفنا إلى ذلك أنّ أول من أطلق كلمة فيلوسوفيا في اليونان، هو

١. انظر كتابنا: النشار، نحو تاريخ جديد للفلسفة القديمة، ١٢٤ وما بعدها. وراجع بحثنا: النشار، المعجزة

اليونانية بين الحقيقة والخيال.

٢. انظر كتابنا: النشار، الفكر الفلسفي في مصر القديمة، ١٥-١٧.

فيثاغورس الفيلسوف والعالم اليوناني الشهير حينما سئل: هل أنت حكيم؟ فردَّ قائلاً: الحكيم هو الإله، أمّا أنا فمحبّ للحكمة! وعرفنا أنّ فيثاغورس قد قال ذلك متأثراً بتعليمه في مصر القديمة - حسب المكتشفات الأثريّة الحديثة وروايات المؤرّخين القدامى - لأكثر من عشرين عاماً، ذلك التعليم الذي كان يُردُّ العلم فيه إلى الإله، وينسب فيه كلّ شيء إلى الملك-الإله<sup>١</sup>.

أقول إذا ما عرفنا ذلك وأضفناه إلى ما قاله أفلاطون قديماً وأكّده برنال - رغم عدم قراءته لهذه المحاورّة الأفلاطونيّة - بدراساته اللغويّة حديثاً، لأدركنا بكثيرٍ من اليقين أنّ Sophia؛ أي الحكمة أو ما ندعوه بالعربيّة الفلسفة، هو إبداع مصري قديم نقل إلى بلاد اليونان عبر العلاقات الثقافيّة والصلات الحضاريّة التي كانت بين بلاد اليونان حديثة العهد بالفكر والعلم وبين الحضارة المصريّة بكلّ عرافتها وأصالتها اللامحدودة في مجال الإبداع الحضاري بصوره وأشكاله كافّة. وليس من قبيل المبالغة إذا القول إنّ الفلسفة كغيرها من مختلف الإبداعات الحضاريّة، هي إبداع مصري أصيل، وأنّ معلّمي الحكمة للعالم هم فلاسفة مدينة أون القديمة ومدينة منف القديمة ومدينة واست (الأقصر) القديمة، وأنّ فلاسفة من أمثال بتاح حوتب (ق ٢٧ ق.م) وآيبوور (ق ٢٠ ق.م) وأخناتون (ق ١٤ ق.م)، هم معلّموا الإنسانيّة الأوائل<sup>٢</sup>، وأنّه من خلال تعاليمهم والتأثر بها ازدهر الفكر الفلسفي في اليونان منذ القرن السادس قبل الميلاد. ولنلاحظ هنا أنّني قلت «ازدهر»، وليس «نشأ»؛ فالنشأة اصطلاحاً ومعنى كانت في مصر القديمة.

وعموماً فقد أصاب روجيه جارودي كبّد الحقيقة حينما قال عن أصل الحضارة الغربيّة من زاوية أخرى في مطلع الفصل الأوّل من كتابه المهمّ «حوار

١. انظر كتابنا: النشار، تاريخ الفلسفة اليونانيّة من منظور شرقي، ١٤٩-١٥١.

٢. انظر: توملين، فلاسفة الشرق، ٢٧. وراجع أيضاً: توماس: أعلام الفلاسفة - كيف نفهمهم.

الحضارات»: إنَّ ما اصطُحَّح الباحثون على تسميته باسم الغرب، إنَّما ولد فيما بين النهرين وفي مصر؛ أي في آسيا وأفريقيا، فإذا رفضنا اعتبار الغرب ماهية جغرافية، ونظرنا إليه باعتباره حالة فكرية متَّجهة إلى السيطرة على الطبيعة والناس، وجدنا أنَّ مثل هذه النظرة إلى العالم ترقى إلى الحضارة الأولى المعروفة التي ظهرت في دلتا دجلة والفرات.. إنَّ مولد حضارتنا المتميِّزة بإرادة السيطرة والنفوذ، تجد تعبيرها الأدبي في ملحمة جلجامش، وقد سبقت الإلياذة بألف وخمسمائة عام، هناك ارتفع الستار عن أول فصل من تاريخنا (يقصد تاريخ الغرب)... وثمة ينبوع آخر لحضارتنا تجد جذوره في مصر. لقد كان الفلاسفة والمؤرِّخون اليونان يعجبون بمصر إعجاباً عظيماً، وتدين آراء أفلاطون الثنائية لها بالشيء الكثير. لقد كان أفلاطون يحلم بدولة ذات استقرار سياسي، بينما كان يعيش في ظلِّ ديمقراطية تحفل بالحركة، وكانت مصر أنموذجه، وقد ألهمت مصر الحضارة الإغريقية أيما إلهام<sup>١</sup>.

وإذا كان ذلك فيما يتعلَّق بالأصول الشرقية لما يسمَّى بالمعجزة الإغريقية في نشأة الفلسفة والعلم في الزمن القديم!! فما هي أسس وركائز ما يسمَّى بالمركزية الغربية في عصرنا الحاضر؟.

#### ثانياً- من أين استقى الغربيون حداثتهم؟!

لقد قيل الكثير وكتب الكثير عن أنَّ الغربيين هم من صنعوا أساس الحضارة العالمية الحديثة، وأنَّ عصر نهضتهم إنَّما ولد من خلال منجزاتهم العلمية والفكرية. وعادة ما يُورَّخ للعصر الحديث بداية من أسماء بعينها، مثل كوبرنيكوس وجاليليو في العلم، وفرنسيس بيكون وديكارت في الفلسفة، والسؤال هو: هل كان هؤلاء بأفكارهم وما قدّموه إبداعاً خالصاً من عنديّاتهم أم أنَّ له مصادر وأصولاً سابقة استندوا إليها وبدأوا من تأثرهم بها؟!

١. غارودي، حوار الحضارات، ١٨-١٩.

إنَّ الحقيقة الموضوعية التي اختفت تحت سطوة الكتابات الغربية المضلّلة التي ركّزت على الجوانب السلبية للوجود العربي في أوروبا حتّى عصر النهضة الأوروبيّة، والتي شوّهت الإنجازات العربية المذهلة في مجالات التقدّم العلمي والحضاري على أساس أنّها قامت على التقليد والاقتباسات من المؤلّفات اليونانية القديمة التي اضطلع العرب بترجمتها والاستفادة منها! أقول إنّ الحقيقة الموضوعية هنا إنّما تتمثّل في أنّه لم يكن ممكناً للعرب أن يرثوا العروش الأوروبية في العصور الوسطى بالغزو العسكري وحده، بل كان العامل الحاسم - فيما يقول جارودي - فعلاً، هو «أنّ العربي قد جلب معه أشكالا أعلى في مجالات التنظيم الاجتماعي والاقتصادي. لقد حمل معه منظومة التعاضديّات المهنية التي ستعرفها أوروبا بعد عدّة سنين، والتي ظهرت منذ القرن التاسع عشر في تنظيمات الرفقة عند القرامطة. فعندما نقرأ ابن خلدون أنّ المحتسب ليس سوى مَنْ سيُعرف في فرنسا برئيس التجار.. وبتأثير العرب ظهرت في إسبانيا البلديّات المزوّدة بميزانية مستقلة، كما ظهرت مؤسّسة القضاة الانتخابية. وفي المجال الاقتصادي، أقام العرب صناعات نسيجية وتعدينية مدهشة، ومضوا قدماً في أعمال الجلد، وأنجزوا بناء أجمل إرماداً في العالم؛ الأسطول الذي سيكتشف أميركا.. وباختصار: إنّما يدين الغرب بعصر النهضة لـ «غزو» العربي الذي عرف كيف يخلق الشروط الفكرية اللازمة لتفتّحه.. إنّ العرب لم يقتصروا على إحياء الثقافة القديمة، وإنّما أسهموا بإبداع ضخم في الثقافة العالمية.. وفي تنمية التقنيّات والعلوم التي قفزت بالعالم قفزات كبرى إلى الأمام..»<sup>١</sup>.

وبالطبع، فثمّة عشرات الكتب والمراجع التي كتبت عن عبقرية الحضارة العربية ومدى إسهام العلماء العرب على مدار قرون عديدة في إبداع التقدّم



العلمي وفي حمل مشعل التقدّم الحضاري وتقديمه إلى أوروبا والغرب قبيل وأثناء ما سُمّي لديهم بعصر النهضة والعصر الحديث.

وعلى النحو نفسه، قام عصر النهضة الغربي على أكتاف الاكتشافات والإنجازات الحضاريّة للصين في مجالات عديدة، ففي حقل الاختراعات التقيّة العظمى التي كانت شرط التقدّم الإنساني، كان الإسهام الصيني أحد أهمّ ما أسهم به الناس، ومن أشهر ما عرف عن الصينيين اختراعهم المطبعة التي لعبت في أوروبا دورًا حاسمًا في انتشار عصر النهضة والإصلاح والرأسمالية، وكذلك استخدام الثروات الطبيعيّة من الأرض واستخدام الصلب واستخدام القوى المائيّة والاكتشافات المتّصلة بها، فلقد كان الأسطول الصيني أقوى الأساطيل في العالم بين سنة ١١٠٠ و١٤٥٠، ولقد اكتشف الصينيون البارود وكثرت اكتشافاتهم في مجال التغذية وعلم الحشرات وحماية النباتات ودراسة النبض وتقنيّات وخز الإبر التي تنمّ عن علم بالتشريح متقدّم جدًّا..

وبوجه عام، فقد كانت الكشوف والإبداعات العربيّة والصينيّة طيلة العصور الوسطى وعصر النهضة، هي الأساس والدافع الأكبر ليوصل الغربيون التقدّم والنهوض عبر ما أخذوه عن الشرق العربي الإسلامي من جهة والشرق الآسيوي الصيني من جهة أخرى. إنّ الاختراعات التي أخذتها أوروبا من العرب ومن الصينيين، هي التي نجم عنها انتقال أوروبا من العصر الإقطاعي إلى الرأسماليّة، وهي التي جعلت أوروبا تمتلك آليّات التوسّع الدائب. إنّ التفوّق الأوروبي المزعوم لم يكن يومًا تفوّقًا ثقافيًّا أو علميًّا بقدر ما كان تفوّقًا في الاستغلال النفعي لمنجزات السابقين عليهم في التقدّم.

### ثالثاً- المركزية الغربية.. نظرة نقدية

إنَّ نظرة موضوعية على حجم الإنجاز الغربي في التاريخ الحضاري للبشرية يكشف بما لا يدع مجالاً للشكَّ أنَّ الغربيين عادة ما يقعون في وهم التهويل والتفخيم والتضخيم بحسب رؤية فيكو وفلسفته للتاريخ؛ فالأمّة التي تمجّد تاريخها وماضيها بقدر ما فيه من قوّة ومجد وثناء، إنَّما تتناسى أنَّ كلَّ فترة تاريخية ليست بمقدار ما فيها من إنجازات، وإنَّما حسب الدور الذي لعبته في المسار العام للتاريخ.

والناظر المدقّق للمسار العام للتاريخ البشري منذ نشأة الحضارة البشرية على ظهر كوكب الأرض حتّى الآن، يكتشف أنَّ الوجود الغربي فيه محدود؛ إذ على الأرجح لم يظهر لليونان إسهاماً حضارياً معروفاً قبل إياذة هوميروس، الذي ربّما يكون هو أيضاً من أصول شرقية، وذلك كان على الأرجح أيضاً في حوالي القرن العاشر أو التاسع قبل الميلاد، بينما التاريخ المكتوب للحضارة المصرية القديمة يعود للقرن الثلاثين قبل الميلاد، وهذا يعني ببساطة أنَّه لا يمكن لأمة حديثة نسبياً في التاريخ أن تكون هي مركزه! ومن جهة الأصالة الحضارية، لا يمكن اتّخاذ الغرب وقيمه مقياساً للتحضّر أو التخلف، فالغرب - على حدّ تعبير جارودي - «عرض طارئ في التاريخ»<sup>١</sup>.

كما أنَّ ما تعدّه شعوب الغرب معياراً للتقدّم الحضاري، تُعدّ - بتعبير جارودي

١. م. ن، ٩٣.

حيث يقول جارودي نصّاً عن الغرب: «عندما نعيد وضع التاريخ في المنظور الألفي وعلى السّلم العالمي ونقيس الخير الذي احتلّه العرب منذ أربعة قرون لتحديد مصير بقية العالم باستغلاله لمصلحته وحدها، نستطيع أن نستنتج من سيطرته أنَّ الغرب حادث عارض، إنَّه أخطر عارض طرأ في تاريخ الكرة الأرضية، والذي قد يقود إلى فئتها». كما يقول في نصّ آخر ص ٩٢ «إنَّ نمط التّطوّر الذي تمارسه المجتمعات الصناعية، يقود البشرية إلى درب مسدود» (غارودي، حوار الحضارات، ٩٢).

أيضاً - معايير أحادية الجانب، فهي معايير اقتصادية بحثة، تقيس الازدياد الكمي في الإنتاج والاستهلاك دون الرجوع إلى مشروع إنساني حضاري وثقافي عام. والسؤال هو: أيهما أهم زيادة الأرباح والأموال أم زيادة الوعي وتنمية الإنسان وأخلاقه وقدراته؟.

لقد اختار الغربيون البديل الأول واعتبروه هو المقياس الناجع للتقدم والتخلف، ومن ثمّ قسّموا العالم إلى عالم أول وعالم ثان وعالم ثالث بحسب ما تمتلكه الدول والشعوب من ثروات! والحقيقة أنّهم تناسوا شيئاً مهماً جداً، وهي النظرية القائلة أنّ النموّ والتخلف إنّما يرتبطان برباط جدلي، وأنّ علاقتهما المتبادلة إنّما هي علاقة شرط وإنجاب، وقد وصفها جارودي على الواقع، فقال: إنّ نموّ الغرب إنّما كان بالضرورة وليد نهب ثروات القارّات الثلاث ونقلها إلى أوروبا وأميركا الشماليّة، ومن ثمّ فإنّ الغرب هو مَنْ جعل ما سمّوه بالعالم الثالث متخلفاً. وبعبارة أخرى، فإنّ التخلف هو التعبير الدالّ على علاقة استغلال بلدًا آخر! وبعبارة ثانية، فالنموّ والتخلف عنصرا منظومة واحدة هي المنظومة الرأسماليّة؛ فتراكم رأس المال الأوّل ثمّ الإنتاج الموسّع الذي يسمّى الآن زيادة، قد تطوّر خلال عدّة مراحل: إبادة هنود أميركا بدءاً من القرن السادس عشر، نخاسة العبيد السود التي أصبحت ضروريّة لاستغلال المعادن وأراضي أميركا التي قلّ سكّانها نتيجة تلك الإبادة الجماعيّة، ثمّ بدءاً من الثورة الصناعيّة والاقتصاديّة التي جعلها التكديس أمراً ممكناً لم يعد الاسترقاق يسمح بالإفادة من التقنيات الجديدة، وإنّ إلغاء الرقّ وبدء «الحركة الاستعماريّة» بالمعنى الصحيح؛ أي السيطرة السياسيّة والعسكريّة على أفريقيا وعلى القسم الأكبر من آسيا لتأمين الاستثمارات ذات الربح الأعظم في الصناعة وفي التجارة، وذلك بفرض السعر الأدنى على اليد العاملة والأسعار الأعلى للمنتجات المستوردة فرضاً بالقوّة،

وأخيراً ظهر استغلال العالم الثالث على نحو جديد بنشأة وتوسّع الشركات متعدّدة الجنسيّات...»<sup>١</sup>.

إنّ هذه المنظومة الاقتصاديّة الرأسماليّة الجهنميّة التي ابتدعت منذ عصر الاستعمار، هي التي ساهمت في تثبيت دعائم هذه المركزيّة الغربيّة المزعومة التي مآلها إلى التفكّك بفعل زيادة الوعي في البلاد المسمّاة بالمتخلّفة والنامية، والرهان الحقيقي هنا على زيادة الوعي بهذه القضيّة، فهذا الوعي من شأنه أن يخلق العداء لهذه المنظومة وابتكار الطرق التنمويّة المستقلّة لدى تلك الدول، وشيئاً فشيئاً يمكن الفكّك من أسر هذه المنظومة الغربيّة القاتلة للإبداع والمعادية للإنسانيّة الإنسان!

#### رابعاً-الإجراءات العشرة لدحض المركزيّة الغربيّة

إنّ دحض المركزيّة الغربيّة مسألة ممكنة إذا ما اتّحدت إرادات الشعوب الأخرى وقويت شوكتها، وذلك عبر وسائل محدّدة وواضحة ولا تخفى على أحد، وهي كالآتي:

١. إنشاء وتقوية التجمّعات السياسيّة والاقتصاديّة الأخرى بعيداً عن استشارة الغرب والتبعية لمنظوماته وتكتلاته السياسيّة والاقتصاديّة.
٢. عدم الاعتماد على الدولار واليورو كمقوم للعملات الأخرى.
٣. دعم التبادل التجاري بين الدول الأخرى بعملاتها المحليّة.
٤. تقوية الاقتصادات المحليّة عبر زيادة الإنتاج الزراعي والصناعي المستقل.
٥. الاعتماد على الذات في تطوير الزراعة والصناعات والمنتجات المحليّة.
٦. إنشاء منظومات دفاعيّة عسكريّة مستقلّة تكفل الحماية والدفاع عن

١. غارودي، حوار الحضارات، ٤٤-٤٦.

- المصالح الاقتصادية للدول القومية والتجمعات الإقليمية.
٧. وليبدأ كل ذلك بإعلان رفض التقسيمات والتصنيفات الغربية المفروضة على شعوب العالم، فشعوب ودول العالم على قدم المساواة ولا فرق بينهم.
٨. المطالبة بالتعويضات العادلة للدول التي استولى المستعمرون على ثرواتها ونهبها، فهذا حقهم، ولا يضيع حق وراءه مطالب.
٩. الإصرار على ضرورة إصلاح النظام العالمي وتطوير ميثاق ومنظمات الأمم المتحدة بحيث تسمح بالتمثيل العادل والمتساوي لقارات العالم وشعوبه بعيداً عن الوضع الحالي الذي كان نتاجاً لحريين عالميين بين الدول الغربية ذاتها، ولم يكن يصح أن تتحمل الشعوب والدول الأخرى ذلك التمييز الذي فرض عليها جرّاء ذلك.
١٠. العمل على اتخاذ موقف موحد من قبل دول ما سمي ظلمًا وقهرًا بدول العالم الثاني أو الثالث في حال استمرار الدول الغربية (أميركا وأوروبا) في تجاهل هذه الإجراءات العادلة المطلوب تنفيذها على أرض الواقع.

### الخاتمة

قد يكون الاستنتاج الأولي الذي يمكن استخلاصه ممّا عرضناه في هذا البحث، هو الطبيعة القهرية التي انبنى عليها مصطلح المركزية الغربية، وهذا عائد إلى أنّ مصطلحاً كهذا لم يأت كحاصل طبيعي لتطور متكافئ في نظام العلاقات بين الشعوب والدول، وإنما جاء بفعل سلسلة من الحروب الاستعمارية امتدت جذورها إلى عصور الحداثة الأولى في الغرب. ولقد صار واضحاً إثر التحولات التي عصفت بالنظام العالمي بعد الحرب الباردة، أنّ التمركز الأمريكي الأوروبي

على رأس العالم المعاصر، هو ظاهرة عارضة لا تنطوي على أيّ مشروعية، فضلاً عن كونها عرضة للتبدُّد والزوال.

لا شكّ في أنّ كمًّا هائلاً من الحوار والنقاش دار في الماضي وما زال يدور في المراكز البحثية والاستراتيجية الدولية والمحلية حول التنافس الحضاري المحتدم عالمياً الآن بين الشرق والغرب.

وفي الوقت الذي يتحدّث فيه فلاسفة الحضارة والتاريخ الغربيون منذ أوزوالد شبنغلر (توفي سنة ١٩٣٦م) وأرنولد توينبي (توفي سنة ١٩٧٥م) وحتى الآن عن قرب انهيار الحضارة الغربية والتبشير ببدء دورة حضارية جديدة هي دورة ما بعد العولمة أو ما بعد الغرب؛ لا أدري سبباً واضحاً لمحاولاتنا الدائبة في اللهاث وراء التجربة الغربية، أوروبية كانت أو أميركية، في التقدّم الحضاري، اللهمّ إلاّ أنّنا ما نزال متأثرين كدول وشعوب بالمرحلة الاستعمارية التي كان من نتائجهما الخطيرة ربط عجلة الاقتصاد في الدول المستعمرة بالدول المستعمرة من جانب، وانسحاقنا في تقليد النموذج الثقافي الغربي في كلّ شيء؛ إذ ما نزال، رغم التحرّر والاستقلال، نشعر بالدونية تجاه هذا النموذج، ومن ثمّ نحاول تقليده واستنساخه وكأنّه لا يوجد طريق للتقدّم والنهوض إلاّ عبر هذا النموذج. والغريب أنّنا ما نزال نحاول ولا نلقى سوى الفشل من جانب، ونقد الآخرين لنا وتعاليمهم علينا من جانب آخر.

ولمّا كانت العولمة كأنّها قدر العالم المقدور، وفرضت الهيمنة الاستعمارية غير المباشرة على العالم تحت دعوى أنّ العالم أصبح أشبه بقرية واحدة، وأنّ ثمة ثقافة واحدة ونمطاً اقتصادياً واحداً يسودان العالم، فقد برزت سوءاتها للقاصي والداني، وأصبح العالم يعاني منذ نهايات القرن الماضي من الهيمنة والاستبداد الغربيين اقتصادياً وسياسياً، وكثرت الأزمات الاقتصادية تحت وطأة هيمنة نموذج

الرأسمالية الخشنة التي لم تستهدف يوماً تحقيق العدالة، بل سمحت بكل بساطة بأن ينقسم العالم إلى الخمس الثري (متمثلاً بأصحاب رؤوس الأموال وملاك الشركات الكبرى في العالم ودولها)، والأربعة أخماس الفقراء، وها نحن نرى أنّ الأثرياء يزدادون ثراءً، وتنتقل رؤوس أموالهم بين قارات العالم، ويؤسسون شركاتهم عبر دول العالم المختلفة مصطنعين التشريعات التي تحمي رؤوس أموالهم والعلامات التجارية الخاصة بهم، وها هم في سبيلهم لأن يمتلكوا العالم كله ويستحوذوا على ثرواته.

من هنا، كان التنبؤ بأن هذه المرحلة العولمية المفروضة من قبل نمط ثقافي واقتصادي معين لن تستمر؛ لأنّ التاريخ علّمنا أنّ غرور القوى الإمبراطورية العظمى، ورغبتها الدائمة في التحكم والسيطرة وفرض الأمر الواقع على الآخرين، والتمدد غير المبرر لفرض الهيمنة والسيطرة، كل ذلك يؤدي حتماً إلى الانهيار والسقوط. وفي ضوء هذا الأمر، تنبأ الكثيرون من فلاسفة الغرب ومؤرخيه بانتهاء هذا النموذج الحضاري الغربي ذي البعد الواحد رغم كل المحاولات اللاهثة لإصلاح بعض هفواته والكثير من عيوبه.

### لائحة المصادر والمراجع

١. توماس، هنري، أعلام الفلاسفة - كيف نفهمهم؟، الفصل الأول، ترجمة: متري أمين ومراجعة د. زكي نجيب محمود، دار النهضة العربية بالقاهرة ١٩٦٤ م.
٢. توملين، اريم والتر فردريك، فلاسفة الشرق، ترجمة: عبد الحميد سليم ومراجعة على أدهم، دار المعارف بالقاهرة ١٩٨٠ م.
٣. توينبي، أرنولد، تاريخ الحضارة الهلنيّة، ترجمة: رمزي جرجس ومراجعة د. محمّد صقر خفاجة، منشورات مكتبة الأسرة - الهيئة المصريّة العامّة للكتاب بالقاهرة ٢٠٠٣ م.
٤. شيخ أنتاديوب، الأصول الزنجيّة للحضارة المصريّة، دار العالم الثالث، القاهرة ١٩٩٥ م.
٥. غارودي، روجيه، حوار الحضارات، ترجمة: د. عادل العوّا، منشورات عويدات، بيروت - باريس، الطبعة الثالثة، ١٩٨٦ م.
٦. فارنتن، بنيامين، العلم الإغريقي، الجزء الأوّل ترجمة: أحمد شكري سالم، ومراجعة حسين كامل أبو الليف، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب - سلسلة الألف كتاب (١٦٠) - بدون تاريخ.
٧. فارنجتون، بنيامين، مدنيّة الإغريق والرومان، ترجمة: أمين تكلا، مكتبة الأنجلو المصريّة بالقاهرة.
٨. اللائرتي، ديوجينيس، حياة مشاهير الفلاسفة، ترجمة: د. إمام عبد الفتّاح إمام ومراجعة د. محمّد حمدي إبراهيم، المركز القومي للترجمة بالقاهرة، المجلّد الأوّل.
٩. النشار، مصطفى، «المعجزة اليونانيّة بين الحقيقة والخيال، مجلّة كليّة الآداب»، جامعة القاهرة، العددان ٤٦ و ٤٧ لسنة ١٩٨٦ م، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب ١٩٨٨ م.
١٠. \_\_\_\_\_، الفكر الفلسفي في مصر القديمة، الطبعة الثانية، منشورات دار بتانة الثقافيّة، القاهرة ٢٠٢٢ م.
١١. \_\_\_\_\_، تاريخ الفلسفة اليونانيّة من منظور شرقي، الجزء الأوّل، السابقون على السوفسطائيين، الطبعة الأولى، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة.
١٢. \_\_\_\_\_، نحو تأريخ جديد للفلسفة القديمة، الطبعة الثانية، مكتبة الأنجلو المصريّة، ١٩٩٧.



13. Aristotle: *Metaphysics*, translated to English by S.W.D Ross, in “Great Books of the Western World”, 8-the works of Aristotle- vo.1. Encyclopaedia Britannica, Inc., London-Chicago-Toronto 1952, ch.2- 982, Eng. Tran.
14. Arnold, David, *Colonizing the Body: State Medicine and Epidemic Disease in Nineteenth-Century India*, Berkeley, 1993.
15. Cohen, Bernard, *Colonialism and its Forms of Knowledge: The British in India*, Princeton, 1996.
16. Conklin, Alice L, *What is Colonial Science?*, University of Chicago Press, 2011.
17. Heath, Thomas, *Greek Mathematics*, Oxford, 1921,
18. Latour, Bruno, *Nous n’avons jamais été modernes*, Paris, 1991.
19. Nandy, Ashis, *The Intimate Enemy: The Loss and Recovery of Self under Colonialism*, Delhi, 1983.
20. Prakash, Gyan, *Another Reason: Science and the Imagination of Modern India*, Princeton, 1999.
21. Pyenson, Lewis, *Civilizing Mission: Exact Sciences and French Overseas Expansion*, Baltimore, 1993.
22. Said, Edward, *Culture and Imperialism*, New York, 1993.
23. Salemin, Oscar, *The Ethnography of Vietnam’s Central Highlanders: A Historical Contextualization 1850--1990*, Honolulu, 2003.
24. Sibeud, Emmanuelle, *Une science impériale pour l’Afrique? La construction des savoirs africanistes en France 1878--1930*, Paris, 2002.
25. Singaravélou, Pierre, *Professor l’Empire: Les sciences coloniales en France sous la IIIe République*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2011.
26. Trumbull IV, George, *An Empire of Facts: Colonial Power, Cultural Knowledge, and Islam in Algeria, 1870-1914*, Cambridge, 2009.
27. Vaughan, Megan, *Curing their Ills: Colonial Power and African Illness*, Stanford, 1991.

# حقيقة الاستعمار والهيمنة الاستعماريّة رؤية نقدية لمنهج تعريف «الذات والآخر» في منظومة الفكر الغربي

عارف نريمانى<sup>١</sup> ومحمد علي برغو<sup>٢</sup>

## مقدمة

قام الاستعمار الغربي الذي بات طيلة قرون متوالية بمثابة جزء لا يتجزأ من التاريخ الغربي الحديث، بل تاريخ العالم بأسره، على هيمنة مدعومة بأسس فكرية سلطوية اتّسمت بها طبيعته الانتهازية بحيث تحوّلت إلى خطابه الأساسي الذي يطرح من قبل أسياده، وهذا الخطاب بطبيعة الحال كلّه تحريض على استعمار البلدان الضعيفة والعمل على إبقائها بنية أساسية تعتمد عليها البلدان الاستعمارية. أرباب السلطة الاستعمارية يطرحون نظريات وآراء بهدف ترويج تضادّ في المفاهيم وإيجاد قطبين، أحدهما المستعمر والآخر من يخضع له؛ إذ اكتسب استعمارهم هويته على أساس هذا الفكر السلطوي، ومن ثمّ اعتبروا أنفسهم وبلدانهم أعلى درجة من غيرهم، وهذا الأمر أسفر عن ترويج فكرة أنّ الغربيين

١. باحث في قسم التاريخ - جامعة تبريز. إيران.

٢. أستاذ مشارك في قسم التاريخ - جامعة تبريز.

المصدر: نريمانى وبرغو، حقيقة الاستعمار والهيمنة الاستعمارية رؤية نقدية لمنهج تعريف «الذات والآخر» في منظومة الفكر الغربي، مجلة «غرب شناسي بنيادي» الفصلية الحائزة على درجة مجلة علمية بحثية،

من أتباع الدين المسيحي هم الناجون فقط. لكنّ هذا التوجّه الفكري شهد تحوّلاً في العصر الحديث بعد أن طرحت في رحابه مفاهيم جديدة منبثقة من ميثافيزيقا ذات طابع عصري. وعلى أساس هذه المفاهيم، فالاستعمار الذي في واقعه سلطة غريبة سلبية على سائر المجتمعات والبلدان في العالم، أصبح ظاهرة مقبولة وقانونية تتواكب مع المشروع التاريخي الشامل الذي يرومون تنفيذه في شتى أرجاء العالم.

حينما نشرح ونحلّل مفهوم الاستعمار<sup>١</sup> وكلّ ما يرتبط به من أسس فكرية، نستنتج أنه عبارة عن بنية متناقضة إلى أقصى حدّ في عمق التاريخ الغربي المعاصر وتاريخ الفكر والسياسة في المجتمعات الغربية، وهو تناقض ما زال جارياً على قدم وساق حتى عصرنا الحاضر، وهذا الموضوع في الحقيقة يعكس الصورة الواقعية اليانوسية<sup>٢</sup> للحضارة الغربية الحديثة، وذو ارتباط وطيد بالطابع الديالكتيكي الذي يطغى عليها. وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ بعض المفكرين الغربيين انتقدوا هذه الحالة، وعلى رأسهم ثيودور أدورنو<sup>٣</sup> وماكس هوركهايمر<sup>٤</sup>؛ لأنّ اليانوسية إنّ حملت في أحد وجهيها مفاهيم مثل الحضارة والثقافة والحرية والعقل والتطور

### 1. Colonization

٢. يانوس أو جانوس (باللاتينية: Janus) هو إله البوابات والمداخل والانتقالات والطرق والممرات والمخارج في الميثولوجيا الرومانية، هذا الإله له وجهان، وجه ينظر للمستقبل، ووجه ينظر للماضي؛ أي إنّهُ ينظر إلى جهتين متعاكستين، وهو الإله التقليدي لشهر يناير، ويعتبر هذا الشهر هو الأصل الذي اشتقّ منه اسمه، فهو بادئ السنة الميلادية، وفي الحين ذاته نهايتها. ويعتبر حسب الميثولوجيا أنّهُ مشير وحاسم النزاعات والحروب والسلام. ومن هذا المنطلق يعتبر إلهاً للبدايات والنهايات باعتبار أنّ أحد وجهيه رمز للابتداء، ووجهه الآخر رمز للانتهاء؛ إذ اجتمعت البداية مع النهاية في شيء واحد، ومن ثمّ تعدّ نقطة الانطلاق مرتبطة بنقطة النهاية.

### 3. Theodor Wiesengrund Adorno

### 4. Max Horkheimer

والديمقراطية وغيرها، لكن في وجهها الآخر تحمل مفاهيم تتناقض معها مثل الحرب واستعباد البشر وتجارة العبيد والاستعمار والإمبريالية، وكما قال المفكر الغربي ستوارت هول فكل الانتصارات والإنجازات التي حققتها الحداثة، لا تضرب بجذورها بالتطور والتنوير الفكري الحديث فحسب، بل من أهم أسبابها العنف واستغلال الشعوب وحرمانها من حقوقها المشروعة وفقرها. وعلى أساس هذا الرأي، أكد على وجود تناقض شديد في ظاهرة العصرية والحداثة، إذ تُعدّ من جهة حالة بناءة ومن جهة أخرى هدامة مدمرة، لذا يستطيع ضحاياها أن ينتفعوا منها أيضًا<sup>١</sup>. لكن واقع هذا النفع يمكن اعتباره قريباً من الضرر الحاصل الذي تحدّث عنه كل من ثيودور أدورنو وماكس هوركهايمر<sup>٢</sup>.

الجدير بالذكر هنا أن أحد المواضيع التي يجب تسليط الضوء عليها بالنسبة إلى ظاهرة الاستعمار، هو ادعاء أربابه أنهم جاؤوا بحضارة حديثة للبشرية وثقافة راقية وديمقراطية تضمن حقوق الشعوب وما إلى ذلك من مفاهيم طرحوها في هذا المضمار ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالنشاطات الاستعمارية الغربية؛ وهذا الأمر في الحقيقة هو الذي دعا الكثير من المفكرين الغربيين المعروفين إلى الحديث عن طبيعة الاستعمار السلطوية وهيمنته على العالم وتأكيدهم على ضرورة هذه الظاهرة في حياة بني آدم؛ إذ اعتبروا الحركات الاستعمارية كانت وما زالت تحمل رسالة التحضر والثقيف في العالم، وأن حملة هذه الرسالة هم الغربيون فحسب، لذا يجب اعتبار هذا الموضوع واحداً من الأسس الفكرية الثابتة للاستعمار الغربي، ومرآة تعكس وجهه الحقيقي، ناهيك عن أن وجه الطرف الآخر يتّضح على أساسه؛ إذ تقوم نشاطات المستعمرين على إيجاد اختلافات ذات طابع

١. هال، غرب وبقية: كفتمان و قدرت، ٣٠-٣١.

٢. أدورنو وهوركهايمر، ديالكتيك روشنگري: قطعات فلسفي، ٢١.

متناقض في وجهتين مختلفتين، وترويج اعتقاد أساسه هبوط مستوى الطرف المضطهد الذي هو بطبيعة الحال ليس غريباً.

الدراسات والبحوث التي تدوّن اليوم بخصوص ما يسمّى بعهد ما بعد الاستعمار<sup>1</sup>، هدفها الارتكازي هو شرح وتحليل النتائج الثقافية والتاريخية للاستعمار الغربي؛ إذ يسعى مدوّنها إلى بيان واقع المناهج الفكرية المعتمدة لدى أبناء المجتمعات الغربية والأوروبية، والتي تتسم بطابع تنويري، ثمّ تسليط الضوء على هذه المناهج في شتى المجالات العلمية والفكرية، مثل التاريخ وعلم الاجتماع وعلم الإنسان (الأنثروبولوجيا) والآداب والفنّ والقصص والروايات والفلسفة، وما إلى ذلك من مجالات أخرى، وذلك بأسلوب التحليل النقدي؛ إذ لا شكّ في أنّ نقد هذه التوجّهات الفكرية ليس اعتباطياً، وإنّما له أسس معتبرة؛ إذ حسب الدراسات والبحوث التي أجريت بخصوص عهد ما بعد الاستعمار وبشأن العالم الغربي والمجتمعات الأوروبية، استنتج العلماء والمفكّرون أنّ ما طرحوه مختلف عمّا هو مطروح من قبل الغربيين. كذلك فإنّ هذه الأطروحة الفكرية من حيث مرتكزاتها، ذات ارتباط وطيد مع السياسات الاستعمارية الغربية ذات الطابع السلطوي. وعلى هذا الأساس، يمكن القول إنّ الإنسان الغربي قد انتقد نفسه بنفسه كما انتقد الحركة التاريخية لمعاصريه وأسلافه الذين تبنوا نهجاً استعمارياً.

### سيرورة العنف المفتوح

من المؤكّد أنّ الحركات الاستعمارية تسعى إلى تحقيق أهدافها السياسية والاقتصادية عن طريق سلطتها كمرتكز أساسي. وهذا الأمر بطبيعة الحال يستوجب اللجوء إلى العنف والقهر وتسخير القوّة قدر المستطاع في التعامل مع

1. post colonialism

الطرف المقابل، لكنَّ هذه الحركات لم تقتصر على هذا الأمر فقط، وإنَّما تزامناً معه حاولت تحقيق هدفها عن طريق اتباع أساليب فكرية وثقافية كي تحوّل نفوذها إلى سلطة راسخة وتحمل الآخرين آراءها، وعادةً ما تروّج سلطتها وهيمنتها وسائر المفاهيم التي تطرحها بأنماط متنوّعة اعتماداً على إيهام الشعوب بأنَّ استحقاق مَنْ هو أكثر اقتداراً في العالم للثروات أينما كانت، يُعدّ أمراً طبيعياً يؤيِّده العقل، لذا سعى المستعمرون على ترسيخ فكرهم ونفوذهم على أساس هذه القاعدة التي روّجوها بأساليب شتى.

بناءً على هذه الرؤية، فالمنهج الفكري والدلالي الذي يتبّعه المستعمرون الغربيون بهدف إنتاج مختلف المفاهيم والمداليل ثمّ بلورتها وطرحها وتصويرها، قوامه وجود ارتباط بين المنهجين الدلالي واللغوي؛ لأنَّ تمثيل المعنى أو طرحه في الواقع عبارة عن حصيلة لاستثمار المنهج اللغوي من قبل أصحاب إحدى الثقافات أو استثمار كلِّ منهج متعارف تستخدم في رحابه علائم ومداليل وصور خاصّة لإنتاج المعنى؛ ممّا يعني أنّ الاستخدام اللغوي أو استخدام العلائم والمداليل والصور يمثل أو يعرف ما هو مقصود منها ضمن منهج معيّن. وأمّا مرادنا من التمثيل أو الطرح الذي نصفه بالمنهج في هذه المقالة، فهو منهج يتجاوز نطاق اللغة وذو نطاق واسع، وفي الحين ذاته يتمحور حول شتى القضايا الاجتماعية التي هي على ارتباط وثيق مع السلطة والقدرة<sup>١</sup>. ومن هذا المنطلق، فالهدف الذي نروم من ورائه تحليل كيفية تصوير حقيقة الاستعمار والمنهج الذي يجب الاعتماد عليه في هذا المضمار، هو إثبات قدرة التصوير الفكري والثقافي وما يترتّب عليه من انعكاسات على خلق مفاهيم سياسية واستعمارية، ثمّ إيجاد

١. هال، معنا، فرهنگ و زندگي اجتماعي. رقم الصفحة التي اقتبس منها الموضوع لم يذكر في النصّ.

ارتباط بين صاحب السلطة الاستعمارية والخاضع لهذه السلطة؛ أي بين المستعمر والمستعمّر. لذا، سنتطرق في هذه المقالة إلى شرح وتحليل الموضوع وفق منهج الخطاب<sup>١</sup> الاستعماري الذي ينبثق في واقعه من مجموعة مفاهيم ومداليل مصطنعة، ويؤكد على ضرورة إقامة علاقات بين السلطة المقتدرة - المهيمنة - والأطراف الأخرى على أساس استعماري. وفي هذا السياق يمكن الاعتماد على نظرية الخطاب المطروحة من قبل المفكر الغربي ميشيل فوكو الذي أكد على أنّ الخطاب هو المضممار التي يحدث في رحابه ارتباط وثيق بين القدرة والعلم<sup>٢</sup>.

الجدير بالذكر هنا أنّ ارتباط العلم والقدرة الاستعمارية في المنهج التمثيلي أو التصويري المطروح في هذا الخطاب، يسفر بشكل قطعي عن إيجاد سلطة نافذة وقوية للنظام الاستعماري لدرجة أنّ الخاضع لسلطة المستعمر ينضوي تحت مظلة هذا الخطاب ويخضع لنفوذ من يطرحه واقتداره، ثمّ على ضوء ترسيخ هذا الخطاب السلطوي في باطنه وتأصيل مفهوم اقتدار المستعمر في نفسه، يصبح بشكل تلقائي ساحةً تفرض فيها القدرة الاستعمارية ومضممارًا يجول فيه المستعمرون.

استناداً إلى ما ذكر، فالهدف في هذه المقالة هو دراسة وتحليل واقع الاستعمار الغربي كظاهرة تاريخية منبثقة من باطن الحضارة الغربية الحديثة، وبصفته مضممارًا يطرح في رحابه خطاب أساسه القدرة والسلطة النافذة. وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ هذا الخطاب والمنهج الذي يتمّ تصويره في رحابه، مرتبطان بالمبادئ الفكرية الحاكمة على العصر الحديث وعلى فلسفة التاريخ الشائعة خلال هذه الحقبة من الزمن، بل متقومان من الأساس على ذلك، والخطاب المطروح في

---

1. discourse

2. Young, "Foucault on Race and Colonialism".

هذا السياق عبارة عن نظام أو منهج يشمل سلسلة من المفاهيم التي يُعرف على أساسها هذا العالم، وبوساطته تتمكّن المكونات الاجتماعية النافذة من تأسيس منظومة للمفاهيم التي تعتبرها حقيقية عن طريق طرح علم خاص بالمبادئ والقيم الثابتة يتم فرضه بالإجبار على الفئات الاجتماعية الخاضعة والمغلوبة على أمرها<sup>١</sup>. لذا، فالخطاب المطروح من قبل الاستعمار يحكي عن هذا المنهج الدلالي أو المفهومي، والذي نشأ وترعرع في رحابه، وأصبح استعمارًا حسب المصطلح المتعارف، وبات الخاضع لسلطته بمثابة طرف آخر للمستعمر؛ أي إنّ المستعمر وفق هذا المنهج هو الجانب المقابل للمستعمر الذي يعتبر صاحب القول الفصل والسلطة المطلقة جرّاء قدرته التي تمكّن بفضلها من طرح قضايا علمية وقيم راسخة ومنظومة من أمور واقعية في حياة البشر؛ إذ يقوم إثر هذه السلطة والمنظومة الفكرية والدلالية بعكس صورته وصورة طرفه المقابل. وفي هذا السياق اعتبر المفكر الغربي ستيوارت هول هذا الخطاب بأنه بمثابة منهج تصوير يعكس صورة العالم بصفته كيانًا مزدوجًا واضح المعالم، فحواه هو قاعدة أساسية هي (الغرب وغير الغرب)<sup>٢</sup>.

بناءً على ذلك، نشأت سلطة أو هيمنة<sup>٣</sup> خاصة للاستعمار؛ إذ من خلال صياغة منهج دلالي تمّ تصوير السلوكيات والنشاطات التي تقوم بها الحركات والحكومات الاستعمارية بأنه أمر طبيعي في حياة البشر ومقبول لديهم. لذا، في هذا السياق سوف نسلط الضوء على ظاهرة تاريخية اسمها «استعمار»، ليس من جهة مراحل نشأتها ورواجها زمنيًا، وإنّما من جهة ارتباطها بالأسس والتيارات

1. Ashcroft, Griffiths and Tiffin, Post - Colonial Studies: The Key Concepts, 37.

٢. هال، غرب وبقية: كفتمان و قدرت، ٤١.

3. Hegemony



الفكرية التي استحوذت على مجتمعات العصر الحديث، ومن جملتها المشنوية<sup>١</sup> والتطور والتنمية والحركة التاريخية التكاملية الخطية - ذات المسار الموحد - والنزعة الذاتية أو الذاتانية<sup>٢</sup> ومركزية الغرب، ولا سيما أوروبا، وما إلى ذلك أمور أخرى ذات ارتباط بهذا الموضوع. وعلى هذا الأساس، نعتقد أن الاستعمار ليس وليد عهد ما قبل النهضة والحداثة أو تيار انحرف عن مسار تيار التنوير الفكري الحديث، بل هو بمثابة ظاهرة نشأ على أساسها النظام العالمي الجديد، الذي هو في الواقع نظام حداثة عالمي، من مقوماته الأخرى توجهات خاصة مثل الفكر الرأسمالي والنزعة الصناعية والدولة القومية<sup>٣</sup>. والمسألة الأساسية التي تطرح للبحث والتحليل في هذا المضمون، هي بيان كيفية طرح واستعراض الحركات الاستعمارية صورتها وصورة الطرف المقابل باعتبارهما جزأين من النظام السلطوي والهيمنة الاستعمارية، كذلك بيان طبيعة الارتباط بين المبادئ الفكرية الحاكمة على البشر في العصر الحديث في رحاب الحركات الاستعمارية؛ لأن هذه الحقائق تُعدّ جزءاً لا يتجزأ من تاريخ الحضارة الغربية الحديثة ومنهج طرحها واستعراضها. وفي هذا السياق، تتقوم فرضية البحث على أن الاستعمار يُعدّ واحداً من أبعاد وجود الإنسان الغربي، وهذا الإنسان يستعرض صورته وصورة سائر البشر ضمن خطاب يطغى عليه طابع استعماري بمحورية أوروبا والنظريات التي بسطت نفوذها بين المجتمعات البشرية إبان العصر الحديث.

القوى الاستعمارية تعمل على تبرير أفعالها السلطوية كافة وترسيخ هيمنتها وتقوية نفوذها من خلال استنادها إلى المنظومة الفكرية الغربية، واعتمادها

---

1. Dualism

2. Subjectivism

٣. توفيق، «جامعه دوران گذار و گفتمان پسا استعماري: تأملی در بحران علوم اجتماعی در ایران»

على الفكر الاستعماري الذي تمّ ترويجه في العالم بمختلف الأساليب. وكما أشرنا آنفاً، فأرباب هذا الفكر يطرحون توجهاتهم الاستعمارية على أبناء سائر المجتمعات ويصوّرون أنفسهم والطرف المقابل وفق خطاب خطّي - ذو اتجاه واحد - أي على أساس رؤية أحادية وفق مآرب خاصّة، وبهذا الشكل يصوغون التاريخ ويصوّرونه بمحورية الغرب وأوروبا. فهذه القراءة الشاملة والمتفردة التي يراد منها تحقيق أغراض معيّنة، قوامها توجهات فكرية غربية بحتة، ويراد منها بيان كيفية طرح ماهية المستعمر والمستعمّر؛ أي الطرف المقابل الخاضع له<sup>١</sup>.

### الاستعمار يصوغ هويتي المستعمر والمستعمّر

هدفنا في هذه المقالة هو إثبات أن الاستعمار الغربي ظاهرة كانت بدايتها في القرن السادس عشر بعد الاكتشافات التي تمّ التوصل إليها في القرن الخامس عشر ثمّ اتسع نطاقها بشكل كبير، وبيان أن أساسه معتقدات خاصّة مثل اعتبار الإنسان الغربي حمل رسالة الإنسانيّة للبشريّة بمحورية العالم الغربي والشعوب

---

١ . الباحثة آن ماك كلنتوك Anne McClintock طرحت مسألة في غاية الأهميّة، مغزاها أن مصطلح عهد ما بعد الاستعمار post colonialism يحمل بين دفتيه رؤية خطيّة ذات اتجاه واحد بالنسبة إلى الزمان والتاريخ، فعلى أساس هذا المعنى استنتجت أن التاريخ، وفق مدلول هذا المصطلح، عبارة عن مراحل تجري في طريق ممتدّ تاريخي؛ إذ انطلقت من مرحلة ما قبل الاستعمار، ثمّ بلغت مرحلة الاستعمار، وبعد ذلك مرحلة ما بعد الاستعمار. وحسب هذا التوجيه، فالثقافات البشريّة ليست مختلفة عن بعضها، ولا تمتاز كلّ واحدة منها بخصائص فريدة لا تشاركها فيها غيرها، بل عبارة عن مظاهر تحكي عن تبعيّة للغير وفقاً لارتباط حدث في الماضي، ويمكن أن يتمّ تحديده على أساس حركة التكامل الزماني الخطّي للمجتمعات الأوروبيّة، لذا سائر الثقافات غير الأوروبيّة ترتبط بها ارتباطاً كرونولوجياً - أي حسب التسلسل الميقاتي أو الزماني - ومن ثمّ يجب تقسيمها كثقافات اجتماعيّة سابقة للحقبة الاستعماريّة أو لاحقة لها بمحورية أوروبا.

للاطلاع على تفاصيل أكثر حول هذا الموضوع، راجع:

Mc Clintock, "The Angel of Progress: Pitfalls of the Term "Post - Colonialism".

المسيحية، وما زال اليوم يحملها خلفه، ثم إثبات أن المستعمرين في خضم هذه التوجّهات الفكرية، عرفوا هويّتهم على أساس اعتبار البشرية طرفين متضادين مع بعضهما والطرف الآخر بطبيعة الحال هو الشعوب غير الغربية؛ إذ اعتبر الغربيون أنفسهم أعلى مقامًا وشأنًا من سواهم. ومن هذا المنطلق، باتت الحركة الاستعمارية بمثابة رسالة ميتافيزيقية، عنصرتها الأساسي وحامل رايتها الإنسان الغربي، وهذه الرؤية في الحقيقة متقومة على التعريف الذي طرح لهوية الذات الاستعمارية وهوية ما سواها الذي اعتبر طرفًا آخر في هذا العالم. وفي هذا السياق تجدر الإشارة إلى أن المعتقدات الميتافيزيقية لكل عصر، هي المرتكز التي تبلورت على أساسه الظروف التي أدت إلى طرح هذا التعريف، وكانت عنصرًا فاعلًا في كيفية طرحه.

الجدير بالذكر هنا أن المعتقدات الميتافيزيقية الغربية التي ظهرت في بادئ نشأة الحركة الاستعمارية، تقوّمت على مبادئ الفكر المسيحي الذي يُعتبر الإنسان المسيحي على أساسه هو الناجي في مقابل الإنسان المعتقد بدين غير مقبول أو كافر، وبالتالي هو مَنْ يحمل رسالة النجاة للبشرية ولكل مَنْ هو غير مسيحي، سواء اعتقد بدين آخر أو كان كافرًا؛ وفي المرحلة اللاحقة وفي العصر الحديث بالتحديد، تقوّمت هذه المعتقدات على مبادئ ميتافيزيقية وليدة للنهضة والحداثة وبمحورية مسائل طرحت في الأوساط الدينية والفكرية الغربية، مثل النزعة الذاتية والحرية والتطور والتنمية، وهذه التوجّهات أساسها شخصية الإنسان الغربي المعاصر صاحب الفكر التنويري؛ إذ اعتبر محورًا للتاريخ وشدّ الرحال إلى مختلف البقاع والشعوب التي تكبّلها قيود عالم الطبيعة ويعمّها الجهل والظلام، فهذا الإنسان الغربي المسيحي، حسب ادّعائهم، حمل لها رسالة روح التاريخ ليقود هذه الشعوب والعالم بأسره إلى السعادة.

حينما نتصفّح التاريخ نلاحظ أنّ العصر الحديث شهد تسارع هذه المواجهة المكوّنة من طرفين ورواجاً أكثر للتعريف الغربي المتقوم على أساسها، والذي طرح في رحابه تعريفاً للهوية الذاتية - الهوية الغربية الاستعمارية - وهوية الغير (الآخر). وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ هذا الأمر لا يقتصر على الاستعمار الحديث فقط، بل حتّى المستعمرون الأوائل مثل الإسبان، انطلقوا إلى شتى أرجاء العالم بهذه الرؤية نفسها؛ أي على أساس وجود مواجهة وتضادّ بين جانبيين، لذا ما يواجهه العالم في هذا المضمار، هو ظاهرة استعمارية تصاغ في ظلّها هوية المستعمر (الذات) والمستعمر (الآخر)؛ ممّا يعني أنّ مفهوم الآخر أو الغير ضمن مدلوله العامّ والشامل، يحكي عن وجود ارتباط بين قطبين، أحدهما موضوع، والآخر شخص؛ أي يشير إلى شيء يختلف عن الآخر الذي يعدّ غير ذاتي<sup>١</sup>. فهذا التعريف هو قوام هوية الإنسان الغربي المستعمر؛ إذ تصاغ في نطاق حركة دياكتيكية يمكن للإنسان الغربي بوساطتها أن يخوض صراعاً شديداً مع مختلف أنواع الانحراف والجهل في العالم، ومن ثمّ يتمكّن من الظفر عليها، فيؤدّي مهمّته ويبلغ الرسالة التي يحملها على عاتقه.

وقال أحد الباحثين الغربيين في هذا الصدد إنّ الطبيعة السلبية لغير الأوربيين، هي التي تصوغ هوية الأوربيين في نهاية المطاف وتحافظ عليها<sup>٢</sup>، فعندما يصبح الموضوع الذي تتمحور حوله الحركة الاستعمارية بمثابة غير أو آخر، ففي هذه الحالة من الممكن أن تدغم هويته مع هوية المستعمر بشكل تدريجي ومنتظم لتصبح الهوية واحدة وذات شأن أعلى، وإثر ذلك تضحل الهوية الأصلية لهذا

١. شاهميري، نظريه و نقد پسا استعماري، ١١٠.

٢. هارت ونگرى، امپراتوري: تبار شناسي جهاني شدن، ١٣٦.

الغير<sup>١</sup>. لذا، ما نواجهه في هذا المجال، هو تهميش وجود الغير لتأصيل وجود الذات؛ أي إن ترسيخ الذات، معناه ضرورة تهميش الغير ومحو هويّته. لذا، في كلتا الحالتين تصاغ هويّة الطرف الآخر؛ المستعمر يصوغ هويّة المستعمر من خلال نقض هويّته لأجل أن يرسخ فيها ذاته الاستعماريّة ويصوغ معالمها. وتجدر الإشارة هنا إلى أن الفكر الأوروبي الحديث والذات الحديثة كلاهما مرتبطان بما وصفه الباحث بول غيلروي «ارتباط الاغتيال والانتقاد القومي»<sup>٢</sup>.

المواجهة الثنائيّة تقتضي بطبيعة الحال وجود طرفٍ وفي مقابله طرف آخر. لذا، فالغرب والتاريخ والإنسان المسيحي المتحضّر الذي هو محوري في الحياة وناضج فكرياً ومتطوراً، هي مفاهيم لا تكتسب معناها ولا يمكن أن تضي هويّة إلى مَنْ ينضوي تحتها إلا في مقابل الشرق وعالم الطبيعة والإنسان غير المسيحي أو الكافر، مثل المسلم والبوذي والبربري وكلّ إنسان غير متحضّر أو يعيش في مناطق نائية وغير ناضج فكرياً وغير متطور، وهذه قاعدة أدبيّة وثقافيّة عامّة في الفكر الغربي؛ إذ يعرف الطرف الآخر - الغير - هويّته وشخصيّته الإنسانيّة والدينيّة على أساسها من خلال مقارنتها مع هويّة الإنسان الغربي، لذا يعتبر هذا الغير بأنه كائن مختلف وغريب وإنسان من الدرجة الثانية بالنسبة إلى الإنسان الأوروبي.

المستعمرون ضمن صياغتهم هويّة الغير يتعاملون مع مَنْ يستعمرونه بمثابة إنسان غير ناضج، بينما يعتبرون أنفسهم أنموذجاً حقيقياً للذات الأصيلة المقبولة في هذا العالم، ويعتبرون الطرف الآخر الذي يخضعونه لاستعمارهم أنموذجاً

١. م. ن، ١٣٩.

٢. م. ن، ١٤٠.

للكائن المتوحش الذي لا يفقه شيئاً في الحياة المتطورة<sup>١</sup>.  
الجدير بالذكر هنا أنّ الطرف الآخر الذي يعتبر غيراً بالنسبة إلى الإنسان الغربي المستعمر، أصبح على مرّ السنين ذريعةً للنشاطات الغربية بأنواعها كافةً بمحوريّة ذاتيّة الإنسان الغربي، وهذه الغيريّة غالباً ما تنشأ من رؤية وخطاب أساسهما أنّ طرفاً آخر يصبح موضوعاً لها، وقلّما تنشأ من وجود اختلافات حقيقيّة<sup>٢</sup>. وفي هذا السياق، قال الباحث هومي بهابها إنّ الميزة الأساسيّة للخطاب الاستعماري، هي ارتكازه على ترسيخ أيديولوجيا الغيريّة - الطرف الآخر - وهذا الترسّخ يُعدّ مؤشراً على وجود اختلافات ثقافيّة وتاريخيّة وقوميّة في هذا الخطاب، وهو عبارة عن أسلوب متقوم على طرح تناقضات، ويدلّ بشكل ضمني على تثبيت النظم وعدم تغييره، وإلى جانب ذلك تثبيت اللانظام والفساد والانحرافات في المجتمع، فهذه أمور متعارفة في الخطاب الاستعماري<sup>٣</sup>.

صياغة بنية أساسيّة لتعريف الطرف الآخر الخاضع لسلطة الاستعمار وفق التعريف المطروح في الفكر الاستعماري، قوامه طرح هويّة منفصلة عن هويّة ذات المستعمر بصفتها غيراً وكياناً متناقضاً مع هذه الذات الاستعماريّة، وهذه الصورة في التعريف تبلورت على هيئة أمر مطلق وذاتي للطرف الآخر، ممّا يعني أنّهما هويّتان مرتبطتان مع بعضهما ارتباطاً ديكالكتيكياً شاملاً للحظتين أو زمانين، ولا بدّ هنا من أن يبلغ التضادّ أو الاختلاف درجة النهاية منذ اللحظة الأولى. الطرف الخاضع للاستعمار، حسب الفكر الاستعماري، ليس مجرد غير - طرف

1. Moosavinia, Niazi and Ghaforian, "Edward Said's Orientalism and the Study of the Self and the Other in Orwell's Burmese Days", 2:105.

2. Staszak, "Other/ otherness".

3. Bhabha, "The Other Question ... Homi K. Bhabha Reconsiders the Stereotype and Colonial Discourse", 24: 18.

آخر - خارج عن نطاق الحضارة المعاصرة فحسب، بل إضافةً إلى ذلك هو بمثابة غير تم إنتاجه، فهو في هذه الحالة نفي مطلق ويجسد أبعد نقطة في الوجود البشري؛ لأن كل إنسان غير أوروبي دائماً تصدر منه أفعال وردود أفعال وكلام وأفكار في سياق مختلف عن الأصل الذي هو الإنسان الغربي الأوروبي، لذا يُعتبر مختلفاً عن هذا الأصل اختلافاً تاماً. وأمّا في اللحظة الثانية، بإمكان هذا الغير أن يصبح أساساً لصياغة الهوية أو الذات؛ وذلك لأن الهوية أو الذات الغيرية التي تتصف بالشرّ والهمجية والتوحش وانعدام القانون، لها القدرة على تحويل الهوية أو الذات الأوروبية إلى ذات مثلى ومتحضرة وراقية تتعالى على غيرها. وعلى هذا الأساس، فما كان في بادئ الأمر أجنبياً وغريباً وبعيداً ومتخلفاً، يصبح مرتكزاً بناءً<sup>١</sup>.

### توظيف الكينونة الإنسانية كأساس للمركز

مراحل صياغة الغير وإنتاج هويته وسيادة الإنسان الغربي، جعلت هذا الإنسان عنصراً مؤثراً على ذاته وذات غيره؛ إذ صاغ هوية لنفسه ولغيره. لذا، يمكن اعتبار الغير الذي هو طرف آخر غير الإنسان الغربي وخاضعاً لسلطة الاستعمار، بأنه نقيض لا بد من وجوده في حياة الإنسان المعاصر، فعلى ضوء التضاد الديالكتيكي الذي يحدث وضمن تأثره بالغرب، عادةً ما تتقبل شخصيته الصورة التي يطرحها الغربيون لهذا العالم، وإثر ذلك لا تقتصر جهود الإنسان الغربي على الاكتفاء بتحديد هويته وهوية الغير خلال هذه العملية وتعريف كل معالهما باعتبار أن الشخصية الغربية هي العليا، بل إضافةً إلى ذلك يبرر سلوكياته الاستعمارية مدّعياً أنه حامل رسالة تاريخية للبشرية، ثم إن الاعتقاد بأحقية حامل هذه الرسالة التي يدعي كون هدفها تحسين أوضاع الطرف الآخر والرقى بحياته إلى مستوى

١. هارت ونكري، امپراتوري: تبارشناسي جهاني شدن، ١٣٩.

أعلى، أسفر عن ظهور مفكرين دافعوا عن الاستعمار الغربي، وعلى رأسهم كارل ماركس، لذا ترتبط النشاطات الاستعمارية ارتباطاً وطيداً بوجود طرف آخر منبوذ ومبغوض يرى المستعمرون أنفسهم مكلفون بتحسين أوضاعه وانتشاله من جهله وتخلّفه، وهذا الغير بطبيعة الحال يجسّد كيان إنسان يحمل قيماً تتعارض مع القيم الغربية والأوروبية، وهو في هذه الحالة ليس ملاماً على توجّهه فقط، ولا يقتصر الأمر على نبذه وإبعاده وتهميشه بالكامل من الناحية النظرية والفكرية، بل يجب أيضاً حذفه بالكامل من الناحية العملية وإخضاعه للحركة في المسار التاريخي العظيم الذي سيتحقّق على مرّ الزمان بحيث إمّا أن ينصهر في باطن القيم الغربية وإمّا أن يحذف ويهمّش بالكامل، فكأنّما هذا هو واقع الرسالة التي يحملها الاستعمار.

الجدير بالذكر هنا، أنّ الذين خضعوا لهيمنة الاستعمار فضلاً عن إبعادهم عن البلدان الأوروبية وحرمانهم من حقوقهم ومزاياهم الثابتة، كذلك أبعدهم وتمّ تهميشهم فكرياً وأخلاقياً، وهذه الرؤية المتقوّمة على التمييز باعتبار أنّ الإنسان الغربي ذو درجة عليا ومنّ سواه ذو درجة دنيا وعاجز عن إدارة شؤونه الخاصة، تتيح للقوى الاستعمارية أن تبسط سلطتها السياسية والعسكرية والاقتصادية وتبرّرها بذرائع شتى، وفي هذا السياق قال أحد الباحثين إنّ هذه القوى لم تتمكن من بسط هيمنتها على العالم لولا ترويج فكرة دنو منزلة سائر الشعوب والثقافات المحلية غير الغربية التي أصبحت مضماراً يصول ويجول فيه؛ إذ تمكّنوا من ذلك في بادئ الأمر عن طريق إشاعة الخلافات الدينية، وبعد ذلك ترويج الخلافات الأكسيولوجية والفكرية وكذلك القومية بين الشعوب، فالطرف الآخر وفق هذه الرؤية غير مؤثّر وضعيف، ومن ثمّ لا يحقّ له أن يحكم نفسه،



بل لا بدّ أن يبقى تابعاً لمن يتسلّط عليه وعديم الإرادة، وضمن هذه المواجهة الثنائية دائماً ما يفترض وجود حركة تجري في اتجاه واحد؛ أي إنّها حركة تنطلق من جهة المستعمر إلى المستعمر، وبعبارة أخرى من جانب الفاعل والمكتشف نحو المكشوف، فهي حركة من جهة الذي يقيم الأمور إلى مَنْ يتمّ تقييمه<sup>١</sup>، وكما قال الباحث ألبير ممي<sup>٢</sup> فالمستعمر في خطابه عندما يعرف المستعمر بأنّه عاجز، يقصد أيضاً أنّ هذا العجز بحاجة إلى مَنْ يزيله. لذا، يتّضح لنا في هذا التعريف أنّ المستعمر هو صاحب الهوية والذات، والمستعمر مرآة لانعكاس هوية المستعمر وذاته. وجود ازدواجيات كهذه في كلّ مضمار، عادةً ما تنصبّ في بلورة المدلول الأقوى الذي يراد منه الحفاظ على الأيديولوجيات والثقافات المهيمنة وترسيخها<sup>٣</sup>، وهذا الأمر هو الذي دعا كارل ماركس لأنّ يعتبر السكّان المحليين في المناطق النائية والبلدان غير الأوروبية، بأنّهم ما زالوا في مرحلة الطفولة، ولا يستطيعون أن ينطقوا نيابةً عن أنفسهم، ثمّ على هذا الأساس ادّعى أنّ الأوروبيين هم الذين لهم صلاحية النطق بدلاً عنهم، فالمجتمعات الآسيوية، برأي هذا المفكّر الغربي، تفتقر إلى العناصر الضرورية والخلفيات الأساسية التي تؤهلها لأنّ تتحوّل إلى مجتمعات متحضّرة، وبالتالي فهي بحاجة إلى العناصر الفاعلة الموجودة في النظام الرأسمالي الغربي كي تشهد تحوّلاً جذرياً وتتطوّر لتواكب العصر الحديث؛ وهذا الأمر جعل الاستعمار الرأسمالي ضرورةً تاريخيةً لهذه المجتمعات<sup>٤</sup>.

1. Ashcroft, Griffiths and Tiffin, Post - Colonial Studies: The Key Concepts, 21.

2. Albert Memmi

٣. ممي، چهره استعمارگر-چهره استعمار زده، ١٠٠.

للاطلاع على تفاصيل أكثر حول هذا الموضوع، راجع أيضاً:

Al - Saidi, "Post - colonialism Literature the Concept of Self and the Other in Coetzee's Waiting for the Barbarians: An Analytical Approach", 5: 95.

٤. هال، غرب وبقية: كفتمان و قدرت، ١١١.

الإمبريالية الفكرية هي إحدى المسائل المهمة المرتبطة بالمواضيع التي ذكرناها، وقد تطرّق الباحث السيّد فريد العطّاس إلى الحديث عنها مؤكّداً أنّها صورة للاستعمار والإمبريالية الغربيين، ولها القابلية على البقاء فاعلةً إلى أقصى حدّ حتّى عندما ينتهي الاستعمار السياسي؛ إذ تبلور في قناع تبعية الجامعات والأوساط الأكاديمية والفكرية للعالم الغربي<sup>١</sup>. وفي هذا المضمّار، أشار إلى أنّها تمتاز بستّ خصائص تتناغم مع الإمبريالية الاقتصادية والإمبريالية السياسية، وهي كالآتي:

- (١) استغلال الآخرين.
- (٢) الإشراف على شؤونهم.
- (٣) تحويلهم إلى تابعين لا استقلال لهم.
- (٤) اعتبار كلّ دور يقوم به علماء ومفكّرو المناطق الخاضعة للسلطة الاستعمارية بأنّه ثانوي.
- (٥) إيجاد تبريرات لتوجيه المدد الحضاري الإمبريالي وخلق أدلّة تسوّغه وتقنعه الآخرين به.
- (٦) ترويج فكرة أنّ العلماء المحليين في المناطق الخاضعة للسلطة الاستعمارية والمتخصّصين في مختلف المجالات كفاءتهم أقلّ من الغربيين<sup>٢</sup>.

---

١. للاطلاع على آراء وتفاصيل أكثر حول مسألة إمبريالية الغرب وهيمته على العلوم الاجتماعية والدراسات الجامعية، وللإطلاع على نظريات الباحث السيّد فريد العطّاس في هذا المضمّار، راجع:

- Selvadurai, "Shifting Discourses in Social Sciences: Nexus of Knowledge and Power".

- Alatas, "Intellectual and Structural Challenges to Academic Dependency".

٢. نوابخش ودرودي، «گفتاري در مطالعات پسا استعماري و ضرورت گسترش آن در جوامع غر غربي»،

الباحث السيّد فريد العطّاس تأثّر بوالده السيّد حسين العطّاس في طرح مفهوم الإمبريالية الفكرية، وفي هذا

الإنسان الأوروبي المنتصر، والذي كأنه حقق هذا النصر بفضل مشروع تاريخي شامل، هو الذي يحمل رسالة التحضر والعمران التاريخية. وعلى هذا الأساس، فالباحث والسياسي الفرنسي جان باتيست جوزيف فورييه<sup>١</sup> أشار في نصوصه بخصوص نابليون بونابرت الذي احتل مصر استجابة لمشروع عام وشامل طرحه الآخرون، إلى أن هذا القائد العسكري أراد أن يصبح نموذجاً متعالياً وقدوةً أوروبيةً مفيدةً لسائر الشعوب في شرق الأرض وتحسين الأوضاع المعيشية للسكان المحليين ومنحهم الإنجازات الحسنة كافة التي حدثت بفضل الحضارة المتطورة<sup>٢</sup>. ومن البدهي أن تصويراً كهذا يمهد الطريق لسيادة الاستعمار الغربي؛ إذ يمكن للمستعمرين على أساسه أن يحققوا أهدافهم بكل سهولة بحيث يحولون هوية الطرف الآخر الخاضع لسلطتهم إلى هوية غريبة، ويهيمنون عليه أو يهيمشونه بالكامل. فهذا المسخ للهوية المحلية يتاح أكثر على ضوء التصوير المذكور.

الباحث الفرنسي الذي ينحدر من أصول بلغارية تزفيتان تودوروف<sup>٣</sup> أكد

---

السياق اعتبرها نقطة بداية مهمة لمعرفة واقع التبعية الأكاديمية - الجامعية - والفكرية للعالم الغربي على صعيد العلوم الاجتماعية؛ إذ أكد على أنها مضمار تبلور فيه التبعية الأكاديمية وتطرح العلوم الاجتماعية على أساسها بصفقتها قواعد عالمية، كما اعتبرها شبيهة بالامبريالية السياسية والامبريالية الاقتصادية بحيث يمكن مقارنتها بهما، ومغزاها هو تفوق أمة على أخرى في عالم الفكر. مفهوم الامبريالية الفكرية غالباً ما كان يطرح بخصوص الحقبة الاستعمارية، إلا أنه اليوم يطرح بصورة أخرى في رحاب سلطة القوى الغربية وهيمنتها على التيارات المعرفية والعلمية الاجتماعية، ويدل أكثر شيء على سلطتهم التي بسطوها في الأوساط الأكاديمية الجامعية.

للاطلاع على تفاصيل أكثر حول هذا الموضوع، راجع:

Alatas, "Intellectual and Structural Challenges to Academic Dependency" 4.

1. Jean Baptiste Joseph Fourier

٢. سعيد، شرق شناسي، ١٣٥.

3. Tzvetan Todorov

أنَّ سلوك كلِّ مستعمر في البلاد التي يستعمرها، قوامه أمران أساسيان، فهو إمَّا أن يمحق هويَّتها بالكامل ويجعلها منطبقة مع هويَّته وإمَّا أن يهَمْشها ويقلِّل من شأنها ثمَّ يجعلها خاضعةً لسلطته. والدوافع في كلتا الحالتين واحدة، وهي مركزيَّة الذات والتفرّد - الرؤية الأحاديَّة - حين طرح القيم الغربيَّة في مقابل القيم العامَّة؛ إذ يطرح الغربيُّون قيمهم بصفتها ذات صبغة عالميَّة، ومن ثمَّ يتمَّ الترويج على أنَّ العالم عبارة عن كيان واحد<sup>١</sup>. هذه التوجُّهات السياسيَّة كانت موجودةً منذ باكورة ظهور الاستعمار الغربي، ثمَّ تواصلت في العهود اللاحقة وطرحت بجدية أكثر وعلى نطاق أوسع.

### الوجه التبشيري للاستعمار

- من النزعة المسيحيَّة إلى النزعة القوميَّة ومركزيَّة الغرب

الفيلسوف كارل بوبر<sup>٢</sup> هو أحد أشهر المفكرين الغربيين في القرن العشرين، وضمن لقاء أجرته معه مجلة دير شبيغل<sup>٣</sup> الألمانيَّة ذكر أمورًا في غاية الأهميَّة بحيث يمكن اعتبارها خلاصةً ومغزى لكلِّ فكر متقومٍ على نزعة غربيَّة أوروبيَّة وكلِّ رؤية تطرح بمحوريَّة الفكر الغربي المعاصر، فقد أشار إلى ظاهرة شموليَّة حاكمة على فكر الإنسان الغربي المعاصر وسلوكيَّاته، وفي هذا السياق اعتبر النظام الاجتماعي الليبرالي بأنَّه أفضل نظام في العالم بحيث لم تشهد الكرة الأرضيَّة قبل ظهوره نظامًا أكثر عدلًا منه. اللافت للنظر أنَّه في هذا اللقاء قال بصريح العبارة «يجب أن نوجِّح حربًا لأجل إقامة السلام»، وممَّا قاله أيضًا: «لا ينبغي لنا الخشية من تأجيج حربٍ بهدف إقامة السلام، وهذا الأمر لا بدَّ منه في

١. دالمير، راهاي بديل: فراسوي شرق شناسي و غرب شناسي، ٢٧٩-٢٨٠.

2. Sir Karl Popper

3. Der Spiegel

الظروف الراهنة، وعلى الرغم من أنه مؤسف حقاً، لكن إن أردنا إنقاذ العالم، فلا حيلة لنا سوى ذلك»<sup>١</sup>. هذا الكلام يدل على أن مسألة مركزية الغرب والإنسان الغربي واعتبارهما ظاهرة شمولية، تشابه إلى حد كبير المفهوم الذي كان يطرح تحت عنوان الحرب العادلة من قبل أتباع الفكر المسيحي، تلك الحرب التي اعتبرها المسيحيون حقاً من حقوقهم يدافعون على أساسه عن المبادئ الأخلاقية. الجدير بالذكر هنا أن كارل بوبر برّر الحرب التي يجب أن يخوضها الغرب ضدّ الطرف المقابل بكونها مدعاةً للصلح والسلام في العالم، وفي هذا السياق صورّ الإنسان الغربي وكأنّه مبعوث من قبل إله السلام في الأرض، لذا تنمّ هذه الرؤية عن كون الغرب والسلوكيات الغربية، التي من جملتها استعمار سائر الشعوب وترويج الإمبريالية في العالم، عنصراً مطلوباً، وأساسه هدف متعال.

الباحث ألبير ممي ضمن كتابه «صورة المستعمر وصورة المستعمر» تطرّق إلى الحديث عن هذا الموضوع بأسلوب تهكمي، وابتدأ قائلاً: «من الممتع أحياناً في عصرنا الحاضر تصوير المستعمر بأنّه رجل طويل القامة وبشرته ملتهبة من حرارة الشمس ومرتدياً حذاءً طويلاً، وهو واقف ومتكى على مجرفة؛ لأنّه لا يتوانى عن العمل مطلقاً ونظرته متّجهة نحو أفق بعيد متأملاً في البلدان البعيدة، حيث سخّر نفسه لصراع محتدم مع الطبيعة لأجل أقرانه البشر، وفي هذا المضمّن راح يعالج المرضى ويثقف الشعوب، وباختصار يعتبر إنساناً نبيلًا ورائدًا في هذا العالم»<sup>٢</sup>. نستشفّ من هذا الكلام أن ألبير ممي يشكك في مصداقية رأي من يعتبر الاستعمار تبشيراً للشعوب وسنداً للحق، ويصوره بصورة الرائد وحامل راية الإعمار والمدافع عن الإنسانية والمضحي والرمز الأمل للثبوت والتحرر في العالم.

١. بوبر، «كفت وگوي پوپر با اشپیگل: ٢٣ مارس ١٩٩٢م».

٢. ممي، جهره استعمارگر - جهره استعمارزده، ١٧.

كلمة «استعمار» في اللغة العربية على وزن «استفعال»، ومشتقة من كلمة «عَمَرَ» التي تشتق منها كلمة «عمران» أيضًا، وعلى هذا الأساس تعني كلمة «استعمار» السعي للعمران<sup>١</sup>، والمستعمر وفق هذا المعنى عبارة عن إنسان نهجه العمران والتحصُّر. تجدر الإشارة هنا إلى أن أحد معاني كلمة «عمران»، يتبلور في ثقافتنا الإسلامية بمدلول قريب من معنى التحصُّر والحياة المدنية.

كلمة «استعمار» عبارة عن مصطلح مترجم للمصطلح الإنجليزي colonialism المتعارف في الأوساط الغربية، والمستعمرة وفق هذا المدلول هي المكان الذي يتم استعمارها. وفي اللغة الإنجليزية يطلق عليها colony، وهي مع مشتقاتها، مثل colonist مستوحاة من الكلمة اللاتينية colonia المشتقة من كلمة colonus التي تعني المزارع ورب البيت. كلمة colonist مشتقة من colere التي تعني الزراعة<sup>٢</sup>.

كلمة colony في اللغة الفرنسية مشتقة من colonia التي أصلها colonus التي تعني المزارع، كذلك من كلمة colore التي تعني الزراعة والاستيطان، وكما قال الباحثان فيجاي ميشرا وبوب هوغ وحسبما ذكرا في قاموس وبستر<sup>٣</sup>، فإن كلمة colony مشتقة من الجذر اللغوي الأساسي colo الذي تتشعب منه كلمات كثيرة، مثل كلمة culture. وعلى هذا الأساس طرحا السؤال الآتي: كيف يمكن أن تجمع كل هذه الكلمات في المعنى المعاصر الذي تدل عليه كلمة colony؟ للإجابة عن هذا السؤال وضح الموضوع اعتمادًا على معطيات قاموس White and Riddle، واستنتج أن هذا المفهوم مرتبط بالكلمة السنسكريتية kshi التي تعني الاستيطان، وهذه الكلمة أيضًا تعد مصدرًا اشتقاقياً أساسياً لعدة كلمات في اللغة اللاتينية؛ إذ

١. عميد، فرهنك عميد (قاموس فارسي - فارسي)، ١٧٣.

2. Gilman, Thurston Peck and Moore Colby, The New International Encyclopedia, V:163.

3. webster 1905.

تدلّ على الاستيطان والإقامة والتوقف في مكان والسكن بقعة معينة، ثم تتفرّع عنها مجموعة من المعاني المرتبطة بها وبمدلولها مثل حراثة الأرض وزراعتها، كذلك معانٍ مجازية مثل عمل الفكر أو الروح وعبادة الآلهة<sup>١</sup>.

نستنتج من جملة ما ذكر، أنّ المعاني المستوحاة من كلّ هذه الجذور اللغوية موجودة في كلمة colony اللاتينية، وتشير بشكل ملحوظ إلى أنّ المفهوم الحديث للاستعمار والصورة التي يطرّحها المستعمر لنفسه، تعتبران عنصرين أساسيين للتخصّص والعمران في العالم، والطابع العامّ والبارز وقوام هذه الصورة هو وجود مواجهة بين طرفين يعتبر المستعمر الغربي نفسه في رحابها بأنّه صاحب الشأن الرفيع والأفضلية على الطرف الآخر الذي يدّعي أنّه يجسّد حالة سلبية ودرجته متدنية، ثمّ إنّ المستعمر الغربي بناءً على هذا التقسيم المطروح من قبل الأوساط الغربية، والذي تحوّل إلى ركيزة أساسية لهيمنة عالمية وصبغة ذاتية لهوية من يخضع للاستعمار، يتحوّل إلى عنصر فاعل على صعيد الإعمار ويصوّر بصفته حامل رسالة عظيمة للبشرية، بحيث تصبح قيمه بمثابة قيم مطلقة لا نقاش حولها، ومن هذا المنطلق يمنح لنفسه الحقّ في فرضها على سائر الشعوب والأمم في شتى أرجاء العالم. ولا شكّ في أنّ السعي لخلق هيمنة كهذه يعدّ جزءاً لا يتجزأ من واقع الحركة الاستعمارية الغربية، وفي هذا السياق قال الباحث إدوارد سعيد إنّ الإمبريالية والاستعمار ليسا مجرد حركة بسيطة هدفها جني ثروات اقتصادية وتحقيق أرباح مادية، بل كلاهما مدعومان بشكل جادّ وفاعل من الناحية الأيديولوجية، ولربّما يضطرّ الإمبرياليون والمستعمرون لأنّ يستغلّوا ما لديهم من معتقدات خاصّة لتلقين العالم بكون بعض البلدان والشعوب بحاجة إلى سلطة ثمّ ترغّب أبناءها بامتلاك علوم حرمتهنّ السلطات الحاكمة منها<sup>٢</sup>.

1. Mishra and Hodge, "What Was Postcolonialism?", 36: 378.

٢. سعيد، فرهنك و امبرياليسم، ٤٧.

## التبشير كصناعة استعمارية

أول الإجراءات التي اتخذها المستعمرون هو ترويح المسيحية في المناطق التي يستعمرونها عن طريق الحركات التبشيرية، فالمستعمرون الإسبان والبرتغاليون الأوائل، وحتى البريطانيون بعدهم، اعتبروا أنفسهم جنود النبي عيسى (ع) ومبشرين يهدون البشرية في شتى أرجاء العالم إلى النجاة والسعادة. وفي هذا الصدد قال الفيلسوف فريد راينهارد دالماير<sup>١</sup> إن الاستعمار البريطاني والهولندي كان على غرار الاستعمار الإسباني، قد تواكب مع حركات تبشيرية، هدفها ترويح معتقدات دينية مسيحية إلى جانب نشاطات ثقافية وإيديولوجية، حيث انصبت جهود المبشرين الذين روجوا الثقافة الغربية في شتى بقاع العالم على نشر رسالة عالمية لأصحاب البشرة البيضاء، وفي المرحلة اللاحقة استطاعوا أن يؤثروا على واقع حياة جميع الشعوب غير الأوروبية التي نشطوا في بلدانها، وهذا التأثير تبلور في نواح عديدة، دينية وسياسية واقتصادية؛ إذ غيروا نمط حياة السكان المحليين بذريعة هدايتهم إلى مبادئ تعود عليهم بالفائدة مستقبلاً<sup>٢</sup>.

تزامناً مع الأسفار التي قام بها التجار ورجال السياسة الغربيون، شد المبشرون المسيحيون رحالهم إلى مختلف أرجاء المعمورة، بل بعض المبشرين سبقوا الجميع في هذا المضمار، وخلال هذه الحقبة من الزمن وسّع أتباع بعض الفرق المسيحية نشاطاتهم التبشيرية بهدف نشر معتقداتهم من أقصى غرب الأرض إلى أقصى شرقها، وعلى رأسهم أتباع الفرقة اليسوعية<sup>٣</sup> والفرقة الكرملية<sup>٤</sup> والفرقة

---

1. Fred Reinhard Dallmayr

٢. دالماير، راهاي بديل: فراسوي شرق شناسي و غرب شناسي، ٢٨٩.

3. Jesuits

4. Carmelites



الفرنسيسكانية<sup>١</sup>. وتجدر الإشارة هنا إلى أن إحدى السياسات الارتكازية التي انتهجها المستعمرون الغربيون آنذاك، هي نشر المسيحية، وإثر ذلك شاعت عقيدة التثليث التي روج لها المبشرون، فعلى سبيل المثال في سنة ١٥٥٠م والسنوات التي سبقتها، بادر الزعيم الروحي للفرقة اليسوعية إلى تعميم آلاف الأشخاص في الهند وأندونيسيا وحتى اليابان<sup>٢</sup>.

الجدير بالذكر هنا أن السياسة المتقومة على أسس دينية مسيحية، وعلى التبشير بشكل عام، قد تجاوزت نطاق الحدود الجغرافية للبلدان الاستعمارية وتواكبت مع نشاطات عسكرية أيضاً، إذ اتخذ الغربيون الحركة الدينية كذريعة لإنشاء مراكز سياسية مسيحية في المناطق النائية بكل مكان في العالم، بغض النظر عما إذا كانت المنطقة المقصودة خاضعة للهيمنة الاستعمارية بشكل مباشر أو غير خاضعة لها. وحسب تعبير الباحث ألستر هانسي، فإن حدود الرسالة تجاوزت الحدود الجغرافية لكل من كندا والبرازيل وبارغواي، كما شملت الكثير من البلدان الأفريقية<sup>٣</sup>، وكذا هو الحال في سائر بقاع العالم، ثم تواصلت هذه السياسة التوسعية الاستعمارية في السنوات اللاحقة بحيث وصفها الباحث آيمي سيزير في عهد قريب من عهدنا قائلاً: «تمكّن المستعمرون من ترويض السود وتحويلهم إلى عيسويين».

نودّ التنويه هنا أن السياسة الدينية تُعدّ بعداً أساسياً في السياسة الاستعمارية؛ إذ بذلت البلدان الاستعمارية قصارى جهودها لترويج معتقدات شعوبها، واعتبر أربابها أنفسهم جند الله وعيسى المسيح في الأرض ودعاةً للنجاة والسعادة وهداةً

1. Franciscans

٢. بالمر، تاريخ جهان نو، ١٧٣.

3. Abernethy, The Dynamics of Global Dominance, 198.

لسائر الشعوب والأمم الضالّة؛ لأنّ هدفهم هو إنقاذ أبنائها وإرشادهم إلى نهج الخلاص، فقد تمحورت نشاطاتهم حول ترغيب هؤلاء الضالّين برأيهم في أن يستبدلوا معتقداتهم الباطلة بمعتقدات مسيحيّة<sup>١</sup>.

من البدهي أنّ التبشير للمسيحيّة لم يكن هو الهدف الوحيد الذي سعت البلدان الاستعماريّة إلى تحقيقه عبر اجتياحها سائر البلدان في العالم، بل هناك أهداف أخرى دعت إلى ذلك، مثل الهيمنة عليها فكريّاً وفي سائر المجالات، فهذا الأمر يُعدّ جزءاً لا يتجزأ من السياسات الاستعماريّة، ويمهّد الطريق للمستعمرين كي يسهل لهم فعل ما يعجبهم وتحقيق الأهداف التي يطمحون إلى تحقيقها. لذا، ليس من الحريّ بنا اعتبار الاستعمار الغربي مجرد حركة عسكريّة أو هيمنة عسكريّة سياسيّة فقط، بل هو عبارة عن مجموعة من سياسات رسميّة وأفعال غير رسميّة ومضمار لتطبيق مبادئ إيديولوجيّة خاصّة من قبل بلد عظيم لأجل السيطرة على مستعمرة وإبقائها خاضعةً واستثمار ما لديها من قابليّات وثروات<sup>٢</sup>.

على مرّ الزمان فرضت رؤى جديدة في منظومة الفكر الاستعماري تتناغم مع التحوّلات التي شهدتها الفكر الغربي، وفي هذا السياق أكّد الفيلسوف فريد راينهارد دالماير<sup>٣</sup> أنّ التثليث الذي تمثّل في رجال العلم ورجال الدين والتجّار الذين كان هدفهم جمع معلومات من شتّى أرجاء العالم وضمّ سائر الشعوب والأمم فكريّاً ومعنويّاً إلى المجتمع الغربي، وضمان تحقيق أكبر قدر ممكن من الأرباح الماليّة والمصالح المادّيّة، لكنّ هذا التثليث المسيحي الغربي تمّ تطويره وتوسيع نطاقه في المراحل اللاحقة ليشمل مفاهيم علمانيّة، ومن ثمّ تحوّل إلى

---

1. Ibid.

2. Ibid, 22.

3. Fred Reinhard Dallmayr

تثليث يروج له المبشرون المسيحيون وأصحاب رؤوس الأموال والمفكرون<sup>١</sup>. وخلال هذه الحقبة شهد العالم ترويج القيم الغربية الحديثة باعتبارها صاحبة القول الفصل في المجالات كافة، وهذه هي إحدى خصائص عهد التنوير الفكري والعهد الذي سبقه، وعلى أساس هذا التغيير تحوّل التطوّر والتنمية والنهج العقلي والحضارة والتاريخ إلى أروقة عظيمة يطرح في رحابها الفكر الغربي وتروج مختلف الأمور التي يروم الغربيون إلى تحقيقها؛ إذ استند الاستعمار الأوروبي والفكر الحاكم على العالم الغربي المعاصر إليها لأجل إيجاد ازدواجية وتضاد في رحاب الكثير من الأطروحات المحفوفة بالتضاد، مثل العقل والجنون، المعرفة والجهل، التطوّر والتخلّف، مواكبة ركب التاريخ والتخلّف عنه عبر السير في اتجاه معاكس له، الصحة والمرض، هويّتي وهويّة الغير الذي هو طرف آخر. لكن في خضمّ هذه الأوضاع باتت هويّة الإنسان الغربي والأوروبي بالتحديد عرضةً لخطر محقق مصدره الطرف الآخر، بحيث يمكن تشبيهه بالإنسان الصحيح الذي يهدّده مرض يسري له من شخص مصاب به، ومن هذا المنطلق فهذا الإنسان الغربي السالم والصحيح يحمل رسالةً هادفةً إلى الحفاظ على سلامته وبإمكانه تحقيق ذلك عن طريق فرض قيمه الخاصّة واعتبارها معياراً أساسياً للصالح والصحة والسلامة.

الطرف الآخر الذي لا يحمل الخصال والميّزات الغربيّة ويجسّد هويّة تختلف عن الهوية الغربيّة، هو وفق رؤية أرباب الاستعمار الحديث لا يمتلك خصائص وميّزات ذاتيّة، وليست لديه الكفاءة اللازمة التي تفعل في ذاته معطيات تيار العصرية والحداثة والتطوّر، لذا إن أريد تمكينه من ذلك، فلا بدّ من إقحامه في دوامة التطوّر وإخضاعه لحركة التاريخ، وهذا الأمر دون شكّ بحاجة إلى إشراف

١. دالمير، راهاي بديل: فراسوي شرق شناسي و غرب شناسي، ٢٨٢.

مباشر وهداية من قبل الإنسان الأوروبي الغربي المعاصر. الجدير بالذكر هنا أنّ الفيلسوف يوهان غوتفريد هردر<sup>١</sup> اعترض على هذه الرؤية التي طرحت إبان انتعاش حركة التنوير الفكري في عصر النهضة والحداثة، حيث تهكّم بالمفكرين الغربيين الذين تبوّأوا نظريّة كهذه، واعتبرهم قد انجرفوا في تيّار الغرور الذي طغى على المجتمعات الغربيّة وتصور أبنائها أنّهم أفضل من سائر الشعوب والأمم، وأكد أنّهم روجوا لذلك تحت مسمّى التطوّر، ومما قاله بهذا الخصوص: «سوف تؤسّس مستوطنات أوروبية في كلّ بقعة في العالم خلال المستقبل القريب، والبدويّون في شتّى أرجاء المعمورة بمجرد أن يعجبوا بالماركات التجاريّة والصناعيّة ومختلف وسائل الزينة والتجمّل التي تنتجها، سوف يصبحون مستعدّين لتغيير معتقداتهم، ثمّ سرعان ما يقتبسون ثقافتنا، وإن شاء الله سوف يتحوّلون إلى أناس صالحون وأقوياء وسعداء مثلنا بالضبط!»<sup>٢</sup>.

النظريّة الغربيّة الشاملة التي طرحت في العصر الحديث، قوامها طرح مشروع تاريخي عظيم وشامل بمركزيّة الغرب والإنسان الغربي، وهذا هو التوجّه الذي وصف بأنّه استحواذ مطلق للتنوير الفكري على العالم؛ إذ على أساسه وضع الغربيّون للبشريّة جمعاء وللتاريخ بأسره برنامجاً عامّاً وشمولياً بقيادة الشعوب الغربيّة المتطوّرة التي تعرف حقيقته وتفصيله ومقوماته كافّة، بينما سائر الشعوب جاهلة به. وإثر هذا التوجّه روجت فكرة إمكانيّة تحقيق السعادة العامّة لبني آدم كافّة وفي شتّى أرجاء العالم عن طريق الاعتماد على التجربة التاريخيّة الغربيّة والقيم التي يعتقد بها الإنسان الأوروبي المعاصر. ومن هذا المنطلق، بات الاستعمار بمثابة منهج وخطّة طريق يتحقّق في رحابها الهدف التاريخي

---

1. Johann Gottfried Herder

المنشود، وهذا الهدف بطبيعة الحال منبثق من رؤية الإنسان الغربي وتوجهاته الفكرية، وأما السكان المحليون في مختلف بقاع العالم - المقصود غير الغربيين طبعاً - فلا يعتبرون هدفاً للرقى والتطور بأنفسهم، بل هم مجرد وسائل لتحقيق رسالة التحضر التي حمل رايتها الإنسان الغربي المعاصر، والماضي في هذا المضممار يُعدّ مرتكزاً لتحقيق الأهداف التاريخية وبلوغ ما تمّ بلوغه في الوقت الحاضر، فهو عبارة عن ممرّ يجتازه الناس لتحقيق الهدف الغربي العامّ والشامل.

#### الإنسان الغربي كمعيار ثابت

الاختلاف الكائن في الزمان والمكان بناءً على هذه الرؤية يتمّ تجاهله بالكامل من قبل الإنسان المستعمر رغم أنّ أسبابه قد تعود إلى عدم وجود انطباق بين القيم والمعايير المبدئية المتعارفة في المجتمعات البشرية الغربية وغيرها، وإثر هذا التجاهل يصاغ كلّ شيء وفق مبادئ شاملة وقيم عامّة مطلقة في رحاب مجتمع مثالي. ومن البدهي أنّ هذه المبادئ والقيم وحتى المجتمع، هي أمور مرتبطة في الواقع بالعالم الغربي والإنسان المتجدّد الذي أنجبه، حيث تُتخذ كمعيار أساسي لتقييم الآخرين ثمّ تفرض عليهم، ومن هذا المنطلق يتحوّل الإنسان الغربي إلى معيار ثابت يقيّم على أساسه كلّ خير وشرّ في الحياة، ناهيك عن أنّ المفكر الغربي المعاصر يعتبر نفسه متكاملًا وناضجًا فكريًا مقارنةً مع أقرانه المفكرين من أبناء سائر الشعوب والأمم، ونضوجه الفكري هذا يطرح وفق رؤى وتوجهات إيمانويل كانط<sup>١</sup> ويصورّ بأنه نبراس يجب أن تهتدي به البشرية للسير على النهج

١. الفيلسوف الغربي الشهير إيمانويل كانط ضمن مقالة دوّنها تحت عنوان «إجابة عن سؤال: ما هو التنوير؟» عرّف التنوير الذي يصطلح عليه تنويرًا فكريًا بأنه بلوغ الإنسان ونضوجه عقليًا وخروجه من مرحلة اعتبرها مرحلة طفولة في حياة البشر، ممّا يعني أنّه في وضع يجعله عاجزًا عن تسخير عقله والاعتماد عليه دون إرشاد الآخرين، لذا فهو بحاجة إلى مَنْ يبيّن طريقه كي يصبح بالغًا. للاطلاع على تفاصيل أكثر حول هذا الموضوع، راجع: كانت، «روشنغري چیست؟ در پاسخ يك پرسش»، ٤٩.

الصحيح، فهو لاء المفكرّون الذين ولدوا في رحم المجتمع الغربي، يتبعون في منظومتهم الفكرية قواعد عقلية ذاتية ومستقلة؛ لكونهم يتمتعون باستقلال عقلي تامّ ومطلق وقدرة عقلية تبلغ الذروة بعد أن تمكّنوا من تحطيم قيود الأساطير والخرافات وتجاوزوا جدران التخلف، لذا يمتلكون القابلية على هداية سائر بني آدم إلى النور والحق وإخراجهم من ظلمات الجهل المحدق بهم والباطل الذي يستحوذ على زمام أمورهم؛ لأنّهم ما زالوا غير ناضجين عقلياً وفكرياً.

الرؤية الغربية تؤكد على أنّ الإنسان المثقّف العاقل وصاحب الفكر النير بإمكانه، حسب الرؤية الغربية، أن يعتمد على عقله وعلمه، كما أنّ العلم المتقوم على قواعد ومناهج منتظمة - أي العلم المنهجي - هو أنسب مصدر للتنظير وطرح الآراء وتقييم جميع الأمور في العالم. وعلى هذا الأساس، سوّغ الغربيون لأنفسهم أن يفكروا ويستدلّوا ويستنتجوا بدلاً عن سائر الناس - غير الغربيين طبعاً - لكونهم غير ناضجين عقلياً وفكرياً ومتخلفين علمياً؛ أي إنّهم لم يحرّروا عقولهم وعلومهم من القيود التي تكبلها، لذا لا يمكن أن يهتدوا إلى الطريق الصائب والنهج القويم إلاّ من خلال الاعتماد على فكر الإنسان الغربي ونظريّاته، فهو وحده قادر على توجيههم إلى سبيل السعادة في الحياة.

الجدير بالذكر هنا أنّ السعادة التي تطرح من خلال هذه الرؤية التي قوامها العقل البديل - أي حلول العقل الغربي محلّ العقل الآخر - لا يمكن نيلها إلاّ عبر الانضواء تحت مظلة الدين المسيحي، ممّا يعني أنّ مركزية المسيحية في النشاطات الاستعمارية وكونها محوراً أساسياً في التعامل مع الشعوب المستعمرة حسب رؤية المستعمرين، باقية على حالها في النشاطات الاستعمارية ولا يمكن التخلّي عنها مطلقاً.

العلم المنهجي في الحقيقة ينصبّ في خدمة الفكر الاستعماري في نهاية

المطاف بحيث يتحوّل إلى وسيلة طيّعة بيد أصحاب الأيديولوجيات المهيمنة على العالم، وهذه الظاهرة التي شهدتها العصر الحديث انتقدت من قبل بعض المفكرين الغربيين في القرن العشرين، مثل بول فييراباند<sup>١</sup> الذي قال إنَّ ما يتسم به العلم المنهجي حسب المتعارف هو عدم اقتصاره على كونه وسيلةً للبحوث والدراسات العلميّة البحتة، بل تحوّل إلى وسيلة ضغط سياسي من قبل فئة معيّنة<sup>٢</sup>. وفي هذا السياق، أكدَّ أنَّ العلم بحدِّ ذاته يعدُّ من أفضل الإنجازات التي توصلت إليها البشرية، وفي رحابه تحققت أعظم الاختراعات العقلية، لكنّه بات في مواجهة أيديولوجيات تسخره لقتل الثقافات<sup>٣</sup>. وقال أيضًا: «صحيح أنَّ العلم الغربي بسط سيطرته على الكرة الأرضية من أقصاها إلى أقصاها، لكنَّ العقل في رحابه ليس مستقلاً بذاته، وإنَّما تمَّ تسخيره في لعبة السلطة، وبات وسيلةً لتلبية حاجة المستعمرين إلى السلاح لأجل أن يتسنى لهم استعمار الشعوب وفرض نهج حياة خاصّة عليها، لذا أنتج العلم الغربي أعتى وسائل القتل في العالم»<sup>٤</sup>.

هذا الواقع الذي شهدته العالم في العصر الحديث، هو الذي دعا بعض العلماء والمفكرين إلى تحذير البشرية من العلم الغربي الحديث، فالباحث الإيراني علي شريعتي، على سبيل المثال، حذّر من النظريات العلميّة والفكرية الغربية التي تطرح تحت مظلة العلم والفكر، فهي برأيه تسعى إلى تلقين البشرية بأنَّ «الحضارة والثقافة من مختصّات العالم الغربي والأعراق البشرية التي تقطن شمالي الكرة الأرضية، وأنَّ الأعراق البشرية التي تقطن الشرق لا ثقافة لها ولا حضارة، وإنَّما مجرد شعوب لم تنجز شيئاً سوى مسائل دينية عرفانية ووصفية». والسبب في

1. Paul Feyerabend

٢. فييراباند، بر ضدّ روش: طرح نظريه أناشستي معرفت، ٣٦.

٣. م. ن، ٣٧.

٤. م. ن، ٣٦.

ذلك برأيه يعود إلى أن العالم الغربي يروم من وراء ترويح هذه الصورة «تبرير رقيّه وأفضليّته في شتّى المجالات الثقافية والاقتصاديّة والحضاريّة، ثمّ تبرير تفوّقه العسكري والتقني على العالم الشرقي، وذلك تحت مسمّى العلم»<sup>١</sup>.

الإنسان الحديث اعتمد على رؤية ميتافيزيقيّة قوامها هيمنته ورغبته في التسلّط على العالم الذي يعيش فيه، وعلى هذا الأساس شدّ الرحال إلى شتّى أرجاء العالم لاستكشاف مناطق جديدة وبسط سلطته عليها، وكلّ شيء بالنسبة إليه - حسب

---

١. شريعتي، ويژگی های قرون جدید، ٦٧.

الباحث الإيراني الشهير علي شريعتي تطرّق في دراساته وبحوثه إلى الحديث عن المذهب الآلي Mechanism، وفي هذا المضمّار اعتبره الرحم الذي أنجب الإمبرياليّة العالميّة والاستعمار بكلّ أشكاله، السياسيّة والعسكريّة والاقتصاديّة، وأسوأ ولادة له هو الاستعمار الثقافي ومحو ثقافات الشعوب، فهو نظام أسفر برأيه عن تهاجم بنوك جديدة على أسواق وشعوب جديدة في شتّى أرجاء العالم، فبعد أن اجتاحت الاستعمار السياسي والعسكري حدود سائر البلدان السياسيّة والعسكريّة عمل على تحويلها إلى أسواق لاستهلاك البضائع التي تنتجها البلدان الاستعماريّة، وفي هذا السياق وضع برنامجاً يقوم على أساسه بتغيير هويّة الإنسان المحليّ إلى شخص متجدّد ومستهلك، وهذا الأمر بطبيعة الحال لا يتسنى إلّا عن طريق إبعاده عن دينه الأصيل وثقافته المحليّة وأعرافه وتقاليده الموروثة من أجداده إلى جانب فصله عن تاريخ قومه وأخلاقهم وقيمهم وسائر مبادئهم الاجتماعيّة.

شريعتي، ويژگی های قرون جدید، ٣٣٢-٣٣٩.

كما أكّد هذا الباحث أن القانون الذي جاء به المستعمرون هدفه مسخ شخصيّة الإنسان المحليّ، وهذا الأمر في الواقع يعتبر شرطاً أساسياً لتحويله إلى شخص مستهلك وتكبيله بقيود الآلات والمكائن التي باتت تحكم العالم.

شريعتي، ويژگی های قرون جدید، ٣٨٢.

بعد ذلك استنتج أن الاستعمار في حقيقته مرتبط ارتباطاً وثيقاً بظاهرة المسخ الثقافي - الانسلاخ عن الذات - Alienation حيث يشعر الإنسان الخاضع للسلطة الاستعماريّة بمعاناة وحاجة ماسّة إلى شيء آخر غير مجتمعه وثقافته، فهو يشعر بأنّه ينتمي إلى مجتمع غير مجتمعه وتاريخه وثقافته غير ثقافته الأصيلّة.

للاطلاع على تفاصيل أكثر حول ظاهرة المسخ الثقافي برؤية الباحث علي شريعتي، راجع: شريعتي، ويژگی های قرون جدید، ٣٨٢.



الرؤية الغربية - قابل للمعرفة والاستكشاف؛ أي إنه قادر على معرفة أسرار كل شيء وامتلاك علم به، وإثر ذلك يتاح له أن يخضعه لسلطته ويسيطر نفوذه عليه، فالإنسان الذي يجتاح الحدود ويتجاوز كل قيد وقانون، طبيعياً كان أو إنسانياً، له الحق أن يصول ويجول في المناطق الواقعة خارج حدوده الجغرافية والسياسية الغربية ويفرض سيادته عليها. وتجدر الإشارة هنا إلى أن الفيلسوفين رينيه ديكارت وبيكون ادّعا أن الهدف من العلم والمعرفة هو فرض سيطرة الإنسان على العالم الذي يعيش فيه وتسخير الطبيعة وكل ما فيها لصالحه، وهذه الرؤية طرحت فيما بعد وفق صياغة حديثة من خلال ترويح فكرة أن الإنسان يمتلك قدرة عقلية تمكنه من إدارة شؤون العالم بأفضل نحو ممكن، لذا عندما اعتبر الإنسان الأوروبي نفسه مجهّزاً بالعقل الذي يعتبر مرشداً للسعادة في الحياة، وادّعى أن أبناء سائر الشعوب والأمم ما زالوا غير بالغين ولم يبلغوا درجة الرشد والنضوج العقلي إثر عجزهم عن تسخير العقل، اعتبر نفسه قادراً على أن يصبح قوَّاماً عليهم وأن يخضعهم لسلطته؛ وهذا ما حدث بالفعل.

لم يدم الأمر طويلاً بعد المدّ الفكري الغربي ذي الطابع الاستعماري حتى أصبح ذلك الآخر - الغير - بمثابة كائن متخلف عن ركب الحضارة وقابع تحت سلطة الطبيعة وفي منأى عن مسيرة التاريخ، فهو حسب الرؤية الغربية مظهر من مظاهر عالم الطبيعة البدائي ومقهور له، لذا لا بد أن تتغير أوضاعه بالكامل من خلال إخضاعه لقدرة العقل، إذ يجب أن يتغلب العقل على الجهل وتتفوق حركة التاريخ على عالم الطبيعة<sup>١</sup>. وعلى هذا الأساس، بات موضوعاً يصوغ

١. الفيلسوف الغربي الشهير جورج فيلهلم فريدريك هيغل وصف الاختلاف بين التاريخ والطبيعة في كتابه «العقل في التاريخ» كما يلي: التحوّلات التي يشهدها التاريخ تدلّ على تطوّر حياة الإنسان نحو الكمال، بينما التحوّلات التي يشهدها عالم الطبيعة رغم كثرتها وتنوعها إلا أنها عبارة عن حركة في حلقة مفرغة تتكرّر بشكل متواصل، إذ لا ينشأ شيء جديد فيه لكون أجزائه الطبيعية تتسم بحالة ثابتة وميزة لا تتغير،

الإنسان الغربي هويته ومعالمه الإنسانية كافة كما يشاء؛ لأنَّ الغرب المتطور اقتحم التاريخ، ثمَّ تحوّل هذا التاريخ ميزةً له دون غيره، والإنسان الغربي في هذا المضمّار هو حامل راية الحضارة والنبراس الذي يجب أن يستنير منه التاريخ كي تهتدي البشرية بفكره، فهو وكلّ تجاربه التاريخية مصدر لتوجيه الحركة التاريخية للبشرية قاطبةً، ويعتبر حلال مشكلاتها وهاديها الأوحد. وخلاصة الكلام هي أنّ الممرّ الغربي هو المسار الوحيد الذي يجب أن يجتازه التاريخ، حيث تبدأ الحركة في العالم الغربي وتنتهي به.

#### دحض الغيرية الإنسانية

بناءً على ما ذكر، فإنَّ كلّ مجتمع يريد أن ينخرط في حركة التاريخ، لا بدّ وأن يمرّ في الطريق الذي خطّه الإنسان الغربي للبشرية، إذ لا دور للآخر - الغير - في صناعة التاريخ بصفته مضمّاراً لحرية البشر وجهودهم الرامية إلى الخلاص من القيود المفروضة عليهم. ومما قاله الباحث علي شريعتي بهذا الخصوص: «الإنسان غير الغربي دائماً يعيش في هامش التاريخ الغربي ولا يذكر اسمه إلاّ ضمن هذا الهامش، وليس في نصّ التاريخ»<sup>١</sup>.

إذًا، إنَّ أراد الإنسان غير الغربي أن يلج في مضمّار التاريخ ويبلغ مرحلة

---

وغاية ما في الأمر أن هذه الحالة أو الميزة تتضح للعيان خلال ما يحدث فيه من تغيير. هگل، عقل در تاريخ، ١٦٥.

وقال أيضًا إنَّ التاريخ الذي يعتبر مضمّارًا يتبلور فيه تطوّر حياة الإنسان، هو في الواقع ميدان للعمل ونطاق تنشأ فيه الروح، وليس خاضعًا لعالم الإمكان والمصادفة. (م. ن، ١٦٧).

كذلك قال إنَّ التاريخ عبارة عن رسم بياني لتصوير مراحل متوالية لتكامل الروح والإدراك، وذلك المرتكز الأساسي الذي مضمونه إدراك مفهوم الحرية. (م. ن، ١٧١).

الروح وفق هذه الآراء لا تتبلور إلاّ في نطاق التاريخ الغربي، بينما العالم الشرقي مجرد أنموذج للجمود الطبيعي ومختلف الميّزات الثابتة لعالم الطبيعة.

١. شريعتي، ويژگی های قرون جدید، ٦٨.

النضوج، فلا محيص له سوى أن يصهر هويته في باطن التجربة التي خاضها نظيره الغربي الذي تمكن من بلوغ قمم التاريخ الشاهقة، وحمل راية الريادة في الحركة التاريخية وفي مبادئ الحرية والإنسانية، ومن هذا المنطلق له الحق المطلق في أن يصبح قيومًا على الإنسان غير الغربي ومرجعًا له.

حسبما ذكر، فالتاريخ بشكل عام والتطور التاريخي الذي شهدته البلدان الغربية بالأخص، يعين الإنسان على بلوغ مرحلة من مراحل الكمال والسعادة، ويضفي إلى سلطة الإنسان الغربي صبغة شرعية بصفته أنموذجًا يقتدى به لكونه استنار بنور العقل والفكر وأدرك الحقائق، لذا بات التاريخ وفق رؤيته التفردية الغربية مختصًا به بعد أن بلغ قمته الشاهقة، فهو الوحيد القادر على هداية البشرية إلى سعادتها المنشودة، ولا يعرف السبيل الموصل إلى هذه السعادة سواه. كما أن محاربة شتى أشكال الجهل باتت ذريعة لإضفاء شرعية إلى سلوكيات الإنسان الغربي المعاصر الذي بلغ درجة النضوج، إذ يعتبر نفسه مرشدًا وهاديًا لسائر بني آدم، ويده مفتاح الحل لكل مشكلاتهم ومعاناتهم؛ لأنهم ما زالوا في عهد الطفولة وعدم النضوج العقلي والفكري. لذا، فالتاريخ وفق هذه الرؤية يشير إلى حدوث تطور في حياة بني آدم، حيث يتحرك الإنسان في رحابه من مراحل ابتدائية توصف بأنها مرحلة طفولة ليصل إلى مرحلة بلوغ وإدراك وتنوير فكري ليصبح إنسانًا مهتديًا في غنى عن كل مرجع آخر سوى عقله. لذا، فالعقل بالنسبة إلى الإنسان المعاصر يعد محورًا ارتكازيًا وصاحب مقام أساسي، ومن ثم فهو الموضوع المهم والمحوري في هذا العالم، وفي هذا السياق يعد الإنسان الغربي أنموذجًا بارزًا وجليًا للعقل، والعالم الغربي يعتبر موطنًا للتنوير الفكري والبلوغ العقلي وسداد الرأي.

من أقوال أحد الباحثين بهذا الخصوص: «البنية الميتافيزيقية، التي جعلت

قوامًا للفكر، صوّرت الإنسان وكأنّه صاحب الدور الأساسي لمعرفة العالم، ومنحته الحقّ في الهيمنة على الحياة الفكرية في عصر الحداثة<sup>١</sup>. كما أنّ العقل يُعدّ مرتكزًا في وجود الإنسان وفق الرؤية الاستعمارية الغربية، كذلك الغرب والإنسان الغربي يعتبران مركزين أساسيين في هذا العالم، وهذه الرؤية التي تمنح الإنسان الغربي أولويةً، والمتواكبة مع اعتقاد بسيادته فكريًا على سائر البشر في شتى أرجاء العالم، أسفرت عن ظهور قواعد وتوجّهات خاصّة على صعيد جغرافيا العالم والجغرافيا السياسيّة بالأخصّ، فعلى سبيل المثال طرحت على ضوءها مفاهيم جديدة لا سابق لها مثل الشرق الأوسط والشرق الأقصى والشرق الأدنى، وكلّها تشير إلى محوريّة الإنسان الغربي ومركزيّة آرائه وأفكاره<sup>٢</sup>. ومن هذا المنطلق، استحقّ هذا الإنسان القابع في مركز الأرض، الذي هو العالم الغربي، أن يصوغ صورة العالم كما يشاء، ويحبك نظامه ومنهجه وفق إرادته، وأن يروّج في خطابه العالمي لعقل واحد وقيم واحدة ولغة واحدة ونظام جديد وعالم جديد. في خضمّ هذه الأطروحة الغربية للتاريخ وحركته الخطية التي تنتهي إلى العالم الغربي والعصر الحديث، تحوّل كلّ شيء غير غربي والآخري - الغير - إلى مجرد مواضيع لا فائدة منها سوى أن توضع المتاحف والمعارض الغربية التي ترتادها الشعوب الغربية الحديثة للاستمتاع بمشاهدتها؛ لأنّها كما يبدو قد اختلفت بالكامل وراء حركة التاريخ وسحقت بمرور الزمان، لكنّ الإنسان الغربي المستطلع والباحث عن الحقيقة استطاع أن يكتشفها ويعرضها أمام مرأى العالم، لذا كلّ شيء غير غربي فهو مرتبط بالماضي، وهذا العصر هو عهد الإنسان الغربي الحديث.

١. أحمددي، معماي مدرنيته، ٢٢٩.

٢. يا ترى ألا يمكننا الخروج من نطاق الحدود الجغرافية التي وضعها الغرب؟ على سبيل المثال هل بإمكاننا اعتبار أوروبا مجرد جزء صغير من آسيا، كما قال المفكّر الغربي الشهير فريدريك نيتشه؟

بناءً على ذلك، بما أن الآخر - الغير - ليس سوى شخصية تمثل الزمان الماضي وبقية جامدة راکدة في باطن تاريخ البشرية، فلا بد من في هذه الحالة من نسيان الماضي ومواكبة حركة التاريخ المعاصرة فقط، وكأن المواجهة التي اندلعت بين الإنسان الغربي والآخر الذي يعد غير غربي، عبارة عن مواجهة بين حركة تاريخية صائبة وحركة متجهة عكس وجهة التاريخ، لذا يعتبر الطرف الآخر شخصية تحكي عن إنسان ما قبل التاريخ وتنم عن جمود وتحجر وركود على حالة واحدة لا تغيير لها ولم تلج في الحركة التاريخية، بحيث تعدّ نموذجاً حياً للجهل والتخلف، وفي هذه الحالة تقف في مواجهة حركة ممتدة في الزمان يجسدها التاريخ الغربي الذي يتحرك نحو التطور والسعادة. هذه الحالة تعني وجود مواجهة متزامنة بين حركة مضادة لحركة التاريخ وحركة تاريخية تسير نحو الرقي والتطور الغربي، والتي على أساسها واستناداً إلى مشروع تاريخي عظيم حاكم على البشرية، يجب أن تكون الحركة الأولى - غير الغربية - خاضعة لها ولهيمنتها، وكأن الاستعمار قد نشأ وتحرك على مر الزمان وفق هذا الهدف.

هذا هو السبب الأساسي في اعتبار سائر الشعوب والأمم مجرد مواضيع تاريخية وأهداف استعمارية مشروعة، لذا نحن هنا أمام اختلاف بين أمرين مغزى أحدهما أن الإنسان الغربي بمثابة موضوع تاريخي فاعل وبناء لتاريخ العالم، بينما الإنسان غير الغربي بمثابة موضوع تاريخي بحث لا طائل منه في الحركة التاريخية على الإطلاق. بناءً على هذه الرؤية، إن اعتبرنا الإنسان بأنه صانع للتاريخ، فلا بد من وجود رجال ونساء آخرين ليسوا سوى موضوع لهذا التاريخ لكونهم راكدين لا حركة لهم ولا نشاط يذكر، كما قال الباحث الغربي فانون<sup>١</sup>.

أحياناً تطرح صورة الطرف الآخر من قبل الغربيين بأنه ما زال قابلاً في العهود التاريخية التي شهدتها المجتمعات الغربية في العصور الغابرة، ويعيش في أوضاع

1. Young, White Mythologies, 120.

متخلّفة بحيث تحكمه الأنظمة الإقطاعية، وما زال إلى عصرنا الحاضر عاجزاً عن مواكبة حركة التاريخ بالكامل، وفي هذه الحالة أيضاً لا محيص له سوى السير على نهج الغرب والحركة في ركب التاريخ الغربي.

#### الداروينية كتأسيس للعنصرية الغربية

مع مرور الزمان، ومنذ القرن التاسع عشر بالتحديد، توأمت الرؤية الغربية التي قوامها تطوّر الإنسان الغربي في شتى المجالات الثقافية والاجتماعية والفكرية وتفوّقه على سائر البشر الذين بقوا متخلّفين، مع رؤية أخرى قوامها تطوّر هذا الإنسان بيولوجياً أيضاً؛ إذ أشاع الغربيون فكرة أنّهم أكثر تكاملاً وتطوراً من الناحية البيولوجية، في حين أنّ غيرهم ما زال في مراحل ابتدائية من التطوّر البيولوجي، لذا اعتبر الإنسان الغربي أنموذجاً يجسّد التطوّر من هذه الناحية ويعكس كيانه وجود الإنسان الحقيقي. الجدير بالذكر بهذا الخصوص أنّ هذه الرؤية منبثقة من أفكار وتوجّهات عنصرية طغت على المجتمعات الغربية في القرن التاسع عشر وبعد رواج الداروينية الاجتماعية<sup>١</sup>؛ لأنّ الميزة البارزة للفكر الذي شاع في ذلك القرن، هي تقييم عظمة كلّ شيء وقيّمته وحقيقته بمعيّار النجاح والتفوّق على ما سواه، ولا شكّ في أنّ الفكر الدارويني هو الصورة الأوضح والأكمل لهذا التوجّه؛ إذ تؤكّد نظرية تشارلز داروين أنّ التطوّر البيولوجي يوحى بأنّ تفوّق الشيء دليل على كونه صاحب الحقّ في البقاء. فالأطروحة الأساسية في هذه النظرية هي الصراع من أجل البقاء<sup>٢</sup>، والتي تؤكّد أنّ العنصر القوي في مضمار هذا الصراع يقضي على الضعيف ويواصل بقاءه في الحياة، فهو صراع يجسّد قانون تطوّر الكائنات الحيّة.

بعد رواج نظرية داروين ومشروع الفكر الدارويني في المضمار الاجتماعي وظهور الداروينية الاجتماعية التي تأثرت بالفكر العنصري والانحياز التام للإنسان

---

1. Social darwinism

2. Struggle for existence

الغربي من خلال تقييم كل شيء على أساس شخصيته التي باتت معياراً أساسياً وأنموذجاً للتوفيق والنجاح في الحياة، أصبح هذا الإنسان كائناً متفوقاً في الصراع من أجل البقاء، وبالتالي استحق أن يهيمن على الآخرين أو يهّمشهم بالكامل؛ لأنهم أنموذج للكائن الضعيف الذي أخفق في مضمار هذا الصراع نظراً لميزاتهم البيولوجية المتدنية التي لا تضاهي الميزات البيولوجية لذلك الإنسان الغربي الكامل المتطور. المستعمرون الغربيون طرحوا هذه الفكرة وما شاكلها من أفكار تنصب في خدمتهم لأجل استعمار الآخرين وتربيتهم وفق أسس ومبادئ غريبة، وفي هذا السياق قال أحد الباحثين: «استناداً إلى القواعد الثابتة في قانون الطبيعة والمطروحة وفق أصول الداروينية الاجتماعية، يُستهان بالشعوب البدوية لأجل إخضاعها أو لأجل القضاء على الأعراق المتدنية قومياً، وهذه الاستهانة اتّسمت بشرعية. هذا من جهة، ومن جهة أخرى طرح مفهوم الإصلاح العرقي - تعديل النسل - تزامناً مع النشاطات التي ادّعي أن الهدف منها تطوير الناس حضارياً في رحاب أيديولوجيا شاملة وحاكمة على جميع الأيديولوجيات في العالم، وهذه النشاطات باتت مصدر تشجيع وتحفيز للقوى الاستعمارية وإضفاء شرعية إليها عبر ادّعاء أنها قادرة على حمل مسؤولية الإنسان الأبيض وتطوير الأعراق البشرية المتدنية التي تعدّ بدائيةً ومستعدةً للتصاف بكل شيء يعرض عليها لأجل أن تتّصف بصورة مثالية»<sup>١</sup>.

النزعة العنصرية التي تعدّ نمطاً يتم على أساسه تصنيف الشعوب والأمم، وحتى الأفراد، وفق أسس أنثروبولوجية واختلافات أنطولوجية، هي في الحقيقة تنصب في مصلحة الفكر الاستعماري، وبعد أن توأمت مع ظاهرة الداروينية الاجتماعية اعتبرت الاستعمار حاملاً لراية الإنسان المتطور المتعالي الذي تقع على كاهله مسؤولية تحسين الأوضاع المعيشية والفكرية والاقتصادية والاجتماعية وسائر أوضاع بني آدم في شتى أرجاء العالم، كما اعتبرت الطبقة الضعيفة في المجتمع مقهورة أمام من يستعمرها.

١. شاهميري، نظريه و نقد پسا استعماري، ٨٧.

## نتيجة البحث

تطرّقنا في هذه المقالة إلى إثبات أنّ النظريّات التي تتقوّم عليها السلوكيّات الاستعماريّة أصبحت في العصر الحديث بمثابة عقيدة أساسيّة ومحور ارتكازي للبشريّة. وهذه العقيدة التي اعتبرت أساسيّة وثابتهً كما أشرنا، قوامها ميتافيزيقيا سلطويّة مهيمنة منبثقة من الفكر الديني المسيحي وسائر الرؤى الميتافيزيقية التي طرحت في الأوساط الفكرية الغربية إبان العصر الحديث وباتت حاكمةً على الفكر الغربي بأكمله، وعلى أساس الأيديولوجيا التي نشأت من هذه الحركة التاريخيّة، طرحت في أروقة الفكر الغربي فكرة وجود مواجهة بين طرفين في العالم ضمن حركة دياكتيكية، بحيث يتمّ على أساسها إضفاء هويّة للذات الغربيّة والذات الأخرى التي تعتبر غيرًا بالنسبة إلى الغرب.

هناك تناسب بين الأسلوب الذي اتّبع في طرح هذا الديالكتيك وكيفية تعريف هويّة الطرفين وبين النشاطات والسياسات الاستعماريّة والإمبرياليّة، ومن المؤكّد أنّ طرح رؤية دياكتيكية بهذا النحو، ولا سيّما الديالكتيك الذي يتبلور على أرض الواقع في العصر الحديث، يتناغم مع المبادئ الميتافيزيقية الحاكمة على هذا العصر، إذ باتت النزعة الذاتية على أساسه مرتكزا أساسيا في الفكر الاستعماري الغربي الذي يكتسب هويته الحقيقية وتتحدّد معالمه الكلية على ضوء المواجهة الثنائيّة الموجودة في باطنه، وعلى أساسه يصبح الإنسان الغربي الأوروبي أنموذجا جليا للحريّة والاستقلال الذاتي والتنوير الفكري وموضوعا للتاريخ، بحيث تنشأ هويته وتتبلور في رحاب المواجهة المشار إليها.

كلّ شيء آخر - غير غربي - يعتبر غيرًا حسب الرؤية الاستعماريّة، ومن ثمّ ينضوي ضمن مجموعة أخرى مترابطة الأجزاء تعمّ كل ما هو ليس غريبا في مختلف المجالات الجغرافيّة والقوميّة والثقافيّة والسياسيّة، وعلى هذا الأساس نشأ أنموذج معرفي خاصّ ومنهج تعريف، قوامه الذات والذات الأخرى أو الغير، فالذات



الأولى محورها العالم الغربي بشكل عامّ والأوروبي بشكل خاصّ، وفي رحاب هذه المواجهة تبلور نمط من التبسيط للأمور، بحيث يتمّ في رحابه تصوير أشياء مختلفة وغير متناغمة مع بعضها على أنّها متشابهة ومتناغمة بالكامل.

الثنائية بين الذات والأخرى، والتي تبلورت ضمن مواجهة بين طرفين، تواكبت مع الهيمنة الاستعمارية الغربية على العالم وأسفرت عن اتّساع رقعة المواجهة المنبثقة من الرؤية الغربية المتقوّمة على فكرة أصالة الذات الغربية، فقد انتشرت في شتّى أرجاء العالم وجعلت الفكر الاستعماري مهيمناً على كلّ شيء، وتجدر الإشارة هنا إلى أنّها مواجهة هدفها إنتاج معنى في المنظومة الفكرية الاستعمارية الغربية.

وأما التاريخ، فهو في رحاب هذه الرؤية يتمحور حول موضوع أساسي، قوامه الإنسان الغربي الذي يعتبر محوراً ومعيّاراً للمبادئ والأصول كافة في الحياة، لذلك بات مضمّاراً لتوسيع نطاق هذا الموضوع كي يعرف سائر البشر كيف يطوّرون أنفسهم ويتدوّنون نشاطاتهم التكاملية، انطلاقاً من العالم الغربي الذي بلغ الذروة في التطور وأصبح صانعاً للتاريخ، فالإنسان الغربي وفق هذه الرؤية هو موضوع التاريخ وحامل رسالته، ومن هذا المنطلق له القدرة على أن يلمّ شمل الآخرين - غير الغربيين - ويرشدتهم إلى الحركة امتداداً مع حركته التاريخية الصائبة؛ لكونهم سائرين خلافاً لمجرى التاريخ، لذا يعتبر حامل رسالة السعادة والخلاص للبشرية في أرجاء العالم كافة؛ والحقيقة هي أنّ الاستعمار يهدف إلى إخضاع البشرية لهيمنة هذا الإنسان من النواحي كافة.

التاريخ الغربي وفق هذا التوجّه يجري في رحاب حركة خطية - ذات اتّجاه واحد - حيث يعتبر معياراً عامّاً للتطور، ولا اعتبار لكلّ زمان وتاريخ غيره. وقد اتّسع نطاق هذه الرؤية للتاريخ وطرحت بقوة بعد انتشار الفكر الدارويني في العالم الغربي ورواج المبادئ الداروينية الاجتماعية واستحواذ النزعة العنصرية بين الغربيين.

لا شك في أننا إن تطرّقنا إلى دراسة وتحليل حقيقة الاستعمار دون أن نأخذ ما ذكر بعين الاعتبار، فليس من الممكن أن نحقق نجاحًا يذكر، ولا يتسنى لنا بيان الحقائق وإثبات المطلوب؛ لأنّ الاستعمار الغربي على ضوء استناده إلى التوجّهات المشار إليها وعلى أساس النظريّات والتعاريف التي طرحت في أروقة الفكر الغربي، تمكّن من بسط سلطته والهيمنة على سائر البلدان.

المبادئ السلطويّة التي تتقوم عليها الهيمنة الاستعماريّة الغربيّة ذات ارتباط وثيق بالمبادئ الفكرية الحاكمة على العصر الحديث، فهذه المبادئ تصوّر الطرف المقابل - الآخر أو الغير - بهيئة كيان خاضع للاستعمار ومنصهر في باطن الخطاب الاستعماري الذي يتمحور حول الغرب بالتحديد ويستند إلى نظرية خطية حركة التاريخ ومساره الواحد، الذي قوامه أصالة التجربة التاريخيّة الغربيّة. ومن هنا ينشأ الاعتقاد بكون الحادثة تجري في مجرى واحد، وأنها أصيلة وكلّ ما سواها باطل. وفي هذا السياق، تجدر الإشارة إلى أنّ الطرف الآخر وفق حسابات تيار النهضة والحادثة، لا بدّ وأن تعرف هويته من النواحي السياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة كافة في رحاب خطاب الحادثة الغربي، كما قال الباحث ستوارت هول.

الجدير بالذكر هنا أنّ الحادثة والتطوّر المرتبط بها ليسا مجرد حركة قوامها تفاعل باطني وقابلية ذاتية، بل كلّ واحد منهما مرتبط بالآخر ارتباطاً وثيقاً، كما أنّ منهج التعريف الغربي للمفاهيم والذي تواكب في حقبة من الزمن مع المدّ الاستعماري الذي اجتاحت العالم من أقصاه إلى أقصاه، لا يمكن اعتباره مجرد ظاهرة شهدتها العهود الماضية، وإنّما له تأثير بالغ وفاعل في شتى المجالات السياسيّة والعلميّة، وعلى مختلف الأنماط الفكرية والنظريّات المعاصرة، التي طرحت وما زالت تطرح في عهد ما بعد الاستعمار.

### لائحة المصادر والمراجع

١. أحمدي، بابك، معماي مدرنيته، جمهورية إيران الإسلامية، طهران، منشورات «مركز»، ١٩٩٨ م.
٢. بالمر، روبرت روزفيل، تاريخ جهان نو، الجزء الأول، ترجمه إلى الفارسيّة: أبو القاسم طاهري، جمهورية إيران الإسلامية، طهران، منشورات «أمير كبير»، ٢٠٠٤ م.
٣. پوپر، كارل، «گفت و گوي پوپر با اشپيگل: ٢٣ مارس ١٩٩٢ م»، ترجمه: عيسى پهلوان و صادق صادقي پور، مجلة «آدينه»، جمهورية إيران الإسلامية، العدد ٧٢، سنة الإصدار ١٩٩٢ م.
٤. توفيق، إبراهيم، «جامعه دوران گذار و گفتمان پسا استعماري: تأملي در بحران علوم اجتماعي در ايران»، مجلة «جامعه شناسي ايران» التي تصدر في جمهورية إيران الإسلامية، السنة الثانية عشرة، العددان ١ و ٢، التسلسل ٣٤، سنة الإصدار ٢٠١١ م.
٥. دالمير، فردر اينهارد، راه هاي بديل: فراسوي شرق شناسي و غرب شناسي، ترجمته إلى الفارسيّة: فاطمة صادقي و نرجس تاجيك، جمهورية إيران الإسلامية، آبادان، منشورات «پرسش»، ٢٠٠٥ م.
٦. روشن، أمير، مقالة باللغة الفارسيّة نشرت تحت عنوان: «علي شريعتي و اليناسيون فرهنگي» في مجلة «پژوهش علوم سياسي» التي تصدر في جمهورية إيران الإسلامية، الدورة الثالثة، العدد ٤، سنة الإصدار ٢٠٠٧ م.
٧. سعيد، إدوارد، شرق شناسي، ترجمه إلى الفارسيّة: لطف علي خنجي، جمهورية إيران الإسلامية، طهران، منشورات «أمير كبير»، سنة الإصدار ٢٠٠٧ م.
٨. سعيد، إدوارد، فرهنگ و امپرياليسم، ترجمه: أكبر أفصري، جمهورية إيران الإسلامية، طهران، منشورات «توس»، ٢٠٠٣ م.
٩. شاهميري، آزاده، نظريه و نقد پسا استعماري، جمهورية إيران الإسلامية، طهران، منشورات «علم»، ٢٠١٠ م.
١٠. شريعتي، علي، ويژگي هاي قرون جديد، الجزء الحادي والثلاثون من سلسلة آثار الدكتور علي شريعتي، جمهورية إيران الإسلامية، بلا مكان نشر، منشورات «آشنا»، ١٩٨٢ م.
١١. عميد، حسن، فرهنگ عميد (قاموس فارسي - فارسي)، جمهورية إيران الإسلامية، طهران، منشورات «أمير كبير»، ١٩٨٤ م.
١٢. فايرابند، پاول، بر ضدّ روش: طرح نظريه آناشيستي معرفت، ترجمه: مهدي قوام صفري، جمهورية إيران الإسلامية، طهران، منشورات «فکر روز»، ٢٠٠٦ م.

١٣. كانت، إمانوئل، «روشن گري چیست؟ در پاسخ يك پرسش»، ترجمه: همایون فولاد بور، مجلة «كلک»، جمهورية إيران الإسلامية، العدد ٢٢، سنة الإصدار ١٩٩١ م.
١٤. ممی، البر، چهره استعمار گر - چهره استعمار زده، ترجمته: هما ناطق، جمهورية إيران الإسلامية، طهران، منشورات «خوارزمي»، ١٩٧٠ م.
١٥. نريمانی، عارف ومحمد علي برغو، «حقیقة الاستعمار والهيمنة الاستعمارية رؤية نقدية لمنهج تعريف «الذات والآخر» في منظومة الفكر الغربي»، مجلة «غرب شناسي بنيادي» الفصلية الحائزة على درجة مجلة علمية بحثية.
١٦. نوا بخش، فرزاد ومسعود درودي، «گفتاري در مطالعات پسا استعماري و ضرورت گسترش آن در جوامع غربي»، مجلة «مطالعات توسعه اجتماعي إيران»، جمهورية إيران الإسلامية، العدد الأول، السنة السابعة، سنة الإصدار ٢٠١٤ م.
١٧. هارت، مايكل و آنتوني نگرى، امپراتوري: تبارشناسي جهاني شدن، ترجمه إلى الفارسية: رضا نجف زاده، جمهورية إيران الإسلامية، طهران، منشورات «قصيده سرا»، ٢٠٠٥ م.
١٨. هال، استوارت، غرب و بقيه: گفتمان و قدرت، ترجمه: محمود متحد، جمهورية إيران الإسلامية، طهران، منشورات «آگه»، ٢٠٠٧ م.
١٩. هگل، گئورگ و بلهلم فريدريش، عقل در تاريخ، ترجمه إلى الفارسية حميد عنايت، جمهورية إيران الإسلامية، طهران، منشورات «شفيعي»، ٢٠٠٠ م.
٢٠. هوركهائمر، ماكس و تئودور آدورنو، ديالكتيك روشنگري: قطعات فلسفي، ترجمه: مراد فرهان بور و أميد مهرکان، جمهورية إيران الإسلامية، طهران، منشورات «گام نو»، ٢٠١٠ م.
٢١. هول، ستیوارت، معنا، فرهنگ و زندگي اجتماعي، ترجمه: أحمد گل محمدي، جمهورية إيران الإسلامية، طهران، منشورات «ني»، ٢٠١٢ م.
22. Abernethy, David B, *The Dynamics of Global Dominance (European Overseas Empire, 1415 - 1980)*, New Haven and London: Yale University Press, (2000).
23. Alatas, Syed Farid, "Intellectual and Structural Challenges to Academic Dependency", in: *International Sociological Association (e - bulletin)*, No. 9, (2008).
24. Al - Saidi, Afaf Ahmed Hasan, "Post - colonialism Literature the Concept of Self and the Other in Coetzee's *Waiting for the Barbarians: An Analytical Approach*", *Journal of Language Teaching and Research*, vol. 5, no. 1, (2014),

25. Ashcroft, Bill, Gareth Griffiths and Helen Tiffin, Post - Colonial Studies: The Key Concepts, London and New York: Routledge, Second edition, 2007.
26. Bhabha, Homi K, "The Other Question ... Homi K. Bhabha Reconsiders the Stereotype and Colonial Discourse", Screen, vol. 24, no. 6, (1983).
27. Gilman, Daniel Coit, Harry Thurston Peck and Frank Moore Colby, The New International Encyclopedia, vol. V, New York: dodd, Mead and Company, (1905).
28. Mc Clintock, Anne "The Angel of Progress: Pitfalls of the Term "Post - Colonialism", in: Social Text, No. 31 - 32, Third World and Post - Colonial Issues, (1992).
29. Mishra, Vijay and Bob Hodge "What Was Postcolonialism?", New Literary History, vol 36, no 3, (2005).
30. Moosavinia, S. R; N, Niazi and Ahmad Ghaforian "Edward Said's Orientalism and the Study of the Self and the Other in Orwell's Burmese Days", Studies in Literature and Language, vol. 2, no. 1, (2011).
31. Selvadurai, Sivapalan, ed al, "Shifting Discourses in Social Sciences: Nexus of Knowledge and Power", in: International Conference on Social Science and Humanity IPEDR, vol. 5, Singapore: IACSIT Press, (2011).
32. Staszak, Jean - François, "Other/ otherness" in: International of Human Geography, Oxford: Elsevier Science, (2008).
33. Young, Robert, White Mythologies (Writing History and the West), London: Routledge, (1990).
34. Young, Robert J. C, "Foucault on Race and Colonialism", in: New Formation, (1995).

# التمركز في البطلان جدل التناقض بين الديمقراطية والطموحات الاستعمارية في تاريخ الغرب الحديث

علا عبد الله خطيب محمّد<sup>١</sup>

## مقدمة

وقعت الديمقراطية الغربية في مأزق التناقض عندما تعلق الأمر بحق الدول المستعمرة، فأعرض الأوروبي المتحضر عن قيم الديمقراطية التي أرساها عصر التنوير حين تعلق الأمر بالشعوب الأخرى، وقام بتقديم تبريرات إيديولوجية للحركات الاستعمارية التي كان يناصرها، آخذاً إلى عنصرية العصور الوسطى القائمة على الأفضلية الدينية، عنصرية أخرى تعلق بالعرق واللون، حيث وضعوا الجنس الأبيض في المرتبة الأعلى وجعلوه صاحب الأفضلية والأكثر رقياً. وقد آمنت النظريات الغربية العنصرية بتفوق الشعوب الأوروبية على ما دونها من الشعوب، وأن العرق الأبيض هو الأكثر تطوراً ورفقياً، ممّا جعل الغرب يعطي لنفسه الحق في التحكم بمصائر الشعوب والأمم الأخرى، ونهب مقدراتها لتعمير ونهضة بلدانهم، مبرراً جرائمه بأنه إنما جاء لتمدين هذه الأمم والشعوب البربرية. إذ ذهب منظر الديمقراطية الأكبر في الغرب الحديث جون ستيوارت مل إلى أنّ الديمقراطية لا تناسب الشعوب غير المتحضرة، فأجاز الاستبداد في حقها، وهو

١. باحثة في الفلسفة السياسية - جمهورية مصر العربية.

يقصد هنا شعوب الشرق، ورأى أنّها شعوب فاقدة الأهلية، ولا بدّ من فرض الوصاية عليها.

### مشكلة المفهوم والمضمون

يمكن القول على صعيد المصطلح إنّ الديمقراطية كلمة لاتينية تمّ تعريبها من الكلمة Democracy، وهي كلمة أصلها يوناني ومؤلفة من كلمتين: «ديموس Demos أو Δῆμος» وتعني الشعب، والثانية «كراتوس kratia أو Κρατία أو cratas» وتعني السلطة أو الحكم، ومؤداها أنّ الشعب يتولّى حكم نفسه، وأنّه مصدر السلطات. ولما تعدّر على الشعب أن يمارس الحكم من خلال «الديمقراطية المباشرة» في الدول الكبيرة المترامية الأطراف، المأهولة بالسكان، والمتشعبة الأعمال، فإنّ سلطته تتجلّى في انتخاب ممثلين له بالاقتراع العام السريّ، وفي فترات زمنية محدّدة، ليتولّوا مزاوله الحكم خلال مدة معيّنة وفقاً لأحكام الدستور، على أن يراقبهم بعد اختيارهم، وهو ما عُرف بـ«الديمقراطية النيابية»، وهي تهدف في الأوّل والأخير إلى حماية الفرد من استبداد السلطة الحاكمة. ويعكس مفهوم الديمقراطية مجموعة من المبادئ الأساسية التي تركّز على الإيمان بحرية الفرد وسيادة الشعب، وأيضاً المساواة القانونية والمشاركة السياسية والتداول السلمي للسلطة. فغاية الديمقراطية هي ترسيخ مبادئ الحرية والمساواة، ومحاربة الاستبداد المطلق، والعمل من أجل رفاهية الشعوب، وهو الأمر الذي حرص عليه منظر و الديمقراطية في الغرب الحديث والمعاصر، من أمثال: جون لوك، وسبينوزا، ومونتسكيو، وجان جاك روسو، وجون ستيوارت مل، وأليكسس دي توكفيل، وجون ديوي، وجون رولز، ويورغن هابرماس، وغيرهم.

ولهذا رأى منظر و الديمقراطية الغربية أنّ نظام الاستبداد مشروع كنمط من أنماط الحكم في حكم الهمج والبرابرة. كما برّر «جان بودان» الاستبداد مستخدماً

حججًا من القانون الروماني الذي ينشأ لحق المنتصر في السيطرة على المهزوم، بما في ذلك حقه في الاستعباد ومصادرة ممتلكاته. في حين آمن «مونتسكيو» بأن الاستبداد أمر طبيعي بالنسبة للشرق، لكنّه خطر على الغرب! وهذه الفكرة هي نفسها القسمة الأرسطية القديمة للعالم إلى شرق وغرب؛ إذ رأى أنّ للشرق نظامًا استبداديّة تليق به، وللغرب أنظمة أخرى مخالفة لأنظمة الشرق. وقد وصل الأمر بجون ستيوارت مل إلى الدعوة إلى إعلان الحرب واستعباد دول العبيد من خلال حملة صليبيّة عامّة لأوروبا المتحضّرة على الشرق من أجل تحضير دُوله غير المتمدّنة، متناسين أنّ الحرية لا تُمنح أو تُمنع بحسب ظروف الشخص وأحواله، «الحرية ماهية الروح» كما زعم هيجل، وتعلّم الديمقراطية هو ممارستها لا منعها، فهي تجربة إنسانية تصحّح أخطاءها بنفسها، فأفضل علاج للديمقراطية هو المزيد من الديمقراطية، وأنّ منع الديمقراطية عن الناس حتّى يتهيئوا لها، مجرد مغالطة ينشرها المستبدّون في كلّ زمان ومكان، وأنّ منعها هو الحجّة الأكثر تماشيًا مع مصالح الأمم المستعمرة؛ إذ يطلب فلاسفة الغرب من الشعوب الشرقية ضرورة الطاعة والخضوع للحكّام المستبدّين القادمين من قبيل المستعمر في تناقض واضح مع مبادئ الديمقراطية التي تتطلّب الحرية والمساواة؛ فقد ذهب برتراند رسل إلى القول باستحالة الديمقراطية في المجتمعات الأمية. وهي الدعاوى والمزاعم التي تعكس الاستعلاء الغربي وتناقضاته الفكرية من أجل مصالحه الإمبرياليّة، وهو الأمر الذي ستعرّض له بالتفصيل خلال هذه الدراسة في المباحث الآتية:

#### أولاً: تناقض الديمقراطية في التراث الغربي القديم

مارس اليونانيون القدماء نوعًا من الديمقراطية يختلف عن الديمقراطية النيابية المعروفة اليوم، وتمّ تمييزها عن نظيرتها الراهنة بأنّها «ديمقراطية مباشرة»؛ أي



إنَّها تطبيق صريح ومباشر لعبارة «أنَّ يحكم الشعب نفسه بنفسه» بوصفه صاحب السيادة، لذلك يجب أن يمارس الشعب نفسه جميع سلطات الدولة، سواء أكانت هذه السلطات تشريعية أم تنفيذية أم قضائية، وذلك على أساس أنَّ السيادة لا تقبل أن ينيها الشعب أو يفوضها إلى مندوبين<sup>١</sup>.

لذلك كانت الديمقراطية المباشرة تجربة في غاية البساطة من حيث التطبيق؛ فمدينة أثينا<sup>٢</sup> تجتمع بشعبها كله، لا هيئة منتخبة ولا طائفة أو طبقة في جمعية شعبية<sup>٣</sup> تضم كلَّ مَنْ تتوافر فيهم الشروط، وهي أن يكون مواطناً أثينياً من أبوين أثينيين، حرّاً، ذكراً، يبلغ العشرين من عمره. وهي شروط فصلها أرسطو في كتابه «السياسة» عندما كتب فصلاً قائماً بذاته عن المواطنة والدستور. وتتولّى هذه الجمعية الشعبية أو الوطنية سلطة البرلمان الحديثة، لا سيّما السلطة التشريعية، ومراقبة أعمال الحكومة. أمّا رجال الدولة أنفسهم وغيرهم ممّن يشغلون الوظائف العامة؛ كالموظفين العموميين والقضاة، وقادة الجيش والضباط.... إلخ، فيختارون بالانتخاب؛ إذ يتمّ انتخاب ضعف العدد المطلوب، ثم تُجرى القرعة بينهم لاختيار العدد المطلوب<sup>٤</sup>؛ أي إنّ في هذا النوع من الديمقراطية يتولّى الشعب كله شؤون الحكم بشكل جماعي، فيصدر القوانين وينفّذها، ويفصل في الخصومات، ويوقع الجزاءات على مخالفيها<sup>٥</sup>. وهذا لا يكون إلاّ للمدن ضئيلة العدد صغيرة المساحة، ولذلك اتّفق «بركليس» و«كليون» على أنَّ الديمقراطية غير ملائمة للإمبراطوريات.

١. الكيالي، الموسوعة السياسية، ٢: ٧٥٦.

٢. عرفت أثينا معظم نظم الحكم، ملكية وأرستقراطية وديمقراطية، كما عرفت أصداد هذه النظم من أوليجاركية وديماغوجية وطغيان.

### 3. ecclesia

٤. إمام، الطاغية - دراسة فلسفية لصور من الاستبداد السياسي، ٢٤٨.

٥. سيف الدولة، النظام النيابي ومشكلة الديمقراطية، ٢٩.

ويبدو هذا الشكل من أنظمة الحكم متناقضًا مع مفاهيم ومبادئ الديمقراطية بمفهومها الراهن، بدءًا من المفهوم حتى التفاصيل الدقيقة للمضمون، فإذا كانت الديمقراطية تعني - حتى لغويًا - حكم الشعب، فإن اليونانيين لم يقفوا على المدلول الحقيقي لمصطلح الشعب، واحتاج الأمر إلى قرون طويلة لكي يتضح هذا المعنى ويستقر! وإذا كان جناح الديمقراطية هما الحرية والمساواة، فإن الديمقراطية الأثينية قد أخطأت فهمهما معًا.

أما عن مفهوم الشعب، فلم يكن محددًا تحديدًا وافيًا في أثينا، فلم يكن يمثل الشعب أكثر من سبع السكان تقريبًا، وهذا واضح من الفئات التي استبعدت منه: الأجانب، والأرقاء، والنساء. ومن هنا اقتصرَت الحقوق السياسية على المواطن الأثيني الذكر الحر! وبذلك يكون من يمارسون حقوقهم السياسية في حكم المدينة، هم أقلية ضئيلة من السكان، وهذا يجعل الديمقراطية الأثينية أقرب من النظام الأرستقراطي أكثر منها للنظام الديمقراطي.

كما أن الديمقراطية الأثينية القديمة فرطت في أهم مبادئها، وهي الحرية؛ فقد كانت الحرية في الفعل والقول أعزّ نداءات أثينا في عهد بركليس، ليست الحرية السياسية فحسب، بل الحرية الشخصية أيضًا<sup>٢</sup>. لكنّها مع ذلك لم تشمل «الحرية الدينية» أو «حرية العقيدة»؛ إذ كان على المواطن أن يدين بدين الدولة مجبرًا، ويقوم بشعائر آلهتها، ويمثل لعاداتها وتقاليدها، فإن خرج على دين الدولة، اتُّهم بالكفر وقُدِّم للمحاكمة التي من الممكن أن تقضي بإعدامه كما حصل مع أناكسجوراس وسقراط. كذلك كان مبدأ (النفى السياسي) من أهم المبادئ غير الديمقراطية التي اتُّخذت لحماية الديمقراطية الأثينية؛ إذ يقضي هذا المبدأ

١. إمام، الطاغية - دراسة فلسفية لصور من الاستبداد السياسي، ٢٤٩.

٢. جونز، الديمقراطية الأثينية، ٧٢.

بإبعاد كلِّ مَنْ يرى فيه الشعب أنَّه خطر على الديمقراطية، وهو ما اشتهر بنظام «الأوستراكيسموس»، وهو قانون أثيني مشتقَّ من «أوستراكون<sup>١</sup>»، وهي قطعة من الفخار كان يُكتب عليها اسم مَنْ يُراد القضاء عليه. وكان الأثينيون إذا قرروا تنفيذ هذا القانون على أحد، أبعده عشر سنين دون أن يحرموه من حقوقه. وقد حكم بهذا القانون على «كيمون»؛ إذ جرى استفتاء على قطع الفخار، ففضي عليه بالنفي لمدة عشر سنوات، وذلك في عام ٤٦١ ق.م<sup>٢</sup>.

ولا شكَّ أنَّ عدم توافر الحرية الدينية في الديمقراطية الأثينية - التي يتفاخر بها الغربيون اليوم بوصفها أوَّل مشاعل الديمقراطية على وجه هذه البسيطة - يحمل بأنَّها لم تكن ديمقراطية كاملة. كما أنَّ قانون النفي السياسي الذي اتُّخذ لحماية الديمقراطية، هو قانون غير ديمقراطي؛ لأنَّ حماية الديمقراطية لا تكون بإسكات المعارضين أو نفيهم، وإنَّما بالحوار المستمرِّ معهم، والرهان على كسب الأغلبية دون عنف أو إرهاب من قبل الأغلبية على الأقلية، وليس العكس. فحماية الديمقراطية بأساليب غير ديمقراطية، يمثل تناقضًا فجًّا<sup>٣</sup>.

وقد وجَّه فلاسفة اليونان في العصر الذهبي نقودًا حادة للديمقراطية؛ إذ رأى كلُّ من سقراط وأفلاطون وأرسطو - وهم على حقِّ في ذلك - أنَّ الديمقراطية تساوي بين غير المتساوين وتدفع إلى الحكم بمن لا يعرفون معناه<sup>٤</sup>. في حين أنَّ المساواة يجب أن تسود بين المتساوين بالضرورة فقط. فالديمقراطية - في نظرهم - هي حكومة الذين لا يعرفون شيئًا؛ إذ إنَّ العامة والدهماء الذين قد يتولَّون الحكم، مشغولون فقط بأمر معاشهم اليومي، ولا يعرفون مكانم المشكلات

## 1. Ostracism

٢. السروي، الديمقراطية الأثينية وأثرها في الديمقراطية الحديثة، ٥٥.

٣. م.ن.

٤. النشار، تطوُّر الفكر السياسي من صولون إلى ابن خلدون، ٨٢.

السياسية وكيفية حلولها، فكيف يسايرون آلاف المشكلات التي تنشأ وتتغير في الواقع السياسي المعيش؟

لذلك كان يرى فلاسفة اليونان الكبار (سقراط وأفلاطون وأرسطو) أنّ الديمقراطية تأتي إلى الوجود بعد أن يقهر الفقراء والدهماء مناوئهم، ذابحين البعض ونافين البعض، بينما يعطون حصّة متساوية من الحرية والسلطة إلى الباقين؛ أي يتم الاستئثار بالسلطة من قبل الأغلبية الفقيرة الذين يحكمون لمصلحتهم الخاصة بما يضرّ بالأثرياء، ممّا يؤدي إلى استمرار الصراع بين الأغنياء والفقراء. هذا فضلاً عن أنّ النظام الديمقراطي - في تصوّرهم - يضمّ في أكثريته العامة والدهماء والأثريين وغير الأكفاء، وهؤلاء إمّا أغنياء جداً وإمّا أشرار جداً أو كلاهما معاً، فهي إذاً تعطي مميزات لعديمي الكفاءة والمؤهلات<sup>١</sup>. لذلك هاجم أفلاطون وأرسطو النظام الديمقراطي بشدّة بوصفه نظاماً فاسداً أو أقرب إلى الفساد، وجعله يمثل المكانة قبل الأخيرة في أشكال الحكومات الفاسدة، بل جعل الطغيان - وهو أشدّ أشكال الحكم سوءاً وفساداً - نتيجة مباشرة للديمقراطية<sup>٢</sup>. ورغم ما يحمله نقد أفلاطون وأرسطو من وجهة عقلية - إذ كيف يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون؟ كيف يستوي صوت المثقف العليم بدهاليز السياسة وخباياها بصوت الأمّي العامّي المنشغل دوماً بتدبير أمر معاشه اليومي، المنقطع الصلة تماماً بمصالح العامة وخبايا السياسة وأمورها - إلا أنّ نقدهما للديمقراطية كان منطلقاً من تمسّكهما بالنظرة الأرستقراطية، فكان منطقياً أن يرفضاً فكرة المساواة بين الناس، وأن ينكرا الحرية لكل الناس، بل ويعتبرا ذلك نوعاً من الفوضى والظلم الذي يحيق بالأرستقراطية<sup>٣</sup>.

١. حيدر، الدولة فلسفتها وتاريخها من الإغريق إلى ما بعد الحداثة، ٦٤.

٢. السروي، الديمقراطية الأثينية، ٧٤.

٣. م. ن، ٧٥.

وفي نهاية هذا المحور يبقى النقد الأكثر أهمية الذي يمكننا توجيهه للديمقراطية الأثينية، والذي يكشف عن مدى تناقضها، هو أنها لم تختلف في مجال السياسة الخارجية عن سائر النظم غير الديمقراطية في ممارسة أساليب التعدي والاستغلال ضدّ الدول الأخرى؛ إذ اشتهر الحزب الديمقراطي في أثينا بنزعة إمبراطورية، وميل إلى فرض سياسة أثينا على الدول المجاورة، تمثل ذلك في السياسة التسلطية التي مارستها ضدّ المدن المتحالفة معها في حلف «ديلوس»، حتى حوّلتها إلى إمبراطورية أثينية استبدادية. ورغم أن أثينا فرضت على حلفائها تطبيق النظام الديمقراطي، فقد كان نظاماً مفروضاً استخدمته أثينا من أجل بسط سيطرتها عن طريق اصطناع جانب الأحزاب الديمقراطية، ومقاومة أحزاب الأقلية بشتى الأساليب. وشعرت المدن المتحالفة معها أنها فقدت استقلالها، وأن الديمقراطية ستار للاستغلال، وأنهم قد تحوّلوا فعلاً إلى دافعي جزية أو مقدّمي سفن وجنود لدعم قوّة أثينا وبناء مجدها. وإذا كان الانضمام إلى حلف «ديلوس» اختياراً أصلاً، فإنّ مجرد التفكير في معارضة سياسة أثينا أو الانسحاب من الحلف، يُعدّ خيانة يُجازى مرتكبها بانتقام عسكري، ساحق أحياناً<sup>١</sup>. هكذا كانت الديمقراطية الأثينية في بدء التاريخ ذات نزعة إمبريالية مزرية قاسية، رغم أنّ الديمقراطية في أصلها - دعوة إلى العدالة والحرية والمساواة، ومن ثمّ يبرز جدل التناقض الحاد؛ إذ إنّ الديمقراطية الحقّة لا تتماشى مع نزعة التوسّع والعدوان، ولا مع استعباد الشعوب واستغلالها واحتلالها.

## ثانياً: جدل التناقض بين مبادئ الديمقراطية والطموحات الاستعمارية للغرب الحديث

وإذا ما انتقلنا من العصور القديمة إلى عصر النهضة والعصور الحديثة، وجدنا أن الديمقراطية التي نشأت في العصر الحديث كنتيجة حتمية لما عُرف بنظرية العقد الاجتماعي، تلك النظرية التي طوّرها ثلاثة فلاسفة هم: البريطانيان «توماس هوبز» و«جون لوك» والفرنسي «جان جاك روسو»، نجد أنها صيغت بشكل ومحتوى عنصري؛ لأنَّ العقد الاجتماعي كان اتفاقاً بين الرجال البيض، وأنَّ مضمون العقد يتمحور بصورة رئيسة حول كيفية تهميش وإقصاء الآخرين غير البيض وكيفية استغلالهم؛ لأنَّهم غير مؤهلين للمشاركة في هذا التعاقد، وهي قِمة العنصرية العرقية<sup>١</sup>.

وهو الأمر الذي نجده واضحاً - منذ البداية - عند المصلح الكبير مارتن لوتر<sup>٢</sup> (١٥٤٦ - ١٤٨٣) الذي رفض الديمقراطية ورأى أنَّها ليست إلا «حكم الرعا» الذين لا يعرفون الاعتدال ولا يعرفون شيئاً، فكلُّ فردٍ من الرعا يثير من الألم أكثر ما يثيره خمسة من الطغاة، ولهذا كان الأفضل أن نعاني من الألم من الطاغية أو من الحاكم المستبد بصفة عامة عن أن نعانيه من عدد لا حصر له من الطغاة الرعا<sup>٣</sup>؛ أي إنَّه في هذا العصر لم يكن هناك تمييز واضح بين الديمقراطية وحكم الرعا الذي يُنظر إليه على أنَّه سلب لكلِّ حكومة منظّمة، وكان ذلك الرأي تحت سيادة القول بأنَّ الملكية هي الصورة المثالية للحكم.

---

١. العاصي، لي الأعناق في صراع الأعراق.. عنصرية الفلسفة.

2. Martin Luther

٣. فورستر، لوتر وكالفن، فصل في كتاب: تاريخ الفلسفة السياسية من ثيوكلديس حتى سبينوزا، ١: ٤٩٢ -

كما كان فرنسيس بيكون<sup>١</sup> (١٥٦١-١٦٢٦) مناصراً للملكية؛ إذ رأى أنّ الملكية قد تتفق تماماً مع الحرية، ولكن هي تلك الحرية المنحازة فقط لهذا الغربي الأوروبي الذي له كامل الحق في شنّ الحرب على الأمم الأخرى واحتلالها لتحقيق رفايته، حيث يتمّ جلب صنوف الراحة والترف من الأماكن البعيدة في العالم إلى أسواق لندن. فقد كان مذهب بيكون إمبريالياً جريئاً يرى أنّ توسيع حدود الإمبراطورية واجب على كل مواطن، فأفضل المجتمعات عند بيكون هي الإمبراطوريات العظيمة وليست المدن الصغيرة، كما زعم أفلاطون من قبل. ولما كانت الإمبريالية واجب وطني عند بيكون، فقد تطلّب تحقيق هذا الواجب البيكوني سلوكاً عدوانياً أكثر من السلوك العادل، وأن تصبح الجسارة نفسها فضيلة الرفاهية بغض النظر عن عدالة الحرب<sup>٢</sup>. هكذا تبدو نزعة الأنانية هي التي تحكم تصوّر بيكون السياسي، فالحلّ إمبريالي، ممّا يجعل أيّ معنى للحرب العادلة ينهار أمام هذا الحلّ الإمبريالي للمشكلة.

أمّا جان بودان<sup>٣</sup> (١٥٣٠-١٥٩٦) ذلك المفكّر السياسي الكبير الذي احتلّ مكانة رفيعة في العلوم السياسيّة بفضل كتابيه الشهيرين: «منهج في الفهم الميسر للتاريخ»، و«ستّة كتب عن الدولة»، ورغم أنّ اهتمامه الرئيس قد انصبّ بالدرجة الأولى على التفسير أو التعليل العقلي للتاريخ، لا على الحوادث وتعاقبها التاريخي، إلاّ أنّه قد رأى أنّ النظام الأمثل في الحكم يتمثّل في «الموناركية»؛ أي حكومة الفرد الواحد، وأنّ الدولة الديمقراطيّة قد يكون لها حكومة «موناركية»، وهذا يتّضح في إنجلترا، فهي دولة ديمقراطيّة، ولكن لها حكومة «موناركية»

1. Francis Bacon

٢. وايت وبيكون، فصل في كتاب: تاريخ الفلسفة السياسيّة من ثيوكلديس حتى سبينوزا، ١: ٥٤٦-٥٤٧.

3. Jean Bodin

تتمثل في الملك أو الملكة<sup>١</sup>. إلا أنه صار على نهج الأفكار في أوروبا الذين أباحوا الاستبداد والاستعباد للبلاد الشرقية، حتى إنه برّر الاستبداد والاستعباد لتلك البلاد مستخدمًا حججًا من القانون الروماني الذي ينشأ لحق المنتصر في حرب عادلة في السيطرة على المهزوم، بما في ذلك حقه في الاستعباد ومصادرة ممتلكاته، أو بموافقة المهزوم على استعباده مقابل الإبقاء على حياته. وكذلك ما كان سائدًا في القرنين السابع عشر والثامن عشر؛ إذ إنَّ الأرسطراطية الفرنسية بدأت بالتوحيد بين الاستبداد ونظم الحكم الشرقية. وفي النصف الثاني من القرن الثامن عشر جعل «مونتسكيو» الاستبداد أحد الأشكال الأساسية للحكم، وأدان الرق والاستعباد بكل أشكاله بصورة حاسمة، ولكنّه كان يؤمن بأنَّ الاستبداد أمر طبيعي بالنسبة للشرق، لكنّه غريب وخطر على الغرب! وهذه الفكرة نفسها هي الفكرة الأرسطية القديمة؛ إذ قسّم أرسطو العالم إلى شرق وغرب، وأنَّ للشرق أنظمة خاصّة لا تصلح إلّا له، وهي بطبيعتها استبدادية، يعامل فيها الحاكم رعاياه كالحيوانات أو كالعبيد.. وللغرب أنظمة خاصّة تجعل تطبيق الاستبداد يهدّد شرعيّة الحكم الملكي<sup>٢</sup>.

ولا تختلف الصورة كثيرًا عند الناشط السياسي الهولندي والقانوني الكبير هوغو جروتوس<sup>٣</sup> صاحب الكتاب الشهير «قانون الحرب والسلام» (١٦٢٥)، والذي رأى فيه أن أصل القانون المدني هو ذلك الإلزام الذي ينشأ من القبول والرضا. لذلك رفض الملكية الوراثية، والذي يتحوّل فيها الشعب إلى محكوم من ملك إلى آخر دون إرادة منه أو اختيار. كما رأى أن الحرب العادلة هي التي تُشنّ

١. علي عبد المعطي محمد، السياسة بين النظرية والتطبيق، ١٢٢-١٢٣.

٢. انظر: إمام عبد الفتاح، الطاغية - دراسة فلسفية لصور من الاستبداد السياسي، ٨٣.

3. Hugo Grotius (1583-1645)



دفاعاً عن النفس والملكيّة، وتلك الحروب التي تُشنّ هي لكي تلاحق الأضرار وتوقع العقوبات المستحقّة. ولكنّه وقع في تناقض حادّ مع آرائه وأفكاره عندما اقتبس حجّة أرسطو - مؤمناً بها - في قضية أنّ الطبيعة تقرّ الحرب ضدّ الأشخاص البرابرة بحقّ، مرتئياً أنّ «حرب الحضارة» التي يقوم بها الرجل الأبيض لتمدين الشعوب البربريّة، هي حرب عادلة إلى أقصى حدّ<sup>١</sup>.

وإذا ما وقفنا مع أشهر المدافعين عن الديمقراطية في القرن التاسع عشر، وهو الفيلسوف الإنجليزي جون ستيوارت مل<sup>٢</sup> الذي آمن بالديمقراطيّة إيماناً كبيراً ممّا دفعه إلى أن ينظر لها تنظيراً كاملاً من خلال مجموعة من المؤلّفات، منها: كتاب «الحكومات البرلمانيّة» الذي تناول من خلاله كلّ ما يتعلّق بالهيئات النيابيّة ووظائفها، وحقّ الانتخاب وطرقه، وحدود السلطات، سواء كانت قضائيّة أو تنفيذيّة أو تشريعيّة، مؤكّداً على ضرورة الفصل بينها. وكذلك كتابه «الليبراليّة الحديثة» الذي تناول من خلاله عدداً من الأفكار التي تتعلّق بالحكم النيابي، منها حرية الفكر والمناقشة، وتدعيم حرية الأفراد في اختيار ممثليهم. كذلك كتابه «عن الحرية» الذي دافع فيه عن الحرية الشخصية وضرورة استقلال الشخصية الفرديّة وضرورة تدعيمها وتعليمها لتصبح مؤهّلة وقادرة على الاختيار الصحيح للممثّلين البرلمانيين. كذلك يمكننا وضع كتابه «استعباد النساء» ضمن هذه السلسلة التي دافع فيها عن الديمقراطيّة وعن مبادئها الأساسيّة في الحرية والمساواة؛ إذ أكّد على حرية المرأة ومساواتها للرجل في ممارسة الحقوق السياسيّة، وقد تسبّب هذا الكتاب في تغيير بعض القوانين التي كانت تحطّ من قدر المرأة ودورها في المجتمع الإنجليزي.

١. كوكس وجروتوس، فصل في كتاب: تاريخ الفلسفة السياسيّة من ثيوكلديدس حتّى سينيوزا، ١: ٥٧٦.

2. John Stuart Mill (1806-1873)

وبالرغم من الاستفاضة في التأكيد على الحرية والمساواة بين جميع فئات الشعب التي أكد عليها «مل» منتصراً للديمقراطية ومبادئها، إلا أنه كان أكبر ممثل للصورة المثلى لجدل التناقض بين الديمقراطية والطموحات الاستعمارية في العصر الحديث؛ إذ أباح احتلال الأمم والشعوب الأقل تقدماً بحجة أنها غير قادرة على أن تحكم نفسها بنفسها، وأن هذه الأمم ليس أمامها سوى الطاعة والخضوع للحكام المستبدين. ولا أبلغ هنا من أن نعرض نصّ كلام «جون ستوارت مل» وهو يستثني الشعوب الشرقية من حقوق الحرية والمساواة المتمثلة في ممارسة الديمقراطية، فيقول: «لا يشمل بحثنا الأمم المتأخرة في مضمار الحضارة، حيث يكون المجتمع برمته في منزلة القاصر؛ لأن الصعاب والعقبات التي تعترض هذه الأمم في أول سبيل التقدم، هي من الجسمامة بحيث لا تدع مجالاً للخيار بين التدابير المؤدية إلي تذييلها... لهذا كان الاستبداد وسيلة مشروعة لحكم الأمم الهمجية مادام الإصلاح هو الغاية المقصودة... والأصل أن الحرية لا يجوز منحها للأمم قبل أن تصبح على استعداد لإصلاح شؤونها بالمناقشة المبنية على أساس الحرية والتساوي، ومادامت الأمة لم تبلغ هذه الدرجة، فليس لها غير الإذعان والطاعة»<sup>١</sup>.

بل ويتحوّل «مل» داعية الديمقراطية الأكبر إلى مفكر إيديولوجي بامتياز، مراعيًا سياسة بلاده الاستعمارية، فيقول: «قد يحين الوقت عندما تسيطر القوة البربرية والهمجية التي ساعدناها في الوجود بدعمنا المعنوي إلى أن تقوم حملة صليبية عامة للسيطرة على الأذى التي تقوم به»<sup>٢</sup>. ويستطرد قائلاً: «لا يهم أن تطول الحرب من أجل تقليل الغطرسة وترويض السلوك العدواني لدول العبيد...

١. ميل، عن الحرية، ٣٥.

2. J.S. Mill, The Contest in America, 30.

فالحرب شيء بشع لكنه ليس أشبع الأشياء الفاسدة والمنحطّة، فليس أشبع من الحطّ من شأن الإنسان»<sup>١</sup>.

وهكذا يرى «مل» أنّ احتلال الأمم المتأخّرة وسيلة مشروعة، فالحرية لا مكان لها في أمم لا تستبين حرية المناقشة، أو الأمم القاصرة عن إدراك معنى الحرية، وكانت تلك هي حجّة الاستعمار في حكم المستعمرات بما ادّعاه «رسالة الرجل الأبيض في نشر الحضارة». فما من مستبد في التاريخ إلّا وبرر أسلوبه في الاستبداد بعدم صلاحية رعاياه للمشاركة في الحكم. إنّها بالفعل «ثمة حلقة استبدادية خبيثة تبدأ بإنكار القدرة على المشاركة في الرأي، وتنتهي بعجز حقيقي عن المشاركة»<sup>٢</sup>.

وهنا تثار النقود ضدّ توجّه «مل» في منع الحرية عن الناس حتّى يتهيؤوا لها، وتكون لديهم القدرة على تحسين أوضاعهم بالمناقشات الحرّة على قدم المساواة. فهذا رأي يبدو بالغ الخطأ والخطورة معاً؛ وذلك لأسباب عدّة، منها: أوّلاً- أنّ الحرية توجد مع الإنسان منذ ولادته، فلا يجوز سلبها منه دون أن يكون هذا اعتداء على وجوده. ثانياً- الحرية ليست من الأمور التي يمكن منحها أو منعها عن الشخص بحسب أحواله. ثالثاً- إنّ الزعم بأنّ مهمّة الرجل الأبيض هي تمدين الشعوب البربرية، ما هو إلّا زعم إيديولوجي يسوّغ للمستعمر تبرير استعمارهم للأمم الأخرى، بعيداً عن الأسباب الحقيقية التي تتمثل في نهب الثروات والخيرات.

وإذا ما وقفنا مع أعظم فلاسفة الغرب على الإطلاق، وهو الألماني إيمانويل

1. Ibid, 31.

٢. مصطفى، صوت الأعماق- قراءات ودراسات في الفلسفة والنفس، ٣٢.

كانط<sup>١</sup> (١٧٢٤-١٨٠٤)، الذي قدّم من خلال نظريته الأخلاقية مستوى رفيعاً للغاية للنظر الأخلاقي الذي يبحث في الفضيلة وشروطها الإنسانية، مطالباً باحترام الكرامة الإنسانية وحقّ الأشخاص في أنّهم يعاملوا بوصفهم غايات في ذاتها لا بوصفهم مجرد وسائل. وتحدّثنا فلسفة كانط السياسيّة عن احترامه الجَمّ للحرية الإنسانية بوصفها الحقّ الفطري الوحيد، في حين تبقى كلّ الحقوق الأخرى مكتسبة<sup>٢</sup>. وانطلاقاً من الفلسفة الأخلاقية والسياسية الكانطية، تستوعب الحكومة المدنية القائمة على أساس التصورات القبليّة للعقل العملي - أي الحرية والمساواة والاستقلال - الأناش والرعايا والمواطنين الذين يتمتّع كلّ فرد منهم بـ: الحرية في إطار القانون كإنسان، والمساواة أمام القانون كرعية، والتقنين كمواطن<sup>٣</sup>. وكانط مع إيمانه بالديمقراطية كنظام أمثل للحكم وعمله على تزويدها ببعد أخلاقي يتمثّل في تأكيد الحرية والفصل بين السلطات، يفضّل النظام الجمهوري بوصفه شكلاً عقلاًياً للدولة؛ إذ هو الباقي وحده مهما تعاقب الأشخاص، ولا يتوقّف على شخص بعينه، بل يظلّ الغاية من كلّ قانون عام<sup>٤</sup>. ومع إيمانه بحقّ الشعوب في حكم داخلي عادل، يؤكّد في كتابه «مشروع للسلام الدائم» أنّه لا يجوز تملّك دولة لدولة أخرى، صغيرة كانت أم كبيرة، سواء عن طريقة الميراث أو التبادل أو الشراء أو الهبة<sup>٥</sup>، ولا يجوز لأيّ دولة أن تتدخّل بالقوّة في نظام دولة أخرى أو في طريقة الحكم فيها<sup>٦</sup>.

## 1. Immanuel Kant

٢. بدوي، إيمانويل كانط: فلسفة القانون والسياسة، ٣٣.

٣. المحمّداوي، الفلسفة السياسيّة، ١٤٤.

٤. بدوي، إيمانويل كانط: فلسفة القانون والسياسة، ١٢٤.

٥. كانط، مشروع للسلام الدائم، ٢٤.

٦. م. ن، ٢٧.

وهنا يبرز التناقض الحاد لدى كانط الذي عمد إلى تصنيف البشر بحسب المعايير العرقية وفق سلم سيكولوجي وفيزيائي يحتل فيه أصحاب البشرة البيضاء المكانة العليا في مراتب التفوق والذكاء، مشيراً إلى أنّهم أكثر الأنواع البشرية ذكاءً وفاعليّة ومقدرة على بناء الحضارات، ثمّ يأتي أصحاب اللون الأصفر في الدرجة الثانية، ويأتي أصحاب البشرة السوداء في الدرجة الثالثة، وفي الأسفل الهنود الحمر الذين صنّفهم على أنّهم أسوأ الأجناس وأقلهم تطوُّراً وذكاءً<sup>١</sup>. فقد كان كانط عنصرياً بامتياز؛ إذ اعتبر العرق الأبيض يمتلك جميع المواهب الفطريّة، في حين يمتلك الهنود السكينة، فيبدون كالحكماء، لكنهم يميلون للانفعال والغضب. والصينيون أمة جامدة لا يعلمون عن الحاضر أكثر ممّا تعلّموه في الماضي، والأفارقة شعوب حيويّة لكنهم ثرثارون، يمكن تعليمهم لكنّ فقط كخدم! أمّا الهنود الحمر برأيه، فإنّهم قوم غير قابلين للتعلّم، كسالي لا يمتلكون المشاعر ولا الخيال<sup>٢</sup>. وهو الأمر الذي جعل كانط يستنتج أنّ زنوج أفريقيا لا يثيرون في النفس الإنسانيّة أيّاً من المشاعر الراقية، وهذا يجعل التخلّص منهم أمراً لا تهتّر له المشاعر الإنسانيّة، ومن ثمّ لا يمكن تجريم ما يفعله المستعمر الأوروبي في «أفريقيا». وهكذا يبدو التناقض الصارخ بين مبادئ كانط في كتابه «مشروع للسلام الدائم» وبين موقفه من الشعوب الأخرى. فقد كانت تلك الكلمات للفيلسوف الشهير لمحة عابرة من النماذج التي سار على نهجها الاستعمار الأوروبي، متبنيّاً آراء تلك الفلسفة الإدراكيّة لدى فلاسفة أوروبا. ومن ثمّ يتمّ تسويغ القول بأنّ استعمار الرجل الأبيض المتحضّر لهذه الشعوب، كان من أجل «التمدين»، وليس من أجل «نهب الثروات والخيرات»! يا لها من حجج

١. العاصي، لي الأعناق في صراع الأعراق... عنصريّة الفلسفة.

زائفة توخّأها الغرب الاستعماري عبر رموزه الفكرية والفلسفية والتنويرية لتبرير الاستعمار البغيض!

وإذا انتقلنا إلى الفيلسوف الألماني الكبير فريدريك هيغل<sup>١</sup> (١٧٧٠ - ١٨٣١) الذي رأى أن الدولة الحديثة لا بدّ أن تقوم على أساس القانون الذي يمثّل العقلانية، كما تقوم على الحرية كمبدأ وعمل؛ وذلك لأنّها تشكّل على أساس الإرادة ضمن فلسفة الحقّ، والتي تشكّل الحرية ماهيتها الأساسية. ومن ثمّ يكون خلاصة فلسفة هيغل السياسية، أنّ العقل هو معيار الدولة في نشوئها وممارستها، وأنّ القانون هو الإطار الذي ينشأ من منظومة الحقوق عبر جدلية طبيعية خاضعة لفلسفة تطوّر الفكر أو الروح<sup>٢</sup>. ولكنّ مبادئ العدالة والمساواة والحرية عند هيغل لا يمكن أن تكون إلاّ للأوروبي الأبيض حامل الحضارة والتمدّن لكلّ الشعوب الأخرى التي لا يمكن أن تتساوى معه؛ فالعالم الشرقي لم يعرف أنّ الإنسان بما هو إنسان حرّ، وإنّما عرف فحسب أنّ شخصاً واحداً هو الحاكم حرّ<sup>٣</sup>. فهو ينظر إلى سكّان أميركا الأصليين على أنّهم أدنى الشعوب، كما ذهب إلى ذلك كانط من قبل، وأنّ عليهم أن ينتظروا الأوروبيين حتّى يمنحهم قليلاً من الكرامة الشخصية<sup>٤</sup>. كما نعت هيغل الرجل الأفريقي بالرجل «الطبيعي بدرجة أولى». ومن المعروف أنّ الدنوّ من الحالة الطبيعية عند هيغل يرادف الدونية<sup>٥</sup>. وقد ساد هذا الخطاب الاستعلائي فلسفة هيغل ونظرته إلى الأمم الأخرى، فالأميريّون الأصليّون أقلّ الأمم تحضراً، يليهم في الدونية الأفارقة، وكثير من الشعوب الآسيوية، فكلّ هؤلاء يحتاجون إلى تمدين الرجل الأبيض

#### 1. Friedrich Hegel

٢. انظر: المحمّداوي، الفلسفة السياسية، ١٥٣.

٣. إمام، مقدّمة الترجمة العربية لكتاب هيغل، محاضرات في فلسفة التاريخ، ٢: ٥١.

٤. عبد الحليم عطية، إقصائية هيغل - نقد النظرة العنصرية تجاه الآخر، ١٩٥.

٥. م. ن، ١٩٥.

الذي يأخذ بأيديهم إلى التطور والرقى الحضاري، وهو الأمر الذي صرّح به هيغل في عبارة تفيض بالاستعلاء العنصري الغربي؛ إذ يرى أن الإنجليز هم سادة البلاد الشرقية؛ «لأنّ القدر المحتوم للإمبراطوريات الآسيوية أن تخضع للأوروبيين، وسوف تضطرّ الصين، في يوم من الأيام، أن تستسلم لهذا المصير»<sup>١</sup>. رغم أن كلّ الحركات الاستعمارية ما خلّفت وراءها سوى الدمار والاستبداد.

في حين نظر المفكر الفرنسي ألكسيس توكفيل<sup>٢</sup> (١٨٠٥-١٨٥٩) أحد أهم المنظرين والمحلّلين لمشكلة الديمقراطية، فقد كان أول كاتب في العصور الحديثة يأخذ على عاتقه القيام ببحث شامل للطريقة التي يتشكّل بها المبدأ الديمقراطي، وكذلك المساواة، والوظائف، من حيث أنّها علّة أولى يتأثر بها كلّ جانب من جوانب الحياة داخل المجتمع<sup>٣</sup>. وقد برزت أفكار دي توكفيل من خلال كتابه الشهير «الديمقراطية في أميركا» الذي نشره عام ١٨٣٥ قاصداً من ورائه أن يبيّن للناس كيف يكونوا متساوين وأحراراً من خلال النظام الديمقراطي الذي اعتبره البديل الجدير بالاحترام<sup>٤</sup>، فقد كان يهدف إلى ازدياد حكم الشعب مع الحد من ميوله الفاسدة في الوقت نفسه. وقد كان توكفيل مقتنعاً بأنّ الديمقراطية بمعنى المساواة الاجتماعية آتية لا محالة؛ لأنّها مشيئة إلهية مقدّسة وعناية ربانية، وأنّها النظام العادل في هذا العصر. فالديمقراطية عند توكفيل حتمية، وجميع الأحداث تجري لصالحها، فهي إرادة العناية الإلهية، والمؤيّدون والمعارضون معاً يعملون على الإسراع بتحقيقها وتثبيت دعائمها<sup>٥</sup>.

ومن هنا يرى توكفيل أن لا أحد يستطيع الوقوف في وجهها أو إعاقتها؛ لأنّ

١. إمام، مقدّمة الترجمة العربية لكتاب هيغل، محاضرات في فلسفة التاريخ، ٣١.

2. Alexis De Tocqueville

٣. زيتربوم ودو توكفيل، فصل في كتاب: تاريخ الفلسفة السياسية من جون لوك حتى هيدجر، ٤١١:٢.

٤. م. ن، ٤١٤.

٥. إمام، الأخلاق والسياسة - دراسة في فلسفة الحكم، ٢٧.

ذلك يعني إعاقة المشيئة الإلهية. ولذلك، كان همّه أن ينقل التجربة الديمقراطية الأميركية إلى فرنسا، فقد كان توكفيل يعتقد أن الإنسان حرّ، يملك القدرة على تحقيق المساواة الاجتماعية بصورة تؤدّي إلى مجتمع يحتفظ فيه بحريته، وأنّ غرض علم السياسة الجديد الذي كان يريد أن ينشئه، هو الوقوف على ما في وضع المجتمع الديمقراطي وفي المساواة الاجتماعية من قوى كامنة يمكن أن تؤدّي إلى الحرية؛ وذلك لكي تُستغلّ هذه القوى الكامنة في توجيه المجتمع الديمقراطي نحو الحرية، وفي دفع مخاطر العبودية والاستبداد عنه. فغرض الكتاب إذاً هو الإجابة عن سؤال: كيف يتمكّن الناس في عصر ديمقراطي أن يحققوا المساواة والحرية معاً؟<sup>١</sup>. كما يؤكّد توكفيل على وجود أنواع من الديمقراطية، وعلى كلّ شعب أن يختار منها النوع الذي يتفق مع تاريخه وتقاليده. ففي النظام الديمقراطي، من الممكن أن يحافظ الفرد على حريته، وهو أمر يتوقّف على عمل الإنسان المستمرّ للمحافظة عليها من طغيان الاستبداد وتدخل الدولة للحدّ من حرية الأفراد في الحقل الاقتصادي أو الاجتماعي أو السياسي<sup>٢</sup>. مؤكّداً في النهاية على أنّ الديمقراطية هي النظام الذي اكتسح أمامه بقية الأنظمة السياسية كالنظام الأرستقراطي، والملكية المطلقة، والإقطاع... إلخ<sup>٣</sup>.

ومع كلّ هذا الثناء والتقريظ على النظام الديمقراطي من أليكسس دي توكفيل، نرى أنّه قد وقع في التناقض عندما رأى أنّه على أميركا أن تتخلّى عن الديمقراطية في اللحظة التي تشبّك فيها بسياسة أوروبا وحروبها<sup>٤</sup>. فبدت الديمقراطية لديه ترف لا يمكن الاحتفاظ بها إلا في عالم آمن تماماً. وهكذا تُستخدم الديمقراطية-

١. مهدي، تصدير كتاب ألكسيس دي توكفيل، الديمقراطية في أمريكا، ٦.

٢. م. ن، ١٠.

٣. م. ن، ٢: ٦٩٩.

٤. ديورانت، مباحث الفلسفة، ١٣٩.



حسب دي توكفيل - للحفاظ على حرية الغربي ومصالحته ومنفعته، ويجب أن يتخلّى عنها تمامًا عندما يتعامل مع مواطني دول العالم الثالث وأمه التي يجب استعمارها والتعامل مع مواطنيها معاملة السيد للعبد؛ لأن الحرية لا تناسب هؤلاء البرابرة. وهو الأمر ذاته الذي نجده عند أشهر منظري وفلاسفة الديمقراطية في الغرب الحديث والمعاصر، من أمثال جون ديوي أو جون رولز.

ومن ثمّ بدت الديمقراطية الغربية متناقضة مع منطلقاتها، وأكبر مظاهر هذا التناقض التناحري - كما يرى هشام غصيب - هو انسجام الديمقراطية الليبرالية مع الإمبريالية والاحتلال والعدوان والإبادة الجماعية والاستغلال الرأسمالي. ألم تكن بريطانيا وفرنسا وهولندا ديمقراطيات ليبرالية حين كانت مسيطرة على أكثر من نصف شعوب العالم وأراضيها؟ ألم تخض الولايات المتحدة الأميركية حروبها المدمرة في جنوبي شرق آسيا وأميركا اللاتينية وأفغانستان والعراق في ظل سيادة الديمقراطية الليبرالية فيها؟ وألا تنخر المراكز الديمقراطية الليبرالية اليوم البطالة والعنصرية والاستغلال والجريمة المنظمة وتخريب البيئة؟ وألا تفرز الديمقراطيات الليبرالية باستمرار، أمثال: هتلر والنازيين وبوش والمحافظين الجدد المتصهينين، وسفاحين أمثال شارون وأولمرت؟<sup>١</sup> أي إنّه بدلاً من أن تضمن الديمقراطية الحرية والمساواة للشعوب كافة، ارتضاها الغربي لنفسه وضمن بها على غيره في استعلاء منبوذ يقوم على تصنيف الأمم والشعوب الأخرى على أساس هرمي يترتب الغرب الأوروبي والأميركي على رأسها، وانطلاقاً من اعتقاد عنصري يعتقد فيه الغرب أنّه أرقى الشعوب الذي من حقه أن يتسبّد عليها جميعاً.

**ثالثاً: مدى ملائمة الديمقراطية للشعوب الشرقية ونهافت المزاعم الغربية الديمقراطية ليست اختراعاً غربياً خالصاً كما يريد أن يروج الغربيون لهذا الزعم**

١. غصيب، أطروحات حول الديمقراطية ماضياً وحاضراً ومستقبلاً، الأعمال الفكرية (٤)، ٣٥٢.

الكاذب، فالديمقراطية تجربة إنسانية عامة جاءت بعد كفاح الإنسان وصراعه من أجل إثبات آدميته وكرامته وقيّمته، فهي مرحلة من مراحل بحث العقل البشري عن كلّ نظام حكم مناسب يحافظ على إنسانية الإنسان وحرّيته. فلا هي «غربية» ولا هي «شرقية»، وإنما هي تجربة الإنسان بما هو إنسان، فالإنسان في كلّ مكان وزمان يكافح ويناضل حتّى يصل للنظام الأمثل الذي يتخيّله ويرسم خطوطه العامة أوّلاً في مخيلته المثاليّة. ولذلك يمكن القول إنّ الديمقراطية هي تجربة الإنسان بما هو إنسان، بغضّ النظر عن جنسه أو دينه أو عاداته وتقاليده<sup>١</sup>.

بل يمكن القول بمزيد من الطمأنينة إنّ الديمقراطية في البلاد الغربية بدت ناقصة مشوّهة، سواء في نسختها القديمة - كما سبق أن بيّنا عند قدماء اليونان - أو في صورتها الحديثة، فقد كان عدد الذين لهم حقّ الانتخاب في إنجلترا في القرن الثامن عشر لا يتجاوز ٤٪؛ وذلك لأنّ حقّ الانتخاب لم يكن عامّاً، فقد كان في المقاطعات مقصوراً على مَنْ يملك أو يحوز حيازة دائمة أرضاً تدرّ عليه دخلاً سنوياً لا يقلّ عن أربعين شلناً. أمّا في المدن، فكان حقّ الانتخاب يتنوّع تبعاً للعرف والامتيازات الممنوحة لكلّ مدينة، وفي جميع الحالات، كان مقصوراً على المواطنين «النشطين» أو أرباب العائلات. وكانت الملكيّة ودفع الضرائب هما المقياس لنشاط المواطنين، وقل الشيء نفسه في فرنسا<sup>٢</sup>، والشيء ذاته في الولايات المتّحدة الأميركيّة صاحبة أوّل تجربة حكم ديمقراطيّة حديثة؛ إذ تمّ استثناء النساء والأطفال وأكثر المواطنين السود والأميركيين الأصليين (الهنود الحمر) من التصويت<sup>٣</sup>، ممّا يجعل هذا النظام أقرب إلى حكم الأقلّيّة «الأوليغارشيّة» منه إلى النظام الديمقراطي. صحيح أنّ كثيراً من هذه المآزق قد تمّ تداركها اليوم في

١. إمام، الأخلاق والسياسة - دراسة في فلسفة الحكم، ٢٥.

٢. إمام، م. ن، ٣٨٦-٣٨٧.

٣. دال، الديمقراطية ونقّادها، ١٣.

الديمقراطيات الراهنة نتيجة التعلّم من أخطاء الماضي، وهذا ما يثبت وجهة نظرنا أنّ الديمقراطية نظام إنساني يصحّح أخطائه بنفسه مع الممارسة الفعلية، وليس نظاماً تمّ إنتاجه إنتاجاً كاملاً في دولة محدّدة أو قارة بعينها.

كما يمكن القول بأنّ الديمقراطية ليس لها شكل واحد محدّد ينبغي أن يطبّق بحرفيته ليحقّق أهداف الديمقراطية المنشودة، ويشهد على ذلك واقع الديمقراطية في البلاد الغربية؛ فإنجلترا ملكية وراثية تأخذ بالنظام البرلماني، والولايات المتحدة جمهورية رئاسية تأخذ بالنظام الرئاسي، وفرنسا تجمع بين النظامين، وهناك تداخل بين السلطات الثلاث في إنكلترا، وفصل حاسم بين هذه السلطات في فرنسا، ولا يجوز للرئيس الأميركي حلّ البرلمان، رغم أنّ هذا الحقّ مكفول في فرنسا وإنكلترا، ويشترط أن يكون الوزراء جميعاً أعضاء في البرلمان في إنكلترا، رغم أنّ ذلك غير جائز لا في فرنسا ولا في الولايات المتحدة. وهكذا فإنّ المهمّ هو أسس الديمقراطية: الحرية والمساواة، وحقّ الشعب في أن يحكم نفسه بنفسه، وأنّ يعزل الحاكم إذا انحرف<sup>١</sup>.

وهنا يجب أن نعرض للصور الثلاث للنظام الديمقراطي الأكثر شيوعاً في العالم، ونتقي منها النظام الذي يلائمنا أو نرفضها بالكلية إذا لم تلائم ظروفنا وواقعنا، فإذا كانت الديمقراطية تعني في الأساس العودة بالسلطة العامّة كلّها إلى الشعب بوصفه صاحب السيادة، ومن ثمّ كانت هناك «الديمقراطية المباشرة»، وهي أقدم صور الديمقراطية، وتعني أن يشترك جميع أفراد الشعب في شؤون الحكم دون وساطة النواب، وهو النظام الذي استخدمته المدن اليونانية قديماً، كما تستخدمه الآن بعض المقاطعات السويسرية المحدودة المساحة والضئيلة العدد في السكّان، واستحال تعميمه حديثاً نظراً للزيادة السكانية الهائلة في أعداد الشعوب. وقد دافع عن هذا النظام حديثاً جان جاك روسو ومونتسكيو؛ بوصفه ينطوي على ميزة كبرى،

١. إمام، الأخلاق والسياسة - دراسة في فلسفة الحكم، ٤٠٤.

وهي أنه يحقق مبدأ سيادة الشعب المطلقة تحقيقاً مثالياً، إلا أنه من العسير تطبيقه في الدول الكبرى الشاسعة المساحة والمكتظة بالسكان.

أما الصورة الثانية، فهي «الديمقراطية النيابية» وهي الأكثر شيوعاً، وتقوم على أساس أن الشعب ينتخب نواباً يمارسون السلطة باسمه ونيابة عنه، وذلك من خلال مدة معينة يحددها الدستور، يصبح فيها البرلمان صاحب السلطة القانونية، ولا يجوز للشعب التدخل في أعماله، وليس للناخبين الحق في عزل النواب أو تقييدهم بأوامر أو تعليمات، فهم ليسوا وسطاء أو وكلاء عن ناخبيهم أو عن الشعب، وإنما هم ممثلون شرعيون انتقلت إليهم سلطة الأمة أثناء فترة النيابة. وهكذا يتعين عليهم أن يمارسوا أعمالهم بحرية وبما تمليه عليه ضمائرهم، وما يعتقدون أنه يمثل الصالح العام<sup>١</sup>. ولا شك في القول الذي يرى أن في هذه الصورة تحولت السيادة الفعلية من الشعب إلى البرلمان الذي يصبح سيد قراره، وهنا لا يملك الشعب سوى الخضوع طوعاً أو كرهاً لما يقره البرلمان ويرضيه، سواء أكان في صالح الشعب أم ضد مصالحته.

في حين تأتي الصورة الثالثة للديمقراطية، وهي التي تسمى «الديمقراطية شبه المباشرة»، وتعدو نظاماً وسطاً بين الديمقراطية المباشرة والديمقراطية النيابية. ويؤمن هذا النظام بحق الشعب في التدخل بصورة مباشرة في الشؤون العامة، والتشريع في ظروف معينة، في الوقت نفسه الذي ينتخب فيه الشعب برلماناً ينوب عنه. ومعنى ذلك بعبارة أخرى، أن النظام شبه المباشرة يخول للشعب أو هيئة الناخبين حق المراقبة الكاملة للبرلمان أو المجلس النيابي، فله حق الاعتراض على القوانين التي يقرها البرلمان، وله حق اقتراح القوانين التي يرغب فيها، بل إن سلطة الشعب تمتد إلى مراقبة النواب والبرلمان كوحدة، فمن حق الشعب إقالة النواب قبل انتهاء مدة إنباتهم، وله أيضاً أن يقترح على حق البرلمان كله قبل انتهاء

١. علي عبد المعطي محمد، السياسة بين النظرية والتطبيق، ٣٤٢-٣٤٣.

المدّة المقرّرة لبقاء البرلمان. وهناك بعض الدساتير التي تجيز للشعب حقّ عزل رئيس الدولة. وهكذا يصبح الشعب في النظام الديمقراطي شبه المباشر سلطة رابعة إلى جانب السلطات الثلاث التشريعيّة، والتنفيذيّة، والقضائيّة<sup>١</sup>. ولا شكّ أنّ هذه الصورة - من وجهة نظرنا - الأقرب للديمقراطيّة الحقّة.

وبعد هذا العرض يمكننا القول إنّ بعض الدول العربيّة قد تلائمها أحد صور الديمقراطيّة، وبعضها لا يمكن أن تلائمها نظراً لطبيعتها الديموغرافيّة وتركيبية السكّان وثقافتهم ووعيهم السياسي. فماذا أفادت الديمقراطية والتعددية الحزبيّة، وحرية التعبير، والصحافة الحرّة المواطن اليمني، وهو الذي يرزخ اليوم تحت ظروف صعبة من الفقر والمرض والأمية والحروب الأهليّة، بينما كان اليمن الجنوبي الاشتراكي غير الديمقراطي أفضل حال اقتصادياً وأكثر أمن؟ في المقابل، حققت دول الخليج وفرة ماليّة نتيجة ارتفاع أسعار النفط، ويعيش معظم مواطنيه اليوم في وضع اقتصادي ممتاز مقارنة بأشقائهم في العالم العربي. وكلّ ذلك تحقّق لأسباب قد تكون من بينها غياب الديمقراطية التي عطّلت عجلة النهضة في الكويت، حيث توقّفت فيها الحداثة عشية الغزو العراقي في العام ١٩٩٠ بسبب تدخّلات مجلس الأُمّة المنتخب المستمرّة في عمل الحكومة، وتعطيله عجلة النموّ كما يقول البعض. بل تسجّل الكويت نسبة فساد مرتفعة مقارنة بشقيقاتها الخليجيّات التي كلّ مجالسها التشريعيّة غير منتخبة! وبالمنطق نفسه يمكننا أن نتساءل: هل تطوّرت العراق وتقدّمت واستفادت من الديمقراطيّة المحمولة التي جاءتها على ظهر الدبّابة الأمريكيّة؟ وهل تطوّرت أكثر أم عادت إلى الوراء، ودخلت في دوامة الاحتراب الداخلي والفساد المؤسسي رغم وجود الأحزاب ذات التوجّهات المختلفة وحرية الصحافة؟!<sup>٢</sup>. وهل تطوّرت مصر رغم تجربتها

١. م. ن، ٣٤٣.

٢. اليافعي، ما حاجة العرب للديمقراطيّة؟.

الديمقراطية الطويلة التي تمتد لحوالي قرن كامل من الزمان؟! أم إنها مازالت تعاني المزيد من الفساد على المستويات السياسية والاجتماعية والاقتصادية كافة؟! خلاصة القول إن الديمقراطية وأدواتها قد تكون وسيلة من وسائل التقدم الحضاري في بعض الأمم، وقد لا تكون الوسيلة المثلى للتقدم في أمم أخرى، دون أدنى تمييز عنصري، ولكن حسب التكوين الديموغرافي للسكان. فقد تضمن الديمقراطية الرخاء للمواطنين في دولة ما، وقد لا تضمن هذا في دول أخرى. وقد يرى البعض أن النظام الديمقراطي هو نهاية المطاف بالنسبة لأشكال النظم السياسية، في حين يرى البعض الآخر أنه نظام مثالي لا يمكن تحقيقه واقعياً؛ إذ تعكس دراسات «سيكولوجية الجماهير» أن السياسة ترتبط بعمليات نفسية غير واعية، وبالعادة، والغرائز، والإيحاء، والمحاكاة.

وثمة رأي مهم يرى أن في الديمقراطية حينما تشارك الجماهير في الحكم، يظهر التأثير السيكولوجي للحشد أو الجماهير، وتبدو العوامل غير الرشيدة أو غير العقلانية فعالة بصورة واضحة، وأن الإنسان في الحشد يفقد هويته، وتذوب شخصيته وسط الجموع، وبالتالي فإن سلوكه يجيء استجابة طبيعية للإيحاء وللتقليد، وليس للمنطق العقلي السليم الذي يستطيع أن يزن الأمور ويقدرها التقدير الصحيح. ولذلك ينتهي هذا الرأي إلى أن الديمقراطية لا تلائم ظروف الحياة الحديثة المعقدة، تلك الظروف التي تتطلب مزيداً من السلطة الرشيدة القادرة على مواجهة المشكلات بسرعة وبحسم، ولهذا فإن عصر الديمقراطية قد انتهى، وهي إن كانت صالحة في عصور تاريخية سالفة، إلا أنها اليوم أصبحت غير صالحة<sup>١</sup>.

فالديمقراطية إذاً ليست الوسيلة الوحيدة لضمان تحقيق العدالة والحرية والمساواة، وإذا استطاع أي نظام حاكم - بغض النظر عن طبيعته - أن يطور من

١. علي عبد المعطي محمد، السياسة بين النظرية والتطبيق، ٣٤٢-٣٤٣.

نفسه ويتلافى عيوبه الظاهرة ويتمكن من أن يوفر لمواطنيه بيئة يأمن فيها الإنسان على نفسه وأسرته، وتُحترم فيها كرامته الإنسانية، وتتوفر له فيها متطلبات العيش الكريم، فإن الديمقراطية - في هذه الحالة - قد تكون ترفاً لا حاجة إليه، وعبئاً لا داعي له، بل تضمن الأنظمة الحاكمة - بتوافر ما سبق - ولاء مواطنيها المطلق، ولها أن تبقى في الحكم إلى الأبد، ولن يثور عليها أحد، ولو كان هناك بعض الفساد وبعض الديكتاتورية<sup>١</sup>.

فيمكن - إذاً - لكل شعب أن يطوّر من تجاربه الخاصة ويصحح أخطاء الماضي حتى يصل للنظام الذي يلائمه. وقد كان فولتير يؤثر الملكية على الديمقراطية؛ لأننا في الملكية لا نحتاج إلا أن نُعلّم رجلاً واحداً، أمّا في الديمقراطية فينبغي أن نعلّم الملايين الذين يختطفهم الموت قبل أن نتمكّن من تعليم عشرة في المائة منهم. ولذلك يرى بعض الكتّاب الغربيين أن الديمقراطية تحمل مطرقة هائلة من الإرغام الجاهل الذي يمحو التفاوت المعرفي بين البشر، ويسحق العقل الذي يشدّ، ويثبّط عزيمة الامتياز الخارج على التقاليد<sup>٢</sup>، فهي حكومة الذين لا يعرفون.

#### رابعاً: مآزق الديمقراطية الغربية من منظور نقدي

إذا رأى الغرب أن النظام الديمقراطي هو النظام الأمثل لتحقيق الخير والرفاه للأمم كافة، وأنه نهاية المطاف بالنسبة لأشكال النظم السياسيّة، فإن هذه الرؤية تشوبها مآزق كثيرة؛ إذ يتعدّد نقاد الديمقراطية ويمكن تصنيفهم في ثلاث فئات: فهناك من يعارضون الديمقراطية أساساً - مثل أفلاطون - ويرون بأنّها أمر ممكن، لكنّه غير مرغوب فيه غريزياً. وفئة ثانية، مثل روبرت مايكلز، ترى أنّ الديمقراطية أمراً مستحيلاً غريزياً. أمّا الفئة الثالثة، فهي التي تتعاطف مع الديمقراطية، لكن تجد

١. اليافعي، ما حاجة العرب للديمقراطية؟

٢. ديورانت، مباحج الفلسفة، ٢: ١٤٢.

فيها الكثير من أوجه القصور التي يميل دعاة الديمقراطية إلى إغفالها أو إخفائها. ويمكن اعتبار أفراد الفئتين الأولى والثانية نقادًا مناوئين، أما أفراد الفئة الثالثة فهم نقاد متعاطفون<sup>١</sup>.

ويرى الكثير من النقاد أن الدول الديمقراطية الحديثة لا تخلو من الاتجاهات الأوليغاركية؛ فقد ذهب «روبرت ميشيلز» إلى أن تنظيم الأحزاب السياسية يخضع لما أسماه «بالقانون الحديدي للأوليغاركية»؛ إذ ليس لدى الأفراد العاديين أي قدرة على اتخاذ قرارات سياسية، ولهذا ففي الأحزاب السياسية يتولّى القادة اتخاذ القرارات وإعطاء الأوامر والتعليمات والتوجيهات، وتخضع الجماهير لهذه السيطرة. ومن ناحية أخرى، ذهب الماركسيون إلى أن الديمقراطية في الاقتصاد الرأسمالي، هي في الواقع ديكتاتورية الرأسمالين على البروليتاريا؛ أي أفراد الطبقة العاملة، ومنطق الديمقراطية عند الماركسيين يعارض منطق الرأسمالية تمامًا<sup>٢</sup>.

كما يأتي موقف الغرب الأوروبي متناقضًا حينما يتعلق الأمر بعدم تطبيق الديمقراطية على البلاد المستعمرة بوصفها شعوبًا في منزلة «القاصر» الذي لم يبلغ سنّ الرشد بعد، ولأنّه ارتأى أنّ الصعاب والعقبات التي تعترض هذه الأمم في أول سبيل التقدّم، كثيرة بحيث لا تدع مجالًا للخيار بين التدابير المؤدّية إلى تذليلها. لهذا قرّر الغرب في تناقض تامّ مع مبادئ الديمقراطية في الحرية والمساواة أنّ الاستبداد وسيلة مشروعة لحكم الأمم الهمجيّة، وأنّ الحرية لا يجوز منحها للأمم قبل أن تصبح على استعداد لإصلاح شؤونها بالمناقشة المبنية على أساس الحرية والتساوي، وما دامت هذه الأمم المستعمرة لم تبلغ هذه الدرجة، ليس لها غير الطاعة للحكّام المستبدّين، الذين هم في الحقيقة عملاء مخلصون للاستعمار والمستعمرين.

١. دال، الديمقراطية ونقادها، ١٣.

٢. علي عبد المعطي محمّد، السياسة بين النظرية والتطبيق، ٣٤٥-٣٤٦.



وهكذا يتخلّى الغرب عن مبادئه التي تمليها الديمقراطية من أجل مصالحه الاستعمارية البغيضة، فيرى فلاسفته ومفكّروه أنّ تقييد حرية هذه البلاد أمر واجب بحجّة أنّها أمم غير مؤهلة للحرية والديمقراطية، وهو أمر بالغ الخطورة ويمكن توجيه أوجه النقد إليه، ومنها:

ليست الحرية ممّا يُمنح للإنسان أو يُمنع عنه حسب ظروفه وأحواله؛ وذلك لأنّ الحرية - كما ذهب جان جاك روسو - جزء من ماهية الإنسان لا يستطيع أن يتنازل عنه، وإنّ هو فقدتها فقد معها إنسانيّته. وقد هاجم كانط تقييد الحريات، وانتقد فكرة الطاعة التي تتردّد على ألسنة الكثيرين من المسؤولين عن شؤون الدولة، فينبغي أن يكون الإنسان حرّاً في كلّ وقت وحين. أو كما ذهب هيغل إلى أنّ الحرية هي ماهية الإنسان، وأنّ الحرية هي الحقيقة الوحيدة للروح<sup>١</sup>. فالحرية حقّ فطري مكفول لكلّ إنسان بما هو إنسان أو بمقتضى إنسانيّته.

إنّ إرجاء تطبيق الديمقراطية في البلاد المستعمرة حتّى تتهيأ لها، هو زعم استعماري خالص ينشد مصلحة المستعمر فقط ويتناقض مع مبادئ الديمقراطية؛ إذ إنّ الإنسان - بالفعل - قد يسيء استخدام حريّته عن جهل، لكنّ هذا لا يجيز منع الحرية عنه، إنّما يحتاج إلى مزيد من الحرية لكي يصحّح من خلالها أخطاءه، ولهذا قيل إنّ الديمقراطية هي ممارسة بالدرجة الأولى. ولذلك، يبقى إرجاء الديمقراطية عن بعض الأمم حتّى تتهيأ لها، مغالطة منطقيّة حاول المستعمرون والمستبدون تبرير استعمارهم واستبدادهم بأنّ يقولوا إنّ الناس يحتاجون إلى فترة انتقال قبل ممارسة الديمقراطية يتعلّمون فيها أصول الديمقراطية وقواعدها قبل ممارستها، وهي مفارقة غريبة تشبه القول بأنّ عليك التوقّف عن الكلام حتّى تتعلّم قواعد اللغة.

إنّ المستعمر لن يجد حجّة لاحتلال الشعوب المتخلّفة أقوى من هذه الحجّة

١. إمام، الطاغية - دراسة فلسفيّة لصور من الاستبداد السياسي، ٢٧٨.

التي ترى أنّ الشعوب غير قادرة على أن تحكم نفسها بنفسها، وهي «قاصرة» لا تعرف مصلحتها الخاصة، وسوف نقوم نحن بهذا الدور! وهي نعمة سادت الدول الاستعمارية في القرن التاسع عشر حتى النصف الأول من القرن العشرين<sup>١</sup>. إنّ الزعم الغربي بأنّ هذه الشعوب غير المهيأة للديمقراطية يجب عليها أن تخضع للحكام المستبدّين، وهو الأمر الذي يعيد إلى الذاكرة - كما يقول إمام عبدالفتاح إمام - خرافة «المستبدّ العادل»، فهم؛ أي الحكام المستبدّين المستتيرين، سوف يتمكنون من الانتقال التدريجي نحو التمهد للوضع الديمقراطي. وهذا زعم واهٍ يدعو فيه هؤلاء الغربيون الشعوب المستعمرة للطاعة والخضوع لحكامهم الموالين للاستعمار. وهو أمر مردود عليه، حتّى لو سلّمنا جدلاً بأنّ هؤلاء الحكام المستبدّين سيحققون أعمالاً جلييلة لصالح الناس، فما قيمة كلّ هذه الأعمال إذا أضاع الإنسان نفسه؟

### خاتمة ونتائج

وهكذا توصّلت هذه الدراسة إلى مجموعة مهمّة من النتائج، نذكر منها ما يلي: أولاً: إنّ جدل التناقض بين الديمقراطية والطموحات الاستعمارية في العصر الحديث، قد بدا واضحاً عند كثير من المفكرين والفلاسفة الغربيين في العصر الحديث، الذين رأوا أنّ الديمقراطية هي النظام الأمثل للحكم الرشيد، وأنّها النظام الذي اكتسح أمامه كلّ الأنظمة التي عرفتها البشرية، لكنّها لم ترتض بها للشعوب المتأخّرة التي رأت أنّها ما زالت في بدء نموّها الحضاري في استعلاء عنصري بغيض وتناقض واضح باد مع مبادئ الإنسانيّة التي طالما تشدّق بها الغرب.

ثانياً: رأى المفكّرون والفلاسفة الغربيون أنّ الشعوب البدائيّة المستعمرة غير قادرة على أن تحكم نفسها حكماً ذاتياً مستقلاً، بل تفتقر إلى من يحميها من نفسها

ويردّ عنها عواقب تصرّفاتنا. ومن هنا اعتبروا الاستعمار وسيلة مشروعاً لحكم الهمج والشعوب البدائية في سلّم الحضارة، وحاولوا أن يقنعوا أهل هذه الشعوب أن غاية الاستعمار وهدفه إصلاح شؤونهم وتحقيق مصالحهم، ومن ثمّ حرّموهم الحرية والمساواة رغم ادّعاءهم أنّهما من الحقوق الفطرية التي لا يجوز لأحد أن يمنعها أو يمنحها لأحد، فكان تبرير هؤلاء الغربيين وإهّ متهافت، وهو - في حقيقة الأمر - جورٌّ على حرية الأفراد والشعوب وعدوانٌ على استقلال الأمم.

ثالثاً: أوجب مفكرو الغرب وفلاسفته على الشعوب التي لم تنل حظاً وافراً من الحضارة أن تقبل حكم الطغاة، الذين هم في واقع الأمر عملاء للمستعمر، وأن تستجيب لاستبدادهم راضية مختارة، بحجّة أنّ مصلحتها في التقدّم الحضاري توجب عليها أن تعيش تحت وصاية وصيّ يرعاها، وبهذه الحجّة فرض الاستعمار نفسه على الشعوب التي وصمها بالتأخّر ليمتصّ رحيقها ويغتصب خيراتها. فقد كانت فكرة الوصاية على القاصر قوام الاستعمار، وإنّ أبي جمهرة المستعمرين الاعتراف بذلك، ورغم أنّ الديمقراطية الحقّة لا تتماشى مع نزعة التوسّع والعدوان ولا مع استعباد الشعوب واستغلالها واحتلالها.

رابعاً: إنّ الديمقراطية هي مجرد حلقة في سلّم التطوّر السياسي، وليست النظام الأمثل النهائي الذي انتهى عنده تاريخ النظم السياسيّة، كما ادّعى بعض فلاسفة الغرب ومفكّريه، فهي نظام له مميّزاته كما له عيوبه، وبإمكان أيّ أمة أن تطوّر من أنظمتها السياسيّة الخاصّة بما يتلاءم مع طبيعتها الديموغرافيّة ما يحقق الحرية والمساواة، وليس شرطاً أن تكون هي الديمقراطية التي انتهى إليها الغرب ورأى فيها النظام الأمثل.

### لائحة المصادر والمراجع

١. إمام، إمام عبد الفتاح، الأخلاق والسياسة - دراسة في فلسفة الحكم، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٠.
٢. \_\_\_\_\_، الطاغية - دراسة فلسفية لصور من الاستبداد السياسي، القاهرة، دار نهضة مصر، ٢٠٠٦.
٣. \_\_\_\_\_، مقدمة الترجمة العربية لكتاب هيجل، محاضرات في فلسفة التاريخ، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، بيروت، دار التنوير، د.ت.
٤. بدوي، عبد الرحمن، إيمانويل كانط: فلسفة القانون والسياسة، الكويت، وكالة المطبوعات، ١٩٧٩.
٥. جونز، أ. هـ. م، الديمقراطية الأثينية، ترجمة: عبد المحسن الخشاب، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٦.
٦. حيدر، محمود، الدولة فلسفتها وتاريخها من الإغريق إلى ما بعد الحداثة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، العتبة العباسية المقدسة، ٢٠١٨.
٧. دال، روبرت، الديمقراطية ونقادها، ترجمة نيمر عباس مظفر، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات، الطبعة العربية الثانية، ٢٠٠٥.
٨. ديورانت، ول، مباحج الفلسفة، ٢، ترجمة: أحمد فؤاد الأهواني، القاهرة، المركز القومي للترجمة، ط٢، ٢٠١٦.
٩. زيتربوم، مارفن وألكسيس دو توكفيل، فصل في كتاب: تاريخ الفلسفة السياسية من جون لوك حتى هايدغر، ج٢، تحرير: ليو شتراوس، جوزيف كروبسي، ترجمة: محمود سيد أحمد، القاهرة، المركز القومي للترجمة، ط٢، ٢٠١٦.
١٠. ستيوارت مل، جون، عن الحرية، تعريف طه السباعي، القاهرة، مطبعة الشعب، ١٩٢٢. العاصي، حسن، لي الأعناق في صراع الأعراق.. عنصرية الفلسفة، مقال منشور على موقع الحوار المتمدّن بتاريخ ٢٧/٤/٢٠١٩، على الرابط الإلكتروني الآتي:  
<https://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=635465>
١١. السروي، حمزة، الديمقراطية الأثينية وأثرها في الديمقراطية الحديثة، القاهرة، دار الكتبي للنشر والتوزيع والمطبوعات، ٢٠١٥.
١٢. سيف الدولة، عصمت، النظام النيابي ومشكلة الديمقراطية، دار الموقف العربي، ١٩٩١.
١٣. عبد الحليم عطية، أحمد، إقصائية هيغل - نقد النظرة العنصرية تجاه الآخر، مجلة

- الاستغراب، العدد ١٤، السنة الرابعة - شتاء ٢٠١٩م / ١٤٤٠هـ.
١٤. عبود المحمداوي، علي، الفلسفة السياسية، بيروت، دار الروافد الثقافية - ناشرون، ٢٠١٥.
١٥. علي عبد المعطي محمّد، محمّد علي محمّد، السياسة بين النظرية والتطبيق، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٧.
١٦. غصيب، هشام، أطروحات حول الديمقراطية ماضياً وحاضراً ومستقبلاً، الأعمال الفكرية (٤)، الأردن، دار رواد الأردن لل نشر والتوزيع، ٢٠٠٧.
١٧. فورستر، دنكان، مارتن لوثر وجون كالفن، فصل في كتاب: تاريخ الفلسفة السياسية من ثيو كيديدس حتّى سبينوزا، ج١، تحرير: ليو شتراوس، جوزيف كروبسي، ترجمة: محمود سيّد أحمد، القاهرة، المركز القومي للترجمة، ط٢، ٢٠١٦.
١٨. كانط، إيمانويل، مشروع للسلام الدائم، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٠.
١٩. كوكس، ريتشارد وهو جو جروتوس، فصل في كتاب: تاريخ الفلسفة السياسية من ثيو كيديدس حتّى سبينوزا، ج١، تحرير: ليو شتراوس، جوزيف كروبسي، ترجمة: محمود سيّد أحمد، القاهرة، المركز القومي للترجمة، ط٢، ٢٠١٦.
٢٠. الكيالي، عبد الوهاب، الموسوعة السياسية، ج٢، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، د.ت.
٢١. مصطفى، عادل، صوت الأعماق - قراءات ودراسات في الفلسفة والنفس، القاهرة، مؤسسة هندواوي، ٢٠٢٠.
٢٢. مهدي، محسن، تصدير كتاب ألكسيس دي توكفيل، الديمقراطية في أميركا، ترجمة أمين مرسي قنديل، القاهرة، عالم الكتب، د.ت.
٢٣. النشار، مصطفى، تطوّر الفكر السياسي من صولون إلى ابن خلدون، القاهرة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٩.
٢٤. وايت، هوارد وفرنسيس بيكّون، فصل في كتاب: تاريخ الفلسفة السياسية من ثيو كيديدس حتّى سبينوزا، ج١، تحرير: ليو شتراوس، جوزيف كروبسي، ترجمة: محمود سيّد أحمد، القاهرة، المركز القومي للترجمة، ط٢، ٢٠١٦.
٢٥. اليافعي، عبد الرحمن، ما حاجة العرب للديمقراطية؟ مقال إلكتروني متاح على الرابط الآتي تمّ الدخول إليه في ١ / ١ / ٢٠٢٣:

<https://1-a1072.azureedge.net/blogs/2016/11/17>

26. Mill, J. S, The Contest in America,, Boston, 1862.

**الفصل الثاني:**  
**المركزية الغربية ونظرية ما بعد الاستعمار**



# تعريف حقبة ما بعد الاستعمار الصراع على الهوية في الشرق الأوسط

صامويل هلفونت<sup>١</sup>

## مقدمة

مثل مصطلح «الحقبة ما بعد الاستعماريّة» إشكاليّة أساسيّة للمؤرّخين المهتمّين بالشرق الأوسط في القرن العشرين. وكما ستبيّن هذه المقالة بالتفصيل، فقد وفّر الجدل القائم حول المصطلح محوراً مهمّاً دارت حوله النقاشات في الهوية السياسيّة. ولقد كان من آثار الحرب العالميّة الثانية أن تفتّت القوّة الأوروبيّة في الشرق الأوسط، ونشأ على أنقاضها عدد من الدول التي برّرت وجودها من حيث أيديولوجيّات محدّدة ترتبط بالهويّات الناشئة في حقبة ما بعد الاستعمار. كما تتضمّن المقالة مناقشة عامّة للجدل القائم عن حقبة ما بعد الاستعمار، يتناول فيها الباحث دراسة حالات ثلاث، وهي: مصر والعراق وإيران.

أولّ مسألة ستتناولها هذه المقالة هي تعريف المصطلح الذي يدور عليه الحديث. يستخدم مصطلح «ما بعد حقبة الاستعمار» بطرائق ثلاث متميّزة ولكن

---

١. باحث في العلاقات الدوليّة - جامعة فيلادلفيا - أميركا.

العنوان الأصلي للمقالة:

Helfont, "Post-colonial states and the struggle for identity in the Middle East since World War Two".

التعريب: رامي طوقان - مراجعة: جاد مقدسي.



مترابطة. أولاً، وبشكل أساسي، يمكن استخدام المصطلح كمقولة زمانية؛ فقد ظلت إمبراطوريات متتالية تسيطر على الشرق الأوسط حتى القرن العشرين، وخلال القرنين التاسع عشر والعشرين كانت تلك الإمبراطوريات في الغالب أوروبية. انهار الحكم الاستعماري خلال القرن العشرين، فنشأت من بعده دول ما بعد حقبة الاستعمار. وبالطبع لا تثير هذه المسألة الكثير من الجدل، ولكنها ليست الطريقة الوحيدة التي يعرف بها ما بعد الاستعمار.

#### مآلات مفهوم ما بعد الاستعمار

يستخدم مصطلح ما بعد الاستعمار لوصف نوع خاص من الدول ونوع خاص من السياسات. فالدول التي نشأت من بعد الإمبراطوريات الاستعمارية، غالباً ما توارثت مؤسسات أنشأتها تلك الإمبراطوريات، وكان العديد من قادة تلك الدول الناشئة ضباطاً في جيوش يقودها البريطانيون أو الفرنسيون أو حتى العثمانيون. وتعود نشأة العديد من أجهزة الأمن في تلك الدول، كما هي الحال في العراق أيام سيطرة صدام حسين وشرطته السرية، إلى أيام القوى الاستعمارية؛ أي البريطانيون في حالة العراق. وصممت القوى الاستعمارية تلك المؤسسات للسيطرة على الجماهير من الأعلى، أو بعبارة أخرى: صممت لحماية الدولة من شعبها وليس لحمايتها من قوى عسكرية خارجية. يقول البعض بأن تلك المؤسسات استمرت في أداء ذلك الدور حتى بعد سقوط القوى الاستعمارية. لقد كان الحكم الاستعماري ظاهرة تعمل من الأعلى إلى الأسفل؛ أي إنها كانت مفروضة. ولذلك لا يجافي البعض الصواب حين يقولون إن الطبيعة غير الديمقراطية للدول التي نشأت من بعد نهاية الاستعمار ليست ديمقراطية.

ولأن الدول ما بعد الاستعمارية فرضت من الأعلى، فقد كانت ضعيفة أيضاً، حيث واجهت مشكلات في تنفيذ سياساتها. ولكن المجتمعات ما بعد

الاستعمارية وُصفت بأنّها متينة؛ لأنّ الناس اعتمدوا على شبكات اجتماعية بدلاً من مؤسّسات الدولة لتلبية احتياجاتهم. فمثلاً، كان الاعتماد على أعيان القبيلة أو القرية بدلاً من المؤسّسات الحكوميّة، وجاءت النتيجة أنّ واجهت هذه الدول مصاعب في تنفيذ سياساتها، وكثيراً ما اضطرّت إلى اللجوء إلى العنف.

كانت تلك الدول عرضة للانقلابات العسكريّة؛ إذ حدث أكثر من عشرين انقلاباً عسكرياً في الشرق الأوسط بعد حقبة الاستعمار. وكثيراً ما جرت هذه الانقلابات في موجات متعاقبة، ففي العقود الثلاثة التي تلت الحرب العالميّة الثانية حدثت أربعة انقلابات في سوريا وثلاثة في جارتها العراق. وفي أغلب الأحيان، عقّدت هذه الانقلابات من مشكلات الدول الضعيفة مقابل المجتمعات القويّة. وعلى العموم، كانت هذه الانقلابات تحدث على أيدي مجموعة صغيرة من ضباط الجيش، وبسبب الطبيعة التي قامت عليها لم يثق قادة الانقلابات بمؤسّسات الدولة التي تولّوا حكمها، حيث لم يريدوا أن يفعل أحد بهم ما فعلوه هم بغيرهم، ولكنهم لم يكونوا قادرين على أن يستبدلوا بسلطة المؤسّسات والبيروقراطيات القائمة، فكانت النتيجة أنّ واجهوا صعوبات في جعل الدولة، ناهيك عن المجتمع، تتصرّف كما يودّون.

لم تقع بعض دول الشرق الأوسط، على غرار تركيا أو إيران تحت سيطرة الاستعمار رسمياً، ولكنها أنشأت مؤسّسات لا تختلف عن تلك القائمة في الدول ما بعد الاستعمارية. وكما سنناقش حالة إيران فيما بعد، واجهت هذه الدول مشكلات مماثلة لدول ما بعد الحقبة الاستعمارية. ومن هذه الحيثية، ومع أنّها لا تقع ضمن التعريف الأوّل للدول ما بعد الاستعمارية، يعتبرها البعض كذلك بسبب بنية الدولة وسياساتها في هذه البلدان.

ومن الجدير بالذكر أنّ هذا التعريف للدولة ما بعد الاستعمارية لا يلقي قبول

الجميع، بل في الواقع ما يزال موضع جدل حادّ. يمكن للبعض أن يقول إنّ دور الإمبراطوريات الاستعماريّة بولغ في أثره وتأثيره، وبأنّ هذه الدول لا تختلف عن غيرها من الدول الديكتاتوريّة. وقد واجهت الدول غير الديمقراطيّة التي لم تكن مستعمرة مشكلات في إدماج الناس في سياساتها، كما هي الحال في الاتحاد السوفياتي السابق مثلاً. وبعض الدول التي كانت مستعمرة حقّقت نجاحات أكبر بكثير من غيرها. ففي نهاية المطاف، لقد كانت دول على غرار كوستاريكا وإسرائيل وإيرلندا والولايات المتّحدة مستعمرات، ولكن لا يبدو بأنّها تدرج تحت هذا النموذج المطروح ضمن هذا التعريف.

ويمكن للبعض القول إنّ فرض الدولة لنفسها على الشعب لا ينحصر في الدول الديكتاتوريّة، بل تنطبق هذه الظاهرة على جميع الدول الأمميّة. وبهذا المعنى، عزا البعض المشكلات التي تواجهها الدول في الشرق الأوسط إلى سوء إدارتها أو ثقافتها السياسيّة، وليس لطبيعتها ما بعد الاستعماريّة.

وطريقة أخرى يعرف بها مصطلح «ما بعد الاستعماري»، هو كنفد نشأ فيما بعد الحداثة. ويقول المؤيّدون لهذا النوع من التحليل ما بعد الاستعماري بأنّ ركائز ما نعتبره ظواهر للحداثة (مثل الليبراليّة والأسواق الحرّة والعلمانيّة إلخ...) ليست مفاهيم عقلانيّة نشأت من الجدل العلمي والمنطقي، وإنّما هي مبان اجتماعيّة تطوّرت من تجربة غربيّة - وفي الغالب مسيحيّة - خاصّة. ولذلك فالحداثة غربيّة، والقوى الغربيّة هي من فرض الطرائق الغربيّة المرتبطة بالحداثة في الشرق الأوسط.

فيمكننا وصف العلمانيّة، مثلاً، بأنّها ممّا تمخّضت عنه الديانة المسيحيّة، حين أمر يسوع تلاميذه بإعطاء «ما لقيصر لقيصر وما لله لله»، وما ثمة مفهوم مواز لهذا في الإسلام. ولذلك، يُعتقد بأنّ العلمانيّة ترتبط بالمسيحيّة ولا يمكن فرضها

عالمياً كمعيارٍ شاملٍ وكُلِّي. ومَنْ يزعمُ بأنَّه ينشرُ قيمًا كُليَّة، هو في الواقع يوسِّعُ القوَّةَ الغربيَّةَ إلى الشرق الأوسط، وسواء أحبَّ هؤلاء هذا أم لا، فلطالما كانت هذه الهيمنة على مجتمعات الشرق الأوسط جزءاً من المشروع الاستعماري الغربي.

أثارت انتقادات كهذه لما بعد الاستعماريَّة جدلاً، فيمكن للبعض القول بأنَّ المشكلات التي يواجهها الشرق الأوسط كانت موجودة في الغرب أيضًا قبل عصر التنوير، وأنَّ الفكر التنويري - الذي نشير إليه بالحدائثة - إنَّما انبثق من معارك طويلة مع نظم تقليديَّة أبويَّة تشابه الموجودة اليوم في الشرق الأوسط. ولم تنل المرأة حقوقها إلَّا بعد نضالٍ شرس امتدَّ في بعض أوجهه لأكثر من قرنٍ من الزمن. ولا شكَّ في أنَّ النزعة الفكريَّة النسويَّة لم تكن المعيار السائد في معظم أحقاب التاريخ الغربي، فكيف لنا أن نزعم بأنَّه ظاهرة غربيَّة أصيلة؟ وألا يشابه حرمان المرأة من حقوقها في الشرق الأوسط الحرمان الذي كان سائدًا في الغرب؟ ويمكننا النقاش بالطريقة نفسها فيما يتعلَّق بجوانب أخرى من الحدائثة؛ فالغرب في معظم أحقابه التاريخيَّة لم يكن علمانيًا، والكنيسة المسيحيَّة بكلِّ تأكيد لم تدعُ إلى العلمانيَّة، فكيف لنا أن نزعم بأنَّ العلمانيَّة مندرجة في تعاليم المسيحيَّة أو على الأقل مرتبطة معها؟ وهذا الجدل ما يزال دائرًا أيضًا دون التوصل إلى حلٍّ له.

### ما بعد الاستعمار والهويَّة السياسيَّة

في معظم الحالات، لم تتخلَّ الإمبراطوريَّات الاستعماريَّة عن مناطق نفوذها بسهولة، ولطالما سعت الحركات المعادية للإمبرياليَّة بين الشعوب المستعمرة إلى نيل الاستقلال. ولعبت الهويَّة دورًا رئيسًا في هذه الحركات المعادية للإمبرياليَّة، وكثيرًا ما اتخذت هذه الهويَّة صبغة مقصودة في معاداتها للإمبرياليَّة. وبعبارة أخرى، عرفت الهويَّة نفسها بالعلاقة مع منظومة إمبرياليَّة، وهذا وفي كثير

من جوانبه لا يجافي المنطق؛ فإذا لم يكن لدى الشعوب هوية سياسية تختلف عن الإمبراطورية الحاكمة، فلماذا تطالب بالاستقلال أصلاً؟ ولذلك كثيراً ما حاول قادة حركات الاستقلال تطير نضالهم ضمن حيثيات الهوية السياسية. واتخذت هذه الهوية في الشرق الأوسط، وفي أغلب الأحيان، منحىً يمزج بين القومية العرقية والقومية المنطقية والدين.

وتجلت هذه الهويات بأشكال مختلفة في مختلف الأماكن؛ ففي بعض الأحيان استخدمت حركات مختلفة في بلد واحد ركائز متشابهة، ولكن شدد كل منها على ركيزة غير الحركات الأخرى. فالإخوان المسلمون في مصر استخدموا النزعة العروبية والإسلام والهوية المصرية، ولكنهم ركزوا على الإسلام بالدرجة الأولى. أمّا جمال عبد الناصر، والذي سناقشه فيما بعد، فاستخدم أوجه الهوية هذه كلها أيضاً، ولكنه ركز على العروبة أكثر من غيرها. كما كانت هناك حركات اشتراكية ترى الهوية من منظور الطبقة الاجتماعية. ويمكننا أن نجد المزج التاريخي والاجتماعي نفسه في تشكيل الهوية في بلدان أخرى؛ فسوريا ولبنان مثلاً لديهما هوية بحر-أوسطية وحتى فينيقية حاول البعض استغلالها. أمّا العراقيون، فيمكنهم اللجوء إلى هوية الرافدين القديمة.

وحيث تولت الحركات المعادية للإمبريالية السلطة بعد نهاية الإمبراطوريات الاستعمارية، وما تلا ذلك من انقلابات، اضطلعوا بذلك باسم ما زعموا بأنه الهوية السياسية الحقيقية والأصيلة في بلدانهم، والتي قمعتها السلطة الاستعمارية وفقاً لتصوير هذه الحركات للتاريخ. وبذلك ارتبطت شرعية الدول التي يحكمونها بهويات سياسية محددة.

إلا أن معظم الدول ما بعد الاستعمارية في بلدان الشرق الأوسط كانت متنوعة إلى حد كبير، واشتملت على أناس لا يندرجون ضمن الهوية السياسية الأصيلة

التي عرفتها تلك البلدان لنفسها. وكثيراً ما كانت الهويات السياسية التي شددت عليها الحركات المعادية للإمبريالية، تمثل إما الطبقات الدنيا وإما المتوسطة الدنيا، ولذلك لم تتوافق النخب والأقليات جيداً مع التصنيف ما بعد الاستعماري للهوية؛ إذ كانت هذه النخب والأقليات تحتل مواقع في السلطة ضمن النظم السياسية القديمة أو ترتبط بشكل أو بآخر مع النظام الإمبريالي القديم. نُظر إلى أناس كهؤلاء على أنهم غير مريحين، ولكنهم لم يختفوا ببساطة مع الاستقلال. وبهذا المعنى، كان على حكام بلدان ما بعد الاستعمار أن يواجهوا التوصل إلى تعريف لمعنى الاستقلال، فهل كان من الكافي نيل الاستقلال رسمياً؟ أم هل كان عليهم التخلص من المنظومة الإمبريالية القديمة بالكلية، وبما في ذلك الناس الذين مثلتهم تلك المنظومة واستبدال منظومة جديدة بها تقوم على هويتهم السياسية الأصيلة المفترضة؟

وسوف نبحث بشكل أعمق ثلاث حالات لعرض مشكلاتنا هذه.

### الحالة الأولى: مصر

كان البريطانيون يسيطرون على مصر في مطلع القرن العشرين، وكانت مصر من أكثر بلدان الشرق الأوسط تنوعاً، فشملت أعداداً كبيرة من الأتراك واليونانيين واليهود والإيطاليين والعرب الشاميين. وجدت بعض هذه المجتمعات في مصر لقرون من الزمن، ونشأت طبقات من الناس لا يتكلمون إلا اللغة الفرنسية أو الإيطالية ولا يكادون يتقنون إلا أقل القليل من اللغة العربية. وكانت الإسكندرية متنوعة السكان بشكل خاص، فموقعها على ساحل المتوسط جعلها موئلاً تاريخياً لأعداد كبيرة من السكان اليونانيين والإيطاليين واليهود. كان يشار إلى هؤلاء السكان غير المتكلمين باللغة العربية بـ«المتحصرين»، وكثيراً ما كانت لديهم روابط مع النخب الحاكمة وشبكات الأعمال التجارية الدولية.

وعادة ما يقدم أدب المذكرات العائد إلى تلك الحقبة تفاصيل ممتازة عن هذا التنوع؛ فوصف أندريه آسيمان في كتابه «خارج مصر» عمّه بأنه «يهودي تركي إيطالي مائل إلى الإنجليزية وفاشي مائل إلى الطبقة المخملية، بدأ حياته ببيع الطرابيش التركية في برلين وفيينا، وانتهى به الأمر بأن كان المزاول الأخير على أملاك الملك فاروق، حاكم مصر المخلوع». وحتى داخل مصر، كان يمكن للمرء أن يعيش حياة متنوّعة للغاية، فوالد لوتشيتي لانيادو لم يخرج من العالم العربي قطّ، ولكنه كما وصفه في كتابه: «الرجل في بدلة جلد سمك القرش الأبيض»: «كان يبدأ نهاره بالصلاة مع غيره من اليهود، ثم يجري الأعمال التجارية مع تجار استعماريين فرنسيين ورواد أعمال يونانيين. وكان يقامر مع مصريين أثرياء، وبما في ذلك الملك نفسه في بعض الأحيان، ويختلط اجتماعياً مع الضباط البريطانيين المقيمين في القاهرة».

حين نالت مصر استقلالها في عام ١٩٢٢، لم يعان هذا الحشد المتنوع من تبعات ذلك أول الأمر؛ فقد ظلّ النظام الملكي الحاكم متولياً لأموال مصر، وحافظ على علاقاته الوثيقة مع البريطانيين والشبكات الدولية. ولكن الحركات المعادية للإمبريالية، سرعان ما بدأت تتشكّل في مصر، ولم تدع فقط إلى الاستقلال الرسمي، بل أيضاً إلى قطع العلاقات مع بريطانيا وإزالة بقايا المنظومة الاستعمارية من مصر. رغب الإسلاميون، مثل الإخوان المسلمين، في بناء دولة إسلامية، أمّا القوميون فرغبوا في إقامة جمهورية.

انتصر القوميون آخر الأمر تحت قيادة جمال عبد الناصر بعد الإطاحة بالملكية في عام ١٩٥٢. وعبر نصف العقد التالي، طردوا البريطانيين من مصر وأنشأوا جمهورية. في أول الأمر وضع عبد الناصر أيديولوجيا تستند إلى دوائر ثلاث من الهوية، وهي الهوية العربية والأفريقية والإسلامية، ولكن النزعة العروبية سرعان

ما هيمنت.

وسرعان ما قمع عبد الناصر الإسلاميين الذين تعاونوا معه في الإطاحة بالملكيّة، وإن ظلّوا على غير وفاق معه بسبب اختلاف هويّتهم السياسيّة. وأقرّ النظام الحاكم الجديد، باسم العروبة، قوانين تحدّد من حقوق المتمصّرين وغيرهم من النخب المرتبطين مع المنظومة الاستعماريّة القديمة في مصر. ففرض استخدام اللغة العربيّة حصراً في مؤسّسات الدولة - كالمدراس والبيروقراطيات. كانت هذه المؤسّسات متعدّدة اللغات سابقاً، وواجه عدد كبير من المتممين إلى النخب المصريّة القديمة مشكلات في التعامل باللغة العربيّة. كما أمّم النظام العديد من الأعمال التجاريّة التي يملكها المتمصّرون. خلال الفترة الاستعماريّة، نال العديد من غير العرب المتممين جنسيّات من قوى أجنبيّة مختلفة كوسيلة لنيل حماية السلطات المحليّة ودفع مصالحهم الماليّة، ولكنّ معظم من تلقى الجنسيّة كانوا من سكّان مصر الأصليين، وفي بعض الأحيان لم يزوروا أبداً البلد الذي أعطاهم جواز السفر. وبينما كانت الجنسيّة الأجنبيّة مفيدة أثناء حقبة الاستعمار، أصبحت مشكلة تحت حكم عبد الناصر القومي العربي. وفي نهاية المطاف، طرد عبد الناصر أو أجبر على الخروج معظم غير العرب من المصريين (اليهود واليونانيين والإيطاليين.. إلخ). حدثت أكبر عمليّات الإجلاء هذه كردّة فعل على أزمة قناة السويس في عام ١٩٥٦ حين أمّم عبد الناصر القناة، فغزاها كلّ من البريطانيّين والفرنسيّين والإسرائيليّين. في ذلك الوقت، صوّر عبد الناصر المصريّين غير الناطقين بالعربيّة كعملاء أجنبيّين، وبالتالي غير مصريّين، وأجبرهم على المغادرة، فكانت النتيجة أنّ مصر أصبحت أكثر عروبة وأقلّ تنوعاً على مرّ السنين سنة الماضيّة.



### الحالة الثانية: العراق

الحالة الثانية هي العراق، وكانت ولاية عثمانية، ثم وقعت تحت الانتداب البريطاني بعد الحرب العالمية الأولى. حين سيطر البريطانيون على العراق بعد الحرب، عيّنوا القومي العربي السنّي فيصل ملكاً على العراق، مع أنّه في الأصل من الحجاز (الواقعة اليوم في المملكة العربية السعودية)، فلم يكن عراقياً في الواقع، ولكنه حارب جنباً إلى جنب مع الضابط البريطاني «لورنس العرب» خلال الحرب، وأعطت العراق له مكافأة على جهوده. فهو، وإن كان قومياً عربياً، إلا أنّه كان مديناً لبريطانيا بعرش العراق.

لم يحظّ العراق بقدر التنوع نفسه الذي حظيت به مصر؛ إذ لم يكن لدى البلد الكثير من الارتباطات الأجنبية. ولكنه كان أكثر تنوعاً من حيث السكّان الأصليين بكثير، ففيه العرب السنّة والشيعة، والأكراد السنّة والشيعة، والتركمان، ومختلف الطوائف المسيحية (الآشوريون والكلدانيون والكاثوليك والأرمن والأرثوذكس، بل وحتى البروتستانت)، وكذلك اليهود والبهائيون والأيزيديون وغيرهم. وفي العديد من مناطق العراق، شكّل هؤلاء السكّان نسبة كبيرة. فمثلاً، وإن كان يصعب تصديق هذا اليوم، كان أكبر مجتمع محليّ في بغداد خلال حقبة ما بين الحربين العالميتين، يتألف من اليهود.

وكما هي الحال في مصر، نظرت الأقليات الدينية واللغوية إلى الإمبراطوريات الحاكمة رغبة في الدعم. وقد فعلوا ذلك تحت حكم العثمانيين، وثانية تحت حكم البريطانيين. وهذا ما جعل مصالح هذه الفئات تتوافق مع مصالح الحكّام الإمبرياليين، وتسبّب لهم بالمتاعب حين غادر هؤلاء الحكّام.

فالآشوريون مثلاً خدموا في الجيش البريطاني، وهو ما أبغضه العديد من المسلمين حين حظي العراق بالاستقلال في عام ١٩٣٢، فجرت حوادث انتقام

من الآشوريين جرّاء ذلك. وفي عام ١٩٣٣ ذبح عدد كبير من الآشوريين في شمال العراق، ودُمّرت قراهم في شمال العراق.

وكان لدى اليهود أيضًا روابط وثيقة مع البريطانيين، ورأى عدد كبير من اليهود العراقيين في الطبيعة العالمية للإمبراطورية البريطانية فرصة لإنشاء أعمال تجارية كبيرة وناجحة، وامتدّت هذه الأنشطة من بغداد إلى مانشستر في إنجلترا إلى الهند. فهائلة ساسون المشهورة مثلًا كانت عراقية ويهودية. ولكن، وبعد مغادرة البريطانيين، رأى القوميون العراقيون في اليهود جيوبًا للنظام الاستعماري القديم، وصوّروا كأجانب مع أنّ بعضهم ظلّ عراقيًا لأكثر من ألفي عام؛ أي منذ النبي البابلي الذي وصفه الكتاب المقدّس، فغادروا البلاد جماعيًا في أوائل خمسينيات القرن الماضي، ولم يتبق منهم أحد اليوم.

عانى العراق من عدد كبير من الانقلابات في منتصف القرن العشرين، وفي آخر الأمر تولّى حزب البعث السلطة في عام ١٩٦٨. كان صدام حسين هو القائد في الظلّ في حزب البعث حتّى تولّى الرئاسة بنفسه في عام ١٩٧٩. كان البعثيون قوميين عربًا متطرّفين، ورأوا في العراق بلدًا ذا هويّة عربيّة خالصة، وهذا جلب لهم النزاع مع مختلف الأنسجة الاجتماعية التي يتألّف منها العراق. وضعت مجتمعات الأقليات المختلفة في العراق استراتيجيات مختلفة للتعامل مع البعثيين وفقًا لمختلف الظروف، فلم يضطهد الشيعة لكونهم شيعة، بل لأنّهم بسبب ما اعتقد بأنّه روابط مع إيران والفرس. فكان الشيعة المنتمون إلى حزب البعث قادرين على الوصول إلى مراتب عالية. أمّا الآشوريون، وهم مجموعة عرقية ودينية ولغوية مختلفة عن العرب، فظلّوا قادرين على الحفاظ على هويّتهم الدينيّة، وواجهوا قدرًا أقلّ من المشكلات مع النظام البعثي، حيث مثّلوا أنفسهم كمسيحيين آشوريين عرب لا كطائفة عرقية منفصلة. ظلّ البعثيون، ولا سيّما

تحت حكم صدام حسين، ينظرون بعين الشك إلى الأكراد وتعاملوا بقسوة معهم، فنقلوا العرب إلى مناطق كردية استراتيجية وحاولوا تغيير ديموغرافيتها. كانت أشد التكتيكات قسوة استعمال الغاز الكيماوي ضد الأكراد في أواخر ثمانينيات القرن الماضي حول منطقة حلبجة.

وكما هو متوقع، أصبح العراق أقل تنوعاً مع مرور السنوات، فلم يعد فيه يهود، والمجتمعات المسيحية تتضاءل ولربما تلاشى بالكلية. وواجهت مجموعات مثل الأيزيديين مشكلات مؤخراً. فإذاً، وكما هي الحال في مصر، حدثت عملية توحيد عرقي ولغوي في العراق.

#### الحالة الثالثة: إيران

آخر حالة تتناولها هذه الدراسة هي إيران. يمكن للبعض أن يتساءل عما إذا كانت حالة إيران مناسبة في هذا السياق، فمن البين أنها ليست «ما بعد استعمارية» بالطريقة التي يمكن بها أن ننظر إلى مصر والعراق؛ إذ لم تستول عليها قوة استعمارية قط. في النصف الأول من القرن العشرين قسّم البريطانيون والروس إيران إلى مناطق نفوذ، ولكن البلاد لم تصبح قط جزءاً من إمبراطورية أوروبية. ورغم ذلك، برز في إيران القدر نفسه من معاداة الاستعمار والإمبريالية الذي ظهر في غيرها من بلدان الشرق الأوسط. فلقد دعمت القوى الغربية أسرة بهلوي التي تولّى أفرادها منصب الشاه خلال القرن العشرين. وجرت أكثر الحوادث إثارة للجدل في هذا السياق في عام ١٩٥٣، حين هدّد رئيس الوزراء محمد مصدق المصالح الغربية عبر تأميم الصناعة في إيران. دعم كل من الأميركيين والبريطانيين الإطاحة بمصدق، وأعادوا الشاه المحابي للغرب إلى الحكم بعد هروبه في أثناء الأزمة. تشكّل في إيران العديد من الحركات السياسية والدينية المعادية للسيطرة الاستعمارية. وكما هي الحال في العديد من البلدان الأخرى في حقبة ما بعد

الاستعماريّة، فقد تصوّرت هذه الحركات السياسات الغربيّة كإمبرياليّة جديدة. واجتمعت هذه الحركات في عام ١٩٧٩ لتتعاون وفقاً لإطارها المعادي للإمبرياليّة. ومقابل نجاح القوميين في مصر الذي تبعه قمع الاشتراكيين والإسلاميين، نجح الإسلاميون في إيران وقمعوا القوميين والاشتراكيين. إلا أنّ التشابه بين النمطين واضح.

وبعد تولّي السلطة، حكم الإمام الخميني إيران باسم الإسلام الشيعي الممزوج ببعض القوميّة الفارسيّة. فقام جدل حادّ حول تسمية الخليج بالفارسي أو العربي (والأخير هو الاسم المحبّد لدى البلدان العربيّة والولايات المتّحدة). وظلّ الجدل قائماً حتّى جرى رفض إعادة تسمية الخليج بالخليج الإسلامي؛ إذ صمّم الإيرانيون على أنّه الخليج الفارسي. وأحدثت النزعة القوميّة الفارسيّة مشكلة في إيران نفسها، فمع اعتبار العديد من الناس بأنّ الإيراني يتماهى مع الفارسي، ولكنّ هذا بخلاف الواقع؛ فالفرس طائفة عرقيّة ولغويّة تؤلّف ٥٠-٦٠ في المائة من سكّان إيران. وكما هي الحال في غيرها من الدول ما بعد الاستعماريّة، اعتمدت إيران الإسلاميّة ما اعتبرته هويّة سياسيّة حقيقيّة وأصيلّة (التشيع الفارسي) كبديل لما رأت فيه المنظومة الاستعماريّة القديمة، فارضة هذه الهويّة على مجتمع لا يتماهى بمجمله معها. وفي هذه العمليّات همّشت اللغات الأخرى وحدّت حقوق الأقليّات والمجموعات الدينيّة الأخرى. وبهذه الطريقة، ورغم أنّ إيران لم تتعرّض للاستعمار قطّ، فقد واجهت العديد من القضايا التي نشأت مع أفول شمس الإمبراطوريّات الاستعماريّة.

في الخلاصة، وكما يظهر في حالة إيران، فليست كلّ الدول التي تظهر عليها نزعات ما بعد استعماريّة كانت تحت الحكم الاستعماري. وعلاوة على ذلك، وكما هو مذكور من قبل، فبعض الدول التي استعمرت سابقاً لم تظهر

عليها هذه النزعات. فما يزال الجدل دائرًا حول مدى فائدة استخدام مصطلح «ما بعد الاستعمار». إلا أنّ الحجج المؤيدة عمّا بعد الاستعمار والبلدان ما بعد الاستعماريّة، ما تزال مهمّة في تاريخ الشرق الأوسط، وأرجو أن يوضح هذا المقال الجدل الدائر حول هذا الموضوع بشكل أفضل.

# التباسات نظريّة ما بعد الاستعمار رؤية نقدية تحليلية من منظور إسلامي

هادي قيسي<sup>١</sup>

## مقدمة

يتناول البحث الآتي نظريّة ما بعد الاستعمار من وجهة نقدية تحليلية للنظريّة نفسها. والسؤال الذي انطلقنا منه يدور حول ما إذا كنا فارقنا الحقبة الاستعمارية بشطريها القديم والجديد حتّى يكون الكلام مشروعاً عن حقبة تالية أطلق عليها ما بعد الاستعمار. قد يبدو السؤال غير عادي وسط زحمة الجدل عن هذه النظريّة التي تداخلت فيها أفكار التحرر الوطني مع المناهج التي أنتجها الغرب الاستعماري نفسه، سواء من خلال الحركة الاستشراقية المضادة التي نهض بها عرب ومسلمون يعيشون في الغرب أو من خلال الفوضى الثقافية الناتجة من ردّات الفعل التي قام بها هؤلاء حيال السلوك الاستعماري لجهة تحوير وتشويه ثقافات البلدان الواقعة خارج إطار المركزية الغربية. والإشكالية الرئيسة الماثلة هي تحديد مدى تأثير المشتغلين على تفكيك الخطاب الكولونيالي الغربي بالمناهج التي تمّ اعتمادها في ذلك الحوار السياسي الثقافي، وكيف يشكّل المنظار الإسلامي بديلاً منهجياً وفكرياً يرأب صدوع تلك التجربة.

للدخول في موضوعنا، نستهلّ بالسؤال الآتي: هل أمكن التحرر من تأثيرات

---

١. أكاديمي وباحث في الفكر الإسلامي - لبنان.

الاستعمار الغربي بحيث يمكن الحديث عن مرحلة ما بعد الاستعمار؟ أم أنّ المسألة أكثر تعقيداً، ونحن هنا نتحدّث عمّا بعد الاستعمار التقليدي، وحلول الاستعمار الحديث مكانه، استعمار غير قائم على أساس احتلال الأرض والسيطرة العسكريّة، بل الهيمنة على مجالات الحياة المختلفة بطرق كثيرة وأساليب متغيّرة وقابلة للتطوير والابتكار، بحيث تداخل الفعل المهيمن مع تفاصيل الحياة وتسرب إلى العقول والأفكار، وشكّل البنى التحتيّة الماديّة والمعنويّة للحياة المعاصرة، بذا يصبح السؤال عن إمكانيّة التحرّر من تأثيرات ذلك المهيمن مفصلياً وشديد التعقيد إلى حدّ أنّ المثقّف العامل لأجل تحقيق الحرّيّة السياسيّة والاقتصاديّة لشعبه، مضطرّ لاستخدام أدوات منهجيّة ومعرفيّة من إنتاج المهيمن نفسه، وهذا ما يحيلنا إلى موضوع ذي طبيعة ثقافيّة، إذ إنّنا هنا لا نتحدّث عن حركة تحرّر سياسي تقوم بتغيير الوقائع على الأرض، بل عن حركة فكريّة وأدبيّة نشأت في حضان الأكاديميّة الغربيّة، وعملت على استهداف الهيمنة الثقافيّة والمعرفيّة، كأنّها عمليّة اقتصاص انطلقت من عقر دار الجاني. غير أنّ هذا التموضع داخل المؤسّسة، يطرح مجموعة تحدّيات أساسيّة تتعلّق بالمنهج والتموضع السياسي والهويّاتي لهذه المجموعة النقديّة وكيفيّة إدارتها للصراع الداخلي الذاتي لدى أفرادها بين الهويّة الأصليّة والالتزام الأكاديمي والانتماء لمجتمع المهجر. هذا المركّب الهجين هو محلّ تركيزنا مع استطلاع تأثيراته الفكريّة والسياسيّة، وهو يشكّل جزءاً من نقاش أوسع يتعلّق بكلّ مثقّف يعاني من أزمة الازدواج الثقافي والتهجين على امتداد الحالات الثقافيّة التحرّريّة في عالم ما بعد الاستعمار التقليدي.

يتمحور السؤال المركزي هنا حول الأساس الذي نركز إليه عندما نريد خوض السجال الفكري مع الآخر المستعمر، هل نخاطبه بلغته وقواعد تفكيره

فنعترف به وننخرط في نظام لغته وتفكيره ونظرته إلى الأشياء ومواقعها وقيمها؟ وهل أنّ المشكلة معه تتعلق بالخطاب والسلوك أم أنّها تتعدّاهما إلى المنهج؟ وهل أنّ استخدام منهج ينتمي إلى المنظومة ذاتها التي أنتجت الخطاب والسلوك الاستعماري وما تزال، هو طريق يؤديّ إلى إحراز موقع مؤثّر في تركيبة الهيمنة وامتدادها وسيطرتها على الأفكار؟ وما هو البديل؟ هل يمكن أن نواجه المهيمن بخطاب منفصل كلياً عن لغته وفكره؟ هل نتجاهل أن منتج الغرب الفكري أصبح مهيمناً، وبالتالي لا بدّ من استخدامه كوسيلة اتصال ضرورية حتى في التخاطب مع ضحيّة المستعمر؟ هل يمكن الانفصال كلياً عن منظومة الهيمنة إذا أردنا مواجهتها بالحجّة والأفكار؟ وإلى أين يمكن اللجوء إذا أردنا الوصول إلى منطقة وسطى أو رسم مسار تدريجي في المواجهة؟

مشروع «ما بعد الاستعمار» فوضوي غير منظم، فهو نقدي وغير بنائي ولا يمتلك بشارة واضحة، وهو ليس بمدرسة متداخلة المساعي ومتواشجة الهموم، ومن غير الواضح ما هي المقاصد التي يريد تحقيقها ويراها ممكنة وواقعية، لكنّه بلا شكّ استطاع أن يثبت حضوره في الميدان الثقافي الغربي ضمن الساحة التي يتاح فيها النقاش النقدي، وهي ساحة تتسع باستمرار، لكنّ ببطء شديد وتحت حصار التيار الرئيس الغربي العنصري.

ستتعرّض لهذا التيار عبر ثلّة من رموز الأساسيين، وهو تيار متشعب وغير منضبط بشكل كبير إلى حدّ اعتبر بعض الباحثين أنّه تيار غير قابل للتعريف، فنظراً لولادته دون حاضنة مؤسّساتية ومن خلال مفكرين متناثرين مكانياً ومتعدّدين قومياً ومختلفين فكرياً ومفترقين زمنيّاً عملوا بشكل منفرد، فقد اتّسم هذا المجال بالفوضوية. بناءً على ذلك، سنكتفي باستعراض نماذج متعلّقة حصراً بإشكالية بحثنا من خلال تجربة كلّ من الباحثين الفلسطينيين إدوارد سعيد ووائل حلاق، والهنديين غياتاري سيفاك وهومي بابا.



### تجربة إدوارد سعيد في نقد الاستشراق

عاش الفلسطيني إدوارد سعيد أغلب سنواته في الولايات المتحدة معلماً في جامعة كولومبيا في الآداب الإنجليزيّة، وخرج بترّاث ثري ومعمّق حول الناتج الغربي الأدبي الذي يتناول الشعوب التي تعرّضت للاستعمار. سنعرض لبعض طروحات سعيد الواردة في كتابيه (الثقافة والإمبرياليّة، العالم النصّ الناقد) وستجاوز كتاب الاستشراق اكتفاءً بما قدّمه وائل حلاق من نقدٍ له، وتظهر الطروحات التي اخترناها مدى عمق الأزمنة التي يعاني منها تيّار ما بعد الاستعمار.

### الثقافة والإمبرياليّة

يُقرّ سعيد بأنّ مسرح الحوار الفكري مرتبط بالصراع بشكل وثيق، وهو غير مفتوح لإعمال العقل الحرّ. «في الأزمنة الحديثة، فإنّ التفكير بالتبادل الثقافي يتضمّن التفكير بالسيطرة والمصادرة القسريّة: يخسر البعض، ويربح البعض»<sup>١</sup>. وفي كتابه الثقافة والإمبرياليّة يشير إلى عمق أزمة الموقع الزمني للثقافة وتأثيره على صياغة الموقف، فمَنْ تعرّض لآثار زمن الاستعمار وتحرك باتجاه مقاومته وتحرير الفكر من تبعاته، يعيش ثنائيّة لا فكّك منها، ثنائيّة أنتجتها الإمبرياليّة وحافظت عليها على امتداد مراحلها وتطورها، «وكما أنّ الإمبرياليّة في مرحلتها المنتصرة لم تنجز إلاّ إنشاءً ثقافياً مصوغاً من داخلها، فإنّ ما بعد الإمبرياليّة اليوم لا تسمح بشكل رئيس إلاّ لإنشاء ثقافي من الريبة والشك من طرف البشر الذين كانوا مستعمريين سابقاً، ومن التحاشي النظري في الأغلب من طرف المثقّفين الحواضريين. وإنّني لأجد نفسي عالقاً بين الاثنين، كما هي حال عدد منّا، نحن الذين ترعرعنا إبان الفترة التي تمّ فيها تفكيك الإمبراطوريّات

١. سعيد، الثقافة والإمبرياليّة، ٢٥٤.

الاستعمارية التقليدية. فنحن ننتمي إلى مرحلة كلا الاستعمار والمقاومة ضده<sup>١</sup>. لا بد من الوقوف عند هذا الوضوح تجاه الذات والوعي العميق، وهو ما يجعل سعيد مساهمًا في الحركة النقدية التي ستطال مساهماته الثرية، فقد فتحت بعض استدرآكاته المجال للبحث عميقًا في هذه الصدوع واستكشاف أعماقها.

في موضع آخر يعبر إدوارد في هفوة عن هذه الثنائية التي يعيشها، والتي سيعرضها هومي بابًا للتشريح الدقيق، كراهية الظالم المستعمر والاعجاب به في آن، «إن الغربيين لم يدركوا إلا حديثًا أن ما يقولونه عن تاريخ الشعوب (الخاضعة المنضوية) وثقافتها، قابل للتحدّي من قبل هذه الشعوب نفسها التي كانت إلى ما قبل بضع سنوات فقط تخضع ببساطة للتدميج والاشتمال - ثقافةً، وتاريخًا، وأرضًا وكل شيء آخر - ضمن الإمبراطوريات الغربية العظيمة وإنشاءات حقولها المعرفية<sup>٢</sup>. إن التصديق على عظمة الإمبراطوريات الغربية رغم خوائها الأخلاقي وجذبها الإنساني، يعبر عن عمق هذه الثنائية، والتي ستمظهر في نقاط أكثر محورية في فكر سعيد ومنهجه.

يعتبر سعيد، بشكل غير صريح، أن الاستعمار لم يتم قلعه من جذوره رغم محاولات التحرر العديدة، «حدثت عبر العالم غير الأوربي كلة انتفاضات استعمارية من قبل.. كما حدثت غارات انتقامية وتغييرات لأنظمة الحكم، وقضايا شهيرة، ومناظرات، وإصلاحات، وإعادة تقييمات. بيد أن الإمبراطوريات، خلال ذلك كلة، ازدادت حجمًا وأرباحًا<sup>٣</sup>، وسنرى أنها استمرت في زرع أفكارها في عقول التحرريين، ومنهم سعيد نفسه.

١. م. ن، ٢٥٣.

٢. م. ن، ٢٥٤.

٣. م. ن، ٢٥٥.

في مكان آخر ينتقد استخدام الثقافة الغربية في بعض مفرداتها لمواجهة الاستعمار «هوشي منه في فيتنام، مثلاً - اعتقدوا في الأصل أن بعض جوانب الثقافة الغربية يمكن أن تساعد على إنهاء الاستعمار. بيد أن جهودهم وأفكارهم لم تقابل إلا بأقل القليل من الاستجابة في الحواضر، ومع الوقت حصل تحوّل في طبيعة مقاومتهم»<sup>١</sup>، وهو للمفارقة؛ أي سعيد، استخدم المقولات الليبرالية لنقض الاستعمار عبر أدواته.

نتيجة التداخل الحضاري والتكنولوجي مع المستعمر، أصبح التخلّص من الهيمنة عملية انتقائية وغير تامة، فيعمد التحرّري إلى تحديد القضايا الوجودية والعناصر المصيرية والحيوية التي لا بدّ له من فصلها عن تأثير المهيمن، فيعطيهما الأولوية ويحاول الاستفادة من التداخل الحضاري لتطوير قدرته على التحرّر في الجوانب ذات الأولوية، لكن إذا كان التداخل والتبادل في المستوى الفكري، فإن الآثار ستكون مقلقة، والتدقيق الذي يحتاجه التحرّر يصبح أكثر صرامة.

وفي مكان آخر أكثر وضوحاً، يتحدّث سعيد عن العاقبة الوخيمة لاستخدام الأفكار الغربية لتجريم الحضارة الغربية، «إنّ مثل هذا الشخص السيئ الحظّ لا يتعرّض فقط للمخاطبة من قبل أصلايين، فيما جيشه منخرط في الحرب ضدّهم، كما لم يتعرّض أحد من أسلافه، بل إنّه ليقرأ أيضاً نصّاً بوسويه وشاتوبريان، ويستخدم مفاهيم لهيجل وماركس وفرويد من أجل تجريم عين الحضارة التي أنتجتهم جميعاً»<sup>٢</sup>. وهنا يطرأ السؤال الذي يتناول مختلف محاولات تيار ما بعد الاستعمار، الذي لم يبين لنفسه منهجية وفلسفة نقدية خاصة ليقوم على أساسها بنقد المنتج الغربي وتجريمه، بل استند إلى بعض منتجاتها لنقض البعض الآخر.

١. م. ن.

٢. م. ن، ٢٥٦.

رأى سعيد أنّ المهيمن قام بالتركيز على اختلاف الشعوب المستضعفة من ناحية جوهرية عن الرجل الأبيض، وعدم قدرتها على صياغة رؤية وبناء حضارة ومستقبل بشكل مستقل، بالمقابل الرجل الأبيض هو المتّصف بالأهلية لمساعدة الآخرين، وهذا الاختلاف العرقي، كما يقدّمه الغرب، جوهرى قائم ولا يتغيّر. وبالتالي، فإنّ جزءاً من المواجهة مع المهيمن، يقضي بفرض التماهي والتساوي وفرض إسقاط الاختلاف الجوهرى من السردية الغربية، وبالتالي لا بدّ من المصالحة بشكل أو بآخر، مع ذلك المستعمر. وهنا حصل الاختراق.

بالمقابل، استخدم الغرب حججاً متعدّدة لمواجهة اللوم الآتى من الشعوب المظلومة والمقهورة، أوّلاً حاول إرجاع أزماتها وضعفها إلى الأسباب المحليّة وتبرئة الاستعمار الجديد من المسؤولية مستفيداً من انتهاء حقبة الاستعمار المباشر الذي لا يمكن التبرؤ منه. وثانياً حاول استرجاع ارتكابات الشعوب عبر التاريخ في محاولة للقول إنّ الاستعمار حالة طبيعيّة وليست حالة غريبة. وثالثاً قدّم الاستعمار القديم والحديث على أنّه إنقاذ للشعوب من التخلف، بذلك تغدو عملية التصالح الجزئي مع هذا المستعمر مخاطرة قد تؤدّي لتثبيت دفاعاته ومقولاته. وهذا هو الإشكال الدقيق الذي وقع فيه هذا التيار.

يُغفل الغرب العلماني الإنساني القيم الأخلاقية عندما يتعامل مع الشعوب الشرقية الجنوبية، فليس هناك ما يضطرّه لذلك، كما هي الحال في سياسات دوله الداخليّة المرغمة على مراعاة الفئات الداخليّة منعاً لتقويض سلطتها. ولذلك، فإنّ المراجعة الأكاديمية يفترض أن تقوم على أساس القواعد التي يرضى بها الإطار الأكاديمي الغربي، والمنظار الدولي القومي الجغرافي في إطار دراسة السلوك المقارن بين الفاعل المستعمر والشعوب المستضعفة هو الذي يحضر بشكل حاسم في السردية الغربية، بينما أنّ السلوك الغربي بحدّ ذاته يتمّ الدفاع

عنه من خلال نقد تجارب الفئات والجهات المتضررة من الاستعمار ونقلها من خطاب الهجوم إلى خطاب الدفاع، فتضطر للإقرار بتفوقه حتى في حالة المواجهة معه.

الذات المغتربة جغرافياً لا تختلف كثيراً عن الذات المغتربة ثقافياً، فكلاهما تعيشان التحديات نفسها وتواجهان متطلبات إثبات الذات أمام التفوق الغربي بين النخب الشرقية المغتربة، ولا يختلف عن الإثبات أمام النخب الغربية. ولذلك، فإنّ التحدي الذي خاضه تيار ما بعد الاستعمار، هو الاختبار نفسه الذي يتعرّض له مَنْ يحمل دوافع المواجهة مع الغرب، مختلطة بحالة الإعجاب بالمستعلي الناهب.

#### العالم النصّ الناقد

من المفروض أننا عندما نواجه الغرب أخلاقياً، لا نواجهه كهوية بما هو هوية، لكن بما توافق الغربيين على تشريعه من قبل نخبهم، أو سكوت جمهورهم العام عليه من الظلم والعدوان تجاه الآخرين ضمن تأطير قومي وعرقي حادّ. وهنا نكون في مواجهة مع حالة غرائزية لا تتعلق بحضارة معينة ولا بزمان ولا بجغرافيا خاصة، بل هي مواجهة مع قابلية الانحراف الإنساني الموجودة في كل التاريخ، وإنّما التركيز هنا على المأسسة الغربية لهذا الانحراف الغرائزي والسبعية المفرطة، وتحويلها إلى قضية مشروعة تحت عنوان التحديث.

يتجاوز هذا المنطلق الأخلاقي الصدام الهوياتي، وإن كانت الهوية تتداخل مع الموقف الثقافي، لكن بإمكاننا تحليل السلوك الغربي من منظور أخلاقي بعيداً عن النقاش التاريخي في الحرب بين الهوية الغازية والقاطنين في الأرض المستهدفة بالغزو وما يجمعهم من هوية توحدهم وتعطيهم الدفع لمواجهة العدوان الأخلاقي. إن استفادة الشعوب المضطهدة من عناصر تشكيل الهوية الجماعية،

لا يجعل الصراع بالضرورة ذا منحى هوياتي مثلما تتصارع القوى المتنافسة على النفوذ وتمتلك موارد متقاربة، فهنا في المشهد الإمبريالي، يمكن أن تكون المشكلة أخلاقية في منظور المضطهدين، وعرقية هوياتية من جهة المستعمر.

اتّجه إدوارد سعيد لمعالجة إشكالية الرفض الكلياني للهوية الغربية من خلال التفكيك والتجزئة، لكنّه دخل من طريق شديد التطرف والانحياز، «إنّ مأساة هذا الشيء البسيط من التواضع أمر لافت للنظر؛ وذلك لأنّ (إريخ) أورباخ يتحدث، أولاً، بلهجة هادئة تخفي الكثير من آلامه في منفاه. فلقد كان لاجئاً يهودياً هارباً من أوروبا النازية، وكان باحثاً أوروبياً في ذلك التراث العريق»<sup>١</sup>. يستعير سعيد هنا حالة أورباخ بما يشبه حالة الإسقاط على الذات، كاتب مطرود من وطنه يكتب في المنفى، وبالتحديد كاتب يهودي يتعاطف سعيد مع آلامه التي سببتها النازية، في سعي واضح لتحصيل المقبولية الغربية، ومحاولة اختراق للجدار العنصري الصلب الذي فرضه اليهود هناك. هذا اليهودي يكتب في المنفى، ولذلك هو الأكثر قدرة على التحرر والكتابة دون مسبقات ودون خضوع للنظم. وهذا، بحسب سعيد، هو سبب إبداع أورباخ الذي يقول «إنّ موطننا الفيلولوجي هو المعمورة، إذ لم يعد بوسع البقاء ضمن إطار الأمة.. إنّ أئمن قسط من إرث الفيلولوجي، والقسط الذي لا غنى عنه، ما يزال يكمن في إرث ثقافته وأمته ذاتها. وإنّ عمله لن يكون مجدداً قوياً وفعالاً إلا حين ينفصل أولاً عن هذا الإرث ثم يتخطاه»<sup>٢</sup>. يوافق سعيد على هذا المنحى، ويعلّق بالقول «إنّ جدلية تحصين الذات وتوكيد الذات التي تحقّق من خلالها الثقافة هيمنتها على المجتمع والدولة، لهي جدلية معتمدة عن تلك الممارسة الدائمة التي تمارسها الثقافة لعزل ذاتها عن كلّ ما تتصوّره لا يمتّ

١. م. ن، ١٠.

٢. م. ن.

بصلة إلى ذاتها هي. وأمّا الأسلوب الذي يتمّ به هذا العزل، فهو على الدوام وضع الثقافة المدعومة فوق الآخر<sup>١</sup>. إنَّ هذا الوضع المتفوق الذي يستند إليه سعيد في تبرير التحرّر والتفكيك، إنّما ينبت في المشروع الاستعماري الاستعلائي، أمّا الثقافة في بلاد المستضعفين أو بين فئاتهم أينما كانوا، فهي تحارب للبقاء ليس إلّا. وللمفارقة، فإنَّ سعيد يورد أمثلة على هذا الوضع نفسه من التجربة الإنجليزيّة في الهند.

المشكلة في الثقافة حينما تكون عملاً استعماريّاً، أمّا إذا كانت تحافظ على ذاتها، فهذا من طبيعة وجودها. المشكلة الأساسيّة ليست في القوّة كما يحيلنا سعيد إلى نقاشات فوكو، بل تكمن المشكلة في الظلم تحديداً، وفي حالة دعاية الهولوكوست المفتعلة. تمّ استخدام سرديّة الظلم لتبرير إبادة الشعب الفلسطيني. في سياق آخر، استخدم الغرب نفسه مدرسة التفكيك والتحرّر من الهويّات لخلق ثغرات في أطر النخبة في الدول المعارضة للهيمنة ولاجتنابها ومن ثمّ توظيفها، وهذا أحد آثار السكون إلى فلسفة المهيمن عند العمل على نقض الهيمنة.

قامت الحداثة بالأساس كمشروع ضدّ الدين<sup>٢</sup> بعد أن كانت مشروعاً ضدّ المسيحيّة في أوروبا، ومن ثمّ جرى استخدامها لنقض البنى الفكرية للحضارات الدينيّة الأخرى في سياق عمليّات الإخضاع الاستعماري. والآن تستخدم القراءات الظاهريّة الإسقاطيّة على المجتمعات المتديّنة لخلق تناقضات هدّامة داخلها، خصوصاً وأنّ الكتلة الأكثر تصلّباً في العالم الإسلامي تجاه الهيمنة الغربيّة، تستند في تلك الصلابة إلى بنية فكريّة دينيّة راسخة. فعندما يتّجه سعيد إلى نقد الحياة الشريّة بعنوانها الرئيس، الدين، نجد ملاحظة سطحيّة لم تتعمّق

١. م. ن، ١٧.

٢. قبيسي، الإنسانويّة، من كتاب: جوهر الغرب.

في السؤال والمقارنة، وإنّما لجأ إلى التعميم بحيث أسقط المكوّن الثقافي الرئيس في الشرق. يقول سعيد «الدين يزودنا، كالثقافة، بنظم للسلطة وبمعايير للطقوس الدينيّة من تلك التي تخلص بشكل منتظم إلى فرض الخنوع أو إلى اكتساب الأشياء. وهذا الأمر بدوره يفضي إلى عواطف جماعيّة منظمّة من ذوات النتائج المشؤومة فكرياً واجتماعياً في أغلب الأحيان»<sup>١</sup>. وهذا مشابه للتعميمات الغربيّة الاستشراقية التي حاربها سعيد، بل ربّما أشدّ عنفاً منها. في حين نلاحظ أنّ ميشال فوكو حينما زار إيران الثورة قبيل انتصارها، استطاع أن يرى نموذجاً مختلفاً يصلح ربّما كنموذج إصلاحٍ للشرق بدلاً من الإسقاطات الغربيّة. سعيد شاهد النموذج نفسه وعائشه، لكنّه لم يدخله في بنيته الفكرية. يقول فوكو في مقابلة أجريت معه في أيار ١٩٧٩، «المذهب الشيعي على وجه التحديد شكل من الإسلام يميّز، بتعليمه ومضمونه الباطني، بين ما هو مجرد طاعة خارجية للتوجيهات وما هو الحياة الروحية العميقة. عندما أقول إنّهم كانوا يتطلّعون إلى الإسلام من أجل «تغيير ذاتيتهم»، هذا متوافق تماماً مع حقيقة أنّ الممارسة الإسلاميّة التقليديّة كانت موجودة بالفعل وأعطتهم هويّتهم بالفعل، وبهذه الطريقة عاشوا الدين الإسلامي كقوة ثورية. كان هناك شيء آخر غير الرغبة في إطاعة ناموس بأمانة أكبر: كانت هناك بالتحديد الرغبة في تجديد وجودهم بالكامل من خلال العودة إلى تجربة روحية اعتقدوا أنّهم يمكن أن يجدوها داخل الإسلام الشيعي نفسه»<sup>٢</sup>. لقد كان من الطبيعي أن يلجأ إدوارد سعيد إلى قراءة هذه التجربة النقيضة للهيمنة في سياق مشروعه، لكنّه تجاوزها بكلّ وضوح، كما يفعل أغلب رموز هذا التيار. لقد نظر سعيد إلى الشرق في سياق حديثه عن الدين والشرق مصدر الأديان

١. سعيد، العالم النصّ الناقد، ٣٥٢.

2. Beukes, Foucault in Iran, 1978-1979, 190.



ومحلّ الانتماء المعاصر إليها، كما نظر المستشرقون. نظم ثقافية استبدادية لا ينتج عنها إلا الإثم. يتم إعادة الأزمات والمشكلات، في خطاب سعيد، إلى المظاهر العامة الموضوعية: الدين، الثقافة، الاستشراق، القوة.. وهي عناوين مجردة ذات مصاديق متكررة لا يصحّ أن تكون معياراً لتقييم التاريخ البشري وتجاربه. وإذا ذهبنا إلى المنهج الأخلاقي الذي يرمي إلى تحديد المشكلات الباطنية النفسانية والروحانية والمشكلات الظاهرية السلوكية بما يرتبط بالفرد بشكل مباشر وبسنيته وسلوكه، نخرج من هذه الإشكالية المعقدة.

إنّ حالة الأزمات إلى أسباب عمومية والابتعاد عن المعايير الأخلاقية، مفهوم في سياق الأدب النقدي، لكنّ الحقيقة لا يمكن تجزئتها في هذا الطريق، ولا يمكن تقييم تعامل الإنسان البريء الذي كان يسكن في أمريكا قبل وصول الغزو بالمعايير نفسها التي نقيّم بها الغازي الأوروبي لتلك البلاد، الذي ذبح عشرات الملايين من سنيّة هذا البريء نفسه. بالتأكيد، إنّ تكوين هذا الغازي نفسياً وروحياً وعصبياً وذهنياً مختلف بالكلية عن أصحاب الأرض الفعلين، اختلافاً يمكنه من ارتكاب كلّ هذه الجرائم، ومن ثمّ تقديم نفسه معلماً أخلاقياً للعالم. وقد أشار سعيد إلى هذه الخاصية الفردية الأخلاقية في سياق حديث جرى بينه وبين صديقه عن موظّف دبلوماسي أمريكي يعطي أوامر بقصف المدنيين في فيتنام: «يا صاحبي»، قال صديقي، «إنّ الوزير كائن بشري عديد المكوّنات: فهو لا ينطبق على الصورة التي ربّما حملتها في ذهنك عن السّفاح الإمبريالي المتوحّش. إذ في المرّة الأخيرة التي كنت فيها بمكتبه شاهدت على طاولته رواية (الربّاعة الإسكندرانية) لدوريل». ومن ثمّ توقّف عن الحديث بكلّ مكر وكأنّه كان يريد أن يترك لوجود تلك الرواية على الطاولة أن يعود وحده عليّ بتأثيره البغيض. ولكنّ المغزى الأدهى لحكاية صديقي، كان مفاده أنّه ما من إنسان قرأ رواية ما

واستعذبها على أرجح الظنّ، كان بوسعها أن يكون ذلك السّفاح المتوحّش الذي قد يتصوّرهُ المرء. وبعد مضيّ عدّة سنوات، تخطر على بالي هذه النادرة التي تتقاذفها كلّها الشكوك.. وتقع عليّ وقع الصاعقة؛ كونها الشيء النموذجي عمّا يحدث بالفعل على أرض الواقع، فالكتّاب الإنسانيّون والمفكّرون يقبلون الفكرة التي مفادها أنّ بمقدورك أن تقرأ أحسن القصص وأن تقتل وتشوّه البشر في آن معاً؛ لأنّ باب العالم الثقافيّ مفتوح على مصراعيه أمام ذلك النوع الخاصّ من التعمية، ولأنّ الأنواع الثقافيّة ليس من المفروض أن تتدخل في تلك الأمور التي لا تصادق المنظومة الاجتماعيّة على تدخلها بها. وإنّ الشيء الذي ينبجلي من تلك النادرة، هو الفصل المستحبّ بين البيروقراطي الرفيع المقام وبين قارئ الروايات ذوات القيمة المشكوك بها والمكانة المحدّدة<sup>١</sup>. لكنّه لم يعتمد هذا المنهج في العمليّة النقديّة، ولم يصل إلى التوازن المنظّم بين البعد الموضوعي والبعد الذاتي، فاضطرّ إلى التعامل مع الكليّات المنتزعة كملجأ طبيعي لمن لا يريد الدخول في مواقف «غير علميّة»، وهو مغترب يطلب القبول على منصّة يريد أن يهاجم منها الكيان الغاصب لبلاده تحديداً.

استخدام الأدوات التي نحاكم بها التجربة الاستعماريّة لمحاكمة التجارب المستضعفة حتّى لا تقع في تهمة الكيل بمكيالين، أمر فائق الخطورة؛ ذلك أنّ الحاليتين تختلفان في واقعهما، وهنا تقع في مشكلة الإسقاط والتعميم، وهذا ما يشكّل مدخلاً للمستعمر نفسه للعودة إلى الساحات التي تحرّرت، ويهدم بنيتها على أساس منظومة نقديّة تناسب والسنخية المنحرفة والمريضة للمستعمر، يعينه في ذلك استناد أعلام تيار (ما بعد الاستعمار) إلى تلك المنظومة مع ما احتلّوه من موقعيّة لدى نخب الشعوب المستضعفة. من ناحية أخرى، فإنّ إثبات

١. سعيد، العالم النصّ الناقد، ٧.

الحضور تجاه منظومة ثقافية ضخمة وجامحة ومعتدة بنفسها أيما اعتداد رغم خواتمها الأخلاقي والإنساني، يحتاج إلى أدوات تفهمها تلك المنظومة وتتقبلها، ويبقى السؤال، من الذي اخترق الآخر وقام بتطويعه وتوظيفه؟ الأكاديمية الغربية أم تيار ما بعد الاستعمار؟ وهل كانت مخاطبة المنظومة تستحق تبني مفرداتها؟. بلا شك، إن زرع الأفكار «الليبرالية» التي تُخرج المفكر والنخبوي من بيئته وتركه فريسة للمنظمات المدنية والمبادرات الخيرية الاستعمارية التي تخضعه نفسياً وذهنياً قبل أن توظفه سياسياً، لم يكن مستنداً إلى مجموعة تيار ما بعد الاستعمار، بل إن انخراطهم في هذا المسار الفكري وتبنيهم له، شكّل دافعاً ومؤيداً لاستمرار تدفق هذه الأفكار محمّلة بمشروعيه ومقبوليّه مكافحين معادين للاستعمار.

#### وائل حلاق والردّ على «قصور الاستشراق»

يتجاوز الفلسطيني وائل حلاق، الأستاذ في جامعة كولومبيا التي كان إدوارد سعيد أستاذاً فيها كذلك، إشكالية التموضع في النسق الفكري الغربي، وذلك في نصّ مباشر بعنوان (قصور الاستشراق) يكشف فيه نقاط ضعف أطروحة إدوارد سعيد دون أن يكون هذا التجاوز بالضرورة شاملاً لكلّ مقارباته، إلاّ أنّه قدّم مطالعة وافية عن إشكالية التحيز والتموضع التي وقع فيها سعيد، «إنّ أيّ نقد سياسي صحيح للاستشراق، لا بدّ أن يبدأ بالأسس التي خلقت تصوّراً معيناً للطبيعة والليبرالية والعلمانية والإنسانية العلمانية والتمركزية الإنسانية والرأسمالية والدولة الحديثة، ولأمور أخرى كثيرة طوّرتها الحداثة كمفاهيم مركزية في مشروعها. لقد ظلّ نقد سعيد سياسياً بالمعنى التقليدي والسطحي الذي لم يسائل أيّاً من أنماط الفكر والحركة الأساسية والمؤسّسة التي خلقت

مشكلة الاستشراق»<sup>١</sup>. لقد بدا حلاق أكثر جذرية في مواجهة منظومة الاستشراق الغربي؛ ذلك أنه قطع بشكل شبه تام مع المركزية الغربية وأدبياتها وفلسفتها الإنسانية، «قناعتي الراسخة هي أن الإنسانية العلمانية، كالليبرالية، ليست متمركزة إنسانياً فحسب، بل تتشابك كذلك بنيوياً مع العنف، وتعجز عن التعاطف مع الآخر غير العلماني. كما أن الإنسانية العلمانية مثبتة بإحكام حتمي في بناء فكري تحدده بالكامل أشكال من السيطرة السيادية. فالإنسانية العلمانية ليست اسماً لنوع معين من الخطاب أو (تحليل) العالم فحسب، بل هي أساساً تبرير وترسيخ لصناعة فرد معين يفهم العالم كلياً من خلال قوالب حديثة متحررة من مفهوم اندماج الإنسان مع الطبيعة، وعاجزة عجزاً أصيلاً عن فهم الظواهر غير الإنسانية العلمانية فكرياً، فضلاً عن التعاطف الروحي معها»<sup>٢</sup>. يقدم حلاق هنا مقارنة عميقة ودقيقة لإشكالية الهيمنة، ويبيّن جذورها الكامنة في أصل عصر الأنوار، وهو بذلك يتقدم على الطبقة الأولى في تيار ما بعد الاستعمار، لناحية المقاربة الجذرية في المواجهة، ويخطو خطوة نحو تعديل المنهج، لكنّه لا يبني منهجاً يمكن اعتماده كبنية تحتية لمشروع ما بعد الاستعمار، بل يكتفي باستكمال الصورة العامة للهيمنة في منشئها وتجلياتها.

يعاني منهج سعيد ونظرائه، بنظر حلاق، من حصر حركته في المجال الأدبي، وهو مجال رئيس في المواجهة، لكنّ النقد حين يأخذ السياق بعين الاعتبار، يمكن له أن يقاطع بين الأقوال الكولونيالية والأفعال العدوانية، ويستكمل صورة إنتاج النصّ الاستعماري بشكل كامل، «بدأت المشكلة جزئياً في الأسلوب الأدبي الذي تبناه سعيد، والذي أدى إلى أن تظلّ إشكاليات الحداثة المركزية بمنأى عن

١. حلاق، قصور الاستشراق، ٣٠.

٢. م. ن، ٣١.

التمحيص، والذي خلف لنا تفسيراً بسيطاً أو حتى سطحياً لتلك الإشكاليات. لقد أدرك فوكو من قبل أن أشكال معارضة الحداثة المتأخرة ومقاومتها، تمهد لما أسماه (الصراعات الآنية)؛ أي تلك الصراعات التي لا تبحث عن (العدو الرئيس)، بل عن (العدو الآني)»<sup>١</sup>. العقل المتفرّج على تفاعل النص الكولونيالي مع الوقائع، مختلف تماماً عن العقل التحرّري الفعّال في الساحة التاريخية والعامل للتخلص من الهيمنة، خصوصاً إذا أخذنا بعين الاعتبار أن النص الكولونيالي هو نصّ مدلس وغير صريح، ويعمل (الما بعد استعماري) على تشريحه لاستخراج النوايا الاستعمارية من طويته، وهو عمل مهمّ نظراً لكون اللغة والسرد أدوات يستخدمها المستعمر في محاولة التأييد اللانهائي للهيمنة من خلال السيطرة على الأفكار والعقول. لكنّ هذا الاكتفاء بالآداب، يحمل مخاطر التحوّل إلى عقل متفرّج، عقل غير فاعل، يعتبر أن معرفة وتبيين حركة الاستعمار عملية كافية، والأخطر من ذلك تحويل هذا المنهج إلى «التيار» الفكري الرئيس الذي ينتج سرديات جذّابة ويتمّ ترويجها بشكل واسع.

يرتكز الاستعمار الحديث أو الهيمنة القائمة في مرحلة ما بعد الاستعمار العسكري التقليدي على أساس ثقافي وسياسي واقتصادي، ولذلك فإنّ الخطاب المعرفي التحرّري أساسي في هذا المجال، وهو يتحرّى التسلّل الهادئ لاستهداف جذور الهيمنة حتى يكون مقبولاً من الشخصيات الهجينة ومحفّزاً لها على استكمال مسار التحرّر، لكنّه لا يمكن أن يحقق التغيير إن لم يترافق مع مسار تاريخي تحرّري يسير نحو تحقيق نموذج بديل، وهي النقطة التي لم يهتمّ بها حلاق في كتابه، واكتفى بنقد الوقائع القائمة، الموضوع الذي عالجه في كتاب آخر هو (الدولة المستحيلة).

### غياتاري سبيفاك وفكرة «التابع لا يتكلم»

الباحثة الهندية الأمريكية، والأستاذة أيضًا في جامعة كولومبيا، رأت بأنَّ النظرية التي تقول بوجود تأثيرات مصدرها الذات، تقوم بتغييب السياقات العديدة المؤثرة في وعي وظروف تلك الذات والمشكلة لسلوكها، فهل الذات هنا غير واعية أو غير مختارة؟ الذات تتميز بطريقة استجابتها للعوامل تبعًا لوجود نظام أخلاقي وشرعي قانوني يوجهها لكيفية الانتخاب من بين التأثيرات والخيارات. تقول سبيفاك «بعض الانتقادات الأكثر راديكالية الصادرة من الغرب اليوم، هي نتيجة رغبة واهتمام بالحفاظ على موضوع الغرب أو الغرب كذات. تعطي نظرية «تأثيرات الذات» التعددية وهما بتقويض السيادة الذاتية، في حين أنَّها تقوم بتوفير غطاء لهذا الموضوع المعرفي. على الرغم من أن تاريخ أوروبا كذات يرويها القانون والاقتصاد السياسي والأيدولوجية الغربية، فإنَّ هذا الموضوع المخفي يتظاهر بأنه ليس لديه محدّدات جغرافية سياسية. وبالتالي، فإنَّ النقد الذي حظي بتغطية إعلامية واسعة النطاق للذات السيادة، يفتح فعليًا موضوعًا خاصًا»<sup>١</sup>. يُفهم من هذا الكلام بأنَّه تعريض من سبيفاك بعملية توحيد ضحايا الاستعمار؛ لأنَّ ذلك يؤدي إلى تصليب الموقف الاستعماري ودفعه للتطرّف، على اعتبار أنَّ الغرب يقدم نفسه الآن كذات تعددية لا كهوية موحدة.

إنَّ اعتبار الغرب كتلة واحدة هو موقف غير موضوعي بالتأكيد، لكنَّ ما لا ينبغي إغفاله هو أنَّ الغرب فيه اتّجاه رئيس رأسمالي واتّجاهات نقدية واجتماعية جزئية وهامشية، في حين أنَّ تقديم هوية موحدة لضحايا الاستعمار، فإنَّه لا يؤدي إلى تصلّب الهوية الغربية، فإنَّ تلك الهوية المتضخّمة عملت على اقتحام عشرات الهويات دون أن تتأثر لشدة صلابتها، وهي تعمل من منظور عرقي متفوق يحافظ

---

1. Spivak, Can the subaltern speak?

على تماسكه في مواجهة تعددية الحضارات المنهوبة. كما أن الغرب استفاد ويستفيد من تعدديته الداخلية السطحية لمنع الآخرين من التصلب في مواجته، رغم أن ما يخرج منه نحو الحضارات الأخرى، ينبع حصراً من التيار الرأسمالي الأصلي المشكّل لحركته وفعاليته. بالمقابل، فإن تفكيك هوية الضحايا، هو الطريق الأكثر سهولة للمستعمر الذي يبنى هيمنته على فوارق وثغرات البيئات المستهدفة.

في مقالة محورية لسيفاك تقول «هل يمكن أن يتكلم التابع؟ ما الذي يجب أن تفعله النخبة للحد من استمرار بناء التابع؟ تبدو مسألة المرأة أكثر إشكالية في هذا السياق. من الواضح، إذا كنت فقيرة، سوداء وأنثى، فإنك تحصيلين عليها بثلاث طرق. ومع ذلك، إذا تمّ نقل هذه الصيغة من سياق العالم الأول إلى سياق ما بعد الاستعمار (الذي لا يتطابق مع سياق العالم الثالث)، فإن الوصف «الأسود» أو «اللون» يفقد أهمية مقنعة. إن التقسيم الطبقي الضروري لدستور الذات الاستعماري في المرحلة الأولى من الإمبريالية الرأسمالية، يجعل المشاركة عديمة الجدوى كمؤشر تحرّري<sup>1</sup>. تذهب الكاتبة هنا إلى البحث عن صوت التحرّري، عن قدرة الضحايا على التعبير عن ذواتهم الخاصة دون تدخل المستعمر في تشخيصهم وتوصيفهم بالنسبة له وحتى بالنسبة لهم، فتكلم التابع هو تظهير لاقتداره وتحكّمه بمصيره وانتفاء لصفة التابع من أساسها، فالتابع لا يتكلم إلا بتدخل المهيمن، رغم المشاركة السطحية والشكلية التي يسمح له بها. لكن بالنسبة لها، يفترض أن يتكلم بدون ارتكاز إلى هوية صلبة، بل بهوية مرنة لا تسمح للغرب بالتوحد، بحيث يمكن الخروج من التبعية دون الدخول في الشمولية. وهنا حصل الاختراق.

1. Ibid.

ترتكز سيففاك في نقد الذات إلى مشهد هندوسي قاس وحاد جداً، «تصعد الأرملة الهندوسية إلى محرقة الزوج المتوفى وترمي نفسها عليه. هذه هي تضحية الأرملة. لم يكن هذا الطقس يمارس عالمياً، ولم يكن محصوراً بطبقة أو فئة محدّدة. تمّ فهم إلغاء هذه الطقوس من قبل البريطانيين على أنّها حالة كان فيها (الرجل الأبيض ينقذ المرأة السمراء من الرجال السمراء).. مقابل هذا الفهم، قامت حجة الهنود الأصليين، محاكاة ساخرة للحنين إلى الأصول المفقودة: (أرادت النساء بالفعل أن تموت). الجملتان تقطعان شوطاً طويلاً في إضفاء الشرعية على بعضهما البعض. لا يصادف المرء أبداً شهادة وعي صوت المرأة. مثل هذه الشهادة لن تكون الأيديولوجيا المتعالية أو الذاتية بالكامل بالطبع، لكنّها كانت ستشكّل المكونات لإنتاج عبارة مضادة وبديلة. وإذا ذهب المرء إلى أسماء هؤلاء النساء التي تمّت ترجمتها بشكل خاطئ، تلك الأرامل المضحى بهنّ، في محاضر الشرطة المدرجة في سجلّات شركة الهند الشرقية، لا يمكن للمرء أن يجمع صوتاً<sup>1</sup>. تستعرض سيففاك هذه التراجم الهندية المرعبة وتوضح من خلالها موقف النقد الذاتي الضروري للخلاص من التدخّل الغربي الخارجي، وتتقاطع مع فكرة تقديم الضحايا لأنفسهم كهوية محايدة منعاً لتشكيل موقف غربي متصلّب تجاههم، وكأنّ العدوانية الغربية نشأت بفعل حوار حضاري سلبي. وقائع التاريخ تشير إلى أنّ العدوان الغربي على الهند مثلاً، لم يسبقه اعتداء هندي على الغرب، ولا استعراض للهوية الهندية المقتدرة مقابله.

في محاضرة قدّمتها في الأردن، قالت سيففاك «لقد جيئت من بلد به نظام طبقي. هناك مرّة أخرى، فإنّ تغيير القانون (التقاليد) أمر جيّد للغاية، لكنّ أحاول العمل في القرى، لأنّه على الأرض، حتّى طلابي والمدرّسين الذين أعمل

1. Ibid.



معهم، يعتقدون أنّ لديّ نوعاً من الارتباط الخاصّ بالألوهية؛ لأنني من «الطبقة العليا». لقد أضررنا بشعبنا أكثر من الاستعمار. هذا التواطؤ أمر يجب التفكير فيه في أفريقيا والهند. ليس لديّ أيّ شيء ضدّ النسوية الغربية. بعد ٥٤ عاماً في الولايات المتحدة، أشارك في النسوية المهيمنة، الحركة النسوية للمجتمع المدني الدولي<sup>١</sup>. المطالعة التي تقدّمها حول التجربة الهندية، تنطوي على نقد ذاتي صارم، وعلى ما يوحي بأنّه تسامح مع المستعمر وتفضيل لنموذجه على الثقافة المحليّة، ومن ثمّ تصريح بالاندماج في المشروع النسوي الغربي. المقارنة بين أخطاء الضحايا وسلوك المستعمر المعتدي، هو استكمال متطوّر لفكرة التقدّم إلى الغرب بهويّة مفكّكة لا موحّدة. على ما يبدو إنّّه محاولة لنيل قبول الغرب لا منعه من التصلّب، والنتيجة هي التآلف معه في مساحة رماديّة (المشروع النسوي، أو ما نظنّ بأنّه مساحة رماديّة)، إلى حدّ التحوّل إلى أولويّة التحرّر من الذات لا من المستعمر. على أنّ هاتين الأولويتين متناقضتان لا يمكن أن تجتمعا، وينبغي أن تعقد المقارنة بين خطايا الداخل وارتكابات المستعمر لتنفّي إحداها الأخرى. تكمل سيفاك خطابها أمام النساء الأردنيّات، «كنسوية، أنا لا أتجاهل إمكانيّة المودّة بين الرجال والنساء. لكنّ هذه العاطفة، وهي نتيجة غير مقصودة للروابط الاجتماعيّة، تتحوّل إلى القانون الحديدي للشرعيّة، وتصبح فرضاً قاسياً على حريّة روح المرأة<sup>٢</sup>. النسوية هنا اعتراض على نظام ثقافي وهويّة، هي جزء من مشروع تفكيك خطاب الضحيّة، إلى حدّ التشكيك بالإمكانيّات العاطفيّة التلقائيّة التي كان يحفظها ذلك النظام الثقافي. إنّّه خطاب التمزّق الاجتماعي والنفسي والعاطفي. استناداً إلى تجربة تراجميّة شديدة القسوة، فبالأكيد إنّ مقولات

---

1. Spivak, Can There be A Feminist World?

2. Ibid.

النسوية الغربية ستبدو أفضل من إحراق الأرملة حية على نعش زوجها المتوفى. نحن هنا أمام مشروع نقدي مرتكز إلى هذه التجربة الهندوسية، يحاول التملص من هوية التابع، فيلجأ إلى المستتبع بمناهجه ومشاريعه الثقافية السياسية.

ليس هناك معرفة نهائية بالتاريخ الجاري أو الماضي للمجتمع، هناك معرفة غير تامة ومحكومة للمحدوديات، وهنا تقع مشكلة الفكر الذي تخلى عن البديهيات اليقينية. إنّه لم يعد يعثر على أرض صلبة للمعرفة بأشكالها المتفاوتة، فبالاستناد إلى التجربة الجارية يمكن تنظيم مبان ثقافية وعقلانية للهوية، لكنّها لن تكون كافية كمرتكز للمواجهة مع الثقافة المقتحمة، وعندما تستخدم هذا الفكر الذي يلبس رداء التفكيك لمواجهة الاستشراق، فإننا نستخدم أداة غير ملائمة لحل المشكلة، فأزمة الخطاب الكولونيالي لا تكمن في ادعاء المعرفة التامة، بل في الانحياز والتخريب الممنهج، الذي يغطّي عمليّات الاستيلاء المباشر على الموارد والحقوق والأموال.

التفكيك الذي يرمي إلى قراءة الذوات والمقاصد والوقائع، إنّما يغفل كلياً عن المعرفة القابلة للتوافق الجماعي اليقيني المرتكز إلى البديهيات، وإنّما هو يقصر المعرفة على إمكانية وصف التفاعل المعرفي لتلك العناصر الثلاثة، ويختزل الإدراك البشري في منهج حسير، وهذا ما أمكن من توظيفه للتخريب في المنهج الواقعي البديهي البسيط، الذي ترتكز إليه شريحة صلبة تواجه الهيمنة في المجال السياسي العمومي، في غرب آسيا تحديداً، في الآن نفسه الذي تمّ استخدامه لتشريع نقد المهيمن الغرب في عقر داره.

ليست الإشكالية في الاستخدام نفسه، وإنّما في اعتماد التفكيك كمنهج أحادي وفي التموضع النقدي الثقافي الذي اتّخذه مفكرو هذا التيار، وإنّما مجرد نقد الحركة الحاصلة بين الذوات الاستعمارية والوقائع الجارية في المناطق

المستهدفة بالهيمنة والمقاصد التي تحملها أفكار وكلمات وسرديات تلك الذوات فيما يحصل تلك المناطق، هذا المنهج بحد ذاته أثبت فائدته، كونه يتلاءم مع مشكلات التحيز التخريبي الغربي، فهو يتعامل مع حركة معرفية وظيفية تعمل على تصوير سكان المناطق المستهدفة وتصنيفهم تبعاً لمعيار استعماري يهدف، نفسياً وتقنياً، لتسهيل تطويعهم والاعتداء على حقوقهم. فهذا الإنتاج المعرفي ليس معرفة بالمعنى البسيط، بل هي معرفة مركبة بشكل مختزل وموجه لاستخدامات عدوانية محددة.

عندما نسقط منهج التفكيك في الاشتغال على الهوية الوطنية، فإن النتائج تكون متفاوتة؛ ذلك أن الموقف والخطاب والأداء الاستعماري الغربي يتحرك من موقع التفوق والجهوزية المادية والعدوان من الخارج، فيما أن الصراعات الداخلية حول السلطة والمعايير الثقافية والشرعية القانونية، تتحرك في إطار ثقافي وقع محلّ التوافق بين المواطنين. مهما انحسرت دائرة تأثيره والثقة به، فهنا التفكيك يعمل على تشتيت الهوية الوطنية، فيما أن تفكيك خطاب المتدخل الخارجي، يعمل على كشف عملية التسلل إلى الوعي ومنعه من الاختراق، وهي مفردة من مفردات المواجهة الثقافية.

استطاع الغرب التسلل عبر منهج التفكيك لمنع قيام وتماسك النظم الثقافية التي تنظم المجتمعات المستهدفة بالاستيلاء الغربي بحجة أنها تعاني من اختلال قيمى ينبغي إصلاحه وإعادة تصميم بنيتها الثقافية برمتها من خلال منظور مقارن يضعها في موقع المحاكمة أمام البنية الغربية كنموذج مثالي، ويسقطها مستغلاً شعور الدونية الثقافية لدى الضحايا حتى يعمل المثقف الناقد على المقارنة، ليصل في النهاية إلى أن خيارات الخضوع للاستعمار أكثر جدوى من خيارات الثقافة والتجربة المحلية. يساهم في ذلك وجود فجوات أخلاقية أو قانونية أو

سياسية عميقة في بنية المجتمع المستهدف، إلا أن الإشكال الرئيس هو تحويل تلك الفجوات إلى سؤال، ومن البحث كذلك عن الإجابة في الثقافة الغربية الاستعمارية حصراً، في حين أن مصادر الثراء الحضاري ومساحات الإبداع متاحة ومفتوحة على امتداد الزمان والمكان.

هذا الخضوع المبرر بوجود فجوات محلية، هو ارتكاس لعملية النقد وارتداد واقع في سياق فكر منغلق على المركزية الغربية. تطوير المجتمع الوطني من خلال إسقاط النموذج الغربي، هو مقدمة للتبعية والإخضاع، ناهيك عن أن برامج الإفقار والهيمنة الغربية تمنع من وصول الشعوب المصنفة على أنها درجة ثانية أو ثالثة من الوصول إلى ثمار النموذج الغربي السياسية والاقتصادية، وإنما تسمح بنماء جزئي يتيح للضحايا استهلاك الناتج الغربي التكنولوجي والثقافي مع حدود حاسمة تجاه الانتقال إلى الإنتاج والتصنيع. يستثنى من ذلك نسبياً الدول النفطية التابعة والدول التي يريدها الغرب قوية في مقابل خصومه.

بالمقابل، فإن المواجهة المتماسكة أمام الهوية المقتحمة تحتاج إلى ترميم الثغرات والفجوات الوطنية أو الأممية، لكن هذا الترميم يفترض أن يكون معزولاً عن برنامج الاقتحام الغربي، وإلا كان العلاج هنا والهروب من الهشاشة المحلية إلى ما كنا نحاول تفاديه: الهيمنة الغربية. كما أن الثغرات الوطنية هي بالذات، في كثير من الأحيان، محلّ اشتغال المقتحم لتثبيتها وعميقها ومنع الشعوب من معالجتها، ولذا فإن المواجهة الخارجية ضرورة لازمة للمعالجة الداخلية.

### هومي بابا وجدلية المستعمر والمستعمّر

الهندي البريطاني والأستاذ في جامعة هارفرد، عمل على الحفر في أزمة الانجذاب للغرب والفكر الغربي في كتابه الثري (موقع الثقافة). دقق هومي بابا في النظرة المتبادلة بين الاستعمار والشعوب المستهدفة به، فرأى أن نظرة كلا

الطرفين تشوبها الازدواجية، فالمحتلّ المستعمر ينظر إلى المستعمرين على أنّهم أدنى منه، لكنّهم مختلفون بشكل غرائبي وساحر، فيما ينظر المستعمرون إلى المستعمر على أنّه متفوّق ومحسود، لكنّه فاسد<sup>1</sup>. ثمّة زاوية مهمّة هنا، وهي كيف ينظر ضحايا الاستعمار إلى أنفسهم، وخصوصاً مجموعة «ما بعد الاستعمار» التي نهتمّ بها هنا، فهل ينظر هؤلاء الضحايا إلى أنفسهم دون ازدواجية؟ أم أسقط عليهم المستعمر صبغة خاصّة؟ أم إنّهم بفعل نظرتهم إلى تفوّقه، قد أقرّوا بأنّ المشكلة في المضطهدين لا في المستعمر. الانقسام الحاصل في هويّة الضحايا، والذي يسمح بتهجين تلك الشخصية بحيث تدمج بين عناصر هويّتها الأصليّة وعناصر من هويّة المستعمر، هو مدخل لتقبّل مقولات وبنى فكرية تتحكّم بتشكيل الموقف وتعيد هيمنة الاستعمار على الحركة الفكرية الـ«ما بعد استعمارية»، وتثبت أنّ المستعمر متفوّق، وأنّ الأزمنة في المناطق المستعمرة نابعة من الضحايا وتخلّفهم. فهل يستطيع الاستعمار أن يعود من بوابة الموضوعيّة والمقبوليّة والمنهجية؟.

تشبه الإشكاليات التي عالجها هومي بابا النقطة المركزية التي تدور حولها هذه الورقة. رغم أنّ سعيد وسيفاك خاضا التحديّ نفسه، وحاووا الوصول إلى معالجة إشكالية تشظّي هويّة الضحايا بفعل مركزية واستعلاء الخطاب الغربي، إلا أنّهما لم يكونا بالجزرية المطلوبة لمواجهة موجات وموجّهات الفكر الغربي المتنوّعة. فيما لم يقترب وائل حلاق من هذا الميدان في معالجاته، يقول بابا حول وضعيّة الضحايا «ما يتشاركونه جميعاً هو عملية خطابية لا يؤدّي فيها الإفراط أو الانزلاق الناجم عن ازدواجية المحاكاة (المتماثل تقريباً، ولكن ليس تماماً) إلى تمزيق الخطاب فحسب، بل يتحوّل إلى حالة من عدم اليقين التي تموضع المستعمرين

---

1. Bhabha, The Ambivalence of Colonial Discourse.

كوجود جزئي»<sup>١</sup>. برع هومي بابا في التحليل النفسي والخطابي للحالة الاستعمارية بطرفيها، المرتكب والضحايا، وشكّل مقدّمة لتطوير عمليّة النقد الدفاعي الذي يقوم به تيار ما بعد الاستعمار، إلا أنّه ونظرًا لاعتماده على منهج التفكيك، لم يطرح كذلك بنية كاملة يعتمد عليها، رغم أنّه اشتغل على مفاهيم مركزية (التجاذب، الازدواجية، التهجين) يمكن التأسيس عليها في هذا السبيل.

في الكتاب نفسه يقول بابا «إنّ ازدواجية المحاكاة - تقريبًا ولكن ليس تمامًا - تشير إلى أنّ الثقافة الاستعمارية المولودة، هي بشكل احتمالي واستراتيجي تمرّد مضادّ. ما أسميته «ملاحح الهوية»، دائمًا ما يكون منقسمًا بشكل حاسم. تحت غطاء التمويه، فإنّ التقليد مثل الوثن، هو كائن جزئي يعيد بشكل جذري تقييم المعارف المعيارية لألوية العرق والكتابة والتاريخ»<sup>٢</sup>. يرى هومي بابا هنا أنّ الشخصية الهجينة ذات خصوصية دفاعية متقدّمة إلى أن يكون تفضيلًا لها على الشخصية المنسحقة تمامًا والمتحوّلة إلى هوية بديلة بالكلية، والتي تصبح غريبة بالمعنى القانوني للكلمة، ويتمّ توظيفها في مؤسّسة الاستشراق الحديث ومراكز التخطيط للهيمنة، ولا يوكل إليها مهمّة تنفيذ برامج الهيمنة الميدانية كسائر الوكلاء التقليديين الذين يمتلكون تموضعًا محليًا سياسيًا يخدم المهيمن، ولذلك لا يحتاج الغرب إلى تحوّلهم التغرّبي النهائي. وفي العموم، أي بالنسبة للجمهور العام، فإنّ الغرب لا يريد تحويل الشعوب إلى شعوب «غريبة» تفكّر في الوصول إلى مستوى الاستقلال والسيادة نفسه الذي تتمتع به دول الغرب بشكل أو بآخر مع تفاوت زمني وجغرافي فيما بينها، لكنّه يريد لها أن تظلّ ناظرة إلى الغرب كحالة متميّزة ومختلفة تستحقّ الخضوع والاتباع.

1. Bhabha, The Location of Culture, 155.

2. Ibid, 129.

حاول هومي بابا القول بأنَّ الغرب ليس واحداً، وهي إشكالية أساسية في هذا النزاع، «فقط من خلال فهم تناقض وتضارب رغبة الآخر، يمكننا تجنب التبني السهل بشكل متزايد لمفهوم الآخر المتجانس لسياسة احتفالية معارضة للهوامش أو الأقليات»<sup>١</sup>. لكنَّ المنتج الغربي الفكري الصادر إلى الشرق، والذي يمثل الاتجاه الأساسي للقوة الرأسمالية الغربية، يمثل سياسات فرض القوة وعمليات الاختراق وزرع الأفكار التي تحرّض الضحايا على رفض هويتهم والقبول بالمقترح الغربي والخضوع لعملية التهجين الثقافي. ما أسماه دريدا «الميثولوجيا البيضاء»<sup>٢</sup> التي تخلق غرباً موحداً، رغم تنوعه، يناسب هذا التحليل، والذي يتلاءم مع السياسات الخارجية لدول الاستعمار، والتي تعمل وفق رؤية شاملة لكلِّ مناحي الحياة وفق مفاهيم الأمن القومي الحديثة، والتي تجاوزت القوة العسكرية والإخضاع السياسي لتطال كلِّ مقومات الدولة المستهدفة. إنَّها حاكمية شاملة من الخارج، ففي المستوى المؤسسي توازي كلِّ سفارة أمريكية في الخارج مؤسسة أخرى في واشنطن اسمها «إدارة البلد»، وهي مكتب إدارة الدولة، ويقوم بالوصل بين السفارة الأمريكية وبين مؤسسات الحكومة الأمريكية ووزاراتها كافة، وتعبير وائل حلاق سيادة نابعة من الفكرة الإنسانية التي تدفع بالإنسان إلى درجة الألوهية ليصبح سيّد العالم؛ أي سيّد الشعوب غير البيضاء.

في كتابه ذي العنوان اللافت (الترجمة والإمبراطورية) يقول دوغلاس روبنسون متبنياً أفكار هومي بابا «كيف يمكن للمرء أن يعيد التعبير عن نصِّ إنجليزي أمريكي بإسبانية مكسيكية ويقدم بذلك لشخص من بلد فقير من العالم الثالث أي شيء يشبه المعنى الذي لدى شخص من أغنى بلاد العالم؟ هل يمكن للترجمة أن تتخطى

---

1. Ibid, 107.

2. Young, Deconstruction and the Postcolonial, 188.

تباين القوة هذا؟<sup>١</sup>. هل ينطبق هذا على المنهج كما ينطبق على اللغة؟ إنَّ المنهج يتعامل مع الأفكار وهو؛ أي المنهج، يقدّم من خلال بناء لغويّ ومجموعة مفاهيم وتعبيرات، لكنَّ إخراج المنهج من سياقه الغربي الداخلي وإسقاطه على بيئة مغايرة، سيؤدّي إلى عدم التلاؤم والدخول في حالة الاحتياج إلى تطوير وتهذيب المنهج وتحديد مجالات استخدامه المناسبة؛ لأنّه بالأصل، ونحن نتحدّث عن التفكيك هنا، منهج ولد بفعل مخاض غربي ونشأ كنتيجة لجدالات محدّدة، وتحويله إلى منهج عالمي يحتاج إلى قراءة جديدة. فإذا كان التفكيك ردّاً على مركزيّة وهيمنة الأفكار السائدة في الغرب وطريقة تشريع الأفكار ونشرها وتعميمها، فإنَّ استخدام المنهج نفسه للتعامل مع مشكلات من سنجية أخرى، غير مبرّر بالحدّ الأدنى.

إذا كان المعنى متغيّراً لهذه الدرجة بين الأشخاص والأفراد، تبعاً لتموضعهم، فكيف يمكن أن نتعامل معهم وفق معايير وإسقاطات واحدة؟ وهل يمكننا اللجوء إلى توحيد الأدوات المعرفية لأجل إمكانية المقارنة وتسهيل التفكير والتقييم بين الحالات المختلفة، في حين أنّها مختلفة في سنجيتها وفي سلوكياتها وغاياتها، بل تستخدم حتّى المفردات بمعان مختلفة؟ المعيار الأخلاقي يستطيع أن يصمد في هذا الميدان؛ لأنّ الظلم يبقى ظلماً في كلّ الأحوال، والتعدّي على ممتلكات الآخرين وتخريب أمنهم الحياتي والاجتماعي يبقى تعدّيّاً ولا يمكن إعطاؤه معنى آخر. لكنَّ تحويل منهج الاعتراض على الأفكار والسرديات غير الواقعية، والتي يصنعها المستعمر للمحافظة على استعمارها، إلى منهج عام، فيحتاج إلى تدقيق.

الازدواج الوجداني الذي تحدّث عنه هومي بابا يتمفصل على فجوة تكنولوجية علمية قائمة بين المستعمر والضحايا، فجوة سمحت له بأن يكون مستعمراً ومحافظة على وتيرة النهب التي توفّر التفوق، هذا التفاعل مع صانع التكنولوجيا، يبقى ماثلاً كقضية حياتية وثقافية تفرض نفسها في ظلّ حاجة ذلك الصانع إلى استهلاك

١. دوغلاس، الترجمة والإمبراطورية، ٤٦.



الضحايا لجزء من التكنولوجيا، في حين يحتفظ هو بنقاط التفوق ويحتكر المعرفة التي تخوله الصناعة والتطوير.

هنا يطرح السؤال التقليدي حول مجالات المشاركة والثقاف، خصوصاً وأن التكنولوجيا الرقمية المعاصرة أصبحت مندكة عميقاً في تشكيل الحياة العقلية والنفسية، فهنا نحتاج إلى انتقائية دقيقة وضبط منظم لعملية الاستهلاك وحراسة النظام الاجتماعي والأخلاقي وصيانة مناهج المعرفة من الاختراق الإنساني.

في المقلب الآخر، يمكن للنقد الذاتي أن يساعد الضحايا في طي مراحل التحرر من المستعمر بشرط أن لا ينطلق من منظوماته الفكرية ولا يعتمد على نموذج بديل. فيمكن للنقد أن يطال التجربة التاريخية ومنظور التحرر، لكن اقترابه من أصول الهوية ورموزها والتراث القدسي الوحياني، يؤدي إلى خدمة المهيمن الذي يريد تهجين الهوية الثقافية للضحايا تبعاً لتهجين العدة الحياتية التكنولوجية.

هذا التهجين الثقافي إذا كان مستنداً إلى وعي دقيق قادر على استشراف مسارات الاختراق الفكري وكيفية تنقية عمليات توظيف النواتج الفكرية الغربية من انحرافات الإنسانية، يمكن أن يشكل قيمة إيجابية في مسار التحرر، لكنه طريق دقيق ويحتاج إلى أدوات للتصنيف والفرز، كما يحتاج إلى حراسة يقظة للحالة المعنوية والتوازن حتى لا يقع في الدونية الثقافية.

### المنظور الإسلامي

بناءً على ما تقدم، يمكن القول إنه لا يمكن التعامل مع الغرب الاستعماري برؤية مجتزأة، ولا يعني ذلك رفض منتجاته الفكرية بالكلية، لكن لا بد من وجود قاعدة أو نظام فكري يحدد كيفية التعامل مع منتجاته الفكرية على اختلافها وتنوعها وشتاتها. وهذا النظام، إذا أريد له الصمود والنجاح، يفترض أن يتولد في بنية هوياتية واضحة ومتماسكة لا تعاني من اختلافات في نماذجها الفكرية، وإن كان يمكن النقاش في

تجربتها الواقعية، خصوصاً عندما تكون تلك البنية في طور التحرر تخوض مسارها الطويل نحو تحقيق النموذج وفي مواجهة مقولة ضرورة تفادي العودة إلى مرحلة ما قبل الاستعمار بتخلّفها التكنولوجي، تقوم مقولة ضرورة العودة إلى هوية تمتلك الأصالة والقدرة على رفض الخضوع، وتمتلك الأدوات الكافية لمواجهة الخطاب الاستعماري بدلاً من الاعتماد على العدة الغربية نفسها.

كما أنّ وقوع الحضارات الأخرى، خلال تاريخها السابق، في ارتكابات مماثلة لما يفعله الغرب الاستعماري، لا يبرر التخلّي عن الهويات التي تُنسب لها تلك الارتكابات؛ إذ يمكن تطوير السلوك الأخلاقي دون الرجوع للنموذج الغربي، ونقل الضحايا إلى مرحلة سيادة العدالة وامتلاك الاقتدار، فالغرب ليس نموذجاً قابلاً للاستفادة على الصعيد الأخلاقي في ظلّ تبريره لارتكابه بطرق مختلفة.

يمكن، في غياب البديل الفكري المتكامل، أن تنزل حتّى النخب التحررية إلى الحضن الغربي اضطراراً، ومن ثمّ تتحوّل إلى جزء من أدواته أو يتمّ توظيف تواطؤها الجزئي لاختراق صفوف النخب التحررية الآمنة من الهيمنة الفكرية الغربية. وتكمن إحدى أزمات مشروع ما بعد الاستعمار في أنّه لم يطرح بديلاً، بل اكتفى بالتفكيك، فوقع في التشتت والفوضى وانعدام الموجه.

تكمن الإشكالية الرئيسة في هذه المواجهة الفكرية بالمعادلة الآتية: كيف نواجه تجربة سلبية أخلاقياً ونفكك سرديتها من دون الوقوع في إشكالية التحيز؟ هل التحرر من تحيزات الهوية هو الطريق الوحيد؟ يستطيع الغرب في كلّ الحالات اتّهام الخطاب الأخلاقي والشرعي التحرري بالتحيز السياسي وإلباسه ثوب الحاسد الحضاري ومقولات الإرهاب والتطرف والأحادية في النظرة إلى الحضارة الغربية والكثير من الحجج الجاهزة لهذا الصراع، انطلاقاً من هذا الواقع السجالي كيف يمكن أن نناقش مع الغرب التجربة الهوياتية الأخلاقية الذاتية؟

## الخاتمة

لقد تناولنا في هذا البحث نقطتين أساسيتين غالباً ما أثارتا جدلاً لم ينته إلى الآن حول ماهية نظرية ما بعد الاستعمار والتأج الثقافية والمعرفية المترتبة عليها: النقطة الأولى، تقوم على إزالة الكثير من الالتباسات والأضاليل التي رافقت ظهور هذه النظرية في مجتمعاتنا الإسلامية. الثانية، هي تقديم البديل الإسلامي الروحاني باتجاه بلورة نظرية معرفة جديدة حول الاستعمار في أطواره المعاصرة. بالطبع، لا يمكن خوض هذا النقاش دون توضيح البديل كنموذج فكري وكتجربة واقعية، والبديل يفترض أن يكون وافياً وشاملاً وقادراً على مواجهة الهيمنة فكرياً وواقعياً، والبديل الأمثل هو الذي يشكّل نقيضاً للفكرة الغربية المركزية الإنسانية. وهنا تتجلى أهمية الطرح الديني؛ لأنّ الإنسانية نشأت كنقيض له. وتظهر أهمية البديل الديني الإسلامي خصوصاً؛ لأنّه خاض ويخوض المواجهة الواقعية مع الهيمنة الغربية بشكل جذري، بالمقارنة مع المواجهات النفعية البراغماتية الآسيوية أو الأفريقية أو اللاتينية، لكن تبقى أمامنا إشكالية التفاوت بين النظرية الإسلامية والتجربة الواقعية في تطبيق تلك النظرية التي تتسم بالتعالي والمثالية، ما يخولها تحدي الهيمنة الزمنية بمفاهيمها ورؤيتها الكونية الما فوق زمنية، التي تتجاوز المرجعيات الإنسانية المتحركة، وترتكز إلى الوحي، وتوفّر الصلابة اللازمة لمكافحة الإخضاع، لكنّ هذه المثالية نفسها تحتاج إلى توضيح صلتها بالتجربة الآنية.

بالمقارنة مع الغرب، فإنّ التجربة الغربية هي مصدر التشريع ومعاييرها غير منضبطة إنسانياً، ولذلك فإنّ التجربة الغربية تقدّم نفسها كنهاية للتاريخ بما هي تجربة/ الحالة المثالية المتحققة في الواقع. بالمقابل، النموذج الإسلامي يقوم على أساس إمكانية التكامل في الظروف المختلفة، وهو في الزمن الحالي يتعرّض

للحرب الثقافية والاقتصادية، ولا يقدم نفسه كتجربة نهائية. فيتضح هنا أن التجربة الغربية المقتدرة مادياً، هي المانع الرئيس من تحقق النموذج الإسلامي. وحتى في هذه الحال، فإنّ المشكلات والانحرافات الموجودة في التجربة الغربية في عمقها ودرجتها، لا يمكن مقارنتها بالمشكلات الموجودة في المجتمع الإسلامي السائر نحو الاكتمال، في حين أنّ النجاحات مرتكزة إلى فائض الثروة المتأتية من النهب.

يمكن نقل هذه المواجهة إلى مستويات غير مسبقة تشكّل الطفرة القادمة في تيار ما بعد الاستعمار بالاستناد إلى الطرح القرآني لبناء هندسة معيارية يمكن أن تعمل كبنية تحتية لمشروع نقدي متكامل تحت عنوان «المعايير القرآنية للعلوم الإنسانية»<sup>١</sup>، يحدّد نقاط الخلل في البنية الفكرية الغربية من خلال الطرح الوحياني، وبذلك يقطع كلياً مع الفكرة الإنسانيّة، رغم أنّه يعترف بها ويحدّد مجالات اختزالها للوجود الإنساني، ويرمّم هذا الاختلال ليؤسس منهجاً متوازناً ينطلق من مقارنة مستقلة، ويحتوي المقاربة الغربية في مجالات أربع: الوجود، المعرفة، الأخلاق، الغاية. يتضمّن هذا الطرح مصفوفة معيارية قابلة للاستخدام التطبيقي، وينطوي على مقارنة نقدية للمنظومة الغربية بالاستناد إلى المعايير القرآنية، كما ينطوي على منهج احتواء ومعالجة المقولات الغربية، وهو يمثل إطاراً شمولياً نظراً لاستناد الطرح الإسلامي إلى منهج عميق وواقعي يطال الأبعاد الحياتية والمعرفية للإنسانية بالاعتماد على المصدر المعرفي الوحياني الكامل.

١. قيسي، المعايير القرآنية للعلوم الإنسانية.

## لائحة المصادر والمراجع

١. حلاق، وائل، قصور الاستشراق، منهج في نقد العلم الحداثي، ترجمة عمرو عثمان، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٩.
٢. روبنسون، دوغلاس، الترجمة والإمبراطورية، ترجمة: نائر علي ديب، دار الفرقد، الإمارات، ٢٠٠٩.
٣. سعيد، إدوارد، الثقافة والإمبريالية، ترجمة: كمال أبو ديب، دار الآداب، بيروت، ٢٠١٤.
٤. سعيد، إدوارد، العالم النص الناقد، ترجمة: محمد عصفور، دار الآداب، بيروت، ٢٠١٨.
٥. قبيسي، هادي، الإنسانية: حكم القيمة ينقضه حكم التجربة الواقعية، من كتاب: جوهر الغرب، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، بيروت، ٢٠٢٢.
٦. قبيسي، هادي، المعايير القرآنية للعلوم الإنسانية، معهد المعارف الحكمية، بيروت، ٢٠١٧.
7. Spivak, Gayatri, Can the subaltern speak?, 1988.
8. Spivak, Gayatri, Can There be A Feminist World?, Lecture at the Columbia Uni. in Amman, Jordan, Nov 16, 2013.
9. Bhabha, Homi, The Ambivalence of Colonial Discourse, October, spring, 1984.
10. Bhabha, Homi k, The Location of Culture, Routledge, 1994.
11. Beukes, Johann, Foucault in Iran, 1978–1979, Cape Town, 2020.
12. Young, Robert J. C, Deconstruction and the Postcolonial.
13. Helfont, Samuel, «Post-colonial states and the struggle for identity in the Middle East since World War Two», Foreign Policy Research Institute-Footnotes – October 2015.

# ما بعد الكولونيالية دراسة في أزمة المصطلح والنظرية ونقد التجربة التاريخية

أزراج عمرا

## مقدمة

أخذت الدراسات والأبحاث حول الكولونيالية وما بعد الكولونيالية منفسحات لا حصر لها من المساجلات خلال العقود القليلة المنصرمة. وقد كان من البين حجم الالتباسات التي رافقت المفهوم والمصطلح، الأمر الذي أدى في كثير من الأحيان إلى تراكم المزيد من الأوهام والتعقيدات التي ما تزال تداعياتها تتفاعل في الأوساط الأكاديمية ومراكز الدراسات في الغرب والعالم الإسلامي. وفي هذه الدراسة مقارنة تحليلية نقدية لمفهوم ما بعد الكولونيالية وما يدور حولها من مساجلات.

ينبغي الإشارة بداية إلى ثلاثة عناصر متلازمة في بنية الأزمة التي يعاني منها تخصص «ما بعد - الكولونيالية» في طبعته الأوروبية الغربية منذ ثمانينيات القرن الماضي. يتمثل العنصر الأول في الزعم الذي يحتاج أصحابه أن نقد ظاهرة الاستعمار في ممارسات هذا النقد الغربي، وفي إطار هذه الدراسات، لا يصدر عن موقف واحد، بل إن الممارسين له من منظرين ودارسين إمبريقيين، يرون

أنَّ ثمة تعددًا في المواقف المختلفة التي تكاد أن تكون متناقضة في أحيان كثيرة، ولذلك فهم يدعون إلى التمييز بين نمط الدراسات ما بعد - الكولونيالية المتواطئة مع الاستعمار الكلاسيكي والجديد وبين تلك التي ما فتئت تساهم في اجتثاث جذور وبقايا الاستعمار التقليدي وتقاوم، في الوقت نفسه، شتى أشكال الاستعمار الجديد وتجلياته في السياسة والعلاقات الدولية وفي التمثيلات التي تمارس العنف الإبستيمولوجي من خلال وبوساطة أشكال التعبير الثقافي والفني والفلسفي معًا.

أمَّا العنصر الثاني من بنية هذه الأزمة، فيبدو في اعتراف فريق من منظري هذا التخصص المعرفي بهيمنة الجهاز النظري المشتق من الفكر الغربي على الدراسات ما بعد الكولونيالية، وهو الأمر الذي سنناقشه في القسم الأخير لاحقًا. أمَّا العنصر الثالث من مركب هذه الأزمة، فيتمثل في المشكلات التي تحيط بمصطلح «ما بعد - الكولونيالية» وشرعيته أو عدم شرعيته.

أنطلق الآن في رصد الأسباب التي جعلت وما تزال تجعل كثيرًا من الدارسين والنقاد يعتبرون هذا النمط السائد من الدراسات ما بعد - الكولونيالية المعمول به في المنظومات الجامعية، الغربية بخاصة، مجرد آلية معرفية جديدة «اخترعتها» المراكز الكولونيالية الغربية من أجل تحريف دفة الجدل الحقيقي حول ظاهرة الاستعمار التقليدي وآثارها السلبية الاقتصادية والثقافية واللغوية والنفسية في المجتمعات الخاضعة لاحتلال سابقًا ولشئى أنماط الهيمنة رهنًا؛ أي إن هذا النمط من البيداغوجيات يبقى على فكر الكولونيالية وممارساتها وجرائمها المادية والرمزية المرتكبة في الفضاءات الخاضعة للاستعمار، ويهدف بالتزامن أيضًا إلى التغطية على وحشية علاقات القوة التي تُمارس ضد دول الأطراف المستعمرة سابقًا في المرحلة التي تشهد نسبيًا بعض التفهق للكولونيالية التقليدية التي تعوّض بالاستعمار الجديد المقنّع حينًا والسافر أحيانًا كثيرة.

يوصف منظر و الدراسات ما بعد- الكولونيالية ومنفذوها وجهازها النظري وتوجهاتها التطبيقية التي يرحب بها ويمولها الغرب في منظوماته التعليمية الأكاديمية، بأنهم محافظون ومتواطئون في العمق ويرفضون مواجهة الاستعماريين الكلاسيكي والجديد ومقاومتها، بل إنهم يُتهمون بأنهم يكتفون بنقد الخطاب الكولونيالي في صيغته الكلاسيكية والجديدة عن طريق تحليل أنماط التمثيلات في الأعمال الأدبية والفنية والفكرية والإعلامية، وفي الوقت نفسه يتغاضون عن تفعيل التحرير الحقيقي للفضاءات المستعمرة من الإرث الاستعماري، وفي المقدمة التناص القائم بين المراكز الغربية وبين الأنظمة الحاكمة التي تعيد إنتاج مركب ثقافة الحكم الاستعماري القديم والجديد وسلوكهما وبنيتهما.

### أميركا نقود حرب المصطلحات

وهنا يبرز هذا السؤال: لماذا كل هذا السجال الخلافي الحاد والدائر منذ سنوات طويلة بين النقاد والدارسين، وبخاصة على مستوى الأكاديميات الأوروبية/ الغربية وأمام ذهول مثقفي البلدان المستعمرة سابقاً ونقادها، حول شرعية مصطلح ما بعد- الكولونيالية نفسه أو عدم شرعيته؟ يرى النقاد المعارضون لمصطلح «ما بعد- الكولونيالية» وللاحقة «ما بعد...» أن أساس فقدان هذا المصطلح الشرعي يعود بالدرجة الأولى إلى تورط الدراسات ما بعد- الكولونيالية وجهازها النظري على أيدي مثقفي العالم الثالث العاملين في الجامعات الغربية في تعليم أجيال الطلاب عن حملات توظيف مصطلحي «الدراسات ما بعد- الكولونيالية»<sup>١</sup> و«ما بعد- الكولونيالية»<sup>٢</sup> على نحو يوحى بانتهاء ظاهرة الاستعمار، وتثبيت صيغة الشرط أو الوضع الاستعماريين في الماضي فقط أيضاً.

1. Postcolonialism

2. Postcoloniality



لقد أدى هذا النمط من التحريف والتلاعب بلاصقة «ما بعد ..» إلى استبعاد المصطلحات المطابقة للواقع التاريخي في الماضي وفي الحاضر معاً - وهي «الدراسات الكولونيالية» أو «دراسات الاستعمار القديم والجديد» أو «الدراسات الرأسمالية والإمبريالية» - من المنظومة الأكاديمية بالجامعات الغربية. فالمصطلحان الأوّل والثاني يفضحان ما تخفيه لاصقة «ما بعد...» التي ألصقت بكلمة «الكولونيالية»؛ لأنّ هذه الـ«ما بعد...» تحتمي أولاً بفكرة التعاقب الزمنيّ المرحليّ الذي يطمس استمرار آثار الاحتلالات العسكريّة، والسيطرة المتواصلة للمراكز الغربية وتشويه الحقائق التاريخيّة عن طريق تثبيت وعي زائف لدى طلاب وطالبات الدراسات الثقافيّة والأدبيّة والفنيّة والتاريخ في الجامعات ومراكز البحث الأكاديميّ؛ لكي توهمهم أنّ الدور الحيويّ المحوريّ للدراسات ما بعد-الكولونيالية، يقتصر جوهرياً على ممارسة عمليّة «تطهير» الرضات الناتجة عمّا تبقى من مخلفات الاستعمار نفسياً بعد زواله.

في هذا السياق، يتّضح لنا أنّ لاصقة «ما بعد..» المُقحمة على مفردة «الكولونيالية» تحوّل الاستعمار بضربة ساحر إلى مجرد أثر Trace مغلق عليه غالباً داخل هوّامات «أبنية لاوعي» السجلّ التاريخيّ المثبت في الماضي فقط، وهنا يكمن خطر هذا النمط من الدراسات ما بعد-الكولونيالية التي تلغي حقيقة استمرار الشكل التقليديّ للكولونيالية جنباً إلى جنب تكريس هيمنة أشكالها الجديدة المعاصرة في صورة علاقات بينية غير متكافئة أو دوليّة مفروضة وغير عادلة أو في شكل ممارسة نفوذ ثقافيّ / لغويّ أو تجاريّ أو احتكارات علميّة، فضلاً عن فرض الشروط التي تبرّر التطوّر اللامتكافئ بين ما اصطلح عليه بمجاز الضفتين الجنوبيّة والشماليّة.

ولكي ندرك أخطار هذا النموذج من الدراسات ما بعد-الكولونيالية واستراتيجياتها ومسوّغاتها البيداغوجية، فإنه ينبغي القيام الآن باستدعاء الملاحظات والأسباب التي فرضت منذ البداية مصطلح «الدراسات ما بعد-الكولونيالية» بلاحتها «ما بعد» في الجامعات الأميركية أولاً عوضاً عن المصطلحات المذكورة آنفاً، ونكرّرها هنا كما يلي: «الإمبريالية» و«الاستعمار الجديد» و«الدراسات الكولونيالية» وغيرها من المصطلحات التي لا تعترف بزوال ظاهرة الاستعمار الغربي الكلاسيكي، وتجهز بتفاهم أشكال الاستعمار الغربي الجديد.

وفي الواقع، ثمة مناقشات كثيرة في هذا الخصوص تحفل بها عشرات الكتب والدراسات التي تؤرّخ لظاهرة الدراسات ما بعد-الكولونيالية وتفحص وتصلق معمارها المفهومي والاصطلاحي.

من الضروريّ التذكير أولاً بسيل الكتب المقرّرة في أقسام الدراسات ما بعد الكولونيالية، والتي يطلق عليها في أوروبا/ الغرب اسم «منتخبات أو مختارات الدراسات الكولونيالية» حيناً و«النظرية ما بعد الكولونيالية حيناً آخر. وتمثّل هذه المجموع التي صدرت بدءاً من ثمانينيات القرن العشرين إلى يومنا هذا كمّاً ضخماً لم تشارك بلداننا في تقويمه أو حتّى في التعرّف عليه وفحصه ومقاربه مضامينه نقدياً، علماً أنّ هذه «المنتخبات» هي من إنتاج الجامعات والمراكز الأوروبية/ الغربية المتخصصة في الدراسات ما بعد - الكولونيالية التي يغلب عليها الحضور الطاغية لنصوص الجامعات الأميركية والبريطانية، والأسترالية. أمّا المساهمات المختارة من طرف أكاديمي أو مفكّري ونقاد الهند وأميركا اللاتينية ومنطقة الكاريبي وأفريقيا، فتدور مضامينها غالباً حول التأكيد على «عدم قدرة التابع على الكلام»، أو حول الإسراف في مدح بذخ «الهجنة المركّبة» من نسل الغزاة

المستعمرين والأهالي المستعمرين، أو حول ميكانزمات فتح صناديق الذاكرة المعبأة بتناقضات انزلاقات تأرجح الأهالي الوجداني بين لغاتهم ولهجاتهم التي تلصق بها صفة البدائية والتخلف العلمي وبين لغات المستعمر التي تنعت بالعالمية والواصفة، وبين الهويات والثقافات الأهلية الثانوية والمستعمرة المركزية. ويلاحظ قارئ هذه «المنتخبات» انعدام النصوص التي تحاكم الاستعمار الأوروبي/ الغربي على اغتصاب النساء أمام مرأى الأهالي العزل وفتح بطون كثير من الحاملات منهن بالخناجر وإسقاط الأجنة منها ميتة، وعلى مجازر إبادة الغابات والبيئات الطبيعية المستعمرة بالنابالم وبالغازات السامة، فضلاً عن حرق المزارع ومحاصيلها وقتل المواطنين والمواطنات الأبرياء ونفي آلاف منهم إلى الأبد إلى الجزر النائية في أستراليا وأميركا الجنوبية وغيرها من الفضاءات، حيث تفرض عليهم الأشغال الشاقة بغير حق.

ومن اللافت للنظر، في هذا السياق، هو أن وزارات التعليم العالي والجامعات العربية لم تصدر بديلاً لهذه «المختارات» أو «المنتخبات» بأقلام نقادنا ودارسينا، ولم تفاوض أقسام ومراكز الدراسات الكولونيالية وما بعد الكولونيالية في أوروبا/ الغرب لتصحيح منتخباتها وتعديلها في إطار تفعيل أخلاقيات التعاون الثقافي والتعليمي. وبالإضافة إلى ذلك، فإنها لم تتحرك على مستوى أفريقيا وآسيا والعالم الأميركي اللاتيني ومنطقة الكاريبي وأميركا الوسطى والجنوبية التي تشترك معنا في معاناة الظاهرتين الاستعمارييتين الكلاسيكية والجديدة بقصد إعداد مشاريع جديدة في مجال تدريس النقد الكولونيالي وما بعد الكولونيالي البديل.

قبل الانطلاق في مناقشة المشكلات التي يثيرها مصطلح «ما بعد- الكولونيالية»، ومصطلح Postcoloniality الذي أترجمه هنا إلى العربية ما بعد

الكولونيالي على غرار ما بعد الحداثي Postmodern لدى جان فرانسوا ليوتار، أذكر بسرعة عددًا من النقاد والمنظرين البارزين في الفضاء النقدي ما بعد الكولونيالي الذين كرسوا الكثير من كتاباتهم من أجل ترصين وتمحيص هذين المصطلحين وتبيان مشكلاتهما، فضلًا عن التبعات السياسية والأخلاقية التي انجرت وما تزال تنجر عن استخدام هذين المصطلحين المذكورين بدلًا من مصطلحات أخرى تعتبر أكثر تاريخية ومطابقة للحال الاستعماري في الماضي ولحال علاقات السيطرة في الحاضر، وأذكر منهم إدوارد سعيد، وغياتري سيفاك، وهومي بابا، وإيلا شوحات، وعجاز أحمد، وستوارت هول، وعريف درليك، ونايل لارسن، وآنيا لومبا، وآن ماكلتوك، ونايل لازاراس، وبال أهلا واليا، وربيرت يونغ، وكوام أنثوني أباخ، وغريغوري كاسل، وسيمون ديورينغ، وأتو كويسن. إن ذكر هؤلاء فقط لا يعني السقوط في الانتقائية الاختزالية، بل لأنهم يعتبرون أبرز الأسماء راهنًا في مشهد النقد المدعو بالنقد ما بعد-الكولونيالي. وسأحاول أيضًا استعراض بعض سجلاتهم حول مصطلحي ما بعد -الكولونيالية وما بعد الكولونيالي، علمًا أنهم يشتركون غالبًا في معارضة لاحقة «ما بعد..» التي تلصق بمفردة الكولونيالية، وفي التشكيك في فاعلية الدراسات ما بعد الكولونيالية في وضعها الحالي وقدرتها على تفجير ثنائية المستعمر/ المستعمَر وتحرير العقل الكولونيالي وأنسته.

أبدأ الآن باقتباس شهادة تاريخية مهمة أدلت بها ناقدة أمريكية من أصل يهودي عراقي، وهي إيلا شوحات<sup>١</sup>، ووردت في دراستها النقدية «ملاحظات حول ما بعد الكولونيالي - ١٩٩٢م». في هذه الشهادة الحية تدون وتدين «إيلا شوحات» التدخلات السافرة داخل اللجنة المكلفة بانتقاء المدرسين والمدرّسات واختيار

المناهج والمفاهيم والمصطلحات التي تدرّس للطلاب الأميركيين في المنظومة التعليمية بجامعة مدينة نيويورك ومعاهدها التي تعدّ بالعشرات، وهي بذلك تكون قد أرّخت للحظات الأولى التي شهدت ميلاد مصطلح «الدراسات ما بعد-الكولونيالية» الذي يفترض تعسّفاً زوال الاستعمار. ومن المعروف أنّ مصطلح «الدراسات ما بعد-الكولونيالية» قد أصبح منذئذٍ تخصصاً رسمياً بأميركا، ومن ثمّ اكتسح عدداً من الجامعات في أوروبا وفي جامعات البلدان المستعمرة سابقاً، وبخاصّة في الهند وأستراليا وجنوب أفريقيا وأميركا اللاتينية. يؤرّخ لتأسيس مصطلح الدراسات ما بعد الكولونيالية بدايات ثمانينيات القرن العشرين.

وفيما يلي شهادة «إيلا شوحات» كاملة: «رغم التعددية المذهلة لمواقفها، إلّا أنّ النظرية ما بعد الاستعمارية لم تتطرق إلى سياسة موقع مصطلح «ما بعد الاستعمار» نفسه. فيما يلي، أفرّج البدء في مساءلة مصطلح «ما بعد-الاستعمارية»، وإثارة تساؤلات حول انتشاره غير التاريخي والعالمي، وآثاره المحتملة منزوعة السياسة. إنّ تأييد المؤسّسات المتزايد لمصطلح ما بعد-الاستعمارية والدراسات ما بعد الاستعمارية كتخصص صاعد (واضح في إعلانات وظائف MLA التي تدعو إلى التخصص في أدب ما بعد الاستعمار) المحفوف بالغموض».

وتواصل إيلا شوحات قائلة: «توضّح تجربتي الأخيرة كعضو في لجنة الدراسات الدولية متعدّدة الثقافات في أحد فروع جامعة مدينة نيويورك، بعض هذه النقاط الغامضة. ردّاً على اقتراحنا، قاوم الأعضاء المحافظون عموماً في لجنة المناهج الجامعية بشدّة أيّة لغة تستدعي قضايا مثل «الإمبريالية ونقد العالم الثالث»، و«الاستعمار الجديد ومقاومة الممارسات الثقافية»، والجغرافيا السياسية للتبادل الثقافي، ولكنهم ارتاحوا بشكل واضح عند رؤيتهم كلمة «ما بعد-الاستعمار». إنّ المبادرة الدبلوماسية للتخلي عن المصطلحات المروّعة

الإمبريالية والاستعمار الجديد، قد ضمنت الموافقة لصالح «ما بعد-الاستعمار» (الرعوية).

لا شك في أن هذه الخلفية التي توثقها الناقدة والدارسة «إيلا شوحات» خطيرة جداً وجديرة بالدراسة العميقة وبكثير من الوعي النقدي من قبل مثقفي التعليم عندنا ونقادها وأساتذته بهدف إعادة بناء حقل النقد الكولونيالي مجدداً على أسس مواقف وحقائق تاريخ و مرجعيات الدول المستعمرة أيضاً، وعلى نحو يُمكن من تجاوز نقائص انزلاقات «دال<sup>١</sup>» وغيوبها، مصطلح الدراسات ما بعد-الكولونيالية وما ينتج عن هذه النقائص والعيوب من تداعيات، لها آثار سلبية سياسية، وتاريخية، وإبستمولوجية، وأخلاقية في آن.

وفي هذا الخصوص بالذات، يبدو أنه أن الأوان لأن تكون لنا مشاركتنا الفاعلة من المحيط إلى الخليج في إنشاء مصطلحات ذات خصوصية لهذا الحقل المعرفي، بالإضافة إلى ضرورة دعم الجهود النظرية والتطبيقية الموضوعية والمساهمة بالتزامن في تغيير المعمار النظري الراهن للدراسات ما بعد الكولونيالية ومعطيات تطبيقاته بوساطة تنقية المتن النظري المتمركز غربياً واستعمارياً، الذي يقوم عليه جزء أساسي من الدرس ما بعد الكولونيالي. إنه يمكن لنا أن نستعين على ذلك بالنظرية النقدية للاستعمار المسلحة بالوعي النقدي المتعددي الذي يقترحه نظير المفكر البرازيلي باولو فريري<sup>٢</sup>. ويمكن أيضاً التفاعل مع تبصيرات

### 1. Signifier

٢. لقد اكتشف المفكر البرازيلي باولو فريري في إطار تجربته البرازيلية لمحو الأمية أن تعليم المواطنين والمواطنات المسنين القراءة والكتابة، أمر مهم يدخل في إطار محاربة الجهل المفروض من طرف الضغوط الرأسمالية الوافدة من الغرب، وبخاصة من أميركا إلى المجتمع البرازيلي، ولكنه قد اكتشف أيضاً أن محو الأمية الحرفية والتقنية والمعرفية غير كاف لمقاومة التخلف، بل إنه قام بتجربة بناء الوعي النقدي المتعددي لدى الأميين بالتزامن مع محو أميتهم من خلال التوصل معهم إلى تأليف جماعي

«الفلسفات الأرواحية التي اعتمدت عليها النضالات التحررية في أفريقيا، مثلاً، والتي تختلف في شعريتها غير الثنائية عن نظرة ثنائية الفلسفات الأوروبية»، كما تقترح علينا ذلك الناقدة البريطانية كارولين روني<sup>١</sup>.

في سياق تفكيك مصطلح «ما بعد الكولونيالية»، تلفت الناقدة «إيلا شوحات» الانتباه إلى استبعاد لجنة نيويورك مصطلح العالم الثالث الذي توّرخ له بأنه دُشن في خمسينيات القرن العشرين بفرنسا واكتسب سمعة دولية في كل من السياقات الأكاديمية والسياسية، لا سيما فيما يتعلق بالحركات الوطنية المناهضة للاستعمار في خمسينيات حتى سبعينيات القرن الماضي، وكذلك التحليل السياسي لنظرية التبعية ونظرية النظام العالمي (أندري غوندر فرانك، عمانويل ولرشتاين، سمير أمين)<sup>٢</sup>.

تُبرز شهادة إيلا شوحات كعضو بارز في منظومة التعليم في نيويورك أن بداعوجيات هذه المنظومة، وكذلك أغلب المنظومات التعليمية في الكتلة الغربية، تخضع للتدخلات التي تفرض وتُسيّس مضامين وأنماط التخصصات والمفاهيم والمصطلحات التي تدرّس للطلاب، ممّا يوضح أن شعار تحرير التعليم من الإيديولوجيا المرفوع في أميركا ليس سوى شعار فضفاض، وأن ما يسمّى بتحييد التعليم الغربي عن السياسة ليس إلا وهمًا.

واللافت للنظر، أيضًا، هو أن شهادة «إيلا شوحات» تطرح بقوة مشكلة كبيرة نلخصها في الشك في الفاعلية السياسية للدراسات ما بعد-الكولونيالية، وبخاصة في طبعها الأميركية، وما تمخّض عنها على مستوى أقسام الدراسات

---

لنصوص نقدية للرأسمالية وقيمها، ويعني بهذا النمط من الوعي المتعدّي تنظيف الوعي الذاتي وتنظيف النصوص التعليمية من آثار الرأسمالية.

١. انظر: مجلة «مخافتات»، افتتاحية، ٣.

التي أوكلت إليها مهمّة التفكيك النقدي للخطابات الكولونيالية، سواء أكان على مستوى الفكر الفلسفي أم الاقتصادي أم العلاقات الدولية أم الأجناس الأدبية أم التحليل الثقافي الأنثروبولوجي والإثنوغرافي، أو حتى على مستوى مجال تقصي الثقافات الشعبية والجماهيرية والفرعية وغير ذلك ضمن فضاءات الدول المستعمرة سابقاً وداخل المراكز الاستعمارية الكلاسيكية، بما في ذلك فضاءات الشتات والمهاجر في الغرب، حيث تعاني الجاليات المتحدّرة من العالم الثالث من التهميش ومن تغريب هويّاتها.

ينبغي الإشارة هنا إلى أمر مهمّ جداً، وهو سيادة نزعة التمرکز الغربي في نظريات كتابة التاريخ في الغرب وممارساته؛ ونعني بذلك الدراسات التاريخية التي أفرزها التنظير لمهام التاريخ وفق الإطار الماركسي الأوروبي، وبخاصة تلك التنظيرات التي ما فتئت تحثّ، مثلاً، على كتابة التاريخ من «الأسفل».

يظهر جلياً أنّ المعنيّ بكتابة التاريخ من الأسفل، هو التاريخ الخاص بالطبقة العماليّة الغربيّة بالدرجة الأولى، الذي يقصي في الممارسة مفهوم الطبقة الماركسيّ التقليديّ ذا البعد العالميّ، ويستبعد الشرائح الأجنبيّة التي اصطلح عليها المنظر الماركسيّ أنطونيو غرامشي بـ«التابع»<sup>١</sup>، سواء أكان هذا التابع ممثلاً في الشرائح المكوّنة للمجتمع المستعمر سابقاً أم في مكوّنات مجتمع المهاجرين المقيمين بصفة دائمة في فضاء الدول الأوروبية/ الغربية أو في مكوّن الأقليات أو الإثنيّات أو في النساء المهمّشات وهلمّ جرّاً.

توضح رواية «إيلا شوحات» الطريفة والدراميّة سيادة نزعة معيار التمرکز الأميركيّ والتحاييل على حقائق الوضع الكولونياليّ لدى اللجنة التي اختارت مصطلح «الدراسات ما بعد الكولونيالية»، وهنا نتساءل: ما هو موقف الدارسين



والمنظرين الآخرين من مصطلح «ما بعد-الكولونيالية» وما بعد الكولونيالي؟  
 نبدأ بتأمل موقف إدوارد سعيد الذي يبدو ظاهرياً مخالفاً لموقف «إيلاً شوحات»، مع العلم أن معظم الدارسين والمنظرين في حقل الدراسات المكرّسة لظاهرة الاستعمار، يتفقون مع إيلاً شوحات في أن لاصقة «ما بعد» التي تلصق أو تلحق بمفردة الكولونيالية، تعني المرحلة الزمنية التالية على الاستعمار المباشر. قبل استعراض موقف إدوارد سعيد الموجز وغير المبرهن عليه من مصطلح الدراسات ما بعد الاستعمارية ومناقشته، أريد البدء بالإشارة إلى أن كتابيه «الاستشراق» و«الثقافة والإمبريالية» قد تميّزا على نحو لافت للنظر بصياغة مصطلح الخطاب الكولونيالي لمعالجة النصوص الخيالية وغير الخيالية التي كتبها ونشرها المستشرقون والروائيون والأدباء الغربيون الذين ارتبطوا بالاستعمار والإمبريالية بشكل مباشر أو غير مباشر.

وفي الواقع، فإن إدوارد سعيد قد اشتغل عميقاً (مستلهماً ميشال فوكو في هذا الشأن بالذات) على تحليل الخطاب كما نفذ إمبريقياً عمليات خلخلة الخطاب الاستشراقي المرتبط باستراتيجيات الاستعمار، فضلاً عن تقصيه تاريخيته وكيف شيّدت البنيات الخطابية الكولونيالية<sup>1</sup>، ولكن ربط إدوارد سعيد بمنجز ميشال فوكو النظري وحده (وتحديدًا بنظرياته في تقنيات الانضباط والعزل، والتطبيع، والمعرفة/ القوة، ودور الخطاب في لعبة تشكيل الذوات والتاريخ) يحتاج إلى تصحيح وتعديل.

لا شك في أن مرجعيات «سعيد» متعددة ومتضاربة؛ وأعني بهذا أنه قد نهل من عدة مرجعيات فكرية، منها: فكر أنطونيو غرامشي، وبخاصة نظرية المقاومة والهيمنة في مقاله الشهير «المسألة الجنوبية»، ودفاتر السجن التي تعتبر متناً فكرياً

بارزًا ومصححًا ومغيّرًا لكثير من المسلّمات الأرتوذكسيّة ذات الصلة بأنماط المثقّفين وأدوارهم وبدوغمائيّة نماذج من الفكر النظريّ الماركسيّ السائد في زمانه، وثمّة أيضًا تأثير حاسم آخر لا يقلّ أهميّة في تشكيل الشخصية القاعدية الفكرية لإدوارد سعيد، ويتلخّص في تفكير غيامبتستا فيكو (١٦٦٨-١٧٤٤)، وبخاصّة فكرته «أنّ التاريخ يصنعه البشر، وأنّ أعظم وأهمّ جزء من الفيزياء هو تأمّل الطبيعة البشريّة».

### ما بعد الكولونياليّة ومشكلة صنع النظرية

يتفق مؤرّخو النقد المعاصر في الغرب أنّ نظرية الخطاب الكولونياليّ لإدوارد سعيد قد وفّرت الأرضية الصلبة لبورة معالم هوية الدراسات ما بعد الكولونياليّة، ورغم هذا فإنّه الأقلّ انشغالا بالتدخّل النظريّ لتمحيص مصطلح هذا التخصص وحلّ المشكلات التي تحيط به أو تحدّ من فاعليّته السياسيّة إلا نادرًا وعلى نحو سريع كما سنبيّن لاحقًا. في هذا السياق، يلاحظ المرء أنّ إدوارد سعيد يتقن استخدام مفاهيم المفكرين والنقاد الآخرين الذين أقام معهم المثاقفة، ولكنه يبدو زاهدًا في مجال نحت المصطلحات الخاصّة به إلا قليلًا، ومن المصطلحات التي ابتكرها يذكر له الدارسون النقد العلمانيّ، والقراءة الطباقية وديويّة النصّ.

إلى جانب ما تقدّم، فإنّ فحص كتب إدوارد سعيد الأساسيّة «جوزيف كونراد وخيال السيرة الذاتية - ١٩٦٦» و«بدايات: القصد والمنهج - ١٩٧٥» و«الاستشراق - ١٩٧٧» و«تغطية الإسلام - ١٩٨١ م»، و«النصّ والعالم والناقد - ١٩٨٣ م» و«الثقافة والإمبرياليّة - ١٩٩٣»، و«تمثّلات المثقّفين - ١٩٩٣ م»، وغيرها لا تظهر تبنيّه إطلاق نقاش واسع ومثمر حول شرعيّة مصطلح «ما بعد الكولونياليّة» أو عدم شرعيّته، ومصطلح «ما بعد الكولونياليّ» - ومدى صلاحيّتهما لتفكيك البنية الشاملة لتعقيدات الكولونياليّة الأوروبيّة/ الغربية

وآثارها في بلداننا، والكشف عن أبنية الوعي العربي التي أدت إلى الفشل في تحقيق عمليتين متبادلتين الاعتماد، وهما: فك الارتباط مع النماذج المستوردة من المراكز الغربية، مثل: الرأسمالية والإدارة المركزية البيروقراطية ومؤسسات الدولة التابعة، وتأسيس نموذج الفكر السياسي الديمقراطي المتميز ومؤسساته عندنا.

ولكن إدوارد سعيد قد حاول استدراك هذا النقص الفادح في كتابه الموسوم «تعقيبات على الاستشراق - ١٩٩٦ م»، وفيه عرض رأيه بإيجاز في مصطلح ما بعد الكولونيالية، وفي التبعات السياسية التي تلصق به.

ففي البداية، نوّه إدوارد سعيد بالدور الذي لعبه كتابه «الاستشراق» في بناء حقل النقد الكولونيالي، قائلاً: «وإنني بالغ السعادة والرضى؛ لأنّ الاستشراق قد شكّل، في الغالب، فارقاً في الدراسات النشطة للخطابات الأفريقية والهندية، وفي تحليلات تاريخ التابع<sup>١</sup> وفي إعادة تجسيد ما هو ما بعد-كلونيالي<sup>٢</sup> في الأنثروبولوجيا والعلوم السياسية وتاريخ الفنّ والنقد الأدبي والعلوم الموسيقية، فضلاً عن التطوّرات الجديدة الهائلة في الخطاب النسوي وخطاب الأقليات ..»<sup>٣</sup>. ثم أشار إدوارد سعيد -بسرعة أيضاً- إلى «اتجاهين عريضين: ما بعد الكولونيالية، وما بعد الحداثة»، ثم أكد أنّ كليهما في استخدامهما لكلمة «بعد»<sup>٤</sup>، لا يوحي بمعنى الذهاب إلى ما هو «أبعد من..»<sup>٥</sup>، بل كما تعبّر إيلاً شوحات في مقالة واعدة حول ما بعد-الكولونيالي -التواصلات والانقطاعات، حيث يتم

---

1. Subaltern History

2. Post-colonial

٣. سعيد، تعقيبات على الاستشراق، ١١٤.

4. Post

٥. م. ن، ١٢٨.

التشديد على الطرز والأشكال الجديدة للممارسات الاستعمارية القديمة، وليس أبعد منها...»<sup>١</sup>.

والحال، فإنَّ اقتباس إدوارد سعيد من مقال إيلا شوحات الموسوم «ملاحظات حول ما بعد الكولونيالي» انتقائي وتجزئي ومقطع الصلة بمغزى شهادتها التي ذكرناه آنفًا، والتي أكدت فيها أنَّ إقحام مصطلح «الدراسات ما بعد - الكولونيالية» من طرف لجنة نيويورك المكلفة بمنظومة التعليم بهذه المدينة، مقصود وتكتيكي للإيحاء بأنَّ عصر الاستعمار الغربي قد انتهى، وأنَّ ما تبقى هو آثاره التي ينبغي أن تعالج وتصفى. ففي هذا المقال بالذات، تبرز شوحات أيضًا أنَّ اللاحقة/ أو اللاصقة «ما بعد ..» في مصطلح ما بعد - الكولونيالية، هي رجوع صدى للتحقيب الزماني الذي تكرر للاحقة «ما بعد» في مصطلح ما بعد - الحداثة، و«يمثل حالة أو وضعًا أو حقبة معاصرة»<sup>٢</sup>؛ أي إنَّها تعني الحاضر الذي أتى بعد المرحلة الاستعمارية. إنَّه حتَّى لو فهمنا من ظلال معاني مصطلح «ما بعد الكولونيالية» ما يخالف هذا، فإنَّ إيلا شوحات تصحح الموقف، قائلة: «يتضمَّن ما بعد الاستعمار سرديَّة للتقدُّم يظلُّ فيه الاستعمار النقطة المرجعية المركزية في مسيرة زمنية مرتبة بدقَّة من قبل إلى ما بعد الاستعمار، ولكنَّه يترك علاقته مبهمة بأشكال الاستعمار الجديدة، مثلًا: الاستعمار الجديد»<sup>٣</sup>.

وفي الحقيقة، فإنَّ إدوارد سعيد لا يناقش بعمق أيضًا المشكلات المحورية الناشئة من العلاقة المفترضة بين ما بعد - الكولونيالية وما بعد - الحداثة وما بعد - الحداثة وما بعد - البنيوية رغم أنَّه يذكر تجاوزها وتشابكها جميعًا في

2. Shohat, Notes On the Post-Colonial, 323.

3. Ibid, 328.

كتابه «تعقيبات على الاستشراق». والغريب في الأمر، هو أنه يقول بصريح العبارة بأن مصطلح «ما بعد - الحداثة» ليس تحقياً ولا يوحى بمعنى الذهاب إلى ما هو أبعد؛ أي أبعد من الحداثة، ويتضح جلياً أن إدوارد سعيد يناقض الفيلسوف الفرنسي جان فرانسوا ليوتار الذي حاجج في كتابه الشهير «الوضع أو/الشرط ما بعد الحداثي» بأن هذا المفهوم الأخير هو تجاوز وقطعة للحداثة وسردياتها الكبرى، وهو يخالف، أيضاً الناقد والمفكر إيهاب حسن الذي بين بالحجة التناقضات القائمة بين الحداثة وما بعد الحداثة في كتابه «تقطيع أوصال أوروفوس». ولكن إدوارد سعيد قد وافق، بشكل ضمني وغير مباشر، الفيلسوف هابرماس القائل في كتابه العمدة «الخطاب الفلسفي للحداثة» ما معناه أن الحداثة مشروع غير مكتمل، وأن ما بعد الحداثة هي حداثة متأخرة تنتقد وتصحح نفسها. في الواقع، فإن إيلاً شوحات ليست وحدها التي تخالف إدوارد سعيد وتشدّد على الصفة المراوغة والغامضة لمصطلح «ما بعد-الكولونيالية» وعلى دلالة التحقيية، بل هناك الناقد التركي الأميركي البارز عريف درليك «الذي يؤكد في كتابه» هالة ما بعد الكولونيالي: نقد العالم الثالث في عصر الرأسمالية الكوكبية «أن مصطلح ما بعد الاستعمار في استخداماته المختلفة يحمل سوء فهم المعاني التي يجب تمييزها لأغراض التحليل»<sup>1</sup>. ثم يضيف «هناك ثلاثة استخدامات بارزة ومهمّة تبدو لي بشكل خاص: (أ) كوصف حرفي للحالة في المجتمعات الاستعمارية بشكل رسمي، وفي هذه الحالة يكون للمصطلح إشارات ملموسة، كما في مجتمعات ما بعد الاستعمار أو مثقفي ما بعد الاستعمار، (ب) كوصف للحالة العالمية بعد فترة الاستعمار، وفي هذه الحالة يكون الاستخدام إلى حدّ ما

1. Dirlik, The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism, 296.

أكثر امتناعاً وأقل واقعية في الإشارة، ويمكن مقارنته في غموضه بمصطلح العالم الثالث، والذي يُقصد به أن يكون بديلاً، و(ج) كوصف لخطاب حول الشروط المذكورة أعلاه يستنير بالتوجهات المعرفية والنفسية التي هي نتاج تلك الشروط / الظروف»<sup>١</sup>. أمّا الناقدة آن ماكلينتوك، فتناقش مصطلح «ما بعد-الكولونيالية» في مقالها الممتع «ملاك التقدم: مآزق مصطلح ما بعد الكولونيالية» على أساس أن كلمة «ما بعد» تختزل أكثر من ذلك ثقافات ناس ما بعد الاستعمار إلى زمان حرف الجرّ، وأنّ المصطلح يضيف على الاستعمار هيبة التاريخ الصحيح، والاستعمار هو العلامة الحاسمة للتاريخ»<sup>٢</sup>.

ويسجّل المفكّر ستيوارت هول، المؤسس التاريخي الرابع لتخصّص الدراسات الثقافية في بريطانيا والعالم، في مساهمته الساخرة والموسومة «متى كان ما بعد الكولونيالي: التفكير في الحدّ الأقصى» موقفه في متابعته النقدية للسجال الخلفي حول مصطلح ما بعد الكولونيالي الذي شاركت فيه آن ماكلينتوك وعريف درليك وإيلا شوحات، «مبرزاً أنّه» إذا كان الزمان ما بعد الكولونيالي هو زمان الذي يلي الكولونيالية، وأنّ الكولونيالية محدّدة على أساس التقسيم الثنائي بين المستعمرين والمستعمّر، فلماذا يكون الزمان ما بعد الكولونيالي هو أيضاً زمان الاختلاف؟<sup>٣</sup>. كما هو بيّن من عنوان دراسة هول الساخر، فإنّ ما بعد الكولونيالي في مثل هذا الوضع يدلّ على حدث تمّ في الماضي، ولذلك نجده متسائلاً عن تبعات ذلك على «أشكال السياسات وعلى تشكيل الذات في هذه اللحظة الحديثة المتأخّرة»<sup>٤</sup>؟ ثمّ يوضح أكثر أنّه «إذا كانت كلمة ما بعد الاستعمار

1. Ibid, 296.

2. McClintock, The Myth of Progress Pitfalls of the term Post-Colonialism.

3. Hall, When Was The Post-Colonial? Thinking At the Limit, 242.

4. Ibid, 246.

مفيدة، فإنَّها تشير إلى عمليَّة فك الارتباط مع المتلازمة الاستعماريَّة بأكملها، والتي تتخذ أشكالاً عديدة<sup>١</sup>.

وندرك ممَّا تقدَّم، أنَّ ستيوارت هول يأخذ بجديَّة، مثل شوحات ودرليك وماكلنتوك، صيغة الماضي وتعقيدها المتولِّدة من إصاق لاحقة «ما بعد» بكلمة الكولونياليَّة، لتصبح بذلك بمثابة حدث تاريخيٍّ مثبت في الماضي. وهنا نذكر أننا أشرنا سابقاً إلى أنَّ إدوارد سعيد لم يولِّ هذه المسألة أهميَّة مركزيَّة، بل أشار بوضوح إلى أنَّ لاحقة «ما بعد...» في مصطلح ما بعد-الكولونياليَّة ذات دلالة وصفيَّة للوضع الاستعماريِّ وغير مرحليَّة زمنيَّة تؤكِّد على الماضي الكولونياليِّ ولا تعني أبعد من ذلك.

ولهذا السبب، ربَّما يكون إدوارد سعيد قد اكتفى بنحت بعض المفاهيم، وبتطبيق النظريَّات المستعارة، من فوكو وغرامشي وفيكو وغيرهم، على تحليل أبنية الخطاب الكولونياليِّ المتمثِّل في البدء في خطاب «الاستشراق» ومن ثمَّ وسَّع الرقعة لتشمل الخطابات السياسيَّة، والأدبيَّة (الرواية، الشعر، النقد الأدبيِّ والفكر). وينبغي التذكير هنا، أنَّ سعيد قد حاول في كتابه «تعقيبات على الاستشراق» أن يقارب باختصار شديد جدًّا علاقة تيار ما بعد الكولونياليَّة بتيار ما بعد الحداثة، ولكنَّ مقارنته الخفيفة لم تفضِّ إلى دراسة تفاصيل تأثير هذه الأخيرة على تشكيل الجهاز النظريِّ للأولى.

#### مرجعيات ما بعد الكولونياليَّة

في هذا السياق، نلفت الانتباه إلى أمثلة مهمَّة من المراجعات النقديَّة التي كشفت عن أصول مرجعيَّات الجهاز النظريِّ للدراسات ما بعد-الكولونياليَّة،

1. Ibid.

وبخاصة تأثر هذه الدراسات بنظريات ما بعد البنيوية<sup>١</sup> وما بعد الحداثة<sup>٢</sup> وما بعد الحداثة<sup>٣</sup>.

والحال، أن اقتراض الدراسات ما بعد الكولونيالية المفترض من هذا الثالوث المذكور، قد واجه نقدًا عنيفًا من طرف التيارات النقدية اليسارية الراديكالية الأوروبية/ الغربية من منطلق أن ما بعد الحداثة، مثلًا، تمثل منطق البنية الثقافية والفكرية والأيدولوجية الغربية الرأسمالية الغارقة في النسبية الثقافية والمشككة في العقلانية التي روجت لها الفلسفة الحديثة، وفي كل ما يصنّف تحت مظلة السرديات الكبرى، حتى وإن كانت سرديات تنتمي إلى دوائر آسيوية أو أفريقية لا تكرر أخطاء التمرکز الغربي العرقي أو الرأسمالية الوحشية أو نموذج الإمبراطورية الاستعمارية.

وفي هذا السياق، تتهم الدراسات ما بعد الكولونيالية من عدة جهات بأن تبنيها المنطق النظري المستعار من طقوس ثالوث ما بعد البنيوية، وما بعد الحداثة وما بعد الحداثة يجعلها حتمًا متواطئة مع الأساس المفهومي والفكري للرأسمالية والعولمة الجائرتين، وبذلك تساهم هذه الدراسات في تقدير هذه الجهات بوعي أو بدون وعي في طمس خصوصيات وفرادات أساليب الإنتاج وعلاقات الإنتاج التي تتميز بها بلداننا تاريخيًا قبل تعرضها للاحتلال وللتدمير الثقافي، وإحلال النموذج الرأسمالي الكولونيالي محلّ نموذجهما الأفريقي الآسيوي للإنتاج. ويحاجج النقّاد الراديكاليون أن الحمولة النظرية التي تستعيرها الدراسات ما بعد الكولونيالية من الثالوث المذكور، لن تحرّر الدول الأطراف (بتعبير سمير أمين،

---

1. Poststructuralism

2. Postmodernity

3. Postmodernism



وأغلبها من البلدان المستعمرة سابقاً) من تبعيتها للمراكز الرأسمالية الغربية. وفي هذا الخصوص بالذات، نستدعي أستاذ جامعة لندن الناقد بارت مور جيلبرت الذي جزم في كتابه (النظرية ما بعد الكولونيالية: السياق، الممارسة والسياسات - ١٩٩٧م) بشكل أن النظرية ما بعد الكولونيالية وممارستها تدين بالكثير لتيار ما بعد البنيوي الفرنسي. يقول بارت مور جيلبرت:

«يعرّف نصّ النظرية ما بعد الكولونيالية كمتن قد شكل بالدرجة الأولى، أو بدرجة معتبرة، بواسطة الانتماءات المنهجية إلى النظرية الفرنسية، العليا، وبخاصة جاك دريدا و جاك لاكان وميشال فوكو. وفي الممارسة، فهذا يعني عمل إدوارد سعيد، وغياتري سيفاك وهومي بابا»<sup>١</sup>.

وبعني هذا، في تقدير مور جيلبرت، أن إدوارد سعيد الذي يعتبر من طرف الدارسين ومؤرخي الأفكار المدشن التاريخي للخطاب الكولونيالي مركباً ومطبّقاً لامعاً للمنظومة الفكرية النظرية التي طورها ميشال فوكو في مؤلفاته من خلال بناء مفاهيم «التكوين الخطابي»: و«البنيات الخطابية» التي هي أحجار الزاوية للخطاب، و«الإبستيم» باعتباره «مجموعة بنيات خطابية تفكر من خلالها الثقافة في نفسها وتنشئ أفكاراً جديدة. إنها أشبه بالأدوات المستعملة في التفكير بدلاً من رؤية العالم»<sup>٢</sup>.

بالإضافة إلى ما تقدّم، فإنّ النقد الغربي يحتفل بمنجزات مجموعة «دراسات التابع» في الهند وجنوب آسيا، ولكنه يحتاج، في الوقت نفسه، أن الأسس النظرية لدراسات التابع مشتقة في البداية من أفكار المدرسة التاريخية البريطانية الماركسية التي رفعت شعار «كتابة التاريخ من الأسفل»، ومن روادها إريك

1. More - Gilbert, Post-Colonial: Theory.

2. Millis, Discourse, 145.

هوبسباون، وإدوارد طومسون وغيرهما، ومن ثمّ من فكر غرامشي، وبخاصّة من توظيف مصطلحيه الأثيرين «التابع»<sup>١</sup>، والهيمنة<sup>٢</sup>، ومن استخدامات وتطوير فكري الخطاب وأشكال القوّة لميشال فوكو في أعمال مجموعة دراسات التابع. وفي الحقيقة، فإنّ إدوارد سعيد نفسه قد اعتبر أفراد هذه المجموعة تلامذة لماركس ومتأثرين بالماركسيّة الغربيّة، ويرى أنّ دراسات التابع من حيث البنية النظرية والمنهجية، هجين مشكّل من التيارات والخيوط الأوروبيّة والغربيّة والآسيويّة والكاريبية، والأميريكيّة اللاتينية والأفريقيّة<sup>٣</sup>.

#### الخاتمة: في البحث عن البديل النظريّ

إنّ هذا النقد يعني أنّ وضع الدراسات ما بعد الكولونياليّة وجهازها النظريّ إشكاليّ ويحتاج إلى التغيير جذريّاً، وهل هناك بديل في الأفق يمكن أن يساهم في إخراج هذه الدراسات من مأزق التبعية للنظريّات المذكورة آنفاً؟ وفي الحقيقة، ثمّة إمكانيّات تسمح بابتكار الخصوصيّة النظرية للدراسات الكولونياليّة/ ما بعد الكولونياليّة وتطويرها؛ وذلك بتفعيل المركّب المتكوّن من «نظرية فكّ الارتباط» التي اقترح سمير أمين بعض عناصرها وبروتوكولاتها في كتابه «فكّ الارتباط: نحو عالم متعدّد المراكز»<sup>٤</sup>، ونحو نظرية للثقافة: نقد التمركز الأوروبيّ والتمركز الأوروبيّ المعكوس، والمنجزات الفكرية النقدية العربيّة الأخرى التي انخرطت وما تزال في تفكيك أنساق الكولونياليّة والتمركز الغربيّ، وعلاقات السيطرة حيناً والهيمنة حيناً آخر بعد استقلال معظم بلداننا ظاهريّاً.

---

1. The Subaltern

2. Hegemony

3. Said, Selected Subaltern Studies, s foreword, X

4. Towards a: Delinking polycentric World – 1990

لا يعني البحث عن خصوصيتنا النظرية نبد مكاسب النظريات النقدية الغربية التي تنتقد ميتافيزيقا التمرکز الغربي، وفي مقدمتها المقاربات التي تفكك أوجه التحامل والقصور في كتابه «الرجل الأبيض» لتاريخ الاستعمار وللتداعيات الراهنة لهذه الكتابة المنحازة. وهناك ضرورة الانفتاح على خصوصيات التطورات النظرية التي تتشكل في بلدان آسيا وأفريقيا وأميركا اللاتينية ومنطقة الكاريبي مثل التطورات الواعدة لدى مجموعة «دراسات التابع» في الهند، ومشروع نزع الاستعمار عن الجماليات في أميركا اللاتينية؛ وذلك لدعم الآليات التي تقاوم وتنزع الاستعمار الخارجي<sup>١</sup> والاستعمار الداخلي<sup>٢</sup> من مجتمعاتنا.

في العقود الماضية، بلورت في كتابي / أطروحتي باللغة الإنجليزية التي ناقشتها بجامعة لندن الشرقية في عام ١٩٩٤م باللغة الإنجليزية، وعنوانها: «تأثير نزع الاستعماريّ الجزائريّ في تشكيل الفكر ما بعد البنيويّ وما بعد الحداثيّ الفرنسيّ والنظرية ما بعد الكولونيالية» وقام بترجمتها إلى اللغة العربية الشاعر والمترجم السوريّ فادي أبو ديب، وصدرت في عام ٢٠١٨م تحت عنوان «من أين جاءت ما بعد البنيوية ومقاربات أخرى». في هذا الكتاب، أكدت على ضرورة تغيير توجه النظرية النقدية الكولونيالية وما بعد الكولونيالية على نحو يمكنها من تحرير نفسها من عطالة الاكتفاء فقط بالنزعة الأحادية التي كرّسها إدوارد سعيد في كتابه «الاستشراق» والثقافة والإمبريالية وفي عدد من كتبه الأخرى، والتي تتمثل في مسألتين، وهما: الاستغراق في السجال الانتقائيّ حول تمثيلات الاستشراق الأوروبيّ الغربيّ للشرق بشكل عامّ وللشرق الأوسط بشكل خاصّ أولاً، والدوران النمطيّ في تحليل أبنية الخطاب الاستشراقيّ، باعتبارها تحمل مضموناً استعماريّاً ثانياً.

---

1. Exo-colonialism

2. Colonialism- Endo

ولتجاوز هذه النمطية المتحدلقة، اقترحت إضافة بعد التركيز على المثاقفة الحضارية بين الغرب والشرق، وعلى ما دعوته وأشدّد عليه الآن بـ«التأثير المعاكس» الذي مارسه مقاومات مجتمعاتنا وحضاراتها وحركاتها التحررية، فضلاً عن التأثيرات الثقافية الناتجة عن تغيير الخريطة الإثنية والثقافية في بلدان أوروبا/ الغرب المستعمرة سابقاً مع إبراز تفاعل جالياتنا المهاجرة مع المجتمعات الأوروبية والغربية التي صارت تقيم فيها، شرط أن لا يهمل هذا نقد مركب ميراث الكولونيالية وخطاباتها السياسية والثقافية والفنية.

في هذا البحث، قمت بقلب النزعة التقليدية النمطية التي طبعت وما تزال تطبع الدراسات الكولونيالية وما بعد الكولونيالية، سواء أكان في الغرب أم في دول العالم الثالث، وخاصة في البلدان الكاريبية والآسيوية والأميركية اللاتينية ولحدّ ما الأفريقية السوداء المستعمرة سابقاً، وفي فضاءات تلك التي ما تزال تصنّف ضمن خانة جيوب الاستغلال ما بعد الكولونيالي في مرحلة الاستقلال الوطني الشكليّ.

أقصد هنا بقلب نزعة التركيز الكامل، لحدّ الغرق في المازوخية، على التأثير الأوروبي الاستعماريّ/ ما بعد الاستعماريّ على هويات بلداننا وهذه البلدان الأخرى المذكورة آنفاً وثقافات وأشكال التعبير النظريّ والفكريّ في النسيج العامّ لمجتمعاتها. ومن أجل تجاوز هذه النزعة التي تكرّس المنظور الواحد فضلاً عن الدونية، فقد قمت بحركة السبر النقديّ لإبراز تأثير الفضاءات المستعمرة سابقاً (بفتح الميم) على تشكيل سرديات ونظريات بعض أنماط الفكر الفلسفيّ في الدول الأوروبية المعاصرة. ولا شكّ في أن هذا التأثير ليس ذا بعد واحد، بل هو متعدّد، حيث لا يقتصر على تشكيل الأفكار، إنّما نجده يمتدّ إلى جميع نواحي الحياة في المجتمعات الأوروبية الكولونيالية التي عرفت ظاهرة الاستعمار

التقليدي، ولكن المكان لا يتسع هنا لفحص كل هذه النواحي جميعاً. ينبغي التذكير أنني شرعت في كتابة مواد كتاب «من أين جاءت ما بعد البنيوية ومقاربات أخرى؟» في عام ١٩٩٢م واکتمل إنجازها في عام ١٩٩٤م. عملياً، فقد كان هذا العمل جزءاً من نشاطي الأكاديمي أثناء انخراطي في الدراسات العليا بجامعة شرق لندن. وأكرر مرة أخرى مبرزاً أنه في تلك اللحظات من التاريخ الفكري في الفضاء الغربي، كان تركيز الأغلبية الواسعة من الدارسين والمنظرين الغربيين، المتخصصين في حقل الدراسات الكولونيالية وما بعد الكولونيالية، على تأثير علاقات القوة للمراكز الأوروبية/ الغربية وهيمنتها على المجتمعات المستعمرة وما بعد المستعمرة في العالم الثالث.

في هذا السياق، لاحظت أن هذا التوجه المحدود، الذي مورس وما يزال يُمارس إلى يومنا هذا من طرف رواد الخطاب الكولونيالي والدراسات ما بعد الكولونيالية، أمثال إدوارد سعيد وهومي بابا وغياتري سبفاك وغيرهم، هو جزء عضوي من العود الأبدي للمركز الأكاديمي ذي البعد الواحد، ولقد رسم هذا تهميش التأثير المعاكس للمقاومات التحررية التي أثرت في الفكر الغربي نفسه وساهمت بذلك في إغنائه بمنظورات مضادة للكولونيالية بأشكالها كافة في الزمان والمكان، ومثال ذلك تأثير حركة التحرر الوطني الجزائري في تشكيل جزء مهم من المعمار النظري والتوجه لما بعد البنيوية الفرنسية غير اليمينية، والتي لعبت لاحقاً دوراً تكوينياً في بناء النظرية ما بعد الكولونيالية، كما بين الناقد البريطاني روبرت يونغ في كتابه «أساطير بيضاء: كتابة التاريخ والغرب»، إذ قال: إذا كان ما يدعى البنيوية ثمرة للحظة تاريخية واحدة، فإن تلك اللحظة هي إذاً ربّما ليست ماي ١٩٦٨م، وإنما هي بالأحرى الحرب التحريرية الجزائرية - لا شك في أنها هي العرض والإنتاج. وفي هذا الخصوص فإنه مهم أن سارتر، ألتوسير، دريدا،

وليوتار، من بين آخرين كانوا قد ولدوا في الجزائر أو كانوا منخرطين شخصياً في أحداث الحرب»<sup>١</sup>. وينبغي الإشارة إلى أنّ تأثير هذه الحركة التحررية، قد طالت مواقف معظم المفكرين والفلاسفة الفرنسيين وكتاباتهم، منهم ما بعد النيويين وما بعد الحداثيين الفرنسيين المعاصرين، أمثال: جاك لاكان، وهيلين سيكسو، وورولان بارت، وميرلو بونتي، وميشال فوكو الذي اعترف في حواراته مع الإعلامي والمثقف الإيطالي داسيو ترومبادوري «أنّه مع الحرب مع الجزائر، انتهت مرحلة طويلة في فرنسا كان اليسار يعتقد خلالها قليلاً وبسذاجة أنّ النضالات العادلة والقضايا العادلة للحزب الشيوعي كانت واحدة»<sup>٢</sup>.

في كتابي المذكور آنفاً، أكدت على ضرورة دراسة دور المقاومات الثقافية والسياسية والاجتماعية وإبرازها داخل المجتمعات الأوروبية/ الغربية، وكذلك تأثير البلدان المستعمرة سابقاً، وكذلك أشكال المقاومة التي فجرتها هذه البلدان في مرحلة ما بعد الاستعمار التقليدي على بناء أفكار ونظريات المفكرين المنتمين من حيث الولادة إلى المراكز الاستعمارية السابقة، مع الاهتمام أيضاً وأساساً بتأثير حركة التحرر الوطني الجزائري وتبعات مرحلة المحاولات المبذولة لفك الارتباط بالأثر الاستعماري الفرنسي بقليل من النجاح وبكثير من تعميق التبعية له.

---

1. Young, White Mythologies, Writing History and the West, 32.

2. Foucault, Remarks on Marx, Conversation with Duccio Trombadori, 110 -111.

### لائحة المصادر والمراجع

١. سعيد، إدوارد، تعقيبات على الاستشراق، ترجمة وتحرير: صبحي حديدي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ودار الفارس للنشر والتوزيع، عمّان، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م.
٢. كتابي، من أين جاءت ما بعد البنيوية ومقاربات أخرى، ترجمة عن الإنجليزية: فادي أبو ديب، دار فضاءات للنشر والتوزيع، الأردن، ٢٠١٨م.
3. Dirlik, ARIF, The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism, in Contemporary Postcolonial Theory , A Reader, Edit Padmini Mongia, Arnold, London .New York . Sydney, Auckland, 1997.
4. Foucault, Michel, Remarks on Marx: Conversation with Duccio Trombadori, Trans, R. James Goldstein and James Cascaito, Semiotext ( E), 1981.
5. Hall, Stuart, When Was The Post-Colonial? Thinking At the Limit; In The Post-Colonial Question Cmmon skies Divided Horizons, Edit; Lain Chambers and Linda Curti, Routledge, London and New York, 1996.
6. McClintock, Anne, The Myth of Progress Pitfalls of the term Post-Colonialism, in social text , 31/32, 1992.
7. Millis, Sara, Discourse, Routledge, London and New York, 1997.
8. More - Gilbert, B.J, Post-Colonial : Theory, Context, Practice, Politics, London: Verso, ( 1997).
9. Said, Edward W, Selected Subaltern Studies, s foreword, edit, Ranajit Guha and Gayatri Chakravorty Spivak, oxford University Press, New York Oxford, 1988.
10. shohat, Ella, notes on the post-colonial, in contemporary postcolonial theory : Areader, Edit by Padmini Mongia, Arnold publisher, London. New York . Sydney .Aukland, 1997 .
11. Young, Robert J.C, White Mythologies, Writing History and the West, Routledge, London And New York, 1990.

# دراسات ما بعد الكولونيالية الفرنسية نقد المرجعيات البيبلوغرافية للثقافة الاستعمارية

سعد الله مكّي<sup>١</sup>

## مقدمة

إذا كانت مفاهيم ومصطلحات «ما بعد الكولونيالية» قد حجزت مكانتها واحتلت فضاء مميّزًا في المشهد النقدي والإبستمولوجي وحتى الأثروبولوجي في العالم الأنجلو-ساكسوني تحت صفة دراسات التابع<sup>٢</sup>، فإنّها تأخرت في الظهور في أوروبا عامّة وفرنسا خاصّة، ويتجلّى تخلفها حتى قياسًا مع دراسات آداب الأقليات<sup>٣</sup> التي ظهرت في آداب شمال - أميركا.

وبصرف النظر عن المفهوم الإبستمولوجي لمصطلح دراسات ما بعد الكولونيالية<sup>٤</sup> المتداول في البحوث النظرية، والذي يتمحور حول انقسام المفهوم إلى قسمين من الناحية الشكلية، فإذا كان المصطلح منفصلاً (ما بعد-الكولونيالية)، فهو يدلّ على الفترة التاريخية التي تلت وعقبت مرحلة الاستعمار الأوروبي. أمّا مُلتصقًا (دون فاصلة)، فإنّه يعني الموضوعات والقضايا والاستراتيجيات الأدبية والفكرية والنقدية التي تبناها الباحثون من رعايا المستعمرات القديمة، ومن المفكرين المتعاطفين معهم والمقتنعين بقضيتهم.

١. باحث في الفكر السياسي وأستاذ في جامعة تبسه - الجزائر.

2. Les Etudes Subalternes
3. Littératures des Minorités
4. Etudes postcoloniales Les



لا تهدف هذه الدراسة إلى تتبع ظهور المصطلح وتاريخه وتبيان مفهومه بل بالحفر في مُنجزه عبر عرض كرونولوجيا مقاربات المنظومات الفكرية والمعرفية المختلفة باستعراض ظهور المصطلح ونشأته وخصائصه الفنية ومعتقداته الفكرية ومرجعياته الثقافية والسياسية التي ساهمت في بنائه ورواجه.

وأيًا كان الأمر، فعلى الرغم من أنّ خطاب نظرية ما بعد الكولونيالية ونقدها ومقارباتها الفكرية والمنهجية ورهاناتها ومشاريعها في الطموح والرغبة في تفكيك الإرث الاستعماري خطابًا وصورة وتمثلات ونماذج نمطية وتحيزًا معرفيًا، إلا أنّ مجال تداولها وانتشارها وشيوعها عامّة، يبدو ضعيفًا لم يرق مقارنة إلى ما وصلت إليه نظيراتها من النظريات والتيارات الفلسفية والأدبية والسياسية والاقتصادية كالليبرالية والاشتراكية والعلمانية والبنوية وغيرها.

وإذا كانت دراسات التابع (LES Etudes subalterns) أو (Les Subaltern Studies) الثقافة الأنجلوساكسونية، قد شقّت طريقها إلى المجامع الأكاديمية والمحافل العلمية، وأصبحت حركة فكرية لها خصوصياتها ومناهجها وميادينها، فإنّ التسويق للنظرية في المنظومة الفكرية الفرنسية مازال يراوح مكانه بعد موجات النقد والرفض والتشكيك والتسفيه الذي تعرّضت له النظرية، حتّى ليكاد الحجم الكمّي المعارض المُنجز يتجاوز بأضعاف الدراسات التنظيرية والتطبيقية. «على الرغم من الدراسات العالية توثيقًا وسياقًا لغويًا، والتي لم تتجاهل التداخلات والتقاطعات المعرفية، إلا أنّ كلّ هذا تمّ تجاوزه، وكأنّ الإشكالية المركزية تمثلت في شرعية دراسات ما بعد الكولونيالية وكيفية استيرادها إلى فرنسا»<sup>1</sup>.

تختفي الرؤية الفرنسية الظاهرية والسطحية للرفض تحت ستار وقناع

1. Demart, «Au-delà de la controverse française: la critique postcoloniale dans le champ de la sociologie».

الشريعة، فالحجّية المعتمدة تستند إلى أنّها نموذج بحثي دخیل على فرنسا، انفلت من المستعمرات البريطانية ومن الثقافة الأميركية، وتبنّى الموقف نخبة من الأكاديميين، ومنهم الباحث جون مارك موران<sup>١</sup> صاحب كتاب «الآداب الفرانكو فونية ونظرية ما بعد الاستعمار». «إنّها حركة نقدية متطورة جدّاً في الدول الأنجلوساكسونية، وتبقى مجهولة ومتجاهلة عندنا؛ لأنّها ليست فرانكو فونية»<sup>٢</sup>. إنّ حجج الاستيراد والفرانكو فونية أسباب واهية، لا تستقيم علمياً لدحض الحضور وتبرير الرّفص الفرنسي لدراسات ما بعد الكولونiale بعد الانتشار الواسع والشیوع الكبير في الفضاءات العلمية، فإعداد فرنسا لهيئات أكاديمية متخصصة تتحمّل مهمة الرّد وتتولّى وظيفة التسفيه والتمیيع والتشكیک، یوحى بمسکوت عنه وبمسائل مُخيفة ومُرهبّة للمركزية تتجاوز حدود النشأة والوسيلة اللغوية «ما تزال نظرية ما بعد الكولونiale تثير الجدل الكبير في الفضاء الأكاديمي الفرنسي، على الرغم من أنّها منهج حيوي في حقل العلوم الاجتماعية في العالم كلّه، حيث البحوث في ديناميكية وتطور في العديد من الدول، الولايات المتحدة وبريطانيا والبرازيل والهند، ومن ألمانيا إلى دول الشمال وفي الجامعات الأفريقية وجامعات أميركا الجنوبية. إنّها حقيقة، فهي قضية في النقاش الفكري الفرنسي، رغم احتلالها لمكانة مميزة فيه، ويأتي الموقف الفرنسي منفرداً ومخالفًا ومعاكسًا للوضع العلمية العالمية، حيث بقيت الدراسات مهمشة في الحقل الأكاديمي، وخاصة في ميدان العلوم الاجتماعية»<sup>٣</sup>.

1. Jean-Marc Moura, 1962

2. La critique postcoloniale, étude des spécificités, Entretien de Boniface Mongo-Mboussa avec Jean-Marc Moura, <http://africultures.com/la-critique-postcoloniale-etude-des-specificites-1360>, Publié le 30 avril 2000.

3. Bancel, Un postcolonialisme a la française?, Revue Cités, 53.

## ١. أعراض المركزية الثقافية للكولونيالية الفرنسية

تُحاول المركزية الثقافية الفرنسية تحصين ذاتها بتكوين وعي فرنسي أولاً وفرانكوفونيًا ثانيًا يُناهض ويُعادي دراسات ما بعد الكولونيالية اعتقادًا منها بعدمية مفعولها وضعف نتائجها وارتباطها بحركات خارجية تُهدد الوحدة الوطنية الفرنسية من خلال مراجعات الفعل الاستعماري الفرنسي في أفريقيا وآسيا، وما يصاحب تلك الأفكار من انعكاسات على الهوية الفرنسية للشباب المُنحدر من حركات الهجرة، على الرغم من إقرار أكاديميين فرنسيين بحقيقة هذه الدراسات ومشروعيتها وانتشارها الكبير في الحقول المعرفية والدوائر العلمية الفرنسية «أصبح اليوم من الصعب تجاهل دراسات «ما بعد الاستعمار» رغم ما يحمله في طياته من توترات قوية للغاية، خاصة (في المجتمع الفرنسي)»<sup>١</sup>.

بعد عجز فرنسا عن فتح ملفات ماضيها الاستعماري إراديًا تجنبًا للمحاكمات وحفاظًا على امتيازاتها الحالية في مستعمراتها القديمة، خاصة الامتداد الثقافي واللغوي بعد اكتساح اللغة الإنجليزية فضاءات العولمة الثقافية وتعميم النموذج الثقافي الأنجلوساكسوني والأميركي، فقد شكّلت حالة استثنائية في عالم البحوث الأكاديمية العالمية برفضها لقراءات ومقاربات دراسات ما بعد الكولونيالية «تُدرس نظرية ما بعد الكولونيالية في الولايات المتحدة الأميركية بشكل أساسي منذ ثلاثة عقود في مختلف أقسام الجامعات (الأدب، التاريخ، العلوم السياسية) بجانب تيارات فكرية أخرى (الدراسات الإثنية، الدراسات العرقية ودراسات النوع)»<sup>٢</sup>.

وتكاد تشكّل فرنسا الاستثناء الأوروبي، بعد الاعتراف بجرائمها الاستعمارية

1. Blanchard, Bancel et Lemaire, La fracture coloniale, 10-11.

2. Bancel, Un postcolonialisme a la francaise ? Revue Cités, 53.

أو الاعتذار عنها، سواء في أفريقيا أو آسيا، ولم يعثر المؤرخون ودارسو الآثار ما بعد الكولونالية على أسباب علمية وموضوعية لتفسير هذا الموقف سوى سبيين، أولهما نفسي يرتبط بنرجسية ترى في واقعيتها دونية، وفي الإقرار بأخطائها ضعفاً معنوياً يُقلل من هيبتها ومن تاريخها الثوري والتنويري، والثاني براغماتي نفعي تحتفظ من خلاله باستثماراتها في مستعمراتها بعدما أعادت التموضع بصياغة سياسية تبعية تصبح فيها دول الهامش استنساخاً ثانوياً للإمبراطورية ونموذجاً لها في السياسة والتربية والاجتماع بفضل استراتيجيات وسياسات دقيقة تؤسس للاستمرارية الكولونالية تحت أفضة التعاون والمساعدة، وذلك بالترويج والتسويق لبرامج ومشاريع تعود بالفائدة والمنفعة على الميتروبول قبل الأهالي. «إنَّ وضعيَّة فرنسا في مواجهة ماضيها الاستعماري حالة استثنائية وفريدة. وفعلاً فقد أنجزت برامج (بحث، تعليم، فضاءات للذكرى...) في كلِّ الإمبراطوريات الاستعمارية الأوروبية، وتأتي العلاقة بين التاريخ والإمبراطوريات لتجاوز ازدواجية الرؤية بين فكر مناهضة الاستعمار ومنطق المقدّسات»<sup>١</sup>.

تفرض المنهجية العلمية والمقاربة الموضوعية البحث عن الجذور المؤسّسة لرفض مقولات ما بعد الكولونالية بعيداً عن التفسيرات السطحية التي تقدّمها المركزية الثقافية، والتي لم تتجاوز حدود البعد الجغرافي (الأصول الأنجلوساكسونية والأميركية (والبعد اللغوي) كتابات إنجليزية (والبعد الاجتماعي والاقتصادي) انتفاضة الضواحي الباريسية ضدّ التهميش).

تفتح المكتبة الفرنسية عن نصوص تأسيسية لخطاب ثقافي مركزي يرفض «ثقافة الآخر» مع التأصيل لصورة فرنسية خاصة في فهم الاختلاف والغيرية ونموذج للمركزية المنغلقة على ذاتها، فكراً وعقيدة ولغة ومنهجاً، بحيث تتحوّل

---

1. Blanchard, Bancel et Lemaire, La fracture colonial, 9.

المقاربات المختلفة إلى وسيلة وأداة للمؤامرة ضد الثقافة/ الأم/ المركز، وبحكم مطلق الثقافة العقلانية والإنسانية المتكاملة. تتنوع النصوص الممجدة لثقافة المركز واعتبارها رسالة حضارية ودينية «شجع الكتاب الرومانسيون الاستعمار، وقد وصف ألفريد دي فيني<sup>١</sup> الهنود بالمتوحشين، وحمل الحضارة الغربية مسؤولية تعليمهم الحضارة... وكانت معظم كتابات هذه المرحلة تبرر الاستعمار لتعوض فرنسا خسائر الحرب الفرنك-بروسية (١٨٧١-١٨٧٠) وتدعو الكتاب الفرنسيين إلى مدح الاستعمار والترويج له، خاصة في أفريقيا والهند وجزر الأنتيل<sup>٢</sup>.

تحتوي مصنّفات أدبية وتاريخية وفكرية فرنسية على نصوص تمييزية وعنصرية، شكّلت في الوعي الجمعي صوراً نمطية عنصرية جعلت «الآخر» عامة نموذجاً للوحشية والبربرية والتخلف والدونية، مع ما يُصاحب هذه النمطية من أصداء وآثار تُعيق المثاقفة؛ لأنّها ربطت الاختلاف باللاعقلانية واللاإنسانية<sup>٣</sup>.

يبني الفكر الفرنسي خطابه الوطني بالنسبة للفرنسيين والكولونيالي بالنسبة لأبناء المستعمرات على مقاربات متنوّعة تستند في مرحلة أولى إلى تطوير الدراسات الأنثروبولوجية وعلم السلالات بتبيان الاختلافات والفروق بين الأجناس والأعراق من خلال مشاهد وصور وظيفية منتقاة ومختارة بدقة تثبت صوراً وأفكاراً مسبقاً تثبت دونية «الآخر» واختلافه، وتدعم هذه المنهجية في مرحلة ثانية بدراسات نخبوية تنجزها أنتلجنسيا تؤسّس لخطاب استعماري توسّعي تحت أقنعة الحضارة والتبشير.

1. Alfred De Vigny

2. Tongmo, De la critique de l'infrastructure coloniale française à l'enchevêtrement des singularités culturelles dans Madame Bâ d'Erik Orsenna, 13-14.

3. See: Loury, Les stéréotypes raciaux.

فتطوّر الفكر العرقي «حمله مجموعة من رجال العلم المؤمنين بفكرة الجمهورية مدعّمين من الجمهوريّة الثالثة، فأصبح علم الأعراق جزءاً من الأيديولوجيّة الجمهوريّة... إنّ الفكر العرقي الجمهوري يؤمن برؤية تراتبيّة/ هرميّة، غير عادلة للاختلاف، وعلى الرغم من تناقضها مع المبادئ الإنسانيّة للجمهورية، إلا أنّ بعض العلماء ورجال السياسة ومسيري الإدارات الاستعماريّة، آمنوا بهذه المبادئ والتمثّلات العرقية في اللامساواة بين الجنس البشري»<sup>1</sup>.

يأتي هذا البحث لاستجلاء غموض وإشكال منهجي مسكوت عنه في أدبيات المنظومة الفكرية الفرنسيّة، بعد تنصلها من مسؤولياتها المعنويّة والماديّة وإصرارها على الصمت الموصوف بالتحدّي على جرائمها، والاعتراف بفعلها الكولونيالي الذي أحدث شرخاً ثقافياً وسياسياً لم يندمل بعد.

أحدث عدم الاعتراف الفرنسي بدراسات ما بعد الكولونياليّة تصدّعاً في الحقل المعرفي الإنساني والعالمي، وأثبت وبالتوثيق الأكاديمي العنصريّة المعرفيّة والتحيّز العرقي للمركزيّة الثقافيّة الفرنسيّة بعد ضعف القرائن العلميّة وغياب الموضوعيّة المنهجية «من الصعب أن نتخيّل في فرنسا الأهميّة التي يعرفها تيار دراسات ما بعد الكولونياليّة، بتنوّعه وتوقّعاته واختلافه، فصداه في أفريقيا وآسيا وأميركا اللاتينيّة وفي الولايات المتّحدة أيضاً، حيث يحتلّ مكاناً بارزاً في العالم الأكاديمي، وكذلك في بعض الدول الأوروبيّة. هو عبارة عن موجة مدّ وجزر حقيقيّة رافقت وتلت مرحلة إنهاء الاستعمار، ويتمظهر في خطاب يعود إلى المرحلة الاستعماريّة ودلالاتها وعواقبها، وقد يتجلّى أيضاً في أشكال أخرى منها الاقتصاد (العولمة) والسياسة) استيراد نماذج مؤسّساتيّة وقوانين نافذة (والثقافة) تشويه الثقافات البدائيّة أو الموصوفة بالدونيّة (واللغات) التقاطع اللغويّ في

1. Paligot, Races, racism et antiracism dans les années 1930, 1.

أفريقيا بين الفرنسية والإنجليزية) والعلوم الاجتماعية (تطبيق المناهج الغربية على المجتمعات المستعمرة قديماً)<sup>1</sup>.  
يُدرِك القارئ والمتلقّي بعد استقرائه للنظريّات المعرفيّة المتنوّعة أنّ أغلبها انتشر عبر الترجمة والتراكمات المعرفيّة والاحتكاك، ولم تكن القوميّة والتعصّب اللساني يوماً حاجزاً أمام الانتشار والتوسّع، فهناك أسباب ودواعٍ أخرى، يسعى هذا البحث إلى كشفها من خلال الغوص في حفريّات وخلفيّات الرّفض الفرنسي لدراسات ما بعد الكولونياليّة.

## ٢. الكتابة الأفريقيّة كفعل مقاومة

تتخذ بعض الأدباء الأفارقة الكتابة كسلطة للمقاومة وإثبات الذات وتفكيك ثقافة التماهي وأسطورة الاستعمار الناعم المهموم بمهمّة تحضّر «الآخر» وإخراجه من غياهب البربريّة وظلمات الجهل وراثن التخلف، فكانت الكلمة سلاحاً فضح الصور الزائفة التي رسمها الاستعمار لنفسه عبر وسائله وقنواته الترويجيّة الخاصّة وأتباعه من أبناء مركزيّته أو من أبناء مستعمراته الذين خانوا رسالة أوطانهم وتنكروا لتضحيات آبائهم وأجدادهم، فجاءت كتاباتهم خطابات تفكيكيّة لمنظومة كولونياليّة رسمت في أدبيّاتها صوراً ملائكيّة، مثاليّة وطوباويّة للتغطية على جرائمها الاقتصاديّة والإنسانيّة والثقافيّة، بمنهج نقدي ثقافي يكشف عن حفريّات البعد الكولونيالي بمنأى عن السردية الكرونولوجيّة التي تُرهن البحث التفكيكي وتُقرنه بالتحليل التاريخي.

إنّ التابع والهامش، وهو يكتب عن التاريخ الكولونيالي، لا يسعى إلى محاكمة التاريخ والمركز بقدر ما يهدف إلى إثبات الذات والتعبير عن الكينونة والوجود في مرآة الغيريّة الكولونياليّة وخلقها خطابها الثقافي الذي استطاع صناعة صورة

1.Zarka, Le postcolonialisme ou le crime inexpiable de l'Occident, 3.

تتسم بالموضوعية والمصدقية بفضل سلطة المركزية والميديا الترويجية، بالإضافة إلى إعادة العلاقة بين الأفريقي / المستعمر بتاريخه الذي تعرض للطمس والتشويه والتحريف.

ويستمد خطاب ما بعد الكولونيالية قياسًا بالمستعمر، وهامشًا قياسًا بالمركزية؛ قوته من سلطة التاريخ ومصدقية المرجعية، أولًا، التي تشهد على جرائم الإبادة والاستغلال والاضطهاد، وثانيًا من النخبة الأكاديمية التي تُطالب بإجراء مراجعات تاريخية تدفع بالمركزية إلى الاعتراف بجرائمها والاعتذار عنها خدمة للمثاقفة النديّة وتجسيدًا لثقافة الاختلاف والتسامح .

وضمن آفاق هذا الفضاء الثقافي المقترن بقيم التسامح والتعاون والتجاوز نحو المُشترك الإنساني، تركز استراتيجية الكتابة ما بعد الكولونيالية على نقد أسس العقل المركزي المُنتج للفكر والثقافة التبريرية والتسويغية للفعل الكولونيالي باستغلال الوظيفة للنصّ باعتباره جهازًا عبر- لغوي<sup>١</sup> بتعبير جوليا كريستيف (١٩٤١) ٢، ٣، فالنصّ الكولونيالي خطاب مزدوج يجمع بين الخدعة والقناع، الخدعة من خلال التضليل الثقافي وصناعة التزييف والتلاعب بالمصطلحات والمفاهيم، والقناع بالتسويق للأفكار المدلّسة، الكاذبة للتلاعب بعقول العامة ومعتقداتهم.

يسعى كتاب الزوجة خصوصًا، ومنهم آيمي سيزار (٢٠٠٨-١٩١٣) ٤، ٥

## 1. Translinguistique

٢. كريستيفا، علم النصّ.

## 3. Julia Kristiv

## 4. Aimé Césaire

٥. آيمي سيزار Aimé Césaire كاتب وشاعر وسياسي من مستعمرة المارتينيك الفرنسية Martinique . يعتبر مؤسس الحركة الأدبية والسياسية الزوجة Négritude. من أشهر مؤلفاته قصائده الموسومة بـ«كراس



والشاعر ليون غونتران داماس (١٩٧٨-١٩١٢)<sup>١</sup> والرئيس الشاعر ليوبولد سيدار سنغور (١٩٠٦-٢٠٠١)<sup>٢</sup> إلى الانتفاضة كتابه لخلخلة الصورة المركبة التي صنعتها المركزية لنفسها وأحاطت بها مشروعها الكولونيالي تحت قناع المهمة الحضارية والمسؤولية الإنسانية وسفينة النجاة الغربية، المنقذة للبشرية من وضعيات الفقر والجهل والتوحش.

تأسس خطاب رواد حركة الزنوجة على تفنيد خطاب المركزية والرد على مفكرها الذين حاولوا تأييد مشاريعها الخارجية التوسعية باعتبارها تعود بالمنافع والامتيازات على الميتروبول، فقد جمع مثلاً فيكتور هوجو<sup>٣</sup> (١٨٠٢-١٨٨٥) بين ثنائية الاستعمار والحضارة، واعتبر روسيا وبريطانيا قوتين استعماريّتين، ويجب إقصاؤهما من النظام السياسي الأوروبي، بينما تُعدّ فرنسا قوة حضارية لها رسالة تنوير وتهيئف نحو المجتمعات المتخلفة «يجب أن لا تكون فرنسا

العودة إلى أرض الوطن» Cahier d'un retour au pays natal، ١٩٣٩، والذي أشارت قصائده إلى اللامساواة بين السود والبيض، و«خطاب حول الاستعمار» Discours sur le colonialism، ١٩٥٠ والذي شرح فيه الاستعمار وكشف مناوئته وتستره تحت شعارات الحضارات والقيم الإنسانية.

١. ليون غونتران داماس (١٩٧٨-١٩١٢) Léon-Gontran Damas يُعدّ عند نقاد الأدب الأفريقي الأب الروحي لحركة الزنوجة، تعتبر أشعاره وثائق ودساتير للحركة ومبادئ سامية للمثاقفة ورفضاً لكل تعصب وتمركز حول اللون. ومن أشهر دواوينه (قصائد زنجية على إيقاعات أفريقية) ١٩٤٨، *airs africains*, *Poèmes nègres sur des*

٢. ليوبولد سيدار سنغور (١٩٠٦-٢٠٠١) Léopold Sédar Senghor الشاعر/ الرئيس، أول رئيس لدولة السنغال المستقلة (١٩٦٠-١٩٨٠) وأول أفريقي يحظى بمقعد في الأكاديمية الفرنسية. يُعدّ من كبار مناضلي الحركة الفرنكوفونية، وهو عضو مؤسس للمجلس الأعلى للفرنكوفونية. أسس مع آيمي سيزار وليون غونتران مجلة الطالب الأسود *L'Étudiant noir* سنة ١٩٣٤ للتعبير عن الثقافة الزنجية ومقاومة العبودية والعنصرية. له مؤلفات عديدة في الدعوة إلى المساواة، ودواوين شعرية تتغنّى بالتضحيات السوداء في حقل العدالة والحرية.

قوة استعمارية، فلا بد أن تكون قوة حضارية. إن إنجلترا وروسيا يحتلان العالم المتوحش، ولكن فرنسا عليها تحمّل مسؤولية تمدين هذا العالم المستعمر»<sup>١</sup>. وقد كذب الشاعر آيمي سزار هذه الرؤى واعتبرها من ضروب الخداع والمكر، فالحضارة تتناقض بمبادئها وقيمها مع ممارسات الاستعمار، فشتان بين نشر القيم والحدائث والتقنية وبين النهب والقتل والاضطهاد، فقد ندّد في بحثه الموسوم (خطاب حول الاستعمار) سنة ١٩٥٠، بمظاهر القهر والتعذيب والعنصرية والاعتقالات والاستغلال والتجنيد الإجباري للأفارقة، بالإضافة إلى الوصاية السياسية والثقافية التي حرمت الأفارقة من لغتهم ودياناتهم وثقافتهم وهويتهم «لا أحد يستعمر ببراءة، لا أحد يستعمر بحصانة، أمة تستعمر، وحضارة تبرّر الاستعمار، إنها بالفعل حضارة مريضة»<sup>٢</sup>.

وعلى الرغم من الانتقادات التي تطال خطاب ما بعد الكولونيالية، إلا أنه تمكّن من تشكيل حقل معرفي رائد وإرساء رؤية ومقاربة جديدة في تفكيك خطاب الإمبراطوريات الكولونيالية العظمى، فقد كشفت كتابات التابع/الهامش عن زيف المشاريع الاستعمارية وقناعاتها الوهمية وإنهاء أسطورة المهمة الحضارية «إن المسافة بين الاستعمار والحضارة غير محدّدة، ففي كلّ الحملات الاستعمارية المترامية والمتتابعة، لم نعثر على قيمة إنسانية واحدة، سواء في القوانين المُشرّعة أو في التعليمات الوزارية المُرسلة إلى المستعمرات ولا في غيرها»<sup>٣</sup>.

اشتركت توجّهات أدب ما بعد الكولونيالية بمختلف تياراته وأجنحته

1. Melka, Victor Hugo: un combat pour les Opprimés, 385.

2. Akinwande, Négritude et Francophonie, 26.

3. Césaire, Discours sur le Colonialisme, 1950, 3.

وجزئياته البحثية إلى كشف الأقنعة البيضاء للاستعمار بألوانه وأطيافه المختلفة والمتنوعة، فكانت كتابات الهامش والمنبوذ والزوجة في ارتكازها على اللون والثقافة واليساريين التنويريين انطلاقاً لميلاد صوت ونمط جديد في المقاومة والتصدي والرفض لسلطة المركزية الفرنسية وهي تحارب الهويات والثقافات، وتُكرّس الاغتراب والاستلاب، وتقتل كينونة ووجود «الأخر» المختلف.

تمكّن خطاب ما بعد الكولونيالية من تحقيق جملة من النتائج، لعلّ أبرزها القدرة على التعبير والكتابة، والتي صمدت أمام اتهامات المركزية الثقافية حول المنهجية والخلفية الثقافية والمرجعية السياسية والإبداعية والدفاعية البحثية. وكانت المشاركة في صناعة الصورة والتمثيلات الثقافية أهمّ مُنجز بعدما كان احتكاراً مقتصرًا على المنظومة المركزية الثقافية دون غيرها، فهي الآلية والوعاء الحصري لتشكيل الصور في المخيال الجمعي والوعي الاجتماعي والثقافي، فكانت صورتها الاستعمارية نموذجاً للعقلانية والحضارة والمدنية.

ومع بروز ثقافة ما بعد الكولونيالية، بدأت الصورة النمطية تنهار وتنفكّ بفضل المراجعات والقراءات التي تحمّلت عبء إنهاء المنطلقات الأيديولوجية للمركزية وتفنيد ادّعاءات تيار الاستعمار الحضاري والمهمة التنويرية.

### ٣. تفكيك بليوغرافيا مُصنّفات «ما بعد الكولونيالية» الفرنسية»

تسعى هذه المقاربة إلى تقديم مسح لأهمّ المؤلفات الفرنسية في حقل دراسات ما بعد الكولونيالية، بهدف الوصول إلى استصدار أحكام علمية وموضوعية حول توجهات الرؤية الفرنسية لهذا الضرب من الأبحاث، وتمكين الباحثين من تشكيل وتكوين موقف وتصوّر واضح حول سمات وخصائص المنظومة الفكرية والاطّلاع على هويتها ومنهجها في التعامل مع دراسات رعايا مستعمراتها القديمة.

وعلى الرغم من التضييق والحصار المضروب على دراسات ما بعد الكولونيالية وتجريدها من العلمية والموضوعية منهجياً، ومن التجديد والإبداع فكرياً لارتباطها بالموروث السردي والوصفي الاستعماري، وبالتحيز المعرفي لمقاضاتها المركزية الثقافية ومطالبتها بإعادة مراجعة تصوّراتها وصورها النمطية حول «الآخر» وثقافته ودعوتها إلى التجرّد والتحرّر من الأيديولوجية الاستعلائية ومن التمثّلات الوهميّة التي أصبحت مرجعية ثابتة ومعيّاراً للمحاكمة الغيريّة ومرآة عاكسة لرهانات المثاقفة.

لم تكن المكتبة الفرنسيّة ثريّة ثراء المكتبة الإنجليزيّة والأميريكيّة في حقل دراسات ما بعد الكولونيالية والتابع لاختلاف المنظومتين فكرياً وأيديولوجياً في التعامل مع المستعمرات ومخلفاتها الثقافيّة والسياسيّة، فقد ناصبت المركزية الثقافيّة الفرنسيّة العداء للدراسات التاريخيّة التي تنقّب في موروثها الاستعماري وتستنطق منظومتها الأدبيّة والفكريّة، كاشفة زيف تصوّراتها واصطناع مرجعيّتها وتكلّف سلوكيّاتها.

لذلك سارعت إلى اتّهام دراسات ما بعد الكولونيالية بجملة من الادّعاءات والمغالطات تقزيماً لرسالتها واختزالاً لأهدافها واستصغاراً لروّادها واختراقاً لمنهجها، لتحقيق استهجان أكاديميٍّ من جهة ورفض شعبيٍّ من جهة أخرى بالترويج لتقاطع نتائجها مع الوحدة الوطنيّة وتهديدها وإثارة الاضطرابات الاجتماعيّة داخل الميترربول.

بدأت الكتابات الفرنسيّة تزدهر «انطلاقاً من سنة ٢٠٠٦، إذ ازداد الإنتاج الفرنسي في موضوع ما بعد الكولونيالية، ممّا أثار فرحة لأنصارها الذين يعتبرون أنّ المناقشات حول الظاهرة ضروريّة لمعرفة أسباب انتشارها»<sup>1</sup>.

1. Cohen, La bibliothèque postcoloniale en pleine expansion, 166.

شكّلت جدليّة المحتوى والمقاربة صدمة للمتلقّي وهو يستقرئ ويستعرض المكتبة الفرنسيّة في أبحاثها الأكاديميّة في حقل دراسات ما بعد الكولونياليّة؛ ذلك أنّ أغلب الدراسات، وبنسب متفاوتة، حاولت التقليل من القيمة العلميّة وإثارة الشبهات حولها، سواء من حيث المضمون المعرفي أو الدوافع والحوافز المؤسّسة لشيوع هذا الضرب من المقاربات، وقد انقسمت المعارضات والمراجعات إلى اتّجاهات تختلف في المنهج وتشارك في النتيجة، إذ لم يتمكّن الدارسون من التجرّد والتحرّر من سلطة التحيّز التي أقرّنها المركزية الثقافيّة، والتي دفعت بالباحث إلى التحوّل من الوظيفة العلميّة الموضوعيّة إلى الوظيفة النضاليّة التي تتبنّى مواقف مبدئيّة أيديولوجيّة من المسائل والقضايا المرتبطة بالتاريخ الكولونيالي.

ولم تكن المواقف أيضًا تجاوزًا للماضي ودعوة للمثاقفة مع الآخر/ الهامش والاعتراف بالجرائم المقترفة والمرتكبة في حقّه، بقدر ما كانت إنكارًا كولونياليًا جديدًا لسلطة خطاب الهامش ومصادرة لحقّه في التعبير، كما هو شأن نظرائه في المستعمرات الأنجلوساكسونيّة من أمثال كتابات هومي<sup>1</sup> ١٩٤٩ و راناجيت جها<sup>2</sup> ١٩٢٢.

تساءلت أغلب الدراسات المنشورة في الأعداد الخاصّة من المجلّات تُشكل أغلبيّة المنشورات قياسًا للمؤلّفات الشخصية وأعمال الملتقيات (صدمة للمتلقّي من أبناء المستعمرات أولًا والقارئ الفرانكوفوني ثانيًا؛ ذلك أنّ العناوين اعتمدت الاستفزاز كمنهج للإثارة، فجاءت في معظمها صادمة من حيث التشكيك في الغايات والأهداف والتضليل الفكري بالخلط بين مفاهيم مقتربة

---

1. Homi Bhabha

2. Ranajit Guha

من حقل التاريخ الاستعماري، كالميراث الكولونيالي، أو التاريخ الاستعماري، الإمبراطورية ومستعمراتها، أو بالربط بين الاستعمار وازدواجية الجنسية وقضايا الهوية والهجرة والتطرف الديني وما إليها من المسائل التي تتقاطع بطريقة مباشرة أو غير مباشرة مع الاستعمار وتمظهراته السياسية والاقتصادية والثقافية.

فقد نشرت مجلة هيرودوت<sup>١</sup> عددًا خاصًا حول المسألة الاستعمارية<sup>٢</sup> ولم يحظ موضوع ما بعد الكولونيالية كمنهج نقدي ثقافي يحلّل ويُناقش ويُعيد بناء مفهوم الاستعمار إلا بالقليل النادر بعدما سيطرت القضايا الهامشية والثانوية المتصلة بالمنظومة الاستعمارية كقضايا الخلط بين الاستعمار القديم والحديث وعلاقة ما بعد الكولونيالية باللغات وانفجارات لندن وما إليها من القضايا التي لا تطوّر الأدبيات والمنطلقات الفكرية والمرجعية لتيار ما بعد الكولونيالية. وربما يتم فهم المنهج وأصوله بطريقة سطحية ساذجة للتأكيد على ضعفه وفشله في مقارنة الظواهر التاريخية «اليوم مثلًا في فرنسا، وبسبب تزايد عدد السكّان المنحدرين من البلاد ذات الثقافة الإسلامية، وبسبب تطوّر الأفكار، فإنّ عدد المستمعين للرأي<sup>٣</sup> والذين يأكلون الكسكسي»<sup>٤</sup> ولهم علاقات صداقة مع العرب، هم أكبر عددًا مقارنة بـ«الجزائر الفرنسي»، وهذا دليل على أهمية العلاقات ما بعد الكولونيالية»<sup>٥</sup>.

والحقيقة أنّ الانتشار العالمي في حقول ميادين الموسيقى والأكل والرياضة، يرجع إلى أسباب أخرى غير الاحتكاك المباشر بأبناء المستعمرات، فالهجرات

1. Hérodote

2. La question Coloniale

٣. الرأي: نمط موسيقي جزائري.

٤. الكسكسي: طبق شعبي من المطبخ المغربي.

5. Lacoste, LA QUESTION POSTCOLONIALE,15.

المتتالية وتطور وسائل الاتصال وثقافة العولمة، كلّها آليات ساهمت في تقارب الشعوب وبداية تفكّك الخصوصيات الثقافية وانقراضها بعد موجات التجديد والتحديث التي لامست مسائل الثقافة والفنّ والرياضة وغيرها.

انتظر القارئ وهو يتصفّح العدد الخاصّ لمجلة المتاهة<sup>١</sup> الذي أفردته لموضوع ما بعد الكولونيالية الموسوم بـ «هل يجب أن نكون ما بعد كولونياليين؟» أن يعثر على المقاربة الفرنسية لحقل دراسات ما بعد الكولونيالية ويكشف عن رؤيتها وموقفها ليستنبط الخصائص والمميزات والضوابط، ويستطلع المنهج والرؤية ليقارنها مع نظيراتها الأميركية والأنجلوساكسونية، ولكنه يتفاجأ بمجموعة من الدراسات والأبحاث تتعلّق بالنوع والجنس الأدبيين القادمين من أميركا بخصائص سردية ووصفية مميزة، وبموضوعات استرجاعية تاريخية كخصائص نمط تعليم الأهالي في الجزائر ومدغشقر من خلال المشروع الكولونيالي الفرنسي.

إلا أن العدد احتوى على مقاربة قدّمها الباحث غريغوار لومبانجي<sup>٢</sup> الموسوم: «الدراسات ما بعد الكولونيالية على الطريقة الفرنسية»، وعلى الرغم من الدافعية التي يثيرها العنوان إلا أن الباحث استعرض تعامل المنظومة الفكرية الفرنسية مع هذا الحقل الجديد من خلال كتاب (الشرح الكولونيالي)<sup>٣</sup>، والذي أشار فيه الكاتب إلى أنه «أصبح اليوم من الصعوبة تجاهل دراسات ما بعد الكولونيالية، رغم أنّها تحمل توترات قوية وغير عادية في المجتمع الفرنسي»<sup>٤</sup>.

1. Labyrinthe
2. Grégoire Leménager
3. La Fracture Coloniale
4. Lemaire, Bancel et Blanchard, sous la direction – 4 La fracture coloniale, La société française au prisme de l'héritage colonial, 11.

صدر كتاب (الشرح الاستعماري، المجتمع الفرنسي من منظور الموروث الكولونيالي) سنة ٢٠٠٦، وهو عمل جماعي يقع في ٣٢٢ صفحة من الحجم المتوسط، تتوزّع على مقدّمة مشتركة بعنوان – الشرح

ولعلّ ما يميّز هذا العدد هو الإقرار الفرنسي بتأخر حقل دراسات ما بعد الكولونيالية في فرنسا والإشارة إلى التناقض والفجوة الكبيرة بين عالمين وفضاءين، الأوّل عالم يشهد مراجعات نقدية لفترات الكولونيالية وانعكاسات وجودها على المستعمرات وأبنائها، نفسياً واقتصادياً وثقافياً وسياسياً، وبين عالم مركزي متعنّت ومُتصلّب وعنصري رافض لكلّ حوار مع «الآخر» وثقافته ووجوده الإنساني والحضاري، والكتاب «الشرح الاستعماري» دعوة لتجاوز التأخر المقصود في البحث، مقارنة بالبحوث الأنجلوساكسونية، وهو يكرّر فكرة نيكولا بانسل<sup>١</sup> حين أعلن تقييم الرؤية الدولية للبحث الفرنسي بالضعف في هذا الحقل المعرفي<sup>٢</sup>.

وتنتاب المركزية عمليّات فزع وهستيريا فكرية ومعرفية من دراسات ما بعد الكولونيالية ودعاتها، حتّى وإن كانت انتماءاتهم فرنسية، فالولاء والانتماء الإداري لا يُعبّر بالضرورة عن الوطنية المطلقة والخالصة، لذلك تحجب نصوص دعاة

---

الاستعماري أزمة فرنسية - وضحوا من خلالها سبب تأليف الكتاب الذي يعود حسب رأيهم إلى المناخ الفرنسي العام «لم تتوقّف في السنوات الأخيرة المناقشات حول الماضي الاستعماري لفرنسا في الفضاء العمومي، وجاء هذا الانبثاق من أماكن متعدّدة وجمعيّات متنوّعة، منها المتّصل بالتاريخ الاستعماري مثل المرحلين والحركي وقدماء محاربي ثورة الجزائر، ومنها ما يتّصل بالدولة حين تشرع في التصويت على نصوص بناء الذاكرة الرسمية، وأيضاً من الأكاديميين الجامعيين الذين ينشرون بحوثاً تتعلّق بالفترة الاستعمارية بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، ص ٩ ثمّ تليها أربعة وعشرون بحثاً وملحقان حول منهجية دراسة الذاكرات الثلاث، الكولونيالية والهجرة والحضريّة.

تناولت المقالات جميعها علاقة الاستعمار الفرنسي بمستعمراته المستقلّة وانعكاس الوعي الوطني على الجمهوريّة مع ظهور الإسلام السياسي، بالإضافة إلى إشكالات الهجرة من حيث الاندماج والانقسام بين أرض الاستقبال وأرض الأجداد والأصول.

١. نيكولا بانسل Bancel Nicolas، صاحب مقال: ماذا نفعل بدراسات ما بعد الكولونيالية؟ المنشور بـ:

Bancel, Que faire des postcolonial studies?.

2. Leménager, Des études (post) coloniales à la française, 86.



ورواد ما بعد الكولونيالية الفرنسيين من الكتب والمراجع المدرسية الفرنسية، خوفاً من اطلاع الأجيال الصاعدة على التاريخ الاستعماري لبلادهم، وبالتالي الدعوة إلى مراجعات علمية موضوعية تُنصف الثقافات والحضارات من هيمنة المركزية وسلطة الإمبراطورية الكولونيالية «تحتوي الكتب المدرسية على ٢٣ ٪ من النصوص المتعلقة بإشكالات آداب ما بعد الكولونيالية، وقضايا الغيرية والعلاقة بين تاريخ الاستعمار وما بعده، علاوة على ذلك إنه لم يتم مطلقاً توظيف مصطلح ما بعد الكولونيالية للتعبير عن الظواهر السابقة»<sup>١</sup>.

#### ٤. عقدة كتابات الكولونيالية الفرنسية

تمثل كتابات ما بعد الكولونيالية فوييا للمتلقى المركزي؛ لأنها نصوص مارقة متمردة على أصول الإمبراطوريات في تصوراتها وتمثلاتها للآخر / المختلف / المضطهد، المُجسّد للدونية العقلانية والانحدار غير الراقي، والعجز الفكري عن مواكبة النهضة والتنوير.

إنَّ هيمنة الأيديولوجية المركزية على قراءة وتأويل كتابات ما بعد الكولونيالية، أنتجت أنساقاً ثقافية إقصائية وأنظمة فكرية عنصرية متعالية، ترى في المراجعة والإقرار بالذنب والخطأ نقصاً ودونية وضعفاً، ممّا دفع البعض إلى التساؤل عن «ماذا نصنع بدراسات ما بعد الكولونيالية؟»؛ لأنها تحدث تمزقاً اجتماعياً وخللاً منهجياً لتقاطعها مع مناهج العلوم الاجتماعية والإنسانية، متجاهلة الفائدة المعرفية لمنهج العلوم البينية<sup>٢</sup> بانفتاحها على مختلف العلوم، وبالتالي قراءة النصّ برؤى ومقاربات متعددة ومتنوعة تجاوزاً للأحادية التأويلية والتفسيرية، وهو من المناهج الوظيفية في تناول القضايا والمسائل الهادفة إلى إحداث قطيعة

1. Le Meur, Auteurs postcoloniaux et manuels scolaires: un lien en construction.

2. L'interdisciplinarité

إبستيمولوجية مع الموروث المرجعي «تجدر الإشارة إلى أن الهجمات العامة ضد دراسات ما بعد الكولونيالية والتابع، غريبة ومريبة، فهذا التيار يوصف عادة بأنه منفتح، متعدّد المناهج، مُناقض ومُشير للجدل»<sup>١</sup>.

من القضايا التي تُثيرها المركزية حول دراسات ما بعد الكولونيالية، هي أن هذا النمط من الدراسات آني؛ أي وقتي مرتبط بفترة تاريخية محدّدة، وبفضاء جغرافي مضبوط بوجود الاستعمار، وموته متّصل بنهاية المراجعات التاريخية، فهو منهج زمني ومرحلي، صلاحيته الأكاديمية محدودة. والحقيقة أن دراسات ما بعد الكولونيالية ليست تيارًا مؤقتًا مرتبطًا زمنياً، بل هو تيار نقدي تفكيكي يركز على نظريات النقد الثقافي في تحليله لرؤى التمركز المتعالي في البنية والهيكله والتكوين والمعياريّة لكل منظومة مركزية تعتقد الكمال والنقاء والشمولية، وتنطلق أعماله من أرضية نشأة النواة الأولى لمفهوم الغرب وميلاد مصطلح السيطرة والهيمنة سنة ١٤٩٢، فالخوف من البرابرة ينهض بالدراسات الأكاديمية إلى الاستمرارية في المقاومة بالكتابة لإلغاء التصورات المزعومة والمزيّفة للإمبراطوريات التوسعية في العالم.

والواقع الذي تهابه المركزية الثقافية وتخشاه، هو إعادة قراءة التاريخ وظواهره ونتائجه وفق مؤشّرات ومعطيات جدلية الأنا والآخر وحوار الحضارات والمثاقفة النديّة وثقافة التسامح؛ إذ يتمكّن الهامش من تقويم وتقييم المركز «تنظر دراسات ما بعد الاستعمار إلى مسألة نشأت عن قراءة كتاب «إدوارد سعيد»، هي الآثار المترتبة عن حقب الفترة الاستعمارية، وهل يستطيع الاستعمار، من هذا المنظور، أن يخبرنا عن تاريخ الميتر وبول نفسها؟ وهل يمكننا أيضًا تصوّر تفكيك أوروبا كمركز لإنتاج العقلانية «المهيمنة» التي تشجّع الاستعمار من زاوية الغزو وتعلّمه

1. Bancel, Que Faire Des Postcolonial Studies? 131.

الأشكال الملموسة لممارسة السلطة وكيفيات تطبيق العنف الرمزي وتهميش الثقافات وتخفيض قيمتها؟<sup>١</sup>.

تكمن رسالة الهامش عبر تموقعه الجديد في السيرورة الحضارية من دفع المركز إلى إدراك حجم المعاناة السيكلوجية والسوسيو-ثقافية التي مارستها المركزية الإمبراطورية، فكرياً وثقافة وسياسة، عبر قرون الاضطهاد والقهر، كما يسعى إلى إلغاء ثقافة التبعية والنفي والإقصاء، وهي الأدوات التي توظفها المركزية لإنتاج النموذج الأعلى والبديل الذي يتحوّل إلى معيار لتحديد مراكز الآخرين في هرم البناء الحضاري وتقييم ثقافتهم وحضاراتهم «يسعى فكر ما بعد الاستعمار إلى تفكيك الهيكل العظمي للوحش لإخراج أماكن سكنه المتميزة، بشكل جذري، ويسأل نفسه عن معرفة ظروف العيش في ظلّ نظام هذا الوحش، وعن نمط الحياة والموت في محرابه. إنّه يكشف عن النزعة الإنسانية للاستعمار الأوروبي، خاصّة ذلك الشيء الذي يجب أن نسمّيه الحقد المكبوت في لاشعور «الأنا». فالعنصرية عموماً والعنصرية الاستعمارية خصوصاً، هي انعكاس لما في نفس «الأنا» على «الآخر»<sup>٢</sup>.

شكّلت الكتابات الفرنسية في حقل دراسات ما بعد الكولونيالية نموذجاً للرفض والإقصاء، وأسقطت على الكتابات التي لا تتناسب وتتوافق مع أدبياتها وأيديولوجيتها كلّ أنواع التُّهم والمغالطات الأكاديمية من الامتداد الماركسي / الشيوعي الذي استرجعت المركزية الكولونيالية موافقه من حركات التحرّر ودعوته لاستقلال البلدان المستعمرة في أفريقيا وآسيا، فقد نادى الحزب الشيوعي الفرنسي بضرورة استقلال الجزائر وبقية الدول المحتلة، كما دعم حركات التحرّر،

١. بانسال، نيكولا، ماذا نصنع بدراسات ما بعد الكولونيالية؟، ١٣٥.

2. Mbembe, Olivier Mongin, Nathalie Lempereur et Jean-Louis Schlegel, 119 .

مادياً ومعنوياً، بإنشائه لتيارات ولجان للتضامن، منها رابطة مناهضة الإمبريالية والقمع الاستعماري<sup>١</sup>. وتسعى المركزية الثقافية الفرنسية إلى تحقيق الصلة بين دراسات ما بعد الكولونيالية والأحزاب والتيارات اليسارية واعتبارها حاضنة للفكر الجديد، ولم يُخف بعض الباحثين مقارباتهم في جعل كتابات الهامش مجرد مطالب هوياتية وثقافية ما انفك اليسار السياسي يتبنّاها ويدافع عنها، فهي رؤى إمبريالية قائمة على قراءات جديدة للموروث الماركسي وكتابات أنطونيو غرامشي (١٩٣٧-١٨٩١)<sup>٢</sup> حول المثقف العضوي ومناهضته للبرالية الجديدة والقطيعة مع اليسار التقليدي، وهذا ما دفع ببعض النخب الفرنسية إلى اعتبار دراسات ما بعد الكولونيالية خدعة إمبريالية «إنّه من السهولة تصنيف دراسات ما بعد الكولونيالية وقراءتها بأنّها «حيلة إمبريالية» بسبب لغتها الإنجليزية وقدمها من الولايات المتحدة الأميركية»<sup>٣</sup>.

وبناء على التراكمات التاريخية والمعرفية، لم تتمكن المركزية الثقافية الفرنسية من التكيّف والتفاعل مع تيار النقد ما بعد الكولونيالي الذي شرع في تفكيك المقولات الاستعمارية وإعادة بناء صورة معرفية جديدة تستجيب لحقوق الإنسان في وجوب استمتاع الإنسانية جمعاء بالحرية والعدالة دون عنصرية أو تمييز عرقي وثقافي، فلجأت إلى الدعوة إلى ضرورة التخلص من هذا الضرب من الدراسات وحرقتها؛ لأنّها تهدد الوحدة الوطنية وتفكك النسيج الاجتماعي وتدعو إلى التفرقة والتطرّف «يشكّل هذا النمط من الدراسات انحداراً علمياً؛ لأنّه يركّز على الخطابات والتمثّلات، بالإضافة إلى الاستخدام الكارثي لمفهوم

---

1. René, La Partie et le tout, 67.

2. Antonio Gramsci

3. Boidin, Etudes décoloniales et postcoloniales dans les débats Français, 135.

الهوية، مما أدى إلى معالجة المسألة الاجتماعية والسياسية للضواحي بطريقة إثنية طائفية<sup>١</sup>.

الانحراف الجديد الذي تبنته المركزية الثقافية تمثل في تحويل قصديّة دراسات ما بعد الكولونيالية من مقارنة نقدية حديثة في قراءة وتأويل الموروث الثقافي الاستعماري تهدف إلى تفنيد الرؤى والرهانات الوهمية للتبعية الثقافية إلى الإدانة والمساءلة عن المسؤولية في فشل السياسات الداخلية للمتروبول. فقد ظهرت دراسات بعد انتفاضات الضواحي في باريس سنة ٢٠٠٥، مُحَمَّلة دراسات ما بعد الكولونيالية الدوافع والنتائج والآثار، ومتجاهلة الأسباب المباشرة للتمرد بعد رفض شباب فرنسي لسياسة الاندماج وتنديدهم بالتمهيش والعنصرية في سوق العمل والتعليم.

قرأت المركزية انتفاضة الضواحي بأنها ثورات «هوية» بعد إثارة الدراسات الأكاديمية للموروث الاستعماري والتذكير بجرائمه واستغلاله الوحشي للثروات الطبيعية والبشرية؛ لأنّ الاستعمار يستمرّ ويستحضر عبر الفضاء والزمن، ويشكّل مُكوّنًا مركزيًا وأساسيًا من ركائز الهوية لأبناء المستعمرات وأحفادهم. وفي ظلّ غياب المكاشفة المباشرة والاعتراف بالجرائم والانتهاكات الاستعمارية، يبقى تأويل المتن والشاهد التاريخي خاضعًا للبراغماتية والمصالح الذاتية «يشكّل الاستعمار جزءًا من التراث التاريخي الفرنسي، ولكنه يختفي خطايا... وفي ضموره واختفائه دفع إرادي لصناعة علاقات خيالية مع «الآخر»، والعكس صحيح»<sup>٢</sup>.

وتصل ذروة التطرف قمتها حين تنطلق المنظومة النقدية المركزية في تمهيش

1. Molénat, Faut-il brûler les études Postcoloniales?.

2. Mansouri, Le Colonial dans l'espace et le temps, 161.

دراسات ما بعد الكولونيالية والتشكيك في منهجها القائم على استنطاق التاريخ وعدم التمييز بين الفعل الكولونيالي وخطابه، بالإضافة إلى الاستعانة بمناهج مختلفة في تحليل الظاهرة الاستعمارية، بتوظيف لغة موازية تفرز أنظمة فكرية وخيالية وللغة العنف المعرفي التي كان يستخدمها الاستعمار، دفعت هذه التهم والادّعاءات الباحثة الفرنسية لوتيسيا زيكييني<sup>١</sup> في المركز الوطني للبحث العلمي CNRS إلى الاستفهام «هل دراسات ما بعد الكولونيالية تستعمر العلوم الاجتماعية؟»<sup>٢</sup>.

تعتقد المركزية الفرنسية أنّ منهج دراسات ما بعد الكولونيالية تحتلّ وتغزو الدراسات الإنسانية وتأسرها وتأخذها رهينة بسبب اقترانها المطلق بالتاريخ والماضي وتمنعها من التطور والانفتاح والاستفادة من فتوحات العولمة ومناهجها النقدية الحداثيّة.

أنتجت الباحثة كريستين شيفالون<sup>٣</sup> ١٩٦١ في الحقل الجغرافي والأنثروبولوجي بالمركز الوطني للبحث العلمي CNRS بحثاً مشيراً بعنوانه ومضمونه «السعي المثير للشفقة لدراسات ما بعد الكولونيالية أو الثورة المغيبيّة»، استعرضت فيه المنطلقات والأصول الأولى لنشأة دراسات ما بعد الكولونيالية، مدعمة بشواهد نظرية حول مفهوم وخصائص هذا النمط المعرفي وظروف ولوجه الفضاء الفرنسي ومنظومته الفكرية والمعرفي «لا شك أنّ دراسات ما بعد الكولونيالية ببعدها الإبيستيمولوجي النقدي قد دخلت الفضاء الفرنسي وأثرت بسياقها الفكري في أعمال الشغب لنوفمبر ٢٠٠٥»<sup>٤</sup>.

---

1. Zecchini Laetitia

2. Zecchini, Les études postcoloniales colonisent-elles les sciences sociales?

3. Christine Chivallon

4. Chivallon, La quête pathétique des Postcolonial Studies ou la révolution manquée,

## ٥. إقصاء الآخر كثقافة ما بعد كولونيالية

على الرغم من ابتعاد دراسات ما بعد الكولونيالية عن المحاكمات التاريخية والدعوة إلى المحاسبة الجزائية عن الجرائم والإبادة الجماعية المرتكبة ضد الأهالي في المستعمرات، والتي ترقى إلى مستويات الجرائم ضد الإنسانية والاعتماد على انتقاد الخطاب الكولونيالي وتصوّراته المتحيزة ضد «الآخر / المختلف»، إلا أن هذا لم يشفع لها أمام تصوّرات المركزية الثقافية ومعتقداتها، فهي ترى أنها تيار متجرد من القيم والأخلاق وليس لها هيكلية مرجعية تتحكّم في أطروحاتها «لا تمتلك دراسات ما بعد الكولونيالية إطاراً إثنيّاً أو ثقافياً»<sup>١</sup>. وتستدعي الباحثة رأي أشيل مبامبي<sup>٢</sup> في أن دراسات ما بعد الكولونيالية «فكر حالم، حلم شكل جديد من الإنسانية، إنسانية ناقدة، تهدف إلى تأسيس مشترك جامع لكل اختلاف»<sup>٣</sup>.

إن فلسفة اليوتوبيا وجماليّاتها لا تتناقض مع الميخيل الإنساني في تحقيق مجتمعات تسودها قيم الأنوار ومبادئ الديانات السماوية في مناداتها بالحق والخير والجمال والأخوة والعدالة ومحاربة الاضطهاد، بينما يصطدم الفكر الإنساني بالفكر الوحشي المتعصب والمتطرّف الذي ينفي عن «الآخر» حقّ الوجود والكينونة، ويجتهد في تبرير العبودية والاستعمار ويرفض اعتبار تجارة الرقّ واستغلال الزوج جريمة ضد الإنسانية<sup>٤</sup>.

32.

1. Ibid.

2. Achille Mbembe

3. Mbembe, «Qu'est-ce que la pensée postcoloniale?», 117.

٤. ينظر كتاب:

Pétré-Grenouilleau, Les Traités négrières Essai d'histoire globale Gallimard.

ولعلّ تحميل دراسات ما بعد الكولونيالية مسؤولية انتفاضة الضواحي الفرنسية<sup>١</sup> ٢٠٠٥ هو الإفصاح المباشر عن معاداة هذا التيار ورفض تأصيله أكاديمياً وإعلامياً خوفاً من القراءات الاجتماعية لظاهرة أعمال الشغب التي أشعلها شباب مُنحدر من أصول مهاجرة تعبيراً عن التهميش والعنصرية، ولكنّ اليمين، بجناحيه المعتدل والمتطرّف، استطاع الاستثمار في الأصول بإسناد الانتفاضات الاجتماعية والتطرّف الديني إلى الأصول العامّة واعتبار المطالب ردود أفعال وانتفاضات للمستعمرات القديمة.

ودليل من ناحية أخرى على نجاح هذا التيار واكتساحه مختلف طبقات المجتمع واحتلاله مكانة أكاديمية في الفضاء الفرنسي ومنظومته الثقافية مع بداية ظهور آثاره وتأثيراته، واستجابة النخبة الفرنسية لنداءاتها وخطاباتها، خاصّة عند رواد ما بعد الحداثة ومناضلي اليسار السياسي، مع بداية الحراك الاجتماعي / الثقافي الفرنسي الذي حمل مطالب اجتماعية واقتصادية مقترنة بالهويّات والخصوصيّات الثقافية، ممّا أدّى إلى اعتبار دراسات ما بعد الكولونيالية ثورة مُجهضة وفاشلة لتحريضها ضدّ المركزية الثقافية. واحتراراً ووقاية، ترى الباحثة ضرورة إعادة دراسات ما بعد الكولونيالية إلى مناخها الأصلي وحاضنتها الجوهرية «إذا أردت الإجابة عن سؤال حول المكان المناسب لدراسات ما بعد الكولونيالية، فأقول: لا بدّ أن تنتقل إلى الفضاءات الأكاديمية، والتساؤل حول فائدة هذه النظريات في بناء معرفتنا. إنّ الرغبة في إشعال ثورة مُعَيّبة أمر مثير للشفقة، لذلك لا بدّ من صياغة مشروع معرفي بأخلاقيات ووطنية تضمن الممارسات التطبيقية»<sup>٢</sup>.

---

1. les émeutes des banlieues

2. Chivallon, La quête pathétique des Postcolonial Studies ou la révolution manquée,



تُثبت الدراسات الميدانية في حقل تحليل النتائج المدرسية ارتفاع نسبة الرسوب والفشل الدراسي عند التلاميذ والطلبة المنحدرين من الهجرة لأسباب موضوعية تعود في عمومها إلى اللاتوازن في المناهج التعليمية وبيداغوجيا التدريس ومراعاة الفروق الفردية، مما انعكس سلباً على المردود الدراسي والتعليمي «يحقّق التلاميذ المنحدرون من الجيل الأوّل للهجرة نتائج منخفضة بـ ٤٩ نقطة مقارنة بتلاميذ السكّان الأصليين، ويحقّق أبناء الجيل الثاني نتائج أضعف بـ ٣٢ نقطة قياساً بتلاميذ السكّان الأصليين»<sup>١</sup>.

وبناء على مؤشرات منظمة التعاون والتنمية الاقتصادية OCDE حول النتائج المدرسية لأبناء المهاجرين، يتّضح التأثير الجزئي والنسبي لدراسات ما بعد الكولونيالية على انتفاضة الضواحي الباريسية، ممّا يؤكّد أنّ رفض هذا الصنف من الدراسات يعود لأسباب أخرى، يأتي على هرمها ثقافة العنصرية المتفشية في المنظومة الفكرية الفرنسية، والتي كشفتها الباحثة والكاتبة الفرنسية أوديل توبرن<sup>٢</sup> في كتابها الصادر سنة ٢٠٠٧ الموسوم بـ «من العنصرية الفرنسية، أربعة قرون من فوبيا الزنوجة» أنّ العنصرية ثقافة متأصلة في المنظومة الفكرية والسياسية والثقافية الفرنسية تاريخياً، وأنّه ابتداء من سنة ١٦٨٥ تاريخ صدور قانون السود<sup>٣</sup>، أطلقت النخبة والأنتلجنسيا أفكاراً ومواقف مرعبة حول السود الأفارقة وسود جزر الأنتيل، تكشف عن عنصرية كبيرة وعميقة، حيث كتبت مصنّفات مؤسفة

1. OCDE, France faits marquants, 13.

2. Odile Tobner

3. Code des Noirs

وشنيعة من سان سيمون<sup>١</sup> (١٧٦٠-١٨٢٥) ومونتسكيو<sup>٢</sup> (١٦٨٩-١٧٥٥) وبوسيه<sup>٣</sup> (١٦٢٧-١٧٠٤) ووصولاً إلى رينان<sup>٤</sup> (١٨٢٣-١٨٩٢) وجيل فيري<sup>٥</sup> (١٨٣٢-١٨٩٣) وانتهاءً بالرئيسين شيراك<sup>٦</sup> (١٩٣٢) وساركوزي<sup>٧</sup> (١٩٥٥)، لكن بلاد الأنوار وحقوق الإنسان لا تريد أن ترى نفسها في هذه المرأة<sup>٨</sup>.

تساؤلات أخرى أثارها المكتبة الفرنسية تتعلق بمكانة دراسات ما بعد الكولونيالية، فبعد الخوف من مواقفها على الوحدة الوطنية وتأثير مبادئها على الهوية والخصوصية الثقافية عند الشباب المنحدر من الهجرة، تحولت الأنساق الثقافية إلى التنبيه من صدى هذه الدراسات على العلاقات الدولية عامة، ومع دول المستعمرات خاصة، فأغلب دول المستعمرات الفرنسية ما زالت تعاني من قضايا التنمية والديمقراطية، مما دفع بالمختصين في حقل الدراسات الجيو-سياسية إلى تحميل الاستعمار مسؤوليات التخلف والقهر والاستبداد بمخلفاته الثقافية والسياسية التي جعلتها في تبعية للمركز، وتُضيف دراسات المستقبلات والاستشراف تشجيع المركز للفساد في المستعمرات وحمايته لكل سلطة وسياسة فاسدة بالدعم حفاظاً على استمرارية مصالحها.

يمكن أن تسهم دراسات ما بعد الكولونيالية في التنمية باستثمارها في الماضي من حيث أنها تجربة مريرة تكشف عن المعاناة النفسية والجسدية في ظل سيطرة

---

1. Saint-Simon

2. Montesquieu

3. Bossuet

4. Renan

5. Jules Ferry

6. Chirac

7. Sarkozy

8. Tobner, Du racisme français.

الاستبداد والاستغلال والاستلاب، فتحوّل الفترة الاستعماريّة إلى حافز إيجابي دافع نحو تطوير الذات وتخليصها من قيود الماضي كسجن راهن للمستقبل. وتكمن أهميّة المساهمة في حركة التنمية والنهضة من خلال التميّز والتفرد والاستقلاليّة عن الحقول والمناهج البحثيّة المتنوّعة في حقل الاستعمار، فهي منهج حديث له هويّته الخاصّة في تقديم المقاربات ورفع الرهانات برؤية نقدية موضوعية للإرث الاستعماري. «تُشكّل دراسات ما بعد الكولونياليّة حقلاً جديداً ومتميّزاً عن دراسات الفعل الكولونيالي، ودراسات العالم الثالث، والدراسات المناهضة للإمبرياليّة، والاستعمار الجديد، برؤيتها الفكرية ومرجعية أديها ومعجمها وبنظرتها المؤسّساتية»<sup>١</sup>.

تري دراسات ما بعد الكولونياليّة أنّ الفترة المعاصرة تستوجب رؤية جديدة وحديثة تتماشى مع بناء مجتمعات عصريّة بقيم الحداثة وحقوق الإنسان، فالمراجعات الكرونولوجية للتاريخ تختلف عن القراءة الجديدة لمفهوم الغيرية والمثاقفة في ظلّ تاريخ استعماري قديم وطويل ودمويّ، فتموضع المغلوب بعد اعتاقه واستقلاله يتطلّب بناء استراتيجيات جديدة ومتنوّعة تؤهله للتغيّر والتطور لإثبات الذات والوجود ونفي ثقافة التبعية والوصاية.

ففي تفكيك النمط الكولونيالي وأدبيّاته ومنظومته اللوجستية تمكين للأنا المتحرّرة من التخلّص من جميع أشكال السيطرة واستعادة الثقة بالذات ورفض النموذج الكولونيالي «دراسات ما بعد الكولونياليّة ليست مدرسة ولا نموذجاً، كما ليست مذهباً. هي مجموعة متنوّعة من الأعمال البحثية والكتابات النظرية والأعمال الأدبية والفنية، التي ظهرت مع نهاية سنوات ١٩٧٠، وتهدف إلى نقد التأثيرات الاجتماعية والثقافية والسياسية والاقتصادية»<sup>٢</sup>.

1. Faille, Les études postcoloniales et le sous-développement, 17.

2. Ibid, 15.

وفي محور العلاقة بين التنمية والتخلف في المستعمرات القديمة ودور الكولونيالية المركزي في استمرار الوضعية الاقتصادية المزرية بحمايتها للأنظمة الاستبدادية حفاظاً على امتيازاتها في فرائدها المفقودة، نشر الباحث ديمتري ديلا فاي<sup>١</sup> دراسة معمّقة موسومة بـ «دراسات ما بعد الكولونيالية والتخلف» قدّم فيها جملة من المقترحات للتنمية في المستعمرات بالاعتماد على أدبيات ونتائج دراسات ما بعد الكولونيالية، وأهمُّ التدابير المقترحة لتسهيل عمليّات التعاون والتنمية بين المستعمر والمستعمّر في اعتقاده هي:

- المساهمة المزدوجة في فهم معنى التخلف والتنمية لإيجاد استراتيجيّات للقضاء عليه.

- تجاوز نقد دراسات التنمية والتخلف لدراسات ما بعد الكولونيالية باتّهامها بالاعتماد على المراجعات التاريخية وتجاهل المستقبل والاستشراف وغياب الرؤية النهضوية.

- تجاوز انتقادات دراسات ما بعد الكولونيالية لدراسات التنمية باعتمادها خاصّة على تغليب الرّؤى النظرية على تبني المشاريع التطبيقية والميدانية واستنساخ التجارب الفاشلة، بالإضافة إلى غياب سياسات وطنية لمحاربة الفساد<sup>٢</sup>.

واستنتج الباحث بعد استعراض الخصائص النظرية العامة لمبادئ تيار ما بعد الكولونيالية محطّات جوهرية تنتقل منها الدراسات من الحقل التنظيري إلى الفضاء الميداني التطبيقي، وهي:

---

1. Dimitri della Faille

2. Ibid, 20.

- أ. النقد السياسي الجذري للدولة/ الأمة<sup>١</sup>، ويُقصد بها تفكيك مفهوم الإمبراطوريات الاستعمارية الكبرى ومركزياتها الفكرية التي تعتقد أنّ التوسّعات العدوانية حقّ مشروع.
- ب. نقد التاريخ باعتباره خطابًا نخبويًا.
- ج. نقد شرعية المعرفة بارتباطها بالعقل الغربي المركزي، ونفيها عن «الغربية، «واعتبار «الآخر» نموذجًا للتخلّف والدونية.
- د. تفكيك المعجم اللغويّ لدراسات ما بعد الكولونيالية.
- هـ. رفض التراتبية (التسلسل الهرمي) للمجتمعات والحضارات (عالم أول، وثان، وثالث وهكذا..).
- و. الانفتاح على الفضاءات والمناطق المتخيّلة.
- ز. الدعوة المتجدّدة لدراسة الفعل الاستعماري دراسة تحليلية موضوعية عميقة..<sup>٢</sup>

تحمل المقترحات من الناحية النظرية أبعادًا إنسانية لتنمية المستعمرات وتخليصها من التخلّف باعتبار المسؤولية الاستعمارية المباشرة في وجوده وتغلغل مظاهره في الإدارة والتعليم والصناعة والزراعة. ولكنّ الإشكالية المركزية تكمن في أنّ الأفكار المعروضة تدخل في الطوباويات، فالتجارب التاريخية أثبتت تمسك المركزية بمكانتها وعبرت بأفعالها الإرادية عن عدم رغبتها في التحرّر والتخلّص من عقديّتي التعالي والوصاية، ويصاحب هذه الثقافة، وبالتوازي، عجز الهامش عن إيجاد آليات علمية تحقّق التنمية المستدامة وتبني استراتيجيات نهضوية طويلة وقصيرة المدى لتجاوز التبعية والغزو الثقافي والاستلاب الهويّاتي.

---

1. Etat/Nation

2. Ibid, 25.

إنَّ دراسات ما بعد الكولونيالية ليست متحفًا للذاكرة ولا تاريخًا استعراضيًا للأحداث في جغرافيات متعدّدة، إنَّه شكل نضالي أكاديمي يبتعد عن الفكر الطلائعي اليساري واليوتوبيا الأكاديمية الداعية للتجاوز والنسيان، فهي خطاب تفكيكي مؤسس للمثاقفة النديّة في حاضنة حيويّة وفعّالة، هي محور تمظهر التاريخ في خطاب مركزي مُتحيّز.

تستوقف المتلقّي في هذه الأطروحة مقارنة تجديد المعجم اللغوي لدراسات ما بعد الكولونيالية، فبعض المفردات والألفاظ المتداولة أكاديميًا وبحثيًا تُثير العنف، وتستفزُّ المشاعر، وتدفع نحو القطيعة بين المستعمر والمستعمر في اعتقاد الكاتب. والحقيقة العلميّة واللغويّة واللسانيّة تُثبت أنّ لكلّ حقل معرفي معجمه الخاصّ والمُميّز بشموليّته للألفاظ والتراكيب، ويبقى السياق هو الآلية الوحيدة لتحديد الدلالة، فالتعاون والاعتراف بالذنب والاعتذار عن الجرائم لا يستوجب مُعجمًا غزليًا.

بعد سلسلة الانتقادات الإيديولوجية التي رصدتها المنظومة المركزية الفرنسية ابتداءً من التشكيك في قيمتها وأهدافها ووصولاً إلى فائدتها، انعطفت النقد المؤدلج نحو التأسيس لنظرية منهجية معاكسة تسوق لعدم علمية دراسات ما بعد الكولونيالية باعتبارها موجة عاطفية مؤقتة بارتكازها على الشعور الوجداني التاريخي لإثارة الوجدان الوطني لأبناء المستعمرات واعتبار كتاباتهم نضالاً واعترافاً بكفاح الآباء والأجداد.

تعتبر المركزية موضوعات دراسات ما بعد الكولونيالية ضرباً من الإثارة وإعادة التمركز في فضاء النخبة الجديدة المؤهّلة لبعث حركة النهضة، فقضايا الهوية الثقافية والاستلاب ومسألة التخلف وتشجيع المركزية للفساد والتستّر عليه في المستعمرات مع مواصلة الاستغلال باستقطاب النخب وتشجيع هجرة

الأدمغة وما إليها من الاهتمامات، انشغالات داخلية ومحلية نتجت عن تراكمات الفساد الإداري والسياسي.

### ٦. تسفيه المنهج والخطاب

تأتي دعوة تسفيه منهج دراسات ما بعد الكولونيالية كاستراتيجية هجومية من المركز لتوجيه الرؤية والخطاب نحو ثقافة جديدة تعتمدها النخبة وتبنّاها لمواجهة نظيرتها ضمن سياسة قديمة تسلكها المركزية الكولونيالية بإثارة التفرقة والانقسامات في المجتمع الواحد بتوظيف معجم لغوي خاص، ومنه الحرص على المصلحة الوطنية، العمالة، الخيانة وغيرها.

ومجارة لمبدأ التسفيه والتميع، نشرت مجلة الأدب<sup>١</sup> في عددها ١٥٤ لسنة ٢٠٠٩ عددًا خاصًا حول دراسات ما بعد الكولونيالية، حمل عنوان «معايير: الكتابات الفرنكوفونية، نظريات ما بعد الكولونيالية<sup>٢</sup>، وتضمن العدد مجموعة من الأبحاث المهمة والمثيرة من الناحيتين العلمية والوجدانية.

طرحت المجلة مجموعة من الدراسات تتعلق بأفكار وموضوعات الفرانكوفونية وتشعباتها، تعتقد المجلة أنها تتقاطع مع دراسات ما بعد الكولونيالية، فضمّ الفهرس بحثًا حول علاقة ما بعد الكولونيالية الأفريقية بالفرانكوفونية، والألغاز والإشكالات التي تُثيرها هذه الدراسات من حيث التأسيس الأجناسي والنوع والشكل. غير أن الدراسات المميزة، حملتا استفزازًا معرفيًا للمتلقي، واستوجبت التوقف عندهما بالتحليل والدراسة النقدية الموضوعية، أولهما «الأساس المستحيل لدراسات ما بعد الكولونيالية»<sup>٣</sup>، والمنجزة من طرف

1. Littérature

2. Passages. Écritures francophones théories postcoloniales

3. L'impossible Fondement Des Theories Postcoloniales, Le commerce du génie dans

إدارة المجلة والحاملة لأفكار ومبادئ ورؤية المدرسة الفرنسية الثقافية والأدبية والفكرية لدراسات ما بعد الكولونيالية.

فالإدانة الأولى لرواد دراسات ما بعد الكولونيالية، هي الافتقاد إلى أداة تعبيرية خاصة تمكنهم من التعبير عن آرائهم، فهم يستخدمون ويوظفون اللغة الفرنسية كوسيلة للانتشار والنقد والتفكيك لمناهضة الدولة/ الأم «من ١٩٢٧ إلى ١٩٤٧ تناضل الأوساط الأفريقية والكاريبية (الأنثيل) في باريس وفرنسا من أجل كرامة الرجل الأسود، وعبروا عن مخاوفهم ومعاناتهم من قوانين الدولة الفرنسية في دوريات «المجلة الزنجية» و«العرق الأسود» و«البرقية الأفريقية» و«مجلة العالم الأسود»<sup>١</sup>. وهي مجلات ودوريات ناطقة بالفرنسية، فالفرانكوفونية في عرف المركزية الثقافية الفرنسية سلاح ذو حدين ورؤية مزدوجة تخضع لبراغماتية المركز، فالمنفعة هي التي تحدد الأهمية والقيمة، فإذا كانت لصالح الميتروبول، فهي تمثيل لثقافة العقلانية والحضارة، وحين تتحول إلى سلاح لمحاربة الإرث الاستعماري وامتداده الثقافي، فإنها تصبح تنكراً للهوية الأصلية وتحريقاً للبنية السياقية والدلالية.

لذلك، فإن الخصوصية البحثية ضمن لغة المستعمر «الفرنسية» يعتبر جزءاً من الثقافة الأم، باعتبار الفرانكوفونية ثقافة ومشروعاً لاستمرارية الإرث الفرنسي الاستعماري وإخضاع المستعمرات القديمة للتبعية الاقتصادية والثقافية والسياسية «الفرانكوفونية ظاهرة تاريخية تحمل معنى المثاقفة المزدوج؛ أي التعالي من طرف والدونية من طرف آخر. الفرانكوفونية موقف وروح، والعقلية الفرنسية الاستعمارية هي التي أطلقت هذا المصطلح على الكتاب الأجانب الذين يكتبون

---

une société en devenir, Revue Littérature, N° 154, 2009/ 2 .

1. Ibid, 68.



بالفرنسيّة... لإثبات «تبعيّة» هؤلاء الكتاب للأدب الفرنسي... والنأي عن دراسة إبداعاتهم التي فيها عدااء لفرنسا وثقافتها»<sup>١</sup>.

الحجّة الثانية لضعف السند العلمي في التأسيس تجسّدت في الدخول السريع إلى حقل الأكاديميّة والولوج المباشر للفكر العالمي والإنساني قياساً بأعمار المستعمرات في الاستقلال والحرية، ففي عُرف المركزية الثقافيّة الفرنسيّة، أنّ البحث عن شرعيّة أكاديميّة لدراسات ما بعد الكولونياليّة، يُعدُّ ضرباً من البحث عن استقلاليّة جديدة تضاهي وتوازي حركات التحرّر الثوريّة، فلا فرق من حيث المبدأ، فالبنديقيّة والقلم وجهان لحركة تحرّرية موحّدة، ويُقاس التحرّر والاستقلال في المنظومة الفكرية المركزية بالتاريخ والجذور الأصيلة في مسار البناء الحضاري، فكلّما طال عمر الفكرة أو التيار أو الاتجاه، فكرياً أو فلسفياً، اكتسب الشرعية ونال الاعتراف والإقرار «فالأمّة ليست فقط ثمرة الأفكار التي تلدها النخبة، فهي إنجازات قرون. أمّا هذا الجنس، دراسات ما بعد الكولونياليّة، فعمرها لم يتجاوز خمسين سنة، بصرف النظر عن الهند ودول قليلة أخرى»<sup>٢</sup>.

إنّ الحفريّات في تاريخ الحركات الفلسفيّة والفكريّة يفنّد فكرة التقادم في النشأة والميلاد، فالعديد من التيارات الفكرية أو الحركات التنويرية لم تُعمّر طويلاً، ولكن آثارها الإيجابية في تغيير المسارات الفكرية والسياسية كانت كبيرة وعميقة على المجتمع. فحركة طلبة ٦٨ بفرنسا، وعلى الرغم من بداياتها الاحتجاجية البسيطة «ماي - جوان»، إلا أنّها تمكّنت من تحويل السياسات الوطنية الفرنسيّة في الميادين الاجتماعيّة والاقتصاديّة والثقافية وحتى الأدبيّة، فقد غيرت مفهوم الأدب ووظائفه واستقطبت موضوعاته الإبداع الأدبي من

١. بكّار، في الأدب المقارن مفاهيم وعلاقات وتطبيقات، ٣٧.

٢. م. ن، ٦٠.

الأجناس والأشكال الأدبية وجماليات الصياغة الفنية «ظهرت أعمال أدبية كبيرة لها علاقة بماي» شهر المظاهرات «وَأثرت في الموضوعات، ورفعت إشكالات ثقافية متصلة بالمرحلة»<sup>١</sup>.

الانتقاد الثالث المرصود لحقل دراسات ما بعد الكولونيالية، اعتبار التعبير والخطاب باللغة الفرنسية حماية وحضانة للمُنجز وأداة للترويج والوصول إلى المتلقي، وبالتالي إلى العالمية. فبفضل اللغة ضمنت الدراسات الانتشار والتوسع ودخلت المحافل الأكاديمية، فالجزء العظيم للمُعَلِّم (فرنسا) وللغة المُعَلِّم (اللغة الفرنسية) «إذا كان آباء الزوجة يطالبون بالاعتراف بالقيم الزنجو- أفريقية، فإنَّ الاعتراف يتحقَّق في حقل المُعَلِّم ولغته»<sup>٢</sup>.

وقد تجاهلت المركزية الثقافية دور الكولون في طمس لغات الشعوب المستعمرة ومحاربة استعمالاتها وتداولها في حقول التعليم والثقافة والسياسة، فقد أسست فرنسا سياسات واستراتيجيات لغوية دقيقة لحرمان أبناء المستعمرات في أفريقيا وآسيا من لغاتهم الوطنية لاعتبارها حاضنة مركزية للهوية والخصوصية الثقافية. وتعتقد المركزية أنَّ فضل الفرنسية كبير على المُنتج العلمي الفرانكوفوني، فرعايتها دخل إلى العولمة الثقافية والعالمية.

فاللغة تصنع التبعية الاستعمارية الإرادية؛ لأنها تمثل حتمية حضارية للانتشار، فكلُّ الأدب الأفريقي مكتوب وموثق بلغة المُستعمر «نشأت وازدهرت معظم نظريات ما بعد الكولونيالية، والأدب الأفريقي الناطق بالفرنسية في الأراضي الغربية... وهذا ما أسميه ميلاد مجرَّة في مجرَّة أخرى»<sup>٣</sup>.

1. Combes, La Littérature et le mouvement de Mai 68: écritures, mythes, critique, 13.

٢. م. ن، ٧١.

L'impossible Fondement Des Theories Postcoloniales.

٣. م. ن، ٧٣.

من هذه المنطلقات والمؤشرات تحوّلت دراسات ما بعد الكولونيات إلى جناح من أجنحة الثقافة الفرانكوفونية يهتم بقضايا الاستعمار وتاريخه ضمن منظومة ميتروبوليتية ترعى وتحتضن وتراقب الانحرافات والانزلاقات التي تحاول الاستقلال بالرأي والمنهج. فالتعبير بالفرنسية يتجاوز الوسيلة اللغوية البسيطة إلى الثقافة بصفة عامّة، كما أكّده ليوبولد سيدار سنغور<sup>١</sup> في العديد من مقالاته «الفرانكوفونية كثقافة»، و«الفرانكوفونية كمساهمة في الحضارة الإنسانية» و«من أجل إنسانية للفرانكوفونية». وبهذه التصوّرات والمعتقدات أصبحت دراسات ما بعد الكولونيات رمزاً للتّيّار والمدرسة «سيئة الاسم والمكان والزمان»<sup>٢</sup>.

هاجس آخر رفعته الباحثة في الأدب العالمي بجامعة أو كسفورد «إليك بوهر»<sup>٣</sup> ١٩٦١ حول إمكانية انتقال الخطاب ما بعد الكولونيات من السلمية إلى العنف والإرهاب، فبعد الإيمان بالجنوح نحو السلمية في البحث والمنهج واستقبال النتائج من خلال الابتعاد عن فكر المحاكمات وطلب القصص والتعويضات والاكْتفاء بالمقاومة بالكتابة «تمّ قبول دراسات ما بعد الكولونيات في المؤسّسات والأوساط الأكاديمية كمصطلح نقدي في مواجهة حقل قوّة مقاومة الإمبراطورية وما بعدها من إمبراطوريات إمبريالية من حيث النظرية والكتابة»<sup>٤</sup>.

ففي ظلّ تغوّل العولمة الثقافية بفرض نموذجها الثقافي وإحساس الهامش بالزوال والاندثار والانصهار في ثقافة «الأنا» القويّة، المالكة والمتحكّمة في التقنية ووسائل الاتصال التي تمكّنت من تجاوز الحدود الجغرافية التقليدية وتعميم النموذج الثقافي للعولمة المتوحّشة، يدفع الإحساس والشعور بالتهديد

---

1. Leopold Sedar Senghor

2. L'impossible Fondement Des Theories Postcoloniales, 73.

3. Elleke Boehme

4. Boehmer, Écriture Postcoloniale Et Terreur, 84.

والضيق إلى تبني ثقافة الممانعة والمقاومة دفاعاً عن الوجود والكيونة. وحفاظاً على الهوية والخصوصية الثقافية، وخوفاً من الاستيعاب والذوبان والانصهار المطلق، تأخذ المقاومة في هذا السياق أشكالاً مختلفة، لعل أخطرها اللجوء إلى العنف وممارسة القوة.

فقد أثبتت الدراسات الاجتماعية والسيكولوجية أنّ التطرف عامّة، والديني خاصّة، ينتج في أغلبه عند الإحساس بفقدان الهوية، وأنّ الخطاب التحريضي يستثمر مسألة الهوية وقضايا الثقافة الشعبية والخصوصيات الثقافية كمثيرات مركزية للتعبيّة ضدّ العدو الوهمي والمتخيّل، والذي يكون غالباً «الآخر» المُختلف أو ثقافة الاختلاف عامّة.

تُجدّ كتابات ما بعد الكولونيالية الوطن والوطنية، فهي مهد للعاطفة الوطنية الطبيعية، ولكنّ الأصولية الثورية تنحرف بالخطاب نحو العنف والإرهاب عند الخوف على زوال الهوية، فيندفع البعض إلى إنكار الحداثة ورفضها بمختلف أشكالها، ممّا يساهم في تقوية روح المقاومة التي تؤدّي إلى الانزلاق نحو التطرف «الكتابة ما بعد الكولونيالية المعروفة بنموذج المقاومة أو بالهجنة الكوسمبوليتية، لا تُقدّم مبرراً للإرهاب ولا تقلّل بأيّ حال من الأحوال من المعاناة والتجاوزات التي يحدثها الفعل الإرهابي... أريد أن أقترح: يجب أن توفّر الكتابة ما بعد الكولونيالية وسائل التفكير في الإرهاب الذي تصنعه أو يصنعه غيرها، كما يجب أن تساهم في تطوير أجوبة (حلول) ناجعة سياسياً وقابلة للتطبيق»<sup>١</sup>.

أقنعة الهوية والتعصّب لها وتحويل ثقافة المراجعات للفعل الاستعماري إلى وعاء لاحتواء التمرد الاجتماعي والتطرف الديني والمذهبي، حجج وأدلة لم تتمكن المركزية الثقافية الفرنسية من خلالها إثبات رفضها لدراسات ما بعد

1. Ibid, 90.

الكولونيالية، فتحوّلت الادّعاءات والتهم من انتقادات علمية ومنهجية في بعدها التأويلي إلى استعمار جديد في شكل ثقافي ومعرفي، وامتداد للوصاية. فالعقلانية المنهجية لم تتمكّن من إيجاد صلة بين الإرهاب ودراسات ما بعد الكولونيالية، كما أنّها لم ترق إلى فهم العلاقة بين الدراسات ونظرية الهيمنة<sup>١</sup>؛ لأنّ مفهوم الهيمنة يُوحى بالسيطرة وتكريس النموذج الأوحده والرؤية الفردية، في حين يسعى منهج دراسات ما بعد الكولونيالية إلى التوسّع واكتساح حقول الموروث التاريخي بالمراجعة والتفكيك لأساطير السيطرة والاحتواء. هيمنت الأيديولوجية على الكتابات المناهضة لدراسات ما بعد الكولونيالية، وتنوّعت من حيث التحليل واختيار التّهم والاستثمار في المشاعر الوطنية، فأصبحت الأبحاث تمثّل استفزازاً معرفياً وإثارة بحثية تمجّد الظلم وثقافة الإبادة والاستمرارية الاستعمارية للكولونيالية الجديدة، فمقال «هل يجب حرق دراسات ما بعد الكولونيالية؟»<sup>٢</sup> تكريس للفكر الأحادي والإقصائي الذي يُحارب الهويّات الوطنية ويفرض الوجود والتعايش خارج المركزية العنصرية. في حين أنّ بحث «لا وجود للنصّ ما بعد الكولونيالي»<sup>٣</sup> يحيل إلى العدمية والنهاية، وإذا كانت فكرة النهايات وثقافتها تؤسّس لأفكار وثقافات جديدة تتجلّى في رهانات «الما بعد»، فإنّ النفي المطلق من وجود كتابات ما بعد كولو نيا لية يرمي إلى إعادة الاستعمار في ثوب قبيح ومفضوح، رغم عمليّات التجميل الاصطناعية التي تحاول التشكيك والترهيب من نتائجها على المستويين المحليّ والعالميّ.

إنّ الفوييا التي تسكن عقول المناوئين لدراسات ما بعد الكولونيالية تكمن في

1. L'Heuillet, Les études postcoloniales, une nouvelle théorie de la domination?, 41.

2. Molénat, Faut-il brûler les études postcoloniales?.

3. Combe, «Le texte postcolonial n'existe pas».

النتائج الاستشرافيّة التي تسعى إلى تحقيقها من خلال عمليّات التفكيك وإعادة القراءة لأدبيّات الخطاب الاستعماري ووسائله الدعائيّة لشرعيّته من بيولوجيا عرقية عنصريّة مكرّسة للتفاوت الذكائي بين الأعراق إلى أنثروبولوجيا استعماريّة تؤمن بالتراتبية الإثنيّة والعرقية، وتسوّغ للاحتلال تحت أفتحة الرسالة الحضاريّة أو التبشير الديني خدمة للربّ واستجابة لتكليفه، وهذه المخاوف هي التي تنبّه إليها بعض الدراسات (أين تذهب دراسات ما بعد الكولونياليّة؟)<sup>١</sup>.

إنّ الصدمة المعرفيّة للمتلقيّ الما بعد كولونيالي، تنبع من المعجم اللغوي المقصود الذي توظفه المركزية الثقافيّة الفرنسيّة، والذي يحوّل الخطاب المجرد إلى إدراك واع للفعل، لينتظر نتائج تستجيب لرسالته في الأبعاد والتشكيك في منهج الدراسات بالعزف على القيم الوطنيّة والترهيب من النتائج والانعكاسات على الوحدة الترابية والبنية الاجتماعيّة، ولذلك صرخت «ماذا نصنع بدراسات ما بعد الكولونياليّة؟»<sup>٢</sup>.

وبعد الانتشار الواسع لمنهج البحوث ما بعد الكولونياليّة، وعجز المركزية عن تكميم وتشويه صوتها وخطابها، بدأت في تقديم الدعوات للإقرار والاعتراف بها كتيار أكاديمي له نخبته وجمهوره، «نحو اعتراف فرنسي بدراسات ما بعد الكولونياليّة»<sup>٣</sup>، وقرنت الاعتراف بجملة من الشروط والتحفظات التي تعرقل الانتشار والتوسع، ويتربّع على هرمها الابتعاد عن المراجعات التاريخيّة التي تستدعي المحاكمات، وتجاوز دراسات الهوية والخصوصيات الثقافيّة التي يمكن اعتناقها من قبل أبناء المهاجرين والإيمان بها كجذور تاريخيّة لأصولهم.

1. Zobel and Benedita Basto, *Ou Vont Les Études Postcoloniales?* 157.

2. Dufoix, *Lecture critique. Que faire des études postcoloniales?*

3. Hargreaves, *Chemins de traverse. Vers une reconnaissance de la postcolonialité en France*, 24.

تُعدُّ العتبات المرفوعة في الأبحاث الأكاديمية الفرنسية ضرباً من الاستفزاز الفكري ونوعاً من الاعتبارية والعشوائية المنهجية والإثارة الوجدانية لشعوب المستعمرات القديمة، بالإضافة إلى الاستهتار بنخبها وهي تُنتج مُنجزاً تفكيكياً علمياً لإرث كولونيالي جثم على ثقافة وهويّات أمم لتاريخ تجاوز القرون، ذلك أنّ التقاطع والجمع بين حركة فكرية وتيار نقدي وفعل دموي إرهابي، يعتبر تعبيراً عن حالة هستيرية معرفية واضطراب فكري، فالمقاربات الأمنية العالمية لم تدرج مطلقاً الدراسات الأكاديمية في حقل التاريخ الاستعماري وجزئياته وفروعه كأدوات تحريضية لإثارة النزاعات والعمليات المتطرّفة في العالم.

كما أنّ دراسات ما بعد الكولونيالية لا تتحمّل عبء فشل السياسات الاجتماعية وعنصرية الإدارة وصعود اليمين المتطرّف وانتشار التطرف الديني والمذهبي، فالتراكمات الاجتماعية وغياب سياسة عادلة للاندماج الاجتماعي مع سيادة قوانين التمييز والتفرقة، كانت في عمومها سبباً مباشراً في الانتفاضات الاجتماعية والثقافية والدينية.

في حين جاء الاعتراف الأكاديمي بعد مقاومة ونضال نخبويّ، قدّم فيه رواد تيار ما بعد الكولونيالية دراسات موضوعية، افتكّوا بها الإقرار العلمي، فالشرعية ليست منّة أو هبة من المركزية.

لم تكن مجلّة العقل<sup>1</sup> استثناءً فرنسياً في الحقل البحثي المتعلّق بمراجعة التاريخ الاستعماري، فقد واكبت موجة الإنكار والتجاوز والتهميش، وسأيرت نظيراتها من المجلّات الفرنسية في تناول الجوانب الثانوية من دراسات ما بعد الكولونيالية، فقد حمل العدد الخاصّ لشهر ديسمبر ٢٠٠٦ عنوان «لفهم الفكر ما بعد الكولونيالي»، وتوسّس المتلقّي الإضافة والتجديد في المنهج والرؤية

والمكاشفة الصريحة لنقد حقبة تاريخية اتّسمت بالدموية والإقصاء والتغيب المقصود لهويّات شعوب وأمم متجدّرة في التاريخ الحضاري، حيث لم يشفع لها هذا الرصيد في اقتناص حق مشروع اغتالته المركزية.

تناول العدد سلسلة من المقالات حول التمييز السلبي والعنصري في الضواحي الفرنسية وكيفية إعادة بناء التماسك الاجتماعي وتجاوز مرحلة التشنجات والصدمات التي أخذت طابعاً إثنيّاً بعدما فقد الشباب المنحدر من الهجرة الأمل في الأنظمة والتشريعات.

غير أنّ العدد احتوى على بحثين مركزيين لهما صلة مباشرة بثيمة الدراسات ما بعد الكولونيالية، الأوّل عمل مشترك بين مجموعة من الباحثين موسوم بـ«ما هو الفكر ما بعد الكولونيالي؟»، وهو حوار مطوّل مع الباحث الكاميوني أشيل مبامبي<sup>١</sup>، والذي اعتبر أنّ دراسات ما بعد الكولونيالية جاءت نتيجة نضالات ثقافية وأكاديمية كبيرة بدأت مع كتاب «الاستشراق» لإدوارد سعيد (٢٠٠٣-١٩٣٥) ومقولاته في تفكيك خطاب الغرب حول صناعة الشرق المتخيّل، بالإضافة إلى إنشاء وبناء أدبيّات موضوع الكولونيالية مع رواية فرانز فانون (١٩٦١-١٩٢٥) بشرة سمراء، وأقنعة بيضاء ١٩٥٢.

وفي تفسيره لرسالة بحوث ما بعد الكولونيالية، وضح الباحث «أنّ فكر ما

---

١. أشيل مبامبي Achille Mbembe (١٩٥٧) أستاذ وباحث وسياسي كاميروني، يُعتبر من منظري تيار ما بعد الكولونيالية بسلسلة من البحوث والدراسات: أفريقيا المتمرّدة، المسيحية، السلطة، والدولة في مجتمع ما بعد الكولونيالية.

Afriques indociles. Christianisme, pouvoir et État en société 1988 postcoloniale.

وكتاب: ممّا بعد الكولونيالية، دراسة في المخيال السياسي في أفريقيا المعاصرة.

De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique 2000, contemporaine.



بعد الكولونيالية يتأسس مع ميلاد الإنسانية الجديدة التي سوف تولد مع انقراض الوجوه الاستعمارية التي تمثل اللاإنسانية والتفرقة العرقية، هذا الأمل يبشر بنشأة مجتمع عالمي وأخوي»<sup>١</sup>.

كشف الباحث أيضاً عن التناقض في فكر المركزية الفرنسية في تعاملها مع فكرتي العالمية والإنسانية، فالقيم في المنظورين تختلف بين المركز والهامش. ويتنبأ الكاتب بمستقبل كبير لدراسات ما بعد الكولونيالية؛ لأنها تمثل ضمير النضال للمستضعفين «ما يشكل القوة السياسية للفكر ما بعد الكولونيالي هو ارتباطه بالنضال الاجتماعي والتاريخي للمجتمعات المستعمرة، مع إعادة قراءة للمنظور النظري للحركات المرتبطة بالتحرّر»<sup>٢</sup>.

وفي النهاية يذكر الباحث بتأثير الفكري الفرنسي التنوير والإنساني وما بعد البنيوي في دراسات ما بعد الكولونيالية «يجب أن نضيف تأثير مفكري الغربية الفرنسيين، من أمثال ميرلو بونتي<sup>٣</sup> وسارتر<sup>٤</sup> ولوفيناس<sup>٥</sup> وغيرهم، ويدين فكر ما بعد الكولونيالية إلى تحليلات فوكو<sup>٦</sup> ودريدا<sup>٧</sup> ولاكان<sup>٨</sup>. المفارقة هي أنه بسبب العزلة الثقافية والرجسية النخبوية، فقد حرمت فرنسا نفسها من هذه الرحلات الجديدة للفكر العالمي».

1. Mbembe, Mongin, Lempereur et Schlegel, Qu'est-ce Que La Pensee Postcoloniale?, 118.

2. Ibid, 121.120-121.

3. Merleau-Ponty

4. Sartre

5. Levinas

6. Foucault

7. Derrida

8. Lacan

## ٧. مفارقات العقل الأكاديمي

يُفرز البحث عن مفارقات أكاديمية عميقة، حيث اصطدمت النخبة بعقدها ومُركباتها المتعالية في التعامل والتفاعل مع ثقافة الاختلاف، فرغم مرجعية الأنوار ورسائل التسامح لفولتير<sup>١</sup> (١٦٩٤-١٧٧٨) وجون لوك<sup>٢</sup> (١٦٣٢-١٧٠٤) ومبادئ الثورة الفرنسيّة والتحوّلات العالميّة في عوالم الاتّصالات وفتوحات العولمة، إلّا أنّ الذاتيّة والتمركز بقيت تتحكّم في عمليّات التواصل مع «الأخر». فلم تعترف المنظومة المركزيّة بتيّار ما بعد الكولونياليّة كاتجاه حداثي في نقد المركزيّات والإمبراطوريّات للكشف عن الأنساق المضمرّة والمسكوت عنه كمبدأ استعلائي، بل تجاوزت إلى نقد رواد ما بعد البنيويّة بحكم تأثيراتهم المباشرة في أدبيّات وفلسفة ما بعد الكولونياليّة، فقد اعتبرت مواقفها ونقدها ومُنجزها التفكيكي امتداداً لدعوات فلاسفة ما بعد الكولونياليّة<sup>٣</sup>.

المقال الثاني الذي ابتعد قليلاً عن التنظير وقضايا التأثير المعرفي، جاء محمّلاً بأعباء الماضي وثقل التاريخ، فحمل فكرة استفهاميّة «عن أيّ إرث استعماري نتحدّث؟» حيث جاءت المقدّمة جامعة للمضمون وكاشفة عن المحتوى، فالماضي بمكوّناته السلبية والإيجابية هو المتحكّم في علاقات الحاضر. وبعبارة أخرى، لا يُفهم الحاضر إلّا باستعراض الماضي الاستعماري لطرفي المعادلة، فالتقارب الثنائي في مجال العلاقات السياسيّة والاقتصاديّة والثقافيّة مقترن بالماضي عامّة وبالموروث الكولونيالي خاصّة «أربعون سنة بعد الاستقلالات ما يزال موضوع الاستعمار يثير الجدل العمومي، ولفهم الظاهرة يجب صناعة الاستمراريّة بين الماضي الاستعماري والحاضر من أجل فهم أفضل للعلاقات بين القوى الإمبرياليّة والمستعمرات حسب

1. Voltaire

2. John Locke

3. Angermuller, Qu'est-ce que le poststructuralisme français? 17.

حجم الماضي ودرجته»<sup>١</sup>.

ينعطف البحث نحو رؤية هامشيّة وثانويّة لمراجعة الإرث الاستعماري باستعراض فشل دول الهامش خصوصاً والجنوب عمومًا، في تحقيق نهضة وتنمية تضمن الاستقرار السياسي والاجتماعي، فالجزائر مثلاً عجزت عن بعث الأمل في شبابها بتوفير العمل والقضاء على البطالة لمنعهم من الهجرة والمغامرة رغم احتياطها الكبير من الدولارات<sup>٢</sup>.

فعلى الرغم من الدعوات غير المنتهية لمراجعة الإرث التاريخي الاستعماري في تمظهراته وتجليّاته المختلفة، إلا أنّ المركزية الثقافيّة تُصرُّ على تجاوز القضايا المركزيّة الراسخة في الذاكرة الجماعيّة للمستعمرات، فلا نعتز مثلاً على إدانة مطلقة وغير مشروطة لقوانين الأنديجينا<sup>٣</sup> المعروف بـ Indigénat وبنوده العنصريّة الضيقة التي تحرم الأهالي من حقوقهم الفطريّة في ممارسة عقائدهم وشعائرهم الدينيّة والمحافظة على مكّونات هويّتهم الوطنيّة، الذي نعتته حتّى الدوائر الفرنسيّة نفسها بالوحش القانوني<sup>٤</sup>.

وتتغافل المركزيّة أيضاً عن مناقشة ونقد مبادئ الأنثروبولوجيّة الفيزيائيّة والبيولوجيا العريقيّة العلوم المتوهّمة المختصّة بدراسة الأعراق والسلالات، لتخلص إلى أنّ التفاوت الذكائي مصدره الأصل واللون، وهي النظرية التي روجها آرثور دي غوبينو (١٨٨٢-١٨١٦)<sup>٥</sup> في بحثه الموسوم بـ «مقال في عدم المساواة

1. Bayart et Bertrand, De quell «legs colonial» parle-t-on?, 134.

2. Benrabah, Voyage en Algérie, pays des 66 milliards de dollars de réserve et de l'immense désespoir des jeunes.

3. Code des indigènes

4. juridique Monstre

5. Arthur de Gobineau

بين الأجناس البشرية»<sup>١</sup> (١٨٥٣).

ما زال التاريخ الاستعماري يلعب دوراً مركزياً وجوهرياً في تشكيل الوعي الأيديولوجي والوطني للجانبين المُستعمر والمُستعمر، فالحركات الوطنية المعتدلة والمتطرّفة تستقي من التاريخ الاستعماري الأفكار والمواقف، وتشكّل المهد والمناخ المناسبين للتكاثر والنمو الذي يلقي صدى عند النخبة والطبقات الشعبية، وفي النهاية فإنّ «الإرث الاستعماري» في «نظام الحكامة» المعاصرة يتجاوز كثيراً رهانات «الذاكرة» التي تُستحضر إرادياً. إنّه يهيكل علاقات المجتمعات السياسية في الشمال كما في الجنوب، ويرسم السياسات العامة للمساعدات الإنمائية التي لا تنبثق من العلاقات الدولية فحسب، ولكن من الاقتصاد السياسي المحلي للدول المانحة والممنوحة»<sup>٢</sup>.

الذاكرة التاريخية الواعية ليست مشروعاً استراتيجياً استشرافياً لبناء المستقبل، كما أنّها ليست محاكمة قضائية تُدين وتُعاقب وتمنع المثاقفة وتقمع قيم التسامح والتواصل، ولكنها مُكوّن أساسي من مُكوّنات الهوية التي تستوجب المراجعة والعرض والتحليل، فالمعرفة بمختلف أشكالها وصفاتها وخصائصها تتأسس على تجاوز أخطاء الماضي وتعثراته الإرادية واللاإرادية لرفع تحديات الحاضر والمستقبل، فإنكار الذاكرة هو إنكار لوجود الذات الفاعلة المُنتجة المؤمنة ببناء المستقبل في ظلّ الهوية المتكاملة التي لا تتناقض مع الموروث وقيم الحداثة.

شكّلت بعض الدراسات بعناوينها الاستفزازية صدمة للمتلقّي ولذاكرته التاريخية، وانعكست الآثار السلبية على الهوية التي اعتقد أبناء المستعمرات بأنّها تُهان وتُغتصب من جديد في ظلّ تعصّب المركزية الثقافية وتمسّكها بثقافة الإقصاء والعنصرية. وكانت الاستجابة متفاوتة بين العامة والخاصة، فتبنّت النخبة الردّ بالكتابة

1. Inégalité des races humaines Essai sur

2. Bayart et Bertrand, De quel «legs colonial» parle-t-on?, 160.

كما يقول بيل أشكروفت في (الإمبراطورية تردّ بالكتابة)، واختلفت مواقف وردود أفعال العامة من السلبيّة الانعزاليّة والاستقالة من المشاركة في الردّ إلى أقلية اندفعت نحو التطرّف كسلوك تعتقد بمشروعيته بعد اقتناعها بالخطاب البديل الذي يستثمر في الشواهد والاستثناءات التاريخيّة بالاعتماد على تقنيّات الانتقائيّة من الحوادث التاريخيّة وتغليفها بالمقدّس الديني والاجتماعي والثقافي.

اتبعت المركزية الثقافيّة في ردودها على مقولات ما بعد الكولونياليّة على منهجيّة واستراتيجيّة تراوحت بين الإنكار المطلق والتضليل المعرفي والتشكيك في الغايات والأهداف، وأخيراً إمكانيّة الاعتراف والإقرار كرؤية نقدية ضمن المناهج الكثيرة المتصارعة في حقل العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة، مع تحفّظات تتصلّ اتصالاً وثيقاً بالتحيز المعرفي والاعتقاد الأيديولوجي.

ففي مقال المؤرّخ الفرنسي نيكولاس بانس<sup>١</sup> المختصّ في المستعمرات الموسوم بـ «ماذا نعمل بدراسات ما بعد الكولونياليّة؟» عرض أكاديمي كرونولوجي لنشأة هذا النوع من الدراسات في فرنسا، وتتبع العديد من الكتابات الفرنسيّة المنشورة في المجالات المختصّة، ليعلن «إنّ تهميش دراسات ما بعد الكولونياليّة ودراسات التابع في فرنسا تعود لأسباب غامضة حول الموضوع، كما يجب التساؤل حول ردود الأفعال العدائية عامّة ولماذا اليوم؟ إنّ الكتابات الحجاجيّة تسعى إلى تجريد هذه التيارات من المزايا العلميّة والمنهجيّة والسياسيّة»<sup>٢</sup>.

والحقيقة، إنّ إثارة الإشكالات بالتشويش المعرفي والمنهجي يعود إلى أصول المركزية الثقافيّة وفوييا مرآة الغيريّة التي سوف تكشف جرائم الاستعمار وتجاوزاته في حقّ الإنسانيّة، خاصّة بعد التجارب السياسيّة لإمبراطوريات استعماريّة غربيّة في إعادة بناء علاقات عقلائيّة مع مستعمراتها القديمة بتقديم الاعتذارات

1. Nicolas Bance

2. Bancel, Que faire des postcolonial studies?, 131.

والتعويضات (إيطاليا مع ليبيا، وألمانيا مع اليهود مثلاً).  
إنَّ المقصود باللوائح الحجاجية هي تلك الادّعاءات والمغالطات التي أسّستها المركزية لرفض المنجز المتّصل بما بعد الكولونيالية، ويأتي على هرمها مسألة الوقتية أو الزمنية<sup>١</sup> والتي تتّصل بالمر المعيارى لهذه الدراسات، والتي ترتبط بمراجعات كرونولوجية وتاريخية تنتهي صلاحياتها بانتهاء الحقبة التاريخية.

إنَّ المتبّع لنشأة فكرة «النهايات والموت» في الفلسفة والعلوم الاجتماعية والإنسانية، يجد أنّها لم تنه نظرية أو تياراً أو اتجاهًا (موت الأيديولوجية) أو قيمة (موت الإله) أو غيرها نهائيًا، وتركته أطلاقاً بالية، فما ينطبق على المناهج النقدية في استحداث المقاربات والتجديد في الرؤى، يسري على تيار ما بعد الكولونيالية الذي يتجاوز في أدبياته المحاكمات التاريخية وقضية البادئة (ما بعد) Post، فلا صلة بينها وبين المقاصد التعاقدية والكرونولوجية للحوادث التاريخية، فهي منظور تفكيكي لخطاب النمطية في التمثلات<sup>٢</sup> وقراءة نقدية للمرويات الكبرى<sup>٣</sup> التي فسّرت التصوّرات والمواقف وفق مخيالها المتعالي للحضارات والثقافات المختلفة<sup>٤</sup>.

يرى الباحث أنّ هذه الإشكالات تقف عائقاً أمام الحاجة لهذا التيار النقدي/ التفكيكي للبنية الثقافية المركزية الفرنسية، بالإضافة إلى كونه تياراً غريباً مستوردًا من الدراسات الأنجلوساكسونية ومن المستعمرات البريطانية والأميركية، وهي فضاءات لها خصوصياتها الثقافية والجيّو- سياسية المختلفة عن المستعمرات الفرنسية.

### فيما يُشبه الخاتمة

كشف الخطاب المركزي الفرنسي في مواجهة دراسات ما بعد الكولونيالية

1. la temporalité
2. les representations
3. les grandes narratives
4. Ibid, 133-134.

عن هويته المعرفية والإبستمولوجية بأنه صورة لخطاب الهيمنة الذي تبنته الهيمنة الاستعمارية، فهو نسق وسياق ثقافي يُغيّر الحقائق ويُحرّفها ويُقصيها ويُضخّم «العدو» المتوهّم، ويطمس الأفكار، ويتحيز للمركزية في بعدها الاستغلالي والانتهازي والتسلطي، المتنكر للموضوعية.

فقد دلت عمليات المسح والجرد للمصنّفات في المكتبة الفرنسية وبيبلوغرافيتها في حقل دراسات ما بعد الكولونيالية عن تحيز فاضح وتشويه ممنهج وتشكيك مقصود لأهم آراء هذا الحقل النقدي والبحثي والمعرفي، فالقراءة الأيديولوجية للخطاب ما بعد الكولونيالي شوّهت المقاربة وأبانت عن براغماتية وأناية وتجريح واعتداء على مشاعر ووجدان أبناء المستعمرات من خلال التسويق لصور نمطية وأفكار جاهزة منتقاة من مشاهد وظيفية، تُشيد بإنجازات المركزية في حقل الحضارة والعقلانية، وتهجو دونية «الآخر» المُختلف/ الهامشي وتنعت بالبربرية والوحشية وبعدم القابلية للتطور، ويصاحب هذه الرؤية إسقاط العجز الاجتماعي والاقتصادي المحلي على نتائج دراسات ما بعد الكولونيالية واتهامها بإثارة الهويات الأصلية للشباب المنحدر من الهجرة.

أفرز خطاب التحيز للمركزية الثقافية الفرنسية عن أنساق ومواقف ومشاهد ورؤى ونظريات تختزل دراسات ما بعد الكولونيالية في آفاق عدوانية ترهيبية تجعل من نتائجه خطراً على النسيج الاجتماعي المحلي، وربّما العالمي، بالإضافة إلى ضعف حجّيته ومنهجه ونواياه، وقد تستخدم المركزية وتوظف السخرية (Ironie) كاستراتيجية خطابية لتقويض سلطة النصّ ما بعد الكولونيالي، كما فعل جان فرانسوا بايار (١٩٥٠) <sup>١</sup> في كتابه الموسوم بـ«دراسات ما بعد الكولونيالية، كرنفال أكاديمي»<sup>٢</sup>، فحقّق بذلك الصدمة التي تصبو إليها بلاغة السخرية من إثارة واختزال وتهميش.

1. Jean-François Bayart

٢. صدر كتاب Jean-François Bayart, Les études postcoloniales, un carnaval عن دار خرطالة

### لائحة المصادر والمراجع

١. بكار، يوسف، في الأدب المقارن مفاهيم وعلاقات وتطبيقات، دار الآن ناشرون للنشر والتوزيع، عمان، ٢٠١٧ .
٢. كريستيفا، جوليا، علم النص، ترجمة فريد الزاهي، دار توبقال، ١٩٩٧ ، الدار البيضاء، المغرب.
3. Akinwande, Pierre, Négritude et Francophonie, Paradoxes Culturels et Politiques, L'Harmattan, Paris, 2011.
4. Angermuller, Johannes, Qu'est-ce que le poststructuralisme français? A propos de la notion de discours d'un pays à l'autre, In Langage et société (n° 120) 2007/ 2.
5. Bancel, Nicolas, et Pascal Blanchard, Un postcolonialisme a la francaise? Revue Cités, Ne 72, PUF, Paris, 2017/ 4.
6. —————, Que Faire Des Postcolonial Studies? Vertus et déraisons de l'accueil critique des postcolonial studies en France, Vingtième Siècle. Revue d'histoire, 2012/3 N° 115, Presses de Sciences Po.
7. Bayart, Jean-François et Romain Bertrand, De quel «legs colonial» parle-t-on? in Esprit 2006/ 12 (Décembre).
8. Benrabah, Mohamed, Voyage en Algérie, pays des 66 milliards de dollars de réserve et de l'immense désespoir des jeunes, in Revue Esprit, 2006/ 12 (Décembre).
9. Blanchard, Pascal, Nicolas Bancel et Sandrine Lemaire (Sous la direction de), La fracture colonial, La société française au prisme de l'héritage colonial, La Découverte, Paris, 2000.
10. Boehmer, Elleke, Écriture postcoloniale et terreur, Revue Littérature Ne 154, 2009/ 2.
11. Boidin, Capucine, Etudes décoloniales et postcoloniales dans les débats Français, Cahiers des Amériques Latines, Janvier, Paris, 2009.
12. Carole Reynaud Paligot, Races, racisme et antiracism dans les années 1930, Éditeur, PUF, 2007, Introduction.



13. Césaire, Aimé, Discours sur le Colonialisme, 1950, Edition 1955, Présence Africaine, Paris, 1955.
14. Chivallon, Christine, La quête pathétique des postcolonial studies ou la révolution manquée, Revue Mouvements, Ne 51, 2007/ 3.
15. Cohen, Jim, La bibliothèque postcoloniale en pleine expansion, Revue Mouvements, Ne 51, 2007/ 3, Editions La Découverte, Paris.
16. Combe, Dominique, «Le texte postcolonial n'existe pas», Genesis [En ligne], 3/3 | 2011, mis en ligne, URL: <http://genesis.revues.org/597> ; DOI : 10.4000/genesis.597
17. Combes, Patrick, La Littérature et le mouvement de Mai 68: écritures, mythes, critique, écrivains: 1968-1981, Editions Seghers Paris, 1983.
18. Demart, Sarah, «Au-delà de la controverse française: la critique postcoloniale dans le champ de la sociologie», SociologieS [En ligne], Dossiers, Sociétés en mouvement, sociologie en changement, mis en ligne le 07 mars 2016, consulté le 21 février 2019. URL: <http://journals.openedition.org/sociologies/5300>.
19. Dirk Götsche, Le Postcolonialisme dans le context allemand: mémoire postcoloniale, littérature postcoloniale, études postcoloniales, in, Françoise Aubès, Silvia Contarini et Jean-Marc Moura, Interprétations postcoloniales et mondialisation, Peter Lang AG, 2014.
20. Dufoix, Stéphane, Lecture critique. Que faire des études postcoloniales?, «Revue française de science politique», Vol. 61, 2011/ 4.
21. Faille, Dimitri Della, Les études postcoloniales et le sous développement, Revue québécoise de droit international, hors série novembre 2012
22. Hargreaves, Alec G, Chemins de traverse. Vers une reconnaissance de la postcolonialité en France, Revue Mouvements, Ne 51,2007/ 3.
23. Lacoste, Yves, La Question Postcoloniale, Revue Hérodote, No 120, 2006/1, La Decouverte.
24. La critique postcoloniale, étude des spécificités, Entretien de Boniface Mongo-Mboussa avec Jean-Marc Moura, <http://africultures.com/la-critique-postcoloniale-etude-des-specificites-1360>, Publié le 30 avril 2000.

25. LEMAIRE, Sandrine, Nicolas Bancel and Pascal Blanchard, (sous la direction) La fracture colonial, La société française au prisme de l'héritage colonial, Editions la Découverte, 2006.
26. Leménager, Grégoire, Des études (post)coloniales à la française, revue Labyrinthe 2006/2 (n° 24).
27. Le Meur, Morgane, Auteurs postcoloniaux et manuels scolaires : un lien en construction, Publié le 28 septembre 2014, disponible sur : <http://africultures.com/auteurs-postcoloniaux-et-manuels-scolaires-unlien-en-construction-12442>.
28. L'Heuillet, Hélène, Les études postcoloniales, une nouvelle théorie de la domination?, Revue Cités (N° 72), 2017/4.
29. L'impossible fondement des théories postcoloniales, Le commerce du génie dans une société en devenir, Revue Littérature, N° 154, 2009/ 2 .
30. Loury, Glenn, Les stéréotypes raciaux, in Magali Bessone et Daniel Sabbagh, Race, racisme, discriminations. Anthologie de textes fondamentaux, Editions Hermann, 2015.
31. Mansouri, Malika, Le Colonial dans l'espace et le temps, in Révoltes postcoloniales au coeur de l'hexagone, Presses Universitaires de France, Paris, 2013.
32. Mbembe, Achille, Olivier Mongin, Nathalie Lempereur et Jean-Louis Schlegel, Qu'est-ce que la pensée postcoloniale? Revue Esprit, 2006/ 12 Décembre.
33. ———, «Qu'est-ce que la pensée postcoloniale?» Esprit, Ne 330, 2006.
34. Melka, Pascal, Victor Hugo: un combat pour les Opprimés, Etudes sur l'évolution politique, la Compagnie Littéraire,, Paris, 2008.
35. Molénat, Xavier, Faut-il brûler les études postcoloniales?, Revue Sciences Humaines, Ne 217, Juillet 2010.
36. OCDE, PISA, France faits marquants, Editions OCDE, 2012.
37. Pétré-Grenouilleau, Olivier, Les Traités négrières Essai d'histoire globale Gallimard, Paris, France: Gallimard, 2006.

38. René, Dany, La Partie et le tout, le PCF et la guerre Franco- Algérienne, Syllepse,, Paris, 1990.
39. Tobner, Odile, Du racisme français, Editions Les Arènes, Paris, (couverture), 2007.
40. Tongmo, Bernard Djoumessi, De la critique de l'infrastructure coloniale française à l'enchevêtrement des singularités culturelles dans Madame Bâ d'Erik Orsenna, Editions Publibook, 2017.
41. Zarka, Yves Charles, Le Postcolonialisme Ou Le Crime Inexpiable De L'occident, Revue «Cités» N° 72, 2017/ 4.
42. Zecchini, Laetitia, Les études postcoloniales colonisent-elles les sciences sociales?, le 27 janvier 2011, disponible sur : <https://laviedesidees.fr/Les-etudes-postcoloniales.html> .
43. Zobel, Clemens and Maria Benedita Basto, “Où vont les études postcoloniales? Revue Mouvements, N° 51, 2007/ 3.

# إشكالية العنف والحرية في ضوء فلسفة ما بعد الاستعمار

دعاء عبد النبي حامد<sup>١</sup>

## مقدمة

إنَّ إشكالية العنف والحرية من الإشكاليات ذات الخصوصية في الفلسفة الأفريقيّة الحديثة والمعاصرة، وهي إشكالية ليست وليدة العصر، بل تمتدّ بجذورها في تاريخ الفكر الفلسفي. وتُعدّ العلاقة بين العنف والحرية علاقة وثيقة نظراً لما يفرضه العنف من قيود تحدّ من حرية الإنسان. وقد تناولت الفلسفة الأفريقيّة إشكالية العنف والحرية بالدراسة والبحث في إطار النضال ضدّ مستعمر جرّد كلّ مستعمراته من القيم الإنسانية. لذلك تدور الدراسة حول ظاهرة العنف وقضية الحرية من منظور الفكر ما بعد الاستعماري متمثلة في رؤية الفيلسوف الكاميروني أشيل ميمبي، والذي أسس نظريته في الفكر ما بعد الاستعماري على نقد المركزية الأوروبية، كما أعطى اهتماماً بالغاً للعنف وتأثيره في سياسة الموت، وأيضاً أعطى اهتماماً للحرية وما تعنيه في الفكر الأسود.

لقد حظيت ظاهرة العنف بالاهتمام والمناقشة لما لها من آثار سلبية على الفرد والمجتمع، وقد يتخذ العنف أشكالاً متعدّدة كالقوة، والعدوانية، والسلطة، والقانون، كما أنّ له مجالات عديدة كالعنف الاجتماعي، والعنف الديني، والعنف السياسي. ناقش ميمبي ظاهرة العنف متتبّعاً التطوّر التاريخي لها من

١. باحثة في الفلسفة السياسيّة - جامعة القاهرة - جمهورية مصر العربيّة.

المنظور السياسي وعلاقتها بالسياسات العدائِيَّة، وأثرها على مفهوم الحرية لدى الفكر الأسود، والتي اعتبرها الزوج نضالاً ضدَّ كلِّ معتدٍ يتبغي فرض الهيمنة والسيطرة على العقل الأفريقي.

### نظريَّة ما بعد الاستعمار ونقد المركزية الأوروبية

لقد ارتبط مصطلح ما بعد الاستعمار في العصر المعاصر إلى حدِّ كبير بعمل الناقد الأفريقي أشيل ميمبي، والذي كتب العديد من المؤلَّفات حول كَيْفِيَّة عمل السلطة والقمع فعلياً في دول ما بعد الاستعمار في أفريقيا<sup>١</sup>. تهدف نظريَّة ما بعد الاستعمار إلى تفكيك الخطاب الاستعماري؛ أي التكوين العقلي والتمثيلات والأشكال الرمزيَّة التي كانت بمثابة البنية التحتيَّة للمشروع الإمبراطوري. إنَّها تسعى لكشف مخزون الأكاذيب التي بدونها كان الاستعمار كتكوين تاريخي للقوَّة سيفشل. فيمكن للمرء أن يقول إنَّ فكر ما بعد الاستعمار هو من عدَّة جوانب فكرة عالميَّة حتَّى ولو لم تستخدم هذا المفهوم في بدايتها، كما يمكن اعتبار ما بعد الكولونياليَّة، هي أيضاً، حلماً لشكل جديد من أشكال الإنسانيَّة. ومن أجل وجود سياسة عالميَّة، من الضروري الاعتراف بالحقِّ العالمي لكلِّ فرد في وراثته العالم بأكمله. وأخيراً، الفكر ما بعد الاستعماري ليس مناهضاً لأوروبا، بل إنَّه يدعو إلى قراءة بديلة لحدائنا، كما يدعو أوروبا إلى فتح آفاق المستقبل باستمرار بمسؤوليَّة عن نفسها وعن الآخر، وقبل الآخر، لذلك لم تعد أوروبا مركز العالم<sup>٢</sup>، وهي نظرة تختلف تماماً عن نظرة أوروبا لنفسها باعتبارها المركز.

يُعدُّ العرق القوَّة الهائلة والمدمِّرة في صنع العالم الحديث. لقد فصل الأسياد عن العبيد، والمستعمرين عن المستعمرين، والمستوطنين عن السكَّان

1. Ashcroft, Griffiths and Tiffin, Post- Colonial Studies: the key concepts, 175-176.

2. Mbembe, Out of the Dark Night, 72:76.

الأصليين. ردًا على ذلك، ساهمت النضالات التاريخية ضدّ العنصرية وتفوق البيض في تعميق الركائز المعيارية الأساسية للنظام الدولي الحديث، فقد تمّ تعميم حقوق مختلفة بما في ذلك حقّ تقرير المصير، فكانت المفاهيم الأساسية للحياة الحديثة، مثل الحرية، والعدالة، والمساواة بين جميع البشر، أو الاعتقاد بأنّ السلطة السياسية تهدف إلى حماية الإنسان، فقد كانت القناعة مستمرة بأنّ الديمقراطية هي أفضل شكل من أشكال تحقيق الحرية الإنسانية، ترجع إلى النقد الدائم للحكم العنصري من قبل مختلف الحركات المناهضة للعبودية والمناهضة للاستعمار والحقوق المدنية<sup>١</sup>.

العقل الزنجي ليس منفصلاً عن العرق، لذلك نجد أنّ نقد هذا العقل، من منظور ميمبي، ما هو إلاّ الوجه الآخر لنقد الحداثة الغربية برمتها. موضحاً أنّ منطق العرق هو نتاج ميتافيزيقا الحداثة الغربية، وهو الطريقة التي نظر بها الغرب إلى العالم، ويقسّمه مع وجود أوروبا في مركزه. يعمل هذا المنطق من خلال وضع شخصية جوهرية في حالة العرق الأبيض كأعلى مبادئها وأسسها، والتي وفقاً لها، يتمّ هيكلة العالم، وينتهي هذا المنطق بأنّ العرق يكون أسطورة خيالية تمّ إنشاؤها حول الذات والآخر من وجهة نظر الرجل الأبيض. وقد تزامن إنشاء العرق مع مشروع أوروبا والتوسّع الغربي، إذ واجه الغرب الآخر باستخدام الاختلاف المطلق للتمييز بين البشر مع تصنيف غير الأوروبيين على أنّهم أقلّ من البشر<sup>٢</sup>.

كانت الحداثة هي الاسم الآخر لمشروع التوسّع الأوروبي من القرن الثامن

---

1. Mbembe, Apartheid futures and the limits of racial reconciliation, 1.

2. Tembo and Gerber, toward a postcolonial universal ontology: notes on the thought of Achille Mbembe, 11.

عشر وبداية القرن التاسع عشر؛ إذ أصبح القرن التاسع عشر هو قرن الإمبريالية العظمى التي فرضت فيها أوروبا على الشعوب الأخرى. لذلك، فإنَّ نقد الحداثة الغربية لم يكتمل إلا بفهم ظهورها مقترنة بظهور مبدأ العرق وأهميته للتقسيم والاختلاف البشري والمجدد لأغراض الإقصاء، والتي من خلالها يتم القضاء على مجموعة بشرية فيزيقيًا. وكان الاستعمار أو الإمبريالية إحدى الوسائل التي يتجلّى من خلالها التطلع الأوروبي للهيمنة على العالم، ويشكّل الاستعمار نمطًا من السلطان المؤسس للمنظّمات الثلاث: منطلق العرق، منطلق البيروقراطية، منطلق التجارة. يعمل العرق في النظام الكولونيالي باعتباره مبدأ الجسد السياسي، أمّا البيروقراطية فهي ترتيب هيمنة، ومن ثمَّ تحلّ القوّة محلّ القانون<sup>١</sup>. لذلك يرى ميمبي أن تاريخ الحداثة الغربية هو تاريخ العقل الأسود.

### العنف ودورة في السياسات العدائية

يقدم أشيل ميمبي تحليلًا نقديًا لسياسات العنف من خلال تتبع الأشكال الاستعمارية، وعندما يناقش ميمبي فينومينولوجيا العنف، فإنه يتحدّث عن الموت، وأن أفريقيا الحالية هي التي تخطر على باله، ليس لكونها أرض الموت والجنون الخارج عن السيطرة أكثر من أيّ مكان آخر، بل لأن أفريقيا الحالية تظهر في الخطاب الحديث والمعاصر مثل الظلام مجردة من الوعي<sup>٢</sup>. ويهدف ميمبي إلى تسليط الضوء على فهم مختلف لسياسات العنف في أفريقيا المعاصرة، وعلى وجه الخصوص في دولة «فلسطين» المحتلّة وما يقوم بها المحتل من فرض سلطته وهيمنته على الأراضي الفلسطينية باستخدام أساليب العنف المختلفة، ونتيجة ذلك ازدياد العنف والإرهاب تحت مسميات مختلفة. أيضًا يستعرض

١. نقد العقل الزنجي، ٨٣-٨٧.

٢. الأيوبي، مراجعة خالد قطب، ٢٣٣.

ميمبي في تحليله للسياسات العدائية تطوّرًا تاريخيًا لمفهوم الحرب، وما يطرأ عليها من تغييرات في الطرق والأدوات المستخدمة، والتي من شأنها رسم خريطة جديدة لمفهوم الموت والحياة.<sup>١</sup> يقترح ميمبي التفكير في الموت كاستراتيجية وتأثيره على السلطة، وي طرح سؤالًا عمّا إذا كانت فكرة السلطة الحيويّة ستكون كافية للتعامل مع الأشكال المعاصرة من العنف، إلاّ أنّه اعتبرها غير كافية، ويقترح مفاهيم الموتى والمقابر للتفكير في أشكال جديدة من خضوع الحياة لسلطة الموت، ويقوم بتحليل فترات الاستعمار والحروب المتأخّرة، خاصّة في البلدان الأفريقيّة وفي منطقة قطاع غزة.

تفترض السياسات العدائية (سياسات الموت) لدى ميمبي أنّ التعبير النهائي للسيادة، يكمن في السلطة والقدرة على اختيار الذين يعيشون والذين يجب أن يموتوا. لكنّ تحت أيّ ظروف يمارس الحقّ في القتل والسماح بالحياة؟، ومن هي الذات التي تمارس هذا الحقّ.. وللإجابة عن ذلك يتعلّق الأمر بمفهوم السلطة البيولوجيّة وعلاقتها بمفاهيم السيادة.<sup>٢</sup>

يبدأ ميمبي من فكرة الحداثة، والتي كانت الأساس للمفاهيم المتعدّدة عن السيادة، وكذلك للسلطة البيولوجيّة. ويرتكز اهتمام ميمبي في أشكال الهيمنة التي لا يكون موضوعها الأساسي الصرع من أجل السلطة، وإنّما موضوعها تحويل الوجود الإنساني إلى أداة معمّمة، وإلى التدمير المادّي للأجساد البشريّة والشعوب، وهذه السيادة مثل معسكرات الموت التي شكّل القانون للمكان السياسي؛ أي الحدود، الذي نحن بصدد العيش فيه. إنّ التجارب المعاصرة للتدمير البشري تشير إلى إمكانيّة تطوير قراءة للسياسة والذات، مختلفة عن تلك

1. Pele, "Necropolitics" of Achille Mbembe, Key word in Critical Legal Thinking, 2.

2. Mbembe, Necropolitics, Translated by Libby Meintjes, 11.



التي ورثت من الخطاب الفلسفي للحدث، فبدلاً من اعتبار العقل حقيقة الذات، يمكن النظر إلى فئات أخرى مثل الحياة والموت. وللدلالة على تلك الفكرة، لا بد من مناقشة للعلاقة بين الموت والتحوّل إلى الذات<sup>١</sup>.

ويمكن توضيح هذا المفهوم على النحو الآتي: إنّ تناول هيغل لمفهوم الموت يرتكز على السلب المزدوج، حيث يقوم الإنسان بنفي الطبيعة أولاً، وهو نفي موجه للخارج لتطويع الطبيعة لاحتياجاته الخاصّة، وثانياً يقوم بتحويل العنصر المنفي من خلال العمل والنضال. وفي إطار تحويل الطبيعة، فإنّ الإنسان يبدع عالمًا، لكنّه في تلك العمليّة يتعرّض لسلبه الخاصّ، ومن ثمّ في النسق الهيجلي يكون موت الإنسان إرادياً نتيجة الأخطار التي تعيها الذات، فالإنسان وفقاً لهيغل ينفصل عن مرحلة الحيوانية ويصبح ذاتاً في النضال والعمل الذي يواجهه من خلاله الموت، وبالتالي فهناك صيرورة بين أن تصبح ذاتاً وتدعم عمل الموت، هذا الدعم هو الذي يحدّد حياة الروح، فكما يقول هيغل إنّ حياة الروح ليست هي الحياة التي تخاف من الموت وتخلّص نفسها من الدمار، ولكنّ هي تلك الحياة التي تفترض الموت وتعيش معه، فالروح لا تصل إلى حقيقتها إلاّ بالعثور على ذاتها في التفكّك المطلق<sup>٢</sup>.

وبعد أن قدّم ميمبي السلطة بوصفها عمل الموت، ينتقل إلى السلطة بوصفها الحقّ في القتل، ويدرس المسارات التي توضح أنّ حالة الاستثناء وعلاقة العداوة هي المعيار الذي يعطي الحقّ في القتل، وفي مثل هذه الحالة تشير السلطة بشكل مستمرّ إلى حالة الاستثناء والطوارئ، والسؤال المطروح هنا ما هي العلاقة بين السلطة والموت في ظلّ هذه النظم التي لا تعمل فقط إلاّ في حالة الطوارئ؟.

١. الأيوبي، مراجعة خالد قطب، ١٠٥.

2. Mbembe, Necropolitics, Translated by Libby Meintjes, 14.

في صياغة فوكو للسلطة البيولوجية يتم تقسيم الناس إلى أولئك الذين يجب أن يعيشوا والذين يجب أن يموتوا، هذه السلطة تعرف نفسها من خلال الحقل البيولوجي الذي تسيطر عليه، وهذه السيطرة تفترض مسبقاً توزيع النوع البشري في مجموعات وتقسيم المجموعات إلى مجموعات فرعية ووضع حد فاصل بين المجموعات بعضها البعض، وهذا ما يطلق عليه فوكو مصطلح «العنصري»، هذه العنصرية في السلطة البيولوجية مبررة تماماً. وبحسب فوكو، فإن العنصرية تقنية تهدف إلى السماح بممارسة السلطة البيولوجية، وهي الحق السيادي القديم بالقتل (إشارة إلى مرحلة المزرعة والمستعمرة من بعدها)، وفي الاقتصاد السياسي للسلطة البيولوجية، فإن عمل العنصرية يكمن في تنظيم الموت وجعل أفعال الدولة الإجرامية ممكنة<sup>١</sup>.

وفقاً لفوكو، تعتبر الدولة النازية المثال الأكثر اكتمالاً للدولة التي تمارس حقّ القتل، حيث جعلت الإدارة والحماية تتعايش مع الحقّ السيادي في القتل، وبوساطة الاستنتاجات البيولوجية حول موضوع العدو السياسي وتنظيم الحرب ضدّ الخصوم، وفي الوقت نفسه تعرّض المواطنين للحرب، وطّدت الدولة النازية الطريق الهائل للحقّ في القتل، والذي توجّج بمشروع الحلّ النهائي. وهي بفعلها هذا أصبحت النموذج الأصلي لتشكيل السلطة التي تجمع بين خصائص الدولة العنصرية والدولة القاتلة والدولة الانتحارية. هذا الخلط بين الحرب والسياسة والعنصرية والقتل والانتحار هو أمر فريد من نوعه خاصّ بالدولة النازية. يرى ميمبي أن تصوّر الآخر كتهديد مميت يعزز قدرتي على الحياة والأمن، واحد من العديد من اعتبارات السيادة المميزة للحدث المبكرة والمتأخرة أيضاً، ويدعم الاعتراف بهذا التصوّر معظم الانتقادات التقليدية للحدث<sup>٢</sup>.

١. ميمبي، سياسات العداوة، ١٠٩.

٢. أبو رحمة، أماني، ٢٠٢١، ١٣١.

إنَّ الروابط بين الحداثة والإرهاب تنبع من مصادر متعدّدة، وتظهر بوضوح في سرديات مختلفة، يتركز معظمها على فهم التنوير للصواب والخطأ، للحقيقي والرمزي. يرى ميمبي أنَّ الانقسامات الطبقيّة وازدهار الدولة يفترض التعدديّة الشريّة، وهي العقبة الرئيسيّة أمام تحقيق الغايات التاريخيّة المحدّدة سلفاً. لذلك، فإنَّ الذات في الحداثة الماركسيّة، على سبيل المثال، هي في الأساس ذات تريد إثبات سيادتها من خلال شنّ قتال حتّى الموت، كما هي الحال مع هيغل، فإنَّ سرديّة السيطرة والتحرّر ترتبط بوضوح بسرديّة الحقيقة والموت، ومن ثمّ يصبح الإرهاب والقتل وسيلة لتحقيق الأهداف الحتميّة تاريخياً<sup>١</sup>.

إنَّ التبع التاريخي لظهور الإرهاب الحداثي، يبدأ من تناول مسألة الرقّ والعبوديّة، والتي تعتبر أولى حالات التجريب السياسي للسلطة البيولوجيّة، فالرقيق ينتج عن خسارة الوطن وفقدان الإنسان العبد الحقوق على جسده وفقدان الحالة السياسيّة، وهي تتطابق مع الهيمنة المطلقة والاعتراب منذ الولادة والموت الاجتماعي؛ أي الطرد من الإنسانيّة تماماً. ولأنَّ العبد يخضع لسيدّه، يتصرّف فيه كيفما يشاء، ولأنَّ للعبد سعراً وقيمة بوصفه أداة للعمل وبوصفه ملكيّة، يحافظ السيد على حياته، ولكن في ظلّ عالم مشبع بالقسوة الشديدة والكلام البذيء. في هذا المشهد الأليم الواقع في جسد العبد، يصبح العنف عنصراً من السلوكيّات، مثل جلد العبد أو قتله: فعل تدمير محض يهدف إلى نشر الرعب، فحياة العبد هنا شكل من أشكال الموت حيّاً. وفي حالة الاستعمار وفي نظام الفصل العنصري، تأتي سياسات القسوة لتكون تشكيلاً إرهابياً غريباً. الميزة الأكثر أصالة في هذا التكوين للإرهاب، كما يبيّن ميمبي، هو تسلسل السلطة البيولوجيّة وحالة الاستثناء وحالة الحصار؛ أي إنَّ الشيء الحاسم في هذا التسلسل هو العرق،

١. أبو رحمة، أمانى، ٢٠٢١، ١٣٣.

فإنَّ الاصطفاء العرقي وحظر الزواج المختلط والتعقيم الإجباري وحتىَّ إبادَة الشعوب المهزومة، تجدُ منبعها الأوَّل بالطبع في العالم الاستعماري، ووفقاً لـ «حنّا أرندت»، فإنَّ الغزو الاستعماري كشف احتمالاً للعنف لم يكن معروفاً من قبل. وبحسب فوكو، فإنَّ النازية والستالينية لم تقدِّم سوى توسُّع الآليات الموجودة من قبل في المنظومات الغربيَّة الأوروبيَّة الاجتماعيَّة والسياسيَّة. وبرغم ذلك، يمثِّل الاستعمار في الفكر الحداثي والممارسة والخيال السياسي الأوروبي، المكان الذي تتشكَّل فيه السيادة بشكل أساسي من ممارسة السلطة خارج القانون<sup>١</sup>.

إنَّ الحقَّ السياديَّ في القتل لا يخضع لأيِّ قانون في المستعمرات. الحروب الاستعماريَّة ينظر إليها بوصفها تعبيراً عن العداوة المطلقة، والتي تضع المستعمر أمام عدو مطلق. فكلَّ تجلّيات الحرب والعداوة التي همّشت من قبل الخيال القانوني الأوروبي، تجد لها مكاناً في المستعمرات. يتفق ميمبي مع فوكو في أنَّ فهم آليات السلطة البيولوجيَّة مقيدة في الدول الحديثة، لكنَّه يذهب إلى أبعد من ذلك؛ إذ ينظر إلى إمكانيَّة قتل الآخر على أنَّها عنصر أساسي لسلطة الدولة في الحداثة تحت ما يسمَّى بحالة الاستثناء. ومن المنظور التاريخي، يدَّعي ميمبي أنَّ الربط بين الحداثة والإرهاب الذي تجسَّده النازية، يأتي من عدَّة مصادر، منها العبوديَّة التي تعتبر المظهر الأوَّل لحالة السلطة البيولوجيَّة، والتي تعني أنَّ العبد لم يقتل بالمعنى البيولوجي، ولكنَّه يبقى على قيد الحياة، ولكن في صورة مهينة تتخلَّلها عمليَّات القسوة البذيئة، والتي تخضع لهدف اقتصادي، كما أنَّ المستعمرة ونظام الفصل العنصري أيضاً يتخلَّلها السلطة البيولوجيَّة وحالة الاستثناء والحصار، وتشكِّل مناطق حرب وفوضى.

١. ميمبي، سياسات العداوة، ١١٤-١١٨.

### سلطة الحياة والموت في ظل الاحتلال الاستعماري الحديث والمتأخر

إنَّ سلطة الاستعمار تعني أنَّ الاحتلال الاستعماري نفسه يقصد به الاستيلاء على المناطق الجغرافية ورسم الحدود وممارسة السيطرة على هذه الأرض وفرض وضع جديد من العلاقات الاجتماعية والمكانية، والتي أصبحت في نهاية المطاف بمثابة إنتاج الحدود والتسلسل الهرمي، وتصنيف الناس وفقاً لفئات مختلفة، واستخراج الموارد وصناعة مخزون كبير من التخيلات الثقافية، ممَّا أدى إلى ممارسة السيادة، حيث أصبح المكان هو المادة الأولية للسيادة والعنف الذي تحمله معها، فالسيادة تعني الاحتلال، والاحتلال يعني وضع المستعمرين في منطقة ثالثة بين الذات والموضوع، وهذا هو الوضع في حالة نظام الفصل العنصري «الأبارتايد»<sup>١</sup> في جنوب أفريقيا<sup>٢</sup>.

يصف قانون الاحتلال الاستعماري بأنَّه ينطوي على تقسيم المكان إلى أجزاء منعزلة، ويرسم حدوداً داخلية تتمثل في مراكز الشرطة، كما أنَّه ينظّم من خلال لغة قوّة خالصة وحضور فوري، والأهمّ من ذلك هو أنَّه يحدّد الطريقة التي تعمل بها سلطة الموت. ويختلف الاحتلال الاستعماري في الحداثة المتأخّرة كثيراً عن الاحتلال في الحداثة المبكّرة، ويعتبر الشكل الأكمل لسلطة الحياة والموت في

١. هو نظام الفصل العنصري الذي حكمت من خلاله الأقلية البيضاء في جنوب أفريقيا من عام ١٩٤٨ حتّى تمّ إلغاء النظام بين الأعوام ١٩٩٠-١٩٩٣، وعقب ذلك انتخابات ديمقراطية عام ١٩٩٤. وقد هدف هذا النظام إلى خلق إطار قانوني يحافظ على الهيمنة الاقتصادية والسياسية ذات الأصول الأوروبية. قامت قوانين هذا النظام بتقسيم الأفراد إلى مجموعات عرقية، أهمّها السود البيض «الملونون»، والآسيويون (الهنود والباكستانيون) وتمّ الفصل بينهما... =... منع هذا النظام حقّ الاقتراع كما تمّ فصل أجهزة التعليم والصحة والخدمات المختلفة، وكانت الأجهزة المخصّصة للسود أسوأ وضع بشكل عام. ومنذ الستينيات أخذت الاعتراضات الدولية على هذا النظام ممَّا أدى إلى نبذ جنوب أفريقيا ومقاطعتها من قبل غالبية الدول، هذا بالإضافة إلى المعارضة الداخلية، والتي أدّت إلى انهيار هذا النظام بعد أربعة عقود.

2. Mbembe, Necropolitics, Translated by Libby Meintjes, 25.

الاحتلال الاستعماري المعاصر في «فلسطين»؛ حيث تستمدّ الدولة الاستعماريّة مطالبها الأساسيّة بالسيادة والشرعيّة من سلطة سردها الخاصّ للتاريخ والهويّة، انطلاقاً من رواية مدعومة بفكرة الدولة عن الحقّ الإلهي المقدّس في الوجود، وهي رواية تتناقض مع رواية أخرى تستند إلى المكان المقدّس ذاته. ولأنّ السردين متناقضان، والشعبان يتبادلان النفي، فإنّ تحديد الأرض على أساس الهويّة الخالصة هو شبه مستحيل. العنف والسيادة في هذه الحالة يدعيان السيادة الإلهيّة، ويتصوّر الشعبان (الفلسطيني واليهودي) الهويّة الوطنيّة على أنّها هويّة ضدّ الآخر، ضدّ الإله الآخر، ومن المفترض أن يدعم التاريخ والجغرافيا والخرائط هذه المزاعم، لذلك فإنّ العنف والاحتلال الاستعماري يكتسبان الحقيقة المقدّسة بشكل أعمق من خلال الإرهاب<sup>1</sup>.

إنّ الاحتلال الاستعماري المعاصر لفلسطين، هو أنجح أشكال الموت؛ إذ ينتهج العنف والسيادة من منطلق مقدّس؛ أي منطلق ديني، ويتمّ تصوّر الهويّة الوطنيّة على أنّها هويّة ضدّ الآخر. لذلك، فإنّ الآليات تختلف عن نموذج الاستعمار القديم، ويعتبر العنف الديني من أخطر أنواع العنف لما يترتب عليه من إبادات جماعيّة لقبائل وشعوب، والقضاء على هويّات تلك الشعوب.

لقد ظهرت روابط جديدة بين صنّاع الحرب والآلات الحربيّة واستخراج الموارد الاقتصاديّة، وتعتبر آليات الحرب مندرجة في تكوين اقتصادات محليّة أو إقليميّة عابرة للدول. وفي معظم الأماكن، إنّ انهيار المؤسّسات السياسيّة الرسميّة تحت ضغط العنف، يتّجه إلى تشكيل اقتصاد الميليشيّات، وتصبح آليات الحرب في ظلّ هذه الحالة (الميليشيّات وحركات التمرد) آليات منظمّة تنظيمًا عاليًا من أجل الاستيلاء وفرض ضرائب على الأراضي التي تحتلّها وعلى السكّان. ومن

1. Ibid, 26.

هذا المنطلق، لم تعد الحرب تشنّ بين جيوش دولتين ذات سيادة، بل يتمّ شنها من قبل جماعات مسلّحة تعمل خلف قناع الدولة ضدّ جماعات مسلّحة ليس لها دولة، بل تسيطر على مناطق متميّزة جدّاً، وفي حالة فشل المنشقّين المسلّحين في الاستيلاء الكامل على سلطة الدولة، فإنّهم يحرّضون على تقسيمات إقليميّة وينجحون في السيطرة على مناطق بأكملها يديرونها على غرار الإقطاعات<sup>١</sup>.

وهنا يلقي ميمبي الضوء على إحدى السياسات الخطيرة التي يتّبعها الغرب مع أفريقيا؛ إذ يكشف دور الاستعمار في صورته المعاصرة، والذي يعتمد على المتمرّدين في الدول المراد تفتيتها ودعمهم بالأسلحة والتقنيّات المتفوّقة تكنولوجياً في تحقيق الأهداف المطلوبة داخل تلك البلاد. وتبدقيق النظر إلى الدول الممزّقة في الوقت الراهن، سنجد أنّ الميليشيّات موجودة بشكل أساسي في تلك البلاد، وإنّ اختلفت المسمّيات كطالبان في أفغانستان، الحوثيين في اليمن، الدواعش في ليبيا، بوكو حرام في نيجيريا، وحركة الشباب المتمرّدين في الصومال، وغيرهم من الميليشيّات المنتشرة بمساعدة القوى الاستعماريّة، والتي تمدّهم بالسلّاح والمال. ومن الجدير بالذكر، أنّ تلك الجماعات المسلّحة بجانب عمليّات القتل والإرهاب، تقوم بطمس معالم التراث الإنساني من خلال تدميره، ومن ثمّ طمس معالم الهويّة الحضاريّة والثقافيّة للشعوب.

إنّ المركزيّة الأوروبيّة مازالت موجودة في ظلّ الاحتلال الحديث والمعاصر لدولة فلسطين، ولكنها تتخذ شكلاً آخر لها، وهو الشكل المقدّس، لذلك أصبحت عنصريّة اليهود ضدّ الفلسطينيين عنصريّة دينيّة. واحتقار الجنس الآخر لم يكن على أساس اللون، بل على أساس المعتقدات الدينيّة وما يترتّب عليها من أنواع العنف الخطير، وهو العنف الديني، فيكون لديهم الحقّ في قتل وإبادة فئات من البشر تحت مسمّى الحفاظ على الهويّة الدينيّة.

١. أبو رحمة، أمانى، ٢٠٢١، ١٣٥.

### مفهوم الحرية عند أشيل مبيمبي

يؤمن هيجل بأن أحداث الماضي كلها كانت تتجه نحو تحقيق هدف الحرية، ففي مقدمة كتابه «فلسفة التاريخ» يقول إن تاريخ العالم ليس إلا تقدم الوعي نحو الحرية. ذلك عكس المفهوم الليبرالي الكلاسيكي للحرية؛ إذ يرى الليبراليون أن الحرية عامة تعني غياب القيود، فأنا حرُّ إذا لم يتدخل الآخرون في شؤوني ولم يجبروني على فعل شيء لا أرغب في القيام به. أنا حرُّ عندما أقوم بما يحلو لي. أنا حرُّ عندما يدعني الآخرون وشأني. هذا هو مفهوم الحرية الذي أطلق عليه أشعيا برلين «الحرية السلبية» في مقاله الشهير «مفهومان للحرية». إلا أن هيجل في مفهومه للحرية، كان مخالفًا لآراء الليبراليين؛ فهو يرى أن فكرتهم لا تعبر عن النضوج التام؛ لأنها لا تتضمن أي تلميح إلى الإرادة الحرة كليًا والحق والحياة الأخلاقية وغيرها<sup>١</sup>.

إن الحرية تعني التحرر من كل أشكال الاسترقاق والعبودية. ويناقد مبيمبي فكرة الحرية من خلال مقارنة بين المفهوم في الفكر الغربي والفكر الأسود، ويعتقد أن الرغبة المستمرة في حرية الإنسان كانت هي السؤال الرئيس الذي انكشف حوله أفضل ما في الفلسفة الغربية. بغض النظر عن كيفية تصوورها، كانت الحرية هي المفهوم السياسي الأكثر أهمية في النظرية السياسية الحديثة والتنويرية، وهي تقع في قلب العلاقات الاجتماعية وتغذي المفاهيم ذات الصلة بالحقوق والالتزامات والعدالة والمسؤولية. علاوة على ذلك، كما ذهب فوكو، بقدر ما تعتبر الحرية نمطًا من النشاط والفكر، فإن ممارسة الحرية تتطلب أخلاقيات رعاية الذات. والذات التي تدور في ذهن فوكو ليست الفرد المجرد لنظرية الدولة الليبرالية للطبيعة، بل هو كائن اجتماعي بحاجة إلى مجتمع<sup>٢</sup>.

١. السيد، محمد، ٢٠١٤، ٤١-٤٢.



فالحريّة إنتاج يستلزم البناء، ويقتضي إنتاجها الأمن والحماية. إلّا أنّ فوكو في نظر ميمبي قد نسي أن يوضح أنّ عبوديّة الزوج مثلت على مدار التاريخ تدميرًا للحريّة<sup>١</sup>. لذلك كانت العلاقة بين الاهتمام بالذات ومعرفة الذات محورًا حاسمًا لفهم ليس فقط العلاقة الفلسفيّة بين الذات والحقيقة، ولكن أيضًا طريقة ومسألة الحريّة نفسها. فقد كان مشروع الحريّة هو الأفق الذي تطوّر ضده نقد الحداثة كنقد للحاضر. والجزء الجوهرى من نقد الحداثة نفسها إمّا يتعلّق بفشلها في تحقيق الحريّة للجميع وإمّا حول ميلها إلى استخدام الحريّة كقناع لغايات سياسيّة ساخرة، ولتقدّم مفهومًا للإنسان يمنح امتيازًا لعرق واحد<sup>٢</sup>.

إنّ مشروع الحريّة في المنظور الغربي ما هو إلّا قناع لتغطية السياسات الاستعماريّة الغربيّة، كما أنّه أيضًا غلاف للعنصريّة الأوروبيّة وتفوق الجنس الأبيض. إنّ فلاسفة التنوير في مناقشتهم للحريّة لم يقدّموا أيّ نقد أو تنديد للعنصريّة ضدّ السود، ومن ثمّ كان عصر التنوير الأوروبي ما هو إلّا عصر ظلام على أفريقيا. إنّ قيم الحريّة والعدالة والمساواة في الفلسفة الغربيّة لم تطبّق على أفريقيا والزوج، وإنّ فلاسفة عصر التنوير هم أنفسهم من قدّموا الأفكار العنصريّة والنظرة الدونيّة للأفارقة والزوج، لذلك يمكننا القول إنّ فلاسفة التنوير قد ناقضوا أنفسهم، وإنّ قيم التنوير ما هي إلّا قيم خدمت الأهداف الاستعماريّة.

ما يميّز الفكر الفلسفي الغربي حول الحريّة، هو التعبير عن الحريّة مع دياكتيك السيّد والعبد من ناحية، ومع الاختلاف من ناحية أخرى. بعبارة أخرى، في المداخل الأعمق للتفكير الفلسفي الغربي حول الحريّة، يفترض الاختلاف باعتباره الأرضيّة النهائيّة التي يستند إليها معنى الحريّة. ويزعم ميمبي أنّ الفصل

١. أبو رحمة، أمانى، ٢٠٢١، ١١٨.

بين طريقة الحرية ومادتها، هذا التشعب بين التفكير السياسي للحرية والتفكير الفلسفي للموضوع نفسه، هو السمة الغالبة لنظريات الحرية الغربية. على العكس من ذلك، تكمن أصالة الفكر الزنجي الحديث في التوفيق بين نقد أسلوب الحرية ونقد موضوعها. العرق هو ما يسمح لهذه المصالحة. العرق بمعناه المزدوج شكل من أشكال الحرب والقانون والخروج على القانون من ناحية، والفضاء الفارغ الذي يشكّل علاقات الخضوع الاجتماعية والنظام السياسي نفسه من ناحية أخرى. الادعاء الرئيس للنقد الزنجي هو أنه في سياقات الإرهاب العنصري، يتم ربط عقدة الحرية في الموت، أو على الأقل في التهديد بالقتل، الأساس النهائي الذي بدونه لا يمكن للوعي أن يفكر ويفهم نفسه<sup>١</sup>.

إنّ ما يطلق عليه ميمبي (الفكر الزنجي) هو ظاهرة حديثة تمامًا، وهو أيضًا ظاهرة الشتات. فالفكر الأسود شتات ليس بالضرورة لأنه متجذّر في مفاهيم الإطاحة من مكان المنشأ. في هذه الحالة أفريقيًا كنقطة مرجعية خيالية في بناء الهوية السوداء، ولكنّ الأهمّ من ذلك؛ لأنّه يتشكّل في عوامل متعدّدة، وينتقل عبر دوائر الثقافة والمعنى التي تستمرّ في التقارب والتباعد في الوقت نفسه. لذلك، هناك متغيّرات من الفكر الزنجي أكثر تعبيرًا عن الظروف التاريخية لأولئك الذين يمكن أن نطلق عليهم السود الغربيين أو الأمريكيين من أصل أفريقي، ومسألة الرقّ على سبيل المثال<sup>٢</sup>.

بالتدقيق في الفجوة التي تفصل بين العبودية والحرية، من المهمّ أنّ الخطوة الأولى للحرية، في مثل هذا السياق، هي استعادة الكلام أو اللغة. فرانز فانون على

---

1. Ibid, 16.

2. Ibid, 19.

سبيل المثال، خصّص الفصل الأوّل من كتابه بشرة سوداء قناع أبيض<sup>١</sup> لمسألة اللغة. في الواقع، في ظلّ الاستعمار كان أوّل شكل من أشكال الاحتياج البشري يتمثّل في حقيقة أنّ المستعمر لم يكلف المستعمر نفسه عناء الردّ؛ لأنّ الردّ سيعني إضفاء مكانة إنسانية معيّنة على الشخص الذي يتحدّث إليه. في ظلّ هذه الظروف، فإنّ أوّل موقع للنضال من أجل الحرّية، هو بالتالي ميدان الكلام واللغة. يوضح فانون أنّ اللغة هي أوّل حالة يستبعد منها المستعمر. إنّ استبعادك من عالم اللغة يعني استبعادك من عالم الإنسان، وهو المجال الذي يتمّ فيه التعامل مع البشر كبشر وتشكيلهم على هذا النحو. في ظلّ ظروف العبوديّة أيضًا، أصبح الكلام واللغة الوسيّلتين الرئيسيتين لإعادة ترتيب العلاقة بين حرّية الإنسان وجوهر الإنسان<sup>٢</sup>.

ولأنّ اللغة من السمات الأساسيّة في تحديد الهوية الثقافيّة، عمد الاستعمار إلى حرمان الأفارقة من التعامل بلغتهم الأصليّة وإجبارهم على التعلّم والتعامل بلغة المستعمر، بل عمد إلى حرمان الزنجي منذ تجارة الرقيق من إمكانيّة التعبير والكلام باعتبار أنّهم إذا تكلموا سيصبح لوجودهم قيمة، ومن ثمّ سعى الاستعمار إلى نفي أيّ قيمة للسود حتّى لو بالكلام. ولأهميّة اللغة، سعى الفلاسفة الأفارقة أمثال بولين هونتودجي وكواسي وريدو إلى محاربة الاستعمار المعرفي وتأكيد دور اللغة في عمليّة إنهاء هذا النوع من الاستعمار، ولأهميّة اللغة أيضًا نادى الشيخ أنتاديوب بالعودة إلى اللغات الأفريقيّة وضرورة وجود لغة أفريقيّة موحّدة. هناك تقليد طويل الأمد للفكر الأسود يحدّد الحرّية في عالم الجماليّات. هذا نوع من الحرّية يمكن أن نطلق عليه الحرّية الأصليّة. تظهر الجماليّات، بهذا

---

1. Black Skin, White Masks

2. Ibid, 20.

المعنى، على أنّها المجال الذي نصنع فيه تجربة القوى المتعدّدة للعقل البشري، والطرق التي تستدعي بها هذه القوى أنماطاً مختلفة من الإدراك في آن: العقل، الفهم، العاطفة، المتعة، التعاطف. وهنا تتمثّل الحرّية في المقام الأوّل في الإرادة للاعتراف بنفسه على أنّه حرّ، وهذا يعني التنشئة الواعية لبنية عميقة للعلاقة الذاتية. في الواقع، في تجربة السود، كانت الحرّية بالضرورة نتيجة لنوع معيّن من النضال - النضال من أجل أن تصبح حرّاً. وكما يوضّح فانون، فإنّ الهدف من الحرّية هو استمرار وتحسين الظروف التي تجعل هذا الصراع ممكناً، وهو شيء يتضمّن الوسائل التي من خلالها تخلق الذات نفسها (خلق الذات - اكتشاف الذات). هذا هو السبب في أنّه أشار إلى الحرّية على أنّها تجربة سابقة، وهي محاكمة لانهاية لها تفترض مسبقاً أخلاقيات معيّنة للذات، وطريقة معيّنة في الاهتمام بالذات، وطريقة معيّنة لتفسير الذات<sup>1</sup>.

يقارن ميمبي مفهوم الحرّية بين اليهود والسود، ويرى أنّه من المستحيل تقديم تفسير جديد للحرّية دون تفسير جديد للموت والعدو والغريب. وهو يشير إلى أنّ الحرّية في نهاية المطاف هي التحرير من الموت نفسه؛ الموت بدوره هو نقطة الصفر للحرّية. وتشير تجربة جنوب أفريقيا إلى أنّه من الممكن فصل تاريخ التحرّر عن تاريخ سفك الدماء. كما يقوم ميمبي بتوضيح العلاقة بين الحرّية والأخلاق - الحرّية التي تدرك نفسها كممارسة أخلاقية. وهو في ذلك يضع في اعتباره بقوة بعض أشدّ المعضلات السياسيّة والأخلاقية حدّة في عصرنا والظروف الصعبة في عالمنا<sup>2</sup>.

يقدم ميمبي المنظور اليهودي من خلال رؤية الفيلسوفة اليهودية حنا أرنت،

1. Ibid, 29.

2. Mbembe, Faces of freedom: Jewish and Black experiences, 93.

التي كتبت بعد الحرب العالمية الثانية، إحدى المعضلات الأخلاقية في عصرها، ولخصتها في تعبيرين: التشرّد على نطاق غير مسبوق وعدم الجذور إلى عمق غير مسبوق. فقد سلّطت الضوء على المستقبل الذي أصبح لا يمكن التنبؤ به، والقوى السياسيّة التي لا يمكن الوثوق بها، قوى بدت مثل الجنون المطلق. وأضافت أنّ الأمر يبدو كما لو أنّ البشريّة قسّمت نفسها بين أولئك الذين يؤمنون بالقدرة المطلقة للإنسان وأولئك الذين أصبح العجز بالنسبة لهم أكبر تجربة في حياتهم. استشهدت أرنت بالسؤال اليهودي، ورأت أنّ في كراهية اليهود للإمبرياليّة والشموليّة؛ كلّ واحد أكثر وحشيّة من الآخر، وإثبات واضح على أنّ الكرامة الإنسانيّة بحاجة إلى ضمان جديد يمكن العثور عليه فقط في مبدأ سياسي جديد، في قانون جديد على الأرض، يجب أن تدرك صلاحيته هذه المرّة البشريّة جمعاء. في الواقع، تمامًا مثل القضية الفلسطينية اليوم، لخصت المسألة اليهوديّة مشكلة معيّنة وظاهرة جماهيريّة: مشكلة الأشخاص عديمي الجنسيّة، إذ يمكن التخلص منهم بأعداد كبيرة وجعلهم بلا حقّ أو نازحين أو معتقلين في المخيمات. نظرًا لأنّه تمّ تجريد السكّان من الوضع السياسي وتحويلهم إلى حياة خالية، فقد نُظر إلى معسكرات الموت، على وجه الخصوص، على أنّها العلامة النهائيّة السلبية للسلطة المطلقة. لقد فسّر جيل كامل من اليهود الألمان المنفيين معاني الحداثة من منظور معسكر الموت والمحرقّة. وفقًا لهذا التقليد، كان القتل الجماعي النازي نتاجًا ثانويًّا للسعي الحديث إلى التمكن والسيطرة التقنيّة. لقد كان نتيجة الدافع الحديث الغريب لاستبدال التكنولوجيا والإدارة والتنظيم بالمسؤوليّة الأخلاقية<sup>1</sup>.

وعن الرؤية الأفريقيّة والتجربة السوداء، يرى ميمبي أنّ النقد الفلسفي

1. Ibid, 294.

الأسود تأثر بالحدثة وبالتجربة التاريخية للأسر والعبودية والقهر الاستعماري والعنصرية. كان التقليد الفرنكوفوني الأسود (سنگور، وسيزير، وفانون، وغيرهم) في طليعة هذا النقد. يكشف التقليد الفرانكوفوني الأسود أيضًا عن محاولات الغرب لممارسة احتكار العقل، ويكشف القناع عن المعتقدات غير العقلانية المركزية لأي مشروع للهيمنة العرقية. هذا بالضبط ما فعله فرانز فانون. أظهر مدى استعداد القوة الغربية للدفاع عن المعتقدات غير العقلانية التي تشكل أساسًا لأي شكل من أشكال العنصرية، إذا لزم الأمر، من خلال سياسة الوحشية والإبادة الجماعية، كل ذلك باسم «الحضارة» والإنسانية. عدم قدرة القوة الغربية على التفكير بشكل نقدي في نفسها فيما يتعلق بالقسوة التي تلحقها بالآخر، وهذا الميل إلى إراقة دماء الآخرين باسم الحضارة والحرية والإنسانية، لقد كان هذا في قلب النقد الأسود للحدثة. يجادل النقد الأسود ضد حقيقة أن القوى الغربية، في سعيها للسيطرة على السيادة على العالم، تخفي خصوصية تمت صياغتها بشكل مميز من حيث القيم العالمية. ومع ذلك، فهي عالمية تقوم على مفهوم عنصري لما يشكّل الإنسان، وتظهر التخيلات السوداء للحرية كرد فعل على دافع الموت، هذا الذي يخفي نفسه تحت ستار الحضارة والإنسانية<sup>1</sup>.

هناك نسخة أخرى من التحرر نواجهها في الخيال الأسود: التحرير كحركة تضحية هو عملية مستهلكة للغاية. من خلال الإرادة البشرية المطلقة، تتم التضحية بالذات من أجل الصالح العام في المستقبل. هذا ليس بعيدًا عن الاستشهاد. يتم قتل شكل من أشكال الحياة من أجل الحفاظ على شكل آخر. في الواقع، السعي من أجل الحرية هو محاكمة الموت، وإذا لزم الأمر، قبول مسؤولية موت المرء كما أوضح نيلسون. الموت في هذه الحالة هو باب الحياة الذي يفتح حقيقة

1. Ibid, 296.

الحياة، الحياة التي تعيش بالتضحية بنفسها. إنَّها تضحية تتمّ عن الجميع، ومن هنا جاء طابعها التعويضي، الموت من مارتن لوتر إلى مانديلا، هذه السلطة المطلقة الممنوحة للموت أو إمكانية الموت، هذه الحرية الأخرى، هي جانب أساسي من السرد الأسود الحديث للخلاص. هناك العلاقة بين الحرية والعنف، سواء كان ذلك من الناحية النظرية أو لا، فإنَّ ممارسة العنف باسم النضال من أجل التحرير أو في هذا الصدد، كان البقاء سمة مشتركة للعديد من الحركات السياسية. إنَّ قتل العدو هو نقطة الصفر للحرية<sup>١</sup>.

الحرية إذًا بالنسبة للأفارقة تعني النضال من أجل الاستقلال والكفاح ضدَّ العنصرية الغربية المتطرفة، كما أنَّها في المقام الأول تكمن في الإرادة والاعتراف بالنفس على أنَّها حرّة، كما أنَّها بالنسبة لل سود تبدأ من قتل العدو حين التخلّص من عدوى، والذي يمثل خطرًا واضحًا لوجودي وهويتي، فإنني بذلك أكون قد خطوت الخطوة الأولى نحو الحرية. إنَّ الحرية لا تعني فقط التخلّص من العدو بصورة جسدية، بل التخلّص منه أيضًا في الصورة الثقافية والمعرفية، التخلّص من كلِّ الرواسب التي خلفها المستعمر. وخلاصة القول، يكشف ميمبي عن العنف كونه متأصلًا في فكرة معينة عن العقل، ويدعو إلى قراءة بديلة للحدثة، كما يرفض العنف بجميع أشكاله وينادي بإنسانية واحدة تحترم جميع البشر بمختلف ألوانهم ومعتقداتهم. لذلك يمكننا القول إنَّ أشيل ميمبي يقدّم نموذجًا للسلام العالمي يضاهاه دعوة كانط حول السلام العالمي مع اختلاف ميمبي عن كانط في دعوة ميمبي باحترام العقائد والمقدّسات، والتي اعتبرها كانط سبب العنف والدمار في العالم.

---

1. Ibid, 298.

### لائحة المصادر والمراجع

١. سينجر، بيتر. (٢٠١٤). هيغل. ترجمة: السيد، محمد إبراهيم. مؤسسة هنداوي.
٢. ميمبي، أشيل. (٢٠٢١). السياسات النكراوية أو سياسات الموت. ترجمة: أبو رحمة، أماني. أوراق فلسفية، العدد ٧٧-٧٨.
٣. ————. (٢٠٢٢). ما بعد الاستعمار (أفريقيا والبحث عن الهوية المسلوقة)، (ط ١).
- ترجمة: الأيوبي، أمين، مراجعة خالد قطب، بيروت: ابن النديم للنشر والتوزيع، ٢٠٢٢.
٤. ————. سياسات العداوة، (ط ١). ترجمة: ميلود، طاهري، بيروت: ابن النديم للنشر والتوزيع، (٢٠١٩).
5. Ashcroft, Bill, Gareth Griffiths and Helen Tiffin, Post- Colonial Studies: the key concepts, Routledge, London and New York, second edition, (2007).
6. Mbembe, Achille, Apartheid futures and the limits of racial reconciliation, Johannesburg: witsinstitut forsocial and economic research, (2015a).
7. ————, Faces of freedom: Jewish and Black experiences, Published in the wiser review, vol. 7(3), (2004).
8. ————, Fragile Freedom (Experiences of Freedom in postcolonial literatures and cultures), Routledge Taylor& Francis Group, London and New York, first published, (2011).
9. ————, Necropolitics, Translated by Libby Meintjes, Public Culture, Duke University press, Vol 15, n 1, (2003).
10. ————, Out of the Dark Night, Columbia University Press, New York, (2021a).
11. Pele, Antonio, "Necropolitics" of Achille Mbembe, Key word in Critical Legal Thinking, Research Gate, (March 2020).
12. Tembo, Josias and Schalk Gerber, toward a postcolonial universal ontology: notes on the thought of Achille Mbembe, In Handbooks in Philosophy, 1-22. Cham: Springer International Publishing, (2019).





# فلسفة ما بعد الاستعمار بين التفكيك وإعادة إنتاج السيطرة

حازم محفوظ<sup>١</sup>

## مقدمة

تتّمي نظريّة ما بعد الاستعمار إلى النظريّات الفلسفيّة النقديّة الحديثة التي تدور رحاها بشكل وثيق في إطار الفلسفة السياسيّة، وتُعدّ تطوّرًا طبيعيًا وضروريًا لفلسفات ما بعد الحداثة والتفكيك وقد جعلت جلّ اهتمامها وآليّاتها المنهجية والمعرفية تقويض خطاب المركزية الغربية بكلّ أبعاده السلطويّة والاستبداديّة، خاصّة في حقل الممارسات السياسيّة والاقتصاديّة والثقافيّة، سواء أكان ذلك على مستوى الفكر أم على مستوى الفعل.

وإذا كانت نظريّة ما بعد الاستعمار - التي توحي بوجود نوع جديد من الاستعمار عن طريق استخدام الأساليب غير التقليديّة للسيطرة والهيمنة والذي كانت الإمبرياليّة أحد تجليّاته - قد شيّدت عن طريق مفكّرين أمثال: إدوارد سعيد، فرانز فانون، هومي بابا، جياتري سبيفاك، وجاك دريدا... وغيرهم بهدف تفكيك خطاب الهيمنة والمركزيّة والنزعة الذاتيّة المسيطرة على التفكير الأوروبي. فهل يمكن القول إنّ التفكيك الذي يهدف إلى خلخلة الذات وإعادة صياغة العلاقة بينها وبين الآخر، بغرض التخلّي عن النزعة الذاتيّة وخطاب الهيمنة، هو شكل

١. باحث وخبير بمركز الأهرام للدراسات السياسيّة والاستراتيجيّة - القاهرة - جمهورية مصر العربيّة.

آخر من أشكال النزعة الذاتية التي تعطي الذات وضعاً حرّاً يتيح لها ممارسة سلطة مطلقة في وضع نفسها في الصدارة في كلّ شيء، وبالتالي يُعدّ امتداداً لنظرية الاستعمار الغربية، حتّى وإن حاول أن ينقضها؛ لأنّه مازال يدور في فلکها؟.

بمعنى آخر، هل ما تقدّمه استراتيجية ما بعد الاستعمار والتفكيك يمكن تعريفه على أنّه إعادة الذات إلى محور الوجود والهيمنة من حيث حرية كلّ قارئ في تقديم نصّه هو عن طريق إعادة كتابة النصّ (أي تفسيره) بالطريقة التي يراها؟ وعلى ذلك، هل يمكن القول بأنّ هذا يعني ثقة جديدة في قدرات الذات؟ وهل المركزية الغربية موجودة على المستوى المعرفي فقط أم أنّها تتخطّى السياق المعرفي إلى الممارسة الفعلية؟ وعلى هذا النحو، كيف يمكن فهم المفاهيم الرئيسة في إطار نظرية ما بعد الاستعمار من قبيل نقد الخطاب المركزي المتمثّل في المعرفة (الإبستمولوجيا) وتصوّر التاريخ على أنّه تاريخ واحد للإنسانية (التاريخية)، والاقتصاد على أنّه اقتصاد واحد (اقتصاد السوق الحرّ)، والعولمة التي تهدف إلى إفقار دول العالم الثالث والقضاء عليه، والثقافة على أنّها ثقافة واحدة (ثقافة العقلانية الغربية)؟

وكيف يمكن إيجاد علاقة جديدة بين الشرق والغرب تقوم على احترام الخصوصيّات والاعتراف بالتعددية؟ وكيف يمكن محاربة التغريب؟ هل يكون ذلك بإنشاء علم الاستغراب وجعل الغرب موضوعاً لدراسة موضوعية من قبل الآخر أم بالاعتصام بالأسس والمعايير الموضوعية والتحصّن بميراث التاريخ والوعي؟

وعلى أيّ نحو يتسنى لنا الحفاظ على هويّتنا المميّزة والوقوف في وجهة عمليّات التهميش وفرض الهيمنة المركزية للغرب ورفض كلّ أشكال الاستلاب والتبعية؟

ولكي يتسنى الإجابة عن هذه الأسئلة، ينبغي عرض الخطوط العامة لنظرية ما بعد الاستعمار والتفكيك مع التركيز على المحور المعرفي والسياسي والاقتصادي والثقافي.

### أولاً: نقد بنية المعرفة الغربية (الإبستيمولوجيا)

الواقع أن الغرب اعتبر نفسه ممثلاً للوجود الإنساني الحقيقي على الأرض، واعتبر نمط معرفته هو النمط الأمثل للمعرفة، كما اعتبر وجوده هو كل الوجود، وتاريخه هو تاريخ العالم وكماله في الوقت نفسه. ولعل هذا ما عبّر عنه هيغل بوضوح حين جعل الغرب ممثلاً لقمّة وعي الروح المطلق بذاته، كما اعتبر العالم الغربي يمثل قمّة اكتمال تطوّر الروح المطلق.

ويقول روبرت يانج «فيما يتعلّق بالمعرفة الأوروبية بالمجتمعات الأخرى بصفة عامّة، كانت التاريخية تعني تاريخاً إنسانياً واحداً يجمع البشرية، إمّا بلغ الذروة وإمّا كان يراقب من مواقع الهيمنة الخاصّة بأوروبا أو الغرب»<sup>١</sup>.

وقد قامت فلسفة التفكيك بدور لا ينكر في التنبيه على مركزية الذات، وتقوم استراتيجية التفكيك عند «دريدا» على سبيل المثال على رفض المذاهب التقليدية في الفكر الغربي ونقدها انطلاقاً من رفضها من المركزية الغربية، لكنّها لا تتوقّف عند الجانب السلبي فقط الذي يتمثّل في الرفض والنقد، وإنما تقوم بتفكيكها. ولمّا كانت المعرفة في ذاتها كياناً متغيّراً دائماً التحوّل؛ لأنّ العالم الخارجي الذي يرتبط به الوجود في حالة تحوّل وتغيّر مستمر، فإنّ تحقيق المعرفة بهذا العالم المتحوّل والمتغيّر تفترض وجود (مركز ثابت)، يرى «دريدا» أنّ له أسماء مختلفة عبر تاريخ الفلسفة، مثل المركز الثابت، والجوهر، والكينونة، والحقيقة، الوعي، الله، الإنسان... إلخ، وهي تسميات تشير في رأي دريدا إلى «المدلولات العليا»

١. يانج، أساطير بيضاء: كتابة تاريخ الغرب، ٨.

التي تمثل أرضية ثابتة تقف فوقها متغيرات العالم الخارجي الذي يمدنا بالمعرفة. وهذا المركز الثابت هو ما يرفض المشروع التفكيكي الاعتراف بوجوده. إنه ما يحاول التفكيكيون تفكيكه (خلخلته) باتباع منهجهم الذي يتمثل في تحديد الفكرة/ الموضوع وكشفه وفضح أساليب الاستعمار الغربي.

ويعرّف «دريدا» التفكيك فيقول: «فالتفكيك - إن كان موجوداً، وحتى لو ظل تجربة المستحيل - ليس واحداً. «إن كان موجوداً»، كما اعتقد أنه من الواجب أن نقول دائماً، وبحسب وجهة الممكن غير القابلة للاختزال، إنه (ممکن الممكن - المستحيل)؛ إذ يوجد أكثر من تفكيك واحد، وهو يتكلم أكثر من لغة. هذا هو قدره... فكان واضحاً أن التفكيكات ينبغي أن تقال بصيغة الجمع. كل لحظة من هذه التجربة ترتبط بأشكال من الفريدة، وعلى الخصوص أشكال اللغة المتفردة. وطبعاً، سرعان ما دارت مسألة التفكيكات حول ما يسمّى بطريقة ملغزة: اللغة المتفردة، ورهانات اللغة المتفردة. فكان ذلك يمسّ الغاز الترجمة، ومفارقات البصمة الشخصية»<sup>١</sup>.

ويعلق «عبد العزيز حمودة» على منهج التفكيك بشكل عام، فيقول: «نعرف أن التفكيك يتحوّل إن عاجلاً أو آجلاً إلى كل قراءة نقدية أو تركيبية نظرية. حينما يتم اتخاذ قرار تظهر السلطة. حينما تعمل النظرية أو النقد عندئذ يشكك التفكيك. بمجرد أن يفعل ذلك يصبح مخرباً... وفي نهاية الأمر يحقق التفكيك مراجعة التفكير التقليدي»<sup>٢</sup>، ويستطرد مؤكداً أن التفكيك: «كالشور الهائج أطلقه عصر الشكّ الشامل من مربطه ليحطم كل شيء، فلا شيء معتمداً ولا شيء موثوقاً ولا

١. دريدا، لغات وتفكيكات في الثقافة الغربية، ١٩٣.

٢. حمودة، المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك، ٢٩٣.

شيء مقدّسًا»<sup>١</sup>. لكن هل يمكن قبول قول الدكتور حمودة على عِلّاته؟ بمعنى أنّ التفكيك هنا يقضي على كلّ شيء أم إنّ التفكيك ما زال مبقياً على سيطرة الذات دون أن يكون بوسعه استكشاف مواطن الاختلاف بين الشرق والغرب وتحديد أنماط التفكير المميّزة لكليهما؟ بحيث يمكن القول بأنّه يدور في مدار الميثولوجيا البيضاء التي كان لها الغلبة على الفكر العالمي، والتي تعتبر أنّ الغرب هو مصدر العلم والمعرفة والإبداع، حتّى وهو ينتج نظريّاته التفكيكيّة، أمّا الشرق فهو مصدر الخرافة والأساطير.

يقول «إدوارد سعيد»: كان الشرق تقريباً اختراعاً غريباً، وكان منذ القدم مكاناً للرومانسيّة والكائنات الغريبة المدهشة والذكريات والتجارب الاستثنائيّة<sup>٢</sup>. ومن منطلق سعيه لتفكيك المركزية الغربيّة، عمد «دريدا» - بوصفه أحد فلاسفة التفكيك - إلى اقتحام سكونيّة الميتافيزيقا الغربيّة، متسلّحاً بمقولة التمرکز العقلي لتميز نزعة التمرکز الطبيعيّة في هذه الميتافيزيقا التي تعدّ السياسة أحد تجلّياتها. ويخلص دريدا إلى أنّ أكثر السبل تأثيراً، التي نهض عليها التمرکز العقلي<sup>٣</sup> في الفلسفة الأوروبيّة، «هو اهتمامها بالكلام على حساب الكتابة، فالتمرکز المنطقي هو في حقيقة الأمر تمرکز صوتي، ويرجع جذر هذا الاهتمام إلى أفلاطون»<sup>٤</sup>، ويمتدّ متمثلاً في وسائل الإعلام الغربيّة التي غدت سلطة تعرف بالسلطة الرابعة، وقد أجاد الغرب استخدامها.

وإذا كان البعض يذهب إلى أنّ «دريدا» قد انتهى في التفكيك إلى تأكيده على التعدّد والاختلاف وإلغاء الحضور والتعالّي، وذلك بهدف تقويض ميتافيزيقا

١. م. ن، ٣٠٩.

٢. سعيد، الاستشراق، ٢٩.

### 3. Logocentrisme

٤. عبد الحليم عطية، دريدا والفكر العربي المعاصر، ١٦٤.

الحضور التي تستند إليها الحضارة الغربية، وكذا الهيمنة السياسية الغربية، الأمر الذي يسمح بظهور بدائل حضارية وفكرية وفلسفية تتغير عما أرسته الميتافيزيقا الغربية<sup>١</sup>؛ إلا أن هذه قراءة متعجلة لا تكشف عن الثابت عبر النصوص، وإنما تأخذ بظاهر النص.

في الواقع، ربط «دريدا» بين مركز اللوغوس (أو العقل) وبين ميتافيزيقا الحضور؛ إذ يرى أن الفكر الغربي منذ أفلاطون وحتى هيغل، كان فكر ميتافيزيقا حضور. ولذلك، فموقف التفكيك معارض لميتافيزيقا الحضور، ومعارض أيضًا لموقف الهيمنة السياسية والاستعمارية.

وإذا كانت المركزية الغربية<sup>٢</sup> تستند في تثبيت دعائمها إلى مركزية العقل وميتافيزيقا الحضور فيما يقول «جاك دريدا»، فإنَّ العقل يصبح هو المبدأ الذي يقبل الغرب أو يفرض على أساسه عقيدة ما أو فكرة ما أو ثقافة ما أو ممارسة سياسية ما، باعتبار أن كل ما ليس عقلياً غير مقبول ويتساوى مع الخرافة، رغم أن الغرب يمارس لا معقوليّة لا تقبل الشكّ فيما يتعلّق ببعض القضايا السياسية التي تقع خارج مجاله الحيوي؛ فعلى سبيل المثال موقف الغرب حتّى الآن من القضية الفلسطينية الذي يعبر عن لا معقوليّة شديدة؛ إذ تتنافى ممارساته السياسية في الأرض المحتلة مع أبسط مبادئ حقوق الإنسان ومبادئ القانون الدولي الإنساني.

١. م. ن، ١٦٥.

٢. إنَّ قضية المركزية الأوروبية ليست هي موقف النظريات العالمية فقط، بل أيضًا التفسيرات التاريخية التي تؤكد الاختلاف والنسبية الثقافية كضدّ للحقيقة الموضوعية والتواصل التاريخي، وضدّ أحادية المفاهيم اللاهوتية للتاريخ. إلا أن هذه الأوضاع لا تمنع بالضرورة بناء أوروبا بوصفها المركز، والآخر غير الأوروبي بوصفه أدنى وأقلّ في الإنسانية. فالإنكار المطلق للحقيقة العامة والقيم العالمية يؤدّي إلى إنكار الطبيعة المشتركة بين المشتركين في ثقافات مختلفة. وهنا تكون الخطوة العرقية تأخذ شكل بناء الآخر بوصفه مختلفًا ولديه معايير للإنسانية مختلفة. لارين، الأيديولوجيا والهوية الثقافية: الحدّات وحضور العالم الثالث، ٢٩.

ويرى «دريدا» أنّ التراث الفلسفي الغربي<sup>١</sup> ونظريّاته المختلفة ما هو إلّا صيغ مختلفة<sup>٢</sup> من نظام واحد هو «التمركز حول العقل» و«ميتافيزيقا الحضور». فغاية دريدا هو تفكيك كلّ المراكز الدلالية وبؤر المعاني التي تشكّلت حولها؛ فالممارسة الفكرية حول «اللوغوس» أنتجت تمركزاً عقلياً أقصى كلّ ممارسة فكرية لا تمثل لشروطه؛ لأنّه ربط بينه ومعنى الحقيقة، وأنتج نظاماً مغلقاً للتفكير. أمّا فكرة الحضور، فتمثّل مبدأ راسخاً، مفاده أنّ الوجود يتجلّى بوصفه حضوراً<sup>٣</sup>. إنّ الحضور المقصود هنا هو حضور الذات الغربية في مجالات الممارسة الفكرية والعملية كافة، ومنها بالضرورة المجال السياسي الاستعماري.

وهذا ما تؤكّده نصوص «دريدا» نفسها، إذ يقول: «الحركة المثالية التي تتجلّى الذاتية من خلالها، كما يقال، وتتجلّى من خلالها روح الجسد الرنان، تدركها الأذن بنفس الطريقة النظرية التي تدرك بها العين اللون أو الشكل. وهكذا تصبح داخلية الموضوع هي داخلية الذات نفسها...»<sup>٤</sup>، ويستطرد قائلاً: «حضور الشيء للنظر بوصفه صورة أو فكرة مدركة، الحضور بوصفه جوهر وجود، حضور زمني وتحديد للآن أو للحظة، حضور الكوجيتو أمام الذات، وعي، ذاتية، الحضور المشترك للذات وللآخر، والعلاقة بين الذوات كظاهرة قصديّة لأننا...

---

١. إنّ تاريخ الثقافة الغربية هو بالنسبة لدريدا «تاريخ كبت، وتأجيل مسألة الحضور. من هنا تصبح دلالة الحضور مسألة اكتشاف للسكوت المؤجّل في الخطاب». ويتمر، الأنماط الثقافية للعنف، ٢٠٥.

٢. إنّ «دريدا» الذي يقطع هذه التصوّرات في بعض الأحيان من نصوص أخرى، يلعب بها... دون تحفّظ *Le pharmacon*... مقتطع من روسو «ما هو لا الزائد ولا الناقص، لا خارج ولا مضاف لداخل ما، لا هو بعرض ولا جوهر... إلخ، مقتطع من مالارمي Mallarme ما هو لا الغموض ولا التمييز، لا الهوية ولا الاختلاف، لا الاستهلاك ولا البكارة، لا الحجاب ولا السفور، لا الداخل ولا الخارج... إلخ». كوفمان ولابورت، مدخل إلى فلسفة جاك دريدا: تفكيك الميتافيزيقا واستحضار الأثر، ٧٤.

٣. إبراهيم، المطابقة والاختلاف؛ المركزية الغربية: إشكالية التكوّن والتمركز حول الذات، ٣٢٠.

٤. دريدا، في علم الكتابة، ٧٣.



إلخ. تؤكد مركزية اللوجوس إذن تحديد وجود الموجود بوصفه حضوراً... إنَّ حقبة اللوجوس تضع الكتابة في منزلة سفلى وتراها واسطة لواسطة وسقوطاً في خارجية المعنى. وإلى هذه الحقبة ينتمي الاختلاف بين الدال والمدلول<sup>١</sup>. إنَّ الذات هنا والمقصود بها الذات الغربية المهيمنة، حاولت وتحاول تحويل كل ذات أخرى مغايرة لها إلى موضوع، بحيث تعتبر الذات الغربية نفسها هي الحضور وهي الوجود. ومن هذا المنطلق أسست نظريتها الاستعمارية على أساس أن كل ما ليس غريباً فهو موضوع للذات الغربية.

لقد رأى «دريدا» أنَّ الكوجيتو الديكارتي يُعدّ مركز هذا الحضور، ولم يستطع أن يفلت من مركزية الكوجيتو حتى ميشيل فوكو رائد الاتجاه التفكيكي، وفي هذا الصدد يقول «دريدا» في (الكوجيتو وتاريخ الجنون) «أنَّ الكوجيتو صحيح حتى ولو كنت مجنوناً؛ أي حتى إذا كانت أفكاره مجنونة تماماً»<sup>٢</sup>.

ولقد أكد «هايدغر» أنَّ التاريخ الغربي منذ بدايته وعلى امتداده، ظلَّ يبرهن على أنَّ الفكر الغربي ذو نزعة ذاتية، وقد برهن على ذلك من خلال تفكيك كل الميتافيزيقا الغربية في كتابه «العدمية الأوروبية»، وهو كتاب على الرغم من أهميته الفكرية والسياسية؛ لأنَّه يفضح أشكال الهيمنة الغربية، إلاَّ أنه لم يتم ترجمته إلى العربية حتى الآن.

ومن مركزية العقل انطلق «دريدا» ورأى أنَّ جميع الفلسفات هي فلسفة (مركز العقل)، وهذه الفلسفات ما هي سوى نوع من (مركزية أوروبا)، واعتبر الغرب المحور الرئيس للفكر والنموذج الذي يجب أن يحتذى في كل المجالات

١. م. ن، ٧٤.

2. Melehy, Writing Cogito: Montaigne Descartes, and the Institution of the Modern Subject, 36.

الأخرى بما فيها المجال السياسي؛ إذ غدت الديمقراطية الغربية هي النموذج الأمثل للفكر السياسي وأساليب الحكم. أمّا التفكيكية بمعنى ما «تقوم على رفض المذاهب السابقة وتخطئ كلّ المشاريع بل إنّها في جوهرها تقوم على رفض التقاليد والسلف التي ترى أنّها تحجب المعنى وتكبته»<sup>١</sup>. ولذلك يقول «ليتس» في تمهيده لدراسته عن التفكيك: «إنّ التفكيكية المعاصرة باعتبارها صيغة لنظرية النصّ والتحليل، تخرب<sup>٢</sup> كلّ شيء في التقاليد تقريباً وتشكك في الأفكار الموروثة عن العلامة واللغة والنصّ والسياق والمؤلف والقارئ ودور التاريخ وعملية التفسير وأشكال الكتابة النقدية. وفي هذا المشروع، فإنّ المادي ينهار ليخرج شيء فظيع»<sup>٣</sup>. ولكن، رغم كلّ ذلك، فإنّ التفكيكية لم تستطع التخلص كلية من السياق المعرفي الحاكم للفكر الغربي القائم على السيطرة والهيمنة.

والواقع أنّ «دريدا» قدر ببط بين مركزية العقل وبين الكلام المسموع والصوت<sup>٤</sup>، بحيث أنّ مركزية العقل توظف الكلام المسموع والصوت لتكريس حضور الذات، فهناك «تواطؤ بين نزعة العقل المركزية وامتياز السمع والصوت؛ أي ميتافيزيقا الحضور؛ أي الوجود المدرك كحضور. حضور الشيء للرؤية كشكل<sup>٥</sup>، حضور كجوهر، ماهية، وجود<sup>٦</sup>، حضور مؤقت كذروة للآن أو للحال، حضور الكوجيتو

١. حمودة، المرايا المحدّبة من البنيوية إلى التفكيك، ١٦٥.

## 2. Subverts

٣. م. ن، ٢٩١-٢٩٢.

٤. يؤكّد «دريدا» على ارتباط الصوت والكتابة الصوتية بحضور الذات، فيقول: «إنّه الاهتمام البالغ بالصوت والكتابة الصوتية في علاقتهما بالتاريخ العام للغرب، وكما سيتمّ تمثيلها في تاريخ الميتافيزيقا في شكلها الأكثر حداثة ونقدية وحذراً؛ أعني الفينومينولوجيا المتعالية لهوسرل». دريدا، مواقع حوارات مع جاك دريدا، ١١.

## 5. Eidos

## 6. Ousia

لذاته... مقربة الصوت والوجود، مقربة الصوت ومعنى الوجود، مقربة الصوت وأمثلة المعنى... تواطؤ نزعة العقل والصوت المركزية<sup>١</sup>... إنَّ صوت الحقيقة هو دائماً صوت القانون، صوت الله، وصوت الأب. إنَّها رجولة أساسية للوجوس<sup>٢</sup> الميتافيزيقي<sup>٣</sup>. ولا بجانب الصواب إن قلنا إنَّ صوت الحقيقة هو دائماً صوت مراكز الأبحاث الغربية التي تريد الهيمنة على الشرق باسم القانون، وصوت آلتها الإعلامية الجبارة التي تقضي على كل ما هو مخالف للغرب.

وإذا كان «دريدا» يقول - منطلقاً من اللغة التي تُعدُّ أحد تجليات الكتابة - : «إنَّ السيطرة تبدأ كما نعلم من خلال سلطة التسمية (إطلاق الأسماء)،... وهذا التأسيس للسيادة قد يكون مفتوحاً شرعياً ومسلياً أو مخادعاً، يختفي تحت ذرائع النزعة الإنسانية (أنسنة الكون)، وأحياناً في شكل أكثر أنواع الضيافة كرمًا، فهو يتبع دومًا أو يستبق الثقافة مثل ظلها»<sup>٤</sup>، وبما يعني أن «دريدا» يرفض مركزية الذات، إلا أنَّ أحادية لغة الآخر، كما يقول «دريدا»، «ستكون تلك السيادة، ذلك القانون الناشئ من مكان آخر، بشكل مؤكّد.... إنَّ أحادية اللغة التي فرضها الآخر تعمل بالاعتماد على هذه القاعدة، هنا، من خلال سيادة يبقى جوهرها دومًا استعماريًا، وتميل بشكل قمعي ومؤثر لاخترال اللغة للذات؛ أي لهيمنة المسيطر. وهذا يمكن التحقق منه في كل مكان، كل مكان تبقى فيه هذه الهيمنة - المتجانسة تعمل في الثقافة»<sup>٥</sup>.

ومن ناحية أخرى، فقد طرح «دريدا» مفهوم التسامح في فلسفته؛ إذ يرى

1. Logophonocentrisme

2. Logos

٣. كوفمان ولابورت، مدخل إلى فلسفة جاك دريدا: تفكيك الميتافيزيقا واستحضار الأثر، ٦٥-٦٦.

٤. دريدا، أحادية لغة الآخر، فضاءات للفكر والثقافة والنقد.

٥. م. ن.

«أنَّ التسامح فضيلة مسيحيّة... (بمعنى) أن يوافق المسلمون التعايش مع اليهود والمسيحيين، وأن يوافق اليهود التعايش مع المسلمين، وأن يتسامح المؤمنون مع غير المؤمنين... ومن ثمَّ يصبح السلام هو التعايش المتسامح»<sup>١</sup>.

لقد لاحظ «دريدا» أن التسامح في التراث الغربي لم يكن له أيّ مدلول سياسي أو اجتماعي، وأنّه كان يشير فقط إلى فضيلة دينيّة، وأكد أن الشخص المتسامح هو صاحب المكانة الاجتماعيّة الأعلى وأنّه الأقوى القادر أيضًا على الإبعاد والنفي، بل إنَّ من حقّه أن يستبعد الآخر، الأضعف والأقلّ مكانة، وأن ينفيه، والألّا يرى لهذا الآخر أيّ حقوق، ولكنه بصفته فاضلاً متديناً يتسامح فيمنح الآخر ما يراه من حقوق كما يستطيع، ويملك الحقّ في أن يسحبها في أيّ وقت. ويضيف «دريدا» «إنَّ التسامح في التراث الغربي بهذا المعنى يصبح مجرد نوع من الإحسان»<sup>٢</sup>، ومن ثمَّ لا يوجد معيار ثابت يتيح نوعاً من الموضوعيّة في تحقيق التسامح، بل يعتبر منّة وفضل من الذات المتسامحة؛ أي الذات الأقوى والمهيمنة على الآخر. الواقع، أن «دريدا» يرفض في نصوص أخرى الصفح من موقف كليّ، ويقرّه من موقف جزئيّ، إذ يقول: «يصفح الصفح فقط عمّا لا يقبل الصفح. ليس في وسعنا، أو قل ليس علينا أن نصفح، بل ليس هناك صفح - هذا إذا كان أصلاً موجوداً - ... فإنَّ الصفح وجد نفسه بموجب ما لا يقبل الصفح ذاته إذًا!»<sup>٣</sup>.

وقد ضرب «دريدا» مثلاً على عدم إمكانيّة الصفح بامرأة فقدت زوجها في حرب بين دولتين؛ إذ إنَّ من أضرّ من فقد الزوج هو زوجته على حدّ قول دريدا، ومن ثمَّ فمن يملك الصفح ليس السلطنة السياديّة، وإنّما الفرد ممثلاً في المرأة التي فقدت زوجها.

1. Borradori, Philosophy in a time of Terror: Dialogues with Jurgen Habermas and Jacques Derrida, 126, 127 and 161.

٢. دريدا، ما الذي حدث في ١١ سبتمبر؟، ١٣٨، وانظر أيضًا: خشبة، نقد الثقافة، ١٩٣.

٣. دريدا وآخرون، المصلحة والتسامح وسياسات الذاكرة، ١٢-١٣.

وفي نص آخر يؤكد على هذا المعنى قائلاً: «ما أحلم به، وما أحاول التفكير فيه كبقاء صفح جدير بهذا الاسم، هو صفح بلا سلطة: لا مشروط، ولكنه بلا سيادة. تبقى المهمة الأكثر صعوبة إذن، الضرورية والمستحيلة فيما يبدو لي، هي فك الارتباط بين اللامشروط والسيادة. فهل سننجز ذلك في يوم من الأيام؟ الظاهر أن الأمر يحتاج إلى بعض الوقت. لكن ما دامت فرضية هذه المهمة التي لا تلوح في الأفق تعلن عن نفسها، كما لو كانت حلمًا بالنسبة للفكر، فإن هذا الجنون ربّما ليس جنونًا بما فيه الكفاية»<sup>١</sup>.

ويرى «دريدا» أن التسامح هو نقيض الاستضافة، إذ قال عند سؤاله: هل توافق على اعتبار التسامح شرطًا من شروط الضيافة؟ «كلا، إن التسامح في الحقيقة نقيض الضيافة أو على الأقل يضع حدًا لها»<sup>٢</sup>.

ومن هذا المنحى ذهبت «جيو فانا بورادوري» إلى أن دريدا في مفهومه للاستضافة «ركّز على الالتزام الفريد الذي يحمل كل واحد إزاء الآخر»<sup>٣</sup>، حتى لو كان هذا الآخر غريبًا غربة كاملة «ولم توجه إليه الدعوة، ولم يكن منتظرًا، ولكن ينبغي قبوله قبولًا كاملًا غير مشروط، باعتباره زائرًا ومقيمًا لا ينازعه أحد في أي حق من حقوقه... وبوصفي صاحب البيت والأرض والإقليم... فأنا لا أدعوك ولا أرحب بك في بيتي بشرط أن تستسلم للغتي وتراثي وتقاليدي وذاكرتي... وإنما أستقبلك وأستضيفك بشكل مطلق ودون شروط»<sup>٤</sup>.

في الواقع، لقد طرح «دريدا» مفهوم الاستضافة «بشكل يعبر عن تفكير فلسفي مجرد، وأنه ليس فكرًا سياسيًا ولا هو فكر اجتماعي، ولا يطرح برنامجًا عمليًا

2. Borradori, Philosophy in a time of Terror, 16 and 127.

3. Ibid, 17.

4. Ibid, 162.

للتنفيذ، فهو لا يقدم أكثر من فكرة وعظيمة، كما أنه في طرحه لهذه الفكرة زاد كثيرًا من قدرات المضيف (المتسامح)، صاحب البيت، بينما أضعف كثيرًا من الحقوق المقررة المؤكدة للزائر الضيف»<sup>١</sup>.

ولذلك من حقنا أن نساءل: هل كانت فكرة الاستضافة التي طرحها «دريدا» قد جاءت بتأثير من تاريخ أسلافه اليهود<sup>٢</sup> في الغرب، «الذين كانوا يعتبرون زائرين غرباء غير مرغوب فيهم، ولم يوجه الدعوة إليهم أحدًا، ولم يكن أحد ينتظرهم، ولا يرغب أحد في وصولهم ولا في بقائهم في بيته الغربي الذي أراده صاحبه دائمًا نقيًا نقاء عنصرياً ودينياً مطلقاً لا يلوّثه أيّ آخر غريب، حتى ولو كان هذا الآخر أوروبياً يعتنق الدين نفسه ولكنه ينتمي إلى عرق آخر أو إلى مذهب مختلف»<sup>٣</sup>.

والسؤال الذي يطرح نفسه في هذا السياق أيضًا: هل تأثر «دريدا» بهذا التاريخ الدامي لأبناء دينه الأصلي في الغرب، فأراد أن يغرس فكرة أو مبدأ استضافتهم دون شروط وحلولهم ضيوفًا لهم كلّ حقوق أصحاب البيت بعيدًا عن مبدأ التسامح؟ ولذلك نجده يقول «بالضيافة اللامشروطة في حقل القانون أو السياسة»<sup>٤</sup>.

وهل يحقّ لنا أن نقول ما قاله البعض من أن «انتماء دريدا الديني للديانة اليهودية، كان له دور في توجيه اهتماماته الكتابية؟»<sup>٥</sup>.

وإذا كان البعض قد ذهب إلى أبعد من هذا، فرأى أن ظاهرة فهم الآخر عند

١. خشبة، نقد الثقافة، ١٩٥.

٢. يقول إدوارد سعيد «أصبحت بخيبة كبيرة عندما علمت أن جاك دريدا قبل دكتوراه فخرية من الجامعة العبرية في إسرائيل» (سعيد، اللغة الفرنسية عائق أمام العالمية وسارتر من أهم الوجوه في القرن العشرين daralhayat.com/culture/06-2007/Item-20070629-78818496-c0a8-10ed-0082-a494879ea694/story.html

٣. خشبة، نقد الثقافة، ١٩٦.

4. Derrida, penseur de l'évènement, Entretien par Jérôme-Alexandre Nielsberg.

٥. الجلاهمة، تدلي بإفادات جريئة حول الصهيونية ومعاداة السامية، الإسلام اليوم.

«دريدا»، تهدف إلى «استسلام المرء للعنف»، أو جعل نفسه شريكاً فيه، أو أنه، بالمعنى النقدي، «يدعن إلى عنف الواقع»<sup>١</sup>، ونظرًا إلى عدم إمكانية الوصول إلى الآخر، «تبدأ الحرب ... وبدخوله الحرب يصل إلى الآخر بوصفه آخر (ذاتًا)»<sup>٢</sup>. وبناء على هذا، فإن ما يقوله «دريدا» «ينكر ببساطة التفاعل، وهو يُبقي على تجربتنا مع الآخر كأنها تجريد اختلاف. إن هذا انحدار في العاطفة الصادقة وتسطيح لما بعد الحداثة»<sup>٣</sup>.

في الواقع يرفض «دريدا» الحروب الدينية، إذ يقول: «هناك بالطبع شيء آخر، ومصالح أخرى (اقتصادية، سياسية، وعسكرية... إلخ) تقف وراء حروب الدين وتقع خلف ما يقدم باسم الدين فيما وراء المعارك التي تخاض دفاعًا عنه أو هجومًا باسمه، موتًا أو قتلاً أو اقتتالًا في سبيله، ... وبهذا الصدد لا تشكل الحروب أو التدخلات العسكرية للغرب اليهودي - المسيحي باسم أنبل القضايا (المتعلقة بالقانون الدولي، والديمقراطية، وبسيادة الشعوب والأمم أو الدول والمرتبطة حتى بالأوامر أو الامتيازات الإنسانية) هي أيضًا، ومن جهة ثانية، حروب دينية بمعنى من المعاني؟ ... عندئذ، وبالرغم من الأمور الأخلاقية والسياسية المستعجلة التي قد لا تترك لنا فرصة انتظار الإجابة، لن يتم اعتبار التفكير في الاسم اللاتيني للدين تمرينًا مدرسيًا أو مدخلًا إلى فقه اللغة أو ترفًا، وبكلمة نقول: إنه مجرد ذريعة لتعليق الحكم أو القرار، إنه وسيلة لإنجاز إيبوخي آخر... ما الدين؟ الجواب: الدين هو الإجابة. أليس هذا هو الجواب الذي ينبغي أن نلتزم بتقديمه في البداية. يبقى علينا أن نعرف بالضبط ماذا يعني فعل أجاب، ومعها أيضًا لفظ المسؤولية»<sup>٤</sup>.

1. Derrida, Writing and Difference.125.

2. Ibid, 117 and 118.

٣. ويتمر، الأنماط الثقافية للعنف، ٢٠٨.

٤. دريدا وفاتيمو، الدين في عالمنا، ٣٤-٣٥.

ويرى بعض الباحثين أن التفكيكيين الأمريكيين يتجاهلون المصطلح المعرفي الفلسفي للتفكيك نظراً للمزاج الثقافي الأمريكي نفسه المتمحس للحرية الفردية وتأکید الذات، والذي يصل في إيمانه بالذات إلى إطلاق يد القارئ<sup>١</sup> في تفسير النصّ وتحديد معناه، باعتبار أنه لا يوجد تفسير نهائي ومغلق لنصّ ما، وعلى أساس أن التفسير أو تحديد المعنى عملية تحدث في الزمن، ومن ثمّ فهي عملية مؤقّته بصفة مستمرة.

ومن هذا المنحى يعتبر التفكيك في نسخته الأميركية امتداداً لفلسفة «كانط» التي تتميز بالنزعة الذاتية، وهذا ما أكّده «بول بوفيه» في رسالته للدكتوراه عن التفكيك عام ١٩٧٥، والتي يرى فيها أن التفكيكيين برغم ما يشرونه من صخب حول رفضهم النقاد الجدد، يعتبرون في حقيقة الأمر امتداداً لهم<sup>٢</sup>.

وبناء على ذلك، فإنّ ما تقدّمه استراتيجيّة التفكيك، ليس إقصاء الذات، بل إعادة الذات إلى محور الوجود وحرية كلّ قارئ في تقديم نصّه وفي إعادة كتابة النصّ - أي تفسيره - بالطريقة التي يراها. وعلى ذلك، يمكن القول بأنّ هذا يعني ثقة جديدة في قدرات الذات، وأنّنا نعود بالفعل إلى الذات بمعناها الكانطي.

فعلى الرغم من أنّ «دريدا» (وغيره من التفكيكيين) ينطلق من موقف فلسفي ونقدي ينادي بنسف التقاليد ورفض أيّ سلطة مرجعية، لكنّه لا يقدم بدائل جديدة حقيقية. البدائل الوحيدة التي يقدمها هي بدائل قد تنتمي إلى المذاهب نفسها التي يرفضها والتقاليد التي ينسفها، وإن كانت تغلّف في صياغات برّاقة تحقّق بعض البريق المؤقت إلى أن تكتشف حقيقتها. فالتفكيكيون أجادوا فنون البيع والتغليف

١. إنّ أهمّ محاور التفكيك يرتكز على الأهمية الجديدة التي يكتسبها القارئ والدور الأساسي الذي يلعبه في تفسير النصّ.

٢. حمودة، المرايا المحدّبة من البنيوية إلى التفكيك، ١٦٨.



التي جعلتهم يقدّمون بضائع سبق تداولها في أغلفة جديدة جذّابة، ومن ثمّ تبدو الدراسات المتّصلة غير متّصلة.

ووفقاً لما سبق، يمكن القول إنّّه إذا كان «دريدا» يركّز على مناقشة تركيب العقل البشري، وهو بذلك التركيز على تركيب العقل، لا يتّجه إلى تأكيد الذات أو الحفاظ عليها حرّة مستقلّة، بل إنّّه ينفي وجود الذات كنقطة انطلاق، فإنّه بمحاولته إلغاء مركزيّة الذات، أعطى في الوقت ذاته الذات الإنسانيّة الفرديّة مشروعيّة كلّ قراءة ممكنة للنصّ، ومن ثمّ تصبح الذات هي السلطة المرجعيّة النهائيّة ولا سلطان عليها إلّا ذاتها، وهذا ما هو إلّا شكل متطرّف من أشكال النزعة الذاتيّة، فالتفكيكيّة نزعة ذاتيّة مثاليّة مغاليّة تجعل من الذات مركزاً لكلّ قراءة.

وفي السياق نفسه، إذا كان «دريدا» حاول عبر التفكيك إقصاء الذات، فإنّ إقصاء الذات لا يتمّ إلّا بإحلال ذات أخرى مكانها، وهذا ما يمكن أن نستشفه من إدراك الهامش، وكذا كلّ ما تمّ إقصاؤه، وقد أكّد على ذلك «هابرماس» حينما تحدّث عن التفكيك بقوله: «لا يفقد نموذج من قوّته إلّا بمقدار ما يقوم «آخر» بنفيه بشكل محدّد؛ أي بمقدار ما يقوم به آخر بالانتقاص منه بشكل يمكن الحكم عليه بأنّه سديد. إنّ نموذج فلسفة الوعي لا يمكنه السقوط لمجرد الانتقاص لرؤية اختفاء الذات. لا يمكن لعمل التفكيك - مهما كان مندفعاً - أن يحصل على نتائج قابلة للتحديد إلّا بدءاً من اللحظة حيث يحلّ مكان نموذج وعي الذات، المرجع الذاتي لذات تعرف وتعمل في العزلة (أي التفاهم)»<sup>١</sup>.

كما يرفض «دريدا» من ناحية أخرى القول بموت الفلسفة، وهذا يعني ضمناً رفض القول بموت الذات، إذ يقول: «إنّني أحاول الوقوف عند حدّ الخطاب الفلسفي. أقول حدّاً لا موتاً. ذلك أنّي لا أوّمن مطلقاً بما شاعت تسميته راهناً

١. هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، ٤٧٥.

بموت الفلسفة (بل لا أو من بكل بساطة بأي شيء: الكتاب، الإنسان أو الله، هذا مع الوعي بأن الموت كما نعرف جميعاً يمتلك فعالية ذات خصوصية واضحة)<sup>١</sup>. ومن كل هذا نخلص إلى أن «بحث دريدا، في نهاية المطاف يظل سجين الميتافيزيقا، سجيناً لميتافيزيقا الحضور هذه التي غالباً ما تفكك، ولكنها لا تهدم أبداً»<sup>٢</sup>، وإن كان من الواجب هنا أن نشير إلى أن فلسفة «دريدا» تتضمن الكثير من الجوانب الإيجابية، فهو يدعو إلى الاختلاف وقبول الآخر، ويرفض الدخول في حروب باسم الدين، كما يعتبر التسامح فضيلة دينية.

### ثانياً: نقد الهيمنة الثقافية

اعتبرت الدول الغربية ثقافتها هي المعيار الذي يجب أن تقاس وفقاً له جودة الثقافات الأخرى من عدمها، وإن كان ذلك لا ينفي جهود علماء الأنثروبولوجيا في إقرار الثقافات الأخرى، وفي هذا السياق يقول «هانيز جوست» مؤلف مسرحية «شلاتر»: «حين أسمع كلمة الثقافة أتحمس مسدسي»، وثمة قراءة أكثر دقة للنص الألماني كما يلي: حين أسمع كلمة الثقافة أزيح صمام الأمان عن البراوننج، واسم براوننج أصبح مرادفاً للبنادق الآلية ونصف الآلية التي صمّمها الأمريكي جون م. براوننج»<sup>٣</sup>.

ويرى بعض الباحثين أنه إذا أردنا أن نصف إحدى الثقافات بشكل كامل، فيجب علينا أن نتناول الأمور الآتية: مستوى تطوّر التقنية، وأسلوب الاقتصاد، ونظام السلطة، والعناصر الاجتماعية، والنظام القانوني، ونظام القيم، «ويتحدّث ديتر زينجهاز Dieter Senghaas عن سداسي، أو تمدين مسدس، وهو يدرك ذلك

١. دريدا، جاك، مواقع حوارات مع جاك دريدا، ١٢.

٢. كوفمان، ولابورت، مدخل إلى فلسفة جاك دريدا: تفكيك الميتافيزيقا واستحضار الأثر، ٤٥.

٣. جاكوبي، نهاية البيوتوبيا: السياسة والثقافة في زمن اللامبالاة، ٤٩.

بطريقة معيارية مثل خيط بناء أو مبدأ يحدّد المجال الذي ينبغي للمجتمع أن يتحرّك فيه. وهذا المسدّس (Hexagon) يشمل احتكار الدولة للعنف، والنظام، والقانون، والمشاركة الديمقراطية، وثقافة اختلاف خالية من العنف، والعدالة الاجتماعية، والسيطرة على الاضطرابات. وتشير الأخيرة إلى أن التربية والتكيف الاجتماعي مكوّنان لا غنى عنهما لأيّ ثقافة»<sup>١</sup>.

فهذا الرأي يرى أنّ النظرة السكونية للثقافة التي جرى وصفها، كانت تصحّ ربّما على الفترات الماضية التي كان التحوّل فيها يتمّ غالباً بإيقاع بطيء حين كان الاحتكام بين دوائر الثقافة محدوداً، والمسافات بينها مترامية، وكانت وسائل المواصلات والاتصال قليلة علاوة على بطئها، ولذلك فقد توفّرت فقط فرص ضئيلة للتأثيرات المتبادلة حدثت عبر الغزو الإيجابي أو السلبي. وتحت هذه الظروف من الاختلافات السكونية نسبياً، وعلى أساس منها، فإنّ الإقدام على الخروج بنبوءات سياسية مستقبلية كان ممكناً ربّما، ولكنّ هذه الأزمنة انصرفت، «فالمعالم الثقافية الجوهرية في المجتمعات تبدّل الآن في غضون أجيال قليلة، بل في غضون جيل واحد فقط غالباً. لقد غير الكمبيوتر حياتنا، فهو يتدخّل بشكل قويّ في روتيننا اليومي، ويضع معايير جديدة لمعرفةنا ولاكتساب هذه المعرفة واستدعائها، وعمل في غضون سنوات قليلة على تنوير سلوكنا الاتّصالي، وذلك كلّه يُعدّ علامات ثقافية مهمّة»<sup>٢</sup>.

ويقول «فيكتور بورك»: «يتّضح لنا من تأمل أعمال سوركن أنّ التطوّرات المختلفة ارتبطت بالنتاج الثقافي مثل الديانات والأيديولوجيات ورؤى العالم، تظهر داخل هذه الحضارات على المستوى العام والحضاري والمستوى الكبير والصغير وتتفاعل مع الحروب لتشكّل الدول»<sup>٣</sup>.

١. موللر، تعايش الثقافات، ٥٦.

٢. م. ن، ٥٧.

ويقول هنتنجتون: «في عالم ما بعد الحرب الباردة أصبحت الأعلام تدخل في الحساب وتوضع في الاعتبار، وكذلك رموز الهوية الأخرى، مثل الصليب والهلال حتى غطاء الرأس؛ لأنّ الثقافة لها أهميتها، ولأنّ الهوية الثقافية هي الأكثر أهمية بالنسبة لمعظم الناس... فالناس يكتشفون هويّات جديدة، ولكنهم في أحوال كثيرة يكتشفون هويّات قديمة ويسرون تحت أعلام جديدة، ولكنهم في أحوال كثيرة يسرون تحت أعلام قديمة تؤدّي إلى حروب مع أعداء جدد، ولكن في أحوال كثيرة مع أعداء قدامى»<sup>٢</sup>.

وبغض النظر عن عدم الإحكام والدقة في الصياغة والإسهاب في التعبير عن المشكلة التي يريد إثارتها هنتنجتون، فإنّه يرى أنّ الثقافة الأصولية تؤدّي إلى الحروب والصراعات بين الحضارات؛ لأنّ الثقافة بشكل عام تقوم بوظيفتين متناقضتين «الثقافة والهويّات الثقافية التي هي على المستوى العام هويّات حضارية، هي التي تشكّل أنماط التماسك والتفسيخ والصراع في عالم ما بعد الحرب الباردة»<sup>٣</sup>.

وهذا يوضّح على نحو دقيق لماذا قامت الولايات المتحدة الأميركية عندما احتلت العراق باغتيال هويّتها الثقافية فنهبت المكتبات والمتاحف على يد مرتزقة وظفّتهم الولايات المتحدة الأميركية، وهذا عينه هو ما حدث لبغداد عند الغزو التتاري لها؛ إذ وضع التتار الكتب في نهري دجلة والفرات وعبروا عليها. ولهذا يقول «هربرت ماركيوز»: «إنّ التخريب الثقافي ينطوي عليه كلّ ممارسة سياسية جذرية»<sup>٤</sup>.

---

١. كانت المفاجأة الهائلة في أنّ هنتنجتون قد استخدم مفهوم «حضارة» كما في المأثور الألماني للثقافة. وحدّد فهمه للحضارة بنظم القيم، وجعل الدين في أثناء ذلك معياراً حاسماً، وفي هذا الاستعمال المحدّد يكمن مفتاح لماذا أفلت منه تشابهات وتقاربات كثيرة جدّاً، وخاصّة بين آسيا واليابان والغرب.

٢. هنتنجتون، صدام الحضارات: إعادة صنع النظام العالمي، ٢٢٠.

٣. الجابري، قضايا الفكر المعاصر، ٣٧.

٤. ماركوز، نحو ثورة جديدة، ٢٧.

والشيء نفسه حدث لمكتبة الإسكندرية التي أُغتيلت هي الأخرى - لیتّم تحطيم الهوية المصريّة - على أيدي الرومان، «فقد تعرّضت للتلف بالحريق مرّات عدّة، أوّلها عام ٤٧ ق.م عندما أراد يوليوس قيصر نقلها إلى روما، والثانية عام ٢٧٢ ق.م في حكم الإمبراطور أوريليا، وعام ٣٩١ بأمر الراهب ثيوفيل»<sup>١</sup>. لكنّ السؤال الذي يطرح نفسه هل بإمكان هذه الكتب أن تناصب أمريكا العدا؟ وهل بإمكان مقتنيات المتاحف أن تكون آلات دمار أعتى من الآلة العسكريّة الأميركيّة؟ الذي لا شكّ فيه أنّ الكتب بما هي كتب لا يمكنها أن تدفع عن نفسها الأذى، ولكنّ الطاقة الثقافيّة التي تحويها هذه الكتب، والتي تعدّ بمثابة حصن للذات، هي أكثر ما تخشاه أمريكا.

الطامة الكبرى في واقعنا العربي أنّنا ننظر إلى الثقافة والعلم بوجه عام على أنّهما أدوات ترفيهيّة أو إحدى كماليات الحياة العصريّة، ولم ننظر إلى الثقافة والعلم أبداً على أنّهما خطّ الدفاع الأوّل ضدّ كلّ غزو، ولذلك دعت المنظّمات العربيّة للتربية والثقافة والعلوم (الألكسو) إلى ضرورة تكثيف الجهود لتقليص نسب الأميّة التي ما تزال مرتفعة في العالم العربي «حيث يبلغ عدد الأميين ٧٠ مليوناً. ورأت الألكسو أنّ البيانات الإحصائيّة حول واقع الأميّة في البلاد العربيّة تشير إلى أنّ عدد الأميين لدى الفئات العمريّة التي تزيد على ١٥ عاماً، ارتفع عموماً من ٥٠ مليوناً عام ١٩٧٠ إلى ٧٠ مليوناً في ٢٠٠٥، كما أنّ معدّل الأميّة وصل إلى ٦, ٣٥٪، وتشكّل هذه النسبة ضعف معدّل الأميّة في العالم، وأعلى من تلك المسجّلة في المناطق الأقلّ نموّاً فيه، وتبلغ ٤٪، ٢٣، وتنتشر الأميّة بنسبة مرتفعة بين النساء اللواتي يعانين نصفهن تقريباً منها (٤٦, ٥٪)»<sup>٢</sup>.

١. حلمي مطر، الفلسفة اليونانيّة تاريخها ومشكلاتها، ١٧.

٢. محفوظ، «بناء العقل النقدي: محاولة للخروج من دوامة التخلف العربي»، ١١.

ومن هذا المنطلق، يبدو لنا أنّ فكرة الصراع الثقافي بين العالم العربي والغرب بعيدة كلّ البعد عن الواقع، ولكن من الملاحظ أنّ بعض المفكرين الغربيين مصمّمون على فكرة الصراع بل واختلاقه.

ومن أجل أن تخفي أمريكا نزعتها الاستعماريّة تختلق صدامًا بأسماء متعدّدة يحدث نتيجة مجابهة القوّة الوطنيّة للغزو الاستعماري «وهكذا يصبح الصدام المختلق واقعًا وحقيقة، وهو يحدث عندما تجعل إحدى الثقافات من نفسها الثقافة العظمى، بينما كلّ الثقافات الأخرى ثقافات صغرى. ومن ثمّ فالعلاقة بينهما هي علاقة ميتافيزيقيّة، علاقة بين الواحد والكثير، علاقة ذات صلة بالوجود، علاقة بين الإله والمخلوقات، بل إنّها علاقة أخلاقيّة بين ما ينبغي أن يكون وما هو كائن. إنّ ثقافة واحدة، في سعيها إلى القوّة، تتجاوز كلّ الثقافات الأخرى وتتفوّق عليها، مثل الإله زيوس على جبال الأولمب. إنّ ترتيب الثقافات هو ترتيب للقيم، فالثقافة العظمى أعلى من الثقافات الأخرى، الثقافات الصغرى. واحدة في المركز والأخرى في التخوم. بعد ذلك، تبدأ عمليّة التثاقف. وفي ذهن الثقافة العظمى أنّ التثاقف يعني الإسقاط والإضافة، إسقاط ما هو أصلي وإضافة ما هو خارجي، وهو مسار ضروري من التخلف إلى النمو، من التأخر إلى التقدّم، من البدائيّة إلى الحداثة، من الموت إلى الحياة. أمّا التثاقف، في ذهن الثقافات الصغرى، فيعني تدمير الثقافات الوطنيّة الصغرى تنفيذًا للثقافة الإمبرياليّة العظمى. ولما كانت الثقافة هي المعبّرة عن الهويّة الوطنيّة، فإنّ تدمير الثقافات الوطنيّة، إنّما هو تدمير للكيانات الوطنيّة والمجتمعات والشعوب»<sup>١</sup>.

والواقع أنّنا قد نتفق مع «هنتنجتون» على أنّ الثقافة إنّما أن تؤدّي إلى تماسك

١. حنفي، الحضارات في صراع أم حوار، نموذجان بديلان، ورقة بحثيّة أقيمت في مؤتمر، الصفحات ٥٤ -

المجتمع وإما تؤدي إلى تفسخه - على نحو ما يثار من جدل حاد في أمريكا حالياً عن ثقافة النخبة وثقافة الجماهير - ولكننا لا نتفق معه في أن الثقافة تؤدي إلى الصدام بين الحضارات؛ إذ إن الثقافات لا تُعدُّ لآعباً سياسياً، ولا تستطيع أن تكون فاعلة في السياسة الدولية مباشرة، ولذلك فإن الحديث عن صدام الثقافات، لا يعدو عن كونه مجازاً لا يميز واقعاً سياسياً ممكناً، فعالم السياسة له بُعدٌ ماديٌّ، ويتجلى ذلك بأوضح صورة في الحدود التي تعين أراضي الدولة، فالدولة توجد بصفتها معطى جغرافياً ويجسدها أشخاص محدّدون. ومن ينس الوجود المادي للدولة، فإن بإمكان البوليس والجيش اللذين تعلن سلطة الدولة عن نفسها فيهما بشكل ملموس، تذكيره بذلك بصورة سريعة وموجعة.

### ثالثاً: العولمة والهيمنة

بما أن العولمة تطوّر طبيعي ومنتج أصيل لسيادة الرأسمالية، والرأسمالية وفقاً لتعريفها الاصطلاحي هي «النظام الاقتصادي الذي يقوم على الملكية الخاصة لموارد الثروة ويطلق المجال لحرّيات الأفراد والمشروعات»<sup>١</sup>. إذاً، لا يمكن أبداً النظر إلى الرأسمالية على أنها قادرة على تحقيق الفردوس على الأرض، بل لن يكون بوسعها إلاّ إذكاء مزيد من الهيمنة والسيطرة لأننا على الآخر. أضف إلى ذلك «أن الرأسمالية تسير بالعمل إلى منتهى الحرمان، وتحرّره تدريجياً من كلّ العوامل المحدّدة... ليس في حوزته شيء... لا ملكية، لا أخلاق، لا أرض. إنّه إذاً لا يملك أيّ شيء»<sup>٢</sup>.

ومن هذا المنظور يمكن قراءة سيطرة الرأسمالية كنسق اقتصادي على اقتصادات السوق تؤدي في النهاية إلى فرض الهيمنة والسيطرة لصاحب المال.

١. غربال، الموسوعة العربية الميسرة، مادة رأسمالية، ٨٥٣.

٢. كامبي، الإنسان المتمرد، ٢٥٦.

إنَّ المال كما يقولون يوُلِّد القوَّة ولا بدَّ للقوَّة أن تتخارج، وهذا ما نجد عليه دليلاً واضحاً في حالة الولايات المتحدة الأميركية. إنَّ قوتها الاقتصادية تؤدِّي بها إلى التخارج الذي قد يبدأ في شكل مساعدات للفقراء، ثمَّ سرعان ما يتطوَّر إلى تدخُّل بالقوَّة في الشؤون الداخلية لبعض الدول.

والواقع ليست العولمة عملية حديثة أو مقترنة بنهاية القرن العشرين ونهاية الحرب الباردة، بل إنَّها قديمة ذات جذور تاريخية ترجع إلى بداية الرأسمالية وتطوُّرها منذ عدَّة قرون، وهذا ما أكَّده «فيليب ماك مايكل»، إذ يقول: «إنَّ مشروع العولمة ليس خاصاً بعصرنا، كما قد يظنُّ البعض، لكنَّ العولمة كروية لتنظيم العالم هي خاصَّة بعصرنا. إنَّها مشروع تاريخي مثلما كان مشروع التنمية»<sup>١</sup>. وهي من هذا المنحى وحدة تعكس المعنى الحقيقي لها بوصفها شكلاً من أشكال فرض الهيمنة من قبل المركز على الأطراف.

فإذا كانت الحروب الصليبية قد فشلت في تحقيق أهدافها لمُدَّة قرنين، فإنَّ أساليب أخرى أخذت في التطوُّر حتَّى وصلت إلى مرحلة الاستعمار التقليدي للعالم الإسلامي، «ففي ظلَّ السيطرة التجارية (العولمة) ... كانت تتمدَّد جذور الفكر عن المركزية الأوروبية من ناحية، كما تتبلور ملامح تفوُّق المنظومة الرأسمالية الغربية العلمانية من ناحية أخرى»<sup>٢</sup>.

ويطرح «ليوتار» رؤيته لطبيعة العلاقة الحالية القائمة بين أطراف المنظومة الرأسمالية الحاكمة والمؤسَّسة للعولمة بقوله: «إنَّه إذا كان يجب القضاء على الاستغلال والاعتراب الذي يتعرَّض له النشاط الإنتاجي؛ فلائهما يؤدِّيان إلى إبطال قيمة العمل والإنسان العامل. إنَّ قيمة العمل هي التي أخذت في الأفول.

١. مايكل، فيليب ماك، العولمة أساطير وحقائق، ١٤١.

٢. مصطفى، التحديات الحضارية الخارجية للعالم الإسلامي: بروز الأبعاد الحضارية الثقافية، ٩٤.



وفي فرنسا، أفضى تحقيق حديث إلى أن نصف الشباب الفرنسي، ممن يمثلون جميع فئات المجتمع، لا يبصر في العمل إلا غاية واحدة هي ضمان البقاء. إنه ينفي عنه كل قيمة خلقية وكل قيمة مثالية للذات»<sup>١</sup>.

وينظر «ليوتار» إلى صراعات الرأسمالية قائلاً: «إنها صراعات مصاحبة لعملية تعدي الرأسمالية على المجتمعات المدنية التقليدية... هذه الصراعات دامت أكثر من قرن من التاريخ الاجتماعي، والسياسي، والأيدولوجي... كما أن مصير هذا الصراع قد تحدد: ففي البلدان ذات الإدارة الليبرالية المتقدمة، تحوّلت الصراعات وأدواتها إلى منظمات للنظام، وفي البلدان الشيوعية عاد النموذج ذو الصبغة الكلية وتأثيرات الشمولية تحت اسم الماركسية ذاتها، وحرمت الصراعات موضوع البحث ببساطة من الحق في الوجود»<sup>٢</sup>. ولذلك لم تعد تتكوّن طبقة صانعي القرار «من الطبقة السياسية التقليدية، بل من شريحة مركبة من رؤساء الشركات...، ورؤساء المنظمات الكبرى المهنية»<sup>٣</sup>.

ومن ناحية أخرى، لما كانت الدولة فكرة كلية تسبق الوجود الجزئي للأفراد فيما يقول (أرسطو)، وتعدّ الدولة من وجهة نظر الساسة بمثابة الحصن الواقي للجماعة التي تدين لها بوجودها، فإنّ من شأن تحويل المحدود (الدولة) إلى اللامحدود (العالم) أن لا يبدو ذا قصد بريء، وإنّما هو بالأحرى يخضع لتوجه أيديولوجي ما. ويمكننا أن نستشفّ التوجه الأيديولوجي من تعريف العولمة نفسه الذي يركّز على جوانبها الاقتصادية ويحيلها إلى اندماج أسواق العالم في مجالات التجارة والاستثمارات المباشرة، ولم يمنع هذا أن يتضمّن تعريف العولمة شمولها للجوانب الثقافية.

1. Lyotard, Expedient dans la decadence in Rudiments paiens, 132-133.

٢. ليوتار، الوضع ما بعد الحداثي: تقرير عن المعرفة، ٣٥.

٣. م. ن، ٣٧.

ومن ثمّ فالعولمة قد تكون في شكلها الظاهري عملية اقتصادية، ولكنّها في الواقع عملية أيديولوجية خالصة. من هنا نستنتج، أنّ الأمر يتعلّق بالدعوة إلى توسيع وتبني النموذج الأمريكي وإفراح المجال له ليشمل العالم كلّه. وبالتالي فالعولمة، إلى جانب كونها نظامًا اقتصاديًا، هي أيضًا أيديولوجيا تعكس هذا النظام وتخدمه وتكرّسه، وهناك من الكتّاب من يقرن بينها وبين «الأمركة»؛ أي نشر وتعميم الطابع الأمريكي.

ومن هذا المنطلق، فالعولمة تعمل على تكريس الشائبة والتمزق والانشطار في الهويّات الثقافية الوطنية، ومنها طبعًا هويّتنا العربية الإسلامية. وثمة إجماع من قبل المفكرين المعاصرين العرب على أنّ العولمة «ليست سوى الثقافة الغربية الظاهرة في هذا العصر، بعناصرها ومكوناتها المختلفة، وبروافدها الأوروبية، وخاصة الأميركية منها. وهي ليست سوى هذه الثقافة وهي تسعى إلى فرض قيمها واختياراتها ومرجعياتها على سائر الثقافات الإنسانية الأخرى من أجل إعادة تشكيلها.

وقد يعتقد البعض أنّ مصطلح العولمة مصطلح يقف على النقيض من مصطلح الصدام؛ لأنّ مفاده أنّ العالم يجب أن يكون قرية صغيرة واحدة، غير أنّ العولمة ليست نظامًا عالميًا أو نموذجًا عالميًا للحياة يرسم حدودًا لعالم مثالي تتكامل فيه الدول وتتوحد، كما أنّها ليست نظامًا عالميًا نشأ نتيجة تفاعل طبيعي للثقافات العالمية، ولكنّها نظام جديد من العلاقات بين الثقافات، كما هي الحال بين الجماعات والدول والأسواق، نشأ في سياق صراع التكتلات الرأسمالية الكبرى على الهيمنة العالمية. إنّه يعكس إذاً هذه الهيمنة<sup>١</sup> في بنيتها العميقة، ويكرّس الموقع

١. ويشير «محمد عابد الجابري» إلى أنّ «العولمة هي ما بعد الاستعمار، باعتبار أنّ الـ«ما بعد» في مثل هذه التعابير لا يعني القطيعة مع الـ«ما قبل»، بل يعني الاستمرار فيه بصورة جديدة... ومن بين أبعاد العولمة

المتميّز للولايات المتحدة فيها، بقدر ما يعكس المشاركة الرئيسة للرأسمالية الأميركية في ثورة المعلومات. وتلعب هذه الهيمنة، بما يلحقها من تطورات تقنية وتبادلات تجارية تعمل على تقريب المسافات وتوحيد أنماط الحياة المادية والفكرية، دوراً أساسياً في دمج الدوائر الثقافية المختلفة، وإنشاء فضاء ثقافي مشترك أو قائم فوق الثقافات القومية يسمح لمنتجات الثقافة الأميركية أن تهيمن وتسود منتجات الثقافات الأخرى.

ويبدو أنّ الأمر كلّه لا يعدو كونه، أيديولوجياً، سياسة تحاول فرض هيمنتها على العالم لتحقيق مركزية القطب الواحد تحت أسماء متعدّدة. وإذا كان البعض يرى أنّ العالم صار سوقاً واحدة شئنا أم أبينا، وأنّ التجارة العالمية تبدو وكأنّها في نموٍّ مُطرّد يستفيد منه الجميع، فالواقع أنّ ثمة حقائق مفرجة تُجافي كلّ هذه الادّعاءات، ولعلّ من أوضح هذه الحقائق «أنّ ٢٠٪ من العاملين ستكفي في القرن القادم للحفاظ على نشاط الاقتصاد الدولي، (ومن ثمّ) لن تكون هناك حاجة إلى أيدي عاملة أكثر من هذا»<sup>١</sup>.

وهذا يعني أنّ أحد أشكال العولمة، هو تقليل الاعتماد على العنصر البشري، وهذا بطبيعة الحال لن يؤدي إلى إيجاد حلول لمشكلات الإنسان المتعلقة بالعمل والبطالة، بل سيؤدي إلى زيادتها وتفاقمها، فأين إذاً ستذهب هذه الأيدي العاملة؟ بل كيف يمكن استيعاب الأيدي العاملة الجديدة التي يتمّ الدفع بها إلى السوق؟ وكيف يمكن خلق توازن بين مستوى الدخل المرتفعة، والتي يتقاضاها العاملون في الشركات العالمية، وبين هؤلاء المعدمين الذين لا يجدون فرصة عمل؟ من الحقائق المفزعة في ظلّ أطروحة العولمة التي بشر بها الغرب، أنّه بالرغم

التوسّع والهيمنة»، الجابري، قضايا في الفكر المعاصر، ١٣٧.

١. بيتر مارتين، وشومان، فخ العولمة، ٩ و٢٥-٢٦.

من وجود العولمة، إلا أن البيانات الإحصائية لا تدعم النظرية الزاعمة بأن تحرير التجارة يؤدي حتماً إلى نمو مجمل اقتصادات العالم؛ إذ إن: «ربع السكان في العالم الثالث يعيشون تحت خط الفقر، وإن ٣٠ ألف شخص يموتون يومياً بسبب المياه الملوثة والظروف الصحية السيئة، وإن متوسط العمر في تلك البلاد يقلّ عشرين عاماً عما هو عليه في الولايات المتحدة»<sup>١</sup>.

وفي بعض التقارير: «إن ثروة ثلاثة أغنياء أمريكيين تعادل أو تزيد ثروات ٤٨ دولة من دول العالم الفقيرة، وإن ٢٥٥ ثرياً في العالم يمتلكون ألف مليار دولار، وإن ٤٨ شخصاً أمريكياً تزيد ثروتهم على ثروة الصين التي يصل عدد سكانها إلى ٣.١ مليار نسمة، وإن أربعين مليار دولار فقط - أي ما يوازي ٤٪ من ثروات الـ ٢٢٥ شخصاً - كافية لكي تؤمن لكل سكان المعمورة الخدمات الاجتماعية الأساسية التي يحتاجون إليها؛ أي الغذاء والصحة والمياه والتعليم»<sup>٢</sup>.

وتأسيساً على هذه الحقائق، «فإن الأمل بأن تؤدي كل جولة من جولات تحرير التجارة الخارجية إلى تنامي نمو الاقتصاد العالمي وخيرات الشعوب المشاركة في هذه التجارة، وهم وضلال بين»<sup>٣</sup>.

كما أن المشكلة أيضاً هي الحصول على عمال يبذلون جهداً كبيراً في العمل مقابل أجر زهيد، وهذا يعكس طبيعة المصالح الذاتية والاستغلال الرأسمالي. إن الحقيقة التي يفصح عنها الصراع على لقمة العيش لا شك أنها مفجعة، ولعل مقولة «سكوت مك نيلي» مدير مؤسسة «سان» تعبر عن هذا الصراع على لقمة العيش أدقّ تعبير، إذ يقول: إن المسألة ستكون في المستقبل هي «إما أن تأكل

١. المدرسي، لئلا يكون صدام حضارات: الطريق الثالث بين الإسلام والغرب، ١٥٠.

٢. الحسيني الشيرازي، فقه العولمة: دراسة إسلامية معاصرة، ١٩٤.

٣. أفهيلد، اقتصاد يغدق فقراً: التحول من دولة التكافل الاجتماعي إلى المجتمع المنقسم على نفسه، ١٧٤.

وإما أن تؤكل<sup>١</sup>، ومن ثمَّ فإنَّ الحديث عن التكامل والتوحد والاندماج في ظلِّ محاولات فرض رؤية أحاديَّة وهيمنة المركز على الأطراف، يبدو هراء. وعلى الرغم من أنَّه كانت هناك محاولات لأنْ توضع الظروف الاجتماعيَّة في الاعتبار عند تطبيق اتفريقيَّة «الجات»، التي تُعدُّ حجر الأساس للعولمة، فإنَّ هذه المحاولات قد باءت بالإخفاق. «ففي سياق المباحثات الختاميَّة حول إنشاء المنظَّمة العالميَّة للتجارة، نادى البعض بضرورة إدراج بند خاصَّ بالظروف الاجتماعيَّة للعمل وبحماية البيئة في اتفريقيَّة منظَّمة التجارة العالميَّة، وبناء على هذا البند كان المفروض أن يكون في الإمكان تقديم شكوى إلى منظَّمة التجارة العالميَّة ضدَّ الدول التي يثبت عليها أن صادراتها تنتج في ظلِّ شروط تخلُّ بالمعايير الدنيا المقرَّرة من قبل منظَّمة العمل الدوليَّة التابعة للأمم المتَّحدة، لكنَّ سرعان ما جرى الاعتراض على هذا المسعى، ليس من قبل الدول المعنيَّة فحسب، بل من قبل دول أخرى، وتصدَّرت قائمة الحكومات المعترضة الحكومتان الألمانيَّة والبريطانيَّة على وجه الخصوص، اللتان «تؤمنان بحريَّة التجارة إيمان الأطفال بالخرافات والأساطير»<sup>٢</sup>.

وإذا كانت دول المركز أو الدول الغربيَّة هي صاحبة الاعتراض على مراعاة الظروف الاجتماعيَّة عند تطبيق اتفريقيَّة الجات، وهي التي ما فتئت تتشدَّق بالاهتمام بالنواحي الإنسانيَّة، فإنَّ هذا يكشف بوضوح عن محاولات المركز لتمكين وضعه دون أن يضع في اعتباره الدول الأخرى.

وعلى ذلك، نستطيع طرح السؤال الآتي: هل ستستمرُّ الولايات المتَّحدة في تبني أطروحات العولمة لو خرجت هذه الأطروحات على مصالحها؟ وماذا لو

---

1. To have Lunch or be lunch

٢. بيتر مارتين وشومان، فحَّ العولمة، ٢٦٨.

اتخذت توجهات السوق اتجاهات متعارضة مع مصالح بيوت المال الأميركية الكبرى؟ ولماذا تخرج الولايات المتحدة على قوانين منظمة التجارة العالمية فتدعم الشركات الأميركية؟

لعل ما فعلته أمريكا في الفترة ما بين (٢٠٠٢-٢٠٠٥) فيما يتعلق باستيرادها للصلب وفرضها رسوماً جمركية<sup>١</sup> على ما تستورده من الصلب لحماية منتجاتها المحلية بما يخالف اتفاقيات الجات، هو سير في هذا الدرب أيضاً، «ولحماية الصناعة الأميركية الفتية، فرضت الولايات المتحدة الأميركية ضرائب جمركية، وظلت تفرض تلك الضرائب على السلع المستوردة حتى بعدما تطورت الصناعة الأميركية وأصبحت ذات قدرة تنافسية كبيرة، ولعلّ الضرائب التي فرضتها عام ٢٠٠٢ على الصلب والحديد خير مثال على هذه الحقيقة، ولعلّ أيضاً ما يقوم به الرئيس الأمريكي ترامب من إجراءات حمائية لإنقاذ الاقتصاد الأمريكي من العولمة، يفسّر لنا مدى تأثيرها حتى على دولة عظمى كالولايات المتحدة الأميركية.

وفي هذا الإطار يمكن القول إنّ السلوك الخارجي للولايات المتحدة الأميركية يُظهر أنّ السلطة والهيمنة والمصالح هي العوامل الحاسمة في إدارة سياستها الخارجية، «فالسطات الغربية قد استعملت حججاً مؤسّسة على قيم لتبرير القرارات والأعمال المتولّاة لأسباب أخرى وعقلنتها وشرعتها»<sup>٢</sup>.

كما يمكن القول مع «آلان تورين»<sup>٣</sup> إنّه توجد «سيطرة لنخب معقلنة ومحدثة

---

١. كتبت صحيفة Hamburger Abendblatt في الصفحة رقم ٢٣ من عددها الصادر في السابع من مارس من عام ٢٠٠٢: ضرائب جمركية تأديبية: غضب عالمي من تصرّفات الرئيس الأمريكي بوش. الاتحاد الأوروبي يحتجّ. أوروبا تخطّط لفرض عقوبات مماثلة على الولايات المتحدة الأميركية. أسباب عملية للتصعيد.

٢. هنتر، مستقبل الإسلام والغرب، صدام حضارات أم تعايش سلمي؟، ٣٥.

على بقية العالم، وذلك بوساطة تنظيم التجارة والمصانع وبوساطة الاستعمار، لقد تجلّى انتصار الحداثة في إلغاء المبادئ الخالدة، وإقصاء كلّ الماهيات والكيانات المصطنعة مثل الأنا والثقافات<sup>١</sup>.

ومن ناحية أخرى، «لا تقف العولمة عند حدود تدعيم سوق عالمية للسلع والخدمات والأموال، بل إنّ العالم الذي أصبح قرية كما يقال عادة، يقع تحت تأثير الترويج الإعلامي الذي زالت الموانع أمامه بعد أن أصبحت الأقمار الصناعية وسيلة اتصال واستقبال لا تعترف بالحدود السياسية أو المناطق الثقافية. وتوافق ذلك مع هيمنة تجارة الخدمات والمعرفة، على التبادل بين الأمم، وسيطرة قوة وحيدة في هذا الميدان. وتصادف تاريخياً أنّ هذه القوة الوحيدة ذات المنعة العسكرية والتكنولوجية والاقتصادية خالية الوفاض من تراث إنساني وثقافي يعتدّ به، ولا تحمل رسالة إنسانية ولو من باب التبرير الإعلامي كما فعلت الأمم التي سادت في السابق، ولم تجد هذه الأمة غير نمط في العيش والاستهلاك تحاول التسويق له»<sup>٢</sup>.

في الواقع، تقوم العولمة على تدشين ثقافة الاستهلاك بحيث يصبح المركز هو المصدر أو المنتج، وتصبح الأطراف أو الأخر هي المستهلك، إذ يقول البعض: «إنّ ثقافة الاستهلاك، والتي كانت ثمرة عن المجتمع الصناعي، أبرزت ملامح العقل الأدا تي؛ إذ الذاتية والنفعية في أعلى تقمّصاتها، بدءاً من عملية التفكير وممارسة إجراءات الاستقراء والاستنتاج وصولاً إلى العناية بالمنهج على حساب المضمون... وبهذا، فإنّ الذاتية الفردية - الجمعية أصبحت هي الغاية التي يمثلها

1. Touraine, Critique de la modernite, 46.

وانظر أيضاً الترجمة العربية: تورين، نقد الحداثة، ٥٤.

٢. منظمّة العمل العربية، العولمة وآثارها الاجتماعية، ١٦٠-١٦١.

هذا العقل، وعبر هذا المنظور... تحدّد الجانب الأخلاقي في المنفعة الذاتية، ومن خلال هذا العقل الذاتي ثبتّ الغرب خطواته في مجال التقدّم الثقافي... وفرض معالم السيطرة وبرزت النزعة الاستعماريّة»<sup>١</sup>.

ونحن نجد تأكيداً لهذا المنحى في كتاب «رأس المال والرذائل الجديدة»، إذ يوضّح «أمبيرتو جالمبرتي» أنّ ما يجعل ثقافة الاستهلاك رذيلة كبرى، هو أنّها تقوم على شراء الأشياء التي سنرميها بعيداً حين يروق لنا ذلك، ومن خلال ثقافة شراء الحاجات ورميها بعيداً، أقام المجتمع الاستهلاكي هويّته الخاصّة به وحدّد وضعه الاجتماعي وعرف فكرته الخاصّة عن الحرّيّة.

صحيح أنّ الاستهلاك موضوع اقتصادي، ولكن لا أحد ينكر صلته الوثيقة بالثقافة، فأنّت عندما تقرّر شراء سلعة معيّنة، تستند إلى مجموعة من القنوات التي تدفعك لانتقائها دون غيرها. وفي عصر العولمة تكاد تتحوّل المجتمعات، ومنها النامية الغارقة في الديون، إلى مجتمعات استهلاكيّة ليس بمحض المصادفة، ولكن نتيجة مخطّطات مدروسة بعناية وبدقّة، «فقد ارتبطت معالم الظاهرة الاستعماريّة أو عولمة القرنين السابع عشر والثامن عشر بالظروف التاريخيّة لهذين القرنين، وبخاصّة الثورة التجاريّة، وقصّة البحث عن المعادن النفيسة إلى حدّ كبير، كما ارتبطت عولمة القرن التاسع عشر بظروف هذا القرن التاريخيّة، وبخاصّة بالثورة الصناعيّة، إذ سعت الدول القوميّة الوطنيّة الحديثة إلى تحقيق أكبر قدر ممكن من المواد الأوليّة اللازمة لصناعاتها، وكذلك إلى أوسع الأسواق لتصريف منتجاتها»<sup>٢</sup>.

يضاف إلى ذلك، أنّ التكنولوجيا الحديثة قصّرت من عمر أيّ منتج، إذ سرعان

١. نوري الربيعي، أطيف نيتشه: آلان تورين ونقد الحدائث.

٢. الكعكي، الشرق الأوسط وصراع العولمة، ٧٣.



ما يتحوّل إلى بضاعة غير مفيدة أو يتجاوزه الزمن في بحر سنوات أو شهور قليلة. عندها يجد المستهلك نفسه (مضطراً) إلى تغيير ما لديه من منتج وشراء الجديد الأكثر كفاءة أو الأفضل نوعيّة.

وبناء على هذا، يقول جلال أمين: «إنّ هذا التحوّل الكبير الذي طرأ على طبيعة الاستغلال من استغلال الدولة كمنتج (أو كمصدر للعمالة الرخيصة) إلى استغلالها كمستهلك، كان له آثار أكبر أهميّة بكثير ممّا قد يبدو لأوّل وهلة؛ ذلك أنّ استغلال العامل يحتاج لتبريره إلى أيديولوجيا مختلفة جدّاً عن تلك التي يمكن بها تبرير استغلال المستهلك»<sup>١</sup>.

ومن صنو ثقافة الاستهلاك أيضاً الاقتناء. إنّ الاقتناء فيما يقوله «هايدغر» لا يتمّ هنا بناء على حاجة ملحة أو لتحقيق غرض ما، إنّك تقتني أثمان أنواع الساعات أو أندر أنواع الكتب أو لوحة لفنان شهير تقدّر بالملايين، لا لأنك تريد أن تقرأ هذا الكتاب وما فيه أو لحاجتك إلى ساعة تضبط لك الوقت على نحو دقيق، ولا لأنك تريد أن ترقى بذوقك الفني إلى درجة عالية، بل إنّك تفعل كلّ هذا المجرد أن يقال إنّك تقتني. إنّ هذا يدشّن عقليّة الجهد المبذول والإمكانية المطلقة للتفعيل وتحوّلها إلى ساكن، بحيث يصبح امتلاك القصور والبيوت الفخمة نوعاً من أنواع التباهي في مجتمع الناس، هذا المجتمع الذي لا هويّة له «إنّ الناس - فيما يقول هايدغر - هم في الحقيقة كائن وهمي لا وجود له، ومن ثمّ فإنّ «الناس ينتمون إلى هذا الآخر ويعزّزون قوّته»<sup>٢</sup>؛ وذلك لأنّ «مفهوم الناس عبارة عن مفترق للطرق مفتوح لكلّ قادم»<sup>٣</sup>.

١. أمين، العولمة والتنمية العربيّة: من حملة نابليون إلى جولة الأوروغواي، ٣٧.

2. Heidegger, Being and time translated by John Macquarrie and Edward Robinson, 126.

٣. جوليفيه، المذاهب الوجوديّة (من كيركيغارد إلى سارتر)، ٨٣.

بيد أن هؤلاء الناس الذين لا وجود لهم، هم في الوقت ذاته يملكون طرفاً عدّة لكي يمارسوا وجودهم الزائف. وعندما يتحقق وجودهم بشكل يملي على الموجود كل تصرفاته وأفعاله، يصبح الوجود (مع) الآخرين بوصفه كذلك، مهموماً بحياة التوسّط. وفي مثل هذا النمط من الحياة «كل أحد يكون الآخر، ولا أحد يكون نفسه»<sup>١</sup>، وهذا هو ما تهدف إليه العولمة على المستوى الجماعي، وإن كان حديث «هايدغر» هنا على المستوى الأنطولوجي الفردي.

ومن ناحية أخرى، فإن شعار العولمة لا يخلو من نفع، ولكنّ النفع يعود أغلبه على مركز بثّها وإشعاعها، وأغلب أضرارها تعود على الأطراف، ومن بين هذه الأطراف بالطبع المنطقة العربيّة «ويمكن أن تحقّق أمة من أمم الأطراف نهضة تحوّلها من طرف سلبي في التعامل الدولي إلى قوّة فاعلة وإيجابية، ولا يمكن تصوّر حدوث هذه النهضة إلا باستعادة الدولة القوميّة قوّتها»<sup>٢</sup>.

ومما لا شكّ فيه، أن العولمة تهدف بالدرجة الأولى إلى إزاحة سيطرة الدول على شعوبها لفرض هيمنة المركز مباشرة على هذه الشعوب. إذًا، الواضح «أنّ حالة الدولة - الوطن - تفقد سيطرتها على المجتمع وعلى استقلاليتها كنظام في العالم. وبالتالي، فإنّه مع انحلال المشروع الحضاري الجديد، بدأ نظام الدولة - الوطن يفقد السيطرة على القوى التي كان يحتويها سابقاً؛ ذلك أنّ العولمة بأبعادها المختلفة تقلّل من دور الاستقلاليّة لنظام الدولة - الوطن، وتؤثر سلبيّاً على قدرتها على اتّخاذ القرار»<sup>٣</sup>.

فهل يعني هذا أنّ العولمة هي أيديولوجيّة مناقضة فكريّاً وثقافيّاً واجتماعيّاً واقتصاديّاً لفكرة الدولة أو الوطن؟

1. Heidegger, Being and time, 128.

٢. أمين، العولمة والتنمية العربيّة: من حملة نابليون إلى جولة الأوروغواي، ١٩٠.

٣. أحمد الطراح، علي، منير حمزة، غسان، العولمة والدولة.. الأمة والمجتمع العالمي، الصفحات من

إذا كانت العولمة تستلزم تحطيم المسافات أو التعامل عن قرب مع الآخرين، فممّا لا شكّ فيه أنّ العولمة تهدف بالدرجة الأولى إلى إضعاف سلطة الدولة<sup>١</sup> وفتيت العالم إلى كتل منعزلة لتمكين الشركات العملاقة التي يطلق عليها شركات متعدّدة الجنسيّات من السيطرة والهيمنة على اقتصاديّات ومقدّرات الدول الأخرى.

ومن ناحية أخرى، فإنّ توظيف وسائل الإعلام والاتصالات الحديثة كأداة للسيطرة على العقول كما يحدث على شبكة الإنترنت التي يستخدمها البعض لنشر ثقافات هدامة - ولا يمنع هذا من كونها تقوم بدور إيجابي في نشر العلم والثقافة وإحداث التقارب بين الثقافات - تقوم بتخريب عقول الشباب كما حدث مع عبدة الشيطان، ومن ثمّ تحيل هذه العقول إلى توابع تدور في فلکها، وفي هذا الصدد يقول «هيدجر» موضحاً أثر التقنيّة في إحداث الغربة في الإنسان المعاصر «لكنّ ما يبعد إنسان الأزمنة الجديدة، خاصّة عن بداية تاريخه، هو الطفرة التي حدثت في طريقة تأويل العالم. إنّ الوضعية الأساسيّة للأزمنة المعاصرة هي الوضعية التقنيّة»<sup>٢</sup>؛ أي إنّ السّمة التكنولوجيّة هي الغالبة على العالم، وهي وإنّ كانت شكلاً من أشكال الوجود، فإنّها تبعده عن تاريخه الأصيل الذي يتّحد فيه مع الوجود.

وبوسعنا أن نجد في شبكة الإنترنت وسيلة لنشر قيمة العولمة، فمن خلالها تسعى الولايات المتّحدة الأميركيّة بوساطة التدفق الإعلامي والمعلوماتي ومن

١. يقول اللواء وليام لوني، قائد القوّات الجويّة الأميركيّة «إنّهم يعلمون أنّنا نمتلك بلدهم، إنّنا نفرض عليهم الطريقة التي يعيشون ويتحدّثون بها. وهذا هو الشيء العظيم بالنسبة لأميركا في الوقت الراهن». بيلجر، حكّام العالم الجدد، ٧٥.

2. Heidegger, Concepts fondamentaux, Paris: Gallimard, 31 - 33.

خلال شبكة واسعة من القنوات الفضائية الأميركية أو المدعومة أميركياً<sup>١</sup> وشبكة المعلومات الدولية الإنترنت، إلى تذويب الثقافات الراضية للتهميش والإقصاء ونشر منظومة القيم الأميركية المزعومة عن العلمانية والتعددية واحترام الإنسان وحقوق الأقليات، رغم تدني احترامها أميركياً، وبما في ذلك تلك القيم المدمرة للعلاقات الاجتماعية، وفي مقدمتها العلاقات الأسرية على سبيل المثال. ونخلص من ذلك إلى القول بأن حرباً باردة أميركية جديدة لا هوادة فيها، تشن على المجتمعات والثقافات الراضية للهيمنة الأميركية، تهدف إلى تدمير بنياتها الاجتماعية وتقاليدها وعاداتها وأديانها تمهيداً لذوبانها في الثقافة الأميركية الغالبة، والمغلوب مولع بتقليد الغالب كما يرى ابن خلدون.

ويبدو أن عناصر القوة اليوم لا تقف عند حدّ القوة العسكرية، كما لا تقف عند حدّ القوة الاقتصادية، وإن كانت أهمّ عناصر القوة وأشدّها تأثيراً وأكثرها مساعدة في فرض الهيمنة على الآخرين، فعناصر القوة قد اتسعت لتشمل قوة المعلومات والإنترنت بما تشتمل عليه من قنوات فضائية ضخمة ووكالات إخبارية، ترصد كلّ شيء على أرض الغير، وصحف عابرة للقارات، واتسعت لتشمل أيضاً العديد من الاتفاقيات الدولية التي وضعت جميعاً لتسهيل مهمة الهيمنة الغربية على بقية شعوب العالم؛ كاتفاقية الجات الاقتصادية واتفاقيات الحدّ من الأسلحة النووية والبيولوجية وغيرها.

فالعولمة، إذًا، تسعى إلى فرض نموذجها الرأسمالي على العالم من خلال

---

١. ممّا يدلّ على أنّ هذه القنوات مدعومة بشكل أو بآخر «إنّ تاريخ تغطية أحداث العالم الثالث في وسائل الإعلام الغربية، يوضح بما لا يدع مجالاً للشكّ أنّ إعطاء اهتمام زائد للفوارق والخلافات بين الثقافات والحضارات، بدلاً من إبراز والتركيز على ما هو مشترك فيما بينها...، كما أنّ وسائل الإعلام تطبّق أحياناً خطاباً هرمياً وحصرياً في النظر إلى حضارات الآخرين بما يذكّرنا بخطاب استعماري أو استشراقي المفترض أنّه انتهى تاريخياً منذ زمن». عبد الناصر، حوار الحضارات وتحديّ العولمة، ١٧٦.

الاقتصاد والسياسة والثقافة وتعميم قيم الليبرالية الجديدة، مثل اقتصاد السوق وحرية التجارة وفتح الأسواق الوطنية وإلغاء أو تقليص أنظمة وإجراءات الحماية وإضعاف دور الدولة في الميدانين الاقتصادي والاجتماعي، بحيث يمكن القول إنَّ العولمة الغربية هي طور جديد على طريق النزعة المركزية الغربية والعالمية بمفهومها الغربي. إنَّها طور الاجتياح الذي يطمع في صبِّ العالم داخل قالب الغربي على مختلف الصعد والميادين الاقتصادية والسياسية والقيمية والثقافية والعسكرية والتشريعية... إلخ.

#### الخلاصة

نخلص من كلِّ ذلك أنَّ فلاسفة التفكيك، وخاصة دريدا كأحد رواد فلسفة ما بعد الاستعمار، لم يستطيعوا أن يتخلَّصوا كليَّة من مركزية الذات الغربية، بل إنَّهم بشكل ما أو بأخر أعطوا أولية الذات (الغرب) على الموضوع (الشرق)؛ إذ إنَّها ما زالت تمارس الدور نفسه من الهيمنة والسيطرة، وإنَّ اختلفت الدرجة، كما أنَّ القراءة الصحيحة للعولمة تتيح القول إنَّها أحد الأشكال السياسية لفرض المركز هيمنته على الآخر، فالعولمة هي فرض هيمنة الذات عن طريق استغلال التفوق التقني والاقتصادي والتجاري، وترويج لنموذجها الثقافي بوصفه النموذج الأمثل.

### لائحة المصادر والمراجع

١. إبراهيم، عبد الله، المطابقة والاختلاف؛ المركزية الغربية: إشكالية التكوّن والتمركز حول الذات، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٧.
٢. أحمد الطراح، علي، منير حمزة، غسان، العولمة والدولة.. الأمة والمجتمع العالمي، الناشر: دار النهضة العربية للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٢.
٣. أفهيلد، هورست، اقتصاد يغدق فقراً: التحوّل من دولة التكافل الاجتماعي إلى المجتمع المنقسم على نفسه، ترجمة: عدنان عبّاس علي، سلسلة عالم المعرفة، عدد ٣٣٥، الكويت، المركز الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٧.
٤. أمين، جلال، العولمة والتنمية العربية: من حملة نابليون إلى جولة الأوروغواي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٩.
٥. بيتر مارتين، هانس و هارالد شومان، فتحّ العولمة، ترجمة: عدنان عبّاس علي، مراجعة: رمزي زكي، سلسلة عالم المعرفة، عدد ٢٣٨، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٨.
٦. بيلجر، جون، حكّام العالم الجدد، ترجمة: إسماعيل داود. القاهرة، دار مصر المحروسة، ٢٠٠٣.
٧. تورين، آلان، نقد الحداثة، ترجمة: مغيث، انور، المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٧.
٨. الجابري، محمّد عابد، قضايا في الفكر المعاصر، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٧.
٩. جاكوبي، راسل، نهاية اليوتوبيا: السياسة والثقافة في زمن اللامبالاة، ترجمة: فاروق عبد القادر، سلسلة عالم المعرفة، عدد ٢٦٩، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٢.
١٠. الجلاهمة، أميمة، تدلي بإفادات جريئة حول الصهيونية ومعاداة السامية، الإسلام اليوم، حوار عبد الحيّ شاهين، في ١١ مارس ٢٠٠٤.
١١. جوليفيه، ريجيس، المذاهب الوجودية (من كيركيغارد إلى سارتر)، الدار المصرية للتأليف والترجمة مصر، ١٩٩٦.

١٢. الحسيني الشيرازي، محمّد، فقه العولمة: دراسة إسلامية معاصرة، بيروت - لبنان، الناشر: مؤسسة المجتبي، ط ١، ١٤٢٣.
١٣. حلمي مطر، أميرة، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، القاهرة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٨.
١٤. حمودة، عبد العزيز، المرايا المحدّبة من البنيوية إلى التفكيك، الكويت، عالم المعرفة، ١٩٢٣.
١٥. حنفي، حسن، الحضارات في صراع أم حوار، نموذجان بديلان، ورقة بحثية أقيمت في مؤتمر: «صراع الحضارات أم حوار الثقافات» الذي نظّمته منظمة تضامن الشعوب الأفريقية الآسيوية، وصدر في كتاب يحمل عنوان المؤتمر نفسه، القاهرة: المنظمة، ١٩٩٧.
١٦. خشبة، سامي، نقد الثقافة، القاهرة: مكتبة الأسرة، ٢٠٠٤.
١٧. دريدا، جاك و فاتيمو، جيانبي... (مشرفين)، الدين في عالمنا؛ ترجمة: محمّد الهلالي وحسين العمراني (ندوة كبرى) - ط ١ - الدار البيضاء، دار توبقال للنشر، ٢٠٠٤.
١٨. دريدا، جاك وآخرون، المصلحة والتسامح وسياسات الذاكرة، ترجمة: حسن العمراني، دار توبقال للنشر، ٢٠٠٠.
١٩. دريدا، جاك، أحاديّة لغة الآخر، فضاءات للفكر والثقافة والنقد، ترجمة: د. عمر مهيبيل، الدار العربي للعلوم الناشر، ٢٠٠١.
٢٠. \_\_\_\_\_، في علم الكتابة، ترجمة وتقديم: انور مغيث - منى طلبة، المركز القومي للترجمة، ٢٠١٨.
٢١. \_\_\_\_\_، لغات وتفكيكات في الثقافة العربية، ترجمة: عبدالكبير الشراوي، دار توبقال للنشر، ٢٠٢٣.
٢٢. \_\_\_\_\_، ما الذي حدث في ١١ سبتمبر؟، ترجمة: صفاء فتحي، مجلس الاعلي للثقافة، ط ١، ٢٠٠٣.
٢٣. \_\_\_\_\_، مواقع حوارات مع جاك دريدا، ترجمة: فريد الزاهي، دار توبقال للنشر، ١٩٩٢.

٢٤. \_\_\_\_\_، مواقع حوارات مع جاك دريدا، هنري رونس، «جوليا كريستيفا»، «جبي سكاربيتا»، «جان لوى هودين»، ترجمة: الزاهي، فريد، تنظيم، رونس، هنري، كريستوا، ژوليا، سكاربيتا، جبي، مغرب، دار البيضاء - دار توبقال للنشر، ١٩٩٢.
٢٥. رضوان جودت زيادة، صدى الحداثة، عرض: إبراهيم غرايبة، موقع جريدة الجزيرة، في ١٥ سبتمبر ٢٠٠٣.
٢٦. روسو، جاك جان، العقد الاجتماعي، ترجمة: حلمي مراد، القاهرة، مكتبة نهضة مصر، ١٩٩١.
٢٧. سعيد، إدوارد، الاستشراق، ترجمة: محمد عصفور، ديوان للنشر والتوزيع، ٢٠٢٢.
٢٨. \_\_\_\_\_، اللغة الفرنسية عائق أمام العالمية وسارتر من أهم الوجوه في القرن العشرين، ترجمة ديمافقيه، صحيفة الحياة، في ٣٠/٦/٢٠٠٧.
٢٩. شيفا، فاندانا، حركة ديمقراطية المعيشة، بدائل إفلاس العولمة، ترجمة: أحمد زكي، في ٢٣ فبراير ٢٠٠٢.
٣٠. عبد الحليم عطية، أحمد، دريدا والفكر العربي المعاصر، ضمن أبحاث أوراق فلسفية بعنوان: ما بعد الحداثة والاختلاف، مقالات فلسفية، أوراق فلسفية، عدد ٣.
٣١. عبد الناصر، وليد، حوار الحضارات وتحدي العولمة، القاهرة، الناشر: مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية، ٢٠٠٥.
٣٢. عمرو عبد الكريم، في قضايا العولمة: إشكالات قرن قادم، القاهرة، دار سما للنشر، ١٩٩١.
٣٣. غربال، محمد شفيق، الموسوعة العربية الميسرة، مادة رأسمالية - ط٣ - القاهرة، دار الشعب ومؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، ١٩٥٩.
٣٤. كامبي، ألبير، الإنسان المتمرد، ترجمة: نهاد رضا، باريس - بيروت، منشورات عويدات، ط٣، ١٩٨٣.
٣٥. الكعكي، يحيى أحمد، الشرق الأوسط وصراع العولمة، ط١، بيروت - لبنان، دار النهضة العربية، ٢٠٠٠.



٣٦. كوفمان، سارة وروجي لابورت، مدخل إلى فلسفة جاك دريدا: تفكيك الميتافيزيقا واستحضار الأثر، ترجمة: إدريس كثير، عز الدين الخطابي، الناشر: دار أفريقيا الشرق، ١٤١١.

٣٧. لارين، جورج، الأيديولوجيا والهوية الثقافية: الحداثة وحضور العالم الثالث، ترجمة: فريال حسن خليفة، مكتبة مدبولي الصغير، ٢٠٠٣.

٣٨. ليوتار، جان فرانسوا، الوضع ما بعد الحداثي: تقرير عن المعرفة، ترجمة: احمد احسان، دارشقيات للنشر و التوزيع، ط١، ١٩٩٤.

٣٩. ماركوز، هربرت، نحو ثورة جديدة، ترجمة: عبداللطيف شرارة، دار العودة، ١٩٧١.

٤٠. مايكل، فيليب ماك، «العولمة أساطير وحقائق»، في: روبرتس، تيمونز، وهات، إيمي، من الحداثة إلى العولمة: رؤى ووجهات نظر في قضية التطور والتغير الاجتماعي، ترجمة: سمر الشيشكلي، مراجعة: محمود ماجد عمر، عدد ٣١٠، ج٢، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٤.

٤١. محفوظ، حازم، «بناء العقل النقدي: محاولة للخروج من دوامة التخلف العربي»، جريدة الأهرام، السنة ٤٤٠٤٢، عدد ١٣١، ٧ يوليو ٢٠٠٧.

٤٢. المدرسي، هادي، لئلا يكون صدام حضارات: الطريق الثالث بين الإسلام والغرب، بيروت، دار الجديد، ١٩٩٦.

٤٣. المرابا المحدّبة من البنيويّة إلى التفكيك، رؤية للنشر والتوزيع - ترجمة: عبد العزيز حمودة، ٢٠٢٠.

٤٤. مصطفى النشار، ضدّ العولمة، ط١، القاهرة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٩.

٤٥. مصطفى، نادية، التحديّات الحضاريّة الخارجيّة للعالم الإسلامي: بروز الأبعاد الحضاريّة الثقافيّة، رابطة الجامعات الاسلاميّة، ٢٠١٠.

٤٦. منظمّة العمل العربيّة، العولمة وآثارها الاجتماعيّة، د.م: المنظمة، ١٩٩٨، د.ت.

٤٧. مولر، هارالد، تعايش الثقافات، بيروت، لبنان، دار الكتاب الجديد المتحدة، ٢٠٠٥.

٤٨. نجيب الخنيزي، جدل الثقافة بين الخصوصيّة والكونيّة، جريدة عكاظ، عدد ٢٢١٠، في ٦ يوليو ٢٠٠٧.

الفصل الثاني: المركزية الغربية ونظرية ما بعد الاستعمار ❖ ٣٢٩

٤٩. نوري الربيعي، إسماعيل، أطياف نيتشه: آلان تورين ونقد الحداثة، في ٤ إبريل ٢٠٠٢.

<http://www.azzaman.com/azz/articles/2002/04/04-15/677.htm>

٥٠. هابرماس، يورغن، القول الفلسفي للحداثة، ترجمة: فاطمة الجيوشي، دمشق، منشورات وزارة الثقافة، ١٩٩٥.

٥١. هنتر، شيرين، مستقبل الإسلام والغرب، صدام حضارات أم تعايش سلمية؟ مركز الدراسات الاستراتيجية للبحوث والتوثيق، ٢٠٠٢.

٥٢. هنتنجتون، صامويل، صدام الحضارات: إعادة صنع النظام العالمي، ترجمة طلعت الشايب، تقديم: صلاح قنصوة، القاهرة، مكتب سطور الجديدة، ١٩٩٨.

٥٣. ويتمر، باربرا، الأنماط الثقافية للعنف، ترجمة: ممدوح يوسف عمران، الكويت، عالم المعرفة، ٢٠٢٣.

٥٤. يانج، روبرت، أساطير بيضاء: كتابة تاريخ الغرب، ترجمة: احمد محمود، مجلس الاعلي للثقافة، ط ١، ٢٠٠٣.

55. Borradori, Giovanna, *Philosophy in a time of Terror: Dialogues with Jurgen Habermas and Jacques Derrida*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 2003.

56. Burke, Victor Lee, *The Clash of Civilization*, Oxford: Polity Press, 1997.

57. Derrida, Jacques, *penseur de l'évènement*, Entretien par Jérôme-Alexandre Nielsberg, Article paru le 28 janvier 2004. ([http://www.humanite.fr/2004-01-28\\_Tribune-libre\\_- Jacques-Derrida-penseur-de-l-evenement](http://www.humanite.fr/2004-01-28_Tribune-libre_-Jacques-Derrida-penseur-de-l-evenement).)

58. ———, *Writing and Difference*, Chicago: The University of Chicago Press, 1978.

59. Heidegger, Martin, *Being and time* translated by John Macquarrie and Edward Robinson. [San Francisco, Calif.]: HarperSanFrancisco, c1962.

60. ———.; *Concepts fondamentaux*, Paris: Gallimard, 1985.

61. Lyotard, J. F., *Expedient dans la decadence* in "Rudiments paiens", Collection 10/ 18 union general d' Editions, Paris , 1977.

62. Melehy, Hassan, *Writing Cogito: Montaigne Descartes, and the Institution of the Modern Subject*. New York: State University of New York Press, 1997.
63. Paterson, Thomas G.; *Kennedy's Quest for Victory: American Foreign Policy, 1961-1963*, New York: Oxford University Press, 1989.
64. Touraine, Alain., *Critique de la modernite*, Paris: Fayard, 1992.

**الفصل الثالث:**  
**نقد مرجعيات التمركز الغربي**



# خدع الاستقطاب

## تراجع الاستعلاء الغربي ونهاية الهيمنة الأحادية

الصادق الفقيه<sup>١</sup>

### مقدمة

استخدم مصطلح «القطبية» كثيرًا في فترة الاستقطاب الحادّ إبّان الحرب الباردة بين العملاقين الغربي والشرقي بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية والاتحاد السوفياتي، ولكنه لم يخضع لتحليل معمّق بعد اندثارها عام ١٩٨٩، وتأثيرات ذلك على منظومة العلاقات الدولية، وتوزيع القوّة في النظام العالمي. وتسعى هذه الدراسة إلى فهم ترتيب العالم في المستوى المنهجي بطريقة وظيفية، مع التعرف على التحديات التي نشأت، استهدافًا لاستنتاج مفاده أنّ الهيكل الهرمي للعالم أحادي القطب تهيمن عليه الولايات المتحدة، ماديًا وفكريًا، بإسناد عسكري وسياسي. ورغم اضطراب خطوات هذا المسعى بعد صعود الصين وحرب روسيا على أوكرانيا، إلا أنّ مفهوم القطبية «المبتكر» في نظرية العلاقات الدولية الأمريكية، مرهون باتجاه هذه المستجدات. وهناك العديد من المدارس الفكرية المتنافسة، التي لا تتفق مع بعضها البعض على مسألة القطبية وأهميتها في راهن النظام الدولي. حتّى المدرسة الواقعية الأمريكية، التي توليها تقليديًا أهمية كبرى، فإنّ مشكلة القطبية الآن لا تتحدّث بصوت واحد، ممّا يدفع بطرح

١. مفكّر سوداني وسفير سابق - أستاذ زائر في جامعة صفاريا في تركيا.

سؤال منهجي يعزّز الجانب النظري والمفاهيمي حول: ما هي الهياكل المتوقعة للنظام العالمي بعد التحوّلات الرافضة لأحادية القطب، وبوادر الانتقال إلى بنية غير قطبية، وكيف يمكن شرح هذه الظاهرة بالأدوات المنهجية التي تتصدّ مظان فلسفة العلاقات الدولية؟

تعيش الإنسانية تحت طيف متزايد من التهديدات الوجودية، وتزايد معدلات الصراعات والحروب، التي تعود أصولها إلى غياب فاعلية العدالة البشرية، والتي يمكن أن يؤدي عدم الاحتكام إليها إلى انهيار الحضارة العالمية الحديثة، أو حتى مدعاة لانقراض الجنس البشري<sup>١</sup>. وقد يتبادر إلى الذهن، والحال هذه، سؤالان إشكاليان مهمان؛ أولهما، لماذا رغم تكاثر كل هذه الصراعات والحروب لا يوجد «قانون للسلام» يؤكد على «ضرورة وضع سياسات قادرة على إيجاد حلول بيئية وإنسانية لمواجهتها ورفع الوعي»<sup>٢</sup> بالأخطار المحدقة بالبشرية، ويحكم التصرفات الجماعية العنيفة، المتمثلة في الصراعات والحروب؟ وثانيها، لماذا تفشل الدول في حشد الإرادة والموارد لتحديد مثل هذه التحديات والتهديدات الوجودية؟ وهما سؤالان يبدوان، بهذه الصياغة، أقرب إلى الأطروحة الفلسفية منهما إلى استفسارات مسارات التطور السياسي الطبيعي. لذلك، يتعين مقارنة الإجابة عليهما بأكثر من مدخل منهجي، في محاولة قاصدة للفهم المؤكّد

١. صار الغرب، في لحظة فراغه الروحي، مولعاً بفكرة «النهايات»، حتى امتلأت صفحات الكتب بحالة كثيفة من التشاؤم، أخذتها الدكتورة كاتي ماك من إشكاليات الفكر والفلسفة إلى الفيزياء، فجاء كتابها الأخير، الصادر عن دار نشر سكرابير، في ٤ أغسطس ٢٠٢٠، بعنوان: «نهاية كل شيء - The End of Everything»، وتساءلت فيه حول: ماذا يحدث للكون في نهاية القصة؟ وماذا يعني ذلك لنا الآن؟ وللإجابة، تأخذنا المؤلفة في جولة مثيرة للعقل خلال خمسة من نهايات الكون المحتملة: الأزمة الكبيرة، والموت الحراري، والتمزق الكبير، والتحلل الفراغي (الذي يمكن أن يحدث في أي لحظة!)، والارتداد من خلال توجيهنا من خلال أحدث العلوم والمفاهيم الرئيسة في ميكانيكا الكم، وعلم الكونيات، ونظرية الأوتار.

2. <https://www.sahafahh.com/details/13601974?news>

لملاءمتها لمقتضيات الحال بأبعادها «الرؤيوية» والتشريعية، وبملاحظة التجربة الإنسانية في نجاحاتها وعثراتها، التي لا تتأتى إلا عبر دراسة الظاهرة التجريبية للفشل المتكرر للدول في اتخاذ إجراءات غير عادية من أجل أمن وبقاء الجنس البشري. لذلك كانت دعوة الأمير الحسن بن طلال المُلِحَّة لـ «قانون للسلام»<sup>١</sup>، يتجلى في شكل شراكة ونظام إنساني جديد. وقد وضعت على طاوولات البحث والنظر أطروحات كثيرة، تباينت في قيمتها وتقييمها للأوضاع الدولية، وما تمارسه القوى العظمى من «خدع للاستقطاب» كلما شعرت أنها بدأت تفقد السيطرة على مقعدها في قيادة العالم، وما ذكريات الحرب الباردة بعيدة عن الأذهان<sup>٢</sup>.

ومن ضمن المحاولات الجادة لإعطاء تفسير موضوعي لهذه الظاهرة، ما اجتهد ناثن سيرز في تطويره عبر دراسة موسومة بعنوان: «فشل الأمانة الكبير»، وذلك بنقده لنظرية الأمانة التي يمكن مقاربتها بما يُشبه «التوريق» في العمليات المصرفية، والتي تستهدف مفهوم «الأمن الكلي»، إذ نجد عبر مبدأ دمج الرهون الفردية ذات الخصائص المتشابهة، أو المتساوية والمتماثلة، في مجموعة واحدة مقارنة جائزة بالفكر الجيوسياسي الذي حاول سيرز تحليله. وفي رأي سيرز، فإن إجماع القوى العظمى أو التنافس على الاستقطاب، هو الديناميكية المركزية وراء نجاح أو فشل الأمن الكلي في العلاقات الدولية. ففي غياب كيان سياسي عالمي يتمتع بالسلطة والقدرات على «التحدث» و«القيام بالأمن» نيابة عن الإنسانية،

1. <https://alrai.com/article/780458/>

٢. تشرّفت (كاتب هذا المقال) بتكليف صاحب السمو الملكي الأمير الحسن بن طلال لي لكتابة المسودة التي قام عليها مؤتمر حول: «نظام دولي قائم على الحكم وقانون السلام - Rule-based International Order and a Law of Peace» الذي انتظم في ١٢ سبتمبر ٢٠٢٢، في فندق أنتركونتيننتال، عمّان، المملكة الأردنية الهاشمية، بحضور دولي رفيع.



فإنَّ القوى العظمى تحاول جاهدة أن تُشكّل على أساس جماعي مصير الأمن الكلي وسلامة البشرية<sup>١</sup>. والحجّة هنا هي الروايات الأمنية المتضاربة لـ «الأمننة الإنسانية» و «الأمن القومي» أو طرق تأطير الهدف المرجعي، والتهديد، والتدابير الضرورية للأمن، التي تُشكّل تفكير القوى العظمى وأفعالها تجاه الأمن الكلي الإنساني. وعندما تسود قصّة الأمننة الإنسانية، فإنَّ هذا يمكن أن يفتح المجال لإجماع القوى العظمى على المواطنة الكليّة، ولكن عندما تنتصر فكرة الأمن الوطني، تندفع الدول للاحتماء من استقطاب ومنافسات القوى العظمى التي تسعى إلى إعطاء الأولويّة للسلطة والأمن الوطنيين على أمن وبقاء الجنس البشري. لذلك، نجد أن أطروحة ناثن سيرز تدرس ثلاث حالات تاريخية عن الأمن الكلي الذي يمثل الفشل في العلاقات الدوليّة، وهو ما جرى في محاولة السيطرة الدوليّة على الطاقة الذريّة بين عامي ١٩٤٢-١٩٤٦، واتفاقيّة الأسلحة البيولوجية بين عامي ١٩٦٨-١٩٧٢، والذكاء الاصطناعي من ٢٠١٤ حتّى الآن. وي طرح الإطار النظري ثلاثة متغيّرات لشرح تأثير الروايات الأمنية المتضاربة على القوى العظمى، أوّلها، استقرار توزيع القوّة في النظام الدولي. وثانيها، سلطة ومصالح الجهات الفاعلة في التوريق المحلي على جمهور الدولة. وثالثها، معتقدات وتصوّرات القادة السياسيين حول التهديدات. في النهاية، تفشل عمليّة الأمن الكلي عندما تفضّل هذه الظروف رواية أمنيّة عن الأمن الوطني بين القوى العظمى، حيث يفوق الخوف من «الآخر» الخوف من التهديد الوجودي.

### نقاشات تتجدّد

كما أسلفنا، تُشير كلّ الدلائل إلى وجود أزمة في النظام العالمي، وتؤكد الاستجابة الدوليّة غير المنسّقة لوباء الفيروس التاجي «كورونا»، والاحتباس

1. Sears, Great Power Rivalry and Macrosecuritization Failure.

الحراري، وتغيّرات المناخ، والركود الاقتصادي الناتج عنها، وعودة السياسات الشعبويّة، وتصلّب حدود الدولة بعد خضّات العولمة، وحتىّ «مونديال كأس العالم بدولة قطر»، يبدو أنّ كلّها تبشّر بظهور نظام دولي أقلّ تعاوناً وأكثر هشاشة<sup>١</sup>. وبحسب العديد من المراقبين، فإنّ هذه التطوّرات أكّدت مخاطر سياسات الرئيس الأميركي السابق دونالد ترامب «أميركا أولاً» وانسحابه من القيادة العالميّة، مثلما فعلتها نماذج الانكفاء التي سبق أن سُمّيت بـ«العزلة المجيدة» من قبل. فقد شهدنا أنّهُ حتّى قبل الوباء، انتقد ترامب بشكل روتيني قيمة التحالفات والمؤسّسات القائمة، مثل حلف شمال الأطلسي، وانسحب من مجموعة من الاتفاقيّات والمنظّمات الدوليّة، ولم يتردّد في دعم تفكّك الاتحاد الأوروبي، وتصالح مع قادة أنظمة كان الغرب يعتبر حكّامها «مستبدّين»، مثل الرئيس الروسي فلاديمير بوتين وزعيم كوريا الشماليّة كيم جونغ أون. وكان عكس أسلافه في استخدامهم لسلاح القيم الليبراليّة في معارك الاستقطاب، بل تساءل عن مزايا وضع هذه القيم الليبراليّة، مثل الديمقراطية وحقوق الإنسان في صميم السياسة الخارجيّة وتعريض هذه المصالح للخطر. وقد دعم تفضيل ترامب الواضح لسياسات المعاملات الصفريّة بشكل أكبر فكرة أنّ الولايات المتّحدة تتخلّى عن التزامها بتعزيز نظام دولي ليبرالي تشبّث به كثيرًا كلّ من جورج بوش الأب والابن. وما تزال الولايات المتّحدة غير قادرة على تغيير هذا الوضع الذي أرسى قواعده ترامب، وذلك رغم محاولات استعادة الاستراتيجيّات التي قامت من خلالها المبادئ الليبراليّة. وباءت اجتهادات الديمقراطيين، بقيادة الرئيس جو بايدن، من استعادة مسؤوليّات الولايات المتّحدة الأميركيّة ووضعها على رأس القوّة العالميّة التي لم يعدّ كونها خطوة إضافيّة على طريق الفوضى الدائمة، بدلاً عن الفوضى الخلاقة التي كانت صنّعة المحافظين الجدد.

1. Karon and Levy, "What Qatar's World Cup Tells Us About the World in 2022".

ويتعلّق أحد أكثر النقاشات استعصاءً في مجال السياسة العالميّة بعمليّات خِدَع الاستقطاب التي ربطت نظام القطبيّة بالاستقرار الدولي. وعلى الرغم من العديد من العروض النظرية والمنهجية والاختبارات المحدودة لتوافقاتها، ما يزال الخلاف قائمًا حول نوع الهيكل وتوزيع القوة الأكثر استقرارًا، فقد ركّز الحوار طيلة الحرب الباردة حول القطبيّة والاستقرار على المزايا النسبيّة للهيكل ثنائيّة القطب الغربي والشرقي أو بين حلف شمال الأطلسي بقيادة الولايات المتّحدة الأميركيّة وحلف وارسو بقيادة الاتحاد السوفياتي ومتعدّدة الأقطاب، إذا احتسبنا في المعادلة منظومة دول عدم الانحياز التي تمخّضت عن لقاء باندونج عام ١٩٥٥ في إندونيسيا، وكانت تتزعمها مصر جمال عبد الناصر، ويوغسلافيا جوزيف بروز تيتو، وأندونيسيا أحمد سوكارنو. بمعنى آخر، استمرّ الحوار بلا نتائج، رغم أنّه طرأ سؤال: ما هو تكوين مراكز القوة الأكثر استقرارًا، اثنان، أو أكثر من هذا الرقم؟ فكان للمدافعين عن كلّ نظام أتباعهم، واستمرّ الحال لبعض الوقت، وما يزال متفاعلاً حتّى الآن بموافقة شبه جماعيّة على عدم الاتفاق. إنّ معظم الجدل الدائر حول الاستقطاب والاستقرار لم يفض إلى إجابات صريحة؛ إذ كثيرًا ما صرّح بعبارة لا يسهل فهمها، أو طرّحت مسائل مُعقّدة يصعب حلّها. لذلك، فإنّ الهدف الذي عبّرت عنه آراء باتريك جيمس ومايكل بريشر في بحثهما عن «الاستقرار والقطبيّة: مسارات جديدة للاستفسار»، هو إعادة صياغة النقاش من أجل تسهيل حكم تجريبي أكثر إقناعًا للدّعاءات المتنافسة<sup>١</sup>. وبشكل أكثر تحديدًا، يتضمّن هذا البحث مراجعة المفاهيم المركزيّة، والتأكيد على أنّ القطبيّة لا يمكن تقييمها فقط من حيث توزيع القوة، إذ يجب أن يتضمّن المفهوم أيضًا فكرة مراكز القرار المستقلّة. فيما يتعلّق بعدم الاستقرار، يقولان إنّ الحرب

١. جيمس وبريشر، «الاستقرار والقطبيّة: مسارات جديدة للاستفسار»، ٣١-٤٢.

تُعتبر مقياساً أقلّ شموليّة من الأزيمة الدوليّة. يوصى بأن يركّز الاختبار المتجدّد على ربط القطبيّة بالاستقرار على النحو المحدّد<sup>١</sup>.

من جانبه، يعتبر الكاتب الروسي فلاديسلاف سولويانوف في بحث له بعنوان: «مفهوم التعدديّة القطبيّة: تنوع المناهج والتفسيرات»، أنّ التعدديّة القطبيّة هي سؤال مفتوح للنقاش وتنوع الإجابات التي تساهم ليس فقط في الفهم الشامل للظاهرة، ولكن أيضاً في تصوّر العمليّات التي تحدث في السياسة العالميّة<sup>٢</sup>. ويعتقد سولويانوف أنّ الكشف عن محتوى مفهوم التعدديّة القطبيّة يتمّ من خلال وجهات نظر الواقعيّة، والواقعيّة الجديدة، والنهج الحضاري، والنهج الإقليمي، والليبراليّة، والبنائيّة. أمّا من منظور الواقعيّة، فيمكن اعتبار التعدديّة القطبيّة انعكاساً موضوعياً لتطور العالم. ويتمثل أساس التعدديّة القطبيّة، وفقاً لهذا التصرّ، في نموّ الإمكانات الاقتصاديّة والعسكريّة والسياسيّة للقوى غير الغربيّة، وإضعاف مكانة الولايات المتّحدة كقيادة عالميّة. ففي الوقت الذي تنظر فيه الواقعيّة الجديدة إلى التعدديّة القطبيّة باعتبارها خاصيّة للنظام الدولي تؤثر على سلوك الدول، فإنّ النهج الحضاري يركّز على تحديد الحضارات كجهات فاعلة جديدة ومراكز قوّة على المسرح العالمي. ويسلّط النهج الإقليمي الضوء على أهميّة عمليّات الأقلمة المتزايدة، وإنشاء أنظمة تكامل إقليمي، التي تساهم في تشكيل التعدديّة القطبيّة في سياق صعود القوى الإقليميّة وإضعاف مكانة الولايات المتّحدة العالميّة. وتسعى الليبراليّة إلى تقييم تأثير التعدديّة القطبيّة على استقرار وأمن النظام الدولي. وإلى جانب الموقف المتوقع من التعدديّة القطبيّة باعتبارها تهديداً للسلام والأمن، هناك وجهة نظر أخرى أكثر تفاعلاً، إذ تعتبر

١. م. ن، ٣.

٢. سولويانوف، «مفهوم التعدديّة القطبيّة: تنوع المناهج والتفسيرات»، ٤٢٤-٤٤٥.

البنائية التعددية القطبية بمثابة خطاب للسياسة الخارجية ومشروع لعدة دول، وفي مقدمتها روسيا<sup>١</sup>.

### تناقض التفسيرات

لقد كان هناك إجماع واسع يتقاسمه الأكاديميون والمعلقون السياسيون وصانعو السياسات الأميركيون منذ نهاية الحرب الباردة وحتى نهاية العقد الأول من الألفية الجديدة على الأقل، وفحواه أن العالم أحادي القطب وسيظل كذلك لبعض الوقت. ولكن، على النقيض من ذلك، ساد تفسير خارج الولايات المتحدة يقول بتعدد الأقطاب، على الرغم من الاختلافات في التفاصيل، يبدو أن دول البريكس وبعض الدول الأعضاء في الاتحاد الأوروبي، تتشارك في وجهة نظر واحدة، وهي أن العالم هو بالفعل متعدد الأقطاب أو سيصبح كذلك قريباً جداً<sup>٢</sup>. وهذا التناقض استدعى التشكيك في ادعاء الواقعيين الجدد بأن القطبية هي عنصر الهيكلية المركزية للنظام الدولي، حيث يفترض هذا أنه يمكن للمحللين الاتفاق، على الأقل، على ما إذا كانت هذه الفترة هي حقاً أحادية القطب، أو ثنائية القطب، أو متعددة الأقطاب. ويستكشف كويد لا كير سمايكر في كتابه «القطبية وتوازن القوى ونظرية العلاقات الدولية» هذا التناقض، ويحدد تعريفات مختلفة للقطبية، ويعود إلى جذور الحرب الباردة التي تأثرت بها بشدة<sup>٣</sup>. ثم يلقي نظرة على القرن التاسع عشر، ويظهر أنه على الرغم من حقيقة أن ذلك يعتبر عادة متعدد الأقطاب، إلا أن توزيع القوة والعلاقات بين القوى العظمى كان أكثر تشابهاً مع أحادي

١. دوغين، «أسس الجيوبوليتيكا، مستقبل روسيا الجيوبوليتيكي».

٢. البريكس هي مجموعة الدول التي تضم جمهورية البرازيل الاتحادية والاتحاد الروسي وجمهورية الهند وجمهورية الصين الشعبية وجمهورية جنوب أفريقيا. ابتدر الجانب الروسي الفكرة، وعقد أول اجتماع وزاري لها في ٢٠ سبتمبر ٢٠٠٦، وأعرب الوزراء عن اهتمامهم بتوسيع التعاون متعدد الأطراف.

٣. كير سمايكر، «القطبية وتوازن القوى ونظرية العلاقات الدولية».

القطب بعد الحرب الباردة ممّا هو مقبول عادة. ويقارن طريقة استخدام تعدّد الأقطاب في النصوص الفرنسيّة بالطريقة التي استخدم بها ميزان القوى في القرن التاسع عشر، ويبيّن أنّ الخطابين كان لهما الوظيفة نفسها بالفعل. على النقيض من ذلك، فإنّ أحاديّة القطب والهيمنة الأميركيّة قريبة من التقليد الأوروبي القديم للملكيّة العالميّة، والذي رفضه تفكير توازن القوى.

بعد كلّ شيء، فإنّ التنبؤات بالتراجع الأميركي والتحوّل في النظام الدولي، بعيدة كلّ البعد عن كونها جديدة، وإن لم تصدق في بعض تفاصيلها، إلا أنّها لم تكن خاطئة دائماً. ففي منتصف الثمانينيّات، اعتقد العديد من المحلّلين أنّ القيادة الأميركيّة كانت في طريقها للتداعي والانهيار، إذ انتهى نظام بريتون وودز في السبعينيّات، وواجهت الولايات المتّحدة منافسة متزايدة من اقتصادات أوروبا وشرق آسيا، ولا سيّما ألمانيا الغربيّة واليابان. وبدا الاتحاد السوفياتي وكأنّه سمة دائمة للسياسة العالميّة، ولكن بحلول نهاية عام ١٩٩١، كانت نهايته الكارثيّة، وقد تفكّك حلف وارسو رسمياً، وكانت اليابان تدخل «العقد الضائع» من الركود الاقتصادي، واستهلكت مهمّة التكامل الأوروبي المكلفّة ألمانيا الموحّدة. وبالتزامن مع هذه التراجعات والانهيارات والتفكّك والضياع، شهدت الولايات المتّحدة عقداً من الابتكار التكنولوجي المزدهر والنمو الاقتصادي المرتفع بشكل غير متوقّع. بالإضافة إلى ذلك، فقد مكّنت للنظام، الذي قادته الولايات المتّحدة في فترة ما بعد الحرب الباردة ثلاثة تطوّرات مهمّة؛ أولها، خفوت حدّة الاستقطاب؛ لأنّ الولايات المتّحدة لم تواجه أيّ مشروع أيديولوجي عالمي كبير يمكن أن ينافس مشروعها بعد هزيمة الشيوعيّة. وثانيها، مع تفكّك الاتحاد السوفياتي والبنية التحتيّة المصاحبة له من المؤسّسات والشراقات، افتقرت الدول الأضعف إلى بدائل مهمّة للولايات المتّحدة وحلفائها الغربيين عندما تعلق

الأمر بتأمين الدعم العسكري والاقتصادي والسياسي. والثالث، كان المستقطبون الجدد من اليسار المنهزم قد تحوّلوا إلى نشطاء وقادة حركات عابرة للحدود ينشرون القيم والمعايير الليبرالية التي عزّزت النظام الليبرالي في المجتمعات الممانعة. وكانت النتيجة ما وصفه كثيرون بـ «لحظة أحادية القطب» للهيمنة الأميركية، لكنّها هذه المرة كانت لحظة مختلفة حقاً، فالقوى ذاتها، التي جعلت الهيمنة الأميركية دائمة للغاية من قبل، تدفع اليوم إلى تفكّكها<sup>١</sup>.

إنّ كيرسمايكر لم يكن وحده في تلك الملاحظات، فبعد الحرب الباردة كان هناك فعلاً الكثير من التناقض بين التفسيرات متعدّدة الأقطاب وأحادية القطب للنظام الدولي الجديد الذي حاول أن يجد له اعترافاً عقب نهاية القطبية الثنائية. ونظراً لأنّ الواقعية الجديدة والواقعية الكلاسيكية الجديدة تنظران إلى القطبية كعنصر هيكلي مركزي في العلاقات الدولية، يتعيّن على المرء أن يتفق على ما إذا كانت فترة معيّنة أحادية القطب، أو ثنائية القطب، أو متعدّدة الأقطاب. علاوة على ذلك، غالباً ما يتمّ استخدام التعددية القطبية في البيانات الرسمية من قبل دول البريكس أو الاتحاد الأوروبي. ويمكن مقارنة هذا التناقض من خلال تطبيق مفهوم القطبية أوّلاً على الحرب الباردة والقرن التاسع عشر وما بعد الحرب الباردة. كما تصحّ مقارنة خطاب القطبية في فرنسا والولايات المتحدة مع تقليد توازن القوى التاريخي<sup>٢</sup>. وقد استخدمت عبارات الهيمنة والإمبراطورية والقطبية الأحادية بعد الحرب الباردة لوصف الهيمنة الأمريكية، سواء في النقاش العام الأوسع أو في الأدبيات الأكاديمية. ومع ذلك، فقد امتنع صانعو السياسة دائماً عن استخدام مثل

1. [https://foreignpolicy-org-tr.translate.google/how-hegemony-ends/?\\_x\\_tr\\_sl=en&\\_x\\_tr\\_tl=ar&\\_x\\_tr\\_hl=ar&\\_x\\_tr\\_pto=sc](https://foreignpolicy-org-tr.translate.google/how-hegemony-ends/?_x_tr_sl=en&_x_tr_tl=ar&_x_tr_hl=ar&_x_tr_pto=sc)

2. American Hegemony Empire and Unipolarity.

هذه المصطلحات، على الرغم من أن السياسة الخارجية الأمريكية منذ منتصف التسعينيات، اعتبرت ضمناً الهيمنة الأميركية وقيادة المجتمع الدولي أمراً مفروغاً منه. علاوة على ذلك، وافقت إدارة جورج دبليو بوش ضمناً أيضاً على ظهور قوى عظمى جديدة بهدف الحفاظ على الهيمنة الأميركية. وخلال نزاع ٢٠٠٣ مع فرنسا حول غزو العراق، استخدمت واشنطن لغة القطبية بشكل صريح، رافضة تماماً لمنطق التعددية القطبية، لكن هذا أشر في المقام الأول إلى اختلافات في وجهات النظر داخل تحالفات الناتو، وبالتالي أوجد حالة من القطبية العنقودية. ولكن فقط في ظل إدارة أوباما، تم قبول مبدأ التعددية القطبية كتطور واقعي ينبغي التعامل مع حقائقه المستجدة من دون استعلاء وتجبّر.

### تراجع فاضح

في خضم ما دار ويدور من نقاشات، ما توقع أحد أن يتراجع مفكر المحافظين الجدد المدلل فرانسيس فوكوياما بهذه السرعة من قطعياته وحتميّاته التي شغل بها الناس أكثر من عقدين من الزمان بعد أن انتصر لليبرالية وأعلن في لحظة الزهو بسكرة القضاء على الاتحاد السوفياتي «نهاية التاريخ، والرجل الأخير»، مُبشراً بيزوغ فجر جديد للرأسمالية والقطبية الأحادية لا تغرب عنه الشمس. ولكن، كما قال حديثاً: «يبدو أن الصور المروعة لأفغان يائسين يحاولون الخروج من كابول بعد انهيار الحكومة المدعومة من الغرب في أغسطس، تشير إلى منعطف كبير في تاريخ العالم، حيث ابتعدت أميركا عن العالم. لكن في الحقيقة، جاءت نهاية الحقبة الأميركية قبل ذلك بكثير»<sup>١</sup>. بل وأقر أن المصادر طويلة المدى للضعف والانحدار الأمريكي محلية أكثر منها دولية. وتكهن أن أميركا ربما تبقى

١. فوكوياما، فرانسيس، ظهر هذا المقال في القسم الخاص بالولايات المتحدة من النسخة المطبوعة من

The World Ahead، ٢٠٢٢، تحت عنوان «نهاية الهيمنة الأميركية»، ونُشر في ٨ نوفمبر ٢٠٢١.



قوة عظمى لسنوات عديدة، لكن مدى تأثيرها يعتمد على قدرتها على إصلاح مشكلاتها الداخلية بدلاً من سياستها الخارجية. فقد استمرت فترة ذروة الهيمنة الأميركية أقل من ٢٠ عامًا، من سقوط جدار برلين في عام ١٩٨٩ إلى الأزمة المالية في ٢٠٠٧-٢٠٠٩. كانت البلاد مهيمنة في العديد من مجالات القوة العسكرية، والاقتصادية، والسياسية، والثقافية، وكانت ذروة الغطرسة الأميركية هي غزو العراق في عام ٢٠٠٣ عندما كانت تأمل في إعادة تشكيل، ليس فقط العراق وأفغانستان التي تمّ غزوها قبل عامين، ولكن الشرق الأوسط بأكمله. ويقول فوكوياما إن أميركا بلغت في تقدير فعالية القوة العسكرية لإحداث تغيير سياسي عميق، حتى في الوقت الذي قللت فيه من تقدير تأثير نموذج اقتصاد السوق الحرة على التمويل العالمي، وانتهى العقد بتورط قواتها في حربين ضدّ التمرد، وأزمة مالية زادت من التفاوتات التي أحدثتها العولمة بقيادة الولايات المتحدة<sup>١</sup>.

بقراءته للواقع الحقيقي، يعترف فوكوياما أنّ «القطيعة الأحادية» نادرة في التاريخ؛ لأنّ العالم كان يعود إلى حالة طبيعية كلما تصدّت قوة كبرى ضعف الآخرين وحاولت أن تجثم على أقدارهم. والآن، «مع اكتساب الصين وروسيا والهند وأوروبا ومراكز أخرى القوة مقارنة بأميركا، من المرجح أن يكون التأثير النهائي لأفغانستان على الجغرافيا السياسية ضئيلاً: فقد نجت أميركا من هزيمة مذلة سابقة عندما انسحبت من فيتنام في عام ١٩٧٥، لكنّها استعادت هيمنتها في غضون ما يزيد قليلاً عن عقد من الزمان. التحدي الأكبر بكثير لمكانة أميركا العالمية هو محليّ»<sup>٢</sup>. وهذا إقرار صريح بالحقيقة التي حاول من قبل أن

١. م. ن.

٢. م. ن.

يصوغها بشكل موسّع في كتابه «أميركا على مفترق الطرق: ما بعد المحافظين الجدد»<sup>١</sup>، الذي ركّز فيه بشكل واضح على حدّة وشدّة الاستقطاب الداخلي، وارتباطه بجوار أميركا الديمغرافي والجغرافي المباشر، والذي اختصره لاحقاً الرئيس دونالد ترامب في هزليّة «حائط» الحدود مع المكسيك باعتباره خطّ الصدّ الأوحّد لهجرة أميركا اللاتينيّة لـ «الفردوس» الأميركي. فالمجتمع الأميركي، كما يصفه فوكوياما، شديد الاستقطاب، ويجد صعوبة في إيجاد إجماع على أيّ شيء تقريباً. ويقول إنّ هذا الاستقطاب بدأ حول قضايا السياسة التقليديّة، مثل الضرائب والإجهاض، لكنّه تحوّل منذ ذلك الحين إلى صراع مرير حول الهوية الثقافيّة، الذي تعقده موجات الهجرة اللاتينيّة. وقد امتدّت هذه الصراعات إلى جميع جوانب الحياة، من الرياضة إلى العلامات التجاريّة، من المنتجات الاستهلاكيّة التي يشتريها الأميركيون ذوو اللون الأحمر والأزرق، من دون ذكرٍ للأبيض والأصفر والأسود.

ويقترّب بيتر سانشيز أكثر من التأكيد على عمق الاستقطاب بين ما هو خارجي وداخلي في السياسة الأميركيّة، وذلك في مقال له حول «نهاية الهيمنة: بنما والولايات المتّحدة»، يقول فيه إنّ سياسة الولايات المتّحدة تجاه بنما في القرن الماضي كانت متّسقة ومركّزة على الحفاظ على هيمنة الولايات المتّحدة في أميركا اللاتينيّة، حتّى لو بدأ في بعض الأحيان أنّ الاقتتال البيروقراطي والسياسة الداخليّة يجعلان السياسة الأميركيّة فوضويّة<sup>٢</sup>. خلال أزمة نورييغا في الثمانينيّات، والتي غالباً ما يُنظر إليها على أنّها حالة فشلت فيها واشنطن، كانت تصرّفات الولايات المتّحدة منطقيّة وفعّالة في تعزيز المصالح الأميركيّة. على الرغم من أنّ

١. فوكوياما، «أميركا على مفترق الطرق: ما بعد المحافظين الجدد»، ٢٧٦.

٢. إم سانشيز، «نهاية الهيمنة: بنما والولايات المتّحدة»، ٥٧-٨٩.

الولايات المتحدة قد سلّمت السيطرة على القناة إلى بنما في ٣١ ديسمبر ١٩٩٩، وأغلقت جميع القواعد العسكرية الأميركية، فقد فعلت ذلك بسبب الالتزامات التعاهدية، ولأنّ الهيمنة الأميركية كانت أكثر أماناً من أيّ وقت مضى في نهاية القرن العشرين وبداية القرن الحادي والعشرين. على الرغم من أنّها دفعت ثمناً باهظاً كمستعمرة جديدة للولايات المتحدة لما يقرب من ١٠٠ عام، إلا أنّ بنما سيطرت أخيراً على أعظم أصولها، بما في ذلك موقعها الجغرافي وقناة بنما. لذلك، يعتقد فوكوياما أنّ نفوذ أميركا في الخارج يعتمد على قدرتها على إصلاح مشكلاتها الداخلية، ويعزز رأيه بأنّ الاستقطاب الداخلي على السياسة الخارجية بشكل مباشر، ويذكر مثلاً لذلك أنّه خلال رئاسة باراك أوباما، اتخذ الجمهوريون موقفاً متشدداً ووبّخوا الديمقراطيين بسبب «إعادة ضبط» روسيا وسداجتهم المزعومة بشأن فلاديمير بوتين. ولذلك، قلب دونالد ترامب الأمور باحتضانه لبوتين، واليوم يعتقد نصف الجمهوريين تقريباً أنّ الديمقراطيين يشكّلون تهديداً لأسلوب الحياة الأميركي أكبر من روسيا<sup>١</sup>.

### مخاوف اليمين

إنّ الجمهوريين في الولايات المتحدة الأميركية لا يعرفون تحديداً إلى ماذا يطمئنون، وممن يخافون، فبعد انهيار الاتحاد السوفياتي في عام ١٩٩١، نشرت مجلة «فورين أفيرز» مقالاً للأكاديمي وأستاذ العلوم السياسية في كلية بارنارد بجامعة كولومبيا «ألكسندر كولي»، و«دانيال نيكسون»، الأستاذ المشارك في كلية الخدمة الخارجية وقسم الحكومة في جامعة جورجتاون، مقالاً بعنوان: «الخروج من الهيمنة: تفكك النظام العالمي الأميركي»، جاء في افتتاحيته أنّ أمريكا تعيش

١. فوكوياما، «نهاية الهيمنة الأميركية».

في فترة من عدم اليقين الشديد بشأن مصير قيادتها للعالم<sup>١</sup>. وتبع الجدل حول الانحدار الأميركي، الذي ميّز الثمانينيات، نقاش حول الهيمنة الجديدة غير المتنازع عليها للولايات المتحدة في أعقاب انهيار منافسها العسكري الجاد، إذ كانت نهاية الحرب الباردة انتصاراً أيديولوجياً وسياسياً للولايات المتحدة، وتم الاحتفال بها على نطاق واسع، باعتبارها إثباتاً لاستراتيجية الاحتواء والضغط طويلة المدى، التي اتبعتها الأميركيون على مدى أربعة عقود. في الوقت نفسه، خلقت فراغاً في سياسة الولايات المتحدة، مما أثار تساؤلات حول ما إذا كان نظام القواعد المتطور والميزانيات العسكرية الضخمة، التي تم إنشاؤها خلال الحرب الباردة، ضرورية. على الرغم من حدوث بعض التخفيضات في الميزانيات، إلا أن الانكماش الإجمالي للقدرة العسكرية الأميركية ومدى وصولها في التسعينيات، كان صغيراً. وبدلاً من ذلك، تم شن حملة قوية لتدعيم وتوسيع نظام التفوق غير المسبوق، الذي اكتسبته الولايات المتحدة. وتعمدت المؤسسات المهيمنة على التوجهات العامة في أميركا صياغة مذاهب جديدة من الأحادية، والاستباقية، والأولوية لتبرير الحفاظ على القوة العالمية للولايات المتحدة. كان المنتج النموذجي لهذا الجهد هو مشروع القرن الأميركي في عام ١٩٩٨، والذي وقّعه العديد من الجمهوريين، الذين سرعان ما تولّوا مناصب في إدارة بوش<sup>٢</sup>.

وفي المحصلة المتوقعة، يعتقد الكثيرون أن رئاسة دونالد ترامب تمثل نهاية النظام الدولي الليبرالي؛ نظام المؤسسات والقواعد والقيم العالمية، التي شكّلت النظام الدولي الأميركي منذ نهاية الحرب العالمية الثانية. من المؤكد أن

١. كولي، نيكسون، «الخروج من الهيمنة: تفكك النظام العالمي الأميركي»، ٣٠٤.

٢. م. ن.

رفض ترامب المتكرّر للنظام الليبرالي، وانتقاداته لحلفاء الولايات المتحدة على المدى الطويل، وتقاربهم مع القادة الاستبداديين، يقوّض بالتأكيد النظام الدولي الأميركي، لكنّ الحقيقة هي أنّ النظام الدولي الليبرالي كان يتآكل بهدوء لمدة خمسة عشر عامًا على الأقل<sup>١</sup>. لذلك، تحاول كثير من الدراسات أن تتحدّى فكرة أنّ الولايات المتحدة هي قوّة مهيمنة آخذة في التراجع، أو أنّ النظام الغربي في خطر، معتمدة في ذلك على بعض المقارنات بين الناتج الاقتصادي والتجارة وإحصاءات القوّة، التي تُشير إلى أنّ الولايات المتحدة ما تزال تحتفظ بمكانة أكثر تفضيلاً من الهيمنة السابقة في فترات مماثلة في مسار حكمهم فيما يتعلق بكلّ من حلفائها وخصومها. والأهمّ من ذلك، يركّزون على مؤشّرات القوّة، على عكس المؤشّرات الاقتصادية، وإلى أنّ توزيع القوّة في النظام العالمي، الذي يظنون أنّه لم يتغيّر إلاّ قليلاً منذ الحرب العالميّة الثانية، ويجزمون أنّه ما يزال يؤمّن الهيمنة الأمريكيّة، ويقولون بإصرار الواثق إنّ مقدّمات الحديث عن الهيمنة الأميركيّة المتضائلة، هي تقييم عصري شائع، ولكنه غير دقيق<sup>٢</sup>.

### الهاجس الأكبر

لقد ظنّ غالب الغربيين أنّ الصين هي الهاجس الأكبر بعد أن خيّل إليهم أنّ «إعادة ضبط» روسيا ضمن السياق الليبرالي يمكن أن تؤتي أكلها بأسرع من خطل أحلامهم. وقد تعالت الهمسات بل التصريحات بهذه الأحلام الأوهام رغم التنبّهات القويّة، التي أطلقها زيغنيو بريجينسكي في «منتدى الأمن العالمي»، الذي عقد في ٣ أبريل ٢٠١٣ في العاصمة السلوفاكيّة براتسلافا، وقال فيها إنّ

١. غامبل، «الولايات المتحدة والاتحاد الأوروبي: نهاية الهيمنة»، الاتحاد الأوروبي والسياسة العالميّة.

2. Kugler & Organski, The end of hegemony?, 113-128.

النزعة القومية المتشددة في روسيا ستمنعها من الانخراط في المنظومة الغربية.<sup>١</sup> بيد أن هناك إجماعاً أكثر وضوحاً بشأن الصين، إذ يتفق كل من الجمهوريين والديمقراطيين على أنها تشكل تهديداً لـ «القيم الديمقراطية». لكن هذه المخاوف هي فقط ما تضمه أميركا حتى الآن، وستكون تايوان اختباراً له، وهو اختبار أعظم بكثير للسياسة الخارجية الأميركية من أفغانستان. إذا تعرضت لهجوم صيني مباشر، فهل يشفع هذا الإجماع للولايات المتحدة أن تكون على استعداد للتضحية بأبنائها وبناتها من أجل استقلال تلك الجزيرة؟ أو في الواقع، سيكون بذات الدرجة من «التهويش» السابق، بأنها ربما ستخاطر بالصراع العسكري مع روسيا إذا غزت الأخيرة أوكرانيا؟ ورغم ما يبدو من أن هذه أسئلة جادة، إلا أنها ستظل من دون إجابات سهلة، خاصة بعد أن غزت روسيا أوكرانيا بالفعل، واعتذرت واشنطن عن زيارة عضو الكونغرس المتهورة نانسي بيلوسي للعاصمة التايوانية تايبيه. ولكن من المحتمل أن يتم إجراء نقاش منطقي حول المصلحة الوطنية الأميركية في المقام الأول من خلال عدسة كيفية تأثيرها على النضال الحزبي مستقبلاً.<sup>٢</sup>

إذا كان القول إن أحادية القطب هي المفهوم الأكثر شيوعاً المستخدم لتحليل الموقف العالمي للولايات المتحدة، الذي ظهر في عام ١٩٩١، فإنه يمكن أخذ وجهة نظر ستيفن بروكس وويليام وولفورث، الواردة في بحثهما الموسوم: «صعود وسقوط القوى العظمى في القرن الحادي والعشرين: صعود الصين ومصير الموقف العالمي لأميركا»، الذي يؤكدان فيه أن المفهوم غير مناسب

١. بريجنسكي، زيبغنيو، جاء ذلك في كلمته الافتتاحية لـ «منتدى الأمن العالمي»، في ٣ أبريل ٢٠١٣، الذي نظّمته المفوضية الأطلسية السلوفاكية، وهو مؤتمر سنوي حول الشؤون الأوروبية والاقتصاد. وشاركت فيه (كاتب المقال) كأمين عام منتدى الفكر العربي وقتئذ.

٢. فوكوياما، «نهاية الهيمنة الأميركية».

تماماً لتقييم كيف تغيّر هذا الموقف في السنوات التي تلت ذلك. إنّ إطار العمل الجديد، الذي يتجنّب المزالق المفاهيمية للقبطية الأحادية، ويوفّر نهجاً منظماً لقياس كيفية تغيّر توزيع القدرات في السياسة العالمية للقرن الحادي والعشرين، يوضّح أنّ الولايات المتّحدة ستظلّ لفترة طويلة الدولة الوحيدة التي لديها القدرة على أن تكون قوّة عظمى. بالإضافة إلى ذلك، الصين في طبقة بحدّ ذاتها، فئة لا يمكن لمفهوم القبطية الأحادية تفسيرها. ولتقييم السرعة التي قد يحوّل بها صعود الصين هذا الأمر إلى شيء آخر غير نظام القوّة العظمى الواحدة، فإنّ المقارنات من تحولات القوّة السابقة مضلّلة. ويذهب بروكس وولفورث إلى التقرير بأنّه، على عكس القوى الصاعدة السابقة، تتمتع الصين بمستوى تكنولوجي أقلّ بكثير من مستوى الدولة الرائدة، والفجوة التي تفصل بين القدرات العسكرية الصينية والأميريكية أكبر بكثير ممّا كانت عليه في الماضي. بالإضافة إلى ذلك، تغيّرت طبيعة القوّة ذاتها: فالصعوبة المعزّزة بشكل كبير لتحويل القدرة الاقتصادية إلى قدرة عسكريّة، تجعل الانتقال من قوّة عظمى إلى قوّة عظمى أصعب بكثير الآن ممّا كان عليه في الماضي. ومع ذلك، فإنّ صعود الصين حقيقي والتغيير على قدم وساق<sup>١</sup>. ولا شكّ أنّ التّعجّل في تأسيس حلف «الأوكوس»<sup>٢</sup>، بين أمريكا وبريطانيا وأستراليا، إلّا إدراك مبالغت لهذه الحقيقة، تنبّهت فيه هذه القوى الغربيّة أنّها لم تعد وحدها التي يمكن أن تهيمن على العالم.

اليوم، انقلبت هذه الديناميكيات نفسها ضدّ الولايات المتّحدة: فقد حلّت

١. ج. بروكس، سي وولفورث، «صعود وسقوط القوى العظمى في القرن الحادي والعشرين: صعود الصين ومصير الموقف العالمي لأميركا»، ٧-٥٣.

٢. تعتبر الـ«أوكوس - AUKUS» شراكة دفاعية جديدة وقّعتها كلّ من أستراليا وبريطانيا والولايات المتّحدة الأميركيّة يوم الأربعاء ١٥ سبتمبر ٢٠٢١، لـ«حماية مصالحها» في المحيطين الهادي والهندي أمام النفوذ الصيني هناك، ما أثار امتعاض بكّين، التي قرأت فيه بداية «حرب باردة» جديدة.

الحلقة المفرغة التي أدت إلى تآكل القوة الأميركية محلّ الدورات الفاضلة التي عززتها ذات يوم وما زالت تخسرها حتى اليوم<sup>١</sup>. مع صعود القوى العظمى مثل الصين وروسيا، تنافس المشاريع غير الليبرالية النظام الدولي الليبرالي، الذي تقوده الولايات المتحدة، وتدخل معركة استقطاب حادة مع قوى مارست خدع الجزيرة والعصا في فترة اضطراب نظام القطبية الذي أعقب نهاية الحرب الباردة. والآن، يمكن للبلدان النامية، وحتى العديد من الدول المتقدمة، البحث عن رعاة بديلين بدلاً من الاستمرار في الاعتماد على جزيرة الهبات والدعم الغربيين، والنجاة من عصا الردع والتخويف. ونلاحظ أنّ الكثير من الشبكات الغربية العابرة للحدود، وغير الليبرالية، واليمينية في كثير من الأحيان، تعمل ضدّ أعراف النظام الدولي الليبرالي وأعماله التي كانت تبدو ذات يوم صلبة للغاية. باختصار، القيادة العالمية للولايات المتحدة ليست في حالة تراجع، ببساطة إنّها تتفكك، والتراجع ليس دورياً، ولكنّه دائم. فمنذ ذلك الحين، فتحت جهات الإقراض الصينية التابعة للدولة، مثل بنك التنمية الصيني، خطوط ائتمان كبيرة عبر أفريقيا والعالم النامي. وفي أعقاب الأزمة المالية لعام ٢٠٠٨، أصبحت الصين مصدرًا مهمًا للقروض والتمويل الطارئ للدول التي لم تتمكن من الوصول إلى المؤسسات المالية الغربية أو تمّ استبعادها منها. وخلال الأزمة المالية، قدّمت الصين أكثر

---

١. فيليم كين، «لماذا وزير خارجية الصين الجديد يمكن أن يكون مشكلة لابيدن؟»، موقع بولوتيكو، ٢٠٢٣/٠٤/٠١. أغلقت إدارة بايدن السفير الصيني المنتهية ولايته تشين جانج طيلة فترة عمله التي تزيد عن ٥٠٠ يوم في واشنطن العاصمة. لكنّ كلّ هذا تغيّر عندما عينّ الزعيم الصيني شي جين بينغ تشين وزيراً جديداً للخارجية في البلاد، ممّا خلق صداماً للإدارة في وقت يشهد توتراً شديداً بين واشنطن وبكين.



من ٧٥ مليار دولار من القروض لصفقات الطاقة لدول في أمريكا اللاتينية، مثل البرازيل، والإكوادور، وفنزويلا، وأخرى في أوراسيا، مثل كازاخستان، وروسيا، وتركمانيستان، وأنفقت أضعاف هذا الرقم في قروض واستثمارات في غالب الدول الأفريقية. ومنذ ذلك الحين، تجاوزت مدفوعات المساعدات الأميركية السنوية؛ إذ إن إجمالي مساعدات المساعدات الخارجية الصينية بين عامي ٢٠٠٠ و٢٠١٤، بلغ ٣٥٤ مليار دولار، وتضاعف فيما تلا ذلك من أعوام حتى ٢٠٢٢.

### لقاء التنين والدب

لقد فات على الغرب فعلاً الانتباه الحصيف لخطوات التقارب الصيني الروسي في مراحلها الأولى، وذلك للانشغال الكبير بالتجارة مع الصين ومحاولات استمالة موسكو نحو أوروبا وأميركا، ولم يُدرِكوا أن عودة القوة العظمى في الشرق إلى بعضها وتشكيل تحالفات استراتيجية، تمثل تهديداً وجودياً للولايات المتحدة الأميركية وحلفائها في الغرب، بما في ذلك أستراليا، واليابان، وكوريا الجنوبية. فاليوم، تقدّم هذه القوى العظمى الأخرى مفاهيم منافسة للنظام العالمي، غالباً ما تكون تروق لكثير من قادة الدول الأضعف التي سئمت خدع الاستقطاب الغربي. والغرب لم يعد يحتكر حتى «المحسوبية» التي شكّلت الكثير من سياسته في الماضي، فالمنظمات الإقليمية الجديدة والشبكات العابرة للحدود غير الليبرالية تتحدى النفوذ الأميركي. ولا شك أن التحوّلات طويلة الأجل في الاقتصاد العالمي، ولا سيما صعود الصين، مسؤولة عن العديد من هذه التطوّرات والتغيّرات، وما التقارب الصيني الروسي إلا البداية التي غيرت المشهد الجيوسياسي. ففي أبريل ١٩٩٧، تعهد الرئيس الصيني جيانغ زيمين والرئيس الروسي بوريس يلتسين «بتعزيز تعدد الأقطاب في العالم وإقامة

نظام دولي جديد»<sup>١</sup>. ولسنوات عديدة، قلل الكثير من العلماء وصانعي السياسات الغربيين من شأن مثل هذه التحديات أو رفضوها، باعتبارها خطابات تمنيّات لا تصمد أمام حقائق الواقع، وجادلوا بأنّ بكين ظلّت ملتزمة بقواعد ومعايير النظام الذي تقوده الولايات المتّحدة، مشيرين إلى أنّ الصين استمرّت في الاستفادة من النظام الحالي. وحتى في الوقت الذي أصبحت فيه روسيا أكثر حزمًا في إدانتها للولايات المتّحدة في العقد الأوّل من هذا القرن ودعت إلى عالم أكثر تعدديّة، لم يعتقد المراقبون أنّ موسكو يمكنها حشد الدعم من أيّ حلفاء مهمّين. وشكك المحلّلون في الغرب، على وجه التحديد، في قدرة بكين وموسكو على التغلّب على عقود من انعدام الثقة والتنافس للتعاون ضدّ أمريكا وحلفائها.

إنّ مثل هذه الشكوك كانت منطقيّة في ذروة الهيمنة الأميركيّة العالميّة في التسعينيات، بل وظلّت مقبولة خلال معظم العقد التالي. لكنّ إعلان عام ١٩٩٧، يبدو الآن وكأنّه مخطّط للطريقة التي حاولت بها بكين وموسكو إعادة تنظيم السياسة الدوليّة في السنوات العشرين الماضية. وتنافس الصين وروسيا الآن بشكل مباشر على الجوانب الليبراليّة للنظام الدولي من داخل مؤسّسات ومنتديات ذلك النظام؛ في الوقت نفسه، يقومون ببناء نظام بديل من خلال مؤسّسات وأماكن جديدة يمارسون فيها نفوذًا أكبر ويمكنهم التقليل من أهميّة مطلوبات الدعاية الأيديولوجيّة الغربيّة التي تتلبّس حقوق الإنسان والحريّات المدنيّة، بما فيها الحرّيّة في مفارقة الطبيعة البشريّة. ففي الأمم المتّحدة، على سبيل المثال، يتشاور البلدان بشكل روتيني بشأن التصويت والمبادرات التي تُعظّم مصالحهما. وبصفتهم أعضاء دائمين في مجلس الأمن التابع للأمم المتّحدة، فقد نسّقوا معارضتهم لانتقاد التدخّلات الغربيّة والدعوات لتغيير

١. كولي، نيكسون، «الخروج من الهيمنة: تفكّك النظام العالمي الأميركي».

النظام، مستخدمين حقّ النقض ضدّ المقترحات التي يراها الغرب بشأن سوريا والجهود المبذولة لفرض عقوبات على فنزويلا واليمن<sup>١</sup>. وكانت الصين وروسيا أيضًا في طليعة إنشاء مؤسّسات دولية ومنتديات إقليمية جديدة تستبعد الولايات المتّحدة والغرب على نطاق أوسع ممّا تصوّرت واشنطن وحليفاتها. ولعلّ أشهر هذه المجموعات هي مجموعة البريكس التي تضمّ البرازيل، وروسيا، والهند، والصين، وجنوب أفريقيا، وقد تتوسّع أكثر في قمّة ٢٠٢٣، والتي قدّمت نفسها كإطار ديناميكي لمناقشة مسائل النظام الدولي والقيادة العالميّة، بما في ذلك بناء بدائل للمؤسّسات التي يسيطر عليها الغرب في مجالات حوكمة الإنترنت وأنظمة الدفع الدوليّة والمساعدة الإنمائيّة.

إنّ الصين وروسيا رسّخا من دور البريكس، والاتحاد الاقتصادي الأوراسي، ومنظمة شنغهاي للتعاون، والبنك الآسيوي للاستثمار في البنية التحتيّة، مؤسّسين علاقات دبلوماسية أكثر كثافة بين أعضائهم، والتي بدورها تسهّل على هؤلاء الأعضاء بناء تحالفات عسكريّة وسياسيّة، بما في ذلك مؤتمر التفاعل وتدابير بناء الثقة في آسيا، ومنظمة معاهدة الأمن الجماعي، وآليّة التعاون والتنسيق الرباعيّة، بعد أن أضيفت الهند وباكستان كعضوين كاملي العضويّة في عام ٢٠١٧. وتشكّل هذه المنظّمات جزءًا مهمًّا من البنية التحتيّة للنظام الدولي الجديد، وجلبت معها

١. لقد صوّتت الصين في الجمعية العامّة للأمم المتّحدة بين عامي ٢٠٠٦ و٢٠١٨، وروسيا بالطريقة نفسها بنسبة ٨٦٪ من الوقت، أكثر من التصويت خلال اتفاق التصويت بنسبة ٧٨٪ بين عامي ١٩٩١ و٢٠٠٥. وافقت الولايات المتّحدة على ٢١٪ فقط من الوقت. كما قادت بكين وموسكو مبادرات الأمم المتّحدة لتعزيز المعايير الجديدة، ولا سيّما في مجال الفضاء السيبراني، التي تمنح السيادة الوطنيّة على الحقوق الفرديّة.

٢. تستضيف جنوب أفريقيا قمّة مجموعة البريكس، للعام ٢٠٢٣ في شهر أغسطس المقبل. وقد تقدّمت الجزائر والأرجنتين وإيران بطلب للانضمام، فيما أعلنت السعودية وتركيا ومصر اهتمامها بالعضويّة في هذه المجموعة.

آليات الحكم عبر الوطنية إلى مناطق مثل آسيا الوسطى، والتي كانت في السابق منفصلة عن العديد من مؤسسات الحكم العالمي. ومنذ عام ٢٠٠١، انضمت معظم دول آسيا الوسطى إلى منظمة شنغهاي للتعاون، ومنظمة معاهدة الأمن الجماعي بقيادة روسيا، ومشروع استثمار البنية التحتية الصيني المعروف باسم مبادرة الحزام والطريق وغيرها من المنظمات الناشئة. وتضغط الصين وروسيا لاستقطاب مناطق تهيمن عليها تقليدياً الولايات المتحدة وحلفاؤها؛ على سبيل المثال، تعقد الصين مجموعة ١٧ + ١ مع دول في وسط وشرق أوروبا ومنتدى الصين، الذي يجمع دول أمريكا اللاتينية ومنطقة البحر الكاريبي. وتوفّر هذه التجمعات للدول في هذه المناطق ساحات جديدة للشراكة والدعم، بينما تتحدّى أيضاً تماسك الكتلة الغربية التقليدية؛ قبل أيام قليلة من توسع مجموعة ١٦ + ١ لتشمل اليونان العضو في الاتحاد الأوروبي في أبريل ٢٠٢٠، تحرّكت المفوضية الأوروبية لتصنيف الصين «منافساً منهجياً» وسط مخاوف من أنّ صفقات مبادرة الحزام والطريق في أوروبا، تقوّض لوائح الاتحاد الأوروبي ومعايره.

### لحظة التلاشي

بالنسبة للمحللين الغربيين، قد يبدو من المستبعد الحديث عن تراجع دائم للولايات المتحدة الأميركية، التي تنفق على جيشها أكثر من منافسيها السبعة التاليين لها مجتمعين، وتحافظ على شبكة لا مثيل لها من القواعد العسكرية الخارجية، والتي يتجاوز عددها الثمانين، إضافة إلى نقاط الارتكاز المنتشرة في كلّ القارّات. فقد لعبت هذه القوّة العسكرية دوراً مهماً في خلق التفوق الأميركي والحفاظ عليه في التسعينيات والسنوات الأولى من هذا القرن، إلاّ أنّه تعرّض لاختبارات كارثية في العراق وأفغانستان بعد ذلك. وصار من المؤكّد الآن أنّه لا يمكن لأيّة دولة أخرى تقديم ضمانات أمنية موثوقة عبر النظام الدولي بأكمله،

بما في ذلك الولايات المتحدة. لكن، ولمصلحة الحقيقة، فإنَّ الهيمنة العسكريَّة للولايات المتحدة لم تكن مرتبطة بميزانيات الدفاع بالقيمة الحقيقيَّة؛ إذ انخفض الإنفاق العسكري الأميركي خلال التسعينيات، ولم يتضخَّم إلا بعد هجمات ١١ سبتمبر ٢٠٠١، أكثر من عدَّة عوامل أخرى، التي منها اختفاء الاتحاد السوفياتي كمنافس، وتزايد الميزة التكنولوجيَّة، والتي يتمتَّع بها الجيش الأميركي، واستعداد معظم القوى من الدرجة الثانية في العالم للاعتماد على الولايات المتحدة بدلاً من بناء قواها العسكريَّة. لذلك، فقد كان ظهور الولايات المتحدة كقوة أحاديَّة القطب متوقَّفاً في الغالب على تفكُّك الاتحاد السوفياتي، إلا أنَّ استمرار هذه القطبيَّة الأحاديَّة خلال العقد اللَّاحق نابع من حقيقة أنَّ الحلفاء الآسيويين والأوروبيين، كانوا راضين عن الاشتراك في هيمنة الولايات المتحدة، ولم تظهر ممانعة الصين وروسيا وغيرهما إلا في وقت لاحق.

لهذا، يُخفي الحديث عن اللحظة الأحاديَّة القطبيَّة السمات الحاسمة للسياسة العالميَّة التي شكَّلت أساس الهيمنة الأميركيَّة في العقد الأخير من القرن الماضي وبداية هذا القرن؛ إذ أدَّى تفكُّك الاتحاد السوفياتي أخيراً إلى إغلاق الباب أمام المشروع الوحيد للنظام العالمي الذي يمكن أن ينافس الرأسماليَّة. فقد اختفت الماركسيَّة اللينينيَّة، وتفرَّعاتها المختلفة في الغالب، كمصدر للمنافسة الأيديولوجيَّة والاستقطاب السياسي، وانهارت كلُّ البنية التحتيَّة العابرة للحدود المرتبطة بها، كمؤسَّساتها وممارساتها وشبكاتها، بما في ذلك حلف وارسو، ومجلس المساعدة الاقتصاديَّة المتبادلة، والاتحاد السوفياتي نفسه، التي انفجرت داخليًّا بكاملها. ومن هنا، قرَّرت معظم الدول التابعة لموسكو، والجماعات المتمرِّدة، والحركات السياسيَّة، التي فقدت الدعم السوفياتي، أنَّه من الأفضل إمَّا أن ترفع راية الاستسلام وإمَّا أن تنضمَّ إلى توابع الولايات المتحدة. وبحلول

منتصف التسعينيات، لم يكن هناك سوى إطار واحد مهيمن للمعايير والقواعد الدوليّة، تمتعت فيه الولايات المتّحدة وحلفاؤها الغربيّون معاً باحتكار رعاية الأمر الواقع فيما عُرِفَ بفترة القطبيّة الأحاديّة، مع بعض الاستثناءات المحدودة، وحاولوا إقناع كلّ المخالفين لهم أنّهم هم المصدر المهم الوحيد المتبقي لتوفير الأمن، وإنتاج السلع الاقتصاديّة، وتقديم الدعم السياسي، وإصباح الشريعة على الأنظمة غير الديمقراطيّة، خاصّة الدول «الغنيّة» في الشرق الأوسط.

وبالتالي، لم تعد الدول النامية قادرة على ممارسة نفوذها القديم على واشنطن من خلال التهديد باللجوء إلى موسكو أو الإشارة إلى خطر استيلاء الشيوعيين على السلطة لحماية أنفسهم من الاضطرار إلى إجراء إصلاحات داخليّة. وقد كان اكتساح القوّة والنفوذ الغربيين بلا قيود لدرجة أنّ العديد من صانعي السياسة أصبحوا يؤمنون بالانتصار الدائم لليبرالية، ولم تر معظم الحكومات غير الغربيّة بديلاً قابلاً للتطبيق. لذلك، ومع عدم وجود مصدر آخر للدعم، كان من المرجح أن تلتزم الدول بشروط المساعدات الغربيّة التي تلقّاها عبر كلّ خِدَع الاستقطاب الجديدة. وواجه المخالفون لهذا النهج انتقادات دوليّة شديدة ومطالب ثقيلة من المنظّمات الدوليّة التي يسيطر عليها الغرب، بما في ذلك الضغوط السياسيّة والحصار الاقتصادي، بينما انتهكت الدول الغربيّة، بما في ذلك الولايات المتّحدة، الأعراف الدوليّة المتعلقة بالحقوق الإنسانيّة والمدنيّة والسياسيّة، وبشكل كبير في شكل الاعتقال والتعذيب والترحيل الاستثنائي خلال ما يسمّى بالحرب على الإرهاب. وكان يعينها في ذلك عدد متزايد من الشبكات عبر الوطنيّة، التي أوجدها نظام العلاج بالصدمة المدعوم من الغرب، الذي أدّى إلى إفقار عشرات الملايين، بينما خلق طبقة من القلّة الأثرياء، الذين حوّلوا أصول الدولة السابقة إلى إمبراطوريّات شخصيّة بدعم من المؤسّسات الماليّة الدوليّة والهيئات التنظيميّة الحكوميّة ومحافظي البنوك المركزيّة الكبرى في العالم.

## أحصنة طروادة

لقد دعا انهيار الاقتصادات المخططة مركزياً، في عالم ما بعد الشيوعية، إلى انتشار ما يُسمّى بـ«منظّمات المجتمع المدني»، التي تدعو عشرات الحكومات عبر العالم إلى «تقليص المساحة المتاحة» لها؛ لأنّها أصبحت عبارة عن جنود مشاة للهيمنة الأميركية من خلال نشر الأعراف والممارسات الليبرالية على نطاق واسع، وتعزيز البنية الناشئة للنظام الدولي بعد الحرب الباردة<sup>١</sup>. كما أدّى إلى ظهور موجات من الاستشاريين والمقاولين الغربيين للمساعدة في بدء إصلاحات السوق مع عواقب وخيمة في كثير الأحيان، كما هي الحال في روسيا وأوكرانيا. وقد سعت مجموعات المجتمع المدني أيضاً إلى توجيه البلدان ما بعد الشيوعية والنامية نحو النماذج الغربية للديمقراطية الليبرالية. وقدمت فرق من الخبراء الغربيين المشورة للحكومات بشأن تصميم دساتير جديدة، وإصلاحات قانونية<sup>٢</sup>، وأنظمة متعدّدة الأحزاب، وراقب المراقبون الدوليّون، ومعظمهم من الدول الغربية، الانتخابات في البلدان النائية. وقامت «منظّمات المجتمع المدني» غير الحكومية، التي دعت إلى توسيع نطاق حقوق الإنسان، والمساواة بين الجنسين، وحماية البيئة؛ بتشكيل تحالفات مع الدول المتعاطفة ووسائل الإعلام. وساعد عمل النشطاء عبر الوطنيين، والمجتمعات العلمية، والحركات الاجتماعية، في بناء مشروع ليبرالي شامل للتكامل الاقتصادي والسياسي مع الغرب. وخلال التسعينيات بشكل خاص، وعبر الاستقطاب الحادّ، ساعدت هذه القوى على إنتاج وهم بنظام ليبرالي لا يمكن التغلّب عليه، يعتمد على هيمنة أميركية عالمية دائمة<sup>٣</sup>.

١. بريشماخر وكاروترز، «فحص شرعية المجتمع المدني».

٢. السودان.

٣. م. ن.

بيد أنَّ خِدَاع الاستقطاب التي مُورِست بوساطة هذه المنظّمات، أو مِن خِلالها، لم تنطل على الجميع، فَشنت هجمات ضارية على «شرعيّتها»، وأمطرت بوابل من الاتّهامات التي تمحورت حول أربع حجج رئيسة؛ أولاها، أنّ «منظّمات المجتمع المدني» معيّنة بنفسها وليست منتخبة، وبالتالي لا تمثّل الإرادة الشعبيّة. على سبيل المثال، برّرت الحكومة المجريّة فرض قيود جديدة على هذه المنظّمات المموّلة من الخارج بالقول إنّ «المجتمع يمثله الحكومات المنتخبة والسياسيون المنتخبون، ولم يصوت أحد لمنظمة مدنيّة واحدة» واقتربت من وصفهم بالعملاء<sup>١</sup>. والحجّة الثانية، أنّ «منظّمات المجتمع المدني» التي تتلقّى تمويلًا أجنبيًا، مسؤولة أمام الدوائر الخارجيّة وليس المحليّة، وتعمل على النهوض بالأجندات الأجنبيّة بدلًا من الأجندات المحليّة. ففي الهند، على سبيل المثال، شجبت حكومة الرئيس ناريندا مودي المنظّمات غير الحكوميّة البيئيّة المموّلة من الخارج ووصفتها بأنّها «معادية للقوميّة» مردّدة اتّهامات مماثلة في السودان، وإثيوبيا، ومصر، ومقدونيا، ورومانيا، وتركيا، وأماكن أخرى. وثالث الحجج، أنّ «منظّمات المجتمع المدني» هي جهات فاعلة سياسيّة حزبيّة متخفيّة في هيئة فاعلين مدنيين غير حزبيين أو «ذئاب سياسيّة» في ملابس المواطنين<sup>٢</sup>. وكثيرًا ما تندّد الحكومات بأهداف هذه المنظّمات المدنيّة وأساليبها في الاستقطاب،

---

١. أدخلت حكومة رئيس الوزراء فيكتور أوربان تشريعات اعتبارًا من ١ يوليو ٢٠٢١ تتطلّب من مكتب تدقيق الدولة تدقيق جميع منظّمات المجتمع المدني في المجر بميزانيات سنويّة تزيد عن ٢٠ مليون فورنت هنغاري (حوالي ٥٥٠٠٠ يورو). تعود المحاولة الأولى لإدخال ما يسمّى بقانون الشفافيّة بشأن المنظّمات غير الحكوميّة إلى عام ٢٠١٧.

٢. يقدّم كتاب نيدهي سرينيفاس، «ضدّ المنظّمات غير الحكوميّة: منظور نقدي حول المجتمع المدني والإدارة والتنمية»، الصادر عن مطبعة جامعة كمبردج في ٣١ أكتوبر ٢٠٢٢، منظورًا نقدًا للمنظّمات غير الحكوميّة، ويظهر كيف تمّ تجنيد منظّمات المجتمع المدني تدريجيًا كجهات فاعلة تكنوقراطية غير حكوميّة تستجيب بشكل مثمر لأزمات اللحظة المعاصرة.



باعتبارها سياسية بشكل غير شرعي، وترفض أيّ اتصالات بين الجماعات المدنية وأحزاب المعارضة كدليل على هذا الاتهام. وتذهب الحجة الرابعة إلى أنّ مجموعات المجتمع المدني هي جهات فاعلة نخبوية لا تمثل الأشخاص الذين تدعي أنّها تمثلهم. ويشير النقاد إلى الخلفيات التعليمية الأجنبية، والرواتب العالية، والسفر المتكرر للنشطاء المدنيين إلى الخارج، وحملهم للجوازات الأجنبية لتصويرهم على أنّهم بعيدون عن اهتمامات المواطنين العاديين ويعملون فقط على إدامة أسلوب حياتهم المتميز<sup>١</sup>.

### الخاتمة

لقد ثبت بما لا يدع مجالاً للشك أنّ خدع الغرب لاستقطاب واستمالة دول العالم تحت قيادة أميركية أحادية فشلت تماماً، وأنّ فكرة القطب الواحد قد طوتها تحولات جيوسياسية متسارعة، وبقيت الأسئلة الرئيسة الآن، التي تتعلق بالبحث عن إجابة إلى أيّ مدى سينتشر الانهيار؟. فهل حقاً سينفصل الحلفاء الأساسيون عن نظام الهيمنة الأميركية؟ وإلى متى وإلى أيّ مدى يمكن للولايات المتحدة أن تحافظ على هيمنتها المالية والنقدية بعد أن تزايدت الجراحة على سيطرة الدولار؟ وباستطاعتنا أن نقول، حتى لو ظلّ بعض جوهر نظام الهيمنة الأميركية الذي يتكوّن في الغالب من حلفاء آسيويين وأوروبيين قديمين ويعتمد على المعايير والمؤسّسات التي تمّ تطويرها خلال الحرب الباردة قوياً، وحتى لو أمكن للولايات المتحدة والاتحاد الأوروبي الاستفادة من قوتيهما الاقتصادية

١. اتّهم رئيس مجلس السيادة السوداني الفريق أول ركن عبدالفتاح البرهان خلال اجتماع عقده يوم الثلاثاء ٣ يناير ٢٠٢٣ بمقرّ القيادة العامة للجيش السوداني مع قادة الأجهزة الأمنية والعسكرية بعض منظمات المجتمع المدني بنشر المخدّرات عن طريق دعمها لبعض المجموعات الشبابية تحت ستار «دعم الديمقراطية».

والعسكريّة المشتركة لصالحهما، فإنّ الحقيقة هي أنّه سيتعيّن على واشنطن أن تعاد على نظام دولي معقّد ومتنازع عليه بشكل متزايد، وأنّ تفكُّك الغرب سيستمرّ.

إنّ هناك إجماعاً في الغرب والشرق على أنّ الولايات المتّحدة تفتقر إلى كلّ من الإرادة والموارد اللازمة للمزايدة على الصين وروسيا والقوى الناشئة الأخرى على ولاء دول العالم أو أن تبعد خدعاً جديدة لإغوائها؛ إذ سيكون من المستحيل ضمان التزام هذه الدول برؤى الولايات المتّحدة للنظام الدولي. فقد أصبح العديد من تلك حكومات الدول تنظر إلى النظام الذي تقوده الولايات المتّحدة على أنّه تهديد لاستقلاليتها إن لم يكن لبقائها. وبعض الحكومات، التي ما تزال ترحب بالنظام الليبرالي بقيادة الولايات المتّحدة، تتعامل الآن مع الحركات الشعبويّة وغيرها من الحركات غير الليبراليّة التي تعارضها واشنطن. فالنموذج السياسي والاقتصادي للولايات المتّحدة لم يستطع أن يحتفظ بجاذبيّة كبيرة حتّى في ذروة اللحظة أحاديّة القطب، وذلك بعد أن فشلت في ترتيب شأنها الخاص، ويجب عليها الآن أن تدرك أنّ العالم لم يعد يشبه الفترة الشاذة تاريخياً للتسعينيات والعقد الأوّل من هذا القرن، التي مرّت ولن تعود.

وفي المقابل، فإنّ بكين وموسكو، وهما تديران تحالف الملاءمة بينهما في تحدّ للتنبؤات، لن تكونا قادرتين على التسامح مع المشاريع الدوليّة لبعضهما البعض، تواجهان عقباتهما الخاصّة في إنتاج نظام بديل قد تزعج بكين شركاءها وعملاءها بتكتيكاتها للضغط وصفقاتها الغامضة والفاصلة في كثير من الأحيان، كما أنّ موسكو أغرقت نفسها في محرقة ضخمة لا تستطيع أن تتحكّم وحدها في وضع استراتيجيّة الخروج منها. وذلك، على الرغم من نجاحهما في تجاوز الكثير من عوائق العلاقة بينهما، فقد كانت هذه هي الحال حتّى في المجالات

التي يمكن أن تؤدي فيها مصالحتها المتباينة إلى توترات كبيرة؛ إذ تدعم روسيا جهاراً مبادرة الحزام والطريق الصينية، على الرغم من اقتحام آسيا الوسطى التي ما تزال موسكو تعتبرها ساحتها الخلفية. في الواقع، منذ عام ٢٠١٧ تحول خطاب الكرملين من الحديث عن «مجال نفوذ» روسي محدّد بوضوح في أوراسيا إلى تبني «أوراسيا الكبرى»؛ حيث يتوافق الاستثمار والتكامل بقيادة الصين مع الجهود الروسية لإغلاق النفوذ الغربي<sup>١</sup>. كما أثبتت الصين استعدادها للتكيف مع المخاوف والحساسيات الروسية، إذ انضمت إلى دول البريكس الأخرى في الامتناع عن إدانة ضمّ روسيا لشبه جزيرة القرم في عام ٢٠١٤، على الرغم من أنّ ذلك يتعارض بوضوح مع معارضة الصين طويلة الأمد للانفصالية وانتهاكات السلامة الإقليمية.

علاوة على ذلك، أعطت الحرب التجاريّة لإدارة الرئيس دونالد ترامب مع الصين حوافز إضافية لبكين لدعم الجهود الروسية لتطوير بدائل لنظام الدفع الدولي SWIFT الخاضع لسيطرة الغرب والتجارة المقومة بالدولار لتقويض الامتداد العالمي لأنظمة العقوبات الأميركية. وبطبيعة الحال، فإنّ بعض هذه التحديات المُهدّدة للقيادة الأميركية سوف تستمر؛ لأنّها تنبع من تغيّر الظروف السياسيّة وتصرفات القادة والدول، وإنّ التوسّع في «خيارات الخروج» من استقطاب الرعاة والمؤسّسات والنماذج السياسيّة الغربيّة، يبدو الآن سمة غالبية للسياسة الدوليّة، فالحكومات لديها الآن مجال أكبر للمناورة، ويمنحهم نفوذاً أكبر، وبناء أنظمة بديلة. ونتيجة لذلك، نرى أمثلة لقيادات صاعدة، مثل الرئيس

١. اتبعت موسكو نمطاً مشابهاً عندما اقترحت بكين لأول مرة تشكيل البنك الآسيوي للاستثمار في البنية التحتية في عام ٢٠١٥. رفضت وزارة الماليّة الروسيّة في البداية دعم البنك، لكنّ الكرملين غير مساره بعد أن رأى في أيّ اتجاه كانت الرياح تهب. انضمت روسيا رسمياً إلى البنك في نهاية العام.

التركي رجب طيب أردوغان، والإيراني إبراهيم رئيسي، والماليزي مهاتير محمد، والباكستاني عمران خان، والسوداني عمر البشير، ورئيس الوزراء المجري فيكتور أوربان، والرئيس الفلبيني رودريغو دوتيرتي<sup>١</sup>، الذين وجدوا أنفسهم أوصياء على السيادة المحليّة ضدّ التخريب الليبرالي؛ إنَّهم يرفضون المخاوف الغربيّة بشأن التراجع الديمقراطي في بلدانهم، ويؤكّدون على الأهميّة المتزايدة لعلاقاتهم الاقتصاديّة والأمنيّة مع الصين وروسيا، ما يعني نهاية احتكار الغرب للنموذج السياسي والاقتصادي والاجتماعي الأخلاقي.

---

١. في حالة الفلبين، أنهى دوتيرتي مؤخرًا معاهدة عسكريّة دامت عقدين مع الولايات المتّحدة بعد أن ألغت واشنطن تأشيرة رئيس الشرطة الوطنيّة السابق.

### لائحة المصادر والمراجع

١. إم سانشيز، بيتر، «نهاية الهيمنة: بنما والولايات المتحدة»، المجلة الدولية حول السلام العالمي، الناشر براغون هاوس، المجلد ١٩، رقم ٣ (سبتمبر ٢٠٠٢).
٢. بريشناماخر، ساسكيا وتوماس كاروثرز، «فحص شرعية المجتمع المدني»، دراسة مشتركة لمؤسسة كارنيغي للسلام الدولي، ومؤسسة فورد، ومؤسسة تشارلز ستوارت موت، ووزارة التنمية الدولية البريطانية، صدرت في ٢ مايو ٢٠١٨: [https://carnegieendowment-org.goog/2018/05/02/examining-civil-society-legitimacy-pub-76211?\\_x\\_tr\\_sl=en&\\_x\\_tr\\_tl=ar&\\_x\\_tr\\_hl=ar&\\_x\\_tr\\_pto=sc-----](https://carnegieendowment-org.goog/2018/05/02/examining-civil-society-legitimacy-pub-76211?_x_tr_sl=en&_x_tr_tl=ar&_x_tr_hl=ar&_x_tr_pto=sc-----)
٣. ج. بروكس، ستيفن وويليام سي وولفورث، «صعود وسقوط القوى العظمى في القرن الحادي والعشرين: صعود الصين ومصير الموقف العالمي لأميركا»، مجلة الأمن الدولي، مطبعة MIT، المجلد ٤٠، رقم ٣ (شتاء ٢٠١٥/١٦).
٤. جيمس، باتريك ومايكل بريشر، «الاستقرار القطبية: مسارات جديدة للاستفسار»، مجلة أبحاث السلام، المجلد ٢٥، رقم ١، (مارس ١٩٨٨).
٥. دوغين، ألكسندر، «أسس الجيوبوليتيكا، مستقبل روسيا الجيوبوليتيكي»، دار الكتاب الجديد المتحدة، ٠١ / ٠٦ / ٢٠٠٤.
٦. سرينيفاس، نيدهي، «ضد المنظمات غير الحكومية: منظور نقدي حول المجتمع المدني والإدارة والتنمية»، الصادر عن مطبعة جامعة كمبردج في ٣١ أكتوبر ٢٠٢٢،
٧. سولويانوف، فلاديسلاف، «مفهوم التعددية القطبية: تنوع المناهج والتفسيرات»، مجلة السياسة العالمية وآفاق الديمقراطية، الصادرة عن جامعة الصداقة بين الشعوب في روسيا، المجلد ٢٣، العدد ٣ (٢٠٢١).
٨. غامبل، أندرو، «الولايات المتحدة والاتحاد الأوروبي: نهاية الهيمنة»، الاتحاد الأوروبي والسياسة العالمية. بالجريف ماكميلان، لندن (٢٠٠٩):

٩. فوكوياما، فرانسيس، «نهاية الهيمنة الأميركية»، أمريكا، he World Ahead، ٢٠٢٢، ٨ نوفمبر ٢٠٢١:

[https://www-economist-com.google.com/the-world-ahead/2021/11/08/francis-fukuyama-on-the-end-of-american-hegemony?\\_x\\_tr\\_sl=en&\\_x\\_tr\\_tl=ar&\\_x\\_tr\\_hl=ar&\\_x\\_tr\\_pto=sc](https://www-economist-com.google.com/the-world-ahead/2021/11/08/francis-fukuyama-on-the-end-of-american-hegemony?_x_tr_sl=en&_x_tr_tl=ar&_x_tr_hl=ar&_x_tr_pto=sc)

١٠. فوكوياما، فرانسيس، أميركا على مفترق الطرق: ما بعد المحافظين الجدد»، ترجمة محمّد محمود التوبة، الناشر: العبيكان - الرياض، الطبعة: ٢٠٠٧.

١١. كولي ألكسندر، ودانيل نيكسون، «الخروج من الهيمنة: تفكك النظام العالمي الأميركي»، مطبعة جامعة أكسفورد، ٢٠٢٠:

[https://www-foreignaffairs-com.translate.google.com/reviews/capsule-review/2020-04-14/exit-hegemony-unraveling-american-global-order?\\_x\\_tr\\_sl=en&\\_x\\_tr\\_tl=ar&\\_x\\_tr\\_hl=ar&\\_x\\_tr\\_pto=sc](https://www-foreignaffairs-com.translate.google.com/reviews/capsule-review/2020-04-14/exit-hegemony-unraveling-american-global-order?_x_tr_sl=en&_x_tr_tl=ar&_x_tr_hl=ar&_x_tr_pto=sc)

١٢. كيرسمايكر، كويدلا، «القطيعة وتوازن القوى ونظرية العلاقات الدولية»، مطبعة جامعة غينت، بلجيكا، يناير ٢٠١٧.

١٣. كين، فيليم، «لماذا وزير خارجية الصين الجديد يمكن أن يكون مشكلة لبايدن؟»، موقع بولوتيكو، ٠١/٠٤/٢٠٢٣.

14. Karon, Tony and Daniel Levy, "What Qatar's World Cup Tells Us About the World in 2022", The Nation, USA, 21/ 12/2022.

15. Kugler, Jacek & A. F. K. Organski, The end of hegemony? International Interactions, 15:2, (1989).

16. Sears, Nathan, Great Power Rivalry and Macrosecuritization Failure, PhD Thesis, (2022).

17. <https://www.sahafahh.com/details/13601974?news>

18. <https://alrai.com/article/780458/>

19. [https://foreignpolicy-org-tr.translate.google.com/how-hegemony-ends/?\\_x\\_tr\\_sl=en&\\_x\\_tr\\_tl=ar&\\_x\\_tr\\_hl=ar&\\_x\\_tr\\_pto=sc](https://foreignpolicy-org-tr.translate.google.com/how-hegemony-ends/?_x_tr_sl=en&_x_tr_tl=ar&_x_tr_hl=ar&_x_tr_pto=sc)



# التمركز الأنكلوساكسوني عقيدة الاستحواذ كحاصل لثقافة الحروب المفتوحة

محمود حيدر<sup>١</sup>

## مقدمة

إذا كان من تأصيل تاريخي لماهية التمركز الغربي، فإن ما تختزنه التجربة التاريخية الأميركية يختزل الصورة المكثفة التي اختبرها الاستعمار الكلاسيكي للغرب الأوروبي، إلا أن استقراء التجربتين التاريخيتين الأميركية والأوروبية، يُظهر لنا كيف اتخذت العملية الاستعمارية في الفلسفة السياسية الأميركية نحوًا مغايرًا لما ألفتَه أوروبا حين أسست الدولة/ الأمة وأقامت على أساسها استراتيجيات التوسع خارج حدود القارة. ذلك ما سيبدو واضحًا إذا ما وقفنا على ماهية التجربة الأميركية في تعاطيها مع بقية العالم. والباحثون في منطق هذه التجربة يجزمون بأن ما كان مجرد حلم في أوروبا، صار إمكانًا واقعيًا ساريًا في الزمن بالنسبة لأميركا، غير أن عدم الاعتراف بحدود نهائية، والحرص على إبقاء الحدود مفتوحة، وفهم هذه الحدود بما هي حالة لا تعدو أن تكون تخومًا أو عتبات لا بد من كسرها وتخطيها؛ إنما هي علامات دلّت على مزاعم لكيونة تستمد ماهيتها من إرادة حرب أو من أفعال حربية أصلية في فهمها لنفسها.

١. مفكّر وباحث في الفكر الفلسفي - لبنان.



### المعنى الجوهرى للأنكلوساكسونية

في سياق التحليل التاريخي لماهية السلوك الأميركي حيال الآخر العالمي، مجتمعات ودولاً وشعوباً، يرى الباحثان الأميركيان مايكل هاردت وأنطونيو نيغري أن معنى أميركا الجوهرى يكمن في تمركزها المحوري وفقاً لمبدأ العنف الذي يجري تسويغه تحت مسمى «طوباوية الفضاءات المفتوحة»<sup>١</sup>. ثم يسوقان في هذا الإطار ثلاث سمات مخصوصة تحكم التجربة التاريخية الأميركية:

السمة الأولى: مركزية السلطة القائمة على البراغماتية، وفكرة كهذه تعني أن السلطة في أميركا مؤسّسة على الإنتاج والتراكم الرأسمالي الذي يقع في رأس سلم القيم. وبالتالي، فإن معيار الانتماء إلى الأمة الأميركية هو الاعتقاد بفرادة أميركا وسيادتها على العالم عبر القوة المفروضة ورأس المال، ولذلك فالسيادة بمدلولها الأميركي لا تتمثل في ضبط الجمهور فقط، بل تتبلور بوصفها نتيجة تضافر الطاقات المنتجة للجمهور.

السمة الثانية: المبدأ الجديد للسيادة - وهو مبدأ مفارق للتجربة الكلاسيكية الأوروبية - يُنتج حدّه الداخلي الخاص، سوى أنّه بعد أن أقرّ بحدوده الداخلية، يروح يفتح بقوة عجيبة نحو الخارج، سعياً إلى تعميم النموذج.

السمة الثالثة: النزوع الأميركي نحو مشروع مفتوح وتوسّعي، يعمل فوق ملعب بلا حدود<sup>٢</sup>.

إنّ هذه الرؤية المفارقة للنموذج السيادي الأميركي، سوف تسهم في رسم اللوحة الإجمالية لذلك الطراز الفريد من مفاهيم السيادة الحديثة. بل أكثر من هذا، فإنّها ستمنح الجغرافيا الأميركية فلسفتها الخاصة، وهي فلسفة آيلة وفقاً

1. hardt and Negri, Empire, 215-216)

2. Ipid, 210-211.

لسيرورتها التاريخية إلى إنجاز ما سمّي بـ«السيادة ذات اللون الإمبراطوريّ الممتدّ على مساحة العالم كلّه. وهذا ما يُلاحظ عندما يشار إلى الأطوار الأربعة التي عبّرتُها أميركا منذ تأسيسها وحتى أيّامنا الحاضرة. وهي:

الأوّل: الذي يبدأ من إعلان الاستقلال حتى الحرب الأهلية.

الثاني: الممتدّ من إمبريالية روزفلت إلى إصلاحية ولسون الأُمّية.

الثالث: من فترة نيوديل (New Deal) أو الصفقة الجديدة إلى الحرب الباردة.

الرابع والأخير: وهو الذي دشنته الحركات الاجتماعية في الستينيات من القرن العشرين، واستمرّ حتى تفكّك الكتلة الشيوعية. ما يهّمنا هنا في معرض هذا التحقيب، هو أنّ كلّ الأطوار المذكورة من التاريخ الدستوريّ للولايات المتحدة، إنّما يخصّص مرحلة تتّجه نحو تحقيق السيادة الإمبراطورية. لكنّ الدلالة الأعمق في هذه الرحلة نجدها في النتائج الخطيرة لهذا التصرّو؛ إذ تؤدّي فكرة أنّ البوتقة الأميركية هي مصهر تهجين للأعراق المختلفة إلى «تدمير الفكرة المتعالية للأمة، والعمل على إعادة بناء الفضاء العموميّ على أساس الهجرة الحرّة للجماهير»<sup>١</sup>.

#### ١. فلسفة التمركز كمعادل لتسوية العنف

لعلّ هذا الفهم التأسيسيّ لنوع السيادة الأميركيّ سيشكّل الوعاء الثقافيّ والمرجعيّ للأحقاب السياسية المتعاقبة؛ إذ عند هذا المنعطف المعرفيّ من فهم أميركا لنفسها، أمكن لنا التعرّف على مغزى حرب إبادة الهنود الحمر، ذلك أنّ الحدود لا تكون مفتوحة على اللامتناهي إلّا بقدر ما يتمّ تجاهل، وعلى نحو إرادي، وجود السكّان الأصليين؛ بمعنى أنّ يتمّ تصوّرهم باعتبارهم طبقة معزولة من النوع الإنسانيّ؛ أي بوصفهم جزءاً تحت - إنسانيّ من المحيط الطبيعيّ. وبالرغم من أنّ ذلك سيؤدّي إلى تناقض صارخ بين ما يقوله الدستور عن الحرية

1. Ipid, 217.

وبين زيادة الهنود الحمر، فإنَّ هذا الدستور لم يعش هذا التناقض «كأزمة»، بل اكتفى بإقصاء ضحاياه خارج آتة الحقوقية (...); ولأنَّ الأميركيين ليسوا من جسد واحد، ولأنَّ ممارسة الديمقراطية بوصفها فضاء مفتوحاً هي متلازمة مع «مفهوم مفتوح وديناميكي للشعب والجمهور والناس، ولأنَّ الأميركيين أيضاً شعب في حالة هجرة/ خروج ومحتل لأقاليم جديدة فارغة، أو هي أُفْرِغَتْ... فإنَّ الفضاء الأميركي، لم يكن فقط منذ البداية فضاءً متوسَّعاً (إلى الخارج) وبلا حدود، بل أيضاً فضاءً متكتِّفاً (إلى الداخل)؛ أي إنَّه فضاء تقاطع ومصهر<sup>١</sup> وتهجين مستمر<sup>٢</sup>. كيف تظاهرت صورتنا «التوسُّع» و«التكتُّف» في الاختبارات الأميركية المعاصرة؟

ما كان لأحد أن يتصوّر مدى ما بلغته الأيديولوجيا السياسية الأميركية وهي تستعيد نظرية الاحتلال بوصفها فضيلة لا غنى للعالم عنها في رحلة القرن الحادي والعشرين.

الذين نظَّروا «للإمبراطورية الفاضلة»، أمثال لويس لافام رئيس تحرير مجلة هاربرز<sup>٣</sup>، وبالطبع الفريق المتحلِّق حول الرئيس جورج دبليو بوش، أولئك فقط كانوا على يقين ممَّا ذهبوا إليه. الأمر بالنسبة إلى هؤلاء يتعدَّى الجانب الأخلاقي كما أراده التنوير الغربيّ سحابة ثلاثة قرون متواصلة. إنَّهم ينطلقون من قبليَّة اعتقاديَّة تعود في جذورها إلى ثقافة الاستيطان الأنكلوساكسوني، ومؤدَّاها أنَّ التاريخ لا تعمِّره البراءة؛ إذ البراءة عندهم - حسب وصف غراهام غرين الكاتب المسرحي الإنكليزي - تشبه مجذوماً أبكم أضاع جرسه، ثمَّ راح يطوف العالم، ولا يقصد ضرراً لأحد.

1. melting pot

2. Ipid.

3. Harpers Magazine

وبناء على عقيدة المحافظين الأميركيين الجدد، إنَّ ما ينبغي على أميركا أن تفعله لكي تحقِّق رسالتها إلى العالم، هو النأي بنفسها عن البراءة، وأن تمضي بعيداً في السجِّية الماكيافيلليَّة القائلة بفضيلة «أن تخيف الآخر بدل أن تكسب حبه لك».

عندما خسرت الولايات المتَّحدة مقعدها في لجنة حقوق الإنسان التابعة لهيئة الأمم المتَّحدة في جنيف في مطلع أيَّار/ مايو من العام ٢٠٠١، أصيب كثيرون في نيويورك وواشنطن بالدهشة الحقيقيَّة. جلُّ هؤلاء كانوا من النُّخب الأميركيَّة والغربيَّة التي صدَّقت ما تختزنه العمارة الأيديولوجيَّة من براءات ذات صلة بالقانون الدوليِّ وشرعة حقوق الإنسان وقيم الديمقراطية. للوهلة الأولى، لم يعرف أولئك المخدوعون ما إذا كان الذي سمعوه إشاعة خاطئة أو نكتة حمقاء، وتساءلوا: كيف يمكن لمثل هذه الأمور أن تحدث.. وأين ذهب التعقُّل؟ وحسبهم أن أميركا هي التي أوجدت مفهوم حقوق الإنسان، وهي التي هرعت دائماً إلى إنقاذ الأطفال المفقودين، وانتشال الديمقراطيات الفاشلة. ولم يحدث قطُّ أن استبعدت الولايات المتَّحدة من عُرف لجنة الضمير خلال أربعة وخمسين عاماً من وجودها، كذلك لم يسبق أن حدث في الذاكرة الحيَّة أن تتعرَّض القوَّة العظمى الوحيدة في العالم إلى مثل هذه السخرية غير المستحقَّة على أيدي أتباعها الجاحدين<sup>١</sup>.

يومئذٍ كان بديهياً أن يصبَّ الأميركيُّون جام غضبهم على الأوروبيين، وبالأخصَّ على فرنسا، فبناء على ما بيَّن منظرٌ اليمين الأميركيِّ، فإنَّ الفرنسيين تحديداً خانوا الأمانة والتبعية وصوَّتوا لإخراج الولايات المتَّحدة من واحدة من أهمِّ وأخطر أسلحة الدعاية والتدخل في شؤون العالم، ومع ذلك فإنَّ القضية لم تتوقَّف عند هذا النوع الطبيعيِّ من ردَّات الفعل.

١. لافام، روما الأميركيَّة.

كان ثمة ما هو أدنى إلى المفارقة؛ إذ إنَّ «المطبخ الفلسفيّ - الأيديولوجيِّ» للإدارة الأميركية سينبري إلى إسكات المحتجّين والمدعويين، ثمّ ليمضي في عزفٍ منفرد مؤثراً اللامبالاة وإدارة الظهر لهذه القضية، معتبراً أنّ أميركا ليست في حاجة إلى مَنْ يمنحها شهادة سلوك حسن، أو يصحّح خطأ ترى إليه على أنّه جزء عزيز في مسلكها العامّ.

إنّ هذا ما سيعبّر عنه الكاتب في مجلّة «التايم» تشارلز كروثامر<sup>١</sup> على نحو لا شوب في صراحتة: «ليست أميركا مجرد مواطن عالميِّ، إنّها السلطة المهيمنة في العالم، أكثر هيمنة من أيّ قوّة أخرى منذ عهد روما. ووفقاً لذلك، فإنّ أميركا في وضع يؤهلها لإعادة تشكيل المعايير، وتغيير التوقّعات وخلق حقائق جديدة، أمّا كيف يكون ذلك؟ فيكون - برأيه - عن طريق إظهار إرادة غير اعتذارية لا سبيل إلى تغييرها»<sup>٢</sup>.

المسألة، إذًا، هي وجوب أن تفعل أميركا أيّ شيء من دون أن تبرّر أو أن تعتذر. وحتى لو جرى ذلك الفعل مجرى إيذاء أمم وشعوب بأكملها، فلا ينبغي أن يُحجّم القادة عن إتمام المساحة المتبقّية لبلوغ الهدف. فالاعتذار بحسب هذا الاعتقاد يشكّل منقصة لصاحبه، وإخلاقاً في شبكة المعايير والمفاهيم التي تتأسّس عليها استراتيجيات التحكّم بالأوضاع.

## ٢. ثقافة الاستهتار بالآخر

على هذه الفلسفة السياسيّة المتجدّدة سيغيب منطق الإقناع والتحاوّر في العلاقات الدوليّة. وبدا أنّ منعطفًا كهذا راح يؤتي أكله مع «الانتصارات المدوّية» التي خاضتها الولايات المتّحدة بعد الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١.

1. Charles Krauthammer

والمثل العراقي سيعزز هذا المنطق، حيث أفلحت الولايات المتحدة في جعله شبيهاً بالمثلين اليوغوسلافي والأفغاني، لكنَّ ثمةً جانباً آخر من المشهد لا يبدو أنه سيكون مريحاً أو مربحاً للسلوك الأميركي المشار إليه. فالولايات المتحدة ربحت الحروب التي خاضتها حين استعملت الحد الأقصى من جبروتها العسكري، لكنَّها راحت بعد ذلك تجد صعوبات جمّة في ربح السلام، وهذا ما ذهب إليه الخبير الاستراتيجي الفرنسي باسكال بونيفاس الذي أكّد أنّ أميركا بدأت تفقد حبّ الناس لها، بل إنَّها صارت مكروهة على امتداد العالم أجمع.

«البارانويا» الأميركية التي بلغت ذروتها مع السنة الأولى للألفية الثالثة نظرت إلى النقد الأوروبي والفرنسي على الخصوص بعين السخرية والاستهتار، ولقد سبق للكاتب الأميركي لويس لافام أن ساجل النزعة الانتقاديّة لأميركا لدى الفرنسيين. سوف يلاحظ أنّ الفرنسيين لم يستوعبوا ما يسمّيه بـ«مذهب البراءة الأميركية» بشكل كامل، هذا المذهب الذي فهمه البيوريتانيون (حركة إصلاح بروتستانتية سعت إلى تطهير الكنيسة الإنكليزية من بقايا البابوية الرومانية الكاثوليكية في القرنين ١٦ و ١٧).. الأوائل في براري ماساتشوسيتس الموحشة، على أنّه اختيار لهم من قبل الرّب (...). وفي معرض إعطاء المذهب الأميركي بعده الميتافيزيقي، يزعم «لافام» أنّ الله اختار أميركا لتكون موقع إنشاء الجنة الأرضية، فقد كان الهدف الأميركي عادلاً دوماً، ولم يكن هنالك أيّ شيء أبداً يمكن أن يُقال فيه إنَّه غلطة أميركا. ويضيف: «إنّ الأجيال المتلاحقة والسياسيين الأميركيين عبّروا عن إيمانهم هذا بكلماتٍ مختلفة من مثل: «أميركا الأمل الأخير للبشرية»، «أميركا سفينة الأمان» وناشرة الحضارة.. إلخ. إلّا أنّه سيذهب إلى مسافة أبعد في خلع الأوصاف، فيعلن أنّ «الشرّ لم يكن أبداً جزءاً عضويّاً من المشهد الأميركي أو الشخصية الأميركية. فالشرّ - على ادّعائه - سلعة قاتلة

ومستوردة من دون ترخيص من الخارج، إنّما هو مرضٌ أجنبيّ يتمّ تهريبه عن طريق الجمارك في شحنة «فلسفة ألمانية» أو أرز آسيويّ (...).؛ ولأنّ أميركا بريئة بالتعريف، فقد يخونها الآخرون دومًا، كما في «بيرل هاربر» وليتل بيغ هورن، وخليج الخنازير، وبما أنّه تمّت خيانتنا، نستطيع دومًا أن نبرّر استخدامنا للوسائل الوحشية أو المخالفة للروح المسيحية في سبيل الدفاع عن سفينة الأمان في وجه خيانة العالم<sup>١</sup>.

لم يكن عرض هذا الكلام فقط للردّ على ما يسمّيه لويس لافام عدم فهم الفرنسيين وجهلهم بحقيقة «الروح السياسيّة الأميركيّة»، بل هو يعني أكثر من رسالة دأبت المسيحية الصهيونيّة الحاكمة في الولايات المتّحدة على توجيهها إلى العالم كلّه منذ وقت بعيد.

وأما المقصود من هذه الرسالة اليوم، فإنّه يتعدّى الكليّات الاعتقاديّة، فهي تتوجّه إلى الذين يطالبون بوجوب قيام مرجعيّة أمميّة تعيد الاعتبار للقانون الدوليّ؛ ولأنّ القوانين تدخل في صلب «البراءة» التي أسقطها الأميركيون من حسابهم، فلا حاجة إليها كما يقول «لافام». فالقوانين - عنده - «وُضعت لغير المحظوظين الذين وُلدوا دون جينات الفضيلة».

إنّ هذا الحدّ المُشرع على اللامتناهي في التفكير الأميركيّ الجديد، هو الذي يؤسّس لأميركا القرن الحادي والعشرين، وسنجد من تظاهرات هذه الرؤية اللاهوتية ما لا حصر من الأحداث اللاّحقة، حيث تصبح القوانين الدوليّة وشرعة الأخلاق التي تحكم التوازنات في النظام العالميّ، مجرد نصوص لا فائدة منها. ظلّ ريتشارد نيكسون الرئيس الأميركيّ الأسبق يرّد في خطبته العصماء الموجهة إلى الجيش والشعب هذه الكلمات: «الله مع أميركا، الله يريد أن تقود

أميركا العالم». في ذلك الوقت، كانت حرب فيتنام تتجه إلى جحيمها المحتوم، وكان عليه لكي يشحذ الهمم ويدفع حجج منتقديه أن يستعيد ثقافة المؤسسين الأوائل ليبين أن لاهوت القوة ليس إلا منحة إلهية لدفع الشر في عالم ممتلئ بالفوضى.

في خلال السنوات الانتقالية، بين نهاية القرن العشرين وبداية القرن الحالي، أسقطت الولايات المتحدة في يدها صفوة أوراق اللعبة الكونية الرئيسة، لقد صار اتخاذ أي قرار وتقرير أي حل نهائي دون رضاها ضرباً من المستحيل، فما الذي نستطيع انتزاعه من المشهد العام؟

مع نهاية الحرب الباردة أخذ منظر والاستفراد الأميركي يصوغون المقدمات العملية لفلسفة السيادة المطلقة. كان كل شيء في المقدمات النظرية جاهزاً. العامل الأيديولوجي شكّل أساساً ثقافياً ودعائياً لهذه الفلسفة. ولنا أن نعرف أن الولايات المتحدة مرت ضمن سيرورة تاريخية ساهمت الأيديولوجيا شيئاً فشيئاً في تكوينها، فقد قامت - هذه الفلسفة - انطلاقاً من نواة أيديولوجية ذات محورين: الأول: الاعتقاد بأن أميركا مكلفة برسالة، والثاني: اليقين بأن أداء هذه الرسالة يستلزم استخدام كل الوسائل بلا تحريم. ومما يميز السياسة الأميركية منذ مولدها: الثبات في العمل على قدر الديمومة في متابعة الهدف، وكذلك مواصلة الجوهر الأيديولوجي المولّد للعمل. ولا شك في أن هذه السياسة بلغت ذروة تحققها في فجر القرن الثامن عشر، وزادت أيضاً في مطلع القرن التاسع عشر، لكن ميشال بوغنون موردان في كتابه «أميركا التوتاليتارية»<sup>١</sup> الصادر في باريس في العام ١٩٩٧ يذهب إلى «أن الأيديولوجيا الأميركية لم تتورّع عن خلع صفة

---

1. L'Amérique Totalitaire

٢. موردان، أميركا التوتاليتارية، الولايات المتحدة والعالم إلى أين؟، ٢٤٥.



الأزليّة على نفسها؛ إذ إنّ ادّعاء الرسالة الإلهيّة لم يغب يوماً عن ناظرها. ثمّ يورد كلاماً لمعاون الرئيس السابق بيل كلينتون لشؤون الأمن القوميّ أنطوني لوك، يقول فيه: «إنّ مصالحنا ومثُلنا لا تلزمننا بالتدخل وحسب، بل تلزمننا أيضاً بالقيادة (...).» يضيف: «من واجبنا تطوير الديمقراطية واقتصاد السوق في العالم؛ لأنّ هذا يحمي مصالحنا وأمننا، ولأنّ الأمر كذلك يتعلّق بانعكاس القيم، حيث هي في آن قيم أميركيّة وعالميّة (...). وهكذا فإنّ انتصار الأميركيين الأبرز [يعلّق بوغنون] هو، بكلّ تأكيد، الحضور الكلّيّ لأيديولوجيّتهم. فالليبراليّة، وهي أكثر عقيدة اقتصاديّة خالصة، تمثّل أيضاً رؤية قويمة للعالم، استقبلها الكثير من المالكيين ومجموعات المصالح بوصفها نعمة وخلاصاً. لقد صارت الليبراليّة - حسب بوغنون - رؤية وعقيدة تخدمان مصالح الأميركيين وتنقذان المظاهر الأخلاقيّة على الأقلّ، ما دامت الليبراليّة، كمفهوم، تنطوي على ركيّة دينيّة. وهو ما كان لاحظته دو توكفيل لجهة وجوب اعتبار الدين بالنسبة للأميركيين بمثابة المؤسّسة السياسيّة الأولى، ثمّ إنّ جمهور الناس، أولئك الذين لا يفهمون شيئاً كثيراً من الألعاب السياسيّة والاقتصاديّة، اقتنعوا بفعل الحملات الإعلاميّة بعدم وجود أيّ عقيدة أفضل من هذه العقيدة (...). ولقد رأينا منذ الأصل، وقبل أن تصبح أميركا هي الولايات المتّحدة، أنّها كانت تزعم شموليّة نمطها التنظيميّ الخاصّ. ولم يسع مفكروها - من أساتذة وكتّاب وكهنة ورجال دولة - لحظة واحدة إلى إخفاء هدفهم الأخير، وهو فرض نمط حياتهم على بقية العالم، وذلك عبر آليات أخلاقيّة تكتنّظ بالتعالّي على الآخر، أي آخر. منها في المقام الأوّل، بما يسمّيه بوغنون بـ«القدوة»<sup>١</sup>؛ أي من خلال تأدية عروض مثيرة تُظهر «الصورة الساطعة لأمة جديدة اختارها الله لغاية وحيدة هي تزويد كلّ الشعوب بالرسالة الوحيدة ذات المستقبل المصوغ

بصورة زاهية، ثم في المقام الثاني بوضع الآخر جبراً في منطقة القبول بالقدر الأميركي. فثمة يقين لدى «فهاء الأمركة» بأن إزعان الآخرين عنوة - كائناً ما كان شكل الإكراه - أمرٌ محتوم في مواجهة هذه الممانعة أو تلك. فأمرٌ كما تعتقد نفسها وتريدها كليلية لا تُضاهى. وبهذه الصفة، لا تتصور ذاتها إلا متفوقة على مجمل المناطق التي يتحرك في داخلها أفراد وأمم، وترى أن من واجبها احتواءها. إنها - على ما يزعم فقهاؤها - هي العالم ما دامت العناية الإلهية أمرت بذلك، وما دامت تجسّد نصاب العالم المقبل وفقاً للخطط الإلهية. ومن المقدّر - تبعاً لهذا الزعم - أن تقع على كاهلها مسؤولية إملاء قانونها، القانون الذي شرّعه السماء وفرضته على الأمم والشعوب»<sup>١</sup>.

حين سئل الرئيس تيودور روزفلت عمّا إذا كانت الاستراتيجية الأميركية العليا عازمة على تشييد فضائها الإمبراطوري - وكان ذلك في مستهل القرن العشرين - أنكر ما يرمي إليه سائله، وقال: «إنّ البلد الذي قام على فضيلة الحرية، يصعب عليه أن يقع في خطيئة الامبراطورية!».

هل يبيّن مثل هذا «الإنكار» أنّ ثمة منطقة نائمة في العقل الأميركي تستيقظ في المحطّات الكبرى للتاريخ أم أنّ هذه المنطقة التي يصدر منها كلام كهذا، هي مجرد دائرة صغيرة يجري استخدامها متى دعت الحاجة؟

ربّما كان روزفلت على شيء من يقين من أنّ قوله هذا لا يتعدّى حدود الأخلاق النظرية، وحين حرص على نفي الطموح الإمبراطوري، مساوياً بينه وبين الخطيئة، كان يعي كم للخطاب الأخلاقي من أثر حاسم في لعبة القوى وتكوين حقائق التاريخ، فالضرورة الإيديولوجية للخطاب السياسي إذا هي التي ستحمل الرئيس الأميركي على ما يمكن وصفه بالجمع بين متناقضين يشغلان الفكر السياسي

الأميركي في ذلك الوقت: قيم الحرية، والطموح الإمبراطوري / الاستعماري. هل أميركا إمبراطورية؟ هل هي إمبريالية جديدة؟ أم إنها دولة / أمة من ذلك النوع السياسي الذي يمكث في «منطقة استثنائية» بعد حادثين تاريخيين متقاربين وعظيمي الشأن: نهاية الحرب الباردة (١٩٩٠) وزلزال الحادي عشر من أيلول / سبتمبر (٢٠٠١)؟...

كانت الولايات المتحدة الأميركية أثناء الحرب الباردة إمبريالية من طراز خاص. لم تقم بعملیات الإخضاع والهيمنة على طريقة الإمبرياليين البريطانيين والفرنسيين عبر الاستعمار المباشر للدول المستعمرة، كان عليها أن تتبع حكاية «القرصان الأكبر» الذي يقطع الطريق على القرصنة الصغار ويلتهم حصادهم. لقد عمدت الولايات المتحدة إلى إخضاع القوى الإمبريالية القديمة لنظامها الخاص؛ لذا لم تؤد الحرب الباردة التي شنتها الولايات المتحدة إلى هزيمة العدو الاشتراكي، وربما لم يكن ذلك هدفها الأول في حقيقة الأمر. لقد انهار الاتحاد السوفياتي تحت وطأة تناقضاته الداخلية الخاصة. ولم تفعل الحرب الباردة، في الحدود القصوى، أكثر من إفراز بعض شروط العزلة التي ما برحت، عبر تردد أصدائها في الكتلة السوفياتية نفسها، أن ضاعفت تلك التناقضات القابلة للانفجار. لعل أهم آثار الحرب الباردة هو التعرف على خطوط الهيمنة داخل العالم الإمبريالي. تلك الخطوط التي دأبت على تسريع عملية تدهور القوى القديمة، ورفع مستوى مبادرة الولايات المتحدة على صعيد تأسيس نظام إمبراطوري. وبحسب عدد من المفكرين الاستراتيجيين، فإنه لو لم يكن قد تمّ الإعداد مسبقاً لنمط جديد من المبادرة الهيمنية، لما خرجت الولايات المتحدة منتصرة في نهاية الحرب الباردة. فالمسألة تتعلق ببعث تاريخي للتكوين الأميركي السیادي، فالمشروع الإمبراطوري هو مشروع سلطة متشابكة يشكّل المرحلة أو

الصيغة الرابعة من التاريخ الدستوريّ الأميركيّ. وعلى ما يبيّن مايكل هاردرت وأنطونيو نيغري في كتابهما إمبراطورية العولمة الجديدة،<sup>١</sup> فإنّ تحقيق فكرة السيادة والهيمنة الأميركيّة اتخذ مسيرة طويلة تطوّرت عبر مراحل مختلفة من تاريخ الولايات المتّحدة الدستوريّ، فالمعروف أنّ الدستور الأميركيّ، كوثيقة مكتوبة، بقي دونما تغيير ذي شأن (باستثناء بعض التعديلات). غير أنّ الدستور يجب فهمه بوصفه منظومة مادّيّة من التفاسير والممارسات الحقوقية التي يعتمدها المحلّفون والقضاة بل والأفراد في المجتمع. وبالفعل، فإنّ هذا التأسيس المادّي الاجتماعيّ، قد تغيّر جذرياً منذ تأسيس الجمهوريّة. ويذهب بعض علماء القانون والتاريخ السياسيّ إلى تقسيم أميركا الدستوريّ إلى أربع مراحل أو أربعة نظم متميزة<sup>٢</sup>.

- مرحلة أولى: تمتدّ من إعلان الاستقلال إلى الحرب الأهلية وعملية إعادة البناء.

- مرحلة ثانية: وهي مثقلة بالتناقضات، وتزايد مع الحقبة التقدّميّة، مغطّية انعطافة القرن، من مبدأ تيودور روزفلت الإمبرياليّ إلى إصلاحية وودرو ولسون الأمميّة.

- مرحلة ثالثة: وتمتدّ ممّا يسمّى الصفقة الجديدة (New Deal) والحرب العالميّة الثانية إلى فترات اشتداد الحرب الباردة.

- مرحلة رابعة: وهي التي سبق أن أشرنا إلى بعض وجوهها، وهي بدأت في الستينيّات عبر نشاط الحركات الاجتماعيّة واستمرّت إلى حين تفكيك

١. هاردرت ونيغري، الإمبراطورية، إمبراطورية العولمة الجديدة، ٢٦٨.

2. Ackerman, proposes a periodization of the first three regmes or phases of U.S., 58-80.

الاتحاد السوفياتي وكتلة أوروبا الشرقية، فالمراد من حصيلة هذه المراحل الدستورية القول إنَّ كلاً منها شكّل خطوة إلى الأمام في التشكّل التاريخي للسيادة الإمبراطورية للولايات المتحدة<sup>١</sup>.

### ٣. حقبة روزفلت والحلم الإمبراطوري

عندما وصلت الأزمة الماليّة الكبرى سنة ١٩٢٩، جاء الإنقاذ بانتخاب «فرانكلين روزفلت» (ابن عمّ الرئيس الذي سبقه تيودور روزفلت) ومع الرئاسة الأولى لروزفلت الثاني ١٩٣٢. وبعد سياسة العدل الاجتماعيّ الجديد التي أعلنها وطبّقها وعادت بها الولايات المتّحدة إلى حياتها الطبيعيّة، أخذ الحلم الإمبراطوريّ يشغل نخبها السياسيّة والبيت الأبيض في المقدّمة. ومن واشنطن كان فرانكلين روزفلت يتابع ما يجري في أوروبا، وشغله «صراع الإمبراطوريات»، الذي عاد (كما لو كان متوقّعا) يتجدّد مرّة أخرى دافعاً إلى القارّة نذر عواصف تتجمّع من جديد. لقد بدأت إيطاليا تشهد صعوداً للحركة الفاشيّة بقيادة «بنيتو موسوليني» الذي وصل إلى السلطنة، وشعاره مرّة أخرى هو الشعار الرومانيّ القديم في وصف البحر الأبيض المتوسط بـ «أنّه بحرنا».

وفي ألمانيا التي نهضت من وسط ركاب الهزيمة في الحرب العالميّة الأولى، ونفضت عن نفسها رداء الهوان الذي فرضته عليها معاهدة فرساي. سيجري انتخاب أدولف هتلر، وستصعد النازيّة إلى السلطنة في قلب أوروبا الغربيّة، ثمّ ليعلن هتلر أنّه جاء ليحيي «الرايخ الثالث» الذي ينبغي أن يعيش ألف عام كما كان يقول<sup>٢</sup>.

في اليابان كانت الصورة مشابهة، حيث كان الحزب العسكريّ المطالب

١. هاردرت ونيغري، الإمبراطورية، إمبراطورية العولمة الجديدة، ٢٥٢.

٢. هيكل، «الإمبراطورية على الطريقة الأميركيّة».

بالتوسّع اليابانيّ باتجاه العالم انطلاقاً من آسيا الشرقية / الجنوبية، يمسك بسلطة القرار في طوكيو، فإرضاً نفسه على الإمبراطور هيروهيديو.

أمّا في روسيا، فقد ازدادت سطوة الزعيم السوفيّاتيّ جوزيف ستالين الذي خلف لينين في قيادة الحزب والدولة. لقد أمسك ستالين البلاد الشاسعة القويّة بقبضة فولاذيّة، مستغلاً موارد بلد هو الآخر بحجم قارّة، ومحاولاً أن يبيّن من التخلّف القيصريّ دولة صناعيّة قادرة على المنافسة والتفوّق. لقد كان تقدير روزفلت آنذاك أنّ ثمة حرباً عالميّة تلوح في الأفق، وتوقّع أنّها سوف تدور بالدرجة الأولى بين ألمانيا وإيطاليا من ناحية، وبريطانيا وفرنسا من الناحية الأخرى. وبدت تلك الصورة المحتملة أمام عينيه شديدة الوضوح. وفي ذلك الوقت المبكّر، لم يكن لدى «روزفلت» تصوّر واضح لمسلك الاتحاد السوفيّاتيّ ولا لمسلك اليابان، ولعلّه ظنّ أنّ كلا البلدين سوف ينتظر حتّى يرى اتجاه العواصف ثمّ يقرّر كيف يستفيد من هبوبها ويستغلّ التطوّرات والنتائج<sup>١</sup>.

لكنّ المراقبة الأميركيّة لصورة العالم آنئذٍ راحت تتخذ مسلكاً مخصوصاً، بحيث ترصد بدقة اتجاهات القوّة بين الإمبرياليات المتحاربة من دون أن تستغرق في حروب مباشرة غير محسوبة النتائج بالكامل لصالحها. بينما كان الطموح الإمبراطوريّ وتحقيق السيادة العالميّة هو الناظم المركزيّ للاستراتيجية الأميركيّة العليا.

لقد كانت مجمل تقديرات الرئيس روزفلت الثاني تركّز على العلامات الفارقة

الآتية:

أولاً: الحرب التي تلوح نُدّها الآن هي - الفرصة السانحة للولايات المتّحدة

لكي تقفل صفحة الإمبراطوريّات القديمة، وتفتح صفحة الإمبراطوريّة الأميركيّة؛

لأنّها وحدها الأجدر على «فرض سلام» تقدر عليه مواردها وطاقاتها، وهي ليست قادرة على ذلك فقط، وإنما هي تستحقّه؛ لأنّها قلعة الغنى في العالم وذروة تقدّمه. ثانيًا: فيما يتعلّق بالصراع الأوروبيّ، وهو دائرة الحرب الأساسيّة، كانت خطّة الولايات المتّحدة؛ لأنّ الإمبراطوريّات الجديدة تكون أكثر عنفوانًا من تلك القديمة، وبالتالي فإنّ «هتلر» لا يجب أن ينتصر، وكذلك «موسوليني».

ثالثًا: هذا معناه أنّ بريطانيا وفرنسا لا بدّ أن تخرجا من حمّام الدم الأوروبيّ سالمين، وفي الوقت نفسه غير قادرين هذه المرّة على الاحتفاظ بإمبراطوريّتهما الشاسعة (في آسيا وأفريقيا). وهذا معناه أيضًا أنّ انتصار الحلفاء والأوروبيين يصحّ أن يتمّ داخل حدود لا يمكن تجاوزها، وإلاّ فإنّ ما حدث بعد الحرب العالميّة الأولى سوف يتكرّر بعد الحرب العالميّة الثانية، ولا تتمكّن الولايات المتّحدة من فرض رأيها ورؤيتها لمصائر العالم فوق سطوة إمبراطوريّاته القديمة المتهالكة.

رابعًا: من الأنسب للولايات المتّحدة هذه المرّة أيضًا أن تظلّ بعيدة عن ميادين القتال حتّى آخر لحظة. على أنّها خلافًا لموقف «ويلسون» والحرب العالميّة الأولى، لن تعلن حيادها «فكرًا» و«فعلًا»، وإنما عليها أن تكشف وتظهر انحيازها الفكريّ ضدّ النازيّة؛ لأنّ تلك مسألة أخلاقيّة. وأمّا عمليًّا، فإنّها سوف تترك بريطانيا وفرنسا وحدهما وسط «عاصفة الحرب»، وتراقب هي من بعيد حتّى ينزف كلا الطرفين دمه ويترنّح تحت مطارق الحديد.

خامسًا: إذا كانت سياسة الاتحاد السوفياتيّ واليابان هي الانتظار والمتابعة حتّى تظهر حركة الموازين، فإنّ الولايات المتّحدة سوف يتعيّن عليها التذرّع بالصبر الطويل، وهي قادرة على ذلك بحكم أمان المحيطات، ففي حين أنّ روسيا متلاصقة من الشرق مع غرب أوروبا، بحيث يصل إليها صدى المدافع،

فإنّ الولايات المتّحدة بعيدة، كما أنّ حال اليابان هو الشيء نفسه؛ لأنّ اليابان على تماس مباشر مع أطراف الإمبراطوريتين البريطانيّة والفرنسيّة في آسيا (الهند والهند الصينيّة). وعليه، أخذت تنشأ تلك المقولة الذهبيّة التي ترى أنّ الولايات المتّحدة تقدر وتملك أن تكون آخر الصابرين لكي تكون أوّل الوارثين<sup>١</sup>.

سوف تضع الحرب العالميّة الثانية أوزارها لتسفر عن استئناف واقعيّ لرحلة أميركا فيما وراء الحدود. وفي هذا المسار سيُفتح الباب للولايات المتّحدة الأميركيّة لتحفر مجراها الجيوّ- استراتيجيّ بوصفها دولة عالميّة. لقد أفلحت الولايات المتّحدة في أن تراث الإمبرياليّات التقليديّة، وأن تؤسّس على هذا الإرث آليّات جديدة للسيطرة الأمنيّة والاقتصاديّة والإعلاميّة. اصطح على هذه الحقبة في أوساط اليسار العالميّ بـ«حقبة الاستعمار الجديد». وبقطع النظر عن مدى صحّة أو مطابقة هذا الاصطلاح للواقع التاريخيّ الدوليّ بسبب من دخالة الأيديولوجيا المكثفة وأثرها في نشوئه، فإنّه سيأخذ سياقه الفعليّ في نظام الصراع اللّاحق الذي حكم العالم بما عُرف بـ«الحرب الباردة».

لقد كشفت الحرب الباردة حقائق مدويّة ما كان لها أن تظهر لولا أن أصبحت الولايات المتّحدة وجهًا لوجه مع العالم. لم تعد إيديولوجيا الحرّيّة، والديمقراطيّة، وحقوق الإنسان والليبراليّة الاقتصاديّة، مجرد حجاب يخفي وراءه نزعة الهيمنة. صارت هذه الأخيرة بآلياتها، ووقائعها، وأنساقها، وأنظمتها، هي الحاكمة والمحدّدة لعلاقة أميركا بالعالم؛ إذ على نزعة الهيمنة ستنشأ المقدمات الفعلية للعالميّة الأميركيّة، فخلال الحرب الباردة، بل وعبر مسيرة القرن العشرين، بات واضحًا بصورة متزايدة باطراد أنّ الولايات المتّحدة شكّلت طريقها باتجاه العالم تحت شعار إمبراطوريّة الحرّيّة.



على أن هذا الإغراء بالحرية سيؤدّي - ضمن معادلة الحامي للحرية والمتسلّط على مقادير الثروة العالميّة - إلى ظاهرة استعماريّة أكثر عمقاً واتّساعاً. بعبارة أخرى، ما لبثت حماية البلدان في سائر أرجاء العالم من الشيوعيّة أن أصبحت متعدّرة التمييز، فكان لا مناص من تحقيق السيطرة بأساليب وتقنيات إمبرياليّة. وفي هذا المعنى، لم تعد تكتفي بوراثة الحصاد الإمبرياليّ التقليديّ لتمضي في صناعة مفاهيم جديدة للسيطرة، بل إنّها عمدت إلى استرجاع الآليّات التقليديّة للاستعمار البائد. ولعلّ التجربة الفيتناميّة في هذا الإطار هي التجربة الأكثر دلالة وسطوعاً على هذا النوع من السيطرة، فلقد كانت الحرب في فيتنام متناغمة مع الاستراتيجية السياسيّة العالميّة القائمة على حماية «العالم الحرّ» من الشيوعيّة. غير أن هذه الحرب لم يكن بوسعها أن تكون، عمليّاً، إلاّ عمليّة استئناف في العمق لأشكال السيطرة الأوروبيّة التقليديّة. وليس من شكّ في أن الهزيمة التي لحقت بأميركا في فيتنام، ستكون واعظاً لها لتغادر السياق الكلاسيكيّ للسيطرة وتتّجه إلى صياغات استراتيجيّة جديدة تقوم على حكم إمبراطوريّ من طراز جديد.

إنّ الجدل العميق الذي اشتعل داخل حقول الفكر الاستراتيجيّ الأميركيّ بعد حرب فيتنام، قد أدّى - بحسب زينغيو بريجنسكي - إلى اعتراف متزايد بضرورة إعادة تحديد دور أميركا العالميّ. ذلك أن اندفاع أميركا في العالم بنموّها الخاصّ وبفعل حريين عالميتين، جعلها تتحرّك بنشاط في البداية، ثمّ تضمن استعادة الغرب لاقتصاده ولأمنه العسكريّ. وهذا الوضع - النابع من الضرورة المتميّزة بالهموم العسكريّة الثقيلة - أخذ يتحوّل بشكل تصاعديّ نحو مزيد من التورّط في المشكلات الأكثر أساسيّة، والتي تواجه الإنسانيّة في الثلث الأخير من القرن العشرين. ويرى بريجنسكي أنّ جون كينيدي هو الذي سيمسك بروح الوضع الأميركيّ الجديد في العالم، إذ قال عن نفسه إنّه أوّل رئيس أميركيّ يعتبر العالم

كله من شؤون السياسة المحليّة بمعنى أو بآخر. ومن المؤكّد أنّ كينيدي كان أوّل رئيس «عالميّ» للولايات المتّحدة، فروزفلت برغم كلّ اتّجاهاته الدوليّة، كان يؤمن في الأساس باتّفاق عالميّ يشبه اتّفاق ١٨١٥، حيث «الأربعة الكبار» كان لهم دوائر نفوذ خاصّة؛ أمّا ترومان، فلقد تجاوز قبل كلّ شيء لتحدّد شيوعيّ معيّن، وأظهرت سياساته أنّها تعطي أولويّة واضحة للمشكلات الإقليميّة، واستمرّ أيزنهاور على الطريق نفسه مطبّقاً بين الحين والآخر سوابق أوروبيّة على مناطق أخرى. وهذه التحوّلات كانت معبرة عن تغيّر دور الولايات المتّحدة، إلّا أنّه مع كينيدي كان الشعور بأنّ كلّ قارّة قادرة، وكلّ شعب له الحقّ في أن يتوقّع القيادة والطموح من أميركا، وأنّ أميركا ملزمة بالقدر نفسه من الانغماس والتورّط في كلّ قارّة وكلّ شعب. إنّ أسلوب كينيدي المثير - كما يلاحظ بريجنسكي - ركّز على الطابع الإنسانيّ العالميّ للمهمّة الأميركيّة، بينما كان افتتاحه الرومانسيّ بفتح الفضاء، يعكس قناعته بأنّ زعامة أميركا العالميّة ضروريّة لفعاليّة دورها العالميّ<sup>١</sup>.

#### ٤. حقبة كينيدي وإيديولوجيّة الهيمنة الأحاديّة

في خلال الحقب الرئاسيّة الأميركيّة التي تلت حقبة كينيدي، لم تغادر جدليّة الهيمنة على العالم وحمايته الرساليّة المدّعاة العقل الاستراتيجيّ الحاكم في الولايات المتّحدة. كان ثمة استيقاظ دائم لنزعتي الهيمنة والمهمّة الرساليّة، وإنّ كانت هذه الأخيرة باقية على الدوام كذريعة إيديولوجيّة تسوّغ لمنطق القوّة وتمهّد له سبيل الفلاح.

في كتابهما<sup>٢</sup> الذي نشره في باريس عام ٢٠٠٣ تحت عنوان: ( أميركا المقبلة:

١. بريجنسكي، بين عصرين، أميركا والعصر التكنولوجيّ، ٢٨٧ - ٢٨٨.

2. Chaliand et Blim, America is back-les Nouveaux Cesars du Pentagoune.

قياصرة البنتاغون الجدد) يبيّن الباحثان الاستراتيجيّان الفرنسيّان جيرار شاليان<sup>١</sup> وأرنو بلان<sup>٢</sup> الخلفيّة التاريخيّة والثقافيّة التي تحمل الفكر السياسيّ الأميركيّ على الجمع الدائم بين هاتين النزعتين المفارقتين (الهيمنة والرساليّة)، ثمّ يتساءلان عن السبب الذي يجعل إدارة جورج بوش الثاني تحرص وتقاتل بحزم للحيلولة دون ظهور قوّة منافسة لها على وجه الأرض، وعن موضوعيّة البحث عن الدوافع المحرّكة لهذه الإدارة فيما ترفعه من شعارات. وللإجابة، يؤكّدان أنّ الجذور التاريخيّة هي وحدها التي يمكن أن تمدّنا بالمشهد وخلفيّة معاً، فتاريخ أميركا منذ توماس جيفرسون وحتى جورج دابليو بوش عرف ظهور توجّهين اثنين توزعت بينهما الإدارات: أحدهما مثاليّ حالم، والآخر واقعيّ مكيفيلليّ شرس. ولكي نعبر عن الأمر بلغة فلسفيّة، نستطيع القول إنّ إحداهما تعود إلى الفيلسوف الإنجليزيّ توماس هوبز القائل: «إنّ الإنسان ذئب لأخيه الإنسان»، في حين تعود الأخرى إلى كانط الفيلسوف المثاليّ «الترانساندانتاليّ، المتسامي، العالميّ، وإلى جان جاك روسو أيضاً، وهما اللذان تحدّثا عن إمكانيّة «السلام الدائم» و«التعايش السلميّ» العالميّ، وكانا يريان إلى الإنسان كائنًا محكومًا بالأخلاق والنوايا الطيبيّة والطبيعة الخيرة على عكس هوبز ومكيفيللي. ومن هذا المنطلق، فإنّ أميركا الواعظ الإنجليزيّ جيمي كارتر تختلف - سياسياً وموضوعياً - عن أميركا المحافظ اليمينيّ المتطرّف رونالد ريغان، تماماً كما أنّ إدارة الداعية الديمقراطيّ الساعي إلى تحقيق رسالة أميركا بإشاعة الحرّيّة في العالم - بيل كلينتون - تختلف عن إدارة اليمينيّ المحافظ وذي التوجّه الإمبرياليّ جورج دبليو بوش المرتمي في أحضان جماعة المحافظين الجدد بكلّ مشروعها وأطروحاتها المتطرّفة الكوسموبوليتيّة.

---

1. Gerard Chaliand

2. Arnaud Blin

ويرى المؤلّفان أنّ تاريخ الولايات المتّحدة كمشروع سياسيّ عرف مرحلتين رئيسيتين، إحداهما أطلقها الآباء المؤسّسون وقدّمت هذه الدولة الهائلة كمشروع طوباويّ من قبيل «مدينة الشمس» لكامبانيا أو «مدينة الله» لتوماس مور، ومشروعها الانكفاء على نفسها واستغلال مواردها الهائلة لتحقيق دولة الرفاه التي تجسّد الفضيلة أخلاقياً، والعدالة سياسياً، والتي تتعاطى دائماً مع السياسة الخارجيّة من المفهوم المثاليّ الأخلاقيّ وأحياناً التقويّ الطهوريّ.

أمّا المرحلة الثانية، فتبدأ منذ الحرب العالميّة الثانية حين أصبحت أميركا قوّة عظمى، وبالتالي وجدت نفسها تخرج من حدودها السوسيو-تاريخيّة التي اعتادت عليها لتمارس الهيمنة على العالم، وأيضاً - ويا للمفارقة - لتتبادل الأدوار مع أوروبا التي كانت خلال المرحلة السالفة الذكر، خصوصاً في القرن التاسع عشر، تلعب دوراً إمبريالياً، وتتعاطى مع السياسة بالمفهوم الهوبزيّ الماكيافيلليّ، والتي جنحت منذ انتهاء الحرب، وبضغط من موروثها الفاشيّ - النازي إلى التعايش السلميّ، وإلى تغليب المفهوم المثاليّ للتعاطي مع السياسة عامّة، والخارجيّة منها خاصّة.

وإذا كانت إيديولوجيا فتوحات أوروبا الاستعماريّة في القرن التاسع عشر تحرص على تعميم «رسالة الرجل الأبيض»، فإنّ العنوان الذي سيرفعه قياصرة «البتاغون» الآن للخروج بالدور الأميركيّ إلى الحدّ الأقصى من حلمه إلى واقعيتّه، هو «نشر النموذج الأميركيّ» عبر العالم، وذلك تعبيراً عن إيمان راسخ لدى الأميركيين عامّة بما يعتبرونه رسالة قدرهم ترويجها وإشاعتها عبر العالم، هي «القدر البيّن للشعب الأميركيّ»، الذي يعني أنّ أميركا قبل أن تكون دولة أو قوّة عظمى، هي فكرة ورسالة عظيمة وحلم جميل حافل بالوعود<sup>١</sup>.

١. راجع: ولد المخنّار، أميركا بين واقعيّة «مكيافيللي» ومثاليّة «روسو».

عندما وضعت الحرب الباردة أوزارها التي ظلت على مدى نحو نصف قرن تقيّد الطموحات الجيوّ - استراتيجية لولايات المتّحدة، صار سهلاً إحداث تغيير راديكاليّ في آليات صنع تلك الطموحات، فإذا كان رونالد ريغان قد أوصل النزاع مع الشيوعية السوفياتية إلى نهايته المدوية ممثلة بسقوطها، فإنّ جورج بوش الأوّل سيكمل ما تبقى من آثارها في الشرق الأوسط عبر حرب الخليج الثانية في العام ١٩٩١. لكنّ الرئيس بيل كلينتون الذي سيخلف الرئيس بوش سيتخذ لنفسه منحى آخر من دون أن يقطع مع المنطق الإجماليّ لمن سبقوه إلى الإدارة. فعلى رأي الذين درسوا سياساته، فإنّ كلينتون كان أوّل رئيس أميركيّ منذ أيام فرانكلين روزفلت يصوغ أفكاره حول القضايا العالمية من دون أن يضطرّ لمواجهة الاتحاد السوفياتيّ. وفي خطابه عن «حال الأمة» في شهر كانون الثاني / يناير ١٩٩٩، استعاد كلينتون صدى الكلمات التاريخية التي أطلقها الملياردير والقطب الإعلاميّ الشهير هنري لوس في شباط / فبراير ١٩٣١؛ أي قبل عشر سنوات من دخول الولايات المتحدة الحرب العالمية الثانية. يومها قال لوس: «إنّ الأميركيين فشلوا طيلة العقود الأربعة الأولى من القرن العشرين في التنبّه إلى مدى سيطرة بلدهم على مصير العالم، وهذا ما جعل المسار التاريخيّ للبشرية يأخذ منعطفًا بائسًا..» ثمّ يضيف: «إنّ أميركا كمركز فعّال للحلقات الدائمة التوسّع في حقل الأعمال.. أميركا كمركز تدريب لخدّام الجنس البشريّ المهرة.. أميركا الكريمة التي تؤمن مجددًا أنّ العطاء مبارك أكثر من الأخذ، وأميركا كمحطة لتوليد المثل العليا في الحرية والعدالة - من المؤكّد أنّه من جميع هذه العناصر يمكن أن نكوّن رؤى عن القرن العشرين، نستطيع أن نكرّس أنفسنا لها بكلّ محبة ونشاط وحماس». وبعد ثمانية وخمسين عامًا نظر كلينتون إلى قصديّة لوس نظرة المقتدي والمقلّد، لا سيّما لناحية وجوب أن ييسط الأميركيون أيديهم للقرن

الأميركيّ؛ فقد ظهرت أطروحة لوس كما لو أنّها أطروحة ماثورة ينبغي الأخذ بها عن ظهر قلب، غير أنّ هذه الاستعادة التي أخضعت للتأويل الإيجابي من جانب كليتون؛ أي بوصفها صيغة للتعاون بين الأمم، سرعان ما تهافتت وعادت إلى غائيتها الأولى كماًدة إيديولوجية وسياسية وثقافية لأمركة العالم.

#### ٥. حقبة المحافظين الجدد ونظرية أميركا هي العالم كله

سوف تظهر أطروحة العالمية الأميركية بقوة أكبر بعد الحادي عشر من أيلول (سبتمبر) ٢٠٠١. فلم يكن للعقيدة السياسية الأميركية بعد هذا التاريخ سوى إمطة اللثام عن واحدة من أبرز أطروحاتها المعاصرة، عينا بها أطروحة: «أميركا هي العالم، والعالم هو أميركا».

إنّ تجديد هذه الأطروحة بعد هذا التاريخ، ينطوي بلا ريب على فاعلية كثيفة؛ ذلك لأنّ عالمية أميركا هذه المرّة لم تعد مجرد شعار ينبغي إخرجه من القوّة إلى الفعل. فالعالمية الأميركية بعد انصرام الحرب الباردة، ثمّ بعد زلزال الحادي عشر من أيلول / سبتمبر، غدت واقعا موضوعيا وذاتيا بالنسبة لدولة كأميركا راحت تتصرّف حيال أيّ وضع في العالم بصفته وضعا متصلا بقوة بالأمن القوميّ الأميركيّ.

إذا كان الخطاب السياسيّ ميّلا كالعادة إلى ضرب من الديماغوجيا لإظهار محاسن الطموح الإمبراطوريّ للولايات المتحدة، فالخطاب الإعلاميّ الموجه يبدو أقلّ تكلفا في ارتداء الأقنعة. هذا ما سيجد في بيانه الباحثان البريطانيان ضياء الدين سارادار وميريل وين ديفيس في مقالتهما المشتركة التي وضعها تحت عنوان «أميركا هي العالم والعالم هو أميركا»<sup>١</sup>. يستهلّ الباحثان مقالتهما بالإشارة

١. انظر: سارادار، وين ديفيس، فصل من كتاب نشرته فصلية «شؤون الأوسط»، والعنوان الكامل للكتاب:

Pourquoi le monde deteste-t, il l'Amerique? 284.

إلى المسلسل التلفزيوني الشهير (ألياس) Alias الذي تعرضه محطة آي. بي. سي (A.B.C) الأميركية، فقد قرّرا أنّ صراحة هذا المسلسل الذي يروي قصة طالبة تعمل في الخفاء كعميلة سرّية من مستوى عالٍ، توسّع إلى حدّ كبير أفق المعرفة بالنسبة إلينا جميعًا. فقد صنّف «ألياس» بأنّه برنامج ترفيهيّ مسلّ لا يستدعي أيّة اهتمامات، لكنّ هذا المسلسل العاديّ والسطحيّ، والذي يحبس الأنفاس عبر حبكة غريبة، يكشف للمُشاهد أشياء كثيرة عن أميركا والطريقة التي تنظر بها إلى العالم. يضيف صاحب المقالة:

إنّ السينما والتلفزيون يعكسان «الواقع» ويوجدانه في الوقت نفسه. وكما أشار إلى ذلك الروائيّ والناقد الإيطاليّ أمبرتو إيكو، فإنّهما لم يكتفيا بنقل أيديولوجيا، بل إنّهما الإيديولوجيا الأميركية في حدّها الأقصى (...). بهذه الدلالة تتمظهر أميركا بوصفها هي العالم، بحسب مسلسل «ألياس»؛ إذ يمكن أن ينتقل سير أحداث حلقة نموذجية بسرعة الضوء من لوس أنجلوس إلى القاهرة أو إلى موسكو، وإلى روما أو إلى أوكسفورد، وإلى توسكانا أو إلى جنيف، ومن مستشفى للأمراض العقلية في بوخارست إلى صحراء أرجنتينية قبل أن يعود إلى لوس أنجلوس. إذًا، ليست بقيّة العالم سوى شرفة أميركا، حيث يُقدّم الأشرار - أعداء الـ«سي.آي.إي» و«SD-6» - باعتبارهم الآخرين، ويؤدّون دورهم ويظّلون على ما هم عليه، وحيثما تقود المهمّات العملية السريّة، فإنّ العالم بأسره، وباستثناء بعض التفاصيل الثانوية وبعض السكّان الأصليين المثيرين للإعجاب، يشبه تمامًا لوس أنجلوس، حيث يتمّ تصوير المسلسل. وحيثما توجه سيدني نظرها، فإنّها تكتشف الأفق نفسه. لذا، ليس مفاجئًا أنّها تنتقل في العالم غير الأميركيّ كما تنتقل في حديقته الخلفية، وأنّها تعود من كلّ مهمّة وكأنّها لم تقم إلاّ بجولة صغيرة في مركز تجاريّ مجاور، أمّا فيما يتعلّق بأعدائها، فإنّهم موجودون في

كلّ مكان ومن كلّ الأجناس - عرب وصينيّين وروس وكوبيّين - ويعملون جميعاً كشبكات مستقلة وسريّة.

إنّ ما يعرضه «ألياس» بثقة كبيرة - كما بيّن الباحثان - ليس القول إنّ أميركا تريد أن تحكم العالم، وإنّما التأكيد على أنّها تحكمه بالفعل بكلّ بساطة. فالدول - الأمم، والحدود الجغرافيّة، والهيكلية السياسيّة، تتحوّل إلى مجرد سخافة، فالمهم هو وجود شبكات متنافسة تسعى كلّ منها إلى ضمان مصالحها على المسرح العالميّ، مسرح يغفل التنافس بين القوى العظمى، بما أنّه ليس هناك سوى قوّة عظمى وحيدة ومصدر وحيد للنظام العامّ. وعليه، فإنّ الحديث عن «إمبراطوريّة أميركيّة» أو عن «إمبرياليّة أميركيّة»، في ظلّ نظام طبيعيّ من هذا النوع، يصبح بلا معنى، مثلما تغدو هذه الخطب والتحليلات باطلة إلى حدّ خطير؛ إذ إنّ فكرة الإمبراطوريّة تعني وجود مستعمرات يتمّ فيها قمع سكّان يرضون الخضوع. كما إنّ الإمبرياليّة هي حاضرة مزدهرة وتسعى جاهدة للسيطرة على الأسواق وفرض قوانينها على بلد بعيد. والعالم حالياً يمثّل امتداداً للمجتمع الأميركيّ؛ إذ - تحديداً - يلتحق الأفراد والجماعات بحماس بثقافتها وقيمها. وهكذا تصبح المسافة، كما يظهر مسلسل «ألياس» ذلك بمهارة كبرى، بلا أيّ معنى، فباستثناء «دول مارقة» شاذّة، لم يعد هناك «بلدان بعيدة» ثمّة حاجة إلى «إخضاعها للنفوذ» من جانب الإمبرياليّة الواضحة للعيان. إذًا، لا تقدّم أميركا نفسها كقوّة إمبرياليّة بالية تبحث عن «دوائر نفوذ» وتتنافس مع إمبراطوريات أخرى، وإنّما تتقدّم بوصفها قوّة عظمى لا مثيل لها. وعليه، كيف يفاجئنا بأنّ ينظر مسلسل «ألياس» إلى العالم بصفة كونه أميركا؟<sup>١</sup>

يجيب صاحبها المقالة عن سؤالهما بضرب من الاستفهام المنطقيّ، فلئن كان



العالم هو أميركا، فهذا يعني أنّ مصالح أميركا هي بالضرورة مصالح العالم، وأنّ أولئك الذين يعملون ضدّ مصالح أو ثقافة أو رؤية أميركا للعالم، يلحقون الضرر في الحقيقة برفاه العالم وأمنه (...). هذا هو المنطق الذي حكم كلّ التداخلات العسكرية الأميركية منذ أكثر من قرن. كانت المعادلة بسيطة جداً: تدخلت أميركا عسكرياً في الخارج بسهولة وباستمرار، تماماً مثلما تنطلق العميلة المزدوجة الخارقة «سيدني» في مهمة، وهكذا أرسلت الولايات المتحدة قواتها إلى الصين وكوريا وفيتنام وأندونيسيا، وكذلك إلى بلدان أكثر قرباً مثل كوستاريكا وغواتيمالا وجرانادا في عقود الحرب الباردة. وعلى إثر تفجيرات الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر مباشرة، نشر المناضل الأميركيّ من أجل السلام والمتعاون المنتظم مع المجلّة المتطرّفة «كونتر باننش» زولتان غروسمان قائمة تحت عنوان: «قرن من التداخلات العسكرية الأميركية: من ونديد كني إلى أفغانستان»، وقد جرى إعدادها استناداً إلى أرشيف الكونغرس، ولحساب البحوث في مكتبة الكونغرس. وتحصي القائمة ١٣٤ تدخلاً محدوداً أو واسع النطاق، عالمياً أو داخلياً، ممتدة زمنياً على فترة ١١١ عاماً بين عامي ١٨٩٠ و ٢٠٠١، وتظهر هذه الوثيقة أنّ الولايات المتحدة قامت حتى نهاية الحرب العالميّة الثانية بـ ١٥١ تدخلاً سنوياً كمعدّل وسطيّ، ثمّ وصل هذا الرقم إلى ٢٩١ تدخلاً خلال الحرب الباردة. أمّا بعد سقوط جدار برلين، فقد ارتفع الرقم ليبلغ تدخّلين سنوياً؛ وعليه، كلّما توسّعت الإمبرياليّة الأميركيّة العظمى، تزايدت التداخلات من أجل حماية «مصالحها». إلى ذلك، وكما بيّن جوهان غالتنغ، مدير «ترانسند» (شبكة إنترنت من أجل السلام والتنمية) في «البحث عن السلام» (٢٠٠٢)، فإنّ التوزيع الجغرافيّ للتدخلات تبدّل أيضاً في فترة ما بعد الحرب. ففي مرحلة أولى، ركّزت الولايات المتحدة تدخلاتها بعنف شديد في شرق آسيا (كوبا، فيتنام، أندونيسيا،

وكذلك إيران)، ثمّ جاء دور أوروبا الشرقية (بما في ذلك الاتحاد السوفياتي). لكنّ العمليّات العسكريّة كانت هذه المرة أقلّ عنفًا ظاهرًا بسبب وجود قوى عظمت منافسة، وفي المرحلة الثالثة تركّزت التدخّلات في أميركا اللاتينيّة، بدءًا من كوبا قبل أن تشمل القسم الأكبر من القارّة. وقد مورس العنف هذه المرّة على مستويات متدنّية ومرتفعة، لكنّها لم تصل إلى المستوى الذي بلغته في شرق آسيا. أمّا في المرحلة الرابعة، والتي نشهدها حاليًا، فإنّها تمتدّ من الشرق الأدنى إلى آسيا الوسطى: بعد فلسطين وإيران، ثمّ ليبيا والمنطقة اللبنانيّة - السوريّة، انتقلت العمليّات إلى العراق في التسعينيات، ثمّ إلى أفغانستان والعراق مطلع القرن الواحد والعشرين. بكلام آخر، تحوّلت أهداف هذه التدخّلات من المجتمعات الكونفوشوسيّة والبوذيّة إلى الثقافات المسيحيّة والكاثوليكيّة، ثمّ إلى الحضارة الإسلاميّة. إنّ بقيّة شعوب العالم يكوّنون إلى حدّ كبير جدًّا الفكرة التي لديهم عن أميركا، وكذلك نظرة أميركا إليهم، من خلال المسلسلات التلفزيونيّة، على غرار «ألياس» وأفلام هوليوود، مثل فيلم «القرار الأخير» أو «منع التجوّل»، لكنّ هذا الإدراك يستند أيضًا إلى تجربة معيشة - على سبيل المثال سلوك الولايات المتّحدة في منابر دوليّة، على غرار الأمم المتّحدة - على أنّ هذا السلوك ليس مختلفًا بتاتًا عن سلوك «SD-6» في مسلسل «ألياس»: بما أنّنا نهيمن على العالم، يمكننا أن نتصرّف إلى حدّ كبير كما يحلو لنا. وكما كتب الأمين العام السابق للأمم المتّحدة بطرس بطرس غالي في كتابه «الأمم المتّحدة المهزومة: مآثره الولايات المتّحدة - الأمم المتّحدة»، فإنّ الأمم المتّحدة هي حاليًا ملكيّة حصريّة لقوّة عظمى وحيدة - الولايات المتّحدة - التي تستغلّ، من خلال استخدام التهريب والتهديدات وحقّ النقض (الفيتو)، المؤسّسة الدوليّة لخدمة مصالحها فقط؛ إذ إنّ الولايات المتّحدة تستخدم المنظّمة وفق ما يناسبها لتشريع تحركاتها وتشكيل الائتلافات وفرض

عقوبات على «الدول المارقة»، أمّا عندما يتصدّى لها الرأي العام العالميّ، فإنّها تعامل المنظمة باحتقار كبير<sup>١</sup>.

### ٦. الثقافة الذرائعية كطريق إلى الهيمنة المطلقة

إذا، توجد ممارسة مركّبة للهيمنة على العالم، هي ممارسة تجمع بين السلوك الإمبرياليّ التقليديّ، الدخول العسكريّ المباشر، وممارسة الاحتلال، وتسويغ الحروب بذريعة الأمن الدوليّ، وبين السلوك الإمبراطوريّ الذي لا يرى أيّ شأن في العالم مهما كانت مؤثراته الأمنيّة والاقتصاديّة والثقافيّة إلاّ شأنًا أميركيًّا داخليًّا. ذلك كان شأن الإمبراطوريّات القديمة، فهي إمبراطوريّات جامعة لم تكن ترى العالم فيما وراء حدودها، إلاّ انطلاقًا من رؤية مركزيّة مبنية على المنطق الذي تحدّده المصالح العليا للدولة ما وراء الحدود، وهنا يبدو المثال الأميركيّ صارخًا. ينقل الفيلسوف الألمانيّ المعاصر يورغن هابرماس عن المؤرّخ أريك هوبز باوم قوله عن القرن العشرين بأنّه قرن أميركيّ بامتياز. ثمّ يعلّق على هذا في شيء من السخرية المرّة، إنّه يحقّ للمحافظين الجدد الذين حكموا أميركا في مستهلّ القرن الحادي والعشرين أن ينظروا إلى أنفسهم بوصفهم «منتصرين»، وأن يتخذوا مثالًا لنظام عالميّ جرت إقامته على الانتصارات المحقّقة التي أحرزتها الولايات المتّحدة منذ نهاية الحرب العالميّة الثانية في أوروبا وفي جنوب شرق آسيا إثر هزيمتي ألمانيا واليابان، وفي أوروبا الشرقيّة إثر انهيار الاتحاد السوفياتيّ. وقد جرى تأويل مرحلة ما بعد التاريخ هذه - بحسب اصطلاح فرانسيس فوكوياما - على ضوء النزعة الليبراليّة، فمن شأن ذلك أن يجنّبنا الخوض في مباحكة حول الأهداف المعياريّة: فماذا يمكن بالفعل أن يحظى به الناس أفضل من تعاضم السوق الحرّة على المستوى العالميّ وتعاضم عدد الدول الليبراليّة؟.

ثمّة لدى الإيديولوجيا الأميركية ما يسوّغ المقولة الأمنية بتظاهراتها المختلفة، سواء لناحية الحرب الاستباقية التي تفترض عدوًّا قد يهاجم في أيّ لحظة أو لناحية إسقاط ما يسمّيه أصحاب النزعة الذرائعية من المحافظين الجدد، أنظمة الشرّ، أو الحكومات الراحية للإرهاب. هؤلاء يعترفون أنّ الحرب غير الشرعية تبقى عملاً متعارضاً مع القانون الدوليّ، غير أنّ من شأن النتائج الضارة أن تنزع أيّ طابع شرعيّ عن النيات الحسنة؛ أي تلك القائلة بوجود عدم الحرب بسبب من لا شرعيّتها، والسؤال الذي يطلقه فلاسفة المحافظين في وجه مؤيدي القانون الدوليّ هو الآتي: لماذا لا يسعُ النتائج الحسنة أن تمتلك، على نحو استدلاليّ، القدرة على إخفاء الطابع الشرعيّ؛ ذلك أنّ المقابر الجماعية، والزنانات تحت الأرض وشهادات الذين تعرّضوا للتعذيب، لا تترك في نهاية المطاف مجالاً لأيّ شكّ حول الطبيعة الإجرامية لنظام الحكم (العراق - يوغوسلافيا الصربية مثلاً). هكذا تتشكّل ذرائعية العقل الأمنيّ الأميركيّ ليمضي في صياغة أنظمة الأمن الإقليمية والدولية على وفق زمن أميركا للقرن الحادي والعشرين. إنّه يريد أن يواجه العالم بمعيارية جديدة حول شرعية الحرب الاستباقية، أو البدء بالحرب ضدّ أيّ حالة سيادية لمجرد الظنّ بأنّ هذه الحالة قد تشكّل خطراً على السلام الدوليّ.

في مجالنا السياسيّ العموميّ - يقول هابرماس - أذى هذا الأمر إلى نمطين من ردود الفعل. هناك ردّ فعل الذرائعيين الذين يؤمنون بالقوة المعيارية لما هو حديثي، ويثقون بأحكامهم العملية، ويرسمون الحدود السياسية للأخلاق، مثمّنين ثمار الانتصار على المدى المنظور؛ ذلك أنّهم يرون أنّ أعمال التفكير في صوابية الحرب هو أمر عقيم؛ لأنّ الحرب، في الأثناء، غدت واقعاً تاريخياً. ثمّ هناك ردّ فعل الذين استسلموا بدافع الانتهازية أو الاقتناع أمام الحدّثي؛ إذ يرى هؤلاء

أنَّ الإصرار على التمسك بالقانون الدولي، بات أمرًا ينمُّ عن جمود عقائديّ، ويبرّرون موقفهم قائلين إنَّ التنديد بمخاطر وتكاليف العنف العسكريّ، إنّما هو تغاضٍ عن القيمة الحقّة الوحيدة: أي الحرية السياسيّة.

هذان منحيان لردّ الفعل يمكن وصفهما بقصر النظر؛ إذ إنّهما يتناولان بانتقاد سطحيّ «النزعة الأخلاقيّة الباهتة»، غير أنّهما يغضّان الطّرفَ عن تفسير ما يودّ المحافظون الجدد في واشنطن أن يجعلوه بديلاً لتدجين العنف الدوليّ بوساطة القانون الدوليّ. فالحقيقة أنّ ما يجابه به المحافظون الجدد هؤلاء أخلاق القانون الدوليّ، ليس هو النزعة الواقعيّة ولا نزعة الفهم الرومانسيّ للحرية، فإنّ فرض النجاح السياسيّ الأعظم - أي النزعة الليبراليّة - عبر الهيمنة لجعله نظامًا عالميًا، هو أمرٌ يمكن تبريره أخلاقيًا أيضًا، وإنّ اقتضى تحقيقه اللجوء إلى وسائل تتعارض مع القانون الدوليّ.

وبالطبع، فإنّه ضمن هذه المعياريّة تحتفظ القوّة الأميركيّة الأعظم بحقّها في التفرد في العمل، حتّى باستخدام السلاح، لتدعيم موقعها المهيمن في مواجهة أيّ غريم محتمل. غير أنّ ممارسة سلطة عالميّة ما ليست في نظر هؤلاء المنظرين الجدد غاية في حدّ ذاتها، فما يميّز المحافظين الجدد عن المدرسة «الواقعيّة»، هي رؤية سياسيّة عالميّة لأميركا منعتقة من السبيل الإصلاحية لسياسة الأمم المتّحدة الخاصّة بحقوق الإنسان، وهي سياسة لا تخلّ بالأهداف الليبراليّة (لسياسة الأمم المتّحدة على هذا الصعيد)، لكنّها تحطّم القيود الحضاريّة التي يفرضها ميثاق الأمم المتّحدة<sup>١</sup>.

سوف يمضي الحاكمون الجدد للبيت الأبيض، وتحديدًا أولئك الذين انقشع حكمهم عن فلسفة جديدة بعد زلزال ١١ أيلول/سبتمبر ٢٠٠١، إلى جعل هذه

١. هابر ماس، يورغن، «التمثال والثوريون».

القاعدة أساسًا لعقيدتهم: «إذا تحركت أميركا تغيّر العالم»، فما الذي يمنع حين تشعر أميركا القرن الحادي والعشرين أنّ تهديدًا ما لعالميّتها ينبغي القضاء عليه من دون سابق إنذار.

إنّها نظريّة الاستباق في الحرب أو «الحرب الاستباقية»<sup>١</sup>. على الرغم من أنّ هذه النظرية أخذت متسعًا من النقاش بين الخبراء الاستراتيجيين بعد الحادي عشر من أيلول (سبتمبر) ٢٠٠١، تبقى نظرية مستعادة بامتياز، فهي ليست جديدة في تاريخ الاستراتيجيات الأميركية. توجد محطات في التاريخ الحديث من القرن التاسع عشر والقرن العشرين ولغاية اليوم، شهدنا فيها إطلاق شعارات مفادها العام: عندما تتحرك أميركا يتغيّر العالم». وبيّن الخبراء في هذا الصدد أنّ هذه الشعارات أو هذه الأطروحة وجدت حقلها التطبيقية بالفعل، ففي الحرب العالمية الأولى رأينا مبادئ وترتيبات جديدة، وفي الحرب العالمية الثانية أدخلت الولايات المتحدة الأميركية عنصرًا جديدًا إلى العالم، وهو العنصر النوويّ والحرب الشاملة «Global War» و«Total War»، وقد تغيّر العالم بعد الحرب العالمية الثانية، إذ أنشأت أميركا المؤسسات من الأمم المتحدة في سان فرانسيسكو، وصولًا إلى المؤسسات المالية للسيطرة على أمور معينة، مثل صندوق النقد الدوليّ (IMF) والبنك الدوليّ<sup>٢</sup>، وبالتالي كلّ الأنظمة والمعاهدات لمزيد من السيطرة على العالم، وكانت مقارنة أميركا للعالم تكتسب شكلًا معينًا بصرف النظر عن المقاربة الأوروبية<sup>٣</sup>.

1. Preemptive
2. World Bank

٣. حنا، «استراتيجية الأمن القوميّ الأميركيّ».

## ٧. سبعة عوامل استراتيجية

ثمّة إذاً تواصلية في العقل الاستراتيجي الأميركي على اختلاف أحقابه وتمرحله، وهي تواصلية تعدّ مبدأ التفوّق والغلبة، سواء في حيز الأمن أو في المجالات الاقتصادية والسياسية، أساساً لها، والواقع أنّه لا يمكن النظر إلى ما آلت إليه استراتيجية السيطرة المفتوحة على المجال العالمي بأسره إلا في إطار الفهم التاريخي لتطور العقل الاستراتيجي الأميركي بأحيازه المختلفة. ولئن كانت استراتيجية بناء النظام العالمي الجديد والسيادة عليه بمواصفات وشروط أميركية خاصّة هي السائدة بعد الحرب الباردة، فإنّ منعطف الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر سيؤسّس لهذه الاستراتيجية ويطلقها كغرابٍ ضارٍ في فضاء العالم. وعلى ما بيّن ج. جون إكنبري، الخبير الاستراتيجي الأميركي وأستاذ الجيوبوليتيك في جامعة جورجتاون، فإنّ ثمّة استراتيجية كبرى جديدة أخذت تبدو ملامحها لأوّل مرّة منذ فجر الحرب الباردة، وهي تقوم على كونها استجابة مباشرة للإرهاب، ولكنها تشمل أيضاً رؤية أوسع لكيفية استخدام الولايات المتحدة للقوّة ولتنظيم النظام العالمي. وبحسب هذا النموذج (الباراديجم) الجديد، فإنّ على أميركا أن تكون أقلّ التزاماً بشركائها وبالقواعد الدوليّة والمؤسّسات، فيما هي تتقدّم للقيام بدور أكثر إفرادية واستباقية في مهاجمة التهديدات الإرهابية ومواجهة الدول المارقة التي تسعى للحصول على أسلحة الدمار الشامل. فالولايات المتحدة ستستخدم قوّتها العسكرية التي لا مثيل لها في إدارة النظام الكونوي. ولهذه الاستراتيجية الكبرى الجديدة سبعة عناصر، فهي تبدأ بالتزام أساسي بالحفاظ على عالم أحادي القطب ليس للولايات المتحدة أيّ ندد منافس فيه، ولا يمكن السماح لأيّ ائتلاف قوى لا يشمل الولايات المتحدة أن يهيمن فيه. ولقد جعل بوش في حزيران/ يونيو ٢٠٠٢ من هذه النقطة أساساً للسياسة الأميركية الأمنية،

إذ قال في حفل التخريج في كلية وست بوينت العسكرية: «إن أميركا تملك قوة عسكرية لا يمكن تحديها، وهي تنوي أن تحافظ على ذلك - بحيث تجعل من سباقات التسلح المزعزة للاستقرار في الحقب الماضية بلا معنى، وبما يحصر الخلافات بشؤون التبادل التجاري وقضايا السلم الأخرى». وبالتالي، فإن الولايات المتحدة لن تسعى لتحقيق الأمن من خلال الاستراتيجية الواقعية الأكثر تواضعًا، والتي تقوم على العمل من داخل نظام كوني متوازن القوى، وهي لن تسعى لتحقيق استراتيجية ليبرالية تقوم معها المؤسسات والديمقراطية والأسواق المتكاملة بالتخفيف من أهمية سياسات القوة في شكل عام، بل إن أميركا ستكون أقوى كثيرًا من الدول الرئيسة الأخرى إلى حدّ ستختفي معه التنافسات الاستراتيجية والتنافس بين القوى العظمى، الأمر الذي سيكون لمصلحة الجميع، وليس لمصلحة الولايات المتحدة فحسب<sup>١</sup>.

ولقد سبق لهذا الهدف أن ظهر بشكل مقلق في نهاية إدارة بوش «الوالد»، حينما سرّبت وزارة الدفاع، البنتاغون، مذكرة كتبها آنذاك بول ولفويتز، وقال فيها إنه مع انهيار الاتحاد السوفياتي يتعين على الولايات المتحدة أن تعمل على الحؤول دون ظهور منافسين في أوروبا وآسيا. إلا أن التطورات التي حصلت في التسعينيات جعلت من هذا الهدف الاستراتيجي غير ذي صلة، فلقد نمت الولايات المتحدة بسرعة تفوق كثيرًا القوى الرئيسة الأخرى، وأبطأت من تخفيض إنفاقها العسكري، وزادت من الإنفاق على التطوير التكنولوجي لقواتها. ولقد بات الهدف اليوم جعل هذه المزاياء دائمة، كناية عن أمر واقع سيدفع الدول الأخرى إلى التخلي عن محاولة اللحاق بها، ولقد وصف بعض المفكرين هذه الاستراتيجية بـ«الاختراق» الذي تقوم فيه الولايات المتحدة بالتحرك بسرعة

١. إكنيري، «طموح أميركا الإمبريالي».



كبيرة لتحقيق أفضلّيّات تكنولوجيّة (في الأتمتة واللايزر، والأقمار الصناعيّة، والذخائر فائقة الدقّة في الإصّابة... إلخ)، بحيث لا يعود من الممكن لأيّ دولة أو ائتلاف من الدول تحدّيها، سواء أكان في زعامتها الكونيّة أم في دورها الحمايّ أو المنقذ. إلى ذلك، فهناك عنصر آخر يتمثّل في تحليل جديد ودراميّ للتهديدات الكونيّة وكيفيّة مهاجمتها، فالحقيقة الجديدة المروّعة تتمثّل في أنّه بات في وسع مجموعات صغيرة من الإرهابيّين - وربّما بمساعدة دول خارجة على القانون - أن تحصل قريباً على أسلحة دمار شامل نوويّة أو كيميائيّة أو بيولوجيّة. ولا يمكن، بحسب الإدارة الأميركيّة، استرضاء هذه المجموعات أو ردعها، فلا بدّ من استئصالها. أمّا العنصر الثالث من عناصر هذه الاستراتيجية الجديدة، فيقوم على أنّ مفهوم الردع العائد إلى حقبة الحرب الباردة قد عفا عليه الزمن، وبما أنّ الردع يعمل جنباً إلى جنب مع السيادة وتوازن القوى، فمع نهاية الردع تأخذ العناصر الأخرى للبناء الواقعيّ بالتداعي؛ إذ لم يعد التهديد اليوم قادماً من قوى عظمتى أخرى يتمّ التعاطي معها من خلال القدرة على ردّ الضربة النوويّة، فليس لهذه المجموعات الإرهابيّة عنوان محدّد، ولا يمكن ردعهم؛ لأنّهم إمّا راغبون في الموت بسبب ما يؤمنون به وإمّا قادرون على الهرب من الضربة الانتقاميّة. وبالتالي، فإنّ الاستراتيجية الواقعيّة القديمة القائمة على بناء الصواريخ وغيرها من الأسلحة القادرة على تحمّل الضربة الأولى والقيام بضربة انتقاميّة تعاقب المهاجم، لم تعد تتضمّن الأمن، والخيار الوحيد الباقي هو الهجوم. ويتعيّن أن يكون استخدام القوّة، كما يحتاج أصحاب هذا الرأي، وقائيّاً بل وربّما استباقياً - الهجوم على التهديدات المحتملة قبل أن تتحوّل إلى مشكلة كبيرة. وبنتيجه ذلك، فإنّ العنصر الرابع من هذه الاستراتيجية الكبرى يتضمّن إعادة تحديد مفهوم السيادة. فيما أنّه لا يمكن ردع هذه المجموعات الإرهابيّة، فيتعيّن على الولايات

المتّحدة أن تكون مستعدّة للتدخّل في أيّ مكان وفي أيّ زمان لتدمير التهديد. فإذا كان الإرهابيون لا يحترمون الحدود، فعلى الولايات المتّحدة ألا تحترمها بدورها، بل إنّ البلاد التي تُؤوي الإرهابيين، سواء أكان ذلك لأنّها توافقهم أو لأنّها غير قادرة على تطبيق قوانينها، تتخلّى عن حقّها في السيادة. لقد ألمح هاس إلى ذلك في مقال له نُشر مؤخّراً في «النيويورك ركر»: «الذي ترونه في هذه الإدارة هو ظهور لمبدأ جديد أو جسم من الأفكار... حول ما يمكن أن تدعونه حدود السيادة. السيادة تستتبع التزامات معيّنة، ومنها عدم ذبح أبناء شعبك، ولكنها تشمل أيضاً عدم دعم الإرهاب بأيّ طريقة»<sup>١</sup>.

فإذا فشلت دولة ما في الالتزام بذلك، فإنّها تتخلّى عن بعض المزايا الطبيعيّة التي تمنحها السيادة، بما في ذلك الحقّ بأن تُترك وشأنك في أرضك. وتكتسب الدول الأخرى، بما فيها الولايات المتّحدة حقّ التدخّل. وفي حالة الإرهاب، فإنّ ذلك قد يقود أيضاً إلى الدفاع الوقائيّ عن النفس، وبالتالي «فإنّك تملك الحقّ في التدخّل إذا كان لديك ما يجعلك تعتقد أنّ المسألة تكمن في متى تُهاجم، وليس إذا كنت ستهاجم أم لا»<sup>٢</sup>.

والعنصر الخامس في هذه الاستراتيجية الكبرى الجديدة يتمثّل في هذا التقليل العامّ من قيمة القواعد الدوليّة والمعاهدات والشركات الأمنيّة. وهذه النقطة مرتبطة بطبيعة التهديدات الجديدة: فإنّ كانت المخاطر تزداد وهامش الخطأ في الحرب على الإرهاب ينخفض، فإنّ المعاهدات والقواعد التي تحدّد وتضبط استخدام القوّة ليست أكثر من إلهاءات مزعجة، فالمهمّة الرئيسيّة تتمثّل في القضاء على التهديد، لكنّ الاستراتيجية الجديدة تنهل أيضاً من نظرة عميقة تشكك بقيمة

١. م. ن.

٢. م. ن، ٢٤٤.

المعاهدات الدولية أساسًا. ويعود ذلك جزئيًا إلى إيمان أميركي عميق بأن على الولايات المتحدة ألا تنغمس في عالم المؤسسات والقواعد المتعددة الطرف الفاسد والمقيّد. وإذا كان الاعتقاد بأن سيادة الولايات المتحدة أمر مقدّس سياسيًا قد قاد بعض الناس إلى تفضيل العزلة، إلا أنّ الرأي الأكثر نفوذًا، وخصوصًا بعد ١١ أيلول/ سبتمبر، لا يدعو إلى انسحاب الولايات المتحدة من العالم، بل إلى العمل في هذا العالم وفق هواها. إنّ معارضة إدارة بوش لعدد مدهل من المعاهدات والمؤسسات، من برتوكول كيوتو، إلى المحكمة الجنائية الدولية، ومؤتمر البيولوجيا، تظهر هذا التوجّه الجديد، كذلك فإنّ الولايات المتحدة لم توقع معاهدة رسمية مع روسيا حول خفض الرؤوس النووية إلا بعد إلحاح موسكو، إذ كان الرئيس بوش يفضّل اتفاقًا (جنتلمان) حبيًا.

سادسًا: ترى الاستراتيجية الكبرى الجديدة أنّه يتعيّن على الولايات المتحدة أن تضطلع بدور مباشر وغير مقيّد في الردّ على التهديدات.

سابعًا وأخيرًا، فإنّ الاستراتيجية الكبرى الجديدة تقيم وزنًا أقلّ للاستقرار الدوليّ؛ إذ يسود في أوساط أصحاب وجهة النظر الانفرادية رأي يمكن وصفه بالعاطفيّ يقوم على ضرورة كسر تقاليد الماضي، فسواء أكان الأمر متعلقًا بالانسحاب من معاهدة الصواريخ المضادة للصواريخ الباليستية أم الممانعة في توقيع معاهدات رسمية لنزع السلاح، فإنّ صنّاع القرار في الولايات المتحدة مقتنعون بأنّه على بلادهم أن تتخطى التفكير السائد للحرب الباردة. ولقد لاحظ مسؤولو الإدارة بشيء من الرضا أنّ انسحاب أميركا من معاهدة الصواريخ لم يؤدّ إلى سباق تسلّح كونيّ، ولكنه مهّد الطريق أمام اتفاق تاريخي لتخفيض التسلّح بين الولايات المتحدة وروسيا، ويرون إلى هذه الخطوة كبرهان على أنّ تخطّي «الباراديجم» القديم للعلاقات بين القوى العظمى، لن يؤدّي إلى هدم البيت

الدولي، ففي وسع العالم أن يتحمّل مقاربات أمنية جديدة في راديكاليّتها، كما أنّ في إمكانه أن يتأقلم مع الانفرادية الأميركية. بيد أنّ الاستقرار ليس هدفاً في حدّ ذاته، فقد تؤدّي السياسة الصقورية الجديدة، نحو كوريا الشماليّة على سبيل المثال، إلى زعزعة استقرار المنطقة، ولكن ربّما كان ذلك هو الثمن الضروريّ لاقتلاع نظام شرّير وخطر كنظام بيونغ يانغ.

وبحسب المفكرين النيو إمبرياليّين، فإنّ الإستراتيجيات الكبرى الأقدم «من ليبرالية وواقعية لم تعد نافعة؛ ذلك أنّ الأمن الأميركيّ لن يضمن، كما يظنّ أصحاب الاستراتيجية الواقعية، الحفاظ على الردع والعلاقات المستقرّة بين الدول العظمى، ففي عالم من التهديدات غير المتناظرة، ليس ميزان القوّة العالميّ هو الذي يميل كفة الحرب أو السلام، كذلك فإنّه ربّما كان للاستراتيجيات الليبرالية المتعلقة ببناء النظام على التجارة المفتوحة والمؤسّسات الديمقراطيّة بعض التأثير البعيد المدى على الإرهاب، ولكنّه لا يعالج التهديدات الفوريّة. فالعنف الكارثيّ المجنون بات على عتبة بيتنا - كما يقول الإمبرياليّون الجدد - الأمر الذي يجعل من الجهود الرامية إلى تقوية قواعد المجتمع الدوليّ ومؤسّساته غير ذات قيمة عمليّاً. فإذا تصوّرنا أسوأ ما يمكن تصوّره، والذي يقوم على «أننا لا نعرف ما لا نعرفه»، فإنّ كلّ شيء آخر يصبح ثانويّاً، سواء القواعد الدوليّة أو تقاليد الشراكة أو معايير الديمقراطيّة. إنّها الحرب، وهي كما لاحظ كلاوزفيتز في عبارته الشهيرة: «الحرب هي شيء خطير جدّاً بحيث أنّ الأخطاء الناجمة عن المحبّة والإنسانيّة، هي أسوأ أنواع الأخطار»<sup>١</sup>.

هذه هي أبرز معالم الدولة الأمنية العالميّة، تلك التي توجّه المحافظون الجدد بما عُرف بـ «عقيدة بوش»؛ إذ سيكون العالم بأجمعه معها رهينة قوّة ضارية تتحفّز لتتقضّ على فرائسها المفترضة في كلّ لحظة.

## ٨. التوتاليتارية الذكية

مع دخول أميركا حقبة جورج دبليو بوش، أخذت تبلور الصورة الإمبراطورية ذات «الطابع الرسالي التوتاليتاري». لم يعد الأمر بالنسبة للفريق الحاكم مقصوراً على التبشير بدولة عالمية، بات كل شأن من شؤون العالم شأنًا يخصها، ويتصل اتصالاً عضوياً بأمنها ومصالحها الجيو- استراتيجيّة.

في نهاية الحرب الباردة، انبرى عدد من الاستراتيجيين إلى الجزم بأنه يوجد اليوم نظام عالمي، وتقوم الولايات المتحدة في هذا النظام بدور لا ينحصر في الممثل الأكبر بل يمتد إلى دور المدبّر. فبعد محو الخصم السوفياتي، لم تعد وحدة أوروبا تعود عليهم بأيّ منفعة، بل العكس، فإذا طاب لهم أن ينظروها بعين الرحمة ويستحسنوا تماسكها، وتالياً قوتها الاقتصادية، فإنهم لا يستطيعون التسامح بأن تصبح قوة عظمى جديدة يتقاسمون معها السلطة العالميّة<sup>١</sup>.

بل أكثر من هذا، فقد تجاوزت الثقافة التوتاليتارية الأميركية الجديدة (بمعناها الإمبراطوري الممتد فوق السیادات القومية والوطنية) الأخلاق السياسية التقليدية. وهي تصرّفت، تنظيراً وتطبيقاً، على النحو الذي يرى إلى تبرير سياسات التمدد والنفوذ بوصفه أمراً لا طائل منه. هذا ما صرّح به هنري كيسينجر حين قال: «ما دام جيل ما بعد الحرب الباردة من القادة الوطنيين يشعر بالحرَج عند التصريح بمبدأ غير اعتدائي عن مصالح قومية مستنيرة، فإنه سيحقق شللاً تراكمياً وليس ارتقاءً أخلاقياً». ومرة أخرى سيقول فرانسيس فوكوياما (منظرٌ نهاية التاريخ في بداية التسعينيات) كلاماً دالاً على هذه النقطة: «إنّ البلد الذي يجعل من حقوق الإنسان عنصراً أساسياً في سياسته الخارجية، يميل إلى الوعظ الأخلاقي عديم الجدوى في أحسن الأحوال وإلى استخدام العنف المفرط بحثاً عن أهداف أخلاقية في أسوأ الأحوال»<sup>٢</sup>.

سوف يؤدي هذا التصدير النظري إلى استيلاء أنساق من أساليب السيطرة لا يكون فيها للقوانين والقيم العالمية المشتركة فعالية تذكر، بل على العكس، فإن مثل هذه القيم ستتحول إلى أساليب مجدية للسيطرة، مثلما حدث في جملة من عمليات غزو السیادات الوطنية بذريعة إحلال السلام وحقوق الإنسان وتعميم الديمقراطية.

لقد أعجبت الأيديولوجيا الأميركية منذ البداية بقصة القرصان الشهير مورغان، الذي سيمنحها فلسفة استثنائية للسيطرة على العالم، وتقول هذه الفلسفة: إن القرصان العادي هو الذي يُغيّر على السفن المسافرة، ويقتل ركابها الأبرياء وينهب حمولاتها من الأشياء والنقود. أمّا القرصان الذكي، فإنه لا يُغيّر إلا على سفن القراصنة الآخرين، ينتظرهم قرب مكائهم عائدين محمّلين بالغنائم مجهدين من القتل والقتال، ثم ينقض عليهم محققاً جملة أهداف:

- أولاً يحصل على كنوز عدة سفن أغار عليها القرصان العادي، لكن القرصان الذكي يحصل عليها جاهزة بضربة واحدة.

- لا يرتكب بالقرصنة جريمة؛ لأنه نهب الذين سبقوه إلى النهب. وعليه، فإن ما قام به لم يكن جريمة، وإنما عقاب عادل.

إن القرصان الذكي بهذا الأسلوب يصنع لنفسه مكانة رهيبة ومهابة استثنائية. معنى ذلك أن الولايات المتحدة لا تشغل نفسها بالسيطرة على بلدان مفردة، وإنما تأخذ الأقاليم بالحزمة وتبلع الموائد الإمبراطورية بكل ما عليها.

هذه الثقافة السياسية الأميركية ستجد وقائعها منذ أكثر من مئة سنة، وهي تداوم على هذه السجية إلى الآن. هناك مثل على هذا: ففي العام ١٨٩٨ ورد في خطاب عضو الكونغرس عن ولاية فرجينيا ألبرت بيفردج قوله: عليكم أن تتذكروا اليوم ما فعله آباؤنا، علينا أن نصب خيمة الحرية أبعد في الغرب، وأبعد

في الجنوب (...). علينا أن نقول لأعداء التوسع الأميركي إن الحرية تليق فقط بالشعوب التي تستطيع حكم نفسها، وأما الشعوب التي لا تستطيع، فإن واجبنا المقدس أمام الله يدعونا لقيادتها إلى النموذج الأميركي في الحياة؛ لأنه نموذج الحق مع الشرف، فنحن لا نستطيع أن نتهرب من مسؤوليتنا وضعتها علينا العناية الإلهية لإنقاذ الحرية والحضارة، ولذلك فإن العلم الأميركي يجب أن يكون رمزاً لكل الجنس البشري.

هذه الداروينية السياسية لم تغب يوماً عن المعتقد الاستراتيجي الأميركي، فقد وجدت لها محلاً في الزوايا السرية لكل إدارة منذ البدايات الأولى للتأسيس عبر عمليات الاستيطان الدموي وحروب الإبادة الجماعية للسكان الأصليين.

كانت بداية الحلم الإمبراطوري الأميركي الذي خرج ليقوم بدور «آكل الإمبراطوريات» أواخر القرن التاسع عشر، تشتغل على البدء بالأقرب؛ أي: إمبراطوريات إسبانيا والبرتغال - فتلك قوى أصابها الوهن بعدما أفسدها الذهب المنهوب من كنوز قبائل وشعوب أميركا اللاتينية، ومع ذلك فهي ما تزال مصممة على ادعاء العظمة في جنوب ووسط نصف الكرة الغربي وتحسب نفسها سيّدة ممتلكات تعتبرها لها، ولها وحدها حق الاكتشاف والفتح.

كانت الإغارة على ممتلكات إسبانيا والبرتغال مهمة سهلة إلى حد كبير، ولعلها فتحت شهية الإمبراطورية الجديدة وأكدت لها - مرة أخرى - صحة نظريتها في الإغارة على الإمبراطوريات السابقة للحصول على كل شيء - ومرة واحدة - وليس على مراحل أو على آجال تتغير خلالها الموازين.

ومع بداية القرن العشرين كانت الولايات المتحدة منهمكة تدرس أحوال إمبراطوريات أوروبا، سواء منها المتهاكمة بطول السنين أو تلك المتماسكة وتصلب عودها وتعطي نفسها عمراً متجدداً بكل الوسائل!.

كان ذلك شاغل الولايات المتحدة الأميركية - وهي [عارفة أنها تخالف به وصية الجنرال «جورج واشنطن» - كما أنها مدركة وهي تتابع مجرى الحوادث في أوروبا - (بعد توحيد ألمانيا، وحرب السبعين، وسقوط دولة نابليون الثالث، ومشهد كومبونة باريس المؤذن بعصر من الثورات الاجتماعية) - أن القارة القديمة مقبلة على حرب عالمية لإعادة توزيع المستعمرات وشعورها أن القرصنة سانحة لها لكي تخرج إلى أعالي البحار<sup>١</sup>.

وكان التحدي الأكبر الذي يواجه الولايات المتحدة، هو كيف يمكن إزاحة تلك الإمبراطوريات القديمة والاستيلاء على ممتلكاتها بتطبيق أسلوب الكابتن «مورغان»، حتى وإن كانت تجربة الحظوظ في بحار بعيدة ضد إمبراطوريات ما زالت متعافية، - يعني أن المهمة هذه المرة أصعب، فقد كانت إمبراطورية كل من إسبانيا والبرتغال موجودة في حوض المياه الأميركي، كما أن كلتا الإمبراطوريتين نزل عليها الغروب فعلاً - وأما في حالة الإمبراطوريات الأوروبية، فإن عملية الاستيلاء سوف تتم على الشواطئ البعيدة، والشمس هنالك بعد الظهر!<sup>٢</sup>

من ضمن مقالة له بعنوان «الإمبراطورية على الطريقة الأميركية» يفرد محمد حسنين هيكل قسمًا منها يعرض فيه للصيرورة الإجمالية للنمو الإمبراطوري الأميركي، وهو سيختار لهذا الغرض كتاب ستانلي كارنوف «أميركا تتجه إلى العولمة» (America Goes Global). ففي هذا الكتاب يقوم كارنوف بتحليل آليات الفكر الأميركي في تلك اللحظة الإمبراطورية من أواخر القرن التاسع عشر، ويعرض مجموعة ملاحظات تبيّن السمات الإجمالية لحركة الدولة الصاعدة باتجاه السيطرة الإمبراطورية، وهذه الملاحظات كما وردت في مقالة هيكل، هي الآتية:

١. هيكل، «الإمبراطورية على الطريقة الأميركية».

٢. م. ن.



إنَّ الولايات المتحدة نشأت ونمت - بطبائع الجغرافيا والتاريخ - دولة متحرّكة لا تطيق الوقوف مكانها، وتعتقد أنَّ الوقوف لا يكون إلا استسلامًا لحصار أو تمهيدًا لتراجع؛ أي إنَّ غرائزها ودوافعها تحفزها دائمًا لأنَّ تتقدّم وتتقدّم - تنتشر وتنتشر.

وحتى تلك اللحظة من الزمن - أواخر القرن التاسع عشر - كان التقدّم والتوسّع يجري على أساس ملء المساحة من خطّ الماء (الأطلسي) - إلى خطّ الماء (الباسيفيكي)، وقد قبلت الولايات المتحدة ضريبة الحرب الأهلية لهذا السبب وحده - وهو ملء المساحة من الماء إلى الماء بدولة واحدة قويّة.

عملية الوصول من الماء إلى الماء تمّت بسلاح النار في معظم الأحيان، وبسلاح الذهب في بعضها؛ لأنَّ عددًا من الولايات مثل لويزيانا وآلاسكا جرى شراؤها بالذهب (وكان استعمال الذهب في شراء الولايات أكثر عدلًا من استعمال قطع الزجاج الملون - ملء قذح من الخرز - وهو بالضبط ما دفعه مهاجرون هولنديون في صفقة شراء جزيرة «مانهاتن» - قلب نيويورك).

فور انتهاء الحرب الأهلية، فإنَّ الولايات المتحدة مضت تتطلّع عبر الماء على الناحيتين إلى آسيا وأوروبا، وتشعر بهدير محرّكاتنا الداخلية توجّهها إلى الشواطئ البعيدة بادّعاء «مهمّة مقدّسة» و«قدر محتوم» يكلفها بملء كلّ فراغ على الأرض، وتغطية أي غياب للبشر - والأميركيين بخاصّة - عن موارد الثروة والغنى. ثمّ يورد هيكل حادثة أوردها كارنوف في سياق قراءته تلك الحقبة من القرن التاسع عشر، وهي تكشف مدى استغراق الفكر السياسي الأميركيّ بأحلام التوسّع، وشغفه بالقوّة، وبالقدرة الحتمية على تحقيقها. وبدا واضحًا من تضمينات هيكل في تعليقه على حكايات صاحب الكتاب المشار إليه، أنّ الميتافيزيقا السياسيّة التي سنشهد عليها في القرن العشرين وبداية القرن الحادي والعشرين، هي التي تحكم الجذر الفكريّ والأيدولوجيّ للسلوك الاستراتيجيّ الأميركيّ في تحقيق

الإمبراطورية مترامية الأطراف. تقول الحكاية:

كان الرئيس «ويليام ماكينلي» الذي بدأت أثناء رئاسته أولى محاولات التوسّع والانتشار الإمبراطوريّ الأميركيّ - شخصيّة غريبة، (ومن المدهش أنّها تحمل وجوه شبه مع الرئيس الأميركيّ الحالي «جورج بوش» - فقد كان رجل أعمال، وسياسياً لا يملك التجربة الناضجة ولا الخلفيّة الثقافيّة التي يعتمد عليها في سياسته وقراره، ولهذا كان جلّ اعتماده على مساعديه وعلى جماعات الضغط من أصحاب المصالح، وقد رُويت عنه - فيما يحكيه «ستانلي كارنوف» - في كتابه عن الإمبراطورية الأميركيّة (في آسيا) - نكتة شاعت تقول:

«سؤال - كيف يتشابه عقل الرئيس «ماكينلي» مع سريره؟»

وردّ السؤال:

«كلاهما لا بدّ أن يرتّب له أحد قبل أن يستعمله!».

ثمّ يُورد «ستانلي كارنوف» في كتابه مشاهد تبدو - كما يعلّق هيكل - وكأنّها تجري (سنة ٢٠٠٣) في البيت الأبيض - وكلاماً يصحّ أن يقوله الساكن يومذاك لهذا البيت الأبيض (الذي كانت تتولّى مستشارته للأمن القوميّ السيّد «كونداليزا رايس» مهمّة ترتيب عقله كلّ يوم قبل أن يستعمله، تاركة ترتيب سريره لغيرها!). ويكتب «كارنوف»:

«كانت المناقشات في أميركا محتدمة حول ما ينبغي عمله مع البلدان التي احتلتها الأساطيل الأميركيّة في الباسيفيك، وكانت فكرة «الإمبراطورية» تجربة مستجدّة على الولايات المتّحدة، وكان على الرئيس «ماكينلي» أن يفصل في الأمر بقرار».

وفي أيلول/ سبتمبر ١٨٩٨ استقبل الرئيس وفداً من قساوسة جمعيّة الكنائس

التبشيريّة، الذين فوجئوا به بعد أن انتهت جلسته معه يقول لهم:

«عودوا إلى مقاعدكم أيّها السادة لأنّي أريد أن أقصّ عليكم نبأ وحي سماويّ

ألهمني<sup>١</sup>. أريد أن أقول لكم إنني منذ أيام لم أنم الليل بسبب التفكير فيما عسى أن نصنعه بتلك الجزر البعيدة - (يقصد الفلبين بالذات) - ولم تكن لدي أدنى فكرة عما يصح عمله، ورُحْتُ أذرع غرفة نومي ذهابًا وجيئة أدعو الله أن يلهمني الصواب، ثم وجدت اليقين يحلُّ في قلبي والضوء يسطع على طريقي».

إن هذه الجزر جاءتنا من السماء، فنحن لم نطلبها، ولكنها وصلت إلى أيدينا منة من خالقنا، ولا يصح أن نردّها، وحتى إذا حاولنا ردّها فلن نعرف لمن؟ ولا كيف؟<sup>٢</sup>

هذا النحو القَدري من الاعتقاد السياسيّ للأمركيين الأوائل، لم يكن حالة عارضة في الثقافة المؤسّسة للولايات المتّحدة. كانت القَدرية في أساس النشأة؛ إذ اعتقد المهاجرون إلى الأرض المكتشفة فيما وراء البحار أنهم آتون إلى أرض الوعد الإلهي ليقموا عليها دولتهم الفاضلة. أمّا السؤال عن الحجّة التي حملت الرئيس ماكينلي على القول إن جزر الفلبين البعيدة هبطت عليه من السماء، فإنّما يجد جوابه في عقيدة الاستيطان نفسها، وهي عقيدة توراتية خالصة تفصح عنها مكونات العهد القديم والتأويلات التي أسقطها عليه فقهاء المستعمرين الجدد.

في أحقاب متأخرة من القرن العشرين وبدايات القرن الحاضر، سوف تبلغ إيديولوجية الحرب في الأطروحة الأميركيّة مبلغها الأقصى<sup>٣</sup>، ثمّ إننا لنجد بالمعاينة التفصيليّة كيف ستهبط الميتافيزيقا من عليائها، لتمارس ما لا حصر له من صنوف الغلبة على عوالم الأرض المختلفة، حتّى إذا أُرْفَت الألفية الثالثة استحالت الأرض العربيّة والإسلاميّة الواسعة، ولما تزل، حقولاً خصيبة لنهاية التاريخ وبداية الجغرافيا.

## 1. Inspiration of divine guidance

٢. م. ن.

٣. حيدر، الدولة المستباحة، من نهاية التاريخ إلى بداية الجغرافيا، راجع المقدمة.

### لائحة المصادر والمراجع

١. إكبري، جون، «طموح أميركا الإمبريالي»، «شؤون الأوساط»، العدد ١١٠، ربيع ٢٠٠٣، ترجمة: غسان رملاوي نقلاً عن فصلية:  
Foreign Affairs sep. oct. 2002 vol 81- No5.
٢. بريجنسكي، زيغنيو، بين عصرين، أميركا والعصر التكنو تروني، ترجمة وتقديم محجوب عمر، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٠.
٣. حنا، إلياس، «استراتيجية الأمن القومي الأميركي»، ندوة «شؤون الأوساط» عدد ١١٠، ربيع ٢٠٠٣.
٤. حيدر، محمود، الدولة المستباحة، من نهاية التاريخ إلى بداية الجغرافيا، شركة رياض الرئيس للكتب والنشر، بيروت الطبعة الأولى، ٢٠٠٤.
٥. سارادار، ضياء الدين وميريل وين ديفيس، فصل من كتاب نشرته فصلية «شؤون الأوساط»، العدد (١١٠) ربيع ٢٠٠٣، ترجمة: علي جوني والعنوان الكامل للكتاب:  
Pourquoi le monde deteste-t, il l'Amérique? Paris, e'd. Fayard, 2002.
٦. لافام، لويس هـ، روما الأميركية، عن نظرية الإمبراطورية الفاضلة، نقله إلى العربية شادي عمران بطاح، في إطار ملف أعدته «مجلة الثقافة العالمية» الكويت، بعنوان «طبيعة الدولة الفاشلة»، العدد ١١٧، مارس (إبريل)، ٢٠٠٣.
٧. موردان، ميشال بوغنون، أميركا التوتاليتارية، الولايات المتحدة والعالم إلى أين؟، تعريب د. خليل أحمد خليل، دار الساقى، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢.
٨. هابرماس، يورغن، «التمثال والثوريون»، «لوموند»، باريس، السبت ٣ أيار/ مايو ٢٠٠٣.
٩. هارديت، مايكل وأنطونيو نيجري، الإمبراطورية، إمبراطورية العولمة الجديدة، تعريب فاضل جتكر، مراجعة النصّ، د. رضوان السيّد، مكتبة العبيكان، الرياض، السعودية، ٢٠٠٢.
١٠. هيكل، محمد حسنين، «الإمبراطورية على الطريقة الأميركية»، مجله «وجهات نظر» القاهرة، العدد الخمسون، السنة الخامسة، مارس/ آذار، ٢٠٠٣.

١١. ولد المختار، حسن، أميركا بين واقعية «مكيا فيللي» ومثالية «روسو»، «الاتحاد»، أبو ظبي ٢٥ / ٤ / ٢٠٠٣.

12. Ackerman, Bruce, proposes a periodization of the first three regimes or phases of U.S, Constitutional history. See *wetne people: Foundations* (Cambridge, Mass: Harvard University press 1991).
13. Chaliand, Gerard et Arnaud Blim, *America is back-les Nouveaux Cesars du Pentagoune*, Paris, 2002.
14. Hardt, Michael and Antonio Negri, *Empire*, paris: Exils Editeur, 2000.

# الفلسفة الأفريقيّة كنقيض للفكر الكولونيالي استقلال الذات الثقافيّة القاريّة

غيضان السيّد علي<sup>١</sup>

## مقدّمة

إذا كان من البديهي أن يكون هناك إسهام فلسفي أفريقي بالمعنى الجغرافي الشامل للقارة الأفريقية، فإنّ العنصريّة الغربيّة - انطلاقاً من نظريّة المركزيّة الغربيّة - قد شكّكت في هذه البديهيّة، وصوّرت الأفريقي - جنوب الصحراء الأفريقيّة الكبرى - في صورة رجل بدائي غير قادر على التفكير العقلي أو الإبداع الفلسفي؛ لذلك سعت أجيال متعاقبة من مفكّرين وأكاديميين وفلاسفة أفرقة من داخل القارّة وخارجها إلى إيجاد فلسفة خاصّة بالقارّة السوداء تقبع خارج التصورات المستندة إلى المركزيّة الغربيّة، فلسفة تسعى إلى «أفرقة» ثقافة القارّة وشعوبها ردّاً على محاولات التغريب وطمس الهوية من قبل المستعمر الغربي، وبحثاً عن الذات، ونقداً للمركزيّة الغربيّة؛ لذلك كانت الفلسفة الأفريقيّة بمثابة جزء من مشروع أفريقي عام ينطلق من البحث عن الهوية إلى نقد الهيمنة الاستعماريّة الغربيّة.

انطلقت هذه الدراسة من عدّة تساؤلات مهمّة شكّلت الإجابة عليها خطوطها العامّة، كان من أهمّها: ما المقصود بالفلسفة الأفريقيّة؟ وكيف مثّلت في حقيقتها

---

١. أستاذ الفلسفة الحديثة والمعاصرة المساعد في كليّة الآداب جامعة بني سويف.

نقدًا للفكر الاستعماري؟ ولماذا كان سؤال الهوية هو أهم أسئلتها؟ وكيف تجلّت العنصريّة الغربيّة تجاه الأفريقي؟ وكيف نظر أهمّ فلاسفة الغرب ومفكره إلى الأفريقي وقدراته العقلية؟ وكيف شكّل مفهوم «الإحباط» مفهومًا جوهريًا في الفلسفة الأفريقيّة؟ وما هي مراحل الفلسفة الأفريقيّة وأهمّ حركاتها؟ وما هي أهمّ المساهمات الفلسفيّة المدافعة عن الهوية الأفريقيّة الناقدة للهيمنة الاستعماريّة؟

### دلالات المفهوم

المقصود بالفلسفة الأفريقيّة، هي تلك الفلسفة التي أنتجها فلاسفة القارّة السمراء ذوو البشرة السمراء الداكنة من دول جنوب الصحراء الكبرى الأفريقيّة، سواء من الذين عاشوا داخل القارّة الأفريقيّة أو خارجها؛ أي إنّها تلك الفلسفة التي تستبعد فلسفة وفكر فلاسفة ومفكري دول شمال أفريقيا ذوي البشرة الفاتحة من الناطقين بالعربيّة أو غيرها؛ لأنّ هؤلاء قد وجدوا العناية بالدراسة والبحث فيما اتّفق عليه المختصّون قديمًا بالفلسفة الإسلاميّة في شمال أفريقيا، وحدثًا فيما اتّفق على تسميته بالفكر العربي الحديث والمعاصر. أمّا مفكرو وفلاسفة وسط وجنوب وغرب القارّة السمراء، فما يزالون مجهولين تمامًا عند أغلب قرّاء العربيّة، ولذلك كانت أهميّة هذا البحث الذي يحاول أن يقدّم للقارئ العربي رؤية مختصرة حول طبيعة الفلسفة الأفريقيّة رفقة خريطة توضيحيّة لأهمّ فلاسفتها؛ لعلّها تكون بداية فتح جديد لقرّاء الفلسفة في البلاد العربيّة التي اقتضت على بحث موضوعات الفلسفة الغربيّة، مديرةً ظهرها تمامًا للفلسفة الأفريقيّة التي لاقت تجاهلاً يكاد يكون شبه تام حتّى بين المشتغلين بالفلسفة في بلادنا سوى من بعض المحاولات الفرديّة التي بدأت في الظهور في السنوات الثلاث الماضية؛ أي مع بداية العقد الثالث من القرن الحادي والعشرين.

لكنّ هذا التناول لن يكون في إطار حصر المعلومات كافّة عن الفلسفة

الأفريقيّة ومذاهبها وفلاسفتها، فهذا أمر ينوء به إطار هذا البحث المحدود، ولذلك سيتمّ تناول موقف الفلسفة الأفريقيّة من مسألة المركزيّة الغربيّة، وكيف رفض المفكّر والفيلسوف الأفريقي أن يمتدّ به عهد الاستعمار الغربي إلى ما بعد أزمنة الاستقلال من خلال الاستعمار الفكري الغربي، فعمل على إعادة النظر في الهوية الأفريقيّة تاريخياً وفلسفياً وأنثروبولوجياً، تلك الهوية التي سعى الاستعمار الغربي إلى تدميرها والقضاء عليها، سواء في صورته البريطانيّة أو الفرنسيّة أو غيرهما؛ إذ سعى الاستعمار البريطاني إلى القضاء على مقوّمات الهوية الأفريقيّة من دين ولغة وعادات وتقاليد... إلخ، كذلك سعى الاستعمار الفرنسي من خلال مفهوم «الاستيعاب» إلى تحويل الأفارقة إلى فرنسيين عن طريق تعليمهم اللغة والثقافة الفرنسيّة. وكان هذا هو دأب الاستعمار الغربي -بصوره كافّة- تجاه أفريقيا من حيث السعي إلى تغريبها ومحو هويّتها الأصليّة.

لذلك كان على الأنتلجنسيا الأفريقيّة أن تقاوم هذا العدوان الاستعماري على هويّتها الأصليّة من خلال رفض المفاهيم الغريبّة والادّعاءات العنصريّة التي وصفت الأفريقي الأسود على وجه الخصوص بالدونيّة العقليّة والفكريّة، وأن تعمل -في الوقت نفسه- على تأسيس فلسفة جديدة تعترّ بالحويّة الأفريقيّة وتصحّح المغالطات التي روّج لها المفكّرون والفلاسفة الغربيون. ولذلك عمل الأفريقي على تحقيق ثلاثية فكريّة رأى فيها خلاصه الإيديولوجي، وهي: التخلص من الفلسفات الاستعماريّة وإحلال فلسفات ذاتيّة محلّها، وتجاوز الواقع البدائي نحو المدنيّة والحداثة، والدفع بالأفريقي للتعايش مع الآخر الأوروبي في ظلّ الاحترام المتبادل.

**الفلسفة الأفريقيّة من البحث عن الهوية إلى نقد الفكر الاستعماري**

حرص الفيلسوف الأفريقي على أن يرسل رسالة للمستعمر الغربي، مفادها



أنَّ هويَّةَ الأفريقي لم تعد مُغطاة ومُؤمَّنة لصالح المستعمر الغربي، وأنَّ الإنسان الأفريقي لم يعد هو ذلك البدائي ذو القدرات العقلية الأقل، كما زعم عنه أشهر فلاسفة الغرب ومفكروه، بل إنَّه قد أصبح نداءً لذلك الغربي، يرفض بقوة ما ذهب إليه الكثيرون من أصحاب النظرة العنصرية المنحازة للرجل الأبيض من الغربيين من فلاسفة، وأنثروبولوجيين، وعلماء نفس واجتماع، الذين اتهموا الأفرقة باللاعقلانية وتدني التفكير أو عدم القدرة على التفلسف، ونظروا إليهم عبر ثنائية الرجل الأبيض / الرجل الأسود، تلك الثنائية العنصرية التي تعكس التقابل بين المتحضّر والهمجي. ومن هؤلاء أسماء شهيرة ولا معة في سماء الفكر الغربي من أمثال: ديفيد هيوم<sup>١</sup> (١٧١١-١٧٧٦)، وإيمانويل كانط<sup>٢</sup> (١٧٢٤-١٨٠٤)، وجورج فيلهلم فريدريك هيغل<sup>٣</sup> (١٧٧٠-١٨٣١)، وأوجيست كونت<sup>٤</sup> (١٧٩٨-١٨٥٧)، وجون ستيوارت مل<sup>٥</sup> (١٨٠٦-١٨٧٣)، وهربرت سبنسر<sup>٦</sup> (١٨٢٠-١٩٠٣)، وماكس موللر<sup>٧</sup> (١٨٢٣-١٩٠٠)، وإدوارد تايلور<sup>٨</sup> (١٨٣٢-١٩١٧)، وجيمس فريزر<sup>٩</sup> (١٨٥٤-١٩٤١)، وسيجموند فرويد<sup>١٠</sup>

- 
1. David Hume
  2. Immanuel Kant
  3. Georg Wilhelm Friedrich Hegel
  4. Auguste Comte
  5. John Stuart Mill
  6. Herbert Spencer
  7. Friedrich Max Müller
  8. Edward Burnett Taylor
  9. James George Frazer
  10. Sigmund Freud

(١٨٥٦-١٩٣٩)، وليفي بريل<sup>١</sup> (١٨٥٧-١٩٣٩)، وإميل دوركايم<sup>٢</sup> (١٨٥٨-١٩١٧)، وكاسبر مالينوفسكي<sup>٣</sup> (١٨٨٤-١٩٤٢)... وغيرهم<sup>٤</sup>.

ونتيجة لهذه الرؤية العنصرية تجاه الأفريقي، كان إصراره على أن يكون له فلسفته الخاصة التي تؤكد هويته وتحدد نظامه الفكري وإدراكه المختلف للواقع، فكان عليه أن يؤكد أنه قد صار بمقدوره أن ينتج فكراً وفلسفة خاصة به بعيداً عن فكر وفلسفة الغرب التي سيطرت عليه أثناء الفترة الاستعمارية، فحرص على أن تكون له فلسفة أفريقية خالصة تتأسس على أعمال النظر في العادات والتقاليد والأديان والفلكلور والأساطير الأفريقية مستهدفة الوصول إلى المبادئ العامة الكلية التي ترسم الخطوط العامة للحكمة الأفريقية المكملّة للحكمة الإنسانية، والتي تهتمّ بتفسير نشأة الكون (مبحث الوجود) أو تبرير الإيمان أو كيفية الوصول إلى المعرفة الحقيقية (مبحث المعرفة) أو الوقوف على قواعد الأخلاق والسلوك الصحيح (مبحث القيم)، أو وضع نظريات فلسفية حول ماهية الحرية والاستقلال والعدل والمساواة (الفلسفة السياسية).

وهكذا عمل الفيلسوف الأفريقي بدأب على أن يكذب ذلك الادعاء العنصري الذي ساد لفترات طويلة من الزمن بأنّ الفلسفة خلقٌ غربيٌّ فريدٌ لا ينازعه فيها أحدٌ، وراح يبرهن - من خلال فلسفته الخاصة - على أنّ الخطاب الاستعماري

---

1. Lévy-Bruhl

2. Émile Durkheim

3. Bronislaw Kasper Malinowski

4. Oyeshile, On Defining African Philosophy: History, Challenges and Perspectives, 57.

5. See, Outlaw, Black Philosophy, African Philosophy, Africana Philosophy: Transnational Deconstructive and Reconstructive Renovations in "Philosophy", 245.

قد أخطأ عندما أعطى لنفسه الحق والسلطة في تسمية الأفريقي وتصنيف عالمه وثقافته وفقاً لإطار معياري يختزل الأفريقي في نطاق التخلف وعدم أهليته على إعمال العقل. كما اهتم - في الوقت نفسه - بالدفاع عن هويته كي يفرض كلمته التي تعبر عن كينونته، فلا يترك نفسه تحت الوصاية الفكرية لغيره، ولا يرضى أن يظل موضوعاً للبحث والتفسير من قبل غيره، وأن يجعل لفلسفته التي تحمل خصوصيته الأفريقية طابعاً عالمياً يتناسب مع تحديات عصر العولمة، مؤكداً على كونيته منجزه الفلسفي. وهو بذلك يواجه شمولية الفلسفة الغربية وأنايتها واستعلائها ومحاولاتها الدائبة لطمس الهوية الأفريقية. وانطلاقاً من هذا، جعلت موييا دياكون Moya Deacon عنوان فصلها الأول من كتابها «الفلسفة الأفريقية: من الطبول والأقنعة إلى العقلانية»: «نكون أو لا نكون: هذا هو سؤال الفلسفة الأفريقية»<sup>1</sup>، وإن لم يمنع هذا الاتجاه الأفريقي من الاطلاع على الفلسفة الغربية والتفاعل مع قضاياها من باب كونها تراثاً إنسانياً وتغادياً للدخول في العزلة والتفوق داخل فكر الذات.

وتعبر الفلسفة الأفريقية في أغلبها عن صرخة اعتراض من قبل الفلاسفة الأفارقة على الفلسفات الاستعلائية كافة، التي تميزت بها المركزية الغربية، سواء أكانت العقلانية الفرنسية أم التجريبية الإنجليزية أم المثالية الألمانية أم البراجماتية الأمريكية، لتقدم نفسها بوصفها فلسفة مفتوحة تعبر عن ثقافات متعددة وتؤكد على جوهرية العلاقة بين الفكر والواقع، بين النظرية والتطبيق، رافضة في إباء استيراد الفلسفات الغربية التي زعم أهلها كونيتها وصلاحيتها لكل الشعوب والأمم في الأماكن والأزمنة كافة. وبذلك تصبح الفلسفة الأفريقية بمثابة برنامج كفاح الأفريقي ضد الاستعمار وضد الفلسفات الغربية المتعالية

1. See, Deacon, African Philosophy: From Drums and Masks to Rationality, 1.

من أجل الإعلان عن حقيقة وجود الأفريقي صاحب الهوية الخاصة. وفي ذلك تقول موبيا دياكون: «إنَّ هويَّة الإنسان الأفريقي كانت أهمَّ الأهداف الرئيسيَّة لتطوُّر الخطاب الفلسفي في أفريقيا الناطقة بالفرنسيَّة، حيث يرتبط تطوُّر هذا الخطاب بالمشروع الإيديولوجي للقوميَّة الحازمة. إنَّ حركة الفكر التي تُعلِّم التأمل الذاتي لدى الأفارقة الناطقين بالفرنسيَّة، والذين بلغوا ذروتهم في فكرة العرقية، يستمدُّون الدافع الأكبر من استجابة عاطفيَّة مناهضة للوضع الاستعماري... وما يصاحبها من تشويه إيديولوجي ورؤية متدنِّية للعرق الأسود»<sup>١</sup>. كما ترى دياكون أيضًا أنَّ الحجَّة الاستعماريَّة الأوروبيَّة قد قامت على فكرة أساسيَّة هي دونيَّة الثقافة الأفريقيَّة، وأنَّ تمدين هذه الثقافة والإعلاء من شأنها هي وظيفة المستعمر الغربي»<sup>٢</sup>، لتبقى -في رأينا- الفلسفة الأفريقيَّة بمثابة ردِّ فعل على هذه الادِّعاءات والمزاعم الكاذبة، وأيضًا بمثابة أمل وحلم راوَدَ الأفريقي كثيرًا، وهو أن تصبح فلسفته ليست فقط وسيلة لتأكيد الذات أمام الآخر، بل تصبح فنًّا للحكمة ومساهمة حقيقيَّة في الفكر البشري الشامل الذي يتغيَّا الوصول إلى الحقيقة.

ومن ثمَّ كان البحث عن الهوية أهمَّ أهداف الفلسفة الأفريقيَّة - ولا سيَّما في الفترة المبكرة - التي تبحث عن تأكيد الذات في مواجهة الآخر المستعمر الذي عمل بالفعل على تجريدها من كلِّ حقٍّ أصيل لها في أن تكون ذاتها؛ إذ عمل على محو الهوية الأفريقيَّة وإضعاف الإيمان بكلِّ ما يمكنه تغذيتها، فحقَّر القيم الذاتية للأفريقي، وعمل على إضعاف اللغة التي تعطي معنى لروحه، والدين الذي يربطه بأصله وجذوره. كلُّ ذلك كان بمثابة الدافع القوي للأفريقي الذي جعله يسعى إلى تأكيد ثقافة الذات لكي يتمَّ الإقرار بشريَّة ثقافة كانت موضع الإنكار والانتقاص

---

1. Deacon, Trends in African philosophy, 133.

2. Ibid.

من قبل ذلك المستعمر الذي اختزل الإبداع الإنساني، فقط في السياق الغربي دون سواه، وتحديداً السياق الأوروبي.

### العنصرية الغربية تجاه الأفريقي

تجلت العنصرية الغربية البغيضة بشكل بارز في صورة ثنائية الرجل الأبيض / الأسود، تلك الثنائية التي يرى فيها الغربي الأبيض أنه الأرقى عرفاً والأكثر فهماً والأرجح عقلاً، وأن ثقافته عبارة عن قبلة يجب أن يولي الجميع وجوههم شطرها، فتكون المخلص لهم من حال البربرية إلى حال الحضارة، ومن التقليد إلى الحداثة، ومن الجماعة إلى الفرد، ومن الاستبداد إلى الديمقراطية. وهو الأمر الذي يعكس المركزية الغربية بوضوح مطلق.

وقد رأى الغربي أن من هم دونه من الشعوب والأمم الأخرى غير قادرين على التفكير العقلي والإبداع الفلسفي؛ فالأفارقة غير قادرين على إنتاج الفلسفة، فهي لا توجد إلا في الغرب المتقدم، وأنها ترتبط بتاريخه ولغته وبيئته الإغريقي. وكل شيء في الشرق يعتمد على الانفعالية واللاعقلانية والمراهقة الفكرية؛ فالزنوج مثلاً عند ديفيد هيوم متميزون في الأعمال الجسدية، أما فيما يخص العقل والتفكير فهم عادة جاهلون وغامضون<sup>1</sup>. ولذلك كانت الفلسفة في رأي الأوروبي الأبيض نتاجاً غريباً خالصاً أنتجها العرق الأبيض دون غيره. ولا شك أن هذا رأي عنصري متحيز لا يمت إلى الموضوعية العلمية بصلة.

لقد بدا هذا التعصب العنصري تجاه أفريقيا بشكل لافت للنظر من قبل العديد من الفلاسفة الأوروبيين الذين رأوا أن الأفريقي هو الشخص الذي يفعل كل شيء باستثناء القدرة على التعقل أو التفكير فلسفياً؛ فقد كتب هيوم في إحدى

1. Hume, Essays Moral, Political, and Literary, 1: 245.

حواشي مقاله «حول السمات القومية<sup>١</sup>» قائلاً: «إنني أميل إلى الظن بأنّ الزوج متدنون بشكل طبيعي عن البيض، وجميع أنواع الرجال بشكل عام (فهناك أربعة أو خمسة أنواع مختلفة) أقل مرتبة من البيض بطبيعتهم، فنادراً ما نسمع عن أمة متحضرة تنتمي لغير الجنس الأبيض، ولا سمعنا حتى بفرد بارز في نطاق الفعل والتأمل العقلي، وليس ثمة صنّاع مبدعون بين هؤلاء الملونين، ولا فنون ولا علوم... ولا يمكن حدوث هذه الاختلافات المنتظمة والمستمرة عبر كل هذه الدول والعصور، ما لم تكن الطبيعة نفسها صانعة لهذا التمايز الأصيل بين سلالات البشر. فبالإضافة لمستعمراتنا، هناك العديد من العبيد الزوج المنتشرين في كل أنحاء أوروبا، لم يتم حتى الآن اكتشاف أي من أعراض البراعة لديهم. ولكن، برغم كونهم أناساً وضعيين وبلا تعليم، فنشأتهم بيننا ستجعلهم يبرزون في كل المجالات.. في جامايكا مثلاً يتحدثون عن زنجي كما لو كان رجلاً موهوباً وذا علم، لكن من المؤكد أن إعجابهم به سببه إنجازات ضئيلة، فمثله كمثل بغاء يتمكن من نطق بضع كلمات بوضوح<sup>٢</sup>. ويتبين من هذا النص رؤية هيوم العنصرية العامة، فهو يستبعد السود من دائرة البشر إلى دائرة أشباه البشر، ولا يتصور أن يخرج من بينهم موهوبون ومبدعون، ولعل تلك الوضعية التي رسمها أحد أرباب الفكر الغربي، رسمت خريطة فكرية للغرب الأوروبي في التعامل مع الدول الأفريقية فيما بعد ومع بداية عصور الاستعمار الأوروبي.

وهو الأمر الذي نلاحظه بقوة عند الفيلسوف الألماني الكبير إيمانويل كانط الذي قدّم من خلال نظريته الأخلاقية مستوى رفيعاً للغاية للنظر الأخلاقي الذي يبحث في الفضيلة وشرورها الإنسانية، مطالباً باحترام الكرامة الإنسانية وحقّ

---

1. On National Characters

2. Ibid, 252.

الأشخاص في أن يعاملوا بوصفهم غايات في ذاتها لا بوصفهم مجرد وسائل. وهو ما ظهر جلياً في الصيغة الثانية من قواعد القانون الأخلاقي، وهي قاعدة «الغائية» أو كما أطلق عليها ألن وود «صيغة الإنسانية كغاية»<sup>١</sup>، والتي تنص على: «افعل بحيث تعامل الإنسانية في شخصك وفي شخص كل إنسان سواك، بوصفها دائماً وفي نفس الوقت غاية في ذاتها، ولا تعاملها أبداً كما لو كانت مجرد وسيلة»<sup>٢</sup>.

ولكن كانظ قد تنكّر لمبادئه الأخلاقية وغرق في النزعة العرقية الشوفينية التي تؤمن بتفوق الرجل الأبيض، وصنّف البشر بحسب المعايير العرقية وفق سلم سيكولوجي وفيزيائي احتلّ فيه أصحاب البشرة البيضاء (الأوروبيون) المكانة العليا في مراتب التفوق والذكاء، مشيراً إلى أنّهم أكثر الأنواع البشرية ذكاءً وفعاليةً ومقدرة على بناء الحضارات، وهم أيضاً الذين يمتلكون كل المواهب البشرية والدوافع التي تجعلهم سادة على كل البشر، على اعتبار أنّهم فقط من تتحقّق فيهم الإنسانية الكاملة. يقول كانظ ناسباً كل الفضائل للأوروبي: «تجلّى الإنسانية بشكلها الأمثل في العرق الأبيض»<sup>٣</sup>. ثمّ يفصّل القول في بيان أفضال الأوروبيين وعلوّ منزلتهم على باقي البشر، فيقول: «فالإيطاليون والفرنسيون هم -في رأيي- المتميّزون في الشعور بالجمال، بينما الألمان والإنجليز والإسبان هم الأكثر تميّزاً في الشعور بالسموّ، ويمكن اعتبار هولندا على أنّها الأرض التي يوجد فيها الذوق الرفيع»<sup>٤</sup>، ثمّ يأتي -بعد الأوروبيين- أصحاب البشرة الصفراء (الآسيويين) في

1. Wood, Kant's Formulations of The Moral law, 291.

2. Paton, The Categorical Imperative - A study in Kant's Moral Philosophy, 165. and see also: Wood, Kant's formulations of The Moral law, 291.

3. Eze, The Color of Reason: The Idea of "Race" in Kant's, 118.

4. Kant, Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime and Other Writings,

الدرجة الثانية، حيث لديهم قدر أقل من الموهبة، ويأتي أصحاب البشرة السوداء (الأفارقة) في المرتبة الثالثة، وهم مَنْ يمكن تعليمهم -فقط- بوصفهم عبيدًا وخدمًا. ثم يضع الهنود الحمر في المرتبة الدنيا على أنّهم الأقل ذكاءً وتطورًا، ولا يمكن تعليمهم على الإطلاق<sup>١</sup>.

وهكذا يمثل لون البشرة عند كانط العامل الفارق الذي سيحدّد ما إذا كان العرق مستقرًّا في درجة عليا أو دنيا، ويحدّد كذلك الموهبة من انعدامها، وأيضًا القدرة على استيعاب المنطق وإدراك الفكر الأخلاقي. وهنا ينظر كانط إلى زواج أفريقيًا نظرة استعلائية ترى «أنّ زواج القارّة الأفريقيّة بطبيعتهم لا يملكون إحساسًا يدفعهم للارتقاء فوق السخف والوضاعة»<sup>٢</sup>، ولذلك هم بحاجة إلى التدريب والتمدين كي يتخلّصوا من الكسل والخمول والتردد والغيرة وكلّ هذه الصفات اللاأخلاقيّة التي يتّصف بها الأفريقي<sup>٣</sup>. ويواصل كانط سخريته من سخف الأفريقي الذي «من الممكن أن يقدّس أيّ شيء في الطبيعة ريشة طائر، بقرة، قرن، ... أو أيّ شيء شائع آخر بمجرد تقديسه ببعض الكلمات... إنّهم ثرثارون جدًّا ويجب طردهم بالقوّة»<sup>٤</sup>. فهم لا يستحقّون الحياة، «ولا يثيرون في النفس الإنسانيّة أيًّا من المشاعر الراقية، وهذا يجعل التخلّص منهم أمرًا لا تهتّر له المشاعر الإنسانيّة، ومن ثمّ لا يمكن تجريم ما يفعله المستعمر الأوروبي في أفريقيا»<sup>٥</sup>. لتتجلّى عنصريّة كانط تجاه الأفريقي في أسوأ صورها.

1. Eze, The Color of Reason: The Idea of "Race" in Kant's, 119.

2. Kant, Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime and Other Writings, 58.

3. Eze, The Color of Reason: The Idea of "Race" in Kant's, 116.

4. Ibid, 59

٥. وطفة، الوجه العنصري المظلم في الفلسفة الكانطيّة - مآزق كانط الأخلاقي.



ولم يتعد فريدريك هيغل كثيراً عن سلفه كانط؛ إذ رأى أنّ أفريقيا هي «أرض الطفولة التي ترقد فيما وراء نهار التاريخ الواعي لذاته، يلفّها حجاب الليل الأسود»<sup>١</sup>. ويتبيّن من هذا الوصف أنّ هيغل يرى أنّ أفريقيا بعيدة تماماً عن الوعي، وأنّها تعيش حالة من الدونية في المجالات كافة، فليس لدى مواطنيها عقلانية، أو ثقافة، أو قانون عام يتحاكم إليه الجميع، أو دين. ليفضّل هيغل بذلك أفريقيا صراحة عن تيار الوعي البشري وعن أن تكون جزءاً من تاريخ العالم، فليس لديها أيّ تطوّر أو حضارة لتظهرها. وهو الأمر الذي يؤكّده هيغل في مواضع كثيرة من الجزء الأوّل من كتابه «محاضرات في فلسفة التاريخ»، إذ يقول: «فالسمة البارزة للحياة الزنجية هي أنّ الوعي لم يبلغ بعد مرحلة التحقيق الفعلي لأيّ وجود موضوعي جوهرية، مثل الله، أو القانون، اللذين ترتبط بهما مصلحة الإنسان، وفيهما يحقّق وجوده الخاص»<sup>٢</sup>.

وهذا ما يتبيّن بشكل جليّ في وصفه للأفريقي؛ إذ يرى أنّ الأفريقي يمثّل الرجل الطبيعي بكلّ وحشيّته ونزقه وبدائيّته، فيقول: «الرجل الزنجي يمثّل الإنسان الطبيعي في حالته الهمجية غير المروّضة تماماً»<sup>٣</sup>، ويرى أنّه في مرحلة «الطفولة» من تطوّر الذي لا يكتمل ذاتياً. بينما يرى أنّ الإنسان الأوروبي قد تقدّم في تطوّره، ورفض بطبيعته الأفعال الوحشية التي يمارسها الأفريقي؛ ولذلك رأى هيغل أنّ الأفريقي لم تتطوّر أخلاقه إلّا مع الاستعمار الأوروبي لأفريقيا.

أخلاق الأفريقي الأصلية - كما يزعم هيغل - همجية مثله؛ إذ ليس لديه أيّ علم بخلود الروح، ولا يُنظر إلى الطغيان عندهم على أنّه ظلم، ويُنظر إلى أكل

١. هيغل، محاضرات في فلسفة التاريخ، ١: ١٧٢.

٢. م. ن، ١٧٤.

٣. م. ن.

لحوم البشر على أنه مسألة عادية ومسموح بها، فالتهام اللحم البشري عند الزنجي الشهباني ليس موضوعاً للتعقل، بل مجرد لحم فحسب. وعند وفاة المملوك يُقتل المئات ويؤكلون، ويُذبح المسجونون ويبيع لحمهم في الأسواق، ومن المؤلفين أن يلتهم المنتصر قلب عدوه بعد ذبحه، وكثيراً ما يحدث عند تأدية طقوس السحر أن يقتل الساحر أول من يصادفه ويوزع جسده على المازة. والمشاعر الأخلاقية عند الزوج ضعيفة للغاية أو هي معدومة إن شئنا إلى الدقة، فالآباء يبيعون أبناءهم، والعكس صحيح أيضاً، أعني أن الأبناء يبيعون آباءهم كلما سنحت الفرصة لأولئك أو هؤلاء<sup>١</sup>.

ويبالغ هيغل أشد المبالغة حينما يصف الشخصية الزنجية بالافتقار إلى ضبط النفس أو أنها تستعذب الرق وتستسيغه، فيقول: «إن الرابطة الجوهرية الوحيدة التي وجدت ودامت بين الزوج والأوروبيين هي رابطة الرق. ولا يرى الزوج في هذه الرابطة شيئاً مشيناً لا يليق بهم، بل إن الزوج عاملوا الإنجليز أنفسهم على أنهم أعداء؛ لأنهم بذلوا جهداً كبيراً في إلغاء الرق وتجارة الرقيق في بلادهم»<sup>٢</sup>. ولذلك طالب هيغل بإلغاء الرق تدريجياً وحذر من إزالته فجأة.

ويؤكد ليفي بريل على وسم العقلية الأفريقية بعدم القدرة على التفكير العقلي المجرد أو التفلسف، فهي عقلية بدائية، والإنسان الأفريقي إنسان بليد العقل، عاجز عن التفكير والفهم واستيعاب أبسط الأفكار التجريدية أو إدراك أبسط الحقائق، لا سيما إن قام هو بنفسه بإجراء استدلال ما، هذا إلى أنه سرعان ما ينسى ما فهم. ولعل أهم ما ينقصه هو القدرة على تطبيق تفكيره بطريقة معتادة على أشياء أخرى غير تلك التي تقع تحت حواسه أو استهداف غايات أخرى غير

١. م. ن، ١٧٨.

٢. م. ن، ١٨١.

الغايات التي يدرك نفعها الفوري<sup>١</sup>. فالتفكير المنطقي من أصعب الأمور وأشقها على الأفريقي الذي لم يبلغ مرتبة الإنسانيّة الكاملة -وفقاً لرأي ليفي بريل - فهو في أحسن الظروف ثلثي إنسان<sup>٢٣</sup>.

ويرى بريل أنّ الأفارقة قد يُظهرون تفوقاً ملحوظاً في كلّ ما يعتمد على الذاكرة ولا يتطلب تفكيراً أو تعقلاً. ويستشهد في ذلك برأي المبشر (بتلي) الذي يصفه بالباحث المدقق، إذ يقول: «لا يفكر الأفريقيون ولا يعلّلون ما داموا يستطيعون الاستغناء عن ذلك، ويستوي في هذه الخاصّة الزوج وأفراد البنتو. وهم مشهورون بقوة الذاكرة، كما أنّ الطبيعة وهبتهم قوّة الملاحظة والقدرة على المحاكاة وسهولة التعبير. هذا إلى أنّهم يتحلّون بكثير من الصفات الحميدة، وقد يكون الواحد منهم خيراً، كريماً، محباً، نزيهاً، متفانياً، وفيّاً، شجاعاً، صبوراً، مثابراً، ولكنّ مواهب التعليل والابتكار عنده في حالة ركود. ومن اليسير عليه أن يدرك الظروف المحيطة به في اللحظة الراهنة وأن يهيئ نفسه لها ويؤدّي لها ما تتطلبه، ولكنّه يعجز عن وضع خطة جدية أو القيام باستنباط يستند إلى الذكاء»<sup>٤</sup>.

ويواصل بريل حديثه العنصري عن الأفريقي قائلاً: «ولا يفكر الأفريقي في شيء حتى نهايته قطّ، اللهم إلا إذا اضطرّ إلى ذلك اضطراراً. وهذه هي نقطة الضعف التي تسيطر عليهم والسمة التي تميّزهم»<sup>٥</sup>. هكذا يجرد «بريل» الأفريقي من كلّ قدرة على التفكير العقلي المنتظم أو أيّ قدرة على التفلسف بمعناه العام.

وقد تكرّرت هذه النزعة العنصريّة المقيّنة تجاه الأفريقي عند الكثيرين من

١. بريل، العقلية البدائية، ١٠.

2. two-third human

3. Bruhl, Primitive Mentality, 17.

٤. بريل، العقلية البدائية، ١٤.

٥. م. ن، ١٥.

مشاهير الفكر الغربي، سواء أكانوا فلاسفة أم مفكرين أم رحالة أم مبشرين، الذين رأوا أنَّ الأفارقة في غاية التأخر من الناحية العقلية، وأنهم غير أهل للتفكير المنطقي في كلِّ الحالات تقريباً، كما أنَّهم حسيون إلى أقصى درجة؛ إذ إنهم ينظرون إلى كلِّ ما لا يدركونه بوساطة الحواس على أنه من أمور السحر والشعوذة، ولذلك يجدون من العبث أن يقفوا عنده ويفكروا فيه. هذه هي الرؤية العامة التي يجدها المطلع على دراسات: إميل دور كايم، وأوجيست كونت، وجيمس فريزر، وسيجموند فرويد، ومالينوفسكي، وماكس مولر، وهيربرت سبنسر، وإدوارد تايلور،... وغيرهم من مشاهير الفكر الغربي الذين نظروا إلى الأفريقي من خلال رؤية عنصرية بغیضة، فحواها أن الزوج الأفارقة ينفرون من التفكير العقلي التجريدي والتعليلي بمعناه الصحيح، وهم غير قادرين على التفلسف أبداً. ممَّا حدا بالفيلسوف الفرنسي المعاصر عبدالنور بيدار إلى القول: «لقد تحوّل الإنسان الغربي ولبس رداء الذئب أمام الإنسان الآخر ذي لون البشرة المختلف عنه»<sup>١</sup>. وقد عُرِفَت هذه النزعة العنصرية المتمثلة في الزعم بأنَّ العالم الأوروبي عالم متفوق ومتطور للغاية في المجالات كافة عن بقية العالم بالمركزية الأوروبية. وأمام هذا التمييز العرقي وتجاه تلك العنصرية المقيتة التي شعر بها الأفارقة الذين ذهبوا للتعلّم في الغرب؛ حيث تمَّ وصفهم بأنهم «المنحدرين من العبيد» و«القادمين من المستعمرة البعيدة»، و«غير القادرين على التفكير العقلي والنقدي»، والذين لا قوا معاملة عنصرية سيئة في الخارج، وأيضاً في الداخل بعد عودتهم إلى أوطانهم من قبل المسؤولين الاستعماريين، وهو الأمر الذي أدّى إلى حالة من «الإحباط» أو «اليأس» لدى المثقف الأفريقي. وأمام هذا الشعور الذي

١. بيدار، المذهب الإنساني في الغرب، ٣٢.

عاناه المثقف الأفريقي، نشأت فكرة «الأونوما»<sup>١</sup>، وهي فكرة جديدة ومفهوم مفتاحي في الأدبيات الفلسفية الأفريقية الحديثة، وتعني «الإحباط» وهي تعادل معنى «الدهشة» عند اليونان. و«الأونوما» هي المفهوم الذي بدأت به الفلسفة الأفريقية النسقية في عشرينيات القرن العشرين نتيجة الإحباط الذي حفّز المثقف الأفريقي ليكتب فلسفته الخاصة، ويبدع ما يعبر عن ذاته، رغبةً منه في تجاوز الفترة الاستعمارية والعنصرية العرقية والتراث العبودي<sup>٢</sup>.

### نشأة الفلسفة الأفريقية وتياراتها

يرى أستاذ الفلسفة بجامعة بريوريا<sup>٣</sup> بجنوب أفريقيا جوناثان أو. شيماكونام<sup>٤</sup> أن «تلك التراكمات القبيحة من العبودية والكولونيالية والعنصرية، لم تشكل فقط تصوّر الأفريقي للعالم، ولكنها حرّضت المثقفين الأفارقة على إحداث ثورة فكرية. فلقد أدّى الإحباط من النظام الاستعماري إلى طرح أسئلة وردود أفعال غاضبة أدت إلى نشوء الفلسفة الأفريقية؛ أولاً في شكل قوميات، وبعد ذلك في شكل تصوّرات إيديولوجية»<sup>٥</sup>.

ومن ثمّ لم يكن غريباً أن تنشأ دعوات تدعو إلى القطيعة مع الفكر الغربي من أجل إخراج أفريقيا من حالة التبعية، ومن أشهر هذه الدعوات كانت دعوة السنغالي فلوين سار<sup>٦</sup> (١٩٧٢-؟) الذي دعا مفكّري القارة إلى الالتزام بقطيعة إبستمولوجية من خلال ترك المفاهيم الغربية التي لا تعبر عن الواقع الأفريقي

1. Onuma

2. Chimakonam, History of African Philosophy.

3. University of Pretoria

4. Jonathan O. Chimakonam

5. Ibid.

6. Felwine Sarr

الحقيقي، وتوظيف مفاهيم بديلة عنها مثل «lejom» الذي يعني الكرامة و«teranga» الضيافة و«ngor» الذي يحيل على معنى الشرف... كل هذا التجديد المفاهيمي من أجل التخلّص من التبعية الفكرية، سواء على المستوى الجماعي أو الفردي، لهذا يدعوننا «فلوين سار» المهتمّ باليومي إلى البحث عن طريقنا الخاص وترك الطرق التي رسمها الغير من قبل وأصبحت جاهزة<sup>١</sup>.

أي إنّ الفلسفة الأفريقية في جزء كبير منها كانت بمثابة ردّة فعل على ذلك التعالي الغربي والنظر إلى الثقافة الأفريقية بوصفها ثقافة ساذجة لا سبيل لها إلى التفكير النقدي العقلاني، وأنها عاجزة عن إدراك الفلسفة بوصفها فكراً ثانياً أو فكراً لاحقاً After Thought بحسب عبارة هيغل الذي يرى أنّ هناك فكراً أوّل هو الذي ينشأ في حياة الناس اليومية في شتى المجالات. أمّا الفلسفة، فهي التي تجعل هذا الفكر الأوّل موضوعاً للدراسة بحيث تكون فكراً في فكر أو فكراً ثانياً، وهو ما يعجز عن إدراكه الأفارقة بحسب رأي «هيغل» وكثير من الغربيين كما سبق أنّ أوضحنا. وهكذا، تعكس الحركات الفلسفية في أفريقيا تاريخ الفلسفة الأفريقية الذي تخطّى المائة عام تقريباً، وهو تاريخ قصير للغاية قياساً بالفلسفات الأخرى التي يتعدّى عمر بعضها العشرين قرناً من الزمان. ويرى كثير من المؤرّخين أنّ الفلسفة الأفريقية في عمرها القصير هذا، قد مرّت بأربع مراحل متميِّزة:

بدأت المرحلة المبكرة منها عام ١٩٢٠ تقريباً - حيث كان آلان ليروي لوك (١٨٨٥ - ١٩٥٤) أوّل الأشخاص المنحدرين من أصل أفريقي يحصل على

١. الصديق، «فلاسفة أفارقة سعوا إلى استكمال تحرير القارة السوداء»، ٤٢.

٢. قال عن Alain LeRoy Locke مارتن لوثر كينج الابن: «سنعلّم أطفالنا أنّ الفلاسفة لم يكونوا أفلاطون وأرسطو فقط، بل دو بويز وآلان لوك».

درجة الدكتوراه في الفلسفة من جامعة هارفارد الأميركية، وذلك في عام ١٩١٨م- ( وإن لم نجزم بأنه لم يكن هناك قبل هذا التاريخ رؤى فلسفية أفريقية، لكن غاية ما في الأمر أنه لم يكن هناك تدوين لهذه الأفكار؛ أي بإمكاننا القول إنه كان هناك فلاسفة أفارقة موجودين بالطريقة نفسها التي كان بها سقراط فيلسوفاً شفهياً دون أن يترك أي أثر مكتوب<sup>١</sup>. لكن ما بدأ مع هذا التاريخ وبعده هو الفلسفة النسقية الأفريقية، وتستمر هذه المرحلة حتى عام ١٩٦٠م. ويعرفها جوناثان شيماكونام بأنها «عصر الحركة التي تسمى الحفر الثقافي / الإيديولوجي بهدف استعادة الهوية الأفريقية وإعادة بنائها»<sup>٢</sup>. وقد استهدفت الفلسفة الأفريقية في هذه الحقبة استعادة الهوية الأفريقية وإعادة بنائها في ضوء الظروف التي يعيشها الأفريقي، أو كما يقول نكروما: «يجب أن تجد فلسفتنا أسلحتها في البيئة والظروف المعيشية للشعوب الأفريقية. من هذه الظروف يجب إنشاء المحتوى الفكري لفلسفتنا»<sup>٣</sup>. إذ لم يعد مقبولاً في نهاية الفترة الاستعمارية أن يستمر الأفريقي في تعريف نفسه ضمن النطاق الاستعماري الأوروبي الذي سلبه هويته الحقيقية ونظر إليه نظرة دونية.

فلم يكن مقبولاً أن يطرح الأفريقي على نفسه سؤال الكينونة: من أكون؟ أو من أنا؟ وتكون الإجابة هي إجابة العنصري الأبيض: أنت الهمجي، البربري،

١. يحدثنا تاريخ أفريقيا عن فيلسوف إثيوبي هو زيرا يعقوب Zera Jacob عاش في القرن السابع عشر وكان معاصراً للديكارت، وتوفي عام ١٦٩٢، وله كتاب مفقود عنوانه «التحقيقات» جمعت بعض أفكاره في كتاب «حكماء إثيوبيا». كما تحدث بيتر بودنرين في مقاله «سؤال الفلسفة الأفريقية» عن الدكتور ويليام آمو Dr William Amo الذي درس في الجامعات الألمانية في القرن الثامن عشر.

Bodunrin, The Question of African Philosophy, 161.

2. Chimakonam, History of African Philosophy.

٣. انظر: إيكام، في أنطولوجيا للفلسفة الأفريقية، ٣٤.

البدائي، الطبيعي، الأدنى من الإنسان... وغير ذلك من أوصاف عنصريّة غير موضوعيّة وصَفَ بها الأوروبي ذاك الأفريقي. ومن ثمّ ربط رواد هذه المرحلة الفلسفة بأنظمة الفكر المرتبطة بالثقافة، كما اهتمت بضرورة إنتاج فلسفة قوميّة وإيديولوجيا سياسيّة للنضال ضدّ الاستعماريّة، كما حاولوا التأكيد بطرق أكثر موثوقيّة على الهوية الأفريقيّة من خلال ترسيخ التراث الفلسفي الأفريقي الأصلي، وخاصة أن رواد تلك المرحلة كانوا من الذين تلقوا تعليمهم في المدارس الغربيّة، وتخصّصوا في الفكر الأوروبي والفلسفة الغربيّة، وعاشوا هذه العنصريّة أثناء تعلّمهم في الغرب وبعد مجيئهم إلى بلادهم من قبل المسؤولين الاستعماريين. وقد ازدهرت الفلسفة الأفريقيّة بالمعنى الأكاديمي الحديث منذ خمسينيّات القرن الماضي كتخصّص أكاديمي، وبدأ هذا الازدهار كردّ فعل على هذا التاريخ الطويل من إنكار إمكانيّة وجودها، أو بمعنى آخر إنكار قدرة الأفارقة على التفلسف ورفض إمكانيّة ظهور أية أفكار فلسفيّة على ساحة الفكر الأفريقي. ومثّلت هذه المحاولات جميعاً، والتي تواصلت طيلة العقود التالية، جهداً أفريقيّاً حثيثاً لتحرّر الفلسفة الأفريقيّة بمحاذاة التحرّر السياسي<sup>١</sup>.

ومن أشهر المدارس الفلسفيّة التي نشأت وازدهرت في هذه الفترة، كانت مدارس الفلسفة الإثنيّة، والإيديولوجيّة/ القوميّة. تلك المدارس الذي شكّلت حركة عُرفت باسم حركة التنقيب<sup>٢</sup> ويسمّيها البعض أيضاً بحركة الحفريّات، ولكنّي أفضل أن أسمّيها بحركة الحفاظ على الهوية الأفريقيّة، وهي تلك الحركة التي سعى أعضاؤها لبناء صرح الفلسفة الأفريقيّة من خلال تنظيم وجهات نظر العالم الثقافي الأفريقي، انطلاقاً من إبداع الذات بهدف استعادة الهوية المفقودة

١. عبد الكريم أحمد، «الفلسفة الأفريقيّة؟ أسئلة الهوية وآفاق التحرّر»، ١٠٣-١٠٤.



وإعادة بنائها من المقومات الأفريقية الخالصة من أجل التوصل إلى هوية أفريقية فريدة. وقد سعى آخرون من أعضاء هذه الحركة إلى تطوير إيديولوجيات تتوافق مع الإيديولوجيات الأفريقية المحلية، وقد تمّ تجميع معظم أعضاء هذه الحركة في إطار المدرسة المعروفة باسم الفلسفة الإثنية، وكان من أشهر فلاسفة هذه المرحلة: التبشيري البلجيكي بلاسيد تيمبلز<sup>١</sup> (١٩٠٦-١٩٧٧)، والكنيني جون مبيتي<sup>٢</sup> (١٩٣١-٢٠١٩)، والرواندي أليكسس كاجامي<sup>٣</sup> (١٩١٢-١٩٨١)، والغاني كوامي نكروما<sup>٤</sup> (١٩٠٩-١٩٧٢)، والسنغالي ليبولد سنغور<sup>٥</sup> (١٩٠٦-٢٠٠١)، والتنزاني جوليوس نيريري<sup>٦</sup> (١٩٢٢-١٩٩٩)، والمارتينيكي إيمه سيزاير<sup>٧</sup> (١٩١٣-٢٠٠٨).

بينما تبدأ المرحلة الثانية -وتسمى المرحلة الوسطى- منذ بداية الستينيات وحتى بداية الثمانينيات، وهي تلك الفترة التي شهدت الحركة المزدوجة، والتي تُدعى البناء والتفكيك، حيث «النقاش الكبير» بين التقليديين والحداثيين. وقد شهدت تلك المرحلة نقاشاً كبيراً احتدم بين الفريقين، بدأ أولاً حول الفلسفة العرقية أو الإثنية؛ إذ دافع عنها التقليديون من فلاسفة المرحلة المبكرة وأنصارها بوصفها أحد الاتجاهات أو النظريات التي يمكن استخدامها لتبرير وجود الفلسفة الأفريقية، والتأكيد على أنّ أفريقيا التقليدية لديها من الحكمة الشعبية والخطاب الفلسفي النقدي ما يدعم وجود فلسفة أفريقية فريدة ومتميزة وأصيلة، وبوصفها

- 
1. Placid Tempels
  2. John Mbiti
  3. Alexis Kagame
  4. Kwame Nkrumah
  5. Leopold Senghor
  6. Julius Nyerere
  7. Aime Cesaire

خطاباً أفريقيًا متمردًا لمواجهة الإمبريالية الغربية والهيمنة الثقافية من جهة، وبين حدثيين أو الكونيين من جهة أخرى، والذين هاجموا الفلسفة العرقية بوصفها قد شوّعت الهوية الأفريقية باعتبارها هوية بدائية ووحشية، مفضّلين عليها فلسفة تقوم على دمج الهوية الأفريقية مع هوية جميع الأجناس الأخرى. وقد اشتهر فلاسفة هذه الفترة تحت مسمى حركة التفكيك الأفريقية<sup>١</sup>، وأُطلق على أعضاء هذه الحركة اسم «الحدثيين أو الشموليين» الذين يعارضون أفكار حركة التنقيب، وينكرون فكرة الفلسفة القائمة فقط على الأفكار المحلية فقط، ويفضّلون إقامة فلسفة يتمّ فيها دمج الهوية الأفريقية مع هوية جميع الأجناس الأخرى.

وتضمّ هذه الفترة مجموعة من أشهر ممثلي الفلسفة الأفريقية وأكثرهم حضورًا، نذكر منهم: النيجيري كواسي ويريدو<sup>٢</sup> (١٩٣١-٢٠٢٢)، والنيجيري أولسيجون أولاديبو<sup>٣</sup> (١٩٥٠-؟)، والكونغولي ف. ي. موديمي<sup>٤</sup> (١٩٤١-؟)، والكيني د. أ. ماسولو<sup>٥</sup> (١٩٥٢-؟)، والكيني أوديرا أوروكا<sup>٦</sup> (١٩٤٤-١٩٩٥)، والبنيني بولين هاونتندجي<sup>٧</sup> (١٩٤٢-؟)، والأمريكي من أصول أفريقية بيتر بودونرين، والكاميروني ماسين توا<sup>٨</sup> (١٩٣١-٢٠١٤)، والكاميروني فايان

---

1. Afro- Deconstructinoism

2. Kwasi Wiredu

3. Olusegun Oladipo

4. V. Y. Mudimbe

5. D. A. Masolo

6. Odera Oruka

7. P. Hountondji

8. Macien Towa

إبوسي بولاجا<sup>١</sup> (١٩٣٤-؟)، والأمريكي من أصول أفريقية ريتشارد رايت<sup>٢</sup> (١٩٤٣-٢٠٠٨).

بينما مثلت المرحلة الثالثة، وهي التي بدأت منذ بداية الثمانينيات وحتى بداية التسعينيات، مرحلة البحث عن فلسفة أفريقية تعبّر عن الوجود الأفريقي من خلال النقد أو فيما عُرف بإعادة الإعمار النقدي الذي نشطت فيه الحركة الانتقائية التي تريد أن تنتقي وتختار الجيد من بين المحلي والعالمي. ففي هذه الفترة يتم الانتقال التدريجي من التفكيك في المرحلة الوسطى إلى إعادة بناء المعرفة الأفريقية بطريقة متكاملة. وهنا يكون التحدي الأول الذي يواجه هذه المرحلة، وهو إيجاد طريق وسط قابل للتوفيق بين الفلسفة الأفريقية التقليدية والفلسفة الأفريقية الحديثة؛ أي بناء فلسفة أفريقية جديدة غير ملوثة بالفلسفة العرقية، لكنها تعبّر عن طبيعة الأفريقي وهويته الحقيقية بعيداً عن التمايزات العرقية؛ إذ يتم التأكيد على أنّ الفلسفة الأفريقية يجب أن تتم بطرق فلسفية احترافية، مثل التحليل والتفكير النقدي والتماسك المنطقي، كما هو الحال في الفلسفة الغربية<sup>٣</sup>.

واشتهرت هذه الفترة باسم حركة الأفرو-انتقائية<sup>٤</sup>: وهي حركة عملت على التأليف بين الحركتين السابقتين، مرتئية أنّ الفلسفة التقليدية النابعة من البيئة المحلية ليست كافية لإقامة الفكر الجدلي الذي يثري الساحة الفلسفية الأفريقية، ومن ثمّ ارتأت أن تستعين بما يناسب البيئة الأفريقية من أفكار الأمم الأخرى. إنّها حركة أشبه بتيّار الجمع بين الوافد والموروث في ثقافتنا العربية؛ أي إنّها الحركة التي تنتقي الأفضل من الفلسفة التقليدية والأفضل من فلسفة الحداثيين من أجل

1. Fabien Eboussi Boulaga

2. Richard Wright

3. Chimakonam, History of African Philosophy.

4. Afro-Eclecticism

إنتاج فلسفة أفريقيّة أصيلة. ومن أهمّ أنصار هذه الحركة: الغاني كوامي جيكوي<sup>١</sup> (١٩٣٩-٢٠١٩)، والنيجيريري إيفيني منكيتي<sup>٢</sup> (١٩٤٠-٢٠١٩)، والغاني كوامي أيباه<sup>٣</sup> (١٩٥٤-؟).

وقد بدأ فلاسفة تلك المرحلة أنّهم من الصعب أن يتفلسفوا بعيداً عن النموذج الغربي؛ فقد رأوا أنّ التفلسف على غرار الفلسفة الغربيّة أمرًا لا ينبغي مطلقاً أصالة الفلسفة الأفريقيّة، وكان هذا نتيجة منطقيّة لفلاسفة تلك المرحلة الذين تعلّموا الفلسفة الغربيّة في الجامعات والمعاهد الغربيّة، وقام بعضهم بالتدريس في الجامعات الغربيّة؛ وأرادوا أن ينسجوا فلسفتهم الخاصّة على غرارها. لكنّ محاولات تبرير هذا الأمر، لم يبد مقنعاً للحريصين على الهوية الأفريقيّة وضرورة أن يتفلسف الأفريقي وفقاً لواقعه ولمشكلاته المحليّة لا وفقاً للفلسفة الغربيّة ومشكلاتها.

في حين بدأت المرحلة الرابعة للفلسفة الأفريقيّة في أواخر التسعينيات من القرن الماضي، وتمثّلت مع بداية الألفيّة الجديدة فيما عُرف بـ «فلسفة المحادثة»، وهي مرحلة تركّز على أسئلة العالم الحقيقي. وقد اشتهرت هذه الفترة تحت مسمّى حركة المحادثين النقديين<sup>٤</sup>، وهي الحركة التي تضمّ مجموعة من الفلاسفة

1. Kwame Gyekye
2. Ifeanyi Menkiti
3. Kwame Appiah

---

٤. يكفي أن نشير في هذا المقام إلى أنّ الفيلسوف الكاميروني إيوسي بولاجا (١٩٣٤-؟) حاصل على بكالوريوس اللاهوت ودكتوراه في الفلسفة والآداب من جامعة ليون. كما أنّ فالتين موديمي المولود في الكونغو الديمقراطيّة (١٩٤١-؟) هو أستاذ الأدب المقارن في جامعة ديوك Duke University ومدير المؤتمرات في مدرسة الدراسات العليا في العلوم الاجتماعيّة بباريس. سافر إلى الولايات المتّحدة لظروف سياسيّة ودرّس في جامعة ستانفورد Stanford University.

5. The Critical Interlocutors

الذين يشتركون بصفة دائمة في حلقات نقاشية ومحادثات نقدية تبرز أصالتهم الفلسفية ومدى إبداعاتهم وابتكاراتهم في مجال الفلسفة الأفريقية الخالصة. كما تركّز هذه المدرسة على نقد الأفكار الفلسفية المطروحة وبيان الغثّ فيها من السمين. كما أنّهم يرون أنّه لا يمكن إنشاء نظرية جديدة في الفلسفة الأفريقية إلا بوساطة فلاسفة أفارقة فرديين يستفيدون من «الماضي القابل للاستعمال» وعمق الأصالة الفردية في إيجاد حلول للمطالب الحياتية المعاصرة. وينتعث أعضاء هذه الحركة في هذه الفترة الراهنة، وتتوالى إصداراتهم الفكرية هنا وهناك، ويطلق عليهم النقاد والباحثون أصحاب مدرسة المحادثة النقدية. وأشهر فلاسفة هذه المدرسة: الجنوب الأفريقي جوناثان شيماكونام، والفلاسفة النيجيريون: جودفري أوزومبا<sup>١</sup> (١٩٦٠-؟)، وبانتيلون إيروجبو<sup>٢</sup> (١٩٥١-؟)، وإينوسنت أسوزو<sup>٣</sup> (١٩٥٢-؟)،... وغيرهم.

### أهم المساهمات الفلسفية المدافعة عن الهوية الأفريقية

كان من الضروري ونحن نستكشف عالم الفلسفة الأفريقية أن نقوم بعرض أهم المحاولات للفلسفة الأفريقية التي قد يتّضح معها ولو إجابات جزئية عن طبيعة هذه الفلسفة التي مرّ على بداية تكوّنها- كما سبق أن أشرنا- ما يزيد على مائة عام تقريباً. وسوف نعرض فيما يلي لأهم هذه المحاولات التي قام بها الفلاسفة الأفارقة من الذين جعلوا هدفهم الأول هو الدفاع عن الهوية الأفريقية ونقد الهيمنة الاستعمارية الغربية، عسى أن نتمكّن من إلقاء نظرة معبرة -من هذا المنظور- على الفلسفة الأفريقية، ليس فقط في مفهومها وحرركاتها، ولكن على أهم فلاسفتها، ونقف على حقيقة رؤاهم الفلسفية.

1. Godfrey Ozumba
2. Pantaleon Iroegbu
3. Innocent Asouzu

### ١. الفلسفة الواقعية النقدية عند نكروما

يُعدّ الزعيم الغاني كوامي نكروما<sup>١</sup> (١٩٠٩-١٩٧٢) من أهمّ المناضلين الأفارقة ضدّ الاستعمار، فقد خاض غمار العمل السياسي في بلاده؛ فهو أوّل رئيس لجمهورية غانا المستقلة (١٩٦٠-١٩٦٦) كما كان رئيس الوزراء الأوّل (١٩٥٧-١٩٦٠)، وأبرز دعاة الوحدة الأفريقية، وواحد من أهمّ مؤسسي منظمة الوحدة الأفريقية قبل إسدال الستار عليها في يوليو ٢٠٠٢. كان له علاقات وطيدة بمصر؛ إذ تزوّج من المصرية فتحية رزق بمباركة الرئيس جمال عبدالناصر الذي كان صديقاً مقرباً له، كذلك منحه مصر قلادة الجمهورية، ومنحته جامعة القاهرة الدكتوراه الفخرية عام ١٩٥٨. ترك مجموعة من المؤلّفات التي عكست أفكاره وفلسفته، كان من أهمّها: «نزعة الضمير»، «عن الحرية أتحدّث»، «يجب أن تتحد أفريقيا»، «الاستعمار الجديد»، «الأيام المظلمة في غانا»، «المسار الثوري»، «النضال الطبقي في أفريقيا»، «يستمرّ الكفاح»، «بديهيات كوامي نكروما»، «نحو الحرية من الاستعمار»، «دليل الحرب الثورية»، «صوت من كوناكري»، «ما أعنيه بالعمل الإيجابي»، وكذلك نشر سيرته الذاتية بعنوان «غانا».

وقد ارتكزت فلسفته الواقعية السياسية على ثلاث قواعد أساسية هي:

أ. يجب أن نسعى أولاً لتحقيق السيادة السياسية، وبعد ذلك سيتحقّق كلّ شيء. وهو ما يعبر عن مبدأ الاستقلالية؛ حيث التسليم باستقلالية الأرض والعقول الأفريقية ونطاقها الأفريقي، وهو ما يعبر عنه بالقول: «أفريقيا للأفريقيين».

ب. نحن نفضّل المخاطر في ظلّ الحرية على الاستقرار في ظلّ العبودية. وهي دعوة تعكس مدى إعلاء «نكروما» لقيمة الحرية، وأنّه يفضّل الحرية مع افتراض وجود الخطر على العبودية مع السلم، فالبحث عن الحرية

والاستقلال غاية يجب أن تُدرك مهما كانت تكلفة إدراكها باهظة.  
ج. إنَّ تخليص أفريقيا من قيود الحكم الأجنبي هو الضمان الوحيد للاستقلال.  
وتخليص أفريقيا من قيود الحكم الأجنبي يتحقق من خلال الدعوة العقلانية  
للأفارقة إلى التضامن والاتحاد. ومن أجل ذلك كان سعي «نكروما» الدائب  
لتأسيس مؤسسة الوحدة الأفريقية.

وتعدّ الفلسفة الواقعية النقدية هي الإسهام الفلسفي الحقيقي لكوامي نكروما،  
إذ وجه سهام النقد إلى الفلسفة الغربية مرتين أن فلاسفة الغرب كثيراً ما يعزلون  
عن الواقع ويعيشون في أبراج عاجية، يتشدقون بمفاهيم قديمة بالية لا تمت  
للوواقع بصلة، رغم أن التاريخ المبكر للفلسفة يظهرها ذات جذور حيّة متغلغلة  
في حياة الإنسان والمجتمع البشري<sup>١</sup>.

## ٢. الفلسفة العرقية والحكمة الفلسفية عند كواسي ويريدو

يُعدّ الأكاديمي والفيلسوف النيجيري كواسي ويريدو<sup>٢</sup> (١٩٣١-٢٠٢٢)  
في الحقيقة الفيلسوف الأكثر شهرة ودراسة في أفريقيا؛ إذ تناولت العديد من  
الدراسات والدوريات المتخصصة جوانب فكره المختلفة، وقد أقيمت عدّة  
مؤتمرات في جامعات أفريقية مختلفة لتناول فكره الفلسفي. تلقى تعليمه  
الفلسفي بجامعة أكسفورد على يد فيلسوف العقل البريطاني الشهير جلبرت  
رايل<sup>٣</sup> (١٩٠٠-١٩٧٦). ويُعدّ ويريدو عضواً ناشطاً في مجال الفكر والفلسفة  
الأفريقيين، ونائب رئيس المجلس الأفريقي للفلسفة. وكانت مساهمته الفلسفية  
الأبرز في فضاء الفلسفة الأفريقية، هي سعيه الدائب لإنهاء الاستعمار المفاهيمي  
للفكر الأفريقي، والعمل على قيام فلسفة أفريقية أصيلة تعبر عن حقيقة وواقع

1. Nkrumah, Consciencism: Philosophy and Ideology for Decolonization, 29.

2. Kwasi Wiredu

3. Gilbert Ryle

الإنسان الأفريقي. ومن أهم مؤلفاته: الفلسفة والثقافة الأفريقيّة (١٩٨٠)، الجامعات والتفاصيل الثقافيّة: منظور أفريقي (١٩٩٦)، نحو إنهاء الاستعمار من الفلسفة والدين الأفريقيين (١٩٩٨)، الفلسفة الشفويّة للشخصيّة، رفيق الفلسفة الأفريقيّة (٢٠٠٣).

أراد ويريدو أن يقيم فلسفة أفريقيّة أصيلة بعيدة عن فلسفة المستعمر الغربي، وأن ينهي الاستعمار من الفلسفة والدين الأفريقيين، فراح يستجوب الفلسفة الغربيّة من منظور أفريقي، وهو الأمر الذي يميّزه عن فلاسفة حركة التنقيب. كما عمل على إثارة الوعي الأفريقي حول ما يخصّ الفكر الأفريقي والفلسفة الأفريقيّة الخالصة والدين الأفريقي الذي يعبر عن الثقافة الأفريقيّة، تمامًا كما ذهب جون مبيتي.

وقد سعى ويريدو إلى الإجابة عن عدّة تساؤلات انشغل بها على طول مشواره الفلسفي، ولا سيّما في كتابه الأهم «الفلسفة والثقافة الأفريقيّة»، وكان من أهمّ هذه الأسئلة الجوهرية: بماذا يمكن أن تسهم الفلسفة في الثقافة الأفريقيّة؟ ما الذي يمكن أن يستخلص منها؟ هل يمكن أن تكون هناك فلسفة أفريقيّة حقيقية تتجاوز الفكر الشعبي التقليدي؟ حاول ويريدو من خلال سلسلة من المقالات تحديد وإثبات دور الفلاسفة الأفارقة المعاصرين، وهو يرى أنّه دور مميّز، وأنّ أهمّ ما يميّز الفلاسفة الأفارقة هو اتّساع الأفق لدى معظمهم وبعدهم عن الرؤى الدوغماتيّة، فيوضح كيف يمكنهم استيعاب التطوّرات الحديثة في الفلسفة وتطبيقها على التغيّرات الاجتماعيّة والفكريّة العامّة المرتبطة بـ «التحديث» والانتقال إلى هويّات وطنيّة جديدة. كما تعكس مقالاته المتعدّدة كيفية إمكانيّة استغلال الموارد التقليديّة واختبار افتراضات الفلسفة الغربيّة للتنمية، لكن في إطار اللغة الأفريقيّة وثقافتها الخالصة<sup>1</sup>.

وتعني الفلسفة الإثنيّة أو العرقية عند ويريدو فلسفة الشعوب في أفريقيا وليس

1. Wiredu, Philosophy and an African Culture, 1980.



الأفراد. إنَّها فلسفة تعبّر عن الشعب ككلّ، ولذلك لا يمكن أن يوجد فيها مَنْ يعادل سقراط أو زينون أو غيرهما ممّن يقدّم فلسفة تعبّر عن فرد واحد. ولذلك، فمصادر هذه الفلسفة تكمن في الأمثال الشعبيّة، والشعر، والأغاني، والأساطير، والأدب الشفاهي بشكل عام. وإنّ الفلسفة الأفريقيّة غير قابلة للاختزال في فئات الفلسفة الغربيّة. ومن ثمّ كان شغل ويريدو الشاغل هو إنهاء الاستعمار المفاهيمي للفلسفة الأفريقيّة بحيث تقدّم هذه الفلسفة مفاهيمها الذاتيّة بنفسها، والتي تعكس معانيها الأفريقيّة الخاصّة<sup>١</sup>. ولذلك يطالب كواسي ويريدو مع زميله هونتوندجي الحكومات الأفريقيّة بتأمين الاستقلال الذي لن يكون إلّا من خلال الاهتمام بتطوير العلوم والتكنولوجيا، كما يجب على هذه الحكومات أن تعتني بمحو الأميّة، وتشجيع الثقافة، والتفكير النقدي الابتكاري، والجدل التحليلي، والاختبار التنافسي للفرضيات البديلة التي تعمل على تأصيل كلّ ما هو أصيل ويعبّر عن الهوية الأفريقيّة الخالصة<sup>٢</sup>.

### ٣. جوليس نيريري وفلسفة أوجاما المناهضة للإمبرياليّة الغربيّة

وهنا نتوقّف مع فيلسوف من أشهر الفلاسفة الأفارقة الذين ناهضوا الإمبرياليّة الغربيّة، وهو الفيلسوف التنزاني جوليس كامباراج نيريري<sup>٣</sup> (١٩٢٢-١٩٩٩)، ذلك القومي الاشتراكي الذي لقّب بـ«أبي الأمة»، و«المعلم»؛ لكونه كان معلّمًا بمدرسة ثانويّة، وحينما أصبح رئيسًا لتنزانيا قاد شعبه بحكمة وحزم مثل المعلّم الجيّد الذي يوجّه تلاميذه. كان ناشطًا، وسياسيًا، ومنظرًا سياسيًا مناهضًا للاستعمار في تنزانيا، حكم تنجانيقا كرئيس للوزراء من ١٩٦١ إلى ١٩٦٢ ثمّ كرئيس من

1. Masolo, Africanizing Philosophy: Wiredu, Hountondji, and Mudimbe, In: Adeshina Afolayan, Toyin Falola, 69-70

2. Hallen, A short history of African philosophy, 52.

3. Julius Nyerere

١٩٦٢ إلى ١٩٦٤، وبعد ذلك قاد تنزانيا (زنجبار وتنجانيقا) كرئيس من ١٩٦٤ إلى ١٩٨٥. كان عضواً مؤسساً في حزب تنجانيقا للاتحاد الوطني الأفريقي (تي إيه إن يو) - الذي أصبح في عام ١٩٧٧ حزب (تشاما تشا مايندوزي) (الحزب الثوري) - وترأسه حتى عام ١٩٩٠. وكان من أكبر المنادين بتأسيس منظمة الوحدة الأفريقية. ترك مجموعة من المؤلفات عبّرت عن فلسفته الاشتراكية الخاصة، كان من أشهرها: الحرية والوحدة ١٩٦٧، الحرية والاشتراكية ١٩٦٨، الحرية والتطور ١٩٧٣. كما ترجم رائعتي شكسبير: «تاجر البندقية»، و«يوليوس قيصر» إلى اللغة السواحلية. وعندما تولّى رئاسة تنزانيا عمل على إنهاء توظيف معظم البريطانيين الذين كان يشغلون المناصب العليا خلال الفترة الاستعمارية، واختار بدلاً منهم شباب أفريقي متعلّم لتولّي تلك المناصب الحساسة.

أسس نيريري فلسفة سياسية أفريقية خالصة عُرفت باسم «أوجاما»، وكلمة «أوجاما» تعني باللغة السواحلية الأسرة الممتدة، وتقوم هذه الفلسفة على سياسة اجتماعية واقتصادية يتمّ تطويرها بناء على فكرة الزراعة الجماعية وإضفاء الطابع القروي على الريف، وزيادة مستوى الاعتماد على الذات على المستويين الفردي والوطني، وإعادة تقاليد وعادات ما قبل الاستعمار، والاعتماد على النظام القروي للتغلب على مشكلات القبيلة التي تدفع الناس للانفصال إلى قبائل على أساس الهويات القديمة، ويتم ذلك في ظلّ نظام اشتراكي عام<sup>٢</sup>.

واشتهر نيريري بمناهضة الإمبريالية الغربية، فعملت إدارته أثناء تولّيه حكم البلاد على إنهاء مظاهر الاستعمار كافة و«أفرقة» الخدمة المدنية مع تعزيز الوحدة

---

1. Ujamaa

2. See, Sheikheldin, «Ujamaa: Planning and Managing Development Schemes in Africa, Tanzania as a Case Study», 78-96.

بين الأفارقة الأصليين والأقليات الآسيوية والأوروبية في البلاد. وقدّمت -أيضاً- التدريب والمساعدة للجماعات المناهضة للاستعمار التي تناهض حكم الأقلية البيضاء في جميع أنحاء جنوب أفريقيا، وواصل -دون جدوى- تشكيل الوحدة الأفريقية لاتحاد شرق أفريقيا مع أوغندا وكينيا.

وقد كان نيريري شديد الانتقاد لنظام القيم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية التي فرضت على بلاده خلال فترة الاستعمار، فعمل بلا كلل للعودة إلى القيم الأفريقية التقليدية. كان يؤمن بأنّ على الأفارقة إنهاء الاستعمار الذي مازال يسكن عقولهم حتى يستطيعوا أن يقبلوا أنفسهم كأفارقة. لذلك دعا إلى التخلص من نظام التعليم الذي أدخله البريطانيون إلى تنزانيا عندما احتلّوها عام ١٩٠٠؛ إذ رأى أنّه نظام تعليمي لا يلبي احتياجات المجتمع التنزاني، وأنّه نظام تعليمي قد تمّ فرضه على الأفارقة لينفّرهم من قيمهم المحلية، ويعمل - في الوقت نفسه - على تعزيز القيم الغربية؛ لذلك دعا إلى نظام تعليم يلائم طبيعة الشعب ويكون أكثر صلة بالثقافة المحلية وأكثر تعبيراً عن الذات الأفريقية<sup>١</sup>. وقد وجدت دعوة نيريري صدى كبيراً في البلدان الأفريقية المجاورة.

ولذلك عمل جوليوس نيريري على استعادة وتأسيس الهوية الأفريقية الحقيقية من خلال سياساته الاقتصادية والسياسية التي عملت على تأكيد الاستقلال وإحياء تقاليد فترة ما قبل الاستعمار مقاوماً الرأسمالية الاستعمارية المقيمة التي أعلنت من قيمة الفرد على المجتمع، وأحلّ محلّها النظام الاشتراكي الذي يعلي من شأن المجتمع على الفرد. وقامت اشتراكيته على ثلاثة مبادئ، هي: العمل من قبل الجميع ومنع الاستغلال، والتقاسم العادل للموارد التي أنتجتها الجهود الجماعية

1. See: Major and Mulvihill, Julius Nyerere (1922-1999), An African Philosopher, Re-envisions Teacher Education to Escape Colonialism, 15.

والعمل المشترك، والتأكيد على المساواة والاحترام وكرامة الإنسان<sup>١</sup>. وقد رأى نيريري أن الأفارقة لا يمكنهم أن يستعيدوا هويتهم إلا إذا كانوا أحرارًا حرية تامة، حرية تتجاوز الإمبريالية الثقافية التي خلفها الاستعمار بعد جلائه عن الأرض. ولذلك اهتم اهتمامًا فائقًا بالتعليم بوصفه أحد الدعائم المهمة للحفاظ على الهوية الأصيلة، فوضع تصورات خاصة لإعادة تأهيل المعلمين كي يتشربوا مبادئ الهوية الأفريقية بعيدًا عن مبادئ الإمبريالية الفكرية التي نفّشت في أنظمة التعليم أثناء فترة الاستعمار. ومن ثمّ كانت فلسفته ترمي إلى الاعتماد على الذات، فاهتم بتطوير الزراعة وشؤون الاقتصاد والسياسة في مقابل النقد الصارم لنظام القيم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية الذي فرض على بلاده خلال فترة الاستعمار، وعمل بلا هوادة على العودة إلى القيم الأفريقية التقليدية بدلًا من تلك القيم التي غرسها المستعمر في نفوس الأفارقة؛ إذ آمن بأنّه يستوجب على الأفارقة أن يزيلوا الاستعمار من عقولهم -أولًا- من أجل قبول أنفسهم كأفارقة<sup>٢</sup>. وقد كان نيريري حريصًا أيضًا على تغيير تلك القيم الاقتصادية والاجتماعية التي غرسها المستعمر في بلاده، فقد رأى أن المستعمر قد شجّع النظام الرأسمالي الذي شجّع الفردية على حساب المجتمع. فقد صرح نيريري بأن الرأسمالية تعزّز الفردية المفرطة التي تقوم على التنافس بدلًا من التعاون؛ ورأى أن النظام الرأسمالي يستغلّ القويّ فيه الضعيف، ويتمّ تقسيم المجتمع إلى مجموعة من الجماعات المتعادية، ممّا يعزّز عدم المساواة في المجتمع؛ حيث ينقسم المجتمع إلى قلة غنية متفوّقة وكثرة فقيرة متدنية. فأهمّ ما يهتمّ النظام الرأسمالي هو وفرة

---

1. Ibid, 16.

2. Ibid, 15-22.

الإنتاج وتحقيق الأرباح، وليس الرضا البشري أو مصلحة المستهلك<sup>١</sup>.  
 ومن ثمَّ فإنَّ الحلَّ الأمثل للحفاظ على الهوية عند نيريري، يكمن في فلسفة  
 «أوجاما» التي تنبع من أعماق الثقافة الأفريقيَّة الأصيلة، وتستند إلى استعادة القيم  
 الأفريقيَّة الأصيلة للإخاء والتعاون والعمل الجماعي التي كانت سائدة قبل قدوم  
 المستعمرين. ولذلك فإنَّ فلسفة «أوجاما» فلسفة جماعيَّة تقوم على الـ«نحن»  
 بدلاً من الـ«أنا»، وتنطلق من الثقافة الأفريقيَّة الأصيلة التي تؤكد الهوية وتناهض  
 القيم الغربيَّة التي زرعتها الاستعمار، والتي أدت إلى نفور الأفارقة من ماضيهم<sup>٢</sup>.  
 وكان يعتقد أنَّ العدالة الاجتماعيَّة لا يمكن أن تتحقَّق إذا لم تكن هناك مساواة  
 بشريَّة مطلقة. ومن ثمَّ كان اعتماد نيريري على سياسة الحزب الواحد والواحد  
 في البلاد، ممَّا جعل معارضية يتهموه بالديكتاتوريَّة.

وبختام القول عن فلسفة «أوجاما» يمكننا أن نقول إنَّ أهمَّ ما يميِّز الفلسفة  
 الأفريقيَّة أنَّها فلسفة جماعيَّة؛ أي إنَّها تقدِّم نفسها كنظريَّة اجتماعيَّة تعطي الأولوية  
 للوئام المجتمعي على الرؤى الفرديَّة، وتبحث عن هويِّتها الأفريقيَّة الخالصة بعيداً  
 عن نظريَّات المركزيَّة الغربيَّة.

#### خاتمة (أبرز النتائج):

لقد توصلنا في هذه الدراسة إلى مجموعة من النتائج المهمَّة، نعرض فيما  
 يلي لأهمِّها:

أولاً: نشأت الفلسفة الأفريقيَّة تحت إصرار الأفريقي على البحث عن هويِّته  
 التي حاول المستعمر الأوروبي تعريبه عنها، سواء بفرض ثقافته ولغته كما فعل  
 المستعمر الإنجليزي أو من خلال مفهوم الاستيعاب الذي استخدمه المستعمر

1. Ibid, 16.

2. Ibid.

الفرنسي الذي يهدف إلى تحويل الأفارقة إلى فرنسيين عن طريق استبدال الثقافة الفرنسية بالثقافة الأفريقية. ومن هنا وجد الأفريقي أن بناء فلسفة أفريقية تقوم على الثقافة المحليّة واللغة الأفريقية، هي قاعدة التمثال لبناء إيديولوجية سياسية من شأنها إبراز الهوية الأفريقية المفقودة. مع قناعة الأفارقة الذاتية بأنهم لن يستعيدوا هويتهم إلا إذا كانوا أحرارًا. وتتجاوز الحرية هنا الجلاء العسكري والهيمنة السياسيّة للمستعمر إلى معنى آخر، وهو الاستقلال الشامل عن الإمبرياليّة الأوروبيّة، سياسيًا وثقافيًا واجتماعيًا واقتصاديًا، ولن يكون ذلك إلا عبر تطوير إيديولوجية سياسيّة واجتماعيّة واقتصاديّة تضرب بجذورها في الثقافة الأصليّة الأفريقية والقيم التقليديّة للمجتمع الأفريقي.

ثانيًا: أظهرت هذه الدراسة تهافت الرؤية الغربيّة العنصريّة للأفريقي الذي يمكنه القيام بالأعمال كافّة، باستثناء القدرة على التعقّل أو التفكير فلسفيًا، باعتبار أنّ الفلسفة فكر ثان أو فكر لاحق يحتاج قدرات عقليّة لا تتوافر لدى الأفريقي. ومن ثمّ توصلت هذه الدراسة عبر عرضها لمجموعة من المساهمات الفلسفيّة الأفريقية إلى عكس هذا الزعم الأوروبي المتحيز حول أفريقيا كعرق، وأنّ الأفريقي قادر على التفلسف قبل مجيء الاستعمار الغربي وأثنائه وبعده، وأنّه قادر على التفكير شأنه في ذلك شأن الأوروبي وغيره، وأنّ له فلسفة متميّزة ومتماسكة تخصّه، وأنّ مزاعم الغربي العنصريّة قد عفا عليها الزمن وأصبحت غير منطقيّة ولا يمكن تصوّرها.

ثالثًا: أظهر هذا العرض للفلسفة الأفريقية أنّها حققت ما حلمت به الفلسفة اليونانيّة ولم تستطع تحقيقه؛ إذ حلمت الفلسفة اليونانيّة مع فيلسوف من أهمّ فلاسفة عصرها الذهبي، وهو أفلاطون، الذي رأى أنّ المجتمعات تسعد إذا ما تولّى أمورها فيلسوف، وعندما شعر بصعوبة تحقيق هذا الأمر؛ أي أن يحكم

الفيلسوف، ذهب إلى القول إنّه لا بأس أن يتفلسف الحكّام، كي يتزوّدوا بالحكمة فيديروا شؤون البلاد على النحو الأكمل. فإذا لم يتحقّق حلم أفلاطون في الحضارة الغربيّة إلّا مرّة واحدة مع الإمبراطور الروماني ماركوس أوريليوس الإمبراطور الفيلسوف، فإنّه قد تحقّق على إطار واسع في الفلسفة الأفريقيّة مع الرؤساء والزعماء الفلاسفة، من أمثال: كوامي نيكروما، وليولد سنغور، وجوليوس نيريري، وأحمد سيكوتوري، وباتريس لومبومبا، ونيلسون مانديلا، وهذا بلا شكّ أمر تمتاز به الفلسفة الأفريقيّة على الفلسفة الغربيّة.

رابعاً- لا شكّ أنّ هناك مجموعة من المعينات التي تعيق مشروع الفلسفة الأفريقيّة، لعلّ أهمّها عدم وجود لغة أفريقيّة واحدة يتقنها جميع الأفرقة يمكن من خلالها صياغة هذه الفلسفة، وتكون هويّتها مرتبطة بثقافة ومجتمع متجانس بشكل كبير. وقد اجتهد الكثير من فلاسفة أفريقيا من أجل التغلّب على هذه المعضلة من خلال قراءة الفلسفة الأفريقيّة بتنوّعاتها الثقافيّة من خلال التقليد التحليلي؛ أي صياغة المعنى والحقيقة كجهد يشكل في النهاية تحليلاً مفاهيمياً/ منطقيّاً للغة. كما تفتقر الفلسفة الأفريقيّة إلى تراث فلسفي مدوّن من الممكن أن يكون أحد المنطلقات للفلسفة الأفريقيّة الراهنة، لكن يبقى الموروث الشفاهي والمشكلات الراهنة، موضوعات راهنة كافية للتغلّب على هذا العائق.

### لائحة المصادر والمراجع

١. إيكانم، فرانسيس، في أنطولوجيا للفلسفة الأفريقية، ترجمة حنان عباس، مجلة أوراق فلسفية، العدد ٧٧-٧٨، ٢٠٢١.
٢. بريل، ليفي، العقلية البدائية، ترجمة الدكتور محمد القصاص، القاهرة، مكتبة مصر، د. ت.
٣. بيدار، عبدالنور، المذهب الإنساني في الغرب، ترجمة فوزية العشماوي، القاهرة، المركز القومي للترجمة، ٢٠٢١.
٤. الصديق، حسن، «فلاسفة أفارقة سعوا إلى استكمال تحرير القارة السوداء»، مجلة أفكار، العدد ١٤، مارس ٢٠١٧.
٥. عبدالكريم أحمد، محمد، «الفلسفة الأفريقية: أسئلة الهوية وآفاق التحرر»، مجلة قراءات ثقافية، المتمدن الإسلامي، العدد ٤٧، يناير ٢٠٢١.
٦. هيغل، جورج فيلهلم فريدريش، محاضرات في فلسفة التاريخ، ج ١، (العقل في التاريخ)، ترجمة إمام عبدالفتاح إمام، بيروت، دار التنوير، ط ٣، ١٩٨٣.
٧. وطفة، علي أسعد، الوجه العنصري المظلم في الفلسفة الكانطية - مأزق كانط الأخلاقي، مقال إلكتروني (تم الدخول إليه في: ١٣ / ١ / ٢٠٢٣) على الرابط الإلكتروني الآتي:  
<https://watfa.net/archives/11835>
8. Bodunrin, P. O, The Question of African Philosophy, The Journal of Philosophy, Cambridge University Press, Volume 56, Issue 216, (April 1981).
9. Bruhl, Levy, Primitive Mentality, University of France Press, Paris, 1947.
10. Chimakonam, Jonathan O, History of African Philosophy, Internet Encyclopedia of Philosophy, Available at: <https://iep.utm.edu/history-of-african-philosophy/>
11. Cone, James, Risks of Faith: The Emergence of a Black Theology of Liberation 1968-1998, Beacon Press, 2000.
12. Deacon, Moya, African Philosophy: From Drums and Masks to Rationality, submitted in full fulfillment of the requirement for the degree master Master of arts in philosophy in the faculty of arts at the Rand Afrikaans University, October, 1996.



13. —————, Trends in African philosophy, in The African Philosophy Reader, edited by P. H Coetzee And A. P. J. Roux, Routledge, New York, 1998.
14. Eze, Emmanuel Chuckwudi, The Color of Reason: The Idea of “Race” in Kant’s, Blackwell Publishers Ltd, 1997.
15. Hallen, Barry, A short history of African philosophy, Indiana University Press, Bloomington, 2002.
16. Hume, David, Essays Moral, Political, and Literary, Vol .1, Edited by T. H. Green and T. H. Grose, London, 1882.
17. Kant, Immanuel, Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime and Other Writings, edited by: Patrick Friedrson and Pual Guyer, Cambridge University Press, New York, 2011.
18. Major, Thenjiwe and Thalia M. Mulvihill, Julius Nyerere (1922-1999), An African Philosopher, Re-envisions Teacher Education to Escape Colonialism, New Proposals: Journal of Marxism and Interdisciplinary Inquiry, Vol. 3, No. 1, (October 2009).
19. Masolo, D.A, Africanizing Philosophy: Wiredu, Hountondji, and Mudimbe, In: Adeshina Afolayan, Toyin Falola, The Palgrave Handbook of African Philosophy, Editors:, published by Springer Nature, New York , 2017.
20. Nkrumah, Kwame, Consciencism: Philosophy and Ideology for Decolonization, Panaf Books, London, 1970.
21. Outlaw, Lucius T, Jr, Black Philosophy, African Philosophy, Africana Philosophy: Transnational Deconstructive and Reconstructive Renovations in “Philosophy”, Editors: Adeshina Afolayan, Toyin Falola, The Palgrave Handbook of African Philosophy, Springer Nature, New York, 2017.
22. Oyeshile, Olatunji A, On Defining African Philosophy: History, Challenges and Perspectives, Humanity & Social Sciences Journal 3 (1), 2008.
23. Paton, H. J, The Categorical Imperative - A study in Kant’s Moral Philosophy, Hutchinson’s University Library, Oxford, 1946.

24. Sheikheldin, Gussai H. "Ujamaa: Planning and Managing Development Schemes in Africa, Tanzania as a Case Study", *Africology: The Journal of Pan African Studies* 8.1, (2014).
25. Wiredu, Kwasi, *Philosophy and an African Culture*, Cambridge University Press, 1980.
26. Wood, Allan, Kant's Formulations of The Moral law, in *A Companion to Kant*, edited by Graham Bird, Blackwell publishing, LTd, U.S.A, 2006.



# هيغل وأفريقيا في نقد ضحالة الوعي الاستعماري

مونيس بخضرة<sup>١</sup>

## مقدمة

بناءً على أهمية أفريقيا الفلسفية والثقافية بشكل عام، يسعى هذا البحث إلى مقارنة موضوع لطالما طرح كثيراً من الأسئلة في الفلسفة، وبالتحديد حول علاقة هيغل بأفريقيا ودعمه للنزعات الاستعمارية الأوروبية، ومواقفه الشهيرة من الفكر الأفريقي، والتي غالباً لم تخدم صورة أفريقيا الطبيعية.

لقد سبق للفيلسوف المعاصر «كارل بوبر» أن ربط حمى صدام الحضارات والثقافات بالمشكلات العميقة للحضارة الأوروبية، وما انجر عنها من مأس وأزمات مسّت البشرية في جوهرها، ظهرت في الاستعباد وحركات الرقّ والحملات الاستعمارية على الشعوب غير الأوروبية. وفي هذا الشأن يقول كارل بوبر: يرتبط اهتمامي بصدام الحضارات باهتمامي بمشكلة كبرى، مشكلة خصائص حضاراتنا الأوروبية ومنشئها. في رأيي أنّ ثمة إجابة جزئية عن هذا السؤال تكمن على ما يبدو في حقيقة أنّ حضارتنا الغربية مشتقة من الحضارة الإغريقية، ولقد نشأت الحضارة الإغريقية - تلك الظاهرة الفذة - في صدام الثقافات، صدام ثقافات شرق المتوسط. كان هذا أول صدام رئيس بين الحضارات

١. باحث وأستاذ في الفلسفة المعاصرة جامعة تلمسان، الجزائر.

الغربية والشرقية، ولقد كانت له آثار بالغة الوضوح، ولقد أحاله هوميروس إلى فكرة مهينة في الأدب الإغريقي وفي أدب العالم الغربي<sup>١</sup>.

يتساءل المفكر «كافيين رايلي» في كتابه «الغرب والعالم» عمّا إذا كانت عنصرية المجتمع الغربي الحديث ظاهرة جديدة وفريدة أم أنّها كانت موجودة دائماً؟ وهل استئصالها أمر ممكن؟ خاصة وأنّها مرتكزة على دعائم ثقافية وفلسفية عميقة الجذور كما يقول<sup>٢</sup>.

فرغم أنّ العنصرية وغيرة استعباد الآخرين متأصلة في الجنس البشري، وهي قديمة بقدمه، إلا أنّ العنصرية الغربية الحديثة فاقت كلّ الحدود المتخيّلة وتحوّلت إلى مشروع له ضوابط وأهداف محدّدة، وصارت واجهة المجتمع الغربي الحديث عنيفة وعنصرية أكثر من أيّ وقت مضى، مقارنة بواجهات المجتمعات الأخرى، مع غرقه الشديد في لعبة التمييز العرقي والديني واللوني والثقافة وإنهاك حريّات الشعوب، ما أنتج تصنيفات للمجتمعات بعيدة عن المساواة وأصول التقارب والتجاور.

ولتمكين رؤيته العنصرية هذه، وظّف الغرب كلّ الوسائل الماديّة والمعنويّة والثقافيّة من فلسفات وفنون وآداب وعلوم الإنسان بصفة عامّة على غرار الأنثروبولوجيا التي تساعد على فهم العادات والطباع وأمزجة الأفراد للوقوف على مكامن الضعف والنقص.

### التحليل الأنثروبولوجي للمركزية الاستعماريّة

فقد سبق للأنثروبولوجي الفرنسي «كلود ليفي شتراوس» أن اعتبر ظاهرة العنصرية والاستعباد قديمة قدم الإنسان ذاته، وأشار إلى وجود شيء من المفارقة

١. بوبر، بحثاً عن عالم أفضل، ١٥٠.

٢. رايلي، الغرب والعالم، ٢: ٨١.

عندما تصف الشعوب المتحضّرة الحديثة غيرها من الأجناس بأنّها (أجناس همجيّة). فهو يرى أنّ هذا الموقف العقلي الذي يخرج الهمج أو أيّ شعب يقرّر الإنسان أن يعدّه همجيّاً من عداد الجنس البشري، هو بعينه أخصّ خصائص هؤلاء الهمج أنفسهم.

وعندما كانت الأجناس البشريّة المختلفة تلتقي، فإنّ أعضاءها عادة ما كانوا يتساءلون عمّا إذا كان الآخرون بشراً، وعلى سبيل المثال لا الحصر، بعد سنوات قليلة من اكتشاف كولومبوس لأميركا، بعث الإسبان لجاناً للتحقيق فيما إذا كان للهنود (الشعوب الأصليّة) نفوس أم لا، حتّى يمكن اعتبارهم من البشر أم لا. ويدرّنا ليفي شتراوس بأنّ ثقافة العنصريّة والاستعمار هي اختراع قديم، وفي المقابل تمّ تسويق ثقافة المساواة والأخوة الإنسانيّة في العصر الحديث كذباً. فالقارئ للفلسفة اليونانيّة سيجد مدى تمجيد بعض فلاسفتها للعنصريّة واختزال الشعوب غير اليونانيّة في مصاف العبيد والرقّ، لا يحقّ لهم مقاسمة الإثنيين الحقوق نفسها، وهنا نتذكّر تقسيمات أفلاطون وأرسطو وممارستهما للإقصاء حتّى لبعض مكوّنات المجتمع الواحد مثل ذوي العاهات الجسميّة والعقليّة والأيتام، وهذا الذي أسّس النزعات القوميّة المتطرّفة في الثقافة اليونانيّة والرومانيّة معاً.

أمّا الأنثروبولوجي (ميشيل ليريس) فله وجهة نظر مختلفة؛ فهو يرى أنّ أوّل نقطة تظهر لنا بعد دراسة للمعلومات والظواهر الاجتماعيّة التي يزودنا بها علم (الأنثوغرافيا) والتاريخ، أنّ التحيّز العنصري والاستعمار ليس أمراً عامّاً، وإنّما هو حديث ظهر مع التحوّلات الكبرى التي عرفتها أوروبا بداية من القرن الخامس عشر.

لقد آمن اليونانيون القدماء أنّ الآسيويين والأفارقة جناء وغير مثقفين، ولكنّ حكمهم هذا لم يكن وليد اللون، وإنّما وليد الثقافة الممارسة، فهيبوقراط على سبيل المثال أرجع عدم كفاءة الصينيين عسكرياً إلى نظامهم الذي لم يكن يمنح الجنود المكافأة المناسبة لشجاعتهم، فكانت ثمرات النصر من نصيب السادة لا الجنود. و(ليريس) يعيد ويذكرنا بأنّ موجة العنصريّة الحديثة التي صحبت نموّ الرقّ، كانت أوسع نطاقاً ممّا شهدته التاريخ، وممّا له دلالة أنّ الأوربيين الغربيين كانوا هم الذين نظّموا، بشكل منسّق، قوى كبيرة من الأجناس الأخرى (الأفارقة والهنود الأميركيين) في العمل في المزارع والمناجم، وهو العمل الذي ينطوي على أقصى درجات الاستغلال. لقد كان هؤلاء الأورويون هم الذين نقلوا جماعات سكانية بأسرها إلى عالم آخر وحطّموا عائلاتهم ومحووا شخصياتهم وتراثهم وعاملوهم معاملة الحيوانات، وهم الذين طوّروا نظريّات ومشاعر متعلّقة بالتفوّق العرقي والعنصري، التي تجاوزت نظيراتها في تاريخ الظاهرة<sup>١</sup>.

تميّزت العنصريّة الغربيّة بتفرّدها وشموليّتها، فهي لم تكتف بتسميم الثقافة الأوروبيّة، بل نشرت أفكارها في أنحاء العالم كلّه. إلّا أنّ جميع النزعات الاستعماريّة في أميركا، ازدهرت بفعل ممارسة الإبادة في حقّ السكّان الأصليين، وتكريس العمل العبودي في أفريقيا، وحتّى الأراضي الأفريقيّة أصبحت خلفيّة لمؤسّسات العنصريّة الأوروبيّة، وتسويق العبيد أو ما يُعرف بظاهر الرقّ الزنجي. وفي القرن التاسع عشر، نشرت النزعة الأوروبيّة على روى تضع الصينيين واليابانيين في مستوى دون الإنسانيّة، وقد تحوّلت العنصريّة في المجتمع الغربي الحديث، فأصبحت أسلوباً للحياة لدى القارّة التي يسكنها الأورويون ثمّ في القارّات التي فتحوها.

طوّرت النزعات العنصريّة الأوروبيّة موجات الرقّ، وخاصّة ذلك النوع العنصري من الرقّ الذي طوّرته أوروبا في تعاملها مع أفريقيا، فقد بنت فيها مجتمعات عبوديّة حقيقيّة، فقد وصلت العنصريّة الأوروبيّة إلى أبعاد قاسية ومتطرّفة في استرقاق الأفريقيين بالاعتماد على التطوّر العسكري والتكنولوجي، ولقد استخدموا هذه التكنولوجيا في غزو المجتمعات الأفريقيّة من شمالها إلى جنوبها، انطلاقاً من تشجيع الثقافة الأوروبيّة ذاتها لهذا الاسترقاق والغزو بما فيها بعض الفلسفات التي كانت تمجّد النزعة القومية الأوروبيّة وتفوّقها العرقي على غرار ما ذهبت إليه الفلسفة الهيجليّة.

ظلّت دراسة الحقائق الأفريقيّة ولوقت طويل، يُنظر إليها من خلال شروط القبائل والنزعات، التي صارت الوجه الأساسي لها، سواء للباحثين أو للإعلام والرأي العام، فما حدث في كينيا وأوغندا ومالاوي والصومال واليونان ونيجيريا، هذا كلّ تفسير مبتذل للحقائق الأفريقيّة بعيداً عن الصواب، وهو تفسير شجّع الوعي الغربي ودوائر الإعلاميّة، والذي يريد أن يزيغ الناس عن رؤية أنّ الاستعمار ما يزال السبب للعديد من معضلات أفريقيا. وقد وقع، لسوء الحظ، عدد من المثقّفين الأفارقة ضحايا لهذه الخطة، وإلى حدّ لم يعد فيه بعضهم قادراً على الشفاء، ولا على معرفة الأصول الاستعماريّة ذات قاعدة (فرّق تسد) في تفسير الاختلافات الثقافيّة والصدّامات السياسيّة تفسيراً يستند إلى الأصول الإثنيّة للمختلفين.

يقول مثلاً في هذا الشأن الكاتب «نيغوجي واينغو»: «إنّ مقاربتني ستكون مختلفة، سأنظر إلى الحقائق الأفريقيّة، كما هي، متأثرة بالصراع الكبير بين قوتين متضادّتين في أفريقيا اليوم: تراث استعماري من ناحية وتراث مقاوم من الناحية الأخرى<sup>١</sup>.

١. وأثيونغو، تصفية استعمار العقل، ١٦.



التراث الاستعماري في أفريقيا اليوم تحافظ عليه البرجوازية العالمية مستخدمة الشركات متعددة الجنسيات، وبالطبع، الطبقات الحاكمة الملوحة بالعلم الوطني، وتنعكس التبعية الاقتصادية والسياسية لهذه البرجوازية الأفريقية - كولونيالية. إن الاستعمار لدى هؤلاء المدافعين الوطنيين عن الثقافات المناضلة للشعب الأفريقي ليس شعاراً، إنه حقيقي وملمس، محتوى وشكلاً، وفي وسائله وتأثيراته.

إن حرية رأس المال الغربي والاحتكارات فوق القومية التي تحت مظلتها في الاستمرار بسرقة بلدان وشعوب أميركا اللاتينية، وأفريقيا، وآسيا وبولنيزيا، هي حرية محمية اليوم بالأسلحة التقليدية والنووية. فالاستعمار الذي تقوده الولايات المتحدة يتقدم إلى شعوب الأرض المناضلة وكل الداعين إلى السلام والديمقراطية والاشتراكية بإنذار نهائي: قبول السرقة أو الموت.

### هيغل وضحالة الوعي الأفريقي

لم يذكر هيغل أفريقيا بالاسم في فينومينولوجيا الروح، وإنما حلل بنية الوعي المشابهة لبنية الوعي الأفريقي، خاصة وأنه سماه في كتابه بالحالة الأنثروبولوجية، وهي الحالة نفسها التي تناولها في نصه «فينومينولوجيا الروح» باسم «أنثروبولوجيا الوعي»، والأفريقي هنا هو تجسيد للآخر المطلق.

ولفهم مضمون هذه المقاربة، وجب شرح البنية النمطية التي حللها هيغل بخصوص بدائية الفكر وتعاقبه مع الطبيعة، خاصة ما ورد في القسم الأول من كتاب «فينومينولوجيا الروح» (١٨٠٧)؛ إذ سبق لهيغل أن اعتبر الفكرة الخالصة هي الجنس المجرد، فإن الطبيعة عنده هي الفصل بلغة المنطق، في حين أن العقل الذي تعين بالفصل قد أصبح الآن نوعاً (هو الإنسان). فقد تحولت الفكرة الخالصة في الطبيعة إلى ضدها، وأصبحت غريبة عن نفسها (أصبحت لا عقل

ولا فكر)، لكنّها في فينومينولوجيا الروح تعود إلى نفسها غنيّة من ضدها<sup>١</sup>. الفكرة في الطبيعة هي لا عقل، ولكنّها مع الروح تحرّر نفسها من تلك العبوديّة، وتصبح موجودة بوصفها روحاً حرّة؛ وهذه هي غايتها، إذ تعرض علينا فلسفة الطبيعة الهيجليّة الخطوات التدريجيّة للعمليّة التطوريّة التي خلّصت الفكرة نفسها عن طريقها من اللامعقوليّة المطلقة. وهذا التطور من المادّة اللاعضويّة إلى الكائن الحيواني هو العود التدريجي من ضدها المطلق، وهو المادّة المصلّبة إلى نفسها؛ أي إلى المعقوليّة واكتمال هذا المسار هو الروح، ومع ذلك فهناك حسب هيغل مراتب في مملكة الروح، مثلما كانت هناك مراتب في مملكة الطبيعة. فإذا كان المطلق يتجلّى في الإنسان، فإنّ ذلك لا يتمّ إلاّ بوساطة تطوّر دياكتيكي للمعرفة، فهو مسار تطوّر طويل وشاق. فالروح لا يضع نفسه في الحال على أنّه روح مطلق، ولكنّه يبدأ من مرحلة دنيا من مراحل نموّه، كما هو ظاهر في الوعي الأفريقي حسب هيغل بما أنّه لم يتطوّر كثيراً، لم يبلغ تحقّقه الذاتي الكامل بعد، ومهمّة فينومينولوجيا الروح هي أن تتعقّب هذا التطوّر التدريجي وتكشف آليات عمله خطوة خطوة في التاريخ.

والأداة التي يستخدمها هيغل في هذه المهمّة هي الأداة نفسها التي استخدمها في جميع أجزاء نسق فلسفته، ألا وهي المنهج الديالكتيكي.

وفي سياق وضع الوعي الأفريقي، يؤكّد فانون في قراءته لهيغل أنّ الأفريقي شخص مصلوب، لا ثقافة له ولا حضارة، وهو من غير ماض ولا تاريخ يعرف به، وبهذا العراء يكون وجود الزنجي وكيونته عقدة نقص له لا تفارقه، وتنشأ هذه العقدة لدى كلّ شعب يمرّ بتجربة موت أصالة الثقافة المحليّة<sup>٢</sup>. أمّا الذين

١. ستيس، فلسفة الروح، ٧.

٢. غابسون، فانون، المخيّل بعد - الكولونياليّة، ٥٢.

يتحدّثون منهم باللغات الأوروبية، فهو بمثابة نفاق ثقافي، ذلك أنّ دور اللهجة المحليّة في نظر فانون، لا يقتصر على تعيين مكان المرء جغرافياً واجتماعياً، بل إنّها طريقة للتفكير والتأمّل، إذ تمثّلت هذه المشكلة بقوة لدى الفرد المغاربي في شمال أفريقيا، فكثير منهم وخاصّة الذين نشأوا على اللسان الفرنسي، اعتقدوا أنّهم فرنسيون ثقافياً، فكيف يمكن للفرد المغاربي أن يكون فرنسياً؟ فهم تمثّلوا الثقافة الفرنسيّة بكلّ الطرق، إلّا أنّ الأصالة تتجسّد في الثورة، لا في قبول المرء أن يحولّه الآخرون موضوعاً لهم. وعلى هذا الأساس، اعتبر فانون تحت تأثير الفلسفة الهيغليّة والوجوديّة المعاصرة، أنّ الذات اليهوديّة والمغاربيّة والأفريقيّة بصفة عامّة في صراع مستمرّ، وهي تحاول أن تفرّ من كينونتها الأصليّة، وأن تفرّ من الآخر، فهم مغتربون عن أجسادهم، وحياتهم انقسمت إلى شطرين: شطر يسعى وراء حلم مستحيل مضمونه الأخوة العالميّة في عالم يقابله بالرفض والاختزال، وشرط يمثّل عقدة النقص التي يحلّلها فانون في كتابه «البشرة السوداء والأقنعة البيضاء»، وبسببها بقيت شعوباً تتجاذب مشكلات زائفة في الأساس بما أنّها تعيش حياة زائفة<sup>١</sup>.

يرى فانون أنّ توصيف هيغل في كتابه (العقل في التاريخ) هو نموذج أصلي متميّز للمشروع الكولونيالي في رؤيته للأفريقي بوصفه الآخر المطلق؛ إذ يجري وصف أفريقيا في الفكر الغربي بأنّها مكان للطاقة والأحاسيس المتدفّقة، وبانعدام الحركة، وبأنّها عالقة في الزمن. ويستوجب وصف أفريقيا رحلة من العقل إلى الإحساس، لا من الإحساس إلى العقل. وفي هذا الشأن يقول هيغل: إنّ الزنجي مثال على الرجل الحيوان بكلّ همجيّته وخروجه عن القانون، وإذا أردنا أن نفهمه أصلاً، يجب علينا أن نتجرّد من كلّ توقيير وأخلاقيّات، ومن كلّ ما نسّميه عواطف.

سنجد في شخصيته كل ما هو غريب على رجل في وجوده المباشر، ولا شيء مما هو منسجم مع الإنسانية. ولهذا السبب، يمكننا أن نشعر بأنفسنا على نحو مناسب في طبيعته، لا أكثر من شعورنا في طبيعة كلب.

### الأساس الجغرافي للفكر العالمي

ويقول هيغل في كتاب «العقل في التاريخ»: إن العلاقة مع الطبيعة التي تساعد على إنتاج روح شعب ما، إذا ما قارنا بينها وبين شمول الكل الأخلاقي وبين وحدة تلك الفردية، التي هي مبدؤها الفعال؛ تبدو عنصرًا خارجيًا. لكن بمقدار ما ينبغي أن ننظر إليها على أنها الأرض التي تتحرك عليها الروح وتؤدي دورها، فإنها تكون أساسًا جوهريًا وضروريًا، ولقد بدأنا بالقول: إنه في تاريخ العالم تظهر فكرة الروح في تجسدها الفعلي على أنها سلسلة من الصور الخارجية، تتكشف كل منها بوصفها شعبًا موجودًا بالفعل<sup>١</sup>.

هذا الوجود حسب هيغل يندرج تحت مقولة الزمان والمكان على طريقة وجود الأشياء الطبيعية، والمبدأ الذي يجسده كل شعب من شعوب التاريخ، يكون بمثابة خاصية طبيعية له، وحين تتخذ الروح هذه الصورة من صور الطبيعة تدفع أوجهها الجزئية إلى اتخاذ طابع الوجود المنفصل؛ لأن الاستبعاد المتبادل هو نوع الوجود المميز للطبيعة الخالصة، وهذه الفروق الطبيعية يلزم أن نعدها في بادئ الأمر إمكانات خاصة تتولد منها روح الشعب، ومن هذه الإمكانيات يحدد هيغل إمكانات الأساس الجغرافي التي تمثلها أمة من الأمم باعتبارها موقعًا محليًا خارجيًا. فمجال اهتمامنا حسب هيغل هو معرفة النمط الطبيعي للموقع المحلي من حيث صلته الوثيقة بنمط الشعب وشخصيته التي هي ثمرة لمثل هذه التربية، هذه الشخصية ليست أكثر ولا أقل من الحالة والصورة التي تظهر بها الأمم في التاريخ وتأخذ مكانها ومركزها فيها<sup>٢</sup>.

١. هيغل، العقل في التاريخ، ١٥٧.

٢. م. ن، ١٥٧.

فمن المؤكّد حسب هيغل أن جوّ «أيونيا» المعتدل مثلاً، قد أسهم بشكل كبير في إضفاء الصفاء والرقة على أشعار هوميروس، ولكنّ هذا الجوّ لا يخلق لنا شعراء من طراز هوميروس، كما أنّه لا يظلّ يأتي بمثلهم. ففي العهد التركي لم يظهر شعراء، وعلينا هنا أن نأخذ في اعتبارنا أوّلاً تلك الظروف الطبيعيّة التي ينبغي أن تستعاد مرّة واحدة وإلى الأبد من دراما تاريخ العالم.

ففي المنطقة المتجمّدة والمنطقة الحارّة مثلاً، لا يوجد الموقع المحليّ المناسب لظهور شعوب التاريخ العالمي حسب هيغل؛ ذلك لأنّ الوعي المستيقظ يظهر محفوظاً بالمؤثرات الطبيعيّة وحدها، وكلّ تقدّم له انعكاس الروح على نفسها في مقابل الطبيعة المباشرة، والطبيعة هي وجهة النظر الأولى التي يستطيع منها الإنسان أن يظفر بحريّته داخل ذاته، وينبغي ألاّ تقف العقبات الطبيعيّة حائلاً في وجه هذا التحرّر.

إنّ الطبيعة في مقابل الروح هي كتلة كميّة، ويلزم ألاّ يكون لها من القوّة ما يجعلها قادرة على كلّ شيء، ففي المناطق المتطرّفة لا يستطيع المرء أن يكون حرّاً في حركته. فالبرد والحرّ في تلك المناطق من القوّة بحيث لا يسمحان للروح أن تقيم عالماً لذاتها، لكنّ هذا الإلحاح والضغط الشديد في المناطق المتطرّفة لا تخفّ وطأته، ولا يمكن تجنّبه، ويضطر الإنسان إلى أن يوجّه اهتماماً مباشراً مستمراً إلى الطبيعة، إلى أشعة الشمس، أو إلى الجليد المتجمّد. وعلى ذلك، فإنّ مسرح التاريخ الحقيقي هو المنطقة المعتدلة أو بالأحرى النصف الشمالي منها؛ لأنّ الأرض فيه تمثّل شكلاً قارياً، ولها صدر واسع كما قال اليونانيون قديماً<sup>١</sup>.  
تمثّل فينومينولوجيا الروح عند هيغل وفق هذا الطرح مذهباً يصف تطوّر

١. هيبوليت، دراسات في ماركس وهيغل، ٢٩.

الوعي من الحالة الحسيّة إلى الحالة العقليّة، فهي بمثابة قصّة للوعي البشري<sup>١</sup>، وارتفاعه نحو المعرفة المطلقة، وهي قصّة تصف تجارب الوعي وصفاً دقيقاً. والنقطة الأساسيّة هنا هي عرض تجربة الوعي، وهو يتكوّن ويصير روحاً، وتحليل الأشكال المتتالية التي يتّخذها في أثناء صعوده<sup>٢</sup>.

إذاً، فنحن إزاء جدل صاعد يقودنا إلى المعرفة المطلقة عبر محطات مختلفة من أنماط الوعي التي تظهر في الأشكال التي ينتجها هذا الوعي بما فيها أنظمة الأخلاق والمؤسّسات والأدوات، وهذا الجدل يعكس حقيقة التواءات الحياة والكرامة المهدّدين باستمرار، والمأساة ناشئة عن الصراع بين الفعاليّات والمذاهب والمواقف. ولعلّ من أهمّ ما تضطلع به فينومينولوجيا الروح في شرح أنماط الوعي، هو خلع نظام عليها يتيح للعقل التأمّل فيها واستخلاص ما فيها من دلالات مختلفة. ولا تخلو الفينومينولوجيا من طابع تربويّ<sup>٣</sup>، فهي تناول الوعي في مباشرته أو في سذاجته وفي حالته الفطرية كما هي الحال في أفريقيا، إنّها ذلك السبيل الذي يسمح بالمضي من اللامعرفة إلى المعرفة، فهي المدخل الوحيد الممكن للفلسفة حسب هيغل، حينما ظلّت تعرض مستويات تحوّل الوعي نحو الروح<sup>٤</sup>.

كثير من المتتبّعين للفلسفة الهيغليّة من اعتبر أنّ تحليل الذاتيّة وتطوّرها المعرفي، هو الإنجاز الأكثر أهميّة الذي عمل هيغل لتحقيقه في فينومينولوجيا الروح وتحليل طرق الانتقال ممّا هو ساذج إلى ما هو منطقي، فيها وصف هيغل خصوصيّات بناء الذاتيّة الفرديّة في تطوّرها التاريخي، وهي الذاتيّة الأورويّة؛

1. L'histoire de la conscience humaine

٢. شاتلي، هيغل، ٨٠.

3. pédagogique

٤. م. ن، ٩٥.

لأنّها في الوقت نفسه وصف لبناء الشعور الأوروبي وتطوّره كما فعل هوسرل في أزمة العلوم الأوروبيّة، واعتبر هذا الوصف مرادفًا للمعرفة العلميّة، على ألاّ تعني المعرفة العلميّة هنا معرفة موضوعيّة مجردة، بل معرفة تطوّر الروح وتحقّق المفهوم والفكرة في الروح.

والحقّ أنّ هيجل لم يقتصر فقط على القول بأنّ الذات منخرطة في الوجود الواقعي فحسب، بل ذهب أيضًا إلى أنّها مصبوغة دائمًا بالصبغة الاجتماعيّة، فهي تحمل كلّ تراث الثقافة والتاريخ، وكأنّها هي نفسها مجرد ثمرة لنوعها وعملها ولشّتي منجزاتها<sup>١</sup>.

ما هي أفريقيا؟ إنّها قارّة مقطوعة عن التاريخ، على الأقلّ في المنطقة الواقعة إلى الجنوب من الصحراء الكبرى - وهي الصحراء التي تقطع القارّة (بصورة طبيعيّة) إلى جزأين: وأفريقيا مقطوعة عن العالم ومحدّدة بجغرافيتها وحيواناتها ونباتاتها غير الإنسانيّة، الغابات الكثيفة التي لا نهاية لها، الزواحف المتسلّقة، والنباتات الخائقة السريعة النموّ. إنّ حكايات الرحالة عن الوحوش الضارية والزواحف والأفاعي والبعوض، خصوصًا عن قرود الغوريلا، ذلك الحيوان الهجين بامتياز، لا تصوّر العمود الفقري لأفريقيا فحسب، بل جوهرها ومعناها أيضًا<sup>٢</sup>.

إنّ تنكّر الغرب بالاعتراف بالأفريقي كإنسان مستقلّ، زاد من حصار معناه. فالرجل الأبيض الذي أخضع الشعوب الأفريقيّة واستعبدها واستعمرها، يحوّل السيطرة إلى فانتازيا جنسيّة، فهو يرغب في الأسود الذي ينظر إليه على أنّه مصدر للرجولة والفحولة المفرطة، وصاحب الدوافع الشهوانيّة الجامحة في حضارة

1. Garaudy, La Pensée de Hegel, 41.

٢. غابسون، فانون، المخيلة بعد-الكولونيالية، ٥٩.

البيض، فالأسود هو الآخر جنسي منحرف ومفرط في ممارسة الجنس وشهواني. صورة الأفريقي في نظر الغرب، هو عبارة عن جسد يتكوّن من مجموعة من الأعضاء الخارجيّة، ذو شعر شبيه بالصوف، وأنف أفطس، وشفيتين غليظتين، وخصوصاً اندفاعات جنسيّة خارجة عن السيطرة، يعيش في عفويّة وشهوانيّة متدفّقة، لا يمكن التحكم بهما وهو خارج نطاق الأخلاقيّة. والذكر الأسود مرادف للقوّة الجنسيّة، يمكن مقارنته بالفينوس الهونتيّة (نسبة إلى شعب جنوب أفريقي ذي بشرة داكنة ضاربة إلى الصفرة)، وبامرأة جزائريّة منقّبة ذات جاذبيّة غير مرئيّة حسب تعبير فرانس فانون.

تقع فينومينولوجيا الروح في ثلاث محطات كبرى رئيسة نوضحها على النحو الآتي:

المحطة الأولى: وهي المحطة التي تمثّل تطوّرها الذاتي، ويسمّيها هيغل بالروح الذاتي ومضمون هذه المحطة، هو الكشف عن العقل البشري من وجهة ذاتيّة محضة، بما هو عقل الذات الفرديّة، وتفرداته تشكّل الوعي الفردي المشكل من: الحسّ والشهوة والفهم والعقل الخيال، الذاكرة... إلخ. مرحلة تظهر فيها الروح الذاتيّة مضمرة ومطمورة، وهو ما يمكن إسقاطه على الحالة الأفريقيّة<sup>١</sup>.

المحطة الثانية: محطة تبدأ فيها الروح في الخروج من ذاتها إلى الآخر، وهو ما يسمّيها هيغل بالروح الموضوعي، خلالها تصير الفكرة في الخارج، وهي بذلك تخلق عالمًا موضوعيًا خارجًا، لكنّ هذا العالم ليس هو المادّة الجامدة، وإنّما هو العالم الروحي. إنّه عالم التنظيمات والمؤسّسات الروحيّة<sup>٢</sup>، كالقانون والأخلاق والدولة. فهي موضوعات خارجيّة تمامًا، مثلها مثل الحجر والنجم، ولكنّها

---

1. Hyppolite, Etudes Sur Marx et Hegel, 30.

2. Institutions spirituelles



متّحدة في هويّة واحدة مع الذات، والأنا خارجة عنها؛ لأنّها ليست إلاّ تموضعاً للأنا. صحيح أنّها ليست تموضعاً لذاتي الفردية، لي أنا شخصياً بوصفي فرداً جزءاً خاصّاً؛ لأنّها لا تتحد مع أهوائي وميولاتي الشخصية، ولكنّها تموضع لذاتي الكلية، للعقلي، للعنصر المشترك الذي أشترك فيه مع البشرية كلّها؛ أي تموضع للروح الكلية للإنسان. فقوانين الدولة تجسّد الحياة العقلية الكلية للمجتمع، فهذه التنظيمات والمؤسّسات بقدر ما هي موضوعية وخارجية من ناحية، ولكنّها تبقى روحية بما أنّها عبارة عن تجلّي العقل والوعي، ولهذا السبب فإنّها تقع تحت اسم الفلسفة<sup>١</sup>.

المحطّة الثالثة: وهي محطّة الروح المطلق، محطّة يتمثّل فيها الروح البشري على نحو ما يتجلّى في الفنّ والدين والفلسفة، وتقسيم يتمثّل الجمال والدين والفلسفة (فلسفة على الفلسفة<sup>٢</sup>)، والروح المطلق هو اتّحاد الروح الذاتي والروح الموضوعي، هنا يكمل الروح تحقّقه النهائي، يصير حرّاً حريّة مطلقة، كما يصبح لا متناهياً وعينياً تماماً، والمطلق يتخذ الفلسفة آخر مراحلها على أنّها الحقيقة الواقعية كلّها، ذلك أنّ المطلق الفلسفي يرى العالم على أنّه تجلّل للفكر؛ أي تجلّل لنفسه. فالعالم ليس إلاّ ذاته فحسب، موضوعه متّحد مع ذاته في هويّة واحدة، وبذلك فإنّ الفلسفة هي الوحدة النهائية للذاتية والموضوعية، ولهذا السبب فالمطلق هو مركّب الروح الذاتي والروح الموضوعي، وفي الفلسفة تكتمل عودة الفكرة إلى نفسها؛ لأنّ الإنسان صاحب الفلسفة هو أعلى تجلّل للعقل أو للفكرة في العالم<sup>٣</sup>. الفكرة تعمل على العودة إلى نفسها، هذا العمل هو موضوع دراستنا. فهذا

1. Ibid, 31.

2. Philosophie sur la philosophie

٣. ستيس، فلسفة الروح، ٩.

العمل هو سرّ حركة العالم<sup>١</sup>، حركته الباطنيّة وحركته الظاهريّة؛ لأنّ الفلسفة الحقّة ينبغي عليها أن تبرّر وجود قيم عليا وقيم دنيا، فيسير الروح من الفكر إلى الطبيعة إلى الفلسفة.

إنّ مرحلة الوعي الذاتي، والتي نربطها نحن في مقاربتنا هذه بالوعي الأفريقي وباقي أنماط الوعي المشابهة، وهي مرحلة ينظر إليها العلم المعاصر على أنّها تدرس مواضيع علم النفس، تشمل مراتب ووظائف عقل الفرد وملكاته في صورها الدنيا (الغريزة، الوجدان، الإحساس، الشهوة) إلى صورها كما تبدو في العقل والفهم والنشاط العملي، ومن هنا فهي تهتمّ بدراسة عقل الفرد كفرد في جميع مراتبه الظاهريّة.

يقسم هيغل الروح الذاتي إلى ثلاث مراحل وفقا للعمل الديالكتيكي على النحو الآتي:

١. علم أنثروبولوجيا النفس

٢. علم الظاهريّات

٣. علم النفس (الروح)

وهذه الأقسام لا يظهر معناها إلا من خلال سيرها الديالكتيكي، ولكن يمكن أن نعتبر أنّ النفس عند هيغل هي أدنى مرحلة في الروح، فهي مرحلة أولى لم تصل بعد حتّى إلى مرحلة الإدراك الحسي، ولكنّها ما تزال نصف ووعي غامض ومعتم لا يحقّق شيئا، وما تزال في رقبة الطبيعة أسيرة داخل الجسد، وهي المرحلة التي تعلق الحيوانيّة مباشرة. فكلمة الأنثروبولوجيا عند هيغل تعني دراسة النفس بهذا المعنى، النفس، الوعي، الفهم، العقل<sup>٢</sup>.

## ١. الأساس الطبيعي للوعي الأفريقي

يقسم هيغل أفريقيا جغرافياً إلى ثلاثة أقسام: القسم الأول يقع جنوبي الصحراء الكبرى، وهي المناطق الجبلية التي تكاد تكون مجهولة لنا تماماً. والقسم الثاني يقع شمالي الصحراء، وهو أفريقيا الأوروبية، وهو عبارة عن أرض ساحلية. أما القسم الثالث، فهو منطقة نهر النيل، وهي أرض الوادي الوحيدة، وهي تتصل بآسيا.

ظلت أفريقيا في نظر هيغل على أصلتها مغلقة أمام جميع أنواع الاتصال مع بقية أنحاء العالم -إنها أرض الذهب المضغوط داخل ذاته- أرض الطفولة بتعبير هيغل، مخفية وراء نهار التاريخ الواعي لذاته، يلفها الليل الأسود، ولم تنشأ شخصيتها عن طبيعتها الاستوائية فحسب، وإنما من تكوينها الجغرافي الأساسي، وعبارة عن حزام من أراضي المستنقعات مع الخصوبة الهائلة من النباتات، وهذا الموطن الأثير لدى الوحوش الضارية والثعابين من جميع الأنواع، وهي أرض تخوم يعتبر جوها مسموماً للأوروبيين، وتشكل هذه التخوم أساساً سلسلة دائرية من الجبال العالية.

ونحن لا نعرف ما إذا كانت قد حدثت حركة في الداخل أم لا، وإذا كانت قد حدثت في نوعها، وكل ما نعرفه عن قبائل البدو هذه هو التضاد بين سلوكهم في حروبهم وغزواتهم ذاتها، التي يتجلى فيها أعظم قدر من اللاإنسانية الوحشية والهمجية البغيضة، وبين سلوكهم عندما يزول غضبهم، وأعني في أوقات السلام، التي يظهرون فيها أناساً طبيين يُبدون الودّ نحو الأوروبيين، ويصدق ذلك على قبائل (الفولاني) وقبائل (ماندونجو) في السنغال وغامبيا<sup>١</sup>.

أما القسم الثاني من أفريقيا، فهو الذي يشمل منطقة وادي النيل، ويعني به

١. هيغل، العقل في التاريخ، ١٧٣.

مصر التي كانت مهيةً لأن تصبح مركزاً قوياً للحضارة المستقلة حسب هيغل، ولذلك فهي تبدو معزولة ومنفردة في أفريقيا، مثلما تبدو أفريقيا نفسها في علاقتها بالأجزاء الأخرى من العالم والجزء الشمالي من أفريقيا، الذي يمكن أن يطلق عليه بصفة خاصة أرض الساحل. وفي هذا الشأن يقول هيغل: إنَّ مصر كثيراً ما كانت تردّ إلى نفسها بوساطة البحر المتوسط، يقع على البحر المتوسط وعلى المحيط الأطلنطي، وهو إقليم رائع كانت توجد فيه قرطاجة فيما مضى، وتوجد به الآن مراكز الحديثة والجزائر وطرابلس، ولقد كان من الواجب ربط هذا الجزء من أفريقيا بأوروبا، ولا بدّ بالفعل أن يرتبط بها، ولقد بذل الفرنسيون أخيراً جهوداً ناجحة في هذا الاتجاه (يقصد هيغل بهذا التعبير حركة الاستعمار الفرنسي على بعض الدول الأفريقيّة، والذي دعمها وأظهر إعجابه بها)<sup>١</sup>.

في مقارنته للتأثير الطبيعي على الوعي، يرى هيغل في البداية أن الروح تضع نفسها على أنها نفس طبيعيّة، ويمكن استنباط خصائصها من أنها البداية المطلقة للروح، فهي مباشرة، يقول هيغل: «إنَّ المعرفة التي نبحث عنها في هذه المرحلة تتسم بالمباشرة»<sup>٢</sup>. فالعلاقة بين الذات العارفة وموضوع المعرفة هي علاقة مباشرة، وتمثّل المباشرة هنا في أنَّ الوعي لا يستنتج وجود الموضوع، بل إنَّ الموضوع يمثل أمام الوعي. إنَّ علينا أن نستقبل هذه المعرفة كما تُعطى لنا<sup>٣</sup>، موضوعها إذاً مستقلّ عن الوعي، ويمكن أن نطلق عليه الاتّصال المباشر

---

١. من المدهش أن نجد هيغل هنا يدع محرّكة الاستعمار الأوروبي على شمال أفريقيا، ويظهر إعجابه بها خاصة للفرنسيين، وهو من كبار الفلاسفة الذين دافعوا عن الحرّية والكرامة الإنسانيّة، وما ساقه من مبرّرات عقلية للاستعمار الفرنسي لا معنى لها، وهنا يظهر النقص المعرفي لهيغل بما يتعلّق بأفريقيا وبالمجتمعات المغاربيّة.

2. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, 174.

3. Ibid. 9.

بموضوع ما ندركه دون أن نحاول فهمه أو وصفه<sup>١</sup>، وبما أنّها كانت مباشرة، فإنّ خاصيّتها الوحيدة هي مجرد الوجود، فليس في استطاعتنا أن نقول عنها سوى أنّها موجودة فحسب؛ لأنّ انعدام كلّ توسّط فيها يعني:

١. أنّها لا تتوسّط نفسها أو هذا يعني أنّها لا تحتوي على أيّ تميّزات (نفس فارغة).

٢. يعني أنّها لا يتوسّطها شيء خارج كالعالم الموضوعي، فقدانها للذي يواجهها، وبالتالي فهي لا تميّز بأيّ علاقة مع أيّ شيء آخر. ومن هنا، لا تنطبق عليها مقولات الماهية التي هي دائرة العلاقة والتي تربط الأشياء فيما بينها، وإنّما تنطبق عليها مقولات الوجود فحسب. وكما أنّ أولى مقولات المنطق هي مقولة الوجود، كانت عبارة عن فراغ متجانس للفكر، فإنّنا نجدها كذلك أنّها أوّل مرحلة من مراحل الروح، وهي إن صحّ التعبير، مجرد فراغ متجانس في دائرة الروح<sup>٢</sup>.

ونحن مع موضوع النفس في بداية الروح الواعية، فإنّنا على قمة السلم المعرفي في عالم الطبيعة (بداية تكوّن المعرفة في تاريخها). وكلّ حركة واعية تستمدّ تصوّراتها من الطبيعة، وهذا ما يفسّر غرق الوعي الأفريقي فيما هو طبيعي وفي نسج الأساطير وبناء الأحكام انطلاقاً من الطبيعة. وقد نسأل هنا أنفسنا إلى أيّ حدّ ترتفع النفس الطبيعيّة عن الطبيعة ذاتها؟ والجواب هنا هو بما أنّ النفس، بعدما كانت نفساً طبيعيّة، ومجرد فراغ للوجود، تفتقر تماماً إلى أيّ خصائص روحية محدّدة لها؛ فإنّنا نستطيع أن نقول أنّ مقدار التقدّم الذي أحرزته النفس الطبيعيّة

١. إمام، المنهج الجدلي عند هيغل، ٣٣.

2. Brandon, and others, La Phénoménologie de l'esprit de Hegel, Lectures contemporaines, 54.

في عالم الطبيعة ليس كثيرًا، إذ ما تزال مرتبطة بالطبيعة ارتباطًا تامًا وخاضعة لها في جملتها، وهي لهذا السبب تسمى بالنفس الطبيعية<sup>١</sup>. في هذا الشأن يقول هيغل: «على هذا الطريق سوف يتبين أن الوعي الطبيعي، إنما هو تصوّر للمعرفة أو معرفة غير متحقّقة، ولكنّ هذا الوعي إذا كان يرى نفسه مباشرة على أنه المعرفة المتحقّقة، فهذا الطريق سوف يعدل في نظره ضياعه، لأنّه يفقد على هذا الدرب حقيقته، وفي هذا الطريق كأنّه طريق الشكّ، أو بعبارة أصوب كأنّه طريق اليأس» (désespoir)<sup>٢</sup>.

فحالة النفس هذه هي المرحلة التي ما تزال هي نفسها حياة الطبيعة، متماهية مع بيئتها، وهذه البيئة من العالم المحيط، الذي يتألف من الموضوعات الطبيعية. ولكن رغم أننا نعرف ذلك، إلا أنّ تلك النفس لا تعرف التنوع، فهذا التنوع الطبيعي موجود لأجلنا<sup>٣</sup>، وليس موجودًا من أجل ذاته. أمّا النفس الأولية خلال هذه المرحلة، لا تعني هذه العلاقة (علاقتها بمواضيع الطبيعة)، ومادام لا يوجد شيء خارجها، فإنّها بذاتها تؤلّف مجموع الوجود الفعلي الكلي كلّ - فكلّ ما هو موجود لا بدّ أن يوجد فيها - ومن ثمّ فإنّ الحالات المختلفة التي تشكّل فيها بوساطة البيئة<sup>٤</sup>، تبقى عبارة عن خصائص أو كميّات خاصّة بها دون تأثر، وما دامت حياتها كلّها هي مجرد مشاركة في حياة الطبيعة العامّة، فإنّ تلك الخصائص أو الكميّات لا تكون سوى خصائص طبيعيّة أو فيزيائيّة، وتلك الخصائص أو الكميّات تعتبر جانبًا من الجسد الحيواني بمقدار ما تعتبر جانبًا من النفس<sup>٥</sup>.

١. ستيس، فلسفة الروح، ١٦.

٢. هيغل، فينومينولوجيا الفكر، ٦.

3. La diversité naturelle existe pour nous

4. Environnement

٥. ستيس، فلسفة الروح، ١٧.

ينكر هيغل عينية النفس الطبيعية، ويعلن أنها غير محسوسة، لا تعدو أن تكون كتلة من العناصر الخاصة ذات الأوجه العديدة، فضلاً عن كونها من ناحية أخرى سلسلة من التجريدات المأخوذة من تلك الأكوام الطبيعية عن طريق الإدراك، فالعالم الحسي عالم تنقصه الوحدة، وهو مكوّن من أجزاء تمّ إلصاق بعضها البعض، وهذا كلّهُ هو المجرد في نظر هيغل، والمجرد هو إدراك أيّ شيء من جانب واحد، منفصلاً عن كلّ ارتباطاته الأخرى، وعلى ذلك كلّهُ يرتّب هيغل هذه الخصائص الفيزيائية على النحو الآتي:

النفس تشارك في الحياة العامّة للكون، وتشعر بتغيّرات الجو وتقلّبات الفصول وساعات النهار... إلخ. ولا تتجلّى حياة الطبيعة هذه بوضوح؛ أي لا تظهر لنا نحن العقلاء إلا في حالة الإعياء الكامل أو اضطراب النشاط العقلي، وقول هيغل (إنّ نقاط التعاطف هذه تدرّج في حالة الإنسان المتمدّن، بل تكاد تختفي تماماً تحت الاستجابة لتغيّرات الفصول وساعات النهار، سوى تأثيرات طفيفة على المزاج، ولا تظهر بوضوح إلا في الحالات المرضية)<sup>٢</sup>.

لا يبدأ تاريخ العالم الإنساني بالصراع بين الفرد والطبيعة، ما دام الفرد في واقع الأمر نتاجاً متأخراً في التاريخ البشري، بل إنّ الشمول أو الاشتراك بين الإنسان والطبيعة<sup>٣</sup> يأتي أولاً، وإن كان يأتي في صورة جاهزة (مباشرة)، وهذا الاشتراك لم يصبح بعد اشتراكاً عاقلاً<sup>٤</sup>. ولا تكون الحرية صفة من صفاته، ومن ثمّ فإنّه سرعان ما ينقسم إلى أضداد متعدّدة، ويسمّي هيغل هذه الوحدة الأصلية

---

١. ديدي، فلسفة هيغل، ١١١.

٢. ستيس، فلسفة الروح، ١٧.

3. Entre l'homme et la nature

4. Hegel, Encyclopédie des Sciences Philosophiques (2), 13.

في العالم التاريخي باسم الوعي<sup>١</sup> وبذلك يؤكد من جديد أننا دخلنا عالمًا يتسم كل شيء فيه بطابع الذات.

إنَّ أوَّل شكل يتَّخذه الوعي في التاريخ، ليس شكل وعي، بل وعياً كلياً، ربّما كان خير ما يمثّله هو وعي جماعة بدائية<sup>٢</sup>، تندمج فيها كل فردية داخل المجتمع المشترك، فالمشاعر والإحساسات والمفاهيم لا تنتمي في واقع الأمر إلى الفرد، فإنَّ كلاً من طرفي التضادّ، وهما الوعي أو موضوعاته، له صورة الذاتية كما هي الحال في كل أنواع التضادّ الأخرى في عالم الذهن<sup>٣</sup>.

فهذا اللون من التعاطف نجده أحياناً يتجلّى وسط القبائل البدائية<sup>٤</sup> بما فيها بعض المجتمعات في أفريقيا التي ما زالت حبيسة هذه المرحلة، وهيغل في هذه المرحلة يميّز جيداً بين النفس وهي موضوع الأنثروبولوجيا، وبين الشعور أو الوعي وهو موضوع الفينومينولوجيا، والروح وهي موضوع علم النفس. فالروح في هذه المرحلة تحاول بكدّ أن تخرج من حالة الطبيعة إلى مرحلة تحاول فيها أن تحدّد ذاتها بذاتها<sup>٥</sup>.

فالنفس الطبيعية هي تجريد أكثر رقة من الإحساس العادي، وهي لا توجد على أيّ صورة من الصور في الإنسان، فهيغل هنا ينظر إلى الإحساس في حالة مجردة عن العقل، وكذلك تمارس الفلسفة هنا هذا الحقّ نفسه. فإنَّ معظم مراحل الروح التي يبحثها هيغل في الأنثروبولوجيا مجردة وألوية لدرجة أننا نصادف بعض الصعوبة في إدراكها داخل أنفسنا، فلقد ظلّت فترة طويلة حتى اندرجت تحت

1. Conscience

2. Groupe primitif

٣. ماركيزو، العقل والثورة، هيغل ونشأة النظرية الاجتماعية، ٩١.

4. Les tribus primitives

٥. بدوي، شلينج، ١٢٦.



عتبة الوعي، ورغم ذلك فهي تظهر في التغيرات الطفيفة للمزاج وفي الحالات المرضية كما أشار هيغل نفسه، إذ يقول: «وليس فقط وعيه لهذا الفراغ، بل حتى النهائية التي هي فحواه، ولكي تحقّق مكسب الجوهر الذاتي يجب على الفلسفة أن تحلّ غلق الجوهر، فترتفع به إلى الوعي - بالذات»<sup>١</sup>.

إنّ التحوّلات الفيزيائية<sup>٢</sup> والكيفيات التي طرأت على النفس الآن، هي كتلك التغيرات التي يمرّ بها الإنسان (طفولة، شباب، رجولة)<sup>٣</sup>. يقول هيغل: «إذا أخذنا النفس على أنّها فرد، فإننا نجد تنوّعاتها؛ أي كيفياتها الفيزيائية، قد أصبحت تحوّلات بداخل الذات الواحدة الدائمة وكمراحل في مجرى تطورها»<sup>٤</sup>. وهذه الكيفيات الفيزيائية المتنوّعة تحتوي على الاختلاف والتحوّل بعضها إلى بعضها الآخر، ولكن على الرغم من أنّ التغيّر يتضمّن يقيناً التنوّع والاختلاف، وقد حصرها هيغل في النقاط الآتية:

١. الطفولة، الشباب، الرجولة والشيخوخة.
٢. العلاقات الجنسية: التحوّل الموجود في الفرد الذي يبحث في نفسه ويجدها في شخص آخر.
٣. تغيّرات النوم واليقظة: ولقد قدّم لنا هيغل استنباطاً للمظاهر الأساسية لهذه المرحلة، وفي حين أنّ النفس الطبيعية كانت من أولى مظاهرها فراغاً وتجانساً كامليين، وكانت خالية من كلّ تمييز داخلي، فإنّه يوجد فيها الآن

١. هيغل، فنومينولوجيا الروح، ١٢٢.

2. Les transformations physiques

3. Brandon, and others, La Phénoménologie de l'esprit de Hegel, Lectures contemporaines 108.

٤. نقلاً عن: ستيس، فلسفة الروح، ١٩.

التمييز الضمني بين ذاتها؛ أي الفراغ المتجانس<sup>١</sup> الذي بدأ منه وبين تأثيرات بيئتها التي ظهرت فيها، على أنها كميّات وتحوّلات فيزيائية من ناحية أخرى.

وإذا كان هيغل قد أطلق على الأولى (اسم الوجود المباشر)، فيمكن أن نسمي الثانية اسم مضمون هذا الوجود، وعندما تميّز الفردية الآن في داخلها بين مضمونها وبين وجودها المباشر المحض، يكون لدينا حالة يقظة. أمّا النوم من ناحية أخرى، فهو يمثل انزلاقها إلى حالة وجودها المباشر، فالنوم هو، إن صحّ التعبير، فقدان المضمون<sup>٢،٣</sup>، والعودة إلى حالة الشمول والتجانس<sup>٤</sup>، التي تعود فيها النفس إلى مرحلتها الأولى؛ أي مرحلة الوجود المحض، ويمكن أن يُنظر إليها على أنها الشعور الخالي من كلّ مضمون؛ أي الشعور بالعدم أو اللاشعور<sup>٥</sup>. إن التمييز الداخلي الضمني بين الوجود المباشر للنفس وبين مضمونها يؤدي إلى ظهور الإحساس أو الحساسية؛ لأنّ النفس ميّزت الآن بين مضمونها أو تأثيراتها وبين ذاتها. وعلى ذلك، فبدلاً من أن تكون هذه الخصائص كميّات لها، تصبح الآن إحساساتها. فلمّا كانت هذه الخصائص والكميّات شيئاً متميّزاً عن ذاتها، فإنّها بالتالي شيءٌ موجودٌ، شيءٌ يبدو أنّ له وجوداً ضمنياً قائماً بذاته مستقلاً عن النفس ذاتها، ومن ثمّ فهي ليست جزءاً من النفس على نحو ما كانت الكميّات، ولكنّها تأثيرات موجودة بداخلها على أنّها شيء آخر غير ذاتها؛ أي إنّها

---

1. vide homogène

2. Perte de contenu

٣. المضمون Contenu: يقوم تحليل المضمون على الكشف من معدّل ظهور بعض الموضوعات في بعض الكلمات أو بعض الأفكار داخل نصّ معيّن. دورتيه، معجم العلوم الإنسانية، ٩٩٤.

4. Le cas de l'inclusion et la cohésion

٥. ستيس، فلسفة الروح، ٢٠.

إحساسات، وحياسة هذه الإحساسات هو ما يسمّى بالحساسية (sensibilité)<sup>١</sup>. يقول هيغل: «وليس فقط وعيه لهذا الفراغ، بل من النهائية التي هي فحواه، ولكي تحقّق مكسب الجوهر الذاتي يجب على الفلسفة أن تحلّ غلق الجوهر، فترتفع به إلى الوعي - بالذات، حتّى تقيم الشعور بالماهية وألا تتعهد بالفهم بقدر تعهدها بالتشديد، [عن طريق الرغبات والميولات]، إنّما الجميل والمقدّس والأزلي والدين والحبّ طعمٌ واجبٌ حتّى تتأجج الرغبة في الروح الذاتي، فليس المفهوم المحكم بل بالفتنة التي تشري الجوهر، التي تناظر انغراس البشر في الحسّي والمشترك والفردي، وتصويب أبصارهم قبل النجوم بدلاً من التعمّم، مثلهم مثل ديدان الأرض، بالغبار والماء»<sup>٢</sup>.

ولكن رغم ما لهذه الإحساسات من استقلال، إلا أنّها ما تزال موجودة داخل النفس ذاتها، وما تزال النفس بالنسبة لنفسها تمثّل الوجود، فلا شيء خارجها، فليس هناك موضوع خارجي يقع في مقابل الذات، والإحساس ليس شيئاً آخر غير النفس ذاتها. إنّها مرحلة فحسب من مراحل تميّز نفسها بما هي كذلك عن النفس، وتمثّل الإحساسات التي لا تنسبها إلى أيّ مصدر خارجي، لكنّها تكمن داخل أنفسنا كالجوع والتعب والألم الداخلي ما يقصده هيغل بهذه الفكرة<sup>٣</sup>. فأنا أميّز بين نفسي وبين هذه الإحساسات، فأنا لست الجوع، رغم أنّه موجود بداخلي، فهو ليس بإحساس بموضوع كما هي الحال في الإحساس الخاصّ بالرؤية حين

١. م. ن، ٢٠.

٢. هيغل، فنومينولوجيا الروح، ١٢٢.

3. Brandon, and others, La Phénoménologie de l'esprit de Hegel, Lectures Contemporaines, 157.

أرى شجرة أو منزلاً<sup>١٢</sup>، ولكنّه إحساس ذاتي خالص، فليس ثمّة شيء خارجي أمام نفسي.

## ٢. حسية الذات الأفريقية

إنّ السمة البارزة للحياة الزنجية هي أنّ الوعي لم يبلغ بعد مرحلة التحقيق الفعلي لأيّ وجود موضوعي جوهري، مثل: الله أو القانون اللذين ترتبط بهما مصلحة الإنسان، وفيها يحقّق وجوده الخاص، والأفريقي في وجوده العيني الموحد، الذي يتّسم بالتجانس والتخلّف، لم يبلغ بعد تلك المرحلة التي يميّز فيها بين ذاته بوصفه فرداً وبين كليّة وجوده الجوهري، بحيث أنّه يفتقر تماماً إلى معرفة أنّ هناك وجوداً مطلقاً آخر أعلى من ذاته الفرديّة. فالرجل الزنجي كما لاحظنا من قبل، يمثّل الإنسان الطبيعي في حالته الهمجية غير المروّضة تماماً. ولا بدّ لنا، يقول هيغل، إنّ أردنا أن نفهمه فهما حقيقياً سليماً، أن نضع جانباً كلّ فكرة عن التبجيل والأخلاق، وكلّ ما نسّميه شعوراً أو وجداناً، فلا شيء ممّا يتّفق مع الإنسانيّة يمكن أن نجده في هذا النمط من الشخصية، والروايات الغزيرة والمفصّلة التي يرويها المبشّرون تؤكّد ذلك تماماً.

وحسب هيغل، كان للعقيدة الإسلاميّة دور مهمّ في إدخال الزوج في نطاق الحضارة، ولقد فهم المسلمون أفضل من الأوروبيين كيفية النفوذ إلى داخل هذه الجغرافيا، ويمكن أن نقدر على نحو أفضل درجة الحضارة التي يمثّلها الزوج إذا ما تأملنا المرحلة التي يمثّلها الدين عندهم<sup>٣</sup>.

١. أي المفارق لكلّ تعيين محدّد. كأنّ يكون ليلاً أو نهاراً بالنسبة للآن أو شجرة ومنزلاً بالنسبة للهنّا (بتصرّف).

2. Hegel , Encyclopédie des Sciences Philosophieques (2), 19.

٣. هيغل، العقل في التاريخ، ١٥٧.

إنَّ ما يشكّل أساس التصورات هو الوعي من جانب الإنسان بقوة عالية - حتى على الرغم من أن الإنسان قد يتصور هذه القوة على أنها قوة طبيعية فحسب - يشعر أمامها بأنه موجود ضعيف متواضع، فالدين يبدأ من الوعي بأن هناك شيئاً أعلى من الإنسان.

ينعت هيرودوت الزنوج بالسحرة، على أن الإنسان في حالة السحر لا يكون لديه فكرة الله ولا فكرة الإيمان الأخلاقي، ذلك أن السحر ينظر إلى الإنسان على أنه القوة العليا، وعلى أنه يشغل هو وحده مركز الأمر المسيطر على قوى الطبيعة، ومن ثمّ فلسنا أمام شيء من العبادة الروحية لله أو ملكوت الحق، فالإله يردد لكننا لا نتعرّف عليه بأنه الله. وعلى هذا الأساس، إذاً الله لا بد أن يكون أمام الروح البشري أكثر منه صانعاً للعدد.

لكن الأمر يختلف عن ذلك عند الزنوج<sup>١</sup>؛ فعلى الرغم من أنهم على وعي تماماً باعتمادهم على الطبيعة لأنهم يحتاجون إلى الآثار المفيدة للعواصف والمطر وتوقف فترة الأمطار، فإن ذلك لا يؤدّي بهم إلى الوعي بقوة أعلى. إنهم هم الذين يسيطرون على عناصر الطبيعة، وهذا ما يطلقون عليه اسم السحر. وللملوك في أفريقيا طبقة كهنة يتحكمون من خلالهم بالتغيرات التي تحدث في عناصر

١. المفروض في الديانة المتطورة أنها تفصل بين العقل الكلي الذي هو الله وبين العقل الجزئي الذي هو الإنسان، بحيث يصبح هدف الدين كله عبور هوة الانفصال هذا، والتوفيق بين الله والإنسان، وحيثما لا يكون هناك الانفصال لا يكون هناك دين. والصورة الأولى المباشرة للدين عند هيغل هي السحر، وهي التي نجدها عند الزنوج، ولا يوجد في هذه الديانة فصل بين الكلي والجزئي. فالكلي وهو الله ليس موجوداً، وإنما يصبح كل شيء جزئياً، فليس ثمّة سوى هذه الشجرة وهذا النهر وهذا الإنسان، ومن هنا لا يستطيع أن يميّز الإنسان نفسه عن الطبيعة، لكنّ سمّو الروح لا بد أن يظهر إلى الوعي بعض الشيء، فيشعر الإنسان بأنه يعلو على الأحجار والصخور والشجر، ومن ثمّ فهو يسيطر عليها بحيث تمتد إرادته، فيكون في استطاعته أن يأمر العواصف والمياه والسحب، فتتصاعق لأمره وذلك هو السحر. هيغل، العقل في التاريخ، ١٧٥.

الطبيعة، وكلّ موقع له سحرته الذين يقومون بتأدية طقوس خاصّة وبجميع أنواع الحركات الجسميّة والإيماءات وألوان الرقص والصخب، ووسط هذا الخليط المضطرب يدؤون في ممارسة تعاويذهم وسحرهم.

أمّا العنصر الثاني في ديانتهم، فيبرز في إعطاء شكل خارجي لهذه القوّة التي تعلق على الطبيعة، مسقطين قوتهم الخفيّة على عالم الظواهر بوساطة مجموعة من تصوّرات، ولذلك ما يتصوّرونه قوّة ليس شيئاً موضوعياً حقيقياً له وجود جوهرى قائم بذاته ومختلف عنه، وإنّما هو أوّل شيء يصادفونه، وهذا الذي يصادفونه يأخذونه بغير تمحيص ويرفعونه إلى مرتبة الجنّي أو الروح الحارس، وقد يكون حيواناً أو شجرة أو حجراً أو صورة خشبيّة، وهي تلك تميّمتهم (fe-tish)، وهي كلمة كان البرتغاليون أوّل من تداولها، وهي مشتقة من كلمة (feitizo) البرتغاليّة التي تعني: السحر، والتميمة تمثّل لونهاً من الاستقلال الموضوعي في مقابل الخيال العشوائي عند الفرد. لكنّ لما كانت الموضوعيّة لا تعدو أن تكون خيال الفرج وقد أسقطه في المكان، فإنّ الفردية البشريّة تظلّ مسيطرة على الصورة التي اتخذتها<sup>١</sup>. وباختصار ليست هناك علاقة تبعيّة في الدين، غير أنّ هناك مظهرًا واحدًا يشير إلى شيء فيما وراء الواقع، وهو عبادة الموتى، التي ينظرون فيها إلى أسلافهم وأجدادهم الموتى على أنّهم قوّة مؤثّرة على الأحياء، وفكرتهم أنّ هؤلاء الموتى يمارسون الانتقام والأذى على الإنسان، ومع ذلك فهم لا يعتبرون قوّة الموتى أعلى من قوّة الأحياء؛ لأنّ الزوج يتحكّمون في الموتى ويضعون لهم سحرًا ورقياً. وعلى هذا النحو، تظلّ هذه القوّة على الدوام، وبطريقة جوهرية، خاضعة لسيطرة الذات الحيّة. ولم ينظر الزوج إلى الموت على أنّه قانون طبيعي كلّّي، بل اعتقدوا أنّه يأتي من سحرة الأشرار. وتتضمّن عقيدتهم هذه بالتأكيد

١. هيغل، العقل في التاريخ، ١٧٦.

الاعتقاد بأنَّ الإنسان يعلو على الطبيعة إلى حدِّ أنَّ الإنسان ينظر إلى هذه الأشياء الطبيعية على أنَّها أداة ووسيلة، ولا يعطيها شرف معاملتها على أنَّها تتحد بذاتها بل يتحكَّم فيها هو.

لكنَّ القول بأنَّ الإنسان ينظر إليه على أنَّه الأعلى، يترتب عليه أنَّه لا يعطي لنفسه احتراماً، ذلك أنَّه لا يصل إلى وجهة نظر تلهمه احتراماً حقيقياً إلا عن طريق الوعي بوجود أعلى، إذ لو كان الاختيار العشوائي هو المطلق؛ أي لو كان هو الموضوعية الجوهرية الوحيدة التي تتحقَّق، لما استطاعت الروح أن تكون على وعي بأيِّ كليَّة. ومن هنا أطلق الزوج لأنفسهم العنان في الاحتقار الكامل للبشرية<sup>١</sup>، الذي هو السمة الأساسية لجنسهم من حيث صلته بالعدالة والأخلاق. كذلك لا يوجد لديهم أيِّ فكرة عن خلود الروح رغم اعتقادهم بأشباح الموتى. لقد رأينا أنَّ الإحساسات موجودة في النفس حسب هيغل، والإحساسات من ناحية هي متميِّزة عن النفس ذاتها، وهي من ناحية أخرى موجودة بداخلها، وبالتالي فهي جزء منها، وبما أنَّها متميِّزة عن النفس، فإنَّ النفس قد أدركت فعلاً أنَّ هذه الإحساسات موجودة. فوفق هذه الواجهة من النظر، نجد أنَّ هذه الإحساسات هي التي تؤثر في النفس؛ أي إنَّها إيجابية نشطة (Active)، في حين أنَّ النفس سلبية<sup>٢</sup>، متقلِّبة. ولكنَّ هذه الإحساسات من ناحية أخرى موجودة بداخل النفس، وهي جزء منها، فإنَّه ينتج من ذلك أنَّ ما هو إيجابي، وما يؤثر في النفس ليس سوى النفس ذاتها. ومن هنا كانت النفس إيجابية، وإحساساتها هي فعلها الخاص. إنَّ النفس تحسّ وتشعر، وما كانت كذلك فهي النفس الحاسَّة، وهي

١. هيغل، العقل في التاريخ، ١٧٧.

٢. سلبية Negativité: عند هيغل سمة النقيضة الأطروحة المضادة (لحظة دياكتيكية من لحظات الفكر)،

الحالة التي ما تزال تسود الذات الأفريقيّة، بما أنّ الإحساسات بقيت موردًا للحركة الوعي للأفريقيّة.

يقول هيغل «فكل يقين حسيّ متحقّق بالفعل، لا ينحصر في كونه هاته المباشرة الخالصة، بل هو أيضًا مثلّ من أمثلتها، ومنه تخرج إلى الضوء فروق لا حصر لها تشترك جميعها في احتوائها على هذا الفرق المبدئيّ؛ وأعني به أنّ الوجود المحض ينشقّ في كلّ خبرة حسيّة إلى شقّين، هما سمّيناها بالهاذين: هذا الأنا وهذا الموضوع»<sup>١٢</sup>.

الذات الحسيّة هنا، تريد الشيء المحسوس، لا من حيث هو شأن مباشر، كما ادّعى سلفه، وإنّما من حيث هو شأن كليّ. فموضوعه إذًا هو الشيء (الحامل لخاصيّات متعدّدة)، وهي خاصيّات غير مباشرة؛ لأنّها تتحدّد على ضوء علاقتها بغيرها، ولكنّها تنتمي في الوقت نفسه إلى شيء واحد. إنّ الإدراك يشتمل في ماهيته على الشئيّة<sup>٣</sup>.

فالفرق بين الإحساس السابق ذكره (في النفس الطبيعيّة) وبين الحسّ أو الشعور الذي نحلّل الآن، هو أنّ الإحساس يؤكّد سلبية النفس في تأثيراتها، في حين أنّ الشعور يؤكّد إيجابيّاتها، فالنفس في ذاتها تشعر أو هي حاسّة.

رغم أنّ النفس الحاسّة (الشاعرة) بما هي كذلك إيجابيّة، فإنّ نشاطها وإيجابيّاتها لا تتحقّق في أوّل مرحلة مباشرة لها، يعني أصبحت ذاتًا، فهو يتضمّن الإحساس بالذات أو الأنا أو الشعور بأنّ الذي يعمل هو أنا، ويتضمّن ذلك بدوره التفرقة بين الأنا الذي يعمل وبين الشيء أو الموضوع، الذي أجعله ميدانًا أمارس

١. من البين أنّ كلا الطرفين الموضوع والمعرفة قائم بالآخر، فأما عند الوعي الطبيعي في مبدأ خبرته، فالموضوع هو وحده الشيء الجوهرى، بينما المعرفة أمر عارض وثنائوي (بتصرّف).

٢. هيغل، فينومينولوجيا الفكر، ٨٤.

٣. الشيخ، فلسفة الحدّثة في فكر هيغل، ١٦٤.



فيه فعلي<sup>١</sup>. وأهم الأمثلة التي ساقها هيغل حول هذا الموضوع، هي حالات النفس عند الطفل الذي ما يزال في رحم أمه، وحالة النفس في التنويم المغناطيسي<sup>٢</sup>، فمشاعر الطفل وهو في رحم أمه، ليست في الحقيقة مشاعره الخاصة، لكنّها مشاعر أمه. إنّها نفس الأم التي تحكم وتسيطر على نفس الجنين. يقول هيغل: «ومع ذلك فإنّه ليس عسيراً أن يدرك المرء أنّ زماننا هو زمان ميلاد ومرورٍ إلى طور جديد، فالروح قد قطع مع ما دام إلى الآن من عالم كيانه وتصوّره، ويضع في المفهوم أن يغطّ كلّ ذلك في المكان وفي العمل على تكرير إخراج تشكّله. والأکید أنّ الروح لا يُحصّل قطّ في سكون، بل في حركة رابية أبداً... وهو كحال الطفل قد ولد، كذلك الروح المتكوّن يشتدّ عوده ببطء وبصمت قبل الشكل الجديد... لكنّ هذا الجديد لا حقيقة تامّة له إلاّ بالقدر اليسير الذي للطفل المولود للتوّ، وهذا أمر مهمّ لا يجب غضّ النظر فيه»<sup>٣</sup>.

أمّا الشعور بالنفس أو الإحساس بالذات، فإنّه موجود ضمناً في الحالات السابقة، والنفس الآن تميّز بصراحة بين إحساساتها ومشاعرها وبين ذاتها، فالآن أصبحت النفس تعرف بأنّ إحساساتها ومشاعرها جوانب جزئية من ذاتها. ويرى هيغل أنّ الإخفاق في إخضاع الجوانب الجزئية (الإحساسات والمشاعر) للنفس على نحو مناسب، والميل إلى ترك جانب جزئي واحد، يخضع جميع الجوانب الأخرى لإمرته، وبالتالي يسيطر على الحياة بأسرها، هو الجنون<sup>٤</sup>.

أمّا العادة<sup>٥</sup> فهي تميّز النفس الآن ما بداخلها بين وجودها المباشر الذي

1. Hyppolite , Etudes Sur Marx et Hegel, 34.

2. hypnose

٣. هيغل. فنومينولوجيا الروح، ١٢٤-١٢٥.

٤. ستيس، فلسفة الروح، ٢٣.

5. habitude

هو الشمول المتجانس غير المتميز من ناحية، وبين مضمونها الذي يتكوّن من الإحساسات والمشاعر، وهي كثيرة متنوّعة من الجزئيات من ناحية أخرى. هذان هما النصفان اللذان تنشطر إليهما النفس، والنصف الأوّل هو بذاته صورة فارغة تماماً للكليّة والشمول<sup>١</sup>، والثاني هو بذاته، خليط أعمى. ومن هنا فكلاهما جوهرى سواء بسواء، ولا يمكن لهما أن يوجد في حالة انفصال، ومن ثمّ فإنّ الكليّة الفارغة لكي توجد لا بدّ لها من أن توجد نفسها في الجزئيات، وأن توجد فيها بوساطتها، وهي حين تفعل ذلك فإنّها تضع بطابعها الكليّ الإحساسات والانطباعات الجزئية وغيرها، وهذه الكليّة التي تظهر الآن في الجزئيات هي، فيما يقول هيغل، كليّة منعكسة فحسب؛ أي إنّها مجرد كليّة عدديّة توجد في الشيء مكرّرة في السلسلة نفسها. على هذا النحو، فإنّها تؤلّف ما يسمى بالعادة. في هذا الشأن يقول هيغل: «فمبتدأ الروح الجديد، إنّما هو نتاج تبدّل متّصل لصور من الثقافة متنوّعة... وهذا المبتدأ إنّما هو الكلّ الذي يؤوب إلى نفسه من بعد التعاقب كما من سروحه. إنّهُ المفهوم البسيط والمتصير الذي لعين الكلّ، لكنّ حقيق هذا الكلّ البسيط، قوامه أنّ هذه التشكّلات التي استحالت لحظات، إنّما تنامي من جديد وتشكّل، لكنّ في أسطقسها الجديد، وفي المعنى الذي قد استحال»<sup>٢</sup>.

الذات الفرديّة تبرز عند هيغل حينما يكون الفرد مضطراً إلى أن يتحكّم في جسمه العضوي ومتطلّباته، استجابة تعرضها قواعد ونماذج مقبولة من المجتمع، وفي هذه الشروط يكون الفرد مسوقاً إلى التمييز بين ذاته وبين جسمه العضوي، وتلك القواعد والنماذج الكليّة لا تمليها الطبيعة بل الثقافة (culture)<sup>٣</sup>.

1. Hegel , Encyclopédie des Sciences Philosophiques (2), 50.

٢. هيغل، فنومينولوجيا الروح، ١٢٥.

٣. ماركيز، أساس الفلسفة التاريخيّة-نظريّة الوجود عند هيغل، ١٢.

لقد كان ضعف الأميركيين الأصليين البدني سبباً رئيساً في جلب الزوج الأفاقة إلى أميركا واستخدامهم في الأعمال التي ينبغي أن تتم في العالم الجديد؛ ذلك لأن الزوج كانوا أكثر تقبلاً للمدنية الأوروبية من الهنود حسب هيغل.

استعبد الأوروبيون الزوج وباعوهم في أميركا، والعبودية منتشرة بصفة مطلقة في أفريقيا؛ ذلك لأن المبدأ الجوهرى للرق أو العبودية هو ألا يكون الإنسان قد وصل إلى مرحلة عدم الوعي بحريته، وينحدر بالتالي إلى مرتبة الشيء المحض؛ أي يصبح موضوعاً بغير قيمة. والمشاعر الأخلاقية عند الزوج ضعيفة للغاية أو هي معدومة، إن شئنا الدقة، فالآباء يبيعون أبناءهم كلما سنحت الفرصة لهم، ولقد اختفت بسبب انتشار العبودية عندهم جميع روابط الاحترام الأخلاقي. وكثيراً ما يكون الهدف من ممارسة نظام تعدد الزوجات عند الزوج الحصول على عدد كبير من الأطفال ليعادوا كرقيق. وهكذا، فإن السمة التي يميز بها احتقار الإنسانية عند الزوج ليست هي إزاء الموت، كما عبّر عنها هيغل في جدلية السيد والعبد، بقدر ما هي الافتقار إلى احترام الحياة نفسها، وينبغي أن نعزو الشجاعة العظيمة عندهم إلى سمة افتقارهم لاحترام الحياة هذه التي تدعمها قوة بدنية كبيرة.

يرى هيغل أن النظم السياسية عند الأفاقة ليست متطورة، فهم ينقادون بالرغبة الحسية العشوائية، مضافاً إليها الإرادة كافة ما دامت القوانين الروحية الكلية (مثل قوانين أخلاق الأسرة) لا يمكن أن يعترف بها هنا، إذ لا توجد الكلية عندهم إلا كاختيار ذاتي عشوائي، ولذلك فإن الروابط السياسية عندهم لا يمكن أن يكون لها طابع القوانين الحرة التي توحد الجماعة، ولا شيء يقيّد الإرادة العشوائية، ولا شيء يمكن أن يربط الدولة لحظة واحدة سوى القوة الخارجية، فالحاكم يتربّع على رأس الدولة؛ لأن الهمجية الحسية لا يمكن أن تكبح جماحها سوى القوة المستبدة. ويتمتع الملوك إلى جانب ذلك بامتيازات خاصة أخرى: فالملك عند

الأشانتين (وسط غانا) يرث كل الثروة التي يخلّفها رعاياه بعد موتهم، وفي بعض المناطق يأخذ نساءهم وأطفالهم، وإذا غضب الزوج من ملكهم أسقطوه وقتلوه بالتمرد الشامل<sup>١</sup>.

إنّها تلك النظرة الأوروبية مسكونة في آن بكراهية الجسد الأسود والخوف منه والقلق إزاءه والرغبة الجنسيّة فيه. وهكذا، فإنّ هذه النظرة العرقيّة تعاني وعياً منفصلاً مزدوجاً، وعي التفوّق ووعي عدم الكفاءة وعدم الاكتمال. إنّ عدم اكتمال يتجسّد في الرغبة البصريّة للآخر، الآخر الزنجي<sup>٢</sup>.

إنّه يجعل من الأسود موضوعاً ويختتم على مصيره بأنّه أسود. إنّ الآخر الأبيض يختزل الأسود إلى موضوع مسبّب للفوبيا (الرهاب)، يعبر عن الرغبات المكبوتة لدى المجتمع الأوروبي، وهو الضعف الجنسي حسب فانون.

يقول فانون: في أعماق العقل الباطن الأوروبي، تمّ صنع صورة لرجل أسود أجوف بصورة جامحة، تكمن فيها أكثر الدوافع انحطاطاً أخلاقياً وأكثر الرغبات مدعاةً للعار. وكما أنّ كلّ إنسان يصعد نحو البياض والضوء، فإنّ الأوروبي حاول إنكار ذاته غير المتحضّرة التي سعت لأنّ تدافع عن نفسها. وعندما وقع اتّصال الحضارة الأوروبيّة بالعالم الأسود، بتلك الأقوام الهمجيّة، اتّفق الجميع على أنّ أولئك السود هم مبدأ الشرّ في العالم. فالأسود هو رمز الشرّ، رمز الساديّة، رمز الشيطان، رمز القذارة الأخلاقيّة، ورمز الخطيئة. وهذه الرموز بعد إسقاطها على الأسود مرّة تلو المرّة، تخلق الأساس لعقدة النقص؛ إذ يصبح الآخر الأبيض عماد انشغالاته.

تتميّز الشخصية الزنجيّة في نظر هيغل بالافتقار إلى ضبط النفس، وتلك حالة

١. هيغل، العقل في التاريخ، ١٧٩.

٢. غابسون، فانون، المخيّلة بعد-الكولونياليّة، ٦٠.

تعجز عن أيّ تطوّر، ولهذا كان الزوج باستمرار على نحو ما نراهم اليوم. والرابطة الجوهرية الوحيدة التي وجدت ودامت بين الزوج والأوروبيين، هي رابطة الرقّ والعبودية، ولا يرى الزوج في هذه الرابطة شيئاً مشيناً لا يليق بهم، بل إنّ الزوج عاملوا الإنجليز أنفسهم على أنهم أعداء؛ لأنّهم بذلوا جهداً كبيراً في إلغاء الرقّ<sup>١</sup>. والنظرية التي نستنتجها من حالة الرقّ هي أنّ حالة الطبيعة ذاتها هي حالة من الظلم، فهي انتهاك للحقّ والعدل. وكلّ درجة متوسطة بين هذه الحالة وبين التحقيق الفعلي للدولة العقلانية كما كان يتوقّع المرء بجوانب وعناصر من الظلم، ولهذا نجد الرقّ حتّى في الدولة اليونانية والرومانية. لكنّ الرقّ حين يوجد في دولة ما على هذا النحو يشكّل مرحلة متقدّمة بالقياس إلى الوجود الماديّ المحض المنعزل؛ أي مرحلة تعليم ونوع من المشاركة في أخلاق عليا وثقافة ترتبط به. إنّ الرقّ، في ذاته ولذاته، ظلم؛ لأنّ ماهية الإنسان هي الحرية، ولكن لا بدّ لتحقيق هذه الحرية من أن ينضج الإنسان، ولذلك فإنّ الإلغاء التدريجي للرقّ أحكم من إزالته فجأة. والواقع أنّ ما نفهمه من اسم أفريقيا هو الروح غير المتطوّر الذي لا تاريخ له ولا تطوّر أو نموّ، حسب هيغل، والذي ما يزال مغلقاً تماماً وفي حالة الطبيعة المحض، والذي كان ينبغي أن يعرض هنا بوصفه واقعاً على عتبة تاريخ العالم فحسب، وعليه فلا بدّ لشعوب شمال أفريقيا أن لا ينسوا أنّهم في امتداد مستمرّ لأفريقيا ثقافة وجغرافياً<sup>٢</sup>.

**فانون ناقداً لهيغل: الرجل الأبيض هو من أوجد الرجل الأسود!**

ينتقد فانون في كتابه «جلد أسود وقناع أبيض» نظرة هيغل المقصّر في حقّ الكينونة الأفريقية، وعلى أنّها كانت عرجاء ولا ينطبق عليها سير دياكتيكي،

١. هيغل، العقل في التاريخ، ١٨١.

٢. م. ن، ١٨٣.

وهو النصّ الأكثر ثباتاً لنقد ديالكتيك هيغل بشأن جدليّة السيّد والعبد وادّعائه أنّ الإنسان لا يكون إنساناً إلاّ بقدر ما يحاول أن يفرض وجوده على إنسان آخر من أجل الحصول على اعترافه به.

إنّ صورة الأفريقي حسب فانون توجد بصورة مطلقة من أجل الآخر<sup>١</sup>، فمن أجل امتلاك اللغة يفترض وجود ثقافة وعالم تعبّر عنهما تلك اللغة، وتاماً كما يعتبر هيغل في فينومينولوجيا الروح أنّ اللغة هي عنصر مهمّ في التبادليّة، فوفق هيغل، تتطلّب التبادليّة بين أنواع الوعي الفردي لساناً مشتركاً؛ أي لغة. اللغة والاعتراف يستلزم كلّ منهما الآخر، التكلّم مع آخرين يعني الاعتراف بهم ومعرفتهم كأشخاص، وحيثما لا يوجد هذا النوع من اللغة ينشب الصراع.

وعلى هذا الأساس، يُعدّ ديالكتيك السيّد/ العبد لدى هيغل هو بدء الصراع حتّى الموت، ويتوقّع المنتصر خدمة لا خطاباً وفق قراءة فانون، وفي الوضع الاستعماري الخطاب لا يحقّق التبادليّة المفروضة بين طرفين. وبما أنّ المستعمر لا يحترم ثقافة الآخر، فإنّ اللغة الوحيدة التي يتكلّمها هي لغة العنف والترهيب والإقصاء، وفي هذا الشأن يقول فانون: كلّ شعب مستعمر -وبعبارة أخرى - كلّ شعب نشأت في روحه عقدة نقص نتيجة موت ودفن أصلته الثقافيّة المحليّة- يجد نفسه وجهاً لوجه مع لغة الأُمَّ ناقلة الحضارة.

إنّ لغة السيّد هي أداة للتقدّم في العالم الأبيض، لكنّ الأسود الذي يتكلّم لغة البيض يظلّ محروماً من الاعتراف مهما تملّقت فيها، ويبقى بياض الوجه المعيار المعتمد لتحديد الاستقامة والتفوق، وبالتالي، في نظر فانون، فإنّ الوعي المؤسّس على وعي التشابه يصل إلى طريق مسدودة، فالعبد الذي يعتنق كلام السيّد يمكن أن يصل بأقصى أمله إلى اعتراف زائف فق، إلى قناع أبيض. وفي ظلّ

١. غابسون، فانون، المخيلة بعد-الكولونياليّة، ٦٩.

هذه الظروف، لا تتقدم لغة السيد من إحساس. وبناء عليه، فإنَّ التبادلية في صميم الديالكتيك الهيجلي لا تكون ممكنة عندما نقوم بإسقاطها على علاقة الأبيض بالأسود حسب قانون.

يُعدّ نقد قانون لهيغل نقدًا أصيلاً، ويتمثل أحد أوجه هذه الأصالة في وصفه للديالكتيك بأنّه (غير مرتّب) أو أنّه مفتوح النهاية. إنّ إدخال قانون عامل العرق في ديالكتيك السيد/ العبد الهيجلي، أربك نوعاً ما قانون عمل هذا الديالكتيك، وهو مساهمة فعالة وأصيلة جرى تطويرها في سياق فلسفة هيغل في فترة ما بعد الحرب في فرنسا.

وعليه، فإنَّ قانون في خضمّ نقده، قدّمه على أنّه ديالكتيك سلبي الأطراف. وبناءً على هذا النقد، يدعو قانون إلى ضرورة تصحيح الأخطاء الثقافية من قبل الأسود ذاته، ومن أجل تصحيح هذه الأخطاء من منظور فينومينولوجي، يعود قانون إلى تحليل التجربة المعيشة الخاصة بالكائن الأسود في مجتمع عنصري، وهذه الطريقة التي يسمّيها بطريقة (النكوص)، والتي هي أهمّ طريقة للنضال في نظر قانون.

وكما يرى قانون، إنّ الوقوف على مصدر اغتراب الأسود من ناحية التحليل النفسي يتطلّب الذهاب إلى المرحلة السابقة لعقدة أوديب، وبالتحديد إلى مرحلة التنشئة الاجتماعية ما قبل الأوديبيّة، فإنَّ الوصول إلى ديالكتيك السيد/ العبد من منظور العرق، يتطلّب العودة إلى لحظة اليقين الذاتي السابقة للرغبة، ومن المفارقات أنّ هذه العودة تبدو أنّها تعيد إنتاج الموقف الكولونيالي والهيجلي نمطياً إزاء الأفريقي بوصفه طفلاً يغوص في الغرائز.

يرى قانون أنّ الديالكتيك الهيجلي يُرغم على التراجع إلى مرحلة سابقة للرغبة في كتاب «فينومينولوجيا الروح» وبالتحديد إلى مرحلة بناء الوعي الذي شرحناه

سابقًا، حتى يجد معياريته الذاتية. وفيما يتعلّق بوعي الأسود، يعلن فانون أنّ الديالكتيك يدخل الضرورة في أساس حريّتي ويخرجني من ذاتي. وبتعبير آخر، إنّ الحركة من اليقين الذاتي تنشأ من الضرورة التاريخية للنضال من أجل الحرية، لكنّ شكلها لم يحدده تطوّر أوروبا بعد<sup>١</sup>. وفانون، بخلاف هيغل وسارتر، يرى أنّ المنهجية الارتكاسية هي السبيل الوحيد للخروج من طريق الديالكتيك المسدودة؛ أي إنّ الخطوة الوحيدة هي العودة إلى الخلف وبالتحديد إلى نقطة البداية.

حسب فانون، ظلّ حلم الزنجية مثلًا هو التحوّل إلى امرأة بيضاء حتى تتوحد مع العالم الأبيض، وبالتالي بالمجتمع الراقي. يجسّد مفهوم هيغل بشأن (اليقين الذاتي وقد أصبح جسدًا)، وحقيقة هذا الوعي المتيقّن من الأحاسيس تعكس عالمًا مقلوبًا، حيث المنظر من فوق يسيطر على الحياة من تحت، والاقتصاد العنصري للمدينة الكولونيالية المعهود منذ أيام الطفولة يغدو جسدًا في اليقين الذاتي لدى المرأة السوداء. ويشير فانون إلى أنّ من السهل رؤية ديالكتيك الوجود والامتلاك في هذا السلوك، فبالنسبة إلى الأسود، لا مخرج من البنية الاجتماعية إلاّ من خلال العالم الأبيض. وهكذا، فإنّ الديالكتيك الهيجلي مسدود الطريق يتّسم بالاغتراب بما أنّ الرجل الأسود لا يجد أيّ فرصة لاختيار وجوده عبر الآخرين؛ لأنّ كلّ أنطولوجيا تصبح مستحيلة المنال في مجتمع مستعمر. وبتعبير آخر، أنّ تكون أسود لا يغدو وجودًا ذا معنى إلاّ في علاقتك بالأبيض، مع أنّ العكس ليس كذلك، ويعلّق فانون على ذلك بقوله: إنّ هذا الشكل من أشكال الاعتراف لم يكن هيغل قد تصوّره في فلسفته، إذ تنشأ علاقة غير متكافئة على أساس واقع لا يعترف بالثقافات الأصلية والمحلية، والتي قام بمحوها، ممّا يجعل الديالكتيك بلا حركة<sup>٢</sup>.

١. م. ن، ٨٢.

٢. غابسون، فانون، المخيلة بعد-الكولونيالية، ٨٤.



إنَّ التبادلية المطلقة التي يؤكدها فانون بوصفها أساس الديالكتيك الهيجلي، تبدو مستحيلة في عالم العلاقات بين السود والبيض. فبدلاً من الصراع، يمنح السيد الأبيض الحرية للعبد الأسود، ومن دون مجازفة بالحياة لا يمكن للعبد أن يحصل حقيقة (الاعتراف كوعي ذاتي مستقل)، ولأنَّ الحرية هنا ليست نتيجة النضال، لا تنشأ قيم جديدة ولا تكون كلفة الحرية معروفة حسب فانون.

### خاتمة

مما تقدّم نخلص إلى أنَّ الغرب بمؤسّساته ومرجعياته الثقافية والفلسفية والدينية والسياسية، ومنذ عصر النهضة، تبنّى استراتيجية استغلال الشعوب في ذواتهم ومهاراتهم ومواردهم ومنتجاتهم، وهي استراتيجية لا تتم بدون مخططات ثابتة تساعد على تحقيقها. ومن أبرز هذه المخططات نجد خيار الاستعمار والاستغلال والتهميش والاحتكار، وهي مخططات في مجملها تمّت بوسائل عُرف بها الغرب الحديث بتفعيله لعنصر القوّة بهدف تدمير حضارات الشعوب وطمس معالمها المعنوية والمادية، ولعنصر المعرفة والعلوم والتقنية التي لم يدخر جهداً لتطويرها وتوجيهها لهذا الغرض.

إنَّ ارتباط المعرفة بالقوّة والسيطرة في فجر العصر الحديث في أوروبا، لهو دليل قاطع على نوايا الغرب الاستعمارية بفعل مجهودات بعض فلاسفته الذين نظروا لهذا الاتجاه، على غرار ما فعل «رينيه ديكرت» في فلسفته التي نشدت ضرورة توظيف العلم للسيطرة على الطبيعة واعتباره بعض الكائنات الحية مجرد آلات خالية من الروح. وأيضاً سار في السياق نفسه الفيلسوف الإنجليزي «فرنسيس بيكون» الذي رأى أنّ وظيفة المعرفة تكمن في الأساس في إخضاع الطبيعة لسلطة الإنسان، وهي الوظيفة التي اعتمدت فيما بعد على الإنسان نفسه، وصار الإنسان في ظلّها عبداً لذاته، وفتح الباب من جديد لعصر

الصراع والاستغلال والتطهير النوعي بتأثير من النظريات العلمية الجديدة مع داروين وسبنسر في البيولوجيا، وهيغل وشبنهاور ونيتشه في الفلسفة، نظريات غدت النزعات المتطرفة.

تعدّ فلسفة هيغل من أبرز الفلسفات الغربية عنصرية في حقّ شعوب العالم غير الأوروبية، والدارس لنصومه سيقف حتماً على تصنيفاته الإقصائية للكثير من منجزات شعوب العالم العقلية والعلمية والحضارية بصفة عامّة، وهي آراء جعلت من الحضارة الغربية تتوّج تاريخ النوع البشري في مجمله، كما حصر محاولات المجتمعات الشرقية والأفريقية والشعوب اللاتينية بمثابة مدخل لتاريخ الحضارة الغربية، وهي محاولات أبقت الشعوب الأفريقية في مصاف الحيوانية، مثلما تناوله في كتابه «العقل في التاريخ» وكتابه «العالم الشرقي» ودروسه في فلسفة التاريخ، التي نظّر فيها لسموّ العرق الجرمانى وتفوّقه الحضاري، معتبراً إياه عرقاً بشرياً نموذجياً.

إنّ كتابات هيغل العنصرية في حقّ الشعوب الأفريقية والآسيوية كانت مرجعاً لدوائر الحكم الأوروبية في عصره، ومبرراً مباشراً للغزو الإمبريالي على المجتمعات بهدف تحضيرها وإدماجها في تاريخ الغرب، وتثقيفها بثقافته، وهي كلّها أفكار مركّبة ومنتزعة من تراث الغرب ذاته، وبالضبط من الثقافة اليونانية والرومانية والمسيحية التي تؤمن بفكرة التميّز والتفوّق، وأيضاً من التحوّلات الثقافية والعلمية الكبرى التي عرفتها أوروبا في العصر الحديث، التي تخدم هذه الأفكار. ومن هذه الزاوية قدّم هيغل تبريراته الفلسفية لهذه النزعة؛ إذ إنّ نسقه الفلسفي بمجمله وبفروعه الفلسفية من فلسفة التاريخ وفلسفة الحقّ والجمال والدين، كلّها خدمت هذا التوجّه.

وعليه، يجب قراءة كتاب هيغل «فينومينولوجيا الروح» من هذه الزاوية ككتاب

فاتح للعالم بأعين غربية محضّة، فهو تأويل دقيق لصعود الأنا الغربية وهيمنتها على العالم منذ نشأة الأنا الغربية الواعية إلى غاية نابليون بونابرت وفتوحاته العسكرية، الذي اعتبره هيغل بمثابة العقل الكلّي صانع الحريّات، وهي كلّها اعتبارات تقوي شوكة التفرقة العنصريّة والتصنيفات غير الشرعيّة كمنهج للاختزال والإقصاء والتهميش.

### لائحة المصادر والمراجع

١. إمام، إمام عبد الفتّاح، المنهج الجدلي عند هيغل، دار التنوير للطباعة والنشر، ط ٢، ١٩٨٢.
٢. أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفيّة، المجلد الثاني، ترجمة خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت/ باريس، ط ٢، ٢٠٠١.
٣. بدوي، عبد الرحمن، شلينج، المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر، ط ٢، بيروت، ١٩٨١.
٤. بوبر، كارل، بحثاً عن عالم أفضل، ترجمة أحمد مستجير، مكتبة الأسرة، ١٩٩٩.
٥. دورتيه، جان فرانسوا، معجم العلوم الإنسانيّة، ترجمة جورج كتّورة، المؤسّسة الجامعيّة للنشر والتوزيع، ط ١، بيروت، ٢٠٠٩.
٦. ديدي، عبد الفتّاح، فلسفة هيغل، مكتبة الأنجلو المصريّة، ١٩٧٠.
٧. رايلي، كافيين، الغرب والعالم، ترجمة: عبد الوهاب المسيري، هدى عبد السميع حجازي، عالم المعرفة، الكويت (ع ٩٧) ١٩٨٦.
٨. ستيس، ولتر، فلسفة الروح، ترجمة إمام عبد الفتّاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع - ط ٣، بيروت، ٢٠٠٥.
٩. شاتلي، فرنسوا، هيغل، ترجمة جورج صدّقني، مراجعة الأب فؤاد جرجس بربارة، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٧٠.
١٠. الشيخ، محمّد، فلسفة الحدّاثة في فكر هيغل، الشبكة العربيّة للأبحاث والنشر، ط ١، ٢٠٠٨.
١١. غابسون، نايجل سي، فانون، المخيّل بعد-الكولونياليّة، ترجمة خالد عايد أبو هديب، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط ١، ٢٠١٣.
١٢. ماركيز، هيرت، أساس الفلسفة التاريخيّة-نظريّة الوجود عند هيغل، ترجمة إبراهيم فتحي، دار التنوير للطباعة والنشر، ط ٣، بيروت، ٢٠٠٧.

١٣. ماركيز، هيرت، العقل والثورة، هيغل ونشأة النظرية الاجتماعية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط٢، بيروت، ١٩٧٩.
١٤. هيبوليت، جان، دراسات في ماركس وهيغل، ترجمة جورج صدقني، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، ١٩٧١.
١٥. هيغل. فنومينولوجيا الروح، ترجمة ناجي العونلي، المنظمة العربية للترجمة، ط١، بيروت ٢٠٠٦.
١٦. هيغل: العقل في التاريخ (المجلد الأول من محاضرات في فلسفة التاريخ)، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٧.
١٧. هيغل، فينومينولوجيا الفكر، ترجمة مصطفى صفوان، المكتبة الوطنية للنشر والتوزيع، ١٩٨١.
١٨. واينونغو، نجوجي، تصفية استعمار العقل، ترجمة سعدي يوسف، دار التكوين، ٢٠١١، دمشق.

19. Brandon, and others, La Phénoménologie de l'esprit de Hegel, Lectures contemporaines.
20. Garaudy, Roger, La Pensée de Hegel : Par Roger Garaudy.
21. Hegel , G.W.F, Encyclopédie des Sciences Philosophieques (2) Philosophie de la Nature, Bernard Bourgeois Librairie Philosophique, j, Vrin, Paris, 2004.
22. Hegel, Phénoménologie de l'esprit, tr. Jean Pierre LeVeuvre, Aubier 1991.
23. Hyppolite, Jean, Etudes Sur Marx et Hegel, éditions Marcel Rivière et cie, Paris, 1955.

# المركزية المستعلية

## نقد نزعة السمو الاستعماري الأوروبي

بهاء درويش<sup>١</sup>

### مقدمة

تهدف هذه الدراسة إلى بيان مفهوم المركزية الأوروبية من خلال عرض نقدي للتأويلات المختلفة لتاريخية وجغرافية هذا المفهوم. كما تركّز على مبررات ظهور هذا المفهوم وكيفية هذا الظهور، وأهمّ أعلام الغرب الذين ساهموا عبر تاريخ الفكر البشري في محاولات ترسيخه. تزعم الورقة أنّ هذا المفهوم استند إلى أبعاد قيمية، مثل «الاستمرارية التاريخية» أو «امتدادية الغرب» و«السمو الأوروبي» تأسس عليها وسنحاول بيانها وعرضها، ثمّ تنتقل الدراسة في النهاية إلى بيان تهافت وعدم صحّة هذه الأبعاد القيمية، وهو ما يدحض بالتالي صحّة أو خيرية مفهوم المركزية، ناهيك عن بيان استهجانها أخلاقياً لما ترتّب عليه من محاولات إقصاء وتشويه واستغلال للآخر، بالإضافة إلى بيان تناقضه مع مبادئ العدالة والمساواة وحقوق الإنسان التي طالما نادى بها الغرب نفسه.

لتبرير سمو الحضارة الغربية وسمو أصحابها، ولتبرير ضرورة الأخذ بها واتباعها، ولإعلاء الجميع عن كلّ أخطائها وعيوبها - نشأة ومسلكاً - عمد بعض مفكّري الغرب وسار على نهجهم بعض مفكّري الشرق، وخاصة في عالمنا

---

١. أكاديمي وباحث في الفلسفة التطبيقية - جمهورية مصر العربية.

العربي - لنشر دعوى أُطلق عليها «المركزية الغربية». أسس أصحاب هذه الدعوى المركزية المزعومة على مجموعة من القيم، أهمها الاستمرارية التاريخية عبر العصور؛ أي إنَّ الحضارة الغربية لم تبدأ مع عصر النهضة؛ أي بعد انتهاء ما يعرف بالعصور الوسطى، ولكنَّ منشأها هو الحضارة اليونانية. يأتي «السمو الأوروبي» القيمة الثانية المبررة في الوقت نفسه للقيمة السابقة. فحوى هذه القيمة هو الزعم بأنَّ لبني الغرب خصائص وراثية ثابتة تخصَّصهم وحدهم هي ما أدت لتأسيسهم هذه الحضارة، وأنَّه لولاها لما حقَّق الغرب ما حقَّق من التطوُّر العلمي والاقتصادي والفلسفي. يتفرد بنو الغرب بهذه الخصائص، ومن ثمَّ ما كان من الممكن لأيِّ شعب من شعوب الأرض أن يحقِّق ما حقَّق الغرب لسبب بسيط، وهو افتقارهم لهذه الخصائص البيولوجية. فلمَّا كان لبني الغرب هذه الخصائص البيولوجية، كانت الحضارة الغربية حضارة صنعها الغرب منذ أيام اليونان؛ لأنَّ خصائصهم وطباعهم موجودة لديهم منذ الأزل.

تحاول هذه الورقة بيان أنَّ هذه الدعاوى محض أكاذيب جغرافية تاريخية، وأنَّ نظرية الطبايع الثابتة للشعوب نظرية غير علمية، لذا فإنَّ منهجنا أن نعرض لهذه القيم التي أسس عليها دعاة المركزية دعاواهم، ثمَّ نقوم بتفنيدها وإثبات تهافتها عن طريق إثبات خطئها. تنتقل الورقة بعد إثبات كذب هذه الدعوى إلى بيان أيضًا لأخلاقيتها؛ ذلك أنَّه في القول بالسمو والتفوق دعوة صريحة للتمييز بين بني البشر، ناهيك عن أنَّها تمثِّل محاولة لإقصاء وتشويه واستغلال للآخر. أخيرًا تفضح الورقة تناقض الغرب مع أنفسهم؛ ذلك أنَّ فكرة المركزية الغربية تقف ضدَّ مبادئ العدالة والمساواة وحقوق الإنسان، التي طالما نادى بها الغرب وملاَّ الدنيا ضجيجًا بها، وكأنَّها اكتشاف خاصَّ بهم. وفي النهاية نتساءل: هل تحتاج أيُّ حضارة - إذا كانت بالفعل حضارة تميِّز وعلوَّ وسموَّ ومنفعة للبشرية -

إلى تبرير لتمييزها أم من المفترض أن تترك أسسها الأخلاقية ونتائجها الفكري قبل المادّي يتحدّثان عن نفسها؟

### مفهوم المركزية الغربية

تعدّدت التعريفات التي وضعها الكتاب لشرح الظاهرة التي لا تخطئها العين، والمعروفة بـ «المركزية الغربية». يمكن ببساطة القول بأنّ هذه الفكرة هي فكرة أراد بها بعض مفكّري الغرب والشرق تبرير سموّ الحضارة الغربية وسموّ أصحابها، وتبرير ضرورة أخذ كلّ الشعوب بها واتباعهم لها، إعماءً للجميع عن كلّ أخطاء هذه الحضارة وعيوبها، وكأنّها أفضل العوالم الممكنة.

إلا أنّ مفهوم المركزية الغربية أُسس على أكاذيب تاريخية وجغرافية ونظرية غير علمية، فكما يقول المفكّر العراقي عبد الله ابراهيم: لقد تقصّد هذا المفهوم «أن يركّب لأوروبا وجهة نظر من خلال إعادة إنتاج مكونات تاريخية توافق رؤيته، معتبراً إيّاها جذوراً خاصّة به، ومستحوذاً في الوقت نفسه على كلّ الإشعاعات الحضارية القديمة، قاطعاً أو اصر الصلة بينها وبين المحاضن التي احتضنت نشأتها. فالمفهوم قصد إقصاء كلّ ما هو ليس غريباً»<sup>١</sup>. يظهر من استخدام عبد الله ابراهيم لمفردات «يُركّب»، «إعادة إنتاج»، «مستحوذاً»، («إقصاء» الآخر) اتّفاقه معنا في أنّ دعوى المركزية الغربية دعوى مختلقة ومبنية على أكاذيب، وليس على وقائع مثبتة.

كذلك يرى عبد الله ابراهيم أنّ «لما كانت ولادة العصر الحديث قد اقترنت بالكشوف الغربية والممارسة الغربية في ميادين المعرفة، مؤسّسة الدولة بركائزها السياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة، فقد اقترنت صفة الحديث بأفق تصوّرات الثقافة الغربية حول الإنسان والعالم، وأصبح الغرب هو المرجعية الأساسيّة

١. ابراهيم، المركزية الغربية، ١١.



لتحديد أهميّة كلّ شيء وإحالة الآخر إلى مكوّن هامشي لا ينطوي على قيمة بذاته»<sup>١</sup>.

يتفق سمير أمين مع عبد الله ابراهيم على أنّ المركزية الغربية أسست على أكاذيب، فيرى أنّ مضمون المركزية الغربية يقوم على أساس خرافة، مفادها الادّعاء بالاستمرارية في تاريخ القارة الأوروبية (أساسها) إبداع جذور قديمة وهمية للتضادّ بين هذا التاريخ المزعوم وتاريخ المنطقة التي تقع على الشواطئ الجنوبية للبحر الأبيض المتوسط<sup>٢</sup>.

أسست أكذوبة الاستمرارية التاريخية على أكذوبة أخرى، مفادها خصوصية تاريخ الغرب الذي أنضجته عوامل خاصة أدت إلى حضارة غنيّة. هذه الأكذوبة الأخيرة زعمٌ لتبرير دعوة المجتمعات الأخرى للأخذ بالحضارة والثقافة الغربيّتين، فعلى المجتمعات التي تريد أن تنهض أن تحذو حذو الغرب في الأخذ بالأسباب ذاتها التي أخذ بها الغرب. وهو ما يعني أنّه على كلّ مجتمع أن يتخلّص من خصوصيته الثقافية ويتماهي مع الخصوصية الثقافية للغرب.

المركزية الغربية - إذاً - هي هيمنة الغرب على مناحي الحياة كلّها، وخاصة قيم ورؤى الغرب، وذلك استناداً إلى قوّة ماديّة مرحليّة يحيها الغرب منذ القرن الخامس عشر، ونهضة حقّقها قد تغري الآخر للانضمام لها والتماهي معها، وبالتالي نسيان خصوصياتهم الثقافية ظناً بأنّ هذه النهضة ستدوم للأبد. إلا أنّ هذا المفهوم (المركزية الغربية) والظنّ بأنّه سيدوم، أسس على أكاذيب تاريخية وجغرافية ونظرية غير علمية ثبت خطؤها من أجل تحقيق أغراض لأخلاقية (ابتلاع خصوصيات الثقافات الأخرى، إقصاء الآخر وتهميشه، تمييز واضح بين أبناء بشر أسوياء من الأصل). هذا ما سنحاول بيانه الآن.

١. م. ن، ١٢.

٢. أمين، نحو نظرية للثقافة: نقد التمركز الأوروبي والتمركز الأوروبي المعكوس، ٧٦.

## أسس المركزية الغربية

### (أ) الطبيعة الثابتة لشعوب البشر

لترسيخ وتبرير مفهوم المركزية الغربية، ظهرت في منتصف القرن الثامن عشر ما عُرف بنظرية الطبائع الخاصة؛ أي تلك التي تحاول التدليل على أن للشعوب إمكانات ومهارات ثابتة تختلف وفقاً لألوانهم وتكوينهم الفسيولوجي. سنعرض لهذه النظرية الآن ثم نبين تهافتها فيما بعد.

ظهرت أولى محاولات تصنيف البشر بصدور كتاب «نظام الطبيعة» لعالم النبات والطبيعات «كارل فون لينه» الذي قسّم البشر إلى أربعة أجناس بحسب ألوانهم، فهناك الأبيض الأوروبي، والأحمر الأميركي، والأصفر الآسيوي، والأسود الأفريقي. ولما كان لشعوب البشر ألوان مختلفة، فقد راح المستعمرون والمبشرون وعلماء الطبيعة يطلقون على البشر صفات تبعاً لألوانهم: فالزنجي الأسود كسول وخامل وماكر بطبيعته، وليس كردّ فعل لاستعباده واستغلاله، ولكنّها طبيعة ثابتة فيه. كذلك حاول بعض العلماء مثل الهولندي كامبر والإنكليزي وايت إيجاد أساس تشريحي للمفاضلة بين البشر، ورأوا أنّ جمجمة الأبيض الدائرية تشير إلى ذكائه وجماله، في حين أنّ جمجمة الأسود المتطاولة ونتوء فكّيه، تجعلانه أقرب إلى القرود منه إلى البشر.

ومنذ القرن الثامن عشر أيضاً كان البحث في الفيلولوجيا قد أشاع تمايزاً في الكفاءة الأدائية بين اللغات الآرية واللغات السامية ورُتب عليه تفاوتاً بين عقليتين، وهذا ما دعم دعماً مباشراً صياغة النظرية العنصرية واكتمالها في القرن التاسع عشر على يد غوبينو وفولتمان وغومبلوفكس وسواهم ممّن وجدوا مثل هذا الدعم أيضاً من البحوث العلمية حول الداروينية وأصل الأنواع. ولقد حوّل غوبينو العنصرية إلى صُرب من الشعر، وذلك في كتابه تفاوت الأجناس البشرية الصادر في العام ١٨٥٣؛ إذ أعلى من شأن العرق الأبيض إلى درجة بلغت حدّ التغني والتمجيد:

فهو القيم على أعظم وأنبل وأخصب ما في الأرض، وهو المعني، دون سواه، بإنتاج العلم والفن والحضارة؛ أما الشرقيون، فهم العروق الدنيا، ودونيتهم العرقية موافقة لنظام الطبيعة الذي يقرُّ مبدأ التفاوت بين الأجناس. وعليه فلا يرجى من هؤلاء الشرقيين أيُّ شيء؛ إذ إنَّ حوامِلهم السَّلالِيَّة عقيمة. فتبعًا للنظام التراتبي العنصر، ثمة حدُّ فاصل بين نمطين من البشر، أوَّلهما دونيٌّ ومنحطٌّ ووضع لا معنى لحياته؛ لأنَّ تلك الحياة فعل غير تاريخي؛ وثانيهما متفوقٌ وذكي ورفيع وسام، يعود إليه الفضل في ولادة التاريخ وقيام الحضارة. وطبيعي، في مثل هذه الحال، أنَّ يحقَّ لهذا النمط الأخير أن يُعامل النمط الأوَّل كما يشتهي.

هكذا قامت المركزية الأوروبية على إنكار وحدة الجنس البشري إنكارًا يزعم وجود اختلاف جوهري بين بني البشر من حيث البيولوجيا والتشريح أو من حيث الطبائع الأساسيَّة، قد يكون ناجمًا عن مؤثَّرات جغرافيَّة كالحرارة والبرودة وطبيعة الأرض والمياه، أو من حيث الثقافة قد يكون ناجمًا عن وجود قوانين اجتماعيَّة موضوعيَّة متباينة جوهريًا.

هذه العنصريَّة الثقافيَّة لم تقتصر على أوروبا والعرق الأبيض الأوروبي، بل شاعت لدى بقيَّة الأعراق بدعوى «الخصوصيَّة» و«الأصوليَّة»، سواء لدى السود الأفارقة أو الآسيويين في العالم الثالث؛ وذلك، في جانب منه، كنوع من ردَّة الفعل المرَضِيَّة على التمرکز الأوروبي<sup>١</sup>.

لم يتوقَّف هذا السموُّ الأوروبي عند تبرير القول بالاستمراريَّة التاريخيَّة، ولكن نادى به - لذاته - وأمن به فلاسفة ذو قدر عال، مثل ديكارت وهيغل. رأى ديكارت أنَّ البناء العلمي الذي تشيِّده أوروبا هو من أجل العالم كافَّة ومنفعة التفلسف، لها أهميَّة كبيرة؛ لأنَّها وحدها تميِّز الأوروبيين عن الأقاليم المتوحَّشين والهمجيين. وهكذا صار مفهوم الأوروبي عن نفسه أنَّه مركز المدنيَّة، وأنَّ غيره

١. ديب، العنصريَّة من البيولوجيا إلى الثقافة.

همجي ومتوحش<sup>١</sup>. أمّا هيغل، فسنفرد له مساحة تتسق وحجم قناعته بهذا التمييز.

#### (ب) الاستمرارية التاريخية

يمثل الزعم بالاستمرارية التاريخية للحضارة الأوروبية، تلك التي تمتد من اليونان القديم ثم روما إلى القرون الوسطى الإقطاعية ثم الرأسمالية المعاصرة إحدى ركائز المركزية الغربية. يربط دعاة المركزية الغربية بين الادّعاء بأن الإغريق هم أسلاف الغرب الحالي وبين القول بالطبائع الثابتة للشعوب أو الحضارات. فالغرب منذ الأسلاف الإغريق هم حملة العقلانية. هذه الوراثة اليونانية المزعومة هي ما مهّد السبيل إلى غلبة العقلانية. والفلسفة اليونانية - في هذا الإطار - هي المصدر الوحيد للعقلانية، أمّا الفلسفات الشرقية الأخرى فلم تتجاوز حدود الميتافيزيقا كشفًا عن طبيعة التفكير لدى شعوبها. أنمى الفكر الأوروبي هذه الوراثة اليونانية بدءًا بعصر النهضة إلى أن ازدهرت روح العقلانية في المراحل اللاحقة لتطور العلم المعاصر. أمّا آلاف السنين التي تفصل اليونان القديم عن النهضة الأوروبية، فقد عدت مرحلة انتقالية محفوفة بضباب التعمية التي حالت دون تجاوز الفكر القديم. كذلك عدت المسيحية مجرد مجموعة من المبادئ الأخلاقية الفقيرة من حيث المضمون الفلسفي، كما أن النزاعات التي ملأت تاريخ الكنيسة عدت نزاعات لاهوتية غير قائمة على العقل، هذا إلى أن أعيد اكتشاف المنهج الأرسطي في أواخر القرون الوسطى، فأدمج هذا الأخير في البناء الميتافيزيقي للمدرسية، وإلى أن قام كل من النهضة والإصلاح البروتستانتي بتحرير الفلسفة من المدرسية بملازمة تحرير المجتمع المدني من احتكار الفكر الديني. وفي هذا السياق عدت الفلسفة العربية الإسلامية مجرد ناقل للفلسفة اليونانية، ولم تأت بجديد<sup>٢</sup>.

١. إبراهيم، ١٧.

٢. أمين، نحو نظرية للثقافة، ٩٠-٩١.

كذلك أيّد هيغل، بل وكان من أقوى أشياع المركزية الغربية، ولكن انطلاقاً من تفسير خاص للتاريخ عضد به أيضاً فكرة السمو الأوروبي.

### ج) هيغل والمركزية الغربية

يُعدّ الفيلسوف الألماني جورج هيغل (١٧٧٠-١٨٣١) من أبرز الفلاسفة الذين أيّدوا المركزية الأوروبية والاستعمار من خلال تفسيره لحركة تطوّر التاريخ. في كتابه الشهير «محاضرات في فلسفة تاريخ العالم»، الذي هو في أساسه مجموعة محاضرات ألقاها على طلابه وتمّ جمعها بعد وفاته، يضع هيغل تصوّراً خاصاً لحركة التاريخ، يرى من خلاله أنّ العقل يسكن التاريخ، وأنّ التاريخ يتقدّم مع تقدّم وعي الإنسان بنفسه. هنا يميّز هيغل بين ثلاث معانٍ أو مناهج للتاريخ: التاريخ الأصلي، التاريخ الانعكاسي، التاريخ الفلسفي. الأوّل هو ذلك التاريخ الذي يعيش أحداثه المؤرّخ أو ينقلها عمّن سمعها فيكتبه كما هو. أمّا التاريخ الانعكاسي - يترجمه إمام عبد الفتّاح «التاريخ النظري» - فينقسم لأربعة أنواع: الأوّل هو ذلك الذي يأمل المؤرّخ من سرده الخروج برؤية لتاريخ العالم أو الدولة ككلّ<sup>١</sup>؛ الثاني يسمّى التاريخ البراغماتي، وهو ذلك الذي نستخلص منه العبر والعظات<sup>٢</sup>؛ النوع الثالث هو التاريخ النقدي أو تاريخ التاريخ<sup>٣</sup>؛ أمّا النوع الرابع، فهو التاريخ الذي يجزئ نفسه إلى تاريخ الدين، تاريخ الفن، تاريخ القانون، فهو المرحلة الانتقاليّة الموصلة للتاريخ الفلسفي للعالم<sup>٤</sup>. المعنى أو المنهج الثالث هو التاريخ الفلسفي. هنا تتأمّل الفلسفة التاريخ فتخرج بفكرة العقل Reason، العقل الذي يسود العالم والذي يجعل من التاريخ عمليّة عقلية<sup>٥</sup>.

1. Hegel, Lectures on the Philosophy of History, 4 .

2. Ibid, 6.

3. Ibid, 7.

4. Ibid, 8.

5. Ibid, 9.

ولمّا كان التاريخ لا يظهر إلا مع ظهور الوعي، عدّ هيغل مسار تاريخ العالم مسارًا تكافح فيه الروح لكي تصل فيه إلى الوعي بذاتها؛ أي تعي حرّيتها. قسّم هيغل حضارات العالم إلى حضارات كلّ مجموعة منها تمثل درجة من درجات الوعي بالحرية. أولى هذه الحضارات هي الحضارات الشرقية الهندية والفارسية والصينية والفرعونية القديمة حيث تميّزت هذه الحضارات بأنّ المواطنين كانوا عبيدًا للحكام، فالحاكم وحده كان حرًّا. أمّا المرحلة الثانية، فتمثلها الحضارتان اليونانية والرومانية حيث اتّسع نطاق الحرية قليلًا بمعرفة الحضارتين أنّ البعض أحرار. هؤلاء البعض هم من يتمتّعون بالمواطنة (اليونانية أو الرومانية). أمّا أبناء الشعوب الأخرى، فكان ينظر إليهم على أنّهم برابرة وهمج. يجد هيغل في هذه الواقعة تبريرًا لقبول فلاسفة أمثال أفلاطون وأرسطو لنظام الرق؛ ذلك أنّهم لم يكونوا يعرفون أنّ الإنسان خلق حرًّا بطبيعته. أمّا الشعوب الجرمانية، فقد كانت أولى الأمم التي تصل إلى الوعي بأنّ الإنسان بما هو إنسان حرّ، وأنّ الحرية تؤلّف ماهية الروح. لهذا احتاج إدخال مبدأ «أنّ الإنسان بما هو إنسان حرّ» في مختلف العلاقات الاجتماعية إلى وقت طويل وإلى عملية تربوية وثقافية. ودليل هيغل على ذلك أنّ الرق لم ينته فورًا مع ظهور المسيحية، وكذلك لم تنتشر فكرة الحرية إلا بعد أمد طويل<sup>١</sup>. هذا الوعي الكامل بأنّ الإنسان حرّ، لم يحدث - وفقًا لهيجل - سوى في التربة الأوروبية حيث الانتقال من «البعض حرّ» إلى «الجميع حرّ». أمّا أبناء الحضارات الشرقية، فلمّا لم يكن لأيّ منهم وعي بالحرية، وكان التاريخ هو الوعي بالحرية، فهي أمم - وفقًا لهيجل - لا تاريخ لها، ورغم هذا يدرجهم هيغل في تاريخ العالم؛ لأنّ لديهم حدًّا أدنى من الوعي بالحرية، وهو معرفة أنّ الحاكم الذي ينتمون إليه حاكم حرّ<sup>٢</sup>.

1. Ibid, 18- 19.

2. Stone, Hegel and Colonialism, 5.

يخلص الكثير من نقاد هيغل من فكرته عن تطوّر الوعي في التاريخ إلى أنّ هيغل من دعاة المركزية الأوروبية والاستعمار. هيغل من دعاة المركزية الأوروبية؛ لأنّه يرى أنّ (١) التطوّر التاريخي حدث في خط واحد فقط من اليونان إلى الرومان ثمّ العصور الوسطى فأوروبا الحديثة؛ حيث أوروبا الحديثة تعني الشعوب ذات الثقافة الأوروبية في الولايات المتحدة وأستراليا وسائر الغرب. (٢) التطوّر الذي حدث في أوروبا تطوّر داخلي نحو ظهور قيم الحرية والمساواة والقيم الليبرالية الأخرى. (٣) وإذا كانت بعض المناطق في أوروبا لم تظهر فيها الحرية أو ما زالت لم تظهر، فإنّ هذا نتيجة أنّ مبادئ الحرية والمساواة الحاكمة لم تمارس في هذه المناطق. (٤) لم يحدث تقدّم نحو الحرية والمساواة مكافئ لما حدث في أوروبا في أيّ مكان آخر في العالم<sup>١</sup>.

هذه النزعة المركزية الأوروبية وقسمته للشعوب إلى أوروبا حرّة وشعوب غير أوروبية غير حرّة، هي ما أدّت إلى موقفه من الاستعمار.

الاستعمار هو ما نشر مبدأ وروح الحرية. وفقاً لهيغل - كما أسلفنا - لم يع ويمارس الحرية سوى الغرب الأوروبي، وبالتالي لن تستطيع بقية الشعوب اكتساب الحرية إلا إذا فرض الأوروبيون حضارتهم عليها. هذا الفرض للحضارة - وإن كان استعماراً - إلا أنّه مبرّر؛ لأنّه السبيل لحصول بقية الشعوب المستعمرة على حريتها على المدى الطويل<sup>٢</sup>.

العبودية أيضاً - وفقاً لهيغل - لا يجب إلغاؤها فجأة، ولكن يجب أن يتمّ إلغاؤها بالتدريج حتّى يعي العبد الحرية أنّه في الأساس حرّ. قبل العبودية لم يع الأفارقة الحرية، فكان كلّ منهم يستعبد الآخر، وتعاملوا مع بعضهم البعض على أنّهم أشياء - أو كائنات لا تختلف عن موجودات الطبيعة. من هنا لم يكن

1. Ibid, 3.

2. Ibid, 1.

من الصواب إلغاؤها إلا بعد أن يعي العبد من خلالها الحرية، وهو الوعي الذي ما كان من الممكن أن يتحقق إلا من خلال استعباد الغرب للأفارقة وغيرهم من الشعوب غير الحرّة في الأساس<sup>١</sup>. على هذا النحو يبرّر هيغل عبودية الغرب للشعوب الأخرى انطلاقاً من رؤيته للمركزية الغربية.

### نقد الأبعاد القيمية للمركزية الغربية

أسست المركزية الأوروبية - إذا - على مجموعة من الأسس أو الأبعاد القيمية، تبقى أن نبين كيف أنّها تشكّل جميعها خرافة أو أنّها محض أكاذيب.

#### (أ) الطبيعة الثابتة لشعوب البشر

رأينا أنّ دعاة المركزية الغربية في محاولتهم تبرير حضارتهم وسموّ الغرب، حاولوا الاعتماد على نظرية ترى أن لشعوب كلّ حضارة صفات ثابتة تميّزهم، وأنّ هذه الصفات ثابتة.

من الثابت أنّ هذه النظرية ليست نظرية علمية، فقد تغيّرت الآراء التي أطلقت على صفات البشر من قرن آخر. فعلى سبيل المثال، كان الفكر السائد في القرن التاسع عشر يقول إنّ الشرقيين يفيضون بالشهوة الجنسية، وأنّ هذه الصفة هي سبب كسلهم وتخلفهم. أصبحت هذه الصفة بعد ذلك تنسب للأفارقة السود. انقلب بعد ذلك الحكم رأساً على عقب عندما اكتشف علم تحليل النفس عقدة الكبت الجنسي. الآن يقال إنّ هذا الكبت - وهو عكس المبالغة في الشهوة الجنسية - هو المسؤول عن عيوب الشرقيين، ومنها الكسل<sup>٢</sup>. هذا التغيّر في الأحكام يبرهن على أنّ هذه الأحكام التي أطلقت، أحكامٌ مسبقة وتعسفية تغيّرت مع تغيّر الآراء حول عادات مختلف الشعوب.

1. Ibid, 9

٢. أمين، نحو نظرية للثقافة، ٩٤-٩٥.



أضف إلى هذا أن الصفات التي نسبها دعاة هذه النظرية للشعوب تبعاً لألوانهم، كالقول إنَّ الزنجي الأسود كسول وخامل وماكر بطبيعته، لم يثبت أنَّها صفات كامنة فيه، ولكنها جاءت كردِّ فعل لاستعباده واستغلاله. لا يقف دليل على ذلك مثل الزوج المتميزين في الألعاب الرياضية المختلفة والنشاطات العلمية وفي الإعلام والموجودين في كلِّ بلاد العالم.

هذا التنظير العلمي الذي يهدف لبيان أنَّ للشعوب طبائع ثابتة، لم يُقصد لذاته، وإنَّما كانت له وظيفته المتمثلة في التأكيد «العلمي» على تباين البشر لتسويق معاملتهم بكيفيات متباينة وتبرير اللامساواة التي لا تعود نتاجاً اجتماعياً وتاريخياً، بل نتاج طبيعي لا مردَّ له.

#### (ب) نقد الاستمرارية التاريخية

الزعم بالاستمرارية في تاريخ القارة الأوروبية زعم خاطئ لا ينبني على وقائع جغرافية أو تاريخية، فمن ناحية، لم يكن للصفة «أوروبي» التي استخدمت كمكوّن للهوية وجود جغرافي؛ ذلك أنَّ أوروبا كانت مقسومة إلى عالمين «عالم روماني» و «بلاد بربرية»، ولم يكن طموح الرومان الالتفات للغرب، ولكنَّ كان طموحهم تشكيل قارة رومانية. فالتركيب الجغرافي للإمبراطورية الرومانية كان بمعنى من المعاني خرقاً وتمزيقاً لمفهوم أوروبا الجغرافي، وظلَّ الحال على ما هو عليه إبان القرون الوسطى إلى أن استجدت تحديات خارجية ساهمت في رتق حالة التمزق، فحصل تقارب بين أوروبا الرومانية وأوروبا البربرية، كان في مقدمة هذه التحديات ظهور الدولة العربية الإسلامية التي ورثت معظم التركة الرومانية التي انتقلت إلى الإمبراطورية البيزنطية. وجدير بالذكر أنَّ الانتماء الديني طيلة العصر الوسيط خلق نوعاً من الوحدة الشعورية، قامت بدور مهم في تكوين الإمبراطوريات الدينية المتصارعة<sup>١</sup>.

كانت أوروبا تغادر العصور الوسطى ولم تفلح بعد في إضفاء صفة واحدة تندرج شعوبها تحتها، فلم يدمج الأعراق التي تستوطن البلاد في هوية محددة سوى الشعور الديني الذي شكّل بطانة داخلية للتواصل الروحي.

لم تظهر أوروبا الموحدة إلا مع نهاية القرن الخامس عشر، وذلك من خلال ظاهرتين: الكشوفات الجغرافية، ثم الثورة الفكرية العلمية. تكشف هذه الأولى عن بداية استراتيجية التمركز التي أعلنت صلتها بالآخر. لم تكد أوروبا تكتشف أميركا، وهو ما أسمته «العالم الجديد» حتى نسبتها لنفسها، وتمت إبادة السكان الأصليين وألغت وجودها وتاريخها الذاتي، وامتد نفوذ أوروبا إلى أعماق البلاد الجديدة.

أما الثورة الفكرية العلمية، فقد بدأت بها أوروبا رؤى وتصوّرات جديدة تختلف تمامًا عن رؤاها المرتبطة بسلطة الكنيسة، كما تفجّرت الثورة العلمية التي أحلّت معتقدات جديدة وذهنية جديدة عن تلك التي قيّدت العصور الوسطى. وبدأت أوروبا تشيع أفكار الكونية وعولمة القيم، ولكن انطلاقًا من المفهوم الأوروبي. يظهر هذا جليًا من مقولة ديكارت - التي ذكرناها آنفًا - أنّ البناء العلمي الذي تشيده أوروبا من أجل العالم كافة ومنفعة التفلسف، لها أهمية كبيرة؛ لأنّها وحدها «تميّزنا عن الأقوام المتوحّشين والهمجيين». وهكذا صار مفهوم الأوروبي عن نفسه أنّه مركز المدنية، وغيره همجي ومتوحّش<sup>١</sup>.

ثم إنّ العالم الأوروبي الجديد تكوّن من خلال تبلور عناصر الرأسمالية فيه من جانب، والتوسع الأوروبي من خلال غزو العالم من جانب آخر. فالعصر الجديد الذي يميّز التاريخ اللاحق، هو إدراك الأوروبيين أنّهم أصبحوا قادرين على فتح العالم كلّه. أدرك الأوروبيون منذ ذلك الوقت مدى تفوّقهم المطلق على غيرهم. هذا التفوّق قد جعل فتح العالم بالنسبة لهم لا يعدو مسألة وقت<sup>٢</sup>.

١. م. ن، ١٧.

٢. أمين، نحو نظرية للثقافة، ٧٦.

يُعدّ روجيه جارودي من المفكرين الأجانب الذين رفضوا المركزية الغربية انطلاقاً من رفض الاستمرارية التاريخية. ركّز جارودي على أنّ أصول هذه الحضارة أصول شرقية. حضارة الغرب حادثة وليست حضارة ممتدة. يذكر جارودي أنّ كليمنت السكندري سخر من خرافة المعجزة الإغريقية عندما ذكر في كتابه «سترومات» أنّ المصادر الأولى لكتب أفلاطون وفيثاغورس، هم أنبياء مصر والسحرة في فارس والصوفيون في الهند<sup>١</sup>. ولم تتشكّل أسطورة الإغريق إلا من خلال التجاهل المتعمّد لأصولها. كذلك لم تأت اليهودية أو المسيحية من أوروبا، فأوروبا هي القارة الوحيدة التي لم يولد فيها دين عظيم. فالمسيحية تدين لليهودية وللمنابع الشرقية للثقافة الإغريقية. وتعجّب جارودي ممّن ينسبون العظمة لأنفسهم من خلال إنكار النسب، فيتساءل: هل من الضروري للعظمة أن يكون المرء ابناً لأب مجهول؟ لماذا إزالة آثار ما غدّى حضارتنا؟<sup>٢</sup>.

يرفض سمير أمين أيضاً خرافة الاستمرارية التاريخية اعتماداً على أنّ تحقّقها يتطلب توفر الشروط الآتية: أولاً: قطع العلاقة بين اليونان القديم والبيئة التي نما فيها، والتي هي في الحقيقة بيئة شرقية، وإلحاق الهيلينية إلحاقاً تعسفياً بالغرب الأوروبي. ثانياً: تكبير دور المسيحية وإلحاقها هي الأخرى - بأسلوب تعسفي - بالاستمرارية الأوروبية المزعومة، وجعل هذا العنصر أحد العناصر المفسّرة للوحدة الثقافية الأوروبية<sup>٣</sup>.

بالنسبة لأول الشروط، يؤكّد سمير أمين الواقعة التي ذكرها جارودي، وهي أنّ قدماء الإغريق كانوا يعدّون أنفسهم تلاميذ الشرق الذي تعلّموا منه مبادئ الحضارة والفكر، فلقد أكّد قدماء الإغريق أكثر من مرّة أنّهم تتلمذوا عند قدماء المصريين

١. جارودي، كيف صنعنا القرن العشرين؟، ٣٧ و جارودي، وعود الإسلام، ١٥.

٢. م. ن، ١٦.

٣. أمين، نحو نظرية للثقافة، ٩٠.

والفينيقيين، ولم يروا أنفسهم رمز التعارض للشرق، بل على العكس من ذلك كانوا ينسبون لأنفسهم أسلافاً مصريين. هذه النسبة، وإن كانت وهمية، فإنها تقوم دليلاً على احترامهم الجليل للشرق وتوقيرهم لقدماء المصريين، وإن كان سمير أمين لا يقلل من عبقرية اليونان الذين شقوا الطريق إلى فلسفة الطبيعة<sup>١</sup>.

أما ثاني الشروط، والذي يتعلّق بمحاولة جعل المسيحية قاعدة ثابتة ودائمة للذاتية الأوروبية حتى إنه يقال إن الحضارة الغربية والمسيحية تقوم أيضاً على أساس خرافي يفترض وفقاً له أن لكل دين خصوصية معينة وسمات جوهرية تحدّد تباين المسيرات التاريخية لمختلف الشعوب. يدحض هذا الزعم الواقعة التاريخية بأن المسيحية نشأت في الشرق ولم تنشأ في الغرب، مثلها في ذلك مثل الهيلينية والإسلام، ثم إنه تكميلاً لذلك، قام الفكر الغربي باصطناع شرق وهمي يناسب تصوّر التمركز الأوروبي. هذا هو الدور الذي قام به المستشرقون حين قدّموا صورة غير صحيحة عن شرق يتّسم بصفات تختلف جذرياً عن صفات الغرب، بحيث تؤدّي هذه الصورة دوراً في تأكيد التفوق الغربي.

#### التهافت يبرهن على عدم صحة هذا المفهوم

لما كانت هذه الأبعاد القيمة للمركزية الغربية - الاستمرارية التاريخية والسمو - أبعاداً ثبت تهافتها، فهي أبعاد ليست صحيحة، وبالتالي لا يمكن إرجاع حضارة الغرب لأيّ استمرارية تاريخية أو سمو يتّصف به الغرب بطبيعته. بانهايار الأساسين الذين حاول دعاة المركزية بيان سمو وتميّز الغرب بهما، تنهار الفكرة من أساسها.

لا خيرية هذا المفهوم؛ لأن فيه تشويهاً وإقصاء واستغلالاً للآخر

هذه المحاولات لإعلاء شأن الغرب - من خلال إنكار الأصول الشرقية لحضارتهم ومن خلال الادّعاء بالسمو الذاتي الذي يرجع لصفات ثابتة، هي ما

١. أمين، نحو نظرية للثقافة، ٩١-٩٢.

أدت إلى حضارتهم، وهو ما ثبت خطؤه علمياً - محاولة لتزييف حقيقة الذات بنسب ما ليس له، كما أنه تشويه وإقصاء للآخر، وهو ما يعني تزييفاً للتاريخ - تاريخ الذات وتاريخ الآخر - ونسب تميّز في غير محله، محاولة لجذب الآخر لهم وحثه على إنكار هويته، بل والتنازل عنها من أجل استمرارية حضارية يخشون ضياعها، فيبحثون عن وسائل إخضاع الآخر لهم. غني عن البيان أن الحضارة الغربية قد اعتمدت في نشر حضارتها على الإخضاع والإبادة، وهو ما فعلته مع السكان الأصليين للقارة الأمريكية. من المخجل أن يبني أدياء حضارة ما حضارتهم على أكاذيب وقيم تقف ضدّهم وليس معهم.

أضف إلى هذا أنه حتى على افتراض صحة ما يزعمون، فإنه زعم أو دعوة لتهميش وإقصاء الآخر وذوبانه في حضارتهم. هذه الدعاوى تقف ضدّ دعاوى العدالة والمساواة التي يفخرون - ومرة أخرى اعتماداً على تزييف التاريخ - بأنهم أوّل مَنْ طبقها. تكاد سائر المواثيق الأخلاقية الآن تركّز على أنّ للإنسان كرامة لا يختلف فيها فرد عن آخر، وتقرّ أنّ الفلسفات والأديان أقرّت بذلك، وأقرّت بضرورة تحقيق المساواة والعدالة بين بني البشر في الحقوق والواجبات. هذه المبادئ تتعارض بالضرورة مع محاولات تبرير المركزية الأوروبية بالسّموّ الأوروبي الطبيعي وبالاستمرارية التاريخية التي تنكر الأصول الشرقية للحضارة الأوروبية وتدعو بوضوح للتمييز بين بني البشر.

لا خيرية لهذا المفهوم؛ لتعارضه مع مفاهيم حقوق الإنسان التي طالما نادى بها الغرب رغم أنّ مبادئ حقوق الإنسان - على اختلاف مفاهيمها في الثقافات المختلفة - مبادئ متغلغلة في كثير من الثقافات القديمة، وخاصة الأديان السماوية، فلم يستطع العالم أن يتحد على وثيقة واحدة يجعل حقوق الإنسان من خلالها معياراً دولياً إلا عام ١٩٤٨ في الأمم المتحدة. جاءت فكرتها نتيجة الممارسات غير الأخلاقية التي

شهدتها الحرب العالمية الثانية. تقدّم بعض زعماء العالم بأول مسوّدة لهذه الوثيقة عام ١٩٤٦ ليعتمدها العالم عام ١٩٤٨ وتترجم إلى أكثر من خمسمائة لغة، وتمثّل منذ ذلك اليوم أساس القانون الدولي. أُسس هذا الإعلان على أنّ للبشر جميعاً كرامة يجب صونها، وهي أساس الحرية والعدل والمساواة بين البشر، وأنّ لجميع البشر، بغضّ النظر عن الجنس أو النوع أو الديانة أو اللون أو الرأي السياسي أو المولد، الحقّ في هذه الحريّات والحقوق. هذه الحقوق تتمثّل في الحقّ في الحياة والحرية والأمان والتمتّع بحماية القانون دون تمييز، وحرية التنقّل والزواج، وحرية الفكر والوجدان والدين وتغيير الديانة، وحرية الرأي والتعبير والحقّ في العمل والتعليم.

يثور السؤال في أدبيّات الفكر السياسي عمّا إذا كانت «حقوق الإنسان» إسهاماً غربياً أم غير ذلك. من الثابت - كما قلنا - أنّ مبادئ حقوق الإنسان قد نادت بها منذ قديم الزمان الأديان السماوية والثقافات المختلفة، كما أنّ مفاهيمها تختلف حتّى عبر الثقافات والدول التي تحيا في عصر واحد. سوف نحاول أن نقدّم شواهد على هذه الواقعة نطلق منها لبيان تناقض الغرب؛ ذلك أنّه كيف يساهم دول الغرب في إضفاء الطابع المؤسسي على حقوق الإنسان ويتبنّى في الوقت نفسه المركزية الغربية التي تتضمّن إقصاء الآخر وتهميشه؟

أثناء الجلسة الأولى للجمعية العامة للأمم المتحدة عام ١٩٤٦، تقدّمت مصر بقرار ضدّ الاضطهاد الديني والطائفي، أيّده دول أميركا اللاتينية وأفريقيا وآسيا. كذلك أثارت كوبا والهند وبنا مسألة الإبادة الجماعية. دافع مندوبو الهند وهايتي عن كرامة كلّ إنسان، كما شنّت الهند عدّة هجمات ضدّ التمييز العنصري في جنوب أفريقيا، وهو ما واجهته جنوب أفريقيا بالتأكيد على سيادة الدول وعدم التدخّل في شؤونها، ودافعت عن ذلك إنجلترا والولايات المتحدة وكندا وأستراليا. تقدّمت بـ «مسوّدة إعلان حقوق الإنسان والحريّات الأساسية»، أيّده شيلي وكوبا

ومصر والأكوادور وفرنسا وليبيريا. هذا الإعلان أدى إلى تأسيس لجنة وضع مسودة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان من إينور روزفلت من الولايات المتحدة، وتشارلز مالك من لبنان، ورينيه كازن من فرنسا، وبنج شون شان من الصين، وهرنان سانتا كروز من شيلي، وجون بيتر همفري من كندا. وكما هو متوقع، صادف وضع المسودة اختلافات كثيرة بين الدول من النواحي الدينية والسياسية والثقافية والأيدولوجية، انتهت إلى إعلان يعكس هذه التعددية، إعلان به من الاتفاق عليه مثلما به من الغموض، وانتهى الأمر بموافقة ٤٨ دولة على هذا الإعلان من أصل ٥٨ دولة، ولم تصوت أية دولة ضده. كانت ٣٣ دولة من هذه الدول غير غربية<sup>١</sup>.

هذه الوثيقة التي شاركت فيها ١٥ دولة غربية تنادي بحقوق الإنسان، ثم الوثائق الكثيرة التي تلتها من دول أوروبية كثيرة ومن الاتحاد الأوروبي عن ضرورة تحقيق العدالة والمساواة وعدم التمييز بين البشر على أي أساس، تبين تناقض الزعم بالسمو الأوروبي مع هذه المبادئ الإنسانية السامية. أضف إلى هذا أن خلوّ وثيقة ١٩٤٨ من ضرورة احترام التعددية والاختلافات الثقافية، يبين محاولة فرض رؤية غربية على العالم من خلال هذه الوثيقة، وهو ما حاولت منظمة التعاون الاسلامي في إعلان القاهرة ١٩٩٠، وحركة عدم الانحياز في جاكارتا ١٩٩٢، والمنظمات غير الحكومية الآسيوية في بانكوك ١٩٩٣، التأكيد عليه، بالإضافة للمطالبة برؤية متوازنة بين الحقوق الفردية والحقوق المجتمعية.

أما عن عدم تطبيق الغرب لهذه المبادئ مثل تسييسهم لحقوق الإنسان في أثناء الحرب الباردة وفشل القانون الدولي - الذي أصبح يتأسس على وثيقة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان - في أن يأتي لأصحاب الحقوق مثل فلسطين وكشمير بحقوقهم، بالإضافة إلى الداعمين الأميركي والسوفياتي لأنظمة سلطوية وتدخّلات

---

1. Mende, Are Human rights Western- And Why Does it Matter? A Perspective from International Political Theory.

في الدول غالباً ما كانت تجري باسم «حقوق الإنسان»<sup>١</sup>، ثمّ تاريخهم الطويل في استعمار دول كثيرة في أفريقيا وآسيا والأميركيتين ونهب ثرواتها؛ فالمداد الذي سال يُسوّد عشرات ومئات الصفحات يكفي لبيان تناقض أصحاب هذه الحضارة وأخلاقية ممارساتهم.

### الخاتمة

البادي لنا ممّا تقدّم، هو التهافت المريع للقيم التي نشأت عليها مركزية الغرب، فهي إلى كونها مؤسّسة على عناوين كبرى تزعم فرادتها الحضارية، فإنّها في علمانيّتها الحادّة قوّضت البديهيّات المعتبرة لمجمل القيم التي تقوم عليها الحقوق الطبيعيّة للإنسان. وليس القول بحتمية انتصار الفكر الليبرالي وإعلان نهاية التاريخ سوى التعبير الأكثر جلاء على هذه المزاعم؛ فقد أكّدت معطيات العقود الأخيرة على الفشل الذريع للنمط الليبرالي للحياة الغربيّة، سواء في الميدان الاقتصادي مع إطلاق العنان للرأسمالية المتوحشة أو لجهة الانهيارات المتلاحقة لقيم حقوق الإنسان وحقّ الشعوب في الاستقلال وتقرير المصير.

ومنّ البيّن أنّ النتائج التي أسفرت عنها سلوكيات التمركز الغربي، تبرهن على نحو لا يدنو منه الشكّ عدم صوابية مفهوم قام أساساً على التمييز العنصري والاستعلاء على أمم العالم الأخرى.

---

١. كيا أوغلو، إعلان منظّمة التعاون الإسلامي لحقوق الإنسان: وعود ومخاطر، ٢.



### لائحة المصادر والمراجع

١. إبراهيم، عبد الله، المركزية الغربية، الرباط، دار الأمان، الطبعة الأولى، ٢٠١٠.
٢. أمين، سمير، نحو نظرية للثقافة: نقد التمرکز الأوروبي والتمرکز الأوروبي المعكوس، معهد الإنماء العربي، الطبعة الأولى، ١٩٨٩.
٣. جارودي، روجيه، كيف صنعنا القرن العشرين؟، ترجمة: ليلي حافظ، دار الشروق، الطبعة الثانية، ٢٠٠١.
٤. جارودي، روجيه، وعود الإسلام، ترجمة ذوقان قرقوط، مكتبة مدبولي، الطبعة الثانية، ١٩٨٥.
٥. ديب، نائر، العنصرية من البيولوجيا إلى الثقافة- راجع الموقع الخاص للباحث:  
www.aranthrpos
٦. كيا أوغلو، توران، إعلان منظمة التعاون الإسلامي لحقوق الإنسان: وعود ومخاطر.  
موجز السياسة، مركز بروكنجز، الدوحة، سبتمبر، ٢٠٢٠.
7. Hegel, G, Lectures on the Philosophy of History, Translated from the third German Edition by J. Sibree. London, George Bell and Sons, York St, (1894).
8. Mende, Janne, Are Human rights Western- And Why Does it Matter? A Perspective from International Political Theory, In Journal of International Political Theory, 2019. <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/1755088219832992>
9. Stone, Alison, Hegel and Colonialism. In Hegel Bulletin. The Hegel Society for Great Britain. Doi: 10.1017/ hgl.2017.

## هذا الكتاب

تتبعًا هذه السلسلة «نقد المركزية الغربية» الإحاطة المعرفية والنقدية بوحدة من أبرز وأهم تحولات تاريخ الغرب الحديث، والمآلات التي بلغها في حقول الفكر والفلسفة والاقتصاد والعلاقات الدولية. ولعلّ في أطروحة «المركزية الغربية» ما يعكس لحظة مفصلية بدأت إرهاصاتها المعاصرة مع ظهور ما يسمّى الاستعمار الجديد. غير أنّ الجذور الفلسفية والفكرية راسخة ومتجذّرة في العقل الذي أسّس لحضارة استعلائية عنصرية، تنظر إلى نفسها بوصفها الحضارة المنقذة للأمم البشرية كلّها.



الإسلاميات والبحوث الإسلامية

<http://www.iicss.iq>

[islamic.css@gmail.com](mailto:islamic.css@gmail.com)