

# العنف بوصفه فارقا بين فرانتز فانون وهومي بابا

## *Violence as a differentiate between Frantz Fanon and Homi Bhabha*

سعيد موايسي\*

|                         |                          |                           |
|-------------------------|--------------------------|---------------------------|
| تاريخ النشر: 2022/11/10 | تاريخ القبول: 2021/06/06 | تاريخ الإرسال: 2021/01/17 |
|-------------------------|--------------------------|---------------------------|

### الملخص:

يروم هذا المقال التفريق بين مفهومي الثقافة والهوية عند كلٍّ من فرانتز فانون وهومي بابا، ويحاول أن يبيّن أنّ اعتماد فانون على العنف بوصفه حدثا لا محيطا معاشا- جعل ما توصّل إليه بابا من نتائج بعيدا عن تلك التي توصّل إليها فانون، وذلك رغم كون بابا ينطلق أساسا من فانون من أجل صياغة نظرية جديدة حول الهوية والثقافة. ولذلك فإنّ هذا البحث يحاول معرفة ما إذا كان بابا قد حرّف النظرية القانونية، أم أنّه التزم بكلّ ما جاء فيها من أفكار وآراء محاولا تطويرها في سياق ما بعد كولونياليّ.

الكلمات المفتاحية: فانون، بابا، العنف، الثقافة، الهوية.

### Abstract:

*This article deals with the difference between the meaning of culture and identity according to both Frantz Fanon and Homi Bhabha. It tries to show that Fanon's reliance on violence makes Bhabha's results very far from Fanon's ones, even if Bhabha starts precisely from Fanon's thinking in order to formulate a new theory about culture and identity. That's why, this study tries to know if Homi Bhabha misrepresented the theory, or did he respected all its ideas, trying to develop it in the context of post-colonialism.*

**Key words:** Fanon, Bhabha, violence.

\*\*\* \*\*

المؤلف المرسل: سعيد موايسي: [said.mouaici@univ-alger2.dz](mailto:said.mouaici@univ-alger2.dz)

\*جامعة الجزائر 2 أبو القاسم سعد الله [said.mouaici@univ-alger2.dz](mailto:said.mouaici@univ-alger2.dz)

## 1. مقدمة:

لقد ادّعى هومي بابا في حديثه عن الهجنة أنّه يستند على ما توصّل إليه فانون من نتائج، ورأى أنّه صاحب الفضل في تدفّق مفهوم التّماهي، وأيدته فيما ذهب إليه ماريا بين يديتا باستو في مقالها الذي حاولت فيه الجمع بين فانون وبابا، فهل هذا الادّعاء مؤسّس علميًّا؟ أم أنّ بابا قد قام بتحريف النّظرية الفانونيّة-كما أشار إلى ذلك صاحب "جدل الثقافة"<sup>1</sup>-شأنه في ذلك شأن إدوارد سعيد الذي يبدو أنّه حاد عن المسار الذي رسمه فانون بعد أن ادّعى تكملته؛ مثلما بيّنت ذلك صاحبة "الصّوت" رضوى عاشور في سياق جمعها بين فانون وإقبال أحمد وإدوارد سعيد<sup>2</sup>.

ولسنا نبغي في هذا المقام إبراز كلّ نقاط الشّقاق بين فانون وبابا، وإنّما سينصب تركيزنا على مفهومي الثقافة والهويّة والطّريقة التي عالج بها كلّ واحد من هذين العَلَمين هذين المفهومين. وعلينا، إن نحن أردنا الجمع بينهما، أن نبدأ بذكر أهمّ النّقاط التي توصّل إليها فانون من خلال كتابه الأخير والموسوم بـ"معدّبو الأرض" بدلا من كتابه الأوّل الموسوم بـ"بشرة سوداء، أفنعة بيضاء" والذي بالغ بابا في الإحالة إليه-كما سنرى ذلك في حينه-رغم أنّ هناك قطيعة بين ما قاله فانون قبل مجيئه إلى الجزائر وبعده حسب ما يتراءى لنا. وتتعلّق هذه النّتائج أساسا بالعنف والعُقد الوجوديّة والثقافة القوميّة وعلاقتها بحرب التّحرير.

ويَتخذ العنف حجر الأساس في النّظرية الفانونيّة لما له من الأثر الكبير الذي يخلّفه على نوعيّة الرّجال الذين يخلقهم إن هم استثمروه استثمارا يخدمهم، ويحوّل طينتهم، ويخرجهم من السّجّلات المعرفيّة التي احتوتهم زمنا طويلا إلى رجال آخرين؛ أقلّ ما يقال عنهم أنّهم منغمسون في شعبيهم، وأنّهم النّاطقون الوحيدون باسمه ولسانه، سواءً أكانوا مثقّفين أم لم يكونوا كذلك.

### 2. نتائج الفكر الفانوني:

#### 1.2 في العنف:

سينصب اهتمام فانون في الفصل الأول من كتاب "معدّبو الأرض على ظاهرة العنف، بوصفه مظهرا من مظاهر الدونية لدى المستعمر من جهة، وبوصفه الأداة الوحيدة للقضاء على المستعمر من جهة ثانية. وقد جاء فيه ما يلي:

إنّ أول لقاء بين المستعمر والمستعمر إنّما تمّ عن طريق العنف، ولن تكون إزالة الاستعمار إلّا عن طريق العنف نفسه. إنّ العالم الاستعماري عالم مُقسّم إلى قسمين، عالم مستعمر وعالم مستعمر، والخط الفاصل أو الوسيط بين العالمين هو الشرطي أو الدركي، وهذا الوسيط لا يقوم بتخفيف وتيرة العنف الممارس من قبل المستعمر على المستعمر وإنّما يستظهره ويجعله دائم الحضور في أذهان المستعمرين. لذا فهذا العالم الذي يشوبه العنف هو عالم متعارض تعارضا يصل إلى درجة التناقض.

ولا يقوم المستعمر بتفريغ المستعمر من طابعه الإنساني فقط، بل يجعله حيوانا، وعندما يخاطبه يحيلنا دوما إلى كتاب الحيوان، فيستعير ألفاظا من عالم الحيوانات ليخاطب به المستعمر، وعندما ينادي بعض المثقفين المستعمرين بضرورة التعايش بين العالمين تعايشا سلميا، فإنّ صدى هؤلاء يبقى حبيس دعواهم، فلا المستعمر يقبل بهذا ولا المستعمر أيضا.

وفي بداية هذا الفصل يبيّن فانون تأثير مختلف مظاهر العنف الممارس ضمن العالم الاستعماري على المستعمر، على أن ينتقل لاحقا للكلام عن العنف بوصفه أداة للتحرر.

ومن ذلك أنّ المستعمر يحلم أحلاما، أحلاما فيها الكثير من الحركة والنشاط، أحلاما عضلية، يحلم أنه يقفز أو يجري، وخلال هذه المرحلة (مرحلة الاستعمار) لا يفتأ المستعمر يحرق نفسه ما بين التاسعة ليلا والسادسة صباحا، لأنّ الحلم هو انعكاس للأمور التي نريد فعلها أو تحقيقها.

وهناك نوع آخر من أنواع التحرر التي يمارسها هذا المستعمر مع أبناء قبيلته، ففي حين تعرضه لمختلف أشكال العنف من قبل المستعمر من ضرب وشتم وإهانة وقتل، نجده يبقى جامدا لا يتحرك، بينما تقوم العديد من النزاعات القبليّة من أجل مجرد نظرة عداوية من طرف مستعمر آخر. إنّ النزاعات القبليّة العشائرية هي نوع آخر من أنواع التحرر التي يمارسها المستعمر، وإن كانت تحطيمها ذاتيا أكثر من كونها تحررا.

وعلى صعيد آخر، يمثل الرقص مظهرا آخر من مظاهر التحرر، ففي مكان ما، يتحلّق المستعمر ونحلقة كبيرة، ويكون الأمر أشبه ما يكون بالفوضى، ولكنّ له تفسيراً عميقاً، فالراقص يصرخ، ويقفز إلى الأمام وإلى الخلف، ويفعل كل ما يحلو له، ويتظاهر بالعنف، والرقة، وبالوحشية والإنسانية، وبالحياة والموت. وبعبارة أخرى يفعل كل ما يحلو له، أو يتحرّر.

ويرى فانون أنّ مختلف مظاهر العنف التي يمارسها المستعمر خلال فترة الاستعمار تدور في الفراغ، فلا هو تحرّر فعلا من المستعمر، ولا هو تخلص من أقبح عاداته وأعنفها: النزاعات.

ولذا فإنّنا سنشهد إعادة توجيه لظاهرة العنف، وسنتقل من العنف بوصفه محيطا معاشا إلى العنف كحدث أو أداة، أو بعبارة أخرى توظيف العنف توظيفا إيجابيا، أو استثماره بعيدا عن النزاعات والصراعات القبليّة ولكنّ هذا لا يتمّ إلا بتحريك الكتل (الشعوب) في سبيل إزالة الاستعمار.

وتقتضي إزالة الاستعمار نوعا آخر من الرجال، نوعا يريد أن يصبح الأول بعدما كان الأخير، وتقتضي درجة كبيرة من الوعي، أن تعي بأنّ كإنسان في تعاملك مع أبناء جنسك، وأنت تعامل كحيوان مع من أفرغك من إنسانيتك. إنّ إزالة الاستعمار كانت وستكون دوما حدثا عنيفا، لأنّها وبكلّ بساطة إحلال وجود إنساني محلّ وجود إنساني آخر.

وفي الرّيف، المستعمر هو خلاصة الشرّ كلّ، والمستعمر هو خلاصة الشر كلّه أيضا، وسيتعلم هذا المثقف المطارد نوعا آخر من القيم وسيصبح زعيما سياسيا. إنّ مثقفا كهذا، لجدير بقيادة البلاد بعد استقلالها، بينما مثقفو المناطق التي لم يحدث فيها أيّ تحرير مسلّح ولم تكن مناطق حربية بينظر في العالم الاستعماري، فإنّهم لم يكتسبوا

القيم الحقيقية التي يدعو إليها الشعب، ويبقى تشبعهم بالقيم الاستعمارية كبيرا، لذا فإنّ هذا النوع من المثقفين خطر جدا على الشعب والأمة بعد الاستقلال.

### 2.2 في الدونية والفوقية:

إنّ الحديث عن العُقد الوجوديّة لدى المستعمر والمستعمر معا، يقودنا دائما إلى العنف بوصفه إمّا معطى ثابتا، أو ضرورة من ضروريات التحرر، كما أنّ هذا التقسيم يفيدنا في التمييز بين الفترات التي يكون فيها المستعمر عبدا لدونيّته، وعن الفترات التي يتخلص فيها من هذه العقدة، والشيء نفسه يقال عن المستعمر. إنّ الشعور بالفوقية أو الدونية ليس معطى ثابتا. إنّهُ ليس موجودا بالفعل، بل موجود بالاسم فقط. إنّ عقدة الدونية أو الفوقية هي عقدة مكتسبة، ومادامت كذلك فإنّ الشفاء منها (لأنّها حالة مرضية) أمر ممكن، ولكن لنعد إلى تاريخ الاستعمار وكيفية تكوّن العقد هذه لدى طرفي الاستعمار.

ذكرنا أنّ العالم الاستعماري عالم مقسّم إلى قسمين ومتعارض إلى درجة التناقض، وذكرنا أيضا أنّ أول لقاء حدث بين المستعمر والمستعمر إنّما كان لقاء عنيفا، وقلنا أنّ المستعمر يسعى إلى جعل المستعمر خلاصة الشرّ كلّهُ، وإلى جعله خاليا من الأخلاق وغير قابل للتخلّي بها، وأنّه يصفه بأوصاف الحيوانات، بل يجعل منه حيوانا بالمعنى الحرفي للكلمة.

ومادام الحال على هذه الظروف، فإنّ مستعمرا لاحول له ولا قوة، غير مكتمل الوعي، يشعر بالعجز والضعف والاضطهاد، وهذا ما يشكّل عقدة نقص لديه *complexe d'infériorité*، وفي معجم مصطلحات الطّب النفسي نجد إحالة مفادها أنّ ألفريد أدلر استخدم تعبير عقدة النقص لوصف شعور العجز والضعف الذي يفسّر الإصابة بالاضطراب النفسي<sup>3</sup>. وسرعان ما يتحوّل هذا الشعور إلى رهاب أو خوف مرضي *phobie*، فبعض الأشخاص، والعبارة للدكتور جميل صليبا، يستشعرون الخوف من أشياء لا تبعث بطبيعتها على الخوف لمرض في نفوسهم<sup>4</sup>. وعلى العكس من ذلك نجد البعض الآخر لا يشعر بهذه العقدة وإن كانت موجودة لديهم، ونقول أنّ عقدة الدونية أو الفوقية، هي في حالة كمون لدى هؤلاء.

ويريد المستعمر القضاء على كل مستعمر يجول في محيطه؛ لا شيء سوى أنه يسقط أفكاره ومعتقداته على الآخرين ويتوهم أنهم يريدون قتله. "أنا أريد أن أقتل الآخر"، فالآخر يريد أن يقتلني حتماً، وبالتالي يحدث لديه نوع من أنواع اضطراب الشخصية المنزوي تحت غطاء البارانونيا *paranoïa*. والبارانونيا تعبير عن حالة مرضية نفسية تتميز بتوهم الشخص أنه مستهدف للتآمر والاضطهاد من الآخرين حوله، وشعوره بالعظمة والتميز<sup>5</sup>.

ولما كان العنف موجوداً بوصفه محيطاً معاشاً، فإنّ المستعمر سيحاول تكيف الواقع المحيط به بما يعود عليه بالنفع، فإن لم يجد ما يعود عليه بالنفع، تحمّل ما أمكنه من الأضرار، وأثناء تفاعله مع هذه الظروف يتكوّن لديه أولاً نوع من المرض يسمى العُصاب، وهذا النوع من الأمراض تأثيره قليل على المريض، ثم سرعان ما يتحول هذا العُصاب *névrose* إلى حالات مرضية أكثر جِدّة و تأثيراً، فيتكوّن لديه الرُّهاب *phobie* والبارانونيا، ويصبح ما كان عُصاباً ذُهاناً *psychose*، وهو تعبير يستخدم لوصف الاضطرابات العقلية الشديدة التي تضطرب فيها علاقة المريض مع الواقع<sup>6</sup>.

إنّ السبيل الوحيد للقضاء على هذا النوع من العُقد لدى المستعمر هو الوعي، وجدير بالتنويه أنّنا لا نتحدث عن الوعي باعتباره درجة معينة من الإدراك والمعرفة، فهذا أمر حاصل بالضرورة، والشعب الجزائري -والعبارة لميراي فانون- لا يجهل أن البنية الاستعمارية قائمة على ضرورة التعذيب، والاعتداء، والتقتيل<sup>7</sup>، وإنّما نحن نتحدث عن الوعي باعتباره وسيلة لتوجيه العنف من أجل إزالة الاستعمار.

المستعمر بدوره يشعر بالعظمة والتفوق، لأنّه مسيطر ومهيمن: "هذه الأرض نحن من صنعها"<sup>8</sup>، وبالتالي فإنّه يعيش وفق توجه إلهي، فهو خليفة الله في الأرض؛ يفعل ما يحلو له، فيعذّب ويقتل ويعتدي ويغتصب، والحياة تستمر، والقافلة تسير، ولكنّ نوعاً من العُقد يحدث للمستعمرين -وخصوصاً أصحاب الصفوف الأولى، الذين قاموا بعمليات إبادة جماعية أو إحراق بيوت بأهلها، أو اغتصاب امرأة بعد قتل زوجها- نوع من العُصاب يتطور ليصبح رهاباً، ولكنّ هؤلاء يتظاهرون جهاراً نهاراً أنّهم عظماء، بينما يحرمون النوم

ليلا لنقصهم ودونيتهم، وتُفسَّر بعض السلوكيات ومظاهر العظمة بأنّها انعكاس لشعور داخلي بالنقص والدونية<sup>9</sup>.

ضمن العالم الاستعماري، يعيش المستعمر شعورا مُصاحبا بالعديد من الاضطرابات النفسية، ويعيش المستعمر مُصاحبا بالعديد منها أيضا، وكلاهما يمثلان قطبي عالم متناقض، فلا المستعمر يهنا بعيشه ولا المستعمر أيضا، غير أنّ هذه الاضطرابات النفسية المختلفة الحدة من وقت لآخر لها ما يزيلها. فالكفاح المسلح والوعي بالقضايا المشتركة تمنح المستعمرين تروياقا فعّالا لهذه العقد، بينما يطلب من المستعمر أن يصبح صديقا للثورة، وأن يحارب ضد النظام الاستعماري كي يتخلص من جميع عقده، وإن لم يرغب بذلك يظل المستعمر عبدا لفوقيته، ويظل المستعمر عبدا لدونية من طراز آخر، وتبقى الأرض حافلة بالمعذبين فيها.

### 3.2 الثقافة القومية وحرب التحرير:

سنحاول في هذه النقطة إبراز ما توصل إليه فرانز فانون من نتائج بخصوص الثقافة، والمثقفين، وعلاقة كل ذلك بحرب التحرير، وسنحاول إبراز مختلف جوانب ذلك.

بادئ ذي بدء، يتوجّب علينا القول أنّ كلّ المجهودات قد بُذلت من أجل جعل المستعمر يقرّ ويعترف بدونية ثقافته، فلا أغاني الزنوجة، ولا ادّعاءات المطالبة بثقافة قومية، ولا المحاولات التي تقابل بين أوروبا العجوز وإفريقيا الشابة بإمكانها خلق ثقافة قومية<sup>10</sup>. هذا من جهة، ومن جهة أخرى نجد المثقف المستعمر منغرسا تماما في الحضارة الغربية، وتعتبر درجة انغماس المثقف المستعمر في الحضارة الغربية معيارا لتحديد المرحلة الثقافية التي تمرّ بها البلاد المستعمرة.

ففي المرحلة الأولى يكون المثقف منغرسا حتى الجذور في الحضارة الغربية؛ فيحاكي كبار كتّابها وفنانيها، وتسعى هذه المرحلة -حسب فانون- مرحلة الاندماج التام *la période assimilationniste intégrale*. وفي المرحلة الثانية نجد المثقف المستعمر يحاول تذكر بعض مراحل طفولته وماضيه وتراثه واستخلاص بعض العناصر الثقافية المحلية منها. وأمّا آخر المراحل فهي تلك التي تحدّد من خلال الصراع *le combat*.

ويدرك المثقف أنّه لا يمكن إثبات وجود أمته انطلاقاً من الثقافة، لأنّ الثقافة ليست عنصراً سابقاً للأمة، بل هي عنصر لاحق لها، وأنّه لا يمكننا إعادة تحيين التراث.

إنّ المثقف في هذه المرحلة يعني، كامل الوعي، أنّ الكفاح من أجل الثقافة هو أولاً الكفاح من أجل تحرير الأمة، فلا يوجد، ولا يمكن أن يكون هناك ثقافة وطنية تحت طوق الهيمنة الاستعمارية. "فالثقافة الوطنية هي مجموع المجهودات التي يقوم بها الشعب على الصعيد الفكري من أجل وصف، وتبرير، وترتيب الحدث الذي من خلاله يكون الشعب مؤسساً ومتماسكاً"<sup>11</sup>، أي عن طريق الكفاح المسلح الذي يعتبر الأداة الوحيدة التي تحقق وجود الإنسان وتماسكه.

ولكن ماهي العلاقات الموجودة بين الكفاح المسلح والثقافة؟ يقول فانون أن الكفاح يخلق نوعاً جديداً من العلاقات بين الرجال ويقوم بإعادة توزيعها. فخلال النظام الاستعماري كل مظهر من مظاهر الثقافة متعلق بنوعية من الرجال هم مستعمرون أصلاً، فالثقافة هي ثقافة مستعمَر *culture de colonisé* إذن. ولغويًا، فإنّ هذا المصطلح هو مركّب إضافي، فكلمة "ثقافة" مُضافة إلى "مستعمَر"، ومستعمَر-من حيث التعريف والتكبر-نكرةٌ وليس معرفةً، والمُضاف إلى النكرة نكرة أيضاً، وإذا زال المُضاف إليه زال معه المُضاف، وعند زوال الاستعمار لن يكون هناك مستعمَر، وبالتالي لن يكون هناك مستعمَر أيضاً، ومادام وجود المستعمَر غير موجود، فالثقافة غير موجودة أيضاً لانعدام مُوجدِها، لأنّ انعدام المُوجد علة في انعدام المُوجد.

أمّا في المرحلة التي تلي الاستعمار بعد كفاح مسلح طويل، فإنّ نوعية الرجال قد تغيرت، فالمستعمَر أصبح حراً، وهنا يكون الجو مهيئاً وخصباً من أجل ظهور أشكال ثقافية استثنائية.

هذا فيما يخصّ النتائج التي توصّل إليها فانون والتي عرّجنا عليها بشكل مقتضب ومخلّ. أمّا الآن فسنحدّث عن النتائج التي توصّل إليها هومي بابا، خاصّة تلك التي تخدم مسار بحثنا هذا.



### 3. نتائج الفكر الهومويّ:

#### 1.3 في الثّقافة والهويّة والتّعيين الثّقافيّ للهويّة:

من المعلوم أنّ إدوارد سعيد قد أغفل المستعمر من الدراسة في كتابه "الاستشراق"، وذلك عن طريق إقصائه وتناوله بوصفه سلّبا، ومعلوم أنّ هذه الحيثيّة من شأنها أن تبقيّ الأمور على ما هي عليه، ولكنّ هومي بابا تدارك الوضع، وأعاد الأمور إلى نصابها؛ حيث أنّه لم يعمد إلى تقسيم العالم إلى ثنائياته القديمة مثل ثنائية المستعمر/ المستعمر، وثنائية السيّد/ العبد، وثنائية الأوربيّ/ الآخر، بل نفى هذا التقسيم وتجاوزوه إلى منظور آخر.

حاول هومي بابا -بوصفه مُنظّرا ما بعد كولونياليّ- وصف المُستعمر والمستعمر باعتبار كلّ واحد منهما ذاتا ما بعدية وبنية وهجينة، إذ العالم عنده ليس ذا طابع مانويّ متناقض؛ لا يتحقّق فيه وجود أحد الطرفين إلّا بفناء الطرف الآخر، وإنّما هو عملية تشكيل رعايا جدد، فلا المستعمر عبد لفوقيته، ولا المستعمر عبد لدونيته، وما يحاول هومي بابا إبرازه هو الطابع الديالكتيكيّ الذي يجرّ كلّا من المستعمر والمستعمر إلى علاقة ملتبسة متجاذبة بين الرّغبة والخوف.

وبالرجوع إلى لاكان، فإنّ رغبة الإنسان لا تتخذ لنفسها شكلا إلّا باعتبارها رغبة الآخر<sup>12</sup>، وبالتالي فإنّ عملية تشكيل الرعايا ما بعد الكولونياليين تقوم على أنقاض تفكيك الثنائية الكلاسيكية مستعمر/ مستعمر، وإحلال ذات هجينة تتمتع بمظاهر جديدة يصعب ردها إلى أصلها محلّها، فيغدو المستعمر والمستعمر وجهان لعملة واحدة، أو بتعبير لاكان فإنّ كلّ واحد منهما يغدو صورة مرآويّة<sup>13</sup> لنظيره.

ولا يمكننا الحديث مع هومي بابا عن ثقافة أصيلة مُتعيّنة مسبقا، فالثقافة ليست مُعطى ثابتا، وليست خاصة بأمّة دون أخرى، كما أنّها ليست متجانسة أو نقيّة طاهرة، ولن تكون كذلك إلّا إذا انعدمت جميع مظاهر الاختلاط والتشابك والتداخل بين التجارب الجمعية البينية، ونتيجة لهذا فإنّنا نجد أنفسنا مع هومي بابا على الحدود ما بين الثقافات والأمم والهويّات والعوالم في منطقة الاشتباك والهجنة والانشطار، وقد سخّر بابا جهده لدراسة الموقع الثقافيّ الهجين المتشابك الذي يخلق إمكانية دائمة للتغيير والتحوّل، أو

يخلق مواقع للتفاوض بتعبيره هو، وبالتالي تتوفر بعض المنافذ والشقوق التي يمكنه من خلالها الظهور، وأمّا المستعمر أو الذات الكولونيالية فإنّها لا تبقى محدّدة المعالم، وتصبح خليطا غريبا.

وينفي هومي بابا صفة التّجانس عن الآخر، ويقول أنّه إذا لم نفهم تجاذب رغبة الآخر وتناحرها؛ فإنّنا لا نستطيع أن نتفادى حالة التّبني السّهل والمتزايد للفكرة الخاصة بآخر متجانس، أمّا فيما يتعلّق بالهويّة فإنّ هومي بابا يؤكّد أنّها من حيث التّعيين ليست نتاجا قريبا، وليست مكتملة، إذ لا تمثّل الهويّة عنده تلك السيرورة من أجل النفاذ إلى صورة للكليّة، ولكن ما معنى صورة الهويّة؟ وما هو سبيل النفاذ إليها إذن؟

يقول هومي بابا أنّ النفاذ إلى صورة الهويّة ليس ممكنا إلّا بنفي كلّ إحساس بالأصالة أو الكمال، ذلك أنّ الصورة بوصفها موضع تعيين الهويّة هي موضع تجاذب، وأنّ تمثيلها منشطر على الدّوام، إذ تستحضر شيئا غائبا على الدوام.

إنّ قراءة هومي بابا تجعلنا نميّز بين نوعين من الهويّة، أو تجعلنا نعي الطابع المزدوج للهويّة، ويحيلنا هذا الخصوص إلى كتاب فرانز فانون: "بشرة سوداء أقنعة بيضاء" الذي كشف فيه عن ازدواج الهويّة: بين الهويّة الشّخصية بوصفها إلماعا إلى واقع أو حدسا بكينونة، ومشكلة تعيين الهويّة بوصفها مشكلة تحليلية نفسية لا تني تلتمس سؤال الذات: ما الذي يريده إنسان ما؟

ويكون التعيين الثقافي للهوية متوازنا-حسب بابا-على حافة ما تدعوه جوليا كريستيفا فقدان الهوية أو ما يصفه فانون بأنّه حالة من عدم الحسم الثقافي العميق.

ومن أجل تبيان التّناقض الكامن وراء التّحليلات النّقدية التي تقيم تعارضا بين المركز والهامش، يقترح بابا مجموعة من المفاهيم للتّعريف على ازدواجية الخطاب الاستعماريّ، نذكر منها مفهوم المدنية الماكرا الذي يتبدّى من خلاله الخطاب الاستعماري حاملا للشيء ونقيضه، ولعلّ رؤية هومي بابا تشهد نوعا من العلامة الفارقة في النّقد الثقافيّ، إذ أنّها تقترح فهما مغايرا في إعادة فهم الدّات والآخر وحتى الهوية أيضا، وذلك بمنأى عن التّعبيرات والتّفسيرات المتعالية.

وفي خضم حديثه عن قيمة الثقافة التي يُخلفها أولئك المُهمّشون الذين عانوا عذاب التاريخ إخضاعا وسيطرة وشتاتا وانزياحا، يشدّد هومي بابا على أنّ التجارب الهامشيّة الاجتماعية ذات دور كبير في تحديد مفهوم الثقافة ومواجهته، لأنّها تجارب فاعلة ومؤثّرة ومن شأنها تغيير استراتيجياتنا النقدية. إنّ الثقافة بهذا المنظور تغدو إنتاجا ناقصا وغير متكافئ للمعنى والقيمة الممارسين في فعل البقاء الاجتماعي، كما أنّها تُمثّل تبعا لذلك استراتيجية بقاء.

ويربط هومي بابا الثقافة بأمرين، أمّا الأوّل فهو الطابع العابر للقوميات، ذلك أنّ معظم التجارب متجنّدة ومتّصفة بالانزياح الثقافيّ، ويقصد به تلك الرّحلات والهجرات من الغرب وإليه بعد الحرب العالمية الثانية، وحركة اللّاجئين السياسيين والاقتصاديين ضمن العالم الثالث وخارجه وغيرها، وأمّا الأمر الثاني فيتمثّل في كونها ترجمة، لأنّ الكيفية التي تمارس بها الثقافة أو مفهوم الثقافة في حدّ ذاته تعتبر قضايا معقّدة بالفعل وتحتاج إلى دراساتها ترجمة، فكلّ الأمور التي تسم التّحول والتّغير الثقافي من بعد عابر للقارات (هجرة، شتات، انزياح، إعادة تموقع) تجعل سيرورة الترجمة الثقافية شكلا معقّدا.

وتُعتبر كلّ الأفكار والثقافات التي تضيف طابع التجانس على الآخر، أو تقوم بإنكار الأخيرة وإلغائها أفكارا وثقافات لا منطقية، لأنّ الخطابات النقدية ما بعد الكولونيالية لا تقتضي أشكالا تُلغي الأخيرة أو تنفيها، بل ترى فيها الميزان الفعلي لكلّ من التعيين النفسي والاجتماعي للهويّة. إنّ الامتياز الممنوح للنقد ما بعد الكولونيالي يتمثّل في إعادة تأويل وإعادة كتابة أشكال وعي كولونيالي سابقومفاعيله انطلاقا من تجربة الانزياح الثقافيّ، ويتمثل كذلك في سيرورة الترجمة الثقافية وإعادة التقويم وغيرها من المفاهيم التي من شأنها أن تمنحها مزيّة القراءة ضدّ التيار الذي يقتضيه النقد ما بعد الكولونيالي.

### 2.3 بين فانون وبابا:

يعترف هومي بابا أنّه كلّما وأينما سمع عنصريا، أو التقط نظرتّه، وأنّه كلّما قيلت هذه الكلمات: "زنجيّ وسخ، أو ببساطة انظري زنجي"، فإنّه يتذكّر مقالة فانون المثيرة "واقعة السّواد" وسطورها الافتتاحية التي لا تنسى. ويُبصّرنا بابا أيضا بأنّ أعمال فانون في

جملتها تنشطر بين ديالكتيك هيجلي-ماركسي، وتأكيد ظاهراتي على الذات والآخر، وتحليل نفسي لما يعتري اللاوعي من تجاذب.

ويستطرد بابا في الحديث فيقول أنّ هيجيلية فانون تعيد الأمل إلى التاريخ، ويعيد نفخه الوجودي للحياة في "الأنا" حضور المهمّش، ويلقي إطاره التحليلي النفسي الضوء على جنون العنصرية ولذّة الألم واستهمام القوة السّياسية المتوتّر والصراعي. ويمكن لنا الآن -بضيف بابا- أن نفهم الصلة بين النفسي والسّياسي والتي أشار إليها فانون في واحد من الأشكال البلاغية التي استخدمها: "المستعمر استعراضي، لأنّ اهتمامه بالأمن يحمله على أن يُذكر المحلي بصوت مرتفع بأنّه وحده السيّد".

وفي الفصل الثاني: "استنطاق الهوية" من كتاب موقع الثقافة، يرى بابا أنّ إحدى الخصائص الأصيلة والمثيرة في كتاب فانون "بشرة سوداء، أقنعة بيضاء" هي أنّه نادرا ما يؤرّخ التجربة الكولونيالية، كما أنّه يعترف بأنّ هذا الكتاب كشف له عن الطابع الازدواجي للهوية. ومن أجل فهم سيرورة تعيين الهوية فإنّ هومي بابا يجد نفسه أمام ثلاثة شروط كان فرانز فانون قد حدّدتها في كتابه المذكور آنفا، وذلك عن طريق تحليل الرّغبة. وهذه الشروط الثلاثة هي:

أولا: أن توجد يعني أن تكون في علاقة مع أخرىة ما.

ثانيا: إنّ مكان تعيين الهوية هو ذاته.

ثالثا: إنّ مسألة تعيين الهوية ليست أبدا مسألة تأكيد على هوية متعيّنة مسبقا.

ويرى هومي بابا أنّ أعظم ما حقّقه فانون هو تقديمه فرصة للتأمل العميق في تداخلات كلّ من السيّد والعبد، فضلا عن الأمل الذي يمنحه من أجل حرية صعبة بل خطيرة، وذلك تبعا لرؤيته للصورة الزّهابية للزنجي أو المحلي أو المستعمر كونها متناسجة أعمق التّناسج في التّمودج النفسي الغربي.

وتمثّل كلّ النقاط التي أوردناها إلى حدّ الآن نقاط تشابه أو بعبارة أصحّ منطلقات فكرية فانونية ساعدت هومي بابا على بلورة مشروعه الثقافي. نقول منطلقات بدلا من نقاط تشابه؛ لأنّه لا يخفى علينا أنّ فانون سابق لهومي بابا ويُعتبر زعيم النقد ما بعد

الكولونيالي بامتياز، وهذا خلافا لما تُرَوِّج له بعض الكتب من أنّ إدوارد سعيد هو رائد هذا الاتجاه من خلال كتابه الاستشراق. ولكننا سنجد في غير موضع أنّ هومي بابا شرع يفقد أو يحسّ بنوع من فقدان التوجّه الشديد، لذلك فإنّنا سنعرض النقاط التي يخالف -أو بعبارة أدقّ يُحرّف- فيها الأفكار الفانونية.

وأولى هذه النقاط متعلّقة بالمنهج، إذ يُعيب هومي بابا على فانون اعتماده على الطّب النفسيّ القائم على التّشخيص الاجتماعي، بدعوى أنّ هذا المنهج ينزع إلى انتحال الأعذار لتلك التّحوّلات المتعلّقة بذات الرّغبة الكولونيالية<sup>14</sup>، فما هو المقصود بالتشخيص الاجتماعي؟ وهل هو منهج ينزع إلى انتحال الأعذار لتلك التّحوّلات في ذات الرغبة الكولونيالية؟ وهل هذه الرغبة متحوّلة أم هي ثابتة؟

يرى فانون أنّ المجتمع لا ينجو من التأثير الإنساني، وأنّ الإنسان هو الذي يتحقق المجتمع من خلاله، كما أنّ كلّ تحرير سواء كان نفسيا أو اجتماعيا فقط هو تحرير أحاديّ الجانب وناقص. أضف إلى ذلك أنّ علماء الاجتماع يعترفون ويقرّون بالترايط الوثيق بين الفرد والمجتمع ترابطا دياكتيكيا يمكن أن يُعيننا على تصور العلاقة بين علم النفس وعلم الاجتماع<sup>15</sup>. كما أنّ المعيار الوحيد للتفرقة بين ما هو نفسي وما هو اجتماعي هو مدى تكرار الوقائع وتمائلها<sup>16</sup>، وطابع التكرار والتماثل حاصل بين العديد من الذوات الكولونيالية كما يقول هومي بابا، وبالتالي فإنّ دراسة حالة تتميز بطابع التكرار والتماثل دراسة فردية هو من باب الإقصاء والتناول السلبي للوقائع.

أمر آخر، يروم فرانز فانون دراسة النظام الاستعماري دراسة علمية، والدراسة العلمية تقتضي البحث في الأسباب للوصول إلى نتائج سليمة، ولا تقتضي انتحال أعذار لتلك التّحوّلات والتقلّبات المتجاذبة لذات الرغبة الكولونيالية، وإذا حدث وأن صدّقنا بهذه التّحوّلات والتغيّرات فإنّ علماء الاجتماع يرون أنّ المجتمع ظاهرة متغيّرة باستمرار، وأنّ هذا التغيّر والتّحوّل الدائم لا يحول دون الدّراسة العلمية والتنبؤ العلمي، لأنّ جميع الظواهر سواء كانت مادية أو طبيعيّة أو اقتصاديّة أو اجتماعيّة عرضةٌ للتغيّر دائما، إلّا أنّ هذا التغير يتميّز بنوع من الانتظام، وما يجعل الظاهرة قابلة للدراسة العلمية هو هذا الانتظام الذي تشهده.

أمر أخير، لا تتمتع ذات الرغبة الكولونيالية بأي نوع من التحول أو التقلب، ذلك أنّ الرغبة بالمعنى الذي يستعمله بابا هي علاقة الإنسان مع الآخر، ولا يخفى على أحد أنّ نوع تلك العلاقة التي تجمع المستعمر بالمستعمر والقائمة أساساً على: أنت، ابقى حيث أنت.

ثاني هذه النقاط يتمثل في الخلط الذي يقوم به هومي بابا بين ما يسمّيه حلم فانون الهيجيلي بواقع إنساني مع الطابع المانوي لبنية الوعي الكولونيالي. استمعوا: "وعلى أية حال فإنّ حلم فانون الهيجيلي بواقع إنسانيّ في ذاته ولذاته تسخرُ منه، بل وتهزأ، نظرته إلى بنية الوعي الكولونيالي المانوية وانقسامه اللادياكتيكي، فما يقوله فانون في "معدّبو الأرض" عن ديمغرافية المدينة الكولونيالية يعكس نظرته إلى البنية النفسية للعلاقة الكولونيالية"<sup>17</sup>، ذلك -يضيف بابا- أن لا مجال كما يستنتج فانون لأيّ توفيق أو تسوية، لأنّ واحداً من الطرفين زائد ولا ضرورة له<sup>18</sup>. إنّ الحلم الهيجيلي لدى فانون والذي يتحدث عنه، هو وليد ظروف معيّنة، هو وليد المرحلة الأولى من مراحل تحرير الإنسان التي يقوم بها فانون، وصحيح أنّه في هذه المرحلة: فإنّ الأفكار الفانونية كانت أقرب ما يكون إلى الحلم، حيث يروم فانون فيها أن يكون كلّ من الأسود والأبيض معاً متوافقين ومتساويين. أمّا في المرحلة الثانية من مراحل تحرير الإنسان، فقد انتقل فيها فانون إلى الجزائر، وهي آنذاك بلد يعاني ويلات الاستعمار، وهو ليس استعماراً عادياً، وقد درس فانون هذا النظام دراسة علمية توجت بالوصول إلى طبيعة الوعي الكولونيالي المانوية: التي تقتضي إحلال نوع بشري محلّ نوع بشريّ آخر، وترفض أيّ نوع من التّعاضل بينهما.

أمر آخر، كان حريّاً بهومي بابا -الذي يرى أنّ العين الأصدق قد تكون الآن عين المهاجر الذي يرى رؤية مزدوجة<sup>19</sup>- أن ينظر إلى الأفكار الفانونية أخذاً بعين الاعتبار هجرة فانون إلى الجزائر، وكان حريّاً به أن يأخذ اختلاف الرؤية الفانونية بين الحلم الهيجيلي وبين الطابع المانوي لبنية الوعي الكولونيالي بهذا المنظور، أمّا أن يصف هذا التحوّل في الرؤية بكون بعض الأفكار تسخر وتهزأ منها أفكار أخرى، فهذا من باب ضيق النظر وإطلاق الأحكام دون تمحيص، ولا شكّ في ذلك، إذ بلغ عدد الإشارات والتهميشات التي تحيل إلى كتاب فانون الأول "بشرة سوداء، أقنعة بيضاء" ضعف تلك التي تُحيل إلى "معدّبو الأرض": هذا دون احتساب تلك الإحالات المتعلقة بالفصل الأخير -وما أكثرها- الذي يمثل خاتمة

لموقع الثقافة، والتي تحيل كلّها إلى "بشرة سوداء، أقنعة بيضاء"، والجدول الآتي يوضّح ذلك:

الجدول 1: جدول توضيحي يبيّن عدد الإحالات من طرف هومي بابا لأعمال فانون

| أعمال فانون                         | بشرة سوداء، أقنعة بيضاء | معذبو الأرض | أعمال أخرى لفانون |
|-------------------------------------|-------------------------|-------------|-------------------|
| عدد الإحالات والتهميشات من طرف بابا | 22                      | 11          | 3                 |

المصدر: دراسة إحصائية لكتاب موقع الثقافة منجزة من طرف الباحث

وأما ثالث هذه النقاط، فيتمثّل في ذلك الوصف الذي قدّمه هومي بابا للفكر الفانوني بدعوى أنّه فكر تحريريّ. استمعوا إليه مرّة أخرى: "لا يمكننا أن نوافق فانون على أنّه ما دامت الدراما العرقية تؤدّي في العلن، فإنّ الإنسان الأسود لا يجد الوقت لكي يجعلها لا واعية، فهذا فكر تحريريّ"<sup>20</sup>. ومعنى هذا الكلام أنّ فرانز فانون يرى أنّ السّياسات العرقية هي وليدة أفكار واعية من قبل الإنسان الأبيض تجاه الأسود، وهذه الأفكار تؤدّي في العلن، فلماذا نطالب الأسود بجعلها لا واعية.

أمر آخر، إذا فرضنا أنّ هذه الأفكار هي وليدة اللاوعي، وأنّ فانون إذ يجعلها واعية فإنّه يُعتبر مُحرضاً، فما معنى اللاوعي؟ وكيف يتشكّل إذن؟ هل هو وليد ظروف عدمية؟ أم هو وليد النظام الذي نعيش فيه؟

ألم يقل جاك لا كان –وهو أحد أهمّ المنطلقات الفكرية التي يعتمد عليها هومي بابا في كتاباته- أنّ اللاوعي يبني كلغة، أي أنّه مطابق لرموز النظام الذي تكوّن فيه، فإذا كان المجتمع الذي نعيش فيه عرقياً، ولغته عرقية أيضاً، فإنّ اللاوعي يتكوّن تكوّن عرقياً أيضاً، ونتيجة لذلك فإنّ الفكر الفانوني ليس تحريرياً، بل هو خلاف ذلك تماماً. أمّا هومي بابا

فقد ناقض نفسه في هذه النقطة، وبالتالي فإنّ خوف فرانس فانون من تبصّراته الراديكالية التي مفادها أنّ سياسات العرق لا يمكن احتواؤها بصورة كاملة ضمن الأسطورة الإنسانية عن الإنسان أو الضرورة الاقتصادية أو التقدم التاريخي خوفٌ مبرّر، وليس مجرد خوف بالمعنى السلبي الذي أورده هومي بابا<sup>21</sup>.

رابع النقاط التي يُحرّف فيها هومي بابا أفكار فانون، تتمثّل في المقولة التي يرى فيها هومي بابا أنّ سجال فانون يتّصف بالعمومية، بدعوى أنّ فانون أغفل ولم يتحدّث عن تاريخية الإنسان الأسود بقدر ما كتب وتحدّث عن زمنية الحداثة التي أُقِرّت فيها صورة الإنسان، فلقد كان حريّا بفانون –حسب بابا- أن لا ينحَوّ هذا التّحو، بدعوى أنّ زمنية فانون هي زمنية الظهور والانبثاق التي لا تكفي بجعل سؤال الأنطولوجيا سؤالاً غير مناسب للهويّة، بل تجعل عملية فهم الإنسانية ذاتها في عالم الحداثة مستحيلاً<sup>22</sup>. ويجوز لنا التساؤل هنا أولاً: هل الدراسة التاريخية أنجع من الدراسة الزمنية؟

عندما وصل فران فانون إلى نتيجة أنّ العالم يعاني عقدة وجودية؛ لم يكن غرضه من ذلك الوصف، بل كان يروم تحطيم هذه العقدة، والدراسة التاريخية في هذا المقام لا تُسمن ولا تغني من جوع. هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى، فكيف يقول هومي بابا أنّ النفاذ إلى صورة الهويّة ليس ممكناً إلّا بنفي أيّ إحساس بالأصالة أو الكمال<sup>23</sup>، ثمّ يُعيب على فانون تناوله لواقعة السّود زمنيّاً. إنّ هذا من باب "أتأمرون الناس بالبرّ وتنسون أنفسكم".

خامساً، إنّ القول بحدّيّة الأفكار الفانونية –هامشها المركزي الإثني- وذلك عندما ينطلق فانون من منظور "تأخر" ما بعد كولونيالي؛ فإنّه يَبْذُر ويزرع الاضطراب في دقّة الإنسان، ويؤدّي رغبة المستعمرين في التّماهي مع مثال الإنسان الإنسانوي<sup>24</sup>، قولٌ مردود، لأنّ فانون لا يبذر ولا يزرع الاضطراب، وإنّما يروم تحطيمه، كما أنّه لا يؤدّي رغبة المستعمرين في التّماهي مع مثال الإنسان الإنسانوي، ولو كان كذلك فكيف له أن يخصّص فصلاً كاملاً للرّدّ على منظر العنصرية "مانوني" صاحب كتاب "بسيكولوجيا الاستعمار" وذلك في كتاب "بشرة سوداء، أفنعة بيضاء"، وفي هذا الفصل الموسوم بـ "حول عقدة تبعية المستعمر المزعومة" ردّ علمي يُفند تلك النتائج التي توصّل



إليها "مانوني" بدعوى العلمية؛ والتي من شأنها إغراق الأسود في تخلفه. إنَّ فانون لا يزرع بذور التأخر، بل على النّظير من ذلك، فإنّه ينفي تلك الشّمولية المقصودة من أجل توطيد الأسود في تخلفه، ويرى أنّ هذا التّخلف مرهون بظروف تاريخية واقتصادية لا غير، وإذا حدث وأقرنا أنّ فانون يؤدي رغبة للمستعمر، فذلك لأنّه يريد بعث الإنسان الأسود من جديد، والبعث -كما يعرف الجميع- يتطلّب الموت.

سادسا، يرى هومي بابا أنّ التعيين الثقافي للهوية يكون متوازنا في مرحلة ما يسمّيه فانون "عدم الحسم الثقافي"<sup>25</sup>، فما هو المقصود بحالة عدم الحسم الثقافي؟ وهل قال فانون مفهوما كهذا؟

إنّ المقصود بحالة عدم الحسم الثقافي التي يتكلّم عنها هومي بابا أشبه ما يكون بتلك المرحلة الثقافية التي تتحدد من خلال الصراع والكفاح المسلّح، وفي هذه المرحلة لا تكون الحالة حالة عدم حسم ثقافيّ، لأنّه لا يمكننا الحديث عن وجود ثقافة خاصة بالمستعمر كما بيّنا ذلك سابقا، أمّا فيما يخصّ حالة التعيين الثقافي فإنّ المستعمرين يتمتّعون دائما بهويّة مُتعيّنة مُسبقا، ولا يحتاجون أبدا لحدوث ما يسمّيه بابا بتوازن حالة التعيين الثقافيّ، لأنّ المستعمر يعي منذ البداية أنّه مستعمر، وأنّه لا ينتمي إلى عرق معيّن الذي هو عرق الأبيض، فالأبيض أبيض لأنّه غنيّ، وهو غنيّ لأنّه أبيض<sup>26</sup>، وبالتالي فإنّه لا يوجد مستعمر لا يحلم، ولو مرّة في اليوم، بأن يحتلّ مكان المستعمر، ولا يمكننا أن نتحدث عن تعيين ثقافي للهوية، لأنّ الثقافة منعدمة في مرحلة الاستعمار، ولا يمكنها أن تكون عنصرا مكوّنا ومعيّنا للهويّة، لأنّ الثقافة عنصر لاحق للأمة، وليس سابقا لها كما يقول فانون<sup>27</sup>، وتدخل السابق في تكوّن اللاحق من باب المغالطة.

بقي علينا أن نضيف في خضمّ هذه المقارنة بين فرانس فانون وهومي بابا، دراسة تحليلية لمقال ماريا بين يديتا باستو، وهو مقال موسوم بـ"فانون-هومي بابا، تجاذب الهوية وجدل في فكر ما بعد كولونيالي"<sup>28</sup>، ومن شأن هذه الدّراسة أن تصحّح نقدنا وتقوم بتبصيرنا بعض الشيء.

لقد حاول هومي بابا، خلافا لإدوارد سعيد، تجاوز التّصنيفات البسيطة التي تختزل العالم في ثنائية مهيمن/ مهيمن عليه، وراح يبحث عن الكيفية التي يشتغل بها الخطاب

الكولونيالي كنتاج عن سيرورات التّماهي التّداوتية، ولقد ساعد بابا في هذا المسار تلك المقاربات النفسانية التّحليلية خصوصا مصطلح التّجاذب *ambivalence*، الذي يبيّن وفقا من التّفاوض بين الدّوات.

وتقرّ ماريا باستو أنّها تتوخى حصر فكرة الهوية المتجاذبة في قانون؛ الذي يعتبر، حسب بابا، صاحب تدفق هذه الفكرة من أعماله، كما أنّها تحاول القيام بعملية جرد لخصوبة هذه المقاربة كي تتمّ عملية فهم البعد السياسيّ انطلاقا من سيرورات التّماهي، كما أنّ ما يهّمنا هو الكيفية التي فهم بها هومي بابا البعد الجدليّ عند قانون، وهل البعد الجدليّ عند قانون غير متطابق مع التّماهي المتجاذب لدى بابا؟

يعتمد بابا مبدأ تحليل الرّغبة من أجل فهم سيرورات التّماهي، وعلينا أن نختبر ثلاثة خطوط تتضمن ذلك: الأوّل يمس وجود المستعمر والمستعمر في علاقة مع الغيرية، وهذا لا يتمّ إلّا من خلال تبادل النظرات بين الأصليّ والكولون؛ والتي تُبني علاقتهما النفسية: "يروم الأصليّ أن يكون في مكان الكولون، إنّهُ يحاول رؤية نفسه بواسطة الآخر، ويعترف الكولون، بكلّ قرف، أنّهم يحاولون الحلول مكانه"، وتبيّن هذه الملفوظة (والتي سنعمد عليها في ما يأتي من ملاحظات دون إعادة كتابتها) هنا حلم تبادل الأدوار الذي يفتح مكانا استهمايا "للاستحواذ"، وينبني على هذا خاصية ثانية، إذ أنّ واجب الإذعان والرّغبة في الحلول مكان الآخر سيجعل التّماهي بمثابة فضاء "للانشتار"، أي أنّنا في فضاءين في الوقت نفسه، إنّها صورة انعكاسية. وفي الخاصية الثالثة، يؤكّد بابا أنّ مسألة التّماهي لن تكون أبدا إقرارا بهويّة معطاة سلفا، لأنّ طلب التّماهي يورّط الدّات في النّظام الاختلافيّ للغيرية. وعلينا أن نعقب على هذه النّقطة، إذ أنّ الرّغبة في الحلول محلّ المستعمر، والتي تكتنف المستعمر كلّما تبدّى له مستعمر أمامه، ليست رغبة في التّماهي مع ذاتيته، إنّها رغبة في احتلال "مكانه" لا غير. وبالرجوع لفرانس قانون، فإنّنا لا نجد حديثا عن حالات مرضية نفسية، تبيّن أنّ ثمة مستعمرين يعانون من اضطرابات نفسية جرّاء قيامهم بإسقاط *projection* حالات المستعمرين على أنفسهم من أجل التّماهي معهم أو حتّى شعورهم بالانشتار والتشظّي.

بإمكاننا القول أنّ كون الفضاء الذي يتواجد فيه كلّ من المستعمر والمستعمَر هو فضاء انشطاريّ، وقد يفضي هذا الفضاء إلى التّفرّخ، في الأنا، لبعض العقد التي قد تثنّي سواء المستعمر أو المستعمَر عن التكوّن السليم بوصفهما طرفين يناقض كلّ منهما الآخر، وأنّ الآخر آخر، ولا يمكن التّماهي معه أبداً إلّا إذا نقلنا ميدان التّحليل من السياق الكولونيالي إلى ما بعده، أمّا أن نعيب على فانون رؤيته المانوية للعالم الاستعماريّ، وفي سياق استعماريّ أيضاً، فهذا لا يليق.

ولقد أجاز بابا لفانون فكرة أنّ سياق حالة الطوارئ، كما يسمّيها فالتر بن يامين، الذي تواجد فيه فانون استدعى إجابات ثورية، وتقدّح صاحبة المقال للخروج من حالة التّوتّر الذي هيمن على مبدأ تفكيك النزعة الازدواجية لفائدة العلاقات الهجينة والمتجاذبة، بالاستشهاد بما يقوله ستيوارت هال، الذي يرى أنّ الهويّة الثقافية تصبح قضية صيرورة *devenir* أكثر ممّا هي قضية كينونة *être*.

وإنّه لمن المجانب للصواب إغفال أهميّة السياق بالنسبة للملفوظات، إذ ينبغي أو يلزم أن ننظر إلى ملفوظة ما ضمن خطاب ما في ارتباط تام بحقل متاخم لها، لأنّ لكلّ ملفوظة دوماً هوامش تقطّنها ملفوظات أخرى، وهذا يعني أنّه إذا تمّ بتر الملفوظة أو عزلها عن مجموعة العناصر التي تربطها بسياقها الطّبيعيّ الذي يزيدها بيانا، فإنّها لن تصبح ملفوظة، بل ستصبح جملة أو قضية<sup>29</sup>؛ واللّتان يمكننا التّعرّف عليهما أيّنا وجدنا، ولذا فإنّ هومي بابا يقوم بتحليل ما قاله فانون باعتباره جملة (ونحن نعرف أنّ الجملة مرتبطة بقابلية تعبيرها عن المعنى فقط) لا ملفوظة، وذلك عن طريق بترها عن السياق الذي وجدت فيه، وبالتالي فإنّه ألغى منظومة كاملة من الملفوظات الموجودة على هامش ما قاله فانون، وسنعود لهذه الملفوظات لاحقا.

#### 4. خاتمة:

لقد تقيّد هومي بابا بالمنطلقات الفكرية التي انطلق منها، والتي يصلح أن نطلق عليها ممارسات قبل خطابية، وهي تلك التي استقاها من ديريدا ولا كان خاصة، وبالتالي فإنّ هذا القبلي الخطابيّ *le pré-discursive* قد فرض نفسه على بابا ووجّه خطابه بحيث لم يستطع التّملّص من أنّ الهويّة تحيل دائما إلى آخرها الذي يؤسّسها نفسها كهويّة، وبذا

فإنّه حاد عن المسار الذي اتّخذه قانون وقام بتحريف معالمه، وللباحث أن يستغلّ الأدوات التّقديّة التي أسّس بابا عليها نظريته من أجل أن يفضّح تناقضاتها الدّاخليّة.

\*\*\* \*\*

## 5.الهوامش:

- <sup>1</sup>: وحيد بن بوعزيز، جدل الثقافة، مقالات في الآخريّة والكولونياليّة والديكولونياليّة، دار ميم للنّشر، الطبعة 1، مطبعة كدراتان، الجزائر، 2018، ص24.
- <sup>2</sup>: رضوى عاشور، "الصّوت: فرانس فانون، إقبال أحمد، إدوار سعيد"، مجلّة "ألف" للبلاغة المقارنة، مصر، العدد 25 "إدوارد سعيد والتّقويض التّقديّ للاستعمار"، 2005، ص 75.
- <sup>3</sup>: لطفي الشّريبي، معجم مصطلحات الطّب التّفسي، مراجعة عادل صادق، مركز تعريب العلوم الصّحيّة، مؤسّسة الكويت للتّقدّم العلميّ، الكويت، 2003، مادة inferiority.
- <sup>4</sup>: جميل صليبا، المعجم الفلسفيّ، ج1، دار الكتاب اللبناني، بيروت لبنان، 1982، (مادة الخوف)، ص 454.
- <sup>5</sup>: لطفي الشّريبي، معجم مصطلحات الطّب التّفسي، مادة paranoia.
- <sup>6</sup>: نفسه، مادة psychosis.
- <sup>7</sup>: Frantz Fanon, recueil de textes introduit par Mireille Fanon-Mendes-France, édition Média-plus, Constantine, 2013, p92.
- <sup>8</sup>: Frantz Fanon, les damnés de la terre, Edition ANEP, Algérie, 2012, p 24.
- <sup>9</sup>: لطفي الشّريبي، معجم مصطلحات الطّب التّفسي، مادة inferiority.
- <sup>10</sup>: Frantz Fanon, Racisme et culture, dans: Frantz Fanon, œuvres, préface d'Achille Mbebe/ introduction de Magali Bessone, Hibr Editions, Alger, 2014, p 713.
- <sup>11</sup>: Frantz Fanon, les damnés de la terre, p 185.
- <sup>12</sup>: جون ستوك، البنيوية وما بعدها، ترجمة محمّد عصفور، عالم المعرفة، الكويت، 1996، ص156.
- <sup>13</sup>: عبد المقصود عبد الكريم، جاك لاكان وإغواء التحليل النفسي، المجلس الأعلى للثقافة، 1999، ص84.
- <sup>14</sup>: هومي بابا، موقع الثقافة، ترجمة نائر ديب، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء المغرب، 2006، ص126.
- <sup>15</sup>: دكتور محمود عودة، أسس علم الاجتماع، دار النهضة العربيّة للطباعة والنشر، بيروت لبنان، ص29.
- <sup>16</sup>: نفسه، ص33.
- <sup>17</sup>: هومي بابا، موقع الثقافة، ص127.
- <sup>18</sup>: نفسه، ص127.
- <sup>19</sup>: نفسه، ص45.
- <sup>20</sup>: نفسه، ص128.

<sup>21</sup>: نفسه، ص 126.

<sup>22</sup>: نفسه، ص 393.

<sup>23</sup>: نفسه، ص 113.

<sup>24</sup>: نفسه، ص 394.

<sup>25</sup>: نفسه، ص 127.

<sup>26</sup>Frantz Fanon, *les damnés de la terre*, p15.

<sup>27</sup>Ibid. p175.

<sup>28</sup>: ماريا بين يديتا باستو، "فانون هومي بابا، تجاذب الهوية وجدل في فكر ما بعد كولونيالي"، ترجمة وحيد بن بوغزيز، مجلة مقاليد، جامعة ورقلة، الجزائر، ع6، جوان 2014.

<sup>29</sup>: ميشال فوكو، حفريات المعرفة، ترجمة سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، ط2، بيروت لبنان، 1987، ص 91.