الجمهورية الجزائرية الديموقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة محمد الصديق بن يحيى

كلية الآداب واللغات

قسم اللغة والأدب العربي

الرقم التسلسلي | .....

مذكرة بعنوان

الهجنة وتجاذبات الهويّة الثقافيّة

_كتاب موقع الثقافة لـ "هومي بابا" أنموذجا _

مذكرة تخرج مقدمة لنيل شهادة الماستر في اللغة والأدب العربي

تخصص نقد حديث ومعاصر

من إعداد الطالبة

– إلهام زعباط

تحت إشراف الأستاذ

–فريد عوف

اسم الأستاذ	الجامعة	الصفة
د.عبد الحق مجيطنة	جامعة جيجل	رئيسا
د. فريد عوف	جامعة جيجل	مشرفا
د. كريمة تيسوكاي	جامعة جيجل	مناقشاً

السنة الجامعية: 1442هـ–1443هـ/ 2021م– 2022م

بسم الله الرحمن الرحيم

إهداء

إلى أولئك المعذبون في الأرض،

الذين سُلِبوا حقّهم في الكون هامشا.. !

شكر وتقدير

شكرٌ موصول إلى الأستاذ الدّكتور "**عوف فريد**" لأنّه:

" شجَّع، دَفعَ، وجَّه ورمم فينا كلّ ما هو إنساني"

إلى أساتذتي جميعهم، أولئك الذين شاركوني لهفة السؤال..

منذ أول حرف.. إلى الحد الذي انبثقت فيه ذواتي للتأويل!

"مريم صوت الطمأنينة ولون البنفسج "

للعائلة موطني حين أغترب عن نفسي

" هشام، آدم آرام " ميمي المضمومة!"

مُقـــدِّمة

لطالما شكَّل السؤال الهوياتي قضية إشكالية يصعب حسمها، إذ عرف هذا الطرح تمظهرات عديدة سعت للكشف عن ماهية الوجود ضمن إطاري "الذات والآخر"، وعند كل منعطف تاريخي/ فكري، كان الأمر ينحو بعداً مغايرا يستجيب لأبعاد عصره. لكن يبدو أن عصرنا هذا كان أشد هذه المنعطفات التاريخية قلقاً حيال أبعاد الهويّة وإسقاطاتها. إذ وفي ظلّ تقلبات الفكر عبر سيولة يستحيل التقاطها أخذ هذا المصطلح ينفتح نحو اللانهائي، وهذا ما يفسر دخول الهوية فضاءً هجينا يلبي تجاذباتها ويجعلها أحد أبرز إشكالات الخطاب النقدي الثقافي اليوم.

ودراستنا الموسومة بـ **"الهجنة وتجاذبات الهويّة الثقافية" _ كتاب (موقع الثقافة) لـ " هومي بابا" أنموذجا** _ تندرج ضمن هذا الحقل، إذ هي محاولة لاستيعاب أبعاد هذا الإطار الهجين الذي أُقحِم فيه موضوع الهويّة، وسعيٌ للإمساك بخيوط تجاذب غير مرئية، لكن حاضرة عبر أرضية نقدية غزيرة ممثلة في دراسة "هومي بابا".

إنَّ القراءة لـ " هومي بابا" تعني الاضطرار للمكوث في لحظة فارّة ومرجأة، أين يرتحل المعنى عبر تأويلات نصية لا متناهية; عند حدود النظرية، بين ما قيل وما لم يُفصَح عنه، واللجوء بشكل أو بآخر للإصغاء والقراءة والكتابة في آن واحد، أن تتساءل حول ما لم يقله "فرانز فانون"، وحول جدوى القلق الأيديولوجي لدى "كلود ريفور" وأن تكشف عن وثبة جذرية في متحف "رينيه غرين" دون التورط في أحد اللونين (أبيض/أسود).

القراءة نقديا لـ"هومي بابا" تعني أن تضطر لالتقاط عدوى الهجنة والتشابك، أن تتخذ موقفا دون المقدرة على حسمه على نحو صريح، أن تنتقد "هومي بابا" بالاستعانة بـ"هومي بابا" نفسه.

لم يكن من السهل إذاً الخوض في كتاب (موقع الثقافة)، وذلك للزخم الهائل والحمولة المعرفية الضخمة التي يحملك بها "بابا" عبر فصول الكتاب، وكأنه شاء أن يجعل كتابه تجسيدا ماديا لحالة الهجنة، وعليه كان من الضروري الإحاطة بكافة المفاهيم الواردة، والرجوع للأمثلة المطروحة من أجل تتبع عميق للغته واستيعاب نظريته، ومن ثم مجاراتها بالنقد والتحليل.

وحتى يتسنى لنا طرح قراءة نقدية تتوغل في مشروع "هومي بابا"، كان لابد من الانطلاق من إشكالية تسير عليها الدراسة، فكان أن انطلقنا من سؤال مفاده: ما طبيعة فضاء الهجنة، وما أبعاده على أسئلة التعيين الهوياتي؟ محاولين على إثره:

_ تقصّي الأسس التي قامت عليها دراسات الهجنة.

_ رصد مدى مقدرة هذا الفضاء على استيعاب حالة التجاذب الهوياتي.

_ تفكيك خطاب النظرية الثقافية في ظل الهجنة الهوياتية، واختراق البنى التي تشكل التصورات المفاهيمية اليوم ومن ثم التأسيس لمراجعة شاملة للنظرية ما بعد الحداثية.

وجاء منهج الدراسة تفكيكياً معتمدين في ذلك على آليّة الحفر المعرفي، للإحاطة قدر الإمكان بالمفاهيم النظرية التي أوردها "بابا"، وهذا ما يفسر حالة التقويض الممارسة والتساؤلات المتواترة في البحث، والتي سعت لفتح آفاق التأويل كما تقتضيه لغة الكتاب.

أما فيما تعلّق بخطّة البحث، فقد تم تقسيم الدراسة حسب المخطط التالي:

مدخل: عُرض فيه الإطار المفاهيمي للدراسة، وقد عُني بعرض المفهوم اللغوي والاصطلاحي لكل من: "الهوية، الثقافة، الهويّة الثقافية". حتى يتسنى لنا استيعاب التحول الذي انتقل بمفهوم الهويّة نحو الدراسات الثقافية.

في حين جاء الفصل الأول معنوناً بـ: "الهوية الثقافية في إطار الما بعد"، وحاولنا من خلاله الرجوع لأبرز المرتكزات التي انطلق منها سؤال الهويّة وذلك عبر اتجاهين؛ عالجنا الاتجاه الأول في مبحث بعنوان "ما بعد الحداثة" بعرض أبرز ثلاثة مفكرين أسهموا في نقد المركزية الغربية وبعث سؤال الذات والهوية بمنظور ثقافي. في حين عُولج الاتجاه الثاني ضمن مبحث بعنوان "ما بعد الكولونيالية" مع ذكر أبرز مفكريها وأهم إسهاماتهم في الدراسات الثقافية المعاصرة. وقد عُنيت الدراسة على وجه التحديد بأبرز المفكرين الذين كان لهم التأثير الأكبر على فكر "هومي بابا" من أجل تسهيل التوغل في دراسته ومصطلحاتها بشكل متين.

أما الفصل الثاني، فقد تناولنا فيه موضوع "الهجنة وتجاذبات الهويّة الثقافية" من خلال كتاب (موقع الثقافة)، فكانت بدايته مدخلا حاولنا فيه موقعة سؤال " هومي بابا" حول الثقافة رجوعا لذلك التشابك مع لازمة الـ ما بعد. وعني المبحث الأول من هذا الفصل الموسوم بـ: " الفضاء الثالث، تفاوض أم تنازل" للتساؤل حول كنه الفضاء الثالث وإسقاطات النظرية الثقافية على حدوده والبحث في طبيعة العلاقة التي تجمع هذه الحدود ضمن حالة الهجنة.

أما المبحث الثاني: "الهويّة الثقافية بين دواليل العنف والتجاذب؟" فقد تطرقنا فيه لمعالجة أسئلة التعيين الهوياتي ضمن نظرية " هومي بابا" حول الهجنة، وقد سعينا لمناقشة أسئلة التعيين هذه في ضوء الأمثلة التي استشهد بها الكاتب لأجل التوسع أكثر في دراسته وتحليلها ثقافيا عبر كافة جوانبها.

وقد جاء المبحث الثالث والأخير بعنوان" عودة نحو الميتافيزيقي"، ليطرح مراجعة للحداثة وما بعدها عبر سؤال هوياتي من جهة، وضمن أطر النظرية الثقافية من جهة أخرى، ورصد العلاقة التي تجمعهما على نحو يجاري دراسة " بابا" ويجعلها أنموذجا وحجة في آن.

لم يتم تقديم عرض نقدي لمقدمة "ثائر ديب" حتى لا نحدد الدراسة برؤى نقدية مسبقة وكيلا تتداخل الممارسات التحليلية لخطاب "هومي بابا" بين ما جاء في التقديم وما تسعى الدراسة لطرحه، في حين لم نحترم ترتيب الفصول كما جاءت في الكتاب لِما فرضته طبيعة الدراسة أولا، ولغة "بابا" ثانيا، والتي كانت تنتقل بين عدة مواضيع ضمن فصول مختلفة وعليه سعينا لطرق المحاور الرئيسة معتمدين على الانتقال المتواتر ذاته.

في الختام طرحنا نتائج هذه الدراسة بوضع أهم النقاط التي استنبطها البحث ورصد أبرز ما عالجته من قضايا وأهم ما بعثته من تساؤلات قد تساعد لفتح آفاق دراسة أخرى; قد تصحّح ما جاء في دراستنا، أو تضيف عليها، أو تزيح ما قد اكتنفها من غموض.

ولا تدَّعي الدراسة تقديم حكم نقدي شمولي على كتاب (موقع الثقافة) أو ادعاء إضافة مفاهيمية جديدة فيما يتعلق بموضوع الهجنة وتجاذبات الهويّة الثقافية، إلاّ أنها تسعى لأن تقدم طرحا يساهم في إعادة كتابة هذا النص وقراءته قراءة تضيف مزيدا من التساؤلات وتكشف عن ثغرات يمكن عبرها اختراق خطاب وبناء آخر. إذ وبالرغم من ظهور العديد من الدراسات العربية التي تناولت موضوع الهوية الثقافية في إطار الهجنة، إلا أنه لا يزال أمامها الكثير من القضايا التي تجب معالجتها والتعمق فيها، فالأمر لا يتعلق فحسب بشكل مستجد للهوية، ولا هي نظرية مفاهيمية توضح العلاقة بين الذات والآخر، بل إن الأمر يُعنى بأرضية فكرية تقوم عليها العديد من الأفكار المؤسسة والموجهة للوجود الإنساني اليوم وتوجه فلسفي معرفي يحرك العلاقات القائمة بين الذوات والمعنى.

ولعل هذا ما جعل دراستنا تواجه صعوبات تتعلق بدرجة أولى بطبيعة البحث، حيث كان لزاما أن نطرق أوجها مختلفة في آن واحد، وأن نخوض قراءات معاصرة في الوقت الذي نستحضر فيه التراث، وأن نعتمد على النظرية الغربية عند اللحظة التي نشكك في خباياها، خاصة وأن الدراسات العربية لم تتوسع بعد بالشكل الكافي الذي يساعد على استيعاب مفهوم الهجنة ضمن أرضية فكرية عربية خالصة.

ولأجل ذلك تمت الاستعانة بالعديد من المصادر والمراجع التي تخدم البحث بشكل أو آخر على غرار رجوعنا لكتابات "ادوارد سعيد" : (الاستشراق) و(الثقافة والامبريالية)، والذي حمل العديد من أفكار التي أسست دراسة "هومي بابا " كما عد مهادا استطعنا عبره الالتفات للعديد من التساؤلات الجوهرية المتوارية، في حين استعنا بكتاب " سليم حيولة" (استراتيجيات النقد الثقافي في الخطاب المعاصر) للإحاطة بمسار العديد من المفاهيم التي بلورت دراسات الهوية في إطارها الثقافي، كما كان من الطبيعي أن نعود إلى العديد من مؤلفات كل من "جاك دريدا" و"ميشيل فوكو" لاستيعاب أبعاد النظرية الغربية التي أسست فكر " هومي بابا" وكذلك ما تعلق بالنظرية ما بعد الكولونيالية عبر كتب كل من " فرانز فانون" و " آنيا لومبا" و " ليلا غاندي" والكثير من المراجع العربية والأجنبية الأخرى والمقالات العلمية التي عززت بحثنا وعمّقت تساؤلاته.

في الختام لا يسعنا إلاّ التقدم بجزيل الشكر لكل من ساعد في إنجاز هذا البحث وفي مقدمتهم الهيئة الجامعية وجميع الأساتذة الأفاضل الذين كانوا الطريق والوجهة والأفق، فكل الامتنان لما أضافوه لي نصا ولغة وفكرا وإنسانا.

مدخل

حول الهويّة الثقافية

تقوم الدراسات النقدية اليوم على مساءلة ومراجعة كافة المفاهيم المعرفية؛ ذلك الحراك الفكري الذي يتمحور حول (التقويض/ البناء) المستمرين لأجل إعادة تشكيل (المعرفة) في ضوء قلق فرضه تسارع الإنسان المفكك؛ قلق هوياتي يجبرنا على إعادة موضعة كل من الفكر والثقافة والنظرية عند أطراف أسئلة تعيين الإنسان الثقافي.

لكن وفي ظلّ التسليم التام والرضوخ لحواف (البينية)، نجدنا مطالبين بمساءلة تتجاوب والتجاذب الراهن للحركة المفاهيمية في تعريجنا لكل من مفاهيم الهويّة والهجنة قبل الخوض في موضوع دراستنا، حيث أن مفاتيح أية دراسة تكمن فيما تخبئه مصطلحاتها التي تحيل لحركة أفقية/عمودية ونحو فضاء هجين، يموقع الإنسان أمام نفسه لكن في إطار **الوعي، الذاكرة، الزمن، المجتمع، النص، المعنى**. فهل يتعلق الأمر بإسقاطات مرآوية أم ماضوية أم تأويلية أم غير ذلك؟ هذا بالضبط ما يورطنا فيه مصطلح الهويّة الثقافية.

إن مفهوم الهويّة الثقافية يملك حمولة تحيل لبراح شاسع من التأويلات؛ إذ هو يخبئ معنىً ملغماً يدفعنا للتساؤل حول تركيب المصطلح نفسه، إذ تكاد كل من الهويّة والثقافة ترميان لنفس الإحالات: إحالات نسبية وانسيابية في آن واحد، فهل تواجدهما متلازمتين يفيد الوضوح أم يزيده غموضا، يؤكد الثبات أم يرمي إلى التغيير والتحول؟ أم يؤكد على قابلية التفكيك والتأويل؟

رغم هذا التداخل بين مصطلحي (الهوية) و(الثقافة) إلاّ أنه لا يمكن بأية حال القول بأنهما يحملان نفس الدلالة إذ يمكن للثقافة أن تعمل دون وعي للهوية بينما يمكن لاستراتيجيات الهويّة أن تعالج الثقافة أو تغيرها، وبالتالي لا يبقى هناك شيء مشترك مع ما كانت عليه في السابق[1] لأجل ذلك تخوض الدراسة في كل من المصطلحين، كل لوحده لأجل استيعاب مكامن التداخل والتعارض وكذلك بلوغ معنى الهويّة الثقافية وما تحيل إليه.

[1] يُنظر: إبراهيمي أسماء: العلاقة بين الثقافة والهوية، مجلة العلوم الاجتماعية الانسانية، جامعة محمد بوضياف، المسلية، الجزائر، مجلد 7، ع14، 2018م، ص 571.

أولا/: تعريف الهويّة

إن الحديث عن الهويّة يحيل حتما لسؤال فلسفي بالدرجة الأولى؛ إذ هو يرتبط بالزماني والمكاني وما بينهما من تأويل للوجود والحقيقة. وإن نحن رغبنا في تحديد تاريخ ظهور مصطلح الهويّة سنكون حينها مطالبين بالرجوع لسؤال ميتافيزيقي: متى اكتشفت الأشياء؟ «**إذ تبدو الهويّة وكأنها أحد هذه المصطلحات عديمة التاريخ باعتبارها ملكية (خاصية) تجريدية بمعنى حسابي ميتافيزيقي مثلا تعود إلى أصول الفكر**»[1]، وسيكون من العسير رصد مسار ظهور وتشكل المصطلح، لأن هذا يأخذ بنا نحو تعرجات تنحى بموضوع دراستنا جانبا. لكن يمكن التأكيد على أن مصطلح الهويّة لم يعرف مفهوما ثابتا أو موحدا، بل تقاطعت فيه عبر الزمان مجالات عديدة فلسفيا، نفسيا، اجتماعيا، قانونيا وغيرها، إلا أن ما يعنينا هنا هو رصد أهم التحولات التي أقحمت بالمصطلح في الدراسات الثقافية المعاصرة والتغيرات التي طرأت عليه إثر ذلك.

قبل ذلك سيكون من المهم التعريج على المفهومين اللغوي والاصطلاحي:

أ–لغة:

تعرف الهويّة بأنها: «**حقيقة الشيء أو الشخص التي تميزه عن غيره، أو هي بطاقة يثبت فيها اسم الشخص ولده وتسمى البطاقة الشخصية أيضاً**»[2] في حين ترتبط عند "الجرجاني بالحقيقة حيث يعرفها بأنها: «**الحقيقة المطلقة المشتملة على الحقائق اشتمال النواة على الشجرة في الغيب المطلق**»[3] غير أن التعريفين السابقين لا يكادان يخرجان عن الدائرة الفلسفية التي لا تفعل سوى أنها تغلف المصطلح بمزيد من الغموض.

ب–اصطلاحا:

لم يتم الإجماع على تعريف واحد للهوية؛ إذ يعرفها "علي حرب" بأنها «**ليست ما نتذكره ونحافظ عليه أو ندافع عنه إنها بالأحرى ما ننجزه ونحسن أداءه؛ أي ما نصنعه بأنفسنا وبالعالم من خلال علاقاتنا ومبادلاتنا مع الغير**»[4]، وهو هنا يؤكد على الطبيعة المتنامية وغير المستقرة لمفهوم الهويّة ويتفق معه في هذا السياق "عز الدين

[1] كاترين هالبيرن وآخرون: الهوية، الفرد، الجماعة، المجتمع، ترجمة: إبراهيم صحراوي، دار التنوير، الجزائر، 2015م، ص17.

[2] إبراهيم أنيس وآخرون: المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، القاهرة، مصر، ط4، 2004، ص979.

[3] الشريف الجرجاني: التعريفات، دار الكتب العلمية، بيروت، 1988م، ص257.

[4] علي حرب: حديث النهايات، المركز الثقافي العربي للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، ط1، 2000م، ص26.

مناصرة" حين يقول: «**أنّ هناك نواة صلبة للهوية ذات خصائص مركزة، وهناك تحولات في الهويّة نتيجة تفاعلها مع الحريات الأخرى وكلما كان التفاعل قويا كلما قويت الهوية**»[1]. نلمس مما سبق أن الهويّة تحمل دلالة مؤجلة يستحيل الإمساك بها أو حسمها؛ بل إن محاولة وضع المصطلح ضمن إطار تعريفي لا يفتح سوى مزيدا من الأسئلة وعليه «**عدت الهويّة الشخصية ناعمة مائعة ومفتوحة دائما**»[2]، وهذا ما يجعلنا نتفق مع "أمين معلوف" حين يصف كلمة الهويّة بالخائنة لأنها لا تفصح عن معناها حتى حين تجعلنا نعتقد عكس ذلك [3]، فبالرغم من أن العديد من الدراسات حاولت ربط مفهوم الهويّة بما يفسرها "ماديا" على اعتبارها مجموعة العادات والتقاليد والممارسات الاجتماعية، إلاّ أن هذا لم يزح عنها الغموض، وأبقى المصطلح مغلفا بقلق مراوغ يورطنا في أسئلة أنطولوجية يحيطها تهديد غير بريء يعايشه الإنسان المعاصر، ولربما هذا التضارب الذي يحيط بالمصطلح يعود لتقاذفه ضمن مجالات عديدة مختلفة سعت كل منها لتبني المفهوم ضمن بعد مغاير يرغب في الإجابة عن تساؤلات عميقة وغيبية في مجملها ما جعله مصطلحاً قابلا للإرجاء.

لكن ما يعنينا هنا هو رصد ثلاثة أبعاد تناولت الهويّة ضمن توجه يفتح الباب نحو الإنساني الثقافي، وهو ما يهمنا أكثر في هذه الدراسة.

1-البعد الفلسفي:

لطالما كانت الهويّة موضوعا للتفكير الفلسفي منذ أقدم العصور إلى الآن؛ على الرغم من اختلاف المصطلحات التي استعملت لذلك مثل كلمات ماهية، جوهر، إنيّة... فإنّ التفكير الميتافيزيقي كان يبحث عما هو وجودي لينقله للمجال المعرفي سواء عبر التأمل العقلاني في البحث أو عن طريق المدرك الحسي والتجربة[4] إلاّ أن ما يعنينا هنا هو إبراز موقفين متعارضين اتّجهت نحوهما الفلسفة لتعريف الهوية.

1-1-الثبات:

يقول "بارميندس": «**إنّما هو موجود، فهو موجود، ولا يمكن إلاّ يوجد... ولا مخرج من هذه الفكرة أبدا**»[5]،

---

[1] عز الدين مناصرة: النقد الثقافي المقارن -منظور جدلي تفكيكي، دار مجدلاوي للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2005م، ص5

[2] دافيد هارفي: حالة ما بعد الحداثة -بحث في أصول التغيير الثقافي-المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2005م، ص21.

[3] ينظر: أمين معلوف: الهويات القاتلة، ترجمة: نبيل محسن، ورد للنشر الطباعة والتوزيع، دمشق، سوريا، ط1، 1999م، ص13.

[4] ينظر: محمد العربي ولد خليفة، المسألة الثقافية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط1، 2003م، ص90-91.

[5] يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم، بيروت، د ط، دت، ص41.

يبدو "بارميندس" هنا متمسكا بفكر المدرسة الأيلية التي اعتنقت المذهب المنطقي العقلاني: فكل ما هو عقلي فهو يقيني بالضرورة.

إن فكر أصحاب هذا التوجه يرجع لنظرتهم حول جوهر الوجود النابع عن العقل الحدسي الذي لا يستطيع تصور حركة أو تغيير داخل الوجود ذاته، في حين أنه لا يكترث بما هو خارج عن هذا الجوهر، فما هو خارج عنه لا وجود له. فهم لا يعترفون بما هو حسي يحتمل الشك، الأمر الذي يضفي النسبية على وجود الشيء على عكس اليقين العقلي، ومن ثم فإنّ هوية الشيء حسبهم تتسم بالثبات حتى يكون "1=1" وإن الحديث عن أي تغيير في هوية الشيء يعني أن الشيء ما عاد هو.

ولا يكاد موقف "أرسطو" يختلف عن الرؤى البارميندية في نظريته للثبات والجوهر في تعريفه للهوية، إلاّ أن موقفه جاء أكثر تكاملا ونضجا من حيث رؤيته الجينالوجية المنطقية، يقول حول ذلك: «**إن قولنا عن الأشياء إنها في هوية يعني أنها واحدة سواء كان ذلك من حيث النوع أم من حيث العدد وأيضا تلك التي جوهرها واحد**»[1]

نظرة "أرسطو" ساعدته على بناء مبادئ للهوية عدت كأول قوانين وضعت لفهم حقيقة الوجود وهي:

- قانون الذاتية.
- قانون عدم التناقض.
- قانون الثالث المرفوع.

هذه القوانين تنفي أي احتمال بالتغيير الذي قد يطرأ على هوية الشيء لأن ذلك يشوه حقيقته وجوهره.

[1] مصطفى النشار، جدل الهويّة والاختلاف الهيلينية www.Mominoun.com، 2 مايو 2016، على الساعة 14:00، ص4.

1-2-الاختلاف:

على العكس من أنصار الثبات، ذهب مؤسسو فكر التغيير والتحول وعلى رأسهم الفيلسوف اليوناني (هيراقليطس) إلى أن الأشياء على تغير مستمر ولا تركن إلى الثبات. ولم تمر عبارة (هيراقليطس) الشهيرة: «**لا يمكننا الدخول مرتين في النهر نفسه**»[1] مرورا عابرا على الفكر الفلسفي بل كانت الانطلاقة التي هزت الميتافيزيقيا القديمة وزلزلت أركان الثبات نحو انفتاح على مفهوم الاختلاف والتشتيت، وهي الفكرة التي رأت في الحديث عن هوية ثابتة لا تتغير فكر مضلل يتعارض مع نظرة العقل إلى الموجودات، إذ أثبتت الأشياء والذوات أنها في حالة تحول مستمر من حالة إلى حالة دون أن ينفي ذلك أن الشيء يبقى هو ذاته.

سار على هذا الإتجاه فلاسفة معاصرون رأوا في التغيير سمة الهويّة «**فهي ليست كينونة ثابتة الخصائص والمقومات فقط؛ بل يزدوج فيها الثابت والمتغير وبذلك فمفهوم الهويّة بمدلوله المنطقي الثابت لا يصدق إلاّ في مجال المجردات كالمنطق والرياضيات. أما في مجالات الواقع والحياة فالتغير والثبات متلازمان**»[2]، وكانت فكرة التغيير تلك الركيزة التي انطلقت من خلالها فلسفة غربية تنزع نحو التفكيك والتحول والاختلاف على غرار تأويلية "هايدغر" وتفكيكية "جاك دريدا"، ومفهوم الهوية السردية عند "بول ريكور"، ولعلَّ هذا التوجه هو الذي مهّد لظهور الهويات الهجينة والمتغيرة والذات الماضية في حركة مستمرة من التحول والتجاذب.

2-البعد النفسي:

ترتبط الهويّة في علم النفس بالشخصية التي "تحيل إلى إحساس الفرد بفرادته (أنا أنا) وبتميزه (أنا مختلف عن الآخرين)، كما تحيل إلى استمرارية في المكان والزمان «**أنا دائما الشخص نفسه**»[3] وهي تنتج عن بناء تدريجي توجد أسسه في المراحل الأولى لحياة الإنسان.

يؤكد "جاك لاكان" في هذا الصّدد، أن صورة الذات تحتل مكانة مهمة في تشكيل الهوية[4] وهي تبدأ منذ مراحل الطفل الأولى؛ حيث سيبدأ في التعرف على نفسه كفاعل مختلف عن الآخرين، ولكي يصل إلى تحليل الصيغ التي

---

[1] المرجع نفسه، ص6.

[2] Paul Ricœur : soi - même comme un autre, Editions du Seuil, Paris, 1990, P143.

[3] كاثرين هالبيرن وآخرون: الهوية-الفرد الجماعة المجتمع، ص 43.

[4] ينظر: المرجع نفسه، ص46.

تساعده على محاولة التعبير عن فرادته الذاتية ينبغي له أن يكون موضوعاً لتطور يصل به إلى المراهقة أو إلى سن متقدمة من النضج؛ تطور تختلف درجاته وصيغه بصورة معتبرة من فترة إلى أخرى.

تجب الإشارة إلى أن تعرُّف الفرد على ذاته، ومنذ سنّ مبكرة لا ينفصل عن التفاعلات الاجتماعية مع الأشخاص المحيطين بالفرد وتنطلق حالة التفاعل هذه مع علاقة الأم بوليدها حيث إنه «**إذا تعرف الفرد على نفسه هويةً فإنّ ذلك يعود بقدر كبير إلى تبنيه وجهة نظر الآخرين... الذات هي أساسا بنية ثقافية واجتماعية تولد من التفاعلات اليومية.**»[1]

إن هذا القول يحيلنا إلى ما يعرف بعلم النفس الاجتماعي الذي بحث في الهويّة في إطار التفاعل الحاصل بين الذات والمجتمع; أي باعتبارها بناء اجتماعيا يساعدنا على بناء تصور حول ذواتنا وحول الأخريين[2] وقد أوضح علماء النفس الاجتماعيون أن الأشخاص المحيطين بنا يساهمون بشكل فعال في بناء ذاتنا بلعبهم المرآة الاجتماعية ويعد هذا المجال «**هو الأقرب إلى ربطها بالهوية الثقافية، لأن الهويات الثقافية تتحرك وسط المجتمع، ويصلها أفراد ندخل ضمن هذا وبالتالي فإنّ تحديد الهويّة الثقافية يدخل ضمن هذا المجال.**»[3] .

3–مفهوم الهوية في ظلّ ما بعد الحداثة:

يقول "جون كلود كوفمان": « **لم يكن الفرد وهو مدمج في الجماعة التقليدية يسبب لنفسه مشاكل هوياتية كما عرفها اليوم، مع أنه كان يعيش ذاته باعتباره واحدا على نحو ملموس**»[4] ويعد هذا الإلحاح على السؤال الهوياتي اليوم ناجما عن الفكر ما بعد حداثي الذي لم يتوان عن تحطيم كافة أشكال المعرفة الميتافيزيقية للوجود والأشياء، وأخذ يفكك بنى الذوات ويشطرها، الأمر الذي جعلها تتورط والسؤال (من نحن؟) (وإلى أي موقع ننتمي؟) خاصة في ظلّ نظام عالمي جديد لا يتوقف عن السؤال عن كل شيء. ومن ثم برزت الحاجة لفهم مغاير لمصطلح (الهوية) بعيدا عن التصورات الجاهزة المرتبطة بالنقاء التاريخي وفكرة القوميات التقليدية.

---

[1]George Herbert Mead: the self "Me," www.study.com, 09_23_2021.

[2] ينظر: هارلمبس وهولبورن: سوسيولوجيا الثقافية والهوية، ترجمة: حاتم حميد محسن، دار ليوان للطباعة والنشر التوزيع، دمشق، ط1، 2010م، ص 93.

[3]وسيلة سناني: في نظرية التداخل الثقافي، فضاءات للنشر والتوزيع الجزائر، ط1، 2016م، ص 41.

[4]J - C Kaufmann, L'invention de soi, Une théorie de l'identité, Armand Collin, 2004.

عن: كاترين هالبيرن وآخرون، الهوية، الفرد، الجماعة، المجتمع، ص24.

أما المفكر التونسي "فتحي المسكيني" فيشير إلى هذا الوضع بقوله: « **إننا أحوج ما نكون إلى إعادة إنصات شديد لأنفسنا المحسوسة واليومية كما تقول نفسها في بعدها البشري الكوني، بعيدا عن أية أجوبة ثقافية نهائية حول من نكون؟ أو ما يجب علينا أن نفعل**»[1]

إن الفكر ما بعد الحداثي أفرز واقعا سياسيا وثقافيا في غاية التجاذب حول موضوع الهويات ولعلَّ هذا ما نلمسه في ضوء الدراسات الما بعد الكولونيالية التي سعت لبعث مسائل الهويّة الثقافية في ظلّ معطيات العالم الجديد المفتوح على جغرافيات ثقافية مختلفة. وهو ما يفسر ظهور حركات جديدة تناقش الهويّة على غرار الحركة النسوية أو حركة الزنوجة ومفاهيم من قبيل الشتات، المنفى، الأقليات التي رفضت أي تعيين ليبيرالي مسبق للذوات البشرية وسعت لتأكيد اختلافها الثقافي.

ثانيا–تعريف الثقافة:

لا يمكن ادِّعاء تعريف جاهز ونهائي للثقافة؛ إذ يعد مفهوم الثقافة من بين المفاهيم التي لا تفصح عن نفسها وتبقي على تقلب مستمر يتماشى مع طبيعة المصطلح المائعة؛ لكن يمكننا الاستئناس بجملة من التعريفات التي تساعدنا على فهم طبيعة المصطلح وأدراك كنهه وأبعاده المختلفة.

أ–لغة:

تعدّ الثقافة كلمة قديمة «**تعود إلى الكلمة اللاتينية (cultura) التي تعنى زراعة أو حراثة الأرض**»[2] وفي اللغة العربية يشتق المفهوم اللغوي لكلمة ثقافة من الفعل الثلاثي " ثقف «**بمعنى حدق أو مهارة أو فطن**».[3]

ب–اصطلاحا:

يشمل مفهوم الثقافة جوانب عديدة: المادية كاللباس والأكل والشرب وغيرها، وجوانب فكرية تطال المعتقدات الخاصة كأساليب العيش والتفكير. في حين يرى "ريموند ويليام" «**أن الثقافة تعدّ واحدة من أكثر المفردات تعقيدا... فالأشياء التي يضعها الإنسان ويمارسها هي معطيات ثقافية**»[4] وهذا ما يجعلها تأخذ أشكالا مختلفة من

[1] فتحي المسكيني: الهويّة والحرية نحو أنوار جديدة، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2011م، ص11.

[2] Philipe Benebon, Histoire du mot culture et civilisation El Borhane, Alger, 1992, p23.

[3] مجد الدين الفيروز أبادي: القاموس المحيط تحقيق أبو الوفاء نصير الهورين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط3، 2009م، ص812.

[4] هارلمبس وهولبورن: سوسيولوجيا الثقافة والهوية، ص7.

التعريف، إلاّ أنه غالبا ما يتم التركيز على مستويات التفكير والتراكم المعرفي لدى الشخص، كما أنها يمكن أن تعني **"أسلوب الحياة الذي ينتجه أعضاء مجتمع ما أو جماعات ما داخل المجتمع"**[1]

إن تعدد معاني ودلالات الثقافة راجع إلى تعدد وجهات النظر حسب العلوم والتخصصات، إذ ربطها علماء الاجتماع بمجموعة السلوكيات التي تبدر في مجتمع ما، في حين قدّم "كلود ليفي شتراوس" بدراسته الجانب البنيوي في الثقافة تعريفا مغايراً يرى من خلاله أن الثقافة هي مجموعة من الأنساق الرمزية تتصدرها اللغة والقواعد التي تقوم عليها روابط القرابة والعلاقات الاقتصادية ومنتوج الفن والعلم والدين[2]

قراءة "ليفي شتراوس" أخذت بالثقافة منحى مغايرا يضع تحت طائلة الشك كل ما يتعلق بالميتافيزيقيا المركزية الأوروبية بنقل الثقافة نحو رؤية ما بعد حداثية عدت تأكيدا على «**هوية خصوصية قومية أو جنسية أو إثنية أو منطقية لا تعاليا عن مثل هذه الهوية**»[3] لقد غدا كل شيء ثقافيا على نحو أو آخر وهذا ما يفسر حالة التشابك بن مصطلحي الهويّة والثقافة اللذان أصبحا لبنة العصر التي تقوم عليها شتى الأطروحات النقدية.

ثالثا–مفهوم الهويّة الثقافية:

مما سبق وانطلاقا من التحولات التي طالت كل من مفهومي الهويّة والثقافة، يمكننا الاستئناس بنموذجي "جورج لارين" حول تصوره للهوية الثقافية في العالم: الأول هو ماهوية ضيقة تفكر في الحرية الثقافية بوصفها حقيقة واقعة، بينما تفكر الثانية عبر رؤية تاريخية تنظر إلى الهويّة الثقافية بوصفها شيئا ما يتم إنتاجه بشكل متواصل في عمليات دائمة لم تكتمل اطلاقا.[4]

الاتجاه الثاني والمعني بالتشكل المستمر واللانهائي للهوية الثقافية، كان المهاد الذي انبثقت عنه دراسات الاختلاف الثقافي في فترة ما بعد الحداثة وما بعد الكولونيالية وشكلت رؤى جديدة لا تؤمن بالتعيين التاريخي أو الطبيعي لمفهوم الهويات البشرية، ونادت بظهور الأقليات الثقافية ودعت لاندماجها ضمن ما يسمى بالهجنة الثقافية أو الفضاء الثالث الذي لا يقبل أي صور قبلية أو محسومة عما يمكن أن يكون عليه الأفراد.

---

[1] أنتوني غيدنر، علم الاجتماع، ترجمة وتقديم: فايز الصباغ، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2005م، ص79.

[2] ينظر: محمد العربي ولد خليفة: المسألة الثقافية، ص61.

[3] تيري إيغلتون: فكرة الثقافة، ترجمة: ثائر ديب، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، ط1، 2007م، ص 87.

[4] ينظر: جورج لارين، الايديولوجيا والهوية الثقافية، الحداثة وحضور العالم الثالث، ترجمة: فريال حسن خليفة، مكتبة مدبولي، مصر، ط1، 2002م، ص262.

إن خوضنا للحلقة المفاهيمية التي تحيط بموضوع الدراسة، والرجوع لأهم المرتكزات والأبعاد التي شكلت الفكر الما بعد حداثي حول الهوية، سيساعد حتما في استيعاب المواضيع المطروحة على غرار الهجنة والتجاذب والتشتيت وغيرها من القضايا التي تتمحور في مجملها للكشف عن تساؤلات دون انتظار إجابات نهائية، بل فقط تأويلات تبقي الوجود ضمن فلك ثقافي في فضاء ثالث هجين هو سمة العصر وموقع الإنسان اليوم.

الفصل الأول: الهوية الثقافية في إطار الما بعد

- **المبحث الأول: ما بعد الحداثة**

المطلب الأول: رؤى ميشيل فوكو

المطلب الثاني: رؤى جاك دريدا

المطلب الثالث: رؤى جاك لاكان

- **المبحث الثاني: ما بعد الكولونيالية**

المطلب الأول: فرانز فانون

المطلب الثاني: ادوارد سعيد

المطلب الثالث: غاياتري سبيفاك

توطـــئة:

تشكل الما بعد مرحلة مهمة في النقد، إذ إنها تكشف ليس عن توجهات فكرية فحسب، بل عن حالة هدم وبناء ومساءلة ومراجعة للتاريخ والوجود والذات. وهي لا تحيل كما قد يهيأ للبعض لمرحلة زمنية تنفي ما قبلها، بل منعطفا محمّلا بالأسئلة والتأويل فلا يمكن أن نتخيل أنّ الما بعد خط أفقي ذو اتجاه واحد بل هي مزيج هجين فضفاض ومنفتح على أبعاد أفقية وعمودية وما بينهما «**ذلك أن في الما بعد ضربا من الإحساس بفقدان الاتجاه أو اضطراب الوجهة، حركة استكشاف قلقة**»[1] قلقا يحمل التناقضات جميعها على غرار الأصالة، التراث، الحداثة، النقاء، الهجنة، المركز، الهامش، ليعود ويشكلها ضمن موقع مائع ولا نهائي.

تسعى الما بعد لإعادة بعث المعنى، لكن عبر تشكيل لا ينفي ما قبله بأية حال ولا يدّعي الخلق ولكنه يلح ويؤكد على المغاير وَكَأَنَّهُ يبعث بعدا زمنيا رابعا يخرج عن (الماضي، الحاضر، المستقبل) علّه يلم بآفاق التأويل التي فرضها البحث الملح عن الحقيقة.

ويُرصَد في إطار الما بعد مرحلتين لامعتين تشكل كل منهما مسارا تسير عليه الدراسات الثقافية اليوم.

المبحث الأول: ما بعد الحداثة

إن كانت الما بعد لازمة تعكس فضاءً من التقلبات الفكرية التي تسعى لإعادة تشكيل الفهم والوجود فإنّ إلحاقها بالحداثة يحيل حتما لمساءلة جوهرية للفكر الحداثي.

لا تمثل ما بعد الحداثة مرحلة جديدة كلية -إذ يستحيل ادِّعاء انفصال تام وقطيعة مع الماضي أو مع ما هو حداثي-بل على النقيض من ذلك هي على تواصل متشابك ومعقّد معها. يعرفها "تيري إيغلتون" بأنها «**نوع من الثقافة المعاصرة**»[2] في حين نراه يتمسك بمصطلح ما بعد التحديثpost modernity لوصف «**أسلوب فكري يشكك في المفاهيم التقليدية للحقيقة والعقل والهوية... فهو عبارة عن مجموعة من الثقافات غير الموحدة**

[1] هومي بابا: موقع الثقافة، تر: ثائر ديب، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2004م، ص41.

[2] تيري إيغلتون: أوهام ما بعد الحداثة، ترجمة: منى سلام، مطابع المجلس الأعلى للآثار، مصر، دط، 2000م، المقدمة، ص7.

أو التفسيرات التي يتولد عنها درجات من التشكك في موضوعية الحقيقة والتاريخ والمفاهيم ومعطيات الطبيعة وثبات الهويات»[1].

لم يكن ثمة مفر من بلوغ هذه المرحلة من المساءلة والتشكيك والهدم وإعادة البناء، وذلك سعيا لمواكبة التغيرات الحاصلة في المجتمعات الصناعية؛ حيث تغيرت موازين القوى وبات العالم الرقمي ساحة لمفاهيم غيرت الرؤية للوجود والذات.

في الوقت الذي كان التاريخ الإنساني الفكري يروى على نحو أحادي موجه بفعل سلطوي مركزي، جاءت ما بعد الحداثة لتعيد كتابة التاريخ من زوايا نظر مغايرة لا تخضع للمركز، ومن ثم أتاحت ظهور هويات منسية وإسماع الأصوات غير المسموعة والخطابات المسكوت عنها «**إذ تميز حركة ما بعد الحداثة التنافر والاختلاف كعاملي تحرير في إعادة تعريف الخطاب الثقافي**»[2] لقد تم تفكيك ما يعرف بالسرديات الكبرى* وصَار بالإمكان هدم المعاني التي ظلت طويلا مسلمات لا يمكن المساس بها وهو ما ساهم في تحرير الهويات الثقافية والاعتراف باختلافها «**فالسردية الصغرى تحمل داخلها المعنى، وبها يستطيع البشر التفاهم والتواصل والشعور بالاختلاف والتعدد والتنوع والنزوع إلى تكوين أرضية من التفاهم و العمل، ومحاولة الحد من طبقات الأنساق الفكرية والثقافية المحددة المعرفة للذات والعالم.**»[3] لذا حطمت ما بعد الحداثة ما سعى التنويريون الغربيون لتكرسيه حول نظرتهم للآخر، وأصبح هذا (الآخر) قادراً على التعبير عن نفسه خارج الأطر الجاهزة والتصورات الحاسمة التي فرضتها الأنساق الثقافية الغربية، وما عرف طويلا بالتابع، أصبح خطابا يُقرأ ويعكس هوية لا تخضع لممارسات القوة والسلطة.

وقد استغرق تحطيم المركزية الغربية جهودا ساهم فيها نقاد وفلاسفة سعوا لرصد الأنساق المتوغلة في الفكر الغربي وتقويضها والمطالبة بالالتفات نحو الهامشي وطرق تلك القضايا التي ظلت مستبعدة طويلا بفعل الهيمنة الامبريالية والعقلانية التنويرية.

---

[1] تيري إيغلتون: أوهام ما بعد الحداثة، ص7.

[2] دافيد هارفي: حالة ما بعد الحداثة، ص 24.

*السرديات الكبرى grand narrative يقصد بها ما بعد الحداثيين أية نظرة شمولية تشكل أساسا تتم العودة إليه في التفسير.

[3] سليم حيولة: استراتيجيات النقد الثقافي في الخطاب المعاصر، دار ميم للنشر، الجزائر، ط1، 2021م، ص 36.

وتسعى هذه الدراسة لرصد أهم المقولات النقدية التي أسست للفكر الـ ما بعد حداثي، لتبيان حالة الانتقال المعرفية من هدم وإعادة بناء، الأمر الذي يساعدنا على استيعاب مشروع " هومي بابا" الخاص الذي ارتكز عليها بشكل واضح في تأسيسه لمفاهيم كل من الهجنة والهوية الثقافية.

1- الرؤى الفكرية عند ميشيل فوكو:

يعد "ميشيل فوكو" أحد أهم أقطاب الفكر الغربي الذين ساهموا في نقد المعقولية التنويرية، ومراجعة تاريخ الفكر المركزي مزعزعاً أركان الخطاب السلطوي ومطالبا بقراءة مغايرة للنص دون فرض رؤى جاهزة ومسبقة. لقد ساهمت دراساته في لفت النظر للعديد من القضايا التي تعيد تشكيل البنى الهوياتية الثقافية للإنسان المعاصر، إذ أن " فوكو" ركز في دراسته «**على تاريخ الأنظمة الاجتماعية والسياسية والخطابات**»[1] محاولا رصد كافة أشكال الإكراه وتبيان أدق الممارسات السلطوية التي سعت إلى بسط سيطرتها ومراقبتها على الإنسان من خلال المؤسسة، وهو ما أسس عليه "هومي بابا" نظريته عبر إعادة التفكير في الخطاب الكولونيالي، وكشف أنساقه المضمرة التي أسهمت بشكل رئيس في حالة التعيين الهوياتي وتكريس الثنائيات المتضادة، ومن بين أبرز مقولات " ميشيل فوكو" التي أثرت في دراسات هومي بابا:

1-1/ الخطاب:

كان الانتقال من النص إلى الخطاب، أبرز ما جاء به "مشيل فوكو" إذ إنّه انتقل بالنقد نحو الدراسات الثقافية، فبعد أن كان النص محط اهتمام النقاد في المرحلة البنيوية جاء فوكو ليخترق ممارسات تدير الذوات البشرية داخل الوسط الجماعي، باعتبار أن الخطاب «**هو تآلف من الممارسة، وصيغة أو بنية من الكلام**»[2] وعليه سعت أبحاث فوكو للتعامل مع الخطاب كسلطة تتحكم في وعي الناس وتصوراتهم، ومن ثم تعيد تشكيل رغباتهم ومعتقداتهم وهوياتهم على نحو خفي يبدو طبيعيا في حين أنه «**ليس حرا أو بريئا كما يبدو من ظاهره**»[3].

---

[1] ديفيد كارتر: النظرية الأدبية، تر: باسل المسالمة، دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر، دمشق، سوريا، ط1، 2010م، ص114.

[2] برندا مارشال، تعليم ما بعد الحداثة، المتخيل والنظرية، تر: السيد إمام المشروع القومي للترجمة، مصر، 2010م، ط1، ص130.

[3] ميجان الرويلي وسعد البازعي: دليل الناقد الأدبي، إضاءة لأكثر من خمسين تيارا ومصطلح نقديا معاصرا، المركز الثقافي العربي، ط2، 2000، ص90.

ليس هذا فحسب إذ يؤكد "فوكو" أن الخطاب «**ممارسة تحمل أبعادا من العنف والتسلط الفكري بما يحمله من مسميات تكرس اللوغوس الغربي وتعين الذوات بين مركزي وهامشي ضمن أنساق تتغلغل حتى في أكثر الممارسات عفوية فالخطاب يصف الآخر ويحدده، ويمارس العنف عليه خلال ذلك.**»[1]

وهذا الذي ساعد على قراءة مغايرة للنصوص الكولونيالية من حيث كونها ممارسات عملت على قمع " الذوات " وإخضاعهم للتحديد في سبيل خدمة غايات الهيمنة، وهو الذي أتاح لـ " هومي بابا" أيضا البحث عن صورة الذات والآخر وكشف مسألة التعيين الكولونيالي السلطوي للهوية.

1-2/ المعرفة:

لا تمثل المعرفة عند "ميشيل فوكو" سوى أحد أوجه السلطة ووسائلها من أجل بسط سيطرتها وتكريس مركزيتها، حتى تلك العلوم الإنسانية التي ادّعت طويلا أنّها أقيمت من أجل خدمة الإنسان، لم تكن سوى مجموعة من القواعد المحدّة من أجل إدارة الوعي الإنساني.

سعى "فوكو" باعتماده على الحفر المعرفي، لتحري الأسس المعرفية لظهور العلوم المرتبطة بالإنسان، وعبر طرقه أشد المواضيع حساسية; حتى تلك التي لم يلتفت إليها أحد قبله وهذا ما يجعل خطابه وآراءه فريدة يصعب مضاهاتها على غرار دراساته حول الجنون، السجن، الجنسانية وغيرها.

حسب "فوكو" إنّ كافة المعارف مؤسسة على (إبستيم*) خاص بها يهيئها للظهور وبناء نتائج خاصة بها تحت جملة من القواعد والضوابط[2] تصنف على إثرها الحقائق وتمارس سياستي (العزل والإكراه) وفرض مسلمات تعمم بشكل تعسفي. وهو ما نراه على سبيل المثال في حالة المجانين والمساجين وكذلك في المؤسسات التعليمية والمعارف الأكاديمية، أين تُفرض مجموعة من المعايير تؤطر على إثرها قوالب معرفية يصبح من العسير الخروج عن تقاليدها،

[1] سليم حيولة: استراتيجيات النقد الثقافي في الخطاب المعاصر، ص64.

[2] ينظر: فتحي التريكي عبد الوهاب المسيري الحداثة وما بعد الحداثة، دار الفكر، سوريا، دمشق، ط1، 2003م، ص307.

*الابستيم عند " ميشيل فوكو" يشتبه في أنه شيء يشبه رؤية العالم، وهو جزء من التاريخ مشتركة بين جميع فروع المعرفة، ويفرض على كل فرد المعايير والمسلمات نفسها، مرحلة من العقل، وهو بنية فكرية معينة لا يستطيع الناس في فترة معينة الهروب منها – مجموعة كبيرة من التشريعات المكتوبة مرة واحدة وإلى الأبد بواسطة يد مجهولة. للتوسع أكثرُ ينظر: ميشيل فوكو: حفريات المعرفة.

وهو ما دفع بـ " فوكو" للتساؤل حول ما الذي يجعل هذه المعارف مشروعة «**وممن يتلقى المالك –لهذه المعارف –إن لم نقل، ضمانة الحقيقة، فعلى الأقل حدساً أو تخمينا بأن ما يقوله حقيقة؟**»[1].

وفيما يتعلّق بالهويات، لا يمكن بأية حال تجاهل دور المعرفة في تعيينها للهويات وإزاحتها للهامش وتكريسها الهيمنة الأوروبية تحت مسميات من قبيل (سيّد، عبد، مجنون، رعاع...) وتصنيف الذوات على إثر ذلك، وهو ما عمل "هومي بابا" على كشفه لأجل إعادة تفكيك الخطابات الكولونيالية ومراجعتها.

1–3/ السلطة:

إنّ السلطة تكاد تكون النسق الرئيس الذي تدور حوله جميع بحوث" ميشيل فوكو"، عبر رصد صورها المتعددة في النصوص المختلفة، «**وهو إذ يتحدث عن السلطة فإنه يتناول أثرها على الذات قبل كل شيء فهي تحدد الذات قبل أن تحدد الأخر**»[2].

لا تظهر السلطة دائما على هيئة دكتاتورية مستبدة بل هي في معظم الأحيان تتغلغل في أعمق التفاصيل الإنسانية بشكل يبدو إيجابيا، وهو ما يتيح لها الامتداد والانتشار لذلك سعى "فوكو" «**لتحليل علاقات السلطة من خلال تجابه الاستراتيجيات، وأشكال المقاومة، لتفكيك هذه الاستراتيجيات وفضحها والتشهير بها... فالمهم هو فضح استعمال السلطة للمعرفة وطرق الهيمنة عليها**»[3] وهو ما يبدو جليا من خلال أعماله التي تتبعت كافة أشكال ممارسات الهيمنة في أشد القضايا حساسية.

كانت دراسات فوكو حول السلطة تمهيدا لظهور خطابات المقاومة إذ و«**حيث تقوم السلطة، تكون مقاومة ونقد المقاومة هذه حاضرة في كل مكان من شبكة السلطة**»[4] الأمر الذي دفع بـ "فوكو" إلى تتبع تمظهرات هذه السلطة عبر كافة أشكال المعرفة والممارسات الخطابية وأيضا عبر المؤسسات (المدرسة، الأسرة، السجن، المؤسسة الدينية، المستشفيات..) وكشف الآليات التي تخترق عبرها السلطة الأنظمة الإنسانية وتخضعها للرقابة وكذلك المساعدة على بعث قراءات مغايرة تلتفت للخطابات المقاومة والهامشية.

---

[1] ميشيل فوكو: حفريات المعرفة، ترجمة: سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط2، 1987، ص47.

[2] سليم حيولة استراتيجيات النقد الثقافي الخطاب المعاصر، ص76.

[3] فتحي التريكي: الحداثة وما بعد الحداثة، ص308.

[4] عبد العزيز العيادي: ميشال فوكو، المعرفة والسلطة، المؤسسة والجامعية للدراسات والنشر والتوزيع بيروت، ط1، 1994، ص67.

لقد كانت دراسات "فوكو" حول السلطة الانطلاقة التي ساهمت في كشف المركزية الغربية وهدم أنساقها والالتفات للهامشي والسكوت عنه، ما فتح باب التأويل والانفتاح على المعنى بعيدا عن النتائج والحقائق الجاهزة.

1-4-الجنسانية:

تناول "مشيل فوكو" في مؤلفه الضخم حول (تاريخ الجنسانية) تاريخ الجنس عبر أبعاد مختلفة ومن منظور لم يتم تناوله من قبل، كاشفا عن أنساق ثقافية كرستها المنظومة المعرفية الغربية لتبسط رقابتها على الجسد.

يقرأ "فوكو" موضوع الجنس ونؤكد على فعل القراءة هنا، لأنه لا يتعامل معه من منظور بيولوجي وانما كخطاب محمل بالدلالات يساعدنا على معرفة ذواتنا تاريخيا ونصيا على اعتبار أننا «**وضعنا أنفسنا بأيدينا تحت علامة الجنس**»[1]

هذه النقلة النوعية في النظرة إلى الجنس لم تتشكل إلاّ على يد "فوكو" الذي ما فتئ يلتفت للمواضيع الهامشية والمحفورة تحت طابوهات سلطوية من أجل كشف الابستيمات التي حركت الوعي العام على امتداد قرون من الزمن. إن الإفصاح عن مواضيع حساسة على غرار الشهوة، الشذوذ، والرغبة لم يكن متاحا على الساحة الفكرية في حين يرى فيه فوكو أحد المقومات التي تبنى عليها هوياتنا؛ حيث إن الجنس «**هو فكرة معقدة نجمت عن سلسلة من الممارسات الاجتماعية والاستقصاءات والنقاش والكتابة... كل أنواع الكلام أو النقاش الذي طرحه الأطباء ورجال الدين والروائيون وعلماء النفس وأساتذة علم الأخلاق والعلماء الاجتماعيون و السياسيون، التي قمنا بربطها مع فكرة القمع الجنسي، ماهي في الواقع إلاّ طرق لخلق ما أطلقنا عليه" الجنس**» [2]هذه السلطة الممارسة على "خطاب الجنس" هي التي فرضت نوعا من الرقابة على الجنس وأخضعت الأفراد لتعيينات هوياتية مسبقة ساهمت في تكريس مبدأ الفصل الامبريالي بين الأنا المركزي، والآخر الهامشي الذي لا يلبّي أعراف الحقائق والمعارف الغربية.

وقد ساعدت هذه القراءات على التعامل مع الجسد كخطاب يتوغل بنا نحو أبعاد وإسقاطات كولونيالية أسهمت في الكثير من الممارسات السلطوية، ومراجعة العديد من المفاهيم المتعلقة بالرؤى الجنسانية على غرار الزنوجة والتعيين الهوياتي للنساء وغيرها من القضايا.

---

[1] مشيل فوكو، تاريخ الجنسانية، ارادة العرفان، ج 1، ترجمة: محمد هشام، أفريقيا الشرق، المغرب، 2004، ص64.

[2] جوثان كولر، ما النظرية الأدبية، ترجمة: هدى الكيلاني، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، سلسلة الترجمة، ع3، 2009، ص11_12.

مما سبق، نستطيع التأكيد على محورية مساهمات "ميشيل فوكو" في الانتقال بالنظرية النقدية نحو بعد ثقافي ومراجعة جوهر الأسئلة المتعلقة بالذوات والمعنى، وكيف أنها مهدت لظهور الكثير من الرؤى والنظريات في الدرس النقدي المعاصر خاصة ما تعلق منها بإشكالية الهوية والهجنة والترجمة الثقافية.

2-الرؤى الفكرية عند جاك دريدا:

يمثل "جاك دريدا " منعطفاً في الفكر الغربي الحداثي، ومهاداً ترتكز عليه الدراسات الـ ما بعد حداثية وتستند إليه، ولعل أبرز ما يرتبط بفكر "دريدا " هو مفهوم التفكيكية، التي بدورها تحيل إلى الشك والهدم والتقويض لكل ما صدره الفكر الغربي. والتفكيك هنا يرتبط بشكل وثيق مع البعد الهوياتي لأنه مس بدرجة أولى الصرح الداخلي، سواء الشكلي أو المعنوي للوحدات الأساسية للتفكير الفلسفي، بل وتهاجم صروف الممارسة الخارجية، أي الأشكال التاريخية للنسق التربوي لهذا الصرح والبنيات الاجتماعية الاقتصادية والسياسية لتلك المؤسسة التربوية[1] ومن ثم فإنّ تفكيكية "دريدا" جاءت لتهدم البنيات السابقة التي شكلت الذات الغربية ورؤيتها للآخر عبر استراتيجية جديدة لمقاربة الظواهر الإنسانية.

إن اعتماد " هومي بابا" على مقولات "جاك دريدا" يكاد يكون أولويا، إذ اعتمد العديد من مصطلحاته كما لجأ للتفكيك لأجل تقويض العديد من الخطابات والمفاهيم الحداثية، خاصة ما تعلق بمفاهيم النص والقراءة والذوات والمعاني، ومن أبرز هذه المقولات:

2-1-التمركز العقلي:

يحيل "دريدا" عبر مصطلح التمركز العقلي إلى العقل التنويري الذي فرض قيم ومرتكزات أسست للمعارف الإنسانية انطلاقا من حقائق مطلقة ويقينية حول الوجود. إذ يرى في الميتافيزيقيا التي تقوم على فكرة التمركز هذه «**إيديولوجيا المجموعة العرقية الغربية**»[2] حيث ظلت طويلا تؤمن بما يشكل في الوعي على اعتبار أنه حقيقة مطلقة وقارة وثابتة متجاهلة أي محاولة للتفكير خارج هذه الحقائق على غرار العقل، الله، الإنسان. والتي كانت منطلق ومرد أي تفكير فلسفي غربي.

[1] يُنظر عن: فتحي التريكي وعبد الوهاب المسيري، الحداثة وما بعد الحداثة، دار الفكر، سوريا، دمشق، ط1، 2003، ص111.

[2] جاك دريدا، الكتابة والاختلاف، ترجمة: كاظم جهاد، دار توبقال، الدار البيضاء المغرب، ط2، 2000، ص 26.

وعليه جاءت التفكيكية للبحث في بنيات العقل الغربي وتقويضها لفهم الآليات التي تمارس من خلالها ميتافيزيقيا الحضور سلطتها على تشكيل المعارف والتحكم في الذوات وعلاقتها بالآخر ومن ثم تبيان أن تلك المسلمات المقصودة لم «**تكن سوى من وضع الإنسان وأنها لم تكن بأي شكل من الأشكال تعبر عن الحقيقة الثابتة القارة**»[1] تجدر الإشارة إلى أن "دريدا" لم يسعَ لإحلال بديل للميتافيزيقيا أو تأسيس آلية قرائية ضمن منظومة فكرية متكاملة وانما كان مهتما بهدم هذه المسلمات وتحرير العقل الغربي منها ودفعه للشك، وهو الأمر الذي تبناه " هومي بابا" حين أصر على الهدم والتشكيك في كافة الخطابات الكولونيالية وإعادة تقويضها من أجل بعث نظرياته دون حسمها حسما نهائيا.

2-2- الاختلاف:

تقوم التفكيكية على الفصل بين (الدال والمدلول) ضمن منظور لساني ما بعد بنيوي يزيح جانبا فكرة "دي سوسير" حول ثبات المعنى واستقراره، والاختلاف عند "دريدا" «**هو الأساس الذي بِنَاءً عليه يكون للعلامات معنى، والاختلاف –بهذا المفهوم–يشير إلى ما بين عناصر اللغة من فروق لفظية مترابطة بنيويا حال وجودها في مواقعها التي تشغلها داخل نظام العلامات التي تتكون منها اللغة langue**»[2]

إن الألفاظ عند "دريدا" لا معنى لها إلاّ بحضور ألفاظ أخرى ومن ثم فإنّ الاختلاف الذي يعبئ الدواليل بمعانيها يشترط حضور دواليل أخرى تجاورها داخل المنظومة اللغوية.

وقد يتساءل البعض حول العلاقة بين مفهوم (الاختلاف) لدى "دريدا " وتساؤلات التعيين الهوياتي، وعليه يجب التذكير أن العلامات التي تبدو "لسانية" غير محصورة ضمن مفهوم شكلي للغة، بل الدالول الرمزي واللغوي هنا يحيل لنظام يشمل النص بمفهومه الشاسع والمرتبط على نحو وثيق بالذوات والهوية، وهو الأمر الذي استعان به "هومي بابا" لقراءة النصوص الكولونيالية وأبعادها الهوياتية ضمن ثنائية (الحضور / الغياب).

يقودنا الحديث عن مصطلح الاختلاف لدى "جاك دريدا" إلى تناول أحد المصطلحات الأخرى للتفكيكية والتي لعبت دورا فعالا في إعادة قراءة النص الغربي بشكل كلي ونعني بذلك مصطلح (الكتابة) فأن تكتب: تعني

[1] سليم حيولة، استراتيجيات النقد الثقافي في الخطاب المعاصر، دار ميم للنشر، الجزائر، ط1، 2021م، ص54.

[2] أندرو ايجار، بيتر سيدجويك، موسوعة النظرية الثقافية والمصطلحات، ترجمة: هناء الجوهري، المركز القومي للترجمة، 2014م، ص45.

«معرفة أن ما لم يحدث بعد في الكلمات ليس له مكان آخر غير اللغة... فالمعنى يجب أن ينتظر حتى يلفظ أو يكتب لكي يلبس نفسه، ويصير منه المعنى.»[1]

2-3-الكتابة:

في الوقت الذي كانت فيه الفلسفة الغربية تقلِّل من دور الكتابة لكونها حسبهم مجرد نقش على ورق، يشكل تابعا أو لاحقا للكلام ومن ثم لعبت دورا هامشيا في اللغة. جاء "دريدا" ليعيد لها دورها المحوي وينسب لها تمثيل عمل الاختلاف وتجسيد لمفهوم (الإرجاء) باعتباره أثر هذا العمل[2].

يرى " جاك دريدا" أن الكتابة وحدها قادرة على تبيان أثر اختلاف الألفاظ ضمن سياق الكلام وهذا ما يكسب المعنى التعدد والقابلية للتأويل بحسب ما يستحضره الذهن أثناء فعل القراءة، ومن ثم باتت الكتابة كما القراءة ممارسة إجرائية تساعد على تفكيك المعاني وإعادة تشكيلها على نحو قابل للتكرار وهو ما يفسر تشكيل "الذوات" على اعتبار أنها نصوص قابلة للتكرار والتأويل، ومن ثم إزاحة التعيين المسبق وبعث التساؤلات الهوياتية ضمن إطار مغاير قابل للإرجاء و (**التهجين**).

2-4- الآخر:

عبر قراءته التفكيكية للنصوص الغربية، عمل "دريدا" على إنطاق صوت المقموع والمسكوت عنه والمعبر عنه دائما بالآخر الهامشي أو (غير الذات) الغربية.

يكشف "دريدا" في هذا السياق أن النص الذي تظهر فيه الأنا يقوم بإقصاء الآخر، والآخر هذا والمقموع في النص له أن يعبر، وأن الآخر له أن يظهر حيث أريد له ذلك[3]، حتى إن تم إقصاء هذا الآخر في النصوص، فإنّ التفكيكية لها أن تحدث حالة تشظي وانشطار لهذه البنى ومن ثم تبرز الأصوات المقموعة بفعل اللغة فيتم سماعها

[1]Jaques Derrida, L'écriture et la différence, collection tel quel, aux éditions, du sévi, Paris 1967, p21, 22.

[2]ينظر: جاك دريدا، علم الكتابة، ترجمة: أنور مغيث، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط2، 2008م، ص149.

[3]ينظر: سليم سيولة: استراتيجيات النقد الثقافي في الخطاب المعاصر، ص56.

أيضا عبر اللغة ومن خلالها، لأن الهامشي عند "دريدا" يبرز كمعنى خفي ومخبوء وملغم تتمكن التفكيكية من كشفه وإظهاره للعلن.

ومن ثم فإنّ دريدا ألغى تلك الثنائيات من قبيل (أنا/آخر) (مركزي/هامشي) كذاتين متناقضتين وفتح المجال للدراسات الثقافية للتساؤل حول الاختلاف والتفرد بعيدا عن التعيينات الثابتة للهويات «**فالآخر ليس شيئا سوى كونه شبيهي أي بمعنى آخر أنا**»[1]

3-الرؤى الفكرية عند جاك لاكان:

يعد التحليل النفسي أحد أهم الموجهات الإنسانية والمرتكزات التي ينطلق منها النقد الثقافي ويعد "جاك لاكان" ممن ساهموا في هذا التوجيه لعلم النفس نحو اللغة.

يعرف "لاكان" بأنه قارئ "فرويد" وحامل لواءه إذ تعدّ تجربته محاولة أصلية لإعادة صياغة أفكار "سيغموند فرويد" في التحليل النفسي وإعطائها بعدا مغايرا لما كانت عليه «**في ضوء نظريات الخطاب البنيوية وما بعد البنيوية**»[2] ليس هذا فحسب، إذ عملت دراسات " لاكان" على الغوص في الخطابات اللغوية على اعتبار أنها ممارسات تشكل ذواتنا ضمن بعدي (الشعور واللاشعور)، الأمر الذي ساعد " هومي بابا" على تناول السؤال الهوياتي ضمن دراسات لاكان النفسية ببعديها السيميائي والألسني. وحول أهم ما جاك به "جاك لاكان " نذكر:

3-1-بنية اللاوعي:

في إعادة كتابته لـ"فرويد" اهتم "جاك لاكان" بدراسة الذات البشرية من خلال علاقتها باللغة ما جعل نظرياته نقطة تحول مهمة في دراسة الأدب؛ حيث تجاوز القراءة السطحية لأعمال " فرويد" وتوغل في أبحاثه على نحو استطاع من خلاله أن ينتهي إلى نظريات متكاملة، ومن أهم ما انطلق منه "لاكان" هو تحليله للوعي الفرويدي، حيث أن «**أهم ما اكتشفه "فرويد" في نظر "لاكان" ونظر كثير من الكتاب الآخرين ليست هو أن اللاوعي موجود هذا أمر واضح بل هو أن اللاوعي بنية وأنّ هذه البنيّة تؤثر بأشكال لا حصر لها على أقوالنا وأفعالنا وأنه عندما يفضح نفسه هذه الشاكلة يجعل نفسه قابلا للتحليل.**»[3] .

---

[1]Op.cit., jacques Derrida, L'écriture et la différence, p187.

[2]تيري إيغلتون: نظرية الأدب، مدخل ترجمة: ثائر ديب، دار المدى، ط1، 2006م، ص262

[3]مالكوم بوي، جاك لاكان في جون ستروك، البنيوية وما بعدها، من ليفي شتراوس إلى دريدا، ترجمة: محمد عصفور،

يؤكد "لاكان" أن «**بنية اللاوعي شبيهة ببنية اللغة**»[1] وعليه سيكون بالإمكان إخضاعها للتحليل واستخراج المعنى منها تماماً كما يتعامل مع النصوص اللغوية، ومن ثم تجاوز التحليل النفسي اللاّكاني تعامله مع النفس البشرية إلى نقد الخطابات والأيديولوجيات، وكان من الأوائل الذين تعاملوا مع الخطاب من حيث كونه حاملا للحقيقة وعبره يمكن لنا تعيين الأفراد وفهم الذوات أكثر من شيء آخر حيث «**أن ما يعين الوجود البشري، بالنسبة لـ"لاكان" تعيينا أحسن من غيره هو تواجده ضمن اللغة**»[2] وعليه قام بتحليل العديد من الخطابات من أجل فهم ممارسات البني في توجيه النفس البشرية وتحريكها.

الأمر الذي استثمره " هومي بابا" من أجل توسيع آليات قراءته للخطاب الكولونيالي، فيما تعلق بمواضيع الهوية والأنا والآخر.

3-4-اللاشعور بصفته آخرا:

يصرُّ "جاك لاكان" على أنه يستحيل فهم الأنا دون حضور الآخر باعتبار أن الذات تتشكل المرة تلو الأخرى في تعاملنا مع الآخر. والعلاقة القائمة بين الذات والآخر تتصف بالرغبة مؤكدا على إثر ذلك أن اللاوعي هو خطاب الآخر[3] فما تحمله من أفكار وخطابات فإننا نقوم باستقائها من الآخر ثم نخزنها في اللاوعي وهي ما يحرك الأنا ويجعلها آخرا على نحو يجمع بين التشابه والاختلاف في آن واحد. كانت هذه الأفكار منطلقا مهما لاستيعاب مفهوم الهويّة وقيام دراسات الاختلاف والتمثيلات ضمن تصورات الرغبة اللاكانية والبنى اللاواعية في الخطابات الممارسة وهو ما يفسر اعتماد "بابا " على المصطلحات اللاكانية بشكل بارز في الكثير من القضايا المتعلقة بدراسته خاصة ما تعلق بأسئلة التعيين الهوياتي والترجمة الثقافية.

عالم المعرفة، ع206، 1996م، ص139.

[1] مالكوم بوي، جاك لاكان في جون ستروك، البنيوية وما بعدها، ص147.

[2] جاك لاكان: الخيالي والرمزي، إشراف: مصطفى المسناوي، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2006م، ص11

[3] ينظر: مالكوم بوي: جاك لاكان في جون ستروك، المرجع السابق، ص157.

المبحث الثاني: ما بعد الكولونيالية

رغم قيام ما بعد الحداثة بنقد المركزية الغربية وهدم أنساقها وتفكيك منظومتها المعرفية بإعادة تشكيل المعنى وقراءة التاريخ قراءة مغايرة تلتفت إلى الهامش، غير أنها ظلت قراءة لم تعلن بشكل صريح تورط الغرب في ممارسات استعمارية واستلابية، تسببت في اغتيال ثقافات مجتمعات أخرى ووأد الآخر تاريخيا وفكريا وثقافيا، وبدت ما بعد الحداثة تصحيح مسار رحيم –إن صح القول– للممارسات الاستعمارية حتى وإن ادّعت عكس ذلك.

ولأجل هذا قامت دراسات تسعى «**إلى إبراز صنوف الإقصاء والعنف التي تؤكد على امتيازات وسلطة أنساق المعرفة المعترف بها، و(...) إلى استرداد تلك المعارف المهمشة التي حجبها وأخرسها المنهاج الإنساني المترسخ**»[1] وأصرت على فضح الفكر القمعي الممارس على الشعوب المستعمرة وحالة الاستلاب الهوياتي الذي فرض عليها تحت مسميات مراوغة. وتطلق جماعة "بيل أشكروفت" مصطلح (ما بعد الكولونيالية) «**ليشمل كل ثقافة تأثرت بالعملية الإمبريالية منذ اللحظة الكولونيالية إلى يومنا هذا ويرجع هذا الاستخدام إلى استمرار هذا الاشتغال طوال العملية التاريخية التي بدأت بالعدوان الإمبريالي الأوروبي**»[2]

ومن ثم كانت هذه الحركة النقدية لتزعزع كافة الأنساق الغربية وتفضح الممارسات الامبريالية عبر رصدها وتحليلها لنصوصها وخطاباتها، وبعث خطابات مضادة تفصح عن المسكوت عنه وتعلي صوت الهامش لتتوالي الدراسات في هذا المجال على نحو لا يمكن تجاهله وأمسى بذلك الخطاب ما بعد الكولونيالي اليوم أحد أبرز أشكال الدراسات الثقافية ومن أبرز رواده نذكر: "فرانز فانون"، "إدوارد سعيد"، "غياتري سبيفاك"، إذ سعوا جميعهم لنقد الحداثة الغربية في ظلّ الممارسات الكولونيالية، الأمر الذي جعلهم يفتحون رؤى نقدية من قلب الوضع المقموع، وساعدوا على مراجعة الحداثة من أبعاد بعيدة عن الرؤية الغربية، وهو الأمر الذي لم يتوانى " هومي بابا" في استخدامه لتعزيز آرائه ودراسته، حيث اعتمد بشكل رئيس على المقولات الما بعد كولونيالية لأجل خلق علاقة متشابكة بينها وبي النظريات الغربية الما بعد حداثية ومن ثم بعث فضاء متجاذب يعيد قراءة الخطاب السلطوي ضمن أطراف تتشابك والواقع الكولونيالي بأشكال متعددة.

[1] ليلا غاندي: نظرية ما بعد الكولونيالية ترجمة: لحسن أسامة، سعة للنشر والتوزيع، السعودية، ط1، 2021م، ص 55.

[2] بيل أشكروفت وآخرون: في آداب المستعمرات القديمة، ترجمة: شهرت العالم، مركز دراسات الوحدة العربية لبنان 2006م، ص16.

1- الرؤى الفكريّة عند فرانز فانون:

من البديهي أن يكون "فرانز فانون" موضوع الحديث الأول حين نتطرق للنظرية الما بعد كولونيالية، إذ هو يمثل أحد أهم أشكال الرفض والمقاومة للفكر الاستعماري، عبر خلخلته للرؤى حول الذات والآخر، كما يمثل «**رمز التحولات الكبرى في البلدان المستعمرة عبر مسلكه الشخصي الذي بدأ بنزعة إنسانية إصلاحية، وانتهى بوعي ثوري في البنى الاجتماعية الاستعمارية.**»[1]

استطاع "فانون" أن يحظى بمكانة مهمة في النقد الما بعد كولونيالي وذلك نتيجة تجربته الاستثنائية في نقد الاستعمار والفكر الامبريالي انطلاقا من نظريات التحليل النفسي التي جعلها ركيزته لتفسير حركات العنف والهيمنة الكولونيالية على الذوات البشرية وآثارها النفسية الوخيمة على المجتمعات والثقافات. وهو ما يفسر ارتباط دراسات "هومي بابا" بآثار "فانون" بشكل عميق وجوهري سعى من خلالها " بابا" لاستنطاق الهويات المقموعة، والبحث عن فضاء هجين يلاقي عبره حيوات فانون المتجاذبة مع الحضور الكولونيالي. ومن بين القضايا التي ارتكز عليها "بابا" أثناء إعادة (كتابته) لـ "فانون":

1-1-الزنوجة بين العصاب والعنصرية:

من خلال متابعته لوضع الشعوب المستعمرة أخذ "فرانز فانون" يمارس تحليلاته النفسية انطلاقا من الاستجابات التي يمكن للشعوب أن تبديها في ظلّ آليات الهيمنة السياسية والفكرية وأثناء متابعته لوضع الملونين في ظلّ العنصرية التي يمارسها الاستعمار يرى فانون «**أن الزنجي أسير الخطاب الذي يحدده ويصفه**».[2]

فالزنجي «**يقترب مع نمط عُصابي هجاسي أو إذا فضلتم يتموضع في عصاب وضعي كامل، توجد لدى الإنسان الملون محاولة هرب من فرديته، محاولة إعدام الوجود هنا. وكلما يُعترض الإنسان الملون، يكون ثمة استلاب (اغتراب)**»[3].

---

[1] حفناوي بعلي: مدخل في نظرية النقد الثقافي المقارن: المنطلقات المرجعيات، المنهجيات، منشورات الاختلاف، الجزائر، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، ط1،2017م، ص91.

[2] فرانز فانون: بشرة سوداء، أقنعة بيضاء، تركيب خليل أحمد خليل، دار الفارابي، بيروت، منشورات أنيب، الجزائر، ط1، دت، ص11.

[3] المرجع نفسه، ص65.

نستشف مما سبق أن "فانون" تمكن من طرح رؤية مغايرة للزنوجة جعل عبرها كلا من (الأبيض والزنجي) يعانيان من حالة عصاب تساهم في تكريس نظرتهم للذات والآخر، ويرجع "فانون" ذلك للمركزية الأوروبية التي كرست هذه النظرة من خلال العنصرية الممارسة داخل منظومتها الخطابية؛ حيث إنه وفي «**اللاوعي الجمعي للإنسان الغربي، يرمز الزنجي أو إذا شئتم اللون الأسود، إلى الشر، الخطيئة، البؤس، الموت، الحرب المجاعة.**»[1]

ساهمت هذه الدراسات في تغيير كثير من المفاهيم حول الهويّة، الاختلاف، والنظرة ما بعد الكولونيالية لخطاب الأقليات وتحليلها بعيدا عن القراءات القبلية.

1-2-العنف:

برغم أن "فانون" سعى لخلق أرضية متجاذبة تجمع الذوات الهوياتية على اختلافها، إلاّ أن هذا لم يجعله يغض النظر عن العنف الممارس من قبل الحركة الكولونيالية التي سعت إلى إبادة المهمشين وممارسة العنف عليها، حيث يؤكد في هذا الصدد أنه لا يمكن التخلص من عنف المستعمر إلاّ عبر عنف مضاد فـ «**العنف لا يقضي عليه إلاّ عنف أكبر منه**»[2] حيث يرى أن لغة القوة السبيل الوحيد، شرط أن يكون هذا العنف منظما ومخططا وهادفا ليملك قوة تغيير وتبديل الوضع، حيث هو يعترض على حركات العنف العشوائية التي لا تستهدف خطة واضحة ومن ثم تحيد عن الغاية الحقيقية لمجابهة الوجود الاستعماري وإزاحته.

لا يمكن للاستعمار والفكر الكولونيالي أن ينحسر إلاّ حين يتمكن أولئك المهمشون والمعذبون في الأرض من التحرر من القبضة الكولونيالية نفسيا واجتماعيا وفكريا وثقافيا. ولا يمكن لهذا أن يحدث إلاّ عبر فعل المقاومة والرد على العنف الاستعماري بعنف آخر.

ويؤكد "فانون" أن هذا العنف رد فعل واع يسعى لمحو آثار الاستعمار محواكليا يقول في هذا الصدد: «**إنّ محو الاستعمار الذي يستهدف نظام العالم، إنما هو يبدو للعيان فوضى مطلقة، ولكنّه لا يمكن أن يكون ثمرة عملية سحرية أو زلزال طبيعي أو تفاهم ودي، إن محو الاستعمار كما نعرف هو عملية تاريخية؛ أي أنه لا يمكن أن**

[1] المرجع نفسه، ص202.

[2] فرانز فانون: معذبو الأرض، ترجمة: سامي الدروبي، جمال الأتاسي، مراجعة عبد القادر بوزيدة، دار الفارابي، بيروت، 2004م، ص21.

يفهم ولا يمكن أن يعقل ولا أن يصبح واضحا لنفسه، إلاّ بمقدار إدراك الحركة الصانعة للتّاريخ التي تهب له شكله ومضمونه»[1]

كان لهذه الأفكار بالغ الأثر على الدراسات النقدية الما بعد كولونيالية وعد فانون شاهدا إجرائيا –إن صح القول– للممارسة النقدية في تحليله للخطاب والممارسات الكولونيالية وبعثه لتصورات مغايرة حول مفاهيم الهوية.

2–الرؤى الفكريّة عند إدوارد سعيد:

يعد "إدوارد سعيد" أحد أهم أقطاب الدراسات الما بعد كولونيالية وأكثرهم شهرة وقدرة على خوض إشكالية الثقافة على براحها اللامتناهي وذلك عبر طرقه أشد التساؤلات حساسية مورطا النقد ضمن محاور مقلقة ومربكة لا تستكين، سعيا وراء الإجابة على سؤال ملح حول مآل الثقافة في الحضور الدائم للآخر.

منذ صدور كتابه (الاستشراق) أحد أهم الكتب النقدية في الثقافة المعاصرة أصبح "إدوارد سعيد" محط ترحال هوياتي وسفر بين الأمم والثقافات، يلجأ إليه النقاد كلما سعوا للاستزادة من تجربة هذا الناقد الفذ سواء عبر نقده أو الرد عليه، فأنت حين تتعامل مع "إدوارد سعيد" فأنت بذلك تشاركه رقعته البينية خارج المكان بحثا عن ذواتك المتشظية والتي لا تسكن إليها إلاّ بواسطة الثقافة.

وحين يتعلق الأمر بـ " ادوارد سعيد" نستطيع مباشرة تلمس الأثر العميق الذي أحدثه هذا الأخير في فكر " هومي بابا"خاصة ما تعلق بالقضايا الإشكالية حول الثقافة والهويات والفكر الكولونيالي، ولعلّ أبرز ما أخذه " هومي بابا" عن " سعيد " نذكر:

2-1 الاستشراق:

تعدّ مقولة الاستشراق من أهم المقولات النقدية التي جاء بها " ادوارد سعيد" محدثا هزة فكرية في الساحة الغربية؛ إذ سعى "سعيد" عبر كتابه "الاستشراق" إلى هدم تلك الأنساق التي تستند عليها المركزية الغربية في رؤيتها إلى الشرق والعلاقة بين السلطة السياسية والثقافة وذلك عبر برج «**الثقافة الغربية وكشف آلية السلطة والسيطرة والقوة**

[1] فرانز فانون: معذبو الأرض، ص26.

والتلاعب التحكمي فيها، والآلية التي بها يمارس ما سأسميه الداخل أي المؤسسة التي تملك السلطة السيطرة المطلقة على (الخارج) موضوع السلطة»[1]

يعرف "محمد عناني" الاستشراق في تقديمه لكتاب (الاستشراق) بأنه «**مبحث أكاديمي، فالمستشرقون كل من يعمل بالتدريس أو الكتابة أو إجراء البحوث في موضوعات خاصة بالشرق سواء كان ذلك في مجال الأنثروبولوجيا أي علم الانسان، أو علم الاجتماع، أو التاريخ، أو فقه اللغة**»[2]. غير أنّ "إدوارد سعيد" «**لم يتوقف عند المفهوم التقليدي للاستشراق، بل تناوله من حيث كونه على علاقة وثيقة بالاستعمار وخدمة المؤسسات الإمبريالية ومن ثم تعامله معه بصفته المؤسسة الجماعية للتعامل مع الشرق، والتعامل معه معناه التحدث عنه واعتماد آراء معينة عنه، ووصفه، (...) والسيطرة عليه**»[3]

وفي خضم تناوله النظرة الغربية الشرق، مارس "إدوارد سعيد" قراءته على النصوص الغربية التي قدم فيها الشرق بصورة متخيلة بعيدة عن الحقيقة، مؤكدا أن الاستشراق الغربي تعود بدرجة كبيرة لكونه خطابا ممارسات عبر اللغة، الأمر الذي استعان به "هومي بابا" واسترسل في استحضاره أثناء قراءته للخطاب الكولونيالي على تعدد أشكاله.

1- الثقافة:

لقد طرح "إدوارد سعيد" في مجمل أعماله وخاصة كتابة (الثقافة والامبريالية) سؤالا محوريا قامت عليه الدراسات الما بعد كولونيالية: ما العلاقة بين الثقافة والإمبريالية؟ إذ قام بتحليل عميق للعلاقة التي تربط الثقافة بالممارسة الإمبريالية واللجوء لجعل الثقافة وسيلة من وسائل السيطرة التي يفرضها الأنا المركزي الأوروبي على الآخر (الهامشي) تناول خلال ذلك مجموعة من الروايات الإنجليزية التي استخدمت الفكر الكولونيالي وتكريس أنساق ثقافية عينت على إثرها الهويات تعيينا مسبقا، فعلى سبيل المثال عملت الروايات الانجليزية على تقديم «**الهوية العالمية البريطانية، والمدى الشاسع لسياسة بريطانيا التجارية(...) أنموذجات لا تقاوم لتقليدها، وخرائط لاتباعها، وأفعالا لكي يسلك المرء على منوالها وتكون أفعاله على مستواها**»[4]

[1] إدوارد سعيد: الاستشراق المعرفة السلطة الإنشاء، تعريب كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية بيروت، ط1، 1988م، مقدمة المترجم، ص1.

[2] إدوارد سعيد: الاستشراق، المفاهيم الغربية للشرق، ترجمة: محمد عناني، دار رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2006م، مقدمة المترجم، ص44.

[3] المرجع نفسه، ص45،46.

[4] إدوارد سعيد: الثقافة والامبريالية، تن كمال أبو ديب الآداب للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط 3، 2004 ص 171.

وفي سياق حديثه حول الثقافة لم يغفل "إدوارد سعيد" التعريج لفعل مقاومة الفكر الامبريالي عبر الوعي بممارسات الاستعمار وعبر كشف تلاعبات السلطة وتقويض خطاباتها من أجل بلوغ "فضاء الهجنة ... أين يتم تجاوز الحدود إلى التواريخ المشتركة والمتقاطعة[1].

ثالثا: الرؤى الفكريّة عند غياتري سبيفاك:

لا يكاد يوجد توصيف يلخص مسار الناقدة الأمريكية ذات الأصول البنغالية أحسن من ذلك الذي قاله عنها أحد زملائها "من أنها تركيبة علمية قد تكون أفضل المتاح على وجه الأرض"[2]

تمثل "سبيفاك" رفقة "هومي بابا" و"إدوارد سعيد" ركيزة الدراسات الما بعد الكولونيالية ويعود ذلك لما طرحته من أفكار ساعدت على إعادة تشكيل المعرفة الإنسانية على نحو يلتفت للتابع بقدر ما يولي اهتمامه بالمركز فكانت صوتا ثوريا ينوب عن الفئة المهمشة، عبر ضروب مختلفة تناولت من خلالها العديد من القضايا على غرار الكولونيالية النسوية، مشكلات الثقافة والاقتصاد السياسي وغيرها من الأطروحات التي سعت لأن تكون أرضيتها لممارسة الفكر النقدي حيث إن "غاياتري سبيفاك" «**تجلب لساحة النقد أفكار فلاسفة ومؤرخين ومفكرين مشهورين على نحو مكثف قصد فهم علاقات السلطة المعاصرة.**»[3]

ويبرز تأثير "سبيفاك " على دراسات " هومي بابا" فيما تعلّق بنظرياتها حول "التابع" وكذلك دراساتها حول الممارسات الاقتصادية السياسية في الخطابات الغربية وكيفية تشكيلها للوعي العام وأبرز مقولات " غياتري سبيفاك" التي وردت في دراسات هومي بابا نشير إلى:

1- التابع:

يعرف التابع بكونه «**شخصا أو جماعة مسيطر عليها من قبل جماعة سيطر عليها من قبل جماعة أخرى وتحمل بين تعبيراتها الثقافية والصور التي تقدمها عن ذاتها آثار باقية من تلك السيطرة**»[4] ويعود أصل استعمال هذا المصطلح ضمن سياق السلطوي إلى المفكر الإيطالي "أنطونيو غرامشي"، واستُعير المصطلح للتعبير عن علاقة

[1] ينظر: المرجع نفسه، ص10.

[2] أوردت ذلك سامية محرز في تقديمها لترجمة مقالة غياتري سيفاك دراسات التابع، تفكيك التأريخ، عن (هومي) بابا، موقع الثقافة، ترجمة: ثائر ديب، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2004م، مقدمة المترجم ص 10.

[3] غاياتري سبيفاك: هل يستطيع التابع أن يتكلم؟، ترجمة: خالد حافظي، صفحة سبعة للنشر والتوزيع، ط1، 2020م، مقدمة المترجم، ص5.

[4] دوغلاس روبنسون: الترجمة والإمبراطورية؟ نظريات الترجمة ما بعد الكولونيالية، ترجمة: ثائر علي ديب، دار الفرقد، دمشق، 2009م. ص 225.

(المستعمِر والمستعمَر)، ليصبح فيما بعد مفهوم التابع جزءاً من الدراسات ما بعد الكولونيالية التي عنيت بفهم العلاقة بين المركزي والهامشي وفضح الممارسات التي تحيط الأقليات باعتبارهم تابعا لسلطة أقوى. وكان سؤال "غياتري سبيفاك": «**هل يستطيع التابع أن يتكلم؟ ما الذي يجب على النخبة فعله لمراقبة استمرار بناء التابع؟**»[1]

رغم أن "سبيفاك" في سؤالها هذا عنت بصورة أدق النساء المقموعات بفعل خطابات كولونيالية أو مركزية إمبريالية خاصة في الهند، أين تخضع بعض النساء للممارسات العنيفة تحت مسميات التقاليد والطقوس التي تفرض هيمنتها عليهن إلاّ أن سبيفاك رأت في هذه الفئة (التابع المهمش/المقموع) ممارسات سلطوية تسلب الذوات حق الاختيار. في حين تؤكد أن الحل هو «**مساعدة هذا التابع ليس فقط تمكينه من التعبير عن نفسه youdon't give the subalternvoice بل عن طريق مساعدته للتخلص تماما من وضعه الهامشي**».[2]

2-المرأة:

تعد "غياتري سبيفاك" -إضافة لكونها أحد أعمدة الدراسات الكولونيالية- أبرز مفكري الاتجاه النسوي؛ حيث سعت من خلال كتاباتها وأفكارها لإبراز معاناة النساء وحالات القمع التي تعرضن لها تحت هيمنة (الجندر) باعتباره أحد المفاهيم التي رسخت التعيينات المركزية للذوات على اعتبار ألوانهم أو جنسهم أو مناطقهم الجغرافية وانطلاقا من نقدها لأعمال "فرويد" في التحليل النفسي والتي كرست مفهوم الأنثى الضعيفة ومسلوبة الإرادة راحت "سبيفاك" تنادي بهدم تلك السلطة الذكورية والأنساق الغربية المركزية التي أسهمت في مضاعفة معاناة النساء وهي عبر تتبعها للعديد من النماذج للنساء المضطهدات في الهند و أمريكا. حاولت سبيفاك «**كشف اللثام عن التاريخ المقموع أو المنسي للنسوية**»[3] وعليه تقترح (غاياتري سبيفاك) أن على المرأة في العالم الأول «**إلاّ تسأل نفسها من أنا؟ فحسب وإنما أن تساءل: من تلك المرأة الأخرى**»؟[4]

---

[1] غاياتري سبيفاك، هل يستطيع التابع أن يتكلم؟، ص77.

[2] فاتن مرسي: متع المنفى ومتاعبه في بعض أعمال إدوارد سعيد، الهويّة والنقد الثقافي، ألف مجلة البلاغة المقارنة، ص91.

[3] ليل غاندي: نظرية ما بعد الكولونيالية، ص 106.

[4] ينظر: إلهام طه حسين ومصلح النجار: الأدب النسوي والنقد النسوي، الدراسات الثقافية ودراسات ما بعد الكولونيالية، وقائع المؤتمر الثالث للبحث العلمي في الأردن، ص100، 101.

هذه الدراسات ساعدت " بابا" على الالتفات أكثر نحو مفهوم (الأقليات) وتسليط الضوء على تأثير الممارسات السلطوية في الخطاب الغربي على تعزيز الفصل بين الذات والآخر وتكريس القمع الهوياتي الذي تتعرض إليه العديد من الفئات.

الفصل الثاني: الهويّة الثقافيّة بين التعيين والتجاذب

- **مدخل: مواقع الثقافة**
- **المبحث الأول: الفضاء الثالث تفاوض أم تنازل.**

المطلب 1: أبعاد الهجنة

المطلب 2: اللغة والترجمة الثقافية

- **المبحث الثاني: الهويّة الثقافيّة بين دواليل العنف والتجاذب.**

المطلب 1: أسئلة التعيين

المطلب 2: قراءة في الخطاب الكولونيالي

- **المبحث الثالث: عودة نحو الميتافيزيقي.**

المطلب 1: حول النظرية النقدية

المطلب 2: الحداثة والحداثة المضادة.

مدخل: مواقع الثقافة.

لا يبدو أنّ انطلاق "هومي بابا" في كتابه من مقولة الفيلسوف "مارتن هايدغر" أمرا اعتباطيا أو إضافة مجازيّة، بل ليس ثمّة ما هو اعتباطي في هذا الكتاب حتما، إذ أن استعانته بمقولة " هايدغر" يجعلها فاصلا بينيا يحيل إلى الميتافيزيقي عبر إشارة مراوغة، لكنّه أيضا يفتح آفاق التأويل والخطوة المرجأة. هنا تماما يموقع "هومي بابا" طرحه النقدي وينطلق منه.

في حديثه عن الثقافة يسعى "بابا" منذ البدء لموقعة هذا المفهوم الإشكالي ضمن حيّز لا مرئي، تُفهم من خلاله حالة التجاذب التي شاء أن يلحقها بلازمة العصر (الما بعد) لأنّها وحدها قادرة على استيعاب ذلك التشابك الحاصل في الفكر ما بعد الحداثي.

تشكل (الما بعد) فضاءً يرى فيه "هومي بابا" «**المكان الذي تخضع فيه للتفاوض* تلك التجارب الجمعيّة وبين الذاتيّة ممّا يتعلق بالانتماء إلى أمة أو بمصلحة الجماعة أو بالقيمة الثقافيّة**»[1] فهو إن استعان بـ (الما بعد) كمرحلة نقديّة فليس لأجل تبيان الانتقال الحاصل معرفيا ومفاهيميا فحسب، ولكن أيضا ليعكس أبعادها وإسقاطاتها وجعلها (الزمان والمكان) المناسبين لبعث دواليل جديدة للهويّة الثقافية.

إلاّ أنّ حديث "هومي بابا" هنا عن التفاوض يثير جملة من الاستفهامات؛ حيث إنّه مصطلح يزيح جانبا أي فعل من أفعال المقاومة أو الرفض، كما أنّ فعل التفاوض يوحي بوضع اضطراري، ما يدفعنا للتساؤل حول ما إذا كان نصّ "هومي بابا" النظري ينطلق متفاوضا، ومن يفترض به الوقوف على ساحة التفاوض هذه؟ وإن نحن تعاملنا مع خطاب "بابا" السابق بالمفهوم الفوكوي فإنّنا حينها سنكون مضطرين لبعث العديد من الإشكالات المهمّة التي يجب طرحها قبل الشروع في قراءته، وجعلها خريطتنا للدراسة ومفاتيح تأويل تمكننا من مسائلة مستمرة لمحاور الكتاب.

*التفاوض : مصطلح شائع في الدراسات الما بعد كولونيالية، يلجأ إليه " هومي بابا" للإحالة للوضع الذي يصف العلاقة بين " المستعمِر والمستعمَر" ، أين يضطر المرء لتعديل الوضع بعيدا عن الصدام أو الانفصال التام.

[1] هومي بابا: موقع الثقافة، ترجمة: ثائر ديب، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، ط1، 2004، ص43.

لم التفاوض؟ هل بذلك نفرض حالة من التنازلات المتبادلة؟ وإن كان "هومي بابا" نفسه يؤكد على أنّ ما سمّاه (التشابك الثقافي) لا يخضع لخصائص إثنيّة أو ثقافيّة متعينة مسبقا[1].

فكيف لهذا التفاوض أن يتمّ وما أطرافه؟

دون شك أنّه وعند الحديث عن (التفاوض) سيكون هنالك استحضار -ولو رمزي- لرقعة (زمانية /مكانية)، لكن "هومي بابا" يصرّ على حراك هجين يصعب فيه الامساك بلحظة ساكنة أو الاستقرار في قطب أصيل[2].

فهل يعني ذلك أنه يكتفي بفضاء متخيل؟ وإلى أي مدى ينسجم هذا الفضاء المتخيل مع الواقع الثقافي؟

[1] ينظر: هومي بابا، موقع الثقافة، ص44.

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص46.

المبحث الأول: الفضاء الثالث تفاوض أم تنازل؟

المطلب الأوّل: أبعاد الهجنة

تحتاج دراسات "هومي بابا" حول الهجنة والهويات الثقافية إلى فضاء يموضع فيه أطرافا مختلفة ومتشابكة، يرى أنه يستحيل عليها السكون إلى طبقة أحادية، وهذا ما يفسر ركونه إلى مصطلحات توحي بحركة دائمة وقبل ذلك ارتكازه على النظريات التي تكسر "المألوف" وتبعث النص نحو تأويلات غير محسومة ولا متناهية.

الفضاء الثالث عند "هومي بابا" هو ما يشبه "عالم موازٍ" يجمع كافة أشكال الاختلاف الثقافي ضمن أرضية متكافئة، تتيح التعارض دون أن تنتصر كفة على حساب أخرى. هذا الفضاء لا يعير اهتماما للتراث والأصيل والنقي، بل الهجين وحده كرقعة «**تعيد ترتيب الحدود المتعارف عليها بين الخاص والعام، والرفيع والوضيع، وتتحدى توقعات التطور والتقدم المعتادة**»[1]

ومصطلح "الهجنة" هو مفهوم انتشر على إثر الدراسات الما بعد كولونيالية لوصف واقع الهويات في المجتمعات المعاصرة، من خلال تناول مسألة الذوات البشرية نتيجة امتزاجها بمجموعات بشرية مختلفة عنها. ومن ثم فإنّه لا يمكن تصور الاختلاف الثقافي عند "هومي بابا" على أنّه تمايز "لجماعات متعينة مسبقا[2]، بل هو شكل من أشكال التماهي والسيولة والذي ينجب لنا بدوره أشكالاً وتمثيلات جديدة.

في خطابه، يتحرك "هومي بابا" عند لحظة مستمرة في المضي، مصرّاً على امتطاء (الما بعد) في راهنيتها، ومن ثم استشعار حالة الحركة والبناء على نحو لا يتوقف. إنه يصر على إحداث قطيعة مع السكون، وإنّه هنا يتفق ــ بل يتبنى ــ الفكر الديريدي في تمسكه بلحظة القلق والتفكيك والانشطار والتشظي في ظل سيرورة تكرار مستمرة وضرورية.

لكن هو حين يصر على أن فضاء الهجنة لا يُحدث قطيعة ولا تواصل مع الماضي أو المستقبل[3] فإنّه بذلك يطرح فكراً غامضا وفلسفيا متخيلاً تصعب مطابقته مع الواقع أو حتى اعتماده كقراءة تأتي بنتائج ملموسة، ويُبقي على المعنى "فاراً" و"مرجأً" كما تنصّ الاستراتيجية التفكيكية التي لا تسعى لأي حسم أو تصورات جاهزة أو نهائية. و

[1] هومي بابا: موقع الثقافة، ص44.
[2] ينظر: المرجع نفسه، ص44.
[3] ينظر: المرجع نفسه، ص 47.

وحين يتعلق الأمر بالهويات الثقافية، لزم التساؤل عن مآل الهوية، فهل هذا ينتهي بنا إلى هويات ضبابية؟ وهل الفضاء الثالث الهجين يمسي مكانا لانحسار الهويات؟

إنّ ما يدعو له "بابا" عبر مفهوم الهجنة؛ أنّه يتعين على أولئك الذين يخوضون معتركات الاختلاف الثقافي في البلدان الكولونيالية أو أولئك المهاجرين والمنفيين في البلدان الصناعية أن يكفوا عن الالتفات لهوياتهم الأصلية وأن يعيشوا هجنتهم ضمن هوية ثقافية تضم كافة أشكال الاختلاف.

إلا أنه سيكون من العسير التعامل مع مفهوم هويات لا تلتفت للتراثي أو الأصلي أو هويات تكتفي "بالآني" ونفي دور القيم الثقافية المشتركة والتجربة التاريخية للفرد في تكوين الهويّة الثقافية، وهو ما يؤكده "ستيوارت هال" حول دور التاريخ والأصل في إدراك الذوات لهوياتها الثقافية، فـ «**حالة التفاوض التي تنشأ من الفضاء الثالث لا يجب أن تتجاهل الانتساب إلى الجذور الثقافية**»[1]

ولأجل استيعاب أكثر لمفهوم فضاء الهجنة الذي أورده "بابا" في دراسته، كان لابدّ من الرجوع إلى بعض الأعمال الفنية التي استعان بها لوصف ما يعتري الفضاء الثالث من تشابك.

من خلال مراجعة الأعمال الفنية التي استعان بها " هومي بابا " في دراسته، يتجلى لنا نزوعه لتموقع هجين بين مختلف أنواع الفنون وكأنه يجسد عبر قراءته للأعمال الفنية المختلفة حالة الهجنة بشكل إجرائي؛ فهو ينتقل بين النحت وفن العمارة، والأغاني والفوتوغرافيا والأدب محاولا القبض على لحظة التهجين وتفسيرها. وما يلفت الانتباه أنّه ثمة سمة مشتركة للأعمال الفنية التي اختارها "بابا"، فجميعها: أعمال "رينيه غرين" أو "بيبون أوزوريو" أو "آلان سيكولا"، تبسط فضاءً متشابكا لا يشبه شيئا عما سبقه ناهيك على أن هؤلاء الفنانين يشتركون في كونهم مهاجرين في المنفى وذوو أصول هجينة.

قبل الانطلاق في تحليل رؤى " بابا " حول مفهوم الهجنة والتجاذب الهوياتي، سنحاول تقديم عرض مختصر لمحتوى ثلاثة من الأعمال الفنية التي عرّج إليها في مطلع دراسته ويتعلق الأمر بكل من متحف "رينيه غرين المعماري"، وعمل "بيبون أوزوريو la Cama" وعمل "آلان سيكولا" التصويري، حتى يتسنى لنا عرض طرح نقدي ينسجم وجوانب هذه الدراسة.

---

[1]. NagendraBahadur: Hommi K. Bhabha'shird space theory and cultural identity today: A critical Review, Department of English, Prithvi Narayan campurs, Pokhara, Nepal, P175.

أ: متحف رينيه غرين**Within living Memory** (**Renée Green**) :

إنّ أول ما يلفت انتباهك عند مشاهدتك تصميم "رينيه غرين" وهي فنانة أمريكية من أصول إفريقية لمتحفها المعماري والتي أطلقت عليه اسم (في الذاكرة الحية). هو ذلك التعارض الصارخ للألوان ممثلة في جدران المتحف البيضاء، والأعلام الملونة بمزيج متعدد من الألوان الحية متدلية على نحو بارز من السقف وعليها نقشت نصوص مكتوبة ضمت أشعارا ومقولات فلسفية وعبارات دينية وشعارات، وكذلك لوحات صغيرة ضمت نصوصا هي الأخرى معلقة بشكل متباعد على الجدران.

يكاد يكون المتحف خاليا إلاّ من أعمدته وبعض الكراسي ذات القوائم القصيرة مع تموضع (غريب _ بمعناها الفرويدي_) لشاشات تلفزيونية تبث ومضات وثائقية، وفي الزاوية يطل باب أسود من بعيد عن ركن عابر ومنزو.

ب: عمل بيبون أوزوريو **Pepéon osorio "La Cama"**:

سرير تتموضع عليه العديد من الأشياء المشبعة بالتفاصيل: مرايا، شموع، أيقونات تحمل صور لرموز دينية، تماثيل صغيرة لأشخاص ملونين يعكسون اختلاف الأجناس، وعرض مزدحم للألوان التي شاء لها " أوزوريو" أن تكون شاهدا رمزيا على انتمائه الهوياتي، كما جاء تصميم هذه التحفة الفنية شعبويا وفولكلوريا بعض الشي يشبه المواطن اللاتينية الشعبية.

ج: عمل آلان سيكولا "قصة سمكة **frish story**":

كتاب مصور يضم العديد من مشاهد التقطت من عدة موانئ حول العالم (أمريكا الشمالية، أوروبا، أفريقيا...) عبر طرح سردي رمزي مشبع بالتفاصيل تناولتها عدسة "سيكولا" لتطرح عبر الضوء الكثير من التفاصيل التي لا تُروى لكن يستحيل تجاوز حضورها: ملامح العمال، القطط، الأسماك، الجارة، السماء، المسافرون (درجة أولى/ درجة ثانية...)

استغرق العمل تسعة أعوام من الإبحار خاضها "سيكولا" لإبراز قصة عالمية: " قصة سمكة".

يبدو "هومي بابا" محقا حين يُأخذ بحالة التشابك الصارخة في الأعمال الفنية السابقة، ويرى فيها مفهوم الهجنة الذي يسعى إلى تعميمه، لأن هذه الأعمال الفنية بما فيها من تضارب تولد حالة من الارتباك والدهشة والقلق وحالة حركة مستمرة.

ولا تسعى هذه الدراسة لتقديم قراءة نقدية شاملة للأعمال الفنية التي تم إيرادها سابقا " إلاّ أنّه ثمة إشارات تعرض نفسها وجب الوقوف عندها من أجل استيعاب أعمق لمفهومي الفضاء الثالث والهجنة ومدى تطابق قراءة "هومي بابا" والرسائل المشفرة التي تتوارى خلف كل من هذه الأعمال.

حظيت الأعمال الثلاث بما يشبه قراءة مشتركة موحدة من طرف "هومي بابا"، الذي رأى فيها تجسيدا مثاليا لمفهوم الهجنة ويبدو هذا منطقيا إن أولينا اهتمامنا صوب ذاك التعارض والتشابك الذي بين المتناقضات في كل من الأعمال الثلاث، لكن ماذا لو انطلقنا عبر رؤية مغايرة؛ حيث يبدو أنّ "هومي بابا" لم يكن يهتم سوى برصد حالات الهجنة دون الالتفات لأبعاد أخرى قد ترمي إليها هذه الأعمال. فهل يعود ذلك لتصورٍ قبلي مارس عبره "هومي بابا" استنطاقه لهذه الأعمال الفنية؟ أم أنها كانت حالة أخذ حقيقية أخذت ببعد الفضاء الثالث الهجين؟

بالعودة إلى تصميم "رينيه غرين"، فلا نستطيع بالفعل إلاّ استشعار حالة انتقال دون أن تعرف من أين؟ وإلى أين وهو ما ترى فيه "غرين"جينولوجيا تعكس حالات من التداخلات والتحديدات الرمزية[1]، لكن في المقابل أيضا لا يمكن تجاهل التورط في جزئيات العمل على نحو يحيلها إلى قراءات مستقلة، على غرار "الباب الأسود" والذي (يقف صارخاً) _ ولا بدّ هنا من اللجوء إلى المجاز كما تفرضه رمزية العمل الفني _ كما لا يمكن تجاهل حضوره "النقي"* الذي يعبر عنه، فإنّ كان الفضاء الثالث الممثل حسب "رينيه غرين" في (بئر السلم) فهل هذا قد يغنينا عن الالتفات للباب الأسود أو للون الجدران الأبيض أو الأعلام الملونة وما تولده من قراءات كل على حدي؟ ما يطرح مجددا إشكالا حول ما إذا كان بالإمكان _ كما يزعم بابا_ أن يحل الفضاء الثالث بديلا للسيرورة التاريخية؟

"رينيه غرين" وفي حوار لها حول أحد أعمالها الفنية التي ضمت كذلك ضروبا من الاختلاف والتشابك الرمزي حول موضوع (العبودية) تقول: « **أنها أرادت أن تبرز أصواتا قد لا تسمعها في العادة وتبدي أشياء هي موجودة**

[1] ينظر: هومي بابا: موقع الثقافة، ص47.

* تمّ اللجوء لمصطلح (نقي) هنا للإشارة لمفهوم النقاء والأصالة الذي يرفضه "هومي بابا" ويستبدله بالهجين.

بالفعل لكنّها لا تُرى ولا ينتبه إليها»[1] فحتى في حضور مزيج هجين نحن ندرك الأشياء منفصلة بل وصارخة ومتمسكة باختلافها أحياناً.

أما عمل السرير (La cama) لـ "بيبون أوزوريو" والذي يرى فيه "هومي بابا مشهدية البقاء الإيروسية لدى المهاجرين[2] باعتبار أن "أوزوريو" فنان من (بورتوريكو) وهو إقليم تابع للولايات المتحدة الأمريكية تقع شمال شرق بحر الكاريبي من أب ذي أصول أفريقية وأم لاتينية ما جعله شاهدا حيا لحالة الهجنة التي يكتبها[*] "هومي بابا".

إنّ سرير "أوزوريو" يمثل بالفعل ذاك الخيط الفاصل بين كل شيء، فحالة الازدحام البصري الذي تولده تحفته الفنية تبقيك مشدودا دون وجهة محددة، إلاّ أن ثمة هناك من البصمات الهوياتية التي تبقي على خصوصية تعلن اختلافها وتؤكد عليه (أنا هنا إذن يجب أن أُرى![**]) وهو ما لم يتغافل عنه "هومي بابا" حين دعا المتروبول الغربي **«أن يواجه تاريخه ما بعد الكولونيالي كما يرويه ذلك الدفق من المهاجرين واللاجئين الذين أتوا إليه بعد الحرب أي بوصفه سردا أصليا أو محليا من داخل هويته القومية»**[3]

ومن ثمة لا يمنع الاختلاف الثقافي من إعلان الخصوصيات الثقافية، إلا أن "هومي بابا"يرى أنه لا يتعين على الاختلاف الثقافي أن يتمسك بهذه البصمة الهوياتية تحت ظل التراثي أو التعصب الأصولي، بل أن يكون في هذا الإفصاح الأقلوي عن الاختلاف الثقافي كتابة جديدة للتراث في الشروط المتناقضة التي تدخله زمنيات مباينِة ومغايرة.

لكن ألا تعد إعادة كتابة التراث ضمن رؤى متقاطعة زمنيا إقحاما له في إشكالية مفاهيمية جديدة، ومن ثم سيتعين علينا آنذاك مراجعة كافّة المفاهيم والخطابات المرتبطة بالتراث. إن هذا بالأحرى سيبقينا في مراجعة مستمرة للزمن، لأن الآني سيمسي تراثيا وحداثيا في الوقت نفسه، وهذا ما يفسر حالة " **على وشك**" التي تفرض نفسها على الخطاب النقدي اليوم، حيث لم يعد بالإمكان التنبؤ بما يقوله الخطاب، كما أن أي قراءة ماضوية ساكنة تغتال المعنى في حين يبقى التأويل عملية مؤجلة وغير محسومة، وهذا ما يجعل قضية التراث تعرف تشابكا حتى اليوم بين

[1]Réné green in conversation with Jordan carter, Anociate curatior, modern and contemporary ART, Art institue of chicago channel on channel, youtube18 ; 20 min . 8

[2]ينظر: (هومي) بابا، المرجع السابق، ص53.

[*]بالمعنى الديريدي للكتابة.

[**]إشارة مراوغة للعبارة الديكارتية حول الوجود ونعني هنا (الوجود الهوياتي).

[3] (هومي) بابا، المرجع السابق، ص 47.

أولئك المنادين بالثبات والمعتنقين لفكرة التحول. بيد أن "هومي بابا" يرى أن كل من هذه المصطلحات المتشابكة على نحو متقابل ومتضاد هي « **مصطلحات تُنتج أدائيا**» [1] وتحيل إلى ممارسة سلطوية تسعى لتكريس حالة التشابك والتصادم، وما يُعنيه هنا على نحو أدق، أن كل من المصطلحات المتقابلة والتي تحيل لمواجهات متقابلة ومتضادة على غرار " النقاء، الأصالة، الثبات، التحول" هي مصطلحات أنجبها الخطاب المركزي لغاية سلطوية يبتغي من خلالها تمثيلا مسبقا للهويات ومن ثم تعيين حدود المعرفة والذوات " البشرية/ اللغوية".

لكن ألا يجعل هذا أيضا مصطلح الهجنة "مصطلحا ينتج أدائيا " هو الآخر، إن نحن أخذنا في الاعتبار تغلغل السلطة في الممارسة اللغوية ومن ثم التشكيك الدائم في المفاهيم الثقافية. فهل حالة عدم الاستقرار والتوجس المستمرة هي ما عنيها "بابا" حين أحال المعرفة الثقافية نحو موقع هجين؟ وهل يمكن للثقافة على إثر ذلك الدخول في حالة تجاذب مع السلطة، وعليه تصبح الثقافة والسياسة في حالة تفاوض. لكن ولأن الافصاح عن الاختلاف الثقافي لا يستطيع تجاوز المنعطف " المكاني/ الزماني" الذي يحدث عنده الاختلاف، تلك النقلة التي تعبر من خلالها الهويات (من / إلى)، ما يجعل حضور الثنائيات المتقابلة أمرا لا يمكن تجاوزه أو تفاديه، وعنده تعلن الهويات عن تمسكها بما هو ماضوي حتى عند أكثر اللحظات انفتاحا واقترابا من الهجنة، كما أن السلطة وعند أكثر ممارساتها انفتاحا على الثقافة تبقي على مبدأ غائي ما يجعل الحديث عن لحظة هجينة دون تشابك إثني رهين النظرية السياسية والخطاب الثقافي دون تجسيد فعلي على ساحة الاختلاف.

في هذا السياق وبالعودة إلى الأعمال الفنية سنورد تصريحا للفنان " بيبون أوزوريو " يتحدث فيه عن أعماله الفنية عبر إحدى الشرائط الوثائقية المصورة على اليوتيوب يقول فيه: «**في كل مرة أبتكر عملا فنيا أتساءل أين أنا؟ وأين يقع الجزء الآخر من المجتمع؟ ثم يعرج متسائلا: أتساءل ما الذي يراه المتفرجون والقادمون إلى المتحف وما الذي يتساءلونه حول هوياتهم... من أنا؟**»[2]

تساؤل "أوزوريو" هنا تساؤل حول الهويّة بالدرجة الأولى; فهل الهجنة تعيد حقا خلق الذات من جديد كما يرى (هومي) بابا[3] وتطغى على الحنين أو التفكير في الهويّة من بعد ماضوي تاريخي؟

---

[1] هومي بابا: المرجع نفسه ص 44

[2]Peponosorio: Artist Talk: Pepénosorio on Process as Artistic Practise; Guggenheim museum channel on youtube.

[3]ينظر: هومي بابا، المرجع السابق، ص45.

هل يمكن السكون عند لحظة العبور الثقافي؟ خاصة مع الحضور الأكيد "للذاكرة".

في ذات اللقاء الوثائقي يلجأ "بيبون أوزوريو" لمصطلح يصف من خلاله أعماله الفنية بقوله (الفضاء السري secret space)[1]

فهل فضاء "أوزوريو" السري هو فضاء يقابل فضاء "بابا" الهجين وفيه يتم التمسك على نحو خفي بهوياتنا الأصلية، إذ وحين تقبل الذوات على فضاء الهجنة، هي أيضا تعلن تمسكها بما هو خصوصي. وحين يفصَح عن الاختلاف الثقافي تتم استعارة التاريخي والتراثي.

في هذا السياق، يؤكد "بابا" في عدة مواضع أن الاختلاف الثقافي وعند أكثر لحظاته حدة لا يلبث يعلن عن تلك العلاقة المتجاذبة والهجينة بين الأطراف. فهل حينئذ يمكن القول عبر عبارة مقابلة أنه وعند أكثر اللحظات هجنة لا تلبث الذات تتمسك بآنيتها؟ وما الذي قد يعترض هذه المقولة سوى تمسك "بابا" برؤية أحادية لحالة الهجنة.

إن خطاب "هومي بابا" حول الهجنة يبالغ في النزوع لحالة من التصالح مع الكولونيالية عبر إصراره على تسليط الضوء على الموقع الهجين فحسب «**ومنه فإنّ فكرة الهجنة وهي تتحرر من الثنائية الوهمية... لا تفسر على نحو كامل ازدهار المقاومة ضد الكولونيالية علاوة، على ذلك فإنها تمتص ما رآه فيه الكثيرون عنف ووحشية المؤسسية الكولونيالية**»[2] نفس الأمر نلمسه في قراءة " بابا" لعمل "آلان سيكولا" التصويري والذي يرى أنه «**ينقل شرط الترجمة الثقافية الحدودي إلى حده العالمي**»[3] فهل هو يتفق مع ما ذكره "آلان سيكولا" حين وصف عمله بأنه «**يبرز حالة العولمة التي يشهدها العالم**»[4]

ما يدعونا للتساؤل عما إذا كان التفاوض الذي يمارس في الموانئ _(الرمزية) / الفضاء الثالث هو أحد أشكال العولمة؟

---

[1] Peponosorio: Artist Talk: Pepénosorio on Process as Artistic Practise

[2] فردوس عظيم: ما بعد الكولونيالية، ترجمة: شعبان مكاوي، موسوعة كمبريدج في النقد الأدبي القرن العشرون المداخل التاريخية والفلسفية والنفسية العدد 919، تحرير: ك.نلورن، نوريس، ج أوزبورن، مراجعة واشراف رضوى عاشور، المجلس الأعلى للثقافة، ط1، 2005م، ص342.

[3] هومي بابا، المرجع السابق، ص53.

[4] Un known waters : the images of Allen sekul's fish story and our way conception of the sea, by gabrielboudali, April,1, 2019,3ammagazin.com

تمتد قراءة "بابا" إلى الأعمال الأدبية الروائية والقصصية؛ حيث وعبر استعانته برواية **"محبوبة"** للكاتبة "توني موريسون" أو قصة **"ابني"** لـ"غوردايمر"، فهو يؤكد على تلك اللحظة العابرة، لحظة الانتقال التي تنتقل بالعبودية نحو التحرير ونحو اكتشاف جديد للذات حيث «**يتكشف الخاص والعام والماضي والحاضر والنفسي والاجتماعي عن ألفة بينية أو خلالية**»[1] فهو يرى في هذه الأعمال غرابة مقبولة بل وضرورية ،كما يؤكد أن الأدب والفن يجيدان بعث الألفة، فتصبح المسافة الجمالية فضاءً ثالثاً يستوعب التشابك وينزع عنه حالة الثنائية القطبية[2] وأن في الإنزياحات اللغوية اعترافا وإفصاحا عن الرّغبة في التماهي مع الآخر.

إلا أن هذه القراءة تبدو مجحفة _ إن صح القول_ لأعمال اعتبرت طويلا سردا مأساويا للحضور الكولونيالي، ولكأنه يورط العمل في انزياح لم يتلفظ به.

يتضح هذا أكثر حين يقرأ "هومي" لـ "فرانز فانون"؛ إذ يكتفي بتلك "القفزة" والمضي إلى مكان آخر: لحظة الرحيل _كما يسميها _ دون الالتفات لظلال التاريخ على جسد فانون، وجسد "فانون" هنا حضور هوياتي ووشم كولونيالي ونص غير معلن؛ حيث إن قراءة "بابا «**لم تكن بعيدة عن عملية إسقاط ما بعد حداثي بطريقة قيصرية**»[3] أقحمت "فانون" هنا ضمن مقولات الهجنة حتى كادت تغيب خطاباته الثورية التحريرية والتي نلمسها بوضوح في كتابه (**معذبو الأرض**) وسنغوص أكثر في تحليل هذه القراءات فيما يأتي موازاة مع استنطاق " بابا "للهوية الفانونية.

تظهر قراءة "هومي بابا" للأعمال الفنية متأثرة بوضوح بفكر كل من "دريدا" و"فوكو" في معالجته لمفهوم الهجنة، دون أن تغفل التحليل الفرويدي اللاكاني، ما يجعل دراسته نفسها تراوح حدا بينيا لا يمكنك عبره استيعاب الوضع أو ما سيكون عليه الأمر، بل يدخلك قراءة متوجسة من التاريخ، طارحة احتمالات نسبية لمعنى الذات والهوية، ما يدفعنا للتساؤل حول مدى إمكانية المتلقي لهذه الأعمال الفنية أن يستقر على الفضاء البيني الهجين، وكيف يتسنى له الركون إلى حدود متحركة وغير مرئية؟

قارئ "موريسون" أو"غوردايمر" أو المتمعن في "قصة سمكة" لـ "آلان سيكولا" أو الجالس على حواف سرير "بيبون أوزوريو" أو العابر " لبئر السلم " في متحف "رينيه غرين"، هل تراهم جميعهم قادرين على استيعاب تلك اللحظة

[1] هومي بابا، المرجع السابق، ص61.

[2] ينظر: بابا هومي، المرجع السابق، ص60_61.

[3] وحيد بن بوعزيز: جدل الثقافة؟ مقالات في الآخرية الكولونيالية والديوكولونيالية، دار ميم للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1 2018، ص 24.

العابرة؟ هل ثمة احتمال أن الأمريكي ذو الأصول الزنجية وفي قراءته لمشهد قتل الأم العبدة لابنتها من أجل تحريرها من العبودية في رواية "موريسون" سيتمكن من القبض على لحظة تلاقي ولحظة الانزياح دون أن يتورط مع الذاكرة.

ما الذي يجعل هذا الفضاء المتخيل أكثر استحقاقا بأن يعاش أكثر من التاريخ؟

يجيبنا "هومي بابا" بقوله:«**فحين يخبو الوضوح التاريخي، وحين يفقد فعل الوثيقة المضارع قدرته على لفت الانتباه، عندها تقدم لنا انزياحات الذاكرة ومواربات الفن صورة بقائنا النفسي، فأن تعيش في العالم القريب، أن تجد تجاذبانه والتباساته مجسدة في العمل الفني يعني أن تؤكد أيضاً على رغبة عميقة في التضامن الاجتماعي: أبحث عن الرباط... أريد أن أرتبط... أريد أن أرتبط**»[1]

مجددا يستعين "هومي بابا" بـ "ديريدا" ليطلق صفة هوياتية على من سماهم (المهاجرين) بمعناها الرمزي، فيجد في مصطلح التشتيت غايته التي تلخص مشهدية العبور بين لحظتي التبعثر والتجمع[2] وهو بذلك يزيح (التاريخانية) ليستبدلها بالقوة "السردية النفسانية"[3] القادرة وحدها حسبه أن تصف وتنصف الاختلافات الثقافية «**التي تستغرق جماعة الأمة –الشعب المتخيلة**»[4] وهو يعزز هنا مقولته ارتكازا لما يعرف عند "إدوارد سعيد" بفعل التأويل العلماني[5] الذي يرفض فكرة الأصل الواحد والجوهري للأمم.

فهل الهويّة الهجينة حين تبدد الزمن المتجانس البصري للمجتمع الأفقي تكفي لأن تمنحنا إجابة قطعية حول ما يعينه (الاختلاف الثقافي)؟

حتما " هومي بابا" وحين يزيح بالتاريخي والقومي جانبا فهو لا ينتظر إجابة قطعية، على خطى " دريدا " حيث لا يهم ما ينتج عن فعل التقويض، بل يكفي فعل الهدم نفسه.

تبدو هذه مراوغة نسبية، فأنت حين تتحدث عن (شعب /أمة) متخيلة وازدواجية سردية في كتابة الهوية، أنت لا تفعل سوى طرح خطاب متلاعب يغلف الهويّة بحالة ضبابية.

---

[1] بابا هومي، المرجع السابق، ص 68.

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص265.

[3] ينظر: المرجع نفسه، ص267.

[4] المرجع نفسه، ص266.

[5] ينظر: المرجع نفسه، ص268.

المطلب 2: اللغة والترجمة الثقافية:

يؤكد "بابا" على أهمية اللغة من حيث كونها الوحيدة القادرة على التدليل «**على الممرات الخلالية وسيرورات الاختلاف الثقافي المنقوشة في الـ ما بين في القطيعة الزمنية التي تحوك النص العالمي**»[1]

سواء تعلق الأمر بنص عالمي; رواية "موريسون"، أو مقتطف من كتابات "فانون"، أو لوحة فنية لـ "أوزوريو" فإنها جميعها تدليل لغوي قادر على «**أداء الثقافة في مدى عالمي. كما أن بنية من الانشطار والانزياح واللاتمركز المتشظي والفصامي للذات. هي وحدها التي تتيح لعمارة الذات التاريخية الجديدة**»[2]

إذن فالأمر لا يتعلق أبدا بقراءة جزئية أو استنطاق حالات فردية خاصة بل بالتحام يشطرك بين ثقافتين أو أكثر دون أن يبقي على صدى هذا الشرخ أو يبديه. من هذا المنطلق يقرأ "بابا" فانون وبقيّة الأعمال الكولونيالية وما بعد الكولونيالية. إذ هو لا يسعى لاستنباط تمثيلات هوياتية تكرس المساحة التقليدية للحالة الكولونيالية، بل هو وعبر "النص/ اللغة "يستنبط ما يمكن أن يقال "دون أن يفصح عن ذلك أبدا بشكل محسوم.

سنورد سؤالا مقتطعا من رواية **الآيات الشيطانية** للكاتب البريطاني ذو الأصول الهندية "سلمان رشدي " والذي أورده "هومي بابا" في خضم مناقشته لأبعاد الرواية في ظلّ مفهوم الهجنة.

يقول المقطع: «**هل عبور الحدود الثقافية يغير جوهر الذات أو أن الهجرة شأنها شأن الشمع. لا تغير سوى سطح النفس، بينما تحافظ على الهويّة كما هي تحت أشكالها المتقلبة**»[3]، يعيدنا هذا السؤال لإشكالية " النقاء والجوهر" وعما إذا كان من الممكن تخطي الأصالة الثقافية لحظة العبور.

لقد أحدثت رواية "الآيات الشيطانية" صراعا حادا _ أصوليا _ كما أطلق عليه "بابا"، لأن فيه انزياحا بالرمز الديني الإسلامي نحو تجاذبات مائعة لا تخضع لأي تعيين هوياتي مسبق.

إذ وفي نقدهم للرواية رأى رجال الدين أن العمل «**مس التاريخ الإسلامي الباكر متناولا إياه بطريقة نقدية، واسعة الخيال وبعيدة عن التبجيل والتكريس**»[4] أما "هومي بابا" فيرى أن ما تسبب في نقد الرواية بدرجة أولى هو «**العجز**

[1] بابا هومي، المرجع السابق ، ص381.
[2] المرجع نفسه، ص381.
[3] المرجع نفسه، ص391.
[4] بابا هومي، المرجع السابق، ص393.

عن فهم الترجمة الثقافية التي استطاعت أن تعيد موقعة قصدية القرآن من خلال تكراره وإعادة نقشه في موقع رواية الهجرات والشتاتات الثقافية بعد الحرب»[1]

إن فعل الترجمة الثقافية عند " هومي بابا" قادر على التجديف «**بوصفه فعلا اختراقيا وانتهاكيا**»[2] وهو بذلك يفتح الباب على مصراعيه للتأويل عبر فعل ترجمة تبقينا (**أحياء على الحدود**) حسب التعبير الديريدي وهو ما نراه على سبيل المثال عند "ناصر حامد أبو زيد" أو"محمد أركون" وغيرهم من النقاد العرب الذين طالبوا بقراءة تأويلية تخترق النص الديني وتخلع عنه ثوب القداسة (التاريخي) في ظل زمانية متغيرة.

غير أن الضجة التي أحدثتها رواية (**الآيات الشيطانية**) تجعلنا نعيد مراجعة مفهوم الهجنة واسقاطاته على الهويات الثقافية، لأن الأمر لا يتعلّق فحسب بطرق تأويلي لنص مقدس تاريخيا أو " أديولوجيا" لكن أيضا لمحاولة زحزحة الهويات على نحو يطمسها كليا، فأن تأخذ برمز تراثي أو تاريخي وديني وتلقي به نحو " الجِدّة " في راهنيتها، هذا يجعله رمزا مختلفا تماما أي أنه لا يعود " نفسه"، فإن كان الاختلاف الثقافي يُلبس الهويات رداءاً مختلفا تماما تحت مسمى الهجنة، فإنه لا يفعل سوى أنه يمنحها تعيينات جديدة وتمثيلات ثابتة.

إن فعل الترجمة الثقافية يدفعنا للتساؤل عما يمكن فعله بالأنساق المتغلغلة، هل حينها يتم إحلال أنساق ثقافية بدل أخرى، أم أن الأمر يتعلق فحسب بفعل القراءة؟ لكن وحسب "بارت" إن فعل القراءة هو كتابة جديدة ولا متناهية، فما الذي يعيد تأسيس النصوص المغايرة؟ ثم وإن نحن استبعدنا أصالة التاريخ والتراث والهويات القارة، هل تصبح حينها اللغة دالولا لا يرتكز على شيء؟ فحتى وإن نحن تبنينا مفهوم الاختلاف الديريدي سيكون هناك تساؤل حين يتعلق الأمر بنص تام، فكيف يمكن التدليل عليه في حالة الحضور؟ وإن عمدنا تفكيك اللغة نزولا عند دعوة " هومي بابا" عبر ترجمة ثقافية فهل هذا يعني إحلال نص بديل نستوعب من خلاله فعل الإرجاء، أم فقط نزيح النص الأول؟ ألا يعد في هذا بتراً لجزء من الهوية ؟

إن الذي جعل " محمّد " يصبح "مهاوند" وذو طباع معاكسة كليا لما جاء في الرمز الديني الإسلامي كتدليل على حالة الانتقال المستمرة للمهاجرين، يرغم _تعسفيا_ بفعل كتابة جديدة على إحلال رمز آخر ذو تعيين مسبق تحت مسمى الانفصال عن التاريخ، وعليه تصبح (حالة الحضور) كتابة رمزية تاريخية جديدة.

[1] المرجع نفسه، ص394.

[2] المرجع نفسه، ص393.

اليوم أصبحت اللغة قادرة على تشكيل الذوات وخلق الهويات ووأد أخرى، وما فعل الترجمة الثقافية سوى أحد أشكال هذا الهدم والبناء للذوات وللمعنى. وأمسى النص معتركا لخوض حالة النزاع وساحة لتكريس وتعيين تراث جديد وتاريخ مختلف وإحلال نص بديل مؤجل.

ما تفعله قراءة "بابا" هو نقل المركزية الكولونيالية نحو فضاء ثالث، حتى وإن ادعت حالة التحرر التام من أي فكر أيديولوجي أو أصولي، إلاّ أنها تمارس نوعا من اللعب السياسي على فئات ناتجة عن حالة التشظي.

فالحال «**إذا ما كانت هذه الثقافات الفرعية تشهر اعتراضها في وجه اغترابات الحداثة، فإنها هي أيضا تعيد إنتاج هذا الاغترابات فيما تبديه من صنوف التمزق والتشظي**»[1] ومن ثم فإنّ ما قد يبدو حالة هدم لما هو سياسي سلطوي، هو لعبة سياسية أخرى، ترغم التاريخ على حالة تفاوض ، ومن ثم فهي تعيد تشكيله برؤية أو بأخرى. ولا نجد أحسن من توصيف " تيري إيغلتون" لأزمة الثقافة هذه بقوله: «**وإذا ما كانت الثقافة ترى إلى الثقافة على أنها متعصبة وجاهلة، فإنّ الثقافة ترى إلى الثقافة على أنها حيادية على نحو مخادع**»[2]

إذن تضعنا الدراسات الما بعد كولونيالية إزاء ثقافتين قد تختلفان في نظرتهما للحياة إلاّ أنهما تشتركان في توريط الوجود الإنساني في الفخ نفسه.

سيكون مفهوم الهجنة محتاجا لمزيد من النقد والمساءلة حتى لا يورط المعرفة الانسانية فيما سعت طويلا للتخلص منه، كما سيكون من المهم ألاّ يغتال فضاء الهجنة خصائص المجتمعات ويضطرهم للتخلي عن هوياتهم (الثقافية والدينية الاجتماعية...) في سبيل أن يتم قبولهم. «**فالمرء لا يحتاج لأن يخرج من جلده كما يحس بما يشعر به الآخرون، بل إن هناك أوقاتا لا تحتاج فيها إلاّ لأن تنقب في داخلك عميقا كيما تحس بذلك**»[3]

لا تسعى هذه الدراسة للتقليل من دراسات "بابا" حول الهجنة، إنما فقط تنزع لجعلها هي الأخرى قابلة للهدم والتفكيك حتى يتسنى لنا خلق فضاء جديد ومستمر. فهل ثمة احتمال لإيجاد موقع ثقافي هجين فعلا دون أن تبرز عنه أقليات متشظية تنزع نحو خصوصية ثقافية مغايرة؟

---

[1] تيري إيغلتون، فكرة الثقافة، ص96.

[2] تيري إيغلتون، فكرة الثقافة، المرجع السابق، ص98.

[3] المرجع نفسه، ص106.

المبحث الثاني: الهوية الثقافية؛ دواليل عنف أم تجاذب؟

المطلب الأول: أسئلة التعيين

أن يخصص "هومي بابا" فصلا كاملا لاستنطاق "الهوية" على لسان "فرانز فانون" فلأجل الأثر البالغ الذي خلّفه هذا الأخير على الدراسات النقدية عموما والكولونيالية على وجه الخصوص.

يمثل "فانون" رمزا هوياتيا يستعين به النقاد حين يتورطون وإشكالية الهوية الكولونيالية، حيث إنه عبر كتبه التي جَمعت بين التحليل النفسي والنقد الكولونيالي ولغة استعارية عرضت تجربة سيرية، جعل فيها نفسه ذاك الشاهد الحي الذي نقشت على جسده أسئلة تعيين الهويّة باعتبار أنه ذلك الفرنسي الزنجي الوافد من البحر الكاريبي والذي انخرط في شبابه في صفوف القوى الديغولية قبل أن تجعله الممارسات العنصرية والعنف الكولونيالي يغير مساره ويبني فكرا ثوريا تحرريا، انتهى به منضما لصفوف الثورة الجزائرية ضد الاحتلال الفرنسي، وقائدا رمزيا لما سماه (المعذبون في الأرض).

لقد كان لزاما أن نعرج لسيرة موجزة لـ "فرانز فانون"، حتى يتسنى لنا مجاراة "هومي بابا" وهو يستنطق شعوب (الهجنة) على لسان تجربة فانون المليئة حسبه بالتجاذب كما التنافر كفضاء مثالي يجيبنا حول ماهية الهويّة الثقافية ودواليلها.

ينطلق "هومي بابا" من وضع "فانون" في منطقة مضطربة هجينة، وإن ذلك ليس على سبيل التمثيل العفوي حتما بل شكلاً من أشكال خطاب " بابا" الذي ما يلبث ينطلق من مقولة نقدية أو أدبية قبل الشروع في رسم العلاقات المتشاكلة بينها وبين ما يرغب في طرحه من أفكار ونظريات.

يموقع "هومي بابا"، "فرانز فانون" إذن في «**منطقة التجاذب بين العرق والجنس انطلاقا من التناقض غير المحلول بين الثقافة والطبقة، من قرارة الصراع بين التمثيل النفسي والواقع الاجتماعي**»[1] ليس هذا فحسب بل أيضا عرّفه عبر الهجنة والتعارض : "هذا الطبيب النفسي في عالم الجزائر الفرنسية المنقسم"[2] إذن هو أولا قدمه كنص متجاذب ثم أكد على حالة كولونيالية هجينة دون أن يحدد لهذه الكولونيالية صفة صريحة، ثم روى على لسان

[1] هومي بابا، موقع الثقافة، ص103.

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص.104

"فانون" رؤاه حول حالة التجاذب مؤكدا أن فانون «**يأبى التطلع إلى أية نظرية كلية في الاضطهاد الكولونيالي**»[1] وبهذا هو يلقي حمولة ثقيلة على نصوص "فانون" ويخضعها لما يشبه قراءة نسبية جزئية.

ما يلفت الانتباه هنا هو وجود تلك الاقتباسات التي أخذها " هومي بابا" عن "فانون" حول الزنوجة وخوف "الأبيض من الأسود"[2] ضمن سياق استنتج عند نهايته أن "فانون" انتهى إلى ترسيم مفاهيمية أخرى حول الكولونيالية. فما هي هذه المفاهيمية؟ وما الذي يؤكد حالة التجاذب في خطاب "فانون"؟

إن كان فانون " هومي بابا" يتموقع عند حدود التجاذب؛ فإنّ فانون "معذبو الأرض"[*] يحول دون أن يفصح عن طبيعة هذا التجاذب والذي يبدو حسب "بابا" متفاوضاً وفي معذبو الأرض مقاوما وثورياً.

تشهد آراء "هومي بابا" نفسها، حالة من التجاذب بين "فانون" الخاص به وفانون (الشاهد الحي على حالة العذاب الكولونيالي) وستحاول الدراسة أن تسير على حدود التجاذب الفانونية تلك دون أن تطلق تصورات أو أحكام مسبقة.

أولا؛ لا يجب أن نتجاهل اعتراف "هومي بابا" بثورية "فانون" على الاضطهاد الكولونيالي، إلاّ أنه وبصورة متناقضة يرى في مقولاته مراجعة للتاريخانية حول الذات الانسانية. وحين يطرح "فانون" سؤالا فرويديا: ما الذي يريده الإنسان الأسود؟[3] ثم ينطلق في سرد هوياتي حول ما يخفيه هذا السؤال من تصورات تفرضها حالة الاغتراب الكولونيالي، يلفت انتباهنا تلك الزاوية التي انطلقت منها قراءة "بابا" لهذا السؤال على نحو يكاد يخلعه عن سياقه ما يولد التساؤل حول الإحالات المعتمدة والإشارات المبطنة التي يخفيها خطاب " هومي بابا " هنا.

يؤكد "بابا" أن سؤال (فانون) لا يتعلق «**بمسألة الاضطهاد السياسي بوصفه انتهاكا لجوهر إنساني**»[4] ثم يستدرك ليفصح أن فانون «**على الرغم من أنه ينزلق إلى مثل هذه المرثاة أحيانا**»[5] وفي هذه الصياغة/اللغة ما يشبه غضّ

---

[1] هومي بابا: موقع الثقافة، ص104.

[2] يُنظر: المرجع نفسه، ص104.

[*] منذ الصفحة الأولى لكتابه معذبو الأرض يعلن فانون بشكل حاسم أن العنف هو السبيل الأوحد لفك الاستعمار. ينظر: فرانز فانون: معذبو الأرض، ترجمة: سامي الدروبي وجمال الأناسي، منشورات الأتاسي، دار الفارابي، بيروت –لبنان، ط1، 2004، ص25.

[3] ينظر: فرانز فانون: معذبو الأرض، ص105.

[4] هومي بابا: موقع الثقافة، ص107.

[5] المرجع نفسه، ص107.

بصر عن تهمة تحيط "فانون" بل والادعاء على كونها «(**زلة**) **عابرة في اللحظات التي يكون فيها أقرب إلى الوجودية**»[1]. فما الذي يعنيه "هومي بابا" هنا؟ ولم يرَ أن في مناقشة الاضطهاد السياسي للجوهر الإنساني ما قد يعيب فكر "فانون"؟

يرفض "هومي بابا" قراءة سؤال فانون الهوياتي على نحو أنطولوجي، لاقتناعه التام بتجاذب رؤية فانون للاستعمار وعدم خضوعها لنظرة موحدة للتاريخ. لكن ثمة أسئلة تفرض نفسها إذ لا يمكن تجاوز فكرة أن الاستعمار يتشكل ويتفاعل ويؤثر ضمن سيرورة تاريخية؟ وحتى وإن مارسنا تنظيرا آنيا يتسم بقراءة تفكيكية نفسية له فإنّ هذا لا ينفي البتة تلك السيرورة التاريخية المحفورة لدى (المستعمَر والمستعمِر) على حد سواء. وإن تم تسليط الضوء على حالة التجاذب التي تغلف هذه العلاقة الثنائية، فإن هذا لا ينفي كذلك تجذر أثرها على نحو (مركزي/هامشي) يستحيل تجاهله.

كما يؤكد " بابا" استنادا إلى مقولات "فانون" أن نظرة الأبيض للأسود ضريبة _ إن صح اللجوء لهذه الكلمة في هذا الموضع، فذلك لارتباطها بلغة الاقتصاد السياسي التي يلجأ إليها "هومي بابا" في مواضع عديدة _ يتحملها كل من الطرفين. هذه الضريبة التي تولدها حالة التجاذب، هي التي تشهد ممارسات التفاوض والهجنة والترجمة الثقافية.

في هذا الصدد يكشف "هومي بابا" ثلاثة شروط لتعيين الهويّة:[2]

- أن توجد في علاقة مع آخرية ما.
- أن يخضع مكان تعيين الهويّة لفضاء انشطار بين الحاجة والرغبة.
- لا يمكن البتة الحديث عن هوية متعينة مسبقا، بل هي إنتاج مستمر ومكرر.

مما سبق نلتمس في الشروط التي يقترحها "بابا" بعدا نفسيا عائد إلى اعتماده على التحليل اللاكاني. قد يمكن تعميم هذه الشروط على كافة أشكال التعيين الفردية، عبر أوجهها جميعا ثقافيا واجتماعيا ... لكن وحين يرتبط الأمر بهوية كولونيالية فهل تكفي هذه الشروط للاستيعاب الوجود الهوياتي؟

[1] هومي بابا: موقع الثقافة، ص107.
[2] ينظر: المرجع نفسه، ص110، ص109.

نحن حينما نتحدث عن هوية كولونيالية على تشابك أطرافها واختلافهم لا يمسي ثمة (آخر) فحسب، بل حضور قوي للتاريخ والذاكرة وحضور للسلطة وهي أطراف تتدخل في حالة التعيين هذه على نحو يصعب تجاوزه حتى عند الإقرار بحالة التجاذب وهو ما يرفضه "هومي بابا" بنفي «**أي تأصيل تاريخي للهوية لحظة تعيينها**»[1] وعليه هو يطالب بـ التفكير بهذا الفضاء من إعادة النقش خارج تلك الفلسفات الميتافيزيقية الخاصة بالشك الذاتي، وهو هنا يسعى لتخطي دالول "بارت" الرمزي " الذي يبني علاقة تشابه أو قياس بين الدال والمدلول، تتجاهل مسألة الشكل وتخلق بعدا شاقوليا ضمّت الدالول[2] لأن هذه الرؤية تؤكد على تحديدات مسبقة، ويجب التدليس هنا أن علاقة الدال بالدالول هذه تحيل إلى الهويّة وإحساسها الواقع، أي تمثيل صورة لذات موحدة ، الأمر الذي يسعى "بابا" لتخطيه في تعيينه للهوية ، إذ يؤكد أن تجربة صورة الذات المشتتة تتخطى التمثيل بوصفه وعي التشابه القائم على القياس[3] فالهوية حسب دراسة " هومي بابا" لا تمثلها تلك المرآوية الشاقولية؛ بل حالة قلقة و مضطربة لنظرة الذات للآخر؟ نظرة مزدوجة تدفعها الرغبة في الآخر.

فالهوية التي قد يتمثلها العبد حول نفسه تحركها تلك العلاقة القلقة مع الأخر، وأيضا الرغبة في أن يكون هذا العبد نفسه سيدا. لكن ثمة تساؤل حول ما إذا كانت هذه العلاقة المضطربة ازدواجية دائما، أي هل يمكن على إثر ذلك تفسير هوية الآخر (السيد) في أنها (رغبة) في أن يكون عبدا؟ أم ستتحول هذه الرغبة توجسا من أن يكون كذلك.

وهي إشكالية لا يجب تخطيها إن نحن رغبنا في تحليل هذه العلاقة الازدواجية بكافة أبعادها النفسية والتي تولدها الحالة الكولونيالية.

[1] هومي بابا، المرجع السابق، ص 113.
[2] ينظر: المرجع نفسه، ص115.
[3] ينظر: المرجع نفسه، ص117.

المطلب الثاني: قراءة في الخطاب الكولونيالي

في استنطاقه للهوية عبر "فانون"، يرتكز "هومي بابا" بصفة كبيرة على مصطلحات "دريدا": (الغياب، الحضور، التمثيل، التكرار التشتيت)، إنه يتمسك بلحظة الانشطار ليفكك أي أصالة مزعومة للهوية ويبقي على إثر ذلك مسألة تعيين الهويّة مسألة تأويل وتمثيل مرجأ على الدوام.

تأثر "بابا" بـ "ديريدا" يتجلى أيضا في قراءته التفكيكية لكل من قصيدتي "عادل جوسوالا" و"ميلينغ جين" محاولا استخراج بنية الاختلاف وحالة الازدواج التي تنتج هجنة العرق والجنس في الخطاب ما بعد الكولونيالي. إلاّ أنّ "هومي بابا" يبدو مبالغا في قراءته التفكيكية. وهو إن ينفي عنه «**تهمة الشكلانية اللغوية أو النظرية وإقامة حكم الكناية وإعلان قانون الاختلاف أو الازدواج القمعي بل الشمولي**»[1]، فلأنه يعلم أن قراءته تخلف الكثير من الغموض والتساؤل.

لنعد لقصيدة "ميلينغ جين" وهي شاعرة من جمهورية (غيانا) من أبوين ذي أصول صينية كولونيالية باعتبار أن (غيانا) مستعمرة بريطانية هولندية سابقة.

سنورد في هذه الدراسة مقطعا مغايرا من نفس القصيدة التي أوردها "هومي بابا" بحثا عن مزيد من التعمق في حالة الهجنة واستيعاب تجاذب (الأنا والآخر) وسعيا لقراءة متحررة تساعدنا على مساءلة "بابا" دون الاضطرار لإطلاق حكم نظري يتهم أو ينفي عنه التهمة:

After much time

And many millions of $'s later

They leased us back our land

Through a deed called In- Dee- pendance

This meant the land was ours,

But everything we produced,

[1] (هومي) بابا، المرجع السابق، ص119.

Was theirs. [1]

بعد كثير من الوقت

والعديد من الجنيهات لاحقا

استأجروا لنا أرضنا

عبر ما يدعى "الاست/قلال"

وكان ذلك يعني

أنّ الارض كانت لنا

في حين أنّ كلّ ما ننتجه

يعود لهم!

تستعرض "ميلينغ جين" هنا ومضة كولونيالية حول نهب المستعمر البريطاني للأرض حيث يتجلى بوضوح ذلك الحد الصارخ لـ (نحن /هم) في هذا المقطع، من ذات القصيدة التي تخبر " هومي بابا" أنه ثمة علاقة تجاذب عميقة ومتكررة بين (الأنا /الآخر).

في المقطع السابق، يرد أيضا استحضار الذاكرة التاريخية والنظرة المسبقة حول الآخر الكولونيالي في حين تفرض حالة التنافر مشهديتها على نحو عنيف، فيما لا نستطيع تلمس حالة الهجنة أو ملامح الفضاء الثالث بوضوح.

في مقطع آخر تقول الشاعرة:

… And when on day

I was chased from school

I turned and punched their teeth out

Too harsh, you say,

[1]gifts from my grandmother, peom, Meiling Jin, shebu feminist, press, London, 1968, p

I don't agree

They would have smashed

My head in.[1]

ويوما ما

حين تمت مضايقتي في المدرسة

استدرت وقمت بلكم أسنانهم

قد تقول عني قاسية جدا.

لا أتفق

كانوا ليحطموا رأسي لو لم أفعل.

في المقطع السابق تشير "ميلينغ جين" بالفعل لحالة تبادل بين (الأنا/ الآخر) فهي حين لكمت (الآخر) المستهدف –كانت ذاك الآخر حسب ما ترويه مخيلتها: "كانوا ليحطموا رأسي لو لم أفعل" لكن هل النظرة الازدواجية تمحو بالفعل النظرة التاريخية للكولونيالي؟

هل حالة الهجنة قد تلغي الصورة الشاقولية للهوية؟

قد يحدث ذلك عند لحظة التجاذب لكن هذا بالمقابل لا يمحو كليا ظلال هذه الصورة للذات التي تبقي الآخر آخرا بعيدا عن الرغبة اللاكانية.

من خلال استنطاقه "ميلينغ جين" و"عادل جوسوالا" وكذلك "فانون" يصر "بابا" على تأويل مقولاتهم نحو التعايش المنقطع عن التاريخ الكولونيالي، بل وفي مواضع ما هو يقصي ويستنكر ما يتعارض مع مفهومه النظري لهذه المحنة، وهو ما نراه حيث يلجأ لعبارات من مثل (يسارع فيها فانون) (فعلى الرغم من تبصر فانون ... إلاّ أنّه"[2]

[1] Ibid.

[2] ينظر: هومي بابا، مرجع سابق، ص132،133.

إذ وحين ينفلت فانون من (أسود مستعمَر) مقابل (أبيض مستعمِر) يعلن " بابا" صراحة عدم اتفاقه مع "فانون" حينها ويصف فكره بـ «**التحريضي**»[1].

ما يلفت الانتباه أن "هومي بابا" كاد يركز بشكل كلي على كتاب فانون (**بشرة سوداء أقنعة بيضاء**) في حين لم يلجأ أثناء استنطاقه لـ"فانون" لكتابه الأخير (**المعذبون في الأرض**)، والذي يحوي خلاصة الرؤى الفانونية حول الكولونيالية وهو ما يحسب على "هومي بابا" ويجعل قراءته انتقائية بعض الشيء بما يخدم فكرته حول الهجنة، خاصة إن علمنا أن فانون في كتابه "**المعذبون في الأرض**" يبدو مرتابا حيال الطبيعة الهجينة للكولونيالية بل ويعدها حالة مرضية، دون أن نتجاهل تمسكه بالتاريخ والسيرورة كشروط لتعيين الهويّة[2] وهو ما يتجاهله "بابا" تماما إنّ هذا يجعل استنطاق "هومي بابا" لـ"فرانز فانون" وكذلك "ميلينغ جين" و"عادل جوسوالا" قراءة تأويلية مجزأة وموظفة تخدم مفهوم "بابا" حول الهجنة لكنها في المقابل تبقي على هذه الهجنة نفسها ساحة قابلة لتأويل موجود مؤجل.

إن هذه الدراسة ليست بصدد إلقاء التهمة على "بابا" بتحريف هوية "فانون" السيرية دون شك، لكنها تسعى لتقويض قراءته النقدية من أجل الانشطار عند حالة الهجنة تلك وهكذا فقط نستطيع قراءة "بابا" واستنطاق "فانون" مجددا دون أن نكون مضطرين لتعين هويته تعيينا حاسما.

وإن رغبنا في فهم حالة التعيين الهوياتي هذه يجب الانطلاق من مقولة "دريدا" نفسها التي انطلق منها بابا: «**إن مبدأ التعيين هو بالنسبة للبعض منا ما يجعل حرية الإنسان الواعية أمراً قابل للفهم**»[3]

إن حالة عدم التعيين مما سبق، تصبح ممارسة تفكيكية تأويلية ترفض التمثيلات الجاهزة والتصورات المسبقة، وهي تنطلق من تلك القراءة ما بعد الحداثية للنصوص الكولونيالية ، والتي عملت على تقويض المركز وهدم الأبستمولوجيا المعرفية الظاهرة التي سطرها العقل الغربي في مرحلة الأنوار، ومن ثم فإنّ ما يمارسه "بابا" على الهويّة هو ذاته ذلك التقويض الذي يزيح القراءة التاريخية الأفقية ويستبدلها بلحظات آنية من الانشطار وعليه تأخذ الهويّة

[1] المرجع نفسه، ص135.

[2] ينظر: فرانز فانون: معذبو الأرض، ص25 وص26.

[3] Derrida : " My chances / Mes Chances " , in J.H Smith and W. Kerrigan (eds) Taking , Chances : Derrida : Psychoannalysis . Literature (Baltimore : Fohns Hopkins University Press , 1984,p8..113 عن هومي بابا: موقع الثقافة، ص

هنا شكل الكتابة بمعناها الديريدي فترفض أن تكون وعاء لتمثيلات مسبقة، بل حركة تقبل الإرجاء والإبعاد والاختلاف والقراءات المغايرة بشكل متكرر دون أن تأخذ حالة التعيين نفسها.

إن هذا ما يفسر ظهور الأقليات التي تعمل على الإفصاح عن نفسها بعيدا عن «**الأفكار الكلية والعضوية عن القيمة الثقافية**»[1] وهو أيضا ما يفسر ذاك الفصل الذي يعتمده "بابا" بين الاختلاف الثقافي الذي يقبل ويستوعب حالة الفضاء الهجين، وبين فكرة التنوع الثقافي التعددي والتي يرى فيها فكرة اجتماعية ومركزية إثنية[2]

إن الاختلاف الثقافي عند "هومي بابا" يجعل من الثقافة بوصفها موقع نطق وأداء، والنطقي هنا هو سيرورة حوارية تحاول أن تتعقب حالات الانزياح وإعادة الاصطفاف[3] في زمنية تنقل ما هو شيئي وموضوعي إلى ذوات ناطقة تحكي التجربة الثقافية في راهنيتها وتفاعلها وتجاذبها الآني.

وحالة عدم التعيين الهوياتي تمس بدرجة أولى ما هو ثقافي باعتبار أن الثقافة بحسب "هومي بابا": «**تغدو ممارسة مقلقة ومولدة للاضطراب –بين الفن والسياسية، والماضي والحاضر ، والعام والخاص**»[4] وعليه فإنّ الثقافة هنا تشكل موقعا ممتازا لاستيعاب حالات الترجمة و الاختلاف والتكرار، وحلقة وصل غير مرئية وبلا حدود صارمة تجمع المركزي والهامشي والسلطوي والمقاوم من أزمنة سائلة، هذا الموقع الذي تمارس فيه الهويّة تجاذبها وهجنتها و هو أيضا ما يجعل الحديث عن (موقع للثقافة) طرحا تأويليا على الدوام.

إنه لمن اللافت الانتباه لتلك العلاقة بين النص واللغة والهوية التي بنى عليها "هومي بابا" دراسته، رجوعا لكل من "بارت" و"فوكو" و"ديريدا" مبديا ذلك الانتقال من القراءات النسقية المغلقة، نحو الرمزي فالتأويلي ليكشف تلك الفتحات التي تشمل الإنزياحات الثقافية والتحولات التي انتقلت من الحداثي نحو الثقافي.

إنّ اللجوء إلى النص واللعب بالكلمات لاستنطاق الذات المستعمرة لهو اهتمام ديريدي لإسقاط سلطة النص، باعتبار أن هذا النص فيه تشويه للحقيقة وتقييدا للإنسان.

---

[1] هومي بابا: موقع الثقافة، ص319.

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص321.

[3] ينظر: المرجع نفسه، ص322.

[4] هومي بابا، المرجع السابق، ص319.

هذا النص الكولونيالي حسب "هومي بابا" و"ديريدا" «**جزء أشبه بالحماقة أو العبط غير القابل للترجمة وغير القابل للشروح أو التفسير، ومع ذلك فإنه يكرر إلى ما لا نهاية باسم المحلي**»[1] و"هو «**مأسسة شكل خطابي بالغ الخصوصية من البارانويا**»[2]

لا يحتاج الأمر لكثير من التعمق لإدراك أن ما يستهدفه دريدا عبر مقوله التقويض هو نص سلطوي " ميتافيزيقي" يمارس اضطهاده للهوية الثقافية، وإن هدم بنى هذا النص فقط هو ما يتيح فهم (الاختلاف الثقافي) دون الحاجة لربطه بمصائر محددة مسبقا، وهو الذي يدفعنا للتساؤل هل النص المعني هنا هو النص الديني أم السياسي أم التاريخي؟ وما الهويّة الثقافية التي تمت إزاحتها على إثر ذلك وما هي الإضافات التي قد يلقيها فعل التأويل على النص وهل يمكن للتأويل أن يمَارس دون أن يبسط سلطته المعرفية؟ أم هو نبوءة عن ميلاد سلطات مكررة ولانهائية؟

لم يكن من المعقول أن يتحدث "بابا" عن الهويّة عبر (النص / الخطاب) دون أن يعرج إلى الحديث عن السلطة التي تقف وراء التمثيلات القصدية والقومية للهوية.

لقد ناقش "هومي بابا" إشكالية تعيين الهويّة عبر تحليله ومساءلته للخطاب الكولونيالي الذي كرس القطبية الثانية لمساع سلطوية، حيث إن «**غاية الخطاب الكولونيالي فهي أن يؤول المستعمرين بوصفهم شعوبا من أنماط منحطة بسبب من أصلهم وذلك لكي يبرر فتح هذه الشعوب ولكي يقيم بين ظهرانيها أنظمة الإدارة والتوجيه**»[3]. وعليه فإنّ كافة تلك التمثيلات للهويات من قبيل (أسود أبيض، زنجي، همجي، بربري، متفوق) هي صبغات كولونيالية ساعدت على تكريس الهيمنة، حيث ادَّعت فكرا إمبرياليا ينادي بتعدد الثقافات عبر شعارات أخلاقية، في حين أن هذه الشعارات نفسها لم تفعل سوى أنها أخضعت الذوات الثقافية لتعميم تاريخي كلي يطمس حسب "بابا " حالة التجاذب المستمرة.

في تحليله لمسار تشكيل الخطاب الكولونيالي في تعيينه للهويات يرتكز "هومي بابا" على بعدين رئيسين:

[1] هومي بابا: موقع الثقافة، ص258.
[2] المرجع نفسه، ص258.
[3] المرجع نفسه، ص151.

- بعد نفسي فرويدي لاكاني فكما هو معروف أن "هومي بابا" يكاد يكون متبن بشكل كامل فكر فرويد ومصطلحاته وكذلك خطابات لاكان، ما يجعل نظريته مؤسسة في كثير من جوانبها على أسس نظريات التحليل النفس.

- بعد لغوي يتعامل مع الخطاب بالمفهوم الفوكوي للسلطة والقوة وإنتاجها للمعرفة. وأيضا المفهوم الديريدي الذي يرى في التقويض الأساس الذي يأخذ بنا إلى المعنى.

وفي هذا الصدد يرى "بابا" أن الخطاب الكولونيالي سعى لبناء معارف ابستمولوجية «**تمارس من خلالها المراقبة ويثار شكل معقد بين اللذة والتنغيص**»[1]من أجل تبرير فتح الشعوب المستعمرة واحتلالها وهو ما يفسر تأويله للشعوب المستمرة بأنها شعوب منحطة ومن ثم فهي تستحق الاحتلال[2]

إذن يؤكد "هومي بابا" أن حالة التمثيل الهوياتي التي طالت كل من "المستعمِر والمستعمَر جاءت من أجل شرعنة الممارسات الكولونيالية وتبريرها وهذا ما لا يمكن نفيه أو معارضته، حيث أن القوى المركزية لطالما وجدت في النص الغطاء الشرعي والوسيلة الأنسب لبسط سياسات ها وقد استشهد "بابا" بمقولات "إدوارد سعيد" حول الاستشراق[3] ليؤكد على حالة التمثيل هذه.

يلجأ "هومي بابا" للخطاب الكولونيالي التنويري نفسه لكشف مناطق التجاذب ويخضعها للتأويل والتقويم لكشف ما بها من تناقضات وتلاعبات لغوية " متنكرة "، لكنها سرعان ما تكشف عن نوايا سلطوية «**فبين الدالول الغربي وتدليله الكولونيالي تبزغ خارطة من سوء القراءة تكشف عن فضاء الائتمان ينقش التأويل ضربا من التجاذب القائم عند أصول السلطة الكولونيالية ذاتها**»[4] حالة التجاذب هذه يسقطها "بابا" لاستخراج تجاذب الذات الكولونيالية الهجينة.

إن الخطاب الكولونيالي وحينما يستخدم اللغة فهو يسعى لتعيين الذوات الكولونيالية والإبقاء على الثنائيات في تضاد مستمر. وعبر قراءة وتقويض هذه الخطابات فقط، يمكن إبصار ما يتخلل الخطاب من بنى لا واعية تعري

[1] هومي بابا، المرجع السابق، ص151.
[2] ينظر: المرجع نفسه، ص151.
[3] ينظر، المرجع نفسه، ص152،153.
[4] المرجع نفسه، ص192.

حالة التلاحم. وعلى إثر ذلك يصبح تقويض الخطاب الكولونيالي وسيلة لكشف تلاعبات السلطة والرغبة في الهيمنة عند لحظة الانشطار.

لا يمكن نفي بأية حال الهجنة التي تعرفها الحالة الكولونيالية، كما يستحيل أن يتم تعيين هوية ما دون الإيمان العميق بتلك المسافة المتجاذبة مع الآخر. لكن ما لا يمكن حسمه على نحو قطعي هو القول بأن حالة التجاذب هذه لا يمكن فهمها إلاّ عبر اقتطاعها من تاريخيتها. فإن كانت الرغبة في هدم المعارف الابستمولوجية ما يدفع بالنقد ما بعد الكولونيالي لتقويم الذات/النص الكولونيالي، ودفعه نحو فضاء تأويلي غير متناهي، أفلا يعد اللجوء إلى التحليل النفسي والمعارضة الفرويدية والمقولات النقدية المعاصرة استنادا لمعارف ابستمولوجية جاهزة وموجهة؟

المبحث الثالث: ميتافيزيقيا مضادة.

يعد منجز "هومي بابا" النقدي تنظيرا خالصا وطرحا فلسفيا سعى خلاله لبناء تصورات حول الهجنة والهويات الثقافية وحالة التجاذب التي ترافق الحركة الكولونيالية (استعاريا). لذا كان من المهم أن نعرض تأثير النظرية الما بعد حداثية/ الكولونيالية على الفكر الحداثي، أو ما سماه "هومي بابا" مراجعة الحداثة بحضور دراسات "هومي بابا" نفسها سعيا لخلق حالة آنية من التجاذب والهجنة والمراجعة.

المطلب الأول: حول النظرية النقدية

أول ما يقوم به "هومي بابا" في مطلع حديثه عن النظرية هو نفيه عنها تلك التهمة التي جعلت منها لغة نخبوية تخدم المركز الأوروبي، ليس هذا فحسب، فهومي "بابا" راح ينفي عنه تهمة «**الإرادوية البرجوازية، والبراغماتية الليبيرالية، والتعددية الأكاديمية**»[1] التي يرى أنها قد تطال دراساته النقدية وأطروحاته النظرية.

هي بالفعل تهمة لا تنفك توجه إلىّ هومي بابا" من طرف النقاد على غرار الناقد السلوفيني "سلافوي جيجك" والناقد الأمريكي ذو الأصول الإيرانية "حميد دباشي" حين يقول: «**إنني أتفق مع انتقادات "جيجك" التي وجهها إلى "بابا" والذي لا أستطيع تحمل ما بعد حداثيته البرجوازية التي لا طائل منها**»[2]

يبدو أن "هومي بابا" قد واجه بالفعل العديد من التهم المماثلة التي طالت دراساته النقدية أو لعله ينطلق من حالة دفاع "فرويدية" حين يقرر إنكارها، خاصة وأن نفيه للتهمة جاء قبل عرض طرحه النقدي حول الهجنة وتجاذب الهويّة الثقافية ومن ثم هو يتوقع ما يمكن لدراساته أن تحدثه من تساؤلات ونقد.

ما تسعى هذه الدراسة للبحث فيه من خلال "هومي بابا" وبواسطته، هو مدى نجاح الدراسات الما بعد الكولونيالية وما بعد الحداثية في نقدها للحداثة والمركزية الأوروبية، وما الذي قدمته أو طرحته من أفكار لتطيح بهذه المركزية متخذين من دراسة "هومي بابا" هذه نفسها نموذجا للإجابة والمساءلة على ما طرحه وتجعلها على نحو ما مراجعة لما بعد الحداثة أيضا.

---

[1] هومي بابا، المرجع السابق، ص74.

[2] حميد دباشي: هل يستطيع غير الأوروبي التفكير، تر: عماد الأحمد، منشورات المتوسط، ميلانو، إيطاليا، ط1، 2016، ص19

لا أحد له أن ينفي العلاقة الوثيقة بين الرغبة السياسية ومشاريع الهيمنة وبين نظم المعلومات في العالم الغربي كما يؤكد "هومي بابا" نفسه[1]، لكن ما يرغب "بابا" في الوقوف عنده هو ذاك التعميم الذي طال النظرية النقدية، واتهامها بخدمة هذه القوى السياسية الاقتصادية من أجل غايات سلطوية. وهو لا يخص بذلك تلك النظريات النصية البنيوية والتنويرية التي استخدمت المعرفة من أجل السلطة بل يتساءل حول ما إذا «**كانت لغات النقد النظري الجديدة (كالسيميائية وما بعد البنيوية أو التفكيكية وسواها) تكتفي بأن تعكس تلك التقسيمات الجغرافية السياسية ومناطق نفودها**»[2] وما النظرية سوى وسيلة هيمنة غربية أخرى.

سؤال مهم يطرحه " هومي بابا" بالكيفية الأمثل لذلك وباستخدام دقيق قائلا:«**هل النظرية الغربية مجرد مناورة أخرى تقدم من خلالها خطابا عن الآخر يعزز معادلة القوة المعرفة الخاصة بها**»[3] إنّه باستخدام عبارة " مناورة أخرى " يتفق "بابا" على الألاعيب الممكنة التي يمكن للغرب خوضها من أجل بسط سيطرته وإحكام مركزيته مجددا. اللافت للانتباه أن تساؤل "بابا" هنا ينم عن إدراك عميق لحالة التوجس والشك التي تطال المناهج النقدية اليوم، بل أكثر من ذلك يعي "بابا" جيدا أن دراسته نفسها قد تتهم بخدمتها لمركزية أوروبية جديدة.

لا تسعى هذه الدراسة إقرار أو نفي هذه التهم، لكن ترجو التوغل في أبعاد نظرية الهجنة ومقاربتها وتساؤلات النقد المعاصر، سعيا لفهم ورصد المسارات التي شكلت فكر " هومي بابا" وأيضا استيعاب جذور التهم الموجهة إليه.

بالمقابل؛ لا يسعى "هومي بابا" من خلال تساؤلاته أيضا أن يفتح نقاشا حول النظريات الـ ما بعد كولونيالية، لكنه يرغب في موقعتها في ذات الفضاء الثالث: فضاء الهجنة «**على هوامش الانزياح الثقافي المتحولة**»[4]وما يقصده "بابا" هو أنّ النظرية (النص/الكتابة) تتجاذب مع الفكرة السياسية، والنصية هنا «**ليست مجرد تعبير إيديولوجي من مرتبة ثانية أو عرض لفظي من أعراض ذات سياسية معينة مسبقا**»[5] أي أن النظرية لا تصبح لغة

[1] ينظر: هومي بابا، موقع الثقافة، ص75.
[2] هومي بابا، المرجع السابق، ص75.
[3] المرجع نفسه، ص75.
[4] المرجع نفسه، ص76.
[5] المرجع نفسه، ص78.

السياسة بل في حالة تواتر متجاذبة معها تحرضها و تحفزها، وتساعدها أيضا على الهدم والبناء، إنها حالة من التفاوض المستمر .

بهذا يؤكد "هومي بابا" استنادا إلى "فوكو" على سلطة الخطاب الثقافي شرط أن يبتعد عن لغة عقائدية منغلقة، وأن تتم قراءته عبر اللعب الديريدي ومن خلال استراتيجيات الكتابة. لغة النقد التي يدعو إليها "بابا" تملك سلطة أن تغير «**أشكال الادراك التي ندرك بها لحظة السياسة**»[1]

إن حديث "هومي بابا" عن اشتغال سلطة الخطاب لا يتعلق بنظرة سطحية لدور النظرية النقدية في كونها استراتيجية قرائية أو منهجية تعالج النصوص وتبحث في أنساقها المضمرة أو إنزياحاتها اللغوية، بل هو يتناول بعدا أعمق لفعل النظرية من حيث كونها «**تتدخل أيديولوجيا عبر فعل التخييل**»[2] في تأسيس الوعي والإدراك العام، إن الخطاب النقدي يُساهم في توجيه الفعل السياسي ومن ثم هو يملك صلاحيات سلطوية بذات القدر الذي تملكه السياسة، ومن ثم كانت النظرية لدى "هومي بابا" تلعب دوراً فعالا في تأسيس المعرفة وتوجيه الشعوب وتعيين هويّة ثقافية ذات ثقل لا يستهان به.

فحسب " هومي بابا" « **إن خطابا نقديا لا يسفر عن موضوع سياسي جديد، أو هدف سياسي جديد، أو معرفة سياسية جديدة، ليس إلا انعكاساً محاكاتيا لمبدأ سياسي أو التزام نظري قبلي**» [3]

وهو ما نلمسه في النظريات النقدية السياقية والنسقية في السابق، والتي لم تكن سوى محاكاة ومجاراة سلطة "سياسية أو دينية "موجودة مسبقا. في حين يؤكد "بابا" أن الدور الذي تلعبه النظرية ما بعد حداثية يضاهي فعل الحركات السياسية بمقدرته على التغيير والتأثير وشحد الرأي العام وتوجيهه.

ولعل هذا ما يفسر تزامن الانتقالات السياسية مع التحولات النقدية، ويوضح حالة التفكيك التي تعرفها المنظومة المفاهيمية عند أبسط تفاصيلها، كما يبرّر لحالة التشكيك العامّة التي تمارسها الشعوب اليوم تجاه أي شيء ولأجل أي شيء، فهل الشعوب اليوم "ذوات نقدية؟ أم إجرائية أم مجددا وسائل لغايات مركزية أوروبية؟.

[1] هومي بابا: موقع الثقافة، ص81.
[2] المرجع نفسه، ص 77
[3] المرجع نفسه، ص 81

وكيف يمكن استثمار هذه السلطة النقدية لاستيعاب حالة الهجنة، بدل التناحر والتناقض الاجتماعي أو السياسي؟ لكن وفي ظل نفي " هومي بابا" للتعارض الواقع على الساحة السياسية (يمين/يسار، مقاومة/تفاوض، تقدمي/رجعي...). سيصبح من العسير قبول نظرية الهجنة دون توريطها في لعبة السياسة والسلطة؟ إذ هي وعبر إحلالها مفردات ذات دواليل مراوغة (فضاء، هجنة، تجاذب، ترجمة.) تُخضع العلاقة بين " السياسي/ الثقافي" لثنائيات جديدة لكن بشكل جديد ومغاير، ما يحثنا على التساؤل عما إذا كان من الممكن تجاوز هذه الثنائيات بالفعل على أرض الواقع؟ أم أن ذلك يعود لكون «**ما بعد الحداثة التي تزعم إحاطتها بكل شيء، ليست لديها سوى أقل القليل مما تقوله عن معظم هذه النزاعات السياسية**»[1]

السؤال الملح هنا هو: إذا كان هذا التعارض –كما يزعم بابا. تعيين هوياتي مسبق يخدم المركزية الغربية. فكيف لمحو هذا التعارض أن يضمن إزاحة المركز؟ وهل التفاوض دائما ما يبقي الأطراف على حافة التجاذب؟ خاصة إذا وضعنا في الحسبان أصول النظرية النقدية والتي تحال دائما للفكر الغربي، إذ لم تنبثق نظريات نقدية _ حتى بعد إعلاء صوت الهامش وحركة النقد الما بعد كولونيالية _ من إحدى دول العالم الثالث، أفلا يدفعنا هذا للتشكيك في نوايا ممارسات النظرية النقدية اليوم واتهامها مجددا بإزاحة صوت الآخر ممثلا في المعرفة " الشرقية "

لم يغفل "بابا" عن هذا السؤال حين أكد أن «**فعل التفاوض لا يزال بحاجة إلى الاستنطاق والمساءلة**»[2] فهو يعلم جيداً أنه ليس بالأمر اليسير أن يتجاوز الجموع تلك التعيينات المسبقة حيث يؤكد أنه «**ليس من السهل بناء سياسة قائمة على مثل هذا الانزياح**»[3] لكنه يفضل أن يركن للتأويل، حيث يؤكد أنه «من **غير الممكن أن يكون ثمة انغلاق خطابي نهائي للنظرية**»[4] وهو بذلك يقذف فعل التأويل نحو ساحة الاختلاف " شرق / غرب" دون تنميط مسبق.

لكن أن تبنى الدراسات النقدية على فعل التأويل لهي مغامرة كبرى قادها نقاد المرحلة ما بعد: الحداثية / الكولونيالية"؛ لأن هذا يبقيها رهينة الشكلية دون ممارسة تعالج القضايا المحورية على أرض الواقع.

---

[1] تيري إيغلتون، فكرة الثقافة، ص96

[2] هومي بابا، موقع الثقافة، مرجع سابق، ص87.

[3] المرجع نفسه، ص87.

[4] المرجع نفسه، ص88.

إن ما يضع النظرية اليوم موضع شك، هو كونها تستثمر في الانتاج اللغوي، الأمر الذي يسهل بناء صروح فكرية لا متناهية خاصة مع الارتكاز على مقولات الكتابة والتفكيك، كما يسهل ذلك من التلاعب في الأسس وهدمها وإعادة بناء أخرى دون أن نقدر على إخضاعها للمساءلة أو التشكيك، إلاّ عبر وسيلة واحدة فقط _تبني استراتيجية التفكيك نفسها_ ولعل هذا ما يجعل النظرية اليوم تنزح نحو الشتات واللامعقولية المشروعة " والتناقض المبرر.

أليس في هذه التحولات ميتافيزيقيا مضادة؟ فإن كان الفكر الما بعد حداثي قد أقيم على أنقاض الميتافيزيقيا، فهو اليوم يكاد يكرر نفس التماهي في الغيبي وغير اليقيني.

المطلب الثاني: الحداثة والحداثة المضادة.

عمد الفكر الحداثي وما قبله للبحث عن حقيقة مطلقة ويقينية يتم عبرها تفسير الوجود ، لتأتي الدراسات المابعد حداثية _ومن ثم ما بعد الكولونيالية – إلى هدم فكرة اللوغوس الغربي وهدم المعارف الابستمولوجية التي شكلت لاوعيا مجتمعيا يتم عبره التحكم في الذوات البشرية " لكن عبر إحلال تفكيك مطلق ولا نهائي يخضع لتأويل مائع وقابل للتكرار، وعليه فإنّ المعنى الذي تضفيه "ما بعد الحداثة "على الثقافة «**ليس بالبعيد كل البعد عن الفكرة الكونية أو التصور الكوني الذي لا ينفك ما بعد الحداثيون ينكرونه**»[1] باعتمادها على هدم مطلق ومستمر نحو اللايقيني، وهو ما أشرنا إليه مطلع هذا الفصل بالوقوف عند حد "هايدغر" : **أين تتوقف الأشياء وتبدأ أشياء حضورها!**

لم تمر هذه التهم _ والتي يعلم "بابا" أنه معني بها_ مرورا عفويا ما جعله يستحضر "تيري إيغلتون" و " بروديار" و " ريتشارد روروتي" و "جيمسون" في رده على "تهمة الكونية"[2] وتأكيده على أن ما جاءت به الدراسات (ما بعد الكولونيالية وما بعد الحداثية) لا يتقاطع بأي شكل مع تهم الحداثة و مرد ذاك الانتقال الملتبس الذي يدخل الحداثة وما بعد الحداثة ضمن مدار كوني واحد هو أن الحداثة وبوصفها «**دالولاً للحاضر تبرز في سيرورة انشطار في فترة**

[1] تيري إيغلتون، فكرة الثقافة، ص94.

[2] ينظر: (هومي) بابا، موقع الثقافة، ص422،421.

زمنية فاصلة»[1] وعند لحظة الانشطار تلك يتبدى الفكر ما بعد الكولونيالي ليس لأجل أن يعيد تقديم محتويات تقليد من تقاليد الحداثة، بل لكي يدخل محلاً آخر للنقش والتدخل ، موقعاً آخر للنطق هجينا وغير متملك[2].

حيث اتهم هؤلاء الفكر الما بعد حداثي بتكرار أخطاء الحداثة نفسها تحت مسميات أخرى، كما يطالبونها بمراجعة أقوالها وتصحيح مساراتها حتى لا يتم السقوط مجددا في هوة مركزية أو سلطوية تنحى جانبا بصميم وجوهر الغاية الثقافية.

إنّ ما يسميه نقاد ما بعد الحداثة تلاقي يجمع الحداثة وما بعدها ضمن نسق مشترك، هو نفسه فضاء الترجمة لدى "هومي بابا" والذي تمارس فيه حالات مستمرة ومتكررة من التفاوض والتجاذب، «و**أن تنشطر وتتفتح التحامات الحداثة تلك فإنّ ضربا من الحداثة ما بعد الكولونيالية المضادة يبرز للعيان**»[3] فالما بعد كولونيالية تمثل انزياحا هامشيا لأخلاقيات الحداثة ومن ثم فهي لا تتقاطع معها بل تجسد حالة كتابة ديريدية لها.

إن هذا الحديث وان كان ينزع التهمة عن النظرية الما بعد حداثية إلاّ أنه يعتمد في ذلك على فكرة تأويلية غير مرتبة، لا يمكن التقاطها. ما يجعل ذاك الحد الذي يرسمه "بابا" بين الحداثة وما بعدها حدا قابلا للتشكيك. وما يسميه " بابا" حالة قلقة للإرث الحداثي، لا تنفك تستمر بذات الارتباك والتخبط على أرضية الـ ما بعد. .

حالة القلق هذه هي ما دفعت بأولئك الذين طالهم الشك والتقويض; الذوات غير الخاضعة للتعيين لأن يتحركوا نحو اتجاهات مشوشة ومتضاربة، وهذا أيضا ما يفسر الشتات الذي طال كافة أوجه الممارسات الحياتية، بعد أن اجتثت منهم فكرة التاريخ، وسلِب منهم الحق في التطلع لمستقبل ساكن ومستقر. قلق يفسر الحنين المفاجئ للكلاسيكي والعتيق الذي طال مختلف تمظهرات الحياة اليوم (أزياء، موضة، صناعة السينما، الفنون...)، لكن وفي الوقت نفسه نقد مستمر لكل ما هو تقليدي وتاريخي بل تمرد على المعارف الآنية أيضا.

إنّ الإنسان اليوم ينشطر ويتفكك ويخضع لتأويل مضطرب دوراني دون اهتداء، فهل هذا ينبئ بالحاجة لمركزية جديدة أم أن حالة الانشطار هذه هي مركزية انتقلت نحو غاية كولونيالية جديدة ترتكز على وسيلة تأويلية؟ وما هو

[1] المرجع نفسه، ص424.
[2] ينظر: المرجع نفسه، ص424.
[3] المرجع نفسه، ص436.

حاسم في مثل هذه الرؤية إلى المستقبل الإيمان بأن علينا أن نغير لا سرديات تواريخنا وحسب، وإنّما أيضا إحساسنا بما يعنيه أن نعيش، وأن نكون-في أزمنة أخرى وفضاءات مختلفة-إنسانيين وتاريخيين على السواء"*

*ثم تضمين هذا الاقتباس مما اختتم به "هومي بابا" كتابه ودراسته ، لكن ليس لأجل قراءة حرفية بل من أجل إعادة كتابته بما يتيح قراءة تقويضيّة تأويلية تفتح النص على مصراعيه مجددا.

خـــاتمة

خاتمة

إنّه لمن المثير، أنّه وبعد الانتهاء من هذه الدراسة النقدية لكتاب "موقع الثقافة" نجدنا مضطرين للتساؤل مجددا ما موقع الثقافة؟ هل يمكن الآن أن نموقع الثقافة؟ وإن نحن فعلنا ذلك بموضعتها في فضاء ثالث هجين فهل هذا سيحسم الأمر كما يعلنه العنوان الصريح مطلع الكتاب؟

ومن أبرز النتائج التي توصلت إليه هذه الدراسة نذكر:

1. منذ العصور الأولى شكلت الهويّة طرحا إشكاليا وقضية لم يسهل حسمها بصورة نهائية، حيث تم تناولها عبر أبعاد مختلفة: الفلسفة، القانون، علم النفس، علم الاجتماع... وكان علم النفس الاجتماعي المنطلق الذي نقل سؤال الهويّة نحو الثقافي.
2. شكلت ما بعد الحداثة منعطفا حاسما فيما يتعلق بأسئلة الذات والآخر، إذ أسهمت في تحطيم الميتافيزيقيا وكشف أنساق المركزية الغربية وساعدت على هدم وتقويض العديد من المعارف الكولونيالية وفتح المجال للتأويل والشكّ.
3. يشكل كتاب (موقع الثقافة) أرضية نقدية خصبة خاضت في مجموعة كبيرة من الأفكار والقضايا مرتكزا على نظريات نقدية عديدة توحي بإحاطة "هومي بابا" العميقة بموضوع دراسته وجوانبها.
4. يعد الفضاء الثالث الهجين عند "هومي بابا"، فضاء الاختلاف الثقافي أين تلتقي الهويات بعيدا عن الحدية الإثنية والتعيينات المسبقة.
5. يصر " هومي بابا" في تعيينه للهوية الثقافية على فصل الهويّة من تاريخيتها وارتباطاتها الأيدولوجية، وتناولها نصيا بما يتيح لها الانفتاح على التأويل ولا نهائية المعنى.
6. ساهمت الكولونيالية بشكل عنيف في ترسيخ الخطاب حول الآخر وتكريس الهامش وإزاحة الأقليات ولا يمكن هدم أنساقه وممارساته السلطوية إلاّ عبر الانتقال نحو حالة الهجنة التي تهدم الثنائيات المضادة وتتيح الاختلاف والتجاذب وكتابة الأنا والآخر على نحو مكرر وغير قار.
7. أبان "هومي بابا" عن براعة في الانتقال بين الأطروحات النظرية والممارسة الإجرائية وإطلاع واسع على النتاج الأدبي والنقدي والفني والفلسفي على تنوعه وتنوع مشاربه.

8. يكاد "هومي بابا" يعتمد في دراسته كليا على النظرية الغربية، وهو ما يبقي التساؤل حول مدى إمكانية هذه الدراسات طرح آراء ونظريات لا تخدم تصورات الغرب حول نفسه.
9. أثناء قراءته للأعمال الفنية والأدبية انزاح "هومي بابا" في كثير من المواضع نحو الهجنة على نحو حمّلها قراءات جاهزة ومعطيات مسبقة مربكة.
10. تبقى النظرية الغربية تعتمد في مجملها على مقولات شكلية يصعب تجسيدها على أرض الواقع، وكثيرا ما تتعارض والحقائق السياسية والاجتماعية والاقتصادية ما يفتح التساؤل حول العلاقة بين النظرية النقدية والممارسات الإنسانية وما موقع الثقافة بين هذين الضفتين.

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع:

المصادر:

1. هومي بابا: موقع الثقافة، ترجمة: ثائر ديب، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، ط1، 2004.

المراجع:

أولا: المعاجم الموسوعات والقواميس:

2. إبراهيم أنيس وآخرون: المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، القاهرة، مصر، ط4، 2004.

3. الشريف الجرجاني:التعريفات، دار الكتب العلمية،بيروت، 1988م.

4. فردوس عظيم: ما بعد الكولونيالية، تر: شعبان مكاوي، موسوعة كمبريدج في النقد الأدبي القرن العشرون المداخل التاريخية والفلسفية والنفسية العدد 919، تحرير: ك.نلورن، نوريس، ج أوزبورن، مراجعة واشراف رضوى عاشور، المجلس الأعلى للثقافة، ط1، 2005م.

5. مجد الدين الفيروز ابادي: القاموس المحيط تحقيق أبو الوفاء نصير الهوريني دار الكتب العلمية –بيروت–لبنان، ط3، 2009م.

6. ميجان الرويلي وسعد البازعي: دليل الناقد الأدبي، إضاءة لأكثر من خمسين تيارا ومصطلح نقديا معاصرا، المركز الثقافي العربي، ط2، 2000م.

ثانيا: الكتب العربية:

7. حفناوي بعلي: مدخل في نظرية النقد الثقافي المقارن: المنطلقات المرجعيات، المنهجيات،

8. سليم حيولة: استراتيجيات النقد الثقافي في الخطاب المعاصر، دار ميم للنشر، الجزائر، ط1، 2021م.

9. عبد العزيز العيادي: ميشال فوكو، المعرفة والسلطة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1994م.

10. عز الدين مناصرة: النقد الثقافي المقارن –منظور جدلي تفكيكي، دار مجدلاوي للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط 1، 2005م.

11. علي حرب: حديث النهايات، المركز الثقافي العربي للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، ط1، 2000م.

12. فتحي التريكي وعبد الوهاب المسيري: الحداثة وما بعد الحداثة، دار الفكر، سوريا، دمشق، ط1، 2003م.

13. فتحي المسكيني: الهويّة والحرية نحو أنوار جديدة، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2011م.

14. محمد العربي ولد خليفة: المسألة الثقافية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط1، 2003م.

15. منشورات الاختلاف، الجزائر، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، ط1، 2017م.

16. وحيد بن بوعزيز: جدل الثقافة؟ مقالات في الآخرية الكولونيالية والديوكولونيالية، دار ميم للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2018م.

17. وسيلة سناني: في نظرية التداخل الثقافي، فضاءات للنشر والتوزيع الجزائر، ط1، 2016م.

18. يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم، بيروت، د ط، دت.

ثالثا: الكتب المترجمة:

19. إدوارد سعيد: الاستشراق المعرفة السلطة الإنشاء، تعريب كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية بيروت، ط1، 1988م.

20. إدوارد سعيد: الاستشراق، المفاهيم الغربية للشرق، ترجمة: محمد عناني، دار رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، دط، 2006م.

21. إدوارد سعيد: الثقافة والامبريالية، ترجمة: كمال أبو ديب، الآداب للشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط 3، 2004م.

22. آمين معلوف: الهويات القاتلة، ترجمة: نبيل محسن، ورد للنشر الطباعة والتوزيع، دمشق، سوريا، ط1، 1999م.

23. أنتوني غيدنر:علم الاجتماع، ترجمة وتقديم: فايز الصباغ، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت –لبنان، ط1، 2005م.

24. أندرو إيجار: بيترسيد جويك، موسوعة النظرية الثقافية والمصطلحات، تر: هناء الجوهري، المركز القومي للترجمة، دط، 2014م

25. برندا مارشال، تعليم ما بعد الحداثة، المتخيل والنظرية، ترجمة: السيد إمام المشروع القومي للترجمة، مصر، ط1، 2010.

26. بيل أشكروفت وآخرون: في آداب المستعمرات القديمة، ترجمة: شهرت العالم، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، 2006م.

27. تيري إيغلتون: أوهام ما بعد الحداثة، تر: منى سلام، مطابع المجلس الأعلى للآثار، مصر، 2000م.

28. تيري إيغلتون: فكرة الثقافة، تر: ثائر ديب، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، ط1، 2007م

29. تيري إيغلتون: نظرية الأدب، ترجمة: ثائر ديب، دار المدى، ط1، 2006م.

30. جاك دريدا: الكتابة والاختلاف، تر: كاظم جهاد، دار توبقال، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2000م.

31. جاكدريدا: علم الكتابة، ترجمة: أنور مغيث، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط2، 2008

32. جاك لاكان: الخيالي والرمزي، إشراف مصطفى المسناوي منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2006

33. جوثان كولر، ما النظرية الأدبية، تر: هدى الكيلاني، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، سلسلة الترجمة، ع3، 2009،

34. جورج لارين، الايديولوجيا والهوية الثقافية، الحداثة وحضور العالم الثالث، تر: فريال حسن خليفة، مكتبة مدبولي، مصر، ط1، 2002م.

35. حميد دباشي: هل يستطيع غير الأوروبي التفكير؟ منشورات المتوسط، ميلانو، إيطاليا، ج16، ط1.

36. دافيد هارفي: حالة ما بعد الحداثة، بحث في أصول التغيير الثقافي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2005م.

37. دوغلاس روبنسون: الترجمة والإمبراطورية؟ نظريات الترجمة ما بعد الكولونيالية، ترجمة: ثائر علي ديب، دار الفرقد، دمشق، 2009م.

38. ديفيد كارتر: النظرية الأدبية، ترجمة: باسل المسالمة، دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر، دمشق، سوريا، ط1، 2010م.

39. غاياتري سبيفاك، هل يستطيع التابع أن يتكلم؟، ترجمة: خالد حافظي، صفحة سبعة للنشر والتوزيع، ط 1، 2020م.

40. فرانز فانون: بشرة سوداء، أقنعة بيضاء، تركيب خليل أحمد خليل، دار الفارابي، بيروت، منشورات أنيب، الجزائر، دط، دت.

41. فرانز فانون: معذبو الأرض، ترجمة: سامي الدروبي وجمال الأناسي، منشورات الأتاسي، دار الفارابي، بيروت –لبنان، ط 1، 2004م.

42. كاترين هالبيو وآخرون: الهويّة –الفرد الجماعة المجتمع، ترجمة: إبراهيم صحراوي، دار التنوير، الجزائر، 2015م.

43. ليلا غاندي: نظرية ما بعد الكولونيالية ترجمة: لحسن أسامة، صفحة سبعة للنشر والتوزيع، السعودية، ط1، 2021م.

44. مالكوم بوي وجاك لاكان في جون ستروك: البنيوية وما بعدها، من ليفي شتراوس إلىدريدا،ترجمة: محمد عصفور، عالم المعرفة، 1996م.

45. مشيل فوكو: تاريخ الجنسانية، إرادة العرفان، ج1، ترجمة: محمد هشام، أفريقيا الشرق، المغرب، 2004م.

46. ميشيل فوكو: حفريات المعرفة، ترجمة: سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط2، 1987م.

47. هارلمبس وهولبورن: سوسيولوجيا الثقافية والهوية، ترجمة: حاتم حميد محسن، دار ليوان للطباعة والنشر التوزيع، دمشق، ط1، 2010م.

رابعا: المقالات والملتقيات:

48. إبراهيمي أسماء: العلاقة بين الثقافة والهوية، مجلة العلوم الاجتماعية الانسانية، جامعة محمد بوضياف، المسلية، الجزائر، مجلد 7، العدد14، 2018م.

49. إلهام طه حسين ومصلح النجار: الأدب النسوي والنقد النسوي، التجربة الأردنية في الدراسات الثقافية ودراسات ما بعد الكولونيالية، وقائع المؤتمر الثالث للبحث العلمي في الأردن.

50. فاتن مرسي: متع المنفى ومتاعبه في بعض أعمال إدوارد سعيد، الهويّة والنقد الثقافي. في؟ ألف مجلة البلاغة المقارنة

مواقع إلكترونيّة:

51. مصطفى النشار: جدل الهويّة والاختلاف الهيلينية www.Mominoun.com، 2ماي 2016، على الساعة 14:00.

المراجع باللغة الأجنبية:

52. Derrida : " My chances / Mes Chances " , in J.H Smith and W. Kerrigan (eds) Taking , Chances : Derrida : Psychoannalysis . Literature (Baltimore : Fohns Hopkins University Press, 1984, p8.

53. George Herbert Mead: the self "Me" &" I», www.study.com, 09_23_2021.

54. gifts from my grandmother, peom, Meiling Jin, shebu feminist, press, London, 1968.

55. J - C Kaufmann , L'invention de soi , Une théorie de l'identité , AromandCollin , 2004.

56. Jaques Derrida, L'ecriture et la différence, collection tel quel, aux édition, du sevil, Paris 1967.

57. NagendraBahadur: Hommi K. Bhabha'shird space theory and cultural identity today: A critical Review, Department of English, Prithvi Narayan campurs, Pokhara, Nepal, P175.

58. Paul Ricoeur: soi – même comme un autre, Editions du Seuil, Paris, 1990, P143.

59. Peponosorio: Artist Talk: Pepénosorio on Process as Artistic Practise; Guggenheim museum channel on youtube.

60. Philipe Beneton, Histoire du mot culture et civilisation El Borhane, Alger, 1992, p23.

61. Réné green in conversation with Jordan carter, Anociatecuratior, modern and contemporary ART, Art institue of chicago channel on channel youtube 18; 20 min .

62. Un known waters: the images of Allen sekul's fish story and our way conception of the sea, by gabrielboudali, April, 1_2019, 3ammagazin.com

الملاحق

ملحق1: المؤلف في سطور:

(هومي) (بابا) (1950) من مواليد بومباي لأسرة تنتمي إلى طائفة فارسية قليلة العدد في الهند. حاز شهادة البكالوريوس في الفنون والآداب من جامعة بومباي وشهادتي الماجستير والدكتوراه في الفنون والآداب والفلسفة من كرست تشرش، جامعة أكسفورد أستاذ الأدب الإنكليزي والفن في جامعة شيكاغو وعضو الهيئة الاستشارية في معهد الفن المعاصر بلندن. يعد (هومي) من أبرز الشخصيات في مجال دراسات ما بعد الكولونيالية المعاصرة وقد قام بتطوير عدد من الألفاظ الجديدة في هذا المجال والمفاهيم الرئيسية مثل التهجين والمحاكاة والاختلاف والتناقض.

أهم مؤلفاته:

- **موقع الثقافة.**
- **Identity: The Real Me**
- **Midnight to the Boom: Painting in India After Independence : from**
- **Hybridity and Discursive Unrest in Late Colonial Anglophone Prose of South Asia**
- **Rc Literature and Literary Theory Bundle**

ملحق2: البطاقة التقنية لكتاب (موقع الثقافة):

العنوان:	موقع الثقافة
العنوان الأصلي:	The location of culture
اسم المؤلف:	هومي .ك. بابا
دار النشر:	المجلس الأعلى للثقافة
الطبعة:	الأولى 2004
عدد الصفحات:	450 صفحة
نوع الغلاف:	ورقي عادي
السنة:	1994
مضمون الكتاب	يتضمن الكتاب إشكالية الثقافة ومواضيع الهجنة وتجاذبات الهوية، قد جاء مبوبا في مدخل و إثني عشر فصلا. **مدخل:** وفيه حاول "بابا" طرح أبرز التساؤلات والاشكاليات التي تواجه موضوع بحثه، خاصة ما تعلق منها بموضوع الفضاء الثالث في خضم الـ ما بعد، باعتبارها لحظة انتقال فارة يصعب السكون إليها أو الاستقرار فيها، لحظة الانشطار تلك ما يرى فيه "بابا" موقعا للثقافة تتشابك فيه الأزمنة والذوات والنصوص والأفكار ضمن بعد غير مرئي قابل للتكرار.

	الفصل الأول: الالتزام بالنظرية. في هذا الفصل سعى "هومي بابا" لتحديد النظرية وآفاقها وعلاقتها بالسياسة والبنى الفكرية ودورها المحوري في ترجمة الفعل الثقافي. **الفصل الثاني: استنطاق الهوية: فرانز والامتياز ما بعد الكولونيالي** يخوض "بابا" في هذا الفصل أسئلة التعيين الهوياتي من خلال ممارسة تفكيكية للعديد من الخطابات الكولونيالية وما بعد كولونيالية لاستخراج أهم الأنساق التي قامت عليها إشكاليات الذات والآخر، ساعيا لتبيان تلك الفضاءات الخلالية والبينية في هذه النصوص والتي عبرها تنكشف مواطن التجاذب والاختلاف. **الفصل الثالث: السؤال الآخر: الصورة النمطية، والتمييز، وخطاب الكولونيالية.** مجددا يخوض "هومي بابا" في الخطابات الكولونيالية ليكشف الممارسات السلطوية التي أخضعت الخطاب لتمثيلات عنصرية ومركزية عينت الذوات الانسانية ضمن إطار لغوي مركزي على غرار عبارات "عبد، شيطان، أسود، تابع، حيوان، خنزير.." مقابل " " سيد، أبيض، قوي.." وهي الممارسات التي يرى "بابا" أنها شكلت حالة اللاوعي لدى كل من المستعمِر والمستعمَر وكرست ذاك التنافر العنيف بينهما. **الفصل الرابع: عن التنكر والانسان: تجاذب الخطاب الكولونيالي:** رغم اعترافه بسلطة الخطاب الكولونيالي وقدرته على تكريس حالة العنف والتعيين الهوياتي، إلاّ أن "هومي بابا" أصر على تقويض أبنية هذا الخطاب من أجل إعادة كتابته وتأويله، حيث يؤكد أن في ذات الخطاب ثمة منفرجات تحيل إلى فضاء ثالث هجين ومرحب بالاختلاف. **الفصل الخامس: المدنية الماكرة** يعالج عبره الخطابات السياسية التي خدمت غايات امبريالية غربية وكيف أنه يمكن كشف ألاعيب الهيمنة من خلال ذات الممارسات اللغوية عبر تقويضها وإعادة تشكيلها وكتابتها، متطرقا للخيال الكولونيالي والسرد التاريخي التقليدي وتجاذبات السلطة المدنية عبر اللغة.

الفصل السادس: دواليل أخذت على انها أعاجيب: التجاذب والسلطة تحت شجرة خارج دلهي.

قراءة للخطاب الكولونيالي الانجليزي وتبيان لغة التنافر وما تحدثه من ايقاع انساني مضطرب في حين يقدم ممارسات نصية تدعو لفعل التجاذب وتنزاح بالكولونيالي نحو فضاء لا يعترف بالإثنية الحدية.

الفصل السابع: الافصاح عن القديم: الاختلاف الثقافي والهراء الكولونيالي.

يهدم "هومي بابا" عبر هذا الفصل مقولة الاختلاف الثقافي والتلاعبات اللغوية التي كرسها النظام الامبريالي لأجل بسط الهيمنة والسيطرة، وطرح افكار وقراءات مغايرة تدعو للاختلاف الثقافي بدلا من التعدد الذي يبقي على ثنائيات مركزية متضادة ومتنافرة.

الفصل الثامن: تشتيت: الزمن، والسرد، وهوامش الأمة الحديثة.

يتطرق هذا الفصل لانشطار السرديات الكبرى وانبثاق ممارسات سردية صغرى تعنى بالهامشي والأقلويّ دون أن تكرس لحدود صارمة أو تنغلق عند إطار زمني محدود بل فقط تمارس فعل التشظي الذي يقذف بالذوات نحو المعنى اللانهائي.

الفصل التاسع: ما بعد الكولونيالي وما بعد الحديث: سؤال الفاعلية.

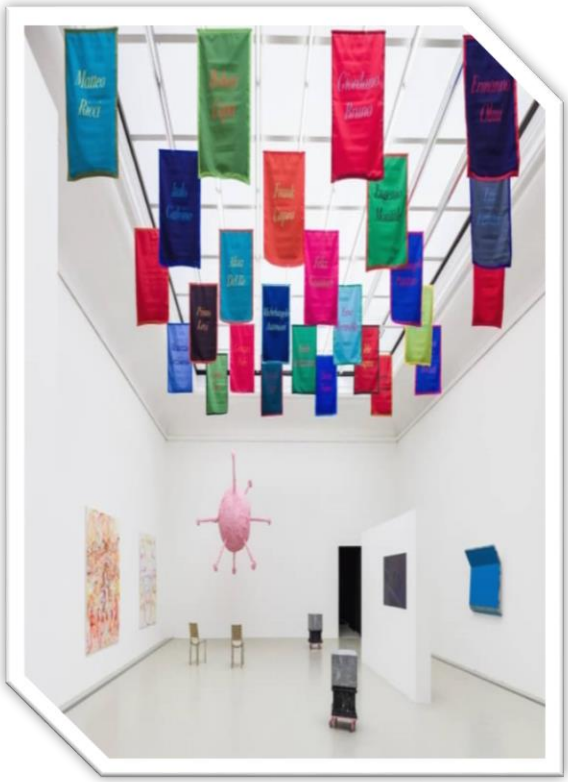
يدرس هذا الفصل آثار الاستعمار على الأعمال الابداعية والفنية وكذا الممارسات النقدية وعلى تغير أشكال الخطاب والرؤى حول مفاهيم الذات والهوية مسلطا الضوء على مفاهيم الهجنة من كونها الحل الأمثل لاستيعاب الأقليات وهوامش الأمة بعيدا عن العنف والصراع.

الفصل العاشر: بالخبز وحده: دواليل العنف في أواسط القرن التاسع عشر.

يتناول هذا الفصل العنف الكولونيالي عبر الممارسات السلطوية وكذلك عبر الخطابات وهي مواضيع طرقها في الفصول السابقة لكن قرر إعادتها لطرح قراءات مغايرة ومكررة ــ عبر المفهوم الديريدي ــ لأجل استنباط مزيد من التأويل فيما يتعلق بالعلاقة بين المستعمر والمستعمِر

	الفصل الحادي عشر :كيف تدخل الجدّة العالم: الفضاء ما بعد الحديث والأزمنة ما بعد الكولونيالية، وتجارب الترجمة الثقافية.بعد عرضه لأبرز الممارسات الكولونيالية يطرق "هومي بابا" في هذا الفصل قراءات للأزمنة الما بعد كولونيالية. ماذا بعد الاستعمار؟ وماذا بعد لغة ونص الاستعمار؟ إنه يدعو لقراءة جديدة في خضم مفهوم الترجمة الثقافية لأجل بلوغ معاني جديدة وغير نمطية أو جامدة، إذ هكذا فحسب يمكن استيعاب الهويات والانخراط في اختلافها. **الفصل الثاني عشر: خاتمة: العرق، والزمن، ومراجعة الحداثة.** في ختام الكتاب، يتطرق "هومي بابا" لقضية نقدية، تتناول أفكاره نفسها وما وجه لما بعد الحداثة وما بعد الكولونيالية من نقد طارحا أسئلة مضادة تراجع الحداثة وتطرح فضاء ترجمة ينتقل بها نحو الما بعد أين تلتقي الأفكار وتمارس الخطابات بشكل أكثر انفتاحا وأكثر مقدرة على الرؤية التأويلية بعيدا عن القوالب التاريخية والأيديولوجية. ما يميز الكتاب أنه تناول العديد من المواضيع بشكل متشابك ومتداخل انتقل خلاله "بابا" بين الأفكار مراجعا ومكررا ومؤولا ما جعل وضع قراءة لفصول الكتاب أمرا عسيرا يكاد يستحيل حسمه بشكل جامد لما تقتضيه لغة "بابا" وطبيعة دراسته

ملحق3:



صورتان لمتحف معماري من تصميم (رينيه غرين)

صورة لعمل **La Cama** الفنيّ للفنان (بيبون أوزوريو)

مجموعة صور (آلان سيكولا) "قصة سمكة" **Frish story**

قائمة المحتويات

قائمة المحتويات:.....

الموضوع	رقم الصفحة
مقدمة	أ–د
الفصل الأول: الهويّة الثقافية في إطار الما بعد	
مدخل: حول الهويّة الثقافية	6
أولا: تعريف الهويّة	7
1– البعد الفلسفي	8
2– البعد النفسي	10
3– الهوية في ظلّ ما بعد الحداثة	11
ثانيا: تعريف الثقافة	12
ثالثا: مفهوم الهويّة الثقافية	13
المبحث الأول: الهوية الثقافية في إطار " الما بعد"	16
أولا: ما بعد الحداثة	16
1– الرؤى الفكرية عند ميشال فوكو	18
1–1– الخطاب	18
1–2– المعرفة	19
1–3– السلطة	20
1–4– الجنسانية	21
2– الرؤى الفكرية عند جاك دريدا	22

2-1- التمركز العقلي	22
2-2- الاختلاف	23
2-3- الآخر	24
2-4- الكتابة	24
3- الرؤى الفكرية عند جاك لاكان	25
3-1- بنية اللاوعي	25
3-2- اللاشعور بصفته آخرا	26
ثانيا: ما بعد الكولونيالية	27
1- الرؤى الفكرية عند فرانز فانون	28
1-1- الزنوجة بين العصاب والعنصرية	28
1-2- العنف	29
2- الرؤى الفكرية عند إدوارد سعيد	30
2-1- الاستشراق	30
2-2- الثقافة	31
3- الرؤى الفكرية عند غياتري سبيفاك	32
3-1- التابع	32
3-2- المرأة	33
الفصل الثاني: الهويّة الثقافية بين التعيين والتجاذب	

مدخل: مواقع الثقافة	37
المبحث الأول: الفضاء الثالث تفاوض أم تنازل؟	38
المبحث الثاني: الهويّة الثقافية بين دواليل العنف والتجاذب	50
المبحث الثالث: ميتافيزيقيا مضادة	62
خاتمة	70
قائمة المصادر والمراجع	73
الملاحق	79
قائمة المحتويات	87

الملخص:

تسعى هذه الدراسة لطرح إشكالية الهويّة من منظور الدراسات الثقافية المعاصرة، ففي الوقت الذي ظلّ فيه سؤال الهويّة محاطا بالفكر الميتافيزيقي لقرون طويلة جاءت دراسات "الـ ما بعد" لتنزع عنه اليقينيات المطلقة والأنساق المعرفية الجاهزة، وتضع مفهوم الهويّة ضمن فضاء الهجنة المتجاذب وتقحمه في قراءات تفكيكية تقوض ثنائيات هوياتية عديدة على غرار " المركز/ الهامش" " المستعمِر/ المستعمَر" وغيرها من المفاهيم.

هذا ما نحاول التوسع فيه والتوغل في خطاباته عبر كتاب موقع الثقافة لـ (هومي بابا)، الذي عرض طرحا نظريا شاملا يهدف إلى إعادة تحليل الإنتاج الثقافي ضمن فضاء الهجنة وفي إطار استراتيجية قراءة تفتح آفاق تأويل الهويّة باعتبارها بنية نصية تخترق الأنا والآخر ضمن ترجمة تعزز مفهوم الاختلاف بعيدا عن التناحر والثنائيات القطبية والحدية.

الكلمات المفتاحيّة:

الهجنة، الهويّة، التجاذب، المركز، الهامش، الفضاء الثالث، ثقافة.

Abstract :

This study seeks to raise the problem of identity from the perspective of contemporary cultural studies. At a time when the question of identity has been surrounded by metaphysical thought for many centuries, the studies of the "beyond" came to strip it of absolute certainties and ready-made cognitive patterns, and place the concept of identity within the attractive hybrid space and insert it into deconstructive readings. It undermines many dichotomies of identities such as "center/margin", "colonizer/colonizer" and other concepts.

This is what we are trying to expand in his speeches through the book The Culture Site by (Homi K Bhabha), which presented a comprehensive theoretical proposal aimed at re-analyzing cultural production within the space of hybridity and within the framework of a reading strategy that opens horizons for the interpretation of identity as a textual structure that penetrates the ego and the other within a translation that enhances the concept of difference Away from antagonism, bipolarity and borderline.

Key words:

Hybridity, identity, attraction, center, margin, third space, culture.